

שו"ת

הראשון לציון

חלק שני

אגרות ומכתבים של מורנו

הראשון לציון נשיא בית הדין העליון

הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א

הרב הראשי לישראל

הלכות פסוקות הנהגות ישרות, מנהגים טהורים וארחות חיים,

עם ביאורים ומקורות חזונים ממעיינות טהורות,

מגאוני הדורות ראשונים ואחרונים.

מעט שבתו על כס הראשון לציון,

להשיב לשואליו דבר בעניני הלכה והנהגה

נערך על ידי תלמידיו

אייר התשע"ו

פעיה"ק ירושלים תובב"א



שו"ת

הראשון לציון

אגרות ומכתבים של מורנו
הראשון לציון הרב הראשי לישראל
הגאון רבי **יצחק יוסף** שליט"א
נשיא בית הדין העליון

נערך ונסדר על ידי תלמידו
עבדיאל ישראלי
מבוגרי הישיבה הגדולה
"חזון עובדיה"



©

כל הזכויות שמורות
להרב המחבר שליט"א

הקדמת הצעיר המסדר, בשפה רפה מדבר, לכבוד מורינו הגאון המהביר:

מה אני עני מדעת, בריה קל'ה כמות שהיא, לבוא בשער הקדי'ם, להעיד על גדולתו ותפארתו של מורינו הראשון לציון וראש על ארץ רבה, מר ניהו שר הצבא דגול מרבבה, הגאון הגדול, מבצר עוז ומגדול, רבינו יצחק יוסף שליט"א, הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין העליון, אשר נודע שמו בשערים, בכל מקום שמו מפארים. ושרגא בטיהרא מאי אהני.

אלא שלא אמנע מלכתוב כמה מילי על האי ספרא רבה המוגש לפני אוהבי התורה ושוחריה, אשר פיו יקבנו "שאלות ותשובות הראשון לציון". בהיות וזכיתי להיות מעורכי הספר היקר הלזה, אשר מחזה שדי יחזה, והן המה מעט מזעיר מתוך אלפי תשובות אשר שלח מורינו הרב הראשי שליט"א, אל אחינו בית ישראל די בכל אתר ואתר, בארץ ובתפוצות, מיום עלותו על כס הרבנות הראשית ועד עתה. ובהיות ושמוני נוטרה את הכרמים, לעבור על כל הכתבים, להעלותם על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן, ולסדרם על פי סדר השלחן ערוך, כתבתי מעט דברים על גודל המלאכה אשר נקרתה לפני. וזה החלי בעזר צורי וגואלי:

הנה גלוי וידוע לכל בר בי רב דחד יומא, דרכו הטהורה של מורינו המהביר הרב הראשי שליט"א, להיות נאמן שומר על דברי מרן השלחן ערוך, והולך בדרכו של מרן מלכא מורינו היביע אומר, אשר רבות בשנים ישב בצל התומר, קובץ על יד הרבה עומר, ודבריו ערבים וברורים כמין חומר. וברצות ה' דרכי איש, מאוצר גנזי המלך לא ימיש, זכה להקטיר ולהגיש, את ספריו הרבים שנחטפו חיש. ובכל מדינה ומדינה מקום אשר הגיע דבר המלך, קיבלו הוראותיו ככל אשר יאמר נלך, פרושים הם קדם כל צורב והלך, ונפוצים בכל עיר ופלך. וללועזים בלע"ז, להיות כל איש שור'ר בביתו ומדבר בלשון עמו.

בכל בית ישראל נודע תוקפו וגבורתו של מורינו המהביר שליט"א בבקיאותו העצומה, ובעיקר בשכלו הזך, והבהיר בעומק העיון, ותהילות לאל זכינו להיות מאותם חברים המקשיבים לקולו, בלומדנו בישיבתו "חזון עובדיה", והיינו נפעמים מסברותיו הישירות ועומק עיונו המבעית, ומפורסם לכל, שבכל פסקי בית מרן נאמן הוא. והסכמותיו הנלהבות של מרן זיע"א לספריו, הן הן יעידון ויגידון שמזה עשרות בשנים מרן זצ"ל סמך ידו עליו בסמיכת חכמים, וזכה מורינו שכל אותם השנים לא זזה ידו מתחת ידו. וקיים בו גדול שימושה ולימודה. ומרן עודדו להרבות תורה יראה ודעת בקרב עם ישראל, בכתיבת סדרת ספריו המפורסמת בכל קצוות תבל "לקוט יוסף", אשר ממנה יתד ממנה פינה, לכל תלמיד חכם ולכל צורבא מרבנן. מגדול הדור שברמתיים עד אחרון העם יגיע כפיים. כי מן הבאר ההיא ישקו כל העדרים, עדר עדר לבדו. להשכיל ולהורות לשעה ולדורות. וכבר יצאו מוניטין שלו אצל כל שוחרי תורה ותושיה, לא זזו מחבבה. ומכל קצוות תבל שואלים הלכו בו, קיימו בעצמם: לכו אל יוסף אשר יאמר אלכם תעשו. ואף מרן גופיה איהו מביא וקורא מהם בספריו הרבים. ועד אחרן, נר אלהים טרם יכבה בהזכירו בספרו הבהיר חזון עובדיה שבת ו' (עמ' קנט), אשר כתבו סמוך ונראה לעלותו בצער'ה השמימה, ביום המר והנמהר ג' מר חשון התשע"ד לפ"ג. והוא עד.

ובבואי אל העיר, אור השמש לפני האיר, כי מצאתי אוצר כלי חמדה, מלא מדע וחכמה. אלפי פסקי תשובות, לצד מאות הסכמות. וזאת מלבד מאות מכתבי ברכה לאישים שונים, אשר מבצבצים ועולים מהם צוף דבש אמרי נועם מתוק לנפש ומרפא לעצם. ואשתומם על המראה ואין מביין, היאך עם כל תפקידי ופועליו הרבים, מפריש מזמנו להיות שר המסכ'ם, מלבד היותו שר המשק'ים, להציל הדור מצאר המקשים.

ובכל יום ויום מעריב ומשכים, לעם אליו כמהים ומחכים. גופת תטפנה שפתותיו, צמאים למוצא אמרותיו. אשר בדברו מעריב ערבי'ם, ובחכמה פותח שערים. ובעוברי בין אלפי התשובות, מצאתים חלוקים בצורות שונות. תשובה לתלמיד חכם ותיק, לצד מכתב חיזוק לתלמיד יניק. חד אריך וחד קצר וחד בינוני. לזה משיב כדרכה של תורה בפלפול, ולזה העדיף לקצר דלא אתי לידי בלבול.

אף אני באתי בפרק השואל, ויצאתי שש שמח וצוהל: יורנו המורה! מדוע כל שאלת תם קורא, ולכל פונה מורה, הלא רבים חננם הבורא, בתעודת יורה יורה. וכל העם נצב לדרוש, ממרא דארעא קצין הוא וראש, ולא כל שאלה צריכה לברוש, ושמא ממנהג זה יש לפרוש. ומה גם כי כך נהגו גדולים ורמים, אשר ישבו על כסא זה משכבר הימים, להשיב רק לגדולי העמים, ולא לכל הלך תמים? ויוסף הוא המסביר, כי כך היה מנהג רב אבא מרן המשביר, שבזו הדרך חיילים לתורה מגביר, וכל נפתל ועיקש מדביר. ובראות העלם שמרא דארעא אליו קשוב, ודבר התשובה אליו תשוב, יחוש לעד כבן עלייה חשוב, ואם ימעד, מהרה ישוב.

זוהי דרכו של רועה, הקשוב לכל כבש גועה, בזרועו יקבץ טלאים, ובחיקו ישא, עלות ינהל. כל אחד לפי דרכו, משקה ומרווה כפי צרכו.

ועל כן מלאכת הברירה היתה קשה, והשתדלנו ביתר שאת להגיש לפני רבנן ותלמידיהון, מעט מזעיר מאלפי תשובותיו וממכלול אוצרותיו. למען הרבות שו"ש. וקיימא לן לא עליך המלאכה לגמור, ואת השאר לעת מצוא תשמור. ועל כן עשינו לקבצים, וחילקנו את התשובות על פי סדר ארבעת חלקי השלחן ערוך. ונקווה שהדברים ימצאו חן ושכל טוב בעיני הלומדים.. וכאן המקום להאיר, כי מורינו ורבינו **הראשון לציון שליט"א**, עבר שוב על כל החומר טרם מסירתו לדפוס, הוסיף השמיט וליטש בכדי שיצא מתחת ידינו דבר נאה ומתוקן.

ובצאתי מן העיר זוהי השעה להעלות את זכרו הטוהר של מרנא ורבנא רבה דעמיה, מדברנא דאומתיה. מאיר דרכינו ומיישר נתיבותינו. **לויית חן** לראשינו, תורתנו מאירת עינינו. פאר הדור והדרו, הודו ומאורו. שר הצבא, דגול מרבבה. כבוד קדושת אדונינו מורינו ורבינו, עטרת ראשינו גאון עוזנו וצניף תפארתנו. רוח אפינו אשר אמרנו נחיה בצילו, לאורו נלך כנרו בהילו. אשר רבבות אלפי ישראל קבלו הליכותיו הליכות **עולם**, ובכל קצוות תבל נשמע קולם. ויהי הודו כשמן הזית, ויעש הכל על פי **טהרת הבית**. הוא הבית הגדול ביתה יוסף, אשר בו עמל וילקט **יוסף**. המאור הגדול מעוז ומגדול, אביהן וליבן של ישראל. כבוד קדושת הדרת ויקרת מרן **היביע אומר** זצוק"ל. אשרי עי"ן ראתה צהלת פניו ואושרו, זה חלקו מכל עמלו ועושרו, בשבת בנו על כיסאו להיות יושרו, וישם הצניף הטוהר על ראשו. ובכך הראהו מרנא דבשמיא, בהתגשמות **חזון עובד-יה**. שלא יבוש המעיי"ן ולא יקצץ האילן. **ענף עץ אבות**, אבות - מכלל דאיכא תולדות. ותולדותיהן כיוצא בהן.

ואסיים בברכת הדיוט קמיה דמורינו ורבנו **הראשון לציון שליט"א**, שיהי רצון מלפני אבינו אל עליון. שגרו לעד יאיר ויזרח, יגדל יציץ פרח ויפרח. ונזכה שימשיך בדרך הישר להוליכנו ולהנהיגנו, עד ביאת משיח צדקנו. אכ"ר.

מנאי צעיר תלמידיו המצפה ומייחל לישועת אלי

העורך: **עבדיאל ישראלי**.

תוכן העניינים - חלק שני

חלק אורה היים

סימן א:	אם בני ישיבות ספרדים יכולים להוציא ציציות מחוץ לבגדיהם [שלחן ערוך סימן ח]..... יג
סימן ב:	פגע בתפילין קודם הטלית [שלחן ערוך סימן כה]..... יט
סימן ג:	להניח תפילין של רש"י ושל ר"ת ביחד [שלחן ערוך סימן לד]..... כא
סימן ד:	לומר יוצר אור סמוך לברכו [שלחן ערוך סימן סט]..... כה
סימן ה:	ניקוי הגוף לפני התפלה [שלחן ערוך סימן פב]..... כו
סימן ו:	קביעת זמן נץ החמה [שלחן ערוך סימן פט]..... כה
סימן ז:	שתיית משקאות קלים קודם שחרית [שלחן ערוך סימן פט]..... לא
סימן ח:	להתפלל תחת כיפת השמים בעצרות עם, ריקוד בכותל המערבי, והמקור לתפלה בכותל המערבי [שלחן ערוך סימן צ']..... לא
	אם מותר לרקוד בכותל המערבי, מקום החורבן..... לג
סימן ט:	גדר "תוך כדי דיבור" אם הוא מבטל דבריו הראשונים [שלחן ערוך סימן קיד]..... לה
סימן י:	להתחיל בחזרת הש"ץ כשיש רק ששה שסיימו העמידה [שלחן ערוך סימן קכד]..... לח
סימן יא:	לימוד באמצע החזרה..... מא
סימן יב:	אמירת וידוי במנחה של ערב פסח שני [שלחן ערוך סימן קלא]..... מב
סימן יג:	להעלות לתורה מי שמגמגם בדיבורו, חרש וכדומה..... מג
סימן יד:	לפתוח בית כנסת בבנין דירות ולדור מעל בית הכנסת [שלחן ערוך סימן קנא]..... מד
סימן טו:	לישב בבית הכנסת רגל על רגל [שלחן ערוך סימן קנא]..... נ
סימן טז:	למכור בית כנסת כשאינן באותה שכונה צבור מתפללים [שלחן ערוך סימן קנג]..... נא
סימן יז:	להביא בפורים תזמורת לבית המדרש, קדושת ביכ"נ, דיבור חול בביהכ"נ, ובתוקף המנהגים [שלחן ערוך סימן קנא]..... נד
	גם שמחת פורים נחשבת שמחה של מצוה ומותר לשמוח בכלי זמר, ודלא כאול"צ ח"ג..... נח

- סימן יח:** אם בן ישיבה צריך לקרוא בכל יום חק לישראל [שלחן ערוך סימן קנו]..... סו
- סימן יט:** נטילת ידיים למי שסובל מפצעים בידיו [שלחן ערוך סימן קסג]..... סז
- סימן כ:** הנוסע במכונית ואין לו מים לנטילה [שלחן ערוך סימן קסג]..... סח
- סימן כא:** האוכל מצה רטובה אם יברך עליה המוציא, וברכת המצה במשך השנה, ובער"פ שחל בשבת [שלחן ערוך סימן קסז]..... סח
- ברכת מצה רגילה [מצות מכונה או מצות דקות] בער"פ שחל בשבת..... סט
- מותר לאכול לכתחלה מצה עשירה בפסח ואין לחוש שמא לא עשאה כדין..... עג
- סימן כב:** הברכה על בורקס ממולא בשר, לחם בעג"ז, ולחמניות מתוקות [שלחן ערוך סימן קסח]... עג
- סימן כג:** אם בן ישיבה צריך לומר ברכת האורח בברכת המזון, בישיבה [שלחן ערוך סימן רא]..... עז
- סימן כד:** בענין יין שרובו מים [שלחן ערוך סימן רד]..... עה
- נראה שאין מחלוקת בין מרן להרמ"א ולכ"ע בענין דרך מזיגה..... עט
- לענין הלכה יש להקל עד רוב יין אף שהיין אינו צריך מזיגה..... פג
- דעת חכמי הזמן ביין שרובו מים - שאין לברך עליו הגפן..... פד
- מיץ ענבים שהוסיפו לתוכו מעט מים אם בטל מתורת יין..... פו
- אם יש לחלק בין מזיגה בבית, לבין מזיגה כללית בייקבים..... פז
- יש חלק מההכשרים בזמנינו שנותנים הכשר ליין שיש בו תערובת 80 אחוז מים..... פח
- אם לבני אשכנז צריך שיהיה דרך מזיגה באותה מדינה..... פט
- גם להגר"א בענין דרך מזיגה באותו מקום..... צב
- למזוג חמר מדינה מפירות שביעית..... צז
- סימן כה:** לכתוב שירי שבח והלל להשי"ת ולהזכיר שם ה' בלא כינוי [שלחן ערוך סימן רט]..... צז
- הקלטת שירים שבהם מוזכרים פסוקים מהתהילים..... צז
- סימן כו:** שינוי נוסח הגומל לרבים לומר "שגמלנו" - ואם קטן מברך הגומל [ש"ע סימן ריט]..... ק
- סימן כז:** ברכת הגומל בנוסע מעיר לעיר [שלחן ערוך סימן ריט]..... קד
- סימן כח:** שהחיינו על מגבת חדשה, עניבה, משקפיים, ובהלכות ברכת שהחיינו [ש"ע סימן רכה]... קו
- שהחיינו על חרוב, בננה, ערמונים, אבוקדו..... קז
- ריבה מפרי חדש..... קז
- שהחיינו על טלית חדשה..... קז
- טלית מבגד שאינו חשוב כמו כותנה אם לברך עליו שהחיינו..... קז

הראשון

סימנים תוכן העניינים - חלק שני

לציון

ה

- נשים המברכות שהחיינו בהדלקת נרות יום טוב..... קיג
- מי ששכח לומר ברכת שהחיינו בקידוש בליל הסדר..... קיד
- סומא אם מברך שהחיינו..... קיד
- סימן כט:** אם אפשר לברך ברכת האילנות בחודש אדר ואייר; תשובה לחולקים [ש"ע סימן רכו].. קיד
- בענין הוראות מרן החיד"א..... קטז
- אם הולכים תמיד אחר הכרעת מרן החיד"א..... קיז
- שיטת הגר"א כדעת רוב גדולי הדורות שאין לפסוק ע"פ הסוד..... קיח
- אם על פי הסוד זמן ברכת האילנות הוא בעיקר בחודש ניסן..... קיט
- דברי החתם סופר שאין לפסוק הלכות אפילו ע"פ אליהו הנביא..... קכא
- אם הולכים אחר הרש"ש כשאין הדברים מבוארים בדברי האר"י..... קכב
- מסקנת ההלכה בענין ברכת האילנות בחודש אדר ואייר..... קכג
- סימן ל:** נוסח החתימה בברכת בורא נפשות, ובברכת על המחיה..... קכד
- סימן לא:** אמירת הריני מוחל וסולח כשאינו מוחל למי שהכעיסו [שלחן ערוך סימן רלט]..... קכה
- סימן לב:** שינה בצהרים [שלחן ערוך סימן רלא]..... קל
- סימן לג:** סעודות בערב שבת..... קלג
- סימן לד:** תושב חו"ל שיש לו חנות עם שותפים גויים - כיצד ינהג לגבי שבת [ש"ע סימן רמו]... קלז
- סימן לה:** שאין צריך לייחד משקפיים או טלית - לשבתות [שלחן ערוך סימן רסב]..... קלח
- סימן לו:** יולדת בבית חולים כיצד תנהג לגבי הדלקת נרות [שלחן ערוך סימן רסג]..... קמ
- סימן לז:** שמע קידוש, ושוב שמע קידוש מאחר אם יכול לטעום מהיין [שלחן ערוך סימן רעא]... קמא
- כניסה למסגד של ערבים..... קמג
- סימן לח:** אם יכול כל אחד לברך "בורא מאורי האש" בעת ההבדלה..... קמד
- סימן לט:** אמירת "צדקתך צדק" כשיש חתן או בעלי ברית בבית הכנסת..... קמה
- סימן מז:** לצאת לרשות הרבים עם עניבה שאינה קשורה - על צוארו [שלחן ערוך סימן שא]..... קמח
- סימן מא:** פרסומת בעלוני השבת [שלחן ערוך סימן שו]..... קמט
- קריאת ספרי מלחמות בשבת..... קנ
- סימן מב:** התעמלות ועשיית מסג' בשבת [שלחן ערוך סימן שכ, שכז]..... קנב
- סימן מג:** טלטול בשר חי בשבת..... קנג
- סימן מד:** סחיטת לימון בשבת..... קנד

סימן מה:	ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, ואם מברכים על דיינים.....	קנה
	אם אילת נחשבת כחוץ לארץ.....	קס
סימן מז:	שבות דשבות בשבת [שלחן ערוך סימן שז].....	קסא
סימן מז:	טלטול מוקצה מחמת חסרון כיס כשאינן מלאכתו לאיסור [שלחן ערוך סימן שח].....	קסו
סימן מה:	נגיעה בביצה שנולדה בשבת [שלחן ערוך סימן שח].....	קסה
סימן מט:	טלטול כלי שבתוכו קליפות של אגוזים [שלחן ערוך סימן שח].....	קעב
סימן נ:	טלטול מת בשבת, ואם מותר לחמם מים בשבת על ידי שעון שבת [ש"ע סימן שט]... קעט	
סימן נא:	ללחוץ על הכפתורים במאוורר.....	קפ
	טלטול מכונת שמיעה עם בטרייה בשבת.....	קפב
	טלטול שמיכה השמלית המחוברת לזרם השמלי.....	קפב
סימן נב:	ללכת ברחובות העיר העתיקה כאשר הציבו שם מצלמות.....	קפג
סימן נג:	לסגור בקבוק בפקק קודם זריקתו לאשפה, ופתיחת פקק של בקבוק בשבת [ש"ע סי' שיד].....	קפה
סימן נד:	המגיע לבית הכנסת בשבת עם מטרייה - אם יש להעיר לו [שלחן ערוך סימן שטז].....	קפט
סימן נה:	פתיחת גגון שעל עגלת ילדים בשבת - מכתב להרב הראשי הגר"ד לאו.....	קצא
	עוד בענין הנ"ל - תשובת הגר"ד לאו שליט"א.....	קצב
סימן נו:	בישול אחר אפייה בכלי ראשון [שלחן ערוך סימן שיח ס"ד].....	קצג
	עשיית קפה בשבת.....	קצד
	עלי תה הם מקלי הבישול.....	קצו
סימן נז:	בישול אחר אפייה, [שלחן ערוך סימן שיח ס"ה, וסימן שכא].....	קצז
	ריסוק ירקות במזלג [שלחן ערוך סימן שכא].....	קצז
סימן נח:	גדר תבשיל "רוב יבש" לענין בישול אחר בישול בשבת [שלחן ערוך סימן שיח ס"ד].....	קצט
סימן נט:	בדין מצטמק ורע לו - לחזור ולחמם בשבת מים שהוחמו [ש"ע סימן שיח סעיף ה].....	רא
סימן ס:	בדין ברירה בסכינים כפות ומזלגות [שלחן ערוך סימן שיט].....	ריא
סימן סא:	פתיחת שערים על ידי זרם השמלי.....	ריג
סימן סב:	לבחוש בכלי עם קרח בשבת.....	רמז
סימן סג:	להכין שעון שבת שידליק את הבוילר בשבת [שלחן ערוך סימן שכ].....	ריז

- סימן סד:** אם מותר לבעל להצטרף לנסיעה לבית החולים עם אשתו היולדת [ש"ע סימן של].....**ריט**
- סימן סה:** דעת הרמ"א באיסור ריקוד בשבת [שלחן ערוך סימן שלט].....**רכא**
- סימן סו:** אם אפשר לסמוך על העירוב הנעשה בארץ הקודש [שלחן ערוך סימן שמה והלאה].....**רכה**
- סימן סז:** סוף זמן אכילת חמץ [שלחן ערוך סימן תמג].....**רלא**
- סימן סח:** בענין כשרות "מצת מכונה" בפסח [בדין חוזר ונייעור] [שלחן ערוך סימן תמז].....**רלד**
- סימן סט:** הכשר תנור אפייה לבשר וחלב ולפסח - תשובה לחולקים [שלחן ערוך סימן תנג ס"ד]....**רמג**
- סימן ע:** בענין ריבוי החומרות בפסח ובשאר השנה, והיחס למי שמזלזל בחכמים [בתוספת נופך בעת ההדפסה].....**רמח**
- סימן עא:** ברכת נפשות אחר הכרפס [שלחן ערוך סימן תעג].....**רנא**
- סימן עב:** אמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת וכיצד לנהוג במחלוקת המקובלים עם הפשטנים [שלחן ערוך סימן תפז].....**רנב**
- שמותר לחכם גדול בעירו לשנות מנהג שיש בו שמץ של איסור.....**רנו**
- ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת - תשובה לחולקים.....**רנז**
- תפלת ערבית רשות גם בליל שבת - והנפקא מינה.....**רנה**
- הש"ץ התחיל במעין שבע בליל פסח שחל בשבת - לא יפסיק.....**רנט**
- אין לענות אמן אחר ברכה מעין שבע של הש"צ בליל פסח.....**רס**
- ספרדי השומע ברכה על ההלל בר"ח לא יענה אמן.....**רסא**
- בדעת הרמ"ע מפאנו בענין מחלוקת הפשטנים והמקובלים.....**רסג**
- מצינו כמה מקומות שהחיד"א חלק על הרש"ש.....**רסד**
- דעתו של הגאון ר' אפרים הכהן זל"ה ראש המקובלים.....**רסו**
- דעתו של מורינו הגר"ע עטיה זל"ה.....**רסז**
- דברי הפוסקים דאזלינן בתר הפוסקים נגד דברי המקובלים.....**רסז**
- רוב חכמי הספרדים הורו רק כדעת הפשטנים ודלא כהמקובלים.....**רסט**
- דעת החיד"א בדבר והחולקים עליו.....**ערב**
- תשובה לדברי האור לציון בענין הוראה לפי המקובלים.....**ערב**
- מדוע הבית יוסף הביא לפעמים דברי הזוה"ק.....**רעג**
- תשובה ע"ד האול"צ בענין ברכה מעין שבע בליל פסח.....**ערה**

רעו	תשובה ע"ד החולקים בדין מעין ז' בליל פסח שחל בשבת.....	
רעז	שיטת הגר"א שאין לפסוק על פי תורת הסוד.....	
רעט	תשובה לקונטרס הנוסף על ספר מקבציאל מכ"י.....	
רפ	דרך ההוראה היא להכריע ולא לפסוק על פי ראיות ודיוקים.....	
רפא	גם הרי"ף והרמב"ם היו מכריעים בהלכה.....	
רפב	דברי הרמב"ם מבוססים על דברי הגאונים.....	
רפג	למדנו מהבית יוסף דרך ההוראה הנכונה על פי הכרעה בפוס'.....	
רפד	החיבורים המבוססים על דעת קדמונים ורוב פוס' התקבלו בקרב בית ישראל.....	
רפה	על גדולת גדול הדורות הבית יוסף שהשכינה דברה מתוך גרונו.....	
רפי	מרן הבית יוסף זכה לגילוי שכינה.....	
רפז	הגילוי שהיה למרן היה עוד בהיותו בחוץ לארץ.....	
רפח	כמה גדולים חלקו על מרן משום שבזמנם לא יצא שמעו.....	
רפט	במשך כמה דורות לא עשו ספק ברכות להקל נגד מרן.....	
רצ	סתם ויש הלכה כדעת הסתם לגמרי.....	
רצב	אין מועיל להנהיג כעת מנהג נגד מרן.....	
רצג	ידיעת חכמי הדורות הן הן גופי תורה.....	
רצד	מרן נסע למרוקו וביקש שישנו את מנהגיהם הקדומים.....	
רצה	חלוקת הדורות לתקופות - מרן חתם את תקופת הראשונים.....	
רצו	גדולתו של מרן גדול הדורות האחרונים לא נודעה כראוי.....	
רצז	הטעם שלא קבלו הוראות מרן כראוי כבר בדורות הראשונים.....	
ש	יש למחות בידי העושים נגד מרן אף שיש להם על מה לסמוך.....	
שב	יראת הוראה אמיתית היא להורות את הדין לאמיתו אף לקולא.....	
דש	נישואין בבין המיצרים לכלה ספרדייה וחתן אשכנזי [שלחן ערוך סימן תפט].....	סימן עג:
שה	רחיצה וטבילה ביום טוב [שלחן ערוך סימן תקיד].....	סימן עד:
שי	יסוד תענית צום גדליה [שלחן ערוך סימן תקמט].....	סימן עה:
שיא	חיוב נשים בסוכה שופר ולולב, וביאור מתי יש תוקף למנהגים [ש"ע סימן תקפט].....	סימן עז:
שיד	הדר בקומה גבוהה היכן ידליק נר חנוכה [שלחן ערוך סימן תרעא].....	סימן עז:

הראשון סימנים תוכן העניינים - חלק שני לציון ט

שיז	סימן עח: שמן למאור אם כשר לנר חנוכה [שלחן ערוך סימן תרעג]
שב	סימן עט: אם אפשר לכתחלה להדליק נר חנוכה בתוך הבית [שלחן ערוך סימן תרעז]
שכו	סימן פ: הדלקת נרות חנוכה בנרות המפיצים ריח טוב
שכח	סימן פא: הדלקת נר חנוכה לאברכים - אחר סיום הלימוד כרגיל [שלחן ערוך סימן תרעב]
שלד	סימן פב: חיילים שאינם יכולים לשמוע פרשת זכור [שלחן ערוך סימן תרפה]
שלד	סימן פג: בהלכות משלוח מנות [שלחן ערוך סימן תרצה]
שלה	סימן פד: משלוח מנות לרבו, ולקטן



חלק יורה דעה

שמ	סימן א: אכילת תרנגולי הודו, ואם ג'רפה מותרת באכילה
שמב	סימן ב: אי מהני שומר לאכול בשלחן אחד בשר וחלב [שלחן ערוך סימן פח]
שמג	סימן ג: אכילת בשר אחר חלב [שלחן ערוך סימן פט]
שמה	סימן ד: היאך המלאכים אכלו בשר וחלב - אצל אברהם אבינו
שמח	סימן ה: בעניני טבילת מצוה לנשים לא נשואות
שמט	סימן ו: בהלכות מקוואות [שלחן ערוך סימן רא]
שג	סימן ז: הזכרת שם רבו בשמו הפרטי עם תואר הרב [שלחן ערוך סימן רמב סעיף טו]
שג	סימן ח: מוסר בענין ביזוי תלמיד חכם
שגד	סימן ט: לעזוב חברותא שמדבר דברים בטלים באמצע הלימוד
שגה	סימן י: קבלת הוראות מרן השלחן ערוך, כנגד קבלת הוראות הרמב"ם [שלחן ערוך סימן רמז]
שגט	סימן יא: המקור לכך שיש לשמוע לחכמי הדור
שגז	סימן יב: מזוזות שנכתבו על ידי חריטה בלייזר, וכתובה ע"י שפיכת דיו [שלחן ערוך סימן רפה]

סימן יג:	מילה בתשעה באב וביום הכפורים [שלחן ערוך סימן רסה - אורח חיים סימן תקנט, תרכ].... שמד
סימן יד:	כתיבה בקולמוס נירוסטה [שלחן ערוך סימן רעא]..... שכו
סימן טו:	שילוח הקן בימי ספירת העומר, ואם נחשב ממצות עשה שהז"ג [ש"ע סימן רצב]..... שסח עוד בדיני שילוח הקן:..... שעג
סימן טז:	דין גידולי מים, ברכתם, ודין ערלה ומעשרות בהם..... שעג
סימן יז:	הנחיות למשגיח כשרות בהלכות הפרשת חלה [שלחן ערוך סימן שכב]..... שעו צירוף עיסות שנילושו בנפרד..... שעו שיעור העיסה לחיוב הפרשת חלה..... שעט לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע מעצמו חיוב חלה..... שפ שכחו להפריש חלה ונזכרו בליל יום טוב..... שפא
סימן יח:	שלא לצלם את הנהרגים בפיגועים ובתאונות..... שפו
סימן יט:	טומאת מת גוי..... שפו
סימן כ:	לפנות איש שנקבר בטעות כדי שיוכלו לקבור אחר כך את האשה ליד בעלה [שלחן ערוך סימן שסג]..... שפה
סימן כא:	לפנות עצמות נפטר הקבור ליד הגבול..... שפט
סימן כב:	לעלות לקבר צדיק בשנה ראשונה לפטירתו [שלחן ערוך סימן שעב]..... שצ
סימן כג:	אם מותר לאשה אבלה ללמוד בשבעה - הלכות שמירת הלשון..... שצא
סימן כד:	שמיעת כלי שיר ושאלת שלום לאבל - תוך י"ב חודש [שלחן ערוך סימן שפח]..... שצב



חלק אבן העזר

סימן א:	אם מותר לאח צעיר לדלג על אחיו הגדול ממנו ולישא אשה [שלחן ערוך סימן א']..... שצה
סימן ב:	לבישת גרביים לנשים, ועוד בעניני לבוש הנשים [שלחן ערוך סימן כא]..... שצז
סימן ג:	איסור ריקודים מעורבים [שלחן ערוך סימן כא]..... שצט
סימן ד:	בענין מאבטח בבית הספר בית יעקב [שלחן ערוך סימן כב]..... תב

הראשון סימנים תוכן העניינים - חלק שני **לציון** יא

סימן ה:	טיפול רפואי לאיש באמצעות אישה ולהיפך [שלחן ערוך סימן כב]	תג
סימן ו:	ללכת לחתונה הנערכת על ידי רבאי רפורמי	תד
סימן ז:	בן להורים רפורמים, כיצד להתייחס אליהם	תה
	למנות ש"צ מי שמבטא אלף כאות ה'	תו
סימן ח:	בדין קידושי שחוק [שלחן ערוך סימן מב]	תז
	קידושין בעד אחד	תח
	חסרון בעדות	תי
	עדי קידושין - עדי חלות	תיא
	טבעת שאולה	תיג
	ליחד עדים	תיג
	עדים מחללי שבת - תינוקות שנשבו	תיד
	קידושין שלא בשעת החופה	תיד
	ספק ספיקא בקידושין	תמו
	מסקנא דדינא - כיצד לנהוג בקידושי שחוק, אם להצריך גט	תמו
סימן ט:	בדין חדר ייחוד אחר החופה [שלחן ערוך סימן נה]	תיו
סימן י:	רם קול בברכות החופה, ובקריאת המגילה [שלחן ערוך סימן סב]	תלא
סימן יא:	נתינת אפר מקלה בראש החתנים [שלחן ערוך סימן סה סעיף ג]	תלז
סימן יב:	פאה נכרית לאשה נשואה - הוספות על הנאמר בשו"ת יביע אומר	תלח
סימן יג:	טעות בכתיבת הכתובה	תמד
סימן יד:	בדיני כתובה, ולימוד נהיגה לנשים	תמד
סימן טו:	מקללת אבי בעלה בפני בעלה אם מוציאה בלא כתובה	תמה
סימן טז:	בעניין שבועה חמורה לחתן תחת החופה	תנ
	היאך לא חשו להשביע מחשש שלא יפרנס ויכבד כראוי	תנב
סימן יז:	אם בית דין יכול לכתוב בפסק הדין שהצדדים חייבים להתגרש [מתוך שיעור בכנס הדיינים אדר תשע"ו]	תנד



חלק הושן משפט

סימן א:	אכילה בחצר הנמצא ליד אולם אירועים.....	תסז
סימן ב:	הזיק ממון חבירו תוך כדי משחק.....	תסה
סימן ג:	בגדר הוכח תוכיח את עמיתך.....	תע
סימן ד:	מכירת דירה לישמעאל בארץ ישראל.....	תעב
סימן ה:	היודע עדות בחבירו אם חייב להעיד גם כשנגרם לו הפסד.....	תפא
סימן ו:	כמה פרטים בעניני הזהירות בדרכים.....	תפג
סימן ז:	בדיני פרוזבול.....	תפו
סימן ח:	בדין גזל שינה.....	תפו
סימן ט:	בענין אמירת קים לי נגד מרן בחושן משפט.....	תצב



שאלות ותשובות

הראשון לציון

חלק שני

הלק אורה חיים

אגרות ומכתבים

סימן א

אם בני ישיבות ספרדים יכולים להוציא ציציית מחוץ לבגדיהם

[שלחן ערוך סימן ח]

בס"ד, ג' חשוון תשע"ה

לכבוד מעלת היקר והנעלה, מרביץ תורה לרבים

הרה"ג ר' אריה חיאק שליט"א

ראש ישיבת מאור ישראל ואהבת שלום ברכסים

שלום וברכה,

למענה לשאלתו, כיצד יש לנהוג עם בחורים צעירים המתגוררים בערי הצפון ויש חשש להשפעת הסביבה על התלמידים, האם להורות להם לכתחלה להוציא ציציית מחוץ לבגדים, בכדי לשמרם ולחזקם ליראת שמים.

הנה דין זה כבר נתבאר בילקוט יוסף (שנת תשמ"ה, סימן ח'), ושם הובא מקור למנהגינו בזה. וכיון שבני ישיבות רבים חוזרים ושואלים שאלה זו, אמרתי אחזור על הדברים בתוספת על מה שנתבאר בילקו"י, לבאר היטב את הדברים בס"ד.

והנה בפר' ציציית (במדבר טו, לט) נאמר, "והיה לכם לציציית וראיתם אותו, וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם" ומבאר רב סעדיה גאון, דלשון ציציית היינו, הצצה, ראייה, ומכאן שיש לראות את הציציית. וגם המילים וראיתם אותו מכוונות למסקנא זו. וכן כתב האבן עזרא שם. [וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"ז סימן תקסח]. והנה לקיים מצוה זו אפשר על-ידי הטלית גדול שלובשים בעת התפלה, או ללבוש את הטלית קטן מעל לבגדים.

ודעת בעל העיטור (בהלכות ציציית סוף החלק השלישי), שיש ללבוש את הטלית קטן תחת בגדיו, ובשעה שלובשו מסתכל בציציית, ובזה יוצא ידי חובת המצוה כהלכתה. וכן דעת המרדכי (בהלכות ציציית סימן תקמג) בשם רבו המהר"ם מרוטנבורג.

ואמנם בעל העיטור שם הביא תשובת רבינו יצחק בן מרון הלוי, שהשיב, שאלו המכסים הטלית תחת המקטורן, אינם מקיימים מצות ציציית כהלכתה, שהרי כך נאמר: "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה", כלומר, שהטלית שיש בה ציציית תהיה על בגדיו, ולכן הרוצה לקיים מצות ציציית מן המובחר, צריך ללבוש הטלית על מלבושיו. וכן

ומבואר בדברי הבית יוסף וכל האחרונים, שהמנהג הוא שהטלית קטן מכוסה תחת כל הבגדים, ושגם הציציות מכוסות. וע"ש בבית יוסף שהביא מהסמ"ק (סימן כח) דמצוה להסתכל בציצית, דכתיב וראיתם אותו, והריב"ש כתב בתשובותיו ח"ב (סימן תפ"ו) שאלת, כי נהגת להסתכל בציצית בשעת קריאת שמע כשאתה מגיע לוראיתם אותו, מפני שראית כן לה"ר יונה בספר היראה, וגם בספר עמודי גולה (סמ"ק שם), מונה מצוה לעצמה להסתכל בציציות, ואמרת כי יש לועגים עליך ונסמכים למה שמצאו תשובה לרב נטרונאי גאון ז"ל, שמלמדין למי שעושה כן שלא יעשנו, שאם כן כשמגיע לוקשרתם נאמר שיאחז תפיליו, וכשמגיע לוכתבתם נאמר שהוא צריך שיבא לביתו ויניח ידו על מקום המזוזה. תשובה. עם היות שנראה שאין ראוי שתמנה הראיה מצוה לעצמה, כמו שכתוב בספר עמודי גולה, כי אין זה כי אם נתנית טעם למצוה, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (מנחות מג:): וראיתם אותו ראיה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי עשייה, וטעם המצוה אין ראוי שתמנה מצוה לעצמה, ושאר מוני המצות לא מנו הראיה מצוה לעצמה. אבל כיון שהראיה היא תכלית ראשון למצוה זו, כדי שיבא לתכלית האחרון, שהוא קיום המצוה, טוב וראוי להסתכל בציצית בשעת העטיפה, כשמברך עליה. וכן אני נוהג. ואתה שנהגת להסתכל בה בשעת קריאת שמע כשאתה מגיע לוראיתם אותו, אל תניח מנהגך, כי מנהג יפה הוא וחבובי מצוה הוא, וכן היה נוהג מורי החסיד הרב רבי פרץ הכהן ז"ל. ומה שהקשו שאם כן יעשו כן בתפילין, יעשה ויעשה שהרי חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה, כדי שיהא זריז בהם, כדאמרינן בפרק קמא דשבת (יב.), חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה, קל וחומר מצוה, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה (שמות כח לח) והיה על מצחו תמיד, שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן כמה אזכרות על אחת כמה וכמה. ואם כשמגיע לוקשרתם אותם ממשמש בהם, כ"ש שהוא מנהג יפה. וה"ר יונה כן כתב בספר היראה גם בתפילין. ומה שהקשו יעשו כן במזוזה, אינו ענין, שאם אמרו במה שהוא לבוש ומזומן לפניו, לא אמרו במה שהוא קבוע

כתב הנימוקי יוסף בשם הריטב"א. וכ"נ דעת הטור בסימן כד.

וע"ש לבעל העיטור שכתב לחלוק על זה, דמה שנאמר בפר' ציצית: "וראיתם אותו", אין המדובר שיראנו בכל שעה, וגם לא על בגד הטלית עצמו, אלא רק על הציציות, שבשעה שלובש הטלית ומתעטף בו, הרי הציצית ישנו בראיה אצלו ואצל אחרים, ויוצא בה ידי חובת המצוה כהלכתה. עכת"ד.

ומרן בשלחן ערוך (סימן ח סעיף יא) כתב, שעיקר מצות טלית קטן ללבושו על בגדיו, כדי שיראנו תמיד ויזכור מצות ה'. אלא שבסימן כ"ד סעיף א' כתב מרן: אם אין אדם לובש טלית קטן של ארבע כנפות, אינו חייב בציצית. ומכל מקום טוב ונכון שכל אדם יהיה זהיר ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצות בכל רגע. ונכון ללבושו על המלבושים. ולפחות יזהר שיהיה לבוש בציצית בשעת התפלה. ע"כ. ומלשון "ונכון" ללבושו על הבגדים משמע, דאינו מעיקר הדין, ואילו בסימן ח' כתב, דזו עיקר מצות ציצית. גם בסימן כ"ג (סעיף א') כתב מרן, מותר ליכנס לבית הקברות והוא לבוש ציצית, והוא שלא יהיה נגרר על הקברות, אבל אם הוא נגרר על הקברות אסור משום לועג לרש. במה דברים אמורים בימיהם שהיו מטילים ציצית במלבוש שלובשים לצורך עצמם, אבל אנו שאין אנו מכוונים בהם אלא לשם מצוה, אסור אפילו אינם נגררים. והני מילי כשהציציות מגולות, אבל אם הם מכוסות מותר. ע"כ. והוא על פי מה שביאר בבית יוסף שם, דטלית קטן שלובשים תחת הבגדים אין בו איסור משום לועג לרש, ומותר ליכנס בו לבית הקברות, מפני שהוא מכוסה. ע"כ. ומשמע שגם לדעת מרן טלית קטן לובשים אותו תחת לבגדים. ולכאורה הדברים סותרים.

ועיין במאמר מרדכי (סימן כד סק"א) שתירץ, שאף שסובר מרן שיותר טוב ללבוש הטלית קטן על מלבושיו, לא נהגו כן, ולכן הזכיר בדין טלית קטן בבית הקברות שלובשים אותו תחת בגדיהם, כדי ליישב המנהג שנכנסים בו לבית הקברות, ויישבו בטוב טעם ודעת. ומ"ש בשלחן ערוך שלובשו על בגדיו, הוא רק למצוה מן המובחר, ועל הצד היותר טוב. עכת"ד.

בכותל, ואינו לפניו. ועוד שבציצית הזכיר הכתוב הראיה כדי שיבא לידי זכירה, ובתפילין גם כן שהממוש בהם מצוה, כדי שיהא זריו בהם, ואם עושה כן כשמזכיר וקשרתם משום חבוב מצוה, כ"ש שמפליא לעשות. אבל במזוזה אינו כן. ולכן אחוז במנהגך אל תרף, והמלעיגין עליך בזה לא יפה הם עושים. ע"כ. ומבואר מכ"ז שעיקר הקפידא בשעה שאומר וראיתם אותה, או שעת העטיפה.

ועיין עוד בשו"ת הרדב"ז ח"ה (סימן ב' אלפים וק"ו) שכתב: ובכדי לקיים מצות ציצית בכל היום, אנו לובשים טלית קטן תחת כל המלבושים. ושם (סימן ב' אלפים ור"ס) כתב: ובשעה שאני מברך על הטלית הגדול אני מכוין לפטור גם הטלית הקטן, לפי שאני לובש אותו קודם שיאיר היום תחת כל המלבושים כולם. ע"ש. וכן היה מנהג הגר"א, וכמו שכתב בספר מעשה רב (הלכות ציצית אות טו). ע"ש. והגאון המקובל רבי חיים ויטאל בשער הכוונות (דף ז:), העיד בגודלו על רבינו האר"י זצ"ל, שהיה לובש הטלית קטן מתחת לכל מלבושיו על החלוק. [דהיינו על הגופיה]. ושאותם המתיהרים ללבוש טלית קטן על כל בגדיהם טעות גדולה היא בידם, ושזה הוא היפך האמת. ע"כ. וכן כתב הגאון המקובל רבי יעקב צמח בספר נגיד ומצוה (דף י:), דטלית קטן הוא כנגד הפנימיות, היפך הנוהגים ללבוש טלית קטן למעלה מהמלבושים. והטלית גדול הוא כנגד החיצוניות, ולכך נלבש על כל המלבושים. וראיתי למורי ז"ל שמברך על טלית קטן להתעטף בציצית בבית הטבילה, והיה מכסה את ראשו עמו מעט, ואחר כך היה לובשו תחת הבגדים על החלוק. ע"כ.

וחנה המגן אברהם כתב, שאף לדעת האר"י ז"ל שיש ללבוש הטלית קטן תחת בגדיו, מכל מקום הציציות יהיו בחוץ, ורק כשהולכים בין העכו"ם יש להקל לתחבם בתוך הכנפות. והובא במשנה ברורה (סימן ח ס"ק כה). וכן הביא באליה רבה (ס"ק יב) בשם השל"ה הקדוש, שיש להוציא את ב' הציציות שלפניו לחוץ. אבל בחסד לאלפים (סימן ח) כתב, שלדעת האר"י ז"ל גם הציציות יהיו בפנים. והובא בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סימן יג). וכתב, שזהו למנהג הספרדים, אבל לאשכנזים ראוי להם להוציא הציציות בחוץ. גם בשו"ת

ישכיל עבדי ח"ה (חלק אורח חיים סימן ג'). וחלק ח' (סימן ב'). כתב, שמנהג הספרדים להכניס את הציציות בפנים. וכן כתב בספר נתיבי עם (סימן יז סעיף ג') בזה"ל: ואני בתור חניך ירושלים שהייתי בקטנותי בת"ת של הספרדים מעיד בזה נאמנה שכל התלמידים לא היו מתקבלים לת"ת בלא טלית קטן, ובודאי שאותו רב [שהלעיז דלכאורה אין הספרדים נוהגים ללבוש טלית קטן] הוא משום שלא ראה את ציציותיהם מבחוץ כמנהג האשכנזים. וזה מטעם שלובשים הטלית קטן תחת הבגדים על הכתונת שעל הבשר, וכדעת האר"י ז"ל. ע"כ. הרי דנקט בפשיטות דגם הציציות צריכות להיות מכוסות.

גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' הנ"ל כתב, שלדעת האר"י ז"ל יש לכסות לא רק את הטלית קטן אלא גם את הציציות. והעיד שכזאת ראינו מתנהגים אחינו הספרדים שכמעט כולם מקטנים ועד גדולם לרבות הנוהגים בחסידות ופרישות, שלובשים הטלית קטן מתחת לבגדיהם, לרבות גם הציציות שמכונסים גם כן מבפנים לבגדיהם. ע"ש. וכן כתב בשו"ת מקוה המים ח"ג (סימן א') שכן היה מנהג רבותינו הספרדים מגדולי הדור. ע"ש. גם בשו"ת שער שמעון אחד ח"ב (סימן ז') כתב להוכיח שכן הוא על פי הקבלה, דאם לא כן, מאי נפקא מינה בין האר"י למרן, דמה לי אם הטלית למעלה מהבגדים או תחתם, הלא העיקר הוא לראות הציצית, ואם הציצית מגולה, כבר הוא זוכר את מצות השם כסברת מרן. דמאי נפקא מינה בבגד עצמו של הטלית, הלא העיקר הוא הציצית שמזכיר המצוות. ולפי זה ניחא הסתירה בדברי מרן הנ"ל, דלאמיתו של דבר העיקר הוא הציצית המגולה. ע"ש. וראה עוד במ"ש בח"ה (סימן ה'). גם בספר אור לציון ח"ב (עמוד כז) כתב, דעל בני ספרד להצניע את הציציות תחת בגדיהם, ולא להוציאן. ואף שהמגן אברהם רצה לחלק, דמה שצריך להצניע הוא את הטלית, אבל הציציות יש להוציא לחוץ, וכתב, דזהו מה שאמרו בגמרא אין ציצית אלא יוצא. ע"ש. מכל מקום מדברי המקובלים הספרדים משמע שגם הציציות צריכות להיות בתוך בגדיו, וכמו שמשמע בברכי יוסף (אות ז'). וכן דעת מורינו הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, ואמר שכן ספרד שמוציא את

ציציותיו יש לו לחוש משום מוציא לעז על הראשונים, ולכן אין לבני ספרד לשנות ממנהג רבותיהם. ואין לחוש לאסור להכניס את הציציות אחר שהם נוגעות בבשר, כיון שאין איסור שהציציות יגעו בבשר.

ובמ"ש דהוי כמוציא לעז על הראשונים, הנה בשו"ת תרוה"ד (סימן רלב) כתב, דלא אמרינן נמצא אתה מוציא לעז על הראשונים אלא בכגון ההיא דגיטין (ו:): דפשיטא מילתא להתיר מצד הדין וכשבא אחד להחמיר נגד מה שנהגו מקדמת דנא, ככהאי גוונא יש לחוש להוצאת לעז על הראשונים, מה שאין כן היכא דאיכא ספיקא דדינא ויש צדדים להחמיר, מוטב שנעשה כדת, וכתורה יעשה, ונחוש לגיטין שלפנינו שלא יהא בהן שום ספק, ממה שנחוש ללעז גיטין הראשונים. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הפרי חדש (אורח חיים סימן תצו ס"ק יב). וגם המהראנ"ח (ח"ב סימן יא) כתב, דדוקא בעניני גיטין ואישות שייך לומר כן, שנמצא שעל ידי זה מוציא לעז על הבנים שהם ממזרים ח"ו. אבל בשאר איסורין אין לחוש לזה. ע"ש. וכן כתב הרה"ג רבי מנשה סתהון בס' כנסיה לשם שמים (דף ס'), שדברי המהראנ"ח נכונים מאד בטעמן, כי בודאי דבר זר מאד לומר שיש למנוע מאדם הבא להחמיר מספק איסור כדי שלא להוציא לעז על הראשונים, וגם בכל הש"ס לא נמצא ד"ז אלא לגבי גיטין ואישות. וכן כתב בחקרי לב (אורח חיים סימן צה) שדברי המהראנ"ח מוכרחים מהש"ס (יבמות טו). וכן כתב בשו"ת עין משפט (אורח חיים סימן א'). והובא כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ה (דף שנה ע"ב, במילואים שבסוף הספר). וצ"ל דמ"ש בנידון דידן דהוי מוציא לעז על הראשונים, אין זה אלא דהוי כעין מוציא לעז. דבזה שמחמיר על עצמו [בלא סיבה של התחזקות ביר"ש] ומוציא הציציות לחוץ, מראה זלזול ברבותינו הקדמונים רבני הספרדים שכולם נהגו שלא להוציא הציציות מחוץ לבגדיהם. אבל אין זה מדין מוציא לעז ממש. ומצינו בכמה מקומות שחששו להוצאת לעז על הראשונים, ראה בשו"ת תרומת הדשן (סימן עד) גבי תיקון חצרות, ובשו"ת אבקת רוכל (סימן רי"ד והנני בא) לגבי טריפות, ובשו"ת הרמ"א (סימן קיז) גבי אתרוג מורכב בשעת הדחק. ובשו"ת מהרשד"ם (יורה דעה סימן קצג) גבי ירקות שהם ספק כלאי הכרם,

ובלבב (יורה דעה סימן קצח סעיף לא), ובשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן צז), ובט"ז (אורח חיים סימן קסא סק"ו), ובשו"ת נחפה בכסף (יורה דעה סימן ח'), ובגנת ורדים (אבן העזר כלל א' סימן ג'), ובשדי חמד (מערכת ל' כלל כה). עש"ב].

ובספר פתיל תכלת (עמוד מח) הביא בשם האול"צ, שהעיד ששמע מפי זקן המקובלים בדור שעבר, חכם רבי אפרים כהן זצ"ל שאמר, שעל פי האר"י ז"ל יש להכניס את הציציות מתחת למכנסים. וכן ראה לראש המקובלים רבי שאול דוויק הכהן, שלא היה מוציא ציציותיו מחוץ לבגדים. וכך היתה דעתו של ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, ופעם אחת נועצו עמו מחנכי תשב"ר אם לחנך את צעירי הצאן להוציא הציציות כדי שיגבה לבם בדרכי ה', וענה להם, שלא יעשו כן, כי המוציא ציציות לחוץ הוא בגדר מזלזל ברבותיו הראשונים. וכך היה נוהג המקובל ח"ר יעקב מונסה זצ"ל, וכן העיד בשו"ת מקוה המים הנ"ל על גדולי רבני מרוקו, ומעולם לא ראינו לשום אחד מרבני מרוקו שיוציא את הציציות מבחוץ. וכן העיד המקובל רבי יחיא שניאור זצ"ל שכן היה המנהג אצל גדולי הדור במרוקו, כי מצות וראיתם אותו מקיימים בתפלת שחרית עם הטלית גדול. וכך נהגו הבבא סאלי, ובנו הגה"צ רבי מאיר אבוחצירא, והמקובל רבי מרדכי שרעבי, וכל חכמי ורבני פורת יוסף, זכר צדיקים לברכה. וכן העידו על מנהג כל חכמי תוניס. וכן העיד הרה"ג המקובל רבי מנצור בן שמעון זצ"ל על המקובלים בדור שלפנינו, שכולם לא הוציאו ציציותיהם מחוץ לבגדים. גם הגה"צ רבי יוסף עדס זצ"ל העיד, שמעולם לא ראה לחכמי הדור הקודם שהוציאו את הציציות, ונהגו כן על פי הקבלה, כיון שהציציות הם בחינת פנימיות.

ועיין עוד שם שהאריך בטוב טעם ודעת לדחות בכל תוקף מ"ש בקונטרס שיצא לאור על-ידי חברת אהבת שלום, דגם הספרדים צריכים להוציא הציציות מחוץ לבגדיהם, וטען, כי הדבר קשה ותמוה לשמוע שיאמרו המקובלים היפך הכתוב בתורה פסוק מפורש וראיתם אותו, וההיפך המבואר בראשונים ובאחרונים עד המשנה ברורה. ע"כ. והם דברים תמוהים, שכבר

שלא לשכב בטלית שיש בו ציצינות, כדי שלא יהיו מצוות בזווית עליו. וע"כ לדעתם צריך להכניסם בפנים. והדבר קשה להכניס ולהוציא הציצינות כל פעם, ולכן נהגו שתמיד הציצינות בפנים, ודי לקיים מצות וראיתם אותם בטלית גדול, ואין צריך לקיים מצות וראיתם אותו בכל רגע ורגע. ע"ש. אולם כבר כתבנו בטעמא דמילתא, שמנהגינו מיוסד על פי הקבלה, וכמו שכתב בשו"ת ישכיל עבדי הנ"ל.

וי"ש שהעירו, דהא לא מצאנו בדברי האר"י ז"ל שלא להוציא הציצינות החוצה, אלא רק כתב שלא ילבש הטלית קטן על בגדיו, וטעו בזה הפוסקים האחרונים ישכיל עבדי, ופתיל תכלת, ומקוה המים, וכמו שכתב בספר וישב הים ולאו מטעמיה. אולם עיין בספר ילקוט יוסף הלכות ציצינות סימן ח' סעיף מ"ח שהרחבנו לבאר דלפי האר"י ז"ל גם הציצינות יהיו מכוסות בבגדיו, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן ח') בשם האר"י ושכן המנהג, גם בשו"ת ציץ אליעזר כתב, שאלפי בני ישיבות ספרדים לא נהגו להוציא ציצינותיהם בפני רבניהם שהיו גדולי תורה ויראה.

וראיתי לאחד שהעיר בזה דלכאורה הוי סתירה בדברי מרן אמו"ר זיע"א, שבשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן כ"ה אות יב), האריך להוכיח דהיכא שנחלקו מרן והאר"י ז"ל נקטינן להלכה כד' מרן. ודחה מ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן מ"ו ס"ק יא) דקים לן דאלמלי ראה מרן דברי האר"י ז"ל היה חוזר בו. ע"ש. וחזר על הדברים בח"ט בהערותיו לשו"ת עמק יהושע (סימן כ"ה אות ד), וכן בהערותיו לאור לציון (סימן ק"ח אות ט) ובהליכות עולם ח"ז (בהקדמה). ולכאורה אמאי גבי הוצאת ציצינות מחוץ לבגדים כתב כדברי המקובלים שאין להוציא ציצינותיו מחוץ לבגדיו. והרי מרן בשלחן ערוך פליג וסבירא ליה שצריך להוציא ציצינותיו, והוה ליה להורות כדעת מרן.

אולם אין זו קושיא, שהחילוק פשוט בין ענייני הלכה לעניינים של נוסחאות תפלה או הנהגות טובות, דודאי אין שום חיוב להוציא ציצינות, וכי הרמב"ם והרי"ף וכו' כולם בדוקא הוציאו ציצינות לחוץ. ואין זה רק הידור מצוה. ולכן אם כבר פשט המנהג בכל התפוצות שלא לעשות כן, ויש לכך טעם לשבח על פי

ראינו למהר"ם מרוטנבורג, ולרבינו יונה ובעל העיטור שפסקו שאין הטלית צריכה להיות מגולה. וקרא דוראיתם אותו לדרשה אחרינא אתי.

וגם מ"ש בדעת הרב כף החיים שגם לדעתו צריך להוציא הציצינות לחוץ, שהרי כתב (בסימן כד אות יא) דצריך להסתכל בציצינות כל רגע, אף שלעיל מינה הכריע כדעת האר"י ללבוש הטלית קטן מתחת לבגדים, ועל כרחק דיש חילוק בין הוצאת הציצינות ללבישת הטלית מתחת לבגדיו. ע"כ. הנה אין אמת בדברים אלה, שהרי הכף החיים קאי על מ"ש מרן גבי טלית גדול שמתעטף בו, ועל זה אמר שצריך להסתכל בציצינות בכל רגע, והיינו בכל רגע שהטלית גדול עליו. והרב ע"ה קאי רק על הסעיף שכתב מרן שם גבי טלית גדול. ועל כרחק לומר כן, שהרי הרב כף החיים עצמו נהג שלא להוציא הציצינות מחוץ לבגדיו, כפי שהעיד ראש הישיבה הג"ר יהודה צדקה זצ"ל.

וזה שנים שדיברנו בזה עם הרב יעקב הלל שלי, וטען שגם הרב כף החיים וגדולי הספרדים הוציאו ציצינות מחוץ לבגדיהם, רק שהיה חלוק על המכנסים ולא ראו את הציצינות. ואמרנו לו, שזה אינו, שהרי היו לובשים חלוק באופן קבוע על המכנסים, ואם כן מה בכך שהיו מגלים הציצינות מתחת לחלוק, הא אכתי אינו מגלה הציצינות לחוץ. ובזמנו ביררנו אצל כמה שהכירו את הרב ע"ה, והעידו שלא היה מוציא הציצינות לחוץ כלל. ובודאי שנהג כן על פי מה שראה אצל רבותיו הקדושים, דור אחר דור. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סימן ז') שהביא סמך למנהג הספרדים שלא מוציאים הציצינות מחוץ מהבגד, ממה שדן בביאור הלכה (סימן תקפח ד"ה שמע) אם מותר לקיים מצוה כשאינו נקי, והביא מהגרא"ז מרגליות דבשמע תקיעות והמים היו שותתין, או מצא שם צואה, ראוי לחוש שלא יצא וחוזר ותוקע בלי ברכה. ותמה, שהרי מותר לקיים מצוה אף שאינו נקי, שהרי לובשים ד' כנפות במקום שאינו נקי, ולא חיישינן. ע"ש מה שמיישב. ויש לומר דמה שנהגו כמה מגדולי הספרדים שלא להוציא הציצינות הוא כיון שנכנסים לבית הכסא ומקומות המטונפים, ואם יהיו הציצינות מגולים הוי ביזוי מצוה, כעין מ"ש הרמ"א (סימן כא) שיש שכתבו

מחוץ לבגדים, שבכך מתבדלים מחברתם, רשאים להוציא הציציות לחוץ כדי שיהיו מחוברים לחברה ויוכלו להתעלות בחברותות בלימוד התורה. כיון שאין זה נגד מרן השלחן ערוך. וכל מנהגינו הוא רק על פי הקבלה בלבד, על כן מסיבה כל שהיא אפשר להוציא ציציות לחוץ.

ואמנם לגבי שאר מנהגי העדות, ספרדי הלומד בישיבה של יוצאי אשכנז, ימשיך להחזיק במנהג אבותיו גם כשהוא נמצא בישיבה, בכל חילוקי המנהגים בין הספרדים לאשכנזים, ואין לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו, דהנה בגמרא יבמות (יד.) נחלקו אבבי ורבא, דלאביי איסור זה נוהג דוקא כשיש שני בתי דינין בעיר אחת, הללו אוסרים והללו מתירים. אבל שני בתי דינין בשתי עיירות שרי. והקשה רבא, דהא בית שמאי ובית הלל כב' בתי דינין בעיר אחת דמי, ובכל זאת בית שמאי עשו כדבריהם, ולא חשו לאיסור לא תתגודדו. ולכן אמר רבא, שאין איסור זה נוהג אלא בבית דין אחד, שחלק ממנו מתיר וחלק אוסר, אבל בשני בתי דין אפילו בעיר אחת ליכא לאיסור זה. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש והמאירי. אך הרמב"ם פסק כאב"י, והאחרונים האריכו להסביר את שיטתו, למה פסק בזה כאב"י נגד רבא, אחר שאינו מיע"ל קג"ם. ויש שתירצו, שכיון שנחלקו בדעת בית שמאי ובית הלל, ולא בדעת עצמם, בזה לא אמרינן האי כללא דאב"י ורבא הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם. וראה בשו"ת יחווה דעת ח"ד (עמוד קצא). ועל כל פנים לסברת הרי"ף והרא"ש בשני בתי דין אפילו בעיר אחת ליכא לאיסור זה. ומעתה, מנהגי הספרדים והאשכנזים חשיב כב' בתי דינין בעיר אחת, דליכא לאיסור לא תתגודדו. [על כל פנים מנהגי הספרדים שהם לא על פי מנהג וכדו', אלא על פי הכרעה ברורה של רוב מנין ורוב בנין של כל הפוס', וע"פ הכרעת מרן גדול הדורות שקיבלנוהו עלינו לרב גמור בכל. ועוד דהכא הוי אתריה דמרן. ודו"ק. ואכמ"ל בזה]. וכמו שכתבו האחרונים, מכללם המהרשד"ם, גנת ורדים, ועוד. ואפילו לסברת הרמב"ם יש לומר, דהיכא שהדבר מפורסם שהספרדים נוהגים כדעת מרן, והאשכנזים יוצאים ביד רמ"א, אין בזה איסור לא תתגודדו, וכמו שכתב בפרשת מרדכי, ועוד אחרונים. ויש לצרף בזה

הסוד, אמדינן דעת מרן גופיה שהיה גוער במי שמוציא לעז על אבותיו. וכעין מה שנודע שאנו הספרדים נוקטים בעניני נוסח התפלה וכדו' תפלה כד' האר"י [כאשר אין חשש איסור, כגון ברכה לבטלה וכדו']. וכן כתב בשו"ת בכורי יעקב (חלק יורה דעה סימן י"ט) ובשו"ת שואל ונשאל חלק ה (אורח חיים סימן א), ובשו"ת יחווה דעת ח"ד (סימן מ"ב), שאין מנהגינו לתפוס הלכה כד' האר"י ז"ל אלא בעניני תפלה וכדו', שיסודותם בהררי קודש על פי הקבלה. אבל בעניני הלכה אין לזוז מדברי הפוסקים. עכ"ל.

ועוד, דהכא המקובלים הדגישו בדבריהם שהלובשים טלית קטן על בגדיהם טועים טעות גדולה. ושהוא היפך האמת. ואילו מרן השלחן ערוך לא כתב שיש ללבושו על בגדיו אלא על הצד היותר טוב ולא לעיכובא. לכן פשט המנהג ללבוש הטלית קטן תחת בגדיו.

ולגבי הוצאת הציציות מחוץ לבגדים, אע"פ שמנהגינו על פי הקבלה שלא להוציאם לחוץ, מכל מקום צעירים מעדות המזרח הרוצים להוציא את הציציות מחוץ לבגדיהם, וחשים בזה חיזוק ביראת שמים במקום מגוריהם, בכך שהם מתבדלים משכניהם שאינם הולכים בדרך התורה והמצוות, ומשייכים את עצמם למחנה בני התורה, אפשר להורות להם לעשות כן, וכאשר יינשאו ויתחזקו בתורה ויראת שמים, יחזרו למנהג אבותינו ורבותינו הספרדים, שלא היו מוציאים את הציציות מחוץ לבגדיהם. וכן בעלי תשובה המתחזקים בשמירת התורה והמצוות, הרוצים להוציא את הציציות מחוץ לבגדיהם כדי להיבדל מהסביבה החילונית בה הם נמצאים, רשאים לעשות כן. אבל אחר שיתחזקו בתורה ובמצוות, או אחר שיעברו להתגורר בסביבה של אנשים יראי שמים, יחזרו למנהג רבותינו הספרדים ויכניסו את הציציות מתחת לבגדיהם.

וגדולה מזו, בני ישיבות ספרדים הלומדים בישיבה שרובם הם יוצאי אשכנז הנוהגים להוציא את הציציות מחוץ לבגדיהם, אף שלכתחלה לא ישנו ממנהג רבותינו ז"ל, ולא יוציאו את הציציות מחוץ לבגדים מסיבה זו בלבד, מכל מקום אם מרגישים שלא בנוח להיות בקרב חברה אשכנזית ולא להוציא ציציות

הנני לאשר קבלת גליונות ספרו המאיר לחיים, וראיתי כי כביר מצאה ידו בעיון ישר ומעמיק, בשאלות ותשובות ובפלפולא דאורייתא, בענינים אקטואליים שהזמן גרמא, איישר חיליה לאורייתא.

רק ברצוני להעיר ולהאיר במה שדן בסימן ז', במי שפגע בתפלין תחלה, קודם שהתעטף בטלית, אם יכול להעביר על המצוות ולהתעטף בציצית תחלה. והנה לשון מרן בשלחן ערוך (סעיף א') "צריכין להזהר שלא יניחו כיס התפלין למעלה, כדי שלא יפגע בהם ויצטרך להניחם קודם הטלית, כדי שלא יעבור על המצוות". ומבואר מדברי מרן, שאם עבר ופגע בתפלין קודם שהתעטף בציצית, יש לו להניח תחלה. ואמנם המגן אברהם (סק"א) כתב, דצ"ע דהא התפלין עדיין בתוך כיסו, ונראה שאין בזה קפידא, כיון שהתפלין עדיין בתוך כיסו. והוכיח כן ממ"ש מרן בשלחן ערוך סעיף יא. ע"ש. ובמחצית השקל שם ביאר ראייתו, דנתכוין למה שנתבאר בסעיף יא, ויש מי שאומר שאסור להוציא תפלה של ראש מהתיק עד שתהא תפלה של יד מונחת, ודין זה מקורו מתשובת מהר"י גקטליי"א, והטעם על פי הקבלה, כמו שכתב בבית יוסף, וסיים שם הרמ"א ואף אם שניהם לפניו חוץ לתיק לא יתקן לפתוח התפלה של ראש עד אחר הנחת תפלה של יד. והוא ממהרי"א ומהריב"ח כמבואר בבית יוסף. ועל דין זה כתב הבית יוסף הטעם, משום דכשנוטלה ואינו מניחה הוי כמעביר על המצוות, ואם כן תיקשי למה בדין הראשון שאסור להוציא תפלין של ראש וכו' הוצרך ליתן טעם על פי הקבלה, ולא אמר גם כן הטעם משום אין מעבירין על המצוות, אלא על כרחך צריך לומר כיון שעדיין אין תפלה של ראש פתוח אף שהוציאו מהתיק לית ביה משום מעביר על המצוות, וכ"ש כשעדיין מכוסין בכיסן דליכא משום אין מעבירין על המצוות. ע"ש. וכן דעת הגר"ז בשלחן ערוך (סעיף ג'). ובמאסף לכל המחנות ציין להרבה אחרונים שפסקו כהמגן אברהם, ע"ש.

אך המאמר מרדכי (אות ג') דחה את ראייתו, וגם בקיצור שלחן ערוך (סימן י' סעיף ב') כתב, שאם פגע בתפלין תחלה, אף שהן בתוך כיסו, צריך להניחן תחלה, ואחר כך יתעטף בטלית, משום דאין מעבירין

סברת מרן הבית יוסף באבקת רוכל (סימן ריב). ע"ש. ועוד יש לצרף סברת המהרש"ג בח"ב (סימן יב), שכתב, דאיסור לא תתגודדו אינו נוהג אלא במי שמורה הלכה לאחרים לנהוג כמותו, ומורה אחד פוסק לאסור, ומורה אחד פוסק להתיר. אבל אנשים שעושים לעצמם כמנהגם, ואינם מורים לאחרים, אלא תופסים מנהג אבותיהם בידיהם, ליכא בזה איסור לא תתגודדו. ע"ש. ומכ"ז נשמע שאין שום איסור לבן ישיבה ספרדי להמשיך להחזיק במנהג אבותיו גם כשהוא לומד בישיבה של יוצאי אשכנז, ואין לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו. ולכן אינם צריכים להוציא הציציות מחוץ לבגדיהם מסיבה זו. וכמו שנתבאר בשו"ת יחיה דעת הנ"ל לענין תספורת בבין המיצרים, לבחורים ספרדים הלומדים בישיבות של יוצאי אשכנז, וראה כיחיה דעת הנ"ל, ודון מינה לנידון דידן.

ודע, דאף שהציציות נוגעות בבשר הירכים וכדומה, אין בזה כל איסור, ואין צורך להחמיר בזה, וכמבואר בספר ילקוט יוסף הלכות ציצית (עמ' ק"ל), שכן הוא בתשובת הרמב"ם, כי הציצית תשמישי מצוה ואין בה קדושת הגוף, ויכול להכנס בטלית מצוייך לבית הכסא ולבית הטבילה, ולהשתמש בו לכסות בו את הערוה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ב

פגע בתפלין קודם הטלית

[שלחן ערוך סימן כה]

ב"ה. כ"ח ניסן תשע"ד.

לכבוד הרב הגדול, מבצר עוז ומגדול, מרביץ תורה, הגאון כמהר"ר חיים ביתאן שליט"א,

רבה הראשי של ג'רבא-תוניס יע"א.

על המצוות, דכתיב ושמרתם את המצוות קרי ביה את המצוות, מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה. ובביאור הלכה (סעיף א') הביא מכמה פוסקים שכתבו כדברי הרב קצור שלחן ערוך, ודלא כהמגן אברהם. וכן כתבו עוד אחרונים, הובאו דבריהם בכף החיים (אות ו').

גם בספר בני ציון ליכטמן (סימן כה אות ב') כתב, דאין כאן צ"ע כלל, דהא מרן בסימן כח סעיף ב' כתב, דיניח בתיק תפילין של ראש ועליו תפילין של יד, כדי שכשיבא להניחם יפגע בשל יד תחלה. וע"ש עוד. גם בגזע ישי כתב, דלשון מרן דייקא "שלא יניחו כיס התפילין וכו'", דמשמע דקאי שהתפילין מונחים בתוך כיס, ובזה אין המצוה מוכנה ומזומנת לפניו, כי צריך הוא עדיין להוציאם מכיסו, ואפ"ה קאמר מרן דיש בזה דין אין מעבירין על המצוות. וראה מ"ש על דבריו בספר דברי שלום ח"א (עמוד ט). ועיין בשלמי צבור (דף לו), ובסידור בית עובד (אות א'), ובחסד לאלפים (סימן כה אות א'), ובישועות יעקב (סק"ב), שהעלו בדעת מרן שצריכים לזוהר שלא יניחו התפילין בתוך כיס הציצית למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה.

ואמנם כ"ז לפי הפשט, אך לדברי האר"י ז"ל (שער הכוונות דרוש ב') שנתן טעם על פי הסוד שצריך ללבוש ציצית קודם התפילין ותפלה של יד קודם לתפלה של ראש, דין זה כמו שפגע בתפלה של ראש תחלה שמניח של יד תחלה, גם כאן אף אם פגע בתפילין תחלה, מתעטף קודם בציצית ואחר כך מניח תפילין. שהסדר והתיקון הוא דוקא שצריך ללבוש ציצית קודם התפילין. ואף על פי דהא דאין מעבירין על המצוות ילפינן מקרא דכתיב ושמרתם את המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, זה נאמר על שאר מצוות שאין להם סדר, אבל מצוות שיש להם סדר על פי הסוד, מעבירין כמו בתפילין. וכ"ה ביפה ללב (אות ו'). וכתב בשלמי צבור (דף נו ע"ב) שמדברי הזוהר הקדוש (פר' במדבר דף קכ) נראה דאיסור גדול להניח תפילין קודם הטלית. ע"ש. והטעם, כי הטלית הוא מציאות המקיף לבחינה א' עיבור ויניקה, ואחר כך באים התפילין שהם הפנימיים דמוחין דעיבור שני דהגדלה, אך אין בחינת הטלית לסוד המוחין רק שני טליתות, קטן וגדול שהם עיבור ויניקה, אך לא כנגד ההגדלה, ולכן קודמים הטלית לתפילין לפי שבאים

אחר כך התפילין בעת ההגדלה [שלחן ערוך האר"י ז"ל]. וכן כתב בסולת בלולה (סק"א) בדעת האר"י ז"ל. וכן כתב בבן איש חי (פר' וירא אות ג-ד), דעל פי הסוד הטלית קודם, והמניח תפילין קודם טועה, ועליו נאמר כד קשישנא לדרדקי. וראה בשו"ת רב פעלים ח"א (סימן ד'), דאם היה לבוש בתפילין בלי טלית, ואחר כך הביאו לו את הטלית, צריך שיחלוץ את התפילין וילבש הטלית ויחזור להניח התפילין בלא ברכה. וכן כתב היפה ללב (סק"ו). ועיין עוד בתשו' הרדב"ז ח"ה (ב' אלפים סימן ר"מ), ובשו"ת תורה לשמה (סימן א'), ובכף החיים (אות י'). ובשו"ת צמח יהודה (חלק ג סימן ז).

ועל כל פנים לדעת מרן השלחן ערוך אם עבר ופגע בתפילין תחלה, יקדים להניחן קודם שיתעטף בציצית. ונודע דקיימא לן כדעת הפוסקים ומרן השלחן ערוך גם נגד המקובלים, דבכל דוכתא שנחלקו הפשטנים עם המקובלים נקטינן כדעת הפשטנים, וכמבואר בתשו' הרא"ם, הרדב"ז, החתם סופר, מהר"י אלגאזי, ועוד, וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ב (דף צ' ע"ב, חלק אורח חיים סימן כה אות יב). ובכמה דוכתי. וממילא גם בנידון דידן בפגע תחלה בתפילין שיניח תפילין ואחר כך יתעטף בציצית.

ולכאורה אם דין זה דאין מעבירין על המצוות הוי מן התורה, אם כן אמאי בפגע בתפילין של ראש תחלה יעביר על המצוה ויניח של יד, מאי אולמיה האי מהאי, וכבר עמד על זה בארעא דרבנן (אות א'), וכתב להוכיח מדברי התוס' ביומא (לג'): דמאי דאמרינן שאין מעבירין על המצוות אינו אלא מדרבנן. אך מדברי התוס' שם (עא. ד"ה אין), ובמגילה (ו: ד"ה מסתבר), משמע דהוי מן התורה, ואם כן קשה לדבריהם אמאי בפגע בתפילין של ראש יעביר ויניח של יד, דאי הוי דאורייתא מאי אולמיה האי מהאי, וכתב, דהתם משום דרחמנא אקדמיה לתפילין של יד. ע"ש. ועיין עוד בכיוצא בזה למהר"י טייב בספר הזכרון (מערכת האלף אות כה).

ומדברי הרא"ש בתשובה (כלל ג' סימן ד') משמע דדין זה אינו אלא מדרבנן, שכתב, שאם נזדמן לו תחלה תפילין של ראש, יעביר ויניח של יד, דמשום אין מעבירין על המצוות אין לשנות סדר המקרא [הנחת תפילין האמורה בתורה]. ע"כ. ומשמע דהא דאין מעבירין על המצוות הוי מדרבנן. ובשו"ת הרדב"ז ח"ב

סימן ג להניח תפילין של רש"י ושל ר"ת ביחד

[שלחן ערוך סימן לד']

לכב' ה"ה ר' שי שלום בן נעים יצ"ו

בדבר שאלותיו הנני להשיב בקיצור:

מזה ששאל בענין שמצוי היום תפילין קטנות פחות מארבע ס"מ כולל התיטורא והמעברתא שנעשים במומחיות גדולה, ויש סופרים מומחים מאד שידוע באמת שהם יראי ה' ועושים את הכל כדת וכדין. האם מי שידע ובקי להניחן באופן המדוייק ללא כל חשש שיצאו ממקומן הראוי, ראוי שיניחן ביחד, או שאף על פי כן ראוי להניחן בזה אחר זה.

תשובה. הנה מרן אאמו"ר זיע"א זכה להחזיר עטרה ליושנה, לנהוג כפי המנהג שנהגו בו מימות משה רבינו ועד ימינו אנו, שלא היו מניחין ב' תפילין ביחד, אלא היו מניחין רק זוג אחד של תפילין. והאריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק א (אורח חיים סימן ג) והעלה שהרוצה לצאת י"ח אליבא דכל הפוסקים, יניחן בזה אחר זה אחר התפילה, וכמנהג אחינו האשכנזים, ויקרא בהם קריאת שמע. לפי שהמקום צר מהכיל וא"א להניחן ביחד, וביחוד בתפילין שלנו שהם גדולים קצת. ושם ביאר שי' הראשונים בזה באורך, והוכיח בראיות מהש"ס והפוסקים שלא כדעת המקובלים שכתבו ששני הדעות אמת, ולכן הקפידו להניחן בב"א. ואנן נקטינן כהש"ס והפוסקים, ויש להניחן בזה אחר זה.

והן אמת דלכאורה אין הפסד להניחן ביחד בנידון האמור לעיל, והכי עדיף טפי כדי שיתפלל כל התפלה גם בתפילין של רש"י וגם בתפילין של ר"ת. וכן כתב בשו"ת יביע אומר שם (אות יח) שכאשר אפשר לכיין המקום ולהניחן ביחד, וכגון שהתפילין קטנים, ודאי דמניחן בב"א, וכמ"ש הרא"ש והטור ושלחן ערוך (בסימן לד), וכ"פ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תעה). וע"ד הקבלה הכי עדיף טפי שלא להפריד ביניהם. ואין בזה חשש דבל תוסיף, אם מכיין שיוצא באחד, והשני יהיו

(סימן תקפט) כתב, דדין זה הוא מדרבנן. והעיר עליו בעין זוכר (מערכת א' סימן טוב) שלא זכר מדברי התוס' הנ"ל. הובא בכף החיים (אות ט). ובספר גזע ישי (עמוד טז): כתב, דהסכמת רוב האחרונים דהוי מן התורה. גם בביאור הלכה הביא מהפרי מגדים דנקט לדינא דהוי דאורייתא. אך בשדי חמד ח"א (מע' א' אות קג) הביא מהריטב"א דהוי מדרבנן, והביא שם כמה אחרונים שכתבו להוכיח מהבית יוסף (סימן כה) דס"ל דהוי מדרבנן. ועיין בנשמת אדם (כלל יג אות ב), ובשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן ה'), ובגזע ישי (אות טו), ובשו"ת דברי מלכיאל (חלק אורח חיים סימן טז).

והנה בביאור הלכה (סימן כה ד"ה שלא יפגע) כתב, שאף אם פגע בתפילין תחלה, כיון שהוא בבית המדרש לפני רבים ומתבייש שיראוהו מניח תפילין לפני עטיפת הציצית, יש להסתפק אם אפשר להקל בזה להתעטף בציצית תחלה. ע"ש. ואמנם לפי המקובלים בכל אופן יש להקדים ההתעטפות בטלית להנחת תפילין. ויתכן, דכל מה שנסתפק הביאור הלכה הוא לשיטתו, דהא דאין מעבירין על המצות הוא דין דאורייתא, ובמצוה דאורייתא לא אמרינן גדול כבוד הבריות. אבל אם נאמר דהוי דרבנן ודאי שכבוד הבריות קודם, ודעת כמה אחרונים דנקטינן לדינא דהוי דרבנן, ואם כן מסתבר דבנידון דידן אזלינן לקולא. וע"ש בביאור הלכה (ד"ה ויצטרך) שכתב, ולכאורה יש לעיין אם פשט הטלית והתפילין רק לפי שעה ודעתו להחזירם תיכף דפסקינן לקמן דאין צריך לחזור ולברך, ואחר כך בעת לבישה נזדמן לו התפילין מקודם, אם מחוייב להניחן תחלה, דאולי כיון דלא הסיח דעתו אפשר כאילו הוא עוסק עדיין בהמצוה, ופשיטנא בעזה"י דאין לחלק בזה מהא דיומא (לג): וכו'. ע"ש. וכן כתב בספר עמודי השלחן (סימן יורה דעה סק"ב). וראה מה שהאריך בראיתו בספר דברי שלום ח"א (עמוד טו). ועיין עוד בשו"ת צמח יהודה חלק ג (סימן ז).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



בעלמא. ומהר"י אלגאזי ז"ל בשלמי צבור (ד"ו ע"ב) כתב, דוקא מי שהוחזק ומפורסם בחסידות יניחם ולא יתראה בפני ע"ה, כי עיני ראו בעה"ב א' ע"ה שהניח לפני ב' זוגות של תפלין, ושאלתי לו מאין באו לו תפלין דר"ת, והשיב כי ראה להחכם של הקהל שהניח ב' זוגות, וחשב כי המצוה היא בב' זוגות, ועבר על בל תוסיף. ע"כ.

ה. ועוד שגם ביביע אומר שם סיים, ובפרט שיסוד דבר זה להניחם ביחד ע"ד הקבלה הוא מפני שסוברים ששניהם אמתיים, ובש"ס ופוסקים מבואר להיפך, וגם עי"ז שחושב כן עובר משום בל תוסיף. ע"כ נראה שאין ראוי להחמיר בזה. והרב המגיה בשלמי צבור (ד"ו ע"ב) מהר"א חיון, הביא דברי היד אהרן שאין לומר דבזה"ז שנתפשטו כתבי האר"י ז"ל והכל יודעים שיש להניח ב' זוגות ויש כמה בנ"א המניחים בב"א לא מחזי כיוהרא. ע"ש. והעיר ע"ד החיד"א שכ' דלא כסברת ה' יד אהרן, שמכל מקום דבריו אינם מעלים ארוכה לחששת השלמי ציבור הנ"ל מפני הטועים העוברים על בל תוסיף. והיינו דס"ל דאע"ג דהאר"י ס"ל ששניהם אמת, מכל מקום אין להניח ד' הפוס', ואם חושב ששניהם צריכים מדינא הרי עובר משום ב"ת.

ו. ועוד כתב ביביע אומר שם (אות כב) שעוד יש לצרף שאין כדאי להחמיר להניח שתיהן ביחד, לפמ"ש כמה אחרונים דמ"ש מרן שלא יעשה כן אלא מי שמוחזק למפורסם בחסידות, היינו דוקא כשמניחן בב"א, משא"כ בזא"ז דליכא יוהרא כולי האי.

ז. ועוד שכיון שברוב ככל בתי הכנסיות שלנו מניחים אותם בזה אחר זה, אין ראוי לפרוש מן הציבור ולהיות כמו מקובל. וידוע המעשה בראש הישיבה הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, שפ"א נקלע בחו"ל לבית הכנסת שהתפלל בו מרן רשכבה"ג זיע"א, והקפיד להניח את התפלין דוקא בזה אחר זה, משום כבודו של מרן זיע"א.

ח. ועל הכל יש לומר משום שאין לנו אלא את הדרך שדרכו בה רבותינו מימות עולם שלא היו מניחים ב' זוגות יחד. ואיכא עשה דכבוד תורה.

כרצועות בעלמא. אכן בתפלין שלנו שהם גדולים יותר מב' אצבעות, אם יניח שתיהן ביחד נמצא שהאחד יוצא חוץ למקומו, לכן צריך להניחם בזא"ז. וכמ"ש מרן בשלחן ערוך (סימן לד מהסמ"ג וסה"ת), שכל שאינו יודע לכוין ולהניחם יחדיו יניחם בזא"ז. ע"כ. גם שם (כאות כא) כתב, והן אמת שיש לחוש בכלל להחמיר כד' המקובלים, כשהתפלין קטנים, ואפשר לכוין מקום הנחתן, אבל כשהם גדולים שהיא חומרא המביאה לידי קולא בעצם המצוה, נראה שאין להחמיר. ע"כ. ומשמע לכאן שדעתו דעת עליון שבנ"ד עדיף להניחן יחד.

אולם להלכה ולמעשה אינו נראה מכמה סיבות:

א. שבשו"ת יביע אומר שם (אות יח) תיכף הביא מ"ש הריטב"א (יומא עא): שמפני הספק אין לעשות התפלין יותר מכדי אצבע ומחצה.

ב. שגם בתפלין קטנות שבסה"כ הם פחות מ-8 ס"מ, מכל מקום רבים אינם יודעים באמת את המקום המדוייק של התפלין ביד, ועל כל פנים במשך התפלה זזים מעט. וכבר הביא ביביע אומר שם (כאות יט) מהמגן אברהם (בסימן שא ס"ק נד) שכתב דאנן לא בקיאינן לכוין המקום של התפלין, וכ"כ במחצית השקל (בסימן לד סק"ה), דלפמ"ש (בסימן לב במגן אברהם ס"ק נו), דשיעור התפלין ב' אצבעות עם התיתורא ומעברתא, ואין מקום בראש כי אם שיעור ד' אצבעות, המניחים ב' זוגות בב"א צריכים לזהר שלא יהיו התפלין יותר מב' אצבעות וכו'. ע"ש. ועיין עוד בס' גט מקושר בקו"א (סימן יג). וכן מתבאר בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן גו). ע"ש.

ג. ועוד שדעת הט"ז (סימן לד), דהתירוץ דמקום יש ביד ובראש להניח ב' תפלין אינו להלכה, וחשש לדבריו בשו"ת אמרי אש (חלק אורח חיים סימן ד), וכ' להפליא מזה על מי שלובש ב' תפלין ביחד שדרך זה הוא זר בעיניו, וכתב שכל רבותינו שבמדינה הזאת לא הניחו תפלין דר"ת רק אחר התפלה. ע"ש.

ד. גם יש לחוש קצת משום בל תוסיף, שלא תמיד ידע לזהר שלא לכוין ששניהם אמת. וכמו שפירש מרן שצריך לכוין שהוא יוצא באחד מהם והשני הוא רצועות

ובספר דעת נוטה להגר"ח קנייבסקי שליט"א (הלי' ציצית) כתב, שתלמידי החזו"א אין להם ללבוש טלית קטן של צמר, כיון שהחזו"א לא החמיר בזה, ואין לתלמיד להחמיר יותר מרבו. וכ"ש לנידון דידן. ודי בזה למבין.

וב"ה שדברי מרן זיע"א עשו רושם רב, ותהי לנו לעדה כי ה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום, ששינה את כל המנהגים המאוחרים, והחזיר עטרה ליושנה ע"פ התלמוד והפוסקים, והמנהג הקדום בכל הדורות, בהלכות ומנהגים רבים, ואף במנהג זה, וכפי שכתב ביביע אומר שם, שיש לנו לנהוג "כמנהג אשכנזים" שמניחין אותם בזה אח"ז. ואכן עתה רוב ככל הציבור הולכים לאורו של מרן רשכבה"ג זיע"א, ומניחין אותם בזה אחר זה.

ואף שבכמה ממחברי הזמן ביקשו להנהיג את הכל כד' הבן איש חי, וחכם אחד חיבר קונטרס בשם העטרה ליושנה, ומתאונן שם למה רוב ככל בית ישראל הולכים לאורו של מרן אמו"ר זיע"א, נגד המנהג בדור הקודם להניח שתי זוגות יחד. הנה ב"ה שדבריו לא עשו רושם. ושפת אמת תכון לעד. ומה שאותו חכם מדמה בזה להחזיר עטרה ליושנה, זה לפי טעותו, אבל הדבר פשוט שאדרבה בכל הדורות מימות משה הניחו רק זוג אחד, ולא הניחו ב' זוגות תפילין ביחד, וכמו שנתבאר ביביע אומר שם, ומרן זיע"א הוא הוא שבא להחזיר עטרה ליושנה.

וראה ביביע אומר (ח"ג אורח חיים סימן ג) שכתב: ואחר שנדפס ס' יביע אומר הנ"ל, ותלי"ת איתבדרו שמעתתיה בעלמא, ייחדו הדיבור עמי כמה מגדולי דורנו גם בדין זה, ורובם ככולם הביעו את הסכמתם המלאה לדברי. ומהם שהיו נוהגים להיפך ושינו את מנהגם להניח תפילין דרש"י ור"ת בזא"ז. והפתעה נעימה היתה לי מאת ידי"ג המנוח הרה"ג המקובל צדיק ועניו קדוש יאמר לו כקש"ת מהר"ר אפרים כהן זצ"ל, זקן המקובלים בדורנו, אשר אמר לי פא"פ אחר עיינו בתשובתי הנ"ל, שנהנה מאד מדברי בזה, ובייחוד ממה שחילקתי בין כשאפשר להניחן בב"א מפני שהתפילין קטנים, להיכא דאי אפשר כמו שלנו, ואמר שזוהי הדרך הישרה שיבור לו האדם. והוסיף דברי חן והערכה בשבח ספרי בכלל. וענותו תרבני. תנצב"ה. וששתי

לקראתו כמוצא שלל רב כי למרות שקידתו ובקיאותו ואדיקותו בספרי הקבלה כנודע, הן הן גבורותיו להסכים עמדי בד"ז, ולקבל את האמת ממי שאמרו. והאמת יורה דרכו שאף המקובלים לא הושוו כולם בד"ז וכו'. ע"כ.

ולאפוקי מכמה חכמים בעיניהם שהתחילו ללמוד קבלה, ומהם בעלי תשובה, ונעשו מורי הוראות לכלל הציבור, ומנסים לחתור תחת הוראותיו של מרן זיע"א, ולכבוש את המלכה עמו בבית. והיה להם ללמוד מזקן המקובלים הגאון חכם אפרים הכהן, שגם בהלכה זו וגם בשאר הלכות היה מעודד את מרן, וכן הרה"ח ר' מרדכי שרעבי זצ"ל, ועוד מגדולי הדור. והמה הצעירים מדמים לאמר אני אמלך.

והן עתה יצא איזה אברך מכולל חזו"א בבני ברק, וקרא בקול בקונו "תשובות ציון" לחזק דברי האול"צ ושם (באות כה) כתב להקשות, שהרי העושה כעצת האול"צ לעשות תנאי כפול, שאם הלכה כהמקובלים שניהם אמת, ואם כפשטנים אז אחד מהם אמת. ושוב אין כאן חשש, הרי הוא עושה כהוגן, אבל מכח דברי הרב יביע אומר שונה המנהג אצל הספרדים והתחילו להניח אותם בזה אח"ז, ויש בזה הפסד, שאין חוששין לדברי הבא"ח ששניהם אמת, ועוד שמחמת כן רבים מתעצלים להניח אחרי התפלה תפילין של ר"ת.

אך כל ישר שלמד את התשובה ביביע אומר, רואה שהדברים ברורים כשמלה, שההלכה היא כדעת הראשונים ורבים מגדולי האחרונים, ולא נאמר שהראשונים טעו, וכן רבים רבים מגדולי האחרונים שאחרי האריז"ל, שראו דבריו ואף על פי כן חלקו על האריז"ל. ומנין לנו לעשות את כל ישראל מקובלים, ולומר שמרן הבית יוסף והרמב"ם וכל חכמי הפשט נעלמו מהם מאורות ההלכה. ובע"כ שדברי המקובלים לא נאמרו אלא למצניעיהן. וכדברי הגר"א והיעב"ץ והחתם סופר ומהרי"י אלגאזי, ועוד, שכל תורת הסוד נאמרה רק לענין ביאור עומק תורת הפשט, ואין להשתמש בתורת הסוד כלל וכלל לענין הלכה להורות לרבים.

וב"ה שהרווחנו בזה, שעד כה רבים לא היו יוצאים י"ח תפילין כלל, שהרבה מעמי הארץ היו יורדים

הסוד, שיהיו שחורות כעורב מב' הצדדין. ועיין עוד בת' הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (אלף תכו) ובדרכי משה (סימן לג) בשם או"ז. אך אין זה מדינא רק הידור. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן טז) כתב שאע"פ שיש מקור להדר זה, מכל מקום הרי אבותינו לא נהגו וכיון שלא הובא בשלחן ערוך והאחרונים אפילו לא להידור בעלמא, והרדב"ז גופיה העיד שלא עושים כן. וגם בכנסת הגדולה אחרי שהביא דברי הרדב"ז סיים, ואין אנו נוהגין כן. ש"מ שגדולי ישראל לא חששו להנהיג אפילו לנוי בעלמא, ובודאי הי' להם טעם מדוע לא הנהיגו כן בדבר קל כזה. ולכן למה לן לשנות פני ההלכה. ומכל מקום אם ינהגו יחידים תע"ב, אבל להנהיג כן בדרך הוראה, אין צורך בזה. עכת"ד.

עוד שאל אם הקשר של יו"ד של תפילין צריך שיעשה ולא מן העשוי. פי' לעשות קשר בעוד הרצועה בתוך המעברתא, או שיכול לעשות את הקשר קודם שיכניס את הרצועה למעברתא.

הנה במנחת שלמה תנינא (סימן א אות א ד"ה ומכיון) דן לענין כל הקשר של תפילין שמסתבר שאין בו משום תעשה ולא מ"ה. וע"ש בד"ה ולפ"ד המהרי"ט. מכל מקום כבר הביא שם מהדעת קדושים שיש להזהר שיהיו הפרשיות בתוך הבתים בשעת עשיית הקשר משום תעשה ולמ"ה. ובקסת הסופר (לשכת הסופר סימן כג סק"ג) כתב בשם המלאכת שמים (סוף כלל כ), שאם פתח התפילין לבדוק הפרשיות, ותפרן מחדש, לא יתן הרצועה בתוך המעברתא עם הקשר הישן, משום תולמ"ה, אלא יתירוה ויתן הרצועה אל המעברתא ויעשה הקשר מחדש. והעיר ע"ז דהא מתחלה כבר נעשה הקשר בהכשר. וכ"כ בא"א מבוטשאטש (א"ח סימן לב), ובנחל אשכול ע"ס האשכול (סימן ל. ריש עמ' צו). וצל"ע בזה.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



התפילין על מצחיהם, כמו שרואים היום אצל הרבה זקנים, וע"י דבריו של מרן זיע"א נתנו לבם לצאת ממנהגם הרע, ולדקדק במצוות, ולנהוג על פי שורת ההלכה. ודו"ק.

ובפרט שלא יצא הדבר מכלל כל תוסיף, שכאשר מניח שניהם יחד אינו מדקדק להתנות תמיד, ופעמים שחושב ששניהם אמת. ובס' בית יעקב (בתוס' מע"ר אות ז), כתב, ששמע מפי תלמידו שהי' רבינו הגר"א אומר שיש לו קושיות על שיטת ר"ת, שיקשה לו אותם בעלמא דאתי. ולפ"ד לא היה רוצה להניחם מחששא דבל תוסיף וכו'. ע"ש. הרי שאפילו הגר"א חשש מבל תוסיף.

וגם באול"צ (ח"ב פ"ג אות ב) כתב, שהמתפלל בציבור שלא רגילים כלל בהנחת שני זוגות תפילין, לא יניחם יחד, משום חשש לא תתגודדו, אלא יניח תפילין דר"ת בביתו. ע"כ.

עוד שאל אם יש מגבלה של סכום כסף שאסור להדר בהוצאות לתפילין יותר מזה, הנה הכל כפי הענין, כמה מעות יש לו, ומה יעשה בכסף אם לא יוציא אותו על מצוות אלו. וראה בשלחן ערוך א"ח סימן תרנו, ובאחרונים שם בגדר ההוצאות להידור מצוה.

עוד שאל אם הקושר את היו"ד לתפילין בגיד יש בזה חשש חציצה. תשובה. יש בזה מח' אחרונים. דהנה יש להזהר שלא תזוז היו"ד של הקשר מהתפלה. והזוה"ק החמיר מאד בזה. ולכן יש אומרים שטוב לקשור את היו"ד בגוף התפילין בחוט של גיד, בשעת עשיית התפילין, כדי שלא תזוז לעולם. ויש אומרים שחוט הגיד שסביב התיטורא הוי חציצה בין הזרוע לתפילין. ועכ"פ יהדק הקשר היטב לתפילין. כמבואר בילקוט יוסף על הלכות תפילין מהדורת תשס"ד סימן כז הערה ו. ע"ש. נויש שכתבו דמ"ש בשערי תשובה (ס' כז סק"ד) שאין לקשור ע"י גיד משום חציצה, זהו דוקא אם הגיד מלמטה שחוצץ לזרוע, אבל אם אינו חוצץ מלמטה, אין בזה שום חשש. ראה בכה"ח שם אות י"ב.

עוד שאל האם יש הידור להניח תפילין ששחורות מב' הצדדין. תשובה. הנה יש שמהדרין בזה על פי

סימן ד

לומר יוצר אור סמוך לברכו

[שלחן ערוך סימן סט]

בס"ד, י"ב תמוז תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת
הר' אהרן פורת נ"י

שלום וברכה,

א. באשר לשאלתו במ"ש בספר אורחות יושר להגר"ח
קנייבסקי שליט"א שאדם שאינו אומר ברכת יוצר
אור תיכף לברכו, ביטל עיקר תקנת ברכו, וחיפשתם
ולא מצאתם מי שכתב בזה, ע' בספר ילקוט יוסף הלכות
ברה"ש פסוקי דזמרה וקריאת שמע (עמוד תי"ד),
שהבאנו חקירה ביסוד התקנה לומר ברכו, אי הוי קריאה
שיברכו את הברכות יחד, ויסכימו שיוציא אותם י"ח,
ואם כן אין אומרים ברכו רק במקום שהש"צ או הקורא
בתורה בא להוציא את השומעים בברכה, או בקריאת
התורה, או דילמא דברכו הוי שבח לעצמו, ואין לו
קשר לאחריה, וכנראה דנחלקו בחקירה זו הראב"ן
והגאונים, כי הראב"ן (סימן ע"ג) כתב שהש"צ אומר
ברכו בשחרית וערבית לפי שהוא מוציא י"ח, ולכן
אומר להם ברכו שתסכימו לקראתי ולברכתי ותברכו
עמי, והם עונים ומברכים ויוציאים י"ח, והובאו דבריו
בארחות חיים, אך באוצר הגאונים (ברכות סימן ר"ב)
כתבו דהוי סידור שבחו של מקום קודם התפילה.

ונפקא מינה בין הראב"ן להגאונים, כתב בשו"ת חמדת
צבי (סימן י') הוא בדין פורס על שמע, דכתב
הבית יוסף (סימן סט) שלדברי האומרים דבקדושה
שביוצר יחיד אומר אותה, צ"ל שהם לא היו פורסים
על שמע, אלא מפני שהם צריכים לומר קדיש וברכו,
וכיון שהשליח צבור אומר ברכו על כל פנים צריכים
לברך שום ברכה, שאל"כ היו נראים כאילו הם כופרים
ח"ו, שאומר להם לברך ואינם חפצים, ולכן אומרים
ברכה ראשונה של ברכות קריאת שמע. וכן כתב
מהרי"א. וכתב על זה בדרכי משה, ואיני יודע טעם
לדבריו שיהיו נראים ככופרים בלא ברכת יוצר אור,
שהרי כבר ענו על ברכו, ברוך ה' וגו'. והרי שעשו מה
שאמר להם. וראיה דסגי בהכי מברכת התורה שהעולה

אומר ברכו את ה' המבורך. והעם עונים אחריו מה
שעונין אחר ברכו וסגי בהכי. וכן המנהג בינינו שאין
הפורס על שמע אומר רק קדיש וברכו, ועונין אחריו
ברוך ה' וכו'. ואחר כך יחיד מברך הברכות וקריאת
שמע לעצמו. ע"כ. ויש לומר דהמהרי"א והבית יוסף
ס"ל דברכו הוי קריאה שיברכו את הברכות ביחד
ויסכימו שיוציא אותם ידי חובתם, ואם כן אין אומרים
ברכו רק במקום שהשליח צבור או הקורא בתורה בא
להוציא את השומעים בברכה או בקריאת התורה, ואם
לא יאמרו אחר ברכו לכל הפחות ברכה ראשונה נראה
שהם כופרים חלילה, והרמ"א בדרכי משה סובר, דברכו
הוי שבח לעצמו ואין לו קשר עם הברכה שלאחריה.

ויש להעיר עוד ממה שמצינו שעניית ברכו עם הציבור
הויא קבלת שבת. והטעם משום שהוא התחלת
תפלת ערבית. ועייין עוד בשו"ת בן ימין (סימן לה, לו,
לז, לח). ולכאורה הרי בזה גם הרמ"א מודה. ואכמ"ל.

ב. ולענין שאלתו בדבר מ"ש הרמ"א (סימן קכ"ג סעיף
ב'), יחיד שמתפלל בציבור וסיים תפלתו קודם
לש"צ, אסור להחזיר פניו לציבור עד שיסיים ש"צ
תפלתו, והמשנה ברורה הביא ב' טעמים, טעם שכתב
הט"ז שיגרום בזה ביטול כוונה למתפללים, וטעם
הלבוש שיחשדוהו שדילג בתפילה ולא התפלל כל
התפילה, ושאל לפי זה בישיבות שיש מאריכין הרבה
בתפילה, האם גם בזה שייך חשש, הנה מסתבר שלפי
טעם זה אין חשש שיאמרו שדילג, כיון שאדם המתפלל
ברצף ובלי להאריך, יכול להספיק בשיעור זה לגמור
התפילה, וידוע לכל שיש המאריכים בתפלה, ואמנם
גדולי הדור, כמו מרן אמו"ר, הגרי"ש אלישיב, וכדו',
לא היו מכבידים על הצבור, ותפלת הלחש היתה כ-6
דקות, והתרגלו לכיון קצת מהר, בבחינת ותפלתם מהרה
תקבל ברצון, והמרגיל עצמו להתפלל לאט, יכול לגרום
שיחשוב מחשבות באמצע התפלה, ולכן צריך להתאמץ
להתרכז ולסיים הכוונה במהרה. ומה שאמרו בגמרא
ברכות (לב:): כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת
ריקם. ושם (נד:), שלשה דברים המאריך בהן מאריכין
ימיו ושנותיו של אדם, המאריך בתפלתו, והמאריך על
שלחנו, והמאריך בביה"כ. [והמאריך בתפלתו והוא דלא
מעייין בה]. כ"ז נחשב כמאריך בתפלתו, שהרי אפשר

שהוא איסטניס ינקה עצמו היטב בנייר טואלט רטוב מעט, ואם אין לו מים כלל, ינקה עצמו בנייר טואלט היטב היטב, שלא יהיה רושם של לכלוך, ודי בזה.

ועיקר הרחיצה לקנח היטב צואה שנמצאת בפי הטבעת, ולא יותר מזה, שרק היא המעכבת התפילה, ועיקר הרחיצה היא בנייר טוב או במים כמ"ש "ומצואתו לא רוחץ", וכך מנהג הספרדים לרחוץ במים, ואחר שרחץ במים ומקנח בנייר ורואה שהנייר נקי אין צורך יותר מזה וכך נהגו כל חכמי ספרד, וכן מבואר בדברי הגאון רבי זלמן בשלחן ערוך שלו (סימן ג' סעיף כה), וז"ל: יזהר מאד לקנח היטב, ואם אפשר לו טוב שירחץ במים. ע"כ. ומלשון "טוב" משמע שאינו כל כך לעיכובא.

ועב"פ אחר שניקה עצמו טוב, לא יחוש כלל. שעל זה נאמר לא ניתנה תורה למלאכי השרת. ומה שלא מצליח לנקות על ידי נקיון פשוט שעושים שאר האנשים, לא יחוש לדבר.

וז"ל המשנה ברורה (סימן ע"ו ס"ק י"ח): על כן יש לו לאדם להתעורר ולראות שיהיה נקי פי הטבעת שלו, ורוחצו במים או ברוק כדי שלא ישאר שם אפילו משהו מהצואה, וכנ"ל אם רואה שמקנח בנייר טואלט והוא נקי אחר רחיצה במים די בכך.

ואין להחמיר ולייסר עצמו ולעשות יותר מזה, וכל המייסר עצמו עד כדי בכי, ויושב לנקות עצמו זמן רב, אין רוח חכמים נוחה הימנו, ועליו לשנות דרכו, ולהתנהג כדרך החכמים, ולא לעשות יותר מזה. **ואחד** טען שנצרך לנקביו הגדולים כמה פעמים ביום, ולפני כל תפלה, אך כבר כתבו הרופאים, שכאשר הולך לנקביו הרבה, נעשה קלקול בפעולת המעינים, והרפואה לזה שדוקא לא יצא לנקביו, אלא כאשר אינו יכול יותר, ואז אחרי כמה ימים יוכל להסתדר אט אט, שיצטרך רק פעם או פעמיים ביום.

ובספר נימוקי אורח חיים (סימן ג' סק"ג) כתב, בשם אביו ז"ל, שמקובל מרביתו הקדושים אשר מי שיש לו חולי השלשול, גם אם הולך בחוץ על משענתו כדרך הבריאים, רפואתו שיששה נקביו ולא ילך בכל עת שיצטרך, כיון שזהו חליו שנתעורר חום

לומר העמידה במהירות תוך ד' דקות, והם מאריכים לשש דקות לערך.

ובענין הטעם הב' שגורם ביטול הכוונה לאותם המתפללים עדיין שמסתכל בהם, ע' בכף החיים (סימן קכ"ג אות כ"א), שטעם זה כתב הט"ז, ודלא כהד"ח שכתב, שפסק זה סותר למה שפסק כבר שימתין עד שיאמר הש"צ קדושה. ע"ש. וכן כתב בשיירי כנסת הגדולה (בהגהות בית יוסף בסוף הסי') דאין זה סתירה, דלהחזיר פניו לחוד, ולחזור למקומו לחוד. יעו"ש.

ג. ובדבר שאלתו שאחר שישב בד"א של המתפלל באמירת לדוד אליך וגו' האם צריך לעמוד אחר כך בקדיש, באופן שישב בהיתר מפני שהיה עוסק בתפילה, וגם כוונתו להמשיך ולהתפלל שאר התפילה עד הסיום, ככהאי גוונא נראה דאינו צריך לעמוד. והאשכנזים בלא"ה נהגו לעמוד בכל קדיש. וספרדי המתפלל עם האשכנזים יכול לנהוג כמנהג אבותיו, זולת אם הוא לבדו שם, שלא יהיה בכלל יושב בין העומדים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ה

ניקוי הגוף לפני התפלה

[שלחן ערוך סימן פב]

בס"ד, כ"ט ניסן תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה הפסיכותרפיסט

ה"ה ר' מאיר טודר הי"ו

שלום וברכה!

במענה לשאלתו בענין בחור המטופל אצלו הסובל מענין נקיון הגוף: מדת החובה לניקוי הגוף אחר שנכנס לעשות צרכיו, ע' בספר ילקוט יוסף הנהגת בית הכסא (עמ' רפ"ד) שיזהר לקנח עצמו היטב בנייר, ואח"כ ירחץ במים, שעיקר הרחיצה היא במים, ומי

בחורים שנתפסים לכל מיני חומרות, באופן שהוא נגד הנהגת גדולי הדור, ראה שם באורך. ובכל הענינים תדע, שיש לנהוג רק כגדולי הדור. ולא להחמיר יותר מהם. כי הם מורים דרכינו, ומה נדע אנחנו שלא ידעו הם. כל ימיהם בתורה וביראה, ויש להיצמד להנהגותיהם.

ובענין קריאת שמע די לכוין פירוש המילות: הבן יהודי, שה' שברא את הכל יש מאין ומהווה בכל רגע את המציאות הוא אלקינו שקיבלנו עלינו תרי"ג מצות, וה' שברא את הכל יש מאין ומהווה בכל רגע את המציאות, הוא אחד יחיד ומיוחד אין עוד מלבדו, כמו שכל יהודי מוכן למסור נפשו שהשי"ת אחד. וזה אפשר לכוין בכמה רגעים.

ומי שעולים לו מחשבות וציורים פגומים בשעת קריאת שמע, לא יחוש לזה כלל, נואם רוצה יעשה מסירת מודעה פעם אחת לעולם, שכל אלו אין בהם ממש. וכמו שאמרו בשם הגאון הסטייפלר שאמר על זה דאתי דיבור ומבטל מחשבה].

ובן בתפלת העמידה, די שמבין את פשטות המילים, בלבד, ולא יחוש כלל למחשבות אחרות וכל מיני ציורים ודמיונות שעולים לו. עצם המחשבה על דבר זה היא הגורמת להמשך הבעיא, תתעלם ואל תחשוב על זה כלל.

וכאשר יתרגל לא להלחם במחשבות אלו מתוך שאינו מתייחס אליהם, הם יעזבו אותו. לא כן אם ילחם בהם, שאדרבה הם יתחזקו. והאמת היא כך, שאין מה לחוש להם, שאין זה מחשבות מתוך בחירה, אלא מתוך אונס של כפיית מחשבות, ואין בהם ממש כלל. **וע'** בספר קריינא דאגרתא ח"א (עמו' מט) שכתב: בדבר הדקדוק בהזכרת ש"ש, הדין מבואר בסימן מ"ב גבי קריאת שמע דאורייתא, דקרא ולא דקדק באותיותי' יצא, וה"ה בהזכרת השמות, ובכל דבר הצריך קריאה ואמירה, וחלילה לדקדק בזה יותר מהדין, כי מכיון שכך הדין הרי זה מתקבל ברצון לפני השי"ת. ודיקדוקים בזה יותר מהדין, במצב כזה עלול ח"ו להביא לידי מרה שחורה ולידי שגעון ר"ל. והוא מדרכי היצר לבלבלו ולבטלו ח"ו לגמרי מעבודת הבורא ית'. ועיין במפר' במדרש פנחס אות כ"ו בשם הבעש"ט

בכרכשתא או בבני מעיו פנימה, ונדמה לו שיצטרך לנקביו, על כן צריך לעצור את עצמו ולא לילך ועל ידי יתחזק ויתרפא. ואז אינו עובר על כל תשקצו. וטעמם נראה כיון דלקמן (סימן צב) כתב המגן אברהם (סק"א) דהיכא דזמן תפלה יעבור בעוד שהוא נפנה לנקביו, אז יסמוך לכתחלה על דעת הרי"ף שמתיר לכתחלה שיוכל לעצור את עצמו עד שיעור מהלך פרסה, ופשוט דבכהאי גוונא אינו עובר על כל תשקצו. וגם לדעת מרן השלחן ערוך דסבירא ליה דלכתחלה לא יתפלל כשצריך לנקביו גם כשיוכל לעצור את עצמו עד פרסה וגם לדעת הב"ח שם דגם כשיעבור זמן תפלה לא יתפלל לכתחלה כן, מכל מקום כיון דהם מודים דבדיעבד שפיר דמי ויצא ידי חובת התפלה. והנה קיימא לן דשעת הדחק כדיעבד דמי, ואין לך שעת הדחק יותר ממה שהוא במיחוש השלשול, ועל כן מותר לכתחלה לכולי עלמא לעצור את עצמו ואינו עובר כנ"ל, ואין לומר דהא גם שם כשזמן תפלה עובר הוי שעת הדחק, ואף על פי כן לא הוי כדיעבד לדעת הב"ח, ואסור לכתחלה לעצור את עצמו, זה אינו, דהתם הוי כפושע מפני שאיחר כל כך עד שהגיע לרבע שעה האחרונה אשר בעוד שיפנה יעבור זמן תפלה לגמרי, כיון שהוא בריא הוה ליה להקדים את עצמו ובמשך הזמן תפלה גם כן מצוה להקדים כנודע מד' מרן הב"י, והוא עבר על זה, מה שאין כן כשהוא במיחוש השלשול כולי עלמא מודו דהוא שעת הדחק כדיעבד ומותר לכתחלה. ובתורה הקדושה כתיב, דרכיה דרכי נועם וגו'. ובזה הוא חומרא דאתי לידי קולא אם יחמיר על עצמו לפנות בכל עת, שאז יגבר המיחוש ולא יוכל לנקות את עצמו היטב ויבטל מתורה ותפלה מפני מיחוש. וע"ש עוד.

ואם לאחר שיוצא מהשירותים והרצפה מלוכלכת, אם צריך לנקות את הנעליים, הנה אם יש ממשות ישפשף את נעליו בארץ קצת כדי שתעבור, אבל אם אין ממשות לא יחוש.

בכל הדברים צריך לנהוג כמו גדולי הדור, ולא לחפש חומרות, ושינהג כמו כל גדולי הדור שלא התעכבו כל כך בשירותים, ניקו עצמם במים כרגיל, ולא ראינו מי שבודק את מנעליו. וראה בסוף ספר קריינא דאגרתא לסטייפלר זצ"ל, המדבר הרבה אודות

שלום וברכה,

למענה לשאלתו האם יש לקבוע את זמן נץ החמה לפי הנץ האסטרונומי, או בזמן הנץ הנראה, הנה מתחלה נמשכנו בטעות אחר מ"ש בשו"ת איש מצליח, דזמן הנץ הוא לאחר יציאת כל גוף השמש, דלו יהי אלא ספק, עדיף להתפלל מאוחר מאשר להקדים, שאם יקדימו הוי תפלה בזמן עמוה"ש שהיא תפלה בדיעבד. וראה מה שכתבו בנידון זה בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן ג') ובכף החיים, וכך כתבנו לפני יותר מעשרים שנה) בס' שארית יוסף ח"ב (סימן פ"ט).

אולם לאחר התבוננות נוספת בנידון, נתברר לנו שאדרבה ההולכים לפי לוח כסא רחמים נכשלים בביטול תפלה בנץ, כי מדברי כל הפוסקים הקדמונים מבואר שהולכים בנץ החמה אחר היראות תחלת גלגל השמש, ולא אחר שמתגלה כל גלגל השמש, וכך משמע מהראשונים. וכך נהגו בכל הדורות, ואי אפשר לעשות את כל הגדולים בדורות הקודמים, שכולם טעו. וע"כ זמן הנץ הוא בתחלת היראות השמש, מלשון הנצו הרימונים, נתתי ליראיך נס להתנוסס, דהיינו מלשון ניצוץ. וכן שמענו את עורכי הלוח ביכורי יוסף, ואשר כמה חכמים מירושלים וטבריה, הישוו את זמני הנץ כשנראית תחלת יציאת גלגל החמה מעל האופק, עם הנץ לפי מודל טופוגרפי ממוחשב של ארץ ישראל, ויצאו הדברים מדוייקים בתכלית הדיוק. ומסתבר שכן עיקר להתפלל לפי זמני הנץ שלהם, וכן הסכים מרן מלכא מופת הדור אאמו"ר זצוק"ל, והורה לנהוג על פי לוח ביכורי יוסף, או פורת יוסף, או אור החיים, ושם חישבו את זמני הנץ בירושלים על פי האופק הנראה מעל ההר בגובה של שבע מאות וחמשים מטר מעל פני הים, וזאת בהתחשבות בהרי מואב במזרח, וע"ש עוד באורך לבאר ענין זה, ולכן משנה אחרונה עיקר למנות לפי הנץ הנראה ולא הנץ האסטרונומי, וכך יש לתפוס.

ונודע כי קביעת זמן נץ החמה, מקובל מזה שנים שקובעים אותו כאשר נראה תחלת החמה, וניכרת תחלת זריחת השמש על העולם, ולא כשיוצאת כל עגולת השמש, וגם לא לפני שניכרת זריחת השמש. וכך הוא מנהג העולם בכל דוכתא, שמסיימים ברכת

ז"ל, שאל ירבה בדקדוקים, היינו יותר מהדין היכא שמביאו לידי מר"ש. וע"ש. עכ"ד.

עוד כתב שם (עמוד רפא): ואחד שהי' מוכן לשמוע מה שאומרים לו ע"פ הלכה, והוריתי לו שיתפלל בסידור, ומה שכבר עבר לא יחזור עליו בשום אופן, אפילו יהא נדמה לו בכיורו שלא אמר כהוגן, או שדילג תיבות. וזה ברור שע"פ הלכה אינו מחוייב יותר, אבל א"א להסביר ד"ז למי שהוא בעצבים מתוחים בענין זה. ולכן צריך לומר לו בהחלט שחשש דאורייתא אין כאן. ובכל מה שעבר לא יחזור שוב עליו עוד הפעם.

ובדבר הנקיות הקלתי מאד ע"פ שו"ת דברי חיים מצאנז (ח"ב סימן פ') שמכיון שבזמן הגמ' הסתפקו בג' אבנים, ע"כ שבזה כבר מספיק, ואמרתי לו אז שיקנח בחמש או ששה ניירות, ואח"כ לרחוץ בקצת מים, כמש"כ בפוסקים בשם האריז"ל. ואח"כ שוב לא ישגיח כלל אם נשאר נקי או לא. רק צריך לקנח המים בנייר יבש. הכלל הוא שלאחר שידח וירחץ קצת שוב לא ישגיח כלל אם נשאר משהו, ויכול לסמוך על הד"ח.

וכן בענין מקום הנחת תפילין, מה שכתבו הפוסקים שיהא באמצע, אינו שיהא באמצע ממש, רק כל שהוא בערך כבאמצע, היינו כשמשער בלבו שזה בערך באמצע, סגי בהכי. ויותר מזה היקל שם בדברי חיים (ח"ב סימן ו'). עכ"ד.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ו

קביעת זמן נץ החמה

[שלחן ערוך סימן פט]

בס"ד, י' אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, יראת ה' היא אוצרו, כבוד שם תפארתו כה"ר שלום בר יוחאי חיים שליט"א

גאל ישראל בדיוק ברגע שהשמש מתחילה להיראות. ונץ הוא מלשון הנצו הרימונים, דהיינו תחלת יציאת הפרי. וגם כאן תחלת יציאת השמש.

והדברים מדוייקים מדברי התוס' ביומא (לז: דמכוונין כך שגומרים אותה בתחלת הנץ, כדי שיתפללו בתחלת הנץ. ע"כ. ומדהוצרכו לומר בתחלת הנץ, ולא כתבו עם הנץ, מבואר דתחלת יציאת השמש הוי הנץ. [דאם לא כן למה כתבו תיבת תחלת].

ובן דייקו מדברי ספר האשכול (ח"א סימן ה עמוד י" שכתב, שבהנץ החמה מתחיל עיקר היום, ומצוה להתפלל בצאת החמה, שנאמר ייראוך עם שמש, ושדר רב שר שלום גאון, הנץ החמה כמשמעו, שמבקשת החמה להראות פניה, והאדים העולם, כדכתיב ויוצא פרח ויצץ ציץ, ומתרגמינן ואנצת נץ, תחלת הראות פניה. ע"כ. ומבואר דס"ל דנץ החמה הוא תחלת יציאת השמש.

ובן הביאו ראיה מדברי המאירי (ברכות ט:): שכתב: שהותיקין קורין קריאת שמע קודם הנץ וגומרים אותה עם הנץ, ואז מתפללים. והוא שאמרו במסכת יומא על הילני מלכתא שעשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל, ואמרו שם בשעה שחמה זורחת ניצוצות יוצאות הימנה ויודעים שהגיע זמן קריאת שמע, ואף על פי שזה לא היה סימן אלא להנץ, ואנו מצריכין קודם הנץ החמה עד שיהיו גומרים אותה עם הנץ החמה, שמא זהרורי חמה היו מגיעים שם קודם הנצתה מכח זהרורי האדמימות שהיו ניכרין בה. ע"כ. והנה מלשונו שכתב עם הנץ היה מקום לומר דכוונתו עם סיום הופעת כל גלגל החמה על פני הרקיע, אבל מהמשך דבריו גבי הנברשת של הילני המלכה מבואר, דהוא תחלת יציאת השמש, דאם לא כן מה מקשה מהנברשת של הילני המלכה, נימא שמיד שהחמה מתחילה לצאת הנברשת נוצצת, ומתחילים לומר קריאת שמע, ועם סיום קריאת שמע החמה כולה עולה על פני הרקיע, ואז הוי נץ החמה, מדהקשה ממעשה דהילני המלכה משמע להדיא דסבר המאירי דזמן קריאת שמע הוא קודם שהחמה תתחיל לצאת בכלל, ומסיימים מיד עם תחלת יציאת החמה. ודו"ק.

ועוד הוכיחו מדברי רבינו יונה (ברכות ב.) שכתב, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, שלא היו ממתניין [מלקרות קריאת שמע] עד אחר הנץ, אלא מתחילין אותה קודם הנץ, בענין שהיו גומרין אותה "בהתחלת הנץ". ע"כ. ומדכתבו בהתחלת הנץ מבואר להדיא דהיינו תחלת יציאת גלגל החמה, ולא בסיום יציאת כל גלגל החמה.

ובן הוא בביאור הלכה (סימן נח ס"א ד"ה כמו שיעור), דזמן הנץ הוא יציאת כדור השמש, ודלא כהפמ"ג והבית דוד. ע"ש.

ואמנם בשו"ת איש מצליח ח"א (סימן טו דף סג והלאה), נקט דזמן הנץ הוא לאחר יציאת כל גוף השמש. וע"ש שדייק כן מדברי כמה ראשונים. ומתחלה חשבנו שיש לתפוס לדינא כדבריו, דלו יהי אלא ספק עדיף לאחר מאשר להקדים. שאם יקדימו הוי תפלה בזמן עמוה"ש שהיא תפלה בדיעבד. וכך כתבנו בזמנו בשארית יוסף ח"ב. וראה מה שכתבו בנידון זה בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן ג'), ובכף החיים (שם אות י'). ע"ש.

אולם המנהג אצלינו מדורי דורות אינו כן, ואחר שכן מוכח מדברי הראשונים הנ"ל, לכתחלה יש לנהוג כפי המנהג, ולא לשנות, ויתחילו תפלת העמידה עם תחלת יציאת גוף השמש, ולא יפסידו מצוה מן המוכרח להתפלל עם הנץ בדיוק.

ומתחלה חשבנו להוכיח דזמן הנץ הוא עם תחלת צאת השמש, מהא דשקיעת החמה, דכל שנותר מעט מהשמש על פני כדור הארץ חשיב עדיין יום ודאי, ובעינן שכל כדור השמש ייעלם מעינינו, הא קמן דאם יש מעט מהשמש על פני הארץ אכתי חשיב יום, והוא הדין לגבי תחלת היום, דכל שיצא מעט מהשמש חשיב כבר כיום, והוי זמן נץ החמה. שוב בינותי דיש לומר דאין הכי נמי לגבי השקיעה כל שיש מעט מהשמש אכתי הוי יום, אבל לגבי זמן הנץ, הנה בלא"ה היום מתחיל מעמוה"ש, ורק משום הפסוק ייראוך עם שמש צריכים להתפלל עם הנץ, ואם כן אי משום הנץ יש לומר דבעינן שיצא כל גלגל החמה.

וב"ז לכתחלה, לפי מ"ש הרמב"ם בתשובה ח"ב (סימן ונה) שדיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שנתקבל על דעת המתפלל שהוא הוא הזמן. ע"כ.

והן אמת דמה שהוכיחו מדברי הרא"ש, דהיינו תחלת יציאת החמה, אין זה מוכרח, דז"ל הרא"ש בפ"ק דברכות (סימן י) לקריאת שמע כותיקין, פירוש מצוה מן המובחר להתחיל לקרות שמע כדי שייגמור עם הנץ החמה, כדי לסמוך גאולה לתפלה מיד בהנץ החמה. ע"כ. הנה הרואה יראה שלא פירש מהו שייגמור עם הנץ, ולדבריו של הרב איש מצליח יש לומר עם הנץ היינו עם גמר יציאת גלגל החמה שזהו לדעתו הנץ, ואם כן לא מוכח ולא מידי.

גם מדברי הרמ"ע מפאנו (סימן א) אין להוכיח לנידון דידן ולא מידי, שכתב, שהם אמרו להקדים גמר קריאתה [של קריאת שמע] בכדי שתהא תחלת התפלה עם הנץ החמה, דהיינו ייראוך עם שמש. ע"ש. ונוכל לפרש עם הנץ דקאמר היינו עם סיום עליית כל גלגל החמה. ואי משום הא לא איריא.

והנה הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק א הלכה יא) כתב: ואי זה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה, כדי שייגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו שיעור שעה אחת קודם שתעלה השמש. ואם איחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא. ע"כ. [וכן העתיקו הטור והרמ"א בהגה סימן נח ס"א]. וכן הוא בהגמ"י (פרק א' מהלכות קריאת שמע הלכה יז).

ובאמת צריך ביאור דהיאך יתכן שיתחיל לקרוא קריאת שמע וימשך זמן שעה ממש עד שיתחיל שמונה עשרה, והוא זמן מופלג. וע"ש בכסף משנה שכתב בשם מהר"י אבוהב, דעליית השמש דהרמב"ם ר"ל לאחר שיעלה גוף השמש כולו, והנץ החמה הוא מיד "כשיתחיל" גוף השמש לעלות. עכ"ל. ובנוסחא אחרת מצאתי במקום שיעור שעה אחת עישור שעה אחת, והיא נוסחא אמיתית. ע"כ. וכן הסכים בחידושי הרז"ה, שהיא נוסחא אמיתית. [והגר"א כתב שגם זה ט"ס וצ"ל "שליש עישור שעה אחת"].

גם הפרי חדש (סימן נח סעיף א) כתב שהנוסחא האמתית "עישור שעה אחת". וכן כתב העטרת זקנים שם, שנוסחא זו עיקר. וכן כתב הגאון בעל חוות יאיר במקור חיים. וכן כתב בספר מנחת כהן, והובא במגן אברהם סק"ב. גם הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן נח) כתב, שדבר מוחש הוא שאין מקום לנוסח "שיעור שעה", שאם כן יצטרך לומר שגוף השמש הוא אחד מ"ב בחצי הכדור, וזה דבר מבואר הביטול, גלוי לכל רואי השמש, ועל כן הדבר ברור שהנוסח האמתי הוא "עישור שעה" לענין שיעור הנץ החמה.

ובאמת לא מצינו מי שיורה לקרוא קריאת שמע ולסמוך גאולה לתפלה שיעור שעה ממש קודם הנץ, אלא עבדינן כמו שכתב בכסף משנה ובשלחן ערוך, דהוא עישור שעה, [ולא שיעור שעה], דהיינו שש דקות קודם הנץ מתחילים לקרוא קריאת שמע, וחותרים גאל ישראל עם הנץ. כי לא יתכן שיתחיל לקרוא קריאת שמע ויסיים גאל ישראל במשך שעה ממש. ובודאי כוונת הרמב"ם לתחלת צאת השמש, דגם זה לא יתכן שיקרא קריאת שמע וברכת ויציב ונכון עד שיעלה כל גלגל החמה, שהרי הוא זמן ארוך יותר מעשר דקות. ומשמע מכ"ז דנץ החמה היינו תחלת צאת השמש, ולא שיצא כל גלגל החמה.

ובן יש להוכיח גם מדברי מרן הבית יוסף (ר"ס נח) שחזר והביא דברי מהר"י אבוהב הנ"ל, שעליית השמש דהרמב"ם רוצה לומר, לאחר שיעלה גוף השמש כולו, והנץ החמה הוא מיד כשיתחיל גוף השמש לעלות. עכ"ל. הרי להדיא דכשיתחיל גוף השמש לעלות הוי זמן נץ החמה.

ובן מבואר בשלחן ערוך הגר"ז (סימן נח) דהיינו בתחלת יציאתה. ע"כ.

ועיין בפרי מגדים (סימן תקפח סק"א) שכתב לגבי זמן תקיעת שופר, דלכתחלה עמוה"ש לא הוי יום גמור, רק מהנץ, ועיין סימן נח תחלת הנץ קודם שיעלה גוף השמש על הארץ. ע"ש. ומיד בתחלת הנץ יכולים לתקוע. ע"כ. ותחלת נץ דקאמר כפי הנראה הוא תחלת צאת השמש על כדור הארץ, ולא כשיוצאת כל עגולת השמש. וכן הבין בשער הציון (סימן תרפז סק"ה) שכתב, ועיין בפרי מגדים וכו' דלא בעינן שיעלה כל גוף השמש

דלית בהו גאווה כלל, אלא סילוק הצמאון, רק בזה התירו קודם התפלה, אבל משקאות קלים כמו מיץ תפוזים וכדו', אינם בגדר מים, ואית בהו גאווה, ואסור לשתותם קודם התפלה. ועיין בספר ילקוט יוסף תפלה כרך א' (עמוד ק"ט).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ח

להתפלל תחת כיפת השמים בעצרות עם, ריקוד בכותל המערבי, והמקור לתפלה בכותל המערבי

[שלחן ערוך סימן צ']

בס"ד, י"ד אלול תשע"ד

לכבוד היקר עדיו לגאון ולתפארת בעזה"י,

כש"ת ה"ה אשר אמסלם נ"י

שלום וברכה,

במענה לשאלתו אם מותר להתפלל תחת כפת השמים בעצרות עם, או בכותל המערבי, ומהו המקור לתפלה בכותל המערבי, וכן האם מותר לרקוד בכותל המערבי, מקום החורבן.

והנני להשיב:

א. בדבר השאלה היכן עדיף להתפלל, אם תחת כיפת השמים וברוב עם גדול, כגון בעצרות, או להתפלל בתוך בית הכנסת במנין רגיל. הנה בזה הקדוש משמע שיש להתפלל דוקא במקום סגור עם חלונות. ועיין בספר ילקוט יוסף הלכות בית הכנסת (עמוד תט"ז) לענין תפלה בכותל המערבי, בזמנינו כאשר הרחבה גדולה מאד, ויש לדון בזה מצד שאין מתפללין במקום פרוץ, ונתבאר שם דמקום הכותל מוקף מימין ומשמאל, והגם שאינו מקורה, כבר כתבו המגן אברהם והט"ז דאין

על הארץ, אלא משעת תחלת הנץ ג"כ מותר לכתחלה. ע"כ. וכן כתב עוד בביאה"ל (סימן נח ס"א ד"ה כמו שיעור), דזמן נץ החמה הוא יציאת כדור השמש, ודלא כהבית דוד. ע"ש. והיינו, דזמן הנץ מעת שניכרת תחלת זריחת השמש על העולם, ולא כשיוצאת כל עגולת השמש, וגם לא לפני שניכרת זריחת השמש. [וכן המנהג לשער זמן נץ עם תחלת יציאת השמש].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ז

שתיית משקאות קלים קודם שחרית

[שלחן ערוך סימן פט]

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה,

כש"ת הרב יחזקאל חן נר"ו

שלום וברכה,

במענה לשאלתו הנני להשיב בקצרה:

לענין שתיית משקאות קלים או מוגזים, וכן סירופ ממותק עם מים קודם תפלת שחרית, הנה כיון שהם באים לתענוג אין לשתותם קודם תפלת שחרית. וכל מה שהתירו הוא במים, או בקפה או תה שאינם באים לתענוג, אלא ליישוב הדעת להיות נייעור היטב, ולכוין בתפלתו, והוי צורך התפלה, ולשון הגמרא בברכות (י:): כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל, עליו הכתוב אומר: ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך. אמר הקדוש ברוך הוא, לאחר שנתגאה זה, קיבל עליו מלכות שמים. ובטור (סימן פט) הביא מהראב"ה (ברכות ס" ל) שמותר לשתות מים קודם התפלה, דלא שייך בהו גאווה. וכתבוהו שם הרא"ש (סי' י) והמרדכי (סי' כג) וכן כתוב בהגהות מיימוניות פ"ו (תפלה אות ד), והובא בבית יוסף שם. ומשמע דרק מים

ע"כ. ומרן אאמו"ר זיע"א בחידושו לברכות (לד:): כתב, שכיוון בזה לדברי הגאון בעל שמן רוקח בתשובה (מהדורא תליתאה חלק אורח חיים סימן יח), דבקתא היינו בית צר שאין בו חלונות, כההיא דכתובות ושבת, והיינו חציפותיה כי במקום שיש חלונות לכו נכנע ונשבר, כמו שפירש רש"י. ויישב בזה השמטת הראשונים, כיצו"ש. וע' בשמן רוקח הנ"ל לתרץ עוד, שגם הם מפרשים כרש"י, אלא דס"ל לרב כהנא כרבי יהושע בן לוי, דתפלות כנגד תמידין תקנום, ולא ס"ל דאבות תקנום, ומשום הכי לא ס"ל דרשא דויצא יצחק לשוח בשדה זו תפלה. ובזה מתורצת קושית התוס' מהפסוק ויצא יצחק לשוח בשדה, ולכן כיון דאנן קיימא לן תפלות אבות תקנום ודרשת לשוח בשדה זו תפלה ליתא לדינא לדרב כהנא. ע"ש. אך בשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן סב) תמה על תירוץ זה. דהרי הרי"ף והרא"ש עצמם השמיטו הת"כ דריב"ח. וכתב במעדני יום טוב (בפרק תפלת השחר), ואף על גב דתניא נמי כוותיה דריב"ח, השמיטו גם הרי"ף, משום דמסקינן בגמרא דאף ריב"ח מודה דאסמכיניהו רבנן אקרבנות. דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לריב"ח מאן תקנה. ע"כ. ור"ל כיון דריב"ח בע"כ צריכא ליה ברייתא דריב"ל, וריב"ל לית ליה לברייתא דריב"ח, לכן פסקו כריב"ל דסייעתא דידיה עדיפא, הרי דאדרבה הרי"ף והרא"ש ס"ל כנגד תמידין תקנו, ושפיר תמה המעדני יום טוב על שהשמיטו לדרב כהנא. וע"ש מה שהאריך בזה.

והנה המנהג פשוט להתפלל ברחבת הכותל המערבי, אף לאחר שהרחיבו את המקום ונראה קצת כמקום שאין בו מחיצות. וראשית דבר, עיקר מנהגינו להתפלל בכותל המערבי, הוא על פי המדרש (שמות רבה פרשה ב') אמר רב אחא לעולם אין השכינה זזה מכותל המערבי, שנאמר (שיר השירים ב, ט) דומה דודי [הקב"ה] לצבי וכו' הנה זה עומד אחר כתלנו. [וזה דלא כדעת רב שמואל בר נחמן הסובר דמשחרב בית המקדש סילק הקב"ה את שכינתו בשמים]. גם בזוהר הקדוש (כרך ב' פרשת שמות דף ה) הביאו דברי רב אחא, ואמרו, והוא ראש אמנה לכל עלמא, מראש שניר וחרמון מאתרא דאורייתא נפקת לעלמא ולמה לאגנא על ישראל ממעונות אריות אלין עמין עכו"ם. ע"כ. ועוד אמרו

קפידא שיהיה המקום דוקא מקורה. [והעיקר שלא יהיה פרוץ לגמרי כמו מדבר], ועיין בשערי תשובה ובמשנה ברורה. ואף לדעת הזוה"ק דצריך להתפלל דוקא בבית, יש לומר דמקום הכותל דמי להר המוריה שכתבו התוס' והרא"ש דשרי להתפלל בו, אף שהוא מקום פרוץ, דכיון שהשכינה לא זזה מהכותל, הוי מורא שמים עליו גם כשאינו מקורה ואינו מוקף מחיצות מכל עבר. ע"ש בילקוט יוסף באורך. וכ"ז בכותל המערבי, אבל בעצרת הנערכת במקום פתוח, והוא עראי ליום א', אם אפשר עדיף להתפלל בבית הכנסת, ומכל מקום בשעת הצורך ואם יש חשש שיעבור זמן התפילה אפשר להתפלל שם, לקיים ברוב עם הדרת מלך. ובפרט אם הדבר כרוך בקידוש ה' להראות את כוחה של היהדות הנאמנה.

והנה בגמרא ברכות (לד:): אמרו, אמר רב כהנא, חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. ופרש"י בבקתא, בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר. וכן הוא בשלחן ערוך (סימן צ' סעיף ה'). ובישועות יעקב (סק"ג) כתב הטעם, דהוי כתפלה בבית שאין בו חלונות, שהמקום סתום ואין מקום התפלה ניכרת, וכמו שכתב המהרש"א בפרק אין עומדין, וכן במקום פרוץ אין מקום ניכר לקבלת תפלתו. ובעצתו שתפלתו היא כל כך רצויה ומקובלת שאינה צריכה מקום מיוחד דרך ארץ ישראל, ועל כן מיקרי חצוף. וע"ש עוד. ועיין בריא"ז (פרק ה' דברכות ה"ז) שכתב, שאם היו עשרה מתפללין, אין בו משום חציפות. והביא דבריו בספר דברי שלום ח"ה (עמוד תכא), ושכן כתבו בספר הבתים, ובספר האשכול (הלכות תפלת מנחה וערבית), וזה דלא כדמשמע מהברכי יוסף שאפ"ה הוי חציפות.

והנה במעדני יום טוב (שם) תמה, אמאי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו דין זה. ע"ש. ובחידושי הרש"ש כתב, דבקתא היינו בית צר, כמו שאמרו בבית ולא בבקתתי (כתובות נד. קג.), וכן בשבת (עז). בקתא כי עקתא. והטעם הוא כמו שפירשו תלמידי רבינו יונה על הא דאמרין לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות, שעל-ידי ההבטה דרך החלונות הפתוחים כנגד המזרח נגד ירושלים, יכוין יותר בתפלתו לפני המקום ברוך הוא, ותהיה תפלתו מקובלת ורצויה.

בזוהר (פר' משפטים קטז) אמר לון רעיא מהימנא וכו' דשכינתא תתאה כותל מערבי דירא דיליה, על שם דאיהו תל שהכל פונים בו וכו', ודאי שכינתא איהו תל דיליה, על שם קווצותיו תלתלים שחורות כעורב. ואוקמוה על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות וכו'. ועוד אמרו במדרש (במדבר רבה פ' יא) הנה זה עומד אחר כתלנו, אחר כותל המערבי של בית המקדש, ולמה שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם, למה שהשכינה במערב. ועיין בשם הגדולים (מערכת גדולים ערך א, ט) שכתב על רבי אברהם הלוי ברוכים: הוא הקדוש שראה השכינה עין בעין בהקיץ בכותל המערבי. ובספר מועדים וזמנים ח"ה (סימן שנ) כתב, שהמהרי"ל דיסקין מעולם לא הלך להתפלל בכותל המערבי, ומקובל אצל תלמידיו שהטעם הוא משום שחשש שמא כשיגיע לכותל יתעלף ולעתים תכופות היה מסתכל מחלונו לעבר הכותל והיו עיניו זולגות דמעות. ע"ש.

אם מותר לרקוד בכותל המערבי, מקום החורבן

ומטעם זה יש שעירערו על מה שיש שנהגו לרקוד בכותל המערבי בחג ומועד, שהרי צריך לנהוג בכותל כאילו מתו מוטל לפניו, ולהרבות שם בצער ולהשתתף בצער השכינה, והדבר דומה לעשיר בעל אחוזה שנשרפה אחוזתו והוא שמח ועליו בתוף ומחול. אולם יש שכתבו להליץ על המנהג, שהוא בבחינת וגילו ברעדה. וראה בזה בספר תל תלפיות להגר"י בלוי. ע"ש.

והנה יש אומרים דהכותל המערבי הוא כותל העזרה. וראה בתשובת הרדב"ז (סימן תרצא), ובחכמת אדם (שער משפטי הארץ פרק יא), ובהר קודש (עמוד רנו). אך רבים אומרים שהכותל המערבי הוא כותל של הר הבית, וכמו שכתב בשו"ת אבני נזר (יורה דעה סימן תנ, תנא). ע"ש. וכן דעת החזון איש, וראה בספר ארחות רבינו (עמוד שיט). ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סימן כז), ע"ש.

ובספר עבודה תמה (שער ד') כתב: היו פה זה מקרוב אנשים נאמנים ונכבדים ותלמידי חכמים מירושלים, ובתוכם היה מופלג גדול בתורה, ודיברתי

אתם אודות הכותל המערבי וכולם פה אחד ענו ואמרו שאין להם שום ספק כעת, והוא מוסכם אצל כולם, בין ספרדים בין אשכנזים שהכותל המערבי אינו לא מן ההיכל ולא מן העזרה רק מהר הבית. ע"כ. ונפקא מינה בזה, אם מותר לזבים ולזבות להתקרב סמוך לכותל המערבי. ואין כאן מקומו. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ה, ובמה שכתבנו בילקוט יוסף ח"ב בדיני הכותל המערבי. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק י' (סימן א') שכתב, שיש ליהרר שלא יבואו לנתון מאבני הכותל, ולא משום חשש מעילה, אלא משום חשש עבירה של לא תעשון כן לה' אלהיכם. וחילי דידיה ממה שמצינו בשו"ת חתם סופר (חלק יורה דעה סימן רסד) שמבואר שעל כל דבר המקודש עוברים על לאו זה, וגם לרבות חומת ירושלים ומגדליה שנבנו משיירי הלשכה, הפורץ מהם עובר על לאו זה. ע"ש. גם בשו"ת אגרות משה חלק יורה דעה (ח"ד, סימן סג) כתב לדון אם מותר לקחת חתיכה מאבני הכותל למזכרת, וכתב, מלבד איסור מעילה ואיסור לא תעשון, הנה אין רע מזה, דמלבד האיסורים הנה יש כמה מליונים שהיו רוצים בזה, ואף לשלם על זה הרבה כסף, דכי גרע לאינשי ממה שמשלמים בעד מטבע אחת, ואם כן לא יספיק הכותל לחלק אפילו לחתיכות קטנות שבקטנות, ויחריבו את הכותל שהשאר לנו השי"ת לזכרון, ואיך עלה על דעתו של אדם שומר תורה ומצוות שיהיה לו עוד מצוה כזו. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן רלג ד"ה ולזה), ובשו"ת הרדב"ז ח"ב (סימן תקצז), ובכף החיים (ס"ס קנא), ובאור לציון ח"ב (סימן מה סעיף נח).

ואמנם אף שהכותל המערבי הקיים היום אינו מכותלי בית המקדש ממש, מכל מקום כוונת המדרשים הנ"ל גם לכותל הר הבית, וכמו שכתב בשו"ת אגרות משה ח"ד (יורה דעה סימן סג אות ה' ואות יא). והוכיח כן מדברי הרמב"ם (פרק ח' מהלכות מעילה הלכה ד') שכתב: כשבונים במקדש אין לוקחין עצים ואבנים מן ההקדש וכו' גזירה שמא יהנה בצל הבנין או ישען על אבן או קורה בשעת מלאכה וכו'. ועל כרחק שכוונתו על הכתלים בהר הבית, דאי נימא דאיירי במקדש ממש, הרי בלא"ה אין ישיבה במקדש. [אלא דאי משום הא יש לומר דמ"ש שמא יהנה מהצל וכו' אינו דוקא בישיבה].

ולענין תפלה בכותל המערבי בזמנינו, כאשר הרחבה היא גדולה מאד, ולכאורה יש לדון בזה מצד שאין מתפללין במקום פרוץ, הנה בתשובת הרמב"ם (פאר הדור סימן קנ) נשאל, בחצרות שאינם בית מדרש שעומדות לדרום בית הכנסת, כשמתקבצין שם קהל למילה, יש להם להתפלל או לא. והשיב, כל החצרות הסמוכות לבית הכנסת שנמצא הכותל בינם ובין בית הכנסת, מותר להתפלל באותן החצרות בין יחיד בין צבור, בין שיהיו פני המתפלל מכוונות כנגד כותל בית הכנסת, בין שיהיה כותל בית הכנסת כנגד אחוריו. ולא חלק אדם בזה מעולם, ולא עלה על לב חכם ששמענו שמעו שיש בזה שום איסור בעולם, דמימרא דרב הונא אינה אלא בבית הכנסת העומד לרחבה, ופנוי מכל סביביו, נמצא העומד אחורי בית הכנסת הזה ומתפלל ואחוריו לבית הכנסת, מזולזל לבית הכנסת, והרי הוא כאותם שאמר בהם, ואחוריהם אל היכל ה'. שהרי בית הכנסת עומד באמצע כמגדל. וכל בית כנסת מקדש הוא. אבל העומד בתוך ביתו ומתפלל כנגד ארץ ישראל כראוי, ואחוריו אל כותל ביתו שהוא כותל בית הכנסת, אין בזה זלזול וכו'. ע"כ. ומבואר, דשרי להתפלל בחצר בית הכנסת ואמנם המגן אברהם כתב, שבזוהר הקדוש משמע שיש להתפלל דוקא בבית. אך בספר בתי כהונה האריך בזה, והעלה דמקום מוקף מחיצות אף שאינו מקורה שפיר דמי. וכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ב) שכן המנהג בירושלים שהצבור מתפללין בבית הכנסת גם במקום שאינו מקורה, ורבנן ותלמידהון מתפללין בחצרות בתי המדרש. ע"כ. וכבר כתבנו לעיל שיש אומרים דמה שהראשונים השמיטו לדין זה הוא בדוקא, דהא חזינן ביצחק שהתפלל בשדה. אך דין זה הרי נתבאר בשלחן ערוך, ולפי זה תמה בספר שערי תפלה (ס"ד) דהיאך אנו מתפללין ליד הכותל המערבי, מקום שאינו מוקף מחיצות ואינו מקורה. ע"ש. וזה אינו, דבמציאות מקום הכותל מוקף כיום מימין ומשמאל, והגם שאינו מקורה כבר כתבו המגן אברהם והט"ז, דאין קפידא שיהיה המקום דוקא מקורה. ועיין בשערי תשובה (סק"א) ובמשנה ברורה (סק"ב). ואף שבזוהר"ק משמע דצריך להתפלל דוקא בבית. יש לומר דמקום הכותל דמי להר המוריה שכתבו התוס' דשרי

והנה המנהג היה מדורות קודמים להתפלל ליד הכותל המערבי, וכמבואר בתשובת הרדב"ז (תרמח, תרצא). ושם נשאל במי שאנסוהו ליכנס לבית המקדש לעשות איזו מלאכה, והגיע זמן תפלה, ונמצא עומד בין כותל המערבי ובית קדש הקדשים, כיון שאמרו רז"ל לא זזה שכינה מכותל המערבי, ובמקום בית קדש הקדשים אין שם שכינה, לאיזה צד יתפלל. והשיב, שיהפוך פניו אל קדש הקדשים ככל שאר המתפללים, כי אף על פי שאמרו לא זזה שכינה מכותל המערבי, ראש הכותל גבוה כמה אמות, נמצא שהיא חולקת רשות לעצמה. ואף על פי שיהיו אחוריו אל הכותל לית לן בה, ותו דהא אמרינן נמי שכינה בכל מקום. ותו דלא אוכל לצייר שתהיה השכינה מצויה בזמן הזה בכותל המערבי בין טומאת העכו"ם. ומה שאמרו רז"ל לא זזה שכינה מהכותל המערבי דומה למה שאמרו שכינה במערב, ורוצה לומר במערבו של עולם, וצד מערב נקרא כותל המערבי, ומה שאמרו רז"ל, לפיכך לא חרב כותל מערבי כדאיתא במדרש שיר השירים על הפסוק הנה זה עומד אחר כתלנו וכו', לפי שכותלי בית המקדש מכוון כנגד עולם העליון, וכותל המערבי מכוון כנגד השכינה, ולכן לא חרב עד היום הזה. תדע, שגם בזמן שביית המקדש קיים השכינה היתה במערב, ואפ"ה מי שהיה עומד בבית התפלות אחורי קדש הקודשים, ב"א אמה שבין כותל המערבי לאחורי קדש הקודשים, היה צריך להפוך פניו אל קדש הקדשים ואחוריו אל כותל המערבי, השתא נמי לא שנה, ויתפלל לצד שמתפללים כל ישראל, כיון שהוא גבוה הרבה אין לחוש. ואפילו בזמן הזה שהבית ביד עכו"ם. ע"כ. וראה עוד במ"ש בסימן תרצא, גבי קדושת הכותל המערבי. ואמנם הרמב"ן כשהגיע לארץ בשנת ה' אלפים כז, לא הזכיר את הכותל כמקום תפלה, וכתב שהתפלל בהר הזיתים. ויתכן שהכותל היה מכוסה אז בעפר ובאשפה, וכמו שסיפר רבי משה חאגיז בפר' אלה מסעי, שהנוצרים כיסוהו במצות ראשיהם והשולטן המוסלמי רצה לגלותו ופיזר שם זהב שיבואו ההמון ויגלוהו. ועל כל פנים בתקופת הרדב"ז כבר היו מתפללים במקום הכותל המערבי.

שליט"א שיזכה להמשיך לישוב על התורה ועל העבודה, להרביץ תורה ולהגדיל תורה ולהאדירה. ואציין בזה הערה אחת:

במו"ש לדון בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי, לענין מי שטעה ואמר בקיץ משיב הרוח ומוריד הגשם, ומיד תיקן ואמר מוריד הטל, והאריך בזה כיד ה' הטובה עליו. והביא מ"ש בשו"ת שבט הלוי ח"ו (סימן טז) דלא מהני לתקן בתוך כדי דיבור, דמאחר וגשם בקיץ סימן קללה, מה יועיל שאמר תיכף מוריד הטל, הרי ס"ס הוציא שבח שהוא סימן קללה בקיץ. וכתב לדייק כן מהרמ"א בסימן קיד ס"ד, שכתב, וכן אם הזכיר גשם וטל נמי מחזירין אותו. והוא על פי דברי הרא"ש (פ"ד דברכות), ובתוס' שם. ומבואר הטעם שאינו מפני שלא הזכיר טל בקיץ, אלא שגשם הוא סימן קללה. וממילא אם הטעם משום סימן קללה, לא מהני שיתקן תוך כדי דיבור. ומה שיש רצו לדייק מהחיי אדם, גבי ברכת ברוך עלינו, דמהני תיקון תוך כדי דיבור, הנה התם הוא בקשת הגשם, ולא הזכרת דברי שבח, אבל לגבי הזכרת שבח לא קאי החיי אדם. ומה גם שכל נושאי כלי השלחן ערוך לא כתבו דין תוך כדי דיבור גבי הזכרה. ומשמע דלא מהני בזה התיקון. ע"ש. ובספר אשי ישראל (עמוד רכג הערה קח) כתב, ששמע מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל דאף אם תיקן תוך כדי דיבור לא מהני וחוזר לראש הברכה. וכן כתב בשו"ת תהלה דוד (סימן לג) בשם הרב שבט הלוי הנ"ל. נומה שציין שם לביאור הלכה בסימן קיד ד"ה ובכל, הנה אינו ענין לנידון דידן כלל. ע"ש. גם בספר אול"צ ח"ב (עמוד עד סימן כט) כתב, שאין זה מועיל לתקן את מה שקילקל, דאחר שאמר דבר שהוא סימן קללה בקיץ, לא מהני מה שתיקן בתוך כדי דיבור לומר מוריד הטל.

גם בס' ברכת הבית (ח"ב שער מ סעיף לא) כתב, שבכהאי גוונא צריך לחזור מאתה גבור, ואם לא עשה כן חוזר לראש.

אך יש לעיין בזה, דהנה יש לחקור ביסוד הדין של תוך כדי דיבור כדיבור דמי, אם הביאור הוא שעל ידי כך נמחקים ובטלים דבריו הראשונים, או דכיון שמוסיף מיד שבח אחר, אין זה הפסק בברכה, שהכל הוא שבח להשי"ת.

להתפלל בו אפילו שהוא מקום פרוץ, דכיון ששכינה לא זזה מהכותל הוי מורא שמים עליו גם שאינו מקורה ואינו מוקף מחיצות מכל עבר. וכמו שכתב לענין הר המוריה בספר נהר שלום (סימן צ' ס"ה) דליכא חששא שלא חל עליו אימת המלך, דאדרבה איכא טפי מורא שכינה. והט"ז כתב שלא היה פרוץ. ע"ש. והגרא"י וולדינברג חלק יב (סימן לח אות ז) הוסיף בזה, דכל האמור בגמרא ובשלחן ערוך הוא דוקא ליחיד העומד בבקעה להתפלל, אבל כשהצבור מייחדים מקום להתפלל לפרקים, דין מקום זה כרחבה של עיר כמבואר במגילה (כו). שמקבל קדושה כבית כנסת. וכדמוכח מדברי הרמב"ם (פרק י"א מהלכות תפלה הלכה כא). וכן כתב להדיא הריא"ז בפסקיו לברכות, הובא ביפה ללב ובכף החיים (סימן צ' אות לא), שכותב, דרך חציפות להתפלל אדם בבקעה במקום שהרבים מצויים שם, ואם היו מתפללין שם עשרה אין בו משום חציפות. ובספר משכנות לאביר יעקב ח"א, האריך לבאר כי המקום שאנו מתפללים לפני הכותל המערבי נתקדש בקדושת בית כנסת, ולא דמי לרחבה של עיר. ע"ש. ולכן אין לפקפק בזה כלל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ט

גדר "תוך כדי דיבור" אם הוא מבטל דבריו הראשונים

[שלחן ערוך סימן קיד]

בס"ד, ט' שבט תשע"ו

לכבוד הרב הגדול, מעוז ומגדול, ראש הכולל, החכם הכולל, מרביץ תורה לעדרים מזה עשרות בשנים, הגאון רבי גדעון בן משה שליט"א, מאשר את קבלת גליונות ספרו "יורו משפטיך", שאלות ותשובות בעניני הלכה שונים, וברכתי למעכת"ר

דתכ"ד, דאיכא גמירות דעת כבר בדיבור ראשון. אבל סברת ר"ת שהוא משום שאילת שלום, והיינו תקנה שיוכל להשיב שלום לרבו, ולכן במקח וממכר יכול לחזור ומשום לא פלוג רבנן.

ועוד ראייה ממ"ש בשדי חמד ח"ה (דף 327 ע"א) בשם המוהריט"א, דתוך כדי דיבור מהני לבטל מעשה איסור, שאם קנה חמץ בפסח במשיכה, ובתוך כדי דיבור חזר וביטל הקנין, או נשבע על העבר לשקר, ותיכף חזר והודה הוי כאילו לא עבר כלל, דאין לחלק בין דברים שאין בעשייתם איסור לדברים שיש איסור בעשייתם. וע"ש מ"ש עוד לענין קנין משיכה.

ועיין עוד בשלחן ערוך (א"ח תפז ס"א) לגבי יום טוב, שאם טעה ואמר מקדש השבת, וחזר בו תוך כדי דיבור, יצא אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב. ועיין עוד בכף החיים (סימן תפז אות יא) מה שהקשה ע"ד הפרי מגדים (א"א סק"א) לגבי טעה וחתם מקדש השבת, אם צריך שיחזור ויאמר "מקדש" ישראל והזמנים. ויש לפלפל בזה. ודו"ק.

והן אמת שיש לסייע דברי הרב שבט הלוי הנ"ל ממ"ש הרשב"א בתשובה ח"א (סימן לה) בש"צ שטעה ואמר האל הקדוש בעשרת ימי תשובה, וחזר בו תוך כדי דיבור ואמר המלך הקדוש, אם חוזר או לא. והשיב, ומכל מקום לענין זה שסיים המלך הקדוש, לדברי הגאונים וגירסתם (ברכות יב.) בדנקיט כסא דשיכרא בידיה וסבר דחמרא הוא וכו', הכא ודאי אינו חוזר, דהתם נמי אי סיים בדחמרא לא יצא, דהא שיכרא הוא. ואפ"ה כי סיים בדשיכרא ואמר בפה"ג שהכל נהיה בדברו יצא. דהרי זה כמוסיף שבח באמצע ומסיים בענין ברכתו, ואין הכל הולך אלא אחר החיתום. והכא נמי לא שנא. ע"כ.

הא קמן שעיקר הענין של תוך כדי דיבור בתפלה, הוא כמוסיף שבח. ולא כמבטל דבריו הראשונים.

אלא שבמעדני יום טוב (פרק תפלת השחר סק"ג) מבואר דענין תוך כדי דיבור היינו ביטול דבריו הראשונים, שכתב ליישב איך מהני אם הזכיר גשם בימות החמה שהש"צ יחזור התפלה, ומאי תקנתיה בחזרה אחר שהזכיר גשם שסימן קללה הוא ותירץ,

והנה אי נימא דתוך כדי דיבור חשיב כאילו מחק את מה שאמר קודם לכן, בדבר שהוא סותר לדבריו הקודמים, ממילא אף שאמר דבר שהוא סימן קללה, כיון שתקין מיד תוך כדי דיבור ואמר מוריד הטל, הרי זה כאילו מחק את מה שאמר משיב הרוח ומוריד הגשם.

ולכאורה יש להוכיח דהכי הוא, דהנה בגמרא נדרים (פז.) אמרו, והלכתא תוך כדי דיבור כדבור דמי, חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש. וכתב שם הר"ן, ולא ידענא מ"ש הני ומנא להו לרבנן הכי, ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיוכל לחזור בו תוך כדי דיבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה. ומש"ה חזרה אפילו תוך כדי דיבור לא מהני ע"כ. ומבואר מטעמו, דרק בדבר שאינו עושה אלא בהסכמה גמורה לא שייך בזה תוך כדי דיבור כדיבור דמי, אבל בטעה ואמר משיב הרוח וכו' הרי עשה כן מתוך הרגל לשונו, ולא שייך כאן הסברא שאמר כן בהסכמה גמורה ושוב לא יוכל לחזור בו. ועיין בסוגיא בבא בתרא (קכט:) הלכתא כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי לבר מעבודת כוכבים וקידושין, ובנדרים שם הוסיפו מגדף מקדש ומגרש. וכתבו שם התוס' בשם ר"ת, דלכן אמר כדיבור דמי כדי שאילת תלמיד לרב היינו שלום עליך רבי, לפי כשהאדם עושה סחורה עם חברו ויראה רבו או גדול ממנו בחכמה, לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו, לכך תיקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור. ועיין עוד בתוס' (ב"ק עג:.) שיעור כדי שאילת שלום תלמיד לרב, ומפרש ר"ת, דה"ט שכשאדם מעיד עדות או עוסק במקח וממכר וחבירו נותן לו שלום או רבו, ע"כ יש לו להשיב ולהפסיק, כדאמר בברכות (ו:) הנותן שלום לחבירו ואין מחזיר נקרא גולן, שנאמר ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם. ולכן תיקנו חכמים שלא יהיה זה חשוב הפסק, וכן מוכח בנזיר דקאמר טוב לא שבקת רווחא לתלמיד. ע"כ.

נמצא דנחלקו בטעם הדין של תכ"ד כדיבור דמי, דלהר"ן דבר זה מגלה על חוסר גמירות דעת בדיבורו הראשון, ולכן בקידושין וגירושין ליכא דין

מן "מוריד הטל" וכו'. עכ"ד. ועיין עוד בתשובת חתם סופר (ח"ג אבה"ע סימן צז) לגבי חזרה בתכ"ד בביטול מודעה בגט, עש"ב, וכתב שבדאי גם המקלל אביו ואמו או חבריו, וחוזר בתוך כ"ד, מועיל חזרתו לפוטרו מכל מקום.

ועיין בשו"ת חמדת משה (סימן נו) שהביא דברי המעדני יום טוב הנ"ל, וכתב להוכיח הגדרה זו מהמבואר בגמרא תענית (ג:) אמר רבי חנינא, הלכך בימות החמה אמר מוריד הגשם מחזירין אותו, לפי שהגשמים בקיץ סימן קללה הם מפני הקצירה, וע"כ לא התפלל תפלתו כהוגן וחוזר לראש. ופירש שם הר"ן, דפשטא דמילתא משמע דאמר מוריד הגשם ולא אמר מוריד הטל, דסתם אמר מוריד הגשם בימות החמה משום דנקט סירכיה דבימות הגשמים דמזכירין גשם בלא טל, אבל כשהזכיר טל וגשם בימות החמה אפשר דאין מחזירין אותו. ושוב כתב הר"ן דמדברי הירושלמי נראה דאפילו כשהזכיר טל וגשם מחזירין אותו. ברם מביא בשם הרמב"ן מ"ש להדיא דאם אמר מוריד הגשם בימות החמה והזכיר גם כן טל אין מחזירין אותו. ומבאר היטב להפרש הא דאמר בירושלמי דמצלי ומקיל צריך לחזור, לאו לשון קללה הוא אלא הכי פירושו, דמצלי ומקיל לשון קולא הוא שמזלזל שאינו שואל בטל דבר המתבקש לעולם, ושואל גשם בלבד, ולפיכך מחזירין אותו, אבל מצלי ולא מיקל היינו שמתפלל בקיץ על הטל אין מחזירין אותו, ולפי זה אם הזכיר שניהם טל וגשם אין מחזירין אותו. ונראה להדיא דאליבא דשיטת הרמב"ן ודעת הר"ן לפי הסלקא דעתין, אם הזכיר שניהם טל וגשם אפילו לא אמר בתורת חזרה שפיר יצא, כיון שהזכיר טל. ואם כן נראה שאינו מזלזל לשאול טל דבר המתבקש לעולם ולכן יצא. ע"ש.

וע"ש באשי ישראל הנ"ל שהביא ששמע מהגרי"ש אלישיב, דתוך כדי דיבור אין צריך לחזור לראש הברכה, אלא רק יחזור לומר מוריד הטל, וימשיך משם. ע"כ. והנה מסתבר דאירי בנזכר באמצע ברכת אתה גבור, ועל זה קאמר שיחזור לומר מוריד הטל וימשיך משם, וכוונתו לומר שאין צריך לחזור לאתה גבור. אבל אם סיים ברכת מחיה המתים, לא מהני לומר שם מוריד הטל ולהמשיך בתפלתו. ומשמע מפשט הדברים דכיון שתיקן תוך כדי דיבור, מהני התיקון שלו. אך לא ברור

דהא בעלמא אמרי' דחזרה דתוך כדי דיבור הוה חזרה חוץ ממגדף, ועובד עבודת כוכבים, ומקדש, ומגרש. (נדרים פז.) א"כ אף אנו נאמר כאן בכגון הא דאי אפשר לתקן בענין אחר אלא בחזרה דהויא חזרה, ואפילו שלא בתוך כדי דיבור, דהא מיהת חוזר הוא ואינו רוצה במה שאמר מתחלה, וקמי שמיא גליא דחוזר, וחזרתו הוי חזרה. ע"כ. ומבואר דתפס בפשיטות דענין דתוך כדי דיבור כדיבור דמי היינו ביטול ותיקון דבריו הראשונים, וכאילו לא אמר. ולפי זה כל שתיקן מיד בתוך כדי דיבור ואמר מוריד הטל, מחק דבריו הראשונים שאמר מוריד הגשם.

ועיין עוד בלבוש (סימן קיד ס"ד) שכתב לגבי טעה ואמר מוריד הגשם בימות החמה, דאף על פי שכבר אמר מוריד הגשם, ואינו מתקן כלום בחזרה והוי כמו מעוות שלא יוכל לתקן, מכל מקום מגלה הוא דעתו בחזרתו לראש הברכה שאינו מבקש גשם. ע"כ. ויש לפלפל בביאור כוונת דברי הלבוש. ובאליה זוטא שם הביא מ"ש הרב מלבושי יום טוב, דקמיה שמיא גליא, והוי כחוזר בתוך כדי דיבור דמהני בכל הדברים, ואף על פי דבמגדף לא מהני, הכא מהני אפילו שלא בתוך כדי דיבור. ע"כ.

אמנם בקרבן נתנאל על הרא"ש (תענית ג:) כתב, דהא דמהני חזרה ואף על גב דכבר קילל ומאי תקנתיה בחזרה, דכבר תירץ רש"י תענית (ג:) ד"ה מוריד הגשם דלא התפלל תפלתו כהוגן ואינו נחשב למאומה ומשו"ה חוזר לראש הברכה עכ"ד.

וגם בדברי הרשב"א הנ"ל העירוני שבשו"ת זרע יעקב (סימן ב) כתב לבאר דברי הרשב"א שבאמת החזרה בתכ"ד עוקרת דיבורו הראשון שאמר בפה"ג. ועיין עוד בפרי חדש (סימן נט) ובשו"ת בית יהודה (אורח חיים סימן נד) מה שכתבו בדברי הרשב"א.

ושבספר לקט הקמח החדש (סימן קיד ס"ג סקט"ז) הביא מספר שהם וישפה שכתב, אם אמר מוריד הגשם בקיץ ונזכר קודם שסיים הברכה, להספרדים שאומרים בקיץ מוריד הטל, אין צריך לחזור לאתה גבור, דהטעם שצריך לחזור לאתה גבור, שיהא ניכר שאין מזכירים גשם, וע"י שמתחיל "מוריד הטל" וממשיך מכלכל חיים וכו', ניכר שפיר. לכן די שמתחיל

ובזה לא שייך לתרוץ דב"ד סוקלין שלא מן הדין, דדוקא במגדף שייך לומר כן, כיון דעל כל פנים גידף, אבל כשהכת הראשונה הוכחשה אמאי ייהרג הנדון, כיון דאין עליו עדות כלל שחטא, וליכא צורך השעה לסקול שלא מן הדין. ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ה' סימן נ"ב) האריך בזה, וכתב לחדש דגם ר"ת מודה דבשיעור תוכ"ד קטן מהני חזרה מן התורה, אלא דרכנן תיקנו דיועיל חזרה אף בתוכ"ד גדול. ולפי זה י"ל דהא דעד חוזר בו, היינו בתוכ"ד קטן דמהני גם מן התורה. וראה בשו"ת להורות נתן (חלק ו סימן ו).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן י

להתחיל בחזרת הש"ץ בשיש רק ששה שסיימו העמידה

[שלחן ערוך סימן קכד]

בס"ד, ט' כסלו תשע"ד

**לכבוד האברך היקר כש"ת הרב רבי אליהו נגר נ"י
שלום רב!**

במענה למכתבך הנני להשיב:

א. אם יש חלק מהעשרה שמאריכים בתפלתם, או שבאו לבית הכנסת באיחור, ונמצאים באמצע תפלת שמונה עשרה, והצבור ממחר וקשה לו להמתין, ויש ששה שסיימו התפלה, אף על פי שהיתר אינם יכולים לענות עמהם, מצטרפים לעשרה, ומעיקר הדין רשאי השליח צבור להתחיל בחזרת התפלה, ואינו צריך להמתין לו עד שסיימו תפלתם, דכל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין ט). וכ"ש לענין קדיש, שאפשר לומר קדיש גם אם שלשה או ארבעה מתוך העשרה עדיין לא סיימו את תפלת שמונה עשרה. [ואף שיש חולקים ואומרים שדוקא לענין קדיש וברכו מצטרף לעשרה אף על פי שאינו יכול לענות עמהם, אבל לגבי חזרת השליח צבור

כוונתו בזה. ועייין במשנה ברורה (סימן רט סק"ו) שכתב, דדוקא תוך כדי דיבור, אבל אחר כדי דיבור לא מהני "עקירתו" וחוזר לברך. ע"כ. והיינו משום דהאי עקירה כמאן דליתא דמי. ומשמע שדין זה דתוך כדי דיבור הוא כעוקר דבריו הראשונים. גם בסימן תפז (ס"א) כתב המשנה ברורה, דדוקא תוך כדי מהני "חזרתו" וכו'. וכן הוא בסימן תקפב ס"ב. ובפשטות לשון "חזרה" היינו שמבטל דבריו הראשונים.

והביאו משו"ת שואל ומשיב (מהדורא ה. סימן נב) שחקר בזה, בביאור ענין תכ"ד, האם אמרינן דהוה כמו "עוקר" לדיבורא קמא, שמתחילה אמר כך, ולבסוף הוא חוזר ועוקר את הדבר מעיקרו, או דילמא אין זה עקירה, אלא הוא רק "גייז" לדיבורו, ומבטל אותו מכאן ולהבא. [ועפ"ז דן בטעם דאמרינן דבמגדף ומקדש ומגרש וכו' תכ"ד לאו כדיבור דמי].

והביא כמה ראיות שהעיקר הוא שתכ"ד הוא "עקירה" לדיבור שדיבר קודם לכן. א. ממה שאמרו בגמרא (כתובות לג.) לגבי עדים, וניתרי בהו בתוך כדי דבור, הדרי בהו. ב. מדקיימא לן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן קצה) בקנינים, שיכול לחזור בו, בתכ"ד, וכגון במשיכה והגבהה וכדו'. ואף על פי שכבר עשה המשיכה והקנין, ואיך תועיל חזרה, ובע"כ צ"ל שעוקר למפרע את הקנין שעשה.

ובם' נשמת אדם (כלל כ"ד סימן ד'), הקשה על מ"ש הרשב"ם בבא בתרא (קכט:), דהא דמגדף וקידושין אינו יכול לחזור בתוך כדי דיבור, אינו אלא מדרבנן, וקשה דאיך יתכן דמשום חומרא דרבנן נוציא את המגדף לסקילה, וכן בקידושין וגירושין אם קיבלה קידושין מאחר דמקודשת מן התורה להשני, ותירץ דיש כח לחכמים לסקול שלא מן הדין, וכן בקידושין אפקעינהו לקידושין מיניה. ע"ש. והנה בכתובות (לג.) מבואר, דעד יכול לחזור תוכ"ד, וכן בשבועות (לא:): ובחושן משפט (סימן כ"ט ס"א), וא"כ במי שהועד בב"ד שהוא חייב מיתה, ובאה כת שניה והכחישה לכת הראשונה, וכת שניה חזרה מעדותה בתוכ"ד, ונמצא שעדות הראשונה קיימת ונהרג, ואמאי יהרג הלא מן התורה עדות הכת השניה קיימת, דהא חזרת תוכ"ד הוי רק תקנתא דרבנן, ואיך הלה נהרג ע"י תקנתא דרבנן.

אין להקל כלל, אלא צריך שיהיו תשעה עונים. מכל מקום העיקר כסברא הנז']. ומכל מקום היכא דאפשר ואין הדבר גורם לטורח צבור כל כך, טוב להמתין לו, ולא יתחיל השליח צבור בחזרת התפלה עד שייסיים את תפלתו.

והן אמת שבבן איש חי (פרשת ויחי אות ה) החמיר בזה אף לענין קדיש, שאם הם עשרה בדיוק ואחד מהם מתפלל תפלת שמנה עשרה שאינו יכול לענות עמהם לקדיש, אף על פי כן מצטרף עמהם, שכל שיש שם עשרה שכונה שורה עליהם (סנהדרין לט.) והוא הדין אפילו שלשה או ארבעה מתפללים. ויש אומרים שהוא הדין אם אחד מהעשרה ישן, ויש אומרים שאין לדמות ישן למתפלל, לפי שהישן יש לו הסתלקות נשמה, ואין קדושה שורה עליו, ואדרבה קצת רוח טומאה שורה עליו, אפילו הוא ישן ביום, וכן ראוי להורות שאפילו באחד ישן לא יאמרו קדיש אלא עד שיקיצו אותו. ע"כ. אך כבר העיר על זה בהליכות עולם ח"א (עמוד פד), שבבית יוסף (סימן נה) הביא מ"ש מהר"ם (הנ"ל) שהמתפלל מצטרף לעשרה. וכן הוא בהגמ"י בשם מהר"ם. ומוהר"ר יעקב בי רב זללה"ה, למד מכאן שאם היה אחד ישן מצטרף עם התשעה לקדיש ולקדושה. וסיים מרן הבית יוסף, ומכל מקום כדאי הוא מורי לסמוך עליו. וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן נה ס"ו): אם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו, ואינו יכול לענות עמהם, וכן אם הוא ישן, אף על פי כן מצטרף עמהם. עכ"ל. ואמנם הט"ז (סק"ד) כתב דשאני ישן שאין בו קדושה, ולכן אין להקל לכתחלה. וכן הסכים הפרי חדש. אך הרב נהר שלום (סק"ב) והאליה רבה (סק"ז) כתבו לדחות קושיות הט"ז. אלא שלכתחלה יש להעיר אותו. וכן כתב בברכי יוסף (שם סק"ו) שאף שיש להשיב ע"ד הט"ז מכל מקום יש להחמיר ולעוררו שיהיה לכל הפחות כמתנמנם. ע"כ. [ובמחבר"ר אות ג כתב בשם הרב בית דוד שגם למרן דוקא באחד ישן ולא שנים]. ועיין עוד בשו"ת משכנות יעקב (סימן עג) שגם כן עמד ע"ד מרן הבית יוסף. ומה שהקשה הט"ז ע"ד מרן, מ"ש בתשו' הרא"ש (כלל ד אות יט) שאם אין תשעה שמכוונים לתפלת הש"צ, קרוב להיות ברכותיו לבטלה, וכ"ש ישן שאינו מצטרף לכתחלה. וכן הקשה המשכנות יעקב

שם. אולם בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה אות נא) כתב, דלק"מ, שהרי לא כתב אלא קרוב להיות וכו', ולא ברכות לבטלה ממש, והיינו היכא דאפשר להו לכיין לברכותיו, אבל זה שאנסתו שינה ולא אפשר ליה שפיר מצטרף. ע"ש. וכבר כתב כן האליה רבה (סימן קנד סק"ה). וכן כתב הדרישה (סימן קנד סק"א) והוכיח כן מדקיימא לן בירושלמי מגילה (פ"ד ה"ד) שאם התחיל ש"צ בעשרה ויצאו מקצתם גומר התפלה. ושכן נתבאר בבית יוסף לעיל (סימן נה) שאפילו מקצתם ישנים מצטרפים לעשרה. ע"כ.

ואף על פי שהברכי יוסף כתב שהם דברים חלושים, וגם מי שכתב דהא דסימן קנד הוא משום חומרא, הוא דוחק, כבר כתב על זה בטהרת המים (בשוריי טהרה מע' ה אות כ), שאין כאן דוחק, שאל"כ דברי מרן השלחן ערוך סתרי אהדדי, ולכן ניכרים דברי אמת שדברי השלחן ערוך סימן קנד באו להחמיר ולאיים על כל יחיד שלא יפסיק בשיחת חולין, כיון שהוא שלא לצורך, אבל מי שאנסתו שינה שהוא לצורך יהיה מה שיהיה, מבואר ההיתר בראיות הנ"ל שהובאו בפוסקים גדולי ההוראה הנ"ל. וכ"ש דבקדיש יכולים לצרפו, דלא שייך בזה ברכה לבטלה.

ובפתה"ד ח"ב (דף חי ע"א) הביא בשם המהר"ש ויטל שנסתפק אם היו שלשה מן המניין ישנים אם מצטרפים למנין. ומשמע דס"ל כדעת מרן שאם היה אחד ישן שפיר מצטרף לעשרה. ולכן אם קשה להקיצו יכולים לסמוך על מרן ורבו מהר"י בי רב ומהרש"ו להקל ולצרפו לעשרה. וכן פסק הרב מגן גבורים (סימן נה סק"ט). ע"ש. גם המהר"י עטייה בספר רוב דגן אחר שדחה קושיות הט"ז סיים על זה, לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו. כלומר שיש לסמוך על מרן השלחן ערוך, וכן עיקר.

גם בשו"ת איש מצליח ח"א (אורח חיים סימן יא אות א') הביא דברי הבן איש חי, וכתב, דמיירי שיש עשרה בצמצום וברור לו שיש ביניהם אנשים המוניים שעומדים כאבן ממש. וגם בזה מנהגינו להזהירם ביחוד אז לתת לב על החזרה ולענות ומסבירים להם שהמניין בצמצום, והקולר בצוארם, וסברי ומקבלי ונזהרים, ושכן נוהגים לכתחלה, ושלא כדעת הבן איש חי.

'שיעור', דבשיעור, כל שהוא מעכב. [ע' בזה בת' חתם סופר (אורח חיים סימן קמ), ובמאירי (מגילה כג): לגבי פורס על שמע].

ועיין עוד במגן אברהם (סימן סט סק"ד) שאם יש ששה שלא התפללו, מתפלל הש"ץ בלחש, ואם אין ששה, יתחיל מיד בקול רם, דהא עיקר הכוונה משום קדושה. והובא בשלחן ערוך הגר"ז שם (סעיף ה) שאין לו להתפלל בלחש תחלה אלא אם כן יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין, שאז הם כמו צבור גמור. וכ"ה במשנה ברורה (סימן סט, סק"ח) שאם יש רוב מנין, הם כמו צבור גמור. ובאגרות משה כתב לפי דרכו לבאר דברי המגן אברהם, דאין זה משום דין תפלה בציבור בלחש, אלא רק להסדיר הש"ץ תפלתו מתחלה בלחש. דכל כשיש ששה, יש חובת צבור בצרוף עד י' לחזרת הש"ץ מתקנה הקבועה לצבור בשביל האין בקיאים, ולכן חייבוהו גם כן לסדר תפלתו.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן ו, ז. ובחלק י' סימן קז) האריך בזה, וכתב להשיב ע"ד האגר"מ, והעלה דאף בששה מתפללים לבד בצירוף ד' שאינם מתפללים נחשב לתפילה בצבור. אלא שבודאי אם אפשר לכתחילה להתפלל בעשרה שלא התפללו עוד, בודאי נכון לעשות כן. והביא שכ"כ בת' מחזה אברהם ז"ל (ח"ב סימן ט) שלא נמצא כן בפוס' לחדש כן, דבששה שלא התפללו בצירוף ד' שכבר התפללו, לא מקרי תפילה בצבור. אלא העיקר דמהני. ודי שיש עשרה בבית הכנסת, וזה נחשב רובו מתוך כולו. וכדמוכח מדברי המגן אברהם הנ"ל (בסימן ט).

וגם בספר בית ברוך על החיי אדם שם (בס"ק ג) העיר, דפלא הוא מה שמורגל בפי רבנן ללמוד מכח דברי הח"א דלא אמרינן רובו ככול בתפילה בצבור, ושמו בפיהם של הח"א והמשנה ברורה מה שלא כווננו לזה כלל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



וזה לשון הרמב"ם (הל' תפילה פ"ח ה"ד): כיצד הוא תפילת הצבור, יהיה אחד מהם מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין בפחות מעשרה גדולים ובני חורין וש"צ אחד מהם, ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו י"ח, משלימין מהם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו. ופשט דברי הרמב"ם משמע שגם זה נחשב תפלה בציבור. וכתב בכסף משנה שם, משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו. ועיין בס' עמק ברכה פומרנצ'יק (עניני תפלה סימן ו) שהאריך בזה שכן עיקר, וע"ש כמה ראיות שאין חילוק בין אמירת דברים שבקדושה לבין מעלת תפילה בצבור גמורה, ושפיר מהני בזה רובו ככולו.

ובשיירי כנסת הגדולה (אורח חיים ר"ס קכ"ד) כתב, נשאלתי, אם מתפללין בחזרה כל עוד שאין שם מנין שלא התפללו כמנהג קצת חכמים בעיניהם, והשבתי שטעות הוא בידם, דכיון דאיכא עשרה שעונין אמן מה לי אם התפללו או לא התפללו, אלקים נצב בעדת אל מקרו, כיון דאיכא רובא שבעבורם יכולים לפרוס על שמע ולומר קדיש וקדושה וברכו, יכולין גם כן לומר תפילה בחזרה ולענות אמן. ודקדקתי כן מלשון הרמב"ם בפ"ח דה"ת שכתב וכיצד הוא תפילת הצבור וכו', ובפ"ט שכתב ואחר שיפסיע ש"צ גם כן לאחרינו ויעמוד מתחיל וכו'.

ובבב"א החיים (סימן סט סק"א) כתב, מיהו אם הם ששה או ז', נוהגים להתפלל כל העמידה בלחש, ואחר כך מביאים ג' מן השוק, אף על פי שכבר שמעו אותם הג' ויצאו י"ח, בכדי להצטרף עמהם ולקיים חזרת העמידה וקדושה, ועניית אמן על ברכות י"ח ומודים דרבנן, וגם בשחרית כדי לקיים גם כן מצות ברכת כהנים.

ועיין עוד בח"א (כלל יט סימן א) שעיקר התפלה בצבור הוא תפלת י"ח, דהיינו שיתפללו י' אנשים גדולים ביחד (והובא במשנה ברורה סימן צ ס"ק כח). ובשו"ת אגרות משה (א"ח א סימן כח) הוכיח מזה שאין די בששה שלא התפללו להחשב תפלה בציבור, וטעם הדבר ביאר, דמה שהוזכר דדי ברוב מנין, הוא רק לענין לומר דבר שבקדושה, דרובו ככולו אינו שייך במקום שצריך

סימן יא

לימוד באמצע החזרה

ב"ה. חשון תשע"ו

לכבוד

האברך היקר והנעלה, הרב רבי אליהו אוזן שליט"א
ירושלים

לענין לימוד באמצע החזרה, הנה כאשר הש"צ חוזר התפלה בקול רם, על הקהל לשתוק ולהקשיב ולכיוון היטב לברכות הש"צ, ולענות אמן אחר ברכותיו, שאם אין ט' מכוונים לברכות הש"צ, קרוב הדבר כאילו ברכותיו לבטלה, וכל אדם מהקהל יחשוב עצמו כאילו אין תשעה זולתו, וכיוון היטב לחזרת השליח צבור. [הרא"ש בתשובה כלל ד' סימן יט. ומרן השלחן ערוך סימן קכד סעיף ד']. ולכן אין לעסוק בלימוד תורה באמצע חזרת הש"צ גם אם הוא בן תורה, והמקילין בזה שלא ברצון חכמים עושים, ויש להוכיחם בלשון רכה, ואמנם דעת הרמ"ע מפאנו [הובאו דבריו במגן אברהם], דאותם הלומדים באמצע חזרת השליח צבור, שאם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי, אין למחות בידם. ע"כ. אך הרבה מהאחרונים כתבו שלא כדבריו, והזהירו שלא לעיין בספר באמצע החזרה, וכמו שכתב המגן אברהם בשם הרב ווי העמודים, וכן כתבו השלמי צבור, ומרן החיד"א, והאליה רבה, ובספר בית עובד, ומהר"ח פלאגי, ובפקודת אלעזר בן טובו, ובבן איש חי (פרשת תרומה אות י'), ובערוך השלחן (סימן קכד סעיף ט'), ובכף החיים (סימן קכד אות א'). ושם כתב שעל פי הקבלה הדבר חמור יותר. ע"ש. גם במשנה ברורה (סימן קכד ס"ק יז) כתב, שהלומדים בחזרת הש"צ מחטיאים את הרבים, שעמי ארצות ילמדו מהם שלא להאזין לשליח צבור ויעסקו בשיחה בטלה ח"ו. וכן כתב בשו"ת אגרות משה חלק ד' (אורח חיים סימן יט). וכן כתב בשמו בשו"ת רבבות אפרים חלק ז' (סימן כו) דהגר"מ פיינשטיין לא עיין בשום ספר באמצע החזרה, אף שכל רגע היה יקר בעיניו מאד, ובין גברא לגברא בקריאת התורה היה מעיין במשניות. ועל כן ראוי לעשות כמו שכתב השל"ה הקדוש, שבחזרת הש"צ יהיה הסיודור פתוח לפניו כדי לכיון בכל ברכה לשליח צבור. וכן כתב במעשה רב

על הגר"א. וכן הזהירו על זה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סימן י'), ובשו"ת אז נדברו חלק יד (סימן יד), ובשו"ת רבבות אפרים חלק ה' (סימן סא). ע"ש.

גם מרן אאמו"ר זיע"א הזהיר על זה במכתב (מיום ח' טבת תשי"ז): הנה דעת הרא"ש בארצות חיים שמותר לעסוק בדברי תורה באמצע החזרה. אולם בזמן הזה שקשה מאד לעסוק בדברי תורה ולכוין היטב לסוף ברכות השליח צבור, בודאי שראוי מאד להחמיר בזה, וכמו שכתב הרא"ש עצמו בתשובה, והובאה בטור ובשלחן ערוך (סימן קכד סעיף ד') שקרוב להיות ברכותיו ברכות לבטלה אם לא יכוונו. ולכן אין לזוז מדברי האחרונים להחמיר בזה. והמקילים בזה שלא ברצון חכמים עושים, ואם אפשר להוכיחם בלשון רכה תבוא עליהם ברכה. ע"כ. ואחר שנים יצא לאור הליכות עולם חלק א', ושם (עמוד קצא) כתב: ועל כל פנים בחזרה עצמה יש להחמיר יותר, ולא ילמוד אפילו בהרהור או בעיון בעלמא, אלא יקשיב לחזרת הש"צ ויענה ברוך הוא וברוך שמו ואמן אחר כל ברכה של השליח צבור. וכן כתב הגר"ח פלאגי בכף החיים (סימן טו אות נב). ע"ש.

ובכף החיים (אות טז) הביא משם ספר סולת כלולה שכתב משם הר"ח, דבעת קריאת התורה או חזרת השליח צבור, אסור לו לעסוק בתורה, דאין לערב תיקון בתיקון, כי לכל אחד זמן בפני עצמו. ומשמע דאף להרהר בדברי תורה אסור אז, כי צריך שיהיו אזניו קשובות למה שהשליח צבור מוציא מפיו, ואם מדבר בעת חזרת התפלה הוא מפריד ח"ו היחוד. ועל זה כיון רבי יהודה שאמר, אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, מה שאין כן אם עוסק בתורה בשעה שאין הקדוש ברוך הוא חפץ בתורתו, אז ודאי אין נחת רוח להקב"ה בתורתו. ע"כ. ובפתח הדביר (סימן רלו אות ה') הביא תשובת הראש"ל, שכתב לת"ח מופלג אחד, אולם אני תמהתי למה זה הקפיד עלי על מה שאני לומד חק לישראל אחר התפלה בלחש ביני וביני שגומרים המכוונים, ויש ימים שמשתרבב עמי עד גמר ברכת אבות בחזרה, ולא טוב אני עושה להפריד בין היחודים, ופשפשתי במעשי וראיתי שהיסורים הבאים אולי הם מעוון זה, וכמאמר זה, פשפש ולא מצא יתלה בביטול

ידי חובה. דכיון שפטור מן המצוה, הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות. וע"ש מה שכתב עוד בזה. וכמבואר בספר ילקוט יוסף הלכות תפלה כרך ב' (עמוד ק"ע, ובהערה אות י"ד).

ג. בימי בין הזמנים יש להקדיש כשעתיים בכל יום לחזור על כל מה שנלמד בתוך הזמן, ולסיים המסכת שנלמדה, ולדעת אותה היטב עם הבנה נכונה, אך יקדיש זמן גם ללימוד מסכת אחרת. ובלילות שבת וביומו יש להקדיש ללימוד ההלכה בכל מיני ספרים של גדולי הדור דוקא, ולא של כל מיני מלקטים ומחברים צעירים, שלא תמיד אפשר לסמוך על הבנתם בדברי הפוסקים. בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יב

אמירת וידוי במנחה של ערב פסח שני

[שלחן ערוך סימן קלא]

בס"ד, ג' סיון תשע"ה,

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה,

כש"ת הרב יחזקאל חן נר"ו

שלום וברכה,

במענה לשאלתו הנני להשיב בקצרה:

א. במה ששאל בענין אמירת וידוי במנחה של ערב י"ד באייר, הנה הראוני מכתב מחכם אחד ברבנות הראשית לישראל, מלפני כשלש שנים, שהורה בפשיטות לומר וידוי במנחה של י"ג אייר, בלא לנמק דבריו. ואמנם לא כן עמדי, דהנה בתחלה יש לחקור מהו הטעם שאין אומרים וידוי במנחה שלפני ליל ראש חודש, האם הוא כדי להודיע לעם שהערב הוא ראש חודש, או שהוא כלל בדינו, דכל יום שאין אומרים

תורה, שהייתי חייב לבטל הלימוד בעת החזרה. ע"ש. ובספר עוד יוסף חי (פרשת תרומה אות וא"ו) הביא מה שכתב בעולת תמיד (דף נט) בשם רבינו יונה, דהמכוין בשעת חזרת התפלה מעלה עליו הקדוש ברוך הוא כאילו התפלל שלשה תפלות, האחד שכבר התפלל בלחש, והב' שומע כעונה, והג' שעונה אמן כמברך, הרי שלשה. ונמצא דהנזהר בזה הוא כאלו התפלל שבע תפלות. ע"ש. ולפיכך יש להזהיר את השומעים לענות אמן אחר כל ברכות השליח צבור.

ומיהו אם מביט בספר ברפרוף, ואינו לומד בספר, רק מביט מלמעלה בכותרות וכדו', ומטה אוזנו לשמוע את החזרה, אין בזה איסור, ומכל מקום לא יעשה כן בפני בעלי בתים שלא יבואו ללמוד ממנו אף ללמוד באמצע החזרה.

וע' בשו"ת פסקי תשובה (סימן רסד) שכתב, דרוב העולם אינם נזהרים וקורין בעת החזרה סדר הקרבנות, אף על גב דלאו יאות עבדי, וכל כהאי גוונא הנח להם, וכיון שאינם מכוונים לצאת, אין כאן אמן יתומה, ולא עוד אלא שהן פטורים מן הדין מעניית אמן, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם ענו מצוה קעבדי, ובכלל מצווה ועושה נינהו, דהא מצווים הם בכך. אלא שדבר אחר גורם להם ליפטור לפי שעה, והמה מכל מקום חוטפים את המצוה ובידם שתיים. וע"ש שסיים, וראוי שנספק בעצמנו כבלתי בקיאים, שאם לא כיוונו כל הצורך, נכוין לצאת בשעה שהשליח צבור יורד לפני התיבה, ועם זה אנו נכנסים לספק אמן יתומה, ומה טוב שלא לעסוק בדבר אחר ולכוין ולענות אמן, כמו שכתב הרמ"ע מפאנו (סימן קח שאלה שמינית). ע"ש.

והנה היוצא מדבריו, דעוסק במצוה אף דפטור מן המצוה, חשיב בכלל מצווה ועושה. וע"ש בהערה שסייעו סכרא זו מדברי מהר"ח אור זרוע שכתב, דאותן העוסקים במצוה ופטורים מכל המצוות, יכולים להוציא בתקיעת שופר את החייבים, דכל ישראל ערביין זה לזה. והרי משנה שלימה שנינו בראש השנה (כ"ט). כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. ועל כרחך דחשיב מחוייב בדבר. אלא שמדברי הריטב"א בחידושו לסוכה (כה א) מבואר, דעוסק במצוה שפטור מן המצוה אינו מוציא אחרים

ערוך, שכל יום שאין בו נפילת אפים אין נוהגים ליפול על פניהם גם במנחה שלפניו. וכן כתב בכנסת הגדולה שם, שכן המנהג. וכן כתב בשלמי צבור (דף קנא ע"ב). לפיכך אין צריך לומר וידוי בערב פסח שני, כיון שוידוי הוא רשות כמ"ש הגאונים, ובכל מחלוקת הפוסקים בזה אזלינן לקולא. ובסידור יחזה דעת לא ידעו מכל הנ"ל וכתבו שיש לומר וידוי בערב פסח שני, וזה אינו.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יג

להעלות לתורה מי שמגמגם בדיבורו, חרש וכדומה

בס"ד, כ' שבט תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה ה"ה דוד שמעון שליט"א
שלום וברכה!

במוענה לשאלתך בדבר נער בר מצוה המרותק לכסא גלגלים ומשותק ומגמגם בדיבורו, אך מבינים אותו, ע' בשו"ת משנה הלכות (חלק ט"ו סימן נ"ד), שכתב: בדבר אדם של"ע שקיבל שיתוק חלקי, והוא שפוי בדעתו ככל אדם, אלא שנשאר לקוי בדיבור, שלפעמים שאומר ברכה ומחמת השיתוק הוא מגמגם, ולפעמים הוא מוסיף מילים שאינם מן הענין, אם מותר לו לעלות לתורה, הנה יש שרוצים לומר דכיון דמדין הגמ' רק הראשון והאחרון מברך א"כ העולים בניהם אפשר שמותר לעלותו, ורק יהיה נפ"מ לענין עניית אמן. והשיב ע"ז, שאם הוא בדעה צלולה, וגם הוא מוציא בשפתיו דיבור מובן, רק שלפעמים מגמגם ומוציא מילה שאינה במקומה, מותר לעלותו. ע"ש בכל התשובה.

על כן לשאלתכם אם הוא שפוי בדעתו ככל אדם ומוציא בשפתיו דיבור מובן, ואפילו אם רק עשרה

בו וידוי, אין אומרים גם במנחה שלפניו, שהוא סמוך ונראה. ונפקא מינה בזה, בערב פסח שני, דאם הטעם הוא כדי להודיע לצבור שבערב הוא יום חג, זה שייך בראש חודש וכדומה, אבל בפסח שני שכולו נקבע לצורך יחידים שלא עשו את הפסח, ולא עבור כלל הצבור, ממילא יש לומר דצריך לומר וידוי במנחה של י"ג באייר. כי אין ענין מיוחד להודיע לצבור שהערב הוא פסח שני. ודי לנו שאין אומרים וידוי בפסח שני עצמו. אבל לפי הכלל דכל שאין אומרים בו וידוי אין אומרים גם במנחה שלפניו, משום שהוא סמוך ונראה, אם כן גם במנחה של י"ג באייר אין לומר וידוי. ומצינו בזה מחלוקת מנהגים, כי כי בשלחן ערוך הגר"ז בפסקי הסידור כתב, שבמנחה שלפני ערב ר"ה וערב יוהכ"פ וערב פסח שני, נופלין על פניהם. גם בשו"ת ברוך השם (חידושי אורח חיים סימן כב) כתב, דגם במנחה של י"ג באייר אין אומרים תחנון. וכן הוא בלוח דבר יום ביומו היוצא לאור על ידי מו"צ דק"ק מחזיקי הדת בירושלים. ובלוח עזרת תורה כתב, ב"ד באייר יש נוהגין שלא לומר בו תחנון. ולענין מנחה שלפניו, עיין בסידור הרב, הגם שדעתו שבפסח שני אין אומרים תחנון, בכל זאת לענין תחנון במנחה שלפניו כתב שאומרים, כמו בערב ר"ה וערב יום הכפורים. והו"ד בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סימן רנח), ושם הביא מ"ש בכתר שם טוב ח"א (עמוד עב), שטעם אלו הנוהגים שלא לומר וידוי בערב פסח שני, וערב ל"ג בעומר, וערב ט"ו בשבט וט"ו באב, משום שכלל בידם, שכל זמן שאין נופלין על פניהם אין נפילת אפים במנחה שלפניו. ויתכן לומר שעושים כן כדי להודיע לצבור שמחר חג. וכמה פעמים אירע שהצבור מרוב טירדתם אינם יודעים מתי יהיה פסח שני, או ל"ג בעומר וכו'. ועוד שנפילת אפים רשות. ואמנם מנהג בני אשכנז אינו כן, אלא מתוודים ונופלים על פניהם בפסח שני, וטעמם דמשום יחידים שעושים פסח שני אין למנוע לומר תחנונים, דהא ט' זמנים שמביאין קרבנות יחידים, ואפ"ה אומרים תחנונים. [נועם מגדים]. ע"ש. ובספר טעמי המנהגים (סימן תקכח) כתב, דבערב יום טוב אין אומרים תחנון להזכיר שבא יום טוב בלילה. ע"ש. והפרי חדש (סימן קלא סעיף ז') פירש בדעת מרן השלחן

סימן יד

לפתוח בית כנסת בבנין דירות ולדור מעל בית הכנסת

[שלחן ערוך סימן קנא]

בס"ד, י"ד טבת תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה הרה"ג ר' אמיתי גדסי שליט"א,

רב קהילת שערי הלכה רחובות

שלום וברכה!

במוענה לשאלתו, במי שפתח ביכ"נ בבית מגורים, והשכן מלמעלה שהוא אשכנזי מבקש לסגור את המנין, בטענה שאסור לדור מעל בית הכנסת, האם יש ממש בטענתו.

והנני להשיב:

א. הנה המרדכי במס' שבת (פ"א סימן רכה) כתב בשם רבינו מאיר, איני יודע איסור להשתמש בעליה שע"ג בהכנ"ס, כמ"ש ר"י שאפילו גגות ועליות דעזרה לא נתקדשו, מיהו יש להזהר מלהשתמש שם תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם וכו', ועוד דשמה בית הכנסת דמי לעליות היכל שנתקדשו, דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו קדושה קצת, מעין קדושת היכל וכו'. ע"ש. וזה לשון מרן בשלחן ערוך (סימן קנ"א סי"ב): יש להזהר מלהשתמש בעליות שע"ג בהכנ"ס תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב שם, ושאר תשמישים יש להסתפק אם מותר להשתמש שם. ע"כ. והרמ"א בהגה ובדרכי משה שם כתב, שדוקא בבהכנ"ס הבנוי מתחילה לכך, אבל בית שהיה קיים, ואחר כך ייחדוהו לבהכ"נ, שרי, וכתב במגן אברהם, דמכל מקום שומר נפשו ירחק מזה. וכן כתב הכנסת הגדולה. והט"ז כתב, אני בילדותי הייתי דר בק"ק קראקא עם ב"ב בבית מדרשי שהיה למעלה מבהכ"נ, ונענשתי הרבה במיתת בני, ותליתי בזה, ע"כ.

ואמנם הרמב"ם בתשובה בפאר הדור (סי' ע"ד) כתב, יכול לדור בבית, אבל המקום אשר על ההיכל לא, ואינו יכול לישון שם, ולא להניח כלי מלאכתו. ובשאר הבית יעשה כרצונו. ע"כ.

מבינים אותו, יעלו אותו לתורה ויענו אמן, אך אם אינו מדבר דיבור ברור יש להמנע מלהעלותו.

וחרש המדבר ואינו שומע, יכול לשמש כשליח צבור ולקרוא בתורה להשמיע לרבים. וכל שכן חרש השומע על ידי מכשיר שמיעה, שיכול לקרוא בתורה ולהוציא את הרבים ידי חובתם. וחרש שאינו שומע ואינו מדבר, אין לצרפו לעשרה כדי לקרוא בתורה בברכות, שספק ברכות להקל, ואפילו אם הוא לומד בבית ספר מיוחד לחרשים-אילמים, המקנים דעת לתלמידיהם. אבל מותר לצרפו למנין לומר קדיש. וע' בגמרא גיטין (ע"א). אמרו, תניא, מדבר ואינו שומע זהו חרש. שומע ואינו מדבר זהו אילם. וזה וזה הרי הם כפיקחים לכל דבריהם. והרמב"ם (פרק כ מהלכות אישות) כתב, חרש וחרשת האמורים בכל מקום הם אילמים שאינם שומעים ואינם מדברים, אבל מי שמדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר, הרי הוא ככל אדם. ע"כ. ולפי זה פשוט שחרש המדבר ואינו שומע יכול להוציא הרבים ידי חובת הקריאה בתורה. [פרט לתקיעת שופר כמבואר בשלחן ערוך (סימן תקפ"ט סעיף ב), שכיון שאינו שומע, לאו בר חיובא הוא גבי שופר, דהתם המצוה עיקרה הוא בשמיעה, וכן גבי מקרא מגילה כתב מרן השלחן ערוך (סימן תרפט סעיף ב) שכיון שהוא משום פרסומי ניסא אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. וע"ש באורך בכף החיים בסק"ח].

וחרש שאינו שומע ואינו מדבר אין לצרפו למנין, כדי לקרוא בתורה בברכות, דחיישינן להחולקים הסוברים שאף שהוא לומד בבית ספר מיוחד וכו' אין לצרפו לעשרה, ובמידי דברכות הא קיימא לן דספק ברכות להקל. וראה בזה בשו"ת יחווה דעת ח"ב (סימן ו). ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



ומרן החיד"א בברכי יוסף הביא תשובת הרמב"ם, וכתב בספרו שו"ת חיים שאל ח"א (סימן נ"ו) דנראה פשוט שאם מרן השלחן ערוך עיניו יחזו תשובת הרמב"ם, היה קובע הלכה כמותו. ע"כ. וכן פסקו להקל בשו"ת עקרי הד"ט, ובשו"ת לב חיים, ובשו"ת ירך יעקב, וכן כתב בספר משכנות הרועים (מע' בית הכנסת אות כג). וראה עוד בשו"ת שמו יוסף בן ואליד (דף נג ע"ד). ובאריכות בשו"ת יביע אומר ח"ו (אורח חיים סימן כ"ו).

והנה יסוד הכלל הנ"ל, על פי המבואר בגמרא שבת (סא). אמר ליה אביי דילמא רבי יוחנן הא מתני' לא הוה שמיע ליה, ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה. ע"ש. וכן בגמרא חגיגה (ד). אמר רב פפא אי הוה שמיע לרב הונא הא דתניא וכו' הוה הדר ביה. ע"ש. ומכאן יש ללמוד גם לפוסקים האחרונים שנעלם מהם דברי הראשונים כנז'.

והדברים מבוארים בתשובת הרדב"ז ח"ג (סימן תקסד, דף מד) וז"ל: ואל תטעה לומר שכיון שהריב"ש היה אחרון אמרינן הלכה כבתראי, חדא שלא אמרו כן אלא באמוראים, ואפילו אם תמצא לומר שאף בפוסקים אמרינן הכי, הני מילי בומן שהאחרון הביא דברי הראשון והשיב עליהן ודחאם, וסמך ראיותיו מהתלמוד, וכיון שלא נראו בעיניו דברי הראשון אפשר לסמוך על האחרון, אבל אם לא הביא דברי הראשון נראה שלא ראה את דבריו, ואמרינן אילו היה רואה את דבריו היה חוזר בו, הילכך לכולי עלמא בכהאי גוונא הלכתא כקמאי. וזה דבר מוסכם והשכל מורה עליו. ע"כ. נומ"ש שסמך ראיותיו מהתלמוד, היינו בקרב הראשונים, אבל כבר נתבאר במקום אחר שאין אחרון יכול לחלוק על ראשון. וכן כתב עוד בתשובה ח"ב (סימן תרד), שאף על פי שהרא"ש אחרון הוא, וקיימא לן הלכה כבתראי, מכל מקום כיון שהרמב"ם מרא דאתרא הוא, וכבר קבלו בכל הגלילות האלה לפסוק כדבריו, הילכך הלכה כהרמב"ם. ע"כ. וכן כתב עוד הרדב"ז בסימן תרמב, וכן כתב עוד שם בח"ב (ר"ס תשל"א), שאף על פי שהראב"ד חולק על הרמב"ם, ידוע שכל מנהגי הארץ הזאת כדברי הרמב"ם שהוא רבן של כל גלילות

אלו. וע"ש מ"ש עוד בזה. ועיי' עוד בספר זכרי כהונה ח"ב (עמוד תד).

ובן מבואר בתשו' מהר"י קולון (שרש צד) שאם הדבר נמצא כתוב בתשובת גאון אחד, ולא עלה זכרונו על ספר ידוע ומפורסם, אפילו אם ימצא פוסק אחרון שפסק להיפך מדברי הגאון הקודם לו, יש לומר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק אחרון דברי הגאון, ואילו שמע הוה הדר ביה. וראה לזה מהגמרא כתובות (סט). ומדברי רבינו האי גאון שם וכו'. ע"ש. וכן פסק הרמ"א בהגה (חושן משפט סימן כה ס"ב). שאילו שמיע להו האחרונים דברי הראשונים, הוה הדרי בהו. ע"ש. וכן כתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן נו).

והן אמת דלאו בכל דוכתא אמרינן הכי, דהנה מסתבר דהיכא שמרן הביא כמה ראשונים שכתבו דין מסויים, ומצינו לראשונים אחרים שמרן לא ראה אותם שכתבו אחרת, אין לנו הכרח לומר שמרן היה חוזר בו ופוסק כוותייהו, דמאי חזית. ורק לגבי עמודי הוראה, כמו הרמב"ם הרי"ף והרא"ש, בזה אמרינן דאילו מרן היה רואה דבריהם לא היה פוסק מה שפסק [באופן דליכא רוב מתלתא הנ"ל]. ובזה אזדא להו קושיות הרב סופר בספרו ברית יעקב, שהקשה, דכמעט בכל הלכה מצינו לאיזה ראשון שלא היה לנגד עיני מרן, ואם כן נימא דהוה הדר ביה. אך אין זו קושיא דלא אמרינן אילו מרן היה רואה דברי הראשון וכו', אלא דוקא במקום שמצינו לגדולי הראשונים שאנו רגילים לסמוך עליהם, או חד מג' עמודי הוראה, וכדומה, אבל לא אמרינן הכי בכל דוכתא שמצינו לאיזה ראשון שנעלם ממרן. ודו"ק.

ובן כתב המהרשד"ם בתשובה (חלק חושן משפט סימן א), וכן דעת המהר"ם אלשיך (סימן לט דף סא ע"ב), הובאו דבריו בש"ך (חושן משפט שם) שכתב, ואף על גב דסברת המהרי"ק היא שלא כדעת התוס' וסמ"ג, אל יעלה על לב לומר דכיון דבתרא הוא נקטינן כוותיה דלאו סברא הוא, אף על גב דגם בפוסקים נקטינן הלכה כבתראי, היינו כשראה האחרון דברי הראשון, ולא חזר בו מקמיה דקמא, אבל אם לא ראה אותו ולא שמע סברתו, אדרבה אמרינן דהלכה כקמא, דשמא אם היה רואה אותו היה חוזר בו, והכי מחלק הרא"ש בתשובה,

וכן כתבו גדולי האחרונים, ומהם: המהרשד"ם [הנ"ל], והמהר"ם אלשיך [הנ"ל], והמהרימ"ט (הנ"ל). וכן כתב הגאון מהרי"ט אלגאזי [הנ"ל]. ודון מינה לגבי תשו' הרמב"ם.

וכיוצא בזה מצינו לגאוני אלג'יר בהקדמה לשו"ת התשב"ץ (בד"ה וכן הדברים) שכתבו, שבהיות ורוב פסקי הרשב"ץ לא הגיעו לידי הבית יוסף, לפיכך אין לשנות מנהגם שנהגו להקל כדעת הרשב"ץ היפך פסק מרן, משום שיש לומר דאילו הוה שמיע ליה דעת הרשב"ץ היה פוסק כשיטתו בכל דבריו. וכן כתבו מהר"י עייאש בשו"ת בני יהודה (סימן קכד), ומהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו ח"ב (חלק אורח חיים סימן טז).

ומזה יש ללמוד במכ"ש לגבי הרמב"ם ז"ל שנתקבלו הוראותיו בכל גלילות אלו, וכמו שכתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב) וזו לשונו: הרמב"ם הוא גדול הפוסקים, וכל קהלות ארץ ישראל ובארצות ערב ובמערב נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרבן. ע"ש. וכן כתב בבדק הבית חושן משפט (סימן כה), ובכסף משנה (פ"א מהלכות תרומות הלכה יא). ע"ש. וכן כתב מהר"ם אלאשקר (סימן טז), שבקהלות אלו קבלו הוראות הרמב"ם עליהם, ואחרי דברו לא ישנו, ואין דנים כל דיניהם אלא על פי דבריו, ופשוט בכל הפוסקים שבמקום שקבלו עליהם הוראות רב אחד, אין לזוז מדבריו אפילו במקום שיש חולקים, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה (סימן רנג). ע"כ. ועיין עוד בשו"ת מהרלנ"ח (סימן לב וסימן צה), ובשו"ת מהרשד"ם (חלק יורה דעה סימן קצב, וחלק אבן העזר סימן קעה).

וכיוצא בזה כתב מהר"ם פארדו בתשובה שהובאה בספר שערי רחמים ח"א (סימן יג), כי אין מן הראוי לפסוק כפסק מרן נגד תשובת הרי"ף, כיון דמרן לא ראה תשובת הרי"ף כלל. וראה מ"ש בזה בארץ חיים סתהון (קונטרס הכללים כלל ד').

גם מרן החיד"א בברכי יוסף אורח חיים (סימן קעה סק"ב) כתב, ואפשר דאילו שמיע ליה למרן שסברת הראב"ד להיפך, היה מורה ובא כדבריו. וכבר כתב הרשב"א בתשובה שהוא מבטל דעתו מפני דעת הראב"ד ואפילו לקולא. ע"ש.

ומהרי"ק נראה דאישתמיטתיה ההיא תוס' שלא הזכירה. ועוד דע"כ לא אמרינן הלכה כבתראי לגבי קמאי אלא כשאינן בין בתראי לקמאי אלא כהדרגת אמוראי קמאי לאמוראי בתראי, אבל היכא דאיכא בינייהו כדרגה שבין אמוראי לתנאי, לא אמרינן הלכה כבתראי וכו', ואם כן השתא אין ספק שהמהרי"ק שהוא מדורותינו אלה לא אמרי' עליו לגבי תוס' הלכה כמותו שהוא בתרא לגבי דידהו. ואנן סהדי דאי דעתיה הוה שהתוס' סוברים דאסור, לא היה חולק עליהם, ומה גם להקל. ע"ש. וראה מה שהאריך על דבריו הש"ך שם, ובהנהגת איסור והיתר ביורה דעה סימן רמב. דבמקצת דבריו כתב שהם נכונים, ובמקצת דבריו כתב דצ"ע.

גם המהרימ"ט (חלק חושן משפט ר"ס נג) כתב, שאילו האחרון היה רואה דברי הראשון הוה הדר ביה. וכן כתב המהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יום טוב (ס"ס יז). וכן כתב בפתחי תשובה (יורה דעה סימן רסו ס"ק ז) דכל היכא שדברי הראשונים נעלמו מעיני האחרונים, הלכה כראשונים. ע"ש. וראה עוד בט"ז (יורה דעה ס"ס נב וס"ס קיג), ובש"ך (חושן משפט סימן מו ס"ק קיז), ובשאר אחרונים שם.

ועיין במגן אברהם בסימן רעא (ס"ק כד) שכתב, דאילו מרן השלחן ערוך היה רואה דברי התוס' היה חוזר בו. ובנידונו אין הוכחה כל כך מהתוס' ואפ"ה כתב כך, כ"ש לגבי עמודי ההוראה שהם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש.

גם בהקדמת אמו"ר לשו"ת פאר הדור להרמב"ם (שנדפס בשנת תשד"מ) כתב בזה"ל: הנה ידוע שגם במקום שמרן הקדוש רבינו יוסף קארו ז"ל, מחבר השלחן ערוך, הכריע להלכה כאשר עם לבבו ורוחב דעתו ובינתו, והסכימו עמו מגדולי האחרונים, אם הדבר מבואר להיפך בתשובת הרמב"ם, יש לפסוק להלכה ולמעשה כדברי הרמב"ם, כי אילו ידעו מרן והאחרונים שדעת הרמב"ם בתשובה להיפך מדבריהם, היו חוזרים בהם, ומבטלים דעתם מפני דעתו הגדולה. וכמו שכתב בשו"ת המהר"י קולון (שרש צד), וראה לזה מהגמרא כתובות (טז). ומדברי רבינו האי גאון שם וכו'. ע"ש. וכן פסק הרמ"א בהגה (חושן משפט סימן כה).

והן אמת שמהר"א עזריאל בשו"ת כפי אהרן ח"א (חלק אבן העזר סימן יג דצ"ד ע"ג) כתב וז"ל: וכמה פעמים ישבנו על מדוכה זו עם עמיתנו הרב הפוסק (הרה"ג מהר"ם פארדו), והעלינו כי אין לזוז מקבלת הוראות מרן אף אם המצא ימצא איזה פוסקים מגדולי הראשונים אשר נגלו לנו אחר זמנו של מרן הקדוש ז"ל, לא נאמר שאילו היה מרן רואה דברי הראשונים הללו היה חוזר בו, כי לנו שקבלנו הוראות מרן לא יועיל זה. וה"ט כי לפני אחרוני הראשונים כגון ה"ה והר"ן והריטב"א היו גלויים כל דברי הראשונים, וכן דברי הגאונים היו גלויים לפני הרי"ף והרמב"ם, וממה שלא הזכירו דבריהם ש"מ דלא שמיע להו או שהיה להם פי' אחר או גירסא אחרת בדבריהם, ולכן די במה שראו עיני קדשו של מרן ז"ל, הילכך אין לזוז מדבריו. ע"כ.

ובשו"ת יביע אומר ח"ה (אורח חיים סימן א) כתב דלכאורה יש לסייעו בזה ממ"ש רבינו יהונתן אייבשיץ בספרו הנורא התומים (סימן כה בקיצור תקפו כהן אות קכד), שח"ו לומר קים לי נגד הכרעת מרן המחבר והרמ"א, כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, ורוח ה' נוססה בקרבם, להיות לשונם הזהב מכונן להלכה, אף בלי כוונת הכותב, כי חפץ ה' בידם הצליח. ע"כ. וכן כתב הגאון מצאנו בשו"ת דברי חיים (סימן קה), והגדול ממינסק בשו"ת אור גדול (סימן כז). ע"ש. **ומכל** מקום אין זה מוכרח, שמאחר שדברי הראשונים שנדפסו אחר ד' מרן לא נגלו לעיני קדשו, יש לומר דאילו שמיע ליה הוה הדר ביה, כעין מ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן מו ס"ק יא). (ועיין בשו"ת מכתב לחזקיהו סימן ז דל"ג ע"ד).

ולכן הכל לפי הענין שאם מרן מיקל בדאורייתא היפך הפוסק הראשון שמחמיר, יש לחוש בודאי לחומרא, ובדרבנן המיקל יש לו ע"מ שיסמוך. ואין לדיין אלא מה שעניו רואות.

והמהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יום טוב (סימן ג ד"ט ע"ג) כ', מה שאנו תופסים כדעת מרן לענין הלכה, הוא בדבר שנודע לנו בבירור שמרן עמד בעיקר הדין ודעתו דעת עליון מכרעת לפסוק כן, אבל בדבר שלא נודע לנו אם עמד מרן בעיקר הדין וכו' כל כהאי גוונא אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן, וצריך

לחוש לענין מעשה. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. ושו"ר להרה"ג מהר"ם פארדו בתשובה שנדפסה בשו"ת שערי רחמים פרנקו ח"א (חלק אבן העזר סימן יג דכ"ג ע"א) שכתב היפך דעת הכפי אהרן הנ"ל. ע"ש.

והנה בחזון איש מועד (סימן סז אות יב) כ', שאף על פי שכ"כ הר"ח בדפוס ראם, לא ידענא אם אפשר לסמוך על הנדפסים מחדש, שכבר הפסיקה המסורה בינינו, ומלאכת ההעתקה כבדה מאד, ואין אנו יודעים מי המעתיקים, ואף על ידי זריזין ומדקדקים הטעות מצויה הרבה, וע"י איזה רפיון בדקדוק הדברים יוכל הדין להשתנות לגמרי, ולכן הפוסקים שלא הפסיקה המסורה בינם לבינינו בכל הדורות ששקדו עליהם חכמי דור ודור לשמרם ולנקותם צריכים אנו לחשוב את ספריהם ליותר דווקנית. וכ"ש שאין ללמוד מדקדוק הלשון שקשה לסמוך על החדשים. ע"כ. ומכל מקום לאו כל דברי הראשונים בחדא מחתא מחתינהו, ועל כל פנים נראה עיקר שיש להסתמך על הראשונים במקום שלא ראו מרן והאחרונים את דבריהם, וכדמוכח מד' החיד"א בכמה דוכתי. והוא על פי פסק הרמ"א הנ"ל (בחושן משפט סימן כה ס"ב) בשם מהרי"ק, שכל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר, והאחרונים חולקים עליהם הלכה כהאחרונים, דמאביי ורבא הלכתא ככתראי, אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצא אחרים חולקים בדינו, אין צריך לפסוק כהאחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי שמיע להו הוה הדרי בהו. ע"ש. ואיך שיהיה במקום שהאחרונים חולקים על מרן, אנן בדידן נקטינן כדעת מרן שקבלנו הוראותיו, ואין לנו לזוז מדבריו ימין ושמאל, בין להקל בין להחמיר. ומצוה רבה לטרוח ליישב דעת מרן הקדוש, וחלילה לדחות דבריו מהלכה. ומזקנים אתבונן שכמה עמלו וטרחו ליישב דעת מרן הקדוש בכל דבריו.

גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רב) כתב, דמבואר בש"ך (י"ד סימן רמ"ב בקיצור אות ח), דמעיקר ההלכה שכת"י של ראשון שנתגלה אח"כ יכול להכריע את ההלכה, נגד מה שכתבו האחר. והניף שנית ידו בחלק י' (סימן קס), שכת"י של גאון קדמון שנתגלה, אף שהוא כנגד פוסק אחרון גדול או הסכמת השלחן

ערוך היה רואה את תשובת הרמב"ם היה חוזר בו, כמו שכתב מרן החיד"א הנז'. ועוד שמן הסתם שמרן השלחן ערוך לא היה נוקט להלכה כספיקו של המהר"ם, ושביק ודאו של הרמב"ם. ומה שייך כאן לומר ונתחבר השלחן ערוך ברוח הקודש, הא לא בשמים היא. ומה שקיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך אינו בגלל שדבריו נאמרו ברוח הקודש, אלא בגלל גדלותו בתורה של מרן, ומאתים רבנים בדורו הסכימו על ידו, ולכן למרות שמרן אאמו"ר זצוק"ל מרגלא בפומיה לכו אל יוסף קארו אשר יאמר לכם עשו, הנה בהגלות נגלות דברי הרמב"ם, שהוא אחד משלשת עמודי ההוראה, יש לומר שפיר שאילו ראה דבריו הוה הדר ביה. והוא פשוט.

והמחבר הנ"ל טוען, שלא קיבלנו הוראות מרן כנגד האר"י ז"ל, ועוד כמה כללים שחידש בדעת מרן, עד שאיני יודע אם כן במה קיבלנו הוראות מרן, ולדבריו קשה, הרי מרן רוח ה' דיבר בו וה' עמו שהלכה כמותו וכו'. וחבל שכך דרכו בספריו כשרוצה לפסוק כמאן דאמר, מרבה לשבחו ולצטט דברי האחרונים שפוסקים כמותו, ואילו בדברי החולקים אינו מרבה בשבח מחברם. ודי בזה. וגם מר זקנו בכף החיים כתב בענין ברכת הנותן ליעף כח, שאילו מרן היה רואה וכו', היה חוזר בו.

ועיין בדברי הפתיחה ליביע אומר ח"ה, ובשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן ח' אות יט), ובח"ג (חלק אורח חיים סימן טז אות ח'), ובח"ו (חלק אורח חיים סימן כו אות ד'), ובח"ז (חלק יורה דעה סימן כא אות ז'), וחלק אבן העזר סימן ח' אות ו-יז), וח"ח (חלק אורח חיים סימן כג אות ל-ג, וחלק יורה דעה סימן כד אות ח), וחלק י' (חלק חושן משפט סימן א'), ובשו"ת יחזקאל דעת ח"ב (סימן לה עמוד קלח, וסימן מב עמוד קס), וח"ד (ס"ס יט עמוד קי), וח"ה (סימן ח'), ובח"ו (סימן ו' וסימן ח' עמוד מג). ע"ש. ובספר לזית חן (סימן צה עמוד קנט), ובהקדמת מרן אאמו"ר לשו"ת פאר הדור להרמב"ם, ובתשובה בענין היתר המכירה בשביעית (אות יז), ובהסכמת מרן אאמו"ר לשו"ת שואל ונשאל ח"ח (אות א).

ויש להוסיף על זה, שהנה מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן נו) סמך על סברא זו לפסוק כמו

ערוך, אזלינן בתר הראשון, וידוע שדרכו של החזון איש שלא לחשוש כלל לזה, איברא בש"ך מבואר שאם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, בזה א"צ לפסוק כאחרונים, כי אפשר אם הי' האחרון יודע מזה הי' חוזר. איברא דבר פשוט שזה ניתן לשקול דעת פוסק מובהק, לשקול הדברים, וה"פ גם דברי גאון הקדמון במחלוקת שנוי, ואם נמצא נגד השלחן ערוך ב"י והרמ"א הדברים חמורים כי גם המה פסקו כראשונים, והוראות רבינו הב"י ורמ"א נתקבל בבית דין של מעלה ומטה כניתן בסיני, אך כמובן לכלל כלל יש יוצא מן הכלל, וצריך אז ס"ד להכריע. ע"כ.

והנה הרב אול"צ רוח אחרת עמו, וטען, דלא אמרינן לגבי מרן השלחן ערוך שאילו היה רואה דברי אחד מהראשונים שנעלמו ממנו, היה חוזר בו, וחס ושלום לומר שהואיל ומצינו בראשונים שנדפסו בזמנינו דברים שמרן ז"ל לא ראה, שאם היה רואה דבריהם היה חוזר בו. והובאו דבריו בספר ברית יעקב (סימן מא) להרה"ג יעקב חיים סופר, וכתב, דחס ושלום לומר כן על מרן השלחן ערוך, והביא שם מפי סופרים ומפי ספרים אריכות רבה בשבחי מרן השלחן ערוך, שנתחבר השלחן ערוך ברוח הקודש. ע"ש.

אולם אחה"מ לפי המבואר הנה כלל זה מבוסס על פי הפוסקים הנ"ל, ומהם הרדב"ז המהרי"ק והרמ"א, והוא מילתא דמסתברא והשערה אלימתא, דפעמים אמרי' דאילו היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו, ובפרט לגבי ג' עמודי הוראה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם.

ומה שתמוה כאן, שבהלכות רבות דעת הרב הנ"ל שלא כדעת מרן השלחן ערוך, ומחזיק ביד הנוהגים לברך אחר ההדלקה, אף שהוא נגד דעת מרן, והחזיק ביד הנשים הנוהגות לברך על לולב וסוכה, ואסר לערות רותחין על אבקת קפה קלוי נגד דעת מרן, ועוד דברים רבים שכתב ואמר לנהוג נגד דעת מרן, ואילו כאן כותב, שחס ושלום לומר וכו'. והרי ההגיון מחייב לומר שכל שמצינו בתשובת הרמב"ם, שמרן לא ראה התשובה, דברים אחרים ממה שמרן פסק, שייך שפיר למימר אילו היה מרן רואה תשובת הרמב"ם היה פוסק כמותו. חדא שהרמב"ם אינו כשאר הראשונים אלא אחד מעמודי ההוראה, ועוד שגם אילו המהר"ם מקור דברי השלחן

שכתב הרמב"ם בתשובה, נגד מרן השלחן ערוך, מפני שאילו ראהו מרן היה חוזר בו. ע"ש. וראה להרב ערך השלחן בספר ווי העמודים (סימן רעב אות ד), ובשו"ת ויען משה (חלק חושן משפט ס"ס ה). וכן כתב בביאור הלכה (סימן שא סעיף כה) סוף ד"ה כגון. ע"ש.

ומה שציין בבבית יעקב שם, לדברי הרב כפי אהרן בח"א (חושן משפט סימן ה' דף קי"ח.), כבר השיב עליו מרן אאמו"ר זיע"א בהקדמה לשו"ת יביע אומר ח"ה. וראה עוד בשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"ה (חלק אבן העזר סימן ה' דף סז ע"ב) שהביא דברי הרב כפי אהרן (דף צד ע"ג) שתופס בפשיטות כמרן נגד גדולי הראשונים שלא ראם, וכתב, ואין הדברים נראים לי בזה, והרב כפי אהרן עצמו (הנ"ל, בדף קיח ע"א) צידד בזה (רק שכתב שאינו הכרח גמור וכו'). ע"ש.

ומה שציין שם לדברי הגאון האבני נזר בתשובותיו (אבן העזר סימן רו אות לח) שכתב, "ומיהו צריך עיון אם אמרינן כהאי גוונא (אילו היה רואה לדברי המאירי לא היה פוסק כאחרים) לגבי השלחן ערוך". ע"כ. הנה אין ספיקו של האבני נזר מוציא ודאו של מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל הנ"ל, ועוד אחרונים, כפי שהביאם בשו"ת יביע אומר הנ"ל. ומה שהביא עוד שם מספר גידולי הקדש על ספר דעת קדושים (סימן רעו אות ל) שכתב, ומה שהביא שהבית יוסף והרמ"א לא ידעו שהרדב"ז בן דורו של הר"י אסקנדרדי וחלק עליו, דבריו נגד בעלי השלחן ערוך אשר קבלנו עלינו לנהוג כמותם במה שיש מחלוקת הפוסקים, ואם נזוז מדבריהם ניתן תורת כל אחד ואחד בידו וכו', ע"ש. הנה אין ראיה מזה למקומות שבהם מצינו לגדולי הראשונים שלא נדפסו בחיי בעלי השלחן ערוך, ולא ראו אותם, ובפרט במקום שהם ג' עמודי ההוראה, דמילתא דמסתברא היא שבעלי השלחן ערוך היו מתחשבים בדעתם. ומה שציין שם (עמוד ש"י ד"ה ובוא ואראן) מהרב ערך שי וכו', ראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק יורה דעה סימן ח' אות ב).

ומ"ש שם על מרן הקדוש שרוח ה' דיבר בו וה' עמו שהלכה כמותו וכו', הנה אף שקבלנו הוראות מרן, אין זה מפני שכך הסכימו בשמים, שהרי לא בשמים היא, ההכרעה נמסרה לידי חכמי ישראל, כההיא דר"א בבבית קול, ואכמ"ל.

ויש להעיר עוד במ"ש (בעמוד שיב), דתמה אני אם גם גבי מרן שייך למימר הכי, אחר שכמעט כל ספרי רבותינו הראשונים המפורסמים היו תחת ידו וכו', וכתב הגאון החיד"א, דזה מפורסם דאשתכחו באמתחתיה דמרן ז"ל רוב ספרי הראשונים כתב יד כידוע. ושוב הביא דברי הרדב"ז בתשובה (סימן אלפים רסה) שכתב, דקבלה בידינו שהרי"ף והרמב"ם ראו כל דברי הראשונים. וכתב על זה, ופשוט שהוא הדין נמי להרא"ש, שאם לא הזכיר דברי התוס' נאו שאר הראשונים שמע מינה שלא חש להם. ע"כ.

ותמיהני, אחה"מ, דסותר עצמו במ"ש לעיל מינה (בסימן לב עמוד רנ, בהערה), שאין תימה על שהרא"ש והריב"ש לא ראו תשובת הגאון, שלא כל תשובות הגאונים היו מצויות ביד הראשונים, משום שהרבה מקבצי תשובות הגאונים היו בכת"י ולא באו אל רבותינו הראשונים ז"ל, וכמו שכתב בשו"ת בנין ציון ח"א (סימן טט), שנעלם מהרא"ש תשובת רב האי גאון וכו'. וכלי ספק אילו ראה הרא"ש דבריהם לא היה כותב כדבריו. והביא שם עוד הרבה אחרונים שכתבו כן. ע"ש.

הנה הרואה יראה שכתב גם לגבי הרא"ש שלא כל תשובות הגאונים היו לפניו, ואמרינן לגביה אילו היה רואה דבריהם הוה הדר ביה. ואילו לקמן כתב גם על הרא"ש דלא אמרינן לגביה אילו היה רואה דברי הגאונים הוה הדר ביה וכו'. שלפני הרי"ף הרמב"ם והרא"ש היו כל תשובות הגאונים. וזה פלא.

וגם מ"ש על מרן השלחן ערוך, תמיהני, שהרי הדגיש בלשונו ש"כמעט" כל ספרי הראשונים היו לפניו, הנה מודה ועוזב שלא היו לפני מרן "כל" דברי הראשונים, ואם כן מאי נפקא מינה במה שמרן היה בקי בדברי רוב הראשונים כמאן דמנח בכיסיה וכו' סוף סוף היו כמה תשובות של הרמב"ם ושל הרי"ף ועוד גאונים שלא היו לפני מרן. וגם מה שציטט שם דברי החיד"א, אדרבה מסייע לדברינו, שהחיד"א כתב שם "שרוב" ספרי הראשונים היו למרן, הרי הדגיש בדבריו רוב ולא כל. נמצא שהיו תשובות של הרמב"ם והרי"ף והגאונים שגם מרן הקדוש לא ראה אותם, אחר שלא עלו על ספר בזמנו. ואם כן אמאי לא נימא לגבי מרן גם כן אילו היה רואה דברי הרמב"ם הוה הדר

כמותם, אלא אם כן יש לנו ב' עמודי הוראה דנקטי כמ"ש מרן בשלחן ערוך.

מסקנא דדינא: מותר לבנות דירה לצורכו ע"ג בית הכנסת, שיש להתיר לעשות כן אף לכתחלה, ורק במקום שמעל ארון הקודש לא ישתמש שם לשינה ושירותים. ולכן בנין רב קומות שהקדישו דירה אחת בקומה ראשונה לשם בהכנס"ס לתפילה וללימוד תורה, רשאים לכתחילה לרכוש דירה בקומה שמעל בית הכנסת ולדור בה, ולשכב לישון בכל שטח הדירה שלמעלה, ורק בשטח שמעל ארון הקודש שיש בו ס"ת לא ישתמשו שם, ויניחו במקום ההוא ארון בגדים וכיוצא זה, ובקומות העליונות יותר, מותר בלי שום הגבלה גם בשטח שמעל להיכל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן טו

לישב בבית הכנסת רגל על רגל

[שלחן ערוך סימן קנא]

בס"ד, ח' אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה

כש"ת ה"ה ר' אוראל ישר נ"י

שלום וברכה,

למוענה לשאלתו הנני להשיב בקצרה:

בדבר ישיבה בבית כנסת או בבית המדרש רגל על רגל, הנה אין לנהוג כן, דהוי כשחץ וגאווה, וכל שהוא דרך שחץ וגאווה אפילו בביתו של אדם אין ראוי לישב כך, וראה מ"ש הסמ"ק (סוף מצוה יא) להזהיר על כבוד בית הכנסת, דאוי להם לאותם המדברים דברים בטלים או עושים שחוק וקלות ראש בבית הכנסת בשעת התפלה, ומונעים עצמם מחיי עולם הבא, כי יש לנו לעשות ק"ו בעצמינו מעובדי אלילים אשר אינם מאמינים, עומדים כאלמים בבית חרפותם, כ"ש אנו

ביה. והן אמת דבמקום שהרי"ף והרא"ש קיימי בחד שיטה, ומרן פסק כוותיהו, ואחר כך מצאנו להרמב"ם בתשובה שכתב אחרת, וזהו אין הכי נמי שפיר לא אמרינן אילו היה מרן רואה דברי הרמב"ם הוה הדר ביה, שהרי אכתי איכא ב' עמודי הוראה דפליגי על הרמב"ם. אבל כשאין לנו ב' עמודי הוראה, למה לא נאמר כמו שכתב המהרי"ק גם לגבי מרן, דאילו היה רואה דברי הרמב"ם או הרי"ף הוה הדר ביה. ומעתה למה כתב שם "שח"ו לומר כן על מרן", למה ח"ו, הרי הדברים מבוארים בטוב טעם. ומה שהאריך שם לכתוב בשבח מרן הקדוש, אין זה ענין להאי כללא, דאטו על ידי כלל זה אנו ממעטין ח"ו מגדולתו וקדושתו של מרן הבית יוסף, זה ודאי אינו.

ואחי הרה"ג רבי יעקב זצ"ל אמר בשיעור שמסר ביום השנה לפטירת הרבנית ע"ה, בבית הכנסת יחווה דעת, דמי הוא זה שיש לו רוח הקודש לומר שאילו מרן היה רואה תשובה הרמב"ם הוה הדר ביה. ומטעם זה נעשה תנא ופליג על דברי מרן אאמו"ר. אולם תמיהני, דלאו ברוח הקודש עסקינן, אלא היא השערה אלימתא לומר דאחר שמרן לא ראה תשובת הרמב"ם, אילו היה רואה את דבריו הוה הדר ביה. ואין לנו כח לחלוק על גדולי עולם הנזכרים, מהרי"ק, הרמ"א, מהר"ם אלשיך, מרן החיד"א, ועוד, שהסכימו להאי כללא דאילו מרן היה רואה דברי הראשונים שלא היו לפניו הוה הדר ביה.

והן אמת שבשו"ת שואל ונשאל ח"ח (חושן משפט סימן מג) כתב, דאם מרן לא ראה דברי אחד מהראשונים להחמיר, לא מבעיא לן דראוי להחמיר ולא להוציא מן המוחזק, אך להוציא מן המוחזק או להתיר נגד מרן צ"ע, ומסתברא שאין להוציא ממון נגד דעת מרן, וכן אין להתיר באיסור דאורייתא וכו'. אבל במסופקים בדעת מרן וכו'. ושם בהערת נכד המחבר, דנראה מדבריו שבדבר שהוא ברור בדברי מרן, ומרן לא מספקא ליה אזלינן בתר מרן נגד אותו פוסק הראשון אפילו שלא ראה אותו וכו'. ולענ"ד דבאיסור דרבנן יש להקל אפילו נגד מרן וכו'. ע"ש. ולהמבואר גם באיסור תורה כל שנעלם ממרן דעת הרמב"ם או הרי"ף וכיוצא, אמרינן אילו היה יודע דבריהם היה חוזר בו ופוסק

כך מרגיש נח יותר, ועוזר לו בריכוז, ולומד יותר טוב, מעיקר הדין מותר, וכמו שנתבאר בספר ילקוט יוסף הלכות בית הכנסת (עמוד רמ"ו) דאם כוונתו לתת על רגליו ספר ויהיה הדבר נח לקריאה מותר, דרחמנא ליבא בעי, והוא הדין אם מניח רגל על רגל ומתרכז ולומד יותר טוב, ומכל מקום אין ראוי שירגיל עצמו בכך להתרכז בצורה כזאת, וירגיל עצמו להתרכז בדבר שאין בו פקפוק, והכל ענין של הרגל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מז

למכור בית כנסת בשאין באותה שבונה צבור מתפללים

[שלחן ערוך סימן קנג]

בס"ד, י"א אדר א תשע"ד

לכבוד הנכבד והנעלה כש"ת הרב פרופסור

ה"ה ר' מסעוד שניאור נר"ו יצ"ו

השלום והברכה!

בדבר השאלה בשכונה שיש בה ריבוי בתי כנסת, ורוב בתי הכנסת בימי החול ריקים ממתפללים, אחר שבמשך השנים נתמעטו בה המתפללים, ובקושי משבת לשבת יש שם מנין מצומצם. ויש בשכונה בית הכנסת אחד שבו יש מתפללים קבועים בחול ובשבת, ובית כנסת זה מושכר מנוצרים למעלה משישים שנה, ובאו הבעלים ואמרו לגבאים, שמתכוונים הם לבנות בנין מגורים מעל בית הכנסת, ואין בידם להתנגד כי הם רק השוכרים, ומציעים להם, או שיתפנו מבית הכנסת ויקבלו פיצויים, או שישארו שם וידעו שבונים בנין על גבם. ושואלים מה לעשות.

והנה אם יתפנו משם וישאר בית הכנסת ריק, לכאורה הרי עדיין ישאר בית הכנסת בקדושתו, ועיין בתשו' יביע אומר ח"ח (חלק אורח חיים סימן טז) שהאריך הרבה אודות בית הכנסת שחרב אם עדיין הוא

העומדים לפני מלך מלכי המלכים. ומצינו במדרש ובתלמוד, גם סיפרו לנו אבותינו וראינו בעינינו, כי כמה בתי כנסיות אשר נהפכו להיות בתי עובדי אלילים, על שהיו נוהגים בהם קלות ראש. וכן הנביא אומר (ירמיה ז') המערת פריצים היה לי הבית הזה. על כן כל אחד יתן אל לבו להיות ירא וחרד לפני בוראו, ולא ידבר בשעה שהחזן אומר שמונה עשרה לכל הפחות. ע"כ. ועיין עוד בכיוצא בזה בספר ראשית חכמה.

ובהגהת סמ"ק מרבינו פרץ (מצוה יא אות ב) כתב, כשתתפלל מיושב, אל תסמוך מאחוריך, ואל תטה לצדדים, ואל תפשוט רגליך, ואל תרכיבם זה על זה, כי כל אלה הם סדר גאווה. אלא תשב וראשך כפוף, שלא תראה פני היושב נגדך חוץ לד' אמות, ופשוט ירך תחת לבושך, הימנית על השמאלית ותשב באימה וברעדה. והובא בעט"ז ובמשנה ברורה (סימן צה, סק"ב).

ובדרך ארץ רבה (י"א) אמרו: התיר שרוכי מנעליו ויצא לשוק הרי זה מגסי הרוח וכו', וירכתו על חביריו (מרכיב רגל על רגל) וכו' הרי זה מגסי הרוח. ע"כ. אלא דלכאורה שם הלשון "וירכתו על חביריו" ופירשו שם, והיינו שהולך לאט ובגאווה שירכו האחת נוגעת בירכו השניה. וממילא אין ראייה כל כך להחמיר בנידון דידן. ועל כל פנים מכאן נלמד העקרון דכל שהוא דרך גאווה יש להחמיר בו. וכתב בבן איש חי, שאין לאדם להרכיב רגליו זו על זו בעת התפלה. ולכן הדין דין אמת שאין ראוי לישוב בביכ"נ כשהוא נותן רגל על רגל. ואף שבבן איש חי הדגיש בדבריו בעת התפלה, צ"ל דלאו דוקא הוא, אלא כל שיושב בבית הכנסת גם לשם לימוד וכדו' ראוי שלא ישב רגל על רגל, דזיל בתר טעמא. אלא שבשעת התפלה חמיר טפי. ואמנם אם הוא לצורך הלימוד ש"ד. וראינו מעשה רב אצל מרן אאמו"ר זיע"א כמה פעמים, שגער במי שישב בבית הכנסת רגל על רגל, ואמר, שאין זה כבוד ביכ"נ לישוב כך. [וזולת אם עושה כן כדי ליתן ספר על רגלו לעיין בו].

ועל כל פנים גם בביתו אין ראוי לישוב כך, וק"ו בבית המדרש שלא לשבת רגל על רגל, ורק כדי להניח ספר על ברכיו מותר, וכמו שנתבאר בספר ילקוט יוסף שם. וכן כל שעושה כן שלא בדרך שחץ וגאווה, אלא לנוחיות גרידא, שריגן בבית המדרש. וכן אם כשיושב

ועוד שנתמעטו כלל המתפללים בשכונה זו, נראה דהוי כשעת הדחק, וכדאי לעשות כעצת מהר"י שטייף (סימן טט אות ז) שיסכימו שלא להתפלל בביהכנ"ס זה איזה זמן, ויהיה ביהכנ"ס סגור, ולאחר מכן הוי כאינם צריכים אותו ושרי למוכרו. ע"ש. וגם כאן יבטלו השכירות לאחר שיעמוד ריק איזה זמן. וכל המתפללים יעברו להתפלל באחד מבתי הכנסת האחרים שבשכונה העומדים שוממין, ובכסף שיקבלו עבור הפיצויים, ישפצו בו ביהכנ"ס אחר שבשכונה, עם ספרי קודש וכו'. ואף שבתשו' יביע אומר שם בהערה, העיר ע"ד מהר"י שטייף, בנידון דידן יש לומר דשאני, דהוי כשעת הדחק גדולה. ובפרט שקולא גדולה יש בנידון דידן שאין ביהכנ"ס זה שלהם, ואינם הבעלים כלל, אלא רק בשכירות הוא אצלם, ואין חפצם אלא להפסיק השכירות.

ועוד יש לצרף בנידון דידן מה שהקילו בביהכנ"ס של יחיד, דשפיר דמי למוכרו, ע' בבית יוסף (סימן קנג) בשם נימוקי יוסף מ"ש בשם רבינו משולם. ועיין היטב בכל תשו' יביע אומר חלק י' (חלק אורח חיים סימן יג). ואף שלכאורה כ"ז לא שייך בנידון דידן, שכ"ז דוקא כשעשה כן היחיד לעצמו קודם שהקדישו לרבים, ע' בבית יוסף הנ"ל. מכל מקום עיין להמשנה ברורה שם (ס"ק כה) שגם בבית הכנסת שנועד לקהל מועט, כגון בתי כנסת שעושים כמה בעלי אומנויות לעצמם, או שנתקבצו כמה בעלי בתים של איזה רחוב הרחוק מבית הכנסת, דינו כבית הכנסת של כפרים אפילו הוא בתוך כרך. ע"ש.

וגדולה מזו כ' בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן טט) בבית הכנסת בשכונה אחת בירושלים שכבר לא הוצרכו לו, אחר שבנו שם בית הכנסת אחר גדול, דשרי למוכרו לעשות בו מקוה טהרה, וגם חדר לשחיטת עופות, ששני הדברים הללו חסרים להם, ושם הביא מ"ש בשלחן ערוך (סימן קנג סעיף ט) כשמוכרים אנשי הכפר בית הכנסת יכולים למוכרו ממכר עולם והלוקח יעשה בו כל מה שירצה חוץ ממרחץ, בורסקי ובית הטבילה וביה"כ, ואם מכרוהו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר יעשה הלוקח אפילו הארבעה דברים, ומשמע דפקע מיניה קדושה לגמרי. ולכן אם טובי העיר ימכרו בפרסום, דזה נקרא במעמד אנשי

בקדושתו. ע"ש היטב. ובנידון דידן שביית הכנסת עדיין לא נהרס, ובודאי בקדושתו עומד, לכאורה קשה להתיר לפנותו לבקשת הנוצרים המשכירים, וה"ז באחריותם של גבאי בית הכנסת. ולפי זה לכאורה נתיר להם שיבנו עליו בית מגורים ככל שיחפצו המשכירים, אבל לא יפנו את בית הכנסת.

אכן גם אם ישאירוהו כעת כפי שהוא, הרי אם יבנו עליו בתי מגורים, גם בזה לא יצא הדבר מידי מחלוקת, אי שרי לגור מעל בית הכנסת, וידועה שיטת הרמב"ם בתשובה דשרי לדור מעל בית הכנסת, ובלבד שלא יעשו תשמיש בזיון מעל ארון הקודש. ובנידון דידן מנא לן שלא יבנו מעל גביו גם דברי גנאי שבתוך הבית. או בית כסא, או חדר שינה, וכל כיוצא בזה. ועיין בשו"ת מהרש"ג ח"ב (ס"ס קטז), ובשו"ת מחזה אברהם (סימן כ), מה שדנו אם יש לחוש לתשמיש מגונה שיעשו בו העכו"ם לאחר מכן. ע"ש.

ולכן קשה להקל בנידון דידן שהגבאים יסכימו שיבנו בנין מגורים מעל בית הכנסת, כשיש לחוש שישכירו לעכו"ם את הקומה שמע"ג ביהכנ"ס לתשמישי גנאי וכו'.

דהנה במגילה (כו.) אמרו, לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים, אבל בית הכנסת של כרכים כיון דמעלמא אתו לא מצו מזבני' ליה, דהוה ליה דרבים. ונחלקו הראשונים בטעמו של דבר. בתוס' (שם ד"ה כיון) כתבו בתירוץ ראשון, דאפילו ידוע דמעלמא לא נתנו ולא השתתפו בהוצאות לבנין בית הכנסת, מכל מקום של רבים חמיר קדושתו ולא מצו להפקיעה, וכן הובא בשלחן ערוך להלכה. אבל בתירוצם השני ס"ל, דדוקא אם השתתפו גם מעלמא בזה לא מצוי להפקיע קדושתו, אבל בידוע שלא השתתפו כלל בממונם, ואין להם שום חלק בו, חזר הדין לדין כפר, דמצו מזבני' ליה ולהפקיע קדושתו. וכן כתב האור זרוע הו"ד בהגהות אשר"י שם, דס"ל כתירוץ השני שבתוס', ועיין בתשו' יביע אומר ח"ז (חלק אורח חיים סימן כד) שהיקל למכור בתי כנסת שעומדין שוממים וריקים. ע"ש בכל התשובה. ואף שבנידונינו אין ביהכנ"ס זה עומד ריק ממתפללים, עם כל זה נראה שמכיון שיש לחוש שהעכו"ם ישכירו את הקומה שמע"ג ביהכנ"ס לתשמישי גנאי וכו', שאין עסקם ועניינם כלל מה יעשו בבתים מעל בית הכנסת,

לבא, קרוב לדמותן לדין הרחוב, דאקראי בעלמא הוא. וגם במור וקציעה (סימן קנד) כתב ע"ד מהר"י בן חביב שהוא קולא גדולה, פשוט שלדינא אין לנו אלא דברי מרן.

ועיין עוד בתשו' הכנסת הגדולה (סימן כו) וכן בכנסת הגדולה (סימן קנג בהגב"י) בשם מהר"ם הלוי בתשובה (סימן מו) לחלק בין בתי כנסיות שבזמנם, שלא נעשים ע"פ רשות הבעלים, לבין זמנים אלו שנעשים ע"פ רשות המלך, שבהם יש קדושה. ולא אמרה מוהר"י בן חביב אלא בבתיים העשויים בחצרות מבלי רשות וידיעת התוגרמי' והבעלים, אבל לא בבה"כ שלנו שנעשו ע"י המלך, ובקרקע הקנוי מן הגוים, או אפילו בדרך חזקה הנעשה כפי דינם.

ובשו"ת מכתם לדוד פארדו (חלק אורח חיים סימן ה) כתב, שאם ניתן להם מהשררה חצר אחד מיוחד ונבדל, לעדת ישראל, ששם תהא דירתם, ונבנה שם מתחלה בהכ"ג ברשיון השררה, אע"פ שהחצר והבית אינם קנויים לישראל רק בדרך שכירות, שפורעים הצבור סך קצוב לשררה בעד כל כללות החצר כו"כ לכל שנה, פשיטא דמיקרי קביעות גמורה, כיון שכבר נקבע מהמלכות ששם תהא דירת היהודים, ואין לחוש לדבר שאינו שכיח, שמא באיזה זמן יחזרו בהם השרים ויסירו היהודים ממקומם ויבדילו להם מבוי אחר במקום אחר. והשתא מיהא ע"פ חוק המלכות קביעותא היא ודירת קבע מיקריא.

אכן אפשר שבשכירות של זמנינו זה קיל טפי, שהרי כך הדרך מתחלה להשכיר בית לכמה שנים, ואח"כ משכירו לאחר, ואינו דומה כלל לנידון של הרב מכתם לדוד, שהמלך מקצה להם מקום, והם ייחדוהו מתחלה לבית הכנסת. ע"ש. וגם שם סיים, שאם שכרו בית מגוי אחד באקראי לשנה, ומתפללים בו, לא הוי קביעותא, דמעיקרא לא סמך דעתיה לא השוכר ולא המשכיר אלא לתקופה זו בלבד.

ובתשו' החתם סופר (סימן לב) כתב, שקהל ששכרו מקום מהשר לבית כנסת, והשכר היה לשלם לו כיכר קפה, וכיכר סוכר לשנה, ויהי היום והיוקר יאמיר, וביקשו מהשר לעשות להם הנחה, וסירב, האם מותר להם לעזוב את המקום ולקבוע מקום אחר זול

העיר, כמש"כ הרמ"א בסעיף ז', דבכהאי גוונא מותר להלוקח להשתמש בו כחפצו אף לארבעה דברים הנ"ל. ושיטת הר"ן וסיעתו דקדושת בית הכנסת הוא רק מדרבנן, ובית הטבילה הוא מיסודי התורה ונוגע לאיסור כרת. ובבית יוסף בשם המרדכי, וכן בתשו' משאת בנימין, ובתשו' פני יהושע אורח חיים (סימן ז), והמגן אברהם (ס"ק לז) מבואר, דבזמנינו טובי העיר כוחם יפה מז' ט"ה שבזמן הש"ס, ואפילו בית הכנסת של כרכים יכולים למכור. ולכן לדבר נחוץ כזה שאין להם בית טבילה, יכולים למכור באיזה סכום שהוא, שיכנס לתוך בית הכנסת החדש, ושם יעשו בית טבילה ומקום שחיטה לזכות הרבים בלי חשש. ע"ש.

וב"ש בנידון דידן שאין זו מכירה אלא הפסקת השכירות בלבד, שיש להתיר, ובתנאי שבכסף שיתקבל מאת המשכירים עבור הפיצויים, ישתמשו בו כשיפוץ והידור עבור בית הכנסת אחר שבשכונה זו.

אמנם בכלל יש לדון בכל כה"ג, האם במקום מושכר שייך תפיסת קדושה, שהרי איננו שלהם. [וכן יל"ע לגבי בית הכנסת שבתוך קראוניים שהם משכן עראי].

דהנה הדבר פשוט שכל בית שלא ייחדוהו רק לתפלה, אין בו קדושת בית הכנסת, וכמו שפסק הרמב"ם (פי"א מתפלה הכ"א), רחובה של עיר אע"פ שהעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות, אין בו קדושה מפני שהוא עראי ולא נקבע לתפלה, וכן בתים וחצרות שהעם מתקבצין בהם לתפלה אין בהם קדושה, מפני שלא קבעו אותם לתפלה בלבד, אלא עראי מתפללין בהם, כאדם שמתפלל בתוך ביתו.

וגדולה מזו מצינו בב"י (א"ח סימן קנד) בשם מהר"י בן חביב, שנראה שבתי כנסיות שאנו מתפללין בהם בתוך החצרות במלכות תוגרמה, דינם דומה למה שארז"ל לגבי רחובה של עיר שאין בה משום קדושה, דאקראי בעלמא היא, וכל דירתנו בבתיים ובחצריהם ובטירותם, הכל הוא דרך עראי בשכירות חודש או שנה, ואין בהם קדושה. [והובא ג"כ בשו"ת מהריט"ץ סימן קצז]. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן קנד ס"ב), שהשוכרים בית ומתפללין בו, אין לו דין בית הכנסת. ואע"פ שבשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סימן ד) כתב שהוא חוכך להחמיר בזה, דשמא בזה לא מועיל תנאי, ורק לגבי חצרות של בית הכנסת שמתפללין בה המאחרים

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן רז), וכן בשו"ת דברי יציב (אורח חיים ח"א סימן עח) מבואר, שלאחר שתם מועד השכירות, לכו"ע אין בו קדושה כלל. ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן קכ וח"ג סימן קלו).

ובאמת, שכל עוד הבית כנסת קיים, יש בו כעת קדושת בית הכנסת שלא לנהוג בו זלזול, וכמבואר בשו"ת כנסת הגדולה (סימן כו), שגם לדברי מהר"י בן חביב אסור לנהוג שם בזיון, וכדמוכח מסיום דבריו שם. ועיין עוד בריטב"א (מגילה כו). דאף לדעת חכמים שהרחוב אין בו קדושה, היינו רק לענין מכירתו, אבל הוא עצמו קדושה יש בו, ואסור לנהוג בו בזיון בעודו עומד על עניינו. כגון להטיל בו מ"ר.

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ד חלק אורח חיים סימן ז אות ג) כתב, שבבית כנסת שהיא בית דירה, ולקחוה בשכירות להתפלל שם באופן זמני, יש להתיר לעשן שם ע"י נתינת שתי פרוכות על ארון הקודש. ע"ש. ואכמ"ל בזה.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יז

להביא בפורים תזמורת לבית המדרש, קדושת ביב"ג, דיבור חול בביהכ"ג, ובתוקף המנהגים

[שלהן ערוך סימן קנא]

בס"ד, ל' אדר א תשע"ו

לכבוד הבחור היקר והחשוב, שוקד באהלה של תורה,
כש"ת ר' יאיר כהן נ"י

שלום רב,

אודות שאלתו בדבר מה שנוהגים בישיבות להביא תזמורת בפורים או קודם לכן, ושרים ורוקדים שם, וגם גורמים שידברו שם דברים בטלים, אי שרי למיעבד הכי בבית מדרש שגם מתפללים שם.

יותר. וכתב, דכיון שהוא בשכירות אין הקדושה תופסת, דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וראיה לזה מהגמ' (ב"ב ג:) מרימר ומר זוטרא היה להם מקום שמתפללים בו בסתיו, ומקום שמתפללים בו בחורף. וע"ש בתוס' דאחד היה וסתרוהו בקיץ וסתמוהו בחורף.

וכתב החתם סופר שאין זה ענין לדין שכירות אי קניא או לא, שכל שבית הכנסת היתה שכורה, פשיטא שאין כאן קדושה כלל, ונהי דשכירות לימא ממכר היא, היינו כל זמן משך השכירות, אך מיד פסק זמן השכירות, או אם הוא בלי קביעות זמן, מיד שחוזרים בו, אין כאן מכר ולא שכירות, וממילא אין כאן קדושה ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו.

וע' במשנה ברורה (שם סק"ד) שביאר, דהשוכרים בית לזמן קבוע לחודש או לשנה, אין לו דין בית כנסת, הטעם הוא, דכיון דבכלות זמן השכירות יש ביד הבעה"ב שלא להשכיר להם עוד, א"כ אינו אלא עראי, ואין בו קדושה, וזה הטעם מוכח מהלבוש. אך בעולת תמיד לא משמע כן, ועי' בביאור הלכה. ושם הוסיף, שבעולת תמיד מוכח דאין דין זה אלא בכגון ההיא דר"י בן חביב, שלא היה שם רשות להם בתורגמה להזמין מקום קבוע לתפלה מפני המלכות, והיו מטמינים את עצמם בתחתיים להתפלל, ובכה"ג בודאי אינו חשוב אלא עראי, כי היום או מחר יתודע ויתבטל באמצע הזמן, משא"כ בשוכרים בגלוי כדרך כל העולם, על אותו הזמן הוי כמכורה היא להם, ובודאי יש בה קדושה, כיון שקבעו אותו מקום לתפלה בכל משך הזמן, ולא באקראי בלבד, ואף על פי שלאחר כלות הזמן אפשר שלא ירצה בעה"ב להשכיר, מכל מקום אין זה מיקרי אקראי בעלמא, כיון שבכל אותו הזמן אין להם קביעות אחרת כי אם שם, וכע"ז משמע ג"כ מהכנסת הגדולה, דאם נעשה ברשות המלך, והיינו שלא בהצנע כנ"ל, יש בו קדושה. ולענ"ד שזה נכון לדינא וכו'. ע"כ. ובשער הציון (שם אות ד) כתב בשם הפמ"ג, דאם שכרוהו לזמן רב נוטה הדבר דלכו"ע יש לו דין ביהכנ"ס, אבל מהלבוש לא משמע כן, דכתב דכיון שאין גוף הקרקע קנוי, ע"ש, והדין עם הפמ"ג, דזה בודאי לא מיקרי אקראי, דהא לא תלה המהר"י בן חביב הדבר מחמת גוף הקרקע, רק מחמת דהוי כרחובה של עיר, ועי' ביאור הלכה.

הנה זה פשוט שלכתחלה ראוי לעשות את מסיבת פורים בחדר האוכל, אולם כשאין אפשרות בדבר מכל מיני סיבות, יש לדון אם מותר על פי ההלכה להביא תזמורת לביהמ"ד. והנה בגמרא מגילה (כח). אמרו, תנו רבנן, בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש, אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין ניאותין בהן, ואין מטיילים וכו'. והובא בשלחן ערוך (סימן קנא ס"א). ומבואר שם, שבכלל קלות ראש הוא השח שיחה בטלה בבית הכנסת. ובזוה"ק (פר' תרומה דף קלא:) הפליג מאד באיסור שיחה בטלה בבית הכנסת, ואמרו שם, מאן דמשתעי בבי כנישתא במילין דחול, וי ליה דלית ליה חולקא באלהא דישראל, דאחזי דלית ליה אלהא, ולא אשתכח תמן, ולית ליה חולקא ביה ולא דחיל מיניה. והיינו, שמי שמדבר בבית הכנסת בדברי חול, אוי לו, שאין לו חלק באלהי ישראל, שהוא מראה עצמו כמי שאין לו אלוה, וכאילו אין השכינה נמצאת בבית הכנסת, ואין לו חלק באלהי ישראל, ואינו ירא ממנו. [ובבן איש חי (פרשת ויקרא אות א) כתב לפרש דברי הזוה"ק הנ"ל, כי הקב"ה נקרא אלהי ישראל, שאין ביניהם שר אמצעי, אבל לגבי אומות העולם נקרא אלהי האלהים, שיש להם שרים אמצעים, וממה שמצינו שהקב"ה השרה שכינתו בבתי כנסיות ובתי מדרשות, המזולזל בהם ומדבר שיחת חולין, נראה שאינו מודה שיש שם השראת השכינה, ולכן אין לו חלק באלהי ישראל].

ובשער הכוונות (דף ד). כתב, ראיתי למורי ז"ל שנזהר בתכלית הזהירות שלא לדבר כלל בבית הכנסת, אפילו שלא בשעת התפלה, וכמעט שאפילו בדברי מוסר ותוכחות ותשובה לא היה רוצה לדבר כדי שלא ימשך מזה איזה דיבור של חול. והביאו המגן אברהם (סק"ג). ובספר הרוקח כתב, המדבר בבית הכנסת וחבריו משבחים ושווררים, קורא אני עליו על כל שכני הרעים (ירמיה יד), כי ישרים דרכי ה' וכו' והוא משיג גבול הבורא, וכו', והמדבר עושה כאילו הופך אליו עורפו, ואמר, מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה, מי ביקש זאת מידיכם רמוס חצרי. ע"כ.

ובספר פתח עינים [הובאו דבריו בכף החיים סימן קנא סק"ח] כתב וז"ל: המדבר שיחת חולין בבית הכנסת, טוב לו שלא יבא כל עיקר, כי הוא חוטא ומחטיא, והשטן מקטרטג ואומר היום קצר לי לדבר עד

שממתין שעת התפלה, ובכלל זה לומדי התורה המפלפלים בשעת התפלה, ומבלבלים את הקהל בצעקתם, דלא יאות עבדי, אף על פי שתלמוד תורה כנגד כולם, אמרו חכמים ז"ל זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד. ועוד, שיקחו עמי הארץ ק"ו מהם, ולא יחרשו גם הם לשמוע התפלה מן השי"צ. ע"כ.

ובן כתב גם הפרי מגדים (א"א סק"א), דיש לגעור במי ששח שיחת חולין בבית הכנסת, ואף שבלא"ה כל שיחה בטלה אסורה, וכל השח בשיחה בטלה עובר בעשה מדבריהם, על כל פנים לצורך פרנסה שרי לדבר, אלא שבבית הכנסת גם לצורך פרנסה לא ידבר. ע"כ.

ועיין בעדות ביהוסף ח"ב (סימן לא) מה שהאריך בחומר איסור הדיבור בבית הכנסת, ובפרט בשעת התפלה, ועונשו ומשפטו ותשובתו. והביאו הברכי יוסף (סק"ד). ע"ש. וכל שכן השח שיחת חולין באמצע לימודו, שאמרו בגמרא חגיגה (יב ב) א"ר לוי כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים, שנאמר, הקוטפים מלוח עלי שיח ושוורש רתמים לחמם. ונכתב הרוקח בתיקוני התשובה, שהרגיל לדבר דברים של חול בבית הכנסת, אפילו שלא בשעת התפלה, יתענה ארבעים יום וילקה בכל יום, ומכאן ואילך ישב במורא גדול, ויתפלל בכוונה, ולא ידבר בבית הכנסת כלל, והביאו החס"ל (סק"א). וכן הובא בס' עמק המלך (תיקוני התשובה פי"ב) וכן כתב בארחות צדיקים (שער התשובה) שאם הורגל לדבר בביה"כ ולעשות שחוק וקלות ראש, ייזהר שלא ידבר בבית הכנסת עוד וכו', וישב במורא גדול, ויתפלל בהכנעה, ויתענה מ' וכו'. ובמק"א כתבנו שהתיקון בדברים אלה, ולבעלי תשובה, הוא על ידי ההתחזקות בלימוד התורה בהתמדה. וראה בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אורח חיים סימן מד). ע"ש. ואכמ"ל.

ומובא בשם מהר"ח פלאגי שכתב, "שכל הנזהר שלא לדבר בבית המדרש, יראה זרע יאריך ימים, וחפץ ה' בידו יצליח, ולא ימות לשחת, ולא יחסר לחמו, ולאחר אריכות ימים ושנים תנוח לבטח נפשו, ולא יתקבו עצמותיו, חוץ מאשר זוכה שהקב"ה שומע תפלתו, ומצילו מן האויבים. וכאשר ינהג בקדושה, כך ינהגו עמו, כי כאשר עשה, כן יעשה לו. ע"כ.

ובספר החרדים (דף יח). כתב, להיות בבית המקדש במורא וכובד ראש מאימת השי"ת השוכן

בתוכו, ואמרו בתורת כהנים, את מקדשיכם, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו', ועונש העובר על זה גדול מאד. והחכם השלם רבי משה קורדואירו, והחכם השלם רבי יצחק אשכנזי זצ"ל, פסקו לאסור הדיבור בבית הכנסת לגמרי, רק בד"ת ויראת השם. וכבד עונש השח אפילו שלא בשעת תפלה, כי כן לשון הזוהר, מאן דמשתעי בבי כנישתא וכו', מפני אימת השוכן בו יתברך. וכתב הסמ"ק, דיש לאדם לדון ק"ו מהגוים העומדים בבית תפלותיהם כאילמים. וכן כתב הכל בו, וכ"ש בעומד לפני מלך מלכי המלכים.

ועיין עוד בשו"ת הלל אומר (סימן קא) שכתב דברים קשים כנגד אלה המדברים דברים בטלים בבית הכנסת, שהרי החמירו בזה בקריאת התורה אפילו בדברי תורה, והגאון המחבר תיקן במקומו, שאם ידברו דברים בטלים באמצע קריאת הס"ת, ולא יועילו האזהרות בזה, שיחזירו הס"ת למקומו באמצע הפרשה. ע"ש.

ובספר ראשית חכמה (שער היראה אות מג והלאה) כתב באורך בענין כבוד בית כנסת, שלא ירים קולו בבית הכנסת כדרך המלכים וכו'. ע"ש. ובשער הקדושה (פרק יד) כתב, עוד צריך לזוהר שלא לשיח שיחה בטלה בבית הכנסת, וכן כתב רבינו יעקב (סימן קנא) וכו', וכיון שבית הכנסת הוא מקום מושב לשכינה, בודאי שאין לשיח שם שיחת חולין, או שיחה בטלה האסורה אפילו חוץ מבית הכנסת, כדכתיב, ודברת בם ולא בדברים בטלים. ע"ש.

ובספר אור ישר (פרק ט) כתב, שמי שמגביה קולו בבית הכנסת בדברים שאינם מעניני התפלה, נוהג ביוזון בקדושתו יתברך, ומגרש השכינה משם, ועליו השכינה צועקת וקובלת, נתנני ה' בידי לא אוכל קום, ואז נאמר עליה ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה, כי אין לה דירת מנוחה בעת גלותה כי אם בבית הכנסת שבישראל, אוי לו ואוי לנפשו, ועונשו שגם הוא יהיה בידי אכזרים אשר לא ימצא מנוח ומרגוע לנפשו, לכן בעל נפש יחוש לעצמו ואז תאיר נשמתו באור החיים. ע"כ.

ובספר פלא יועץ (מערכת בית הכנסת) כתב, תסמר שערות אנוש ולבבות יכאבו על שנעשה כהיתר לרבים מעמי הארץ, ואין נגרע, ששומעים חומר

האיסור, ואף על פי כן אין מניחים מנהגם הרע, ועולם כמנהגו נוהג, אוי להם לבריות מיום הדין ומיום התוכחה, וביותר פשתה המספחת הזאת בימי שמחות וגיל, ובחגים, וכל מי שיש בידו למחות ימחה על כבוד שמו, ויש שאינם רוצים לדבר בבית הכנסת, אבל כשמדברים אליהם אחרים, נראה להם כיוהרא שלא להשיבו דברים בטלים בבית הכנסת, עד שנעשה לו כהיתר, והרי צריך לחוס על נפשו ועל כבוד קונו. זה כלל גדול שלא לעבור שום עבירה ושלא להמנע מקיום שום מצוה מפני הבושה, ועל זה אמרו הוי עז כנמר, ומכלל מורא בית הכנסת שלא יתן שם בקולו עוז, אפילו לקרוא לאדם בשמו, או למחות באחרים, וידבר להם כעומד לפני מלך, וחובת גברא הוא למאמין באמונה שלימה במציאות ה' מלך נורא ואיום בכל מקום, וכ"ש בהיכל קדשו. עכת"ד.

ובכף החיים (סימן קנא) כתב, שאף אסיפה של נכבדי העיר, לצורך תיקון עניני העיר, אין ראוי לעשותה בבית הכנסת, כי לא יפלא מלומר שם דברים בטלים וכו'. (ראה להלן). ע"ש.

ובמשנה ברורה (שם סק"ב) כתב, דכ"ש שאסור לדבר דברים האסורים בבית הכנסת, כמו לשון הרע וליצנות ורכילות, כי אינו דומה מי שחוטא בינו לבין עצמו, לחוטא בפלטין של מלך, ועוד תגדל הרעה בזה שהוא מכשיל את הרבים, שלבסוף יתחברו ויתלקטו חברות חבורות לריב איש ברעהו, עד שנעשה כל בית הכנסת כמדורה גדולה, ובעונות הרבים באין מזה כמה פעמים לידי חרפות וגידופים, והלבנת פנים ברבים. וגם פעמים רבות בפני ס"ת, שזהו גם כן עון חמור, שהרי אפילו המבזה את חבריו בפני תלמיד חכם, אמרו חז"ל (סנהדרין פרק חלק), שהוא אפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא, וכ"ש למבזה את חבריו בפני ס"ת. וכעין זה כתב בתשובת מהרי"ו (סימן קנב). ע"ש. וראה אריכות דברים בחומר האיסור לדבר דברים בטלים בבית הכנסת, בספר מורא מקדש (עמוד יד והלאה). ע"ש.

וב"ש אלו המדברים דברים בטלים באמצע התפלה, בקריאת התורה, ובחזרת הש"צ, וכבר כתב האליה רבה, בשם הכל בו, כי ראינו כמה בתי כנסיות שנחרבו בשביל עון זה, ע"כ. ורבינו יונה באגרת התשובה (ליום ראשון) כותב, ולא ישעה בדברי חולין

לתורה ולתפלה. וחובה על גבאי בתי הכנסת שומרי משמרת הקודש, די בכל אתר ואתר, להוכיח ולהזהיר את הרבים על כך, וזכות הרבים תלויה בהם.

והנהגה בבן איש חי פרשת ויקרא (אות ה') כתב, חכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בבהכנ"ס מדוחק, אבל בבית המדרש מותרים אפילו שלא מדוחק. וכתב עליו בספר הליכות עולם, שהוא תימה שהניח דעת מרן ופסק כהרמ"א, שהרי מרן השלחן ערוך (סימן קנ"א ס"א) השווה דין בתי כנסת לבית מדרש, שחכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק, וכן הוא דעת הרמב"ם (פרק י"א מהלכות תפלה ה"ו) וכמו שכתב בבית יוסף שם, ורק הרמ"א בהגה כתב, ויש אומרים שבבית המדרש מותר אפילו שלא מדוחק, ומה ראה הרב בן איש חי לעזוב דעת מרן שקבלנו הוראותיו ולפסוק כהרמ"א. וידוע שקדושת בית המדרש גדולה מקדושת בהכנ"ס, אלא אם כן נאמר שכיון שאמרו (מגילה כה): בי רבנן כבייתא דרבנן לגמרי התירו כיון שלומדים שם בקביעות, ועיין בשו"ת הרשב"א ח"ד (סימן רע"ח).

ומכל מקום נתבאר בספר ילקוט יוסף הלכות בהכנ"ס (עמוד רמ"ד) שכל דבר שנעשה לצורך מצוה כגון אסיפה לחיזוק הישיבות או להתקין תקנות לחיזוק עניני הדת בעיר, מותר לעשותה בבהכנ"ס, וכן סעודת מצוה כגון סעודה שלישית מותר לעשותה בבהכנ"ס, וע"ש (בעמוד ת"ד) שמותר לעשות סעודה בבהכנ"ס בליל הילולא של צדיק אם אומרים שם דברי תורה לזכות את הרבים ונמנעים מלשתות יין, וע"ש באורך בהערה, שכתבנו, שבחנם חלק בזה בס' קול אליהו.

אשר על כן אם עושים בבית המדרש תזמורת ושירה על מנת לעודד את הבחורים, וגם כדי שלא ירעו בשדות זרים ח"ו, וכל המטרה לשמחם בשמחת פורים בתוך כותלי הישיבה, וזו שמחת מצוה, מותר לעשות זאת, בתנאי שלא יהיה שם קלות ראש והוללות, ולא לבזות ת"ח ורבני הישיבה, וכמבואר בספר ילקוט יוסף הלכות פורים (עמוד תרפ"ב). ואמנם אם אפשר נכון יותר לעשות את הריקודים ומחולות ושמחת פורים בחדר האוכל של הישיבה, ולא במקום שמתפללים שם, אך אם אי אפשר אפשר להקל, ובלבד שיזהרו בקדושת בית המדרש, וכמבואר בשלחן ערוך (סימן קנ"א).

בבית כנסת, וכל המספר בעסקיו בבית הכנסת כל זמן שהשליח צבור מתפלל, יש לגעור בו מלחטוא להשי"ת, וכו'. ע"ש. ובספר ראשית חכמה (שם) כתב, עוד צריך לזהר שלא לדבר בעוד שהשליח צבור חוזר תפלת שמונה עשרה וכו', ויהיו אזניו למה שהשליח צבור מוציא מפיו, וכו'. ע"ש.

ובספר חסידים כתב, שראה לחסיד אחד במותו שפניו מוריקות, ואמר לו שהוא מפני שהיה מדבר בשעה שהצבור אומר ויכולו, וכו'. ועיין בבית יוסף (סימן נו). ובשלחן ערוך התניא (שם סעיף א) כתב, צריך להזהר מאד בעניית הקדיש, והשומע שאינו עונה, הוא בנידוי מ' יום וכו'. ובסעיף ז' שם כתב, פעם אחת מצאו אליהו ז"ל ועמו ד' אלפים גמלים טעונים, אמר ליה מה אלו טעונים, אמר ליה, אף וחמה, לעשות נקמה באף וחימה ממי שמספר בין קדיש לברכו, בין קדושה לקדושה, בין פרק לפרק, בין אמן יהא שמיה רבה ליתברך, וכל המדבר בהן עליו נאמר ולא אותי קראת וכו'.

ובספר מטה משה (סימן תיא) הביא בשם מדרש, שחכם אחד נראה בחלום לתלמידו, וראה התלמיד שהיה לו כתם במצחו, ואמר לו מפני מה אירע לך כך, אמר ליה, מפני שלא הייתי נזהר מלדבר כשהחזן אומר קדיש. ע"ש.

ובספר ווי העמודים (פרק י) כתב, שמן הראוי שבכל קהלה וקהלה מקום אשר דבר המלך מלכו של עולם ודתו מגיע, יעמדו אנשים על זה אשר ישגיחו וכו', וכל העם ישמעו וייראו ולא יזידון עוד, ויתנו במתג ורסן עדיו לבלום את פיהם בבית הכנסת, שלא לדבר דבר של חול ושיחה בטלה. וכן כתב בספר צוואה מחיים, שהזקן והחשוב ביותר שיש בבית הכנסת, ימנו אותו לסבב בבית הכנסת בחזרת העמידה, להשגיח שלא ידברו זה עם זה כלל, ויענו אמן, ויהיה סבלן ומוחה בכבוד וברמז, וכן בעת קריאת התורה, ישב בתיבה וישגיח מארבע פינות הקהלה הקדושה, שלא ידבר שום אדם. ע"כ.

ואשר על כן חובה קדושה על כל החרד לדבר ה', להשמר ביותר באיסור חמור זה, וישים תמיד עיניו ולבו לזה, שלא לדבר שום דברים בטלים בבית הכנסת ובבית המדרש, והמקום הזה יהיה מיוחד רק

שמחת נישואין של חתן וכלה, מותר לנגן בכלי שיר, אבל כשאינו שמחה של מצוה, לדעת מרן אין לשמוע כל השנה. ולדעת מרן נראה שאף בפורים ואף בחוה"מ אין לשמוע בימים אלו נגינות מכלי שיר, והיה מן הראוי שלא לשמוע אף בימים אלו אלא למי שסובל מעצבות. וראה בפרי מגדים (סימן תצג מש"ז סק"ב) ובשע"ת (סימן תקלב). ומבואר בטור ובבית יוסף, שבכלי שיר אסור אפילו שלא על היין. הרי שאסור לדעת מרן לשמוע נגינות מכלי שיר במשך כל השנה. ואף אם שומע נגינות מרשם קול, הרי זה בכלל משמיע קול שאסור מרן. ומכל מקום אף שמן הראוי להמנע משמיעת נגינות מכלי שיר וכדעת מרן, מכל מקום אחר שנהגו להקל כדעת המקילים אי אפשר לאסור לגמרי. ע"כ.

ותמוה, למה פורים וחוה"מ אינו נחשב לשמחה של מצוה. וזו תמיהה על עורכי הספר, שהרי כבר האריך בזה בשו"ת יחווה דעת ח"א (סימן מה), ושם הביא דברי גדולי האחר' שהקילו בזה, וכתב שהמאירי הנז' הוא תנא דמסייע להו. ונעלם מהם כל דברי הפוסקים הנז' ביחווה דעת.

ובן בחוה"מ מותר לנגן ולשמוח בכלי שיר, וכמ"ש בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן כה), ובשו"ת אבן השהם (סימן נ'), וכן כתב בספר עץ החיים אבולעפייא (דף קמב ע"ב), ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן כט), והשואל ומשיב (שחיתאה סימן ג). וכן פשט המנהג בארץ ישראל לנגן בכלי שיר בחוה"מ סוכות בשמחת בית השואבה שעושים בבתי הכנסת, וכמ"ש בשו"ת ויקרא אברהם (בקונטרס מקום שנהגו, דף קכ"ג ע"א), ובספר חכמה ומוטר ענתבי (דרך חקיך אות קפה), שכן נהגו בארם צובא. וכן פסק בשו"ת פעולת צדיק (סימן קסו). והוא הדין שמותר לנגן בכלי שיר ביום פורים שהוא יום משתה ושמחה, וכמו שכתב בשו"ת זקן אהרן (סימן ריג).

ומה שנהגו היום להקל בזה, ושומעים שירות ותשבחות להשי"ת, מתוך קלטות וכדו', יש בזה כמה צדדים להקל. אך אין הטעם כמו שכתבו עורכי הספר אול"צ משום שאחר שנהגו להקל כדעת המקילים אי אפשר לאסור לגמרי. דמה איכפת לן שנהגו, הרי זה נגד מרן, וכי מנהג העם משנה את ההלכה, והתורה תהיה מסורה ביד העם.

גם שמחת פורים נחשבת שמחה של מצוה ומותר לשמוח בכלי זמר, ודלא כאול"צ ח"ג

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן תקס ס"ג) כתב: וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר, וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם ואסור לשומעם, מפני החורבן. ואפילו שיר בפה על היין אסורה, שנאמר בשיר לא ישתו יין. וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות וזכרון חסדי הקב"ה על היין. עכ"ל. ואולם הרמ"א הביא שיש אומרים שלא גזרו אלא רק במשתה או במי שרגיל בכך כדרך המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר. וכתב הרמ"א, וכן לצורך מצוה, כגון בבית חתן וכלה, הכל שרי. ומקור דברי מרן, הוא מלשון הרמב"ם (כפ"ה מתעניות הי"ד) שלא כד' התוס' ועוד שהקלו בזה וכפסק הרמ"א.

ומכל מקום גם לדידן בני ספרד, לצורך מצוה כגון לשמח חתן וכלה, או מילה או פדיון הבן, או סיום מסכתא, מותר לכתחילה, ומצוה נמי איכא. וכן בחוה"מ שיש מצוה לשמוח ברגל, וכן בפורים שהוא יום משתה ושמחה, מותר לנגן בכלי שיר. משום שלכל הדעות בסעודת חתן וכלה שהיא סעודת מצוה, ומצוה לשמח חתן וכלה (ברכות ו:), מותר לכתחילה לומר פיוטים שירים ותשבחות להשי"ת בכלי נגינה, וכמבואר בראבי"ה (ח"ג סימן תשצו), ובטור (א"ח שלח). ונראה שהוא הדין לכל שמחת מצוה כגון ברית מילה או פדיון הבן או סיום מסכתא. וכמבואר במאירי (גיטין ז.) שאם יש צד מצוה בדבר מותר. ואף על פי שהיעב"ץ בסידורו עמודי שמים כתב לאסור בסעודת ברית מילה, והובא ביפה ללב ח"ב (ח"ב סימן תקס סק"ז), מכל מקום נראה שאין דבריו מוכרחים, וכבר פשט המנהג להקל בזה, וכמבואר בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן כא), ובעיקרי הד"ט (יורה דעה סימן לו אות כג), ובשו"ת מעשה אברהם (חלק יורה דעה סימן מח). ואפילו בליל המילה נהגו להקל, וכמ"ס בס' מועד לכל חי (סימן י אות כ). וכן פסק בספר אות חיים ושלוש (שפירא. סימן רסה סק"ט), ושכן המנהג להקל. וכן כתב בכף החיים (סימן תקס סקל"ד), שהמנהג להקל. וכן כתב באגרות משה (אורח חיים סימן קסו) להתיר בכל שמחת מצוה, וכנ"ל.

ובשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ל בהערות אות ג) כתבו עורכי הספר, שבשמחה של מצוה, כגון

בספרו שמחת כהן ח"ה (אורח חיים סימן תק"ג) על כמה מנהגים שנהגו במקומם שלא כדעת מרן, שאין זה מנהג בטעות שטעו בדעת מרן ז"ל, אלא שידעו דעת מרן אך נראה להם לתקן כך. ע"כ.

ומכח כלל זה ייסוד יסוד להוציא כמה דינים להלכה ולמעשה בכח המנהג. אולם אחר המחילה, כוונת הרב שלחן גבוה ברורה, שכן היה המנהג הקדום בשאלוניקי קודם שפשוטו שם הוראות מרן, שהרי הסתמך שם על המנהג שהעיד עליו הרמ"א, שהיה בדורו של מרן, ובוה אמר שסמכו על המנהג, ובפרט שמרן שם כתב הדין בסתם ויש. והדברים מפורשים באר היטב בהקדמת השלחן גבוה בכללי השלחן ערוך (כלל י וכלל טו), ואי אפשר להכחיש את החי במה שברור בדבריו. וז"ל בהקדמתו (ח"א כללים סימן טו): "בדבר שהוא מנהג קדמון לאסור או להתיר, אף על פי שנתפשטו אחר כך הוראות מרן, המנהג לא זו ממקומו". ועיין שם שפירש הטעם משום שמתחילה כך קיבלנו.

ומפורש בשלחן גבוה שם שעמד על כך באורך איך יתכן שיש בעירם שאלוניקי כמה מנהגים נגד מרן, והרי אי אפשר לזוז מהוראות מרן "ואפילו נגד אלף פוסקים", וכוונתו שאפילו יבואו אלף פוסקים לחלוק על מרן ולהנהיג אחרת ממרן, אין בידם כח, שכבר קבלו הוראות מרן עליהם ועל זרעם. וכתב ששאל על כך לרבו הבית דוד וכו', ותיירץ לבסוף שכל אלו המנהגים נתפשטו קודם שנתפשטה קבלת הוראת מרן במקומם, ונמצא שלא קבלו הוראות מרן באותם הדינים. ומתחילה כשקבלו, לא נתקבלו הוראות מרן באותם פרטי דינים. וזה לשון השלחן גבוה שם (בכלל י): "אותו מנהג שנהגו להחמיר הוא מנהג קדמון, קודם שיצא טבעו של מרן בעולם, הילכך אף על פי שאחר כך נתפשטו הוראות מרן וקבלנו אותם, המנהג לא זו ממקומו". ע"ש באורך. ועוד האריך בזה הרב שלחן גבוה [ר' יוסף מולכו] בשו"ת אהל יוסף (יורה דעה סימן ל) והובא להלן.

וכן כתבו כמה וכמה אחרונים בשם הרב שלחן גבוה, שרק מנהג קדום קודם שפשוטו הוראות מרן, ומהם: א. בשו"ת מעט מים לר' אברהם מסלוניקי (סימן כב דף נג ע"ב). ב. וכן הרב יפה ללב (ח"ב סימן לז). ג. וכן הרב

אלא שיש כמה טעמים שהמקילים לשמוע מהרדיו או מהמחשב שירות ותשבחות והודאות להשי"ת, כל שאינם דרך קלות ראש והוללות, יש להם ע"מ שיסמוכו, ואף על פי שהם מלווים בכלי נגינה, ויש לומר הנח להם לישראל. ומכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה. וכמבואר בשו"ת יחווה דעת שם. וכיון שרבים מהראשונים מקילים גם בזה, ויש לצרף טעמו של החלקת יעקב (סימן סב אות ב), שברדיו וכן במחשב יש מקום להקל יותר משאר כלי שיר שרואים אותם ושומעים מהם, וכמ"ש (קהלת ו ט) טוב מראה עינים מהלך נפש. ואפשר שכיון שדבר זה לא היו בזמן חז"ל ופנים חדשות באו לכאן, אינם בכלל הגזירה. לכן שירות ותשבחות להשי"ת בליווי כלי נגינה, הנאמרים ברדיו או במחשב, אין איסור לשומעם. ויש כעין ס"ס, שמא הלכה כרוב הפוסקים שלא נאסר לשמוע כלי שיר אלא על היין, וגם אם תמצא לומר כפי" הטור והבית יוסף בד' הרמב"ם, שמא ברדיו וברשם קול שאינם נראים לעין יש להקל כששומעם שלא על היין. ועל כל פנים כיון שלדעת רוב הפוסקים אין לאסור שמיעת כלי שיר אלא על היין, ויש שמפרשים כך בדברי הרמב"ם, אין למחות במקילים, כיון דהוי מילתא דרבנן. והמחמיר תע"ב. ועש"ב.

ובמה שכתבו עורכי הספר אול"צ ח"ג שזה מנהג שהנהיגו בשנים מאוחרות, והוא מנהג נגד מרן, דעבדי' כפי המנהג ודלא כדעת מרן השלחן ערוך, נראה דבזה אצלו לטעמייהו שכתבו במבוא לאול"צ ח"ב, שמועיל מנהג נגד מרן, אפילו מנהג שהונהג אחרי שכבר נתקבלו הוראות מרן. שהמנהג כחו גדול יותר ממרן.

אמנם כ"ז הוא בניגוד לסברא, שכיצד ניתן לעקור את הקבלה שקבלנו הוראות מרן. וגם נגד כל דברי גדולי האחרונים דור אחר דור, שכולם כתבו דמאי דמהני מנהג נגד מרן, הוא רק אם פשט המנהג קודם שפשוטו הוראות מרן, שאז באותו הדין הא קמן דסוף סוף לא נתקבלה הוראת מרן.

ומה שכתבו שם (כמבוא לח"ב ענף ג) להוכיח כן ממה שמצינו בשלחן גבוה (יורה דעה סימן ס"ג אות ח) שכתב, שהמנהג בשאלוניקי להקל בבשר שנתעלם מן העין, וכסברת הרמ"א שם. וכן כתב הגאון מהרח"ק

פני יצחק (בשו"ת. השמטות לאורח חיים סימן ה' ח"ה דף קצג. ועוד שם ח"ה חלק אבן העזר סימן ה' דס"ז ע"ב). ד. וכן מהר"א בן שמעון בשו"ת ומצור דבש (חלק יורה דעה סימן ב'). ועוד שם (סימן ג'). ה. וכן מוהרמ"ך בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג יורה דעה סימן רו. ועוד בח"ב אורח חיים סימן כט. ועוד).

וזה לשון הרב שו"ג בספרו שו"ת אהל יוסף (יורה דעה סימן ל): וכבר זכיתי לדון לפני מורי הרב בית דוד, איך אנו נוהגים בהרבה מקומות כהרב בעל המפה ונגד מרן, וכבר כתבתי בשלחן גבוה (כלל טו) על האי שאילתא דנהגינן אנן מנהג "קדמון" קודם שיצא לאור העולם אור הגנוז של מרן, ובכהאי גוונא כבר הורשינו מפי קדוש מרן לעשות כל מקום ומקום כפי מנהגו, וכמו מנהג הנפיחה, שמנהג קדום הוא ביום הוסדה הארץ ועד כאן, ולכן אף על פי שאחרי כן יצאו לאור העולם הוראות מרן, וקבלנו עלינו ועל זרעינו, המנהג הקדמון לא זו ממקומו בין לקולא בין לחומרא, וקבלת תורתו לא היתה אלא בדברים שלא היה בהם מנהג ידוע, וכן בכמה דיני הריאה אנו חלוקים ממרן, כיון שהמנהג לאסור "קדמון" הוא. עכ"ל.

הרי להדיא שדוקא מנהג קדמון אזלינן בתריה, אבל אין להתחשב במנהג שהונהג אחר קבלת הוראות מרן. וכן כתב הגאון מוהר"ח אבולעפיא בתשובתו שבשו"ת אהל יוסף (יורה דעה סימן כט) "שהיכא שכבר הוקבע המנהג "הקדום" מזמן הראשונים אזלינן בתר מנהגא לקולא ולחומרא".

ומ"ש באול"צ שם להוכיח כדבריו, ממש"כ מרן בהקדמתו לבית יוסף, שאם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים, אף על פי שאנו נכריע להיפך, יחזיקו במנהגם. ע"כ. ולכאורה יש לתמוה אמאי לא רצה מרן לפסוק נגד המנהג, כשהמנהג בא להקל אם אין דעתו כן, הרי לו יהי אלא ספק, היה לו למרן לחוש בספיקא דאורייתא לחומרא כמו בכל מקום, ואמאי לא חשש לזה במקום מנהג. אלא מוכח שיש לנו לראות כוחו של מנהג שיכולים להקל כמותו אפילו במקום ספק דאורייתא, ומעתה אין לחלק בין מנהג שהונהג קודם זמן מרן, לבין מנהג שהונהג לאחר מכן. עכת"ר. אולם אדרבה אפשר לדקדק מדברי מרן להיפך, דלא איירי רק לענין מנהג של חומרא, אך לא לקולא,

וכמו שכתבו רבני ירושלים בתשובה בספר בני בנימין ח"א (סימן טו), וכן כתב השדי חמד (כללים, מערכת מ' כלל לח), והרב שואל ונשאל ח"ה (אורח חיים סימן לב).

ועוד, דמרן קאי על מנהגים שהיו בזמנו, ועל זה כתב שמעיקרא לא בא לעקור מה שנהגו, ולכן גם בספק דאורייתא וכדו', השאירם במנהגם, אבל במה שפסק בשלחנו הטהור, ולא היה מנהג קדום, בזה דעתו של מרן היתה שהכל יעשו כדבריו, וכמו שהדגיש בהקדמתו, שלא יהיו אגודות אגודות, ותורה אחת תהיה לכולם. ולשון הבית יוסף דייקא, במ"ש שיחזיקו במנהגם, והיינו שכבר יש להם מנהג, ולכן כתב שכבר קיבלו עליהם דברי החכם האוסר, ואסור להם לנהוג היתר כדאיתא בפרק מקום שנהגו (פסחים נא:). ע"כ. ומבואר דהיינו במנהג שכבר קיבלו אותו עליהם, אבל היאך ינהיגו מנהג חדש נגד מה שנהגו עד כה כדעת מרן, זאת לא עלתה על לבו לומר שגדול כח המנהג שיכולים להתחיל להנהיג נגד מה שנהגו עד כה כדעת אותו חכם. ובאמת שמרן הבית יוסף שינה הרבה ממנהגי ספרד שנהגו בזמנו, וכגון במה שנהגו כד' הרמב"ם בכמה דברים, ומרן הכריע שלא כדעת הרמב"ם אף לקולא, ושינה מנהגם.

וראה בספר עין משפט (נדפס לפני 246 שנה סימן יא) שהביא מהמטה יוסף, שאם מתחלה לא רצו לקבל את דברי המרא דאתרא אינם מחוייבים לנהוג כמותו, אחר שהיה להם מנהג מחכמים קודמים. ע"ש. ומבואר בתשו' הרשב"א (ח"א סימן רנג) ובתשובת מהר"ם אלשקאר, דמה שהולכים אחר המרא דאתרא, הוא משום כבודו. אבל אם מראש לא עשו כמותו, אלא על פי חכמים קודמים לו, אין בכך פגיעה בכבודו, אחר שמתחלה נהגו כחכמים אחרים.

ומ"ש באול"צ שם, שכ"כ בשו"ת שמחת כהן ח"ה (אורח חיים סימן תק"ג) על כמה מנהגים שנהגו במקומם שלא כדעת מרן, שאין זה מנהג בטעות שטעו בדעת מרן ז"ל, אלא שידעו דעת מרן אך נראה להם לתקן כך. ע"ש. הדבר תמוה שהרב אור לציון מסתמך כאן על אחד מרבני דורינו כנגד על הפוסקים הנ"ל, ועוד, שהרי הרב עמיתו בש"כ שם פליג עליו, וכבר כתב בשו"ת דבר משפט (סימן מז) דהלא ידוע שהרב

התלמידים, וראה בעין יצחק ח"א (ריש כללי האחרונים) אריכות מפי סופרים ומפי ספרים שחלילה לאחרון לחלוק על דברי איזה ראשון, בלא שימצא ראשון אחר ועל פי כללי הפסיקה. ובודאי הגמור דלא ניחא ליה להרב אור לציון שיתלו בו דבר זה, שאפשר לחלוק מסברא בעלמא בלא ראייה ברורה על גדולי עולם מלפני ארבע מאות וחמש מאות שנה, וכ"ש על הראשונים. ובפרט בכללי מרן, וחבל שיש כמה שתולים דברים כאלו בהרב אול"צ זצ"ל.

ומ"ש עוד באור לציון שם, שכ"כ הגאון רבי רפאל אהרון בן שמעון בספר שער המפקד (הלכות פסח אות ד). הנה במחכ"ת אדרבה להדיא מפורש שם, שאין הטעם אלא מכת מה שקודם שפשוט הוראות מרן במקומם, עמדו והחליטו חכמי הדור ההוא שלא לקבל הוראת מרן בכמה פרטים. ואז הרשות בידם, וכמ"ש הריב"ש והרשב"ץ שבערים אלג"ר קודם שקיבלו עליהם הוראות הרמב"ם עמדו ופירשו, שבג' דינים אינם מקבלים עליהם הוראות הרמב"ם. ולכן כתב בשער המפקד כאן, "ובכגון דא המנהג עיקר", והיינו כיון שהמנהג נקבע קודם קביעת ההלכה בידי מרן. וכמו שביארו בזה האחרונים, ראה בשו"ת עין משפט (סימן א), ובשו"ת שבות יעקב ח"ב (סימן ו), שלא שייך מנהג עוקר הלכה אלא אם כן נקבע המנהג קודם קביעת ההלכה, שאז כבר המנהג נקבע להלכה במה שנתקבלה דעת החכם האחר שהורה כן, ופשוט הוראתו במה שנהגו כמותו, אבל לעולם אין כח במנהג זולת פשיטות ההוראה. וכן כתב בסמיכה לחיים (סימן א) בשם הרב שורש יוסף (כללי מיגו שורש ג ענף ד די"א).

ומ"ש עוד באור לציון (שם עמוד יג) בשם שו"ת ישיב משה (ח"א סימן ו) דאזלינן בכל אופן בתר המנהג. הנה אחה"מ תמוה מנ"ל להוסיף בדברי הרב ישיב משה "בכל אופן" דברים שלא כתב שם, וז"ל שם: וכן היכא שיש מנהג להקל או להחמיר על דברי מרן או מור"ם, אזלי בתר המנהג, אבל היכא דפליגי עליהם מכת סברא או מכת איזה פוסקים בתראי, אף על גב שהם רוב נגד הפוסקים דאזלי בתרייהו מרן או מור"ם, אז אזלינן בתר מרן או מור"ם היכא דלא פליגי עליה, דלכי תדוק ותשכח רבים מן הראשונים קיימי כוותייהו אף על גב שלא הביאו וכו'. ע"כ. הנה אין

המובהק הוא הקדוש כמוהר"ר אברהם אדאדי, הוא היה ממונה אגיטי, ומודעת זאת בכל שער עירנו דמעולם לא היה הולך אחר המנהג כלל ועיקר נגד מרן, ומרגלא בפומיה דרב איני יודע שום מנהג. ע"ש.

עוד רגע אדבר, במה ששמעתי באומרים, דמה בכך שהזכרנו אחרונים רבים שכתבו שהוא דוקא במנהג קדום, ושכן משמע מדברי מרן הבית יוסף בהקדמתו, הרי הרב אור לציון רב חיליה וגובריה לחלוק על כל האחרונים הנ"ל, ואטו אין רשות לבני דורינו לחלוק על האחרונים. נוטענה זו שמעתיה לא רק מצעירים שלא הורגלו בדברי הפוסקים, אלא אפילו מאברכים תלמידי חכמים, אותם שאינם בקיאים בספרי הפוסקים לראות הכללים בזה. והנה דין זה שיש להמשיך במנהג נגד מרן, אינו נושא הלכתי שאפשר להביא ראיה מגמרא או מדברי איזה ראשון לכאן או לכאן, אלא הוא כלל גדול בקבלת הוראות מרן, ובודאי שבכללים כגון אלה המסורת בדברי רבותינו האחרונים היא המכרעת. ובפרט שבין האחרונים הנ"ל יש גדולי עולם אדירי ארץ, שלא בכדי חולקים על דבריהם בלא ראיה והכרח גמור. צא וראה מה שאמר הגרי"ז מבריסק, להרב בעל קהלות יעקב זיע"א, שאין להשוות החכמים שבדור שלנו לדור הקודם, ואין דמיון בזה. והביא לשון הירושלמי (ספ"ו דגיטין) כשם שבין קדשי הקדשים לבין חולי חולין, כך בין דורינו לדורו של רבי יוסי, וכשם שבין זהב לעפר, כך בין דורינו לדורו של אבא. ע"ש. והובא בספר דרך שיחה (להגר"ח קנייבסקי, עמוד ריז), וסיפר שם, שפעם שלח רב מת"א את ספרו לחזון איש, וכתב שם שדברי המגן אברהם מגומגמין, וכתב החזון איש בגליון, דברי המגן אברהם ברורים, ואף במקום שניתן רשות לחלוק צריך לחלוק כתלמיד בפני רבו וכו'. ע"ש.

ופעם אחת השאגת אריה פסק איזה פסק, ושוב מצא שבבאר היטב כתב לא כן, והיה לו צער גדול מזה, ואמרו לו, הרי רבינו גדול מהבאר היטב, והשיב, אבל הוא מכמה דורות קודם, שאז היה העולם יותר זך ונקי.

ור"מ אחד מפורת יוסף הפריז על המדה, ואמר שהרב אור לציון כוחו גדול לחלוק אפילו על המאירי, ואין בכך כלום. אך הוא טעות גמורה לחנך כך

את השבת, מכל מקום במקומו של ר"א נהגו כמותו, כיון שהיה מרא דאתרא, ומשמע שצריך אדם לנהוג כרבו אף שחלוקים עליו חכמים ואין הלכה כמותו. ונראה שאין ראייה מגמרא זו, שאפשר שהמנהג שנהגו כר"א הוא מטעם שכך הנהיג לעשות כן מתחילת הוראתו, ולכן אף שלבסוף נודע שחלוקים עליו חבריו, ואין הלכה כמותו, מכל מקום כיון שכבר נהגו כך יש בזה משום דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד, שמי שכבר נהג כחכם אחד יכול להמשיך לנהוג כמותו, אף שאין הלכה כמותו. ע"כ.

והיינו דמה שעשו כרבי אליעזר אינו מצד מרא דאתרא, אלא משום כח המנהג. וע"ש באול"צ שהביאו במוסגר, "ושוב ראיתי שבח"י הר"ן (חולין מג): כתב, שמקומו של רבי אליעזר נהגו כמותו משום שנחשבו כתלמידיו, אלא שמכל מקום לא כתב אלא שרשאי משום כך לנהוג כדבריו, אבל אינן מחוייבים, וגם בשו"ת הרשב"א ח"א (סימן רנג) שכתב כדברים האלה, לא כתב אלא שלא מיהו בידם. ע"כ.

גם בשו"ת אור לציון ח"א (סימן ה ד"ה אלא) כתב, שיש תוקף למנהג דחשיב כאילו כל הפוסקים מחייבים לעשות כן, ולכן אמרו בשבת (קל). במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים וכו', אף שידעו אנשי מקום רבי אליעזר שחכמים חולקים עליו, אפ"ה במתכוין היו מביאין עצמם לידי חילול שבת, דמכיון שנהגו על פי רבם נהגו ומותר להם. ויתירה מזו, קיימא לן שבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל, ובספר דברי מנחם מבואר, שגם באדם אחד שנהג לברך לפי שלא היה יודע שיש מחלוקת, ואם היה יודע מעיקרא לא היה מברך, אפ"ה יחזיק במנהגו, ולא אמרינן בו ספק ברכות להקל. ולכאורה מה בכך שנהג כפוסק זה, ובפרט לדין דקיימא לן כדעת הרמב"ם דברכה לבטלה מן התורה, אלא דכל דין דספק ברכות להקל היינו דוקא בספק, אבל אם נהג כך יכול לברך, שכיון שכך נהג הוא כאילו כן הלכתא. ודעביד כמר עביד. ע"ש.

ואחר המחילה מהדר"ג, הנה מה שתפס דמה שעשו כרבי אליעזר אינו מצד מרא דאתרא, אלא משום כח המנהג, הדברים נסתרים מדברי הקדמונים, ראשונים כמלאכים, כדלהלן, דהנה הרשב"א הדגיש בדבריו "כי במקומו של רבי אליעזר כורתין עצים לעשות פחמין

מבואר בדבריו דהיכא שנהגו כדעת מרן השלחן ערוך ובאים חכמים לשנות המנהג לעשות נגד דעתו של המרא דאתרא, דרשאים להנהיג כן, זה אינו מבואר בדבריו, שלא כתב שהולכים אחר המנהג "בכל אופן" ומסתמא דעתו כמו שכתב מרן הבית יוסף בהקדמתו, שלא בא לעקור מנהגים קדומים שפשטו קודם שפשטו הוראותיו. אבל לא קאי על מנהג שהתחילו להנהיג אחר שפשטו הוראות מרן. וע"ש בסוף התשובה שחזר וחיזק את הוראות מרן השלחן ערוך.

ומה שדייק באול"צ מזה שהרב ישיב משה לא חילק בין מנהג קדמון למנהג חדש, דמשמע מיניה דאפשר להנהיג מנהג חדש נגד מרן, יש לומר שהרב ע"ה לא הוצרך לחלק בזה, דהתם אינו מקומו, וכתבו אגב אורחא, ולא נחית להאי כללא, וסמך על שבמקום אחר גילה דעתו להדיא שזה רק במנהג קדמון, כמו שכתב בח"ב (סימן רכד דף לח ע"ב) "שגם על מקומות בארץ המערב שנהגו להקל בענין סירכא וכו', שזה היפך דעת רוב הפוסקים ומרן ז"ל, אנו מצטערים אלא שאין בדיננו לבטל המנהג, כיון שנהגו כן "מקודם". ולשונו של הרב מורה כמו שכתב הרב המו"ל שם בהגה, דמבואר מזה דלולי שהיו נוהגים כן מקודם, והמנהג הוא מימות הקדמונים אין מקום להתיר כיון שהוא נגד רוב הפוסקים ומרן. ע"כ.

ועוד מבואר בישיב משה (ח"א סימן רפא דף פא) בתשובת רבי משה כלפון הכהן, "כתבו כל הפוסקים שבדבר שמרן אסר אין מי שיכול לזוז מדבריו כמלוא נימא, אבל אם כבר יש בעיר מנהג "קדום" וקבוע להתיר וסמכו על אותו צד וכו'". ע"ש. והיינו, באופן שנהגו כן על פי הוראת חכם מחכמי הדורות, ויש לו ע"מ לסמוך. ונהרב ישיב משה היה משכנו בחוץ לארץ, ואם כן כ"ש בבני ארץ ישראל שקבלת הוראות מרן אצלינו הוא חמור יותר, שארץ ישראל חשובה כאתריה דמרן].

ומ"ש עוד באור לציון לחזק את כח המנהג, וכתב שם: יש שרצו לומר שצריכים התלמידים לנהוג כמנהג רבניהם, והוכיחו ממה שאמרו בשבת (קל). במקומו של ר"א היו כורתים עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת. מוכח דאף שאין הלכה כר"א שמכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת דוחים

לעשות איזמל. ולא מיחו בידם חכמים, לפי שהן עושין כדברי רבם". הרי שתלה הדבר שעשו כדברי רבם, ולא משום שנהגו כן. [ומה שדקדק שלא מיחו בידם וכו', הנה מהמשך דבריו שכתב לפי שהיו עושין כדברי רבם, מבואר שעשו כן כדין בלא שום פקפוק]. וע"ש ברשב"א שהביא מה שאמרו בחולין (קטז), לוי איקלע לבי יוסף רישבא, אייתו ליה רישא דטווסא בחלבא, [עוף בחלב] ולא אכל, ולא אמר להו ולא מידי. כי אתא קמיה דרב אמר ליה אמאי לא תשמתינהו, אמר ליה אתריה דרבי יהודה בן בתירא הוה, ואמינא דילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי, דאמר יצא בשר עוף שאין לו חלב. ומכאן למד הרשב"א על אותן קהילות שנהגו בכל פסקיהם כדעת הרי"ף או הרמב"ם, שימשיכו במנהגם. כיעו"ש. ואם איתא כחילוקו של הרב אור לציון, הרי רבי אליעזר דמילה הורה להם כן קודם שנודע שחכמים חלקו עליו, ואם כן מה ראייה שיש להורות כהמרא דאתרא נגד הרבים מרבי אליעזר דמילה. אלא ודאי שאין לחלק כן. ועוד שהרשב"א לא תלה הדבר מכח המנהג.

ועיין בשו"ת חקרי לב (דף קפ) שכתב, שדיין ומורה צדק הקבוע לדון ולהורות בארץ ישראל, אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד דעת מרן הבית יוסף שהוא מרא דאתרא שלנו, וכבר אמרו חז"ל במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים בשבת. ע"ש. ואי איתא כחילוקו של הרב אור לציון הנ"ל, היאך הביאו ראייה מרבי אליעזר דמילה לגבי מרא דאתרא. וע"כ דלא ס"ל החילוק הנז'. תדע דהכי הוא, דהנה מבואר בתשו' הרשב"א הנ"ל (ח"א סימן רנג): והנה במקומו של רבי אליעזר כורתין עצים לעשות פחמין לעשות אזמל. ולא מיחו בידם חכמים, לפי שהן עושין כדברי רבם. וכן בחולין (קטז). אתריה דר' יהודה בן בתירא הוה, ודילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי דאמר יצא בשר עוף שאין לו חלב. וכן רבים. ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים, במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי ז"ל, ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל, הרי עשו אלו הגדולים כרבם. ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור. שאין אלו כרבם ממש, דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו

ככבוד רבם במקומו. כתבא דאיתרא דבארץ ישראל, שכולם נוהגין בו היתר כרבם שלימדם כל חלב לרבות חלב שעל הקרב. ע"כ.

והנה אי נימא דמה שעושים כהמרא דאתרא [רבי אליעזר] הוא רק מדין דרשאים לעשות כן, אבל אינן מחוייבים, אם כן בודאי שחכם גדול בעירו יכול לחלוק על המרא דאתרא, ומעיקרא מה השאלה, וגם אמאי השיב דרק היכא שיש לו ראייה לאסור יכול לחלוק, הא לדעתו הוא מדין רשאי ולא מחוייב לנהוג כמותו. ועל כרחק שלדעת הרשב"א רק היכא שיש לחכם ראייה לאסור יכול לחלוק על המרא דאתרא, הא לאו הכי אינו יכול לחלוק על המרא דאתרא, ואינו רק בגדר רשאים לעשות כדבריו, אלא מכבודו של המרא דאתרא מחוייבים לחלל שבת ולעשות כרבי אליעזר.

ובן מבואר עוד מדברי הרשב"א ח"א (סימן אלף קצ) שדן אודות מה שנהגו להקל בארצות הללו כדברי הרי"ף, בחתם סופר ועד, דאף שר"י הזקן אוסר, מכל מקום כבר נהגו שם על פי הרי"ף, "ומקומו של הרב הוא". וכל מי שנהג על פיו שם אפשר כי אפילו בבאים שם היה מותר. וה"נ במקומו של ר' יוסי היו אוכלין בשר עוף בחלב, ובמקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין, לעשות ברזל וכו'. ע"כ. הרי שתלה הדבר משום שהוא מקומו של הרב.

ועיין בשו"ת הר"ן (סימן מח) שכתב, מפני שבני מקום אחד חייבין לנהוג כדברי גדוליהן, ואפילו היכא דרבים חלוקין עליהם, כדאמרינן (שבת קל). במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים וכו'. ע"כ.

הרי שתלה הדבר שחייבים לעשות כדברי גדוליהן, ולא משום "שנהגו" כמו גדוליהן, אלא חייבים לנהוג כן, וע"כ דהוא משום מרא דאתרא. וגם מ"ש באול"צ דמה שעשו כר"א היינו שיש להם רשות לנהוג כן, אבל אינם חייבים לנהוג כן, הנה מדברי הר"ן הנז' מבואר דהוא חיוב לנהוג כן ולא רק רשות.

ובן מבואר בשו"ת התשב"ץ ח"ד (טור ג חוט המשולש סימן לה) שכתב, דאפילו לא היה מי שמתיר בזה אלא הרמב"ם ז"ל, ואפילו היה הרמב"ם ז"ל כאחד משאר חכמי ישראל, מאחר שהסכימו לדון על פיו, על פיו יחנו ועל פיו יסעו, הרי קבלוהו עליהם לרב,

מרא דאתרא. וממילא אין זה משום מנהג, אלא מדין מרא דאתרא. גם בסימן י' שם כתב מהר"י צייאח, שהרמב"ם הוא רבם בגלילות אלו, ואין מקום להקל בהם מפני כבוד רבם וכו', ואם דעתו שתלה הדבר בכבוד רבם, והוא מכח מרא דאתרא להחמיר אין לנו לזוז מדבריו וכו'. ע"ש.

ועוד ראה בשו"ת אבקת רוכל הנ"ל שכתב, שאם לא יתברר לן שנתייחד המנהג ההוא על פי וותיקין, אין לסמוך עליו, וכמו שכתב הריב"ש, באומרו או שחכמי המקום הלכו אחר דעתו וכו', משמע מזה שאם לא נטו חכמי המקום אחר דעת המיקל, או שהיה הרב של המקום ההוא דעתו להחמיר, אין לנו לזוז מדבריו, וראיה מהא דתניא בחולין בפ' כל הברש, וביבמות פ"ק, ובשבת פרק רבי אליעזר דמילה, ובמנחות פרק שתי הלחם, ופ' רבי ישמעאל, במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמים לעשות ברזל. במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. והכי אמרינן נמי ביבמות פ"ק, ובשבת פ' כירה, דרכי אבהו כי מיקלע באתריה דרבי יהושע בן לוי, הוה מטלטל שרגא, וכי מיקלע לאתריה דרבי יוחנן לא הוה מטלטל שרגא, משום כבודו של רבי יוחנן, אף על גב דס"ל כריב"ל. ע"כ. ומתוך דבריו משמע דהא דרבי אליעזר דמילה הוא מכח הוראת רבי אליעזר שעשו במקומו כהוראתו, ואינו משום שנהגו כמותו, אלא שהיו מחוייבים לנהוג כמותו מדין מרא דאתרא.

וגם מ"ש באור לציון להכריח כן מהגמרא שבת, אחר המחילה הנה בתשובת מרן באבקת רוכל (סימן לב) מבואר להדיא שלא כפירושו, ובודאי שאין לנו כח לחלוק על מרן הבית יוסף בכיאר הדברים כשיש נפקא מינה להלכה. וע"ש שנתבאר דרבי אליעזר היה מרא דאתרא, וכח המרא דאתרא שנתקבל על הקהל הוא גדול, אף במקום ספק דאורייתא של כורתין עצים ומדליקין אש בשבת. אבל לא איירו התם מכח המנהג, אלא מכח מרא דאתרא. וממילא אין שום ראיה לנידון דידן. שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ח (חלק אורח חיים סימן כא אות י) שכתב, שהוא משום דהוי מרא דאתרא. ע"ש. ולפי זה אף אם נהגו לברך על ההלל בראש חודש בחוץ לארץ, כשבאו לארץ ישראל שהיא אתרא דהרמב"ם ומרן ז"ל צריכים לשנות מנהגם,

וצריכים לדון על פיו בכל ענין, בין להחמיר בין להקל. וע"ש שהזכיר דברי הגמרא בשבת גבי רבי אליעזר דמילה. ומלשונו שכתב "שקיבלוהו עליהם כרב" משמע שאינו מצד שנהגו כן, אלא שהנהיגו כן על פי רבם, וכמו מי שעושים כל מנהגיהם כהמרא דאתרא. וראה להחוקרי לב (חלק אורח חיים סימן צה ד"ה ולעיקר).

ובן מבואר בתשובת הריב"ש (סימן רעא) שכתב, והלא בימי חכמי המשנה, כשהיה מחלוקת בין החכמים בדבר הוראה, כל אחד מהם היה מנהיג בני מקומו כפי "סברתו", ואף להקל. כדאמרינן בחולין (קטז): במקומו של ר"א היו כורתין עצים, לעשות פחמין, לעשות ברזל. במקומו של ר"י היו אוכלין בשר עוף בחלב. ואף אחר מכאן, כשנפסקה הלכה דלא כר' יוסי, היו מניחין אותן על מנהגן. כדאמרינן התם, לוי איקלע לבי יוסף רישבא. אייתו לקמיה, רישא דטווסא בחלבא, ולא אכל. ולא אמר להו, ולא מידי. כי אתא לקמיה דרבי, א"ל, מ"ט לא תשמתינהו, אמר ליה, אתריה דר' יהודה בן בתירא הוה, ואמינא, דלמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי וכו'. ע"ש.

ובן מבואר בתשובת הרשב"ש (סימן תיט) שכתב, דאף על פי שאמרו במקומו של ר' אליעזר כורתים עצים וכו', ובמקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב, וכן אמרו אתריה דר' יהודה בן בתירא היה, ויש רבים ככה, זהו כשיש עיירות שסומכין "על פי רב אחד" ועליו הם מתנהגים בכל דיניהם, שסומכין על דבריו בין לקולא בין לחומרא, כמקומות שסומכין על ספר הסמ"ג, ומקומות על הרי"ף, ומקומות על הרמב"ם, ומקומות על הטורים. אבל כשיש חילוף סברות זה אוסר וזה מתיר, ואין להם רב מוסכם ע"מ שיסמוכו וכו', אין סומכין עליו אלא על הרבים או ע"מ שראייתו ברורה. ע"ש.

ועוד, דמצינו להדיא בדברי מרן הבית יוסף בתשובה באבקת רוכל (סימן לב) שהוא דלא כפירושו, ודבר ברור שאין לנו כח לחלוק ביסודי ההלכה על הבנתו של מרן הבית יוסף, כשיש נפקא מינה להלכה. וע"ש באבק"ר שנתבאר דרבי אליעזר היה מרא דאתרא, וכוח המרא דאתרא שנתקבל על הקהל הוא גדול, אף במקום ספק דאורייתא של כורתין עצים ומדליקין אש בשבת. אבל לא איירו התם מכח המנהג, אלא מכח

המנהג בארץ ישראל ומצרים וסביבותיה לדון בדיני ממונות כסברת הרמב"ם וכסברת מרן מוהריק"א "משום דאתריה דמר הוא".

ג הפרי חדש בספרו מים חיים (נולד לפני 350 שנה, בשנת תיט, קונטרס התשובות ס"ס ט) כתב בזה"ל: ובר מן דין מאחר שקבלו לרבן של ישראל מרן מוהריק"א ז"ל לרב עליהם, והוא מריה דאתרא הדין. וכן כתב בשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סימן פא, שנת תסג). שמרן נתקבל עלינו כדין מרא דאתרא. וכן כתב בשו"ת חקרי לב (אורח חיים סימן צו, וס"ס קצח, נולד לפני כ-268 שנה בשנת תק"א) בכמה דוכתי שקיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך. ובמהדו"ב (דף קפ סוף ע"ג) חזר על זה, ולדידי חזי לי, שאין דבריו כי אם לתלמיד חכם בביתו ובחומותיו, שרשאי הוא להחמיר על עצמו. אבל דיין ומורה הוראה הקבוע לדון ולהורות לרבים אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד מרן שהוא "המרא דאתרא".

וכן כתב בשו"ת מטה יוסף ח"ב (יורה דעה סימן ב), דנקטינן שאין חילוק בין מחיים בין לאחר מיתה, אלא אם נהגו בעיר אחת להקל על פי חכם שהורה להם כך, אם החכם לא היה מרא דאתרא אם אחר כך בא חכם אחר וראוי להוראה ורואה ראייה לאסור, יכול לאסור להם. ואם היה אותו חכם מרא דאתרא אפילו לאחר מיתה אין יכולים להחמיר מה שהתיר הוא, משום זילותא, ואף שיש לו ראייה לאסור, וכ"ש להיפך, וכן נראה מדברי מהרד"ך. וכן כתב הרי"א ז" (בפ"ק דע"ז) דפשוט בחולין (יח). דבמקום שיש שם גדול וחכם שהנהיג שם הוראה אחת, יש ללכת אחר ההוראה אפילו לא נהגו כן בשאר מקומות, ואפילו לא קיימי כוותיה בשארי מקומות, שאין פסק הלכה כמותו, מכל מקום במקומו יש לעשות כהוראתו וכו'.

וכיוצא בזה כתב מרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סימן יח ד"ה כ"ט) שלא נודע אם הם סמכו על הראב"ד, ולא היה עירו של הראב"ד שהיה רבם כדי שנאמר כמ"ש בש"ס במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים וכו', במקומו של ר"י הגלילי וכו', דשם "היה רבם" ובחייו נהגו כרבם. אבל כאן שלא היה רבם ולא נהגו כן בחייו, רק שאחר כך בחרו להם סברא זו נגד כל הפוסקים, לא מן השם הוא זה. ובודאי הראב"ד עצמו יודה בנדון זה שמי שמיקל על פי סברא

וכמבואר. וכמו שכתב בשו"ת יחיה דעת חזן (ח"ג סימן ה) דאף שבמרוקו נהגו לברך על ההלל בר"ח, בארץ ישראל כבר נהגו כמעט כל קהילות מרוקו שבאו לא"י שלא לברך, וכמנהג ארץ ישראל. וראה באורך ביחיה דעת חזן (ח"א סימן יט). וכיוצא בזה מצינו להרדב"ז (ח"א סימן רכט) שכתב, דעיקרן של דברים לפי דעתי שכל שנהגו ישראל כאחד מהפוסקים, או "דהוי אתריה דמר", העושה מצוה לדעת אותו מנהג חייב לברך, שחזר הדבר "כאילו הוא תורה". ע"כ.

ויש להוסיף מ"ש מהר"י פראג"י בשו"ת מהרי"ף (סימן נט וסימן סא) שאנו מקובלים מגאוני מצרים ומחכמי המערב, שכל הקהלות מסוף המערב ומצרים ובבל וארם צובא ופרס ותימן, כולם קבלו עליהם להתנהג על פי דברי הרמב"ם, על פיו יחנו ועל פיו יסעו, ובמקום שקבלו עליהם הוראת פוסק שהוא "מרא דאתרא", הוקבעו דבריו עליהם כחובה כאילו הם הלכה למשה מסיני שאין בה מחלוקת כלל, ואפילו היו רבים החולקים עליו. והזו מדבריו אפילו מקולא לחומרא הרי הוא כאילו זו מדברי תורה, ומזלזל בכבוד רבם שלימדם תורה. ע"כ. הרי שתפס דקבלת הוראות הרמב"ם הוא מדין מרא דאתרא, אפילו מאות שנים אחר פטירתו. ומינה לדין קבלת הוראות מרן שהוא מדין מרא דאתרא, ולא מצד מנהג שנהגו כמרן. [ולמה לנו לחלוק בסתם על דברי חד מן קמאי שהיה אב"ד לפני כ-350 שנה, נולד בשנת ת"כ].

ומה שהסתמך על הרב דברי מנחם, עיין בשו"ת יביע אומר ח"ח (חלק אורח חיים סימן כא אות י', וס"ס כג) שכתב לחלוק על מש"כ בדברי מנחם הנז'. ע"ש בטוב טעם.

והתימה, דאחר שהרב אור לציון ראה דברי הרשב"א והר"ן, ודבריהם לא נעלמו ממנו, אם כן אמאי נדחק לומר שהוא רק מדין רשאי, כאשר הדברים אינם נכונים במחכ"ת, כאשר יראה המעיין בגוף דברי הרשב"א.

וכיוצא בזה כתבו האחרונים גם כלפי מרן השלחן ערוך דאינו מפני שהסכימו לנהוג כדעתו, אלא קיבלוהו עליהם מדין "מרא דאתרא", וכמו שכתב מהר"ם בן חביב בכללים שבסוף ספרו גט פשוט (נולד לפני 355 שנה, בשנת תי"ד, כלל א' ד"ה והנה לענין), דנתפשט

בעסקו בתורה דהכי חייב, ומנודה לשמים אם אינו מניח, ויניח של ר"ת שסגולתו לשכל. [חוקי חיים אות ז' סק"א].

גם בספר שערי ישועה ח"ב (עמוד קנו) כתב, שיש להשתדל מאד ללמוד חק לישראל, ולכל הפחות ללמוד ביום את התנ"ך של חק לישראל ובלילה ילמד את היתר. ע"ש.

ועורכי הספר אור לציון ח"ב (עמוד פח) כתבו בשמו בלשון "צריכים" ללמוד חק לישראל גם על תלמידי חכמים ובני ישיבות, אולם כבר כתב בשו"ת שלמת חיים (סימן צט, ק, וקא) ששאל להגרי"ח זוננפלד בענין לימוד "חק לישראל", שע"פ האר"י בשעה"מ (פרשת ואתחנן), אפילו ת"ח מחוייב לאומרו, ומדוע לא נוהגים כן, והשיב, שכל מה שלא נמצא בספרי רבותינו הראשונים אשר מפייהם אנו חיים, אין אדם מחוייב לנהוג בו. ואף על פי שדברי האר"י הם על פי "קבלה", הרי גם רבי אליעזר הגדול קיבל מרבותיו, ובכל זאת מאחר ששאר החכמים לא קיבלו, לא פסקו הלכה כמותו. ואין גנאי בזה לומר שגם האר"י איננו גדול יותר מרבי אליעזר הגדול, ולכן אחר שהראשונים לא כתבוהו, אינו הלכה. וכן אמר חכם אחד ששאל למהרי"ל דיסקין אם ילמוד חק לישראל, והשיב לו, שאם הוא לומד תורה כל היום אינו צריך ללמוד חק לישראל. ואין להרהר אחר פסק מרנא ורבנא הגאון זצ"ל. עכת"ד. וכתב בשו"ת יביע אומר ח"ד (חלק יורה דעה סימן לא אות ה'), שכך בדיון, שאין לחדש חיובים אחר חתימת התלמוד. ע"ש. ומכל מקום אף שאין בזה חיוב גמור, כבר כתב מרן החיד"א בדבש לפי (מער' ת' אות מא) ובספרו שם הגדולים (מער' ספרים ערך בהיר) דאפילו מארי דרוזין חובת גברא ללמוד מקרא משנה והלכה דבר יום ביומו [אף על פי שיוצאים י"ח בזה בתפלה בפרק איזהו מקומן, ועוד]. ע"ש. [וכן היה מנהגו של מרן זיע"א לקרות בכל יום חק לישראל, תמידין כסדרן]. ונראה, דבן ישיבה העוסק בלא"ה במשנה ובגמרא במשך היום, על כל פנים טוב שילמד לכל הפחות המקראות והנביאים ודברי הזוה"ק. גם בשו"ת יביע אומר ח"ט (א"ח סימן קח אות עט) בהערות על ספר אול"צ ח"ב כתב, אנכי הרואה שרבים מן הת"ח ה' עליהם יחיו, בתורתם יהגו יומם ולילה, ואינם קוראים

יחידית נגד כל הפוסקים מעצמו, יש לנדות ולהחרים שלא יפרשו מכל ישראל. שכל אחד יבקש קולת פוסק שלא היה רבו ולא בן עירו, ויקל נגד כל ישראל. ומזה יבואו לקולות אחרות באיסורין. ועיין בספר גט פשוט בכללים (כלל א' דף קכ"ו ע"ד). ע"כ.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יח

אם בן ישיבה צריך לקרוא בכל יום חק לישראל

[שלחן ערוך סימן קנו]

ב"ה. אלול תשע"ד.

לכבוד הבחור היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה ר' מאיר עמר נר"ו

א. בדבר שאלתו אם בן ישיבה גם צריך לקרוא בכל יום חק לישראל, בבין הסדרים, הנה ת"ח או בן ישיבה הלומד בכל היום בסדר לימוד שלו, אינו צריך לקרוא חק לישראל. ומכל מקום טוב ונכון שגם בן ישיבה יקבע לימוד בחק לישראל בין הסדרים בישיבה, בשעה שאינו יכול ללמוד גמרא ומפרשים. ואם רבני הישיבה מורים לו שילמד משניות בזמן הזה, יעשה כדבריהם, שגם בזה יש תועלת מרובה לדעת ששה סדרי משנה. ועיין למרן החיד"א במחזיק ברכה (ס"ס כה) שכתב בשם אור צדיקים, שאין לחלוץ התפילין עד אחר שילמוד בהם תחלה, כי לא יזכה האדם לקנות ג' חלקי הנשמה נר"ן, אלא אם כן ילמוד בתפילין, וביותר אם לומד בתפילין דר"ת. ועיין עוד בספרו מורה באצבע (סימן ד'). וכן כתב מהר"ח פלאג"י בכף החיים (סימן י' אות מג) בשם התיקונים. וכ"ה בבן איש חי (פר' חיי שרה אות יא). וכתב בשו"ת יביע אומר ח"ג (אורח חיים ס"ס ד'), ומה טוב ומה נעים ללמוד בכל יום חק לישראל עם תפילין דר"ת. ע"כ. וכתב בטהרת המים (מע' התי"ו אות סו), דיניח תפילין

בענין מי שיש לו מחלת עור, וסובל מפצעים בכפות ובאצבעות הידים, וע"פ עצת הרופא יש לו למעט כמה שאפשר במגע עם מים, הנה בקימה בבוקר אחר השינה יטול ג' פעמים בסירוגין, כי רוח רעה עוברת על ידי נטילה ג"פ בסירוגין, ולא ירבה לשפוך מים בכל שפיקה, ובמשך היום אחר יציאה מביהכ"ס די ליטול פעם אחת על כל יד, ובנטילת ידים לסעודה יטול פעם א' רביעית על כל יד, ודי בזה, והנטילות לכתחלה צריך על כל היד עד החיבור עם הזרוע, ואם גם זה מזיק, בנטילת ידים בבוקר ואחר עשיית צרכיו יטול עד סוף קשרי האצבעות, ודי בזה. ולסעודה יאכל על ידי עטיפת כף היד בכד.

ועיין בשלחן ערוך סימן קסג, שאם אין מים מצויים לפניו בריחוק יותר מד' מילין, ולאחריו מיל אחד, כורך ידיו במפה ואוכל פת, או דבר שטיבולו במשקה. ע"כ. והוא על פי המבואר בגמרא חולין (קז:), התירו מפה לאוכלי תרומה ולא התירו מפה לאוכלי טהרות. ופרש"י דלאוכלי תרומה התירו לכרוך ידיו במפה ולאכול פת בלי נטילת ידים, משום דאוכלי תרומה זריזין הן ויזהרו שלא יגעו בידיהם בפת. אבל אוכלי טהרות, כלומר האוכלין חולין בטהרה לא התירו בזה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' אבות הטומאה). ע"ש. שדוקא לשומרי טהרות לא הקילו בזה, אבל לסתם חולין מותר, ולכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות) שיכול ללוט ידיו במפה ולאכול פת. אבל אין כן דעת שאר הראשונים, אלא ס"ל דבכל חולין לא התירו ללוט במפה, אלא אם כן הוא בדרך ואין להשיג מים בדרך הילוכו יותר מד' מילין, ולאחריו מיל אחד, שאז התירו ללוט במפה. אבל לא באופן אחר. [ועיין בשו"ת הרא"ש כלל מח סימן יא]. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן קסג).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



חק לישראל, ויש להם על מה שיסמוכו. והביא מ"ש הגר"ח זוננפלד הנ"ל, והעיר, שהרי בהדיא כתבו בשם האר"י, שגם באופן כזה חייב. והשיב, שאין להרהר אחר פסק המהרי"ל דיסקין זצ"ל. ע"כ. והנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם. ע"כ.

בדבר קריאת פרקי שירה ותיקון הכללי

ב. ובמה ששאלת בכך ישיבה האם לקרוא תיקון כללי או פרקי שירה וכיוצא, או ללמוד גמרא והלכה, ע' בספר עין יצחק ח"א (עמוד ס"א) שנתבאר, דאין לבן תורה להתבטל מלימודו לקרוא תהילים ולהתענות, אלא יעסוק בש"ס. וכן כתב בפלא יועץ (ערך תהילים) בשם הפוסקים דמי שיכול ללמוד הלכות ופולפולים ועוסק בתהילים, חשיב ביטול תורה לגבי דידיה, וכדמשמע בגמרא מגילה ג. ומכל מקום אם אין דעתו מיושבת עליו ואינו יכול להעמיק ולעיין בגמרא ובהלכה, כגון שהוא עייף וכיוצא, או שיש חולה בביתו, יכול לקרוא תהילים, וכך היה מורה ובא מרן אמו"ר זצוק"ל בתשובה לשאלה בדבר ההנהגה לאברכים בימי השוכבי"ם, דאין לבטל מלימודם ולקרוא תהילים. ע"ש. ולכן אחר התפילה עדיף ללמוד הלכות מאשר לומר בקשות שונות.

בברכה רבה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יט

נטילת ידים למי שסובל מפצעים בידיו

[שלחן ערוך סימן קסג]

בס"ד, כ"א אדר תשע"ה

לכבוד הבחור היקר ה"ה ר' דוד שלום אליהו נ"י
שלום וברכה,

סימן ב

הנוסע במכונית ואין לו מים
לנמילה

[שלחן ערוך סימן קסג]

להנ"ל.

ובאשר שאל אודות מי שנוסע במכונית וברצונו לאכול פת תוך כדי נסיעתו, ואין מים מצויים ברשותו, אם יש סיכויים שבמשך הנסיעה יגיע למקום שימצאו שם מים, ויוכל לרדת וליטול את ידיו, ימתין ויעכב סעודתו עד כדי שיעור נסיעה של ד' מיל. ונחלקו הפוסקים אם הכוונה לד' מיל בהליכה ברגל, שזוהו שיעור שעה וחומש, או שיעור נסיעה של ד' מיל. ועיין שו"ת יביע אומר ח"ג (סימן יג). ויש אומרים דכיון שנטילת ידים מדרבנן, ספק נטילת ידים לקולא. אמנם בביאור הלכה (סימן קסג ס"א) פסק, דכשהוא נוסע בנתיבות הברזל אין חושבין לפי אורך הדרך אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ד' מילין לאדם בינוני שהוא שיעור ע"ב מינוטין. ודוקא כשהוא רעב הרבה. ע"ש. ועיין עוד בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סימן קג).

ועל כל פנים אם אין לו אפשרות ליטול ידיו במים גם בריחוק ד' מילין, ילוט ידיו במפה או בנייר, שיהיה כרוך היטב על ידיו, או שילבש כפפות ויאכל את הפת. וראה בבית יוסף ובשלחן ערוך סימן קסג, ובאחרונים שם. ובמט"י סימן יח. ואכמ"ל. ואם אין מים מצויים לפניו עדיף שיכרוך ידיו במפה, מאשר ליטול ידיו על תנאי כל היום, משום דקשה ליהזר מהיסח הדעת במשך כל היום, וכמו שכתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סימן ז אות ז). וע"ש במ"ש לדון באופן שאין לו כלי, אבל יש לו מים, אם גם כן צריך להמתין לד' מילין. ומכ"ז מבואר, דשרי לאכול בכהאי גוונא, ולדעת הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה) ודעימיה, במקום סכנה אין להחמיר שלא לאכול ולהסתכן, כדי לקיים מצות נטילת ידים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כא

האוכל מצה רטובה אם יברך עליה
המוציא, וברכת המצה במשך
השנה, ובער"פ שחל בשבת

[שלחן ערוך סימן קסז]

בס"ד, ג' אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,
כש"ת כה"ר יוסף דוד כהן נר"ו

בדבר שאלתו בדין ברכת מצה רכה [הדומה לפיתה] לאחר הפסח, יש לברך עליה המוציא לחם מן הארץ ודינה כלחם גמור, וכל מה שדרנו הפוסקים בענין ברכת המצה בשאר ימות השנה מדובר במצה קשה שהיא נכססת, שדעת רב האי גאון שפת שפת הבאה בכסנין היא פת שעושים אותה כעכים יבשים, וכוססים אותה לקינוח ותענוג, וסברא זו היא דעת רבינו נתן בעל הערוך בשם רבינו האי גאון, והביא סמך לזה ביהושע (ט-ה) וכל לחם צידם יבש היה נקודים, ותירגם יונתן בן עוזיאל וכל לחם זודיהון יבש הוא כיסנין, ולפי זה הוא הדין במצה שהיא קשה וכוססים אותה שיש לברך עליה מזונות וברכה מעין שלוש. ויש חולקים, והמנהג לברך מזונות. כמו שכתב החיד"א. וחסידים ואנשי מעשה נוהגים לאכול המצה בתוך הסעודה של פת גמור, או שקובעים סעודתם בשיעור קביעת סעודה שיעור 72 דרהם. אבל במצה שהיא רכה ואינה נכססת, לכ"ע דינה כפת ויש לברך המוציא וברכת המזון, ועיין בספר ילקוט יוסף ברכות (עמוד קכ"ו, ובהערה אות ג' ואות ו'), ובספר חזון עובדיה הלכות ט"ו בשבט (עמוד ס"א בהערה אות ג'). וכן מצה רגילה שהרטיבו אותה באופן שכבר אינה נכססת כלל, ונעשית כמצה רכה, גם בזה נראה שיברך המוציא, מאחר ואינה נכססת בשינוי.

ולכאורה שעת האפיה היא הקובעת, וכמ"ש בילקוט יוסף הלכות ברכות לגבי צנימים שעשה בביתו, שמברך המוציא אע"פ שנכסס, כיון שנאפה באופן שלא נכסס. וא"כ ה"ה במצה להיפך, שנאפתה באופן שנכסס. אך י"ל שדי לנו במנהג במצה קשה לברך מזונות, אבל על מצה רטובה הרבה אין מנהג.



בית דוד, ומרן החיד"א, שהמנהג לברך על המצה מזונות, ונחה דעתו של ראש הישיבה זצ"ל.

ומה שהמציא "יסוד" לחלק בין מועט להרבה, דבריו נסתרים מדברי רב האי גאון הנ"ל. וגם כל מה שדחק בדברי החיד"א, שבא לחלוק רק על הסברא דאחר הפסח ברכתה המוציא אף שאין נאכלת לשובע, אבל מעולם לא עלה על דעת החיד"א שאם דרך העולם לאכול לשובע בתור סעודה יהיה ברכתה מזונות. עכ"ד. הנה אין בדבריו ממש, שהרי אכילת מצה לעולם אינה לקינוח סעודה ותענוג, אלא אדרבה בדרך כלל אוכלים מצה לשובע כמו סעודה, ועם כ"ז החיד"א כתב שמברכים מזונות. אם כן מה שהעמיד אוקימתא בדברי החיד"א דלא איירי באוכל מצה לשובע, בודאי דזה אינו, ומעתה היאך כתב ביוהרא וחוצפא על דברי מרן אאמו"ר שאין לדבריו שחר, אדרבה לדבריו ולאוקימתא שהעמיד אין כל שחר.

ברכת מצה רגילה [מצות מכונה או מצות דקות] בער"פ שחל בשבת

ובערב פסח שחל בשבת, ובליל שבת אוכל בסעודת שבת מצה רגילה, (שהרי אין האיטור רק בית דין ביום), נראה שיש לברך על המצה ברכת המוציא לחם מן הארץ. [והנידון בכל זה הוא לגבי מצות דקות כמו שנוהגים אחינו האשכנזים, או לגבי מצות מכונה שהם נכססות]. מאותו הטעם שבפסח עצמו מברך עליה המוציא. שהרי רבים מבערים כל החמץ מביתם בער"ש, ובשבת הזו שהיא ערב פסח רבים אוכלים רק מצה, בלילה מצה רגילה, וביום מצה מבושלת, ואינם חפצים לאכול עוד חמץ. לכן כמו שבפסח עצמו הדבר פשוט שמברך עליה המוציא, הוא הדין כאן בערב הפסח, יש לברך עליה המוציא. ואף שאינו אוכל רק כזית. שזה הלחם אצל רבים מעם ישראל.

והנה יש שכתבו שאם ירצה לאכול בליל שבת מצה רגילה, יצטרך לאכול ד' ביצים, דהא בשבת זו יש שאוכלים פת בשתי הסעודות הראשונות, ולכן אין ברכת המצה המוציא. ורק מליל פסח מברכים על המצה המוציא, וכמו כן אין לצאת ידי חובת סעודה ראשונה ושניה במצה מבושלת, כיון דדמיא למעשה קדירה, ואפילו אם יאכל ממנה בשיעור קביעות סעודה, ברכתה

ובספר שו"ת הרב הראשי (עמוד 315) כתב, דלמרות שהרב בן איש חי בספרו אורח חיים על ההגדה של פסח פסק, שאם נשארה לו מצה לאחר הפסח לא יאכלנה לבדה, כדי לא להכנס למבוכה גדולה, אנו נהגנו בירושלים כמו שכתב הרב חיד"א במחזיק ברכה, ומכיון שנהגו נהגו. ובהערות שם כתב, שעד ל' יום לאחר הפסח, מברכים על מצות שנאפו לפסח המוציא, ולאחר מכן על מצות חמץ שנאפו לאחר הפסח מברכים מזונות. ע"כ. אולם אין לזה מקור בהלכה לברך על מצה המוציא תוך ל' יום מפסח, ומה לי תוך ל' יום ומה לי לאחר מכן, אם אנו חוששים לסברת רב האי גאון, צריך לברך על המצה תמיד מזונות, ואם לא חוששים לרב האי גאון יש לברך על המצה המוציא גם לאחר ל' יום. וידוע שמרן בשלחן ערוך כתב שיש לחוש לסברת רב האי גאון, ובדברי מרן החיד"א אין לזה שום רמז כמוכן, ולכן להלכה יש לברך על המצה מזונות מיד לאחר הפסח. מלבד במוצאי פסח שעדיין לרוב האנשים אין לחם.

ובספר ברית הלוי [מאשדוד], כתב ביהירות כלפי גדול הדור, וכתב: "דהאומר שהמנהג לברך על מצה מזונות אין לדבריו שחר". ועיקר הטענה לקח מספר "סופרים וספרים" שהובא כבר ביחודה דעת. אבל תמוה שהעלים עינו ממה שהשיב על זה ביחודה דעת, מדברי החיד"א הנ"ל שכתב: "ורוב המון העם נוהגים לחשוב המצה לאחר הפסח כדין כיסנין, ומברכים עליה בורא מיני מזונות ומעין שלש". גם הגאון רבי אלעזר בן טובו, והרה"ג ר' חנניה גבריאל העידו "שכבר נהגו העולם לברך על המצה מזונות". ואדרבה בציץ אליעזר חיפש מקור למנהג האשכנזים, שהרי בפשטות המצה נכססת בשיניו, ואין שום טעם לברך המוציא זולת בקובע סעודה. ואף אם אינו אוכל לתענוג, הרי בכל דבר הנכסס בעינין שיעור קביעות סעודה [גר" 216] כדי שיוכלו לברך על זה המוציא. [וסיפר לנו מרן אאמו"ר, כי ראש הישיבה מוהר"ר עזרא עטייה זצ"ל היה נוהג לברך על המצה מזונות, וחכ"א העיר לו שאין שום סברא לברך ע"ז מזונות, כי לא נאכל לקינוח כמו בכל עוגה, ואף שנכסס, הרי אוכלים אותו כעין לחם בסעודה. ונטפל לשאר המאכלים, אולם כשבא לבקרו מרן אאמו"ר השיח בפניו את צערו על מנהגו, ואז מרן הראה לו שכן כתבו בשו"ת

המוציא. וכן כתב החזו"א (סימן כו ס"ק ט). אמנם להלכה גם בטיגון בעינין שיטגן דוקא חתיכות גדולות שיש בהם כזית, וכמ"ש בילקו"י סימן קסח סעיף ד].

גם בכף החיים (סימן תמד אות יט) כתב, שמצה מבושלת, אם יש בכל חתיכה כזית, יש לברך עליה המוציא וברכת המזון, וכמ"ש לעיל (סימן קסח סעיף י). וכ"ז דלא כמו שכתבו באור לציון ח"ג, שרק בסעודה שלישית ברכת המצה המוציא, שאז כבר אסור לאכול חמץ. [ועוד כתבו בהלכה למעלה, שאי אפשר לקיים סעודה ראשונה ושניה של שבת במצה מבושלת או מטוגנת]. אלא העיקר להלכה, שבמשך כל השבת יכול לברך עליה המוציא וברכת המזון אף על פי שלא אכל רק כזית. ואפילו אכל רק כזית ממצה מטוגנת או מבושלת, כיון שהיה אפויה תחלה, ואח"כ בישל או טיגן אותה, ברכתה המוציא ולאחריה מברך ברכת המזון.

ועיין עוד בשו"ת שער שמעון אחד (חלק ה סימן לג) שבאסרו חג של פסח שחל בשבת, יש לנו כמה וכמה צירופים לברך על המצה המוציא. ע"ש.

[ואמנם] בשאר שבתות השנה לגבי סעודה שלישית מי שאינו יכול לאכול פת, עדיף שיאכל מצה, ויש לו עדיפות משאר פת הבאה בכיסנין, משום דבמצה הא יש אומרים שברכתו המוציא לחם מן הארץ, שהרי רגילים לאכול המצה עם דברים הבאים מחמת סעודה, ויש פוסקים הסוברים דמצה לא דמי לשאר פת הבאה בכיסנין הנאכלים לקינוח סעודה. וחזי לצרף סבתם להקפיד לכתחלה במצה אם אינו יכול לאכול פת].

ובכל השנה אם קובע סעודתו על המצה, דהיינו שאוכל שיעור שבעים ושתים דרהם [כל דרהם הוא בין 2.8 גר' ל-3 גרם] מברך על המצה המוציא וברכת המזון, ואחר שהאחרונים פסקו שצריך שיעור לקביעות סעודה, אין לנו להורות לברך ברכת המזון על פחות משיעור זה. וכן פסקו בכך איש חי (פרשת פנחס אות יט), ובמשנה ברורה (סימן קסח ס"ק כד), ולכן כל שאוכל פחות מהשיעור הנז' יברך מזונות ועל המחיה.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן קסח סעיף ו), פסק, פת הבאה בכסנין, יש מפרשים שהיא פת העשויה כמין כיסים ממולאים דבש או סוכר עם אגוזים ושקדים ותבלין, ויש אומרים שהיא עשויה מעיסה שמעורב בה

מזונות. וכ"ש במצה מטוגנת, ורק יוכל לקיים סעודות שבת (ראשונה ושניה) במצה עשירה, באופן שיאכל מהם שיעור ד' ביצים. (אור לציון ח"ג פי"ד אות א).

אולם לענין הלכה נראה, שלענין אכילת מצה בליל שבת זו, שפיר יכול לסמוך על אכילת כזית ממנה, שבביל ברכת המוציא וברכת המזון [ואם אוכל פחות מכביצה נוטל ידים בלא ברכת על נטילת ידים]. שהרי סוף סוף בבית רבים מעם ישראל כבר אין חמץ, ומחזיקים בביתם רק מצות כמו בכל ימי הפסח, ובפרט בתי מלון, בתי חולים, בתי הארחה וכדומה, ורבים נוהגים כן לבער כל החמץ ולאכול מצה בשבת זו. ובצירוף דעת הפוס' שהמצה בכל השנה ברכתה המוציא [ולא מפני שמנהג הספרדים לברך על המצה מזונות, בטלה דעת החולקים עד שלא יצטרפו לספק]. ועוד יש לצרף דעת הפוס' ששבת קובעת לאכילת עראי כשם שקובעת למעשר, וגם אכילת מזונות חשיבה קבע, ומברך המוציא וברכת המזון. ע' ברדב"ז (ח"ב סימן תפט), ובכנסת הגדולה (סימן תמד הגה"ט), ובפסח מעובין (סימן תכו), ובברכי יוסף (תמד אות א), ובשו"ת חיים שאל (ח"א סימן ע. וע"ש במה שהביא בשם הרב זרע אמת ח"א אורח חיים סימן כח), ובשו"ת לב חיים (ח"ב סימן פח), ובשלחן לחם הפנים (ח"ו סימן תמד אות א), ועיין עוד באגרות משה (ח"א סימן קנה). ודו"ק. [וגם בזה אף על פי שאין המנהג כן, וגם בחזון עובדיה (מהדו"ק ח"ב עמ' מב) דחה שיטה זו, מכל מקום שפיר דמי לצרף דעה זו לסניף. ובשו"ת לב חיים שם צירף סברא זו לגבי מצה עשירה, כיון שזהו לחמו בשבת זו]. ולכן שפיר יש לתפוס שדי באכילת כזית מצה מבושלת [או מצה רגילה בליל שבת, שמותר לאכול מצה רגילה בליל שבת] שבביל קיום מצות סעודת שבת. אלא שלכתחלה יש לאכול בכל סעודה מסעודות שבת יותר מכביצה פת, וראה במשנה ברורה (סימן רצא ס"ק יז).

וגם לענין מצה מבושלת בערב פסח שחל בשבת, נקטינן להלכה שכל שיש בה כזית שלם, ברכתה המוציא וברכת המזון, אף על פי שלא אכל רק כזית. הואיל ויש עליה תורת לחם. וראה בזה בשו"ת יחווה דעת ח"ג (ס"ס כו) שהברכה על כזית מצה מבושלת או מטוגנת בער"פ שחל בשבת, המוציא לחם מן הארץ, וברכת המזון. [ודעת המשנה ברורה (סימן קסח ס"ק נו ובשעה"צ אות נב) לגבי טיגון שאפילו טיגן חתיכה פחות מכזית, אפשר שמברך

שיתייבש יפה יפה, אבל מצה אין יבשותה אלא מחמת דקותה, ולכן דינה כפת ממש. ועוד יש לחלק בין פת הבאה בכסנין שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליה, אבל מצה שנעשית על מנת לקבוע סעודה עליה בפסח, הואיל וחל עליה שם פת, לא פקע מעליה דין פת גם לאחר הפסח. ע"כ.

ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן קנח אות ה) כתב לפקפק על דברי הבית דוד, שאף שגם המצה נעשית כדרך כסנין, מכל מקום בפסח שקובע סעודתו עליה דינה כפת גמור, מה שאין כן לאחר הפסח, שיש לברך עליה בורא מיני מזונות ומעין שלש כדין כסנין. ורוב המון העם נוהגים לחשוב המצה לאחר הפסח כדין כסנין, ומברכים עליה בורא מיני מזונות ומעין שלש. וסיים, אמנם אחר ההשקפה היטב יש לקיים דברי הבית דוד, מכל מקום ירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה לאחר הפסח, אלא אם כן קובע סעודתו עליה, שאז מברך המוציא וברכת המזון. ע"כ.

ומשמע שמסקנת מרן החיד"א בזה, שמעיקר ההלכה יפה נהגו רוב העם לברך על המצה בורא מיני מזונות ומעין שלש, ורק מהיות טוב ראוי שיקבע סעודתו על המצה, ואז יברך המוציא וברכת המזון.

ובספר בית מנוחה (כדיני נטילת ידים אות ד), הביא בקיצור דברי המחזיק ברכה הנ"ל, שאין דברי השיורי כנסת הגדולה והבית דוד מוכרחים בזה, ומיהו ירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה אלא אם כן קובע סעודתו עליה. וכתב על זה, ולי נראה שאפילו ירא שמים רשאי לכתחלה לברך על המצה בורא מיני מזונות, ואינו צריך לקבוע סעודתו עליה. ע"ש.

ולכאורה נראה שמכיון שמבואר בארחות חיים (הל' סעודה אות כז) בשם רבינו דוד בר לוי, בעל המכתם, שכל הדברים שיש בהם מחלוקת אם מברכים עליהם המוציא וברכת המזון, או בורא מיני מזונות ומעין שלש, מספק יש לנהוג לברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין שלש, כיון שאין דרך לקבוע סעודה עליהם, ומכל מקום אם קבע סעודה עליהם מברך המוציא וברכת המזון. ע"כ. וכן מתבאר מדברי מרן השלחן ערוך (סימן קסח סעיף ו) הנ"ל. לפיכך גם בדין המצה לא יצא הדבר מידי ספק, ועינינו הרואות שהדבר

דבש או סוכר או שמן או מיני תבלין, ובלבד שיהיה טעם הפירות או התבלין ניכר בפת. ויש אומרים שהיא פת שעושים אותה כעכין יבשים, בין שהיא מתובלת ובין שאינה מתובלת, וכוססים אותה, והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים עליהם דין פת הבאה בכסנין, שמברך עליהם מזונות וברכה מעין שלש, אא"כ קבע סעודתו עליהם, שאז מברך המוציא וברכת המזון. ע"כ.

וכבר כתבנו לעיל שהסברא האחרונה היא דעת רבינו נתן בעל הערוך בשם רבינו האי גאון, והביא סמך לזה מהכתוב ביהושע (ט, ה), וכל לחם צידם יבש היה נקודים. ותירגם יונתן בן עוזיאל, וכל לחם זודיהון יבש הוא כסנין. ולכאור' הוא הדין למצה שהיא קשה, וכוססים אותה שיש לברך עליה מזונות וברכה מעין שלש. וכן כתב בשו"ת בשמים ראש (סימן כב): ועל דבר הרקיקים הדקים מאוד, דעתי נוטה שכל לחם שאין דרך בני אדם לאכול אותו בתורת לחם לשובע, אלא לפרקים בתורת מעדנים, אין זה הלחם שקבעו לו חכמים ברכת המוציא וברכת המזון. ע"כ. והיינו רגילות במשך כל השנה. ולכן אף שיש האוכלים מצה כמו בסעודה, אבל אין כן הרגילות של רוב האנשים ברוב השנה.

אמנם בשיורי כנסת הגדולה (סימן קנח הגב"י אות א) כתב, שעל המצה מברך המוציא וברכת המזון לפי שאינה קשה כל כך. ע"ש. אלא שיש לומר שבמצות שלנו שהם קשות ממש, גם הכנסת הגדולה יודה שיש לברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין שלש.

ובשו"ת גנת ורדים בגן המלך (סימן סד) כתב, המצה שעושים בפסח, מן הדין היה ראוי לדונה כדין פת הבאה בכסנין לברך עליה בורא מיני מזונות, כיון שהיא יבשה וכוססים אותה, אלא שבהיות ומצה זו לחמו של חג הפסח מברכים עליה המוציא וברכת המזון. ע"כ. ומשמע שמצה שנעשית בשאר ימות השנה, וכן מצת חמץ, מברכים עליה בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש. וכן כתב בשו"ת חינא דחיי (ס"ס עט).

אך בשו"ת בית דוד (סימן ע וסימן פג) העלה שיש לברך על המצה המוציא וברכת המזון, והטעם לפי שעשיית פת כסנין שכוססים אותו, הוא באופן שלאחר שנאפה כהוגן, חוזרים ומכניסים אותו לתנור על מנת שיתייבש ביותר, או שלכתחלה משהים אותו בתנור עד

הפסח המוציא וברכת המזון, והעיר שהספרדים אינם נוהגים כן, אלא מנהגם לברך על המצה לאחר הפסח בורא מיני מזונות ומעין שלש. ע"ש. [וכמבואר דין מצה הנ"ל בשו"ת יחווה דעת חלק ג].

וחכ"א באיזה ירחון (אייר תשנ"ד עמ' תקסח) כתב להשיג ע"ד מרן אמו"ר, דאמאי יברך על כזית מצה מבושלת המוציא וברכת המזון, אחר שבכל השנה ברכתה מזונות, ואטו בגלל הבישול נשתנתה לעילוי. ולכן העלה שיאכל כמה וכמה מצות כשיעור ד' ביצים. ולפי שיעור נפח יכול להסתפק בשלש או ארבע מצות. ע"כ. (הנאמ"ן). אולם האמת שיש כאן סברא אלימתא בצירוף הסברות הנ"ל, דהא מעיקר הדין שפיר דמי לברך על כל מצה המוציא, ובפרט שנאפתה על מנת קביעות סעודה ולא לשם קינוח בעלמא, ועיקר הטעם לברך עליה מזונות הוא מחמת המנהג, ומחמת חשש סב"ל, כיון שבברכת מזונות ומעין שלש יוצא בכל גוונא, מה שאין כן בשבת זו שכבר ביער כל החמץ מביתו, ומאכלו הוא מצה. ועוד שדעת כמה גדולים ששבת קובעת. [וכן כתב לנכון בס' מצות אברך סימן עה]. וזו סברא שיש לסמוך על הצירופים הנ"ל, ועל כך שכבר ביער כל החמץ מביתו, ושמעיקר הדין יש סמך גדול לברך המוציא על המצה שלנו בכל ימות השנה.

גם מ"ש באור לציון (שם. וכפ"ג ס"ג) שבלא"ה יש להמנע מלאכול מצה מטונגת בער"פ. הנה העיקר להלכה כפי המפורש באחרונים להתיר, וכבר כתבנו שאין ספיקו של הפרי מגדים בזה מוציא מידי ודאם של הרבה אחרונים שכתבו להתיר בזה. וכמ"ש בשלחן ערוך הגר"ז (שם סעיף ט), ובחיי אדם (כלל קכט סימן יג). ובפרט שכל עיקר איסור אכילת מצה בע"פ אינו אלא מדרבנן, ואין לנו להוסיף עוד ולאסור, אחרי שמפורש בחשובי האחרונים להתיר.

[ומ"ש הרוקח (סימן רפ), שאסור לאכול מצה בער"פ, דכתיב בערב תאכלו מצות, ולא מבעו"י. הנה אף על פי שכיוצא בזה דרשו בפסחים (מא): ואכלו את הבשר "בלילה הזה", בלילה הזה דוקא, אבל ביום לא, ולא הבא מכלל עשה, עשה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' קרבן פסח ה"ד). מכל מקום אחר חתימת התלמוד אין לנו לדרוש דרשות מדעתינו, כמ"ש הרא"ה (כתובות ס). ובע"כ שכוונת הרוקח לסמך בעלמא].

שנוי במחלוקת האחרונים, לפיכך בכל השנה יש לברך עליה בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש.

גם הגאון רבי אלעזר בן טובו, ראב"ד לעדת המערבים בירושלים, בספר פקודת אלעזר (סימן קסח, דף כג:), כתב, שמכיון שכבר נהגו העולם לברך על המצה קודם הפסח, וכן לאחר הפסח, בורא מיני מזונות ומעין שלש, והמנהג הזה נהגו אותו כל העם בצינעא ובפרהסיא, והואיל ועיקר חיוב הברכה לאכילה שאין בה קביעות סעודה כדי שביעה אינו אלא מדרבנן, כדאי לסמוך על המנהג בלי שום פקפוק, וכמו שפסק כיוצא בזה מרן השלחן ערוך, שבכל אלו הדברים יש להקל לחושבם כדין פת הבאה בכסנין, ומשום שספק ברכות להקל, וכמבואר בבית יוסף, וכל שכן בנידון שלנו שהוא מנהג פשוט אצלינו מאז ועד עתה לברך על המצה בורא מיני מזונות ומעין שלש. ע"כ.

וראה עוד בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן צא), שהסתמך גם כן על דברי המחזיק ברכה הנ"ל, שעל מציות קטנות שנעשות לאכילת עראי, יש לברך עליהן בורא מיני מזונות ומעין שלש, ופטורים מנטילת ידים, ורק אם קובע סעודה עליהן, צריך נטילת ידים והמוציא וברכת המזון. ע"ש.

ובספר סופרים וספרים (עמ' שיט) כתב, שאין ספק שלהלכה הצדק עם האבני שהם הנ"ל, ואף גם לא ראינו כאן מי שיברך בורא מיני מזונות על המצה כל ימות השנה, אבל מה שהחליט האבני שהם שאין שום מקור למנהג זה, דומה שהמקור לזה מדברי הערוך בשם רב האי גאון, בפירושו כסנין, כפי שהובא בשלחן ערוך הגר"ז (סימן קסח סעיף י"ב). ורק בימות הפסח שדרך רוב בני אדם לקבוע סעודה עליה, מברכים המוציא וברכת המזון. עכת"ד.

ומה שכתב שלא ראינו מי שיברך על המצה בורא מיני מזונות ומעין שלש, הנה נאמנים עלינו מרן החיד"א והפקודת אלעזר שהעידו שכן המנהג. וכן כתב הרה"ג רבי חנניא גבריאל בספרו מקורות הלכה (עמוד קכו), ובספר נתיבי עם (סימן קסח) כתב גם כן, שהדין דין אמת לפי דעת מרן השלחן ערוך שפסק להלכה כדברי הערוך בדין כעכים יבשים שכוססים אותם, והוא הדין למצה ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן ט), כתב ליישב מנהג האשכנזים שמברכים על המצה לאחר

אוכל הוא מצה עשירה קודם שעה עשירית. וכן פסקו הרב צידה לדרך (דף קפה), והאגודה (ר"פ ערבי פסחים), ורבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו). וא"כ לדעת כל הנך רבוותא ז"ל, ומרן ז"ל עמהם, ס"ל לעשות סעודה שלישית במצה עשירה קודם שעה עשירית, ומשמע אפילו ביותר מכזית וכביצה, באופן שיוכל לאכול כל צורכו, ובלבד שתהיה קודם שעה עשירית, דכיון דאיכא שהות ג' שעות ביום, אינו מזיק לאכילת תיאבון בלילה בעת אכילת מצת מצוה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף,

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כב

הברכה על בורקס ממולא בשר, לחם בעג'ין, ולחמניות מתוקות

[שלחן ערוך סימן קסח]

בס"ד, י"ד אייר תשע"ד

לכבוד האברך היקר שוקד באהלה של תורה כש"ת
הרב נתנאל שרם נ"י

שלום וברכה!

במענה לשאלותיך הנני להשיב:

ברבר הלחמניות שממלאין אותן טונה בעודן בצק, יש לברך עליהם המוציא, גם אם אוכלן לבד לא בתוך סעודה, וגם אם אוכל פחות משיעור של קביעות סעודה יש לברך עליהם המוציא. וצריך נט"י כדין פת. וכן על פשטידא ממולאת בבשר מברכים המוציא וברכת המזון. והיינו בפשטידא הנעשית מעיסה רגילה, כמבואר בשלחן ערוך (סימן קסח סעיף א'). אבל פשטידא המצויה בחנויות, שהיא כמו בורקס ממולא בבשר, ונעשה מבצק עלים, וטעם הבצק שונה מפת רגילה נכמו שמצוי שעושים כן גם בסיגרים], יש לברך על זה מזונות. ועיין למרן החיד"א בברכי יוסף (סימן קסח סק"ז) שכתב בשם שו"ת דבר משה, דעל פשטידא שהעיסה

מותר לאכול לכתחלה מצה עשירה ואין לחוש שמא לא עשאה כדין

עוד כתבו באור לציון ח"ג (פרק י"ד אות א), שסעודה שלישית, לא יעשה במצה עשירה, כיון שקשה להכין מצה עשירה כראוי ללא חשש חמץ. אלא יעשה במצה מבושלת, ואם יבשלנה כמות שהיא שיש בה כזית, ברכתה המוציא ורשאי לאוכלה. ואם לא הכין מער"ש לא יוכל ליתנה במרק רותח בשבת, שהרי יש להחמיר בבישול אחר אפייה. אלא יאכל תמרים או אורז או תפוחי אדמה שהם משביעים. וסוף דבר שהטוב ביותר לקיום סעודה ראשונה ושניה, באכילת פת כמנהג אבותינו. ובסעודה שלישית נוהגים לאכול בשר או עוף או פירות מז' המינים כגון תמרים. ע"כ. ובאמת שנמשך אחר דברי הרב בן איש חי (אות ה) שכתב, שסעודה שלישית יעשנה בפירות. ע"כ.

אולם אין נראה כן להלכה, דמה שכתב למנוע מלאכול מצה עשירה, ואפילו בערב פסח, מחמת שקשה להכין מצה עשירה כראוי ללא חשש חמץ. הנה אין לנו לחדש חששות וחומרות, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואם יודע את ההלכה ונזהר כפי יכולתו, אמאי נלמד אותו לחוש ולהמנע ממה שהתורה התירה לו. ולכן אין להמנע מזה. והרבה אחרונים כתבו שגם למנהג בני אשכנז אין לאסור אכילת מצה עשירה בערב הפסח [הו"ד להלן]. וכבר כתבו הראשונים והאחרונים שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו, ראה בשלחן המערכת חלק א' (ערך גזירות).

וכך נהגו רבים במשך כל הדורות, לעשות סעודה שלישית בשבת זו, במצה עשירה, וכמ"ש התוס' וש"ר (ר"פ ערבי פסחים), ושכך נהג ר"ת. וכן כתב באור זרוע (ח"ב הלכות פסחים דף מט), והמנהיג (הלכות פסח סימן מז), והסמ"ג (עשין מא) והסמ"ק (סימן ריט), והרא"ש (פ' ערבי פסחים סימן א), והמרדכי (שם), ורבינו ירוחם (נתיב ה חלק א דף לב:), והארחות חיים (דף ע"ג עמוד ד), והכלבו (סימן מח), והגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ו), והרשב"ץ (במאמר חמץ דף לג:), והריב"ש (סימן תב). כמו שהאריך בזה הגאון ר' יעקב רקח בספרו שלחן לחם הפנים (ח"ו סימן תמד). וסיים, באופן שכולהו רבוותא ז"ל פסקו, דמה שאמרו בירושלמי, הוא על מצה שיוצא בה, אבל

הסעיפים להדדי, ומפרש שגם בפשטידא אם לא קבע מברך מזונות. ועל לחם בעג'ין הדומה לכיסין, פוסקים משום ספק ברכות להקל לברך מזונות, מפני שאין עליו צורת לחם, אבל בפתוח שהוא דומה ממש ללחם נכמו פיצה שלגון רק משימים עליו בשר, מכיון שהעיסה נילושה במים, ונאפית בתנור, הרי זה נחשב כלחם אפילו להט"ז, ומברכים עליו המוציא, מפני שאפילו הט"ז לא כתב שמברכים עליו מזונות, רק אם הוא ככיסין, כי ההיא דסעיף ז'. ולכן על לחם בעג'ין מברכים המוציא. ע"ש. וראה עוד בילקוט יוסף הנ"ל.

ובדבר בצק רגיל העשוי מקמח ומים, וממלאים אותו בשוקולד למריחה, או ריבה או חלווה וכיוצא, שבד"כ מלפתין בהם את הפת, יש לברך עליהם המוציא, ע' בספר ילקוט יוסף סימן קס"ח, ובספר חזון עובדיה הלכות פת הבאה בכסנין (עמ' ס"ז), שהלשון שזכרו הראשונים בפת הבאה בכיסין פת העשוי לקינוח ולתענוג שמביאים אותם לקינוח סעודה, משא"כ פשטידא שמילאוה בשר, שדרך לאכלם כדי לשבוע, דמי לאוכל פת ובשר ביחד, שע"ז מברך המוציא, וכן הסביר המשנה ברורה (סימן קס"ח סע"ק צ"ד). ע"ש. וז"ל השבולי הלקט (סימן קנ"ט): כתב רבינו ישעיה הנך מולייתות הנאפות בתנור מבשר או דגים או מגבינה, אע"ג דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכין עליה המוציא, דבתר חמש מיני דגן אזלינן וכו', וכ"כ בספר האגור. גם הריא"ז בפרק כיצד מברכין (מב.) כתב בזה"ל: פת הבאה בכסנין, הוא פת העשוי בדבש ובמיני תבלין שנעשה כעין מיני מתיקה לקינוח סעודה, ומי שאינו קובע סעודה עליו מברך עליו במ"מ, ולבסוף מעין שלוש, ומר זקני הרב ביאר שהמולייתות הנאפות בתנור שמלאות בשר או דגים או גבינה וירקות, מברך עליהן המוציא, וכן נראה בעיני עיקר, כיון שהן עשויות פת וליפתן כאחד, ולקביעות סעודה הם עשויין. ע"כ. ומוכח דס"ל שאפילו לא קבע סעודה עליהן מברך המוציא וברכת המזון. וע"ש עוד, וה"ה לכל ליפתן הבא לקביעות סעודה ולא לקינוח, כגון שוקולד למריחה, או חלווה, או ריבה, יש לברך עליהן המוציא אע"פ שהם מתוקים. אא"כ העיסה נילושה עם ריבה והמתיקות מורגשת, שאז מברכים על זה מזונות.

נילושה בשמן ולא במים, וממולא בגבינה או בשר ודגים, יש לה דין פת הבאה בכיסנין, ומברך עליה בורא מיני מזונות. וכן עמא דבר. וכן הוא בכף החיים (שם אות קלח) דמה שכתב מרן בשלחן ערוך, דפשטידא הנאפית בתנור בבשר או בדגים או בגבינה, דמברך עליה המוציא וברכת המזון, היינו דוקא אם הפשטידא נילושה במים [כעיסה רגילה], אבל אם נילושה בשמן, חשיבא כפת הבאה בכיסנין ומברך עליה בורא מיני מזונות. וראה ברמ"א (שם סעיף יג). וכן כתב בספר בית מנוחה (דף מז).

גם בשמח נפש (דף עב) כתב, דפשטידא שדיברו בה הפוסקים ומרן ז"ל, היינו בעיסה שנילושה במים ועשו אותה ככית קיבול למלאות בה בשר, דגים או גבינה. אבל בכגון הפאסטילים שאנו עושים בכל ש"ק, שלשין העיסה בשמן ומים, וגם נותנים עליהם מעט שמן במחבת, ונותנים אותם בתנור, פשוט הוא דהו פת הבאה בכיסנין. ואפילו שאינם ממולאים כלל, מברכים עליהם בורא מיני מזונות. ע"ש.

ולפי זה בורקס המצוי כיום הממולא בבשר, מברכין עליו בורא מיני מזונות. אולם על פיצה, שהיא עיסה שנילושה במים ומרדדים את העיסה דק דק, ומניחים עליה גבינה וזיתים, מברכים עליה המוציא וברכת המזון, כל עוד שלא ניכר טעם החלב, וזו היא פשטידא שדיבר בה מרן. אבל אם לשין את הפיצה בחלב, וטעם החלב ניכר, או שלשו אותה בביצים ושמן בלבד וכדומה, מברכים עליה בורא מיני מזונות. וכמו שכתבו בשו"ת זרע אמת חלק א' (סימן לה), ובבית מנוחה (דף מז), ובפני יצחק חלק א' (קונטרס הברכות אות רטז).

שוב ראיתי בספר מכתבי הלכה יצחק ירנן (להרה"ג יצחק שחיבר זצ"ל, עמוד לז) שכתב לדון על ברכת לחם בעג'ין, כי מרן כתב על פשטידא ממולאת בבשר ונאפית בתנור, והעיסה לא נילושה בשמן רק במים, שמברכים עליה המוציא. ופשט דברי מרן כמו שפירש המגן אברהם, דאפילו בלא קבע סעודתו אפילו הכי מברך המוציא. ולא דמי למה שכתב מרן שם בסעיף ז', בפת שעשוי ככיסים שממלאים אותם דבש וכו' שמברכים עליהם מזונות. וע"ש החילוק. אבל הט"ז משווה שני

וה"ה התבלינין המוזכרים שמעריבים בבצק שמברכים עליהן במ"מ, הם דוקא תבלינין מתוקין הבאים לקינוח סעודה, אבל תבלין הבאים לקביעות סעודה, כגון בצל שחוק, שום שחוק, זעתר, וכיוצא, ברכתן המוציא.

והמערב חלב בבצק, מבואר בשלחן ערוך (סימן קס"ח סעיף ז) דעיסה שעירב בה דבש, או שמן, או חלב או מיני תבלין שאפה מברכים עליה מזונות, והוא שיהיה טעם תערובת מי הפירות או התבלין ניכר בעיסה. ע"כ. אך אם העיסה נילושה בקמח ומים בלבד, ואח"כ מילאו את הבצק בגבינה, כיון שהיא עיסה רגילה, המילוי לא עושה אותה פת הבאה בכסנין, וכדין פיצה דמבואר בילקוט יוסף שם (עמ' קכ"ה) דפיצה הנאפית בתנור עם בשר או גבינה, ונילושה במים, יש לברך עליה ברכת המוציא, ואם נילושה בחלב לבדו, אם טעם החלב מורגש, יברך מזונות. ובכדי לברך עליו במ"מ צריך להרגיש את טעם השמן או החלב בחיך, ואע"פ שהוא טעם חלש, ואין די בכך שמרגיש שינוי בעיסה שאינו לחם רגיל.

וחלה מתוקה שברכתה מזונות, באופן שמורגש טעם החלב או הדבש, אם קבע עליה סעודה מברך המוציא וברכת המזון, ושיעור קביעות סעודה לדין הוא ע"ב דרהם, כמבואר בס' בית דוד נלפני למעלה מ-250 שנה דבלא שיעור זה לא יברך ברכת המזון והמוציא. וכ"כ בברכ"י (סימן קסח סק"ד), [בשם הרב בית דוד הנ"ל]. ובבית מנוחה (דף מה. אות טז). ובשו"ת קרית חנה דוד (ח"א אורח חיים סימן לג), והרב בירך את אברהם (דף יט:). ובבן איש חי (פר' פינחס אות יט). ובכף החיים (סימן קסח ס"ק מה), וסיים, וכן עמא דבר. וראה עוד בהליכות עולם ח"ב (עמ' קיב), ובירחון קול תורה (אלול תשס"ג עמ' ג'). ובילקוט יוסף ברכות (עמוד יח בהערה, ועמ' קל). ויש לשער כל דרהם בין 2.8 גרם ל-3 גרם, דהיינו 216 גרם, או 201.6 גרם. ולכתחלה יאכל כ-230 גרם לצאת י"ח כל הדעות.

וכל זה דלא כמ"ש מחבר אחד מסברא דנפשיה, שיש לברך המוציא וברכת המזון גם אם אוכל 54 גרם בלבד, וחילק מדעתו בין זמנינו לזמנם, שכיום רגילים לקבוע סעודה בחתונות אף בפחות מ-216 גרם. נספר

ברכת ה"ה. ותמוה מאד להורות לברך המוציא וברהמ"ז מכח סברא זו, דמאן לימא לן שבזמנם לא היו אוכלים חלות מתוקות. ומסתמא גם בזמנם היו אוכלים חלות מתוקות, ואע"פ כן הצריכו שיאכל שיעור קביעות סעודה. ומכח סברא בלתי מוכחת בהכרח גמור לא נוכל לסמוך להורות לברך ד' ברכות של ברכת המזון והמוציא, ובפרט שהמנהג פשוט אצל הספרדים שהאוכל פת הבאה בכסנין אינו מברך המוציא וברהמ"ז אא"כ אוכל שיעור ע"ב דרהם (שהוא ד' ביצים) כמ"ש האחרונים הנ"ל.

גם במורה באצבע (אות צה) כתב וז"ל: אם אוכל פת הבאה בכסנין יש מחלוקת בפוסקים עד כמה יוכל לברך "על המחיה", ועד כמה יצטרך לברך ברכת המזון, והיותר מוסכם הוא, שיאכל פחות מנ"ד דראמ"ס וכו' ואז יברך על המחיה, ואם אכל נ"ד דראמ"ס או יותר עד ע"ב דראמ"ס, נכנס בספק ברכת המזון עד שיאכל ע"ב דראמ"ס, והגם שיש חולקים סברא זו עיקר וכן הסכימו כמה אחרונים, עכ"ל. ושיעור נ"ד דרהם הוא ג' ביצים, וע"ב דרהם הוא ד' ביצים, לפי מ"ש הרב בית דוד שם, דביצה היא י"ח דרהם, ורביעית הוא כביצה וחצי כ"ז דרהם. וכ"כ בכף החיים (סימן ר"י אות ח) שמדד ומצא שג' ביצים הם נ"ד דרהם.

וראה עוד למרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן קסח סק"ב) שציין למ"ש בתשובה בחיים שאל (ח"א סימן עא) שמנהג העולם שעל אכילת כב' ביצים ויותר, עדיין מברכים מעין שלש. ומשמע שאם אוכלים ג' ביצים שהם נ"ד דרהם כאמור, מברכים ברכת המזון. וכ"כ בחיים שאל שם, שעל ג' כביצים מברך ברכת המזון. וכ"כ הבית דוד עצמו, ע"ש.

ובהערות על ברכי יוסף הנד' (אורח חיים סימן קסח הערה ה) העירו, כיון שעד ד' ביצים אינו אלא ספק, ואמאי יברך. ואפשר עפ"מ"ש בפתח הדביר (סימן קצ דף ריא, ודף ריב) דכיון שדעת החיד"א בעין זוכר שגם בספק חיוב דאורייתא אמרינן "ספיקא דאורייתא לחומרא", צריך לברך ברכת המזון גם בספק. עש"ב. והגם שאם בירך על המחיה יצא י"ח ברכת המזון, כמ"ש רבינו לעיל סימן קס"ז אות י', למה יכנס בספק ברכה, הא יכול לצאת ידי חובתו במעין ג'. י"ל דכיון

דספק דאורייתא לחומרא, חייב לברך, ואין לחוש כלל. ועיין.

גם בשו"ת יביע אומר חלק י' (סימן יח) דחה דברי המחבר הנ"ל, ותמה עליו דהיאך לא חשש לכמה ברכות לבטלה, ברכת המוציא, וד' ברכות של ברכת המזון, וכתב שאין דבריו נכונים לדינא כלל, כי נראה שכל שנרגש טעם מתיקות בלחמניות, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו, שאין לברך המוציא ובהמ"ז עליהן אא"כ קבע סעודתו בשיעור ע"ב דרהם. וכמו שפירשו בדעת מרן הרב בית דוד ועוד.

וכבר הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן ח"ב (עמ' שיח והלאה), האריך למעניתו, וסתר את כל דברי הר"מ הלוי הנ"ל, והעלה כמ"ש שעל הלחמניות אין לברך אלא בורא מיני מזונות ומעין ג', אא"כ אוכל ע"ב דרהם. ושכן המנהג פשוט ואין לשנות. ע"ש. ודבריו נכונים וצודקים אין בהם נפתל ועקש. כי אף אם היה הדבר ספק, יש לברך בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג', וכמ"ש מרן הב"י (סימן קסח) בעיקר המחלוקת בדין פת הבאה בכסנין. ואף שהב"ח תמה על הב"י, שמדוע כתב שהוא קולא והלא אם אינו מברך ברכה הראויה עליו הרי הוא עובר בלא תשא. ע"ש. וכן תמה בשו"ת משאת משה (חלק אורח חיים סימן א). ע"ש. מכל מקום נראה דס"ל למרן שברכת מזונות היא ברכה כוללת, ואפילו בירך על פת בורא מיני מזונות יצא. וכמ"ש בספר הפרדס (שער י פ"ד) בשם הריטב"א. ע"ש. וכ"כ הדרישה והט"ז (סימן קסח סק"ו), והא"ר (שם ס"ק טז). והאבן העזר שם. וכ"כ בברכ"י (סימן קסז סק"י) בדעת מרן. ע"ש. וכ"כ עוד הברכ"י בשו"ב (סימן רז). וסיים, שדעת איתני עולם הרא"ה והריטב"א ורבינו אשר ב"ח, שאם בירך על הפת מזונות יצא. וישלם כדעת מהר"א מלונדריש עמ' פא דס"ל שאם בירך על הפת בורא מיני מזונות לא יצא].

וגם לענין ברכה אחת מעין ג', ס"ל למרן כמ"ש הרא"ה בחי' לברכות (טז), שאם בירך מעין ג' במקום בהמ"ז יצא. וכ"כ עוד הרא"ה (בברכות מד). וכ"כ בחי' הריטב"א (ברכות מ: בד"ה סד"א). וכ"כ עוד הריטב"א (ברכות מד). וכ"כ בשטימ"ק (ברכות מד). ע"ש. ונראה זזו היא דעתו של הב"י, וס"ל דעדיף טפי לברך ברכה

אחת מעין ג' במקום ג' ברכות, משום דסב"ל. ושוב ראיתי כן בשו"ת גנת ורדים (כלל א סימן כד) שפירש כן בדעת מרן הב"י הנ"ל. וכ"כ הגר"י ידיד בשו"ת ימי יוסף בתרא (חלק אורח חיים סימן ה), שאפילו אם אכל פת הבאה בכסנין דרך קבע, אלא שנסתפק אם אכל שיעור קביעות, דהיינו ע"ב דרהם, יברך מעין ג' ויוצא י"ח, שמכיון שברכת מעין ג' פוטרת מן התורה במקום בהמ"ז די בכך. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת דבר משה ח"ג (חלק אורח חיים סימן יד דף ט ע"א). ובספר חזו"א (סימן כח אות ז). ובשו"ת קנין תורה ח"א (סימן כז). ע"ש.

הילכך אין לברך על חלות מתוקות, שנרגש בהן טעם מתיקות, אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג', שכ"ה דעת מרן. ולכן אורח ספרדי המתארח אצל אשכנזי המברך על חלה מתוקה המוציא וברכת המזון, הנכון הוא שיקח עמו חלת לחם אחת שאין בה מתיקות, ויוכל לצרף ללחם משנה מן החלות המתוקות שבבית בעה"ב המארח.

ומה שרצו לצרף בזה מ"ש המשנה ברורה (סימן קסח ס"ק כד) בשם המגן אברהם (ס"ק יג), שהאוכל פת הבאה בכסנין עם שאר מאכלים בשר או דגים וכיו"ב, גם הם מצטרפים לשיעור קביעות סעודה, הנה מרן החיד"א בברכ"י (סימן קסח סק"ו) כתב ע"ד המגן אברהם, והמעין יראה שאין ראיותיו מכריעות, ולמעשה צ"ע. וסב"ל גם בזכרונות אליהו (בדיני ברכת המוציא, אות טז), כתב ע"ד המגן אברהם, שכבר חלקו עליו האחרונים. וכ"פ בכה"ח (שם ס"ק מז), שמנהג העולם הוא כדמשמע מסתמות דברי השלחן ערוך, שאם לא אכל שיעור קביעות סעודה מן הפת הבאה בכסנין, אע"פ שאכל עמו בשר ודגים ושבע, אינו מברך אלא ברכה מעין ג'. ע"ש. ועיין עוד בערוך השלחן (סימן קסח ס"ק יז).

ומה שטענו שיש כאן ס"ס, שמא הלכה כהרמ"א שיש לחלה מתוקה דין פת, ושמא הלכה כהמגן אברהם שבצירוף מאכלים אחרים הוי קביעות סעודה. הנה ידוע מ"ש בשו"ת מכתם לדוד (פארדו, חלק אורח חיים סימן ג), דלא מהני ס"ס לעשות מעשה בברכות. וכ"כ בברכ"י (סימן ז סק"ג), ובמחז"ב (שם). והפמ"ג (א"ח סימן רעא מש"ז סק"ד, ויו"ד סימן כח מש"ז ס"ק טז). ובספר בית

האורח, שהרי דין ברכת האורח נאמר אף לבן הסמוך על שולחן אביו, דהנה מרן בשלחן ערוך (אורח חיים הלכות בציעת הפת, סעודה, וברכת המזון סימן רא"א) כתב, דאף שגדול מזמן, מכל מקום אם יש שם אורח, הוא מזמן ומברך, אפילו אם בעל הבית גדול ממנו, כדי שיברך לבעל הבית. והיינו ברכת האורח. ואם בע"ה רוצה לוותר על ברכת האורח, ולברך ברכת המזון בעצמו, רשאי. והוסיף הרמ"א שם, דהוא הדין שיכול ליתן לברך למי שירצה (בית יוסף בשם אוהל מועד). וכתב במגן אברהם שם, (סק"ב) דאם הוא אחד מבני ביתו פשיטא שמזמן ואומר ברכת האורח. וכתב, דאם סמוך על שלחנו ומשלם לו דמי מזונו, ואותו אין צריך לברך לבע"ה רשאי ליתן לו לברך. ע"ש. ומבואר דאם הוא אחד מבני ביתו ואינו משלם לו ע"מ שאכל, אומר ברכת האורח, גם בסמוך על שלחנו. לפי זה בן ישיבה אף שאביו משלם איזה סכום לישיבה, סוף סוף ההוצאות רבות ורוב התשלום על האוכל אינו משלם על זה, וממילא צריך לומר ברכת האורח. אלא אם כן ראש הישיבה מוותר על כך. [דהתשלום של אביו הוא גם על הרמ"ם החשמל וכו' וכו', ולא רק על האוכל]. ועיין עוד בספר וזאת הברכה פרק טו.

אולם לא יאמרו הרחמן יברך את בעה"ב, כיון שאין ראשי הישיבה נחשבים בעה"ב, אלא כגבאי צדקה, ולכן יאמרו את בעלי הסעודה, והכוונה לנדיבים שתורמו סעודה זו. וכאשר נמצא בביתו ואוכל שם, אף שהיה צריך לומר הרחמן בכל ברכת המזון, מסתמא האב מוחל לו על כך. וגדולה מזו יש אומרים שהאוכל במסעדה, ומשלם עבור הסעודה, ראוי לברך את בעל המסעדה [או בית מלון], שאוכל אצלו, דאף שמשלם לו, ס"ס נהנה מבעל המסעדה, שהרי אם לא היה בעל המסעדה טורח לאורחיו, היו רעבים וכספם לא היה משביע אותם, ולכן ראוי להכיר לו טובה ולברכו, ומ"ש המשנה ברורה (סימן קצג ס"ק כז) "אם כל אחד אכל משלו, אז אפילו בבית ישראל אומרים "הרחמן הוא יברך אותנו" הדברים אמורים כשאוכל משלו, אבל אם אוכל במסעדה ובעל הבית טרח עבורו והכין לו סעודתו יש לברכו. וכן דעת הגרי"ש אלישיב זיע"א הובא בחשוקי חמד (ברכות מו.). והביא קצת סמך לכך מדברי

השו"ב (דף קיא: ודף קנח.), ובשו"ת ישיב משה שתרנג (סימן שלב). ובשו"ת הסבא קדישא (חלק אורח חיים סימן ג), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ג דף טו ע"ד), ובשו"ת אור לי (סימן ק). ועוד אחרונים רבים. ועיין בשו"ת יחווה דעת ח"ה (עמ' צב). ע"ש. הילכך הנכון שהאורח הספרדי יטול עמו פתו בידו, לחם שאין עליו עוררין, שברכתו המוציא ובהמ"ז, ולקיים בו ג' סעודות כדת.

וראה עוד בשלחן שלמה (שבת ח"א עמ' רמז) דמה שכתב המשנה ברורה בשם כמה אח' דס"ל שכאשר אוכל פת הבאה בכסנין עם בשר או דברים אחרים שמלפתים בהם את הפת, סגי שיאכל שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו כשאוכלים עם דברים אחרים. נראה שכל זה נתכוונו לומר רק כאשר הבשר והדגים נאכלים יחד עם המזונות, אבל לא כאשר אוכלים בתחילה רק מעט מהפת הבאה בכסנין, ואת יתר המאכלים אוכלים בנפרד כמו שמצוי היום אצל רבים, ולכן מה שיש עושים בחתונות שמביאים פת של מזונות, בזה גם לדעת המשנה ברורה פטורים מנט"י וברכת המוציא. עכ"ד.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כג

אם בן ישיבה צריך לומר ברכת האורח בברכת המזון, בישיבה

[שלחן ערוך סימן רא]

בס"ד, ו' ניסן תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת ה"ה ישראל מאיר הכהן צופיוף נ"י

שלום וברכה,

במענה לשאלתו, אם בן ישיבה צריך לומר ברכת האורח בהרחמן שבברכת המזון, כשאוכל בישיבה. נראה, דהנכון הוא שיאמר בהרחמן ברכת

רש"י (במדבר כ' י"ז) "מכאן לאכסנאי שאף על פי שיש בידו לאכול, יקנה מן החנווני כדי ליהנות את אושפיו". עכ"ל. הרי שהתורה הקפידה (על כך ודרשה) שיש ליהנות את בעל האושפיזא, ואם כן מסתבר שיש לברכו. אלא שהעיר שם מדברי המשנה ברורה (סימן רא סק"ז) שכתב "אם אחד סמוך על שלחנו (של בעל הבית) ומשלם לו דמי מזונו שאותו (אורח) אין צריך לברך לבעל הבית." הרי שהמשלם דמי מזונו אין צריך לברכו. י"ל שכוונת המשנה ברורה היא לברכה המיוחדת שאורח מברך את בעה"ב, אבל לא מה שנהוג אצלנו שכל אחד אומר הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה. או יש לחלק שדברי המשנה ברורה אמורים כשיש הרבה אכסניות ובעה"ב לא עושה כל טובה לאורח כי אם לא יאכל כאן ימצא מקום אחר, אבל במקום כזה שבעל הבית עושה טובה לאורחים שמחזיק אכסנאי במקרה זה גם כשמקבל תשלום מגיע לו עדיין ברכה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כד

בענין יין שרובו מים

[שלחן ערוך סימן רד]

בס"ד, ג' אדר ב תשע"ו

לכבוד היקר והנעלה שוקד באהלה של תורה,

כש"ת כה"ר פנחס גרינברג שליט"א

שלום וברכה וישע רב,

ראיתי את אשר כתב כב' בענין מזיגת היין, שסוגיא זו עמומה, ואין מי שיודעה על בוריה, והבאתם את הבית יוסף ואת מחלוקת העולת תמיד, והמשנה ברורה בשם הגר"א, אם יש לחלק בין שמרים ליין, ותמתם בזה על מ"ש בשו"ת חזון עובדיה חלק א', שהרי מרן הבית יוסף (סימן ר"ד) העתיק שיש הבדל בין שמרים ליין. ועוד דאמאי העדיף לפסוק כעולת תמיד

ולא כדברי המשנה ברורה על פי ביאורי הגר"א, שחילק בזה בין יין לשמרים, ועוד דמוכח בהלכות יין נסך (יורה דעה סימן קכ"ג) שיש לחלק בזה.

הנה זה זמן שהארכנו בס"ד בנושא, ואמנם מרן אאמו"ר זיע"א כתב בזה בקצרה, אך השאיר לנו מקום להתגדר בו, ואצרך בזה מה שכתבנו בנידון:

הנה בגמרא בבא בתרא (צ"ז:) אמרו, ת"ר, אחד שכר תמרים, ואחד שכר שעורים, ואחד שמרי יין, מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. אחרים אומרים, שמרים שיש בהם טעם יין, מברך עליהן בורא פרי הגפן. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, אין הלכה כאחרים. אמר רבא, דכולי עלמא, רמא תלתא ואתא ארבעה, חמרא הוא, ונהיינו שאם נתן רבע יין ושלושת רבעי מים, חשיב יין, רבא לטעמיה, דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא, לאו חמרא הוא. רמא תלתא ואתא תלתא, ולא כלום הוא, כי פליגי דרמא תלתא ואתא תלתא ופלגא וכו'. ומבואר שם דגבי שמרי יין אין הלכה כאחרים.

והרי"ף (בסוף פרק ו' דברכות) הביא דברי הגמרא הנז', גבי שמרים, וסיים במה שאמרו רבה ורב יוסף דאין הלכה כאחרים. וכתבו שם תלמידי רבינו יונה, דקיימא לן בגמרא ב"ב [הנ"ל] דאי רמא תלתא ואפיק ד' חמרא מעליא הוא, וכיון דחמרא מעליא הוא מברכין עלייהו בורא פרי הגפן. אבל בפחות מזה אף על פי שיהיה בו טעם יין אין מברכים עליו. ונראה דמאי דאמרינן דאי רמא תלתא ואפיק ד' חמרא הוא, זה הוא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל במקומות שאין היינות חזקים כל כך, אפילו רמי תלתא ואפיק ד' לא דיינינן ליה חמרא, ולא מברכין עליו בורא פרי הגפן. ואפשר דמפני זה לא פירש הרי"ף הדבר, וסתם דאין הלכה כאחרים. ורבינו יונה אינו יחיד בד"ז, שכן כתבו הארחות חיים (הלכות ברכות סימן ד'), והכל-בו (סימן רד), שביינות שלנו שאינן חזקים אפילו חד על תלת לא מהני לברך עליו הגפן, וכך דעת הרי"ף, וכך כתבו בחידושי הריטב"א ובנימוקי יוסף ב"ב שם. דביינות שלנו לא אולינן בתר מזיגה דרבא דחד על תלת, וכל שאין דרך בני אדם לשתותו בתורת יין, אין עליו תורת יין, בין לענין ברכה, ובין לענין יין נסך.

נראה שאין מחלוקת בין מרן להרמ"א ולב"ע בענין דרך מזיגה

ואף שהרמ"א שם כתב, ובלבד שלא יהיה היין אחד משהו במים, שאז הוא בטל. ע"כ. יש לפרש כוונתו שהוא הוספת תנאי על דברי מרן, שאם דרך למזוג בפחות משישית אינו מועיל, כי אז ודאי בטל. אבל מודה הרמ"א למרן שצריך שיהיה דרך למזוג כן באותו מקום. והרי מקור דברי הרמ"א להקל עד ששה, הוא בתשובת מהרי"ל (הנ"ל), שכתב, דאי הוה פחות משיתא, ניזיל בתר טעמא, אי הוה יין שראוי לשתייה על ידי מזיגה גדולה כ"כ, ושתו ליה אינשי במקום יין על ידי מזיגה כי האי, דלא נימא בטלה דעתו אצל כל אדם. ע"כ. [נבמגן אברהם שם (סקט"ו) הביא דברי מהרי"ל הנו' שצריך שיהיה יין שראוי לשתייה על ידי מזיגה גדולה כ"כ, ושתו ליה אינשי במקום יין על ידי מזיגה זו. וכתב שהאגור כתב בשמו קצת לשון אחרת ואינו מדוקדק. ובעיקר שיעור אחד משהו, ע' בתורת הבית הקצר (ב"ה ש"ד דף נא. ובש"ו דף סו): שיש מגדולי החכמים שהתירו אפילו יין של גוים ממש שנפל לתוך ו' חלקי מים, לפי שנותן טעם לפגם הוא בתוך ו' חלקי מים. וכן כתב בס' אהל מועד (שער איסור והיתר דרך ע').]

ומבואר בזה שהמהרי"ל מודה שצריך שיהיה ראוי לשתייה יין ששותים אותו באותו מקום בתורת יין. ואין לחלק בין שותים אותו במקום יין לבין דרך למזוג באותו המקום, שנראה שהכל דבר אחד. ועוד שפשוט שמקור דברי מרן כאן הוא מדברי מהרי"ל, וכמבואר בבית יוסף, ואם כן מ"ש מרן שדרך למזוג כן, הוא ביאור דברי מהרי"ל. וכן מבואר באח' דלהלן. ומקור דברי הרמ"א הוא גם כן מדברי מהרי"ל, ואם כן לא בא הרמ"א לחלוק על מרן בזה, ומודה שצריך שדרך אנשי המקום למזוג כן.

ובלבד (שם סעיף ה) כתב, זהו דווקא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כ"כ אפילו נתן ג' ומצא מצא ד' (רבע יין), אינו מברך אלא שהכל, מיהו משערים בכל מקום בשיעור שמוזגין היין באותו המקום, כל מקום ומקום לפי חוזק היין שגדל שם, ובכל מקום שיש ספיקא מברכין שהכל. ע"כ. ואפשר שהלבוש השמיט דברי הרמ"א משום

ומרן בבית יוסף הביא דברי תר"י, וכתב ונראים הדברים. ושוב הביא את דברי האגור (סימן רסט) שכתב בשם שו"ת מהרי"ל (סימן קמב) לענין יין מזוג, דאף על גב דבעלמא פסק ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא אפילו לקולא, [הו"ד ברא"ש חולין פ"ז סימן לא], מכל מקום לענין ברכה הוכיח ר"ת (חולין כה: ד"ה התמד) דחד בשיתא בטל, דלא חשיב טעמא לענין ברכה, ואי הוה יותר מחד בשיתא, הולכין אחר הטעם אי רגילי אינשי למשתיה במקום יין מברך. ע"כ.

ומרן בשלחן ערוך (סימן רד ס"ה) פסק: שמרי יין מברך עליהם בורא פרי הגפן. נתן בהם מים, אם נתן ג' מדות וכו', והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כל כך, אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה, אינו מברך עליו בורא פרי הגפן. ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום. הג"ה, ובלבד שלא יהיה היין אחד משהו במים שאז הוא בטל. ע"כ.

הרי שמרן הצריך לשער בכל מקום בשיעור שמוזגים באותו מקום, ונודע שכיום ברוב העולם בודאי שאין מוזגים את היין ברוב מים, ולכן אין לברך הגפן על יין שמזוג בו רוב מים, וזו בעצם דעת מרן השלחן ערוך.

ודע, דאף שיש אומרים דלגבי יין אין צריך רוב יין, וחילקו בין שמרים ליין, [ראה להלן בזה], מכל מקום דעת הריטב"א ורוב האחרונים שאין לחלק בין שמרים ליין, וממילא יש לחוש בזה לספק ברכה לבטלה. וכן מבואר בספר הבתים (שער שביעי אות א') שהביא יש אומרים דייין מזוג יותר מדאי מברך עליו שהכל. ויש מי שאמר שכל זמן שיש בו טעם יין, או מראה יין מברכים עליו בורא פרי הגפן. ויש מן הגדולים שאמר, שאם יש בו ששה חלקי מים אין בו משום יין נסך, שכבר נתבטל מתורת יין, לפיכך אין מברכים עליו בורא פרי הגפן. ומה שיראה לנו בזה, הואיל ויש בדבר זה מחלוקת בין הגדולים, וכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, לפיכך אינו מברך על היין מזוג בזה אלא שהכל, שאפילו היה יין גמור הרי אמרו על כולם אם אמר שהכל יצא. ע"כ. הרי שחשש בזה לספק ברכות להקל, ולא חילק בין שמרים ליין.

מאוד. אם נתערב מעט מים בו, אפילו המים שנתערב בו הוא פחות מהיין, אפ"ה אין מברכין עליו בפה"ג, מיהו למעשה צ"ע. ועוד ביאר שם העולת תמיד, דמ"ש הרמ"א (כשם האגור), ובלבד שלא יהא היין אחד משהו במים וכו', היינו משום דלא ס"ל הא דכתב מרן שמשערים לפי מה שנוהגים למזוג, אלא ס"ל דכל שעדיין נרגש טעם היין היטב, מברכים עליו בפה"ג, אף על פי שנוהגים למזוג בפחות. אבל לדעת מרן פשיטא שאין מברכין כשהיין הוא רק חלק שישיית, שלא מצינו מזיגה כזאת גם בימים הקדמונים, כ"א חד על תלת. ע"ש.

הרי שהבין שמרן והרמ"א חלוקים בדעתם בד"ז, ולדעת מרן הבית יוסף עכשיו אין נוהגים כלל למזוג את היין במים, כי היינות שלנו רפויים מאד, לפיכך אם נתערב מעט מים ביין, אפילו אם מדת המים פחותה ממדת היין אין לברך עליו בפה"ג. ולד' הרמ"א גם במקום שאין הדרך למזוג כן סגי בשישיית יין, משום דדי שיש טעם יין. אך כבר נתבאר שאינו מוכרח, שנראה שהרמ"א רק בא להוסיף ע"ד מרן ולחומרא ולא לקולא. וכדמוכח מדברי האח' הגו'. וכן כתבו עוד כמה אחרונים, ראה להלן.

ובתום' בזבחים (עח: בד"ה דלי וכו') אמרו, אי נמי בחמרא דרפי ואין יכול לקבל רוב מים. ע"כ. והרי מרן כתב שאין היינות שלנו חזקים ואם כן צריך להיות רוב יין כדברי התוס'. ואף על פי שמרן כתב שהולכים לפי המזיגה של אותו מקום זה מדובר במזיגה טבעית שמוציאים מהחבית יין ומוסיפין בו מים, ולמעשה לא ראינו היום אלו שעושים יין בביתם שמוסיפים רוב מים. ומה שביקבים מוסיפים רוב מים, אין זה נקרא מזיגה של אותו מקום מכיון שמוסיפים בזה חומרי טעם וריח ובלא זה לא היה נמכר ברוב מים.

ונמצא שגם לדעת הרמ"א צריך רוב יין כי לא חלק בזה על מרן, והסכים לעצם הדבר שהיינות שלנו רפויים, ומ"ש ובלבד שלא יהא אחד משהו וכו' כוונתו שאם מוזגים באותו מקום מאחד משהו אין זה יין, וכבר הוכחנו שלמעשה היום אין מוזגים ברוב מים ביין רגיל. ולפי זה יובהרו דברי מרן.

שלמד שגם הרמ"א מודה לדברי מרן והרמ"א בא להוסיף על דברי מרן, ולומר שאפילו לו יצוייר שנוהגים באותו המקום פחות משישית אינו מועיל. ולעולם אם אין הדרך שם למזוג כן אינו מועיל. וכן כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סימן טז) שביינות שלנו שאינם חזקים משעריין בשיעור שמוזגין יין באותו מקום, ופשיטא שבמקום שהרוב הוא יין והמים משלימים לרכיעית, נהפכו המים ליין ומברכין בורא פרי הגפן תחילה ואחריו מעין ג'.

ועיין בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (שם) שכתב על דברי מרן, שמשערים בכל מקום כפי מה שרגילין למזוג, דהוא הדין ליין מזוג [ולאו דוקא שמרים], ויש אומרים דחד בשיטא בטיל, דלא חשוב טעמא לענין ברכה, ואי הוה יותר מחד בשיטא הולכים אחר הטעם, אי רגילי אינשי למישתי במקום יין מברך. ע"כ. הרי שכתב גם לדעת היש אומרים, דצריך שיהיה רגילות האנשים לשתותו במקום יין.

וכן הוא בחיי אדם (כלל נה סעיף ג) שאם יש בו פחות משישית יין ודאי בטל, ואם יש בו יין יותר, אם דרך אנשי מקומו למזוג אותו כל כך, מברך בורא פרי הגפן. ואם לאו, בטלה דעתו. וכן אם נתערב בשאר משקין, אם נתערב כל כך עד שנפגם טעם היין, מברך שהכל. ובשכר תאנים שאינו מפסיד כ"כ, אזלינן אחר הרוב. ע"כ. וכ"ה בקש"ע (סימן מט ס"ג) שייך שנתערב במים צריך שדרך אנשי המקום למזוג אותו כל כך ולשתותו במקום יין, ורק אז מברך עליו בורא פרי הגפן.

וכן כתב הגר"ז (סימן רד סעיף ט. ובלוח ברכות הנהנין פ"י ס"ו) שייך שמזוגו במים צריך שיהיה יין חזק שראוי לשתיה על ידי מזיגה גדולה כזו, ודרך בני אדם לשתותו במקום יין על ידי מזיגה זו, שאל"כ בטלה דעתו אצל כל אדם. גם במשנה ברורה (סקל"ב) כתב שצריך שיהא בו טעם וריח של יין ושרך בני אדם לשתות יין במזיגה כזו.

אך בעולת תמיד (סק"ז), כתב, דלפי דברי מרן שכתב שהיינות שלנו אינם חזקים כ"כ וכו', ושמשערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום, נראה שעכשיו שאין נוהגים כלל למזוג היין במים, כי היינות שלנו רפויים

[ועיין עוד בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן ד) לגבי יין מבושל [דס"ל שפסול לקידוש], שגם אם ימזוגו בתוך יין כשר, אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, עד שיהיה הרוב מן היין שאינו מבושל. והובא גם כן בריקאנטי (סימן עז)].

גם האליה רבה (סימן רד סק"י), הביא דברי העולת תמיד בביאור דברי מרן, דנראה דעכשיו שאין נוהגין כלל למזוג יינות רפויים במים, אם נתערב מעט מים בו, אפילו המים שנתערב בו הוא פחות מיין, אפ"ה אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, מיהו למעשה צ"ע. ע"כ. ונראה דלהכי השמיט הלבוש דברי הרמ"א. ועיין תשובת ר' יום טוב צהלון (ח"א סימן כ"ב). עכ"ד האליה רבה. וכוונת האליה רבה שהלבוש השמיט משום שחולק בזה על הרמ"א. ומה שנשאר בצ"ע יתכן שהוא דוקא בעירב בו מעט מים, אבל על כל פנים רוב יין ודאי בעינין. אלא שבמחצית השקל שם הבין בדעת האליה רבה, דאפילו רוב יין לא מהני. אולם לפמשנת"א אין צורך בזה שאפשר שהלבוש הבין שגם הרמ"א מודה לזה. וס"ל שאינו מצוי כדבר הזה שעד שישית יחשב בשם יין, וכדי שלא יטעה הקורא שדי בשישית אף על פי שאין הדרך כן, השמיטו הלבוש.

וכן משמע מדברי ערוך השלחן (אורח חיים סימן רב) שכתב, וכן יין מזוג מברכין בורא פרי הגפן, ודווקא יינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו כשנתערב בהם מעט מים נתבטל טעם היין ומברכין שהכל, אך לא כל היינות שוות בזה. ע"כ. משמע שהדין כן לכ"ע.

גם הפרי מגדים (א"א ס"ק טז) כתב שהיינות שלנו שהם רפויים, כל שנתערב מהם רוב מים יש לברך עליהם שהכל, ולכן ביין צימוקים אין לתת מים יותר מכנגד הצימוקים.

וכתב על זה בכף החיים (סופר, שם, ס"ק ל"ב), שמדברי הפרי מגדים משמע, דהא אם המים הם כמו היין מידה כנגד מידה, שיש לברך בורא פה"ג. ולכן כתב שם, נראה כי כן יש להזהר ואין למזוג יותר אפילו בשעת הדחק שאין לו כי אם מעט יין. ע"ש. גם בערוך השולחן (סימן רד סעיף טו) כתב, דיינות שלנו אינם ראויים למזיגה כלל ובמעט מים מתקלקלים ברכתן שהכל.

[וכתב שעיקר דברי הרמ"א תמוהים מאד לכאורה, שהרי אפילו ביינות שלהם שהיו חזקים מאד אין מברכין בורא פרי הגפן, כשיש יותר מג' חלקים מים וק"ו ביינות שלנו, ואיך כתב הרמ"א עד ששה חלקים, ובאמת הלבוש השמיט זה. ובשם מהרי"ל מובא שצריך ששותים אותו במקום יין על ידי מזיגה זו, ובודאי כוונתו שראוי לשתייה לשם יין. ולכאורה תמוה דאטו לשמה שייך בזה ומאי מהני ששותה לשם יין כיון שאינו יין, ונראה, שמהרי"ל והרמ"א חדשו דין חדש בזה, דלענין מהות היין מה נקרא יין, אין על זה הלכה למשה מסיני, אלא הכל לפי מנהג המדינה, שאם בני המדינה תופסים זה לשם יין, הוה יין, כיון שיש בזה טעם יין על כל פנים. ובזמן הש"ס היו רגילים עד רבע יין, אבל יש מקומות דעד ו' חלקים מחזיקים ליין, ולכן החמירו לעניין יי"ג עד הקצה האחרון, וזה שכתב המהרי"ל דשתי ליה אינשי במקום יין, כלומר שהרבה תופסין שגם עד שיעור זה הוה יין ואינו יחיד שנאמר בטלה דעתו אצל כל אדם].

וכן פסק בכף החיים (סימן רד ס"ק לג), שכ"ז הוא לדעת הרמ"א, אבל לדעת מרן שפסק כדברי רבינו יונה (עיין תר"י סוף פרק כיצד מברכין) גם בצימוקים אין לתת מים אפילו על חד תלת. ע"ש. והובא להלכה בשו"ת ישמח לבב (חלק אורח חיים סימן ה' אות ד).

ועיין עוד בשו"ת צמח צדק האחרון (אורח חיים סימן כז) שכתב, שטעם יין מזוג, הוא מפני שדרך השתייה כן, ולכן באמת לדידן שאין דרך השתייה למזוג יין במים, ס"ל להעו"ת שאפילו נתערב בו מים פחות מהיין אין לברך עליו בורא פרי הגפן. והעו"ת הניח בצ"ע לדינא. אבל ברוב מים ודאי אין מברכין בורא פרי הגפן. ואם כן לק"מ קושית הגר"א על התשב"ץ והשלחן ערוך וכו', עש"ב מה שביאר בזה.

גם בשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן פ) כתב שמסברא היה נראה דאפילו אין בו רק מעט מים, לא יברך בורא פרי הגפן כיון שאין דרך כלל למזוג יינות רפויים שלנו ולשתות במקום יין, וכן הביא האליה רבה שם בשם עולת תמיד, אלא שהניח בצ"ע למעשה, אבל המחצית השקל שם תופס עיקר כדעת האליה רבה, דאפילו רוב יין אינו מברך בורא פרי הגפן, וכמו שהוכיח האליה רבה מדברי הלבוש שהשמיט דברי הרמ"א. וכ"ז ברוב יין. אבל ברוב מים ודאי נראה

יכולים לשתותו עד שמעמידים אותו על שמונים או שבעים חוזק, וזה שאמרו שאדם שותהו לפי טבעו ומנהגו. ואם דרכו למוזגו עם ארבעה או חמשה חלקי מים, נחשב יין אצלו ולא נתנו בו חכמים שיעור. אבל לא מיירי הרא"ש בחנווני המערב מעט יין בתוך מים מרובים כדי להונות את הבריות, אלא באדם שדרכו כך למוזג יין חזק ביותר משלשה חלקים מים, מחמת שאין דרכו לשתותו רק במזיגה כזו. וזה ברור בפירושו דברי הרא"ש.

ועוד יש להעיר, שאף שהרשב"א במשמרת הבית (בית ה שער ג דף קמא ע"א) כתב שלענין יין נסך אסור אף שיש בו יותר מג' חלקים מים, ודלא כהרא"ה הרא"ה בבדק הבית שם דס"ל שגם ביין מוזג בעינן דוקא חלק אחד של יין מד' חלקים (ג' של מים). מכל מקום גם הרשב"א הודה לרא"ה שכ"ז רק לגבי יין נסך, אבל לא לענין בורא פרי הגפן וכ"ש לענין קידוש. ועיין עוד בת' המיוחסות (סימן קנא) שכתב כ"ז בארוכה. והגם שמדברי הרא"ש שם אפשר דמשמע שכל שדרכו כך למוזגו [מחמת חוזקו], חשיב יין לגמרי, מכל מקום אפשר שלמעשה לא נתכוין הרא"ש לסמוך על חילוקו זה, וכמו שנראה מדבריו בפ' המוכר פירות (סימן ט) שכתב שם בשם ה"ר יונה ז"ל, לגבי חרצנים שלא מדרכו בקורה, שמוציאין יין משובח, והרי זהו ראייה שהמים נבלעו בחרצנים, והיוצא הוא יין, ויש שם רביע יין, ואף על פי כן כתב שאין מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואם כן כ"ש ביין מוזג היכא שאין בו רביע יין שאין מברכין עליו בפה"ג.

וגם הטור ביורה דעה (סימן קג) שכתב שיין מוזג כל זמן שיש בו טעם יין, יש בו משום יין נסך, לא נתכוין אלא במוזג לפי טבע ומנהג המוזג לשתותו. ומ"ש טעם יין, הכוונה טעם יין שטוב לשתיה. וכלשון השטמ"ק (ב"ב צז.) יש בו טעם יין שבש"ס, טעם יין טוב, דדרי על חד תלת מיא, ולא שיש בו נ"ט. וראייה לזה ממה שפסק הטור גופיה (יורה דעה קלד) שאפילו יין נסך גמור בטל בו' חלקי מים. וכן פסק השלחן ערוך שם, והרמ"א שתיק בזה למרן ואודווי מודיה ליה בזה. [וכתב שיש להעיר בזה על משמעות דברי הרמ"א שם בסעיף ה. ע"ש]. ואפשר שהטור לא כתב אלא כדי

דמברך רק שהכל, וכן הסכים הפרי מגדים (בא"א סימן רד סקט"ז) ע"כ.

וכן הסכים בספר ברית כהונה (מע' יין אות ז), שבודאי יש קיצבה למדת המים אשר יתנו בהם הצימוקים לעשות יין, ולכן שיעור המים לא יהיה יותר משיעור הצימוקים לאחר שנתפחו.

ובשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן לט) כתב, דאף דמשמע מדברי הפרי מגדים שאם המים והיין שווים, מברך הגפן, מאחר והוא ספק, ספק ברכות להקל, ויש להקפיד שיהיה היין יותר על המים. וכן פסק בשו"ת שמחת כהן ח"ב (סימן נא).

וכן כתב הגאון ר' חיים אריה ליב מסטאוויק זצ"ל בשו"ת פני האריה החי (בסימן לח), ושם הביא מכתב שכתב להגאון בעל החפץ חיים זצ"ל, והעיר על מ"ש במשנה ברורה (סימן רע"ב סקט"ז) בתו"ד משם שיש פוסקים שס"ל דדי בטעם יין, אלא שנפסק בהגה' (יורה דעה סימן קלד ס"ה, ובאורח חיים סימן רד ס"ה) שבכהאי גוונא בטלו באחד משישים במים. ובביאור הלכה שם כתב בנידונו שאין להחמיר יותר, אחר שיש גם כן פוסקים שהחזיקו בשיטת הרא"ש המובא ביורה דעה (סימן קג ס"ח) בהגה, שבטעם יין לבד נקרא יין אף שאין בהם כדי מזיגה, ועל כן אין לחוש לחומרת המשכנות יעקב שם.

וכתב על זה, שבאמת לא נמצא כזו שיטה, ובדברי הרא"ש והטור שם הכוונה, שאם היה באמת יין טוב ומשובח וחזק מאד עד שהוצרכו למוזגו בארבעה או חמשה חלקי מים, ואחר המזיגה טועמים בו טעם יין טוב, יש בו משום יין נסך, ולא דמי לשמרים שדוקא אחד מארבעה, ולא בבציר מהכי אף על פי שיש בו טעם טוב של יין. והתם חלק היוצא מהשמרים אינו אלא קיוהא, ולכן בלא חלק רביע יין בטל הוא במים, וכל שיעורי חכמים כך הוא. ולכן אפילו היה יין חזק מאד אין על שמריו תורת יין רק ברביע יין. אבל יין גמור אדם מוזגו לפי טבעו ומנהגו. וכמו שמצוי היום ביי"ש ספירס, שיש שותים חזק בתשעים אחוז (כוהל) ויש על פ' ויש על ע' ויש על נ' או מ'. כמו כן יין חזק שבעולם יש ששותים אותו כמות שהוא, ויש שאינם

להחמיר במגע נכרי בכל אופן שמזוג, ומשום חומרא דיין נסך.

והחילוק בין יין נסך לבין קידוש, נראה, דלגבי יין נסך יש כאן יין שמעורב בו הרבה מים, ואף שהיין מועט מאד מכל מקום כיון שלא התבטל במים, ס"ס יש בתערובת זו כמות ניכרת של יין, וכשנגע בזה גוי, נאסר אותו חלק של היין שבתערובת זו. אבל לא סוף דבר שיחשב שיש כאן יין גמור מחמת אותו מעט יין שנתערב בו ולא נתבטל. אלא תערובת הניכרת של יין. ולכן שייך בו יין נסך. ואמנם מה שנאסר מצד טעם כעיקר אכתי אינו הופך את התערובת ליין ממש, שאינו ממש כגוף הדבר המועט שנתערב בו. וכפרט שמעט יין המעורב במים אינו משפיע על התערובת כולה באופן שנאמר שאותו מעט הוא העיקר.

ו**כתב** עוד בת' פני הארי' הנז', דמעתה הדבר ברור שאם חנווני יערב יין ביותר משלשה רבעי מים כדי להונות את הבריות, היאך יברכו עליו בורא פרי הגפן, ולכן פסול לקידוש. ואפילו אם היה יין משובח וחזק שבאמת דרך השותים למזוג אותו כך, לרבינו יונה והרשב"א והרא"ה אין לברך עליו בורא פרי הגפן, ואפשר שגם הרא"ש ס"ל הכי. אלא שמדברי הרמ"א באורח חיים (סימן רד) משמע דבזה יש להקל עד אחד בששה אם באמת הדרך למזוגו כך.

ומ"ש הרמ"א בהגה שם ובלבד שלא יהיה היין אחד מששה במים, כוונתו ביין חזק שבכל העולם שבלתי אפשר לשותותו עד שיתנו בו מים ששה פעמים כמו היין. ולענין דינא, גם ככהאי גוונא לא מהני לדעת ר"י והראב"ד דקיימא לן כוותיהו, כי זה בודאי בטל, ואין זה יין רק מים חזקים. וזה בנוי עפ"ד מהרי"ל (סימן קמב).

לענין הלכה יש להקל עד רוב יין אף שהיין אינו צריך מזיגה

והביא שם מ"ש האליה רבה הנ"ל שהלבוש השמיט דברי הרמ"א בזה כיון שלמעשה ביינות שלנו אין נ"מ בזה. ובשם עולת תמיד כתב שאפילו אם המים פחות מהיין, אין מברכין בורא פרי הגפן. ועיין בפרי

מגדים שם שאם רוב מים מברכין שהכל. ולכאורה דברי העו"ת נכונים, שכיון שכתב מרן שמשערין בשיעור שדרך למזוג יין באותו מקום, וכל שנתן מים יותר ממה שרגילין למזוג באותו מקום, אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, ומשמע אם כן שכל שאין דרך למזוג את היין באותו מקום, אם נתן בו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, ומכל מקום להלכה נראין דברי הפרי מגדים, שזה כלל גדול בברכות, שכל שעירב שני דברים הולכין אחר הרוב. ואף שהמים מחלישים כח היין, אין היין בטל שהולכים אחר הרוב. ואם מזג יותר מרוב, ואין רוב יין, אם מזג כדרך הרגיל באותו מקום, מסתמא עלוייה עלייה, ועל כן אין היין בטל. אבל אם מזג יותר מהדרך, מצרפין את המים היתרים על המים הראשונים ומבטלים להיין. וכן משמע מלשון הטור והרמ"א בסימן רע"ב (ס"ה) שכתבו שיינות שלנו טובים יותר בלא מזיגה, משמע שרק לכתחילה טוב שלא למזוגו, אבל אם מזגן לא נפסלו. ועל כל פנים אם נתן בהם מים יותר מהיין בודאי היין בטל. עכ"ד בקיצור לענין יין מזוג. ודפח"ח. ועש"ב בכל הסוגיא.

ושם כתב להעיר ע"מ שהביאו מהכנסת הגדולה (סימן רעב הגהות בית יוסף שיטה מג) שכתב שמדברי הבית יוסף ביורה דעה (סימן קכג) נראה שדעת הרשב"א שביין לא נתנו חכמים שיעור אחד מד' חלקים כמו שנתנו לענין שמרים. שהרי הא קמז במשמרת הבית (שם), וכן בתשובות המיוחסות (שם), מפורש שכ"ז לא אמר רק לענין יין נסך, אבל לא לענין ברכת בורא פרי הגפן, וכ"ש לא לענין כוס של ברכה או לקידוש. וכפי שכתב שם בתשובה, וכן בח"א (סימן שמא).

וראה מ"ש בזה בספר ברכת יצחק (שבת א עמוד רנט, רסב), ומסקנתו שלבני ספרד יש להחמיר כדרך המזיגה שבאותו מקום. וכשיש ספק בשיעור דרך המזיגה שבאותו מקום יש לשער ברוב יין. עכ"ד. ושם הביא שבכנסת הגדולה שצייין לדבריו בשעה"צ (ס"ק כז) משמע שיש מקום לדון להכשיר באחד משישים יין. אך הנה אף על פי שיש מקום לדייק בכנסת הגדולה שם, מכל מקום הרי החילוק מבואר בין דין יין נסך לבין שאר דינים, וכמו שהערנו לעיל, וכן הוא בת' פני האריה החי הנז', ושכן מבואר חילוק זה להדיא

ורק אז חזי לכוס של ברכה וקידוש. וע"ש שתמה על המשנה ברורה (סימן רעב ס"ק טז) שכתב, שבמקום שרגילים למזוג על חד שית, חזי לקידוש, שזה תמוה. וכתב ליישב שמצינו כהאי גוונא שבתבלין שבא להכשיר את האוכל, שמצטרף, וגם כאן יין חי אינו ראוי לשתיה כ"כ, ורק המים מכשירין את היין, אלא שבדרך כלל רגילים להצריך על חד תלת, אבל גם יש שרוצים יותר להטעים את היין ביותר מזה והם מוזגים להנאתם עד אחד משה. וכאן עדיף שהיין שהוא צריך למים וגם נעשה ממש כגוף אחד עם היין, שפיר חשיב לדינא לענין ברכה וקידוש כאילו הכל יין.

וב"ז פשוט וברור, שהרמ"א והאגור ומהרי"ל כולם דיברו רק באם הדרך באותה המדינה למזוג כן את יינותיהם מחמת חוזק היין. ואם כן כ"ז לא שייך כלל ביינות שלנו, שכל מטרת המזיגה היא רק להרויח כסף, ולחסוך בייין. ולא מצינו יין כזה חזק שיצטרך כ"כ מזיגה כדי שיהא נח לשתותו. וכל הטעם שיש בו הוא מחמת התמציות. ומצד הסוחרים היה אפשר גם כן במים לבד, ואינם שמים בו יין רק כדי לצאת ידי חובת הרבנים המשגיחים כדי שיוכלו למוכרו בתורת יין.

דעת חכמי הזמן ביין שרובו מים - שאין לברך עליו הגפן

גם בספר אשרי האישי (חלק ב עמוד עה) כתב בשם הגריש"א, שביינות שלנו שהם חלשים מאד אין להקל במזיגה של אחד משה, אלא רק אפשר להקל כדעת האליה רבה ופרי מגדים אם יש רוב יין. ובפחות מזה אין להקל בין לספרדים בין לאשכנזים.

ובן כתב עוד שם (עמוד עג), שכל שמוסיפים חומרים לייין כמו במפעלים של זמנינו, הדין הוא שאינו נחשב יין אף על פי שהרוב הוא יין, כל שבלי התוספות של החמרים, לא היה ראוי לשתותו בתורת יין, ואין חילוק בזה אם נותנים את התוספות לפני נתינת המים או אחרי כן, שסוף סוף אין כאן טעם יין [חוזק יין] מחמת היין עצמו, ולכן ברכתו שהכל. וכן אם מערב סוכר או מים יותר מדרך המזיגה באותו מקום, ברכתו שהכל, וגם הרמ"א מודה לזה, ואין בזה מח' בין הרמ"א

בראשונים. וטעם החילוק נתבאר לעיל, משום שלענין יין נסך די שיש כאן יין המעורב בתוך המים, כדי שהיין שבתערובת יאסר משום יין נסך. ונאפשר גם שהמשנה ברורה לגבי ח"א משה חלקים, דיבר בעיקר לגבי יין צימוקים ששם יש סבא שהמים מקבלים כח היין, לא כן בתערובת דרך מזיגה].

גם בשו"ת אם לבניה (סימן כז) כתב דביין שלנו אין לערב רוב מים. וכן פסקו בשו"ת מים טהורים (סימן כא). ועוד אחרונים, הובאו בשו"ת חזון עובדיה ח"א (מהד"ב סימן ו' סעיף ב. עמוד פ').

ובן מתבאר בספר תהלה לדוד (סימן רד סק"ג) שאחר שהביא להלכה דברי העולת תמיד הנ"ל, שביינות שלנו שאין דרך למזוגן אפילו אם נתערב במעט מים אין מברכין בורא פרי הגפן. כתב, ולכאורה נראה שאם היין הוא רוב לא עדיפא המים משאר משקין כגון שכר שאינו מפסיד טעם היין, דאזלינן בהו אחר הרוב, כמו שכתב בסימן רב ס"א בהג"ה. וע"ש במגן אברהם סק"ג, אף שאין דרך למזוג בהן את היין אפילו ביינות חזקים. וכן נראה דעת האשל אברהם. וצ"ע. ע"כ. ועיין עוד בהגהות יצחק ירנן ע"ד רבינו יצחק בן גיאת (עמוד ג' אות יז), ובשו"ת זכר שמחה (סימן לא).

גם בשו"ת שמש ומגן ח"ב (סימן עג אות ז) כתב שלספרדים יש להצריך שיהיה רוב יין. ע"ש.

ובכלל האחרונים הנ"ל לא חילקו בין שמרי יין לייין, והבינו בפשיטות ששמרי יין ויין דין אחד להם, וראה להלן.

וגם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן יד) כתב, דפשיטא הוא שגם האגור שממנו מקור לדברי הרמ"א (אורח חיים סימן רד) שמועיל עד שישית, כ"ז הוא רק באם הדרך באותו מקום למזוג בשיעור זה. וגם מיירי ביין ענבים גופיה, ולכן היקלו בזה. ועי' בתו"ח שם (אות יז). ודעת מרן להחמיר ביינות שלנו, שאפילו אם הדרך לעשות מזיגה גדולה אינו מועיל בפחות מרביע יין. עכת"ד.

ובן בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן יג) כתב בפשיטות שכל מה שמועיל אחד משה, הוא דווקא ביין חזק, וגם שמנהג המקום למזוג את היין בשיעור זה.

תוספת מים מועטת נחלש טעמו [ר"ל חזקן] ואין רגילים לשתותו כיון, בזה איבד את חשיבותו, אפילו על ידי מיעוט מים ואין כאן יין.

וכתב שגם המשנה ברורה מודה לזה. והעיר שיין צימוקים חזק יותר מיין ענבים, ובמקומו של המשנה ברורה היו רגילים למזוגו בהרבה מים. ובספר תולדות הח"ח (דרכיו ושיחותיו, בקיום המצוות) הביאו שעל פי רוב היה דרכו של החפץ חיים לקדש על הפת מפני שהיין שהיו מביאים לעיירות הקטנות בדרך כלל לא היה ראוי לברכת בורא פרי הגפן.

עוד הביא בספר הנ"ל בשם הגריש"א, שביין אפשר לערב עד עשרים אחוז מים בלבד, ובמיץ ענבים רק מעט מאד, ועל כל פנים אפשר להוסיף ג' טיפות שנוהגים על פי הקבלה.

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ד) כתב, שיינות המצויים כיום ברכתם שהכל, כיון שבשביל שלא יורגש הערובת המים מבשלים את היין עם המים שמוסיפים, וגם מוסיפים סוכר ומלח לימון, ויש מוסיפים גם תמצית מיץ ענבים שנעשית על ידי אידוי המיץ, והטעם שמרגישים הוא מחמת הסוכר והחמרי טעם שמוסיפים בו. ולכן כיון שטעם היין והמיץ ענבים מצד עצמם כבר נפגמו, בטל ממנו שם יין ונחשב כמשקה ממותק וברכתו שהכל. ואין יוצאין בו י"ח קידוש. והובא בספר וביום השבת (סימן לז אות יג עמוד תקד). והביא בשם הגריש"א, שרוב היינות ומיץ ענבים המצויים היום שיש בהם קרוב למחצה מים, אף על פי שהרוב יין, ברכתו שהכל. כיון שהטעם שמרגישים הוא מחמת הסוכר וחמרי טעם שמוסיפים בו. ע"כ. ואפילו אם הרוב יין אינו מועיל. ויש שלימדו זכות, שכיון שמבשלים את התערובת יחד, והמים סופגים את טעם המיץ, הכל נחשב כמו יין, ובלבד שהרוב יהיה יין או מיץ ענבים. [ראה במנחת יצחק (ח"ח סימן יד) ובתשוה"נ (ח"ג סימן פח), וכן שמע מהגר"נ קרליץ שלי]. והרה"ג רבי חיים קנייבסקי אמר בשם החזון איש, שאם המים פוגמים בטעם היין, הרי שהיין פסול לקידוש, ואף על פי שהרוב יין. וביאר שם שכ"ז משערים מיד אחרי נתינת המים ביין, קודם הבישול ושאר התוספות

למרן. ולכן אינו מועיל מה שמוסיפים חומרים, כיון שבפני עצמו אינו ראוי לשתותו בתורת יין על ידי מזיגה זו, ואין לזה חשיבות יין אף על פי שהמים הם מיעוט. והטעם לכך שלענין ברכת הגפן אין מועיל רוב יין, משום שברכת הגפן נתקנה מחמת חשיבות היין, ואם טעמו של היין נחלש על ידי המים, ואין רגילים לשתותו בתורת יין במזיגה כזו, איבד חשיבותו ואין כאן דין "יין". ומכל מקום אם טעה ובירך הגפן על יין כזה שרובו יין ורק שאין רגילים לשתותו במזיגה כזו, הוי ספק ולא יחזור לברך. ע"כ. ושם (עמוד עז) כתב, שגם במיץ ענבים, צריך שיורגש טעם ענבים מחמת המיץ ענבים עצמו, ואינו מועיל מה שיש רוב מיץ ענבים. ע"ש.

וכבר נתבאר כן לעיל בשם האחרונים שגם הרמ"א מודה שלא מועיל מזיגה ביין רק אם דרך המקום למזוג באופן זה. והרמ"א לא בא לחלוק רק להוסיף שיותר משה חלקים לא יועיל גם ביין חזק שדרך המקום למזוג כן. ושוב ראיתי בספר שבות יצחק (מהדו' תשע"ב עמוד קעה) שכתב בשם הגריש"א זצ"ל שבזמנינו לא דיברו הפוס' להקל במזיגה כל כך, ואין בזה כלל מחלוקת בין השלחן ערוך להרמ"א, דכולי עלמא מודו שצריך שיהא כן דרך המזיגה באותו מקום, וזה לא קיים בזמנינו, ולכן מה שמדפיסים על הבקבוקים כשר לדעת הבית יוסף, אינו מובן, שהרי אין בזה כלל מחלוקת.

עוד כתב שם בשם הגריש"א שיש להסתפק אם הפרי מגדים שכתב להקל עד מחצה נתכוין לענין הלכה, שיתכן שאינו חולק על האליה רבה ועולת תמיד, שאפילו במזיגה מועטת של מים בתוך היין אין לברך רק שהכל, ואפילו אם תמצא לומר שהפרי מגדים חולק על האליה רבה ועולת תמיד ומיקל עד מחצה כל שהרוב יין, להלכה אין להקל בזה, דמידי ספק ברכות לא יצאנו ואין לברך אלא שהכל. [וע"ש שצ"ע על אותם וועדי כשרות שמקילין ברוב יין, שהרי יש כאן ספק ברכות להקל, וגם חשש מקח טעות. ודו"ק].

ושם (עמ' קעז) כתב עוד בשם הגריש"א ז"ל, שאף שבשאר מקומות אזלינן בתר הרוב, הכא שאני, שברכת הגפן נתקנה מפני חשיבות היין, ואם על ידי

שמוסיפים בו. ובדרך כלל המציאות מוכיחה שאפילו ברוב ניכר של יין כבר נפגם טעם היין או המיץ ענבים. ושיעור המזיגה להלכה כתב שם (עמ' קפ קפא) בשם הגריש"א, שבצרפת שרגילים בשתיית יין, אין דרכם למזוג כלל, ולכן במזיגה מועטת כבר ברכתו שהכל. אך בארץ ישראל יתכן שאפשר להקל במזיגה מועטת. ומכל מקום אינו מועיל מה שעושים ביקבים שמוסיפים מים, אלא שמחמת הוספת חומרים נעשה טעמו כטעם יין, ואין חילוק בזה אם נותנים את החמרים קודם המים או עם המים.

ומכל מקום בדיעבד אם בירך על יין מזוג שרובו יין הגפן, יצא ידי חובה. אך כ"ז ביין משום שאפשר להסתפק שמא מועיל רוב, אך במיץ ענבים אין מועיל מזיגה כלל, שמיץ שלנו הוא חלוש, וביותר מכמה טיפות משתנה טעמו. ולכן ברכתו שהכל, וגם בדיעבד אם בירך הגפן י"ל דלא יצא וחוזר ומברך שהכל. [והוסיף טעם נוסף, שעל ידי תוספת מים כבר אינו ראוי להיות יין. ולענין הלכה ראה בזה להלן]. ואם נקלע למקום שאין שם רק מיץ ענבים מזוג שרובו מיץ, יקדש על הפת. ואם אינו יכול לקדש על הפת יקדש על מיץ זה ויברך שהכל, ויסמוך בדוחק על כך שאפשר לחושבו כחמר מדינה, משום הרוב הוא מיץ ענבים, ואם אביו או חמיו מקדשים על מיץ כזה, יברך בלחש שהכל על הכוס שבידיהם, ושאר הקידוש יוצא מדין שומע כעונה. ויקפיד לשתות מהכוס, כי השתיה של המקדש נחשב כמו נשפך היין, ואינה נחשבת כשתיית כוס של ברכה. [שם (עמוד קפח קפט)]. עכ"ד.

ובתשובות והנהגות (ח"ה סימן עז) כתב, שמוכרים היום מיץ ענבים שרובו יין וחלקו מים ותוספות שונות, וקיבלו על זה הכשר, ולדעתי במיץ ענבים שטעם הענבים גופא קלוש אין להוסיף שיעור חשוב של מים. שאף שבזמנם היה די אפילו אם היה ששית יין, בזמנינו שהינות חלשים מאוד צריך לפחות רוב. ויש אומרים [וכן כתב בערך השלחן סימן ר"ב סי"ג וסימן ר"ד סי"ד] שיינות שבזמנינו אין להוסיף בהם מים כלל, כיון שהם חלשים מאד בטעמם ולא צריך מים, ואף שיש חולקים מכל מקום במיץ ענבים שמבושל [ולרש"י ולכמה פוסקים ברכתו שהכל], והטעם קלוש, בודאי אין

להחלישו יותר. ועוד יתכן שישן זה פסול הוא, כיון שנשתנה טעמו בהוספת מים. ומיץ ענבים שאינו צריך מזיגה, וכל מה שמוסיפין המים הוא כדי לחסוך ביין כדי שהמוכר ירויח, אין דינו כיון. ואף שיש מקום להקל ולומר דכיון דהענבים נתבשלו במים, נכנס במים טעם הענבים גופא והמים עצמם דינם כיון, אבל אי אפשר לסמוך על סברא זו, ויש להחמיר שאין דינם כיון, אלא כל שעל ידי עירוב המים נחלש טעם היין, פסול, ואינו כשר אלא אם כן יש טעם חזק דיון, שאז יוכל לסמוך על סברא זו להקל.

עוד כתב שם, שהחפץ חיים בעצמו היה מעדיף לקדש על שכר, במקום לקדש על היין, ולכן היה עושה קידוש היום והבדלה על שכר, ובקידוש הלילה שלא מועיל חמר מדינה, בעל כרחו הוצרך לקדש על היין, אבל תכופות היה מקדש על חלות. וכנראה טעמו משום שחשש שהיין המצוי אז שנעשה מצימוקים אינו חזק כפי הצורך, ולא מועיל לקדש עליו.

מיץ ענבים שהוסיפו לתוכו מעט מים אם בטל

מתורת יין

גם בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד עח) כתב בשם הגריש"א, שמיץ ענבים שיש בו ארבעים וחמש אחוז מים, ברכתו ודאי שהכל, ואפילו בירך עליו הגפן, ברכתו לבטלה, וחוזר ומברך שהכל. ולענין הלכה, אם הוסיפו למיץ ענבים יותר משלש טיפות של מים אין לברך עליו הגפן. ועל כל פנים כיון שהרוב מיץ ענבים, נחשב חמר מדינה, ודינו לקידוש כדין חמר מדינה, ויברך עליו שהכל. וע"ש שאין ללכת בזה אחר הרוב, כיון שנאבד טעמו בקל. ע"כ.

אלא שיש להעיר על זה, דאף אי נימא שברכת הגפן היא מחמת חשיבותו של המיץ ענבים, וזה אינו קיים במיץ ענבים מזוג, מכל מקום הרי ס"ס יש כאן רוב יין, ואפשר לברך עליו בלשון "בורא פרי הגפן" דסוף סוף רובו ככולו יצא מהגפן, ולא שיקר בברכתו, ואם כן אינה ברכה לבטלה, וצ"ע בזה.

גם לעיקר הדין שדעת הגריש"א שלא מועיל רוב מיץ ענבים, הנה יש סברא שכיון שכך דרך המזיגה, ואין עושים זאת לצרכי רמאות ורווח ממון של הייקבים,

רואים הכל כהלכה, אבל אחר כך בחדרי חדרים נעשים דברים בהעלם. וכתב שם בשם ראש הישיבה הגרב"צ אבא שאול זצ"ל שעושים יין בייתי ללא תוספות ואפשר לערב בו מים עד מחצית, אבל לא יותר מכך. ע"כ. ויש להעיר על זה, שגם מחצית אינו מוכרח שאפשר, שתלוי בחוזק היין, וצריך לטעום שיש בו חוזק של יין, ולא מים בטעם של ענבים, אלא חשיבות וחוזק של יין ששותים אותו בתורת יין לשמח את הלב או לשרות את המאכל וכדו'.

וכבר הזהיר על כך הגר"ח פ"ב בס' כף החיים (סימן לו אות כא) שיזהר ביין לקנותו על יד נאמן, כדי שחלילה לא יכשילוהו, ובמקום מצוה תהיה לו לחטאה, דהן בעון הגדילו התערובות, ואין לסמוך כל כך על המוכרים אנה ואנה שאינן ידועים. [גם במדריך הכשרות נוה ציון (תשנ"ט) העידו שכיום יש יקבים שמערכים בין 17% - 20% יין בלבד].

אם יש לחלק בין מזיגה נבית, לבין מזיגה כללית בייקבים

וכעת הראני אחד התלמידים מכסא רחמים מ"ש בס' מנוח"א שטען דביינות שבזמנינו שמוזגים אותם מזיגה גדולה בייקבים, ואף על פי כן שותים אותם בתורת יין, לדעת מהרי"ל וסיעתו אפשר לברך עליהם בורא פרי הגפן, כל שיש בהם חמש עשרה אחוז יין ושמונים וחמש אחוז מים. וכן כתב בכיפור הלכה (סימן ערב ס"ה). ומכל מקום לדין אין לברך עליו בורא פרי הגפן אלא אם כן יש בו רוב יין. ע"כ.

ומצאתי בגליון הספר בכתב ידו של מרן אאמו"ר זיע"א שכתב בזה"ל: כל דבריו אלו טעות גמורה, ולא חש לקמחיה. ע"כ. והיינו במ"ש לשיטת המהרי"ל, דאפשר להקל בשמונים וחמש אחוז מים, דאף שברוב היקבים מוזגים ברוב גדול של יין, כיון שהיקבים שבהכשרים מסויימים מוזגים ברוב מים, ושותים אותם בתורת יין, לד' המהרי"ל ברכתו הגפן. וזה תמוה, דבודאי דכוונת הפוסקים שכתבו שצריך לשער כדרך המזיגה, היינו כדרך המוזגים מחמת היין עצמו, ולא מחמת התמציות ולחסוך ביין, וגם בודאי דאזלינן ביה אחר רוב המדינה, ולא אחר מה שהיקבים

אלא בשביל תועלת המיץ ענבים, שמוכרח לתת כעשרים אחוז מים, אם כן שפיר חשיב מיץ ענבים. וגם במזיגה יותר מכך, כיון שס"ס הרוב מיץ ענבים י"ל שאין להקפיד כ"כ אם מוסיפים כ"מ חומרים וכו', אחר ס"ס זוהי דרך עשיית המיץ ענבים. ודו"ק.

ועיין עוד בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן קלד) שהאריך בדין מיץ ענבים וכתב שמיץ ענבים גם כן סעיד כמו יין. וראה גם בשו"ת משנה הלכות (חלק י' סימן טז) שגם כן האריך במעלתו של מיץ ענבים, וכתב להוכיח שאומרים עליו גם כן שירה כמו על היין, ונאמר עליו תירושי המשמח אלקים ואנשים. עש"ב.

וראה עוד בהגדה של פסח חזון איש (בני ברק תשס"ד עמוד לו), שהביאו בשמו של החזון איש, דס"ל שאפשר להוסיף קצת מים למיץ ענבים, וליזהר שישאר טעמו. ע"כ. [גם בשבות יצחק שם (עמוד קפו) כתב ששמע מהגר"ח קנייבסקי שהחזון איש סבר שאפשר להוסיף קצת מים למיץ ענבים וליזהר שישאר טעמו. אולם דעת הגרשז"א זצ"ל (מנחת שלמה סימן ד') שאין להוסיף על מיץ ענבים טבעי מפני שטעמו חלוש מאד. ודעת מרן אאמו"ר שלצורך הקידוש, למזוג ג' טיפות מים על היין, אפשר להקל גם ביין מיץ ענבים]. ורצונו לומר שאף שגם ברוב מים עדיין ישאר כאן טעם מיץ ענבים ולא התבטל הטעם של המיץ ענבים, מכל מקום יש כאן מים עם טעם של מיץ ענבים, אך התערובת כולה אי אפשר לקרותה בשם מיץ ענבים, כיון שיש כאן טעם של מים ניכר היטב, ואין זה נחשב אצל הבריות בשם מיץ ענבים. וכ"ש שיש ללמוד כאן לענין תוספת מים במיץ ענבים, שעל כל פנים ודאי אי אפשר להקל ברוב מים, אף שהחזון איש היה מיוצאי אשכנז היוצאים ביד רמ"א. וזה סיוע למה שנתבאר.

וראה עוד בספר שיבת ציון (ח"א עמוד רכה) שכתב שלאחר דרישות וחקירות עם הממונים בדבר, נתברר שאפשר לקחת מים טהורים ולהוסיף בהם חומרי טעם וצבע ואלכהול ועוד, וירגישו בו טעם יין, ואין הדבר מורגש כלל. ולכן היינות הנמכרים בשוק ונושאים חותמות למיניהם אין לסמוך עליהם כלל, כי יש מהם שאין בהם רק עשרה או עשרים אחוז יין בלבד. זולת יקבים ידועים. וזה מחמת שכאשר הרבנים באים לפקח

לבטלה שהיא מן התורה, יש להחמיר שיהיה בו רוב יין.

יש חלק מההכשרים בזמנינו שנותנים הכשר ליין שיש בו תערובת 80 אחוז מים

ונודע שבעבר הרבה מהיינות שקיבלו הכשר לא היו לפי דעת מרן, אחר שהיו מערבים 80 אחוז מים, וזה ודאי אינו לדעת מרן. שהרי לדעת מרן אי אפשר שיתן שלשה ויהיה ארבעה כדעת הרמ"א, אלא כפי מה שמוזגים "יין" באותו מקום, וזה אינו כהרמ"א, וע"כ דאזלי" לכל הפחות בטר הרוב. וכמו שכתב הפרי מגדים, ובפרט שבזמן הזה רוב היינות הטובים והמשובחים אין בהם רוב מים. וואדרבה יין לקידוש הפך בשנים האחרונות לכינוי מצוי ליין גרוע המעורב במים. והוי בכלל מה שכתב מרן לפי מה שמוזגים באותו מקום. ונמצא שהמברך הגפן על יין שרובו מים, ברכתו היא ברכה לבטלה לדעת מרן.

וכבר כתבנו בשם משגיח מסויים שהעיד בפנינו שאכן יש רוב מים ביינות של הבר"ץ מסויים [ולא כל הברצ"ים כמובן], והם סומכים על פירוש בדעת מרן השלחן ערוך, דזה "כפי מה שמוזגים באותו מקום". ונתבאר לעיל שאין זה נכון, דיש ללכת אחר רוב העיר או רוב העולם, ואין רגילים כיום למזוג יין ברוב מים. ונמצא דמ"ש בתעודת ההכשר שיין זה כשר גם לדעת הבית יוסף, אינו נכון בדעת מרן.

ובאחד היקבים שיש לו הכשר ראיתי שנותנים 57 אחוז יין, והיתר מים, והבדיקה נעשית באופן ידני על ידי מילוי היין באמבטיא גדולה, שבודאי אי אפשר לדייק בזה כ"כ. צא וחשוב כמה הסוכר לוקח מכמות היין, וכמה מים מוזגים בעת הקידוש, ונמצא שהדבר גבולי מאד להגיע לרוב.

וע"ש בחזון עובדיה שכתב, כי זה לפני למעלה משלושים שנה, נאמר לו על ידי אדם נאמן, שהיינות של הבר"ץ יש בהם תערובת של כ-17 אחוז יין. [והיום הוסיפו מעט באחוזי היין]. ואף הגאון רבי דוד יונגרייז זצ"ל חבר הבר"ץ אמר, כי מאחר ובחותמת ההכשר נאמר "בית דין צדק לכל מקהלות האשכנזים"

עושים יין לקידוש. [ובלא"ה מודה שלדידן בעי' רוב יין]. ועוד שהאחרונים כתבו שגם הרמ"א מודה שאין מועיל ביינות של זמנינו אלא על כל פנים ברוב יין, וכך הבאנו מהגר"ש"א ועוד. וגם העולת תמיד כמעט יחידי בזה בדעת הרמ"א. ודו"ק. וגם תמוה מה שהמציא שיעור חדש של 15 אחוז, ששיעור זה לא מצינו בשום פוסק, אלא פשוט ששיעור שישית הוא 17 אחוז. ומחבר אחד טען שהרי דברי המחבר הנז' מפורשים במשנה ברורה שם, ששאל את עושי היין ולפי מה שהציעו לו בסתם יין יש שיעור זה ויותר, שהצימוקים הם אחד מששה במים, והם הם דברי המנוח"א שיהיו 15 אחוז יין. ואם מפני מה שתלה במזיגה ביקב ולא במזיגה פרטית, כן משמע במשנה ברורה שם שכתב, דרשתי את עושי היין וכו'. וכן כתב מרן בשלחן ערוך (סימן רד ס"ה) שמשערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום. עכ"ד.

אולם הנה ז"ל הרב ביאור הלכה (סימן רעב): ואין לנו להחמיר יותר ממה שהעתיקו כמה גדולים דברי הבכור שור, שיהיה הצמוקים מעט יותר מאחד מששה במים. והנה דרשתי את עושי היין ולפי מה שהציעו לפני אופן עשייתן, יש בסתם יין שיעור הזה ויותר, אף לפי מ"ש בעל דה"ח דמשערינן את הצמוקים כפי שעת נתינתן במים ולא אחר שנתנפחו. ע"כ. הנה שהצריך שיהיו הצמוקים מעט יותר מאחד מששה במים. ולא הזכיר 15 אחוז. ומ"ש עושי היין כוונתו לכל עושי היין הן בבית פרטי, והן ביקבים, והיכן מצא חילוק בזה בדברי הביאור הלכה. וכבר כתבנו דבלא"ה גם גאוני אשכנז כתבו שמודה הרמ"א דבעינן דרך מזיגה ועל כל פנים רוב יין. וסברא זו שכך עושים הייקבים אין לה מקור, והרי עושים בשביל רווח ממון ולא בשביל טיב היין האמיתי וצורך המזיגה באמת. וגם צ"ע שיעור 15 אחוז שכתב.

ומכל מקום גם בספר הנז' סיים שלדידן אין לברך עליו בורא פרי הגפן אלא אם כן יש בו רוב יין. ואף על פי שמשלשון הפרי מגדים משמע דדוקא ברוב מים מברכין שהכל, אבל במחצה על מחצה מברכים הגפן, וכן דייק הכף החיים, אולם בתשובת הרשב"ץ ח"א (סימן כט) מתבאר שגם במחצה על מחצה מברכים שהכל. דסד"א לחומרא, וכיון שהוא ספק בברכה

אין אחריות הספרדים עלינו. אלא שיש בזה מכשלה לרבים הסוברים שעל ידי הכשר הבר"ץ העושים כדעת הרמ"א, גם אנו יכולים לברך על יין זה הגפן. וזה אינו, כמבואר. וע"ש שצ"יין שכן הוא נוהג להלכה ולמעשה, לברך על היין של הבר"ץ ברכת שהכל, מאחר שעשוי לפי דעת הרמ"א.

והנה אף שיש מהאשכנזים שנוהגים בזה דלא כמו שכתב האליה רבה הנ"ל, ולא חששו בזה לספק ברכות, מכל מקום לדידן דחיישינן טובא לספק ברכות, שהרי לדעת הגאונים הרמב"ם ומרן ברכה שאינה צריכה הוי איסורה מן התורה, ואם כן בודאי שיש לנו לחוש שלא לברך הגפן על יין שיש בו רוב מים, ובפרט שהאחרונים נקטו כן בדעת מרן, שלזה נתכוין במ"ש בסימן רד, שביינות שלנו שהם רפויים נראה שמשערים בשיעור שמוזגין יין באותו מקום. והיינו דכיום מערבים מים בשיעור מועט, ולכל הפחות יש רוב יין. ואף שאין אנו חוששין לסברת העולת תמיד ואליה רבה הנ"ל, וגם כשיש תערובת מיעוט מים אנו מברכים בפה"ג, כנראה שכן היה המנהג פשוט מאז ומתמיד, לערב בו מעט מים, אבל ברוב מים לא נהגו כן. וזו כוונת דברי מרן במה שכתב (סימן רע"ב ס"ה), יין חי אפילו אם הוא חזק דדרי (פירוש שראוי למזוג) על חד תלת מיא מקדשין עליו. ומכל מקום טוב למזוג, ובלבד שיהא מזוג כראוי. והיינו, לפי מה שביאר בסימן ר"ד, שביינות שלנו שהם רפויים, אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו הגפן, ומשערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום. וכיון שמרן לא ביאר דבריו להדיא עד כמה מותר לערב מים ביין, ובאחרונים יש שחששו אפילו במעט מים, לכן יש לנו לחוש לספק ברכות ולא לברך הגפן על יין שיש בו תערובת רוב מים.

אם לבני אשכנז צריך שיהיה דרך מויגה באותה מדינה

והנה כבר נתבאר בארוכה דנראה שגם לבני אשכנז צריך שיהיה דרך אנשי המקום למזוג כן, ודלא כהעולת תמיד (בפרט זה) שכתב שהרמ"א חולק בזה, וכן מבואר מדברי כל האח' הנ"ל, הפנים מאירות, והאליה רבה, והגר"ז, והח"א, וקש"ע. ועוד, שהלבוש

גם כן כתב הכי להדיא ככל דברי מרן. והאליה רבה אחר שהביא בשתיקה דברי העולת תמיד, כתב שגם הלבוש ס"ל שאין מועיל שישיית, אלא צריך יותר. וכן כתב בשו"ת צמח צדק (שם) שהאליה רבה החמיר טובא ביין מזוג שלא לברך עליו בפה"ג בשום ענין משום שיינות שלנו רפויים. ומה שרצו להסתמך על המשנה ברורה, (סימן רד ס"ק כט) שחילק בין שמרים ליין, דביין שיצא מדריכת ענבים אם שפך עליהם מים אפילו יותר משלשה חלקי' עד קרוב לששה, גם כן יין גמור הוא, ועפ"ז רצו להקל בזמנינו ברוב מים. אולם גם המשנה ברורה סיים שם: ובעינן רק שיהיה בו טעם יין שראוי לשתייה על ידי מזיגה זו, "ודרך בני אדם לשותותו במקום יין" על ידי מזיגה זו, דאל"ה אמרי' דבטלה דעתו אצל כל אדם. ע"כ. וזה לא שייך בזמנינו ברוב מים, דהמזיגה כיום היא לשם ריווח ולא לתועלת היין.

ואין לומר שגם היום הדרך לעשות יין באופן שרק שישיית יין, שהרי הטעם וחשיבות של היינות האלו הוא מחמת התמציות ושאר ההוספות, אבל אילו היתה תערובת יין עם מים לבד, לא היה שייך להשתמש בזה בשם יין, שלא היה נראה אלא כמו מים בעלמא עם קצת טעם יין, אבל בודאי לא היתה לו שום חשיבות יין, ורק התמציות עושים לו שם יין. ופשוט שלא על זה כתבו מהרי"ל והאגור "דשתו ליה אינשי במקום יין על ידי מזיגה כי האי", ומרן כתב בשלחן ערוך שדרך אנשי המקום למזוג באופן כזה. והרי מצד בתי הייקבים של היין, היה די להם לעשות יין ממים לבד עם תמציות בלי שום תערובת של יין, ואם כן מה שנותנים בו שישיית יין אינו מעלה ולא מוריד.

וזה דבר מוחש גם ביין בייתי, שאם יוסיף קרוב לחצי מים כבר אין כאן חוזק של יין, והוא קרוב יותר לטעם מים, ואין כאן טעם יין, אך טעם יין אינו מועיל. ומסתבר שכהיום הרגילות ביין בייתי, הוא למזוג מעט, ולא יותר שבזה נשבר תוקפו של היין, וכל שנשבר תוקפו של היין איך ניתן לו "תורת יין". [הא למה זה דומה ליין שהוציאו ממנו את האלכוהול שבו, שאף שיש בו טעם יין, נראה פשוט לכאורה שאינו נחשב יין. ועיין עוד בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל סימן מה) שייך

למוזגו כן באותו המקום, אבל בלא"ה אף שהוא יותר משישית אינו מועיל. והאחרונים לא חילקו בין תמיד לבין יין מזוג, וכפי פשט לשון מרן בשלחן ערוך שם. ובע"כ שבהלכות יין נסך לא נחת מרן לדין דרך המזיגה באותו מקום, ופירש רק את הדין שמצד דיני ביטול יין במים. או שנחלק בין הלכות יין נסך לבין ברכת הגפן ושאר דיני יין. ועיין עוד בזה להלן בסמוך בהרחבה. **[ומש"כ** בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן יד) בתו"ד, שאף שנודע שגם כהיום הזה מערבים סוחרי היין מים וסוכר ועוד דברים, אבל מכל מקום לא יעלה על הדעת לערב מים כ"כ עד שיהיה רק א' משהה במים. והרי ביין בעין לא נהגו לעשות מזיגה גדולה כ"כ. ע"ש מה שדן לענין יין צימוקים. הנה מכל מקום אינו מדויק. ומסתבר שמזיגה עם תערובת של תמציות, איננה מועילה כלל לענין מה שכתבו הראשונים שצריך שיהיה כדרך שרגילים למוזג יין באותו המקום].

ובשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן מב אות ט) הביא דברי העולת תמיד וא"ר שביינות שלנו אפילו רוב יין ומיעוט מים צריך לברך שהכל, ובפרי מגדים כתב דוקא רוב מים ומיעוט יין מברך שהכל ביינות שלנו. וכתב שבאמת אין ליתן כלל מוחלט בזה, שגם בזמנינו ישנם יינות די חזקים שאפילו רוב מים אין מבטלים מהם תורת יין, וזה ענין דברי הרמ"א כאן שהזכיר גם בדין עד ו' חלקים מים, מיהו מאד צריך להזהר בזה שלא לבא לברכה לבטלה. ע"כ.

אולם יש להעיר על זה, שלכאורה יין כזה אינו מצוי, ואפילו ביינות ביתיים חזקים מה שראינו שהוספת מים (על כל פנים מחצה) שוברת את כל חזקת היין, ויש כאן כמו מים בטעם יין, אך מי שרוצה לשתות יין, לא ישתה אותו בתורת יין. והרמ"א רק הוסיף לחומרא שפחות משהה ודאי לא מועיל, ולא דיבר על המציאות אם יש אצלינו כאלו יינות בחזקת כזה. **נובבית** יוסף (אורח חיים סימן תקלח) הביא מהג"א בשם אור זרוע, שיינות שלנו קלים הם כמו מים. ועל כל פנים היינות של זמנו של הרמ"א אינם ראיה ליינות בזמן הזה, ואם כן לא נפקא מכלל ספק, ולא יהיה אלא ספק, איך אפשר לברך עליו הגפן ומעין שלוש, ולהכשירו לקידוש. ושא"ד הטעונים כוס.

שהמשיכו את האלכהול ממנו, עד שאינו ראוי לשת" בתור סוג של יין. ואין בו טעם יין, ה"ז כמיא בעלמא].

וכמה פוסקים פקפקו אפילו על הוספת מעט מים ביינות שלנו, שבהוספה של כחמש אחוז כבר אין כאן חזקת של יין, ונראה כמו מים בטעם יין. ואם כן הבו דלא להוסיף עלה, ודיינו במקום שרובו יין, שבזה יתכן סברא שיש ללכת אחר הרוב, ולהחשיב שיש כאן שם יין, אך לא ביותר מזה.

והאמנם שהרמ"א ביורה דעה (סימן קכג סעיף ח) על דברי מרן שם שכתב, יין מזוג כל זמן שיש בו טעם יין אסור. ויש מתירין בששה חלקים מים (בית יוסף בשם הרשב"א) וכמו שיתבאר בסימן קלד. ע"כ. וכוונת הרמ"א למ"ש מרן שם בסעיף ה: כמה היא במים ויהא בהם כדי לבטל טעם היין, ששה חלקים כנגדו. וכל שיש במים כשיעור הזה, מותר אפילו בשתייה, ע"כ.

אולם י"ל שזו הלכה בדיני יין נסך, שביין נסך די בטעם יין, וי"ל שלענין יין נסך ס"ס הרי יש כאן תערובת יין, ומשום טעם היין שבו נאסר, ולעולם אין לזה דין יין לשאר דברים. **נובביאור** הלכה (סימן רב ד"ה מברך שהכל) כתב, שלענין מזיגת יין במים אין מברך בורא פרי הגפן אלא אם כן דרך העולם לשתות יין זה במזיגה כזו, וכמובן שיש בו טעם יין. והוא הדין אם עירב יין בשכר, שאם הוא יין חלוש ואין דרך העולם למוזג אף ברוב מים, גם בעירב עם שכר מברך שהכל. וזה אף לדעת הגר"א, דמהגר"א משמע דשכר ומים דין אחד להם, וכ"ש אם אבד טעם יין דמברך שהכל לכולי עלמא. ועיין עוד במשנה ברורה (סימן רעב ס"ק טז) שכתב, יש אומרים שכל זמן שיש בו טעם יין, יין מקרי, עיין ביורה דעה (סימן קכג ס"ח) בהג"ה, ומכל מקום כל יר"ש יזהר בזה, דכבר נפסק ביורה דעה (סימן קלד ס"ה) וכן לעיל (סימן רד ס"ה) בהג"ה דבטלו באחד משהה במים, וסתם יין שלנו יש בו בודאי שיעור הזה ויוכל לקדש עליו, ועיין בבה"ל מה שכתבנו בשם תשובת משכנות יעקב, ע"כ. ונראה דמיירי על יין צימוקים, וכ"מ בביאור הלכה שם. ויין צימוקים עדיף מין מוזג כמבואר בפוס'.]

ועוד, שהרי בהלכות ברכות כתבו האחרונים שייין מוזג אין ברכתו הגפן רק אם מוזג בשיעור שהדרך

ולכאורה כן הוא המציאות, שאדם ששותה יין ביתי אינו מזוג את היין כי אם מעט, שאל"כ יתקלקל כל חוזק וחשיבות היין. וכבר העידו האח' על כך, כמו שכתב העולת תמיד שעכשיו אין נוהגים כלל למזוג היין במים כי היינות שלנו רפויים מאוד, וכן כתבו אחריו כמה גדולים כנ"ל.

ומלבד שכמה אחריו הסכימו לדברי העו"ת שאין להוסיף אפילו מעט מים, הנה הפרי מגדים כתב שביינות שלנו שאינם חזקים כל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל. והיינו שעל כל פנים ראוי ללכת אחר הרוב, אך בודאי לא יותר מרוב. והסכימו לזה כמה אח', כמו בשו"ת בית שערים ועוד כנ"ל. ועיין עוד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א אורח חיים סימן קס) שביינות שלנו לכל היותר מזוגים מחצה על מחצה.

ושוב ראיתי שהדברים מפורשים בחידושי הריטב"א (ב"ב דף צו:) וכן לענין מזיגה, אין הולכין ביינות שלנו בשיעורו של רבא, אלא כל שאין דרך בני אדם לשתותו כלל בתורת יין, אין עליו תורת יין לענין ברכה ולא לענין מגע יין נסך. [גם בריטב"א עבודה זרה (דף כט:) זכר תנאי זה שדרך לשתותו בתורת יין, לגבי הגדרת חומץ].

ובן משמע מדברי הראב"ד בתשובות ופסקים (סימן קמב) וז"ל שם: יין נסך שנתערב במים, אם נתערב בכדי שיהיו המים "ראויים לשתות על ידו בתורת יין" אפילו על ידי הדחק, אסור הכל בהנאה שהרי הוא ככבשין. מ"ט, דהוה ליה כאילו איתיה ליינ בעיניה ואינו מעורב בדבר אחר.

וראיתי בספר הלכות שבת בשבת שדן בנידון דידן, וכתב שיש לימוד זכות על היינות האשכנזים, מכח סברא חדשה, שדוקא משום שאנו חלושים ואין רגילים כל כך ביין, לכן אנו שותים כאן יינות חלשים בתורת יין, וזהו דרך בני המדינה כאן. ואף על פי שמוסיפים כל מיני טעמים זהו רק לחזק טעם היין, אבל העיקר שיש להם טעם יין ושותים אותם בתורת יין. וגם יש יותר מאחד מששה יין, וזהו הקובע לענין מזיגה. ואף שאצלינו בבתים לא מזוגים יינות, זהו משום שאין אנו רגילים ביין כלל, ואיננו בקיאים במלאכת המזיגה. ואלו שבאמת רגילים ביין הם עושים מזיגה

לעצמם. ונמצא שאצלינו הרגילות של מזיגה נקבעת לפי מה שהיקבים רגילים למזוג, ושותים אותו בני המדינה בתורת יין, והיות והיקבים עושים כן לצורך הציבור הרגילים לקנות מהם ולשתותו בתורת יין, זהו הקובע לענין מה שרגילין בני המדינה לשתותו בתורת יין. עכ"ד.

ובמחכ"ת אינו מובן כלל, דמ"ש שיש בו טעם יין, הנה כבר ביארנו שהדבר פשוט שאין זה כדין ביטול טעם של איסור והיתר [שמצינו בו שישים], אלא טעם יין הכוונה "חוזק יין". והמציאות מוכחת שביינות שלנו אם מוסיפים הרבה מים, אין בזה שום חוזק יין. ומי שחפץ לשתות יין כדי לעכל את המאכל, או כדי להתענג ביין, אינו נחשב אצלו יין כזה לכלום גם כיום, אלא הוא מים עם טעם יין, ולא לזה כיוונו הראשונים במה שאמרו טעם יין. ומ"ש שהיקבים עושים כן לצורך שתיות הציבור, הנה היקבים עושים כן לצורך ריווח ממון, וכלל לא לפי המזיגה האמיתית הנצרכת כדי להטעימו שישאר בחוזק יין וכדי שיופג חוזקו. ובלי שיוסיפו חומרי טעם לא היה כאן טעם יין. וכ"ז פשוט.

עוד כתב שם, שאין מובן מנין פירסמו שיש יין לשיטת הבית יוסף, ולא נמצא כזה בית יוסף, ואדרבה הבית יוסף גם כן הביא תשובת מהרי"ל שממנה יסוד דברי הרמ"א שם, שכל שרגילים למזוג כן באותו מקום, מועיל עד אחד משהו. ודברי השלחן ערוך שצריך אחד מארבעה, אמורים רק על שמרים ולא על יין מזוג. ורק שיש מקום להחמיר מחמת דברי העו"ת והאליה רבה ופרי מגדים שהביא בס' כף החיים. ובאמת שלמעשה אין להקל אלא רק אם הרוב יין. ע"כ.

והנה הגם שסיים שלמעשה אין להקל עד שיהיה רוב יין, בתחלת דבריו גם הוא נמשך על פי מה שחשבו כמה ממחברי הזמן, דלא מצינו בית יוסף וכו', אך בשלחן ערוך כתב להדיא שמשערים בכל מקום כפי מה שרגילים לערב, וברור שכיום אין רגילות ברוב העולם ובארץ ישראל רוב מים ביין. וכבר נתבאר שאדרבה גם מהרי"ל והרמ"א וכל הפוס' מודים שצריך שיהיה הדרך למזוג כן באותו מקום, ולא מועיל מה שעושים ביקבים מחמת רמאות ורווח ממון, אלא מזיגה

שהיא מחמת היין עצמו כדי לשבור חוזקו מעט ולהטעימו.

ומה שגדולי ספרד קראו לזה בשם יין בית יוסף, הוא גם משום דברי העולת תמיד, שהיה ראש המדברים בזה, שכתב שהרמ"א חולק בזה על מרן. אך כבר הבאנו שכל האחרו' למדו לא כן בדעת הרמ"א, אלא שהרמ"א בא להחמיר ולא להקל, וכמו שמפורש בת' מהרי"ל שממנה מקור דברי הרמ"א, שצריך שיהיה דרך המקום למזוג כן. וזה אינו מצוי כלל ביינות שלנו שיוכלו למזגם במחצה מים.

וכבר הבאנו דברי האליה רבה שהלבוש השמיט דברי הרמ"א, כיון שס"ל שבאמת אין מציאות כזו ביינות שלנו. וגם מה שנסמך שם על חילוקו של הגר"א בין יין מזוג לבין שמרים, הנה כ"ז לא יועיל, שמלבד שהדבר שנוי במח' הראשונים, כאשר יבואר להלן, הרי בת' המיוחסות ועוד כתבו להדיא שדין יין נסך שאני, ואינו ענין לקידוש וברכת הגפן, דבזה לכולי עלמא צריך תנאי של דרך מזיגה מחמת חוזק היין. גם מה שנסמך ע"ד המשנה ברורה שמועיל עד אחד משה, כבר העירו בזה שאינו מוכרח, שאפשר שלא דיבר המשנה ברורה רק על יין צימוקים. ועל כל פנים אין נפקא מינה מזה וכמשנ"ת. [ואמנם יש שסומכים על הע"ת שהבין שהרמ"א חולק, ועפ"ז נהגו כמה מנותני ההכשרים, וראה להלן בדבר ספרדי השומע קידוש מאשכנזי ביין עפ"ד הבנת הע"ת בדעת הרמ"א, אם יוצא י"ח].

והן אמת שיש שהעירו, דהנה מרן בשלחן ערוך כתב דין זה לגבי שמרים, וי"ל דדוקא בזה אזלינן אחר כל מקום לפי מה שמוזגים. אבל לגבי יין שמא דעת מרן להקל ואין צריך שיהיה רוב יין. דיינ עדיף משמרי יין.

והנה האחרונים העירו ע"ד הרמ"א, במה שהיקל ובלבד שלא יהיה היין אחד משה במים, דבגמרא מבואר שאף בזמנם שהיינות היו חזקים היו נותנים יין ברבע מהכמות, והיאך היקל הרמ"א ובלבד שלא יהיה פחות משישית.

וע"ש בביאורי הגר"א שכתב, ואף על גב דלענין יין נסך קיימא לן בששה, התם ביין גמור, ולמדו מהא דעבודה זרה פ"ה שני כוסות וכו'. וזה שכתב

בהג"ה ובלבד שלא יהיה יין אחד משה במים, כי אז ודאי בטל, וקאי איין גמור. ועיין בית יוסף בשם האגור. ע"ש.

ומבואר מדבריו דמחלק בין שמרים ליין, שהרי ציין לדברי האגור, והיינו במ"ש בשם מהר"י מולין, על יין מזוג לענין הגפן, אף על גב דבעלמא פסק רבינו תם דטעם כעיקר דאורייתא, אפילו לקולא, מכל מקום לענין ברכה הוכיח רבינו תם ספ"ק דחולין, דחד בשיתא בטל, דלא חשיב טעמא לענין ברכה. ואי הוה יותר מחד משיתא, הולכין אחר הטעם, אי רגילי אינשי למישתי במקום יין מברך. ע"כ. ודברי האגור איירו ביין, ולא בשמרים. ומשמע דבשמרים החמירו, אבל ביין ממש כל שטעמו ניכר ורגילי אינשי בזה, די בכך. ועיין בבית יוסף מ"ש בשם רבינו ירוחם. ודו"ק.

גם להגר"א בעינן דרך מזיגה באותו מקום

ואמנם אף שיש שהבינו כן בדברי הגר"א דביין מועיל רוב מים, אף על פי שאין דרך מזיגה באותו מקום, ומחלק בין שמרים ליין, הנה מקור דברי הרמ"א הוא מהאגור שכתב כן בשם המהרי"ל, ובמהרי"ל הרי מפורש להדיא שצריך שיהיה דרך מזיגה של אותו מקום. כלשונו: "אי רגילי אינשי למישתי במקום יין מברך". נמצא שגם אם נחלק בין יין לשמרים, בעינן בכל אופן, גם ביין, שיהיה דרך מזיגה, ולא רוב מים. כי במציאות של הדורות האחרונים לא שייך שברוב מים יהיה דרך מזיגה בלי שיהיה לכל הפחות רוב חשוב של יין. ובלא הוספת כל מיני חומרים כנודע. והגר"א לא נחת כלל לענין זה של דרך מזיגה, וסמך על המעיין במקור דברי הרמ"א.

וגם אם נבין בדעת הגר"א דביין מהני רוב מים, כי הוא עדיף משמרים, הנה חילוקו של הגר"א כבר הובא בבית יוסף (יורה דעה סימן קכג) בשם הר"ן (י. ד"ה יין מזוג) לענין יין נסך, [אלא שכבר ביארנו שדין קידוש אינו תלוי בדין יין נסך. ואם כן גם לדעת הר"ן אינו מוכרח]. ע"ש שאף שמצינו (ב"ב צו:): לגבי שמרי יין שלענין ברכה אינו יין רק כשחלק אחד מד' הוא יין, יל"ד, דהני מילי בשמרים דכי איכא טפי מעל חד תלתא מיא קיוהא בעלמא הוא, אבל יין גמור אם איכא טעם

פרי הגפן אין להחמיר יותר בנגיעת הגוי, דגזירה דרבנן היא, וכל דלא מיקרי יין לא גזור ביה רבנן, שהרי יין מבושל אין בו משום יין נסך, אף על פי שמברכין עליו בורא פרי הגפן, ומקדשין עליו, והרי הוא יין גמור לכל דבר. ע"כ.

ומשמע שהרמב"ן נסתפק בזה והחמיר לענין יין נסך. ומבואר שיש חילוק בין יין לשמרי יין. [ועיין עוד בשו"ת מהריט"ץ (ישנות סימן כב) שיש חילוק בין יין נסך לשאר דינים, שרק בענין יין נסך אזלי הפוסקים לחומרא, אבל לענין ברכת בורא פרי הגפן לא. (בדין חרצנים שנדרכו ברגל שמועיל אף יותר מח"א מארבעה)].

ועיין עוד באגודה (ספ"ק דחולין) שכתב: רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, וא"ת בשאר איסורין בעינן ששים, וי"ל יין במים בטל בקל. עכ"ל. ומשמע קצת שמשווה דין יין בעין לדין יין הבא משמרי יין. ונבכלל בעצם מה שרצו להוכיח מדין יין נסך, צ"ע, שהרי לענין יין נסך כתב הרשב"א (תוה"ב הקצר בית ה ש"ה דף נט ע"ב) שיש אומרים שטעם שאוסר בזה הוא בששים כשאר כל האיסורים, ולגבי קידוש ושאר דברים לא ס"ד שיועיל שיעור זה].

וכבר נתבאר שכן משמע מלשון הרשב"א בב"ב שם, שכתב, אבל שמרי יין שתמדם, ויש להם טעם יין, אם נתן מים במדה, ונתן שלשה ויצאו ארבעה, מקדשין עליהם, שזהו יין מזוג כדינו, על חד תלתא, אבל אם יצא פחות מארבעה, אף על פי שיצא יותר מכדי מה שנתן, אין מקדשין עליהן, ואין מברכין עליהן אלא שהכל. ע"כ. ומבואר דקאי על שמרים, אבל בין יתכן מאד שמהני רוב מים.

ולדברי הגר"א והמשנה ברורה, ביין אפשר למוזגו במים עד כדי שבעה עשר אחוז יין. ובזה מודה גם מרן השלחן ערוך לרמ"א, שהרי מצאנו בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קלד ס"ה) לגבי יין נסך שנתערב, וכמה יהיה במים ויהיה בו כדי לבטל טעם היין, ששה חלקים כנגדו, וכל שיש במים כשיעור הזה מותר אפילו בשתיה. וכן פסק הרמ"א ביורה דעה בסימן קכג ס"ה, שאם יש ששה חלקים מים הם מבטלים את היין, ואין בו משום מגע גוי ביין.

יין ומראה יין יש בו משום יין נסך. וכן כתב הרא"ש (עבודה זרה פ"ב סימן יג. ובתוס' הרא"ש שם דף ל) דשמרים שאני שהיוצא מהן אינו אלא קיוהא בעלמא אף שיש בו טעם יין, אבל יין גמור כל אדם מוזגו לפי טבעו ומנהגו, הילכך כל זמן שיש בו טעם יין יש בו משום יין נסך. והרשב"א בתורת הבית (בית ה ש"ג דף נ ע"ב) הביא פלוגתא זו לגבי יין מזוג, שיש מי שאומר ששיעור מזיגתו להקרא יין הוא עד ג' חלקים מים, אבל יתר מכאן אין זה יין. ויש מי שאומר כל שטעמו טעם יין יש בו משום יין נסך, ולא ירדו לשיעורין אלו אלא במתמד משמרים בלבד. וכן שם (ב"ה ש"ד נא). כתב שתי סברות אלו. ואחר כך כתב, ויש מגדולי החכמים שהתירו אפילו יין של גוים שנפל לתוך ששה חלקי מים, שנותן טעם לפגם הוא בתוך מים מרובים כ"כ כמו שיתבאר בשער דיני התערובת (ב"ד ש"א ז ע"ד). ע"כ.

והרמב"ן (עבודה זרה דף ל). כתב, והלכתא יין מזוג יש בו משום גילוי ומשום יין נסך. האי מזוג דקפסיק רבא, שיש בו משום יין נסך, דוקא כגון דהוי על חד תלת מיא, אבל אית ביה טפי מהאי שיעורא, אין בו משום יין נסך, שאין זה יין, כדאמרינן בב"ב (צו): בענין שמרים שמרי יין מברכין עליהם בורא פרי הגפן וכו', אלמא אי אית ביה טפי מעל חד תלת מיא, מיא הוא. הלכך אין בו משום יין נסך, ואף על פי שיש בו טעם יין. דהתם בשיש בהם טעם עסקינן, כדאמרינן התם בהדיא, שמרים שיש בהם טעם יין מהו וכו', וכשיש בהן מראה יין נמי עסקינן, דסתמא דמילתא הכי הוא, וה"נ מוכח בחולין (כו), ואפשר דהיכא דאית ביה טעם ומראה יין ביין עצמו, לעולם יש בו משום יין נסך, אבל בשמרים לא, דההוא טעמא קיוהא בעלמא הוא, מה שאין לומר כן ביין עצמו, שאף על פי שיש בו יותר מעל חד תלתא מיא, כיון שיש בו טעם ומראה [יין] בודאי יין הוא, כדאמרינן בפ"ק דמכות (ג): בג' לוגין מים שנפל לתוכן קרטוב יין, ומראהו כמראה יין, דהוה כחמרא מזיגא. ולעולם יש בו משום יין נסך וכו', ולא למימרא דמיקרי יין, דקיוהא בעלמא הוא, ולא מיתסר בנגיעת גוי, וכיון שאין מברכין עליו בורא

שיש חילוק בין תמיד לבין יין מזוג, עש"ב. ונסתייע גם כן מדברי הבית יוסף כאן בשם הרשב"א, על דברי הטור שם בדין שמרי יין או חרצנים שנתן לתוכם מים, ויש בהם טעם יין אין מקדשין עליהם וברכתם שהכל, אלא אם כן נתן ג' מדות מים ויצאו ארבעה דהוה ליה כיון מזוג. והביא הבית יוסף מש"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סימן שמא) וז"ל: מה שאמרת דרמא תלתא ואתא ד' ביין שירוני דרפי לאו חמרא הוא ובעיא טפי, שפיר קאמרת וכדמשמע נמי בשבת (דף עז.), ומה שאמרו כאן יין סתם, לפי שייך שירוני בשמו מזכירין אותו, דברים נכונים הם, עכ"ל. ומבואר שהשווה את דין השמרים לדין היין שירוני. וצ"ע שאף שייך השירוני חלש הוא מכל מקום יין הוא, ובהכרח שדין היין כדין השמרים, ולכן כתב הרשב"א שייך השירוני חלש טפי וצריך למוזגו ביותר. זה אינו מוכרח, שהרשב"א דיבר על שמרים של יין השירוני, ולא על יין השירוני עצמו.

והנה אי נימא דאין חילוק בין יין לשמרים, לכאורה דברי מרן בשלחן ערוך יסתרו זה את זה, דבאורח חיים מבואר דביינות שלנו שהם רפויים לא מהני שיתן כל כך מים, ומשערים בכל מקום כפי מה שנוהגים למזוג, ואילו ביורה דעה מבואר דיין שיש בו רק ששית יין, והרוב מים, חשיב יין לגבי יין נסך. ולכאורה על כרחנו לתפוס כדברי הגר"א, כדי שדברי מרן לא יסתרו.

אלא שיש לעמוד בזה מלשונו של מרן שכתב "אבל יינות שלנו שאינם חזקים וכו'", הרי שסיים דבריו גם בייך, ולדעתו אין חילוק בזה בין שמרי יין לייך. ובשלמא לדברי הגר"א והמשנה ברורה, מאחר שהיינות שלנו נחלשו מהיין שהיה בזמן הגמ', על כן יין הנעשה משמרים אי אפשר למוזגו במים יותר משליש, אבל אם הוא יין מענבים עצמם ולא מהשמרים, מודה מרן השלחן ערוך לרמ"א שאפשר למוזגם במים עד ששית, וכמו שנתבאר בשלחן ערוך ביורה דעה הנ"ל. אבל אי לא נימא הכי דברי מרן יסתרו אהדדי.

ואמנם העולת תמיד הבין בדעת מרן, שאין חילוק בין יין לשמרים, ובכל גוונא משערים כפי מה שנוהגים למוזג באותו מקום. ולדעתו אין לברך הגפן בתערובת מים כל כך. ואף שהרמ"א לא ס"ל להא דהמחבר שמשערים לפי מה שנוהגים למוזג, אלא ס"ל

אולם מדברי הריטב"א בב"ב שם, מבואר שאין חילוק בין שמרים לייך, שכתב, כולה סוגיא בשמרים שנתעצרו כבר בגת וכיוצא בו, והוא הדין לחרצנים שנתעצרו וכדמוכח בפסחים, אבל בשמרים וחרצנים שלא נתעצרו אלא ברגל אדם, אין הולכין בשיעור זה, כי פעמים רמו בהו תלתא ואתו תרי בלבד, ויהיה בו טעם יין, מפני שהשמרים והחרצנים עצמן כולעים את המים ויוצא מן היין שהיה בו, ויש בו יותר מעל חד תלתא מיא, הילכך הכל לפי מה שהוא, וכמו שכתבתי במסכת עבודה זרה משם רבותי, וכן לענין מזיגה אין הולכין ביינות שלנו לשיעורו של רבא, אבל כל שאין דרך בני אדם לשותו כלל, בתורת יין, אין עליו תורת יין לענין ברכה, ולא לענין מגע יין נסך. ע"כ. [וכ"ה בנימוקי יוסף בשם הריטב"א]. הרי שדין יין ושמרים דין אחר להם.

וכן משמע מדברי רוב ככל האחרונים הנ"ל שלא חילקו בין יין לשמרי יין. ומשמע דס"ל דדין אחד להם. ועייך ברשב"א בתורת הבית (בית חמישי שער שלישי בדיני יין נסך), שהביא בשם יש אומרים, שיש לחלק בין שמרים לייך, דבשמרים, שאחר שהענבים נדרכין בגת, וכל לחלוחית שבהן יוצא על ידי גלגל וקורה, אף שטועמים בהם טעם יין, אין בזה משום יין נסך, אבל יין שאני. והראב"ד אסר לגבי יין נסך אפילו בשמרים, אי רמא תלתא ואתי תלתא, וע"ש שדחה ראייתו, ואפשר נמי דאפילו יין נסך גמור כל שנתערב בששה חלקי מים שהוא מותר. ע"ש.

נמצא שזו מחלוקת ראשונים אם יש לחלק בין יין לשמרים. וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בבית יוסף (אורח חיים סימן רד) בשם האגור (סימן רסט) שהשיב מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל סימן קנג) על יין מזוג לענין בורא פרי הגפן, אף על גב דבעלמא (חולין צח: ד"ה רבא) פסק ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא אפילו לקולא, מכל מקום לענין ברכה הוכיח ר"ת (חולין כה: ד"ה המתמד) דחד בשיתא בטל, דלא חשיב טעמא, לענין ברכה הוה יותר מחד בשיתא הולכים אחר הטעם אי רגילי אינשי למישתי במקום יין, מברך. ע"כ.

גם בשו"ת אור דוד (ח"ב סימן יב) וכן בספר מגן דוד (סימן רעב עמוד עג) כתב לנכון להשיב ע"מ שהעיר

דכל שעדיין נרגש טעם יין מברכין עליו הגפן, מכל מקום דעת המחבר פשיטא שאין מברכין הגפן כשהיין הוא רק חלק מששית, שלא מצינו מזיגה כזאת גם בימים קדמונים, כי אם חד על תלת. וגדולה מזו כתב בעולת תמיד, דעכשיו שאין נוהגים כלל למזוג יין במים, כי היינות שלנו רפויים מאד, אם נתערב בו מעט מים, אפילו המים שנתערב בו הם פחות מהיין, אפ"ה אין מברכים עליו בורא פרי הגפן. ומיהו למעשה צ"ע. ע"כ.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש האליה רבה, דלהכי השמיט הלבוש דברי הרמ"א ששיעור מזיגה הוא עד א' בשש. והפרי מגדים (א"א סקט"ז) כתב "ויינות שלנו שאינם חזקים כל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל. ועיין בא"ר (אות י'). ע"ש. וכן כתב במחצית השקל. והרואה יראה שהפרי מגדים שינה בזה מדברי העו"ת והאליה רבה שפסלו במעט מים, והוא זה שתלה הדבר ברוב יין. וראה בביאור דבריו בתהלה לדוד (סק"ג).

ולדבריהם צ"ל דמה שמרן החמיר גבי יין נסך, דחשיב יין גם בתערובת של שלושת רבעי מים, היינו משום דמרן נקיט לחומרא לכל צד, דלגבי יין נסך החמיר שכל שיש תערובת כנו' חשיב כיון לחומרא, ולגבי ברכת הגפן תפס מרן לחומרא הן בשמרים והן ביין שיהיה כפי מה שנוהגים למזוג באותו מקום. שאין לברך הגפן עד שיהיה לכל הפחות רוב יין.

וטעמו של מרן שהחמיר לגבי יין נסך ולגבי ברכת הגפן, הוא מאחר שאין זה ברור לגמרי שהיינות שלנו נחלשו, שהרי עינינו הרואות שיש יינות חזקים יותר, ויש פחות, ויש שרגילים למזוג היין במים, מש"ה באורח חיים מחמרינן שיהיה רוב יין כדי לברך הגפן, דבכהאי גוונא ודאי שיש טעם יין, אך ביוורה דעה מחמרינן עד שיששית יין דהוי יין נסך, שמא יין חזק הוא.

ודוגמא לדבר מ"ש בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ר"ס פג) גבי שיעור הכבישה ביין צימוקים, דלענין בורא פרי הגפן וקידוש מחמרינן בכבישה ג' ימים, ואילו לענין יי"ג מחמרי' דבמעל"ע הוי כבישה. ע"ש. וה"נ נימא בנידון דידן. [אף שיש לחלק בין הנידונים, מכל מקום יש ללמוד ממנו את עיקר הסברא. להחמיר לכאן ולכאן].

ועיין במגן אברהם (סימן רב סק"ג) עמש"כ שם הרמ"א בהגה, דשכר שנתערב ביין אזלי' בתר רובא, וכ' המגן אברהם דה"ד בשכר שלא משנה טעם היין, אבל שאר משקין אפילו בפחות מרוב משנה טעם היין. ואמנם י"ל דכוונתו למשקין שיש להם טעם כמו מי פירות וכדו', מה שאין כן מים שאין להם טעם. מכל מקום למדנו דבעינן שישאר טעם היין. ולפי זה מוכן מש"כ הפרי מגדים (סימן רד א"א סקט"ז) דביינות שלנו שהם רפויים בעינן רוב יין, וכן כתב עוד אחרונים. דבזה בודאי יצאנו מהספק אם יש בו טעם יין.

ובשלמו יוסף (עמ"ס ברכות עמוד תשצז) הביא בשם החזון איש, דמותר לערב מים עד שלישי. ע"ש.

אולם עיין בשו"ת התעוררות תשובה הנ"ל שכתב, דביינות שלנו שהם חלשים, אפילו מעט מים פוגם אותם. [והוא כדברי העולת תמיד הנ"ל].

ונמצא דמה שאנו מצריכים שיהיה רוב יין, היינו משום שע"פ רוב בדרך כלל ברוב יין יש טעם יין, אבל אה"נ אילו ידענו ביין שהוא חלש במיוחד, צריך שיהיה יותר מרוב יין, ולא סגי ביותר מחמישים אחוז. וכמו שכתב בספר קידוש כהלכתו (דיני היין) בשם הגרשז"א והגריש"א צ"ל דבמיץ ענבים יש להקפיד שתהיה מדה פחותה של מים משאר יין. ע"ש. והוא מתאים לביאור שכתבנו. וע"ש (פרק יג בדיני היין, סעיף יז, הערה 44), שכתב, ששאל קמיה דמרן זיע"א מהו שיעור מזיגת היין במים, שעד כמה לא יבטל שם יין ממנו לענין קידוש ולשאר דברים הטעונים יין, והורה לו שצריך שיהיה הרוב יין או לפחות חצי יין. ע"ש.

גם בספר אור לציון (ח"ב עמוד קפו) כתב, שבסתם יינות אין להוסיף יותר מחצי מים, [וע"ש לגבי יינות חזקים מאד הבאים מענבים שבסוף עונת הבציר]. ואם מוסיף סוכר הסוכר מצטרף למים, וצריך שיהיה יין כנגד המים והסוכר. ואפילו אם יש בו רוב יין, צריך לבדוק אם יש בו טעם יין ממש, ולא מתיקות בעלמא. וזה שייך לבדוק רק ביין ביתי אבל לא ביין שנמכר בחנויות, שהרי מוסיפים בהם אלכוהול ושאר חומרים, ואי אפשר להכיר בהם את חוזק היין, ואפילו במעבדה אי אפשר לבדוק. וגם אין לשאול את בעלי היקבים, כיון שהם

ברכות ה"ט) שמרים שנתן עליהם שלשה, והוציא מהם ארבעה, מברך עליהן בפה"ג, שזה "יין מזוג" הוא וכו'. ע"כ. הרי שהרמב"ם קרא לשמרים שנתן עליהם מים, "יין מזוג". הא קמז דאין לחלק בין שמרים שנתן עליהם מים לתערובת מים ביין. וכן כתב עוד הרמב"ם (פכ"ט משבת ה"ו) דייין שטעמו טעם חומץ וכו', וכן שמרים שנתן עליהם מים אין מקדשין עליהן. במה דברים אמורים בשנתן על השמרים ג' מים והוציא פחות מארבעה, אבל אם הוציא ארבעה ה"ז יין מזוג ומקדשין עליו. ע"כ. הרי שקרא לזה יין מזוג.

גם מרן דקדק בלשונו, ואחר שכתב הדין בשמרים, כתב: "דנראה שמשערים בשיעור שמוזגים "יין" שבאותו מקום". הרי שהתחיל בשמרים וסיים ביין, לומר לך שאין לחלק בזה בין יין לשמרי יין.

ואמנם לדעת הגר"א והמשנה ברורה צ"ל, דהרמב"ם קרא לו בשם יין מזוג, אבל אכתי ביין ממש אין להחמיר בשיעור מזיגתו כמו בשמרים, ועיקר כוונת הרמב"ם שיש לו דין של יין מזוג. וגם מרן שכתב גבי שמרים שאם נתן עליהם מים וכו' הוה ליה כ"יין מזוג". כוונתו שדינו כ"יין מזוג. אבל ביין ממש יתכן ובזה אפשר למוזגו אף ברוב מים. ומ"ש הרמב"ם ומרן גבי יין, הכוונה יין הנעשה משמרים דוקא.

ועל כל פנים כיון שדעת העולת תמיד, פרי מגדים, מחזה"ש, ועוד, להצריך שיהיה על כל פנים רוב יין, וכן הבינו בדעת מרן, בודאי שיש להחמיר בזה ולחוש לספק ברכות להקל, שהרי בזמנינו ברוב ככל העולם, וכן בארץ ישראל, אין מוזגין מים ביין בשיעור כל כך, ובודאי שאין נותנים מים באופן שיהיה רוב מים.

ובאחת הישיבות הקדושות, ראש הישיבה [ספרדי] לא הסכים שיביאו יין הכשר לפי דעת מרן, והכריח את הבחורים הספרדים לשמוע קידוש והבדלה רק על יין בהכשר הבד"ץ, וטען שהוא המרא דאתרא בישיבתו, ועל הבחורים להשמע לכל הלכותיו. אולם מלבד שאותו ראש הישיבה אינו בקי בבית יוסף ונושאי כלי השלחן ערוך, ובשאר האחרונים, במה שמבואר

שומרים דבר זה בסוד. ובענין מיץ ענבים, חמיר טפי מיין, שאף על פי שמוותר למוזגו מכל מקום פעמים שטעמו פג אף שמוסיף בו מעט מים, והכל תלוי בטעם, שכל שטעמו עימו מברך בורא פרי הגפן. והטוב ביותר הוא לקדש על יין בייתי. [ומכל מקום יש להעיר בדברי עורכי הספר אול"צ, שלכאורה לשון טעם יין דנקטי, אינו מוכרח, או דלאו דוקא נקטי, שגם ברוב מים יש טעם יין, אבל אין בו חוזק של יין, ואין שותים אותו בתורת יין. ושמה לכן כתבו "ממש" לרמז שיהיה בו חוזק של יין. ומה שכתבו שבעלי היקבים אינן נאמנים, הנה די שיש משגיח נאמן שבדק את הדבר ובחן בעצמו, ושוב עד אחד נאמן באיסורים, ויל"פ בזה].

ובם' אבן ישראל פישר ח"א ע"ד הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ט עמוד ל"ב) כ' בד' הרמ"א לחלק בין מים לשאר משקין, דבשאר משקין שיש בהם טעם בעיני רוב, ולא איכפ"ל אם יש טעם יין או לא, אבל ביין יש דין מיוחד להפוך תערובת ליין, כדי שיהיה אפשר לברך על זה הגפן. וכשמערב מים בעינין טעם יין ולא שייך לרוב יין. ע"ש. וילע"ד.

ובספר אחד חילק מדנפשיה בין שעירבו מים ביין, לבין שעירבו תחלה סוכר שהוא נועד לחזק את מזג היין. [תשובות והנהגות ח"ג סימן פח]. ובמחילה לא ברור מנ"ל הא. וגם מצד הסברא אין חילוק בזה.

וגם מ"ש שם להתמרמר אודות הפרסומים כנגד הכשר מסויים, על כך שהיינות שבהכשרם יש בהם אחוזים מועטים של יין, וכתב שאין זה נכון, הנה הרואה יראה שנזהר שלא לנקוב בכמות היין, ובאחוזים שמערבים בו מים. ומה שטען שהשמועות אינן נכונות, הנה אנו שמענו מהמשגיח של אחד ההכשרים, שאישר בפנינו שהם מפרשים דברי השלחן ערוך לגבי שיעור המים שמערבים ביין, שאם יערבו רוב מים, שיעור זה יהיה "כפי מה שמוזגים באותו מקום". אבל אין פירוש זה נכון, וגם בשו"ת חזון עובדיה ח"א (עמוד פ) הביא עדות נאמנה בזה מאחד מתלמידיו שומעי לקחו לפני עשרות שנים.

והנה המדקדק בלשון הרמב"ם יראה לכאורה שלדעתו אין לחלק בין שמרים ליין, שכתב (בפ"ח מהל'

אינו פרי הגפן גם להרמ"א, אבל בשכר אין נפ"מ כי ברכתו בלא"ה שהכל, ורק אם אורחיה בכך, שרי.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כה

לכתוב שירי שבח והלל להשי"ת ולחזק שם ה' בלא כינוי

[שלחן ערוך סימן רמ]

בס"ד, ו' טבת תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה הר' אבישי בדין נ"י

שלום וברכה!

א. במענה למכתבו הנני להשיב: הדבר פשוט שמותר לכתוב גם כיום שירי שבח והלל להשי"ת איש כפי יכולתו, ואדרבה יש לזה חשיבות, כאשר השירה היא בדבר שיש בו רוחניות, ובוקעת מהנשמה, כדכתיב: "כל הנשמה תהלל יה הללויה", ובוזה אדם מבטא מקירות הלב את התקרבותו להשי"ת, ובלבד שתוכן השירה שכותב יהיה על דרך הקדושה והטהרה, ובלשון נקיה, ועל כן נכון שיראה לת"ח מובהק ויר"ש את דברי השירה שחיבר, כדי שיאשר שהכל נכתב כדבעי.

הקלטת שירים שבהם מוזכרים פסוקים מהתהילים

ב. ובדבר הקלטת שירים שבהם מוזכרים פסוקים מהתהילים וכדו', והם דברי שיר ושבת. אם קורא פסוק שלם, ואינו חוזר על המילים שבפסוק כמה פעמים, אלא שר את כל הפסוק בשלימות, יכול להזכיר שם השם, וכן המנהג פשוט בהזכרת שם ה' שבפיוטים, להזכיר שם ה' בלא כינוי, שנחשב כמו נוסח קבוע. ובלבד שיזמר שירי שבת וכדומה בכבוד ראש. אולם אם חוזר על המילים שבפסוק, לא יזכיר שם ה' במפורש, אלא י"ל רק או השם או אלוקינו, ולא יאמר

בדבריהם שכל שאינו כדרך המזיגה שבאותו מקום לפי חוזק היין, גם הרמ"א מודה שפסול לקידוש, וכמבואר במקור דברי הרמ"א שהוא מהמהרי"ל שהובא בבית יוסף. וכן כתבו האח' הנ"ל, דכולי עלמא מודו שצריך שיהא דרך המקום לשתותו כך בתורת יין, וכאן ללא התמציות וההוספות, אינו נחשב יין, רק מים עם טעם של יין, ואין עליו תורת יין. וזו סברא פשוטה. והבאנו כן גם כן גם בשם הגריש"א שאין נכון מה שיש אומרים שהרמ"א מיקל בזה, אלא אף הרמ"א מודה למרן שאינו מועיל רק אם דרך המקום למוזגו כך, וזה אינו מצוי כלל ביינות של ימינו. ודעת הגריש"א להחמיר אפילו ברוב יין. כיון שמצד היין עצמו מזיגה מרובה של יין מורידה ממנו תוקף של יין ואינו קרוי יין. הנה ראה מה שהארכנו בילקוט יוסף החדש סימן רעא הערה צ"ו, אם מחוייבים לשמוע לראש הישיבה בדברים שאינם קשורים להנהגת הישיבה ישירות.

למוזג חמר מדינה מפירות שביעית

ובדבר שאלתו אם שרי למוזג חמר מדינה מפירות שביעית, ביותר מ' חלקים מים, או שכיון שמפסידו מלעשות עליו הבדלה דינו כיון ונחשב זה להפסד ואסור, הנה גם מבלעדי טעם זה ע' בספר ילקוט יוסף הלכות שביעית (מהדורת תשע"ה עמוד תצ"א) שנתבאר, שאין לקלקל טעמם של פירות שביעית ע"י שמערב בהם דבר מר, וכן אין לכבש ירקות בחומץ שביעית, וכן אין לנקות חסה בחומץ של שביעית, מפי שמפסיד את החומץ, וה"ה לשכר מדינה אם מערב בכמות גדולה של מים דבזה מפסיד ערכו של השכר מדינה, ואין אורחיה בכך, אסור למוזגו. אך בדבר שאורחיה בכך ורגילים למוזגו בכמות גדולה של מים, עדיין דין שכר מדינה יש לו, ואפשר אף להבדיל עליו, וכדוגמת בירה לבנה. ולא דמי ליין, כי ביין אם מערב בו רוב מים לדעת מרן השלחן ערוך אין זה יין, ואין ברכתו בורא פרי הגפן, שהרי מרן כתב בשלחן ערוך, שיש לשער כפי מה שרגילים לשער באותה מדינה, וכיום בכל מדינות העולם אין מוזגים רוב מים ביין, ולדעת הרמ"א עד ו' חלקים דינו יין, ואם יש יותר מזה

ויתרה מזו כתב בנשמת אדם (כלל ה אות א) שאם יאמר כל היום אתה הוא ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי העץ, ופרי האדמה, וירבה בשמות מותר לכתחילה, ומה שאמרו ספק ברכות להקל היינו שאינו חייב וכו'. ע"ש. אלא שלדינא לא קיימא לן הכי, ומה דאמרינן ספק ברכות להקל, היינו דאסור לנהוג כן, ולא רק שאינו מחוייב.

ועיין עוד בפני יהושע (ברכות כט). שאם אומר בדרך תפלה לא שייך בזה ברכה לבטלה לעבור משום לא תשא, שהרי לכולי עלמא מותר להזכיר השם כמה פעמים באותן התפלות ותחנונים שאומר אחר תפלתו, כדאי' בברכות (טז:), דכל הנך תנאי ואמוראי שהיה להם תפלות מיוחדות אחר תפלתם, היו אומרים אותן בהזכרת כמה שמות, וכן במי שנכנס לבית המדרש שאר' יהי רצון מלפניך ה' אלקי, וכהאי גוונא טובא. [וע"ש לענין אם רוצה לסיים תחינתו לאמר, בא"י שומע תפלה].

ובחיי אדם (כלל ה סעיף כז) כתב, ובענין שמות המלאכים, אף על פי שכתבו בשם האר"י ז"ל שאסור להזכירם, צריך לומר דזה דוקא שלא לצורך אלא שרוצה להזכיר שמותם, זה אסור. אבל בדרך תפלה ושבח כדמצינו בפיוטים, מותר להזכירם, "דלא עדיף משמות הקדושים". וכן שמעתי מפי הגר"א שאמר הפיוטים כמו שנדפסו. אך בלק"ת מפורש להדיא לאיסור. ע"כ. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ב (אורח חיים סימן י אות ו), ובח"ג (אורח חיים סימן יד) שכתב להשיג על דברי החוות דעת והחכם צבי ועוד אחרונים, שהקילו בענין הזכרת ש"ש בדרך נדבה, או בדרך לימוד בגמרא, ועוד כיוצא בזה. ועיין עוד בשו"ת יחזה דעת ח"ג (סימן יג).

ובשו"ת דברי יציב (אורח חיים סימן פג) כתב, שהמנהג הוא שמרבים להזכיר שמות באמירת פיוטים ובקשות. ומוכח מזה, שכל שהוא דרך שבח ובקשה לית לן בה. ואפשר שגדר הדבר, דבאמת גם במברך כיון שאומר דרך שבח אין זה לבטלה, אלא דאחרי שבאו חכמים וקבעו נוסח הברכות ואסרו לברך ברכה שאינה צריכה, אם כן קבעו דברכה שאינה צריכה אינה שבח והודאה למקום ואדרבה הוי כעין זלזול, ושוב

בכינוי אדושם, שאין זה כינוי כלל, ואדרבה זה ביזוי לומר אדושם.

ועיין להרמ"א (אורח חיים סימן קפח ס"ז) שכתב, דמי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבא בבהמ"ז של ראש חודש שהדין הוא שאינו חוזר, אפשר דמכל מקום יש לאמרו בתוך שאר הרחמן, כמו לגבי על הנסים. ושמה יש לחלק, כיון שביעלה ויבא יש בו הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה, כן נ"ל וכן נוהגין. ע"כ. וע"ש במגן אברהם שם (סקי"א) שתמה על זה, שהרי אומרים כל היום תחינות שיש בהם הזכרת שמות, ולמה יגרע זה, ודוקא בברכה לבטלה אסור. ובביאור הלכה שם (ד"ה ואין לאומרה) כתב בשם ס' בגדי ישע, ליישב דברי הרמ"א, דשאני יעלה ויבא שכוונתו לצאת באמירתו ידי חיוב ברכה, על כן גרע ויש בו חשש ברכה לבטלה, ע"ש. ובאשל אברהם בוטשאטש (אורח חיים קפח ס"ז) כתב ליישב, דמש"כ הרמ"א שאין לומר יעלה ויבא בתוך הרחמן, היינו לפי שדברי הרמ"א נאמרו לפני כלל עם בני ישראל, שיש ביניהם בורים שאינם מבינים כלל התיבות, וכשאומרים שמות מצד התקנה אין חשש, מה שאין כן כשאומרים בלי חיוב, דהרי זה כמו שמות לבטלה, מה שאין כן המבינים נראה באמת שיאמרו יעלה ויבא בהרחמן.

ושם (אורח חיים סימן רט ס"ג) כתב, שמותר לומר אזכרות כמה שירצה כל שיש בזה סגנון איזה מאמר מסיפור או הודאה להשי"ת או בקשה, ורק בברכה יש קפיда שלא תהי' לבטלה וכו', שברכה צריך להיות לה ע"מ לחול, ואין הברכה שורה כי אם ע"מ שיש בו ממש עכשיו לפנינו וכו'. עכ"ל.

גם בס' חכמת שלמה קלוגר (סימן רסו ס"ד) מבואר, שבדרך שבח ושירה לא בדרך ברכה מותר להזכיר השם הרבה פעמים, ודוקא בברכה אסור, משום שכל ברכה הוי תשלומין על הטובה שקבלנו ממנו ית"ש, הן קבלת טובת עוה"ז ככל ברכות הנהנין, והן טובת הנפש כברכות המצוות, ולכן אם הוי לבטלה הוי כמצחק שמחזיק טובה על הטובה שקיבל והוא באמת לא קיבל כלום, מה שאין כן כשאינו אומר ברוך אתה וכו' בנוסח ברכה, אלא דרך שיר ושבח שאינו דרך החזקת טובה מותר, שכל מה שהוא משבח אמת הוא.

אאמו"ר שלא לומר שם ה' בכינוי כשהוא במשפט שלם דרך שירה ותחינה להשי"ת. וכמו שנתבאר בילקוט יוסף שבת א כרך ג' (סימן רעד אות נו).

ג. ובענין הפצת תקליטורים יש להמנע מתקלות אפשריות, כגון השמעה בשבתות ויום טוב, וראוי ונכון שהחזנים והמשוררים המפיצים קלטות עם שירה וזמרה, יזהרו שלא יגיעו קלטות אלה לידי אינשי דלא מעלי, אנשים המחללים שבת בפרהסיא, העלולים לשמוע שירים אלו בשבת ומועד. ואף שכוונת המשוררים לשם שמים, לשמח אלוקים ואנשים בדור זה, לא אריך למיעבד הכי להעביר הד קולו בתקליטים, כאשר יש לחוש לתקלה, שיגיעו תקליטים אלה לידי אינשי דלא מעלי, וישתמשו בהם שלא בשמחת מצוה, לשחוק ולקלות ראש. וביותר יש לחוש שישתמשו גם כן בתקליטים אלה בשבתות וימים טובים. ויתר על כן יש לחוש בהיות ולצערינו השידורים העבריים נמשכים בשבת, והם מלווים בחילולי שבת רבים מצד תחנת השידור, ומצד השומעים, למגינת לב יראי ה' וחושבי שמו. וקרוב מאד שישתמשו בתקליטים אלה להשמיעם במקלטי הרדיו ביום שבת, ולחלל בהם שבת קדשנו, ולו תהיה לפוקה ולמכשול. ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר איכא, ויהי לגדעון ולביתו למוקש. ופירשו רש"י והרד"ק שם, שכוונת גדעון היתה לטובה לזכרון על התשועה הגדולה וכו', וזנו אחריו ישראל אחר מותו. וכ"ה בילקוט שמעוני ח"ב (רמז סד). ע"ש. ובספר החסידים (סימן מה) כתב, לעולם יתפלל אדם שלא תבא תקלה על ידו וכו'. ע"ש.

ואמנם כ"ז הוא מן הראוי והנכון, ומצד הנהגה נכונה, אבל לא מעיקר הדין, כי מעיקר הדין יש לדון בזה, שי"ל דאזלינן בתר רוב הימים, דכל פריש מרובא פריש, ושמא קלטות אלה לא יגיעו לידי חילוניים, ויכולים להשיג כעין אלו במקום אחר, ובספק לא חיישינן לאיסור דרבנן של מסייע בידי עוברי עבירה. ואי משום גזרה, הא אין גוזרין גזרות מדעתינו. ומ"ש ביביע אומר הנ"ל הוא מצד הנהגה טובה בלבד. ולכן טוב שידפיסו ויזהירו על כל קלטת שאין להשתמש בה בשבת.

ממילא יש בזה איסורא דאו' כיון שאין זה דרך שבח. מה שאין כן בנידון דידן.

וראה בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן נב) שהאריך בזה, ודן שם לגבי ציבור שרוצים לומר סליחות, ואין להם ש"צ, רק מי שכבר אמר סליחות, האם יכול הוא לומר סליחות לפניהם, כיון שיש בזה כמה אזכרות שם שמים. והשיב, שאף שמנהגינו שלא להזכיר אזכרה אפילו דרך שבח והודאה אם לא במקום שנתקן, והטעם משום דמבואר בשלחן ערוך (אורח חיים ה) שצריך לכיון בהזכרת ש"ש, וזה לאו דוקא בברכות, אלא הוא הדין בכל תפלה ותחינה.

ועיי' בח"א (כלל ה סימן א) שכתב, ויירא ויזדעזע אבריו בשעה שמזכיר השם, ולפי שלא כל אדם זוכה להכין לבו לכך על כן דיינו בהזכרת השמות שחוייבנו להזכיר ושתקנו לנו קדמונינו בנוסח תחינות וכדומה נוסף על תפלות ומקראי קודש והבו דלא להוסיף עלה. ומכל מקום מעיקר הדין אין איסור בזה. ולכן גם לגבי סליחות כיון שמעיקר הדין מותר לומר סליחות ותחנונים כמה פעמים שירצה ביום גם לעצמו בלא צבור, ואף על פי שאומר כמה אזכרות בכל פעם, ונהי דלא נהגינן הכי מהטעם הנז', מכל מקום כשאומר בשביל צבור שצריכים לאומן מצד התקנה ואין מי שיאמר להם פשוט שמותר גם לזה שכבר אמרן פעם אחת לחזור ולאומרה בשבילם. ע"ש.

ובשו"ת אבני ישפה (ח"ג סימן כג) כתב בשם גאון אחד [אולי כוונתו להגריש"א] שאין לומר שם ה' בזמירות ופיוטים, כיון שלא נתקן רק על ידי פייטנים. [וכן ראיתי בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכח) שכתב בשם הגריש"א, שהמזמר זמירות שבת ומוזכר שם שם שמים, אין להזכיר את שם ה']. והרהמ"ח העיר על זה, ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי נתקנו על ידי גדולי עולם דרך שבח והודאה, וכתב המשנה ברורה (סימן רטו ס"ק י"ט) דדרך שבח והודאה מותר להזכיר שם שמים. וגם אם ירצה להחמיר על עצמו, אינו נכון, שהזמירות מאבדות צורתן מכפי שנתקנו בהזכרת השם. וכמו שהאומר סליחות ופיוטים בלי הזכרת השם, שנראה שודאי הפסיד מערך התפילה, והוא הדין לזמירות. וכן היה מנהגו של מרן

מדין שומע כעונה, ונחשב כאילו כל אחד אומר בעצמו, ממילא כאשר המברך אומר שגמלני כל טוב, כאילו כל אחד אומר שגמלני כל טוב, ואין צורך לשנות. והנה בגמרא ברכות (נד.), אמרו, אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה צריכין להודות יורדי הים, הולכי מדברות וכו', מאי מברך, אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים. וכתב הבית יוסף (סימן ריט), "מאי מברך, הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב. כך היא גירסת הרי"ף (מג.), הרמב"ם (פ"י ה"ח), והרא"ש (סימן ג), אף על פי שהנוסחא בגמרא בספרים שלנו היא ברוך גומל חסדים טובים, גירסת הני רבנותא עיקר. עכ"ל. וכך הנוסחא בספר האשכול, בכל בו, אבודרהם, הסמ"ג, ספר הפרדס, וכן פסק בשלחן ערוך (סימן ריט ס"ב). ואמנם יש מהראשונים שגרסו בגמרא "שגמלנו" כל טוב. וכ"ה ברבינו ירוחם. וכ"ה ברבינו יהונתן מלוניל (ברכות מג. מדפה"ר). אולם דעת ג' עמודי ההוראה ומרן השלחן ערוך שנוסח הברכה הוא שגמלני כל טוב. וכתבו האחרונים, שכן הגירסא היתה לפני הראשונים ואין לזוז מנוסח זה. וכ"ה בבני ציון (ליכטמן, סימן ריט).

ונודע מה שאמרו בירושלמי (ברכות ו.) תני רבי יוסי אומר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו. ולכן לכתחלה אין לשנות מנוסח ברכת הגומל. וכיוצא בזה העירו האחרונים על מ"ש המגן אברהם (סימן יט), שאם קבע מזוזה בבית קודם שדר בתוכו, כשנכנס לדור בתוכו מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה. והעיר מרן החיד"א בברכי יוסף (א"ח ס"ס יט, ויורה דעה ר"ס רפט), דקשה לחדש ברכה שלא נזכרה בש"ס ופוסקים. גם בשו"ת ראש משביר (חלק יורה דעה סימן כ) כתב ע"ד המגן אברהם: ודבריו שגבו ממני, שלא מצינו לא בראשונים ולא באחרונים חידוש זה לברך ברכה כזאת וכו'. ע"ש. גם בספר שערי דעה יורה דעה (סימן רפט סק"א) כתב, שיפה עשה המגן אברהם שלא כתב כן אלא בלשון "ואפשר", ולא החליט הדבר, כי באמת קשה להמציא מטבע חדש בברכות שלא נמצא בש"ס מחמת איזו קושיא וכו'.

והן אמת די"ל דמה שהקפידו בירושלמי, הוא בנוסח אחר לגמרי, מה שאין כן כאשר משנה מיחיד

ד. ניתן לתת אישור לתחנות שידור חילוניות, שיביאו את הקלטת שהחזן הוציא לאור, וימסור להם את הקלטת בתנאי גמור שאינו מסכים שישמיעו שירים אלו בשבתות ויום טוב.

ה. ערבי שירה לקירוב לבבות, ניתן לקיים רק באופן שאינו גורם ח"ו לאיזה קלקול לבחורים, ויש להקפיד שיאמרו שם דברי תורה וחזיון לקביעות עתים לתורה. ויש לשים לב לארגן הדבר בזהירות רבה, כי הרבה תקלות יצאו מזה שנפגשים בכניסה וביציאה לאולם בהתכנסויות, ומצוי שמתאספים שם נערים וגם נערות וכו', ויש בכך תקלה גדולה כמו שהזכירו בזה בעבר, וגם מרן אאמו"ר זיע"א הזהיר על כך. ולכן בכל כהאי גוונא עדיף העדרם של ערבי שירה אלו.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כו

שינוי נוסח הגומל לרבים לומר "שגמלנו" - ואם קמץ מברך הגומל

[שלחן ערוך סימן ריט]

ב"ה. שבט תשע"ו לפ"ק

לכבוד הרב הנכבד היקר מאד, כש"ת

הרה"ג רבי שלמה אפרים דנינו שליט"א רב המושב יערה

אודות שאלתו, כשנמצאים כמה אנשים במקום אחד, שכולם נתחייבו בברכת הגומל, אם יש לברך ברכת הגומל בלשון רבים, ש"גמלנו" כל טוב, או שאין לשנות, ויש לברך בנוסח הרגיל שגמלני כל טוב.

תשובה. כתב השלחן ערוך (סימן ריט ס"ה) אם בירך אחד הגומל לעצמו, ונתכוין להוציא את חבריו, ושמע חבריו וכוון לצאת יצא אפילו בלא עניית אמן. ע"כ. ולפי זה בנידון דידן כל הצבור יוצא י"ח

לרבים, צא וראה, מ"ש בספר תולדות יצחק לרבי אברהם הנגיד בנו של הרמב"ם בתשו' (רמב"ם אל המקורות תשו' יא), בזה"ל: "ואמירת הברכות הנז' בלשון רבים, אלוקי נשמה שנתת בנו, או המעביר שינה מעינינו, וכיוצא בזה אסורה, כי זהו שינוי הברכה. עכ"ל. הרי דאף שינוי מיחיד לרבים הוי שינוי בנוסח ברכה, ואין לעשות כן.

אם קמן מברך הגומל

והנה מצינו להאחרונים שהקפידו בנוסח ברכת הגומל, עד כדי כך שדנו אם קטן יכול לברך הגומל, ובשו"ת מהר"ם מינץ (סימן יד) כתב, שאין שייך בקטן הנוסח הגומל "לחייבים", כיון שאינו בר עונשין. וכתב שאין לומר שברך "הגומל חסדים" במקום "הגומל לחייבים", דהא השי"ת גמל עמו חסד. הא ליתא, דאין לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות, והאי ברכה לא מצינו. עש"ב. והובאו דבריו בקצרה במגן אברהם (ר"ס ריט), שאין הקטן מברך הגומל, שאין יאמר לחייבים טובות, אחר שהוא אינו בגדר זה. [ובבית יוסף פירש תיבת לחייבים, דר"ל לרשעים, דתרגום רשע הוא חייבא]. ושמה חלה בעוון אביו, דבזה פוגם בכבוד אביו דקורוהו רשע ח"ו, ואי אפשר לו לדלג תיבת לחייבים טובות, דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. ע"ש. והו"ד באליה רבה (סק"ג), ובבאר היטב, ובפרי מגדים (אשל אברהם), ובפתה"ד (סק"ו), ובספר אמת ליעקב (דקל"א), ובשערי תשובה (סק"א), ובשערי אפרים (שער ד), ועוד אחרונים.

ומכאן שיש להקפיד שלא לשנות בנוסח ברכת הגומל. ועיין בילקוט יוסף ברכות (סימן ריט סעיף ג) שכתבנו בס"ד, שהמנהג שקטן אינו מברך הגומל. וכמבואר בספר כסא אליהו (סימן ריט), שכן משמע גם ממ"ש מהר"ש דוראן שבסוף ספר התשב"ץ. וכן פסק בשלחן גבוה (בתשובותיו שבסוף אורח חיים סימן א). ע"ש. ובספר מימי שלמה (דף צא ע"ב) דייק כן גם מדברי הט"ז (סק"ג) שכתב, על מ"ש מרן הבית יוסף שעל אביו ועל רבו מותר לברך לכולי עלמא, דבזה גם הרשב"א מודה, וכתב הרב ז"ל, ונראה לי לכאורה שאז לא יאמר הגומל לחייבים, דבזה פוגם בכבוד אביו או בכבוד רבו. דאף על פי שהמודה בעצמו אמר כן, מכל מקום אחר לא

יאמר כן עליו. אלא די"ל לחייבים קאי בזה אזה שמתודה שהוא עצמו חייב, וזכה לזה שאביו או רבו נתרפא או ניצול. ע"כ. ומשמע, דכל היכא דלא שייך לפרש תיבת לחייבים הכי, כגון שהבן או התלמיד הוא קטן ועדיין לאו בר חיובא, ואינו יכול לומר שמכוין על עצמו, לא מצי לברוכי על אביו או רבו. ואם כן גם בקטן שחלה ונתרפא דלא מצי לברך, כיון דאיכא למימר דשמה חלה בעון אביו ובמה שאומר לחייבים פוגם בכבוד אביו. ע"כ. אלא שמדברי הט"ז נראה דלא ברירא ליה מילתא אם יכול לדלג תיבת "לחייבים". ודו"ק. וכתב בכף החיים (סימן ריט סק"ב), דבארץ הצבי לא שמענו ולא ראינו שקטן מברך הגומל, ולכן בכל מקום דליכא מנהג אין לברך משום ספק ברכות להקל. ע"ש. **אלא** שיש לשאול, דלהאי טעמא שאין הקטן בר עונשין, אם כן אפילו אחר י"ג שנה לכאורה אין לברך הגומל, שהרי אינו בר עונשין, שאין בית דין של מעלה מענישין עד בן עשרים. ואין הכי נמי דמשום פוגם בכבוד אביו ליכא אחר שהגיע ל"ג שנה, אחר שבירך שפטרני מעונשו של זה. ודו"ק. ושמה י"ל דאחר גיל עשרים אם ממשיך בדרכו הרעה, יענש גם על מה שעשה אחר גיל י"ג שנה. ובעצם השאלה הנ"ל כבר עמד בזה הרב לחמי תודה. ע"ש. ובשדי חמד (מערכת א סימן נד) כתב, שלאחר י"ג שנה צריך הבן לברך ברכת הגומל לאחר שנתרפא וכיוצא בזה, ואף שבפחות מגיל עשרים אין מענישין בבית דין של מעלה, הרי מענישין בבית דין של מטה. וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (סימן פו). ע"ש. [ומה שאדם הראשון נענש ביום הבראו, טרם מלאות לו עשרים שנה, הוא משום שהיה יציר כפיו של הקב"ה, וגם שמע הציווי מפי הקב"ה בעצמו. וכמו שכתב כן בס' מעם לועז (בראשית ו, א), וכתב שם, שהבן הגדול של נח היה בין צ"ט שנה, וקודם מתן תורה לא נענש אדם שהיה פחות מבן ק' שנה, ולכן בני נח ניצלו].

ואמנם מצינו לכמה מהאחרונים שחלקו על כל הנ"ל, וס"ל שקטן מברך הגומל. וכ"ה בספר תורת שלמים (דף סו) שקטן שחלה ונתרפא, יכול לברך הגומל, ופירש פירוש אחר בתיבת לחייבים טובות. וגם מהר"י אזולאי שהובא בברכי יוסף (סימן ריט) כתב שהמנהג בגלילותינו שהקטן מברך הגומל, כיעו"ש, וכן כתב רבי יעקב עמדין במור וקציעה (סימן ריט ד"ה ומצאתי),

וכן כתב הגאון רבי עקיבא איגר בשם הרב לחמי תודה. גם בבן איש חי (פרשת עקב אות ד) כתב, שקטן פחות מ"ג שנים, כיון שהגיע לחינוך צריך לברך. ואף על גב שיש חולקים בזה, מכל מקום במקום דאיכא מנהג לברך בשם ומלכות יברך, ובמקום דליכא מנהג ידוע יברך בלי שם ומלכות מפני סברת החולקים. ע"כ.

ובאמת שבספר חזון עובדיה ברכות נשיצא לאור לאחר כעשרים שנה מזמן הוצאתו לאור של ילקוט יוסף ברכות], העלה שקטן מברך ברכת הגומל, וע"ש במקורות. ומשנה אחרונה עיקר. ואף שבאמת לא ראינו מעולם שקטן בירך הגומל, מכל מקום אם ירצו איזה קהל שהקטן יעלה ויברך הגומל, אין הכי נמי אין למונעו מכך.

ועל כל פנים למדנו מדברי מהר"ם מינץ הנ"ל שאין להשמיט אפילו תיבה אחת מנוסח הברכה, ומשמע שבכל תיבה ותיבה יש לאומרה כפי תקנת חכמים, ולא לשנות מיחיד לרבים. וכיוצא בזה כתב בחסד לאלפים פאפו (ק"ט סעי' ז) שכתב "ורבים מעמי הארץ מברכים הגומל לחייבים "טובים", והוה ליה משנה מטבע שטבעו חכמים, והוא ברכה לבטלה". עכ"ל.

והן אמת שבמשנה ברורה (ס"ק ד) כתב, ונוסח זה אינו מעכב, כל שאמר עניין הברכה, וכדלקמיה בסעיף ד'. עכ"ל. וכוונתו, למש"כ השלחן ערוך ז"ל, אם בירך אחר ואמר, בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא. וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לך, וענה אמן, יצא. הגה ואין זה ברכה לבטלה מן המברך, וכו'. עכ"ל. הא קמן, דיצא י"ח הגם ששינה נוסח הברכה. מיהו אחר העיון, לאו ראייה היא, דהנה המתבונן בלשון השלחן ערוך, הרי הוא לשון דיעבד, ואין ללמוד מכאן לעניין לכתחילה, דלעולם, לכתחילה בודאי אין לשנות.

ועיין באליה רבה שם (או' יא'), על מ"ש הרמ"א ואין זה חשיב ברכה לבטלה וכו', וז"ל, אבל השלחן ערוך השמיטו, ואזיל לטעמיה שפסק בבית יוסף שאם בירך גוערין בו, דלמא ברכה לבטלה הוא. עכ"ל. והביאו הכף החיים סופר (או' לג'), וכתב ודלא כמי שכתב מ"ש סתם בשלחן ערוך חזר בו ממ"ש בבית

יוסף, אלא כי כן דרכו, בדבר שהוא סתם מעתיק לשון הטור וסומך ע"מ שגילה דעתו בבית יוסף. ודו"ק. ועיין עוד בערך השולחן טייב (אות ג'), שכתב בדעת מרן דס"ל שלא יברך משום דאיכא מ"ד דס"ל דהויה ברכה לבטלה, ומכל מקום אם בירך בדיעבד לא יברך, משום דחשש משום ברכה שאינה צריכה, למאן דאמר שיצא. הרי שמרן דעתו לחשוש לברכה לבטלה ככהאי גוונא לכתח"י, ודלא כדעת הרמ"א. הא קמן דכל דינא דהשלחן ערוך הוא בדיעבד, וליכא ראייה. ואף על פי שיבא הדוחה ויטען שהוא דיעבד מאחר שאין המברך מחוייב בדבר, ולעולם כל שמחוייב בדבר, שפיר דמי אף לכתחילה. מכל מקום ראייה היפך דברי המ"א ושאר אחרונים, מהכא ליכא. ועיין שעה"צ (או' ה') שנרגש מזה, ודחה דמלשון הגמרא משמע שעשה כן לכתחילה. מכל מקום מלשון השלחן ערוך הוא דיעבד וכדביארנו, וליכא ראייה היפך דברי המ"א ושאר אחרונים. ואפשר שכל ראיית המשנה ברורה הוא מהרמ"א דהתיר כן לכתח"י.

ועוד יש לדייק, מהא דהביא מרן בשלחן ערוך (סעי' ב') את נוסח הברכה, וכתב וז"ל, "ומה מברך ברוך אתה ה' אמ"ה, הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, והשומעים אומרים וכו'. עכ"ל. וממה דנחית להביא את הנוסח, משמע דקפיד אנוסח הברכה, ויש לחוש למשנה במטבע שטבעו חכמים בברכות, ומ"ש בסעי' ד' היינו בדיעבד.

ואמנם, מצאנו כמה מן הפוסקים אחרוני זמנינו, דכתבו שיש לברך גמלנו בלשון רבים, כשמוציא ידי חובה את האחרים. ומהם בספר אהלך באמיתך (פ"כג סעי' לה'), ובפסקי תשובות (ס"ק יז'), ובקונטרס ויהי בנסוע (פ"ד ה"יא), ומקורם, במעשה שהיה בימי החתם סופר, הובא בספר הזיכרון (עמוד יז-כה), דאחרי שהוא ואנשי העיר שהיה נמצא שם, ניצלו מהחיצים ואבני בליסטראות שהמטירו עליהם אנשי המלחמה, ועלה לתורה ובירך ברכת הגומל בלשון רבים, ואנשי ק"ק פ"ב שהי' עמי ענו אחרי בלשון רבים, מי שגמלנו כל טוב, וכן נעשה גם בתוך הק"ק על ידי הרב רב"ד מהו' מרדכי טאסק. ויעוין בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן נ"א) אי ברכת הגומל נקרא גם כן הלל. ע"ש.

אלא דלא דמי לטבילת כלים, דאטו מי שקובע כמה מזוזות גם מברך בלשון רבים, לקבוע מזוזות? זה ודאי אינו, ומעשים בכל יום. אלא שגבי כלים, כך היה תקנת חז"ל לברך בלשון רבים, ויחיד הוא ופרסמו הכתוב. מה שאין כן בשאר המקומות, וכבר נתחבטו האחרונים רבות, מ"ש גבי טבילת כלים שתיקנו כן. ובשו"ת מהרש"ג (סימן מט) כתב, שהוא מפני שמעיקרא די היה לברך על הטבילה, אלא שרצו חז"ל לחלק בין טבילת אדם לכלי, הוסיפו טבילת כלי, וכיון שכבר שינו חילקו בין יחיד לרבים. מה שאין כן, בשאר ברכות. והגר"ח פ"י שיינברג במשמרת חיים ח"א (עמוד צד), כתב לחלק, דגבי מצות מזוזה, האדם עושה כמה מצות של מזוזה, ובכל מצוה קובע רק מזוזה אחת. מה שאין כן גבי טבילת כלים, שהוא איסור גברא, אם כן מצווה לטבול את כל הכלים שלפניו, ולכן תיקנו לברך בלשון רבים. ובשבט הלוי ח"ו (אות ס) כתב, דגבי טבילת כלים שייך לעשות כמה כלים כאחת, מה שאין כן גבי שאר דברים. ועיין עוד בהליכות עולם ח"ז (עמוד רנד), מש"כ בזה. ועיין עוד מש"כ בזה הפרי מגדים, גבי ברכת להדליק נר של שבת בסימן רסג (ס"ק יא). ע"ש. המורם מכל האמור, שודאי אי אפשר ללמוד מברכת טבילת כלים, ששם כך הייתה תקנת חז"ל. וצע"ג.

ועיין עוד בהליכות שלמה תפילה (פ"כג הערה 26), במ"ש שהורה הגרש"ז אויערבך צוק"ל בישיבת קול תורה, שאחד יברך ויפטור את כולם, משום ברוב עם. אולם, לא היה ניחא ליה כ"כ לקבוע שיברך בלשון רבים, ולכן אמר שלא לשנות, ויברך בלשון יחיד. ע"כ. ועיין עוד להגר"א נבנצאל שליט"א, בספר תשובות אביגדור (חלק אורח חיים סימן רמ או' טו), שאף הוא הורה לשואל שיברך בלשון יחיד, כשמוציא אחרים י"ח. ע"ש ואכמ"ל בזה.

אתה הראת לדעת, שדעת גדולי האחרונים, דאף בברכת הגומל איכא קפידא אנוסח הברכה, ושלא לשנות ממטבע שטבעו חכמים. ולא מצינו לאף פוסק מן הפוסקים הקדמונים, שהורה שכשמוציא את הרבים י"ח לברך "גמלנו" בלשון רבים. ואף מפוסקי זמנינו שהורו כן, לברך בלשון רבים. הסתמכו על דברי החתם סופר הנ"ל, וכבר ביארנו דליכא הוכחה מהתם,

והנה כמה תשובות בדבר, חדא, דהחתם סופר אזיל לשיטת הרמ"א והמשנה ברורה, דס"ל דנוסח הברכה אינו מעכב, אך לדידן דאזלינן בתר מרן, נראה שאין לשנות.

ועוד, דאף לדעת הרמ"א והמ"ב, לכאורה נראה דיש לחלק, ולא דמי לנידון דידן. דהתם מיירי על הצלה אחת לכל הקהילה כאחד, דהיו שותפין יחד בנס ההצלה, לכן גם בהודאה הם שותפים ומהני לשון רבים, והוא מה שמורה הלשון "גמלנו", כלומר גמלנו כאחד. מה שאין כן בנידון דידן, שהנס הינו אישי, ואם כן חיוב ההודאה הינו פרטי, אם כן צריך לברך בלשון יחיד, כי אם יברך ש"גמלנו" בלשון רבים, יורה על נס המשותף שאינו כן, והוי כשקר. ועוד, שהרי יוצא בזה י"ח מדין שומע כעונה, והוי כאילו אמר בפיו, ולכן אף החתם סופר יודה שיברך בכהאי גוונא בלשון יחיד.

ואחר כך הראוני שכתב חילוק זה בספר מתנת אהרן (עמוד תקסח), ע"ש. ועיין עוד בס' מנהגי בעל החתם סופר (עמוד קה' סעי' כא'), וז"ל, בירך ברכת הגומל, אף שלא היה מד' שצריכים להודות, ומאחר שהיו רבים בנס בירך בלשון רבים. הא קמן, דהוא משום שהיו רבים באותו הנס, ולא רבים שצריכים לברך. ועיין עוד בספר מנהגים והליכות של החתם סופר (פ' כז' סעי' לה), משמע שהוא בנס דרבים דוקא. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק י' (סימן י') שהעלה לגבי מושב שניצולו במלחמה, שאחד יעלה לתורה, ויברך ברכת הגומל בלשון רבים שגמלנו ויכוין להוציא כל בני המושב, וגם הם יענו בלשון רבים מי שגמלנו, ומוכן שלפני כן יודיע על כך להם שיכוונו לבם לכך. ואם אנשי המושב מتركזים בכמה בתי כנסיות, יבחרו בכל בית כנסת הגדול או הזקן שבהם וינהגו גם כן כך. והוא על פי מ"ש החתם סופר בספר הזכרון הנ"ל. ע"ש. וכבר כתבנו דאין נוהגים כן, דשומע כעונה לכל מילי, וכאילו השומע אמר שגמלני כל טוב.

ויש מי שכתב שאין בזה משום מטבע שטבעו חכמים וכו' ודמי לברכת על טבילת כלי או כלים, שמבואר בשלחן ערוך ביורה דעה (סימן קכ ס"ג), "יברך על טבילת כלי, ואם הם שנים או יותר מברך על טבילת כלים."

ואף מי שרצה ללמוד מטבילת כלים, נדחו דבריו, וגדולי פוסקי זמנינו הורו שאין לשנות, ולכן יש להורות, לברך אף כשמוציא את הרבים י"ח "גמלני" בלשון יחיד, ואין לשנות. ואף אם יתעקש המתעקש לומר שמידי מחלוקת לא יצאנו, כנזכר לעיל בשם כמה מפוסקי זמנינו. מכל מקום לפום דינא, מן הראוי לומר הנוסח המועיל לכולי עלמא, ולא יכניס את עצמו בספק ברכה לבטלה, כדכתבו המגן אברהם, והחס"ל, וכמו שחשש הגרש"ז אויערבך זצוק"ל, כמבואר לעיל. ובפרט, שברכה לבטלה לדעת מרן השלחן ערוך, איסור דאורייתא כנזכר בס"ס רטו. ע"ש.

וכיוצא בזה דן בספר חשוקי חמד (כ"מ דף קו עמוד א) בקבוצה של חיילים שיצאו בשלום מן המלחמה, וכולם צריכים לברך הגומל, האם אחד יברך לכולם, או שעדיף לכתחילה שכל אחד יברך לעצמו. והאם כולם צריכים לעמוד שם, שידעו שגם הם יוצאים בברכתו? וע"ש שהביא מ"ש בשלחן ערוך הנ"ל, שיש דין שומע כעונה גם בברכת הגומל, ורצה לדייק מלשון מרן שרק בדיעבד יכול להוציא את חבריו, אבל לכתחילה כל אחד מברך לעצמו, אלא דמ"ש משאר ברכות שאחד מברך לכולן לכתחילה, כיון שברוב עם הדרת מלך, והוא הדין בברכת הגומל. ושוב כתב, שאם אחד מוציא את הרבים ידי חובתן, ולא ניכר שהם מודים להקב"ה, יתכן שאינם יוצאים ידי חובה, מאחר והוא מצווה להודות להשי"ת ברבים, כמו שנאמר 'וירוממוהו בקהל ה' ובמושב זקנים יהללוהו' כמבואר בברכות (נד:): ואם כן כשלא ניכר כלל שהודה להשי"ת במושב זקנים, כי הם לא יודעים כלל שהיה לו נס והוא מודה להשי"ת, אם כן איך יצא ידי חובתו. וגם נאמר 'אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה' (תהלים קיא) ואיך ידעו הישרים והעדה שאירע לו נס וניצל. ולכן העלה שם, שכל הרוצים לצאת ידי חובה, יש להם לעמוד ליד המברך כדי שכולם יראו שהם רוצים לצאת ידי הברכה, וגם לאחר מכן, יאמרו בקול, מי שגמלנו כל טוב, הוא יגמלנו כל טוב סלה.

אולם אין דבריו נכונים, דאין הצבור צריך לידע את גודל הנס בעת הברכה, ודי שיוודעים שהוא אחד מהארבעה שצריכים להודות, ותדע, שהרי מרן הבית

יוסף שם, כתב, דמ"ש הטור דצריך שהשומע יכוין לצאת וכו', אתיא כמ"ד מצוות צריכות כוונה וכו', אבל למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, לא בעינן שיכוין לצאת. דכיון ששמע את הברכה אפילו אינו מכוון לצאת יצא, ע"ש. ולפי זה כ"ש כשהציבור אינם יודעים.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כז

ברכת הגומל בנוסע מעיר לעיר

[שלחן ערוך סימן ריט]

בס"ד, י"ב אייר תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה שמן תורק שמו,

כש"ת ה"ה **ראובן בן דוד נ"י**

שלום וברכה!

למענה לשאלותיו הנני להשיב:

א. ובדבר מה ששאלת אודות ברכת הגומל, הנה בגמרא ברכות (נד:): אמרו, ארבעה צריכים להודות וכו', והולכי דרכים וכו'. ולמדו זאת מהפסוק (תהלים קז), תעו במדבר בישימון דרך, עיר מושב לא מצאו. וכן פסקו הרמב"ם (פרק י' מהלכות ברכות הלכה ח), והטור והשלחן ערוך (סימן ריט).

אלא שיש לבאר, אם מה שאמרו שיעור פרסה, אם הוא שיעור הדרך כדי מהלך אדם רגלי, והוא כשיעור ארבע ק"מ בערך, ואפילו אם נוסע באוטובוס לא ישתנה שיעור זה, או דשיעור פרסה הוא שיעור זמן הנסיעה. ולפי זה הנוסע באוטובוס לא יברך תפלת הדרך והגומל עד שיהיה שיעור נסיעתו באוטובוס שעה וחומש, שהוא שיעור הילוך פרסה.

והנה בכיוצא בזה נחלקו האחרונים במאי דקיימא לן ביורה דעה (סימן שעה סעיף ח), מי שמת לו קרוב ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת, אם היה

במקום קרוב, שהוא מהלך עשרה פרסאות, שאפשר שיבא ביום אחד, מונה עמהם. ע"כ. היאך הדין בזמן הזה שנתחדשו מסילות הברזל (רכבת) ויכולים לבא ממקום רחוק מאד ביום אחד, אם חשוב כמקום קרוב, או לא, וכבר דן בשאלה זו בשו"ת מקור חיים (סימן כ), והביא דברי הגאון שואל ומשיב שכתב, דלא מיקרי מהלך יום אחד, שאין משערין אלא במה שהוא על פי דרך הטבע, ולא על פי תחבולות שנתחדשו בזמנינו, שאם לא כן ישתנו דרכי תורה מידי יום ביומו. וכתב על זה הרב מקור חיים, שאין נראה לו כן, ויש להביא ראיה לזה מפסחים (צד). וכו', ומה שנתחדש בזמן הזה הוא על פי דרכי הטבע, ולא שייך בזה שינוי בדיני תורה, אלא הכל לפי הענין. ע"ש. וכן כתב בשו"ת זכרון יהודה (סימן מב). ע"ש.

אולם בשו"ת האלף לך שלמה (חלק יורה דעה סימן שט) כתב, דקרובה ורחוקה שאמרו באבלות, תלוי בהילוך רגלי, ולא בסוסים ופרדים. וכן כתבו בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק יורה דעה ריש סימן כ), ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק יורה דעה סימן שסא). אלא שצידד בסוף דבריו להקל בזה. ע"ש. וראה כל זה באורך בשו"ת יביע אומר חלק א' (חלק אורח חיים סימן יג), ובחלק ב' (אורח חיים סימן יד אות ה), ובחלק ו' (סימן מה אות ט). וביאר שם, שאף אילו היה רוכב על גבי בהמה היה שוהה בדרך שעה וחומש, עתה כשנוסע במכונית בפחות מזמן זה, אין לו לברך הגומל ותפלת הדרך. שהעיקר להלכה כדעת האחרונים דסבירא להו דבעינן שיהיה בדרך מחוץ לעיר שיעור זמן של שבעים ושתים דקות. וכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל. ושם דחה דברי הסוברים שאם נסע מהלך פרסה, אף שנסע במהירות, ובזמן קצר, צריך לברך. ע"ש.

והנה אף שכיום אין סכנת ליסטים, מכל מקום מברכים תפלת הדרך בשם ומלכות, ובאמת שבתהלה לדוד (ליקוטים סוף ח"א, לענין מסילת ברזל) כתב לפקפק בזה, דדילמא נתקן רק משום סכנת ליסטים, ואת"ל דחייב גם בלא טעמא דליסטים, אם כן יש לחייב אף בפחות מפרסה, דלענין מכשול בדרך ח"ו אין נפקא מינה מהלך פרסה או פחות. ע"ש.

ובספר נימוקי אורח חיים כתב, שעכשיו הדרכים יותר מסוכנות מימי חז"ל, מחמת פגיעת האוטובוסים. ע"ש. ובשו"ת תשובות והנהגות (סימן קצט) הביא מהחזון איש שאמר, שבאמת היה ראוי לברך אף בעיר, אלא שאין בכוחינו לתקן מה שלא תיקנו חז"ל. ובספר ארחות רבנו הקהלות יעקב (עמוד סב) הביא משמו שאמר שמי שרוצה לומר תפלת הדרך בתוך העיר מפני סכנת המכוניות, אין מזניחין אותו.

ואמנם למעשה רק בנסיעה מעיר לעיר בשיעור מהלך פרסה, יש לומר תפלת הדרך בשם ומלכות. והן אמת שכיום ישנם שיירות מצויות מאד בכל הדרכים בין עיר לעיר, יום ולילה לא ישבותו, והולכי נתיבות בלכתם ילכו בכבישים, ונעשה המקום כאילו מקום יישוב, הנה מלבד מה שכתב בשו"ת אורח משפט (חלק אורח חיים ריש סימן מה) שההולכים בלב ים, אף על פי שבזמן הזה אין סכנה מצויה כל כך, ברכת הגומל בודאי שנתקנה במנין, וכל דבר שבמנין אף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה כי אם במנין אחר, ומכל שכן היכא שהטעם ישנו רק שנחלש הטעם, שאין בכך כלום. [ובזה הסביר גם כן שם (סימן נח) דברי רב גטרונאי גאון]. ע"ש. וגם כיום הרבה מסכנת דרכים במכוניות נעשות בכבישים אלה מכמה סיבות, ונכבשי בינערוני שאין שם דיורים, גם אין זכות הרבים שתולה ומגינה. לכן צריך לברך הגומל.

ולפי כל הנ"ל יש להשיב על מה שכתב בספר אור לציון חלק ב' (עמוד קלט), שאין לברך ברכת הגומל אלא במקרים מיוחדים, ולכן אין הנוסע מעיר לעיר מברך הגומל אלא אם כן נסע בכביש שתנועות המכוניות בו דלה, שאין רכב זה רואה רכב אחר, כגון בכבישים נידחים, והליכה וחזרה באותו יום מצטרפים לברכת הגומל, ואפילו נסע ביום וחזר כלילה. אבל אם חזר למחרת אין מצטרף, וכל זה בדרכים רגילות, אבל הנוסע בדרכים מסוכנות כגון הנוסע לחברון או בכביש הבקעה וכדומה, שיש חשש סכנה לעבור שם, מברך ברכת הגומל, ואפילו נסע פחות מפרסה. ע"כ. וכתב עוד שם, דמשום סכנת תאונות דרכים אין לברך, שסכנה זו אינה בכלל תקנת חז"ל לברך ברכת הגומל, שהרי בודאי שאף הנוסע שעה וחומש בעיר, וכגון בערים

ובן הוא לענין נטילת ידים, דכאשר יקום משינתו בכה"ג, צריך ליטול ידיו, ואם התעורר בעמוה"ש יברך על נטילת ידים. ואם ישן בתחילת הלילה וקם משנתו קודם חצות הלילה יטול ידיו בלא ברכה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כח

בהלכות ברכת שהחיינו

[שלחן ערוך סימן רכה]

ב"ה. י"ג ניסן תשע"ד

לכבוד האברך היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, אוצר כלי חמדה, יראתו קודמת לחכמתו, שמן תורק שמו, כבוד שם תפארתו, הרה"ג רבי משה כהן שליט"א.

שהחיינו על מגבת חדשה, עניבה, משקפיים

א. במה שביקש מאתנו לנו לברר ההלכה, בדין שהחיינו על מגבת חדשה, עניבה, משקפיים, משקפי שמש חדשים. הנה מעיקר הדין הקונה כלים חדשים לעצמו מברך שהחיינו, ואם הוא ובני ביתו משתמשים בכלים, וכן תכשיטי כסף וזהב לאשתו ולבנותיו, מברך הטוב והמיטיב. אך כיום לא נהגו לברך עליהם. וכן הקונה מכונית חדשה והוא שמח בה, וכן הקונה מכשיר שמיעת שירים, בכל אלה אף שמעיקר הדין רשאי לברך שהחיינו, נכון יותר שיקנה בגד חדש ויברך שהחיינו על הבגד החדש, ויפטור כלים ומכשירים אלה. וכתבו התוס' ברכות (נט:): ד"ה ורבי יוחנן, ואומר ר"י, דדוקא אבגדים חשובים מברך שהחיינו, דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים, אבל אם אינם חשובים במיוחד, כמו חלוק ואנפלאות ונעלים, וכיוצא בזה, אין צריך לברך עליהם. ע"ש. וכן כתב המרדכי (סימן ריד) בשם ר"י. וכן כתב הרא"ה והריטב"א בשם התוס'. אלא שהרא"ש

גדולות, אינו מברך ברכת הגומל, אף על פי שיש בהם סכנת תאונות דרכים, ועל כרחק שהתקנה היתה רק משום ליסטים וחיות רעות. ע"כ.

ובן כתב בשו"ת עולת יצחק חלק ב' (סימן פ'), דדוקא התם שההליכה אף כשאינה בדרך מדבר, מכל מקום הדרכים שהלכו בהם שוממים וריקים מאין אדם, מה שאין כן היום שאפילו בנסיעות ארוכות הדרכים מלאות מכוניות נוסעות ונמצא שדינם כמו הנוסעים בתוך הישוב עצמו, ואי משום תאונות דרכים רח"ל הרי זה שייך גם בתוך העיר עצמה כמו חוץ לעיר, והגם שחוץ לעיר שכיחי תאונות טפי משום שנוסעים אז במהירות יותר, מכל מקום על כגון זה לא שייך לברך וכו'. ע"ש.

ואנא דאמרי, דהתקנה היתה על סכנת הדרכים, ובכל דור היתה הסכנה מתבטאת באופן אחד, ואם בעבר הסכנה היתה משום ליסטים, כיום הסכנה בהולכי דרכים משום תאונות דרכים מסוכנות המצויות יותר בדרך שבין עיר לעיר.

והנוסע מעיר אחת לעיר הסמוכה לה, וכגון מתל אביב לבני ברק, או לערים הסמוכות, הנה אף אם יש שם מרחק של פרסה, דהיינו שמונת אלפים אמה, אין לומר תפלת הדרך בשם ומלכות.

ואמנם בספר עלינו לשבח (שמות, עמוד תרפט) הביא שמועה מהגאון החזון איש שהנוסע מתל אביב לבני ברק אם רוצה לומר תפלת הדרך הרשות בידו, מכיון שהנסיעה ברכב או באוטובוס יש סכנה. ע"ש. אולם לדינא אין לו לחתום בשם ומלכות אלא אם כן שוהה בנסיעתו מעיר לעיר שיעור מהלך פרסה, דצריך לשהות במקום הסכנה שיעור של הולכי דרכים. ובפרט שמתל אביב לבני ברק הנסיעה היא דרך כביש שיש משני צידיו בתים, ודמי לנסיעה בעיר עצמה. ויבפרט שהשהות בנסיעה פעמים רבות היא בשל הרמזורים, ולא מעצם הנסיעה].

ב. ההולך לישון בלילה על ספסל עם כריות, ועושה כן כדי לישן, חשיב שינת קבע, וע"כ אם ישן כך בלילה וקם באמצע הלילה, יש לו לברך ברכות התורה, ועי' בספר ילקוט יוסף הלכות ברכות התורה (עמ' קי"ד בהערה) גדר שינת קבע.

נמצאים בשוק כל השנה, כגון אבוקדו ובננה, ואין היכר בין הירקות והפירות הטריים לבין אלה הבאים מבתי הקירור, אין מברכים עליהם שהחיינו.

והחרוב והערמונים, אין ניכר בין חדש לישן, וגם מצויים כל השנה כולה, ועל כן אין מברכים עליהם שהחיינו.

ריבה מפרי חדש

ג. ריבה מפרי חדש, אם הפרי ניכר בתערוכת מברכים שהחיינו, ורק על אתרוג שעשו ממנו ריבה, אין לברך עליו שהחיינו, הואיל וכבר בירכו עליו שהחיינו בעת נטילתו עם הלולב בחג הסוכות, ובזה יוצא ידי חובה גם בברכת שהחיינו על האכילה. שהרי הוא כמי שבירך בשעת ראייה על פרי חדש, שבודאי אינו חוזר ומברך בשעת האכילה. ואם אין הפרי ניכר בריבה, ונשתנה צורתו לגמרי, אין לברך על זה שהחיינו, כי לא ניכר שהוא פרי כלל.

שהחיינו על טלית חדשה

ד. ובענין ברכת שהחיינו על טלית חדשה, הנה מחבר אחד פסק שברכת שהחיינו הוי הפסק, ולכן יברך להתעטף ויתעטף, ורק לאחר מכן יברך שהחיינו. וחלק על היביע אומר שפסק, שיברך להתעטף בציצית, וברכת שהחיינו, ורק אחר כך יתעטף. [ברכת ה' ח"ד עמוד קע]. אולם אין דבריו נכונים לדינא, שברכת שהחיינו על הטלית הוי כברכת שהחיינו על הפירות, שבשניהם מעיקר הדין חיוב שהחיינו בא לפני השימוש, וכן פסק הפרי מגדים.

טלית מבגד שאינו חשוב כמו כותנה אם לברך עליו שהחיינו.

ויש אומרים שדוקא אם קנה טלית גדול מברך שהחיינו, אבל על טלית קטן אינו מברך שהחיינו, אפילו אם הטלית עשויה מבד טוב. ולדעתם כל שכן שאין מברכים שהחיינו על טלית קטן העשוי מבד כותנה. והמנהג שאין מברכים על טלית קטן. ואמנם אותם העורכים אסיפות למען החזרה בתשובה, ומחלקים טלית קטן לאנשים שקיבלו עליהם עול תורה ומצוות, ומברכים

(פרק הרוואה סימן טז) כתב, ויראה לי שהכל לפי מה שהוא אדם, שיש עני שהוא שמח בחלוקו יותר מעשיר בבגדים חשובים, כדאיתא בנדרים מט: גבי רבי יהודה שלא היתה לו אלא גלימה רעועה, והיה חשוב עליו כמו המעיל לעשיר. ע"ש. וכן כתב בשמו הטור ורבי דוד אבודרהם, ורבינו פרץ, והגהות סמ"ק. וכן כתב בתרוה"ד (סימן לו) שעיקר ברכת שהחיינו תלויה בשמחת הלב.

וכתב הרדב"ז בתשובה (ח"א סימן שצה) נראה שהתרוה"ד סבר, שהרא"ש חולק על זה, ואני אומר דלא משווין פלוגתייהו בכדי, דאף ר"י מיירי דוקא בעשירים ובינוניים שהחלוק אינו חשוב בעיניהם, מה שאין כן עני שנקרע חלוקו, ומצאה ידו לקנות חלוק חדש והוא שמח בו, כי הוא כסותו לברכה, בודאי שיברך שהחיינו, וכן אני אומר, שאם היה עשיר גדול וקנה כלים חשובים, וכאין וכאפס נחשבו לו, ולא שמח בהם כלל, לא יברך שהחיינו. דבעינן כלים דומיא דבית שהכל שמחים בו.

אשר על כן, על מגבעת וכובע חדש, שרוב האנשים שמחים בה, אין הכי נמי יברך על זה שהחיינו. ועניבה אם היא יקרה במיוחד ושמח בה שמחה יתירה, אין הכי נמי יברך שהחיינו. אבל בעניבה פשוטה ואינו שמח כל כך, אין לברך עליה שהחיינו, ועל משקפיים שאינם לבוש, המנהג שלא לברך שהחיינו, אלא אם ירצה יברך על בגד חדש ויפטור המשקפיים. ועיין בספר ילקוט יוסף ברכות (עמוד תקצה) ובספר חזון עובדיה ברכות (עמוד תב).

שהחיינו על חרוב, בננה, ערמונים, אבוקדו

ב. ולענין ברכת שהחיינו על חרוב, בננה, ערמונים, אבוקדו, וכיוצא, אין לברך עליהם שהחיינו, שעל כל פרי שאינו ניכר בין חדש לישן, וגם מצוי כל השנה, כגון אגוזים שקדים ובוטנים, אף על פי שמתחדשים משנה לשנה, והוא יודע באלו שבאו לפניו שהם חדשים משנה זו, אין מברכים עליהם שהחיינו, וכן על פירות יבשים כגון צימוקים, שזיפים, ומישמש, אין מברכים שהחיינו. וכן פירות וירקות הנמצאים בשוק במשך כל ימות השנה, ואפילו אם הם עונתיים, ויש זמן קבוע לגידולם, אלא שמאחסנים אותם בבתי קירור, וע"י כן

בעשיר שאינו שמח באנפלאות, ומשום הכי אינו מברך על אנפלאות. אבל עני השמח בהם, מודים התוס' שיש לו לברך שהחיינו אף כשהדבר אינו חשוב. ע"ש.

והמאירי (בפרק בתרא דברכות) הביין בדברי התוס' שעל חלוק או מנעלים אין מברכים שהחיינו בתורת חובה. ומשמע שיש לו רשות לברך שהחיינו אם ירצה, רק שאינו חייב לברך. [אלא שהמאירי שם סיים, ואין נראה לי, אלא כל כלים במשמע].

ואמנם מלשון התוס' עצמם שכתבו "אין צריך" לברך, אין לדייק שאין בזה חיוב, אבל אם ירצה יוכל לברך, שהרי בכל דוכתא בעניני ברכות שנאמר אין צריך, היינו שאין לו לברך, ואם יברך הוי חשש ברכה לבטלה, דמה שהתירו להזכיר שם ה' ואין בזה לא תשא, היינו מפני שחכמים ציוו אותנו לברך, ואז אין בזה איסור לא תשא שם ה' אלהיך לשוא, דאינו לשוא. אבל כשאין לנו חיוב חכמים, ממילא יש כאן איסור לא תשא.

תדע, שהרי הרמב"ם (בפרק י' מהלכות גירושין הלכה ג') כתב, מי שגירש את אשתו בגט פסול מדבריהם, או שהיתה ספק מגורשת ורצה להחזירה, צריך לקדשה, אבל אינו צריך לברך שבע ברכות. וכן הוא בשלחן ערוך (אבן העזר סי' קנ סעיף ד'). וכתב הב"ש (שם סק"ו), דאינו צריך היינו איסורא נמי איכא לברך בספק מגורשת, שהרי אין מברכים על הספק. וכ"כ הרב המגיד. ע"כ. וכן העלה הגר"ש קלוגר בספר מי נדה (בקונטרס אחרון סוף סי' קצב). והובא בשו"ת יביע אומר ח' ח' (או"ח סי' ח אות ב'), ודימה זאת למה שכתבו הרמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה ב') והטור ומרן השלחן ערוך (סי' רי) הטועם את התבשיל אינו צריך לברך. וכתב האליה רבה שם, ונראה שמכיון שאין צריך לברך אסור לברך, דהוי ברכה לבטלה. ע"ש. וכ"כ בערך השלחן (סי' רי סק"ז) שאין צורך להגיה אין לברך, כמ"ש הב"ח, כי בהרבה מקומות כתבו הטור והשלחן ערוך אין צריך לברך, ורצונם לומר שכיון שאין צריך לברך, אם יברך הוה ליה ברכה לבטלה. וכ"כ המאמר מרדכי שם. וע"ש עוד.

ואמנם אף על פי שאי אפשר לפרש בדברי התוס' דאין צריך היינו דאין חובה אלא דרשאי לברך אם

שהחיינו על טלית העשויה מבד כותנה, אין למחות בידם בחזקה לבטל מנהגם, שיש להם על מה שיסמוכו, ובפרט שעושים כן כדי להחזיר לב טועים לאביהם שבשמים, ובאופן כזה אפשר לסמוך על הפוסקים האומרים שיכולים לברך שהחיינו גם על טלית קטן העשוי מבד כותנה. אך לכתחלה עדיף שיקנו טלית העשויה מבד רגיל, ולא מכותנה.

והנה נחלקו הראשונים בקונה בגד חדש, אבל אינו חשוב, כגון אנפלאות וכדומה, והוא שמח בזה, אם מברך על זה שהחיינו או לא, שדעת התוס' שאין מברך על זה שהחיינו. ודעת הרא"ש שיש לברך שהחיינו. וז"ל התוס' (ברכות נט: ד"ה ורבי יוחנן): והא דצריך לברך שהחיינו בקונה כלים חדשים, הוא דוקא בכלים חשובים, דכלים חדשים חשובים משמע, דומיא דבית חדש, אבל דבר קטן שאינו חשוב כל כך, כגון מנעלים ואנפלאות וחלוק של פשתן, וכיוצא בהן, אין צריך לברך שהחיינו. אולם הרא"ש (שם) כתב, ויראה לי הכל לפי מה שהוא אדם, שיש עני שמח בחלוק יותר מעשיר בכלים חשובים, כדאיתא בפרק הנודר מן המבושל (נדרים מט: דרב יהודה לא היתה לו אלא גלימא רעועה, וכד נפקת דביתהו לשוקא מיכסיא בה, וכד נפיק רב יהודה לצלווי הוה מיכסי בה ומצלי. והוה מברך ברוך שעטני מעיל, לפי שהיה חשוב עליו כמעיל לעשיר.

ודעת הרב תרומת הדשן (סי' לו) כדעת התוס', שכתב: עניים שמתקנים להם חלוק חדש אינם צריכים לברך שהחיינו. ואף על גב דהאשר"י (בפרק הירואה) כתב, דהכל לפי מה שהוא אדם, שיש עני שהוא שמח בחלוק חדש יותר מן העשיר בכלים חשובים וכו', ועיקר ברכת שהחיינו במידי דמשמח תליא מילתא, כדמוכח מההיא דהרואה את חברו אחת לשלשים יום דמברך שהחיינו. וכתבו הגאונים דדוקא שהוא חביב עליו ושמח בראיתו וכו', וסיים שם, שיש סברא לנטות לכאן ולכאן, ואפילו בחורים עניים לא יברכו על חלוקים, דהממעט בברכות לא הפסיד. ע"כ.

והנה גם בדעת התוס' יש שכתבו דבעני השמח בכגד שקנה, יכול לברך. וכמ"ש כן בתשובת הרדב"ז (ח"ג סי' אלף תתנ"ה, והובא במג"א שם סק"י), דהתוס' איירי

ירצה, מכל מקום בדברי המאירי הדברים מבוארים, דאין חובה לברך שהחיינו, ומשמע שאם ירצה יוכל לברך.

אולם מדברי הרב תרומת הדשן הנ"ל מבואר להדיא שאין לברך שהחיינו על חלוקים. וכן משמע מדברי הרמ"א דלהלן.

ולענין דינא נחלקו בזה מרן והרמ"א, שדעת מרן בשלחן ערוך (סי' רכג סעיף ו') שעל כל דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק או מנעלים ואנפלאות, אין לברך עליהם. ואם הוא עני ושמח בהם יברך. אך דעת הרמ"א שם, דאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים, וכתב, שכן נוהגים.

ולמעשה נראה שגם לדידן יש לתפוס אף בעני שלא לברך שהחיינו, לחוש לדעת הרמ"א, משום דקי"ל דסב"ל אפילו נגד מרן, וכמ"ש מרן החיד"א בכיור"ב בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו). וגם כאן יש לחוש לדעת התוס' שבדבר קטן שאינו חשוב כל כך, אין מברכים שהחיינו. ואע"פ שהמברך שהחיינו אין מזניחין אותו ואין גוערים בו, לפמ"ש מרן החיד"א שם, דאף דקי"ל דסב"ל נגד מרן, מ"מ העושה כדעת מרן בעניי ברכות, אין מזניחין, מ"מ לכתחלה נראה שלא לברך שהחיינו בכהאי גוונא. ובפרט לפי מה שכתב בשו"ת חלק הלוי (עמ' קה), שאין לברך שהחיינו על טלית קטן, מפני שלובשים אותו לשם מצוה ולא לשם לבוש. ע"ש. [וראה בסברא זו להלן].

ובן משמע בבן איש חי (פרשת ראה אות ג') שכתב, על חלוק ומכנסים ומנעל ואנפלאות לא יברך אע"פ ששמח בהם, אבל חצי בגד שקורין בערבי יל"ק, אם הם חשובים ושמח בהם יברך. ע"כ. ובהלכה ד' כתב, שאם הוא עשיר ועשה בגד חדש שאינו חשוב אצלו, ואינו שמח בו, לא יברך שהחיינו. אע"פ שאם היה אותו בגד אצל עניים היה חשוב אצלם. זה הכלל, כל ששמח מברך. אבל אם אינו שמח אינו מברך. וכל אדם קים ליה בנפשיה איך הוא. ע"כ.

והיינו, דמה שכתב זה הכלל כל ששמח וכו', איירי בבגד חשוב אצלו, ובזה תלוי בבני אדם, אבל בבגד שאינו חשוב, הרי שחשש לדעת הרמ"א, ולכן

בחלוק ואנפלאות כתב שלא יברך, ולא חילק בין עני לעשיר. אלא שמסיום דבריו זה הכלל וכו' היה נראה שתלה הדבר בשמחת הדבר, ולא בבגד חשוב, והוא כדעת מרן השלחן ערוך, אך יש לבאר בדעתו, דאיירי בבגד חשוב אצלו, ובזה כתב שהכל תלוי בגברא אם הוא שמח בו או לא. אבל בבגד שאינו חשוב, כגון אנפלאות, הרי כבר כתב בסעיף הקודם שאין לו לברך שהחיינו. הרי שגם הבן איש חי חשש לדעת הרמ"א.

ובן יש לבאר במה שכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יג) דכלים חדשים, בין מלבושים ובין כלי תשמיש ושתיה ואכילה, אם הם דברים שלב האדם שמח בהם, עני בראוי לו ועשיר בראוי לו, מברך שהחיינו. ע"ש. והיינו בכלים חדשים, אבל לא איירי בחלוק ואנפלאות שהם דברים לא חשובים, דבזה אין הדבר תלוי בשמחת האדם, אלא בכל גוונא על כלים שאינם חשובים אצל הכל אין לברך שהחיינו. והוא כדעת הרמ"א הנז'.

ובן יש לבאר בחיי אדם (הלכות ברכות כלל סב אות ג'), במה שכתב: שכל דבר שאינו חשוב אצלו, אין מברך עליו, והכל לפי מה שהוא אדם. שאם הוא עני ושמח בזה, מברך. ע"כ. ומתחלה היה נראה שכוונתו שהכל תלוי באדם, שאם הבגד חשוב אצלו, אף שאינו חשוב אצל אחרים, וכגון אנפלאות, יכול לברך שהחיינו, והיינו, שהכל תלוי בשמחת האדם, שאם הוא שמח בבגד מברך שהחיינו, ואין הדבר תלוי בחפצא, אלא בגברא. אלא דלפ"ז דברי החיי אדם שלא כדעת הרמ"א. ולכן צריך לומר שכוונתו בדבר שאינו חשוב אצלו, אינו מברך, אבל בדבר שחשוב אצלו, אבל יש לו גם חשיבות אצל חלק מהבריות, ואינו כמו אנפלאות שאצל הכל אינם חשובים, בכהאי גוונא דוקא מברך. ודו"ק.

אלא שראיתי לעורכי הספר אור לציון ח"ב (פרק מז אות ס') שכתבו, שאם קנה בגד שינה [פיג'מה] חדשה, ושמח בה, מברך עליה שהחיינו כפסק השלחן ערוך שהכל תלוי בבגדים ששמח בהם, ולכן אף בבגדי לילה הדבר תלוי אם שמח או לא. ובמקורות שם לא נכנס כלל לכל מה שהוזכר כאן, אלא ציין לדברי השלחן ערוך שהכל תלוי בבגדים שהוא שמח בהם. ולכאורה הרי בגד פיג'מה אינו בגד חשוב, ולהפוסקים שכתבנו

אלא שכבר כתבנו שכל זה עדיין אינו מספיק, דהא קי"ל דספק ספיקא בברכות לא עבדינן, ואכתי איכא למיחש לספק ברכות. תדע, שהרי מרן בבית יוסף (סי' תפט סעיף ו') הוצרך לטעמו של הרב תרומת הדשן לומר שיברך על ספירת העומר כשיש ספק ספיקא, דכיון שדעת הראב"ה והרמב"ם דספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, לכן מהני ספק ספיקא. ומשמע דאי לאו האי טעמא סבירא ליה למרן שאין לברך על פי ספק ספיקא.

אלא שיש לדון כאן על פי מה שנתבאר בשו"ת חזון עובדיה כרך ב' (עמוד תתסה) דאע"פ שאין אנו עושים ספק ספיקא בברכות, מ"מ היכא שמרן השלחן ערוך פסק לברך, תו ליכא בזה איסור לא תשא. וזת"ד שם: ואע"פ שדעת רבים וכן שלמים דמהני ספק ספיקא בברכות, לעומתם מצינו לכמה מגדולי האחרונים שפסקו דלא מהני ספק ספיקא בברכות, ומהם, הלחם חמודות וכו', ומ"מ נראה שגם לדברי האומרים בעלמא דלא מהני ספק ספיקא בברכות, הרי ביאר לנו בשו"ת מכתם לדוד (חלק או"ח סי' ג') שאם עבר וברך במקום ספק ספיקא לא עביד איסורא כלל, שהרי בכל איסורי תורה סמכינן להקל בספק ספיקא, אלא דהכא משום חומר איסור לא תשא לכתחלה אין מורין לברך בספק ספיקא. וכל שכן כאן דספר תורה גבן הוא מרן השלחן ערוך שפסק לברך. וידוע מה שכתב מרן החיד"א, דמי שמברך כדעת מרן אין מוחין בידו. וכל שכן דהאי מילתא דנקטי רבנן בתראי דאמרינן סב"ל נגד מרן, לאו מילתא פסיקתא היא וכו'. ע"ש. וכ"כ עוד בשו"ת חזון עובדיה כרך א' (עמוד קיג) דאף דסוגיא דעלמא דלא מהני ספק ספיקא בברכות, מ"מ לכל הדעות אם בירך במקום ספק ספיקא אין בו איסור משום לא תשא, ומכיון שבנ"ד [ברכת הגפן על יין מבושל] ספר תורה גבן הוא מרן ז"ל, שפסק כרוב הפוסקים שמקדשים עליו, שפיר דמי לסמוך עליו לקדש ולהבדיל על יין מבושל, שהרי העושה כדעת מרן בברכות אין מוחין בידו, ועוד שבזמן הזה כל היינות מפוסטרים וכו'. ע"ש.

ומכאן למד בספר ברכת ה' ח"א (עמוד צא) דאע"פ שאין אנו עושים ספק ספיקא בברכות, מ"מ כשדעת מרן לברך, לא חיישינן לספק ברכות. והסתמך

יש לחוש בזה לברכה לבטלה, ולמה כתב בפשיטות לברך בלא לחשוש לדעת החולקת. ודוחק גדול לומר שהפיג'מה היא בגד חשוב, ואינה דומה לאנפלאות שלובשים תחת הבגדים, דסוף סוף גם הפיג'מה אינה בכלל בגד חשוב, שהוא רק לשינה. ועל כל פנים היה להם לעורכי הספר הנ"ל לבאר דבריהם. ולדינא נראה שלא לברך שהחיינו על פיג'מה, כדי לחוש לדעת הרמ"א, החיי אדם, בן איש חי, והמשנה ברורה. וכלל גדול הוא סב"ל.

ואע"פ שיש לנו כאן כמה ספיקות כדי שיוכל לברך שהחיינו, וכאשר יבואר, מ"מ הא קי"ל דלא מהני ספק ספיקא בברכות. והספיקות שיש לצרף כאן הם כדלהלן:

א. דשמא הלכה כדעת הרא"ש ומרן שהכל תלוי אם האדם שמח בבגד זה או לא.

ב. ועוד יש לצרף דעת הרדב"ז הנז', דהתוס' איירו בעשיר שאינו שמח באנפלאות, ולכן אינו מברך שהחיינו. אבל בעני ששמח בבגד פשוט יברך שהחיינו. [ודלא כדעת המהרא"י].

ג. וכן יש לצרף סברת הרב בני ציון ליכטמן (סי' רכג סעיף ו') שכתב, דאפשר שגם התוס' מודים שיכול לברך שהחיינו אם העני ירצה, אלא שאינו מתורת חובה, רק מצד הרשות. שהרי ברכת שהחיינו נתקנה על השמחה שיש לו, ומאחר והעני שמח בבגד זה, יכול לברך שהחיינו אליבא דכולי עלמא. ע"ש. ובאמת שדבריו מדוקדקים בדברי המאירי הנ"ל במה שכתב בשם התוס', דעל חלוק ואנפלאות אינן מברך "בתורת חובה". ומשמע שהמאירי הבין שאינו חייב לברך, אבל אם ירצה לברך רשאי.

ד. ועוד יש לצרף כאן סברת הרב שמח נפש גאגין (אות ס') דסבירא ליה דבברכת שהחיינו לא אמרינן סב"ל, אחר שברכה זו באה על שמחת לבו של האדם, ויכול לברך אף שאינו ודאי שחייב לברך, ואינו עובר על לא תשא אחר שסוף סוף הוא נהנה ושמח מדבר זה. ע"ש. ה. ועוד יש לצרף כאן דעת הלכות קטנות, והרב עמודי אש [הובאו ביביע אומר חלק ח' סי' ח] דלא חיישינן לאיסור לא תשא וברכה שאינה צריכה בברכות השבח. [ולאו דוקא בברכת שהחיינו].

שם על מה שכתב בחזון עובדיה הנ"ל. כיעור"ש. וממילא גם בני"ד כיון שמרן פסק לברך שהחיינו, לכאורה שפיר מהני לצרף הצירופים הנ"ל ולא לחוש לספק ברכות.

אלא שבעיקר דבריו של הברכת ה' הנ"ל הנה הפוסקים שכתבו דלא מהני ספק ספיקא בברכות לא חילקו בין אם דעת מרן לברך או לא, ומה שהסתייע ממ"ש בחזון עובדיה הנז', הנה המעיין שם בכל התשובה יראה שכתב זאת בדרך של זאת ועוד, בצירוף לכל מה שביאר שם, הן לגבי יין מבושל, דאיכא למימר דאילו הוה שמיע להו להפוסקים שאמרו שלא לברך על יין מבושל דברי הראשונים החולקים, הוה הדרו בהו. וכן לענין ד' כוסות שדעת רוב הראשונים שיש לברך על כל כוס וכוס, וצירוף שם כמה צירופים, והרי הוא חייב לחזור ולשתות כוס רביעי בהיסבה, ואינו נכנס בידים לספק ברכות אלא מכורח המצוה של ד' כוסות, בזה אין הכי נמי שמכינן על ספק ספיקא בברכות כשדעת מרן לברך. אבל כשאין לו צורך מצוה ואין לו הכרח, למה יכנס בידים לספק ספיקא בברכות, גם במקום שמרן פסק שיכול לברך. [ובפרט להסוברים דלא עבדינן ספק ספיקא בידים, וראה בילקוט יוסף שבת כרך ג' עמוד קפ"ג, מה שכתבנו בענין ספק ספיקא בידים]. ועל כל פנים המעיין בחזון עובדיה שם יראה שלא כתב זאת ככלל פשוט דכל היכא שיש ספק ספיקא בברכות, ודעת מרן לברך, דנקטינן להורות לכתחלה לברך.

ומה שהסתמך בברכת ה' שם על דברי החיד"א בחיים שאל הנ"ל, הנה החיד"א לא כתב אלא שאין מזניחין אותו, שיש לו על מה לסמוך, אבל אדרבה מבואר בדבריו דלכתחלה אין להורות לברך כדעת מרן. דאיכא למיחש טובא לספק ברכות. ולכן גם כשדעת מרן לברך, ואיכא ספק ספיקא, אפילו הכי אין להורות לברך, דאכתי איכא ספק ברכות.

ונראה להוכיח דלא מהני ספק ספיקא בברכות גם כשדעת מרן לברך, דהנה נודע מה שנחלקו בש"ס ובפוסקים, גבי שינוי מקום בסעודה אם כשחוזר צריך שוב לברך או לא, ודעת מרן שחוזר לברך, והרמ"א שאינו חוזר ומברך. וכתבו האחרונים דנקטינן

דסב"ל נגד מרן. וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה (סי' קעח הגב"י סק"ה), דכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא בספק ברכה. וראה בילקוט יוסף ח"ג (עמוד רה). והנה גבי שבעת המינים כתב מרן בשלחן ערוך (סי' קעח סעיף ה), דיש אומרים ששבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, ויש אומרים דוקא מיני דגן. וכתב במג"א שם (סי' קיב) דלכתחלה יחמיר לברך במקומו, וכן לענין שינוי מקום אין צריך לברך על כל שבעת המינים, וכמ"ש בסעיף ב', דסב"ל. ע"כ. וכן כתבו האליה רבה (סק"ט), ובשיירי כנסת הגדולה (הגב"י אות ה'), ובחיי אדם (כלל ה' אות ו'). וע"ש בנשמת אדם). ובבן איש חי (פרשת בהעלותך אות ג'). גם במשנה ברורה (סי' קמה) כתב, וכן לענין שינוי מקום אין צריך לברך על כל שבעת המינים, כמו על הפת אם שינה מקומו וכו', ודעת הגר"א דדעה האמצעית היא העיקר לדינא, ולפי זה פירות של שבעת המינים דומים לסתם פירות דשייך בהו שינוי מקום לכולי עלמא. ע"כ.

ולכאורה הא איכא ספק ספיקא, דשמא בברכת המזון שינוי מקום בסעודה צריך לברך, ואף אם תמצא דשינוי מקום בסעודה אין צריך לברך, דלקיבעא קמיה הדר, שמא גבי שבעת המינים שינוי מקום צריך לברך, שדינם כשאר פירות. והרי דעת מרן דשינוי מקום בסעודה צריך לברך. ואם כן נסמוך על הספק ספיקא הנז' כדי לברך, ועל כרחך דלא מהני ספק ספיקא בברכות גם כשדעת מרן לברך. ואף שהמג"א לא הזכיר כלל מהספק ספיקא, מ"מ הרי במציאות יש לנו ס"ס.

ועיין בהגהות רעק"א שם שהעיר על המג"א, כיון דמכח הדין דספק דרבנן לקולא קם הדין דאין צריך ברכה במקומו, וממילא נעקר מקביעותו כיון דאינו עומד לחזור למקומו, ולא שייך לקיבעיה קמא הדר, ממילא קם הדין דהוי שינוי מקום וצריך לברך, ולא שייך בזה ספק דרבנן לקולא. וצ"ע. ובבני ציון ליכטמן (סי' קעח אות י) כתב ליישב, ולי נראה, דאע"פ דספק דרבנן לקולא, מ"מ כיון דעל ידי זה יוצא דבשינוי מקום יצטרך לברך, ושמא הלכה כמאן דאמר דצריכים ברכה במקומם, ואין צריך לברך בשינוי מקום, לכן ראוי להחמיר לכתחלה לברך במקומו לצאת ידי כל הדעות, ושוב בשינוי מקום א"צ לברך דלקיבעיה קמא

ואמנם כל זה בטלית קטן העשויה מבד טוב, אבל טלית קטן העשויה מכותנה ומבד שאינו חשוב

כלל, כתב בחסד לאלפים, שאם אינו שמח בזה לא יברך שהחיינו. והובא בכף החיים (סק"ה). ולפי זה אותם העורכים אסיפות למען החזרה בתשובה, ומחלקים טלית קטן לאנשים שקיבלו עליהם עול תורה ומצוות, ומברכים שהחיינו על טלית העשויה מבד כותנה, לכאורה אין להם לעשות כן, דאף שכוונתם כדי להחזיר לב הטועים לאביהם שבשמים, מ"מ אין לעשות כן על ידי איסור של ברכה לבטלה. ואין לומר שמברכים שהחיינו על עצם הדבר שזכו לקיים המצוה בפעם הראשונה בחייהם, שהרי על דבר זה לא תיקנו ברכת שהחיינו, ובודאי שכוונתם על הבגד, והרי הבגד מצד עצמו אין בו שמחה אחר שאין בו חשיבות, שהוא עשוי מבד כותנה. ויתכן דכיון שהם מקבלים עליהם כעת עול מלכות שמים בקיום מצות ציצית, ממילא כסבורים הם שזה בגד חשוב [דהמצוה עושה בגד זה לבגד חשוב] ומצד זה יכולים לברך עליו שהחיינו. ולכן מטעם זה אין למחות בזה לבטל מה שנהגו כן, אחר שיש להם על מה שיסמוכו, ובפרט שעושים כן כדי להחזיר לב טועים לאביהם שבשמים, ובאופן כזה אפשר לסמוך על הסברות הנזכרות שיכולים לברך שהחיינו. ובפרט שיש לצרף כאן סברת הרמב"ם (פרק יא מהלכות ברכות הלכה ט') שמברך שהחיינו על טלית חדשה או על תפילין בפעם הראשונה. וכן פסק בספר הרוקח (סי' שע"א). וכן פסק בספר שמח נפש גאגין (אות שהחיינו) שמברכים שהחיינו על חינוך בהנחת תפילין. ואמנם לדינא בודאי דלא נקטינן כוותייהו, אלא אין מברכים שהחיינו על קיום מצוה שאדם מקיים בפעם הראשונה בחייו, וכמו שנתבאר בילקוט יוסף ח"ג (עמוד תריח). מ"מ בנ"ד חזי לצרף הדיעות הנ"ל לכלל הספיקות שהזכרנו, אך עיקר הטעם הוא משום שיש להם שמחה בבגד זה, דמפני גודל המעמד הדבר מקנה חשיבות לבגד, ואז הם שמחים בבגד, שהם זוכים לקיים על ידו מצוה יקרה.

שוב הראני אחד התלמידים בספר ברכת ה' ח"ד (עמוד קע) שכתב, דדוקא טלית צמר שהיא חשובה ורוב בני אדם שמחים בקנייתה, וכן טלית קטן מצמר

הדר, כדעת התוס' והרא"ש דפוסקים כרב חסדא, משום דסב"ל. ע"כ.

והיוצא מזה, דאף דאיכא ספק שמא ז' המינים הרי הם כשאר פירות שחוזר לברך בשינוי מקום, אפילו הכי אינו מברך, משום סב"ל. והרי איכא ספק ספיקא ודעת מרן לברך, והוה להו לפסוק שיברך, ועל כרחק דלא מהני ספק ספיקא בברכות גם כשדעת מרן לברך.

ועיין עוד בנשמת אדם שם (כלל ה אות ו), ובדרך החיים (אות ג'), ובספר בירך את אברהם (סי' כד אות ו'), בית מנוחה (דף ע"ב אות ד'), ובחסד לאלפים (סי' קע"ח אות ג'). ע"ש.

וניחוד אנפין לנידון הטלית קטן, דהנה בשו"ת הר צבי ח"א (סי' כא) כתב לחלק בין טלית לתפילין, שעל טלית מברך שהחיינו מפני דמי לבגדים שנהנה בלבישתם, אחר שמקיים בזה מצוה ושמח בבגד זה. אבל בתפילין שאינו בגד אינו מברך שהחיינו. וגם בימות הקיץ שאין לו הנאה מהטלית קטן, ואדרבה סובל מהחום, אפילו הכי אם עשה את הטלית מבד טוב ששמח בו, יברך שהחיינו, שהרי בחורף חל על הטלית שם בגד ונהנה ממנו, וגם בקיץ מפני המצוה שמח בבגד זה, לכן יברך עליו שהחיינו. ואם עשהו מדבר שאינו חשוב, ואינו שמח בו, לא יברך. ע"ש.

והיוצא מדבריו שכל אדם יש לו לברך שהחיינו על טלית קטן, אם עשהו מבד טוב. אולם בשו"ת אגרות משה ח"ג (או"ח סי' פ') כתב, דעל טלית קטן מברך שהחיינו רק למי שהוא חשוב לו, אבל לסתם בני אדם אין זה בגד חשוב כל כך. ואף שבשביל המצוה חשוב לו, לא מסתבר לברך בשביל זה לבד, כיון שעצם הבגד אינו חשוב. וממילא יהיה אסור לקנות טלית גדול חדש מי"ז תמוז, וכן טלית קטן למי שהוא חשוב לו. ומה שכתב מרן בשלחן ערוך שעל טלית מברך שהחיינו, יש לחלק בזה בין טלית קטן לטלית גדול, דטלית גדול מברכים שהחיינו אליבא דכולי עלמא, דהא ודאי הוי בגד חשוב. אבל על טלית קטן רק מי שהטלית חשובה לו מברך, אבל אם הבגד חשוב לו רק בשביל המצוה, לא יברך שהחיינו, כיון שעצם הבגד אינו חשוב. ע"ש.

בפועל, אבל בפורים אין לברך שהחיינו על עיצומו של יום אם אינו קורא במגילה. ובזה יישב את הסתירה במאירי שבת כג. ומגילה ד. ד"ה חייב. וסיים "וביביע אומר לא ירד לחילוק שכתב". [ס' ברכת ה' ח"ד עמוד עו] אולם הזדרז להשיג על היביע אומר, וגם טעה במ"ש ליישב דברי המאירי, שהרי המאירי כתב להדיא "והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום". הרי שמדמה חנוכה לפורים, ומה שייך לחלק ביניהם אחר שהמאירי עצמו כותב לדמות זה לזה.

ו. ובענין ברכת הטוב והמטיב על הולדת בנו, המנהג הפשוט הוא שפוטרים ברכה זו בברכת שהחיינו כברית המילה. ואמנם מחבר אחד כתב, שיש לברך ברכת הטוב והמטיב על הולדת הבן, אך מרן כתב שהמנהג לפטור ברכה זו בברכת שהחיינו כברית מילה.

נשים המברכות שהחיינו בהדלקת נרות יום טוב

ז. ובענין נשים המברכות שהחיינו בהדלקת נרות יום טוב, יש לדעת שנשים המברכות שהחיינו בהדלקה יש לחוש בזה להפסק בין הברכה להדלקה, ואמנם המחבר הנ"ל כתב לחלוק על מרן אאמו"ר זיע"א גם בזה, וכתב שאין למחות ביד הנשים המברכות שהחיינו בהדלקה. [ברכת ה' ח"ד עמוד פה]. ותמוה שחלק על האחרונים שהביא מרן זיע"א ולא חשש להפסק, אחר שלא מצינו תקנת חכמים לברך שהחיינו בהדלקה, ולא דמי לקידוש והבדלה שאחר שתיקנו חכמים להוסיף שם ברכות, וכל עיקר ברכת הגפן באה לצורך הקידוש וההבדלה, ולכן אין שאר הברכות נחשבות להפסק בין ברכת הגפן לטעימה, מה שאין כן בהדלקת הנרות. ובאמת, שבדור האחרון מרן זיע"א הצליח שנשים רבות שינו את מנהגן ואינן מברכות שהחיינו בהדלקת הנרות, ואם כן מה לו למחבר הנ"ל להחזיר את מנהגן הקדום שיש בו ספיקות בהלכה, ותקע עצמו לשנות את מה שהנהיג מרן זיע"א. וכך עשה לגבי ברכות פסוד"ז וברכות קריאת שמע, שב"ה הצליח בזה שנשים רבות אינן מברכות ברכות אלה, והוא בא וחידש ש"קבלוה כחובה" סברא שאינה מובאת בשום מקום, והרי"ף כתבה על ערבית, ואיך מכח סברא קלישתא זו חלק ע"מ שגדול.

שלושה תחת בגדיו יש לברך שהחיינו. אבל טלית קטן מכותנה אינה חשובה כל כך בעיני רוב בני אדם, ואין לברך עליה שהחיינו אפילו אם הוא שמח בה מאד. ומכאן תוכחה מגולה לאיזה תלמידי חכמים שמחלקים טלית קטן מכותנה לבעלי תשובה שקיבלו על עצמם עול מלכות שמים ומלבישים להם טלית קטן מכותנה ומורים להם לברך שהחיינו, ויש להחמיר בזה שלא לברך. ואפילו שאותם בעלי תשובה שמחים מאד בקבלת הטלית קטן, הנה אין שמחתם נובעת מחמת זכייתם בטלית שערכה הכספי רב בעיניהם, שבאמת אין ערכה הכספי גדול, אלא שמחתם נובעת ממה שזכו לקבל עליהם עול מלכות שמים, ולקיים מצות ציצית בפעם הראשונה בחייהם. ובכהאי גוונא אין לברך שהחיינו. ומ"מ אם לא יאבו לשמוע שלא לברך שהחיינו, אין למחות בידם בחזקה, שיש להם על מה שיסמוכו, שיש סוברים שיש לברך שהחיינו על מצוה שאדם מקיים בפעם הראשונה בחייו. ע"ש.

[ואגב, הקונה ספרים חדשים אף ששמח בהם, אין לו לברך שהחיינו, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת ברכה (סק"א), שפשט המנהג שלא לברך שהחיינו על ספרים חדשים. ע"ש. וראה במשנה ברורה (סי' רכג ס"ק יג). ע"ש].

ואם מחבר ספר מברך שהחיינו בהוצאת ספרו, ראה במה שכתבנו בזה בהקדמה לילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם (עמוד יא). ע"ש.

ברכת שהחיינו בחנוכה, כאשר אין לו נרות חנוכה ואין מי שידליק עליו.

ה. ובענין ברכת שהחיינו בחנוכה, כאשר אין לו נרות חנוכה ואין מי שידליק עליו, ואינו רואה נרות חנוכה, אם יכול לברך שהחיינו על עיצומו של יום, וכן בפורים הנמצא במקום שאין שם מגילה ואינו קורא המגילה, אם יברך שהחיינו על עיצומו של יום, ולדינא נקטינן דספק ברכות להקל, ואין לברך שהחיינו בלא קיום המצוה. וראה בילקוט יוסף פורים (מהדורת תשע"ג, עמוד תקמח), ובילקוט יוסף חנוכה (תשע"ג עמוד תסד). ואמנם המחבר הנ"ל כתב לחלק בין חנוכה לפורים, דבחנוכה יכול לברך על עיצומו של יום, אחר שראינו שחכמים תיקנו לברך ברכת הראיה, אף שאינו מדליק

ח. ולענין מי שטעם מעט מפרי חדש בלא לברך שהחיינו, שהמחבר הנ"ל כתב שאינו רשאי לברך שהחיינו, [ברכת ה' חלק ד עמוד קמד]. אך עיין בחזון עובדיה (טו' בשבט) שכתב, שאם עסוק באכילה ראשונה, כגון שאכל ענב אחד או שתים בלבד, רשאי לברך.

מי ששכח לומר ברכת שהחיינו בקידוש בליל

הסדר

ט. ובענין מי ששכח לומר ברכת שהחיינו בקידוש בליל הסדר, אם יוצא ידי חובה בברכת אשר גאלנו, עיין בספר חזון עובדיה על הלכות פסח, שכתב לחוש בזה לספק ברכות להקל, ולא יברך יותר שהחיינו. ומחבר אחד השיג על מרן אמו"ר בזה, [ברכת ה' ח"ד עמוד קיג], וראה תשובה על דבריו בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (עמוד רפו).

סומא אם מברך שהחיינו

י. ולענין סומא אם מברך שהחיינו, הנה המחבר הנ"ל כתב לחדש, דסומא אינו מברך שהחיינו על פירות חדשים, [ברכת ה' ח"ד עמוד קמו]. אמנם גם כאן אין דבריו נכונים לדינא, ולא מצינו לשום אחד מהפוסקים שיכתוב חידוש זה, ואי אפשר לנו להמציא דין חדש, ואדרבה בשבות יעקב ח"ב סימן לח מבואר להדיא, שסומא מברך שהחיינו על פרי חדש. ומה כוחו לחלוק על השבות יעקב. וכן כתב ביד אהרן, ובברכי יוסף, והובא בבאר היטב, ובבית מנוחה דף רכד: ובספר בירך את אברהם, ובכף החיים (סימן רכה אות כה). ובספר ברכת יוסף ידיד (ח"ב דף קנ ע"ב). ובחזון עובדיה ברכות (עמוד תמה). ושכן המנהג. ובאמת שכאשר המחבר הנ"ל רואה שכל האחרונים כתבו כן, היה לו לחשוב שיש ב' צדדים למטבע, שהרי בפשיטות שהחיינו היא על הראייה, והסומא לא רואה, ואם כן למה כתבו שהסומא יברך, ועל כרחק שגדולי עולם אלה הבינו, שהחיוב אינה על הראייה, אלא משעת הראייה, וכל שמרגיש שזה פרי חדש, נותן שבח להשי"ת שזכה לחיות ולהגיע שוב לזמן זה שהפרי מתחדש. ומה שהסתמך על דברי הרדב"ז ח"א (סימן שיט), שגם לפי מה שנהגו לברך בשעת אכילה הברכה היא על הראייה של הפרי באותה שעה, ולא על ההנאה של האכילה, ולפי זה סומא שאינו

רואה אינו רשאי לברך שהחיינו. כמו שלא מברך כל שאר ברכות הראייה. הנה אטו כל האחרונים לא ידעו מהרדב"ז, אלא הבינו אותו שכוונתו שמשעת הראייה חל חובת הברכה, אבל לא התכוין דוקא אם רואה. והמעייין בלשון הרדב"ז יראה שלא שלל הברכה על האכילה, וכתב בזה"ל: תדע שהרי הברכה חלה עליו משעת ראייה, כלומר, משעת ראייה חלה עליו חובת שהחיינו, וכשאוכל מברך. ולכן אין מי שיכתוב סומא לא יברך שהחיינו. ואין שום ראייה מהרדב"ז. ואלו דברים ברורים.

ומכאן אתה למד, שהקורא בספרי מחברי זמנינו יש לו לבדוק הדק את דבריהם, ויראה מה דעת גדולי הדור ופוסקי ההלכה, ולא ימהר לסמוך על דבריהם. וה' יזכנו לכוין לאמתה של תורה מתוך יראת ההוראה, ולא בפזיזות ואומץ, אלא בחיל ורעדה כיאה ליראת ההוראה.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון והרב הראשי לישראל



סימן כט

**אם אפשר לברך ברכת האילנות
בחודש אדר ואייר**

תשובה לחולקים

[שלחן ערוך סימן רכו]

ב"ה. ניסן תשע"ד

לכבוד ידידנו מרביץ תורה ברבים, לן באהלה של תורה, כש"ת הרה"ג רבי אושרי אזולאי שליט"א

ראש כולל, ורב קהלה חשובה בגבעת זאב.

ראיתי מה שכב' כתב בענין ברכת האילנות בחודש אדר וחודש אייר, ואף שבנידון זה כתב מרן אמו"ר זצוק"ל בספרו חזון עובדיה פסח, אך כיון

הראשון

ברכת האילנות באייר

לציון

קמו

שיש מה להוסיף בנידון, אמרתי ארחיב הענין לתועלת הלומדים:

זה איך יברך באדר, ומכל מקום באייר יש להקל גם לפי טעם הסוד. ע"ש.

הנה בספר האשכול (עמוד סח) כתב, ולא דוקא ביומי ניסן אלא כל מקום ומקום לפי מה שמצא שיש בו אילני דמלבלבי. [והיינו בזמן שרואה הפרח פעם ראשונה בשנה]. וכן הוא בצידה לדרך (מאמר א סוף כלל ג דף לז). ולשון הרוקח (סימן שמב) הרואה אילנות שהוציאו פרח "כגון" בניסן. וכן כתב המרדכי (ברכות מג: סימן קמח). וכן כתב רבינו ירוחם (נתיב יג ח"ב) הרואה אילנות בנץ שלהם "כגון" בימי ניסן וכו'. ע"כ. ועיין עוד בריטב"א (ר"ה יא.) לגבי מקומות שהלבלוב קודם ניסן. ויש מפרשים דיומי ניסן שנקטו בגמ', אין הכוונה על חודש ניסן, אלא על תקופת ניסן.

וכן כתב בשו"ת השיב משה (סימן ח), שהדבר ברור כשמש דמה שאמרו בגמרא ביומי "ניסן", הוא רק משום דהכי אורחא דמילתא ברוב השנים, אבל כשלא ראה כן בחודש ניסן אלא באייר או לאחר מכן, ודאי שמברך כל זמן שיראה. ולדעת ברור כשמש שהוא הפירוש האמיתי בש"ס בלי שום פקפוק. ע"ש. [וסמך לדבריו ממה שאמרו בשבת (סה). אבוח דשמואל עביד מקואות לבנתיה "ביומי דניסן". וכתב מרן בבית יוסף (יורה דעה סימן רא) דמ"ש "ביומי דניסן" לאו דוקא, ומתפרש גם על חודש שלאחריו. ע"ש].

גם בספר דברי מנחם להגאון ר' מנחם בכר משאלוניקי (סימן רכו אות א) כתב בשם זקנו הרב ז"ל בכת"י, שדקדק כן מדברי הרוקח ורבינו ירוחם, וכתב שכן נהג למעשה בשנה שהיו שני אדרים, וכל האילנות פרחו באדר ב', וכמעט לא נשאר בהם עד אחד. ובירך בחודש אדר ב'. ושוב מצא הדבר מפורש במרדכי. ע"כ.

ואף על פי שהרב דברי מנחם גופיה העיר על זה שם, דרוב הפוסקים העתיקו יומי ניסן, ולכאורה משמע דדוקא הוא, מכל מקום סיים בדבריו, שהדיוק מדברי הרוקח והמרדכי דיוק נכון הוא. וכן נראה מדברי הרב מעשה רוקח, וספר מחצית השקל, דכשראה הלבלוב פעם ראשונה תיכף מברך, ואפילו הקדימו לחודש אדר. וע"ש בסו"ד שדן היאך הדין לפי דרך הסוד, עפ"ד החיד"א וסיעתו שטעם ברכה זו לתיקון הנשמות, דלפי

וכן הסכימו כמה אחרונים, ומהם בשו"ת בית היוצר (חלק אורח חיים סימן יג), שו"ת ישמח לב גאגין (חלק אורח חיים סימן יב), ובשמח נפש, שו"ת כסא שלמה (סימן כט אות א), ספר בירך את אברהם (דף ק:), שו"ת זכר יהוסף (סימן קצד), שו"ת עולת שמואל קונפורטי (דף לז.), מחצית השקל (סימן רכו), ספר מאורי אור (חלק באר שבע, דף יב.), שו"ת ויחי יעקב (חלק אורח חיים סימן ח), שו"ת שארית יהודה (חלק אורח חיים סימן יח). ובשו"ת עמודי אש, ובמשנה ברורה, ובספר ברכת יוסף (ח"א עמוד יא). וכן העלה בשו"ת בצל החכמה ח"ו (ס"ס לו), ובשו"ת באר משה (ח"ח סימן עט). [ומהר"ש זוראפה בשו"ת שער שלמה (דף סח ע"ד), לאחר שדייק מדברי מרן השלחן ערוך דניסן לאו דוקא, סיים שלמעשה צריך עיון בדבר].

ואף שבשו"ת הלק"ט (ח"ב סימן כח) כתב שאין לברך על פרחי השקדים הגדלים הרבה קודם חודש ניסן. ודייק כן ממה שאמרו היוצא בימי ניסן, משמע דעל פרחי השקדים שממהרין הרבה קודם ניסן אין לברך, גם אין לברך אלא על ריבוי אילנות. כתב החיד"א בברכי יוסף (סימן רכו סק"ב) שאף הלק"ט לא כתב רק באילנות השקדים שממהרים באופן תמידי להוציא פרחים קודם ניסן, אבל בשאר אילנות שבמקרה לבלבו באדר, מברכים. ומ"ש הרב צידה לדרך (מאמר א סוף כלל ג הכ"ח) שאם ראה אילנות פורחות בחודש אדר מברך, איירי בשאר אילנות שבמקרה ליבלבו באדר. והוסיף החיד"א, ואני שמעתי דברכה זו על דרך האמת שייכא דוקא לימי ניסן. ולפי זה נ"ל דגם על פרחי שקדים יכול לברך בימי ניסן, והכי חזינן לרבנן קשישאי דברוכי מברכינן על פרחי שקדים בימי ניסן. וכן עיקר.

ואפשר שגם כוונת הרב הלק"ט אינה אלא למעט ברכה על הפרחים, ונקט פרחי שקדים דשכיחי דקדמי באדר, אבל הוא הדין לפרחי אילנות אחרים, וגם הרב אזיל ומודה דבימי ניסן ברוכי מברכינן על פרחי שקדים נמי, דלמה יגרע פרח שקדים מפרחי אילנות אחרים. ודו"ק.

כהוראותיו, וכן אנו בבגדד אינם זזים מדבריו. ע"כ. (וכן כתב עוד שם בסימן קיב). וכן כתב מהר"א אלחדדיף (רבה של עיה"ק טבריא, בשו"ת מפי אהרן, סימן יב דנ"ח ע"ד). וכן כתב רב גדול מרבני המערב בשו"ת ויען משה (חלק אורח חיים סימן פא), שכן קיבלו מפ"ק מהר"א הכהן מח"ס משמרות כהונה. ונתנו סי', לדבר מיוסף עד יוסף לא קם כיוסף. ע"ש. וכ"ש היכא דמסתבר טעמיה. והו"ד בשו"ת יביע אומר ח"א (אורח חיים סימן מ ד"ה וראיתי), ובח"ב (יורה דעה סימן יג אות יח ד"ה אמנם), וח"ג (סימן י"א אות ד), ובח"ה (סימן מג אות ט), דהוי כקבלת דברי השלחן ערוך. ועיין עוד בהליכות עולם ח"ב (עמוד נז).

ובספר נר מצוה (סימן יא דף קפו) כתב בזה הלשון: וחביבים עלי דברי גאון עוזינו החיד"א, כי לדידי חזי לי דהוי כחד מן קמיא היושבים ראשונה במלכות שמים, וכמו שאמרו על הרמב"ם, ממה עד משה לא קם כמשה, כעת יאמר מיוסף עד יוסף לא קם כיוסף, כלומר ממרן רבינו יוסף קארו עד רבינו יוסף אזולאי לא קם כיוסף. כי הגדיל לעשות ספרים הרבה, ולכל בני ישראל היה אור ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. וכן העיד עט"ר מר אבי בשם רבינו משה חיים ז"ל, שלא היה נוטה מדברי החיד"א בין להקל בין להחמיר, ושקבלנו עלינו הוראות החיד"א כדרך קבלת דברי מרן השלחן ערוך.

וכיוצא בזה כתב מהר"ח פלאגי במועד לכל חי (סימן יוד אות צד). שבמקומות אלו אנו נמשכים אחר הוראות החיד"א ברוב הענינים. וכן הוא בספרו כף החיים (סימן טז את לא). גם בנו בספר יפה ללב (ח"ג בהשטות דף קנב עמוד א) כתב שאין לך בקי בדברי האר"י כמרן החיד"א וכו', ועליו אין לערער משום לא תענה על רב. וכן כתב בשו"ת שמחת כהן (חלק יורה דעה א סימן סד ד"ה ובענין הספק), דמה גם לפי מ"ש מוהרמ"ז ז"ל בס' וידבר משה חלק יורה דעה, שיש להם קבלה שקבלנו עלינו הוראות החיד"א ז"ל. אם כן יש לנו לעשות כדעתו וכו'. ובהגהה שם ציין לספר הלכה למשה (מערכת ח) שכתב דיש לסמוך על הוראותיו של החיד"א, אבל לא לומר שקבלנו הוראותיו וכו'. ע"ש. ועיין עוד להגרי"מ טוקצ'ינסקי בספר עיר הקודש והמקדש (ח"ג עמוד תז), שכתב בנידונו שכן עיקר

והרב אשל אברהם (ח"ב סימן רכו) חשש לסברא זו, וכשבירך אחר ניסן בירך בנוסח בריך רחמנא. וכן כתב בספר זכרנו לחיים (ח"א דף ג). וכן במועד לכל חי (סימן א אות ט) כתב שעל דרך הסוד צריך לברך דוקא בימי ניסן. וראה עוד להחיד"א בספר שיורי ברכה (אות א), ובספר פתח עינים (ר"ה יא). ובספר מורה באצבע (אות קצח קצט) כתב החיד"א בזה הלשון: "ישתדל לברך ברכת האילנות בימי ניסן, והמדקקים מקפידים שיהיה בניסן דווקא, ושיהיה ב' אילנות, ויוצאים לשדה לברך. ומאד יתעצם בכונתו בברכה זו שהיא לתיקון הנשמות שהם מגולגלות בעצי השדה והעשבים בזמן הזה, ויבקש עליהם רחמים". עכ"ל.

ומ"ש החיד"א שבזמן הזה הנשמות וכו', ראה בשו"ת יחווה דעת (ח"א סימן א) שיש להביא סמך לזה מדברי הזוהר הקדוש (פרשת בלק דף קצו:), שהנשמות בעולם העליון משוטטות בימי ניסן בגנות ובפרדסים, וע"י הברכות זוכות לעילוי נשמותיהם, ומתפללים על החיים אשר בעולם הזה. ומשמע שברכה זו נתקנה בימי ניסן. ולכן מזכירים בנוסח הברכה וברא בו בריות טובות ואילנות טובות, לרמוז על נשמות הצדיקים. וכן הוכיח בפתה"ד (ח"ב סימן רכו) מדברי הזוהר כדברי מרן החיד"א. ועיין עוד בספר חסד לאלפים (סימן רכו), ובספר לשון חכמים (סימן מב). וכן הוא מנהג ירושלים עד היום. ומכל מקום יש חולקים וכתבו שגם על פי הסוד, אין להקפיד לברך ברכה זו דוקא בחודש ניסן, וכדלהלן.

בענין הוראות מרן החיד"א

ובשרי חמד (מע' ברכות סימן ב אות א) כתב, דנקטינן בעניינים אלו [לכתחלה] כמרן החיד"א שאנו נגררים אחריו, וכתב שם שיש לחוש בזה לספק ברכות ושב ואל תעשה עדיף. ע"ש. ונתבאר דבר זה בשו"ת זבחי צדק (ח"ב חלק אורח חיים סימן ל) שכל מנהגי בבל מיוסדים על פי דברי רבינו החיד"א, וכן שמע מפי מו"ר הגאון ר' משה חיים ז"ל, שקיבלו הוראות החיד"א כקבלת דברי מרן. ע"ש. וכן כתב עוד בשו"ת זבחי צדק החדשות (סימן צט), ואנחנו אין לנו אלא דבריו של החיד"א, שכן נהגו בארץ הצבי ובכל הארצות

אם הולכים תמיד אחר הכרעת מרן החיד"א

והנה בספר ברכת יוסף ח"א (עמוד יא) הביא דברי השדי חמד הנ"ל שלא יברך אחר ניסן, מחשש לספק ברכות להקל, והשיג עליו, דמעיקרא דמילתא מנין לו שאנו הולכים תמיד אחר הכרעת מרן החיד"א על פי דברי המקובלים, בכיוצא בזה, ועוד, שכ"ז לא שייך אלא כשדברי רבינו האר"י ז"ל ברורים נגד הפוסקים, אבל כשיש מחלוקת בדעת האר"י אז ודאי שיש ללכת אחר דברי הפוסקים, ולא שייך לומר בזה ספק ברכות להקל, מאחר שלא מצאנו לשום פוסק שיאמר שניסן בדוקא הוא, אלא בעל הלכות קטנות, ויחיד הוא בדבר. (ואפשר שגם הלק"ט מודה בזה ולא דיבר רק בפרחי השקדים וכנ"ל, ועל כל פנים נראה שלא ראה דברי שאר הראשונים). וסיים, ולכן נראה לדעתי שהבא לשאול מורים לו למעשה שראוי לברך גם לאחר ניסן. עכת"ד. ודפח"ח.

וראיתי מי שהעיר על דברי רבי יוסף ידיד הנ"ל, שהרי מפורש בדברי כמה אחרונים שמנהיגו בהרבה דברים כדעת החיד"א. וגם היפה ללב כתב, שאין לך בקי בדברי האר"י כמרן החיד"א וכו' ועליו אין לערער משום לא תענה על רב. גם הגרי"ח מבבל בהגדה של פסח אורח חיים (עמוד ריח) כתב בשם זקינו שלא היה רוצה לזוז מדברי מרן החיד"א גם כשחולק על הרש"ש. ע"ש. וכן בשו"ת יין הטוב (סימן כח). ולכן גם מ"ש בשו"ת זכר יהוסף להגר"י שטרן (ס"ס קצד) על דברי החיד"א, שאין להשגיח אלא בספרי קבלה מהקדמונים הראויים להקרא דברי קבלה, לא זו הדרך לבוא העיר'ה ברכי יוסף, דדייק ותני, ומקומו ומשפחתו גאוני ומקובלי עולם אנשי השם. ואין ספק שאילו זכר הרב הנ"ל שמקור הדברים מפורש בזה"ק הייתה נחה דעתו. ע"כ. [ע' בהערות לספר ברכי יוסף הנד"מ].

והנה דברי הפוסקים כבר הובאו ביחוד דעת הנז', ואי אפשר להעלים מעיני הקורא מה שהשיב על זה ביחוד דעת, שדעת כמה אחרונים לפסוק כמ"ש הפוסקים הראשונים הנ"ל, שמה שאמרו ניסן לאו דוקא. ושכן משמע מהגמרא (ר"ה יא.). ועוד דבלא"ה כבר כתבו האחרונים דבמקום שהקבלה חולקת עם הפוסקים, הלכה כהפוסקים.

כהוראת רבינו [החיד"א], שרבינו הוא מרא דאתרא דירושלים. ע"ש. ועיין עוד בספר לשון חכמים (ח"א סימן מב).

ובענין הוראות החיד"א, יש להעיר, שהדבר פשוט שלא היתה כאן קבלת הוראותיו ממש, כמו שהיה אצל הוראות מרן, שקיבלו את כל הוראותיו של מרן גדול הדורות, עליהם ועל זרעם. וכמו כן הדבר פשוט שאם דברי החיד"א עומדים כנגד קבלת דברי מרן, אזלינן בתר דברי מרן שקדמו, וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק אורח חיים סימן מג) שאם הוראת החיד"א היא נגד מרן, ודאי דנקטינן להחמיר כדברי מרן, ולא נוכל לבטל קבלת הוראות מרן. [ולא דמי למה שמרן חלק על הרמב"ם וקבלו דבריו אפילו נגד הרמב"ם, וכתבנו במק"א]. ונראה שגם בשאר דברים אין להניח סברת מרן מפני ד' החיד"א (אלא אם כן בראיות ברורות), וכעין מ"ש מהר"י נבון בשו"ת נחפה בכסף (ח"ב הל' פסח ד"ו ע"ד), שאף שראוי לפסוק כהפרי חדש, ובפרט בירושלים, דאתריה דמר הוא, ונוהגים כדבריו, מכל מקום במקום שחולק על מרן הבית יוסף, יש לפסוק כדעת מרן ז"ל. ע"כ. וכן כתב בשו"ת מים חיים רפפורט (חלק יורה דעה סימן יח דכ"א ע"א), שמעולם לא שמענו לפסוק כסברת הפרי חדש נגד השלחן ערוך והרמ"א ואפילו במקום הפסד מרובה. ע"ש. וכן כתב המהרש"ם (ח"ב דקכ"ה סע"ג). ע"ש. וכן כתב מהר"ם שתרנג בשו"ת ישיב משה (סימן לד), שקבלה בידם מהגאון ר' ישועה בסיס זצ"ל, שיש ללכת אחר הוראות הפרי חדש, שכל דבריו סולת נקיה, אלא אם כן נתבאר בד' מרן השלחן ערוך היפך דבריו. ע"ש. וה"נ לענין הוראות החיד"א, הא ודאי שכל שנתבאר בד' מרן השלחן ערוך להיפך אין לפסוק הלכה כהחיד"א. וזה ברור.

ולענין הלכה, לכתחלה ראוי שלא להכנס בספק ברכות, דאף בברכות השבח חיישינן לספק ברכות, אולם בדיעבד שנתעכב ולא בירך ברכת האילנות בניסן, יסמוך על דברי רוב הפוסקים שסוברים שניסן לאו דוקא. כדי שלא יפסיד ברכה יקרה זו שזמנה פעם בשנה. ובלבד שיהיו הפרחים בפריחתם. וראה בשו"ת יחוד דעת ח"א (סימן א), ובחזון עובדיה (מהדורת תשס"ג עמוד כה). ע"ש.

ועוד שגם בדעת המקובלים אין הדבר ברור, דיש אומרים שגם על פי הקבלה ניסן לאו דוקא. ומה גם שהחיד"א גופיה כתב שזה דרך דקדוק לברך דוקא בניסן.

וראיתי עוד בסידור אחד (ת.י. עמוד 691) שכתב, דעל פי הסוד "לכולי עלמא" דינא הכי, לברך ברכת האילנות בניסן. ודלא כחיה דעת. ע"כ. ותמוה, דהיאך אפשר לחקוק עלי ספר דברים שאינם, וכבר הערנו על דבריו בעין יצחק ח"ג (עמוד רנה), שבשו"ת עולת שמואל קונפורטי (בסוף הספר בליקוטים דף לו). כתב, שגם על פי הסוד אין להקפיד לברך ברכת האילנות דוקא בחודש ניסן, ושכן דעת האר"י ז"ל. ע"ש שמצא בספר ליקוטי האר"י, שהנשמות שנמצאות בגלגול בצומח זמן עלייתם הוא בניסן אייר סיון תמוז. ולמד מזה שיכולים לברך ברכת האילנות גם אחר חודש ניסן. ע"ש. וכן כתב בשו"ת זכר יהוסף (סימן קצד) שמ"ש הברכי יוסף שע"פ הקבלה ניסן דוקא, אין זה אלא למצוה מן המובחר. וכן כתב הגר"י ידיד בברכת יוסף (ח"א עמו יא). וכן כתב הרב השיב משה (סימן ח), שרב חיליה בנגלה ובנסתר.

וכתב בשו"ת יד יצחק (ח"א סימן קצח), שהעיקר כמו שפסק הגאון השיב משה הנ"ל, שידוע שהגאון בעל השיב משה ידיו רב לו, רב גובריה ורב חיליה, בנסתר ובנגלה. ע"ש. גם בשו"ת בית היוצר (חלק אורח חיים סימן יג) סמך סמיכה בכל כחו על דברי הגאון השיב משה הנ"ל, וכתב, שי"ל שאף מ"ש בברכי יוסף שע"פ דרך האמת שדוקא ביומי ניסן יברך וכו', אינו אלא לאפוקי אם ראה כן בשבט או באדר, שלא יברך אלא בניסן, אבל לאחר ניסן גם הוא יודה שיש לברך גם על פי דרך האמת. ע"ש.

וכבר הבאנו לשונו של מרן החיד"א בעבודת הקודש (מורה באצבע אות קצח) שכתב, "ישתדל" לברך ברכת האילנות בימי ניסן, ו"המדקדקים" מקפידים שיהיה בניסן דוקא. ע"כ. הרי שמדברי החיד"א מבואר להדיא, דאינו אלא השתדלות של המדקדקים במעשיהם, ואם כן היאך כתב ד"לכולי עלמא" על פי הסוד אין לברך אחר חודש ניסן. [והרב חסד לאלפים (ה' ברכת ההודאות סעיף כג) כתב, ויש להקפיד שיהא בניסן

דוקא, או אפילו ביום ראשון של ראש חודש אייר. ע"כ. ואפשר שבדוקא נקט, להקפיד, פי' לכתחלה אבל לא לעיכובא. שאל"כ הול"ל ולא יברך אלא וכו']. וראה בקובץ יתד המאיר (אדר תשע"ב). והוכרחנו לכתוב זאת, אחר שידענא שיש צעירים הנמשכים אחר דברים הנדפסים, בפרט כאשר באים מכח הטענה שכך דרכה של תורה לחלוק על האחרונים, אך דרכה של תורה לדייק בדברים וכמו שנתבאר.

וראיתי מי שכתב שיש לחוש לספק ברכות להקל, ולכן יש לנו להורות כדברי הבן איש חי שלא לברך אחרי ניסן בשם ומלכות. [מחוקק במשענות עמוד קלא]. אך אין דבריו נכונים, כיון שברור הדבר בדינו שאין פוסקים הלכות על פי הסוד. ובפרט סודות שלא גילה רבינו האר"י. והא קמן שגם על פי הסוד אינו ברור. והחיד"א דקדק בלשונו שכ"ז רק בתורת חומרא למדקדקים. וכן דעת הגרי"ש אלישיב (ישא יוסף ח"ב עמוד סט) שאם לא בירך בחודש ניסן, יכול לברך גם אחרי ניסן. וע"ש דס"ל להגרי"ש א, שיכול לברך ברכת האילנות אף קודם חודש ניסן.

גם מ"ש שם, שנראה לפסוק שאין לנשים לברך ברכת האילנות, לפי מ"ש הבן איש חי (פ' עקב הי"ט) שהנשים לא יברכו ברכת החמה, אלא ישמעו מאחרים. תמוה שלא ראה כל סברות האח' שהובאו ביחודה דעת (ח"ד סימן יח אות ו) מדוע ראוי שהנשים ישמעו ברכת החמה מאחרים, ואינם שייכים בברכת האילנות.

שיבת הגר"א כדעת רוב גדולי הדורות שאין לפסוק ע"פ הסוד

ולענין הלכה, הנה בלא"ה נקטינן בד"כ להורות הלכה על פי הפשט, ותורת הסוד נאמרה לענין עומק הדברים, ולא לענין הוראת ההלכה להמון העם. וכן הורו בכל הדורות. וז"ל ר' אייזיק חבר בספר ספר מגן וצינה (סוף פרק לג): "וכן קיבלנו מרבינו הגדול הגר"א ז"ל, שחלילה לומר שהסוד האמיתי יסתור הדין המוסכם להלכה הפסוקה, על פי דרכי היסודות של ההוראה המסורות לנו, רק האחרונים לא ירדו לעומק החכמה הזאת שבאמת ארוכה מארץ מדה וכו'". והיינו, שמורים לרבים רק על פי הפשט, והחכמים מכוונים

וגם בדין ברכת האילנות בשבת, יש להעיר, שהטעמים שעל פי הסוד בקל יכולים להשתנות לכאן ולכאן, וזו סיבה נוספת שאי אפשר לקבוע הלכות על פי הדברים שנתבארו בתורת הסוד. וגם כאן הרי שנחלקו אם על פי הסוד ניסן דוקא או לאו דוקא.

אם על פי הסוד זמן ברכת האילנות הוא בעיקר בחודש ניסן

והגר"י פתייה זצ"ל פקפק במה שכתבו כמעט כל המקובלים בדורות האחרונים, בטעם ברכת האילנות על פי הסוד, ע"ש.

ועתה ראיתי לחכ"א (בקובץ מקבציאל גליון לו. ובגבורת האר"י עמוד קעז), שכתב להשיג בתוקף על דברי החיד"א והבן איש חי, ועוד רבים מגדולי המקובלים, שכתבו שעל פי הסוד זמנה של ברכת האילנות הוא בעיקר בחודש ניסן, בכדי לתקן נשמות המגולגלות בצומח, שאז הוא עיקר עלייתן, וכתב, שדברים אלו אין להם שורש ויסוד כלל בדברי האר"י, וגדולי ישראל נמשכו בזה בטעות על פי דברי החמדת ימים שכתב כן, ואף על פי שהם גופא היו מתריעים על כך שאין לחוש לשום סודות שלא גילה רבינו האר"י. וכאן החיד"א והגר"י ועוד, לא דיקדקו מספיק לבחון את מקור הדברים מבטן מי יצאו, והביאו שמועות בלתי מוסמכות על פי הסוד, ומצינו עוד כמה דברים כאלו שנמשכו בטעות על פי דברי החמדת ימים וכדו', וכתבו סודות שאין מקורם בדברי האר"י. ובאמת אין טעמה של ברכת האילנות משום תיקון הנשמות. וזה מחזה נורא, איך שנכנס טעם רעוע זה בכל ספרי ההלכה וסידורי התפלה של בית ישראל באין פוצה פה. וכיוצא בזה לענין נטילת ידים ארבעים פעם שעולה במקום מקוה, גדולי הדורות נמשכו בטעות אחר ספר חמדת ימים. ע"כ. ואכמ"ל בזה, ומכל מקום אתה דע לך.

ובעיקר דברי החכם הנז', נראה האמת, שאין לנו לתלות טעות בכל גדולי הדורות, ומלבד שאפשר שמקור דברים אלו הוא מדברי הזוה"ק (פ' בלק דף קצו:) וכמו שכתב לעיל, וכן כתב להדיא בפתח"ד (חלק ב סימן רכו), הנה גם אם תמצא לומר שמקור דברים אלו הוא רק מס' חמ"י, יש ללמוד מזה על מעלת הספר,

בדעתם על פי הסוד להשוות עם מסקנת חלק הפשט, ואם מצינו לרבותינו המקובלים שלא כתבו כן, זהו משום שהם לא ירדו וכו' ע"כ.

והגר"ח וואלזין בהקדמת ביאור הגר"א לזוה"ק, כתב: ואשר מרגלא בפומיה דאינשי שבאיזה דינים מחולקים חכמי הנסתר עם חכמי הנגלה, הוא מחמת שלא הבינו לפרש דברי הזוהר הקדוש לאמיתו, כי איך אפשר שיהא דרך הנסתר מתורתינו הקדושה מחולק עם הנגלה, עלינו לשבח וכו' רבינו הגדול וכו' הגר"א נ"ע שהנסתרות והנגלות יחד היו שגורים בפיו ועל לשונו, ושגורים בלבו ערוכים בכל להיות מכוונים זה לזה. ע"כ. ומבואר שהפשט הוא העיקר, ואחר כך צריך לפרש את סוד על פי מסקנת ההלכה של חלק הפשט.

וכן כתב תלמיד הגר"א בספר מים אדירים (עמוד ריב, ועמוד רסו) וז"ל: "אך הרוצה ליישר ולהרים מכשול לידע טעמי תורה וגנוי אוצרותיה, יחזק לבו תחילה ביראת ה' כל היום, ויראה לידע הלכה ברורה שבכתב ושבעל פה, ויאמין באמונת ה' ובתורתו שבכתב ושבעל פה וגזרותיה שהוא אמונת ה', והוי זהיר בדבריהם שהן כגחלי אש, והן כהויותן שהן ברוח הקודש, ואחר כך ירגיל עצמו בפנימיות התורה, ויבין שהיא הפנימיות בתוך הלכה גנוזה, ויתגדל על ידי זה אהבה ויראה וכו'. והסוד והנגלה הכל אחד, ומה שאסור בנגלה בנסתר יתגדל האיסור ביתר שאת ועז, ונתגלה על ידי הנסתר גדול האיסור בטוב טעם ודעת וכו', ולא שיהיה הנסתר דרך אחרת מהנגלה, ולתת זמן וקיצבה לל"ת, ולחלק בין אדם לאדם זהו שקר כי לא תהא תורתנו ח"ו פח ומוקש, שהגיד לנו השי"ת רצונו ואין זה רצונו האמיתי, והמדבר כן מפריד בין נעלם לנגלה, והמה מהפכין מטה לנחש, ואם נותנים אות ומופת לדבריהם אזי גם האות והמופת מן המכחישי פמליא של מעלה וכו'". ע"כ.

וכ"ז דלא כמו שכתב בשו"ת וישב הים, וכן בספרו גבורת האר"י (עמוד כד), שגם דעת הגר"א שפוסקים הלכות על פי תורת האר"י, ושהיא העיקר. ובמחכ"ת בא להכחיש את החי, כל תלמידי הגר"א שלא פסקו הלכות על פי הסוד כלל ועיקר. ושכן קיבלו מהגר"א.

וקול שופר חזק, באמירת 'אנכי' עם כל הרזין סתימין עילאין. עכ"ל. עוד כתבו (חבת ירושלים עמוד שסט) בשמו של האדמו"ר מקמרנא, שהכרעת מרן הקדוש הבעש"ט גדולה היא מן הכרעת המקובלים, שהכרעתו היא הכרעת השכינה הקדושה. ולכן נהג כמנהג הבעש"ט נגד מנהגי המקובלים. ובספר דגל מחנה אפרים (פ' בשלח), כתב ששמע מזקנו הבעש"ט הק', שיש איש אחד וכו', וששומע תורה מפי קודשא בריך הוא, ולא מפי מלאך ולא מפי וכו'. ובספר אמרי פנחס (שער ט מעשיות וסיפורים אות טו) הביא, שאם אין מהאר"י ז"ל מופתים רק מה שכתבנו בשבחיו, אנו ראינו מהבעש"ט יותר.

ובשו"ת דברי יציב (חלק יורה דעה סימן קלא) כתב, שאחד היה הבעש"ט, אשר ארי משמיא קא נחית ללמד לבני יהודה קשת במלחמתה של תורה כאשר קיבל ולמד מפי רבו אחיה השילוני, רבו של אליהו הנביא וכו'. ושם (חלק אורח חיים סימן נו) כתב, שהיה בכוחו של הבעש"ט להחיות מתים. [והראוני בקוני' ליקוטי ביאורים (קונט' לא עמוד יז), שמקובל בידם, שהבעש"ט הק' היה לומד עם אחיה השילוני שהיה רבו של אליהו הנביא, וכשהיה בא אליהו לבעש"ט הק' היה עומד וממתין בחוץ מפני כבוד רבו. ע"ש. ובספר ישועות ישראל כתב, שפעם אחת ראו את הבעש"ט בוכה בכי גדול, ואחר כך היה שמח שמחה גדולה, וישאלוהו לאמר מה הענין, והשיב להם, הנה אני ואליהו למדנו אצל רבי אחד והוא אחיה השילוני, והוא זכה שבכל פעם שמדברים ממנו אומרים זכור לטוב, ואנו רק סיפורי מעשיות יספרו ממנו, ובכן בכיתי והתחננתי אל השי"ת כי כאשר יספר איש יהודי ממני מעשה הנוגע לרוחניות ישיג ישועה ברוחניות, ואם בנוגע לגשמיות ישיג ישועה בגשמיות. ובהתפללי על זאת, שמעתי בשמים שמכריזים, שכל איש אשר יאמין בישראל בן שרה, שכל עבודתו ועמלו היה אך לתועלת ישראל בכלל ובפרט, וידברו ממנו בתחלת השבוע, יהיה השבוע הבא אליו לישיעה ולרווחה, ואם בתחילת החודש יצליח כל החודש, ואם בראשית השנה, ישיג שנה טובה ומבורכת. לכן נתמלאתי שמחה וגיל בראותי כי גם כאשר אהיה בעולם העליון, יושעו בני ישראל בגללי, כן יעמוד לנו זכות קדושתו שנושע בכל טוב סלה. אכ"ר].

שזכה שגדולי ישראל למדו בו, והנהיגו כמה הנהגות על פיו, ודברים שנתקבלו אצל כל גדולי הדורות, יש לנו לומר שבודאי השי"ת לא יכשילם בדבר. ורק במנהגים שיש בהם חשש איסור, אם יש לנו הוכחות שגדולי הדורות לא כיוונו בפרט מסויים, אפשר לנו לחוש נגד דבריהם. [ודלא כמו שיש שמהפכים את הדברים, ומבטלים במחי יד מנהגי מסורת אבותינו שהם טובים ויקרים בלא שום חשש, ומאידך נתפסים למנהגים תמוהים ודחוקים שהם נגד רוב הפוסקים, אף על פי שיש בהם חשש איסור לדינא].

וכיוצא בזה כתבנו בילקוט יוסף שבת א (כרך ד עמוד 108) ע"מ שכתבו גדולי הדורות, בענין נטילת ידים ארבעים פעם שעולה כמו טבילה במקוה, וששפיר דמי לסמוך על זה בשעה"ד. שגדולי הדורות הביאו עצה זו שנוכרה בספר חמדת ימים, וכן הביא בספר אמת ליעקב ניניו בספר שפת אמת (דף ק"ז) מכתבי מהרח"ו ז"ל שכתב: קבלתי ממורי ז"ל מי שנטמא והוא חולה ולא יעצור כח לטבול, יעשה סדר רחיצת ידיו בסדר הזה, ויאמר נוסח תפילה לפני רחיצתו ומעלין לו כאילו טבל. והביאו גם כן בשו"ת רב פעלים (ח"ד סוד ישרים סימן ג). וברב פעלים סייע מנהג זה ונתן בו טעם לשבת. וכ"ה בכך איש חי (פרשת נצבים אות ג): שאם אינו יכול לטבול טוב שיטול ידיו ארבעים פעם, וכך הסדר, יערה תחלה על יד ימין פעם אחת, ויכוין באות ראשונה של שם וכו'. ע"ש.

ובנידון זה של מ' נטילות, אפשר שיש לזה מקור בדברי השל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה אות לא). ע"ש. ועוד, שבספר בעל שם טוב (שמות פר' יתרו) הביא עצה זו מהמגיד מטשרנוביל בשם הבעש"ט הקדוש והאר"י, נוסח תפלה אחר רחיצת ידים במקום טבילה במקוה כשהוא אנוס. ומקורו במכתב קודש בראש ספר חסד לאברהם. ובס' הנהגות ישרות.

וכיון שהדברים מפורשים על כל פנים ממקור טהור הבעש"ט הקדוש, אין צורך במקור נוסף, וכתבו כל גדולי החסידות גדלה מעלת הבעש"ט הק' כחד מקמאי דקמאי. ובס' היכל הברכה עה"ת להאדמו"ר מקרמנא (פ' ואתחנן) כתב, שהבעל שם טוב ותלמידיו וכן האר"י, זכו לשמוע את קול ה' בקולות וברקים

ונודע שאנו שסומכים על דברי החמדת ימים, וכן כתב בחזון עובדיה (בהקדמה לספר על ארבע תעניות), דלית דחש לדברי היעב"ץ שכתב שאין לסמוך על החמדת ימים, והספר חמדת ימים טהור הוא מכל חשש. ע"ש. וזה עתה יצא מחדש הספר חמ"י ובהקדמה שם האריכו מאד להוכיח קושט דברי אמת בצדקת דבריו של הרב חמדת ימים, ומחברו רבי בנימין הלוי, שהיה בקי בש"ס קדוש וטהור, וכל גדולי הדורות הסתמכו עליו. וע"ש עוד בהסכמת מרן אאמו"ר.

ונראה פשוט, שמצוה הקיימת כל השנה, ורק שעל פי הקבלה אין לקיימה בזמן מסויים, כמו צדקה בלילה לדעת הסוברים שעל פי הסוד אין ליתן צדקה בלילה, או במצות שילוח הקן בימי העומר, ובימים שמר"ה עד שמיני עצרת, ובשנת השמיטה, אפ"ה אין זה נחשב כמצוה שהזמן גרמא, שהרי המצוה קיימת כל הזמן, ומי שיעבור ויתן צדקה בלילה, או מי שיעבור ויקיים שילוח הקן בשנת השמיטה ובימי העומר, בודאי שקיים מצוה.

ועיין למהר"י צמח בס' נגיד ומצוה (דף יט ע"ב) שבערבית הוא זמן הדין הגמור, ולכן אינו זמן ליתן צדקה. ועיין עוד בשער הכוונות (ריש דרוש א מדרושי הלילה). וכ"ה בברכי יוסף (אורח חיים סימן רלה) בשם גורי האר"י שבערבית הוא זמן דין גמור ולכן אז אינו זמן לתת צדקה. ומהר"י צמח כ' דמכל מקום בכל זמן מועלת, ושכן יש לפרש בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ד). ובחיים שאל (ח"ב סימן כה) כתב, דמכל מקום יש נמנעים אפילו אחר חצות. ובאבות דר"נ אי' (פ"ג ד"ה הוא היה אומר) אם נתת פרוטה לעני שחרית ובא עני אחר ועמד לפניך ערבית תן לו. וע"ש בהגהות החיד"א בספר כסא רחמים.

ובחי' הגאון רבי מנחם זעמבא (חידושי הגרמ"ז סימן כח) הביא מס' חרדים, שתפילין וצדקה סוכה ולולב חיובם רק בזמנים שונים, ופי' שאין חיוב צדקה בלילה, וזה חידוש גדול. ועיין עוד בפע"ח (פ"ב שער טו) שבלילה הדין גובר ואינו זמן לצדקה שממתיק הדינים. ובשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן קמג) נשאל לפמ"ש בס' חרדים ועוד שאין לתת צדקה בלילה, אם כן לפי זה מצות צדקה תהיה מצות עשה שהזמן גרמא ולא תהי' נוהגת בנשים.

ואמנם אין זו מ"ע שהזמן גרמא, ולא אזלינן רק בתר הפשט, וראה בשו"ת שבט הלוי (חלק י' סימן ב) שאם היא מצוה עוברת אין בזה שום פגם, ובלא"ה כל הענין שאין צדקה בלילה, אינו אלא ענין סגולי וסודי על פי הירושלמי, ואם צריך ליתן, עושה כהלכה. [וכ"ז מלבד שבשו"ת יביע אומר (ח"ט יורה דעה סימן טו) האריך בכ"ז, והעלה שגם על פי הסוד אין בזה חשש].

ותורת הסוד לא נאמרה לענין לשנות את ההלכה, ואין לנו רק את דברי הפשט, ואחר כך אפשר להשוות את טעמי הסוד על פי פסק ההלכה של תורת הפשט. וכן הבאנו לעיל מתלמיד הגר"א בספר מים אדירים (עמוד ריב, ועמוד רסו), שצריך להאמין בתורה, ולידע הלכה ברורה, ורק אחר כך ירגיל עצמו בפנימיות התורה, ויבין שהיא הפנימיות בתוך הלכה גנוזה, ולא שיהיה הנסתר דרך אחרת מהנגלה. וע"ש שמה שמותר על פי הפשט, מותר גם על פי הסוד, כי לא תהא תורתנו ח"ו פח ומוקש, שהגיד לנו השי"ת רצונו ואין זה רצונו האמיתי, והמדבר כן מפריד בין נעלם לנגלה.

ובן כתב בשו"ת חתם סופר (ח"א אורח חיים סימן רח), שאין להאמין בהלכה אפילו לאלהיו זכור לטוב, דזהו יסוד ושורש כל התורה כולה, דאי לאו הכי אין כאן תורה כלל, דזה יאמר כך וזה כך, ותפוג תורה, על כן כללא כייל הקב"ה שאין הנביא רשאי לחדש שום מצוה מהישנות, ולא יתבאר ויתפרש משמים כי אם על דעת חכמי ישראל, וזהו צורך גדול. ואפילו יאמר אליהו בשם ת"ח שחי עתה בארץ ואין אנו יכולים לברר הדבר, אם נעשה מעשה על פי עדותו של אליהו, תפוג תורה, שכל אחד יאמר אליהו אמר לי, על כן אין לפסוק הלכה על זה וכיוצא בזה. ע"כ. הרי להדיא שאפילו אם אליהו אומר כן בשם חכם שחי עמנו, אי אפשר לפסוק הלכה על פי זה.

דברי החתם סופר שאין לפסוק הלכות אפילו ע"פ אליהו הנביא

ובן כתב החתם סופר (חלק אורח חיים ס"ס נא) דמ"ש שאין לברך ברכת הגומל בלילה והביא מכתבי האר"י, עם נעלמים לא אבוא, וכל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות, חייב משום זורע כלאים. ועוד

אם הולכים אחר הרש"ש בשאין הדברים מבוארים בדברי האר"י

ובעיקר דברי הרש"ש ז"ל, אין הדברים מפורשים ברבינו האריז"ל או בזוה"ק, אלא הרש"ש למד זאת ברוב חכמתו הגדולה, וכתב בס' טהרת המים (מע' הק' אות יט ד"ה קבלה) משם הגאון החיד"א שכתב בשו"ת טוב עין (דף ש"ז), שאם חולק הקבלה עם הש"ס, אם דיבר בזה האר"י זיע"א, כוונתה קיימא לן. ע"כ. ואף שרבים חולקים על כלל זה, נראה בילקוט יוסף שבת א כרך ג' בסימן רעד. ובילקוט יוסף חנוכה מהדו' תשע"ג (עמוד שמח והלאה), שהארכנו בזה, מכל מקום הרי שגם לדברי החיד"א אם האר"י לא דיבר בזה, לא שבקינן דברי הפשטנים.

ועיין להרב ישכיל עבדי בשו"ת דעה והשכל (חלק ב סימן ב) שנשאל מהרה"ג רבי בן ציון חזן, ממייסדי ישיבת פורת יוסף, ע"ד הרש"ש, דמ"ש מצות שילוח הקן מציצית ותפילין ותפילה וכו', בהמשכת המוחין וכו', ועוד קצר מצע השכל להבין כיצד מצוה זו היא מדאורייתא, ובפרט מצוה עוברת כזו, דכתיב כי יקרה וכו', אנו נמנע מלקיימה בזמן בימי העומר וכדו', [והיינו דאיך יבטל מצוה דאורייתא מפני חשש של המקובלים], ושוב מצא להשמן ששון וכו', והשיב לו הרב דע"ה והשכל, שדברי רבינו הרש"ש זיע"א ברורים ואין בהם קושי, דדמי למי שמניח תפילין בשבת שאינו מקיים בזה שום מצוה, כיון שהמצוה באה להמשיך מוחין וכו', ובזמנים אלה אין לה שייכות.

אלא שהקושיא במקומה עומדת, דהיאך אפשר לעקור מצוה דאורייתא ולומר דדמיא להנחת תפילין בשבת, מפני סברת המקובלים. וע"כ שאין לנו לעקור לגמרי המצוה, רק שיש עדיפות לקיימה בזמן אחר. ושיש שכתבו שגם לדברי הרש"ש אפשר לקיים מצות שילוח הקן בימי העומר, ורק שצריך לקיים אותה בלי הכוונות שעל פי הסוד.

מסקנת ההלכה בענין ברכת האילנות בחודש אדר ואייר

וניהדר אנפין לנידון דידן, האם אפשר לברך ברכת האילנות בחודש אייר, הנה דעת כמה אחרונים

שם (חלק אורח חיים כה) הזהיר על כך. ושם (חלק אורח חיים סימן קצז) כתב, ומעיד אני עלי שמימי לא שמעתי מפי רבותי הגאונים הגאון הפלא"ה והגאון מהר"נ אדלר ז"ל, ספר הזוהר יוצא מפי קדשם בשום דרוש. ותלי"ת לא זזה ידי מתוך ידם, ולא חסרתי מהם וכו'.

גם בחלק אבן העזר (ח"ב סימן פה) כתב החתם סופר, דאפילו בדבר שאין הפוסקים חולקים בפירוש, אי אפשר לכופף בדברים להחמיר כהזוהר, ודי לנו שהרוצה להחמיר אין מזחיחין אותו. ועוד שם (ח"א אורח חיים סימן ק) כתב החתם סופר, וידוע, דהיכי דפליגי הנגלה עם הנסתר, אין לנו עסק בנסתרות, והנגלות לנו ולבנינו. ע"כ. ובשו"ת חתם סופר (ח"ב יורה דעה סימן רעא) דן בענין ס"ת שנכתב על דרך המקובלים כמבואר בעטרת זקנים (אורח חיים סימן לב) ובספר לח"פ (בהל' ס"ת) ובמשנת חסידים (מסכת תפילין פ"ב מ"ד), וכתב על זה, שחלילה לשנות אפילו כל שהוא מפני דברים הנאמרים בחשאי.

ובשו"ת בצל החכמה שם כתב, שלא יעלה על הדעת לומר כן דהוי מ"ע שהז"ג, וחכמי האמת נתכוונו שמוטב שיתננו ביום ולא בלילה שהוא זמן דין גמור. אבל בודאי אם בא עני לבקש צדקה בלילה חייב ליתן לו, וכמבואר בסדור היעב"ץ (מדור בית ה' בלילות לפני תפלת והוא רחום אות ב) ועוד אח'. וגם רבינו האר"י מודה שאם בא עני לבקש צדקה בלילה, חייב ליתן לו, ואם הצדקה יוצאת מתחת ידו ביום, אף שהעני אינו נוטלו אלא בלילה, אין בזה חשש. ולפי דבריו א"ש מה שתמה בשו"ת דובב מישרים (ח"ד ליקוטי תשובות והערות ח"א) שאף שבירושלמי שם מבואר שאין לחלק צדקה בלילה, הנה בגמרא דידן (סנהדרין לה.) מפורש שאפשר, שאמרו, כל תענית שמלינים בה את הצדקה כאילו הרגו את הנפש, ופרש"י, רגילין היו בלילי תענית לעשות צדקה, ואם ילינו נמצאו עניים רעבים שנשענו על כך. ומבואר שהיו רגילין לעשות צדקה בלילה. וכן תמה בשו"ת שיח יצחק (סימן תכט) למה לא העיר החיד"א מגמרא הנז'. ואם נאמר כסברא הנ"ל שכאשר הצדקה יוצאת מתחת ידו ביום ורק באה ליד העני בלילה אין בזה חשש, א"ש.

בניסן, פשוט שיברכו ברכת האילנות באדר. ע"ש. ובשו"ת יד יצחק הנ"ל (ח"א סימן קצח) כתב, שהדין ברור כשמש שאפשר לברך גם לאחר ניסן, וכמו שהוכיח בשו"ת השיב משה (סימן ח), ממ"ש שאם גדלו הפירות אינו מברך, משמע שאם עדיין רואה פרחי האילנות מברך אף לאחר ניסן. ותפסו חז"ל ניסן משום אורחא דמילתא. וידוע שהגאון בעל השיב משה רב גובריה ורב חיליה בנגלה ובנסתר. וכן יש להביא ראיה לזה מהגמרא (ר"ה שם) שחודש אייר נקרא חודש זיו, שיש בו זיו לאילנות, והביאה הגמרא ראיה ממ"ש היוצא בימי ניסן מברך ברכת האילנות וכו'. עכת"ד. וכן כתב בשו"ת עמודי אש (סימן ב אות יב).

ואף על פי שיש אחרונים שנוטים להחמיר בזה, וכמו שכתב בספר זכרנו לחיים (ח"א מערכת ברכות אות יד), וכן כתב הרב המגיה בשו"ת ירים משה (חלק אורח חיים ס"ב). ע"ש. וגם הגאון שדי חמד הנ"ל כתב, שאף שמעיקר הדין הטיב אשר דיבר הגאון בעל השיב משה (סימן ח), דהש"ס אורחא דמילתא נקט, וכיון לדעת הראשונים ז"ל, מכל מקום כיון שהמקובלים חולקים, ובפרט כאן שהוא לחומרא, דס"ל שאין לברך אחרי ניסן, בודאי שנכון לומר שב ואל תעשה עדיף, וזה כלל גדול בדינינו, ספק ברכות להקל. עכת"ד. כתב מרן אאמו"ר, שאין זה מוכרח כלל, שאין זה נכנס בגדר ספק ברכות להקל. וכמו שכתב הגאון בעל זכר יהוסף הנ"ל.

העולה מבל האמור

ולפיכך, אף על פי שלכתחילה אין לברך בחודש אדר, אלא ימתין לחודש ניסן, כדי לצאת ידי חובת כל הדעות, וכמו שכתב בשו"ת ויחי יעקב (שם). וכן כתב הגאון הראש"ל בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א חלק אורח חיים סימן ו), שעניינו הרואות לרבותינו שבירושלים שהיו מדקדקים תמיד לברך ברכת האילנות בניסן דוקא. וטעמם ונימוקם עמם. ע"ש. אבל אם לא נזדמן לו לברך ברכת האילנות עד שיצא ניסן, רשאי לברך ברכת האילנות בחודש אייר, ולא יאבד ברכה יקרה זו מידו. ויסמוך על דברי רבותינו הראשונים והאחרונים שפסקו שניסן לאו דוקא, ובלבד שיהיו עדיין האילנות בפריחתם, ולא גדלו פירותיהם. וכן העלה למעשה

לפסוק כמ"ש הפוסקים הנ"ל, שמה שאמרו ניסן, לאו דוקא הוא. וכן כתב בספר מחצית השקל (סימן רכו), ובספר מאורי אור הנ"ל (חלק באר שבע, דף יב), שמה שהזכירו בימי ניסן, אורחא דמילתא היא ברוב מדינות. ובשו"ת ויחי יעקב (חלק אורח חיים סימן ח), כתב להוכיח שניסן לאו דוקא, והוא הדין באייר, מהגמרא (ר"ה יא), רבי יהושע אומר, מנין שבניסן נולדו אבות, שנאמר ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בחודש זיו, בירח שנולדו בו זיוטני עולם. (פירש רש"י, חודש זיו, הוא אייר, וכשנתחדש אייר כבר נולדו אבות העולם בניסן. א"נ פעמים שתקופת ניסן נמשכת בתוך חודש אייר של לבנה). ורבי אליעזר אומר, בתשרי, והא דכתיב חודש זיו, דאית ביה זיוא לאילני, דא"ר יהודה, היוצא בימי ניסן ורואה אילני דמלבלי, מברך ברכת האילנות. הרי שמבואר מדברי הגמרא שחודש ניסן לאו דוקא, שהרי הגמרא מביאה סיוע למ"ש חודש זיו (שהוא אייר) שיש בו זיו לאילנות. מדברי רב יהודה שאמר היוצא בימי ניסן וכו'. ובעל כרחך שהכוונה על תקופת ניסן. ע"ש.

והגאון רבי יוסף זכריה שטרן בשו"ת זכר יהוסף (סימן קצד), הביא מדברי הפוסקים שכתבו דניסן לאו דוקא, ושוב הביא דברי הברכי יוסף שע"פ הקבלה צריך לברך דוקא בחודש ניסן. וכתב, שנראה שלא כתב כן אלא למצוה מן המובחר להדר לברך ברכת האילנות בחודש ניסן, אבל מכל מקום אם לא ראה אז את פרחי האילנות צריך לברך אחר כך. ובלא זה הרי כבר חקרו האחרונים במקום שהקבלה חולקת עם הפוסקים. ובפרט שאין להשיג כאן במה שלא הוזכר בספרי הקבלה הקדמונים המוחזקים להקראות בשם דברי קבלה. עכת"ד.

גם הגאון שמ"ח גאגין בשו"ת ישמח לב (חלק אורח חיים סימן י"ב) העלה שאם לא בירך ברכת האילנות עד חודש אייר רשאי לברך, ודייק כן ממה שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן רכו), שאם לא בירך עד שגדלו הפירות לא יברך, משמע שכל זמן שעודם פרחים מברך גם בחודש אייר. ע"ש. וכן כתב בשו"ת שארית יהודה (חלק אורח חיים סימן יח). ע"ש. וראה עוד להגאון רבי אברהם פריסקו בספר בירך את אברהם (ס"ס ט), שבשנה מעוברת שיש לחוש שמא לא ישארו פרחי האילנות

בשו"ת יחוה דעת שם, ובספר מאור ישראל (ר"ה יא.). ועיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן כ). ודו"ק.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ל

נוסח החתימה בברכת בורא נפשות, ובברכת על המחיה

בס"ד, ט"ו אייר תשע"ה

לכבוד היקר ונעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת ה"ה חיים דוד דנון נ"י

שלום וברכה,

א. בדבר מה ששאל על מה מסתמכים האשכנזים לומר בברכת חי העולמים בניקוד צירי ולא בפתח, הנה בתוס' יום טוב (סוף תמיד) הוכיח מדברי הרמב"ם שהנכון לומר חי העולמים בצירי, וכן דעת הראב"ע, הרד"ק, אבודרהם, הראב"ד, הרמב"ן, התוס', המאירי, הגר"א, ועוד.

גם בספר פרי עץ חיים למהרח"ו כתב בשם המקובלים, דכל האומר חי העולמים בפתח הוא טעות, כי חי הוא חוץ מן העולמים, אבל חי בצירי הוא מחבר המדות וכו', והוא הנכון.

אולם מהר"י חגיזו בעץ חיים כתב, שאין לשבש הספרים שכתוב חי בפתח, וכן הגירסא בפי כל אדם, וכן דעת האליה רבה, וכתב שאף התיו"ט חזר בו. ועיין בספר ילקוט יוסף דיני פסוקי דזמרה (עמוד של"ב) בהערה, מה שכתבנו בזה, וכן בילקוט יוסף תפלה כרך ב' בקונטרס הנוסחאות. ומכל מקום כל עדה תעשה כפי מנהגה ומנהג אבותיה, ואין לשנות.

ב. ומה ששאל אודות הנוסח הנכון בחתימת ברכת על המחיה, ששמע מאחד מרבני הערים הגדולות שאמר, שיש לחתום על הארץ על המחיה ועל הכלכלה,

ושכן הוא מנהג מרוקו, ושאל אם נוסח זה נכון לדינא גם כאן בארץ ישראל.

הנה כבר כתבנו בכמה דוכתי בילקוט יוסף שאין לחתום "על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה", וכדעת ג' עמודי ההוראה ומרן הש"ע, שאין חותמין בשתים. וכן המנהג בארץ ישראל, לכן יש לחתום בברכת על המחיה "על הארץ ועל המחיה" ותו לא מדי.

ובהיות וראיתי בחוברת אחת [שיו"ל ע"י חברת אהבת שלום] שאברך אחד כתב להשיג על דברינו, וציין שאין תחת ידו הספר קול תורה, ועכ"ז כתב להשיג על הילקו"י בלא לעיין בדברינו שם, ומאחר ואין בהערתו כלום, ובחנם מתעקש לקיים מנהג קצת יוצאי מרוקו, לפיכך אמרתי להשיב על הדברים, דהנה בגמ' (ברכות מד.) אמרו, דחמשת המינין, על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחותרם על הארץ ועל המחיה. ועוד אמרו שם (ט.ט.), גופא, רבי אומר אין חותמין בשתים. איתביה לוי לרבי על הארץ ועל המזון, ארץ דמפקא מזון, על הארץ ועל הפירות, ארץ דמפקא פירות. ע"ש. ונה"ה לעל הארץ ועל המחיה, ארץ דמפקא מחיה]. ומבואר דאין לחתום בב' ענינים, שאין עושים מצות חבילות חבילות. וכ"ה בגמ' בכ"ד. ולפי זה הנוסח הנכון לומר בחתימת הברכה "על הארץ ועל המחיה", ולהשמיט ועל הכלכלה שהוא ענין נוסף.

וכן הוא בילקוט שמעוני (תורה רמז תתנ): וחותרם על הארץ ועל המחיה. וכן הוא הנוסח ברוב ככל הראשונים. וכן כתב בספר הלכות גדולות (סי' א, הל' ברכות פרק שישי עמוד סד): ברוך אתה ה' על המחיה ועל הכלכלה. ומר רב פיאס הכין הוה חתים על הארץ ועל המחיה, וכן הלכה. ע"כ.

וכן הוא בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל (אופק) סימן קעט): על מיני מזונות על הארץ ועל המחיה.

וכן הוא הנוסח בהרי"ף (ברכות דף לב עמוד א): ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה. וכן כתב שם הרא"ש.

גם הרמב"ם בפירושו המשנה (ברכות פ"ו) כתב הנוסח "על הארץ ועל המחיה". וכ"כ בהלכותיו (פ"ג מהל' ברכות הי"ג).

וכן כתב הסמ"ג (עשין סי' כז): בא"ה על הארץ ועל המחיה, לשון זה כתב הרמב"ם, וכן תופס הלכות

הראשון

חתימת על המחיה

לציון

קבה

גדולות (דף ז, ג) עיקר לחתום על הארץ ועל המחיה, ולא על המחיה ועל הכלכלה. ע"כ.

וכן דעת התוס' (ברכות מד.).

וכן כתב המרדכי (ברכות פרק כיצד מברכין רמז קנ): וחותם על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, ולא הויה חתימה בשמים, דהארץ היא המוציא המחיה והפירות. ע"כ.

גם במחזור ויטרי (סימן עא) כתב, וחתים [על] הארץ ועל המחיה, בשבח הארץ. וכמעין פתיחה. ע"כ.

וכן הוא בסידור רש"י (סימן קיג): [וחותם] על הארץ ועל המחיה בשבח הארץ וכמעין פתיחה. ע"כ.

וכן הוא בספר הפרדס הגדול. ובפסקי רבי אליהו מלונדריש, ובחידושי הרא"ה, ובספר המאורות, ובתשב"ץ.

גם בספר האשכול (אלבק הלכות ברכת מיני מזונות ופירות דף מו עמ' א) כתב: בחמשת המינין חתים על הארץ ועל המחיה.

וכ"כ בספר הרוקח (הלכות סעודה סי' שמ): בא"י על הארץ ועל המחיה. אין חותמין בשמים. והא דמברכין מקדש השבת ישראל וראשי חדשים, קודשא בריך הוא מקדש לשבת וישראל ולראשי חדשים, ובכל אחד כתיב קדוש. ע"כ.

גם הראב"ה ח"א (מסכת ברכות סימן קא) כתב, ברוך אתה י"י על הארץ ועל המחיה.

וכן כתב הריקאנטי (סימן עח): חותם על הארץ ועל המחיה ועל הפירות. ולא הוי כחתימה בשמים דהארץ מוציאה פירות ומחיה. וכן הנוסח באור זרוע.

גם בשבולי הלקט (סדר ברכות סימן קסא) כתב: וחותם בא"י על הארץ ועל המחיה. וכן כתב ר' עובדיה מברטנורא (ברכות פרק ו): ועל כל דבר הנעשה מחמשת מיני דגן במקום על העץ ועל פרי העץ אומר, על המחיה ועל הכלכלה, וחותם על הארץ ועל המחיה. ע"כ. וכן הוא בספר על הכל.

וכן כתב מרן הבית יוסף בסימן רח, בשם הסמ"ג, שחותם על הארץ ועל המחיה. ושכן כתב רבנו משה (הרמב"ם בסוף פ"ג מהל' ברכות). וכן כתב בעל הלכות גדולות לעיקר, ולא לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה. ע"כ.

וכן הוא בשלחן ערוך (או"ח סי' רח) וחותם: על הארץ ועל המחיה. וראה בשו"ת יביע אומר שפסק שלא יסיים ועל הכלכלה, אלא יאמר רק על הארץ ועל המחיה, כנוסח הגמרא שלפנינו, וכנוסח הרי"ף הרא"ש והרמב"ם והש"ע.

והנה הכותב הנז' טען, דמאן יימר לן דכל הראשונים הנז' סבירא להו דהוא לעיכובא שאין לחתום ועל הכלכלה, דילמא מודו שאין בזה משום אין חותמין בשנים, וכדעת הרשב"א ודעימיה, אלא שגרסו רק על הארץ ועל המחיה, אבל אינו לעיכובא.

אולם אי אפשר לנו לחלוק על הבנת כמה מהראשונים, שכתבו להדיא שהוא לעיכובא משום שאין חותמין בשנים, וכן הוא ברוקח, ובריקאנטי, וכן מבואר להדיא בדברי מרן הבית יוסף הנ"ל, "שלא לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה". ע"כ.

ואחר שכך הבין מרן הב"י, שהוא לעיכובא, ושכן דעת עמודי ההוראה, א"כ היאך הכותב הנ"ל הרהיב עוז בנפשו לחלוק על הבנת הב"י. ובפרט שגם רוב האחרונים הבינו שהוא לעיכובא, כמו שביארנו בעין יצחק חלק ב' (עמוד שצז) באורך וברוחב, ולא נוכל לחלוק על רוב הראשונים ורוב האחרונים ולהתעקש לקיים מנהג מסויים. וכפי הנראה מטרת הכותב הנ"ל לומר בכל דבר איפכא מסתברא מדברי מרן אאמו"ר זיע"א, וזו אינה דרכה של תורה, למחפש אחר האמת.

והנה גם בספר ברכת ה' חלק ב' (עמ' קיז) כתב לחלוק על דברי מרן אאמו"ר זיע"א, וכתב, שאותם הנוהגים לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה, רשאים להמשיך במנהגם כן אף "לכתחלה". ושם בהערה הביא דברי הרד"א (בהלכות ברכות שער השני) שכתב לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה. וכן כתב הראב"ן (ברכות סימן קצ) וכו'. ומ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סימן יא אות לא) להעיר על מה שכתבו בסידורים ועל הכלכלה, שלא צדקו בזה, שעזבו נוסח רבותינו הראשונים ותפסו נוסחא שיש לפקפק בה משום אין חותמין בשמים. ע"ש. ובספר ילקו"י על הלכות ברכות (עמ' תקא) הוסיף שנוסחא זו היא נגד הגמרא. ע"ש. אולם, כיון שהטור והרד"א כתבו בפירוש נוסחא זו, איך אפשר לומר שלא שתו לבם הטהור דהוה ליה

שאנו חותמין על הארץ על המחיה ועל הפירות. נבמי שאכל גם פת הבאה בכיסנין וגם מפירות ז' המינים, והיאך אנו חותמין כן, וע"כ דהביאור הוא, על הארץ שמוציאה מחיה, ומוציאה פירות, והכל ענין אחד הוא, ואינו בכלל אין חותמין בשמים.

אולם בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאו"ח סימן יא אות לא) הביא מ"ש בחסד לאלפים (סי' רח אות יא), דלפי פירוש תיבת כלכלה, יראה לי שאין לחתום ועל הכלכלה, שהרי אמרו בש"ס אין חותמין בשמים. והקשו, והרי חותמין על הארץ ועל הפירות, ותירצו דר"ל ארץ דמפקא פירות. וזה לא שייך לתרץ גבי כלכלה, והוה ליה חותם בשמים. ושוב ראיתי שהדבר מפורש בב"י שדעת גדולי הפוסקי שלא לחתום ועל הכלכלה. ע"כ. וזה כמו שנתבאר שיש חילוק גדול בין על המחיה ועל הכלכלה, לבין על המחיה ועל הפירות. דהתם היינו ארץ דמפקא מחיה ופירות. אבל כלכלה ענין אחר הוא.

וממוצא דבר יש ללמוד מזה, דחילופי הגירסאות לפנינו בראשונים, אינו ענין של גירסא בעלמא, אלא קפידא יש בדבר, ולהגורסים על הארץ ועל המחיה בלבד, היינו בדוקא, שלא לומר ועל הכלכלה. ועיין בהליכות עולם ח"ב (עמ' קכא) שהביא מ"ש הרב זכרנו לחיים ח"ב (מערכת ב' אות ב') בשם הרב פחד יצחק שאין לחתום אלא על המחיה בלבד, כי אין לחתום בשמים. ושכן הסכים הרב רוב דגן. ע"ש. וכ"כ בספר נתיבי עם (סימן רח) שאין לחתום ועל הכלכלה משום שאין חותמין בשמים. ע"ש. ולדבריהם בודאי דלא דמי לחתימת הברכה, על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, דחילוק גדול יש ביניהם, וכמבואר. ומחיה דבר אחד וכלכלה דבר אחר.

והראוני בפירוש עץ יוסף שבסידור אוצר התפלות חלק א' (עמ' רמו) שפירש דמחיה היינו פרנסה בדברים הכרחיים, וכלכלה היינו במותרות. ואמנם הראשונים החולקים וגורסים על המחיה ועל הכלכלה, צ"ל דסבירא להו דהוא ענין אחד, וגם כלכלה היינו מזון. וכמו שתירגם המתרגם (בראשית מה, יא) וכלכלתי, "ואזון".

ובאמת שכן מבואר באחרונים, שיש לחתום על הארץ ועל המחיה, וכ"כ בשו"ת מעשה אברהם (סי'

חותם בשמים, או דהוי נגד גמרא מפורשת. וע"כ לומר שגרסו בגמרא ועל הכלכלה. ע"ש.

ואנא דאמרי, בודאי דמסתבר שלהטור והרד"א היתה גירסא אחרת בגמרא, אך מה שכתבנו בילקוט יוסף שזה נגד הגמרא, היינו לפי הגירסא של עמודי ההוראה, הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, והש"ע (סי' רח סי"ב), שאנו הולכים תמיד בעקבות עמודי ההוראה, ולפי הבנת הב"י בדעת עמודי ההוראה, אם יחתום על המחיה ועל הכלכלה הוי חותם בשמים. וכ"ד הרבה ראשונים. וא"כ היאך התעלם מג' עמודי ההוראה והבנת הב"י. ולמי שגרס על הארץ ועל המחיה, היינו שאין להוסיף ועל הכלכלה משום דאין חותמין בשמים, כמ"ש הרוקח והריקאנטי, כי מחיה וכלכלה הם ב' דברים, וכפי שהסבירו להדיא כמה מהראשונים הנ"ל. וא"כ אף שיש חולקים, הרי בכל דוכתא אנן אזלינן בתר ג' עמודי ההוראה ומרן הש"ע, וא"כ היאך כתב שיכולים להמשיך במנהגם לכתחלה, נגד דעת מרן. וכ"כ בשעה"צ (סי' רח אות נב), ובשערי רחמים. [ואין לזה קשר להאי כללא שכתב השדי חמד דלא אזלינן בתר עמודי ההוראה בעניני גירסאות, דהכא הש"ע פסק כוותיהו].

ואין זה מסתבר לומר שבכל דוכתא שנמצא דעת חולקים נימא שיכולים להמשיך במנהגם "אף לכתחלה", גם כאן בארץ ישראל, שהרי יש בידינו כללי ההוראה, וכיון שעמודי ההוראה כתבו נוסח על הארץ ועל המחיה, לדעתם אם מוסיף ועל הכלכלה הוי נגד הגמרא, והוה ליה חותם בשמים. [וזה היתה כוונתנו בילקוט יוסף לומר דהוי חותם בשמים, והיינו לדעת עמודי ההוראה]. אבל איה"נ בודאי שלדעת החולקים צריך לומר דלא חשיב כחותם בשמים. אבל למעשה אין לנו אלא בעלי ההוראה. ומה לנו לחפש בדברי שאר הפוסקים ולהאריך בציטוט דבריהם, אחר שיש לנו עמודי ההוראה שכתבו בפירוש לחתום רק על הארץ ועל המחיה. ואילו היה כותב שהנוהגים כן יש להם על מה לסמוך ואין צריך לגעור בהם, אולי היה מקום לדבריו, אבל לכתוב שאף לכתחלה ימשיכו במנהגם נגד בעלי ההוראה, ובזה לחלוק על דברי מרן אאמור"ר, זה אינו.

והן אמת שהיה מי שרצה לומר דגם מצד הסברא אין זה בכלל אין חותמין בשמים, ודימה זאת למה

(מא), שיש לפקפק על החותמים בשנים, שמלבד שהוא נגד מה שכתבו הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, כן כתבו גם בכפתור ופרח, והשל"ה, ועוד. וסיים, דכיון שכיום כן שגור בפייהם. וכן כתבו הטור והלבוש והמג"א [והלק"ט ומרן החיד"א בברכי יוסף] סמכינן עלייהו. ע"ש. ובאמת, ק"ק דמה זו סמיכה אחר דבגמרא [בגירסא שהיתה לפני הראשונים] מובא ההיפך. וגם המשנה ברורה בשער הציון (סימן רח אות נב) דחה דברי המגן אברהם שחותם בשתים כהטור והרד"א, וכתב, שהעיקר לחתום על המחיה. והביא דברי הפוסקים הנז', ושכן דעת רבנו חננאל ורש"י, ושבולי הלקט, והרי"ז, והרוקח, והכל בו והרי"ו והרשב"א בחידושיהו. והתימה על הלבוש והמג"א שהביאו דברי הטור שהוא יחידי בזה. וברור שאילו ראו כל הני ראשונים לא היה אצלם ספק בדבר. ועל כן פסק להלכה שחותם על המחיה. ע"ש. ודבריו נאמנו מאד, וכ"ה גירסת הראב"ה בהלכות ברכות (סימן קכא), והמאירי שם, והאו"ז (סימן קפא), ועיין בחידושי הרא"ה על ברכות שכתב, שעל פירות ארץ ישראל חותם על המחיה ועל הכלכלה, ובהא לא ידעינן לאפרושי בין דידן לדידהו. עכ"ד. ועיין ביפה ללב (שם סק"ז), ובספר זכרנו לחיים ח"ב (מע' ב אות ב) בשם הרב פחד יצחק, שכתב לחתום על המחיה לבד, שאין לחתום בשתים, ושכן הסכים ברוב דגן. ע"ש.

ומכאן העיר מרן אאמו"ר זיע"א על מ"ש בבן איש חי (פר' מסעי אות א), שעל מיני מזונות של אר"י אומר על מחיתה ועל כלכלתה. ע"ש. ולפי האמור נכון שכל בעל נפש יחוש להפוסקים הנז' ויסיים "על המחיה" לבד. ומי שנהג לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה, יבטל מנהגו אחר ראותו כל הפוסקים הנז', וכך יפה לנהוג, אע"פ שבס' זכרונות אליהו מני (מע' מ אות טז) ה"ד החס"ל שמפקק ג"כ על המנהג שחותמים בב', ונטה דעתו שלא לומר ועל הכלכלה, וכ"כ בס' שם חדש לפקפק על זה, ובכ"ז כתב שאין לזוז מן המנהג. ופירש בד' שם חדש שסיים עיין בפאת השלחן לחתום על מזונותיה שכן סברת כ"פ. ועיין בברכ"י שכתב, דלא נהגו כן, וכתב דר"ל שאע"פ שמן הדין היה צריך לחתום על פירותיה [נראה שצ"ל מזונותיה], מ"מ המנהג עדיף. וכן לענין על הכלכלה, אע"פ שכפי הדין אין לאומרו, אין לזוז מהמנהג. עכ"ד.

ואחר המחילה הרבה אין פירושו מחוור, דנהי דגבי על מזונותיה כתב בברכי יוסף שלא נהגו כן, והיינו משום שרוב הפוסקים כתבו על המחיה, ואם כן אין זה מן הדין לבטל המנהג, אדרבה כל הפוסקים כתבו מחיה, זולת הרב כפתור ופרח והאגודה, ומה דמות יערוך ל"על הכלכלה" שרוה"פ דחווה זולת יחידיאי. והאחרונים שתמכו יד לזה מפני שלא ראו דברי הראשונים. ואף על פי שהרב מהר"א מני סיים "שאפילו לא יהיה כן ד' הרב שם חדש, מ"מ כן נראה לי. וכ"כ בפת לחם בשם הלבוש". ע"כ. אין זה עיקר. ועיין להרב שמח נפש גאגין ביריעות האוהל (דף קג ע"ב) שכתב, שמנהג ארץ ישראל לחתום "על מחיתה" לבד. שכ"ד כל גדולי הפוסקים (והביא דברי הפוסקים הנ"ל) ומרן, ודלא כהטור וש"פ שכתבו גם על הכלכלה. ע"ש.

וכיון שכן המנהג כאן בארץ ישראל, הכי נקטינן, ואף אלה שעלו מארצות חו"ל ונהגו שם לחתום ועל הכלכלה, ישנו את מנהגם וינהגו כמנהג ארץ ישראל. ואפילו בחוץ לארץ טוב ונכון לנהוג כן, [ואין בזה חשש משום שינוי מהמנהג, דבכמה דוכתי כתבו האחרונים לתקן הנוסחאות נגד המנהג, וגם הבן איש חי כתב כן בכ"ד]. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' לח אות א') בדין אין חותמין בשנים. ושוב נדפסו הדברים בתוספת בשו"ת יביע אומר ח"ח (סי' יא אות לא). ע"ש.

ולכן אף על פי שמצינו לכמה ראשונים שכתבו לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה, אין לנו אלא גירסת עמודי ההוראה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם והשלחן ערוך, וכיון דחזינן שיש קפידא שלא לחתום ועל הכלכלה, בודאי שאין להורות "לכתחלה" לחתום ועל הכלכלה. ותמיהני היאך כתב בברכת ה' שיכולים להמשיך במנהגם לכתחלה, והיאך פליג על דברי מי שגדול בדבר שעמודי ההוראה והשלחן ערוך הנ"ל סבירא להו שאין לעשות כן.

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (תרי"ג מצוות, תולדות המחבר) שנהג לסיים על הארץ ועל המחיה, ולא היה אומר ועל הכלכלה, וכן הוא בבה"ג, ועל זה הסכים גם הגר"א, וכ"ה בשל"ה. ובסידור התניא. ע"ש.

גם הגאון החזון איש בספר דינים והנהגות (פ"ז אות ב') כתב לומר על הארץ ועל המחיה, ולא לחתום ועל

הכלכלה. וכ"ד הרב אור לציון בח"ב (עמוד שח אות מה), שבברכה מעין שלש יש לחתום על הארץ ועל המחיה, ולא להוסיף על הכלכלה. כיון שאין לחתום בשתיים. וכ"כ הב"י שכן גירסת בעל הלכות גדולות והרמב"ם והסמ"ג, וכן המנהג. ע"ש. וכל זה דלא כמ"ש בברכת ה' הנ"ל.

וסייעתא לכל הנ"ל ממה שכתב מרן החיד"א, בברכי יוסף (סימן קסו סק"ה) לגבי האיסור לטעום קודם שיתן מאכל לבהמתו, דהט"ז כתב, שאין איסור בטעימה, דא"כ למה אמרו כאן אסור לאכול וכו' ולא אמרו אסור לטעום, כמ"ש בשבת (ט): אסור לטעום עד שיתפלל, וכן אסור לטעום עד שיכדיל (שם), אבל כאן לא אמרו אלא אכילת סעודה. עכ"ל. והקשו עליו דבגיטין (סב.) איתא אסור לטעום. ותירץ מהר"ם חאגיז (מובא בבאר היטב סק"ט) דכלל גדול דאין לסמוך אלא על הנשנה במקומו, לזה דייק הט"ז ואמר למה אמרו כאן, דקאי על ברכות. עכ"ד. וכתב מרן החיד"א, ואנא זעירא תיובתא ופירוקא לא חזינא, דהא דגיטין היא מימרת ברכות, וכיון דהכא גרסינן אסור לאדם שיאכל מאי מקשים על הט"ז מגיטין, הא זוהי המימרא גופא, והכא גרסינן שיאכל, ועל כרחך ליתא להיא גירסא, דחדא מימרא היא. ומינה תברא לתירוץ מהרמ"ח הנז', דלא שייך הכא כללא דאתמר בעלמא סוגיא במקומה עדיפא, דהתם היינו בתרי סוגיות חלוקות, דמהכא משמע נגד סוגיא אחרת, אבל הכא חדא מימרא היא ולא שייך זה, אלא לומר דהיא גירסא מוטעת, כדאמרן. ומאי דדייק מלשון הט"ז דקאמר למה אמרו כאן, לאפוקי מאי דאתמר בגיטין, לא נהירא, דאי הט"ז זכר מינה הוה דחי להיא גירסא. ואיברא דהרמב"ם (סוף הלכות עבדים) והסמ"ג (סוף עשין פ"ו) כתבו דאסור להקדים מזונות וכו', ולא נקטי טעימא. אבל קצת קשה על הט"ז והאליה רבה (אות ח) שכתבו כדבריו, דהרי הרי"ף (כת.) והרא"ש (פ"ו סי' כב) שם בברכות גרסי אסור שיטעום. ועיין בשו"ת שאלת יעבץ (סימן ט"ו ב). ע"כ.

חזו"נ, שיש לנו להתחשב בדעת ג' עמודי הוראה גם בקשר לגירסאות. דאל"כ מאי מקשה החיד"א על הט"ז. וע"ע בספר חזון עובדיה הלכות סוכה (עמוד ב') דמכיון שהפוסקים גורסים בירושלמי כגירסתינו, כן

עיקר וכו', ולית דחש להא דהאו"ז. וכ"כ בברכי יוסף. ע"כ. הרי שגם לענין גירסאות מתחשבים בגירסת ריה"פ לענין הלכה. וראה בילקו"י תפלה א' (עמו' קמד). ובירחון קול תורה (סיון תשס"ג עמו' צו, ותשרי תשס"ד עמו' ע'). ובילקו"י תפלה ב' (עמ' תקפח).

וגם יוצאי מרוקו שהגיעו לארץ, צריכים לנהוג בכל עניני הלכה כדעת מרן המרא דאתרא, שקיבלנו הוראותיו. ודי לנו שבמרוקו היו מנהגים שונים ורבים, ובכל כפר ועיר נהגו אחרת, ולכן כאשר הגיעו לארץ ישראל עליהם להתאחד סביב הוראותיו של מרן הש"ע. וכמ"ש בשו"ת אבקת רוכל (סימן ריב) דקמא קמא בטיל. והוא כדין ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו, שעושה כמנהג המקום שבא לשם. ומה שיש שטענו דחשיב כמנהג קדום קודם שפשטו הוראותיו של מרן, הנה דין מנהג קדום הוא דוקא במה שנהגו במקומו של המרא דאתרא, דהיינו בארץ ישראל, אבל מה שנהגו בחוץ לארץ אף אם הוא מנהג קדום שם, אינו חשיב כמנהג קדום, ומאחר שבאו לכאן שלא על דעת לחזור צריכים לנהוג בכל כמנהג מרן השלחן ערוך. וראה בעין יצחק ח"ב (עמוד שצז). וח"ג (עמוד תנד).

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לא

אמירת הריני מוחל וסולח כשאינו מוחל למי שהכעיסו

[שלחן ערוך סימן רל"ט]

בס"ד, ט"ו אייר תשע"ה

לכבוד היקר ונעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת ה"ה חיים דוד דנון נ"י

א. במה ששאל אם גם כליל שבת צריך לקרוא ק"ש שעל המטה כמו בכל לילה. העיקר למעשה, שיש לקרוא ק"ש שעל המטה גם כליל שבת, וכמבואר בטור

שהכלימו ברבים, צריך חבירו לבקש ממנו סליחה ומחילה, ואם ביקש ממנו אין להיות אכזרי וקשוח, אלא צריך להיות נוח לרצות, וימחול לו בלב שלם ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו מאד וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הרחום, אבל הגויים ערלי לב ואינם כן, ועבירתם שמרה נצח, וכן נאמר על הגבעונים שלא רצו למחול ולהתפייס, והגבעונים לא מבני ישראל המה, וכל המעביר על מדותיו מעבירים לו על כל פשעיו. וי"א שאם מתכוון לטובתו של המבקש כדי שלא ישוב לכסלה עוד, או רב לתלמיד שפיר דמי. ואם חבירו הוציא עליו שם רע אין צריך למחול לו שיש ששמע בזה ולא שמע בפיוס, ומכל מקום גם בזה טוב לנהוג במדת הענוה ולמחול. וראה בזה בספר ילקוט יוסף הלכות ימים נוראים (סימן תר"ו) ע"ש, אך אם לא ביקש ממנו מחילה ומזלזל בו, ממידת חסידות בלבד יש למחול ולסלוח לו.

ומי שיש לו טינה על אדם מסויים, אם יכול לומר בלילה הריני מוחל וסולח, הנה בגמרא יומא (כב:) אמרו, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוודק, כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, והאמר רבא, כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, דמפייסו ליה ומפייס. וכתב המהרש"א שם, והא דאמרינן בפ' כל כתבי, לא מזגינא רישא אבי סדיא עד דמחילנא לכל מאן דמצערי לי, [שאינו ישן עד שימחל לכל מי שציער אותן], היינו נמי כדמפייסו ליה, וקאמר הגם שלא נתפייסתי מיד, מכל מקום באותו יום קודם ששכב לישון נתפייסתי. ע"כ.

ומבואר מדברי המהרש"א, דפעמים יכול אדם שלא למחול לחבירו. וכגון שציערו ולא פייסו, ודו"ק. וממילא לפ"ז יש לומר, דמה שאומר הריני מוחל וסולח, היינו למי שפייס אותנו, שבזה צריך למחול לו, ועל זה קאמר הריני מוחל וסולח, אבל לא בשביל שלא מחל למי שהקניטו לא יאמר נוסח זה של הריני מוחל וסולח. ודו"ק. וכן במי שהוציא על חברו שם רע, שרשאי שלא למחול לו, שיכול לומר נוסח זה, וכוונתו למי שמן הדין צריך למחול לו.

(סי' רפ). וכ' בכה"ח (שם אות ה'), שכ"ה לפ"ד האר"י ז"ל והמקובלים, שצ"ל כל סדר ק"ש שעל המטה, וכמעשהו בחול כך מעשהו בשבת ויו"ט, דכולו רמו אל אורות עליונים, חוץ מאמירת הוידוי שאין לומר בשבת ויו"ט, וככל הימים שאין בהם תחנה. וכן הסיק בפתח הדביר (סק"א). ובפרט אם התפללו ערבית וקראו ק"ש מבעו"י, שצריכים לחזור ולקרוא ק"ש בזמנה. וגם יברך ברכת המפיל בשו"מ, גם אם הולך לישון אחר חצות. ואמנם יש החוששים לדעת המקובלים ונמנעים מלברך המפיל אחר חצות, אך רבים אין חוששין לזה, ומברכים המפיל גם אחר חצות לילה, כדעת הפשטנים. שבכל מקום שיש מחלוקת בין המקובלים לפשטנים הלכה כהפשטנים. והניעור כל הלילה לא יברך המפיל, גם אם בעמוה"ש הולך לישון שינת קבע על מטתו.

וכתב עוד בכה"ח שם, דאמנם הרש"ש נסתפק בעשי"ת אם לברך, ועל כן נראה דיש לברך בלי שם ומלכות. וכן בימי העומר ובליל שבת נראה ג"כ לברך בלי שו"מ, כיון שאין מסתלקין המוחין כידוע. מיהו המברך גם באלו הימים אין מזניחין אותו, כיון שע"פ הפשט יש לברך כמו שמברך המעביר. ע"כ. אולם מרן אאמו"ר זיע"א אמר לי, שמאחר שהמנהג פשט לברך המפיל בשם ומלכות גם בליל שבת, כדעת הפשט, במקום מנהג אין לומר סב"ל. וא"א למנוע ברכה בשם ומלכות היפך דברי הש"ס והפוסקים ע"פ השערות בעלי הסוד האחרונים, ומה גם שבכה"ח עצמו סיים, שהמברך בשם ומלכות גם בימים אלה אין מזניחין אותו. כנראה דאין ולא ורפיא בידיה, ולכן להלכה יש לומר ברכת המפיל בליל שבת ויו"ט ובימים אלו בשם ומלכות. ואף מרן החיד"א שהיה אדוק בקבלה, כתב בשו"ת חיים שאל ח"ב (ס"ס י), דמ"ש בזה המקובל הרמ"ז, הגם כי גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מ"מ אני אומר כי כל מה שלא גילה בהדיא האר"י, שלמד עם אליהו הנביא, באלו אמרו שלא לסמוך, ושוא"ת עדיף.

ב. ובדבר מה שאומרים בקריאת שמע שעל המטה הריני מוחל וסולח לכל מי שהכעיס והקניט אותי, ומרגיש שחבירו עשה לו רע, ואינו מוכן לסלוח לו. או שדיבר עליו ברבים, או שהקניטו או ציערו, או

סימן לב

שינה בצהרים

[שלחן ערוך סימן רלא]

בס"ד. י"ח טבת תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת ר' י. ש. נר"ו

אודות שאלתו כיצד על בן ישיבה לנהוג לגבי שינת הצהרים בהפסקה, הנה אם רואה שהוא עייף אחר הצהרים ואינו מרוכז בלימוד, עדיף שינוח במשך חצי שעה כדי שיהיה מרוכז ועירני ללמוד טוב יותר אחר הצהרים, וביטולה זו היא קיומה, ומכל מקום אם יכול להרגיל עצמו לא לישון בצהרים, ולהשאיר עירני ומרוכז בלימוד בודאי שכך עדיף. וראה בט"ז אבן העזר סימן כה שכתב: "דברים אלו אסמכתא אקרא שוא לכס משכימי קום וכו', דהיינו שיש ת"ח מנדדין שינה מעיניהם ועוסקים בתורה הרבה, ויש ת"ח שישנים הרבה כדי שיהיה להם כח החזק, וזריוות לב, לעסוק בתורה. ובאמת יכול ללמוד בשעה אחת מה שזה מצטער ועוסק בשני שעות, ובודאי שניהם יש להם שכר בשוה, על כן אמר שוא לכס, דהיינו בחנם לכס שאתם מצטערים ומשכימים בבוקר, ומאחרי שבת בלילה, וממעטים שינתם זה בחנם, כי כן יתן ה' לידידו שינה, דהיינו מי שישן הרבה כדי שיחזק מוחו בתורה, נותן לו הקב"ה חלקו בתורה, כמו אותו שממעט בשינה ומצטער עצמו, כי הכל הולך אחר המחשבה". ע"כ.

והנה בגמרא סוכה (כו:) אמר רב אסור לישן ביום יותר משינת הסוס, וכמה שינת הסוס, שיתין נשמי. [ופירש רש"י, אסור לישן ביום, משום ביטול תורה]. אמר אביי, שנתיה דמר כדרב, ודרב כדרבי, ודרבי כדוד, ודוד כסוסיא, וסוסיא שיתין נשמי. ופירש רש"י, דרבה בר נחמני כרב, ממנו למד מדת שנתו שהיה רב ישן ביום כשיעור זה, ודרב כרבי, ורב למדה מרבינו הקדוש שגדל אצלו, ורבי מדוד, כך מקובל מאבותיו שזו היתה שינת דוד מלך ישראל. אביי הוה ניים כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי, קרי עליה רב יוסף עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך. ע"כ. ופירש רש"י, במקום אחר פירשו שהוא שיתא נשמי. [והיינו ששים נשימות

ומכאן יש להעיר על מ"ש מדנפשיה באור לציון ח"ב (פרק טו סימן יג) שאין לומר הריני מוחל וסולח אם עדיין יש לו טינה על אדם מסויים. ע"ש. ומהנ"ל נראה שאם בדין הוא לא מוחל לו, בפרט לתלמיד חכם שביזו אותו בפרהסיא, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק יז הלכה יג) יכול הוא לומר נוסח זה, כי אין זה כולל למי שאינו חייב למחול לו עד שיפייס, כי מן הסתם לא היה נמנע מלאומרו כשביזה אותו אדם, כי הרי היה רוצה למחול לאלו שצריך למחול להם, כגון כשביזו אותו בצינעא, או בפרהסיא ופייסו אותו.

ולפי זה אם הוציאו עליו שם רע, שאינו חייב למחול, או שקיללו אותו ברבים, יכול לומר נוסח זה, שנוסח זה לא כולל למי שלא חייב למחול לו. [ומבואר ברמ"א אורח חיים סימן תרו, דבהוצאת שם רע אינו חייב למחול, משום דאיכא דשמע בשם רע וכו'. וכ"ה בשלחן ערוך הגר"ז (סימן תרו) שאם הוציא עליו שם רע אינו צריך למחול לו בכל ענין, אפילו אם יבקש ממנו כמה פעמים, משום דאפשר שיש בני אדם ששמעו הוצאת הלעז עליו, ולא שמעו הפיוס, וידמה להם שאפשר שהלעז הוא אמת, ולא יצא עדיין אדם זה נקי מחשד. ומכל מקום מדת ענוה למחול אפילו בהוצאת שם רע. ע"כ], ואף שהמהרש"א פרשן הוא ולא פוסק, מכל מקום לא מצאנו מי שחולק עליו בדין זה, והוא גם מילתא דמסתברא טפי, מש"ה כן עיקר. ועיין בכיוצא בזה בחזון עובדיה על הלכות פסח גבי ברכת האילנות לנשים, שהטורי אבן כתב, שנשים יכולות לברך ברכה זו, ואינה חשובה ככרכה על מצוה דרבנן שהזמן גרמא, שאין זה תלוי בזמן אלא במציאות שרואה אילנות מוציאות פרחים. והקשו, דהא הטורי אבן פרשן הוא ואינו פוסק. והביאור הוא, דכל שלא מצאנו שחלקו על דבריו, והוא מילתא דמסתברא טפי, לא שייך למימר פרשן הוא ולא פוסק. והוא הדין בנידון דידן.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



שנושם, שבשיעור זה הוא משיב נפשו ונח מעייפותו. פרישה סימן רלא סק"ב]. ומבואר מהסוגיא, דדוקא שינת עראי שהיא שיתין נשמי מותר לישון ביום, הא לאו הכי יש בזה ביטול תורה. ועל זה אמר רב שאסור לישון ביום. והרי"ף והרא"ש הביאו ד"ז שאסור לישון ביום, והביאו על אביי דהוה ניים כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי. וכן כתב הטור (סימן רלא), וז"ל: אחר שגמר סעודתו יחזור ללמוד ואם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת צהריים ישן, ובלבד שלא יאריך בה הרבה וכו', דאמר רב אסור לישון ביום יותר משינת הסוס וכו'.

והיוצא מזה, דהוי כמו כל ענין של ביטול תורה, שאם הוא לצורך לימוד התורה, מותר, והוא הדין נמי לענין מי שישן מעט ביום כדי שעל ידי זה יהיה לו כח ללמוד בלילה עד שעה מאוחרת יותר, אין הכי נמי מותר לישון ביום, שאם כל הטעם הוא משום ביטול תורה, ממילא אם הוא בגדר ביטולה זה קיומה, אין הכי נמי שרי.

ולפי זה יש ליישב מה שראיתי שתמהו על מרן הבית יוסף בס"ס ד', שכתב דבר זה שלא לישון ביום, אך לא כתב כטעמו של רש"י הנ"ל, שהוא משום ביטול תורה, אלא כתב טעם על פי הסוד, והוכיח שם מלשון הזוהר הקדוש (פרשת ויגש) דאמר כל שישן שיתין נשמי צריך ליטול ידיו, שהרי הזוהר קאמר שכאשר ישן שיעור שיתין נשמי שליט ביה סטרא דרוח מסאבא, ואם כן פשוט הוא שצריך ליטול ידיו כדי להעביר לרוחא דא. והוסיף מרן ז"ל, דלפי זה אפשר דאפילו אם ישן ביום צריך ליטול ידיו, שהרי סתמא אמר הזוהר כל דנאים שיתין נשמי שליט ביה סטרא דרוח מסאבא. ולא חילקו בין יום לבין לילה. ומיהו יש לדחות ולומר דדוקא בישן בלילה אמרו לפי שאז הוא זמנו של סטרא אחרא וכו'. ע"ש. ולכאורה למה לא נקט טעמיה דרש"י בפשטות שהוא משום ביטול תורה. וכן תמה הגאון אדני פז (נדפס אלטונא ש' תקנ) למה לא הביא טעם דביטול תורה כמו שכתב רש"י. ע"ש. וצריך לומר, דפעמים הרבה שהשינה ביום היא לצורך המשך הלימוד בחצי היום השני ובערב, וכיון ששינה זו נעשית לצורך הלימוד, נקיט טעמא שיהיה בכל אופן. ועיין בפתה"ד כאן שכתב, דאם שינת הצהריים תועיל לו ללימוד, שפיר

דמי לישן בצהריים. גם בספר יפה ללב ח"ג (אורח חיים סימן רלא ס"א) כתב, שאם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת צהריים יישן. הא לאו הכי טוב שלא יישן, שמנהג נביאי הבעל היה לישן שינת צהריים, וכתוב לא תעשה כמעשיהם. ע"כ. והגאון שואל ומשיב (מהדורא תניא ח"ב סימן פה דף סז) הקשה, במה שאמרו אין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. וקאמר ר"א דטעמא משום גזירה שמא יירדם. ואקשיה אביי מהא דתניא ישן אדם שינת עראי בתפילין, וליחוש שמא יירדם. ע"ש. ולכאורה קשה, הרי אמרו שאסור לו לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס. וגם אביי גופיה שם סובר כן, וכבר השריש לנו הריטב"א דהיכא דבלא"ה אסור, לא שייך לגזור גזירה, דהא בלא"ה כבר אסור. והשתא אי נימא דביום קא עסקינן התם, הרי בלא"ה אסור שינת קבע שהוא בודאי יותר משינת הסוס. ואם כן לא שייך לגזור עראי אטו קבע, אלא שמע מינה דבלילה קא מיירי, ודלא כשאגת אריה (סימן מ') דמפרש לה ביום. ע"ש.

וז"ל הרמב"ם (פרק ד' מהלכות דעות הלכה ד'): היום והלילה כ"ד שעות. די לו לאדם לישן שלישי, שהוא שמונה שעות, וכו'. ובהלכה ה' שם כתב, שאין לאדם לישון ביום. ע"כ. גם מרן השלחן ערוך (סימן רלא ס"א) כתב, שאסור לישון ביום יותר משינת הסוס שהוא שיתין נשמי. וגם זה רק אם אי אפשר לו. ובתנאי שלא יכוין אלא לעבודת השי"ת. ע"כ. אלא שכתב במחצית השקל (סימן ד' ס"ק טו, ובסימן רלא) שהכל לפי מה שהוא אדם, וכפי הצורך לעבודת השי"ת. והובא להלכה במשנה ברורה (סימן ד' ס"ק לו). וכן כתב ביפה ללב ח"ג (חלק אורח חיים סימן רלא סעיף א').

אולם כ"ז הוא על פי הפשט, שעיקר הטעם משום ביטול תורה, ולכן אם הוא לצורך הלימוד מותר לישן מעט ביום. אולם על פי הקבלה יש להמנע מזה בכל אופן, ורבינו האר"י החמיר שלא לישון ביום, וכמבואר בשער המצוות (פר' ואתחנן דף נו"ן), שבכך יתפרדו ממנו נשמות העיבור. וראה במנהגי האר"י (פתורא דאבא ענין דרושי הלילה פסקה פח) שכתב, כי השינה ביום היא רעה לצדיקים וטובה לרשעים, כי על ידי השינה בלילה הנשמה מזדככת ונשלמת, אבל ביום אין הנשמה מוצאת מנוחה כמו בלילה. ולכן לפעמים

נזהרים בזה, וגם בימי הפוסקים שכתב הטור (ביורה דעה סימן רפו), שמהר"ם מרוטנבורג עשה מזוזה לפתח בית מדרשו ואומר כשהיה ישן בו שינת הצהרים היה רוח רעה מבעתתו קודם שתיקן בו מזוזה, הרי לך שהיה ישן ביום, וכן בבית יוסף (אורח חיים סימן רלט) כתב בשם הכלבו, שהר"ם היה נוהג כשמשיכב עצמו לישן ביום לקרוא ויהי נועם, וכ"ש בדורות הללו שנחלשו הגופות, ואם אדם אינו יושן ביום לא ימצא מרגוע לנפשו בזמן הקיץ, או אם ניעור בלילה הרבה, דצריך לישן ביום, והכל הולך אחר הכוונה. ע"כ.

ובמשנה ברורה (ס"ק לו) כתב, שהאחרונים השיגו על הרמ"א בזה דלא נמצא שם בגמרא על דוד שהיה ישן ביום, רק על האמוראים, אבל דוד בעצמו גם בלילה היה נזהר. ושיתין נשמי היינו רצופין, אבל לא היה זה רק חד פעמי, אלא היה מתנמנם כמה פעמים פחות משיתין נשמיין עד חצות הלילה, ומחצות לילה ואילך היה מתגבר כארי. ונפקא מינה, לדידן דבעל נפש יחמיר על עצמו על כל פנים ביום. אך אין שבת בכלל זה. וכן כתב עוד לקמן (סימן רלא סק"א) שאם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים מותר לישון מעט, אבל לא יאריך בה. וגם לא תהיה כוונתו להנאת עצמו רק לעבודתו יתברך. ועיין עוד בשערי תשובה (סק"י), ובכף החיים (אות נה). וע"ש בביאור הלכה (ד"ה דוד) שכתב, דשיתין נשמי יש אומרים שהוא שלוש שעות, שהרי האר"י ז"ל היה ישן ב' או ג' שעות. ושמא שאני תלמיד חכם בשבת דמצוה לענג את השבת. ועוד דשמא היה ניעור כמה פעמים בתוך שינתו, ולא היה ישן ששים נשמיין בפעם אחת. ויש אומרים שהוא יותר מחצי שעה. ויש אומרים שהוא שיעור מועט יותר משלשה מינוט. ועל כן בעל נפש יחמיר כפי כוחו. ע"כ. ועיין עוד בשו"ת לב חיים ח"א (סימן סט). ע"ש. ובשו"ת מהרי"ו (חלק הדינים וההלכות סימן ו') כתב, כשאני רוצה לישון שינת הצהרים אני קורא ויהי נועם וכו', דסתם שינה איכא סכנה מפני המזיקין.

והגר"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (סוד ישרים סימן ט') נשאל, ע"מ סמכו עתה רבים וכן שלמים אשר המה באו בסוד ה', שהם ישנים ביום כמו שעה או שעתיים, והשיב להם שם, שאין ישנים אלא מחמת

מאבדת את מה שהשיגה בלילה על ידי השינה ביום. אבל בשבת אפילו לצדיקים השינה טובה, כי אין דבר רע נאחז בשבת. ע"כ.

ומרן בשלחן ערוך (סימן ד' סעיף ט) כתב: דוד המלך היה נזהר שלא היה ישן שיתין נשמיין. [נשמים נשימות], כדי שלא יטעם טעם מיתה. והוסיף בהג"ה, דבגמרא סוכה משמע שדוקא ביום היה נזהר מזה. וע"ש בבאר היטב (ס"ק יח) שהביא מהיד אהרן שכתב, שמדברי רש"י משמע שקיבל מרבנותיו שזו היתה שינת דוד ביום. וכתב הבאר היטב, שטעה שגיאה גדולה, דשיתין נשמי היה ניים ביום, המה שני דיבורי רש"י, ודוהו ניים ביום קאי על אביי, וכתב רש"י שהיה ביום. ע"ש.

ובעולת תמיד תמה על דברי מרן, דבפרק הישן משמע דוקא יותר משתיין, אבל שתיין לא. והרב המחבר נמשך אחר דברי הזוהר, ול"נ דש"ס דילן איסורא קאמר משום ביטול תורה, והזוהר מטעם אחר, ואינו דומה להדדי. ועל זה אני תמה מפני מה השמיט המחבר דברי הש"ס דקאמר בשם רב דאסור לישן ביום יותר משינת סוס, והמחבר נקט דוד נזהר, משמע דליכא בו אלא מדת חסידות. ע"כ. ובספר משחא דרבנותא (סימן ד') כתב ליישב, דנראה משום דבגמרא אמרו אביי הוה ניים כמדעיל מפורמדיתא לבי כובי, קרי עליה רב יוסף עד מתי וכו'. ופירש רש"י, דהווי שיתא פרסי. ע"כ. ותימה הוא דאביי בחסידותו וצדקתו היאך היה עושה זה שהיה בטל מתורה יותר מחצי יום, הא קיימא לן דמהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום, ואביי הוה ישן שבע שהוא יותר מחצי היום, וחלילה לו לעשות כן. וכן רב יוסף למה לא ימחה בו, ולא היה מניחו לישן שהיה רבו, אלא קרא עליו מקרא עד מתי עצל וכו', אלא ודאי משמע להו דהגם שרב אמר אסור לאדם לישן ביום יותר משינת סוס, לאו איסורא ממש קאמר, אף על גב דאביי עצמו אמר שינתיה דמר כדרב וכו', לאו משום איסור היה נוהג רבה רבו. וכן דוד המלך ורבי משום חסידות בעלמא הוא דעבדו הכי, דאם היה אסור איך לא היו נזהרים החכמים האחרים אלא דוקא אלו. ואמנם רב הוא דסבר שהוא מעיקר הדין. וע"ש שסיים, דעל פי זה נראה מה שהחכמים שבזמנינו אינם

ההכרח שהיו נעורים בלילה בעסק התורה, ואי אפשר להם בלי שינה ביום. מיהו ודאי שאין חוששין להפסד נשמות העיבור, דעתה בדורות הללו אין מחזיקין עצמם לצדיקים גדולים שזוכים לבא להם נשמות בסוד העיבור, כדי שיהיו חוששין להפסידם. והאומר בזמן הזה שהוא חושש לכך, מיחזי כיוהרא, על דרך שאמרו בענין התכבדו מכובדים וגם אין חוששין פן בשינתם ביום החול יתלוה עם נשמתם מנשמות הרשעים הסובבים באויר, יען כי בזמן הזה נחלש כח הסטרא אחרא, וגם דבר זה נחלש ואין ממנו חשש, וכאשר תראה שבזמן הזה נתמעט מהלך הרוחין והשידין המשוטטין בעולם, ולא נשאר בד"ז ממה שהיה בזמן הראשונים אפילו שיעור אחד מאלף, וכ"ז מחמת חולשת הסטרא אחרא ומיעוט הקליפות, כי הא בהא תליא כידוע. וע"ש עוד.

ובשו"ת תורה לשמה (סימן תה) נשאל, ע"מ שאמרו חז"ל אסור לישן ביום יותר משינת הסוס, ונודמן שאחד עושה תיקון כרת לנדד שינה מעיניו כל הלילה, וזה מוכרח לישון קצת ביום שלאחר הלילה, אם גם זה בכלל האיסור, והשיב באריכות שהטעם האמיתי גילה לנו רבינו האר"י ז"ל, שלא ישן כדי שלא יפסיד נשמתו למה שזכתה כבר בלילה, שהשינה ביום רעה לצדיקים וטובה לרשעים, כי הצדיק על ידי מעשיו הטובים אפשר שכאשר ישן בלילה ואחר כך בהקיצו משינתו חוזרת נפשו בו, והיא ממשכת ומביאה עתה איזה נשמה של איזה צדיק קדמון, ומתעברת בו בסוד העיבור, ושתייהן נכנסות בגוף, והיא באה כדי לסייעו במצוות, וכמו שאמרו באבות דרבי נתן, ובמדרש הנעלם, על הבא ליטהר מסייעין אותו. וכאשר חוזר לישן אפשר שתחזור ותפרד ממנו אותה נשמה שבאה לסייעו בלילה. כי הפקיד נשמתו ביד המלכות העליונה ומתחדשת שם ומזדככת ונשלמת, ואז מתעברת בה נשמת הצדיק ההוא, אבל בשינת היום אין הנשמה מוצאת מקום מנוחה ופקדון עצמה בו כדרך הלילה שאומרים בידך אפקיד רוחי, ולכן מאבדת כל הריח שהרויחה בלילה בשינת היום, אבל הרשעים הוא להיפך, כי בלילה אין נשמותיהם עולות למעלה בפקדון בידו יתברך, והם משוטטים באויר הרקיע בין

החיצוניים, וכנזכר בזוהר הקדוש (סוף פרשת ויקרא) ושם מוצאות נשמות רשעים ונכנסות באדם בהקיצו משינתו, והנה כאשר ישן ביום אפשר שיתפרדו אותם נשמות הרשעים המחטיאים אותו, ובפרט אם עשה איזה מצוה ביום ההוא. והשתא אם האדם הזה לא ישן בלילה לא היתה נפשו באותו הלילה בתורת פקדון וכו'. ויש לבטוח בזכות התורה שלמד כל הלילה שנמשך עליו חוט של חסד ביום, ולא תזיק לו השינה. ע"כ.

והנה מה שאמרו רבותינו שלא לישן ביום יותר משינת הסוס, כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן שפג) שאינו איסור מהדין, אלא חומרות ואיסור ממדת חסידות, ומצינו כיוצא בזה בהר"ן (סוף פ"ק דעבודה זרה) בשם הרמב"ן, במה שאמרו בגמרא שם, דאסור לעשות שותפות עם הגוי, דליכא בזה איסור מן הדין, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ולא מיתסר אלא ממדת חסידות. וכן כתב הנימוקי יוסף (סוף פ"ד מתות ב"ד).

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לג

סעודות בערב שבת

בס"ד, ו' אדר א תשע"ד

לכבוד בוגר ישיבת חזון עובדיה, שקדן בתורה,

כש"ת הרה"ג רבי צוריאל רבי נר"ו
[בתוספת בעת ההדפסה]

שלום וברכה וישע רב!

ראשית, שמחתי לשמוע שמינו את כב' לר"מ, ואדרבה תדריך את הבחורים הצעירים בדרך הנכונה, להיוועץ עם תלמידי חכמים בסברותיהם, ולא להיות בטוחים שכל מה שאומרים הוא הנכון, וגם תדריכם שלא להזדרז לחלוק הרבה על גדולי הדור, וחכם אחד חלק בספריו על מרן אאמו"ר זיע"א למעלה מ-300 פעם, ויש תחת ידי קונטרס ובס"ד כתבנו להשיב על

יהודה, רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך וכו'. ע"כ. וקיי"ל דבער"ש מותר לאכול עד הלילה כרבי יוסי, ולדעתו מתחיל לאכול עד שתחשך, וכן פירש הר"ן שם (יט. ד"ה רבי יוסי) דברי הר"ף. וכ"כ הרא"ש (סימן ב) בשם הרמב"ן (במלחמות שם יט): שכ"ה דעת הר"ף. וכן הסכים הרא"ש, ודלא כבה"ג (סימן ב הל' קידוש והבדלה יג). שכתב, דאפילו רבי יוסי מודה דמט' שעות ולמעלה אסור להתחיל, וכתב הב"י (סימן רמט), דהטור מפרש דהני מילי אכילה בעלמא, אבל קביעות סעודה שאינו רגיל בה בימות החול, אסור כל היום מההיא דהשולח.

וז"ל הרמב"ם בפרק ל' (הלכה ד): אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת. ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך, ואף על פי כן מכבוד שבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה, כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול. ופירש הרב המגיד, שסעודה ומשתה שאינו נהוג בימות החול אסור לעשותה בערב שבת, וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה אפילו סעודה שרגיל [בה] בחול כל היום מותר להתחיל, כרבי יוסי דפרק ערבי פסחים, ולקבוע סעודה שנהוג בה בחול מצוה להמנע מט' שעות ולמעלה, לפי שסבור [דאע"ג] דקיימא לן כרבי יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך, (והיינו) [דהיינו] דוקא בלי קביעות סעודה. עכ"ל. והטור שסתם דבריו ולא חילק בין קביעות סעודה שרגיל בה לשאינו רגיל, כתב הבית יוסף, דנראה שהיה מפרש דברי הרמב"ם דלא שאני ליה בין סעודה שרגיל בה, לשאינו רגיל, והכי קאמר: אסור לקבוע סעודה ומשתה, ופירש שאין איסור זה דין, דמדינא כל היום מותר לאכול, כלומר אפילו בקביעות סעודה. ופירש עוד, שאין איסור קביעות זה אלא דוקא מן המנחה ולמעלה, וסיים הב"י: ופירוש הרב המגיד נראה בעיני. ומתוך דבריו תבין שמנחה האמורה כאן היא מט' שעות ולמעלה. אבל הרמב"ד (שם בהשגות) כתב, דמחצות ולמעלה אסור לקבוע סעודה, ויש סעד לדברי הרב המגיד, מדתנן בפסחים (צט): סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, ופירשו בגמ' (קז): סמוך למנחה קטנה קאמר, אלמא דבהכי סגי ליכנס תאב לסעודת הלילה. ומיהו חצי שעה

כל דבריו, והוכחנו שהזדרז לחלוק בלא להיוועץ עם גדולים באמת. ומרן אאמו"ר זיע"א עבר על כל הקונטרס, וביקשנו להדפיסו, לבל ימשכו אחריו חסידיו. ועוד חזון למועד בעזה"י. ולכן חשוב מאד שכב' קיבל את המשרה כר"מ, כדי להדריך את הצעירים בדרך ההלכתית הנכונה, בלא דחקים ודקדוקי עניות למיניהם, ובלא נגיעות של שנאת ת"ח.

ובאשר לשאלתו אודות סעודת הודיה להשי"ת שרוצים לקיימה בערב שבת בבוקר, אם מותר לקיימה בער"ש, כי אם יעשו אותה ביום אחר יגרום הדבר לביטול תורה, נראה שאם אין זו סעודה גדולה כמו בחתונות, מותר לקיימה ביום שישי בבוקר.

דהנה לגבי סעודת אירוסין נראה לאסור לעשותה בערב שבת, אפילו אם היו האירוסין בו ביום, כיון שאפשר לקיים סעודת האירוסין קודם לכן, וגם מפני שרגילים לעשות סעודה זו בסעודה גדולה, ולכן אין לעשותה בער"ש, אבל מותר לעשות סעודה קטנה בער"ש בעת שעושים תנאים [וירט], וכותבים את התנאים בקנין, כדי שלא יקדמנו אחר, ואפילו אין שם סבלונות, דחשיבא סעודת מצוה, וכיון שאין שם שמחה גדולה כמו שמחת האירוסין, דהיינו הקדושין, ואין מרבים בסעודה כ"כ, מותר לעשותה בער"ש. ומכל מקום גם בזה ראוי ונכון היכא דאפשר להקדים את הסעודה קודם חצות. ולכל הדיעות במיני מתיקה פשוט שמתר, ולפי זה אף בסעודת הודיה להשי"ת, ובפרט שיש בזה שלא יגרם ביטול תורה לרבים נחשבת לסעודת מצוה, והוא בתנאי שיעשו סעודה קטנה כפי שכתבתם שהיא כמעט כארוחת בוקר שאדם הרגיל לאכול בכל יום.

והנה בגמ' גיטין (לח): איתא, שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתה בשבת (בעת הלימוד בביהמ"ד), ואחת קבעה סעודתה בער"ש, (דאיכא איסורא, שנכנסים לשבת כשהם שבעים, בלא תאוה לאכול בליל שבת. רש"י), ושתיהן נעקרו. ע"כ.

ובפסחים (צט): אמרו, מאי איריא ערבי פסחים, אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי, דתניא, לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי

הראשון

סעודה בערב שבת

לציון

קלה

קודם לזמן מנחה קטנה בעינין, כמו בערב פסח, ומש"ה שבקיה [המ"מ] ללישנא דהרמב"ם דקתני מנחה, וכתב מט' שעות, למימרא דמן המנחה דקתני חצי שעה סמוך לה קאמר.

וכתב שם הרב המגיד בשם המפרשים שאף על פי שמותר לאכול עד שתחשך, ואפילו להתחיל נמי, הני מילי לצורך שעה, אבל לעשות כן תמיד לא, דמיחזי כמזלזל בכבוד שבת. עכ"ל.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רמט סעיף ב): אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול. נורבנו תם כתב הטעם לזה, שמתוך טרדות הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת. וראה במגן אברהם כאן. וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנוהג בה בחול מט' שעות ולמעלה. עכ"ל.

וכתב הרמ"א בהגה, שסעודה שזמנה ערב שבת כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר. כן נראה לי, וכן המנהג פשוט. ע"ב. והיינו, דכיון שהיא ג"כ סעודת מצוה, אין לדחותה מפני סעודת שבת. וכתבו האחרונים, שגם בסעודת מצוה נכון להקדים הסעודה ככל האפשר, וכמ"ש המגן אברהם בשם הלבוש דאם אפשר לקיים שתיהן מוטב, ורק אם א"א לקיים שתיהם תדחה סעודת שבת, אף אם לא יוכל לאכול בלילה, כיון שהוא עוסק עתה במצוה, ולמחרת יקיים ג' סעודות שבת. [ועיין בביאור הגר"א סימן רמט, וסימן תקכט, ובביאור הלכה שם מש"כ בזה]. וראה בספר פרי האדמה ח"ד (דף ה), ובשו"ת חתם סופר (אורח חיים סימן עו), ובשו"ת מעשה אברהם (סימן מט).

וכתב בביאור הלכה שם, שאפילו אם היה עשיר ביותר ועושה בכל יום סעודה רחבה כמו בשבת, מכל מקום בערב שבת יש למנוע מלעשות כן, כדי שיאכל לתיאבון בלילה, וכן מוכח ברש"י (גיטין לו: ד"ה בערב שבת). ע"ש. ועיין לקמן (סימן רפח ס"ז) בהג"ה, דאיש כזה צריך לעשות בשבת שינוי בסעודת היום להקדים

או לאחר, כדי שיהיה מינכר יום השבת משאר ימי השבוע.

והנה יש להבחין בין סעודת אירוסין שהיתה נהוגה בזמנם, שהאירוסין היו הקידושין, והיו עושים סעודה גדולה, וממילא אף שהיא סעודת מצוה, שהרי מקדש את האשה, מכל מקום הרי יכול לקדשה ביום אחר, ולכן אין לעשותה בערב שבת, ולא דמי לסעודת מילה שחל זמנה ביום שישי. אולם סעודת שידוכין שבזמנינו אין רגילים לעשות בה סעודה גדולה כמו סעודת אירוסין, ואין מרבים בסעודה זו כ"כ.

והנה בירושלמי ביצה (פ"ה ה"ב) איתא, אסור לארס אשה בערב שבת, הדא דאיתמר שלא לעשות סעודת אירוסין, אבל לארס יארס שמא יקדמנו אחר. ע"כ. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רמט סעיף ב): אסור לקבוע בער"ש סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת. ע"כ. ואירוסין היינו סעודה גדולה שהיו עושים בעת הקידושין.

והמגן אברהם (סק"ג) העיר, דבסימן תמד ס"ז מבואר, דסעודת אירוסין סעודת מצוה היא, אפילו בערב פסח, דבחול המועד אסור לעשות סעודת אירוסין, ועוד קשה, דבסימן תקמו כתב דמותר לישא אשה ערב הרגל, והוא תלמוד ערוך פ"ק דמועד קטן. ועוד קשה, דכיון דאירס בער"ש הוה ליה זמן הסעודה בער"ש, ואין לומר שאין לו לארס היום, שיש לחוש שמא יקדמנו אחר, והרוקח (סימן ל') הביא דברי הירושלמי. ופירש, דנראה דדוקא אם אירס קודם ער"ש אסור לעשות סעודת אירוסין בער"ש. אבל אם אירס בערב שבת שמא יקדמנו אחר, מותר גם לעשות סעודת אירוסין בער"ש. ע"ש. וכן כתב עוד בסימן תמד ס"ק ט', דבפ"ג דפסחים משמע שמותר לעשות סעודת אירוסין בער"פ, וכ"ש בער"ש, דהא מוכח ריש פ' ע"פ דער"פ חמיר מער"ש. וא"כ תימה על מה שנתבאר בסימן רמ"ט ס"ב, דאסור לעשות סעודת אירוסין בער"ש, והוא מהירושלמי, והוא חולק על תלמוד שלנו דבפ"ק דכתובות, דבירושלמי אמרו דאסור לישא בער"ש מפני כבוד השבת, ובגמ' דידן לא חיישי לזה, ומכל מקום צ"ע היאך יחלוק הירושלמי על המשנה דמותר לעשות סעודת אירוסין.

אמר הכא דאסור לעשות בערב שבת [סעודת אירוסין]. ולי נראה דאף באירס בערב שבת אם אפשר לדחות למחר או יום אחר, אסור לעשות בערב שבת, ולקמן מיירי באי אפשר לדחות. ע"כ. וכ"ד המקור חיים, ועוד.

ובן כתב החיי אדם (כלל א' אות ח'), הו"ד בכף החיים (סימן רמט אות י'). ושכן המנהג בירושלים, שאע"פ שעושין האירוסין והנישואין בפעם אחת בערב שבת, אין עושין הסעודה כי אם בליל שבת. וכל שכן סעודת שידוכין דלא הוי מצוה, וכמ"ש הפמ"ג (במש"ז סימן תמד אות ח, וא"א אות ט), ועל כן אסור לעשותה בערב שבת. אבל מה שאוכלים מיני מתיקה אחר כתיבת התנאים פשיטא דשרי דלא מיקר סעודה. ע"כ.

אלא דלכאורה יש להעיר ממה שכתב הוא עצמו לקמן (סימן תמ"ד ס"ק מט), דסעודת קנין שעושים עכשיו בשעת השידוכין, גם כן מיקרי סעודת מצוה. אבל מה שאוכלים מיני מתיקה אחר התנאים פשיטא דשרי. ע"כ. וכן כתבו בחק יעקב שם, אליה רבה שם, חק יוסף, מקור חיים, ושלחן ערוך הגר"ז. ע"ש. והרי לעיל מינה כתב דסעודת שידוכין לא הויא סעודת מצוה.

ויש ליישב דבסימן רמ"ט איירי בסעודת שידוכין בלי סבלונות. ובסימן תמ"ד איירי בסעודת שידוכין עם סבלונות. וכמו שחילק כן במש"ז (סימן תמד סק"ח). ועיי' בבאר היטב (אות ז). ועוד י"ל דבסימן רמט איירי בסעודת שידוכין עם תנאים בלי קנין, ובסימן תמד איירי שעשו קנין והתחייבות לישא זא"ז, וכשיש קנין חשיב קצת כסעודת מצוה. וקנין דמי לסבלונות. [ועיי' במשנה ברורה סימן רמט דפסק כהפמ"ג, ואילו בסימן תמד (ס"ק כד) פסק דלא כהפמ"ג, וע"ש בשעה"צ ס"ק יט. והיינו דהדר ביה ממ"ש בסימן רמט, ולפי זה נימא הכי גם בדעת הכף החיים].

ובמ"ש הכף החיים דסעודת שידוכין אין לעשותה בער"ש, הנה מצד הסברא י"ל דכיון שאין רגילים להרבות בה בסעודה כל כך, אין לאסור לעשותה בער"ש, ועיי' בשלחן ערוך (סימן תמד ס"י), שכתב, ההולך ביום י"ד לדבר מצוה כגון לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו וכו', ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יוכל לחזור לביתו ולבערו ואח"כ יחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו יבטלנו בלבנו. וכתב הרב חק יעקב

לכן נ"ל דה"פ אסור לארס בע"ש, הדא דאיתמר סעודת אירוסין (פי' אם אירס קודם לכן אסור לעשות הסעודה בע"ש), אבל לארס מותר (פי' מותר לארס בע"ש שמא יקדמנו אחר), ואז מותר ג"כ לעשות סעודת, וכמ"ש רמ"א שם דסעודת שזמנ' קבוע בער"ש.

ובן כתב הגר"ז בשלחן ערוך (סימן רמט סק"ו), שאפילו אם ע"י הסעודה, לא יוכל לקיים מצות סעודת שבת בליל שבת, אין בכך כלום, כיון שגם זו סעודת מצוה היא, ולמחר יאכל שלש סעודות. ע"ש. וכ"פ במשנה ברורה (סק"ט).

אולם מדברי מרן הב"י (ס"ס רמט) מבואר דלא סבירא ליה למרן החילוק של המגן אברהם, דז"ל מרן בב"י: גרסינן בירושלמי פרק משילין, אסור לארס אשה בערב שבת, הדא דתימא שלא לעשות סעודת אירוסין, הא ליארס יארס, ודבר פשוט הוא דלא אסור אלא לעשות סעודת אירוסין לסעודת בערב שבת עצמו, אבל להכין מער"ש לשבת שרי. וכן נהגו. ע"כ.

ומבואר מדברי מרן הבית יוסף שאין לעשות סעודת אירוסין בער"ש אפילו אם אירס בערב שבת. שהרי הירושלמי קאי במי שמארס בער"ש. והיינו טעמא שיכל לארס ביום אחר.

וגם לגבי סעודת נישואין, העיקר לדינא שלא לעשותה בערב שבת. ואף שהמגן אברהם (סק"ג), כתב, דמה שאמרו בירושלמי (פ"ק דכתובות) דאסור לישא אשה בערב שבת משום כבוד השבת, חולק על התלמוד שלנו. והיינו דלתלמוד דידן מותר לעשות סעודת נישואין בערב שבת. וכן כתבו בתבואות שור (אות ב'), ובשלחן ערוך הגר"ז (אות ו'). ע"ש. וכ"כ בבן איש חי (פרשת לך לך אות כא) דסעודת מצוה שזמנה אותו היום כגון סעודת מילה וסעודת אירוסין ונישואין מותר, אע"פ שע"י כך לא יוכל לאכול סעודת שבת לתיאבון, אין בכך כלום. ע"כ. מכל מקום כבר דחה דבריו האליה רבה (אות ד') וכתב, שאין עושין סעודת נישואין בער"ש, משום שהיה אפשר לעשותה ביום אחר. והא דלקמן סימן תמ"ד [ס"ז] דחשיבי סעודת אירוסין מצוה אפילו בערב פסח, תירץ במגן אברהם [סק"ג] דשם מיירי דאירס בערב פסח, דמותר שמא יקדמנו אחר, והוא הדין בערב שבת דעושה נמי סעודת אירוסין, רק אם אירס קודם לכן

(סק"י) וה"ה לסעודה של קנין שעושים עתה בשעת השידוכין. ובכף החיים (שם ס"ק מט) הביא עוד שכ"כ האליה רבה והמקור חיים והגר"ז והח"י. ואע"פ שהפמ"ג (שם סק"ח) כתב דסעודת שידוכין לא הוי מצוה, מכל מקום כיון שרוה"פ הנ"ל ס"ל דהוי מצוה יש לפסוק כן. והכף החיים כאן (סימן רמט סק"י) הביא דברי הפמ"ג להלכה, וסיים, הילכך אסור לעשות סעודת שידוכין בע"ש. ובהליכות עולם ח"ג (עמ' סג) העיר, דבמחכ"ת ליתא, שהעיקר דחשיבא סעודת מצוה.

ואין להקשות ממה שמרן הביא דברי הירושלמי בבית יוסף, לאסור לעשות סעודת אירוסין בערב שבת, דהא לא איירי אלא באירוסין דהיינו קידושין, שהיו רגילים לעשות סעודה גדולה, אבל סעודת שידוכין שאין רגילים להרבות בה בסעודה כל כך, מותר לעשותה בערב שבת.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לד'

תושב חו"ל שיש לו חנות עם שותפים גויים - כיצד ינהג לגבי שבת

[שלחן ערוך סימן רמו]

בס"ד, ד' אדר א תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה כש"ת ה"ה עמנואל טרניו הי"ו שלום וברכה!

במענה לשאלתך בדבר הבחורים שחזרו בתשובה, ויש להם קיוסק בקניונים בארה"ב, וא"א לסגור את העסק בשבת, והעסק נמצא בשכונה של גוים, ואין שם ישראל עליו, כיצד ינהגו, ע' בספר ילקוט יוסף שבת כרך א' חלק ראשון (מהדורת תשע"א, עמ' קנ"ח) שהפתרון לזה שיקחו גוי שותף עמו, [כמו שעושים במכירת בכורות], ויתנה עמו מתחילה שבא להשתתף

שיהיה שכן שבת לאינו יהודי בלבד, ושכר יום אחד כנגד יום השבת לישראל לבדו, והשאר בשותפות, ובשבת ויו"ט הגוי יעבוד בקיוסק לבד עם פועלים גויים. ואין לחוש בזה למראית עין, וההוצאות לפועלים ודמי שכר הבנין והכלים, יהיה לפי חשבון של כל יום ויום. ויש מקומות בחו"ל שהרבנות עשתה תקנה שלא לאפשר פתיחת חנויות בשבת אפילו ע"י הסכם שותפות, מחשש שהיהודי יגיע לחנות בשבת לבדוק את המכירות, ועוד חששות, בזה בודאי שיש כח לרבני המקום לגדור פירצות השבת, ואין לשנות ממנהג המקום. וכל מה שכתבנו צריך שיהיה בהסכמת רבני הקהלה.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן רמה ס"א) כתב, ישראל ואינו יהודי שיש להם שדה או תנור או מרחץ או ריחיים של מים בשותפות, או שהם שותפין בחנות בסחורה, אם התנו מתחלה בשעה שבאו להשתתף שיהיה שכר השבת לאינו יהודי לבדו, אם מעט ואם הרבה, ושכר יום א' כנגד יום השבת לישראל לבדו, מותר. ואם לא התנו בתחלה, כשיבואו לחלוק נוטל א"י שכר השבתות כולם, והשאר חולקים אותו. ואם לא היה שכר השבת ידוע, יטול הא"י לבדו שביעית השכר, וחולקים השאר. ע"כ. ובשו"ת הר צבי (אורח חיים א' סימן קכא) נשאל ע"ד יהודי שמסדר בית חרושת עם שותף נכרי, ומבקש לסדר לו שטר מכירה באופן ששותפו הנכרי ישא ויתן ביום ש"ק ויו"ט. וחווה השותפות יהא נעשה ע"י חלוקת ימים, שבימי השבתות ויו"ט יהא הבית חרושת, הבית וכל הכלים, קנויים להגוי, שמתחילת השותפות כך נעשה באופן המועיל, שבימי השבת ויו"ט, כל המסחר, הבית והכלים, של הגוי הם, והגוי עובד בעצמו או ע"י פועלים המושכרים לו לימים אלה.

וצריך שבתחילת השותפות יסודר כך. אבל אם היה ביניהם קשר שותפות סתם, שלא היה מפורש זכותו של הגוי בשבת ויו"ט, צריכין לבטל את כתב השותפות, ולעשותו מחדש ע"פ התנאים שנקבעו להיתר עבודה בשבת ויו"ט.

ושם (סימן קכב) כתב נוסח חוזה שותפות כדלהלן: א. שותפי בית חרושת הנז' הם מר ראובן שיקרא

י. וכן כל הקניות שיקנו בעתיד במשך זמן השותפות לשם בית חרושת הנז', מתחלת קנייתם יקנו לשם השותפין, שמעיקרא יזכה כל אחד לפי חלקו בשותפות, דהיינו שצד הראשון יזכה חמשת חלקי שביעיות ומחצה, שיהיה שלו להשתמש בעסק השותפות בימי החול בזמן שאין איסור מלאכה לישראל, וחלק שביעית אחד ומחצה יזכה בו הצד השני, להשתמש בהם לחלקו במשך הימים המקודשים לישראל והאסורים במלאכה, וזכיותו של צד השני בכל זמן הקניה הוא ג"כ שבזו מתחייב לשלם מחיר הקניה העולה לחלקו, ונוקף עליו בחוב מלוה, שישלם במשך ימי השותפות, והצד הראשון יקבל שכר עמלו וטרחתו סך.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לה

שאר צריך לייחד משקפיים או טלית - לשבתות

[שלחן ערוך סימן רסב]

בס"ד, ט"ו טבת תשע"ד

לכב' הגאון המפו' רבי גמליאל הכהן רבינובין שליט"א

שלום וישע רב!

במה ששאל כת"ר האם יש ענין לייחד משקפיים מיוחדות לשבת, הנני להשיב:

הנה האחרונים כתבו לדון אם יש ענין לייחד נעלים לשבת, ועייין בגמרא (שבת קיג.), אם תשיב משבת רגלך וכו' וכבדתו מעשות דרכיך, שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבודתיה. ובתלמוד ירושלמי (פאה פ"ח ה"ז) אמרו, אמר רבי חנינא, צריך שיהיו לו שני עטיפין א' לחול וא' לשבת, שנא' ורחצת וסכת ושמת שמלותיך עליך, אלו בגדי שבת, ויש לדון אם נעלים בכלל

צד א', ומר [הגוין] שייקרא צד ב'. ע"פ התנאים דלהלן: צד א' מקים בית חרושת לגרביים בעיר בשותפות עם צד ב', ומתחייב להכניס לבית חרושת הנז' כל הציוד הדרוש לתעשייה.

ב. חלקי השותפין בבית החרושת אינם שוים, אלא חלק אחד שהוא בערך חמשה חלקי שביעיות ומחצה יהא שייך לשותף הנקרא צד ראשון, צד השני דהיינו שותף השני יזכה בחלק אחד שהוא שביעית ומחצה.

ג. עם חתימת החוזה יחול זכות קנינו של כל אחד מהשותפין, השותף המכונה צד השני יזכה בחלקו שביעית ומחצה, ונוקף עליו חוב בסכום המחיר שיעלה על חלקו ע"פ שמאים מומחים.

ד. אם לא ישלם את המחיר העולה לחלקו זה, לא יעכב הקנין, אלא שנוקף עליו חוב שחייב לשלם לצד הראשון את מחיר חלקו, קודם שתתפרק השותפות.

ה. בסדרי העבודה הותנה תנאי מפורש מתחלת השותפות, שכל המלאכות שבכל משך השותפות בכל שבוע ושבוע, משתי שעות שבעש"ק קודם הלילה (ליל ש"ק), ובליל ש"ק ויום ש"ק עד שני שעות במוצאי ש"ק, בתחלת הלילה, יהיו כל עבודות בית החרושת הנז' מוטלים על צד השני, ולא על צד א'.

ו. מלבד שבתות השנה כן יהיה בכל הימים טובים לישראל, ימים האסורים לישראל במלאכה, בימים האלה יהיו מוטלים כל עבודות בית החרושת מן ב' שעות בערב יום טוב קודם הלילה, עד עבור ימי היום טוב וחול המועד עד ב' שעות בתחלת ליל מוצאי יום טוב, כל משך זמן זה יהיו מוטלים כל המלאכות על צד ב' ולא על צד א'.

ז. בעד עמלו בזמן הנז' יטול בריוח העסק בגמר משך השותפות.

ח. בשאר ימי החול שבתוך משך זמן השותפות, יהיה חל כל שעבוד המלאכות והעבודות על צד הראשון הנז' ולא על צד השני, וצד הראשון יטול בריוח העסק במשך השותפות.

ט. כל הפועלים הנכרים העובדים בעסק ביהח"ר הנז' בימי שבת ויו"ט, אינם מושכרים לצד הראשון אלא לצד השני בלבד.

הראשון

לייחד טלית לשבת

לציון

קלט

מלבושים וגם בנעלים נכון שיהיה לו זוג נעלים מיוחדות לשבת, ובשו"ת רב פעלים ח"ד (אורח חיים סימן י"ג) נשאל בזה והשיב, שהסברא מחייבת שאין המנעל בכלל המלבושים, והביא ראיה מהירושלמי שבת (פ"ו ה"ב) לאו אורחיה דבר נשא למהוי ליה תרין סנדלין, חד לחולא וחד לשבתא. וע"ש מה שדחה הראיה. והעלה שם, דעל כל פנים מאחר ומבואר בירושלמי אומר שאין דרך בני אדם לעשות כן, מכלל שאין ענין לייחד נעלים לשבת, אך המתחסד לעשות כן תע"ב.

והנה במשנה סנהדרין (ס:) שנינו, המלביש והמנעיל [את הפסל של העבודה זרה] עובר בלא תעשה וכו', וממה שהוצרך התנא לומר המנעיל, מוכח שאין הנעלה בכלל המלביש. וכן בקידושין (לא:) בדין כיבוד אב ואם, אמרו שם כיבוד, מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא. ואף דשתיה בכלל אכילה. ולפי הנוסחא בעין יעקב, מלביש ומנעיל וכו'. וכן הוא בירושלמי (פרק א' דפאה הלכה ה). וכיוצא בזה אמרו בקידושין (כב:) בענין קנין עבד בחזקה, כיצד, הרחיצו, סכו, הלבישו, הנעילו וכו'.

ומד' הירושלמי הנ"ל משמע שאין מצוה להחליף המנעלים לשבת, דאי לאו הכי היה מקום לגזור על סנדל המסומר גם בימות החול. ואילו לגבי מלבושים אמרו בירושלמי (הנ"ל), צריך שיהיו לו שני עטיפין (מלבושים להתעטף בהם), וכו'. וכן הוא במדרש רבה רות (פרשה ה אות יב). ומבואר דכל הקפידא לגבי מלבושים.

ואף על פי שבפלא יועץ (ערך לבישה) כתב בשבח מי שיהיה לו לשבת גם החלוק והמכנסים ונעלים אשר ברגליו, ואפילו הכובע ששוכב בו יהיה מיוחד לשבת בפני עצמה, באופן שלא יערב חול בקודש כלל ועיקר. וכן יעשה כל מדקדק במצוות לייחד זוג נעלים לשבת, מכל מקום אין זה מן הדין. וכמו שכתב בכף החיים בשם החסד לאברהם וראה עוד בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סימן כ"ג), ובספר יסודי ישורון (הלכות ערב שבת עמוד ז').

והנה כ"ז בנעליים שיש לדון בהם אם הם בכלל מלבוש, וכמו שדן שם בתשובה, אך במשקפיים

אינם בכלל מלבוש, וגם אין דרך בני אדם לייחד משקפיים לשבת, על כן אין צורך לייחד משקפיים לשבת.

ולגבי טלית, הנה אף על פי שהרמב"ם (פרק ל' מהלכות שבת הלכה ג') ומרן השלחן ערוך (סימן רסב) לא הזכירו בדבריהם שצריך שיהיה לו טלית מיוחדת לשבת, ורק לענין בגדים הזהירו על זה, ונמצא שאין בזה חיוב כלל, מכל מקום טוב ונכון היכא דאפשר לייחד טלית מיוחדת לשבת. וכמו שכתבו האחרונים שלמהרי"ל היתה טלית חדשה לשבת. וכתב במגן אברהם (הנ"ל, סימן רסב סק"ב) שטוב שיחליף גם את טליתו שיהיה לו טלית לכבוד שבת. ובשם כתבים הביא שטוב שלא ילבש בחול מכל מה שלבש בשבת אפילו חלוק. [ומכאן שהנכון להחליף גם את הבגדים הפנימיים, ולא רק הבגדים החיצוניים]. וכן כתב הגר"ז בשלחן ערוך שלו (סימן רסב ס"ג), דמי שאפשר לו טוב שיהיה לו גם טלית אחרת. וכן כתב מהר"ח פלאג'י בכף החיים (סימן כח אות לב), וז"ל: הטלית גדול והקטן שלובש בשבת, צריך שיהיה בדוק וכו', ובהידור רב, וחבל על דעבדין בגדי חמודות לשבת, ואין להם טלית נאה, דודאי עונשם גדול, והירא את דבר ה' יתן דעתו בזה וכו'. ע"כ.

והנה אין כוונת הרב המחבר לחיוב, שהרי לא הוזכר ד"ז ברמב"ם ובשלחן ערוך, ואינו בכלל בגדיו, אלא העיר כן למוסר אזנם של אלה המדקדקים כל כך בבגדי חמודות, ובעניני מצוה אינם שמים על לב לעשותם בהידור. אבל מתורת הידור קאתינן עלה. וכן צריך לומר בדעת הרב בית מנוחה (דינים השייכים לטלית גדול בשבת, עמוד קי, סעיף ו'), שכתב, דראוי והגון שיהיה לו לאדם טלית מיוחד לשבת יותר נאה משל חול לכבוד שבת, מקל וחומר דמלבושים שצריך שיהיו לו מיוחדים לשבת, כדכתיב וכבדתו, שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול. ואם כן כ"ש בטלית גדול שהוא מלבוש של מצוה, וכתיב זה אלי ואנוהו, ודרשו חז"ל, התנאה לפניו במצות, טלית נאה וכו'. ובשבת צריך שיהיה לו טלית גדול יותר נאה משל חול. וכן כתב בכף החיים (סימן רסב אות כח). ע"ש.

וי"ש לומר דטלית שמתעטף בה בזמן התפלה, ודאי הוי בכלל כבוד שבת שתהיה נקיה מלכלוך, אף שאינו

התפילה, דסוף סוף הוא מלבוש בזמן מסויים מהיום, או דילמא האזהרה חוזרת על דבר שהוא עיקר מלבושיו, ולא על טלית שעיקרו לשם מצוה.

ובספר מנהג ישראל תורה (הלכות שבת סימן רסב סק"ו) הביא בשם המגן אברהם למגיד מטריסק שהאריך בענין לבישת בגדי משי בשבת, מפני שהוא בא מרימה ותולעה, וע"י זה בא לידי ענוה. שהוא בבחינת ואנכי תולעת ולא איש. ובבחינת מאד מאד הוי שפל רוח, שתקוות אנוש רימה. שיחשוב ויתבונן סוף האדם שבמה נחשב הוא יסודו מעפר וסופו לעפר, שהסוף יהיה שהרימה והתולעים יאכלו את בשרו. ובקונטרס היכל הבעל שם טוב (קונטרס יא) הביא בשם האדמו"ר מהרש"ב שכתב, דבשבת מאיר אור האצילות על ידי התלבשות הבריאה, שזהו ההפרש בין לבושי שבת ויום טוב ללבושי חול, דלבושי חול הם בבחינת יצירה, ולבושי שבת ויום טוב הם בבחינת הבריאה. ואיתא בספרי הקבלה דלכן צריך שיהיה בשבת בגדים ממשי, שהוא מחי ולא מצומח, שצומח ביצירה וחי בכריאה. וזה מרמז הכתוב, ועשה לו כתונת פסים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לו

יולדת נבית חולים כיצד תנהג לגבי הדלקת נרות

[שלחן ערוך סימן רסג]

בס"ד, ל' ניסן תשע"ה

לכבוד הגברת הנכבדה והחשובה

מרת נ. צמח מנשים באוהל תבורך.

במענה לשאלותיך הנני להשיב, בקצרה:

א. אשה הנמצאת בחדר לידה בכניסת השבת, ואמורה לעבור למחלקה לאחר כניסת השבת ואין לה אפשרות לעזוב את החדר לידה, אם מקדשת ואוכלת

עיקר מלבושיו, אלא בגד מצוה גרידא, ואם כן הוי בכלל תקנת עזרא לכבסו לכבוד שבת היכא שהוכחה מראיתו. אלא שכבר נתבאר לעיל (סימן רמב) דעיקר התקנה של עזרא היתה שלא לכבס ביום שישי, ולא שצריכים לכבס לכבוד שבת. ראה לעיל.

ואמנם אין צריך לקנות מעיל גשם במיוחד לכבוד שבת, שהרי אין צריכים לבגד זה אלא כדי להגן מפני הגשמים, ואינו לכוש גמור, ובפרט שכאשר מגיעים לבית הכנסת או לבית, מסירים את המעיל גשם, ואינו עשוי ללבושו אלא בזמן הגשם.

ובספר בן יהודיע (שבת קיד.) כתב, מנין לשינוי בגדים מן התורה, שנאמר, ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים. וכיצא בזה אמרו בגמרא יומא (כג:): בגדים שבישל בהם קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו. ומצינו גם לימוד מן הנביאים, מהפסוק וכבדתו, שלא יהיה מלבושך בשבת כמלבושך בחול, ונפקא מינה בעני שאין לו ממון, ובידו לקנות חולצה נאה לשבת ויום טוב, או יין לקידוש, דאי ילפינן לה מפשט הכהן וגו', החלפת החולצה קודמת, ויקדש על הפת, ובפרט שהחלפת הבגד היא מצוה המתמשכת לכל שבת וחג, ואילו קידוש על היין היא מצוה חד פעמית. אבל אם הלימוד הוא מהפסוק בנביא, הרי שקידוש על היין והחלפת בגד שניהם מדרבנן, ויעדיף מה שירצה. ועוד נפקא מינה היכא שבגד החול שלו נקי ומצוחצח אם בכל זאת צריך להחליף לבגד אחר לכבוד שבת. דאי ילפינן מהפסוק ופשט הכהן וגו' בכל גוונא צריך להחליף את בגדיו. אבל אי ילפינן לה מכבדתו הרי באופן שיש כבוד שבת גם בכגד שלבש ביום ו', אין צריך בדוקא להחליף בגדיו. ומצינו אצל יוסף הצדיק שנתן לבנימין חמש חליפות בגדים, שזה כנגד ה' סוגי ימים טובים שיש בשנה. שבת, יום טוב, ר"ח, חוה"מ, חנוכה ופורים. וע"ש בבן יהודיע.

ועוד נפקא מינה בזה, ברופא הלושב חלוק לבן, אם צריך להחליף חלוק לבן אחר לכבוד שבת. וראה בזה בספר חשוקי חמד (יומא קנו, ובפסחים דף תקיג).

והנה מבואר בפוסקים שבגדי יום טוב צריכים להיות יותר נאים משל שבת, וראה בסימן תקכ"ט, ויש להסתפק אם הוא גם כלפי טלית גדול שלובשה לצורך

כללי הבטיחות של הנהלת בית החולים יש לטלטל התינוק רק בתוך עריסה, ואי אפשר להעלות במדרגות, אם מותר ליולדת להשתמש במעלית בשבת על ידי אמירה לגוי שיפעיל את המעלית. הנה אם הוא עובד קבוע ויודע לאן להעלות את המעלית, יפעיל את המעלית בלי לומר לו מאומה, שהוא מכיר ויודע את המלאכה, ואם אינו יודע ויש צורך לומר לו, תאמר לו ברמז שלא על ידי ציווי, שהיא צריכה להיות במחלקה זו וזו. שלצורך חולה ויולדת הקילו באמירה לגוי ברמז. בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לז

שמע קידוש, ושוב שמע קידוש מאחר אם יכול למעום מהיין

[שלחן ערוך סימן רע"א]

בס"ד, כ"ב אדר ב תשע"ד

לכבוד מר דיינא דנחית לעומקא דדינא, חריף ובקי בספרי הפוסקים, שמו מפארים, הגאון רבי אבישי טהרני שליט"א.

שלום רב,

מאשר קבלת גליונות ספרו שו"ת "ווי העמודים", וברכתי למעכת"ר שיזכה לברך על המוגמר בקרב ימים, ויפוצו מעינותיו חוצה.

א. ולאות ראייה שעברתי כמעט על חלק מהספר, אציין בזה אודות מ"ש (חלק אורח חיים סימן י) לדון בדבר מי שכבר עשה קידוש בליל שבת, ושוב שומע פעם נוספת קידוש ורוצה לטעום שוב מן היין, היאך ינהג, אחר דלכאורה עניית אמן על ברכת הקידוש חשיבא הפסק לדידו בין ברכת הגפן לטעימת היין, אחר שכבר יצא י"ח קידוש. ובמסקנתו כתב שרשאי לענות אמן, ואין לחשוש בזה להפסק, דאיכא הכא ס"ס לדבריו.

ליד מיטתה, והוא חדר פרטי שרק היא מדליקה שם, תוכל להדליק בברכה בחדר לידה, וכפי שנתבאר בספר ילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א עמוד פ"ד), יולדת הנמצאת בבית החולים בערב שבת או בבית החלמה, אם אוכלת ליד מטתה בחדרה, תדליק שם נר שבת בברכה, אפילו אם בעלה מדליק נרות בביתם, ואם כבר הקדימו אחרים והדליקו נרות שבת בחדרה, אינה יכולה להדליק בחדרה, ואם הנהלת בית החולים אינה מאפשרת להדליק נרות מסיבות בטחוניות, תכבה את אור החשמל, תברך, ואחר כך תדליק את החשמל לכבוד שבת.

ב. ובאשר לשאלה אם מותר לה להתרחץ בשבת לאחר הלידה, הנה היולדת כל שלשה ימים הראשונים ללידתה, משעת גמר הלידה מעת לעת, היא בחזקת סכנה, ואפילו אם אמרה היולדת איני צריכה, מחללים עליה את השבת, ועושים לה כל צרכה, על כן מותר לה להתרחץ כל גופה, וגם עם סבון ושמפו מותר, ולכתחלה אם אפשר יש להקפיד להתרחץ במים שהוחמו מערב שבת, אך אם אין אפשרות, והמים הוחמו על ידי שעון שבת וכיוצא בשבת, גם בזה מותר, שעושים כל צרכי היולדת בשבת. ותזהר ככל האפשר שלא לסחוט ולא לגרום לתלישת שער בכוונה.

ג. ואם מותר להסיר את מחט האינפוזיה המחוברת ליד, אחר שבהוצאת המחט נגרם שיוצא דם. הנה אם השארת המחט אינו גורמת לצער, יסירו המחט במוצאי שבת, אך אם זה מצער אותה, או שיתכן ויגרום לה לזיהום, מותר להוציא המחט בשבת, ונכון שיעשו על ידי אינו יהודי, או על ידי שינוי מעט. ובפרט שצריך להזהר מאד מזיהום בבתי חולים, כנודע.

ד. ובענין בדיקות דם בשבת, אם בדיקות אלו נחוצות על פי דעת הרופאים, ואי אפשר לדחותם למוצאי שבת, מותר לעשותם בשבת, וישאלו את דעת הרופאים בזה באשר לנחיצות הבדיקות בשבת. ובדיקת דם במחלת סוכר, יש לעשות בערב שבת סמוך לשקיעה, ומיד במוצאי שבת.

ה. יולדת שנמצאת במחלקה גבוהה, וכדי לקחת את התינוק אליה חייבת להשתמש במעלית, כי לפי

השומע אף דהפסיק בין הברכה לטעימה מכל מקום ס"ל להרמ"א דא"צ לחזור ולברך.

וביאור המחלוקת הוא בגדר שומע כעונה, דאי נימא שכל הדינים של האומר מתייחסים לשומע, ממילא כאשר המברך טעם, והשומע דיבר קודם טעימתו הוא, לא הוי הפסק, שכל הדינים של האומר מתייחסים לשומע, וכיון שכבר חלה הברכה כלפי המקדש, חלה הברכה גם כלפי השומע. ולכן שפיר הקשו המגן אברהם והט"ז, דכיון דחשיב כאילו הוא בירך, היאך יתכן שיהיה דין השומע עדיף מהמברך עצמו. וממילא אתי שפיר הא דליכא בזה הפסק, דענין ההפסק הוא כשמפסיק קודם חלות הברכה, ולכן המברך עצמו אם הפסיק בין ברכתו לטעימה בודאי דהוי הפסק וחייב לחזור ולברך, דהא לא חלה הברכה. אבל כשהפסיק בין השמיעה לטעימה, והמברך עצמו טעם כבר מהפת, הרי סוף סוף הברכה היתה לה חלות בטעימת המברך. ולכן לא הוי הפסק. [וכ"ז לשי' הרוקח והד"מ דל"ח הפסק].

אבל אי נימא דגדר שומע כעונה הוא שחידשה לנו התורה שאפשר לצאת לא רק באמירה ממש, אלא גם בשמיעה, ובזה יוצא ידי חובה, ואין זה תורת דיבור, ולא כל הדינים של המברך חלים על השומע, רק שיוצא י"ח במה ששמע, ממילא כל שהשומע דיבר קודם טעימתו הוא, הוי הפסק. דרק המברך עצמו חשיב כמברך, אלא דברכתו מתייחסת לענין לצאת י"ח גם לשומע, וכ"כ לבאר במשמרת חיים ח"ב (עמוד כו). ע"ש.

אלא שאין לדברים הכרח כ"כ, דגם אי נימא דתורת שמיעה עליו י"ל דכיון שכבר יש חלות לברכה, לא הוי הפסק.

והנה אף שדעת מרן הבית יוסף דהוי הפסק, מכל מקום לדינא נקטינן דסב"ל, ויש לחוש לדעת הרמ"א. אחר שמצינו להריטב"א דמשמע כן. וכ"פ בבן איש חי (פרשת אמור אות טז), שאם שוחחו המסובים בסעודה קודם שיטעמו מהפת, אחר שהבוצע טעם מפרוסת המוציא, יש מחלוקת בזה אם צריכים לחזור ולברך. וסב"ל. ע"כ. ומה שמרן חלק על הרוקח שהוא ראשון, והרי איהו גופיה כתב בהקדמתו לב"י אורח חיים שאין בכוחנו לחלוק על ראשונים, כי קצר מצע

והנה צירף בנידונו את סברת הרוקח (סימן שכט) והאור"ז ח"א (סימן קמד), שכדבריהם פסק הרמ"א בשלחן ערוך (סימן קסז ס"ו), שאף אם השיחו השומעים יוצאים בברכתו קודם שיטעמו, ולא הוי הפסק, ועיין בבית יוסף (סימן קסז) שהביא ד' הרוקח הנז', שאם דיבר שאר דברים חיצוניים בין ברכת המוציא לאכילתו, צריך לחזור ולברך המוציא, אבל אם אכל הבוצע מעט, והסיוח שאר המסובים, הא נפקי כולהו, כדמשמע בעירובין (מ:) דאי יהבי לינוקא נפקו. עכ"ל. והעיר בב"י, דהכא כל אחד ואחד חייב לברך כדי לאכול, וכשאחד מברך לכולם הוי כאילו כל אחד בירך לעצמו, וכשהוא מפסיק בין עניית אמן לטעימה, הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך. ע"ש. וכ"כ המהריק"ש בהגהותיו, והעיד שכן עשה מעשה מרן ז"ל לברך, והובא בברכ"י (סימן קסז סק"ג), וכ"כ המגן אברהם (שם ס"ק יט), והט"ז (ס"ק ח), והאליה רבה (ס"ק יג), והפר"ח (ס"ק ז) ועה"ש (ס"ק ד), ובשלחן ערוך הגר"ז (סעיף י), והמשנה ברורה (ס"ק מג). וע"ש בבאה"ל ד"ה אבל. שכמעט כל האחרונים חלקו על דברי הרמ"א בזה.

ואמנם הרמ"א בד"מ כתב ליישב מה שהקשה הבית יוסף, וכתב, ולי נראין דברי הרוקח דמאחר שטעם אחד מן פרוסת הבציעה, יצאו כולם, מידי דהוה אטעימת כוס של ברכה, וכמבואר לקמן (ס"ס רעא) וכמו שאכתוב בסמוך בשם האור זרוע. ע"כ. וכ"ה בהגה (סימן קסז סעיף ו'), שאם שוחחו המסובים אחר שאכל הבוצע, אע"פ שעדיין לא אכלו, כבר יצאו כולם באכילת הבוצע. ע"כ. הרי שפסק כד' הרוקח. דלא הוי הפסק, דמה שהמברך טעם אהני גם לשומע שלא יהיה הפסק.

אולם ע"ש במגן אברהם שהעיר מד' התוס' (פסחים קא. ד"ה ור' יוחנן), שכתבו בהדיא, שאם הפסיקו השומעים צריכים לחזור ולברך, אף שהמקדש שתה מן היין. וכ"כ הראב"ן (סימן קפא). וכן כתבו הרא"ש והמרדכי בהדיא. ובודאי שאילו ראה הרמ"א דברי התוס' והרא"ש והמרדכי לא היה חולק עליהם. ע"כ. והיינו, דהיאך שייך שהשומע יהיה עדיף מהמברך עצמו, דגבי המברך אמרינן, דאם שח קודם טעימתו דצריך לחזור ולברך, דהפסיק בין ברכתו לטעימה, וגבי

שכלנו להבין דבריהם וכ"ש להתחכם עליהם, וצ"ל דהכא כיון שבשאר הראשונים לא מצאנו דין זה, והוא דין מחודש שהובא רק בספר הרוקח, ומסתמא שאר הראשונים פליגי בדין זה, וכבר כתב בחקרי לב, שכל שראשון אחד כתב דין, ושאר הראשונים לא כתבו זאת, והוא דין תמוה, אמרינן מסתמא שאר הראשונים לא סבירא להו כסברת אותו ראשון, דאל"ה לא הוו שתקי מינה.

והנה אף להרוקח והרמ"א כ"ז דוקא לאחר שטעם הבוצע או המקדש, ובזה אמרינן דלא הוי דיבור השומעים כהפסק, הלא"ה פשיטא דהוי הפסק אף לדעתם.

ובנידון דידן עניית האמן של העונים היא קודם טעימת המקדש, שצריך הוא לחכות עד שיענו ואז לשתות מהיין, ובזה לכו"ע הוי דיבור השומעים להפסק. ועוד שהביאור הלכה שם בד"ה אבל אח"כ, כתב שאף להרוקח והאור זרוע שהם מקור דינו של הרמ"א, הוי הפסק לגבי טעימת המסובים. ע"ש היטב. ועוד שבמשנה ברורה הנ"ל כתב שאף להרמ"א היינו דוקא בדיעבד אך לכתחלה ודאי שאסור לאף אחד מהשומעים להפסיק קודם שיטעום, וכאן רוצה להסתמך על דברי הרמ"א ולהתיר לענות אמן לכתחלה.

ועוד דאף לשיטת הרוקח והרמ"א היינו דוקא כשרוצה להוציא את שומע זה ידי חובתו, ולא כנידון דידן שהמקדש מוציא ידי חובה בברכתו זו רק את מי שלא יצא עדיין ידי חובת קידוש, ולא את זה שכבר יצא ידי חובת קידוש, ולא מתכוין לשמוע אלא עבור ברכת הגפן. אא"כ יאמר ויכוין בפירוש שגם ע"ז כוונתו, הלא"ה לא. ועל כן אין מקום לצרף בכאן שיטת הרוקח. וגם מה שצירף דעת הרא"ש בתשובה (כלל ד סימן יט) לגבי עניית אמן אחר הבוחר בעמו ישראל באהבה, ושאין לחוש בזה להפסק, אחר שאמן הוא מענין הברכה אפילו שאינה ברכתו, מלבד שגם בזה זהו נגד דברי מרן, וכמו שהביא בעצמו מדברי מרן זצ"ל ביביע אומר ח"ה (סימן יז אות ד) ויחזה דעת ח"ו (סימן כח) דסבירא ליה שעניית אמן בין הברכה לטעימה הוי הפסק, מלבד כל זה הלא לפי מה שכתב הבית יוסף (סימן נט) לבאר את שיטת הרא"ש, הרי שלא דמי זה לנידון דידן, ששם

לא חשיבא ברכת אהבת עולם כברכת קריאת שמע וכו' ע"ש. ולא דמי לברכת המצות או הנהנין, שאף לשיטת הרא"ש יש לומר דחשיב כהפסק. אשר על כן ודאי אין לעשות מעשה בידים ולסמוך על ס"ס זה ולענות אמן בקום ועשה ולשתות שוב מן היין.

גם מה שכתב כב' בתחלת תשובתו שטוב תעשה אשה זו שכבר יצאה ידי חובת קידוש, שלא תענה אמן על ברכת הקידוש אלא רק על ברכת הגפן, איני מבין כלל מה טוב בהצעה זו, לבטל מצות עניית אמן משום רצונה זה לשתות מן היין. וכל מה שהתיר מרן זצ"ל שלא תענה אמן על ברכת שהחיינו בקידוש של ליל הסדר, אם כבר קדמה וברכה שהחיינו בזמן ההדלקת נרות של יום טוב, זהו משום שהיא צריכה לשתות מן כוס היין, שהיא אחד מארבע כוסות. או מה שפסק עוד במקום אחר שלא תענה אמן על ברכת "לישב בסוכה", כדי שתוכל לשתות מכוס הקידוש, ושלא יחשב עניית אמן זו כהפסק, זהו משום שברצונה לקיים החיוב מצוה שיש בטעימת כוס הקידוש, ועל כן התירו לה שלא תענה אמן, אך בנידון דידן אין כאן לא חיוב ולא מצוה ולא חיוב, שאצלה כבר אין זה קידוש אחר שיצאה ידי חובת קידוש, ואין שום חיוב לטעום מכוס קידוש של אחרים כשאינו יוצא עמהם ידי חובה, ועל כן אין היתר שתבטל מעצמה מצות עניית אמן בשביל רצונה בטעימה זו. [ומה שכתב עוד כב' שם בעמוד נו לדון אם לא עונה אמן אם יצאה מיהא ידי חובת ברכת הגפן, כל זה לא קשור לנידון כלל, שהרי היא עונה אמן על ברכת הגפן, ורק על ברכת הקידוש לא עונה, ולמה שיהיה דיון בכלל אם יצאה ידי חובת ברכת הגפן].

אשר על כן ודאי שיש לה לאשה זו השומעת שנית את הקידוש לענות אמן על כל ברכות הקידוש כפי דין השומע ברכה מחבירו שעונה אמן, ולא תשתה מן היין של קידוש זה, שכבר קיימה מצות קידוש ואין לה בזה חיוב מצוה.

בניסה למסגר של ערבים

ב. מה שכתב עוד בחי"ד (סימן ב) לגבי בניסה למסגר של ערבים, וכתב (בעמוד קפז) שהמעייין יראה שבשו"ת יביע אומר ח"ז (חי"ד סימן יב) לא השיב כלום על דברי הרב אות היא לעולם ז"ל, כי המקום הוא

יוצאים ידי חובה בברכות של עושה ההבדלה, דברוב עם הדרת מלך, וכ"ש באותם המברכים ברכות אלה לעצמן בשעה שהמגדיל מברך ברכת המבדיל בין קודש לחול, דשלא כדין הם עושים, שבכך הם אינם שומעים את ברכת ההבדלה.

והנה בפרק אלו דברים (נג.) איפליגו בית שמאי ובית הלל במילתא, והלכה כבית הלל (עי' עירובין ו:). דאמרי אחד מברך לכולם, משום דכתיב (משלי יד כח) ברב עם הדרת מלך. וכ"ה בטור ובשלחן ערוך (סימן רצח סעיף יד): היו יושבים בביהמ"ד והביאו להם אור, אחד מברך לכולם. וכתב המשנה ברורה (סימן רצו ס"ק ג): ודע דמה שנוהגין איזה אנשים שאין רוצין לצאת בברכת הנר והבשמים שאומר המבדיל, ומברכין אותן לעצמן בשעה שאומר המברך ברכת המבדיל, שלא כדין הם עושין דכיון שהם יוצאין בהבדלה צריכין להטות אזנם ולשמוע ברכת ההבדלה ולא לברך אז ברכה אחרת, ולבד כ"ז מצוה יותר לצאת כולם בברכתו, דברוב עם הדרת מלך, ולא לברך כ"א בפני עצמו, וכדלקמן בסימן רצ"ח ס"ד, אם לא שהוא רחוק אז מן האור ולא יוכל להשתמש לאורה, דאינו יוצא אז בברכת המברך, וכדלקמן ברצ"ח ס"ד, ובאופן זה לא יכוין לצאת בברכת הנר, אלא יאחר אותה לאחר ההבדלה כשיהיה סמוך אצל האש. ע"כ. וכ"ה במשנה ברורה (סימן רצח ס"ק ג) דמטעם זה כשהוא יוצא בברכת ההבדלה מאחרים, ורוצה לצאת גם בברכת במ"ה, יקרב עצמו אצל האש כשיעור זה, כדי שיהיה יוכל לצאת גם בברכת בורא מאורי האש. וראה עוד בזה בשו"ת אגורה באהלך (סימן יד דף כ), ובס' זכרונות אליהו (מערכת ב' אות ז), ובשו"ת שער שמעון אחד (ח"ג סימן צט). ע"ש.

ומי שכיוון בברכת ש"ץ בורא פרי הגפן של הבדלה, ושאר ברכות אמר בפיו, ולא רצה לצאת בברכת ש"ץ, בדיעבד יצא, אף שהכוס ביד ש"ץ והוא הבדיל בלא כוס, מכל מקום יצא, כיון שכיוון להבדיל על היין שלפניו כי כוס ביד הש"ץ. והיינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחלה לא אריך למעבד הכי, דצריך לאחוז הכוס בידו. [מהר"ר ישועה זיין בתשובתו שערי ישועה כ"י א"ח שער ה' סימן י"א. ברכ"י רצה]. וכתב עוד, דאף בלא

מטונף וכבית הכסא יחשב וכו', הנה המעיין יפה ביביע אומר שם יראה, שכל מהלך תשובתו של הרב מדבר בעד עצמו כנגד דברי הרב אהרן ליעולם, ומרן זצ"ל סמך על כל מי שמעיין יפה שיבין לבד שמתוך כל תשובתו שם יש להשיב על דברי האות היא לעולם. וכל הפלפול והמסקנה של כב' אינם נכונים לפי דברי הפוסקים שהובאו ביביע אומר, שמוכח מדבריהם שאין שום הפרש בין מסגד שהוקם על קברי אבותינו ונגזל לבין מסגד שהוקם מתחלתו על ידם. ואם כב' רוצה להמציא ולחלק חילוקים, יהי לו אשר לו, אך מה לו כי יעמיס כן בדברי היביע אומר ויעקם את דבריו. ופשוט וברור לכל מעיין ישר שמרן זצ"ל לא סבירא ליה כהני חילוקים. וע' מה שהיקל בגדולה מזו בשו"ת מהר"י אסאד (חיו"ד סימן קע), הו"ד ביביע אומר ח"ב (חיו"ד סימן יא אות ד). וכן מה שהיקל בשו"ת כרך של רומי (סימן א), הובא ביביע אומר שם (אות ז). אף שחלק והשיג על דבריהם. ועיין עוד מה שהביא ביביע אומר שם (אות ו) בשם הירושלמי והאורחות חיים. ע"ש. ובכל אופן לגבי מסגד לא עלה על דעתו לאסור, בכל אופן לגבי הכניסה לשם. וזה פשוט.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לח

אם יבול כל אחד לברך "בורא מאורי האש" בעת ההבדלה

בס"ד, י"ג אייר תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה ה"ה שלמה מרילשוילי הי"ו שלום וברכה!

למענה לשאלותיך הנני להשיב,

א. מה שיש נוהגים בעת ההבדלה שכל אחד מברך לעצמו ברכת הבשמים, וברכת בורא מאורי האש, לכתחילה אין לנהוג כן, אלא כל הקהל או השומעים

הראשון

צדקתך כשיש חתן

לציון

קמה

ב. לגבי הפיוט המבדיל בין קודש לחול אין צריך לדקדק בפיוטים, ובין אם יאמר זרענו וכספנו, או כספנו וזרענו הכל יעלה לרצון, ואין קפידא בזה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ל"א

אמירת "צדקתך צדק" כשיש חתן או בעלי ברית בבית הכנסת

בס"ד, כ"א שבט תשע"ד

לכבוד

האברך היקר והנעלה הרב רחמים יערי נר"ו

שלום וברכה!

למענה לשאלתך אם אומרים במנחה של שבת צדקתך, כשיש בבהכ"ס חתן או אבי הבן או סנדק, הנה בימים שאין אומרים בהם וידוי, אין אומרים בשבת במנחה "צדקתך צדק". אבל כשיש חתן או אבי הבן או סנדק בבית הכנסת, יש לומר צדקתך צדק כמו בכל שבת. וכך אם חל צום תשעה באב ביום ראשון, אומרים בשבת הסמוכה לצום צדקתך.

והנה בספר פסקי תשובות חלק ב' (עמוד עב) כתב, שאמירת צדקתך במנחה דשבת דינה כדין תחנון בימות החול. ע"ש. אך לדעת מרן אמו"ר זיע"א כיון שצדקתך הוא צידוק הדין לפטירת משה רבינו, רק ימי ניסן וכדומה אין אומרים צדקתך, ולא כאשר חתן נמצא בביהכ"ס. ומתחלה חשבתי לסייע הדברים ממ"ש בספר סדר טרווייש (לאחד מן הראשונים, עמוד 16) וז"ל: ידוע כי צדקתך מתוקן לצידוק הדין מפני נשמות, ושמעתי כלל מפי חזני פרפיניין כל יום שיש בו ולמחרתו שמחה, כגון ימים שאין אומרים בהם תחינות ויש בהם י"ט כמו פסח או עצרת או ר"ח או חנוכה או פורים, אין אומרים בהם צדקתך צדק וצידוק הדין, כי אין נכון להזכיר דבר שהוא קבוע זכר לצידוק הדין בעת שמחה.

טעם שצריך לאחוז הכוס בידו, צריך שישמע מהש"ץ ולא יאמרנה היחיד, כיון שיכול להפטר בברכת הש"ץ, אם אומר אותה הרי הוא מברך ברכה שא"צ, דעונשה גדול, שהרי ראו חכמים להתיר דבר איסור כדי שלא לברך ברכה שא"צ, כדאמרינן ביומא (ע). ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה, והקשו וניתו ס"ת אחרינא ונקרי, ותי' משום ברכה שא"צ. הרי שהתירו לקרות דברים שבכתב על פה אע"ג דקי"ל שאסור, ולא התירו ברכה שאינה צריכה. משמע דחמירא טפי. וכ"כ מרן בשלחן ערוך (סימן רט"ו ס"ד) כל המברך ברכה שאינה צריכה ה"ז נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא. ומי יערב אל לבו להקל באיסור זה שנזדעזע כל העולם כולו כשנאמר לא תשא, וכבר האריכו בזה המבי"ט (ח"א סימן קי"ז), ומהרשד"ם (סימן א'). ואף דמרן פליג עלייהו, לא קאמר אלא שאין לבטל המנהג, אבל מודה דלכתחילה אין לעשות כן, ומכ"ש לנידון דידן שאינו יכול להבדיל.

והנה בנידון ההבדלה שהכוס ביד ש"ץ וזה כיוון לצאת מהש"ץ בברכת פה"ג, והשאר בירך לעצמו, ודאי דלכתחילה לא נכון לעשות כן, דבעינן שהכוס יהיה בידו, ועל הכוס יבדיל. וכיו"ב כתב החכם צבי (סימן קס"ח) דאין לאורח נזיר לברך בה"מ, והכוס יקח אותו אחד מהמסובין, כיון שצריך שיהיה הכוס בידו ויתן עיניו בו. מלבד שאר טעמי דשייכי בנדון ההוא.

וע' בתשובת המהרשד"ם הנ"ל, שהביא דברי הר"ן (ר"ה ז: ד"ה אבל) שכתב, דמה שנהגו להבדיל בבית אע"פ ששמעו כל בני הבית ההבדלה בבה"כ, לפי שנתכוונו שלא לצאת, ואני אומר וכו' מצו למעבד הכי וכו' להשמיעם כדי להוציאם בע"כ לא נתכוון, שהרי אינו אלא שלוחם. עכ"ל הר"ן. וכתב המהרשד"ם שאינו דומה לנדונו שהוא ברכת הודאה, אבל ההבדלה היא מצוה, ומצוה להבדיל בביתם, אבל שיבדילו כולם בבה"כ נראה כחוכא בהזכרת ה' כ"כ פעמים במקום א', שנראה שלא לצורך כלל, וזה מבדילים בביתם הוא שהבדלה מצוה. וע"ש שחילק בין ברכות השחר שהם ברכות הודאה, להבדלה שהיא מצוה. וראה עוד באורך בזה בברכי יוסף הנז'.

אבל שבת וחל למחרתו ט' באב אומרים בו צדקתך, אף כי ט' באב הוא מימים שאין אומרים בו תחינות, לפי שיום אבל הוא. ואם ברית שחל בשבת או יום נישואים שחלו להיות ביום א', אינן קרויין שמחה לבטל צדקתך, לפי שבימי החול אומרים בהם תחינות לערב. ע"ש. הרי שכתב שאם יום הנישואין חל ביום א' אומרים צדקתך ומינה נשמע דה"ה לחתן הנמצא בבית הכנסת שאין לומר צדקתך. אולם שוב בינותי שאין מכאן ראיה שהרי כתב בהמשך דבריו "אך יום הנישואין שחל בשבת אין אומרים צדקתך אף כי בימי החול אז אין אומרים תחינות לערב, לפי שאומרים אשר ברא בסעודה שלישית ומיקרי יו"ט כאן שמחה וכו'" ע"כ. ולכאורה מבואר מדבריו שאם יש מילה בבית הכנסת, אומרים צדקתך בשבת, ורק ביום שמצד עצמותו אין אומרים בו וידוי, בזה אין אומרים בשבת צדקתך צדק. ואמנם מה שכתב שם בהמשך הדברים, שאין מבטלין צדקתך בשבתות של חודש ניסן, הנה אין ההלכה כן, אלא נקטינן כדעת שאר הראשונים, שאין אומרים צדקתך צדק בכל שבתות שבחודש ניסן. וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן תכט סעיף ב'). ואין כאן מקומו. ובספר פסקי תשובות חלק ב' (עמוד עב) כתב, שאמירת צדקתך במנחה דשבת קודש דינה כדין תחנון בימות החול. ע"ש. ולהאמור זה אינו מוכרח. ודו"ק.

ואמנם אחר כתבי זה שוב בינותי דאי משום הא לא איריא, שהרי כתב שם, או יום נישואין שחל להיות ביום א' אינן קרויים שמחה לבטל צדקתך, "לפי שבימי החול אומרים בהם תחנה לעת ערב" אך יום הנישואין שחל בשבת אין אומרים צדקתך אף כי בימי החול אז אין אומרים תחינות לערב וכו'. ומבואר מדבריו דליכא להאי סברא שאם נמצא חתן בבית הכנסת בשבת אומרים בו צדקתך.

ונידון זה תלוי במה שיש לחקור, בטעמא דהאי מילתא בביטול אמירת צדקתך צדק, אם הוא תלוי באמירת הלל באותו יום, ולפי זה בשבת דעונג כתיב ביה ולא שמחה והלל, יש לומר צדקתך צדק כשיש חתן או אבי הבן, דהוא צידוק הדין על פטירת משה רבינו. וכן לטעמא דהרשעים חוזרים לגיהנם במוצ"ש לדינם, [כמובא בטור סימן רצב], או לטעמא שאחר

המנחה אוכלים סעודה שלישית, ואמרו בשבת קיה. שכל המקיים ג' סעודות שבת ניצול מג' פורעניות, מחבלו של משיח, ממלחמת גוג ומגוג, ומדינה של גיהנם, ואלו הג' פסוקים דצדקתך נהגו לאומרים על שם אלו השלש צדקות שיעשה עמנו. [אבודרהם]. ולהנך טעמי שפיר יש לומר צדקתך כשיש חתן בביהכ"נ.

אולם מצינו טעם אחר למה שאין אומרים צדקתך בחודש ניסן וכדו', והוא משום דהוי כוידוי, כי בעת ההיא מתעוררים ההנהגה השולטת בימי החול, וכדמוכח בס' הזוהר (פר' תרומה), ולפי זה שפיר אין אומרים צדקתך צדק כשיש חתן בביהכ"נ, שכן אילו היה בחול לא היו אומרים וידוי.

ומצינו בזה מחלוקת בראשונים ובאחרונים, וכאשר יבואר. דהנה בספר גנוזות ח"ב (עמ' כב) כתב בשם חד מן קמאי ה"ר שמואל הלוי, מנין החתן שמתפללים עמו בביתו אין אומרים צדקתך. ובהערות שם ציין שכ"ד הגאונים, הפרדס, והרוקח. וכן מבואר בספר מהרי"ל (הלכות נישואין עמ' סה). וכן הוא בספר המנהגים למהר"א מטירנא (מנהגי שבת אות מז) שאם יש חתן בביהכ"נ אין אומרים צדקתך. והובאו דבריו בשלחן עצי שיטים (סימן ו' סדר יום השבת אות יא) להרב בעל מרכבת המשנה.

ועיין במגן אברהם (סימן קלא ס"ק יא) שהביא מהגמ"י (הלכות שבת) דבמילה א"א אב הרחמים, ולמנח' אומרים צדקתך, אע"פ שיש מקומות שאין עושין סעודה אלא בליל'. ע"כ. וכתב בפרי מגדים שם, דהג"מ ס"ל עיקר כדעת הרמ"א, שאם מלו בשחרית אומרים תחנון במנחה, אפילו מתפללין אצל התינוק. אולם אם הג"מ ס"ל עיקר כדעת החולקים שהם הב"ח והרש"ל שאין אומרים וידוי כשמתפללין אצל התינוק, א"כ צ"ל דדוקא בביהכ"נ אומרים צדקתך, ובהא איירי הג"מ, הא אצל התינוק גם להג"מ אין אומרים צדקתך. וכ"ה במחצית השקל שם.

[**ונודע** שמנהגינו שלא לומר וידוי גם אחר הברית, אם נמצאים במקום אחד מבעלי הברית, וכמ"ש ברוח חיים פלאגי (סימן קלא אות ב'), וביפה ללב (שם אות יא). ומנהג האשכנזים לומר וידוי במנחה [אחר הברית] גם אם נמצאים שם אחד מבעלי ברית].

הראשון

צדקתך כשיש חתן

לציון

קמו

גם בספר מאמר מרדכי (סימן רצב סק"ד) כתב, דגם כשיש חתן בבית הכנסת אין אומרים אותו. והוא נכון. גם היעב"ץ בסידור בית יעקב (עמוד קפו) כתב, אין אומרים צדקתך וכו' ולא בבית חתנים ולא בבית האבל וכו'. ע"כ.

גם בספר אות חיים ושלום (ממונקאטש, יו"ד סימן רסה סק"מ) כתב, שאם מלו אחר מנחה בשבת, אין אומרים צדקתך. ונסתייע ממ"ש הפמ"ג בקונטרס נועם מגדים, ומספר המנהגים למהר"א מטירנא, דחתן בביהכ"נ א"א צדקתך צדק. וכן העלה בספר כורת הברית (סימן רסה אות ע').

וכן מבואר מדברי הרב כף החיים (סימן רצב אות חי) דהיינו טעמא שאין אומרים צדקתך צדק בבית האבל אפילו בצבור, ולא חשיב אבלות בפרהסיא, כיון שגם בבית החתן או בבית התינוק הנימול אין אומרים אותו. ע"כ.

וכן כתב בספר נתיבי עם (סימן רצב) דבירושלים נהגו שלא לומר צדקתך צדק בבית האבל, ואין זו אבלות בפרהסיא, שהרי גם כשיש חתן או אבי הבן אין אומרים צדקתך צדק. וכן העלה בשו"ת שיח יצחק (סימן קסו). ובנטעי גבריאל (הל' נישואין ח"ב עמ' קכה).

אולם האבודרהם (סדר תפלות שבת) הביא בשם הגאונים, דכל יום שאומרים בו הלל אין אומרים במנחה צדקתך, לפי שההלל הוא על השמחה, וצדקתך הוא לשון צער, שהוא כמו צידוק הדין. [והוא מתשובות הגאונים שערי תשובה סימן ל' עמוד מג]

והיוצא מדבריו שהדבר תלוי ביום שאומרים בו הלל, ובשבת הרי עונג כתיב ביה ולא שמחה והלל, ולפי זה גם כשיש חתן או בעלי ברית יש לומר צדקתך צדק. וכדברי הגאונים כ"ה בשערי שמחה להרי"ץ גיאת (עמו' נט), ורשב"ץ (ח"ב סימן רמה, וח"ג סימן קעו), ובספר ארחות חיים (דף קפט:), שכן איתא במסכת סופרים. ועיי' בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן קן) שהכריע כדעת הגאונים והארחות חיים, דביטול אמירת צדקתך צדק תלוי באמירת הלל. ע"ש.

ולפי זה כשיש חתן או בעלי ברית בבית הכנסת, יש לומר צדקתך צדק, אחר שאינו יום שאומרים בו הלל. וגם לטעמים האחרים של אמירת צדקתך צדק, הנ"ל, יש לומר צדקתך כשיש חתן בביהכ"נ. [הראני לחלק מהמקורות הנ"ל הרה"ג ר' חנניה פרץ מביתר. איישר חיליה לאורייתא].

וכנראה זהו טעמו של מרן אאמו"ר זיע"א שהורה לומר צדקתך צדק גם כשיש חתן או בעלי ברית בבית הכנסת, ואף על פי שמדברי מרן השלחן ערוך משמע שלא לומר צדקתך צדק, שהרי תלה דבר זה אם היה יום חול אם היו אומרים בו וידוי או לא, [וע' בחזון עובדיה אבלות ג' עמוד מט: שהעתיק בשתיקה דברי הכף החיים הנ"ל, אך לא נחת לדון בנידון דידן]. מכל מקום י"ל דמרן לאו דוקא קאמר בטעמא דהאי מילתא, וכיון שהגאונים כתבו הטעם משום הלל, הכי נקטינן בדבר שיש בו סברא אלימתא כוונתיהו. ומכל מקום הנוהגים שלא לומר צדקתך צדק כשיש חתן בבית הכנסת, בודאי שאין לעשות מזה מחלוקת, אחר שדעת הרבה מהפוסקים כן, וכן נראה דעת מרן.

[ואמנם] מה שכתב אחד ממחברי הזמן לצרף סברת הפוסקים דצידוק הדין לא חשיב כנפילת אפים, וצדקתך צדק הוי כצידוק הדין, ולכן דיינו שאין אומרים צדקתך צדק מחמת היום עצמו, כבר העירו על דבריו, דנעלם ממנו מה שכתב הפרי מגדים (באשל אברהם סימן רצב) בדעת מרן, דצדקתך צדק אינו כצידוק הדין, דצידוק הדין יש בו שבח והודאה להשי"ת, מה שאין כן בצדקתך צדק שהוא צידוק הדין ממייתת משה רבינו ע"ה. ודו"ק].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

נשיא בית הדין הרבני הגדול



סימן מ

לצאת לרשות הרבים עם עניבה שאינה קשורה - על צוארו

[שלחן ערוך סימן שא]

בס"ד ר"ח מרחשון תשע"ו

לכבוד הרה"ג רבי בנימין חותה שליט"א

מחבר הספר "כי בו שבת"

באשר שאל אודות מה שמצוי כיום אצל הצעירים שהולכים עם עניבה פתוחה לגמרי, כמו צעיף, היאך הדין בזה במקום שאין עירוב, אם מותר לצאת כך לרשות הרבים. והנני להשיב בקוצר הזמן:

נראה, דבזה יש להחמיר שלא לצאת כך לרשות הרבים, ואמנם המגן אברהם (סימן שא ס"ק מב) כתב, יש מהגדולים שכתבו, החכמים שתולין הסודר על כתפיהן לתכשיט, ת"ח אסורים לצאת בה. ובקושטנטינא אין נזהרין. והמדקדקין תוחבין ראשי הסודר באיזוריהן, והשתא ליכא למיחש דלמא משתליף ליה. ולי נראה שצריך לקשור באזור (כ"ה). ע"כ. ועל פי זה נתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ב' (סימן שא) לגבי חליפה המונחת על הכתפיים שנתבאר להקל בזה כשחום היום גדול, כי פעמים שהולכים כך בפרט בימות הקיץ החמים, אבל עניבה פתוחה על הצואר, אין זו הדרך לצאת כך לרשות הרבים, ובודאי שלא יבוא כך לאירועים שונים, ולכן הוא טלטול, ויש להחמיר בזה.

והנה ז"ל מרן הבית יוסף (סימן שא): מלבושים דידן כשהוא לבוש בהן מוציא ידיו מתוכם, אפילו מגביה שוליו, לעולם דרך מלבוש הו, ועוד, דכל כהאי גוונא אפילו טליתות דידהו [שרק עוטף בהן את גופן] שרי, שלא אסרו אלא להניח על כתפו דוקא, לפי שנראה כמשוי. ובשלחן ערוך (שם סעיף לא) מבואר, שהיוצא מעוטף בטליתו וקיפלה מכאן ומכאן בידו או על כתפו, אם נתכוין לקבץ כנפיו כדי שלא יקרעו או כדי שלא יתלכלכו אסור. והני מילי בטליתות שלהם שהיו יריעה אחת מרובעת כעין טליתות של מצוה, או במלבושין דידן אם אינו לובשן כדרך הוציא ידיו מתוכן, אלא מתעטף בהן ומקפלן ומניחן על כתיפו, דבכהאי גוונא כי מקפל להו על כתפו או עביד להו כעין מרוב הו

משוי, שאין זה דרך מלבוש. אבל מלבושים דידן כשהוא לבוש בהם ומוציא ידיו מתוכם אפילו מגביה שוליו לעולם דרך מלבוש הו. ע"ש. [וראה מ"ש בזה במאמר מרדכי ס"ק כב]. ומבואר, שגם במלבושין דידן העשויין להוציא הידים מתוכן, אפילו אם אינו לובשן כדרך הוציא הידים מתוכן, מכל מקום עצם ההליכה בהם בצורה כזאת של אי הוצאת הידים י"ל שהיא מותרת. שרק לקפלן או להניחן על כתפו אסור. ובספר אמרי יושר בסופו, כתב, שהחזון איש זצ"ל יצא בשבת לבוש כמעיל גם כשלא היו ידיו בשרוולים. ע"ש. גם הגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב בשם החזון איש, שהתיר בזה. [הובא בשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן קכג אות יד]. וכן פסק בספר שמירת שבת כהלכתה ח"א (עמוד קיא), שהרי על כל פנים הוי דרך לבישה, וראיה לזה ממה שנתבאר בסימן שא סעיף לד, ובמשנה ברורה ס"ק קכז. ע"ש. וכן פסק בשו"ת באר משה ח"ג (סימן סג אות ז). ע"ש. וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (סימן לג), ודייק כן מדברי הבית יוסף כנ"ל, ומדברי המגן אברהם (שם ס"ק מד) שכתב, דמשמע שאם אין מוציא ידיו מתוכם כמו שמתעטפות הנשים, או האשכנזים, אסור להגביהם. אבל מהמהרי"ל משמע דלא ס"ל לחלק בין דרך מלבוש או לא, אלא בין מגביה קצת דהוי עדיין דרך מלבוש, לבין מגביה לגמרי דאסור. וכן משמע בבית יוסף. ע"ש. הרי דמה שאסר באין מוציא ידיו הוא רק להגביה, אבל בלי להגביה לא עלה על דעתו לאסור. ובספר תורת שבת (ס"ק כח) כתב, דבגלימא שדרך לבישתן שלא להוציא ידיו מתחתיו, יהא מותר להגביה באמצע הגלימא. ע"ש. גם הגר"ז (סעיף לו) כתב, ומלבושים שלנו שנתעטף בהם ולא הוציא ידיו מתוכם, אסור לתפוס קצתם בידי להגביהם שלא יתלכלך אפילו אינו תופס בשוליהם. ע"כ. משמע שעל עצם לבישה כזאת בלי הוצאת הידים אין לפקפק. וכן פסק בשו"ת איתן אריה (סימן נד). ע"ש. גם בספר ארחות רבנו הקהלות יעקב (עמוד קלז) כתב, שהגאון החזון איש התיר לצאת כך, אף שלא סמך על העירוב. ע"ש.

אולם יש לדון בעצם המונח דזה הוי דרך לבישה, שהרי לא רבים הולכים כשהמעיל על כתפיהם בלבד. ומה גם דיש לחוש שמא יפול המעיל, וכמו

ודברי תורה המתפרסמים בעיתונים דתיים, אין כל איסור לקוראם בשבת, ובלבד שיקפיד שלא יעיין בעניני מקח וממכר שבעיתון. ובדברי תורה לא שייך לאסור משום סחור סחור לכרמא לא תקרב, וכמו שכתב היעב"ץ לגבי קריאת עיתון שיש בו גם ידיעות משא ומתן. וכן כתב בדעת תורה (סימן שז סעיף יד), ובשמירת שבת ח"א (עמוד שפז), ובשו"ת אז נדברו ח"א (עמוד לב). ועיין בספר ילקוט יוסף שבת ב' (עמוד ר"ו), ר"ז, ר"ח (בהערה אות י"ז) ע"ש.

ויש לצדד בזה על פי מ"ש המגן אברהם סימן שו סק"ד, ע"מ שנפסק שם, דבחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותרים לרוץ בשבת. וכן לראות כל דבר שמתענגים בו, שהוא אף בדיוקנאות שאסור להסתכל בהם שמא יקרא בשטרי הדיוטות, דמכל מקום אם הראייה עונג הוא לו, מותר לראות. ובמאמר מרדכי שם תמה על זה, שהרי דוקא בכתב המהלך תחת הצורה גזרו, ולא על הצורה עצמה. ועוד דודאי לא הותר לקרוא בשטרי הדיוטות אף שהוא מתענג בקריאתן. ובפרי מגדים שם כתב ליישב, דכוונת המגן אברהם על הכתב המהלך תחת הצורה שמותר לקרות בו, אם הוא מתענג בראיית הצורה, וע"י הכתב הוא מביין את מה שהוא רואה בצורה. ומתבאר דהכלל הוא כל מה שאסור רק בשבת ולא בחול משום מושב ליצים וכיוצא בזה, בזה מותר אם הוא עונג לו. ונודע מ"ש בתרומת הדשן, שלמד מהא דבחורים המתענגים במרוצתם וכו' גם לענין איסור ודבר דבר, שאף שאסור להרבות בדברים בטלים בשבת, מכל מקום מותר לדבר מעניני שרים ומלכים ושמועות, למי שמתענג בכך. וכ"ה ברמ"א סימן שז ס"א. ולפי זה מכאן לימוד זכות על המקילים לקרוא עיתון בשבת. אלא שמדברי המאמר מרדכי הנ"ל מתבאר שלא התירו משום עונג שבת גזירת שטרי הדיוטות. וכן כתב גם הגר"ז בקונטרס אחרון, דדוקא באיסורים של מעשות דרכיך ודבר דבר, שנאסר משום דדומה למעשהו בחול, בזה הותר כשמתענג בכך, ומשום עונג שבת, אבל האיסור של ממצוא חפצך לא הותר משום עונג שבת, כשם שלא התירו מקח וממכר כשיש בזה עונג שבת. ועל כל פנים כ"ז חזי לצרף

שהדבר מצוי בעת שיש רוח, ואז אתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים. ולכן במקום שאין עירוב ראוי להחמיר שלא לצאת כך לרשות הרבים, והדין כן גם לגבי עניבה שאינה קשורה על צוארו.

וגם במקומותינו שיש עירוב, אותם המחמירים שלא לטלטל ברשות הרבים, ראוי שלא יצאו לרשות הרבים כשמעיל החליפה מונח על כתפיהם, דלא הוי דרך מלבוש. ומכל מקום המקילים בזה במקומותינו שיש עירוב, יש להם ע"מ שיסמוכו, ואין לגעור בהם.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מא

פרסומת בעלוני השבת

[שלחן ערוך סימן שו]

בס"ד, כ' טבת תשע"ד

לכבוד האברך היקר והנעלה כבוד שם תפארתו
הרב ה"ה ר' אפרים פנקר נ"י
שלום וברכה!

במענה למכתבו הנני להשיב:

לכתחילה בודאי עדיף לא לפרסם בעלונים על פרשיות השבוע שום דבר חול של פרסומת למסחר וכדומה.

ואולם במקרה שכתבתם שיש בעלון שאתם מוציאים משום זיכוי הרבים לדעת הלכות, ומנהגים, ואלמלא החסויות מאנשי עסקים העלון לא יצא לאור, תדפיסו את החסויות בעמוד אחרון נפרד, ולא תערבו מודעות אלה עם דברי התורה, ותכתבו באופן בולט "אין לקרוא את החסויות בשבת אלא אחר השבת". ואם הפרסומת היא על ספרים לזיכוי הרבים, על מכירת בשר חלק, להציל רבים מבשר שאיננו חלק לדעת הבית יוסף, בזה בודאי יש מצוה לפרסם, ותבא עליכם ברכה.

והרמב"ם (פיהמ"ש כג, ב) כתב, שאסור לקרות בשבת רק בדברי תורה. וכן נראה מדברי הר"ן (מג: בשם הר"ה) שאסור לקרות בספרי מלחמות [ע"ש], שמאחר שפסק מנהג הראשונים שהיו נוהגים לדרוש בכל שבת ושבת עד זמן סעודה, אין לנו למנוע עצמנו מלקרוא בכל כתיבי הקדש ובכל ספר שיש בו סרך קדושה כל היום כולו. ומשמע שאין קורין בספר שאין בו סרך קדושה].

וזה לשון מרן בשלחן ערוך (שח, סעיף ג): "הרשב"א מתיר לטלטל האיציטורלב בשבת, וכן ספרי החכמה. ולדעת הרמב"ם יש להסתפק בדבר". ולפי זה נראה דלא שבקינן פשיטותו של הרשב"א להתיר, מפני ספיקו של הבית יוסף בדעת הרמב"ם. וכן כתב בתורת שבת (שו, כג, שח, סד). וגם הגר"א (ס"ק צד) כתב, דמסתברא כדברי הרשב"א. והוסיף, שאף להרמב"ם י"ל דשרי בטלטול, ולא דמי לספרא דאגדתא, דהתם אפילו בחול אסור. וכן כתב הלבוש שנהגו להקל. וכן כתב הגר"ז (שו, לא) שנוהגים להקל. וראה ברשב"א (ז, רפח) שמותר לטלטל ולקרות בספרי רפואות, ושכן הורה הרמב"ן. ונראה ודאי שיש לסמוך על זה משום דחיי דברייתא הוא (שבת פא.). ובפרט אם בא לידו איזה חולה, וצריך לחפש בספרי הרפואות להחיש לו תרופה, וכמ"ש במור וקציעה (סימן שז), ובערוך השלחן (שו, יא) כתב, שמעיקר הדין אי אפשר לאסור ללמוד בספרי חכמות, אולם ממדת חסידות ראוי לכל אדם לנהוג לעסוק רק בדברי תורה לכבוד היום הקדוש חמדת הימים.

ולכאורה מרן כאן פסק כדעת הרמב"ם לאסור, דסתם ויש הלכה כסתם, וממילא גם אסור בטלטול, שכל ספר שאסור לקרות בו בשבת אסור לטלטלו [כמו שכתב בבית יוסף ובשלחן ערוך (שח סעיף ג)]. ובשו"ת הרשב"א ח"ז (סימן שמו) נשאל, אם מותר לסמוך להקל בקריאת מכתבים בשבת, והשיב שלדעתו אין להקל בזה, אך מי שדעתו נוטה לדברי הרמב"ן, אין כח בדינו למחות בידו, וכענין שאמרו מאן דאית ליה כרבי יהודה, מאן דעביר כרבי מאיר מילט לייט ליה, ולפיכך כל מי שנוהג כאחד מן הגדולים, אין בדינו ראייה מוכרחת, ואין בנו כח למונעו. ע"כ. ומבואר שדעתו להחמיר בזה רק שאין למחות בידי הנוהגים כדעת הרמב"ן. וכן כתב

לענין הדפסת עלונים של דברי תורה, עם חסות, על פי האמור לעיל.

קריאת ספרי מלחמות בשבת

ובענין קריאת ספרי מלחמות בשבת, הנה במשנה (קטו). תנן, שיש כתיבי הקדש [כתובים] שאין קורין בהם בשבת מפני ביטול בית המדרש (דמשכי ליבא, ובשבת היו דורשין דרשא לבעלי בתים, ובתוך הדרשא היו דורשים להם איסור והיתר, וטוב להם לשמוע מלקרות בכתובים. רש"י). ולרב שלא בזמן בית המדרש (לאחר אכילה לא דרשו משום שכרות) קורין, ולשמואל אפילו שלא בזמן בית המדרש אין קורין, והלכה כרב (הרי"ף והרא"ש שם). ובגמרא שבת (קטז:): אמרו, אמר רבי נחמיה מפני מה אמרו כתיבי הקודש אין קורין בהן, כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין וכ"ש בשטרי הדיוטות. ופירש רש"י כגון של חשבונות או איגרות השלוחות למצא חפץ. ולכאורה היוצא לדעת רש"י דמה שאמרו שאין קורין בשטרי הדיוטות בשבת, היינו איגרות שלום. אך בתוספות שם ד"ה וכ"ש, כתבו, ותימה דמנהג העולם לקרות בכתב ואיגרות השלוחים ממקום למקום, ולטלטלן ודאי שרי, דהא ראויין לצור על פי צלוחיתו. ונראה לר"י דלא קרי שטרי הדיוטות אלא שטרי חובות וכיוצא בהן, אבל איגרות שרי, דפעמים שיש בהם פיקוח נפש, ואפילו יודע שאין בו פיקוח נפש מתיר רבינו תם, דלא הוי שטרי הדיוטות, כיון שאין צריך למה שכתוב בה, לפי שיודע מה שבאיגרות. ואם אינו יודע שמא יש בו צורך גדול, או פיקוח נפש, ושרי. וכן משמע בירושלמי. וכן פירש רש"י לקמן גבי גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, דבשטרי מקח וממכר קאמר. וכן הגיה בפיר' כתב ידו. ע"ש. וכן דעת הרמב"ן להקל לקרוא מכתבים בשבת. וכן דעת המרדכי בשם אבי העזרי. וכן כתוב בהגהות אשר"י, ובהגהות מיימון, שכן הורה מהר"ח, הובאו דבריהם בבית יוסף סימן שז. והרשב"א (א, תשעב. ד, קב) מתיר לקרות בספרי החכמה ולהביט באצטרול"ב, וכן כתב האגור (סימן תקח) שגם הרמב"ן מתיר לקרות בספרי רפואות, שחכמה היא, ולא דמו לשטרי הדיוטות.

הרב המגיד בפרק כג מהלכות שבת, בדעת הרשב"א. וכן נוטין דברי הט"ז שם, שהרי לפעמים יש בזה איזה צורך. והרא"ש בפרק השואל הכריע לאסור באגרות הרשות, וכתב שכן דעת רבינו יונה והר"ן. ואף על פי שבפרק השואל כתב שהרמב"ן סובר דאגרות שלום לא מיקרי שטרי הדיוטות, בפרק כל כתבי כתב כדברי רש"י, דאגרות שלום הוי שטרי הדיוטות. ורבינו ירוחם כתב שיש אוסרין. וכן כתב רבינו יונה. ונראה דדוקא אגרת שלומים שיש ימים רבים שנשתלחו לו, אבל מי ששולח אגרת בשבת, מותר לקרותה, דשמא יש בה דבר שצריך, ולא מיקרי שטרי הדיוטות, ויותר הן מרשות, וכן ראיתי לרבנתי נוהגין. ע"כ. ומשמע דבזה שרי אף לדעת הרא"ש ורבינו יונה. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן שז סעיף ג), דיש להחמיר באגרות שלומים אם לא שהגיעו בו ביום. ולדעת הרמ"א (סימן שז סעיף טז) כל מה שאסור לקרוא בשיחת חולין וכו', היינו דוקא אם כתובים בלשון לעז, אבל בלשון הקודש שרי. ע"ש.

ולענין ספרי מלחמות הנה בשלחן ערוך שם סעיף ט"ז, אסור לקרוא בהם, אך י"ל דהיינו במלחמה שהיתה, וכן ספרי היסטוריה אודות מלחמה שאין בה צורך, ואין בקריאתם שום עונג. אבל ספרי מלחמות שמתענג בקריאתם כמו מבצע אנטבה, או מלחמות ישראל, ומסופר בהם נפלאות ה', ומתענג בהם, המיקל לקרוא בהם בשבת, יש לו ע"מ לסמוך, ובלבד שלא ייגרם ביטול תורה על ידי כך. שלא יהיה על חשבון השיעורים והלימוד. והוא הדין בספר סיפורים שמתענג לקרוא בהם, המיקל לקרוא בהם בשבת יש לו ע"מ שיסמוך. וכמו שכתב בשו"ת תרוה"ד (סימן ס"א). ועיין במגן אברהם (סימן ש"א סק"ד) בפירוש דברי מרן השלחן ערוך שאף על פי שאסור לראות דיוקנאות בשבת, מכל מקום אם הראייה עונג היא לו מותר, שכל מה שאסור בשבת, אם הוא עונג לו שרי, וכן כתב בספר יד יוסף (סימן ש"א סק"ג) דמי שמסתכל בכתב שתחת הצורה שהוא דבר מועט ועונג הוא לו מותר. וכן כתב הרב באר יעקב (סימן ש"ז ס"ק י"ט), ועפ"ז התיר מרן אאמו"ר זיע"א מה שנוהגים שבלייל ר"ה הבנים מניחים תחת

המפה של השלחן אגרות ומכתבי ברכה להורים, וההורים מתענגים בקריאתם, דמותר.

ומה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד ריב) שאסור לקרוא ספרי מלחמות, העתקנו לשון השלחן ערוך, ומה שתפרש בשלחן ערוך, כך תפרש בילקוט יוסף, דהיינו כשאין לו עונג שבת בזה, אלא רצונו לדעת היסטוריה כדי להבחין, וכל כיוצא בזה, אבל כשיש לו עונג בקריאת הדברים, המיקל יש לו ע"מ שיסמוך. ויש להוסיף, שכתבנו כן גם כדי להרחיק את האדם מן הביטול, שהדבר גורם לביטול תורה גדול, ולכן כתבנו להחמיר בזה. אבל אין הכי נמי מעיקר הדין כשיש לו עונג בקריאה זו, המיקל יש לו ע"מ לסמוך. וכן יש לפרש שם בעמוד קצח סעיף יד. דהיינו כשאין לו בכך עונג. אבל כשיש עונג אין הכי נמי המיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

וכתב במור וקציעה (סימן שז): ספר צמח דוד ח"א, וספר יוחסין ח"א, הם בכלל ספרי הקודש. וכן ספר יוסיפון העברי, רוב חלקיו הראשונים הם מעניני ישראל והנסים שנעשו להם. וספרו הששי אף שהוא המובחר שבו, וכן בספר שבט יהודה, אין לקרות בהם בשבת, מפני שמביאים לידי צער, אך מצוה לקרותם בחול ובימי בין המצרים. ע"ש.

ואחר שנים יצא לאור חזון עובדיה (שבת ח"ג), ושם פסק, שספרי חכמות וספרי רפואות, יש מתירים לקרות בהם בשבת, וממילא אין עליהם תורת מוקצה, וספרי היסטוריה של העמים בסיפורי המלחמות שעברו אין לקרות בהם. ולהלכה יש לסמוך על הראשונים המתירים לקרוא בספרי רפואות בשבת, משום דחיי דברייתא הוא, ובפרט אם בא לידו איזה חולה, וצריך לחפש בספרי הרפואות להחיש תרופה לחולה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מב

התעמלות ועשיית מסג' בשבת

[שלחן ערוך סימן שכ, שכז]

בס"ד, י"ד אייר תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה ה"ה אריאל דוד חכם זדה נ"י
שלום וברכה!

במענה לשאלתו הנני להשיב:

בר"ן עשיית מסג' בשבת, עיין בספר ילקוט יוסף שבת כרך ד' (עמ' ע"ט, וקסט) שאם עושה בנחת ואינו מתכוון להזיע מותר לעשות כן, אך אם ממשמש בכח כדי להזיע לבריאותו, אסור לבריא לעשות מסג' בשבת, וכדין המתעמל בשבת. ומיהו בכל אופן ראוי למעט בדברים כגון אלה בשבת. וכל דין התעמלות בשבת האסורה, הוא בדוקא כשהוא מזיע, שבכך דמי לרפואה בשבת, ואיכא ביה גזרת שחיקת סממנים. ואמנם בילקו"י שבת כרך ב' (עמוד ו') כתבנו בסתם, שאסור להתעמל בשבת, ולא חילקנו בין אם מתכוין להזיע או לא, ונמשכנו בזה אחר דברי הרב שמירת שבת כהלכתה, כמו צצינו במקורות שם. אך בשבת כרך ד' חזרנו וביארנו דין זה יותר בהרחבה, ושם העלנו למסקנא, שלדעת מרן השלחן ערוך אין איסור מעיקר הדין להתעמל בשבת אלא כשמתכוין להזיע. הלא"ה אין איסור. ע"ש.

ויש צורך להבהיר, שאין הכוונה בזה שמעתה יקדישו את יום השבת ח"ו לעריכת תרגילי התעמלות, שלא במתכוין להזיע, חלילה וחס, שהרי לא ניתנו שבתות וימים טובים לעם ישראל אלא כדי שיעסקו בהם בתורה. ולא כתבנו בילקו"י שם אלא מה שנראה לנו מעיקר הדין בדעת מרן השלחן ערוך, אבל בודאי שמן הראוי להחמיר שלא לעשות שום תרגילי התעמלות בשבת. ופשוט.

והנה במשנה שבת (קמז). סכין וממשמשיך, אבל לא מתעמלין ולא מתגררין וכו'. ע"ש. ויש לחקור בטעמא דהאי מילתא שאין מתעמלין בשבת, אם הוא מטעם דהוי עובדא דחול, או מפני שכוונת המתעמלין

היא להזיע, והזעה היא בכלל רפואה בשבת, וחיישינן שמא יבא לשחוק סממנין כדי להזיע. ונפקא מינה בזה היכא שמתעמל ואין בכוונתו להזיע, דאי נימא דטעמא הוי משום עובדא דחול, גם בכהאי גוונא אסור. אבל אי נימא דטעמא דהאי מילתא הוא משום גזירת שחיקת סממנין, זה שייך במתכוין להזיע, אבל אם אין כוונתו להזיע, אף אם מזיע אין כאן הגזרה של רפואה בשבת. ועוד נפקא מינה, היכא שמשפשף על גופו בכח, ואינו בא לידי הזעה, שלטעם רש"י גם בכה"ג הוי עובדין דחול. ולטעם הרמב"ם בכהאי גוונא ליכא הגזרה שמא יבוא לידי שחיקת סממנין. ונחלקו בזה הראשונים, שרש"י פ"י שם, דהטעם משום דהוי עובדא דחול. וכ"ה בפירוש המשניות להרמב"ם שם. אך הרמב"ם בהלכותיו (פרק כ"א מהלכות שבת הלכה כ"ח) כתב: ואין מתעמלין בשבת וכו', שדורסים על גופו בכח עד שיגיע ויזיע וכו'. שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע בשבת, מפני שהיא רפואה. ע"כ. והמגן אברהם (סימן שכח ס"ק מו) הביא מ"ש בשלטי הגבורים שעל הרי"ף (סוף פרק החבית) וז"ל: לפי רש"י והטור (סימן שכז) דוקא לשפשף ברפיון ידים בנחת להנאה הוא דשרי, אבל לא בכח, ולפירוש הרמב"ם משמע דאפילו בכח יכול לשפשף כל עוד שלא יכוין לבוא לידי זיעה. ומסופקני בשפשוף שעושים ליגיע כח שהוא כדי להשיב כוחן אליהן ולבטל מהן עייפותן דקצת דמי לרפואה אם הם אסורין וכו', וגם לפירוש הרמב"ם קצת נראה דאסור אם עביד לרפואה, אלא שמסופק אני אם מיקרי רפואה או תענוג. ע"ש. ומבואר מדבריו, שגם לדעת הרמב"ם אם עושים כן לרפואה, אסור בכל גוונא, ומה שנסתפק הוא במה שעושים ליגיעי כח, אם חשיב כמו לתענוג או לרפואה.

והנה הטור והשלחן ערוך (סימן שכז סעיף ב') כתבו, סכין וממשמשיך להנאתו ע"י שינוי וכו', ולא ימשמש בכח אלא ברפיון. ע"כ. ולא נתברר כאן אם נוקט כטעמו של רש"י או כטעמו של הרמב"ם. אבל בסימן שכח (סעיף מב) כתב כלשון הרמב"ם "כדי שייגע ויזיע". ומדהביא דין זה בסימן שכ"ח שהוא דין חולה ורפואה בשבת, משמע שתופס כטעמו של הרמב"ם. ולפי זה כל שאין בכוונתו להזיע שרי. אלא שבמשנה

ברורה בסימן שכז הביא את טעמו של רש"י, משום דהוי עובדין דחול. ועיין בביאור הלכה (סימן שכח סעיף מב) שכתב, שלטעמו של הרמב"ם התעמלות שאינו מתכוין להזיע בה מותר. והביא מדברי מרן בסימן שכז שמבואר מדבריהם שפסקו כרש"י ששפשוף בכח שלא על מנת להזיע אסור. וזה סותר למ"ש בסימן שכח שפסקו כהרמב"ם. והסיק לדינא, דהעיקר לדינא כהרמב"ם. ע"ש.

ולפי זה יוצא שאם עושה התעמלות בשבת ואינו מתכוין להזיע, שרי בכלל גוונא. אולם ראיתי מי שהעיר על זה, דעיקר סמיכתו של הביאור הלכה הוא על דברי האליה רבה, והרי האליה רבה העתיק את דברי השלטי גבורים, ומבואר מדבריו שאם מתעמל לשם רפואה גם להרמב"ם אסור, אף אם מתכוין להזיע. דזה גופא שמתעמל בכוונה לרפואה איכא גזרת שחיקת סממנים. ורק התעמלות שלא לשם רפואה אלא לשם תענוג, אף אם מתעמל בכח, מותר. ומה שהרמב"ם הדגיש שדורסים בכח כדי שייגע ויזיע והזעה היא רפואה, הרמב"ם דיבר לפי זמנו, שכך היו רגילים, אבל כיום שמתעמלים לשם רפואה גם בלא להזיע, אכתי איכא גזרת שחיקת סממנים, וכל התעמלות שאינה לתענוג אסורה. וע"ש בב"ח (סימן שכח) שביאר, שאין מחלוקת בין רש"י להרמב"ם, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ולדינא ב' האופנים אסורים. ולכן הטור בסימן שכז הביא פירוש רש"י, ובסימן שכח הביא פירוש הרמב"ם. וכ"כ במחצית השקל שם.

אולם זה אינו, שהרי כבר ביארנו בשבת ד', שמותר ליקח כדורי ויטמין בשבת, מאחר שכן הוא דרך הבריאים. וגם בהתעמלות הרי העושים כן אינם חולים, וזה דרך הבריאים לחיזוק הגוף, ומאחר ומצינו בשלחן ערוך לאסור רק במתכוין להזיע, אין לנו אלא מה שנתבאר, וא"צ להוסיף על גזירות חכמים. והן אמת שיש לדון אם כיום שיש תרופות מוכנות לכל מחלה בבתי המרקחת ובבתי החולים, ואין רגילים לשחוק סממנים, ולפי זה כיום לא שייך לגזור על איסור רפואה בשבת. אבל כבר כתבנו בילקו"י שבת כרך ד', דגזרת

שחיקת סממנים הוי כדבר שנאסר במנין שאי אפשר לבטלו, וגם הא נקטינן דבטל הטעם לא בטל הדין, והארכנו בזה שם בסימן שכח, בדין תרופות בשבת. ולפי זה גם לגבי התעמלות בשבת, לדעת הרמב"ם שיש בזה גזרת שחיקת סממנים, גם בזמן הזה שפיר יש לאסור בזה לד' הרמב"ם. וראה עוד בדין התעמלות בשבת בקצות השלחן (סימן קלח סעיף י'), ובשו"ת שרידי אש ח"ב (סימן ל'), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סימן ד'), ובספר יסודי ישורון חלק ה' (עמוד שפה), ובשו"ת רבבות אפרים ח"א (סימן רכב), ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מג

טלטול בשר חי בשבת

בס"ד, כ"א שבט תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה ה"ה ר' בניהו דודי נר"ו

מה ששאל לענין טלטול בשר חי בשבת, ע' בספר ילקוט יוסף שבת ב' (עמ' שני"ט) דבשר חי אפילו קודם שנמלח מותר לטלטלו בשבת, משום שראוי לאוכלו כמות שהוא חי, על ידי שיחתוך אותו דק דק ויתן עליו מעט מלח, ואע"פ שיי"א שזה דוקא בבשר יונה שהוא רך, אבל לא בבשר עוף ובהמה, מכל מקום לדין העיקר להלכה כדעת מרן השלחן ערוך שמותר לטלטל כל בשר חי, וע"ש בהוספות (עמ' תרנ"ה) שנתבאר שכן הדין אף בבשר קפוא דמותר לטלטלו, דהא ראוי להפשירו במים פושרים. ושוב יצא לאור שו"ת יביע אומר ח"ז, ושם (בסימן ל"ט אות ב' ג.) העלה כדברינו בילקו"י, וב"ה שזכינו לכוין לדעתו הרמה. ועיין בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סימן כז עמוד תמ"ג) שהביא דברי הרשב"א בעבודת הקודש (שע"ד ס"ד סקל"ו) שבשר חי אין רוב בני אדם אוכלים אותו, ולכן

כמו שחשבו כמה אחרונים, כי כל הקפידא רק בשביל מנחה, ולכן יכולים להסתפר גם אחר חצות, ואין צורך להחמיר בזה אף ממדת חסידות וכן המנהג, וע"ש בהערה ד"ה תספורת ביום שישי אחר חצות.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מד

סחיטת לימון בשבת

ב"ה. ו' אב תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, כבוד שם תפארתו

הרה"ג רבי אברהם דניאל לורי נר"ו

רחוב חיים עוזר 2 ירושלים

מה ששאל לענין סחיטת לימון בשבת, הנה מעיקר הדין לדעת מרן הב"י שקיבלנו הוראותיו מותר לסחוט לימון בשבת, בין כשסוחטו בפני עצמו לתוך כלי ריקן, ובין כשסוחטו לתוך כלי שיש בו משקה, או על מנת לערבו אחר"כ בתוך אוכל. והמחמיר תע"ב. נולא שייך גזרת שחיקת סממנים, שאין זו תרופה, כי גם בריאים אוכלים לפעמים לימון, ואיסור רפואה בשבת הוא רק בדבר המיועד לרפואה בלבד.

והטעם לזה, שלא אסרו לסחוט פירות העומדים למשקים אלא כשרגילים לשתות מיץ הפירות כמות-שהן בעין, בלי תערובת משקה אחר, אבל לימון אין רגילות לשתותו אלא בתערובת מים ממותקים וכדומה. אי נמי שלא נאסר אלא כשסוחטים מימיו בלבד ואחר כך מערבים אותם. אבל אם המנהג לסחוט הפרי לתוך משקה אחר מותר.

ובן כתב מרן הבית יוסף (סימן שכ), שכן המנהג במצרים ולא ראינו מי שמפקפק בדבר. ע"ש. וכן הוא בשבולי הלקט (סימן צ) בשם ר"י בר בנימין.

אינו ראוי לערב בו. והובא באליה רבה (סימן שפז סק"י). וכן כתב עוד הרשב"א בחידושו לעירובין (כט:), והוא על פי דברי הירושלמי עירובין (פרק ג' הלכה א'). והרי הרשב"א גופיה בשבת קכח. כתב דמטלטלין בשר חי בשבת, והיינו בין בבשר בהמה בין בבשר עוף. ועל כרחנו לומר דשאני התם שכל שראוי לקצת בני אדם, מותר לטלטלו. ויש לחלק בין איסור מוקצה לעירוב. עכ"ל. נמצא שאף שגם בזמנם לא היו רגילים לאכול בשר חי, מכל מקום אין בו דין מוקצה. תדע, דהא איכא איסור בישולי גויים בבשר בהמה ובבשר עוף, אע"ג דאין איסור בישולי גויים בדבר שנאכל כמות שהוא חי, והיינו משום שאינו נאכל אלא על ידי הדחק. וכן הדין בביצה. וכמבואר ביורה דעה (סימן קיג סעיף יב-יד). וראה מה שהאריך בזה בטוב טעם בשו"ת אבי בעזרי (לידידינו הגאון רבי יצחק לוי שליט"א סימן ה, עמוד רעח). ע"ש.

ואף שבספר שמירת שבת כהלכתה הביא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שיש להחמיר בזמננו שאין רגילים לאכול בשר חי, כבר השבנו על טענה זו בילקו"י הנ"ל, דכיון דבשר חי ראוי לאוכלו גם בזמנינו כאשר הוא טחון, ובפרט עם תערובת פירורי לחם וכיוצא, ואף בשבת יכול לטחנו, דאין טחון אלא בגידולי קרקע, ואין טחון אחר טחון, ולכן גם בזמנינו אין בשר חי חשיב כמוקצה.

ומ"ש בספר חזון עובדיה, דבמקום הפסד כגון שהיה מונח בשמש דרשאי לטלטלו בשביל שלא יפסד, הנה אין לדייק מזה דדוקא במקום הפסד, דלאו דוקא במקום הפסד, ודיבר הכתוב בהווה, וכוונתו שכך המציאות לטלטלו בשביל שלא יפסד, דבלא"ה אמאי יטלטל בסתם את הבשר החי, הרי אין לו שימוש, ולכן נקט דוגמא מוחשית בד"ז. ומכל מקום מעיקר הדין יש להקל בזה.

ב. ומה ששאל בענין להסתפר בכל יום אחר חצות היום, ע' בספר ילקוט יוסף הלכות שבת כרך א' (מהדורת תשע"א עמ' שצ"ט) דנהגו להסתפר בכל יום אף אחר חצות היום, ואף אצל ספר ישראל ואף בשכר, ואין מניעה להסתפר בזמן זה גם ע"פ דרך הסוד, ושלא

הראשון

לימון בשבת

לציון

קנה

ובן כתב רבינו ירוחם (נתיב יב חלק ח'), דיש מי שכתב שמותר לסחוט לימוני"ש דאינם משקה אלא אוכל. וכן נראה עיקר, וכן עמא דבר.

ובן הוא בתשובת הרא"ש (כלל כב דין ב') שהובאה בטור, דנראה שהלימוני"ש הוא בכלל שאר פירות שמותר לסחוט, שאין דרך כלל לסחוט לצורך משקה, אלא לצורך אוכל, ומותר לסחוט בשבת. ע"כ.

ובן פסק מרן להלכה בשלחן ערוך (שם סעיף ו'), דמותר לסחוט לימוני"ש בשבת. וכן מסקנת הרדב"ז בתשובה חלק א' (סימן י'). ומבואר, שדעת מרן להקל בזה אף בסוחט הלימון לתוך כוס ריקן, כיון שאין שותים את מי הלימון בפני עצמם, וכן אם מערבים את הלימון בדבר אחר.

ובן מבואר בשיירי כנסת הגדולה (הגב"י סק"ב), ובמור וקציעה (סימן שכ) בדעת מרן. ועיין בצרור החיים לר"ח בר שמואל (עמוד שא) שאוסר, וכן בפסקי הרי"ד מטראני (שבת קמד.) ע"ש. ומבואר שם שגם בימיהם היו רגילים לסחוט מהם הרבה מאד, וממלאים חביות לרוב, בלימון בלי מים, ושולחים למכרם בקרית חוצות, ואעפ"כ התירו מהטעמים הנ"ל, ושלא כמו שכתב החיי אדם (כלל יד סימן ד) לחלק בטעם זה בין זמנם לזמנינו, דבזה"ז שממלאים חביות למאות לשתות עם פאנש, צ"ע גדול אם מותר לסחוט לימונים לתוך משקה, שאפשר שדינם כתותים ורימונים, כיון שדרך לסוחטם בכלים בפני עצמם, לכן יש להזהר לסוחטם על סוכר דהוי כמשקה הבא לאוכל. ע"ש. ועל פי מה שנתבאר נראה שגם בזמנם היו נוהגים למלאות חביות למאות ולשולחם לארצות רחוקות למסחר, ואעפ"כ קיימו המנהג להתיר.

והן אמת כי המור וקציעה האריך בזה, ומפיו לפידיים יהלוכו לדחות בתוקף רב היתר סחיטת הלימונים בשבת, כיון שסוחטים אותו למשקה, וכתב, ולא ידעתי על מה יסמכו לעשות מעשה להקל באיסורי שבת דחמירי, וחוששני להם מחטאת, לפי שהלימונים מלאים משקה יותר מתותים ורימונים שסתמם לאכילה מה שאין כן הלימונים מלאים למשקה, והאוכלם בטלה דעתו מפני חמיצותם, שקשים כחומץ לשיניים וכו', ומה שכתב הבית יוסף ללמד זכות על הנוהגים להקל, לא

נכנס באזני, כי אין לו שורש ויסוד כל עיקר. ובמחכ"ת של מרן הבית יוסף שבקיה לחסידותיה בהא דלא מחי לה אמוחא, ועוד שקבעה להיתר בשלחן ערוך, ושנאה כמשה מפי הגבורה בלי שום חולק, והרי רבי ישעיה הראשון בשבולי הלקט כתב לאסור, וכן כתב בשלטי הגבורים בשם ריא"ז וכו', ע"ש. ומרן אאמו"ר זיע"א הביא כל הנ"ל בירחון קול סיני (דיני סחיטה), ובלוית חן (עמוד פ'), וכתב על זה, ועמו הסליחה, שאע"פ שהלימונים עומדים למשקים, מכל מקום הרי המשקה היוצא מהם גם כן אינו ראוי לשתיה כמות שהוא, וממילא אין לו שום דמיון לזיתים וענבים, [דבהם רוב השימוש בהם הוא בלא צורך בתערובת דבר אחר, וכמו בשמן העשוי להדלקה, ויין העשוי לשתיה בפני עצמו]. וכן הדבר ברור שאין כאן איסור תורה, ואף לתותים ורימונים אין לדמותם לאסור סחיטתם עכ"פ מדרבנן, משום הסברא הנ"ל. וכל המעיין היטב ישר יחזו פנימו שדברי מרן אמתיים וברורים.

וב"ד מהר"י עייאש במטה יהודה, וכ"כ הגר"ז (סימן שכ סעיף י-יא), דאפילו לימונים אין דינם כתותים ורימונים אלא כשאר פירות שמותר לסוחטן לצורך מימיהן אפילו לשם משקה לדברי המתירים וכו'. ואע"פ שבאותם מקומות שיש להם הרבה מהם הם סוחטין אותן לצורך מימיהם, אין דינם כתותים ורימונים בשביל כך, אפילו באותן מקומות, לפי שאין סוחטין מימיהן לשם משקה אלא לשם אוכל, ואפי' אם נוהגין לסוחטן לתוך מים לשתות מותר, כיון שאין דרך לשתותן לבדן. ע"כ. וכן הוא בערוה"ש ובתורת שבת.

ובן בעקרי הד"ט (סימן יד אות צב) הביא דברי המור וקציעה שצווח הרבה על היתר מרן לסחוט הלימונים. וסיים: אמנם המנהג פשוט אצלנו להתיר, וכדאי הוא מרן לסמוך עליו אף שלא בשעה"ד. עכ"ל.

ובן העלה בשו"ת שער שלמה זוראפה (סימן טו). גם הג"ר רפאל אנקאוה בשו"ת תועפות ראם (סימן עט) העלה כן להלכה ולמעשה. ושכן המנהג. וכן פסק בשו"ת רשב"ן (חאו"ח סימן קנז).

ובן הפתח הדביר ח"ג (סימן שכ סק"ב) האריך הרחיב על דברי המור וקציעה והחיי אדם והעלה במסקנתו בכחא דהיתרא. ע"ש. וכן כתב מהר"ם בן

לרימונים. והרב רבי יהודה ב"ר בנימין כתב, נראה דמותר לסחוט הלימונים, דלא דמו לשום ובוטר ומלילות, דהני דרכן בכך, והוו דומיא דזיתים וענבים, שהרי רגילים לסחוט הבוטר לצורך הקיץ, וגם השום דרכו בכך, כדאמרינן (עדיית פ"ב מ"ו) שום שריסקו מערב שבת וכו', אבל הלימונים דומים לפגעין ופרישין דאין דרכן בכך, ומותר לסחטן בקערה אף על פי שאין בה אוכל וכו'. ע"כ. הרי שחילק בין סחיטת בוטר ומלילות לסחיטת לימון. ועל כרחנו לחלק בזה, דאל"כ מה יענו הראשונים שהתירו סחיטת לימון בשבת מדין בוטר ומלילות שהוא גמרא מפורשת.

וע"ש שהביא מ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ד (חאו"ח סימן ג) שנשאל בקושיא זו מאת חכמי בית המדרש, וכתב לחלק בין הלימון שהוא מלא וגדוש מיץ עסיסי, לבין בוטר שאין בו מיץ ממשי. וע"ש. נויש שהעירו שהלשון ברב פעלים "מוץ" והכוונה לבשר הפרי, והלשון בלויית חן "מיץ". אמנם הכוונה שווה. ודו"ק]. וע"ש בלו"ח שהביא מספר אגלי טל (מלאכת דש סק"ל) שכתב, ראיתי בסוף שו"ת פאר הדור להרמב"ם (סי' רכו), תשובה לחכם אחד, שהשיג על מ"ש הטור בשם ר"ת לאסור סחיטת בוטר לתוך הקדרה, משום שאין הבוטר ראוי לאכילה, והתיר לסחוט לימון, ומעולם לא ראינו מי שאוכל לימון כמות שהוא חי לרוב חמיצותו, וכמה בני אדם אוכלים בוטר. וכתב ע"ז, ולדידי לא קשה מידי, שהמשקה היוצא מן הבוטר ראוי לטבל בו בפני עצמו, אבל לימון אינו עומד לטבל בו אלא רק לשתותו עם מים וצוקר וכו', ולכן אם סוחט לימון כדי לטבל בו אסור כמו סחיטת הבוטר. ע"ש. ותימה, שהרי מבואר להדיא בשבולי הלקט (סימן צ), שמותר לסחוט לימון לקערה אף על פי שאין שם אוכל, אם עתיד הוא לערב שם אוכל, דכולי עלמא ידעי שלצורך האוכל קעביד, ולא לצורך משקה. והובא בב"י. וגם הרא"ש בתשו' כתב שמותר לסחוט הלימון בשבת, שאין דרך כלל לסחוט לימון לצורך משקה אלא לצורך אוכל. (וע"ע בספר צרור החיים עמוד עא). וכן דעת האחרונים להתיר סחיטת לימון על גבי אוכל בשבת. [גם בספר שביית השבת (מלאכת דש דף נ' סע"ב) השיג על האגלי טל בזה. ע"ש].

אדרת בדברי משה (סימן קכז). וע"ש ראייתו. ודלא כהרב קמח סולת (דף צב:), וכף החיים פלאג"י (סי' ל' אות לב), שמחמירים בזה. שהעיקר כמרן והאחרונים הנ"ל להקל. ועיין נוה שלום שולאל (סימן שכ). ובספר אגלי טל (מלאכת דש ס"ק טז). ובספר ילקוט יוסף שבת ג' (עמ' ש"ג) ובהערה שם.

והנה ענבים שתחלתן כשהן דקים, ומוציא מהם המשקה לטבל בו בשר, וכן מלילות [שבולים שלא בישלון] שריסקן מבעוד יום, המשקים היוצאים מהם מותרים. כמבואר בשלחן ערוך סימן רנב ס"ה. והנה באחרונים העירו, דהנה מבואר כאן שכל ההיתר מאחר שהמשקין יוצאים מהן מאליהם בשבת. אבל בשבת גופא אסור לסוחטן בידים. ולכאורה מאי שנא דין זה מדין סחיטת הלימון, שהתיר מרן בסימן שכ סעיף ו. ובמנוח"א ח"ב (עמ' קסא) כתב לחלק, דשאני שום ומלילות שרובן עומדים לסחיטה, ואע"פ שאין שותים המשקין שלהן, אלא מטבלין בו אוכלים, מכל מקום הרי הם דומים לזיתים וענבים שרובן עומד לסחיטה, אבל לימונים רובן לא היה עומד לסחיטה. והגם שהיו סוחטים מהם הרבה, מכל מקום גם אוכלים מהם "הרבה". וע"ש שהעיר על הלויית חן (סימן נז) שלא זכר הקושיא מבוסר ומלילות ולא ידעתי כיצד יתרצה, וגם לא כתב שההיתר תלוי בשני טעמי הבית יוסף. ע"כ. [מנוח"א ח"א עמוד קסב].

אולם תמוה, שהרי בלויית חן (סוף עמוד פא) אכן הזכיר להדיא הקושיא מבוסר ומלילות, ותירצה באורך. ודן בתירוץ כיעו"ש. ובעיקר הקושיא מדין הבוטר והמלילות, ראה במגילת ספר (עמוד סה) שחילק, דשום בוטר ומלילות היו סוחטים אותן לתוך כלי בפני עצמו, וניכר מי סחיטתם, מה שאין כן בלימון שהיו סוחטים אותו ישר לתוך אוכל. ע"ש.

וע"ש בלויית חן שעמד בכיוצא בזה, ומה שהקשה ותירץ שם מהני גם למ"ש במנוח"א, וע"ש שהב"ד הבית יוסף (אורח חיים סימן שכ) שהביא משבלי הלקט (סימן צ) שכתב בשם הרב רבי יאשיה, כל שדרכו בסחיטה, כגון תפוחים שמוציאים מהם יין, וכן לימונים חדשים שסוחטין אותם למימיהם, אסורים, דדמו

ובספר תהלה לדוד (בסק"ז) גם כן עמד בזה, שהרי הלימון שלנו אינו ראוי לאכילה מרוב חמיצותו, והאוכלו בטלה דעתו, ואם כן מה בינו לבין הבוסר שאסר ר"ת לסוחטו על גבי אוכל. ע"ש. והן אמת כי המהריק"ש (או"ח סימן רד) כתב, שהאוכל לימון כמות שהוא אין לברך עליו, מפני שהוא מזיקו. וע"ע בשו"ת הלכות קטנות ח"א (סימן צג). אולם בספר פרי האדמה (דף כז ע"ג) כתב שהלימונים שאינם חמוצים הרבה, צריך לברך עליהם שהכל. וכ"כ בפני יצחק אבולעפיא ח"א (אות קסו), ובכה"ח (סי' רד ס"ק כד). וא"כ י"ל דהכא מיירי בלימונים שאינם חמוצים כ"כ, ונאכלים בשעה"ד. וכ"כ בספר קצות השלחן (סי' קכו בבדי השלחן עמוד סג), ואחר שתירץ כן, הוסיף, שאפי' לימון החמוץ הרבה הוא ראוי, כמו שנוהגים ליתנו בכוס תה, ויש עליו תורת אוכל, משא"כ בוסר שבלא סחיטה אינו ראוי כלל. ע"ש.

וראה בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סימן לו) שהעלה להתיר סחיטת לימון בשבת, אפילו בלא סוכר, וכפסק מרן הש"ע. וציין שראה מ"ש להחמיר בספר מנוחת אהבה הנ"ל, וכתב בענותנותו, ואני על משמרת אעמודה, והקושיא מבוסר ומלילות, יש ליישבה כמו שנתבאר בלויית חן (ריש עמוד פב). ע"ש. וראה עוד בילקוט יוסף שבת ג' (עמ' שג).

והראוני שבאיזה ירחון ראש ישיבת בכ"ב כתב להליץ בעד תלמידו מנוח"א הנז', ולדעתו תלמידו לעולם אינו טועה, דהקושיא שהביא במנוח"א מבוסר ומלילות היינו ממשנה מפורשת, ואילו הקושיא בלויית חן מבוסר ומלילות היא סתירה בדברי הטור, ולא קרב זה אל זה וכו'. ע"כ. ואינו מובן, דמה לי אם הקשו ממשנה מפורשת, או בדברי הטור, סוף סוף היא אותה קושיא, דהיאך מתירים לסחוט לימון בשבת, ומאי שנא מבוסר ומלילות שאסור. וכל התירוצים שהביא בלויית חן, יועילו גם לקושיא שהביא במנוח"א, ועכ"פ א"א לומר ע"ז "דלא זכר שר הקושיא מבוסר ומלילות". וראיני יודע היאך יתרצה". ומה שכתב עוד בירחון הנ"ל, שהתירוצים שהביא בלויית חן דחוקים וכו'. ע"כ. הנה איני יודע מה הדוחק בחילוק של רבינו הגרי"ח,

דאחר שהפוסקים והב"י התיירו סחיטת לימון, ע"כ לחלק בין לימון לבוסר ומלילות.

עוד כתב המחבר הנז' שבזה"ז שאין סוחטין בימות החול את הלימונים לתוך כלי עם מים דוקא, אלא סוחטים כמות גדולה של מי לימון לתוך בקבוק, ואח"כ מערבים אותו עם מים, או נותנים אותו לתוך הסאלט, ודבר זה תלוי בשני הטעמים שהביא הב"י הנ"ל, דלטעם הראשון שאין איסור לסחוט דבר שאין שותים ממנו בפני עצמו, בלי תערובת מים, אם כן גם בזמן הזה יהיה מותר לסחוט לימון לתוך כלי ריקן. אבל לטעם השני שבב"י שהיו סוחטין את הלימון לתוך כדי מים, ומעולם לא היה שם משקה על הלימון בפני עצמו, נמצא שבזה"ז שסוחטין את הלימון לכלי ריקן דלכאורה צריך לאסור לסחוט הלימון לכלי ריקן, אי נימא שהטעם השני שבב"י הוא טעמו העיקרי. או דלא סמך להתיר אלא במקום שקיימים ב' הטעמים, אבל לא כשיש טעם אחד להתיר. [מנוח"א].

אולם מצינו להרבה אחרונים שכתבו שהטעם הראשון שהביא מרן הבית יוסף הוא הטעם העיקרי, וכמו שכתבו המגן אברהם (סימן שכ סק"ח), והט"ז (סק"ה), והתוספת שבת (סי' ק"ב), ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סעיף י'). ועוד. ובפרט דיש לומר דמרן הבית יוסף התייר מטעם אחד הנז' שם, ולא כתב ב' טעמים אלא לרווחא דמילתא, אבל לדינא די היה בטעם אחד להקל, אחר שהוא מילתא דרבנן, וכבר נהגו להקל בזה. ולכן גם בזמן הזה יש להקל.

וע"ש בב"י שהביא, שבמצרים נוהגים לסחוט לימוני"ש לתענוג לתוך מים שנתנו בהם סוכר, ואין נמנעין מלסחטן בשבת לתוך אותם מים, ולא ראינו מי שמיחה בידם, או מי שפקפק בדבר, ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר. א"נ דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד, ואח"כ מערבין אותם, אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר, שרי. ע"כ. והרב בן איש חי (פרי יתרו אות ה') כתב, דאע"ג דמרן התייר לסחוט, נראין דברי האוסרים בזה"ז, ולכן הסכימו האחרונים שלא לסוחטו לתוך כלי ריקן. ע"ש. אך בזה י"ל שהרב ע"ה הלך אחר הוראות החיד"א שבבגדאד נהגו כוותיה,

וכיון שהחמיר בסחיטת לימון בשבת, אזיל אבתריה. א"נ שמחלק בין זמנו של מרן לזמנינו.

ואחד התלמידים הראני עוד למחבר הנ"ל שכתב בזה הלשון: "יראה לי" שבזמנינו אסור לסחוט לימון בשבת, שיש לחלק בין זמנם שהיו אוכלים מהלימון "הרבה" ולא היה עושים הרבה לסחיטה, לבין זמנינו שהלימון ברובו נעשה לשם סחיטה. והגם שהיו סוחטים מהם הרבה, מכל מקום גם אוכלים מהם הרבה. ע"ש. [מנוח"א ח"ב עמוד קנה, קסב הערה 40].

אך יש להעיר, דאם באמת היו אוכלים מהלימון "הרבה" א"כ אמאי פסקו הפוסקים גם בזמנם לברך על הלימון שהכל [כשאינו חמוץ כל כך], הרי לדבריו היו אוכלים ממנו "הרבה" ונעשה לשם אכילה. וכמ"ש בשו"ת הלק"ט (סימן צג), והובא ביד אהרן. וכ"כ בבית מנוחה. וראה בילקו"י ברכות (עמוד תיח). והפוסקים הנ"ל היו בסמוך מאד לדורו של מרן. וע"כ שגם בזמן מרן לא היו אוכלים מהלימון "הרבה" כדכתב במנוח"א. ומה שחלקו עליו המהריק"ש והרב המני"ח שם, שלא לברך כלל על לימון, הוא רק משום שהלימון החמוץ מזיק. וכעין מ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ד (חלק אורח חיים סימן ג), שלא אמר כן המהריק"ש אלא בלימונים החמוצים מאד שהאדם סולד לאוכלם מפני תוקף חמיצותם, אבל אם אינם חמוצים הרבה ונוחים לאכילה, גם הוא יודה שיש לברך עליהם, וכן אנו נוהגים לברך עליהם "שהכל". וראה בכף החיים (סימן רב אות כד).

וגם הרדב"ז העיד שעושים ממנו חביות לרוב, וכן מבואר בב"י (יו"ד סי' צו) שהביא משם שבלי הלקט (ח"ב סי' לו) בשם ה"ר ישעיה, בלימוני"ש של גוים, מן הדין לאסרם, שחותכים אותם בסכין שלהם, ואגב חורפיהו בלעי. אלא מפני שחותכים רבים בסכין אחד, וממלאים מהם חביות, י"ל שבטל טעם הסכין. ע"כ. הרי שגם בזמן הרדב"ז והב"י הלימון היה עשוי לסחיטה למלאת בו חביות לרוב, ולא לאכילה "הרבה". ומה שהתירו לסוחטו ע"כ הטעם כמ"ש בב"י, או מפני שאין סוחטים אותו לצורך המיץ בפני עצמו, אלא לתערובת, או מפני שסוחטין הלימון לתוך מים. ואין לומר שבירכו שהכל מפני שהיה חמוץ ולא ראוי

לאכילה, דא"כ לא יברכו עליו כלל. וכן אין לומר דכוונתו שהיו אוכלים ממנו לרפואה, ולכן לא בירכו עליו העץ, שהרי אם כוונתם רק לרפואה ואין בו הנאה כלל, לא יברכו כלום, וע"כ דמה שמברכים שהכל היינו מפני שהוא ראוי לאכילה קצת, רק לא נטעוהו לשם אכילה אלא לשם סחיטה. וא"כ א"א לומר שבזמנם היו הלימונים עומדים לאכילה "הרבה".

ובאיזה ירחון התעקשו כדרכם להצדיק את רבם הנ"ל, לאסור סחיטת לימון בשבת, וטענו, שיש לומר דטעמו של המהריק"ש שאין לברך על הלימון, משום דאזוקי מזיק דומיא דחומץ, ע"כ. אולם אם כדבריהם גם שהכל לא היו צריכים לברך. וע"כ שלא היה מזיק, רק לא היה הדרך לאוכלו בלא סחיטה. וכדמשמע מסברת הלק"ט, יד אהרן, בית מנוחה, ורב פעלים, והכי דייק לשון המהריק"ש שכתב, שאוכלים אותו קצת בני אדם לרפואה. ומוכח שהרוב לא היו אוכלים אותו. וע"ש שהודו שמהמשך דברי המהריק"ש מבואר שלא כדברי מנוח"א, במה שכתב שאוכלים אותו "קצת" בני אדם לרפואה. אולם אף שהודו במקצת, נשאר בדעתם, בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מה

ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, ואם מברכים על דיינים

בס"ד, כ"א אדר ב תשע"ו

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה

כש"ת ה"ה משה אהרון זוארץ נ"י

באשר שאל אודות ברכת שחלק מחכמתו ליראיו בזה"ז, הנה גם בימינו מברכים את הברכה שחלק מחכמתו ליראיו, וכמבואר בספר ילקוט יוסף הלכות ברכות (עמ' תר"ב), ומברכים ברכה זו על חכם גדול מחכמי ישראל, המופלג בתורה, ובחכמה, וביראת

בה שם ומלכות אינה ברכה. וכן כתבו התוספות (ברכות נד.). וכן כתבו הרמב"ם (בפרק י מהלכות ברכות הלכה יא), וזו לשון הטור והשלחן ערוך (סימן רכ"ד סעיף ו'): הרואה חכמי ישראל אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו. הרואה חכמי אומות העולם שהם חכמים בחכמות העולם אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם.

ומרן אאמו"ר האריך בזה ביחודה דעת ח"ד (סימן טז) והביא מה שאמרו בגמרא ברכות (נח:), שהרואה חכם גדול המופלג בחכמה, מברך עליו: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם חכם הרזים. וכתב על זה הטור, שאין בזמן הזה חכם הראוי לברך עליו ברכה זו. וכן מרן השלחן ערוך השמיט ברכה זו. ומשמע שברכת שחלק מחכמתו ליראיו, שאינה מיוחדת דוקא לחכם גדול המופלג בתורה, יש לברך אותה גם בזמן הזה. וכן הוכיח החיי אדם (כלל ס"ג סימן ח'). והביאו להלכה בספר גדולות אלישע. וכן כתב הרב עולת תמיד, והביאו להלכה בס' מזמור לאסף (דף קט"ו ע"ב).

ואמנם בספר חסד לאלפים (סימן רכ"ד אות י"ב) כתב, שיש לברך ברכה זו בלא שם ומלכות, מפני שאין לנו דין תלמיד חכם בזמן הזה. וכנראה שסמך על מה שכתב הרמ"א ביורה דעה (סימן רמ"ג סעיף ב'), שהדין המבואר בירושלמי (ופסקו הרמב"ם בפרק ו' מהלכות תלמוד תורה הלכה י"ב), שהמבייש תלמיד חכם קונסים אותו לשלם לו ליטרא זהב, אינו נוהג בזמן הזה, שאין בדורינו חכם לענין זה. ומקורו מספר תרומת הדשן (סימן שמ"א). וכן כתב בשו"ת רבי יעקב וייל (סימן קס"ג) בשם רבו מהר"י מולין.

אולם המהרי"ט (בחושן משפט סימן מ"ז), דחה בשתי ידים סברא זו, וכתב שגם בזמנינו יש דין תלמיד חכם אף לענין הקנס של ליטרא זהב. וכן הובא בשפתי כהן חושן משפט (סוף סימן א').

ומרן החיד"א בברכי יוסף חושן משפט (סימן ט"ו סק"ג) כתב בשם גדול אחד מגדולי האחרונים, שדברי הרמ"א הנ"ל לא נאמרו אלא לגבי הוצאת ממון מהמוחזק לקנסו ליטרא זהב, וכן לענין להיות דן יחידי, וכן לענין התרת נדרים, אין לנו דין יחיד מומחה בזמן

ה' טהורה, ובקי ברוב ההלכות המצויות עם טעמיהם ומקורותיהם, ויודע לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וכשיש ספק יברך בלא שם ומלכות. ואחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות ברכות, וב"ה שזכינו לכוין לדעתו, שגם הוא כתב שהרואה חכם גדול מחכמי ישראל, גדול בתורה ובחכמה וביראת ה', ומורה הוראות בישראל, אף בזמן הזה יש לברך עליו בשם ומלכות ברכת שחלק מחכמתו ליראיו. והרואה חכם מחכמי אומות העולם שבקי בחכמות העולם אומר בא"י אמ"ה שנתן מחכמתו לבשר ודם, והיינו שהוא חכם במדע וחכמות חיצוניות, אבל הרואה שיך גדול שבקי בדיני הדת שלהם, אינו מברך. (מגן אברהם ושאר אחרונים). וע"ש במקור ההלכה.

ואם מברכים ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, על דיינים היושבים על מדין, הנה תלוי איזה דיינים, כי יש דיינים ואף מביה"ד הגדול, שאנו מכירים אותם, והם אכן בקיאים בעניני אבן העזר או חו"מ, אבל בעניני אורח חיים ויורה דעה אינם בקיאים כלל וכלל, ויודעים קצת מספרי קיצורים, כמו בן איש חי וכף החיים וכדומה. אך אינם בקיאים בב"י ומפרשי השלחן ערוך והשו"ת"ם. ועל דיינים כאלה בודאי שאין לברך שחלק מחכמתו ליראיו. אבל רוב הדיינים ב"ה בקיאים גם בעניני אורח חיים ויורה דעה, ועל דיינים אלה בודאי שיש לברך עליהם הברכה הנז'. וכן הדבר בראשי ישיבות, שיש ראשי ישיבות שהם גדולים וענקים בש"ס ומחדשים חידושים נפלאים ומערכות שלימות בש"ס, אבל כשמגיעים להלכה, ממציינים סברות מדעתם, ופעמים אפילו בית יוסף מפורש אינם יודעים, ועל כאלה אין לברך הברכה הנז'. אך רוב ראשי הישיבות, בקיאים גם בב"י אורח חיים ויו"ד, ובקיאים בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים, ויודעים תשובות הגאונים ונושאי כלי השלחן ערוך, וברוב הדברים יודעים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ועל ראשי ישיבות כאלה בודאי שיש לברך הברכה הנז'.

והנה בגמרא ברכות (נח.) שנינו בברייתא: הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, הרואה חכמי אומות העולם אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. וברכות אלו בשם ומלכות, שכל ברכה שאין

בחידושי אגדות (ברכות נח.). ואין לחוש לספק ברכות, מאחר שהכל לפי הדור, יפתח בדורו כשמואל בדורו, ואין לך אלא שופט שבימיך. ומכיון שמרן השלחן ערוך והאחרונים לא חששו לזה, גם אנו לא נחוש יותר מהם. ובלבד שיהיה מפורסם לגדול בתורה וביראת ה'.

ומה שפקפק הכף החיים (סימן רכ"ד אות י"ט) בזה, משום הנוסח שיש מהראשונים שכתבו הנוסח שנתן במקום שחלק, וכתב, שלכן יש להימנע מלברך ברכה זו. גם כן אינו מחוור, שאין קפידא בזה, אם כה יאמר שחלק כגירסתינו בש"ס, ובטור ושלחן ערוך, או יאמר כנוסח הרמב"ם והסמ"ג שנתן. ונגדולה מזו מצינו שינוי נוסח בברכת הגומל, כי בש"ס (ברכות נד:) הנוסחא שלנו ברוך גומל חסדים טובים. וכן הוא בראבי"ה ובספר הרוקח (סימן שמ"ג), ובספר האגודה ועוד. ואילו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש כתבו כנוסח שלנו הגומל לחייבים טובות וכו'. ואין מי שיימנע מלברך הגומל בגלל שינוי הנוסחא. ולכן אין מקום לבטל ברכה זו לגמרי משום כך.

אם אילת נחשבת כחוץ לארץ

ב. ואודות שאלתו אם אילת נחשבת לחוץ לארץ או דינה כארץ ישראל, הנה לדינא יש לתפוס דאילת נחשבת לחוץ לארץ לגבי חיוב תרומות ומעשרות, ולגבי שביעית, וכל הגידולים הגדלים שם בקרקע של ישראל אין להם קדושת שביעית, ואין בהם איסור ספיחין, וכן לגבי טיול דינו כטיול לחו"ל, ובכל אופן שמתירים לצאת לחו"ל יש להתיר גם לאילת, וכמבואר בספר ילקוט יוסף הלכות שביעית (עמ' ע'). ורק לענין יום טוב שני המנהג שם לעשות כמו בארץ ישראל יום טוב אחד, דאין הדבר תלוי בגבולות ארץ ישראל אלא בשיירות המצויות אם מגיעים לשם להודיע על קידוש החודש או לא. וראה בילקוט יוסף הנ"ל אריכות בענין זה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



הזה, אבל בשאר ענינים כגון להפך בזכותו של תלמיד חכם, ולהחזיר לו אבדה בטביעות עין, וכיוצא בזה, גם הרמ"א מודה שיש דין תלמיד חכם בזמן הזה, וכן פסק הרמ"א ביורה דעה סי' רמ"ג, וסיים, שאנו שהולכים אחר פסקי מרן השלחן ערוך, אין לנו צורך בחילוק הנ"ל, כי מרן אינו חושש כלל לדברי המהרי"ו הנ"ל, ולכן פסק מרן להלכה בשלחן ערוך את כל הדינים השייכים לתלמיד חכם כפי שנאמרו בתלמוד, ע"כ.

והתומים (סימן ט"ו סק"א), העיר על מה שכתב הסמ"ע שם, שאין דין תלמיד חכם בזמן הזה לענין להפך בזכותו, וכתב, שחלילה להשפיל בכך כבוד התורה ולומדיה, ואדרבה בדורותינו אלה חובה קדושה עלינו לרומם ולנשא מעלת לומדי התורה, ולחלוק כבוד ויקר לעוסקים בתורה לשמה, כדי לעודד ולחזק שוחרי תושיה, ולא יהיה כעם ככהן. ע"כ.

ובספר נזירות שמשון (סימן ת"כ) כתב, שאף בזמן הזה יש לומר צידוק הדין על תלמיד חכם בחול המועד ובראש חודש, שאין מועד בפני תלמיד חכם, ואין לומר שבזמן הזה אין דין תלמיד חכם, שהרי עיקר הטעם משום כבוד התורה, (כבמגילה ג:), ויפתח בדורו כשמואל בדורו. ועוד שבעיקר מה שאמרו שאין דין תלמיד חכם בזמן הזה, יש להתיישב הרבה אם אפשר להקל בכבוד תלמיד חכם בשום צד, שהרי גם הראשונים אמרו (שבת קי"ב:) אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר. ובעירובין (נג.) לבם של ראשונים כפתחו של אולם, לבם של אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט סדקית.

ולכן אם הוא חכם הבקי בהוראה ויושב על מדין ומרביץ תורה, ואתמחי גברא לדון ולהורות, ויראת ה' היא אוצרו, גם בזמנינו אפשר לברך עליו ברכה זו בשם ומלכות. והאדמו"ר ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר חלק ה' (סימן ז'), העיד בגדלו שראה בעיירות גדולות מרבנן קשישאי שבירכו ברכת שחלק מחכמתו ליראיו בשם ומלכות. ע"ש.

אך אין לברך ברכה זו אלא על חכם המופלג בתורה, ויראת ה' היא אוצרו, וכמו שכתב המהרש"א

סימן מו

שבות דשבות בשבת

[שלחן ערוך סימן שז]

בס"ד, כ"ג טבת תשע"ד

לכבוד הרב היקר והנעלה כבוד שם תפארתו,
שמון תורק שמו הרב הגאון רבי אייל קרים שליט"א,
הרבנות הצבאית
שלום וברכה וישע רב!

ראיתי מכתבו והנני מתכבד להשיב:

הנה י"א שלא התירו שבות דשבות במקום מצוה על ידי אינו יהודי, אלא במצות מכשירי מילה, שניתנה השבת להידחות אצל מצות מילה, אבל מצוה אחרת לא, ולדעתם אסור לומר לגוי להביא לו סידור או טלית וכיוצא מביתו לבית הכנסת דרך כרמלית (תוס' גיטין ח:). אולם הרי"ף והרמב"ם חולקים וס"ל שבכל מצוה מותר שבות דשבות. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן ש"ז סעיף ה'), ואף שסיים ויש אוסרים, ידוע דקיימא לן סתם ויש הלכה כסתם. ע' בספר ילקוט יוסף שבת כרך ב' דיני אמירה לגוי. ובחזון עובדיה שבת ג' (עמוד תמ"ג) ובהערה אות ז' שם.

ומה שהתירו שבות דשבות במקום מצוה, היינו אפילו במקום מצוה דרבנן, כמבואר שם (בעמוד תמ"ו הערה ח').

ובן מה שהתירו שבות דשבות במקום מצוה, הוא גם אם יש עמה הנאת הגוף, כמו חמין בשבת, וכדומה. (שם תמ"ט).

ואם מותר לעשות שבות דשבות במקום מצוה או במקום צער על ידי יהודי, נחלקו בזה הפוסקים, דלכאורה נראה שמה שהתירו חז"ל שבות דשבות במקום מצוה, היינו דוקא כשהשבות נעשה על ידי גוי, שאז הוי שבות שאין בו מעשה, אבל שבות דשבות באופן ששני השבותים נעשים על ידי ישראל, אין להתיר. כגון במאי דקיימא לן (שבת צג.) שנים שעשאוה פטורים, אבל אסורים מדרבנן, והשנים הוציאו ככר לחם לכרמלית, דהוי שבות דשבות, י"ל שלא התירו, כיון דהשבות דשבות נעשה הכל על ידי ישראל.

ובן כתב הפרי מגדים (סימן שז א"א סק"ז), דהא דשרינן שבות דשבות במקום מצוה, י"ל שזהו רק על ידי עכו"ם, אבל על ידי ישראל, י"ל שאסור שבות דשבות אפילו במקום מצוה, אבל הפרי מגדים עצמו (שם סק"ח) דייק מהאליה רבה דמשמע שאפילו על ידי ישראל יש להתיר שבות דשבות. ע"ש. וכן כתב עוד הפרי מגדים (סימן שכה א"א אות ו) דשרי שבות דשבות על ידי ישראל בעצמו, כגון ישראל שהוציא לכרמלית, או לדידן שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה, באופן שאינו עושה עקירה והנחה, יש להתיר במקום מצוה או צורך גדול. ע"ש.

גם בשו"ת התעוררות תשובה שבסוף המאירי מקואות (סימן י) כתב שבמקום צורך גדול מאד, מותר לישראל לחתום בשמאלו כלאחר יד דהוי שבות דשבות, אלמא דלא מפליג בין שבות דשבות על ידי גוי או על ידי ישראל. אך י"ל דשבות כלאחר יד קיל טפי והוי כשבות דאמירה לעכו"ם, ע' תוס' בכורות (כה.) ובהר"ן פרק חבית (קמה.) ובספר תהלה לרוד (סימן שז סוף ס"ק ה וסימן שכה ס"ק נו). ע"ש. [ועיין מגן אברהם (סימן שח ס"ק עא), ובשו"ת בנין ציון ח"א (סימן כ) אם יש לגזור בכרמלית אטו רשות הרבים].

ועיין בשו"ת בית יצחק (חלק אורח חיים סימן מב אות ה) שכתב, שבספר עצי אלמוגים כתב, דשבות דשבות במקום מצוה לא הותר אלא על ידי גוי, ולא על ידי ישראל, ודלא כהפרי מגדים שהתיר. והפרי מגדים קיצר מאד כדרכו, ולא נודע מקורו איה, ודעת תורה ודעת נוטה שאין להתיר שבות דשבות על ידי עצמו וכו'.

גם בשו"ת מהר"ם שיק (חלק אורח חיים סימן קכא) ד"ה והנה כתב, ושבות דשבות שהתירו, היינו דוקא על ידי גוי, שאומר לו לעשות שבות דרבנן במקום מצוה, אבל על ידי ישראל אפילו אם האיסור הוא תרי דרבנן וגזירה לגזירה, מכל מקום כולה חדא גזירה היא, ושבות שיש בו מעשה הוא, ואסור אפילו במקום מצוה. ע"ש. אולם בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סימן רלח ד"ה ובנידון דידן), כ' באשה המצטערת מריבוי החלב בדדיה אם מותרת לחלוב בשבת על ידי כלי זכוכית שעשוי לכך שהחלב יוצא לתוך הכלי, די"ל שמכיון שהרבה פוסקים ס"ל שאין דישה אלא בגידולי קרקע ממש, ע'

תוס' שבת (צה. ד"ה החולב), ואם כן הוי איסור שבות מדרבנן, וכשהחלב הולך לאיבוד הוי שבות דשבות, ובשבות דשבות לכ"ע יש להתיר במקום צער. ע"ש. ולא מפליג בין שבות דשבות על ידי גוי או על ידי ישראל.

ועיין בשו"ת קול מבשר (סימן עט) ד"ה אולם, שדן בדבר גזרת המלכות שלא לצאת לרשות הרבים אלא אך ורק עם תעודת זיהוי, ורוצים ללכת בשבת לבית הכנסת להתפלל בציבור ולקרוא בתורה. וכתב, שאם נותן התעודה לתוך הכובע, ומוציאה כן, הוה ליה שבות דשבות, שכיון שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה, ומוציא החפץ שלא כדרכו, הוה ליה שבות דשבות, וכבר כתב המגן אברהם (סימן שז סק"ז) דשבות על ידי ישראל שלא כדרכו דינו כמו שבות על ידי עכו"ם כדרכו, והפרי מגדים (שם א"א סק"ח, ובסימן שכה סק"ו) כתב שבות דשבות על ידי ישראל שרי במקום מצוה וכו'. ע"ש. ונמ"ש עוד שאפילו להפוסקים דס"ל שיש לנו רשות הרבים גם בזמן הזה, מכל מקום כיון שנושא את התעודה רק להנצל מעונש המשטרה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמו שכתב הפני יהושע (שבת עב:). וכן כתב בספר ראש יוסף (שבת עב:) כי מי שאונסים אותו שיאכל נבלה או שיעבור על איסור מלאכה בשבת, איזה מהם יבחר, והשיב שיבחר לחלל שבת, שהרי הוא עושה כן באונס והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, שכל עשייתו היא כדי שינצל, והוי רק מדרבנן, מה שאין כן אוכל נבלות, דמכל מקום נהנה, ועובר באיסור תורה. ע"ש. ועיין עוד בספר אור גדול (סימן א דף יד ע"ב). ע"ש. ובמש"ז (סימן שכה סק"ד וסק"ז) וקדמם בתשובת מהריק"ו שרש קלו. ע"כ.

והנה הרבה אחרונים חולקים על סברת מהריק"ו, כי בשו"ת בית יצחק (חלק אורח חיים סימן לד אות ו) השיג ע"ד מהריק"ו מד' התוס' (שבת עב:) דמוכח דאף בכהאי גוונא חשיב מלאכה הצריכה לגופה. ע"ש. וכן בשו"ת דובב מישרים ח"א (סימן עח) ד"ה עוד, הוכיח גם כן מהתוס' (שבת עב:) דס"ל דלא כמהריק"ו. ע"ש. וכן הוכיח בשו"ת חבלים בנעימים ח"ג (ס"ס יב) מהתוס' (שבת עב:) דלא כמהריק"ו. וכן בשואל ומשיב קמא (ח"א סימן סב) כתב לפקפק על סברת מהריק"ו, שכיון שעושה גוף המלאכה לבשל או לתלוש או להוציא כפי שכופהו העכו"ם, הוה

מלאכה הצל"ג, אלא ששוב כתב שיש סברא חדשה לפוטרו אפילו לר' יהודה וכו'. ע"ש. ועיין עוד בשואל ומשיב תנינא ח"ב (סימן כז). גם בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סימן כג ד"ה ועוד, וסימן נח ד"ה וכהאי גוונא), כתב לדחות ראית מהריק"ו מדין הריגת המזיקים. וע"ש. ועיין עוד בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים סימן קכא). ע"ש. אלא שלעומתם יש כמה פוסקים שהסכימו לדעת מהריק"ו הנ"ל. וכמ"ש בשו"ת חזון נחום (סימן לא סוף אות ב). ובס' טהרת המים בשירי טהרה (מע' ש אות ז). ובשו"ת מי יהודה (חלק אורח חיים סימן לב ד"ה ויפה). גם בשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן שי בד"ה וגם מה), הסכים למ"ש בספר ראש יוסף הנ"ל שאם עושה להציל עצמו ממיתה על ידי העכו"ם, חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת חלקת יעקב ח"ב (סימן צב אות ב). ע"ש. ועיין בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג (סימן ה דף ה ע"ב), ובשו"ת יביע אומר ח"ח (חלק אורח חיים סימן לח אות ד והלאה). ע"ש.

והגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן קמו) כתב, נשאלתי אם מותר בשבת לישא קטן, שאינו יכול ללכת ברגליו, כדי לומר קדיש בבהכ"נ, במקום שאין עירוב, ונ"ל שמותר, שכיון שהוצאה זו היא רק לומר קדיש חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה, [צ"ע]. והואיל ואין לנו רשות הרבים בזמן הזה, הוי שבות דשבות במקום מצוה ושרי. ע"כ. וכן כתב שם (בסימן קמד) להתיר שבות על ידי שנים שעשאוה. מבואר יוצא מדבריו שגם שבות דשבות על ידי ישראל מותר, גם בס' המקנה בקונט' אחרון (סימן סג ס"א) נראה דס"ל להתיר. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סימן סה) שכתב שיש להביא ראיה להתיר שבות דשבות על ידי ישראל עצמו. (ועיין עוד שם סימן סו). ועיין עוד בשו"ת תורת רפאל (סימן מא) ד"ה אמנם, שאם שוחק כמון לצורך המילה, ולא שחקו כדרכו במכתשת אינו אלא שבות, וכשלועסו בשיניו הוא שינוי נוסף והוה ליה שבות דשבות במקום מצוה. ע"ש. אלמא שגם על ידי ישראל שרינן שבות דשבות במקום מצוה. וכן מוכח בפירש"י (שבת קכז). גבי רבי שראה מקום דחוק לתלמידים, ויצא לשדה ומצאה מלאה עומרים, ופינה את העומרים מכל השדה, ופרש"י כרמלית הואי ובפחות פחות מד' אמות. ע"כ. מוכח שמותר שבות

דשבות, אפילו על ידי ישראל. וכן כתב בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן קצח) בשם הגאון רבי עקיבא איגר. וע"ש. וכן דעת הגר"ז בשלחן ערוך (סימן שג סעיף כג). וכן הובא בשו"ת ויברך דוד (חלק אורח חיים סימן מט בד"ה ואם הקטן). ע"ש. ועיין עוד בספר הברית על הלכות מילה (עמוד שצד) מ"ש בזה. כלל העולה שדעת רוב האחרונים להתיר שבות דשבות אפילו על ידי ישראל במקום מצוה. ויש לסמוך עליהם להלכה.

ועיין בהליכות עולם ח"ג (עמוד קפז) ובחזון עובדיה על שבת כרך א' (עמוד רנז) שלענין לכבות אור החשמל, יש להקל לכבות אף על ידי ישראל על ידי שינוי, כגון לכבות במרפקו, [כשאין שם גוי, והוא צורך גדול]. וכעין מה שאמרו בכתובות (ס). גונח יונק חלב מן הבהמה בשבת, מאי טעמא מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזור רבנן. ותניא נמי התם, צנור שעלו בו קשקשים ממעכן ברגלו בצינעא ואינו חושש, מ"ט מתקן כלאחר יד הוא, ומשום פסידא לא גזור רבנן. וכתב בהגהות מרדכי (פרק במה טומנין סימן תנח), שתיקון הצינור כדרכו "אסור מן התורה", ורק מצד שהוא ממעכן ברגלו דהוי כלאחר יד, ואינו אסור אלא מדרבנן, במקום פסידא לא גזור רבנן. ע"ש. [וכן מוכח מדברי הר"ן (פרק חבית קמה), שתיקון הצנור כדרכו הוי איסורא דאורייתא. וכן מוכח בחידושי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א (שבת קל:). ע"ש. וכן מוכח בתשובת הריב"ש (סימן שפז). וראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק אורח חיים סימן לג). ולאפוקי ממ"ש הפרי מגדים (סימן שלו מש"ז סק"ט), שתיקון הצינור כדרכו אינו אלא מדרבנן, וכלאחר יד הוה ליה שבות דשבות. דליתא. ושו"ר שכ"כ בספר תהלה לדוד (סימן שז סק"ה, וסימן שלו סק"ז). ודלא כהפרי מגדים]. וכיבוי חשמל הוא ככיבוי גחלת של מתכת (שבת מב.), שאין איסורה אלא מדרבנן, וכשעושה דרך שינוי, דהיינו כלאחר יד, משרא שרי. וכמ"ש התוספות בכורות (כה. בד"ה דהוה ליה), דשבות שהוא כלאחר יד, קיל טפי מאיסור מלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"ש.

והכא איכא תרתי לטיבותא, מלאכה שאינה צריכה לגופה בגחלת של מתכת, ועוד שהוא כלאחר יד. וכן כתב הרמב"ן בתורת האדם שער המיחוש (דף ו סוף ע"ג), שהתירו לחולה שאין בו סכנה שנפל למשכב

שבות דמלאכה הנעשית בשינוי. וכן כתב הרב המגיד (פ"ב מהל' שבת הלכה י) אליבא דהרמב"ן. ושכן דעת הרשב"א. ע"ש.

ומשמע שאפילו לעשות מלאכה דאורייתא אם נעשית בשינוי מותר לחולה שאין בו סכנה. וכן מוכח בחידושי הרשב"א שבת (קכט). ד"ה וכתב הרמב"ן, שהטעם שהתירו לגונח לינק מן הבהמה משום דהוה מפרק כלאחר יד, דכלאחר יד אף על פי שהוא שבות, מכל מקום אינו דומה ולא נראה כלל כעושה מלאכה, ואין בו משום מראית העין, לפיכך התירו לחולה. ע"כ. ומשמע שאף מלאכה הנעשית בשינוי מותרת לחולה שאין בו סכנה. [ועיין עוד להר"ן (פרק חבית קמה). שכתב, ששבות של כלאחר יד קיל טפי משבות שעל ידי נכרי הנעשה כדרכו. וכן כתב בביאורי הגר"א סימן שכח סעיף יב ד"ה ואם, דשבות דשינוי על ידי ישראל עדיף מאמירה לגוין]. וכן העלה באגלי טל (מלאכת טוחן סימן לח אות י דף צג ע"א) בדעת הרמב"ן.

וכן כתב הגר"מ אריק במנחת פתים (בהוספות למנחת פתים אורח חיים דף נו ע"א), שאפילו מלאכה דאורייתא כיון שנעשית על ידי שינוי מותר. ע"ש. וכן פסק בשלחן ערוך הגר"ז (סימן שכח סעיף יט). ובספר תהלה לדוד (סימן שכח ס"ק כב), ובקצות השלחן (בבדה"ש סימן קלד הערה ו).

וכן העלה בשו"ת שבט הלוי ח"ח (ס"ס צא), שהעיקר כמו שכתב הגר"ז שאף מלאכה דאורייתא הנעשית בשינוי מותרת לחולה שאין בו סכנה, וכדמוכח מדברי הרשב"א הנ"ל. (ועיין עוד בשבט הלוי ח"ה סימן לח). וכן כתב בספר נזר ישראל (סימן כה סעיף כז). וכן כתב בציץ אליעזר ח"ב (סימן ג דף לט ע"ב), ודלא כדמשמע מדברי המשנה ברורה. ע"ש. וכן הוא בילקוט יוסף שבת כרך ד' (עמוד צה).

וכן כתב הריטב"א (שבת קכט), שחולה שאין בו סכנה שנפל למשכב מותר לעשות על ידי ישראל שבות על ידי שינוי. ועיין עוד בחי' הריטב"א (כתובות ס). ע"ש. וכן כתב בחידושי הר"ן (שבת קכט). ע"כ.

וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן שכח סעיף יז) שכתב בסוף דבריו, "ודברי הסברא השלישית נראים".

[ועיין בתשובת הרשב"א ח"ג (סימן ערב) שהתיר שבות על ידי ישראל לחולה שאין בו סכנה. ע"ש. ומשמע אפילו שבות כדרכו. והוא שלא כמו שכתב בחידושו לשבת (קכט).] וכן העיר הט"ז (סימן שכח סק"י). וצ"ע. ועיין בהר"ן (פרק שמנה שרצים דף לט סע"ב מדפי הרי"ף) שלא הביא ההיתר על ידי שינוי, אבל בחידושי הר"ן (שבת קכט). פסק כד' הרמב"ן. וכן בהלכות (פרק חבית, דף סא ע"א מדפי הרי"ף), הביא דברי הרמב"ן. ועיין אגלי טל (סימן שח אות ט').

ולפי זה יש לדון אם אפשר להתיר במקום צורך להדליק מאוורר או מזגן בשבת בשינוי כלאחר יד, במי שמצטער הרבה מהחום בעת שלומד, דלכאורה אחר דהוי שבות דשבות במקום צורך, אף בישראל יש להקל בו.

אולם אף שבעיקר הדין יש לצדד בכ"ז וכנ"ל, למעשה אין ספק שהוראה כוללת כזו לרבים עלול לצאת ממנה מכשול של זלזול בהלכות שבת החמורים, שבכל דבר יעשו בשינוי, ויקלו ראש ח"ו באיסורי שבות, ובעניני חשמל. ומי יקבע מהו נקרא במקום צורך ומהו שלא במקום צורך, אטו כל אחד שמרגיש בחום היום יוכל להקל בדבר, ובפרט שיכול לילך למקום שיש בו אויר מוצל, וכדומה.

ואין לזה קשר להאי כללא שאין גוזרין גזרות מדעתינו, שכבר כתבנו שבדבר שפשט איסורו בכל ישראל על דעת כל חכמי הדור, אין ליחיד להורות קולא בדבר ברבים, שזו בכלל פריצת גדר, ואי אפשר ליתן תורת שינוי ביד כל אחד, שאין הכל בקיאים מהו שינוי, וגם י"א שעשייה במרפק אינו בכלל שינוי, ועוד מה גדר במקום צורך, וכבר המליצו על כגון דא שהוא בכלל שלחן ערוך החמישי, ועובדא שאין אחד מגדולי הדור שאמר כן לרבים להתיר להדליק מאוורר בשבת בשינוי. ולא דמי למה שהקלנו בילקוט יוסף לשאת שעון יד אלקטרוני בשבת, דבזה אין שום פירצה בחומת השבת, מה שאין כן בנידון דידן. והדבר נתון לשיקול דעת של מורה הוראה מובהק שלמד ש"ס ופוסקים, ולא למד רק בספרי מחברי הזמן בלבד, ומזקנים אתבונן. וחלילה לתת תורת כל אחד בידו להורות ולדון בדברים תמוהים. וכבר נתבאר בשלחן ערוך

וכתבו הט"ז ומגן אברהם וא"ר, דהיינו דעת הרמב"ן הנ"ל. וכן כתב בשו"ת אדמת קודש ח"ב (סימן א דף א ע"ד). ע"ש. וכן פירש המשנה ברורה (ס"ק נו), דהיינו שמותר לעשות כל השבותים על ידי ישראל על ידי שינוי. וכתב הגר"א שדעה זו עיקר שהיא דעת רוב הפוסקים. ע"ש. וכן פסק בשלחן ערוך הגר"ז (סימן שכח סעיף יט). ועיין עוד בכף החיים (שם ס"ק קי).

וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק לג הערה יז/ב), בשם הגר"שז אוירבך, שאף מלאכה דאורייתא מותר לעשותה לחולה שאין בו סכנה כשנעשית בשינוי. ע"ש. וזה שלא כמו שכתב בשו"ת דברי נחמיה (סוף אורח חיים דף ס ע"ג), שלא התיר הגר"ז אלא כגון גונח. ע"ש. ואפילו לדבריו מותר לכבות החשמל במרפקו, שמלבד השינוי הוי תרי דרבנן, שכל כיבוי כהאי גוונא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובכיבוי חשמל הוי ככיבוי גחלת של מתכת, שאין איסורה אלא מדרבנן, כמו שכתב רש"י שבת (ריש דף מב.). וכן כתב הרשב"א והר"ן שם. וכן כתב בשו"ת קרן לדוד (סימן פ) ד"ה על כל פנים, שכיבוי חשמל אינו אסור אלא מדרבנן, ואפילו למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, הכא הוי כמכבה גחלת של מתכת, שאינו אסור אלא מדרבנן. ע"ש.

וכן כתב בחידושי הרש"ש (שבת מב.), שבכיבוי גחלת של מתכת הוי שבות דשבות. ע"ש. וכן כתב בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (ס"ס נ). וכן כתב בשו"ת מלמד להועיל (ס"ס מט), ובשו"ת מים חיים משאש (סימן צד) ד"ה ועוד נוכל, שכיבוי החשמל הוי ככיבוי גחלת של מתכת. ועיין עוד בספר תולדות זאב ח"ב (עמוד צא).

ובאמת שהמכבה במרפקו הוי כלאחר יד, כדתנן (שבת צב). המוציא בין בימינו בין בשמאלו חייב, כלאחר ידו, ברגלו, ובמרפקו, פטור, שלא הוציא כדרך המוציאים. ע"כ. והכי תניא נמי בתוספתא (שבת פ"א ה"א), התולש בין בימינו בין בשמאלו חייב, כלאחר ידו, ברגליו, ובמרפקו, פטור. ע"ש.

וכתב הרב חיי אדם (כלל סט סימן יג), שכל דבר שמותר על ידי ישראל בשינוי בחולה שאין בו סכנה, אפילו יכול לעשותו על ידי גוי רשאי ישראל לעשותו בשינוי, והובא במשנה ברורה (סימן שכח ס"ק נא).

או צורך מיוחד. ולא יפרסמו היתר זה אלא לחיילים הנמצאים במקום בטחוני רגיש. שלא תהיה ח"ו פירצה חמורה בחומת השבת, והחילוניים יכולים להגיע לזה לידי מלאכות דאורייתא בשינוי, ולא יבינו את ההבדל כשעושים בשינוי בין מלאכה דרבנן למלאכה דאורייתא, וגם איכא זילותא דשבת, לכן יש ליוזר בכ"ז, ואם אפשרי הדבר להתקין בדלתות מפסק גרמא תע"ב.

ודע, כי במקום שיש בזה אצולי מאיסורא ומצוה רבה, [פי', לגבי שבות דשבות], יש מקום לצרף שיטת התוס' (גיטין מא: עירובין לב: ב"ב יג. חגיגה ב: פסחים פח:) וסיעתם, שמותר לעשות איסור קל, בכדי להציל את חבריו מעוון חמור יותר, דכל היכא דלא פשע, יעשה איסור קל כדי להציל את חבריו מאיסור חמור.

ומצינו למרן הבית יוסף (א"ח ס"ס שו) שסמך על דברי התוס' למעשה, ולא הסכים עם הרשב"א שאסר לחלל שבת כדי להציל את בתו משמד, והסתמך ע"ד התוס' הנ"ל, דכמו שהתירו התם משום מצוה רבה, ה"נ הכא אין לך מצוה רבה מלהצילה, שלא יפחידה עד שתשמד, ואם לתירוץא דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה, והילכך שרי לחלל עליה את השבת לפקח עליה, ומצוה נמי איכא, ואי לא בעי למיעבד, כייפינן ליה. עכת"ד. וכן הוא בדרכי משה (סימן שכח). וכן פסק מרן בשלחן ערוך לדינא, ודלא כדברי הרשב"א.

ואף שבנידון שם יש לומר גם סברות אחרות לקולא, די"ל דשמד הוא פקו"נ רוחני, ועדיף מאיסור חד פעמי, ובפרט די"ל חלל עליו שבת אחת וכו', מכל מקום מרן הבית יוסף לא זכר סברות אלו. רק דאפשר שהסתמך גם עליהם אף שלא הזכירם להדיא. [ועיין עוד במשנה ברורה שם, ודו"ק].

ובחזו"ע הביא מחידושי הכתב סופר (גיטין ח:) שכתב, שיש להתיר לומר לגוי בשבת לתקן את העירוב, משום מכשול הרבים באיסור הוצאה, כדאשכחן בברכות (מז:), במעשה של ר' אליעזר ששיחרר עבדו משום מצוה רבים, וכ"ש שיש להתיר משום מכשול הרבים, וכמ"ש הפנים מאירות (ח"א ס"ס ל), שאם נפל הקנה מן העירוב של רה"ר בשבת, יש

(יורה דעה סימן רמב), שאין לחכם להתיר דבר התמוה לרבים. ואף שהש"ך (ס"ק יז) כתב, שכ"ז הוא דוקא כשהדבר נוגד את הסברא, אבל כשיש טעם וסברא לדבר, או שמוכיח כן המורה מן הספר, לית לן בה. וכן העלה בשו"ת כרך של רומי (סימן א'). ע"ש. וראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק יורה דעה סימן מא אות ד). ע"ש. אולם בכגון דא הרי גם אם יסביר את טעמי ההיתר, עדיין ישאר הדבר תמוה בעיני רבים, והיאך אפשר להתיר להדליק מאוורר או מזגן על ידי ישראל בשינוי.

תרע, דאם לא כן בואו ונתיר להדליק חשמל או אש בשבת [ח"ו] על ידי שנים שעשאוה ושינוי, דלכאורה הוי שבות דשבות על ידי ישראל, אטו נוכל להתיר דבר כזה. זה בודאי שלא יעלה על לב להתיר בכגון דא. ועל כרחק דכל דבר שהרגילות לעשות הדבר בצורה רגילה, אין להורות קולות לעקור רוב דיני שבת דאורייתא, מצד הנהגה ברורה ומסתברת. [כעין מ"ש הרמב"ן שלא יטרח אדם בשבת להעביר חפציו ממקום למקום בטירחא, שזה עוקר ממנו מנוחת שבת ותכלית שמירתה].

ועוד, דהנה הרמ"א בסימן שטז ס"ג אסר לסגור תיבה קטנה שיש בה זבובים, ומדייק המשנה ברורה שאם היתה תיבה גדולה שרי, דהוי תרי דרבנן. ע"ש. ולכאורה למה לא עלה על דעתו להקל גם בתיבה קטנה על ידי שנים שעשאוה ושינוי. ובאמת שלא מצינו שיכתבו קולא דשנים שעשאוה ושינוי אלא לצורך חולי וצער גדול [כמו חליבה לתוך האוזן] וכל כיוצא בזה. ולא כל מקום צורך שוה בזה.

ולבן משום זילותא דשבת ושלא לפרוץ חומת השבת יש להמנע ולא להורות לכתחילה לעשות כן, אולם לגבי אותם החיילים במקרה שכב' כתב שאין להם ברירה אחרת, והם עומדים על המשמר במקום ביטחוני רגיש, נראה דבזה יש להורות להם כהוראת שעה להתיר להם אף לצורך מצוה דרבנן, כגון תפלה בציבור, קריאה בתורה, עונג שבת, וכדומה, שמותר להם לצאת מהחדר בצינעא על ידי שימוש בכרטיס מגנטי בשינוי, או לחיצה על לחצן חשמלי ללא נורת להט בשינוי, באופן שיהיה שבות דשבות במקום מצוה

דין יש להקל שלא להחשיבו כמוקצה מחמת חסרון כיס?

הנני להשיב, דהנה לפני כעשרים וחמש שנה, כתבנו בזה בס"ד בילקוט יוסף שבת כרך ב', דמוקצה מחמת חסרון כיס אינו שייך אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, או שעומד לסחורה, והבאנו לכך ראיות מהפוסקים. ולאחר שנים יצא לאור חזון עובדיה על הלכות שבת, ושם כתב גם כן הדין כן, וב"ה שזכינו לכיין לדעתו הרמה זצוק"ל. ולפי זה דבר כבד שאינו כלי שמלאכתו לאיסור, אין בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס.

ואמנם לכאורה היה מקום להוכיח שדין זה דמוקצה מחמת חסרון כיס שייך אף בכלי שמלאכתו להיתר, מהא דאמרו בשבת קכג. דסכין של קצבים חשיב כמוקצה מחמת חסרון כיס, והרי ראוי לחתוך בסכין זה בשר כדי לאכול ממנו באומצא, שאין בשר חי חשיב כמוקצה מהאי טעמא, [שיכול לחתוך חתיכות דקות ולאוכלו עם מעט תבלין], ונמצא שסכין של קצבים חשיב ככלי שמלאכתו להיתר, ואפ"ה אמרינן בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס. אלא שיש לדחות דשמא כיון שהרגילות לחתוך בסכין של קצבים בשר העומד לסחורה, שהוא דבר האסור בשבת, ממילא חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור. גם הפרי מגדים בספרו ראש יוסף (שבת מו.) דייק מדברי הרשב"א בתוס' שם (בד"ה והא כילת חתנים) דס"ל דכילת חתנים ונר שוים הם. והוא הדין לסיכי זיירי ומזורי. [ועיין שבת קכג. ובפירוש רש"י והר"ח שם], שאפילו כלי שמלאכתו להיתר כל שקובע לו מקום מחמת חשיבותו, הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ולא רק כלי שמלאכתו לאיסור. ובהכרח שמפרש כאן שמנורה וכילת חתנים שאינם חשובים כל כך, קביעותם לאו קביעות היא. אבל בשאר דברים חשובים אפילו מלאכתם להיתר, הווי מוקצה. ועיין ברמב"ם (פרק כה מהלכות שבת הלכה ט) שכתב, כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו, כגון כלים המוקצים העומדים לסחורה, וכלים היקרים ביותר, שמקפיד עליהם שמא יפסדו, אסור לטלטלם בשבת, וזהו מוקצה מחמת חסרון כיס, כגון המסר הגדול, ויתד המחרישה, וסכין של טבחים, וחרב האושכפים, וקורנס של בשמים, וכיוצא

לסמוך על דעת בעל העיטור להתיר לומר לגוי לתקנו, שאם לא כן יהיו רבים, נשים ונערים, ועמי הארץ, נכשלים באיסור הוצאה. ועוד שנראה דהוי שבות דשבות. וכבר פסק בשלחן ערוך (סימן שז), דשבות דשבות במקום מצוה מותר, אף שיש קצת שחולקים וכו'. ע"ש.

ודברי הפמ"א הובאו בתוספת שבת (סימן רמג כללי אמירה לגוי שבות, אות ד), ושכן נוהגים, כי יצא הדבר בהיתר, וגם אנכי הייתי מן המניין. וע' בזקן אהרן (תנינא סימן יא) שכתב, רבים תמהו על הרמ"א שסמך עצמו על סברת בעל העיטור, והרי רוב הפוסקים חולקים עליו, והיא רק סברא יחידאה. ולפע"ד לא כצעקתה הבאה ע"ד הרמ"א, שהרי מצאנו לו חבר, הוא רבינו תם (ביצה לו:), דס"ל כדעת בעל העיטור, שכתב, שאע"פ שאין דנים בשבת, מכל מקום היכא דליכא דעדיף מיניה, מותר לו לדון בשבת, וכמ"ש הר"ן שם (דף כ.), ונדחה השבות משום המצוה לדון. ע"ש. ונמצא דאפשר לסמוך על דבריהם במקום מצוה רבה, ע"פ הוראת שעה של חכם הבקי בהוראה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מז

מלטול מוקצה מחמת חסרון כיס בשאיין מלאכתו לאיסור

[שלחן ערוך סימן שח]

בס"ד ר"ח מרחשון תשע"ו

לכבוד הרה"ג רבי בנימין חותה שליט"א

מחבר הספר "כי בו שבת"

באשר שאל בטלטול דבר כבד וגדול, שיש חשש לקלקולו, שנקטו הפוסקים דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, לשיטת הסוברים דמוקצה מחמת חסרון כיס אינו אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, האם גם בנידון

בזה. עכ"ל. וממה שלא התנה דבעינן כלי שמלאכתו לאיסור, לכאורה משמע שאף בכלי שמלאכתם להיתר הווי מוקצה מחמת חסרון כיס. אף שהזכיר אחר כך הכלים שמלאכתן לאיסור. אבל ראיתי לרבינו הגדול בפני יהושע (שבת מו.) שכתב, שמדברי הטור והשלחן ערוך (סימן שח) משמע שאם מלאכתם להיתר אפילו קבע להם מקום אין נאסרים. דנהי שכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו שרי, היינו משום דחזי לתשמישי אחריני. מה שאין כן בהנך דקפיד עלייהו ומייחד להו מקום, תו לא חזי לתשמישי אחריני. ובמלאכתו להיתר לא שייך לאסור משום קביעות מקום. וכעת לא מצאתי דבר זה מפורש. ע"כ.

ועל פי דברי הפני יהושע הנ"ל כתב בשו"ת דברי יואל (סימן יט), לענין בעל חנות אם מותר לו ליקח מחנותו ומאוצרו כלים העומדים ומוכנים למשא ומתן, כמו מנעלים, או מפות, וכיוצא בזה כלים שמלאכתם להיתר, ואחר שהביא דברי הפני יהושע הנ"ל כתב, ומעתה י"ל שגם הרמב"ם שכתב כלשון המחבר מיירי גם כן בכלים שמלאכתם לאיסור שהוקצו לסחורה, ובהן דוקא שייך מוקצה מחמת חסרון כיס, דלשון הרמב"ם (בפרק כה הלכה ט) כך הוא: כל כלי שמקפיד עליו כגון המוקצים לסחורה, וכלים היקרים אסור לטלטלם. וזה הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס. כגון המסר הגדול ויתד של מחרישה וכיוצא בזה. והתחיל בכלים המוקצים לסחורה, וסיים כגון מסר הגדול, שהוא כלי שמלאכתו לאיסור. ונראה מלשונו דמיירי בכל ההלכה בכלים שמלאכתם לאיסור. כי למלאכתם הראויה להם אסורים, מפני שהם מיוחדים למלאכת איסור, ולתשמיש אחר הרי מקפיד שלא להשתמש בו שלא יפסד. ומשום הכי מקצה הדבר מדעתו לגמרי וחשיב כדחי בידים ממש. נאבל בכלים שמלאכתם להיתר לא הוי מוקצה, דאפשר שישתמש בהם בשבת לתשמיש המותר להם, וממילא לא מקצה דעתו לגמרי מהכלין. ועיין עוד בכלכלת שבת (כללי המוקצה אות א), ובחיי אדם (כלל סה סימן פו סעיף ז'), ובפרי מגדים (א"א סק"ג). ע"ש.

ואמנם מדברי הרב קיצור שלחן ערוך (סימן פח סעיף ו') משמע דאף בכלי שמלאכתו להיתר שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס, שכתב: וכלים היקרים

שאינן משתמש בהם כלל, וכן כל דבר שמחמת שמקפיד עליו הוא מייחד לו מקום ואינו משתמש בו וכו'. הווי מוקצה מחמת חסרון כיס וכו'. ע"כ.

וכן משמע גם מדברי המשנה ברורה (סימן שח סק"ח), שכתב, דהגם שבגמרא ובשלחן ערוך התירו לטלטל אפילו כלי שהוא גדול וכבד ואינו יכול להיטלטל אלא על ידי כמה אנשים, מכל מקום אם בימות החול הוא זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תיפסד ותתקלקל, ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה. ע"כ. וע"ש בשער הציון שכן משמע מהגר"א. ומשמע לכאורה דאף כלי שמלאכתו להיתר שייך ביה דין מוקצה מחמת חסרון כיס. ושוא לא כתב כן אלא בכלי שהוא כבד כמו ארגז וארון, שמקפיד בחול שלא להזיזו ממקומו, ובוה שפיר יש עליו דין מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי כמעט ואין מציאות שישתמש "בטלטלו". מה שאין כן בשאר כלי היתר, אף שאין רגילות להשתמש בהם כל כך, וכגון כלי כסף יקרים שאין רגילות להשתמש בהם אלא כשבאים אורחים חשובים, או כלים המיוחדים לפסח, דבזה כיון דסוף סוף שייך איזה מציאות שישתמש בהם "בטלטולם", ואם יחסר לו כלים יוכל להשתמש בכלים אלה באופן עראי, משום הכי לא חשיב כמוקצה מחמת חסרון כיס. ולפי זה אין ראיה גם מדברי הקיצור שלחן ערוך הנ"ל. ודו"ק.

ודעת הגאון החזון איש (סימן מב אות טו, וסימן מג אות יז), שאף כלי שמלאכתו להיתר כל שמקפיד שלא לטלטלו ממקומו הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ולכן העלה שם, דכפות וסכינין שבחנותו, כיון שמקפיד עליהן להשתמש בהן, שלא יהיו נראין כישנים ויוזלו בעיני הלוקח, חשיב מוקצה אף לרבי שמעון, ואף על גב שלפעמים נשבר סכינו בשבת וחפץ לקחתו לתשמיש ביתו, מכל מקום חשיב מוקצה כיון דלא שכיח כלל, וחשיב כגרוגרות וצמוקים וכו'. ולפי זה מטפחות שבחנות אם אינו מקפיד עליהן ללובשן לפעמים שרי לטלטלינהו וללובשן בין בשבת בין ביום - טוב. ע"כ.

ואולם בספר תהלה לדוד (סימן שח סק"א) הביא מ"ש הרב תוספת שבת (סימן שי ס"ק יג) בשם הרא"ש בתשובה (כלל כב סימן ח'), שמוקצה מחמת מלאכה של

אם שייך בו מוקצה מחמת חסרון כיס. ע"ש. ומרן אאמו"ר זיע"א אמר לי עוד, שכן משמעות הרמב"ם והטור והשלחן ערוך שאינם מונים אלא כלים שמלאכתם לאיסור, ולא משתמיט להו למנות איזה כלי שמלאכתו להיתר, ומזה דייק הפני יהושע להקל. וכד' האחרונים הנ"ל. ולכן מה שאסר בספר ברית עולם (בהלכות מוקצה עמוד קו) גם בכלים שמלאכתם להיתר, כגון כלים יקרים שעומדים רק לנוי ויופי לקישוט הבית, וכן תמונות שעל הכותל, דהוו מוקצה מחמת חסרון כיס, ע"ש. אין דבריו מוכרחים, והעיקר כמו שכתבו האחרונים הנ"ל להקל. ועיין עוד בבן איש חי (שנה ב' פרשת מקץ אות ה'), ובערוך השלחן (סימן שח ס"א). ודו"ק. ואפ"ל דכלי העומד לסחורה שהוא חס עליו, חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור, שהרי אסור להסתחר בשבת, וממילא מהני ליתן בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס. ודו"ק.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מח

נגיעה בביצה שנולדה בשבת

[שלחן ערוך סימן שח]

ב"ה. חשוך תשע"ו

לכבוד האברך כש"ת שוקד באהלה של תורה, ומוכתר במדות, הרה"ג רבי יואל שבתי שליט"א

שלום רב,

בדבר נגיעה בביצה שנולדה בשבת וביום טוב, ע' בספר ילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד שי"ח), מה שכתבנו בס"ד בנידון זה. והנה הרמב"ם (פרק כ"ה מהלכות שבת הלכה כ"ג) כתב וז"ל: אין נותנים כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה בשבת, אבל כופה הוא את הכלי עליה. וכתב על זה הראב"ד בהשגות, א"א, בירושלמי ובלבד שלא יגע בביצה. עכ"ל. וכתב ה"ה, ולא ידעתי טעם לזה, וכי המוקצה והנולד אסור ליגע

איסור וכו' הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, אבל לפנינו ליתא לתיבת "של איסור", ונראה לחלק, שבכלים היקרים ביותר, אם הם כלים שמלאכתם להיתר מותר לטלטלם אפילו מחמה לצל, ורק כלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם יש להחמיר בהם. ע"כ. והיינו כיון שאין האדם מקצה אותו מדעתו לצורך תשמיש ההיתר שלו, ולפי זה גביע של כסף יקר לא חשיב כמוקצה מחמת חסרון כיס. והטעם לזה כתב שם, דהא עיקר הטעם דכלי שמלאכתו לאיסור גרע טפי מכלי שמלאכתו להיתר, אינו אלא משום דכיון שמלאכתו לאיסור ואינו יכול להשתמש בו למלאכתו המיוחדת לו, מקצה דעתו ממנה, וקובע לו מקום שיהא מונח במקומו. ולכן לא שרינו לטלטלו אלא דוקא לצורך גופו או מקומו. ואם הוא דבר שמקפיד עליו ביותר, כגון סכין של מילה דאית ביה תרי טעמי לאיסור, חדא שמלאכתו לאיסור, דמכח זה מקצה דעתו מיניה, וגם הוא חסרון כיס, דמחמת כן מקצה דעתו טפי מיניה, אסרו גם לצורך גופו או מקומו. אך אם הוא דבר שמלאכתו להיתר, אף שיש בו חסרון כיס, לא נגרע כוחו בשביל זה, דכיון שיכול להשתמש בו בשבת כדרך תשמישו בחול, לא מקצה דעתיה מיניה כלל. ע"ש. וע"ש בס"ק כא שכתב, דתפילין אם אמרינן דחשיב ככלי שמלאכתו לאיסור [שאסור להניח תפילין בשבת] הוה ליה לאסור גם לצורך גופו או מקומו משום מוקצה מחמת חסרון כיס. ע"ש. ומשמע דאי לא חשבינן לתפילין ככלי שמלאכתו לאיסור לא חשיב כמוקצה מחמת חסרון כיס.

ובן דעת הגר"ז בשלחן ערוך (סימן שח סעיף ד'), דכלים יקרים ביותר, אף שאינן לסחורה אלא "שמלאכתם לאיסור" ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחתו דמיהם, אסור לטלטלו בשבת. ע"כ. ומרן אאמו"ר זיע"א הראני שגם בספר המנורה הטהורה (סימן שח, קני המנורה סק"א) דייק מהשלחן ערוך שדוקא סכין של שחיטה ושל מילה ואיזמל של ספרים, שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם הוה ליה מוקצה מחמת חסרון כיס, אבל כלי שעיקר תשמישו להיתר לא הוי מוקצה כלל, וכדאמרינן במסקנא (שבת מו.) גבי מנורה וכילת חתנים. ע"כ. [וראה מה שהאריך בשאלה זו בשו"ת קנה בושם (סימן יח), לענין קנקן של יין העשוי מכסף טהור ויקר,

שהעתיק כן בשם מהר"ם. והובא בבית יוסף סימן שי'. וכן כתב המרדכי (פרק קמא דביצה סימן תרמה) בשם מהר"ם. ע"ש. וכן הוא בארחות חיים (הלכות שבת סימן שפט - שצ). ע"ש.

ומרן בשלחן ערוך (סימן שח סעיף מב) כתב בזה"ל: דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מנענע אפילו מקצתו. ע"כ. ומשמע שאפילו נגיעה במוקצה עצמו, אפילו שלא לצורך דבר המותר, מותרת. וכן נראה דעת הרמ"א בהגה (שם סעיף ג'), שכתב: "כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטול, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי". [ועיין ברמ"א (סימן שלו סעיף יג) שכתב בשם הארחות חיים, [והובא בבית - יוסף שם], שמותר ליגע באילן, ובלבד שלא ינדנו. ע"כ. וע"ש בביאור הלכה (ד"ה ומותר ליגע) שכתב, שרק נגיעה באילן מותרת, אבל אסור להשען על אילן בשבת וביום טוב. דכמו שאין עולין באילן בשבת וביום טוב, כן הדין שאין נשענין ונסמכין באילן, וכמבואר בהדיא בש"ס ובפוסקים, דאסור להשתמש באילן בשבת שמא יתלוש וכו'. אלא דמכל מקום מבואר בחגיגה (טז א) שאין איסור אלא כשנשען בכל כחו. וכן הוא בירושלמי וכו'. ולהשען באילן אסור אף אם אינו מנידו כלל, שהרי הוי תשמיש גמור באילן, וע"ש עוד מ"ש ע"ד החיי אדם גבי אילן עב. ע"ש. וכתב במשנה ברורה שם, ולהשען באילן אם האדם בריא מותר, ותש כח אסור, והטעם, דאדם בריא אינו סומך עליו אלא מעט, ולא מיקרי משתמש במחובר, אבל תש כח צריך לסמוך בכל כוחו עליו, ומיקרי משתמש במחובר ואסור. והני מילי כשאינו מנידו וכו'. ע"כ. ומבואר, שכל האיסור הוא בהשתמשות באילן מחשש שמא יתלוש ממנו, אבל ליגע באילן מותר, שאין איסור נגיעה במוקצה. ובפרט לסברת האומרים שאין מוקצה במחובר].

והן אמת שמרן בשלחן ערוך (בסימן שי סעיף ו') כתב וז"ל: כל דבר שאסור לטלטלו מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בו. ואף שמרן ז"ל התיר בסימן שח נגיעה במוקצה, כתב המגן אברהם שם, דהיינו כשהנגיעה לצורך דבר המותר, כגון שהניח חפץ על המוקצה ורוצה ליטלו, מה שאין כן היכא שהנגיעה לצורך המוקצה. [וכמ"ש בתרוה"ד הנ"ל]. ע"כ. אולם בביאורי הגר"א שם (ס"ו) כתב על דברי המגן אברהם, ואשתמטיתיה מ"ש בשלחן ערוך (סימן שיא סעיף ז')

בהן אף שאינו מנענען, והא ודאי שלא, ואפשר שמא ינענע הביצה על ידי הכלי. ע"כ. והרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סימן קל"א) כתב על זה, ואני אומר יפה דקדק הראב"ד על פי הירושלמי, לפי שכל דבר עגול בשעה שאדם נוגע בו בעל כורחו הוא מתנועע תנועה כל שהיא, לפי שהדבר העגול נקודה היא מושבו, ובנגיעה קלה הוא נד כל שהוא. וכיון שהביצה עגולה היא הדבר נראה לעין שבנגיעה בלבד היא מתנועעת. ע"כ. וצריך לעיין בזה למאי דקיימא לן דפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן שרי, מה בכך שמנענע הביצה, הרי אינו מתכוון לנענעה, וצ"ל שהזהירו שלא יתכוין להזיזה כדי שיוכל להניח עליה את הכיסוי היטב. ודו"ק. ושמא אינו בגדר פסיק רישיה, אלא מעשה בידים.

וכיוצא בזה כתב מרן הבית יוסף (סימן תקי"ג), דמ"ש הטור ואסור ליגע בה, נראה דלאו דוקא, שהרי דבר מוקצה אינו אסור בנגיעה כל שאינו מטלטלו, ומיהו לפי מה שכתבנו (בסימן ש"י) בשם ה"ה והמרדכי וכמה רבוותא, נראה דשאני ביצה שמתוך שהוא דבר המתגלגל חיישינן שמא ינענע אותה כשנוגע בה. ולפי מ"ש בשם התרוה"ד (סימן סז) אין היתר ליגע בשום מוקצה אלא אם כן ההנחה שמניח עליו, והתשמיש שמשמש בו אינו אלא לצורך דבר שאינו מוקצה. ע"כ.

והנה נודע שאיסור מוקצה בשבת נוהג לא רק בהגבהת וטלטול המוקצה כולו, אלא גם בנענועו והזזתו של חלק מהמוקצה, וכמו ששינינו בשבת (קנא). עושים כל צרכי המת, סכין ומדיחין אותו, "ובלבד שלא יזיז בו אבר". וכתב הרמב"ן בחידושו שם: "ושמע מינה שטלטול מוקצה שמה טלטול, שלא תאמר שאינו אסור אלא עד שיגביהנו, או עד שיגרור את כולו, אלא כיון שמזיז חלק מהדבר שאינו ניטל אסור". ע"כ. וכן כתבו הר"ן והריטב"א שם. וכן כתב רבינו ישעיה הראשון בפסקיו שם. ומיהו בנגיעה בלבד לא נאסר, וכן כתב בשו"ת מהר"ם (דפוס לבוב סימן תלו), שמותר לנגוע במעמד (העמוד) שלפני ארון הקודש שהנרות עומדים עליו, ובלבד שלא ינענע אותו, אף על פי שהוא תשמיש של מוקצה, שהרי אפילו המוקצה עצמו אינו אסור ליגע בו כי אם במטלטלו. מורי רבינו. ע"כ. [וכן הובא כלשון הנ"ל בשו"ת תרוה"ד (סימן סז), שכן מצא לאחד מן הגדולים

שמותר לסוך את המת ולהדיחו, ולשמוט הכר מתחתיו, ובלבד שלא יזיז בו אבר, אלמא שאפילו נגיעה לצורך המוקצה עצמו מותרת, והיא משנה ערוכה בשבת (קנא). ולא הקילו במת אלא לטלטלו על-ידי ככר או תינוק, משום כבוד הבריות, וכמ"ש הר"ן. וממשנה זו נלמד היתר הנגיעה במוקצה. והתרוה"ד דחק עצמו ללמוד מעירובין (פד.) וכו', ולכן עלה בדעתו לחלק אם הטלטול לצורך דבר המותר או לצורך דבר המוקצה, אבל העיקר כמ"ש הרב המגיד שהוא כדי שלא ינענע הביצה. ע"כ. ובספר תורת שבת (סימן שי סק"ז) כתב, דמ"ש מרן השלחן ערוך ובלבד שלא יגע בו, היינו בדבר שיש לחוש פן בנגיעתו ינדנד אותו, כגון ביצה, הא לאו הכי שרי. וכן מוכח בסימן שח (סעיף ג') וסעיף (מב) שהנגיעה במוקצה מותרת בכל ענין. והוכיח כן מסימן ש"ה לגבי נגיעה בבעלי חיים. וכן הסכים האליה רבה, והביא ראיה מסימן שיא סעיף ז' שמותר לסוך את המת, אף שהנגיעה לצורך המת שהוא מוקצה, אך י"ל דהתם משום כבוד הבריות הקילו, ויותר יש להביא ראיה ממה שמותר לנגוע בבהמה, כמ"ש בשלחן ערוך (סימן שח סעיף מ'). עכת"ד. והגר"א הרגיש במה שרצה הרב תורת שבת לדחות, ודחאו בקצרה שלא הקילו במת אלא לטלטלו על ידי ככר או תינוק. [ועיין בדמשק אליעזר על ביאור הגר"א]. וכן פסק במשנה ברורה (סימן שי ס"ק כב) כדברי הגר"א. ושכן פסק בדרך החיים, ודלא כהמגן אברהם. ע"ש. ומעתה מ"ש המגן אברהם (סימן תקיג סק"ב) שמרן השלחן ערוך (בסימן שי סעיף ו') הנ"ל ס"ל כהתרוה"ד לחלק בין כשהוא לצורך דבר המותר או כשהוא לצורך המוקצה. ודלא כהרמ"א, אינו מחוור, שהרי התיר מרן להדיא לסוך את המת ולהדיחו. הרי שאפילו נגיעה לצורך המוקצה מותרת, ובעל כרחך דס"ל למרן כדברי הרב המגיד, וכמ"ש גם כן בביאורי הגר"א הנ"ל. וכן הוא בתורת שבת הנ"ל. ועיין בט"ז ובמאמר מרדכי (סימן תקיג) שכתבו בדעת מרן שדעתו להתיר נגיעה במוקצה. ומכאן גם כן תשובה למה שכתבו בספר תוספת שבת (סימן שי ס"ק יב), והפרי מגדים (סימן שי מש"ז סק"ה, וסימן תקיג א"א סק"ב), בדעת מרן השלחן ערוך, דלא שרי נגיעה במוקצה אלא לצורך דבר המותר, וכן כתב בכף החיים (סימן שח סק"ל, וסימן

תקיג סק"ב), וההיא דסיכת המת היא תיובתייהו, וכמ"ש הגר"א, הילכך העיקר שאין כאן מחלוקת בין מרן השלחן ערוך להרמ"א, ולכולי עלמא נגיעה אפילו לצורך המוקצה מותרת. וכן כתב הערוך השלחן (סימן רסה סק"י). ועיין עוד בערוך השלחן (סימן שי סק"ח).

וגבי ישיבה על מוקצה, הנה במאירי שבת קכה: [והו"ד במשנה ברורה ס"ק פב] כתב, שמותר לישב על גבי לבנים שנשארו מהבנין בלי הכנה, מפני שראויים לישיבה, מה שאין כן בנדבך של אבנים, אם מפני שדמיהן יקרים אם מפני ששיבתם קשה, כמו שאמרו בירושלמי (פרק א' דביצה ה"ז) אבנים שישבנו עליהם בנערותנו עשו עמנו מלחמה בזקנותנו וכו', וכ"ז כשצריכים לטלטלן לישוב עליהם במקום אחר, שאילו לישוב במקומן אף מחשבה אין צריך בהם, שישבה בלא טלטול אינו כלום, ומעשים בכל יום [שבת] שיושבים על אבנים, שאין זה טלטול אלא נגיעה בעלמא, כנגיעה בכותלים או בקרקע, וכל שנאסר בטלטול מותר הוא בנגיעה לבד, שאין הנגיעה כלום אלא בדברים שאפשר לנגיעה שתבא לידי טלטול ראוי להפריש הואיל ואין צריך לנגיעתו. ע"ש. ואף אם האבן מתנענעת קצת על ידי ישיבתו י"ל דהוי טלטול בגופו, ודמי למה שנתבאר בשבת (קמא). הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו כשרוצה לישיב עליו. ע"ש.

ובן כתב המרדכי בפרק ד' דשבת (סימן שכד), גבי חריות של דקל די"א דוקא בחריות של דקל פליגי דמזיזין כשיושב עליהן. אבל אבנים שרי דאין מזיזין. והלכתא נמי בחריות כרב אשי. וכן פירש ריב"א ורבינו שמשון, ופסקו שמותר לישיב כך כשאינו מזיזין.

אך בחידושי הרשב"א (שבת כט ב) כתב, דמוקצה מותר בהנאה ולא אסרו אלא לטלטלו או לאוכלו ואפילו להשתמש בו בידים כגון הדלקה או לסמוך בו כרעי המטה אפילו במקומו שאינו מזיזו ממקומו אסור.

והגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו לסימן שכה הביא דברי הרשב"א וכתב, דלפי זה ודאי דאסור לישיב על אבן דמה לי סומך על כרעי המטה או שסומך עצמו עליו. ע"ש. ובשער הציון (סימן תקא סעיף ו') כתב, שכדברי הרשב"א כן משמע מהגמרא (שבת כח ב),

מצדד המגן אברהם [הגנז] להקל דלטול מן הצד הוא כל זמן שאינו מזיזו בידים. ומצאתי במאירי (שבת קכה ב) שגם הוא הסכים לזה, רק שכתב בדמקום שאין צורך ראוי לפרוש מזה. ע"כ.

ואמנם אם עשה מעשה מערב שבת של תיקון במידי דלאו היינו אורחא, כגון סידור באבנים כדי שיוכל לישב עליהם, כתב הגר"ז בשלחן ערוך (סעיף נב - ג) שאין מעשה הסידור מועיל אלא לטלטול שלצורך אותו דבר שתקנה. אבל לא לצורך דבר אחר. ובספר תהלה לדוד כתב, דחיליה דידיה נראה שהוא מדברי הרמב"ם (בפרק כה מהלכות שבת הלכה כא) גבי נדבך, שכתב, אם למדום מותר לישב עליהם למחר. ועל כרחך פירושו דלטול לצורך ישיבה מותר. דלישב בלבד שאינו מזיזו בידו אף שלא חשב עליהם מותר, וכמ"ש המגן אברהם. ומבואר, דלטול שלא לצורך ישיבה אסור. וגבי חריות של דקל תיכף אחר זה כתב, שמותר לטלטלן כמבואר, דאף שלא לצורך מותר. וראה מ"ש ע"ד בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סימן כג). ע"ש. ועיין עוד בזה בספר אז נדברו ח"ח (סימן לח).

ויש לחקור בגדר איסור מוקצה, אם הוא איסור חפצא ליום השבת, או אינו אלא איסור גברא על האדם. ונפקא מינה לענין הנאת גופו ממוקצה. ולכאורה לפי מה שנתבאר לעיל משמע דלענין הלכה נקטינן דהנאה ממוקצה אינה אסורה, ומשום הכי כתב הרמ"א הנ"ל שמותר ליגע במוקצה. ולפי זה נמצא שאיסור מוקצה אינו כאיסור חפצא ביום השבת, אלא דינו כאיסור גברא, ואיסורו על האדם כמו בכל יתר הלכות שבת. [ועיין בזה בספר כפות תמרים ריש פרק יום הכפורים]. ומשום הכי אין המוקצה חל אלא על מעשה והשתמשות בחפץ להנאתו. מה-שאיין-כן הנאה דממילא בלי מעשה אין לאסור, שאין איסורו חפצא. וראה מ"ש בזה בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן ה). ע"ש. [ועיין עוד בשו"ת הר צבי ח"א סימן קפג, שכתב, דאיסור הנאה ממלאכה הנעשית בשבת על ידי ישראל, הוא איסור חפצא, אבל איסור הנאה ממלאכת שבת הנעשית על-ידי גוי לצורך הישראל הוא איסור גברא].

והנה מקור ד"ז בגמרא שבת (כט א) אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף, לר"י דאמר

דאיתא התם, פתילת הבגד שקיפלה ולא הבהבה ר"א אומר טמאה ואין מדליקין בה. ר"ע אומר טהורה היא ומדליקין בה. וביארו בגמרא, דמיירי בג' על ג' מצומצמות, וכיון דקיפול לא מהני להפקיע ממנה תורת בגד, וכשמדליקה בערב שבת שהוא יו"ט וצריך להדליק רוב היוצא, וכיון שנדלק מעט הוה ליה שבר כלי ואי אפשר להמשיך שאסור להסיק בשברי כלים. ולר"ע קיפול מהני לבטל ממנה שם בגד וזה נעשה מבעוד יום, ומותר להדליק ביום טוב, ומשמע דאסור להסיק בשברי כלים גם כשאין מטלטלן. ועיין בפרש"י (שבת קכה ב) ד"ה צאו ולמדום, שכתב, "סדרו אותם והשיבום כדי שלא נצטרך ליגע בהם למחר, לפי שאין הזמנה במעשה מועלת לאבן לעשותה כלי ור' אמי לטעמיה דאמר לעיל אין אבן נעשית כלי בהנחה". ע"כ. ומ"ש שלא נצטרך ליגע בהם למחר, היינו לטלטלם ולהביאם כדי לישב עליהם, אבל אין ראייה דישיבה בעלמא אסורה. וראה בספר בני ציון ליכטמן (סימן שח ס"ק לד).

ועיין במגן אברהם (סימן שח ס"ק מ - מא) שכתב להוכיח מרש"י דשרי לישב על אבנים אפילו שעדיין הם מוקצים וכל ההכנה מאתמול הוא רק שלא יצטרכו מחר לטלטלם, ושכן כתב רש"י בדף נ' ע"א, בחריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן לישביה דצריך לקשרן. ופירש רש"י, ואם לא קשרן יחד אסור לטלטלן למחר. משמע שרק טלטול אסור ואילו לישב מותר. וכן כתב הר"ן (סוף פרק כל כתבי) במעשה דר"ג וזקנים שהיו באים בספינה ועשה נכרי כבש לירד בו, וירדו אחריו רבן גמליאל וזקנים. וכתב שם הר"ן בשם הרמב"ן, דדוקא ירד אחריו שאינו מטלטלו אלא יורד בו ואינו אלא כיושב על האבן, אבל לטלטלו אסור. ועיין עוד במגן אברהם שם שהעיר על דברי המרדכי שאסור לשבת על גבי אבנים שהם מוקצה אם מזיזו בישיבתו. דמ"ש מקש שעל גבי המטה שמותר לשכב עליו אף שמנענעו בגופו. והיינו, דמאחר והוא טלטול בגופו אין לאסור משום טלטול מוקצה. וכן פסקו בתוספת שבת (סק"ט), ובשלחן ערוך הגר"ז (סעיף נב), ובכף החיים שם. ובמשנה ברורה (סימן שח ס"ק פב) כתב גבי חריות של דקל, שאסור לטלטלם טלטול ממש, אבל לישב עליהם כשאינו מזיזו ממקומן ודאי שרי, ואפילו כשמזיזו על ידי ישיבתו

והניח בצ"ע. ובספר בית הלוי ח"א (סימן יב) הביא ראיה להתיר הנאה ממוקצה גם אם גופו נהנה מהמוקצה, מהא דטומנין בגיזי צמר (שבת מט א) ואפילו בשבת ת"ק מתיר להחזיר הקדרה להקופה של צמר. וכן משמע עוד ממה שאמרו גבי ביצה, דלא יטמיננה בחול ובאבק דרכים, מפני שמזיז את העפר ממקומו. ופירשו שם התוספות, דהיינו מפני שמזיז את העפר ממקומו. משמע שעצם ההשתמשות במוקצה [שהביצה נצליה בעפר] אינה אסורה. וכן משמע ממה שהתירו בקש שעל המטה, דאף שעל ידי שגופו שוכב על הקש נמצא נהנה מאיסור מוקצה, אפ"ה שרינן. ע"ש. ועיין במחצית השקל (סימן שיא ס"ק כה). ע"ש. ועל כל פנים מדברי הרמ"א הנ"ל משמע דיש להתיר בזה, וכמבואר. [ובדין הנאה ממוקצה ראה מ"ש בשו"ת בית הלוי (סימן יב), ובס' קהלות יעקב (ביצה, סימן ד), ובשו"ת משנה הלכות ח"ג (סימן קיד). ע"ש]. וכן עיקר לדינא דמותר לישב על אבן בשבת.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מט

מלמול כלי שבתוכו קליפות של

אגוזים

[שלחן ערוך סימן שח]

ב"ה. כ"ח ניסן תשע"ד.

לכבוד ה"ה כש"ת ר' רובי חי נר"ו

ירושלים

שלום וישע רב,

מאשר קבלת מכתבו אודות כלי שיש בתוכו קליפות

אגוזים וכדו', אם מותר לטלטלו ולהעבירו

מעל השלחן.

הנה כלי זה ראוי לשפוך ממנו את הקליפות ולהשתמש

בו לדברים אחרים, ואפילו בכלי חד פעמי סוף

מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים, כיון דאדליק בהו פורתא הוה ליה שברי כלים וכי קא מהפך באיסורא קא מהפך, דעבד כרב מתנא, דאמר רב מתנא אמר רב, עצים שנשרו מן הדקל לתנור ביום טוב מרבה עצים מוכנין ומסיקין. וכבר הזכרנו לעיל את דברי הרשב"א (שם) בד"ה כי, שכתב, דמכאן נראה לי שאין איסור ליהנות מן המוקצה, דלא קשה ליה אלא היאך מהפך, אבל מן ההנאה שמתבשל התבשיל לא קשיא ליה וכו', ואסור להשתמש בידים כגון הדלקה, או לסמוך בו כרעי המטה ואפילו במקומו שאינו מזיז ומטלטלו. אבל הנאה הבאה ממילא שפיר דמי אלא - אם - כן תדחי דשאני הכא דמיקל איקליא איסורא. הא במוקצה בעין אסור ליהנות ממנו. והראשון עיקר. ע"כ. ומבואר מדבריו, שאסור ליהנות ממוקצה בשבת על ידי מעשה השתמשות בידים אפילו באינו מזיזו ממקומו בזה דמשתמש בו, ורק בהנאה הבאה ממילא, וכגון בתבשיל המתבשל ממילא מהיסק בדבר מוקצה, בלא מעשה בידים, בזה דן להתיר ההנאה ממוקצה. ולכאורה מהתוספות בפסחים (כו ב) ד"ה חדש יותן, משמע שלא כדברי הרשב"א, שכתבו, הקשה ה"ר אהרן לר"י, הא דאמר (תרומו פרק ב' משנה ג') המבשל בשבת בשוגג יאכל ואפילו בשבת, ואמאי נימא יש שבח מוקצה בפת, דגחלים מוקצין הן. ואומר ר"י, דלא שייך אלא באיסורי הנאה דוקא. וכן פירש הקונטרס בפרק בתרא דעבודה זרה (סו א) גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה. ע"כ. והיינו, דמה שהתירו ליהנות במבשל בשבת בגחלים שהם מוקצה, הוא משום דלא שייך לומר שבח עצים בפת אלא באיסורי הנאה, ולא באיסור מוקצה, שאין מוקצה איסור הנאה. ומשמע לכאורה שהוא גם בהנאה שהיא על ידי השתמשות ממש, ולא רק בהנאה הבאה ממילא ואולי יש לדחוק דשמא לא כתבו כן אלא בהנאה הבאה ממילא כגון במבשל בגחלים שהם מוקצה. ודוחק. והגאון רבי עקיבא איגר העיר מדברי הרשב"א הנ"ל (בהגהותיו לשלחן ערוך סימן שכה), על דברי המגן אברהם (סימן שכה סק"ט) שכתב להתיר ליהנות ממוקצה, דהא מוכח שאינו מותר אלא בהנאה הבאה ממילא. אבל לישב על אבן בשבת אין להקל, דמה לי סומך בו כרעי המטה מה לי אם סומך את עצמו על המוקצה.

הראשון

קליפות של אגוזים

לציון

קעג

סוף הוא ראוי לכך, ולכן אין איסור בטלטול הכלי לשפוך מתוכו את הקליפות. ובפרט אם הכלי הוא בגדר גרף של רעי.

ולכן אם היה מונח בכלי רק דבר מוקצה באופן שלא חל על הכלי דין בסיס לדבר האסור, וכן אם שכח אבן בתוך הכלי, מותר לטלטל הכלי והאבן בתוכו, לפי שאף זה נחשב כטלטול מהצד, שהרי אינו מטלטל המוקצה בידים, אלא ע"י דבר היתר. וכלן אם הניח קליפות של אגוזים או ביצים בצלחת מותר לטלטלה כדין טלטול מהצד. ועיין במשנה ברורה סימן רסו ס"ק כו.

וע' בהגהות רעק"א (סימן רע"ט) על המגן אברהם ס"ק י"ג, דמבואר, דכל דבר שאם ירצה יכול לבטל הקצאתו, ולהשתמש בו, הוי מידי דחזי, ומותר לטלטלו לצורך מקומו, אף כשעדיין לא סילק הקצאתו. ולכאור' כוונתו אפילו לצורך מקומו, וכ"ש לצורך גופו דקיל טפי. ודעת המגן אברהם ותהל"ד, דכלי שנשבר ועדיין ראוי למלאכה, וכ"ש בקבוקי פלסטיק וכוסיות של לבן ויוגורט וכדומה, שאינם כלים שבורים, שזרקו לאשפה בשבת, לא חל עליו תורת מוקצה ע"י מחשבתו. ולפי זה מותר לטלטל פח אשפה אפילו כשאינו גרף של רעי. ואע"ג שיש בתוכו קליפות ועצמות שדינם כמוקצה מחמת גופם, וכן סכו"ם וכלים חד פעמיים שזרק לשם, עדיין יש עליהם שם כלי, ונמצא שהפח הוא בסיס גם להיתר, וכשרוצה להוציא הפח לצורך כבוד שבת, מותר אע"ג דע"ז מטלטל גם עצמות ושאר דברים של מוקצה שבתוך הפח, דהוי טלטול מן הצד לצורך כבוד שבת, וכמ"ש בשעה"צ בסימן של"ז ד'.

והנה יש אומרים שאין לתת קליפות של אגוזים לתוך צלחת ריקה, משום שהוא מבטל כלי מהיכנו, ולכן הצריכו לתת שם חתיכת פת קטנה, או כמה אגוזים, קודם שנותן את הקליפות בצלחת. ויש אומרים שכל שנותנו לשעה קלה, והקליפות אינן חשובות אצלו כלל, אין בזה איסור ביטול כלי מהיכנו, ואין צריך ליתן שם בתחלה כמה אגוזים או חתיכת פת. והעיקר כסברא אחרונה. ואם רוצה לטלטל הצלחת להגישה לפני חבירו שיתן שם הקליפות שלפניו, נכון שיתן מראש איזה

גרעינים לתוך הצלחת כדי שיוכל לטלטל הצלחת בשופי.

הנה במשנה שבת (קמג.) שנינו, בית שמאי אומרים מעבירין מעל השלחן עצמות וקליפין. ובית הלל אומרים מסלק את הטבלה כולה ומנערה. ע"כ. ופירש רש"י, מעבירין בידים מעל השלחן עצמות קשין, שאינן ראויין לכלב. וקליפין של אגוזים, דלית להו לבית שמאי מוקצה. ובית הלל אומרים מסלק את הטבלא שיש תורת כלי עליה, אבל לא יטלטל הקליפין בידים, כר' יהודה. ובגמ' שם, אמר רב נחמן, אנו אין לנו אלא בית שמאי כרבי יהודה, ובית הלל כרבי שמעון. ופירש רש"י, אין אנו סומכין על משנתנו כמות שהיא שנויה, אלא מוחלפת שיטתה, ובית שמאי כרבי יהודה וכו'. [נדאם כמו שהיא שנויה דבית שמאי לקולא וב"ה לחומרא, אמאי רבי לא שנה משנה זו במסכת עדיות פ"ד לגבי הדברים שהם מקולי ב"ש וחומרי ב"ה. אלא ודאי שגם כאן ב"ה לקולא וב"ש לחומרא. ועיין בהר"ן על הרי"ף דף נט: והתוס' כתבו, שלא סייע לר"נ מהא משום דמאי אולמא האי מהאי]. וכתבו התוס' שם, וקליפין, לא כפירוש הקונטרס דפירש אפילו קשין ואין ראויין לאכילת כלבים, דהאי תנא אמרינן בגמרא דכרבי שמעון ס"ל, ור"ש בעי לכל הפחות ראויות למאכל בהמה, דקתני מעבירין מעל השלחן פירורין וכו', מפני שהוא מאכל בהמה, ומוקמינן בגמ' כוותיה. ע"כ.

ורוב הראשונים פסקו לדינא כדעת התוס', דבעינן שהקליפות יהיו ראויות לכל הפחות למאכל בהמה, הלא"ה אין לטלטלן. וכ"כ הרי"ף (פכ"א דשבת), והרמב"ם (פכ"ו מה"ש הל' ט"ז), והרא"ש (שם סימן ב), והסמ"ג (לאוין סה), ובספר התרומה (סימן רנד), והרמב"ן והרשב"א והמאירי (שבת קמג.), ועוד. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן שח סעיף כז). וכן הסכימו האחרונים.

ואמנם בכנסת הגדולה (סימן שח הגהות ב"י) כתב שמנהג העולם לטלטל טלטול גמור קליפי אגוזים וכו', שאינן ראויים לאכילה לא לאדם ולא לבהמה, ונראה דלא פליגי רש"י ותוס' בגרעינין, ולא פליגי אלא בקליפין ועצמות, ומה נשתנו אלו מאלו. כן כתב בשלטי הגבורים פרק הנוטל. [ושם כתב, שדברי רש"י מאד תמוהים, כאשר כתבתי בחידושי, ואפשר כי ע"ד רש"י שמכו

ודברינו בילקו"י מבוססים על פי דברי היש חולקים שהובאו בהר"ן ובב"י, ועל דברי המגן אברהם ורעק"א, והמשנה ברורה, דכולהו אסרי לבטל כלי מהיכנו אפילו לשעה.

ובן משמע קצת מדברי מרן בב"י, שהביא מהגהות אשיר"י (פ"ג סימן יח) דמותר לתת כלי תחת נר של שעה, דכיון דאפשר לנער האיסור מתוך הכלי לא חשיב מבטל כלי מהיכנו. ולא דמי לשמן שאינו רוצה לנערו ולהפסידו, ומשום הכי הוי מבטל כלי מהיכנו. אבל האי נר ודאי ינער קודם שיאחו האור בכלי. עכ"ל. וכתב הב"י, דצריך לומר דס"ל כדעת בעל התרומות (סימן ננד ד"ה פרק נוטל) דלא מיקרי מניח אפילו הניח האיסור מדעתו אלא אם כן דעתו שישארו שם כל השבת, אבל אם היה דעתו ליטלם בשבת הוי שוכח, ושרי לנער אבן שעל פי חבית ומעות שעל הכר, דאילו לדעת מי שחולק עליו, כל שהניח דבר האסור מדעתו, מיקרי מניח, ונעשה כלי בסיס לדבר האסור ואסור לנערו, וכבר הזכיר הר"ן סברא זו בריש פרק מי שהחשיך (סו: ד"ה דאי בעי) בשם הרז"ה (שם). וכתב הר"ן שם (ד"ה ואחרים) שיש חולקין ואומרים דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו לכל היום, הכי נמי אסור לבטלו למקצתו של יום. ומ"ש (בהגהות אשיר"י) האי נר ודאי ינער וכו', היינו לומר דסתמו כאלו פירש שדעתו שלא להניחו שם, אבל אם הניחו על דעת לנערו, אפילו אם הוא כלי שאין האור אוחות בו, שרי לפי סברא זו. ולכאורה מדסיים הב"י בדברי החולקים שהובאו בהר"ן, משמע דביטול כלי מהיכנו שייך גם במבטלו למקצת היום.

ובן מבואר במגן אברהם (סימן רסה סק"ב) ושם הביא ד' הב"י, דזהו כדעת הי"א בסימן ש"ט ס"ד, דאילו לסברא הראשונה הוי בסיס לדבר האיסור, ואסור לנער. וכ"כ הר"ן (פ' מי החשיך), דיי"א דאסור לבטל כלי מהיכנו למקצת שבת. עכ"ל הב"י. והעיר המגן אברהם, דצ"ע דהא כ"ע מודו דאם הניח דשרי לנער, דלא מיקרי בסיס לדבר איסור, כיון שלא היה עליו ביה"ש, וכמ"ש סימן רס"ו ס"ט, ותלמוד ערוך הוא, דאל"כ נתבטל הכלי לכל השבת, וא"כ מ"ש בין משאות קטנות לגדולות. אלא שהר"ן והרב המגיד (פ' כ"א) והרשב"א סוברים דאסור

האידינא לטלטל טלטול גמור קליפי אגוזים ושקדים ובטנים הקשים, שאינם ראויים לאכילה כלל. עכ"ל. וכ"כ בתוספת שבת (שם ס"ק עז).

והנה מדברי רש"י מבואר דס"ל להקל לטלטל קליפות שאינן ראויים אף למאכל בהמה. וכן מוכח בשלטי גבורים, הכנסת הגדולה ותוספת שבת, שהבינו כן בדעת רש"י. וזה דלא כמו שכתב לבאר בספר תפלה למשה (סימן כ) שדעת רש"י כדעת התוס', ולא כתב מה שכתב אלא לס"ד, אבל למסקנא דמוחלפת השיטה מודה דקליפות של אגוזים אסור לטלטלן. וא"כ ברור שאסור לטלטלם בידים. ע"ש. אולם אין דבריו נכונים, ואי אפשר לנו לחלוק על הבנת הראשונים והפוסקים הנ"ל בדעת רש"י, ובפרט שכן נראה גם מדברי התוס' (שם ד"ה עצמות), והרשב"א שם, והריטב"א והר"ן על הרי"ף, וכל שאר הראשונים, שהבינו בדעת רש"י שלרבי שמעון אפילו אם אין העצמות והקליפין ראויים למאכל בהמה, מותר לטלטלן.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן שח סעיף כז): עצמות שראויים לכלבים, וקליפים שראויים למאכל בהמה, ופירורים שאין בהם כזית, מותר להעבירם מעל השלחן. אבל אם אין הקליפים ראויים למאכל בהמה, אסור לטלטלם, אלא מנער את הטבלא והם נופלים. ואם יש פת על השלחן, מותר להגביה הטבלא ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה, שהם בטלים אגב הפת. ואם היה צריך למקום השלחן, אפילו אין עליה אלא דברים שאינם ראויים למאכל בהמה, מותר להגביה ולטלטלם. ע"כ.

והיינו, דניעור הטבלא או המפה, אחר שאינו מטלטל בידים התירו, אבל לטלטל קליפות אלה בידים אין להתיר.

ולפי זה כיון דקליפות של אגוזים הוו מוקצה, אם יתן אותם לכלי ריקן, הרי מבטל את השימוש של הכלי, ולכאורה הוא בכלל מבטל כלי מהיכנו, לכן נתבאר בילקו"י שבת ב' (עמוד תפא) שיתן בצלחת חתיכת לחם, או גרעינים, ועליהם יתן את הקליפות שאינן ראויות למאכל בהמה.

הראשון

קליפות של אגוזים

לציון

קעה

לבטל כלי מהיכנו אפילו למקצת שבת ואסור להניח לכתחלה אלא במקום הפסד. וכ"כ הרמב"ם שם. אבל הרי"ף והרא"ש והטור סברי אפילו שלא במקום הפסד שרי, כמ"ש בסימן רס"ו ס"ט. וא"כ הכא לכ"ע שרי, דהא איכא למיחש ח"ו לדליקה. ע"ש.

ולדעתו, אף שאין נותנים כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו, מכל מקום מותר לתת כלי תחת נר של שעוה (כשחושש שמא יפול וידליק מה שתחתיו) כיון שאפשר לנער האיסור מתוך הכלי לא חשיב מבטל כלי מהיכנו, עיין בסימן רע"ו ס"ג. ול"ד לשמן שאינו רוצה לנער ולהפסידו.

הרי דהא דשרי לתת כלי תחת נר שעוה הוא מטעם דאיכא למיחש לדליקה, הלא"ה, וכגון בקליפות, אינו מותר לכ"ע, אף שנותן מלכתחלה על דעת לנער המוקצה.

ובסימן רסו ס"ק יג כתב המגן אברהם להדיא, וכן יש להורות שאין לבטל כלי מהיכנו אפילו לשעוה, אלא במקום הפסד מרובה. ע"כ.

וב"פ במשנה ברורה (סימן רסו ס"ק כז) על מה שאמרו שם, שאם היה על הבהמה כלי זכוכית שאסור לטלטלם, כגון שהם כוסות של מקיזי דם שאין ראויים בשבת לכלום, לפי שהם מאוסים, ואם יפלו לארץ ישברו, מניח תחתיהם כרים וכסתות. ודוקא במשאות קטנים שיכול לשמטן מתחתיהן, אבל אם הם גדולות שאינו יכול לשמוט הכרים מתחתיהן, אסור להניחם תחתיהן מפני שמבטל כלי מהיכנו, אלא פורקן בנחת שלא ישברו, ולא יניחם על הבהמה משום צער ב"ח. וכתב במשנה ברורה, דאף על גב שקודם שיספיק לשמטם כולם בנחת שלא ישברו הכלים, הרי הם מבוטלים מהיכנם באותה שעה עי"ז, אפ"ה התירו חכמים לעשות כן כדי שלא יהיה הפסד ע"י השבירה. וכתבו הרבה פוסקים דדוקא כלים שיש הפסד מרובה בשבירתן, אבל חתיכות זכוכית רחבות שאינן כלים, שאין הפסד כ"כ בשבירתן, דהם עשויים להחתך לחתיכות קטנות, ולית בזה רק הפסד מועט, אסור להניח כרים תחתיהן, לפי שמבטלן עכ"פ מתשמישן לשעתן. וכן מסיק המגן אברהם לדינא, דיש להורות שאין

מבטלין כלי מהיכנו אפילו לפי שעוה, אלא במקום הפסד מרובה. ע"כ.

חזו"ן שאף לא הביא את סברת המקילין בביטול כלי מהיכנו לשעוה קלה, ומבואר דנקט לאסור בזה אף לשעוה קלה. וכן מבואר עוד במ"ש (סימן רסה סק"ה), דמותר לתת כלי תחת נר של שעוה או של חלב, שחושש שמא יפול וידליק מה שתחתיו, דכיון דאפשר לנער מיד האיסור מתוך הכלי, לא חשיב מבטל כלי מהיכנו וכו', אם לא במקום הפסד. ואף על גב דלאחר שכבו יכול לנערם מן הכלי, מכל מקום חשיב ביטול כלי מהיכנו לפי שעוה עכ"פ, כיון שא"א לנערם מיד. ע"כ.

ועי"ן בתוס' הגאון רעק"א (פ"ג דשבת אות סב), שעמד ע"ד המגן אברהם בנר שעוה, ותמה מהגמ' שבת מג. ממה שהקשו על רב יוסף מנותנין כלי תחת הדלף, ולדברי המגן אברהם לא קשיא ולא מידי, שהרי יכול לנערם מיד. ונשאר בצ"ע. ע"ש. [וע' בתפארת ירושלים שם, ובספר גנון והציל חלק א (דף לו ע"ג). ע"ש].

ואחר שנים יצא לאור הספר הליכות עולם ח"ג ושם (דף ריא) כתב כדברינו, שמותר לקלוף הביצה בידיים בשבת, אלא שצריך לתת תחלה לתוך הצלחת של הקליפות פרוסת לחם או פרי, כדי שתהיה בסיס גם לדבר המותר, ויוכל לטלטלה, שאם לא יעשה כן, נמצא שהוא מבטל כלי מהיכנו. ע"ש. וכ"כ עוד בחזון עובדיה על הלכות יום טוב (עמוד כז).

אלא שבחזון עובדיה שבת כרך ג' (עמוד ריד) חילק בזה, שאם הוא ביטול כלי מהיכנו לשעוה, אין בו איסור, ואם הוא מבטל הכלי לכל היום, איה"נ יש בו איסור ביטול כלי מהיכנו. [ואף שבילקוט יוסף לא נתבאר חילוק זה, הנה גם בהליכות עולם וחזו"ע על יום טוב לא נתבאר חילוק זה, והוא חידוש שמצינו בחזון עובדיה שבת ג'. ובאמת דמה שכתבנו בילקו"י ליתן שם חתיכת פת וכדו', הנה ארווחנא בזה שיהיה מותר לטלטל הצלחת לאחר מכן, ולזרוק לאשפה, דהוי בסיס לדבר האסור וההיתר. דלאו בכל דוכתא הוי בכלל גרף של רעין].

וז"ל מרן אמרו"ר שם: כתב בבן איש חי ש"ב (פרשת מקץ אות טז), כל דבר שאסור לטלטלו אסור ליתנו בתוך כלי, משום דהוי מבטל כלי מהיכנו. ולכן אסור

וב"כ ר"ת בתוס' (שבת נא. ד"ה או שטמן) וז"ל: וע"כ אומר ר"ת דלא חשיב כמניח, כיון שדעתו ליטלו בשבת, ובפרק וטל נמי תנן, בית שמאי אומרים, מגביהין מעל השלחן עצמות וקליפין, וב"ה אומרים מסלק את הטבלא, ולא חשיב לב"ה כמניח. ע"כ. והובא גם בתוס' ביצה (ב. ד"ה מגביהין).

ובן נראה דעת הרמב"ן (שבת קנד: ד"ה ואוקימנא. וכ"כ בשמו הרב תהלה לדוד סימן רסו סק"ט). ע"ש.

[**ובחידושי** הרשב"א (שבת קנד:) כתב, הא דאוקימנא בשליפי זוטרי שיכול לנערן, איכא למידק מדאמרינן לעיל (מב:). אין נותנים כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, ומפרש רב יוסף, דהיינו משום מבטל כלי מהיכנו. והרי ביצה כשליפי זוטרי היא, ויכול לנערה. ע"ש. (וע' בחידושי החתם סופר שם). ולפי מ"ש המאירי הנ"ל לק"מ, שמסתמא אין דעתו לנערה שמא תשבר. ומיהו האור זרוע ח"ב (סימן כט דף ז ע"ד) כתב, שאסור לתת כלי תחת נר של שעה וכו'. ע"ש.]

והן אמת שהרשב"א בחידושי לשבת (קנד:) הביא דברי בעל המאור הנ"ל שהתיר ביטול לשעתו. וכתב ע"ז, ואינו מחזור בעיני וכו'. אלא י"ל שלא התירו אפילו ביטול לשעתו אלא להצלת הפסד מרובה וכו'. ע"ש. וכ"כ בשלטי הגבורים (ריש פרק מי שהחשיך דף סו ע"ב מדפי הרי"ף).

נמצא דס"ל שכל שאין הפסד מרובה, ביטול כלי מהיכנו אפילו לשעתו אסור. אולם הריטב"א בחידושי אחר שהביא דברי הרשב"א, הביא דברי בעל המאור, וכתב שנכון הוא. ע"ש.

והמגן אברהם (סימן רסו ס"ק יד) הביא מ"ש בעל המאור שהטעם שלא נאסרו בשליפי זוטרי מפני שלא נתנם אלא על מנת לשומטם. וכתב, ונראה שכן דעת הרי"ף והרא"ש שהשמיטו הא דעששית. אבל הרי"ן חולק, וס"ל שאפילו ביטול לפי שעה אסור. וכאן התירו מפני הפסד מרובה. ע"ש.

והערך השלחן (שם סק"ח) הביא מ"ש המגן אברהם, דהרי"ף והרא"ש ס"ל כד' בעל המאור, דביטול כלי מהיכנו לפי שעה מותר אפילו בהפסד מועט, וכתב, מיהו כיון שהרמב"ם ורי"ו פסקו דין זה בהדיא, י"ל

ליתן קליפי אגוזים ושקדים שאינם ראויים למאכל אדם לתוך כלי ריקן שאין בו דבר הראוי למאכל אדם. ע"כ. (ועיי' עוד במגן אברהם סימן רסו ס"ק יד). וכיו"ב כתבו החתם סופר בהגהותיו על המגן אברהם (סימן שח ס"ק נא), והגאון רעק"א (סימן שי ס"ו). [וע' בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סימן קכה].

ונראה שאם הוא נותן הקליפות לתוך הכלי כדי לנערו אח"כ לפח האשפה אין בזה משום מבטל כלי מהיכנו.

ובן מבואר במאירי (שבת קנד:) בפירוש הגמ' שם, וז"ל: שאם היו חבילות של כלי זכוכית שאינם ניטלים בשבת, ואם יתיר החבלים יפלו ע"ג קרקע וישברו, כיצד הוא עושה, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיהן ומתיר החבלים, והכלים נופלים עליהם. בד"א כשהיו כלים קטנים, שאחר שנפלו על הכרים אפשר לו להשמיט הכרים והכסתות מתחתיהם, שנמצא שאין כאן משום ביטול כלי מהיכנו, ואע"פ שגם בנתינת כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, יכול לנערה, וכן בנתינת כלי תחת הנר של שמן, פירשוה גדולי הראשונים (בעל המאור דף סו ע"ב מדפי הרי"ף), בשמקצה את הכלי לכך כל היום, אבל אם דעתו לנערם מותר. ומסתמא אין דעתו לנער השמן, שמא ישפך, ולא לנער הביצה, שמא תשבר. ואין איסור בסיס לדבר האסור כשהונחו להסירם לשעתם. ע"כ.

וב"כ עוד המאירי (שבת נא. עמוד קפז): "יש מפרשים שאין דין בסיס כלל כל שלא נעשה אלא לצורך שעה ודעתו ליטלו משם". ע"ש.

ובן כתב בחידושי הרי"ן (שבת קנד:), שלא אסרו בשליפי זוטרי, כיון שאפשר לשומטן, מש"ה לית בהו משום מבטל כלי מהיכנו, שביטול לשעה לא הוי ביטול, אא"כ נתבטל לכולי יומא.

וב"כ רבינו ישעיה מטראני בתוס' רי"ד (שבת קנד:): וז"ל: ואי קשיא דנימא דכרים וכסתות נעשו בסיס לדבר האסור, ויהא אסור לטלטלן, י"ל שלא נאסר אלא כשמניחם בשבת על דעת לעמוד שם, הילכך נעשו בסיס לדבר האסור, אבל הכא לפי שעה הניח הכרים, ולא שיעמדו שם כל היום, הילכך מותר לשומטם.

הראשון

קליפות של אגוזים

לציון

קעז

דהכי ס"ל להרי"ף והרא"ש דביטול כלי מהיכנו לפי שעה לא שרי אלא בהפסד מרובה כדעת הר"ן. ע"ש. ועיין עוד באליה רבה שם (ס"ק יח), ובספר נהר שלום (סימן רסו סק"ז, וסימן שח ס"ק יז), ובמשנה ברורה (ס"ק כז). ע"ש.

ומכל מקום בנידון הקליפות יש לנו עוד סברא להתיר על פי מה שאמרו בביצה (כא:): אין מזמנין את הנכרי בשבת, משום שיורי כוסות (אחר ששונה הנכרי מן היין), דאיסורי הנאה נינהו, ופריך ולטלטלינהו אגב כסא, ופירשו התוס', דה"ט שלא נעשה הכוס בסיס לדבר האסור, משום דשיורי הכוס גריעי וראויים להתבטל לגבי הכוס.

ובן ראיתי להרשב"א בחידושו לביצה (דף ב.), ובספר עבודת הקודש (שער ב ס"ט), שכתב, שעצמות וקליפין דלא חשיבי ואינם מצניעים אותם כלל לעולם אין להם תורת בסיס לדבר האסור, אע"פ שהניחם על השלחן.

וב"כ עוד הרשב"א (שבת קמג.), דהא דמטלטלי שמואל ורבא הגרעינים אגב פת וספל המים ולא חששו דהוי בסיס לדבר האסור, י"ל שאינו נעשה בסיס כיון שכל עצמו לא עושה כן אלא לזורקן, ודומה למה ששנינו מסלק את הטבלא ומנערה, כלומר במקום שהוא רוצה לזרוק שם הקליפין והעצמות. ומיהו אבן שעל פי החבית שאני, לפי שהיא צריכה לבנין וחס עליה שלא תאבד או שלא תתקלקל ותשבר וכו'. ע"ש.

וב"כ הרמב"ן (שבת קמב.), שכל שאינו עושה כן אלא לזרוקם אינו נעשה בסיס. ע"ש.

וב"כ הר"ן בהלכות (סוף פרק נוטל, דף ס רע"א מדפי הרי"ף), דהא דלא הווי ריפתא ולקנא דמיא בסיס לדבר האסור, י"ל שכיון שכל עצמו אינו עושה כן אלא לזורקן לא הווי בסיס. ע"ש.

ובן כתב המאירי (ביצה דף ב. סוף ד"ה וכן מגביהין), שנראים הדברים כמ"ש גדולי הדור, שדברים אלו אין להם חשיבות שיאמר עליהן שיהא מקומן בסיס להם. וכ"כ הנימוקי יוסף (שבת קמג.). ע"ש. וכ"כ הרב

אהל מועד (דרך י נתיב ז, דף נ:). (וע' בשיטה מקובצת ריש ביצה ב.). והכא נמי הרי דעתו לזרוק אותם לתוך פח האשפה.

וע' בשיירי כנסת הגדולה (סימן שח הגה"ט אות ו) שכתב, ואסור לטלטל קליפות הביצה שאוכלים ביום השבת, שאינם ראויים למאכל בהמה, ונראה שלכן נתפשט המנהג ברוב בני אדם לשבור הביצה תוך כלי, ושם נופלים קליפתן. ע"כ. והובא באליה רבה (סימן שח ס"ק סא), ובספר זכור לאברהם (ח"ג דף מת. אות קנד), ובספר בית מנוחה (דף ריד ע"ב).

וב"כ בספר שלחן עצי שטים (סימן ב דף כג ע"א), שאם הניח המוקצה על דבר המותר, על דעת לשולפו מתחתיו, לא הוי בסיס לדבר האסור. ועיין עוד בשו"ת תפלה למשה (סימן כ). [ע"כ ממרן אאמו"ר].

ואמנם בחזון עובדיה שם (עמוד ריט) כתב בזה"ל: ועל פי האמור יש להזהר שלא להניח ביו"ט קליפות ועצמות לתוך צלחת ריקה [אפילו הן ראויות למאכל בהמה, דבזה יו"ט חמיר משבת] שהרי ע"י כך הוא מבטל כלי מהיכנו, שהוא אסור לטלטל את הכלי שהוא עם הקליפות שהם מוקצה במשך כל היום, אלא יש לו להניח תחלה פרי או פרוסת פת בתוך הצלחת ואח"כ יתן הקליפות והעצמות לתוכה שנעשית בסיס לאיסור והיתר, ואז יכול לטלטלה אחר כך להשליכן לאשפה. או לכל מקום שירצה, אבל קליפות של אגוזים ושקדים שאינן ראויות אפילו למאכל בהמה, אף בשבת צריך ליזהר בזה. [וכן מתבאר בשלחן ערוך סימן שי ס"ח]. ע"כ.

ומבואר שאפילו אם בכוונתו לזרוק הקליפות של אגוזים ושקדים אחר כך לאשפה, צריך ליזהר להניח תחלה פת או פרי אף בשבת. ולכאורה הוא סותר למה שהעלה לעיל מיניה דכל שהוא לשעה קלה אין בזה ביטול כלי מהיכנו.

וצ"ל בג' אופנים: א. דנראה דחשש לשיטת הראשונים דס"ל דאפילו הניח המוקצה לשעה קלה בלבד, ועל דעת להשליכו, בכל זאת הוי בסיס לדבר האסור, ואסור לטלטל הכלי שמונח בו, אם אין בו גם דבר

ועיין בתוספות (ביצה ב. ד"ה ובית הלל אומרים) לחד תירוצא, דמיירי דאיכא אוכלים אחרים, ואז הוי בסיס לדבר האסור והמותר. ע"ש. ואע"פ שלשאר התירוצים אין צורך בכך, מכל מקום לכתחלה מיהא חיישינן לאותו תירוק.

ואין ראייה מהשלחן ערוך (סימן שט סעיף ד') דליכא למיחש דהוי בסיס לדבר האסור אלא אם כן היה בבין השמשות, דהתם נ"מ שהאסור נסתלק ובכל זאת אסור הכלי, אבל כאן בעודן עליו חיישינן. ודו"ק. ועיין בחידושי הרשב"א ריש ביצה. וכ"כ בהגהות החתם סופר בגליון השלחן ערוך, על דברי המגן אברהם (סימן שח ס"ק נא). וכ"ה להדיא בבן איש חי (סוף פרשת מקץ). ע"ש.

ויש לצרף בזה מ"ש במגן אברהם (סימן שח ס"ק נא) בשם הרמב"ן במלחמות והר"ן, דהא דאסור בשאר מילי בככר היינו כשמטלטל האיסור ממש, אבל כשמטלטל ההיתר והאיסור מונח עליו, מטלטלו עמו. וא"ת ליהוי הריפתא והסל בסיס לד"א ולתסרי, י"ל כיון שכל עצמו אינו עושה כן אלא לזורקן, לא הוי בסיס. עכ"ל. ולפי זה כל שמניח את הקליפות בצלחת על דעת לזורקן, אין הצלחת נעשית בסיס לדבר האסור. וכנראה עפ"ז כתב בחתם סופר בהגהותיו שם, ד"טוב" להניח חתיכת פת בצלחת קודם שיתן שם קליפות של ביצים. והיינו שאינו אלא בגדר חומרא לכתחלה, אבל לא לעיכובא. והיינו כיון שכל מה שנותן את הקליפות לתוך הצלחת הוא במטרה לזורקן, ובזה לא שייך בסיס לדבר האסור. שהרי אין דעתו להניח שם את הקליפות. ועיין בשו"ת שערי יושר (אורח חיים סימן נח) דכ"ז אינו לד' מרן, אלא צריך שיתן שם בתחלה חתיכת פת, ועליה הקליפות. ע"ש.

אולם כבר כתבנו שבחזון עובדיה שבת ג' (עמוד ריא) חזר בו והתיר בזה לגמרי בלי לתת פת, שהרי נחלקו הראשונים אם ביטול כלי מהיכנו חשיב ביטול כלי, דבעל המאור והריטב"א ס"ל דביטול לשעה לא הוי ביטול, אך דעת הרשב"א והר"ן דהוי ביטול, ואף שהערך השלחן (דק"ג) ס"ל דלהרי"ף והרא"ש יש עוד

היתר החשוב ממנו. וכן מוכח מהתוס' (ביצה ב.) ד"ה מגביהין, בתירוקין ב'. וכן מתשובת הרא"ש (כלל כב סימן ח') שכתב, והטעם שמגביהין שלחן ומפה עם עצמות וקליפין אפילו קליפי אגוזים שאינן ראויים למאכל בהמה, מפני שהם בטלים אגב הפת. עכ"ל. ולא כתב מפני שהניחן מלכתחלה על דעת להשליכם ולשעה קלה בלבד. והביאו מרן הב"י בסימן שח. וביאר כן גם בשיטת הסמ"ג (לאוין סה). וכן משמע שפסק מרן בשלחן ערוך ממה שהביא דין זה בסימן שח סעיף כז, וכתב הטעם שמותר "שהם בטלים אגב הפת". משמע דאי לאו הכי אין חילוק ובכל גווני אסור. ב. אי נמי דבחזו"ע איירי לענין טלטול הצלחת לאחר מכן, ולכן כתב שיתן חתיכת פת לצלחת, ואז יוכל לטלטל הצלחת לזרוק האשפה, דהוי בסיס לדבר האסור וההיתר. ולא נצטרך להיתר של גרף של רעי, דמלבד שאין עושים גרף של רעי לכתחלה, הנה לאו בכל דוכתא חשיב כגרף של רעי. ג. אי נמי דאיירי כשלא חשב כן להדיא שיהיה לשעה קלה, ויתכן שהקליפות יהיו בכלי עד סוף יום השבת. ואיה"נ כל עיקר איסור ביטול כלי מהיכנו הוא באופן שמבטל לגמרי את השימוש של הכלי, אבל אם הוא לשעה קלה לא שייך בזה ביטול כלי, שאין זה ביטול כשהוא לשעה קלה. ומ"ש בעמוד רי"ד הוא כשנותן לכתחלה במחשבה להדיא לשעה קלה.

אלא שיש להבין, דלכאורה כשבדעתו להשאיר הפסולת שם, ואינו לשעה קלה, שהצרכנו ליתן שם חתיכת פת וכדו', ומה יועיל מה שיתן תחלה חתיכת פת או גרעין, דאמנם בתחלה שנתן בצלחת גרעין, הכלי מיועד לשימוש של היתר, אבל כאשר מרבה עליו קליפות, הרי הגרעין שנתן בתחלה בטל ברוב גדול, וזורק הכל לאשפה, וא"כ אכתי אמאי לא ייחשב כמבטל כלי מהיכנו.

וי"ל דכיון שיש שם חתיכת לחם ראוייה למאכל, או גרעין הראוי למאכל, והוא ראוי לו או לבהמה לברור אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאלתר, אף שאינו רוצה בזה כעת, ואינו מחפש אחר הגרעין שנתן בתחלה, מכל מקום כיון שראוי לאכילה אינו בכלל מבטל כלי מהיכנו. ולא גרע מפסולת הראוייה למאכל בהמה. וראה עוד בילקו"י שבת כרך ב' (עמוד שנה ד"ה והן).

הראשון

לחמם ע"י שעון

לציון

קעט

מיד לנער את הפסולת מהטבלה, מש"ה אין בזה איסור ביטול כלי מהיכנו. אך אין לתרץ דהקליפות ע"ג הטבלה הווי גרף ש"ר, דא"כ אין בזה איסור בסיס.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן נ

מלטול מת בשבת, ואם מותר לחמם מים בשבת על ידי שעון שבת

[שלחן ערוך סימן שט]

בס"ד, י' אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת ה"ה ר' אלעזר שמעון יפרגן נר"ו

שלום וברכה,

א. במענה לשאלתו על מ"ש בשלחן ערוך (סימן שי"א סעיף ז) מותר לשמוט הכר מתחתיו של המת כדי שלא יסריח, והרי המת זו בזמן ששומט והוי טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, ובסעיף א' מרן השלחן ערוך אסר. ע' במגן אברהם (סק"כ) ובאר"ר (אות כ"ב), ובהגר"ז (אות י"ב), והביאם הכף החיים (כאות דן), שכתבו דצ"ע ע"מ שנהגו האידנא להגביה המת מעל הכרים על ידי הכר, לכך צריך למחות בידם, ורק לשמוט הכר מתחתיו מותר, שזה אינו טלטול בהדיא של המת, וכן כתב במשנה ברורה (אות כ"ב) דאסור לשמוט המת מע"ג הכר שהוא טלטול ממש, ורק לשמוט הכר מותר דאינו טלטול ממש. ע"ש. וכן מבואר במאירי (שבת קמב). דכשנוטל הטהורה ונשאר שם הטמאה, מותר, דנמצא ביטול כלי מהיכנה בא מאליו, ולא בידים. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת מהרי"ל (סימן לב). והובא בילקוט יוסף שבת כרך א' (מהדו"ק עמוד קצב). ועיין בבית יוסף

סברא להתיר, דכל שאינו נעשה אלא כדי לזורקן שרי, ע"פ מ"ש בביצה (כא:), וכ"כ הרמב"ן, הר"ן, והמאירי, דעצמות וקליפין דלא חשיבי, ואין מצניעין אותם כלל לעולם, אין להם תורת בסיס לדבר האסור. ע"ש.

והנה ההיתר הנ"ל שכתב בחזון עובדיה, שאם הוא לפי שעה אין בזה ביטול כלי מהיכנו, לכאורה צ"ע קצת, כי בב"י (סימן רסה) הביא דברי הג"א הנ"ל, וכתב על זה, וצ"ל דס"ל כד' בעה"ת שכתב רבינו בסימן שט, דלא מיקרי מניח אא"כ דעתו להשאירו שם כל השבת וכו', דאילו לד' מי שחולק עליו וכו' נעשה בסיס לדבר האסור ואסור לנערו. עכ"ד בקיצור. ולפי זה מרן שפסק בסימן שט כד' החולק על בעה"ת, אין לסמוך על היתר הג"א. ואף שיש מה לדון על מ"ש הב"י לתלות זה בזה, וכמ"ש במאמר מרדכי, מכל מקום לד' הב"י גופיה שקבלנו הוראותיו לכאורה יש לאסור. ואפשר שמפני זה כתב בחזון עובדיה שהקליפות גם כן אינן חשובים, דאפשר דהוי כעין ספק ספיקא.

ובארחות שבת (עמוד קעא) כתב, דמותר ליתן פסולת בצלחת שאינה חד פעמית, כאשר עומד לנערה אחר זמן, דאף שהצלחת אינה מיועדת להנחת פסולת, אלא לשימושים אחרים, מכל מקום רגילות הוא להניח בצלחת פסולת לשעה ואח"כ לנערה, ולכן אפשר שיש לדון שלענין שימוש עראי זה נחשבת הצלחת כמוכנה לו. וצ"ע. ושם (הערה תע) כתב, דאפשר שיש טעם נוסף להקל ליתן פסולת בצלחת, שהרי אפשר מיד לנערה ע"ג המפה, אלא דלפי הגר"ז אין זו סברא להיתר. ונולבד זה מצוי שהפסולת היא בגדר גרף של רעי, ובכה"ג אין איסור ביטול כלי מהיכנו כלל, שהרי מותר לטלטל את הפסולת].

והנה הראשונים הקשו על המשנה שבת (קמג). דמסלק את הטבלה ומנערה, אמאי הטבלה לא נעשתה בסיס [עיין תוס' ורשב"א ביצה דף ב.]. ויש לעיין אמאי לא הקשו דיאסר ליתן הקליפין על הטבלה מדין ביטול כלי מהיכנו. ולכאורה מוכח מזה שהואיל והטבלה מוכנה להניח עליה קליפי אוכלין, עכ"פ לזמן סעודה, לכן לא מיקרי ביטול כלי מהיכנו. ועוד י"ל דכיון שיכול

סימן נא

ללחון על הכפתורים במאוורר

בס"ד, כ"ה תמוז תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת הרב אברהם ישעיהו ג'ניאן נ"י

שלום רב,

למענה לשאלתו הנני להשיב בקצרה: מאורר המכוון על ידי שעון שבת להידלק בשעה מסוימת, מותר ללחון על כפתור העוצמה מדרגת 1 לדרגה 2 וכיוצא, בשעה ששעון השבת הפסיק את פעולת המאוורר. אך לאחר שהודלק ופועל, אסור לשנות דרגות העוצמה, שבזה מוסיף זרם לחשמל, ע' ילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד תל"ה), ושבת כרך ג' (עמוד ר"ב).

והנה בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן נח) נשאל בנידון דידן, וכתב, שהדבר ברור שאין כאן חשש גרם כיבוי, אלא שיש לחוש משום איסור מוקצה, שכפתור החשמל מלאכתו לאיסור, ומבואר להדיא בדברי הרמ"א (סימן רסה ס"ג) שאף על פי שהמוקצה מותר בנגיעה, מכל מקום נדנדוד המוקצה אסור, ואף שבתשובת לב יהודה פסק להתיר בנידון דידן, ודימה דבר זה למ"ש הפרי מגדים (א"א סימן שטו סק"ז), ולא נחית להעיר משום איסור מוקצה, ואפשר שבנידון דידן חשיב כצריך למקומו, וקיימא לן כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, אך לפע"ד קשה להתיר מטעם זה, כיון שאין על הכפתור תורת כלי, ודומה יותר לסתם מוקצה שאסור אף בצריך למקומו. ע"כ. והנה מה שהביא ראייה לאסור מדברי הרמ"א (סימן רסה ס"ג), במחכ"ת, ראייה לסתור היא, שהרי לא אסר הרמ"א אלא מטעם הטייה, שיש בזה משום מבעיר, אבל אם היה הנר כבוי מודה הרמ"א להתיר, וכמש"כ לעיל על פי דברי האור זרוע מקור דברי הרמ"א, וכן כתב המשנה ברורה. וכמו שהסביר לנו הרב תורת שבת שבמחובר אין דין מוקצה. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן לו סק"ב והלאה) משם כמה אחרונים, שכתבו דאין איסור מוקצה במחובר, כיון דבעי' שיהיה דומיא דהוצאה, שאינו מתחייב אלא אם כן מוציא את כל החפץ, והוא הדין במוקצה צריך שיזוז ממקומו.

(ס"ס רמה ד"ה מצאתי). ע"ש. וכן כתב בספר ש"כ (פרק כ"ב הע"מ), דנראה דכלי שיש בו איסור והיתר, מותר לקחת ההיתר ולית ביה משום מבטל כלי מהיכנו, כיון שלא עשה מעשה. והראיה מסימן רס"ה סק"ו במ"ב, בשם תשובת מהרי"ל.

וכיוצא בזה מבואר במאירי (שבת קנד:): בפירוש הגמרא שם, וז"ל: שאם היו חבילות של כלי זכוכית שאינם ניטלים בשבת, ואם יתיר החבלים יפלו ע"ג קרקע וישברו, כיצד הוא עושה, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיהן ומתיר החבלים, והכלים נופלים עליהם. בד"א כשהיו כלים קטנים, שאחר שנפלו על הכרים אפשר לו להשמיט הכרים והכסתות מתחתיהם, שנמצא שאין כאן משום ביטול כלי מהיכנו, ואף על פי שגם בנתינת כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, יכול לנערה, וכן בנתינת כלי תחת הנר של שמן, פירשוה גדולי הראשונים (בעל המאור דף סו ע"ב מדפי הרי"ף), בשמקצה את הכלי לכך כל היום, אבל אם דעתו לנערם מותר. ומסתמא אין דעתו לנער השמן, שמא ישפך, ולא לנער הביצה, שמא תשבר. ואין איסור בסיס לדבר האסור כשהונחו להסירם לשעתם. ע"כ.

ובן כתב עוד המאירי (שבת נא. עמוד קפז): "יש מפרשים שאין דין בסיס כלל כל שלא נעשה אלא לצורך שעה ודעתו ליטלו משם". ע"ש.

ב. ובדבר מה ששאל אם מותר במקום צורך להכין שעון שבת מערב שבת שבשבת יחמם את המים, הנה כל דבר שנעשה בהיתר, דינו כמים שהוחמו מערב שבת, ועיין בילקוט יוסף שבת כרך ד', וכן בספר הליכות עולם ח"ד (עמוד ר"ח) שכתב, וכן הדין במים שהוחמו על ידי גוי בשבת לצורך עצמו, שמותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו או כלים, כיון שהוחמו בהיתר ע"ש, והוא הדין על ידי שעון שבת.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



ואמנם בדין זמורה מבואר במגן אברהם (סוף ס"ק ל"ט) שאסור להשתמש בה מדין מוקצה, ולכאורה הרי היא מחוברת. אך שאני זמורה דחשיבא מוקצה מחמת גופו, ואין ללמוד ממנה לענין שאר מוקצה. וכן כתב בתהל"ד (סימן ש"ב סק"ה). ועי' בשו"ת בצל החכמה ח"ב (סימן לב סק"י).

ועי' באור לציון ח"ב (פרק כ"ו הע' א') שביאר, דבמחובר לא גזרו משום מוקצה באופן שלא נפקע מהם שם כלי, ולכך בעשבים חשיבי כמוכנים לקינוח. אבל בזמורה לא חל עליה שם כלי כלל, ולכך חלוק מעשבים. ע"ש. ועיי' עוד בשו"ת יביע אומר ח"ה (סימן כו סק"ב), ובילקוט יוסף (עמוד תכז). ובח"ג (הלכות ברכות עמוד תקנד, ד"ה ומי שנכנס), שנתבאר, שאין זה פשוט להקל בזה לגמרי, אלא רק מצרפי' ליה לעוד סברות אחרות לקולא. ע"ש. והמקור לזה, דהא מזמורה חזי' דאין מחובר מפקיע מדין מוקצה, אלא רק לא מחיל עליו מוקצה משום זה, ואם כן אין לסמוך על זה במקום דחייל כבר מוקצה.

והנה בשעון יד עם בטרייה, יש מי שכתב להחמיר בזה משום דהוי בסיס לדבר האיסור. דהשעון הוי בסיס לבטרייה, ולפי זה גם מאורר הוי בסיס לדבר האיסור, המנוע שבתוכו הפועל על ידי הפעלת זרם האסור בשבת. אולם מצד הסברא י"ל לגבי שעון, דאף שבלא הבטרייה השעון לא יעבוד, אבל בטרייה לבדה מה יעשה בה, והעיקר אצלו הוא השעון, והבטרייה משמשת לשעון. והוי עיקרו בסיס לדבר המותר. שוב הראוני שכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ט (סימן נב). וראה עוד בח"ז (סימן מח). [מלבד מה שכתבנו על פי דברי הריטב"א שאסור לטלטל הנר שמא יכבה בכוונה, וממילא בבטרייה לא שייכת גזירה זו].

גם במנחת שלמה (עמוד עה), כתב דהוי כלי שמלאכתו להיתר. דאף אי נימא דמאוורר וכיוצא נידון ככלי שמלאכתו לאיסור מצד שהפעלתו היא באיסור, הרי זה במכשיר שהדרך להפסיק פעולתו מפעם לפעם, מה שאין כן בשעון הפועל על סוללה שהדרך שהוא פועל תמיד. וכ"ה בשמירת שבת כהלכתה ח"א (פכ"ח סכ"ד) בשמו. דאף אינו נדון כבסיס לסוללה שהיא מוקצה, לפי שהשעון עצמו הוא העיקר, והסוללה משמשת לו

ומתבטלת אליו. וע"ש שהביא מאגרות משה שאסר במחובר לחוט החשמל, ומשמע דבסוללה אף האגרות משה מתיר. ועיי' בשו"ת רבבות אפרים (אורח חיים סימן רכג אות כ') שבעל נפש יחמיר שלא לטלטלו כלל.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יד (סימן לט) הביא בשם הרב השואל שם סברא להקל בנידון דידן, מפני דיש לדון בכל כלי מה מטרתו, ובנר דכל המטרה של שמן ופתילה הוא כדי שיהי' לעזר עבור השלהבת ובשלהבת אדם מעונין, ולכן הכל בטל לשלהבת, אבל בשעון אלקטרוני [וכן במאוורר ומכונת שמיעה] אין כאן שלהבת, וגם לא שייך כאן בסיס לשלהבת, דאין החשמל העיקר אלא טפל לשעון [וכן למאוורר ומכונת שמיעה] שהוא יוכל לפעול, וכיון שהשעון הוא כלי, הרי הוא ככלי שמלאכתו לאיסור, ושרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

ואמנם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סימן ו') נתבאר, דמכונת שמיעה הוי מיהת כלי שמלאכתו לאיסור, מכיון שהפעלת הכלי הוא על ידי הפעלת הסוללה שזה אסור בשבת, ולכן לא הותר כי אם מפני שזה נחשב כלצורך גופו ומקומו, ושם נתבאר דטלטול באמצעות הגוף ולא בידים ממש, קיל יותר. ע"ש.

ולענין שעון עם בטרייה, י"ל שדינו בזה ככלים המשמשים ממש, ואין כאן מוקצה כלל. כי זה לא גרע משאר שעון רגיל שדרך ההשתמשות בו הוא על ידי מילוי מזמן לזמן, שזה אסור בשבת, ולכמה מהפוסקים הדבר כרוך גם באיסור דאורייתא, ובכל זאת מחשיבים אותו ככלי שימוש של היתר ומטלטלים אותו בשעת הילוכו, ומטעם מפני שרוב בני אדם תולין אותו לנוי ולתכשיט, וכיוצא בזה, כמבואר בספרי גדולי הפוסקים האחרונים, וראה בערוך השלחן (סימן ש"ח סעיף ע"ד), ובמשנה ברורה (ס"ק קס"ח), וכף החיים (ס"ק רע"ו). ע"ש. ואותן נימוקי ההיתר ישנם גם בנוגע לענידת שעון אלקטרוני. ושעון אלקטרוני עדיף על השעונים הרגילים, כי אינו עומד לכוונו בכל מעת לעת ובכל קרבת זמן, אלא הולך ופועל זמן ארוך למדי, לפי הזרם שבמצבר הנמצא בשעון. [ומה שדן שם לענין החשש שמא ילחץ על כפתור השעון, הנה כבר נתבאר בכ"ד שאין לנו לגזור גזרות חדשות מדעתינו].

ומכיון שהדבר ברור שאסור לטלטלו בעודו דולק אפילו לצורך גופו ומקומו, מתוך שהוקצה בבין השמשות הוקצה לכל היום כולו. מה שאין כן בנידון דידן שהשמיכה תורת כלי עליה, ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, לכן ברור הדבר שאף על פי שיש בשמיכה כח החשמל, אין בטלטולה משום מוקצה, ולא חשיבא כבסיס לדבר האסור. עכת"ד.

וכיוצא בזה העלה באגרות משה שם (חלק אורח חיים סימן מט) להתיר טלטול המאוורר לצורך גופו או מקומו, כדין כל כלי שמלאכתו לאיסור. ע"ש.

גם בספר אז נדברו ח"ח (סימן לג עמוד פד) דן בנידון המאוורר בשבת, והעלה גם כן להתיר טלטולו, מכיון שמתחלה הוא עשוי להטותו לכל צד, וזהו עיקר תשמישו, ולא דמי למה שאמרו בשבת (מוז). הנח לנר שמן ופתילה שנעשו בסיס לדבר האסור, ששם עיקרו של הנר, השלהבת שמאירה, מה שאין כן בנידון דידן שאין בכל החשמל המניע את הכלי שום ממשות שיהיה אפשר לומר שהכלי נעשית בסיס לו כמו בשלהבת, ולכן מעיקר הדין יש להתיר טלטול ממש אפילו שלא לצורך גופו ומקומו, אלא שהואיל וכמה גדולים וטובים לא התירו אלא לצורך גופו ומקומו, גם אני איני מתיר אלא לצורך גופו ומקומו. עכת"ד.

ובשו"ת באר משה ח"ח (סימן לא) כתב, שמותר לטלטל המאוורר ולשנותו לכיוון אחר כשצריך לו באותו צד בשביל האויר הקר שנחוץ לו, אבל לשנותו לצד אחר מפני שהאויר הקר מפריע לו, אין להתיר, אלא אם כן יבא לכלל הצטננות והיזק לבריאותו. ומ"ש בשו"ת כוונת הלב (סימן טו) להחמיר בזה אפילו לצורך גופו, דבריו קשים מאד להבינם, וגם הרב המו"ל יפה תמה עליו בזה. ומדבריו נראה שלא היה בקי בענין החשמל וכו'. ע"ש. ובספר שלמי יהודה (עמוד נא) הביא בשם הגרי"ש אלישיב, לחלק בזה בין מאוורר קטן שאין קובעים לו מקום, שאז מותר לטלטלו, לבין מאוורר גדול שקבוע לו מקום שאז הוא מוקצה, ואף על פי כן מותר להכניס או להוציא את הבורג המכוין את המאוורר להסתובב ימין ושמאל, כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו או מקומו. ע"ש.

וראה עוד ביביע אומר ח"ז (סימן לו אות ג') דשעון אלקטרוני המופעל באמצעות בטרייה מותר לטלטלו בשבת.

טלטול מכונת שמיעה עם בטרייה בשבת

וכבר כתבו הפוסקים להקל לטלטל מכונת שמיעה באוון, וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סימן ו אות ד), שיש להתיר לכבדי השמיעה להשתמש במכונה זו בשבת. ועיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (סימן יא) שהניף ידו שנית להתיר, ושלא כדברי הגאון מטשעבין שהחמיר בזה. גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' (סימן כא) חזר על היתר טלטול מכונת שמיעה ושימושה בשבת, וכתב ששמע שגם הגרצ"פ פרנק התיר בזה. ע"ש. וכן העלה להקל הגאון ר' יוסף אליהו הנקין בספר עדות לישראל (עמוד קכב). וכן העלה בשו"ת מנחת שלמה (סימן ט דס"ה ע"ב), והתיר לצאת עם המכונה הנ"ל לרשות הרבים. עש"ב. וכבר נתבאר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים ס"ס יט). ובשו"ת יחווה דעת ח"ב (סימן מט). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סימן קפו), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן לו, וח"ב סימן יז אות ד). ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (סימן יא). ע"ש. [ודלא כמ"ש בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה סימן לח אות ד', וח"ו סימן טז אות י) לפקפק בזה והעלה להחמיר. ע"ש. וליתא].

טלטול שמיכה חשמלית המחוברת לזרם חשמלי

וגם במה שכתבנו לעיל לענין שימוש בשמיכה חשמלית, עלתה הסכמת אחרוני דורנו להתיר להתכסות בה בשבת, ושאין לחוש משום איסור מוקצה כלל. וכמ"ש בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן מ) והניף ידו שנית בח"ג (סימן קפא).

וכן העלה בשו"ת אגרות משה כרך ה' (חלק אורח חיים סימן נ) שמותר להשתמש בשבת בשמיכה חשמלית, ואמנם יש לדון מצד חוטי החשמל התפורים בתוכה, שנעשית בסיס לדבר האסור, ודמי למאי דקיימא לן בשלחן ערוך (סימן רעט ס"ב) שנר הדולק בשבת אפילו אחר שכבה אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו או מקומו. אולם נראה דשאני התם שנעשה בסיס לשלהבת שבו,

במשך כל שעות היום, לצלם את מה שנראה ברחוב. וההולך לתומו אינו מתכוין להצטלם כלל. אבל הרי הוא בגדר פסיק רישיה. ועוד שאל אם זה תלוי בפס"ר דלא ניח"ל או דלא אכפ"ל.

הגנה להלכה, מצלמות שהוצבו ברחובות על מנת לאבטח את העוברים ושבים מפני מפגעים, והמצלמה פועלת באופן אוטומטי לצלם את מה שנראה ברחוב כל שעות היממה, מותר ללכת באותם רחובות בשבת, אחר שההולך שם אינו מתכוין להצטלם כלל, ואף שהוא פסיק רישיה, מכל מקום הרי אין בזה מלאכה דאורייתא, וגם לא איכפת ליה מהצילום, לכן יש להתיר. וגם ההולכים בדרך לכותל, מותר להם לעבור בשבת דרך רחובות אלו אל הכותל המערבי.

ונקטינן שבאיסור דרבנן, פסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר. ראה בתוס' (שבת קג), וכן פסק בשו"ת בתי כהונה (חלק בית דין, ס"ס יח) שבאיסור דרבנן נראה שלכל הדעות מותר לכתחלה וכו'. וכן פסק בתורת שבת (סימן שיד סק"ג. וסימן שכו סוף ס"ק יד) דפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן מותר, וכן פסק בשואל ומשיב (קמא ח"א סימן רי. תליתאה ח"ג סימן ג), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב יורה דעה סימן מב אות לא). ובמהרש"ם (ח"ה ס"ס מח), ובשו"ת באר יצחק (אורח חיים סימן טו ענף ה), ובשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סימן נט). ועוד רבים. ועייין עוד בחזון איש (אורח חיים סימן נו אות ה).

ועייין בעולת שבת (סימן שטז סק"ה) שמרן בשלחן ערוך (סימן שטז) השמיט דברי הטור שם בשם בעה"ת לגבי נעילת תיבה שיש בה זבובים, בשבת, מטעם דס"ל כד' התה"ד (שהובא להלכה בשלחן ערוך ר"ס שיד) דפ"ר בדרבנן שרי, וכמו שפסק בשלחן ערוך (סימן שיד ס"א). וכן כתב בשו"ת זכור ליצחק הררי (סימן פו) שמטע"ז השמיט דין זה מהשלחן ערוך. ובפרט שכ"ז פ"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, וכתבו התוס' (שבת קג), ומהר"ם בתוס' (יומא לה), והרשב"א (בכתובות ו), דמשרא שרי. ולענין הלכה נקטינן להקל כדברי מרן השלחן ערוך. ואפילו לדבריו שבבית יוסף (סימן שטז) שהחמיר, נראה דדוקא בנידון בעה"ת החמיר הואיל ונפיק מפומיה דמר, כיון שאפשר בנקל לגרש הזבובים במחי יד, הא לאו הכי משרא שרי.

ועייין בשו"ת בית אבי ח"א (סימן ס). ע"ש. וכן ראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה (סימן יג סעיף לה) שמותר לשנות כיוונו של המאוורר לצד שירצה. ע"ש. וכן עיקר. ובשו"ת יצחק ירנן ח"ב (ס"ס לב) כתב להחמיר בכל כיוצא בזה, היפך כל הגדולים הנ"ל, ובאמת שריבוי החומרות גורם להקל בגופי תורה, וכמ"ש רבותינו האחרונים. וכיוצא בזה כתב הכרתי ופלתי (סימן קצה ס"א) אל תוסיפו פן תגרעו ח"ו. ע"ש.

אלא שכיום המציאו מאוורר שמשתלשל מתוכו חוט מיוחד שעל ידי משיכתו המאוורר מסתובב מצד אל צד, וכפי ששמענו זו פעולה חשמלית וגורמת להפעלת זרם בשבת, נוש לברר זאת אם בהפעלת זרם כזו יוצאים ניצוצות אש] וממילא אין להקל בדבר.

וראה עוד בקובץ מאמרים בעניני חשמל בשבת מ"ש על פי מ"ש בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סימן קכג), ובשו"ת רבבות אפרים (חלק אורח חיים סימן רכג אות כ). בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן נב

ללכת ברחובות העיר העתיקה כאשר הציבו שם מצלמות

בס"ד, י"ב אדר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה כש"ת ה"ה נפתלי צבי פרנקל נר"ו.

שלום וברכה.

בדבר שאלתו לגבי מצלמות אבטחה, כמו מה שהציבו אנשי הבטחון מצלמות בעיר העתיקה בירושלים, ברחובות המובילים אל הכותל המערבי, שמצויים שם גוים רבים, בכדי שיוכלו לזהות את העוברים ושבים, על מנת לאבטח את הבאים להתפלל בכותל המערבי, והמצלמה פועלת באופן אוטומטי

ובכאן, הרי ההולך ברחוב ההוא על מנת להתפלל, וכיוצא בזה, אין בהליכה עצמה שום איסור, והיא בודאי פעולת היתר, אלא שנזדמן שיש שם מצלמה המצלמת כל עובר ושב, ואלו הם שני ענינים נפרדים, ולא שייך כאן דין פסיק רישיה, לפי דעת הרשב"א, וכיון דלא ניחא ליה, לכ"ע יש להתיר.

ועיין עוד ברב פעלים (ח"א אורח חיים סימן כג), דה"ט דהרשב"א, שאף שמתכוין גם לצידת הצבי, כיון שעיקר הפתח נעשה לשמירת הבית, ואין צידת הצבי ניכרת מגוף המעשה של נעילת הדלת, מותר. ולא שייך דין פס"ר רק כשהאיסור ניכר להדיא במעשיו. וכאן נראה יותר שנועל לשמור הבית. ע"ש. וגם לפי זה כיון שההליכה עצמה אין ניכר בה שום מעשה איסור, אלא שנזדמן שיש שם מצלמה, נראה שאין לאסור בזה משום פס"ר לדעת הרשב"א, ובנידון דידן דהוי פס"ר דלא נח"ל ובדרבנן יש לסמוך בודאי על דעת הרשב"א להתיר.

ועיין עוד להרב המגיד (פי"ב ה"ב), שמדברי הרמב"ם נראה שהכל תלוי בכוונתו, שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו דהוי פס"ר לחייבו, מפני שרק כשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה, אבל כשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, ואין לו ענין לעשות כלי. ע"ש. והוא הדין כאן שהוא צועד והולך לתומו ואין לו שום כוונה ולא ענין בצילומו, שפיר דמי. [והאח' למדו מדברי ה"ה להתיר בנידונם במלאכות שונות. ומכללם הרדב"ז (ח"ב בלשונות הרמב"ם סימן קמט)]. וכמו שהעלה בחזון עובדיה (שבת ו עמוד קנא). וראה בזה גם בשו"ת יביע אומר ח"ט (אורח חיים סימן לה).

ומה ששאל עוד אם מותר לעבור לתומו ליד דלתות חשמליות בשבת, הנה גם בזה הדין כנ"ל, שהרי לא ניח"ל בזה. וראה בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סימן פג) לגבי מקומות שהשלטונות התקינו שבכל בית שברחובות העיר, כאשר מתקרב אליו משהו בלילה, נדלק אור חזק, בכדי להפריע לגנבים לשלול שלל ולבוז בז. וכשהוא ממשיך בדרכו האור נכבה. והתיר לעבור בליל שבת על יד הבתים ההם, שזה פס"ר דלא ניח"ל, ובלא"ה יש תאורה מספיקה ברחובות העיר, וכתב לצרף דעת הרשב"א הנ"ל להקל בזה. ועפ"ד השט"ג, שכוונת

ועיין בשו"ת לב חיים פלאגי (ח"ב סימן סא), במי שהיה הולך לתומו, ועבר בלי שום כוונה תחת עששית דולקת בבית חברו, וכתב, שאפילו אם היה ברור לו שהוא כיבה אותה, אינו צריך שום כפרה, כיון שאין כאן שום צד של מלאכת מחשבת. ע"ש.

ומה ששאל אם די שיהיה בגדר פס"ר דלא איכפת ליה, הנה גם זה נחשב בכלל חשיב פסיק רישיה דלא ניחא ליה. שכל שאינו נהנה כלל בפעולה הנעשית על ידו, הוי בכלל פסיק רישיה דלא ניחא ליה, וכמ"ש התוס' (שבת גג). בההיא דסוכה (לג): דאית ליה הושענא אחריתי. וכן כתב בביאור הלכה (ס"ס שכ בד"ה דלא ניחא ליה), וברש"ש (כתובות ו). ובטל אורות (מלאכת הצד דף ס:). כתב שמצא להמאירי בכ"י (שבת כט:). שבאיסור דרבנן דלא איכפת ליה שאינו צריך לאותו תיקון, ואינו מתכוין, אף דהוי פסיק רישיה מותר לכתחלה.

וסניף נוסף יש בנידון דידן, לפמ"ש הרשב"א (שבת קז:), על פי הירושלמי, שמותר לנעול לכתחלה את ביתו לשומרו, ולשמור גם הצבי אשר בתוכו, שכיון שהוא עושה לצורך ביתו לשומרו, אף על פי שעיי"כ ניצוד הצבי ממילא, מותר. ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד. והר"ן (סוף פרק האורג) תמה מאד על זה, דאטו מפני שהוא צריך לשמור את ביתו, נתיר לו לעשות מלאכה בשבת, ולא עוד אלא שאפילו אם אינו מתכוין לנעול בעד הצבי, כל שיודע שהצבי בתוכו, ושאי אפשר שלא יהיה ניצוד בתוכו, אסור, דהוי פס"ר. אך בישועות יעקב (סימן שטז סק"ה) תי' דלא אמרו שפס"ר אסור, רק בדבר שאין בו אלא ענין אחד, כמו החותך ראש העוף ודעתו שלא ימות, והרי הדבר בלתי אפשרי, ואותו ענין עצמו דהיינו חיתוך הראש הוא עצמו מיתת העוף, ולכן נאסר, אף על פי שאינו מכוין להמית את העוף, שכיון שמתכוין לחתוך ראש העוף, הרי הוא כמתכוין להורגו, אבל הנועל ביתו לשמירת הבית שגוף העשייה תמיד היא פעולת היתר, אלא שנזדמן שצבי היה בתוך הבית והוא ניצוד ממילא על ידי נעילת הבית, ואין האיסור בגוף העשייה, זה לא מקרי פסיק רישיה, כיון שיש כאן שני ענינים נפרדים. ע"כ. וכעיי"ז מתבאר גם בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ב סימן קסט).

הרשב"א שאם באותו מעשה שיש בו פסיק רישיה, עושה עמו גם מעשה אחר של היתר, ומתכוין לדבר ההיתר, אפילו בפס"ר מותר. וההליכה ברחוב אין לה שום קשר עם ההדלקה או הכיבוי.

וכן פסק בשבט הלוי (ח"ט סימן סט) שאין בזה שום חשש איסור, שיסוד מלאכות שבת היא, שמלבד פעולת המלאכה, צריך שתהיה מלאכת מחשבת, אבל כשאדם אינו עושה כלום, אלא הולך לדרכו לפי תומו, אף על פי שבגרימתו נדלק אור, פשיטא שכל זמן שאינו חושב בכוונה ללכת כדי שידליק אין אנו מצרפים הליכתו כדרכו להתוצאה הנ"ל, ואין כאן שום פעולה של מלאכה, וכעין מ"ש הרב המגיד (פי"ב ה"ב) שכל שאינו מתכוין למלאכה אין ראוי לומר בו דין פס"ר, מפני שכל שאינו מתכוין למלאכה, אין בו איסור מלאכה כלל. ע"כ. וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן פט. וח"ח סימן קלז). ובחו"ט שני (ח"ד עמוד קסד). והגרי"ש אלישיב (קובץ בית הלל גליון א עמוד מ. נשמת אברהם מה"ת עמוד ח), והגר"מ פיינשטיין (תחומין חי"ד עמוד תלג. וכן כתב בשלחן שלמה סימן שמ אות יב) שהנכנס לבית שמתקן בו "וידאו בטחון", שכל מי שרוצה להכנס לבית צורת תמונתו מופיעה על המסך, ונשאר המכשיר דולק בשבת, מותר לעבור דרך שם. ע"ש.

גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן רמז) הביא ת' הגרשז"א, להתיר מטעם פ"ר דלא ניחא ליה, וחשיב נמי כלאחר יד. והביא עוד צירוף להיתר, מפני שאין הצורה מתקיימת כלל, רק לרגע, ולאחר מכן לא נשאר שום רושם. ע"ש. (וראה עוד במ"ש בח"ז סימן קכג. ח"ח סימן תקלב). וכן פסק בשו"ת בית אבי (ח"ג סימן נג), משום דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן וכו'. וגם על בעל הבית שמתקין מכשיר זה אין איסור, כיון שהוא לצורך שמירה באתרא דשכיח היזקא. ע"ש. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן סה). ע"ש.

ומה ששאל אם הדבר תלוי בכמה פרטים, כמו אם הדבר תלוי אם יש שם דיסק קשיח וכו', הנה כבר נתבאר הכללים בזה, מצד דלא איכפת ליה, ועוד צירופים.

ומ"ש שאנשי העיר נוח להם והם רוצים במצלמות הללו, עבור בטחון, הדבר פשוט דלא מש"ה

נח להם שיצלמו אותם, ומבחינתם שיהיה איזה בטחון באופן כלשהוא, ולא דוקא באיסור שיש בעת הצילום, [אם יש הגברת זרם וממילא הבערת ניצוץ]. ולכן אכתי הוא בגדר פסיק רישיה דלא איכפת ליה, בדרבנן, ומותר. ובמקום מצוה דרבים יש לצרף את הסוברים שהוא גרמא בעלמא, כיון שאינו עושה מעשה בהדלקת הניצוץ (כשמפעיל את הזרם, אם ישנו ניצוץ כזה), ודעת החתם סופר בפתיחת ברז דהוי גרמא, אף שדרכו קבוע בכך. ואף שיש לפלפל בסברא זו, חזי לאצטרופי לכל הנ"ל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן נג

לסגור בקבוק בפקק קודם זריקתו לאשפה, ופתיחת פקק של בקבוק בשבת

[שלחן ערוך סימן שיד]

ב"ה. אדר תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת הרב אברהם ישעיהו ג'ניאן נ"י

באשר שאל אם מותר לפתוח בקבוק סגור בשבת, באופן שהבקבוק סגור על ידי מכסה פח או פלסטיק שמהודק בצואר הבקבוק, ובעת פתיחתו נפרדת טבעת מהחלק התחתון של המכסה.

א. בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן מב) כתב להתיר פתיחת בקבוקים בשבת, מטעם דאין סתירה בכלים, ואף על גב שמרן השלחן ערוך התיר לשבור חבית להוציא גרורגות רק באופן שהיא עשויה ממוסתקי, (דהיינו שדיבק שבריה בזפת). מכל מקום י"ל כמ"ש הקרבן נתנאל בשבת (קמו). לתמוה ע"ד השלחן ערוך שפסק כהרא"ש, ומאידך הרי"ף והרמב"ם לא כתבו להעמיד במוסתקי, כיון שאין סתירה בכלים, וכן דעת הרשב"א והר"ן

לדעת מרן שיש בנין וסתירה בכלי שלם, דאכתי כלי
הוי פחות חמור מקרקע, דהא אין בו"ס בכלים, ורק
בדרך גבורה ואומנות אסרי, ולכך יש להקל אפילו
כשאינו עשוי לסתרו בו ביום, ומשום דל"ה סתירה
גמורה. ע"ש. [נוכ"מ בתהל"ד (ס"ק טז) לבאר ד' הבדק
הבית ס"א. ע"ש. ועיינן עוד בשעה"צ ס"ק מד. ודו"ק].
אמנם סיים שם ביחודה דעת שבשו"ת צדקה ומשפט
(סימן ב') הסכים כהדבר משה (סימן כה) שכתב שאין
לחלק בין כלים לקרקע לענין זה. (וכן כתב בפתה"ד סימן
שיד ס"ז). ומכל מקום בנידון דידן שחיבור הטבעת
שבשולי המכסה נעשה מראש באופן שכזה שעם
פתיחתו נפרדת וניתקת הטבעת ממנו, אפשר שלכל
הדעות יש להתיר. ע"כ. ונראה ביאור דבריו, נדלכאורה
גם בדף נעשה מעיקרא ע"ד לפרקו, כמבואר ביחודה דעת
ח"ב עמוד רנ, דשאני פקק של בקבוק, שא"א להשתמש
בו בלא הסתירה, וכך צורת השימוש שלו בסתירתו
מהבקבוק, ולכך חשיב "תשמיש" ולא חשיב סתירה
כלל, מה שאין כן בדף שלפני התנור בעי' שיהיה עשוי
לפרק באותו יום, דאכתי אין זה כלול בשימוש התנור,
ולא אכפ"ל במה שנעשה מעיקרא ע"ד לסתרו. ודו"ק.
אכן י"ל באופן אחר, שבקרקע אסרי גם אם נעשה
מראש ע"ד לסתרו, אבל בכלים יש לחלק כן, אף לדעת
הדבר משה שהחמיר בהם. ודו"ק.

ג. והנה בשו"ת קול אליהו כתב שיש להתיר בפשיטות
פתיחת הפקק מטעם דדמי למגופת החבית, וכן
לחותמות הכלים דשרי, כמבואר בסימן שיד ס"ז. וציינן
שכ"כ החזון איש (סימן נא ס"ק יב) בענין פתיחת בקבוקי
בירה. ע"ש. ולכאורה יש לציין שכ"כ המשנה ברורה
(ס"ק יז) שמותר לנקוב מכסה שסותמין בה כלי זכוכית
העשוי מעץ גופר, כיון דדמי למגופה. ע"ש. אמנם
לכאורה יש לחלק בין הנדונים, דהתם דייני' לענין
שהוא סותר את הבקבוק, שהוא מוציא ממנו את הפקק
שהיה מחובר אליו, ועל זה אמרינן דכיון שהוא פתח
הבקבוק, הוי כמגופה דאינה חיבור, כיון שעומדת
לינטל. מה שאין כן בנידון דידן בפתיחת פקק
הבקבוקים דיינינן לענין הפרדת הטבעת המכסה את
הפקק, שלכאורה הוא מקלקל את הטבעת, שמעתה
אינה חלק מהפקק, ושוב לא תצלח למאומה, ועל זה

והריטב"א. וי"ל שאילו היה רואה דבריהם היה פוסק
להקל אפילו שלא במוסתקי. ע"כ.

ובשו"ת קול אליהו (תופיק, סימן יד) הקשה איך אפשר
לפסוק כנגד מרן, וזהו דבר שלא ניתן להאמר,
ובודאי שאין לנו לזוז כל שהוא מהכרעתו של מרן וכו'.
וכן מצינו בשלטי גבורים (שם) שכ' שגם הרמב"ם
מסכים כהרא"ש, ומה שלא הזכיר מוסתקי משום שסמך
עמ"ש (כפ"י הי"ג) שיש בנין וסתירה בכלים. ע"כ.

ויש להשיב על דבריו, דבאמת מצינו להרבה פוסקים
שצירפו סברת הקרבן נתנאל בד' הרי"ף והרמב"ם
להקל, וכמ"ש בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט הערה כ').
ועוד אחרונים שהובאו ביחודה דעת שם. ומה שהקשה
איך מרן בבית יוסף השמיט לד' הרי"ף והרמב"ם, י"ל
דכיון שהרא"ש כתב להדיא להעמיד במוסתקי, והרי"ף
והרמב"ם לא גילו דעתם בזה להדיא, לא יוציא ספק
מידי ודאי. אבל השתא שנתברר לן מכמה ראשונים
דס"ל לחלק בין בנין לסתירה, וכמ"ש הרשב"א והר"ן
(בדף קמו). להדיא, אם כן יש לפרש ד' הרי"ף והרמב"ם
כוותיהו. (ועי' בביה"ל ד"ה אסור שכן י"ל גם בד' רש"י).
והשתא שפיר מצינן למימר אילו מרן היה רואה דעת
הראשונים היה פוסק להקל, שהרי כן דעת רוב
הפוסקים, כמבואר ביחודה דעת. [וכן יש ללמוד מד' הר"ן
שהובא בבית יוסף שם. וכמ"ש באגרות משה סימן קכב
ענף ה']. ואי"ז חשוב לפסוק כנגד השלחן ערוך, כיון
דהוי סניף בעלמא. וכמו שיתבאר להלן שיש עוד
טעמים להתיר בזה.

ב. והנה בשו"ת יחודה דעת הנ' הביא עוד טעם להתיר
בזה, דדמי לבנין לשעה, וכמ"ש התה"ד (סימן סה)
להקל מש"ה לסתור הדף שלפני התנור, וכן פסק
השלחן ערוך (סימן רנט ס"ז, וסימן שיד ס"י). ואף על פי
שי"ל דשאני התם שעשוי לפרקו בו ביום, מה שאין כן
הכא שנעשה בבית חרושת מכמה חודשים, מכל מקום
י"ל דכלי שאני, דאין בנין וסתירה בכלים. ע"כ. ובקול
אליהו הנ"ל הקשה שזה אינו מובן שהרי בכלי שלם
יש בנין וסתירה, ולדעת מרן בס"א יש לאסור בזה.
ע"כ.

ובאמת היחודה דעת (שם) הביא חילוק זה משו"ת גדולת
מרדכי (סימן י'), והוא כתב לחלק כן אפילו

היה עליהם תורת כלי, ולא נתבטל מהם תורת כלי כלל. [וכן כתב בשו"ת אול"צ ח"ב פכ"ז הע' ח'. ובשו"ת משנה הלכות ח"ז סימן מז. ועיין עוד בשו"ת דברי משה סימן כ"כב]. ועוד די"ל דהוי דשאי"מ, ולא שייך לאסור בכהאי גוונא מטעם פ"ר, כמ"ש המ"מ (פ"ב ה"ב) לענין מצרף. [וכן כתב הגרשז"א (בשש"כ פ"ט הע' סא) להתיר מה"ט לפתוח הבקבוק באופן שכונתו לזרוק את הפקק. ע"ש. ויש להוסיף שבדרך כלל לא משתמשים בפקק לעוד בקבוקים, וממילא דמי למוסתקין]. עכ"ד.

והקשה בקול אליהו דיש להסכים כהגרשז"א, דאף על גב שיש על הפקק תורת כלי מצד שמשמש את הבקבוק שבו הוא נמצא, אכתי הוא נעשה ראוי לשמש לסגור בקבוקים אחרים גם כן, וה"ל מתקן מנא, שעושה את הכלי ראוי ליותר שימושים. והוכיח כן מסימן תקט (ס"ב) סכין שיכול לחתוך בה בדוחק או שנפגמה אסור להשחיתה במשחזות שלה משום מתקן מנא. ע"כ. [ועי' בבנין שבת (פ"ט) שכתב להוכיח מכ"ד שאסור להוסיף שיפור בכלי, כדאשכחן בא"ר (סימן שיו סק"ב) לענין מוכין בכר ישן].

אך לכאורה יש לדחות, דשאני התם ששימוש הסכין פגום, ולכך חשיב שפיר שמתקן את הכלי, מה שאין כן הכא מהיכי תיתי שצריך להשתמש בפקק לצורך סגירת בקבוקים אחרים, ובפשטות הפקק נועד לבקבוק זה, ולא חשיב שחסר תיקון לפקק. ועוד יש לחלק דהכא הוי אותו שימוש "סגירה", ואינו מחדש תכונת שימוש נוספת, ול"ח מש"ה פקק "פגום", מה שאין כן בסכין על ידי שמתקנו יכול לחתוך דברים אחרים, ולכך חשיב תיקון מנא.

אכן בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צו) כתב להסכים כהגרשז"א, כיון שהוא משנה את תכונת הפקק משמירה לכיסוי. וכן כתב בשו"ת דברי משה סימן יז. אמנם אי"ז מוכרח, ואדרבה עי' בשו"ת קנין תורה (ח"ד סימן לד), שי"ל שהוא מקלקל את תכונת הפקק, כיון שלאחר פתיחתו הגז יכול לצאת משם. ע"ש. ובלא"ה י"ל דלא פקע מיניה שם כלי כלל על ידי מה שהוצמד לבקבוק, וחשבינן ליה כלי כמו שהיה לפני הסגירה, ואם כן לא מחדש בו כלום עכשיו. והשתא לא תיקשי גם כן מסכין שנפגמה, דהכא ליכא פגם בפקק כלל,

דייני' שמא יש בזה משום סותר. ואם כן אין זה שייך לדין מגופה אינה חיבור, כיון שאין הפקק מגופה של הטבעת, אלא הם כלי אחד, וכיון שמקלקל חלק מהכלי, שפיר חשיב סותר, ודמי לשובר מקצת מהמגופה. ועל זה כתב היחווה דעת להתיר מטעם דהוי בנין עראי. וכן יש לצרף דעת הראשונים שאף על גב שיש בנין בכלים מכל מקום אין סתירה בכלים. [ובעיקר דין מגופה עי' בחזון איש (סימן נא ס"ק יא) שהבין דשרי מטעם דדמי למוסתקי, וכן נראה מהריטב"א במכות (ג:). ע"ש. ואם כן י"ל שדוקא בפקק של בירה שאינו תקוע שם בחוזק יש להתיר, מה שאין כן בפקק של בקבוק המהודק על ידי הטבעת חשיב חיבור חזק. וכן נראה דעת האגרות משה ח"ד סימן עח. ע"ש. וכן כתב בשש"כ (פ"ט הע' יט), ובאז נדברו ח"א (סימן עט ס"ק קמא) ובאול"צ ח"ב (פכ"ז הע' ז'). ע"ש. ומכל מקום עי' בביאור הגר"א (ס"ק טו) שמבואר מדבריו דמגופה אינה חיבור כיון שעשויה לינטל, ואם כן אין לחלק בזה אם הוא חיבור חזק. ואכמ"ל].

ד. עוד הביא שם בקול אליהו משו"ת אור לציון ח"א (סימן כד) שהתיר לפתוח קופסאות שימורים מדין חותלות של תמרים, (המבואר בסימן שיד ס"ח), כיון שהם עשויים לשמור את האוכל ואחר כך נזרקים. ודחאו הקול אליהו לפ"ד התהל"ד (סימן שיד ס"ק יב) שדוקא בחותלות תמרים יש להקל, כיון שאינם כלים גמורים, מה שאין כן בקופסאות של סרדינים שהם כלים גמורים אסור לפותחם מדין סותר. ע"כ. אמנם עיין בהליכות עולם ח"ד (ויקהל הערה ו') שהביא מהבני ציון (ס"ק יד) שהוכיח דלא כהתהל"ד, אלא עיקר ההיתר בחותלות משום שהם שומר לפרי, וכן כתב בערוך (ערוך חתל) שהם כלי אכסון. וכ"ה בפיה"מ לרמב"ם (כלים פט"ז מ"ה). ועיין עוד ברמב"ם (הל' כלים פ"ה ה"ז). ע"ש. וכן מוכח מחי' הר"ן (שבת קמו.) והמאירי (עירובין לה.) שכתבו לענין שובר חבית להוציא גרוגרות דשרי מדין חותלות. ע"ש. ובשו"ת אגרות משה (סימן קכב ענף ט') ביאר לזה בטו"ט. וכן כתב עוד כמה אחרונים.

ה. ובענין עשיית הפקק לכלי, כתב הגרשז"א לאסור בזה, (בשו"ת מנחת שלמה סימן צא ס"ק יב), כיון שנתבטל מתורת כלי לאחר שהניחוהו בכלי. אבל בשו"ת יחווה דעת (שם) כתב, שאף לפני הידוק המכונה

אלא שלא יכול להשתמש בו לבקבוקים אחרים מבחינה טכנית בלבד.

[ולפי זה אין לדון בזה גם כן משום מכה בפטיש שגומר עשיית הפקק. (וכמ"ש בס"ס אשמרה שבת. וכן מטו משמיה דהגר"ש כהן שליט"א ראש ישיבת פורת יוסף). כיון שאין הפקק מחוסר כלום מצד השם כלי, אלא רק מבחינה טכנית, ואריא הוא דרביע עליה. וכמ"ש בבנין שבת (פ"ט ופ"י) שאין לאסור משום מכה בפטיש אלא אם כן הוי תוספת בעצם השם כלי. עש"ב. ומכל מקום הביא שם בשם הגרשז"א שאסר להפריד הפקק מהטבעת משום מכב"פ. אך זהו לשיטתו שס"ל דפקק סגור ל"ה כלי. ופשוט].

ו. עוד העיר בספר קול אליהו (שם) על מ"ש בילקוט יוסף (סימן שיד) מכתב ממרן זיע"א שעל צד היותר טוב ינקבו את הפקק לפני פתיחתו. והקשה הקול אליהו, דלכאורה גרע טפי, שהרי זו סתירה גמורה, כיון שעל ידי הנקב לא יוכל לשמש כבר להיות פקק לבקבוק. ע"כ. ולכאורה כן מצינו בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט הערה כ') שגם כן כתב שינקבו את הקופסת שמורים, ולא חשש לסתירה בזה. [וכן כתב בשו"ת אז נדברו ח"א סימן עט ס"ק קמא. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן פב ס"ק לו. ובארחות רבינו (עמוד קמז) מובא שכן הורה החזון איש. ע"ש]. אבל יש לדחות, דע"ש באחרונים שכתבו להתיר מטעם דס"ל כהחזון איש שכלי סגור ל"ה כלי, ולכך ל"ח סותר כלי, אבל לפ"ד התהל"ד שס"ל לאסור פתיחת הקופסאות שמורים מטעם סותר, אם כן יש לחוש בעשיית הנקב לסותר. ואם כן כיון דפסקי' שהפקק חשיב כלי גם בעודו צמוד לבקבוק, ומש"ה לא אסרי' בזה משום מתקן מנא, (כנ"ל אות ה'), אם כן מבואר דלא כהחזון איש, ואכתי יש לאסור בזה משום סותר.

אכן יש לדחות די"ל שלא חשיב סתירה גמורה בכי האי גוונא, כיון שהפקק יכול לשמש לסגירת הבקבוק אפילו שלא יכול לשמש לשמירה על הבקבוק (במשקה מוגז), מכל מקום מהכ"ת שמש"ה חשיב סתירה "גמורה", כיון שהרי בכך הוא רק מצמצם את פעולת

הפקק, ובכלים אין לחוש לסתירה מועטת, כמבואר בתוס' (קכה ע"ב) שרק בדרך גבורה ואומנות אסרינן ברו"ס בכלים. ובפרט לפי מה שנתבאר שאין לחוש בזה לתיקון כלי, במה שמחדש תכונת סגירה, דאם כן מוכח שתכונת השמירה והסגירה היינו הך, ואין להחשיב מש"ה כעשיית וסתירת כלי, ולכך יש להתיר לנקבו. [ואין להקשות ממ"ש בס"ס שטו דשרי לכסות כלי, כל זמן שלא מכסהו כולו, כיון שלא מהני מידי. וכמ"ש במ"ז סק"א. ע"ש. דשאני נקב שהוא קטן וליכא למיחש שמא יפול לתוכו דבר. ועוד יש לחלק בין דיני אהל דבעי' שיצטרך לחלל שתחתיו, מה שאין כן הכא מספיק לדון על שמירת הבקבוק גרידא. ודו"ק]. ועוד יש לצרף בכ"ז, שאין לחוש לסתירת הפקק והטבעת, דדמי למוסתקי, כיון שזורקין אותו בגמר השימוש, כמ"ש הגרשז"א (כפ"ט הע' י') לענין פתיחת קופסאות שימורים. ועיי' עוד בבנין שבת (עמוד קמז) שהאריך בביאור גדר מוסתקי לדעת הגרשז"א. ועוד יש לדון בזה דדמי לחותלות של תמרים, כמבואר לעיל באות ד'. [חלק מהדברים רשם לנו בני הגאון חו"ב רבי עובדיה יוסף, ראש ישיבת אהל יוסף].

המורם מן האמור: יש להתיר לפתוח הפקק שבבקבוק טמפו וכיוצא בזה, א' אין לחוש בזה לסתירת הפקק מהבקבוק, כיון דדמי למגופת החבית. ב' אין לחוש בזה לסתירת הטבעת המקיפה את הפקק, כיון דהוי בנין לשעה, וכן יש לצרף ד' הרי"ף והרמב"ם ורוב הפוסקים שאין סתירה בכלים כלל. ג' אין לחוש בזה לעשיית כלי את הפקק, כיון שהפקק היה עליו תורת כלי מקודם, ולא נתבטל ממנו שם כלי על ידי סגירתו בבקבוק. וכן י"ל דהוי פ"ר בתיקון כלי, דשרי. וכן י"ל שבדרך כלל לא משתמשים בפקק לצורך בקבוקים אחרים אלא זורקים אותו בגמר השימוש.

ומה ששאל אם מותר לסגור בקבוק שתיה ריק, ולזרוק אותו לפח אשפה כשהוא סגור, או שיש לחוש בזה משום בנין עולם, הנה יש מי שמחלק בזה, שאם זורקים את הבקבוק הסגור למיחזור, מותר, כיון שהם מפרידים בין הפקק מהבקבוק, אך אם יזרוק לצפרדע של האשפה, אזי יעבור על איסור, כי לעולם לא יפרקו את הפקק מהבקבוק.

וכיוצא בזה נתבאר בספר ילקוט יוסף שבת כרך ה' (עמוד שצד בהוספות לילקוט יוסף) שיש להזהר שלא להדביק את המדבקות של הטיטול, קודם זריקתו לאשפה, כיון שאז נשארת ההדבקה עולמית. וע"ש בהערה [אות א'].

אמנם נראה דיש לחלק בין טיטולים לבין בקבוק, דבטיטולים הוא עושה פעולה של הדבקה האסורה, אך בבקבוק כבר נתבאר בסימן שיג הט"ז [בסק"ז], והמגן אברהם [ס"ק יב] שמתיר לתקוע כיסוי הכלים, כיון שעומדים לפותחם ולסוגרם תמיד, ואף להדקם מותר. והטעם שפתיחת וסתירת הכלי אינה חשובה בנין, אלא שימוש, שכלי הסתום לעולם אינו כלי. וכל ענין הכלי הוא להיות פתוח להשתמש בו, ולכסותו שלא בשעת השימוש, מש"ה אין הכיסוי והכלי חשובים כאחד, אלא שני דברים המשתתפים בשימוש אחד, והוא הדין לפקק שעל הבקבוק שאין זה חשוב בנין כלי בסגירת הפקק, ואין בזה איסור של בנין, וההיפך הבקבוק הסגור אינו כלי, ועל כן אין להקפיד בזה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן נד

המגיע לבית הכנסת בשבת עם מטרייה - אם יש להעיר לו

[שלחן ערוך סימן שטז]

בס"ד, י' אייר תשע"ה,

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת הרב מאיר כהן נר"ו

שלום וברכה,

בענין שאלתו בדבר אדם שמתחזק בשמירת השבת, ועדיין אינו שומר שבת בדקדוק לכל הלכותיה, ויורד גשם חזק, ואותו מתחזק א"ל אם תתיר לי ללכת

בשבת לבהכ"ס עם מטרייה אני אלך לבהכנ"ס, ואם לא אני נשאר בבית, כיצד להורות בזה, ואם יש חילוק בין מקומות שיש בהן עירוב למקומות שאין בהן עירוב.

הנה כאשר הוא כבר שואל ומבקש תשובה, אין להורות להתיר לו ללכת עם מטרייה בשבת, ומוטב שישאר

בבית ויתפלל, ולא ילך לבהכנ"ס, שאדרבה טוב להרגילו שאין פשרות בהלכה, ואין אנחנו בעלי בתים על התורה, ודבר שהוא אסור בשבת על פי ההלכה, אין לו היתרים גם אם זה לצורך מצוה, ובזה יתרגל לשמור את ההלכה כדבעי. ונודע מ"ש בספר העקדה (שער כ) על מקומות דשכיחי פרוצים בעריות, ורצו בית דין להושיב זונות פנויות, כדי שלא ישלחו באשת איש, והשיב, כי כל חטא קטן הנעשה ברשות ב"ד הוא חטאת הקהל, וזה היה עוון סדום פילגש בגבעה, וסיים, כי מי שלא יקבל זה בדעתו, אין לו חלק ונחלה בתורת ה'. ע"ש. אבל אם עשה כן מדעתו בלי לשאול, אין לגעור בו, ויש להעלים ממנו עין מהמעשה שעשה, אם הדבר יקרבו יותר לתורה. וכאשר יתחזק מעט בתורה וביראה, יעיר לו שאין להקל במטרייה בשבת.

והנה בחזון איש (בסימן נ"ב ס"ק ו') כתב, שהאיסור לפתוח מטרייה בשבת הוא משום עובדין דחול.

וגם אושא מילתא טפי וניכר בו עובדא דחול וגורם פירצה וכו', והרי הדבר מסור לחכמים לגדור גדר במקום הפירצה, וזה יותר חמור מאיסור פרטי ליחיד, כי זה גדר לעם כולו ולדורות. עכ"ל. אך דעת הרבה מהאחרונים [ראה בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תנינא סימן ל', ושלחן ערוך הגר"ז סימן שט"ו סעיף ג', ותהלה לדוד סימן שט"ו סעיף ח'] שמטרייה אינה אסורה מדין עובדין דחול בלבד. אלא מדין איסור אוהל, או משום טלטול ברשות הרבים. ולפי זה אפילו בעגלת ילדים וכדומה יש לאסור, כיון שעל כל פנים עושה אוהל. אך אם היה טפח מותר להמשיך, כמבואר בילקוט יוסף שבת כרך ב'. ועיין עוד בשבות יעקב ח"א (סימן פה), שלדעת הרמב"ם מדאורייתא אהל זרוק שמיא אהל, ורק מדרבנן לאו שמיא אהל, ולפי זה אין להקל במטרייה מטעם אהל זרוק. ועוד י"ל שלא אמרו אהל זרוק לאו שמיא אהל, אלא לענין שאינו חוצץ בפני הטומאה, אבל לומר שאינו אהל להקל עליו לא מצינו.

סעיף ה) שמוטר לפתוח כסא של פרקים בשבת, מכל מקום אין לדמות מטריה לכסא של פרקים, כי שם אינו צריך כלל לאויר שתחתיו, אבל מטריה הרי היא עשויה להגן על אדם הנושאה עליו, ועיקר תשמישה לצורך אויר שתחתיה, ודומה ממש לעשיית אהל, שצריכים לאויר שתחתיו.

ואמנם בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן עב) כתב לחלוק על הנודע ביהודה הנ"ל, וכתב, שרוב העולם במדינתו נוהגים להקל לשאת המטריה בשבת, והטעם משום שאין זה אלא בנין לשעה, ואף שהירושלמי (פרק כלל גדול הלכה ב) סובר שבנין לשעה הוי בנין, מכל מקום התלמוד שלנו (בשבת לא): שאומר כיון דכתיב על פי ה' יחנו, כסותר על מנת לבנות במקומו דמי, נראה שהוא חולק על הירושלמי, וסובר שבנין לשעה לא הוי בנין, והלכה כהתלמוד שלנו נגד הירושלמי (וכמ"ש כיוצא בזה הר"ף בסוף עירובין). ע"ש. אולם האור שמח (בפרק "מהלכות שבת הלכה יב), הביא דברי הירושלמי להלכה. וכתב שגם התלמוד שלנו יסבור כן, ואין כל סתירה לזה מהגמרא (שבת לא): ע"ש. וכן האריך בספר תהלה לדוד (הנ"ל) לדחות דברי החתם סופר הנ"ל, וכתב, שכבר פשט איסור נשיאת המטריה במדינתינו, וכל העושה כן נחשב לפורץ גדר, ולכן חלילה להקל בזה למעשה. ע"כ. גם הגאון רבי יוסף שאול נתנזון בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל פסק לאסור, והאריך להשיג על דברי החתם סופר הנ"ל. וכן העלה להחמיר בשו"ת מחנה חיים ח"ג (חלק אורח חיים סימן כג). ע"ש.

גם הגאון רבי יוסף צבי הלוי, אב"ד דתל אביב-יפו, בשו"ת אמירה נעימה (מאמר ח' דף לט ע"א), האריך לדחות דברי החתם סופר, והעלה לאסור נשיאת המטריה בשבת. ע"ש.

ומרן החיד"א בברכי יוסף (שיורי ברכה סימן שטו) כתב, שמצא בשו"ת גבעת פנחס כתיבת יד, להגאון רבי פנחס עניו, שהאריך על דברי המכתם לדוד הנ"ל, והעלה, שאסור לפתוח המטריה בין בשבת בין ביום טוב, אבל אם היתה פתוחה מערב שבת, ורוצה להגביה אותה ולנושאה עליו, בשבת שיש איסור הוצאה מרשות

ועיין בשבת (קלז:), שאסור לעשות אהל עראי בשבת. ולפי דעת הר"ף בהלכות שם, נראה שאיסור זה הוא מן התורה. אבל הרמב"ם (בפרק כ"ב מהלכות שבת הלכה כז) כתב, שאיסור זה הוא מדרבנן. ומכאן למד במכתם לדוד (סימן א'), שאסור לפתוח מטריה בשבת ולנושאה מעליו כדי להגן מפני הגשמים, שהרי זה כעושה אהל עראי בשבת. והוסיף להוכיח כן ממה שפסק הרמב"ם (בפרק כב מהלכות שבת הלכה לא), שאסור ללבוש בשבת כובע ששוליו קשים ורחבים טפח או יותר, שהרי הוא כעושה אהל עראי בשבת. וכן נפסק בשלחן ערוך (סימן שא סעיף מ). והוא הדין למטריה שאסור לפותחה ולנושאה עליו בשבת. ולא עוד אלא שאפילו אם היתה פתוחה מערב שבת, כיון שהוא נושאה עליו בשבת נמצא שהוא מאהיל והרי הוא בכלל עושה אהל עראי בשבת שאסור. ע"כ. וכן פסקו בשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"ב סימן מב), ובשו"ת מחנה חיים ח"ג (סימן כג), ובמאמר מרדכי כרמי (סימן שטו), ובבן איש חי (פרשת שמות אות ח'), ובמשנה ברורה בביאור הלכה (שם סעיף ח'), ועוד אחרונים. וכמבואר דין זה בשו"ת יחווה דעת ח"ב (סימן מג). ושם הביא מ"ש הגאון בעל נודע ביהודה [הנ"ל] שאם היתה פתוחה מערב שבת, לכאורה יש מקום לומר שאף על פי שהוא נושאה בשבת, אינו נחשב כעושה אהל בשבת, אולם ישנה סברה לומר שכל שנושאה על ראשו בשבת להגן עליו מפני הגשמים הרי הוא כעושה אהל בשבת שאסור, ועל כל פנים יש איסור בדבר משום מראית העין, כי הרואה אותו נושא מטריה בשבת יבוא לחוש שדו שפתח אותה בעצם יום השבת. ואפילו באיסור דרבנן יש לחוש למראית העין, כמבואר בתוס' כתובות (טו), ובשפתי כהן יורה דעה (סימן פז אות ו). ולכן יש לאסור בכל אופן. וסיים הנודע ביהודה: וכאשר הובאה מטריה זו למדינתנו, התחילו אנשים רבים לנהוג להקל לעצמם לנושאה בשבת, ותיכף ומיד מחיתי על זה בכל תוקף, ודרשתי ברבים בבית הכנסת, והודעתי להם חומר האיסור שבדבר, עד שאני חושש לאיסור סקילה, לפי דעת הר"ף הנ"ל, ומאז התחילו רוב העם להזהר בדבר. עד כאן. ואף על פי שמצינו בשלחן ערוך (סימן שטו

סימן נה
פתיחת גגון שעל עגלת ילדים
בשבת

ב"ה. ב' אייר תשע"ו

לכבוד עמיתי-ידידי הגאון המופלא, בקי בחדרי תורה,
כש"ת רבי דוד לאו שליט"א

הרב הראשי לישראל, ונשיא מועצת הרבנות הראשית
לישראל.

שלום וישע רב,

במה שדיברנו ביום השואה האחרון, בענין עשיית
אוהל, ברשות כב' ארשום לו מה שעלה במצודתי בס"ד,
דהנה הגאון החזו"א (אורח חיים סימן נב אות ו') כתב,
דמן האמור נלמד דעגלות של תינוקות שיש עליהם
סוכה הנמתחת ונקפלת מותר למותחה ומותר לקפלה
בשבת, אף על גב דכשמותחה עושה גג במחיצות, וגם
כוונתו לצל ויש בגגה טפח, מכל מקום כיון שהסוכה
קבועה בעגלה, ועשויה לנטותה ולקפלה, חשיב כדלת
הסובבת על ציריה, וככסא טרסקל. ע"ש. [וראה מ"ש
בזה בספר אז נדברו ח"ג סימן כד]. וכ"פ בשו"ת באר
משה ח"ו (סימן צז). וכ"כ ביסודי ישרון ח"א (עמ' 213)
וח"ד (עמ' 105). וכ"ה בשמירת שבת כהלכתה ח"א
(פכ"ד סעיף י"ג). וע"ש בהערה מו שכתב בשם הגרש"ז
אויערבאך זיע"א דאפשר שמותר לפתוח את הגגון
אפילו על דעת להוסיף אח"כ עוד כיסוי, וכדין מוסיף
על אהל עראי, ויתחיל לפורסה מצד הגגון. ע"ש.

ואמנם יש המחמירים בזה, וס"ל שאינו דומה לדלת
הסובבת על ציריה ולכסא טרסקל, דהתם עיקר
ההיתר משום שאינו מכוין לעשיית אהל. אבל כאן
שכוונתו להאחיל ולהגן על התינוק אסור. ורק אם היה
פרוס טפח מער"ש מותר לפותחה. וכן מבואר בבדי
השלחן (סימן קכ סק"ח). כיעו"ש.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה (ח"ד מאורח חיים סימן קה אות
ג'), שיש לפקפק בדברי החזו"א במה שחולק על
הנודע ביהודה, ויש להחמיר שיניח מער"ש שיהיה פרוס

היחיד לרשות הרבים, יש לגזור שלא לנושאה כלל,
אבל ביום טוב מותר, מאחר שהיתה פתוחה מערב יו"ט.
ע"כ.

ולדבריו במקום שיש עירוב לרשות הרבים, יש להקל
גם בשבת, כשהמטריה פתוחה מערב שבת,
(למי שנוהג להקל לסמוך על העירוב). אבל בספר מאמר
מרדכי (סימן שטו סק"ה), כתב לחלוק על דברי הגבעת
פנחס בזה, והעלה לאסור לנושאה בין בשבת בין ביום
טוב. ע"ש. וכן פסק להחמיר בספר בן איש חי שנה ב'
(פרשת שמות אות ח), וכן כתב המשנה ברורה בביאור
הלכה (סימן שטו סעיף ח), ד"ה טפח, והביא שכן דעת
החיי אדם לאסור. ע"ש. וכן העלה הפתה"ד (סימן שטו).
ואמנם על ידי גוי, הנה כבר ביארנו בכמה דוכתי דכל
היכא שנחלקו הפוסקים אי שרי לעשות דבר
זה בשבת או לא, אף אם נפסקה ההלכה לאסור, על
ידי עכו"ם מיהא אין לאסור, וכן כתב מרן החיד"א
בברכי יוסף שיו"ב ר"ס שיח, ועוד אחרונים. ולפי-זה
הואיל ומצינו שיש פוסקים המתירים לשאת מטריה
בשבת להגן על עצמו מפני הגשמים, אף על-פי דלדינא
נקטינן לאסור, מכל מקום על ידי גוי מיהא יש להקל.
וכן פסק בשו"ת מכתם לדוד פרדו (סימן ח), והובא
בברכי יוסף (סימן שטו סק"ב), ובשערי תשובה (סימן שא
סק"ה), שמותר לומר לגוי לשאת המטריה בשבת. דהוה
ליה שבות דשבות ושרי במקום פסידא או צערא דגופא,
כמבואר בסימן שז סעיף ה'. ואף שהגאון הנודע ביהודה
(מהדורא תנינא סימן ל') פסק לאסור גם על ידי אינו יהודי,
כדאים המה המתירים לסמוך עליהם. וע"ש בשו"ת
ברכה (סק"ב). ואמנם אם הוא חושש שהמון העם ילמדו
ממנו דבר זה, ויבואו לידי טלטול המטרייה במקומות
שאינן בהם עירוב, אין הכי נמי ימנע מדבר זה גם על
ידי גוי, ויש לדון בכל מקרה לגופו, והוא בכלל שלחן
ערוך החמישי.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



מעט שיעור טפח, וכשיצטרך בשבת ימתחם לגמרי, שיהיה רק הוספת אהל עראי שמותר. ע"ש.

גם בשו"ת שבט הלוי ח"ג (סימן נד) כתב, שנראה הדברים לאיסור, דאי אפשר להתיר עשייה לשם צל גם בלי דפנות, כמבואר ברא"ש (פ"ד דביצה) ובמגן אברהם (סימן שטו סק"ז), וגם אם איכא כפתורים שהוא קבוע מן הצד, אין למתחו ע"ז בשבת, דאינו דומה לחוטי טלית כפולה, שהרי יש לו גג. ואם יש בגג של העגלה בלא"ה והוא כבר פתוח טפח מער"ש, מותר להוסיף על הגג. ואם אין גג טפח לעשות הטפח בשבת, אפילו דרך היתר ולהוסיף אח"כ בשבת מכח הדין שמותר להוסיף בערובין קב. נראה דאסור, שלא הותרו רק בהיה טפח מער"ש. וע"ש שציין לדברי החזו"א בסימן נב הערה ח', שגם הוא העלה לאסור. וצריך לעיין דבהערה ח' קמייירי החזו"א בדין להניח מפה כרוכה על הגג אף ע"מ שלא לפרוס וכו', ובדין העגלה כבר ביאר החזו"א בהדיא בהערה ו' דשרי, וכנזכר.

גם בשו"ת מנחת יצחק חלק י' (סימן כו) מסתפק בזה ומצדד להקל באופן שע"י פריסת הגגון עושה גם מחיצות, דאפשר שגם לסברת האוסרים בזה יהיה מותר. וע"ש. שו"ר מה שהאריך בזה בשו"ת תפלה למשה (סימן כו), והעלה שם, דאסור לפתוח שמשיה ולקובעה בעגלה, ואפילו אם היא כבר פתוחה מבעו"י אסור לקובעה בעגלה. אבל מותר לפותחה אם היא כבר קבועה בעגלה קודם השבת. ע"ש. ועיין עוד בנידון דידן בשו"ת חלק לוי (סימן קב), ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סימן לז), ובשו"ת רבבות אפרים ח"ד (סימן צו אות צז), ובשו"ת אבני ישפה (סימן עט אות ג'). ע"ש.

ולענין הלכה נראה שאף שהעיקר לדינא כמו שנתבאר, מכל מקום טוב להחמיר בזה לפתוח הגגון מערב שבת שיעור טפח, ואז יוכל בשבת למשוך את הגגון להלן יותר.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

עוד בענין הנ"ל - תשובת הגר"ד לאו שליט"א

בס"ד. ח' אייר תשע"ו.

לכבוד עמיתי הדגול הגאון המפורסם לשם ולתהילה אשר בכל הארץ יצא קוים בתורת ילקוט יוסף

הראשון לציון הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א

הרב הראשי לישראל נשיא בית הדין הרבני הגדול כאן.

אחדשכת"ר.

שמחה רבה עם קבלת מכתב כת"ר בסוגיא בה שוחחנו בזמני ההמתנה באירועים הממלכתיים בימים האחרונים, ואבקש להוסיף בחסד ה' מילים מספר.

בשו"ע (סי' שטו' ס"ב) אכן מבואר שאם יש טפח אהל מבעוד יום מותר להוסיף עליו, כי לא נאסר אלא אם עושה אהל מלכתחילה, ולא להוסיף על האהל.

האגלי טל (מלאכת דש סי' לו' אות ג') כתב שזהו כלל באיסורי דרבנן שלא אסרו לעשות מעשה שלא ניכר מה התחדש בעשייתו. לדבריו נראה לבאר בעניינינו שמכיוון שכל איסור עשיית אהל עראי זו גזירה שמא יעשה אהל קבע, וממילא אם הוא יודע שכל מה שמותר לו זה רק להוסיף על טפח ולא לעשות לכתחילה, זהו היכר שישמור שלא יעשה אהל קבע. לשיטה זו מובן מה שנאמר טפח חוץ מן הכריכה, שהרי כשהכריכה כבר קיימת אין לו היכר, ועלול לעשות אהל לכתחילה. לשיטתו, אם בא להוסיף מחצלת ליד הכריכה יהיה אסור הדבר, כי נחשב כעושה אהל לכתחילה.

אמנם החזו"ן איש (סי' נב ס"ק ח) סבר שהסיבה היא שכאשר הוא פורש את הכריכה הוא מבטל את הטפח הראשון ונחשב הדבר כעושה בתחילה. דהיינו, וממילא אם ברצונו להניח את הכריכה סגורה ולא לפותחה, מותר לפרוס מחצלת אחרת בצידה בשבת מדין תוספת אהל. והיינו, שלמד החזו"א שהכריכה יכולה להיחשב כאהל אם נתנה לשם כך, והחיסרון הוא

הראשון

בישול אחר אפייה

לציון

קצנ

רק כשפורס את הכריכה בשבת, כי אז מוכחת דעתו שלא סבר שהכריכה תשמש אהל.

מוסיף החזו"א שאף אם הייתה דעתו מבעוד יום לפרוס את הכריכה בשבת, מותר לו להביא מחצלת בשבת ולפורסה בצד הכריכה, אם הוא החליט לבסוף שלא לפותחה.

אכן דין זה תמוה, כי הרי אם הוא הניח את הכריכה על מנת שלא לפורסה, ברור שלא הייתה כוונתו שהכריכה תשמש כאהל בהיותה כרוכה, א"כ נתינת המחצלת עכשיו היא כעשיית אהל בתחילה.

וצריך לומר בדעתו שאכן הכריכה נחשבת אהל טפח, בין אם נתנה על מנת לפורסה בין אם סבר מלכתחילה שלא לפורסה ולפרוס מחצלת אחרת בהמשך לה. אבל כאשר הוא פורס אותה בשבת הוא מקלקל את מעשהו, כי אז מוכח שהכריכה לא ניתנה לשם אהל, וא"כ הוי כעושה אהל לכתחילה בשבת.

כן מדוייק בהמשך דברי החזון איש שם שכתב, "אלא כשפושט את הכריכה נראה שאין הכריכה לשם אהל והחמירו חכמים בדבר". כלומר, מעיקר הדין הכריכה נחשבת כאהל, ומותר להוסיף עליה או לפרוס אותה עצמה. אבל כאשר הוא פרס אותה, נראה שנתינת הכריכה מבעוד יום לא הייתה לשם אהל אלא להנחה בלבד, וכעת הוא כעושה אהל בתחילה בשבת.

מעשה אשוב לנקודה בה עסקנו, במשנה ברורה (שם ס"ק יג) מבואר שלבוד ייחשב כסתום ולכן גם אם אין בין עץ לעץ שכופפו מעל הספינה שלשה טפחים אמרינן לבוד, כאילו שלשה טפחים מכוסים במקום אחד.

החזון איש שם דן האם אכן ניתן לפרוס את המחצלת מן הלבוד והלאה, כי הסתפק שמא לא נאמר דין לבוד בהלכות שבת, שהרי שיעור טפח באהל בשבת נלמד משיעור טפח באהל טומאה, ובטומאה לא מצאנו דין לבוד שיועיל להיחשב כסתום. הוסיף החזון איש עוד שגם אם מותר לשים מחצלת על הלבוד עצמו, עדיין יש לדון אם מותר להוסיף עליה בשבת, כי ייתכן שכל מה שאמרו שמותר להוסיף הוא על אהל שקיים

מערב שבת, אבל אהל שנעשה בשבת, גם אם נעשה בהיתר, כמו שכאן מותר לפרוס על המקום הלבוד, עליו ייתכן שאסור להוסיף.

אמנם במשנה ברורה שם (ס"ק כה) על השו"ע שכתב שאם יש בין חבל לחבל שלושה טפחים אסור לפרוס עליה סדין משום שעושה אהל, ביאר המשנ"ב שאם אין שלשה טפחים אמרינן לבוד וכסתום מעיקרא דמיא, וצ"ע שאפילו אם רק במקום אחד היה פחות משלושה טפחים סגי. הרי לן שפשוט למשנה ברורה ספקו של החזון איש.

אציין שבשמירת שבת כהלכתה סבר הגרש"ז אויערבך (פרק כד הערה מ) שאם פרס חבלים בשבת, אף אם פרס בהיתר אין להוסיף עליהם בשבת, כי ההיתר להוסיף הוא דווקא כשהתחלה הייתה בערב שבת, וכסברת החזון איש.

בהזדמנות זו אחזור אף לברככם שנית על שמחת נישואי בת הזקונים, יהי רצון ויעלה הזיווג יפה כעטרת תפארת לבית אבות.

בברכה נאמנה

ובתפילה להמשך סייעתא דשמיא להרמת כבוד הרבנות

דוד לאו

הרב הראשי לישראל



סימן נו

בישול אחר אפייה בכלי ראשון

[שלחן ערוך סימן שיח ס"ד]

בס"ד, ט"ז טבת תשע"ד

לכבוד הבחורים החשובים שוקדים באהלה של תורה בעיון ובהתמדה, ה"ה ר' אליהו אליעזר

סיאטס נר"ו וה"ה ר' ליאור בן יעקב נ"י

ישיבה גדולה תורת זאב שלום וברכה!

במענה למכתבכם הנני להשיב: הנה כמו שכתבתם הביאור הנכון בדעת השלחן ערוך (בסימן שי"ח

סעיף ה' במ"ש ויש מתירין, דהיינו אף בכלי ראשון, שהרי גילה דעתו בבית יוסף כדעת הראב"ה והמרדכי, ולדעתם אין בישול אחר אפייה הוא גם בכלי ראשון, וכמו שהארננו לפרש בס"ד בילקוט יוסף שבת ג' עמוד ש"ח. ע"ש. ומ"ש הרמ"א ע"ד מרן ויש מתירין, הג"ה בכלי שני, הוא דעתו של הרמ"א, אבל לא בא לפרש דברי מרן.

ומ"ש בעמוד שע"ו, יש אומרים שאף על פי שאמרו חז"ל כלי שני אינו מבשל, מכל מקום יש דברים שמתבשלים בכלי שני שהיד סולדת בו, ואין אנו בקיאים בין רכים לקשים וכו' ויש חולקים וכו' והלכה כלשון אחרון, טעמה של הלכה זו שנפסקה, האריך שם לפרש באות י"ט מה הטעם, ואין הוכחה מהלכה דלעיל לזה.

ובהמשך כתב שבשו"ת ציץ אליעזר נשאל אם מותר לחולה שאין בו סכנה ליתן בכלי שני דבר שהוא ספק קלי הבישול, שלדברי המשנה ברורה יש לאסור בכל דבר, והשיב, שכיון שמרן השלחן ערוך כתב שיש מתירים, וביאר המשנה ברורה בס"ק מ"ג בדעת מרן מ"ש ויש מתירין דהכונה בכלי שני, ולא כדברי מרן אאמו"ר זיע"א, ולפי ביאור המשנה ברורה אם כן הוה ליה ס"ס, דשמא אין זה מקלי הבישול, ואם תמצא לומר שהוא מקלי הבישול, שמא אין כלי שני מבשל שום דבר (כדעת השלחן ערוך כהבנת המשנה ברורה). ומכל מקום לבריא אין להתיר וכו', אבל לצורך חולה שאין בו סכנה שפיר יש להתיר מטעם ס"ס, ועל זה כתב מרן אאמו"ר דאם כך הוא ההסבר בדעת מרן לדעתו, אף לבריא שפיר סמכינן על סברת ויש מתירין, שכן הלכה רווחת שכל יש ויש הלכה כו"ש, וכ"ש כאן שסברא ראשונה כתבה מרן בשם יש מי שאומר ובסברא שניה בלשון רבים, וכן כתב המהר"ם בן חביב וכו', וכ"ז הוא לפי ביאור המשנה ברורה בדעת מרן השלחן ערוך במ"ש ויש מתירין, אבל אין הכי נמי לדין שאנו מפרשים את דברי מרן בשלחן ערוך, ויש מתירין, אף בכלי ראשון, ומטעם שאין בישול אחר אפייה, אה"נ לא תהיה ראייה מכאן מה דעת מרן השלחן ערוך. ודו"ק.

ומילתא אגב אורחא, דהנה בהיותי בביקור בעיר ג'רבה יע"א [בניסן תשס"ח] וקיבלנו מנכבדי הקהלה

תצלום של כל השלחן ערוך בדפוס ראשון, שנדפס עוד בחייו של מרן, וראיתי שיש שינוי קטן בין הנדפס בשלחן ערוך אצלינו, ובין הנדפס בדפוס ראשון בחיי מרן, ובכמה דברים יש נפקא מינה להלכה בין אותן שינויים. ואחד הדברים שמצאנו נפקא מינה בין הגירסאות, הוא לענין בישול אחר אפייה וקלייה, כי הנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (אורח חיים סימן שיח סעיף ה) כפי הנדפס אצלינו: יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה, אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בישול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין. הגה, בכלי שני. ע"כ. ומ"ש מרן ויש מתירים קאי על כל הסעיף, וממילא דעת מרן כדעת היש אומרים בתרא, להתיר בישול אחר אפייה וקלייה, והוא אפילו בעירו מכלי ראשון. ויש שטענו דיש מתירין שכתב מרן קאי על האמצעיתא, שאין ליתן פת אפילו בכלי שני, ועל זה קאמר שיש מתירים, וכמו שהוסיף הרמ"א בהג"ה, ויתכן שהרמ"א לפרושי דעת מרן קאתי.

עשיית קפה בשבת

אצטט בזה מ"ש בספר תורות אמת בסימן שיח ס"ה: הג"ה בכלי שני, קשה דבעל סברא זו הוא ראב"ה שסובר דלא קאמר ר"י אלא במצה דטעם מצה בעינן, אבל לענין שבת אין בישול אחר אפייה, וממילא מותר אפילו בכלי ראשון. וסברא זו דכלי שני לא נמצאת. וצ"ע. ומכל מקום העיקר כסברא זו דאין בישול אחר אפייה וכמ"ש מור"ם, דיש מקילין אפילו בכלי ראשון, וכך נהגו בכל ערי המזרח. ע"כ.

גם בכנסת הגדולה (בסימן שיח בהגהות הטור), וכן הרב מטה יהודה (אות ג') כתבו, דאע"פ שהרמ"א כתב על מ"ש מרן שמתירין שהוא דוקא בכלי שני, אין זו דעתו של מרן, אלא שכך דרך הרמ"א לכלול דעתו בדברי מרן. וכיון דקי"ל שהלכה כיש אומרים בתרא, דעת מרן להתיר בכ"ר. וכן מוכח בבית יוסף שדחה ראיות האוסרים. ע"ש. ולפי זה יש להתיר ליתן קפה אף בכלי ראשון. ונודע הכלל שהובא בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן קיד), ובכנסת הגדולה (בכללי הפוסקים כלל סב), שבאופן כזה שמביא מרן שתי דעות, יש אומרים ויש אומרים, הלכה כיש אומרים בתרא, וכן כתב

הראשון

בישול אחר אפייה

לציון

קצה

דהא דעה אחת היא. והמתירים קאי על דעה זו. ודו"ק. ועל כל פנים נמצא דמה שנדפס בשלחן ערוך בדפוס ראשון מסייע למ"ש מרן אאמו"ר ביחווה דעת הנ"ל, להתיר לערות רותחין לתוך כוס שיש בו אבקת קפה קלוי.

ומה שהביא בשמש ומגן הנ"ל משם המאמר מרדכי, עיינתי בדבריו בסימן שיח ס"ק טז [כן צ"ל], ושם כתב בסתם שמרן חשש למחמירים בבישול אחר אפיה, ויתכן שהוא מכת הסוברים דכאשר מרן כותב יש אומרים ויש אומרים, לכתחלה צריך להחמיר כיש אומרים קמא. ובמאמר מרדכי לא מצאתי שכתב דיש מתירים שבסעיף ה' קאי רק על הדין ליתן פת בכלי שני. ועל כל פנים לפי מה שהארכנו במק"א דיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא לגמרי, ושכן דעת רוב האחרונים בדעת מרן, ממילא אין צריך לחוש ליש אומרים בתרא. ומדברי הרב שמש ומגן משמע שהרב מאמר מרדכי מפרש בדעת מרן דיש מתירים קאי על הדין ליתן פת בכלי שני. אך המעיין בדברי המאמר מרדכי יראה שלא פירש כלום בדעת מרן בסעיף ה', ורק חשש ליש אומרים קמא.

וגם מה שהזכיר בשמש ומגן בשם מרן החיד"א, בשיורי ברכה (סימן שיח סק"ג) שגם הוא פסק כן, דיש בישול אחר אפיה, הנה בשיורי ברכה הנז' הביא בשם מהר"י ואל"י בהגהותיו דהכי ס"ל. והעתיק דבריו בלא שהוסיף כלום, ונודע מ"ש מרן החיד"א בכמה דוכתי שכאשר הוא מעתיק דברי פוסק אין זה מוכרח שכך הוא תופס לדינא, אלא מביא דברי אותו פוסק לידע דעתו. ונמצא שיתכן שדעת מרן החיד"א לגבי בישול אחר אפיה כדעת מרן בסעיף ה'. ואף אי לא נימא הכי, יתכן והחיד"א חשש לסברת היש אומרים קמא, אבל אין זה מוכח כלל דס"ל להחיד"א דיש מתירים שכתב מרן קאי על ליתן פת בכלי שני. ודו"ק. וכ"ז דלא כמו שהבין בדעתו בשמש ומגן הנ"ל.

ועל כל פנים מדברי מרן בשלחן ערוך דפוס ראשון מבואר דיש מתירים קאי על כל הסעיף, ודעת מרן כיש אומרים בתרא, ולדעתו אין בישול אחר אפייה וקלייה.

המהר"ם בן חביב בשו"ת גנת ורדים (חושן משפט כלל ה' סימן יא). ובשו"ת בית דוד (חלק אורח חיים סימן קיד), ובשלחן גבוה (בכללים סימן יז). ועוד הרבה אחרונים. לפי זה דעת מרן השלחן ערוך לפסוק להקל כדברי הראב"ה והמרדכי. וכמ"ש בבית יוסף. ואפילו לדברי הגנת ורדים (חלק חושן משפט כלל א' סימן ב), והמשפטים ישרים ברודגו ח"א (סימן ג), שכתבו שאין הכרע בדבר, וכן כתב הפרי מגדים בהקדמתו ליורה דעה (בכללים סימן ב). וראה עוד בזה בשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"א (חלק חושן משפט סימן כה, דף ריח ע"ד), ובספרו לב נשבר (דף מה ע"ב). מכל מקום כאן שתפס מרן סברת הסמ"ג והיראים שאוסרים בלשון יחיד: יש מי שאומר, ואילו סברת ראב"ה והמרדכי בלשון רבים: ויש מתירים, נראה שתופס עיקר כדברי המתירים. וכמו שדקדקו כמה אחרונים בכיוצא בזה, ומהם: בשו"ת דגל מחנה אפרים לניאדו (חלק חושן משפט סימן ז). ובשו"ת לב חיים פלאגי ח"א (סימן סב). ובשו"ת יהודה יעלה קובו (חלק חושן משפט סימן ב), ובשו"ת שערי רחמים פרנקו (חלק אבן העזר סימן יט). ועוד. ובפרט שמרן גילה דעתו כאן בבית יוסף להקל. [והובא כ"ז בשו"ת יחווה דעת ח"ב].

ואמנם בשו"ת שמש ומגן ח"א (סימן כו), וח"ב (סימן ח) כתב לחלוק ע"ד מרן אאמו"ר בדין עשיית הקפה, ופירש בדעת מרן דיש מתירין קאי על פת בכלי שני.

אולם בשלחן ערוך שנדפס בחייו של מרן יש שינוי קטן בין מה שהודפס אצלינו, לבין מה שנדפס בשלחן ערוך הראשון. דשם כתוב: יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה, אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בישול, "ואסר" ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין. ע"כ. וכיון שכתוב "ואסר" על כרחך דדעה אחת היא, ואינה דעת הטור, וממילא מה שסיים ויש מתירים היינו על אותה דעה, שדעה קמייאת אוסרת, ודעה שניה מתירה, וקיימא לן כיש אומרים בתרא. והוא כמו שביאר בשו"ת יחווה דעת הנ"ל. ויתכן דאילו הרב המנוח ע"ה היה רואה את מה שנדפס בשלחן ערוך הראשון, היה חוזר בו, דבלשון "ואסר" אין לומר דיש מתירים קאי רק על ליתן פת בכלי שני,

ואמנם הגאון רבי אברהם הלוי בשו"ת גנת ורדים (כלל ג סימן ב) אסר לערות מים רותחים על קפה בשבת, משום שחשש לסברת היראים שיש בישול אחר צליה או קליה, ועוד, שאין אבקת הקפה ראויה לאכילה בעינה.

אולם הגאון רבי יעקב פראג'י (אב"ד אלכנסדריא של מצרים), בתשובתו שם, השיב על דבריו, והעלה שהעיקר להתיר, שהעיקר להלכה כמו שכתב מרן השלחן ערוך שאין בישול אחר צליה, וגם אבקת הקפה הטחון ראויה לאכילה, והולכי דרכים אוכלים ממנה, כי טעמה ערב, והאוכל ממנה נהנה. (ורבים מערבים אבקת קפה עם סוכר ואוכלים ממנה).

גם הגאון רבי משה בן חביב (אב"ד ירושלים) בתשובתו שם, העלה להקל לתת אבקת הקפה לכוס שיש בו מים רותחים, שכלי שני אינו מבשל. ומכל שכן לפי מה שמבואר בכנסת הגדולה שהעיקר כסברא השניה שבשלחן ערוך, שאין בישול אחר צליה, שלפי זה מותר אף לערות עליה מים רותחים מכלי ראשון.

וכן הסכים הגאון רבי אברהם יצחקי (אב"ד חברון), בתשובתו שם, שהעיקר כסברת המתירים שבסעיף ה' שאין בישול אחר צליה, והוא הדין שאין בישול אחר קליה.

וכן הגאון רבי משה חיון בתשובתו שם, הסכים לדברי המתירים. והביא דבריהם מהר"י עייאש בספר מטה יהודה (סימן שיח סק"ב), וכתב שלדברי המתירים שומעים כי הם הרבים, וטעמם ונימוקם עמם. וכן מסתבר.

וכן פסק בשו"ת רב פעלים חלק ג' (חלק אורח חיים סימן יא). (וכן כתב בשו"ת מים חיים משאש סימן קיח).

עלי תה הם מקלי הבישול

ב. ובמה ששאלתם אמאי עלי תה חמור משאר תבשילים שהם מקלי הבישול, הטעם הוא כמ"ש מרן אאמו"ר זצוק"ל שם (בעמוד ש"ח בהערה אות כ') כמ"ש בשו"ת

מקור חיים (חאוה"ח סימן ז') שנשאל אם מותר לערות בשבת מים חמים מכלי שני או על עלי תה, והשיב שהעושה כן עובר על איסור תורה, וחייב להביא חטאת שמנה, וכדקיימא לן שכל דבר שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בשבת, חוץ ממליח הישן וקולייס האיספנין, שאינם צריכים בישול אלא מעט והדחתן אפילו בצונן הוא גמר מלאכתן, כי אף בהדחה בלי שרייה הוי כמו מכה בפטיש שחייב משום גמר מלאכה, ולכן גם עלי תה שאינם צריכים בישול, ואדרבה על ידי בישול מתקלקל טעמן, ורק צריך לערות עליהן מים חמים מכלי ראשון או שני, ואין זו הדחה בלבד אלא שרייה, פשוט הדבר שיש בזה איסור מן התורה. וע"ש מה שפלפל בדבריו מרן זיע"א, ובפרט שעלי תה שנותנים בכלי שני רותח במשך זמן רב פולטים הרבה, ואפשר שזהו בישולם, ולא גרע מדין מליח ישן וקולייס האיספנין שהדחתן הוא גמר מלאכתם, ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ז אוה"ח (סימן מ' אות ג' והלאה) ע"כ כתב הרב בעלי תה המחמיר ליתנו בכלי שלישי תע"ב.

ג. במה שכתבתם להעיר ע"מ שנתבאר בספר ילקוט יוסף שבת ג' (עמוד קצ"ד) שאין ליתן בתוך מים חמים הנמצאים בכלי שני דברים רכים וקלי הבישול, כגון ביצה חיה וכדומה, והערתם הרי זה נגד מ"ש מרן אאמו"ר בחזון עובדיה, ע' בספר ילקוט יוסף שבת ג' (עמוד תפ"א) הוספות מספר שארית יוסף (באות י"ח) שביארנו דאח"כ ההלכה שכלי שני לא מבשל, אך כתבנו ומיהו בישול ביצה בכלי שני שיש"ב ודאי יש לאסור, כיון דחזינן שהיא מתבשלת בכלי שני, יש דברים שהמציאות מראה שהם קלי הבישול ויוצאי דופן, וכן העלה להחמיר מרן אאמו"ר שם בעלי תה שהם מקלי הבישול, דהא חזינן שהם מקלי הבישול.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



בישול גמור, ועל זה הביא יש מי שאומר, ויש מתירים. וק"ל דיש ויש הלכה כיש בתרא. וממילא קאי גם בכ"ר. ויראה בתשובה הנ"ל, שכן הוא הביאור בדעת מרן הוא כנז'. והארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף בכמה דוכתי, ולתועלת הבנת הסוגיא כדאי שכב' יעיין שם. ואם כוונתו משום דס"ל כמ"ש הזבחי צדק, שיש לחוש לדעת היש שהביא מרן. וכ"כ בכף החיים בכמה דוכתי. וגם מר בספרו ארבעת המינים כהלכתם, כתב כמה פסקים על פי כלל זה. הנה במק"א הארכנו בזה שהדבר ברור שאין כן דעת מרן, אלא שהלכה פסוקה כדעת היש בתרא גם לכתחלה. ודלא כמ"ש עורכי הספר אול"צ. וראה בעין יצחק חלק ג' כללים בדעת מרן שהארכנו בזה גם לענין סתם ויש, וגם לענין יש ויש. ב. בענין סחיטת לימון בשבת, היה ראוי שכב' יזכיר לכל הפחות דעות החולקים. ובראשם הב"י, כי אי אפשר להתעלם מסוללת פוסקים חשובים וקדמונים שהקילו בזה, וראה לעיל סימן מד.

ג. ובענין ריסוק במזלג בשבת בננה או ירק מבושל לצורך תינוק. כבוד תורתו הביא שיטת החזו"א לאסור בזה. וגם בזה היה ראוי לכל הפחות להביא גם את שיטת החולקים, המתבססים על הב"י בשם תשובת הרשב"א חלק ד' (סימן עה) שפסק להתיר לפרר לחם לפני התרנגולים בשבת, משום שזה שאמרו האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן, זהו דוקא במחתכו דק דק כדי לאוכלו למחר, או אפילו לבו ביום לאחר שעה ויותר, אבל לאוכלו מיד מותר, שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות, וכענין שאמרו (שבת עד.) שמותר לברור אוכל מתוך פסולת על מנת לאוכלו לאלתר, אף על פי שבאותו צד עצמו יש חיוב חטאת כשבורר להניח לאחר זמן, ואפילו הכי לאלתר מותר, והוא הדין לגבי איסור טוחן. ע"כ. וכן כתב המאירי שבת (קיד:). ע"ש.

והר"ן בפרק כלל גדול הביא דברי הרשב"א, והוסיף, שבספר המצות התיר בזה לפי שאין טחינה אחר טחינה (כלומר לפרר פת שלפני אפייתו היה קמח שנטחן). ונראה שאינו כחולק על דברי הרשב"א שהתיר כשאוכלו מיד, אלא מוסיף טעם להתיר, ונפקא מינה שאפילו מפרר לאכול לאחר זמן מותר.

סימן נו בישול אחר אפיה,

ריסוק ירקות במזלג

[שלחן ערוך סימן ס"ה, וסימן שכא]

ב"ה. ג' אב תשע"ה

לכבוד הרב הגאון בנש"ק רבי אברהם חיים עדס שליט"א

בית וגן ירושלים

שלום רב,

מאשר קבלת ספרו השבת בתפארתה, שהואיל לשלוח לנו, והנני לברך את כת"ר שליט"א שיוזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, ויוזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ולזכות את הרבים בדבר ה' זו הלכה, ולכוין לאמת.

ראיתי שכבוד תורתו תיקן את הענין של כלי שני, במה שכתב במהדורא הראשונה, שכל שני מבשל כל עוד היד סולדת בו, והערנו לו שהרי מרן בב"י סימן שיח, וביור"ד סימן קה, כתב להדיא, דכלי שני אינו מבשל אפילו מעלה בועות. ואף שהחיי אדם והמשנה ברורה החמירו בכלי שני כל עוד שהיד סולדת בו, מכל מקום אנן בתר הוראות מרן הב"י אזלינן. וכת"ר אחר ראותו דברי הב"י, הדר ביה ותיקן את הדבר בספרו. אשריו ואשרי חלקו שמודה על האמת, ומודים דרבנן היינו שבחייהו. ובוזה כב' הוכיח שמטרתו להגיע לחקר האמת.

וברשותו אבוא להעיר בכמה נקודות שראיתי בספרו, שלפענ"ד היה ראוי שכת"ר יזכיר לכל הפחות שיש גדולי עולם שחולקים, ובפרט במקומות שמרן הב"י מיקל. ואי אפשר להתעלם כליל מגדולי עולם, וכיון שכב' מקבל האמת ממי שאמרו, אצטט בזה מספר הערות:

א. במה שכתב אודות בישול אחר אפיה (עמוד תכט) שלדעת מרן השלחן ערוך לכתחלה יש להחמיר שיש בישול אחר אפיה וכו'. ע"כ. הנה בב"י מרן הביא המחלוקת בין הר"א ממיץ לראבי"ה, אם יש בישול אחר אפיה, וכל המחלוקת היא בכלי ראשון, בדין

ובן מרן הבית יוסף (סימן שכא) הביא דברי הרשב"א, ושכן כתב הר"ן. וכתב, ומשמע שאין מי שחולק על הרשב"א בזה, שהרי הביא ראיה נכונה לדבריו, מדין בורר אוכל לאלתר דשרי. וסיים מרן הבית יוסף, ונמצינו למדים שמותר לעשות סלט בשבת, והוא שיאכל לאלתר, וכדעת הרשב"א. ועוד שלדעת התוספות כל שאר ירקות מותר לפרוס, חוץ מסילקא. ולדעת רבינו חננאל והרא"ש אפילו סילקא מותר, ועוד שלדעת הרמב"ם כל שאינו מחתך כדי לבשלו פטור, ואפשר שאף לכתחלה סבירא ליה להתיר. ואפילו לדעת הרשב"ם והיראים שלא חילקו בכך, יש לומר שגם הם מודים שמותר לחתוך הירק דק דק כדי לאוכלו לאלתר, וכדין בורר. הילכך לכל הדעות מותר לעשות סאלאטה בשבת. ומכל מקום נכון הדבר להזהיר שיחתכו הירק חתיכות גדולות קצת, ושיאכלוהו לאלתר. ובאופן כזה אין שום חשש כלל לדברי הכל. ע"כ. וכן פסק הרמ"א בהגה (סימן שכא סעיף יב) כדברי הרשב"א.

ובן הב"ח שם הביא דברי הרשב"א, וכתב, שע"ז סומכים בסעודות גדולות לחתוך הירק דק דק ונותנים לתוכו תבלין ושמן זית. וכן עיקר להתיר בזה, כמו שהתירו לברור אוכל לצורך אותה סעודה דהוי לאלתר. ע"כ.

ובביאורי הגר"א שם הביא ראיה לזה מהמשנה (שבת קנה), אין מרסקים לא את השחת ולא את החרובים לפני הבהמה, ומפרש בגמרא, משום טירחא באוכלים. ומוכח שאין בזה משום איסור טוחן, מפני שעושה כן על מנת להאכילם לאלתר. ע"ש.

והן אמת שהגאון מופת הדור החזון איש (סימן נו) האריך למעניתו לפקפק גם כן על דברי הרשב"א ומרן הבית יוסף, ושאין כן דעת היראים ורשב"ם ושאר פוסקים. ולכן העלה בדבריו לאסור ריסוק בננה בשיני המזלג, אפילו על מנת לאכול לאלתר, אלא רק על ידי שינוי כגון בקתא של הכף ושל המזלג. ע"ש. אך מרן אאמו"ר זיע"א העיר ע"ד בזה"ל: ובמחכ"ת אין בדבריו כדי לחלוק על מה שכתב מרן הבית יוסף שאין מי שחולק בזה על הרשב"א. ואפושי פלוגתא לא מפשינן. ומה גם שבכלל דעת רוב גדולי הפוסקים שאין דין טחינה בפירות או בירקות הנאכלים חיים, וגם מרן צירף

דעת גדולי הפוסקים האלו בהיתר הסאלאטה, ואם כן למה לנו לגבב חומרות של מיעוט פוסקים החולקים, ולברות מלבנו מחלוקת על דברי הרשב"א ובעלי השלחן ערוך, והב"ח והגר"א ושאר אחרונים, כדי להחמיר, נגד המנהג שנהגו עד כה להקל, וכמו שהעידו בגדלם רבותינו האחרונים. ומה שנסתייע החזון איש ממה שכתב מרן הבית יוסף שנכון להזהיר לחתוך הירק לסאלאטה חתיכות גדולות קצת, הנה גם זה אינו אלא חומרא בעלמא לרווחא דמילתא, וכמו שכתב המאמר מרדכי (סימן שכא סק"ז), והעיד שהמנהג פשוט לחתוך הסאלאט דק דק בסעודת שבת. וכן כתבו בשו"ת זבחי צדק חלק ב' (חלק אורח חיים ריש סימן כ'), ובספר בן איש חי שנה ב' (פרשת משפטים אות ב'), ושכן המנהג בבגדאד.

גם בשו"ת אגרות משה (כרך ו' סימן עד, עמוד קמא), האריך קצת בזה לדחות דברי החזון איש ודיוקו מלשון התוספתא אין מרסקין דבלה וגורגרות לפני זקנים, משמע לפניהם ממש, דהוי לאלתר, ובכל זאת אסור, הוא נגד הרמ"א בהגה שסובר להדיא להתיר כדעת הרשב"א, ומביא לשון התוספתא הנ"ל, ומוכח שסובר שלשון לפני זקנים לאו דוקא הוא. וכן דעת הגר"א והמגן אברהם והפמ"ג והגר"ז והערוך השלחן ושאר אחריו. ועוד שאף לשיטתו של החזון איש שאוסר טחינת ירקות לאכול לאלתר, זהו דוקא כשעושה מהם כעין פירורים דקים שדומה לטחינת קמח שמחלק גוף אחד לגופים רבים, אבל המרסק בננה במזלג שהכל נעשה כחתיכה אחת רכה מאוד, כמו דייסא, עם לחות רבה, ומראיתה לא השתנתה, בזה לכל הדעות יש להתיר, וכמו שכתב החזון איש בעצמו סברא זאת בד"ה ולהאמור וכו', שבאופן כזה לא דמי לטחינה, ואם כן מה שאסר החזון איש ריסוק הבננה במזלג אינו מובן כלל וכו'. ועל כל פנים דעת החזון"א שהחמיר בזה היא דעת יחיד נגד כל הפוסקים, וגם נגד המנהג שנוהגים להקל. וכן עיקר להתיר כשעושה על מנת לאכול לאלתר. עכת"ד. ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. (ודלא כספר שמירת שבת כהלכתה שהביא דברי החזון"א בזה להלכה).

ד. גם לענין ברירת כפות ומזלגות, כב' כתב וסתם לאסור. והרי יש תשובה שלימה על זה ביביע אומר

חלק ה', בטוב טעם במקורות נאמנים, ולא צריך להתעלם.

וברכתי למעלת כבוד תורתו שליט"א שיזכה לישוב על התורה ועל העבודה עוד רבות בשנים, ויזכה לכיין לאמת, כחפצו הרם.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן נח

גדר תבשיל "רוב יבש" לענין בישול אחר בישול בשבת

[שלחן ערוך סימן ס"ד]

בס"ד ר"ח מרחשון תשע"ו

לכבוד הרה"ג רבי בנימין חותה שליט"א

מחבר הספר "כי בו שבת"

באשר שאל מהו השיעור של רוב יבש, לגבי בישול אחר בישול, והיאך הדין באופן שרוצה גם במיעוט הרוטב. הנה דין זה נתבאר באורך בילקוט יוסף שבת כרך א' סימן רנג (מהדורת תשע"א), ואחזור בקיצור נמרץ לתועלת הלומדים על עיקרי הדברים, דהנה מעיקר הדין הולכים אחר הרוב, ולא בעינן שיהיה כולו יבש. וכמבואר בדברי רוב ככל האחרונים, וכמבואר בבית יוסף (סימן רנג) בשם רבינו ירוחם. וכן כתבו הרב מנחת כהן (בקונטרס משמרת השבת פרק ב), והפרי מגדים (סימן רנג אות יג), וביד אהרן, והרב זרע אמת, ובדעת תורה (סימן שיח סעיף טו), ובס' שם חדש, ובאגלי טל, ובהר צבי. וכן בכף החיים (סימן שיח אות סב) הביא להלכה דברי המקליין ברוב יבש. וכן פסק בשו"ת יחזה דעת ח"ב (סימן מה), ובשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן מה אות טז), דהא דקיימא לן יש בישול אחר בישול בלח, היינו בתבשיל שרובו מרק ורוטב, הא לאו הכי דינו כדבר יבש המבושל, דקיימא לן אין בישול אחר בישול. **ושם** הבאנו ד' טעמים אמאי הולכים אחר הרוב בבישול אחר בישול. א. דאי אפשר לצמצם, שהרי אין

לדבר סוף, שאין לך תבשיל של בשר שאין בו מוהל רוטב ושומן, על פני החתיכה או בתוכה.

ב. דפעמים הרבה מהרוטב מתאדה והוי מצטמק ורע לו, ודעת רבים מהפוסקים דמצטמק ורע לו אין בו משום בישול, וכן דעת רבנו ירוחם. וביאר הט"ז (סימן שיח סק"ז) דבתבשיל מבושל אין איסור במה שמחממו, אלא במה שגורם לו להשתבח, ולכן רק במצטמק ויפה לו אסור, אבל במצטמק ורע לו אין דעתו על הצימוק, ולכן שרי. וכתב על זה הפרי מגדים, ולפי זה שפיר הולכים אחר הרוב, דרוב רוטב מצטמק ויפה לו הוא, ומתכוין לצימוק, והוא בישול. אבל אם רובו יבש אין דעתו על הצימוק, כי מצטמק ורע לו ליבש. ע"כ. [אלא שאין זה תמיד בכל תבשיל, ובעיקר דבר זה נאמר לגבי מים]. ונראה שדעת מרן השלחן ערוך דמצטמק ורע לו שרי, כדמשמע מדבריו בסימן שיח סעיף ח', דרק במצטמק ויפה לו אסור. ואף שמרן שם בסעיף ד' לא חילק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, מכל מקום אפשר דסמך על מ"ש בסעיף ח', וכמ"ש המגן אברהם שם. וכן דעת הכנסת הגדולה, הט"ז, מקור חיים, מאמר מרדכי, הנהר שלום, זרע אמת, פתה"ד, מרן החיד"א, ארץ חיים, שם חדש, ועוד. ולכן בתבשיל שרובו יבש, ומיעוט רוטב, והרוטב שמצטמק הוא מצטמק ורע לו, בזה לדעת מרן שרי.

ג. ועוד טעם, דהנה מה שמרן השלחן ערוך החמיר בבישול אחר בישול בדבר לח, נגד דעת הרמב"ם הרשב"א הרמב"ן והר"ן, הוא משום ספק דאורייתא לחומרא, ולכן פסק כרש"י ותוס' הרא"ש ורבינו יונה. אולם כשהוא במילי דרבנן י"ל שיודה מרן להקל, והיינו כשרוב התבשיל יבש, ועיקר כוונתו לתבשיל היבש, וחימום מעט הרוטב הוא בגדר פסיק רישיה, והוא לא איכפת לו אם מיעוט הרוטב יגיע ליד סולדת בו, או יתחמם מעט, וממילא הוה ליה איסור דרבנן. כמבואר בתוס' שבת קג. וכתובות ו. דכל פסיק רישיה דלא איכפת ליה, ירד דרגה מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן. וכיון שהוא איסור דרבנן י"ל שבזה מרן יסמוך על הרמב"ם מרא דאתרא להקל, כי אין בישול אחר בישול גם בדבר לח. ומה שמרן החמיר הוא רק במילי דאורייתא, כשמתכוין להדיא למיעוט הרוטב. וכן יש

לא מצינו לתיבת רוב, וז"ל (נתיב יב ח"ג): כל דבר שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו, והוא צונן כשמחזירו על גבי כירה, ומצטמק, הוי מבשל גמור. ע"כ. וגם בבית יוסף (סימן שיה) הביא בשם רבינו ירוחם דכל שיש בו רוטב חשיב דבר לח, וכן הוא בשלחן ערוך שם, ולכאורה משמע דאפילו מיעוט רוטב חשיב כתבשיל לח, ומ"ש בבית יוסף בסימן רנ"ג יתכן שהוא טעות סופר, ואם כן לכאורה יש להקפיד שלא יהיה בתבשיל רוטב כלל.

ג בספר אור לציון ח"ב (עמוד רלו) טען, שיש טעות דפוס בבית יוסף, שהרי בספר רבינו ירוחם לא מוזכר הלשון רוב רוטב, אלא שיש בו רוטב, ונראה שנתחלפה המילה בו ברוב, וצריך לגרוס בבית יוסף (סימן רנג) שיש בו רוטב, וכמ"ש מרן בשלחן ערוך שיש בו מים. וכן מסתבר, שהרי קיימא לן דיש בישול אחר בישול בלח, אם כן מה לי רוב רוטב ומה לי מיעוט רוטב, דעל כל פנים הרוטב מתבשל ויש בו משום בישול אחר בישול. וכבר תמה בזה בספר אגלי טל. ע"ש.

אולם מה שסברו האחרונים הנ"ל שעיקר סמיכת המקילין היא על פי הגירסא בדברי רבינו ירוחם, דאזלינן בתר הרוב, הנה המעיין היטב בספר מנחת כהן הנ"ל יראה, שלא הסתמך על הגירסא בדברי רבינו ירוחם, ואדרבה כתב שגם הבית יוסף גרס בדברי רבינו ירוחם כל שיש בו רוטב, ולא גרס רובו, אלא שמרן הבין כן מדעתו הרחבה, שגם רוב יבש מהני. וכמו שפסק הפרי מגדים. דהא אי אפשר לצמצם כל כך, ואין לדבר סוף, שהרי בכל חתיכה יש בתוכה רוטב. ולא מצינו לאף אחד מהאחרונים שהזהיר לנגב כל חתיכה וחתיכה, זולת הגר"ז בשלחן ערוך שלו (סימן רנג קו"א ס"ק יא). וכן כתב בשו"ת חתם סופר (אורח חיים ס"ס עד). אבל רוב האחרונים לא הזהירו על זה.

נמצא שמרן לא התיר בגלל הגירסא שבדברי רבינו ירוחם, וכמו שהבין באור לציון, אלא זו הבנת הבית יוסף, דכל שאין רובו רוטב לדבר יבש יחשב, והכניס הבנה זו בדברי רבינו ירוחם, ומש"ה יש לפסוק להקל בתבשיל יבש שמיעוטו רוטב ומרק, לדונן כדבר יבש לגמרי, ואמרי' ביה שאין בישול אחר בישול.

ובאמת אילו הרב אור לציון היה רואה כל דברי הרב מנחת כהן במקורם, שלא התיר מכח הגירסא

להוכיח ממ"ש בתרוה"ד (סימן סו) גבי שפחות הנותנות את התבשיל על תנור בית החורף, דפסיק רישיה באיסור שבות דאמירה לגוי, שרי.

ד. על פי מ"ש בשו"ת הר צבי (אורח חיים ח"א סימן רסג) דכשם דקיימא לן גבי הוצאה (שבת צג): המוציא את החי פטור אף על המטה, שהמטה טפילה לו, וכן בדין בישול הטפל בטל לגבי העיקר ואין חוששין למיעוט הרוטב, וכדין המוציא את החי במטה שהוא פטור, ואף על פי דשם אסור על כל פנים מדרבנן, מכל מקום כאן מותר לכתחלה משום דבלא"ה דעת כמה ראשונים שאין בישול אחר בישול בלח, ולהכי בכהאי גוונא דליכא דררא דאורייתא לא אסרו. והכא עיקר כוונתו על הרוב, והוי פסיק רישיה בדרבנן דשרי לדעת כמה פוסקים.

ונפקא מינה בין הטעמים, בתבשיל שיש בו מיעוט רוטב, אבל רצונו במיעוט זה, כמו ברוב דגים, דלטעמא דמצטמק ורע לו קשה להקל, דמסתמא לא איכפת לו שמתאדה קצת, והעיקר שהרוטב יתחמם. ולהפרי מגדים כאשר הרוטב מתאדה חתיכות הדגים הם שמצטמקים ורע להם, ומצטמק ורע לו קאי על היבשן. וכן לטעמא דפסיק רישיה דלא איכפת ליה, קשה להקל, אבל לטעמא דאי אפשר לצמצם, בכל מיעוט ורוב אזלינן בתר הרוב, וכן לטעם דדמי להוצאת המת עם המטה, יש להקל גם ברוב דגים.

ועל כל פנים בכל תבשיל שיש בו מיעוט רוטב הוי ספק ספיקא, דשמא כד' הרמב"ם שאין בישול אחר בישול בלח, ושמא כטעמו של המנחת כהן דאי אפשר לצמצם. לפיכך, תבשיל של בשר או דגים, ואורז, ותפוחי אדמה, וכיוצא בזה, כל שרובו יבש, מותר לחממו בשבת, גם באופן שמגיע ליד סולדת בו, אבל תבשיל לח כגון מרק, אף שיש בו חתיכות בשר, מכיון שרובו צלול ולח, אסור לחממו בשבת, דיש בישול אחר בישול בלח.

והנה אף על פי שרוב ככל הפוסקים הקודמים כתבו שהולכים בזה אחר הרוב, עם כל זה כמה מרבני זמנינו הצריכו שיהיה התבשיל כולו יבש בלא רוטב כלל, ויש שטענו דכל סמך האומרים דאזלינן בתר הרוב, הוא על הגירסא בבית יוסף שגרס בדברי רבינו ירוחם, דכל "שרובו" יבש שרי. אך בלשון דברי רבינו ירוחם

במיעוט רוטב. אך חבל שלא עיין בילקוט יוסף הנז'].
בברכת התורה
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן נט

כדין מצטמק ורע לו - לחזור ולחמם בשבת מים שהוחמו

[שלחן ערוך סימן שיח סעיף ת]

בס"ד, כ"ח אדר א תשע"ו

**לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה, מזכה הרבים
כש"ת כה"ר דוד מור יוסף שליט"א**
שלום רב.

בענין מה ששמע בשיעור במוצאי שבת בלויין [ביזדים]
לענין מים שהוחמו בערב שבת, ונצטננו, שמותר
להניחן על הפלאטה לחזור ולחממן, מדין מצטמק ורע
לו. ושאל אם אכן כן הוא לדינא להלכה ולמעשה. כי
זה חידוש שלא שמענו.

הנה דין זה ביארנו באורך בילקוט יוסף שבת כרך א'
חלק ראשון (מהדורת תשע"א, סימן רנג) ולתועלת
הלומדים אכתוב בקצרה את עיקרי הדברים. דהנה מרן
הבית יוסף (סימן שיח דף פב סע"א והלאה) הביא מ"ש
רבינו ירוחם בח"ג (נתיב יב) שכל דבר שנצטנן אפילו
הוא מבושל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו
יש בו משום בישול. ולפיכך אין מניחים אותו כל כך
סמוך למדורה במקום שהיד סולדת בו, אלא בריחוק
שלא תהיה היד סולדת בו". ע"כ.

וכן כתב עוד רבינו ירוחם בשם רבינו יונה, "וכ"ז
שאמרו שמחזירין, דוקא שהגיע למאכל בן
דרוסאי, ואפילו הגיע, אם שהה בידו עד שנצטנן
התבשיל, אסור להחזירה אם יש בה רוטב, דכל דבר
שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן, כשהחזירו
ע"ג כירה ומצטמק הוי מבשל גמור". ע"כ. וסיים מרן,
ולמדנו מדבריו שאם מצטמק ורע לו אף על פי שיש

בבית יוסף, אלא מכח הסברות הנ"ל, יתכן שלא היה
כותב מה שכתב. שהרי בודאי שלא נוכל לחלוק מסברא
בעלמא על דברי הרב מנחת כהן שהיה לפני יותר
משלוש מאות וחמישים שנה, ובפרט שיש כאן ד'
צירופים, כנ"ל, וגם איכא ספק ספיקא כמבואר. [ובימים
אלה יצא לאור איזה ספר שו"ת מאברך בעל תשובה
מהצפון, ושם כתב, דהס מלהזכיר שמרן הבית יוסף נגע
בדברי רבינו ירוחם ושינה מלשונו וכו', וחלילה לומר כן,
וחלק בבטחה על דברי הרב מנחת כהן, פרי מגדים, זרע
אמת, וכו', כאילו היו חברותא שלו. אולם צריך להבהיר
לאותם בעלי תשובה מחברי השות"ם, שעליהם להכיר מי
היו גדולי הדורות, ולא לכתוב על דבריהם חלילה מלהזכיר
וכדו', והרב מנחת כהן היה קרוב לדורו של מרן הבית יוסף,
והרב פרי מגדים התייחס אליו כמעט אל אחד מהראשונים,
והסכימו על ידו בד"ז, הרב זרע אמת, המהרש"ם, אגלי טל,
הר צבי, ועוד, שהביאו את דבריו בענין זה להלכה ולמעשה,
והיה לו להמחבר הנז' לבטל דעתו מפני דעת גדולי הדורות].

ובספר דברי יעקב (עדס, החדש שו"ת ד' כרכים), האריך
בזה והביא ראיות רבות בכתב ובעל פה שדעת
היביע אומר והחזון עובדיה שרק במעט רוטב יש להקל,
אבל לא כשיש רוטב ניכר. [והביא גם ממה שנתבאר
בילקוט יוסף בזה]. אלא שאף הוא הביא דברי המנוח"א,
ודחה אותו במה שכתב שמצא בכ"י ראשון של הב"י
וכו', כי גם הוא חיפש ומצא בכ"י קדמונים של הב"י
שלא כדברי המנוח"א. ומ"מ העלה שם שזה חשש
דאורייתא, ע"ש. אך לפי האמור אם הטעם הוא משום
דהוי פסיק רישיה דלא איכפת במיעוט רוטב, ממילא הוי
מדרבנן, ואין כאן חשש דאורייתא. וגם ההיתר הוא גם
במיעוט רוטב ניכר. [ואגב מה שכתב בהקדמה לספר הנ"ל,
שכביכול אמרנו שהיה כדאי שמרן אאמו"ר זיע"א היה מעביר
דפי הגה' על ספריו למחבר הנז', הנה לא היו דברים מעולם,
ואיני יודע מי אמר לו זאת, ולא עלה על לבנו שהמחבר הנז'
יצטרך להגיה את דבריו של מרן מלכא זיע"א. ודי בזה].

למסקנא דדינא: תבשיל יבש שנתבשל כל צורכו, ויש
בו מעט רוטב, מותר להניחו על גבי פלאטה
בשבת, אף אם רוצה ליהנות ממיעוט הרוטב, שהרי
עיקר כוונתו לרוב הנמצא בקדרה, שהם הדברים
היבשים, וכגון בחמין, שעיקר כוונתו לבשר ולתפוז"א,
וכדומה. [וחכ"א אמר שיש לאסור ברוב יבש, כשרוצה

כי הנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן שיח ס"ח): "להניח דבר קר שנתבשל כל צרכו ע"ג מיחם שעל האש, יש אומרים שדינו כמניחו נגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיס"ב, כגון שהוא יבש, מותר להניחו על המיחם שעל האש, ויש אומרים דהוי כמניח על גבי כירה לכתחלה ואסור אפילו אם נתבשל כל צרכו, ואפילו אם מצטמק ורע לו, ואפילו אם נותנו שם לשמור חומו. וראשון נראה עיקר. ומכל מקום אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו, אסור לדברי הכל. ע"כ. ומבואר שדעת מרן שבמצטמק ורע לו גם כשיש בו רוטב מותר, וכמ"ש בבית יוסף. (והוא כדעת הרמ"א בס"ד, וכדלהלן).

ואמנם בסימן שיח ס"ד כתב מרן: "תבשיל שיש בו מרק ונתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן", הגה, ויש אומרים דדוקא אם מצטמק ויפה לו. ע"כ. ולכאורה ממה שמרן לא חילק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, משמע דכל גוונא איכא משום בישול. והמגן אברהם שם (ס"ק כז) כתב, דמאחר שהבית יוסף סתם בסעי' ד, דלא כוותיה, משמע דס"ל דאפילו מצטמק ורע לו יש בו בישול אם נצטנן, ואם כן אסור להניחו ע"ג מיחם, ואמאי כתב כאן מצטמק ויפה לו. וצ"ע, ואפשר דסמך על מ"ש כאן (בס"ח). ע"כ. ועיין בט"ז שם שמצדד להורות כסברת היש אומרים. אך בב"ח שם פסק כסברא ראשונה שאין חילוק בזה, וז"ל: ואפילו במצטמק ורע לו אסור, שהרי לרש"י והרמב"ם נמי חייב חטאת אפילו ברע לו, הילכך לכתחלה אסור אפילו ברע לו, וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סעיף ד') דלא כמ"ש בהגהת השלחן ערוך להקל במצטמק ורע לו. דליתא, דהך סברא דחוויה היא. ע"כ. וכן משמע בתוספת שבת, ומשנה ברורה.

ובן משמע לכאורה גם בבית יוסף (סימן רנג) שהביא את טעמו של רבינו יונה שאין לערות רותחים לתבשיל שמצטמק, משום דבעת ששופך מהמים החמים לתוך קדרת התבשיל, המים החמים מתקררים באויר, ויורדים לדרגת עירווי, ואיכא למאן דאמר בירושלמי דעירווי ככלי שני, וכשחוזר ונותנם לתוך התבשיל שעל האש, חוזרים להיות כלי ראשון, ויש בישול אחר בישול בלח. וכן פסק מרן בשלחן ערוך בסימן רנג ס"ד. ולכאורה מה בכך שהמים מתקררים באויר, הרי

בו מרק אין בו משום בישול, ומותר ליתן אותו אצל המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו. עכ"ל.

והנה בגמרא (שבת לו:) אמר רב נחמן, מצטמק ויפה לו אסור, מצטמק ורע לו מותר. כללא דמילתא כל דאית ביה מיחא מצטמק ורע לו, לבר מתבשיל דליפתא, דאף על גב דאית ביה מיחא מצטמק ויפה לו הוא. והני מילי דאית ביה בישרא וכו'. ופי' רש"י, מצטמק, מתמעט וכויץ, רטיי"ט לשון שדים צומקין, כמו שאתה אומר בלשון ציווי, נצטוה, ובלשון צדק נצטדק וכו'. וכ"ה בהלכות גדולות (פרק כירה) מצטמק ורע לו, לישנא דיובשא, כגון צימוקין. וכן כתבו עוד ראשונים. ועוד אמרו בגמרא שם (לח.) רבי יהודה אומר, חמין שהוחמו כל צורכן, מותרין מפני שמצטמק ורע לו, ותבשיל שנתבשל כל צרכו אסור מפני שמצטמק ויפה לו. והנה מלשון הגמרא מבואר, דאזלינן בתר דעתו של האדם, שאם הוא רוצה הרבה מרק, ומחמת הצימוק המרק מתאדה ומתמעט, והדבר רע לו, אף אם התבשיל מתבשל טוב יותר, הוי בגדר מצטמק ורע לו. דעיקר רצונו בבישול שני שיהיה פושר.

ובן כתב בשלחן שלמה (ח"א עמוד ס) והביא מהמגן אברהם דכל דבר שאדם עצב כשייבש ונתכווץ מחמת רוב הבישול, הוי מצטמק ורע לו. וביאר בשעה"צ (רנג, סק"ט) דבא לאשמועינן דאפילו התבשיל בעצם יפה לו, רק האדם עצוב מזה שמצטמק מחמת שצריך [כמות] בשביל האורחים, שרי, כדאיתא בגמרא שבת לו: ומוכח בגמרא דאזלי' בתר דעתו, ואם הוא אוהב הרבה מרק, ומחמת הצימוק רע לו, אף על גב דמתבשל יותר טוב, ולכל העולם שפיר טפי, אפ"ה נקרא מצטמק ורע לו. ואם התבשיל מצד עצמו הוא מצטמק ורע לו, אלא שלאיש ההוא ניחא ליה בזה, והוא אוהב עכשיו את התבשיל יותר מאשר היה במצב הקודם, הרי זה חשיב מצטמק ויפה לו, אם לא במקום שיש לו משפחה והוא מתחשב בדעתם שעבורם ההצטמקות הזו חשיב רע. ע"כ.

והפרי מגדים (מש"ז סימן רנג ס"ק יג) הגדיר מצטמק ורע לו שאם יש רוטב ובשר יחד, לרוטב מצטמק ויפה לו, ולבשר מצטמק ורע לו. ע"ש.

והנה אף שבבית יוסף מרן הביא דברי רבינו ירוחם, בשלחן ערוך מציינו בזה לכאורה כעין סתירה,

במצטמק ורע לו [שהמים מתאדים] ס"ל לרבינו ירוחם שאין בו משום בישול. ואם כן אמאי אסר מרן מטעם זה. ולכאורה משמע דמרן לא ס"ל כדעת רבינו ירוחם דבמצטמק ורע לו אין בו משום בישול.

ועוד קשה לדעת האחרונים [מנחת כהן, פרי מגדים, זרע אמת, מאמר מרדכי, שם חדש, וארץ חיים, ועוד] דס"ל בדעת מרן דאזלינן בתר הרוב (וכמו שביארנו באורך בילקוט יוסף שבת כרך א' מהדורת תשע"א, סימן רנג), הרי הכא הרוב הוא תבשיל יבש, ויש בו מיעוט רוטב, שהרי התבשיל מצטמק, וע"כ דהיינו שהרוטב מתאדה והתבשיל מצטמק, ואם אנו הולכים אחר הרוב, לכאורה אמאי אסור לשפוך רותחים לתוך התבשיל הא אכתי הוי רוב יבש.

והביאור בדעת מרן הוא עפ"ד האגלי טל (האופה אות ח' ס"ק יא), שכתב להוכיח שדעת הרמב"ם להחמיר במים שיש בהם בישול אחר בישול, כי הנה כתב הרמב"ם (בפרק ט' מהלכות שבת הלכה ו'): המתוך אחד ממיני מתכות הרי זה תולדת מבשל. והמקור לזה ממה שאמרו (שבת קו. ויבמות ו:): מה לי מבשל פתילה מה לי מבשל סממנים. וביבמות (שם) בעי למילף דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, מדאצטריך קרא לא תבערו אש בכל מושבותיכם שאין מיתת בית דין דוחה שבת, ויציקת עופרת לפיה של בת כהן שדינה בשריפה, יש בה משום בישול, דמה לי בישול פתילה וכו'. ולכאורה קשה מכאן לדעת הרמב"ם שאין בישול אחר בישול אפילו בלח, שהרי אפשר להתוך העופרת מערב שבת, ולחזור ולהתיכה בשבת, אלא ודאי שדוקא בשאר בישול, אף על פי שנצטנן, בישולו ניכר עליו, מה שאין כן מתכת לאחר שהותכה וחזרה ונעשית קשה בטל בישולה הקודם, וכשחוזר ומתיכה חייב. והוא הדין מים שנתבשלו, כל שפסקה רתיחתם בטל בישולם, וחייב על בישולם שנית. וזוהי דעת רבינו יונה שאסר לערות מים רותחים לחמין שנצטמק, משום שמבשלם, והרי כתב רבינו ירוחם בשם רבינו יונה, והובא בב"י (סי' שיח), שדוקא במצטמק ויפה לו חייב בלח שמבשלו, ומים הוו ליה מצטמק ורע לו, אלא ודאי שאני מים שיש בהם משום בישול כשפסק כח רתיחתם. ע"כ.

ולכאורה הקושיא הנ"ל מהגמרא יבמות (ו:): יש להקשות לכל הדיעות, שהרי גם לאחר

שחזרה ונעשית קשה, מותר לחזור ולהתיכה, מטעם שאין בישול אחר בישול ביבש, וכמו שפסק מרן הש"ע (סי' שיח סעיף ט"ז) שמותר ליתן אינפאנדה כנגד האש במקום שהיד סולדת בו, אף על פי שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח, שאין בישול אחר בישול. ובמנחת חינוך (מצוה ל"ב, במוסך השבת מלאכת האופה) העיר בזה. וע"ש.

ובספר חמדת ישראל (דף נ"ב ע"ג) כתב להוכיח מהגמרא יבמות (ו:): כדברי האגלי טל, שבמתכת יש בישול אחר בישול, ושהוא הדין למים. ועייין עוד בשביתת השבת (דף נב: ודף נד:).

ובאמת שהאגלי טל (בהשמטות דף קלח:), חזר בו מסברתו במה שחילק בין מים לרוטב. ע"ש. ומכל מקום סברא זו לא נפלאה ולא רחוקה היא בדעת הרמב"ם ורבינו יונה.

אולם מהגמרא (יבמות ו:): נראה שאין שום ראייה, שגם לדבריו תקשה, שהרי היה אפשר להתוך עופרת מערב שבת ותשאר רותחת על האש עד עצם יום השבת, ואם כן אין כאן מלאכת בישול פתילה כלל. וכבר עמדו בזה התוס' פסחים (עה.), וכתבו, דאצטריך קרא היכא שלא הרתיחו פתילה מערב שבת. ואם כן ה"נ נימא לדעת הפוסקים שאין בישול אחר בישול, דאיצטריך קרא היכא שלא היתה להם פתילה שהורתחה כלל. ועייין בתוספות שבת (קו. בד"ה מה לי). ודו"ק.

ועל כל פנים אי נימא דבמים לכ"ע יש בישול אחר בישול, דהבישול הראשון חלף הלך לו, לפי זה שפיר אסר מרן לערות רותחין לתבשיל שמצטמק.

ועוד י"ל, דהכא איירי בסוג תבשיל המצטמק ונשרף, והמים שמערים לתוכו הוי בגדר מצטמק ויפה לו, שהרי רוצה בקיומם של המים שמערה לתוך התבשיל, וניחא ליה במיעוט מים שנותן לתוך התבשיל, ולא שייך לומר דהוי מצטמק ורע לו, שהרי מגלה דעתו שהמים שנותן לתוך התבשיל הוי מצטמק ויפה לו. ומה איכפת לו שאחר כך המים יתאדו קימעא קימעא, סוף סוף עתה מציל התבשיל מכך שישרף.

ויש להוסיף, דהא תכלית המים לבשל עמהם דברים אחרים, ואף שבמים לבד הוי מצטמק ורע לו, הא כשמערב המים בתבשיל איכא משום בישול. והיינו דאף

שהיא גם סוגיא בדוכתא. ומה גם דהתם מרן נחית לגוף החילוק וכתבו מדנפשיה בפשיטות וללא פקפוק.

ובן כתבו כמה מגדולי האחרונים לדינא, ומהם כתבו שכן דעת מרן, ובהם: א. המנחת כהן כאשר יתבאר. [ואמנם ראה להלן שכמה אחרונים לא פירשו כן בדעת מרן].

ב. וכן כתב המגן אברהם בדעת מרן בלשון אפשר.

ג. וכן משמע גם מדברי הט"ז, דמה שהחמיר שם להניחו רק בסמוך למדורה, הוא רק משום מיחזי כמבשל, אבל לעיקר הדבר במצטמק ורע לו מסכים למרן.

ד. וכן משמע ממ"ש בשו"ת כנסת הגדולה (סימן יז), ושם דן גבי בישול הקהו"י עם מים, שמבשלים אותו בערב שבת כל צרכו, ולמחר ביום שבת כשרוצה לשתותו, לוקחת השפחה ועושה מדורת אש ומחממתו כדי שיהא ראוי לשתות, אי שפיר דמי למעבד הכי, ולאחר שדן בזה העלה, דלתת הקאהו"י ע"ג האש ממש לחממו, אסור, ואם אינו משים אותה ע"ג האש ממש, אלא כנגד המדורה, אפילו לעשותו הישראל עצמו שרי וכו', אפילו מניחין אותו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו. ע"כ. וממה שהתיר כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו, משמע שדעתו להקל במצטמק ורע לו.

וע"ש שכתב, דכדין שבת עצמו מצינו להר"ן ז"ל בפר' כירה, שכתב בשם הרשב"א, שמותר לתת על פי קדרת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו, כגון פאנאדי'ש וכיוצא בו, לחממן, ואף על פי שהיד סולדת בו. ואף על פי שהקדירה נתונה על האש. ע"כ. הרי דאף שהקדירה נתונה ע"ג האש מותר ליתן עליה תבשיל, כיון שהתבשיל אינו נוגע באש ממש, וכ"ש הכא שהוא כלי ע"ג כלי. אך לפי הטעם שנתן הר"ן ז"ל, לפי שאין דרך בישול בכך וכו'. ע"כ.

ומחבר אחד העיר, דאיך לא זכר שר שהרבה ראשונים מחלקים בין דבר לח לדבר יבש לענין זה, ואף ש"ל דקפה מבושל כיון שחימומו הנוסף רע לו מותר לכולי עלמא, מכל מקום המעיין בדברי הכנסת הגדולה שם ישר יחזו פנימו שלא ירד להתיר מסברא זו. ע"ש. [מנוחת אהבה ח"א פ"י סעיף כז הערה 89] ולפי הבנתו מה שהביא דברי הר"ן היינו שיש להתיר בקפה משום דאין

שהמים מתאדים, הרי כשמערין מים לתבשיל שאצל האש התבשיל עצמו [יבש] הוי מצטמק ויפה לו על ידי הרוטב, והרוטב הוא זה שגורם לתבשיל להיות מצטמק ויפה לו. והיוצא מזה דגם גבי מים, אף שנתחממו מערב שבת והגיעו ליד סולדת בו, אפ"ה אסור לערותן לתבשיל בשבת, דלאו בכל דוכתא הוי מצטמק ורע לו. **אי** נמי דחיישינן לטעם השני שהביא רבינו יונה באגרת התשובה שלו, דגזרי' אטו מים שאינם חמים בחום שהיס"ב ויגרום לבישולן. [ואף שאין זה הטעם העיקרי, חזי לאיצטרופי לחוש בדבר].

ומה שמרן בסימן שיח סעיף ד', לא חילק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, הנה סמך ע"מ שיבאר להלן סמוך ונראה בסעיף ח' לחלק בזה בין מצטמק ורע לו למצטמק ויפה לו. ולפי זה גם מרן מודה להרמ"א בהגה הנ"ל, וכמ"ש בעצמו בבית יוסף בשם רבינו ירוחם ורבינו יונה, ודייק כן מדבריהם.

והרה"ג רבי שמעון ללוש נר"ו הראני שכדברים הנ"ל כן מדוייק להדיא מדברי רבנו ירוחם עצמו (שממנו דייק מרן הבית יוסף להתיר בא"כ במצטמק ורע לו), ושם ביאר אמאי בכל זאת אסור לערות מים שנצטננו לתבשיל שהקדירה, וז"ל (נתיב יב חלק ג דף סט ע"ב): נשים שטומנות מים חמין ונותנות לתוך הקדירה בשבת ונהגו מה שאין כן לעשות והוא טעות גמור וכו', ואפילו הוחמו כל צרכן מערב שבת, "לכשנותן מהמים בקדירה צריך התבשיל להצטמק וזה יפה לו, ונמצא הוא מבשל". עכ"ל. ואף מרן הבית יוסף ציין אליו בסימן רנג (ס"ד, בדין עירו המים לקדירה). וזה נעלם מהפוסקים שדנו בקושיא זו ופלפלו בה, ובפרט בדורנו שהיא לכאורה קושיא על מרן זיע"א דס"ל בדעת מרן הבית יוסף כד' רי"ו דאין בא"ב במור"ל, ומאידך אסר לערות מים מנתבשלו לקדירה, וגם ביחוד דעת עמד על זה בסו"ד, והביא דברי האג"ט ועוד ליישב בזה. ושו"ר בגליון ליביע אומר הנד"מ ח"ד (סימן לו אות ו) שלכאורה הכריע לחומרא על פי ראיה זו מהשלחן ערוך סימן רנג, ע"ש. ובאמת שכבר הדברים מבוארים בטעמם אצל רבנו ירוחם בעל השמועה בעצמו, ואף מרן בבית יוסף שם סימן רנג ציין אליו, ולפי זה קושיא מעיקרא ליתא, והעיקר בדעת מרן הבית יוסף דמצטמק ורע לו שרי. (וכמשנה אחרונה בסימן שיח),

בישול אחר בישול גם בדבר לח, ולכן העיר דהא דעת מרן לחלק בין לח ליבש. אולם המעיין היטב בדברי הכנסת הגדולה יראה שעיקר כוונתו להסתייע מהר"ן לענין מיחזי כמבשל, ולא לעיקר דין בישול. וממילא אין כאן כל הערה.

ה. וכן מבואר בספר יוקח נא (סימן שיח ס"ק יא) דבמצטמק ורע לו מותר.

ו. וכן הוא במקור חיים להגאון מליסא (סימן שיח סק"ד).
ז. וכן מבואר בשו"ת זרע אמת ח"א (חלק אורח חיים סימן לט) שמתחלה תמה ע"מ שנהגו היתר להניח הקפה בשבת במקום שהיס"ב, ושוב כתב שיש להם ע"מ שישמוכו, כיון שהקפה היא מצטמק ורע לו, ובכהאי גוונא אין בישול אחר בישול גם בלח, וכמ"ש הרמ"א בהגה בסעיף ד', וכן דעת מרן השלחן ערוך בסעי' ח'. ושוב ראה כן בברכי יוסף בשם הכנסת הגדולה שהתיר כן בהדיא.

ח. וכן מבואר בקונטרס הסמ"ע שהובא בספר מזבח אדמה (דף נט:).

ט. וכן כתב בפתה"ד (סימן שיח סק"ו) שעל זה סמכו ליתן הקפה כנגד האש וכו', ואין לגעור בהם כיון דלא יבצר שתצטמק על ידי החימום, והוא מצטמק ורע לו דשרי גם לדעת מרן הק', ואתי בק"ו מנידון החבי"ב שהתיר להניחה מחדש. וע"ש באורך.

י. וכן כתב המאמר מרדכי (בסק"ו) אליבא דמרן, ושלא כמ"ש הב"ח שיש להחמיר בכל אופן, ושכן הוא דעת השלחן ערוך, דליתא. ע"ש.

יא. וכן כתב בשו"ת צוף דבש (סימן מא). ע"ש.

ועל פי זה כתב בשו"ת יביע אומר ח"ז (אורח חיים סימן מב) די"ל שאם יש מעט רוטב ורובו יבש, על פי רוב הוא מצטמק ורע לו. שהלחלוחית המועטת מתאדה ומתייבשת, ולכן ס"ל למרן להתיר במיעוטו רוטב.

והנה לגבי מים, הנה התוס' בשבת (לו:): כתבו וז"ל: ואומר ר"י, דבודאי תבשיל אסרי בית שמאי משום דלעולם יפה לו, אף על גב דנתבשל כל צרכו, אבל חמין [מים חמים] שאין יפה להם אלא עד כדי צרכן, אבל מכאן ואילך רע להן, כדמוכח לקמן (לח). לא אסרי בית שמאי וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריהם דמים חמים שמניחין אותן כנגד האש, הם בכלל מצטמק ורע

לו, שהם מתאדים. וכ"ה בפרישה (סימן רנג סק"א) דמצטמק ורע לו היינו מתמעט. ע"ש. והוא באופן שמניחם במקום דליכא למיחש למיחזי כמבשל, וכגון בזמנינו על גבי הפלאטה, וכמו שביארנו בילקוט יוסף שבת ג', דכיון שאין דרך בישול בפלאטה ברוב פעמים, לא שייך בזה איסור מיחזי כמבשל.

ולפי זה הביאור בדברי מרן בסעיף ח' הנ"ל, הוא בתבשיל שיש בו רוטב, והיינו שרובו רוטב נוכפי שפירשו המנחת כהן והפרי מגדים, דיבש ולח היינו רובו יבש או רובו לח], והסירה והניחה על גבי קרקע, ורוצה לחזור ולהניחה כנגד האש, אם הוא מצטמק ויפה לו, שהרוטב שבקדרה צונן ומניח כנגד האש ומגיע ליד סולדת בו, אסור, אבל כל שהוא מצטמק ורע לו, כגון במים חמים, שעל ידי שמניח הקדרה כנגד האש ומגיעים לידי רתיחה הרוטב יתאדה, ובזה הוא מצטמק ורע לו, מותר. חזינן דמרן הבית יוסף נקיט ואזיל כדעת רבינו ירוחם, דבמצטמק ורע לו אין בו משום בישול.

וכן מבואר גם בדברי הרב נהר שלום (סימן שיח סק"ט) שהביא דברי הט"ז דבמצטמק ורע לו דמותר הוא רק במקום שהיד סולדת בו, אבל לא במקום שמתבשל. ולשיטתיה אזיל דלקמן (ס"ק יט) כתב, מקום שהיד סולדת בו איירי על כל פנים שאינו יכול להתבשל, שיש מקום שהיד סולדת בו ואפ"ה אינו מתבשל. וכתב על זה בנהר שלום, ולענ"ד הבית יוסף והרמ"א הבינו דכל שהיד סולדת בו יש בו משום בישול וכו', ולענין מה שהקשה בשם הב"ח דע"כ לא מחלקינן בין יפה לו לרע לו, אלא לענין שמא יחתה, אבל לענין חיוב חטאת אין חילוק, נראה דדעת רבינו ירוחם דכל שמצטמק ויפה לו הוא דרך בישול, וחייב, וכל דרע לו אינו דרך בישול ופטור. והט"ז סיים, נראה לי שיש חילוק בזה אפילו מן התורה, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והיינו במאי דניחא ליה, וזה בא לחמם להפיג צינתו, ולא שיצטמק עוד, דהא רע לו, דאם היה טוב לו היה אסור, דחיישינן שמא מכויץ להצטמק. ולענ"ד אם מתכוין להפיג צינתו אפילו מצטמק ויפה לו מותר, וכל שרוצה שירתיח לאכלו רותח, אף שמצטמק ורע לו נעשית מחשבתו, וחייבא נמי הוה מיחייב אי לאו דכיון שאינו דרך בישול אין זה מבשל. ע"כ.

תבשיל כדי לחממו. והוא סותר לסימן רנג ס"ה הנזכר. ועוד כתב שם בסעיף ח, דלהניח דבר קר שנתבשל כל צרכו על גבי מיחם שאצל האש, מותר. והוא כמו שנתבאר בסימן רנג ס"ה, וסותר למה שנתבאר שם בסימן שיח ס"ז, ובסימן רנג בס"ג.

והאחרונים כתבו ליישב דברי מרן בכמה אופנים, דעת הפרי מגדים לחלק בין קדרה מלאה לקדרה ריקנית, וראה בביאור הלכה. ודעת המגן אברהם לחלק בין תבשיל לח לתבשיל יבש, דבתבשיל לח יש לחוש שיתן התבשיל כשהוא צונן ויבא לידי בישול אחר בישול. והיינו, דבסימן רנג סעיף ג' איירי בתבשיל שיש בו רוטב, והוא ירא שמא הרוטב יתאדה והתבשיל יהיה מצטמק ורע לו, ובזה הצריך מרן שתהא רותחת, דבלא זה כיון דניחא ליה ברוטב חיישינן לבישול אחר בישול בלח, ושלא יניח קדרתו על גבי קרקע. דליכא בזה מיחזי כמבשל, אחר שנראה כהמשך הנתינה הראשונה, מאחר שלא הניח על גבי קרקע.

וזה גם מ"ש מרן בסימן שיח ס"ז, שאם הכלי התחתון על האש, אין להניח עליו כלי שיש בו דבר חם וכו', והיינו בתבשיל שיש בו הרבה רוטב, דמה שמביא את הרוטב לידי חום שהיד סולדת בו, הוי בישול שני, ובדבר לח יש בישול אחר בישול. ולכן מרן אסר.

ומ"ש מרן בסימן רנג סעיף ה' לגבי פאנדי"ש, איירי בדבר יבש, ובזה אין בישול אחר בישול, ולכן שרי ליתנו על המיחם שאצל האש לחממו. וזה גם מ"ש מרן בסימן שיח ס"ח, להקל בתבשיל יבש, מפני שאין בישול אחר בישול בתבשיל יבש.

אלא שראיתי להמגן אברהם (סימן שיח ס"ק כז) שהעיר על דברי מרן השלחן ערוך, דשם (סימן שיח) כתב שאם התבשיל יש בו רוטב [רובו רוטב] ומצטמק ויפה לו, אסור לדברי הכל. ומשמע דבמצטמק ורע לו שרי, ומקורו מדברי רבינו יונה, וצ"ע דמאחר שהרב בית יוסף בסימן רנג ס"ד סתם דלא כרבינו יונה, משמע דס"ל דאפילו מצטמק ורע לו יש בו משום בישול אם נצטנן, ואם כן אסור להניחו על גבי מיחם, ולמה כאן כתב מצטמק ויפה לו. וצ"ע. ואפשר דסמך על מ"ש כאן. ע"כ. ולפי מה שביארנו לכאורה יש ליישב תמיהת

והנה מתחלה היה נראה, דכ"ז במים שהם עדיין חמים בחום שהיד סולדת בו, ורוצה להחזירם על גבי הפלאטה, דאז שרי, שהרי אם המים ימשיכו לרתוח הוי מצטמק ורע לו אחר שהם מתאדים. אבל מים שהוחמו מערב שבת והגיעו לידי יד סולדת בו, וחזרו ונצטננו, לכאורה לא שייך לומר בהם דהוו מצטמק ורע לו, דבודאי שחימום המים עד שמגיעים ליי"ב הוי מצטמק ויפה לו. שהרי רצונו בחימום המים, ולא איכפת לו אם יתאדו איזה טיפות בעת הרתיחה. ורק במים שהם עדיין רותחים ומחזירין על הפלאטה, דאז הרתיחה גורמת למיעוט הרוטב ע"י האידוי, בזה הוי מצטמק ורע לו.

וכן היה נראה לבאר בדברי התוס' בשבת הנ"ל, דהיינו במים חמים שהיד סולדת בהם, ומניחם כנגד האש בנתינה חדשה, ומביאם לידי רתיחה, דבזה שרי משום דהמים כל שמבעבעים וממשיכים לרתוח הוו מצטמק ורע לו. אבל התוס' לא איירו במים שהוחמו מערב שבת ונצטננו לגמרי, דזה ניחא ליה שיגיעו לידי חימום. [אולם שוב בינותי שזה אינו, וכאשר יבואר להלן]. ועיין בביאור הלכה (ר"ס רנג ד"ה להשהות) שכתב: דבגמרא מבואר דמים "חמים" מצטמק ורע להן וכו'. ע"ש. הרי להדיא דדוקא חמים הוי מצטמק ורע להם במה שימשיכו לרתוח, אבל מים צוננים לגמרי, ליתנם על גבי האש שיגיעו לידי יד סולדת בו, היאך נתיר משום מצטמק ורע לו, הא הוא רוצה שהמים יגיעו לידי יד סולדת בהם. ורוצה בבישול זה. ובמים דרך הבישול שלהם הוא ביד סולדת בו כנודע.

וכבר הזכרנו מה שהעירו האחרונים סתירה לכאורה בדברי מרן בשלחן ערוך, שבסימן רנג (סעיף ג') כתב: המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן ירתיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדרה ישנה ריקנית וכו', ויזהר שלא ישים קדירתו על גבי קרקע, ושתהיה רותחת. ע"כ. ומבואר שאם ירד מחום שהיד סולדת בו, אסור להחזירו על גבי הכירה, ואילו בסעיף ה' כתב מרן, דמותר לתת פאנדי"ש על פי קדרת חמין בשבת, לפי שאין דרך בישול בכך. ומבואר דאף שהוא צונן והיה על גבי קרקע, אפ"ה מותר, ומ"ש מסעיף ג'. וכן הקשו משלחן ערוך סימן שיח ס"ז, דמבואר שם, שאם קדרת החמין היא על האש, אין ליתן עליה כלי שבו

המגן אברהם, דכיון שנותן המים לתוך התבשיל שמצטמק, הרי מגלה דעתו דניחא ליה בחימומן, ולא שייך להקל בו משום דהוי מצטמק ורע לו.

ולכאורה הדברים מתאימים למה שכתבנו לעיל, דלאו בכל דוכתא אמרינן דהרוטב הוי מצטמק ורע לו. ובכה"ג שהתבשיל מצטמק ונותן לתוכו רוטב, הוי מצטמק ויפה לו, וניחא ליה בהכי. ועיין במשנ"ב(ס"ק נו), שציינן בסעי' ח' לדברי מרן בסעיף ד'. ע"ש.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש מרן בסימן רנג סעיף ד', יש למחות וכו', והיינו דהתם הוי מצטמק ויפה לו, וכל רצונו בכך, ולכן אסור לדברי הכל. וראה להלן ביתר הרחבה.

אלא דמה שכתבנו בביאור דברי התוס' לעיל, דמצטמק ורע לו היינו עד כדי צורכן, אבל במחמם את המים ומגיעים ליד סולדת בו הוי מצטמק ויפה לו, דרוצה בזה, הנה האחרונים לא הבינו כן, אלא אף במים צוננים לגמרי ורוצה להרתיחן, מותר, וכן מבואר במנחת כהן, ובכנסת הגדולה, ובסמ"ע, ובשם חדש, וברכי יוסף, ובמאמר מרדכי, ובפת"ד, ובזרע אמת, ועוד.

וז"ל הרב מנחת כהן הנ"ל (שער שני סוף פרק ב'): ועוד פשוט בפרק כירה דמים אחר שנתבשלו כל צרכן, מצטמק ורע להם, ולפי זה מותר ליתן קיתון של מים שכבר נתבשלו כל צרכן אצל המדורה לחממן, אפילו במקום שהיד סולדת בו, וכ"ש היכא דאינו רוצה לחממן אלא להפיג צינתן, כדי לשתותן. אבל בשאר דברים דשייך בהם בישול אסור להניחן סמוך לאש במקום שהיד סולדת בו, כדי להפשירן, שמא ישכחם שם ויתבשלו ויתחייב. וע"ש שכתב שדעת מרן בסעיף ד' כהרמ"א שם, שאם מצטמק ורע לו גם באופן שיש בו רוטב מותר, ואף שבסעיף ד' השמיט תנאי זה, הנה סמך על מ"ש להלן בסעיף ח', וכמ"ש גם בבית יוסף. וסיים, וזה נראה לי ברור. ע"כ.

וכן כתב המגן אברהם הנ"ל, אלא דלא פירש מה נקרא מצטמק ורע לו ומה נקרא מצטמק ויפה לו. ואין ראייה מדבריו לנידון דידן. ועיין גם במאמר מרדכי (סק"ו) מ"ש אליבא דמרן.

וכבר נתבאר שזהו טעמו של הרב כנסת הגדולה בתשובה (הנ"ל, סימן יז) שמותר לתת בשבת משקה קפה מבושל כל צרכו מערב שבת ונצטנן, כנגד האש במקום שהיד סולדת בו. והובא בספר ברכי יוסף (סימן שיח סק"ה). ותמה על זה בקול אליהו (ח"א אורה חיים סימן יד, הובא בשו"ת יביע אומר ח"ז דף קכט.), דהא קיימא לן יש בישול אחר בישול בלח. ע"ש. ולהאמור י"ל, דהקפה הוי בכלל מצטמק ורע לו, ולכן אפילו שהוא תבשיל לח, נהגו להקל בזה.

גם בשו"ת זרע אמת הנ"ל מבואר כן, דמתחלה תמה ע"מ שנהגו היתר להניח הקפה בשבת במקום שהיס"ב, ושוב כתב שיש להם ע"מ שיסמוכו, כיון שהקפה הויא מצטמק ורע לו, ובכהאי גוונא אין בישול אחר בישול גם בלח, וכמ"ש הרמ"א בהגה בסעיף ד, וכן דעת מרן הש"ע בסעיף ח'. ושוב ראה כן בברכי יוסף בשם הכנה"ג שהתיר כן בהדיא. ע"כ.

ובספר שם חדש על ספר היראים (ח"א דף נח), שיש נוהגים בעיה"ק ירושלים, שמשקה הקאוויי שנתבשל מערב שבת, וכן התבשילים שנתבשלו מערב שבת כל צורכם, ונצטננו ויש בהם רוטב, מניחים אותם בשבת בבוקר על גבי כירה קטומה בפחם דק דק, שמונח עליה מערב שבת כלי או דף של מתכת והתבשיל עומד על הכלי או על הדף ושוהה שם עד שיתחמם, ובימות החורף לפעמים שהרוטב הקרוש שבתבשיל הוא נפשר, והאריך שם לקיים המנהג היכא שהתבשיל הוא מצטמק ורע לו. ושכ"כ גם כן בקונטרס הסמ"ע שהובא בספר מזבח אדמה (דף נט ע"ב), ולא נמצא חולק ע"ז אלא הב"ח. וכן מצאנו להכנה"ג בתשובה שהתיר לחמם הקפה במקום שהיס"ב, והובא בברכי יוסף. ואמנם שמעתי באומרים לי שבתבשיל שיש בו מיעוט רוטב גם כן הוי כמצטמק ויפה לו, אך באמת שיש דעות במאכל, ורבים רוצים לטבל פתן בשומן וברוטב שבתבשיל, ולדידהו חשיב כמצטמק ורע לו וכו'. עכ"ת ד. והובא בארץ חיים (סתהון, סימן שיח ס"ח) ואמנם הביא משם המהר"ם בן חביב ז"ל דסתם תבשילין שלנו הם מצטמק ויפה לו. ומ"מ כתב לקיים המנהג הנז' היכא דהתבשיל רובו יבש ומיעוטו רוטב. ע"כ.

ולכאורה מסיום דבריו נראה, שכתב להקל רק בתבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב, אבל במים שהוחמו מערב שבת וחזרו ונצטננו, אסור ליתנם על גבי הפלאטה בשבת, דכיון שחוזרים להתחמם ומגיעים ליד סולדת בו, הוי מצטמק ויפה לו, ורק אם המים עודם בחומן, בחום שהיד סולדת בו, אם מניחן על גבי הפלאטה ומביאם לידי רתיחה, בזה הוי מצטמק ורע לו. הא לאו הכי אין להקל.

אלא שבמנחת כהן הנ"ל מבואר שגם במים חמים שנצטננו הוי בכלל מצטמק ורע לו. והטעם כפי הנראה, דכיון שיודע שהמים יגיעו לרתיחה ויתאדו, והוא אינו רוצה שיתאדו, לכן חשיב כמצטמק ורע לו.

וכן מבואר בדברי הרב פתה"ד (סימן רנג ס"ב ד"ה א"ג) שכתב: אי נמי י"ל דמאי דשבקן להו אמנהגיהוה הוא משום דמשקה הקפה כל ששוהין אותה בתוך התנור הוי מצטמק ורע לו, וכנראה בחוש הטעם. וכן כתב הרב שם חדש, שנתן טעם לתשו' הרב כנסת הגדולה (אורח חיים סימן ט"ב) שהורה להתיר בקפה שנתבשל כל צרכו מערב שבת ליתנו בשבת כנגד המדורה, ואפילו הישראל, דהטעם הוא משום דשאני קפה דהוא מצטמק ורע לו ולדברי הכל מותר וכו'. דלענין להניחו מחדש בתנור כשמבוסלת כל צרכה מערב שבת, אפילו נצטננה שרי, דהוי מצטמק ורע לו, דבכי הא אפילו דהוי לח אין בישול אחר בישול. ע"ש.

ועיין עוד בפרי מגדים (סימן רנט מש"ז סק"ג) שכתב, שאם יש בתבשיל דבר שמצטמק ויפה לו, וגם דבר שמצטמק ורע לו, אזלינן בתר רובא, מכ"ש מדין תבשיל לח ויבש שהולכים בו אחר הרוב.

ויש להטעים הדבר, דהנה בגמרא (ב"מ כט:;) מבואר דאין לשנות מים פושרים, משום סכנה, אבל לאחר שהוחמו והגיעו לרתיחה, ונצטננו, וחזרו וחיממו אותם ונעשו פושרים, אין מניעה מלשתותם, ולפי זה גם לענין שבת, מים שהוחמו והגיעו לרתיחה בשבת, כל רצונו שיחזרו ויתחממו להיות פושרים, ולכן מנקודת הרתיחה ואילך הוי מצטמק ורע לו, שאין לו צורך בכך שהמים מתאדים. וכל איסור בישול הוא משעה שהמים מגיעים ליד סולדת בהם, ומאותה שעה

הרי הוי מצטמק ורע לו שדי לו שיהיו פושרין. ומעתה, מ"ש בשם חדש שנהגו להקל בקפה לחזור ולחממו בשבת, היינו דרצונו בכמות של הקפה, ואם מי הקפה מתאדים הוי מצטמק ורע לו, ולכן נהגו להקל בזה. ועוד, שטבע משקה הקפה כשחוזרים לחממו מצטמק ורע לו בטעמו ברתיחה השנייה. [וכן נראה מדברי הרב פתה"ד הנ"ל, דטעם הקפה מצטמק ורע לו].

והיוצא מזה, דמה שאמרו יש בישול אחר בישול בדבר לח, היינו בתבשיל שרובו רוטב והוא מצטמק ויפה לו, אבל במים לא שייך דין זה.

ומעתה מה שכתבנו לדון בילקוט יוסף שבת כרך ג' אם יש איסור מגיס [מן התורה] במים שהוחמו מערב שבת וחזרו ונתחממו, לפי דעות הפוסקים המקילין הנ"ל, אין בזה בישול, דהוי מצטמק ורע לו. ויש לדון במגיס רק משום מיחזי כמבשל היכא דאיכא לחוש למיחזי כמבשל, וכגון שהמיחם נמצא על אש. אך לדברי מהר"י אבוהב שהובא בבית יוסף (סימן רנג ד"ה כתוב בנימו"י), במים יש בישול אחר בישול. אלא שלפי האמור לעיל עפ"ד רבינו ירוחם עצמו דבעירוי המים לקדרה "צריך התבשיל להצטמק וזה יפה לו", גם מדברי הב"י בשם מהר"י אבוהב לכאורה אין ראייה. ולדברי האגלי טל י"ל שהוא לכולי עלמא, דדמי לבישול מתכות דהבישול הראשון אזדא ליה. ולכן יש לדון לסברות אלה היאך יהיה הדין במגיס במים.

והנה לפי הנ"ל יוצא לכאורה לדינא שמי שיש לו מים חמים במיחם חשמלי, והולכים וחסרים בשבת, יהיה מותר לו לקחת מהשכן מים שהוחמו כבר ולערום למיחם, דהא מים הוו מצטמק ורע לו.

אלא שיש לעיין בזה מסברת הפוסקים הסוברים דבמים לכולי עלמא יש בישול אחר בישול, דהבישול הראשון חלף הלך לו. אולם מדברי רי"ו הנ"ל מוכח דמים לבד הוו מצטמק ורע לו, מדהוצרך ליתן טעם שבערוי מים לקדרה צריך התבשיל להצטמק וזה יפה לו. ודו"ק.

וגם לכאורה יש לחוש לסברת הגר"א, דס"ל בדעת מרן השלחן ערוך דגם במצטמק ורע לו אסור. גם הב"ח הנ"ל (סימן שיח) כתב שיש להחמיר בכל אופן,

ושכ"ה דעת מרן השלחן ערוך. ע"ש. גם בתוספת שבת ובמשנה ברורה (סימן שיח ס"ק סב, סה) כתבו, דהלכה כשאר פוסקים שאין מחלקים בין מצטמק ורע לו למצטמק ויפה לו, ואף המחבר אפשר דסובר כן, כמו שסתם בסעיף ד', אלא דלישנא דרבינו ירוחם נקיט ואזיל. ע"כ. וכן כתב עוד המשנה ברורה שם (ס"ק כה), על מ"ש הרמ"א שם, ויש אומרים דוקא אם מצטמק ויפה לו וכו', ועל זה כתב במשנה ברורה, דבמצטמק ורע לו מותר להניח סמוך למדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו, ועייין בב"ח שפסק כסברא ראשונה דאין חילוק בזה, וכן משמע מביאור הגר"א. ע"כ. נמצא שלדעת הב"ח והגר"א אין להסתמך להקל במצטמק ורע לו גבי בישול.

אלא שיש לצדד להקל במצטמק ורע לו, על פי ספק ספיקא, דשמא אין בישול אחר בישול בדבר לח, וכדעת הרמב"ם הרשב"א הר"ן והריטב"א, ואף אי נימא כדעת רש"י ותוס' הרא"ש ורבינו יונה דבדבר לח יש בישול אחר בישול, שמא במצטמק ורע לו אין איסור, וכדעת הפוסקים הנ"ל.

ויש לצרף עוד סניף, במה שדנו הפוסקים לענין בישול במים, דהא ראויים הם לשתותן כמות שהן חיים, ואמנם הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת ה"א כתב שיש בישול במים, והמפרשים כתבו לחלק לדעתו בין מים לדבר שאינו צריך בישול כלל, מכל מקום יש אומרים דבמים אין איסור תורה, ולא נפקא מפלוגתא, כמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ד (חלק אורח חיים סימן לד אות לו).

ובפרט שרוב האחרונים תפסו בדעת מרן השלחן ערוך להקל במצטמק ורע לו, וכמ"ש המנחת כהן, מגן אברהם, זרע אמת, נהר שלום, פתה"ד, הכנסת הגדולה בתשו', הסמ"ע, מזבח אדמה, החיד"א, מאמר מרדכי, שם חדש. ועוד*^א. אלא שאין אנו בקיאים מה חשיב תבשיל שמצטמק ורע לו, ומה נחשב כמצטמק ויפה לו. ולכן נכון להורות להחמיר שלא בכל דבר הוי מצטמק ורע לו. ועייין בכף החיים (אות נז) שהביא דברי המנחת כהן שכתב שאין להקל במצטמק ורע לו אלא

בדבר שבדאי הוי מצטמק ורע לו, אבל בספק לא. **ומכל** מקום מעיקר הדין יש לדון בזה מצד ס"ס באופן שאין הדבר ברור שהתבשיל הזה מצטמק ורע לו, שמא הלכה כהרמב"ם ודעימיה שאפילו בתבשיל לח אין בישול אחר בישול, (והכי ס"ל להרמ"א מעיקר הדין), ושמא התבשיל הזה מצטמק ורע לו, שכל הדעות אזלי ומודו שאין בו דין בישול, ולכן תבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב יש להקל בו מה"ט.

ואף שהמנחת כהן (בשער ב' סוף פ"ב) כתב, שהואיל ואין אנו בקיאים בכמה תבשילים אם מצטמקים ויפה להם או רע להם ראוי להחמיר בזה מספק שמא הם בגדר מצטמק ויפה לו, אלא אם כן ידוע בבירור שאותו תבשיל מצטמק ורע לו. ע"ש. וכן הובא באחרונים, מ"מ לפי האמור יש מקום להקל בכל ספק שיפול בזה, ואע"פ שספק חסרון ידיעה לא חשיב ספק, מכל מקום כל שנצטרף עמו ספק אחר שפיר חזי לאצטרופי לס"ס, וכמ"ש המשאת בנימין (סימן נ), וכ"כ במשמרות כהונה (טהרות פ"ד מ"ה). ובשו"ת בית שלמה (חלק יורה דעה סימן קסב). ע"ש. וכן כתב המהרש"ם (או"ח הל' פסח סימן תסז דף קעד ע"ב) שאע"פ שהש"ך חולק על המשאת בנימין בזה, מ"מ העיקר כדברי המשאת בנימין. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרינן.

ועל כל פנים סברת רבינו ירוחם והפוסקים דעימיה, דמצטמק ורע לו שרי, חזי לאיצטרופי לגבי תבשיל שרובו יבש, כפי שנתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ג' (סימן שיח, עמוד רי) דהרוטב משמגיע ליד סולדת בו הוא מתאדה, והוא בכלל מצטמק ורע לו. ולכן מקילין במיעוט רוטב. שהרי די לו בכך שהרוטב יהיה פושר, ומה שהרוטב מגיע ליד סולדת בו אין רצונו בזה, דבזה הרוטב מתאדה, והוי בכלל מצטמק ורע לו. [ובאופן שרוצה במיעוט רוטב, הדבר תלוי בטעמים וכמבואר לעיל]. וראויה סברת רבינו ירוחם לצרפה ברוב יבש, אחר שביארנו דלכאורה גם מרן הכי ס"ל, ממ"ש בסימן שיח ס"ח, דאם מצטמק ויפה לו אסור, אלמא דבמצטמק ורע לו מותר. וכן משמע שהבינו כמה

(א) **וכן** הכריע ביביע אומר ח"ד^ז (סימן מב אות ז ואות י) שכן עיקר בדעת מרן השלחן ערוך, דמצטמק ורע לו מותר.

מהאחרונים הנ"ל, [מגן אברהם, מנחת כהן, זרע אמת, ברכי יוסף, הרב מאמר מרדכי, פתה"ד, נהר שלום, שם חדש, ארץ חיים]. ואף שדעת כמה אחרונים שמרן לא כתב כן אלא מפני שיגרת לשונו של רבינו ירוחם, מכל מקום חזי לצרף הדברים הנ"ל לספק ספיקא להקל על כל פנים ברוב יבש, וכמ"ש בארץ חיים סתהון.

וברומב שהוא מצטמק ורע לו, כגון שהוא מעוניין בכמות, והמים מתאדים והולכים הלוך וחסור, קיל טפי ליתנו ע"ג פלאטה בשבת. וכן מבואר בשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק אורח חיים סימן מב דף קט. ד"ה ומה, ודף קל: ד"ה אמנם). והכי ס"ל להכנסת הגדולה בתשובה, והסמ"ע, ומזבח אדמה, ועוד.

אכן בספר מנורה הטהורה ובס' תורת שבת כתבו לחלק בין להניחו סמוך למדורה לבין מניחו בכלי ראשון על האש. וע"ע בט"ז, ובספר שם חדש (דני"ח ע"ג) בשם הרב בני משה מאגאר. ע"ש. מכל מקום לדינא קיימא לן להקל בכל גוונא, רק שלא יהיה באופן שנראה כמבשל. (ואנן דאירינן בפלאטה חשמלית שאין דרך לבשל עליה, וגם לא שייך בה חיתוי, הוי כמו דין כנגד המדורה במקום שהיס"ב).

ואמנם בתבשיל דאף אם הרוטב יתאדה ויהיה חסר מהכמות, אכתי ניחא ליה האיכות, כמו בחמין שלנו, יש לדון אי הוי בכלל מצטמק ורע לו. דרך במים חמים שחוזר ומרתיחן הוי מצטמק ורע לו, אבל לא בתבשיל. ואף דמצינו להארץ חיים שכתב בשם השם חדש דגם גבי קפה הוי מצטמק ורע לו, שמא במשקה הקפה אין הכי נמי הוי מצטמק ורע לו, אבל לא בחמין.

אך אכתי חזי לאיצטרופי סברת הרמב"ם הרשב"א הריטב"א הר"ן והרמב"ן, דכולהו ס"ל דאין בישול אחר בישול גם בלח. ומה שמרן פסק לאסור בתבשיל לח, היינו מחמת הספק, דספק דאורייתא לחומרא, [שלדעת האוסרים בתבשיל לח הוא איסור תורה, וכן משמע מדברי רש"י (שבת לד.) שעל קושית הגמרא אי הכי בין השמשות נמי, פירש, דהא איכא גזירת איסור דאורייתא וכו']. ולכן חשש לדעת רש"י ותוס' הרא"ש ורבינו יונה. אך מרן לא חשש לדבריהם אלא במתכוין ורוצה בכך, אבל אם אין רצונו ברוב, אף שהוא פסיק רישיה כיון

שאינו מתכוין שפיר מרן יסמוך על סברת החולקים, בצירוף הסברות הנ"ל.

וכיוצא בזה כתב הט"ז (סימן שיח ס"ק ד), ומתחלה הביא שהב"ח דחה דעה זו מהלכה, דהוקשה לו דע"כ לא מחלקים בין יפה לו או רע לו אלא לענין חשש שמא יחתה, אבל לענין חיוב חטאת דמבשל אין חילוק בזה. וכתב הט"ז, דלפי מה שכתבתי בסמוך דלהטור אין חיוב מן התורה אחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, והאיסור הוא מדרבנן, שפיר יש חילוק בזה. ותו נ"ל שיש חילוק בזה אפילו מן התורה, דהא קיימא לן במלאכת שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והיינו במאי דניח"ל, וזה בא לחמם להפיג צינתו ולא שיצטמק עוד, דהא רע לו, שאם היה טוב לו הי' אסור, דחיישינן שמא מתכוין להצטמק, מה שאין כן בזה. ע"כ. הרי שביאר דגבי שבת דבעי' מלאכת מחשבת, כל שאין רצונו ברתיחה ומצטמק ורע לו אין בו איסור מבשל.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בפרי מגדים (סימן רג ס"ק מא, וסימן שיח ס"ק יג), דמשמע מהבית יוסף דבמיעוט רוטב אין זה מבשל. ובאליה רבה הביא זה בשם מנחת כהן. דאין אנו בקיאיין איזה מצטמק ורע לו, ועיין בשבת לח. ד"לפת" ותמרי ודייסא ומים חמין מצטמק ורע לו, והנה "לפת" שלנו, עינינו רואות שמצטמק ויפה לו הוא, ועיין בשבת (לו:): "לפדא" [בדלי"ת], אם כן אם יש בהן מים אסור. ועיין מגן אברהם לקמן אות ל"ט, ושם אפשר, כי נראה אם יש רוטב ובשר יחד, לרוטב מצטמק ויפה לו, ולבשר מצטמק ורע לו, כל שנצטנן ונאסר הרוטב כשחממו בשבת, אף הבשר נאסר, דבלע מאיסור. עכ"ד הפרי מגדים.

ולכאורה מראים הדברים כמ"ש הט"ז (הנ"ל) דאף דנצטנן בלח הוה בישול מן התורה, מכל מקום מלאכת מחשבת אסרה תורה, ורק בלח שנצטנן ומרתיחו ומצטמק ויפה לו, הוי בישול, אבל במצטמק ורע לו אין דעתו להצטמק. והיינו דעיקר הבישול הוא כשמצטמק, ולפי זה שפיר הולכין אחר הרוב, דרובו רוטב מצטמק ויפה לו הוא, ומתכוין לצימוק, והוי בישול. ואם רובו יבש, אין דעתו לצימוק, כי מצטמק ורע לו הוא ליבש.

סימן 8

בדין ברירה בסכינים כפות ומזלגות

[שלחן ערוך סימן שיט]

בס"ד, כ"ג אייר תשע"ה

לכבוד היקר ונעלה, שוקד באהלה של תורה,

ה"ה ברוך ישי סעדה נ"י

שלום וברכה,

במענה לשאלותיו הנני להשיב:

כשמפנים את השלחן אחר סעודות שבת, ע' בספר ילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד ש"ל) דמותר לברור סכינים כפות ומזלגות לאחר הסעודה, וליתנם כל אחד במקום המתאים להם, לצורך הסעודה שלאחר מכן, וכן נהגו רבים, והנח להם לישראל במנהגם, ועיין בהערה נימוקי התשובה. והוא על פי המבואר בשו"ת יביע אומר ח"ה (סימן לא). ושם צירף לסניף מה שנסתפק הפרי מגדים, אם בורר אוכל מאוכל ואינו צריך לא לזה ולא לזה, אם שייך בזה בורר, שאין כאן פסולת ואוכל המעורבים זה עם זה, שכולם שוים בעיניו. דהי מינייהו אוכל והי מינייהו פסולת. והוא הדין גבי מזלגות וסכינים, דהי מינייהו אוכל והי מינייהו פסולת. ע"ש.

אלא שיש להעיר בזה מדברי התוספתא (פרק י"ז משבת ה"ו) דמבואר לכאורה דגם בכהאי גוונא יש בורר, שאמרו שם, נתערבו לו פירות בפירות, בורר ואוכל בורר ומניח על השלחן וכו', בדק אלו בפני עצמן, ואלו בפני עצמן, או שליקט מתוכן עפר וצרורות, הרי זה חייב. ע"כ. והלשון "בדק אלו בפני עצמן וכו'" משמע דאיירי שאינו רוצה לא בפרי זה ולא בפרי השני, ועם כ"ז הישווה דין זה לבורר עפר וצרורות מהפירות דחייב. וזה כדברי הביאור הלכה (ר"ס שיט) אף שלא הזכיר דברי התוספתא הנז'.

ולכאורה היאך היקל בזה ביביע אומר, הא בתוספתא הנז' מבואר שיש בזה חיוב חטאת. ואי נימא דלא סמכינן על תוספתא שלא הובאה בש"ס, אתי שפיר. אלא דלא מצינו רמז של סתירה לדין זה מתלמוד

נמצא למעשה, שהמחמם בשבת מים שהיו מבושלים מלפני שבת ונצטננו, יש לו על מה לסמוך כמו שכתבו להדיא במנחת כהן, נהר שלום, פתה"ד ועוד אחרונים, ובלבד שלא יחזיר על אש גלויה, אלא על פלאטה וכדו'. וכ"ז במים שהם בודאי מצטמק ורע לו. אולם בכל תבשיל של רוטב דהוי מצטמק ויפה לו, אין להקל בדבר. זולת במיעוט רוטב והרוב יבש, דאיכא ספק ספיקא להקל להחזיר על גבי פלאטה בשבת.

וכבר כתב מרן אאמ"ר ביביע אומר ח"ז (או"ח סי' מב אות ח) "ולפע"ד י"ל עוד שאף באופן שאין הדבר ברור שהתבשיל הזה מצטמק ורע לו, ויש ספק בדבר, יש להתיר מטעם ספק ספיקא, שמא הלכה כהרמב"ם והרשב"א והר"ן שאפי' בתבשיל לח שרובו או כולו רוטב ומרק אמרינן אין בישול אחר בישול, ואת"ל שהלכה כרש"י והרא"ש דיש בישול אחר בישול בלח, שמא תבשיל זה מצטמק ורע לו, שאף הם מודים שאין בו דין בישול, ולכן תבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב יש להקל בו מה"ט. ואף שהמנחת כהן (בשער ב ספ"ב) כתב, שהואיל ואין אנו בקיאים בכמה תבשילים אם מצטמקים ויפה להם או רע להם ראוי להחמיר בזה מן הספק, שמא הוא בגדר מצטמק ויפה לו, אא"כ ידוע בכירור שאותו תבשיל מצטמק ורע לו. ע"ש. וכן הובא באחרונים, מ"מ להאמור יש מקום להקל בכל ספק שיפול בזה, ואע"פ שספק חסרון ידיעה לא חשיב ספק, מ"מ כל שנצטרף עמו ספק אחר שפיר חזי לאצטרופי לס"ס, וכמ"ש המשאת בנימין (סי' ג), וכ"כ במשמרות כהונה טהרות (פ"ד מ"ה). ובשו"ת בית שלמה (חיו"ד סי' קסב). ע"ש. וכ"כ המהרש"ם א"ח (סי' תסז דף קעז:) שאע"פ שהש"ך חולק על המשאת בנימין בזה, מ"מ העיקר כדברי המשאת בנימין. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין". עכ"ל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



בורר. מה שאין כן בבית שהוא עשוי להתכבד בכל יום. ע"כ.

ועל כל פנים בלא"ה כתב ביביע אומר שם עוד כמה צירופים להקל, ואכתי איתנהו, דשמא אין בורר אלא בגידולי קרקע, ושמא בדברים הנכרים בפני עצמן ליכא בורר, כיעו"ש. ולכן יש לתפוס לדינא להקל בברירת סכינים ומזלגות.

ובפרט למה שהוסיף בהליכות עולם ח"ד (הלכות בורר) עוד סניף, מ"ש בשו"ת פרי השדה ח"ד (סימן ד), שמדברי מרן השלחן ערוך שלא כתב דין איסור ברירה אלא באוכלים משמע דלא כהט"ז דס"ל שיש ברירה גם בכלים. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת מגנת אלעזר ח"ג (סימן מב). ועיין עוד באור שמח (פרק ח' מהלכות שבת הלכה י"א). וחזי לצרף סברא זו להתיר לשמש בית הכנסת לברור הסידורים והחומשים זה מזה ולהניחם כל ספר במקומו הראוי לו. ע"ש. וראה בילקוט יוסף שבת ג' עמוד של.

ב. בני ישיבה הנתמכים בידי ההורים, או על ידי הישיבה, אינם חייבים במעשר כספים, שאין להם משא ומתן וריווחים, ואם רוצים לתת מעשר כספים לחבריהם הנזקקים, יכולים לתת ותע"ב.

ג. ובענין סיפור יציאת מצרים, ומצות והגדת לבנך, הנה עצם הענין שהאב מביא את בנו אל הסדר, ושומע את כל ההגדה, אף אם הסבא הוא זה שקורא את ההגדה כולם יוצאים י"ח ושומע כעונה, וכאילו הסבא שליח לקרוא את ההגדה ושלוחו של אדם כמותו, ולכן גם האב יצא י"ח של והגדת לבנך, אף אם לא קרא מההגדה, ומכל מקום מנהגינו שכל אחד קורא קטע מההגדה, והאחרים מקשיבים, ובזה גם האב קורא ובודאי שיוצא י"ח של והגדת לבנך, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח, ויאמר האב מדרשים וחיידושים בהגדה. ותע"ב.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



דין, ואם היו בגמרא דילן מונים כמה אפשרויות של בורר ולא היו מונים דין זה, נוכל לדייק שפיר דתלמוד דידן ליה ההיא דתוספתא, אבל הרי לא מצינו כן בש"ס דילן, ולמה לא נסמוך על התוספתא הנז', בפרט ששאר הדינים שהובאו שם כן הובאו לדינא בפוסקים. וראה בעין יצחק כללי התלמוד כמה שכתבנו בזה.

ונראה לומר בכיבור התוספתא, שהפירות נתפזרו לו בתוך עפר וצרורות, ובדק אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן, היינו שהוציאן מהעפר והצרורות [אוכל מתוך פסולת שלא לאלתר], וזה מה שהמשיך בתוספתא או שליטת מתוכן עפר וצרורות, היינו שלקח העפר תחלה, וברישא לקח הפירות. ונמצא שאין זה הנידון שדיבר בו הפרי מגדים שבורר פירות מפירות ולא צריך זה ולא זה. ואף שיתכן דמה שאמרו בתוספתא או שליטת עפר וכו' היינו דברישא ליקט את הפירות מהפירות האחרים, ואין שם עפר, ולא מהעפר, אך יד הדוחה נטויה לומר כמו שכתבנו, בפרט שבזמננו רוב הבתים לא היה בהם רצפות, אלא עפר, והיה זה דבר המצוי שהפירות המתפזרים צריך ללקטן מתוך העפר.

שוב ראיתי שכן פירש הרמב"ן ז"ל בתוספתא, דהנה בברייתא בפרק חבית (קמג:) אמרו, ת"ר נתפזרו לו פירות בחצירו, מלקט על יד על יד ואוכל, אבל לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ויש אומרים שהוא משום מעמר. אבל הרמב"ן כתב, הא דתניא נתפזרו לו פירות בחצירו מלקט על יד על יד ואוכל, אבל לא לתוך הסל. לא נתפרש לי מה טעם, אלא שראיתי עניינה בתוספתא, שהיא שנויה כך: פירות שנתפזרו מלקט אחד אחד ואוכל, נתערבו לו פירות בפירות, בורר ואוכל בורר ומניח על השולחן, בורר ומשליך לפי בהמתו, ברין אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן, או שליטת מתוכן עפר וצרורות, ה"ז חייב, לפי זה נראה שבשנתפזרו במקום עפר וצרורות עסקינן, ואסור ללקטן ולתתן בתוך הסל, משום דמיחזי כבורר. ואפילו בפירות גסין ולהכי קתני שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אבל לאכול מותר, והיינו דקתני בגמרא בחצירו ולא קתני בבית, מפני שסתם חצר יש בו עפרויות וצרורות, ונמצא

סימן סא

פתיחת שערים על ידי זרם חשמלי

בס"ד, י"ח כסלו תשע"ד

לכבוד הרב היקר, יקר רוח איש תבונה,

זכות הרבים תלויה בידו, הרב רבי א. ק. שליט"א

שלום וברכה וישע רב!

קבלתי מכתבו הרם בשאלה ותשובה לתיפעולם של שערי בסיסי חיל האויר בשבת וחג. ואכן כל מה שכב' כתב, דבריו נכונים ומבוססים, והנני מסכים עמו במקום הכרח כזה להעדיף את האפשרות השניה שכב' כתב, להתקין סידור שבת על ידי מפסק גרמא, ולהתייעץ עם הגורמים הבקיאים בכך, כגון מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה בשכונת בית וגן, וכדו', להתקין על פי ההלכה. ואם אפשרי הדבר לתת להם הוראה שיפתחו על ידי שינוי כגון במרפק או באחורי היד וכיוצא, עדיף הדבר. וכ"ז אמור רק לגבי בסיסי הצבא, שבהם אנו נדחקים למצוא קולא בדבר.

ואפרט אמאי על ידי גרמא עדיף, עיין בילקוט יוסף שבת כרך ג' (סימן שיח) אודות קדרה שיש בה תבשיל שרובו רוטב, ונצטנן, שלפי מה שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן שי"ח) שיש בישול אחר בישול בלח, כדעת רש"י והרא"ש ורבינו יונה, דמותר ליתן הקדרה על פלאטה של שבת בעודה כבויה, ואינה פועלת כלל, ואחר זמן מה נדלקת על ידי שעון שבת, ומחממת את התבשיל בחום שהיד סולדת בו, והוא על פי מה שאמרו חז"ל (שבת קכ:) לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסירא הא גרמא שריא, ומבואר בשו"ת זרע אמת (אורח חיים סימן מ"ד) בהגדרת גרמא, שכל שעשה איזו פעולה ורק לאחר זמן על ידי אותה פעולה תעשה מלאכה מאליה, כגון העמדת מחיצת כלים המלאים מים בפני הדליקה, זוהי גרמא שמתרת מן הדין אף לענין שבת, אבל כשעושה מלאכה, ובאותה שעה היא נעשית על ידי סיוע הרוח, כגון זורה ורוח מסייעתו חייב, שאין נחשבת לגרמא. ע"ש. וכן כתב הפני יהושע (ביצה כ"ב.) והכתב סופר (חלק אורח חיים סימן נ"ה) והגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן קפח ד"ה אלא). ועיין עוד בשו"ת תשורת שי ח"א (סימן תקע"ח) שהביא דברי

המהרש"ם שסמך ידו על דברי הרב זרע אמת הנ"ל, וגם הוא הסכים כן להלכה. ע"ש. וכן הוא בשו"ת יביע אומר חלק י' (סימן כ"ו).

ואם כן בנידון דידן הוי גרמא ומותר לעשות כן לכתחלה. ובספר חזון איש (סימן ל"ח סק"ב) כתב, דמשום גרם בישול ליכא בהכי, אף שסוף חום לבוא, דגרמא לא אסרה תורה בשבת בכל המלאכות, כדאיתא בשבת (הנ"ל).

והנה דעת רבינו תם, הובא במרדכי (בפרק כל כתבי סימן שצט) דהלכה כר"ש בן ננס שמתיר גרם כיבוי, וכן כתב ראב"ה. וכן פסק הרב ר' קלונימוס בשם הרב ר' יום טוב. אבל הרב רבינו יואל אוסר גרם כיבוי שלא במקום הפסד, [שדוקא בדליקה התיירו, משום דאי לא שרית ליה אתי לכבויה]. ע"כ. והובא בדרכי משה (סימן שלד אות ה). וכן הוא בהג"ה (סעיף כב). נמצא שלדעת הרמ"א דוקא במקום פסידא מותר לגרום כיבוי. וה"נ בכל המלאכות אסור גרמא בלא הפסד.

ואולם מרן בשלחן ערוך סתם לנו (בסימן שלד) וכתב שהתיירו גרמא ולא דוקא בדליקה, אלא כל גרמא אף שלא במקום פסידא שרי, והרבה אחרונים כתבו שרבינו יואל יחידאה הוא, ומדברי מרן בשלחן ערוך שלא כתב חילוק זה נראה שדעתו כדעת המתירים. וכתב בשו"ת זרע אמת, שאף על פי שהרמ"א כתב כן, הרי המרדכי עצמו הביא מחלוקת בזה, ומדברי הרא"ש (ביצה כ"ב) מוכח דשרי אף שלא במקום הפסד, וכן כתב המגן אברהם (סימן תקי"ד סק"ז) בדעת הרא"ש. וכן נראה מדברי התוס' (ס"פ כירה). ועל כל פנים הוי פלוגתא במידי דרבנן ואוליגן לקולא. ע"כ. וכן כתב הרב מגורה הטהורה (סימן שלד, קני המנורה ס"ק כה), שהמיקל בגרם כיבוי שלא במקום פסידא לא הפסיד, שכן משמעות הש"ס (ס"פ כירה) דשרי אפילו שלא במקום פסידא, אלא אם כן נאמר שאפשר דאף התם הוי במקום פסידא. ע"ש.

והמשנה ברורה בשעה"צ (סימן תקיד ס"ק לא) כתב, דמ"ש הרמ"א בהגה דלא שרי כיבוי אלא במקום פסידא, באמת שאותה הגהה אין לה מקור, וכמ"ש הט"ז (שם סק"ו), שלא מצינו חבר לשיטה זו, וכן כתב המגן אברהם [הנ"ל] דהרא"ש לא ס"ל שיטה

בלשונות הרמב"ם (סימן מז), שלא התירו אלא בטבילת מצוה, אבל בטבילת הרשות אסור. (ועיין עוד בשו"ת נודע ביהודה מה"ת חלק אורח חיים סימן יז), ולפי זה שפיר פריך, דהא מצוה עדיפא מהפסד ממון, וכמ"ש המגן אברהם (סימן שז סק"ז), וכיון דלרבנן גרם כיבוי שרי במקום הפסד, כ"ש שהיה להם להתיר גרם מחיקת ה' במקום מצוה, ולמה הצריכו לכרוך גמי. ושור"ר בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סימן כב אות לא) שכתב גם כן שמדמה גרם כיבוי, משום פסידא, למצות טבילה. וכן כתב בשו"ת אבני נזר (סימן רלא אות ה). [ועיין למרן החיד"א בכסא רחמים (מס' סופרים פ"ה הי"ב ויג), ובשמחת יהודה נג'אר (מס' סופרים שם, דף ז). ע"ש].

והנה בתוס' ביצה (כב) בד"ה והמסתפק ממנו חייב משום מכבה), כתבו, אינו ר"ל מפני שגורם למהר כיבוי, דלא הוי אלא גרם כיבוי, וגרם כיבוי ביום טוב שרי, ובשבת נמי "אינו חייב". ע"כ. לכאורה משמע שגרם כיבוי בשבת אסור מדרבנן, אלא אם כן במקום הפסד, כמו בדליקה. וזה כסברת ר' יואל. אבל הגאון שפת אמת שם דחה דבר זה, וכתב, שאינו משום דס"ל כמ"ש המרדכי בשם ר' יואל, אלא ס"ל להתוס' דהכא דעביד עובדא בשמן הדולק בעצמו חמיר טפי, כמ"ש הרא"ש, ומש"ה איכא איסורא טפי. ע"ש.

ברם לקושטא דמילתא רבינו יואל לאו יחידאה הוא בזה, שכן מבואר באור זרוע הגדול ח"ב (סימן כח) שכתב, ואיני מורה הלכה למעשה אלא כדברי ריב"א דגרם כיבוי לא שרי אלא במקום הפסד, דהא דפליגי ר' יוסי ור' שמעון בן מנסיא בגרם כיבוי, היינו דוקא להציל מפני הדליקה, אבל סתם גרם כיבוי מודו כ"ע דאסור מדרבנן, והיינו דמשמע מהריב"א וכן מהערוך דגרם כיבוי אסור וכו'. ולכאורה קשה לי על סברתו מהגמרא סוף פרק כירה וכו', ונראה בעיני דהתם נמי להציל מיירי, שנותן מים בכלי מפני הניצוצות של אש, וכן פירש רש"י (שבת מב: ד"ה ניצוצות), שלהבת היוצאת מן הנר, כדי שלא ידליק מה שתחתיה. ע"ש. ועל כל פנים לדידן יש לתפוס עיקר כד' מרן השלחן ערוך דכל גרמא אף שלא במקום פסידא שרי.

ומכאן העיר מרן אאמו"ר על מה שכתב מחבר אחד, שהרשב"א בעבודת הקודש (שער ג' סימן ג'),

זו. וכן נתבאר בביאור הלכה (ר"ס רעז), שכשאנו רואים שאין רוח בחוץ מותר לפתוח הדלת בנחת מעט מעט, ואין לחוש שמא ינשב רוח מבחוץ באותו רגע, דהוה ליה גרמא. וכמ"ש האליה רבה והמטה יהודה. עכת"ד. ועיין עוד בספר תהלה לדוד (סימן שטו סק"ב).

וכן כתב בשו"ת ימי יוסף בתרא (סימן יב עמוד מד), שמדברי המרדכי מתבאר שרבינו יואל שאוסר גרם כיבוי שלא במקום הפסד, יחידאה הוא לגבי המתירים, וכמ"ש הט"ז (סימן תקיד סוף סק"ו), שלא מצא חבר לרבינו יואל בזה, ומדברי מרן שהשמיט חילוק זה בשלחן ערוך, וכתב (בסימן שלד סעיף כה) סתם, שגרם כיבוי מותר, נראה שדעתו כדעת המתירים. וכן כתב הרב עולת שבת (סימן שלד ס"ק יד).

וכן מוכח בשלטי הגבורים שכ' דלאו דוקא במקום פסידא, אלא כל שהוא לאיזה צורך שיהיה מותר.

וכן כתב הרב גזע ישי (מע' ג אות רלו), שמפשט הסוגיא בשבת מוכח דלאו דוקא בדליקה התירו גרם כיבוי, ואדרבה בדליקה יש להחמיר יותר שאדם בהול על ממונו, ואפ"ה התירו, כ"ש בעלמא, דגרמא שרי. ומה גם שאפילו לר' יואל אין האיסור אלא מדרבנן, וקיל משאר איסורים דרבנן, ובודאי דבכהאי גוונא אמרינן ספקא דרבנן לקולא. ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת חוות בנימין (להגר"ש ישראלי בח"א ס"ס כז) שגם כן כתב, שרבינו יואל שכתב דלא שרי גרמא אלא במקום הפסד, יחידאה הוא. ע"ש.

ועיין עוד להגאון קרן אורה (שבת קכ:): שכתב להוכיח דכל גרמא שרי בכל ענין, ולא דוקא בדליקה דאיכא פסידא, דהא פריך בגמרא (שבת קכ:): מדרבנן דר' יוסי שהתירו גרם כיבוי, אדרבנן דברייתא, הרי שהיה לו שם כתוב על בשרו לא ירחץ ולא יסוך, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי וטובל. ופירש רש"י, כורך עליו גמי, קס"ד היינו כדי שלא ימחוק את ה', אף על גב דהוי גרמא, אלמא לרבנן גרם מחיקה אסור. ואם איתא לדברי ר' יואל מאי קושיא, הרי לא התירו גרם כיבוי אלא בדליקה דאיכא פסידא, אלא ודאי דבכל גרמא התירו. ע"כ.

וכן הוכיח בשו"ת חוות בנימין (סימן כז עמוד ריח). ואי מהא לא איריא, שהרי כתב בשו"ת הרדב"ז

ואף על פי שבשו"ת הר צבי (סימן קל"ד) הביא דברי הגאב"ד דברודי בשו"ת מחזה אברהם (סימן מ"א) שכתב לחדש שבמלאכת הבערה גם גרמא אסור, משום דהא דקיימא לן גרם מלאכה בשבת שרי היינו משום דכתיב לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, אבל הבערה נפקא לן מדכתיב לא תבערו אש, משמע נמי על ידי גרמא, אולם בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן ס' סוף ד"ה אולם), הביא דברי המחזה אברהם וכתב וכ"ז אינו אלא לפלפולא, אבל להלכה בודאי שאין חילוק בין הבערה לשאר מלאכות ע"ש. וכן מבואר בשו"ת חתם סופר חלק אבן העזר (סימן כ' בד"ה והנה להרמב"ם שמלאכת הבערה), לדין דקיימא לן הבערה לחלק יצאת. הוא כשאר מלאכות שבת דרשינן דהו לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, וע"ש עוד כמה אחרונים שכך פוסקים.

על כן בודאי שעדיף את האפשרות לפתוח את השער על ידי גרמא, ובמיוחד שגם יש כאן החשש לפיקוח נפש, וכמו שכב' כתב שהטייסים אם לא יתאפשר להם הדבר יגורו רחוק, ולא יהיו נגישים מיד למצב בטחון של פיקוח נפש, לכן לא גרע גם לדעת הרמ"א מהפסד שמוותר.

וגם אם יעשה שער רגיל וחילוני יפתח השער באיסור דאורייתא הרי זה חילול ה' שצבא הגנה לישראל נותנים ליהודים לחלל שבת כשישנה אפשרות לעשות על ידי גרמא, ואם יעשו גרמא הוי קידוש ה'. שנעשה על פי הדין.

ולכן אף ידי תיכון עמו לפסקו להתקין בשער החשמלי שיפתח על ידי גרמא, ואם אפשרי לעשות הדבר על ידי שינוי תבוא עליהם הברכה.

והנה בספר חשוקי חמד (שבת עמו' מח) נשאל בישוב שאין להם בית כנסת, וקיבלו אישור להתפלל במחנה צבאי, וע"י כך מזכים את החיילים להתפלל בצבור, ברם העמידו שם זקיף יהודי שתפקידו לפתוח הדלת החשמלית למי שמזהה אותו, כדי למנוע חדירת מחבלים. והשיב שם, דאין להתיר להתפלל שם, כיון שהם מכשילים את השומר לחלל את השבת, וגדולה מזו כתב בשו"ת אגרות משה (אורה חיים ח"ג סימן מג)

והארחות חיים (הל' יום טוב אות נד) ס"ל כהרמ"א דגרם כיבוי שלא במקום הפסד אסור. וכוונתו למה שכתב הרשב"א שם, שהמרבה פתילות בתוך נר אחד הדולק אם לרבות אורה מותר, שזה לצורך, אף על פי שעל ידי כך הוא ממהר כיבוי הנר. אבל אם לקרב כיבוי אסור, שזה גורם לכיבוי שלא לצורך אוכל נפש. וכן כתב הארחות חיים הנ"ל. אלמא דלקרב כיבוי שהוא גרמא אסור. [שו"ת תפלה למשה ח"ב סימן כג עמוד רנג].

ואשתמטיתיה דברי הרא"ש (הנ"ל, פ"ב דביצה סימן יז) דהא דתניא המסתפק מן השמן חייב משום מכבה, היינו משום שממהר כיבוי. דהכי קיימא לן נמי בשפופרת של ביצה, והתם אי אפשר לומר הטעם מפני שמכחיש את אור הנר, שהרי הנר מלא שמן, והוא מסתפק רק מן השמן אשר בשפופרת, שמטפטף תמיד לתוך הנר. ואף על פי כן חייב, כדאמרינן בשבת. ונראה דאף רבנן דר' יוסי דס"ל דגרם כיבוי שרי, מודו בהאי גרמא דחייב, דעד כאן לא פליגי התם אדר' יוסי אלא משום שאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר שהוא חוצה לו הגורם את הכיבוי, אבל הכא בשמן והפתילה שתיהם גורמים את הבערה, והממעט מאחד מהם וממהר את הכיבוי חייב. ע"כ.

ומעתה אין שום סרך ראייה מדברי הרשב"א והארחות חיים שאוסרים גרם כיבוי שלא במקום הפסד.

וגם דיוקן מהמאירי ומחידושי הר"ן אינו מוכרח כלל, הילכך העיקר כדברי הפוסקים דגרם כיבוי שרי אפילו שלא במקום הפסד.

וכן מפורש בסמ"ק (סימן רפב עמוד רצד) דהא דתניא המסתפק מן השמן חייב משום מכבה, פירוש שמכחיש אורו, ולא מפני שהוא גורם כיבוי, דקיימא לן גרם כיבוי מותר. ע"ש. וכן מבואר במחזור ויטרי (סימן קיג עמוד פח). ע"ש. גם הרבה ראשונים כתבו בסתם והלכה כרבנן דגרם כיבוי שרי. ולא אמרו דדוקא במקום פסידא, ומהם, ספר העתים (סימן קס) ובספר האורה (סימן ט), ובראב"ן (ס"ס שד"מ), והראב"ה (שבת, סימן רנד עמוד שלו), וספר התרומה (סימן רמה), ורבינו ישעיה מטראני (שבת קכ.), והרי"ז (שבת קכ.). וסתמם כפירושם דגרמא שרי אפילו שלא במקום הפסד, וכדעת מרן שקיבלנו הוראותיו. וכן כתבו האחרונים שהובאו ביביע אומר חלק י' (סימן כו).

ליתן את דעתו כל כך, ולכתחלה יבקש מהשומר שלא יפתח לו את הדלת בשבת, אלא יקבל מפתח כדי שיוכל לפתוח ולצאת ולהכנס לאותו מקום בשבתות וימים טובים.

ובריעבר שאין אפשרות לקבל מפתח, יש לצדד להקל בזה אחר שאין הגוי עושה מלאכה דאורייתא, שהרי בלחיצה על הכפתור אינו מדליק מנורה אלא משחרר את לחץ הזרם על לשון הדלת, והוי שבות דשבות, כי כל הפעלת זרם בלא הדלקת מנורה הוי איסורו מדרבנן, וכל שבות דשבות כשצריך לדבר צורך הרבה, או לדבר מצוה, שרי. ובפרט שאין כאן הנאה ישירה ממעשה הגוי, אלא הרי הוא כמבריק ארי.

ובספר אמירה לנכרי (פרק טז) כתב להקל בנידון דידן אם יש אפשרות לפתוח את הדלת בצורה ידנית, או שיש עוד פתח רגיל. וכן יכול להכנס לשם, באופן שלא פתחו הדלת עבור הישראל, אלא עבור גוי, והוא מצטרף עמו. ושם החשיב פתיחת דלת אלקטרונית כגרמא האסורה על ידי ישראל ומותרת באיזה אופן על ידי גוי. אך במק"א הארכנו בדין גרמא ע"י ישראל.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן סב

לבחוש בכלי עם קרח בשבת

בס"ד, כ"ו שבט תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה האברך החשוב

כבוד שם תפארתו הרב מיכאל בן משה נר"ו

שלום וברכה!

במענה למכתבו הנני להשיב:

מזה שנתבאר בספר ילקוט יוסף שבת כרך ג' (סימן ש"כ), דלהלכה יש להורות שלא לרסק או לבחוש שלג

בדבר הנופשים בהרים הרוצים לארגן מנין באחד הבתים, ויודעים שאחר התפלה בעל הבית יכבה את המנורות, והורה לבטל התפלה בצבור וקריאת התורה, כדי שלא יגרמו הם ליהודי חילול שבת. ואף שבלא"ה בעל הבית אינו שומר תורה ומצוות, מכל מקום כיבוי זה לא היה עושה אלמלי התפללו שם. וכ"ש בנידון דידן.

אלא שיש לדון אם יש להקל בזה על כל פנים כדי לשמוע קול שופר בר"ה, דהא איסור תורה אין כאן, שהרי אינו נותן האיסור בידים בפני המחלל שבת, והוא מיוזמתו פותח להם הדלת, ועוד שכתב מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן קמה) דלאו דלפני עיור אם הלה אנסו בממון שרי, ואפילו משום תקנתא דרבנן לא חיישינן לה. דהא אמרו בריש כתובות, ולדרוש להו דאונס שרי, והרי מכשילים את ההגמון בעריות, אלא ודאי שאין אדם חייב להפסיד תקנת חכמים בשביל חטאו של אחר האונסו על כך. וגם כאן החייל שפותח את הדלת החשמלית עושה כן מתוך טעות ושוגג, והרי כתבו התוס' בשבת (ג.) דאפילו לא קאי בתרי עברי דנהרא איסור דרבנן מיהא איכא.

אולם אם שומר המחנה הוא גוי, אין לבטל המנין במחנה, שהרי הגוי יכול לפתוח הדלת באופן ידני, או להכניסם דרך דלת החירום, והגוי שמפעיל הדלת החשמלית אדעתא דנפשיה קעביד להמנע מטירחה רבה, ובפרט שאינו עושה מלאכה דאורייתא, לפיכך בשומר גוי יש להקל.

והנה בביאור הלכה (סימן רעו סעיף א' ד"ה לצרכו), כתב וז"ל: אינו יהודי שרצה לתקן נר של ישראל, דהיינו למחוט הפתילה, ונכבה בידו, וחזר והדליקו, נראה לי שמותר, דזה הוי כמו לצרכו, כיון שנכבה בידו. ע"כ. ומכאן למד בספר מלכים אומניך (עמוד רכז), שאם הדיירים החליטו לסגור את הכניסה לבית לבלתי רצויים, והעמידו שם שומר הפותח את הדלת על ידי לחצן חשמלי, ומה שהשומר פותח ליהודי הוי כאילו עושה זאת לטובת הדיירים, ולא באופן מיוחד לצורך הישראל, שהרי הדיירים הם שחסמו בפניו את הכניסה, ולא יתכן שיחסמו בפני אחד הדיירים את הכניסה. ע"ש. ומכל מקום מי שנקלע למקום כזה מערב שבת, צריך

שהנזולים מסתננים דרך החורים, אם עושה כן לצורך אכילה לאלתר, ושאלתם הרי המרק הוא בגדר פסולת, ואין העולם אוכלים אותם יחד, הנה בקדרת חמין שהוזכר בהלכה שם אין הוא מתכוון לסנן המרק וגם לא מקפיד אם יצא יחד עם החמין רוטב, ויש גם שרוצים בזה שחמין יהיה רטוב מעט, וכן הובא בהערה שם (אות נ"א) שמבואר בספר שמירת שבת כהלכתה (עמ' נ"ז) שאסר לסנן איטריות מבושלות מהמים שלהם, מכיון שאין רגילים לשתותם, ואף אסור להשתמש לצורך זה במצקת מנוקבת לשם הוצאת המשקין דרך נקביה. אבל כל שכוונתו רק להעביר את האטריות ישר מן הקדרה לצלחת, ואינו שוהה, לית לן בה, שמעט מן המים יזלו וכו'. ע"ש. וה"ה לקדרת חמין שמותר, כיון שאין כוונתו אלא למזוג החמין לקערה או לצלחת ולא לסנן המרק.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן סג

להכין שעון שבת שידליק את הבויילר בשבת

[שלחן ערוך סימן שכ]

בס"ד ר"ח מרחשון תשע"ו

לכבוד הרה"ג רבי בנימין חותה שליט"א

מחבר הספר "כי בו שבת"

באשר הביא לפנינו מספר שאלות בהלכה ובדעתו לפרסמם בספרו כי בו שבת, הנני להשיב בקוצר הזמן:

אם מותר לכיין לפני שבת שעון שבת להפעלת הבויילר, שיפעל שעה אחת לפני צאת השבת, כדי שיהיה לו מים חמים מיד בצאת השבת, לרחיצת בניו הקטנים,

או ברד בכף וכיו"ב, ובסעיף כ"ט מובא, שדין הקרח כדין השלג והברד, שאסור לרסקו, כתבנו זה מפני שמדברי הטור והמרדכי והראבי"ה משמע דפליגי על השבולי הלקט, ואצטט לך מה שכתב מרן אאמו"ר זיע"א גופיה, בקול סיני (עמוד 273) וזו לשונו: דין הקרח כדין השלג והברד שאסור לרסקו כדי שיזובו מימיו, ולאפוקי ממ"ש בשבולי הלקט סימן פה בשם אחיו ר' בנימין, דדוקא שלג או ברד אסור לרסק מפני שהוא מוליד משקה שלא היה בעולם, ודומה לסחיטת פירות, אבל מים שנקפאו מותר לרסקן, ואין בו משום תולדת משקה. ע"ש. וכ"כ לצדד מדנפשיה הערוך השלחן (סכ"ה). ע"ש. אבל הטור סימן שכ, והמרדכי ס"פ במה טומנין, הביאו להלכה דברי ראבי"ה, שהתיר לשבר הקרח ליטול המים שתחתיו, ומשום דדמי למ"ש בשבת קמה. שובר אדם חבית כדי ליטול ממנה גרוגרות. ובב"י הסביר עוד, שאע"פ שכאשר משברו ניתזים חתיכות דקות, אפ"ה מותר, שלא אסרו אלא כשמרסקו כדי שיזובו מימיו, אבל הכא אין מימיו זבים ע"י כן, ואפילו יזובו מועטים הם ולא השיבי. ועוד שאינו מתכוין לכך וכו'. ע"כ. ותיפוק להו דבקרחה אין לחוש לכך, א"ו דפליגי על הש"ה"ל. ומ"ש המרדכי בד"ז ברד לאו דוקא הוא, והכוונה לקרח כמ"ש הטור. ע"כ לשון מרן אאמו"ר. ובילקוט יוסף נמשכנו אחר דברי מרן אאמו"ר עט"ר, הכ"מ.

אלא שכפי הנראה לאחר שנים רבות, מרן היקל בקרח, בספרו חזון עובדיה שבת ד' (עמ' קנ"ח) שהביא דברי השבולי הלקט הנ"ל, ושכ"כ האורחות חיים (אות ע"ז), וגם הערוך לשלחן כתב לצדד שמלשון רבותינו משמע שלא הקפידו אלא על ריסוק שלג וברד, ולא על ריסוק קרח, כי הקרח היה מים מקודם, מש"ה אין בו לא משום מוליד ולא משום סחיטת פירות. ע"כ. ומרן זיע"א מביא אותם בסתם. והנראה מדבריו שהנראה פנים לסברא זו, ודלא כמו שהחמיר בזה בקול סיני לפני כ-50 שנה. לכן יש להורות להלכה שמותר לבחוש בכף קרח בכוס.

ומ"ש בילקו"י שמותר להוציא חתיכות בשר וכדומה מקדרת חמין במצקת שיש בה חורים, אף

או אפילו לצורך הגדולים. ומצינו שנחלקו בזה אחרוני הזמן, שדעת הגרש"ז אויערבאך בשלחן שלמה ח"ג (סימן שכו בהערה יט) שאסור לעשות כן, משום מיחזי כמכין משבת לחול, וכן מצד איסור שהייה האסורה בשבת. ע"ש. ודעת שבט הלוי בח"ד (סימן כט) שמוותר רק לצורך מצוה, כגון במקוה, ורק בדרך אקראי.

אולם אי מצד איסור שהייה, י"ל דכל איסור שהייה מערב שבת הוא כאשר הדרך היא לחתות בגחלים כאשר הגחלים דועכים, אבל לא מצינו גזרה שמא יכבה את האש, או שמא ידליק. ועיי' בשו"ת יביע אומר חלק ו' (אורח חיים סימן לב) שהביא מהרה"ג ר' יוסף גרשון הורביץ בגידולי ציון חלק ט' (סימן יא), שדוקא בגחלים שדרכם לדעוך מעט מעט גזרו שמא יחתה, מה שאין כן בפתיליה של נפט שאין הדבר מצוי שישתנה מצב החום אין לחוש לשמא יגביה הפתילה להבעירה יותר. ע"ש. ובפרט שהגזרה היתה על תבשיל המונח על הגחלים, אבל לא מצינו גזרה כזו לגבי כפתור שבבית המחמם את הדוד שנמצא במקום אחר והדוד אינו לפניו. ועוד דאיסור שהייה הוא בעושה מעשה להניח את הקדרה מערב שבת על אש גלויה, אבל באופן שידלק בשבת על ידי שעון שבת, מנין דגם בזה יש לחוש לאיסור מחתה בגחלים, וגם לפירוש הר"ן בפ"ג דשבת דהוא משום מיחזי כמבשל, זה לא שייך בנידון דידן. ומכ"ש כשמכין את השעון מערב שבת לצורך מחר, שמבואר בכיוצא בזה בשבולי הלקט (סימן נו) בשם רבינו שמחה, דהא דאסרינן להשהות קדרה דבשיל ולא בשיל אלא אם כן שדא ביה גרמא חיה, היינו דוקא כשבשיל קדרה אחת לצורך הלילה והיום, דאיכא למיחש שמא יחתה בגחלים למהר בישולו לפי שרוצה לאכול ממנו בלילה, אבל אנן דאית לן תרי קדרי חדא לרמשא וחדא לצפרא, לא חיישינן לשמא יחתה בגחלים, דהא אקצייה לקדרה דצפרא מדעתיה. ע"ש. וכיוצא בזה כתב רבינו ישעיה הראשון בפסקיו (ר"פ במה טומנין) לענין הטמנה. וכן כתב הראב"ן שבת (סימן שלח). ע"ש. ומרן הבית יוסף (ס"ס רנג) הביא דברי השבולי הלקט ור' ישעיה, וכי, שכן משמע מד' המרדכי ר"פ כירה שכל שלצורך מחר לא חיישינן לשמא יחתה,

ושאין נראה כן מד' הפוסקים שבבית יוסף ר"ס רנ"ד. ע"כ. ועל כל פנים חזי לאצטרופי להקל בנידון דידן. וגם משום מיחזי כמכין משבת לחול, גם זה אינו מובן, דכיון שנעשה מאליו ולא על ידי מעשה אדם בעצם יום השבת, ליכא בזה איסור הכנה, מה גם ואין איסור הכנה משבת לחול אלא כשהדבר ניכר שעושה כן לשם הכנה, וכגון שמביא ספסלים לביתו כשיש לו אירוע במוצאי שבת. אבל כל שאינו ניכר ענין ההכנה, לא שייך לאסור בזה משום הכנה. ולכן מותר לקחת סידור לפני השקיעה, על מנת להתפלל בו ערבית לאחר מכן. והכא אינו ניכר כלל שעושה הכנה, שהבולר נדלק מאליו בשבת. ואין כאן מעשה הנעשה בשבת שיהיה ניכר שהוא לשם הכנה. וגדולה מזו פסק בשו"ת מהרש"ג ח"א (אורח חיים סימן סא) שכל דבר שאם לא יעשה אותו בשבת, שוב לא יהיה אפשרי לעשותו בחול, לא הוי בכלל הכנה שאסרו חז"ל. והובא בשו"ת באר משה ח"ח (סימן רב) וכתב, שאין שיעור להפסד זה ולכן כשיש לו חלה אחת בשבת מותר להניחה בתוך הפריוז בשבת, שאל"כ החלה לא תהיה טריה כל כך למחר. ע"ש. וראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' שנת תשנ"ב (עמוד ריט), שהארכנו בגדר האיסור של הכנה בשבת. ושם נתבאר, שאחר סעודה שלישית אסור להדיח את הכלים, שהרי אין לו צורך בהם אלא לערב. אך מותר להסיר את כלי הסעודה מן השלחן, וכן לנקות את השלחן, גם אחר סעודה שלישית, שהרי אין כוונתו להכין משבת לחול, אלא עושה כן כדי שהחדר ייראה נקי ומסודר. ובמקומות שאחר הסעודה אין נכנסים לחדר האוכל עד צאת השבת, אין לפנות את הכלים מהשלחן בשבת.

ומותר להדיח את כל הכוסות ולא רק כוס אחד בשבילו, אחר שאין קבע לשתייה. וכן הוא בתוספתא (סוף פרק יג משבת), והובא ברוקח (סימן נה), שאף שאינו צריך אלא לכוס אחת מותר לו להדיח גם עשר כוסות, הואיל וכל אחד ואחד ראוי לו. וכן הוא בשלחן ערוך (סימן שכג סעיף ו'), שמאחר וכוס אחד ראוי לו הותרו כולן. וכן הוא במגן אברהם שם.

ואמנם אם ברור לו שלא ישתה עוד, שוב אסור להדיח את הכוס, וכן כתב המהרי"ל הובא במגן

סימן סד

אם מותר לבעל להצטרף לנסיעה
לבית החולים עם אשתו היולדת

[שלחן ערוך סימן של]

בס"ד, כ"ד ניסן תשע"ד

לכבוד

היקר והנעלה כש"ת ה"ה עמיחי פריימן נ"י

שלום וברכה!

למענה לשאלותיו הנני להשיב:

באשר שאל אם מותר לבעל להצטרף לנסיעה לבית החולים עם אשתו היולדת בשבת, הנה אם היולדת מבקשת זאת ורומזת לכך, מותר לבעל להצטרף לנסיעה עם אשתו היולדת, גם אם נמצא אדם זר במכונית שיכול לטפל בה במקרה הצורך, דחששו חכמים שמא תיטרף דעתה עליה, אם בעלה לא יתלווה אליה לבית חולים, אך לענין זה די במלוה אחד, שגם בזה יש דיון בפוסקים אם להתיר.

והנה בגמרא שבת (קכח:) מבואר, דיש לחלל שבת עבור יולדת בשביל יתובי דעתא, כל שאמרה צריכה אני. ולכן התירו בסומא להדליק אור בשבילה בשבת, דאמרה, אי איכא מידי חזיא חבירתה ועבדה לי. ומבואר, דמשום יתובי דעתא עושים ליולדת מה שהיא צריכה. וכן כתב הרמב"ם (פרק ב' מהלכות שבת הלכה יא) ובטור ובשלחן ערוך (סימן של סעיף א'). וכתב הגאון החזון איש בחלק א' (סימן קמא), שמטעם זה מותר לבעל להצטרף בנסיעה לבית החולים. והובא בתשובות וכתבים להחזו"א (סימן מט), ובשמירת שבת כהלכתה חלק א' (פרק מ' סעיף ע' ובהערה קנ, ופרק לו סעיף יא). וכן פסק בבדי השלחן (סימן קמ אות ג'), שאם היולדת מפחדת לנסוע בעצמה לבית החולים אפילו ביום, ודורשת שגם בעלה יסע עמה או אחד מקרוביה, נראה שמותר, כדי להפיג פחדה, שהפחד ליולדת הוא מסוכן, שלכן מדליקין לה הנר בלילה אפילו היא סומא ואפילו יכולות לעשות לה כל צרכיה בלא נר, כדי

אברהם שם. ואם יש לו כבר כוסות מודחים אם מותר לו להדיח כוסות נוספים, דדילמא לא התירו רק כשצריך להדיח כוס אחת, שאז התירו להדיח הרבה מאותו מין, אבל כשיש לו כבר כוס נקי שיוכל להשתמש בו, שמא לא התירו לו להדיח הכוסות. ולפי המבואר בערוך השלחן (סימן סג) ובלוית חן (סימן סט), לכאורה גם בנידון דידן יש להחמיר. ובספר מגילת ספר הביא ראיה לסברת הערוך השלחן, מדין קיפול בגדים, שהתירו בתנאים מסויימים, אם עושה זאת כדי לחזור וללבוש בו ביום, ואין לו בגד אחר להחליף. ומשמע שאם יש לו להחליף אם כן הקיפול הוא שלא לצורך שבת. וכן משמע בביאורי הגר"א (סימן שב סעיף ג'), שהביא מקור לדין זה שאין מקפלין הבגדים בשבת, מרש"י בשבת קיג. ע"ש. ומשמע שלא התירו רק היכא שאין לו להחליף. וי"ל דאי משום הא לא איריא, דהתם החמירו אפילו באופן שאין לו בגד יפה כזה. ומוכח שאפילו באופן שברור שאם יקפל את הבגד ילבש דוקא אותו שהוא יפה מחברו, בכל זאת לא התירו לו לקפל, כיון שיש לו בגד אחר ללבוש בשבת. וצריך לומר שגם כשמקפל באופן המותר יש בזה תיקון כלי במקצת, אלא שהתירו לצורך השבת, כשאין לו להחליף, וכשיש לו להחליף אסרו לא משום איסור הכנה משבת לחול, אלא משום שמתקן כלי בקיפולו. ועיין בשמירת שבת כהלכתה (פרק יב הערה א') שהביא סברת המקילים בזה. ואכמ"ל.

למסקנא דדינא: מותר להכין מערב שבת את השעון על מנת שידליק את הבוילר בשבת שעה קודם צאת השבת, כדי שיחמם את המים לצורך רחיצה במוצאי שבת, ואף מותר להוציא מים מהברז לפני שהשעון יתחיל לפעול, ואין בזה חשש שיבואו מים חדשים והם יתבשלו אחר כך.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



שתתישב לבה ולא תסתכן מפחד לבבה. וגם הנסיעה לכד כשהיא מפחדת אפשר לגרום לה סכנה. ע"כ.

ובן פסק בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים סימן קלב), דדמי להדלקת הנר שמותר אף שאין צורך בעצם הנר רק משום יתובי דעתא, כיון שמצינו ביולדת שעלולה להסתכן מחמת פחד. וע"ש שחילק בין הדלקת הנר שמותר אף שאין צורך, לבין נסיעה עמה, שבה אין תועלת לבוא עמה, ולא חיישינן שתבוא לידי סכנה כמו בנר, אלא שסיים שם, דמכל מקום לדינא חיישינן לסכנה, ולכן אם אומרת שהיא מתפחדת אף אחרי שמסבירים לה שאין מה לפחד ליסע בעצמה, יש בזה חשש פיקוח נפש וצריך הבעל או האם ליסע עמה. ואף אם נוסעת לבית החולים ואינה צועקת בחבלי לידה אם הוא במקום רחוק יש לו גם כן ליסע עמה, דאף שעלת לא תסתכן אבל הא אפשר שבאמצע הדרך יתוספו לה חבלי לידה עד השיעור שתצעק בחליה, שאז יש לחוש לשמא תסתכן מחמת פחדותה. ובכלל בנסיעה בקאר [ברכב] שלא שייך שמא ירבה בשבילו, דהא שוה לאחד ולהרבה, ואין בזה שום חלול שבת להנוסע עמה, ואיני יודע בזה איסור ברור אפילו מדרבנן אם האספיטאל [בית-החולים] בעיר או בתוך התחום. ע"ש. ועיין בשמירת שבת כהלכתה חלק א' (עמוד תו הערה יז) שהביא את דברי האגרות משה וחילוקו מהדלקת הנר, וסיים, וקצת צריך עיון על חילוקו מהא דנר. ע"ש.

ולפי זה לכאורה אם היולדת אומרת שאינה צריכה שום ליזוי, אין צורך להתעקש ולנסוע עמה, דזה קולא שלא לצורך. וכן משמע מדברי האגרות משה הנ"ל. שוב ראיתי שכן פסק בספר אור לציון חלק ב' (עמוד רסב), שאם אינה מבקשת אין צריך לבוא עמה, ואין חוששין שמא תפחד, ורק אם מבקשת יסע עמה. ע"ש. אך לכאורה יש לדון בזה מדברי התוספות בשבת (קכח: ד"ה קמ"ל), שהקשו שם מיום הכפורים, דביומא (פג א) מבואר, דאין מאכילין חולה ביום הכפורים אלא על פי מומחה, והכא שריא משום יתובי דעתא, וכתבו לחלק, דביולדת יכולה להסתכן על - ידי הפחד שתחשוש שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה, מה

שאיין כן בחולה ביום הכפורים שיש חשש שיסתכן ברעב. ע"ש. ולכאורה משמע, דביולדת שריא אפילו אומרת איני צריכה. דאי נימא שגם ביולדת דוקא באומרת צריכה אני, אם כן מעיקרא מאי קשיא להו מיום הכפורים, הרי גם גבי יום הכפורים כל שהחולה אומר צריך אני בודאי דמחללין שבת עבורו. על כרחך דיולדת קיל טפי. אך יש לחלק בין אינה אומרת כלום לבין אומרת איני צריכה. ודו"ק.

וראיתי בשו"ת אז נדברו חלק א' (סימן כט) שציידד יותר להקל לנסוע עמה בכל אופן, מחששא שמא בהמשך הדרך יגברו הצירים ואז תבוא לידי פחד. ע"ש. וראה עוד בשמירת שבת כהלכתה חלק א' (עמוד תלח הערה פג) שהביא מקורות לדין זה היכא שאין החולה מבקש. ע"ש.

ומטעם זה דיתובי דעתה של היולדת יש להתיר לחלל שבת אפילו אם יש רופא לפנינו, אך אין דעתה של היולדת מתקררת אלא ברופא המטפל בה תדיר, שיש לה בו אימון יותר. וכמו שכתב בשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (סימן נה), וכנראה שמתעם זה נאמר במשנה "וקורין לה חכמה ממקום למקום", וכמו שביאר התפארת ישראל שם.

ואשה הדרה באחד מהישובים שמחוץ לעיר, ומקשה לילד בליל שבת, וצריכים להסיעה לבית החולים, אם מותר לה לנסוע לבדה עם הנהג, או שיש לחוש בזה לאיסור ייחוד, ראה בזה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן לג עמוד פו), ובספר תורת היולדת (פרק יד עמוד פח). ע"ש. וראה עוד בדין היולדת בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סימן מ' פרק א' אות ח - ט), ובשו"ת ישכיל עבדי חלק ז' (עמוד רצג), ובשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סימן ל'), ובשו"ת שבט הלוי חלק ג' (עמוד לח), ובשו"ת מקוה המים חלק ג' (סימן מד), ובשו"ת הליכות שבא (סימן יא), ובשו"ת פאת שדך (סימן מג). ע"ש.

וכאשר הבעל נוסע עם היולדת ויש ילדים קטנים, אין להתיר לקרוב משפחה שיסע בשבת ברכבו הפרטי לביתה של היולדת לטפל בילדים, אלא עליהם לדאוג מערב שבת שיהיו בבית היולדת למקרה

שתצטרך ללדת בשבת, ואין להתיר חילול שבת עבור זה, כי בודאי לכל מקרה יש אפשרות ע"י מתנדבים וכיוצא שישמרו על הילדים, ולא יאונה להם כל רע גם אם הם זרים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן סה

דעת הרמ"א באיסור ריקוד בשבת

[שלחן ערוך סימן שלט]

בס"ד, י"ד אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת הרב נפתלי ניסים נר"ו

שלום וברכה,

אודות מה ששאל ע"מ שנתבאר בשו"ת יחווה דעת, דשיטת הרמ"א בהגה (סימן של"ט סעיף ג) דאסור לרקוד בשבת, כדעה הראשונה שכתב הרמ"א (סימן של"ט סעיף ג), ובשו"ת הרמ"א (שאלה קכ"ה) כתב, וכבר פשט היתר הטיפוח והריקוד בשבת בכל מקום.

הנה במשנה ביצה (לו:) שנינו, כל שחייבין עליו משום שבות וכו' בשבת, חייבין עליו ביום טוב, ואלו הן משום שבות וכו', ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין. ובגמרא ביארו דהיינו משום גזרה שמא יתקן כלי שיר. וכן פסקו רבינו חננאל והרי"ף והרא"ש והמאירי, והראב"ה, והאור זרוע, והרמב"ם, והטור והשלחן ערוך (סימן שלט סעיף ב'). ואמנם התוספות (בריש פרק המביא כדי יין דף ל. ד"ה תנן) כתבו, ומיהו לדין שרי, דדוקא בימיהם שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למיגזר, אבל לדין אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למיגזר. וכתב הבית יוסף, דאף על גב דבפרק קמא דביצה אמרינן שאף על פי שבטל טעם הגזירה לא בטלה הגזירה, התוס' מדמים דין זה למשקין

מגולים דשרו האידינא לפי שאין נחשים מצויים כמו שכתבו התוס' בפרק ב' דע"ז.

וראיתי מי שהעיר בדברי מרן הבית יוסף, דלכאורה לא דמי למשקין מגולין, דהתם נתפרש להדיא דטעמא דמילתא משום סכנה, וכיון שאין נחשים מצויים בינינו לא גזרו בזה חכמים. אבל גבי טיפוח וריקוד לא שייכת סברא זו שבכהאי גוונא לא גזרו חכמים. ועיי' להט"ז (סימן שלט סק"ג) שכתב, דבזה מתורץ מה שיש לדקדק מפ"ק דביצה, דאמרינן, דאף על פי שנתבטל הטעם לא נתבטלה הגזירה, דהכא שאני כיון דלא שכיח כל כך. בית יוסף. ע"כ. ומבואר מדבריו, דכוונת הבית יוסף בביאור דברי התוספות, על דרך מאי דאמרינן בעלמא מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה חכמים. וכמו במשקין מגולין דלא שייכי נחשים בינינו, ולכן בכהאי גוונא לא גזרו, כך בנידון דידן. ומילתא דלא שכיחא היינו תיקון כלי השיר. וראה עוד בביאור דברי הבית יוסף בשו"ת יחווה דעת ח"ב (עמוד ריב בהערה). ע"ש.

ומרן הבית יוסף (שם) סיים בשם המהר"י קולון, שמדברי רב האי גאון נראה שלא כדברי התוס', מדהוצרך ליתן טעם למה שנהגו להקל לרקד בשמחת תורה מפני שהוא לכבודה של תורה, וכיון דאין בה אלא שבות, ומשמע דאי לאו הכי גם בזמן הזה אסור לרקוד בשבת וביום טוב. וכן נראה שהוא דעת הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חילקו בכך. ע"כ. והרמ"א בהגה שם כתב, והא דמספקין ומרקדין האידינא ולא מחינן בהו משום דמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין. ויש אומרים דבזמן הזה הכל שרי, דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, וליכא למיגזר שמא יתקן כלי שיר, דמילתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל. ע"כ.

ונראה, דלפי טעמו הראשון יש לאסור טיפוח וריקוד גם בזמנינו, ואם יש ספק אם ישמעו לנו צריך להוכיחם שלא ירקדו, וכמו שכתבו התוספות (שבת נה. ד"ה ואף על גב) שאין לומר מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין אלא כשהדבר ידוע לנו בודאי שלא ישמעו לנו, אבל אם יש ספק שמא יקבלו צריכים למחות בידם. אך לפי הטעם השני שכתב הרמ"א, אפילו אם יש ספק שמא יקבלו ממנו אין צריך להוכיחם. ולפי הכלל

והנה הרמ"א שם כתב, דהא דמספקים ומרקדים האידנא ולא מחינן בהו, משום דמוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים, ויש אומרים שבזמן הזה הכל מותר, מפני שאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, וליכא למיגזר שמא יתקן כלי שיר, ואפשר שעל זה סמכו להקל בכל. והנה דעה הראשונה שהובאה בסתם היא העיקר לדעת הרמ"א, כמ"ש הש"ך ביורה דעה (סימן רמב. אות ה'), והובא בכללי הוראות איסור והיתר להפרי מגדים ביורה דעה אות א', וכן כתב עוד אחרונים. ובפרט שדעת מרן אינה כן.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ד (סימן ל"ז) כתב, שעלינו לדעת כי דברי התוס' (ביצה ל') סברא יחידאה היא, וכל הראשונים כתבו בטעם דלא מחינן בהו, מוטב שיהיו שוגגים ולא מזידים, וס"ל שהגזירה קיימת ואסור לעשות כן אלא שאין בידינו למחות, והרמ"א בעצמו בדרכי משה הארוך הביא להלכה דברי המהר"י קולון, שהתיר רק בשמחת תורה מפני כבוד התורה, מכלל שבשאר שבתות וחגי השנה אסור, וסיים הרמ"א שעיקר ההיתר משום שמוטב שיהיו שוגגים וכו'. והיתר זה הוא כשידוע שלא ישמעו לו, אבל כשיש בני תורה החוששים לאיסורים, ויש סיכוי שישמעו לו, לא אמרינן בזה מוטב שיהיו שוגגין וכו'.

ולפי זה מ"ש בשו"ת הרמ"א וכבר פשט היתר הטיפוח והריקוד בשבת בכל מקום, מתכוון לומר שזו המציאות שפשט המנהג להקל, ואנן לא מחינן בהו, מוטב שיהיו שוגגים ולא מזידין, אבל לעולם דעתו לאיסור, ודברי התוס' אינם להלכה.

ומכל מקום כתבנו בספר עין יצחק ח"ג (עמוד תר"ט) שתשובות הרמ"א נתחברו אחר הגהותיו של הרמ"א בשלחן ערוך, ואם יש סתירה בין התשובות לדברי הרמ"א בהג"ה, יש להסתפק דשמא התשובות נכתבו אחר מ"ש בהג"ה, דממרוצת לשון מרן החיד"א בספר שם הגדולים נראה שהתשובות הם אחרונות להגהותיו, והרב יד מלאכי כתב בשם הרב נחלת שבעה דהגהות הם עיקר כסותור דברו, וכתב על דבריו דקשה לומר כן, מאחר שיש הוכחה להיפך, וע"ש עוד מה שנתבאר. ומכל מקום אם אין סתירה בדבריו, משמע

שיש בידינו דסתם ויש הלכה כסתם, נראה שדעת הרמ"א כסברא ראשונה להחמיר, אחר שהביאה בסתם. ומכ"ש לדידן דנקטינן כהוראות מרן השלחן ערוך, ואיהו ז"ל פסק דלא כהתוס', דבודאי דהכי נקטינן לדינא, ואין לרקוד בשבת וביום טוב, שגם בזמן הזה האומנים הבקיאים לנגן בכלי שיר יודעים לתקן המיתרים של כנורות שנפסקו, ויש בזה איסור מן התורה. ובלא"ה הלכה רווחת (ביצה ה.) שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתיירו, ואף על פי שנתבטל הטעם לא בטל הדין, דכל מ"ש הבית יוסף ליישב, דאף שבטל הטעם לא בטלה הגזרה, והיינו משום דדמי למשקין מגולים, כ"ז לדעת התוספות, אבל לדידן בודאי לא בטלה הגזרה. וכבר כתב התשב"ץ ח"ב (סימן מז) דלא נאמר דין זה דמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין אלא בדבר שכלם שוגגים בו, אבל בדבר שמיעוטם שוגגים מצוה למחות בידם וכו'. ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן תרח אות ב') כתב בשם השיטה מקובצת (ביצה ל.) שהריטב"א העיר, שלא נאמרו דברים אלו אלא לדורותם. אבל בדור הזה שמקילין בכמה דברים [נגד ההלכה] ראוי לעשות סייג וגדר לתורה, ואפילו מדרבנן מחינן. ע"ש. [ובשו"ת שלמת חיים (סימן קצד) כתב, שמצוה למחות במי שרוקד ומוחא כפים, ואשרי הנוהר. ע"ש]. וכמבואר דין זה באורך וברוחב בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן כב), ובשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן נח עמוד רטז). ע"ש.

[ובספר אשל אברהם מבוטשאטש (מהדורא תנינא סימן רצט סעיף י') כתב, דבבין השמשות אף של מוצאי שבת מותר בריקוד ובמחיאית כפים אף לאלו הנוהרים בזה בשבת. ע"ש. וע"ש (בר"ס שלט), שהאריך מאד בהיתר לספק ולטפח בשעת התפלה, אחר שמוסכם אצל הפוסקים שמותר לרקוד לצורך שמחת נישואין, ולכן כדי שלא יהיה שלחן רבך ריקן הנהיגו כן לעבודתו יתברך. וכן לענין פעמונים דשרי. ע"ש"ב]. וראה עוד בנידון דידן בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סימן כט), ובשו"ת דבר יהושע ח"ב (אהרנברג, סימן מב), ובשו"ת אגרות משה חלק אורח חיים ח"ב (סימן ק'), ובשו"ת מקוה המים ח"ה (חלק אורח חיים סימן יג אות ב'). ע"ש.

הראשון

ריקוד בשבת

לציון

רבג

מדברי הפוסקים שבני אשכנז צריכים לנהוג במ"ש בשו"ת.

ובאמת גם מנהג שמביא הרמ"א בסתם אין כל הכרח שנקט כן לדינא. או שכך ראוי לנהוג. זולת כאשר הרמ"א מסיים אחר המנהג וכן עיקר, או ואין לשנות.

צא ולמד ממה שכתב הגאון יעב"ץ בשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן עה), וגם הרב בעל המפה מסכים הולך בשיטת הרב"י ז"ל, ולא הביא בהגהותיו הדעת האחר אלא לכבודו דמהרי"ל, ולחלוק כבוד למנהג במקום שנהגו כן להודיע על מה סמכו, כמו שהוא מדרכו ז"ל בכמה מקומות. אף על גב דאיהו לא ס"ל הכי. וידוע זה לרגיל בדבריו.

ובשו"ת משאת בנימין לתלמידו של הרמ"א (סימן יד) הובא תשובת מחותנו שכתב בנידונו, ומה שכתב מהרמ"א ב' דעות וכו', לא דק במוקדם ומאוחר ולא היה כוונתו להורות כדעת האחרון, דא"כ הל"ל וכן עיקר או וכן ראוי להורות כדרכו.

ובת' מהר"ם זיסקינד (סימן ד בת' הרב השואל) כתב, שבכל כה"ג הרמ"א אינו חולק כלל על השלחן ערוך. וכה"ג הביא הפמ"ג בכללי הוראת איסור והיתר (נדפס בשלחן ערוך ריש י"ד. ובדפוסים חדשים הושמט), והפמ"ג שם נסתפק דשמא כונת הרמ"א שאין הדבר מוכרע.

ולאפוקי ממה שכתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קיז), שידוע לכל יודעי דת ודין דכל מקום שכתב הרמ"א ז"ל ויש אומרים פליג על המחבר. ע"כ. שזה כלל טעות, ואינו מוכרח. וכבר מפורש בדברי גדולי אשכנז במשך הדורות היפך כלל זה.

ובשו"ת מהר"ש אנגיל (ח"א ס"ס ט) כתב בשם הגר"ז בעל התניא, שמכיון שלא כתב הרמ"א על סברת האוסר "וכן עיקר", נראה דסבירא ליה דמדינא העיקר כסברת מרן המחבר שמותר, ורק מנהג הוא שנהגו להחמיר, וכשיש עוד סניף להיתר יש לסמוך על שיטת מרן המחבר להקל.

ובחזו"ע (הל' פסח דיני חודש ניסן), כתב, שהלכה כדעת מרן שתענית יחיד מותרת בחודש ניסן, ומה

שכתב הרמ"א בהגה, "ונהגו שאין מתענים בו תענית כלל", אין זה כדעת מרן, וע' בתענית (כו:) דהיכא דאמרינן נהגו, אורווי לא מורינן. ובספר מאורי אור (חלק עוד למועד דף ל"ב ריש ע"ב) כתב, שכל מקום שכתב רמ"א ונהגו לא ניחא ליה בהכי. ע"ש. אולם אינו מוכרח. עכ"ד.

גם בשו"ת אבני נזר (אה"ע סימן ח אות מה) כתב בנידונו, ולענין הלכה ודאי אין להחמיר בזה, דהלא המחבר פסק בדדיעבד מגורשת, ואף שהרמ"א כתב יש אומרים, כיון שאינו מסיים וכן עיקר, לפי כללי הוראה על כל פנים בדרכו נקטינן לקולא. וכן כתב שם (אה"ע סימן לח), דכיון שהרמ"א כתב יש אומרים ולא סיים וכן עיקר עפ"י כללי הוראה על כל פנים בדרכו נקטינן להקל.

גם בשו"ת צמח צדק לובאוויטש (אבן העזר סימן ל) הביא בנידונו דברי הרמ"א (סימן ס"ח ס"ז), וכתב שהביא דעת הגדולים המתירים בלשון ויש אומרים, ולא הכריע כדרכו לכתוב וכן עיקר, או וכן יש להורות.

והגאון בעל הדברי משה (ר' משה הלוי זאקס) בתשובה (שנדפסה בקובץ צפונות גליון יט עמ' נב) כתב, שכיון שהרמ"א לא כתב בסיום דבריו "וכן נ"ל להורות", או "וכן עיקר", כפי דרכו בכמה מקומות, או "וכן המנהג", אך כתב כאן בלשון מיהו הרא"ש כתב וכו' ולא הכריע, נראה כוונתו שלא הביא דעת הרא"ש רק להודיע לנו שבאם הי' עוד סניף או סברא, יכולים לצרף וכו'. ע"כ. אמנם האמת שגם במקום שהרמ"א סיים וכן המנהג, מפורש בפוס' שלא הכריע בזה.

ועיין עוד בפתחי תשובה (חושן משפט סימן רז אות יג) שהביא מתשובת מים חיים (חחו"מ סימן ה) האם יש לפסוק כדעת היש חולקים שהביא רמ"א, וכתב שזה פשוט שהמוכר יכול לומר קים לי כהמחבר, מאחר שהרמ"א לא סיים על היש חולקין וכן עיקר כמנהגו הטוב.

והנה הפרי מגדים בהקדמה ליוורה דעה (בכללי איסור והיתר אות ב) כתב, דכשכותב הרמ"א יש אומרים ויש אומרים ולא הכריע, בדרכו אזלינן להקל ובדאורייתא להחמיר. ע"ש. וגם בשו"ת מהרש"ג (ח"א

והנה הרמ"א (יו"ד סימן ב סעיף ט) כתב, מסור דינו כמומר, ושחיטתו פסולה, ויש מכשירין. ע"כ. ומשמע שהרמ"א פוסק לפסול, וכמו שכתב בסתם, ורק שיש מכשירים. אמנם צ"ע, דמין בשלחן ערוך (יו"ד סימן קיט סעיף י) כתב: מסור, שחיטתו כשרה ונאמן על האיסורים. ע"כ. ושם ציין הרמ"א, וע"ל סימן ב' דיש פוסלים שחיטת מסור. ע"כ. [והלבוש ביו"ד (סימן קיט) כתב, מסור, אינו אוסר שחיטתו, ויש אוסרין]. ומשמע להדיא שהרמ"א לעיל לא הכריע בדין זה. ודוחק לומר שבסימן ב' סמך הרמ"א על מה שיכתוב בסימן קיט, או שבסימן קיט הדר ביה ממה שהכריע בסימן ב'. ושוא אין קפידא כ"כ כיון שמעיקרא דמילתא גם מה שמביא הרמ"א בסתם, אין הכרח שבא להכריע את ההלכה, כל שאינו מסיים "וכן עיקר", והרבה שיטות לא הביא הרמ"א [אפילו בסתם] אלא כדי לצרף אותה למקומות אחרים וכדו'.

ובתבואות שור, (סימן ב ס"ק מז) כתב שהרמ"א לא הכריע בדין זה. לא בסימן קי"ט לפסול שחיטת מסור כו'. וביאר בפמ"ג (מש"ו אות יג) דאע"פ שכתב כן הרמ"א בסתם ויש, ונראה שהלכה כסתם, שאני הכא שבסימן קי"ט ס"י גילה דעתו שאין הכרע בזה, שכתב ויש פוסלין. ע"כ. וזה דוחק. ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (ח"א יו"ד סימן רצט) העיר ע"ד הפמ"ג הנ"ל שזה דוחק, והביא מתוספת שבת (סימן שפה סק"ד) שכתב דברמ"א משמע שמכריע כדעת הסתם, לפסול שחיטת מסור. וביהודה יעלה יישב דברי הפמ"ג דכוונתו היא, דהו"ל להרמ"א בסימן קיט לסיים עוד "וכן עיקר", או "והכי קי"ל. וכמו שהעיר כבר הפמ"ג בהקדמתו ליו"ד בכללים אות ג'. ומדלא סיים הרמ"א הכי, בע"כ שלא הכריע בהלכה זו.

למסקנא דדינא: אסרו חכמים לרקוד בשבת, גזירה שמא יתקן כלי שיר בשבת. ואף שבזמן הזה יש מקילים, אחר שאין הכל בקיאים לתקן כלי שיר, מכל מקום אין להקל לספרדים ובני עדות המזרח שקבלו הוראות מרן השלחן ערוך, שפסק לאסור לרקוד בשבת גם בזמן הזה. וכן המנהג במקומותינו לאסור. ולכן הרואה ספרדי המטפח ומרקד בשבת, ראוי להעיר למוסר אונזו ולהודיעו שהדבר נגד ההלכה. וצריך

ר"ס ט) כתב לגבי קושר בשבת, שאפילו בב' קשרים זה על זה הרוצה להקל כמאן דאמר דעד ז' ימים אין לגעור בו, דהא פלוגתא דברבנן היא, ובשל סופרים הלך אחר המיקל. ומה שטענו שכיון שהרמ"א הביא בסוף את הסברא של מאן דאמר דעד ז' ימים חשיב קשר שאינו של קיימא, הכי ס"ל לעיקר, וכמו שכתבו האחר' דדעה שמביא לבסוף היא עיקר בעיניו, לפע"ד אין להעמיד יסוד על כללים כאלה, ומדלא כתב הרמ"א על זה "וכן עיקר", נראה שהרמ"א לא רצה להכריע בזה והוה ליה כספקא דפלוגתא בלי הכרעה. ע"כ. מכל מקום נראה שיש לנקוט כדעת כל גדולי האח' הנ"ל דפשיטא להו מילתא שהרמ"א מודה ברוב המקומות הנ"ל שהלכה כדעת מרן.

שו"ר שכבר עמד בזה בשו"ת יביע אומר חלק י' (אה"ע סימן לט), וכתב בנידונו לגבי עדות ע"א להתיר יבמה [שמעיד שהיה לבעלה בן], שפסק בשלחן ערוך (סימן קנו ס"ח) שנאמן, והרמ"א כתב ע"ז, ויש חולקים. וכתב להלכה ולמעשה, שכיון שהרמ"א לא כתב וכן עיקר, או והכי נהוג, מוכח שלא הכריע בדבר, והלכה כסתם מרן. וכן כתב בשו"ת מהר"ם זיסקינד (סימן כו) בשם הב"ח (בהנהגות איסור והיתר, בקונטרס אחרון ליו"ד), דהיכא שכותב הרמ"א, ויש חולקים, נקטינן לדינא כסתם דברי מרן המחבר. וכן הובא בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יד ס"ק יב). וכן כתב בשו"ת הרמ"ץ (חיו"ד סימן עז) כאמור. וכן בשו"ת דברי חיים מצאנז (חאה"ע סימן צה) כתב כדברי הב"ח הנ"ל, ואע"פ שהפמ"ג בהקדמה ליו"ד כתב "ול"י צ"ע בזה", נראה שאין ספקו של הפמ"ג מוציא מידי ודאי של האחרונים הנ"ל.

וכתב עוד ביביע אומר, דהמעייין בשד"ח (שם אות א) יראה שהובאו כמה דוגמאות שדרך הרמ"א לכתוב בהגה "ויש חולקים", אף שאינה אלא סברא יחידאה. ורוב הפוסקים ס"ל להיפך. ע"ש. והיינו שיש בזה הכרע שהעיקר כדעת גדולי האח' שכתבו שבכל כה"ג הרמ"א מסכים לדינא כדעת השלחן ערוך, גם לדידהו בני אשכנז. שלא יתכן שבכל המקומות הרמ"א יביא דעה יחידאה, כדי לעשות מזה ספק נגד רוב הפוסקים, לקולא ולחומרא.

להוכיחו בנחת, שאז דבריו יתקבלו. וכל אשר נגע יראת אלוקים בלבו, יזהר ויזהיר בלשון של זהורית לבל יכשלו באיסור זה. ומכל מקום אפשר להקל על-ידי הליכה במחול בלבד, בשירות ותשבחות, שאין זה בכלל ריקוד שאסרו חז"ל, שהרי מבואר בירושלמי (פרק ה' דביצה הלכה ב') שהריקוד שאסרו חז"ל הוא באופן שעוקר רגלו אחת ומניח אחת. וכן הוא בפירוש רבינו חננאל (ביצה לו:), ובראבי"ה ח"ג (סימן תשצה). וכן כתב מהר"י וייל בספר תורת שבת (סימן שלט סק"ב). וכיוון לזה גם כן בשו"ת דבר יהושע (סימן מב אות ד). ודו"ק. והמחמיר גם בזה תבוא עליו ברכה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן סו

אם אפשר לסמוך על העירוב הנעשה בארץ הקודש

[שלחן ערוך סימן שמה והלאה]

בס"ד, כ"ג אדר א' תשע"ו

לכבוד הרב הנכבד, משנתו זך ונקי, שמן תורק שמו, הרה"ג ר' עזרא גבאי שליט"א,

מחבר הספר "שינון הלכה" על הלכות עירובין.

הנני לברך את כב' על חיבורו היקר, ולפעלא טבא אמינא איישר חיליה לאורייתא. ורק זאת כדאי להבהיר, שגם לדידן שקיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך, אותם הנוהגים היתר לטלטל בשבת ברשות הרבים על ידי עירוב של צורת הפתח, יש להם ע"מ שיסמוכו, אלא שהחרד לדבר ה' ונמנע לגמרי מלטלטל בשבת, תבא עליו ברכה, כדי לחוש לכתחלה לסברת האומרים שדעת מרן השלחן ערוך שיש לנו רשות הרבים בזמן הזה מדאורייתא, ולזה לא יועיל העירוב. ומכל מקום רשאי לתת למי שמטלטל לקחת לו מטפחת

או סידור וכיוצא בזה, ואפילו הוא בר מצוה, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם.

ואמנם לפני כעשרים וחמש שנה הארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף שבת ב' (עמוד טז). והעלנו שראוי ונכון להחמיר שלא לטלטל בשבת, ולא לסמוך על העירוב שבזמנינו. ומרן אאמו"ר זיע"א מעולם לא טילטל בשבת, ועיין במ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ז (יורה דעה סימן כד), ועפ"ז הדגשנו בילקוט יוסף לכל אורך סימן שא, כי ראוי ונכון שהספרדים ועדות המזרח יחמירו על עצמם שלא לטלטל כלל בשבת ברשות הרבים, ולא לסמוך על העירוב.

אולם בשנים המאוחרות מרן אאמו"ר ביביע אומר ח"ט (אורח חיים סימן לג) הראה פנים יותר למקילין בזה, גם לדעת מרן, מפני כמה ספיקות, שמא אין לנו רשות הרבים בזמן הזה גם לדעת מרן, דבעינן שיבקעו בו בכל יום שש מאות אלף איש, ושמא מה שנוסעים במכונית חשיב כשידה תיבה ומגדל דאינו בכלל רבים בוקעים בו, ושמא בעינן שרשות הרבים תהיה מפולשת ולא בכביש הפונה לבסוף לימין או לשמאל, דבעי' דומיא דדגלי מדבר, ושמא כאשר יש בתים מימין ומשמאל משני צידי הדרכים, אינו בכלל רשות הרבים, ולכן מעיקר הדין המקילין בזה יש להם על מה לסמוך.

ואבאר הדברים בקיצור: דהנה דעת רש"י (עירובין ו), והרא"ש בפסקיו (פ"ק דעירובין סימן ח') דרשות הרבים הוי רחוב שיש בו רוחב ט"ז אמה, וגם בוקעיין בו בכל יום ששים ריבוא. אבל אם אין עוברים ושבים ברחובות העיר ששים ריבוא בכל יום, לא נקראית רשות הרבים, אלא דינה ככרמלית, שאיסור הוצאה לתוכה הוא רק מד"ס. [ושם ברא"ש הביא דברי רש"י בסתם, ובביצה פ"ג סימן ב' כתב להדיא, דכיום אין דין רשות הרבים מפני שאין ששים ריבוא בוקעים בו בכל יום. ע"ש]. וכן דעת התוס' (שבת סד:), והראבי"ה (סימן רטז), ורב שר שלום גאון בתשובות הגאונים (חמדה גנוזה סימן ע'), והטור (סימן שג, וסימן שכה, וסימן שמה), ועוד. ובבית יוסף (ר"ס שמה) הביא שכ"ד הסמ"ג, והסמ"ק, וספר התרומה, והרוקח (סימן קעה). וכן דעת הגאון, בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן רט, וחמדה גנוזה סימן ע'). וכ"ה

בספר האשכול ח"ב (הלכות ציצית סימן לא עמוד צו), ובספר העתים (עמוד שו), וכן כתבו התוס' בעירובין שם בשם בה"ג. וכן דעת האור זרוע ח"ב (סימן פג אות טז), והשבולי הלקט (סימן קו), והגמ"י (פי"ט מהל' שבת אות י'), והמרדכי (פרק במה אשה סימן שנה), ועוד. והאחרונים כתבו, שכ"ד הרמ"א. ועיין בט"ז (סימן שמה סק"ו), ובמגן אברהם (שם סק"ז). וכן המנהג בארצות אשכנז, כמ"ש הגר"ז (סימן שמה ס"א), והחיי אדם (כלל מט דין יג).

אבל הרמב"ם (ברפ"ד מהלכות שבת) לא הזכיר תנאי זה, וכתב בסתם דכל שרוחב הדרך הוא ט"ז אמה הוי רשות הרבים מדאורייתא. וכן כתב מרן הבית יוסף (סימן שמה) בדעת הרמב"ם. וכן הוכיח בביאורי הגר"א (סימן שצב סק"א וסק"ב) מדברי הרמב"ם (פ"ה מהלכות עירובין הלכה יט). וכן מבואר בריטב"א (עירובין נט). בדעת הרמב"ם. ושכ"ד רוב הגאונים, ושכ"כ ר"ת. וכן נראה שהוא דעת הרי"ף ז"ל. וכן כתב הר"ן, דאף שרש"י מפרש כן בהרבה מקומות, אם היה אמת לא הוה משתמיט בכל התלמוד מלהזכירו. והובא בבית יוסף. וכתב הרב המגיד שם, שכ"ד הרמב"ן בליקוטיו (שבת נו), ובח"י לעירובין (נט), והרשב"א מסכים על ידם, דזה המנין [ששים ריבוא] שהם נתלים בו לא מצינו בגמרא שיהא עיקר. ע"ש. וכ"ה בתשובת הרשב"א ח"א (סימן תשכד). וכן דעת המאירי והר"ן (ריש פרק במה אשה). וכן הסכים בשו"ת הריב"ש (סימן ז-תה), ושכן דעת הרמב"ם. ע"ש. ובבית יוסף שם הביא עוד שכן כתב בהגהות מרדכי (שבת ס"ס תסז).

ומרן בשלחן ערוך (סימן שמה ס"ז) פסק כסברת הרמב"ם בסתם. והביא סברת רש"י בשם יש אומרים. ונודע, דסתם ויש הלכה כסתם, ונמצא דעת מרן דרשות הרבים הוי רחוב שיש בו רוחב ט"ז אמה. וכן מתבאר מ"ש בתשובה באבקת רוכל (סימן כט). ע"ש.

ואמנם מרן בסימן שג (סעיף יח) כתב, והאידינא נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין וכו', והשתא דלית לן רשות הרבים גמור הוה ליה כל רשות הרבים שלנו ככרמלית ודינו כחצר שאינה מעורבת ומותר. ומבואר דסמך על שיטת רש"י והרא"ש. וכן כתב המגן אברהם (סימן שמה סק"ז) להוכיח כן מדברי מרן, וסיים, שכ"ד רוב הפוסקים להקל, ושכ"כ בתרוה"ד (בפסקים

סימן נה). ע"ש. אלא די"ל דלא כתב אלא ללמד זכות על המקילים, אבל לעיקר דינא סבר דיש לנו רשות הרבים בזמן הזה. וכדמשמע לשונו בסימן ש"ג, שבא "ללמד זכות" על הנוהגות להקל לצאת לרשות הרבים בכל התכשיטין, שכתב, ויש שלימדו עליהם זכות לומר שהן נוהגות כן על פי סברא אחרונה שכתבתי, שלא אסרו לצאת לחצר שאינה מעורבת, שמאחר ואין לנו רשות הרבים גמורה, דינו כחצר שאינה מעורבת. ואף שבכל דוכתא היכא שמרן כותב הלכה בסתם, והביא סברת יש אומרים, נקטי' כסברת הסתם לגמרי, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ו (חלק יורה דעה סימן ה'), [ועיין עוד בעין יצחק ח"ג באורך], כאן שמנהג הנשים לצאת לרשות הרבים בכל התכשיטין, וגם מרן כתב ללמד עליהם זכות בסימן ש"ג, וגם הביא סברת היש אומרים בסימן שמ"ה, ע"כ שהוא משום דהנוהגים להקל יש להם ע"מ שיסמוכו. וסייעתא לדברינו הנ"ל, שכ"כ בשיירי כנסת הגדולה (סימן שג).

גם מרן החיד"א במחזיק ברכה כתב, שכן מצא בתוספת שבת, ושדברי מרן בס"ס שג הם אליבא דיש אומרים וליה לא ס"ל. וכן כתב בספר תורת אמת (סימן שמה). וכן כתב בספר שלחנו של אברהם, וכן דעת מהר"י פראג'י בתשובה (סימן נט), והרב שביתת יום טוב (סימן ו' וסימן ז'), ובביאור הלכה. [ועיין בלית חן סימן לג].

גם במחזה"ש (סימן שמה) כתב, שדעת מרן להחמיר ומ"ש (בסימן שג) היינו שלא נהגו כן להחמיר, אף על פי שהעיקר לדינא לדעת מרן הבית יוסף להחמיר. ומרן (בסימן שג) כתב תחלה הטעם משום מוטב שיהיו שוגגין וכו' ואחר כך כתב הטעם שהאידינא אין לנו רשות הרבים וכו', משמע שכ"ז ליישב המנהג שאינו כמו הדין. ועיין עוד בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (סימן סא) שהביאו, והכי מסיק להלכה, דהעיקר בד' מרן להחמיר שיש רשות הרבים בזמן הזה.

גם בכף החיים (אות לז) כתב, שלפי הכלל המסור בדינו דסברא העיקרית כותבה מרן בסתם, נראה דס"ל למרן כהרמב"ם, דאף על פי שאין ששים ריבוא בוקעים בו הוי רשות הרבים. וגם משאת בנימין (סימן צב) כתב, דמי יקל ראשו כנגד המחמירים, ואפילו המקילים לא

הראשון

לסמוך על העירוב

לציון

רכז

סמכו לעשות מעשה. ע"כ. וכתב האליה רבה (אות יד), ומיהו במקום שיש עוד צד להקל משמע מכל הפוסקים דיש לסמוך על סברא אחרונה. ע"ש.

ואמנם יש להוכיח שדעת מרן לקולא ממ"ש בסימן שכה סעיף ב', שמותר לשלוח דרך רשות הרבים איזה מאכל על ידי גוי, לגוי אלם, מפני דרכי שלום, והוסיף הרמ"א, שהוא הדין לצורך מצוה. ובבית יוסף הביא דין זה בשם הגמ"י, וכתב הטעם משום שבזמן הזה אין לנו רשות הרבים מן התורה. ומשמע דמרן ס"ל דלית לן רשות הרבים מן התורה.

ובאמת שבערך השלחן (סימן שמה אות ב') כתב, שממ"ש מרן בסימן שג, ובסימן שכה ס"ב, מוכח דס"ל כדעת יש אומרים המובא כאן. וכתב עוד בסימן שג (סק"ד) דאפשר דהך דסתם ויש הלכה כסתם אינו כשאר סתם ויש, וכעין מ"ש בבית דוד (סימן טט, וסימן תמא) דאם אין מפורש בדברי הסתם היפך היש אומרים ממש, אינו בכלל זה דסתם ויש.

ובן כתב הפרי מגדים (סימן שמה א"א סק"ו, ובמש"ז סק"ז). והובאו דבריו בארץ חיים (סימן שמה), וציין לגאוני ירושלים בשו"ת אדמת קודש ח"ב (אורח חיים סימן סימן ב'), ובשו"ת שדה הארץ (יורה דעה סימן י'), שכתבו בפשיטות דעכשיו אין לנו רשות הרבים. ואפשר דכוונתם מצד המנהג, וכמ"ש במחצית השקל ככוונת דברי המגן אברהם במ"ש דמרן ז"ל פסק בסימן שג כסברת היש אומרים, דרצונו לומר דהיינו מצד המנהג. נאך בדברי הפרי מגדים דוחק לומר כן, דהא כתב בפשיטות, דלא בעינן ששים ריבוא. גם בספר אור לציון הנ"ל כתב בד' המגן אברהם שדעת מרן השלחן ערוך דלא בעינן ששים ריבוא מדינא].

ובשו"ת בית אפרים (אורח חיים סימן כז, דף לז) האריך מאד בזה, ואסף רוב דיעות הראשונים והאחרונים, והוכיח מדברי מרן דגם הוא סובר שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה. דכל שיש לנו הוכחה ממקום אחר דס"ל כיש אומרים, לא אמרינן דסתם ויש הלכה כסתם, ונסתייע מדברי המוהריט"ץ (סימן רנא) על עיה"ק צפת ת"ו. ונמצא, שאין הכרע מדעת מרן דס"ל כהרי"ף והרמב"ם, רק שמרן לא הכריע כשום אחד מהדעות. וראה עוד במ"ש בארץ חיים (סימן שסג סעיף

כג). ובזבחי צדק (סימן צט ק-קב) וברב ברכות, והביא שם שדעת ר"א מני שאין לנו רשות הרבים מן התורה. ע"ש.

ומכל מקום מאחר והוא חשש לאיסור תורה, לפיכך נתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ב' שראוי ונכון לחוש להחמיר כפשט דברי מרן, שלא לסמוך על העירוב. וכן כתב בשו"ת יביע אומר ח"ד (חלק אורח חיים ס"ס מז), שאנו נוהגים להחמיר שלא להוציא בשבת מרשות לרשות, ומנהגינו תורה לפי דעת מרן שקבלנו הוראותיו, דרשות הרבים מיקרי כל שיש שם ט"ז אמה, אף שאין ששים ריבוא בוקעין בו. ואם כן אין רשות הרבים ניתרת אלא בדלתות, כדאיתא בסימן שסד ס"ב. וכן מבואר בשו"ת שמחה לאיש (חלק אורח חיים סימן ג'). ע"ש. ובדלתות הננעלות בלילה אין הכי נמי דמהני גם לרשות הרבים גמורה, אך אם הם ראויות לנעול בלילה, ואינן ננעלות בפועל, מבואר ברמ"א (סימן שמה סעיף ז') דלא מהני. ועיין בשער הציון (סק"ט) שכ"ד הרמ"א מדלא הגיה אדברי השלחן ערוך, ומשמע שחזר בו מדבריו בדרכי משה. וכן כתב בכף החיים (אות טז) משם כמה פוסקים בדעת הרמ"א. וכן מבואר בדברי מרן בשלחן ערוך (בסימן שסד ס"ב), שאם אין הדלתות ננעלות ממש בלילה הוי רשות הרבים, והביא שם דעת יש אומרים דסגי במה שיהיו ראויות להנעל. ועיין בבאר היטב (סימן שמה סק"ז) בשם הגאון החכם צבי, שמצא לרשב"א שכתב, דבפלטא אפילו דלתות ננעלות בלילה לא מהני לבטלה מתורת רשות הרבים. וכן הוא בכף החיים (אות לד).

ועל כל פנים דעת רבים וכן שלמים שאף דעת מרן, שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ט (חלק אורח חיים סימן לג). ושם נתבאר, שרוב הפוסקים ראשונים ואחרונים כתבו שאין לנו רה"ר בזה"ז.

שיעור הריוח בין עמוד לעמוד, והנה אחר שביארנו מחלוקת האחרונים בביאור דברי מרן בשלחן ערוך, ויש דס"ל בדעת מרן שיש לנו כיום רשות הרבים מן התורה, ושוב לא יועיל לזה עירוב. ולדבריהם יש להוסיף עוד, מה שכיום אין מקפידים שלא לעשות ריוח יותר מעשר אמות בין עמוד לעמוד, ונודע מ"ש

טוב. ועיין בשו"ת חכם צבי (סימן נט). ע"ש. וע"ש בבאר היטב שכתב, דמיירי שהעיר נבנתה בתחלה, ואחר כך הוקפה בחומה, דהוי הוקף לדירה. וכן כתב בכף החיים (אות יט). ע"ש.

ג החכם צבי (בסימן לז) כתב, ומצאתי חידוש גדול ברשב"א לא נמצא בשום פוסק זולתו, לא קדמון ולא אחרון, שכתב, דפלטיא אפילו דלתות המדינה ננעלות בלילה תורת רשות הרבים עליה, כנראה דעתו דדוקא במבואות המפולשין שהם מיוחדות לאנשי המבוי, ואין יד כל אדם שוה בו, הוא דמהני נעילת דלתות בלילה, ולא בפלטיא שיד כל אדם שוה בו, דאפילו נעילת דלת לא מהני בו. וכנראה שזו היא דברי הרב ר' אפרים שהביא בעל המאור, ובאמת דיעה נכונה היא, והכי דייק לישנא דגמ'. אלא שאני תמה שלא ראיתי לאחד מהפוסקים ז"ל שהביא דבר זה, וביחוד הרב הגדול הבית יוסף ז"ל שדרכו להביא כל הדיעות, ודברי הרשב"א חביבין עליו עד לאחת. ע"כ. ובביאור הלכה (סימן שנח ד"ה אבל אם נורע) כתב, שגם בנו היעב"ץ במור וקציעה הסכים לזה. [וע"ש בביאור הלכה היתור הוא רק שאין מקום הזרוע מוקף מחיצות אלא פרוץ לחומת העיר, דאל"ה ל"מ. וכמ"ש להדיא בספר בית מאיר. ולכן רק כך יש לסמוך על חומת העיר]. אלא שהמשנה ברורה עצמו מסיק שלפי המבואר בשלחן ערוך (סעיף י) שדין חצר כקרפף. וכתב בשער הציון (אות סז) שאינו משום ספק כדסבר המגן אברהם. אלא הוא מדין ודאי, וכדעת הרשב"א בעבודת הקודש, שדין חצר כקרפף, ושכ"כ להדיא הריטב"א. ואם כן מנא לן להקל בחומה ממש, וגם בספר מאמר מרדכי ובשירי ברכה אין דעתם נוחה להקל, ולכן אין להקל רק אם גם הגינות מוקפות מחיצה. ע"ש. [וראה בזה בשמירת שבת כהלכתה ח"א עמוד ר' הערה צג]. ועיין בביאור נתיבות הבית על עבודת הקודש להרשב"א (שער ג' סעיף קמג ד"ה שאין זורעים וכו').

ובשו"ת יביע אומר ציין לכמה אחרונים שכתבו להקל בנידון דידן, וכמ"ש בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן מא ד"ה אכן) שמסכים להלכה עם דברי הדבר שמואל. ע"ש. וסמכו על דברי החתם סופר בתשובה (חלק אורח חיים סימן פח) שכתב להקל בזה. וכן כתב

מרן (סימן שסב סעיף י'), שאם עשה צורת הפתח אפילו לפירצה יתירה מעשר אמות מותר וכו', והני מילי בחצר ומבוי שיש בהם דירין, אבל בבקעה לא מהני בשכל הרוחות על ידי צורת הפתח. ע"כ. ומקורו טהור בהרא"ש (עירובין פרק א' הלכה יג) בפירוש שני. וכן פסק הטור. והסביר מרן בבית יוסף, משום שהוא לחומרא. ואף שאינו דאורייתא, שהרי ברשות הרבים דאורייתא בעי דלתות וכמבואר בסימן שסד סעיף ב', מכל מקום פסק הטור לחומרא כיון שלא ברירא ליה דעת אביו הרא"ש. וגם מרן השלחן ערוך הכריע בזה לחומרא אחר שדעת הרמב"ם [הובא בסימן שסב סעיף י'] דלא מהני צורת הפתח ביותר מעשר, ולפיכך הכריע מרן דלענין בקעה יש להחמיר, וכתירין שני בהרא"ש.

ומעתה יש לדון במקומותינו שעינינו הרואות בירושלים ת"ו שיש פירצות בשטח שבין העיר לשכונת רמות, הרבה יותר מעשר אמות, ואין שם דירין כלל. ואם כן לכאורה לא מהני צורת הפתח ככהאי גוונא, וזה פוסל את העירוב. ויש ללמוד דין זה מהמבואר בשלחן ערוך (סימן שנח סעיף ט') קרפף יותר מסאתיים שהוקף לדירה ונטע ברובו אילנות, אפילו אינם נטועים שורות שורות, אינם מבטלים הדירה. אבל אם נזרע רובו, הזרעים מבטלים הדירה וכו'. נזרע מיעוט אם אין בו אלא סאתיים מותר. יותר מסאתיים אסור. עכ"ל. [וכתב במשנה ברורה ס"ק סג-סה, דאפילו כולו לא מבטל, משום דדרך האנשים לנטוע כדי להסתופף בצילם]. וטעמא משום דבמקום הזרעים לא דיירי אינשי, וכיון שמקום הזרעים נאסר, נאסר לטלטל בכולו, כיון שהקרפף פתוח ופרוץ לזרעים שהוא מקום אסור. ועיין במשנה ברורה (ס"ק עב). ולכאורה הוא הדין בנידון דידן שיש לאסור. ושוב דחה, די"ל דלא אמרו כן אלא בקרפף, אבל בחצר שהוא מקום דירה יותר מקרפף, נסתפק הרא"ש (פרק ב' דעירובין הלכה ב'). ואף שמלשונו נראה שמצדד יותר דהוי כקרפף, וכן פסק מרן השלחן ערוך (סימן שנח סעיף י'), ועיין במשנה ברורה (ס"ק עג). אולם הרי כתב בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן רנט) דבעיר מוקפת חומה אין הזרעים מבטלי מחיצה, ואף מהר"ם שנסתפק בחצר יודה בזה. ובפרט בשעת הדחק יש להקל. כיון שאין החומרא [בחצר] אלא מצד היות

הראשון

לסמוך על העירוב

לציון

רכט

באבן יקרה, הו"ד בכף החיים (אות יט). ושם איירי בעיר שעירובה נתקן על ידי עמודי טלפון. והיתרו רק שעושין צורת הפתח, דכל רוחות העיר בלי צירוף שום מחיצה. אבל כבר ידועה דעתו של הכף החיים עצמו (אות יט-פד) שהמחמיר תע"ב. ע"ש. וכן דעת האבני נזר (אורח חיים סימן חצר אות ט), ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן רו), והחזון איש (סימן פח אות כו, הלכות עירובין סימן טו אות ה'), ובשו"ת דובב מישרים ח"א (סימן ב'), ובשו"ת הר צבי (אורח חיים ח"ב סימן כא-כב), ובשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן קצא אות יב, וסימן רא אות א'), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סימן לג), ובשערים המצויינים בהלכה (סימן פג אות ו'). ע"ש.

וכתב עוד ביביע אומר: דאמנם יש חולקים בזה, וכמ"ש בשו"ת דברי חיים מצאנו ח"ב (אורח חיים סימן כב), ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סימן קלא), ועוד, מכל מקום המקילים בזה יש להם כר נרחב לסמוך עליו, אלא שבכל זאת ראוי שלא לסמוך על העירוב בזמן הזה היכא דאפשר.

ועיין בתשובת הגאון רא"ז מרגליות שבספר משכנות יעקב מקרלין (סימן קיט), שברחובות שלנו שמתחברים זה עם זה, כגון שרחוב אחד ממזרח למערב, ומקביל לו הרחוב השני, אפילו שניהם מפולשים מעבר לעבר, ורחוב השלישי מצפון לדרום וכו' נידונים כולם כרשות היחיד מן התורה וכו'. ע"ש. **וזאת** על פי הסברא שהביא הריטב"א בחידושו לשבת (ו). בשם רש"י (עירובין ו). ד"ה רשות הרבים, דהיינו שמכוון רשות הרבים שלה משער לשער, שיהא מפולש, דדמי לדגלי מדבר. וכתב על זה, שכן הוא בירושלמי, אלא שלא הסכימו בזה כל המפרשים. וכן הוא בחידושי הריטב"א (עירובין ו. עמוד מח) בשם רש"י. ועיין בהערת הרה"ג המו"ל שם.

ועיין עוד בראבי"ה (ס"ס שצא, עמוד תמז) שכתב, וסבירא לן כפירוש רש"י (עירובין ו). דלא הוי רשות הרבים אלא אם כן רחב שש עשרה אמה, ומפולש משער לשער, ולא תמצא כן בכל המלכות. וגם צריך שלא יהיה שם מעלות ומורדות, וכדגלי מדבר. וכן נראה לאבא מארי רבינו יואל. ע"ש. (ועיין עוד שם עמוד תמג). ע"ש.

גם בשו"ת משנה הלכות ח"ז (ס"ס סא) הביא מ"ש הגאון החזון איש (סימן קז), שהואיל ורוב העיירות בדורותינו אין רשות הרבים מפולש מקצה העיר ועד קצה, כי הרחובות ההולכים ממזרח למערב מופסקים אחר כך מצפון לדרום, והוו כמוקפות במחיצות, ומש"ה לא נחשבות כדין רשות הרבים, וכתב שדבריו קילורין לעינים, ויפה כתב החזון איש שלפי זה ההיתר מחזור ומרווח לכרכים ועיירות שלנו. ע"ש.

גם בשו"ת מהר"י שטייף (סימן סח) כתב, מצאתי כתוב שהאור זרוע בהל' עירובין (סימן קט) ס"ל דמהני צורת הפתח גם לרשות הרבים דאורייתא, אם יש מחיצות של הבתים משתי רוחות, ואם כן כ"ש בעיירות שלנו שהשווקים והרחובות מוקפים בבתים מכל הצדדים. וכן כתב הרשב"א שלדעת הרמב"ם מהני צורת הפתח גם ברשות הרבים דאורייתא ככהאי גוונא.

וכן כתב בשלחן ערוך הגר"ז (סימן שסד ס"ד), שצורת הפתח מועילה מן התורה גם ברשות הרבים דאורייתא, ורק מדרבנן אין צורת הפתח מועילה לרשות הרבים דאורייתא. ונראה שעל זה סומכים בכל המקומות לתקן עירוב על ידי צורת הפתח דס"ל שאין לנו דין רשות הרבים כלל, ואף על פי שהמשנה ברורה בביאור הלכה כתב שהעולם שסומכים על הפוסקים דס"ל שאין לנו דין רשות הרבים בזה, אין זו דרך כבושה הואיל ורוב הפוסקים ס"ל שיש דין רשות הרבים בזמן הזה. אולם לפי מש"כ יש לנו סמך גדול בתיקון העירובין על ידי צוה"פ וכו'. ע"ש.

וב"ש לפי מה שנתבאר לעיל שרוב הפוסקים ס"ל שאין לנו דין רשות הרבים בזמן הזה, ובצירוף מחיצות הבתים, ודאי שיש סמך גדול להתיר על ידי העירוב של צורת הפתח.

וכן כתב הגאון רבי ישראל יעקב פישר בשו"ת אבן ישראל ח"ח (סימן לו), שע"פ החזון איש, יש לנו היתר מחזור ומרווח דשפיר מהני עירוב רשויות על ידי צורת הפתח, ללא שום פקפוק. וכן כתב כיוצא בזה בערוך השלחן (סימן שמה ס"ק כ).

ואמנם הרא"ש בתשובה (כלל סח) כתב לחכם אחד ר' יעקב ב"ר משה דבאלינסיא, שכבר נהגו בכל

גם בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סימן ס, דף מז ע"ד ד"ה והנה). כתב, שאף שבשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים סימן קלט) כתב דלא מסתבר להקל מצד שנוסעים במכוניות שהן רשות לעצמן, מכל מקום אין דבריו מוכרחים, ולדידן נ"ל דמסתבר ומסתבר לומר כן, דאנן בעינן שיהיה רשות הרבים להלך בו, וכאן אין רשות לבני אדם להלך באמצע הרחוב, כי הוא מיוחד למכוניות. ואם כן אין כאן רשות הרבים כלל. ע"ש. וכן נראה עיקר, ולכן צויתי לעשות עירוב רשויות של צורת הפתח להציל את אלה שעוברים להדיא על איסור הוצאה ברשות הרבים. ולרווחא דמילתא צויתי להכריז שכל האנשים שהם בני תורה, ולא נהגו להוציא מרשות לרשות כלל, ימשיכו במנהגם ולא יטלטלו. והעירוב נעשה רק להציל את אלה שנכשלים באיסור הוצאה. ואדרבה המחמיר שלא לעשות עירוב, חומרא הבאה לידי קולא היא, שגורם להמשיך את חילול השבת באיסור הוצאה לרשות הרבים, וכבר אמרו בביצה (טז סע"ב) על ההוא מרבנן שאסר לערב עירובי חצרות ביום טוב שחל בע"ש, ואמרו עליו שתחילת הוראתו לקלקולא, דכי מקלקלי ביה רבים היינו קלקולא. ולכן בודאי שזהו טעמו של הרא"ש שכתב בתקיפות נגד המחמיר בזה. ועיין עוד בשו"ת חתם סופר (סימן צט). ע"ש. וכן הוריתי לעשות בלוס אנג'לס, והביאו על פי עצתי רב חשוב, חבר מועצה הדתית ירושלים, לתקן את העירוב כהלכה, וכן עשו.

והנה הרב נתיבי עם כתב, שהחרדים לדבר ה' מתושבי ירושלים אינם סומכים על העירוב של צורת הפתח, ונוהרים מאד שלא להוציא דבר מחוץ לבתיהם, וכמ"ש בביאור הלכה שכל בעל נפש יחוש לעצמו בזה. וכתב ע"ז ביביע אומר ח"ט, דבר ה' בפיהו אמת, וכן נהגתי מילדותי שלא להוציא דבר בשבת מן הבית לבהכ"נ או למקום אחר. ובפרט מטעם חשש למכשולים בתיקון העירוב. וכמ"ש החזון איש בקונטרס אמונה ובטחון (פרק ד ס"ס יח). וכן הייתי מזהיר לתלמידים השומעים לקולי לבל יוציאו טלית או סידור לבית הכנסת, אלא יניחום שם מערב שבת, וכן נהגו. וע' בשו"ת ישמח לב גאגין (חלק אורח חיים סימן ד בהערה דף ה ע"א). ע"ש. אלא שמאחר שמצאנו להערוך השלחן

גלילות ישראל להתיר הוצאה במבואות המפולשים, על ידי צורת הפתח, והחכם הזה אסר לעשות כן, וכתב הרא"ש, ואני כבר הודעתין שאין בראיותיך לאסור שום ממש, והזהרתין שתחזור בך, אך הוגד לי שאתה עומד במרדך, ומכשיל את הרבים באיסור הוצאה בשבת, ולכן אני גוזר עליך לתקן המבואות בתוך שבועיים מהיום, ואם לא תתקן המבואות כאשר הורת, אני מנדה אותך, שאתה בא לחלוק על כל גדולי ישראל שהיו עד היום הזה. ע"כ.

אתה הראת לדעת כמה נצטער אותו צדיק על עשיית העירובין, להציל את ישראל ממכשול איסור הוצאה, וכדבר איש האלהים רתת. וכתב מרן אמו"ר ביביע אומר שם: ואני בביקורי בארצות אמריקה ראיתי לצערי שהנשים שבאות בהמוניהן לבית הכנסת בשבת, באות עם התיק שעל כתפיהן, וכאלו איסור הוצאה ברשות הרבים לא קיים בכלל. [ויש הבאים לבית הכנסת עם מפתח הבית בכיס, או עם כיפה ומטפחת, ונכשלים באיסור הוצאה לכ"ע], ולכן הוריתי לרבנים הסרים למשמעתי לעשות עירוב רשויות בניו ג'רסי, ושלא כדברי מי שרצה להחמיר בזה, וטעמו משום שיש לחוש על פי הרוב שעוברים ברשות הרבים במכוניות יותר מששים רבוא בכל יום, ולכ"ע הוי רשות הרבים, ולא מהני עירוב צורת הפתח לרשות הרבים. ואני אמרתי לו, שלדעתי מה שאמרו שצריך ס' רבוא עוברים בכל יום, היינו בהולכים רגלי, מה שאין כן הנוסעים במכונית שהיא רשות היחיד בפני עצמה, הרי לא מצאנו דוגמתם בדגלי מדבר, ואינם מצטרפים לששים רבוא. וכן מוכח בשו"ת ישועות מלכו (סימן כז) שהדרך שהולכת עליו מסלת הברזל (הרכבת), אף שנוסעים שם אנשים רבים, לא מיקרי רשות הרבים, יען שהאנשים הנוסעים בהם, מוקפים הם בקרונות שיש להם ד' מחיצות, ומקורות, שהם רשות היחיד לכל הפוסקים, ואם כן על ידי נסיעת אנשים אלו לא מקרי רשות הרבים. ע"ש. והוא הדין לגבי הנוסעים במכוניות.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן קסב), שכבר העלה הגאון בית אפרים (סימן כו) דבעינן דוקא עוברים ברגל, אבל העוברים במרכבות ועגלות אינן מצטרפים לס' רבוא, דבעינן דומיא לדגלי מדבר. ע"ש.

הנה ע' בספר חזון עובדיה פסח (עמ' נ"ט) דגם שם נתבאר דאסור לאכול חמץ ביום י"ד מסוף ארבע שעות ומעלה, וחושבים השעות בשעות זמניות מעמוד השחר עד צאת הכוכבים וכו', ובהערה (אות מ"ב) ביאר, שהוא כדעת הב"ח הט"ז והפרי חדש שם, שחשכון השעות מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, ושלא כדברי הלבוש והלחם חמודות שכתבו שהוא מנץ החמה עד שקיעתה, וכ"כ האליה רבה וכו'. וכן פשטה ההוראה בכל מקום, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן ל"ח אות ע'). ע"ש. והיינו, דהמנהג להחמיר בערב פסח למנות השעות מעמוד השחר, משום חומרא דחמץ, וכמו שמצינו חומרות רבות בעניני פסח. ומכל מקום נראה בדיעבד יכולים לתת לתינוקות לאכול אחר שעה רביעית מעמוד השחר, כל שהוא תוך ד' שעות להנץ החמה, שהרי רבו הסוברים כדעת הלבוש והלחם חמודות, וכן דעת הגר"א, וכ"כ בשלחן ערוך רבינו זלמן (סק"ד). ועוד, וע' בילקוט יוסף הנ"ל שכתבנו לדייק כן מסידור רב סעדיה גאון, ומלשון הרי"א ז. ושכן משמע קצת מלשון הרמב"ם בתשובה, ומכיון שהיא פלוגתא במידי דרבנן, בודאי שיש להקל בזה לתינוקות כל שלא הגיעו למצוות, וכן יש להקל במקום לכל אדם למנות מהזריחה. אך לכתחלה יש להורות כפי המנהג.

ובענין מאימתי מונים השעות לענין זמן קריאת שמע, ברכות קריאת שמע, סוף זמן אכילת חמץ, וכל כיו"ב, אם מעלות השחר או מזריחת השמש, הנה בסידור רב סעדיה גאון (סוף עמוד יב) מוכח שסובר שמונים שעות אלה מהזריחה, כדעת הלבוש. וכן כתב בשלטי הגבורים (ריש פרק ד' דברכות אות ג). וכן כתב רבי מרדכי יפה בספר הלבוש (סימן רלג סעיף א, וסימן רסז סעיף א). וכן כתב הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (פסחים ו:), והובא במחזיק ברכה (סימן תמג אות ב). וכן כתב בלחם חמודות (פרק ד' דברכות אות כה). וכן כתב עוד במעדני יום טוב (פרק א' דברכות סימן י' אות ט), ובתוספות יום טוב (פרק ג' דפסחים משנה ב), והוכיח כן גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פרק ג' דפסחים). ע"ש. וכן משמע מתשובת הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן מד), שהזכרה גם בשו"ת משכנות יעקב מקרלין

ולחזון איש שהביאו סמוכים להקל לסמוך על העירוב של צורת הפתח, וכמו שיובאו בסוף הסימן, נהגתי להקל לתת לילד לטלטל מטפחת וכיו"ב כשיש צורך בדבר. וכיו"ב כתב בספר נפש חיה צבאן (עמוד צו), שאף שבג'ר"ב (תוניס) נהגו לסמוך על העירוב של צורת הפתח, הרב בעל שואל ונשאל לא היה מוציא דבר מביתו, אלא היה מוסר בידי בניו או נכדיו.

וסיים מרן אאמור"ר: מסקנא דדינא שהנוהגים היתר לטלטל בשבת ברשות הרבים על ידי עירוב של צורת הפתח, יש להם ע"מ שיסמוכו, ולדעת הרבה אחרונים אף לפי דעת מרן אפשר להקל. וכן כתבו גאוני ירושלים, שאין לנו דין רשות הרבים בזמן הזה, ולפי זה העירוב של צורת הפתח מועיל לטלטל ברשות הרבים בזמן הזה, אלא שהחרד לדבר ה' ונמנע לגמרי מלטלטל בשבת, תע"ב, ומכל מקום רשאי הוא לתת למי שמלטל לקחת לו מטפחת או סידור וכיוצא בזה, ואפילו הוא בר מצוה, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן סז

סוף זמן אכילת חמץ

[שלחן ערוך סימן תמג]

בס"ד, י"ג אייר תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה כש"ת ה"ה הרב משה סייג נ"י שלום וברכה!

למענה למכתבו בענין סוף זמן אכילת חמץ, דנתבאר בספר ילקוט יוסף מועדים הלכות ביעור חמץ סעיף כ"ו, דחושבים השעות של ד' שעות מעמוד השחר, ולכאורה הרי בילקו"י הלכות קריאת שמע מבואר דמעיקר הדין אפשר למנות מהזריחה, וא"כ אמאי יש להחמיר למנות מעמוד השחר בערב פסח.

והנה התוספות יום טוב (בפרק ג' דפסחים משנה ב) כתב, שמדברי הרמב"ם בפירושו המשניות פסחים שם שכתב ששיעור מיל הוא שני חומשי שעה, מוכח מדברי הלבוש, שיש לחשוב שעות היום מהזריחה עד השקיעה, שהוא שיעור מהלך שלשים מיל, כדברי עולא פסחים (צג:). ונמצא שהמיל הוא כ"ד דקות, שהן שני חומשי שעה. ולכן תמה על הלבוש שהוא עצמו פסק בסימן רסז שהמיל הוא י"ח דקות. (וכן כתב עוד הלבוש באורח חיים סימן תנט סעיף ב, ובירור דעה סימן סט סעיף ו), ובזה הניח שיעור המיל כדברי האומרים שיש לחשוב השעות מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, שהם ארבעים מיל, ויוצא שכל מיל י"ח דקות. ע"ש. וכן כתב עוד במעדני יום טוב בפרק קמא דברכות (סימן י' אות ט). ע"ש. וכבר תמה על זה בשו"ת חוט השני (סימן צו, דף צג ע"ג), שהיה לו להרגיש שגם הרמב"ם סותר את עצמו בזה, שכתב בפרק קמא דברכות שעמוד השחר הוא שעה וחומש קודם הנץ החמה, שהם ד' מילים, ויוצא ששיעור המיל י"ח דקות, וזה בניגוד למה שכתב הרמב"ם בפסחים. ע"ש.

ובאמת שגם רב סעדיה גאון [הנ"ל] כתב לחשוב השעות של קריאת שמע ותפלה מזריחת השמש, וכנ"ל, והוא עצמו (בעמוד כט) כתב ששיעור מיל י"ח דקות. ע"ש. ובשו"ת חינוך בית יהודה (סימן ס) כתב ליישב, שלענין קריאת שמע ותפלה שהשעות זמניות, יש לחשוב מהזריחה עד השקיעה וכו', אבל לגבי דין מליחה שהשיעור הוא מיל יש לחשוב מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ובזה ניחא גם דברי הרמב"ם. ודייק כן מלשון הלבוש סימן רסז וכו'. ע"ש.

ועיין להגאון החזון איש אורח חיים (סימן יג אות ג' בד"ה והנה) שגם כן כתב, דשפיר יש לומר ששיעור מיל י"ח דקות, כמו שכתב התרומת הדשן (סימן קסז), ובכל זאת אין הלכה כמותו במה שכתב לחשוב שעות היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אלא כדברי הגר"א לחשוב מזריחת השמש עד שקיעתה, ולא תליא הא בהא. ע"ש.

ולכאורה יש סיוע לזה מדברי רב סעדיה גאון הנ"ל. ולפי זה יש לומר שאף על פי שאנו תופסים עיקר כדעת מרן השלחן ערוך (באורח חיים סימן תנט,

חלק אורח חיים סימן עו). וכן הוכיח הרה"ג רבי חיים דרוק בספר אורות חיים (עמוד שכ), ובקובץ נועם ט' (עמוד רלה), מתשובת פאר הדור הנ"ל, שיש לחשוב היום מזריחת השמש עד שקיעתה. וכן כתב הגר"א בבאוריו לאורח חיים (סימן תנט סעיף ב). וכן כתב בשו"ת בית יהודה חלק א' (דף קט רע"ד) בשם רבו. וכן פסק בשו"ת ישיב משה שתרוג ח"ב (סימן קס), שהעיקר כדברי הלבוש למנות מהזריחה עד השקיעה. ע"ש. וכן כתב בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן תמג סעיף ד) בדין חמץ, ובסידור פסק כן גם לגבי קריאת שמע. ועיין בבדי השלחן שבספר קצות השלחן (סימן כ אות א). ע"ש.

ואמנם דעת המהרא"י בשו"ת תרומת הדשן (סימן א), שיש לחשוב שעות היום מעמוד השחר עד צאת הכוכבים. וכן פסק המגן אברהם (סימן נח סק"א), שלגבי קריאת שמע לכולי עלמא יש למנות מעלות השחר. (ועיין במחצית השקל ובהגהות חתם סופר שם). וכן כתב האליה רבה (שם סק"ב). וכן כתב הפרי חדש (סימן תמג, ושכן העלה בסימן רסא). ע"ש. והגאון רבי חיים אובלעפיא בספר מקראי קודש (דף קנח ע"ב), כתב גם כן שיש למנות מעמוד השחר. וכן כתב בשמו המהרי" עייאש בספר מטה יהודה (סימן תמג). וכן כתב בשו"ת תשובה מאהבה חלק א' (סימן כה) על פי דברי המגן אברהם הנ"ל. וכן כתב בפשיטות בשלמי צבור (דף צג ע"ג). וכן העלה בספר מגן גבורים (סימן נח, שלטי הגבורים בסק"ג). ע"ש.

וכתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק ב' (סימן לח אות ע) בזו הלשון: ודע ששעות אלו מתחילות מעלות השחר, וכן פשטה ההוראה בכל המקומות. ודלא כהלבוש שכתב שמחילים מהנץ החמה. ע"כ. וכ"כ עוד בספרו קשר גודל (סימן ו אות ד). וכן פסק בשו"ת רב פעלים חלק ב' (סוף סימן ב). וכן כתב בבן איש חי (פרשת ויקהל אות ד) שהעיקר כסברת האומרים מעמוד השחר עד צאת הכוכבים. וראה מה שכתב על דבריו בהליכות עולם חלק א' (עמוד רמח). וסיים שם: ונראה שתלמיד חכם השקוד על לימודו בלילה יש להקל לו גם בקריאת שמע לנהוג כד' הגר"א והגר"ז. וכ"כ החזון איש. ואכמ"ל. ועיין עוד בהליכות עולם פרשת וארא (אות ג). ע"ש.

וביורה דעה סימן ט), ששיעור מיל י"ח דקות, מכל מקום לענין קריאת שמע יש לסמוך בשעת הדחק על הפוסקים שסוברים שסוף זמן קריאת שמע נחשב מזריחת השמש, כדעת הגר"א והגאון רבי זלמן והחזון איש הנ"ל.

ובן פסק בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים סימן כד), שכן עיקר לדינא, ושכן המנהג ברוב המקומות בערי רוסיא וליטא, ושכן נהגו למעשה בני הישיבות וכו'. ע"ש.

ועיין בספר מנחת כהן (מבוא השמש מאמר ב פרק ט), שאחר שהאריך ליישב דברי הלבוש מכל הקושיות שהקשו עליו, סיים, ונראה שהלכה כדעת הלבוש כפי עיקר הדין, אך לענין מעשה ראוי להחמיר כשתי הסברות בכל הדברים שהם מן התורה, אך בדרכי ראוי לנהוג כדברי הלבוש בין להקל בין להחמיר. ע"ש. וכן הוא בערך השלחן (סוף סימן תמג). ועיין עוד בשו"ת שואל ונשאל חלק א' (חלק אורח חיים סימן ו). ע"ש.

ולפי דברי מרן הכסף משנה (סוף פרק א' מהלכות קריאת שמע), שזמן קריאת שמע של שחרית, מן התורה נמשך כל היום, וחכמים תקנו שיהיה עד סוף שלש שעות, ולכן אמרו שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד ברכות. ע"ש. וכן מוכח בחידושי הרשב"א (ברכות יא). וכן כתב בשו"ת תומת ישרים (סימן יג). ע"ש.

לפי זה יש מקום להקל בדין קריאת שמע שחרית לחשוב סוף הזמן משעת הזריחה. ואף על פי שרבים חולקים על מרן בזה, (ובמקום אחר כתבנו בזה), מכל מקום כיון שנראה שמעיקר הדין הלכה כהלבוש, ככהאי גוונא חזי לאצטרופי סברת מרן הכסף משנה.

ובן כתב הפני יהושע בסוף חלק ד' (דף קסו ע"ג), ליישב מנהג העולם בחישוב סוף זמן קריאת שמע מר כי אתריה ומר כי אתריה, משום שזמן קריאת שמע אינו מן התורה אלא מדרבנן. ע"ש.

וב"כ המהרש"ם בספר דעת תורה (סימן נח ס"ו) לחשב השעות מהזריחה, ושכן מצא בכתבי הגאון בעל דעת קדושים. ועיין עוד בשו"ת מנחת אלעזר חלק א' (סימן ט), ובארחות חיים החדש (סימן נח סק"ו). אלא

שהגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים (סימן כב) חולק על זה. ע"ש.

ועל כל פנים לכתחלה נכון להחמיר לגבי קריאת שמע כמו שכתב מרן החיד"א הנ"ל לחשוב מתחלת עלות השחר. ובשעת הצורך יש לסמוך על דעת הפוסקים להקל, לחשוב שעות היום מהנץ החמה. ואף הנוהגים כן תמיד יש להם על מה שיסמוכו, וכמו שכתב הגר"מ פיינשטיין הנ"ל. וכן כתב בשו"ת שאילת שמואל (סימן ד), שרוב העולם נוהגים לסמוך על דעת הרמב"ם לחשוב השעות מהנץ החמה לגבי קריאת שמע. ע"ש. ועיין עוד להרה"ג רבי חיים דרוק בקובץ "נועם" כרך י' (עמוד קסו-קסז) שכתב גם כן להקל. ע"ש.

וכל שכן שיש להקל יותר בדברים שהם לכל הדעות מדרבנן, כגון ארבע שעות של זמן תפלת שחרית, וכדאייתא בתוספתא (פרק ג' דברכות). וכן יש להקל בברכות קריאת שמע שהן מדרבנן, לחשוב את שעות היום מזריחת השמש, כדעת הרב הלבוש וסיעתו, ובפרט שכן מבואר בסידור רב סעדיה גאון, ובתשובת הרמב"ם בפאר הדור הנ"ל. וכן כתב המהרש"ם בספר דעת תורה הנ"ל. וכן כתב בכף החיים (סימן רלג סק"ז), שהמנהג לענין תפלה כדעת הלבוש למנות מהזריחה עד השקיעה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת ישיב משה שתרוג הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת שואל ונשאל חלק א' (סימן ו), וחלק ג' (סימן עד, פז, פח, וקנו). ע"ש.

ומכל מקום לענין סוף זמן אכילת חמץ בערב פסח, נהגו לחשוב שעות היום מעמוד השחר, כדברי הפר"ח (ר"ס תמג) מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, אף על פי שאיסורו בסוף ארבע שעות הוא מדרבנן, והוא משום חומרא דחמץ, וגם מאחר שפשט המנהג לחשוב מעמוד השחר, על פי דברי החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק ב' (סימן לח אות ע), וכן כתב בספר נתיבי עם (סימן נח). ואע"פ שהרב מהר"י עייאש בספרו בית יהודה (דף קט ע"ד, אות סג) כתב בשם רבו שאף בענין חמץ, יש למנות השעות מהנץ החמה עד שקיעתה, ודלא כהפר"ח. ע"ש. מכל מקום הנכון להחמיר כפי שנהגו מכבר, וכמו שנתבאר בספר חזון עובדיה חלק ב' (עמוד לז). ע"ש. ומיהו לתינוקות וקטנים יש להקל גם בדין אכילת חמץ בערב פסח עד סוף ארבע שעות זמניות

בפסח, והדבר תלוי במחלוקת אם היתר בהיתר בטיל או לא, כי חמץ קודם הפסח הוא היתר גמור, ולא שייך בו ביטול, ורק כשמגיע פסח נעשה איסור, וחמץ בפסח במשהו, וזה טעם הסוברים דחמץ בפסח חוזר ונייעור. ואמנם רוב הפוסקים סוברים דחמץ בפסח אינו חוזר ונייעור, דגם היתר בהיתר בטיל, דסוף סוף המציאות בטלה. והכי מוכח במשנה כלאים (פ"ט מ"א) שנינו: צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם הרוב מן הגמלים מותר, ואם הרוב מן הרחלים, אסור. מחצה על מחצה אסור. וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה. [וכן הוא בנדה סא:]. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רצט ס"א), דאם היה הרוב מצמר גמלים, מותר לערבו עם הפשתן. והרי צמר גמלים ורחלים הוו היתר בהיתר, ומבואר דשייך ביטול גם בהיתר בהיתר. וכן כתב הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן לו) דמכאן מוכח גבי תערובת חמץ קודם הפסח, שהיא תערובת היתר בהיתר, דהתערובת בטלה ואינה חוזרת ואוסרת, דהיתר בהיתר בטיל. וכ"ה בתשו' הר"ן (סימן נו וסימן נט), דהיתר בהיתר בטיל. וכן העלה האור זרוע בתשובה ח"א (סימן תשעט). וכן כתבו בספר התרומה (סימן נה), והסמ"ג (במצות ל"ת עז), והמרדכי בפרק כל שעה (סימן תקנה), וכתב בארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות מב), שכן הסכימו רבינו פרץ והריטב"א. וכן פסק המאירי (בפסחים ל.). וכן הסכים בשו"ת התשב"ץ ח"ג (סימן ינח). וכן דעת הראב"ה, רבינו שמחה, הטור, הרא"ה, המכתם, ועוד.

ואמנם הרמב"ם (הלכה י"ב) כתב: דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק וכיוצא בו, אף שמוותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח, ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו. ע"כ. וכתב שם הרב המגיד, דהרבה מן הגאונים ס"ל כדעת רבינו, שאפילו נתערב כמה זמן קודם הפסח, אסור לאכלו בפסח, שחוזר ונייעור. וכן כתב בהלכות ה"ר יצחק ן' גיאת ז"ל. ויש מן האחרונים חולקים בזה ואומרים, דכל שנתערב קודם זמנו אינו חוזר ונייעור, ואין איסורו במשהו. וכדברי הגאונים ראוי לנהוג ולהחמיר. ע"כ. וכן דעת רב נטרונאי גאון, הובא בטור (סימן תמב) בענין

מזריחת השמש. ועיין עוד בשו"ת איש מצליח (חלק אורח חיים סימן טו, דף נג ע"ג והלאה), ובמילואים שבסוף הספר. [קטע זה ממרן].

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל אמר, שהמנהג בזה כדעת הגר"א אף לענין קריאת שמע, וכמו שהביא בשמו בספר ועלהו לא יכול (עמוד סב). אך אמר שאם אפשר לדקדק כדעת המגן אברהם, בודאי שזה עדיף. בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן סח

בענין כשרות "מצת מכונה" בפסח

[בדין חוזר ונייעור]

[שלחן ערוך סימן תמוז]

ב"ה. כ"ו אדר ב' תשע"ו

לכבוד מעלת הרב הגאון

כש"ת רבי ע. ד. הלוי שליט"א

שלום רב,

אודות מה ששאל בעת השיעור שמסרנו בפני אברכי הכולל, בענין דעתו של מרן השלחן ערוך (סימן תמוז ס"ד) בדין חוזר ונייעור, וסמך יתידותיו עמ"ש באול"צ ח"א, דכאשר מרן מזכיר בשלחן ערוך הדין בסתם ויש, לדעתו יש לחוש לכתחלה לסברת היש אומרים, ולכן לכתחלה יש לחוש להסוברים דחמץ שנתערב קודם הפסח ובטל בששים, דחוזר ונייעור. וכב' הראה לי כל מ"ש בענין זה דסתם ויש יש לחוש לכתחלה לסברת היש אומרים, ובא לחזק דברי האול"צ, ואמרתי אשימה עיני על דבריו, ואשיב עליהם כדרכה של תורה. שלדעתנו פשוט וברור שדעת מרן כהסתם לגמרי, דחמץ בפסח אינו חוזר ונייעור. ובראש וראשונה יש לנו לדון בדין זה דחוזר ונייעור, שנחלקו בו הראשונים והאחרונים, והיינו בחמץ בנתערב קודם הפסח ובטל בששים, אם חוזר ונייעור לאסור במשהו

חטה הנמצאת בצימוקים. והטור שם תמה למה החמיר בזה, וכתב שם הבית יוסף, דס"ל לרב נטרונאי גאון דחוזר וניעור, אך רבינו הטור סובר (בסימן תמב, ותמוז) דחמץ בפסח אינו חוזר וניעור.

והנה הראיה שכתב הראב"ד הנ"ל, מכלאים, לכאורה יש להבין, דלעולם היתר בהיתר אינו בטיל, ושאינו כלאים דהשתא חזי לאיסור, שאם יערבו הצמר עם הפשתן יהיה שעטנז. ואיסור שעטנז נהג לעולם, ולכן גם כשאין שם אלא צמר רחלים וגמלים, בטל. אבל חמץ קודם הפסח אין בו שום צד של איסור, ולמה יתבטל, שהרי הוא היתר בהיתר גמור. ולכן שפיר י"ל בו דחוזר וניעור. וכן העיר בתשו' הגאון רבי עקיבא איגר (סימן לה). גם הפרי חדש (סימן תמוז סק"ד) והמקור חיים שם, האריכו בראיה זו, כיעו"ש. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק יורה דעה סימן קסח) מ"ש ליישב.

ולכאורה יש ליישב על פי מ"ש הר"ן בפסחים (ל:): שאין להגעיל כלי חמץ בני יומן, דדוקא בשר בחלב הוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא, אבל כלי חמץ, החמץ נתן טעם בכלי, והכלי במים, והוי נותן טעם בר נותן טעם דאיסורא, דמעיקרא חמץ והשתא חמץ, וחמץ שמו עליו. ולפי זה אתי שפיר הדמיון לכלאים, דהואיל ושמו עליו לכן חשיב איסורא, וגם בשעטנז איסור זה נהג לעולם ואינו תלוי בזמן. וכן כתב בכסא אליהו. והמחלוקת בזה בנתערב קודם ער"פ אם הדבר הקובע הוא שעת התערובת, או על שעת ערב פסח אחר חצות.

אלא דיישוב זה לא יכון לשיטת הראב"ד, שהרי הוא עצמו כותב בתמים דעים (סימן קז) דסכין בפסח די לו ברותחין, דחשיב היתרא בלע, ולא דמי ללוקח סכין מהעכו"ם שמבואר בע"ז (עה:): שמלבנן באור, דהתם איסורא בלע. ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא, דשעטנז נהג לעולם וחשיב כאיסור והיתר, אבל בנ"ט בר נ"ט הוי היתרא בלע.

ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תמב סק"ז) תירץ, דגם גבי חמץ מאחר שבערב פסח אחר חצות היום הוי איסור ככל האיסורין, שבטל בששים [לדעת מרן], ממילא דמי שפיר לתערובת של צמר גמלים וצמר

רחלים. דגם בחמץ יש בו צד איסור כשיגיע ערב פסח, ואז בטל בששים. אבל לדעת הרמב"ם דחמץ בערב פסח אינו בטיל אפילו באלף, אם כן אי אפשר להתחשב בזמן ער"פ, ומתחשבים רק בזמן התערובת שהוא היתר בהיתר, ולכן שפיר סובר הרמב"ם דבחמץ חוזר וניעור. וכמ"ש הרב המגיד (בפ"ד מהלכות חמץ ומצה) בדעת הרמב"ם, דבפסח חוזר וניעור. וכ"ה בבית יוסף (סימן תמב). ונמצא דהרמב"ם לטעמיה אזיל במה שפסק דחוזר וניעור, וכמ"ש הטעם משום דחמץ הוי דשיל"מ. ולפי זה מרן השלחן ערוך שפסק דחמץ בער"פ בטל בששים, אזיל לשיטתיה במה שפסק בסימן תמ"ז ס"ד דחמץ בפסח אינו חוזר וניעור, והיינו משום דבער"פ בטל בששים, ולכן אינו בכלל היתר בהיתר, ומש"ה אינו חוזר וניעור. וטעם איסור משהו בחמץ הוא משום חומרא דחמץ כמבואר בתוס' חולין צז. ופסחים ל.

ובאמת שיש לתמוה בזה עמ"ש הפרי חדש הנ"ל ע"ד הר"ן בפסחים, בדין חטים שירד על חלקם מטר, ונתערבו חטים אלו קודם הפסח בחטים אחרות, ובטלו בששים, וכתב הר"ן דמאחר שיש ששים כנגד החטים המבוקעות, בטלים, ואין החטים המחומצות חוזרים וניעורים לאסור בפסח, דרק בתוך הפסח אמרינן חמץ בפסח במשהו. והביא ראיה ממתני' דכלאים הנ"ל, דהיתר בהיתר בטיל. והעיר הפרי חדש, דל"ד פסח לכלאים, דבכלאים האיסור נהג כל השנה, והשתא ראוי הוא לאיסור. מה שאין כן בפסח הרי אין האיסור נהג כל השנה, ונהג רק בזמן מסויים בלבד, ובאותה שעה של התערובת לא שייך שם איסור כלל, ושייך לומר בו האי לחודיה קאי, והאי לחודיה קאי.

אך להאמור יש לתמוה, דהא קיימא לן דחמץ בער"פ בטל בששים, וכן פסק בשלחן ערוך (סימן תמב ס"ב), וכדעת התוס' (ע"ז סו: ד"ה רבא), ועוד ראשונים, ומעתה, באותה שעה לא הוי האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, שמאחר ואתה בא לדון בהם בער"פ אחר חצות, שמתירים בששים, ובפסח אינו חוזר וניעור, דהרי כבר נפסק עליו דין ביטול להתירו, שהיה זמן שהיה איסור והיתר, ועדיף מכלאים שאין בו אלא היתר בהיתר והדין נהג כל השנה, דבמציאות עירב היתר בהיתר.

(הגהות בית יוסף סק"ד). ובספר חוקת הפסח (סק"י) דימה דין זה למה שנתבאר באיסור והיתר (כלל כד דין יורה דעה) גבי איסור שנתבטל בששים, ונתוסף אחר כך מן האיסור הראשון, דחוזר וניעור, ודוקא אם גוף האיסור עדיין בתוכו, אבל אם לא נתערב בו אלא טעמו, כגון איסור יבש שנפל לקדרה ונודע לנו והוציא והו מהקדרה, וטעמו נתבטל, ואחר כך נפל בשנית דקיימא לן כל טעם שנתבטל פעם אחת אינו חוזר וניעור. ע"ש. והכי נמי אם נתערב ממשו של חמץ, אף על גב דבטל בששים קודם הפסח חוזר וניעור בפסח. אבל אם נתערב רק טעמו אינו חוזר וניעור. וכן כתב המהרימ"ט בח"ב (סימן א') לדעת מהר"י מווינא.

ואמנם הפרי חדש (סימן תסו ס"ד) דחה חילוק זה, שהרי רב נטרונאי גאון איירי בטעמו, וביאר הבית יוסף בדעתו דס"ל כדעת הרמב"ם דחמץ בפסח חוזר וניעור, ואם היה חילוק בין ממשו לטעמו, הרי התם איירי בטעמו, ובזה לדעת הרמב"ם אינו חוזר וניעור. אלא ודאי שאין לחלק בזה. ע"ש. ובספר ערך השלחן (יורה דעה סימן צט ס"ק יח) כתב, דנראה דס"ל דקיימא לן כרבנן דהיתר בהיתר לא בטיל, דחשיב כמין במינו דמחזקו. והיינו טעמא דדם השעיר לא בטל בדם הפר, כיון דשניהם היתר, וכמ"ש הר"ן בנדרים (נב.) והוא דוקא בתערובת ממשו של איסור, כמו בדם השעיר ודם הפר, אבל טעמא בעלמא בטל דאינו מחזקו. וכן רבי יהודה לא אמר דמין במינו לא בטל אלא בתערובת ממשו דומיא דדם הפר ודם השעיר, ולא בטעם בעלמא, כדעת שבולי הלקט (סימן ריז). אבל הטור (בסימן תמב) בשם רב נטרונאי גאון, והרשב"א בתשובה (סימן נג וסימן תפה) ס"ל דגם בטעמו ולא בממשו אמרינן דחוזר וניעור, דמין במינו לא בטל לר"י אפילו טעם בעלמא.

ג. ויש שכתבו לחלק, דשאני דבר שאינו מאכל, ורוצה לאוכלו רק לרפואה, דאז מחשיב את הדבר המעמיד שבתערובת, ובזה חוזר וניעור. וכן כתב במטה יהודה. אלא שהפרי חדש העיר על זה, שהרי הטור בסימן תמב הביא דברי רב נטרונאי גאון גבי שעורה שביין, ושם לא איירי בדבר מעמיד ולא תערובת חטים בחטים, וכתב הבית יוסף, דס"ל כד' הרמב"ם דחוזר וניעור, ואי נימא דדוקא בתרייאקה, אם כן איך כתב דסובר

והנה בדעת מרן השלחן ערוך מצינו לכאורה סתירה בדבריו, כי בסימן תמ"ב סעיף ד' הביא מרן לשון הרמב"ם גבי תרייאקה, בדבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התרייאק"ה וכיוצא בו, אף שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח, ע"כ. ובבית יוסף שם ביאר בדעת הרמב"ם, דס"ל דחמץ שנתערב קודם הפסח ובטל בששים, חוזר וניעור לאסור במשהו בפסח. ומבואר דס"ל למרן דחוזר וניעור.

ואילו בסימן תמז ס"ד כתב מרן בזה"ל: אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בס', אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. ע"כ. וקיימא לן בכל דוכתא דסתם ויש הלכה כסתם, ומשמע דס"ל למרן דאינו חוזר וניעור, והוא סותר למה שנתבאר בסימן תמב. וכן משמע עוד ממה שמרן פסק בסימן תמז סעיף ג', חטה שנמצאת בתרנגולת בערב פסח, מותרת, שבטלה בששים, אבל אם חיממו התרנגולת בפסח בעוד שהחיטה בתוכה, חוזרת לתת טעם בתוכה בפסח, ואוסרת במשהו. ומבואר שאם הוציאו את החיטה מותר לאכול את התרנגולת בפסח, ומבואר דחמץ בפסח אינו חוזר וניעור. וכן משמע עוד בסימן תסז סעיף יב. ע"ש.

וגם בדברי הטור מצינו בזה סתירה, שבסימן תמב הביא דין התרייאקה, ומשמע דסובר דחמץ בפסח חוזר וניעור, ואילו בסימן תמז כתב שאינו חוזר וניעור. ונאמרו על זה ה' תירוצים:

א. דיש לחלק בין אם עירבו את החמץ במזיד, ובזה איירי בסימן תמ"ב גבי תרייאקה, לבין היכא שהחמץ נתערב מאליו. ולשון מרן דייק שכתב (בסימן תמז) "נתערב", דהיינו מאליו ולא במזיד. ואף על פי שהרב המגיד לא ס"ל לחלק כן, דעת מרן דיש לחלק כנז'. וכ"ה במגן אברהם (סימן תמב סק"א), ובפרי חדש (סימן תמז סעיף ד' ד"ה ולענין), ובשלחן ערוך הגר"ז (סעיף ר').

ב. ועוד יש לחלק בין אם נתערב ממשו של החמץ, דבזה חוזר וניעור, ובזה איירינן בסימן תמב גבי תרייאקה, לבין אם נתערב רק טעמו, דאינו חוזר וניעור, ובזה איירינן בסימן תמז. וכן כתב לחלק בכנסת הגדולה

הרמב"ם תמיד דחוזר ונייעור. ע"ש. אך צריך לומר בדעת המטה יהודה, דכוונת מרן הבית יוסף, דס"ל כדעת הרמב"ם בעיקר הדין דחוזר ונייעור, אלא שלדעת רב נטרונאי גאון עדיפא מיניה קאמר, שגם בדבר שאינו מעמיד חוזר ונייעור, וגם בטעמו. ודו"ק.

ד. ויש שכתבו לחלק דבתריאקה אי אפשר בלא"ה, והוה ליה כדבר המעמיד, ובזה חוזר ונייעור. אבל בסתם תערובת שאינו דבר המעמיד אינו חוזר ונייעור. וכן כתב הגאון רבי אליהו ישראל בספר כסא אליהו (סימן תמו סק"ז), שאף על פי שמרן עצמו פסק שאינו חוזר ונייעור, והרי גם כאן אין מן החמץ אלא כל שהוא שנתערב בתריאקה קודם הפסח, ונתבטל בששים קודם פסח, מכל מקום כיון שהחמץ בתריאקה הוא דבר המעמיד שאי אפשר לתריאקה בלי החמץ שבתוכו, אסור, שהלכה רווחת: דבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל. ע"כ.

ואמנם כבר העירו על תירוץ זה, שהרי הבית יוסף הביא דעת רב נטרונאי גאון, ושם הרי לא איירי בדבר המעמיד אלא בתערובת חטים בחטים, וכתב הבית יוסף דס"ל כדעת הרמב"ם דחוזר ונייעור. ואי נימא דדוקא בתריאקה חוזר ונייעור, אם כן היאך כתב הבית יוסף דרב נטרונאי גאון סובר כהרמב"ם. וצ"ל, דכוונת מרן הבית יוסף דרב נטרונאי גאון סובר כדעת הרמב"ם בעיקר הדין דחוזר ונייעור, ולדעת רב נטרונאי גאון עדיפא מיניה קאמר, שגם בדבר שאינו מעמיד חוזר ונייעור, וגם בטעמו. ונמצא לפי זה שגם לדעת הרמב"ם רק בדבר המעמיד חוזר ונייעור.

ה. ויש שתירצו שתריאקה"ה היא תערובת יבש ביבש, ובתערובת של יבש ביבש אמרינן דחוזר ונייעור, ואילו בסימן תמו איירי בתערובת לח בלח שאינו חוזר ונייעור. וראה עוד במטה יהודה, ובחק יעקב, ובפרי מגדים.

והנה בשו"ת אור לציון ח"א (סימן לד) כתב, דיש לתפוס עיקר כחילוק האחרונים בין אם עירב בידים, דבזה חוזר ונייעור, לבין אם נתערב בשוגג. וכתב שם, דרוב האחרונים לא ס"ל כדברי הכסא אליהו. ע"ש.

אולם עצם החילוק שחילק הרב כסא אליהו מבואר בעוד כמה אחרונים, ואינו סברא יחידאה, שכן כתב הט"ז (סימן תמב סק"ג), דדוקא בדבר המעמיד אמרינן דחוזר ונייעור. וכן כתב במטה יהודה עייאש. וכן מבואר בשו"ת בית דוד (סימן קסז). ועוד אחרונים. והכי מוכח מדברי הטור (סימן תמב) בדין גבינות שהעמידו אותם בחלא דשיכרא [שהוא דבר המעמיד אחר שגורם לעשיית גבינה], וכתב בשם הראב"ן דכיון דאוקומי קא מוקים לה חשיב כמו בעינייהו. וברור דגבי גבינה לית מאן דפליג שהוא דבר המעמיד, אלא שאנו דנים לגבי חמץ בפסח בדין חוזר ונייעור, אם יש לחלק בזה בין דבר המעמיד או לא, ואם הטעם בגבינה דאסור משום דדבר המעמיד חשיב כמו בעינייהו, אם כן מובן למה סובר הכסא אליהו דבדבר המעמיד חוזר ונייעור.

ועוד כתב באול"צ שם, דהן אמת שיש לפקפק בחילוק בין מזיד לשוגג, דהא נחלקו הראשונים בטעם שאסרו חכמים גבינות של עכו"ם, שדעת הרשב"א בתשובה, שהוא מפני שהעכו"ם מערבים עור קיבת הנבילה בכוונה, ולכן אינו בטיל. אבל דעת הרי"ף והרמב"ם והר"י מיגאש, שהוא מפני דהוי דבר המעמיד באיסור. ושאני עור קיבת כשרה שאינו מעמיד באיסור, שהרי אין בו בנותן טעם וממילא אין בו איסור בשר בחלב. ומרן בבית יוסף (ס"ס פז) הביא חילוק רבינו יוסף הלוי הנז', וגם בשלחן ערוך (סימן קטו ס"ג) פסק כהרי"ף והרמב"ם ור"י מיגאש. הרי דלית להו האי חילוקא בין מזיד לשוגג, אלא נקיט ואזיל כהאי חילוקא בין דבר המעמיד לאינו מעמיד. ולפי זה בחמץ גם כן אין לומר שטעמו של מרן משום דמחלק בין מזיד לשוגג. אלא שכבר כתב הנודע ביהודה (מהדו"ת יורה דעה סימן נו) דנראה דעת מרן השלחן ערוך לחוש קצת לשיטת הרשב"א, ולפי זה ה"נ נימא לגבי חמץ בפסח דמשום חומרא דחמץ חושש מרן לחילוק זה בין מזיד לשוגג, ואסר בעירב חמץ במזיד דבזה חוזר ונייעור. עכת"ד. [וצ"ע ממ"ש הבית יוסף ס"ס פז ד"ה כתב בשבולי הלקט, שהביא בשם הרשב"א דגבי בב"ח ליכא איסור מעמיד כל שאין בנ"ט, אבל באיסור במעמיד חשבינן כאילו הנבלה בעין].

האחרונים דמבואר מדבריהם דבסתם ויש הלכה כסתם גמרי, ולכן כתב שמרן לא כתב סברת היש אומרים אלא לחלוק כבוד לבעליה במקום שרבים וגם טובים טוברים כמותם, ומקצת קהלות נהגו כמותם. ומבואר דהוא רק כדי לחלוק כבוד לבעליה ככהאי גוונא, אבל אין צריך לחוש לדבריהם. ומעתה כל שיש לנו דרכים אחרות, למה נחלוק על הרמ"ע מפאנו שהיה בדורו של מרן, וכמותו כתבו רוב האחרונים.

ומה שהקשה באול"צ מהבית יוסף, שביאר בדעת הרמב"ם גבי תריאקה דס"ל דחוזר וניעור. ואם אכן יש לחלק בין אם מערב בידיים, או אם החמץ הוא דבר המעמיד, או אם הוא בתערובת יבש ביבש, אם כן אין להוכיח מדין זה ששיטת הרמב"ם היא דאמרינן חוזר וניעור, ואם כן כל התירוצים דחוקים, וממילא צריך ביאור בשיטת מרן בזה. ע"כ. הנה כבר כתבנו במקום אחר, דהבית יוסף כתב כן בדעת הרמב"ם ואין הכי נמי להרמב"ם בכל גוונא חוזר וניעור, שהרי הרמב"ם לא חילק אך מרן עצמו סובר לחלק כנו', דמאחר ורוב הראשונים חולקים על הרמב"ם וסוברים דחמץ בפסח אינו חוזר וניעור, הכי נקטינן מעיקר הדין, ולכן כתב בסתם בסימן תמ"ז דאינו חוזר וניעור, אלא שחשש לדעת הרמב"ם גבי תריאקה"ה מכל הטעמים הנז'. וכן משמע שהבינו כל האחרונים הנ"ל, ואדרבה אף אחד מגדולי האחרונים הקדמונים לא כתבו החילוק הנז', שדעת מרן לחוש לכתחלה ליש אומרים, ולכן החמיר בסימן תמב, ומשמע שהבינו דבסימן תמ"ז כשמרן כתב בסתם ויש, הלכה כסתם לגמרי, ולכן העירו מסימן תמ"ב. והבינו שבסימן תמב הוא מהדין ולא רק חומרא במקום שהוא לרפואה שבנקל אפשר להחמיר. אלא שאין כוונתינו להוכיח בבירור מדבריהם שהם סוברים דסתם ויש הלכה כסתם לגמרי, רק שאין הכרח לבאר בדעת מרן דחושש תמיד לסברת החולקים, אחר שיש דרכים אחרות לבאר דעת מרן.

ועוד, דהנה מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן סא) כתב, דהכלל המסור בידינו הוא, דכשמרן כותב סתם ויש אומרים, דעתו כסתם. וכבר כתבו מגדולי האחרונים דמרן עצמו אמר כן. ע"כ. ואי נימא שדעת מרן דלכתחלה יש לחוש ליש אומרים, ורק במקום צורך

ואמנם אחר שמרן בשלחן ערוך פסק כהרי"ף והרמב"ם, ממילא גם בפסח פסק כן. והנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן קטו ס"ג): חמאה של עכו"ם אין מוחין לאנשי המקום שנוהגים בו היתר, ואם רוב בני המקום נוהגים איסור, אין לשנות. ובמקום שאין מנהג אם בישלה עד שהלכו צחצוחי החלב מותרת. ע"כ. ואמנם לשיטת הרשב"א אין להתיר על ידי שיבשל את החמאה, שהרי בלע מעט חלב בחמאה במזיד. וכל ההיתר הוא לשיטת הרי"ף והרמב"ם שמחלקים בין דבר המעמיד לדבר שאינו מעמיד, דבזה מהני לבשל החמאה ולהוציא את הדבר המעמיד. נמצא שמרן פסק כהרי"ף והרמב"ם.

ומה שביאר בשו"ת אור לציון על פי הנודע ביהודה דמרן חשש לחומרא לסברת הרשב"א, ואם כן הכי נמי גבי פסח, דמשום חומרא דחמץ מרן חושש לסברת הרשב"א. הנה אין זה מוכרח לומר שמרן חשש לסברת הרשב"א, דמרן קאי על מנהג רוב בני המקום, ומשמע שזה רק מדין מנהג, שהוא כעין דברים המותרים וכו', ואין הכי נמי משום חומרא דחמץ איכא מנהג להחמיר. אבל מעיקר הדין להרמב"ם שרי, ולכן פסק שבמקום שאין מנהג יבשל החמאה. ואי נימא כדבריו במקום שאין מנהג להחמיר מה מועיל שיבשל. ואין כוונת מרן שצריכים לחוש לרשב"א. ודו"ק. [והנה אחר שהאול"צ תפס עיקר כתירוץ הפרי חדש וסיעתו, הוקשה לו בביאור דעת מרן, ולכן נדחק ליישב על פי מ"ש הנודע ביהודה, דמרן חושש לחומרא. אבל לדעת מרן אאמו"ר אין צריך לכ"ז].

והנה אף שהוא ביאור נחמד בדברי השלחן ערוך, אך אין לזה כל הכרח להוכיח מכאן שדעת מרן בכל דוכתא לחוש לדברי החולקים, שהרי כל האחרונים כתבו לחלק בדעת מרן באופנים אחרים, והמגן אברהם (הנ"ל) חילק בין אם עירב החמץ במזיד, לבין נתערב בשוגג. ובכנסת הגדולה חילק בין תערובת ממש לתערובת טעמו. והט"ז (הנ"ל), חילק בין דבר המעמיד לבין דבר שאינו מעמיד, דאינו חוזר וניעור. ויש שחילקו בין תערובת יבש ביבש לתערובת של לח בלח. ונמצא שיש לנו דרכים אחרות לבאר בדעת מרן, ואם כן איזה הכרח יש לנו לחלוק על הרמ"ע מפאנו ושאר

נקטינן כהסתם, אם כן נמצא שמרן עצמו הכשיל אותנו ח"ו, וסתם ואמר שדעתו כהסתם, ואמאי לא אמר דלכתחלה יש לחוש ליש אומרים, וע"כ דס"ל למרן הבית יוסף דהלכה כהסתם לגמרי. וכן משמע מדברי כל האחרונים שכתבו דסתם ויש הלכה כסתם, ולא טרחו לומר דלכתחלה צריך לחוש ליש אומרים, ועיין למהרימ"ט (אורח חיים סימן א'), מהר"ש אבן דנאן (חכס קדמון קרוב לזמן מרן, בספר פאס וחכמיה ח"ב עמוד 102). כנסת הגדולה (בשיירי אורח חיים סימן שמ"ה הגהות בית יוסף אות ג'), ש"ך (כללי או"ה ביורה דעה סימן רמ"ב אות ה'), חלקת מחוקק (אבן העזר סימן א' ס"ק י"א), א"ר (ס"ס פ"א), גינת ורדים (אבן העזר כלל ד' סימן ל') ועוד. ובהערות על ברכי יוסף (אורח חיים סימן רמו הערה א) העיר לנכון, דאי נימא כד' האומרים דמרן כתב סתם ויש כדי לחוש לכתחלה ליש אומרים, הרי בשלחן ערוך חושן משפט נמי מיייתי סתם ויש, ומאי לכתחי' איכא, הא קולא לבעל דין אחד היא חומרא על גבו של בעל דין שני. וכן מצינו בשלחן ערוך כמה פעמים סתם לחומרא ויש אומרים לקולא, ונמצא שלדעתם דעת מרן להקל לכתחי' ולהחמיר בדיעבד. דבר תמוה. ודו"ק. ע"כ. ועוד, דהא מצינו בכ"א מקומות שמרן הביא בשלחן ערוך סתם ויש וסיים ונכון לחוש ליש אומרים, ולכאורה מה הוצרך למימר הכי הא בלאו הכי בכל מקום שהזכיר מרן סתם ויש דעתו לחוש לכתחלה ליש אומרים. ועוד דהא בשאר המקומות בשלחן ערוך הביא הדין בסתם ויש, ולא סיים ונכון לחוש וכו', ומשמע דרק באותם מקומות שסיים ונכון לחוש וכו' יש לחוש ליש אומרים, אבל בכל המקומות שכתב הדין בסתם ויש דעת מרן כהסתם לגמרי.

ומ"ש באור לציון דבסימן תמוז יש הפסד להשהות התערובת אחר פסח, שעל ידי כך המאכל יתקלקל ויצטרך לזרוקו, ולכן פסק מרן בסתם דאינו חוזר וניעור. והביא יש אומרים דחוזר וניעור דהיכא שבנקל אפשר להחמיר, יש להחמיר. ולכן כתב בסימן תמ"ב גבי תריאק"ה שהוא דבר העשוי לרפואה והרי הוא בכלל "דבר שבנקל אפשר להחמיר בו" ולשומריו עד לאחר הפסח בלא הפסד, ובזה חשש מרן להסוברים דחוזר וניעור. ע"ש. הנה יש לדון בזה דלכאורה י"ל

לאידך גיסא, דאדרבה כיון שהוא לרפואה שמא הוי בכלל שעה"ד ומקום הצורך, ואף שבנקל יכול לשומר עד לאחר הפסח, מכל מקום אם ירצה לאכול התרופה בפסח, וכגון שהוא שעת הצורך, אין הכי נמי לפי המבואר בסימן תמוז צריך להתיר בזה, ואם כן אמאי מרן אסר דוקא ברפואה. והרי במקום צורך דעתו כהסתם, ואם כן דוקא כאן היה לו למרן להביא הדין בסתם ויש, כדי לרמוז לנו בסתם, לדבריו, דבמקום צורך יש לסמוך להקל.

ויש להוסיף עוד, דהנה נודע מה שנחלקו הראשונים בהאי טעמא דחמץ בפסח לא בטיל אפילו באלף, שדעת הרמב"ם (פרק טו מהלכות מאכלות אסורות הלכה יב) שהוא מפני דחמץ בפסח הוי דבר שיש לו מתירין, שאחרי פסח החמץ יהיה מותר. ודעת התוס' (פסחים ל.) שהוא משום חומרא דחמץ, שהחמירו רבותינו בחמץ כמו שהתורה החמירה בחמץ. וכתב הרב המגיד (שם) דהנפקא מינה בזה בתערובת חמץ בער"פ, דאי משום טעם דשיל"מ, גם בער"פ אינו בטיל אפילו באלף. ולטעם חומרא דחמץ אין החומרא אלא בער"פ בלילה, אבל לא בער"פ. ומרן בשלחן ערוך (סימן תמוז סעיף ב') פסק, דתערובת חמץ בער"פ בטל בששים. ומשמע דפסק כטעם התוס' שהוא מטעם חומרא דחמץ.

והנה המחלוקת של הפוסקים אם חמץ בפסח חוזר וניעור או לא, תלויה בטעמים הנ"ל דחמץ בפסח אפילו באלף לא בטיל. דהנה הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן לו) הביא ראייה דהיתר בהיתר בטיל, ממתני' (פרק ט' דכלאים) דצמר רחלים וצמר גמלים שטרפן זה בזה, שאם הרוב מצמר גמלים בטל, אף דהווי היתר בהיתר. והפרי חדש והגאון רבי עקיבא איגר (סימן לח) העירו, דבכלאים השתא ראוי להיות איסור, לערבן בפשתן, אבל חמץ קודם הפסח אינו ראוי בשום צורה להיות כעת איסור. ותירץ מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תמב סק"ז) דגם גבי חמץ מאחר ובערב פסח אחר חצות היום הוי איסור ככל האיסורין, שבטל בששים [לדעת מרן], ממילא דמי שפיר לתערובת של צמר גמלים וצמר רחלים. דגם בחמץ יש בו צד איסור בערב פסח, שבטל בששים. אבל לדעת הרמב"ם דחמץ בערב פסח אינו בטיל אפילו באלף, אם כן אי אפשר להתחשב

דברי הריטב"א בחידושו (ע"ז עו). דכיון שחמץ בפסח במשהו, החמירו בו לחוש לאותו מעט שנשאר, ולכן הצריכו ליבון. וכ"ה בחזון עובדיה ח"ב (עמוד עא) דלעולם חמץ חשיב היתרא, אלא דמשום חומרא דחמץ אמרו דחמץ שמו עליו והצריכו ליבון.

ואפשר עוד, דלעולם מרן סובר דחמץ בפסח שמו עליו, ואיסורא בלע מיקרי, אך לגבי נ"ט בר נ"ט כתב להקל, וכמו שהסביר בעל הפרי מגדים בספרו ראש יוסף (חולין קיא): דנ"ט בר נ"ט דהיתרא הוא טעם קלוש, ולכן הקילו בו. ולגבי הגעלת שפודים ואסכלאות שאם נקל ונסתפק בהגעלה, יגיע לידי נתינת טעם בלא נ"ט בר נ"ט, ולכן הצריכו ליבון. ולפי זה מרן אזיל לטעמיה במ"ש בסימן תמו, דתערובת חמץ קודם הפסח בטלה, ואינו חוזר וניעור, דחמץ שמו עליו ושייך בו שפיר ביטול. אבל אי נימא דמרן חושש לכתחלה לסברת היש מי שאומר דחוזר וניעור, אם כן חושש מרן לומר דחמץ היתרא בלע חשיב, ואם כן אמאי הצריך ליבון לשפודים ואסכלאות. אלא דאי משום הא לא איריא, שיתרץ כמ"ש בחזון עובדיה הנו', על פי דברי הריטב"א. אך לדברינו י"ל דלעולם מרן סובר דאינו חוזר וניעור, ושפיר שייך בזה ביטול, ולכן מרן פסק בסימן תנא, דשפודים ואסכלאות צריכים ליבון, ומה שפסק בסימן תנב הוא רק לענין נ"ט בר נ"ט. ודו"ק.

ונמצא שלדברינו יש לנו ג' מקומות בשלחן ערוך דמרן אזיל לטעמיה, במה שפסק דאינו חוזר וניעור, משום דיש בחמץ צד איסור כמו בצמר גמלים וצמר רחלים, במה שחמץ שמו עליו, ומשום חומרא דחמץ חשיב כאיסורא בלע, וכן משום דבערב פסח החמץ בטל בששים, וממילא למה נאמר שחוזר וניעור, דהא אינו היתר בהיתר, דמשעה חמישית נאסר ובטל בששים. ולכן פסק בסימן תנא דשפודים ואסכלאות צריכים ליבון, דחשיב איסורא בלע. ואילו הרמב"ם לטעמיה אזיל במה שפסק דחמץ אינו בטל משום דבר שיש לו מתירין, ולכן פסק דבערב פסח אפילו באלף לא בטיל, ולכן פסק דחוזר וניעור, דהוי היתר בהיתר גמור, בלא שום צד איסור, ולכן פסק דשפודים ואסכלאות די להם בהגעלה. וכ"ז ניחא אי נימא שדעת מרן דהלכה כסתם

בזמן ערב פסח, ומתחשבים רק בזמן התערובת שהוא היתר בהיתר, ולכן שפיר סובר הרמב"ם דבחמץ חוזר וניעור.

ונמצא דהרמב"ם לטעמיה אזיל במה שפסק דחוזר וניעור, ובמ"ש הטעם משום דחמץ הוי דבר שיש לו מתירין. ולפי זה מרן השלחן ערוך שפסק דחמץ בער"פ בטל בששים, אזיל לשיטתיה במה שפסק בסימן תמ"ז דחמץ בפסח אינו חוזר וניעור, והיינו משום דבער"פ בטל בששים, ולכן לא חשיב בכלל היתר בהיתר, ומש"ה אינו חוזר וניעור.

ולפי זה על כרחנו לומר דמ"ש מרן בשלחן ערוך בסימן תמ"ב דחוזר וניעור, היינו רק בתערובת של דבר המעמיד [או כפי שאר התירוצים שכתבו האחרונים]. אבל אי נימא דמרן השלחן ערוך חושש לכתחלה לסברת האומרים דחוזר וניעור, אם כן גם בתערובת חמץ בער"פ היה לו לכתוב בסתם ויש, שהרי להסוברים דחוזר וניעור, היינו משום דהוי היתר בהיתר, ואז גם בער"פ אחר חצות אינו בטיל אפילו באלף, והיינו כפי הטעם דחמץ בפסח הוי דבר שיש לו מתירין, אבל אי נימא דמרן פוסק דאינו חוזר וניעור, אתי שפיר מאי דפסק דחמץ בערב פסח בטל בששים. ודו"ק היטב.

ועוד יש להוסיף, דהנה במשנה ע"ז (עה): אמרו, הלוקח כלים מן העכו"ם, שפודים ואסכלאות, מלבנן באור. והובאה משנה זו להלכה בהרי"ף והרא"ש (פסחים ל:). לענין חמץ. וכן דעת הרמב"ן, הובא בהר"ן (פסחים ל:). וכן דעת המאירי (ע"ז עו:). וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן תנא סעיף ד'). אך דעת התוס' (חולין ת). דבחמץ מאחר והיתרא קא בלע, ממילא אין צורך ללבן שפודים ואסכלאות, אלא די להם בהגעלה. וכן דעת הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן תמו). ואזיל לטעמיה דחמץ בפסח חשיב היתר, והיתר בהיתר בטיל. והאחרונים העירו בדברי מרן שבסימן תנב סעיף א' פסק, שאם מגעיל בערב פסח קודם שעה חמישית חשיב נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא, ורק אם מגעיל אחר שעה חמישית חשיב איסורא בלע. ומשמע שהבין דחמץ קודם הפסח חשיב היתרא בלע, ואם כן אמאי פסק דצריך ליבון לשפודים ואסכלאות. וכתבו ליישב על פי

לגמרי, דאינו חוזר ונייעור. [נאמנם אין כוונתינו הוכיח כן בדעת מרן, אלא שלדברינו מרן אזיל לטעמיה בג' מקומות]. ועל כל פנים לדינא יש לתפוס עיקר כחילוקן של הט"ז אחר שכן משמע מדברי הטור וכמבואר. ובתערובת שאינה דבר המעמיד נקטינן דחמץ שנתבטל בששים קודם הפסח, אינו חוזר ונייעור. ואמנם מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תמו"ס"ק יד) כתב, דמנהג רוב החכמים להחמיר בדין חוזר ונייעור שלא כדעת מרן ז"ל. ורוב המון העם אינהו אכלי שמן שומשמן וכו'. ע"כ. וכן כתב עוד במחז"ב (סימן תסז סק"ה) דהמחמיר בזה לא חשיב יוהרא וכו', ואל תשיבני ממה שנתבאר בברכי יוסף דכיון דרוב המון ישראל אכלי שמן שומשמן בפסח תיסגי לחוש למאן דאמר חוזר ונייעור באכילה דוקא, ואם כה יעשה ושילח את בעירו יהיה תמוה לרבים ולאחזקינהו דאכלי חמץ. דהתם קאימנא על רבים בתורה שנהגו בארץ הצבי כמאן דאמר דחוזר ונייעור, ולא חיישי להשהות השמן, על זה באתי בנותן טעם לגדולים שנהגו כך דטעמן על דברת בני אדם שאוכלים ומסתפקים ממנו. ובכהאי גוונא דשמן שומשמן יש מקום לומר דאם רוב החכמים שנהגו כך יבערהו, איכא קפידא, והכא אנן קאימנא על יחיד המחמיר איזה חומרא בצינעא שאם יודע בהגלות נגלות אין מזניחין אותו ואינו יוהרא.

אולם בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן כג) הביא פוסקים רבים דנקטינן לדינא דחמץ בפסח אינו חוזר ונייעור, והוכיח שם שכן דעת רוב הפוסקים ומרן ז"ל, ואין הדיין או מורה הוראה רשאי להורות להחמיר בזה באתריה דמרן הקדוש ז"ל, ואפילו לעצמו אין כדאי לנהוג להחמיר, אלא אם כן יתנה שלא יהיה עליו בתורת נדר. ע"כ.

ועיין ברמ"א (סמן תמו"ס"ד) שכתב, דבתערובת לח בלח נהגינן כסברא הראשונה, דאינו חוזר ונייעור, (ת"ה סימן קי"ד) ומיהו בדבר יבש שנתערב, או שיש לחוש לתערובת, כגון פת שנפל לייך אף על פי שנטלו משם, אסור בפסח דחיישינן שמא נשאר בו פירורין ונותנין טעם בפסח. (בית יוסף בשם תשובת הרשב"א). ע"כ.

ונפקא מינה בכ"ז, לגבי מצות מכונה, דאף אם נחוש דשמא בתוך כל אותן אלפי מצות נתערב איזה פירור של חמץ, הנה תערובת זו נעשתה בעת האפייה

או הלישה, שהכל בגדר תערובת לח בלח, ובזה גם לדעת הרמ"א אינו חוזר ונייעור. ועוד, דלא אמרו חוזר ונייעור אלא כשיש בפנינו ודאי תערובת חמץ, אבל בכל חבילה של מצות מאן יימר לן שכאן יש תערובת חמץ. ובכהאי גוונא לכ"ע אינו חוזר ונייעור.

והנה בזמנו כאשר המציאו את מכונת האפייה של המצות, עורר הדבר מחלוקת גדולה בין חכמי אותו הדור, בכל מדינה ומדינה, היו שאסרו, והיו שהתירו, בגאליציה היה הגאון ר' שלמה קלוגר מבראדי שאסר בכל תוקף. אך הגאון ר' יוסף שאול נתנון מלכוב [בעל שואל ומשיב] כתב להתיר בשופי. חוברות מיוחדות נתפרסמו מחכמי אותו דור, הגרש"ק הוציא לאור בשנת תרי"ט חוברת "מודעה לבית ישראל", ובו העלה את כל החששות שיש במצות מכונה, וכתב שאין ללמוד מהאשכנזים שמקילין בזה, מכמה טעמים. ושם הוסיף טעם שאין זה מגדר היושר והמוסר להיות גזול עניים, אשר עיניהם נשואות על זה, כי מן העזר הזה שהם עוזרים במצות, יש להם סעד גדול להוצאות הפסח המרוכים לבני עמנו, והרי אמרו בפ"ק דמגילה, דלכך אין קוראים את המגילה בשבת, אמר רב יוסף מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה. הרי דבמקרא מגילה שהיא חובה מדברי קבלה, בטלוהו בשבת מפני שעיניהם של עניים וכו', ק"ו במכונת המצה, שעל ידי כך יבטלו הרבה מישראל מיגיע כפיהם. ועוד, דאין יוצאים ידי חובת המצה בליל פסח במה שנעשה במכונה, דדמי לאפאה חש"ו. וע"ש שהביא תשובת הג"ר מרדכי אטינגא, ותשובת הגאון דברי חיים מצאנז, והגאון רבי מאיר אויערבאך, ועוד מגדולי הדור, שכתבו בתוקף כנגד מצות מכונה. וכן היתה דעתו של האדמו"ר מגור בעל חידושי הרי"ם. [ובזמנו הגאון רבי מרדכי אטינגא, והגאון רבי יוסף שאול נתנון היה ידידם, וחיברו יחד בשנת תקפ"ט, את הספר מגן גיבורים על השלחן ערוך, אך נפרדה דרכם בשנת תרי"ט, עקב המחלוקת ביניהם בענין מצות מכונה].

בין החששות היו, שבעת הלישה יתאספו כמה גרגירי קמח, ויהיה כמין עיגול ובתוכו גרגירי קמח שלא בא עליהם מים, ויחמיצו בתנור. וכן יש לחוש שמא יש חטה בקמח, דאם לשין ביד מרגישים בחטה. אבל במכונה לא מרגישים בחטה. וגם פעולת הלישה נעשית

אז יוכל להתיר. ע"ש. מלבד הגאון שואל ומשיב, שהתיר את המצות מכונה, היו עוד מגדולי ישראל שהתירו זאת, ומהם הכתב סופר, הרב שדי חמד, הרב ערוך לנו, הגאון המהרש"ם, הגרצ"פ פראנק במקראי קודש, ועוד.

גם כאשר המציאו באמריקה את המכונות העובדות בכח החשמל, התעורר שוב ויכוח הלכתי בין הרבנים, וראה בשו"ת המהרש"ם ח"ב (סימן טז), ובשו"ת מחזה אברהם (שטינברג, סימנים קג קה), ובנפש חיה (להר"ר מרגליות סימן טס). ולבסוף נתפשטו המכונות בכל מקום, ואותם המחמירים עד היום לאכול מצה עבודת יד, הם מהשרידיים אשר ה' קורא, אותם המהדרין מן המהדרין. ובאמת אמרו שהכל תלוי בטיב המכונה ובטיב ההשגחה.

ועל כל פנים כיום פשט היתר המצות מכונה בכל תפוצות ישראל, לשאר ימי חג הפסח [מלבד ליל פסח שמקפידים לכתחלה לאכול מצה שמורה עבודת יד], לא מבעיא לדעת מרן השלחן ערוך דאינו חוזר ונייעור, אלא אף לדעת הרמ"א כבר כתבנו דחשיב כתערובת לח בלח דמודה דאינו חוזר ונייעור. ובפרט שבכל מצה שלפנינו יש ספק שמא אין כאן בכלל תערובת חמץ. ואף על פי שיש אוסרים בדין חוזר ונייעור גם בספק, נראה שהעיקר כדברי המתירים, דהא איכא ס"ס לקולא, שמא הלכה כמ"ד שאינו חוזר ונייעור, ושמא בספק משהו לכ"ע אינו חוזר ונייעור. וכן מבואר להדיא להקל בדברי מרן הבית יוסף (ס"ס תנא), דבספק לכולי עלמא אינו חוזר ונייעור. ומכ"ש שכאן נהגו כמאן דאמר אינו חוזר ונייעור. וכנ"ל. ועיין בשו"ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן פט), שנתחבט בכוונת הר"מ גלאנטי (שהובא בקצרה בשערי תשובה). ודבריו מבוארים כנ"ל. ודו"ק. וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק י' (אורח חיים סימן לה). וכן עיקר לדינא.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



במכונה ודומה ללישת עכו"ם, והרי צריך לשמה, ולד' רש"י הפירוש לא רק לשמור שלא יחמיץ, אלא לכיון לשם מצות מצה. ועוד, שמכונת הלישה מסתובבת מהר, ויש לחוש לחימום העיסה במקום שיני המכונה המסתובבת מהר. וכן יש לחוש לקמח שיבא על הרשתות והגלגלים, או שידבק מהעיסה בצידי התנור, וכן יש לחוש במה שהמצה מתקרבת לתנור, או במה שהרשת חמה במקום התנור, ואמרינן חם מקצתו חם כולו, ולדעת הגאון מליסא בחוות דעת גם באוכלים אמרינן חם מקצתו חם כולו. אחרי 28 שנה, בשנת תרמ"ח, הגאון האבני נזר חזר על האיסור בכל תוקף, וכתב שזה דומה לגזרת על קשירת מנעל, דמה לי גזרת עכו"ם ומה לי גזרת שישראל מרימים יד במצוות.

ומאידך עוד באותה שנה, תרי"ט, יצאו חוברות מצד המתירים, ביניהם חוברת מהרב נתנון "ביטול מודעה". ושם השיב על טענות האוסרים, וסוף דבר כתב, כי כל מה שכתבו האוסרים המה כזבים לכל דבריהם, הן כזב ומדברותיהם כזב וכו'. וכתב עוד, דהנה מסוף דבריו ניכר שראש דבריו לא אמת, וזה דרכו אך לחרחר ריב, ובכל מקום שיש מחלוקת על כל פנים מצד אחד, ישיג איזה תארי כבוד כאשר כתב הגאון מאור הגולה וכו', שכל איש שמצאו מתנגדיו שהיה עוזר להם, שמו אותו לגאון ולתפארת. והרבנים תיארו אותו בשבחים הרבה, וגם תיארו אותו כמורה צדק, ובשם דיין, וכו'. ושם הביא גם כן דעת כמה מחכמי דורו שהסכימו עמו להתיר את מצות המכונה. והגאון הרי"ש ועמו כמה גדולים העידו שהמאשין סובב על ידי כמה ב"א, המגלגלין בגלגל, ולא נפסק כח האדם, ולכן לא מיקרי כח כחו, ורמזו להא דסנהדרין (ע"ז) וא"ח סימן קנ"ט, ויורה דעה סימן ו', ומשנה פ"ד דזבים מ"ג, ועירובין (ל"ה), וגם העידו על כל הכלים ואופנים שאינם מתחממים, והם קרים בכל משך זמן העבודה, וגם האויר קר ומצונן שם, וקצת מהרבנים התירו כיון שתחלת סיבוב הגלגל הוא בכח אדם, וכיון שכח ראשון הוא בידי אדם, שוב חשוב הכל ככח אדם. ואם אין נדבק בשיני האופן בצק בכל פעם, ואם אין שם חום במקום סיבוב האופן, יש להקל. ויש להשגיח בכל פרטים הנ"ל, ואם הכל עולה יפה כפי שנתבאר,

סימן סמ

הכשר תנור אפייה לבשר וחלב
ולפסח - תשובה לחולקים

[שלחן ערוך סימן תנג ס"ד]

בס"ד, ב' ניסן תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, כש"ת ה"ה הרב ליאור מונסה
נ"י

שלום וברכה,

אודות שאלתו בענין מי שקיבל במתנה תנור אפייה מיהודי שאינו שומר תורה ומצוות, שיש להניח שאפה ובישל בתנור מאכלי איסור, כיצד אפשר להכשיר את התנור, וכן כיצד מכשירים תנור אפייה מבשר לחלב, או לפסח.

הנה בענין הכשר התנור לפסח, כבר דן בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה, ובהיות ויש מי שכתב לחלוק בד"ז, ויש לנו מה להשיב על דבריו כדרכה של תורה, לפיכך הנני להביא את עיקרי הדברים בנידון זה. וע"ש ביביע אומר שהעלה שם דלגבי התבניות הנכון הוא להחליפם בתבניות חדשות, ואת התנורים עצמם יש לנקותם היטב מבפנים בכל דפנות התנור, ולהסיקם היטב שעה או יותר בחום הגבוה ביותר, ונכון להמנע מלהשתמש בהם חמץ קודם ההסקה כ"ד שעות.

וכן לגבי הלוקח תנור אפייה מגוי, לאחר שהשתמש בו למאכלי איסור, ימנע מלהשתמש בתנור כ"ד שעות, ואחר כך יסיקו שעה אחת או יותר, והטעם כיון שאין בליעה מגוף האיסור בתנור, שהרי התבשיל מונח בתבניות ואין בתנור אלא זיעה בעלמא, ושרי על כל פנים כשאינו בן יומו, כיון שאין איסורו אלא מדרבנן, גזירה אטו בן יומו. ועיין בתוס' (ע"ז ס"ו:) שהמרדה שקוראים פאלה שנשפך עליה שמנונית של איסור, אסור לתת עליה היתר כ"ד שעות, אבל כשאינה בת יומה מותר להשתמש בה, ולא גזרו בזה שאינה בת יומא אטו בת יומא, כיון דלא אפשר, שהרי הגוי לא ישמע לעשות מרדה חדשה, בכל פעם שישפך עליה איסור, וכן פסק השלחן ערוך יורה דעה (סימן ק"ח ס"ג), ועיין בט"ז שם.

והנה מרן השלחן ערוך (סימן תנא ס"ד) פסק: כלים שמשתמשים בהם על ידי האור, כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון להכשירם לפסח, והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזים מהם. (שאז בודאי נשרף כל האיסור שבלוע בתוכם. שלחן ערוך הגר"ז שם סעיף יג). ולכאורה בהיסק של תנורים אלה אפילו בזמן ממושך לא יגיע לכדי שיהיו ניצוצות ניתזים מהם. ואמנם הרמ"א בהגה שם סיים: ויש מקילים לומר שאם נתלבן כל כך כדי שקש נשרף עליו מבחוץ דיו, ונוהגים כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה אלא שיש בו סדקים או שמחמירים ללבנו די בליבון קל כזה. ע"כ. מכל מקום הרי התנור צריך ליבון מן הדין, ואם כן לכאורה צריך ליבון גמור שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו. וכו"מ בשו"ת כפי אהרן אפשטיין ס"ס יז].

אולם כאן האפייה נעשית בתוך תבניות, ותבניות אלה נוהגים להחליפם בפסח בתבניות אחרות, או תבניות חד פעמי [מנייר כסף], וההיסק של התנור הוא רק להסיר זיעת החמץ הבלועה בדפנות התנור, או מפני שלפעמים נוגע החמץ בדפנות התנור, לפיכך י"ל בזה כבולעו כך פולטו, וכשם שבלע על ידי היסק, כך יפלוט על ידי היסק במדת חום הגבוהה ביותר.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת ערוגת הבושם (חלק אורח חיים סימן קיט), שהביא מה שנסתפק המחצית השקל (סימן תנא סוף סק"ד), בדין כלי הרעריץ של מתכות אם מועיל להם ליבון בכלל, הואיל ודרכם להיעשות מדבק דק, וע"י גחלים מתקלקלים הרבה, ואם כן יש לחוש שמא יחוס עליהם ולא ילבנם כראוי. וכתב על זה, ולפע"ד נראה שדוקא בכלי חרס שאין מקום לומר בו כבולעו כך פולטו, שהרי התורה העידה עליו שאינו יוצא מידי דפיו לעולם, אלא על ידי ליבון גמור, לכן יש לחוש פן יחוס עליו שמא יפקע באור, אבל בכלי מתכות אפילו אם לא יעשה לו ליבון גמור מפני שחס עליו שמא יפקע, מכל מקום הרי הליבון בשעת הכשרו יהיה כדרך שהיה מלובן בשעת בליעת האיסור, וכיון שהלכה רווחת כבולעו כך פולטו, אינו צריך ליבון גמור יותר בשעת הכשרו. וממילא ודאי שאין לחוש לומר שמא לא יעשה לו ליבון גמור. כן נראה לי נכון מסברא.

שטז). והראב"ה (פסחים סימן תסד). והאור זרוע (הל' פסחים דף נח ע"ד. ובח"ד מס' ע"ז סימן רצד, רצה). והסמ"ג (סימן עז). ורבינו ישעיה הראשון בס' המכריע (סימן מא). וס' המאורות (פסחים ל:), וס' המאורות (פסחים ל:). וס' המאורות (פסחים ל:). ובעל המאור שהובא בארחות חיים (חמץ ומצה אות צה). וכן פסק בספר צרור החיים (עמוד קכד), ובהגמ"י (ספ"ה מהל' חמץ ומצה). וכתבו הרב המגיד ורבינו מנוח (פ"ה מהל' חמץ ומצה הכ"ג) שכ"ד הרמב"ם דחמץ היתרא בלע מקרי. וכן כתב רבינו מנוח שם. וכן כתב הרשב"ץ (יבין שמועה מאמר חמץ דף כח:) שגם הרמב"ם סובר שחמץ נחשב כהיתרא בלע. וכן דעת הרז"ה, ועוד. וכתבו הראב"ה והגמ"י, שמה שנהגו העולם ללבן השפודים והאסכלאות להכשירם לפסח, אף על פי שדי להם בהגעלה, הואיל והיתרא בלע, היינו משום שהם ארוכים יותר מדאי, וקשה להגעילם בכלי. ע"ש.

ואמנם מדברי הרי"ף והרא"ש (פסחים פ"ב) מבואר, דחמץ חשיב כאיסורא בלע ויש להחמיר להצריך ליבון בכלי שנשתמש בו בלא אמצעות רוטב. דחמץ שמו עליו, ולכן סכינים של חמץ צריכים ליבון, וכן דעת הרמב"ן, מהר"ם חלאווה, המאירי, ההשלמה, הרי"ן, ועוד. וכן פסק השלחן ערוך (א"ח סימן תנא ס"ד).

מכל מקום נראה שבמקום שאי אפשר לעשות ליבון באופן שניצוצות של איש יהיו ניתזים ממנו, כמו בנידון שלנו, יש מקום לסמוך על הראשונים הנ"ל. וגם מרן יודה בכהאי גוונא להסתפק בליבון קל שהוא במקום הגעלה. וכן מוכח מדברי מרן (סימן תנא סעיף יא) שפסק, שמחבת די לה בהגעלה להכשירה לפסח, ואף על פי שמרן עצמו בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קכא סעיף ד) פסק, שמחבת של גוי צריכה ליבון להכשירה, וע"כ דהיינו משום שצירף דעת האומרים חמץ היתרא בלע. וכן כתבו בשו"ת זרע אמת (ח"א אורח חיים סימן נה). ובשו"ת תפארת אדם (חלק אורח חיים סימן טז). וכן כתב בשו"ג (סימן תנא ס"ק לא) ובערך השלחן (יורה דעה סימן קכא ס"ק ע"ב). ע"ש. ועיין בשלחן ערוך סימן תנב דמרן העתיק לשון הרא"ש דחמץ קודם שעה ששית חשיב היתרא בלע לגבי נ"ט בר נ"ט. אף שהרא"ש עצמו כתב דסכינים בפסח צריכים ליבון

ועוד שהרי אין דרך לאפות בתוך הרעריץ ממש כי אם על ידי אגנות שנותנים לתוכם עוגות, ודומה למ"ש להקל המגן אברהם (סימן תנא ס"ק מד) בשם המהר"ם מלובלין, משום שאין הכלי מפעפע מדופן לדופן וכו'. ע"כ. והוא הדין כאן שהתנור הוא של כלי מתכות, יש מקום לומר בו כבולעו כך פולטו.

ואמנם מצאנו להפרי מגדים (סימן תנא, אשל אברהם סק"ל) שכתב, ודע שאם נשתמש בכלי על ידי האש בלי משקה בחמץ וכן בשאר איסורים, צריך ליבון באופן שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו, אפילו נשתמש בכלי בחום שאין ניצוצות ניתזים ממנו, ואף על פי שהלכה רווחת כבולעו כך פולטו, מכל מקום זהו משום שלא מטעם גיעול היוצא מכשירים הכלי, אלא משום שאנו מקפידים שיהיה נשרף החמץ והאיסור לגמרי, וכל שאין ניצוצות ניתזים ממנו אינו נשרף. ומ"ש בשלחן ערוך (סימן תקט סעיף ה) שמותר ללבן שפוד של גבינה ביום טוב כדי שאחר הליבון יצלה בו בשר, באופן שמיד כשיתלבן יצלו בו הבשר, אבל אם השפוד הוא בלוע באיסור נבלה וכיוצא בזה, אסור ללבנו ביום טוב כדי לצלות בו היתר. והטעם לזה לפי שבהכשר השפוד מגבינה לבשר די ליבון קל ונראה כמחממו לצלות בו, אבל שפוד הבלוע איסור צריך ליבון גמור וניכר שעושה להכשירו ביום טוב, לפיכך יש לאסור, כמו שאסור להגעיל כלי ביום טוב להכשירו. (בית יוסף). הרי שגם בליבון אמרינן כבולעו כך פולטו, היינו משום דהיתרא בלע מקרי. ולכן די בליבון קל כזה. עכ"ד. ולפי זה בנידון שלנו, לסברת האומרים שחמץ היתרא בלע, יש להתיר התנור בליבון קל, והכשרו כדרך תשמישו, כבולעו כך פולטו.

ונודע שבאמת רבו הפוסקים הסוברים שחמץ נחשב היתרא בלע, ואין צריך ליבון בפסח, אלא די בהגעלה, ומהם: הראב"ד (בדרשתו לפסח הביאו רבינו מאיר המעילי בספר המאורות פסחים ל: והסכים עמו להלכה. וכ"ה בחידושו לע"ז דף עו. ובתמים דעים סימן קז). וראה עוד בר"ן (פסחים ל:). וכן דעת רבינו תם, הביאו התוס' (חולין ת. פסחים ל:). והרא"ש (ע"ז עת:). והרשב"א בתורת הבית (דף קכד:). ובספר התרומה (סימן עא), בשם רבינו תם. ע"ש. וכן דעת היראים (סימן קו). והראב"ן (ע"ז סימן

גם כן אוסר, ולכן כיסוי בשרי שנתנוהו על קדרה חלבית, ובלע מזיעה של החלבי, צריך ששים נגד הכיסוי, וגם התבשיל נאסר אם אין בו ששים, כמ"ש מרן בבית יוסף (ס"ס צב) בשם הגהות שערי דורא. וכן פסק הרמ"א (סימן צג).

והנה דעת הפרי מגדים, שדוקא זיעת משקין כמשקין עצמן אבל זיעת אוכלין אינה כאוכלין ממש. ולפי זה אם צלו בשר בתנור, והזיעה נבלעה בדפנות, אינה כדין בשר עצמו. וכך כותבים בשו"ת משאת משה (סימן ד), ובשו"ת משכנות הרועים, ובפתחי תשובה. ובספר אבן יקרה כתב, שדוקא זיעה באויר, או לתוך כלי היא חשובה זיעה, אבל זיעה שנבלעת בדפנות חמות כמו בתנור, הזיעה נשרפת ולא נבלעת כלל. אך יש לדון בדבריו. וכמו שהאריך בכ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק יורה דעה סימן ז).

וכבר דנו האחרונים אם זיעה זו שאוסרת היא מן התורה או מדרבנן, שדעת הרמב"ם שאין זיעה אוסרת אלא מדרבנן. ואפילו במשקה היוצא מגוף הפרי, וכ"ש בזיעה. וכן כתבו בפני יהושע, ובלחם משנה. ואמנם עיין בש"ך (סימן צד סק"ד) שהביא בשם התורת חטאת, דזיעה וריחא חמיר מאיסור שהוא על ידי טעם בעצמו. ע"ש. ולכאורה אפ"ל דהרמב"ם הסובר דזיעה אוסרת רק מדרבנן, היינו משום דאזיל לטעמיה דטעם כעיקר מדרבנן, וממילא ודאי שזיעה תאסור רק מדרבנן. אבל לפי מאי דקיימא לן דטעם כעיקר דאורייתא, וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן צח ס"ב) י"ל דגם זיעה תאסור מדאורייתא, דלכאורה טעם של זיעה יותר מטעם כעיקר. וי"ל. ועל כל פנים כל שיש צד להיתר, חזי לאיצטרופי ולהחשיב הדבר בגדר ספק דרבנן ולקולא.

ואם כן בתנור אפיה חשמלי יש לנו לצרף כמה סברות: דבאוכלים יש לצרף סברת הפרי מגדים דזיעת אוכלים אינה חשובה כאוכלים. ובספר אבן יקרה כתב טעם אחר להיתר, שהאש שורפת את הזיעה והאדים, ולכן אם מסיקין את התנור נשרף כל הזיעה. והביא ראה מגמרא בפסחים (עו:) שצלו ב' פסחים בתנור אחד, ולא חששו שיבלע בו הזיעה, ויהיה אינו מנוי על הפסח. ומשמע שבתנור האש שורפת הזיעה ואינה מבליעה אותו. וכן יש לצרף סברת הרא"ש שכל עוד

דחשיב כאיסורא בלע, וכן פסק מרן בסימן תנא ס"ד, וע"כ שהוא משום חומרא דחמץ היכא דאפשר בליבון. אבל היכא דא"א בליבון אין הכי נמי גם מרן יודה דשרי על ידי הגעלה או ליבון קל. וי"מ עפ"ד הריטב"א שלגבי סכינים הוא משום חומרא דחמץ, ולעולם חשיב היתרא בלע. ומוכרח כן, שהרי הרא"ש שבפסח נמי צריך ליבון, ואף על פי כן כתב שהמגעיל קודם זמן איסורו הוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא. ולכן כדיעבד אם עשו הגעלה מהני. וקיימא לן דכל שעה"ד כדיעבד דמי. [וראה באורך ביישוב סתירת דברי מרן בשו"ת יביע אומר ח"ח חלק אורח חיים סימן מג].

ועל כל פנים בנידון שלנו כדאים הם גדולי הפוסקים הראשונים הנ"ל להקל בהיסק במדת החום הגבוהה ביותר, להכשירו לפסח, לאחר שישהה התנור מעת לעת, מעת אפיית החמץ.

וכבר כתבו התוס' (פסחים כו:), שכל שא"א בענין אחר נחשב כדיעבד. וכן כתב הר"ן שם. ואף כאן כיון שאינו בן יומו, ואין כאן איסור תורה כלל, יש להקל. וכיוצא בזה כתב בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן שיא), שכלי חרס שנאסר והוא אינו בן יומו, ויש הפסד מרובה אם ישברנו, מותר לבשל בו כשאינו בן יומו, דהוה ליה כדיעבד.

ויש להוסיף, דהנה בשלחן ערוך (סימן צב ס"ח) נפסק, מחבת של חלב שנתנו אותו תחת מחבת של בשר, הזיעה עולה למעלה ונבלעת בקדרה, ואוסרת את הקדרה. ומקור הדברים הוא בתשו' הרא"ש (כלל ב סימן כו), דזיעה חשובה כהאיסור עצמו. ולמד זאת מהמבואר (מכשירין פ"ב מ"ב), מים של בית מרחץ של מים שאובין, זיעה היוצאת ממנו מטמאת את הפירות, שזיעת משקין כמשקין. ואף שאיסור מטומאה לא ילפינן, בדברים שמסתבר ללמוד ילפי' שפיר איסור מטומאה, וכמבואר בב"ש (אבן העזר סימן ו). ע"ש. ובתשובת הריב"ש (סימן ונה) כתב, שיש לחלק בין זיעה היוצאת מחום, שהיא חשובה כמו הדבר עצמו, לזיעה הבאה מהלחות שבקיר. ומסתייע מהמשנה במכשירין. ע"ש. גם במשנה (חולין קט). מבואר, שאם כיסה את הקדרה שנפלה לתוכה טיפת חלב, חשיב כאילו נייער אותה, שהזיעה מתערבת בקדרה. ובעצם גם בדבר שכל בליעתו על ידי זיעה,

כך הכשרו לפסח, וכן כאן יש לסמוך על הפוסקים האומרים חמץ היתירא בלע מקרי, ובפרט שהוא שעת הדחוק. ולכן הסכים עם הרה"ג השואל להתיר בזה. ע"ש.

גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו ס"ס פה) נשאל בנידון שלנו, והעלה להקל בזה על ידי היסק כנ"ל, משום שהאפיה אינה בקרקעית התנור עצמו, אלא בתוך תבניות המיוחדות לכך, אלא שיש חשש קצת אולי נגע החמץ בכותלי התנור מבפנים, מכל מקום לא עדיף ממ"ש המשנה ברורה (סימן תנא ס"ק לד) ע"ד הרמ"א שחצובה צריכה ליבון, שהטעם מפני שלפעמים נשפך עליה חמץ ונבלע בה טעם החמץ על ידי האור, ומכל מקום זהו רק לכתחילה, משום חומרא דחמץ, שבאמת י"ל שאפילו אם נשפך חמץ כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה היא על האש, ולכן בודאי שמספיק ליבון קל לזה, ובדיעבד אפילו אם נשתמש בלי ליבון כלל אין לאסור. ע"כ. והוא הדין לנידון שלנו שמספיק ליבון קל.

ובנתיבות ההלכה (ל"ד עמוד תלג) הביאו בשם האדמו"ר מאוונגוואר בעל המשנה הלכות, שתנור חמץ אפשר להכשירו על ידי שידליק את התנור בחום הגבוה שלו. ואם מצד הזכוכית שבדלת שלא מועיל לה הגעלה [למנהגם], הרי יכול לכסות אותה בנייר כסף לכל ימי הפסח. מיהו את התבניות יחליף בתבניות חדשים. ע"כ.

והנה בשו"ת יביע אומר כתב, די"ל דהכא אין הבליעה מהחמץ ממש, ואולי סגי בליבון קל כדרך בליעתו, ועל כל פנים יש לצרף דאי חמץ חשיב היתרא בלע, סגי בליבון קל, ובדיעבד כזה שאי אפשר להחמיר, יש לסמוך להקל. ועוד דאיכא ספק ספיקא, שמא הלכה דבפסח סגי בהגעלה, ושמא טעם האוסרים משום פליטת משהו, ולדבריהם בטל המשהו בער"פ ואינו חוזר וניעור. ע"ש.

ובס' קול אליהו (טופיק, סימן כז) העיר, שהרי דעת מרן דחמץ בפסח חשיב איסורא בלע, כמו שנתבאר בסימן תנג ס"ד. וממילא אין לנו להקל אף בדיעבד נגד מרן. ע"ש.

שהקדרה רותחת אינה מספיקה לבלוע. ובצירוף סברת האומרים דאין זיעה אסורה אלא מדרבנן, יש להקל על ידי ליבון קל להכשירו לפסח, כמבואר. וכן הדין לענין בשר בחלב, דחשיב היתרא בלע. ואם צלה בשר בשפוד, דדי בהגעלה, או לחילופין ליבון קל, גם כשהוא בן יומו, דהיתרא בלע. וכן מפורש במרדכי (ע"ז עו). ומטעם זה התיר ר"י ללבן ביום טוב מחבת חולבת, ולא מיתסר משום מכשירי אוכל נפש שאפשר מאתמול, שהרי כאן מספיק ליבון קצת, ולא ניכר שהוא כמתקן. וכך סוברים עוד ראשונים, וכמו שהביא הש"ך (יורה דעה סימן צג). שכן דעת הרא"ש, הסמ"ג, הר"ן (בפרק ח' דחולין) בשם הראב"ד, הרב המגיד בשם הרמב"ם, הכל בו בשם הרשב"א, היראים, הגמ"י, איסור והיתר, וכן פסק מרן (סימן תקט סעיף ה). ולפי זה יהיה מותר לצלות בשר או לבשל מרק בתנור חלבי אחר ליבון קל.

אמנם יש הלמדים מדברי הרמ"ע מפאנו דכיון שבלע יבש צריך ליבון ממש, ולא מהני ליבון קל או הגעלה. וכן פסקו הש"ך והפרי חדש. אך רבי עקיבא איגר בהגהותיו דחה דבריהם. וכן פסק בשו"ת רב פעלים (ח"א יורה דעה סימן יט) דסגי בהגעלה, כיון שהיתרא בלע. ופירש כך גם בדברי הרמ"ע מפאנו. וכן הבין השדי חמד. ובפרט בתנור שבלע רק על ידי זיעה. **ועיין** בשואל ונשאל (ח"ג סימן פב), שכתב וז"ל: ולענין התנורים, דבר ברור הוא דכבולעו כך פולטו, וכמו שכן הסכים הרה"ג משה זקן מאזוז בספר ויען משה, והסכימו עמו שלשה מחברי בית הדין. ע"כ.

ואף שיש לחלק שכאן יש תקנה לתנור להשהותו לאחר הפסח ולאפות בו כאשר היתה באמנה אתו, ולא חשיב ככהאי גוונא כדיעבד גמור, מכל מקום כיון שקשה לקנות תנור מיוחד לפסח שדמיו מרובים, ויבוא להימנע משמחת יום טוב, והרי כאן המדובר בכלי מתכת (ולא בכלי חרס), שבהיסק שייך לומר כבולעו כך פולטו, והוא גם אינו בן יומו, לכן יש להקל בזה.

גם הגאון רבי שאול משה זילברמן בתשובותיו (סימן כז), נשאל בנידון דידן, והעלה להקל על ידי היסק, עפ"ד הפרי מגדים (סימן תנא סק"ל) הנ"ל, שבמקום שנחשב היתירא בלע י"ל כבולעו כך פולטו, וכתשמישו

אולם אין זה ברור שמרן תפס לחלוטין דחמץ הבלוע בכלים חשיב איסורא בלע, שהרי בסימן תנ"ב, מבואר, שמרן קרא לזה בר נ"ט בר נ"ט דהיתרא, הרי דנקיט דהוי היתרא בלע, וכבר עמדו האחרונים בסתירת דברי מרן, ונבעצם בסתירת דברי הרא"ש שממנו מקור דברי מרן, ונאמרו על זה כמה תירוצים, די"ל דמעיקר הדין חשיב כהיתרא בלע, וכדעת הגאונים והרמב"ם, ורק משום חומרא דחמץ מרן החמיר והצריך ללבן כלי שבלע חמץ בלי אמצעות מים. או דנימא דמרן פסק להצריך ליבון לכתחלה, ובדיעבד כשאי אפשר ללבן, יודה מרן שיש לסמוך על הגאונים והרמב"ם דס"ל דחשיב כהיתרא בלע, וסגי בהגעלה או בליבון קל. ושעת הדחק שהוא כדיעבד, מאן יימר לן דגם בזה מרן יאסור.

ומה שהעיר עוד על מש"כ בשו"ת יחווה דעת, בשם ערוגת הבושם, דשמא סגי בליבון קל כדרך בליעתו, דאם כן תמיד יהיה סגי בליבון קל, ורק בשפודין וכדו' נצטרך ליבון שניצוצות ניתזין ממנו, וזה נגד הפרי מגדים. ע"כ.

הנה כבר תפס עליו בשו"ת ברית אברהם ח"ב (סימן כג) דלא העיר בזה כלום, דשפיר נקטינן להלכה כדברי הפרי מגדים להחמיר בזה, אבל כיון שאינו מוכרח כ"כ, די"ל דדוקא בשפודין בעי ליבון חמור, מה שאין כן במה שבולע בחום קל, גם אינו צריך הכשר אלא בליבון קל, וכבולעו כך פולטו. אם כן טעם זה אין לסמוך עליו לבד, אלא "יש לצרפו" לשאר טעמי ההיתר המבוארים שם.

ומה שהביא ממרן בבית יוסף דלא סגי בכיסוי שע"ג החררה בליבון קל. ע"כ. הנה דברי מרן הוא למאן דאמר דחשיב היתרא בלע, מבואר דסגי בליבון קל, ובדיעבד או בצירוף טעמים אחרים, יש מקום להקל, דעבדינן ס"ס במקרה שאינו להדיא נגד מרן, דאמרינן דאף מרן עצמו יסכים שבצירוף כמה טעמים, יש להקל בזה.

ומה שהק' עוד, דאם כן גם בתבניות נקל בזה, אין זו קושיא, דכל טעמי ההיתר הם בגלל שאין התנור בולע מממשות החמץ, אלא מזיעה, וגם מפני שהוא "בדיעבד" ואי אפשר באופן אחר. וזה בגופו של תנור,

ולא בתבניות שבלעו ישירות מהחמץ ביבש, ולא מזיעה בעלמא.

ומה שהקשה על מ"ש בשו"ת יחווה דעת שכתב שלמאן דאמר חמץ חשיב היתרא בלע סגי בליבון קל, ואף שמרן ס"ל דחשיב איסורא בלע, מכל מקום בדיעבד מיהא יש להקל, והעיר באורך שאין להקל נגד מרן, גם בהפסד מרובה. ע"ש. ואין בדבריו כלום, דמרן קאי בשפודים ואסכלאות שבלעו ישירות מהאש, ולא קאי בבליעת זיעה כמו בתנור, ולא דיבר באופן שיש כמה צירופים להקל בתנור. ועוד, דדוקא היכא שמרן גילה דעתו להדיא שגם בדיעבד ושעת הדחק לא מהני, בזה לא עבדינן נגד מרן, אבל היכא שמרן כתב הדין לכתחלה, ולא פירש לנו היאך יהיה הדין בדיעבד, יש לתלות שיסמוך על הפוסקים הרבים דס"ל דחמץ חשיב היתרא בלע, ומהם: הרמב"ם, הראב"ד, ר"ת, ראב"ן, סמ"ג, סה"ת, הר"א ממין, הראב"ה, האור זרוע, הרז"ה, רבינו ישעיה, הגמ"י, ריבב"ן, ועוד. ובאמת גבי קדירה שחיממו בה מים, והיתה בלועה מבשר וחלב, בזה כיון שמרן גילה דעתו להחמיר אף בדיעבד, אין הכי נמי שאין לנו להקל אף בהפ"מ, מה שאין כן היכא שמרן לא גילה דעתו אלא לכתחילה שצריך ליבון לשפודין ואסכלאות, אך לא גילה דעתו מה הדין בדיעבד. ובפרט שבסימן תנ"ב קרי לחמץ נ"ט בר נ"ט דהיתרא. ודו"ק.

ומה שתמה על הרב חקת הפסח שהיקל בדיעבד שזה נגד מרן, והביא מהרב ישיב משה שהרב עה"ש לא היה מורה נגד מרן, ואם כן הוראה זו תמוהה. ע"כ. הנה אחר שראה שגם מהר"י טייב שדרכו לפסוק תמיד כדעת מרן, עם כל זה כאן פסק להקל בדיעבד, היה לו להבין דהכא מרן לא גילה דעתו להדיא היאך הדין בדיעבד, ואין זה רחוק לומר שגם מרן היה מיקל בדיעבד כזה, באופן שרוב הפוסקים ובראשם הרמב"ם הקילו בדבר, ואם כן לא קשיא מידי על הרב מהר"י טייב.

ויש לצרף לזה מה שכתבנו בעין יצחק ח"ג (עמוד רצח) שדעת כמה פוסקים שאפשר להקל נגד מרן בהפסד מרובה, או בשעה"ד גדול, וכן דעת הרב נזירות שמשון, ובשו"ת חכם צבי, ורבי יונה נבון, וחכ"א בשו"ת בנין

עולם, והרב בית אפרים, ובשלחן גבוה, זבחי צדק, ועוד, כאשר ביארנו בעין יצחק שם. ואמנם באופן כללי אין להורות נגד מרן גם בשעת הצורך, אבל בצירוף נוסף, כמו בנידון דידן, שמרן עצמו קרא לחמץ נ"ט בר נ"ט דהיתרא, והתחשב עם הפוסקים הסוברים דבליעת חמץ חשיב היתרא בלע, ממילא אפשר יהיה לסמוך להורות להסתפק בהגעלה או בליבון קל.

ועל כל פנים מרן השלחן ערוך לא כתב להדיא היאך הדין בדבר שבלע על ידי זיעה אי מהני ליה בשעה"ד ליבון קל. וראה עוד בשו"ת ברית אברהם הנ"ל שהשיב על כל טענותיו אחת לאחת, וכתב, שכמדומה שגם הגרב"צ אבא שאול זצ"ל היקל בזה בדיעבד. ע"כ.

הנה הטור יורה דעה (סימן צ"ב) הביא משם הרא"ש, שמחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה שעולה למעלה נבלעת בקדרה ואוסרת, וכן פסק השלחן ערוך (סימן צ"ב סעיף ח'), וכן הוא ברמ"א (סימן צ"ג). ולפי זה היה מקום לאסור לבשל בתנור תבשיל בשרי, ולאחר מכן לבשל שם תבשיל חלבי, שהרי הזיעה נבלעת בדופני התנור, וזיעה היוצאת מן המשקין הרי היא כמשקין. ואמנם באחרונים הביאו כמה סברות להקל בתבשיל של מאכל באופן שניתן התבשיל הבשרי לבדו, ואחר מעת לעת נותן את התבשיל החלבי, ומסיק את התנור במשך שעה, דאז י"ל דמה שאסרו הפוסקים מדין זיעה, הוא רק כשהזיעה יוצאת מן המחבת ומגיעה ישירות לקדרה הבשרית, הנמצאת באותה שעה בתנור, מה שאין כן בתנור שבתחלה הזיעה נבלעת בגג התנור ובדפנות, ולאחר מכן כשמבשלים שוב עולה הזיעה מן התבשיל השני ומפליטה אותו, ונוטף חזרה לתבשיל, וגם כן י"ל שאין הזיעה יורדת למטה כדי לאסור, אלא אם כן המאכלים נמצאים זה על זה בלי הפסק בנתיים, אבל בכהאי גוונא שמבשלים בזה אחר זה לית לן בה.

ואמנם יש שכתבו להוכיח מדברי השלחן ערוך דלא ס"ל כן, ממ"ש (ס"ס צ"ב) שאם כיסו קדרה של חלב בכיסוי בשרי, צריך שישים נגד כל הכיסוי. הא קמן שהזיעה יורדת ואוסרת, אלא שיש לדחות דמכסה הקדרה אין מקום לזיעה לילך, ומש"ה הזיעה חוזרת

למטה, אבל בתנור הרי יש אויר וריוח בין המאכל לדפנות התנור, ועד שמגיע לבליעה נשאר מעט, ולא חיישינן למעט כ"כ, ובספר אבן יקרה כתב טעם אחר להיתר, שהאש שורפת את הזיעה והאדים, ולכן אם מסיקין את התנור נשרף כל הזיעה, ויש לצרף סברת האומרים שאין דין זיעה באוכלים, וגם יש אומרים דיש לחלק בין תנור צר לתנור רחב, וראה בכ"ז בספר ילקוט יוסף איסור והיתר ח"ג, ובשו"ת יביע אומר ח"ה חלק יורה דעה (סימן ז') ובשו"ת יחזה דעת ח"ב (סימן סג), ובחזון עובדיה פסח (מהדורת תשכ"ז עמוד עב), ע"ש.

מסקנא דדינא: תנור אפייה חשמלי, הכשרו לפסח הוא באופן שינקו אותו היטב עד כמה שהיד מגעת, ולהמנע מלהשתמש בו עשרים וארבע שעות קודם ההכשר, ואחר כך ידליקו את התנור בחום הגבוה ביותר שאפשר, וישאירוהו דולק כשעה, ודי בזה. וכך ההכשר בין בשר לחלב. והתבניות שאופים בתוכם חלות בתנור, צריכים ליבון באש עד שיהיו ניצוצות אש ניתזים מהן, או להחליפם בתבניות חדשות. ויש חולקים ומתירים אותו בהגעלה, והמיקל יש לו על מה שיסמוך.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ע

בענין ריבוי החומרות בפסח ובשאר השנה, והיחס למי שמזלזל בחכמים

[בתוספת נופך בעת ההדפסה]

בס"ד, כ"א שבט תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה ה"ה ר' חן. ע. נ"י
שלום וברכה!

במענה לשאלותיך בעניני הנהגה, הנני להשיב:

א. כאשר שאלת כיצד לנהוג כאשר גדולי הדור חולקים בהלכה, הנה בגמרא (ע"ז ז.) מבואר, שאם חכם אחד

הערה בענין כמה חומרות בפסח

וראיתי בתשובות והנהגות (ח"ד סימן צז) שכתב, שבכמה מדינות מורחים גלאנג' על קליפות תפוזים אשכוליות ולימונים, והם מקטניות, ולכן ראוי לרחוץ אותם בסבון. ע"כ.

וזו חומרא רחוקה, ואדרבה טוב יותר שלא לרחוץ את התפוזים מחשש ספק מריחה של קטניות, כדי שיהא ברור לכל שקטניות אינו איסור לא מן התורה ולא מדרבנן, רק מנהג.

גם מ"ש שצריך ליהזר מאד בפרחים מלאכותיים שלפעמים יש שם חמץ משעורים. הנה פרחים משעורים שמכוסים בשכבה של לק, מנא לן להחזיק שהחמיצו, ויתכן דדמו לכופת שאור שייחדו לשיבה וטחו בטיט. ועל כל פנים די למכרם יחד עם המכירת חמץ שעושה, ויניחם בארון סגור.

והראוני שכ"כ הרה"ג ר"ג קרליץ בספר חוט שני (מבי דינא עמוד י), שאם הצבע עבה, ה"ז ככופת שאור שייחדו לשיבה. וגם אם הצבע דק יש צד לומר דדי שעשה מעשה המוכיח על ביטול עצם חמץ. ובלא"ה הרי אינו ברור שהחמיצו, ולכן לענין מכירה לגוי ודאי יש להקל גם למה שנוהגים להחמיר שלא למכור חמץ בעין.

וכן כתב בקובץ שערי הוראה (עמוד קכג), שפרחים שתולים על הקיר שיש בו חטה או עוגיות ודברי בצק מצופים בלקה, אין צריך לבערם, כיון שייחדו אותם לקישוט ובטלום מתורת אוכל וטח אותם בלקה או בחומר אחר. ואף אם צריך שיהיה מאוס לאכילה, גם כאן אינם טובים למאכל.

ומ"ש שמצוי שהביצים מלוכלכים ואולי יש שם חמץ, ולכן ראוי לרוחצם לפני פסח. הנה אף על פי שבלול של התרנגולים יתכן שמצוי לחם, ויש מקומות שמשווקים את הביצים בלי שטיפה, מכל מקום הוא בגדר אחזוקי איסורא לא מחזקינן, דמאן יימר לן שנתלכלך בחמץ, הרי בדרך כלל הלכלוך הוא מהתרנגולים, ולא מהחמץ, ועוד דהוי רק ספק משהו

אומר מותר וחכם אחד אומר אסור, יש לילך אחר הגדול יותר בחכמה ובמנין. ע"ש. והנה בדורינו זה יש ת"ח גדולים, השוחים בים התלמוד ומפרשיו בעומק וברוחב, אבל אינם בקיאים בפוסקים ובדרכי הפסיקה, וחולקים מסברות בלי לדעת דעות גדולי הדורות. לכן בעניני הלכה אין להתחשב בכל ת"ח, אפילו שהוא גאון בתורה, אם אינו בקי בספרי הפוסקים, שמהם לומדים את כללי הפסיקה הרבים. וראה בעין יצחק ג' כרכים, כללים רבים בעניני הפסיקה.

ב. ובענין מה שכתבת שרביך מקשה קושיות ויש לך מה להשיב, עליך להשיב לו בד"א, או בכתב, מה שיש לתרץ, ולהוכיח את צדקת דברך, לא תאגור דברייך מפני איש, אבל כמובן תכתוב בדרך ארץ ובהרחבה לשכנעו. ואם רבך מזלזל באיזה מפוסקי ההלכה, תוכל להוסיף בעדינות שחלילה לזלזל בפוסקים ההולכים על פי כללי הפסיקה וכדלעיל, ואין זו הדרך הנכונה לחנך כך תלמידים. ואם הינך רואה שרביך מדבר בזלזול כלפי מרן זיע"א, הימנע מלשמוע תורה מפיו, כי אם אין הרב דומה למלאך ה' צבאות, במדות וביראת ה', ובפחד מאתו ית', אין לשמוע תורה מפיו, וכבר אמרו רז"ל כי המבזה ת"ח אין ארוכה למכתו. שהרי אפשר לחלוק בלי לזלזל ובלוי לעשות תנועות של ביטול וזלזול בגדולי הדור. ואם אינו יודע לשמור עצמו מלזלזל בחכמים, תקיים בעצמך תוכו אכל קליפתו זרק, שלא ללמוד מדרכיו לזלזל בגדולי ספרד. וכבר הזהיר על זה בתוקף בספר אוזן אהרן להגאון רבי אהרן עזריאל זיע"א.

ג. בענין החומרות, בד"כ אין להורות ברבים חומרות בדרך של פסק הלכה, אלא יודיעם את עיקר ההלכה, ולא יבלבל את הבעלי בתים בחומרות. ואמנם לעצמו אם ירצה להחמיר תע"ב. מלבד דברים שיש בהם חשש יוהרא וכדו' שאין להחמיר בהם, אלא ינהג כעיקר הדין. וברור שחלילה לדבר בזלזול כלפי פוסק שפסק להקל כעיקר הדין, שהרי עושה כמו שצריך לעשות והורה כדין.

כעפר, דהוי כחמץ ששפכו בתוכו דבר חריף ביותר, ואין יכול לאכול מחמת חריפותו, שעבור זה לא יבטל ממנו שם אוכל. אבל אם השאור נתקלקל כ"כ עד שאינו ראוי לכלב מחמת עיפושו, שאף אם לא היה נחמץ כ"כ גם כן לא היה ראוי לכלב מחמת שנתעפש ונפסד, שפיר נחשב כעפר.

ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ה סימן רסא) דן לגבי רעל עכברים, שעשים אותו מתערובת חמץ שבתוכה רעל, אם אזלינן בתר גוף החמץ שהוא טוב לאכילה, או"ד כיון שיש בו רעל, נחשב כאינו ראוי לאכילת כלב. ואולי כיון שמערב בו רעל ה"ז דומה לכופת שאור שייחדו לשיבה. וכתב שדעת הגרי"ש אלישיב להחמיר בזה. ושכן דעת הגר"ש ואזנר זיע"א. (א"ח ס"ס יז) כתב שרעל עכברים העשוי מחטין המצופות ברעל, מותר להשתתו, כיון שייחד אותם לכך וציפה אותם, ובטל מהם שם אוכל. ובחוט שני (פסח פ"ז סק"ג) כתב, שאין זה ראוי לאכילת כלב, וגם אם יקלף אותם, יישארו מסוכנות למאכל.

ועיין עוד בחזון איש (סימן קטז סק"ז), שחמץ הנפסל מאכילת אדם, אין באכילתו איסור כלל. נאף שכתבו תוס' (כח: ד"ה ר"ש) שיש באכילת חמץ עשה דתשבתו פ"י בשלא כדרך אכילתו, מכל מקום זו שנפסלה מאכילת אדם אינה באיסור זה, שאין בסרוחה שם אכילה, ומקיים באכילה זו תשבתו, ומ"ש הרמב"ם שכופת שאור שייחדה לשיבה וטח פניה בטיט וקילור אסורות באכילה, היינו כשלא ניטל טעם החיך מהן, אלא שנמאסות על האדם מחמת הפעולות שנעשו בהן, ואפילו הן מעורבות בדברים מרים ומגואלים, אם אפשר להפריד החמץ, ואף אם אכלן בתערובות בדברים המרים, חשיבא אכילה שלא כדרכה, דנהי דחיובא ליכא איסורא דרבנן איכא. ע"כ.

ויש שכתבו לחלק אם ההפרדה היא מאליה, או על ידי מעשה. וכן אם ההפרדה היא על ידי מעשה פשוט או הפרדה במעבדה של כימיה וכדו'. וצ"ע.

ועל כל פנים גם בענין החומרות צריך שיעשה הכל בשום שכל, ולא ירבה בהם, וכבר הזהיר על כיוצא בזה בספר קריינא דאגרתא ח"א סימן שעה, למי

חמץ, ועוד דקפדי אינשי אמנקיותא, ומי מכניס לתוך תבשיל ביצים מלוכלכות. ואין זה אלא הנהגה טובה, ולא מעיקר הדין.

וכן מ"ש שבבלונים של ילדים, נמצא בתוכם חומר הנקרא סטארטש, וכאשר ינפח את הבלון עלול לבלוע החמץ, לכן יש מחמירים שלא להחזיקם בבית בפסח כתערובות חמץ. ע"כ. וזו חומרא גדולה, ואף אם כנים הדברים שיש בהם חמץ, די למוכרם במכירת חמץ.

כמו כן נקטינן לדינא שמותר לצחצח נעליו בחוה"מ פסח במשחת נעלים אף אם יודע שיש בה תערובת חמץ. אך יקנה אותה קודם פסח. וכמ"ש בשו"ת עין הבדולח (סימן סג). וכן מותר ללבוש כובעים שמדביקים אותם בבצק מבפנים, הואיל ונפסל החמץ מאכילת הכלב קודם זמן איסור החמץ. וכמ"ש בשו"ת גנת ורדים (חלק אורח חיים כלל ד סימן יא).

גם בספר מעשה איש (ח"ב עמוד קיג) כתב בשם החזון איש, שאין לחוש בצחצוח נעלים בפסח משום תערובת חמץ.

והביאו (בנתיבות ההלכה ל"ד עמוד תמח) בשם הגרי"ש אלישיב שמשחת נעלים שנפסלה מאכילה אינה צריכה הכשר לפסח, ולא חיישינן לסברא שיש שכתבו שאין זה חשוב נפסל מאכילה, משום שאפשר להוציא משם את החמץ, ולא נפסל מאכילת כלב רק מחמת שהוא בתערובת. ע"ש.

וסברא זו כתב הדברי מלכיאל (ח"ד סימן כב אות ו), שהם נוהגים לכלול במכירת חמץ גם דברים שאינם ראויים לאכילת כלב, משום שיש דברים שלא נפסלו מצד שנתקלקלו, אלא מצד שאין דרך הכלב לאוכלו, ואפשר להפרידו או לערב במים ויוכלו לאוכלו, דזה מיקרי אוכל. ואטו י"ש חזק שאין הכלב אוכלו וגם אדם לא יוכל לשתותו בלי מזיגה נימא דלא הוי אוכל. ואף ר"א דס"ל (בברכות נ:) דדין חי אין דינו כיון, מכל מקום משקה הוי. ע"כ.

וכעין זה כתב בביאור הלכה (סימן תמב ד"ה חמץ) ביישוב דברי הרמב"ם לגבי שאור, דמה שחייבה התורה על שאור אף שנפסל מאכילת כלב, היינו כשנפסל מחמת חימוצו, דמשום כך אין להחשיבו

שחושש תמיד ומרבה חומרות על עצמו. ע"ש מ"ש
בזה בטוב טעם.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן עא

ברכת נפשות אחר הכרפס

[שלהן עורך סימן תעג]

בס"ד, כ"ד ניסן תשע"ד

לכבוד הרה"ח היקר והנעלה מרביץ תורה לרבים

כש"ת הרב משה כהנייאן שליט"א

שלום וברכה!

למענה לשאלתו אמאי אין לאכול כזית פת מהכרפס, ויברך ברכה אחרונה בורא נפשות, ואפ"ה לא יברך בורא פרי האדמה על המרור, כיון שדעתו היתה בשעת אכילת הכרפס לאכול מרור בהמשך. וכיו"ב כתב המגן אברהם שאם חושש שיעבור זמן עיכול, יברך ברכת נפשות, ויכוין להדיא שלא יברך מסיח דעתו מהמשך האכילה. וכן מבואר בספר ילקוט יוסף ברכות סימן קע"ח סעיף י"א, דמי ששתה מים ורוצה לברך בורא נפשות כדי שלא ישכח, או כדי שלא יעבור זמן העיכול, רשאי לעשות כן ויכול לשתות אח"כ כוס תה.

אולם יש לחלק בין הדברים, כי בענין הכרפס ההגדה והלל הוה הפסק גדול, ואפילו על כוס שני ידועה המחלוקת בענין אם לברך עליו בורא פרי הגפן, בגלל ההפסק הגדול של מגיד. ואמנם השו"ע פסק בזה שלא לברך, ואף על המרור אין לברך, וההגדה והלל לא הוי הפסק, אך כל זה כשלא בירך בורא נפשות, אך אם גם יברך נפשות וגם יעבור הרבה זמן, כולי האי לא אמרינן שברכה ראשונה פוטרת, ולא דמי לשתית כוס תה אחר שבירך בורא נפשות על המים ששותה אותו בסמוך. ועי' בשו"ת חזו"ע (סימן י"ח) ודו"ק.

ועוד שהרי דעת הרא"ה שאף כוונה נגדית שלא לצאת ידי חובה אינה מועילה, ולדבריו אף אם יכוין בעת שמברך נפשות שאינו מסתלק מאכילת המרור, הברכה עצמה הויא סילוק גמור, ויתחייב לברך שוב האדמה על המרור, וגורם לברכה שאינה צריכה. ואע"פ שההלכה כדעת רבינו שמואל שהובא ברבינו יונה (ברכות יב.) דכוונה נגדית מהניא, וכן דעת הרבה ראשונים כמבואר בחזון עובדיה על הלכות יום טוב (הלכות ספירת העומר) שכן הוא לכל הפוסקים כמעט שאם מכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, אינו יוצא בעל כרחו. וכ"כ התוס' (סוכה לט.), והרא"ש (פרק ג דסוכה סימן לג), והמאירי (סוכה מב.), ואור זרוע חלק ב (סימן שיג), ושבו"ל הלקט (סימן שסו), וכ"כ הרשב"א בתשובה (סימן תנח), והביאו מרן הבית יוסף (סימן תפט). וכ"כ בב"י (סימן תקפט) בשם הרב אהל מועד. ודלא כהרא"ה שסובר שיוצא ידי חובה בעל כרחו. ע"ש. וכ"כ הרשב"ץ (בפסקיו לברכות מב: עמוד רנג, ובראש השנה כח.). ועיין עוד בשו"ת מהר"י מברונא (סימן ג), ובטורי אבן (ראש השנה כח.). ובשו"ת עמודי אש (דף כח רע"ב), ואתון דאורייתא (כלל כג). מכל מקום אין מקילין לסמוך על זה אלא כאשר חושש שמא יעבור הזמן של חיוב ברכת נפשות, ויאבד ברכה זו, בזה סמכינן על רבינו שמואל ודעימיה דמהני כוונה נגדית, ואח"כ יוכל להמשיך לאכול בלא ברכה ראשונה על סמך ברכתו הקודמת, ואין ברכת נפשות סילוק כאשר נתכוין להדיא להמשיך לאכול או לשתות. אבל נידון דידן היאך יכנס בקום ועשה בספק ברכות, ולכתחלה יאכל כזית כרפס ויברך נפשות בכוונה שלא להסתלק מאכילת המרור, והרי נכנס בידיים בספק בעניני ברכות. לכן בנידון דידן לא מהני לברך נפשות ולכוין להדיא שלא להסתלק מאכילת המרור. ודו"ק.

ומיהו אם אכל אורז או ביצה אחר הקידוש, מברך נפשות, כי כל עיקר הטעם בגלל שברכת האדמה שמברכים על הכרפס כדי לפטור את המרור, כי יש ספק לגבי המרור אם מברכים עליו האדמה, כיון שהוא בתוך הסעודה, לאחר נט"י והמוציא, וכיון שאוכלו לבד, יש להסתפק אם חשיב דברים הנאכלים מחמת סעודה בתוך הסעודה. ולכן אנו מברכים האדמה

על הכרפס לפטור את המרור, ואיך יברך נפשות ואח"כ יכנס לספק לגבי ברכת האדמה על המרור. ודו"ק.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן עב

אמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת וכיצד לנהוג במחלוקת המקובלים עם הפשטנים

[שלחן ערוך סימן תפז]

ב"ה. כ"ה אדר תשע"ה

לכבוד הבחור היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, ה"ה ר' יהודה יהושע גילקרום נר"ו

באשר שאל לענין ברכה מעין שבת בליל פסח שחל בשבת, הנני לצרף לך קונטרס שכתבנו בענין זה, ומן הראוי להראותו לתלמידי חכמים שיקבלו האמת ממי שאמרו.

והנה חכם אחד הוציא לאור קונטרס ובו כתב שי"ל ברכה זו בליל פסח שחל בשבת, בניגוד למנהג שנהגו בו בכל הדורות ובכל המקומות שלא לברך ברכה זו בליל פסח שחל בשבת, על פי פסק מרן השלחן ערוך, והאחרונים הבאים אחריו. [כמו שהעידו מרן הבית יוסף והרדב"ז מרן החיד"א ומהר"א ענתבי שנהגו שלא לברך]. ומעשה שהיה בשנת תשמ"ח, כי באחד מבתי הכנסת פה בירושלים קם הש"צ והתחיל לברך ברכה אחת מעין שבע, בליל פסח שחל בשבת, ונעשה מחלוקת בקהל, והשאלה היא אם צריך לצאת מבית הכנסת, ואם לענות אמן אחר המברך, או שיש לחוש בזה למה שאמרו חז"ל כל העונה אמן יתומה יתייתמו בניו ח"ו, היאך הדין בזה, וכיצד יש לנהוג. ואם אכן באמת יש הוראה מהמקובלים לברך ברכה זו, או שגם רבותינו המקובלים לא בירכו ברכה זו בליל פסח שחל

בשבת. נא ישיבנו דבר, כי הוצאת החוברת הנ"ל גרמה למבוכה בקרב אברכים רבים שאינם בקיאים בפוסקים די הצורך.

והנני להשיב: הנה אף שמרן אמר זיע"א כתב בזה ביביע אומר ח"ב (סימן כה), ובח"ד (סימן כא אות ג'), ובח"י (סימן נה אות יט), ובחזון עובדיה פסח, מקום הניחו לנו להוסיף בזה הני מילי מעלייתא בס"ד, וארחיב הענין כדלהלן. ראשית דבר יש לדעת כי כל הכותב פסק הלכה חייב שהאמת תהיה נר לרגליו, כי תורתנו תורת אמת היא, ויש להביא את כל הדעות לכאן ולכאן, ולא להעלים חלק מדעות הפוסקים שאינם מתאימים לרוח התשובה. ומ"ש בחוברת אליבא דהלכתא, שי"ל ברכה זו, הנה העלים מהקורא דעת רוב הראשונים, ומרן השלחן ערוך. ומה שטען שתפלת ערבית בליל שבת היא חובה, ודין ברכה מעין שבע כדין חזרת הש"צ, אחר שערבית חובה, הנה הדברים מבוארים להדיא בדברי הרמב"ם שתפלת ערבית רשות גם בליל שבת. ואותו חכם בעל הקונטרס היה צריך להביא לפני הקורא גם את שיטת הרמב"ם, ודעת מרן השלחן ערוך, ולא רק את שיטת רבנו הרש"ש זיע"א. וזו היא דרכה של תורה להביא את כל הדעות ולהכריע בהלכה, ולא להעלים ראיות סברות ופוסקים אחרים. וכבר העידו מרן החיד"א, ומהר"א ענתבי, שגם על פי האר"י ז"ל אין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח.

הנה הטעם שתיקנו חז"ל לומר ברכה מעין שבע בכל ליל שבת, מבואר ברש"י (שבת כד:) שהוא מפני שהיו איזה יחידים שמתאחרים לבא לבית הכנסת, ובתי הכנסת שבזמנם היו חוץ לעיר ומרוחקים מן היישוב, וכשהיו הצבור מסיימים תפלתם היו מניחים אותם ויוצאים, והיו אותם יחידים באים לידי סכנה, ולכן תיקנו לומר "ברכה מעין שבע" בכל ליל שבת, כדי שבעוד שהש"צ אומרה, מסיימים אותם היחידים שנתאחרו לבוא לבית הכנסת, את תפלתם, ויוצאים יחד עם הצבור. ע"ש. והיוצא מזה שבליל פסח שחל בשבת שאינה צפויה להם כל סכנה, שהרי נאמר: "ליל שמורים הוא לה", ודרשו חז"ל (פסחים טז:) לילה המשומר ובא מן המזיקים, לא תיקנו לומר "ברכה מעין שבע" כלל. וכן דעת גדולי הפוסקים. וכן פסק מרן בשלחן ערוך

(סימן תפז). וכן כתבו האחרונים בשם האר"י ז"ל. נמצא שש"צ האומר "ברכה מעין שבע" בליל פסח שחל בשבת, הוא מכניס עצמו לחשש איסור ברכה לבטלה. [ומכל מקום אם טעה הש"צ או הזיד והתחיל לברך "ברכה מעין שבע", אין להפסיקו באמצע הברכה, ולגרום ל"ודאי" ברכה לבטלה, אלא יסיים הברכה עד "ברוך אתה ה' מקדש השבת". ונכון שמיד יאמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"]. ובכל אופן אין לענות אחריו אמן.

ויסוד הדין מבואר בטור (סימן תפז), בשם בעל העיטור, שכתב כן בשם רבינו נסים גאון, שכחל פסח בשבת, אין אומרים ברכת מעין שבע, שנתקנה בשביל המאחרים בבית הכנסת שלא יזיקום המזיקים, והאידינא אין צריך, דליל שימורים הוא לה', לילה המשומר ובא מן המזיקים.

וכן דעת רבים ועצומים מן הראשונים, ומהם, המחזור ויטרי (עמוד רפ אות טב), והרב המנהיג (הלכות פסח אות נב), והריטב"א בחי' (ר"ה יא). בשם התוספות. וכן כתב עוד בחי' לשבת (כד:). וכן כתב המאירי (פסחים קט:), והמכתם (פסחים קט:), ורבינו יעקב בעל הטורים, ובספר האגור (סימן תתכ"ד), והרב צדה לדרך (דף קו:), ובשו"ת הריב"ש (סימן לד), ובשו"ת הרשב"ש (סימן שצח), והארחות חיים (דף עז:), והכל בו (סימן לה וסימן ג), ושלטי הגבורים (שבת פרק טז), ויש להוסיף שכ"כ האגור (סימן תתכ"ד) בשם סדר רבינו נסים. וכ"ה במנהג מרשלייאה (תפלת שבת)]. ומרן הבית יוסף (ס"ס תפז) העיד שפשט המנהג שלא לאומרה. וכן פסק מרן בשלחנא הטהור.

ואף שבשבולי הלקט (ר"ס ריט) כתב לאומרה. [ועיין עוד בדרשות ר"י אבן שועיב (פר' צו) ובאבודרהם (סדר תפלות הפסח) מכח מנהג]. מכל מקום רבו החולקים, והרמ"ע מפאנו (ראה להלן) העיד שכן המנהג. ובשו"ת הרדב"ז (הישנות סימן טז) כתב, "שכל הפוסקים כתבו שאין לאומרה, והרוצה לאומרה דעת חיצוני הוא, ואין ראוי לקרותו מחלוקת כלל, ולא לחוש לו". ע"ש.

וכן פסק מהר"י אישקאפה בראש יוסף (סימן תפז). וכן פסק הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (שבת כד:). וכן כתבו המטה משה (סימן תרו). והכנסת הגדולה בפסח מעובין (סימן קלט). וכן פסקו הלבוש והמגן אברהם,

והבאר היטב, והגר"א, והפרי מגדים, והמשנה ברורה (סימן תפז). וכן פסק הרב שלחן גבוה, והרב כסא אליהו, ומהר"י אלגאזי בספר שלמי צבור (דף קטז ע"ג), וכן הסכים הרה"ג המגיה מהר"א חיון שם. וכן כתבו בספר יד אהרן, והרב קמח סולת, ושכ"פ בספר יוסף עליכם. וכן פסק בשלחן ערוך הגר"ז. וכן כתבו עוד הרבה אחרונים.

וכן כתב הרב בית הבחירה (הל' תפילת ערבית של ליל פסח), שאחר העמידה אין לומר ברכת מעין שבע בליל זה (ליל פסח שחל בשבת), כיון דליל שימורים הוא. ובין בנגלה ובין בנסתר אין לאומרו. ע"כ. וכן הסכים הגאון פתה"ד (סימן רסח סק"י. ובהשמטות שם דף שכ). שאין לאומרה.

וכן כתב בשו"ת ישיב משה שתרוג (ח"ב סימן כ), [ושדוקא בליל א' של פסח שחל בשבת אין לאומרה, אבל בליל ח' של פסח (בחזק לארץ) שחל בשבת יש לאומרה].

גם בספר "שמח נפש" להרה"ג שמ"ח גאגין ז"ל, הביא דברי מר אביו הגאון הראש"ל שביטל מנהג ק"ק בית אל שנהגו אז לאומרה בניגוד לפסק מרן השלחן ערוך וכו'.

וכמו כן הרה"ג המקובל ר' נסים עיני ז"ל, שהיה מהמקובלים של ק"ק בית אל (וחבר נעוריו של הגאון המקובל רבי אליהו מני ז"ל) כתב בסידור חוקת עולם, שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת.

וכן כתב בסידור המקובלים והגאונים, שכן המנהג באלג'יר. [ושכן נהגו בבית מדרשו של מהרחא"ש ממונקאטש. והובא בסמוך]. וכן כתבו בכמה וכמה ספרי מנהגי העדות, כמו רינה ותפילה (סימן תפז). ובס' יפה עינים כנפו (עמוד צ), זוכר ברית אבות (עמוד צב). וכן כתב בשו"ת שמש ומגן (ח"ד סימן ס). ועיין עוד בכתר שם טוב (ח"א עמוד קמט. ח"ג עמוד נד). וכן כתב הגאון ר' יהושע ממאן שליט"א בקובץ אורייתא (חלק ב עמוד לד), והשיב שם ע"ד הרב דעה והשכל.

ועיין עוד בספר נוה שלום (לרבי אליהו חזן, דיני פסח אות יט) שציין בזה למ"ש הפתה"ד שהעיקר כדעת מרן שאין לאומרה. ודלא כהרב לב חיים. ע"כ. וכן

עיקר. והפורש בזה מדברי מרן כפורש מן החיים, ומכניס עצמו בספק ברכה לבטלה. ועיין עוד בחזון עובדיה (פסח עמוד קיא והלאה). ובקובץ בית אהרן וישראל (פ"ח שנת תש"ס. עמוד ק).

גם בס' דרכי חיים ושלום (עמוד קפז) בהערת הרה"ג המו"ל, על אודות מנהג הגאון ממונקאטש (בעל מנחת אלעזר) שנהג שלא לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שהוא כדעת מרן השלחן ערוך, ושוב הביא דברי הרש"ש שכתב לאומרה, וכתב, שרבינו הגאון (ממונקאטש) לא רצה לשנות מן המנהג, מפני שנפסק כן בשלחן ערוך, ובדברי רבינו האר"י אין הכרעה בזה. עכת"ד.

ובוראי שאין לזוז מדברי רבותינו הפוסקים ראשונים ואחרונים, ומפסק מרן בשלחן ערוך.

והנה בספר יד אהרן (סימן תפז) הביא בשם הראש יוסף, שתמה על הטעם הנ"ל, שהרי מבואר בטור (סימן רסז), שאין חותמין בערבית של ליל שבת "שומר את עמו ישראל לעד", כי השבת שומרת על ישראל ואין צריך שמירה בשבת, ואפ"ה אומרים בה ברכת מעין שבע, ומ"ש ליל פסח מכל לילי שבתות. וכתב ליישב, כי שמירת השבת אינה מועילה לעם שבשדות, ולהדיא אמרו בתענית (כג). שבלייל שבת שכיחי מזיקים, אבל ליל פסח ליל שמורים הוא לה', אפילו לעם שבשדות. ע"ש. והרב המגיה בספר שלמי צבור (דף קצז ע"ג) כתב ליישב, כי ליל פסח הוא ליל שמורים אפילו ליחיד, מה שאין כן בלילי שבתות. ע"ש.

ועוד כתבו ליישב, כי השבת שומרת רק למי ששומרה, אבל ליל שמורים של פסח הוא שמירה לכלל ישראל. אלא שמדברי מרן החיד"א בספר דבש לפי (מערכת ל' אות יב) לא משמע כן, שכתב שם, ששאלו לרבינו חיים ויטאל ז"ל, כי בליל פסח אדם מישראל היה עולה בסולם ונפל ונטלע, ואיך אירע זה בליל שימורים. והשיב הרב ז"ל, דהאיש ההוא עשה עבירה באותה לילה, ומש"ה נפל ונטלע. והוסיף על זה מרן החיד"א, ומדבריו מבואר, דליל שמורים הוא בזמן שעוסקים במצוות, או לכל הפחות כשאינו הולך לדבר עבירה.

ובהגהות מראה כהן (פסחים קיז): כתב טעם נוסף למה אין אומרים ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, לפי דברי הירושלמי (פרק י דפסחים הלכה ב) שעיקר תקנת ברכת מעין שבע, היא במקום שאין יין מצוי, ויש אומרים שמאחר ויוצא י"ח קידוש בתפלה אם כן הוה ליה תפלת ערבית של ליל שבת חובה, ועל כן צריך לחזור התפלה בערבית של שבת כדי להוציא י"ח התפלה את מי שאינו בקי. וממילא בליל פסח שאין לך אדם שאין לו יין, בשביל ד' כוסות, לפיכך לא תיקנו בה ברכת מעין שבע. וכן כתב בספר צפנת פענח (פרק ט מהלכות תפלה). וכן כתב בביאור הלכה (סימן רסח ד"ה יום טוב) דביום טוב א' של פסח שחל להיות בשבת, א"א אותו, דלא נתקן אלא משום מזיקין, ובפסח הוא ליל שמורים. ע"כ. וכבר האריך בנידון דידן בשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן כה), וח"ד (סימן כא אות ג), ובספר חזון עובדיה פסח (מהדורת תשכ"ז עמוד קיא, ובמהדורת תשס"ג עמוד שלו). וע"ש שהביא דברים מוצדקים לקיים דברי רבינו נסים גאון הנ"ל.

אשר על כן יש למחוק מה שכתוב במחזוריים הנדפסים מחדש, שכאילו האר"י ז"ל כתב לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, וקיימו בעצמם: אם בקשת ליחנק התלה באדם גדול (פסחים קיב). שהרי מבואר בשיורי ברכה לרבינו החיד"א, ובחכמה ומוסר להגאון ר' אברהם ענתבי, שע"פ האר"י אין לאומרה, וכן פסק הרמ"ע מפאנו. וטעות זה מביא לכמה שליחי צבור שאינם בקיאים ביסודות ההלכה להזכיר שם שמים לבטלה, כמו ששמענו מכמה שליחי ציבור. ולכן מצוה למחוק דבר זה מהסידורים ולהסיר מכשול מדרך עמנו. ועיין עוד בשו"ת יחזה דעת (ח"א סימן יג). ובספר הליכות עולם ח"א (פרשת צו ע"ד הרהמ"ח אות ז). ובספר מאור ישראל (פסחים קט: בד"ה אמר רב נחמן).

וכן פסק בס' דרך החיים. וראה להלן מ"ש ע"ד הרש"ש זיע"א.

ופשוט שכך היה המנהג בכל הדורות, ועשו כולם כמו שפסק מרן בשלחן ערוך. וגם אם נשתנה המנהג אחר כמה דורות, אין זה אלא במיעוטא דמיעוטא, אבל רוב העולם נהגו תמיד שלא לברך ברכה זו בליל פסח שחל בשבת. ועל כן אין שייך לדון כאן מטעם מנהג.

ומה שכתבו בכמה סידורים ומחזורים, כגון במחזור עוד יוסף חי (פסח עמוד קנז) שיש לברך ברכה זו בליל פסח שחל בשבת, על פי המתבאר בשו"ת רב פעלים (ח"ג אורח חיים סימן כג). הנה בהרבה דברים שכתבו על פי הבן איש חי, אינו מוכרח כלל שהבן איש חי נתכוין לפסוק כן גם בארץ ישראל אתריה דמרן. די"ל שכתב כן לפי מנהג עירו ומקומו, אבל לא יצוה לשנות המנהג שמעיד עליו הבית יוסף כאן בארץ ישראל, דלא יתכן דכוונתו לומר דמה שנהגו עד כה בארץ ישראל הוא על פי גדולי הדורות הפשטנים שנעלמו מהם מאורות הקבלה, ולכן צריכים כולם לברך מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. וזו לא שמענו להנהיג את הכל על פי הרש"ש. וכ"ש בנידון דידן שאינו מוכרח כלל על פי הקבלה. ויש להרחיב בזה עוד. ואכמ"ל.

ומה שציין שם שכבר האריך הרחיב בזה בשו"ת וישב הים כיד ה' הטובה עליו. ע"כ. תמוה למה לא יציין כמו כן ליביע אומר שהרחיב והאריך בדברים ישרים ומוצדקים, ולא בחידושי דברים שאין להם מקור. [כמו שבדה שם לומר, שכל העולם צריכים לקבל בתורת ודאי הוראות האר"י והרש"ש לבד, נגד הוראות מרן. ושהכל קיבלו הוראות הרש"ש כודאי גמור ואין בזה ספק כלל. וזו מניין לו לצאת נגד רוב ככל גדולי הדורות שהורו לפי הש"ע].

והנה מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן צה), הביא ד' כמה פוסקים שכ' שאין לומר ברכת מעין ז' בפסח שחל בשבת. ושוב הביא דברי הרש"ש בס' נהר שלום (דני"ח ע"ב) שכתב, דפסח שחל בשבת צ"ל ברכת מעין שבע כשאר יום טוב שחל בשבת. ואף שנראה שאין לה מקום, מכל מקום צריך לאומרה כיון שהוזכרה בתלמוד (שבת כד:): ולא חילקו בין פסח לשאר יום טוב. ואותו חילוק שכ' הר"ן הוא מסברא. עכ"ל. (הרש"ש). וכ' על זה מהרח"פ, שהוא תימה לכל הראשונים והאחרונים שחילקו בזה ולא נחתי לדקדק מל' הש"ס, וכמו שהקשה מהרש"ש מדקדוק ל' הגמרא. עכת"ד.

גם בשו"ת רב פעלים ח"ג (ס"ס כג) הביא בשם הרש"ש שגם בליל פסח שחל בשבת אומרים ברכת מעין

שבע, אף שהוא היפך דעת כל הפוסקים דאולי בתר טעם הגמרא על פי הפשט. ע"כ.

וכתב על זה מרן אאמו"ר: ואנא עבדא בתר דסגידנא קמיה דיקר אורייתה דרבינו הרש"ש ז"ל, אומר אני שדבריו תמוהים מאד. ובשלמא אילו היה מביא ראיות ע"ד האמת נגד הפוס' החרשתי. אולם נראה שגם על פי הסוד אין לה מקום, וכמ"ש בעצמו. וכן כתב מרן החיד"א [שגם הוא היה מקובל גדול כנודע], בשו"ב (סימן תרמב), ששמע בשם האר"י ז"ל, שאין לומר ברכה מעין ז' בליל פסח שחל בשבת. ושם הביא מ"ש הרשב"ש (סימן שצח) דדוקא ביום טוב של פסח שחל בשבת אין לאומרה, אבל בשאר מועדים צריך לאמרה, וכ' עליו, דדוקא בליל פסח אין השעה צריכה לכך, והדברים עתיקים, כראי מוצק חזקים, ירדו מחוקקים, מים עמוקים, מדבש מתוקים. ואם אל סודו תדרוש, סוד שתו השערה. ע"כ.

והנ"ף ידו שנית בשירי ברכה שבברכי יוסף (סימן תרמב) וז"ל, ואני שמעתי שע"פ האר"י זצ"ל אין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח, וכמו שרמזתי בפנים. ע"כ.

ובן כתב הרב הגדול ר' אברהם ענתבי, בס' חכמה ומוסר (אות קצט), שכ"ה עפ"ד רבינו האר"י ז"ל. ע"ש. ואם כן מה מקום לחלוק על כל הפוסקים, ורבינו נסים גאון, (שהובא בבעל העיטור, והטור) על פי דקדוק קל כזה, ולדחות דבריהם בגילא דחיתא, מכיון דהש"ס אינו מחלק בזה בין פסח לשאר יום טוב. והרי דברי הגאונים דברי קבלה הם. וכ' הראב"ד ז"ל שאין לחלוק ע"ד גאון. ועיין עוד בתשו' מהר"ם אלשקר (סימן נג) בשם רב שרירא גאון, שחכמת הגאונים ופולפוליהם הוא הדבר אשר צוה ה' את משה. אף על פי שאין מביאים ראיה לדבריהם. וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם, כחולק על ה' ועל תורתו. עש"ב. וה"נ שדעת רב נסים גאון לחלק בזה בין פסח לשאר יום טוב, והביאוהו כל הפוסקים הראשונים והאחרונים להלכה. היאך הרש"ש חלק עליהם בלי ראיה. ומה שמסיים הרש"ש, שאותו חילוק שכ' הר"ן הוא מסברא. אטו כעורה זו ששנה רבינו נסים גאון מסברתו הישרה, וקבלתו הנאמנה. [ואולי יש להליץ קצת בעד רבינו הרש"ש ז"ל, שחשב שמ"ש

צריך לאומרה. והוא תמוה דבמחכ"ת היאך חלק על כל הראשונים בשביל דקדוק קלוש כזה, וביטל את המנהג שנהגו שלא לאומרה, ועשה מעשה בק"ק בית אל לאומרה, ולא חשש לאיסור ברכה לבטלה. והרי מה ידענו ולא ידעו הם. [כמ"ש הבית יוסף בהקדמתו!] ובפרט שכן פשט המנהג בכל העולם שלא לאומרה, וקול המון כקול שדי.

ופוק חזי מ"ש החקרי לב (חלק אבן העזר סימן ב דף ג ע"ד), שאין בידי המהרימ"ט לחלוק על הריב"ש. ע"ש. ואם כן איך הרש"ש יוכל לחלוק על רבינו נסים גאון והריב"ש וכל הראשונים שכתבו כסברתם. [ועיין להרה"ג רבי יוסף צובירי בכנסת הגדולה ח"ב (עמוד קכט), שכתב, שגם בתימן נהגו כן משנים קדמוניות שלא לאומרה בליל פסח שחל בשבת. ושכ"כ מהר"י צאלח בסידור עין חיים בדיני ליל פסח. ע"ש]. ואם כן מה ראייה מביא הגרי"ח בשו"ת רב פעלים מדברי הרש"ש אלו, והרי לא אמר שהטעם לדבריו משום מצות חזרת הש"צ, ואם כן שבקיה דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה. וכ"ה בספר חזון עובדיה פסח (עמוד ולא והלאה), שהעיקר כדברי רבינו נסים גאון וכל קדושים עמו, ומרן ז"ל, שפסקו שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שאפילו נאמר שיש חולקים ע"ד הברכי יוסף והחכמה ומוסר הנ"ל, הרי לא מצאנו אפילו בדברי המקובלים עצמם דבר ברור כדי לדחות משמעות הגמרא וכל הפוסקים ומרן השלחן ערוך שהסכימו שלא לאומרה. וכן הסכימו כל גדולי האחרונים, וכמ"ש בפתח"ד (סימן רסח סק"י), ובחזון עובדיה (שם), ומה גם שהרש"ש עצמו כתב שנראה "שאין לה מקום" ע"ה. ולכן שוא"ת עדיף, ולא נכניס עצמנו בספק ברכה לבטלה. ע"ב.

וכבר בא חכם הראשון לציון הרב אג"ן ראש חסידי בית אל, ובשנת התר"ג אור בעוז מתניו, וביטל המנהג שהנהיג שם הרש"ש קודם לכן, בראותו דברי הפוסקים הראשונים ומרן בשלחנו הטהור, והחזיר עטרה ליושנה, שלא לאומרה בליל פסח שחל בשבת, וכמנהג כל בתי הכנסת בירושלים שכולם נהגו שלא לאומרה, וכן עשה מעשה. והובאו דברי קדשו בספר דברי שלום (בתחלת מנהגי ק"ק בית אל).

הטור בשם רבינו נסים, הוא הר"ן מפרש הרי"ף, שהיה מאוחר קצת בזמן. וכ"כ קצת מלשונו. ובמחכ"ת וקדושתו ז"א, שהרי בעל העיטור מביאו, אשר הוא קודם בזמן להר"ן מפרש הרי"ף, וכן הטור אינו מזכיר את הר"ן. אלא הוא רבינו נסים גאון תלמיד רב האי גאון ורביה דהרי"ף. וממילא א"א לאחרונים בשום אופן לחלוק על דבריו, ובפרט שכל הפוסקים (כעדות הרדב"ז הנ"ל) סוברים כן].

וז"ל מהרא"י בפסקים וכתבים (סימן רמא), ואשר כתבת אם יש כח ביד הרבנים עכשיו להקל בדבר וכו'. פשיטא שאין להם כח, ואיך יתכן שימלא איש לבבו לחלוק על החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל. אם לא שהוא מקובל מרבתי הגדולים דלא נהיגי הכי. אבל מסברת עצמו לא. עכ"ל.

וה"נ בנידון דידן אחרי שכבר נתפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל כדעת הפוסקים שאין לאומרה, א"א לחלוק על זה מסברת עצמו, להקל באיסור ברכה לבטלה. ומה גם שכ"פ מרן.

ועיין בשו"ת קרית מלך רב (סימן ג, ד"ט ע"ד) בתשו' מהר"ם מזרחי ז"ל, שכ', שיש לסמוך עמ"ש מרן הקדוש וכו', ואין לומר כמ"ש המורה שכשאין דברי הפוסק מובנים לנו אין לסמוך על זה, שדחיה כזו לא שייך לומר ע"ד מרן הקדוש שכל דבריו נגלו לנו ולבנינו, ורוח ה' דבר בו, וכל החולק על דבריו כחולק על השכינה. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

והנה באמת גם הרש"ש שם כתב, דאף שנראה שאין לברכת מעין שבע מקום [בליל פסח שחל בשבת], מכל מקום צריך לאומרה כיון שבתלמוד לא חילקו בזה. ע"כ. ומוכח דעל כל פנים אודוויי קא מודי שבליל פסח אין לה מקום ע"ד הסוד.

נמצא שמדברי המקובלים עצמם מוכח שאין דין ברכת מעין שבע כחזרה ממש, שנצריך לאומרו גם בליל פסח שחל בשבת, דאם כן מאן פליג לן בין פסח לשאר מועדים. וראה באורך בשו"ת יביע אומר הנ"ל, שהביא דברי הראשונים [הנ"ל] שאין לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, והביא דברי הרש"ש שכתב דהגם שאין לה מקום על פי הסוד, מכל מקום כיון שהתלמוד לא חילק בין פסח לשאר ימים טובים,

גם הרב פתה"ד ח"ג בהשמטות (דף שכ והלאה) כתב לדחות דברי מהר"ח פלאגי בלב חיים הנ"ל, וגם העיר על הרש"ש שהנהיג לומר ברכת מעין שבע בליל פסח, שאין דבריו מוכרחים, ומ"ש מהר"ח פלאגי ששמע שעתה מנהג "בית אל" לאומרה, הוא תמוה, שהרי הראש"ל רב חנ"א כתב למהר"ר ר' רחמים שלמה הלוי, והעיד בגדלו יקר סהדותא, שלא יתכן שיהיה מנהג בית אל לאומרה, שהרי הרב החסיד והמקובל בספר שלמי צבור, שהיה ראש ישיבת "בית אל", כתב שאין לאומרה, ושכן כתב הרמ"ע מפאנו, ולא הביא שום מחלוקת בזה, וכל מנהגי "בית אל" הם על פי ספר שלמי צבור כידוע. וגם מהרי"ט אלגאזי שהיה ראש ישיבת בית אל, לא יתכן שיעשה היפך ממ"ש מר אביו בעל שלמי צבור, וכ"ז מסכים הולך למה שהנהיג הראש"ל הרב אג"ן. וזה מכריחנו לומר שהמגיד למהר"ח פלאגי לא אמר את האמת, אלא דטעה בדדמי. ע"ש.

וכן העלה הרב הגדול רבי רפאל ביטראן בספרו "מדות טובות" הנד"מ על המכילתא (עמוד שע"ב), שמאחר שדעת גדולי הפוסקים ומרן שאין לאומרה, בודאי יש לנהוג כדבריהם. ושלא כהלב חיים.

וכן העלה גם הרה"ג ר' רחמים נסים די שיגורה (בנו של הרה"ג החסיד הפרד"ס), בספרו מגיד דבריו על "הגדה של פסח" (דף יז ע"ב), שהסכים לדברי הראש"ל חסידא קדישא מהר"ר אג"ן הסהר, שאין לאומרה. ושכ"ה גם על פי הסוד. ע"ש. לכן החולק על הרב אג"ן, אחר המחילה, לא צדק באמרי פיו. והאמת יורה דרכו, ופוק חזי מאי עמא דבר.

וראיתי בקונטרס שיוצא לאור על ידי חברת אהבת שלום, שהכותב הביא את דברי הפוסקים החולקים בד"ז, מאשר הובאו בשו"ת יביע אומר ובספר חזון עובדיה הנ"ל, והרחיב בדעת הסוברים שי"ל ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ותפס כדעת הרש"ש בלא לחוש לספק ברכה לבטלה. והיאך לא נחוש לדברי הגאונים והראשונים הנ"ל, ולדברי מרן השלחן ערוך. ובפרט שבכל דוכתא שנחלקו המקובלים עם הפשטנים הראשונים, בודאי דנקטינן כד' הראשונים, וכמ"ש

שמותר לחכם גדול בעירו לשנות מנהג שיש בו שמץ של איסור

ואמנם בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן צה) כתב לתמוה על הראש"ל רב אג"ן, שאיך ביטל המנהג שנהגו בו בק"ק בית אל וכו'. אך במחכ"ת לק"מ. שכבר מצינו להריטב"א (פסחים נא). בשם רבו הרא"ה, שכתב וז"ל: והדבר פשוט, שאם יש מנהג להקל, אפילו על פי גדולים שבעולם, כל שיש בו צד איסור (כגון ספק איסור ברכה לבטלה), חכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם, יכול לבטלו, כי אין לך אלא שופט שבימך (ר"ה כה:). והביאו הרדב"ז ח"ד (סימן צד), וכתב עליו, והדברים האלה מורים על שלימות אומרו. ומהם אין לנטות. ועיין עוד בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן כז דף מט:).

הילכך שפיר עביד הראש"ל שביטל המנהג של בית אל, שנהגו כהרש"ש, היפך דעת רבותינו הראשונים והאחרונים ומרן השלחן ערוך, כי חשש שלא יכנסו לאיסור החמור של ברכה שאינה צריכה. ובפרט שבברכי יוסף (סימן תרימב) כתב בשם האר"י, שאין מקום לברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ע"ש. ואדרבה כלפי לייא יש לתמוה על רבני ק"ק בית אל בדורות האחרונים שהחזירו את מנהגם הישן לקדמותו, והנהיגו לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ולא חששו לאיסור ברכה לבטלה, לדעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך. וכן לא יעשה, ושלא כדין עשו, שהרי כתב בתשובת הריב"ש (ס"ס שלד), שאף על פי שהוא מנהג קדום, על פי מסכת סופרים, וכמה אחרונים, כיון שכבר בא חכם והורה לתקן המנהג, אין לחזור ולעוות את אשר תקנו, ואשר כבר עשוהו, ואין בזה פגם לראשונים, כי מקום הניחו לאחרונים להתגדר בו.

ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת - תשובה לחולקים

וכ"ש כאן שאדרבה יש חשש איסור ברכה לבטלה במה שנהגו לעצמם רבני בית אל, קודם מה שהנהיג הראש"ל רב אג"ן. ואחר שהנהיג כד' מרן נהגו כן כמה דורות, והוקבע המנהג כדבריו. וכמ"ש הרה"ג רבי יעקב יעב"ץ בס' תורת חיים פלאגי (סימן תפז סק"ג).

תפלת ערבית רשות גם בליל שבת - והנפקא

מינה

והנה בתיקוני הזוה"ק (תיקון יח דף ל' ע"א) משמע, תפלת ערבית רשות דוקא בימות החול, אבל בשבת תפלת ערבית חובה. וכן מבואר בראבי"ה (ברכות, סימן פג) בשם יש אומרים, שביום שיש בו מוסף לכולי עלמא תפלת ערבית חובה, מפני חידוש התפלה. וכן כתב מדנפשיה היעב"ץ במור וקציעה (סימן רסח). אולם מדברי הרבה ראשונים מוכח דלעולם תפלת ערבית רשות. וכמבואר מדברי התוספות (ברכות ד:), והרא"ש (בפרק ג' דמגילה סימן ה'), שטעם אמירת קדיש בין גאולה לתפלה של ערבית הוא משום תפלת ערבית רשות. וכן כתבו הרוקח (סימן שכז), והשבולי הלקט (סימן נב), והר"א מלונדריש בפסקיו לברכות (עמוד מז). ע"ש. והרי אנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלה של ערבית גם בליל שבת, אלמא שגם בליל שבת תפלת ערבית רשות. וז"ל הראב"ן בתשובה (סימן קסט) "ומדלא תקינו קדושה בערבית כמו בשחרית ומנחה, שמע מינה שתפלת ערבית רשות גם בליל שבת". וכן מוכח מהבית יוסף (סימן רסח), דמשום הכי יוצא י"ח תפלת ערבית בכרכת מעין שבע.

והנה בגמרא (ברכות ל:): אמרו, אמר רב, טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית, אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החודש בלילה. והקשו התוספות (שם כו), דלמה לי האי טעמא תיפוק ליה תפלת ערבית רשות, ותירצו, דהא תפלת ערבית רשות, היינו לגבי מצוה עוברת. ובספר יפה ללב ח"ח (סימן תכב) תירץ, דאי מטעם רשות הרי בערבית של חוה"מ קיימא לן שחזור, וע"כ דהיינו טעמא משום שאין מקדשין את החודש בלילה. ע"ש.

ודבריו תמוהים, שאף על גב שערבית רשות בחוה"מ, אם לא אמר יעלה ויבא חזור, משום שקיבלוה כחובה. ורק בר"ח שאין מקדשין את החודש בלילה אינו חוזר. ולכאורה היה אפשר לתרץ, דאי נימא דבשבתות תפלת ערבית חובה, איצטריך שפיר לטעם שאין מקדשין את החודש בלילה, אם חל ר"ח בשבת. אולם יש לדחות שאף אם ערבית בשבת חובה, כיון שאין החובה מצד ר"ח, אין צריך לחזור אם

הרדב"ז, הרא"ם, החתם סופר, מהרי"י אלגאזי, ורבים מהפוסקים. ובודאי שהיה לו לחוש לספק ברכות להקל.

[ומה גם שנראה מדברי הרש"ש דלאו מצד הקבלה אתי עלה, אלא שכן הבין בדעתו מדלא פלוג בגמרא בין ליל פסח שחל בשבת לשאר יום טוב שחל בשבת, ובדבר זה הרי פליגי עליה רוב הפוסקים וכנ"ל. אלא שברב פעלים הנ"ל משמע שהבין דהרש"ש בא גם מכח הקבלה, שלדעת הרש"ש על פי הסוד יש ענין לומר ברכה מעין שבת גם בליל פסח שחל בשבת. ונמשך אחר הבנה זו בשו"ת וישב הים, ולהאמור אין לזה הכרח בדעת הרש"ש].

ובמק"א הארכנו אודות פשט וקבלה שיש לילך אחר הפוסקים הפשטנים, זולת בדברים שאין בהם חשש איסור. וראה בסוף ספר ילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני מהדורת תשע"ב.

ובקובץ היו"ל על ידי ההוצאה הנ"ל, כתב אחד הכותבים שהדבר תלוי בדין ערבית, דבשבת ערבית חובה, דהא טעמא שאין חזרה בערבית משום דערבית רשות, אבל בליל שבת דערבית חובה, ברכה מעין שבע היא במקום החזרה, וממילא אין לחלק בין ליל פסח שחל בשבת לשאר ליל שבת.

ותמוה שהעלים עינו מדברי הראשונים שלעולם תפלת ערבית רשות. וכמבואר להדיא ברמב"ם בפ"ג מהלכות תפלה ה"ז, וכן מבואר מדברי התוספות, והרא"ש, והרוקח, והשבולי הלקט, והר"א מלונדריש. והראב"ן, והבית יוסף (סימן רסח). והן אמת שבתיקוני הזוה"ק (תיקון יח דף ל'). מבואר, דתפלת ערבית בשבת חובה. וכן מבואר בראבי"ה (ברכות, סימן פג). וכן כתב היעב"ץ. וכן כתב הנצי"ב במשיב דבר (ח"א סימן יב). מכל מקום העיקר כדעת רוב ככל הראשונים הנ"ל, דתפלת ערבית רשות גם בליל שבת, וממילא אין שום סיבה לומר ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. [ומה שטען בקונטרס עוד הנ"ל, שהספרדים קיבלו הוראות האר"י ז"ל, ויש לנו לילך אחר הוראות האר"י ז"ל גם נגד דעת מרן השלחן ערוך ושאר הפוסקים הגאונים והראשונים הפשטנים. הנה אין הדברים נכונים, שהרי עשרות רבות של גדולי הדורות של הספרדים, העידו על קבלת הוראות מרן, כאשר ביארנו באורך בעין יצחק ח"ג (עמוד כח), וראה להלן].

שכח יעלה ויבא, גם בלי הטעם שאין מקדשין את החודש בלילה. ועל כל פנים הש"ס והפוסקים פליגי בזה דס"ל שאף ערבית בשבת רשות, וכמ"ש המחז"ב (סימן רסח סק"ח), ועוד. וכמבואר כן בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן כב אות יד), וח"ו (חלק אורח חיים סימן כא אות א'). ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב (מהר"ד ב' סימן מד), ובספר יסודי ישורון (מערי' תפלת ערבית, עמוד 264, ועמוד 275-277). ע"ש.

הש"ן התחיל במעין שבע בליל פסח שחל בשבת - לא יפסיק

ומכל מקום ש"צ שטעה והתחיל באמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, אין להפסיק אותו באמצע הברכה. אלא כיון שהתחיל יסיים הברכה. ואמנם הצבור לא יענו אמן אחר ברכתו, דספק אמן יתומה לקולא. ואחר הברכה יאמר הש"צ "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ובכל אופן לא יענו אמן. והיינו משום דאם יפסיק יעשה ברכה לבטלה לכל הדעות. וכן כתב המהרש"ם בארחות חיים (סימן תפז). וכן פסק בשו"ת תשורת שי ח"א (סימן שטז).

וכיוצא בזה במי שאכל אורז ושתה מים, וחשב שצריך לברך מעין שלש אחר האורז, ובירך בנ"ר תחלה לפטור המים, ואחר כך מעין שלש, ובאמצע הברכה הרגיש בו חבירו, שאין צריך להפסיקו באמצע הברכה. די"ל דמה שבירך נפשות על המים, אינו פוטר את האורז, מאחר שכיון בפירוש לפטור המים בלבד, כי על האורז דעתו לברך על המחיה, דהא כתב הרשב"א בחי' (ברכות מא). דמסתברא דאפילו לר' יהודה אם היו לפניו אתרוג וזית, וקדם וברך על האתרוג, אף על פי שאינו רשאי, אינו צריך לחזור ולברך על הזית, כיון שברכותיהן שוות. והוא שנתכוון לפטור את הזית בברכת האתרוג. אבל אם לא נתכוין צריך לחזור ולברך עליו, שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך אגב גררא, אלא בדרך כוונה. וכ"ה בבית יוסף (אורח חיים סימן ר"ו ורי"א). וראה בשו"ת פנים מאירות ח"א (סימן נ"ח דף ע"ב ע"ד).

ולפי זה הוא הדין בנידון דידן שלא היתה כוונתו לפטור את האורז בברכה זו, אלא רק את המים, אינו

פוטר את האורז, כי הוא דבר חשוב טפי מן המים, ואינו נפטר דרך גררה אלא דרך כוונה. וכמו שביאר ד"ז בשו"ת רב פעלים ח"ב (חלק אורח חיים סימן לב). והוסיף שם עוד טעם, שזה אוכל וזה משקה, ואינו בדין שתפטור ברכת המשקה את האוכל דרך גררה, כיון שהוא מתכוין למשקה, ולפי זה אין לו להפסיק באמצע הברכה, שבאמת הוא צריך לברך ברכה אחרונה על האורז, ומה שטעה ובירך על המחיה בדיעבד יוצא בברכה זו, כמ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן ר"ח אות ז'). וכן כתב שאר האחרונים. והן אמת שיש לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, דשאני ברכה ראשונה דעדיין לא נתחייב בה, שלא אכל עדיין, ולהכי כיון דאינו מתכוין לפטור הב' לא מפטר, אבל ברכה אחרונה שכבר אכל ונתחייב, י"ל כל שכבר בירך ברכה הראויה גם לזו, יוצא י"ח דרך גררה, ולא בעינן שיכוין לפטור את זה. וכן כתב הפרי מגדים (מש"ז בפתיחה להלכות ברכות דף י"ב). וראה במגן אברהם (סימן ר"ב ס"ק כ"ו).

ולפי זה לכאורה בנידון דידן שהתחיל ברכה על המחיה, היה צריך להפסיק, שזו ברכה לבטלה. אולם אם יפסיק באמצע הברכה נמצאת ברכתו לבטלה, כיון דלא השלימה, ואיכא בזה עוון לא תשא, אך עתה שהשלים הברכה הויה לה ברכה שאינה צריכה דאסורה מדרבנן. ואף אי נימא דליכא דפלוגי בין ברכה לבטלה לברכה שאינה צריכה, כפי האמת, מכל מקום כאן אם יפסיק באמצע הברכה לכולי עלמא תהיה ברכתו ברכה לבטלה, וכממשיך ומסיים הברכה לכל הפחות מתקן את הברכה לחד מאן דאמר. ומה בידו לעשות, דבשלמא בתפלת העמידה כשטעה בעשי"ת וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט, סמי בידיה לתקן הדבר על ידי שיחזור לברכת השיבה. אבל כאן כיון שאין לו תיקון, לא יעשה ברכה לבטלה לכולי עלמא.

ויש לצרף מ"ש בבית דוד (ס"ס שנ"ט) דלא אמרו ספק לא בעי ברכה, אלא בברכת המצות, דאם אינו חייב באותה מצוה נמצא משקר שאומר וצונו וה' לא צוה, אבל בברכות שאין בהם וצונו, אלא הם הודאה, אם בירך וחזור ומברך, אינו מוציא שקר מפיו, אלא

מודה לה' פעמיים, ואין בזה לא תשא, כיון דלצורך הודאה מזכיר. ע"ש.

ואף שבערך השלחן (סימן ס"ז) כתב דלא משמע כן מכמה מקומות, עם כל זה תהני לן האי סברא, דודאי גם להחולק על סברא זו יודה דעדיף זה מן ברכה לבטלה בודאי, ואין כאן לא תשא ממש, ולכן י"ל שלא יפסיק באמצע הברכה, כדי שתהיה ברכתו ברכה שאינה צריכה, ולא תהיה בסוג ברכה לבטלה. וכמבואר כ"ז ברב פעלים הנ"ל. והוא הדין בנידון דידן לענין ברכה מעין שבע.

וי"ש מי שכתב, שבאופן כזה שטעה והתחיל בברכה מעין שבע, יאמר החתימה "מקדש השבת" בלי שם ומלכות, על פי הסברא הראשונה המובאת בשלחן ערוך (סימן קפז ס"א) שבדיעבד אין החתימה מעכבת בברכה שיש בה חתימה.

ובספר שערי זבולון (שער י' פרק יב) כתב, דנראה דאם הקהל ציוו לו להפסיק, אף שאמר כבר אלוקינו, אין לש"ץ להמשיך ולגמור מעין שבע, דהא תפלת מעין שבע אינה נאמרת ביחיד, ורק בציבור, והיא תפלת הציבור, והש"ץ אומר בתורת שליח של הציבור, ואם הציבור לא מינו אותו לשליח שיאמר בשבילים מעין שבע, הוי כאומרה ביחיד ושוב הוי ברכה לבטלה בתורת ודאי, אף אם יגמור הברכה. ובס' זכור לאברהם (תשס"ד, עמוד תלד) העיר, דהא אף יחיד שהתחיל ברכה מעין שבע, יש לעיין אם יפסיק, שהרי הבית יוסף בסימן רסח מביא בשם הגהות מרדכי, שכתב בשם הגאונים, דבין יחיד ובין ש"ץ צריכים לומר ברכת מגן אבות. ולכך אף דפסקינן דלא כגאונים, מכל מקום בדיעבד אם התחיל יותר טוב לגמור כדי שלא תהא ברכה לבטלה לכולי עלמא.

ובעיקר דברי הרב תשורת שי ומהרש"ם הנ"ל, כתב שם דיש לעיין, דהנה משמע מהרמב"ם (פ"ב משבועות ה"ט והי"א) דחמיר איסור מברך ברכה שאינה צריכה, ממוציא שם שמים לבטלה. דבמוציא שם שמים לבטלה עובר רק משום ד' אלוקיך תירא. מה שאין כן במוציא ברכה שאינה צריכה עובר גם על לא תשא שם ד' לשוא. ועיין בשו"ת רע"א (קמא תשובה כ"ה) שכתב,

דאפילו בכינוי שאין בזה שם שמים לבטלה, מכל מקום אסור מדאורייתא מחמת ברכה שאינה צריכה. ולפי זה אף שהתחיל הש"ץ לומר בא"י אלוקינו, מכל מקום אם יסיים מכניס עצמו בספק ברכה שאינה צריכה דחמירה. אמנם עיין בב"ח בסימן ריד שכתב בשם הגר"י פולק, דבתפלה של שבח ובקשות אין חייב בברכה על שום מעשה, ובכהאי גוונא לא אמר ר' יוחנן דברכה בלא מלכות אינה ברכה, ולפי זה הוא הדין בברכה מעין ז' דהוא דרך שבח והודאה ולית ביה משום לא תשא. עכ"ד.

ועל כל פנים נראה ודאי דלא יפסיקו את הש"ץ ויגמור ברכת מעין שבע, ובפרט שיש לצרף דעת רוב הפוסקים דברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, אף דלא נקטינן הכי לדינא, כמבואר בעין יצחק ח"ב (כלל ספק ברכות), מכל מקום בנידון דידן חזי לצרף סברתם. וכן פסק מהר"ח פלאגי בספרו שו"ת לב חיים ח"ב (סימן צה) ובספרו חיים לראש (על הגדה של פסח לו א) במקום שהמנהג פשוט לומר ברכת מעין שבע בליל ראשון של פסח שחל בשבת, אין לבטל המנהג וחייבים לאמרה, ובמקום שהמנהג ברור להם שאינן אומרים לא יאמרו. ואם אירע מעשה שהתחיל הש"ץ ובירך, אין משתקין אותו ויסיים הברכה. ע"כ.

ומה שכתבנו שיאמר ברוך שם וכו', הוא עפ"ד התוס' (ברכות לט.). ובשלחן ערוך (סימן כה ס"ה, וסימן רו ס"ו). וראה מ"ש מהר"י פערלא בספר המצות לרבינו סעדיה גאון ח"ב (דף רכו ע"ד). ובחזון איש (ס"ס קלז). ובשו"ת הר צבי ח"א (חלק אורח חיים סימן צט). ודו"ק.

אין לענות אמן אחר ברכה מעין שבע של הש"צ בליל פסח

והנה ש"ץ שעבר ובירך ברכה מעין שבע, נראה שהקהל לא יענו אמן, שכן מוכח מדברי הרשב"ץ והרשב"ש, הובאו בשו"ת יכין ובוועז ח"א (סימן קיח), שהרשב"ץ ובנו הרשב"ש לא היו עונים אמן אחר ברכת הקידוש שאומר הש"צ בבהכ"נ, הואיל ויש בזה מחלוקת הפוסקים אם יש לאומרה בזמן הזה שאין אורחים בבהכ"נ, מש"ה ספק אמן לקולא. והוא הדין בנידון דידן.

וכן כתב הפרי מגדים (סימן כה א"א סק"י) כיוצא בזה גבי ברכה על תפילין של ראש. וכן פסק בשו"ת הרמ"ץ (סימן יג). ע"ש. וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן כה אות יט). ועוד בכיוצא בזה בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים ס"ס כט). ע"ש.

ואמנם בשו"ת עמק יהושע ח"ב (עמוד טז) כתב לדחות הראיה מדברי הרשב"ץ, דשאני התם דס"ל דברכה לבטלה היא, מה שאין כן כאן שיש פוסקים דס"ל שיש לאומרה, אף על פי שמרן ורוב הפוסקים כתבו שאין לאומרה. ע"ש.

אך י"ל דבודאי לדעת רוב הפוסקים ומרן השלחן ערוך ש"צ זה מברך ברכה לבטלה, ואיך לא נחוש לדעתם לענות אמן אחר ברכה לבטלה לדעתם.

ספרדי השומע ברכה על ההלל בר"ח לא יענה

אמן

וגדולה מזו נתבאר לענין ברכה על ההלל בר"ח, במקומותינו [ארץ ישראל] שנהגו על פי מרן השלחן ערוך שלא לברך, דאם שומע מש"צ אשכנזי המברך על ההלל בר"ח, שלא יענה אמן, אף שהאשכנזי המברך עושה על פי רבותיו ומברך כדין, מכל מקום כיון שלדעת הרמב"ם והשלחן ערוך הוא ברכה לבטלה, ואנו קבלנו הוראותיהם, לפיכך שוא"ת עדיף ויהרהר אמן בלבו.

והנה הפוסקים דנו לענין עניית אמן אחר ברכת [לעסוק] על דברי תורה, שבבית יוסף (סימן מ"ז) הביא מחלוקת בראשונים אם ברכת "הערב נא" אומרה עם וא"ו, או בלי וא"ו, וסיים, ולענין מעשה נראה לומר והערב עם וא"ו, שהרי לדברי האומרים שהיא ברכה אחת אם חיסר הוא"ו הוי מפסיק באמצע הברכה, ואילו לדברי האומרים שהיא ברכה בפני עצמה, אף על פי שאמרו עם וא"ו אין בכך כלום. ע"ש. וכן פסק בשלחן ערוך שם, שיי"ל והערב עם וא"ו. ע"ש. ומחלוקתם תלויה אם היא ברכה בפני עצמה, או המשך לברכת על ד"ת. ונפקא מינה במחלוקת זו, אם לענות אמן אחר ברכת על ד"ת. דאי נימא דברכה אחת היא, אם יענה אמן הוי הפסק ואמן יתומה, וכיון שהוא ספק אמן יתומה, שב ואל תעשה עדיף. ובפרט שחיוב עניית אמן

אינו אלא דרבנן ובספיקו אזלינן לקולא. וכן מבואר בדברי חמודות על הרא"ש (ברכות פ"א אות פ"ג). ובפרי מגדים (שם במשבצות סק"ד). והאליה רבה שם, ובשלמי צבור (ד"ח אות ה'), ובספר מטה יהודה שם. וכן כתב במשנה ברורה (סימן מז ס"ק יב) בשם רוב האחרונים שלא לענות אמן.

ואמנם לא יצא הדבר מידי מחלוקת, שהרי מרן גבי ברכת המעביר חבלי שינה כתב, שלא לענות אמן עד אחר שמסיים הגומל חסדים טובים וכו'. ואילו כאן לא כתב ד"ז בשלחן ערוך. וכן דעת הר' המגיה מהר"א חיון (דנ"ו): והמאמר מרדכי. ע"ש.

אולם בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן כ"ז) מבואר להדיא שלא לענות אמן. שכתב, וכ"ש לרש"י ור"ת שסוברים שהיא סוף ברכה לעסוק בד"ת, וכן יש בסידורי צרפת והערב בוי"ו, לומר שהכל ברכה אחת וכו', ולפי זה אין לענות אמן בין לעסוק בד"ת ובין והערב נא, לפי שהכל היא ברכה אחת. וכן אני אומר שברכת גומל חסדים לעמו ישראל היא בחתימת ברכת המעביר חבלי שינה, ואין לענות אמן עד שישלים גומל חסדים. עכ"ל. וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות התורה (סימן מז הערה כ').

ואף שהמהר"ו בשער הכוונות (בנוסח התפלה, דף נ' ע"ד). כתב, גם ראיתי אותו [האר"י] עונה אמן באמצע שתי ברכות של אשר קדשנו על דברי תורה, ובין ברכת והערב נא ה' וכו', כנראה שהם שתי ברכות. ע"ש. הנה זהו לפי הסוד, דתורת ודאי עלה, אבל לפי הפשטנים יש לחוש להחולקים, ודעת רוב האחרונים שלא לענות אמן. דכל ברכה שיש בה ספק ומחלוקת בפוסקים אם היא סיום הברכה או לא, שב ואל תעשה עדיף. ושמעינן מהכא דספק אמן לקולא, ואם כן הוא הדין בנידון דידן דברכה על ההלל היא מחלוקת בין הפוסקים, לענין עניית אמן שב ואל תעשה עדיף.

ועיין למהר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים (בקונט' פרט ועוללות דף פו): דלדין דאזלינן בתר הוראת הרמב"ם שלא לברך על ההלל דר"ח, המברך הוי כמברך ברכה שאינה צריכה. ע"ש. אך עיין במ"ש בספרו שו"ת האלף לך שלמה (חלק אורח חיים סימן נז) שיש לחלק בין עניית אמן על ברכה שאינה צריכה,

לעניית אמן אחר תפילין של ראש. ולדבריו בנידון דידן אין הכי נמי רשאי לענות אמן, ודלא כהפרי מגדים.

ונייהדר אנפין למ"ש הרב עמק יהושע הנ"ל, דשוב ראיתי בחזון עובדיה על הלכות פסח (עמוד רלו) שמרן אאמו"ר השיב על טענת הרב עמק יהושע הנ"ל, וכתב, שהראיה נכונה על פי מ"ש הרשב"ץ עצמו בתשובה ח"ג (סימן רמו), ומה שנהגו כל ישראל לקדש בבית הכנסת בזמן הזה, אף על פי שאין אורחים, ומטעם זה רצו כמה גדולים לבטל המנהג, אבל אנו אומרים שתקנות חכמים תקנות קבועות הן, וכיון שנתקנו מפני טעם, אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה. עכ"ל. ואף על פי כן נמנע הרשב"ץ מלענות אמן אחר הש"צ המקדש בבית הכנסת, כיון שלא יצא הדבר מידי מחלוקת הפוסקים. וכ"ש בנידון דידן. ובספרו עמק יהושע ח"ג (סימן א), הובאה תשובה זו, וחזר והשיב להעמיד דחייתו, שמכיון שבספר יכין ובוזע כתב דברכת הקידוש בבית הכנסת בזמן הזה הוי ברכה לבטלה, אלא שלא מצא לנכון לבטל המנהג, צ"ל דקים ליה בבירור שהרשב"ץ חזר בו ממ"ש בתשובתו לקיים המנהג, וס"ל דהוי ברכה לבטלה, ולכן לא היה עונה אמן, אלא שלא מצא מקום לבטלו בגלל התנגדות הצבור וכו'. ע"ש.

אולם רחוק מאד לומר דהרשב"ץ חזר בו ממ"ש בתשובתו, ולא חזר לכתוב נגד תשובתו, לומר הדרי בי. ואף הרשב"ש בנו לא העיד לנו שמר אביו הרשב"ץ חזר בו מדברי תשובתו. וגם אין סברא לומר שחזר בו ממ"ש בתשובתו, שהרי גם הרמב"ם בתשובה (ירושלים תרצ"ד סימן לז) כתב לקיים מנהג "חזרת הש"צ" אפילו במקום שאין שם "שאינם בקיאים". שכל שתיקנו חז"ל תקנה, תקנתם לעולם עומדת, "כמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת בליל שבת מפני האורחים, וזה יתחייב בכל בתי הכנסת אף על פי שאין שם אורחים". ע"ש. והביא תשובה זו רבי דוד אבודרהם (שחרית של חול, דף לג ע"ב, בד"ה נקדישך). ובודאי שהיתה ידועה תשובה זו להרשב"ץ, אף על פי שלא הזכירה בתשובתו. וכדברים האלה כתב גם בשו"ת הרשב"א ח"א (סימן לז, וסימן שכג). וכן כתב האור זרוע בתשובה (ח"א סימן תשנב, וח"ב סימן כ). וכן כתב הרא"ה הובאו דבריו בארחות

חיים (דף סג רע"א), וכן כתב המאירי והר"ן פסחים (קא). וכן בשו"ת חוט המשולש שבסוף שו"ת הרשב"ץ (סימן לב) האריך לקיים המנהג. ע"ש. ואם כן לא מסתבר כלל לומר שהרשב"ץ חזר בו ממ"ש בתשובתו ככל הני רבוותא. הילכך העיקר כמו שנתבאר שלא לענות אמן אחר ברכת הש"צ.

והנה הרש"ש בספר נהר שלום (דף כט עמוד ב) נשאל בכמה שאלות מעיר תונס, ובשאלה הס"ו שם נשאל, אם י"ל ברכת מעין ז' בליל פסח כשחל בשבת, ו"לסמוך על הרב חמדת הימים שאומר כן, הפך פסק השלחן ערוך ההולך אחר "רוב בנין ורוב מנין". והשיב הרש"ש שם (דף לב עמוד א. אות ו) יום טוב דפסח שחל להיות בשבת צ"ל ברכת מעין ז' כשאר י"ט שחל להיות בשבת, אף על פי שנראה שאין לה מקום, מכל מקום צ"ל גם בליל פסח שחל להיות בשבת, כיון שהוזכרה בתלמוד (שבת כד.) ולא חילקו בין פסח לשאר ימים טובים, ואותו החילוק שכתב הר"ן הוא מסברא. ע"כ.

ושאלה זו היא על פי דברי החמדת ימים (שבת קדש פרק ו) ותקנוה משום סכנת מזיקין, ועכשיו תקנה לא זזה ממקומה. ובמקום שאין בית הכנסת קבוע, וצריך להזהר שלא יאמר אותה, והאומרה הוי ברכה לבטלה. ואולם אם לפי סודן של דברים מרוממת היא, להמשיך מז' ספירות וכו', וכן אין אומרים אותה בבית חתנים שהרי הכלה שם נתברכה בשבעה ברכות ואין לה צורך בברכת מעין ז'. ולפי טעם פנימיותן של דברים אלו, אין למנוע מלאומרו כל לילי שבתות אף כשחל להיות יום ראשון של פסח בשבת, אף כי לפי הפשט לא יתכן כי אז משומרת מן המזיקין כמ"ש הראשונים. ע"כ.

ומבואר שהרש"ש לא הודה לדברי החמדת ימים שיש בזה צורך על פי הסוד, וכתב "שאיין לה מקום", ורק שיש להכריע מסתמות הש"ס היפך דעת הר"ן. [נעייין עוד בשו"ת רב פעלים (ח"ג אורח חיים סימן כג) שכתב: מצינו לרבינו הרש"ש דס"ל שגם ביום טוב של פסח שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע, היפך כל הפוסקים הפשטנים דאזלי בתר טעמא דאמור בה רבנן לפי הפשט. גם בדברי השואלים מבואר שמודים שהוא נגד

רוב בנין ורוב מנין, רק שחששו לדעת החמדת ימים שכתב שכ"ה על פי הסוד].

ואכן כבר כתבנו לעיל שמפורש כן בדברי רוב בנין של הראשונים שאין לאומרה בליל פסח שחל בשבת.

בדעת הרמ"ע מפאנו

והנה החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן תרמב אות א) כתב ע"ד הרשב"ש הנז': ודבריו נאמנו לפי שיטת פשט הדברים. ואם אל סודו תדרוש, אורו מראש, סוד שתו השערה, **דדוקא בליל הפסח השעה אינה צריכה לכך**. והדברים עתיקים. דברי צדיקים. כראי מוצק חזקים. ירדו מחוקקים. מים עמוקים. נחמדים מזהב ומתוקים. ע"כ. ובשיו"ב (קו"א אות א) הוסיף שהרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (פרק במה מדליקין) כתב, שנהגו ליל פסח שחל בשבת שלא לומר ברכה מעין שבע, הואיל וליל שמורים הוא, וניחא במקום שגומרים ההלל בבית הכנסת לפרסומי ניסא, ועוד זכר למקדש שהיו גומרין הלל גם בשחיטת פסחים, ואם ירצו לומר זה וזה שפיר דמי, והלל באחרונה, ובמקום שלא נהגו לגמור הלל בערבית צריך ש"ץ על כל פנים לומר ברכה מעין שבע. עכ"ל. ואני שמעתי שע"פ האר"י זצ"ל אין לומר ברכה מעין שבע ליל פסח, וכמו שרמזתי בפנים. ע"כ.

וראה גם בכתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר מעין גנים חלק שלישי. סדר של פסח) שביאר סדר תפילות ליל פסח על פי הסוד, וכתב, ויש מי שמחלק תקונים אלה של בית הכנסת ערבית באופן זה, בתפלת העמידה מדלגין ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן ב"פ וכו', וכנגדן בהלל גמור של ב"ה, תכנס לפחות הארת ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן ב"פ וכו', ואל תקשה כיצד יהא כח ההלל עדיף מכח העמידה, כי כבר אמרנו היות העמידה וכו', נמצא הלל גמור בלילי הפסח משלים לכונת ברכה מעין ז' בשבת אשר ידעת כי אז העמידה בלחש תועיל לראיה למלכות וכו', וברכה מעין ז' מחג"ת, וקדוש היום על שלחנו מחב"ד וכו'. ועדיין הלל גמור שהוא בגימ' שד"י, טפי עדיף בלילה הזה אפילו כשחל להיות בשבת, הואיל

ואין ש"צ יורד לפני התיבה לחזרת תפלה שלימה אלא מעין ז' לא ז' ממש. ובמקום שאומרים ברכה מעין ז' גם בשבת שחל בו ראשון של פסח, אין זו מערכת בקריאת ההלל אלא יאמרו נא יראי ה' גם ההלל גמור בב"ה עם ברכה לפניו ולאחריו ושפיר דמי. עכ"ד. וכ"ה בספר מחברת הקודש לר' נתן שפירא (הרנ"ש זיע"א) בשער ספירת העומר כתב, שבלייל פסח דלגו היות וקדמו לירד תחלה להכניע החיצונים בחזקת יד, לכן נקרא פסח לשון דילוג וכו', וזה הדילוג הוא בבית הכנסת בקדושת היום ובתפלה, שאז נכנסין בז"א וכו'. ויש מי שחולק תקונים אלה של בית הכנסת וערבית באופן זה, בתפילת עמידה מדלגים ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן ב"פ וכו', וכנגדם בהלל גמור דבה"כ וכו', וכח ההלל עדיף מכח העמידה וכו', נמצא הלל גמור בליל פסח משלים לכונת ברכה מעין שבע בשבת. ע"כ.

ומבואר, שע"פ סודן של דברים יש לקיים מנהג אמירת ההלל בבית הכנסת, שהוא מתאים ומועיל יותר בפרט בליל פסח שחל בשבת. וראה גם בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן ב) בהגה, שפלפל שם אם טוב לומר ברכה מעין שבע בלילי פסחים, כיון שאנו צריכים אליה לכבוד הרוח, אלא דמשום הא בלחוד איכא לחדש דקדושת י"ט היא גופה מדת הרוח כמבואר במקומו, ועדיין דבר זה צריך תלמוד. והמסתבר לי אחרי העיון, כי הלל גמור של ערבית דבית הכנסת משלים גם בשבת במקום ברכה מעין שבע. ותו לא מידי. עכ"ל. ומבואר שמסקנתו גם על פי הסוד אין לומר מעין שבת בליל פסח שחל בשבת, והתשלום של התיקון הנעשה בכל ליל שבת על ידי ברכת מעין שבע, בליל פסח שחל בשבת נשלם על ידי אמירת ההלל. וסיים: "ותו לא מידי".

ואם כן מבואר שדעת הרמ"ע ור' נתן שפירא הרנ"ש, והחיד"א, שגם על פי הסוד אין לאומרה. ויש להוסיף שגם בעל התניא שהיה מקובל גדול כנודע, כתב בשלחן ערוך הגר"ז (הלכות פסח סימן תפז ס"ד) שאין אומרים ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ע"כ. וכן כתב הגאון רבי אברהם ענתבי בחכמה ומוסר (אות קצט) על פי דברי רבינו האר"י, שאין לאומרה. וכ"ה בספר זכור לאברהם ח"א (דף קכו ע"א).

ג. בענין תפילין של ר"ת לאבל, שרבינו הרש"ש כתב בספר נהר שלום (דף כד ע"ג) שיניח תפילין של ר"ת, אולם החיד"א הגם שבברכי יוסף (אורח חיים סימן לח אות ד) ה"ד הרש"ש, וכן הביא עוד שם להלן (סימן תקנה אות א), מכל מקום בברכי יוסף (יורה דעה סימן שפח אות א) כתב לחלוק בזה.

ד. לענין נוסח וינוחו בו בתפילת מנחה של שבת קודש, שדעת הרש"ש לומר "וינוחו בו", וכן הנהיג בבית מדרשו. אולם החיד"א בספר מחז"ב (אורח חיים סימן רסח סק"ז) העלה למעשה לא כן.

ה. בענין קריאת כו פסוקים בליל שישי, בסדר חק לישראל, שבספר דברי שלום (אות כט) כתב שמנהג ק"ק בית אל כמנהג הרש"ש לקרותם פעם אחת בלי תרגום. אולם החיד"א במחבר"ר (סימן קנו קו"א אות ד), ובציפורן שמיר (סימן ד אות נו) כתב שיקרא אותם שנים מקרא ולאפוקי ממי שכתב שיקרא אותם פעם אחת מקרא לבד.

ו. בענין קריאת תהילים בלילה, שהחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן נד) כתב בשם מקובל מופלא בדורינו [והוא הרש"ש זיע"א] שיכול ללמוד תהילים באשמורת שאין זה בכלל אזהרת רבינו האר"י. ואף על פי כן החיד"א כתב שלא רצה לסמוך על זה למעשה. ורק שהנהג כן יש לו ע"מ לסמוך.

ולפי דברי הישכיל עבדי ועוד, יש לנו לומר שנעלם מעיני החיד"א גדלו של רבינו הרש"ש. ולא באנו חלילה למעט בכבודו של קדוש ה' רבינו הרש"ש זיע"א, אשר גודל קדושתו אין לתאר ולשער, וגדולי הדורות חרדו בהזכרת שם קדשו, אלא שדבר ה' אמת זו הלכה יש לנו לברר באימה ויראה וכובד ראש, ולהוציא דין אמת על פי הראשונים כמלאכים. שהגם שמדברי הגרי"ח והכף החיים ועוד כמה מקדושי ה' המקובלים, מבואר שקיבלו דברי רבינו הרש"ש בהחלט. מכל מקום אין הדבר מוסכם, ונראה שאפילו מרן החיד"א לא הסכים לזה. ועם כל האימה ויראה מפני קדושתם ונוראות עוזם, אין לנו למנוע אמיתה של הלכה. והרי יש בזה נפקא מינה טובא לדינא.

והנה על פי הפשט, הלכה ברורה היא כדעת רב ניסים גאון, וכל קדושים הראשונים שעמו, ובפרט שכ"פ מרן, וכבר קבלנו הוראותיו. אלא שיש שבאים בטענה, שכוונת הרש"ש היא על דרך הסוד, ושממילא הכי קיימא לן כדעת הרש"ש, כיון שהרש"ש היה עצום כחו ורב תקפו כחד מקמאי, וכמו רבינו האר"י. וכשם שדעת הגרי"ח זיע"א שהלכה כהאר"י נגד מרן, כך י"ל כלפי הרש"ש. וכמו שהאריך בזה בשו"ת וישב הים ובעוד כמה דוכתי מספריו.

אולם אין טענה זו נכונה, שהרי אפילו מ"ש החיד"א [בברכי יוסף (סימן מו ס"ק יא), ובס' טוב עין (ס"ס ז)], שדעת כמה גדולים שי"ל שאילו מרן היה רואה דברי האר"י היה חוזר בו. כי מרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולת רבינו האר"י ז"ל וכו'. הרי החיד"א בשו"ת טוב עין שם כתב להדיא שאין כן דעת הפר"ח והכנסת הגדולה ועוד. ולהדיא מצאנו שרבים מגדולי הדורות ששמעו שמע גדולתו של האר"י, ואף על פי כן לא הדרי בהו. [ע' בזה להלן].

ועתה לפי דברי הישכיל עבדי ועוד כמה חכמים, נצטרך לחדש אומדנא חדשה שאילו ידעו חכמי הדורות גדלו של רבינו הרש"ש היו חוזרים בהם, ומקבלים דבריו כהלכה למשה מסיני, ומפי אליהו ז"ל. ונימא שהחיד"א גופיה לא שמיע ליה גדלו של הרש"ש, אף על פי שהיו יחד באותו הדור. והחיד"א מביא דבריו בכמה מקומות מחיבוריו.

מצינו כמה מקומות שהחיד"א חלק על הרש"ש

והנה מצינו כמה מקומות שהחיד"א חלק על הרש"ש. א. בענין ברכת ספירת העומר בליל שני של פסח לבני חוץ לארץ, שדעת הרש"ש שראוי לספור ספירת העומר תיכף אחר תפילת ערבית ולא יאחרנה עד אחרי הסדר. ואולם החיד"א בברכי יוסף (סימן הפט אות ה) ובמחבר"ר (שם אות ב), ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן י), ובשו"ת טוב עין (סימן ח), כתב לחלוק בזה על הרש"ש. ב. בענין ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. שהא קמן שהחיד"א בברכי יוסף (סימן תרמב) ובשו"ב (שם) כתב שאין לאומרה. היפך דעת הרש"ש הנז'.

בזה, והרי מרן גם כן פסק שבלייל פסח אין לומר מעין שבע ואין חולק וכו'. והביאו שבספר זכרון משה לנכד החיד"א, כתב שהחיד"א בא לומר שגם על פי הסוד אין לומר. ויתכן שבא החיד"א לאפוקי בזה להדיא מסברת הרש"ש.

ונקוט מיהא חדא, שאינו מובן איך ניתן לירא שמים להכריז שיש להורות לכל לנהוג על פי תורת הסוד, וע"פ שיטת חכמי בבל וירושלים ועוד שנקטו בדרכו של רבינו הרש"ש בלימוד תורת הסוד. והרי על כל פנים לא נפקא מכלל ספק ברכות להקל.

ואם כן מלבד שכלפי רבינו האר"י ודאי נקטינן ספק ברכות להקל, שהרי גדולי ספרד שקודם דורו של החיד"א, כמו הפרי חדש והכנסת הגדולה ועד השלמי ציבור [כמו שהעיד החיד"א הנ"ל], לא ס"ל לפסוק כדעת האר"י נגד מרן, ומסתמא כן נקטו גם כן חכמי הפשט, אלא שהרבה גדולים בדורות אחרונים נמשכו בזה אחרי דברי גאון עוזינו החיד"א. אך אליבא דאמת כל ישר הולך יודה שיש כאן על כל פנים מחלוקת וי"ל ספק ברכות להקל גם נגד דברי רבינו האר"י. ועיין מ"ש בזה בהקדמת ספר הליכות עולם (חלק ז) בקוצ"ד ודבריו משמחי לב, עש"ב ויאורו עיניך. ובסו"ד שם כתב: "ובאמת שאם לגבי מרן אף על פי שנתקבלו דבריו בכל תפוצות ישראל להיותו גדול הדורות ומארי דאתרא, ואף על פי כן אמרינן ספק ברכות להקל נגד מרן, כ"ש לגבי רבינו האר"י שבמקום מחלוקת ודאי שי"ל ספק ברכות להקל וכו'. והלום ראיתי כל מה שהאריך בזה בספר ברכת ה' (ח"א עמוד קא), ובמסקנתו התעקש לומר דלא אמרינן ספק ברכות להקל נגד האר"י. ובאמת שהמעייין היטב בדבריו יראה שאין להם שחר, שאף על פי שראה מה שכתבנו בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן כה) דלא בשמים היא, ארכביה אתרי ריכשי ותלה הדבר בחכמתו הגדולה ועיונו הזך של האר"י בפשט עם הקבלה ביחד, ודברי שיבוש הם ופטומי מילי בעלמא נינהו, ואין להאריך בדברים הדברים". עכ"ל הבהיר של מרן אאמו"ר זיע"א. (ודו"ק היטב בל"ק).

וכבר העיר על כך בשו"ת יביע אומר, בקציר האומר ברמיזא לחכימא, בכמה דוכתי. כמו בשו"ת יביע אומר (חלק ב אורח חיים סימן כה אות ז) ואין לומר שאילו ראה החיד"א ז"ל דברי הרש"ש היה חוזר בו, וכמ"ש כעין זה בכף החיים למהר"י סופר (סימן כה ס"ק צו), וכן נראה בבן איש חי ש"ב (פ' ויקרא אות יח). שהרי מצינו להחיד"א ז"ל בברכי יוסף אורח חיים (סימן לח סק"ד), ויורה דעה (סימן שפח סק"ג), שלא נרתע כנגד הרש"ש ז"ל. (בדין תפלין דר"ת לאבל כל ז'). וכתב דשוא"ת עדיף. ועיין עוד בשו"ת חיים שאל (סימן י אות ב).

גם בשו"ת יביע אומר (ח"ג אורח חיים סימן ה אות ב) כתב, הן אמת שראיתי להגרי"ח ז"ל בבן איש חי ש"ב (פ' ויקרא אות יח), שכ', שאחר מוסף אין להניח תפלין. וכמ"ש רבינו הרש"ש בס' נהר שלום. והגם דרבינו החיד"א כ' להניח תפלין אחר מוסף, לא ראה ד' ר' הרש"ש ז"ל. ע"כ. וכן כתב בכף החיים (סימן כה ס"ק צו) שי"ל שאילו היה רואה החיד"א ד' הרש"ש לא היה כותב כן. ע"ש. ואינו מוכרח. שהרי בכ"ד מצינו להחיד"א ז"ל שמביא ד' הרש"ש וחולק עליו. ומהם בענין תפלין דר"ת לאבל, שדעת הרש"ש שיש להניחם, והחיד"א בברכי יוסף א"ח (סימן לח סק"ד) ויורה דעה (סימן שפח סק"ג) הביאו, והסכים דשב ואל תעשה עדיף, ואין להניחם, ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סימן ל) כתב, ואף על פי שהחיד"א כתב לומר וינחו בו במנחה, ידוע מ"ש הגרי"ח בבן איש חי (פרשת ויקרא אות יח) לפסוק כדברי הרש"ש נגד החיד"א, כיון שהחיד"א לא ראה דבריו. וכן כתב הרה"ג רבי יעקב סופר בכף החיים (סימן כה ס"ק צו).

אמור מעתה, שאינו מוכרח כדברי הגרי"ח ועוד שס"ל דנקטינן תמיד כדברי הרש"ש, כמו שס"ל לגבי דברי האר"י. ושוב מצאתי שהגרי"ח גופיה בהגדה של פסח אורח חיים (עמוד ריח) כתב בשם זקינו, שלא היה רוצה לזוז מדברי מרן החיד"א גם כשחולק על הרש"ש. **והרב** זכור לאברהם כתב על דברי מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תרמב), שאינו מובן מה חידש החיד"א

הקבלה, וכמו כן אין בדברי האר"י ז"ל שום גילוי בענין זה כלל וכלל, אלא כל ראייתו של הרש"ש הוא על פי הפשט, ולכן יש לנו לעשות כדברי מרן בשלחן ערוך, ע"כ דברי מרן ראש הישיבה זצוק"ל.

ועיין עוד בספר חזון עובדיה ארבע תעניות (הספדים, בהספד על מורינו הגר"ע עטייה זל"ה), שכתב בזה"ל: "אזכרה ימים מקדם בימי חרפי (א.ה. הוא בהיות מרן זיע"א כבן ט"ו שנים), שהיה ממריץ ומעודד אותי למסור שיעורי תורה לאנשי עמל וכו' ועשיתי כדבריו. ואף גם זאת ברוב ענוותו הושיבני על ידו בבית הדין (ר"ל א' מג' הדיינים) הצדק וכו' ומידו היתה זאת שעל ידו זכיתי לחבר את יביע אומר ושאר ספרים. וקצת אנשים מעדת הבבלים אשר שמעו שאני פוסק איזה הלכות כדברי רבינו מרן רבי יוסף קארו שלא כדברי הבן איש חי שחולק על מרן בהרבה דברים, והחלו להצר צעדי ולהצר לי, והוא ז"ל בשמעו את כל הדברים ההם עודדני להמשיך בדרכי ושלא אשים לב אליהם כלל. ואף הגאון המקובל רבי אפרים הכהן זצ"ל תמך בי בימין צדקו וחיזק ואימץ את לבבי, ויחד עם בקשת רבינו ראש הישיבה זצ"ל, המשכתי בשיעורי, כמו שנאמר תערוך לפני שלחן נגד צוררי, זהו השלחן הטהור של רבינו יוסף קארו. המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעודד. זכרה לו אלהי לטובה". עכ"ד מרן זיע"א.

וראה גם לעורכי הס' אול"צ (ח"ג פט"ו הכ"ד עמוד קעד) שכתבו, דעל כל פנים אין להורות לאומרה ולהנהיג כן במקום שלא היה מנהג עד כה. ובמחכ"ת לא ירדו לכל מה שנתבאר לעיל, והוה ליה למימר שלא לומר ברכה זו בכל מקום.

ומה שהביא מכתב של הרה"צ ר' יצחק כדורי זצוק"ל, הנה שמענו בשם חכ"א ששאל בזה את הגר"י כדורי זצ"ל כצד ינהגו המקובלים למעשה, ואמר לו, שאף הם המקובלים תלמידי הרש"ש לא יברכו ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. שכבר בא מי שגדול אחר דברי הרש"ש ופסק שלא כדבריו. [גם אמר לו שפסקיו של מרן זיע"א נתקבלו בשמים ושהכריזו בבית דין של מעלה שהכל יהיה על פי פסקיו].

דעתו של הגאון ר' אפרים הכהן זל"ה ראש המקובלים

ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ב א"ח סימן כה): "וחזיתיה להרב הגדול החסיד והמקובל מהר"ר נסים עני ז"ל (מר ניהו רבה חברו ועמיתו של הגה"ח מהר"א מני זצ"ל, והיה אחד המיוחד מחסידי בית אל, והרב המגיה לסיודור חוקת עולם), שכתב בסיודור חוקת עולם, שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ומשמע שגם בק"ק בית אל לא נהגו אז לאומרה. (או שעל כל פנים אין לנהוג לאומרה בשאר בהכ"ג), ואיך שיהיה נראה שהמנהג של ק"ק בית אל נשתנה פעמים רבות, ואין להביא ממנו שום ראיה. וכבר שאלתי על פתגמא דנא מאישי כהן גדול הרה"ג החסיד והמקובל האלהי קדוש יאמר לו ר' אפרים הכהן שליט"א (מגדולי המקובלים בדורינו), אם יש הכרח לברכה זו בליל פסח על פי הקבלה. וכה ענני, שבאמת אף הרש"ש לא מצא לה הכרח על דרך הסוד, וכמ"ש הרש"ש בעצמו, "שאף על פי שאין לה מקום" וכו', שאף על פי שהיא כעין חזרה לתפלה, מכל מקום אינה אלא "מעין" שבע. ואין לה שום דמיון לחזרת הש"ץ. וטעמם של האומרים שיש לאומרה בליל פסח, הוא טעם חלוש. ודבריהם נרפים הם נרפים. ולכן נשתנה מנהג זה חליפות בק"ק בית אל, מפני שאין הכרח לאומרה גם על פי הסוד. עכת"ד.

דעתו של מורינו הגר"ע עטייה זל"ה

ועתה עוד ראינו מובא בזה בשם גדול בדורו מורינו הגר"ע עטייה זל"ה, שנתן טעם נוסף מדוע גם לנהגים בכל כדעת המקובלים אין להם לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, כמו שהביא הרה"ג ר' עזריאל מנצור שליט"א (ר"י המקובלים שובי נפשי) בהקדמתו לספר בית הרואה (סימן ה'): "ובהיותי בזה אודיעך את דעתו של רבן של כל בני הגולה הגאון האדיר רבי עזרא עטייה זצ"ל, כפי שאמר לי הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל בזה"ל: המורה (כיניו למרן רה"י) היה אומר שלא לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, משום שבדברי הרש"ש אין שום ריח של ראיה שי"ל ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת על פי

והאמת שצע"ג איך שייך כהיום להורות לברך, והרי ודאי יש כאן על כל פנים מחלוקת, והוי ספק ברכות להקל. ובפרט שעל דברים כיוצא בזה ודאי לא נאמרו דברים אלא למצניעיהן ולא נאמרו אלא להצניעם ולא לדבר בהם אל אחרים כלל. נשו"ר כיוצא בזה בשו"ת קנה בושם (ח"ב סימן מח. הו"ד בחזון עובדיה שבת א עמוד שעז) שדברי המקובלים (לענין ברכת מעין שבת בליל פסח שחל בשבת) אינם אלא רק לאלו שכל דרכם והתנהגותם על פי האר"י ז"ל.

וגם אם מצינו כמה גדולי מחכמי הקבלה בדור אחרון שבירכו ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, מכל מקום מנא לן הכח להורות לאחרים. והרי על כל פנים בודאי לא נפקא מכלל ספק.

וראה עוד מ"ש בזה הגר"ש משאש זצוק"ל בשו"ת שמש ומגן ח"ג (אורח חיים סימן ז): "והנה המרא דאתרא כיום בכל ארץ ישראל הוא הראש"ל פאר הדור, הגר"ע יוסף, אשר שמעו הולך בכל ארץ ישראל וכל העם מקצה ישמעו לו. וגם בכוחו הגדול לדבר עם ק"ק בית אל בדברי נועם. שעל ידם באה התקלה הזאת, וע"י כן יחזרו למנהג המקובלים הראשונים לעשות בצניעא. ותבא מצוה זו על ידו, ותהיה לו לזכר עולם. וגם יש לו בזה מעט אחריות כיון שהוא היחיד בדור שיכול לתקן".

דברי הפוסקים דאזלינן בתר הפוסקים נגד דברי המקובלים

והנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן פ') כתב בזה"ל: יש בידי כלל גדול שכל דבר שנאמר בתלמוד או ב"אחד מן הפוסקים", אפילו יהיה היפך ממה שכתבו בספרי הקבלה, אני מורה בו כדברי הפוסקים, ולא אחוש למה שכתבו המקובלים. ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג בו. ע"כ. ועוד שם (סימן לו) שבכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על פסק הגמרא, הלך אחר הגמרא והפוסקים. ע"ש. וכן כתב עוד בח"ד (סימן קח) בזו הלשון: ואל תאשימני ותחדני שאני פוסק הלכה ומורה הוראה על פי דרך הקבלה וכו'. ע"ש. ולשון הרדב"ז בח"ד שם: "או באחד מן הפוסקים, אפילו שיהיה היפך ממ"ש בספרי הקבלה, אני

מורה בו כדברי הפוסקים, ולא אחוש למ"ש באחד מספרי הקבלה". ומבואר שאפילו אחד מן הפוסקים חולק על דברי הקבלה, הלכה כדברי הפשט. ועוד מבואר בדבריו שאפילו אם חולק על ספר הזוה"ק, וכן הוכיח בשו"ת יביע אומר (ח"ט אורח חיים סימן קג). וע"ש שהביא דברי מהר"ר בנימין הלוי בתשובה שהובאה בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן ב) שכתב, שאף הרדב"ז מודה שבדבר שלא נזכר בתלמוד, והפוסקים חולקים על הקבלה, אפילו הושוו כולם לדעה אחת, עם כל זה לקבלה שומעים, וכמ"ש מרן הבית יוסף (סימן קמא) וכו'. ע"ש. וכתב על זה שדבריו תמוהים, שכל המעיין בתשובת הרדב"ז הנ"ל יוכח לדעת דס"ל דאזלי בתר הפוסקים נגד הזוה"ר. וכן מוכח גם מתשובתו (בסימן לו) הנ"ל. וראה בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ז דף לד): שכבר תמה עליו בזה. ע"ש. וכן תמה הרב טהרת המים בשיורי טהרה (מע' נ אות כד דף קד): על מ"ש מוהר"ר בנימין הלוי הנ"ל. ע"ש.

גם בתשובת רבינו אליהו מזרחי (ח"א סימן א) כתב וז"ל: כל דבר שלא הוזכר בתלמוד בבלי או הירושלמי, ולא דיברו בו הפוסקים שעליהם אנו סומכים בכל עניני הדת בכלל, אין אנו יכולים להכריח בו, אף על פי שבעלי קבלה דיברו בו, מפני שדבריהם אינם אלא על צד הרמז. ולא שמענו בזמנינו משום אחד מבעלי הקבלה גדולים ומפורסמים שהכריחו את העם באותם דברים הרמוזים לבעלי קבלה, ודברים עליונים שלא דיברו בהם גם חכמי התלמוד והפוסקים הבאים אחריהם. ע"כ. והביאו הכנסת הגדולה (כתחלת כללי הפוסקים). ויש לפלפל קצת בביאור דברי קדשו. ומכל מקום זיל בתר טעמא.

ועי' בשו"ת נודע ביהודה קמא (יורה דעה סימן עד) שכתב, ומה מאד חרה אפי על אלו העוסקים בספר הזוהר ובספרי הקבלה בפרהסיא וכו' ועל כל פנים אין מורין הלכה מן הזוהר ואין רצוני להאריך בכוונת הזוהר כי אין לי עסק בנסתרות ובמה שהורשית אתבונן".

גם בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סימן מד) כתב, שבמקום שהמקובלים כותבים שלא כדעת הפוסקים, הלכה כהפוסקים. [ראה דבריו להלן].

כי הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. ע"כ.

ובן כתב עוד בשו"ת צפיחית בדבש (סימן יז דף מג ריש עמוד א) שכלל מסור בידינו שכל דבר שהוא מפורש בדברי הפוסקים והוא נגד תיקוני הזוהר נקטינן עיקר כדברי הפוסקים. והו"ד בחזון עובדיה (ד' תעניות עמוד יא).

ועיין בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סימן כט) שהאריך להוכיח שהדבר פשוט שהלכה כדברי הנגלה, ודחה דברי "המתעקשים" לומר שדבר הנמצא בספר הזוהר דוחה כל שיטות הפוסקים. ע"ש.

גם המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן לד ס"ב ד"ה יניח) כתב, דאף שהעט"ז כתב בשם המקובלים דשניהם אמת, הרי אנו רואים שהטור והשלחן ערוך וכל הפוסקים לא קיבלו דבר זה להלכה, וידוע דבכהאי גוונא הלכה כהפוסקים. ע"ש.

גם בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (סימן צח) כתב, וכל מה שלא נמצא בספרי רבותינו הראשונים, רק בספרי המקובלים אין אדם חייב לנהוג בו, כי רבותינו הראשונים קיבלו את חכמתם דור אחר דור עד התנאים והאמוראים, הילכך כל שהפוסקים הראשונים לא כתבו כן, אינו הלכה. ע"כ.

גם בשו"ת קנה כושם ח"ב (ס"ס מח בהערה) כתב, שדברי המקובלים שכתבו לומר ברכה מעין שבע בבית חתנים, אינם אלא לאלו שכל דרכיהם והתנהגותם על פי דברי האר"י ז"ל, אבל סתם בני אדם דעלמא שאין להם עסק בנסתרות, אין ראוי להם לעשות מעשה נגד דעת הפוסקים. ע"כ.

וראה עוד בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סימן לה) במכתב תשובה לבעל תשובה אחד, שכתב בנידונו לענין מח' הפשט והקבלה אם להשמיע לאזניו בתפלת י"ח, והביא דברי האר"י והמקובלים שפסקו כדעת הזוהר שאפילו לא ישמיע לאזניו, וכתב, והגם שהגר"א ז"ל פסק להשמיע לאזניו, מכל מקום ידוע כמה יקר תפארת האר"י לפני הגר"א כעדות תלמידו הגר"ח, וכיון שרבינו האר"י פסק שאסור להשמיע לאזניו הכרעתו היא מכרעת. והרב משנה הלכות תמה על זה, ולא הבנתי

ועיין בשו"ת שבות יעקב (לרבי יעקב בן יוסף רישר נולד בשנת ה"א ת"ל בפראג, ח"ג סימן א) שכתב, דאמאי אין נזהרין העולם שלא לילך שחרית ד' אמות בלי נטילת ידיים, האמת אגיד כי בש"ס ובפוסקים ראשונים לא נזכר מדין זה כלום, רק האחרונים כתבו וז"ל: בתולעת יעקב כתב בשם הזוהר, דההולך שחרית ד' אמות בלי נטילת ידיים חייב מיתה. עכ"ל.

והובא גם כן בב"ח (ר"ס ד'). וסיים, ותימא אמאי לא כתב כן הבית יוסף. ונראה לפי דרובא אינן יכולין ליזהר בכך, מוטב שיהו שוגגין ולא יהיו מזידין, ולכן לא כתבו. עכ"ל הב"ח. ומש"ה השמיטו הבית יוסף לפי שדין זה לא נזכר כלל בש"ס ופוסקים ראשונים, ואדרבא מבואר בש"ס (ברכות טו.) שבקומו ממטתו יבדוק נקביו ויפנה, ואחר כך יטול ידיו ויניח תפילין וכו'. וכיון שצריך לפנות וליכנס לבית הכסא, ודאי הוא יותר מד' אמות, כי לאו כל אדם זוכה להיות ב"ה סמוך למטתו כ"כ. וגם דברי הזוהר י"ל דס"ל כרשב"א דאמר בברכות (כה:): שכל הבית כולו הוי כד' אמות, אפילו הוא מאה אמה, אף על גב דאנן לא קיימא לן כרשב"א בזה, מכל מקום לענין נטילת ידיים שחרית שהוא רק פרישות וחסידות יתירה, שלא הזכיר בש"ס ובפוסקים ראשונים כלום, אין להחמיר כולי האי. ופוק חזי מה עמא דבר. ע"כ. חזינן שלא חשש לחומרת הזוהר בזה. ועיין עוד במ"ש בח"ג (סימן צו), דקיימא לן לדינא שאין חוששין לדברי המקובלים, כי אין לנו עסק בנסתרות, ע"ש.

ובן כתב בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן נא) וז"ל: ואני אומר, כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה וכו'. ולעומת זה המערב ספרי הגיון עם ד"ת עובר על חורש בשור וחמור יחדיו וכו', ע"ש.

ובן בשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ד סימן קעג, דף סא סוף ע"ד) כתב, דלא עדיפא קבלת הזוהר שהיא על דרך הנסתר, יותר ממאי דקיימא לן שאין הלכה כרבי שמעון דדריש טעמא דקרא, על פי הנגלה, כל שהטעם סותר הדין, כמ"ש התוספות בסוטה (יד), לפיכך אין הלכה כהזוהר נגד הפוסקים, שאין לנו עסק בנסתרות,

ואם כן למי שקרא ושנה במשנתו של האר"י ז"ל איך יכתוב כן וכו', וגם הרב כנסת הגדולה ז"ל לא ידע בעצם גדולת האר"י ז"ל וחכמתו הנפלאה, וכמדומה שלא הזכיר בספריו להאר"י זולת ביו"ד (סימן קיב) בשתיית הקפה מהגויס. ע"כ. ומבואר לכאורה שדעת הכנסת הגדולה והפרי חדש שלא לפסוק כד' הקבלה נגד הפשט.

עוד מצינו שנחלקו הפוסקים אם יש לברך בת"כ ויום הכפורים ברכת שעשה לי כל צרכי, הואיל ואסורים בנעילת הסנדל, (ועיין בערך השלחן סימן תקנד סק"ו מ"ש בזה), ודעת רבינו האר"י שאין לברך, וכתב בשלמי צבור (דף נג ע"א. ע"ש בהגה), שרק אלו הנוהגים בכל מעשיהם והנהגותיהם על פי האר"י לא יברכו ברכה זו, אבל לפני כל קהל ישראל הדת נתונה לברך. ואין בזה כל עון אשר חטא במה שאין חוששים לסברת האר"י ז"ל. וכן כתב בשו"ת קול אליהו (חלק אורח חיים סימן מ).

ובס' שלמי צבור (דיני חשש יוהרא ס"ט) כתב: ובכלל זה צריך להיות כל אדם צנוע בכל המנהגים אשר יתנהג על פי קבלת איש האלוקים רבינו האר"י ז"ל, שלא לפרסם עצמו בפני הנוהגים להקל על פי התלמוד וע"פ הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, בין להקל בין להחמיר, וכ"ש לא יכול להכריח בהם להורות למי שלא נוהג כד' האר"י ז"ל לנהוג כמותו. וכמ"ש בתשו' הרא"ם [הנ"ל]. כי על כן צריך להתנהג במנהגי הרב ז"ל בשלום ובמישור רק בינו לבין קונו, ולא יתראה בפני הצבור כשהוא מחמיר או מיקל, שהוא עושה מפני דברי האר"י ז"ל, היפך דברי הש"ס והפוסקים. ובפרט לפמ"ש "המקובל האלקי" רבינו הרדב"ז ז"ל בתשובה [הנ"ל]. וכן כתב הר"י הלוי בתשובה.

ועיין עוד בשו"ת שמש צדקה (אורח חיים סימן ד) דמנהג האשכנזים בחוץ לארץ להניח תפילין בחוה"מ, והיה מי שרצה לבטל מנהגם על פי הקבלה דאסור להניח תפילין בחוה"מ, ועביד קלנא ח"ו, ועל זה הרבה להשיב אפו עליה, והביא חבילות של תשובות רבני האחרונים, שאין לשנות מנהג משום מה שאמרו בקבלה.

כוונתו, דאי רבינו הגר"א ראה דעת האר"י הקדוש שהיה מחזיקו למלאך אלקים ואפ"ה פסק דצריך להשמיע לאזניו, אם כן מה שייך לומר שכיון שרבינו האר"י סובר להיפוך הגר"א גם כן יסכים, ואטו בשום מקום לא פליגי על רבינו האר"י, ותורה לא בשמים הוא, ואפילו קב"ה אומר טהור ופמליא שלו אומרים טמא, אמרו מאן נוכח רבה בר נחמני, ור' יהושע עמד על רגליו ואמר כבר נתנה תורה לישראל על הארץ ואחרי רבים להטות. עכ"ד.

וראה גם בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סימן קסב) שכתב בנידונו, ולהכריע בזה מה כוונתו, איברא מעודי ראיתי לשון האר"י בשער הפוסקים וכו', "ואף שאין לנו לפסוק הלכה מדברים שנאמרו בלחישתה", מכל מקום בנידון דידן כיון שאין סתירה מההלכה על זה, ובפרט שדברי האר"י נבנים על דברי רז"ל, י"ל וכו'.

רוב חכמי הספרדים הורו רק בדעת הפשטנים ודלא בהמקובלים

ומצינו לרבים מחכמי הספרדים שתפסו בפשיטות דבכל דוכתא שנחלקו המקובלים עם הפשטנים, יש לתפוס לדינא כדעת הפשטנים, [מלבד דעת הרא"ם והרדב"ז הנ"ל], ומהם: הכנסת הגדולה, הפרי חדש, דברי יוסף, שמש צדקה, בית דינו של שלמה, מעדני יום טוב, טהרת המים, קול אליהו, גנת ורדים, מהר"י אלגאזי, מקום שמואל, שלמי צבור, הגאון ר' חיים ביז'ה, מטה יהודה עייאש, דבר משה, חיים לעולם, רביד הזהב, שלחן לחם הפנים, ברית כהונה, ברכת יוסף, פרי צדיק, שואל ונשאל, ויאמר בועז, שמש ומגן, ועוד. כפי שנבארם להלן בס"ד.

והנה החיד"א בשו"ת טוב עין (סימן ז) כתב: ולישרי לן מר הרב פרי חדש שכתב שיש שאין אומרים ברכת הנותן ליעף כח והוא מכללם. ותימא עליו שידענו שהיה בקי בדברי האר"י זצ"ל והיה מפרש סוגיות התלמוד על פי הקדמות האר"י, ובעיני בקטנותי ראיתי דף א' מכתבת ידו של הפרי חדש פירוש סוגיית כתובות, והזקנים עדים שנגזו קונטריסים שכתב בחכמת האמת, ובהלכות ר"ח בברכת לעשות רצון קוניהם רמו הרב פרי חדש שהיה בקי על דרך הסוד.

בתלמוד דוקא, אבל בדבר שנתפרש בתלמוד לית דין ולית דייין. ומצינו דאף על גב דמרן ז"ל בבית יוסף חייש לדברי הזוהר, בשלחנו הטהור לא חש להו, שהרי ביורה דעה (סימן סה) פסק שהגיד מותר בהנאה, נגד דברי הזוהר. וכן להלן (סימן פט) פסק דמותר לאכול בשר אחר גבינה מיד ולא חש לדברי הזוהר דמחמיר. ע"כ. וחזר ושנה משנתו להלן שם (בסימן מד). ע"ש.

גם הגאון רבי חיים בי"ה זצ"ל, בתשובה שהובאה בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן רטו), כתב שאף על פי שהאר"י ז"ל והמקובלים כתבו לתקוע בלחש, ושכן צריך להיות על פי הסוד, מכל מקום אין לנו לשנות מהמנהג שנהגו כאן על פי חכמי התלמוד והפוסקים, מפני דברי המקובלים, שאנו אין לנו עסק בנסתרות.

וכיוצא בזה כתב מהר"י עייאש במטה יהודה (סימן תקפח) על דבר הנוהגים לתקוע ברה"ש שלשים קול קודם התפלה, ואומרים שכן צריך להיות על פי הסוד, וכתב על זה, שהעיקר כמ"ש בשו"ת דבר משה ח"ג (סימן יא) שאין לעשות כן, שאין לנו לשנות ממה שקבעו רבותינו חכמי המשנה והגמרא והפוסקים, כי אנו אין לנו עסק בנסתרות וכו'. (וכ"ה בספר שלמי צבור דף שג ע"ד).

גם הגאון ר' יעקב רקח בספר שלחן לחם הפנים (סימן רעד בדפו"ח עמוד ריט והלאה) כתב, נראה שספר זה [שער הכוונות] הוא למישרים ארחותם לנהוג בכל מעשיהם על פי קבלת רבינו האר"י, שהם יעשו בסדר הזה ובכוונות האלו, לא כן לאותם שאינם הולכים בעקבותיו בכל חוקותיו ובכל משפטיו. צא וראה מ"ש הרב פרי חדש (אורח חיים סימן ג) שהרב האר"י היה נוהג כשהיו אומרים ה' מלך בב"ה והוא עדיין לא הגיע לשם, היה קם מעומד עם הצבור, והוא לא היה קורא עמהם אלא במקום שהיה עומד בו, והטעם שלא היה אומר עמהם לפי שהיה מכוין להעלות לשלב העולמות מלמטה למעלה כסידרן, כנודע ליודעי חן. וכתב עוד שם, שאנו שאין אנו מכווין בתפלתנו יותר טוב לאומרו עם הציבור, כדי להמליך הקב"ה כולם ביחד. והביאו הבאר היטב (סימן נב סק"א). עכ"ד.

גם בספר ברית כהונה ח"ג (מע' ת אות יז, עמוד רסג) כתב, שאף על פי שהחיד"א נמשך אחר דברי

גם בשו"ת בית דינו של שלמה (סימן יב) כתב, דאף שראוי לנהוג כדברי הזוהר היכא שאינו חולק ע"ד הש"ס, מכל מקום כל דבר שלא הוזכר לא בגמרא בבלי ולא בירושלמי, ולא דיברו בו הפוסקים אשר מפייהו אנו חיים, ועל דבריהם אנו סומכין בכל, אף על פי שבעלי קבלה דיברו בו אין אנו יכולים להכריח בו למי שאינם נוהגים כדברי הקבלה, ודבר זה אמרו רבנו הגדול הרא"ם בח"א (סימן א') בענין חזרת הש"צ לומר ה' אלוקיכם אמת, והביא זה הכלל הכנסת הגדולה. וכן כתב הרדב"ז. וכן כתב בספר יוחסין, וכן כתב מהר"י הלוי בתשובה (סימן מא) בשם הרש"ל. ע"ש.

[ועיין עוד להגה"ק ר' יעקב אביחצירא בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (סימן קטו) שכתב בתו"ד, שאף שהרמ"ע סמך בזה על דברי הזוהר, כבר הלכה רווחת בישראל דהיכא דהקבלה חולק על הש"ס נקטינן כהש"ס].
וכן כתבו במעדני יום טוב (ברכות, פרק הרואה סוף אות עז), ובשו"ת גנת ורדים (א"ח כלל ב ר"ס יג), ובשו"ת מקום שמואל (סימן פ), ובשלמי צבור (דף רלב ע"ג).
ובשו"ת חיים לעולם (סימן יב דל"ב).

ובשו"ת רביד הזהב (סימן ט) בתשובת הגאון בן המחבר האריך בזה ע"ש, וסיים: בן אדם ראה בעיניו ובאזניו שמע, דברות קדשי להקת חכמי ישראל ע"ה, כולם מסכימים ומזהירים שאין לזוז מדברי הגמרא והפוס' וכ"ש להורות היפך דבריהם והמורה היפך דבריהם חייב מיתה, וכמ"ש בספר צח ואדום (דף ג ע"ב) בשם רש"ל בתשו' החדשות שכל המחמיר שלא לאכול בשר אחר גבינה בלא גריעותא דאית ליה בשינוהי כי אם מחמיר חייב מיתה, ושכ"כ מהר"ם ז"ל כי התלמוד ראה דברי רשב"י ע"ה וכל ישראל קיבלו עליהם לדת ודין דברי התלמוד. עכ"ל.

ובם' יש"ש (פ' כ"ה סימן ו) כתב, דמאחר שנחתם התלמוד אין להחמיר נגד התלמוד והוי כמו מינות ע"ש, ואף על גב דהש"ך כתב דאין דבריו מוכרחים וגם הדמשק אליעזר ז"ל הביאם הכהאי גוונא (סימן פט ב"ד) תמה עליו דמה שייך מינות במה שמחמיר אדם על עצמו, מכל מקום מיניה תשמע למאן דמיקל נגד התלמוד דכ"ע יודו דחייב מיתה. ואפילו לדעת מרן ז"ל דחייש לדברי הזוהר, היינו דוקא בדבר שלא נתפרש

והאר"י, אגן בדין קיימא לן כדברי הרדב"ז שבכל מקום שהפוסקים והמקובלים חולקים, הלכה כהפוסקים, הילכך אנו מברכים שעשה לי כל צרכי אף בת"ב וביום הכפורים. וכדברי הרב המגיה בשלמי צבור (דנ"ג ע"א). ע"ש.

גם הרה"ג ר' יוסף ידיד בברכת יוסף (ח"א עמוד קא) כתב בדין ברכת פירות אילני סרק שאף דעת האר"י לברך בפה"ע עליהם, הואיל והפוסקים חולקים, נראה ברור שבמקום שאין מנהג ידוע יש לברך שהכל, דספק ברכות להקל. ע"ש.

ובן דעת הגאון מהרס"ך מחבר שו"ת זרע דוד, שאין להורות לקהל הרחב אלא רק על פי ההלכה וכדעת מרן השלחן ערוך וכו'. כמ"ש בשמו בספר ברית כהונה (מערכת ב' אות יז).

גם הגאון מהר"א הכהן בשו"ת שואל ומשיב מזוז (סימן כ עמוד מח), כתב שאין לדחות דברי מרן בדין פירות אילני סרק מצד הקבלה של רבינו האר"י ומהרצ"ו, שעל זה נאמר לא בשמים היא, ומה לי בת קול, מה לי ידיעת בעל רוח הקודש, ולדעתי דין תורה על פי הכללים וההכרעות שבידינו, ספק ברכות להקל. ע"ש.

ובן כתב הרה"ג שאול קצין בספר פרי צדיק (בדיני ברכות אות כד). ע"ש. גם בשו"ת ירך יעקב (סימן לג) העלה שיש לחוש באיסור ברכה לבטלה, אף על פי שע"פ הסוד יש לברך. ע"ש.

גם בשו"ת שואל ונשאל ח"ד (סימן כג) כתב בנידונו, ולכן שפיר יכול לקרות מיום א' והלאה, ומה גם דכלל גדול בידינו דכל היכא דפליגי הפוסקים ובעלי הקבלה, דברי הפוסקים עיקר, שגם המקובלים דבריהם רק לחסידים ואנשי מעשה, אך להורות לרבים ודאי דכפסק מרן מורים ובאים. ועל כיוצא בזה אמרו לא נאמרו דברים הללו אלא למצניעיהם. ע"כ.

ושם בח"ז (אורח חיים סימן ד) כתב, אודות מי שכותב בשמאלו, ושאר מלאכות עושה בימינו, או בשתי ידיו, באיזו יד עליו להניח תפילין, שהעיקר כדברי מרן השלחן ערוך (סימן כז), שהיד שכותב בה נחשבת לענין זה כיד ימין ומניח תפילין ביד שכנגדה, ואף על פי שבספר כף החיים לא כתב כן, אין דבריו נראים, אלא

העיקר כמרן שקבלנו הוראותיו, ואין לזוז מהוראותיו ימין ושמאל וכו'. ועיין עוד שם בח"א (סימן ג).

וכתב על זה בשו"ת יביע אומר ח"ט (א"ח סימן צא): והנה גם אני בעניותי דנתי בזה וכו', והן עתה בראותינו דברי הגאון המחבר כאן שהעלה כן בתוספת נופך לדחות דברי כף החיים, קמנו ונתעודד להחזיק במעוז קבלת דברי מרן. וכמ"ש הגהמ"ח כאן, דאעיקרא דדינא הכלל שכתב הכף החיים שאילו היה רואה מרן לדברי האר"י היה פוסק כדבריו, אינו נראה, אף שהוא נובע מדברי החיד"א שהובא בכף החיים (סימן כה ס"ק עה), שהרי אנו קבלנו עלינו הוראות מרן שהסכימו עמו מאתים רבנים, [וכמ"ש הגאון ר' חיים אבולעפיא, והביאו החיד"א בברכי יוסף (חושן משפט סימן כה ס"ק כט)]. ואפשר שגם החיד"א לא כתב סברא זו אלא ליישב המנהג בנידונו, ואינו כלל לפסק הלכה בעלמא, ומה גם שדברי האר"י לא נאמרו אלא למצניעיהם וכו', ולכן העיקר שאין לנו לזוז מכללי הפשט לפסק הלכה שמשוררים לנו מדורי דורות עד ימי חכמי התלמוד, עכת"ד. [והוא תנא דמסייע למ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ב חלק אורח חיים סימן כה). ע"ש]. ודבריו חיים וקיימים. ולאפוקי מאיזה אברכים חדשים מקרוב באו ולא שימשו כל צרכם, והורו לסתור קבלת דברי מרן הקדוש, שרי להו מרייהו. ואכמ"ל. עכ"ד מרן אאמו"ר זיע"א.

גם בספר ויאמר בועז ח"ג (סימן ב') כתב, דאנו קיבלנו הוראות מרן אף נגד המקובלים, ואין לנו אלא הכרעת מרן. ודלא כמ"ש ברב פעלים ח"ב (אורח חיים סימן ט), ובכף החיים (סימן כז אות לא).

גם בשו"ת שמש ומגן ח"א הביא כמה דברים שאין אנו הולכים אחר הקבלה. ע"ש, ובשו"ת תבואות שמש (סימן סז דף קפד ע"ב).

ועיין עוד למהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"א (סימן סד) שכתב, שאין קושיא על מרן השלחן ערוך בענין ברכה בבוקר קודם נטילת ידים כשידיו נקיות, כיון שמדברי הש"ס והפוסקים מבואר דיכול לברך ברכות אלו בלי נטילת ידים, ולכן מרן לא חשש לזוה"ק במקום שהש"ס חולק להקל. וכמ"ש בכנסת הגדולה (כללי הפוסקים סימן א), ואפילו שכתב שם בשם הרדב"ז דלחומרא הוא נוהג כהקבלה, אפשר דזהו לעצמו ולא

ובספר פרי צדיק למהר"ש קצין (דיני ברכות אות כד), ומוהר"ר ישראל ששון בשו"ת כנסת ישראל (דף ג), ובתשו"ת שואל ומשיב החדש (בתשובות ר' אברהם הכהן סימן א' וסימן כ), ובשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים ד' סימן ג'), ועוד פוסקים דכולהו ס"ל שיש לילך אחר הפשט. ע"ש.

ובספר פתה"ד (סימן כה דף מו) העיר בדברי החיד"א הנז', שאין הכרח בדבריו, שאפשר שלעולם יש לילך תמיד אחר מרן השלחן ערוך, ולא אחר המקובלים, ומ"ש בברכי יוסף הנ"ל שאילו מרן היה רואה דברי האר"י היה חוזר בו, י"ל שהוא דוקא במקרה שדן בו, לענין ברכת הנותן ליעף כח, דהתם אין המנהג רק על פי המקובלים, אלא רבים מהפוסקים הפשטנים ס"ל לברך ברכה זו, ומהם, הסמ"ג, מחזור ויטרי, הרד"א, הטור, הרדב"ז, ועוד. [ראה בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן כה אות יב יג), ובילקוט יוסף (סימן מו)], ומש"ה שפיר אמרינן התם דאילו מרן היה רואה דברי הראשונים עם דברי המקובלים, ושכן המנהג, היה חוזר בו. אבל בשאר מקומות שבהם נחלקו הפוסקים עם המקובלים, אין לומר שאילו היו רואים דברי המקובלים היו חוזרים בהם.

אתה הראת לדעת שגם חכמי הספרדים דעתם להורות לרבים אך ורק כדעת הפשטנים, ודלא כהמקובלים, כל שיש חשש איסור בדבר לפי דעת הפשטנים.

תשובה לדברי האור לציון בענין הוראה לפי המקובלים

ובדברים אלו נדחה כל מ"ש עורכי הספר אול"צ ח"ב (מבוא ענף ה אות ה) ובח"ג (פרק יז-ו), שבדברים שאפשר להחמיר כרבינו האר"י ז"ל, יש להחמיר בהם, ואף על פי שהשלחן ערוך כתב להקל, וכגון תספורת בימי העומר, שדעת מרן בשלחן ערוך (סימן תצג סע' ב) לאסור תספורת עד ל"ד בעומר, ואילו בשער הכוונות (פ"ו ע"ד) מבואר לאסור תספורת עד חג השבועות. ולכן אין להסתפר עד ערב חג שבועות. ע"ש. גם בספרו ח"ג כתב שלא לברך ברכת האילנות בשבת, מחשש שבורר הניצוצות, והוא על פי הקבלה. ע"ש.

לאחרים. [אלא שבנידונו שם כיון שמצא להאגור שחשש בזה לרוח רעה, כתב להחמיר היכא דאפשר שלא לומר שום ברכה קודם נטילת ידיים שחרית. ע"ש].

ועיין להגאון המקובל רבי יוסף אירגאס בשו"ת דברי יוסף (סימן כה) שכתב, כי במצות התורה יש נגלה ונסתר, הנגלה מה שבא בתלמוד ובפוסקים, שהכל חייבים לקיימו, והוא דבר השוה לכל נפש. אך הנסתר שבא בזוהר ובספרי המקובלים לא נצטוו בו אלא השרידים אשר ה' קורא יחידי סגולה הבאים בסוד ה' וכו'. ע"ש.

דעת החיד"א בדבר והחולקים עליו

והנה מרן החיד"א בספרו ככר לאדן (דף קנו ע"א סימן ז) כתב, ועינינו הרואות לכמה גדולי ישראל הבקיאים בתלמוד ובפוסקים, וזמנין דאף דשמעי מ"ש רבינו האר"י אינם זזים ממנהגם, כמו שנהג הרב הגדול בעל פרי חדש וכו', וגם אני עצמי נזהר שלא לדבר בפרהסיא נגד הנוהגים נגד דברי האר"י, ומזקנים אתבונן, כי לא נאמרו כל הדברים האלו אלא למצניעיהן. ע"ש. ואמנם בספרו ברכי יוסף (אורח חיים סימן מו סקי"א) כתב, דאלמלא מרן היה רואה דעת האר"י, גם הוא היה מודה. ע"ש. ונמשכו אחריו בעלי הקבלה לפסוק כדעת המקובלים אף נגד מרן. ועיין עוד בכנסת הגדולה (כללי הפוסקים).

אולם מרן החיד"א עצמו היה מורה ובא לרבים אך רק כדעת מרן, כאשר העיד בשמו בספר לקט הקציר, שדיבר עמו פנים אל פנים, בשנת תקס"ג, בליוורנו, ואמר שרק על עצמו היה מחמיר כדעת המקובלים. וחזו מאן גברא רבה קמסהיד עליה. ובשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן כה), וח"ד (סימן ב אות יא), וח"ט (אורח חיים סימן קה או' ד, בהערות לספר עמק יהושע), ובסימן קח (בהערות על אור לציון) הביא דברי האחרונים שכתבו לתמוה ע"ד החיד"א הנ"ל, וכולהו ס"ל דאף אילו מרן היה רואה דברי האר"י, אפ"ה לא הוה הדר ביה. והביא דברי הרדב"ז, ושאלת יעב"ץ, ובס' טהרת המים (בשירי טהרה מע' א' אות ע"ב דף ה' ע"ד), וס' יריעות האהל (דף צ' ג ע"א), ובספרו שמח נפש (ס"ב), ובשו"ת חתם סופר (אורח חיים סימן נא), ובשו"ת כפי אהרן (ס"ח),

אולם הרי כבר פשטה ההוראה אצל רוב ככל גדולי הדורות, להורות לעם כדברי הפשטנים, וכפי המבואר ברדב"ז ברא"ם ובשאר כל הפוסקים הנ"ל.

וראיתי בהקדמה לאחד הסיפורים, שהמו"ל כתב, שבכל מקום שנחלקו המקובלים עם הפשטנים, יש לתפוס כדעת המקובלים. אולם התעלם מדברי כל הפוסקים הנ"ל, שהיוצא מדבריהם שמעולם לא קיבלנו הוראות האר"י ז"ל כשהוא נגד השלחן ערוך.

וחכם אחד טען, שמרן הבית יוסף מביא דברי הזוהר לגבי נטילת ידים, ולגבי תפילין בחוה"מ ולגבי קריאת התורה, ועוד מקומות, ומשמע שמרן חושש לד' המקובלים. אולם חילוק גדול יש בין דברי הזוהר לבין דברי המקובלים. ועוד, דבמקומות שהפשטנים נחלקו ביניהם, ורבים מהפשטנים כתבו כדברים המבוארים בזוה"ק, בודאי שדברי הזוהר עיקר. דהזוהר לא גרע מהירושלמי או מסכת סופרים וכל כיוצא בזה, שאם הראשונים היו רואים דבריהם הוו הדרי בהו. וכמבואר כיוצא בזה בשו"ת גינת ורדים (חלק אורה חיים כלל ב סימן יג) דאפילו היה הרא"ש אומר כן בפירוש, מכיון שאין לו ראייה נכוחה מן התלמוד לא הוה ציינתא ליה, דלא הוה אלא סברא דידיה, משום דאנן סהדי דאלו הוה שמיע ליה דברי ספר הזוהר בזה, הוה הדר ביה, כדאמרי' על האחרונים שפוסקים היפך דברי גאונים ראשונים שלא באו ספריהם לידם, שאילו ראו דברי ראשונים הוו הדרי בהו, ומבטלין דעתם מפני דעת הראשונים. צאו וראו כמה דינים פסק הבית יוסף משם ס' הזוהר, אשר אין זכר למו בתלמוד כלל, ועשאן הלכות קבועות. וכל כי האי גוונא שמן התלמוד אין ראייה לא לכאן ולא לכאן, ובספר הזוהר פירש שיש קפידא בדבר, ראוי לתפוס לענין הלכה כהזוהר.

ואמנם לא קאי על דברי שאר המקובלים, כמו רבנו האר"י ז"ל, וכל יתר המקובלים. דהא קמן שרוב רבני הפשטנים גדולי הדורות ראו דברי המקובלים, ואפ"ה נשאר בדעתם ולא חזרו בהם. וע"כ כדברי הרדב"ז הנ"ל.

מדוע הבית יוסף הביא לפעמים דברי הזוה"ק והן עתה הגיע לידי ירחון אחד [או"ת תשרי תשע"ה], שהדפיסו מאמר מצעיר אחד שבא לחלוק על מרן זיע"א, וגיבב דברים להוכיח ששיטת מרן הבית יוסף, כשיטת הבן איש חי, שיש לפסוק תמיד על פי הקבלה. כיון שמצינו במקומות רבים שהבית יוסף הביא דברי הזוה"ק. ומזה הוכיח כדברי הרב משה לוי ע"ה, שיש לפסוק הלכות על פי הקבלה ובתורת ודאי, ואפילו לא לומר ספק ברכות להקל. ולא חלי ולא מרגיש שיש הבדל בין הזוהר לבין דברי המקובלים, וכבר כתבנו לעיל מה שכתב בהקדמת ספר הליכות עולם ח"ז. ע"ש. וכל מה שהאריך שם, אינו ממין הטענה, שרובם הם מנהגים בעלמא שאין בהם כל איסור, ולא הכרעת הלכה מחודשת, כמו שהלוי יטול ידי הכהנים, ועוד הנהגות בנטילת ידים של הבוקר. כמבואר באורח חיים סימן ד'. ועוד כיוצא בזה. ועל שאר הטענות השבנו כבר באורך בילקוט יוסף שבת החדשים בכ"ד.

ואם מצינו פעמים בודדות ממש, שמרן מכריע על פי הזוהר, פשוט שספר הזוהר שאני. דודאי הכל מודים לגבי ספר הזוה"ק, דלא גרע מתלמוד ירושלמי, שמכריעים על פי תלמוד ירושלמי כשאין סתירה לזה מתלמוד דידן, וע"פ מכילתא וספרא וספרי ותוספתא, כאשר היה מסתבר לגדולי הדורות מן הדברים שיש בזה הכרעה. הואיל והם דברי תנאים וגדולי האמוראים, והם היו קרובים יותר לקבלת התורה, ובודאי שהם יודעים האמת יותר, ומסורת התורה אז היתה משומרת.

ולכן כיון שמצינו שרשב"י הקדוש כתב שהמניח תפילין בחוה"מ חייב מיתה. מסתמא שכך היה גם כן המנהג בזמנם. ועל כל פנים יש בזה כדי הכרעה בין הראשונים. ועוד, דס"ל למרן דמסתמא אם הראשונים היו רואים דברי הזוהר שהם דברי תנא היו חוזרים בהם. ולכן בודאי יש לפסוק דשב ואל תעשה. ואין זה ענין כלל לכל שאר הנידונים, שבהם נחלק ביביע אומר על דברי הבן איש חי בכמה מקומות.

וגם י"ל דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וכמ"ש כע"ז בשו"ת יביע אומר (ח"ד אורה חיים סימן ד אות כז)

ו"אפושוי פלוגתא בין הזוה"ק להש"ס והפוסקים לא מפשינן, ואמרינן אין לך בו אלא חידושו וכו". וכן כתב שם (ח"ה אורח חיים סימן א) "ובודאי דלא משינן בהא פלוגתא בין הש"ס לזוה"ק בחנם. ע"ש. ועו"ש בח"ה (יורה דעה סימן כא אות ב).

וכבר כתב בשו"ת גינת ורדים (אורח חיים כלל ב סימן יג): "ועוד, שאפילו היה הרא"ש אומר כן בפירוש מכיון שאין לו ראיה נכוחה מן התלמוד, לא הוה צייתנא ליה דלא הוה אלא סברא דידיה, משום דאנן סהדי דאלו הוה שמיע ליה דברי ספר הזוהר בזה הוה הדר ביה, כדאמרינן על האחרונים שפוסקים היפך דברי גאונים ראשונים שלא באו ספריהם לידם שאלו ראו דברי ראשונים הוו הדרי בהו ומבטלין דעתם מפני דעת הראשונים. ע"ש.

[וכן כתב בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן ג) שמה שאמרו שהקבלה תכריע, הוא דוקא ספר הזוהר והתיקונים שהם דברי תנאים, אבל לא כתבי האר"י ופע"ח, שאף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה, ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי, לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינן].

ובמקומות רבים, מרן לא פסק אפילו כדברי הזוה"ק, וכמו ביורה דעה (סימן סה), שבבית יוסף הביא דברי הזוה"ק לענין איסור הנאה מגיד הנשה. ואף על פי כן לא פסק כן בשלחן ערוך. וכן באורח חיים (סימן קעג) לענין הפסקה בין בשר לחלב, שהביא הבית יוסף דברי הזוה"ק ושראוי מאד לחוש לד' הזוה"ק, ואף על פי כן בשלחן ערוך לא חש לה כלל ולא זכר כלל מדעת הזוה"ק. כיון שאין להורות על פי הסוד. כי מפשט תלמוד דידן אינו עולה כן.

ומזה שהביא בס' שלום יעקב מדברי ר' יצחק קארו (נדפס בשו"ת בית יוסף עמוד שפה) שכתב לגבי מח' "התנאים והאמוראים והפוסקים אם מצות יבום קודם למצות חליצה, דכיון דלא אפסיקא הלכתא כאחד מהם, ולא נפסקה הלכה בתלמוד וגם כל הפוסקים לא פסקו הלכה כמי, לכן יש להכריע כחכמי הקבלה. וכן מקובלני מרבותי. ע"כ. הנה שאני התם שכתב שאין בזה הכרעה בפוס', וכל הפוסקים לא פסקו הלכה כמי. אבל בכל

ברוב ככל המקומות יש הכרעה בפוסקים, והרי"ף הרמב"ם והרא"ש ומרן הכריעו בהכרעה ברורה ולא מחמת ספק.

וכן כתב בשו"ת מכתם לדוד פארדו (יורה דעה סימן מ), שספקא דדינא "שאיין לו הכרע מן הגמרא או מגדולי הפוסקים הראשונים", אלא אתמר הכי ואתמר הכי, הקבלה תכריע. ע"כ. וזה כתב לגבי צורת האותיות. וכ"ש אין זה שייך לענין אם לחדש הלכות על פי הקבלה.

והדבר פשוט, שגדולי הדורות חכמי הפשט שלא היו מקובלים, לא ס"ל לפסוק הלכות על פי הקבלה. וכמ"ש בשו"ת שמש ומגן (ח"א סימן יא. סימן יב. ובח"ג סימן סז. ובתבואות שמש סימן סז). וע"ש שכתב: "והם דברים בטלים, ופוק חזי שזה חמש מאות שנה עברו וכל העולם פוסקים כהשלחן ערוך ולא כהאר"י, זולת מעט חסידים שמחמירים כמותו, והוא זיע"א אמר שלא מסר דבריו לכל אלא למצניעיהם, ואני יודע שבכל מרוקו לא היו אלא חמשה מקובלים. ואף שאין לנו לדבר כנגד קדושת האר"י החי מכל מקום הלא יש לנו כללי המשפט ללכת אחריהם ואין לזוז מהם, והלא בדברים הרבה שהלכו לפי הקבלה וכו' כתב הבית יוסף (אורח חיים סימן כה) שאין הפוס' כותבים אלא מסקנא דתלמודא. ואין לך להביא ראיה מהחיד"א זיע"א שגם הוא היה מקובל וכו'". עכ"ד הגר"ש משאש זצ"ל.

ולא לחינם כתב בהקדמת הליכות עולם ח"ז הנ"ל [ועוד כהאי גוונא בכמה דוכתי' בחריפות לשון נגד ברכת ה'. וכתב שהוא מתעקש בזה. ומה שכתב בלשון חריפה לפי שראה שיש מה להעיר על הדרך הזו, שלא ילמדו התלמידים למהר לפסוק הלכות כפי ראות עיניהם. וכל הולך ישר יודה שדברי מרן רשכבה"ג אף בזה, כמו בכל מקום, מיושבים על השכל הישר. ולמה נאמר שהרי"ף והרא"ש והרמב"ם ועל אחרון חביב מרן הקדוש גדול הדורות, פסקו הלכות בטעות, מטעם שלא זכו שיתגלה אליהם אליהו הנביא, ללמד אותם תורת הסוד, שהיא העיקר הגדול בהכרעת ההלכה, ואין בה כל ספק אלא היא אמת ברורה בודאי הגמור.

ואמרו הרמב"ם הרי"ף והרא"ש, ועד אחרון חביב, מרן הקדוש, לא היו ראויים לגילוי אליהו. ומן השמים

שלחן גבוה (יורה דעה סימן סג). ב. שער המפקד (פסח אות ד). ג. ישיב משה שתרוג (סימן ר). ד. שמחת כהן (ח"ה אורח חיים סימן תקנ). וכבר הערנו על זה במק"א שכ"ז נכתב על ידי העורכים [והעתיקו כן מספריו של חכם אחד שהביא מקורות אלו]. וחלילה שהגרבי"צ זצ"ל יביא ראיות אלו. שהרי מה שדייקו מדברי השלחן גבוה (יורה דעה סג אות ח) שהמנהג בשאלוניקי להקל בבשר שנתעלם מן העין. אכן מפורש שם להיפך, שכבר הקדים השלחן גבוה בכללים שבריש הספר (סימן י סימן טו) שבעירם יש מנהגים קדומים שלא כדעת מרן. ושיש לתמוה על זה איך יתכן כן. וכתב שם (סימן טו): "בדבר שהוא מנהג קדמון לאסור או להתיר, אף על פי שנתפשטו אחר כך הוראות מרן, המנהג לא זו ממקומו, כמ"ש מרן עצמו בהקדמתו לבית יוסף. וכהאי גוונא יש לנו (בשאלוניקי) מנהגים שונים כדיני הריאה מקדמונים ז"ל שלא כפי השלחן ערוך". ע"כ. גם שם (כלל י) כתב, "שאותו מנהג שנהגו להחמיר הוא מנהג קדמון קודם שיצא טבעו של מרן בעולם, הילכך אף על פי שאחר כך נתפשטו הוראות מרן וקבלנו אותם המנהג לא זו ממקומו כמ"ש בהקדמת הבית יוסף".

וכן כתב שם בחלק אורח חיים (סימן תצה סק"ט) בנידונו, שהמנהג שם הוא מנהג קדום, וגם מיוסד יפה (עפ"ד גדולים), וכיון שהוא תלוי "במנהג קדמון", לא קבלנו הוראותיו כמו שנתבאר בכללי השלחן ערוך (כלל טו). ע"כ. וכן כתב בשו"ת שלו אהל יוסף (יורה דעה סימן ל) שרק במנהג קדמון קודם שיצא לאויר העולם אור הגנוז של מרן ז"ל, דבכהאי גוונא כבר הורשינו מפי קדוש מרן לעשות מקום ומקום כפי מנהגו. ולכן אף על פי שאחרי כן יצאו לאויר העולם הוראות מרן ז"ל וקבלנו עלינו ועל זרעינו, המנהג הקדמון לא זו ממקומו בין לקולא בין לחומרא, וקבלת תורתו לא היתה אלא בדברים שלא היה בהם מנהג ידוע. וכן בכמה דיני הריאה אנו חלוקים ממרן לחומרא או לקולא כיון שהמנהג לאסור קדמון הוא". ע"כ. וכן כתבו כמה אחרים בשמו של הרב שלחן גבוה. ראה בשו"ת מעט מים לר' אברהם מסלוניקי (סימן כב דף נג ע"ב). וביפה ללב (ח"ב סימן לז). ובשו"ת פני יצחק (השמטות לאורח חיים סימן ה ח"ה דף קצג. ועוד שם ח"ה חלק אבן העזר סימן ה דס"ז).

נתנו שחיבוריהם של הרמב"ם הרי"ף והרא"ש וכן חיבור השלחן ערוך, יהיו בדרך שאינה נכונה ח"ו, וחסרו את הסוד של הדברים שהוא המכריע בהלכה.

אלא ודאי, שמלבד שלא לנו לומר מי גדול ממי, כבר כתב החתם סופר ועוד רבים, שכל חלק הסוד לא ניתן לענין פסק ההלכה. וז"ל החתם סופר בתשובה (חלק אורח חיים סימן קח): וכדי שלא תפוג תורה, כללא כ"ל הקב"ה, שאין הנביא רשאי לחדש שום מצוה מהישנות, ויתבאר ויתפרש משמים כי אם על דעת חכמי ישראל, וזהו צורך גדול, וממילא אפילו יאמר אליהו בשם תלמידי חכמים בארץ ואין אנו יכולים לברר הדבר, כמו שהיה בהא דר"ח ור"ב בעירובין וכו', שהיה אפשר לברר, [אין לקבל]. ואם נעשה מעשה על פי עדותו של אליהו תפוג תורה, כל אחד יאמר נגלה לי בחלום או אליהו אמר לי בשם פלוני ת"ח שאמר קודם מותו כך וכך, על כן אין לפסוק הלכה על זה וכיוצא בזה. ע"כ. עוד כתב שם (חלק אורח חיים סימן ק): "וידוע, דהיכי דפליגי הנגלה עם הנסתר, אין לנו עסק בנסתרות, והנגלות לנו ולבנינו". ע"כ. ושם (חלק יורה דעה סימן רעא) כתב, לגבי צורת האותיות, שחלילה לשנות אפילו כל שהוא מפני דברים הנאמרים בחשאי.

תשובה ע"ד האול"צ בענין ברכה מעין שבע בליל פסח

וניחדר אנפין לנידון דידן, לגבי ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, דהנה בשו"ת אול"צ ח"ג (פרק טו, אות כד) כתבו עורכי הספר, שאף על פי שאין להנהיג כן לברך ברכה זו בליל פסח שחל בשבת, מכל מקום בבית הכנסת שנהגו כבר לאומרה ימשיכו במנהגם אף על פי שהוא נגד מרן, כפי שנתבאר במבוא לאול"צ ח"ב (ענף ג), שבמקום מנהג יכולים לעשות נגד מרן, ואפילו בכרכות ואין לחוש בזה לספק ברכות להקל. אבל אין להנהיג לאומרה לכתחלה, וכן היתה דעת מורנו הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל. ע"כ.

אולם מה שסמכו בזה על דברי המבוא לאול"צ ח"ב, שאפשר להנהיג מנהג נגד מרן גם לאחר שנהגו כדעת מרן, ואפילו במקום ספק ברכות, הנה באול"צ שם כתב כן מסברא, והביא ד' אחרונים לסייע לזה. א.

ההלכה, וגם הוא עצמו לא ידע שיש בזה מחלוקת ואילו ידע לא היה נוהג כן, אף על פי כן יחזיק במנהגו. אך כבר השיב על זה ביביע אומר ח"ט (אורח חיים סימן כג) בזה"ל: ותמיהני עליו שאיך נתקבלו על דעתו דברים תמוהים אלו. ובאמת שהעיקר שאפילו אם ידע מן המחלוקת, ומלאו לבו לנהוג לברך, יש לו לבטל מנהגו, ושב ורפא לו. וז"ל הרדב"ז בתשובה מכת"י (סימן קמ) והמנהג שאמרת אינו כלום, שהרי לא הוקבע על פי ותיקין, אלא מנהג בעלמא, ועוד שאין מנהג נקבע אלא על פי רבים, אבל אם מקצת יחידים נהגו אין זה מנהג, ודברים של טעם הם על פי דברי הפוסקים. ע"כ. ועיין בשו"ת דבר משה (ח"ג יורה דעה ס"ו יג) שכתב, שאין להביא ראיה ממנהג העולם, כי בכמה דברים נהגו לעשות מחסרון ידיעה בהלכות ובדינים, ובלתי עצת תלמיד חכם הבקי בהלכה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת חיים של שלום (ח"ב סימן ט). ועיין עוד בספר טהרת המים (כשירי טהרה מע' מ אות ו). וכן מוכח מדברי גדולי הדורות שבטלו מנהגים שכבר נהגו לברך על פי כמה גדולים, וס"ל לחוש משום ספק ברכות להקל. ע"ש.

תשובה ע"ד החולקים בדיון מעין ז' בליל פסח שחל בשבת

והנה בשו"ת וישב הים (ח"א סימן ח) האריך ליישב דברי הרש"ש, ושם (בעמ' קסז) כתב, שכיון שנח' בזה הראשונים, וסתמות דברי גדולי הראשונים ומהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שסתמו דבריהם כלשון הש"ס ולא חילקו בין ליל פסח לשאר ימים טובים, וגם בשום דוכתי בספריהם לא כתבו דין מחודש זה של רבנו נסים ז"ל. ועוד ששי' כמה מקובלים ופוס' שהגם שמעיקרא סיבת התקנה של מעין שבע היה מחמת סכנה, מכל מקום תיקנו אותה במקום חזרת התפלה, ושיש לאומרה בכל מקום ובכל זמן. וקיימא לן שבכ"מ שחולקים הפוס' בכוונת לשון הש"ס, תכריע דעת המקובלים, ובפרט בנידון דידן שסתימות לשון הש"ס משמע כדעת המקובלים, שבודאי דעתם היא המכרעת. והדעה המקובלת והמוסכמת בקביעת שיטתו ודעתו של האר"י ז"ל היא דעת הרש"ש, ומאחר שכתב להצריך על דרך הסוד לברך ברכה זו בליל פסח שחל בשבת, בלי ספק

ובשו"ת כפי אהרן (ח"א דף פב). ובשו"ת ומצור דבש (חלק יורה דעה סימן ב). ובארץ חיים סתהון (קונטרס הכללים כלל ה). ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ג יורה דעה סימן רו. ועוד בח"ב אורח חיים סימן כט).

וגם הראיה משער המפקד, יש לבאר בפשיטות שכוונתו שם שכך קבלו מתחילה שבמקום מנהג קבוע קודם שבאים לקבל הוראות מרן, יישארו במנהגם. והראיה משו"ת ישיב משה איננה מוכרחת. ע"ש בשו"ת ישיב משה. ומה שהביאו ראיה משו"ת שמחת כהן, הדבר תמוה שהרב אול"צ יביא ראיה בזה מחכם בן דורינו, נגד גדולי הדורות הקודמים, מה שלא היתה דרכו בקודש. [ראה בילקוט יוסף על ימים נוראים סימן תרה. שהבאנו למעלה מחמישים פוסקים דור אחר דור, גדולי עולם, שכולם כתבו שלא מועיל להנהיג מנהג נגד מרן, ורק במנהג קדום קודם שקבלו הוראות מרן יש לדון מכת מנהג]. וכנראה שעורכי הספר כתבו כן, ולא יצאו הדברים מפי הגאון זצ"ל. וגם הוא מודה, שאין להנהיג כן בסתם מקום. ולאפוקי ממה שכתבו בסידור אחד (תהלת י. עמוד שט) לפסוק בסכינא חריפא, שבלייל פסח שחל בליל שבת אומרים ברכה מעין שבע, כיון שהיא במקום החזרה, ואף במקום שלא נהגו לאומרה, יש להנהיג לאומרה כי נגד רבינו האר"י ז"ל לא אמרינן ספק ברכות להקל. ע"כ. ותמוה שלא חשש לספק ברכות להקל. [והלשון באול"צ שם בהלכה למעלה שכל אחד יעשה כפי מנהגו, אינו בדקדוק, שגם לדבריהם, הרי בסתם אין לברך, וברוב המקומות נהגו שלא לברך. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ב (א"ח סימן כה) שכן פשט המנהג בא"י ומצרים ואגפיה שלא לאמרה, וכדעת רוב הפוסקים, וכדעת מרן. ולכן הרוצים לאמרה מכניסים עצמם בחשש ברכה לבטלה. וכן כתב ביחזיה דעת (ח"א סימן יג) שכן פשט המנהג בכל בתי הכנסת שבארצנו הקדושה. והוא מנהג נכון וישר. ע"כ. ומה שהביאו מהארחות חיים דמכל מקום יעשו כפי המנהג, הנה ברור שהמנהג הפשוט הוא שלא לברך. והארחות חיים לא דיבר על מנהג שהחליט לחדש רב של בית הכנסת, והורה משך כמה פעמים לברך, אלא על מנהג קדום של מדינה שלימה על פי רבותיהם].

ואמנם באול"צ ח"א (עמוד ל) נסמך ע"ד פוסק יחידי, שכתב, שאפילו במי שאין בכוחו להכריע

שכ"ה כוונת האר"י ז"ל. ומאחר שדעת המקובלים מכרעת, וכפי סתמות הש"ס, הנכון להורות מכח הדין הפסוק בתלמוד הלכה למעשה לכל שואל לפרט ולכלל, שכן ראוי לעשות ולברך, כי כבר אין כאן ספק כלל, אחרי הכרעת המקובלים לאור פנימיות התורה, ואין כאן חשש ספק ברכה לבטלה. עכ"ד.

וב"ז תמוה מאד, שבא לדייק דבר חדש מסתימות דברי הראשונים וג' עמודי הוראה, דס"ל לברך גם בליל פסח שחל בשבת, נגד דעת מרן ושאר כל גדולי האחרונים, ואטו מרן וכל גדולי האחרונים לא ידעו לתלמוד רי"ף רמב"ם ורא"ש ודעת שאר גדולי הראשונים. ואם מרן שראה דבריהם פסק שאין לברך, מה לנו ולפלפולים מלשונות הש"ס ומלשונות הראשונים, ולחלוק על מרן. [וגם האבודרהם (סדר תפלות הפסח) לא פסק שיש לאומרה, רק כתב שיש אומרים שאין לאומרה, אבל יש מנהג לאומרה].

ומ"ש שדעת המקובלים תכריע, אינו מובן כלל, שהרי דעת המקובלים היא רק כאשר הדבר מפורש בדברי האר"י או בזוה"ק, באר היטב מילה במילה, לא כן בנידון דידן. וגם אילו כן היה, הרי מכיון שיש כמה וכמה שיטות בקבלה, איך יתכן שדברי רבינו הרש"ש יכריעו לכל העולם כולו במחלוקת הפוס', אחרי שיש שיטות בקבלה, וגם בדין זה מפורש בכמה וכמה מקובלים שלא לאומרה.

ואדרבה יותר יש לנו לומר, שהפשט יכריע בזה, שאפילו אם תמצא לומר שיש מחלוקת בין המקובלים בזה, מכל מקום ההלכה שקבעה גדולי הפוסקים מכרעת. וכמ"ש בשו"ת יחווה דעת (ח"א סימן יג). אלא דבלא"ה יש לנו כבר הכרעה ברורה על פי הפשט.

ובלא"ה לא אמרו שדעת המקובלים תכריע, רק בדבר שאין לנו הכרעה בפוסקים, לא כן ברוב ככל הדברים שיש הכרעה ברורה בפוסקים. ומרן בבית יוסף כתב כן לגבי הנחת תפילין בחוה"מ, שכיון שמפורש בזוה"ק שלא להניח ושיש בזה איסור חמור מאד, וחייב מיתה, יש להכריע כן, ומסתמא שגם החולקים היו מודים לזה, כאשר היו רואים דברי הרשב"י זיע"א. והיינו משום שדברי הרשב"י זיע"א הם דברי תנא, ומי

יכול לחלוק על תנא, שהתנאים סמוכים לקבלה למשה מסיני. ומסתמא שכך עשו בדורו התנאים, דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ומנ"ל לחדש שכן היו מניחים תפילין בחוה"מ ובזוה"ק בא לבטל המנהג על פי טעם שלפי הסוד. אך אין זה ענין לשאר מקומות. והבן.

גם מה שהחליט בשו"ת וישב היס, שדברי הרש"ש הם הם הביאור היחיד בכל דברי האר"י, והם ודאי גמור בלא כל ספק, עד שאין כאן מחלוקת כלל, ולכן גם כן אין כאן כל חשש של ספק ברכות להקל, שכל החולק על הרש"ש כחולק על השכינה. ע"כ. הנה אלו דברים מחודשים, שהרי בלא"ה יש כמה וכמה שיטות בכל דרך לימוד הקבלה.

אך יותר היה לו להביא מ"ש הרמ"א בתשו' (סימן מח), שכל החולק על מרן כחולק על השכינה. שהשכינה היתה מדברת עם מרן הקדוש גדול הדורות האחרונים. וזכה מה שלא השיג אדם אחד בדור ולא מכמה דורות, כמו שאמרה השכינה למרן בספר מגיד מישרים פרשת ויקהל: קוב"ה קא נשיק לך נשיקין דרחימו ומחבק לך, ושכינתא ממללא עמך, והא אדביקת מה דלא הוה אדביק חד בדרא ולא מכמה דרין. ע"כ.

שיטת הגר"א שאין לפסוק על פי תורת הסוד

גם מ"ש בשו"ת וישב היס שכן דעת הגר"א שכל המתבאר מדברי רבינו האר"י הם ברורים לענין פסיקת ההלכה בלי שום ספק כלל. תמוה מאד איך אפשר להכחיש את החי, הרי כל גדולי ליטא שכולם עד היום ס"ל שאין לפסוק כלל על פי קבלה. ומה שפירש שם בדברי הגר"א, אינו נכון, וכונת הגר"א ברורה להיפך, דס"ל להגר"א שלעולם הסוד והפשט אינם מחולקים, אך כדי להגיע לאמת, צריך לפסוק הלכה אך ורק על פי הפשט, ואחרי כן כשיגדל ואחר שנים רבות יעמיק בתורת הסוד, ימצא שבאמת הסוד מכוון לפי מסקנת ההלכה שעלתה בידו על פי הפשט. ובן כתבו תלמידי הגר"א בכמה דוכתי. וז"ל הגאון ר' אייזיק חבר ספר מגן וצינה (פל"ג): "וכן קבלנו מרבינו הגדול ז"ל שחלילה לומר שהסוד האמיתי יסתור הדין המוסכם להלכה הפסוקה, על פי דרכי היסודות של ההוראה המסורות לנו, רק האחרונים לא ירדו

לעומק החכמה הזאת שבאמת ארוכה מארץ מדה וכו'".
ע"כ.

עוד כתב תלמיד הגר"א בספר מים אדירים (עמק ריב):
"אך הרוצה לישר ולהרים מכשול לידע טעמי
תורה וגנזי אוצרותיה, יחזק לבו תחילה ביראת ה' כל
היום, ויראה לידע הלכה ברורה שבכתב ושבע"פ,
ויאמין באמונת ה' ובתורתו שבכתב ושבע"פ, וגזרותיה
שהוא אמונת ה', והוי זהיר בדבריהם שהן כגחלי אש,
והן כהוויתן שהן ברוה"ק, ואחר כך ירגיל עצמו
בפנימיות התורה ויבין שהיא הפנימיות בתוך הלכה
גנוזה, ויתגדל על ידי זה אהבה ויראה וכו'".

עוד כתב שם (עמוד 180): "שהסוד והנגלה הכל אחד
ומה שאסור בנגלה בנסתר יתגדל האיסור ביתר
שאת ועז, ונתגלה על ידי הנסתר גודל האיסור בטוב
טעם ודעת וכו', ולא שיהיה הנסתר דרך אחרת מהנגלה,
ולתת זמן וקצבה לל"ת ולחלק בין אדם לאדם, זהו
שקר כי לא תהא תורתנו ח"ו פת ומוקש שהגיד לנו
השי"ת רצונו ואין זה רצונו האמיתי, והמדבר כן מפריד
בין נעלם לנגלה, והמה מהפכין מטה לנחש, ואם נותנים
אות ומופת לדבריהם אזי גם האות והמופת מן
המכחישיין פמליא של מעלה וכו'".

ובדוכתי טובא חלק הגר"א על האר"י, הן בתורת הסוד
והן בחלק הפשט להלכה ולמעשה. כנודע.
[ובהגהות מהרש"ם (אורח חיים רעד סק"ב) כתב בשם הגר"א
שהאר"י לא ידע בזה כוונת הזוהר לאמתו. ועיין עוד
בשו"ת חיים שאל למרן החיד"א (סימן א ד"ה ותמהני עליו)
שתמה על היעב"ץ שכתב כיוצא בזה על רבינו האר"י.
ובשאלתות שבס"ס מעשה רב (אות ו), כתב, בענין תפלין
דר"ת, אמר הגר"ח מוואלז'ין שדרך האר"י ז"ל לפרש הזוהר
בחריפות, ודרך רבו הגר"א לפרש ע"ד פשט המאמר. עכ"ל.
והיינו שהגר"א היה חולק ע"ד האר"י. וגם הגר"א לא היה
מניח תפלין של ר"ת. וכמ"ש בתוספת מעשה רב (אות יח).
וס"ל לפסוק בודאות כדברי רש"י, וכמ"ש בביאוריו לשלחן
ערוך (סימן לד). ולא חשש לדברי האר"י ז"ל בזה].

והנה מ"ש בשו"ת וישב הים לחדש, שכל דברי רבינו
הרש"ש זיע"א הם ודאי גמור בלא ספק תורה
מן השמים מפי אליהו. הנה גם לסברתו לא מצא שם
טעם לומר דלא אמרינן ספק ברכות להקל נגד האר"י

רק משום שי"ל שהאר"י ז"ל זכה לגילוי אליהו פנים
בפנים ולא רק באורח שכל. ואם כן גם לטעמו אין זה
שייך לנידון דידן, וכמ"ש בשו"ת רב פעלים (ח"ג סוד
ישרים ס"ס ד). [ע"ש: "ואשר שאלת ששמעת שהיה
להרש"ש גילוי אליהו ז"ל, ובקשת להגיד לך השערת שכלי
וכו', דע שאין לנו לדבר באנשים גדולים ועצומים על פי
השערת השכל שלנו, כמו שכתוב אל תגעו במשיחי וכו'.
אבל רשאי אני לומר לך דבר אחד בגילוי אליהו ז"ל, שבדאי
שהדבר קשה במציאות שיזכה האדם לדבר עם אליהו פנים
אל פנים, אפילו בדורות הראשונים, וכ"ש בדורות
האחרונים, אלא בזה יש להאמין שיהיה גילוי אליהו בשכלו
של הצדיק, שיתלבש ניצוץ מאליהו ז"ל בעין השכל של
הצדיק ויורה לו האמת, והצדיק אינו מרגיש בגילוי אליהו,
בשכלו, אלא חושב שהשיג האמת בשכלו, וזה נזכר בהקדמת
מהר"ח"ו לשער ההקדמות, ולכן חשבתי דרכי שאצל הרש"ש
ז"ל היה גילוי אליהו בטמירו בעין השכל שלו, וע"י זה
השיג כללי החכמה היוצאים מדברי האר"י ז"ל. וז"ש בס'
התיקונים, דאית מאן דאתגלי ליה אליהו בטמירו, בעין
השכל, היינו כמו הגילוי שנגלה להרש"ש ז"ל". עכת"ד.
ואם בינה שמעה זאת!. וכיוצא בזה כתב מהר"ח מצ'רנוביל
בספר מאור עינים (פרשת ויצא) בפסוק וישא יעקב רגליו.
וראה עוד למרן החיד"א בספר יעיר און בקונטרס מדבר
קדמות (מערכת א אות סה). ע"ש].

ומ"ש בשו"ת וישב הים עוד, שיש אומרים שברכה
מעין שבע, היא כמו חזרת העמידה. הנה כן
מבואר בשו"ת רב פעלים (ח"ג אורח חיים סימן כג), ובכף
החיים (סימן רסח אות לח. ובסימן תקפב אות יח). אך כבר
השבנו על זה לעיל, וגם בשו"ת יביע אומר חלק י'
(א"ח סימן נה. הערות לרב פעלים. באות יט). השיב על זה
בזה"ל: ומה שסיים הרהמ"ח בדברי הרש"ש שכתב
היפך כל הפוסקים, שי"ל ברכה מעין שבע גם בשבת
שחל בו ליל פסח, אף על פי שהוא ליל שמורים. ורצה
להוכיח מכאן שברכה מעין שבע היא כתפלת החזרה.
אני תמה על ראיה זו, שהרי ז"ל הרש"ש בספר נהר
שלום (דף נח ע"ב): פסח שחל בשבת צריך לומר ברכת
מעין שבע כשאר יום טוב שחל בשבת, "אף על פי
שנראה שאין לה מקום", מכל מקום כיון שהוזכרה
בגמרא (שבת כד ב), ולא חילקו בין פסח לשאר יום טוב

הסוד, ואין צריך שכולם ידעו מכך, וכ"ש שלא להורות לאחרים על פי הסוד. וכפי שהיה בכל הדורות הקדומים.

תשובה לקונטרס הנוסף על ספר מקבציאל מכ"י

והנה בירחון אליבא דהלכתא היוצא על ידי חברת אהבת שלום הדפיסו סדרת מאמרים מאת חכ"א, כהמשך למ"ש בשו"ת וישב הים (ח"א סימן ח. וח"ב סימן יד. ואחר כך בספר גבורת האר"י) שחידש דבר מוזר, שקבלנו עלינו ועל זרעינו הוראות האר"י, וגם שזו קבלה גמורה בתורת ודאי, אבל הוראות מרן הם רק תורת ספק בעלמא, שאין זה רק הכרעה שאינה ברורה, ולכן יש לעשות ספק ברכות להקל נגד מרן, אבל חלילה לעשות ספק ברכות להקל נגד האר"י, כי אין ספק כלל שאילו כל גדולי הדורות היו יודעים מעט מערכו וקדושתו והשגתו של רבינו האר"י, היו מקבלים כל דבריו כהלכה למשה מסיני. [ואחר כך נדפסו הדברים בספר בשם "קבלה למשה מסיני". ובספר מקבציאל הנד"מ בקונט' בשם "ראת הוראה"]. ושם כתב: שדרגת הגילוי שהיתה למרן (מגיד), אין זה לא אחד מאלף מדרגת גילוי אליהו של האר"י. ומרן לא זכה ללמוד קבלה ועוד.

וקשה מאד לכתוב דברים כאלה נגד גדולי הדורות מרן הבית יוסף זיע"א. וכבר ארז"ל (מדרש שמואל פרשה ט אות ב): "אל תאמר אילו היה רבי טרפון קיים הייתי למד תורה לפניו, אין לך אלא חכם שבדורך. ואילו היה אהרן קיים, יהוידע היה גדול ממנו בדורו. ונאמר ויעשו כל הקהל השבים וגו' כי לא עשו מימי ישוע בן נון (נחמיה ח' ז'), מימי יהושע בן נון לא כתיב, אלא מימי יהושע בן נון, שפגם הכתוב את הצדיק בקבר מפני אדם בשעתו. ונא', בן אלעזר בן אהרן הכהן הראש, הוא עזרא עלה מבבל (עזרא ז), מלמד שאילו היה אהרן קיים עזרא היה גדול ממנו בדורו". ע"כ. ובמשנת רבי אליעזר (פרשה ו): "ואף על פי שנתן הפרש בין החכמים לנביאים בנבואה, אבל בשררה חכם בדורו הרי הוא כמשה רבינו בדורו, שנ' ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכו', הכתוב מלמדך, שלא תאמר אלו היה משה רבינו קיים הייתי

צריך לאומרה. והחילוק שכתב רב נסים גאון שליל פסח שאני שהוא ליל שמורים, הוא מסברא. ע"כ. הנה אילו היה סובר שברכת מעין שבע, היא כתפלת החזרה, למה כתב שנראה שאין לה מקום, היה לו לומר שע"פ הסוד היא חובה כתפלת החזרה. אלא מוכח שלא הצריך לאומרה אלא על פי הנראה לו לפי פשט הגמרא שלא חילקו בין פסח לשאר יו"ט, כמבואר בדבריו. והרי מפורש בשו"ת ברכה (סימן תרמב), ששמע בשם האר"י שאין לאומרה בליל פסח שחל בשבת. וכן כתב מהר"א ענתבי בס' חכמה ומוסר (דרך חקיקה אות קצט), בשם האר"י. ע"ש. אם כן מה סיוע נסתייע הרהמ"ח מדברי הרש"ש שהרהיב עוז ויצא לחלוק על כל הפוסקים הראשונים והאחרונים, ונגד פסק מרן השלחן ערוך, אשר כל העולם הולכים לאורו. ולהסתמך עליו במקום שאין דבריו נראים כלל, במחכ"ת. ופוק חזי מאי עמא דבר שהכל נוהגים שלא לאומרה בליל פסח שחל בשבת, פרט לאיזה יחידים. אם כן אדרבה מכל הפוסקים יש ראייה שאין דין ברכת מעין שבע כדין חזרה. ישמע חכם ויוסף לקח. ועיין באורך בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן כה). ואכמ"ל.

וגם באול"צ ח"ב (פ"ט בבאורים לתשובה ה) העיר על זה, שבדבר שלא מפורש בדברי האריז"ל, חיישינן לספק ברכות. ולכן אין אומרים ברכת מעין שבע בבית האבל מחוץ לירושלים.

ומ"ש בשו"ת וישב הים (ח"א סימן ח), שברור הדבר שמי שלא זכה שיהיה לו חלק בפנימיות תורתנו הקדושה, ודאי לא ירד כלל אפילו למקצת עומק דעתו של הרש"ש, ובפרט שדבריו באו בקיצור נמרץ ודיבר ברמזים וראשי פרקים, גילה טפח וכיסה אלפים, וכדרכו בקודש נהדר, לכן מאחר שזיכני יוצרי להקדיש מעותתי ועמלי לעסוק בתורתם של האר"י והרש"ש לא מצאתי לעצמי מקום פיתור, ועלי רמיא מילתא לברר מקחו של צדיק בדבר זה, ולהוכיח קבל עם ועדה את צדקת דבריו ויושר סברתו ולהרים מכשול מדרך עמי. ע"כ. הנה מרן אאמו"ר זיע"א, ידיו רב לו בחכמת הסוד, אלא שקיים מה שאמר רז"ל (חגיגה יג.) כבשים ללבושך, דברים שהן כבשוננו של עולם יהיו תחת ירך. ואת צנועים חכמה. כי חכמה זו כשמה היא: חכמת

להוראותיו של הרמב"ם, שהרמב"ם היה פוסק בהלכה מעצמו, מכח סברות או ראיות ודקדוקים בש"ס, אבל מרן לא הלך בדרכו של הרמב"ם, אלא עשה רק הכרעה בעלמא בין הגדולים. ולכן להוראות מרן אין כל כך תוקף, ואפשר להחליש אותם מכח איזה מנהג וכדומה. וכן מכח תורת הסוד.

אולם אחה"מ דברים אלו אינם נכונים, שפשוט הדבר שמרן הב"י סבר שכך היא הדרך הנכונה, ובדרך זו דרכו רוב רבותינו, שלא פסקו הלכות מכח דקדוקים וסברות, אלא רק אחרי שראו היטב את דברי רבותינו הקדמונים, ועיינו בדבריהם, וקבלו את דבריהם בכובד ראש, ושקלו היטב את כל הצדדים, ומשם באו להכריע את ההלכה. ומרן בהקדמת הבית יוסף כתב, שאין בנו כח לחלוק על הראשונים, וקצר מצע שכלנו להבין דבריהם, וכ"ש להכריע בינותם.

ובעין זה כבר כתב הר"י מיגאש בתשובה (סימן קיד) שאיש שלא קרא מעולם הלכה עם רב, ואינו יודע דרך הלכה ולא פירושה ולא קריאתה, רק שראה הרבה שותי"ם וספרי הלכה. ובאותם שותי"ם יש הרבה שיבושים, וחזרה מאותם דינים וכו', או השגות, ואיש שעיקר ידיעתו בתשובות אלו אינו מבין הצדק, וגם אינו מבין עיקר הדין. אף על פי כן יותר ראוי להתיר לו להורות לאחרים ולסמוך עליו, מאשר על אנשים רבים שכבר קבעו עצמם להוראה בזמננו זה, ורובם אין בהם לא הבנת ההלכה לא העמידה על דעת הגאונים. ואותם שמדמים להורות מעיון ההלכה ומחוזק עיונם בתלמוד הם שראוי למנעם מזה, לפי שאין בזמננו זה מי שיהי' ראוי לכך, ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים ז"ל. אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם ואף על פי שאינו יכול להבין בתלמוד, הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו.

וכך עשו רוב גדולי הדורות, שהיו מכריעים בהלכה אחר העיון בכל ספרי רבותינו שהותירו לנו לברכה, ולא שהורו הלכה על פי קושיות ופולפולים בש"ס, או על פי סברות ודקדוקים.

למד תורה ממנו, אין לך אלא חכם שבדורך. והגדול שבדורך והחכם שבדורך, הרי הוא כמשה ואהרן ושמואל בשעתו. ואילו היה יהושע קיים בימי עזרא, לא היה ראוי להקרות לפני עזרא אלא ישוע, לפי שעזרא גדול הדור היה, הא למדת שחכם שבדורך הרי הוא כמשה בדורו".

והדבר ידוע ומפורסם לכל ישר הולך, שמרן זיע"א מסר נפשו מימי נעוריו, להעמיד את האמת של ההלכה, כפי המתברר מכל דברי רבותינו תנאים ואמוראים סבוראים וגאונים ראשונים ואחרונים עד גדולי אחרוני האחרונים. בעמל רב ויגיעה על אנושית, ויהי ה' עמו שזכה לסלת את דברי רבותינו, ולהוציא מהם משנה סדורה והלכה ברורה, מה שלא זכינו מימות מרן הבית יוסף. והעמיד לנו שלחן ערוך ברור הלכה למעשה. ולא מתוך סברות וחידושים, אלא תמצית של כל דברי רבותינו גדולי הדורות, מתוך רבבות של חיבורים שכתבו. ורוב בית ישראל בארץ ובתפוצות צמאים ומייחלים אל הוראותיו. כי שפת אמת תיכון לעד. וכמ"ש מרן הקדוש בהגהותיו "הליכות עולם" כללי הגמ', שבית הלל זכו לסייעתא דשמיא לכיין לאמת ולכן הלכה כמותם.

ולפני כמה זמן יצא לאור ספר כ"י מקבציאל המיוחס להגאון החסיד אור הגולה הגרי"ח בעל הבן איש חי זיע"א, ובסוף הספר צירפו קונטרס מחכ"א כדי לסתור את כללי ההוראה של מרן זיע"א ביביע אומר ושאר ספריו, ליקוטי בתר ליקוטי מכמה ממחברי הזמן [כמו מנהגי החיד"א, שלום יעקב, אול"צ ח"ב, סידור תהלת י', וישב הים, גבורת האר"י, עטרת שלמה, מגן אבות, ועוד], וקרא לקונט' בשם "יראת הוראה", כאילו ח"ו למרן היביע אומר היה חסר יראת הוראה, ומה שאחז בכוחא דהיתרא, היה זה מחוסר יראת הוראה].

דרך ההוראה היא להכריע ולא לפסוק על פי ראיות ודיוקים

והנה מה שכתבו שמרן השלחן ערוך מכריע ולא פוסק, ראו כן בהקדמת ספר אור לציון ח"ב, ולכן הוראות מרן הם רק בתורת ספק, ואין זה דומה

גם הרי"ף והרמב"ם היו מכריעים בהלכה

ובן עשה הרי"ף, וכמ"ש בתשובת ר"א בר יצחק אב"ד (ספרן של ראשונים סימן ח), שיש לנו לסמוך ע"ד הרי"ף, כי היה יודע ובקי בכל דברי הגאונים שלפניו, והיה בורר מה שהוא עיקר להלכה, וכמו שאנו אומרים מטעם זה שהלכה כרב אשי משום שהיה אחרון האמוראים. ע"כ.

ועיין עוד בספר סדר אליהו רבה זוטא לר' אליהו שבתאי אלפאנדארי (סימן ז דף מז) שכתב: ואם ישאלני למה זה הניח הרי"ף תלמוד ערוך דבעי מ"ט דקטטה, ודברי רב ורב חנינא, ותפס עיקר כדברי שמואל, מילין אשיבהו, דאין אנו אחראין לירד לסוף דעתו של הרי"ף למה פסק כן, שרוב פסקיו הם דברי קבלה שקיבל מהגאונים שקדמוהו.

וגם הרמב"ם היה מכריע בין הגאונים, וכמ"ש הרדב"ז (ח"ו סימן ב' אלפים רסה), שקבלה בידינו שהרי"ף והרמב"ם ראו את כל דברי הראשונים. והיינו שלמדו את כל דברי הראשונים, ואחרי כן הכריעו את ההלכה. וכן כתב החיד"א בספר ברכי יוסף (יורה דעה סימן טז הערה ג) וז"ל שם: "ואני אומר לא כן אבי, דהרמב"ם עינו רא"ה בשל אחרים, בספרי ופסקי כל הגאונים, וסילת כל דבריהם, וכמ"ש בהקדמתו". ושם (סימן רפא) כתב, "הרמב"ם ראה כל תשובות הגאונים". ועוד (שם ב אלפים רפה): "הרמב"ם ראה כל דברי הראשונים". ועיין עוד במחזיק ברכה (יורה דעה סימן נג אות כ), דידוע דהרמב"ם עין לו ראתה כל דברי הגאונים. ע"ש. ורצונו לומר, שהרמב"ם למד את כל תורת הגאונים, ועשה סולת נקיה להלכה מתוך דבריהם, ולא בנה הכל מכח סברתו, אלא על פי רוב הפוסקים, ושאר כללי ההכרעה. והכי מסתברא שמרן הבית יוסף לא חידש דרך חדשה בהלכה.

דברי הרמב"ם מבוססים על דברי הגאונים

ובן הנצי"ב בהקדמת העמק שאלה (קדמת העמק אות טו) כתב, שכל דברי הרמב"ם מקורם מן קבלתו מקבלת הגאונים. עש"ב. ועיין עוד במחב"ר (אורח חיים סימן לח סק"ה).

וז"ל הרמב"ם בהקדמת ספר הי"ד: "ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון אשר היה בימיהם וכו', ומקבצים התשובות ועושין מהם ספרים. גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חיבורים לבאר הגמרא וכו', ועוד חיברו הלכות פסוקות וכו', ובזמן הזה תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתרה, לפיכך אותם הפירושים וההלכות והתשובות שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר, ואצ"ל הגמרא עצמה וכו', ובינותי בכל אלו הספרים, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה וכו', על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו. ולא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא". ע"כ. ומבואר שהרמב"ם ייסד דבריו על דברי הגאונים.

ובתשובות הרמב"ם (לפסיא, סימן קמ) כתב, שאין בחיבורו דברים שהוציא אותם מפלפול ומדעתו, אלא כל הדברים הסתם שבו הם תלמוד ערוך כבבלי או בירושלמי, או מספרא וספרי, או משנה ערוכה ותוספתא על אלו סמכתי ומתן חיברתי, ודבר שהוא מתשובת הגאונים אומר בפירוש הורו הגאונים וכו', ודבר שהוא מפלפולי אומר בפירוש יראה לי שהדבר כך וכך וכו', שהודעתי בתחילת החיבור שכולו מתלמוד בבלי וירושלמי וספרא וספרי ותוספתא. ע"ש.

ולשון הרמב"ם בריש אגרת תימן: "שהם מהללים אותי ומרבים ומנשאים ועורכים אותי לגדולי איתנים וכו', ודבר דבור על אופניו ממני שמע, ואל אדם אחר אל תישע, אני קטן מקטני חכמי ספרד, אשר עדים בגלות הורד, ותמיד אשקד במשמרותי, ולא השגתו חכמת אבותי וכו', אבל רצתי אחר הקוצרים בכל שבילים, ואלקטה בשבלים, אקבץ הבריאות והמלאות, והצנומות והרוקות לא אבעט". ויתכן שכונת הרמב"ם

על חיבורו משנה תורה, ע"מ שהפליגו בשבחו ומעלתו, והשיב להם בענוותנותו, שלא עשה בחיבורו רק ליקוט של דברי רבותינו, והכרעה בין דבריהם.

ובשאגת אריה בתשובות החדשות (בקונטרס דיני חדש ר"ס ג) כתב, שהרי"ף והרמב"ם אין דרכם להעתיק אלא דברים המפורשים בש"ס בהדיא, אבל אין דרכם לכתוב דבר שיש להוכיח מתוך דקדוקים ופולפולים מהש"ס, ורבו כמו רבו דינים שחדשו הבאים אחריהם מתוך עיון ופולפול ובפרט רבותינו בעלי התוספות אשר לבכם היה כלבבי אריות, וכולן הלכות פסוקות הן, ולא כתבום הרי"ף והרמב"ם, ומכל מקום לא מפני שאין סוברים כן השמיטום וכו'. והיינו שהרמב"ם ליקט מכל הספרים שניתן למצוא וישב ממש לסלת כל דבריהם.

ועיין עוד באגרת רבינו ידעיה הפניני (נדפס בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תיח) שכתב על הרמב"ם: "ושכלו (של רבינו הרמב"ם) כלל מקבלת התורה כל מה שנודע והתחדש עד זמנו. וחקק וצרף בסודותיה ובסתריה, וכלל באמתות הנבואה יותר ממה שנגלה לאחר מן המחברים הנמצאים עד יום צאתו". ובאגרת ר' אהרן מלוניל (נדפס בספר אגרות הרמ"ה סימן כא) כתב: אבי כל בני עבר, המכונן בית התעודה ויוסדה, והמעמידה על עמדה, המפנה דרכיה להסיר מכשוליה, המחיה אותה אחרי נפלה. כי האמנם מימות רבינו רב אשי, לא קם בישראל עוד כמשה, להפליא עצה להגדיל תושיה. וגדולים מעשיו ממעשי רבי חייא, כי הקים עדות ביעקב ותורה שם בישראל בשכלו ומדעו, אשר לא תשכח מפי זרעו. כי לא שמענו באזנינו ולא ספרו לנו אבותינו חבור ספר אשר חובר אחרי חבור הגמרא כחבור ספר משנה התורה, ולמקצה תבל ועד אפסה לא נמצא איש אשר ירקח כמוהו וכמתכונתו לא נעשה". ואפשר שהביאור בזה, שהרמב"ם תמצת את כל דברי קודמיו והכריע בהם, כמו שעשה רב אשי.

וגם פירוש המשנה, ייסדו הרמב"ם על פי פירושי הגאונים שקדמו לו, וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפי המשנה, "מים התלמוד משיתיהו, ומספיר התוספתא יסדתיהו, ובפוך ספרא רבצתיהו, ומזהב ספרי טחתיהו, ובדברי הגאונים סמכתיהו". ובאגרות הרמב"ם

באגרת לתלמידו רבי יוסף אבן עקנין כתב, "ואלו הבלבולים שהוא מבלבל והקושיות שהוא מקשה, הם כולם בפירוש המשנה, אבל אני אתקנם בע"ה במקומותם. והשי"ת יודע כי רובם הטעוני בהם המשכי אחרי דברי הגאונים, כמו רבינו נסים ז"ל במגלת סתרים ורב חפץ נ"ע בספר המצות, וזולתם, ממי שאחוס על כבודם לזכרם". ולשון הרמב"ם בריש אגרת תימן: "שהם מהללים אותי ומרבים ומנשאים ועורכים אותי לגדולי איתנים וכו', ודבר דבור על אופניו ממני שמע, ואל אדם אחר אל תישע, אני קטן מקטני חכמי ספרד, אשר עדים בגלות הורד, ותמיד אשקד במשמרותי, ולא השגתו חכמת אבותי וכו', אבל רצתי אחר הקוצרים בכל שבילים, ואלקטה בשבילים, אקבץ הבריאות והמלאות, והצנומות והרקות לא אבעט". ולכאורה הכוונה בזה, על מלאכתו הגדולה שעשה בחיבורו, שממנה הפליגו בשבחו ומעלתו, לגדול ומופלג בדורותיו, ועל זה השיב להם רבינו הרמב"ם בענוותו, שלא עשה אלא בחיבורו אלא ליקוט של דברי רבותינו. והכרעה בין דבריהם. ועיין].

למדנו מהבית יוסף דרך ההוראה הנכונה על פי הכרעה בפוס'.

ומרן לא המציא דרך הוראה חדשה, וכבר כתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה אורח חיים סימן מה) דאף על גב דכלל זה דאזלינן בתר רוב עמודי הוראה נתפשט רק בימי מרן ז"ל, מכל מקום בלי ספק דמרן ז"ל ראה וידע שכן דרך הכרעת הפוסקים.

ובאמת, שאם מרן מכריע ולא פוסק, כ"ש שאנחנו גם כן נהיה מכריעים ולא פוסקים. ועיין עוד בקובץ הערות (סימן טז אות ה) שכתב, שדבר פשוט הוא שאין כח לשום חכם לחלוק על מי שקדמו, אלא אם כן הוא בר פלוגתיה, היינו שיהיו שניהן בסוג אחד, דאם לא כן הרי אפשר שאינו יורד לסוף דעת מי שקדמו, ואיך יחלוק עליו. ומצינו (יבמות כח. ורש"י שם ד"ה ואי אב"ה) שר"ש לאו בר פלוגתא דב"ש וב"ה הוא, וכן מותבינן תיובתא מאמוראי קמאי לבתראי, מה"ט דבתראי לאו בני פלוגתיהו דקמאי נינהו, מפני גודל הריחוק שביניהן. והרי אפשר וקרוב לודאי, שאין אנו מבינין דבריהם במאי דקשיא לן על דבריהם, ואיך נוכל לחלוק עליהם אם אין אנו יורדין לסוף דעתן. עכת"ד.

גם הכללים שמצינו בדברי הש"ס הלכה כפ' וכו', לכאורה הם מתורת הכרעה, ולא שבדקו את כל המחלוקות ומצאו שבכולם כיון אל האמת. וכן כתב בקוב"ש (ח"א ב"ב סב.) שכיון שאמרו (עירובין מו) רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כר' יוסי, אם כן איך אמרו ר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי, א"ו מוכח מזה שההכרעה היתה מי משני החולקין הוא בר סמכא יותר, ולא על הדינין עצמן, (אלא מפני האומרון). ועיין עוד בחקרי לב (אורח חיים סימן צו) "וכל כללי פוסקי הלכה מדין רוב הם או רוב חכמה או רוב מנין. וכיון שחכמי הדור הכריעו הלכה מכח חכמה, או מכח רוב מנין, זהו האמת לאמתו". והכרעת ההלכה היא הפסק היותר ברור ומיוסד. ומה שמנסים לומר שהכרעה בהלכה היא רק מתורת ספק, אין זה נכון, שהכרעת ההלכה היא דין ודאי גמור באותה ההכרעה, אלא שבהלכה אחרת אפשר לעשות צירוף אחר. ואנו אומדין שמרן עצמו היה מורה בשאלה אחרת, להתייר, מחמת ששם יש צירוף אחר.

החיבורים המבוססים על דעת קדמונים ורוב פוס' התקבלו בקרב בית ישראל

צא ולמד, שהספרים שהתקבלו בקרב בית ישראל, הם חיבורים שכללו את תורת שאר החכמים, ולא רק מה שהתחדש לאותו חכם. כמו המשנה והתלמוד, שרבינו הקדוש וכן רב אשי, קבצו את כל דברי קודמיהן, ומשם הכריעו את ההלכה על פי כללי ההוראה, כמו יחיד ורבים הלכה כרבים, ופעמים על פי ראיות. וכן עשו הרי"ף והרמב"ם כעדותו של הרדב"ז. וכן עשה מרן בבית יוסף ובשלחן ערוך. וכן בדורות אחרונים, הספרים שהולכים לאורם בהלכה, הם ספרים שנתחברו על פי רוב הפוסקים, כמו המשנה ברורה.

והנה המחבר הנז' [ועוד ממחברי הזמן] חותרים בכל דבריהם לומר, שרבן של ישראל היה רק רבינו האר"י, ולא מרן הבית יוסף. והמחבר הנז' הגדיל לכתוב, שמרן הבית יוסף לא השיג מעט מגדלותו של האר"י, ולא היה ראוי ללמוד את חכמת הקבלה של האריז"ל. ואילו מרן היה זוכה להשיג גדלותו של

האר"י, ולהשיג חכמתו של האר"י היה חוזר בו מהרבה הלכות. ורק האר"י זכה לגילוי אליהו.

ואמנם גם למרן היה מגיד, ומסתמא ידע כל תעלומה. אך גילוי המגיד שהיה למרן, וכן מה שנגלה למרן הכל הוא כ'לא חשיבי' לעומת חכמת האר"י, וכבר כתבו שמרן לא היה ראוי ללמוד חכמת הקבלה, ולכן היה מנמנם וכו' עד שהכיר שאינו ראוי. ואין מדריגת המגיד כמדריגת גילוי אליהו, אפילו שיעור חלק אחד מן אלף חלקים, שכולי האי ואולי ישיג דבר מה, אבל מדריגת גילוי אליהו זכור לטוב אין למעלה מזו המדריגה שום דבר, ואתה המעיין תראה ספר מגיד מישרים של ר' יוסף קארו ע"ה שנתגלה אליו המגיד לעיתים ידועים וגילה לו 'איזה טעמי תורה' ואף על פי כן כלא נחשבו דמו לפני רזי האריז"ל. וכל חכמי הדור היו נכנעים וכפופים להאר"י הק'. שמאות רבנים היו בצפת וכולם היו נכנעים לפני האריז"ל, וגם הב"י שהיה לו מלאך מגיד מן השמים היה כפוף להאריז"ל. ע' בס' ויכוחא רבה לר' יוסף מנעמרוב (עמ' יב). וזה דבר פשוט, שכיון שמי לנו גדול מהאריז"ל ששמע את התורה פה אל פה מאליהו ממה ששמע ממה מפי הגבורה, א"כ פשיטא שכל חכמי הדור יחד עם מרן הבית יוסף יהיו נכנעים ונכפפים לפניו. ויש שכתבו (ע' בדברי חיים אורח חיים ח"ב סימן ח) שכבר מדורו של האריז"ל כל גדולי הדור כמו הבית יוסף והאלשיך והרמ"ע קיבלו עליהם את המהרח"ו, וכולם פחדו מדברי האר"י הקדוש. והרי כשפוחדים לא מסתפקים, ולכן קבלו דברי האריז"ל בתורת ודאי, (ומרן בתורת ספק). עכ"ד הכותב הנז'.

וזה דבר נורא, שכך כותבים נגד גדול הדורות מרן הבית יוסף. והרי הפמ"ג ורבי יהונתן אייבשיץ אמרו עליו, שאין ספק שחיבורו נעשה על פי רוח הקודש, והרמ"א בתשובה (סימן מח) כתב שהשכינה מדברת מתוך גרונו, ובא זה וכותב נגד מרן הב"י, כדי להצדיק את מנהג ההולכים על פי הקבלה. [ומה שהביא בשם הדברי חיים, ע"ש דלהד"ם. ורבינו מהרח"ו היה תלמיד דתלמיד למרן הב"י].

עוד כתב שם, שרבים טועים בחוסר ידיעה והבנה עמוקה ובהשערות שיכליות ושטחיות מבלבלים

אכלו משמנים, ההוא לכלל עמא ואנא ממלל ליחידי סגולה, ותו דמשמנים היינו שמן וחמאה וחלב, אבל לא בשר, וכן בשתיה. ולא אמר שתו יינות אלא משקין אחרים דאינון מתוקים. ע"כ. והו"ד בקיצור במגן אברהם (ר"ס תקצז).

והנה מובא מהגר"ח וולאזין שאמר בשם הגר"א, על דברי המגיד מישרים הנז', שאין זה נכון, שהרי משנה מפורשת היא (חולין פג.) שבד' פרקים מרבים לשחוט ומשחיטין את הטבח בע"כ, ואחד מהם הוא ערב ר"ה, אלא ביאר הגר"א [או הגר"ח וולאזין] שבאותה שעה היתה שכוחה לרגע משנה זו ממרן ז"ל, ועל כן לא היה כח במגיד כל כך וכו'. וכן הביא הרד"ל בספר קדמות ספר הזוהר (ענף ה סימן ד): "ותמה הגאון ז"ל שהרי משנה ערוכה (חולין שם) שערב ר"ה הוא אחד מד' פרקים בשנה שמשחיטין את הטבח בע"כ וכו', דאלמא שמצוה לאכול בשר לשמחת יום טוב של ר"ה, ואמר הגאון ז"ל שודאי מהרב בית יוסף היתה שכוחה באותו הרגע המשנה ההיא או היה לו בזה איזה רפיון בחזרה ועיון בה, אשר על כן לא האירה כח משנה זו בהמגיד באותה שעה וכו'".

ואחר המחילה יש להעיר בזה, דמאי קושיא, והרי מפורש במגיד מישרים שיש לחלק בין כל העם, לבין יחידי סגולה. וראיה לזה שהרי בשלחן ערוך (סימן תקצז. א) פסק מרן להדיא "אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתעניין בר"ה ולא בשבת שובה, אמנם לא יאכלו כל שבעם וכו'". ועוד שהרי במשנה לא מפורש שיש מצוה וחובה בזה, רק שנהגו הכל בכך ובודאי שלא בא המגיד לאסור, רק לומר שאין ראוי.

ובן בהגהות יפה מראה לס' מגיד מישרים (שם) ה"ד הגר"א הנז', ותמה על זה לנכון, שאחר המח"ר, איך יתכן שטעה המגיד בהלכה, ועוד איך יתכן שהטעה מרן את כלל ישראל בחקקו את הדברים על ספר, וגם רחוק הוא לומר ששכח מרן משנה או חסרון עיון. ועוד יש לתמוה שהרי יש שיטות בראשונים (תה"ד סימן ערה ועוד) שמצוה לצום בר"ה, וכן בשיטה מקובצת הביא ד' הריטב"א (רפ"ב דביצה) שמי שרוצה לצום בר"ה משום תשובה הרשות בידו, ומה יענו כל אותם רבותינו הראשונים על המשנה הנ"ל שמוכח שיש חיוב שמחה

הדעות ומקשים שהרי גם למרן היה מגיד ומסתמא ידע כל תעלומה. אולם הרי לעוד רבים מגדולי ישראל במשך הדורות האחרונים היה גילוי של מלאך מגיד, היעלה על הדעת שכולם הגיעו לדרגת האר"י. ועיין בשבחי האר"י שגילוי המגיד שהיה למרן, וכן הסודות וכו' שנגלו למרן, כ'לא חשיבי' לעומת חכמת האר"י, ומרן לא היה ראוי ללמוד חכמת הקבלה, ולכן היה מנמנם וכו' עד שהכיר שאינו ראוי לכך. וכבר נודע (ע' בס' עמק המלך) שאין מדריגת המגיד כמדריגת גילוי אליהו, אפילו שיעור חלק אחד מן אלף חלקים, דכולי האי ואולי ישיג דבר מה. אבל מדריגת גילוי אליהו זכור לטוב אין למעלה מזו המדריגה שום דבר [שאליהו מתגלה עם השכינה], ואתה המעיין תראה ספר מגיד מישרים של ר' יוסף קארו ע"ה שנתגלה אליו המגיד לעיתים ידועים וגילה לו 'איזה טעמי תורה', ואף על פי כן כ'לא' נחשבו דמו לפני רזי האר"י"ל. (ע' בס' עמק המלך). עכ"ד.

על גדולת גדול הדורות הבית יוסף שהשכינה דיברה מתוך גרונו

אולם כבר נתבאר בילקוט יוסף על הימים נוראים (מהדורות תשע"ב סימן תקפג) שהגילוי שהיה למרן הבית יוסף, לא היה גילוי של מלאך, כמו שאר המגידים, אלא היה גילוי שכינה. שמרן זכה למה שלא זכו לפניו, שהשכינה דיברה מתוך גרונו. וכמו שמפורש באגרת מהר"ש אלקבץ שהביא השל"ה על גילוי שכינה שהיה דובר בפי מרן כליל חג השבועות.

וע"ש במ"ש בספר מגיד מישרים למרן הבית יוסף (פרשת נצבים): "והא בהני עשר יומין [עשרת ימי תשובה] דלא למיכל בשרא ודלא למשתי חמרא, באינך מיכלי ומשתייא אבעי למזהר, והא תרין יומין דר"ה רמיזי לבינה וחכמה וכו', ואיבעי לאכפייא בהו יצה"ר, ואיכא מ"ד דאית לאתענאה בהו, ומיהו לא נהוג עלמא הכי, משום דמיכלא בהני יומין הוי כי היכי דליהוי לשטנא חולק בקדושה דילן ולא יקטרג עלן דוגמת שעיר המשתלח ושער עגל בתפילין, ומכל מקום איבעי דלא למיכל בהו בשרא ודלא למשתי חמרא ואוף בשאר אוכלין ומשקין למזער בהו, ואף על גב דאמר עזרא

וחיוב אכילת בשר בר"ה. וא"ו שיש ליישב בפשיטות שתירוץ ראשון שאמר המגיד הוא רק ליחידי סגולה ולא להמון העם. ובתירוץ הב' בא לומר שגם המון העם הרוצים למנוע עצמם משמחה יתירה, שרואים בזה הכרח למען תהיה יראת ה' על פניהם כמ"ש להלכה בשלחן ערוך, יכולים הם לפרש תיבת משמנים שנוכרה בספר נחמיה על שאר דברים שמנים, אך אין חיוב לאכול בשר ולשתות יין אם יודע שיבא לקלות ראש ביום הדין.

מרן הבית יוסף זכה לגילוי שכינה

והנה בפירוש דברי הגר"א הנז', נראה שהוא על פי דברי הגר"א בספר יהל אור (דף ל:) שכתב, "וגם ענין המגיד שבא לאדם הוא נשמתו בעצמו אך שדרכה לדבר עם נשמתו פה אל פה שמתלבשת במצוותיו שעשה, וכו'". וקרוב לזה כתב הרמ"ק בספר פרדס רימונים: "האדם ישרה עליו לפעמים רוח אלהי קדוש וכו' וצלחה עליו רוח ה' וכו', וענין זה לכל הנביאים וכו', וכן ראינו התלבש בו מלאך וידבר בו דברי חכמות וזהו שיקראו בני האדם מגיד, ודרך הודעת המלאך הדברים ההם הוא על ידי שיכריח הגוף לדבר אותם הדברים", עכת"ד. ועל זה אמר הגר"א שכיון שנשכח ממרן לשעה דברי המשנה שם, ממילא נחלש גם כן כחו של המגיד.

ובהקדמת הגר"ח וואלאזין לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא כתב בזה"ל: "הן הן גבורותיו ונוראותיו כי לא הראה את נפשו טוב רק בעמלו וכו'. ואחר גיעותיו וכאשר חסו עליו מן השמים ונתגלו לו מעייניות החכמה ריזין דרזין וסתרין דסתרין, היה אצלו מתת אלקים, וזולת זה נפשו לא רצה בס, אף כי רצו מן השמים למסור לו בלא מארי דרזין ושרי התורה לא נשא עיניו לזה עימו היתה וריחקה, כי שמעתי מפיו הקדוש שפעמים רבות השכימו לפתחו כמה מגידים מן השמים בשאלתם ובקשתם שרוצים למסור לו רזין דאורייתא בלא שום עמל, ולא הטא אזנו אליהם כלל, ואחד מן המגידים הפציר בו מאד, עם כל זה לא הביט אל מראהו הגדול, וענה ואמר לו איני רוצה שתהיה השגתי בתורתו ית"ש על ידי שום אמצעי כלל וכלל

רק עיני נשואות לו ית"ש מה שרוצה לגלות לי וליתן לי חלק בתורתו ית"ש בעמלי אשר עמלתי בכל כחי, הוא ית"ש יתן לי חכמה מפיו דעת ותבונה, שיתן לי לב מבין וכליותי יעשו כשתי מעיינות, ואדע כי מצאתי חן בעיניו, ואיני רוצה אלא ממה שבתוך פיו, והשגות שעל ידי המלאכים ומגידים ושרי התורה אשר לא עמלתי ולא חכמתי אין לי בהם שום חפץ.

עוד כתב שם: ובדידי הוה עובדא, ששלח אותי רבנו אצל אחי הקטן וגדול ממני בכל מילי דמיטב חסידא קדישא הגאון מוהר"ר זלמן זל"ה, לאמר לו בציווי משמו, שלא יקבל שום מלאך מגיד אשר יבא אצלו, כי בזמן לא כביר יבא אליו מלאך מגיד, ואמר אף כי מרן הבית יוסף היה לו מגיד היה זה לפני ב' מאות שנים שהיו הדורות כתקנן, והיה שרוי על אדמת הקודש וכו'. ובפרט הגילויים אשר בלא תורה נפשו בחלה בהם ולא היו נחשבים אצלו כלל". עכ"ל.

ואחר המחילה יש להעיר בכ"ז, חדא במאי דנקטי לדבר פשוט שהגילוי של מרן היה גילוי מלאך מגיד, הנה בדברי מהר"ש אלקבץ באגרתו שנדפסה בספר השל"ה (מסכת שבועות) מפורש שהיה זה גילוי שכינה, שהשכינה היא שדיברה מתוך גרונו של מרן, וז"ל שם: "זיכנו בוראנו ונשמע את קול המדבר בפי החסיד נר"ו, קול גדול בחיתוך אותיות, וכל השכנים היו שומעים ולא מבינים. והיה הנעימות רב והקול הולך וחזק, ונפלנו על פנינו, ולא היה רוח באיש לישא עיניו ופניו לראות מרוב המורא. והדיבור ההוא מדבר עמנו, והתחיל ואמר, שמעו ידידי המהדרים מן המהדרים, ידידי אהובי. שלום לכם, אשריכם ואשרי יולדתכם, אשריכם בעולם הזה, אשריכם בעולם הבא, אשר שמתם על נפשכם לעטרני בלילה הזה, אשר זה כמה שנים נפלה עטרת ראשי ואין מנחם לי, ואני מושלכת בעפר חובקת אשפתות וכו'. "והנני המשנה" האם המייסרת את האדם, באתי לדבר אליכם וכו'. ואילו הייתם משערים אחד מאלף אלפי ארוב רבי רבבות מהצער אשר אני שרויה בו, לא היתה נכנסת שמחה בלבכם, ולא שחוק בפיכם, בזוכרכם כי בסיבתכם אני מושלכת בעפר. לכן חזקו ואמצו ועלצו בני ידידי המהדרים, ואל תפסיקו הלימוד, כי חוט של חסד משוך

עליכם, ותורתכם עריבה לפני הקב"ה. לכן עמדו בניי ידידי על גגליכם והעלוני, ואמרו בקול רם כיום הכפורים 'ברוך שם כבוד' וכו'. וכולנו געינו בבכיה מרוב השמחה, וגם בשמענו צרת השכינה בעונותינו, וקולה כחולה המתחננת אלינו, ואז נתחזקנו עד אור הבוקר ולא פסק גירסא מפומנא בגילה ורעה. ע"כ.

ומבואר שהיה זה גילוי שכינה, [ולא לחינם כתב הרמ"א בתשובה (סימן מח) על מרן שכל החולק על מר כחולק על השכינה]. וראה מש"כ בזה בילקוט יוסף שבת א כרך ב מהדורת תשע"א (קו"א סימן יב עמוד תתלה) שיש לדעת גודל קדושתו של מרן שהשכינה דיברה מתוך גרונו.

וזה לשון ספר מגיד מישרים (פ' ויקהל מהדו"ב): קוב"ה נשיק לך נשיקין דרחימו, ומחבק לך, ושכינתא ממלא עמך. והא אדביקת מה דלא הוה אדביק חד בדרא ולא מכמה דרין. ע"כ. והיינו שמרן זכה והשיג דרגות שלא זכה שום אדם בדורו, ואף לא כמה דורות לפניו, שהשכינה דיברה מתוך גרונו. ואין זה גילוי של מלאך. אלא גילוי שכינה.

הגילוי שהיה למרן היה עוד בהיותו בחוץ לארץ

גם מה שאמר הגר"א שהיה זה בארץ ישראל ולכן מרן הסכים לקבל מגיד, לא כן בחוץ לארץ. אחר אלה המחילות אינו מבואר, שהרי מפורש באגרת מהר"ש אלקבץ שכ"ז היה בחוץ לארץ, והשכינה אמרה להם שיעלו לארץ ישראל, כמ"ש שם: "חזר ואמר, אשריכם בני, שובו אל לימודכם ואל תפסיקו רגע, ועלו לארץ ישראל, כי לא כל העתים שוות ואין מעצור להושיע ברב או במעט, ועיניכם אל תחוס על כליכם, כי טוב הארץ העליונה תאכלו, ואם תאבו ושמעתם, טוב הארץ ההיא תאכלו. לכן מהרו ועלו, כי אני המפרנסת לכם ואני אפרנסכם". ועוד שם שגם ביום השני אמרה להם השכינה: "ועלו לארץ ישראל, כי יש לאל ידכם וכו', וראו את אשר זכיתם אתם מה שלא זכו אחרים מכמה דורות".

הרי להדיא שגילוי זה היה למרן עוד בהיותו בחוץ לארץ. גם בספר מגיד מישרים איתא בכמה

מקומות שאמר למרן לעלות לארץ ישראל, ע"ש פרשת תולדות: "ואזכך למיסק לארץ ישראל בשתא דא ולאתיחדא תמן עם אורייתא למיחדי תמיד עם חברייא לאתעסקא באורייתא, ומאי דיסתפק לכוון מלאכין דטאסין בארבע גדיפין ילפין לכוון דוגמת דמאי דהוו מולפי לרשב"י במערה". ושם פ' בשלח: "לכן בני ייחד יחוד גמור, ובכן אתן לך מהלכים בין העומדים האלה, כי אזכך לעלות לאר"י ולהתייחד שם עם שלמה ידידי ועם החברים ותלמוד ותלמד ותשיב כלי אובד, כי תלמד תורה לרבים ותשיב רבים מעון". ובפ' תצוה: "ולא תפריד מחשבתך אפילו רגע, ואזכך לעלות לאר"י כי אין שטן ואין פגע רע, כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך לשמרך ולהצילך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי". ובפרשת כי תשא: "ואזכך לעלות לארץ ישראל וכו'". ובפרשת ויקהל: "הזהר מלהפריד מחשבתך מתורת ויראתי ועבודתי אפילו רגע אחד ואזכך למיסק לארץ ישראל ולמילף תורה ברבים". ושם בספר שמואל: "ובהשים לבך קן ומשכן לתורה וכו', ואזכך לעלות להר הצבי ושם אתן את דודי לך (סודות התורה)". ובפ' לך לך: "להן אהדר להרהורי דאורייתא ולדחלתי ואביאכם אל הר קדשי עולותיך וזבחך תעלה כליל על רצון מזבחי". ובספר ישעיה: "והא אזכך למיעל להר קדשי ותלמוד ותלמד וכו'".

ומ"ש בספר עמק המלך (בהקדמה לפרק א) שאין מדרגת המגיד, אפילו שיעור אחד מאלף מדרגת גילוי אליהו שזכה לזה האר"י ז"ל. ע"ש. יש להעיר על זה, שבכמה מקומות נאמרו דברים למרן שכפי הנראה הם במדרגה גבוהה של גילוי שכינה, וכגון במ"ש במגיד מישרים (בספר ישעיה) אני המדברת עמך, כי אני האם אשר עליה נאמר אשר יסרתו אמו, כי אני ממונה לייסר את האדם בלילה, כאמור בזה"ק. ולשון זו מובא בזה"ק על השכינה. ראה בזה"ק (זו"ה פ' חוקת דף פז) כד ברא קב"ה עלמא, מני היכליה בידא דמטרוניתא לעיינא על עלמא. וכד בני עלמא זכאין חדוה איתוסף לעילא, אימת בשעתא דיסרת לון ודברת לון לרעותא דמלכא, הדא הוא דכתיב, אשר יסרתו אמו. ועוד בזה"ק (פ' אחרי מות עד:), אשר יסרתו אמו וכו' זו כנסת ישראל. ורזא דמילה, ובפשעכם שלחה אמכם. ע"ש.

המלאך הגואל ודא גואלנו מעולם שמך. וכ"ה שם (דף רכח. רכח.) דהמלאך הגואל היינו השכינה הק'. ועוד שם (דף רל.) המלאך הגואל אותי, דא שכינתא. ועוד בזוה"ק (שמות דף קטז:) פתח רעיא מהימנא ואמר, המלאך הגואל אותי מכל רע, איהי שכינתא דאתמר בה (שמות יד) ויסע מלאך האלהים. וכן בזוהר חדש (תקונים ח"ב דף פד:) המלאך הגואל, אילו אמר מלאך הוה משמע על מט"ט, אבל ה' בתוספת איהי שכינתא וכו'. וכן כתב בריקאנטי (ויחי מח, טו) שמלאך הגואל היינו השכינה. וכן כתב בלקו"מ (תנינא תורה א) שמלאך המשפיע הנבואה, הוא בחי' המלאך הגואל, כי הוא בחי' השכינה כנודע. וכן כתב באגרא דכלה (פ' ויקרא), ע"ש. [ועיין עוד בפסחים (קית.). וי"ל].

כמה גדולים חלקו על מרן משום שבזמנם לא יצא שמעו

ואם מצינו גדולים במשך הדורות שחלקו על מרן, אין כל הכרח מזה, ששמע גדלו של מרן לא התפרסם מיד, ורק אחרי כמה וכמה דורות, ידעו כולם להכיר שמרן זכה שחיבוריו והוראותיו התפשטו בכל גבול ישראל, ובכלל עצם קבלת הוראות מרן, לא פשטה מיד בכל המקומות. והיו גדולים שלא ידעו מכ"ז.

ובזוה נדחה מה שכתבו בירחון אחד (או"ת ניסן תשנ"ג עמוד 449) להקשות שהרי כמה גדולים חלקו על מרן, כמו המבי"ט ומהרי"ט ומהריט"ץ והפרי חדש. וגם מצינו אחרונים מהנו"כ של השלחן ערוך שאינם חוששים לחלוק על השלחן ערוך והרמ"א, ונראה כאילו לא ס"ל לקבלת הוראות מרן, וכן מה שנתקבלו אצלם דברי הרמ"א. וכמ"ש בעין יצחק ח"ג (עמוד צט).

וראה כעין זה בשו"ת צמח צדק הקדמון לתלמיד הב"ח (סימן ט), שכתב (בנידונו) שיש להקל כפי הכרעת מרן הבית יוסף והרב בהג"ה, ומימיהם אנו שותים ואחריהם אנו נגררים וכו'. ודלא כמ"ש הרב הגדול בעל משפטי שמואל, והנראה מתוך ספרו, שכתב את ספרו טרם יצא לאור החבור הגדול של הרב בית יוסף, שמצאתי שם פסק אחד שכתב בשנת רצ"ב. אמנם אחר שיצא לאור החיבור הגדול של הרב בית יוסף והשלחן

ובאמת שהגילויי שהיה למרן, מבואר בכל ספר מגיד מישרים, שהיה גילויי שכינה, שמרן היה לומד תורה לשמה, ולא הסיח דעתו מן התורה רגע אחד, והתורה דיברה עימו פנים בפנים. וכמו שמבואר בזוה"ק (פ' משפטים דף צט:): תא חזי, אורחא דאורייתא כך הוא, בקדמיתא כד שריא לאתגלאה לגבי בר נש, ארמיזת ליה ברמיזו וכו', קריב לגבה שריאת למללא עמיה מבתר פרוכתא דפרסא ליה, מלין לפום ארחוי, עד דיסתכל זעיר זעיר, ודא הוא דרשא, לבתר תשתעי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה, ודא איהו הגדה, לבתר דאיהו רגיל לגבה, אתגליאת לגביה אנפין באנפין ומלילת בהדיה כל רזין סתימין דילה וכל ארחין סתימין דהוה בלבאה טמירין מיומין קדמאין, כדין איהו בר נש שלים, בעל תורה, ודאי מארי דביתא, דהא כל רזין דילה גליאת ליה ולא רחיקת ולא כסיאת מיניה כלום. ע"כ. ולכן זה היה חלק מעצם הלימוד, שבאמצע הלימוד היה למרן גילויי שכינה, והיה הדיבור דובר בפיו. ומי לנו גדול ממרן גדול הדורות, שהיה בעל תורה, שזכה שניתנה לו התורה במתנה, וכיון להלכה, עד שקיבל תורת אמת לכל ישראל לדורות.

ובמגיד מישרים (פ' ויחי) איתא: אני אני המשנה המדברת בפין, אני המחרבת ים חוללת רהב, אני האם המייסרת, אני המלאך הגואל. ברזא דיעקב דאמר המלאך הגואל אותי, כלומר דהנך סטרין מהדרי סוחרני דכנסת ישראל, ואיהי קיימא באפיהו דלא יכלין למיקרב וכו', וכנסת ישראל וכו'. ע"כ. ומבואר שזה היה גילויי שכינה. ויעקב אבינו ביקש שהשכינה תברך את הנערים, ולא שמלאך יברך אותם. וזה על דרך דכתיב (שמות יד) ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל וגו'. וכן מבואר בזוה"ק (בראשית סא.) אפילו בהיאי שעתא קב"ה הוה, כתיב הכא מלאך ה', וכתיב התם המלאך הגואל אותי, וכתיב ויסע מלאך האלהים. וכן שם (דף קצה.) ר' שמעון אמר, כתיב ה' מתיר אסורים, והכא כתיב שלח מלך ויתירהו, אלא שלח מלך דא קודשא בריך הוא, מלך עלאה, ומאן איהו דשלח, דא מלאך הגואל. וכן שם (דף רה:): אתה ה' אבינו, דהא אנת קיימת עלן תדיר לברכא ולאשגחא עלן כאבא, גואלנו מעולם שמך, דהא אנת הוא גואל, דהכי אתקרי

מֵרֵן ז"ל, אַבֵּל הֵינּוּ וּדְאִי אַחַר שֶׁכָּבַר נִתְפַשֵּׁט חִיבוּר הַשְּׁלַחַן עֵרוֹךְ הַקְּדוּשׁ וּסְבֵרוּ וּקְבִילוּ הוֹרָאוֹתָיו הַרְבֵּנִים שְׁאֵחֵר דּוֹר מֵרֵן, בְּרֵם הַגְּאוֹן מוֹהֲרֵיט"ץ ז"ל דֵּהִיָּה בְּדוֹרוֹ, עִם שִׁמְרֵן גְּדוֹל מִמֶּנּוּ וּדְאִי, קָרוֹב לּוֹמֵר שְׁעֵדִיִּן בִּימֵיו לֹא נִתְפַשֵּׁט וּנְתַקְבְּלוּ הוֹרָאוֹת מֵרֵן, וְחֻזְיָנָן לִיָּה לְמוֹהֲרֵיט"ץ דְּפִלִּיג עַל מֵרֵן לְהַדִּיא בְּדִין הֵהוּא וְכוּ'. ע"כ.

וְכ"ה לְשׁוֹן הַרְבּ מִשְׁפֵּט וְצַדִּיקָה בִּיעֻקֵּב (ח"ב סִימָן ה), שְׁאֵחֵר שְׁנִתְפַשֵּׁט חִיבוּרֵי מֵרֵן הַבַּיִת יוֹסֵף וְהַשְּׁלַחַן עֵרוֹךְ בְּכָל תְּפֻצוֹת יִשְׂרָאֵל, דְּבִרְיוֹ וּסְבֵרָתוֹ, שׁוֹב אֵינְן לָנוּ אֵלָּא סְבֵרַת מֵרֵן ז"ל, וְאִפְּלוּ נִגְדֵּן אֶלֶף פּוֹסְקִים. ע"ש.

גַּם בְּשׁוֹת אֲשֶׁר לְשַׁלְּמָה לְר' שְׁלֵמָה אֲבָן דְּנָאן (סִימָן ב) כְּתָב, "וְעוֹד אֲפֹשֶׁר לּוֹמֵר דְּבֻזְמָן הֵהוּא לֹא יֵצֵא טְבַעוֹ שֶׁל מֵרֵן, בְּעוֹלָם וְהָיוּ פּוֹסְקִים עַל הַרּוֹב כְּהַרָא"ש, וְכַמְש"כ הַרְבּ מוֹהֲרֵר רַפָּאֵל עוֹבֵד אֲבָן צוֹר ז"ל, מִשֵּׁם הַרְבּ מוֹהֲרֵיב"ץ אֲבִיו ז"ל, וְהוֹב"ד בְּס' הַתְּקִנּוֹת (סִימָן קא) וְעוֹ"ע (סִימָן סא)". וְר"ל שֶׁאֵם מְצִינּוּ גְּדוֹלִים בְּמֵרוֹקוֹ שֶׁלֹּא הִלְכוּ עַל פִּי מֵרֵן, זֶהוּ דוֹקָא בּוֹמָן הֵהוּא שְׁעֵדִין לֹא יֵצֵא טְבַעוֹ שֶׁל מֵרֵן בְּעוֹלָם, וְעֵדִין הָיוּ נִמְשָׁכִים אַחֲרֵי הוֹרָאוֹת הַרָא"ש.

וְכֵן הַפְּתַחֵי תְּשׁוּבָה (חֻשָּׁן מִשְׁפֵּט סִימָן לז) כְּתָב בְּנִידוֹנוֹ, שְׁאֵינְן מְכ"ז רְאִיָּה, כִּי כָּל אֱלוֹ הַגְּדוֹלִים ז"ל הָיוּ קוֹדֵם שְׁנִתְפַשֵּׁט חִיבוּרֵי הַשְּׁלַחַן עֵרוֹךְ בְּעוֹלָם, אֲבָל בְּזִמְנֵינוּ מֵאַחֵר שֶׁכָּבַר הוֹקְבַע מִנְהַג זֶה בְּשַׁלְּחַן עֵרוֹךְ הוּי מִנְהַג קְבוּעַ לְדוֹרוֹת".

וְלִפִּי הָאִמּוֹר, יִתְכַּן שֶׁגְּדָלוֹ שֶׁל מֵרֵן וְתַקְפוֹ לֹא נוֹדַע רַק אַחֲרֵי כֵּמָה דוֹרוֹת. וְכַמוֹ שֶׁבְּמִשְׁךְ הַדּוֹרוֹת הַכִּירוֹ אֶת גְּדָלוֹ שֶׁל רִבִּינוּ הַרְמַב"ם, וּקְבִילוּ דְּבִרְיוֹ בְּאִימָה. וְכַמְש"ש בְּשׁוֹת מְהַרְלֵנ"ח (סִימָן יב דף י ע"ג), שְׁאֵף אִם יִקְשֶׁה לָנוּ מִתּוֹךְ שִׁיטַת הַש"ס עַל דְּבִרְיֵי הַרְמַב"ם, רְאוּיָה וְהַגְּאוֹן לָנוּ לְתַלּוֹת הַחֲסֵרוֹן בְּמִיעוּט הַשְּׁגָתֵינוּ, וְחִיבִים אָנוּ לְקַבֵּל דְּבִרְיוֹ בְּאִימָה מְבַלִּי לְהַרְהֵר אַחֲרָיו, כִּי לְבוֹ כָּלֵב הָאֵרִי בְּהִיקָף הַש"ס בְּבַלִּי וִירוּשְׁלַמִּי וְתוֹסַפְתָּא, וְזוּהִי קְבִלָּה אֲמִתִּית מְפּוֹרֶשֶׁת אֲצִלְנוּ מִפִּי סוֹפְרִים וּמִפִּי סוֹפְרִים. ע"כ. וְעֵינְן עוֹד לְמַהֲרֵש"ךְ בְּתְּשׁוּבָה (ח"ב סִימָן קצו) שֶׁה"ד מְהַרְלֵנ"ח וְהַסְכִּים לְזוֹה.

עֵרוֹךְ שְׁלוֹ, וְאַחֲרָיו הַרְבּ בְּהַג"ה שְׁלַחַן עֵרוֹךְ, וְנִתְפַשֵּׁט חִבוּרֵיהֶם בְּקָרֵב כָּל יִשְׂרָאֵל, אֵינְן לָנוּ אֵלָּא דְּבִרְיָהֶם. ע"כ. גַּם בְּסִפְרֵי בְּרִכּוֹת הַמִּים (חֵלֶק יוֹר"ד סִימָן רָא דף ע"ב עִמּוּדָה ג) כְּתָב, שְׁאֵף עַל פִּי שֶׁהַרְבּ חֻזּוֹן נַחֻם כְּתָב שְׁמַעֲשֶׂה הִיָּה בְּעַה"ק חֲבֵרוֹן בְּשֵׁנַת ש"פ וְהַסְכִּימוּ כִּמָּה מַחְכְּמֵי אַר"י לְהַכְשִׁיר, לְפִי קוֹצַע"ד נִרְאָה שֶׁזֶּה הִיָּה קָרוֹב לְדַפּוּס הַשְּׁלַחַן עֵרוֹךְ שֶׁלֹּא הַסְכִּימוּ עֵדִינְן בְּקַבְּלַת הוֹרָאוֹת מֵרֵן בְּכָל אַר"י, וְהַשְּׁנָה תוֹכִיחַ שֶׁהִיָּתָה בְּשֵׁנַת ש"פ, וּמִשׁוֹם הַכִּי לֹא חֲשִׁשׁוּ לְפַסֵּק מֵרֵן, אִמְנָם אַחֲרֵי הַקְּבִלָּה שֶׁקְּבִלוּ הוֹרָאוֹת מֵרֵן מִי יִקַּל רְאִישׁוֹ לְעִשׂוֹת הַיִּפְךָ. וְאֵל יִקְחֵךְ לְבַךְ מִמָּה שְׁמוֹרֵינוּ הַרְבּ זֶרַע אֲבָרָהֶם הַבִּיא לְהַתִּיר נִגְדֵּן פַּסֵּק מֵרֵן, דּוֹדְאֵי נִדּוֹן זֶה לֹא הִיָּה אֵלָּא בְּהִיּוֹתוֹ בְּשִׁלְיַחַת בְּעַרְי פִּרְאֲנִיקָאָה וְכוּ' דְּלֹא פַּסְקֵי כְּמֵרֵן, וְכַמוֹ שֶׁפַּסֵּק גַּם כֵּן שִׁסּוּמָא עוֹלָה לְס"ת, נִגְדֵּן פַּסֵּק מֵרֵן וְלֹא כְּתָבוּ אֵלָּא לְעִיר אַחֲרָת, וְעֵינֵינוּ רוֹאוֹת שֶׁפֶה עִיר הַקְּדוּשׁ יִרוּשָׁלַיִם אֵינְן שׁוֹם מְקוּהָ מִזְּמַנּוּ וְשִׁאֲלַתִּי לְכָל זְקֵנֵי זְמַנֵּינוּ וְאִמְרוּ שֶׁלֹּא הִיָּה כֵּן מְעוֹלָם מְקוּהָ כִּזֶּה שֶׁלֹּא כִּדְעַת מֵרֵן. וְכֵן הִיָּה מַעֲשֶׂה שְׁנִתְאֲסַפּוּ כָּל רַבֵּנֵי עִירֵינוּ וְעִרְעֵרוּ שֶׁלֹּא לְעִשׂוֹת נִגְדֵּן מֵרֵן וְכוּ'. ע"כ.

גַּם מְהַר"ש לְנִיַּיאָדוֹ בְּשׁוֹת מְהַר"ש לְנִיַּיאָדוֹ הַחֲדָשׁוֹת (סִימָן טז) כְּתָב בְּנִידוֹנוֹ, "אֲנִי בְּדִידֵן דְּבַתְרִיָּה דְּמֵרֵן גִּרִּין דְּקַבְּלָנִיָּה עִילוּן בְּכָל הוֹרָאוֹתָיו, וְהָא דְּלֹא קָאֵמַר בְּהַ טַעְמָא מְהַרְי"ט דְּמֵרֵן לֹא ס"ל הַכִּי מִשׁוֹם דְּלֹא הַבִּיאָה בְּשַׁלְּחַן עֵרוֹךְ כְּאִמּוֹר לְעִיל, הֵינּוּ מִשׁוֹם דֵּהֲרַב ז"ל לְאוֹ בְּתַרְיָה דְּמֵרֵן גִּרִּין כְּמוֹנוֹ הַיּוֹם". [וְעֵינְן עוֹד בְּשׁוֹת וְיִאֵמַר יִצְחָק (דף קה ע"א) בְּתְּשׁוּבַת מוֹהֲרֵיב"ם, שְׁאֵף שֶׁהַמְהַרִּיק"ש כְּתָב לְהַקְּל כִּדְעַת הָאֲחֵרוֹנִים שֶׁלֹּא כְּפַסֵּק מֵרֵן ז"ל, זֶהוּ מִשׁוֹם שְׁבִימֵיו עֵדִין לֹא קְבִלוּ עֲלֵיהֶם לְפַסּוֹק כִּדְעַת מֵרֵן כִּידוּעַ. ע"כ].

וּבְשַׁלְּחַן עֵרוֹךְ הַרְבּ (אֹרַח חַיִּים קו"א סִימָן רַנֵּד הַעֵרָה ב) כְּתָב בְּתוֹ"ד, שֶׁמָּה שֶׁהַב"ח הַחֲמִיר, הוּא מִשׁוֹם שֶׁהַשְּׁלַחַן עֵרוֹךְ אֵינּוּ סְפוּק בְּעֵינָיו מִלְּחֻלּוֹק עֲלָיו וְלְסַתּוֹר פַּסְקֵיו כְּדַרְכוֹ, וְלִכְּנֵן לֹא הִיקַל בְּזֶה, לְפִי שֶׁהַרְמַב"ם יַחֲדִידָאָה הוּא. אֲבָל אֲנִי הַנִּמְשָׁכִים אַחֲרֵי הַשְּׁלַחַן עֵרוֹךְ בְּכָל מְקוֹם שְׁאֵינְן רַמ"א חוֹלֵק עֲלָיו בְּפִירוּשׁ, פְּשִׁיטָא שִׁישׁ לְהַקְּל כְּאֵן.

גַּם הַגְּר"ח פְּלָאגִי בְּשׁוֹת חַיִּים בִּיד (סִימָן מט) כְּתָב: הֵן אֲמַת דְּרִגִּיל בְּפִי הַפּוֹסְקִים לּוֹמֵר דְּקַבְּלָנוּ הוֹרָאוֹת

מה שהביא החיד"א על הרמב"ם, שאם יקשה לנו קושיות, יש לנו לתלות החסרון רק בדעתינו.

ובפרט להמבואר לעיל, שמרן זכה לגילוי שכינה, שהתורה נגלתה אליו. ועיין עוד במגיד מישרים (שמואל ב) והלא אם פסקה נבואה מישראל ממך לא פסקה. ואפשר שזה משל על עצם הגילוי, שאין זה גילוי של מלאך, אלא גילוי שכינה, שלא היה מצוי כלל בדורות האחרונים.

במשך כמה דורות לא עשו ספק ברכות להקל

נגד מרן

ומ"ש (בעמוד יב) שקבלת מרן איננה קבלה גמורה ומוחלטת כהלכה למשה מסיני, וראיה ממ"ש החיד"א שעבדין ספק ברכות להקל נגד מרן. ע"כ. הנה הביאור הנכון בזה, שזה בתורת חומרא משום חומר ברכה לבטלה, שכל העולם הזדעזע וכו'. אך בעיקר הענין, נראה שכמה דורות אחרי מרן לא עשו ספק ברכות להקל נגד מרן. וכלל זה הוא חידוש מאוחר, שחדשו רבותיו של החיד"א (בברכי יוסף אורח חיים סימן ז סק"ג. ובספר לדוד אמת סימן ו אות סג. ובשו"ת חיים שאל ח"ב סימן טו, ובשם הגדולים ח"ב קונטרס פאת הראש דצ"ב). ומה שאנו נמשכין אחריו הוא משום שכבר נקטו כן רוב גדולי ספרד אחרי ג"ע מרן החיד"א בשם רבותיו, ופשטה הוראה זו.

ודעת הרבה גדולים שאין עושין ספק ברכות להקל נגד מרן, כמו הרב אבני צדק (אורח חיים סימן קמג), והבית דוד (אורח חיים סימן ס"א), והרב אמת ליעקב (דיני ברכות העולים סימן סג), והגינת ורדים (כלל א סימן כ), והרב המגיה בספר שלמי ציבור (דין קריאת המועדים סימן א אותה. וסימן ב אות ו. וסימן ד אות ג. וסימן יא אות ב), וערך השלחן (סימן תצ אות ד), ועיין עוד להרב שומר אמת (סימן כג וכד), ומהר"א ישראל בכסא אליהו (סימן רפד סק"ג), ובשו"ת אגורה באהלך (סימן כו). ומהר"י פראגי בתשובה (סימן נה), והמאמר מרדכי (ר"ס תקפב), והרב שמח נפש (מע' ס' דס"א ודס"ב), וכן דעת החקרי לב (במהדו"ב ח"מ סימן ד) להחזיק במעוז קבלת הוראות מרן, ושכן מורין דברי הגאון מהרי"ט אלגאזי בספר שמחת יום טוב (סימן יד). [ועיין עוד בהגהת שו"ת אוהב

גם החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן טו) כתב, "ידיד נפשי דע, דהגם שתראה לאיזה מרבוואתא שכותב על מאי דקשה על הרמב"ם מיניה וביה, כיוצא בזה כמו שתראה להרשב"ץ (ח"ג סימן רעד) ועוד, וכיוצא בזה תמצא לרבנן קשישאי דמתרצי לקושיות דקשה על הרמב"ם דגירסא אחרת היה לו וכדומה לזה. בהא אין למדין מהם ז"ל, ובעניותינו אין לנו לומר כזו וכזה וכו', ועוד, שנתפרסם בעולם יקר תפארת גדולת הרמב"ם דכמה מילי מרפסן איגרי והאחרונים מצאו ישוב נכון להרמב"ם, ושכל דבריו הדק היטב, ולכן אם בקוצר שכלנו לא מצאנו יישוב לדבריו, נתלה דוקא החסרון בנו, ואם ריק הוא ממנו. וכ"ז משנה שאינה צריכה, והכל פשוט. וכן קבלתי מרבנן קדישי חלקם בחיים, דבזמנינו הס כי לא להזכיר תירוצים כאלו".

והנה דברים אלו לא כולם אמרו אותם על הרמב"ם מיד באותו הדור, אלא שבמשך הדורות התפרסם גדולתו וחכמתו של רבינו הרמב"ם, ואז קבלו את דבריו ביתר שאת, שידעו שהיה גדול ומפולג בחכמה.

וכך גם כלפי הוראות מרן, שבהרבה מקומות שחשבו שאם כמה אח' השיגו על מרן, יש כאן ספק שצריך לחשוש ולהחמיר, וכדו', זהו בדורותיהם שעדיין לא יצא שמעו של מרן היטב. ורק במשך הדורות ראו כולם שהנה אין לנו שום חכם מימות התלמוד שכל הגולה קבלו את דבריו, כמו מרן הבית יוסף, [שגם בני אשכנז קבלו את דברי מרן בכל מקום שהרמ"א לא חלק על מרן כמ"ש בשו"ת פני יהושע (ח"ב סימן נא), ובשו"ת שער אפרים (סימן קיג), ובשו"ת הרב"ך (חלק אורח חיים סימן יח), ובתומים (קיצור ת"כ סימן כג וקכד), ובשו"ת חיים ביד (סימן קח). והחיד"א בשו"ת טוב עין (סימן יח). ובשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן צז), ובשלחן ערוך הגר"ז (אורח חיים סימן רנד קו"א ב). ועוד]. וזו עדות כמו בת קול המכרזת על גדלו ותקפו בתורה. ורק אחרי כמה דורות, רואים בעליל, שמרן היה גדול הדורות.

ואם רק מרן זכה לזה, שדבריו יחקקו להלכה בקרב כל ישראל, מה שלא זכו אחרים, שמע מינה שהיה מופלג בדורותיו. ואלו דברים שבהכרח אינם מתבהרים רק בהמשך הדורות. ושוב יש לנו לומר גם כלפי מרן,

שפסקי מרן אינם מוסכמים כל כך לסמוך עליהם, שאינם בתורת ודאי, ולכן יש להחמיר.

ומ"ש (בעמוד לח) להוכיח מדברי מרן באבקת רוכל (סימן ריז) שכתב בנידונו, ולענין הלכה, אפילו במקום שנוהגים כהרמב"ם ז"ל כקולותיו וכחומרותיו, יש להחמיר בזה, דספיקא דאורייתא לחומרא, וכן אנו נוהגים כהרמב"ם ז"ל ואין אנו מתירים אלא מחיתוך לחיתוך בלבד, וכן ראוי לעשות. ע"כ. גם בזה שיבש את דעת הקורא, וליקט דברים שגויים, אלא שליקט דבר זה מהקדמת סידור תהלת יצחק, והם העתיקו מספרו של חכ"א. וזה טעות ברור, שמרן שם מדבר על מקום שיש לנו ספק מהו דעת הרמב"ם, וכמ"ש מרן שם להדיא. ואדרבה, במקום שאין ספק בדעת הרמב"ם חלילה לומר שמרן יפסוק שאין לסמוך על הרמב"ם.

ושם מ"ש (בעמוד ז) שכל תפוצות ספרד קבלו הוראות מרן קבלה גמורה בין באר"י בין בחוץ לארץ, בלי שום חילוק ביניהם. ולכן רצה להוכיח אחר כך מכמה אח' שנטו מהוראות מרן, והביא ראיה מארצות חוץ לארץ הרחוקות לבני אר"י והגלילות. אינו נכון, שלהדיא הסתפקו בזה גדולי האחרונים האם אצלם בחוץ לארץ הרחוקה כמו בשאלוניקי ואיזמיר וכדו', הוראות מרן הם קבלה גמורה מדין מרא דאתרא, או קבלה שאינה גמורה, ואינה מדין ודאי גמור. ונחלקו בזה הגאון ר' יוסף מוכלו ומהר"ח מודעי, והגאון חקרי לב, ועוד רבים מגדולי האח'. ראה באורך דין ודברים בזה בשו"ת אהל יוסף (יורה דעה סימן כט, ובסימן ל). ועיין עוד בהקדמת ספר שלחן גבוה, ובחקרי לב (יורה דעה ח"א סימן קכז), ועוד במהדורא בתרא (חלק אבן העזר סימן ב). ובס' נדיב לב (ח"ב ח"מ סימן סג). ודלא כמ"ש הכותב הזה.

פתם ויש הלכה כדעת הסתם לגמרי

ובמקום שמרן הביא יש אומרים, אין צריך לחוש לדעת האוסר, שלא הביא מרן סברת החולק רק לכבוד בעלמא. וכמ"ש הרמ"ע מפאנו (סימן צז), וכן כתב בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סימן קע) שידוע שדעת מרן כדעת הסתם, ולא הביא יש אומרים רק

משפט (אורח חיים סימן ח), וביביע אומר (ח"ב אורח חיים סימן ח. ובסימן מב), ושדברי החיד"א דס"ל דאמרינן ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן תמוהים.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ט יורה דעה סימן כ. ובחלק אורח חיים סימן קח) כתב, דמרא דשמעתתא לומר ספק ברכות להקל נגד מרן, הוא החיד"א, ועיקר הכלל הזה שחידש לנו מרן החיד"א, רבים מהאחרונים לא ס"ל הכי וכו'. ושם (ח"ט אורח חיים סימן כג אות ד) כתב: שאדם שנהג מנהג לברך על פי מ"ש מרן בשלחן ערוך, ולא ידע שיש חולקים על מרן, ושוב נודע לו שיש מן הראשונים ומן האחרונים שחולקים על מרן, יכול להמשיך במנהגו לברך, כיון שאנו קבלנו הוראות מרן. ולא מהדרינן עובדא. שבעיקר דינו של מרן החיד"א דאמרינן ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן, אין הדבר מוסכם, שרבים מן האחרונים סוברים לפסוק כדעת מרן אף בברכות, ולהורות לברך לכתחלה כדעת מרן וכו', ולכאורה כן היה ראוי לפסוק וכו'. אך מה נעשה שרוב האחרונים הסכימו בזה לדברי החיד"א וכו'. והיינו שהכלל של ספק ברכות להקל נגד מרן הוא כלל מחודש, נגד דעת הרבה גדולים, וגם הוא דבר חדש שלא נהגו בו כו"כ דורות אחרי מרן, לכן כשיש לנו צירוף נוסף בהלכה, יש להורות כדעת מרן לכתחילה, שאין לך בו אלא חידושו.

ומ"ש הכותב הנז' (יראת הוראה עמוד יג, כא) שמרן לא רצה להיות בגדר "פוסק" שחותך הדין מכח ראיות, אלא רק מכריע ולא לפסוק ולהחליט מהו הדין בודאי. וזה מחמת יראת הוראה, ולכן בהרבה מקומות מרן מסיים שנכון לחוש לדעה השניה שלא פסק כמותה. שמרן לא בא לפסוק בודאי מה ההלכה, רק לומר מה ההכרעה, לומר דמאן דעביד הכי לא עביד איסורא, אחר שכך הוכרעה ההלכה, אבל אין זה מתורת ודאי גמור, לכן יראת ההלכה מחייבת אותנו להחמיר לכתחלה כדעת החולקים. ע"כ. גם זה שיבוש והבל, דמרן לא נשתנה מרוב ככל גדולי הדורות שהיו מכריעין בהלכה, והכרעת ההלכה, היא הדרך הנכונה בהלכה, ורק שיש מקום להתחסד ולהחמיר, אך לא משום שיש כאן חסרון בתור פסק ההלכה, ולא שיש איזה חיוב מחמת יראת ההלכה להחמיר, כמו שנשתבשו אלו לומר

לחלוק כבוד. וכן כתב החיד"א בשו"ב (אורח חיים סימן סא) שמרן עצמו גילה דעתו שכך ס"ל. וכן כתב הרב ישיב משה (סימן שה) שאנו מקובלים שדעת מרן כדעה שהביא בסתם, ולהתיר בין בהפסד מרובה בין בהפסד מועט. וכן כתב בס' וישב אברהם (יורה דעה סימן א) שלכתחילה נמי הלכה כהיש בתרא, ויש להורות רק כדעת היש אומרים בתרא. וכמ"ש הש"ך. ומה שהחמיר הלק"ט (ח"א סימן רצג), אי"ז דעת מרן עצמו, כמ"ש במחבר (יורה דעה סימן ט) ואנן בתריה דמרן גרירין ויש להורות כדעת מרן.

וכן כתב בשו"ת אבני שיש (ח"א סימן קו) שאין כוונת מרן לחוש לדברי היחיד לכתחילה, דזה אינו מדרכו של מרן. ז"ל. ע"כ. וכן כתב השואל ונשאל (ח"ב אורח חיים סימן כט, ח"ג אורח חיים סימן כה, כו, כז), ושכ"כ הרב שולחנו של אברהם במצות כהונה (סימן סז), והחיד"א, והגינת ורדים, ומהר"ם בן חביב שזה אף בדיני ממונות. ומהרי"ט אלגאזי כ' שכ"ה סוגיין דעלמא בדעת מרן. ע"ש.

וכן כתב בחלקת מחוקק (סימן א בהגהת בן הרהמ"ח). וכן כתב הש"ך (יורה דעה ס"ס רמב), עיין שם היטב. וכן כתב בשו"ת ר' יצחק מפוזנא רבו של המגן אברהם (סימן קסג). ועוד רבים מהאחרונים העתיקו בשם הרמ"ע מפאנו, שלא הביא מרן הדעה האחרת, רק כדי 'לכבוד בעלמא'. ותו לא מידי. ולא הוסיפו והיכא דאיכא למיחש וכו'. וראה באורך בעין יצחק ח"ג (מהדו' תשס"ח עמודים שפ עד טיט).

וגם מרן פירש בכמה מקומות שראוי או טוב לחוש לדעת האוסרים, וממה שהוצרך לכתוב כן בכמה מקומות, משמע שבכל שאר מקומות אינו כן.

ובשו"ת שער יהושע (סימן נא) לאחיו של בעל הכנסת הגדולה, כתב, לדידן אפילו מחלוקת לא הוי, כיון דאנן אזלינן בתר הרב מוהר"י קארו בכל פסקי הוראותיו, וכבר קבלנוהו לרב להתנהג על פי מדותיו. ומה גם עם מ"ש הראנ"ח שלגבי מוהר"י קארו ליכא למימר קים לי, שכבר קבלנו עלינו הוראותיו, והוא ז"ל כתב בדעת יש אומרים בתרא וכו'. הרי להדיא שס"ל שיש ויש הלכה כיש בתרא בהחלט, עד שאין לומר קים לי נגד היש בתרא כדעת היש קמא.

ובשו"ת שמחה לאי"ש (חלק אורח חיים תשובה א עמוד קפג עד רט) האריך להשיב בזה ע"ד המבוא לספר אול"צ ח"ב, והעלה שאין צריך לחוש לדעת היש קמא אפילו בהפסד מועט. וכוונת מרן שהביא הדעה האחרת לומר שלא נעלם ממני דעה האחרת ואפ"ה פסקתי כן לענין דינא. והביא כ"ב ראיות לזה. ופסקי מרן גם בזה אינם כהכרעה בין הפוס', אלא הוא דין פסוק.

ומבואר דלא כדברי הרב כף החיים (אורח חיים סימן יג אות ז, וביורה דעה סימן סט ס"ק מה) שנמשך בזה בהרבה מקומות אחרי דברי הזבחי צדק (סימן סט ס"ק כט. ובסימן פא ס"ק כז. ובסימן צד ס"ק יג), שכונת מרן שאין להתיר רק בהפסד מרובה, או לכבוד שבת כשא"א להכין אחר. ועיין עוד ברב פעלים (ח"ב יורה דעה סימן ז). אך נעלם מעיני קדשו דברי גדולי הדורות שכתבו לא כן, שמרן לא הביא דעה זו אלא לחלוק כבוד בעלמא ותו לא. ובמק"א הארכנו בזה עוד מדברי גדולי הדורות דור אחר דור שכתבו כן.

ודלא כמו שהביא הכותב הנד' (בעמוד כא) שסתם ויש, או יש ויש, כוונת מרן שלכתחלה צריך לחוש לזה. ומ"ש שיש סתירה בדברי הרמ"ע, וכתב לפלפל בזה. כ"ז מיותר, ונגד דברי הרמ"ע שכתב, שזה פסק "גמור ומוחלט". ועל עצם הסתירה, הביאור הוא, שאם יש מקום שכבר נהגו כדעת אותו פוסק להחמיר, יש להם מקום להחמיר. אבל לשאר כל המקומות הוא פסק גמור ומוחלט, ואין שום חשש בזה להקל לכתחלה. ורבים מהאח' העתיקו רק לשון פסק גמור ומוחלט. וכנ"ל. וראה באורך בעין יצחק שם.

ומה שרצו להוכיח ממה שמרן בסימן תרעט הביא דברי בה"ג שבערב שבת מדליקין נ"ח ואחר כך נר שבת. אף על פי שבסימן רסג פסק בדעת היש אומרים בתרא דלא כבה"ג, א"ו שס"ל שצריך לחוש לדעת היש אומרים שהביא. ראה בילקוט יוסף חנוכה (סימן תרעט. עמוד תקסט) באורך שאין כל ראייה משם, ואדרבה יש ראייה להיפך. שהרי לדעת בה"ג אפילו איש המדליק, מקבל שבת בהדלקה, ולא חיישינן כלל לשיטה זו. וע"ש עוד ראיות. ודלא כמ"ש באול"צ (ח"ב עמוד קסד).

ההלכה, ועל זה ראוי לסמוך, שהם יהיו מורי הדורות שלנו. [ורק לגדולי הדורות מסור הדבר, לומר אם באיזה מקומות, מסתברא מילתא שאילו הרמב"ם או מרן ראו סברות נוספות וכדו' היו חוזרים בהם].

ידיעת חכמי הדורות הן הן גופי תורה

ועל זאת באמת ראוי לומר את דברי החזון איש (קובץ אגרות ח"ב סימן קלג) "שידיעת חכמי הדור, לבם ומדתם, הן הן גופי תורה". ע"כ. שבנידון דידן הרבה גופי התורה עצמה, דהיינו פסקי ההלכה והכרעת ההלכה, תלויים בזה. כאשר יודעים נכונה את ערכו של מרן כגדול הדורות.

ודלא כמו שעשו כמה ממחברי הזמן, [ואחריהם בעל הקונט' הזה], למעט בכל היכולת בגדלו ומעלתו של מרן הבית יוסף אור הגולה, ולהחליש בכל כח את תוקף הוראותיו, והיקף קבלתם. והכל מתוך נגיעות, לכבודם של זקני העדה הבבלית, או מצפונ"א, וכדו', איש איש למקומותם בארצותם בגוייהם. ובאמת, איך לא יחוש מפני הפגיעה בכבודו של מרן הבית יוסף זיע"א, ומנסים וחותרים במכוון נגד הוראותיו. וכ"ז גם כן מתוך בורות וחוסר ידיעה בספרי השות"ם.

ולא לחנם הותירו לנו משמים את ספר מגיד מישרים, [ומבואר שם שהזהירו את מרן לכתוב את מה שאומרים לו. למען יעמוד לדורות], ששם מתבאר שחיבוריו של מרן לא היו כמו שאר חיבורים של גדולי דורו, אלא חיבור מיוחד של פסיקת ההלכה לדורות, ומן השמים ייעדו את מרן להעמיד את ההלכה לכל בית ישראל. לסכם את תורת חכמי הדורות, ולהוציא ממנה סולת נקיה, הלכה למעשה לכל הדורות. וכל ענקי הדורות הקדמונים היו מסייעים למרן בזה. כדאי במגיד מישרים (פ' ואתחנן): "קב"ה וכל בני מתיבתא עילאה משדרין לך שלם, נביאי מהימני תנאי אמוראי רבנן סבוראי גאונים פסקנים, כלהו מברכי יתך, כד את עסיק במיליהון ומכוין יתהון, כמה עלמין מזדעזעין לקל נעימו דהנהו ברכאן, שאלין ואמרין מאי האי, מתיבין ואמרין האי הוא ריש מתיבתא רבא דארץ ישראל, פסקנא רבא דארץ ישראל, מחברא רבא דארץ ישראל, יוסף המכונה קארו דמלך מלכי המלכים חפץ

אין מועיל להנהיג בעת מנהג נגד מרן

גם בענין מנהג נגד מרן, העתיק דברים מבולבלים ממחברי הזמן (כמו מנהגי החיד"א, ותהלת יצחק, ומנוחת שלום ח"ז) שניסו להוכיח, שאין כח ביד שום חכם לשנות שום מנהג, ואפילו אם נהגו העם מנהג נגד מרן, כל שיש איזה פוסק אחד לסמוך עליו, כך הוקבעה ההלכה. אך מלבד שכ"ז נגד דברי הפוס' דור אחר דור. כל איש אשר עיני שכל לו יבחין שאלו דברי הבל, שיש כח ביד העם לשנות כל מנהג שירצו, אפילו מנהגים שנהגו כבר כדעת מרן ע"פ הוראתו של מרן גדול הדורות, ומנהג משובש כזה, אין ביד שום גדול הדור כח לבטלו, ואילו את הוראות מרן ומה שנהגו ע"פ, יש כח ביד עמא דארעא לשנותם.

ובקונט' מנוחת שלום שם הביא רשימה של עשרות דברים שנהגו שלא כמרן, אך האמת שרובם הם מנהגים של מה בכך שאין בהם איסור והיתר, או מנהגים בעניני סדרי התפלות וכדו' בדברים שאין בהם איסור והיתר, שבהם נקטינן ששפיר דמי ללכת אחרי קבלת האר"י. או דברים שכתבו איזה גדולים על מקומתם בארצותם בחוץ לארץ, שמקדם קדמתא קודם שפשטו הוראות מרן בארצותם, נשארנו כמה מנהגים. או מנהגים לחומרא, שנתקבל אצלם להחמיר. ומזה עשו רשימה של מנהגים. והכותב הנז', העתיק משם כמה מנהגים מבלי להבחין בין ימינו לשמאלו.

והנידון הוא, האם יש כח לנהוג נגד מרן לקולא, ולא מכח רצונם של עמא דארעא, אלא מכח הנהגת חכם גדול כעין מרא דאתרא, שהסכימה דעתו וכבר החולקים על מרן, ומשום מה הורה להקל נגד מרן וכבר נהגו אחריו. ועל זאת לא הביאו מקורות, ולא יתכן להמציא דברים כאלו, שאחרי שכבר קבלו הוראות מרן, ונתפשטו הוראות מרן באותו המקום, יוכל חכם אחר לחלוק על מרן ולהורות לקולא. וזה סתירה מיניה וביה, שאם אין כח ביד שום חכם לשנות שום מנהג, איך יכול לשנות מנהגים שהונהגו ע"פ הוראות מרן.

ובמשך הדורות הלכו לאורם של גדולי הדורות כמו הרמב"ם, ומרן הבית יוסף, כיון שהיו מופלגים בתורה ובחכמה בדורותם, ולמדו את כל התורה והחיבורים שקדמו להם, ומשם הכריעו את

והרי באותה שעה אם לא היתה כאן שותפות של חלק האומה הקרוי אשכנזים, לא היה מקום לקיים את הנקודה הנכספת בגופו של ענין חידוש מעמד של קבלה, על ידי התכופות של כלליות האומה לאותה הסמכות החדשה, ולזאת סבבה ההשגחה את הגורם השני הוא ספר המפה וכו'. ואכמ"ל בזה].

ובילקוט יוסף שבת א (כרך ג עמוד רלו) הבאנו, מה שמוכח בשם כמה מחכמי מראכש, שקבלה בידם שמרן בא למרוקו, והתכווח עם רבני מרוקו על כמה מנהגים, כגון למה הם מקילים באיסורי טריפות לאכול בשר לא חלק. ע"כ. ומזה מוכח שדעת מרן שאין ראוי להחזיק במנהגים כאלו, ואפילו במקומם בארצותם התווכח עמם מרן שישנו מנהגם, וכ"ש שלא יעלה על הדעת להמרות את פי מרן הקדוש באתריה דידיה.

מרן נסע למרוקו וביקש שישנו את מנהגיהם הקדומים

ובילקוט יוסף שבת כרך א חלק שלישי (עמוד רלו) הבאנו באורך מעשה נפלא. שבספר מלכי רבנן כתב, ושמעתי שבהיותו קטן [רבי שלמה] בא מרן הקדוש ז"ל למראקש, והיה שקיל וטרי עם מו"ה יצחק הנז' ועם רבנים אחרים שהיו בימיו, בפירוש לשון הרמב"ם וכל מה שדקדקו בלשון הרמב"ם ז"ל היה מרן הקדוש היה מקשה להם ממקומות אחרים. ותיכף הלך מו"ה שלמה הנז' לבית המדרש, ופתח ספר הרמב"ם לעיניו בו, ונתקשה לו, והיה בוכה לידע פי' הלשון, ונתמלא בית המדרש אורה, ונגלה אליו הרמב"ם, ואמר לו, אני הרמב"ם, ופירוש דברי כך הוא. והלך תיכף לפני החכמים ומצא שעדיין עסוקים בלשון הרמב"ם, ואמר לו כך הוא פירוש דברי הרמב"ם, ואמר לו מרן הבית יוסף הקדוש, זהו הפירוש האמיתי בלשון הרמב"ם, ולזה ראוי שיהיה רב [ומרן כיוון לאמת כפי שגילה הרמב"ם בעצמו]. ומו"ה יצחק הנז' נקט בלבו ע"ז, ומרן הבית יוסף הקדוש לא הרגיש בזה, וכשהלך לבית האכסניא גילה דעתו על זה, ואמר מרן הקדוש אני אלך לבקש ממנו מחילה, והלך לחצר מהר"י, וכשנכנס לחצר נצטרך מרן הקדוש לנקביו, ואחר כך הלך לבאר למלאת מים לרחוץ ידיו, ועלו מי הבאר לקראתו של מרן הקדוש, וכשראה מהר"י שכ"ז גודל

ביקרו. כולו מתיבין ואמרין, בריך יהא למארי עלמא. ואינון שדרוני לגלאה לך רזא וכו'. ע"כ. עו"ש (בהקדמה): כל בני מתיבתא דרקינא משדרין לך שלם על שאתה עוסק תמיד בתורה ובפוס' ומחבר אותם זה בזה. וכל חכימי אורייתא מלפין עלך זכותא. ומימות משה רבן של כל הנביאים לא איכתיבא אורייתא דבע"פ עד יומי רבי, ומימוי לא אתפרש כלא משנה עד דאתא רב אשי וליקט וחיבר ופירש ופסק. ומימוי לא הות הלכתא אלא קצת מהלכות כגון הלכות פסוקות וכו'. עד דאתא רי"ף והרמב"ם והרא"ש ופסקו הלכות בכוליה גמרא, והרמב"ם הפליא לעשות למלא על כל אורייתא, ומאז ועד השתא לא אתעורר חד ללקט מילי כולוהו כמה דאתעוררת אתה".

ועיין עוד במאמרו של הגר"י הוטנר זצ"ל (שנדפס בהקדמת ספר דרכי משה הארוך הוצאת מכון ירושלים), על מעלת חיבור השלחן ערוך. וזת"ד בקיצור: ענין חיבור ספר השלחן ערוך הוא חזרת מעמד קבלת התורה, וזה, על ידי שתיקה של התכופות כלליות האומה כלפי סמכות שנתחדשה בעולמה של תורה, אורה של חזרה על מעמד הנפשות בשעת קבלת התורה, נגזו הוא בתוך מאורע הפלא של התקבלות התלמוד בכלליות כנסת ישראל לאחר חתימתה. רז פלא רחש מסתורין של האומה מידי פעם בפעם כשמגיעה השעה הנכונה, הוא חי בקרבו פנימה את החזרה על מעמד קבלת כלליות תורה ומצווה, וזה פלא נורא הוד אשר מבלי פרכוסי לשון ומבלי שלוחי הפצה, הנה תיכף לאחר חתימת התלמוד מהווה הוא התלמוד שלטון של האומה מלמעלה ומלמטה וכו'. החזרה האחרונה בזה היא כמובן התקבלותו של ספר השלחן ערוך כספר התמיד של האומה, ולשון החיד"א בספר שם הגדולים: "שהסכימו בשמים ותינתן דת על ידי מרן, וישראל לפי הדור היו צריכים לספר כזה שיקבץ הדינים ויגלה שרשיהם לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא". וכוונת דבריו במש"כ "ותינתן דת" שהיה צורך הדור לקיים חזרה של מעמד קבלת התורה, על דרך שעשה שמואל באמרו לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה. ע"כ. ודוק מינה לנידון דידן. [ושם סיים, שחזרה זו על מעמד קבלת התורה, מחייב גם את נוכחתה של כלליות האומה,

הרמב"ם, ועד מרן הבית יוסף. [ראה מ"ש בזה החזון איש בקובץ אגרות (ח"א סימן לב), שיש לנו שורה ראשונה של ענקי הדורות, שהם משה רבינו עזרא הסופר רבינו הקדוש רב אשי הרמב"ם וכו'. ע"ש. והובא בעין יצחק (ח"א עמוד תפה)].

ועיין בספר עין יצחק ח"א (כללי הפוסקים האחרונים אות א בהערה) קרוב מאד לזה, מדברי הגר"א ווסרמן הי"ד (בס' מכתבים ומאמרים. ח"ב עמוד פא) בשם החפץ חיים: סיפר רבי אלחנן, שאלתי פעם את החפץ חיים: "הרי שהורגלנו לחלוקה של תקופות, תקופת תנאים לחוד ותקופת אמוראים לחוד, תקופת רבנן סבוראי לחוד תקופת גאונים לחוד ותקופת ראשונים לחוד, תינח בימי חז"ל שהיתה בידם לחלק לפי שהיו יודעים מה שכתוב ב"ספרא דאדם קדמאה", כגון: "רבי סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה" (כ"מ פה:), ברם משם ואילך איפה קו-הגבול להבחין אימתי נחתמת תקופה פלונית ומתחלת תקופה חדשה? השיבני החפץ חיים: "הדורות פוחתים והולכים בהתמדה, כל דור מתמעט מקודמו, אולם תהליך ההתמעטות שבתוך התקופה עצמה מתרחש בהדרגה, באיטיות, הדור הבא עודנו משתייך מבחינה מהותית לאותה חטיבה של הדור הקודם: ואילו כשמתחלפת תקופה, מתהווה בבת אחת פער עצום, ירידת הדור היא אז בבחינת נפילה "מאיגרא רמה לבירא עמיקתא", וכל אימת שרואים כי הדור בכלל אינו מאותו סוג של הדור הקודם מבינים שהתחיל זמן חדש. אף זאת, קבלה בדינו שבסוף כל תקופה חי ופועל גברא רבה שהוא גדול כמעט מכל גדולי תקופתו ומשתייך במהותו לדורות קודמים, דהיינו שלפי ערך גדולתו מתאים היה יותר לזמנים קדמונים. לדוגמא: רב האי גאון, אחרון לתקופת הגאונים נחשב לגדול שבגאונים, ודוקא הודות לגדולתו מרגישים ביתר שאת עם סילוקו מהעולם כי אכן תמה ונשלמה תקופתו ואין בכלל מה להשוות, כך הוא הדבר בכל פעם שמסתיימת תקופה. רבי אלחנן שאל עוד: לאיזה מטרה משלשלין בדור מאוחר נשמת גברא רבה שמשתייכת במהותה לתקופת קדם? והשיבו הח"ח: הדורות מתמעטים, מתגלגלים במדרון הרוחני, משימתו של גדול הדור היא להאיט את קצב ההידרדרות, אבל יש פעמים

כח קדושתו של מרן הקדוש, תיכף יצא לקראתו להקביל פניו. ואמר לו בעת הזאת נגלה אלי הרמב"ם, ואמר לי למה אתה עצב, שפירש דברי הרב וכו' אני הוא שנגליתני אליו ופירשתי לו דברי. וישנה מסורת שנחלקו רבי יצחק ומרן הקדוש בכמה מנהגים, ואחד מהם בענין בשר חלק, וכן לענין אמירת חצי קדיש לאחר קריאת התורה במנחה של שבת, שדעת הבית יוסף שלא לאומרו, ומנהג מראקש לאומרו. נראה בספר שארית הצאן (סימן קצא) להגר"ח בן נאים, שאמרו לו חכמי מראקש שמשורת בידם שאף שקבלו הוראות מרן, מכל מקום בדין של חלב שחלבו עכו"מ שלא בפני ישראל מתחילה לא קבלו הוראות מרן בדין זה, ועל כן ממשיכים במנהגם לשתות חלב גוי כל שאין חשש ממש לתערובת איסור].

ובספר מלכי רבנן (אות יוד) כתב, "ולשמע אוזן שדיבר עם מרן הקדוש ז"ל כשהיה במראקש וכו'". ונמצא בכתב יד להגר"ח שושנה זצ"ל שהתווכחו על מנהג מראקש שנהגו בקדיש אחר קריאת התורה במנחה של שבת, וע"מ שהקלו בטריפות שהוא דלא כפסק מרן בשלחן ערוך. ע"כ. ובספר מלכי רבנן שם (ערך ר' יצחק דילוייה. דף עד עמוד א) מובא שר' יצחק דילוייה נפטר בשנת תע"א. וצ"ע].

ומזה יש להוכיח שדעתו של מרן הבית יוסף אינה מסכמת שימשיכו במנהגים קדומים, אלא הראוי והנכון שגם במנהגים קדומים, יהיו הכל תורה אחת ומשפט אחת, וזה היה רצונו וכוונתו של מרן. ואפשר שאותם גדולים שלא שמעו למרן, היה זה מחמת שלא ידעו את גדלו של מרן, שהוא מופלג וגדול בדורותיו כחזק מקמאי, ולכן חששו לכבוד אבותיהם ורבותיהם יותר מכבודו של מרן.

חלוקת הדורות לתקופות - מרן חתם את תקופת הראשונים

וקבלה בידי חכמי הדורות שמלבד גדולי הדורות ששתלם השי"ת בכל דור ודור, יש עוד גדולים, שהם נשמות ענקיות יחידות במשך הדורות, אשר הם ענקים ביותר, והם באו לחתום את התקופה, כמו משה רבינו, עזרא הסופר, רבינו הקדוש, רב אשי,

הראשון

הוראות מרן

לציון

רצה

שההידרדרות היא בעוצמת אדירים ואין מי שיעצור בעדה אלא נשמה של קדמון ממש. ע"כ.

ומכלל דברים אלו למדנו לנידון דידן, שקבלה בדינו, שיש חלוקת תקופות בעם ישראל, דור הנביאים, בית ראשון, בית שני, דור התנאים, דור האמוראים, דור הסבוראים, דור הגאונים, דור הראשונים. ובסיום כל תקופה שתל השי"ת גדול שהוא ענק מכל חכמי אותה התקופה, כדי לסכם את התקופה ההיא ולחתום אותה, כדוגמת רבינו הקדוש, רב אשי, הרמב"ם, מרן הבית יוסף. שרבינו הקדוש, רב אשי, הרמב"ם, מרן, כל אחד מהם למד את כל התורה שקדמה לו, ועשה ממנה סולת נקיה, וקבלוהו חכמי הדורות, וזכינו לחתימת אותה התקופה.

צא ולמד עוד על גודלו של מרן הבית יוסף זיע"א, ממה שהביאו (ספר יוסף בחירי עמוד תיא) מכת"י תימני לספר המגיד עם הגהות ר' יצחק ב"ר אברהם ונה, ובסוף הספר מספר המעתיק שישנם מספר אגדות מדברי המגיד שלא נדפסו בספר, שכן הם אבדו בשריפה. וז"ל המעתיק התימני: "ואני הצעיר המעתיק זה הספר, מצאתי כתוב בשם רבי דוד חברוני ז"ל, שישב רבינו יוסף קארו זצ"ל י"ב חודש במערת אליהו, ונמשך עליו עמוד של ענן, והיה עוסק בתענית כל ימיו חוץ משבתות וימים טובים. והיה מתנבא שעתידי צפת להחרב, ועתיד להתחדש על שונאי ישראל גזרות קשות. ונכנסו אצלו אנשים יהודים ודימו שהוא מלך המשיח. והיה עימם מלך ושמו דנרק והחמיס עליהן ואמר, אין המלך המשיח יוצא אלא מזרע עשיר.

וכאשר נשמע הדבר אצל השלטון עתמא"ן, שלח סריסים להביא את רבינו יוסף קארו מחברון, והלך רבינו יוסף קארו עם הסריסים עד שהגיע אצל המלך, ואמר לו המלך שימיר את דתו, ולא רצה. וכיון שלא רצה אמר, נאמר על מלך המשיח: "למה רגשו גויים ולאומים יהגו ריק יתיצבו מלכי ארץ על ה' ועל משיחו". ומיד עשה לו המלך הרשע מדורה של אש, והכניסו לתוכה את רבינו יוסף קארו, ונעשה לו נס, ויצא מעיין גדול מתוך האש וכיבה את האש, ויצא משם רבינו יוסף קארו. ובעונותינו הרבים נשרפו אותן האגדות, לפי שנכנס לתוך האש. וספרו שחיבר היה

מפי השכינה, שהיתה מדברת עימו פנים בפנים, והיתה אומרת לו: ובתר הכי תתוקד על קדושת שמי ותסתלק כעמר נקי. עד כאן מצאתי כתוב מפי ר' דוד ז"ל. ע"כ.

והובא בקובץ אסופות (חלק ח). ושם העירו, שלמדנו מזה כמה דברים, שהיה תקופה שמרן היה גר בחברון, וגם היה מסתגר בלימוד התורה במערה מתוך תעניות וסיגופים, ונבואות שנתנבא, ודמיונו בעיני העם למשיח, ועם סיפור השריפה והצלתו על ידי נס. והעירו שם ש"פ מעשה זה, ניתן ליישב את הקושיא שהקשו, שאחרי שמן שמים הבטיחו למרן שיעקד על קידוש ה', איך לא התקיימה הבטחה זו לבסוף. ולפי האמור כאן, הרי שמרן מסר עצמו על קדוש ה', והושלך לכבשן אלא שנעשה לו נס וניצל.

אבל לא העירו שם את החשוב מכל, שגם כאן מפורש, שהגילוי שהיה למרן בתמידות, לא היה גילוי של מלאך מגיד בעלמא, וכמ"ש בס' עמק המלך (הקדמה ב פרק א. ובשער ה פרק נה. ועוד), וכן נראה בשער הגלגולים (פרק לה), וכ"ה בדברי הגאון מהר"א מפינסק בס' תוספות אהרן בחי' לר"ה (כ:). אלא היה זה גילוי שכינה, שהשכינה הקדו' דיברה מתוך גרונו של מרן, וכמבואר בזוה"ק (פרשת משפטים דף צט.). שמי שמסר את נפשו לתורה, נעשה בעל תורה, והתורה נגלית אליו בפנים בפנים ומדברת עמו. [ובמגיד מישרים (פ' יתרו) איתא: כשאתה תזכיר את שמי, אני אהיה המזכיר אותך, כי תהיה מחנה שכינה, וממילא השכינה תדבר בפיןך, ואז אבוא אליך מלא וטעון ברכות וברכתך וכו'. ושם (שמואל ב) א"י, אם פסקה נבואה מישראל ממך לא פסקה. ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"ג סוד ישרים סימן ד) לגבי גילוי אליהו שיש בזה ב' בחינות, באורח שכל, פנים בפנים. וגילוי גמור פנים בפנים לא זכה רק רבינו האר"י, אך לא שום אדם אחר אחריו. ע"ש. ואפשר שכיוצא בזה י"ל כאן לגבי דברי הזוה"ק].

והנה במשך הרבה דורות לא נהגו גדולי הדורות לפסוק ע"פ הקבלה נגד הפשט, וכמו מרן הבית יוסף, ומהרי"ט, וכנסת הגדולה, והפרי חדש ועוד רבים. אלא שהחיד"א בשו"ת טוב עין (סימן ז) כתב, שאף על פי שראינו שהרבה גדולים קדמונים שלא הלכו אחרי דברי הסוד שגילה רבינו האר"י, כמו הכנסת הגדולה והפרי

השמים על גדלו של מרן, וראו כולם שמכל גדולי הדורות, מרן לבדו זכה שכל ישראל ילכו לאורו בהלכה, ולא ירים איש ידו בהלכה מבלעדי ספריו הבית יוסף והשלחן ערוך. ובת קול מכרזת שדבריו אמת, ויש ללכת לאורו. ומזה תשובה גם כן לאותם מלקטים שחותרים למצוא בכמה ספרים שבכמה ארצות רחוקות לא קבלו הוראות מרן באיזה כמה אפנים וכדו', ולא ישיתו אל לבם, שגם אם כדבריהם שלא קבלו הוראות מרן בכמה דברים [כמו הוראות מרן בבדק הבית, או שלא קבלו בתורת ודאי ממש, או בהלכות אבילות], אין זה אלא מחמת שלא ידעו את גדלו של מרן, אבל עדיין רשאים וראויים כולם לקבל הוראות מרן כראוי מבלי להתחכם.

הטעם שלא קבלו הוראות מרן כראוי כבר בדורות הראשונים

ובודאי שגדלו של מרן לא נודע כראוי באותו הדור, שהרי מרן ביקש שייעשו כל ישראל אגודה אחת על ידי חיבורו. ותהיה לנו תורה אחת ממש, כי זה כל התכלית, ובמק"א נתבאר שמרן חיבר את חיבורו אף לבני אשכנז, אם ירצו לקבל הוראות מרן. וכדמוכח מהקדמתו של המהרש"ל ליש"ש (ע"ש שהתלמידים באשכנז היו עושים כפי פסקי מרן), והקדמת הרמ"א (שטען על מרן למה ישנו מסורת אבותם), והקדמת הפרישה והסמ"ע [שכתב שהרמ"א התווכח עם מרן למה רצונו שישנו את מנהגיהם, והלא מעולם היו ישראל מחולקים לב' מנהגים. ומי אמר שהגיע הזמן להיות תורה אחת. ומרן לא ענה לרמ"א, ולכן הרמ"א ראה בזה כעין רשות לכתוב הגה על חיבורו של מרן]. וגם בחייו של מרן היו גדולים שחלקו עליו, אף על פי שמרן היה גדול הדורות ומרא דאתרא כבר בחייו, ומרן לא ניחא ליה בזה שהורו לאחרים שלא כמותו. הרי שלא ידעו כראוי את גדלו של מרן. [ולא יעלה על הדעת להוכיח מדברי כמה מחכמי דורו של מרן שחלקו עליו, דהא קמן שאפילו בדורו של מרן לא הכל קבלו הוראותיו].

ורק בדורות האחרונים יש לנו עדות ברורה, שהשי"ת בחר במרן יותר מכל גדולי הדורות, שהרי חיבוריו הבית יוסף והשלחן ערוך, הם הם שהתקבלו לענין לימוד ההלכה ומסקנת ההלכה בכל ישראל ממש. ששום

חדש, וגם מרן בשלחן ערוך י"ל שאילו ידע מגדולת האר"י ושהוא אמר למעשה לנהוג כך, היה נוהג כן בעצמו. ותמוה על הפרי חדש שידענו שהיה בקי בדברי האר"י והיה מפרש סוגיות התלמוד ע"פ הקדמות האר"י, ובעיני ראיתי בקטנותי דף אחד מכ"י של הפרי חדש שפירש סוגיית הש"ס בכתובות, והזקנים עדים שנגנזו קונטרסים שכתב בחכמת האמת, ומי שקרא ושנה במשנתו של האר"י ז"ל איך יכתוב כן וכו'. ואני בעניי אומר, כי רבינו האר"י כל הנפלאות אשר גילה היה בכ"ב חדשים, והיו תלמידיו מעלימין דבריו ובסתום חכמה. ומרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולתו. וי"ל שאילו בעלי נוסחא האחרת ידעו דברי רבינו האר"י ז"ל היו חוזרים בהם. וגם הרב כנסת הגדולה לא ידע בעצם גדולת האר"י ז"ל וחכמתו הנפלאה וכו'. ע"כ.

ומדברי החיד"א אלו למדו כמה אחרונים ללכת אחרי דברי האר"י לענין הלכה, ויש שכתבו גם לענין ספק ברכות להקל שלא לומר ספק ברכות להקל נגד רבינו האר"י, לפי דברי החיד"א שהגדולים שחלקו על האר"י לא ידעו אפס קצה גדולתו בקבלה ובקדושה וחסידות ועוד. והרבה גדולים השיבו על זה מכמה טעמים. ואכמ"ל.

גדולתו של מרן גדול הדורות האחרונים לא נודעה כראוי

אך על כל פנים לכאורה לפי האמור, כך נוכל לומר כלפי מרן הקדוש, שבהרבה מקומות לא ידעו את ערכו של מרן, בתורת פוסק הדורות, אבל אילו ידעו, לא היו חולקים על מרן, וכן היו מקבלים הוראות מרן, מבלי כמה חילוקים. וראה עוד בהקדמת ספר הליכות עולם ח"ז שכתב: "ובאמת שאם לגבי מרן, שאף על פי שנתקבלו דבריו בכל תפוצות ישראל להיותו גדול הדורות ומארי דאתרא, ואף על פי כן עבדינן ספק ברכות להקל נגד מרן, כ"ש לגבי רבינו האר"י שבמקום מחלוקת ודאי שי"ל ספק ברכות להקל וכו'. עשלתן ערוך. ועוד חזון למועד בזה.

וב"ז נעלם מהרבה גדולים, ואפשר שלכן לא קבלו את הוראות מרן כראוי. אבל כהיום כבר הכריזו מן

הראשון

הוראות מרן

לציון

רצו

אדם לא ירים ידו ורגלו בהלכה מבלי ללמוד תחילה את הבית יוסף. וגם בני אשכנז קבלו הוראות מרן בכל מקום שהרמ"א לא הגיה על מרן.

ויש שחשבו שהוראות מרן התקבלו רק בתור ספר שהתפשט, ומשום מה זיכהו השי"ת שילכו הרבה מעמ"י לאורו. ולא ידעו שמרן הוא גדול הדורות, ומה שקבלו הוראות מרן, הוא מדין רב, שקבלנו את מרן עלינו לרב, כי כן יאה וכן נאה, שמי לנו גדול ממנו, ועל הכרעתו יש לסמוך.

ובפרט עתה שרואים בעליל בספר מגיד מישרים, [מתוך המעט שנותר בידינו, שהוא חלק אחד מחמישים ממה שהיה, כמ"ש החיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים אות י סימן קסה). ולפי המובא יש אומרים שרובו ככולו של הספר הזה נשרף כאשר השליכו את מרן לכבשן האש]. שזכה מרן מה שלא זכה שום אדם אחר בדורו או אחריו, וכן כמה וכמה דורות לפניו, שהשכינה דיברה מתוך גרונו. והרבה גדולים לא היה בידם ספר זה, או שלא עיינו בו. [וראה לעיל, שהגר"ח וולאזין והגר"א (בהקדמת הגר"ח לספר"צ עם ביאור הגר"א), אמרו שהגילוי שהיה למרן היה בארץ הקודש ולא בחוץ לארץ. ולא ראו שבמקומות רבים מפורש בס' מגיד מישרים, שיעלה לארץ ישראל וכו'. וגם באגרת מהר"ש אלקבץ בליל שבועות שנדפסה בשל"ה ובחמדת ימים, מפורש שהגילוי היה בחוץ לארץ. וגם מה שהגר"א אמר (הביאו הרד"ל בקדמות ספר הזוהר ענף ה סימן ד) שהמלאך של מרן טעה ושכה, לכאורה להמבואר קשה לאומרו]. וכן מפורש במגיד מישרים (פ' ויקהל) "והשכינה מדבר עמך, והנה השגת מה שלא השיג אדם בדור ולא אחד מכמה דורות".

וראה עוד בס' מגיד מישרים (ספר ישעיה): "אני המדברת עמך כי אני האם אשר עליה נאמר אשר יסרתו אמו כי אני ממונה לייסר את האדם בלילה כאמור בזוה"ק. ולכן באתי עתה אליך לייסרך, תמנע משתיית וכו'. ושם (פ' וזאת ברכה) איתא: "אני האם המייסרת את האדם והמיישרת אותו, אני הנשמה המדברת בפיך. הרי אתה יושב וראשך בצל כנפי, הדרי עליך והדרך עלי". עוד שם: "והא בגין זכותא דהני מתנייתא, מתדבקנא בך ונשיקנא לך נשיקין דרחימו, וממשיכנא לך חוטא דחסד דאברהם. ופוק חזי מאי

אדביקת ולא י דרגא סליקת, לאתמללא בפומך כמו דמלילנא בך.

ובהקדמת ספר מגיד מישרים איתא: "ובעודי קורא במשניות קול דודי דופק בתוך פי, מנגן מאליו והתחיל ואמר וכו', רק כי תדבק בי וביראתי ובתורתי ובמשניותי תמיד וכו'". וקול דודי דופק הוא קול השכינה הק', כדאיתא בשיר השירים (פ"ה פס"ב). וזה נאמר לגבי מעמד קבלת התורה בהר סיני (האלשיך שם). וזה גילוי חיבה שזכה מרן שהשכינה דיברה איתו, וזכה לקבל תורה עבור כלל ישראל לדורות.

וראה עוד שם: "לכן בני עסוק תמיד בתורת בלי הפסק ויחד כל מחשבותיך לעבודתי ועלי כל מחסוריך ואני אעשה ענייניך, רק כי תדבק בי ובמשניותי ולא תפריד מחשבתך אפילו רגע מהם וזוה תתעלה מאד". וגם זה מוכיח שהשכינה דיברה עם מרן ולא גילוי של מלאך סתם.

ושם (פרשת תולדות): "ולכן כל מחשבותיך יהיו תדיר בדברי תורה ולא תפסוק אפילו רגע ואזכך למיסק בארץ ישראל בשתא דא ולא תתיחדא תמן עם אורייתא למיחדי תמיד עם חברייתא לאתעסקא באורייתא, ומאי דיסתפק לכון מלאכין דטאסין בארבע גרפיין ילפיין לכון דוגמת דמאי דהוו מולפי לרשב"י במערה".

וגם בדור הקודם הרבה גדולים בין מיוצאי אשכנז ובין מיוצאי ספרד, לא ידעו את עיקר קבלת הוראות מרן, ולכן חשבו שאם קם חכם אחד וחולק על מרן, הלכה כבתראי, והביאו סיוע מתשובת הרשב"א (ח"א סימן רנג), וראה תשובה על זה בארוכה בעין יצחק ח"ג (עמוד ק והלאה), אך אילו ידעו את גדלו של מרן, היו יודעים שאין לנו לחלוק על מרן. וכמה גדולים היו מורים לספרדים כפי מנהגי האשכנזים מחמת כל מיני סיבות משוננים. ויש שישבו שכל מנהג כל דהו יכול לדחות פסקי מרן. והרבה גדולים חשבו שהוראות מרן, הם כמו פסקי המשנה ברורה וכדו', שזכו ונתקבלו אצל רבים, ותו לו. וסברו שמרן זיע"א הוא שהמציא שקבלו הוראות מרן.

וע"כ לא נחוש להני תרביצאי, אנשים שמתוך נגיעות של כבוד אבותם לארצותם בגוייהם, כמו בגדאד,

שפיר דמי ולא קרינן ביה וכו'. וכן הביא מהר"י סיד בס' נר מצוה (ח"ב סימן כא דף פז:) שבמקום שמרן פסק להקל ואיכא מחמירים טובא שרבו על המקילין, טוב וישר לחוש לדבריהם בספק איסור תורה, ובלבד שאין הפסד מרובה, או מניעת שמחת שבת ויום טוב. ואם הורה כדברי מרן, לא קרינן ביה טועה. וכן הביא השדי חמד (ח"ט כללי הפוס' סימן יג סעיף לא) שאם רבו המחמירים על המקילין, ואין הפסד מרובה ראוי לחוש לדברי המחמירין.

אך כל ישר הולך מבין שאין להסיק מזה מסקנות בדיוות, שהוראות מרן הם ספק בעלמא, ושראוי ונכון מאד להחמיר נגד מרן וכו'. שודאי כ"ז הוא נגד דברי שאר גדולי האחרונים. ועוד, שגם דברי השלחן גבוה ומהר"י סיד הנ"ל, הם במקום שהאח' האריכו בבירור הסוגיא ודברי הפוס', ויש מקום לחוש שמא מרן היה חוזר בו. וע"ד שכתב החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן רמו סק"ב) שאף שמרן היקל בזה נגד רוב הפוסקים, ראיתי בתשובה כ"י שהשיג על מרן בכל תוקף וכו', ולכן יש לחוש לסברת רוב הפוסקים. [וגם זה אינו לענין להורות לאחרים].

וכן מה שהביאו (הכותב הנז' והוא מועתק מקונ' מנוחת שלום ועוד) מפתה"ד (סימן רנג סק"ב), שרבים בעירם אינם נזהרים לאסור בדין ההוא, ומקילין נגד מרן, ולא מיחו בהם, משום שיש פוס' שמתירין. ע"כ. הנה מלבד שכ"ז בחוץ לארץ הרחוקה שיש אומרים ששם לא התקבלו הוראות מרן בתורת ודאי גמור, הדבר פשוט בכונת הרב פתה"ד, להנהיג שראו כמה חכמים כלפי דלת העם, כמו עת לעשות לה' הפרו תורתך. ועיין עוד בפתה"ד (ח"ג דף ל:;) לגבי מנהג נגד מרן, דמחנין להו במרזפתא דנפחא עד דמשנו מנהגייהו, דממילא הוה ליה מנהג איסור, כיון שעושים נגד מרן.

ופשוט שיש חילוק בין לא למחות, לבין הלכה. דלא כמו שעשו המשיגים הנ"ל לומר שהתורה מסורה ביד העם, ואם רצו לשנות את ההלכה, ועשו מנהג, שוב הוי ודאי, וכך מורינן להלכה. והוראות מרן הם רק ספק ואילו מנהג הוא ודאי.

ויש להרחיב קצת בזה, דהנה בפתה"ד (ח"ב סימן רלג דף קיז) כתב בנידונו, וטעמא נראה, שכל מנהג

צפו"א, תימן וכדו', ומנסים בכל כחם להעפיל על אור השמש. וכמו הכותב הנזכר שכתב, שכל חכמי הדור היו נכנעים וכפופים להאר"י הק', ובס' ויכוחא רבה לר' יוסף מנעמרוב (עמוד יב) כ' שמאות רבנים היו בצפת וכולם היו נכנעים לפני האריז"ל, וגם הבית יוסף שהיה לו מלאך מגיד מן השמים היה כפוף להאריז"ל. וזה פשוט, שכיון שמי לנו גדול מהאריז"ל ששמע פה אל פה מאליהו ממה ששמע ממשה מפי הגבורה, אם כן פשיטא שכל חכמי הדור יחד עם מרן הבית יוסף יהיו נכנעים ונכפפים לפניו. ויש שכתבו (ע' דברי חיים אורח חיים ח"ב סימן ח) שכבר מדורו של האריז"ל כל גדולי הדור כמו הבית יוסף והאלשיך והרמ"ע קבלו עליהם את מהר"ח, וכולם פחדו מדברי האר"י הקדוש. והרי כשפוחדים לא מסתפקים, ולכן קבלו דברי האריז"ל בתורת ודאי, [ומרן בתורת ספק]. (עכ"ד הכותב הנז').

והיה אסור להעלות דברים שכאלו על הכתב. אלא שהואיל והדור פרוץ, יש להראות לאן הגיעו הדברים, שברוב בורות מגבבים דברים אשר לא כדת, נגד גדולי הדורות מרן הבית יוסף. אולי ישמעו ויראו, ולא יקומו עוד שופטני כאלו, לשבש את הציבור בהבליהם. [ומה שהביא בשם הדברי חיים, ע"ש דלהד"ם. ורבינו מהר"ח היה תלמיד דתלמיד למרן הבית יוסף]. והמשיגים, מלקטים קצת לשונות של גדולי הדורות, כדי להעמיד את טעותם, מבלי לראות את שאר השיטות. והדרך הנכונה בהלכה, בפרט בכללי ההוראה, היא שעל ידי רוב הלימוד בדברי גדולי הדורות עם ספרי השו"ת"ם, הלומד קונה טביעות עינא בדבריהם, ולכן גם אם מצינו דבר מחודש בדברי כמה גדולים, אין לקבל את הדבר כפשוטו כ"כ, או שמכח טביעות עינא נראה שדעת שאר רוב גדולי הדורות איננה מסכמת לזה. ובפרט במקום שאין מסקנת הדברים שרוצים להוציא מכך, מתקבלת על הדעת.

וכמו מה שהביאו (הכותב הנז' בעמוד מג, ועוד משיגים) מהקדמת השלחן גבוה (כללי השלחן ערוך ס"ח) שאף שקבלנו הוראות מרן ככל אשר יאמר, ונקטינן כוותיה בין לקולא בין לחומרא, מכל מקום במקום שמרן פסק להקל, ויש הרבה פוס' שהחמירו, לכתחלה חיישינן לדעת המחמירים, אף שאם הורה כדעת מרן

שנהגו "המון העם" הי"ו, כל דאית להו סמך כל דהו לפום דינא שבקינן להו אמנהגייהו. וכן להלן (ח"ג סימן רנ"ג דף מד.) כתב, ואנן בני ספרד מבעי לן למינקט כסברת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו כנודע, ומכל מקום רבנן קמאי ז"ל חזינן להו דזה דרכם דרך הקודש, דאינהו בדידהו זהירי למינקט כסברת מרן ז"ל לאסור, מיהו "לדלת העם" כל שיש לה סימוכין דאורייתא אפילו סמיכה כל דהו אסברת יחיד ונגד מרן ז"ל, לא מיחו בידיהו ושבקי להו אמנהגייהו. ע"כ. ומזה רצו להוכיח על מנהג נגד מרן.

וזה תמוה, שכבר פירש הרב פתה"ד, שזה רק הנהגה מיוחדת עבור "המון העם" ו"דלת העם". שהם אנשים תמימים מאד או בורים, שאינם מבינים בדרכה של תורה, והם מחזיקים במנהגים כדבר קדוש כאילו מעשה אבותיהם (שהם גם כן בורים כמותם) הם הלכה למשה מסיני. ודבר זה הוא מסורת קדומה בידיהם של עמ"א דארע"א, להחזיק במנהגים יותר מתורת משה, וכמ"ש היעב"ץ בספר מגדל עוז (בית מדות עליית דרך ארץ): שהמון כמה פעמים מוסרים נפשם על מנהגים משובשים כאילו נמסרו להם מסיני, וכמה גופי תורה משליכים אחרי גיוסם, כמעט בעשרת הדברות מזלזלים ודשים אותם בעקב בשתם, ועוקרים הרים על אמירת איזה פיוט כו'. וכשרואין מי שגוער בהם, אומרים כך נהגו כבר רועינו מנהלינו המדקדקים שלא לשנות מנהג קל, ואפילו לעבור על ד"ת מנהגן של ישראל תורה, ותורת אבותינו אל תטוש. ע"כ. ובשו"ת נחלת שבעה (סימן עח) כתב, שאפילו עמי הארץ מרגלא בפומייהו לומר מנהג עוקר הלכה.

ובשו"ת מהרש"ל (סימן עב) אחר שהעלה שכיסוי הראש אין בו איסור ואף לא מידות חסידות, כתב, שמכל מקום ת"ח יש לו ליזהר בפני העם, מאחר שהעם תופסים בה לקלות ולפריצות כאילו עובר על דת יהודית, ומי שעושה איסורים גמורים כמו יין נסך ובישולי גויים, נוהגין בו כבוד. אבל מי שאוכל ושותה הכל בהכשר רק שאוכל בגילוי הראש, תופסין אותו כאלו יצא מן הכלל. ובשו"ת בנימין זאב (סימן שז) הביא מנהג שוטים לעבור איסורים חמורים של ג"ע כמו ריקודי תערוכת ועוד איסורים גמורים, והחכמים מיחו

בהם, והם השיבו לאמר "לא יהיה הדבר ולא יקום לשנות מנהגינו הנהוג, ולשנות מעשה אבותינו, ואל תטוש תורת אמך". גם בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן א) כתב, שיש אנשים ישישים עם זקן ארוך ולבן לבן, שטוענים מודים אנו לך שהאמת איתך, אבל כיון שפשט המנהג אסור לשנותו. ובעוונותיהם שרבו הם עוברים על גופי תורה, ועל שום מנהג לא יעברו הגם שאין לו שחר ואין לו ע"מ לסמוך, וחושבים שיפה כח המנהג יותר מהלל"מ, ואם יראו אנשים שותים סתם יינם ומגלחים זקנם בתער וכו' לא ימחו בידיהם ולא יאמרו להם כלום, אך אם יראו אותם עוברים על שום מנהג יעמדו כנגדם בכל מאמצי כחם להחזיק המנהג".

ובשבולי הלקט (סימן לה) כתב בנידונו "ועתיד הקב"ה ליפרע ממי שיש בידו למחות ואינו מוחה, ובידי אין למחות כי הם טוענים מנהג אבותינו תורת משה רבינו". ומבואר שכבר בדורו היו דלת העם כאלו, שאינם מבינים בין ימינם לשמאלם, ושמהאי טעמא לא מחה בהם, אבל הורה שמי שיכול למחות בהם באופן שיועיל, חייב לעשות כן.

ויתכן שכמה גדולים ראו בארצותם, שלפעמים יותר מועיל, שלא לבטל מדלת העם מה שמוחזק בידיהם במסורת אבות בענייני התורה והמצות, כדי שלא יבואו לזלזל במנהגים אחרים שהם כן נכונים, או שיש חשש שיחשבו שגם דין תורה ניתן לשינוי. או שהתורה נראית להם כשתי תורות, או מחשש שיבואו לזלזל בכל הענין של קבלה מחכמים ואמונת חכמים. או מחמת סכלותם שאין מתקבל על דעתם שאבותיהם טועים. אך אינו ענין כלל לענין הוראת ההלכה, שפשוט שאין לנו אלא אמתה של תורה, ולא אכפ"ל שיש להם איזה פוסק לסמוך עליו. וז"פ, שאל"כ אין לך עקירת תורה יותר מזה.

גם יתכן לומר שחששו מפני המחלוקת, מאחר שהמון העם נלחמים על מנהגים יותר מעל גופי תורה. וכמ"ש בס' נחלת שבעה (תשובות סימן עז): כי אנכי היודע ומכיר את טיב זקני מנהיגי מדינת אשכנז היושבים בערי פרזים, שכמעט המה מוסרים את נפשותם שלא לעבור על מנהג אף שאין לו שחר ויסוד כל עיקר, יותר מעל גופי תורה. עד שכמעט בעונותינו

הגדולים אפילו שהוא להקל אין בידינו כח לדחות אותו, וק"ו בנדו"ד שכו"כ ראשונים מקילים ובכללם כמה מהגאונים. הלכך בודאי הגמור שאין למחות ביד הנוהגים להקל. אמנם אין מזה ראייה כלל כדי להתיר לשואל. שכ"ז רק לענין שיכולים המקילים לעמוד במנהגם שאין בנו כח לדחותם מן הטעם האמור, אבל אם שואלים אותנו לאמר מה דבר ה', אזי אנחנו חייבים להורות להם כדברי עמודי הוראה אשר בית מרן השלחן ערוך נכון עליהם, ועל כיוצא"ב נאמר לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו. וחלילה שיורו המורים להתיר לענין הלכה שלא כפסק מרן וכו'. ע"ש.

ולכאורה מבואר דס"ל דבר חידוש, שאין כח למחות בחזקה ביד המקילים כאשר יש להם פוס' לסמוך עליהם. אך נראה שאין זה מוסכם, ובריטב"א ונמוקי יוסף (פסחים נא:), ובשם הרא"ה, ועוד ראשונים, מבואר שיש למחות בידם ולא לחוש למחלוקת. שכיון שבעינינו נראה לאסור בבירור, אף שיש גדולים מדורות קדומים שהתירו, ונהגו כבר על פיהם, יש למחות בידם. וז"ל הרא"ה והריטב"א והנמוקי יוסף שם: לעולם אין חוששים למנהג, אפילו אם היה ע"פ גדולים שבעולם, כל שנראה לחכם בעל הוראה אשר יהיה בימים ההם, שיש בו צד איסור, שאין לנו אלא שופט שהוא בימינו. ומיהו אם אין האיסור ברור והמנהג קבוע כבר, עד שאינו יכול לבטלו מחמת שאינם בני תורה ואין כח בידו לבטלם, יש לו לעשות לעצמו בענין שלא יהא בדבר מחלוקת עד שיוכל להחזירם מעט מעט, אבל אם הטעות מוכרע אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'. ע"כ. ומבואר גם כן, שבני תורה אינם נמשכים כ"כ אחרי מנהגים, אלא יודעים שהלכה כשופט אשר יהיה בימים ההם.

ובן כתב הרדב"ז (ח"ח סימן קמא) ע"ש באורך, והביא מתשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל, שאפילו מנהג קדום ע"פ גדולים יש לנו לבטלו, ואפילו על ידי מחלוקת, ואפילו אם אין האיסור מבורר והמנהג כבר קבוע. ואפילו אם אין יכול החכם לבטלו אלא על ידי מחלוקת, לא יחוש, כי כל מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים, ע"כ. ועיין עוד בפרי חדש (אורח

הרבים התורה כרוכה ומונחת בקרן זוית. ואדם אין בארץ אשר יתן אל לבו ללמד את בנו תורה להרבות ישיבה להגדיל תורה ולהאדיר. אבל לקיים המנהג הוא עוקר הרים כדי שלא לבטל כל עיקר. ולזה אני אומר טוב למעלת כבוד תורתו להניחם להיות שוגגים שלא להעבירם על מנהגם בשום ענין, ואף שאין להם ע"מ לסמוך, ונהרא נהרא ופשטא. ע"כ.

וראה בחוט המשולש (שבש"ת התשב"ץ ח"ד. טור ג סימן לב) שאם יש איסור במנהג יש לכופם לבטל המנהג, אבל אם הוא מדרבנן אם יש חשש מחלוקת ראוי להניחם על מנהגם, וכן כשיודעין בהם שאינם מקבלין שבקינן להו וכדאמרינן (ביצה ל.) גבי תוספת יום הכפורים. [ועיין עוד בשדי חמד (כללים מערכת המ"ם כלל לח) שהביא בשם הגר"ח פלאג"י, שדעת רבותינו קמאי ובתראי כדברי הפרי חדש שאפילו במקום חשש איסור מדרבנן יש לבטל מנהגם, עד שיתברר לנו שלא ישמעו לנו, ומסתמא כל ישראל בחזקת כשרים]. ובש"ת פני יצחק (ח"ה ס"ב) כתב, שחיובא רמיא עלן לאסור ולהורות איסור ברבים. וגם הדין נותן לגעור ולמחות ביד המתירים לעצמם, דחיובא רמי עלן לאפרושי מאיסורא, ואם לא ישמעו לקול מורים חטאים ישאו ואנחנו את נפשותינו הצלנו, ואדרבה נפיק חורבה מינה וכו'. ע"ש.

יש למחות בידי העושים נגד מרן אף שיש להם על מה לסמוך

ואמנם בשו"ת מעט מים (סימן יב) לר' אברהם הכהן מסאלוניקי כתב, שודאי לאותם השואלים אותנו דבר הלכה, בודאי חיובא עלן לפסוק להם כפסק מרן מלכא השלחן ערוך זיע"א, שהביא סתם ויש, וקיימא לן הלכה כסתם לאסור וכו', והלכך בודאי הגמור יש לנו להורות לשואל בזה איסור וכפי פסק מרן השלחן ערוך. והגם שמצינו לכמה ראשונים גאוני עולם שמתירים, בה"ג ובעל העיטור והרי"ד הראב"ד והמנהיג בשם המכתם וראבי"ה ועוד וכו', זה יתכן רק לענין שאין למחות ביד המקילים משום שיש להם אילנות גדולים לסמוך עליהם, שכיון שמצינו כו"כ ענקי עולם מתירים מיהו שיערב לבו וכו'. וכבר כתב מרן בבית יוסף (אורח חיים סימן שז) דמאן דנוהג כאחד

חיים סימן תצו מנהגים כלל טז) דלא אמרינן בזה גדול השלום, ויתקוטט עמהם אלף פעמים. ע"ש.

גם הגר"ח פלאג"י בספר מועד לכל חי בפתיחה (דף ח:), כתב שכל מנהג שיש בו של סרך איסור, אף על פי שיש פוסק יחיד שמיקל, יש לבטלו לגמרי. ומ"ש בשו"ת מכתם לדוד פארדו (אורח חיים יט) לצדד בזה, כי לא מצא להבערה זו שום איסור, ומה גם דעבדי הכי משום שמחה של מצוה לכבוד ולתפארת תורת ה' תמימה. וסיים, שמכל מקום הואיל ונפיק מפומיה דמר המגן אברהם לאסור, והעיד שמיחו בזה הגדולים, נכון להחמיר, אבל אין למחות במקילים בזה. אפשר שראה בעין שכלו שאם היה מוחה בידם לא הווי מקבלי מיניה, ולכן עשה פשר דבר, שלא להתיר נגד המגן אברהם, אבל למחות בידם לא היה נראה לו מהטעם שכתבנו, אבל לענ"ד נראה שיש למחות אפילו במקום מנהג, וכן בכל כיוצא בזה, שאם הרב מגלה דעתו שהדבר אסור, אשריהם ישראל ששומעים ומקבלים ונמנעים מלעשות עוד כן. ע"ש.

ומה שהוכיח הרב מעט מים מדברי הרשב"א שהובא בבית יוסף, נראה שלא כתב כן מרן רק באם לא איתמר הלכתא, לא כן אחרי פסקי מרן שכבר איתמר הלכתא ומחוייבים לעשות כדברי מרן. נואולי הרב מעט מים ס"ל כדעת כמה גדולים שאצלם בתורכיה והגלילות לא קבלו הוראות מרן בתורת ודאי רק בתורת ספק, ולכן עושים קים לי נגד מרן, ורק באר"י וגלילותיה קבלו הוראות מרן בתורת ודאי. וגם הרב מעט מים לא כתב כן רק שלא למחות בחזקה פי' לכפות על שינוי הדבר. אך בודאי שלענין הלכה יש לכתוב ולהורות רק כפי דעת מרן, וכ"ש שלא לחקוק על ספר שהלכה כפי המנהג. וזה ברור.

ועוד מצינו למהר"א הכהן בספרו טהרת המים (דף לד ע"ג אות ה) שכתב, שגם בדורות הללו לצורך שעה אמרינן מוטב וכו' אי ידעינן דלא מקבלי מינן, וגם משפט דברי הפוס' שמביאים להאי כללא בהחלט משמע דלא ס"ל כמ"ש הריטב"א וכו'. עכ"ד.

אך בשו"ת פני יצחק (ח"ה אורח חיים סימן א דף ד.) העיר על זה: שהגם שראיתי בספר טהרת המים למהר"א

הכהן מסאלוניקי שכ' שגם בדורות הללו לצורך שעה אמרינן מוטב וכו'. אחר המח"ר אין מקום לדבריו ז"ל, כיון דבזמן כל הפוסקים הנז' שהביא לא נדפס בימיהם שטמ"ק ולא ראו דברי הריטב"א, ואם כן אמרינן בפשוט אילו ראו דברי הריטב"א הנז' הווי הדרי בהו. ע"כ.

ושם (ס"ס ב דף ח:) כתב הרב פני יצחק לתמוה על הרב השואל שם, ואני תמה על מני"ר נר"ו שכתב בזה מודינא ליה וכו' ע"כ. ואתמהא טובא, דאם כן אמאי אסיק מר דאין להורות לא איסור ולא היתר וכו', וגם שנראה שמרן והרמב"ם גם כן מתירים. והשיב הרב, תמהני טובא איך מלאו ליבו לכתוב כן וכו', ובודאי גם הרמב"ם ומרן אוסרים, ומי לנו מהרדב"ז בקי בדברי הרמב"ם טפי מכל הפוס' וגם דרכו דהרדב"ז ללכת בתשובותיו בעקבות הרמב"ם כידוע, ובודאי הגמור דלא אסר הרדב"ז אם לא דקים ליה הכי בדעת הרמב"ם ולא היה חולק על הרמב"ם מאריה דאתרא. וגם נלענ"ד דמלבד דחיובא רמיא עלן לאסור ולהורות איסור כרבים, זאת ועוד הדין נותן לגעור ולמחות ביד המתירים לעצמם, וחיובא רמי עלן לאפרושי להו מאיסורא ואם לא ישמעו לקול מורים חטאים ישאו, ואנחנו את נפשותינו הצלנו. ומה המצוה הזאת ומה טעם יש בה להעלים עין שלא להורות איסור ולא היתר ולא לגעור ביד המתיר לעצמו, שתיקה זו מה זו עושה, ואדרבה נפיק מינה חורבא דיטעו הרואים ויאמרו מדשתקו החכמים ש"מ דס"ל דמותר גמור הוא היפך האמת. ולכן מ"ש הגאון יעקב שנראה שלא להורות ולא לגעור וכו', דבריו אלו נפלאו ממני דהווי כהלכתא בלא טעמא. ע"כ.

וראה עוד בעין יצחק ח"ג, שיש לחקור אם קבלת הוראות מרן היתה על הגברא או על החיבור, וע"ש שפשוט שקבלת הוראות מרן היתה על הגברא, שהכירו שמרן הוא גדול הדור, וקבלו את מרן לרב. וממילא היא קבלה ודאית, וקבלו גם מ"ש בתשובותיו. נומה שעושים ספק ברכות להקל נגד מרן, זהו חידוש בדורות מאוחרים יותר, שרצו להחמיר עוד בענייני ספק ברכות, ואכמ"ל בזה עוד, וכתבנו לעיל. ומה שעושים

היורש, ומבלי שיקולים של חסידות או כבוד אבות וזקני העדה. שגם לאסור בהלכה נגד שורת הדין, זה חמור מאד, שהרי הוא משקר בתורה, ומורה דין שקר בתורה הקדושה. והוזהרנו על כך להורות דין אמת כצורתו, אפילו להקל, ולא לשקר בהלכה מפני כל מיני שיקולים. אפילו של חיזוק הדת.

ואמרו חז"ל (אבות ד, ז) הגס לבו בהוראה, שוטה רשע וגס רוח. וזה בדורות הללו בעיקר שייך כלפי המחמירים בהלכה, שממהרים לחרוץ דין להחמיר, מתוך שיקולים כמו, שבני תורה צריכים להחמיר, או שצריך לחזקת את הדת על ידי ריבוי חומרות. וז"ל מרן זיע"א בס' ענף עץ אבות שם: והגס לבו בהוראה, פי', שממהר לדון, ולבו גס בו, מבלי לעיין הרבה בספרי הפוסקים, ולהיות מתון בדין, הרי הוא שוטה, שמאבד עולמו במו ידיו, כי איך מלאו לבו לדון במהירות, היפך מה שציוו חז"ל, הוו מתונים בדין. וגם נקרא רשע, שמחייב את הזכאי ומזכה את החייב, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר (תהלים יב), משוד עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר ה' (סנהדרין ז). וכן אמרו חז"ל (בסנהדרין שם), כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין, הקב"ה נוטל את נפשו ממנו, שנאמר (משלי כב כב), אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער. כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש. ולכן נקרא גם כן גס רוח, כי אלמלא גסות רוחו, לא זחה דעתו עליו לפסוק הלכה בלי עיון וישוב הדעת כראוי, אבל הוא בטח בחכמתו, וע"י גסות רוחו נעשה תועבת ה', כמו שנאמר (משלי טז), תועבת ה' כל גבה לב.

וגם עצם השיקול של חיזוק הדת, מסור אל השופט אשר יהיה בימים ההם. שלפעמים אדרבה חיזוק הדת אינו לאסור על הציבור כל מה שנוכל. אלא לאחוז בכחא דהיתרא. וכך מציינו להרבה מגדולי עולם דור אחר דור שאחזו בכחא דהיתרא. ומפורש כן בתשובות הרמב"ם (סימן שי) ע"ש, שאילו אסרנו כל דבר שהוא ודאי מותר, בשביל ספק איסורא שאפשר שימצא באותו הסוג, היינו אוסרים כל המותרות כולם. שהדברים כולם

ס"ס נגד מרן, הביאור פשוט, כיון דמכל מקום לא הוי ודאי גמור, שלא נתבטלה דעת החולקים ולא הוכרעה ההלכה בבירור, רק בנידון שלפנינו, לא כן בשאלה אחרת שיש בה צירוף אחר, שמרן עצמו היה מורה להקל. וכך י"ל בהוראות הרמב"ם. וגם הרמב"ם והרי"ף היו מכריעים בהלכה, אלא שהכרעת ההלכה היא פסק ודאי, ואף אנחנו קבלנו דבריהם בתורת ודאי.

יראת הוראה אמיתית היא להורות את הדין לאמיתו אף לקולא

ומ"ש הכותב הנז' (בעמוד מט), שגדולי הדורות הוסיפו עוד חומרות, שגם כאשר מרן לא פירש שלכתחלה יש או ראוי להחמיר, כתבו הם להחמיר. כיון שמצד יראת הוראה לעולם עדיין שייך לחוש לכתחלה לדעה האוסר, וזה נשאר אצלינו כחובה גמורה שאם אין יראה אין תורה. ע"כ. אלו דברים בדויים, המדברים בעד עצמם. ופשוט שהכרעת ההלכה היא הכרעה גמורה, אלא שלפעמים יש מקום לחומרא וחסידות, אך לא מעיקר הדין כלל. וכאשר מרבים חומרות, זוהי שכחת התורה, שכבר לא סומכים על דיני התורה, ונהיה הכל ספיקות וחששות. והתורה חוגרת שק, וזועקת במרה על כך. ואין לך חילול כבוד התורה גדול מזה.

ומה שהביא מדברי מהריב"ל (כלל יב דף קפג:) שדוקא בימיהם שהיה בכל עיר ועיר רב שהיה מלמדם תורה, והיו מחוייבים בכבוד מלמדם, לא כן בזמן הזה שכל הפוס' והרבנים הם רבותינו, ואנחנו מחוייבים לילך בשל תורה אחר המחמיר. ע"כ. גם כאן המשיגים מלקטים לשונות של רבותינו, בכדי להגיע למסקנות של הבל. שהרי פשוט שיש לנו הכרעה בהלכה, ומרן בשלחן ערוך הכריע גם בשל תורה להקל, ולא אמר שכל הפוס' הם רבותינו וחייבים להחמיר. וכן בכל נושא בהלכה הכריעו גדולי הדורות גם להקל בשל תורה.

ויראת הוראה אמיתית היא, לעיין היטב בהלכה מבלי שום נגיעות, ולהכריע את ההלכה ע"פ קו

שהאשכנזים מטים לגבורה והספרדים מטים כלפי חסד. ע"כ. ועל כל פנים כחא דהיתרא לשבח אצל חז"ל, לפי שהמחמיר גם אם אין הלכה ברורה לו הוא אוסר, אבל המתיר הוא סומך על שמועתו או על סברת חכמתו, וזוהי הוראה".

ועל כיוצא בזה כ' הרמב"ם (פ"ה מה' ת"ת ה"ד), כל תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה ה"ז שוטה רשע וגס רוח, ועליו נאמר כי רבים חללים הפילה וכו'. אלו התלמידים הקטנים שלא הרבו תורה "כראוי", ומבקשים להתגדל בפני עמי הארץ וקופצין ויושבין בראש לדון ולהורות בישראל והם מחריבין את העולם ומכבין נרה של תורה ומחבלין כרם ה' צבאות, שנא' אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים. ע"כ. והיינו דנקט "שועלים" כמ"ש בסוטה (י.) ובפרש"י שם. וה"נ אלו השועלים שלא החזיקו בלימוד האמיתי והעיון הישר, והולכים בדרך לא סלולה ומלאה חתחתים, הרי הם מחבלים כרמים. וכמ"ש גם כן הריב"ש בתשו' (סימן רעא), שכמה חכמים ראינו בעינינו שהם מפולפלים וחריפים בהיות, דמעילי פילא בקופא דמחטא, ועל כל קוץ וקוץ אומרים תלי תלים קושיות ותירוצים, ולפום חורפא לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, ואומרים על אסור מותר ועל מותר אסור. וכבר נפסקה הלכה (הוריות יד.) דסיני עדיף מעוקר הרים. עכ"ל.

ורבינו יהונתן אייבשיץ העיד על עצמו בזה"ל: ואני נוהג בכל הדברים כשאין הדבר פשוט כביעתא בכותחא, שלא להורות הלכה אלא מתוך הספר, כי אותיות מחכימות, ובפרט בזמנינו אשר השכחה גוברת. וכן כתב בשו"ת שמש צדקה (חלק יורה דעה סימן לז): ונקוט האי כללא בידך, שכשם שאסור לתלמיד להורות במקום רבו, כך אסור לנו לפסוק דין במקום רבותינו המחברים, אם לא נעייין היטב בספריהם. גם בשבות יעקב (סימן סד) כתב, כי לא טוב עשה מורה הוראה שפסק להטריף מיד בלתי עיון בספרים, והיה מן הראוי להיות מתון בהוראה ואחר העיון בספרים, שהרי כבר אמרו (ברכות לא:): שאסור לתלמיד להורות הלכה בפני רבו, וכ"ש שאין להורות הלכה בלתי עיון בספרים,

שלא הוזכרו מותרים מהתורה, ורק מה שנתאמת אסור. ומ"ש ספק תורה לחומרא הוא מדרבנן, ואיך נחזיק איסור, וכ"ש שנביא לדבר שהוא מותר ודאי ונאסור אותו מפני חשש הספק. ומצאנו גדולי ישראל שהתירו לבנ"א דברים שיאסרו אותם על עצמותם, על דרך הותיקות כדי להקל עליהם באמרם, מה נעשה לבית אביך שהם מחמירים על עצמם, ומקילים על כל ישראל.

וסי"ם הרמב"ם שם: וכבר ביארנו שהראוי להתיר לכל בני אדם כל מה שאפשר להתיר, ולא נטריח עליהם. ויש [רשות] לאדם האחר בינו לבין עצמו שיחמיר על עצמו כל מה שירצה. ע"כ.

ובליקוטי קול סיני הליכות עולם (עמוד 393) כתב מרן אאמו"ר זיע"א: בדרך כלל המרבה לעסוק בחיבור הבית יוסף, אשר עמו עוז ותושיה, ורואה את ה"כחא דהיתרא" של מרן בהלכות חמורות, לומד דרכו הישרה שלא לגבב חמורות, כדרך המלקטים אחר הקוצרים, שמסתפקים בעיון שטחי בשלחן ערוך ובאחרונים מבלי לעיין היטב במקורם של דברים בספר הגדול בית יוסף. וכמו שהזהיר על זה מרן עצמו בהקדמתו לשלחן ערוך. עכ"ד. ונודע מ"ש בתשובה מאהבה (ח"ג סימן שכ) בשם רבינו מהר"י לנדא זצ"ל, בעל נודע ביהודה, כי הנה ברוב השלחן ערוך דעת מרן המחבר להקל, והרמ"א מן המחמירים, ולענין מיעוץ ומשמוש בסירכות הריאה מוחלפת השיטה, מרן המחבר מחמיר, והרמ"א מיקל, והלואי שהיו חכמי ישראל מסכימים להיפך, (כלומר: שיסכימו לפסוק בכל מקום כדעת מרן המחבר). כי רבו המכשולים בעוה"ר על ידי קולא זו, מה שאין כן בכל הקולות שזכר מרן המחבר השלחן ערוך, אלא שכבר קבלנו הוראות הרמ"א. ע"כ.

ובמאור ישראל (דרושים. עמוד רלב) כתב: שידוע שהרבנים חוצבו נשמותיהם משורש עליון של בחינות חסד וגבורה, כבית שמאי ובית הלל, שבית שמאי היו בזרוע שמאלית שהיא גבורה, ובית הלל בזרוע הימנית שהיא חסד, ועל יסוד זה מחלוקתם שבית שמאי מחמירים ובית הלל מקילים, עיין בספר התניא (דף קיט). והרב הגדול החיד"א הוסיף, שנראה

עת. וביד מלאכי כללי שאר פוס' אות לב) כתב מפי מורו מהרשי"ק, שרבים מן החכמים והגדולים טועים בחברם פסקים ע"פ החריפות והפלפול. כי הפסקים צריכים להיות ע"פ קו היושר וההיקש ללמוד מילתא ממילתא בדברים ישרים ופשוטים, ולא בדיוקים ופלפולים בארחות עקלקלות. ע"כ.

ובכת"י של מרן אאמו"ר זיע"א כתב בהאי לישנא: "הנה כל מה שכתבתי מנעורי ועד עתה, ומה שחידשתי ופלפלתי בגמרא ובפוסקים, לא העליתי על ספר, כי את הכל ישא רוח, שאין זה אלא הבל ורעות רוח, לחדד את התלמידים. ואף על פי שנזהרתי כל מה שאפשר שיהיה עיקר הפלפול לאמתה של תורה, מכל מקום א"א שלא התערבו בהם דברים שאינם קרובים לאמתה של תורה". עכ"ל.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן עג

נישואין בבין המיצרים לבלה

ספרדייה וחתן אשכנזי

[שלהן ערוך סימן תפט]

בס"ד, י"א אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה,

כבוד שם תפארתו, הרה"ג א. רוזנטל שליט"א

רב העיר אזור

שלום ברכה וישע רב,

אודות שאלתו בדבר זוג שהחתן הוא בן העדה האשכנזית, והכלה בת העדה הספרדית, אשר הזמינו אולם לחתונתם לתאריך כ"ה בתמוז תשע"ה, בתוך ימי בין המיצרים, האם להתיר להם להינשא בתאריך הנ"ל.

שרבותינו הם הם הספרים של גדולי הרבנים שנתפשטו בקרב ישראל. וכן קבלתי מרבתי הגאונים זצ"ל, וביחוד ממור"ח הגאון שהיה זקן ויושב בישיבה, ועל כסא ההוראה בק"ק פראג, זה ארבעים שנה, ואף על פי כן לא הורה בלתי עיון בספרים. וכן כתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן מז). ושכן היה נוהג הגאון רבי יהודה רוזאניס, בעל המשנה למלך, אף על פי שנודע בשערים גדולתו ובקיאותו, ועם כל זה לא רצה להורות אפילו בדין המפורש בשלחן ערוך, עד שפתח את השלחן ערוך, והורה ע"פ, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שהשכחה וחסרון הידיעה גוברים עלינו איך לא נבוש ולא נכלם להורות הלכה מבלי עיון בספרים.

וכן כתב הגר"ח פלאגי (בספר כל החיים) שאזהרה למי שבא לפסוק דין, לחפש היטב ולעיין בספרי האחרונים תחלה, ואחר כך יפסוק את הדין. וכמ"ש מרן זקני בעל חקרי לב (חושן משפט סימן נב דף פז). וריב לי על רבנים חדשים מקרוב באו, שאינם מביאים בספריהם את סברות האחרונים כלל, כי לפי גודל חכמתם דימו בנפשם דהוי כזקן ואינה לפי כבודו, להזכיר מדברי האחרונים כלל, ולא טוב הם עושים, כי אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן מסיני, וכשאני לעצמי דרכי להביא גם מתלמידי ובני, אפילו בדברי אגדה, שאיזהו חכם הלומד מכל אדם. ומכ"ש בספרי האחרונים שיצאו מקרוב לאור עולם. שאין מדרש בלא חידוש. גם הגאון הראש"ל ח"ד בדרא בשו"ת נדיב לב (חלק יורה דעה סימן פג) כתב, שהמורים הוראה בלי לעיין בספרי האחרונים, איסורא קא עבדי. שהחכם לומד מכל אדם.

ומהר"י מברונא (סימן כט) כתב, שאף מה שאנו מפלפלים ולומדים חריפות כמו בזמן התוס', אין זה לענין פסק דין, שאין להתיר איסור אלא בדעות ברורות ומלובנות ומחזורות מתוך פשטי הסוגיא דשמעתתא, ולא מתוך דקדוק כהאי גוונא. וכ"ה בשו"ת מהרי"ו (סימן קסד). וכן כתב בשו"ת שמש צדקה (חלק אבן העזר סימן ו). ע"ש. ומהר"ר אבטליון בספר פלגי מים (דף ה: הובא בכנסת הגדולה יורה דעה סימן רמב ס"ק

הנה לכתחילה אחינו האשכנזים נוהגים להחמיר שלא לעשות נישואין החל מי"ז בתמוז עד אחר ט' באב, וכמ"ש הרמ"א (בסימן תקנ"א סעיף ב'). וזה בניגוד לדעת מרן השלחן ערוך שלא אסר נישואין אלא מר"ח אב ואילך. וכן מנהג הספרדים ועדות המזרח בא"י. ולדעת רבינו האי גאון מותר לבחור שלא קיים מצות פריה ורביה לשאת אשה אפילו אחר ר"ח אב, וכמ"ש בשמו הר"ן והמאירי (ס"ק דתענית). אלא שמרן הבית יוסף כתב, דלא מסמנא מילתא. ועוד שרבינו יהונתן מלוניל פירש משנכנס אב ממעטין בשמחה, שאם אירע לו נישואי בנו או בתו בחודש אב, ממעטין בשמחת החופה. וכן כתב המאירי. ומשמע מדבריהם שאפשר לעשות נישואין אף אחר ר"ח אב, רק שיש למעט בשמחת החופה. ואמנם מרן בשלחן ערוך (סימן תקנ"א) פסק שאין נושאים נשים מר"ח אב, ולכן אין להקל בנישואין אחר ר"ח אב, אבל בבין המיצרים מנהג הספרדים שלא להחמיר בזה, ובנידון דידן יש להקל בזה אף שהחתן הוא אשכנזי, מאחר שכבר הזמינו אולם, והכלה היא ספרדיה, והחתונה מתקיימת בארץ ישראל אתריה דמרן השלחן ערוך, וגם יש לחוש שנכשלים באיסורים קודם הנישואין, יפה שעה אחת קודם, שיחיו בהיתר ולא באיסור. ולכן בדיעבד יש לאפשר להם להתחתן בתאריך הנ"ל לבחור שלא קיים מצות פריה ורביה, ובודאי שיש בזה ע"מ לסמוך. ולפי מנהגי הספרדים שאינם נמנעים מנישואין אחר י"ז בתמוז קודם ר"ח אב, מותר להם להשמיע כלי שיר ותזמורת בחופה, ובשבעת ימי המשתה, שאין שמחת חתן בלא כלי שיר, ורשאים האשכנזים להשתתף בשמחתם ובריקודים ומחולות, שהיא שמחת מצוה.

ואף שבודאי הגמור על כל עדה להקפיד לשמור על מנהגיה, והאשכנזים יוצאים ביד רמ"א, עם כל זה במקרים של דוחק, ושעת הדחק כדיעבד דמי, ובפרט באתרא דמרן, בצירוף תשובת מרן באבקת רוכל סימן ריב, דקמא קמא בטיל. ראה ביביע אומר חלק ה' (חלק יורה דעה סימן א'). ובצירוף שהדבר בא למנוע מהם שיחיו ח"ו שלא בדרך היתר, וכן בצירוף שהכלה ספרדיה, וענין זה הוא מנהג, בצירוף כל הנ"ל יש להקל כאמור.

לכן יכול כבוד תורתו שליט"א להורות לרושם הנישואין שירשום את הזוג הנז' לנישואין, ולא יחוש בזה, ויבואו עליו כל הברכות, בני חיי ומזוני. ושיהיה לזוג הנכבד בסימן טוב ובמזל טוב, ויזכו להקים בית על אדני ההלכה והתורה הקדושה, ובפרט יש לעודדם להקפיד על טהרת המשפחה, ותבונתו מפי עליון.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן עד

רחיצה ומבילה ביום טוב

[שלחן ערוך סימן תקיד]

בס"ד, כ"א אלול תשע"ג

לכבוד הרבנים החשובים והיקרים

חברי בית הדין לממונות "מגיני ארץ"

שלום וברכה וישע רב!

במוענה למכתבכם בענין רחיצה ביום טוב מדוד חשמלי, או דוד שמש, כיצד הדין, הנני להשיב בקצרה:

הנה מרן בשלחן ערוך (סימן שכ"ו סעיף ג') כתב, אמת המים שהיא חמה, אסור להמשיך לתוכה אפילו מערב שבת סילון של צונן וכו'. ואם המשיכו אסורים אפילו המים שנכנסו לה מערב שבת ברחיצה ובשתיה, כאילו הוחמו בשבת. ועי' במגן אברהם (סק"ד) שכל האיסור הוא משום מטמין בדבר המוסיף הבל, ולכן הוא דוקא אם ממשיך מים צוננים דרך סילון המוקף מכל צד, אבל אם המשיך מים צוננים לתוך החמין מערב שבת כדי שיתערבו יחד, שרי.

וכתב בהגהות רבי עקיבא איגר דמשמע מדברי המגן אברהם שמותר לרחוץ במים אפילו שהמים נמשכים ובאים בשבת, כיון שבהיתר הוא, וכמו

שפותקין מים לגינה מערב שבת (שבת יח. ועיין בתוס' שם). אלא שרבי עקיבא איגר הקשה, דמשמע מדברי המגן אברהם (סק"ו) שמים שהוחמו בשבת אפילו בדרך היתר, אסור לרחוץ בהם אפילו ידיו, ותירץ שצריך לחלק בין אם נעשה מעשה בשבת כמו קירוב ידיו לאש שאסור, לבין אם לא נעשה שום מעשה בשבת, וכמו בהמשכת המים הצוננים מערב שבת לתוך החמין, שיותר לרחוץ בהם ידיו בשבת, כחמין שהוחמו מערב שבת. עכ"ד. וכן כתב בהליכות עולם ח"ד (עמוד ר"ז) שלדעת מרן בסימן שכ"ו, מים שהוחמו בהיתר בשבת, דינם כהוחמו בערב שבת. ע"ש. וכן פסק בספר שמירת שבת כהלכתה (פי"ד סע"ג). וע"ש בהערה (אות י"ג) שלדעת האחרונים המקילין בהוצאת מים מדוד שמש בשבת, והמים הצוננים שנכנסים עי"כ לדוד מתחממים בו ביום, מכל מקום י"ל כיון שנעשה רק בדרך פס"ר ובלי כוונה, לא חשיב כנעשה בשבת. עכ"ד. וכוונתו דאפילו לפי המבואר בדברי רבי עקיבא איגר שאם נעשה בהם מעשה בשבת אסור לרחוץ בהם ידיו, אפילו שאין במעשה צד איסור, וכדמשמע במגן אברהם שאסור לרחוץ ידיו במים צוננים ולקרובם לאש, גם במקום שאין היד סולדת בו, מכל מקום כ"ז כשעושה מעשה בידים, מה שאין כן בדוד שמש דאף שעל ידי הוצאת החמים בשבת נכנסים מים צוננים עי"כ לתוך הדוד, ומתחממים בשבת, כיון שאינו עושה מעשה ממש בהכנסת המים לדוד, אלא הוא פסיק רישיה, אין איסור בזה. דאינו מתכוין לכך, והוי פס"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן, שהרי יש כבר מים חמים בתוך הדוד קודם לכן, ובישול המים החדשים אינו עבור רחיצה זו, וכמ"ש בחזון עובדיה יום טוב (עמוד מ"א) גבי דוד שמש. והוא הדין לבוילר שעובד על גז.

וגם אי נימא דבישול המים הקרים חשיב פס"ר דניח"ל, שהרי הוא חפץ בחימום המים עבור אלו שירחצו אחריו במים חמים, אף דלא משמע כן ממ"ש מרן ביביע אומר ח"ד (אורח חיים סימן ל"ד אות ל"ה), מכל מקום כתב מרן בלויית חן (סימן שי"ד אות ט"ל) שדעת כמה פוסקים דבאיסור דרבנן דהוי משום גזירה בעלמא שרי אף בפס"ר דניחא ליה, וכן דעת המקנה, ספר שו"ת יהושע,

ועוד, וכאן הוא משום גזירת מרחצאות, כמ"ש בשעה"צ (סימן תקי"א סע"ק ט"ו).

ועוד יש לצרף לזה דעת הפוסקים שהובאו בחזון עובדיה שבת ד' (עמוד ת"ה) דכניסת המים הקרים לדוד הוי גרמא, מחמת הסרת המונע בעד המים להכנס, וכמ"ש ביביע אומר ח"ד (סימן ל"ד) באורך. ושם הביא כמה צדדים להתיר.

וי"ש להוסיף לסניף מ"ש רבי עקיבא איגר בר"ס שכ"ו, ובסימן ש"ז, שמצטער מותר לו לרחוץ כל גופו בשבת (בצונן), וביום טוב אף בחמין, ובכהאי גוונא שחל יום טוב חמישי ושישי ושבת אחריו, הוי צער לכל, וחשיבא כעין הנאה השוה לכל נפש. ואף על פי שאין אנו יכולים לשנות תקנות חכמים, מכל מקום זיל בתר טעמא.

ועוד אפשר לומר כיון שמותר לחמם מים ביום טוב לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו, אם כן בעצם חימום המים בבוילר שהוא מאש לאש על ידי הגז שדולק כל הזמן. הוא היתר גמור לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו, ממילא עצם בישול המים הוא היתר, וחשיב כאילו הוחמו מערב יום טוב, וממילא יהיה מותר לרחוץ כל גופו כדין מים שהוחמו מערב יום טוב. ומכל מקום לכתחילה נכון לחוש ולהתרחץ כל גופו במים פושרים, ואם א"א הדבר מותר במים חמים קצת.

והנה בספר חזון עובדיה הלכות יום טוב (בסעיף כ"א, עמוד קנז), כתב, דמותר לרחוץ כל גופו ביום טוב שני של גלויות, במים שהוחמו ביום טוב ראשון על ידי בוילר חשמלי, באמבטיא פרטית שבביתו.

וי"ש לדון אם דין זה הוא רק בלילה, או גם ביום. והנה אם הבוילר החשמלי דולק גם ביום טוב השני, והמים הוחמו עי"ז, אסור להתקלח ביום טוב שני. אולם אם הבוילר היה דולק על ידי שעון שבת רק ביום טוב הראשון, ואחר כך כבה על ידי השעון, ואין הוא פועל ביום טוב שני, בזה נתבאר שם שמותר להתקלח בביתו, ואף ביום מותר להתקלח. ואם הוחם על ידי דוד שמש, בזה מותר אף ביום טוב הראשון לרחוץ כל גופו, וכמבואר שם (בעמוד מ"א) וכ"ש ביום טוב שני.

כל גופו כאחד, שלא גזרו בזה אלא בשבת. עוד כתב שם בדיני יום טוב שני של גלויות (עמוד קנז הנ"ל), שמתר לרחוץ כל גופו במים חמים שהוחמו ביום טוב ראשון, (ע"י בוילר חשמלי), באמבטיה פרטית שבביתו. וכיון שבחוץ לארץ ב' ימים טובים ש"ג הם מספק, וממ"נ אחד מהם חול, [ע' בשלחן ערוך סימן תקיג ס"ה, שביצה שנולדה בי"ט ראשון מותרת בשני, מפני שאחד מהם חול, רש"י ביצה ד:], ה"נ אפילו המים הוחמו ביום טוב ראשון מותר להתרחץ בהם כל גופו בי"ט שני. שכל הגזירה במרחץ משום הבלנים שזילזלו לעשות באיסור, וכמ"ש גם כן בכף החיים (ס"ק כז). אבל באמבטיה פרטית שפיר דמי.

וגם מים שהוחמו על ידי בוילר חשמלי מותר להתרחץ בהם כל גופו ביום טוב. ואף על פי שעל ידי פתיחת הברז של המים החמים, נכנסים מים צוננים לתוך המים החמים ומתבשלים, אין להחמיר בזה ביום טוב, כיון שלד' הרמב"ם (פ"א הט"ז) והסמ"ג (בהלכות יום טוב) אין איסור לחמם מים ביום טוב לרחיצת כל גופו אלא משום גזירת מרחץ. (ועיין עוד ברמב"ן שבת ט:), והוה ליה דבר שאינו מתכוין לבישול, ורק דהוי פ"ר, וכיון דלא איכפת ליה בבישול המים הוה ליה פ"ר בדרבנן דלא ניה"ל דשרי אף להתוס' דפליגי על הערוך. כמבואר בתוס' (שבת קג). ואף על פי שלד' התוס' (ביצה כא:) והרשב"א והריטב"א (שבת לט:) איסור זה מן התורה דלא הוי הנאת מידי דשוה לכל נפש, מכל מקום יש לנו כמה ספקות להקל. ועיין בהר"ן (ביצה כא:) שלתוס' שזה איסור מן התורה גם בהוחמו מערב יום טוב אסור, אלא שהעיקר כהרי"ף. ע"ש. ועמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן לד). ובהליכות עולם ח"ד (פ' תצוה עמוד רח, רט).

ועיין להגרע"א (סימן שכו במגן אברהם סק"ד), שכתב, דאף על פי שגם בחמין שהוחמו בשבת דרך היתר אסור לרחוץ פניו ורגליו, כמ"ש המגן אברהם (בסק"ז), מכל מקום הכא עדיפא, כיון שלא נעשה מעשה בשבת. ואף כאן שהמים צוננים שנתחממו בשבת על ידי המים החמים שבדוד שמש, באו מאליהן לתוך החמין, והוא לא עשה מעשה בהם כלל, יש להתיר רחיצת פניו ורגליו בהם. וכן כתב בשש"כ (פי"ד

והנה נודע כי בשבת אסור לרחוץ כל גופו [אפילו אבר אבר], גם במים שהוחמו בערב שבת. ורק במים צוננים מותר להתרחץ כל גופו. [אלא אם כן מי שרגיל להתרחץ כל גופו מדי יום ביומו, והוא איסטניס שאם לא יתרחץ בשבת בכל גופו יצטער מאד, שמתר לו לרחוץ במים שהוחמו מערב שבת, ובלבד שיזהר שלא יסחט שערותיו]. וגם במקוה אין לטבול רק במים צוננים ולא חמים או פושרים, שאין להקל לטבול בשבת במים פושרים. ועדיף שלא יטבול בכלל בשבת מאשר יכניס עצמו בחשש איסור שבות בגלל מנהג טוב שאינו חיוב מעיקר ההלכה. ועל כל פנים אין למחות בחזקה ביד המקילים לטבול במים פושרים בשבת. וכמבואר בילקוט יוסף שבת ד' (עמוד טו).

אולם לגבי יום טוב קיל טפי. דהנה מרן בשלחן ערוך (סימן תקיא ס"ב) כתב, מותר לחמם מים ביום טוב כדי לרחוץ בהם ידיו, אבל לא כל גופו. אבל במים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ כל גופו אפילו כאחד. ומיהו דוקא חוץ למרחץ, אבל במרחץ אסור. וזה כדעת הרי"ף בשם גאון (ביצה כא:) וכדעת הרמב"ם, שפסק מרן (סימן תקיא ס"ב) כמותם. וכן הוא באור זרוע (ח"ב סימן שמז). וראבי"ה (סימן תשנו). והרמ"א שם כתב, שמנהגם להחמיר, שלא לרחוץ כל גופו כאחד, אפילו במים שהוחמו בערב יום טוב. וכדעת התוס' והרא"ש, והרשב"א בתשובה (ח"ד סימן י') וסיעתם. ועיין בר"ן (ביצה כא:).

ואנן נקטינן לדינא כדעת מרן, שמתר לחמם מים חמים ביום טוב כדי לרחוץ בהם פניו ורגליו, שזו הנאה השוה "לכל" נפש, לרחוץ ידיו ורגליו בחמין, אבל לא כל גופו. ובבית המרחץ אפילו פניו ורגליו אסור. אמנם באמבטיה פרטית שנמצאת בדירתו יש להקל אפילו ברחיצת כל גופו. וכמבואר בילקוט יוסף שבת כרך ד' (סימן שכו ס"ב. ח"ה מועדים עמוד תפג, הערה ה. ובהל' אבילות עמוד תרט), שמתר לרחוץ בביתו כל גופו ביום טוב במים שהוחמו ביום טוב על ידי דוד שמש. הן באמבטיה והן במקלחת. ורק בבית מרחץ אסור להתרחץ אף במים שהוחמו מעיו"ט.

וב"ה בחזון עובדיה על הלכות יום טוב (עמוד מא) שמים שהוחמו מערב יום טוב מותר לרחוץ בהם

ולכאורה הדברים סותרים למה שנתבאר לעיל, וגם בחזון עובדיה על ה' יום טוב, ובהלכות שבת. והיה אפ"ל שבחזון עובדיה ימים נוראים היקל יותר, כדי שלא יבא להמנע ממצות עונה שהיא מדאורייתא. אמנם הנה בחזון עובדיה ה' יום טוב לא נקט כלל לשון טבילה רק לשון רחיצה. וכנראה ס"ל שאין הדבר ברור שבור של הטבילה נחשב כדין מרחץ לענין זה.

ואכן יש מקום לומר כמה סברות להקל בזה במקוה:

א. שיש לומר שהבור של המקוה אינו חשוב כדין מרחץ של רבים לענין זה, לפי שכיום אנשים איסטנסים מאד כלפי הדורות הקודמים, ואחרי שכבר טבלו כמה אנשים במקוה, לא היו נכנסים למים אלו בשביל רחיצה, ובפרט במים חמים שהם פולטים זיעה לנכנס בהם. וביותר במקוה שכבר טבלו בו רבים.

ב. ובפרט שייכת סברא זו כאשר רואים שמי המקוה אינם נקיים כ"כ, ולא היה נכנס לשם זולת לשם טהרה. ואם כן מקוה כזה אין לו שם של מרחץ, שסתם אדם לא יכנס שם לרחוץ. נוב' סברות אלו שייכים רק במקוה של גברים, ולא במקוה דנשים שתמיד נקי מאד ואינו ציבורי כ"כ. ואולי מטעם זה החמיר שם מרן זיע"א יותר. אך עוד י"ל, מטעם שרוב המקואות כיום, מטילין לתוכם חומרי חיטוי, ויש מקפידים להתקלה אחרי כן. ואם כן הטבילה שם אינה טובה לשם רחצה, ולכן אין דין הטבילה כדין בית מרחץ לענין טבילה ביום טוב.

ג. ועוד, דכאשר יש במקוה גם מקלחות רחצה, אזי אין מי המקוה נחשבים כ"כ בשם מרחץ, כיון שהרוצה לרחוץ רוחץ במקלחת. וכיון שבבתי המרחץ של ימינו, יש גם מקלחות וגם בורות לטבילה לשם טהרה, לכן לבור הטבילה אין שם של בית מרחץ לענין זה.

והנה גם לגבי שבת, אף על פי שמתחלה כתב מרן אאמו"ר, שאשה שחל ליל טבילתה בליל שבת, לכתחלה אסור לה לטבול במים חמים או בפושרים, ולכן צריכה לטבול בבין השמשות. ואם א"א לה לטבול בבין השמשות, תסמוך בשעה"ד על סברת האח' שהתירו לטבול בליל שבת במים חמים, וכ"ש במים

הערה יג) שאף אם הוציא מים מדוד השמש בשבת, ונכנסו מים צוננים לתוך המים החמים שבתוכו, ונתחממו בשבת, לא חשיב כנעשה בשבת, כיון שנעשה רק בדרך פסיק רישיה, ובלא כוונה. [ועיין בשלחן שלמה סימן שכו סק"ב. וצ"ע]. ופסק עוד (שם בסעיף ג), מים שהוחמו בשבת, שהעמיד אותם בע"ש מבעוד יום ע"ג האש ונתחממו בשבת, מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו. וזאת אף על פי שהוא מחמיר לפסוק דמים שהוחמו בשבת באיסור, אסור לרחוץ בהם בשבת אפילו אבר אחד. ע"ש. וכן העלה בשו"ת ויען יוסף (סימן קעו). ע"ש. וכן פסק להקל בשו"ת דברי דוד ח"א (סימן ט), במים של דוד שמש, אף על פי שהוחמו ביום טוב עצמו. וכן כתב בשו"ת ברית אברהם ח"ב (ס"ס יח). ודלא כהאור לציון ח"ב (פרק לה סימן א), שאסר לרחוץ כלל במים חמים של דוד שמש שהוחמו בשבת. ונראה שהוא הדין במים שהוחמו על ידי שעון שבת, דחשיב הוחמו בהיתר, ומותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו.

ויש לדון היאך הדין לגבי טבילה במקוה. ולכאורה בזה יש לאסור, דדמי לרחיצה בבתי מרחץ שגזרו חכמים. כיון שזה מקום טבילה כללי.

וכן הוא פשוט דברי הפוס' שגם מקואות של ימינו נחשבים כמרחץ של רבים. וכן נתבאר בטהרת הבית (ח"ב עמד תנב), ובהליכות עולם (ח"ד עמוד רט), ובשו"ת יביע אומר (חלק י' סימן נה בהערות רב פעלים. עמוד קעט), ובחזון עובדיה שבת כרך ו' (עמוד עח), שאפילו בטבילת מצוה של נדה, לכתחלה תטבול בבין השמשות, אלא אם כן במקום שכופין את דעתם ואין מרשים לנשים שלנו לטבול בבין השמשות, או שאיחרה לבא למקוה, שאז יש להתיר להם לטבול אחר צאה"כ, אף על פי שהמקוה חם. ואפילו שאין זו טבילה בזמנה.

ואולם בחזון עובדיה על ימים נוראים (עמוד סא) העלה, שהנוהג לטבול בערב ר"ה וחל חיוב עונה אחר כך בלילה, חייב לקיים עונתו ויחזור ויטבול בשחרית, ואפילו במים חמים שהוחמו מאתמול. וזה בצירוף דעת מרן השלחן ערוך (סימן תקיא ס"ב), ואפילו להרמ"א שם שמחמיר, לגבי טבילה שפיר דמי, שיש לזה כמה סניפים להקל. ודו"ק. עכ"ד.

פושרים. ואם אפשר טוב שעל כל פנים תטבול בזמן שלר"ת ומרן אינו לילה. וכ"ה בהליכות עולם (ח"ד פ' תצוה). מכל מקום בחזון עובדיה על הלכות שבת ח"ו (דיני רחיצה סעיף ה) כתב, בלשון אחרת, שאם מי המקוה חמים או פושרים, טוב שתהיה טבילתן בבין השמשות, והיכא דלא אפשר, כיון שהיא טבילת מצוה יכולות הנשים לטבול בליל שבת אפילו במים חמים, ויסמכו על הפוסקים המתירים. ומשמע שמצדד יותר להקל בזה. כיון שיש בזה כמה צירופים, וגם הוא טבילת מצוה ממש.

ושו"ר בקובץ יורו משפטיך (גליון ח. אייר תשע"ה) לגבי טבילה לשם טהרה ביום טוב, ששמע ממרן אאמו"ר זיע"א שרשאי אדם לטבול גם במים חמים ביום טוב, משום שבית הטבילה לא חשיב מרחץ לענין זה, ורק שלא להתקלח במקלחות החמים של המרחץ. אפילו הוחמו מערב יום טוב. וכמבואר בש"ע ח"ו תקיא ס"ב, שבמרחץ אסור אפילו הוחמו מער"ם טוב. ונע"ש שלדעת הגר"צ אבא שאול זצ"ל כל שאינו שוהה במים להנאתו אלא יוצא מיד, גם בשבת מותר. אך לדעת מרן אאמו"ר בשבת אין להקל בזה דחמיר טפין. וגם הלום הראוני שמרן אאמו"ר זיע"א השיב על ענין זה בכי"ק, וז"ל: ביום טוב מותר להתרחץ במים חמים שהוחמו בערב יום טוב, וכ"ש טבילה במקוה חם ביום טוב. ע. יוסף. ע"כ. וזה דלא כמ"ש באו"צ ח"ג (פכ"א אות א) שמותר להתרחץ ולטבול במים קרים ביום טוב. והיינו שגם טבילה במקוה היא בכלל איסור רחיצה בחמין בי"ט.

ובזמנינו יש מקום לדון בחימום מים לצורך רחיצת כל הגוף, כיון שדרך רבים להתקלח בכל יום בפרט בימי הקיץ, ועל כל פנים כמה פעמים בשבוע. וכמו שהעיר בזה הגרשז"א בשלחן שלמה (סימן תקיא ס"ב סק"ג), אך לענין מעשה הניח בצ"ע. ועיין עוד בזה בחוט שני (יום טוב פ"ב סק"ב ופט"ו סק"א).

והרוחץ פניו שיש לו זקן, או הטובל, יזהר שלא יסחוט את המים שבשערות הזקן, דאע"ג דקי"ל (בשבת קכח:), אין סחיטה בשער מן התורה, וכ"פ הרמב"ם (שבת פ"ט הי"א), מכל מקום איסורא מיהא איכא מדרבנן. וכמ"ש בב"י (ר"ס של). וכן כתב בס'

חסידיים (סימן תכז), שהטובל בשבת יזהר שלא יסחוט השער להוציא המים. וכתב בבא"ח (פ' פקודי אות ח), שמותר למי שטובל בשבת בין איש בין אשה לנגב במגבת את פניהם וראשם. ואף שע"י הניגוב נסחט מן השער, הוי סחיטה כלאחר יד, והואיל וסחיטת השער אינה אלא מדרבנן, ובניגוב הוי כלאחר יד, וגם המים הנסחטים הולכים לאיבוד, מותר. ומכל מקום לא ינגב בחוזק יד אלא בנחת לאט לאט עד שיבלעו המים שבשערות במגבת. וכיו"ב כתב בא"א בוטשאטש (ס"ס שכ), שהרוחץ פניו בשבת במקום השערות ומנגב במגבת בשבת, אפילו אם היה ברור שסחיטת המים היא בגדר פסיק רישיה, מכל מקום כיון שאין הסחיטה אלא ע"י המגבת הוה ליה סחיטה כלאחר יד שאינו איסור תורה, ולכ"ע פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן מותר לגמרי. וכאן הוי פ"ר דלא איכפת ליה. ועל כל פנים הוי פ"ר בדרבנן, שרבים מן הפוסקים מתירים, כמ"ש ביביע אומר (ח"ד סימן לד אות לא). ע"ש. ובשש"כ (פרק יד הערה טו) כתב, שאם המים נבלעים מיד במגבת, ועל כל פנים כשאין בשערות מים מרובים, פשיטא שיש להתיר הניגוב בהם. ע"ש. ויש לצרף לכל זה מה שהעלה בשו"ת דברי שמואל ארדיטי (חלק אורה חיים סימן יא) שהרשב"א והריטב"א והסמ"ק נוכן נראה בההשלמה ובעל המאורות (עמוד קעג). וכן כתב המאירי (שבת קכח: ונדה סז:), כולוהו ס"ל שאין סחיטה בשער כלל אפילו מדרבנן. ע"ש. ועיין עוד באבני נזר (אורה חיים סימן קנו אות יד), שהעלה דלרש"י ור"ת דה"ט דאין סחיטה בשער הוא משום דלא בלע. לפי זה אין בסחיטת שער שום איסור אפילו מדרבנן. ולפי דעת הרמב"ם והראב"ד סחיטת שער אסורה מדרבנן, וכן הדחת שערותיו אסורה מדרבנן, שהוא חלק מחלקי הכיבוס. ולשטתם כשרוצה לרחוץ פניו צריך להזהר שלא ירחץ שער זקנו בידיו. ומיהו י"ל דלא שייך כיבוס אלא כשהיה לכלוך על הבגד, וכשרוחץ פניו בכל יום מסתמא שערותיו נקיים, ואין לחוש לכיבוס. ומכיון דבלא"ה לרש"י ולר"ת אין איסור כלל בסחיטת שער, יש לצרף סניף זה להתיר. ע"ש. ובבאה"ל (סימן שב סעיף ט ד"ה אסור) כתב, שבשער המחובר לגוף לא שייך איסור סחיטה. וכן כתב בשו"ת קובץ תשובות (ח"א סימן כז),

דלא שייך כיבוס וליבון בשערות המחוברות לגוף האדם, כדמוכח בשבת (ג.), שאם לא משום השרת שיער היה מותר לחופף ראשו בבורית. [קטע זה מחזור"ע יום טוב].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן עה

יסוד תענית צום גדליה

[שלחן ערוך סימן תקמ"ט]

בס"ד, כ"ז סיון תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, כש"ת ה"ה ששון שרפי נר"ו שלום וברכה,

אודות שאלתו בענין צום השביעי, דלכאורה אינו קשור לחורבן הבית, אלא אחר החורבן, שבו נהרג גדליה בן אחיקם, והיהודים אשר עמו במצפה, ונכבית גחלת ישראל הנשארת, וסיבב להם גלות וצרות גדולות, והנה עתה חזרנו לארצנו, האם יש לצום צום זה.

הגנה בתוספתא (סוטה פרק ו) דרש רבי, הרי הוא אומר: כה אמר ה' צום הרביעי וצום השביעי וצום העשירי וגו', צום הרביעי זה שבעה עשר וכו', צום השביעי זה שלשה בתשרי, יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, שהרגו ישמעאל בן נתני, ללמדך שקשה מיתתן של צדיקי לפני המקו' כחורבן בית המקדש. [שכשם שקבעו צום על חורבן בית המקדש, כך קבעו צום על מות גדליה]. ולמה נקר' שמו שביעי, שהוא חודש שביעי. ע"כ. וכן בר"ה (יח:), נדרים (יב:), שבועות (כ:). והיינו שביום ג' בתשרי בו נהרג גדליה בן אחיקם, שמינוהו לראש לאחר החורבן על הפליטה הנשארה, ונכבה גחלת ישראל הנשארה, כי על ידי שנהרג גלו כולם ונהרגו מהם לאלפים. [וכאשר נבוכנצאר מלך בבל החרב את בית המקדש והגלה את העם לבבל, השאיר בארץ דלת העם, והפקיד עליהם את גדליהו בן אחיקם, והיהודים אשר

ישבו במואב, בעמון ובאדום ובשאר ארצות, כשמעם כי נתן מלך בבל שארית ליהודה וכי הפקיד עליהם את גדליהו בן אחיקם, וישובו אל ארץ יהודה ויעבדו את הכרמים אשר נתן להם מלך בבל, ותהי להם הרווחה. אולם מלך בני עמון שעינו היתה צרה בשארית יהודה, שלח את ישמעאל בן נתניה להכות נפש את גדליהו, ובחודש השביעי בא ישמעאל אל גדליהו למצפה, ואף כי הוגד לגדליהו שישמעאל זומם לרצחו, לא האמין לדבר, שלא רצה לקבל לשון הרע, וקיבל את ישמעאל בכבוד. וישמעאל הרג את גדליהו ואת רוב היהודים אשר היו איתו שם, ואת הכשדים אשר השאיר איתו מלך בבל. היהודים הנשארים בארץ חששו מנקמת מלך בבל וברחו למצרים. וכך נתפזרה שארית הפליטה, והארץ נשארה שוממה. ולזכר צרות אלו תיקנו חכמינו את צום השביעי, ביום הריגת גדליהו בן אחיקם בחודש השביעי].

ועיין בטור (סימן תקמ"ט) שכתב, צום השביעי זה ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם, ולמה נכתב כאן, ללמדך ששקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלוקינו. וכן כתבו הראשונים שצום זה הוא עבור מיתת הצדיקים ששקולה כחורבן בהמ"ק, ועיין בפירושו הב"ח מה שפירש דברי הטור, ועיין בפירושו המלבי"ם בספר זכריה (פרק ז' פסוק ב'-ג'). ומרן בשלחן ערוך שם פסק, שצמים בו, והכל חייבים בצום זה. וכ"ז זכר לחורבן והנלוה אליו, ומעשינו אלו שגרמו לכל זה, ולכן עד שיבוא משיח צדקנו יש להתענות כפי שנפסק בשלחן ערוך. ואכמ"ל.

ועיין בספר ילקוט יוסף דיני השכמת הבוקר (מהדורת תשס"ד עמוד קצ"ו), במי שיתענה צום גדליה, וע"י כך לא יוכל להתענות ביום הכפורים מפני שהוא חולה, ולא יוכל להתענות ב' תעניות בתוך שבוע א', האם יתענה צום גדליה, ואחר כך כשיגיע יום הכפורים יהיה פטור מדין פיקוח נפש, ואנוס רחמנא פטריה, או שעדיף שלא יצום צום גדליה, כדי שיצום צום כיפור שחיובו מדאורייתא.

ודן בזה באשל אברהם מבוטשטאט (סימן תרב) וכתב, דשייך בזה מה שאמרו חז"ל דעקרו חכמים דין דאורייתא בשב ואל תעשה על ידי תקנה דרבנן, ויתענה צום גדליה, ואם אחר כך לא יוכל להתענות ביום הכפורים הרי אז יהיה אנוס ומותר. ובפרט אם פיקוח נפש הוא בגדר הותרה ולא דחוייה. והגם שיהיה אז

סימן עו

חיוב נשים בסוכה שופר ולולב,
וביאור מתי יש תוקף למנהגים

[שלחן ערוך סימן תקפ"ט]

ב"ה. י"ג ניסן תשע"ד

לכבוד הרה"ג הנכבד, מרביץ תורה בתלמידים,

כש"ת הרה"ג ר' מרדכי הס שליט"א,

רב היישוב נווה בחלוצה, ור"מ בישיבת הר המור.

הנני לאשר קבלת גליונות ספרו על סדר חגי ומועדי השנה, וברכתי לכבודו שיזכה עוד לחבר חיבורים יקרים ומועילים, איישר חיליה לאורייתא. ורק זאת רציתי להעיר במ"ש אודות נשים בברכת השופר, שכל אשה תברך לעצמה, הנה יש להדגיש שכ"ז למנהג האשכנזים כדעת ר"ת, דאשה מברכת גם על מצוות עשה שהז"ג, אבל למנהג הספרדים אסור לאשה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, שדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך, שאין לאשה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, כמו סוכה ולולב ושופר, כי איך תאמר וצונו על דבר שלא נצטווה עליו.

וכאן המקום להעיר במה שראיתי למחבר צעיר אחד, שבא לחזק מנהגים, וכתב דבר תמוה, שאשה ספרדיה היודעת שמנהג האמא שלה היה לברך אחר ההדלקה, רשאית להמשיך במנהגה, ומי שלא יודעת איך היה נהוג אצלה יל"ע אם רשאית לנהוג לברך, שלכאורה מרן פסק שלא, אבל החיד"א הכריע שלא כדבריו, וכן נהגו רוב ככל ארצות המזרח, ומסתבר שבכחאי גוונא אמרינן ספק ברכות להקל. אלא שבברכות השבח לא אמרינן ספק ברכות להקל. עכת"ד. [ספר מגן אבות עמוד רחצ]. ודבריו תמוהים, דאטו ההלכה נקבעת רק על פי מנהג דאם כן לשם מה יש לנו תורה ושלחן ערוך, כל אחת תעשה כמנהג הסבתא שנהגה מה שנהגה, ויש איזה דעה לסמוך עליה, אטו זה מה שיכריע בין גדולי הפוסקים, ולשוא טרחו כל הפוסקים, והתורה נתונה ביד העם לבד. ומ"ש שהחיד"א הכריע לברך דלא כמרן, העלים עיניו ממה שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"א (אורח חיים סימן

בקום ועשה, מכל מקום הרי פורשים לספינה או למדבר בשיירא כנ"ל, ואם על ידי צום גדליה ספק חשש אבר י"ל דקיל. ע"כ.

אלא שיש לדון בדבריו במ"ש דעקרו חכמים דין דאורייתא, דהנה זה שייך לומר במקום דחזינן להדיא שחכמים עקרו דין דאורייתא, כמו בר"ה שחל בשבת, דעקרו חכמים מצות תקיעת שופר. וכן בלולב ביום טוב ראשון שחל בשבת, וכן במקרא מגילה בט"ו שחל בשבת, וכל כיוצא בזה. אבל כאן מאן יימר לן דעקרו חכמים דין דאורייתא, וכל מה שתיקנו להתענות בצום גדליה אינו אומר שבזה עקרו דין תענית דיום הכפורים, דזיל בתר רובא דרובא דעלמא, שיכולים להתענות בצום גדליה, ולשוב ולהתענות ביום הכפורים. והיכן מצינו כאן שעקרו חכמים דין דאורייתא. ויתכן באמת דבגוונא שלא יוכל להתענות ביום הכפורים לא יצום בצום גדליה.

ובשרי חמד (כך ט', מערכת יום הכפורים אות ט') כתב, שיי"ל דבזה לכולי עלמא לא יצום בצום גדליה, שהרי טעמא דהאי מילתא דאין מעבירין על המצוות אף ממצוה קלה למצוה חמורה, הוא משום שאין אתה יודע מתן שכון של מצות, וזה שייך לאומרו רק במצוות שהם שוות, אבל במצוות שברור לנו שאינן שוות, וכמו בנידון דידן, בודאי דמעבירין על הקלה כדי לקיים את החמורה. אלא שכתב שם טעמים אחרים לומר שיצום בצום גדליה, אף שבשל כך לא יצום ביום הכפורים. ע"ש.

וע"ש דלהלכה לא יתענה צום גדליה אלא יתענה ביום הכפורים. ואולם באדם בריא יש להתענות צום גדליה, וגם צום יום הכפורים, ולא ישנה עד ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



רבניות שיודעות לקרוא, והיו לוקחות לולב ומברכות עליו. עכ"ד. ועוד כתב כיוצא בזה בשו"ת שמש ומגן (ח"ג אורח חיים סימן נד) על הבורות של הנשים הצדקניות, בענייני הלכה. ומצב זה היה קיים בהרבה עדות, ואם כן למה לוקחים מנהגי נשים לקבוע מהם הלכה, כמו מנהג לברך אחרי ההדלקה.

וגם לענין מקרא מגילה ביום, שבס' ילקוט שמש כתב בשם הגר"ש משאש, שהנשים פטורות ממק"מ ביום, בהיותן עסוקות במשלוח מנות. ע"ש. והוא דבר שבודאי נגד ההלכה, דלא מצינו לאף פוסק ראשון או אחרון שיאמר דנשים פטורות ממק"מ דיום, והרי אמרו במגילה ד. נשים חייבות במקרא מגילה וכו'. ובגמ' אמרו חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ולכן אחר אלף המחילות מכבודו של הגר"ש משאש זצ"ל, יש להורות לנשים שחייבות לשמוע מקרא מגילה גם ביום. וכן מה שנהגו באיזה קהלות במרוקו, לומר ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד, אחר ברכת המוציא קודם הטעימה, והוא בודאי מנהג טעות, ואין להחזיק בו, דהוי הפסק גמור בין הברכה לטעימה. וכן לענין ברכת יראו עינינו, שמנהג ארץ ישראל שלא לאומרו, ורק בחו"ל נהגו לאומרו, ואמאי ממשיכים לאומרו כאן באר"י. וכן לענין ברכה על ההלל בראש חודש, שמרן הש"ע תלה זאת בפירוש במנהג הארצות, שבחו"ל נהגו לברך, ובאר"י נהגו שלא לברך, וא"כ אמאי הם ממשיכים לברך גם כאן באר"י. וכן לענין עמידה בעשרת הדברות, שלא חששו לתשו' הרמב"ם שכתב שלא לעמוד. וראוי להביא עוד מ"ש בשו"ת מקוה המים בח"ה (סימן לג) ע"ש, שנשאל מאדם אחד שקרא בשו"ת יביע אומר (ח"ב אורח חיים סימן טז) שיש לשנות את מנהגם, ולברך קודם ההדלקה בערב שבת ויום טוב, ושאל השואל, שהרי יש פוסקים שחולקים על זה. והשיב לו ר' משה מלכה זצ"ל בהאי לישנא: "תשובה: אחרי שנגלו לעיניך דברי הגאון יביע אומר זיע"א בספרו הבהיר, ושם ציטט דברי הראשונים והאחרונים שדיברו בענין, והכריע כרוב גדולו לברך ואחר כך להדליק, מי יעזו לסתור את דבריו, את אשר כבר עשהו, ומי כמוהו מורה". [וע"ש שנדחק ליישב מנהגם, אך פתח בדברים נכונים בענין עיקר ההלכה].

מ) בשם האח' שחלקו על החיד"א בזה, במ"ש שיש לאמוד דעתו של מרן שאילו היה רואה תשובות מן השמים היה מכריע לברך. אלא הלכה כדעת כל גדולי הראשונים והאח' שאמרו מילתא דמסתברא ולהם שומעים, ועל כל פנים לא נפקא מכלל ספק ברכות להקל, וכ"ש שכך הוא דעת מרן שלא לברך. וגם מ"ש להלכה שיכולות הנשים לברך על ברכות השבח, ושברכות השבח ל"א ספק ברכות להקל. תמוה, מנין העזו להכריע בהלכות חמורות כ"כ ולהורות לכל לברך, במקום שנחלקו גדולים, והרי על כל פנים לא נפקא מכלל ספק ברכות להקל.

ובס' הנז' ציין בתו"ד למ"ש בשו"ת מקוה המים (ח"ד סימן סב) שדן בזה, ותמוה למה לא הביא דבריו במסקנתו שם, שהגאון הנז' כתב תשובה נגד רב אחד שהיה ממריץ לנשים לברך על הלולב, ולא נשא פנים למה שיש שטענו שכן מנהג הנשים. וכתב להעיר ע"ד החיד"א שאילו מרן היה רואה שו"ת מן השמים היה חוזר בו, שהרי זה נגד רוב הראשונים, ועוד שס"ס לא נפקא מכלל ספק ברכות להקל, ואם כן הוה ליה שהתשובה מן השמים סותרת היא את פסק ההלכה שניתנה לנו, ואין שומעין, ולהלכה אין לזוז מדברי מרן. עכ"ד.

והמוחבר הנז' כתב שם שאמר לו הגר"ש משאש זצ"ל שא"א לקבוע מנהג בזה, כי הנשים במרוקו בקושי ידעו לקרוא, ובכל אלו העניינים לא שייך לקבוע מנהג. ואמנם שראוי לציין מ"ש הרב זצ"ל בשו"ת שמש ומגן (ח"ב אורח חיים סימן עב), בזה"ל: בעיר מולדתי מאקנס, עיר של חכמים וסופרים, לא היתה אשה אחת שידעה ללמוד או להתפלל או לברך, ורק ראיתי שבכל יום היו הולכות לפני המזוזה ורוחשות תפלה בלחש על משפחתם, ואולי היו יודעות לקרוא פסוק שמע ישראל. וגם בבתי כנסיות לא היו עזרת נשים, ואפילו ביום הכפורים לא באו לבית הכנסת. וגם אחר כך כשנבנו עזרות נשים באו רק לשמוע כי לא מבינות שום דבר. והיו נישאות בנות עשר שנים או פחות, ונכנסות מיד בעול הבעל והחמות, ותיכף יולדות הרבה וא"א להם ללמוד. ולכן א"א לקבוע מנהג, אם היה מנהג נשי מרוקו לברך על הלולב וכדו'. אמנם כאן בארץ ראיתי

ובח"ד (סימן לג), כתב תשובה לחכ"א שהחמיר בספרו בהלכות שבת נגד מה שהיקל מרן אמו"ר, והעיר לו: שהרי הגאון האמיתי מורינו הגר"ע יוסף כבר העלה להתיר בזה בשו"ת יחווה דעת, ומי יבא אחרי המלך, ומי לא יירא ממנו ואימתו לא תבעתינו. ואם ברצונו של הת"ח להחמיר, יחמיר לעצמו, אבל להחמיר לאחרים אינו רשאי להורות היפך הוראת גדולי הדור. ע"כ.

והגאון ר' עמרם אבורביע זצ"ל מח"ס נתיבי עם, כתב בתשובתו שבשו"ת יביע אומר (ח"ד אורח חיים סימן טז), מיום ט"ו בטבת תשכ"א: לכבוד רבינו הגדול, מעוז ומגדול, גאון הדור והדרו, כל העם הולכים לאורו, המקום יהיה בעזרו, ושמרו כרועה עדרו, האי גברא רבה ויקירא, ארון התורה, סיני ועוקר הרים, המאיר לארץ ולדירים, מר יתיב ברישא, לכל דבר שבקדושה, הגאון האדיר מרנא ורבנא כקש"ת כמהר"ר עובדיה יוסף [שליט"א]. ראש ב"ד מקודש בעיר עוז לנו ירושלים ת"ו. יהי רצון שיאריך ימים על ממלכתו ותכון מלכותו מאד. רב חביבאי, דיתיב בתוונני דלבאי, הנני להציע בזה לפני הדר"ג שיחיה שאלה שנשאלתי ותשובה שהשבתי, וטרם מסרתיה לבעלים, עד שאקבל הסכמת רוי"מ כת"ר אם לשבט אם לחסד, וכאשר יחווה דעת מעכ"ת כן יקום וכן יהיה. ע"כ.

גם הגאון ר' שמעון ברוך אוהיון מח"ס שו"ת הליכות שבא, בכ"ד כתב שיש לבטל את מנהגי העדות בחוץ לארץ, ולעשות כולם אגודה אחת כפי מנהגי ארץ ישראל. וע"ש עוד (סימן לה) מ"ש נגד מנהג נשים לברך על הלולב. ושאינן ראייה ברורה מדברי החיד"א להורות לאחרים, שלא דיבר אלא על קצת נשים וכו', ובפרט לפסוק נגד מרן והרמב"ם מארי דאתראין, וללכת אחר החלומות של הקדוש רבינו יעקב ממרויש. וגם נגד מאי דקיימא לן לא בשמים היא, והוא מנהג מפוקפק, ויש לבטלו כמש"כ הפרי חדש (תצו אות י). וסוף דבר שחלילה להורות כן לאחרים. והמונע את הנשים הספרדיות שלא לברך הרי הוא בכלל מזכה הרבים, וזכות הרבים תלוי בו, שגם הם חייבות באזהרת לא תשא, עכ"ד. ודפח"ח.

ושם בח"א (אורח חיים סימן ה) האריך בזה שיש בזה גם כן איסור לא תתגודדו, ודלא כמו כמה מורים שרצו להנהיג כאן בארץ כמנהגייהם בחוץ לארץ. ולאפוקי ממה שהשיב לו שם הישכיל עבדי. (וכ"ה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז אורח חיים סימן מד שאלה י). ושם (סימן כה) כתב גם כן לענין מנהג עמידה בי' הדברות שאם הנידון הוא משום חשש הפסד שיש במנהג זה, על בני הקהילות בחוץ לארץ לבטל מנהגם ולעשות כמנהג אר"י, ודלא כמנהגם במרוקו. והאריך שם גם כן להשיב ע"ד הישכיל עבדי.

גם הגאון הגדול ר' יהושע ממין שליט"א מורה ובא שעל יוצאי מרוקו לנהוג כדעת מרן זיע"א מארי דאתרין, כמו שלא לברך על ההלל בראש חודש. ובשו"ת עמק יהושע ח"ד (אורח חיים סימן כד) כתב, שאנחנו נוהגים באר"י שלא לברך על ההלל בראש חודש אלא כדעת מרן. ושם בח"ה (אורח חיים סימן לא) כתב, שאין להוסיף יותר מג' עולים בימים ב' וה', ודלא כהגר"ש משאש זצוק"ל, אלא כדעת מרן הגרע"י [זיע"א] בשו"ת יביע אומר (חלק ו סימן כג). ע"כ. ושם (ח"ה אבן העזר סימן ז) כתב שיש לבטל מנהג מאקנס שנהגו לברך ברכת חתנים בבית הקרובים, אלא אין לברך רק בבית החתן שמנהג זה הוא נגד ההלכה ונגד דעת מרן מלכא. ושם (בח"ה אורח חיים סימן יא) העלה שראוי לחוש במוצאי שבת לשיטת רבינו תם, ודלא כהגר"ש משאש זצוק"ל שיצא לפקפק מדעתו בענין הקדוש הלזה.

ושם בח"ג (סימן יח אות א) כתב נגד מנהג מרוקו להתנשק אחרי קריאת התורה, שיש לבטלו אך בניחותא. ושם (אות ב) נגד המנהג (בכמה קהילות במרוקו) לקונן הפטרת חזון במנגינת איכה. ושכן עשה מעשה לבטל מנהג זה בכמה מקומות. עוד שם נגד מנהג אמירת הפיוטים בין שירת הים לנשמת כל חי, ושבעירינו צפארו ובכמה ערים במרוקו שכינהנתי בהם כרב ודיין לא היה מנהג כזה. (והו"ד בס' חזון עובדיה תעניות עמוד קנו). ושם (סימן לא) כתב נגד מה שכמה מהספרים נגררים אחרי מנהגי בני אשכנז. וכן שם (ח"ב אורח חיים סימן טז) נגד מנהג חדש שספרדים מתפללים בנוסח אשכנז.

ידליק בפתח ביתו מבפנים כדי שבכניסתו לבית יהיה מוקף בג' מצוות. ויסמוך על התוס' בשבת כא: דעיקר פרסום הנס בזמנינו אינו אלא לבני הבית, וכן דעת הריטב"א שם. ובמיוחד שבפתח החצר לא תמיד יש פרסום לב"ב.

והנה בגמרא שבת (כא:): אמרו, תנו רבנן, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה - מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה - מניחה על שלחנו, ודיו. וכן הוא במגילת תענית (כ"ה בכסליו): מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים, ואם מתיירא מן הגויים מניחה על פתח ביתו מבפנים, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. ובהלכות קצובות (הל' חנוכה אות ב) איתא, ואם נשבה הרוח, או פחד מפני הליסטים, מניחו על שלחנו ודיו. ואם כבתה, מותר להדליקה עד ה' פעמים עד שיכלה השמן אשר בו. ולא יגביה הנר יותר מארבע או שלש טפחים מן הפתח, ובעלייה עד החלון. ע"כ.

ופרש"י, אם היה דר בעלייה שאין לו מקום בחצירו להניחה שם, מניחה מבפנים כנגד החלון הסמוך לרשות הרבים. ע"כ. ולכאורה כאשר פתח ביתו פונה לחצר אין פרסום הנס אלא לבני החצר, ומשמע שדי בזה לפרסום הנס. ולפי זה גם במי שדר בבנין גבוה, ידליק בחלון כשיש פרסום הנס לשכנים. ובר"ן ובאור זרוע העתיקו כרש"י.

אולם בתוספות שם כתבו, ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרשות הרבים, אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח החצר, דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות. ואמר'י נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, ומשמע לשני בתים. ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל. אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר. ע"כ. ונמצא שלדברי התוס' עיקר פרסום הנס לבני רשות הרבים ולא לבני החצר. ולפי זה כשדר בבית דירות גבוה יותר מעשרים אמה, אין ענין להניח את החנוכה בחלון הפונה לשכנים, אלא ידליק בפתח ביתו מבפנים כדי להרויח שיהיה מוקף בג' מצוות. וכתב הבית יוסף, דלשיטת התוס' והטור, מיירי

עוד כתב הגר"י ממזן שם (יורה דעה סימן יד), שכאן בארץ הקודש אנחנו מחמירים לאכול רק בשר חלק, כיון שאנחנו כאן באתריה דמרן. ולענין לא תתגודדו, עיין לגאון עוזינו הגר"ע יוסף [שליט"א] בשו"ת יביע אומר (ח"ה יורה דעה סימן ה) שהאריך למענייתו ברוח מבינתו, ברוב תוקפו וגבורתו. עכת"ד. ובח"ב (אורח חיים סימן ז) שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ובח"ה (אורח חיים סימן ה). ובחלק אבן העזר סימן טז) שהעיקר להלכה ולמעשה שכל פסקי מרן ע"ה הוקבעו עלינו חובה כהלכה למשה מסיני שאין בה מחלוקת כלל. ואפילו אלף אחרונים יחלקו על מרן אין לזוז מדבריו, ואין כח ביד חכם אחר לחלוק על מרן.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון והרב הראשי לישראל



סימן עז

הדר בקומה גבוהה היכן ידליק נר חנוכה

[שלחן ערוך סימן תרעא]

בס"ד, כ"ג כסלו תשע"ד

לכבוד אברכי כולל "מחנה אפרים" ה' עליהם יחיו שלום רב!

על מה ששאלתם היכן עדיף להדליק נר חנוכה, אם בפתח חצרו הפונה לרשות הרבים שעוברים שם מעט אנשים, ויעשה כתקנת חכמים הראשונה, או ידליק בחלון ביתו. הנה באופן שגר בקומות הראשונות באופן שחלון ביתו אינו גבוה מרשות הרבים יותר מ-9.60 מטר, ידליק בחלון הבית, שיש בזה פרסום הנס, ובאופן שדר בקומה גבוהה יותר מעשרים אמה, אם יש בתים מסביב ואיכא פרסום הנס לשכנים, אין הכי נמי ידליק בחלון, אבל אם הבנין הגבוה עומד לבדו, ואם ידליק בחלון הבית אין פרסום הנס לשכנים, ככהאי גוונא

כשהעלייה פתוחה לבית דאי מנח לה בפתח הבית או החצר לא מינכרא מילתא דמשום עלייה היא, ולכן מניחה בחלון. ומרן בשלחן ערוך (סימן תרעא ס"ה) כתב: נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו, ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר. ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים. ובשעת הסכנה וכו', ע"כ. וכ' בביאור הלכה, דר"ל שלא כדעת רש"י דסובר דמניחו על פתח הבית הפתוח לחצר.

ולפי זה לכאורה הדר בקומות עליונות ויש חלון הפונה לשכנים, לדעת מרן עדיף שידליק בפתח ביתו מול המזווה, ולא בחלון, שלא תיקנו פרסום נס לשכנים אלא לרבים. אך כ"ז אינו מוכרח כ"כ, די"ל דכל שיכול לפרסם הנס לרבים ככל האפשר, עדיף טפי.

וכתב המגן אברהם (סימן תרעא סק"ו), נראה לי דאם דר בעלייה, מניחה בחלון אפילו הוא למעלה מי' טפחים. וכ"ה בח"א (כלל קנד סעיף טז), וכן כתב המשנה ברורה (תרעא ס"ק כז) שאם דר בעלייה, מניחה בחלון שהוא לצד ר"ה אפילו אם החלון גבוה יותר מי"ט מקרקעית העלייה. ואם יש לו שתי חלונות אחד למעלה מי"ט ואחד למטה מי"ט, ודאי יניחה בחלון שהיא למטה מי"ט [ראה במחצית השקל]. ובנרות בית הכנסת המנהג שהמנורה במקום גבוה. ע"כ.

והנה בפרי חדש (תרעא סק"ה) כתב, מה שאמרו מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, דבר ברור הוא שאם החלון למעלה מעשרים אמה, מניחה על פתח ביתו. ובח"א (כלל קנד סט"ז) כתב, אף דלדידן מצוה יותר בחלון שיש בו היכר לרשות הרבים ממה שיניח אצל הפתח, מכל מקום אם החלון גבוה מקרקע רשות הרבים למעלה מכ' אמה ואם כן אין היכר לבני רשות הרבים, אזי יותר טוב להניח בפתח. ע"כ. אך בפרי מגדים (מש"ז אות ה) הביא דברי הפרי חדש דאם החלון גבוה עשרים אמה אין מעלה כלל. וכתב, ומיהו לדידן דמדליקין בפנים, רשאי להניח בחלון, וכל שניכר קצת לבני רשות הרבים, עדיף כן.

ומצינו לריטב"א (שבת שם ד"ה ואם דר בעלייה) שכתב, מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, וסתמא

קאמר, אף על פי שהיא גבוהה לבני רשות הרבים למעלה מעשרים אמה, דבדידיה משערינן, כיון דלא אפשר אלא בהכי, וכדאמרינן. ע"כ. נראה עוד בריטב"א שם (ד"ה ורחינן) שכתב, ועכשיו נהגו העולם להניחה למעלה מי' טפחים, ואפשר שלא נאמר כן אלא במניחה ברשות הרבים כההיא דרבי יהודה, אבל עכשיו שאנו מניחים אותה בפנים אין קפידא בדבר דעד לרקיע כוליה חד שיעורא ורשותא חשיבן. ויש לעיין בזה. ומכל מקום אם בסלון שהוא בתוך הבית יש שם חלון הפונה לרשות הרבים, יש יותר סברא להעדיף להניח שם, ממה שיניח בפתח, שהרי באופן זה יש פרסום הנס כראוי לבני הבית, וגם מרויח פרסום הנס לבני רשות הרבים. ובפרט כאשר יש עוד בניינים סמוכים ממולו שרואים את הנרות שמדליק בחלון. ופרסום הנס טפי הוא העיקר.

ובספר אז נדברו (ח"ה סימן לט) כתב, שאם החצר סגורה מכל הצדדים ואין בני הבית רואים את הנרות, אין להדליק על פתח ביתו אלא אצל החלון הפונה לרשות הרבים. ועיין עוד בנטעי גבריאל (חנוכה תשובות סימן י').

וזה לשון החיי אדם שם, ונראה לי, דלדידן מצוה יותר בחלון מלהניח אצל הפתח, דבחלון יש היכר לבני רשות הרבים. ובספר חובת הדר להגר"י בלוי (הל' חנוכה פ"א הערה יד. הו"ד בפס"ת עמוד תסו), כתב שפתח ביתו הפונה לחצר באופן שאינו נראה לרשות הרבים, דינו כדר בעלייה שמדליק בחלון הנראה לרשות הרבים. ועיין עוד בשו"ת ויען יוסף גרינוולאד (אורח חיים סימן תה) שדן אם מקום שינה עיקר או מקום אכילה, וכתב דלענין נ"ח העיקר הוא היכן יש יותר פרסומי ניסא.

ובשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן קכה) כתב, דנקטינן דאם יש לו חלון הסמוך לרשות הרבים יניחנו בחלון, ולא בפתח, דפרסומי ניסא עדיף מאשר יכנס בין ב' מצוות, וכמ"ש בלב"ש. שזה ברור מהש"ס, דפרסומי ניסא הוא מעיקרי הדינים בנרות חנוכה, ואילו הטעם שיכנס בין ב' מצוות אינו שייך להמצוה ולזכרון הנס, אלא כשיהיה פרסום הנס שוה, באיזה צד יניחנו לנר, הכריעו בגמרא דכניסה בין שתי מצוות עדיפא ממעלת ימין, אבל לא שייך שיהא עדיף ואף לא שוה למעלת פרסום ניסא. שלכן אף שעיקר

זצ"ל, שלא תיקנו חז"ל פרסומי ניסא אלא לעוברים ושבים ברחובות דוקא, ולכן ידליק את הנרות בפתח הכניסה לחדר המדרגות ולא בחלון, אף על פי שיש שכנים בבניינים ממול שרואים את הנרות. ע"כ. וצ"ע אם סברא זו מוכרחת. וראה להלן.

וראיתי שגם בקונט' הלכות שכנים (עמוד נד) כתב הגאון ר' יצחק זילברשטיין בשם הגריש"א, שתקנת חז"ל היתה שהדר בעליה מניחה בחלון הסמוך ל"רשות הרבים" דוקא, והבתים שממול חלונו אינם "רשות הרבים", אלא רשות של הרבה יחידים, ולכן אין די להניחה בחלון משום פרסום הנס לשכנים שממול, כאשר ביתו גבוה כ' אמה מרשות הרבים. אלא יש להניחה בפתח הכניסה לחדר המדרגות למטה. (ולשי' החזון איש שחדר מדרגות שבזמנינו אינו נחשב כחצר, יש להניחו בפתח הכניסה לביתו). ע"כ. והגר"י זילברשטיין הק' על זה ממתני' (ב"ק סב:) הניח חנוני נרו מבחוץ, חנווני חייב, ר"י אומר בנ"ח פטור משום דברשות מצוה קעביד. וכתב החתם סופר (שבת כא:) שכתב, וי"ל דוקא בחנוני פליג ת"ק, משום דיכול להדליק בפנים, ונמי איכא פרסום ניסא, כי רבים משכימים לפתחו, ומה שמדליק בפתח רשות הרבים היא רק מצוה מן המובחר, ואפ"ה פליג ר' יהודה והלכה כוותיה כדמוכח מרבנן הנ"ל דרהטי בשבת לפירקא וכו'. ע"ש. ומבואר שגם פרסום לבאים לחנות נחשב פרסום לרבים. ואולי ש"ה שדומה לבני רשות הרבים, ועוד דדמי כמו שעשויה להילוך רבים, לא כן בבניינים שממול.

וראה בשבט הלוי (ח"ד סימן סה) שהדר בקומה העליונה למעלה מכ' אמה, לפי המנהג להניח משום פ"נ בחלון, גם בזה יעשה כן, כיון דהאמת הוא דאיכא שכנים מכמה צדדים שיכולים להביט בנ"ח, ובנוסף שהפרי מגדים כ' דגם למעלה מכ' איכא היכרא קצת, עוד שיש היכר גמור לב"ב בפנים, לכן איני רואה סיבה לשנות המנהג מכבר להדליק בכהאי גוונא על פתח החלון. ע"כ. ובתשוה"נ (ח"ה סימן רכג) כתב בשם החזון איש, דהעיקר הוא פרסומי ניסא, ואם בחלון מיפרסמא ניסא טפי מפתח הבית או החצר, אז מדליקין בחלון.

ובענין פרסום הנס לגויים, יש אומרים שגם הדר בין הגויים ידליק בחלון, כמ"ש והתגדלתי

בזמן הזה הוא ההיכר לבני הבית מאחר שא"א לנו להדליק מבחוץ, מכל מקום מה שאפשר לעשות ביותר פרסום ודאי יש לעשות. וכן אני נוהג שאני מדליק בחלון הנראה בחוץ להעוברים ושבים שם, וכן נהג אדוני אבי הגאון זצ"ל, וכן נהגו הרבה גדולי דורות שלפנינו מהיום שנעשה שא"א להדליק בחוץ, וכן הוא הנכון לדינא, וכן איתא במשנה ברורה (ס"ק לה). וכן יש לכל להתנהג. [ומכל מקום האגרות משה מודה ואזיל שמעיקר המצוה, הפרסום הנס אינו מעכב כלל. וכמ"ש באגרות משה שם אורח חיים ח"ד סימן קה]. וע"ש ע"מ שכתב הרמ"א (סימן תרעא ס"ז), שבזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים, אין לחוש כל כך כיון דאין היכר לבני רשות הרבים כלל, ומכל מקום המנהג סמוך לפתח כמו בימיהם. וכתב המשנה ברורה בביאור הלכה שם לבאר, דר"ל שהמנהג הנכון הוא להתנהג כך, אבל אין זה מנהג לחייב לכ"ע. וכ"ה בדרכי משה (אות ד) שאין נזהרין בזה רק המדקדקים, וכמבואר במגן אברהם (סק"ח) דטעם שיכנס בין ב' מצוות הוא טעם קלוש, ורק כשתיקנו להניח על פתח ביתו מבחוץ לפרסם ניסא שהוא טעם גדול ועיקר בנרות חנוכה, הכריעו בגמרא דעדיף להניחו כך מאשר בימין, אבל לא היו מתקנין עיקר התקנה מטעם זה, ולכן בזמן הזה שאין מדליקין בחוץ וכל הפרסום הוא לבני הבית, ליכא תקנה זו דידיקו אצל הפתח בשביל זה שיכנס בין השתי מצוות, שלכן אין זה חיוב לדינא, אלא המדקדקים נזהרין גם עתה, אף שהוא רק בשביל טעם זה הקלוש שלא היו מתקנין בשביל זה. ולכן עדיף להניחו בחלון הפונה לרשות הרבים.

ובתשוה"נ (ח"ב סימן שמב) נקט בפשיטות שאם הדירה למעלה מכ' אמה אין בזה היכר לבני רשות הרבים, ואף שיש שכנים ממול זה, אין די בזה, שחז"ל תיקנו ההיכר לבני רשות הרבים דוקא, ולכן אם החלון למעלה מעשרים נראה שעדיף להדליק בביתו בדלת, שההיכר לבני ביתו, ויקיים דין פחות מעשרה עם מזוזה בימין ונ"ח משמאל ויוצא בזה עיקר המצוה כהלכתה. ואינו מוכרח. וגם שם בסו"ד העיר מד' הריטב"א.

ובספר נר איש וביתו (פרק ה הערה יא. הובא בפסקי תשובות עמו' תסח) כתב בשם הגרי"ש אלישיב

והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים, ועוד כמה מקראות, ויש אומרים דדוקא הדר בין ישראל יש להדליק בחלון. ראה בס' נוהג כצאן יוסף (עמוד קפג), ובשו"ת משנה שכיר (ח"ב סימן ה), ובשו"ת אגרות משה (ח"ד סימן קה אות ז) דעיקר פרסום הנס לישראל ולא לגויים. והובא בנט"ג (עמוד קג).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן עה

שמן למאור אם כשר לנר חנוכה

[שלחן ערוך סימן תרעג]

בס"ד, כ"א כסלו תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה הרב מנחם מענדל הכהן שליט"א

רב ק"ק ובהכנ"ס ניצן, כפר חב"ד

שלום וברכה!

במענה למכתבו הנני להשיב, שמן למאור אף אם אין הוא ראוי לאכילה, כשר להדלקה, כי הדבר פשוט דלא בעינן לנר שבת ונר חנוכה שמן הראוי לאכילה. אף שיש לדון בזה מצד הקריבהו נא לפחתך או מטעם המותר בפיו. [וראיתי מובא מספר ראש יוסף (שבת כא.) שכתב שאין מדליקין נר חנוכה בעטרן שהוא פסולת של זפת, משום הקריבהו נא לפחתך. ויש להעיר על זה. וראה עוד בבן איש חי הנ"ל. ובשו"ת בנין עולם (אורח חיים סימן לג), ועוד כתב בפתח הדביר (ח"ג סימן רסד) שמדברי הרב שער אפרים מבואר דאפילו באיסורי הנאה דאורי' ל"ש טעמא דמאיס רק בע"ז. ויש לצייין גם כן לדין קידוש שייך שיש בו משום הקריבהו נא לפחתך אסור לקדש בו. וי"ל. ועייין עוד בכף החיים (סקי"א). ובהל' חג בחג (פ"ח סעיף ט) עפ"ד החזון איש (דמאי סימן ט"ו סק"א). ואכמ"ל בזה].

והנה במשנה (שבת כ:): שנינו, אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן וכו' ולא בזפת ולא בשעוה וכו'. [פירש הר"ב, שלא יתן זפת נמס ושעוה ניתכת בנר במקום שמן ומדליק. אבל לעשות כמין פתילה ארוכה שרגילין לעשות משעוה, שרי]. ובגמרא שם, תנא עד כאן פסול פתילות, מכאן ואילך פסול שמנים. פשיטא, שעוה איצטריכא ליה, מהו דתימא לפתילות נמי לא חזיא, קא משמע לן. [פרש"י, שלא יתן חתיכת זפת או שעוה בנר במקום שמן, שעוה איצטריכא ליה, לפי שרגילין לעשות כמין פתילה ארוכה והפתילה לתוכה, כמו שאנו עושין, מהו דתימא לפתילה נמי קאסר לה, קא משמע לן]. ובתוס' שם כתבו, בני נרבונא אוסרין נר שעוה שלנו, ומפרשי הכי, מהו דתימא לפתילות נמי לא, שאם שם נר שעוה בנר שמן יהא אסור, קא משמע לן מכאן ואילך פסול שמנים, כיון שיש בו שמן כשר מותר, אבל נר שעוה בלא שמן אסור להדליק. ול"נ דאם אסור להדליק בלא שמן, כי הניחה בשמן נמי אסור, כדאמרי' לקמן כרך דבר שמדליקין על גבי דבר שאין מדליקין דאסור, א"ו כי לא הניח בשמן נמי שרי. ואמנם הרשב"א שם כתב, יל"פ מהו דתימא שאפילו עשה מן השעוה כעין פתילה, כלומר שעשה מהן כעין נרות של שעוה שלנו, יהא אסור להדליקן, קא משמע לן מכאן ואילך פסול שמנים, לומר שאינו אסור אלא בשנתן השעוה והזפת בנר כמין שמן, אבל כשחיברן יחד ועשה מהן פתילה, מותר דנמשך הוא יפה אחר הנר. ומכאן יש להתיר נרות של שעוה בשבת, וכן התירו בתוס', וכן נראה מדברי רש"י. אבל ראיתי בת' רבינו שרירא גאון ז"ל שכתב, ואבוקה של שעוה, לא חזינן מעולם מאן דאדליק בשעוה בבי שמי, וכל רבוותא דחזינן הוו אסריין. ע"כ. וכן אמרו חכמי נרבונא וכו', ואין פירושם מחזור בעיני, וכו' ע"ש. וכוונת הרשב"א שמותר להדליק בנר שעוה הכרוך עם הפתילה. ועייין עוד במאירי שם שהאריך בזה דע"כ הפי' בנרות שלנו, הן של שעוה הן של חלב, שמדליקין כדרך שהוא מדליקין בחול, וכן אם עשה נרות כיוצא בהן מזפת. ולא נאסרו אלא דרך שמן, כגון שישים שעוה או זפת בנר שפתילה לתוכו. ומכאן סמכו קצת מפרשים להתיר להשתמש בנרות של שעוה בלילי שבת, ולחכמי הדורות שלפנינו ראיתי שמוחזין בה, והרי אנו רואים שצריכות הן להטיה ולמחיתה יותר מכל

נרות שבעולם. ואף גדולי הפוסקים אסרוה בתשובת שאלה וכו'.

הרי שדעת הראשונים שמעיקר הדין בנר שעוה שלנו מותר להדליק נר שבת. ומבואר, שאין צריך שיהיה השמן ראוי לאכילה, שהרי נר שעוה אינו ראוי לאכילה. וגם בכך איש חי הנ"ל (ש"א פ' וישב אות יב. וש"ב פרשת נח אות יז), כתב בתו"ד דשמן מר שאינו ראוי לאכילה, [כגון שמן שהונח תחת המטה, שמותר להדליקו לנר שבת ונ"ח]. והוא הדין לגבי נ"ח, שאין סברא לחלק בזה. ולהדיא אי' בגמרא (שבת כא:): פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה. וזה כולל זפת, שעוה, שמן שריפה, חלב, וכל אלה אינם ראויים לאכילה, ואף על פי כן אמרו שמותר להדליק בהם נ"ח.

וראיתי מי שהעיר בזה ממ"ש בגמרא (שבת כג.), אמר אביי מתחילה היה רבה מהדר להדליק בשמן שומשמיין, אמר, האי משך נהורי טפי. כיון דשמע לה להא דריב"ל, מהדר אמשחא דזיתא, אמר, האי צליל נהוריה טפי. ע"כ. וביארו התוס', דאנר חנוכה קאי, ומשום טעמא דמסיק, דנפיש נהוריה טפי, אבל לנר שבת פשיטא דשמן זית מצוה מן המובחר, לפי שנמשך אחר הפתילה טפי מכולהו, כדמוכח במתני' דכולהו מודו ביה דמדליקין. ולכאורה אמאי לא אמר רבה ששמן זית מצוה מן המובחר בגלל שהוא ראוי לאכילה, ומ' דמצד זה אין נ"מ בין שמן שומשמיין לשמן זית, כיון ששניהם שמן. ורק משום שזה צלול יותר העדיף שמן זית. וש"מ שאין צריך שיהיה ראוי לאכילה אפילו למצוה מן המובחר. ובגמרא הרי איירי לענין מצוה מן המובחר. [אלא שיש להעיר גם כן למה לא אמרו שמן זית עדיף מחמת דדמי לביהמ"ק. ועל כל פנים בודאי דלא בעינן דומיא דבית המקדש ממש, דאם כן נצריך שיהיה שמן זית זך כתית למאור, ולזה אין אנו בקיאים כיום].

ומכל מקום לא צדק בדבריו, דמאן יימר לן דשמן שומשמיין אינו ראוי לאכילה כמו שמן זית. וראה לרבינו עובדיה מברטנורא (פ"ב דשבת מ"ב) שכתב: שמן שומשמיין, הוא זרע דק מתוק, ובארץ ישראל נהנים ממנו הרבה. ע"כ. וכך הוא ביכין שם, שמצוי הרבה באר"י, והעידו שבמצרים עוצרים מהגרענינים הללו שמן

טוב למאכל ולהדלקה, דאינו מעלה עשן, ויש לו גם כן ריח טוב. ע"כ. הא קמן דגם שמן שומשמיין ראוי לאכילה.

ועל כל פנים לענין הלכה אין צריך לנר שבת שיהיה השמן ראוי לאכילה. [ומבואר בראשונים שגם נר שעוה כשר לחנוכה, ודלא כמ"ש המהר"ל מפראג בספר נר מצוה (דף סט ע"ב) פוסל נר שעוה להדלקת נר חנוכה]. וכן כתב בקובץ מים חיים בשם חכם אחד, שאין צריך להדר בחנוכה אחר שמן הראוי לאכילה.

ומצוה מן המובחר להדר בנר שבת אחר שמן זית, כמו בחנוכה. וכמ"ש בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן רסד סעיף יב). ע"כ. וראה בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן פג) שהביא עוד פוס' שכתבו כן. ועפ"ז כתב שאשה שהיתה רגילה להדליק נרות של שמן זית, וברצונה להדליק נרות של פאראפין רגילים, שלדעתו לכתחילה אין לה לשנות. ועיין בספר חסידים (סימן ערב) מעשה באחד שהאריך ימים, ולא מצאו זכות אחר לתלות בו אלא שהדליק בכל ערב שבת בשמן זית. ואמנם כשאין לו שמן זית מדליקין בכולן, וז"פ. ועיין עוד בתניא רבתי (סימן יב). ע"ש. [ובמחבר"ר ובמשנה הלכות הנז'].

ובקובץ מבקשי תורה כתב, דמצוה מן המובחר להדליק לחנוכה בשמן כמו שהיה בבית המקדש, שעל ידי זה היה הנס, ובבית המקדש היה השמן ראוי לאכילה, משום שהיה זך ונקי. אבל מותר להדליק בכל השמינים. ובשם הגר"ש אלישיב כתב להחמיר בזה.

אלא שאין הכרח לזה ע"פ המבואר בגמרא שבת הנ"ל, ומדברי הפוסקים הנ"ל. ולא דמי למ"ש בשלחן ערוך (אורח חיים סימן קנר) לענין נר בית הכנסת, דשמן שנמצא בו עכבר אין להדליק בו נר לבית הכנסת, ופשוט דהוא הדין לנר חנוכה, וכמו שכתבו הפרי מגדים (מש"ז אות ו), ובערך השלחן (יורה דעה סימן קד סק"י), ובמשנה ברורה (סימן תרעג סק"ג), ושאני שמן שנמצא בו עכבר שנעשה מאוס, ויש משום הקריבהו נא לפחתך, מה שאין כן בשמן שאינו ראוי לאכילה לא מצד מאיסותו, אלא בגלל טעמו המר, דאין בו משום הקריבהו נא לפחתך, אחר שאינו מאוס.

הראשון

שמן למאור בחנוכה

לציון

שיט

ויש שנסתפקו שמא בשמן כזה לא מתקיים ההידור שאמרו הפוס' ששמן זית מצוה מן המובחר, אולם יש סברא לומר דהעיקר הוא זכר למקדש, דבלאו הכי גם שמן זית שלנו אינו ראוי לבית המקדש, אלא שעושים זכר לזה, גם בשמן שיש בו חומציות רבה, יש בו זכר למקדש.

ואף על פי שבספר אבא במ ח"ב (סימן ה) כתב שאין להדליק בשמן למאור משום הקריבהו נא לפחתך, אחר שנעשה מזיתים מקולקלים, ופג תוקפו. ע"ש. מכל מקום הרי אין נמנעים מלהשתמש בו, ואינו מאוס כמו בשמן שנפל לתוכו עכבר, דשאני התם שנמאס בעיני הבריות, וכמ"ש בברכת יוסף ידיד ח"ג (אות ח סימן כב). וכן כתב בספר פסקי שמועות (עמוד ק) בשם הרה"ג ר' נסים קרליץ ששמן זית למאור כשר להדלקה בחנוכה. ועייין עוד בספר נר איש וביתו (סימן ז סעיף יא). ובקובץ אוצרות התורה (התשס"ה עמוד לג, מא). ובשו"ת אדני פז (ח"ב סימן פט), ובקובץ בית הלל (עמוד קנה שנה ז קובץ א). ובקובץ תל תלפיות (קובץ סה סימן ח) כתב הרה"ג ר' מרדכי גרוס שליט"א, שאין בזה סכנת נפשות אף שנראה ששמן זה מזיק, ומשום הקריבהו נא לפחתך, שבגמרא סוכה (דף מט:): שיש דין הקריבהו נא לפחתך ביין מגולה, ושם איירי בסכנת נפשות. אך אם אין זה סכנה אין דין הקריבהו אף אם הוא מזיק. ע"כ. וידוע ד' הפוס' ששמן שנפל לתוכו עכבר אסור להדליק בו.

ובאיזה עלון כתבו, טוב שידליק בשמן זית הראוי לאכילה ולא הראוי למאור, משום הקריבהו לפחתך, שהרי אם יבוא אורח לביתו ויתן לו משמן זה, לא ירצה האורח לאכול ממנו, שהרי כתוב עליו למאור ולא לאכילה. והסוחרים אומרים שכתבו כן רק בשביל המס, ועם כל זה הקריבהו נא לפחתך. עכ"ד. ומקור דבריו נראה עפ"ד הבן איש חי הנ"ל. ותמוה, שלפי דבריו היה לאסור להדליק בו, שדין הקריבהו נא לפחתך איננו רק להידור, אלא מעיקר הדין. ובספר מאמר מרדכי (מועדים חנוכה אות א), כתב טוב שידליק בשמן זית הראוי לאכילה ולא בשמן זית למאור, שאפשר שיש בזה מן זלזול להדליק בשמן פגום, אך על כל פנים שמן זה עדיף על שמן שומשמן וכדומה

שאינם מזיתים, משום דלמעשה גם שמן למאור ראוי לאכילה, ורק משום שמירת יתר משרד הבריאות פוסלו לאכילה. ע"כ. [נוה סותר למ"ש בעלון הנז']. ואינו נכון לדינא.

ובספר אשרי האיש (ח"ג עמוד רלט) כתב, דמה שמצוי היום שמן זית להדלקה ולא לאכילה, ודאי יש ענין להדר להדליק דוקא בשמן זית הראוי לאכילה, כמו שהיה בהדלקת המנורה, וכל הנידון מה מהודר יותר.

ויש בזה כמה דרגות. א. שמן כתיית. ב. שמן זית זך, דהיינו מזוקק, שאיבד מעט מאיכותו בשעת הזיקוק. ג. שמן הנעשה בעיקר מגפת זית ואינו ראוי למאכל, ועוד. וכ"ז דרגות בהידור, שקרוב קרוב לשמן שהיה במקדש מהודר יותר. וכן שמן שנתבשל שאינו ראוי למדורה, אינו מהודר לנר חנוכה. וכן שמן שנפל לתוכו לכלוך, אף על פי שכשר מכל מקום רצוי להדר.

ואם הוא שמן שראוי להדלקה, ומסוכן לאכילה, לפי שיטת המגן אברהם דדינא דהמותר בפ"ך נאמר על כל המצוות, אם כן היכא דמחמת הסכנה יש איסור לאכלו, יהיה גם אסור להדליק בו. עכ"ד.

ויש להעיר בזה, דמנ"ל להדר כל כך שיהיה קרוב לשמן של בית המקדש. ודי לנו שיש לו שם של שמן זית, ויש בכך זכר לנס שנעשה במקדש.

גם מ"ש לגבי שמן שאינו ראוי לאכילה, יש להעיר, שהרי האח' חלקו על דברי המגן אברהם, והוכיחו כן מדברי הרמב"ן והר"ן והרשב"ץ, ועוד.

גם בספר משנת יעקב (זמנים עמוד ג אות ט. והו"ד בקונט' מאי חנוכה עמוד קט), כתב, השנה יצאה הוראה מחכם גאון אחד, שאין להשתמש לנר חנוכה בשמן זית שרשום על הבקבוק שהוא רק להדלקה, ומשום הקריבהו נא לפחתך, ואצלי משתמשים בזה לנרות שבת ונרות חנוכה, ואין שום סיבה לאסור בזה.

ובספר גבורי כח (סימן י סעיף מב בהערה) הביא בשם הרה"ג ר"ח קנייבסקי ששמן מר עם חומציות גבוהה שנמנעים לאכלו וכתוב עליו שאינו ראוי לאכילה, שכמדומה מחמירים בזה. אולם הגרא"ל

סימן עט

אם אפשר לכתחלה להדליק נר
חנוכה בתוך הבית

[שלחן ערוך סימן תרעז]

בס"ד, ט"ו טבת תשע"ד

לכבוד האברך היקר והנעלה מבוגרי ישיבתנו "חזון
עובדיה" הרה"ג הר' נועם שמש שליט"א
אכ"ר

שלום וברכה!

במה שהעיר על דברינו בילקוט יוסף מ"ש בשם שו"ת
הריב"ש, הנני להבהיר, הנה בספר ילקוט יוסף
מועדים חנוכה (מהדורת תשע"ג בעמוד קס"ז בהערה)
הזכרנו עוד ראשונים שהעידו שהמנהג להדליק בפנים,
בבית, ומהם התוס', סמ"ק, סמ"ג, הריטב"א, המאירי,
הר"ן, ספר התרומה ועוד ועוד, וראה שם לשונות
הראשונים שכתבו כן להדיא, שהמנהג להדליק בפנים,
שעיקר ההיכר לבני הבית.

וז"ל הריב"ש (סימן קיא): המנהג הזה, להדליק בבהכ"נ,
מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין
אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו,
שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ, כדתנן (שבת כא):
בההיא דגמל טעון פשתן וכו'. וכיון שעתה שיד האומות
תקיפה עלינו, ואין לנו יכולין לקיים המצוה כתקנה,
ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי
ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק
בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא. ע"כ.

ולכאורה כיום שאין יד האומות תקיפה עלינו, ויכולים
להדליק נר חנוכה בחוץ, אמאי לא נחייב את
הכל להדליק בחוץ כבזמן הגמרא, וצ"ל דאין הריב"ש
ר"ל שבזמנו היתה יד האומות תקיפה, אלא בא לאפוקי
מזמן הש"ס, והיינו על תחילת המנהג להדליק בפנים,
שאז היתה יד האומות תקיפה עלינו, ותיקנו להדליק
בפנים, ומאז נהגו להדליק בבהכ"נ, ומנהג ותיקין הוא,
משום פרסומי ניסא, אבל לא התכוון על זמנו.

והנה מצינו לכמה ראשונים שהעידו שהמנהג להדליק
בפנים, וכמ"ש בתוס' (שבת כא: ד"ה דאי), וסמ"ג

שטיינמן שליט"א השיב, ששמן זית למאור ראוי
לכתחלה להדלקת נ"ח, ואף אם אינו ראוי למקדש,
מסתבר שלא הצריכו לנ"ח דומיא דמקדש, רק בדבר
הניכר, וזה דבר שאינו ניכר לרואה על השמן אם הוא
ראוי לאכילה אם לאו. ושפיר הוי דומיא דמקדש.

הדרן למילתא קמייתא, שמצוה מן המובחר בשמן זית
בגלל שאורו נמשך יותר, וכמבואר בגמרא שם,
ועיין בתוס' ובמאירי שם, ובמרדכי, ובספר הרוקח (סימן
רכו) ובאורחות חיים (חנוכה אות ז), וכן פסק הרמ"א
(תרעג ס"א), וברש"ל (ס"ס פה).

ויש להוסיף מ"ש בפרי חדש (סימן תרע"ג) והובא בכסא
אליהו, דעיקר מצות נ"ח בשמן זית, זכר לנס
שנעשה בשמן זית. ע"ש. ומשמע דלגבי נר שבת ההידור
להדליק בשמן זית אינו מפני דמיו למנורה שבביהמ"ק,
דזה לא שייך בנר שבת, אלא משום דנמשך טפי אחר
הפתילה, ואורו צלול, ואם כן הוא הדין בשמן מר שאינו
ראוי לאכילה אבל נמשך שפיר אחר הפתילה, דשפיר
דמי להדליק בו. וגם בנר חנוכה שיש הידור ליקח שמן
זית דוגמת ביהמ"ק, מאן יימר לן דבעינן שיהיה שמן
זית ראוי לאכילה בדיוק כפי שהיה בביהמ"ק, ולכאורה
מקיים את ההידור במה שהוא שמן זית מעין מה שהיה
ביהמ"ק, ומה לי אם ראוי לאכילה או לא. [דא"א שיהיה
דומיא דביהמ"ק ממש, דאטו נצריך שיהיה שמן זית זך
כתית למאור, והרי אין לנו בקיאים בכך. אלא די שיהיה
שמן הנעשה מזיתים, לזכר מה שהיה בביהמ"ק].

ולמעשה הדרגות של הדלקת נר חנוכה הם כך: א.
שמן זית כתיית. ב. שמן זית זך דהיינו מזוקק
שאיבד מעט מאיכותו בשעת הזיקוק. ג. שמן הנעשה
בעיקר מגפת זית ואינו ראוי למאכל, וכמו שמן למאור,
והוא עדיף על שאר השמנים שלא נעשים מזית, כגון
שמן סויה או שמן קנולה.

בכבוד רב,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



(עשין דרבנן ה), וסמ"ק (מצוה רפ וסימן רעט), ושם (באות טו) בשם מקצת הגאונים. והריטב"א (שם), והמאירי (שם ד"ה אחרי), והר"ן (שם), וספר התרומה (סימן רכט), ומחזור ויטרי (סימן רלח), וראבי"ה (סימן תתנג, וסימן תתקעב), ובשו"ת רשב"א (ח"א סימן תקמא), והסמ"ג (הל' חנוכה), והאור זרוע (ח"ב סימן שכג דף ע:), והמרדכי (שבת סימן רסו), ובארחות חיים (הל' חנוכה סימן יג) בשם הר"י מקורביל, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות (שבת כב), והרא"ש (שבת פ"ב סימן ג), ושבה"ל (סימן קפה) בשם רבנו אפרים, והריב"ש (סימן קיא), והגמ"י (פ"ד ה"י) בשם רבינו שמחה, והטור (ס"ס תרעא, ותרעב, ותרעז), והאגור (אלף לד), ותה"ד (סימן קו), ועוד.

וזה לשון האור זרוע שם: והאידינא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצרות. ע"כ.

ובספר העיטור (הל' חנוכה ח"ב דף קיד:) כתב, ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, ומכל מקום מי שיכול להניחה מבחוץ, מניחה מבחוץ, ואם לאו על פתחו. ע"כ. וכתב שם בביאור פתח הדביר על העיטור שם (סק"ד), דר"ל דאף על פי שאין סכנה, מכל מקום נהגו להניחו על השלחן, והעיטור רצה ליישב בזה את התמיהה של האור זרוע על מנהגינו שאין אנו מדליקין בחצירות, אף על פי שאין סכנה. והיינו אחר שנהגו כן נשאר במנהגם. ע"כ.

וכן מבואר בתשו' הרשב"א (ח"א סימן תקמא), שעכשיו שנהגו שלא להדליק בחוץ אלא בבתיים, אף על פי שיש לו שני פתחים אינו חייב להדליק בהן. שהכל יודעין שאין מדליקין בחוץ אלא בפנים. ע"כ. ולכאורה הרשב"א היה בזמן שלא היה סכנה להדליק בחוץ, ואפ"ה קאמר שנהגו להדליק בבתיים, ודי שיש פרסום הנס לעצמו וב"ב. וכן כתב בספר אוהל מועד (הלכות חנוכה נתיב ה): ועכשיו נהגו להניחה על הפתח מבפנים, ואף על פי שאינו בשעת הסכנה. ע"כ. וכן כתב בשבלי הלקט (סימן קפה).

ובבית יוסף (סימן תרעז) כתב בשם מהר"י אבוהב, דעכשיו אין אנו מדליקים בבית אלא מפני בני הבית, ולכך אין לחוש לעוברים ושבים. ע"ש. [ומרן העתיק דבריו בשתיקה].

ובסימן תרעא כתב בבית יוסף, דאף על פי שהמרדכי כתב דעכשיו שהרגילו להניחה בפנים נראה דאין קפידא להניחה למעלה מעשרה, ומאחר שרבינו סתם דבריו משמע דלא שני ליה בין מניח מבפנים למניח מבחוץ. וכן נהגו לעשות המדקדקים. ע"כ. ומשמע לכאורה שגם בזמנו של מרן היו מדליקין בפנים. ויש לדחות דשמה נהגו כמנהג מקומו של הטור, שהיו מדליקין על פתח הבית באופן שהיה קצת היכר לבני רשות הרבים, וכמו שהעיר בדרכי משה הנ"ל (סימן תרעא אות ח), שבימי הטור היה המנהג להדליק בפתח הבית, ולכן כתב דאיכא היכרא. וכן כתב רבינו ירוחם (כתולדות אדם וחווה נתיב ט' ח"א סא ב) וזה לשונו: ועתה נהגו להדליק מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים. ויש נוהגים להדליק מבפנים לפתח הסמוך לחצר, משום דשכיחי גוים וגנבים. ועוד דאין רגילין לקבוע מזוזה בפתח הפתוח לרשות הרבים, משום גוים שיטלו אותה. ויש מזוזה לפתח הפתוח לחצר, ויהיה מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל. עכ"ל. ולזה איכא היכרא לעוברים ושבים, אף על גב דמדליקין בפנים. אבל בזמן הזה שמדליקין בבית החורף, דהיינו בפנים ממש, וידוע ששם ליכא היכרא לעוברים ושבים כלל, אפילו אם יש לבית הרבה פתחים, אין צריך להדליק רק באחד. וכן הוא המנהג. ונראה דמטעם זה אין נזהרין גם כן להדליק בטפח הסמוך לפתח, דמה לי סמוך לפתח או רחוק ממנה, מאחר שאין היכרא רק לבני אדם שהם בחדר שמדליקין שם, והם יודעין דלשם חנוכה נדלק שם. כן נראה לי. עכ"ד הדרכי משה. וכנראה מטעם זה מרן בשלחן ערוך (סימן תרעא סעיף ח) הביא דין הדלקה משום חשד בשתיקה. והיינו דהא איכא היכר גם לבני הבית וגם לבני רשות הרבים, וכמ"ש בדרכי משה. וראה בפרי חדש שם.

אך מכל מקום הנה סתימת הפוס' שלא העירו על כך, שמקומות שאין סכנה צריכים ליהרר לקיים את המצוה כתקנת חכמים. ומרן אחר כך היה בארץ ישראל, ובזמן מרן לכאורה לא היה סכנה בארץ ישראל. וראה עוד בדרכי משה שם (אות א') שהביא בשם מהר"א מפראג, דלדידן שמדליקין "בפנים" ויודעין בבית כמה בני אדם בבית, וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני אדם

ושמא הכוונה שחששו שמא יתרגלו הציבור כולו להדליק בחוץ, ואז ימשך מזה סכנה אחר כמה שנים או בדור אחר, אם יחזרו גזרות הגוים. ומכל מקום מסתבר שבארצות ספרד לא היה מצוי סכנה כ"כ, וכן בארץ ישראל כבר בזמן מרן. וגם לא היה להם לחוש שמא תהיה סכנה אחר כך, וכיון שלא הקפידו להדליק בפנים, ש"מ שאין זה לעיכובא כ"כ, בפרט אם סמכו על איזה טעם קל שלא לשנות את המנהג בזה. ועוד אפשר שאף אם בא"י אין חשש, מכל מקום לא אזלינן בתר א"י אלא בתר רוב העולם, וראה להלן משו"ת ישכיל עבדי.

ובת' הריב"ש (סימן קיא) כתב: "המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ, מפני שיד האומות תקיפה". ואפשר, דאין ר"ל שבזמננו היתה יד האומות תקיפה ממש, אלא בא בעיקר לאפוקי מזמן הש"ס, ור"ל על תחילת המנהג להדליק בפנים, שאז הנהיגו גדולי הדורות להדליק בבית הכנסת בברכה. ועיין. [ובספר הנייר (הלכות חנוכה) כתב, ולדידן דביני גוים דיירינן, כשעת הסכנה הוא, ומנחא בגו ביתא בכל מקום].

ואמנם גם בזמן הזה היכא דאפשר לכתחילה להדליק בחוץ, בודאי דעדיף לנהוג כן, [וכגון שיש לו כניסה פרטית מרשות הרבים ואין כמה חששות שיתבאר להלן]. ובה א"ש טפי מדוע מרן העתיק דין חצר שיש לה ב' פתחים שצריך להדליק בב' הפתחים מפני החשד, ואילו לא היה ענין להדליק בחוץ כלל, לא היה חושש לחשד, שהרי בספר התרומה (סימן רכט) כתב, דלדידן שמדליקין בפנים לא שייך דין זה. והובא בראשונים ובטור (סימן תרעא). גם בשלחן ערוך שם (סעיף ה), העתיק מרן לשון הברייתא דמדליקין נר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ וכו'. וראה בברכי יוסף (סימן תרעג סק"ב) שכתב, דלדידן שאנו מדליקים בפנים, מותר להדליק נר אחד של שמן ואחד שעוה, דאינהו ידעי שהם נרותיו ועושה כמנהג המהדרין מן המהדרין. ומשמע מדברי החיד"א שכל ההיכר הוא לבני הבית. וכן נקט עוד החיד"א להלן (שם סימן תרעה אות ג). [ועיין במאמר מרדכי (תרעא אות ז) דמ"ש הרמ"א שלפעמים אין נוהרים להדליק

הם בבית, אף לדעת התוספות מנהגינו נכון. ועוד דמאחר שמדליקין "בפנים" כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד, ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח, וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד, ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות, ולכן מנהגינו אתי שפיר לכולי עלמא. ע"כ.

וכן משמע מדברי המגן אברהם (סימן תרעא בסק"ו) על דברי השלחן ערוך שמצוה להניחו למטה מעשרה שכתב, נ"ל דאם דר בעליה מניחה בחלון אפילו הוא למעלה מ'י. ע"כ. ואם איתא שהפרסומי ניסא לרבים הוא לעיכובא, מהו שכתב המגן אברהם "נ"ל", פשיטא שידליק בחלון מעל י' טפחים שבו יש פרסומי ניסא לרבים, ולא ידליק בתוך הבית בתוך י' טפחים שבו אין כלל פרסומי ניסא לרבים שבחוץ, חזינן שפרסומי ניסא לרבים אינו לעיכובא. וע"ש במחצית השקל שכתב, שעדיף להדליק בחלון מעל י' טפחים, מאשר להדליק בבית בתוך י' טפחים ולא יהיה בו היכר לר"ה כלל. הא קמז שהוא רק עדיפות ולא לעיכובא. ובפרי מגדים שם הסתפק בדין זה. ובשער הציון (סק"ל) כתב להצדיק את דברי המגן אברהם הנ"ל, "דענין שצריך היכר לבני ר"ה יש מקור גדול בגמרא, ואילו הא דאמרו דלכתחלה צריך להניח למטה מ'י"ט, יש כמה ראשונים דדחו זה מהלכה". הרי דב' המעלות הנ"ל הם רק לכתחילה, והצורך לפרסם לרשות הרבים אינו חיוב לעיכובא, אלא רק "ענין שיש לו מקור גדול בגמ"א.

וז"ל שבולי הלקט שם: וכתב בעל הדברות ז"ל, אחר שנהגו בשעת הסכנה נהגו, ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ, ואם לאו מניחה על שולחנו. ע"כ. ולכאורה משמע שהיה באפשרותם להדליק בחוץ ואף על פי כן לא הקפידו בזה.

וכתבו בשם הגריש"א שאמר, דשאני הדורות ההם דאפשר שחששו שמא תחזור הסכנה, לא כן בארץ ישראל בדורינו זה שאין לחוש לזה כלל. אך יש להשיב על זה, שעל כל פנים אי נימא שהדלקה בחוץ מעכבת, אמאי מצינו לכמה מגדולי הדורות שהעידו שלא הקפידו להדליק מבחוץ, והרי עתה אין סכנה כלל, ואין כאן שום אונס שנאמר שפטרם חכמים. ובאמת ראה להלן שלא היתה תקנה מיוחדת לשעת הסכנה.

הראשון

להדליק בבית

לציון

שבת

בטפח הסמוך לפתח, זהו ע"פ מנהג שהזכירו רמ"א והאחרונים ז"ל, אבל אנו אין כן מנהגינו אלא אנו מדליקים על פתח הבית בפנים, וכמו שהיו נוהגין בזמן רבינו הטור והפוסקים, ואין לשנות והילכך יש לדקדק בכל הדינים הנזכרים בש"ס ופוסקים, אם לא בדבר שנזכר בדברי הראשונים ושיהא מוסכם ביניהם שאין צריך להקפיד בו האידנא. ע"כ.]

גם בפרי חדש (סימן תרעג אות א) נקט בתו"ד דלדין מדליקין בפנים. וכן כתב בסימן תרעא (אות ו) ומסתברא דאם הניחה למטה מג' טפחים ואפילו הניחה על גב שלחנו לדין דההיכרא לבני הבית, כיון שיש לו נר אחר, יצא. ובפרי חדש (תרעב אות ב) העלה להדליק בברכה עד שיעלה עמוה"ש. ובבן איש חי (פר' וישב או' ד) כתב, "מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח, אפילו בזמן הזה, שמדליקין בפנים". והרי בדורות האחרונים בארצות המזרח בפרט, לא היה חשש סכנה מפני הגויים.

ובליקוטי מהרי"ח (דף קו:) כתב, שראה לגאונים וקדושים שהקפידו להדליק בפנים, בטפח הסמוך לפתח, אף על פי שהיה להם חלון הנוטה לרשות הרבים. ע"כ. אולם יתכן שלהדליק בחלון עדיף, כשיש שם יותר פרסומי ניסא.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ז (סימן פד) כתב, שאין להרעיש ע"מ שלא נהגו בזמן הזה בירושלים להניח נרות החנוכה מבחוץ, כי כבר נהגו להדליק בבית הכנסת, ומתקיים שם פרסום הנס ברבים.

ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (חלק אורח חיים סימן מו), נשאל אודות מה שאומרים בשם הרב מבריסק, שבזמן הזה המדליק בפנים הרי הוא כמברך ברכות לבטלה, וכתב, שחלילה לומר כן, כי אף שכיום באר"י אין סכנה, אין אנו בטוחים שהמצב הזה ימשך בכל הזמנים, ולכן אנו משאירים המנהג כאשר הוא, שעל כל פנים הסיבה קיימת בשאר תפוצות ישראל הפזורים בין האומות וכו'.

והנה בביאור שעת הסכנה שאמרו בגמרא מצינו כמה ביאורים. שרש"י שם פירש: הסכנה, שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית

ע"ז שלהם, כדאמרינן בגיטין (יז.). וכ"ה בתוס' (שבת מה.) שביום חג שלהם לא היו מניחין נר אלא בבית ע"ז, ולצורך אכילה היו מניחים להם. עוד כתבו התוס' שם, אי"נ אומר ר"י, דשעת הסכנה דלעיל לאו סכנת חברים קאמר, אלא סכנת גזירה שגזרו שלא להדליק נר חנוכה. [ובירושלמי (סוכה פ"ה ה"א) איתא, טוריינוס הרשע נולד לו בן בט' באב ומת בליל חנוכה, וישראל הדליקו נרות חנוכה בחוץ כדרכם, בא טוריינוס הרשע עליהם והקיפם לגיונות והרגם, והלך הדם עד קפריס. באותה שעה נגדעה קרן ישראל, ואינה עתידה לחזור למקומה עד שיבוא בן דוד].

גם הראב"ה (ח"ג סימן תתמג) כתב, פירוש בשעת הסכנה שגזרו על המצוות, כדאמרינן בפרק כירה מהו לטלטלי שרגא דחנוכה מקמיה חברים בשבת וכו', והוא הדין סכנה אחריתי כגון אנו שאנו דרים בין הגויים, ולהכי לא מדליק מבחוץ. ע"כ. ולכאורה אין הכוונה חשש סכנה ממש. [ובראב"ה (תשובות סימן תקעב) כתב, אנו מדליקין בתוך הבית מבפנים ולא מבחוץ כמו שהיו רגילין בימי חכמים, דלדין הוי כמו בשעת הסכנה מדליקין על שולחנו ודיו, ומיהו עבדינן על הפתח מבפנים מאי דמצינן, ואין כאן לעוברים בשוק פרסומי ניסא וכו'].

והמאירי (שבת שם) כתב, ובשעת הסכנה ר"ל שמד שאין מניחים את ישראל לעסוק במצוות. ויש שפירש בשעת הסכנה יום איד של פרסיים שלא היו מניחים להדליק אלא בע"ז שלהם, ואין נראה כן, דאם כן היאך מדליק על שלחנו.

ומה שהקשה המאירי, הנה בתוס' הנז' מבואר תי' לזה, שלצורך אכילה היו מניחים להם. והב"ח הק' דכיון דלא הוה שעת סכנה, למה הצריכו חז"ל להניחו על שלחנו ונכנסו בספק סכנה, והלא אף מן השולחן היו נוטלין ומקפידין, והפרי חדש (תרעא סק"ה) תי', שלא היו רגילין כ"כ לחפש בבתיים, ואפילו תימא שהיו מחפשיין לצורך אכילה לא היו מקפידין. והעלה הפרי חדש שלא כדברי הב"ח דס"ל דמשום סכנת חברים לא יניחו אפילו על שולחנם. ע"ש. וע"ש בב"ח, דכשנפרש דבגזירת שמד קאמר, ניחא, דאפילו ערקתא דמסאנא אסור לשנות בשעת השמד (סנהדרין עד:) ולכן לא היו עוקרין מצות ההדלקה לגמרי, אבל מה שהיו משנין

ובסימן תרעב ס"ב, ובסימן תרעז ס"א]. וכ"ה בכלבו הנז' בשם מקצת הגאונים ז"ל שמדליקין בפנים מפני חשש "שמא יכבוה הגויים" הדרים בינינו, לא חיישינן לרגל מן השוק, ומברכין אחר זה לכתחילה. ע"כ. וראה עוד להנצי"ב בספר מרומי שדה (שבת כא:) שאפילו מפני הלצים מניחה על פתח ביתו מבפנים.

והיינו דס"ל להני רבוותא, דעיקר התקנה היתה לפרסם הנס גרידא, ולא אמרו שצריך בדוקא לפרסם הנס לרבים, אלא שלמצוה מן המובחר אמרו שידליק בחוץ משום פרסום הנס הגדול יותר, אבל כיון שנהגו להדליק בפנים מפני הסכנה, חזרו והעמידו הדבר על עיקר התקנה, וגם כיום שאין סכנה מדליקין בפנים. [דכיון דעיקר התקנה לא היתה בדוקא לפרסם הנס לרבים, לכן מכל סיבה שהיא מדליק בפנים, אחר דמקיים עיקר התקנה. ויל"ד שלעולם גם לדעת רע"ג, רבינו פרחיה, ורבינו ירוחם, אין הכי נמי עיקר התקנה היתה לפרסם הנס ל"רבים", ושאי היכא דאיכא איזה אונס. ודו"ק].

וכן מבואר בשו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סימן קמט) שכתב, קרוב אני לומר כמעט חובה לתקן כלי של זכוכית לנר חנוכה, כדי שיהיה שמור מהרוח, דהא קיימא לן אם העמידה במקום רוח וכבתה, זקוק לה, ולזאת תמהתי מנעורי שהרי בימי חכמי התלמוד היו מניחין אותו על פתח ביתו מבחוץ, כמצותו, והרי הוא מגולה לאויר השמים במקום שהרוח שולט. וא"א שידלק כשיעור מצותו אם לא בדרך אפשרי רחוק, ואיך יצאו בזה אם לא שהעמידו שומר שישגיח שאם יכבה יחזור וידליק, וזה קשה לכל אדם, וע"כ אני אומר שהמדליק בפנסים מוקפים מחיצות זכות, שפיר מיקרי נאותים לאורו. אלא דלא ראיתי לרבנן קשישאי דעבדי הכי, ואיני גוזר ואומר שיהיה חיוב בהחלט, ואין זה ראיה כיון שאנו מדליקים בפנים ויכול לדלוק בטוב, אם נזהרים מלהתקרב אליו, ולעבור דרך אליו במהירות ומרוצה לגרום כיבוי. ע"ש. וכן כתב בשו"ת ברית אברהם (ח"א סימן כב) שנעלם מעיניהם של כמה אח' דברי הראשונים שכתבו שמפני חששות כל דהו נהגו להדליק בפנים, אף על פי שאין סכנה ממש. ואם כן יש סמך למנהג להדליק בפנים. אלא שמכל מקום ראוי להדליק בחוץ כדי לפרסם הנס.

להניחה על השולחן, אין המצוה נעקרת בזה, דאין זה שינוי בגוף המצוה, רק שינוי המקום בלבד, ובכהאי גוונא שרי אפילו בשעת השמד, כדמוכח בריש כתובות (ג:) דאפילו בשעת השמד משנין התקנה מיום זה ליום אחר, כיון שאין עושין שינוי בגוף התקנה.

ובכל-בו (סימן מד) כתב, ועכשיו בגלות שאין אנו יכולין לקיים המצות בשלימות, מניחה על פתח ביתו מבפנים, ואפילו הניחה על שלחנו דיו. וע"ש בשם מקצת הגאונים ז"ל דבזמן הזה מדליקין בפנים מפני חשש שמא יכבוה הגויים הדרים בינינו. [ומן בשלחן ערוך כתב כלשון הטור, בשעת הסכנה "שאינו רשאי לקיים המצוה"].

והאמנם, דאפשר שגם לפי הראשונים שפירשו משום שאין מניחים אותם לקיים המצוות, אין הכוונה שיש איזה חשש סכנה, ואפילו חשש רחוק, אלא הכוונה שיש בזה צער, כמו שיטלו את הנר ויקחו אותו. והוא הדין לחשש מפני הגנבים.

וז"ל רבינו ירוחם (תא"ו נ"ט ח"א דף סא טור ב): ועתה נוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים, ויש שנוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לחצר, משום דשכיחי גויים וגנבים, ועוד שאין רגילין לקבוע מזוזה לפתח הפתוח לרשות הרבים משום גויים שיטלו אותה, ויש מזוזה לפתח הפתוח לחצר, ויהיה מזוזה לימין ונר חנוכה בשמאל. ע"כ.

וכיוצא בזה כתב בסדר רב עמרם גאון (ח"ב דף פה:) שאם נשבה הרוח, או שפוחד מפני לסטים, מניחה על שלחנו ודיו.

וכן כתב רבינו פרחיה (שבת כא:) בשם רב האי גאון, שאם יש רוח, באופן שאם יניחנה בחוץ או בחלון היא מתכבה לאלתר, כשעת הסכנה דמיא.

גם בספר התדיר (לאחד מהראשונים, הלכו' חנוכה) כתב, במקום שאין סכנה מפני הגויים או מפני הלסטים שלא יכבו אותה, מצוה מן המובחר להדליק בחוץ.

ובררכי משה (אות ט) כתב, שנוהגים להדליקה בפתח הבית מבפנים משום דשכיחי גנבים. [וכן מבואר עוד בדברי הרמ"א בסימן תרעא ס"ז, ובס"ח,

ובספר נימוקי אורח חיים (סימן תרעא סק"א) תמה על המנהג בזה, דמדוע לא יקיימו עתה המצוה כתיקונה להדליק בפתח ביתו מבחוץ משום פרסום הנס, וכמ"ש מרן בשלחן ערוך, דבשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה וכו', משמע דרק בשעת הסכנה מניחו בפנים, והלא בזמנינו אין סכנה. והרמ"א כתב, ומיהו בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני רשות הרבים כלל, ואולי היה אז בקראק"א בזמן הרמ"א עוד סכנת נפשות מהנוצרים שלא יכו את היהודים וכו', ומכל מקום המצוה הזאת במקומות ובמדינות שיוכלו לקיימה באין מפריע למה לא ידליקו נר חנוכה מבחוץ. ואולי כיון שהרוח מצוי בחוץ, בפרט בימות החורף, אם כן מה יועיל השמן כיון שקרוב לודאי שלא תידלק בזמן מצותן כיון שהרוח יכבנו. ע"ש.

ועיין עוד בערוך השולחן (סימן תרעא אות כד) שכתב, והנה עתה אין אנו מדליקין בחוץ, ואף שאין סכנה אצלינו, מכל מקום כמעט הוא מהנמנעות, מפני שבכל המדינות שלנו ימי חנוכה הם ימי סגריר, גשם ושלג ורוחות חזקים, וא"א להניחם בחוץ אם לא להסגירם בזכוכית, וכולי האי לא אטרחוהו רבנן. ועוד דבזה לא יהיה היכר למצוה כל כך, וגם לא בכל המקומות יניחו לעשות כך, ולכן כולנו מדליקין בבית. וההיכר הוא רק לבני הבית, ואין היכר לבני רשות הרבים כלל וכו', ומכל מקום גם כן צריך קצת היכר. וכן המנהג להדליק נר חנוכה שלא במקום שמעמידין נרות כל השנה. ויותר טוב מן הכל דאם יש לו חלון הפתוח לרשות הרבים, יעמידם אצל החלון, ויראו גם בני רשות הרבים דרך החלון, ואיכא פרסומי ניסא. [מגן אברהם סק"ח], וכן אני נוהג. עכ"ד.

ועיין עוד להגרי"מ אהרנברג בשו"ת דבר יהושע (ח"א ס' מ) מה שהאריך בזה. ומ"ש עוד בח"ב (סימן קא, קב, קג). ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סימן מו) כתב שמנהג א"י בזה"ז להדליק בפנים, והמדליקין בחוץ הם מיעוטא דמיעוטא.

ובדורינו זה יש להעיר עוד, שלרוב הבתים אין חצר פרטית לפני הבית, רק יש חדר מדרגות משותף לפני הכניסה לבתים, ובכהאי גוונא אפשר שהמדליקים בחוץ דהיינו על פתח הכניסה לחדר

המדרגות, אינם יוצאים ידי חובה, לכן יש עדיפות להדליק דוקא בתוך הבית.

ויתירה מזו נחלקו החזו"א והגרי"ז מבריסק, היכן יש להדליק את הנרות, בכל החצירות שלנו. מאחר שאינם מיוחדים לשימוש כ"כ כמו בזמנם, וכמ"ש בהנהגות החזו"א, שהיה נוהג להדליק נ"ח במרפסת הפונה לרה"ר בטפח הסמוך לפתח החדר, ואמר, דבזמנינו אין להדליק בפתח החצר, מפני שכיום שונה ענין החצר מבזמן חז"ל, שאין לנו שימוש בחצר כדורות הראשונים שהיה עיקר תשמיש הבית שם, אבל אצלנו אין החצרות רק לאויר, ועוד, שגם פתח הבית נראה ברה"ר.

ואילו אם מדליק בתוך הבית בודאי יוצא לכ"ע, [ולאפוקי מכמה גדולים דס"ל שהיתה תקנה מיוחדת בשעת הסכנה להדליק בפנים, אבל כל שאינה שעת סכנה אינו יוצא י"ח אפילו דייעבד. ראה בילקו"י מהדו' תשע"ג כמה הוכחות בזה]. וכן הערנו בילקוט יוסף שם ע"ד הגרי"ש אלישיב בזה, ושכן מוכח בראשונים דלשון מצוה אינו שכך המצוה בדוקא ואפילו בדיעבד, אלא שיש מצוה בזה לכתחלה. וכן משמע ממ"ש במגילת תענית (פ"ט) איתא "ומצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ואם מתיירא מן הלצים מניחה על פתח ביתו מבפנים, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו". הרי שבטעם כל דהו התירו לו להדליק בפנים.

וגם בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סימן רא) העיר בזה, שיש להסתפק מאד באותם שדרים בעליה ויורדים למטה ומדליקין נרות על פתח החצר, אם יוצאין י"ח בהדלקה זו, דהא אין זה ביתו. והוא עוזב ביתו ויורד למקום שנחשב חצר השותפין, ודומה למי שהולך ומדליק נרות ברחובות ואינו מדליק בביתו. וגם שלמטה אינו פתוח לרה"ר אלא לחצר או מעבר.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



ע"י הבטה והסתכלות, לא אסרו, דדמיא למאי דקי"ל (בכריתות ו). קול מראה וריח אין בהן משום מעילה. ופרש"י, קול, הנהנה מקול כנור ונבל של כלי שיר של בהמ"ק. מראה, הנהנה ממראה יפה של ההיכל. ריח, של הקטורת. עכ"ל.

ולגבי נר חנוכה עיקר האיסור הוא ההשתמשות לאור הנר, אבל ההנאה מהאור הבא מהנר, והנגינה המושמעת בעת ההדלקה, אינה בכלל הנאה מהאור. ולא דמי למה שאמרו בירושלמי (פ"ה דסוכה ה"ג): תני יכולה אשה לבזר חיטייה לאור המערכה, [שהמזבח גבוה י"א אמה, וכותל המזרח נמוך, קרבן העדה לפני משה], ולא היו מועלות? לאו, דאמר ר' יהושע בן לוי הריח והמראה והקול אין בהן מעילה. והיינו שהקשו מאור האש של המערכה שעל המזבח, ומשמע שהיתה בוררת החטים בפועל, ואעפ"כ אין שום איסור בכך. ואמנם בנר חנוכה עיקר האיסור היה להשתמש לאור הנר.

ובשבט הלוי (הנד"מ. פסקי הלכה, חנוכה פרק יא ס"ו) כתב, דנרות שמעורבים בהם מיני בושם ומריחים בשעה שדולקים, אין הריח נחשב להנאה ואינו כלול באיסור השתמשות בנרות חנוכה, מפני שאין הנר עצמו עומד לשייכות ריח, ולא נכלל זה באיסור להשתמש לאורה. ועיין בש"ך (יו"ד סי' קח ס"ק כז) דכל דבר שאינו עומד לריח אין בו איסור ריח. ואפילו למה שדחה הש"ך שם, מכל מקום מסיק דכל דבר שנאסר מטעם דאקצי מדעתו, אינו נאסר אלא ממה דאקצי, ופשיטא דנר חנוכה לא אקצי אלא מהנר הדולק ולא מהריח שהוא דבר זר בתוכו. ויש עוד צד להקל ואין כאן מקומו.

וע"ע תשובה ארוכה בזה בשו"ת שמן אפרסמון (ח"ב סימן יז), ושם העלה שאם לא קנאם לשם הריח, או שנמצא ליד נרות כאלו שהדליקו אחרים, ואינו מתכוין לכך, מותר לכתחלה ואינו צריך לצאת מהחדר. ואם קנה את הנרות לשם כך, וכן אם מתכוין להריח בנרות של אחרים, אם עושה כן רחוק מהנרות מותר, והמחמיר תע"ב. ומעיקר הדין אפשר להקל בזה, אף אם עושה כן סמוך לנרות אך טוב להחמיר בזה. [ובקוני' גם אני אודך (עמ' ג אות י) הביא בשם הרה"ג ר"ח קנייבסקי שליט"א שמותר להשתמש בנרות עם ריח, כיון דהוי דבר

סימן פ

הדלקת נרות חנוכה בנרות המפיצים ריח טוב

בס"ד, ה' כסלו תשע"ו

לכבוד הקהילה הקדושה והחשובה,

בעיר מונטריאול שבקנדה, ה' עליכם יחיו.

בראשותו של היקר והנעלה, מזכה הרבים, תהלתו בקהל חסידים, כש"ת, כה"ר הרב רבי גד יפרח שליט"א.

במה ששאלתם, במה שמצוי כיום שיש נרות שבעת שמדליקין אותן הם מפיצים ריח טוב עם ההדלקה, וכן יש נרות שבעת הלקתן משמיעין קול נגינה, אם יש בזה חשש משום הנאה מנרות חנוכה, שהרי נר חנוכה אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד, ואמרו בגמרא (שבת כב.) וכי נר קדושה יש בו, אלא כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו. והיינו משום ביזוי מצוה. וגם כאן הרי נהנה בעת ההדלקה מהריח. אלא שבנידון דידן ליכא ביזוי מצוה, וממילא יהיה מותר להדליק נרות אלה וליהנות מהריח שלהם. אך לטעם הראשונים משום דדמי למנורה של בית המקדש, לכאורה גם בנידון דידן אף שאין בשימוש זה משום ביזוי מצוה, מ"מ דין הוא שלא יהנה מהנרות דומיא דמנורה דבית המקדש, וכיון שיש לו הנאה בריח שהנרות מפיצים, או בשמיעת קול המנגינה, ממילא לכאורה אין להתיר בזה.

והנה יש לחקור, אם מה שאמרו שאסור ליהנות לאורה, קאי על האור, או על השמן. ומכל מקום יותר נראה שכל איסור ההנאה מנר חנוכה שאסרו חכמים כאן, היינו מאור הנרות, דהיינו מהשלהבת, שלא להשתמש לאור הנר, [וכן מצינו שאסרו להשתמש בשמן שהוקצה למצוה]. וכאן הוא הנאה צדדית, ונראה שהנאה צדדית כה"ג אין בה שום איסור. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ו (או"ח סי' לד) שהאריך אם שייך איסור הנאה בריח או בשמיעה, דהא קול מראה וריח אין בהם משום מעילה, הא איסורא איכא. ושם דן לגבי הנאה ממעשה שבת אם האיסור הוא גם בהסתכלות, דשמא לא אסרו חכמים אלא כשנהנה מגוף הדבר, אבל הנאה הבאה

הראשון

נר המפיץ ריח טוב

לציון

שבו

שאינו מתכוין. ובספר דרך שיחה (ח"א עמ' קפג) כתב להתיר להשתמש לנרות חנוכה בנרות המשמיעים נגינה עם הדלקתם].

גם הראוני בספר מועדי ניסים (סי' מג) שדן בזה, והביא כמה סברות להקל, דנראה דאיסור הנאה מנ"ח הוא רק משום שהוקצה למצוה, והשימוש יש בו משום ביזוי מצוה, ולכאן ה"ה בריח, אלא דיל"ד דהקצאתו הוא רק מהנאת האורה ולא מהריח. וכפי שמותר להריח באתרוג (או"ח סי' תרנג) אע"פ שהוקצה למצוה מותר להריח בו, דעיקרו עומד לאכילה, ומזה לבד הוקצה ולא מריחו, וכן הכא השמן הוקצה רק מלהשתמש לאורה, ולא מריחו ואף שהנר אסור בהנאה, מ"מ בריחו לא נאסר ואין בו מעילה כלל. נראה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' נג). וע"ע בראב"ן (פסחים ד"ה ואמר רב) לגבי ריח יין נסך, דייין לאו לריח קיים, ולא הוי ריחא מילתא].

ועוד די"א שכל תשמיש עראי שא"צ להיות ידיו סמוכות לנר שרי, כמ"ש הב"י בשם הרא"ש. וגם אפשר דריח אינו תשמיש כלל, ורק תשמיש נאסר, כמ"ש המשנ"ב (סי' תרעג ס"ק יא) דכל שאינו משתמש כלום רשאי לישב בביתו בשעה שנ"ח דולקת. וכמ"ש בערוה"ש (בסעיף ז). ובמנחת שלמה (תניינא סימן נח). ובשו"ת תורה לשמה (סימן קפו) כתב, דגם למ"ד שתשמיש קדושה אסור לאור הנרות, מ"מ הנה הוא חייב לראות את הנרות, ועכ"פ הוא נהנה ומשתעשע באורם של הנרות, כי יש לאדם הנאה בתוספת הנרות בלילה, והנאה זו אינה אסורה עליו, אלא אדרבא חייב לראותם, ורק תשמיש לאורם נאסר עליו, והצריכוהו להניח נר נוסף להשתמש לאורו וכו'.

ועוד יש לצרף שגם נר השמש מפיץ ריח והוי זה וזה גורם, כעין מ"ש בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קח). וע"ע בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סימן ד) ובשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' רטז) ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ה).

ובסיום דברי, אומר כמה מלים לבני הקהלה בענין חג החנוכה: ימי החנוכה הם ימים המסוגלים לראות ולהבין את ניסי הקב"ה, חנוכה מהותו חינוך, ההכנה הרוחנית של החשמונאים בימים ההם היתה,

שהם היו מסוגלים ומוכנים להתחנך מהניסים, כאשר יש מצד האדם את כלי הקליטה, הקב"ה מראה לו נסיו ונפלאותיו כשנמצאים במדרגה רוחנית שמוכנה להשכיל ולדעת את משמעות הניסים, ולהתחנך מהם ולשנות מחמתם את צורת ההתנהגות, אז יש תועלת בגילוי הנס לראותו בחוש.

והנה בחנוכה קבעו להלל והודאה על נס פך השמן שבבית המקדש שהיה בו להדליק יום אחד ודלק שמונה ימים. ויש להעיר שהרי ידועים דברי חז"ל (שבת כב ע"ב) שנר המערבי היה דולק במקדש שנים רבות ולא כבה אף פעם. וכמו כן במשך מאות שנים שהיה קיים המשכן וביהמ"ק היה נס במנורה שהשמן שהספיק לדלוק רק לילה אחד היה דולק מעת לעת. וא"כ צ"ב מהו הנס המיוחד בשמן של חנוכה. מדוע אנו עושים זכר לנס זה שאירע פעם אחת, ולא לנס שהיה במשך מאות בשנים.

והתשובה לזה, דהנה נס חנוכה אירע בזמן בו שלטה תרבות יוון, תרבות שקישרה את כל האירועים בטבע ובהגיון. מתיוון שהיה רואה את ניסי חנוכה היה מיד מייצר כל מיני תאוריות מדעיות לכך ששמן דלק במשך יום שלם, הוא היה מצביע על מקרים דומים הרשומים בספרות המדעית, ואף היה מוכיח שבאקלים מסויים, או בטמפרטורות מסוימות, או בסוג שמנים מזן כלשהו, יתכן ושמן ידלק הרבה יותר מרגילותו. המדען היה מעדיף לבחור באפשרות הכי רחוקה, אף שהסתברותית אינה קיימת, וסטטיסטית בטלה במלייארד, כל זה והעיקר שלא להודות בכח אלוקי. ועד כדי כך הגדילו לעשות אותם מדענים, שטענו שהעולם נברא מעצמו ע"י התנגשות מולקולות, וכל מיני תאוריות משונות, כי ידעו שאם יודו שיש בורא לעולם, הדבר יחייב אותם להתנהגות אחרת, ועבדא בהיפקרא ניחא ליה. צא וראה עד כמה טייס מטוס צריך ללמוד לטוס, ויש בפניו מפות ומצפן, כדי להגיע למחוז חפצו. ואילו צפור שהמח שלה משקל חצי גרם בלבד, יודע לטוס מאות אלפי קילומטרים, בעת הנדידה למקומות חמים, בלי מפות ובלי הפסקה, וכ"ז בכלל מה רבו מעשיך ה'. השמים מספרים כבוד אל. ומבשרי אחזה אלוה.

החשמונאים לא הושפעו מתרבות זו, הם מעולם לא נתחנכו בבית ספר יווני למדעים. את השקפת עולמם הם ינקו בבית המדרש מתורתנו הקדושה, דעותיהם היו טהורות ובלתי נגועות. הם נתעלו לקלוט את הנס שאירע בחנוכה, הם השכילו להבין שהשי"ת מדבר אליהם ומשפיע עליהם כדי שיוכלו להתחנך מכך. החינוך של חנוכה הוא שהקב"ה הוא בעל הכוחות כולם בבריאה, והוא בעל הברייה, והוא עשה עושה ויעשה את כל המתרחש בעולם, בין בטבע בין בנס, בין בגלוי ובין בנסתר, "ואין עוד מלבדו".

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן פא

הדלקת נר חנוכה לאברכים - אחר סיום הלימוד כרגיל

[שלחן ערוך סימן תרעב]

בס"ד, י"ד טבת תשע"ד

לכבוד ראש הכולל, החכם הכולל, מוכתר במדות, חתני היקר כש"ת הרה"ג רבי ברוך דרעי שליט"א, בנו של ידידנו מחותני הגאון המפו' רבי יהודה דרעי שליט"א, הרב הראשי וראב"ד לבאר שבע ת"ו.

באשר שאל כיצד להנהיג ככולל "קול יהודה" שבראשותו, בענין סדר לימוד בימי החנוכה, כי יש מהאברכים המבקשים ללמוד ברציפות, בלא הפסקת צהרים, ולצאת בשעה ארבע אחה"צ לביתם, כדי להדליק נר חנוכה בהידור בשעת ההדלקה, האם נכון לנהוג כן.

והנני להשיב, כי עוון ביטול תורה הוא חמור במאד, וכ"ש תורה דרבים, ואילו הדבר היה מעכב ע"פ ההלכה להדליק דוקא בשעת צאת הכוכבים, אין הכי

נמי היו צריכים להפסיק את הלימוד וללכת להדליק, כי בשביל קיום מצוה בזמנה לא שייך ענין ביטול תורה. אבל הרי לפי ההלכה אפשר בהחלט לכתחלה להדליק נר חנוכה גם אחר שעתיים שלש מצאת הכוכבים, ואפילו יותר מאוחר בלילה, וא"כ לשם מה לעשות ביטול תורה דרבים בשביל לקיים מצוה בהידור. ועל כן ימשיכו בסדר הלימוד כרגיל, כמו בכל השנה, וידליקו נר חנוכה עם בני משפחתם בסיום הלימוד. והביאור, דהא בלא"ה כיום מעיקר הדין מדליקין בבית, ואין ההיכר אלא לבני הבית, וגם דעת מרן הש"ע שמדליק והולך כל אותה הלילה, ואף שדעת הרמב"ם שאחר חצי שעה אינו יכול להדליק, מ"מ כל שהמחלוקת במצוה והברכה נגרת אחריה, לא חיישינן לסב"ל, ובפרט שבנ"ד המנהג להדליק גם אחר חצי שעה, ובמקום מנהג לא חיישינן לסב"ל.

וכבר הארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף על חנוכה (מהדורת תשע"ב) ראה שם. ואף שבחזון עובדיה

חנוכה כתב, שהאברכים לומדים בביתם וכו' ולכן הליץ על המנהג להפסיק את הלימוד סמוך לשקיעה, הנה כתב כן לאחר שאחי נר"ו אמר לו שהאברכים ככולל שלו מתמידים, ולומדים בביתם מיד לאחר שמדליקין נר חנוכה. אולם לפי המציאות כיום אין הדבר כן אצל כל האברכים, ומצוי הרבה אצל אברכים שכאשר מגיעים לביתם להדליק נ"ח, נשארים בבית, ונגרם ביטול תורה דרבים. ודו"ק. ועדותי נאמנה, שבזמנו מרן זיע"א הורה לאברכי הכולל חזון עובדיה, שלא להפסיק את הלימוד באמצע הסדר, אלא להדליק נר חנוכה רק בסיום סדר הלימוד כמו בכל השנה. וכדי שלא יהיו הדברים סותרים למ"ש בחזון עובדיה ע"כ לומר שכתב כן בהתאם למה שאמרו לו על האברכים שממשיכים להתמיד גם בביתם. אבל אם המציאות אינה כן, בודאי שיש להמשיך ללמוד כמו בכל השנה.

והנה בגמ' (שבת כא:) אמרו, וכבתה אין זקוק לה [בתמיה] ורמינהו, מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו, דאי כבתה הדר מדליק לה, לא, דאי לא אדליק מדליק. ואי נמי לשיעורה.

וי"ש מהראשונים שפירשו דהיינו בזמן השקיעה לשי' הגאונים, ויש מהראשונים שפירשו דהיינו סוף

השקיעה, שהוא צאת הכוכבים, והמנהג אצלנו כדעת מרן בש"ע (סי' תערב ס"א), דהיינו בצאת הכוכבים.

והנה בפשטות ב' התירוצים בגמ' הנ"ל, נחלקו ביניהם, דלתירוץ קמא יכול להדליק רק עד חצי שעה, מזמן צאה"כ, אבל אחר חצי שעה אינו יכול להדליק. ואילו לתירוץ בתרא הקפידא היא שיתן שמן כשיעור חצי שעה, אבל יכול להדליק גם אחר חצי שעה מצאה"כ.

ולכאורה כיון שנחלקו בזה תירוצי הגמ', המתאחר מלהדליק נר חנוכה עד שעבר חצי שעה מצאה"כ, אינו מדליק נר חנוכה רק מספק, [ולכא"ו נפ"מ לענין הברכה משום סב"ל]. ובאמת שכ"ד הר"י פורת [תוס' שם], שיש לזוהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי, ומ"מ אם איחר ידליק מספק. ע"כ. וכיו"ב כתב הרא"ש (שם), דאף שמתרץ בגמ' תירוץ אחר, ראוי להחמיר ולהדליק נ"ח בתחלת הלילה. ודייק בב"י (סי' תרעב) דמשמע מדבריו דהיינו לכתחלה, אבל אם עבר ולא הדליק ידליק מספק. והיינו שגם הרא"ש מפרש דלשינוי קמא עבר זמנו.

ואמנם דעת הרמב"ם אינה כן, וז"ל הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פ"ד): אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד וכו' כמו חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו מדליק. ע"כ.

אכן הרשב"א בחידושו, פירש שגם לתירוץ קמא יכול להדליק בכרכה אחר חצי שעה מצאה"כ. ע"ש ברשב"א, דלאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק, דהא תנן (מגילה כ:) כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתקנה, דליכא פרסומי ניסא כולי האי. ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד, אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי, וכ"כ מורי הרב ז"ל בהלכותיו. ע"כ.

ומלבד זאת דעת ר"י בתוס' שם, דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית, שהרי מדליקין מבפנים. ע"ש. וכן דעת בעל התרומות, הובא בחידושי הריטב"א שם, דאנן דמדלקינן בפנים,

ואין ההיכר אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה ועד עמוד השחר. ולפי פירוש זה יש לפרש דה"ק דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכי אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכרא לרשות הרבים, לא נפטר מלעשות היכרא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו [ודיון].

גם המאירי (שבת כא:) כתב, אבל בזמן הזה הואיל ואין אנו צריכים אלא להיכר בני הבית, ידליק מתי שירצה. וגדולי הצרפתים התירוהו אפי' עד שיעלה עמוד השחר. וכן נוהגים שם בני ישיבה, להדליק אחר שעומדים מבית המדרש. וכן דעת הרבה ראשונים שסוברים כן, דבזה"ז מדליקין גם אחר חצי שעה מצאה"כ.

וכן מצינו לעוד ראשונים דסבירא להו הכי, ומהם: ספר התרומה (הל' שבת סימן רכט): וזמן שיכול להדליקה, עד שתכלה רגל מן השוק, והני מילי לקדמונים שהיו מדליקין ברשות הרבים, וליכא פירסום נס לאחר שכלה רגל מן השוק, אבל אנן דמדלקינן בפנים, הוי הכירא לבני הבית עד עמוד השחר. והביאו במחזור ויטרי (סימן רלח).

וב"כ רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (שבת כא:) וז"ל, ושמענו שיש מקומות בצרפת שמדליקים נר חנוכה קרוב לחצי הלילה כשבאים בני הישיבה מבית המדרש לביתם, ונראה טעמם דס"ל שהשיעור שאמרו בגמרא לא ניתן אלא בזמן שהיו מניחים נר חנוכה מבחוץ, אבל עכשיו שמדליקים בתוך הבית, מפי שמתיראין מפני הגויים שלא יזרקו בהם אבנים ולא יזיקו לנו, והוי כשעת הסכנה, פרסום הנס הוא כשבני אדם נכנסין ויוצאין בבית, וזה כל אותו זמן שבני הישיבה באים לביתם.

גם המרדכי (שבת רמז רסה רסו) כתב, יכול להדליק עד שתכלה רגל מן השוק ומשם ואילך ליכא פרסומי ניסא, ואין מצוה בהדלקתם, והני מילי לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח ואין היכר אלא לבני רה"ר, אבל אנו שמדליקין בפנים ואין היכרא רק לבני הבית יכול להדליק כל הלילה עד עמוד השחר. והא דבעי הכא שיעורא דמשתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק,

דמדליקין מבפנים וליכא היכרא אלא לבני הבית הוי זמנה עד עמוד השחר. והר"ף ז"ל כתב, נכון להדליק כל זמן שבני הבית נעורים משינה. ואפי' רבינו שמשון גם עכשיו היה מצריך לעשות קנדילא'ש ארוכות. ע"כ.

וב"ה בארחות חיים (הל' חנוכה ס"ו טו) בשם מקצת "גאונים", שבזמן הזה שמדליקים בפנים, לא חיישינן לשיעור שתכלה רגל מן השוק, ומברכים אחר זמן זה לכתחלה, דהוי זמנה לבני הבית עד עמוד השחר. וכ"כ בעל התרומה. וגם הרב רבינו פרץ כתב, ונכון להדליק כל זמן שבני הבית ניעורים. ע"כ. (וכ"כ הכל בו ס"ו מד). וכן הוא בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (ס"ו רפ).

ובן באהל מועד (שער מועד קטן דרך א נתיב ד) כתב, נר חנוכה מצוה להדליקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ואם איחר אותה יותר ידליק, וצריך ליתן שמן בנר כשיעור הזה. ושיעור זה כמו חצי מיל. ומ"הגאונים" אמרו, שלא נאמר זה השיעור אלא כשמדליקין אותו בחורץ, אבל לנו אין לחוש מתי ידליק. ומיהו צריך ליתן שמן כשיעור שכתבנו, וטוב להחמיר ולהדליק מיד כשיוצאין מבהכ"נ. ע"כ. [ובתשובות הגאונים (שערי תשובה ס"ו רלג) אי, ולמ"ד עד דפסקה רגלא דתרמודאי להחמיר על המדליק. ע"כ].

והרא"ש (שבת פ"ב) כתב, אע"פ שמתרץ תי' אחר, ראוי להחמיר ולהדליק בתחלת הלילה. ונראה לדידן שאנו מדליקין נר חנוכה בפנים ואין היכרא אלא לבני בית, "אין להקפיד על זה".

ורבינו ירוחם (תא"ו נ"ט ח"א דף סג טור ג) כתב, מצותה להדליקה בלילה משתשקע החמה עד שיעור שתכלה וכו'. ואע"פ שנראה לפי סוגית הגמ' שאם שכח ולא הדליקה בתוך זה השיעור, יכול להדליקה אחר שיעור זה, אבל אינו מצוה מן המובחר. וכתבו המפרשים ולדידן שאנו מניחין נר חנוכה בפנים ואין הנר אלא לאנשי ביתו אין קפידא בשיעור זה, וכ"כ הרא"ש. ע"כ.

והמור (סימן תרעב) כתב, אם נתן בה יותר יכול לכבות, לאחר שיעבור זה הזמן, וכן להשתמש לאורה, שעבר "עיקר מצותה", ומ"מ עדיין זמנה כל הלילה,

ה"מ לדידהו שהיה צריך היכר גדול אבל אנו אין אנו חוששין כלל. ע"כ.

ובספר האגודה (פ"ב דשבת ס"י לא) כתב, שלפירוש התוספות ורוב הגאונים, מצוה לכתחלה להדליק בתחלת הלילה, ואם לא עשה כן ידליק כל הלילה. ע"כ.

וב"כ הסמ"ג הל' חנוכה (דף קכד ע"ב). וגם הסמ"ק (מצוה רפ) כתב, וזמן הדלקתה רק עד שתכלה רגל מן השוק, ומשם ואילך ליכא פרסומי ניסא ואין מצוה בהדלקתה, והני מילי לקדמונים שהיו מדליקין ברשות הרבים וליכא פרסומי לאחר שכלה רגל מן השוק, אבל לדידן דמדליקין בפנים ליכא פרסום אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה עד עמוד השחר. ע"כ.

גם בשבולי הלקט (סימן קפה) כתב, והדתניא מצותה משתשקע החמה ועד שתכלה רוב רגל מן השוק דאי לא אדליק מדליק אי"נ לשיעורא שנותן בה שמן כשיעור הזה, ובעל התרומה כתב, הני מילי לקדמונים שהיו מדליקין ברשות הרבים דלא הוי פירסום נס לאחר שכלה רגל מן השוק, אבל אנו שמדליקין בפנים הוי היכרא לבני הבית עד עמוד השחר.

ובמחזור ויטרי (סימן רלו) כתב, אית דדייקי מדקאמר מצותה משתשקע, כלומר דאי לא אדליק. מצותה מן המובחר להדליק משתשקע, עד שתכלה מיהו כל הלילה יכול להדליקה, עד הבוקר, דלא נתנו בו הזמן הזה, אלא משום פרסומי ניסא דהוי אז יותר. וביממא ודאי לא מצי לאדלוקה, דשרגא בטיהרא מאי בעי ומאי פרסומי ניסא איכא. ע"כ.

וז"ל הכלבו (סימן מד), ומצות נ"ח משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, וזה כמו חצי שעה או יותר מעט, וקודם זמן זה לא ידליק דהוי כשרגא בטיהרי, ואחר זמן זה ג"כ לא ידליק דליכא פרסומי ניסא שהרי נכנסו כל העם בבתיהן, ואיכא מאן דאמר דקודם זמן זה ואחריו ג"כ אם הדליק אינו מברך. וכתבו מקצת הגאונים ז"ל דבזה"ז שמדליקין בפנים שמא יכבוה הגוים הדרים בינינו, לא חיישינן לרגל מן השוק, ומברכין אחר זה לכתחילה. וכ"כ ה"ר יצחק דאנן

ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב עבר זה הזמן אינו מדליק. והתוס' כתבו דלדידן א"צ לדקדק בזמן שנתנו חז"ל שיעור, שלא נתנוהו אלא להם שהיו מדליקין בחוץ, ולאחר זה הזמן אין עוברין ושבין, אבל אנו שמדליקין בבית ואין היכירא אלא לבני הבית אין להקפיד על הזמן, וכתב בס"ה דמ"מ נכון להדליק בעוד בני הבית נעורין. ונראה שאף לדידן צריך לדקדק, שאע"פ שמדליקין בפנים כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש היכרא לעוברים ושבים.

וכן הוא בספר האגור (סימן אלף לד), דבדיעבד זמנה כל הלילה. ודלא כהרמב"ם. והתוס' כתבו דלדידן א"צ לדקדק בזמן שנתנו חכמים וכו'. וע"ע בחידושי הריטב"א (שבת כא: ב"ד דאי לא אדליק מדליק, ובסוף ד"ה א"נ לשיעורא), ובספר צרור החיים (עמוד קי). ע"ש.

ובספר הפרנס (סימן קג) כתב, וזמן הדלקה לדידן כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר. ושיעור שמן בנר כדי שתהא דולקת והולכת, בזמן הזה משקיעת החמה (עד שתכלה רגל מן השוק) [עד שתעלה עמוד השחר]. ע"כ. ונראה שהגירסא הנכונה עד שתכלה רגל מן השוק.

וכ"כ בספר מגורת המאור (הלכות חנוכה ע"מ רז) שפסקו התוס' דבזה"ז אין לדקדק להדליק אותה באותו הזמן שפסקו חכמים, שלא נתנו אותה להם אלא בזמנם, שהיו מדליקין בחוץ, ולאחר אותו זמן שנתנו, אין עוברים ושבים מצויין. אבל אנו שמדליקין בבית להיכרא לבני הבית, אין להקפיד על הזמן. וכתב בספר המצות ומ"מ נכון להדליק בעוד שבני הבית נעורים. ואח"כ ה"ד הטור הנ"ל.

והנה מלשון כמה מהראשונים הנז', מבואר שבזמן הזה לכתחילה יכול להדליק אחר צאת הכוכבים, ואין לחוש בזה. וכן הוא סתמות לשון הרא"ש הנ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (שם) שלפי סוגית הגמ' אם שכח ולא הדליקה בתוך זה השיעור, יכול להדליקה אחר שיעור זה, אבל אינו מצוה מן המוכרח, ולדידן שאנו מניחין נר חנוכה בפנים, ואין הנר אלא לאנשי ביתו, אין קפידא בשיעור זה. וכ"כ הרא"ש. ע"כ. וכן הוא לשון הטור בשם התוספות, וכן באגור כתב בשם התוס' דא"צ לדקדק בזמן שנתנו חכמים וכו'. והמאירי (שם) כתב שיראה לגדולי הדורות שלפנינו דבזה"ז ידליק מתי

שירצה. והרשב"א בשם התוס' כתב, דכל שעה ושעה זמניה הוא. גם המרדכי (שם) כתב "דאנו אין אנו חוששין כלל". ובאהל מועד בשם הגאונים שאין לחוש מתי ידליק. גם הרא"ש כתב ש"אין להקפיד על זה". וכ"ה באר"ח ובכלבו בשם הגאונים דלא חיישינן לרגל מן השוק, ומברכין אחר זה לכתחלה. וכ"ה לשון האגודה דלתוס' ורוב הגאונים "מצוה" להדליק בתחלת הלילה. וכ"ה במגורת המאור (שם) "דבזה"ז אין לדקדק להדליק אותה באותו הזמן שפסקו חכמים". ובספר המנהגים טירנא (הל' חנוכה) כתב: "ומצותה מתחילת הלילה עד עמוד השחר, אבל טוב להדליק קודם אכילה ובעוד שבני הבית ניעורין".

וז"ל מרן הש"ע (הנ"ל): שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא וכו', [הג"ה, י"א שבוה"ז שמדליקין בפנים אין צריך לזוהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק (ד"ע וטור בשם תוס'), ומ"מ טוב לזוהר גם בזמן הזה]. ומיהו ה"מ לכתחלה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה. ע"כ.

ומדסתם מרן וכתב שמדליק והולך כל הלילה, משמע דמדליק עם ברכה, ומרן לא חשש בזה לסברת הרמב"ם, ואף שבב"י מבואר לכאורה דמדליק בלא ברכה, מ"מ בסתימות דבריו בש"ע מבואר שמדליק בברכה. וכן הבין המג"א (סק"ו), דאף שבב"י כתב דהוי ספיקא דינא ואם כן משמע שאין לברך, אבל מדסתם בש"ע משמע דעתו שיברך.

והמהרש"ל בתשובה (סימן פה) כתב דדוקא עד חצות, אבל אחר חצות אינו מדליק בברכה. ובהג"מ כתב כל זמן שבני הבית נעורים, אפי' עד עמוד השחר. עכ"ל. וכן נ"ל להורות. אבל אם ישנים אין לברך עליהם. ע"כ.

ומבואר עכ"פ מדבריו שמדליקין בברכה גם אחר חצי שעה מצאת הכוכבים. וכ"פ החיי אדם, והחמד משה. ומרן החיד"א. והפרי חדש (סי' תערב) השיג על הרש"ל הנ"ל, וכתב שאין לחוש לדבריו, וכתב שידליק כל הלילה. [ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תערב) סק"ב) סייע דבריו מדברי המאירי].

רפ). ובמחזור ויטרי (עמוד קצט), ובארחות חיים (הל' חנוכה סי' טו) בשם מקצת גאונים, והכל בו (סי' מד). ובהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (סי' רפ). ובספר האגודה (פ"ב דשבת סי' לא), ובספר צרור החיים (עמ' קי). ובמחזור ויטרי (עמ' קצט). ע"ש.

ודעת הראב"ה (תתמג, ובכת"י סי' תתקעב) בשם ר"ת, והובא בהגמ"י שם שיש לפסוק כשני הלשונות בגמ' (שבת כא:): להקל, בין בשיעור השמן, ובין כשלא הדליק בתוך הזמן, שבדברי סופרים הלך אחר המיקל. וכ"מ בהגמ"י שם שכתב, שר"י חולק על ר"ת.

ועי' פמ"ג (א"א ס"ק ו) שדן שיברך משום ספק ספיקא, דשמא אף ללישנא קמא בגמרא מדליק כל הלילה. ע"ש.

ועיין בערוך השולחן (סימן תרעב סעיף ז) שכתב, וכבר נתבאר שאפילו בזמן הגמ' לדעת הטור אם לא הדליק בזמנו מדליק כל הלילה, וכ"ש עתה הכל מודים בזה. ויש מי שרוצה לומר דאחר חצות ידליק בלא ברכה [מג"א שם סק"ו בשם רש"ל], ולא נראה לומר כן, דכל זמן שבני הבית ניעורים ידליק בברכה, אך כשהם ישינים ידליק בלא ברכה [שם], ע"ש. וראה בילקו"י מועדים, וכן בחזון עובדיה חנוכה, שנתבאר שאין זה אלא להידור, אבל אינו מעכב, דמאי שנא מאלמן המדליק נר חנוכה לברו.

ובשלמי מועד (עמוד ריח) כתב שהגאון רש"ז אויערבאך הורה למי שחזר לביתו בשעה מאוחרת, שידליק נרות חנוכה בברכה, ומה טוב אם אפשר שיעמדו עוד בני אדם בשעת הדלקתו לפרסומי ניסא. ע"כ. והיינו דאין זה מעכב. ומ"ש המשנה ברורה בשער הציון (ס"ק יז) על זה דספק ברכות להקל, הרי החמד משה סיים, שנוהגים העולם לברך, וכלל גדול בידינו ספק ברכות במקום מנהג לא אמרינן. כמ"ש התרומת הדשן (סי' לד).

וגם אם נפקפק בענין המנהג בזה, הנה יש לנו לסמוך על כללו הגדול של הרדב"ז (סימן רעט ותרכז), דכל שהמחלוקת במצוה, ואגב כך נגררת הברכה, לא חיישינן לסב"ל, שהרי הדין הוא על המצוה, ואחר שאנו פוסקים הלכה כדעת התוס', הרשב"א, הריטב"א,

וגדולה מזו פסק בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קיט) שיש לומר שכל זמן שאור הנר מאיר אפילו אחר עמוד השחר איכא פרסומי ניסא בהכי. וע"ע שם בסי' קנ"ד. ומ"מ אין לסמוך על זה לברך על ההדלקה. [אחר עמוה"ש]. ודו"ק.

וכ"כ בבן איש חי (פרשת וישב אות ז) שאם לא הדליק בצאת הכוכבים, מדליק ויברך כל זמן שבני הבית ניעורים. אבל אם הם ישינים, ידליק בלא ברכה. ע"כ. ומבואר מדבריו שאם בני הבית אינם ישינים מדליק בברכה אפילו בשעת לילה מאוחרת.

וכ"פ המשנ"ב (סי' תרעב ס"ק יא), דמדליק עד עמוד השחר ובברכה. ע"ש. ואע"ג דאנן חיישינן טובא לספק ברכות, מ"מ הכא יש לסמוך עמ"ש בחמד משה שכן המנהג. ובמקום מנהג ל"ח לסב"ל.

וכ"כ בברכת יוסף ידיד ח"ג (עמוד מא), שעכ"פ אם נהגו להדליק ולברך, פשיטא שצריך לברך עד עלות השחר, שבמקום מנהג לא אמרי' ספק ברכות להקל. וכמ"ש המהרא"י בתרומת הדשן (סי' לד). וכ"כ בשו"ת שיח יצחק (ס"ס שמג).

וכבר בזמן המאירי נהגו כן, כמו שכתב "שבני הישיבה נוהגים להדליק אחר שעומדים מבית המדרש".

ואדרבה יש אומרים בשם הגרי"ז מבריסק, שמכיון ששיעור השמן שבנר חנוכה הוא עד שתכלה רגל מן השוק, בזמן הזה שאנשים רבים עוברים ושבים עד השעות המאוחרות בלילה, צריך ליתן שמן בנר החנוכה עד זמן שתכלה רגל מן העוברים ושבים. וא"כ כ"ש שאם נתעכב מלהדליק, שיכול להדליק בברכה גם אחר חצי שעה מצאה"כ. וראה בזה בחזו"ע על חנוכה (עמוד סו).

ובאמת שמצינו להרבה ראשונים שכתבו שבזמן הזה שמעיקר הדין מדליק על שולחנו ודיו, אפשר להדליק כל הלילה, שהרי אין ההיכר אלא לבני הבית. מלבד שכן דעת התוס' הרשב"א והריטב"א והמאירי הנז'. כן הוא בהגהות מיימוני (הל' חנוכה פ"ד אות ב) ובחידושי הרשב"א (שבת כא). ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות (שבת כא:), ובעל התרומה (סי' רכט). והר"ן, והסמ"ג הל' חנוכה (דף קנד ע"ב), והסמ"ק (סי'

והמאירי, ועוד, שאפשר להדליק גם אחר חצי שעה מצאה"כ, והברכה נגרת אחר הברכה, ברוכי נמי מברכינן, כי היום עיקר הפרסומי ניסא לבני ביתו, ורק להידור יש מהדרין להדליק בחלון או בחוץ. ואע"פ שמרן הש"ע לא סבירא ליה כסברת הרדב"ז, כדמוכח מכמה דוכתי, ומהם בדין שכח לספור העומר יום אחד, דמרן פסק (בסי' תפט) שאינו יכול לברך בימים הבאים. והא המחלוקת במצוה אי בעינן תמימות, ואמאי לא יברך, וע"כ דגם כשהמחלוקת במצוה אמרינן סב"ל.

מ"ב היכא שמרן פסק בש"ע להכשיר את המצוה, והברכה נגרת אחר המצוה, בזה נקטינן כדעת הרדב"ז, כמ"ש בכי"ב מרן החיד"א בשם הגדולים, ועוד אחרונים הובאו דבריהם בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' מב אות ה), ושכ"כ מהר"י נבון בגט מקושר, מהר"א מני, וכן משמע מדברי המגן אברהם, וראה באורך בעין יצחק ח"ב (עמוד תג).

ולפ"ז בנידון דידן שהמחלוקת במצוה עד מתי זמן ההדלקה, והברכה נגרת אחר המצוה, ברוכי נמי מברכינן. ולפי זה אפילו במקום שאין מנהג ידוע, ידליק בברכה. וחזי לצרופי סברת הגאון תבואות שור (סימן יט ס"ק יז) שאין לעשות מצוה בלי ברכה. ע"ש. הילכך נראה שאם התעכב מלהדליק, ידליק בברכה כל הלילה, וכן אם אי אפשר להעיר מבני הבית יכול לברך ולהדליק.

נמצא שיש לנו כאן צירוף של כמה טעמים:

א. דשמא הלכה כתירוץ בתרא, דמה שאמרו דמצותה משתקע החמה עד שתכלה רגל, היינו רק לענין שיעור השמן, ולפ"ז יכול להדליק גם אחר חצי שעה מצאה"כ.

ב. ואף אי נימא כתירוץ קמא, שמא מה שאמרו אי לא אדליק מדליק, היינו שיכול להדליק בחוץ רק עד סוף החצי שעה הראשונה, אבל ידליק ביתו כל הלילה, וכמו שפירשו הרשב"א והריטב"א.

ג. ושמא הלכה כהרשב"א ועוד ראשונים, שגם לתי' קמא, לא אמרו אלא למצוה כתקנה ולכתחלה, אבל אין זה מעכב בדיעבד.

ד. ושמא הלכה כדעת הראשונים דבזמן הזה שמניחה על שולחנו ודיו, יכול להדליק גם אחר חצי שעה, דעיקר ההיכר לבני הבית.

ה. ואף דלא מהני ספק ספיקא בברכות, הנה מלבד שרבים מהאחרונים כתבו דעבדינן שפיר ספק ספיקא בברכות, הנה כשדעת רוב הראשונים ומרן הש"ע לברך, עבדינן שפיר ספק ספיקא בברכות, וכמו שביארנו בעין יצחק ח"ב (עמוד תקא).

ו. ועוד יש לצרף מה שכתב בחזו"ע על חנוכה בכ"ד דמהני ס"ס במצות נר חנוכה, דמשום פרסומי ניסא יש לסמוך על הספיקות להדליק בברכה, דהדלקה בלא ברכה אינה ניכרת שהיא לשם מצוה. אחר שכתבו הפוס' דמעיקר הדין במקום ס"ס בברכות מותר לברך.

ז. ועוד שהרי כמה אחרונים כתבו דהמנהג היה לברך גם אחר חצי שעה מצאת הכוכבים.

ח. ושמא הלכה כהרדב"ז דבספק במצוה ברוכי נמי מברכינן. ואף את"ל דלא כהרדב"ז הרי להחיד"א ודעימיה כשמרן פסק להכשיר המצוה שפיר מברכים.

ט. ושמא יש לצרף ג"כ מה שכתב הראבי"ה (תשובות סי' תתקעב), שגם בזמן הש"ס שהיו מדליקים בפנים, אם שכח ולא הדליק עד שעבר זמן שתכלה רגל מן השוק, חייב להדליק, ולא אמרו בגמ' אלא לענין אי מצי מדליק לשם מצוה בזמנה. ובלבד שלא ביטל במזיד. והוכיח שם שיש תשלומין לנר חנוכה כל הלילה, וביום לא משום דשרגא בטיהרא וכו'.

לבן למסקנא דמילתא, יש להורות לאברכים החפצים לגדול בתורה, להמשיך ללמוד בימי החנוכה כמו בכל השנה, ולהדליק נר חנוכה רק אחר גמר הלימוד, ולא לצאת לביתם סמוך לצאה"כ.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן פב

חיילים שאינם יכולים לשמוע
פרשת זכור

[שלחן ערוך סימן תרפה]

בס"ד, י"ב אייר תשע"ד

לכבוד הרב החשוב שמן תורק שמו

כש"ת הרב רבי מנחם מענדל הכהן שליט"א

רב ק"ק ובהכנס"ס ניצן - כפר חב"ד

שלום וברכה!

למענה לשאלתו הנני להשיב:

אותם החיילים שאינם מספיקים לקום לתפילת שחרית לשמוע פרשת זכור, אפשר לקרוא להם לאחר התפילה פרשת זכור, ואף אם הגיעה שעת המנחה, ולא קראו להם פרשת זכור, רשאים להוציא ספר תורה ולקרוא פרשת זכור בלי ברכה, ואמנם יש אומרים שהתקנה לא היתה אלא בשחרית, ולדעתם שב ואל תעשה עדיף שלא יוציאו ס"ת, אלא יכוונו לצאת ידי חובה בפרשת כי תצא שקוראים בה פרשת זכור, אולם לדינא רשאים לקרוא במנחה בלי ברכה. וע' בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן עא) שנשאל כאשר באו לביהכ"נ במנחה של שבת, הרבה אנשים שלא היו בשחרית, ולא שמעו פ' זכור, אם אפשר לקרא להם בשעת מנחה, או להגיד להם שישתדלו לצאת בקריאת פ' פורים או בפ' כי תצא. אלא שקרוב לשמוע שלא יעשו זאת, והרב שהי' בביהמ"ד לא הסכים לקרוא להם במנחה. והביא מ"ש בשערי אפרים (שער ח צ"ה) שקריאת ד' פרשיות אין לה תשלומין לשבת אחרת, שעבר זמנו בטל קריאתו, ואילו במהר"ם שיק (אורח חיים סימן שלה) פסק דאפשר להשלים, ומסתבר כהשער אפרים. וא"כ י"ל שלכן ישלימו במנחה דעדיין חיוב של יום קיים. ובזכור לאברהם (ח"א ערך ס"ת) כ' דאם לא קראו פ' שקלים בשחרית יקראו במנחה וכה"ג בשבת ר"ח, אך שם (ח"ג אורח חיים סימן צא) הביא מהרב יוסף אומץ (סימן כז) שאם שכחו ולא קראו פ' שקלים והגיע כבר שעת מנחה אין לה תשלומין. ואף דאפשר דפ' זכור דאו' עדיפא,

מכל מקום הרי יש אומרים שאפשר לצאת בפורים או בפ' כי תצא. ואע"פ שציבור שלם קבוע שבטלו בשחרית, והיו קורין אותו במנחה, היינו מניחין להם, בפרט בלי ברכה, מכל מקום בנידון דידן שהצבור עצמו קראו, אלא שהיו כמה מפירי תורה שלא חששו לבא לביהכ"נ שחרית, כבטולם שאר דיני התורה, אין נ"ל להוציא בשבילם ס"ת במנחה אלא יסתפקו בפ' ויבא עמלק שבפורים או בפ' כי תצא כנ"ל, ואם לא יחושו גם לזה, אין אחריותם עלינו. וכמבואר בספר ילקוט יוסף הלכות פורים מהדורת תשע"ג (עמ' נ"ו) ובספר חזון עובדיה פורים (עמ' כ"א).

ב. כידוע כאן באר"י אין המנהג לומר יראו עינינו בתפלת ערבית, ואם נזדמנת לקהילה בחו"ל שנהגו לאומרו, תתחמק מלעלות להיות ש"צ, והיחיד לא יאמר תפלה זו, כיון שדעתו לחזור לאר"י וכאן אין נוהגים לומר תפלה זו, ומכל מקום אם אינו יכול להתחמק מלעלות להיות ש"צ יאמר פסוקים אלו בציבור בלי חתימת שם ומלכות.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן פג

בהלכות משלוח מנות

[שלחן ערוך סימן תרצה]

בס"ד, ב' טבת תשע"ו

לכבוד האברך השקדן, יראת ה' היא אוצרו,

הרה"ג ר' יוסף שלום יונה שליט"א,

בנו של ידידינו הנעלה, שקדן בתורה, בקי בחדרי תורה, חובר חיבורים, הגאון המפוי' רבי נפתלי יונה שליט"א.

ראיתי גליונות הספר היקר "מיני מעדנים", ובעברי על מקצת מהדברים שכתב כמסת הפנאי, ראיתי

הראשון

בדיני משלוח מנות

לציון

שלה

אכיל אלא פירות, מיהו חייב לקיים מצות סעודה כל שאפשר, ותענית חלום מותר בו אפילו ליחיד, וציבור שהיו מתענים ופגעו בפורים אין מפסיקין כדאי' (כתענית טו:), ע"כ. ועיין עוד בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' רלד).

ואין לנו הכרח שצריך להשתכר ממש, שלשון הגמ' לבסומי בפוריא אינו מוכרח שכרות ממש, שיש לפרש כמו רווחא לבסומי שכיחא וכדו', והכוונה שתהיה דעתו מבוסמת עליו ע"י שישתה יותר מלימודו. וממילא גם מה שהרי"ף והרא"ש העתיקו לשון הגמ' כצורתו וכן מרן בשלחן ערוך, אינו הכרח דר"ל שיש להשתכר ממש, ובלא"ה אפשר שלא נחתו לזה, ורק העתיקו לשון הגמ' כצורתו. ובפרט שבב"י הביא דברי האר"ח שלא שישתכר ממש אלא שישתה יותר מלימודו, ומשמע דהכי נקט מרן, וכ"ה בדרכי משה שם. [ומלשון הרמ"א שהגיה ע"ד מרן שיש אומרים שא"צ לשנות כ"כ רק שישתה יותר מלימודו וירדם, אין הוכחה כלל שלמד הרמ"א שבדעת מרן שההלכה היא כפשוטה שצריך להשתכר ממש].

וגם יש כאן כמה ספיקות, א. שדעת רבינו אפרים, ובעל המאור (מגילה שם) והר"ן (שם), ושכלי הלקט (סימן רא), והמאירי (מגילה שם) ועוד מרבתינו הראשונים, שמימרא זו אידחייא ואינה להלכה, והב"ח כתב שמכל מקום אידחייא לענין שלא להשתכר כ"כ. ב. ועוד שיש אומרים שאינו לחיוב רק למצוה, כמ"ש ראבי"ה והו"ד בהגמ"י (פ"ב דמגילה), וכן כתב מהרי"ל (סי' נו) ועוד. ועיין עוד בערוך השלחן (סימן תרצה ס"ה). ג. ובנוסף דעת רבים מהראשונים שלא יגיע לשכרות ממש, אלא שישתה יותר מלימודו, וכמ"ש האר"ח (הל' פורים אות לח), והכלבו (סימן מה). והוב"ד ג"כ בדרי"מ הארוך (סימן תרצה). והיינו, שיהיה מבושם יותר. ד. וי"מ שכוונת הגמ' עד דלא ידע, עד ולא עד בכלל, וכמ"ש השפת אמת (מגילה שם), וביד אפרים (סימן תרצה) ובעמק ברכה בשם הגרי"ס, ועוד.

וי"מ דלבסומי אינו לשכרות אלא רק להיות מבושם, ובהרחבת הדעת. והר"ח שם כתב: בסימא, פי' שיכור, אם גם לשון שכרות אינו מוכרח שכרות ממש,

שכותב בטוב טעם ודעת, וניכר עמלו בתורה לפתוח ספרים ראשונים גם אחרונים, ולסדרם בסדר נכון, בהבנה טובה ובסברא ישרה, ובבקיאות, אשריו ואשרי חלקו שזכה לעמול בתורה יומם ולילה, ולברר נושאים בהלכה.

א. ולאות ראייה שעברנו על חלק מהדברים, ראיתי מה שדן לגבי מצות משלוח מנות לשונא, כשהמקבל עודנו בשנאתו אותו, הנה נסתפק בזה בספר מר ואהלות להגר"א פוסק (אהל ברכות והודאות סימן מא), וע"ש ד'איש לרעהו' משמע אוהבו להרבות השלום, ולכן לא תיקנו ברכה על משל"מ, דמי בוחן לבבות לידע אם חבירו אוהבו באמת. ע"ש. ואינו מוכרח כ"כ. וכתב בארחות חיים (סימן תרצה סק"ט) דמבוא' דהשלוח מנות לשונאו, לא קיים המצוה. ואלא שבספר הדר"ק כתב להיפך, דכיון שעיי"ז יוכל לבא לידי אהבה, וכדרך שעשה אהרן הכהן, ואמרו בגמ' אוהב לפרוק ואויב לטעון, מיכף יצרו עדיף. וראה עוד בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן רמ), ובס' שלמי תודה (פורים סימן כז אות ג). ובפלא יועץ (ערך פורים).

ב. ובמה שדן אודות מי שמשתכר ושתה יין של שביעית, ומקיא, הנה בעיקר הדבר אם יש חיוב להשתכר בפורים, נראה לדינא שאין חיוב להשתכר לגמרי, ודלא כמו שיש שדוחקין עצמם להשתכר לגמרי, בכדי לדקדק בקיום המצוה כהלכתה. דמלבד שיש בכך ביטול תורה גם לערב, לו יהי אלא ספק, מנ"ל להחמיר בספיקא דרבנן, וכ"ש דהוי קולא במצות ת"ת, ואף אם לא יאבד ע"י כן ברהמ"ז ותפלת ערבית וקריאת שמע של ערבית, מכל מקום יש בזה ביטול תורה רב. ובפרט לפמ"ש"כ הר"ן (מגילה ג: מדפה"ר) שסעודת פורים פי' סעודה יתירה דאמרינן מיחייב איניש לבסומי בפוריא, אפשר דמדרבנן בעלמא הוא ולא מעיקר חיובא הוא. וכן כתב התשב"ץ (סימן רח"צ) שעיקר התקנה דסעודת פורים אינה אלא שלא להתענות, ורובי סעודה מדרבנן בלחוד. ולשון הריטב"א (מגילה ה:): משתה מלמד שאסור בתענית. פי' ומכל מקום כיון דאכל אפילו מיני פירות שוב אין בו איסור, דומיא דמועד דאי בעי לא

סברת רבינו אפרים ז"ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר ממה שמורגל ביו"ט, ובזה יוצא י"ח, כיון שכוונתו לשמים, כדי שלא להכשל ח"ו בשום מקרה רע, וישא ברכה מאת ה'. ע"כ. [ובספר מקדש ישראל (עמוד רצ) הביא שבחצר בעלזא ובצוואת הגאון ר' יואל מאמציסלב כתבו שלא להשתכר בפורים].

גם הרב פלא יועץ (ערך פורים) כתב, וצריך להרבות בשתייה מעט יותר ממה שהוא למוד, עד כדי שיהא מבוסס שמח וטוב לב שמחה של מצוה, לא שמחה של הוללות כמנהג ההוללים ששותים יין רב עד שיוצאים מדעתם ועושים מעשים אשר לא יעשו וכו', ומאבדים מצות תפילת מנחה ומצות בהמ"ז דאורייתא ומצות ערבית ואומרים שעושים לשם מצוה, אבל עבירה היא בידם, כי לא צוה ה' לעבור על מצותיו, אטו על הנסים ועל הפורקן הגמול הזה קיוה, ישתקע הדבר ולא תהא כזאת בישראל, רק ישמח ישראל בעושיו, שמחה של מצוה במדה במשקל ובמשורה, והשתיה כדת של תורה. [וע"ש לגבי משלוח מנות, דמה טוב לשלוח למאן דאתיקור מתייקר ביה, כגון גדול לקטן, או למאן דאית ליה קפידא עילויה, כדי לשמח לב אומללים ולהחיות לב נדכאים ולהרבות אהבה ואחזה שלום וריעות, דכיון דעביד מצוה חדא ליעביד מצוה אחרית].

ד. ויל"ע אם שולח מנות לאדם שאינו שומר תורה ומצות ומחלל שבת בפרהסיא. ויש כאן כמה נידונים א. האם הוא נחשב בכלל רעהו לענין משלוח מנות. ב. או מטעם שאם אינו מקיים מצות סעודת פורים איך יקיים בו את המצוה, א"נ שהמצוה היא בשביל צרכי סעודת פורים. ג. וגם צריך לדון מצד הברכה, שמכשיל אותו לאכול בלא ברכה.

ולענין אם נקרא רעהו, יתכן לומר שגם אם אינו בכלל רעהו, מ"מ אינו בהכרח לגבי משלוח מנות, שהרי לענין נזיקין דכתיב כי יגח שור רעהו, וממעטינן הקדש וכן גוי, ואעפ"כ אם נגח שורו של ישראל רשע, שלכאו' חייב לשלם. וכן לגבי איסור לא תחמוד דכתיב לא תחמוד בית רעך, גם ישראל רשע בכלל. [וע"ע בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' יב) והובא בכנה"ג (בהגהות ב"י אות ל"ה) שאשת מומר לא מקרי אשת רעהו, עש"ה].

שכל שאין דעתו מיושבת אפשר לקרותו שכרות, ויש דרגות הרבה בשכרות, עד שכרותו של לוט.

וכן כתב השל"ה (פ' תצוה תורה אור אות כב) יש לדקדק הלשון שאמר לבסומי, כי השכרות גדול אינו נקרא בסומי, רק מבוסס נקרא מי שאינו שכור כל כך. על כן אני אומר, שאדרבה, באמרם זה הזהירנו באזהרה שלא נשתכר כ"כ, רק חייב אינש לישראל מבוסס וכו'. עש"ה. **ועיין** עוד בקרבן נתנאל (מגילה ז: ברא"ש סימן ח אות י) שהביא דברי רש"י במגילה שם, שפירש לבסומי, להשתכר ביין, וכתב: ולולי דברי רש"י הייתי אומר, מדלא קאמר מחוייב למרוי, דהתרגום של וישכר בתוך אהלה, הוא רוי, אבל הכוונה שמחוייב להיטיב לב על ידי שתיית יין הרבה עד דלא ידע, עד ולא עד בכלל, דזהו הגיע לשכרותו של לוט. וכדאמר בהספינה אבסמו וגנו, ופרש"י שהיו פניהם אדומים כמו שתויי יין. ע"כ. **והיינו**, דתרגום של שתוי בארמית הוא למרוי, אך לבסומי פירושו בארמית להיות בשמחה. אלא שכתב כן "לולי דברי רש"י" ומשמע דאחר שרש"י כתב להשתכר ביין, צריך לשתות עד שישתכר ממש. אלא דיתכן שגם רש"י לא נתכוין לומר שישתכר לגמרי, אלא להיטיב לב על ידי שתיית יין הרבה שיהיה שמח וטוב לב.

וז"ל רבינו אביגדור [מבעלי התוס', והובאו דבריו בספר נטעי גבריאל הל' פורים עמוד קנן], שאם הוא שותה כ"כ אין זו שמחה להיות בעצמו מטורף, אלא לבסומי היינו שהוא שמחה לבעל הבית שכולם לפניו מטורפים והוא חכם ושמח בדבר, ולכן יש לו לשמח את בני הבית. ע"כ. ועיין עוד בנימוקי יוסף (מגילה ז:), שזה שאמרו חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו לומר מילי דבדיחותא ולשמח בשמחה של מצוה, ולא שישתגע בשכרותו וימשך אחר שחוק וקלות ראש וניבול פה, שאין זה שמחה אלא הוללות וסכלות וכו'. עכת"ד.

וגם הפר"ח (סימן תרצה) שדחה סברת רבינו אפרים, וכתב דאדרבה מוכח דלהכי מייתי תלמודא ההוא עובדא, לאשמועינן דמימרת רבא כפשטא, דמחויב אינש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, סיים, ומיהו עתה שהדורות מקולקלים, ראוי לתפוס

ובחזו"ע כתב בזה, שהשולח לחופשי שאינו שומר תורה ומצוות ומחלל שבת בפרהסיא, אם הוא כיוודע רבונו ומורד בו, לא יצא, מאחר שדינו כגוי. ואם אינו אלא כתינוק שנשבה בדיעבד יצא. ולכתחילה יש לשלוח לעמיתו ירא שמים השומר תורה ומצוות. וע"ע בשו"ת שבט הקהתי ח"ב (סי' רמג). ועיין בזה בשו"ת יבי"א (ח"ח יו"ד סימן כא אות ט) בענין תינוק שנשבה. ואכמ"ל בזה, וע"ע בקונטרס ימי הפורים שכטר מש"כ בזה.

וב"כ בשו"ת פני מבין (סי' רכח אות ד) שגם השולח לעם הארץ יוצא י"ח, ואפילו לרש"י (סוכה לט). דע"ה אינו בכלל חבירו, לפי שבלשון תורה כל ישראל ריעים, כמו לא תחמוד בית רעך, וכי יש לחלק בזה בין ת"ח לע"ה, ע"ש. [ובדין השולח לעבד כנעני כתב הפמ"ג (א"א אות יא) דמהני' דבכלל רעהו הוא, וע' בזה בשו"ת בית יצחק (ח"ב מיו"ד סי' קמד) ובשו"ת פני מבין (שם), ובשו"ת אמרי בינה (חאו"ח ס"ס יג). ע"ש].

וראיתי בספר יבקשו מפיהו (עמוד ע) שכתב בשם הגריש"א, שמצד המצוה עצמה אפשר לקיים משלוח מנות לחילוני, אך מצד הברכה (שלא להכשילו באכילה ללא ברכה) אי אפשר לשלוח לו. ואם הוא מומר להכעיס, א"א לשלוח לו, אבל מומר לתיאבון כן, שהרי חייבים להחזיר אבידתו.

וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן קסד הערה ג') שכתבנו לדון בכיו"ב, אודות בעל מסעדה יר"ש שמוכר מאכל ומשקה לכל הבא לקנות, אם אין בזה שנותן לאלה שאוכלים בלי נט"י ובלי ברכות, משום מסייע בידי עוברי עבירה. ודעת הרב תורת חסד והרב בית יצחק [שהובאו בשדי חמד (כללים מערכת ו') אות יט]. להתיר בזה. דבמוכר קיל טפי, כיון שיצא מרשותו, וכבר כ' כן הגאון מהרא"ס מרגליות בתשו' (סימן נג), וקילסיה בהג"ה בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סימן לח). וכ"כ המהרש"ם בתשובה (ח"ו סימן יח), ועל פי דבריו היקל המהרש"ם לבעלי מסעדות למכור לבאים שם במחיר אשר יושת עליו, אף שאוכלים בלי ברכה ובלי נט"י. ויתכן שעד כאן לא התיר המהרא"ס מרגליות אלא בדלא קאי בתרי עברי דנהרא, ששם יש מסעדות של גוים, אבל במסעדות של ישראל רשעים חשיב דקאי

בתרי עברי דנהרא, וכבר הזכרנו שכ"ד המשנה למלך ומרן החיד"א, ועוד.

ה, ובדין השולח מנות לרעהו וסירב הלה לקבלם, כגון שמחל לו עליהם, או שהחזירם, הנה הרמ"א בהגה (ס"ס תרצה) כתב, השולח מנות לחבירו, ולא רצה לקבלם או מחל לו, יצא. (מהר"י ברין). והפר"ח תמה עליו זו מנ"ל. והסביר החת"ס (חאו"ח סי' קצו), שהרי לדעת תרוה"ד טעם המשלוח מנות הוא כדי שתהיה אפשרות לקיים שמחת הפורים, ולדבריו אפי' יש לו הרבה לסעודת פורים, לא יוכל למחול, שלא לבייש למי שאין לו. אבל לטעמו של הרב מנות הלוי כדי להרבות השלום והריעות, ולפ"ז כיון ששלח לו מנות והראה לו חיבתו די בכך, ואם מוחל לו יצא. ויפה כתב הפר"ח דמנין לו למהר"י ברין להכריע בזה כטעם המנות הלוי, שמא הטעם הנכון כדברי תרוה"ד, שאז לא יצא.

ובספר אגורה באהלך (דף כא-כג), בתשו' מהרח"ש בן עזרא כתב, דס"ל להרמ"א שבמשלוח מנות דכתיב "ומשלוח" מנות איש לרעהו, ולא כתיב בלשון נתינה, כל ששלח המנות, אפי' לא הגיעו המנות לידי המקבל כגון שלא רצה לקבלם או שמחל עליהם יצא. ושזהו טעמו של הרמ"א שלא כתב כן אלא לגבי משלוח מנות, אבל לענין מתנות לאביונים, לא כתב שאם מחלו לו יצא, משום דכתיב בלשון נתינה, והרי לא נתן, ואינו יוצא במחילתם. ע"כ.

אלא דצ"ע דלכאורה נראה שתיבת משלוח חוזרת גם על מתנות לאביונים, שהרי לא כ' ונתון מתנות לאביונים. ו"מתנות" הוא שם דבר, ולא פועל, וע"כ דתיבת משלוח חוזרת על שני הדברים, על "מנות" ועל "מתנות". וא"כ לדבריו, אין חילוק בין משלוח מנות למתנות אביונים.

וכבר נודע ד' החת"ס (סי' קצו) הנו"ל, בהסבר ד' הרמ"א והפר"ח דתליא בב' הטעמים של משלוח מנות, וכמה דיות שנשתפכו ע"ז. ודלא כהקרבן נתנאל (מגילה ז:): שדחה דברי הפר"ח בשתי ידים.

ובשו"ת שאילת יעקב (סי' נט אות ג) כתב לפקפק על החת"ס הנ"ל, שלא מצינו בש"ס "שלא לבייש מי שאין לו" אלא בדבר הניכר לעין כל (כההיא דמ"ק כז.), משא"כ בדבר הנשלח לביתו, לא מצינו. והמהר"ם שיק

בסעודת פורים ניסה לדחות דבריו, ולהוכיח כדברי החת"ס, אבל הוא עמד על דעתו, ודחה ראית מר חמיו. ושאח"כ אמר דבריו לפני זקני ת"ח והסכימו לו. ע"ש. ועיין בספר מועדי ה' (דק"ט ע"ב, ודקל"ב ע"ג), ובשו"ת מהר"מ שיק (סי' רמ וש"מ), ושו"ת כתב סופר (סי' קמא), ושו"ת שאילת יעקב (סי' נט וסימן סא אות ב), ושו"ת מחזה אברהם די בוטון (סי' מג אות ג). ושו"ת שערי רחמים ח"א (חאו"ח סי' יא) ושו"ת אבן שוהם (פרלמוטר, סי' יד) ושו"ת לחם שערים (סי' לו אות ב), ושו"ת באר חיים מרדכי ח"ג (סי' ג' בד"ה ויש), ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' כד אות ב).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן פד

משלוח מנות לרבו, ולקמן

בס"ד, ב' אדר א' תשע"ד

לכבוד הרב הגדול, מעוז ומגדול, שמן תורק שמו, כבוד שם תפארתו, הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

שלום וישע רב!

קבלתי מכתבו, והנני להשיב:

א. בענין משלוח מנות לרבו, הנה להלכה נקטינן דיוצא אדם ידי חובת משלוח מנות כששולח לרבו, שהוא גם כן בכלל: ומשלוח מנות איש "לרעהו". ויש בזה גם מצות עשה דכבוד תורה לשלוח לרבו. כי גם הקב"ה קרא לישראל ריעים, ועיין בחגיגה (ז). הוקר רגלך מבית רעך. ההוא בחטאות ואשמות. ופרש"י, מבית הקב"ה שקרא לישראל ריעים שנא' למען אחי ורעי. עכ"ל. והעיר המהרש"א, דהתם דוד אמר לישראל למען אחי ורעי, אבל בשיר השירים נאמר זה דודי וזה רעי. ע"כ. ובאמת שאע"פ שפשוטו של מקרא למען אחי ורעי כד'

המהרש"א, אבל רז"ל דרשוהו בכ"ד לגבי הקב"ה, וכדאיתא בירושלמי (פ"ט דברכות ה"א). ובשחר טוב (מזמור ד' ומזמור קיח). ובתנ"דב"א (סא"ר ס"פ יח). ובשמות רבה (ר"פ נב) ישראל נקראו ריעים להקב"ה שנא' למען אחי ורעי. ע"ש. וכן הוא בזוה"ק (בפר' משפטים דקכ"ב ע"א, ובפר' ויקרא ד"ז ע"א ודכ"ב ע"א, ובפר' שלח לך דק"ס ע"ב. ובכ"ד).

ובשבת (לא). ואהבת לרעך כמוך, דעלך שני לחברך לא תעביד, זוהי כל התורה כולה. ופירש רש"י רעך זה הקב"ה, כמ"ש רעך ורע אביך אל תעזוב. [ובש"ר (פכ"ז סימן ח') איתא, בני אם ערכת לרעך, זה הקב"ה].

ומה שאמרו (בכ"ק לז): רעהו ולא של הקדש, אינו ענין לכאן, וק"ל. ומעתה פשוט דשפיר דמי לצאת י"ח משלוח מנות כששולח לרבו. וכן מבואר בלקט יושר (עמוד קנח) וז"ל: וצריך לשלוח מנות לחבירו וכ"ש לרבו. [עו"ש, ואמר, שיוצא אדם אם שלח אדם לחבירו בפורים תאינה אחת ותמרה אחת, אע"פ ששניהם אינם שוים פרוטה אחת]. וזכר לדבר בפ"ק דמגילה (ז): קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו.

וב"כ עוד בשו"ת שבט סופר (אורח חיים סימן כח) שבודאי גם רבו נקרא רעהו, שכמה מצות מצינו בתורה דכתיב רעהו והכל בכלל, ובפמ"ג (סימן תרצ"ב) נסתפק אם עבד כנעני בכלל רעהו, והביא שם ראיות דאף אחיו מקרי וכ"ש רעהו, ובפרש"י (שבת לא): "מה דעלך שני לחברך לא תעביד" כתיב רעך ורעי אביך אל תעזוב זה הקב"ה מצינו שגם הקב"ה נקרא רעך, ואין להאריך בפשוט, אבל יש לדון אם נכון לשלוח, מפני דהוי כמו דרישת שלום לרבו, וכתב הרמ"א (יו"ד רמב) שאין לתלמיד לשאול בשלום הרב, כמ"ש בירושלמי לקיים ראו נערים ויחבאו, ולכאורה זה תלי בטעמים של משלוח מנות. ע"ש. וכן פסקו בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק אורח חיים סימן רד). ובשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן שפא). ובשו"ת שבט סופר (סימנים כג וכה). ובשו"ת לבושי מרדכי (מה"ת חלק אורח חיים סימן ט). ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן כה). ובספר יפה ללב ח"ה (סימן תרצה אות ד). ע"ש. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ט אורח חיים (ס' ע"ב) בחזו"ע פורים (עמ' קלה).

וכתב מרן החיד"א בספרו מעגל טוב (עמ' כב. 188):
 ואחר ערבית (של ליל טו באדר) באנו לביתו (של
 הגאון רבי שאול נתנון) ומצאנו שם שלחן ערוך, ועליו
 כשתי אמות דמות חצר המלך, ומרדכי יושב בשער
 המלך בלבוש פרסי, וכילה ובירה, ובה אסתר על המטה
 ואחשוורוש והמן נופל. וחוף לבירה זו מצד אחר ברחוב,
 המן תלוי. ומסביב כל הבנין, בעלי מלחמות מקיפין.
 וכמה ציורים נאים למראה בגוונים שונים. וכל זה עשוי
 מסוקאר (סוכר) לבד בחכמה גדולה. ושוה זה כעשרים
 סיקיני לרוב המלאכה. וכמדומה שזהו דורון ששלחו
 לרב איזה קצינים. ע"כ. וע"ש שכל השלחן מלא מגדים
 פירות הנראים אמיתיים גבינה שכתוב עליה כשר לפסח,
 וקישואין בחומץ, שלחן מלכים ממש.

ב. והשולח מנות לקטן לא יצא, וצריך לחזור ולשלוח
 מנות לגדול. וכמ"ש בס' מאורי אור (עוד למועד דק"ל
 סע"א). בית עובד (דף ע"ז.). ומהר"י נג'אר בשמחת
 יהודה, (מס' סופרים, די"א רע"ד), הביא ראיה מהירושלמי
 (פ"ד דמעשר שני) דקטן לא חשיב רעהו, ולא יצא. ויש
 שכתבו דאיש דכתיב רחמנא לאפוקי קטן. וכן מבואר
 בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א (סימן קכ), ובשו"ת אגורה
 באהלך (ד"כ ע"ב). ובמועד לכל חי (סימן לא אות פו),
 ובבן איש חי (פרשת תצוה או' טז), ובא"א מבוטאטש.
 ובשו"ת יד סופר (סימן כג עמוד עה) תלה הדבר בשני
 הטעמים של משלוח מנות, שלטעמו של התרומת הדשן

שתהיה הרווחה לסעודת פורים, גם בקטן הרי יש לו
 הרווחה ויצא ידי חובה, אבל לטעם מנות הלוי שזה
 כדי להרבות השלום וריעות, השולח לקטן לא יצא,
 שאין דרך האיש לעשות ריעות עם קטן. ובספר עת"ה
 באתי (עמ' מח) העיר על דבריו, דשמא הקטן אינו נחשב
 מחוייב במצות סעודת פורים, ותי' עפמ"ש בשו"ת
 היכלי שן (סימן ט) שמצות שמחת פורים נוהגת בקטנים
 מטעם שאף הם היו באותו הנס. ושם (עמ' ג) הביא
 מתשובת הרה"ג רח"ק שליט"א שמסתבר שיוצאין
 במשלוח מנות לקטן. אולם כיון שאין הדבר מוסכם
 באחרונים, יש לחוש להחמיר בזה.

ובערוך השלחן (סימן תרצה סעיף יח) כתב, ויש להסתפק
 אם שלח לקטן אם יצא, ונלע"ד שיצא דהא
 לרעהו כתיב, וגם קטן בכלל כדמוכח מקרא דכי יגוף
 שור איש את שור רעהו, והנוגח שור של קטן חייב.
 והעיקר לחוש לדברי כל האחרונים הנ"ל, לחזור
 ולשלוח לגדול. [ורמז לדבר, איש "לרעהו" גימט' "איש"
 שיהיה איש כמוהו, ולא קטן]. וראה בחזון עובדיה פורים
 (עמוד קמו). על כן בודאי שאם יש לו ב' האפשריות או
 לשלוח לרבו, או לשלוח לקטן, בודאי ישלח לרבו ולא
 לקטן.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



חלק יורה דעה

אגרות ומכתבים

סימן א

אכילת תרנגולי הודו, ואם ג'ירפה מותרת באכילה

בס"ד, ו' שבט תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה הרה"ג רבי שאול ריינער שליט"א

שלום וברכה!

קבלתי מכתבו במה שכתב להעיר בענין תרנגול הודו, על מה שנתבאר בספר ילקוט יוסף איסור והיתר ח"ב. שהובא משם ספר היכל ברכה שאסור לאוכלם, והערתם שיש ב' סוגי תרנגול הודו, ולא התכוון על סוג תרנגול הודו המצוי בימינו. ויש שהם גדולים יותר משאר תרנגולים שלנו, וגם יש בהם איזה שינוי, שיש להם נוצות על רגליהם, והם משונים בתוארם בגדלם ובאורך צווארם ורגליהם, יותר מהתרנגולים הרגילים, וקולם משונה ועב, ואין להם כרבלות גדול. ועל זה יצא קצפו של הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאי (סימן קנ) וצעק בקול רעש גדול על המתירין בזה, וכתב, דלפסק הלכה הם אסורין וביציהן ותולדותיהן כיוצא בהן, כי אין לסמוך על המקומות שאוכלים אותו שם, כי גם להם אין מסורת, רק אוכלים אותו מפני קלות הדורות בעוה"ר. וכן כתב בספר היכל הברכה (על התורה), שאין עליהם שום מסורת, והם כשאר שרץ. והובאו דבריהם בדרכי תשובה (סימן פב ס"ק לד).

אלא דכיום המנהג לאוכלו וכמו שנתבאר בילקוט יוסף שם. וכמ"ש בדרכי תשובה שם, והביא, דבזמנו יצא לאור קונטרס מהג"ר מיאס ז"ל, בשם עוף טהור, וכתב שהשיג מכתבים מארץ ישראל, כי העופות הללו נמצאים שם בירושלים, ודומים בתארם וצלמם כדמות התרנגולים, ואוכלים אותם שם בלי שום פקפוק ושאלה. וכן היה גביית עדות מאנשי ארץ ישראל ממופלגי תורה

ויראה, אשר העידו והגידו על פי דין תורתינו הקדושה, כי העופות הנם ממש כתבנית העופות של ארץ ישראל, ועדותן נאמנו מאד. וגם רבי שמואל העליר מצפת העיד בכתב, שהם כשרים, אלא דאין סומכים על עדות בכתב בעניני איסור והיתר, ורק בממונות אמרו חכמים לסמוך על עדות בכתב, משום נעילת דלת. אבל עניני איסור והיתר דמו לדיני נפשות שאין מקבלים עדות בכתב.

ובשו"ת אורי וישעי (סימן יא) הדפיס קונטרס מחכם אחד שכתב לאסור העופות הללו, ודחה דברי הקונטרס עוף טהור. אבל הרב אורי וישעי האריך להוכיח להתירם. וכן דעת הרבה אחרונים להתיר תרנגולי הודו הנז', ומהם בשו"ת הרי"ם מגור (חיו"ד סי' ח'), ובשו"ת ערוגת הבושם (סימן טז), ובספר דברי שאול, ויוסף דעת, ובספרו שו"ת שואל ומשיב תליתאי (חלק א' סימן קמט), ובשו"ת דברי חיים מצאנז (חלק ב' יו"ד סימן מה), ובשו"ת שאילת שלום (סימן כב). ע"ש. וראה בשו"ת מהר"י אסאד (חיו"ד סימן צב), ובשו"ת בית שלמה (יו"ד סימן קמד), ובשו"ת מהר"ם שיק (סימן צח). וכן פשטה ההוראה בזמנינו.

בדבר אכילת ג'ירפה

והנה בזמנינו אין ידוע בדיוק מה הם שאר החיות הטהורות, ומה "שמצוי הוא" צבי ואייל. והזכרנו דברי הש"ך (יורה דעה סימן פ סק"א), שאין לנו עתה אלא מה שקבלנו במסורת, והוא על פי דברי הרמ"א (סימן פב סעיף ג') גבי עופות. ושכן דעת החכמת אדם. גם מהר"י טייב בערך השולחן [שם ס"י, ובסימן פב סכ"ט] כתב כדברי הש"ך, ושכן הוא האמת, שמימות הש"ך ואילך, יש לנו מנהג קבוע שלא לקבל שום מין חדש, להביאו על שלחן ישראל, מפני גדר למאכלות אסורות אשר פרצה טהרה בישראל, ואין לנו לפרוץ גדר בזה. ואין לי שום נטיה לאסור את המותר, רק ליבי כואב בהיתר זה, מפני שכל פירצה גוררת פרצות

אחרות. ע"ש בדבריו שהאריך עוד בזה. וכן הוא בכף החיים (אות ה'). גם פאר הדור החזון איש זצ"ל כתב בכמה דוכתי, שאין לנו לסמוך אלא על מסורת שבידינו, ואין לנו אלא אייל וצבי, ובהנהגתנו שגדרו לנו רבותינו, אנחנו מוזהרים שלא לקבל מין חדש. וראה באגרותיו חלק ב' (סימן פג).

וכתב בכף החיים (שם יורה דעה סימן פ ס"ק ה): הא דצריך קבלה ומסורת, היינו דוקא לענין חלב. אבל לענין בשר, אין צריך בקיאות. דהא ניכר במעלה גרה ומפריס פרסה. וכן כתב הבית יצחק (בעמ' אות ג). וכן מוכח מדברי השלחן ערוך שכתב, ואם חסר אחד מאלו הג' סימנים, חלבה אסור. משמע אבל בשרה מותר. עכ"ד.

והנה לגבי ג'ירפה יש לדון בזה, דהנה נאמר בתורה (דברים יד ד-ה) זאת הבהמה אשר תאכלו... איל וצבי ויחמור ואקו ודישון ותאו וזמר. ורבינו סעדיה גאון [הידוע כמפרש קדמון ביותר לפשטי המקרא, ואשר כל דבריו כשאר גאונים, דברי קבלה הם], כתב בפירושו, כי הזמר הוא אלזראפה. ומבואר מדבריו דג'ירפה הידועה לנו היא בכלל חיה טהורה. והרב עמרם קורח בספרו נוה שלום, המפרש לתפסיר רס"ג, כתב בתיאורו בזה"ל: וזמר אלגיראפה, מין חיה מבעלי הטלפים. ידיו ארוכות ורגליו קצרות, ועורו מנומר כעור הנמר, וצוארו כצואר הסוס, אלא שהוא ארוך וזקוף יותר. ויש לו קרנים קטנים. עכ"ל. הרי שהיא הג'יראפה שאנו מכירים.

והרה"ג ר' אברהם חממי שליט"א כתב לי בזה, שכן מבואר בספר השורשים למדקדק ר' יונה אבן ג'אנח, שכתב בשורש זמר בזה"ל: ותאו וזמר בלשון ערב זראפה. עכ"ד. וכ"כ הרד"ק בספר השורשים (שם) בשם ר' יונה אבן ג'אנח. ע"ש. ובספר יבין שמועה להרשב"ץ [הלכות טריפות דף ה ע"ב] כתב וז"ל: וזה על קבלת רבותינו ז"ל, והרבה העידו לי על חיה גדולה, שהוא בלשון התורה זמר, ותירגמה הגאון [כוונתו לרס"ג] אלזראפה, שצוארה ארוך וגופה גדול מאוד, עד שכשהיא בתוך החומה, פושטת צוארה חוץ לחומה. והעידו לי כי ראו אותה בפאס". עכ"ל.

אמנם בגמרא חולין (פ). איפליגו אמוראי בזיהוי עיזי דבאלי. ורב אחא מספקא ליה דילמא מינא דתאו או מינא דזמר נינהו. ולאמימר פשיטא דמין חיה הוא, דהא שרי תרבייהו. וע"ש בפרש"י ובפירושו רבנו גרשום. וראה ברמב"ם (בהלכות מאכלות אסורות פרק א' הלכה ד'). ובנושאי כליו. ועיי' עוד בכנסת הגדולה (יורה דעה סימן פ' הגב"י אות כד), ובפרי מגדים (במשבצות זהב שם ס"ק א), ובדרכי תשובה (שם ס"ק י). ע"ש.

וע' ברמב"ם (בהלכות מאכלות אסורות פרק א' הלכה ח') וז"ל: אין לך בכל בהמה חיה ועוף שבעולם שמתור באכילה, חוץ מעשרת המינין המנויין בתורה, שלשה מיני בהמה והן שור שה ועז. ושבעה מיני חיה, איל וצבי ויחמור ואקו ודישון ותאו וזמר. לפיכך כל מי שהוא מכירן, אינו צריך לבדוק לא כפה ולא ברגלים. עכ"ל. הרי שבהיכר בלבד יכול לאכלם, ואין צריך בדיקה ואף לא מסורת.

ואמנם הרמ"א (יורה דעה סימן פב ס"ג) כתב, שיש אומרים שאין לסמוך על סימנים. ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור. וכן נוהגים ואין לשנות. עכ"ל הרמ"א. ומתבאר מדברי הש"ך, שכוונת הרמ"א שאין לסמוך גם על סימני חיה, שאין לנו מסורת עליהם. אולם לדידן א"צ מסורת, וכמ"ש בכה"ח הנ"ל.

ומה שאין הג'יראפה נאכלת, הוא משום שהיא חיה יקרה מאד, שאינה מצויה כ"כ, אבל מעיקר הדין אפשר גם לשוחטה, דהא כל הצוואר כשר לשחיטה, וכדשנינו בחולין (יט): ונפסק ברמב"ם (בהלכות שחיטה פרק א' הלכה ה'). ובשלחן ערוך (יורה דעה סימן כ'). ע"ש. וראה עוד בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב' במילואים שבסוף הספר.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ב

אי מהני שומר לאכול בשלחן אחד
בשר וחלב

[שלחן ערוך סימן פח]

בס"ד, כ"ח אייר תשע"ד

לכבוד האברך כמדדשו, שקדן ועמל בתורה,

הרה"ג עמוס פריץ שליט"א

שלום רב,

ראיתי כמה גליונות מספרו "כלי השלחן" על הלכות בשר בחלב, וברכתי לכב' שיזכה להמשיך לישב על התורה ועל העבודה וכו'. ואציין בזה מספר הארות:

א. במ"ש לרון בסימן פ"ח, אם מועיל שומר כאשר שני בני אדם אוכלים על שלחן אחד, זה בשר וזה חלב, הנה לדינא נראה שאין להקל בזה, וכמ"ש בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר (יו"ד סימן פח סעיף א) בשם ספר גנת ורדים (חלק גן המלך סוף אות עא), כיון ששמירה הזאת צריך להיות תדירית שלא תזוז מחשבתו בלא הפסק כלל, והא לא אפשר, דא"א שלא תסוח דעתו ממנו לשעה קלה. [וע"ש בשם לב אריה, שמועיל שומר לגבי בשר וחלב. ובשו"ת מעדני מלכים (סימן נו) כתב, דמכל מקום לענין דגים וחלב, אף שיש בזה סכנה לדעת הב"י בסימן פז, מכל מקום שרי לאכול על שלחן אחד אפילו בלא היכר כלל. שאין זה בכלל גזירת רז"ל, ואין לנו לגזור גזרות מעצמינו].

ובספר מטה ראובן (סימן קפד) הקשה, דהא גבי נר שבת מצינו בשלחן ערוך (אורח חיים סימן ערה) שמתר לקרוא לאור הנר בשבת כשיש שם שומר השומר שלא יטה. ואם כן אמאי הכא לא מהני שומר להשגיח שלא יטעמו זה מזה. וראה בגנת ורדים הנז' מ"ש בזה.

ואמנם יש לחלק, דבהטיה אין צריך שמירה תמידית, אלא רק אם הנר לא יאיר יפה. משא"כ כאן צריך שמירה תדירית בכל רגע ורגע. ובפרט אם הנר אינו מונח לפניו ממש, אלא צריך לקום ממקומו כדי להטות את הנר. אלא שאפשר שבהטיה הנר אה"נ גם

בכה"ג מהני שומר. וע"ש שכתב ליישב עפמ"ש המגן אברהם, דהנה המהרי"ל הביא בשם אבי העזרי שהקשה, דאם כן נימא דשנים מותרים לרכוב ע"ג בהמה, שאם ירצה האחד לחתוך זמורה חבירו יזכירנו. והניח בצ"ע. וכתב המגן אברהם שלפי דברי הב"ח לק"מ, דלא התירו לשנים לקרוא לאור הנר אלא לדבר מצוה, ואם כן הוא הדין לענין שומר שלא התירו לא לדבר מצוה. ולכן גבי בב"ח שאינו דבר מצוה לא התירו בשומר. ועיין בתוספת שבת (סימן רעה) שכ', דזה אינו מספיק, דאם כן רכיבה של מצוה יהיה מותר, וכגון שרוצה לילך לדבר מצוה. [ובקריאה איכא של רשות, כגון אגרת שלום, ואיכא קריאה של מצוה. וכן ברכיבה]. ולכן כתב, שאין לדמות גזרות חז"ל זו לזו, דדוקא גבי שמא יטה סמכו על שומר, דהוא חשש רחוק שיבוא להטות הנר, דהא איירי בפתיחות ושמינים הנמשכים יפה אחר האור. ורק בדברים הצריכים עיון יש לחוש שמא יטה, ולכן סמכו על שומר. אבל בב"ח שהוא חשש קרוב יותר, דהבשר והחלב בפני עצמם היתר הם, ורגילי בהו אינשי, מש"ה לא סגי בשומר. ולפי זה גם בבדיקת חמץ, אם לומד בזמן הבדיקה ומעמיד שומר שיזכירנו לבדוק, לא מהני, דאין לדמות גזרות זו לזו. [והיינו, דגבי קריאה לאור הנר החשש הוא רק כשהאור יכה, שאז שמא יטה, ולכן מהני שומר. מה שאין כן הכא בעי' שתהיה שמירה תדירית בלא הפסק]. וע"ש במטה ראובן שהסתפק, אם ב' בני אדם אוכלים בשר מקערה אחת, אם מותר להעלות על אותו שלחן גבינה, דכשם שהתירו גבי חשש הטיית הנר בשנים שקוראים מספר אחד, כן יש להתיר באוכלים מקערה אחת. וע"ש מ"ש בזה. [ניתכן, דבבשר בחלב יש אפשרות שנייה הגבינה בשלחן אחר, מה שאין כן בקריאה לאור הנר].

ומה שהביא בשם תוספת שבת לענין גזרות חכמים, הנה יש לציין כמה דוגמאות לזה, [מלבד בנידון דידן גבי שומר בב"ח על שלחן אחד], וכגון בשוחט שרוצה לבדוק הסכין רק אחר השחיטה, ולהעמיד שומר שיזכיר לבדוק אחר כך. וכן בשוחט בלילה, שיעמיד שומר שיזכיר לו לבדוק ביום, וכן הרוצה ללמוד סמוך לזמן בדיקת חמץ, ולהעמיד שומר שיזכיר לו לבדוק. וכן לאכול לפני מנחה וערבית ומעמיד שומר שמזכיר לו להתפלל. ועיין למרן החיד"א במחז"ב (יורה דעה סימן

כה אות ח') שהאריך בזה, והביא בשם דבר שמואל אבוהב שאין לדמות גזרות חז"ל לאהדדי, וכמ"ש התוס' בחולין (קד.), וה"ה (פ"ו דשבת). ולכן העלה שאין לסמוך על שומר בשחיטה. וברב ברכות (מערכת בדיקת חמץ בנר"מ עמוד נד) האריך בזה, והביא בשם הרב מחוקק ביהודה, דגבי הטייה הנר סמכו על שומר מפני שהאיסור על שניהם, מה שאין כן בבדיקה כשהשומר אינו חייב בבדיקה. וכן כל כיוצא בזה. וע"ש בהערות המו"ל שצייין לשדי חמד (מכתב לחזקיהו יומא יד.) שכתב כנז'. גם בהליכות עולם ח"א (עמוד רנג) האריך בזה, וסיים, דשומר לא מהני [לגבי אכילה קודם תפלה] דשומר מה מלל. וצייין לרב ברכות הנז'. ועייין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ג (חלק אורח חיים סימן כב).

ולפי כל המבואר שאין לסמוך על שומר כשהשומר אינו בר חיובא, בנידון דידן כשאינו אוכל ולא בר חיובא עתה לענין בב"ח, לא מהני שומר.

ב. במ"ש המחבר לדון אם מותר להעלות בשר נבילה על שלחן שאוכל עליו בשר כשר, נראה דבזה מעיקר הדין מותר לאכול על שלחן אחד, ובלבד שיזהר מאד שלא יפלו גרגירים לתוך המאכל הכשר. וכן כתב הר"ן בחולין (צג: דף לב: בדפי הרי"ף דיבור ראשון) דמותר לאכול על השלחן שגוי אוכל בו נבלות וטריפות, וכ"ש יין נסך. וכן כתב הש"ך (סק"ב) דדוקא בשר וחלב אסור להעלות על שלחן אחד, משום דשניהם היתר, ולא בדילי מיניה אינשי, ובזה יש לגזור שמא יטעם, מה שאין כן במידי דאיסורא דבדילי מיניה אינשי. ומביאו הבית יוסף (סימן צז). ואמנם הרא"ש בנדרים (מא.) כתב, דמורד הנאה מחבירו אוכל עמו על השלחן, ואין לחוש שמא יקח ממנו, דכיון שהדירו מסתמא שונאים זה את זה ולא יבואו לטעום. ומשמע דהא לאו הכי גם במידי דאיסור חיישינן שמא יטעום. אך י"ל, דשאני נדרים כיון שאינו אסור אלא מצד נדרו, חשוב כבשר וחלב שכל אחד היתר בפני עצמו, אבל בשאר איסורים י"ל דמודה הרא"ש. ואמנם מהארחות חיים משמע דפליג על הר"ן, שהרי כתב בלחם של איסור דבשני אכסנאים מותר שיאכלו על שלחן אחד. ומשמע דלסברתו גם שאר איסורים אסור להעלותם על שלחן אחד, שלא

התיר בשאר איסורים אלא בשני אכסנאים, ומשמע דבמכירים זה את זה אסור גם בשאר איסורים. אך משמעות דברי הפוסקים משמע כדברי הר"ן, וגם י"ל דהארחות חיים עצמו יודה לזה דבשאר איסורים מותר לאכול על שלחן אחד, שדוקא בלחם של איסור החמיר, שעל הלחם יחיה האדם, מה שאין כן בשאר איסורים. תדע דהכי הוא, דהא הרא"ש החמיר בפת עכו"ם משום דלא בדילי מיניה אינשי. ועוד, דהכי משמע בריש פרק כל הבשר גבי חלת חוץ לארץ. ומה שאסרו לאכול בפסח עם גוי [האוכל חמץ] בשלחן אחד, שאני התם דמשום חומרא דחמץ חיישינן שמא יפול פירור אחד משל הגוי בשל הישראל. ולכן אסרו שם אפילו בהפסק מפה, וכמבואר בשלחן ערוך (סימן תמ סעיף ג'). אי נמי דמשום דעל הלחם יחיה האדם, ולא בדילי מיניה אינשי, והוי כבשר וחלב שאסור להעלותם על שלחן אחד, אבל במידי דאיסור לא חיישינן שמא יטעם. ע"ש. וכן הסכימו האחרונים, דבבשר נבלה לא חיישינן שמא יטעם, וכן פסקו הפרי חדש (סק"א), והפרי תואר (סק"א), והכרתי (סק"ב), ובית לחם יהודה (סק"ג), והפרי מגדים (שפ"ד סק"ב), ובשיו"ב (סק"ג), ובערה"ש (סק"א), ובערוך השלחן (אות ב'), ובזבחי צדק (אות ג') ובדעת תורה (סק"א ד"ה אפילו), ובכף החיים (אות ג'). ובפלת' הוסיף, דבנכרי אפילו אין מקפידין מותר שאין פירוד כפירוד הדתות, והוי כאכסנאים. וראה עוד בכיוצא בזה בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק יורה דעה סימן ו' אות ח).

והנה מדברי הר"ן הנז' (בפרק כל הבשר) מבואר, דגם בעכו"ם המכירו ואוהבו, אם מזמינו אצלו ואוכל עמו על השלחן, זה איסור וזה היתר, דשרי, כיון דמאיסור בדילי מיניה אינשי. ובכרתי ופלת' הבין בדברי הר"ן, דהיינו בעכו"ם שאינו מכירו ואוהבו, דבזה שרי כיון דבדילי מיניה אינשי ולא יתפתה מלטעום ממאכלו, אבל בעכו"ם שהוא מכירו ואוהבו יש לחוש שמא יקח מעט מהאיסור לטעום. ע"ש. אולם מדברי הר"ן לא משמע כן, וכמו שכבר העיר בזה ביד יהודה (סק"ב), דהוא כמו שמצינו הרבה בגמרא שהיו להם אוהבים עכו"ם. ע"ש. ולכן גם בעכו"ם המכירו ואוהבו יש להקל לישוב עמו בשלחן אחד כשאוכל איסור.

וכתב הרי"ף בהלכות שם, דהאוכל גבינה ואחר כך בשר צריך נטילת ידים וקינוח והדחת הפה, כדי לאכול בשר. וזו לשון הרמב"ם (פרק ט' מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ו): מי שאכל גבינה או חלב תחלה מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שידיח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה לבשר וכו'. ע"כ. וכן העלה הרשב"א בתורת הבית שם. וכן כתב הרוקח (סימן תסט). וכן כתבו המאירי והריטב"א והר"ן בחולין שם. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן פט).

ועיין בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סימן נח) שהביא מ"ש בחידושי הרש"ש (חולין קג:), דנראה לי שדוקא האוכל גבינה צריך קינוח והדחת הפה לפני אכילת בשר, מפני שנדבקת בחניכים ובבין השינים, ואינה יוצאת על ידי הדחת הפה בלבד, אבל השוטה חלב שהוא נוזלי, ושוטה אותו מתוך כוס, די בהדחת הפה בלבד ע"כ.

אולם בשו"ת דברי מלכיאל חלק ה' (סימן מ"ז) כתב, וקצת אחרונים כתבו שדוקא בגבינה צריך קינוח הפה והדחתו, אבל לא בחלב. ולא ראו שמפורש ברמב"ם שאף אחר חלב צריך קינוח והדחה ע"כ. ובאמת שהמעין בלשון הזהב של הרמב"ם הנ"ל, ישר יחזו פנימו, שדברי הרש"ש נכונים, שהרי כתב, מי שאכל גבינה או חלב תחלה מותר לאכול אחריו בשר מיד. ושוב סיים: וצריך שידיח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה לבשר, והשמיט חלב (אף שהובא בראש דבריו), ומשום שדוקא בגבינה הנדבקת בחניכים ובשינים צריך קינוח הפה על ידי פת או פירות, אבל חלב אין צריך אלא הדחת הפה. ואף שהיה מקום לדייק מלשון התשב"ץ (סימן שני"ו) שגם בחלב צריך קינוח הפה בפת, וכן נראה קצת בארחות חיים חלק ב' (עמוד של"ד), ובכל בו (סימן ק"ו). מכל מקום נראה שהעיקר כדברי הרש"ש, דמילי דסברא נינהו, ובלבד שישטוף פיו יפה. ובחמאה שהשמנונית שבה נדבקת בחניכים ובשינים, יש להצריך גם קינוח הפה בפת או בפירות. וכמ"ש הדברי מלכיאל שם.

ועיין בספר ויזרע יצחק על הלכות בשר בחלב (להרב זעפרני, עמוד קנו) שהביא מה שכתב ביחווה דעת, וכתב, דאף שהרמב"ם פתח באכילת גבינה וחלב, זהו

ג. ובמ"ש המחבר בסימן פ"ט עמוד ה', בענין הנפקא מינא בין טעמי ההמתנה בין בשר לחלב, הנה בילקוט יוסף איסור כרך ג' (עמוד שס"ו) ביארנו דיש ז' נפקא מינה בין הטעמים, ועוד ע"ש במה שיש לחקור בדעת רש"י מהו הטעם שנמשך דקאמר, האם טעם מהחייך, או טעם הבליעה, ונפקא מינה בזה. ע"ש.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ג

אכילת בשר אחר חלב

[שלחן ערוך סימן פט]

ב"ה. ה' אלול תשס"ד

לכבוד הרה"ג, שקדן בתורה, רבי חגי לוי שליט"א ראש כולל עטרת ישועה, בת ים הנני לאשר בזה קבלת ספרו שהואיל לכבדני בו, ועברתי על חלק מהספר, ונהניתי מדבריו הנאמרים בטוב טעם ודעת וכו'. איישר חיליה לאורייתא.

וראיתי מ"ש אחי-ידידי הגר"ד שליט"א בדברי הברכה שבראש הספר נימוקי לוי ח"ב, להעיר בדברי מרן אאמו"ר זצוק"ל, ובהיות ויש לנו להשיב על הדברים כדרכה של תורה, ואחה"מ, הנני לבאר הדברים. **וחנה** בגמרא (חולין קה). אמרו, אמר רב חסדא, אכל בשר אסור לאכול גבינה, אכל גבינה מותר לאכול בשר. עוד אמרו שם, בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן, כמה ישהה בין בשר לגבינה, אמר ליה, ולא כלום. ופירש רש"י, שהטעם שהאוכל בשר אסור לאכול גבינה, לפי שהבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך טעמו, מה שאין כן באוכל גבינה. ע"ש. והרשב"א בתורת הבית (דף פ"ג ע"א) כתב, שהטעם שמותר לאכול בשר אחר גבינה מיד, לפי שהגבינה רכה ואינה מתעכבת בין השינים.

ותמיהני, שהרי ביחווה דעת לא נחית כלל לדון בזה לדעת הרמב"ם, וכל כוונתו לדייק מהרמב"ם שהשמיט חלב, וכתב רק גבינה, ואין הכי נמי לדעת הרמב"ם בלא"ה לא בעינן הדחה כלל, אבל לדידן דבעינן הדחת הפה, בזה יש לחלק בין חלב לגבינה. וכל הדיוק מהרמב"ם הוא רק לענין החילוק בין גבינה לחלב. ולא דיבר כלל בענין הדחת הפה. ואין כאן שום הערה על דברי מרן אאמו"ר.

בברכת התורה,

יצחק יוסף



סימן ד

היאך המלאכים אכלו בשר וחלב - אצל אברהם אבינו

בס"ד, ה' אלול תשע"ד

לכבוד הבחור היקר ר' חננאל יפרח נר"ו

ישיבת אור ברוך ירושלים

שלום רב,

באשר שאל אודות המלאכים שביקרו אצל אברהם אבינו ע"ה, והגיש בפניהם חמאת בקר וכו', והיאך אכלו בשר וחלב. הנה כבר עמדו על זה המפרשים, וראה בספר חסד לאברהם (ריש פרק א' דאבות). וכן בספר אהל יעקב לרבי יעקב חי זריהן (פרשת וירא), ובס' ערוגת הבושם להרב מנחם בן יעקב, וכן בספר זכרון סופרים (שנת תשע"א עמוד נה). ובשער בת רבים (פרשת יתרו עמוד נט). ובספר לשבת משה ממזריטש.

ויש לומר, שהרי שרה פירסה נדה והיה לחם טמא, ועל זה באו אליהם בתביעה. שהרי אין לאכול בשר אחר חלב אלא אחרי שיאכלו מעט לחם להעביר הטעם מהפה, ואת זה הם לא עשו.

ובאמת שהמלאכים לא אכלו, לא שייך אצלם אכילה, אלא עשו חיקוי כאילו אוכלים, והמאכל נשרף בידיהם ונכלה, ובחיקוי זה שכאילו אכלו בשר בחלב,

היתר אכילת בשר אחריהם, מכל מקום לענין הצרכת נטילת ידים וקינוח השמיט חלב, והזכיר רק גבינה, ומשמע כשיטת הרש"ש ואף שהרש"ש הצריך הדחת הפה במים, זהו לדידן שהדחה פירושה הדחת הפה, אך להרמב"ם הדחה היינו נטילת ידים, ובחלב אין צריך לזה. ואמנם לכאורה עדיין אין הדברים ברורים, שהרי הרמב"ם כתב בהמשך הל' כ"ז, במה דברים אמורים בבשר בהמה או חיה, אבל אם אכל בשר עוף אחר שאכל הגבינה או החלב, אינו צריך לא קינוח הפה ולא נטילת ידים. עכ"ל. הרי שהזכיר כאן הרמב"ם חלב, ומלמדנו שאין צריך נטילת ידים וקינוח כשרוצה לאכול אחריו עוף, ומחלק את דינו מבשר בהמה דבעי נטילת ידים וקינוח. וע"כ צריך לפרש דמה שהשמיט בהל' כ"ו חלב, אינו בדוקא, וקאי אמאי דפתח דאיירי נמי בחלב. גם ביחווה דעת שם דקדק מהתשב"ץ (סימן שני"ו) וארחות חיים (ח"ב עמוד של"ד) והכל בו (סימן ק"ו) להצריך קינוח הפה אחר שתיית חלב, ואף על פי כן פסק להקל כהרש"ש משום דמסתבר טעמיה.

וזו גם הערתו של אחי הנ"ל ע"ד מרן אאמו"ר, שהרי להרמב"ם אף בגבינה אין צריך אלא שטיפת ידים וקינוח הפה, ובכל ענין אין צריך הדחת הפה. והמחבר שם הוסיף על דברי אחי, והעיר גם הוא ע"ד מרן אאמו"ר.

ובאמת שבילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג' (עמוד תמה) כבר עמדנו לבאר הדבר בזה"ל: ויש מי שהעיר מדברי הרמב"ם שם הלכה כז, במה דברים אמורים בבשר בהמה, אבל אם אכל בשר עוף אחר שאכל הגבינה, או החלב, אינו צריך לא קינוח הפה ולא נטילת ידים. והנה מדברי הרמב"ם בהל' כו מבואר, דבבשר אחר חלב אין צריך קינוח הפה, ולפי זה צריך ביאור מהו שכתב במה דברים אמורים בבשר בהמה, אבל עוף אין צריך, הרי גם בשר בהמה אין צריך קינוח, ואי נימא כדברי הרב דברי מלכיאל דבבשר בהמה צריך קינוח, אתי שפיר, דקא משמע לן דבעוף אין צריך, ואין לומר שדעת הרמב"ם דבעוף אין צריך הדחת הפה, שדעת הרמב"ם שגם בבהמה אין צריך קינוח הפה. ועדיין צריך לעיין.

במצוות השי"ת. ועוד יתכן שהמלאכים לא ידעו שהבשר נעשה על ידי ספר היצירה, ונתכוונו לאכול בשר וחלב. ועל הכוונה היתה התביעה. וכעין מה שאמר ר"ע וה' יסלח לה, גבי חשב לאכול בשר ח' ועלה בידו טלה.

אולם בתוס' (ב"מ פו:) הביאו מסדר אליהו רבה דקתני, לא כאותו שאומר נראין כאוכלין ושותין, אלא אוכלין ושותין ממש, מפני כבודו של אברהם, ופליגא אדהכא. ע"כ. גם בפ"י דעת זקנים מבעלי התוס' כתבו, דמדרש זה חולק על מדרש אחר, קיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תבשילין.

ובספר ברכת פרץ להסטיילפר זצ"ל תירץ, דהמלאכים גופם אש, ובשעה שנגעו בבשר ובחלב נשרף הכל, ואינו דרך בישול. וראה עוד למהר"א פלאג"י בספרו וימהר אברהם (מערכת הכנסת אורחים דף עד).

ובשיטה מקובצת (בכורות ו: אות ב') כתב להקשות, במה שחקרו בגמ' שם, דמהיכן ילפינן דין חלב שמותר בשתיה מן התורה, דאמאי לא ילפינן דחלב שרי מדכתיב אצל אברהם אבינו ויקח חמאה ובקר, ובודאי לא האכילם איסור, דקיים אברהם אבינו כל התורה כולה, ואומר ר"י דהוה סבור שהם בני נח, ולא נצטוו, וע"כ אין זה מז' מצוות בני נח שקיבלו עליהם. ואף בירושלמי משמע דאכלו בשר בחלב, דקאמר שא"ל הקב"ה כשביקשו שתיתן להם התורה, אין אתם ראויים לקבלה, שתינוק הגמל מבית הספר מביאים לו חלב ואוכל, מביאין לו בשר נוטל ידיו ואוכל, אבל אתם אכלתם בשר בחלב וכו'. ע"כ. [וע"ש בהג"ה דבירושלמי שלפנינו לא נמצא זה, אבל כן הוא במדרש שוחר טוב (פרק ח') ובפסיקתא רבתי, עשר תעשר].

ובספר תפארת יעקב (לרבי שבתי ליפשיץ פרשת וירא) הביא מספר יד יוסף שהקשה, דהיאך אברהם אבינו היה רשאי לברוא בהמה ע"י ספר היצירה, והלא פסח היה, ויו"ט היה. ותירץ, דהואיל והוא דבר שאינו מתקיים שרי. וכיו"ב יש שתירצו מה שהקשו, דהיאך משה רבינו כתב ס"ת בשבת, דהא משה רבינו מת בשבת, ובו ביום כתב י"ג ספרי תורה, ותירצו, שכתב הספרי תורה ע"י צירופי שמות הקודש, ולא חשיב מלאכה.

בא אליהם הקב"ה בטענה בעת מתן תורה. וכ"ה בפירוש רש"י שכתב, נראו כמו שאכלו. ועיין בגמ' ב"מ (פו:) מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם. ואכלו סלקא דעתך, אלא אימא, נראו כמי שאכלו ושתו.

והמלאכים היו מסופקים אם אברהם אבינו ע"ה יודע שהם מלאכים או לא, וכאשר הגיש לפנייהם בשר בחלב, היה חשש שיאכלו קודם בשר ואחר כך חלב. ועל אברהם אבינו קשה היאך האכיל אותם, ועל זה נאמרו תירוצים כמובא בילקוט יוסף. אבל איה"נ המלאכים לא אכלו, רק עשו בדרך של חיקוי.

ובספר ישראל סבא [צאנז] חשון תשל"ב, כתב, שאכלו עוף בחלב וסבירא להו כרבי יוסי הגלילי דעוף בחלב שרי.

ועיין להמלבי"ם (דל"ה) דבסעודת אברהם אבינו ע"ה, אכלו בשר וחלב משום דבן הבקר אשר עשה היה על ידי ספר היצירה. [והובא בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ד' עניינים שונים סימן שפז].

ועיין בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג' (עמוד יט) קושית המפרשים, על מאי דאיתא במדרש, בשעת מתן תורה טענו המלאכים תנה הודך על השמים וגו', השיב להם הקב"ה כלום אתמול לא אכלתם בשר וחלב אצל אברהם, ואילו תינוק של בית רבן נזהר בזה יותר מכם וכו'. ולכאורה קשה ממה נפשך, אם המלאכים אכלו בשר וחלב שלא בדרך בישול, הרי אין כאן איסור תורה, דדרך בישול אסרה תורה (חולין קח.). ואם אכלו בדרך בישול, היאך אברהם אבינו ע"ה שקיים את כל התורה כולה בישראל בשר וחלב, הא בבישול לחודיה איכא איסור לאו. וגם היאך האכילם בשר בחלב.

וי"ל ע"פ המלבי"ם, דהיתה זו הבהמה שברא אברהם על ידי ספר היצירה. וזה מה שכתוב ואת בן הבקר "אשר עשה", וכן וימהר "לעשות" אותו. וגם חמאה והחלב באו מאותה בהמה, ובכהאי גוונא ליכא לאיסור בשר בחלב.

אלא דלפי זה קשה המדרש שהובא להלן, דמשמע שהקב"ה בא אליהם מכח הטענה שאכלו בשר בחלב אצל אברהם אבינו. ושמא י"ל דכיון שנראו כאוכלים חשיב עבירה לפי מדרגתם, דהוי כזלזול

והנה בספר הכוזרי (מאמר רביעי פסקא כה) מבואר, שספר היצירה הוא לאברהם אבינו, והוא עמוק ופירושו ארוך. ע"כ. וכן הוא בתשובת הרדב"ז (ח"ג סימן תה ד"ה ואני שמעתי) שספר היצירה מיוחס לאברהם אבינו. גם בחלקת מחוקק (אכן העזר סימן א' סק"ח) כתב וז"ל: וע' בס' עבודת הקודש להרב איש האלקי מוהר"מ קורדאויר"ו זצ"ל (בחלק התכלית פרק י"ז), וז"ל: ספר היצירה, מזמן אברהם אבינו ע"ה נמצא בין אומתו הקדושה, וירמיה ע"ה בזמן בית הראשון היה מתעסק בו, כמו שנמצא בס' הבטחון שעשה ר"י בן בתירא ע"ה, הביאו רב חמאי גאון ז"ל בס' היחוד. וגם הביאו הקדוש קנה ז"ל בספר הפליאה, שירמיה הנביא ע"ה היה מתעסק בספר יצירה בינו לבין עצמו, יצתה בת קול ואמרה, קנה לך חבר, הלך אצל סירא בנו ונתעסקו בס' יצירה שלשה שנים, לקיים הכתוב אז נדברו יראי ה' וגו'. עכ"ל.

גם מרן החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת ח' אות יז) כתב, וספר יצירה נתייחס לאברהם אע"ה, וכתב השל"ה, דאע"ה מסרו ליצחק אע"ה, ויצחק ליעקב אע"ה, והוא מסרו לבניו הגדולים בני לאה, בני הגבירה ולא בני השפחות, ויוסף שהיה קטן לא נמסר לו, והשבטים היו מתעסקים ובוראים נערות וטלאים, והיו מטיילים עם הנערות, ואוכלים אבר מן החי מן הכבשים, ויוסף לא ידע שנעשו בספר יצירה. ולכן הוציא דיבת האחים רעה, שראה שאכלו הבהמה בלא שחיטה, ולא ידע שבהמה זו נבראה מספר היצירה ואינה טעונה שחיטה, ע"ש. [וכ"ה בשל"ה (ח"ג דף ל ע"א) בשם קובץ ישן]. וכבר מוזכר בסנהדרין (סה.) שהאמוראים היו מתעסקים בזה, ורבא ברא גברא על ידי ספר היצירה, ועד אחרון זקנו של הרב מהר"ל ברא גברא. וחסר לו כח הדיבור, והוא בהמה בצורת אדם.

וראה עוד שם במערכת י' (אות כז) שהביא מחס"ל עין יעקב נהר ל' שכתב, דצורת האדם הנברא ע"י צירופי אלפא ביתא דס' יצירה, לא תהיה בו רוח ונשמה, אלא חיות בעלמא, כמו חיות הבהמה, והרכבתה עם חיות שהוא מעולה מחיות הבהמה, זה יהיה מפני תכונת צורתו, שהיא משובחת מצורת הבהמה וכו', ולזה כאשר יגוע ויאסף, לא יהיה הענין אלא שישובו חלקי גופו

אל היסודות, כמיתת הבהמות, ולכן אין בהריגת אדם זה שום איסור. זת"ד. ומה שנסתפק הגאון מהר"ר צבי [הוא החכם צבי] בתשובה, אם יצטרף למנין, וכמה דיות משתפכות בזה, אעיקרא אין כאן ריח ספק, והרי זה דומה להסתפק אם הבהמה תשלם מנין. וכתב הגאון מהר"ר צבי ז"ל, שזקנו מהר"ר אליהו ז"ל ברא גברא ע"י ספר יצירה. ע"ש. ובס' שאילת יעב"ץ (ח"ב סימן פ"ב) כתב, ששמע מהרב אביו ז"ל, מה שקרה באותו הנוצר על ידי זקנו הגאון רבי אליהו בעל שם ז"ל, כי אחר שראהו הולך וגדל מאד, נתיירא שלא יחריב העולם, על כן לקח וניתק ממנו השם שהיה דבוק עדיין במצחו, ועל ידי כך נתבטל ושב לעפרו. אבל הזיקו ועשה בו שריטה בפניו בעת שנתעסק בנתיקת השם ממנו בחזקה. ע"ש.

וכן כתב רבנו הגרי"ח בשו"ת רב פעלים חלק א' (חלק אורח חיים סימן א' ד"ה והנה אלו). ע"ש.

ובספר פרשת דרכים לבעל המשנה משנה (דרך האתרים דרוש ראשון עמ' ט') כתב בשם הר"ש יפה, שיוסף ראה שאחיו חותכים בשר מבין פקועה שלא נשחט, והביא דבתם רעה שאוכלים אבר מן החי, שאם דין בני נח להם הרי אסורים באבר מן החי, ואם דין ישראל להם, אסור להם משום צער בעלי חיים, אף שבין פקועה אין צריך שחיטה. ע"ש. והיינו דאף שמדין שחיטה בן פקועה לא צריך לשוחטו, אבל מכל מקום מצד אחר, מדין צער בעלי חיים דאורייתא היה להם להמנע מלאכול אבר מן החי גם בבן פקועה.

ולפי זה צריך לומר דמה שאמרו בגמ' ובפוסקים דבן פקועה שלא הפריס על גבי קרקע אין צריך לשוחטו כלל, צריך עדיין שחיטה מצד צער בעלי חיים, שהרי החינוך (מצוה תנא) כתב, דטעם שחיטה בסכין הוא משום צער בעלי חיים, ואם כן מצד זה בן פקועה צריך שחיטה. אלא דצ"ע דבבן פקועה שהפריס ע"ג קרקע אמרו דצריך שחיטה משום מראית העין, ומשמע דבלא הפריס ליכא בזה משום מראית העין, ואי משום צער בע"ח בכל גוונא צריך שחיטה. ואכתי צ"ע.

וכתב בפתחי תשובה (יו"ד סימן סב סק"ב) שבהמה שנבראת מספר היצירה צריך שחיטה משום מראית העין. וכ"כ בדרכי תשובה (סימן ז' ס"ק יא). וכ"כ

סימן ה

בעניני טבילת מצוה

בס"ד, י"ב שבט תשע"ד

פסק הלכה

אין למורה הוראה להתיר לפנויה לטבול במקוה טהרה כדי להצילה מעוון נדה החמור, ואף אם היא מיוחדת לפנוי, אין להורות לה לטבול, ע' בשו"ת יביע אומר ח"ח חיו"ד (סימן י"ד אות א') שהביא מ"ש בעל העקדה [הנ"ל] בספרו עקדת יצחק (פר' וירא שער כ') שהחטא הקטן שיסכמו עליו הרבים והדת ניתנה בבתי הדין שלא למחות בו, הנה הוא עוון פלילי, וחטאת הקהל הוא, ולכן מקומות דשכיחי פרוצים בזנות, ורצו בית דין להושיב פרוצות פנויות כדי שלא יכשלו באשת איש, אין להם על מה שיסמוכו, שכל חטא גדול שנעשה שלא ברשות ב"ד החוטא עונו ישא האיש ההוא וכל ישראל נקיים, אבל חטא קטן שנעשה ברשות ב"ד, הוא חטאת כל הקהל, וזה היה עוון סדום, ועוון פילגש בגבעה, ומוטב שיכרתו או ישרפו החטאים ההם מנפשותם משתעקר אות א' מן התורה בהסכמת הרבים וכו', ומכאן אנו למדים שאין למנהיגי וצדיקי הדור לבוא בטענת צדקות, להציל יחידים רבים מעבירות חמורות במזיד, תמורת עקירת אות מן התורה. עכת"ד.

ובהיות ואסרו חכמים ביאת פנויה אפילו מיוחדת לו, כי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, אין להקל בנידון דידן. וחלילה להרבות פריצות בישראל, וכמו שמבואר בשו"ת הריב"ש (סימן תכ"ה) שאף שבדורות הראשונים היו הבתולות טובלות בסוף ימי טומאתן, משום טהרות, בדורות האחרונים גזרו חכמי ישראל לבטל הטבילה מהן, כדי שלא יבואו לידי מכשול, וכבר כתב הרמב"ן בפירושו התורה שיש אזהרה לב"ד שלא יניחו לבנות ישראל להפקיר עצמן לישיב בעינים על הדרך כדי לזנות לכל הבא אליהן וכו', וע' בשו"ת רב פעלים ח"ד חיו"ד (סימן ט"ז) ועיין עוד בספר חזון עובדיה הלכות ימים נוראים (עמ' נ"ט) והערה (אות י"א) בענין טבילת ראש השנה ויום הכפורים, שבתולות

בכף החיים (אות כד), דנראה דמכל מקום אסור לאוכלה בלא שחיטה מדרבנן, משום מראית העין, כבן פקועה בן ט' חי שהפריס על גבי קרקע. ואף דגבי בן פקועה צריך על כל פנים נחירה משום איסור דם, סבירא ליה להשל"ה דבהמה כזו דינה כדגים וחגבים שאינם צריכים שחיטה, ודמה מותר, ואם מפני מראית העין עדיין לא היתה הגזירה. ועיין עוד במאור ישראל ח"א (עמ' צ' ועמ' רלט). ע"ש.

ואמנם עיין למהר"ח פלאגי בספר כל החיים (מערכת י' אות כ') שכתב משם משנת חכמים, שספר היצירה חיברו רבי עקיבא. גם בביאור קול יהודה לספר הכוזרי (מאמר רביעי פסקא כה) שכתב, כתב הרב משה בוטרייל, אברהם אבינו כתב ספר היצירה, והוא מורה אנשים נבוכים בהשקפת העיון האמיתי בענין האמונה הברורה. ואברהם אבינו עשה זה כנגד חכמי דורו שהיו חולקים על ענין האחדות, וכך כתב רבינו סעדיה גאון ז"ל, בספר הנקרא אבן הפילוסופים. ע"כ. ויש המייחסים ספר זה לרבי עקיבא, ששנה כן מפי הקבלה עד אברהם אבינו. ע"כ. וכן כתב בביאור אוצר נחמד שם.

ומרן החיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים אות נד) הביא מזוהר חדש (דפוס ויניציא פרשת יתרו דף ס ע"א) וכן מזוה"ק (ח"ב פרשת יתרו דף ע') ברזא דרזין, אמרו, ספרא דאדם קדמאה דמתמן אתמשכא ספרא גניזא דשלמה מלכא. ע"כ. וכן הוא במבוא לספר היצירה הנד"מ. ושם הביאו שהרמ"ק בפרדס רימונים (שער א' פרק א') הביא דעה שהוא לרבי עקיבא, וכתבו, דאפשר להסביר דאברהם יסד היסודות שבספר, ונמסרו מדור לדור בעל פה, ורבי עקיבא ערך את הספר וסידרו. ושכן נראה מדברי הרב יצחק דלטאש (שנת שי"ח), והוא בעל הפסק הנודע שייחס את הזוה"ק לרשב"י, ונדפס במהדורות הזוהר הישנות).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



לא יטבלו. ע"ש באורך. ובפרט בדורנו הפרוץ אשר כל "פסק" של איזה חכם בעיניו, או איזה ארגון של חכמים בעיניהם, מועבר במהירות ע"י כל המכשירים שיש היום, והדבר מיד נודע לרבים, שבשום אופן אין להתיר לפנויה לטבול במקוה כדי להצילה מאיסור של נדה, [נאם רווקה הגיעה בכל זאת לטבול, על הבלגית להתייעץ עם חכם בקי בהלכה ונודע כירא חטא, כיצד לנהוג, אם להחזירה או לא]. והשומע לנו ישכון בטח לגדור גדרים ולאסור איסר למען טהרת מחנה ישראל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ו

בהלכות מקואות

[שלחן ערוך סימן רא]

בס"ד, כ"ז ניסן תשע"ד

לכבוד

כש"ת הרב הגאון ר' אליהו אלהרר שליט"א

רב העיר מודיעין

לשאלת כב', מקוה שנסתיים שיפוצו לאחר תקופת הגשמים, ויש בו שני בורות טבילה ובאחד מהן נמלא האוצר בכמות קטנה של מי גשמים, (כ"ז 670 ליטר) ונשאלתי מהמרא דאתרא הרה"ג אליהו אילוז שליט"א רב העיר אור עקיבא שליט"א לברר האם אפשר להמשיך הפעלת המקווה רק עם בור טבילה אחד שבו יש שיעור מי גשמים בשופי ולהמתין עם בור הטבילה השני (עד עונת הגשמים בשנה הבאה) עד שיתמלא בשיעור מ' סאה אליבא דכו"ע או לסמוך על הדעות שיש בזה (670 ליטר) שיעור מקוה ולהכשיר בהוספת מים גם את בור הטבילה השני כדי להקל על

העומס, נדגיש שאם יש חשש מבחינה הלכתית כל שהוא נוכל להפעיל את המקוה עם בור טבילה אחד, או לא?

והנה בנידון דידן אע"פ דיש פוסקים דשיעור הארבעים סאה הינו אף בפחות מ 670 לי' ואף להחזו"א מיכשר אף בשיעור של 680 לי' מכל מקום כבר הביא הב"י בכמה מקומות את דברי התשב"ץ ח"א סימן יז' שבמקום שאפשר לצאת י"ח כל הדעות אין להכניס ראשנו במח' ובשו"ת הרדב"ז ח"א סימן פה' כתב וז"ל "כללא דמילתא צריך לתקן המקוה לכתחילה לדעת כל הפוסקים דאיסור כרת הוא וחמיר. ובדיעבד, יש לסמוך על דברי הגאונים ז"ל וכו'. עכ"ל. וכן כתבו רבים מהאחרונים לעשות המקואות לכו"ע משום דהוא כרת.

וא"כ לכאו' ה"ה בנידון דידן דאיכא בור לטבילה דיש בו שיעור המועיל לכתחילה. וניתן לטבול בו אמאי נכניס עצמינו לחשש כרת לפוסקים שונים.

אך מכל מקום אם יש במקום עומס רב, ועלולות נשים רחוקות מרוב המתנה לבטל טבילתם לגמרי, בודאי שיטבילו אותן נשים (שלא ימתינו) אף בבור זה ולא יכשילום בכרת גמור.

ובצר המעשי יש לבדוק את הדברים דלהלן:

אם בבור הטבילה אחד מן האוצרות (השקה או הזריעה) מלא בקוב (1000 ליטר) מי גשמים, וניתן לתקן ע"י שייבש את בור הטבילה, ומשם ישפך לאוצר המלא חלקית.

ובאין באף אחד מהם השיעור הנ"ל פעמים אף ניתן להמשיך בהזרעה מהבור, אך זאת צריך להביא מומחה לדבר שיראה זאת במקום.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



רש"י, דמקרא מסייעו אדוני משה כלאם, והתם בפניו הוה. גם הפר"ח השיג על הש"ך. וכ"כ בספר טהרת המים, וע"ש שהזכרנו עוד אחרונים דס"ל כדברי החיד"א. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ב חלק יו"ד (סימן ט"ו אות ה').

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ח

מוסר בענין ביזוי תלמיד חכם

ב"ה. י"א כסליו תשע"ד.

לכבוד הבחור אברהם ישעיהו סבן נר"ו

נתניה

שלום רב,

אודות מה שכתב אלי, ששומע בחורים מזלזלים בחכמי הדור, וכן שכותבים באי' דברים נגד רבנים, מה עליך להגיב, הנה צריך שתאמר לחברך, שלצערינו אנו נמצאים בדור המשיח שבו חוצפא יסגי, ושופטים את השופטים, בביקורת על כל חכם, כאשר המבקר לא הגיע לקרסולי קרסוליו, ופעמים שזה מתוך טבע קבוע שאינו יכול לפרגן לזולתו, ובוזה נכשלים בבזיון תלמידי חכמים, לכן יש להשתיק את המדברים בזלזול כלפי חכמים, מנע רגלך מנתיבתם, ולדון את כל האדם, בפרט תלמיד חכם, לכף זכות.

והנה בגמרא שבת קיט: אמרו, אמר רבי יהודה, לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים, שנאמר (דברי הימים ב לו) ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריו, ומתעתעים בנביאיו, עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא. מאי עד לאין מרפא, אמר רב יהודה אמר רב, כל המבזה תלמידי חכמים אין לו רפואה למכתו. ע"ש.

ובפרק חלק (סנהדרין צט:) המבזה תלמיד חכם לדעת רב ורבי חנינא נקרא בשם אפיקורוס, ולרבי

סימן ז

הזכרת שם רבו בשמו הפרטי עם תואר הרב

[שלחן ערוך סימן רמב סעיף טו]

בס"ד, כ"ז ניסן תשע"ד

לכבוד

היקר והנעלה כש"ת ש"ב הרב יעקב עובדיה נר"ו

שלום וברכה!

אחדשה"ט כנאה וכיאה, אודות מה ששאל אם מותר להזכיר שם רבו כשמוסיף רבי מורי פלוני.

הנה בשלחן ערוך (יורה דעה הלכות כבוד רבו ותלמיד חכם סימן רמב) כתב: אסור לתלמיד לקרות לרבו בשמו, לא בחייו ולא במותו, ואפילו לקרות לאחרים ששמו כשמו אסור, אם הוא שם פלאי שאין הכל רגילין לקרות בו. ע"כ. ובספר ילקוט יוסף הלכות כיבוד אב ואם חלק א' (עמ' תמ"ט סעיף סב), נתבאר דכאשר מזכיר שם אביו בתוספת תואר, כמו אבא מארי, או מורי ורבי, מותר להזכיר שם אביו אף בפניו, וכן הדין ברבו מובהק, שאם מזכירו בתואר, מותר להזכירו בשמו אפילו בפניו. וע"ש בהערה אות ס"ב, שהבאנו דברי רש"י (סנהדרין ק). שפירש, בשמו שאומר פלוני, ואינו אומר רבי פלוני. ע"כ. ומבואר דלהזכיר שם רבו בתוספת תואר קודם השם, כגון מורי ורבי, שרי.

ואמנם המהרש"ל בים של שלמה (קדושין פ"ק סימן ס"ה) כתב, שדוקא ברבו הותר להזכירו בתוספת תואר, כיון שאפשר שיש לו כמה חכמים שלמד מהם, ואם יאמר רבי סתם לא ידעו למי כוונתו, אבל באביו כיון שיש לו אב אחד, בכל ענין אסור להזכיר שמו. וכ"כ בספר פרי האדמה שכן משמע מדברי מרן השלחן ערוך, דאפילו מוסיף תואר אסור לומר להדיא שם אביו, וכ"כ בקהלת יעקב אלגאזי, וכ"כ בשו"ת עמק שאלה.

אולם מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן פ"ז) אחר שהביא דברי המהרש"ל כתב, ויראה לי דכל שאומר אבי פלוני שרי, ובספרו ברכי יוסף (סימן רמ"ב ס"ק י"ז) כתב להעיר על דברי הש"ך דאשתמיטיתיה דברי הכסף משנה (פ"ה מהלכות ת"ת) שכתב על דברי

יוחנן ורבי יהושע בן לוי נקרא בשם מגלה פנים בתורה שלא כהלכה. ושם, דהמבזה ת"ח הוא בווזה דבר ה' ואין לו חלק לעוה"ב. וברמב"ם (פ"ו מת"ת הי"א) איתא, דזהו שאמרה תורה (ויקרא כ"ו י"ד) ואם בחוקותי תמאסו, מלמדי חוקותי תמאסו, וגם שהוא בכלל כי דבר ה' בזה (במדבר ט"ו ל"א). ועי' פסקי הרי"א ז שם בטעם הדבר, שהואיל והוא מבזה אותם הריהו ככופר בדבריהם. ועי' בגמ' שם ק. ובפרש"י שם ד"ה כגון, (בדברי רב פפא בדעת ר' יוחנן וריב"ל שם בלשון שני), שאף המכנה ת"ח בלשון גנאי, הרי הוא בכלל אפיקורוס. ומ"מ כתב המהרי"ל, דשחיתתו כשירה, שאיסור זה נראה קל בעיניו ומורה בו היתר, ולכן אינו חשוד לעבור על שאר האיסורים.

ובגמרא גיטין (סב). אמרו, רב הונא ורב חסדא הוו יתבי, חליף ואזיל גניבא, א"ל חד לחבריה, ניקום מקמיה דבר אוריין הוא, אמר לו, ומקמי פלגאה ניקום? ופירש רש"י, חולק על החכמים, שהיה מצערו למר עוקבא שהיה אב"ד כדאמרי' בפ"ק דגיטין (ז). ע"כ. וידוע דגניבא היה בר אוריין והוא זה שחידש את המשל של "השועל והכרם" במדרש קהלת (פרשה ה). ובגיטין ז. אמרו, שלח ליה קא מצערי לי טובא, ולא מצינא דאיקום בהו, שלח ליה (תהלים ל"ז): דום לה' והתחולל לו, דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים, השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאליהן. הדבר יצא מפי ר"א, ונתנוהו לגניבא בקולר, והיינו שנהרג ומת.

ובגמ' מו"ק (טז). אמרו, ההוא טבחא דאיתפקר ברב טובי בר מתנה, אימנו עליה אביי ורבא ושמתוהו וכו', אבל לאפיקרותא, עד דחיילא שמתא עליה תלתין יומין. ופירש רש"י, לאפיקרותא, מבזה תלמידי חכמים.

ובקידושין (ע). מובא, אמר, מאן יהודה בר שויסקאל דקדים לי, דשקל מן קמאי, אזלו אמרו ליה לרב יהודה, שמתיה. ופירש רש"י, כדאשכחן דמנדין לכבוד הרב במועד קטן (טז). וכתב המאירי, שכל המבזה ת"ח חייב נדוי, בין שביזהו בפניו בין שביזהו שלא בפניו, והחכם עצמו יכול לנדוהו לכשיודע לו

שביזהו. ומה שאמר שם דרב מנגיד אמאן דמצער שליח דרבנן, והיינו שביזה את שלוחו לפניו, דחייב מלקות. כדאמר בפ' קמא דקידושין (יב:). וכתב המהרש"א שם, ור"ל שביזה אותו כמה שהוא שלוחו, והייתי נבזה בעיניו, והיה ראוי למלקות דמנגיד רב אפילו מאן דמצער וכו', ואני שמתיהו, דחומרא מיניה כדאמרינן בעלמא דשמתא חמירא מנגידא, ועשיתי כן לקונסו על שפגע גם בכבודי, כמה שביזה אותי בפני שלוחי. ע"כ.

ובגמרא סוטה (מו:). מובא על אלישע הנביא שהמתיק המים המרים, וכמה נערים לעגו לו, [ועל שאיבד את פרנסתם], ויצאו ב' דובים מהיער והרגו בהם, על שהיו מקטני אמנה. וכדכתיב (מלכים ב' ב) ותצאנה שתיים דובים מן היער, ותבקענה מהם ארבעים ושני ילדים.

ובברכות (יט). אמרו שהקדוש ברוך הוא תובע את כבודם של חכמים מיד המבזים אותם, ומצינו שנענשו אותם שלא נהגו כבוד בחכמים כראוי, כמו שאמרו בתלמידי רבי עקיבא, שמתו כולם בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. (יבמות סב:).

ועיין ברכות שם, באדם שביזה את שמואל אחר מותו, ונפל קנה כבוד מן הגג ופגע במוחו. ואמרו שם, כל המספר אחר מיטתם של תלמידי חכמים נופל בגיהנום, וכתב במעדני יו"ט (שם פ"ג סי' ח אות ד), שיש גורסין "מיתתן", ואף לגי' "מיטתן", אין הכוונה דוקא בשעה שמוליכים אותם לקבורה, אלא לאחר שמתו. ועי' ערוך (ע' אחר), ש"אחר מיטתן" היינו שהוא מספר עליהם שנטו מדרך הישר. ע"ש. והוא מפני שכבר אמרו חז"ל אם ראית חכם שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום, שבודאי עשה תשובה. ות"ח בחזקת שעשה תשובה.

ומבואר שגם אם מדבר על תלמיד חכם שעשה עבירה, גם זה בכלל מבזה תלמיד חכם, דמסתמא עשה תשובה. [מלבד כשיש איסורי לשון הרע]. וכסהו כקדרה.

ועוד מצינו שאף מי ששמע ביזוי תלמיד חכם, ולא מחה כראוי, סופו שנענש על כך. עיין בגמ' ב"מ (פד:). ברבי אלעזר ברבי שמעון, ועיין במכות (כד:), אוטם אזנו משמע דמים (ישעיה לג טו), דלא שמע

בזילותא דצורבא מרבנן ושתיק, וע"ש בפ"י הריב"ן שם, וברש"י סנהדרין מד: ד"ה דבעיא.

צ"א וראה עוד עד כמה הקפידו חז"ל בכבוד החכם, שמצינו בגמ' (ב"מ לג.) שהיה חשש של קפידא בין רב הונא ורב חסדא, ולא עיילי לגבי הדדי. יתיב רב חיסדא ארבעין תעניתא משום דחלש דעתיה דרב הונא, יתיב רב הונא ארבעין תעניתא משום דחשדיה לרב חסדא.

ובזוה"ק (פ' שלח לך דף קס"ז.) מובא על צדיק אחד שעיצב את חבריו מלעזור לדרשן ששכח דבר באמצע דבריו, ונכלם עי"ז, ונענש אותו צדיק שעיצבו אותו מלהכנס לגן עדן ארבעים יום, וגם נגזר עליו להכנס שעה וחצי לגהינם רח"ל. והובא בקול יהודה (דף קלא).

והרמב"ם (בפרק ו' מהלכות תלמוד תורה הלכה י"א, יב) פסק, עון גדול הוא לבזות תלמידי חכמים וכו', וכל המבזה תלמיד חכם אין לו חלק לעולם הבא וכו'. אבל תלמיד חכם שביזהו או חרפו אדם בפרהסיא, אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש, שזה בזיון תורה, אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש, עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו. וכ"ה בבית יוסף ובשלחן ערוך (יו"ד סי' רמג).

ועיין בתשובת הריב"ש [סימן רכ, הובא בכסף משנה הלכות תלמוד תורה שם], שכתב בשם הראב"ד, דאע"פ שאמרו בפ"ק דקידושין (ל"ב) הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, דתורה דיליה היא, דכתיב, ובתורתו יהגה יומם ולילה (תהילים א'), היינו מידי דלית ביה בזיון, אלא שבאותם הדברים שאדם חייב לנהוג בו כבוד מחמת תורתו, כגון לעמוד מפניו, וכיוצא בזה, אבל על בזיונו אינו יכול למחול, אדרבא אסור לו למחול, שהתורה מתבזית בכך, ודמי למאי דאמרינן התם, האב שמחל על כבודו כבודו מחול, דליכא למימר שיהא האב יכול למחול לבן שיאמר לו דברי חרופין וגדופין, והיינו דאמרינן בפרק ב' דיומא, שהת"ח צריך שיהא נוקם ונוטר כנחש, עכ"ל. ושם נשאל על אחד מן התלמידי חכמים, שזלזל בו ראובן, עם הארץ, וחרפו וגדפו, ונידהו החכם, אם חייבין בני העיר לנהוג עם

ראובן הנז' כדין מנודה, ואם לא נידהו החכם, אם חייבים בני העיר לנדותו, לכבוד החכם אם לאו. ע"ש.

ועיין לרבינו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת מעשה ניסים (סימן יג) שהביא מה שהקשו מהכתוב, לא תקום ולא תטור (ויקרא י"ט י"ח), וא"כ היאך ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש וכו', ותירץ, לא קשיא הא במילי דאורייתא הא במילי דעלמא, ובכאן מילי דאורייתא. ע"ש.

ורבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות קמו) כתב, דמה שאמרו רז"ל, דהמבזה תלמיד חכם הוא בווה דבר ה' ואין לו חלק לעולם הבא, יש לדבר שרש בשכל ועיקר במחקר. דהנה שלמה המלך אמר במשלי (ג, לה): "כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון", ענין "קלון" איש קלון, וכן "ואני תפלה" (תהילים קט, ד) איש תפלה (ירמיה ט, ה): "שבתך בתוך מרמה" בתוך אנשי מרמה. פירוש, האיש הנקלה והנבל מרים כסילים, ומכבד ומשבח אותם, כי יש בכבוד החכמים והישירים תועלות גדולות, ובכבוד הכסילים והרשעים מכשולים רבים ועצומים, כי בהתהדר החכמים ובתתם עליונים, דבריהם נשמעים, וילוו עליהם העם כולו וידמו למועצותם. והשנית, בראות בני אדם את כל כבודם ילמדו לקח לנחול כבוד ותרבה הדעת. ואמרו רבותינו ז"ל (פסחים נ:): לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה. והשלישית, רבים מישני לבבות יעורו משנתם בראותם הדר כבוד התורה, ויכירו מעלתה, ויבא חשקה בלבבם, ויהיה עסקם בה לשם יתעלה ולעובדו בלבב שלם. ע"כ.

ובשו"ת הרשב"א ח"א (סימן פד) כתב, יש דברים שתלמידי חכמים נוהגין לכבוד התורה, והם מחוקי כבוד לומדיה. וכל ת"ח שמוותר עליהם כמוותר כבוד תורה. שלא על כבוד עצמו וחוקיו הוא מוותר, אלא על כבוד תורה. ועל כן אמרו שצריך ת"ח להיות נוקם ונוטר כנחש, כלומר אם ביזו אותו או הקילו בכבודו. שהמיקל בכבודו מיקל בכבוד תורה, ואסור לו למחול על כבוד תורתו, אא"כ ביקשו ממנו המחילה לכבוד תורתו.

ובספר ערבי נחל (לרבי דוד שלמה אייבשיץ, תקט"ו דרוש ה', דברים עקב) כתב, דעם הארץ המבזה ת"ח מצד היותו בעיני עצמו גם כן ת"ח כמוהם, יש לו ב'

חסרונות, שהרי אינו יודע להזהר מהחטא מצד היותו עם הארץ, ואעפ"כ שגגתו עולה זדון מצד היותו מחזיק עצמו לתלמיד חכם, ואם כן זה גרע משאר עמי הארץ שהם במכה שלהם יש בה גם כן רפואה ומעלה, מה שאין כן זה המבזה ת"ח אין רפואה למכתו. וק"ל.

ובשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ד סימן נ) קבל על כך שבזמן האחרון התחילו אלו שחושבים עצמם לשומרי תורה, ולמאמינים בהשי"ת ובתורתו הקדושה, גם הם לבזות את גדולי תורה אף מהדורות עברו, שהם קדושים וטהורים ממש כמלאכים, ואף גדולי התורה שמדור הזה אשר מהם צריכין ללמוד. ועוון בזיונם הוא בין שרוצים ללמוד מהם, ובין שאין רוצים ללמוד ממוריהם ורבותיהם, כלשון הרמב"ם אם בחוקתי תמאסו, מלמדי חוקתי תמאסו, דקאי על המבזים ת"ח שבדורם שמהם צריכין ללמוד, ומבזין וממאסין אותם. שלענין זה יש חומר בביזוי ת"ח שבדורנו מביזוי ת"ח קדושי עליון מדורות העברו, משום שבזיון זה עושה שלא ילמדו מהם.

ובשו"ת מהרשד"ם (חלק יורה דעה סימן קפח) נשאל אודות אחד שנתקוקט עם תלמיד חכם, והעזי פניו כנגדו, והטיח דברים נגדו ונגד אבותיו וזקניו, בחיים ובמתים, וקראו ערל וטמא, מה דין האיש הזה. והשיב, לא יאומן כי יסופר שימצא באיש אשר בשם ישראל יכונה חציפות ועזות כזה, ובמה יכופר עונו מאיש חדל אישים, אשר פצה שפתיו להטיל מום בקדשים, אשר עדנה בחיים, גם בקדושים אשר בארץ המה, והרי כתב מהרי"ק (שרש קע"ט) דאפי' למי שלא החציף כי אם בפני זקנים ונכבדים, דמשמע שלא בגדר ת"ח, ק"ו לקורא מלשין ומוסר דקנסינן ליה, וגם גובין הקנס אפי' בכבל. והנה דבר פשוט הוא שאין לך אונאה גדולה מהקורא לחבירו מוסר, שהרי בכל התלמוד משהו אותם לגוים ועובדי ע"ז וכו', לכן אומר אני כי הרבה עונש הקורא לחבירו ת"ח מלשין ומוסר. ע"כ. ועל אחת כמה וכמה הקורא לת"ח ערל וטמא, כי כל א' בפני עצמו משמע גוי, ערל היינו גוי וכו', וחייב

הקורא עונש גדול, וראוי לשמתא. ועוד כתב מהרי"ק (שרש קפ"ט) דלו לא יהא חציפות בעלמא, שהחציף פניו נגד ת"ח דרך זלזול, משמתינן ליה וכו' וכתב הערוך (ערך אפיקורוס) פי' אפיקורוס, חציפות, דאמר רבי יהושע בן לוי אפיקורוס זה המבזה חבירו בפני ת"ח. הרי לך משום דלא פליג יקרא לת"ח להתבייש ממנו, שלא לבייש חבירו בפניו נקרא אפיקורוס, כ"ש וכ"ש המתכוין לביישו וגם להקניטו. עאכ"ו על האיש הרע אשר שלח לשונו וכו' שאשמתו גדלה עד לשמים. וכמה יסורים ומיני ענויים צריך שיעברו עליו להעביר חטאתו, ולזכך נשמתו. ואם אמת הדבר שעבר שבועה וחומרת נח"ש, אין ספק שצריך שיתענה וילקה, ויבקש מחילה סליחה וכפרה, תחלה משליט מטה ומעלה, ומתורתו הקדושה, וכו'. עכת"ד.

ומ"מ כתב בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סימן רנה), דבזמנים אלו אין לתלמיד חכם למהר ולנדות על נקלה, וכבר ידוע מ"ש הרמב"ם ז"ל בענין זה. וכן הריב"א ז"ל כתב בה' נדוי, אע"פ שיהיה רשות לחכם לנדות לכבוד תורתו, אין לחכם שינהיג עצמו לדבר זה, אלא יעלים עיניו מדברי עם הארץ וכו', עד וחכמי' היו משתבחים במעשיהם, שמעולם לא נידו אדם, ולא החרימו לכבודם. ע"ש. וזה בזמנים ראשונים שהיו חכמים, כ"ש בזמנים אלו שבעונותינו קצר מדענו, ואין ת"ח בדור הזה שיכול לעשות כן לעצמו, ואין לו' כי יפתח בדורו כשמואל בדורו, כי אין הטענה בזמן הזה באלו הדברים, וכמו שהרחיב מהרי"ק בתשו'.
וברכתני אליך שתעלה מעלה מעלה במעלות התורה והיראה, ותמשיך לשקוד על תלמודך בהבנה ובחשק, ותגדל להיות תלמיד חכם מורה הוראות בישראל, עם מדות טובות ועין טובה, אמן.

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ט

לעזוב חברותא שמדבר דברים
בטלים באמצע הלימוד

בס"ד, ח' שבט תשע"ד

לכבוד

היקר והנעלה שמן תורק שמו, כבוד שם תפארתו,

ה"ה ר' י. אשכנזי נ"י

שלום וברכה!

במענה לשאלתך הנני להשיב, אם האברך שאתה צריך ללמוד עמו אינו לומד כל הזמן, ופטפט באמצע הסדר דברים בטלים, וגורם שהלימוד נעשה קרעים קרעים, תפנה אליו קודם בלשון רכה שזה מפריע לך, ואתה רוצה ללמוד ברצף ובהתמדה, ויתקן מעשיו, ואם אינו מסוגל לשמוע תאמר לראש הישיבה שאינך רוצה ללמוד עמו, שלא מתאים לך ובלי לפרט מדוע, ואולי עי"ז יבין מעצמו אותו האברך שלא רוצים ללמוד עמו ויתקן מעשיו. ואם אתה חייב לומר לראש הישיבה מדוע אינך רוצה ללמוד אתו, תאמר לו את האמת, ואינך צריך לחוש לפרנסת האברך, דאיהו הפסיד אנפשיה וגרם לעצמו, ובמקום שיש ביטול תורה אין לחוש לפרנסה, כי בענינים רוחניים חייך קודמים, ואין חולקים כבוד לרב, ויש להסביר לאותו אברך שבאים לישיבה בכדי ללמוד ולהתעלות, ולא לפטפט. שריבוי הדיבור מגונה, וכמאמר התנא באבות (פ"א משנה יז) כל המרבה דברים מביא חטא. ועוד אמרו שם, כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב מן השתיקה, וגם כי השתיקה מביאה מורא, והשתיקה היא מסימני החכם. ושלמה המלך אומר במשלי (יז, כח) גם אויל מחריש חכם יחשב. ואמר עוד בקהלת (ה, א) כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים וגו'. ועוד אמרו (אבות פ"ג) סייג לחכמה שתיקה. וכן אמרו במגילה (יח.) סמא דכולה משתוקא. [מבחר כל הסממנים היא השתיקה, שלא לספר בשבחו של המקום יותר מדאי, שנאמר לך דומיה תהלה. רש"י]. במערבא אמרי מלה בסלע משתוקא בתריין. [אם תרצה לקנות הדיבור בסלע, תקנה השתיקה בשתי סלעים. רש"י]. ובפסחים (טז.) יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטפשים. שנאמר (משלי יז, כח) גם אויל מחריש חכם יחשב. ואמרו עוד בחולין

(פט.) מאי דכתיב, תולה ארץ על בלימה, מלמד שאין העולם מתקיים אלא על מי שכולם פיו בשעת מריבה. וראה מעשה נפלא בזה בספר ענף עץ אבות (עמוד סב). וע"ש עוד במעלת השתיקה. וע"ע בפירוש רבינו עובדיה (אבות פ"ג הנ"ל) שכתב, סייג לחכמה שתיקה, אין מדובר בשתיקה מרכילות ולה"ר, דהא דאורייתא נינהו, אלא מדובר בשתיקה מדברי הרשות שבין אדם לחבירו, שיש לו למצט הדיבור בהם, כל מה שאפשר, כי ברוב דברים לא יחדל פשע. ולכן אמר שלמה המלך [שם] גם אויל מחריש חכם יחשב.

ומרן החיד"א בספרו פתח עינים ביאר זאת על פי מה שאמרו במדרש שוחר טוב (מזמור קיט), שהמדבר דברים בטלים יוצאים מלבו כנגדם דברי תורה, משל לחבית מלאה דבש על כל גדותיה, על כל רביעית מים שנכנסת לתוכה יוצאת כנגדה רביעית דבש. וכן במדרש רבה (שיר השירים פר' א' סי' כא): כוס מלא שמן בידך, נפל לתוכו טיפת מים, יוצאת כנגדה טיפת שמן, כך אם נכנס דבר של ליצנות ללבו, יוצא כנגדו דבר של תורה. וראה עוד בענף עץ אבות (עמוד רי.).

גם בספר שבט מוסר (פרק מד) כתב: ויזהר בעצמו מדברים בטלים שהם כזרע לבטלה כנודע, ומעוררים העון שהם בסוג שלו. ואמרו רז"ל באבות דרבי נתן (פרק כו אות ג'): הוא היה אומר מפני מה תלמידי חכמים מתים כשהם קטנים? לא מפני שהם מנאפין, ולא מפני שהן גוזלים, אלא שפוסקים מדברי תורה ועוסקים בדברי שיחה. ועוד, שאין מתחילים במקום שפוסקים. ע"כ. הרי שע"י שפוסק מד"ת לדברים בטלים, מתחייב מיתה. ומה שסיים המאמר "ועוד שאין מתחילים במקום שפוסקים" כתב הרב בנין יהושע, דלכך אם פוסקים מדברי תורה ועוסקים בדברי שיחה, שוכחין המקום שפוסקין ומתחילים במקום אחר. ע"ש. כי כן אם פוסק לפעמים לאיזה צורך מצוה מלימודו במקום שמותר להפסיק, יתן דעתו לחזור למקום שפסק, ואם מסופק לו יחמיר על עצמו להתחיל במקום שהוא יודע בודאי שכבר למד אותו מקום. ובס' החסידים (סי' קמז) כתב, שהמפסיקים המקראות בדברים, עליהם התורה צועקת ואומרת: שמונת אלפים וחמש מאות פוסקים פסקת בי, והם פסקו יותר ממששים ריבוא, ועוד הם עושים בי אף, אדם מדבר חולין, אינו

ובעירו [אשקלון] חכ"א הדפיס ספר ובו חלק על כל גדולי הדורות, וטען דמה שכתבו שקיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך, הוא טעות, אלא קבלנו הוראות הרמב"ם, ובהיות ונוצר על ידי כך בלבול בקרב חלק מבני התורה באשקלון, ביקשני לכתוב על הדברים ולהעמיד האמת על תלה.

ובכן, דרך הפסיקה הנכונה היא לעיין בשורשי הדברים בש"ס ובראשונים, בעיון מדוקדק, לימוד גפ"ת עם הראשונים, ואח"כ לימוד הבית יוסף השלחן ערוך והחונים עליו. וגם יש לידע כללים בסיסיים בפסיקה ההלכתית שהוא דבר נצרך לקביעת ההלכה, ואי אפשר בלא זה, ומצינו לגדולי הדורות שעסקו בכללי הפסיקה, כמו רב סעדיה גאון, רב האי גאון, ועוד. וגם מרן הב"י אף שהיה טרוד בכתיבת חיבוריו הגדולים הבית יוסף, כסף משנה, שלחן ערוך, שו"ת אבקת רוכל, ועוד, כתב לנו ספר שלם בענין הכללים, כללי הגמרא. וכתב ביד מלאכי (כללי מוהריק"א אות מב) דאטו להוציא הזמן בכללי התלמוד דבר קטון הוא, והלא מצינו לגאוני עולם הלא הם הרמב"ם ורבינו ברוך ורבינו בצלאל ורבינו שמשון, וכמה רבנים אחרים שהוציאו זמנם בחיבורי הכללים, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהם, ומרן הלך אחר עקבות הקדמונים בחיבור הכללים. ע"כ.

גם בספר אוזן אהרן כתב, וכבר אמרתי לך כמה פעמים שתתעסק גם בספרי בעלי הכללים, ויאורו עיניך. ע"כ. וגאון קסטיליה בספרו דרכי התלמוד (דף נט) כתב, דלעולם בכל מפרש או מחבר אשר תעיין בו, הוי משתדל לדעת תחלה דרכי המפרש ההוא שמוליק בדבריו, ואחר כך הוי מעיין וכו'. ע"ש.

צ"א וראה שיש כמה תלמידי חכמים בדורינו, שמחדשים כללים בהלכה, כללים אשר לא שערום אבותינו, ורק מטעם זה חשוב ללמוד את כללי הפוסקים המבוססים ע"פ דברי הפוסקים הקדמונים, שהיו גאוני עולם, וסברתם חשובה, ודבריהם דברי קבלה, והמה מעתיקי השמועה.

וכעת הראוני בספר קנין תורה ח"ג, שהמציא מדעתו כלל חדש, שיש לנהוג בכל הדברים כדעת הרמב"ם, גם נגד דעת מרן השלחן ערוך, וחלק על כל גדולי הדורות מלפני ארבע מאות ושלוש מאות שנה,

פוסק מדבר לדבר אחר, והם מפסיקים דברי לעסוק בדברים בטלים.

ובספר ארחות יושר (להגר"ח קנייבסקי סי' ב') מבואר, שבאמצע הלימוד אף שאסור להפסיק, אם רוצה לנפוש כמה דקות באמצע, הוי לצורך הלימוד. והאיסור לדבר דברים בטלים אין הכוונה לאסור לדבר אפי' תיבה אחת מה שאינו דברי תורה, שזה אינו אלא לבעלי מדרגה גדולה, כמו שאמרו על הגר"א שבשעת פטירתו אמר כמה רגעים בטלתי מה"ת. ומה שאמרו בגמרא השח שיחת חולין עובר בלאו ועשה, פרש"י, דהיינו שחוק וקלות ראש. ואמרו בשם החזון איש, שגדר דברים בטלים שאם מדבר עשר דקות כבר צריך להיות איכפת לו. ומה שאמרו בברכות (נג.) של בית רבן גמליאל לא היו אומרים "מרפא" בבית המדרש, מפני ביטול בית המדרש, היינו באמצע שלומדים, שבזה באמת החמירו חז"ל, כמו שאמרו בע"ז (ג:) כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים. ובאבות (פ"ג מ"ז) המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, ושומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו. ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן י

קבלת הוראות מרן השלחן ערוך, כנגד קבלת הוראות הרמב"ם

[שלחן ערוך סימן רמו]

בס"ד, ז' תשרי תשע"ו

לכבוד הרב היקר, מזכה הרבים, אשר בדברו מעריב ערבים, הרה"ג רבי אברהם כהן שליט"א,

מחבר הספר "אך טוב וחסד" - אשקלון

מאשר קבלת גליונות מספרו אך טוב וחסד, וראיתי לצייין לכב' על דרך הפסיקה הנכונה, בהיות

שכולם כאחד ענו ואמרו שקיבלנו עלינו הוראות מרן השלחן ערוך, ובא זה ומהפך הדברים, ולדעתו כל גדולי הדורות טעו במדבר, ופסקו הלכה שלא כדין, ולדעתו קיבלנו רק את הוראות הרמב"ם, ולא את הוראותיו של מרן השלחן ערוך. ובכך הוא משבש עלינו את כללי הפסיקה של כל גדולי הפוסקים. ובאמת תמוה מאד, היאך אפשר לחלוק על כל גדולי הדורות מלפני מאות בשנים. וכבר מרן אמו"ר זצוק"ל כתב בספרו חזון עובדיה על חנוכה: "וידעתי בני ידעתי, כי הנ"ל עומד במרדו וממשיך לפסוק גם בענינים אחרים, נגד פסקי מרן השלחן ערוך, וכל יראי ה' יתרחקו מהוראותיו, שרא ליה מריה. וה' הטוב יכפר בעד". ע"כ.

והנה הרב הנ"ל "הוכיח" כדבריו, שהרי כל היכא שנעלם ממרן השלחן ערוך דברי עמודי ההוראה הראשונים, אמרינן אילו הוה שמיע ליה דברי הרמב"ם או הרי"ף או הרא"ש, היה פוסק אחרת. וכמ"ש כיו"ב מרן החיד"א בחיים שאל ח"א (סימן נו) שאילו מרן השלחן ערוך היה רואה דברי הרמב"ם בתשובה שמיקל, היה חוזר בו ופוסק כדבריו. וכן כתב עוד כיו"ב בשו"ת יוסף אומץ (ס"ס פ). וכן בברכי יוסף (אורח חיים סימן קע"ב) כתב, שאילו היה רואה מרן דברי הראב"ד היה פוסק כדבריו. אולם כלפי הרמב"ם לא שמענו שדנים בדברי הרמב"ם שאילו היה רואה דברי קודמיו היה חוזר בו, וכגון הר"ח והרא"ש ושאר הראשונים, וזוהי "ראיה מוכחת" שדברי מרן השלחן ערוך אינם כהלכה למשה מסיני כלל, וכאילו משה רבינו בכבודו ובעצמו אמרו.

אולם מה דימיון יש בין האי כללא דאילו הוה שמיע ליה למרן השלחן ערוך דברי הראשונים, לבין קבלת הוראות הרמב"ם בכל הענינים, דהא השלחן ערוך הוא אחד מן גדולי האחרונים, וכיון שכן שפיר אמרינן בכל מקום שלא ראה דברי הראשונים, כגון תשובת הרמב"ם או הרי"ף או הרא"ש, דאילו הוה שמיע ליה דבריהם, הוה הדר ביה, שאין בכח אחרון לחלוק על ראשונים. וכמ"ש מרן בהקדמתו שאין לנו כח לחלוק על הראשונים, וכן כתב המהרי"ק, והובא ברמ"א (חושן משפט סימן כה). אבל מה הקשר לזה לרבינו הרמב"ם, דלגביה לא אמרינן אילו הוה שמיע ליה דברי

החולקים עליו וכו', דהא הוא חד מן קמאי, ומה שיך לומר עליו דאילו הוה שמיע ליה דברי ראשון אחר הוה הדר ביה, דאחר שהוא ראשון, בודאי שיכול לחלוק על דברי ראשון אחר, אף הקודמים לו, וא"כ איזו סברא וראיה יש מכאן לקבלת הוראות הרמב"ם נגד דעת השלחן ערוך.

עוד יש להבהיר, דמה שאנו אומרים על מרן שאילו היה רואה דברי הרמב"ם וכדו', פעמים שהיה חוזר בו, אין זה משום חולשה בקבלת הוראות מרן, אלא אדרבה, מחמת שקבלנו את מרן לרב לדורות, ולא רק את החיבור של מרן, לכן צריכים אנו לדון איך מרן היה מורה לנו. וכאשר יש לנו את דעת הרמב"ם, וידוע שמרן היה מתחשב ביותר בדעת הרמב"ם, אם נראים הדברים לפי הענין שמרן היה חוזר בו אילו היה רואה את תשובת הרמב"ם מכ"י, או ראשונים שהעידו בשמו של הרמב"ם, א"כ מוטל עלינו לעשות כך, כיון שמרן עצמו היה מורה לנו לפסוק כך. וזה ברור.

ומעתה, זהו טעם נוסף שגם במקומות שמרן לא גילה דעתו, יש לנו ללכת אחר ג' עמודי הוראה ושאר רוב הראשונים, ולא בדוקא אחרי הוראות הרמב"ם, כיון שקבלנו את מרן עצמו לרב, ולא רק את החיבור שלו.

ומה יעשה המחבר הנ"ל בדבריהם של כל גדולי האחרונים שהובאו בעין יצחק ח"ג [כ-130 אחרונים] שכולם כאחד כתבו שקיבלנו הוראות השלחן ערוך, ומהם גדולי עולם אשכנזים וספרדים, והיאך הרהיב עוז בנפשו לחלוק על כל גדולי האחרונים במחי יד, ולהמציא כללים חדשים אשר לא שערם רבותינו. ומה כוחו גדול לחלוק על כל גדולי הדורות. וזה תמוה לשנות מה שמקובל בידינו מדברי הפוס' דור אחר דור, מפני כמה חידושים, ולא זוהי דרך ההלכה, ומי שבאמת יורה הלכה לרבים בדרך רבותינו, דרכו בטוחה ממכשול, ולא יסמוך על דעתו לחדש כללי הוראה שאין עליהם מסורת בפוס'.

ואנו המחבר הנז' גדול יותר מגדולי הדורות הקודמים, המהר"י מינץ, מהראנ"ח, הפמ"ג, מהר"י אייבשיץ, מהר"ח אבולעפיא, החתם סופר, מרן החיד"א מהר"ח פלאג'י, הבא"ח, ועוד רבים רבים

זה נאמר נודעזעה ארץ ישראל ת"ק פרסה על ת"ק פרסה. ויתכן שכבר בעת קבלת הוראותיו של מרן מראש החמירו על עצמם בעניני ספק ברכות, כמ"ש בשו"ת יביע אומר בכ"ד, ומהם בח"ט (אורח חיים סימן כד).

ואין לומר דסו"ס הרמב"ם הוא מארי דאתרין, שכבר כבר מרן הב"י בהקדמתו, "כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד". כי ראה שבהרבה דברים השתנה המנהג בזמנו ונהגו שלא כדעת הרמב"ם, והארץ נעשתה עדרים עדרים, ולכן חיבר את השלחן ערוך להיות כולם תורה אחת. וכיון שכבר שינו מדברי הרמב"ם, לכן מרן הב"י ערך את השלחן ערוך ובכמה וכמה מקומות כתב שלא כדעת הרמב"ם בהתאם לכללי הפסיקה שהיתווה לנו. ועוד, כי מרן הב"י זיע"א ישב על כסאו של הרמב"ם, שהיה גדול ומפלא בדורותיו, והלך בדרכי ההוראה של הרמב"ם להכריע את ההלכה בעיקר על פי רוב מנין של גדולי הדורות מורי ההוראות עמודי ההוראה, יחד עם רוב מנין של שאר כל הפוסקים, ואחר העיון בכל הסוגיא מן הספרא והספרי והתלמודים עד דברי הגאונים והראשונים. ואחרי הרמב"ם נתחדשו שיטות וסברות ונידונים, כך שמרן עשה את מלאכת הקודש של הרמב"ם, שכמו שהרמב"ם יצא להורות את ההלכה בהכרעה ע"פ קו היושר, מכל החיבורים שקדמו לפניו, ע' בהקדמת הרמב"ם, שחיבורו כולל את כל החיבורים שהיו מימות עולם. וכן כתב החיד"א בשיורי ברכה (יו"ד טו. ג) "שהרמב"ם ראה בספריהם ופסקיהם של כל הגאונים, וסילת את כל דבריהם, וכמו שכתב בהקדמתו לספר משנה תורה". והרדב"ז (סימן רפא) כתב, "הרמב"ם ראה כל תשובות הגאונים". ועו"ש (ב' אלפים רפה): "הרמב"ם ראה כל דברי הראשונים". והגאון הנצי"ב בהקדמת העמק שאלה (קדמת העמק אות טו) כתב, שכל דברי הרמב"ם מקורם מן קבלתו מקבלת הגאונים.

ועל כל פנים אחר שמרן קבע לנו שיש ללכת בכל ההלכות על פי ג' עמודי הוראה, ובכך לאחד את כלל ישראל אל תורה אחת, כי זה כל תכלית התורה להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד, ומרן בגדלו יכל לאמוד שדעת הרמב"ם מסכמת לכל זה, לעשות הכרעה חדשה, ואף הרמב"ם נשאר עמוד ההוראה הגדול, שמי

מגדולי הדורות, שכולם כאחד ענו ואמרו שקיבלנו הוראות מרן הבית יוסף, ובא המחבר הנז' וחולק במחוי יד על כל גדולי האחרונים הנ"ל, ומשים עצמו גדול יותר מכל גדולי הדורות מלפני ארבע מאות ושלש מאות שנה.

וכבר השיב לנכון על מחבר הס' קנין תורה הנ"ל, בירחון אחד (אר"ת תמוז תשע"ד), בדברים נכונים. [וחלק מהדברים נסתייענו בדבריו] והביא מה שכתב מרן בחזו"ע חנוכה (עמ' סג) הערה לחכם לב, ע"ש. שזו הערה בדרכי ההוראה, שצריך להיות כפוף לדברי הפוסקים, ולילך בדרך המסורה לנו דור אחר דור, ומה שניתן לפלפל בשיעור בישיבה לחידוד התלמידים, או לצדד צדדים בביאור הסוגיא, אין ניתן על פי דרכים אלו לחדש דברים מחודשים לענין הלכה.

ומה שטען שקיבלנו הוראות הרמב"ם יותר מהוראות מרן, הנה הוראות הרמב"ם לא קיבלו בכל העולם רק במצרים ובאר"י וגלילותיה, וכן בספרד ועוד מקומות, או בדיני ממונות, שפשטה יותר קבלת דברי הרמב"ם. אך מקומות רבים היו אוחזין בקבלת הוראות הרי"ף או הרא"ש. כמבואר בתשובת הרשב"א ח"א סימן רנג. ומה שאין כן הרי מרן הבית יוסף זכה שנתפשו הוראותיו בכל תפוצות ישראל. וא"כ קבלת הוראות מרן הב"י בודאי עדיפה לדידן. ב. וגם יוצאי אשכנז קיבלו הוראות מרן גדול הדורות בכל מקום שהרמ"א לא השיג על דבריו. ג. ועוד, שקבלת הוראות מרן היתה קבלה מפורשת שקיבלו עליהם ועל זרעם, ומאתים רבנים מגדולי הרבנים קבלו יחדיו הוראות מרן במפורש. וגם אחרי כן היתה הסכמת הדורות לקבל את הוראות מרן עליהם ועל זרעם עד סוף כל הדורות.

ומה שלא שמענו שעושים סב"ל נגד הרמב"ם, ואילו נגד מרן הב"י אמרי' סב"ל, [ומכאן רצה להוכיח שקבלת הוראות הרמב"ם חזקה מקבלת הוראות מרן], הנה מלבד שאין זה מוסכם דעבדי' סב"ל נגד מרן, והרבה אחרונים כתבו דאיה"נ קיבלנו הוראות גם במקום סב"ל, מכל מקום אנן חיישינן טובא לאיסור ברכה לבטלה שהיא מן התורה, וגם להסוברים דברכה לבטלה היא מדרבנן, חמור איסור זה משאר האיסורים, שהרי על

כמוהו מורה ורב מובהק, שפשטו הוראותיו ביותר. ורוב השלחן ערוך מבוסס על פי הרמב"ם.

וכל דרכו של מרן, היתה בסיוע מן השמים, שאע"פ שלא בשמים היא, ואין לחכם אלא מה שענינו רואות על פי כללי ההלכה לחוד, מכל מקום סיוע יש בכך. ובספר מגיד מישירים, שבו כתב מרן את מה שהשכינה הק' היתה דוברת מתוך גרונו יום יום, [והוא אחד מחמישים מהספר כולו כמ"ש החיד"א], מצינו בכמה מקומות שאישרו וחזקו את דברי מרן, וגם נאמר שם (פרשת ויקהל, מהדורא בתרא, דף פ ע"ב) ומידע תנדע דכל דבעי הרמב"ם על הרוב אינון קושטא בגין דאיהו אדבק בגירסאי קדמונאי, כגון רבינו חננאל ורבינו האי דגרסתהון ברירא וכו'. ע"כ.

ומ"ש בספר הנ"ל (עמ' 9) לחזק את המצאתו הנז', מדברי המלאך המגיד שאמר למרן הב"י, על פירוש המשנה להרמב"ם "דעל הרוב" קושטא אינון, דמבואר שדברי הרמב"ם אמת הם. הנה אדרבה מהלשון שכתב על הרוב מוכח שלא בכל הדברים מסכים עמו דקושטא הוא. (ושו"ר שהרגיש בעצמו בזה בעמ' סה).

עוד כתב בספר הנ"ל (עמוד 14): צר לנו מאד שבמרוצת הדורות נתמעטו הכוחות השכליים, וישנה ירידת הדורות להבין להשכיל ולדעת מעלת הרמב"ם, וכאשר התבוננתי זה כמה עשרות שנים הגעתי למסקנא פשוטה ביותר: "כל חכמי הדורות הראשונים והאחרונים" עד היום הזה, לא הכירו ולא מכירים ככלל את מעלת הרמב"ם, ואפילו לא כמלוא פי מחט! עכ"ל.

ודבריו מהבל ימעטו, ואין הדעת סובלתם לומר על כל חכמי ישראל "ראשונים ואחרונים" שלא הכירו את מעלת הרמב"ם "בכלל", שהיתה להם ירידת הדורות, ורק להרב המחבר לא נתמעטו הכוחות השכליים, ומכיר היטב את הרמב"ם. אתמהא! וע' בהקדמת הב"י דמבואר מדבריו, שאינו יכול להוכיח בראיות תלמודיות נגד הרא"ש או הרי"ף ובעד הרמב"ם, וכן ההיפך, כי מה נדע אנחנו לא ידעו הם, כי קצר מצע שכלנו להבין דבריהם ק"ו לחלוק עליהם. ובשו"ת יביע אומר (פתיחה לח"א אות ז) הביא מ"ש בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב (חיו"ד סימן קז), וזת"ד: אין דרכי לפלפל בדברי גדולי הראשונים איזו שיטה

מהן עיקר להלכה, כי דבר זה הוא גסות הרוח ודברי הבל להכריע בין הראשונים, כי מה אנו יודעים ולא ידעו הם, ואין לנו אלא לסור למשמעתם של הטור וש"ע וכו'. ע"ש. וכ"ש וק"ו לומר על "כל חכמי ישראל" שלא הכירו ולא ידעו מיהו הרמב"ם. דבר זה לא ניתן לאומרו כלל ועיקר.

ותמוה ביותר, שהמחבר הנז' הביא בספרו שהרבה כתבו לשבח את הרמב"ם, והעמיד אוקימתא דשפיר הכירוהו, רק לא די הצורך כפי שהוא מכיר. וכאן כותב שלא הכירוהו אפילו כמלוא פי מחט וכו'.

עוד כתב המחבר הנז' (בעמוד יז) על רבותינו הרשב"א והמאירי ושאר ראשונים כמלאכים, שבמחכת "לא מפייהם אנו חיים", ושאינן בכח אף אחד מהראשונים לחלוק על הרמב"ם. ע"כ.

ותמוה שהעיו לכתוב כן על גדולי עולם ראשונים כמלאכים, אשר קטנם עבה ממתננו, ואמרו (יומא ט:) טובה צפרנן של ראשונים מכרסם של אחרונים. וראה בהקדמה לרב פעלים מ"ש דברים כדרכונות נגד אותם החולקים על ראשונים.

וע"ש בדברי המחבר, שבא להטיף מוסר ולהוכיח את כל גדולי הראשונים, ולומר להם: סליחה, טעיתם, כל מה שכתבתם דלא כמו הרמב"ם זה טעות בידיכם, אסור לכם לחלוק עליו. והדבר חמור מאד לכשעצמו, שמעולם לא ראינו מי מהפוסקים והמחברים, שידבר כך אל רבותינו הראשונים, כדבר איש אל רעהו. ומ"ש שהרמב"ם ידע מה ששאר הראשונים לא ידעו מכח כל כתבי הגאונים וכו'. הנה אין מזה כל ראיה, כי כבר מצאנו כמה וכמה פעמים שחולקים הראשונים על הגאונים. ועוד, שכמה פעמים כותבים הראשונים על דברי הרמב"ם שהיתה לו גירסא אחרת, ובכ"ז אין פוסקים כמותו.

עוד כתב שם בעמוד מג, על רבינו הרא"ש ז"ל כהאי לישנא: על מי הוא חולק ואומר שמהגמ' לא מוכח כן, כאילו הוא יודע מה יש להרמב"ם איזו נוסחא מדוייקת, עד שהוא מדבר עמו כאשר ידבר איש אל רעהו, וכן לא יעשה. עכ"ל. הנה איזו חוצפא ויוהרא לכתוב כך על הרא"ש שהוא אחד מעמודי ההוראה!

אולם היכא דראהו ולא פסק כמותו, ודאי דס"ל דעבדינן כמרן השלחן ערוך ולא כהרמב"ם. וא"כ היאך כלל את דבריו עם דברי מרן זיע"א בחדא מחתא. וכן לא יעשה. ובאמת שקיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך ז"ל, כי הוא ראה כל הדעות עד זמנו, והכריע ע"פ כללים ברורים ובעיונו הזך והנקי. ומה שנתלה באילן גדול הוא הגר"מ ועקנין זצ"ל, אינו כלום, דהא אמר רק לחזק הלימוד בספרי הרמב"ם. אך לא אמר שיפסקו בכל כהרמב"ם נגד השלחן ערוך. ובלא"ה אין להסתמך על שמועות בשם גדולים, כמבואר בילקו"י בכמה דוכתי.

ומעתה, כל מה שכתב הרב הנ"ל אלו דברים שאינם נכונים, ומעניין היכן למד המחבר, ומהיכן שאב את הבטחון העצום לכתוב נגד כל גדולי הדורות, ומעשהו כמעשהו עמיתו בספר זרע ישראל, לכתוב בבטחון, שהכל טועים, והאמת רק אצלם. ודי בזה.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יא

המקור לכך שיש לשמוע לחכמי הדור

ב"ה. ח' שבט תשע"ד

לכבוד היקר ונעלה, כבוד שם תפארתו,

ה"ה ר' ישראל פוקס שליט"א

שלום רב,

מאשר קבלת מכתבו אודות המקור לציות למועצות רבנים למיניהן, ואתכבד להשיב, ובעיקר דברי אני מתייחס למועצות גדולי התורה, ומועצת חכמי התורה, שכל הנבחרים מטעמם, וכן כל הסרים למרותם, ושומעים בקולם, קיבלו עליהם להישמע להוראותיהם, מפני גדלותם בתורה ומנהיגי הדור, ואינו בכלל בית דין, אלא הוא מדין "ועשית ככל אשר יורוך". ולא גרע מבורר שמקבלים אותו עליהם.

וכי הוא בא להטיף מוסר להרא"ש?! וגם אם מצא מקום להעיר היה לו לדבר יותר בכבוד ובזהירות כלפיו. ויש כאן חיסרון גדול בהכרה במעלת כל הראשונים והאחרונים מלבד הרמב"ם.

עוד כתב בספר הנז' (בעמוד מד ד"ה ובאמת) בשם תלמיד אחד להקשות על מרן השלחן ערוך, כיצד פסק כהרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם, במקום שהרא"ש העתיק דברי הרי"ף, שהרי הרמב"ם ידע מדברי הרי"ף, ובכל זאת חלק עליו, ואילו הרא"ש לא השיב על דבריו מאומה. ע"ש. הנה הרא"ש ידע מדברי הרמב"ם, ובכ"ז העתיק דברי הרי"ף, אלמא דלא ס"ל כהרמב"ם, ופשוט שטעמו ונימוקו עמו. ומה קושיא היא זו? ומה שסיים שכאשר הרא"ש מביא ודן ומפלפל, עוד אנחנו יכולים להבין את מרן "הגם שלא מסכימים לו". ע"כ. לא ידעתי מי שמו לשר המסכים למרן?!

עוד כתב שם בעמוד קמג. שכוונת מרן הב"י רק להוסיף על הרמב"ם וכו'. והוא פשוט אינו נכון, כי כוונת מרן לפסוק ע"פ הכללים של רוב עמודי הוראה, ללא שום קשר לרמב"ם גרידא (ועי' בהקדמת הב"י).

והנה מדברי המחבר בס' הנז' (עמוד רסד ועוד) משתמע שהסכימו עמו כמה חכמים, ומהם מרן אאמו"ר זיע"א, ותמוה הדבר, כי הדבר ידוע לכל בר בי רב, דאין כן דעתו של מרן זיע"א, ומי לנו גדול ממנו שעמד בפרץ כל ימי חייו למען החזרת עטרה ליושנה, בקבלת פסקי השלחן ערוך בין להקל בין להחמיר, ככל אשר יאמר.

ומה שדייק ממה שמרן זיע"א כתב דברי שבח גדולים על הרמב"ם כמבוא לשו"ת פאר הדור, דמכאן משמע שדעתו של מרן זיע"א שיש לפסוק בכל כדעת הרמב"ם, הנה אין שום סתירה בין לכתוב דברי שבח לרמב"ם, לבין קבלת הוראות מרן גם בדברים שהם נגד דעת הרמב"ם.

ומה שהביא ראה ממה שכתב מרן זצ"ל שאילו מרן היה רואה תשובת הרמב"ם היה חוזר בו וכו', אינה ראייה, דפשוט מאד שהכוונה היא דהיינו היכא שכשמרן פסק להלכה את פסקו לא ראה את הרמב"ם,

ובן משמע מדברי ספר החינוך (מצוה תצו) שכתב: שנמנענו מלחלוק על בעלי הקבלה עליהם השלום ומלשנות את דבריהם ולצאת ממצותם בכל עניני התורה, ועל זה נאמר (דברים י"ז, י"א), לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואמרו זכרונם לברכה בספרי (כאן), לא תסור וגו', זו מצות לא תעשה. ומשרשי המצוה לפי שדעות בני האדם חלוקין זה מזה לא ישתוו לעולם הרבה דעות בדברים, ויודע אדון הכל ברוך הוא שאילו תהיה כוונת כתובי התורה מסורה ביד כל אחד ואחד מבני אדם איש איש כפי שכלו, יפרש כל אחד מהם דברי התורה כפי סברתו וירבה המחלוקת בישראל במשמעות המצוות, ותעשה התורה ככמה תורות, וכענין שכתבתי במצות אחרי רבים להטות בכסף תלוה בסימן ס"ז [מצוה ע"ח], על כן אלהינו שהוא אדון כל החכמות השלים תורתנו תורת אמת עם המצוה הזאת שצונו להתנהג בה על פי הפירוש האמיתי המקובל לחכמינו הקדמונים עליהם השלום. ובכל דור ודור גם כן שנשמע אל החכמים הנמצאים שקבלו דבריהם ושתו מים מספריהם ויגעו כמה יגיעות בימים ובלילות להבין עומק מיליהם ופליאות דעותיהם, ועם ההסכמה הזאת נכוין אל דרך האמת בידיעת התורה, וזולת זה אם נתפתה אחר מחשבותינו ועניות דעתנו לא נצלה לכל. ועל דרך האמת והשבח הגדול בזאת המצוה אמרו זכרונם לברכה [ספרי כאן] לא תסור ממנו ימין ושמאל, אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין לא תסור ממצותם, כלומר שאפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים אין ראוי לנו לחלוק עליהם אבל נעשה כטעותם, וטוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חורבן הדת וחלוק לב העם והפסד האומה לגמרי. ע"כ.

ומשמע שיתכן והחכמים יטעו, אלא שנצטוינו לשמוע להם, כי טוב לסבול טעות אחת, ובלבד שהכל ישמעו לדבריהם.

וכיו"ב כתב המהרי"ק (שרש קמד) הובא בב"י (יו"ד סימן קצד) אודות פסקני אחד שנקרא תניא, שהורה באיזה דין, והלועזים עושים כל מעשיהם על פיו של אותו הפוסק, שאין למחות ביד הלועזים אשר כן נהגו

מחמת חומרא, מאחר שיש להם על מי שיסמוכו, דהיינו אותו פוסק שהלועזים רגילים לילך אחריו. ע"ש. והוא אע"פ שדחה דברי אותו חכם.

וברישות הר"ן (דרוש האחד עשר) כתב: אבל הענין כך על הדרך שכתבנו, שהשם יתברך מסר הכרעת אלה כולם לחכמי הדור, וצונו שנמשך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים, הוא מה שנצטוה משה מפי הגבורה. וגם כן נאמין, שאם הסכימו היפך האמת, ונדע זה על ידי בת קול או נביא, אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים. וזה הוא ענין ר' אליעזר הגדול עם החכמים כמוזכר בפרק הזהב (ב"מ ט:), שאף על פי שנתן אותות גדולים וחזקים שהאמת כדבריו, ויצתה בת קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, אף על פי כן כשלא רצה להסכים לדבריהם, נמנו עליו וברכוהו. לפי שלא מסר השם יתברך הכרעת ספיקות התורה לנביא, ולא לבת קול, אלא לחכמי הדור, וזה שעמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא (דברים ל"ב). ע"כ.

ומבואר מדבריהם שיש לשמוע לגדולי הדורות. שזה רצון ה', שלא לתת תורת כל אחד בידו.

והרשב"א בתשובה (חלק ב' סימן שכב) כתב, ואל החכמים שומעים בכל זמן שהרי כתוב (דברים יז, ט) ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ואפילו אומרים על ימין שהוא שמאל [ספרי דברים פיסקא קנד]. כלומר, אפילו על מה שיראה בעיניך שהוא ימין, והם אומרים שאינה אלא שמאל, שמע להם. ע"כ.

גם הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (בהשמטות לדברים כט) כתב, הנהגת העולם לאחר החורבן, מסורה ביד חכמים אף במקום שהם טועים, וכמעשה שהיה ברבן יוחנן בן זכאי, ואספסינוס קיסר (גיטין נו:): אשר צר את ירושלים במצור, ואחר זמן מרובה יצא רבי יוחנן בן זכאי לדבר עמו, ושאלו מדוע לא בא אליו עד עכשיו, וא"ל ריב"ז שישנם בריונים שעייכבו בעדו, וא"ל הקיסר אילו הבית של דבש ודרקון [נחש] כרוך עליה, לא היו שוברים את החבית בשביל הדרקון כדי שילך לו הדרקון, כך היה לכם להשחית את חומת העיר ולשורפה כדי להשליך את הבריונים ממנה, ושתק רבי יוחנן ולא ענהו, ועל זה אמר רבי עקיבא, משיב חכמים אחר

ודעתם יסכל, שהיה יכול לענות לו שאין שוברן החבית בשביל הדרקון אלא הורגים את הדרקון לבדו, נמצא שריב"ז לא ידע להשיב לקיסר כמו שצריך, אך מכל מקום זה היה רצון ה' שתהיה ההנהגה אף במקום שהחכמים טועים. [כי לב מלכים ביד ה']. ע"כ.

גם הגר"א בביאורו למשלי (פרק טז פסוק י') כתב: קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו, הדיבור של המלך הוא כמו קסם וכישוף, כי אף שמרמין אותו, יקרה ה' בידו דבר כדי שיהיה משפטו אמת, וזהו במשפט לא ימעל פיו. והענין מאן מלכי רבנן, ששפתותיהם כמו קסם, אף שיטעו לפי השאלה, מכל מקום במשפט לא ימעל פיו, כלומר בדין עצמו לא יטעו, כי בסוף יתגלה שלא כן היה המעשה, ופסקם אמת. כמו שאמרו בגיטין (עז:): ההוא שכיב מרע דכתב לה גיטא לדביתהו בהדי פניא דמעלי שבתא, ולא הספיק למיתב לה בערב שבת, למחר תקף ליה עלמא, אתו לקמיה דרבא, אמר להו זילו אמרו ליה ליקניה ניהלה להווא דוכתא דיתבי בה, א"ל רב עיליש מה שקנתה אשה קנה בעלה, איכסיף. לסוף איגלאי מילתא דארוסה הואי. ע"ש. כלומר שרבא השיב את התשובה הנכונה, אע"פ שהשאלה לא היתה ברורה. ע"כ.

והן אמת שהשי"ת שומר את חסידיו מן הטעות, וכמ"ש הרמב"ן עה"ת (דברים יז, ט) כי רוח ה' על משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ע"כ.

ועיין להרמב"ן על התורה (דברים פרק יז) על הפסוק, ושמרת לעשות ככל אשר יורוך, שכתב, אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל, או על שמאל שהוא ימין, לשון רש"י. וענינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימין לשמאלך, תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה, או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות, שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו, וזה כענין רבי יהושע עם ר"ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו וכו', וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי

מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי (שופטים קנד) אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין, שמע להם. ע"כ.

ועיין להרב באר שבע (הוריות ב:) שכתב, ואין להקשות דהא תניא בספרי פרשת שופטים (פיסקא י"א) לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, אפילו מראין בעיניך על שמאל שהיא ימין, ועל ימין שהיא שמאל שמע להם, ומשמע שמצוה לשמוע דברי חכמים אפילו אם ידע דקטעו ואמרו על שמאל שהיא ימין, ולא כהברייתא דקתני יכול אם יאמרו וכו'. די"ל דהא דאמרו בספרי אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין, הכי פירושו, אפילו תחשוב בלבך על פי שיקול הדעת שטעו בדין ואמרו על שמאל שהיא ימין, אבל לא שהוא יודע בודאי שטעו בדין, וכן דייק הלשון אפילו מראים בעיניך וכו'. והא דקתני בברייתא יכול אם יאמרו לך וכו', היינו שידע בודאי שטעו בדין להתיר את האסור. ע"כ.

והיוצא מדבריו שאם ברור לו שטעו בדין, אין חיוב לשמוע לדבריהם. ויש להעיר, שמדברי הרמב"ן הנ"ל מבואר דאפילו נראה בעיניו שטעו, מחוייב לשמוע לדברי חכמים. וכן כתב בספרו צידה לדרך.

ומרן החיד"א בספרו שער יוסף (הוריות ב:) דייק כדבריו מלשון הפסיקתא דקתני אפילו דומה בעיניך. וציין לדברי הרמב"ן הנ"ל דנראה שלא כדברי הבאר שבע, וצריך ליישב קושיית הבאר שבע [דבירושלמי אמרו יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל שתשמע להם וכו', ובספרי אמרו אפילו מראין בעיניך של שמאל שהוא ימין שמע להם], וכתב דצ"ל כמו שכתב הרב חפץ ה', דמצוה לשמוע דברי חכמים הוי במילתא דלא בית איסורא, אי נמי דאי עביד שב ואל תעשה מבטיל דבר חכמים בכה"ג הוא דאזהר רחמנא לא תסור, משא"כ בכגון זו שלפנינו דכי מסתבר ליה דאסיר מצי למנועי עצמו שלא לאכול, ולא מיקרי חולק על חכמים, דמי לא מצי איניש שלא לאכול דברים המותרים, ובהכי מיירי הירושלמי הנז', ומה גם דהאי שינויא איצטריך לן שלא יקשה מזקן ממרא.

בישיבה אחת, וידע שטעו, אסור להמשך אחר דעתם, אם ידע שטעו. ע"ש.

והגאון רבי עקיבא איגר במכתב ששלח בשנת תקצ"ו כתב בזה"ל: מאד הומה לבי על העזות והחוצפא של מדפיסי סלאוויטא, ודבריהם דברי נאצה הם, לא בלבד על בני הגאון שהטה על את לבבי, אלא גם עלי שיכולים לפתות אותי לפסוק שלא כדין. ע"כ. ונודע שעמד מול היכל הקודש ואמר מתוך צער ועגמת נפש, רבוננו של עולם, תורתך אני לומד, ועל פי תורתך אני פוסק, אפילו אם אני מוחל על כבודי, על כבוד תורתך אתה לא תמחול. ע"כ. חזינן שראה בזה בזיון כבוד התורה.

ובשו"ת חתם סופר ח"א (אורח חיים סימן רח) כתב, מה שאמרו חז"ל (שבת פח.) מכאן מודעא רבה לאורייתא והדר קבלוהו בימי אחשוורוש, י"ל שהקשו תוס' הא הקדימו נעשה לנשמע, תי' הראשונים דעל תורה שבכתב הקדימו נעשה לנשמע, אבל על תורה שבע"פ כפה ההר, ועל זה קאי המודעא. וזה מרומז במ"ש במתן תורה (שמות כד, ז) כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, ובפרשת ואתחנן (ה' כד) אמרו למרע"ה ושמענו ועשינו, הקדימו שמיעה לעשי', כי מה שהקדימו נעשה לנשמע אמר רבא למינא אנן דסגינן בהמנותא כתיב בו תומת ישרים תנחם (שבת פח:), פי' אנו מאמינים בהקב"ה ובוטחים בו שלא יטיל עלינו מה שאי אפשר, על כן אמרי' נעשה קודם שמיעה, ואמנם שיהיו מסורים ביד חכמים לא אבו לקבל עליהם דברי חכמים מבלי שיהרהרו ויפקקו על תקנתם, אולי לא ישרו בעיניהם, על כן אמרו למרע"ה ושמענו ואח"כ עשינו, ומכל מקום הקב"ה כפה אותם על כרחם לקבל עליהם גזירות חכמים, ותורה שבעל פה, בלי הרהור אחריהם, והואיל והיה בע"כ, על כן טענו מודעא רבה על זה. שוב בימי מרדכי שעשה מעשים אשר לא ישרו בעיני ישראל, וכמ"ש (מגילה יב:) כנסת ישראל אמרה ראו מה עשה לי יהודי דלא הרג דוד לשמעני דמתילד מיני' מרדכי דמגרי בי' בהמן, וראו אח"כ אע"ג שבעיניהם לא יפה עשה מרדכי שהי' מתגרה בהמן, ראו אח"כ כי משמיא הסכימו על ידו, וגדולות ונפלאות עשה הקב"ה על ידו, אז הבינו כי אין להרהר אחר דברי חכמים, כי את הכל

ועיין ברמב"ם (פרק ב' מהלכות קידוש החודש הלכה י') שכתב, בית דין שקידשו את החדש, בין שוגגין בין מוטעין, בין אנוסים, הרי זה מקודש, וחייבין הכל לתקן המועדות על יום שקידשו בו, אע"פ שזה ידע שטעו, חייב לסמוך עליהם, שאין הדבר מסור אלא להם, דמי שצוה לשמור המועדות הוא שצוה לסמוך עליהם, שנאמר אשר תקראו אותם וכו'. ע"כ. והוא על פי המבואר בברייתא ר"ה (כה.) אמר רבי עקיבא לרבי יהושע, הרי הוא אומר אתם אתם אתם שלש פעמים, ללמד אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מוטעין, אתם אפילו מזידין. והיינו דתלת אותם חסרי וא"ו כתובים בפרשת שור או כשב, וקרי אתם, כלומר אתם תקראו אותם, שבגזרתכם הדבר תלוי, ואתו לרבות שוגגין מזידין ומוטעין. ופירש"י שוגגין מאלהן, כסבורין שהוא ראוי להתעבר. מוטעין ע"י עדי שקר. וכן כתב הסמ"ג (עשין מ"ו). [ושם בגמ' אמר לו רבי יהושע, עקיבא נחמתני]. ועיין עוד באורך בשער יוסף שם.

והרש"ש (הוריות ב:) לכאורה הא האמת כן הוא, ואם לא לא שומע זקן ממרא הוא, ואמרו בספרי, לא תסור וגו' ימין ושמאל אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין וכו'. וע"ש במזרחי. וי"ל דמכל מקום מחוייב הוא לישא וליתן עמהם, לבאר להם טעותם, ואם גם אחר זה יחזיקו בטעותם ולא יחזרו בהם, אז מחוייב גם הוא לעשות כדבריהם, והכא מיירי שלא גילה להם טעותם, רק שאמר הואיל והורה כן מצוה עלי לשמוע דבריהם. וכן מתבאר בדברי הרמב"ם בריש פרק י"ג מהלכות שגגות, ובספר המצוות (שרש א'). ע"ש.

ובמהר"ץ חיות (שם) הביא מהרב באר שבע שהקשה, דבספרי פי' שופטים משמע אפילו על ימין שהוא שמאל אתה חייב לשמוע להם, ועיין ברמב"ן בהשגות לספר המצוות שם, מה שכתב ליישב הסתירה מהסוגיא דבהוריות, שאם היה חכם בישיבת הסנהדרין, ובטלו טענות היחיד, כמו ביוהכ"ס שחל להיות בשבת, דחשבונו של רבי יהושע שגזר עליו רבן גמליאל שילך אליו במקלו ותרמילו, משום שהיו נושאים ונותנים ביחד, ונתבטלה דעת היחיד, אולם אם לא היה היחיד

סימן יב

מזוזות שנכתבו על ידי חריטה בלייזר, וכתובה ע"י שפיבת דיו

[שלחן ערוך סימן רפה]

בס"ד, כ"ג אדר א תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה לשם שבו ואחלמה

כש"ת הרב רפי יוחאי שליט"א

מנהל היחידה הארצית לאכיפת חוק איסור הונאה בכשרות

במענה למכתבו בדבר התקלה החמורה אשר אינשי דלא מעלי שאינם שומרים תורה ומצוות, עוסקים ביצור מזוזות ע"י חריטה בלייזר שיוצרת תבנית חלולה עם צורת אותיות סת"ם ולאחר מכן מניחים את התבנית ע"ג מזוזה של קלף, ומרססים עם דיו, ושאלתו האם מזוזות אלו כשרות או פסולות.

ע' בספר ילקוט יוסף הלכות תפילין (סימן ל"ב סעיף כ"ו עמ' רצ"ו) ספרי תורה ומגילות אסתר אשר חדשים מקרוב באו, שלוקחים טבלאות של משי שחוקקים בהם עמודים שלמים של ס"ת ומגילות אסתר, ומניחים קלף מתחת לטבלאות, ושופכים דיו על הטבלה וממרחים אותו הלוך ושוב במגב, והדיו יורד דרך נקבי המשי על הקלף, וכהרף עין נדפסים עמודים שלמים על הקלף, ספרי תורה ומגילות אסתר ובודאי גם מזוזות פסולים אפילו בדיעבד, והמברכים עליהם ברכה ברכתם לבטלה, והוא מכשול חמור מאד.

ואף מגילות שנעשו בדרך זו פסולים אפילו בדיעבד דבעינן כתיבה ולא חקיקה וכן בעינן וכתב ולא ושפך וכן בס"ת ומזוזות יש חסרון בקדושת האזכרות והם פסולים בהחלט. וגם אם הטיף כמה טיפות דיו, אחת ליד השניה ואח"כ משך הטיפות ע"י עץ או קולמוס וחיבר הנקודות ועשאן לאותיות אפילו שצורת האות נעשתה ע"י אדם אפ"ה מבואר בחדושי הרמב"ן (גיטין כ':) דפסול.

וכן כתב מרן פוסק הדור כמוהר"ר רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל בתשובה כת"י, וכן בגילוי דעת שפורסם

עושים יפה בעתו וה' עמהם, על כן הדר קבלוהו ונאמר קיימו וקיבלו, כמו נעשה ואח"כ נשמע, כן קיימו ואח"כ קבלו, לשון שמיעה וקבלה והאזנה. ע"כ.

ואף בעניני דרך ארץ והנהגה יש לשמוע לקול חכמים, וכדברי המחזור ויטרי (סימן תכו ד"ה אין): אין שום אדם שבקי יפה בדרך ארץ ותרבות ומנהג כל דבר אלא מי שלמד תורה, שבכללה של תורה הוא מוצא כל עניני חכמות ומשלות כל דבר וכו', וכן הוא אומר אחרי הודיע אלהים את כל זאת, אין נבון וחכם כמוך. ואם אין בינה אין דעת. וכן הוא אומר אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא. ואומר לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה. ע"כ.

ובקונטרס אמונת חכמים (עמוד 77) הביא מכתב מהגאון רבי יצחק אלחנן בזה"ל: נאנח מלב קרוע ומורתח אני נתבע לשפוך את נפשי שלומי אמוני ישראל, על עלבונה של תורתנו הקדושה ולומדיה ומחזיקיה בעתים הללו השרויים בצער, בשפלות, ובבזיון, מקול מחרפים ומגדפים, קול דמחייכין ומתלוצצים, ותולין בי בוקי סריקי בהקמת הכולל פרושים, כדי להרוס ולקעקע ולעקור משורש את החמד היקרה והקדושה תלמוד תורה וכו'. ועד כמה חוצפא יסגא שהחציפו להגיד לי בפני וברבים שהנני בלי דעה ואנשים רעים שבביתי משתמשים בי להיות נפשם וכו', איה הבושה ואיה רגש הכבוד והיושר שהם מתפארים בהם, אוי לי שעלתה לי בימי זקנה וכו', ועל כן הנני קורא ומעיד עלי את אמונתי ויושר לבי בשם תוה"ק העלובה, כי מעולם לא עשיתי דבר שלא הקיפה ידיעתי אותו מתחלה ועד סוף, ולא העברני אדם מדעתי בדבר שהתבוננתי היטב וכו'. ע"ש.

כבוד רב ובברכה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני הגדול



המהרש"ל בחכמת שלמה (גיטין נד.) טעון גניזה, ואינו משלם כלום, ואפילו מה ששוה ללמוד. אף שקודם היו לומדים בספרי תורה, מכל מקום בספר תורה כזה אסור דחיישינן שמא יקראו בו, אלא עומד לגניזה. וכן דעת התפארת שמואל על הרא"ש שם, וכן פסק הט"ז (יורה דעה סימן רפא). והבא לקיים מצות הנחת תפילין, קביעת מזוזה, קריאת המגילה, ומצות כתיבת ספר תורה, יזהר לברר שנכתבו על ידי סופר מומחה ירא שמים. עכ"ד. גם הגר"ש וואזנר פירסם גילוי דעת בזה, לאסור איסור בנידון, ודבר זה ברור כשמש, כי פעולת כתיבה כזאת היא פסולה מן התורה. והקונים שהוטעו על ידי המוכרים, יכולים לבטל מקח, ולתבוע את הדמים, דגרע טפי ממום במקח, דהוי כנותן לו מין אחר לגמרי. ואסור להשתמש בספר תורה כזה אפילו כחומש וכמגילה ללמוד בו, כדין ספר שאינו מוגה, ובפרט שאין ניכר פיסולו, ולכן חייבים לגונזם מיד, והמשהה ספר תורה כזה אצלו עובר משום אל תשכן באהליך עוולה. וחתמו על גילוי דעת זה עוד כמה מרבני הזמן שליט"א.

על כן בודאי שמזוזות הללו פסולות ויש למנוע בכל הדרכים החוקיות תקלה זו המכשילה את הרבים.

בכבוד רב,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני הגדול

דוד לאו

הרב הראשי לישראל

ונשיא מועצת הרבנות הראשית



סימן יג

מילה בתשעה באב וכיום הכפורים

[שלחן ערוך סימן רסה – אורח חיים סימן תקנ"ב, תרכ]

בס"ד, ג' סיון תשע"ד

לכבוד ידידנו הנכבד היקר מאד, רם המעלה, המוהל המפור', כש"ת ראש הכולל, החכם הכולל,

ברבים, בה' כסליו תשס"ג, וזו לשונו: אודות ספרי תורה ומגילות אסתר אשר חדשים מקרוב באו שלוקחים טבלאות של משי שחקוקים בהם עמודים שלמים של ספרי תורה ומגילות אסתר, ומניחים קלף מתחת לטבלאות, ושופכים דיו על הטבלא וממרחים אותו הלוך ושוב על גבי המשי, והדיו יורד דרך נקבי המשי על הקלף, וכהרף עין נדפסים עמודים שלמים על הקלף, ספרי תורה ומגילות אסתר אלה פסולים אפילו בדיעבד, והמברכים עליהם ברכתם ברכה לבטלה, והוא מכשול חמור מאד. והן עתה נודע לי שהפיצו שמועה שכאלו חזרתי בי ממה שכתבתי מכבר לאסור בזה, ולכן חזרתי לכתוב ולהודיע בשער בת רבים לאפרושי מאיסורא, שהעושה ספר תורה ומגילות אסתר באופן הנ"ל, הוא מכשיל את הרבים, וככוחי אז כוחי עתה. וזה פשוט וברור מאד. ומצוה רבה לפרסם הנ"ל, ואומר: הסירו מכשול מקרב עמי. עכ"ל.

והוסיף עוד בכת"י, דאף מגילות שנעשו בדרך זו פסולים אפילו בדיעבד מכמה אופנים, חדא, שהרי זה דומה למה שכתבו הפוסקים לפסול כתיבת סת"ם על ידי דפוס, וכמ"ש הרמ"ע מפאנו (סימן צג) דבעינן שתהיה כתיבה ממש ולא חקיקה. וכן פסק הפרי חדש. וכל זה הוא לענין הדפוס שהיה בימיהם, שהיו עושים צורת האותיות על ידי טבלא ודוחקים אותה על גבי הקלף, ונידון דידן דומה לדפוס שהיה בימיהם, ואפשר גם שגרע מדפוס שהיה בימיהם. ודו"ק. עכ"ל. ואחר כתבי כ"ז, ראיתי שנדפסו דבריו בחזו"ע פורים (עמ' רנה).

גם הגרי"ש אלישיב פירסם גילוי דעת מכ"א כסליו תשס"ג, בזה"ל: הובא בפני מגילת אסתר כתובה על קלף בכתיבה תמה אשר לפי הנראה לעינים נכתב על ידי אומן מומחה בכל מיני הידורים, אולם אחרי בדיקה מיוחדת התברר שאין כאן כתיבה כלל, אלא נעשית על ידי הדפסת משי. והנה מלבד התקלות והמכשולים העלולים לצאת מזה, יש לדון שזה בגדר המבואר בירושלמי (פרק ב' דגיטין), וכתב ולא ושפך. וכן בסת"ם יש חסרון בקדושת האזכרות, והם פסולים בהחלט ואסורים להשתמש בהם לצאת ידי חובה. והמורה היתר בדבר, וכן המפיצים, תגריהן ותגרי תגריהן, הם בכלל חוטאים ומחטיאי הרבים. ולפי דברי

הרה"ג רבי מרדכי ששון שליט"א

שלום וברכה

במענה למכתבו, ושאלת חכם חצי תשובה, הנני להשיב:

הנה במה שכת"ר כתב להעיר בדברי מרן השלחן ערוך, די שסתירה בתרתי, חדא לענין יולדת דמצינו למרן בשלחן ערוך יורה דעה (סימן רס"ה ס"ד) דביום הכפורים וט' באב שאין היולדת יכולה לשתות, אין מברכים על הכוס. עכ"ל, ובשלחן ערוך אורח חיים (סימן תקנ"ט ס"ז) כתב, דאם היולדת מצויה במקום המילה יברך על הכוס ותשתה ממנו היולדת. וכתב בשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק אורח חיים סימן מ"ט אות ג') דמ"ש בשלחן ערוך שהיולדת תשתה מן הכוס, איירי ביולדת הצריכה לאכול, וכוונתו דמיירי שאומרת צריכה אני, שאוכלת ביום השמיני. ובשלחן ערוך יורה דעה הנז' מיירי בשלא אמרה צריכה אני. ואף על פי שלשון מרן בשלחן ערוך (סימן תקנ"ט) גבי חיה כל שלשים יום אינו מוכיח כן, מכל מקום נדחוק עצמנו כדי שלא יקשה מדידיה אדידיה. ואמנם דוחק גדול לפרש מ"ש בשלחן ערוך באורח חיים, שהיולדת תשתה מן הכוס, באומרת צריכה אני, ובבית יוסף מיירי באינה אומרת צריכה אני, ובנידון שדיבר בו בבית יוסף לא דיבר בו בשלחן ערוך וכו'. ובשו"ת ספר יהושע (סימן קצ"ה) כתב ליישב, דבאורח חיים מיירי שיש שם חולי קצת. אבל אין נראה כן מדברי השלחן ערוך, דמוכח דגם בלא חולי מותרת החיה לאכול, וכמ"ש הט"ז והכנסת הגדולה. והט"ז כתב ליישב דבאורח חיים מיירי לפי הדין, ומכל מקום נהגו להתענות כל שאין להם צער גדול, ואהא קאי בשלחן ערוך יורה דעה. ע"כ.

ובאמת שמרן לא הזכיר כלל שנוהגות להתענות, ורק הרמ"א הזכיר כן, ואילו היה מנהג באתריה דמרן היה לו לפרש כן ביורה דעה. וכן הקשה מהר"ח בן עטר בספרו ראשון לציון, והעלה שם, דאה"נ יש סתירה בדברי השלחן ערוך. ועיין בבאורי הגר"א ליורה דעה (סימן רס"ה ס"ק כ"ה) שכתב ע"ד השלחן ערוך שם, ע' באורח חיים סימן תקנ"ט ס"ו, דלא קיימא לן הכי. ע"כ. כלומר שהעיקר בשלחן ערוך אורח חיים שהיולדת בתוך שלושים יכולה לשתות מן הכוס, משום דסוגיא

בדוכתא עדיפא. ועיין עוד בברכי יוסף יורה דעה (סימן רס"ה סק"ט), ובמ"ש כת"ר דגם אם ניישב הסתירה בדברי מרן השלחן ערוך לגבי יולדת, עדיין יש סתירה לגבי קטן, ע' ביביע אומר שם (באות ה') שכתב, ולדברי הפני יהושע והפרי חדש היה מקום לתרץ, דמה שהחמיר מרן בבית יוסף (סימן תקנ"ט) ובשלחן ערוך יורה דעה, מיירי ביולדת בריאה ואומרת שהיא מרגישה בטוב, ויכולה להתענות, אלא דאכתי לא איפרק מחולשא, שעדיין יש סתירה בדברי מרן, שבבית יוסף (סימן תקנ"ט) ובשלחן ערוך יורה דעה (סימן רס"ה) כתב, שביום הכפורים וט' באב יברכו ברכת המילה בלא כוס. ובשלחן ערוך (סימן תקנ"ט ס"ז) כתב שאם אין היולדת שם, יברך על הכוס ויטעים לתינוקות, ובשלחן ערוך (סימן תרכ"א) כתב שביום הכפורים מברכים ברכת המילה בלא כוס, והרמ"א בהגה כתב, ויש אומרים שמברכים בכוס ונותנים לתינוק הנימול, וכן נוהגים. ע"כ. והפרי חדש השיג על זה, שהרי צריך שישתה תינוק שהגיע לחינוך ואם לאו הוי ברכה לבטלה וכו'. ע"ש.

ואמנם בשו"ת דברי יוסף (סימן י') כתב שהסיום ואם אינה שם יברך על הכוס ויטעים לתינוקות, לא יצאו מפי קולומוסו של מרן, אלא הם דברי הרמ"א שהגיה כן, והמדפיס טעה והכניס דברים אלו בלשון מרן. ע"ש. ודוחק.

ובשו"ת בית דוד חלק אורח חיים (סימן תל"ד) עמד בסתירת דברי מרן אלו, וכתב, שבעירו סאלוניקי נוהגים לברך על הכוס ולהטעימו לתינוק, וכדברי הרמ"א. וכן כתב בשלחן גבוה. ובשירי כנסת הגדולה (סימן תקנ"ט) כתב, שהמנהג בקושטא לברך על הכוס בט' באב, אבל לא ביום הכפורים. ולכאורה הטעם הוא שהרי לכתחלה צריך להטעימו לתינוק שהגיע לחינוך, וכמ"ש הפרי חדש. בשם הר"ן והרשב"א, וכן העלה מרן החיד"א, ולכן יש לחוש ביום הכפורים שבאותה שעה של השתייה, אין בה צורך כלל לתינוק, וכאילו ספי ליה איסור תורה בידיה, וכמ"ש המנחת חינוך (מצוה שי"ג) שאפילו קטן המתענה תענית שעות בלבד, אסור להאכילו בשעה שהוא יכול להתענות, ואפילו חולה שיש בו סכנה שמותר לו לאכול ביום

סימן יד

כתיבה בקולמוס נירוסטה

[שלחן ערוך סימן רעא]

בס"ד, כ"ה תמוז תשע"ה

לכבוד

היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת ה"ה ר' אליהו נאמן נ"י

שלום וברכה,

למענה לשאלתו בדבר כתיבה בקולמוס נירוסטה, ע' בספר ילקוט יוסף תפילין (סימן ל"ג, דיני כתיבת ס"ת עמ' שט"ז), במ"ש בדרכי משה (יו"ד סימן רעא אות ו) הביא מהמרדכי (גיטין סימן שכז) דיש דסבירא להו דצריך לכתוב ס"ת בקולמוס של קנה ולא בקולמוס של נוצה. וכן הביא בהגה (שם סעיף ז) בשם יש אומרים. וזה עפמ"ש (שבת פ: תענית כ: וע' בסנהדרין קו.) לפיכך זכה קנה וכו'. אולם הש"ך שם הביא מעט"ז שאין נוהגים כן. וכ"ה בפתחי תשובה שם. וכ"ה ברמ"א באבן העזר (סימן קכ"ה ס"ד) שיש אומרים דלכתחלה יש להחמיר שלא לכתוב גט בקולמוס של ברזל, שלא יבוא לידי חקיקה (סדר גיטין), וכתב הט"ז שם, כי אמת שבמרדכי כתוב כן בהגה בשם הר"ש, אבל איני יודע טעם לדבר, ואולי כן הוא וכו' שאין לכתוב בקנה של ברזל דהוה כמו חקיקה, ואע"ג דחק ירכות כשר, מכל מקום כל דמה שאפשר לעשות בלא שום חקיקה עדיף, ואפשר שכן הוא גם בשל נוצה שהיא דקה, וכ"כ הטעם בלבוש, וכתב שאין נוהגים כן.

וידוע בכללי הרמ"א שכל שלא מסיים הרמ"א וכן עיקר, אינו בא רק לצייץ דעה זו, ולא לפסוק כן להלכה. ואפילו במקום שהגיה על דברי מרן, שיש מחמירים או יש אומרים וכדו', כל שלא סיים וכן עיקר כפי דרכו בקצת מקומות, לא בא לחלוק על מרן.

והט"ז שם כתב שלכאו' אין ידוע טעם לדבר, אך י"ל משום שנוצה חוקקת, ואע"פ שחק ירכות כשר, מכל מקום כל שאפשר לעשות בלי שום חקיקה עדיף

טפי.

הכפורים, אם אוכל בשעה שאינו צריך חייב. ועיין עוד בשו"ת בנין ציון ח"א (סימן ל"ד), ובשו"ת בית אב (חלק אורח חיים סימן צ'). ע"ש.

הילכך נהגו במחנה קדשו לברך ברכת המילה ביום הכפורים בלא כוס, אבל בט' באב שאין צריך לחנך התינוקות להתענות, לא חששו לזה, ונהגו לברך ברכת המילה על הכוס ולהטעימו לתינוק שהגיע לחינוך וכו'.

אך בשו"ת שערי עזרא טראב מצא בכתב ידי קדשו של הגאון רבי יעקב ענתבי זצוק"ל, דביום הכפורים מלתי תינוק פלוני, ולאחר חקירה נתברר לי בירור גמור, כי פה דמשק מברכים על הכוס ומטעימים לתינוק, והר' יוסף פרחי העיד, שהוא מל ביום הכפורים בירושלים ובירך על הכוס, וכן העידו שבארם צובה שנהגו לברך על הכוס, ודלא כמרן השלחן ערוך (סימן תרכ"א), גם ח"ר אברהם בכר רחמים העיד שכן נוהגים כיום גם בקושטא, ומדברי הכף החיים (סימן תרכ"א ס"ק טו"ב) מוכח שגם בירושלים נהגו לברך על הכוס ביום הכפורים, ויש להטעימו לתינוק הקרוב לחינוך כבן שמונה שנים, שמבין ויודע למי מברכים, ואין שום איסור בזה, אפילו אינו צריך לשתות באותה שעה, ואין משום דספי ליה בידים כיון שהמאכל מותר ואריא הוא דרביע עליה, שרי. וגם לא שייך הטעם דאתי למסרך, וכדמוכח מדברי התוס' שבת קל"ט. וכן כתב בספר נהר מצרים, שהמנהג במצרים לברך על כוס המילה גם בט' באב וגם ביום הכפורים, ונוהגים להטעימו לתינוק. וכן יש לנהוג. והנכון להטעימו לתינוק שהגיע לחינוך, ולא לתינוק הנימול, וכדעת מרן הבית יוסף הרמב"ם, והר"ן. וזה עדיף מאשר ליתן ליולדת האוכלת, וכמ"ש בספר כף החיים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



ובבני יונה (סימן רעא) כתב שמצוה מן המובחר בקולמוס קנה, כמ"ש זכה קנה ליקח ממנה קולמוס, שאין לגזול ממנה מה שזכו לה מן השמים. ומה שנהגו בנוצה כיון דבמדינתנו אין הקנים מצויין כ"כ חזקים, ע"כ נהגו לכתוב בשל ברזל או נוצה.

והחת"ם (בקס"ה סימן ב סק"ז) תמה ע"ז דאטו קולמוס של נוצה לאו קנה הוא, כל שהוא רך ואינו נשבר ע"י הטייתו לכאן ולכאן, כי חוזר לקדמותו נאמר עליו יהי רך כקנה ולא קשה כארו, וא"כ טוב לכתוב בקנה של נוצה דהוי מן המותר בפין, אע"ג דקנה ממש אינו אסור בפין, מכל מקום עדיף טפי מדבר מאכל המותר בפין, ויש לדחות, עכ"פ אין להרהר על כתיבת סופרים בקנה של נוצה. עכ"ל.

והלבוש (יו"ד שם. ובאה"ע סימן קכה סכ"ב) כתב שטעם היש אומרים לפי שנוצה אינה כותבת אלא חורצת וחוקקת ואנן כתיבה בעינינו, וסיים שאין נוהגין כן.

ועיין עוד בב"י (אה"ע סימן קכה אות כב) ובשלחן ערוך שם, לענין כתיבת גט אשה בקולמוס של נוצה, כנף. וגם שם כתב בבית שמואל (סק"ח) שאין נוהגין כן לכתוב בקנה. ואין להחמיר שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים. והביאו מהתו"ג (שם ס"ק ג) שהוא מחשש שמא יחוקק עם הברזל, מחמת שלא יהיה דיו בקולמוס ואז הוי ככתב, דחיקה ג"כ כתב הוא, ואח"כ יעבור מקום החקיקה בדיו ואז הוי כדיו ע"ג סיקרא. ובגט פשוט (ס"ק טו) כ' מחשש שהנייר יהיה דק וחודו של קולמוס יחוקק הנייר וינקוב האות בנקב מפולש.

ובביאור הגר"א שם כתב שלא לכתוב בברזל מגזירת חקיקה. ולא פ"י משום שזכה קנה וכו', כיון שאין זה זכות כ"כ לגבי גט. ובבאר הגולה (לגבי גט) כתב דסופר א' ניסה לכתוב בקנה ולא עלתה בידו. ע"ש. ולגבי קולמוס של ברזל ע' בט"ז ובערוך השלחן (אה"ע"ז שם, ויו"ד שם סל"ח). ובשרידי אש (ח"א סימן ק) צידד להקל בקולמוס של ברזל בימינו. ועיין עוד בשבט הלוי (ח"א סימן טז. וח"ב סימן קלו) לגבי כתיבת סת"ם בקנה של מתכת. ושם החמיר בזה קצת, ומכל מקום כתב להקל בעטים של זהב, אם קשה לו הכתיבה בנוצה, וגם הכתיבה בעט זהב מהודרת יותר לדינא שאין מנקב

הקלף. ובקנה של אווז שיש מלמעלה כעין כיסוי קטן של ברזל שמחזיקו ומיישר אותו, ש"ד אפילו לכתחלה. ע"ש. ואינו מוכרח להחמיר בזה כ"כ. וראה בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן ש. ובחלק יא סימן קיד אות ג), ויל"פ.

ומצאתי בספר חסידים (סימן רפג) שאיתא להדיא, אחד כשהיה כותב היה צריך כמה קולמוסים בשבוע, לפי שהיה דוחק הקולמוסים בקלף, ותיקן לו קולמוס מן עצם של עגור. ואף על פי כן כשהיה כותב מזוזות לא היה כותב אלא בקולמוס של קנה. א"ל חבריו אם יפה אתה כותב תכתוב בקולמוס של עצם, דכתיב (איוב י"ט כ"ד) בעט ברזל ועופרת לעד בצור יחצבונו. ע"כ.

וע' בשו"ת שבט הלוי ח"ב (סימן קל"ו) שכתב שאין לזוז מהמנהג לכתוב בנוצה, זולת שני תנאים, למי שקשה לו לכתוב בנוצה, או שהכתיבה בקולמוס זהב תהיה מהודרת יותר לדינא, ולפי זה ה"ה בקולמוס נירוסטה שהכתיבה בו אחידה, והכתיבה יותר מהודרת וישרה, שמותר. וכן דעת מרן מלכא אאמו"ר זצוק"ל להכשיר קולמוס מברזל.

ומרן אאמו"ר נשאל בקשר לשם קדוש בספר תורה "בית אל" שכידוע צריך לקדשו מספק. והשאלה היא אם שכח לקדשו ותיכף אחר שכתבו נזכר, שבספר "קול יעקב" (הלכות ס"ת סימן רעו אות מ"א) כתב, שמנהג בגדד לא לקדש כלל אפילו לכתחילה וכ"ש בדיעבד, אולם בספר "קסת הסופר" (בפרק י סעיף ז) וב"לשכת הסופר" שם אות ה' האריך לדחות את ספר "לקט הקמח", אלא שאינו מובן אם זה גם לענין דיעבד.

ועוד נשאל, בכתיבת מזוזה האם יש לתייג האות תיכף משום שלא כסדרן לכתחילה, או כיון שבדיעבד אין התגין מעכב יוכל לכתחילה לתייג בסוף הכתיבה כי זה דבר קשה מאוד על כל אות לתייג ולהחליף מקולמוס עבה לקולמוס דק.

ועל זה השיב מרן אאמו"ר, שעל צד היותר טוב, יחזור ויעביר קולמוס על תיבת אל, ויעשה תנאי, שאם הוא קודש הרי הוא חוזר לכתבו לשם קדושת ה', ואם הוא חול אין בדבריו כלום. ועיין בלשכת הסופר שם.

והוי כעין ספק ספיקא. וכמבואר בפירושו הר"ח והרשב"א בגט שנכתב שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה, שיש להחמיר שתופסים בה קידושין, והובא בבית יוסף ובבית שמואל אה"ע סימן קלא סק"ה (ומרן הביאם בשם יש אומרים). ובדיעבד כשר ללא תיקון כדברי הקול יעקב.

ומותר לתייג אחר כתיבת המזוזה ואין בזה משום שלא כסדרן כיון שאין התגין מעכבים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן טו

שילוח הקן בימי ספירת העומר, ואם נחשב כמצות עשה שהז"ג

[שלחן ערוך סימן רצב]

בס"ד, ח' שבט תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה,

כש"ת ה"ה רפאל נסים דהאן נ"י

שלום וברכה,

ראיתי את אשר הביא בענין שילוח הקן בשבת, את דברי מרן זיע"א, ואת אשר נתבאר בספר ילקוט יוסף הלכות שביעית (עמוד קפ"ב), ומה שהקשה בספר פתח הדביר על דברי החתם סופר שכתב, דאיירי דאינה מחוסרת צידה ונשאר מוקצה בלבד, ושאל היכי משכחת לה כהאי גוונא מצות שילוח הקן, הרי אם אינה מחוסרת צידה הוי מוזמן ומיפטר משילוח הקן, וכתב כב' בטוב טעם ודעת ליישב הדברים, דדין המזומן נקבע לפי הבעלות הממונית על הקן, ומשכחת לה מצות שילוח הקן באינו מחוסר צידה בכלוב שהפקירו מקודם, והכי ס"ל להחתם סופר, והביא דברי החתם סופר במס' חולין (קמא:): שכ', וגם ראיתי את אשר כתב בענין לקיחת הבנים שהיא רשות ולא חובה. וכמ"ש ביביע אומר חלק י' יורה דעה (סימן ל"ב) ולכן אין בעיה בשבת

מבחינת הבנים, ומה שלא הובא בחזון עובדיה ובילקוט יוסף כ"ז, מפני ששם בעיקר היתה התייחסות לדון אם עושים מצוה דאורייתא בשבת אף שעובר על איסור דרבנן, שזה הנושא בילקוט יוסף, אם עושים שילוח הקן בשנת השמיטה, וכן בימי העומר, ובה היתה הסתעפות גם לענין שבת.

ומכל מקום דברי פי חכם חן במה שכתב, דברים נאים ונכונים, חזק וברוך.

ומה שדנו בזה מצד מצות עשה שהזמן גרמא, הנה נראה פשוט, שכל מצוה הקיימת כל השנה, ורק שעל פי הקבלה אין לקיימה בזמן מסויים, כמו צדקה בלילה לדעת הסוברים שעל פי הסוד אין ליתן צדקה בלילה, או במצות שילוח הקן בימי העומר, ובימים שמר"ה עד שמיני עצרת, ובשנת השמיטה, שרבים כתבו שלדעת הרש"ש אין לקיים מצוה זו בימים אלה, אפ"ה אין זה חשיב כמצוה שהזמן גרמא, שהרי המצוה קיימת כל הזמן, ומי שיעבור ויתן צדקה בלילה, או מי שיעבור ויקיים שילוח הקן בשנת השמיטה ובימי העומר, בודאי שקיים מצוה.

ואפשר שגם רבינו הרש"ש לא נתכוין בדבריו לעקור מצוה זו בימים אלה, רק שכתב דלכתחלה ראוי שלא יקיים מצוה זו בימים אלה (אם לא יפסיד המצוה), אבל המצוה שייכת כל הזמן. ופשוט שאיננה בגדר מצות עשה שהזמן גרמא. וכיו"ב מצינו במצות מחיית עמלק, שאין מוחזין את עמלק בשבת, ואעפ"כ אין אנו מחשיבים מצות מחיית עמלק כמצות עשה שהזמן גרמא, כיון שהמצוה קיימת גם בשבת, ורק אריא הוא דרביע עליה, דמצוה שאסור לעשותה בשבת [כגון מצות מעקה, או מצוה להרוג את עמלק בשבת] לא מיקריא מחמת כן מצוה שהזמן גרמא. כי מצד המצוה זמנה גם בשבת. וכן כתבו הגאון רבי עקיבא איגר (קידושין ט.ו.) ובשאלת יעב"ץ (ח"א סימן לו), ובשער המלך (סוף הלכות פסולי המוקדשין). [ובמחייית עמלק יש לדון לפטור הנשים מצד דלאו בנות מלחמה ניהו, ובמק"א כתבנו בזה]. והוא הדין לגבי מצות שילוח הקן.

ובשאלת יעב"ץ הנ"ל כתב בתו"ד, לענין שילוח הקן בשבת, דפשיטא שאינו יכול לצוד עופות בשבת שלא מן המזומן. ע"ש.

והנה עורכי הספר אור לציון ח"ג (עמוד קפו) כתבו בזה"ל: רבנו הרש"ש (הגהות השמש על עץ חיים שער ט"ו פ"ג) כתב, שאין שילוח הקן נוהגת במ"ט ימי העומר, וצריך להזהר שלא לעשות מצוה זו בימים אלו, וכן מ"ה עד שמיני עצרת, ובכל שנת השמיטה. וכן בשנת היובל. ע"ש. ויש לעיין דאם כן זו מ"ע שהזמן גרמא. וראה בחינוך (מצוה תקמה) שמצוה זו נוהגת בכל זמן, בזכרים ונקבות. וצ"ע. ואפשר שאף לפי הסוד אין זה אלא לאחר החורבן, אבל לפני כן נהג תמיד. ע"כ.

ותמוה, דאטו מי שיקיים מצות שילוח הקן בימי העומר, לדעת הרש"ש לא קיים מצות עשה, זה בודאי אינו, דא"א לעקור מצוה מן התורה לאיזה זמן, ומצוה זו לא קבוע לה זמן, ואינה בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, וכדברי החינוך, אלא שדבר צדדי מונע ממנו לכתחלה שלא יקיים מצוה זו בימים אלה, על פי הסוד, אבל מצוה זו שייכת גם בזמנים אלה. ומעיקרא אין כאן קושיא, ואין צריך להגיע לחילוק הדחוק שכתב בין לפני החורבן לאחר החורבן. ודו"ק. ועיין עוד בס' באתי לגני (שער טו ד"ג) שפלפל בדברי הרש"ש, והעלה למעשה שאפשר לקיים שילוח הקן תמיד, רק שיקיים אותה בלי הכוונות. ועל כל פנים א"א לומר שאין שייכות למצוה זו בימי העומר.

ושוב שמעתי שמרן אמו"ר נשאל בזה והשיב, שאין בכך כלום, ויעשה שילוח הקן גם בכל שנת השמיטה.

ומה שרצה כב' לחלק שלא דמי למחיית עמלק בשבת, כי התם המצוה ראויה בכל עת ובכל זמן, אלא שאיסור חיצוני מונע ממני להרוג עמלק בשבת, מה שאין כן מצות שילוח הקן אינה ראויה מיסודה לימי העומר, ולא משום דבר חיצוני, אלא מחמת גופה, שכל מצוה פועלת ומתקנת, וכאן אינה מתקנת ואולי אף מזקת, וכשם שמצות תפילין נקראת מ"ע שהזמן גרמא לפי שאינה נוהגת בשבת, ואין זה חסרון חיצוני, אלא מניעה בגוף המצוה. עכת"ד. אולם אין לנו עסק בנסתרות, ובלימוד הפשט עסקינן, ולפי הפשט מצוה זו שייכת תמיד. וכבר כתב מהרי"י אלגאזי, שהיה מגדולי המקובלים, בספרו שלמי צבור, שעניני הקבלה נמסרו רק ליחידים בכל דור, ואין להורות לעם כדברי

המקובלים. וע"ש בילקוט יוסף שהבאנו דברי הישכיל עבדי בשו"ת דעה והשכל, שגם הוא דימה דין זה להנחת תפילין בשבת, ושם תמהנו על זה היאך אפשר לעקור מצוה דאורייתא ולומר דדמיא להנחת תפילין בשבת, מפני סברת המקובלים. ולפי הפשט א"א לעקור מצוה זו בימים אלה, רק שלכתחלה ראוי שלא יקיים מצוה זו בימים אלה, אבל המצוה שייכת כל הזמן, ודמי למחיית עמלק דאף שאין מוחין בשבת אין חשיב מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שהמצוה קיימת גם בשבת ורק אריא רביע עליה, והוא הדין למצות שילוח הקן ויעו"ש עוד. ועיין להרא"ם, הרדב"ז מהרי"י אלגאזי, חתם סופר, ועוד, דבכל דוכתא שהמקובלים חולקים על הפשטנים הלכה כדברי הפשטנים.

והראוני שכ"כ הגאון ר' משה הלברשטאם (נור התורה קובץ ר' עמ' רמא), דאף שמבואר בעץ חיים (שער טו פרק ג) שלא לעשות מצות שילוח הקן בעת התפילה, ובמ"ט ימי העומר, ומר"ה ועד שמע"צ, לפי שבאותם הימים והזמנים אין הענין של שילוח הקן. עכ"ל. מכל מקום לא מקרי משום כך מ"ע שהז"ג, דאין הכוונה דלא נוהג אז המצוה, אלא רק דע"פ סודות תוה"ק אין לקיים אז המצוה. ויותר מזה נראה, דעיקר כוונת הקבלה הנ"ל הוא דווקא היכא שהמצוה לא תתבטל ויוכל לקיימה אח"כ, אבל באופן דתתבטל המצוה לגמרי, בודאי יעשה את המצוה מיד. והביא שכן השיב הגאון מנחת יצחק. ושכ"כ בס' אמת ליעקב להמקובל מוהר"ר יעקב שאלתיאל זצ"ל (מערכת ש' אות לא), והוסיף עוד לומר, דכוונת הקבלה היא, דבאלו הזמנים הנ"ל אין לחפש קן צפור, אבל אם מצא קן צפור מחוייב לקיים מצות שילוח הקן, כי אין הקבלה יכולה לבטל מצות עשה וכו'. ושלכן גם נשים חייבות במצות שילוח הקן. ע"ש. [אלא דמ"ש שלכן נשים חייבות במצות שילוח הקן, כבר כתבנו בזה לעיל].

ולענין שילוח הקן בשבת, הנה איה"נ מן הדין יכול לקיים מצוה זו גם בשבת, דהנה בחתם סופר (בסימן ק') כתב לדון, במי שפגע בשבת בקן צפור והאם יושבת על הבנים, דהוא מוקצה, דלא מיבעיא דעל פי הסוד אין לשלח את האם, כדי שלא לעורר יללה בשבת, אלא אפילו על פי הנגלה כיון שלפי הרמב"ם צריך

לשלח את האם בידו ממש, אם כן יש לאסור משום מוקצה, ואף אם ירצה רק להפריח את האם על ידי מקל וכדומה, שאינו נוגע בידיו ביונה, אינו טוב, כיון דלהרמב"ם לא קיים המצוה, נמצא שהתאכזר שלא לצורך. והמתחסד בזה אין רוח חכמים נוחה הימנו. ע"ש.

ומיהו בשו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות אות כ') העיר עליו, דכיון דמן התורה ראוי ליקח, ורק מדרבנן אסור, יכול לשלח, ודמי למאן דאמר בחולין (קמא). דיוני שובך אסורות משום גזל דרבנן, וחייבים בשילוח. ואף אם נאמר כשיטת הסוברים דכל שאינו ראוי מדרבנן אינו ראוי מן התורה, אפילו הכי יש לומר דלא מיפטר משום מוקצה דסוף סוף ראוי הוא מחמת עצמו, רק דאיסור שבת רביע עליה, ויוני שובך גם כן מהאי טעמא. ומה שכתב החתם סופר דלא אישתמיטי שום פוסק לומר דבשבת אין שילוח הקן, אישתמיטיה מה שכתב המהרי"ט (קידושין כט). דאטו שילוח הקן שאינו יכול לעשות בשבת זמן גרמא מיקרי.

ובמדרש רבה (קהלת ז) אמרו: שובו אלי ואשובה אליכם, חוץ מאלישע בן אבויה, שהיה יודע כוחי ומרד בי, ומהיכן היה לו, ראה אדם אחד שעלה לראש הדקל בשבת, ונטל האם על הבנים וירד בשלום, ובמוצאי שבת ראה אדם אחד עלה לראש הדקל, ונטל הבנים ושלח את האם, וירד והכישו נחש ומת, אמר כתיב (דברים כ"ב) שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים, היכן טובו של זה, והיכן אריכת ימיו של זה, ולא ידע שדרשה ר' עקיבא למען ייטב לך בעולם שכולו טוב, והארכת ימים לעולם שכולו ארוך. ע"כ. ושם איירי בשבת, ומשמע דעצם מצות שילוח הקן שייך גם בשבת. שהרי לאלישע בן אבויה היתה תרעומת על אותו שעלה על עץ בשבת, ועבר על איסור השתמשות באילן בשבת, ואיסור מוקצה, וגם נטל האם על הבנים, וירד בשלום, אף שלא קיים המצוה, מכלל דאיכא מצות שילוח הקן בשבת. ויתכן שעיקר התרעומת היתה בגלל המעשה שראה במוצ"ש, ועל הראשון שלא המתין לקיים המצוה במוצאי שבת. ואיה"נ י"ל דליכא למצוה זו בשבת משום מוקצה.

גם במנחת פתים (שח) הוכיח מדברי הרב שער המלך (פ"ב מהל' יו"ט הי"ח), דשרי לטלטל בעלי חיים לצורך קיום מצוה. וכן כתב בשו"ת יהושע (אורח חיים סימן יט). ע"ש. וראה עוד בספר מרחשת ח"א (סימן ט). ע"ש.

והגר"א תאומים (מה"ת סימן לד) כתב לחלק בין מצות השבת אבידה למצות שילוח הקן, דגבי השבת אבידה אין להקל, דהא פעמים שאתה מתעלם, ואילו גבי מצות שילוח הקן אתי עשה שילוח הקן וידחה איסור שבות דשבת. ע"ש.

וע"ש בחתם סופר הנז' שתלה הדבר בחקירה שחקר בשו"ת חות יאיר (סימן סז) אם המצוה היא חיובית, שמחוייב ליקח האם ולשלח אותה, או שזו מצוה כמו שחיטה, שרק אם רוצה את הבנים צריך שישלח את האם. ואם אינו רוצה את הבנים רשאי לילך לדרכו, דלא אמרה רחמנא שלח תשלח רק באם ירצה ליקח הבנים. ואי נימא כצד ב' בודאי שאין עשה שילוח הקן ידחה איסור מוקצה בשבת. ואמנם ע"ש שהוכיח מהגמ' חולין (קלט): שאמרו, יכול ירדוף אחריהם בהרים תלמוד לומר כי יקרה, ומשמע מזה דמצוה על כל פנים לשלח אלא שאינו צריך לרדוף אחריו בהרים, להמציא לו קן, אבל לכשיקרה לפניו צריך לשלח על כל פנים. אך מדאמרי' (קמ): שני סדרי ביצים זה על גב זה, ופירשו התוס' שנוטל התחתונים ומניח האם על העליונים, מוכח שאם אינו רוצה ליקח הבנים, א"צ לשלח. וע"ש בחתם סופר מה שכתב בזה. **וראה** בשו"ת יביע אומר חלק י' (חיו"ד סימן לב אות ג') שהאריך גם כן בענין זה, אם יש חיוב לשלח האם, או דרשאי ללכת לדרכו. ע"ש.

ועיין ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ג' הלכה ח') שאם מצא חמץ ביום טוב, כופה עליו כלי עד לערב ומבערו, ואם של הקדש הוא אינו צריך לכפות עליו כלי, שהכל פורשין ממנו. ובכסף משנה שם הביא בשם הגמ"י, דקשה, אמאי לא יבערנו במקומו, והא אית ליה לר' יהודה מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ותירצו, דהכא איירי בשביטלו. וכן הוא בהרב המגיד בשם יש מפרשים, דדוקא בשכבר בטלו קודם איסורו, ואינו עובר עליו, הא אם לא בטלו יכול

הוא לשרפו או לזרותו לרוח ביו"ט. ואמנם הרב המגיד פירש, דלפי הנראה דעת רבינו לפרשה אפילו בלא ביטול, ואף על פי כן אינו יכול לשורפו ביו"ט, ולא לפררו ולזרותו לרוח.

ונמצא שלדעת הרמב"ם אפילו לא ביטל אסור לו לשרוף החמץ ביו"ט, וביאר בכסף משנה שם, די"ל שכאשר התירו הבערה שלא לצורך, ה"מ בשיש צורך היום קצת, וכ"ת הא איכא צורך היום כיון דאיכא מצוה, ליתא, דהא שריפת קדשים מצות עשה ואינו דוחה יום טוב. ועוד דהא אמרינן בכתובות (ז.) דלא אמרינן מתוך אלא בהנאה השוה לכל נפש, פי' לכל גוף אדם, והכא ליכא הנאה לשום גוף. והתוס' (שם) תירצו דלעולם בשלא בטלו, ומאי דלא שרינן לשורפו משום מתוך, היינו טעמא משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה, דאסור לטלטלו. וקשה לי על דבריהם, וכי משום איסורא דרבנן שרינן ליה להשהותו ולעבור עליו בכל יראה ובל ימצא. וי"ל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם. ועוד דאילו לעבור על איסור מוקצה צריך קום עשה, ולעבור על כל יראה בשב ואל תעשה הוא, ורצונו היה לבערו אלא שחכמים אסרוהו, אינו עובר עליו, דלא אמרה תורה כל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו, אבל אם הוא אנוס לא וזה אנוס הוא. והר"מ תירץ דלא שרינן לטלטלו משום דבעידנא דמטלטל ליה לא מקיים מצות תשביתו.

והנה לפי תירוצו של רבינו מנוח נמצא שבשילוח הקן אפשר לקיים בשבת, דהא בעידנא דמשלח האם ומטלטל המוקצה, מקיים המצוה דשלח תשלח את האם, וכן יש לדון לגבי השבת אבידה שבשעה שמגביה את המציאה בשבת ויש בה סימן, לכאורה הוי בעידנא, שבשעה שמגביה את המציאה ומתחיל לחפש אחר הבעלים, מתחיל בקיום מצות השב תשיבם, ודחי שפיר איסור מוקצה דרבנן. אך מאידך יש לומר דלא חשיב בעידנא, דאכתי אינו מקיים המצוה אלא לאחר שתגיע לידי המאבד. והחיפוש אחר הבעלים הוא הכשר מצוה כעשיית סוכה.

והנה תשובה זו כתבתיה בס"ד לפני שנים, ואחר כתבי כל זה יצא לאור הספר חזון עובדיה שבת ג, ושם כתב בדין זה בקיצור, והעלה, דמי שפגע בשבת ביונה

הרובצת על אפרוחיה, ואינה מחוסרת צידה, יכול לקיים בה בשבת מצות שילוח הקן, כי המצוה של תורה דוחה איסור טלטול מוקצה שהוא מדרבנן. ובמקורות שם כתב: הנה החתם סופר (סימן ק) נשאל בזה, וכתב, דאפילו אם אינה מחוסרת צידה יש כאן איסור משום מוקצה כשהוא אוחו בה לשלחה. ע"ש. אולם יש לדון לפי מ"ש הריטב"א בחי' לסוכה (מד.), שמצוה שהיא מן התורה אינה נדחית משום איסור מוקצה. וכיו"ב כתבו התוס' ביצה (ח. סוף ד"ה אמר), בשם הירושלמי, שאם שחט ביו"ט מותר לכסות הדם באפר כירה שהוסק ביו"ט, ואף על פי שהוא נולד, דמעיקרא עצים והשתא אפר, מכל מקום משום מצות כיסוי הדם התירו. וכן כתב הרא"ש שם. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן תצח סעיף טו). וכן כתב המגן אברהם (שם סק"ל). ע"ש. וכתב הגאון מליסא בספר קהלת יעקב (הל' יו"ט סימן תצח עמ' רצ), שאע"פ שלא התירו שאר שבותים, כגון לעלות לאילן להביא שופר, י"ל שכיון שהתירו איסור מוקצה לצורך אוכל נפש, וכמ"ש בשלחן ערוך (סימן תקט סעיף יד), התירו ג"כ טלטול מוקצה לצורך מצוה. ע"ש. איברא שהגאון מהר"ם בן חביב בספר כפות תמרים (סוכה לה.) כתב שיש להקשות על דברי הרמב"ן, שכתב, שיוציאים ידי חובה בחג באתרוג של טבל, וקרינן ביה "לכם", ולא מיפסל מפני חלקו של כהן, כיון שיכול לסלקו באתרוג אחר. [והסכים עמו המאירי במגן אבות (ענין כא, עמוד קי בסופו)]. והרי טבל אסור לטלטלו משום מוקצה, כדתנן בשבת ריש פרק מפנין, וצריך לומר שאף הרמב"ן מודה לאסור לכתחלה לטלטל אתרוג של טבל ביו"ט משום טלטול, ולא בא הרמב"ן אלא להורות שאתרוג של טבל כשר לצאת בו מן התורה. ע"ש. והגאון בית מאיר (סימן תרמט סעיף ה) כתב ע"ז, ודברי תימה הם, שהרי אם הוא כשר לצאת בן מן התורה מה מוקצה שייך בו, והרי לולב שאין עליו תורת כלי ומכל מקום מותר אפילו לנשים לטלטלו ביו"ט מפני שראוי לאנשים למצותו, וכל שכן אתרוג של מצוה, שאף על פי שאסור באכילה משום טבל מכל מקום אין בו משום מוקצה. ע"ש. ותנא דמסייע ליה הוא הגאון מהרשד"ם בתשובה (חלק אורח חיים סימן כב) שכתב, שאין לבטל מצות עשה דנטילת לולב משום טלטול מוקצה. וכמ"ש

שוב אשוב לענין שילוח הקן בשבת, שכל שאינה מחוסרת צידה, ולא נשאר אלא איסור מוקצה, יש לנו דעת ר"ת וסיעתו, דס"ל שאיסור מוקצה נדחה מפני מצות עשה. וכן כתב השעה"מ הנ"ל, שהעושה מעשה להתיר טלטול מוקצה לצורך מצות עשה של תורה, יש לו סמך ע"פ דברי הפוסקים בשם הירושלמי, שאם שחט ביו"ט מותר לכסות הדם באפר שהוסק ביו"ט, אע"פ שהוא אסור משום מוקצה. וכמו שכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תצח סעיף טו). גם המרדכי (סוכה סימן תשמז) כתב בשם רבי אביגדור, שאם עשה נכרי שופר ביו"ט של ר"ה, מותר לתקוע בו, כיון שהוא דבר של מצוה, וכן אתרוג שהובא מחוץ לתחום מותר אף לישראל שהובא בשבילו לצאת בו. וכתב בערך השלחן (סימן תקפו סק"ט), דס"ל שאף שמוקצה אסור ביו"ט, אע"פ כן יוצא בו י"ח המצוה. ע"ש. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן תקפו סעיף כב). וע' בנהר שלום שם. וכ"פ מהרשד"ם בתשובה (חלק אורח חיים סימן כב). וכן כתב בשו"ת בשמים ראש (סימן צב) שאתרוג שקצצו גוי ביו"ט, אין לחוש בו משום מוקצה, דהא אמרינן בסוכה (מב:): אמאי טלטול בעלמא הוא ולדחי שבת, שכיון שהטלטול עצמו הוא מ"ע של תורה, לא אסרוהו חכמים. והובא להלכה בשירי ערך השלחן (שבסוף ספר חקת הפסח, סימן תרנה). ובספר ארחות חיים ספינקא (סימן תרנה). וכן כתב הגר"א (סימן תקפו ס"ק מט). לפי זה יכול לקיים מ"ע דשילוח הקן גם בשבת. וכן כתב הגאון רבי מאיר אריק בספרו מנחת פתים א"ח (סימן תרנה), שלפי מ"ש השער המלך הנ"ל יש מקום להתיר שילוח הקן בשבת, כיון שמקיים המצוה יחד עם טלטול המוקצה. [והגאון מטשעבין היה אומר, אצלי אחרי פסק של "המנחת פתים" אין ולא כלום. ספר שר התורה עמ' רפז]. וכן מבואר בשו"ת חסד לאברהם מה"ת (חלק אורח חיים סימן לד), דבכה"ג דבעידנא דמיעקר איסור מוקצה דרבנן מקיים מצות שילוח הקן שהוא עשה של תורה, פשיטא דדחי. ועיינן עוד בשו"ת ספר יהושע (חלק אורח חיים סימן יח). וקם דינא דעשה דשילוח הקן דוחה איסור טלטול מוקצה דרבנן. עכ"ל. ועיינן עוד בשדי חמד (מע' ל כלל קמא אות ד). ובספר מור ואהלות פוסק (אהל ברכות והודאות סימן כ דף כג ע"א).

המרדכי (פרק לולב הגזול סימן תשמז), שאם עשה גוי שופר ביו"ט מותר לתקוע בו, כיון שהוא דבר מצוה, וכדמוכח בפסחים (מח.). ע"ש. גם בשבולי הלקט (סימן רצד) כתב וז"ל: הקשה ר"ת דמה בכך אם יפקחו את הגל לצורך שופר, הא טלטול מוקצה בעלמא הוא. ותירץ שאם היה אפשר לפקח הגל בידיים הכי נמי דשרי, והב"ע בדלא אפשר אלא במרא וזבילא. ע"כ. וכ"ד הגר"א בביאוריו (ס"ס תקפו), שציינן להמרדכי הנ"ל שמיקל. וכן כתב בשו"ת ערוגת הבושם (חלק אורח חיים סימן קצו דף קסו רע"א), על קושית הכפות תמרים הנ"ל, שמכיון דלא מקרי אין בו היתר אכילה, וכשר לצאת בו ידי חובה, מוקצה נמי לא הוי דהא חזי למצותו. ע"ש. וכן כתב בשו"ת בשמים ראש (סימן צב). ע"ש. וכן כתב בשו"ת ספר יהושע (תשובה יח דף יז ע"ד). וכן העלה הגאון שער המלך (פ"ב מהל' יו"ט הל' יח) שאחר שהאריך למענייתו בדין זה, כתב וז"ל: ולענין הלכה המיקל להתיר טלטול מוקצה לצורך מצות עשה יש לו סמך ממ"ש הפוסקים בשם הירושלמי, שאם שחט ביו"ט מותר לכסות הדם באפר שהוסק ביו"ט, אע"פ שהוא אסור בטלטול משום מוקצה. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן תצח סעיף טו). ע"כ. וכן כתב להקל בחידושי רעק"א על השלחן ערוך (ס"ס תקפו). וכן כתב בשו"ת בית אב תליתאה (חיו"ד סימן כד דף כו ע"א), ובשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"א סימן תלו), ובשו"ת רבינו חיים הכהן רפפורט, בתשובת נכד המחבר (דף ט ע"ד), ובשו"ת עמק הלכה (סימן קנ דף כה:). ע"ש. וכן מוכח מדברי הרב ביאור הלכה (ס"ס רסו ד"ה אסור ליטלו), שציינן לביאורי הגר"א (ס"ס תקפו). ע"ש. וע' בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן פב), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סימן מב אות יב). אמנם שו"ר להפ"ח (ס"ס תקפו) שדחה דברי המהרשד"ם הנ"ל. וכן המהר"ח"א בסוף ספר עץ החיים בתשובה (דף קמא ע"ג) חולק ע"ד המהרשד"ם. וע' להגאון ר' יצחק טייב בספר ערך השלחן (סימן תקפו סק"ט). מכל מקום דעת האחרונים הנ"ל להקל. ועיינן עוד לתנא תוספאה בשו"ת שאילת שמואל בקונט' כלילת שמואל (מערכת ט אות ב), ובשו"ת אמרי בינה (דיני יו"ט סימן יב), ובשו"ת מרחשת ח"א (סימן ט דף כו ע"ד), ובשו"ת אמרי שפר קלצקין (סימן מה), ובשו"ת אילנא דחיי ח"ב (סימן לג). ע"ש.

בדיני שילוח הקן:

א. והנה עיקר המצוה היא שיקח את היונה [האם] בידו, ויפריחנה. ויש מי שכתב שאם יעשה כך הוי עבירה במה שנוטל האם על הבנים, ולדעתו צריך להפריח האם מעל הבנים, אולם בגמ' חולין (קמא.) ומדברי התוס' והרמב"ם מבואר שאין בזה עבירה, אחר שלוקח האם מעל הבנים כדי לשולחה. וכתב מרן החיד"א שיכיון להדיא שלא לזכות באם, אלא שלוקחה בידו כדי לקיים מצות שילוח. [יביע אומר חלק י' חיו"ד סימן לב עמוד רמז].

ב. אין מברכים על מצוה זו, שיש אומרים שאינו חייב בשילוח אלא כשרוצה ליקח הבנים. ויש אומרים שאין מברכים על מצוה זו אחר שיש בה אזהרה. ושולח תשלח הוא עשה הניתק ללאו. [יביע אומר חלק י' חיו"ד סימן לב עמוד רמז].

ג. הממהר לעבודתו וראה בדרכו קן צפור שהאם רובצת על הבנים, יש אומרים שאסור לו להתעלם מקיום המצוה, ועליו לשלח את האם הרובצת על הבנים, אפילו אם אינו רוצה את הבנים או הביצים. [חות יאיר]. ויש אומרים שאין חיוב למצוה זו אלא כשרוצה ליטול את הבנים לצורכו, אבל אם אינו חפץ בהם ודאי שאין לו מצוה להפריח האם מעל הבנים ולהשאיר הבנים שם. [הר"ן, המאירי, רבינו בחיי, כנה"ג, חת"ס, לימודי ה', ההפלאה, מהר"ש קלוגר, מהר"ם שיק, חזון איש]. ויש מי שהוסיף שאם אינו צריך לבנים לא מיבעיא שאינו מחוייב לשלח את האם אלא אכזריות נמי חשיב לצער בעלי חיים לחנם, לגרש האם מעל בניה ללא תועלת לנו, ולא לצורך האדם. וצער בעלי חיים דאורייתא. [ע"פ מורה נבוכים]. וטוב לחוש ולקחת את הבנים או הביצים. וכן מבואר בזה"ק שצריך דוקא ליטול את הבנים. שאחר שילוח האם הולכת וצווחת ומבקשת על בניה, והמלאך שנקרא עוף מעורר רחמי השי"ת והתעוררות זו גורמת לרחם עלינו בגלותינו. [יביע אומר חלק י' חיו"ד סימן לב].

ד. אם האם רובצת על ביצים שלא מאותו מין, או שהם של עוף טמא, אין מצות שילוח הקן. [יביע אומר חלק י' חיו"ד סימן לב].

ה. אם לקח רק את האם והשאיר את הבנים יש אומרים שאין כאן לאו ד"לא תקח האם על הבנים", אלא ביטל עשה דשלח תשלח. אך מדברי התוס' מוכח דאיכא לאו גם כשאינו לוקח הבנים. וכן מוכח בתוספתא. [יביע אומר שם].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מז

דין גידולי מים, ברכתם, ודין ערלה ומעשרות בהם

בס"ד, י"ב אייר תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה כש"ת ה"ה אריאל כהן נ"י
שלום וברכה!

למענה למכתבו בדבר החסה הגדלה על מים הנני להשיב:

א. כפי שהסברתם שהגידול הראשוני של החסה שהיא גדלה בקרקע רגיל עד שמגיעה ל- 7 ס"מ וראויה לאכילה ע"י הדחק, ואז מעבירים את החסה למצע של תעלת מים, והמצע מתפורר במים במשך שבוע וחצי, ובמשך זמן זה יש עפר והיא גדלה וראויה לאכילה, על כן יש לברך על חסה זו בורא פרי האדמה. ולא דמי לשאר גידולי מים הגדלים רק על מים, שבהם ברכתם שהכל.

ב. חסה זו מעיקר הדין חייבת במעשר. ומכל מקום טוב להחמיר שלא להפריש עליהם תרו"מ מחסה הגדלה בקרקע, וכן להיפך, ע' חזון עובדיה הלכות תרומות ומעשרות (רמ' רט"ז) בהערה ד"ה פירות הגדלים על פני המים.

ג. חסה אפילו שהיא מגידולי מים כשרה לצאת בה י"ח מרור, ע"י בספר חזון עובדיה על פסח (עמ' צ"ו) כיון שאין שינוי מהותי בין חזרת זו לשאר חזרת, ויש

בה טעם מר קצת כשאר חזרת, ואין בה שום שינוי לגריעותא, שפיר יוצאים בה י"ח מצות מרור, וכ"ש בחסה זו שיוצאים בה י"ח של אכילת מרור.

ד. ואם דין ערלה נוהג באילנות שהם גידולי מים, [באופן שיהיה אילן גדל במים, ויחזיק שם ג' שנים. וצ"ע אם שייך כן]. הנה בפוסקים דנו לגבי שביעית אם גידולים הגדלים במים, נוהג בהם קדושת שביעית או לא, ושם הדיון הוא מפני שנאמר בתורה, שדך לא תזרע וכו', וממילא יש לומר בגידולי מים אינם בכלל שדך. אבל לגבי ערלה הרי לא נאמר בתורה לשון שדך, ואם כן לכאורה גם בגידולי מים יש דין ערלה. ומה בכך שאין זו דרך הזריעה הרגילה.

ואמנם עיין בפני משה (פרק א' דערלה הלכה ב') שפירש, דאילן שנטע בתוך הבית חייב בערלה, ופטור ממעשרות, משום דגבי ערלה כתיב "הארץ ונטעתם". כל שנטוע בארץ, ובתוך הבית גם כן נקרא ארץ. ולכאורה לפי זה גם בגידולי מים אין עליהם תורת ארץ, ויש להתירם משום ערלה. וכמו שכתב הגר"ב זילבר בשם הגאון החזון איש, הובא בשו"ת יחווה דעת חלק ו' (עמוד עח). אלא שקשה לסמוך על דקדוק כזה לענין ערלה דאורייתא, והסברא נוטה שיש חיוב ערלה גם בגידולי מים, שהרי דעת התוס' דהלכה כחכמים דמיא כארעא סמיכתא. והוא הדין יש לומר גבי גידולי מים, וחשיב נוטע בקרקע. וקיימא לן ספק ערלה בארץ ישראל לחומרא. והן אמת דבחוץ לארץ יש לדון דשמיא יש להקל בגידולי מים, שהרי הרמב"ם פסק כר"י דמיא לאו כארעא סמיכתא דמי. ולכן אנו מברכים על גידולי מים ברכת שהכל. וגם הפוסקים שכתבו לברך על גידולי מים ברכת בורא פרי האדמה, וכמו שכתב הגר"ש וואזנר בשו"ת שבט הלוי חלק א' (סימן רה בהערות לשלחן ערוך סימן רד), וכן הוא בספר אור לציון חלק ב' (פרק יד הלכה יג), היינו דוקא לענין הברכה, כמבואר בטעמיהם. אבל הטעמים שנאמרו שם לא שייכים לענין ערלה. כי הנה החיי אדם (כלל נא סעיף יז) כתב, שאם לקח אחד מחמשת מיני דגן שגדל בעציץ שאינו נקוב ועשה ממנו פת, אינו מברך עליו המוציא לחם מן הארץ, שבעציץ לא נקרא ארץ, אלא מברך בורא מיני מזונות. וכן ירקות שגדלו בעציץ שאינו נקוב, אינו מברך עליהם

בורא פרי האדמה, משום שלא נקרא אדמה. ע"ש. וכתב בשבט הלוי דנראה דאף על פי כן מסתבר שיברך בורא פרי האדמה אף על גידולי מים, ומשום שמינו גדל באדמה, ולא דמי לכמהין ופטירות שמבואר בשלחן ערוך שם (סעיף א') שמברך שהכל נהיה בדברו, ומשום שמין כמהין ופטירות לא יונק מהאדמה, אלא מאוירא. וכמו שכתב המגן אברהם (סק"ד). ובספר אור לציון הוסיף, דמברך האדמה משום דסוף סוף נוצר מזרע שיצא מהאדמה. וראיה לדבר, שהנה בודאי שיוצא ידי חובת מצות מצה בחיטים שגדלו בגידולי מים, שהרי הם באים לידי חימוץ, וכל שבא לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו, כדאיתא בפסחים (לה). ובגמרא שם (לט). מבואר שמרור איתקש למצה, ואינו יוצא ידי חובת מרור אלא בגידולי קרקע כמצה, ואם כן פשוט שכשם שיוצא ידי חובת מצה בגידולי מים, הכי נמי יוצא ידי חובת מרור בגידולי מים, אף דבעינן שהמרור יהא גידולי קרקע, נמצא שאף גידולי מים בכלל גידולי קרקע, ולא חשיב משקר כשאומר בורא פרי האדמה, ולא מסתבר לחלק בין גידולי קרקע לבורא פרי האדמה. ולכן נראה שעל גידולי מים יש לברך בורא פרי האדמה.

ואמנם כל זה לענין הברכה, אבל לענין ערלה כיון דמיא לאו כארעא סמיכתא דמי, וכמו שכתב הרמב"ם, לכאורה אין דין ערלה נוהג בהם על כל פנים בחוץ לארץ. ועדיין צריך לעיין בזה.

והנה הרידב"ז בפירושו לירושלמי (סוף פרק ז' דכלאים) גרס, דהשאלה שם על עציץ נקוב, ולא על עציץ שאינו נקוב, וביאר הספק כמו שכתב בתוס' רי"ד (סוף מעשרות) דהיכא דכתיב ארץ, ארצך, כמו ביכורים ממעטינן עציץ נקוב. ולכן מיבעיא ליה לענין ברכת המוציא בגידולי עציץ. ושם בתוס' רי"ד מוסיף לבאר דאין להשיב על זה מהא דגבי ערלה גם כן כתיב ארץ, ואף על פי כן חייב בעציץ נקוב וכו', דבערלה לא כתיב ביה חיובא דארץ, אלא כי תבואו אל הארץ ונטעתם. והאי ארץ קאי על ביאתם לארץ. ובספר פתח הדביר (אורח חיים סימן רג סעיף א' ד"ה ומ"ש דעל פירות האילן), פירש בכוונת דברי הנשמת אדם בהלכות לולב, שר"ל גם כן כפי' הרידב"ז דבערלה לא בעינן ארץ, אלא "דרך נטיעה", וכתב להקשות עליו מדברי הרמב"ם בפרק י'

מהלכות מעשר שני. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן יב, עמוד נד) שכתב ליישב הדברים, כיעו"ש. ומבואר, שיש חילוק בין דין ערלה לדין ברכה. נאלא שלענין הברכה כבר כתבנו בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד תכח) שיש לברך על גידולי מים ברכת שהכל, ולא ברכת בורא פרי האדמה, והוא על פי המבואר בשו"ת יחיה דעת חלק ו' (סימן יב). דדמי לכמהין ופטירות הגדלים בקרקע, אבל עיקר צימוחם מאויר, ולכן מברכים עליהם ברכת שהכל, כמבואר בברכות (מ:), וכן פסקו הרמב"ם (פרק ח' מהלכות ברכות הלכה ח') ובטור ובשלחן ערוך (סימן רד ס"א). וכל שכן בגידולי מים. ומה שיוצאים ידי חובת מרור בגידולי מים, היינו משום דסוף סוף הוא מין ירק מר, ואין לזה קשר לענין הברכה].

ולכאורה יש לפשוט נידון ממה שכתב הרמב"ם (פרק ח' מהלכות שבת הלכה ב'), שהשורה חטים ושעורים בשבת במים, הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא. וכן הוא בשלחן ערוך (סימן שלו סעיף יא). וראה בילקוט יוסף שבת כרך ה' (עמוד כג). הא קמן דזריעה מים חשיבא זריעה מעלייתא, וחייב משום תולדה דזורע, ולפי זה לכאורה הוא הדין גם לגבי ערלה דיש לנהוג דין ערלה בגידולי מים. אלא שיש לחלק בין דיני שבת לדיני ערלה, דגבי שבת הכל תלוי בכונתו לצמוחי פירא, וכדברי הגמרא במועד קטן (כ:), ולכן הזורע במים חייב. אבל לגבי ערלה שמא בעינן שיהיה כלשון התורה ונטעתם עץ מאכל, וסתם נטיעה היא בעפר. אך אין זה מוכח, דסוף סוף הוא שפיר נטיעה. ועוד יש לחלק לפי מה שכתב הרדב"ז [הובא בילקוט יוסף הנ"ל עמוד כד] דהתם הוי הכנה לזריעה בקרקע, ולכן חייב על זה. מה שאין כן בנידון דידן לא שייך זה. וראה בשו"ת הר צבי זרעים, שדן בזה לענין איסור חדש, ואיסור זריעה בשביעית, והעלה שם שגידולי מים בבריכה הבנויה בקרקע האדמה, נוהג בה איסור שביעית, דמים כקרקע הם, וכמו שאמרו בגמרא גיטין (ח.) מים כארעא סמיכתא דמיא, שאין המים מפסיקים בין הזרעים לארץ, ודינם כנזרעו בארץ. אלא שמבואר בגמרא שם שלדעת רבי יהודה שהלכה כמותו לא אמרינן מיא כי ארעא סמיכתא דמי. ע"ש. ואם כן גם בגידולי מים יש לומר כן. ועיין בשו"ת יחיה דעת חלק

ו' (סימן יב), ובמה שכתבנו בילקוט יוסף על הלכות שביעית (הלכות מצוות התלויות בארץ כרך א', עמוד רלט). ע"ש.

ועיין להגר"ב צ עוזיאל זצ"ל בירחון קול תורה (ניסן תשיג), שדן לענין כלאי הכרם בגידולי מים, וכתב, דשבת שביעית וכלאים כולן הם דבר אחד, איסור חפצא על הגברא, לא תעשה כל מלאכה, ובכלל זה גם זריעה, ואין זריעה אלא בקרקע, שדך לא תזרע כלאים, ואין זה אלא איסור גברא במלאכת זריעה כלאים, שהיא גם כן אינה אלא בשדה. וכן הוא באיסור זריעה בשביעית שאינה מיוחדת לשדה זה או אחרת, אלא אסור לעבוד בזמן זה של שביעית.

ולכן אין מקום לחלק ולומר שעבודת שבת אסורה גם במים, ועבודת שביעית וכלאים מותרת, דממה נפשך, דאם עבודה זו נקראת זריעה, אסורה בכלן, ואם לא נקראת זריעה מותרת בכלן. וע"ש משא ומתן בענין עם הגראי"ה הרצוג זצ"ל. ע"ש"ב.

ועיין בשו"ת מנחת שלמה חלק ג' (סימן קנח אות ח') שהאריך בדין זריעה במים לגבי שביעית. ושם (אות ט') כתב דזריעה במים דינה כמו בעציץ שאינו נקוב, ואפשר לסדר את המכירה [בשביעית] בגידולי מים דבזה אין כל החששות של המחמירים והמפקקים בהיתר המכירה, ואין בזה לא תחנם. וכן אין צריך שהמכירה תיעשה לפי חוקי הממשלה. אך אין זה פשוט כל כך דבעציץ שאינו נקוב של עכו"ם יהיה מותר לישראל לעבוד בשביעית, גם לדעת הגדולים שאינם רוצים כלל לצרף דעת ספר התרומה דבזמן הזה יש קנין לעכו"ם. ע"ש.

ועיין בקהלות יעקב (גיטין סימן ו'), שטען, דבערלה חייב משום דלגבי ערלה הרי לא כתיב לא שדך ולא ארץ, אלא כתיב כי תבואו אל הארץ, והיינו שביאת ישראל תהיה לארץ ישראל, והנטיעה תהיה שם, ולכן גם ספינה שאינה גוששת חייב בערלה, אף על פי שלא נקרא גידולי שדה ולא גידולי ארץ, משום דגם גידולי אויר הארץ חייב. ובירושלמי (פ"ק דערלה) שם בהא דאמרינן דנטוע בבית חייב בערלה, לא אמרו הטעם משום שנקרא בארץ, ובפשוטו י"ל משום דבערלה אפילו הגדל באויר ארץ ישראל חייב, דקרינן ביה כי

תבואו אל הארץ. ע"ש. ולדבריו גם גידולי מים בארץ חייב, דאין צריך לא שדה ולא ארץ, ויתחייב גם על גידולי מים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יז

הנחיות למשגיח כשרות בהלכות הפרשת חלה

[שלחן ערוך סימן שכב]

בס"ד, י' אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת הרב דניאל פרג'ון נ"י

צירוף עיסות שנילושו בנפרד

למענה לשאלותיו בהלכות חלה הנני להשיב:

א. אם לשו עיסה ואין בה כדי שיעור חיוב חלה, ואחר כך לשו עוד עיסה וגם בה אין שיעור המחייב הפרשת חלה, והבעלים מקפידים שהעיסות לא יתערבו זו בזו, [וכגון בשני סוגי בצקים שהאחד מלוח והשני מתוק, או בשתי עיסות השייכות לשתי נשים], אין העיסות מצטרפות, ופטור מהפרשת חלה. אבל אם אין בעלי העיסה מקפידים בזה, והעיסות נוגעות זו בזו עד שנדבקות מעט [בשיעור שכאשר יפרידו אותן תולשות בצק אחת מהשניה] מצטרפות, באופן שהן עיסות ממין הראוי לצרף. ואם אין העיסות נדבקות זו בזו אין נגיעה לבד מחייבת בחלה.

ב. אם לשו עיסות קטנות שאין בכל אחת שיעור חלה, או שלשו עיסה שיעור חלה ולא הפרישו חלה בעודה עיסה, ועברו ואפו קודם הפרשת חלה, אם נתן את הלחמים בתוך סל, הסל מצרפן לחיוב חלה. והוא שלא יצא ככר שלם, או עוגה שלימה מחוץ לדופני הסל. אבל אם נתן את הלחמים אחר האפייה על גבי קרקע,

או על גבי מגש שאין לו דפנות, או טבלא שאין לה לבזבו [שוליים גבוהים קצת] מסביב, ואין בכל לחם בפני עצמו שיעור חלה, אינן מצטרפים. ואם לאחר שהוציא את הפת מהתנור הניח את הפת על לוח או על הקרקע, או בכל דבר שאין לו תוך, ולאחר מכן הניח אותו בסל, עם כ"ז הסל מצרפן, ואין צורך ליתן הפת מהתנור לסל באופן ישיר. ובמקום שהסל מצרפן אין צריך שהפת יגעו זו בזו. ויש שהחמירו שגם בסל צריך שהעיסות יגעו זו בזו.

והנה בגמרא פסחים (מח:): בעי רבי ירמיה, טבלא שאין לה לבזבוין [שפה] מהו ליתן בה הפת לצרפן לחלה וכו'. תיקו. וכתב הרמב"ם (סוף פרק ו' מהלכות ביכורים): אפה מעט מעט וקיבץ הכל על לוח שאין לו תוך, הרי זה ספק. ואם חלה של דבריהם היא אינו חייב להפריש עד שיצטרף אותו כלי שיש לו תוך. ע"כ. וכתב בכסף משנה, דהוי בעיא דלא איפשיטא, ופסק בה בדאורייתא לחומרא, ובדרבנן לקולא. ע"כ. ולשון הרמב"ם הובא בטור (סימן שכה). ושם (בהלכה יז) מבואר, שבמגש שאין לו דפנות הוי ספק אם מצרף. ובחלה שהחיוב בה הוא מדרבנן, מגש כזה אינו מצרף. וכן הוא בשלחן ערוך שם.

ובחלת חוץ לארץ שהיא מדרבנן, אם צרפן בלוח אינו חייב להפריש חלה, דהוה ליה ספק במילתא דרבנן. וכיון שלש מעט מעט ואין בכל חתיכה שיעור של חיוב חלה, יש לילך לקולא. והנה יש לדון בזה, דלכאורה בזמן הזה גם באר"י יש לילך לקולא, דחיוב חלה בזמן הזה הוא מדרבנן. ולפי זה העיר בספר שלחן גבוה (סימן שכה אות ה') על דברי הרמב"ם, שבפרק הנז' כתב, דבזמן הזה אפילו בימי עזרא הסופר ואפילו באר"י חלה מדרבנן, מפני שלא עלו כולם, ומצות חלה תלויה בכיאת כולם, וסבר כהאי תנא דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. ואם כן מהו שכתב הרמב"ם ואם חלה של דבריהם וכו', דמשמע שיש לנו כיום חלה מן התורה, והרי כיום ליכא חיוב מן התורה כלל. ואמנם הטור שהעתיק דברי הרמב"ם זהו מפני דחש למאן דסבר דקידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, וכמ"ש בס"ס שכב, ואף על גב דאינו הלכה וכמו שנתבאר בבית יוסף שם. וגם קשה על מרן

צירוף על ידי כלי.

ה. ואם כיסה את העיסות או את ככרות הלחם [שאינן בכל אחת שיעור הפרשת חלה] במפה, הרי זה מועיל לצרפן לשיעור חלה. ויש אומרים שיש לכסות את העיסות או הלחמים גם מלמטה במפה, והעיקר כדעה ראשונה, אך במקום שאפשר בנקל להחמיר ולהניח מפה גם מלמטה, טוב ונכון לנהוג כן. ומקור דין זה הוא בסמ"ק (סימן רמז), והובא להלכה בטור (סימן שכה). ובשלחן ערוך (סימן שכה סעיף א') הביאו בשם יש מי שאומר. וע"ש בש"ך (סק"ה) שתמה על מרן, והרי אין בזה חולק ואם כן למה כתב דין זה בשם יש מי שאומר. ע"כ. אלא שכבר כתבו בעלי הכללים שכאשר מרן ראה דין אצל פוסק מסויים, ולא מצא הדין אצל פוסקים אחרים, מביאו מרן בשם יש מי שאומר, אף שהוא מוסכם להלכה. וגם כאן כיון שמרן ראה דין זה בסמ"ק, ולא מצא הדין מפורש בשאר פוסקים, לכן הביאו בשם יש מי שאומר, אף שבודאי כן הוא להלכה.

ו. האופים לחמים או עוגות ומניחים אותם בפריזר, ואופים אותם בתבניות נפרדות, ובכל תבנית אין שיעור של חיוב חלה, אין המקרה מצרף אותם לשיעור חיוב חלה, ונפרט בעוגות שיש ספק אם חייבות בחלה או לא. וכן אם הניחו את הלחמים בתבנית בתוך תנור שבזמניו, או בתוך ארונות סגורים, אינן מצטרפים לשיעור חלה על ידי התנור או הארון. ולפיכך כשבא להפריש מהם חלה יצרף את העוגות על ידי סל או מפה, ויפריש מהם חלה כדין. וכן העלה בשו"ת מחזה אליהו (סימן קיז). וכ"ש אם העוגות סגורות כל אחת בניילון. ודמי למקרה שאין העוגות שבתוכן מצטרפות לחיוב חלה, דבעינן שיניחם בכלי או על גבי טבלה שיש לה שוליים. ובמכונת יש יותר ממ"ס, והוא כלי גדול, ודין המכונת כדין הספינה, כמבואר בחזון איש (יורה דעה סימן רח סק"ח). ע"ש.

ז. מאפייה שאופים בה עוגות מעיסות שיש בהם פחות משיעור חלה, ואינם מפרישין מהם חלה, ואחר כך מניחים את העוגות כשהם גלויים בתוך מכונת, אינם מצטרפים לחיובם בחלה. ועיין ברמב"ם (פרק ו' מהלכות ביכורים הלכה טז) שכתב, שאין התנור מצרף לחיוב חלה. ויש לחקור בטעם דין זה, האם הוא משום שאין כאן נשיכה, [דהיינו שהלחמים והעוגות נוגעות זו בזו אבל אין

השלחן ערוך שהניח לשון הרמב"ם והעתיק מלשון הטור, וגם הוסיף, ואם נתנם בטבלא אינם מצטרפים, דמשמע דפטור מכל וכל ואין לה תקנה להפריש, והלא אם חזר ונתנם בכלי שיש לו תוך אחר שנתנם בלוח, חייב להפריש בין צירפן בהיותם עיסה בין נתנם אחר אפייה. ואם כן הוה ליה להעתיק לשון הרמב"ם כדרכו. ועל כל פנים אף באר"י אזלינן להקל בנידון דידן, משום דחלה בזמן הזה מדרבנן. וראה בדין זה בשו"ת רב פעלים חלק ד' (חלק יורה דעה סימן לו). ע"ש.

ג. והוא שלא יצא ככר שלם מחוץ לסל, וכמ"ש הטור. וכתב מרן הבית יוסף שם, שאם יוצא מעט מהככר לית לן בה. ומרן בשלחן ערוך (שם סעיף א') סתם דבריו, שאם נתנם בסל אפילו אחר אפייה מצטרף. וכתב הרמ"א, ולכן כשמצרפם בכלי יזהר שלא יצא שום דבר למעלה מדופני הכלי. דהיינו שיהא כל ככר א' או עיסה למעלה מדופני הכלי. ע"כ. ומבואר שאם מקצתה בפנים מצטרף. ואף שהב"ח כתב, שמדברי הטור לא משמע כן, והביאו הט"ז (סק"ב), מכל מקום העיקר לדינא כמ"ש מרן בבית יוסף. וכן כתב בביאורי הגר"א (סק"ז) שדברי מרן נכונים, דצירוף סל הוא כמו נשיכת עיסות, ובעיסות אפילו נשכו מקצתן מהני לצירוף. והסמ"ג לא ס"ל כ"ז ואמר, דלא קפיד אלא אלבזבו, אבל כל שיש לו תוך אפילו כולן למעלה לית לן בה, דאזיר כלי מצטרף, כמו אזיר בית בירושלמי (פ"ג דפסחים).

ד. ואם רדה הפת מהתנור והניחו בלא צירוף, ורק אחר כך צירפו, הצירוף מהני לחיובו בחלה, דהנה החינוך (מצוה שפה) כתב, שיש לרדותו מן התנור וליתנו בסל לאלתר. וכן כתב באור זרוע בשם ריצב"א. אך האור זרוע עצמו פליג עליה וס"ל דאף אם אחר כך צירפו, מתחייב בחלה. וכתב בשו"ת רב פעלים ח"ד (חלק יורה דעה סימן לו) שהמנהג הוא להניח את המצות על מחצלת, ורק אחר כך מקבצים אותם לתוך כלי, ופורסים עליהם מפה ומפרישים חלה. וסיים, ופוק חזי מאי עמא דבר. ע"ש. ומבואר שהמנהג כדעת האור זרוע. וזה מפני שמרן בשלחן ערוך לא הצריך תנאי זה, ומשמע שתפס גם כן כדעת האור זרוע. ויש שדייקו כן גם מדברי הרמב"ם, שכתב (בפ"ו מהלכות ביכורים ה"ז), אפה מעט מעט וקביץ הכל על לוח וכו'. ומשמע דאף שמיד אחר האפייה נתן על לוח [בלא דפנות] מהני אחר כך

כלי. ע"ש. ועיין במועדים וזמנים ח"ב (סימן קפז) שדן
אם תיבה וארון מצרף לחיוב חלה.

ה. וכן המאחסן עוגות בתא הקפאה אחד, אם כל אחת
מפרוסות העוגה בתוך שקית נפרדת אין הן
מצטרפות לשיעור להתחייב בחלה. וכן כתב בהליכות
בת ישראל (פרק יב סעיף ז) בשם הגרש"ז אויערבאך
זצ"ל. ועיין בשו"ת מחזה אליהו (סימן קיא) שדן בענינים
אלה. ובספר לקט העומר (פרק ו') כתב, שאם מקפידים
שלא לערב סוגי עוגות, וכגון שבאחת יש תבלין ובשניה
אין תבלין, וכדומה, אפשר שאינן מצטרפים.

מ. אם נתן את הלחמים אחר האפייה ע"ג הקרקע, או
ע"ג מגש שאין לו דפנות, או טבלא שאין לה לבזבז
(שוליים גבוהים קצת) מסביב ואין בכל לחם שיעור חלה,
אינם מצטרפים, והוא הדין אם הניחם על שולחנות
שבזמננו.

לשה עיסה גדולה ובדעתה לחלק לבני משפחתה אם חייבת בחלה

י. ואשה העושה עיסה כשיעור חלה, ובדעתה לחלקה
לאחר אפייה לבני משפחתה, חייבת בחלה בברכה.
וכמבואר בחזון עובדיה שבת כרך א', דהנה מבואר
בשלחן ערוך (יו"ד סימן שכו ס"ב), שעיסה של שותפין
חייבת בחלה. ונחתום שעשה עיסה לחלקה כשהיא
בצק, חייבת בחלה, לפי שאם לא תמכר יעשנה פת.
אבל העושה עיסה לחלקה בבצק פטורה. ואם דעתו
לחלקה רק אחר אפייה כתב הש"ך שחייבת.

וכתב הרשב"א (בפסקי חלה), שעיסה שבשותפות ישראל
כדי לאפותה בשותפות, אם יש בכל העיסה
כשיעור חייבת, אף שאין לכל אחד רק כזית. וכתב הב"י,
דמשמע שאם אין דעתו לחלקה בצק, אף שדעתו לחלקה
אחר שתאפה חייבת. אבל מדברי הסמ"ג נראה שצריך
שלא יהיה בדעתם לחלקם כלל, אפילו לאחר אפייה,
ומיהו אפשר דאורחא דמילתא נקט. ע"כ. ומוכח מזה,
שאפילו אם כשנעשית בצק חילקה לכמה ככרות
ואפאם, והיה בדעתו לחלקה אחר אפייה, כמו עיסת
השותפין, חייבת בחלה. ובארץ צבי (סימן מט) תמה על
שאופים חלות על דעת לחלק לצאצאיהם, ומברכים על
הפרשת חלה, והרי בשעת גלגול הבצק דעתו לחלק. אך

כאן נשיכה של העיסות], או משום שהתנור קבוע בקיר,
ולא מצינו דבר המצרף אלא בדבר המיטלטל, כמו סל
וכדומה. ונפקא מינה בנידון דידן שהפת או העוגה כבר
נאפו, ואחר כך מניחין אותן למשמרת בתנור או במקרר
או בארון, דאי משום טעמא דליכא נשיכה, גם כאן
ליכא נשיכה ואין חיוב צירוף לחיוב חלה. אבל אי נימא
דהטעם דבעינן כלי לצירוף, אם הניחו אותם בארון
קטן המיטלטל שיש עליו תורת כלי, ואינו קבוע בקיר,
אין הכי נמי דמהני לצרף הלחמים לחיוב חלה.

ונחלקו הפוסקים בחקירה הנ"ל, כי הרדב"ז בפירושו
שם כתב, דטעמא, דאי משום נשיכה ליכא,
שהרי בתנור נוגעות ולא נושכות, ואי משום דכתיב
באכלכם מלחם הארץ, לא נקרא לחם עד שיוציאנו
מהתנור ויהיה ראוי לאכילה. ע"כ. ולדבריו אם הפת
או העוגה כבר נאפו, ואחר כך הכניסו אותם לתנור
למשמרת, או הכניסו למקרר או לארון, הכל מצטרף
לשיעור חלה. ואפי' אם הארון או התנור קבועים בקיר.

אולם בספר חלת לחם (סימן ד' ס"ו) כתב, שהטעם שאין
התנור מצרף הוא משום שהוא קבוע בקיר, ולא
מצינו רק סל המיטלטל שהוא מצרף, ולכן כתב שם
שתיבות וחלונות הקבועים בקיר אינם מצרפים. ע"ש.
וממילא גם בכלים גדולים הקבועים במקומם שנחשבים
כמחבורים, וכן כל כלי גדול המכיל ארבעים סאה בתוכו.
וראה בשו"ת מנחת יצחק ח"ז (סימן קט), שכתב, דרוב
הפוסקים ס"ל דתנור אינו מצרף לשיעור חלה, וכן דעת
הגר"א (סימן שכה סק"ג), דהעיקר בזה כדעת הרמב"ם.
ועיין עוד בכף החיים (אורח חיים סימן תנו אות כה). ובנידון
דידן שמניחים כל עוגה בשקית ניילון נפרדת, ודעת
הרבה ראשונים דלא שייך צירוף רק כשהעוגות נוגעות
זו בזו, וכמ"ש הש"ך בנקודות הכסף (ר"ס שכו) בכוונת
הרא"ש. וכן כתב הב"ח (אורח חיים שם). וכן פסק המשנה
ברורה (שם סק"ז). ואף אי נימא דלא בעי נגיעה, בשני
כלים לא מצטרפים, וכמ"ש בדבר שאול (הלכות חלה
סי"ד). וכן כתב רבי עקיבא איגר (סימן שכה). וכן כתב
בספר דעת קדושים (סימן שכה). ודלא כדעת ערוך השלחן
(סימן תנו). ובצירוף זה שהמקרר מחובר לקרקע על ידי
חוט החשמל. גם בשו"ת מחזה אליהו (פאלק סימן קיא)
כתב, שאין המקרר מצרף את העוגות לשיעור חלה, דכל
שימוש המקרר הוא במחובר לקרקע, ואז אין לו דין של

לק"מ, שגם השותפין בשעת גלגול הבצק היה בדעתם לחלק אחר אפיה, ולא הצריכו שיאכלו אותם ביחד, ועל כרחק שכל שאין מחלקה כשהיא בצק, אף שדעתו לחלק הככרות לאחר אפיה, חייבת בחלה. ועוד שבמאירי (חלה פ"א) ובשם הראב"ד, מפורש שאדם אחד חייב אע"פ שדעתו לחלק. וכן כתב הגר"א שם. ונהנה פשוט שע"מ לחלק היינו לאחרים, אבל לעצמו ודאי חייבת וכ"כ הלבוש והש"ך. ואף שבתוס' (ברכות לח.) משמע שאפילו ע"מ לחלק לעצמו פטורה. בל"ח כ' דהיינו כשמחלק ע"מ שלא לאפותה בפעם אחרת. והצל"ח שם כ', דודאי לחלק לעצמו חייב, שראויים להצטרף אח"כ ע"י סל. וסופגנים שאני שאין יכולים להצטרף. ובשנות אליהו כ', שאם בא לכלל חיוב, שנחלקה לאחר גלגול לכ"ע חייבת. וכן עיקר בפ"י דברי התוס'. ולכן אשה העושה עיסה בע"ש כשיעור חלה, ובדעתה לחלקה לאחר אפיה לבני משפחתה, חייבת בחלה בברכה].

שיעור העיסה לחיוב הפרשת חלה

יא. שיעור הפרשת חלה בברכה הוא כשיש בקמח שיעור של קילו חמש מאות וששים גרם [1.560 גר'], שהוא תק"כ דרהם. וממדת חסידות טוב להפריש חלה בלי ברכה משיעור קילו וחצי לערך, [דשמא הקמחים של ימינו קלים יותר]. והיינו משיעור 1.456 גר', דשמא דרהם הוא 2.8 גר', או 3 גר'.

וע' בגמ' ובפירוש רש"י במסכת שבת (טז.), ובעירובין (פג.), ובפסחים (מח): דמבואר, ששיעור חלה הוא עשירית האיפה, שהוא מ"ג ביצים וחומש ביצה. [גימטריה "חלה" - תוס']. וכן פסקו הרמב"ם (פרק א' דערוית, וביד החזקה פרק ו' מהלכות ביכורים הלכה טו), והשלחן ערוך (אורח חיים סימן תנו ס"א. יו"ד סימן שכד ס"א), ששיעור העיסה שתתחייב בחלה היא חמשה רבעים, ומשקלם חמש מאות ועשרים דרהם מקמח חטים שבמצרים. וכתב הרא"ש בפסקיו (הלכות חלה סימן ד'), ששיעור חלה יש לעשות באופן זה, יביא כלי וימלא אותו מים על כל גדותיו, ויתן אותו בתוך כלי ריקן, ויכניס לתוכו מ"ג ביצים בנחת, אחת לאחת והמים היוצאים לתוך הכלי המחזיק אותם הוא שיעור חלה. והטור כתב באופן אחר, שימלא כלי מים על כל גדותיו, ויערה את המים ממנו לכלי אחר, ואחר כך יתן מ"ג ביצים, לתוך הכלי הריקן, ויחזיר בו את המים שעירה

ממנו, והמים שיוותרו יתנם בכלי אחר, וכלי המחזיק אותם הוא המדה למלאותו קמח שיעור חלה. וכן הוא בשלחן ערוך (שם). גם הגאון מהר"א אזולאי בספר חסד לאברהם (מעין ב' נהר ס), כתב, שהוא שיעור 520 דרהם. וכן כתב בשו"ת בית דוד (חלק אורח חיים סימן פב). ובספר נר מצוה חלק ב' (סימן יז). וכן כתב בכף החיים (סימן תנו אות טז), שאחר שהביא דברי הרמב"ם, וכתב, ועשינו נסיון פה עיה"ק ירושלים ת"ו, שהבאנו כלי שמחזיק מים משקל תש"פ דרהם (שזהו שיעור מ"ג ביצים וחומש ביצה מים, בקירוב, וכמו שכתב מרן בשלחן ערוך שם). והחזיק מן הקמח משקל תק"כ דרהם, כי הקמח קל מן המים בשיעור שלישי, ולכן המנהג פשוט להפריש חלה בברכה מקמח שמשקלו תק"כ דרהם כפסק הרמב"ם והשלחן ערוך. והעידו לפני שכן המנהג בסוריה ובתימן וכו'. וכן הוא בשו"ת יחווה דעת חלק ד' (סימן נה). ע"ש. והנה הגאון בעל נודע ביהודה כתב בספרו הצל"ח, שבעל תוספות יום טוב מדד השיעור הנ"ל, והוא "פונט אחד". וכתב הצל"ח, שגם הוא עצמו מדד ויצא לו שיעור שני פונט, וסיים, לא באתי להקל אלא להחמיר. ועיין בגמ' פסחים (קט.). לענין שיעור כזית, שהוא אצבעיים אורך על אצבעיים רוחב בגובה אצבעיים, וחצי אצבע וחומש אצבע. ולפי מה שהנודע ביהודה מדד בעצמו יצא לו יותר מתשעה דרהם לכזית. ותלמידו הגאון בעל תשובה מאהבה חלק ג' (דף סח) כתב, ששאל לרבו הצל"ח הרי כל השיעורים שאמרו חז"ל דיברו באצבע בינונית, וכמו שכתב הרמב"ם, והגאון הנודע ביהודה היה ארוך בדורו וגבוה מכל העם, והוא חישב לפי אגודל שלו, ורוחב אגודלו היה כפול משל אדם בינוני. וצחק ולא השיב לו על זה. ע"ש. ובשו"ת יחווה דעת הנ"ל הביא הדברים הנ"ל, וכתב, שכל זה גרם להאחרונים הנ"ל מפני שבמדינתם לא נודע כלל שיעור הדרהם, אבל במקומותינו שהשיעור ידוע מדור אחר דור, ומשקל האוקיא היה שבעים וחמש דרהם, והמדידה על ידי ביצים אין לסמוך עליה כל כך, שגם בביצים יש קטנים ויש גדולים, ולא כל המקומות שוים. ובספר פתח הדביר (סימן קצ) כתב, שבדורו נמדד ונשקל שיעור רביעית על ידי גדול דורו, ויצא לו כ"ז דרהם. לפיכך הדבר ברור ששיעור חלה הוא תק"כ דרהם, וכאשר הורה לנו רבינו הרמב"ם, ואף מרן הקדוש העלה כן. גם בנתיבי עם (סימן שכד) כתב,

האוקיה הירושלמית היתה של 75 דרהם כידוע לכל הירושלמים הותיקים, ולכן בעיסה של שבע אוקיות קמח היינו מפרישין חלה בברכה, כי יש בהן שיעור חלה מרווח. ותמה אני על הרב טוקצינסקי שכתב בספר ארץ ישראל שלא ידועים לנו השיעורין של חז"ל, ולא של המ"ג ביצים, לפיכך נוהגים שרק על עיסה משבע אוקיות קמח מברכים. ע"ש. והאמת שדוקא משום שידועים לנו השיעורין של חז"ל על פי ההסברה של הרמב"ם בפירוש המשניות על עדויות, ושיעור הביצה שהוא י"ב דרהם מקמח חטים, כמו שכתב שם, לכן מפרישים ומברכים בכמות הנז'. ומשקל השבע אוקיות הוא מתאים בערך לשני קילו פחות רבע.

ועיין עוד בנתיבי עם (סימן תנו) שגם האריך בזה, וכתב, שכן קבלנו בירושלים ובכל ארץ ישראל וסביבותיה כדעת מרן שהיא סברת הרמב"ם, דאף על פי דקיימא לן בכל דוכתא שהביצה היא י"ח דרהם, זהו דוקא במים, אבל בקמח הביצה היא י"ב דרהם, וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פרק א' דעדיות) שעשה מדת הרביעית בתכלית הדקדוק, שהכיל מים כ"ז דרהם. יין כ"ו דרהם. קמח חטה י"ח דרהם. והרביעית היא ביצה ומחצה כידוע. והרב כף החיים שעשה מעשה והביא כלי שהחזיק תש"ף דרהם מים, והוריקוהו, ומלאוהו קמח ושקלו הקמח הנז' ומצאו בדיוק תק"כ דרהם, וסיים, שעל כן המנהג פיעיה"ק לברך על החלה כשיש עיסה של תק"כ דרהם קמח, כפסק הרמב"ם והשלחן ערוך. וששאל ונודע לו שכן פשוט המנהג בסוריה ובתימן. ובפחות מכך לא מפרישין, ודלא כמו שכתב הכף החיים אות י"ב, שבת"ל דרהם קמח יפרישו חלה. וכן דלא כהרב טוקצינסקי שבחמש אוקיות קמח שהן שע"ה דרהם יפריש בלא ברכה, דכל זה ליתא, שקבלנו סברת הרמב"ם בכל מכל כל, שבפחות מתק"כ דרהם לא מפרישין חלה, וכל שכן דלא קיימא לן כסברת הרב בן איש חי (פרשת שמיני). ואם כן מה שכתב בסידור תפלת ישרים ששיעור עיסה שחייבת בחלה הוא תשע"ז דרהם, שהם 2487 גרם, זה לא לפי הרמב"ם והשלחן ערוך, וירושלים וסביבותיה וכו'. וכן מסקנת מהרא"ח נאה בספרו שיעורי תורה (עמוד צח). ע"כ. וע"ש בשו"ת יחזה דעת הנ"ל שכתב, שדור דור וחכמיו חזרו על השיעור

של משקל הדרהם בכל מדות השיעורים של תורה, ואילו היה שינוי בדרהם בתקופה כל שהיא, מיד היו רבותינו האחרונים מתריעים ומודיעים על השיעור החדש, כדי שלא יכשלו העם בכל עניני שיעורי תורה, אלא ודאי שמעולם לא נשתנה שיעור הדרהם כלל. ומה שכתב הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל בספר שיעורין דאורייתא, על פי דברי הגאון החזון איש, שאין לסמוך על שיעור הדרהם, כי מי יכול לשער המון תמורות הזמן מזמנו של הרמב"ם עד ימינו וכו', והנהגים להפריש חלה בברכה מתק"כ דרהם קמח, טועים הם וכו', כבר השיב לנכון הגרא"ח נאה בספר שיעורי ציון על כל דבריו, וכן על דברי החזון איש, והעלה שהעיקר כמנהג רבותינו גדולי הספרדים שנהגו במשך כל הדורות כדברי הרמב"ם ומרן וכו'. ע"ש. וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי חלק ד' (חלק אורח חיים סימן לב) להוציא מלב הטוענים שחל שינוי במשקל הדרהם מזמן הרמב"ם לזמנינו, שזה אינו, שהרי כל גאוני ישראל דור אחר דור, כותבים שיעורי כזית וכביצה ושיעורי רביעית וחלה, כמו שכתבו הרמב"ם ומרן השלחן ערוך וכו'.

גם בספר אור לציון חלק ב', במבוא שבראש הספר (ענף א' אות י') כתב, שלענין חלה המנהג לשער תק"כ דרהם כדעת השלחן ערוך ולברך עליה, ולא כדעת הגאון החזון איש שצריך שיעור גדול יותר, כיון שחלה בזמן הזה דרבנן, ולכן אין חוששין לדעת הסוברים שצריך שיעור גדול יותר. ואין לחוש בזה לספק ברכות, שאחר שכך המנהג, וכמו שכתב בכף החיים (סימן תנו אות טז), ובמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות. ע"ש. אולם לפי המבואר בשו"ת יחזה דעת הנז', אין אנו צריכים לטעם זה דחלה דרבנן, דבלאו הכי כך הוא מקובל אצלנו מדורי דורות. ואדרבה בחלה היא חומרא נגד דעת החזון איש.

לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע מעצמו חיוב חלה

יב. אסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע מעצמו חיוב חלה. ודוקא במתכוין להפקיע עצמו מהחיוב, אבל אם אין לו אלא עיסה קטנה, או שלש עיסה קטנה בערב פסח כדי שלא תחמיץ, אין בזה

לקנות לו טלית של ד' כנפות וכו', מכל מקום אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה גדולה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי לקיים המצוה, וביותר צריך לזהר במצות ציצית בעת התפלה וכו'. וכן כתבו הטור והשלחן ערוך (סימן כד).

וגם בחלה אם לש במתכוין פחות מכשיעור כדי שלא להתחייב בחלה, ואופה חלק חלק, עביד איסורא בכהאי גוונא. וכן הוא ברמב"ם (פרק ו' מהלכות ביכורים הלכה טו) ובשלחן ערוך (סימן שכד סעיף יד): "איסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה". ע"כ. והטעם לדין זה מבואר במאירי (חלה שם) שהוא כדי שלא תשתכח תורת חלה. ואף בזמן הזה הואיל ואין הטומאה מבוררת כל כך איסור להערים לעשות עיסתו קבין כדי שתפטור מן החלה. ע"ש.

שכחו להפריש חלה ונזכרו בליל יום טוב

יג. עיסה שנילושה בערב יום טוב ולא הפרישו ממנה חלה, אין מפרישין עליה חלה ביום טוב, הואיל ואפשר היה ליטול החלה מערב יום טוב, ומשום שנחשב כמתקן. וכל זה כשגמר את כל הלישה בערב יום טוב, שכבר נתחייב בהפרשת חלה מערב יום טוב. אבל אם היה לו לעסוק ביום טוב בגמר לישה, אם כן מערב יום טוב לא נתחייב עדיין בחלה, ונחשב כמו שהתחיל ללוש ביום טוב, ואז מפריש חלה ביום טוב. וע' בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תקו סעיף ג'). ובמשנה ברורה (שם ס"ק ט). ע"ש.

והנה בגמ' ביצה (ט). אמרו, אמר רבה גלגל עיסה מערב יום טוב, מפריש ממנה חלתה ביום טוב. [ואף על גב דתנן לקמן לו: אלו הן משום שבות, אין מגביהין תרומות ומעשרות ביום טוב, והא נמי כתרומת דגן דמיא, שהיה יכול להפרישה מערב יום טוב, אפילו הכי מפריש, שלא גזרו על תרומת עיסה, שהרי מותר לגלגלה ביום טוב, ולאפותה כדי לאכול פת חמה. רש"י]. אבוא דשמואל אמר, אפילו גלגל עיסה מערב יום טוב אינו מפריש ממנו חלתה ביום טוב. [אין מפרישין ממנה שלא התירו להפריש חלה אלא בעיסה שמגלגל ביום טוב, אבל זו היה לו להפריש מערב יום טוב, כתרומת דגן ופירות. רש"י]. ופסק הרמב"ם (בפרק ג' מהלכות יום טוב הלכה ח') כאבוא דשמואל, וז"ל:

איסור שמפקיע עצמו מהמצוה. והנה במשנה (פרק ב' דחלה משנה ג') שנינו: מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטרה, יעשנה קבין ואל יעשנה בטומאה. ע"כ. ומשמע שאם יכול אסור לעשותה קבין קבין. וכן מבואר בירושלמי (פרק ג' מחלה הלכה א') אוכלין עראי מן העיסה עד שתתגלגל בחיטים וכו'. אמר רבי חגי לא שנו אלא עראי אבל קבע אסור. מפני שהוא מערים לפוטרה מן החלה. [דילמא אתי לאערומי ויאכל מעט מעט ממנה קודם שתתגלגל כולה ונמצא פוטרה מן החלה]. ובגמרא פסחים (מח:): אמר רב יוסף הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא. [שלשין עיסה ג' לוגין בלבד כדי שהעיסה לא תבוא לידי חימוץ], אמר ליה אביי מאי דעתך לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה. ע"כ. ומבואר דאם עושה כן כמזיד, שלא ללוש עיסה כשיעור חלה, עביד בזה איסורא שמפקיע עצמו מחיוב חלה. וכיוצא בזה אמרו בגמ' ברכות, חסידים הראשונים היו מכניסין פירותיהן וכו'. וכיוצא בזה אמרו בגמרא מנחות (מא). לגבי ציצית, דבעידנא דריתחא נענשים גם על ביטול מצות עשה. ובפסחים (ק"ג): שנינו, שבעה מנודים לשמים, ומהם מי שאינו מניח תפילין בראשו ובזרועו, וציצית בכגודו, ומזוזה בפתחו. וכתבו התוס' שם, שזהו כשיש לו טלית של ד' כנפות ואינו לובשו. או יש לומר שאף על פי שאין לו, חייב לחזור ולקנות טלית של ד' כנפות להביא עצמו לידי חיוב וקיום מצות ציצית. וכמו ששנינו במס' סוטה (יד). שמשה היה מתאוה להכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצוות התלויות בארץ. וע"ש בראשונים שכתבו, שכל זה היה דוקא בימיהם שהיו רגילים ללבוש בגד של ד' כנפות, ולכן אם מחזר אחר דרכים להיפטר מן המצוה, כגון שעושה קרן עגולה, בזה נענשים על ביטול עשה, אבל בזמן הזה שאין רגילות ללבוש בגד שיש לו ד' כנפות אין נענשים על ביטול עשה. וכן הוא במרדכי (מנחות סימן תקמא) בשם תוס' שאנץ, שדוקא מי שאין לו טלית ומחזר אחר עלילות להיפטר מן המצוה, בזה נענש, וכל זה בימיהם שהיו רגילים להתעטף בטליתות שיש בהן ארבע כנפות. אבל בזמן הזה שאין דרכינו בכגדים של ד' כנפות, אין בזה עונש כלל אם אינו מקיים מצות ציצית. וכן כתבו הסמ"ג (סימן כו), והתוס' (שבת לב:), והרא"ש (פרק ג' דמועד קטן). וז"ל הרמב"ם (פרק ג' מהלכות ציצית הלכה יא): אף על פי שאין אדם מחוייב

בשלחן ערוך (סימן תקו סעיף ג') פסק כדעת עמודי ההוראה, וז"ל: הלש עיסה ביום טוב יכול להפריש ממנה חלה ולהוליכה לכהן. אבל עיסה שנילושה מערב יום טוב, אסור להפריש ממנה חלה ביום טוב. הג"ה, אלא אוכל ומשייר קצת ולמחר מפריש חלה מן המשויר וכו'. ע"כ. וכתב המגן אברהם שם, דמה שכתב הרמ"א שאוכל ומשייר, היינו בחוץ לארץ.

והנה הלבוש (סימן תנו סעיף ב') כתב, ואם שכח להפריש חלה ממצת מצוה יכול להמתין עד הלילה, כדי שיניחם כח שלימות על הקערה, וכשיבצע המצה השניה לשנים, ישמור חצי לאפיקומן, ואז יניח השני המצות השלימות ושתי השברים בכלי לצרפם, ויכסם, ויקח פרוסה קטנה מן הבצועה, ויברך להפריש חלה, וישמור לחול המועד, ושורפה בחול המועד. ולי נראה שטוב יותר שיבצע ממנה תחלה פרוסה קטנה ביום, שמא יחזור וישכח, דבלאו הכי יבצענו בלא ברכה. ע"כ. ותמוה, שהרי אסור להפריש חלה ביום טוב, מעיסה שנילושה מערב יום טוב, וכמו שפסק מרן הנז'. וגם הרמ"א לא חלק על מרן בזה, אלא שכתב שבחוץ לארץ אוכל ומשייר וכו'. ומשמע שמסכים למרן שאסור להפריש חלה מעיסה שנילושה מערב יום טוב. שוב ראיתי שכבר העיר בזה באלהיו זוטא על הלבוש הנז' (סק"ז), שכתב, ותימא הא כתבו השלחן ערוך והלבוש גופיה דעיסה שנילושה מערב יום טוב אין להפריש ממנה חלה. גם תמוה מאי איריא שמא ישכח להפריש בלילה, תיפוק ליה דאסור להפריש בלילה. ועוד קשה דהא מבואר תקנה לזה שאוכל ומשייר. וע"ש שכתב ליישב דברי המנהגים והמ"מ, אבל על הלבוש נשאר בצ"ע. כיעו"ש. ותימה שגם החק יעקב (סימן תנו סק"ט), הביא דברי הלבוש הנ"ל, ולא העיר מזה כלום. וכתב שם, וכן ראוי ונכון לנהוג שלא להמתין עד הלילה, דבלאו הכי עיסה שנילושה מערב יום טוב אסור להפריש ממנה חלה ביום טוב. ומותר להפריש ביום טוב באופן שלש עיסה פחות מכשיעור חיוב חלה, שאז מערב יום טוב לא נתחייב בחלה, וביום טוב יצרף את כל מה שאפה [במפה] ויכול להפריש ביום טוב, אף שהיה יכול לצרף מערב יום טוב. וכמו שכתב הלבוש לקמן. ומכל מקום מותר להפריש ביום טוב, כיון דלא טבילי עד השתא, כמשמעות הש"ס להדיא בפ"ק דביצה גבי מוללין מלילות ביום טוב,

מותר ללוש עיסה גדולה ביום טוב. והלש עיסה מערב יום טוב, אינו מפריש ממנה חלה ביום טוב. וז"ל הרי"ף שם: גלגל עיסה מערב יום טוב וכו', והלכתא כאבוח דשמואל, דגרסינן בפרק משילין, ולא מגביהים תרומות ומעשרות ביום טוב, ואפילו ליתנם לכהן בו ביום, והני מילי דטבילי מאתמול, אבל פירי דטבילי האידנא, כגון עיסה [ביום טוב עצמן] לאפרושי ממנה חלה, מפרישין ויהבינן לכהן. והרא"ש (ביצה שם) הביא לשון הרי"ף שפסק כאבוח דשמואל. והביא דעת הר"ח שפסק כרבה, שמתיר להפריש ביום טוב, דרבה בתראה הוא, ובגמרא הקדימו להביא דבריו קודם דברי אבוח דשמואל. וכן דעת רבי ברוך בעל התרומות לקולא. ומעשה בא לפני רש"י והורה לאיסור. ע"ש. וממה שסיים בדעת רש"י משמע יותר דהכי סבירא ליה. והטור (סימן תקו) פסק, דרק אם גילושה ביום טוב מותר להפריש ממנה חלה ביום טוב. ואם לש העיסה מערב יום טוב אין לו להפריש ממנה חלה ביום טוב בארץ ישראל. ומסתבר שכך הבין בדעת אביו הרא"ש. [אלא שבבית יוסף (סימן תקו) העתיק דברי הרא"ש עד דברי בעל התרומות. ע"ש]. והראב"ן (ביצה, דף קע"א) כתב, דנראה לי דכרבה עבדינן, חדא דהוי בתרא, ועוד משום שמחת יום טוב וקיימא לן גבי שמחת יום טוב בית הלל לקולא. ועוד דרב יוסף קאי כוותיה וכו', ועוד מדלא תני אין מגביהין תרומה ומעשר וחלה הטבולה מערב יום טוב, שמע מינה דחלה שרי וכרבה. ע"כ. ועיין להרב המגיד שם שכתב, שהרשב"א הכריע כדעת הרי"ף והרמב"ם, ומיהו כתב שלא אמרו אינו מפריש ביום טוב אלא כשנגמר גלגול העיסה והלישה לגמרי מערב יום טוב וכו'. ומצינו לעוד ראשונים המקילין להפריש חלה ביום טוב, הלא המה רבינו חננאל, וספר התרומה, וראב"ן, והרו"ה, והראב"ד בהשגות [ועיין במאירי שכתב שהראב"ד חזר בו], והרא"ה בחידושו, והרי"ז, והמאירי, כמבואר בביאור הלכה (אורח חיים סימן תקו סעיף ג').

נמצא שדין זה אם מותר להפריש חלה ביום טוב בעיסה שנילושה מערב יום טוב, תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל. שדעת הרי"ף והרמב"ם ודעימיה שאסור להפריש חלה ביום טוב, דמיחזי כמתקן ביום טוב, ודמי לתרומות ומעשרות ביום טוב. ולדעת ר"ח ובעל התרומה והראב"ן להתיר. ומרן

ומפרכין קטניות. ואם כן מצינו תרומה שזכאי בהרמתן. ועוד, דבשכח אפשר להקל טפי, וכמו שכתב המגן אברהם לקמן, גם כדי שיוכל לאכול מצה המשומרת, ומכל מקום כל שנזכר קודם הלילה ואפשר להפרישה בלי פקפוק, אין להקל בחנם. וכתב המגן אברהם דבערב פסח שחל בשבת ושכח להפריש חלה מעיסת חמץ בערב שבת, דאין תקנה לאותו פת, ואסור לאוכלו, כיון דצריך לבערו, ונמצא אוכל טבל למפרע. ע"כ. וכתב מהרי"ל בדיני חלה, מעשה שנשתתה חלה בתנור בליל יום טוב, עד שנתחרכה, ושאלו למהרי"ל והורה לצרפה ולקרוא לה שם חלה בהפרשתה ולברך עליה. ע"כ. ועל כל פנים יש לתפוס לדינא, דמי שאפה לחם עבור יום טוב, ושכח להפריש מהם חלה, והגיע צאת הכוכבים, כאן בארץ ישראל אין תקנה לאכול מלחם זה.

שכח להפריש חלה ונזכר בליל שבת או יו"ט

יד. מי ששכח להפריש חלה ממצות שמורות שלו מערב פסח, ונזכר בליל פסח, אם הוא בחוץ לארץ אוכל והולך ואחר החג מפריש. ואם הוא בארץ ישראל, יקח מצות משכנו, או שיקח מצה שמורה של מכונה. וכן הדין גבי כזית לחם בליל א' דסוכות. אולם אם אין לו שום אפשרות לקחת מצות מאחרים, ואין לו מצות שמורות של מכונה, יש אומרים שמותר להפריש חלה בליל יום טוב, כדי לקיים מצות אכילת מצה בליל פסח. [דבלאו הכי יש מתירים להפריש חלה ביום טוב שלא חל בשבת כשאין לו לחם אחר לאכול]. ויש אומרים שיתן מצה אחת לצורכו של קטן בן י"ב שנה, ואותו קטן יפריש בשביל עצמו וגם עבור שאר כל המצות.

והנה בארץ ישראל לכאורה יש לדון בזה מצד דאתי עשה ודחי לא תעשה, דמצות אכילת מצה היא מדאורייתא ובכלל מצוות עשה, ותדחה לאיסור דרבנן של האיסור להפריש חלה בשבת ויום טוב שהוא מדרבנן. ואפילו מצוה דרבנן דוחה לאיסור דרבנן, כמבואר בגמרא נזיר (טז). קסבר הקפת כל הראש מדרבנן, וחינוך קטן מדרבנן, ואתי חינוך דרבנן ודחי הקפה דרבנן. וכל שכן גבי מצה שהיא מצוה מן התורה. ועיין בשדי חמד חלק ה' (דף קטו) שדן אם עשה דרבנן דוחה לא תעשה דרבנן, שדעת הרב שני לוחות הברית [שהובא במגן אברהם סימן תנו סק"ב] שגם בדרבנן

אמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה דרבנן. אולם לפי מה שכתב החמד משה בחד שינויא, מוכח בהיפך, שדוקא באיסור אמירה דקיל הוא דאמרינן הכי. וע"ש.

והנה בפרי מגדים (א"א אורח חיים סימן תקו סק"ח) כתב, דבליל פסח ובליל סוכות אם שכח להפריש חלה מערב יום טוב, בחלת ארץ ישראל, יש לומר דמפריש, דהוי דבר תורה ודחי לשבות דאין מפרישין חלה ביום טוב באין לו לחם אחר. וע"ש מ"ש עוד בזה, וסיים בצ"ע. ובשמירת שבת כהלכתה ח"א (עמ' קז הערה נה והלאה) כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שיש לסמוך להתיר להפריש חלה במצת יד שמורה, משום הידור מצוה, כשם שהתירו איסור תיקוני מנא בטבילת מצוה בזמנה, בשבת (קיא). ע"ש.

וכיוצא בזה דנו הפוסקים במי שאין לו מצה בליל ראשון של פסח אלא מן החדש, אי אמרינן דאתי עשה דבערב תאכלו מצות ודחי לא תעשה דאכילת חדש, וראה לעיל בהלכות חדש מה שכתבנו בזה, ודון מינה לנידון דידן.

ומה שכתבנו שיתן לקטן בן י"ב שנה, הוא על פי המבואר בשו"ת הר צבי (חלק ב' מאורח חיים סימן א-ה), ובשו"ת הר צבי זרעים חלק ב' (סימן נו). והוא על פי דברי הרשב"א והר"ן, שמותר ליתן לקטן בידים איסור דרבנן. וקטן בן י"ב שנה תרומתו תרומה ונדריו נדרים. ע"ש. וראה בספר חלת לחם (סימן ז' סעיף ד' הערה ז). ואף על פי שנראה שאין ההיתר לדעת מרן בסימן שמג, שאוסר ליתן לקטן בידים איסור דרבנן, מכל מקום בצירוף הסברא הנ"ל וספיקו של הפרי מגדים, שמא יש לומר דבכהאי גוונא לא אסר מרן. [וכיוצא בזה התיר באור לציון ח"ב (פרק טז) להפריש מדבר שיש ספק אם הופרש ממנו תרומות ומעשרות].

ויש מהאחרונים שכתבו, שיכול להקנות המצות לאחר, וכיון שלאדם זה שהקנו לו את המצות לא היה סיפק בידו להפריש חלה מערב יום טוב, לכן מותר לו להפריש חלה ביום טוב. ועיין בספר ארחות חיים (סימן תקו).

ויש שכתבו שיכול ליקח מצה שגילושה מעיסה שלא היה בה קמח כשיעור, ויצרפה עם המצות השמורות שברשותו, וכיון שהחיוב חל כעת ביום טוב מותר להפריש מהן חלה, ויפריש גם על מצותיו. והיינו

מאיסור אכילת טבל. ובלאו הכי גם האיסור של אכילת מצה בלא שהפרישו ממנה חלה הוי איסור דרבנן, דחיוב חלה בזמן הזה מדרבנן. אלא שבגמרא עירובין (לב.) מבואר, דתלמיד חכם עושה איסור קל, להפריש שלא מן המוקף, כדי שעמי הארץ לא יכשלו באיסור חמור יותר של אכילת טבל, והתם איירי בתאנים, וקיימא לן דליכא חיוב תרומות ומעשרות מן התורה אלא בדגן תירוש ויצהר, ואפילו הכי אמרו בגמ' שלדעת רבי תלמיד חכם עושה איסור קל כדי שאחרים הסומכים עליו לא יעברו על איסור חמור יותר. וביארו התוס' בעירובין ובשבת שם, דהיכא שהאיסור בא על ידו אומרים לאדם חטוא כדי למנוע מחבירו שלא יחטא בחטא חמור יותר. וגם כאן אחר שהוא אפה מצות לצורך אחרים והכל סמכו עליו בכל עניני הכשרות, וסבורים הם שהופרש חלה ממצות אלה, נמצא שאם לא יפריש חלה בעבור כל המצות, אחרים יכשלו על ידו באיסור אכילת טבל דרבנן, ובנוסף לזה לא יצאו ידי חובת אכילת מצה, דחשיבא מצוה הבאה בעבירה, ואף על גב דחלה בזמן הזה מדרבנן, וכמבואר לעיל, אף על פי כן לא יצא ידי חובת המצוה מדרבנן, כשיחד עם קיום המצוה עבר על איסור אכילת טבל, וכדשנינו בפסחים (לה:): אבל לא בטבל ובמעשר ראשון וכו', ובגמרא שם אמרו, פשיטא, לא צריכא בטבל דבריהם. ע"ש. ומבואר להדיא דאף על גב שחובת התיקון אינה אלא מדרבנן, מכל מקום משום מצוה הבאה בעבירה לא יצא ידי חובה אפילו במצוה דאורייתא. וכן דעת הרמב"ם (פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה ז') וז"ל: אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, או שגזלה. ע"כ. לפיכך בכהאי גוונא אומרים לו לאדם חטוא חטא קל כדי להציל אחרים מאיסור אכילת טבל באכילת מצה בלא שהופרש ממנה חלה. וע"ש בלחם משנה שהקשה, דהא הברייתא אזלא כרבי שמעון שאין איסור חל על איסור, ומשום הכי סבירא ליה שהאוכל נבלה ביום הכפורים פטור [מחטאת, שאין איסור יום הכפורים חל על איסור נבילה]. ואילו רבינו (בפרק ב' מהלכות שבייתת עשור הלכה ב') פסק, האוכל ביום הכפורים דברים האסורים כגון פיגול ונותר טבל ונבלות וטריפות, הואיל ואכל אוכלים הראויים לאדם, הרי זה חייב כרת

שאישי זה אינו מקפיד על תערובת המצות, דהיינו שהם שמורות שניהם, וכיו"ב.

ויש שכתבו שיכול להקנות את המצות למי שיש לו תנאי מערב יום טוב, או ללוש עיסה חדשה ביום טוב ולצרף. ובכף החיים כתב, שבשעת הדחק יכול להפריש חלה ביום טוב, שלא העמידו חכמים דבריהם בכהאי גוונא.

ובחוף לארץ, עיין בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים חלק רביעי סימן צז) שדן בזה, במי ששכח להפריש חלה מהמצות בערב פסח, ונזכר בליל פסח, וכתב, שבחוף לארץ ישאירו מכל מצה מעט כדין חלת חוף לארץ, וכן ישאירו הקניידאלך. אך ביום טוב שני יכולים לתקן בתנאי שיתנה ביום טוב ראשון על חתיכה אחת שאם הוא חול עושהו חלה על המצות, ואם הוא קודש אין דבריו כלום. וביום טוב שני יתנה גם כן אם אתמול חול הרי הוא כבר חלה, ואם אתמול קודש עושה מעתה חלה, כדאיתא בעירובין (לט.). וברכת להפריש חלה יברך ביום טוב שני. ובאמת יש להתיר אף ביום טוב ראשון להפריש מהנידוק כקמח וכו'.

זו. מי שאפה מצות גם לאחרים, ובליל פסח אחר צאת הכוכבים נזכר ששכח להפריש מכל המצות חלה, ואין לו שום אפשרות להודיע לכל אלה שקנו אצלו מצות שלא לאכול ממצות אלו אחר שלא הפרישו מהם חלה, וגם בעת שקנו את המצות סמכו עליו לכל עניני הכשרות של המצות, יש להתיר לו בדיעבד להפריש חלה ביום טוב על כל המצות שאפה, דאף שאין כל המצות מצויות אצלו ונמצא מפריש שלא מן המוקף, בדיעבד יש להקל בזה, כדי להצילם מאכילת מצת מצוה שלא הופרש ממנה חלה. והנה נודע שאין להפריש חלה ביום טוב משום דמיחזי כמתקן, (ביצה לו: לז.) ואמנם היכא שאפה מצות גם לצורך אחרים, והללו נמצאים במקומות רחוקים ואולי אף אינם ידועים מביתו של בעל הבית, כך שאין לו אפשרות להודיעם שלא יאכלו מהמצות, ונמצא שמכשילם באכילת מצת מצוה שלא הופרש ממנה. ואם יפריש חלה עבורם הרי שיעשה איסור שבות בשבת, דמיחזי כמתקן, לצורך הצלת אחרים מאיסור, ובגמ' שבת (ד.) מבואר, שאין אומרים לו לאדם חטוא כדי שיזכה חברך, ולכאורה איך יחטא בחטא של שבות דנראה כמתקן, כדי להציל אחרים

משום אוכל ביום הכפורים. ומשמע דפסק דלא כרבי שמעון. ע"ש.

ומרן אאמו"ר בספרו מאור ישראל על מסכת פסחים שם כתב וז"ל: דלכאורה יש ליישב על פי מה שכתב בספר המקנה (קידושין לח.) דאף על גב דעשה דוחה לא תעשה, בטבל איכא עשה נמי, דהיינו מצות הפרשת תרומות ומעשרות, והוה ליה עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. הילכך לא יצא ידי חובת מצה בטבל. ע"ש. וכיוצא בזה כתבו התוס' בסוכה (ל.) ד"ה משום, אהא דתניא הכא שאין אדם יוצא ידי חובתו בטבל, ודריש ליה מקרא, ותימה, דתיפוק ליה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, דקא אכיל איסורא. ע"ש. והיינו משום שאין העשה דמצה דוחה איסור טבל, וי"ל הטעם כנ"ל. אמנם בספר דברי אמת (בדפ"ח דף פו ע"ב) כתב, גבי מאכילין אותו הקל הקל תחלה, דטבל וחזיר, טבל קל יותר, משום דחזיר אית ביה לאו ועשה, אבל טבל אף על פי שהוא במיתה בידי שמים, אינו אלא איסור אחד. וכן כתב רש"י בחולין (קו.) דאיסור חזיר אית ביה תרי איסורי, ר"ל דבבהמה טמאה איכא לאו ועשה, מה שאין כן נבלה שהיא באיסור לאו בלבד, ולכן טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה (יומא פג.) ושלא כהתוס' (ביצה כה.) דבנבלה איכא נמי עשה דאינו זבוח. ע"ש. ומוכח דסבירא ליה דבטבל ליכא אלא לא תעשה, ואין בו איסור עשה.

אולם בספר החינוך (סוף מצוה תקז) כתב, שהעובר על זה ולא הפריש תרומה מדגן תירוש ויצהר ביטל מצות עשה דהפרשת תרומות ומעשרות. ע"ש. וכן משמע מדברי התוס' (סוכה ל.) הנ"ל, דאם איתא שאין בטבל אלא איסור לא תעשה, מאי קא קשיא להו דהוי מצוה הבאה בעבירה, והא בכל דוכתא עשה דחי לא תעשה. וכן ראיתי להשאגת אריה (סימן צו) שעמד בזה. ולפמ"ש ניחא דהוי לא תעשה ועשה. וע"ש בספר המקנה הנ"ל. וכן מצאתי למהר"ש קלוגר בתשובה שהובאה בספר ליקוטי צבי (דף ד') דה"נ פשיטא ליה שבטבל יש איסור לא תעשה ועשה. דכתיב כן תרימו גם אתם. ע"ש. וראה עוד במאור ישראל שם.

שוב ראיתי בקובץ תנובות שדה (גליון 23) שהרב יחזקאל מוצפי שליט"א כתב בנידון דידן,

ובתחלת דבריו כתב, דהרבה פעמים המצות לא נתחייבו בחלה, שהרי גבי עשיית מצה קיימא לן שאין לשיין עיסה גדולה מחשש שמא תחמיץ, ואפילו אם נתנו המצות מיד אחר האפייה בתוך סל שאז נתחייבו בחלה, יש לצרף סברת רבינו פרץ ורבינו יחיאל בפסחים (מה:) שכתבו, שאם נתן את המצות בסל ולא היה בדעתו לצרפן, אין מצטרפין, שאין הסל מצרף אלא מה שמכוין לצרף. ובספר מקראי קודש להגרצ"פ (פסח חלק ב' סימן ט) כתב, שכן דעת האדר"ת. ואם כן יש לצרף סברתם דשמא לא חשב בדעתו לצרפן ואז לא נתחייבו בהפרשת חלה. ואפילו אם נתנו כל המצות לתוך כלי אחד, אבל כולם היו נפרדים ולא נגעו זה בזה, יש חבל גדול של ראשונים ואחרונים דסבירא להו דלא הוי צירוף סל אם לא נגעו זה בזה בכלי, וכמו שכתב הגר"א (סימן שכו) ובמשנה ברורה (אורח חיים סימן תנו סק"ז), ועוד יש לצרף, דאם בעל הבית עשה בתחלה מצות בתנור ראשון לכהן לוי וישראל, ושמר זאת לעצמו, והקפיד שלא יתערבו מצות אלו באחרות, וכן שאר בני אדם מביאים ליטול את מצותיהם מקפידים שלא לקחת מצות אחרות, ואם כן הקפידו שלא לצרף את המצות יחד, וכן מצטרף לזה דין עיסה העשויה ליחלק. ואם בעל הבית עמד בכל התנאים הנ"ל והמצות נתחייבו לכולי עלמא בחלה, יפריש חלה כדי להצילם מאיסור אכילת טבל, ומביטול עשה של אכילת מצה בליל פסח.

ואף שהוא מפריש שלא מן המוקף, הרי בדיעבד מהני לתרום שלא מן המוקף. וכל שכן לענין חלה שאין צריך מוקף וכמו שכתב הרשב"א בפסקי חלה, ומשום דחלה אין צריך אומר, דהמפריש כל שהוא פוטר את העיסה. ועיין בברכי יוסף (סימן שכג) ובשאר האחרונים שם, שגם בחלה אין מוקף מעכב. ועיין בתוס' ביצה (יג: ד"ה כשם) שכתבו בשם הירושלמי, דהאיסור לתרום תרומות ומעשרות שלא מן המוקף הוא איסור תורה. אולם בערב שבת וערב יום טוב מותר לתרום שלא מן המוקף, כמבואר בתוס' גיטין (לא. ד"ה המניח), ועיין בתוס' יבמות (מג: ד"ה אלא), דזה נלמד מקרא דלמען תלמד וגו' דבערב שבת וערב יו"ט מותר.

ועוד יש לומר על פי מה שכתב הרשב"א בתשובה חלק א' (סימן קכז) דמשום עונג שבת שהיא מצוה מותר להפריש שלא מן המוקף. וכן פסקו בעוד

אחרונים, שכל שהוא לצורך מצוה מותר להפריש שלא מן המוקף. והוא הדין בנידון דידן. ואף שבעל הבית מכר את המצות לאחרים והכל נעשה קנינם ואם כן היאך יוכל להפריש עבורם, מכל מקום מדין זכין לאדם שלא בפניו בודאי דמהני להפריש עבורם, וכמו שכתב המהרא"י לענין עיסה המתקלקלת שמותר להפריש בלי רשות בעל העיסה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יח

שלא לצלם את הנחרנים בפינועים ובתאונות

ב"ה. ח' כסליו תשע"ו

אל אחינו בני ישראל

בהיות ובעת האחרונה רבו בעונותינו הרבים מקרי רציחה על ידי אותם המרצחים הארורים בני ישמעאל, ימ"ש, ובהיות ויש איזה אנשים אשר נוהגים שלא כהוגן ומצלמים ומפרסמים צילומים מהפצועים והנרצחים, ופעמים אף מצלמים אדם גוסס, או אפילו ששבק חיים לכל חי.

ודבר זה אין רוח חכמים נוחה הימנו, ויש לפרסם ולהודיע בשער בת רבים, ולגנות בכל התוקף דבר זה, כי מלבד עגמת הנפש שיש בזה למשפחות, יש בכך גם משום חילול כבוד המת, וחילול כבוד הבריות. וברור שעל פי דרך התורה ודרך המוסר, אין לפרסם אותם, ויש להמנע מלצפות בצילומים אלה, והמזהיר והנזהר ירבה שלומם כנהר. וע' בגמ' ב"ב (קנ"ד) שאין אנו רשאים לנוול את המת. וע' בתשו' שבות יעקב ח"ב סי' ק"ג.

צא וראה מה שאמרו בגמ' (מו"ק כז:): בתחילה היו מגלין פני עשירים ומכסין פני עניים, מפני שהיו מושחרין פניהן מפני בצורת וכו', התקינו שיהו מכסים

פני הכל, מפני כבודן של עניים. והיינו, דתחלת התקנה לכסות פני העניים, הוא, מפני שפניהם מושחרים, והוי כמו נרקב (סנהדרין מו:), דהוי בזיון לו (להמת) ולקרוביו (החיים). ולכן אי אפשר לגלות פני הכל, ובהכרח לכסות פני העניים המושחרים, כדי שלא לבייש אותם ואת קרוביהם, ומשום זה הוצרכו לכסות גם פני העשירים, כדי שלא לבייש העניים החיים, כדאיתא להדיא בשו"ע יו"ד סי' שנ"ג ס"א: "בראשונה וכו' והוי עניים חיים מתביישים, התקינו שיהיו מכסים פני הכל".

ואם חששו לכבודן של העניים כל שכן שיש לחוש לכבודם של אותם שנהרגו שאין לצלמם משום ביזוי המת. וע' בשו"ת בנין אב (חלק ד' סי' סד) שנשאל בענין מנהג שנוהגים במדינת פרו לגלות פני המת ברבים. וכתב בתקיפות נגד מנהג זה, שהרי המנהג בכל קהילות ישראל שלא לגלות פני המת ברבים, מלבד העוסקים עמו בטהרה המזהים אותו, ויש שנהגו שאחד מבני המשפחה עוצם עיניו בעפר, על יסוד הכתוב "ישית ידו על עיניו" (בראשית מ"ו), וכל הקהל רואה המת רק לאחר שפניו מכוסות, והמקור לכך מדברי הגמ' במו"ק כז. [הנ"ל]. והובאו הדברים ברמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"א), ובשו"ע (יו"ד סימן שנ"ג סעיף א'), ומבואר שהוא לא רק מנהג ישראל, אלא הלכה היא שיש לכסות פני המת מפני התקנה, ומסתבר שהדברים אמורים לא רק בשעה שמוציאים המת, גם בחדר אם כל הנאספים עוברים יש בזה משום כבודם של עניים אם פניהם מושחרים, ועיין במעבר יבוק (שפתי רננות פרק ט') שכתב הטעם שמכסים פני המת בסדין, כדי שלא לבייש העניים שפניהם מושחרים ברעב, והוסיף שם טעם על פי הקבלה לבל יביטו המקטרגים בפניו ובמצחו, ששם נרשמים העוונות, ויוסיפו לו מכאוב, והוסיף שם "ועוד שאסור להסתכל בפני המת פן יתבזה בעיניו", עכ"ל. והובאו הדברים בטעמי המנהגים (עניני שמחות תתרט"ז). ושם מבואר, כי אור העין שואב בהסתכלות להיותה "כמראה הלטושה", ולא המתים יהללו י"ה, ולכן אמר לשון הסתכלות שהוא "ראיה בהבטה תמידית" כי אז פוגם עינו. ע"כ.

ובגמ' הוריות (יג:) אמרו, עשרה דברים קשים ללימוד, העובר תחת האפסר [הגמל] וכו', והמסתכל בפני

סימן יט טומאת מת גוי

ב"ה. ו' אב תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, כבוד שם תפארתו

הרב רבי אברהם דניאל לורי נר"ו

בדבר טומאת כהן לקברי גויים, הנה בשו"ת רדב"ז מכתב יד (אורח חיים, יורה דעה חלק ח סימן קצח) כתב, שאלת: ממני אודיעך דעתך, על מה סמכו הכהנים שאין נוהרין מלהכנס בבית הקברות של גויים. תשובה: סמכו להם על הרמב"ם ז"ל [הלכ' טומאת מת פ"א הי"ג] ומקצת פוסקים דסבירא ליה כר' שמעון [יבמות ס"א]. דאמר קברי גויים אין מטמאין באהל, ומכל מקום צריך להזהירן על זה שלא ינהגו קולא בדבר. חדא, דהוי פלוגתא בדאורייתא, ואיכא כמה גדולים ראשונים ואחרונים דסבירא להו קברי גויים מטמאין באהל, ותו דשמא איכא התם עצם כשעורה ושמא יגעו בו, דע"כ לא פליגי אלא באהל אבל במגע מטמאין לכ"ע, וכיון דבית הקברות הוא, חזקה דאיכא שם עצם כשעורה, ותו דאיכא כמה קברות דלית בהו פותח טפח, ונמצאת טומאה בוקעת ועולה, ואפילו שלא יעמוד על הקבר ממש, ומזה הטעם מדורות הגויים מטמאין מפני שהנשים קוברות נפליהם בבתים ואין בהם פותח טפח, וטומאה רצוצה בוקעת ועולה, ואפילו באתרא דשכיחי חולדה וברדלס, מכל מקום חופרות להם בעומק ואין חולדה וברדלס יכולות לחטט אחריו להוציאו, ונמצא כל הבית טמא.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

המת. ע"כ. [והיינו שהעושה אותן יהא קשה לשמוע]. וכן הוא באוצר המדרשים (אייזנשטיין, חופת אליהו עמוד 175), ששה דברים משכיחין את החכמים, העובר בין שתי נשים וכו', והמסתכל בפני המת. ע"כ. וע' בחופת אליהו רבה דעיניו כהות, וכתבו הנצי"ב ובספר הזכרון, דהיינו דוקא בהסתכלות בהתבוננות, אבל בראיה בעלמא אין חשש. וכמבואר במגן אברהם (סימן וכה), והביאו המשנה ברורה (ס"ק ל"ג). ע"ש. ובאשל אברהם (בושטאש) כתב שהגדר הוא, כי ראיה היא בדרך העברה שבא לפניו, והסתכלות הוא במה שהיה בידו לעצום עיניו ולא לראותו יותר.

ורבינו ידעיה הפניני כתב, שטעם החשש הוא כי בראותו מת שהכירו היטב בחייו, ועתה הוא כאבן דומם, יחרד מאד כאשר יחשוב שימות גם הוא כמוהו, ומתוך היראה יטרד שכלו וישכח תלמודו, וכן ביאר בסמוך לגבי קריאת כתב שעל הקבר. ולא דוקא במכירו.

וברכתי לכל הפצועים, שהשי"ת ירפאם רפואה שלימה, בריאות איתנה ונהורא מעליא, והמשפחות השכולות, הקב"ה ינחם אותם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, ולא יוסיפו לדאבה עוד, והיה המחנה הנשאר לפליטה.

והקב"ה ירחם על עמו היושב בציון, ויאמר די לצרותינו, ויקיים בנו כל כלי יוצר עליך לא יצלח, חרבם תבוא בלבם וקשותם תשברנה. והשי"ת יחזק את החיילים וכוחות הבטחון שיזכו לסייעתא דשמיא, ונתחזק כולנו בלימוד התורה ובצדקה וחסד, והתורה תגן על עם ישראל, כי התורה אגוני מגנא ואצולי מצלא, ונזכה לגאולה השלימה והאמיתית, במהרה בימינו, אמן.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כ

**לפנות איש שנקבר בטעות כרי
שיוכלו לקבור אחר כך את האשה
ליד בעלה**

[שלחן ערוך סימן שסג]

בס"ד, כ' אדר א תשע"ו

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה,

כה"ר יעקב לוי שליט"א,

רב הקהילה היהודית שבסאותא ספרד

שלום רב,

אודות שאלתו בדבר הנהוג בעירכם שעל יד קבר של גבר הקבור שם, שמורה תמיד החלקה שלידו לאשתו לאחר אריכות ימים ושנים, אך אין משלמים עבור זה קודם הפטירה, וקרה בטעות שנקבר במקום ההוא גבר זר שנפטר, ולא נודע הדבר, אלא רק בסיום השבעה, כאשר הגיע הבן של האשה לנחם, ונתברר לו שקברו אותו במקום המיועד לקבורת אמו, ושואל אם ניתן לפנות את הנפטר מהחלקה ההיא, ומשפחת הנפטר שנקבר שם מתנגדים בכל תוקף להעבירו, כיצד יש לנהוג.

והנה בירושלמי מועד קטן (פ"ב הלכה ד'), אמרו, אין מפנין את המת ואת העצמות מקבר לקבר, ובתוך שלו מותר אפילו מקבר מכובד לבזוי, שערב לאדם שהוא נינוח אצל אבותיו, וכן נפסק בשלחן ערוך יורה דעה (סימן שס"ג ס"א). ועיין בטור שם שגרס אצל משפחתו. ולפי זה לאו דוקא בן אצל אבותיו. וע"ש בטור דמבואר שאין חילוק בזה בין ארץ ישראל לחוץ לארץ. ועיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א סימן רלח) שדן בענין פינוי האב מקברו למקום שקנו לקבר משפחה, שכבר נקברו שם האם וגם כמה מבניו. ודייק מלשון הירושלמי הנ"ל דדוקא לפנות בן אצל האב מותר, אבל לא האב אצל הבן, דבשביל נחותא דבן אין לפנות מת זה שהוא האב. אולם מלשון הברייתא במס' שמחות (פרק י"ג) משמע דגם בכהאי גוונא אפשר לפנות, שאמרו שם בטעם ההיתר לפנות המת, שכך הוא כבודו. ומשמע שגם אב אצל בן מותר, אם במקום שקברו את הבן ייחדוהו לקבר משפחה, שזהו כבוד

לאדם שיקבר במקום שנקברין שאר בני משפחתו. וכמפורש ברש"י (כתובות פד.) שכתב, דמשום פגם משפחה גנאי הוא להם שיהיו אחרים נקברין עמהם, והם יקברו בקבורת אחרים, ע"ש. אלמא דלהקבר אצל אחרים הוא גנאי.

ולפי זה יש לפרש שלשון אצל אבותיו שאמרו בירושלמי, הוא לאו דוקא אביו ממש, אלא בני משפחתו, כהא דלשון בית אביו שהוא כל המשפחה, כדאיתא בתוס' (גיטין כ"א.).

וכן מבואר באור שמח (פ"ד מאבל הט"ו) דלמקום שהוקבע לקבר משפחה, אף שהן בחיים, מותר להעביר, ומותר להעביר אף את האב אצל המקום שיהיו הבנים. והוכיח כן מהא שקברו את אלעזר שמת בשילה, בגבעת פינחס בנו, אף שאסור להוליך מעיר שיש בה בית קברות לעיר אחרת הוא יותר חמור, ואפ"ה העבירוהו. ומשמע דלהקבר במקום בני משפחתו עדיף טפי. אלא שבאגרות משה הנ"ל דחה, דשמא בעת שאלעזר מת לא היה בית קברות בשילה. וגם בלא זה לא נוכל לדרוש קראי מעצמנו. אבל על כל פנים יש להתיר כדעת האור שמח מהטעם הנ"ל, וסיים, לכן אף שמכל מקום לא הייתי מיעץ לפנות, אין למחות באלו הרוצים לפנות את אביהם לקבר משפחה.

ואמנם בנידון דידן שרוצים לפנות את האיש שנקבר בטעות ליד אותה אשה, בשביל העתיד, נראה שאין היתר לפנותו, דאצלו אין כאן שום נחת רוח להקבר במקום אחר. וכל מה שהתירו לפנות את המת זה כשהדבר לכבודו של מת ולא לכבוד החיים, דהיינו שמפנים את האשה לכבודה כדי שתקבר ליד בעלה, אך אסור לפנות מת אם אין זה לכבודו, אלא רק בכדי שלעתיד תקבר שם אשה. ומכ"ש לפי מ"ש בשו"ת אמרי אש יורה דעה (סימן קכ"א) דקבר שלו נקרא מה שהיה נהוג בימיהם שלכל משפחה היה בית קברות מיוחד להם בלבד. וכן כתב בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה ח"ב (סימן רנ"ד), דמה שכתוב נוח לאדם להקבר אצל אבותיו, היינו דוקא בדורות הראשונים שהיו קוברים כל משפחה לחוד, מה שאין כן בזמן הזה, ושכן מצינו בפירושו הרשב"ם ב"ב (ק'), וכן כתב בשו"ת צפנת פענח (סימן קפ"ב), והוסיף שבזמן הזה שאין קוברים בארון, ויש בזיון למת אין להתיר, ע"ש.

הראשון

לפנות נפטר

לציון

שפט

ולכן בנידון הנ"ל שמפנים את המת לא לכבודו אין להתיר, ויש להשאירו במקומו, וישתדלו למצוא מקום קבר אחר לאשה סמוך וקרוב כמה שאפשר ליד קבר בעלה, ובהיות וסוף סוף זה בחלקה אחת, וגם זה נחשב שהיא קבורה ליד בעלה.

ואמנם אשה שקנתה קבר ליד בעלה המנוח, ובטעות שכחו וקברו אותה במקום אחר, בזה מותר להחזירה על יד קבר בעלה, שערב לאדם שהוא נינוח אצל קרוביו. אך יזהרו מאד לנהוג בכובד ראש בעת הפינוי, ולאחר בקשת המחילה, ועיין בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן שלא).

וזכות מצוה יקרה זו של גמילות חסדים למת בודאי תהיה לנחת רוח בשמים שאין מבזין מת ואין מטלטלין אותו, וגם זכות זה תועיל לאשה ולבניה לבריאות איתנה, ולאריכות ימים ושנות חיים, בטוב ובנעימים, ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כא

לפנות עצמות נפטר הקבור ליד הגבול

בס"ד, כ"ח טבת תשע"ד

לכבוד

הרה"ג ר' דוד דרשן הכהן שליט"א

רב מושב זוהר לכיש

שלום וישע רב!

בדבר השאלה שנשאלה ע"י אחת מתושבי מושב שדה משה, שחפצה להעביר את עצמות בעלה המנוח שנקבר צמוד לגבול לבנון, בקיבוץ עברון שבצפון הארץ, אל בית העלמין שבמושב שדה משה הנ"ל, וזאת משום שהנסיעה לקברו של בעלה בצפון הרחוק אורכת

לה שעות רבות, והיא מעל גיל שמונים, והיא עצמה קנתה חלקת קבר במושב הנ"ל ורוצה שגם בעלה ינוח לצידה לאחר אריכות ימים ושנים. והדבר יהיה לטובתו של הנפטר, שקרוביו יוכלו לעלות לקברו ולהתפלל לעילוי נשמתו.

הנני להשיב כי בהיות והכריעו הפוסקים דמה שאמרו שמותר להעביר את המת למקום קבורת אבותיו, זהו לאו דוקא אבותיו ממש, אלא אף בני משפחתו או אשתו, ע' באריכות בזה בילקו"י אבלות עמוד תשל"ה וכן בחזון עובדיה אבלות ח"א (עמוד ת - תח). וכבר כתב הגרא"י קוק בשו"ת דעת כהן (סי' רב) דמה שהתירו לפנות את המת על מנת לקוברו אצל משפחתו, אין חילוק בזה בין אם היו אבותיו ומשפחתו קבורים כבר שם, או שקנו שם קברים ועומדים לעשות כן, כל שעתידים להקבר שם, נחשב קבר המשפחה ומותר לפנות לשם. ע"ש. ומרן זצוק"ל בחזון עובדיה שם (ע' תח) סייעו מדברי הגאון אור שמח (פי"ד מהל' שמחות הט"ו) בד"ה אמנם זה ברור. ע"ש. ושכ"כ בשו"ת נהרי אפרסמון (חיו"ד סי' סד). ע"ש. ולכן אף בנ"ד שהאשה מתעתדת להיקבר שם, נחשב זה כבר כקברי אבותיו. ומה גם שע"ז שיקבר באיזור מגוריה של אשתו ומשפחתו, יתאפשר להם בנקל יותר לבקר על קברו, וגם זה נחשב כשיקול שיש להתחשב בו, ע' בחזון עובדיה הנ"ל (ע' ת).

ומלבד זה יש לצרף מ"ש כמה פוס' להקל להעביר הקבר כל שנתעכל הבשר, ע' בתשו' הנו"ב קמא (סי' פט), ובשו"ת כתב סופר (סי' קפג), ובשו"ת משיבת נפש (חיו"ד סי' כו), ובשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' שנד). ע"ש. וע' להתפארת ישראל (פ"ק דמו"ק אות לח) שכתב שלאחר י"ב חודש ליכא חרדת הדין כ"כ. ע"ש. וע"ע בשו"ת תפארת יוסף (סי' לח), ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שמג), ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קעא), ובשו"ת שיבת ציון (סי' סג), ובשו"ת מלמד להועיל (סי' קיז וסי' קיט אות ב), ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ד (סי' יב אות ב), ובשו"ת אגרות משה (חיו"ד סי' רלו). ע"ש. ובנ"ד הבעל כבר נפטר לפני למעלה משלושים שנה.

מכל הלין טעמי נראה שיש לסמוך על כל הצירופים הנ"ל להתיר בני"ד, ולהחשיב זה כקברי אבותיו, וכיון שהדבר נעשה גם לתועלתו, ובהיות וכל איסור זה דפינוי המת מקברו אינו אלא דרבנן, וכמ"ש הבית יוסף יו"ד (סי' סד), ובכסף משנה (פ"ח מהל' טומאת מת ה"ה). וע' היטב בברכי יוסף יו"ד (סי' שסג סק"ב) בשם תשובת ר' דוד אופנהיים, ובשו"ת נשאל דוד (חיו"ד סי' כז), ובשו"ת ישועות מלכו (חיו"ד סי' ע), ובשו"ת שבט סופר (חיו"ד סי' קה). אזלינן בזה לקולא.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כב

לעלות לקבר צדיק בשנה ראשונה לפטירתו

[שלחן ערוך סימן שעב]

בס"ד, ב' אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, כבוד שם תפארתו, וכו',

מרבני הקהלה ביבניאל הי"ו

שלום וברכה,

אודות השאלה אם יש ענין להתפלל בקבר של צדיק בתוך השנה הראשונה לפטירתו, ע' בילקוט יוסף אבלות (עמוד ע"ג), שהנה בעוה"ר נתבקש לשייבה של מעלה מרן פאר הדור אאמו"ר זצוק"ל, ורבים הלכו על ציונו הקדוש בשנה הראשונה, והיה בזה קידוש ש"ש שרכבות מאחינו בית ישראל באו לפקוד את ציונו הקדוש, ובדמעות שלישי התפללו לישועה ולברכה בזכות תורתו וקדושתו, והיה חיזוק גדול באמונת חכמים, אלא שנפוצה שמועה שע"פ המקובלים יש בזה חשש ללכת לקבר בשנה הראשונה, אולם אף שאין לנו עסק בנסתרות, מכל מקום בצדיק שיש לו זכויות הרבים, אין להמנע מכך, ובפרט דנראה שאין זה איסור ממש, ולכן כל מי שרוצה לעלות, רשאי לעלות גם

בתוך השנה הראשונה, ואין למונעו. ועיין בזוהר הקדוש פרשת ויחי (דף וכה). דמבואר שם שכאשר יש עת צרה רח"ל מבקשים רחמים אצל קברות הצדיקים, וי"ל שנשמות הצדיקים הגדולים אינם טרודים בדינם י"ב חודש, ויכולים לעמוד לימין החיים גם בשנה הראשונה, ועוד שתפלות בקברות הצדיקים היא גם שמבקשים רחמים בזכות הצדיק. ע"ש.

ועיין בשו"ת הרשב"ץ (א"ח סימן רצ"ב) שהטעם שאין מזכירין נשמות בשנה הראשונה לפטירה, יען כי בשנה הראשונה המתים נדונים למעלה. ואף שפוסקים לומר קדיש בסוף חודש י"א, כדי שלא לשוי' לאבות כרשעים (סימן שע"ו) מכל מקום לענין שלא להזכיר דהוי בשב ואל תעשה, אין מזכירין גם בחודש י"ב. אבל אחר י"ב חודש יש להזכיר הנשמות, אף בשנת העיבור.

ובשו"ת מים חיים משאש (ח"א סימן ר"ז) כתב, שאין מצוה ולא כבוד לצדיק שבאים על קברו. ודן שם באורך מצד שאינם יודעים כלום מהעולם הזה. והוסיף שאם ת"ח הוא ייענש על ביטול תורה בהשתטחותו על הקבר, וק"ו אם יש צדיקים בעירו, ודאי מוציא לעז עליהם שלא הולך לקברם, אך מה נעשה ודבר זה נשתקע בישראל חזק. ע"כ.

ותמוה מאד, כי הנה בס' קב הישר (פע"א) ויבוא עד חברון (במדבר י"ב כ"ב) פרש"י, שהלך כלב על קברי האבות להתפלל שינצל מעצת המרגלים. ועיין בסוטה ל"ד. וכתב, ומכאן נתפשט המנהג היפה בישראל שהולכים להתפלל על קברי אבותיו, ואף אם אינו נמצא ביום היארצייט אצל קבר אביו, ילך על שאר קברי ישראל, שבזה התפילה מתעוררים כל הנשמות בגנ"ע, שהקב"ה גזר להיות נפשות הצדיקים מצויים על הקברים לטובת ישראל, כדי שישמעו תחינת המתפללים שם, ולכן כל מי שיש לו איזה צער, ילך אל קברי אבותיו או שאר קרובים, ויודיע להם צערו, שמשם מגיעה התפילה עד כסא הכבוד. ובהגהות קב ונקי שם הביא מס' יסוד יוסף, שגדולים צדיקים במיתתן יותר מחייהם. ועיין חולין ז. ולכן נוהגים ללכת להתפלל שם. וכ"ה במגן אברהם ס"ס תקפ"א. ובהגהות הב"ח על הגמרא בסוטה יד. הביא גירסא, שהשי"ת הסתיר את קברו של משה, כדי שלא ילכו להתפלל שם ויתבטל

ותרעש הארץ מרוח החזק, ויבהלו האנשים והבהמות והגמלים לא יכלו ללכת וירבצו לארץ, ויאמרו איש אל רעהו מה זאת עשה אלהים לנו, מה פשענו וחסאנו כי קרה לנו דבר זה, ויען אחד אולי מעוון העני העבד הזה קרה לנו זאת, חלו נא את פניו והפצירו בו וימחול לנו כו', ויתחננו אל יוסף ויפצרו בו למחול להם וכו', ויעש כן ויתפלל אל ה' וכו'". וכל זה סייעתא גדולה למה שנוהגים לעלות לקברי הצדיקים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כג

אם מותר לאשה אבלה ללמוד בימי השבעה - הלכות שמירת הלשון בספר חפץ חיים

בס"ד, י"ב שבט תשע"ד

לכבוד משפחת סופר הי"ו
שלום וברכה!

במענה לשאלתכם האם מותר לנשים שיושבות שבעה ל"ע, ללמוד הלכות לשון הרע בתוך השבעה.

העיקר לדינא שמותר לאבל לעיין בספרי מוסר לשוב בתשובה שלימה, ושב ורפא לו, ולהתחזק ביר"ש, באמונה בה' יתברך, ובמדות נעלות, וכן כתב בספר נוה שלום (סימן שפד) שמותר ללמוד בספרי מוסר והלכות תשובה, שהם מכניעים את לב האדם, ואפשר שיתקן את דרכיו כי אותה אנו מבקשים לעת כזאת. ויש להביא ראיה לזה ממה שהתירו לקרוא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה, כנ"ל להלכה. ולמעשה עדיין יש להתיישב בדבר. עכ"ל.

ומהר"ח פלאג'י בספר רוח חיים (סימן שפ) כתב, שהרב נוה שלום התיר לקרות בספרי מוסר וכו'. ע"כ. ולא סיים מה שכתב שיש להתיישב בזה למעשה. וכנראה כי הוא שר המסכים להיתר זה.

הגלות האחרון. ומפורש בספר חסידים (סימן תג), ברזילי הגלעדי התפלל שימות בעירו, כיון שיש הנאה למת שאוהביהם הולכים על קברם ומבקשים על נשמתן טובה, ומטיבים להם בעבור זה באותו עולם. וכן כשמבקשים מהם הם מתפללים בעד החיים. וכ"ה תשובה כת"י לרבינו יקר מגדולי הראשונים, שזה כבוד למת שבאים על קברו. וכן כתב בשו"ת שרידי אש ח"ב (סימן קכ"ה אות י"ז), ובשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן קע"ח). וזה הטעם להולכים לקברי צדיקים שבחוץ לארץ, שכיון שאין מי שהולך שם זהו כבודם. ע"ש. וכ"ה בשו"ת יחיה דעת (ח"ה ס"ס נ"ז) שהביא דע"פ הפשט והסוד יש מצוה בהשתטחות על קברי הצדיקים. וב"ז נעלם מעיניו של הרב מים חיים משאש הנ"ל.

גם מצינו שיוסף הצדיק השתטח על קבר רחל אמו, כמו שהביא בס' סדר הדורות (חלק ימות עולם. האלף השלישי ב' אלפים רי"ו) מספר הישר, "ויעברו בדרך אפרת אשר שם קבורת רחל, וירץ יוסף ויפול על קבר אמו ויבכה, ויאמר אמי אמי יולדתני עורי נא וקומי וראה את בנך איך נמכר לעבד ואין מרחם, קומי וראה את בנך, ובכי עמי על צרתי, עורי אמי עורי, והקיצו משנתך עמדי וערכי מלחמותיך. קומי אמי קומי, והקיצו משנתך וראה את אבי איכה נפשו ולבו עלי ביום הזה, עמדי ונחמהו ודברי על לבו, ויוסף עוד לדבר כדברים האלה ויצעק ויבך בכי גדול, וידום כאבן ממר לבו. וישמע יוסף קול מדבר אליו מתחת לארץ, ויענהו בלב מר ובקול בכי ותחנה, בני בני יוסף בני, שמעתי קול בכיתך וצעקתך, ראיתי דמעוטיך, ידעתי צרתך בני, ויצר לי עליך ותוסף לי יגון רב על יגוני, ועתה בני חכה אל ה' והתחולל לו, ואל תירא כי ה' עמך, הוא יצילך מכל צרה, קום בני לך מצרימה ואל תירא, ותוסף לדבר כאלה ותדום. ויתמה יוסף מזה, ויוסף עוד לבכות, ויחר אף אחד מהישמעאלים עליו, ויגרשהו משם ויכהו ויקללהו, ויאמר יוסף אל האנשים אמצא חן בעיניכם תשיבוני אל אבי, והוא יעשיר אתכם עושר רב, ויענוהו הלא עבד אתה, איפה אביך, ואם יש לך אב לא נמכרת לעבד במעט מחיר זה פעמיים, ויחר אפם ויוסיפו ליסרו, ויבך בכי גדול, וירא ה' את עני יוסף ויך את האנשים, וייסרם ויחשיך ה' עליהם, ויברקו ברקים ורעמים

וכן כתב בנו בספר אברהם אזכור (מערכת א' אות ט), שהרב נוה שלום התיר לקרות בספרי מוסר. ע"כ. והסכים עמו מהר"א כלפון הכהן בספרו ברית כהונה (יורה דעה ערך א' אות טו). וכן הוא בשדי חמד (מערכת אבלות סוף אות כה), ובשו"ת יביע אומר חלק ב' (חיו"ד סימן כו אות י').

וע"ש שהביא סיעתא לזה מדברי המאירי (מו"ק כא). שכתב בזה"ל: ויראה לי שלא נאסרו דברי תורה לאבל אלא דרך גירסא ולימוד, אבל לעיין בספרים המעוררים לבו של אדם לתשובה לא נאסר, ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, ומכאן יראה שנהגו הכל בכך. וביום ראשון מיהא ראוי ליהדר מכל וכל. ע"כ. הראת לדעת כי הרב נוה שלום דבר ה' בפיהו אמת. וכיוון לדעת קדושים. ועיין בשו"ת בשו"ת משה האיש (חלק אורה חיים סימן כא אות ג') שהתיר לקרוא בספרי מוסר בתשעה באב. ע"ש.

לימוד בספר איוב ובספרי מוסר בימי השבעה

ומכל מקום ספרי מוסר המסתעפים מענין לענין, ומביאים בכיאורי הפסוקים בדברים המביאים לידי שמחה, או ספרי מחשבה, אינם בכלל היתר זה. ולענין קריאה בספר איוב, הנה התוס' במו"ק (כא. ד"ה ואסור), כתבו, בתשובת רבינו יצחק זקני, כתב כי רבינו יעקב היה אוסר בימי אבלו באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה מדלא תני ליה בשמעתין כמו ט' באב בשלהי תענית (ל.), ובימי זקנותו חזר והתיר. ובירושלמי אמר, אבל שונה במקום שאינו רגיל, משמע ששונה כמו בט' באב שאומר בפרק בתרא דתענית, אבל קורא במקום שאינו רגיל, וה"ק התם כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב, ואסור לקרות בתורה וכו'. אבל קורא במקום שאינו רגיל וקורא באיוב ובקינות וכו'. משמע לכאורה דאבל וט' באב שוין וכו'. ומיהו אבל שונה במקום שאינו רגיל משמע דהא דוקא שרי ולא באיוב ובקינות ובירמיה. ע"ש. ובספר מאור ישראל (מו"ק כא.) העיר, ולכאורה קשה לי על הדיוק הזה, שהרי בתענית (ל.) נחלקו בדין זה ת"ק ור' יהודה לגבי יום תשעה באב, דלת"ק קורא ושונה במקום שאינו רגיל, ור' יהודה חולק ואסור אפילו במקום שאינו רגיל, ואילו לגבי איוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה לדברי הכל

מותר, אלמא דהני קילי טפי מדין לימוד במקום שאינו רגיל, וא"כ הכא דהירושלמי פסיק ותני שמונת לשנות במקום שאינו רגיל, כל שכן שמונת באיוב ובקינות ובירמיה, והיאך דייקו התוס' להיפך, דדוקא במקום שאינו רגיל מותר, ולא באיוב ובקינות ובירמיה. וצ"ע.

וע' בספר מחנה לוויה (סימן מד דכ"ה ע"א) שעמד בזה, וכתב, שכן הקשה הרב שדה יהושע (דף סב ע"ב) ע"ד התוס' דקמץ, וסיים הרב מחנה לוויה, שנראה שכן דעת מהר"ם בר ברוך שם שלמד מהירושלמי להקל גם באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה. ע"ש. וכן עיקר להקל כדעת ר"ת בזקנותו.

וכ"כ הראב"ה (הל' אבל עמוד תקמז): "וראיתי לרבותי כשהיו אבלים שהיו עוסקים בהל' אבלות, וכמו שאמרו בתענית (ל.) לגבי תשעה באב, וסעד לזה מהירוש' וכו'. ע"ש. וכ"כ בהגמ"י (פ"ה מהל' אבל אות מ'). וכן פסק הטור (סימן שפד) בשם אביו הרא"ש. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (שם ס"ד). וע' באור זרוע ח"ב (סימן תלד ותלו). ובשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סימן כו אות א' וב').

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כד

שמיעת כלי שיר ושאלת שלום לאבל - תוך י"ב חודש

[שלחן ערוך סימן שפה]

בס"ד, י"ג טבת תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה

כש"ת ה"ה ר' אדיר ישעיה הי"ו

שלום וברכה,

למענה לשאלתו בדבר אבל שאסור בשמחה כל י"ב חודש על אב ואם, ושלושים יום על שאר הקרובים, כיצד ינהג בקשר לשמיעת שירים ברדיו, הנה

שירים הנאמרים בפה, או שירה וולקונית, אין בזה איסור לשומעם תוך שלשים או תוך שנה, אבל שירים המלווים בכלי שיר, אסור לשומעם כל י"ב חודש על אב ואם, ושלושים על שאר קרובים. והאיסור אינו רק בכלי שיר ממש, אלא גם בהקלטה במחשב וכדומה. ואם לומד בישיבה ולן בפנימיה, על חברי החדר להתחשב בו ולכבות מכשירים אלו בשעה שנמצא האבל, ורק בשעה שאינו בחדר יכולים לשמוע כלי שיר. ובשאר חדרי הפנימיה, מעיקר הדין אין צריכים להמנע מלשמוע שירים, אף אם הקול נשמע לחדרים סמוכים. ומכל מקום ראוי שינמיכו את עוצמת הקול, שישמעו רק בתוך החדר.

ומכל מקום כתב שו"ת דברי שלום ח"ו (סימן קכ"ה) שפועל השומע בשעת עבודתו שירה בכלי זמר מהעובדים שם, והוא בתוך שלושים, או בתוך י"ב חודש על א"א, מותר לו להיות שם משום פרנסתו. והוא הדין לבן ישיבה אם שומע שירים מטייפ ואינו מתכוון לשמוע וליהנות, אינו חייב לעזוב את החדר. ועיין בספר חזון עובדיה אבלות ח"ב (עמוד ס"ז) דאם האבל נוסע ברכב צבורי, והנהגה הפעיל את הרדיו או את הטייפ שמשמיעים שירים עם מוזיקה, יכוון לבו שלא לשמוע, ולא יתכוון אליהם, מכיון שא"א לו להפסיקם לגמרי. והוא הדין לאבל היושב בביתו, ושומע מן השכן שירה מוסיקלית, לא יתכוון לשמיעתה ומותר. וכך איתא בפסחים (כה:): הנאה הבאה לאדם בעל כורחו, היכא דלא אפשר ולא מכוינ לכ"ע שרי, ואין איסור לשמוע אלא אם כן נתרצה והתכוון לשמוע וליהנות.

ובענין שאילת שלום לאבל, הנה האבל אסור בשאילת שלום, כיצד ג' ימים ראשונים אינו שואל בשלום כל אדם, ואם אחרים לא ידעו שהוא אבל ושאלו בשלומו, לא ישיב להם אלא יודיעם שהוא אבל, ומג' ימים עד שבעה אינו שואל, אך אם אחרים לא ידעו שהוא אבל ושאלו משיב להם, מז' ועד ל' שואל בשלום אחרים מפני שהם שרויים בשלום, ואין אחרים שואלים בשלומו, וכ"ש שמשויב, ולאחר ל' בשאר קרובים הרי הוא ככל אדם, ועל אביו ואמו אין אחרים שואלים בשלומו עד אחר י"ב חודש. וכיום רבים נהגו להקל

באמירת שלום בלבד במשך י"ב חודש, וסומכים על כמה טעמים, דהנה הרמ"א כתב, דיש מקילין האידנא בשאלת שלום האבל לאחר ל', ואין טעם להם, אם לא שיחלקו לומר שזה מה שאנו נוהגים לא מיקרי שאלת שלום שבימיהם. ובבאר היטב שם כתב, ומיהו אפשר לומר כיון שרוב שאילת שלום שלנו אינו אלא שאומר צפרא טבא זה מותר שאינו שאילת שלום ממש, כדאיתא בבית יוסף באורח חיים (סימן פה), והביאו בשלחן ערוך שם. ועוד מביא בבית יוסף בשם ר"י, פרישת שלום כמו כריעה, אבל שלום בפה מותר כמו צפרא דמרי טב וכיוצא בזה. ע"ש. וכתב שם בדרכי משה, דבזוהר (פקודי דף קג.) משמע דאינו אסור רק כשמזכיר השם, וזה לענין שלא יתן שלום לחבירו קודם שיתפלל, וש"מ שכ"ז שאנו נוהגים אינו בכלל שאילת שלום.

ולתסביר דברי הרמ"א יש להבין, כי הנה יסוד האיסור שהאבל ישאל בשלום, הוא משום חיוב שתיקה, כדילפינן האנק דום, והוא רק בשבעת ימי האבל, אבל אחר כך שואל בשלום אחרים, שהם שרויים בשלום. ויסוד האיסור שאחרים לא ישאלו בשלומו על אב ואם כל י"ב חודש, משום שהוא אינו שרוי בשלום. ואם כן כ"ז שייך בשאלת שלום דזמנא דהיה בכריעה. דהוא כלועג לרש כיון דהאבל אינו שרוי בשלום, וכן איסור שאלת שלום הוא בשם ה' (ה' עמכם). ודו"ק. ועיין בשו"ת לב אברהם (חלק יורה דעה סימן צה) שהסביר כנ"ל.

ולפי זה פירש מ"ש הנודע ביהודה בדגול מרבבה (אורח חיים סימן קכז) לחלוק על בעל שירי כנסת הגדולה שהנהיג שלא לומר ברכת כהנים בבית האבל. ולדעתו צריך לאומרו. אבל בסימן תקנ"ט מביא דברי השירי כנסת הגדולה שלא לומר ברכת כהנים בט' באב, ומסיק מטעם אחר, "שכיון שת"ב אסור בשאילת שלום איך יאמר וישם לך שלום". והביאור, שבבית האבל, האחרים שרויים בשלום. והאיסור בשאלת שלום הוא רק על האבל מצד חיוב שתיקה, אם כן שפיר יוכל לברך ברכת כהנים כשהאבל הוא השליח צבור. וגם כשעומד אחד מהקהל לשליח צבור, אין כל הצבור נגרר אחר האבל, אבל בת"ב שכולם אסורים בשלום, שפיר יש להמנע מברכת כהנים. נועיין בילקוט יוסף

מועדים (עמוד תקפ"ד), שאין מנהגינו כן, אלא כמ"ש בשו"ת עולת שמואל (סימן עט) דהכהנים נושאים כפיהם בת"ב. ע"ש].

ובספר שבט שמעון (הובאו דבריו בספר אבן יעקב סימן נה) כתב טעם מחודש למה שנהגו להקל באמירת שלום לאבל תוך י"ב חודש, והוא על פי הזוהר (פרשת וישלח) על הפסוק והוא עבר לפניהם וישתחו ארצה, ר"א פתח כתיב ואמרתם כה לחי ואתה שלום. והא אתמר דאסור לאקדומי שלום לרשיעיא, אלא להקב"ה קאמר וחיב נבל דעליה קאמר, וכיון דהשתא המון רשעים רבים וא"א להשמר שלא ליתן להם שלום, דבדורות הראשונים היו הרשעים אחד במשפחה ושנים מעיר, והובדלו מהקהל לדראון ולחרפה, לא כן עתה רבים הם, לכן צריכים עתה בשאלת שלום לכוון לדי' שלא לעשות איסור ליתן שלום לרשעים, דאין שלום אמר ה' לרשעים, ולכן שואלים גם באבלים, ואף

שאצלם אין שרוי השלום, אלא מכוונים להקב"ה דעמיה שריא השלום. ע"כ.

ועיין בערוך השלחן (סימן שפה סעיף א) שכתב "וכמדומני שעכשיו גם בתוך ל' אין נזהרין בזה, ואולי מטעם זה". ובספר שערי דעה על יורה דעה כתב לבאר שנשתרבו המנהג לומר גם שלום עליכם, משום דעל פי רוב הבאים ממקומות אחרים אין השואלים בשלומם יודעים אם הם תוך י"ב חודש, ובשבת כשלא שאלו נעשה מזה אבילות בפרהסיא, ומכ"ש כשישאלו והנשאל יודיע לו שהוא תוך י"ב חודש נעשה מזה אבלות בפרהסיא בשבת. ע"ש. ועיין עוד בלב אברהם שם בדין אמירת "לחיים" לאבל דהוי בכלל שאלת שלום. ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



חלק אבן העזר

אגרות ומכתבים

סימן א

אם מותר לאח צעיר לדלג על אחיו
הגדול ממנו ולישא אשה

[שלחן ערוך סימן א']

בס"ד, כ"ג ניסן תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה

הרב ה"ה ר' חיים זאדה נ"י

שלום וברכה,

אודות שאלתך שיש לך ב' אחיות גדולות ממך, ובחודש אייר הבעל"ט אתה תהיה בן 21, ואתה רוצה לשמוע שידוכין, והוריקן מקפידים בזה, ולדעתם יגרום הדבר לשם רע לאחיות שהם לא כ"כ מוצלחות, ולכן הן מתעכבות בשידוכין, ושאלת אם עליך להמתין.

הנה בעיקר הדבר אם מותר לאח צעיר להקדים ולהינשא קודם אחיו או אחותו הגדולים ממנו, שהרי הצעיר חייב בכבודם של אחיו הגדולים ממנו, וכאשר ביארנו בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם (פרק יד עמוד תרנד), שיש לכבד את כל אחיו ואחיותיו הגדולים ממנו, וכמ"ש מרן החיד"א, ואם הצעיר יינשא קודם, הרי שהדבר יהווה פגיעה באחיו הגדולים ממנו. אך מאידך הרי אמרו בגמרא ב"מ (לב.) גבי כיבוד אב ואם, שאם ציוה לו אביו לעבור על ד"ת, שאין לו לשמוע לאביו, כיון שאתה ואביך מחוייבים לשמוע לציווי הבורא. ואם כן כ"ש גבי כיבוד אחיו ואחותו הגדולים ממנו, דאין לו לבטל ולדחות קיום מצות עשה, בפרט מצות פריה ורביה, וגם מניעת מכשולים לעבור על ד"ת, בשביל כיבוד אחיו ואחותו הגדולים.

ואמנם מצינו בתורה גבי יעקב אבינו, שאמר לו לבן הארמי, "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה". ולכאורה מכאן יש ללמוד שאין לקטן להינשא קודם הגדול ממנו. [אלא שיש לעיין בזה מצד אין למדין מקודם מתן תורה]. ועיין בתוס' בקידושין (נב. ד"ה והלכתא) שלמדו מהפסוק הנ"ל גבי שתי אחיות שיש

ספק מי מהן נתקדשה, דאמרינן מסתמא הבכירה היא זו שנתקדשה, כי לא יעשה כן להקדים הצעירה לפני הבכירה. ומעשה בא לפני ר"ת, בבנו של הר"ר אושעיא הלוי, שקידש בת עשיר אחד, ואמר בתך מקודשת לי סתמא ולא פירש בתך פלונית, ואמר ר"ת דמקודשת. ועוד אפילו לא פירש נמי בפה יש לנו לומר דקידש הגדולה, משום ד"לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה". אך הר"ר מנחם מיוני חלק עליו. ע"ש.

וכן מצינו בדברי הב"ח (יורה דעה סוף סימן רמד), במה שאמרו בגמרא (בבא בתרא קכ.). אמר רבי אמי "בישיבה הלך אחר חכמה [בין לדין בין לשאר ישיבות של תורה, מושיבין את החכם למעלה מן הזקן. רשב"ם]. ובמסיבה הלך אחר זקנה" [במסיבה של משתה והוא הדין לנישואין. רשב"ם]. וכן הוא בטור (שם), דבמסיבה של משתה או של נישואין, הולכין אחר הזקנה להושיבו בראש. והקשה הב"ח, תימה אמאי איצטריך לפרש של נישואין טפי משאר מסיבה של משתה, ונראה דהאי נישואין הכי פירושו, אם אחים או אחיות יעשו להם נישואין, אף על גב שאחד גדול מחבירו בחכמה, לא יקדימו לעשות נישואין לקטן בשנים מפני שהוא גדול בחכמה, אלא יקדימו לעשות נישואין לגדול בשנים אף שהוא קטן בחכמה. דהא אמרינן בפרק יש נוהלין גבי בנות צלפחד, להלן מנאן הכתוב דרך גדולתן, וכאן מנאן דרך חכמתן. ופירש רשב"ם "להלן" כשנשאו בנות צלפחד מנאן הכתוב דרך גדולתן דכתיב (במדבר לו, יא): "ותהיינה מחלה תרצה וחגלה ומלכה ונועה בנות צלפחד לבני דודיהן לנשים". ומסתברא שכך נולדו, כדכתיב "לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה". וכשעמדו לפני משה מנאן דרך חכמתן, הקדימן הכתוב כסדר שהן חכמות זו יותר מזו, "מחלה נועה חגלה מלכה ותרצה". ומסתבר לומר כן, דלא ליקשי קראי אהדדי, בישיבה בין לדין בין לשאר ישיבות של תורה, וכן במסיבה של משתה, והוא הדין לנישואין כבנות צלפחד. עכ"ד. והובא להלכה בש"ך (ס"ק יג).

את אשתי" מן הסתם על רחל הוא אמר, והיה לו ללבן לומר אליו כי לא יכול לתת לו רחל קודם שתינשא לאה, והיה הדבר תלוי ביד יעקב או להמתין עד שתנשא לאה, או לקחת לאה. אלא שלבן רימה אותו ולא אמר מאומה.

ועוד הקשו, דהנה הב"ח והש"ך הנ"ל פסקו דבב' אחים או אחיות, אף על פי שאחד גדול בחכמה מכל מקום לא יקדימו לעשות נישואין לקטן בשנים. ואם כן אמאי נפסקה ההלכה כדעת לבן, ולא כיעקב אבינו ע"ה שרצה לישא הצעירה.

[ובס' צל הכסף (פ' יח) כתב בפשיטות דאין בזה אפילו מדת חסידות, מהא דרצה יעקב לישא הצעירה].

ועיין להרב פרדס יוסף שכתב, דרחל ולאה היו תאומות, ולאה היתה הראשונה, ואחר כך רחל. ועיין ברש"י (פרשת תולדות, כה. כו) שהביא מהמדרש, שיעקב ועשו היו תאומים, ויעקב יצא כשידו אוחזת בעקב עשו, כדי לעקבו, והיינו משום שיעקב נוצר מטיפה ראשונה, ואילו עשו מן השניה, צא ולמד משפופרת וכו', וממילא הבכורה שייכת לבכור ליצירה, ולא לבכור ללידה. ומה שהוצרך יעקב לקנות את הבכורה, הוא רק לברר הדבר בפני העולם, אבל באמת יעקב היה הבכור. ולפי זה יעקב סבר שמאחר והוא נוצר תחלה צריך הוא לישא את הבכורה ליצירה, שהיא רחל, ועשו צריך לישא את לאה, דאף שיצאה ראשונה, מכל מקום ביצירה היתה השניה, אבל לבן סבר דלאה היא הבכורה, דאולינן אחר הלידה בפועל, ולא אחר היצירה. ואם כן לא היו מחולקים בעיקר הדין של "לא יעשה כן".

ובן הוא בספר תכלת מרדכי להגאון המהרש"ם, עפמ"ש בנחל קדומים שם, בשם רבינו אפרים, דרחל ולאה תאומות היו, ולאה נולדה לפני רחל וכנ"ל. אמנם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן קלו) כתב, שאיסור זה אינו אלא בכלל נימוס ודרך ארץ, והגם דביורה דעה סימן רמ"ד הובא דבר זה, מכל מקום אינו דין גמור. ועי' תוס' (קידושין נב. ד"ה הלכתא) דמוכח דעל טעמא דשארית ישראל לא יעשו עולה יותר יש לסמוך, מעל סברא דלא יעשה כן במקומינו. וע"ש ברא"ש, ובתשובת הרש"ל (סימן צט), ובט"ז (יורה דעה סימן קסט סק"ט), דבעושה משום דחק ליכא משום שארית ישראל לא יעשו עולה, ואם כן ה"נ בזה.

והראוני בשו"ת אגרות משה (אבה"ע ח"ב סימן א) שנשאל אודות אח צעיר אם יכול לישא אשה קודם אחיו הגדול כשאחיו מקפיד, והביא דברי הב"ח והש"ך שם, וביאר, דהב"ח והש"ך איירי בשעומדים שני האחים לעשות נישואין, שכבר נשתדכו שניהם, והנידון הוא רק לענין איזה מהם להקדים, אחר ששניהם נשתדכו. ובזה כתבו הפוסקים הנ"ל שיעשו נישואי הגדול תחילה, אף שהקטן גדול בחכמה. ומבארים, שגם זה בכלל מה שא"ר אמי, בישיבה הלך אחר חכמה, במסיבה הלך אחר זקנה. אבל אם האח הגדול אין לו עדיין אשה לישאנה, והקטן מצא אשה לישאנה, אף שהגדול הוא גם כן ת"ח גדול מהקטן, אין הקטן צריך להמתין עד שהגדול ימצא שידוך. שהרי אף איש פשוט אין לו לבטל מצוותו בשביל ת"ח. ועוד, דכבוד לא שייך אלא לענין להקדים, וכשיכולין תרווייהו לעשות הדבר. אבל לא שייך ענין של כבוד כשאחד מהן אין יכול לעשות עתה, וכהא דאיירי התם במסיבה דמשתה. ומה שמצינו אצל בנות צלפחד וכו', היינו משום דנזדמן לכולן להינשא בזמן אחד, ולכן השיאו אותן לפי גדולתן, דבמסיבה הלך אחר זקנה.

ובשו"ת אבני חפץ (סימן כה) כתב, דהיכא שהבכירה מוחלת לצעירה שתקדים אותה להנשא, כיון שכל עיקר הדבר הוא משום חיוב כיבוד אחיו ואחותו הגדולים ממנו, אם כן כשמוחלים על כבודם ואין מקפידים שהצעיר ישא קודם, בודאי אין שום איסור בדבר, שאפילו אב שמחל על כבודו כבודו מחול. ע"ש. ובאמת שגם בלא מחילתה רשאית להקדים את הבכירה, שאין מבטלים עשה בשביל כיבוד אב ואם, וכ"ש בשביל כיבוד אחיו ואחותו הגדולים. וע"ש שהעיר, ממ"ש הרב ערוגות הבושם, דחתן יותר מבן כ' דרמיא עליה לטותא דרבנן, אין להקפיד מחמת שמות שוין בכלה וחמותה, ולפי זה כ"ש הכא דרק מחמת סרך איסור דלא יעשה כן במקומינו, דבודאי יש להקל.

ועיין באור החיים (בראשית כט, פסוק כו) שהקשה, דבאמת היאך לא חשש יעקב לטענה זו שאין דרך לתת הצעירה קודם הבכירה, וכתב, דיעקב אבינו ע"ה סבר בדעתו, שעל לבן לגלות לו הדבר אם מקפידין על כך או לא, אבל בלא הקפדתם אין עיכוב בדבר לישא הצעירה קודם הבכירה. ולכן כששאל יעקב "הבה

ומכל מקום הנה להמבואר יש חולקים, ולכן כאשר עושה כן על פי דעת תורה ושאלת חכם, אזי אין בזה שום חשש של מכשול. ותהי ברכת השי"ת עמו. ומכל מקום דאוי שיפייס את אחיו בדברים, וירבה עליו רעים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ב

לבישת גרביים לנשים, ועוד בעניני לבוש הנשים

[שלחן ערוך סימן כא]

בס"ד, ג' אדר א תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה כש"ת ה"ה הר' מ. ד. נר"ו שלום וברכה!

למענה למכתבך הנני להשיב:

הנה מה שאמרו שוק באשה ערוה, הוא לא רק מן הארכובה ולמעלה, אלא גם מן הארכובה ולמטה, וכמו שכתב בספר טהרת הבית ח"ב (עמוד קס"ה). וכתב שם, שהדבר פשוט שצריך למחות בנשים ההולכות בבתי שוקיים שקופים (גרביים) שמראיהן כמראה בשר. ע"ש.

ומזה תלמד שאם הגרביים אינן שקופות, ואין מראיהן כמראה הבשר, מותר, דהוי כיסוי, ובמיוחד גרביים שחורות, ואף על פי שהם צמודות מכל מקום הוי כיסוי ומותר, וכמו שביארנו בספר אוצר דינים לאשה ולבת (פרק ס' סעיף ג') שאין להתיר לאשה לגרוב גרבי ניילון שקופות, שהבשר נראה דרך הגרביים, וחייבת לכסות את השוק והירך בגרביים שאינן שקופות כלל, או צבעוניות, ואין להקל בזה כלל, ועיין בהערה שם אות ג', ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ו חלק יורה דעה (סימן י"ד אות א').

וסיים הגאון מהרש"ם שם, שבתשובה אחרת כתב, שדין זה לא שייך רק בב' בנות, מה שאין כן בבן ובת, שהבן מצווה על פריה ורביה ולא הבת. ע"כ. וצ"ע כוונת דבריו היאך יהיה הדין לגבי שני בנים גדול וקטן, ושניהם כבר הגיעו לפרקן, ולהצעיר מזדמן שידוך הגון לפני הגדול, דממ"ש דלא שייך רק בב' בנות, מה שאין כן בבן ובת, משמע דוקא לגבי בת, ולא בב' בנים. וכמו שהעיר בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג אבן העזר סימן רסו) וכתב, דעל כל פנים לענין בת ובן צעיר כבר כתב המהרש"ם בפשיטות, שאין לעכב נישואי הבן דחייב בפריה ורביה, מפני גדלות הבת, דלכל היותר אינה מצווה רק בלשבת יצרה, (ע"י ט"ז אהע"ז ר"ס א), וכן משמע מדברי הב"ח ז"ל, שכתב רק ב' אחים או ב' אחיות. אלא שיש לחלק, דאפילו בב' אחים וב' אחיות נמי לא אמרן אלא אם שניהם מוכנים לנישואין, אז איכא למיזל בתר שנים, מה שאין כן אם הצעיר או הצעירה לבד מוכנת לנישואין, אזי אין החיוב להמתין עד שיזדמן אפשרות נישואין לגדול בשנים, דבודאי הא דלא יעשה כן וכו' לא עדיף מהיכא דארז"ל זה קודם לזה, כגון תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, מכל מקום אם הקדים את המאוחר יצא, ע"י בט"ז (אורח חיים סימן תרפד סק"ג), וקיימא לן בכל דוכתי דשעת הדחק כדיעבד דמי, אם כן ודאי אין לעכב נישואי הצעיר שלפנינו, מפני נישואי הגדול דליתנייהו קמן, ונישואי בנות צלפחד בודאי ככהאי גוונא הוו, דלא הוי עיכוב לאחת מחמת חברתה.

וכבר כתב בס' פני יצחק (לה"ר מנחם נוויירה ח"ב בקונט' איסור קדושה) בשם מהר"י חגיז בס' אורח מישור, וז"ל, ויש אשר יניחו מצות פו"ר, לפי שיש להם אחים גדולים מהם, ולא יעשה כן במקומם להשיא הקטן קודם הגדול, והאריך לשפוך סוללה על זה.

ובס' אגרות סופרים (סימן ט) הביא מ"ש החתם סופר (תקכ"ג, ת"ר): קשה עלי מאד לעבור על דבר מפורש בתורה בפירש"י (סוף פרשת מסעי) על בנות צלפחד וכו', ולהורות נתן, קיום וחיזוק למנהג שקודם מתן תורה שלא לתת הצעירה לפני הבכירה. וגם סיפר לי מורי ורבי, גאון ישראל, מו"ה נתן אדלר זצ"ל, דבדידיה הוה עובדא ונכשל. על כן אין דעתי לעבור על דברי תורה. ע"כ.

ולכאורה בזמנינו שנהגו שלא לילך יחפים, יש להחמיר בכפות הרגלים מגולות. ובתשובה בכתב יד למרן אאמו"ר זיע"א האריך בזה, והעלה דבודאי שיש ללבוש גרביים בכל אופן, והנכון להחמיר מאד בכל כיוצא בדברים הללו.

ואסור באיסור גמור לבנות ישראל ללכת בחצאיות או שמלות קצרות, שמלבד שעוברות בכך על איסור חמור של פריצות וגירוי יצר הרע, יש אומרים שבזה עוברות גם על לאו מן התורה, משום "ובחוקותיהם לא תלכו". ובנות הלוברות חצאיות קצרות למעלה מן הברך, יש להשפיע עליהן בדרכי נועם ללבוש חצאיות או שמלות צנועות, באופן שמכסות את הברכים גם בעת ישיבתן. ובגמרא יומא (ע"ד): טוב מראה עינים בגופה של אשה יותר מגופו של מעשה. ופירש המהר"ם בן חביב בתוספת יום הכפורים שם, דנפקא מינה לענין הרהורי עבירה שקשים מעבירה. וכבר אמרו בברכות (כ"ד). שוק באשה ערוה, ולפיכך אסור באיסור חמור לילך בחצאיות קצרות, המגרות את יצר הרע, אש בנעורת ולא תהבהב? ועיין להרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ח"ג פרק ח) שכתב, שיש בזה ענין נפלא מאד, כי כשיחטא האדם בפועל בגופו אמנם ימרה פי ה' מצד המקרים הנמשכים אחר חומריותו, ומכל מקום לא המרה אלא רק בבהמיותו, אבל המחשבה היא מסגולות האדם בחלק הכי נכבד שבו, וכשהוא מהרהר בעבירה נמצא שחטא בשכלו, שהוא החלק הנכבד שבו, ואינו דומה חטאו של מי שעבר ושעבד עבד סכל כחטאו של מי שהעביד שר נכבד וחשוב. ע"ש.

וגוסף על זה, כל ההולכות על פי אופנה שחצנית זאת, בחצאיות קצרות, עוברות גם על "ובחוקותיהם לא תלכו" שבכלל איסור זה שלא להדמות להם במלבוש המיוחד לגוים, וכמו שכתב הרמב"ם (בפרק יא מהלכות ע"ז ה"א) ומכיון שנצטוינו ללבוש בגדי צניעות ולהתרחק מבגדי פריצות, הרי אופנה זו מיוחדת רק לגוים, והמתנהג על פי אופנה זו עובר על ובחוקותיהם לא תלכו. ונודע מ"ש המהר"ק (שרש פה) שאין לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו אלא בדבר ששייך בו פריצת דרך הצניעות ונהגו בו העכו"ם. הא לאו הכי אפילו היה מלבוש מיוחד לעכו"ם, אם אין מלבוש ישראל מורה על יהדותו או צניעות יותר מאותו של

ועיין בגמרא ברכות (כ"ד). שוק באשה ערוה, שנאמר גלי שוק עברי נהרות, תגל ערותך וגם תראה חרפתך. ובזוהר הקדוש (פרשת נשא, דף קמב רע"א), והכי תאנא, קול באשה ערוה, שער באשה ערוה, שוק באשה ערוה, יד באשה ערוה, רגל באשה ערוה וכו'. וברור שהירך יותר חמור משוק, שהירך למעלה מן הברך, והשוק למטה ממנו. ועל כל פנים שוק וירך בודאי שהם ממקומות המכוסים, והדבר ברור שלבישת חצאית מיני קצרה, שיש בה גילוי שוק וירך, מלבושי תועבה הן, שומר נפשו ירחק מהן, ואפילו אם לובשות גרבי נילון, הואיל ושקופות הן, ובשרן נראה דרך הגרבים, כמאן דליתנהו דמי. וכמו שכתב בה"ג (פרק מי שמתו), דאי לבישא לבושא חלישה ומתחזיא בגויה אסור, דאמר רבא ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, דכתיב ולא יראה בכ ערות דבר, והא קא מתחזיא. וכן הוא במגן אברהם ואליה רבה ומחזיק ברכה (ר"ס עה). וכן כתב בספר מנחת אהרן (דף צט) שאם לובשת בגד דק עד שבשרה ניכר מבחוץ מרוב דקותו הוה ליה כערוה בעששית, שאסור לקרות כנגדה, ע"ש. נמצא שאיסור גמור הוא ללכת בחצאיות קצרות, אפילו אם הן לובשות גרבי נילון. ועיין עוד בשו"ת אגרות משה חלק אורח חיים ח"ד (סימן ק אות ו, ועא). ע"ש.

ועוד יש להעיר שיש אומרים שכל מלבוש צמוד מאד לגוף באופן שניכר בו צורת הגוף, נחשב כמגולה, וכן מה שנהגו באיזה חוגים ללבוש גרביים שקופות ביותר, או שהנשים הנשואות הולכות בכיסוי ראש, ומאידך אינן הולכות עם גרביים, כל זה אינו נכון על פי ההלכה. וההלכה היא נר לרגלינו.

וכבר כתבנו באוצר דינים לאשה ולבת שיש להקפיד שהחצאית תכסה את הברכיים אף בעת ישיבתן.

ויש נשים ההולכות בשמלה קצת ארוכה באופן שהשוק מכוסה, ואכן בכל הדברים הללו יש לנהוג כמנהג בנות ישראל הכשרות והצנועות. ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סימן י) שהביא דברי הבית חדש שהתיר באופן שרק כפות הרגלים מגולות בעיירות ההולכים יחפים. והביא דברי החיי אדם (כלל ד סעיף ב) דשוקה מגולה אסור אפילו אם רגילים בכך. וכן כתב המשנה ברורה (סימן עה ס"ק ב) ובשער הציון שם. ע"ש.

שאחד מהם הוא, המסתכל בעריות, שמעלה על דעתו שאין בכך כלום, ואומר בלבו מה עשיתי, וכי קרבתני אצלה, וכי, והוא לא שם על לבו שראיתי העינים עון גדול הוא, שגורם לגופן של עריות, כמו שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ע"כ. לפיכך חובה קדושה על כל הרבנים שומרי משמרת הקודש ופרנסי הצבור החרדים לדבר ה', לפרסם ברכים חומר איסור זה, ולהזהיר את בנות ישראל ללכת בלבוש צנוע, וכל כבודה בת מלך פנימה, ממשבצות זהב לבושה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ג

איסור ריקודים מעורבים

[שלחן ערוך סימן כא]

בס"ד, כ"א אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, עושה ומעשה לתורה ולתעודה
כש"ת כה"ר אברהם כהן נ"י
 שלום וברכה,

ח'זקו ואימצו בפעולתיכם לחיזוק הדת למען הרבות
 כבוד שמים בקהלתכם.

במה ששאל אודות המחיצה בשמחת הנישואין, כאשר באים קהל רב, ולא רק בני המשפחה, תעשו ככל אשר ביכולתכם לעשות מחיצה כדין וכהלכה בהפרדה בין האנשים לנשים, ובפרט בזמן הזה כאשר יש שם נערים ונערות. ומכל מקום בהיות ובקהלה חלק מהם הם מתחזקים, בדיעבד אפשר במחיצה של עציצים בגובה עשרה טפחים, כמטר. ואם לא מסכימים בשום אופן לעשות מחיצה, אין לנשים לרקוד כלל אפילו בנפרד, ואפילו אם יש מחיצה אם היא נמוכה והאנשים רואים את הנשים רוקדות, אסור באיסור חמור לרקוד בפני אנשים, וכמו שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף שובע שמחות ח"א, וכל שיש אפשרות ביד החתן למנוע זאת,

עכו"ם, אין שום איסור לישראל ללבוש מלבוש הנהוג בין העכו"ם. וכן פסק הרמ"א ומהריק"ש שם. ונראה בזה בספר נועם כרך ב' (עמוד מה) מה שכתב בזה הגר"ב זולטי זצ"ל. אלא שאין כן דעת אמו"ר זיע"א כמו שביארנו בילקוט יוסף עמוד רפד].

ונמצא שההולכות בחצאיות קצרות שהן בגד של פריצות המביאה לידי זימה, בודאי שיש בזה לאו של ובחוקותיהם לא תלכו. וכיוצא בזה כתב בשו"ת בית שערים (חלק יורה דעה סימן פא), ובשו"ת משנה הלכות חלק ד' (סימן קטו). ולכן מצוה רבה היא להוכיח את הבנות ולשקוד על תקנת בנות ישראל להדריכן בדרכי הצניעות כמנהג אמותינו הקדושות.

ומכ"ש אלה ההולכות בעוה"ר בשרוולים קצרים מעל המרפק, או במחשוף שגם הכתפיים מגולות, שעל אופנה זו יש לקרוא חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם, וכמו שכתב בתפארת שמואל על הרא"ש (ברכות כד.). ע"ש. ובמסכת סוטה (ג.) מבואר, שעון זה גורם לסילוק השכינה מישראל, שנאמר והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. והדבר ברור שנשים ההולכות ברחוב בבגדי פריצות אלה עוברות גם על איסור ולפני עור לא תתן מכשול, שהן גורמות לאנשים להסתכל בהן, ולבא לידי הרהורי עבירה הקשים מעבירה. ועוברים על הפסוק ונשמרת מכל דבר רע, וגדול עוונם מנשוא. כמבואר במסכת ע"ז (כ:), וכתבו התוספות שם שהוא איסור תורה. ובירושלמי ברכות (פרק א הלכה ה) אמרו על הפסוק ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, שהעין והלב שני סרסורי עבירה הן, העין רואה והלב חומד. ובמסכת ב"ב (נח:.) מבואר, שהעובר ליד נשים העומדות על הכביסה, וזרועותיהן מגולות, נקרא רשע. אלא אם כן אין לו דרך אחרת, ומוכרח לעבור שם. וכתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער א אות ו-ח), שעון ההסתכלות בנשים הוא איסור מן התורה, והעובר על זה תמיד נקרא מומר לעבירה אחת. ובעצי ארזים (אבן העזר סימן כא סק"א) כתב שגם הרמב"ם מודה לזה, וראה בנשמת אדם (כלל ד סימן א), ובשדי חמד (מערכת ק כלל מב), ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (אבן העזר ס"ט טז). ע"ש.

והרמב"ם מנה עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה, וכתב (בפ"ד מהלכות תשובה ה"ד),

עליו לעשות כל השתדלות וכל דרך למנוע איסור חמור זה. וכל שכן אם רוצים לרקוד ריקודים מעורבים, וכבר נודע מה שכתבו הפוסקים בחומר איסור ריקודים מעורבים בנים ובנות יחדיו, וכבר אמר דוד המלך ע"ה בתהלים (קמח, יב): "בחורים וגם בתולות, זקנים עם נערים". לא נאמר בחורים עם בתולות, כשם שנאמר זקנים עם נערים, אלא בחורים וגם בתולות, ומבואר כאן האיסור לרקוד ריקודים מעורבים. וכן בירמיהו נאמר (לא, יב): "אז תשמח בתולה במחול, ובחורים וזקנים יחדיו". בחורים עם הזקנים, והבתולה במחול לבדה. וגם פסוק זה משמש מקור לדברי הפוסקים בנידון. ובשמחת בית השואבה, כשהיו רוקדים בבית המקדש, כותב הרמב"ם (פרק ח' מהלכות לולב הלכה יד) שגדולי חכמי ישראל והזקנים ואנשי מעשה היו מרקדים, וכל העם והנשים באות לראות ולשמע בלבד. ע"ש. ובגמרא סוטה (מח). אמרו, אמר רב יוסף, זמרי גברי ועני נשי, פריצותא, זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת, למאי נפקא מינה לבטולי הא מקמי הא. ע"ש. וכתב בכל בו בשם מהר"ם מרוטנבורג שהטילו חרם שלא יהיו אנשים ונשים במחול. ועיין למרן החיד"א בשו"ב (או"ח סימן עה).

והנה בריקודים מעורבים עוברים בכמה איסורים חמורים, כי עצם הנגיעה באשה (שאינה אשתו) לדעת הרמב"ם ודעימיה הוא איסור מן התורה (ראה הערה כה) ואף להרמב"ן על כל פנים איסור מדרבנן איכא. ובנוסף על כך הרוקדים במעורב עוברים על איסור תורה של הסתכלות בנשים בעת הריקוד, שנאמר "לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ובירושלמי (פ' א, ה) אמר רבי לוי ליבא ועינא תרין סרסורין דחטאה. וכפרש"י (במדבר טו, לט) העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירות. ועוד בה, כי בריקודים המעורבים יש חשש של גירוי יצר הרע בעצמו, ובגמ' כתובות (מו). אמרו, ונשמרתם מכל דבר רע, מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. [ואף הנשים מזהרות על הלאו של לא תקרבו לגלות ערוה, כמבואר בספר החינוך מצוה שפז].

ומהטעמים אלו כתב הכלבו בשם הרב מאיר מרוטנבורג, כי יש חרם שלא יהיו אנשים

ונשים במחול, והיו דורשים יד ליד לא ינקה רע. ע"ש. ובשו"ת בנימין זאב (חלק ב' סימן שג) הביא שיש חרם גדול משנים רבות מימי הקדמונים גדולי התורה, שלא יכנס איש במחול עם הנשים כלל, ואפילו נער בן י"ב שנים לא יחולל במחול הנשים כלל, וזאת התקנה נתפשטה בכל ישראל כחומר כל תקנות הגאונים והראשונים ע"ש. ובשלחן ערוך (סימן תקסט סעיף ד) כתב, שחייבים ב"ד להעמיד ברגלים שוטרים, שיהיו משוטטים ומחפשים בגנות ובפרדסים ועל הנהרות, שלא יתקבצו שם לאכול שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה, וכו'. ע"ש. ובים של שלמה (גיטין פ"א סימן יח) כתב, מי התיר להם להיות במחול אחד עם הבתולות? לא זו הדרך אשר הראו לנו חסידים הראשונים, וכו' ובעונותינו הרבים עכשיו עוברים אותו שהוא כאש בנעורת בשמחת נישואין כשמתערבים נשים ואנשים יחד. ע"ש. והשל"ה הקדוש (עמוד ע) כתב, ואלו ההולכים עם הנשים עוברים על כל האזהרות חז"ל, דאפילו במרצה מעות מידו לידה נאמר יד ליד לא ינקה, כל שכן שנותנים יד ליד ממש, וגם הוא מסתכל בה, וכבר אסרו להסתכל אפילו בבגדי צבעונים שבה. וגם שמח עימה בקלות ראש, ואפילו היא בתולה פנויה אמר איוב, ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה (איוב לא), ובפרט שרובן ככולן נידות, והגיעו לוסתן והרי היא ערוה וכו', וע"ש.

ומרן החיד"א (שיו"ר ברכה אבן העזר סימן כא סעיף א) כתב, תוכחת מגולה למרקדים עם נשים ואפילו פנויות, דמסתמא נידות הן, וכל שכן עם הנשואות והקרובות, וכל הדברים האלו אינם בתורת חסידות אלא הם מן הדין, כמו שהוא מבואר בהרמב"ם ובשלחן ערוך. ע"כ. ובשערי תשובה (סימן תקסט סעיף ד) כתב, חייב כל מורה בעירו לבטל הריקודים והמחולות וכו' למחות בכל כוחם, ואפילו על החתונות יש לאסור וכו'. ע"ש. ובבן איש חי (פרשת שופטים סעיף יח) כתב, רק יזהר שלא ישמחם [החתן והכלה] בליצנות ובכל איסור קל. וכל שכן שלא ירקדו האנשים ונשים יחדיו, ואפילו ריקוד נשים לבדן בפני האנשים אסור, כי יתגרה היצר הרע באנשים הרואים, וצווחו כמה מרבני האחרונים בדברים כאלה, שאין להם שום היתר משום שמחת חתן וכלה. ע"כ. ובשדי חמד ח"ז (מערכת חתן וכלה אות יב) כתב, וגם לאותם

שאינם רוקדים רק שומעים ורואים, זהו איסור חמור אשר ע"י ראייתן עוברים על מצוות ה' וכו'. ע"ש עוד. **וכתב** בשו"ת זכרון יוסף (אורח חיים סימן יז), שחובה קדושה מוטלת על החתן והכלה וקרוביהם למנוע ריקודים מעורבים בחתונה בכל תוקף. וז"ל שם: חיל ורעדה אחזתני בכל צרותיהם לי צר על דבר הפירצה הגדולה שעשו פריצי בני עמנו במקומם לעבור בשאט נפש על דת ודין תורתנו הקדושה, ומלבד ריקודין ומחולות שאסרו חז"ל ביום טוב ואפילו באנשים לבד ונשים לבד, אלא אף זאת עשו בהאי גיסא חניגא וחוללו במחולות נערים [בני בלי תרבות] עם בתולות, ונתערבו בהם גם אנשים ונשי אנשים, ושעירים ירקדו שם, אוי לנפשם כי גמלו להם רעה לעבור על דת בפרהסיא, והתורה חוגרת שק עליהם רחמנא לשזבן מהאי עונשא ולא יעשה כן וכו', וכל רב ומורה בעירו מחוייב למחות בכל כחו ולבטל הריקודין והמחולות ביום טוב, ומכ"ש בחורים ובתולות יחד, וק"ו בן בנו של קל וחומר להאספסוף אשר בקרבו ותערובות אנשים ונשים, וכמו שכתב באורח חיים (סימן תקטז) שלא יתערבו אנשים ונשים. וידוע שאין חילוק בין בתולות לנשואות לענין זה, ואין לך דרגה להסתת היצר הרע ומעלה לזנות יותר מזה שמתכוננים ומביטים [בני בלי תרבות האלה] בפני הנשים והבתולות בעת הריקוד, ואוחזין מעשה אבותיהם בידיהם של הנשים, וקורא אני עליהם יד ליד לא ינקה מדינה של גהינם, ולפעמים מחבקים ומנשקים למלאות תאוותן ובאים לידי מעשה ער ואונן, ולפעמים ימתיקו על ידי זה סוד להתייחד ביום או בלילה, והיה במחשך מעשיהם וח"ו ומלאה הארץ זמה. וידוע דרוב הבתולות בזמן הזה כבר הגיע זמנן לראות, ולדעת הרמב"ם והרבה פוסקים ראשונים ואחרונים הנוגע בהם לשם חיבה וקירוב בשר עובר על לאו ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, ואפילו קורבא בעלמא אסור. והמחבקה והמנשקה לשם תאוה היה לוקה [בימים קדמונים], כמו שכתבו הרמב"ם (בפרק כא מהל' איסורי ביאה) והסמ"ג (מצוה שנג). ומרוב פשיטותו לא ניתן לכותבו, ורק כדי להוציא מלב עמי הארץ ובורים שחושבין שאין איסור בפנויה כלל. וח"ו לא יעלה על הדעת לחלק. כללו של דבר, אין לך גדר ערוה גדול מזה לבטל המחולות והריקודין של אנשים ונשים יחד, בין נשואות ובין

פנויות. וע"ש עוד. וכן הוא בדרושי הצל"ח (דרוש כט אות יט), ובספר יערות דבש (דף כא), ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (אורח חיים סימן צא), ובביאור הלכה (סימן שלט ס"ג). **וחתן** שחלק מבני משפחתו חילוניים, וחושש שירקדו ריקודים מעורבים, ראוי לכל חברי החתן שירקדו ביתר שאת וביתר עוז כדי למנוע ריקודים מעורבים.

וע' בפתחי תשובה (סימן סה סק"ב) שכתב בשם תורת חיים (ע"ז יז). שאסור לאיש לרקוד בכל צורה שהיא עם הכלה, אפילו אם אוחזים במטפחת. והו"ד בשדי חמד חלק ה' (דף 272). אולם הבית שמואל (חור"מ סי' כט ס"ק יא) הביא בשם הב"ח שמוותר לרקוד עם הכלה באמצעות מטפחת. והמהרי"ל התיר בזה רק לתלמיד חכם המתכוין לשם שמים, ומתכוין לשמח את הכלה בלבד. ובשלחן העזר חלק ב' (דף עט) כתב, שכך נהגו חסידים ואנשי מעשה. ובליקוטי מהרי"ח (סדר נישואין) כתב, שראה כן אצל גדולי הדור שנהגו לרקוד עם הכלה במטפחת.

ואמנם כבר כתב הרש"ל [הובא בבאר היטב אבן העזר סימן כא אות ט'], שאין לנהוג כן, וכן כתבו הב"ח והב"ש שבמקום שלא נהגו לרקוד ריקוד מצוה עם הכלה באמצעות מטפחת, אין לנהוג כן. וכן פסק מרן אאמ"ר זיע"א. ועיין בשדי חמד (מערכת חתן וכלה אות יב). ע"ש.

ובפרט אם נכשל בנגיעה ובהסתכלות, ועובר על "לא תתורו". והדבר פשוט. [שוב ראיתי בשו"ת נצח יוסף חלק א' (סימן סו) שגם כן כתב לאסור בזה. ע"ש]. וראה בספר החיים ושלום ח"א (סי' יח), וח"ב (סי' טז) מ"ש להזהיר בענינים אלה.

ואם עושים צילום "וידאו" יש ליזהר שלא לצלם את ריקודי הנשים. ואם בכל זאת צילמו את ריקודי הנשים, על הצלם לערוך את סרט הוידאו ולהפריד את הצילומים של הנשים בסרט נפרד. שהרי אין שום היתר לאנשים או לחתן עצמו לראות ריקודים אלה בוידאו, ומה שונה זה מהסתכלות בטלויזיה, וידוע שעצם הכנסת טלויזיה בבית, והסתכלות בה מלבד שיש בזה איסור משום מושב ליצים וביטול תורה, עוד בה שמגרה יצר הרע בעצמו, שמסתכל בסרטים המלאים זימה, ומראות נגעים ומשאות שוא ומדוחים המלאים בפריצות

ותועבות אשר שונא ה', וגדול עווננו מנשוא, ועתיד הוא לתת את הדין, ובפרט אם יש לו ילדים בבית.

ודע, דמה שיש מחלקים את האולם שיהיה חציו נשים וחציו גברים, וחלק שלישי מעורב שבו ירקדו ריקודים מעורבים, הנה בודאי דלכתחלה על החתן להתנגד גם לדבר זה, שלא יהיה בגדר מסייע לדבר עבירה, ויאמר שאחר שחזר בתשובה בקשתו שיכבדו את רצונו, שלא יהיו ריקודים מעורבים כלל. אבל בלא ריקודים מעורבים יש להתייעץ עם חכם לדון בכל מקרה לגופו.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ד

בענין מאבטח בבית הספר בית

יעקב

[שלחן ערוך סימן כב]

בס"ד. י"ד כסליו תשע"ד

לכבוד ה"ה כש"ת ר' כפיר נתן יוסף נר"ו

עיר גנים ירושלים

בדבר שאלתו אודות המאבטח בבית הספר בית יעקב, הנמצא על כביש ראשי ברחובות קריה, אם יש לחוש בזה מצד שומר בחצר של נשים.

הנה מרן בשלחן ערוך (אבן העזר סימן כב סט"ו) כתב, שאין ממנין אפילו אדם נאמן וכשר להיות שומר בחצר שיש בו נשים, אף על פי שהוא עומד בחוץ, שאין אפוטרופוס לעריות. ע"כ. ומקור הדברים הביא הגר"א שהוא מהירושלמי פ"ק דכתובות, א"ר זעירא מתניתין אמרה אפילו כשרים אין ממנין, דתני אפילו חסיד שבחסידים אין ממנין אותו אפוטרופוס. ע"כ. ואף שאין בזה דין יחוד גמור, שיש שם הרבה מורות וכו', וגם יש לשומר פינה משלו שאפשר לראות כל מעשיו, מכל מקום הרי מרן כתב בשלחן ערוך שהדבר אסור אף שעומד בחוץ, וכן אף שיש שם הרבה נשים, ובכ"ז אסר.

וע"ש בב"ש שכתב, דאפילו לדעת רש"י דס"ל שאיש א' עם נשים הרבה מותר להתייחד כל שאין עסקו עם הנשים, מכל מקום כאן גרע טפי דהוא שומר בקביעות. וע"ש בב"ח שרצה לאסור בזה אפילו לרש"י שמתיר יחוד נשים הרבה עם איש אחד, ולזה קאמר דנידון דידן חמיר כיון שהוא ביום ובלילה. אבל להרמב"ם ומרן הש"ע (סימן כב ס"ה) שאסרו יחוד של נשים הרבה עם איש אחד, הוא הדין בנידון דידן אסור אפילו ביום. ע"ש. וע"ש בח"מ, דאפילו עומד מבחוץ אסור, ולא דמי יחוד בעלמא לזה שהוא אפוטרופוס וממונה עליהם, וגרע זה מעסקו עם הנשים. ע"כ. ולדברי הח"מ דהוי בקביעות גם בנידון דידן לכאורה י"ל כן. אך לטעם שהוא אפוטרופוס וממונה, זה אינו שייך בנידון דידן שאין לו שום ענין ומינוי עליהן, אלא רק כלפי הבאים מבחוץ שאינם שייכים למקום, ולטעם שכ' הב"ח דכיון דשומר הוא גם בלילה בזה אף רש"י יודה. ע"ש. בנידון דידן שאין כאן שמירה בלילה, לא שייך לאסור בזה. ונמצא דתליא הא בטעמים הנ"ל, והוי ספיקא דרבנן. ובפרט לפי מ"ש מרן החיד"א בתשובת שער יוסף (סימן ג) בנידונו דבית פתוח לרשות הרבים אין בו יחוד, ומזה למד בנחמד למראה ח"ג על הירושלמי (כתובות פ"א ה"ח) שהוא מקור האי דינא דשלחן ערוך הנ"ל, שגם בנידון דידן דשומר ואפוטרופוס אם יש פתח פתוח לרשות הרבים שרי, ולא דוקא באיש חסיד. ע"ש. לפי זה בנידון דידן שביה"ס נמצא על הכביש הראשי, ויש לו לשומר פינה מיוחדת שכל אחד יכול לראות ולהסתכל בה, וכן לראות לתוך ביה"ס עצמו, אין לאסור.

ועוד יש לצרף מה שנסתפק בערוך השלחן (שם סי"ג) אם בג' אנשים יש להתיר בנידון דידן. ע"ש. וכאן ודאי שיש לפחות ג' אנשים במקום, לפי מה שנתבאר בלשון השאלה, שיש אב בית במקום, ויש איש המנקה, ויש לסמוך גם על סברא זו להקל בנידון דידן.

וכבר כתבנו די"ל שכל דברי השלחן ערוך לא שייכים כלל לנידון דידן, דהא כל טעם האיסור בגוונא שהוא עומד בחוץ הוא משום שאין אפוטרופוס לעריות, ר"ל שאפשר שיכנס בפנים אצל הנשים. וזה שייך בעיקר כשאחריותו וסמכותו ושמירתו היא על הנשים עצמן, שלא יצאו וכו', אך כשאחריותו ושמירתו היא כלפי הבאים מבחוץ, ואם יעזוב את הבית והמקום שצריך להיות בו,

ויכנס בפנים, הרי חטא ומעל הוא בתפקידו, שהפקיר את השטח ואת הפתח לכל החפץ ליכנס, ויכול להפסיד עבודתו ופרנסתו, בזה מנלן שהחמירו כ"כ, ואין ראיה מדברי השלחן ערוך. [אלא שבאופן שהשומר יוצא כל שעה מתא השמירה לעשות סריקה בבנין, אין טעם היתר זה].

ומצינו בכמה דוכתי שהקילו הפוסקים משום האי סברא דמירתת, כמו לענין בשר שנתעלם מן העין, ולגבי אבקת חלב נכרי, ועוד. ועיין להריא"ז בשלטי הגבורים (פרק בתרא דע"ז), שאם היה ישן והבשר בידי הגוי, דומה לדין שלא הודיעו שהוא מפליג, שהגוי חושש שמא ייקץ היהודי פתאום ויראנו. והובא בכנסת הגדולה (סימן קכט הגה"ט אות ח'), ועיין בשלחן ערוך (סימן קיח סעיף י') דהמניח גוי בביתו ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם אפילו איסור תורה, אם הוא יוצא ונכנס או אפילו שהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות מותר, ולא חיישינן אפילו אם הוא נהנה בחליפין, והוא שלא סגר עליו הבית, לפי שהוא מתיירא בכל שעה עתה יבוא ויראני. ע"כ. ועפ"ז כתב בשו"ת משפט כתוב (יורה דעה סימן ח') דגוי העובד בחנות וחותך ומוכר בשר, והבעלים לפעמים יוצאים לפתח, יש להקל אף לכתחלה, עפמ"ש בשלחן ערוך הנז'. ועיין להגאון החזון איש (יורה דעה סימן מא סעיף ד') שכתב, דכאשר יש פיקוח של הממשלה על החלב שלא יערבו חלב טמא, והם צפויים לעונש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולבות דמירתת, וכיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה. ע"כ. [נהובאו דבריו בספר תורת היולדת (פרק ח' הערה ה'), ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"א סימן לח, ובשו"ת שבט הלוי ח"ו (חלק יורה דעה סימן קי ד"ה וכבר)], ואף שהגאון החזון איש כתב בלשון "יש מקום לומר", הנה מצינו לכמה אחרוני זמנינו שכתבו להקל בזה יותר, וכמו שכתב בשו"ת אגרות משה (חלק א' מיוורה דעה סימן מז), ועוד.

שוב ראיתי בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן רה אות ד') שכתב, שדין שומר לנשים אינו מכללי איסור יחוד, דהא קאמר שאפילו עומד בחוץ אסור, אף על גב שאינו מתייחד כלל, וע"כ גזרה מיוחדת משום שהוא אפוטרופוס עליהן והם תחת ידו, ונכנעים תחתיו, חששו למכשול. והכי דייק לשון הירושלמי, שאפילו חסיד וכו' אין ממנין אותו אפוטרופוס לעריות, משמע דאיסור זה של שומר הוא משום שנעשה אפוטרופוס עליהן והם

נכנעין תחת ידו, ובס' דבר הלכה נסתפק בזה. והאי דיורה דעה סימן רס"ז סעיף י"ט, דפליגי הט"ז והש"ך אם מותר לה לשכור משרת בקביעות, שדעת הט"ז להתיר, דדוקא עבד אסרו שם מפני שכפוף לה מאד, והש"ך אוסר גם זה מפני החשד, הנה מלשון הט"ז שכ' שכפוף לה מאד, מבואר דהי' מקום לאסור דכל משרת אפילו אינו עבד כפוף לה במדת מה, ומכל מקום דעת הט"ז דבעינן כפוף לה מאד, ודעת הש"ך אפילו אינו כפוף מאד כעבד אלא כפוף סתם כמשרת נמי אסור, אבל כל שאינו כפוף להם כלל, וגם הם אינם כפופים ונכנעים לו, ואין כאן איסור יחוד ולא נתמנה שומר הנשים רק הוא קבוע שם לשמור נכסי החצר, וכיוצא בזה לפי דעתי אין מקום להסתפק בזה, וכן בדר שם עם אשתו בקביעות המנהג להקל בזה, ובספר אוצר הפוסקים מביא בשם אפי זוטרא להסתפק בזה. ע"כ. וכן כתב בספר משנת היחוד (פניני, עמוד רמ) להתיר בנ"ד להעמיד מאבטח במוסד של נשים, כיעו"ש. ועל כן מכל הלין טעמי תריצי נראה שיש להתיר לו לעבוד בעבודה זו, רק יזהר מאד שלא יבוא אתן לידי שחוק וקלות ראש חלילה. ואם אכן יראו שמרבה בשיחה עם הבנות, וכדו', יש להעבירו תיכף ומיד מתפקידו, שלא יבואו לידי עבירה.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ה

טיפול רפואי לאיש באמצעות אשה ולהיפך

[שלחן ערוך סימן כב]

בס"ד, ט"ז אייר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, כש"ת ה"ה עופר קדוש נ"י
שלום וברכה,

בדבר שאלתו, אשה שעבודתה היא בטיפול שיקומי בעיסוי וכיוצא, האם מותר לה לטפל בגברים, הנה אף על פי דכתבו הפוסקים הב"ח והט"ז יורה דעה

(סימן של"ה סק"ה) והש"ך (סק"ט) דלא אסרו לאשה לשרת את האיש החולה אלא בחולי מעיים, שאינו יכול להיות צנוע בפניה, אבל בשאר חולאים אשה יכולה לשרת את האיש החולה, ואף על פי שאין משתמשים באשה, במקום חולי מותר. וכן כתב בברכי יוסף (סק"ד) שמותר לאיש לשרת אשה חולה אף להקימה ולהשכיבה, וכן העלה בשו"ת אוצר החיים (ח"א עמוד קכ"ו), מכל מקום זה בנגיעה קצרה ובדבר המזדמן, אך בטיפול בעיסוי שצריכה לעסות את גופו במשך זמן של חצי שעה ויותר, וכן יש סידרת טיפולים אין להקל בזה, ואף על פי שבמלאכתה היא עוסקת, ויש להקפיד בזה שיהיה איש מטפל בגברים, ואשה מטפלת בנשים, וב"ה יש מספיק עובדים בדבר זה, ובפרט אותם ארגוני חסד שהם מתנהלים ע"פ ההלכה יש להם יותר להקפיד בזה, ועוד בענין שלכם שהיא אשה צעירה שנישאה לפני שנה וחצי עוד יותר יש להמנע לא להשתמש על ידה, ורק אם המטופל פגוע מח או שוטה יש להקל בזה.

ולכן יש לפנות למנהלי המקום ולהסביר להם את הנ"ל, ובודאי שאין להם לפטר אותה עקב בקשתה לטפל אך ורק בנשים, ואם הם מתעקשים על זה תחפש מקום עבודה אחר שיתאים לרוח ההלכה.

ומה שהביא מספר מעיין אומר חלק י"ב, בדבר אשה חולת סרטן ל"ע, שהלכה למקובל ורוצה לטפל בה בדברים שהם איסורי דאורייתא, ושם כתב בשם מרן אאמו"ר להקל לאשה להתפשט ולעמוד כך לפני "מקובל".

הנה נורא נוראות, והס מלהזכיר לתלות בוקי סריקי בגאון עולם נ"ע, ובודאי הגמור הוא שמרן זצ"ל מעולם לא אמר דבר זה, להתיר לאשה להתפשט לפני "מקובל", ולא ניתן אפילו להעלות זאת על הדעת, וכ"ש שלא לכתבו על ספר, ומה שכתוב בספר מעיין אומר, הנה כמה פעמים פירסמתי שאין לסמוך על ספר זה, והוא עצמו כתב כן בהקדמתו שלא לסמוך על ספריו למעשה, והוא רק להגדיל תורה ולהאדירה. וכאן בא לידי מכשול חמור.

ובזמנו אמר לי מרן אאמו"ר זיע"א, שהמחבר הנז' היה מלווהו בדרך, ובחדר מדרגות, ושואלו בדרך, וגם דיברו לא היה ברור למרן ולא תמיד הבין מה

שהירבה לשאול בצרורות, וגם השומע לא תמיד הבין מה שענו לו, ונפיק מיניה חורבא, וגם כשהיה שואל את מרן בלשכה בשיבת חזון עובדיה, הרי היה עושה בין גברא לגברא, כאשר מרן היה בלחץ של אנשים מסביבו, והיה מרבה לשאול עוד שאלה ועוד שאלה, גם כאשר מרן היה ראשו ורובו בבעיות שהציגו בפניו בעת קבלת הקהל. ועכ"פ כנ"ד הרי גם ברופא מה שמותר לו לטפל באשה חולה, הוא רק בצורך גמור בלית ברירה, וגם זה רק תחת סדין וכיוצא, ובודאי לא להתפשט לגמרי ולעמוד כך כנגד מקובל, ודבר זה הוא בודאי טעות חמורה, ויכול להביא לידי מכשולים גמורים באיסורי דאורייתא, והיאך יצאה מכשלה כזו מתחת ידו, כי לא יעלה על הדעת לעשות כן. וכ"ש שאסור להעלותו על ספר בשם מרן זיע"א, ובאמת שבהרבה מקומות ראיתי שלא דייק כלל בדברי אאמו"ר. ומן הראוי שיתקן את הדבר הנורא הזה שכתב בספרו. וגם מה שכתב שם שמקובל יכול להסתכל באשה חולה במקומות המכוסים דרך חור שבבגד, גם זה אינו נכון. ואכמ"ל.

ואף שהמחבר הוא ת"ח וגאון בתורה, מרביץ תורה, בענין זה טעה, ומצוה עליו לתקן.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ו

ללכת לחתונה הנערכת על ידי רבאי רפורמי

ב"ה. כ"ג סיון תשע"ה

לכבוד היקר והנכבד, מוקיר רבנן, ה"ה א. מ. הי"ו

ארה"ב

שלום רב,

באשר שאל אודות אחיו שנושא אשה בנישואין הנערכים על ידי רבאי רפורמי, ואביך מבקש שתבוא להשתתף בשמחת האח, אם מותר ללכת לומר מזל טוב ולצאת.

את ציווי השי"ת, וגם החינוך החילוני הוא בעוכרם, ומה יעשה הנער ולא יחטא, ולכן כאשר החילוני בכל זאת מברך, בודאי שהוא מאמין במה שאומר, ולכן יש לענות אמן אחר ברכתו]. וע"ש שכתב עוד, באשה אחת שביקשה מרב אחד שיסדר לה קידושין, אחר שבעלה ברח והשאיר אותה עגונה לנפשה, והתברר שהנישואין הראשונים היו על ידי רבאי רפורמי, שהוא גם חתם על הכתובה, והיו שם עדים מחללי שבת, וממילא אין הנישואין בתוקף על פי ההלכה, אחר שהקידושין היו בפסולי עדות, ולכן יכול הרב לסדר לה קידושין ולחתן אותה עם אחר בלא חשש. ע"ש. [ואי משום "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", הנה בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אבן העזר סימן א') כתב, דכלל זה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ובודאי גמר ומקנה, לא נאמר אלא דוקא במחזיר גרושתו וכדומה, שמאחר והיה נשוי עמה, וחוזר וחי עמה, בזה אמרינן בודאי גמר ומקנה ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. אבל בנישואין אזרחיים לא שייך זה. ע"ש].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ז

בן להורים רפורמים, כיצד להתייחס אליהם

בס"ד, י"א טבת תשע"ו

לכבוד

היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת

ה"ה הרב צפניה שמואל נ"י

שלום וברכה,

למענה לשאלתו אודות מי שחזר בתשובה לפני כ-25 שנה, וכיום הוא אברך, והוריו משתייכים גם כיום לקהילת הרפורמים בחו"ל, והם כיום בגיל תשעים, ואינם בריאים, ושאלתו האם לאחר מותם ישתתף

והנני להשיב, כי הדבר פשוט שאין שום חיוב על הבן מדין כיבוד אב ואם לשמוע לאביו ולבוא להשתתף בחתונה, ויסביר להוריו שיש בדבר חילול ה' שיהודי ירא שמים משתתף בנישואין כאלה. ואין להניח לרב רפורמי לברך ברכה אחת מברכות הנישואין תחת החופה, או בסעודות שבע ברכות, ואם בירך אין ברכתו כלום, ואין לענות אמן אחר ברכתו, שהרי הוא כופר בהשי"ת. והנה בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים חלק ג' סימן ל') כתב לרדן בכיוצא בזה, אם מותר ללכת לחתונה באולם שנבנה בבנין בית כנסת של קונסרבטיבים, והחופה תהיה בבית הכנסת גופא, והכל יהיה שם שלא בזמן שנכנסים לתפלה, אולם מסדר הקידושין אינו רוצה לילך לשם. הנה לכאורה כיון שכאן יש רבים ההולכים לשם, הא קיימא לן בכיו"ב דברבים לא חיישינן לחשד שמסכימים עם קהלה זו, ועיין בעבודה זרה (מג): בכי כנישתא דשף דיתיב בנהדרעא, דאוקמו בה אנדרטא, ואבוה דשמואל ולוי היו מתפללים שם, ולא חששו לחשד, משום דברבים ליכא חשד. וכן הכא שילכו רבים למקום החופה, אין לחוש שיחשדום שהולכים להתפלל אצל הרפורמים. וכן נפסק ברמ"א (יורה דעה סימן קמא ס"ד). ועיין במגן אברהם (סימן רמד סק"ח). אבל הוא רק בדבר שלא חשידי רבים, כי הא דהתם, אבל בדבר שחשידי גם רבים, כי הא דלהיות מחבורת הרפורמים ודומיהם, ולהכנס לשם, הרי רבים מסתם בני אדם חשודים על זה, שבין לילה יש שנעשים רפורמים וכו'. וממילא יש לחוש לחשד. אך אולי אם יש שם תלמידי חכמים מפורסמים אפשר דשרי וכו'. ע"ש. וראה עוד במה שכתב בחלק ד' (אבן העזר סימן פ') שאין להניח לרב רפורמי לברך ברכה אחת מברכות הנישואין תחת החופה, או בסעודות שבע ברכות, ואם בירך אין ברכתו כלום, ואין לענות אמן אחר ברכתו, שהרי הוא כופר ואצלו הברכה היא כדברים בעלמא. ע"ש. [וכבר כתבנו בילקוט יוסף חלק ב' (הלכות קריאת התורה) שכל זה הוא ברפורמים הכופרים בה', אבל חילוני המברך איזו ברכה, בודאי שיש לענות אמן אחר ברכתו, אחר שרוב החילוניים שבימינו אינם בגדר כופרים, אלא מאמינים בכח עליון ובשי"ת, ורק תאוות לבם נתת להם שלא יקימו

שבת, והוי כתינוק שנשבה, והכי מטו בשם החזון איש. ואף הענין של הרפורמים ובפרט בחוץ לארץ, יש הרבה מהם שהם כתינוקות שנשבו, ואע"פ שעיניהם רואות שומרי שבת רבים ששומרים שבת כהלכתה וכן כל המצות, ויש מהפוסקים שכתבו שאין החילוניים בזמנינו כדין תינוקות שנשבו לבין הגויים, ודינם כאפיקורסים לכל דבר, והם מומרים גמורים, מ"מ כשהם גדלו בחוץ לארץ במקומות שרבים שם הם רפורמים וכך גדלו בסביבה זו, וכך גידלו גם את ילדיהם, ובשביל השלום ולמנוע איבה עם כל המשפחה להרחיקם יותר מהתורה והמצוות, ראוי להתאבל עליהם ולהשתתף בהלויה ולומר עליהם קדיש.

למנות ש"צ מי שמבטא אלף כאות ה'

ובענין אותו אברך שנמצא בתוך י"ב חודש לפטירת אביו, וכשהוא ש"צ אינו יודע לבטא את אות אלף, ואומר אות א' כמו ה' ממש, ע' בספר ילקוט יוסף הלכות פסוקי דזמרה (עמ' רע"ג), דאין ממנין ש"צ למי שאינו מבטא את האותיות כתקנן, כגון שקורא לאות ח' כמו כ' רפויה, או כמו הא, וכן אם קורא לאות ע' כמו א', ואע"פ שקולו ערב והעם מרוצים ממנו וחפצים בו, אין ראוי למנותו ש"צ, וגם אם הוא אבל בתוך י"ב חודש, אם לא יודע לבטות האותיות כדבעי לא יעלה להיות ש"צ, ובפרט בני עדות המזרח שבדורות הקודמים לא נהגו לעלות להיות ש"צ כל א' שהוא בתוך י"ב חודש, אלא היה חזן קבוע בבהכנ"ס בין בימי החול בין בימי שבת, ולכן אם לא יודע לבטות כהוגן לא יעלה להיות ש"צ ואף אם ע"י טורח יכול לבטא האותיות כהוגן, יש לחוש שמא לא יתן לבו כראוי ויקרא האותיות בשיבוש, ורק אם אין ש"צ הגון כמותו, מותר למנותו ש"צ. וראה שם מקורות ההלכה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בהלויה, והאם צריך להתאבל עליהם ולומר עליהם קדיש, ולהיות ש"צ במשך י"ב חודש.

הנה כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות אבל ה"י), וז"ל: כל הפורשים מדרכי הציבור, והם אנשים אשר פרקו עול מצות מעל צוארם, ואין נכללים בכלל ישראל לא בעשיית המצות, ולא בקדושת המועדות. וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות, אלא הם בני חורין לעצמן כשאר אומות העולם, וכן המינים והמומרים והמוסרים כל אלו אין מתאבלים עליהם, וכן פסק בש"ע יו"ד (סי' שמ"ה סעיף ה'). וכתב הרשב"א בתשובה ח"א (סי' תשס"ג) כשאמרו בכל מקום שאין מתעסקין עמהם לכל דבר, לא לענין קבורה ותכריכין אמרו, אלא שאין קורעים ולא מספידים עליהם, והביאו מרן הב"י בבדק הבית. וכדעת הרשב"א משמע שג"כ דעת הרמב"ן בתורת האדם, וכן דעת המאירי, שאף הפורשים מן הציבור יש לקוברם. וכן משמע מהרמב"ם, וכן דעת הרא"ש בתשובה. ואף שהאור"ז חולק על זה, העיקר להלכה כהרמב"ם הרא"ש והרשב"א והמאירי.

ולפ"ז לכאורה אין להתאבל על מומר לחלל שבת בפרהסיא, ואפילו עושה כן לתאבון הרי הוא כעכו"ם, כמ"ש המאירי (חולין ב.), וכן דעת מרן הש"ע יו"ד (סי' ב' ס"ה). אך ע' בשו"ת יד יצחק ח"ג (סי' קמ"ט) שכתב שגם על מחלל שבת בפרהסיא, מעשים בכל יום שהאבלים אומרים עליו קדיש, ולא נשמע מי שיערער ע"ז, אע"פ שמצד הדין הרי הוא כמומר לכל התורה כולה. די"ל שמא הרהר תשובה בלבו. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א יו"ד (סי' י"א אות כ"ה), ובאמת הדבר קשה מאד לומר לקרוביו לבל יתאבלו, דאיכא למיחש משום איבה, וכמ"ש בשו"ת מהרש"ג ח"א יו"ד (סי' כ"ה אות ו'), וצריכים אנו להסתמך על מ"ש הרמב"ם באגרת השמד שאין ראוי להרחיק מחללי שבת ולמאוס אותם, אלא יש לקרבם ולזרזם לעשות מצות, ואף הפושע שפשע ברצונו, אמרו חז"ל שכשיבוא לבהכנ"ס להתפלל מקבלין אותו, והובא בשו"ת שבט הלוי, וכן בספר אמת ליעקב יו"ד (סי' שמ"ה אות רי"ח) למהר"י קמניצקי זצ"ל, וכתב לענין מחללי שבת בזמנינו שצריך לנהוג אבלות עליהם מפני שאינם יודעים חומרא של



סימן ח

בדין קידושי שחוק

[שלחן ערוך סימן מב]

תשל"ח, בית מדרש להוראה ולדיינות "חזון עובדיה"

אודות מעשה שהיה, באחד שחבירו נתן לו טבעת ואמר לו: "הנה לך הטבעת של אשתי, וקדש בה את פלונית", הבחור נתן את הטבעת על אצבעה, ואמר לה קודם הנתינה: "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל". ובמעמד נכחו שני אחים, שאינם קרובים לבחור וכלתו, אדם שלישי, ואשת אחד האחים. הטבעת הוחזרה מיד לבעליה, ורק לאחר מספר ימים, התעוררו לשאול אם יש לחוש לקידושין. בחקירה ודרישה הוברר בבירור גמור שכל מעשה הקידושין היה לשם שחוק בלבד, וכן הוברר כי כל הנאספים הינם מחללי שבת בפרהסיא. יש לצדד בכ"ז שלא לחוש לקידושין, בפרט שהקידושין נעשו בטבעת שאולה, ובנוכחות עדים קרובים ופסולים.

קידושי שחוק

הנה תחלה וראש, נדון על מעשה קידושין הנעשים בדרך משחק וליצנות, דהנה מקור דין זה הוא בתשובת מהר"ם שבסוף ספר נשים (מוכא בבית יוסף סימן ל', ובר"ס מב), וז"ל: "ואף על גב דאמרה האשה אחר כך, לא היה בלבי אלא לשחוק, משום חומרא דאשת איש לא נסמוך על אומדן דעתא לומר לא היה בלבה כך ודאי, וליכא אומדנא דמוכח, כיון דאיכא למימר דאיתתא בכל דהו ניחא לה". ע"כ. ונפסק כן להלכה ברמ"א (סימן מב ס"א) וז"ל: "ואין הולכים בענין קידושין אחר אומדנות והוכחות המוכיחות שלא נתכוונה לשום קידושין". והנה מלשון המהר"ם נראה, דהאי טעמא דחיישינן לקידושין, הוא משום חשש בכוונת האשה, דמשום חומר איסור אשת איש חיישינן דשמא בכ"ז נתרצית לו, דאיתתא בכל דהו ניחא לה, וכשיש אומדנא דמוכח דלא כיוונה אלא לשחוק אזלינן בתר מחשבתה, ולא חיישינן לקידושין, וכמו שכתב "וליכא אומדנא דמוכח", דדוק מינה הא איכא אומדנא דמוכח ליכא לקידושין. וכן משמע דזה טעם הדבר,

ממ"ש בתשו' הברית יעקב (סימן לז) וז"ל: "דאינה יכולה לומר דלשטות ולשחוק קיבלה, דדוקא על דיבור יכול לומר דמשטה בו, דהוי דיבור כנגד דיבור, אבל על מעשה כעין קידושין, אינו יכול לומר דלשטות נתכוין, דאינו נאמן לומר כך, דעל מעשה אין אדם משטה". ע"כ. והיינו, דטעמא דמילתא הוא משום דחיישינן דשמא כך עלה במחשבה לפניה להתרצות לקידושין, מאחר והיה מעשה, והיינו שכתב "דעל מעשה אין אדם משטה". [וברור, דמש"כ דעל מעשה אין יכול לומר דלשטות נתכוין, כוונתו, במעשה היכא דליכא אומדנא דמוכח, אבל היכא דאיכא אומדנא דמוכח, נאמן, דהא אמהר"ם קאי. ודו"ק].

ומעתה בנידון דידן דאיכא אומדנא דמוכח דכל מעשה הקידושין היה לשם שחוק, והנערה אומרת בכל לב שלא נתכוונה כלל וכלל לקידושין, ליכא למיחש לקידושין. וכבר האריכו האחרונים בדין זה, ועי' בחזון איש (סימן נב אות ג') דכתב וזו לשונו: "דלאו כללא כילל המהר"ם דאין אומדנא מועלת באשת איש, אלא כוונתו דלא נסמוך על הכרעת הדעת להתיר אשת איש ולומר שיש כאן אומדנא, דמנין שלא נתרצו, אבל אם באמת הוא אומדנא דמוכח ודאי, אין כאן קידושין כלל". ע"כ.

ואם כן הוא הדין לנידון דידן. ומה גם דהכא איירי דאף המקדש מודה דלשם משחק בעלמא קידשה, וכבר כתב בתשובה לאחד מרבני איטליה מהר"ר יהודה יצחק הובאו דבריו בס' פחד יצחק מע' קידושין שאם גם המקדש אומר שנתכווין לשם שחוק בעלמא, שפיר מהימן בטענתו זו, דלא שייך ביה האי טעמא דאיתתא בכל דהו ניחא ל. ועוד י"ל דהבחור מהימן בטענתו זו במיגו דיכול לגרשה, ואין אדם חוטא ולא לו [דהא באירוסין לא כ' כתובה], וכמו שכתב כן בשו"ת צוף דבש (סימן כה). גם בשו"ת הרב"ך (סימן סו) המוכח באחרונים כתב בנידון מעשה קידושין דהמקדש והמתקדשת אומרים דלשם שחוק נתכוונו, ויש אמתלאות ואומדנא דמוכח דהכל נעשה לליצנות, דאין כאן מעשה קידושין כלל. והוא הדין לנידון דידן דבזה לא החמיר המהר"ם.

י"ל ובנידון דידן דאף דאיכא אומדנא דמוכח, שמא יש לחוש לקידושין לטעמו דהנודע ביהודה, דהא בתר פה אזלינן, ולפשטות דברי המהר"ם נראה דבאו"ד ליכא למיחש לקידושין. ומה שתמה בנודע ביהודה משום ע"א דנאמן באיסורין, נראה לומר, דכיון דאנן סהדי דאיתתא בכל דהו ניה"ל, נוגם עשתה מעשה ופשטה ידה וקיבלה הקידושין, ורק אחר כך טענה שנתכוונה לשחוק]. משום חומרא דאשת איש לא נאמין לה שאומרת דנתכוונה לשם שחוק, דבכהאי גוונא לא אמרי' ע"א נאמן באיסורין. ומה גם דאיתרע חזקתה דחזקת פנויה על ידי מעשה קבלת הקידושין, ויש עוד להאריך בזה.

קידושין בעד אחד

ועל דרך זו אמרנו לכאורה לתלות ב' הטעמים הנ"ל במחלוקת הב"ח והאחרונים (בסימן מב ס"ב). דהנה נודע מ"ש הסמ"ג דיש לחוש לקידושין הנעשים בפני עד אחד. וכתב הרשב"ץ (מובא בבית יוסף שם), דלא חשש החושש אלא כששניהם מודים, אבל אם יש הכחשה ביניהם לא. וכמו שכתב הרשב"א דאם אמר משטה הייתי הוי הכחשה. ומובא להלכה ברמ"א (שם ס"ב) וז"ל: "ויש מחמירין אם מקדש בפני עד אחד אם שניהם מודים, אבל אם האחד מכחיש העד אין לחוש". והיינו, אי טעין אחד משניהם דלא היו דברים מעולם, הטוען כך אין לו לחוש לקידושין, אך לשני דמודה דהיו קידושין, בודאי יהיה אסור בקרובותיה למאן דחייש לקידושין בפני עד אחד. והנה היכא דטוען אחד משניהם דלשם שחוק נתכוון, סבירא ליה להב"ח דבכהאי גוונא גם השני המודה דהיו קידושין, אין לו לחוש לקידושין כלל. והיינו טעמא דמאמינים לו במיגו דאי בעי מכחיש את העד הא', ומאחר והאחד לא כיוון כלל לשם קידושין, אף השני אין צריך לקיים הקידושין. ובחלקת מחוקק (שם סק"ד) פליג בזה וכ' וז"ל: "ואפילו במשטה יש לדון דילמא דכשם דבשני עדים טענת השטאה לאו כלום היא, הוא הדין בע"א, ומה בכך שיש לה מיגו, אטו אין אנו מאמינים לה, אלא הטעם שאין אנו משגיחים כלל אחר הכוונה ואף שיודעים שבכוונתם להשטות, אפ"ה חוששין לקידושין, ולדברים שבפה בלבד". ע"כ. גם בבית שמואל כתב דלא כהב"ח,

והנה האחרונים עמדו בזה, דאמאי פסק המהר"ם דאי טענה האשה אחר כך דלשם שחוק נתקדשה, חיישין לקידושין, והא נאמינה מדין עד אחד נאמן באיסורין, דלא נתכוונה אלא לשחוק. ואף על פי שאין בידה לתקן, מכל מקום לא בעינן בידו אלא בשחיטה וניקור דאיתחזק איסורא, וכמבואר בתוס' גיטין (ב:) ד"ה עד אחד, אבל היכא דלא איתחזק איסורא לא בעינן בידו, ומאחר ואנן דיינין על עצם מעשה הקידושין, אי חיילי אי לאו, מיקרי לא איתחזק איסורא, ואדרבה בחזקת פנויה היא עומדת, ואם כן נאמינה במאי דאמרה דלשחוק נתכוונה? ובנודע ביהודה (מהדו"ק אבן העזר סימן נט) כתב וז"ל: "אמנם באמת אין טעמו של המהר"ם בתשו' הנ"ל משום דלא מהימנא, אלא מהימנא ומהימנא, דהא עד אחד נאמן באיסורין, אלא שאין אנו משגיחים כלל על הכוונה והמחשבה, והדברים הולכים אחר הפה בלבד, מה שיש במשמעות הדיבור, ואפילו אם המחשבה לא כן". ע"כ. ונ"ב דא"ל דאם כן הכא מקודשת מדין ודאי הוא, דהא מפורש בהתשובה הנ"ל דהוא משום ספק וחומר איסור אשת איש, אלא מ"ש הנודע ביהודה כוונתו, דלצד הספק והחומרא אזלינן בתר פה בלבד, ואין מועיל מחשבתה. ולכאורה יוצא מדברי הנודע ביהודה דהכא היינו טעמא דחיישין לקידושין, הוא משום דאזלינן בתר פה, ולא משום דחיישין דשמא בכ"ז נתרצית לו, ולפי זה שמא אף באומדנא דמוכח חיישין מספק לקידושין, דהא הוא לא גריע מנאמנות דעד אחד. ובאמת שהוא תמוה, דהא המהר"ם כתב להדיא "וליכא אומדנא דמוכח" דדוק מינה דהיכא דאיכא או"ד, ליכא למיחש לקידושין, והנודע ביהודה אמרה"ם קאי, ומצאתי שכן הבין בדברי הנודע ביהודה בס' פנים מאירות (סימן נג), דאף באומדנא דמוכח חיישין לקידושין. והנראה דצ"ל דמ"ש המהר"ם "וליכא אומדנא דמוכח" הוא לרווחא דמילתא, ולא דוקא הוא, והוא הדין להיכא דאיכא או"ד, וכמו שכתב כן בס' פחד יצחק הנ"ל בשם תשובת רב אחד, וז"ל: "דהרמ"א סגר עלינו הדרך מלחלק בין אומדנות המוכיחות לשאינן מוכיחות, דהא כתב בסתמא דאין הולכים אחר האומדנות וההוכחות, ומ"ש המהר"ם וליכא אומדנא דמוכח, לרווחא דמילתא כתב כן, ואין לנו כל צד להקל אף באומדנא דמוכח". ע"כ. ומעתה

ודימה דין זה לאומר אין חטפי ודידי חטפי, דאינו נאמן במיגו דהיה יכול להכחישו, וכמבואר בתוס' פרק חזקת הבתים בשם ריב"א, והיינו טעמא, דהוה ליה מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע, דהא אין הוא מכחיש העדות של הע"א, וע"כ משלם. (וכן פסקו הטור והש"ע חושן משפט סימן עה), והוא הדין הכא דהוה מודה לע"א דהיה מעשה קידושין ואינו מכחישו, רק שאומר שכוונתו היה לשחוק, בזה אינו נאמן. [וק"ל, דהא לא דמי הא להא, דהתם טעמא דמתוך שאינו יכול לישבע משלם, ואחר כך ראיתי שכ"כ באבני מילואים (שם) והאריך ליישב, וע"ש]. ומ"ש הרשב"א "אם אמר משטה הייתי הוי הכחשה", הוא דוקא כשאומר כן בשעת הקידושין ממש. ועיין בט"ז ובהגר"א שכתבו לקיים דברי הב"ח. ועיין לאאמור"ר בשו"ת יביע אומר ח"ו (אבן העזר סימן ו' אות ו') ובשו"ת אגרות משה (אבן העזר סימן פ"ב) מה שכתבו בזה. ולכאורה צ"ב סברת הב"ח, דאטו אין אנו מאמינים לה וכו', וכמו שכתב הח"מ, וחשבתי לומר בזה, דהב"ח פירש בטעמא דהאי מילתא דאינה נאמנת לומר דלשחוק נתכוונה, דהוא משום חשש באמינות דבריה, דשמא משום דאיתתא בכל דהו ניח"ל נתרצית לו, וע"כ אין אנו מאמינים אותה, ועל כן כשיש מיגו להכחיש העד האחד, בכהאי גוונא נאמנת, וליכא לקידושין כלל. ומש"ה סבירא ליה דאין צריך לחוש כלל לקידושין. אבל הח"מ והב"ש דפליגי עליה ס"ל דהיינו טעמא דאזלינן בתר פה, ולא משום דחיישינן שכיוונה לשם קידושין, וכהבנת הפנים מאירות הנ"ל בדברי הנודע ביהודה הנ"ל, וזה כלשון הח"מ שכתב "ואטו אין אנו מאמינים לה, ואפ"ה חוששין לדברים שבפה".

ולאחר כתבי זאת מצאתי בספר קונטרסי שיעורים להגר"י גוסטמאן (סימן כא) שחקר במאי דאמרינן דברים שבלב אינן דברים, אי איירי גם היכא שאנו מאמינים אותו שכן חשב בלבו, דמכל מקום הדברים שחשב אינן דברים, או דמאחר והם דברים שבלב אין אנו מאמינים אותו לדברים שבלב. והביא שם משם ה"חכם צבי" דמפרש דטעמא דאמרי' דברים שבלב וכו' הוא משום שאין אנו מאמינים אותו להכחיש הדברים שבמעשה או בפה. וכ' החכ"צ דהנכון הוא כהב"ח (הנ"ל) משום דודאי אילו ידעי' בביורר בלא

שום פקפוק שהתכוונו לחוכא ואיטלולא, אף שקדשה סתם, אינן קידושין כלל, דהכא הוי דברים, ממילא שמעינן דהיכא דלא צריכי לאומדנא כגון היכא דאיכא מיגו, ודאי נאמן במאי דאמר לחוכא נתכוונתי. אולם בקונטרסי שיעורים שם האריך להוכיח מכמה דוכתי דא"א לומר כן, אלא שאין אנו משגיחים אחר הדברים שבלב.

אולם באמת נראה דאין כאן ב' טעמים, והכל חדא הוא, דהנה נודע מ"ש התוס' בקידושין (ג. ד"ה דילמא, דהיכא דהדברים שבלב ושכחשבה הינם גלויים ופרושים לעינינו, לא אזלינן בתר המעשה, ולא אמרינן ביה דברים שבלב אינן דברים, אלא אזלינן ביה בתר הדברים שבלב. וכן כתב התוס' בכתובות (עח: ד"ה כתבינהו, ובתוס' נדרים (כה). ובריטב"א ונימוקי יוסף שם. וכן כתב הרשב"א בחידושו לקידושין (ג. והתוס' רי"ד קידושין (מט:)) והר"ן (שם) ועיין בתשו' הרא"ש (כלל פא סימן א'). ובתוס' כתובות (צז). ד"ה זבין, וברא"ש שם. ומעתה היכא דאיכא אומדנא דמוכח דמעשה הקידושין היו לשם שחוק, בודאי דגם להנודע ביהודה לא יהיו קידושין כלל, ומה שהבין בפנים מאירות הנ"ל בדברי הנודע ביהודה אינו מוכרח, דבכהאי גוונא ודאי אזלינן שפיר בתר מחשבה, ודברים שבלב הינם דברים בכהאי גוונא.

ומש"כ הנודע ביהודה "דאזלי" בתר פה ללא השגחה בתר הכוונה" הוא איירי בליכא אומדנא דמוכח, והוא ברור, דהא המהר"ם מדברים שבלב אינן דברים קאתי עליה, והנודע ביהודה אמהר"ם קאי, והיכא דאיכא או"ד אזלי' לכולי עלמא בתר מחשבה. ומצאתי בשו"ת אגרות משה (אבן העזר סימן פב) דכתב וז"ל: "ואף להנודע ביהודה ברור שאין בכוונתו דגם בכאן דברים שבלב אינן דברים בהחלט, דהא מפורש דכל כהאי גוונא אזלינן שפיר בתר מחשבה, אלא כוונתו שלצד הספק הקטן דמחמירין בקידושין, אינו משום דלצד הספק שמא כיוונה לקידושין אינה נאמנת, שלא כיוונה לקידושין, אלא מהימנא, אך לצד הספק אינו מועיל משום דהוא דברים שבלב". ע"כ. וכוונתו, דדברים שבלב הכא הוא לחומרא אינן דברים, אך אזלינן שפיר בתר מחשבה. [ועוד יותר נראה דהכא דיש

גופא, דהא בעדים בעינן שהעדים ידעו שהנתינה היא לשם חלות קידושין, ואם כוונת המקדשים לשחוק, לא הוי כלל ראיית עדים, והוא דמי למ"ש המרדכי בשם תשו' מהר"ם (סוף גיטין סימן תנא) לענין זרק קידושין ספק קרוב לה ספק קרוב לו, דאיירי בתרי כיתי סהדי, דאי איירי בשהעדים מסופקים אי קרוב לו או לה, הוי חיסרון בעדות. ועיין בב"ש (סימן ל' ס"ה) שהביא דברים אלו. ואם כן הוא הדין נימא הכא. ועיין בתוס' ר"י הזקן (קידושין ו.) דכ', דאף דהאשה אומרת דהבינה הלשון שאמר לה שהוא לשון קידושין, אם העדים מסופקים בהבנת הלשון אם הוא לקידושין, הוה ליה כמקדש בלא עדים. הרי להדיא דאי איכא ספק לעדים לא הוו עדים כלל. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ה"א סימן ריא) שהביא בשם המוהרי"ט דכיון דאין העדים יכולים להעיד ע"מ שהיה בלבה, הוי כמקדש בלא עדים. והוכיח כן מהריטב"א (קידושין מב.) והביא כן גם מהאבני מילואים. וע"ש. וכן כתב באגרות משה (שם) וז"ל: "דבעינן דעידי הקידושין יהיו עדים על כל דבר שבחלות הקידושין, וגם שהיה מעשה הקידושין ברצון שניהם, אבל אם כיוונו לשחוק, אין כאן ראיית עדים כלל". גם בשו"ת משפטי עוזיאל (אבן העזר סימן נד) הביא, דכיון דלהעדים לא ידועה האמת על כוונתם ונראה להם שהוא לשחוק, הוי כמקדש בלא עדים. [ובע"מ שאני צדיק, דמקודשת. כבר כ' המאירי (קידושין יב): דהוא משום דהוי רק תנאי לחלות הקי' ועל עצם מעשה הקי' היו עדים לכל דבר. ועוד האריכו באחרונים לבאר מאי דחיש' שמא שוה פרוטה במדי, ואכמ"ל].

אולם הרשב"א בחי' ליבמות (לא.) פליג בזה על המרדכי, ופירש בספק קרוב לה וכו' דהעדים מסופקין אי קרוב לה או לו. וע"ש. וכ"ה בחידושי הריטב"א (שם). ועיין בשו"ת תורת חסד מלובלין (סימן ח') ובשו"ת יביע אומר ח"ג (אבן העזר סימן ח'), ובשו"ת אגרות משה הנ"ל, שהאריכו במחלוקת ראשונים זו. וע"ש. ומעתה לסברת הרשב"א אין לנו כל צד להקל בנידון דידן מצד האי טעמא דחיסרון בעדות, ואם כן להפוסקים דס"ל דכיום אין אנו בקיאים להחליט מהו או דילמא שמא יש לחוש בכ"ז לקידושין.

או"ד, לא חשבינן למעשה הקידושין למעשה של חלות קידושין כלל, וכמו דאמרינן בכפו את האשה לקבל קידושין דאינה מקודשת, דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה, ואף על פי דהיה כאן מעשה קידושין, לא אזלינן בתר הפה, ולא חשבינן זה למעשה כלל מאחר והוא בע"כ, והוא הדין נימא הכא דבכהאי גוונא דגם המקדש מודה דלשם שחוק הוא, והוא או"ד, לא חשבינן זה לחלות מעשה קי' כלל. ועיין בערוך השלחן (סעי' יב) שכ', דבכהאי גוונא דגם העדים הבינו שהוא לשחוק, לא שייך למימר בזה דברים שבלב אינן דברים. וכן כתבו עוד אחרונים.

והנה אין לחוש בנידון דידן למעשה הקידושין מכח העובדא שהיה בדעתם להינשא זל"ז תוך מספר חדשים, ואם כן נימא דגמרו בדעתם להתקשר זל"ז בהתחייבות של קידושין, דהא י"ל דדוקא משום כך שברצונם להינשא בקרוב במעמד בני המשפחות, לא שמו לבם לקידושין כלל, וסמכו על מנהג המקום להינשא ברוב עם. וזכר לדבר עיין בשו"ת תורת חסד מלובלין (סימן ס"ד) בד"ה הטעם הג' וז"ל: "דמכיון דנוהגין עתה במדינות אלו שלא לקדש אשה אלא בחופה וברכות וברוב עם, ברור דכל שנעשה קידושין קודם לכן בדרך שחוק, לאו כלום הוא, וליכא למיחש כלל". והוא הדין בנידון דידן דמשום כך גמרו בדעתם דהוא לשחוק בעלמא, והוא או"ד. גם בשו"ת זקן אהרן (סימן פד) כתב, דלמה להם קידושין השתא אחרי שבעוד כמה זמן ינשאו זל"ז, ובאם הקי' יהיו גמורים איך יעשו אחר כך חופה עם ברכות, ולמה להם זה, ומסתבר שלא נתכוונו לקידושין וכו'. וע"ש.

אולם עדיין יש לנו לדון בנידון דידן, דשמא יש לחוש לקידושין גם בכהאי גוונא דאיכא או"ד, והוא כמו שכתב בשו"ת חכם צבי (סימן קלה) וז"ל: "וכיום אין אנו בקיאים כלל בשיעור האומדנא דמוכח דמי יימר לן דלא חשקה נפשה בו וכו'". וכן כתבו עוד אחרונים והצריכו למעשה גט גם כשיש או"ד, דחיישי' לקידושין.

חסרון בעדות

והנה בנידון דידן יש לנו לדון מצד חיסרון בעדות

עדי קידושין - עדי חלות

ויש לתלות נידון דידן בחקירה בגדר עדים דבעי בקידושין, דהנה זה ברור דגזירת הכתוב דאי ליכא עדים בקידושין לא תפסי הקידושין כלל, ואפילו שניהם מודים, וכמבואר בגמרא (קידושין סה). ובטור ובשלחן ערוך (אבן העזר סימן מב ס"ב). אולם מהו דין זה דבעינן עדים בקידושין, האם הוא לחלות מעשה הקי, וכמו בקידושי כסף אי ליכא כסף אלא אמירה בעלמא, לא תפסי הקי כלל, הוא הדין בעדים, או נימא דזה דבעינן עדים הוא משום דגזרת הכתוב דמעשה קידושין הנעשים באופן שלא יוכלו להתברר אחר כך על ידי עדים, לאו כלום, וע"כ בעינן עדים בכדי שיוכלו לברר ולהעיד ע"מ שראו. ועיין בקצוה"ח (סימן רמא) ובאבני מילואים (סימן לא סק"ד) ובס' קהילות יעקב להגרי"י קנייבסקי (סוף קידושין) שהאריכו בחקירה זו. והנפקא מינה בזה הוא בנידון דידן. דאי נימא דהעדים מבצעים חלות הקידושין, כל שראו ספק אין כאן עדים, אבל אי נימא דהוא מפני שהעדים יעידו על מעשה הקי, אם כן לכאורה שמא גם בספק יוכלו לבוא ולהעיד ע"מ שראו, ועל הבי"ד לפסוק כיצד יש לנהוג בקידושי שחוק, ואם יפסוק דאין אנו בקיאים באו"ד, והווי קידושין, הווי שפיר ראיית העדים, ומצאתי שכ"כ באגרות משה הנ"ל.

ועל דרך זו אמרתי לכאורה לתלות דבחקירה זו פליגי המרדכי והרשב"א הנ"ל, דלמרדכי, העדים בקי הם לביצוע חלות מעשה הקידושין, ומש"ה בראו ספק קרוב לה וכו' לא הווי עדים, דכל שיש ספק הווי חסרון בעדות. אך להרשב"א דסבירא ליה דהעדים בעינן בכדי שיוודע לעלמא, מש"ה אף שראו ספק הרי יודע המעשה לבי"ד^א, ועל הבי"ד יהיה לפסוק כיצד לנהוג בספק קרוב לה ספק קרוב לו, ומכל מקום יודע המעשה לעלמא. ואין להוכיח ממ"ש הרשב"א (קידושין סה): בד"ה א"ל, דהעדים הם לחלות הקי, דמ"ש וימיהו עיקר מילתא לא מקיימא אלא במקיימי דבר, והודאתה כמי שאינה, יש לפרש דהעדים נקראים מקיימי דבר משום דהם באים לקיים ולהודיע על מעשה הקי. ודו"ק. אולם, כבר כתב באגרות משה דגם אם נאמר דעדי קידושין הוא בכדי שיעידו על הדבר, י"ל דכל שהוא ברור ספק, אינו ברור כלל, ועל העדים לברר לנו בכירור גמור שהיה מעשה קידושין ולא משחק, וזה ליכא בנידון דידן.

ולגוף החקירה הנ"ל הנה הקצוה"ח נוקט, דהוא בכדי שיבררו המעשה, ולא לחלות מעשה הקידושין. וכן משמע באמת מהגמרא (סה): דהוצרכה למימר טעמא דלא מהני הודאת בע"ד בקי, משום דחב לאחריני, ואמאי לא קאמרה דלא מהני משום דבעינן עדים לחלות הקי. ויש לדחות. ובקצוה"ח מוכיח

(א) ויעוי' ברשב"א קידושין (ג). דכתב, דהיכא דאין הדברים שבלב סותר לפיו, הווי גם דברים שבלב דברים. אבל אם הדברים שבלב סותרים לפיו, דברים שבלב אינם דברים. וזה שלא כדברי הר"ן דדברים שבלב לא הווי דברים אפילו היכא דאינו סותר לאמרי פיו. ועיין בשער משפט (סימן צח סק"א) ובאחיעזר (חלק יורה דעה סימן יט) שהאריכו בדעת הרשב"א.

והנה אי נימא דסבירא ליה להרשב"א דעדים בקידושין הוא לחלות מעשה הקידושין, אתי שפיר דבריו, וסרו קושיות השער המשפט והאחיעזר, דהא גבי קידושין לא יועיל דברים שבלב, מאחר ובקידושין צריך עדים לקיום הדבר, ולכן אין כאן עדים לכוונת הלב שלהם, ומשום הכי מטעם דברים שבלב שלהם, א"א שיחולו הקידושין מחמת חסרון עדים לחלות הקידושין. (אולם כשהוא בלבו ובלב כל אדם י"ל דאף להרשב"א לא הווי חסרון בעדות, דהא בלב כל אדם הוא).

ובאמת שהדברים מסתייעים ממ"ש הרשב"א בסוגיא דנתן הוא ואמרה היא, דאמרו בגמרא (קידושין ו): דספיקא הוא וחישינן מדרבנן, וביאר שם הרשב"א, דהטעם הוא, דכיון דהבעל לא פירש, אלא אמירת הקידושין היתה על ידי האשה בלבד, והוא רק נתן הקידושין, יש כאן חסרון בעדות, ואין כאן ראייה של נתניה לשם עדות.

אלא י"ל כמו שכתבנו, דאין הכי נמי סבירא ליה להרשב"א דעדים בקידושין הוא כדי שיוודע לעלמא, ועם כל זה אתי שפיר דברי הרשב"א הנ"ל, דגבי קידושין לא יועיל דברים שבלב מטעם דהרי בעינן שיוודע לעלמא, ואיך יודע לעלמא אם הוא דברים שבלב. ודו"ק. (וזה שלא כמו שכתבו בכמה אחרונים בביאור דברי הרשב"א). וזה גם הטעם בנתן הוא ואמרה היא, שאיך יודע לעלמא על ידי אמירת האשה, שאינה מועילה? ויש לדחות, ואכמ"ל.

וניהדרר אנפין לנידון דידן דהנה יש אתנו מקום להקל על פי מ"ש בשו"ת בית אפרים (סימן מו) המובא באחרונים, דאף להרשב"א דסבירא ליה דאם העדים מסופקין בקרוב לה וכו' הוי ספק קידושין, מכל מקום היכא דהעדים סברו שקרוב לו, אף על פי דהאמת היה קרוב לה, לא מקודשת, דחסר בעדותם. והוא הדין בנידון דידן דהם סברו דלשם שחוק הוא זה. אולם ע' בשו"ת עזרת כהן להגרא"י קוק ז"ל (סימן מח) דכ' וז"ל: "דמאחר וראו העדים כל מעשה הקי', ויש הסוברים דאף דהאמת היה בלבם לשם שחוק והוא או"ד, אף על פי כן הוו דברים שבלב, משום חומרא דאשת איש, וכיון דהעדים ראו מעשה הקי' הוו שפיר עדי קי', דהם מעידים על נתינת הקידושין ולא נזקקין לדעת אם הוא שחוק". ושם האריך לדמות הלכה זו לעדים שסברו שהאשה מותרת לאחר הקי', דלא איכפת לן בזה, והוא הדין הכא דהעד חושב שהם עושים לשחוק, ולא תפסי הקי', וזה בניגוד להלכה, דהא תפסי הקי' וע"כ מהני שפיר עדותם. ואם כן אף לסברת הבית אפרים הנ"ל שמא יש לחוש בנידון דידן לקי'. והוא אף לדעת המרדכי, ודו"ק. ועוד יותר י"ל על פי מ"ש בשו"ת רב פעלים (ח"א אבן העזר סימן יא) דאם אין באפשרותם לידע כוונת המקדשים, לא רמו עלייהו, ולא הוי חיסרון בעדות, דהא הם ראו כל מה שביכולתם ואפשרותם לראות. וכן כתב הסמ"ע (חושן משפט סימן כה סקל"ט), ועיין בב"ש (סימן לא סק"ו), ואבנ"מ שם. ודו"ק.

ועל"ה בלבי לומר, דבנידון דידן י"ל שהוי שפיר חיסרון בעדותן לכ"ע. דהא בקידושי שחוק מעיקר הדין לית בהו מששא, אי לאו דחיישי' ל"נתרצית" לו, משום דאיתתא בכ"ד ניה"ל. אולם לגבי עדים ליכא האי סברא לומר דאיתתא וכו', ומאחר והם סברו דלשם משחק הוא, לא שמו לבם להעיד בכהאי גוונא, ולא נתכוונו כלל לעדות, ואם כן הוי חיסרון בעדות. ואף לפמ"ש בפתחי תשובה (סימן מב סקי"א) משם הבית מאיר דאפילו אם העדים עצמם לא כיוונו לעדות רק באו למיחזי, הוו עדים ומקודשת, וכן נראה מתשו' הרשב"א, ודלא כמו שכתב בפ"מ דבעי' כוונה להעיד. וע"ש. מכל מקום י"ל דהכא דסברו שהוא למשחק בעלמא, גרע טפי מלא כיוונו לעדות. וכעין מ"ש הבית אפרים הנ"ל. והוי שפיר

כדבריו מהר"ן (פ' המגרש) דכ' דמ"ה מהני עדי חתימה לחוד לר"א, דהוא בכדי שיוודע לעלמא. וכ"ה בתוס' (גיטין ד.) לענין גירושין, דכ' וז"ל: "וצריך עדים לגוף המעשה בכדי שיוודע לעלמא". ובזה תירץ מה דהקשה בחי' הרשב"א, דהא ילפינן עדים בקי' מדבר דבר מממון, והתם אי ליכא עדים הוו שפיר מעשה גמור, ובקידושין אי ליכא עדים לא הוי מעשה קידושין כלל. ותירץ הקצות, דהא דכתי' בממון ע"פ שני עדים יקום דבר הוא באמת דבלא עדים אין הדבר מתקיים, דכל מעשה שא"א אחר כך לבררו, אינו מעשה, אלא דמהני הודאת בע"ד בממון, משום דהוא כעדים ממש, ולגבי קי' לא מהני הודאת בעל דין משום דחב לאחרני.

והנה משמעות דברי הראשונים בכמה דוכתי הוא, דעידי קידושין הם המבצעים את חלות הקידושין. ועיין בריטב"א (קידושין מג.) דכ' וז"ל: "מיהו כל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים וקרובים, צריך לייחד עידי קידושין, דאי לא, הוי עדות שבטלה וכו', דבקידושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד, אלא אפילו ידעינן דהכא קושטא דמילתא שקידשה, אינה מקודשת בלא עדות, וגזרת הכתוב הוא, ושעת הקידושין היא שעת עדותן". מבואר להדיא דהעדים אינם לראייה, אלא גם לחלות מעשה הקידושין, ועיין עוד בריטב"א (גיטין יח:) דכ' וז"ל: "אבל בקידושין שאין הענין תלוי אלא בראייתן של עדים, שאף על פי שקידשה בפנינו וידוע הדבר, כל שלא קידשו בעדים אינה מקודשת, וראייתן של עדים הוא שעושה המעשה", ומשמע דסבירא ליה דהעדים הם לחלות הקידושין.

והגאון רבי חיים מבריסק (פרק ג' מהלכות עדות ה"ד), ביאר על דרך זו, דמ"ה שפיר מהני עדות בשטר בקידושין, ולא אמרינן מפיהם ולא מפי כתבם, דהא בעינן עדים על מעשה הקי', ונהי דהגדת עדות בשטר לא חשיבא הגדת עדות, אבל עדות מכל מקום הויא, ומועלית לשוויא קידושין. וע"ש. [ועל מה שכתב הריטב"א הנ"ל לפסול קידושין בפני קרובים, ע' בשו"ת יביע אומר ח"ד (אבן העזר סימן ה') מ"כ בזה. וראה עוד להלן].

הראשון

קידושי שחוק

לציון

תיג

חיסרון בעדותן, וע"כ ליכא למיחש לקי', ומה גם ויש לצרף כמה ספיקות וכאשר יתבאר.

טבעת שאולה

ועתה נבוא לדון אודות טבעת הנישואין שהיתה שאולה מאשת אחד העדים, דהנה מבואר ברא"ש (פ"ק דקידושין סימן כ') דהמקדש בחפץ שאול, ולא הודיעו שרוצה לקדש בו אשה, אינה מקודשת, וכן כתב המאירי (קידושין ו:). ואם כן הכא בנידון דידן דהעד לא אמר לאשתו להשאיל הטבעת ע"מ שהבחור יקדש בה, א"מ. ואף לדעת מרן השלחן ערוך (סימן כח סעי' ט) דכ' וזו לשונו: "השואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה, מקודשת, ואם לא הרי הוא ספק מקודשת". ואם כן נימא דהכא ספק מקו', מכל מקום י"ל דמאחר וסברו כולם דלשם שחוק הוא אף דנחוש לד' הפוסקים דחיישי' בכל אופן לקי' שחוק, לא נתכוונו כלל להשאיל החפץ לשם קנין כל שהוא, אלא לשחוק בעלמא, ואף ספק לא ליהוי הכא. ועוד י"ל, דעל כל פנים ראוי להצטרף ספק זה לספק אחר להקל, דהנה בשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן רעג) כ', דלעולם אין מכר ומתנה בלשון שאלה, ואף אם השאיל לקדש בו אשה, אינה מקודשת. (ובשו"ת יביע אומר ח"ו סימן ו' אות ז' הביא דכ"כ עוד ראשונים). ואם כן הוה ליה ד' ספיקות, דשמא באו"ד כבנידון דידן קידושי שחוק לאו כלום הוא, ואף אם תמצא לומר דאין אנו בקיאים כיום באו"ד של קידושי שחוק, שמא הוה ליה חסרון בעדות, ואף אם תמצא לומר דסוף סוף ראו מעשה קידושין, שמא יש לומר כהרא"ש דאם לא הודיעו שהטבעת שאולה לשם קידושין אינה מקודשת, ואף למרן השלחן ערוך שמא י"ל כהרשב"א, וכבר כתב ביביע אומר הנז' בשם האבני נזר, דאילו ראה מרן את תשו' הרשב"א לא היה פוסק בפשיטות דטבעת שאולה והודיעו וכו' דמקודשת.

לייחד עדים

נוסף לכל הנ"ל י"ל בזה, דהנה בנידון דידן לא ייחדו העדים כלל, ואף דאין צריך לייחד עידי קי', כדאיתא בפרק האיש מקדש (מג.) וברש"י ותוס' שם,

ובריטב"א שם, ובטור ושלחן ערוך (סימן מב ס"ד). ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"ב אבן העזר סימן ד'), מכל מקום נפקא מינה לענין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דמאחר והיו בנידון דידן גם שני אחים אדם שלישי ואשת אחד האחים, הוה ליה נמצא אחד מהם קרוב או פסול דעדותן בטלה. נואף אם תמצא לומר דבאשה לא אמרינן עדות שבטלה וכו' מאחר והאשה אינה כלל בת עדות, וכמו שכתב כן התומים (סימן יג), מכל מקום נדון ביה אשני אחים דפסלי גם את השלישי מדין עדות שבטלה וכו', ומה גם ורבו החולקים על דברי התומים, ואכמ"ל. ושמא י"ל בזה דהא הכא מיקרי לא נתכוונו להעיד, דהם סברו שהוא לשחוק, וכבר מבואר דהיכא דלא נתכוונו להעיד לא אמרי' עדות שבטלה וכו'. וכן פסק בטור ובשלחן ערוך (חושן משפט סימן לו ס"א). וראיתי שבשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן ו') הצריך עיון בסברא זו.

וביותר היה נראה לחוש בזה על פי מ"ש בפתחי תשובה (סימן מב סק"ח) לדון בדברי הגאון רבי עקיבא איגר (סימן צד) דהיכא דהיו שלשה עדים על הקי' אך שנים מהם היו תרי גיסי להדדי, דיש לדון בזה מצד דברי הרמ"א בקידוש בפני ב' וא' מהם קו"פ הוי כקידוש בפני ע"א. ואם כן ממילא בקידוש בפני ג' וא' מהם קו"פ, הוה קידושין בפני ב'. ובאוצר הפוסקים (סימן מב כה) הביא בשם תשו' מהרי"א הלוי, דה"ט משום דלדעת הסמ"ג דחיישי' לקידושין בפני עד אחד, לא ילפינן דבר דבר מממון, ומאחר ודין דעדות שבטלה מקצתה וכו' ילפי' לה מדכתוב על פי שנים או שלושה וכו', אין דין עדות שבטלה וכו' בקידושין, לדעת הסמ"ג. וע"ש. ומעתה, אם אנן חיישי' לדעת הסמ"ג לחומרא, בקידושי עד אחד, ניחוש גם בהאי מילתא, דעדות שבטלה וכו', דזיל בתר טעמא דהסמ"ג.

אולם בשו"ת כסא אליהו (סימן ז') ראיתי מפורש דכ' שמרן השלחן ערוך לא חשש לקידושי ע"א ודלא כהרמ"א, ואנו קיבלנו הוראות מרן גם בזה. ונראה, דעל כל פנים במקום שיש צירוף של ספק אחר, ודאי דלא חיישי' לקידושי עד אחד, וכן כתבו האחרונים. וכן כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן נו).

הללו חונכו מקטנותם לבזו לכל דבר שבקדושה, וגדלו בבית של חילוניים, וגם ראשי השלטון המה מחללי שבת ברובם, ומה יעשה הנער ולא יחטא, והם ניוונים מהסתה מהתקשורת, וכיון שאנו נמצאים במצב של הסתר פנים, יש לדונם כתינוקות שנשבו לבין הגויים. ועי' בילקוט יוסף שבת ב' (בהערות סימן שו סעיף ד') ובילקוט יוסף כיבוד אב ואם, ובילקוט יוסף שבת כרך ד' (סימן של"ד בהערות). וכ"ה בשמירת שבת כהלכתה, ובשו"ת יביע אומר חלק י' (סימן נ"ד אות ט"ז). וכן מצדד בשו"ת מהרש"ג ח"ג (אורח חיים סימן נ"ג). ואף על פי כן באופן שעדי הקידושין היו מחללי שבת, והלכה האשה וזינתה, יש להתיר הממזרים ולסמוך על הסוברים דהו מומרים, והקידושין לא תפסו. כי סוף סוף הם מומרים ועוברים על דברי תורה, והם בגדר שאינם כשרים לעדות, שהם בעלי עבירה ומומרים לחלל שבת. ובעיקר הנידון אם מחללי שבת שבזמנינו נחשבים כתינוקות שנשבו, או לא, יש בזה נפקא מינה לכמה עניינים, ובמקו"א הארכנו* ואכמ"ל. ומעתה חזי לצרף זה לספק לכל הפחות.

קידושין שלא בשעת החופה

ומה גם ויש לנו לצרף בנידון דידן כסניף נוסף גם מה שכתבו האחרונים, דיש הסכמה שלא לעשות קידושין אלא בשעת חופה, ואי לאו אפקעינהו לקידושין מיניה. ועיין להרדב"ז בתשובה ח"ב (סימן תרסד) שכתב, שישנה הסכמה קדומה בירושלים שלא יקדשו אלא בזמן הנישואין. והובא בארץ חיים סתהון. ובשו"ת יביע אומר ח"ד (חלק אבן העזר סימן ה' אות י') כתב בזה בזה"ל: וכן כתב בספר פרי הארץ ח"ג (חלק אבן העזר סימן ב' סע"ג), וז"ל, נודע לעין כל הדרים פעה"ק ירושלים ת"ו, אשר ישנה הסכמה קדומה בינינו

והן אמת דבס' זבחי צדק כתב, דגם להחולקים על הסמ"ג לא נאמר דין דעדות שבטלה מקצתה וכו' בגיטין וקידושין, לענין קרובים. וכן דעת הצמח צדק מליובאוויטש. כבר העירו דזה נגד התוס' במכות (ה:): התוס' רי"ד והריטב"א שם, ועוד. ומעתה בנידון דידן דיש לצרף כמה ספיקות לא ניחוש לטעמו דהסמ"ג. [ועיין בב"ש דביאר בטעם דברי הרמ"א לעיל לענין עדות שבטלה וכו' שהוא מפני שלא נתכוון לעדות. ואם כן י"ל שהוא הדין בנידון דידן דלא נתכוונו לעדות, דנימא, דל מהכא אחד האחים, ותתקיים העדות באח האחר, ובאדם השלישי].

עדים מחללי שבת - תינוקות שנשבו

ומלבר זאת יש לדון בנידון דידן מצד היות העדים מחללי שבת בפרהסיא, ועל אף שלא נתקבל עדות כבי"ד וקיימא לן אין אדם משים עצמו רשע, מכל מקום לא יהיה אלא מכלל מ"ש הרמב"ם (פי"א מה' עדות ה"ה) דהבזויים פסולים לעדות מדבריהם, וכבר הביאו האחרונים בשם התומים (סימן ל"ד סק"א) דפסולי עדות דרבנן איתרע כשרותן לגמרי להיות ספק פסולין מן התורה, ועיין מ"ש בזה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ג (חלק אבן העזר סימן ח') וחלק ד' (חלק אבן העזר סימן ה'). ובפשטות יש צד לומר דמאחר והם רואים מנהגי היהודים יראי ה', יש להם להתעניין בדבר, כי האדם הוא בחירי, ועל זה גופא יש עליהם תביעה, וממילא אין לדונם כתינוק שנשבה לבין הגויים שאינו יודע כלל ממנהגי היהודים. ודינם כמומר לכל התורה כולה. אחר שעושים מה שרוצים לעשות. וכן דעת הגר"ש וואזנר בשבט הלוי, דהחילוניים שדרים בסמיכות לאנשים יראי ה', דינם כאפיקורוסים לכל המשתמע מכך. ולדבריו אפשר יהיה להתיר ממזרים אם עדי הקידושין היו מחללי שבת. אולם אין כן דעת רוב האחרונים. שהרי

שלישי מהדר' תשע"ב (עמוד תרמט והלאה), ובשבת כרך א חלק רביעי (עמוד שלב, ועמוד תשצא והלאה), ובילקוט יוסף ביקור חולים ואבלות (עמוד דש והלאה), ובילקוט יוסף כבוד או"א (עמוד שנה והלאה, ופ"ו סע"ח), ובילקוט יוסף שביעית מהדר' תשע"ו (עמוד תתי והלאה, ובעמוד תשיב), ובעוד מקומות רבים, לא ע"ת האסף.

א) יעויין בילקוט יוסף שבת כרך א ח"ב מהדר' תשע"ב בקונ' אחרון סימן ג' (עמוד תשכו והלאה) אריכות בזה. ויעויין עוד בילקוט יוסף הל' ציצית ותפילין (עמוד רצה), ובילקוט יוסף הל' ברכה"ש ופסד"ז (עמוד שסב והלאה), ובילקוט יוסף הל' תפלה ח"א (עמוד רעז, רעה, שכב, ותקסט), ובילקוט יוסף שבת כרך א' חלק

שאין שום חשש בקידושין אלו כלל, שבודאי כשתקנו התקנה לא היתה כוונתם אלא להפקיע הקידושין, שאל"כ מה הועילו בתקנתם. ואף אם הריב"ש היה מצריך גט לחומרא, כשיש תקנה להפקיע הקידושין, אינו מן הדין, שכך הוא אומר בפירוש שאינו מן הדין אלא מצד חומרא, ואף שהמתקנים לא אמרו אלא שיהיה בחרם ולא פירשו שיפקיעו הקידושין, כ' הרשב"ץ בח"א (סי' קלג) שיש להסתפק בדבר אם היה דעתם להפקיע הקידושין וכו'. ע"ש. וע' מה שהאריך בזה הכנה"ג (סי' כח הגב"י אות נג ונד). לא עט האסף.

והן אמת כי האדמת קודש (בדצ"ו ע"ב) כ', ובעוה"ר זקנים משער שבתו ואין אתנו יודע תורף דברי ההסכמה אם לשון החרם הוא שלא יקדש שום בר ישראל אשה בתוככי ירושלים, ונמצא שהמקדש בלבד מעל בחרם ולא העדים. ואם תורף החרם הוא על העדים נמצא שמעלו בחרם והם פסולים לעדות. ואם תורף ההסכמה להפקיע הקידושין, מפני שהמקדש אומר כדת משה וישראל, ואפקעינהו רבנן לקידושין מניה. בכל זה היה צריך להתבונן בנוסח ההסכמה אילו היתה נמצאת לפנינו. ומילתא כדנא בעיא דרישה. ע"כ. אולם מדברי הפרי הארץ מבואר יוצא שהיתה הסכמה מפורשת להפקיע הקידושין. וכנ"ל. וכ"כ בשו"ת שדה הארץ (חאה"ע סי' ג) וז"ל, שההסכמה הידועה פה ירושלים ת"ו שכל שקידש שלא בשעת חופה ושבע ברכות אין קידושיו קידושין כלל, ואפקעינהו רבנן לקידושין מניה, שכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש. ע"כ. וע"פ שנים עדים נאמנים יקום דבר. ולא שבקינן פשיטותיהו דרבנן קדישי הפרי הארץ והשדה הארץ מפני ספקו של האדמת קודש. וזה ברור. ומכל שכן שמקרוב נתחדשה שנית ההסכמה בחרם ע"י הרבנות הראשית לארץ ישראל, ובה נתבאר שגם העדים הם בכלל החרם. ויש דעת כמה פוסקים שפוסלים העדים עי"ז. וכמ"ש מהרשד"ם (חאה"ע סי' כא ול'). והובא בתשו' פרי הארץ שם. ושכן הסכים המהרי"ט בח"א (ס"ס קלח). ע"ש.

והן אמת שבשו"ת מרן הב"י אה"ע (סי' י) כ', ותו שאפי' היו העדים בכלל החרם אדרבה אית לן למימר דדוקא מכאן ולהבא יפסלו, אבל לעדות זו

בחרמות ובנידויים ובכל תוקף מקדושים אשר בארץ המה, שלא לקדש שום בת ישראל טרם עת הנישואין בתוך תחומה של עיר, וכל העובר ע"ז לקדש בקרב הארץ הרי הקידושין ההם מופקעים ועומדים, ואפילו שיהיו במאה עדים, אפקעינהו רבנן לקידושין מניה, והרי הוא נלכד ברשת נח"ש. והסכמה זו נהוגה אצלנו עד יבא מורה צדק. וכן אנו נוהגים לענין מעשה. ואין מקדשין אשה שלא בשעת נישואין פעה"ק ירושת"ו, זולתי בשמעון הצדיק שהוא חוץ לתחומה של ירושלים. ע"כ. וכן הזכיר דבר זה בשו"ת אדמת קודש ח"א (חאה"ע סי' לט דצ"ו ע"ב), שהוא חרם עולמי שלא לקדש אלא בשעת החופה. ע"ש.

ונודע מ"ש הריב"ש (סי' שצט), שיכולים הקהל לתקן שכל מי שיקדש שלא בידיעת נאמני הקהל ובפניהם ובפני עשרה יהיו קידושיו מופקעים ובטלים. ומעתה באותו זמן מפקירים הקהל הכסף שיקדש בו. והמקדש נגד תקנה זו אין קדושיו קידושין ואינה צריכה גט, שסתם מקדש ע"ד מנהג העיר מקדש, וכמ"ש בב"מ (קד). הלל היה דורש לשון הדיוט וכו'. זהו מה שנ"ל להלכה אבל למעשה הייתי חוכך להחמיר ולא הייתי סומך על דעתי לחומר הענין להוציאה בלא גט, אם לא בהסכמת כל חכמי הגלילות כי היכי דלמטיין שיבא מכשורא. ע"ש. והובא בב"י (ס"ס כח). והביא עוד דברי הרשב"א בתשו' (סי' אלף ר"ו) שמשורת הדין נראה ברור שרשאים בני העיר לעשות תקנה שכל מי שיקדש שלא במעמד עשרה אין קידושיו קידושין ובלבד שיסכימו בכך אנשי העיר והת"ח, כי הצבור יכולין להפקיר ממונו של זה ונמצא כמקדש בממון שאינו שלו וכו'. ומעשה היה בעירנו ודנתי בדבר בפני רבותי, ומורי הרמב"ן הודה לדברי. ומ"מ צריך עוד להתישב בדבר. ע"כ.

וב' בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' מח) שאע"פ שסיים הרשב"א שצריך להתישב בדבר, הנה בתשובות אחרות הורה כן אחר היישוב וכמ"ש בשמו בעל ספר תולדות אדם וחוה וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ ח"ב (סי' ה) שרשאים הצבור לתקן כן. ע"ש. וע"ע בשו"ת יכין ובוזז ח"ב (סי' מו). ע"ש. [ובתשובת מהר"ם אלשקר שם הביא שכ"כ הרא"ש בתשובה]. וע' בתשו' מהר"י בי רב (סי' מב) שכ' וז"ל, גם מענין התקנה נ"ל

כשרים וכו'. ע"ש. אולם בכנה"ג (שם אות נד) כתב בשם רבו המהרי"ט שתשו' זו לאו מרן חתים עלה, אלא היא קיצור תשו' מהר"א בן נחמיאס. ע"ש.

וכן בשו"ת ברך משה גלאנטי (ס"ס לג) כ' כאמור. (וע' בשו"ת צדקה ומשפט ס"ס ו). וכן הסכימו הרבה אחרונים לצרף סניף חשוב זה לבטל הקידושין. וכמבואר בשו"ת ויקרא אברהם (חאה"ע ס"ס ו). ובשו"ת שער אשר קובו (חאה"ע ס"ס לא). ובשו"ת צל הכסף ח"ב (חאה"ע ס"ס ו - ז). ובשו"ת אמר שמואל (חאה"ע ס" ו). ובשו"ת עבודת השם (חאה"ע ס"ס טו). ובשו"ת עולת איש (חאה"ע ס" א דל"ו סע"ד). ובשו"ת נדיב לב ח"ב (חאה"ע סימן ז). ובשו"ת תעלומות לב ח"ד (ס"ס יג). ובשו"ת פני יצחק אבולעפייא (ח"א ס"י יג דע"ד ע"א, וח"ו ס"י ב ד"ג ע"א). ובשו"ת שערי עזרה (ס"י ט דע"ח ע"ב). ובשו"ת מהרש"ם ח"א (ס"י קס). ובשו"ת ומצור דבש (חאה"ע ס"י ו). ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (חאה"ע ס"ס ז). ועוד. [ע"כ מיביע אומר].

ועל מ"ש במנהג"י שבשביל סיבה הכרחית מקדש קודם הנישואין חוץ לתחום העיר, כתב בפרי האדמה, דבשעת כניסתם לחופה חוזר ומקדשה בלי שם ומלכות, כמו בקידש על ידי שליח. שהגם שמרן פוסק בשלחן ערוך (סימן לו סעיף ו') שלא יקדש פעם אחרת בשעת החופה, התם מיירי במקום שנהגו לקדש קודם הנישואין, אבל בירושלים יודה מרן שמקדשה פעם שנית, מפני הרואים שיחשבו שנשאה בלא קידושין. וכן כתב בשמחת יום טוב (דף כח). וכתבו האחרונים, שמטעם זה יש להצריכו לקדשה בטבעת חדשה, ולא באותה טבעת שישנה כבר באצבעה לחלצה מידה וליתנה פעם אחרת, מחשש הרואים. ע"כ. וראה בארץ החיים (סתהון). ויש בזה ארבעה תירוצים, וראה באוצר הפוסקים (סימן לו ס"ק יב אות ג').

ספק ספיקא בקידושין

והן אמת שכתב בזבחי צדק (ח"א סימן ג') דלא אזלינן בענין קידושין ואשת איש בתר ספק ספיקא, ואפילו כמה ספיקות. וע"ש. אולם כבר האריכו בזה

הפוסקים, וכתבו, דבצירופי כמה ספיקות אזלי' לקולא. וכן כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן נו), ועיין באורך בשו"ת יביע אומר ח"ג (חלק אבן העזר סימן ח') וח"ו (חלק אבן העזר סימן ו'), וראה בעיני יצחק ח"ב כללי ספק ספיקא.

ועיין להש"ך (כללי ס"ס אות לו) שכתב שאין לסמוך על ס"ס להתיר כי אם באותם המפורשים בש"ס ובראשונים והדומים להם, ולא ס"ס שאנו עושים מדעתנו.

אולם הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו כרתי ופלתי (בבית הספק סימן קי), כתב, שכל דברי הש"ך נאמרו לשיטתו שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, וכל ההיתר בס"ס הוא, שבספק הראשון יש כאן ספק שקול אם להתיר, ובספק השני נעשה רוב להיתר, והרשב"א בתשובה (סימן תא) כותב דס"ס עדיף כרוב, וכיון שהוא מדין רוב, לכן צריך שיהיה רוב חזק, ולכן ספיקות שנכתבו בגמרא ובראשונים, שאז הספק ראשון נחשב לספק שקול, והספק השני משווה אותו לרוב, ולכן אין עושים ס"ס מדעתנו. וכן כתבו הגאון מליסא ביורה דעה ר"ס ק"י, והפני יהושע (פסחים י). ועוד אחרונים. וממשיך רבי יהונתן אייבשיץ וכותב, אבל לדידן דנקטינן לדינא דספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וכך ההלכה. למרות שבס' שב שמעתתא (שמ"א) כתב דסד"א לחומרא הוא מן התורה לחומרא, וכן כתב בערך השלחן, מכל מקום הרי"ף והרא"ש בקידושין (ב:), משמע דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, גבי נתן הוא ואמרה היא, שהרי"ף העתיק לשון הגמרא ספיקא הוא וחיישינן מדרבנן, והקשה הר"ן, אם הוא ספק קידושין אם כן צריך לחוש מדאורייתא, ותירץ מרן הבית יוסף בשו"ת בית יוסף (אבן העזר סימן ב'), בתירוץ בתרא, דס"ל להרי"ף דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, ולכן כתב ספיקא הוא וחיישינן מדרבנן. וכיון שהרא"ש העתיק לשון הרי"ף, משמע שגם הוא סובר כן. וכן כתב בס' בני שמואל חיון בדעת הרא"ש. וגם הרמב"ם (פ"ט מהל' טומאת מת הי"ב) כתב להדיא, דכל אלו הספיקות הוא מדברי סופרים, ואין טמא מן התורה אלא בנטמא טומאת ודאי

סימן ז

ברין חדר ייחוד אחר החופה

[שלחן ערוך סימן נה]

בס"ד, ג' אייר תשע"ה

לכבוד הבחורים החשובים, השוקדים על דלתות תורתנו הקדושה ר' אהרן טרבלסי נ"י ור' יעקב ישראל אלקבץ נ"י

שלום וברכה,

למענה לשאלתיכם בדבר חדר ייחוד אחר החופה, מה טעם מנהג הספרדים שאין עושים חדר ייחוד אחר החופה, וכיצד לנהוג כאשר ראש הישיבה מחייב את החתנים לעשות חדר ייחוד מיד אחר החופה, ואי מהני להתכוון שלא לקנות במעשה הייחוד, ואז אין הכלה צריכה כיסוי ראש, או שאין הדבר מועיל.

הנה כבר האריך בזה מרן אאמו"ר זיע"א בספרו שו"ת יביע אומר חלק ה' (אבן העזר סימן ח'), ואבאר הדין בקיצור, בתוספת בס"ד על הנאמר שם. ובתחלה נבאר מה היא מהות החופה הקובעת את הנישואין, כי בודאי שאין שבעת ימי המשתה מתחילים אלא מן החופה, שקודם לכן אין כאן אלא אירוסין בלבד. ונודע כי יש בזה מחלוקת הראשונים, כי הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן קפח) כ' בזה"ל: כתב רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש בשם הרב ר' יצחק אבן מרון ז"ל, שהנדה אינה ראויה ליכנס לחופה, ואין מברכים ברכת חתנים עד שתטהר, שאין חופה אלא ייחוד חתן וכלה לשם נישואין. וכן כתב רבינו האי גאון בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן קס). וכן פסק הרמב"ם (בפרק י' מהלכות אישות הלכה א'): הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה וכו', ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבא עליה ביאה שניה בבית אביה, עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום. ע"כ. וכן דעת מרן השלחן ערוך (סימן נה סעיף א'), דחופה היינו ייחוד.

ולדעתם כל זמן שלא נתייחד עמה אינה אשתו. ורק לאחר הייחוד היא אשתו. ולכן לדעתו חופת נדה הרי היא כארוסה. ואינו מעלה לה מזונות.

וכו'. ולפי דבריהם סיבת ההיתר בס"ס, הוא מטעם ספד"ר ולקולא. והיינו, דהספק הראשון מוריד בחומרת ההלכה, וכל איסורו נעשה מדרבנן, דסד"א לחומרא מדרבנן. והספק השני נעשה על דבר איסור מדרבנן, והוה ליה ספד"ר לקולא, וכמו שביאר כן בפני יהושע (פסחים י.). ולפי זה שפיר עבדינן ס"ס גם מדעתנו, כיון שאחר הספק הראשון הדבר נהיה מדרבנן, והולכים לקולא.

ואף שמצינו לכמה ראשונים ואחרונים דנקטי דסד"א לחומרא הוא מן התורה, יש לנו לילך אחר ג' עמודי ההוראה. גם בשאלתות דרב אחאי גאון משמע דסבירא ליה דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן. והכי ס"ל להראב"ד, וכן דעת המאירי, רבי מאיר המעילי, רבי ישעיה מטראני, רבי דוד בונפיד (פסחים י.), והכי הלכתא. ואמנם בספר נר יהודה של הרב יעקב חיים סופר הביא להקת ראשונים דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מן התורה. וחזיק את סברת הרב ערך השלחן. אולם יש לדעת שלא בכל דבר הולכים לפי רוב הראשונים, ואם יש לפנינו דעת שאלתות דרב אחאי גאון, הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, הראב"ד, רבי ישעיה, המאירי, המעילי, רבי דוד בונפיד, הסוברים שספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, כך יש לתפוס לדינא. וראה בעין יצחק חלק ב' בכללי ספק דאורייתא אריכות בזה.

מסקנא דדינא:

בנידון דידן האשה אינה מקודשת, ולא תפסי הקידושין, וכמבואר. [אך יש להפנותם לבי"ד לענין הוראה למעשה, ועל ביה"ד לגעור בעושים כן, לעשות משחק וליצנות בדברים חמורים כגון אלה, למען ישמעו וייראו]. ובזמנו הצעתי הדברים לפני אאמו"ר מרן זיע"א, והורה דאין לחוש לקידושין בכהאי גוונא.

בברכה רבה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב ראשי לישראל



ועוד קשה לשיטת הרמב"ם, ממה שאמרו בגמ' כתובות יב: אלמנה מן הנישואין אין לה אלא מנה, ולכאורה אמאי אין לה אלא מנה, הא לא ייחדה עדיין ולא הוי חופה, ובשלמא להר"ן אלמנה מן הנישואין אין לה אלא מנה, שכבר נשואה, אך להרמב"ם קשה. ועוד קשה, דהרמב"ם סובר דחופת נדה לא מהני, וכמו שכתב בפרק י' מהלכות אישות הלכה ו' בזה"ל: המארס את האשה ובירך ברכת חתנים, ולא נתייחד עמה בביתו, עדיין ארוסה היא, שאין ברכת חתנים עושה הנישואין, אלא כניסה לחופה, אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים, הרי זו נשואה גמורה, וחזור ומברך אפילו אחר כמה ימים, ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך. ומקשה המאירי, הרי לשיטת הרמב"ם כל שלא יכול לייחדה הרי היא כארוסה, א"כ אמאי אינו חוזר לברך. הרי בירך ברכות לבטלה.

והנה לשונו של הרמב"ם לא גמרו הנישואין, וצ"ב לענין מה התחילו ולענין מה נגמרו. וע' למרן בשלחן ערוך שם שהעתיק לשון הרמב"ם, אך השמיט לשונו נגמרו, ובס' דברי יחזקאל כותב, שחופת נדה מוציא אותה מכלל ארוסה, אך עדיין לא נכנסה לגדר נשואה.

ובחי' הגרנ"ט (סי' יט) כתב לבאר, שיש שני מיני קניני חופה א. ליורשה וליטמא לה, ולהפר נדריה, ב. שתהיה מותרת לו לדברים שבינו לבינה. ולפ"ז מה שכתב הרמב"ם עד שיביאנה לביתו ויתיחד עמה, זה לענין קנין של דברים שבינו לבינה, דבשביל זה צריך יחוד בשביל ביאה, וזהו שכתב הרמב"ם "וכיון שנכנסה לחופה הרי זה מותר לבוא עליה בכל עת שירצה".

והיינו לדברים שבינו לבינה, דבזה אינה נקנית אלא בייחוד הראוי לביאה, שזה מהות הקנין לצורך זה. אך לדברים אחרים, כמו ליורשה וליטמא לה, או להפר נדריה, בזה הוא זוכה משעה שהיא קנויה לו אף שלא ייחדה. ולכן כשמסרה לשלוחי הבעל כבר נכנסה לרשותו. לגבי הפרת נדריה וליורשה. דכאן זה דומה לקונה חפץ, דאף שלא נשתמש בחפץ כיון שקנה הוי כשלו.

ולכאורה מהסוגיא בריש כתובות משמע כדעת הרמב"ם, שהרי מבואר כאן שאם פירסה נדה אינו מעלה לה מזונות. ומשמע דבלא יחוד אינה כאשתו לכל דבר. אולם לדעת הר"ן מהות החופה זה לא הייחוד, אלא די שיכניסנה לביתו אף שעדיין לא התייחד עמה. ולכן לדעתו אף חופת נדה הויא חופה, והביא ראיה לזה מהגמרא כתובות יב. דאלמנה מן הנישואין אין לה אלא מנה, אף שהעדים מעידים שלא נתייחדה ולא נבעלה. ואי נימא שחופה זה ייחוד הרי לא נתייחד עמה, ואמאי נותן לה רק מנה. אלא ודאי חופה זה מה שמכניסה לביתו שאז נחשבת לאשתו. ועוד למד זאת ממה שאמרו בענין נדרים, ואם בית אישה נדרה, משמע שהכל תלוי היכן היא נמצאת, בבית בעלה או בבית אביה. ואם נמצאת בבית בעלה הוא יכול להפר לה.

ולדעת הר"ן מה שאמרו בסוגיא בריש כתובות שאם פירסה נדה אינו מעלה לה מזונות, כיון שחופה זו לא ראוייה לביאה, זה מעכב, ולא חייבוהו חכמים לכונסה. ובעי' לכל הפחות שתהיה ראוייה עכ"פ לביאה.

והנה בספר בית יעקב כתב להקשות מהגמרא בכתובות מח. מסר האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל, והרמב"ם פסק זאת להלכה בפרק כב מהלכות אישות הלכה ב. וכן מבואר עוד ברמב"ם פרק יא מהלכות נדרים הלכה כב, וע"ש בכסף משנה שם. ומשמע שבנדרים שנדרה קודם שנמסרה לשלוחים מיירי. ומשמע דבנדרים שהיא נודרת עכשיו יכול להפר. וכן מבואר ברדב"ז שם, שאם נדרה בדרך, בעלה לבדו מפר לה, כיון שנמסרה לשלוחיו כבר נכנסה לרשותו.

ולכאורה הרי לא נתייחדה עדיין ולא הוי חופה, ובשלמא להר"ן שחופה זה שמכניסה לביתו אף שלא נתייחד, כאן כיון שהאשה נמצאת בידי שלוחי הבעל הוי כאילו היא ברשותו. אבל אי נימא דבענין יחוד, הא לא ייחדה עדיין. ואם כן אמאי הוי כנשואה שיכול להפר נדריה ולרשת אותה.

אלא שבלחם משנה ובבית מאיר סבירא להו בדעת הרמב"ם (פרק יא מהל' נדרים הלכה כד), שגם נדרים שנדרה אחרי שיצאה מבית אביה, אין הבעל יכול להפר, כל זמן שלא נכנסה לחופה הראוייה לביאה.

הראשון

חדר ייחוד

לציון

תימ

והסברא היא, כי לענין נדרים וירושה, התורה נתנה לבעל זכות כמו לאבא, והאבא יש לו רשות בבתו לנדרים ולירושה, וכך הבעל. אבל לענין דרך אישות בענין יחוד גמור הראוי לביאה.

לפי זה מבואר היטב לשון הרמב"ם (פרק כב מהלכות אישות הלכה א'), הבעל קודם לכל אדם בירושת אשתו, ומאימתי יזכה בירושתה, משתצא מרשות אביה, ואף על פי שעדיין לא נכנסה לחופה, הואיל ונעשית ברשות בעלה יירשנה. ע"כ.

ומבואר ברמב"ם שיש ב' קנינים, האחד ליורשה ולהטמא לה, וכן להפר את נדריה, ובזה סגי שתצא מרשות אביה, אף שעדיין לא ייחדה לו, ולעניני אישות עדיין לא שייכת לו, דלגבי אישות בענין ייחוד גמור.

ולפ"ז מובן למה אם בירך אינו חוזר לברך, שעכ"פ בירך עבור קנין ליטמא לה ליורשה, היה כאן התחלה של נישואין, ולכן הברכה חלה.

והנה מרן בש"ע בסימן ס"ד ס"ה פסק כלשון הרא"ש והטור, שהביאו דברי הירושלמי להלכה, דאין כונסין בתולה לחופה, בשבת, לפי שעל ידי החופה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, והוה לו כקונה קנין בשבת. ואלמנה, אין חופה קונה בה, אלא על ידי ייחוד של ביאה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, לפיכך צריך להתייחד עמה קודם שבת, כדי שלא יהא כקונה קנין בשבת. ע"כ. ומשמע דס"ל דבאלמנה סגי ביחוד של ביאה בלבד. ואם כן מה בין בתולה לאלמנה.

ובשו"ת פני יהושע חלק אבן העזר (סימן ג') האריך למעניתו ועמד ע"ד השלחן ערוך, שלכאורה הוא מזכה שטרא לבי תרי, שפסק כהרמב"ם דחופה היינו ייחוד, ובסימן ס"ד פסק דבאלמנה סגי בייחוד של ביאה, ומה החילוק בין בתולה לאלמנה, ותירץ שי"ל א' מב' פנים, או שהפרש בין בתולה לאלמנה הוא שבתולה אין צריך ייחוד לשם ביאה, אלא כל שנתייחד עמה בלבד קנה, אבל באלמנה צריך ייחוד לשם ביאה, ואז אפילו לא בעל קנה. או שנאמר דגבי בתולה סגי בייחוד במקום שאינו צנוע ואינו ראוי לביאה, ובאלמנה צריך ייחוד במקום צנוע שראוי לביאה.

גם מהר"י עייאש בספר לחם יהודה (דמ"ב ע"ב) כתב שגם לדעת מרן השלחן ערוך דחופה היינו ייחוד, יש הבדל בין ייחוד בתולה דלא בעינן שיהיה ראוי לביאה, לייחוד אלמנה שצ"ל ייחוד הראוי לביאה, במקום הסתר וצנוע שיוכל לבא עליה, וגם צריך שיהיה בו כדי שיעור ביאה.

ובן כתב הגאון בית מאיר (בסימן נ"ה) שאף שהר"ן הבין דעת הרמב"ם דהחופה היינו ייחוד גמור הראוי לביאה, מכל מקום ס"ל להשלחן ערוך דלאו היינו ייחוד ממש, רק במקום צנוע. ושכ"כ הפני יהושע ודחה בזה דעת הב"ש דס"ל דהיינו ייחוד גמור, וכן כתב הגאון ערוך השלחן שאין צריך ייחוד גמור, אלא שיהיו שניהם זה אצל זה במקום א' כאיש וכאשתו, וכ"ז בחופה רגילה שראויים הם לביאה, ואז לא צריך שיהיה ייחוד גמור.

ואולם בחופת נדה שאינה ראויה לביאה, בזה כתב מרן השלחן ערוך באבן העזר (סימן ס"א ע"פ א') בסתם, היתה נדה ואחר כך כנסה לחופה, ונתייחד עמה אינה כאשתו וכו'.

ומעתה מה שהדבר נפוץ אצל בני תורה ספרדים, דנוהגים להכנס אחר החופה לחדר ייחוד בלא לנעול הדלת אחריהם במפתח, ומודיעים לחבריהם ולקרוביהם שרשאים להכנס בכל עת שירצו, ומורים היתר שאין זה ייחוד הראוי לביאה, ואין הכלה צריכה לכסות את ראשה, אין זה נכון, שע"פ הפוסקים הנ"ל אין צורך בייחוד גמור אלא אפילו יש שם אדם, כיון שהמקום מיוחד להם לבדם מיקרי ייחוד, כדמשמע מהרמב"ם, וכמו שכתב בספר המקנה בקונטרס אחרון (סימן ס"א ס"ב).

והנה עיקר הטעם שאין אנו עושים חדר ייחוד מיד לאחר החופה, הוא משום פריצות, וגם מצד שלא להוציא לעז על הדורות הקודמים, וכן מפני שהכלה תצטרך לכסות את ראשה. ועוד שאר חששות שאכמ"ל. ולפ"ז מה יעזור מה שמתכוין להדיא שאינו קונה, או אומר לחבריו שיכולים להכנס, ואינו ייחוד גמור.

וכיוצא בזה מצינו להרב ערוך השלחן, שבבתולה אין צריך ייחוד גמור ושלא יהיה שום אדם שם, אלא די שיהיו שניהם זה אצל זה במקום א' כאיש

לחתייחד עמה לא יתכן שיקנה אותה ביחוד של איסור. וכעין מה שהקשה הבית שמואל (סימן סא סק"ב) לשיטת הרמב"ם דחופה היינו ייחוד, אם כן מאי קמבע"ל בש"ס נכנסה לחופה ופירסה נדה מהו, והרי אסור להתייחד עמה, ואם כן איך אפשר שיקנה אותה בייחוד של איסור, והרי אפילו בביאה דעדיפא כ' הר"ן (קידושין י). שאינו קונה בביאת איסור וכו'. ע"ש.

אולם זה אינו, לפמ"ש בשו"ת פני יהושע (הנ"ל), שאף למרן השלחן ערוך שפוסק כד' הרמב"ם דחופה היינו ייחוד סגי אף בייחוד שהוא במקום שאינו צנוע אף על פי שאינו ראוי לביאה, ורק באלמנה שאין לה דין חופה צריך ייחוד גמור הראוי לביאה. ע"ש. וכן כתב מהר"י עייאש בס' לחם יהודה (הנ"ל). ויישב בזה קושית הר"ן (ריש כתובות) על הרמב"ם, ממ"ש בכתובות (יב.) אלמנה מן הנישואין אף על פי שיש עדים שלא נסתרה ולא נבעלה כתובתה מנה, אלמא דחופה אינה ייחוד, ולפי האמור נחא, שהיה ייחוד במקום שאינו צנוע. ע"ש. וכן כתב בערוך השלחן (סימן נה טו). ע"ש. ולפי זה משכחת לה שעשו חופה על ידי שמירה.

והגאון המקנה (הנ"ל) העיר עמ"ש מרן: כשר הדבר שלא תנשא נדה עד שתטהר, שהרי להרמב"ם והשלחן ערוך חופה היינו ייחוד, וכיון שאסור לחתן להתייחד עמה כשהיא נדה ממילא א"א לעשות חופה דהיינו ייחוד, וכ', שמכאן ראייה למ"ש הב"ח (סימן נה) שאפילו יש שם אדם כיון שהמקום מיוחד להם לבדם חשיב ייחוד ונקרא חופה. כ"כ. ולפי זה יש לומר דמרן שכ' בלשון: כשר הדבר, לשטתיה דס"ל בד' הרמב"ם שהחופה אינה ייחוד גמור הראוי לביאה, אלא ייחוד בעלמא, אף על פי שיש שם שמירה, והר"ן שתלה הקולא בחופת נדה משום שאנו סוברים שהחופה אינה ייחוד, לשטתיה, דס"ל בד' הרמב"ם דחופה היינו ייחוד גמור הראוי לביאה. ולפי שמרן ראה שאין ד' הר"ן מוכרחים, וכאמור דלא תליא הא בהא, לכן כתב בלשון: כשר הדבר. וכן מתבאר בס' בית מאיר (סימן נה). ע"ש. ונסתלקה בזה קושית מהר"י עייאש בתשו' בית יהודה (סימן ג) הנ"ל.

ומכל מקום לכתחלה ודאי דחיישינן שלא תנשא נדה, שמא יתייחדו לגמרי, דזימנין דלאו אדעתיהו

וכאשתו. ע"ש באורך, ונראה שיש לו שיטה מיוחדת שאין כאן מחלוקת כלל בפוסקים, ולהרמב"ם אין צריך שום ייחוד, וסגי מה שעומדים כאיש ואשתו ומברכים אותם, ולדבריו מה שעומדים תחת הכילה ומברכים אותם הוי חופה גם להרמב"ם, ואין צריך ייחוד כלל, לא ייחוד צנוע ולא ייחוד לא צנוע. ע"ש היטב. ולכן גם בייחוד כדלעיל הכלה צריכה לכסות ראשה אם נכנסים לחדר א', ואף שלא נועלים הדלת ויכולים להפתיע ולהכנס, בבתולה מיקרי ייחוד, וצריכה כיוסי ראש לאחר מכן.

גם בסידור הגאון מליסא (דיני חופה בערב שבת) כתב, דמה שמייחדין אותם אחר כך בחדר, אפילו אינה ראויה לביאה כגון שהיא נדה, או שבנ"א נכנסים ויוצאים באותו חדר, אף על פי כן הוי חופה גמורה וקונה בבתולה קנין גמור למהווי כנשואה בכל הדברים. וכן כתב המשנה ברורה (סימן שלט ס"ק לב) דבבתולה סגי אפילו ביחוד בעלמא, ולא בעינן דוקא ייחוד הראוי לביאה, ולכן אפילו אם היתה נדה או שבני אדם נכנסין ויוצאין שם באותו חדר ולא הוי ייחוד הראוי לביאה, אף על פי כן הוי חופה גמורה, וקונה בבתולה קנין גמור למהווי כנשואה "בכל הדברים". וצריך ליחד להחתן אותו החדר והוי כהכניסה לביתו. ולכן אם כנס את הבתולה בע"ש והכניס אותה לחדר מבע"י אף שעדיין לא טבלה ובני אדם נכנסין ויוצאין באותו חדר, דבלא"ה אסורה להתייחד עמו קודם ביאה ראשונה, אפ"ה קונה אותה בזה. [וע"ש שבבתולה שכונסה בליל שבת "יש ליהרר לכתחלה" שיתיחדו אחר החופה בע"ש מבעוד יום. ד"א דחופה שלנו מה שמעמידין אותן תחת הכלונסאות לא מקרי עדיין חופה]. ועיין עוד שו"ת מגנת יצחק (ח"ד סימן כח).

וכן מה שיש מתחכמים להשאיר את הדלת מעט פתוחה כדי שלא יחשב חדר ייחוד גמור, או שיכנסו עמם לחדר ייחוד הצלם וילדים, וטענו שאין זה ייחוד גמור, שהרי המושג ייחוד היינו שמתייחדים בני הזוג לבד, ואם נמצא הצלם הרי אין זה ייחוד, הנה עיין בשו"ת יביע אומר ח"ה אבן העזר (סימן ח') בכל התשובה בענין זה, ושם (באות ד') כתב לגבי חופת נדה: ואין להקשות שאיך יקנה אותה להתירה לכשתטהר, והרי כיון שאסור

הראשון

חדר ייחוד

לציון

תבא

קצת ודי בזה, ואם עושים כן חייבת לכסות ראשה אחר זה. ודי במה שמכניסה לתוך ביתו ולמקום המיוחד להם, דבזה היא אשתו לכל דבר, וכלשונו של הרמב"ם וכו'. ועיין בספר עין יצחק ח"ג (עמוד שמ"ז), שאם יכנסו לחדר ייחוד תצטרך הכלה לכסות ראשה. ע"ש.

ועל כל פנים המנהג פשוט אצל כל הספרדים שאין החתן והכלה מתייחדים מיד לאחר סיום השבע ברכות של הנישואין, אלא עושים הייחוד רק לאחר סיום הסעודה [שבדרך כלל מסתיימת בשעה מאוחרת בלילה]. ויש כמה טעמים למנהגינו זה:

א. לפי שאין ברכות הנישואין כברכת המצוות שצריך להיות עובר לעשייתן, אלא הרי הן כברכת השבח, וכל שנתייחדו אחר כך שפיר דמי. וכן כתב בתשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם, שאין ברכות הנישואין אלא ברכות השבח. וכן כתב הר"ן (פסחים ז:), ומרן הבית יוסף (ר"ס סב). וגם הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן מה) כתב, דלא בעינן בכהאי גוונא עובר לעשייתן, כיון דהווי ברכות השבח. וכן כתב בשו"ת שמחת יום טוב אלגאזי (סימן ט). ע"ש.

ב. אף אי נימא דבעינן בברכות הנישואין שיהיו עובר לעשייתן, הנה אין הכוונה שיהיה סמוך ממש, דאין זה כברכת המצוות, אלא העיקר הוא שהברכות לא יהיו אחר העשייה, אלא קודם. ושיהיה ניכר על מה מברכים. תדע, אטו חתן שדיבר דברים בטלים בין החופה לייחוד האם נימא דהוי הפסק בין הברכה למצוה, אטו חשיב כברכת לולב ומצה וכדומה. והלא גם אותם המקפידים לעשות חדר ייחוד סמוך לברכות, אינם מקפידים לדבר ביניהם. ועל כרחך דכיון שאין אנו מברכים בלשון אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש אשה, אין איסור לעשות הפסק בין הברכות לייחוד, וממילא גם אם יעשו הייחוד אחר שלש שעות למה יהיה הפסק, אכתי הברכות קודם העשייה ולא אחר העשייה. וכ"ש לפמ"ש הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות), שאם אירס אשה וכנסה לחופה, ולא בירך ברכת חתנים מברך אפילו לאחר כמה ימים. ולגבי ברכת האירוסין הרמב"ם כתב (פרק ג' מהלכות אישות הלכה כג) שאם בירך אחר כך הווי ברכה לבטלה. מכל מקום בברכות הנישואין סבירא ליה שאפשר לברך אפילו אחר כמה ימים, וע"כ דלא בעינן

דאינשי לשמרם. וכן יש להעמיס בכוונת רבינו יצחק בר ראובן בארחות חיים ח"ב (עמוד מה), שהנדה אינה ראויה להכנס לחופה ואין מברכים לה בר' חתנים כלל עד שתטהר, שאין חופה אלא ייחוד לשם נישואין, ונדה אסורה להתייחד. ע"כ. ולכאורה נראה דס"ל שהחופה היינו ייחוד גמור הראוי לביאה. אך יש לומר דמשום דחיישינן שמא יתייחדו לגמרי, לכן יש להחמיר לכתחלה. [וכמו שסיים הא"ח שם: ומיהו הרמב"ן כ' ובדיעבד מותר].

ואמנם נכון שראינו בשו"ת אדמת קודש ח"ב (דקכ"ט ע"א) שכ' שמעשים בכל יום שכונסים לחופה אף שהכלה נדה, אך אין מתייחדים עד שתטהר. ע"ש. וכן כתב מהר"י נבון בגט מקושר (דף א ע"ד) שפשטה הוראה והמנהג לכנוס לכתחלה אפילו נדה ודאי כדברי הרא"ש והר"ן, ולא חשו למ"ש מרן השלחן ערוך (סימן סא ס"ב) שכשר הדבר שלא תנשא נדה עד שתטהר. ושם בגט מקושר (דף ב ע"ג) כ', ומורינו הרב כמהר"י הכהן הורה לסיבה קלה להתיר לכנוס לכתחלה תוך ז' נקיים דחימוד על ידי שמירה שלא יתייחדו, כמו בנדה. ועיין עוד בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן ז) ובס' שמן המשחה (דע"ח ע"ג). ע"ש. ומכל מקום אין מזה שום ראיה לומר דהיינו משום דס"ל שהחופה אינה ייחוד. והרי זה כמבואר.

וכבר מצאנו לגאון ירושלים בס' פרי האדמה ח"ג (ד"ד ע"א) דס"ל שעלינו לנהוג כד' הרמב"ם ומרן השלחן ערוך שהחופה היינו ייחוד. ולכן בתולה הנישאת "בערב שבת", לא סגי להו בפריסת הטלית על החתן והכלה בעת ברכות נישואין כנהוג, אלא צריך לקנותה על ידי שהחתן מוליכה יותר מד' אמות לבית הנישואין, ושכן המנהג, ומנהג נכון הוא. ע"ש. אלמא דאנן בדידן נקטינן גם בזה כהוראות מרן, הא אין לך לומר במה שנהגו שאין עושים הייחוד מיד לאחר ברכת נישואין, אלא מטעם שכתבנו לעיל שברכת השבח אין צריך להיות עובר לעשייתן, והראיה מחופת נדה, וברכת נישואין ברכת השבח היא. וזה ברור.

ולכן הפתרון שישאיר מעט דלת פתוחה, או שמציעים לתת מפתח חדר הייחוד לאדם חיצוני, אין זה פתרון, ועדיין זה נחשב חדר ייחוד, שהוא מקום צנוע

בזה, וכתב, ויש לומר דשמחה אריכתא היא, ולא כמחוסר מעשה דמי. ויש לצרף בזה דעת האומרים דחופה היינו בטלית כנ"ל. עכ"ל.

ומשם מורינו ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצוק"ל נאמר, דהנה מנהג העולם דחופת נדה מהני, ודלא כהרמב"ם ומרן השלחן ערוך דס"ל דלא מהני חופת נדה, וברכותיו הוו ברכות לבטלה, [שהרי מצינו לכמה מנהגים שנהגו בהם דלא כמרן]. ואפ"ה בחופת נדה המנהג שמברכים את כל שבע ברכות, אף שהיא אסורה לו ואין עושים יחוד. הא קמן שאין היחוד מעכב. [וזכורני לפני יותר מארבעים שנה, שהיו עורכים חופות בישיבת פורת יוסף, בנוכחות ראש הישיבה מורינו הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, ושאר ראשי הישיבה וגדולי רבני הספרדים ע"ה, ולא היו עושים יחוד אחר החופה, ואדרבה ראו בזה מנהג מכוער לעשות כן בפני קהל ועדה]. וע' בספר עלה עזרא (עמוד פג) שכתב (בשם ראש הישיבה זלה"ה) שאין לעשות חדר יחוד, מטעם דלא אמרינן ספק ברכות להקל נגד המנהג.

והרבה גדולים העידו שאין מנהגינו להתייחד סמוך לשבע הברכות שתחת החופה, ומהם:

א. כן מבואר משו"ת הרדב"ז (לפני 537 שנה, חלק ג סימן תצו, תקלא) שכתב: שאלת ממני אודיעך דעתי, על הכונס בתולה בערב שבת, אם צריך יחוד מבעור"י, או לא, משום דקיי"ל דאין קונין קנין בשבת, והרי הוא קונה אותה להיותה כאשתו לכל דבריה. תשובה, דבר זה מחלוקת בין הראשונים, ומחלוקתם תלוי בהיא דגרסינן בירושלמי, הלין דכנסי ארמלן צריך למכנסה מבע"י, שלא יהא כקונה קנין בשבת. ע"כ. ודייקי רבוותא ז"ל, ארמלן דוקא משום דלית להו חבת חופה, אבל בתולה חבת חופה קונה. אבל לריב"ש שאלו מלפניו דבר זה, והשיב ז"ל, איברא שאין הפרש בין בתולה לאלמנה לענין קנין, אבל הבתולה לא היתה נשאת בזמנן בע"ש, כי מה שאמרו בריש כתובות דבדוכתא דב"ד קבועין בכל יום אשה נשאת בכל יום, ביארו המפרשים ז"ל, חוץ מע"ש, לפי שאין ב"ד יושבין בשבת. ואיכא משום איקרורי דעתא. ושאלו על מנהגינו למה הבתולה נשאת בער"ש, ותירצו לפי שאין אנו מייחדין עד עבור שבעת ימי המשתה, ועוד שרובן

בהו עובר לעשייתן. ועיין בב"ח (סימן סב) שכתב, דמה שמברכים שבע ברכות לאחר כמה ימים היינו טעמא שהרי מקיים מצות נישואין כל ימיו, ולכן יכול לברך ברכות הנישואין אפילו לאחר כמה ימים. וגם לסברא זו אין צריך לעשות ייחוד מיד אחר החופה, שהרי בלא"ה יכולים לברך גם אחר הנישואין. ודו"ק.

ג. מרן הבית יוסף (סימן סב) כתב, דמה שאנו מברכים ברכות הנישואין קודם הנישואין ולא אחר כך, כדי שיהיה עובר לעשייתן, והביא גם דברי הר"ן, דמאחר שברכות הנישואין הוו ברכות השבח לפיכך לא בעינן שיהיו עובר לעשייתן. ומיהו כיון שהרמב"ם סובר דחופה היינו ייחוד ובעינן יחוד הראוי לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, לכן מברכים קודם היחוד. ע"כ.

ד. מפני שאנו מצרפים שיטה הסוברת שחופה אינה ייחוד. וכן כתב בספר משפט וצדקה ביעקב ח"ב (סימן קפז). ע"ש. והיינו דפשט המנהג דלא כהרמב"ם ומרן דס"ל דחופה היינו ייחוד, אלא החופה היא פריסת יריעה על גבי הכלונסאות על החתן והכלה בשעת השבע ברכות תחת היריעה. וכן כתב לבאר בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (אהע"ז סימן י'). אך בשו"ת יביע אומר חלק ה' (סימן ח' אות ד') דחה דברים אלו, וכתב שאין לומר שהמנהג בזה דלא כדעת מרן, רק עושים טלית לצאת ידי חובת כל הדעות. ועל כרחנו לומר כן, דאם לא כן היאך אנו מברכים שבע ברכות אחר הסעודה קודם הייחוד, ואמאי מברכים ז' ברכות פעמיים, גם תחת החופה וגם אחר הסעודה, ועל כרחך דסומכים על הסוברים דחופה היינו פריסת הכילה, וממילא הואי כנשואה, ולכן בסעודה הראשונה מברכים שבע ברכות. ואף שאין זה בית החתן, והרי דעת מרן הש"ע דאין מברכים שבע ברכות אלא בבית חתנים, אולם כבר הרדב"ז דשאני הסעודה הראשונה שאחר החופה דנפיש שמחה יתירה, וכל השושבינין והקרובים נמצאים שם, ובזה המנהג שלא להצריך שיהיה בית חתנים. וע' בד"מ (סימן סב אות ח') שמן הדין אפשר לברך שבע ברכות אחר ברכת המזון גם קודם שהיא נשואה. ועיין עוד בריטב"א (כתובות ז:). ומצאתי למרן אאמו"ר זיע"א בגליון יביע אומר חלק ה' (חאהע"ז סימן ח' הערה 4) שעמד

הראשון

חדר ייחוד

לציון

תכנ

מקדשין וכונסין יחד, וליכא למיחש שזינתה תחתיו, אבל אם היו מארסין ונותנין זמן לבתולה י"ב חדש לפרנס את עצמה, ואיכא למיחש שמא זינתה תחתיו. ע"כ. ונראה שדעתו [הריב"ש] ז"ל שאין חבת חופה קונה אלא יחוד. וכן כתב הרמב"ם ז"ל, עד שיביא אותה לתוך ביתו ויטייחד עמה, ויפרשנה לו, ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום. ע"כ. הילכך צריך יחוד מבעו"י, שהרי אין עושין שם חופה אלא ז' ברכות לבד, הילכך צריך יחוד מבעו"י. ואפילו שהיא בתולה. ואם לא נתייחד עמה מבעו"י לא יתייחד עמה בשבת כלל, דנמצא קונה קנין בשבת. ואם עבר ונתייחד, קנה, משום דקיי"ל דאע"ג דאין קונין קנין בשבת לכתחלה, אם עבר וקנה קנה. עכ"ד.

ומבואר מהרדב"ז, דכל פעם היום עושים שבע ברכות לבד, ורק היכא דעושין החופה בערב שבת, כתב דצריך לעשות אף הייחוד מבעוד יום. ומתשובה הריב"ש שהביא הרדב"ז מוכח להדיא, דאף אי פסקינן כהרמב"ם שחופה היינו יחוד, אף על פי כן א"צ להסמיך היחוד לחופה, דהלא שיטת הריב"ש כהרמב"ם דחופה היינו יחוד, ואף על פי כן הביא דנהגו שהבתולה היתה נישאת בערב שבת, משום שהחתן והכלה לא היו מתייחדים עד עבור שבעת ימי המשתה. ודו"ק.

ב. כן מבואר מדברי הרב משאת בנימין (לרבי בנימין אהרן סלניק (סולניק) לפני כ-450 שנה, תלמיד הרמ"א והמהרש"ל. סימן צ'), "ונ"ל שאפילו בתולה הנשאת בערב שבת דקיי"ל חבת חופה קונה לכל דבר, אפ"ה טוב וכשר הדבר לכתחילה לייחד אותם מבעוד יום, כמו באלמנה. וכן משמע קצת מדברי מורי מהר"ר משה איסרלש בהג"ה סימן נ"ה, שכת' שאחר החופה מוליכין אותם לביתם, ואוכלים ביחד במקום צנוע. והטעם מפני שיש מרז"ל מפקפקין על חופה שלנו, שפורסין טלית על ד' קונדסין, ומכניסין החתן והכלה לשם, ואומרים שכל העושה כן טעות הוא בידו, כי אין זה חופה כלל, וחופה זו אינה קונה להיות כאשתו לשום דבר בעולם, ולדבריהם נמצא כשיבעול הבתולה בשבת קונה קנין בשבת ע"י ביאה, ויש לחוש לדבריהם. ושמעתי שבקצת קהלות נוהגין שאפילו בחור הנושא בתולה מיד אחר החופה מיחדין אותן בחדר אחד צנוע, ובעיני הוא מנהג

טוב ויפה, וראוי ונכון לנהוג כן בכל מקום, שעושין בערב שבת. עכ"ל. הרי להדיא שכתב דטוב ונכון לעשות יחוד אחר החופה מיד "בערב שבת", ולא בכל יום, וזהו רק מטעמא דהוי כקונה קנין בשבת.

ג. וכן מבואר מדברי הרב שיורי כנסת הגדולה (נולד לפני 416 שנה, אורח חיים הגב"י סימן שלט), וז"ל: בקושט' יוצאים מידי ערעור זה שלא במתכוין, שביום ששי נכנס החתן ואוכל עם הכלה בחדר א' צנוע, הם לבדם, וממילא נעשה היחוד קודם הלילה, אלא שיש מהם שהחדר אינו סגור וכיון פתיחין ליה, וכה"ג לא מיקרי יחוד. ע"כ. ומוכח שרק בערב שבת הקפידו לעשות יחוד מיד לאחר החופה, ועל זה ערער על מה שיש מהם שהחדר אינו סגור וכו', אבל בשאר ימות השבוע לא היו מתייחדים מיד לאחר החופה אלא לאחר הסעודה. וראה מה שפירש בדבריו הרב נהר פקוד (סימן עב).

ד. וכן מבואר משו"ת גינת ורדים (חלק אורח חיים כלל א סימן כה, נולד לפני 366 שנה) בזה"ל: כתב מרן ב"י (סימן סא) בשם הא"ח, משם בעל העיטור, חופה הוא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש, כגון סדינין המצויירין, ויש עושים סוכה מוורדין או מהדס, ובה מתייחדין שניהם, והאומר חופה הוא סודר שחופין בו ראשיהן בשעת הברכה, לאו מילתא היא, מדגרסינן בירושלמי סוכה, עד שיכנס לחופה, ש"מ מקום מיוחד כעין כילה שיושבין שניהם עם השושבינין, והיא חופה וכו'. עכ"ל הב"י. ונראה לתרץ דברי האומר שחופה היינו מקום שמושיבין החתן עם הכלה, כפי המנהג, ושפיר מיקרי שהכניסום לחופה, ואף על פי שמיד מתפרדין זה מזה, שהכלה הולכת לחדר, והחתן נפנה לתת שלום וחינות לכל הבאים אליו, מה בכך, הרי כבר נכנסו לחופה, ואין צורך שתהיה כניסת חופה קבוע לז' ימי המשתה. עכ"ד. חזינן שלא היו חדר יחוד כלל, אלא אותו מקום שמושיבין בו את החתן והכלה תחת כילה, כמנהג, הוא החופה. אע"פ שמתפרדין זה מזו.

ה. וכן העיד על המנהג בשער המלך (לפני כ-300 שנה, קונטרס חופת חתנים ס"ט), שכתב בזה"ל: ולענין הלכה נראה שיש לחוש לדעת רבינו, ואיכא מאן דאמר שכתב הר"ן דחופה אינה אלא יחוד, ונפ"מ לבתולה

ושמע מינה דלית לן הא, רק חופה קונה ותו לא. עכ"ל. הרי להדיא בדברי שמעולם לא נהגו בחדר יחוד מיד לאחר החופה, וזו עדות של גדול מלפני כ-180 שנה. והיינו טעמא דאנן לא קיימא לן כלל הכי דחופה היינו יחוד. ודו"ק.

ואמנם בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק אבן העזר סימן ח' אות ג) כתב, שאין אלו דברים של טעם, אלא הטעם למנהגינו מפני שאנו מסתמכים על הייחוד בביתם של החתן והכלה המתקיים אחר סעודת הנישואין.

ח. ועוד הראוני שכן הוא בספר משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סימן קפז) בשם ארבעה חכמים, רבי יהודה בן עטר, רבי שמואל הצרפתי, רבי אברהם בן דנאן, ורבי יעקב אבן צור, שכתבו בזה"ל: וקדמונינו חלקם בחיים לא הוה קים להו כוותיה [דהרמב"ם] בהא, שהרי רוב החופות הנהוגות הן בערב שבת, ולעולם אין החתן מתייחד עם הכלה בסתר ובהגפת דלתות עד הלילה, ואם איתא דלא מיקרי חופה אלא יחוד בסתר, הרי כתבו הרמב"ם והרא"ש, ומרן פסק כוותייהו (סימן סג ס"ה) וז"ל, אין כונסין בתולה לחופה בשבת וכו', והוה ליה כקונה קנין בשבת. ע"כ. והיאך קדמונינו ז"ל וכל חכמי הדורות הנמשכין אחריהם לא חששו להם לזה. אלא ודאי דהוה קים להו כהתוס' והרא"ש דמקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי חופה. וא"כ לפי זה יש לזהר כשהחופה בערב שבת שיעלה החתן עם הכלה למטה ביום, ואפילו שלא בדרך יחוד. ע"כ.

הנה מציינו עדות מלפני כשלוש מאות שנה, מענקי עולם, שלא היו נזהרים כלל לחוש לשיטת הרמב"ם דחופה היינו יחוד, אלא נהגו בזה כהתוס' והרא"ש. ודו"ק.

מ. וכן הוא בספר כרם חמר (לרבי אברהם אנקווה, לפני כ-160 שנה, אבן העזר סימן צ), שהביא את התשובה ממשפט וצדקה ביעקב, הנ"ל.

י. וכן משמע בתועפות ראם (סימן קלט), שהביא הפסק של הרבנים משו"ת משפט וצדקה ביעקב הנ"ל, וסמך על זה בזהשל: וא"כ הואיל והגאונים הנזכרים פסקו כך, מי יבא אחר המלכים האלה, כאשר ירוע לכל

הנשאת "בערב שבת" שצריך להתייחד עמה יחוד הראוי לביאה בערב שבת, דאם לא כן אם יבא עליה בשבת, נמצא כקונה קנין בשבת, ואם שלא ראיתי נזהרים בזה, מכל מקום ראוי והגון לנהוג כן. עכ"ל. והיוצא מדבריו דהנפ"מ דפסקינן כהרמב"ם הוא לבתולה הנשאת בער"ש וכו'. ולכאורה אי בעינן תמיד יחוד מיד לאחר החופה, איכא נפ"מ אף לשאר ימות השבוע, דבעינן שייחד אותה מיד לאחר החופה, ועל כרחק דלא חשש לזה כלל, והיינו משום דבשאר ימות השבוע איכא יחוד כשמוליכה לביתו לאחר סיום הסעודה, ואין נפ"מ לפסק הרמב"ם, דודאי יוליכנה לביתו בסוף הסעודה, ורק בערב שבת הוא נפ"מ דאי אפשר לסמוך על מה שיוליכנה לביתו לאחר הסעודה, דכבר נכנסה שבת והוי כקונה קנין בשבת.

ו. והראוני שכן מבואר ממ"ש בס' פרי האדמה (מלפני כ-260 שנה, ח"ג עמוד יד) שכתב בזה"ל: לדעת הט"ז בהולכה שמוליך אותה החתן בידו לבית הנישואין, קונה אותה בהולכה זו, והב"ש פליג ע"ז. וא"כ לפי מה שפקפק השיירי כנסת הגדולה בענין החופה שלנו, א"כ מנהג ארץ ישראל שהחתן מוליכה בידו לבית הנישואין יותר מארבע אמות, הוא מנהג, ונכון כשהיא טהורה. ע"כ. הרי שמנהג ארץ ישראל היה שהחתן מוליך בידו את הכלה לבית הנישואין, בשביל לקנותה, ולא היו עושים חדר יחוד מיד כלל. שאם היו חדר יחוד, הרי די בזה, ומה צורך יש שהחתן יקח בידו את הכלה לקנותה. וע"כ שלא היו עושים כן מיד, דבברכות השבח לא בעינן עובר לעשייתן, כאשר יבואר.

ז. וכן העיד על המנהג הרה"ג רבי אהרן בן שמעון בספר נהר פקוד (לפני כ-180 שנה, אבן העזר דף טז) וז"ל: תורת העולה מדברי קדשו של השיירי כנסת הגדולה, שלדעתו ז"ל הנושא את הבתולה "בערב שבת" צריך שאחר החופה יתייחד עם הכלה יחוד הראוי לביאה בחדר סגור וכו', וחופה דידן שאנחנו פורסין יריעה או טלית על ראש החתן והלכה וכו', אנן לא קי"ל הכי דבעינן חופת יחוד כלל. וע"כ מוכרח אתה לומר "דלית לן האידנא דחופה היינו יחוד כלל" וכל העם אשר בשער עדים כי מעולם לא היתה כזאת לייחד ביום בחור ובתולה בחדר צנוע כלל, בירשולים מיהא,

פותחי ספי רבנן בתראי דבני המערב, שכל מקום ששלטו בפסקי הרבנים הנז', לא זזו מהם, וכופפים ראשם כהגמון לילך אחר דבריהם כאילו הם הלכה למשה מסיני וכו', א"כ מי יבא אחר המלכים האדירים האלה, אין לנו אלא לשתות בצמא את דבריהם. ע"כ.

יא. וכן מבואר בבן איש חי (פרשת שופטים אות יב, נולד לפני 181 שנה) אסרו חז"ל לאיש לבא על ארוסתו קודם כניסתה לחופה, וכתב הרמ"א בהג"ה, דהמנהג הפשוט עכשיו לקרות חופה למקום שפורסין יריעה או טלית על גב קלונסין, ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה, ומברכים שם ברכת אירוסין וברכת נשואין, ואח"כ מוליכין אותם לביתם ואוכלים ביחד החתן והכלה במקום צנוע, וזו היא החופה הנהוגה עכשיו. עכ"ד. ובעה"ק ירושלים המנהג שהחתן לובש טלית מצוויצת כהלכתה בברכת אירוסין, ואח"כ קודם ברכות הנשואין משליכין את הטלית גם על ראש הכלה, ויהיה פרוס על החתן וכלתו יחד, וזהו חופה דידהו, ופה עירנו המנהג לפרוס וילון כנגד הכלה בשעת ז' ברכות של הנשואין, שמברכין אחר ברכת אירוסין, ופרוס במחיצה כנגד הכלה בינה ובין החתן והמברך, ואין נוהגים ללבוש טלית, ואפשר הטעם דלא נהגו בטלית, מפני כי פה עירנו עושים החופה וז' ברכות אחר ערבית בשקיעת החמה, או אחר שקיעתה, או עד חשיכה ממש, ואין ראוי ללבוש טלית אותו זמן, וזה הוילון הוא סימן החופה אצלנו, דכל דברים שעושין בשעת החופה אינם אלא לסימן, שהם עושין דבר שנראה ממנו שמיחדה להכניסה לביתו, ומפרישה להיות לו לאשה גמורה, ואצלנו פריסת הוילון הוא הסימן לדבר זה, וקודם כמה שנים ביטלנו זה הוילון, ועשינו במקומו ד' עמודים שפרוס עליהם בגד, כאוהל הפרוס על ד' קונדסין, ומעמידין החתן והכלה ביחד תחתיו, ואח"כ נתקלקל זה המנהג, וחזרנו להזהירם לעשות וילון כמנהג הקודם. ע"כ.

הרי שהרב בן איש חי מעיד שבין בירושלים, ובין בעירו בגדאד, לא נהגו כהסוברים שחופה יינו יחוד החתן והכלה בחדר סגור. ופשוט.

יב. וכן כתב הר"י עטיא בספרו רוב דגן, דלדידן פריסת הטלית הוא חופה. עש"ב.

יג. וכן כתב ראש הישיבה מוהר"ר עזרא עטייה ספרו עלה עזרא (עמוד פג) וז"ל: אע"ג דקי"ל סב"ל, אם נהגו לברך כדעת הפוסקים דסבירא להו הכי, אין לבטל אותו מנהג [אחרונים]. ומטעם זה נהגו באר"ץ ובירושלים, להכניס את הכלה לחופה, ומברכין שבע ברכות בשבעת ימי החופה אע"פ שהיא נדה, אף דס"ל להרמב"ם והגאונים, דחופת נדה לא הוי חופה, ולדידהו עדיין היא ארוסה והויא ברכה לבטלה לסברתם, מפני שנהגו על פי סברת הרא"ש דחופת נדה הויא חופה, וכפירוש חופה על פי דעת הפוסקים דסבירא להו דחופה לאו היינו יחוד, אלא פריסת הטלית שפורסין בשעת שבע ברכות, ונמצא מנהג זה היפך הרמב"ם ומרן, אפילו הכי אין לבטלו, ואין בזה שום איסור, משום דבמקום מנהג אין אומרים סב"ל. עכ"ד.

יד. והראוני שכן מבואר בישכיל עבדי (ח"ז סימן י', נולד לפני 126 שנה) שכתב: מנהגינו אנו הספרדים הוא מיוסד על פי יסודן של הראשונים שלפני מרן הקדוש, שאין מצריכים יחוד, ואין לערער על המנהג, ומנהג ישראל קדוש הוא. ואין לעשות חדשות להצריך יחוד ולהוציא לעז על הראשונים גדולים וקדושים אשר בארץ המה. ע"כ.

טו. וכן הביאו בשם הבבא סאלי זצ"ל, דציוה על בנו שלא יעשה חדר יחוד ביום חתונתו, והתבטא בחריפות נגד המנהג החדש, [ראה בירחון או"ת אייר תשמ"ג].

טז. וכן כתב בשו"ת שמש ומגן ח"א (סימן ד') וז"ל: המנהג הוא שא"צ יחוד לגמרי לא קודם ולא אחר כך כדעת הרמב"ם, אלא כדעת שאר פוסקים שא"צ יחוד וכו', הרי כמה וכמה פוסקים ראשונים ואחרונים מכל קצוי ארץ, המעידים על המנהג שפריסת סדין מיקרי חופה וכו', ועד אחרון עיין בתועפות ראם וכו', דמנהגינו כד' המור"ם דחופה אינה צריכה יחוד. וכל דבריו הם סיעתא גדולה לדברינו, דבכל העולם וגם בארץ ישראל בכלל, אין עושים יחוד לחתן ולכלה לא קודם ולא אחר כך. ע"ש.

וראיתי לצעיר אחד שכתב בספרו [תורת הישיבה] דמה שנתבאר בילקוט יוסף בשם שער המלך, הנה שם נתבאר ההיפך, והגדיל לעשות שהעתיק דברי הרב

הנישואין, כיון שכוונתם לנישואין ולהיות מובדלים מאחרים, שעומדים שניהם במקום אחד לשם נישואין, כגון שהוא מכניסה לביתו ומתייחד עמה, וכמו שכתב הרמב"ם שאינו ייחוד וכו', ויראה לי שגם כוונת הרמב"ם שאינו ייחוד גמור שיהיו שניהם לבדם בחדר אחד, אלא שיתייחדו להיות ביחד כאיש ואשתו, ועומדים זה אצל זה ומברכין להם שבע ברכות. ע"כ. ודי לנו שאין אנו מוחים באלה שעושים ייחוד מיד לאחר ברכות הנישואין, ומכריזים על זה בקולי קולות, אבל מנהגינו יש לו יסודות נאמנים ע"פ הפוסקים אשר מפייהם אנו חיים, ואין להוציא לעז על הראשונים. ונהגדילו לעשות בכמה מקומות שחברי החתן נכנסים למקום הנשים עם החתן, כדי שילך עם הכלה לחדר ייחוד, והחתן הולך לשם עם הכלה יד ביד נגד כל חבריו הצעירים]. וכך היה המנהג אצל כל גדולי הדור הספרדים, וכל המשנה ידו על התחתונה, ומה שיש ראשי ישיבות שמכריחים את הבחורים לעשות חדר יחוד, הנה לא שמענו על אף מנהג, קטון או גדול, שרבנים ספרדים יכריחו את הבחורים האשכנזים לנהוג באיזה מנהג שלא כמנהגי האשכנזים, אלא כמנהגי הספרדים, זו לא שמענו. שהם יודעים שכל אחד צריך לנהוג כמנהג רבותיו מדורי דורות. וכבר מזמן הכנסת הגדולה והרב שער המלך נהגו הספרדים שלא עושים יחוד מיד אחר החופה. ולכן צריך לקיים בעצמו ויגבה לבו בדרכי ה'. ויש לשכנע את הכלה שלא יעשו חדר יחוד כלל. ויכולים באמצע החתונה לקבוע שעה עם הכלה, לעלות לגג לדבר, ולהירגע, או ללכת לאיזה פרודור, אבל לא להכנס לחדר, שאם כן הכלה תצטרך כיסוי ראש שיהיה דינה כנשואה, אפילו ביחוד שאינו גמור, כגון שיש שם ילדים או הצלם, גם בזה תצטרך כיסוי ראש, לכן יש להחזיק במנהגינו. וכל שיעשו חדר יחוד אחר החופה כמנהג האשכנזים, הכלה חייבת לכסות את ראשה כפי הדין, מיד אחר היחוד, ואין מועיל לעשות תנאי שהייחוד לא לשם נישואין, כי אחר שכבר עשו את החופה, ובירכו שבע ברכות תחת החופה, ואין היחוד אלא גמר הנישואין, ועל כן אם הולך עמה לחדר אחר החופה, גם ללא שום כוונה, נגמרים הנישואים ביחוד, וכבר יורשה מן הדין, ולכן

כנסת הגדולה, ומחק ארבע תיבות המשנות את כל המשמעות. וכבר כתבנו לעיל את לשונו של הרב שיירי כנסת הגדולה (הנ"ל): ונראה לי דאפילו בתולה הנשאת בערב שבת דקיימא לן חיבת חפה קונה לכל דבר, אפילו הכי טוב ונכון הדבר לייחד אותם מבעוד יום כמו אלמנה וכו', ושמעתי שבמקצת קהלות נוהגים שאפילו בחור הנושא בתולה מיד אחר החופה מייחדין אותם בחדר אחד, ובעיני הוא מנהג טוב ויפה, וראוי ונכון לנהוג כן בכל מקום שעושים הנישואין בערב שבת. משאת בנימין. ע"כ. הרי שדיבר רק על נישואין בערב שבת, דבזה יש לעשות הייחוד מיד אחר החופה ביום ששי, כדי שלא יהיה נראה כקונה קנין בשבת. ומבואר להדיא דבשאר הימים שאין טעם זה שיהיה כקונה קנין בשבת, אין עושים יחוד אחר החופה מיד. והנה המשיג הנ"ל דילג בכוונת מכוון ארבע תיבות האחרונות "שעושים הנישואין בערב שבת", ולכן השיג מה שהשיג, אבל אחר שהעסקנו הדברים במדויק, הרואה יראה שאין כאן כל השגה, וזה מכלל עבירות שבין אדם לחבירו לבנות מחבר אחר בכוונת מכוון בהענתקת חצאי דברים. והוא רחום יכפר עון.

ובן העתיק דברי הרב שער המלך, וטען ששם כתוב ההיפך ממה שכתבנו בשמו. אולם לא הבין דברי הרב שער המלך כלל, שהרי הרב שער המלך כתב, דראוי לנהוג כן לעשות יחוד אחר החופה "בערב שבת", ונימק שאם יעשה יחוד כרגיל אחר החתונה, הרי יהיה כקונה קנין בשבת, ומבואר להדיא שכל הנימוק בגלל שלא יהיה כקונה קנין בשבת, ומשמע להדיא דבשאר ימות השבוע היו עושים יחוד רק לאחר החתונה. והוא פשוט וברור לכל מבין. וכבר תפסו עליו בירחון יתד המאיר (סיון תשס"ז), כיעור"ש.

ועיין ביביע אומר הנ"ל שכתב, שמנהגינו נכון וישר, והמערער על זה משתקין אותו בנזיפה שאינו חס על כבוד גדולי הדורות. ובפרט שהוא מנהג מכוער לעשות הייחוד בפרהסיא מיד אחר החופה, וכמו שכתב כעין זה בערוך השלחן (סימן נה אות טו) שחופה היינו לשון כיסוי והבדל מאחרים, ובזה היא נשואה לגמרי, והביאה לא תעכב, אך אין צריך עדי יחוד ועשרה אנשים לברכות נישואין, וכל מין חופה שנהגו לעשות זהו קנין

הראשון

חדר ייחוד

לציון

תבו

צריכה להתנהג כאשת איש לכל דבר. ואף אם יהיו אחרים בחדר, בפשט לשון הרמב"ם מבואר שבעצם הדבר שלוקח אותה לחדר, בזה כבר יורשה, וממילא היא אשת איש.

ובקונט' שמחתי בישועתך נדפס מכתב מהגאון ר' יהושע ממאן שליט"א, שכתב באורך על ענין חדר ייחוד ושבועה חמורה, וכתב שאצלם במרוקו לא נהגו כלל לעשות חדר ייחוד, וזה מנהג קדום, וכמבואר בספר משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סימן קפז) באורך וברוחב ובביאור טעמא דמילתא, וחתומים על התשובה היא ארבעה גדולי עולם. וגם מנהגינו היה מקדם מימות רבותינו ראשונים כמלאכים שהחתן נשבע שבועה חמורה. עכ"ד.

גם הגר"ש משאש זצ"ל הנ"ל, כתב שאסור לשנות את מנהגינו לגבי חדר ייחוד ולגבי שבועה חמורה (ובפרט ליוצאי מרוקו) דהמנהג הוא שלא כדעת הרמב"ם, אלא דיחוד הוא מה שנכנסים תחת כלונסאות ופריסת בד וטלית, ובזה קונה אותה לכל דבר, ומטעם זה היו עושים חופה בערב שבת ומתייחדים בשבת. והבאתי שם שכן דעת גדולי המערב הקדמונים, ושכן כתב בספר נופת צופים (סימן יא), ולא היו מייחדים את הכלה קודם שבת. וכן כתב בשער המלך וישכיל עבדי משם כמה אחרונים שכן המנהג. גם בספר ארץ חיים העיד מספר פרי האדמה שכן המנהג בארץ ישראל. וכן דעת מהר"י נבון גאון ירושלים ומהר"י עטיא בספרו רוב דגן, ע"ש באורך וברוחב. וכן דעת הרב נר המערב מוהר"ר רפאל אנקוה זצ"ל. עש"ב. ומה שיש שכתבו שהוא מנהג נגד מרן, ביביע אומר ח"ה הנ"ל דחה דברים אלו. ומ"מ תיסגי לן עדותו ובירורו שכן המנהג מימות עולם שאין עושים ייחוד סמוך לשבע ברכות. ודו"ק.

ומה שאין מלוין את החתן והכלה לביתם לאחר החתונה אלא קרוביהם, ולכאורה היה צריך להזמין עדים לראות הייחוד, כי על ידו נגמר מעשה הנישואין, וכדקיימא לן בעלמא הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה (גיטין פא:). וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות ה"ה) לענין קידושי ביאה, שמתייחד עמה בפני ב' עדים ובה עליה. וכן פסק הטור והשלחן ערוך (בסימן לג). כבר כתב בשו"ת יביע אומר הנ"ל (אות ה', ובמילואים

דף שנב סע"ב) דנראה שבכניסה לחופה לא הצריכו עדים מאחר שכבר עשו הקידושין, מש"ה אין צריך עדים לכך, ודוקא בקידושין בעינן עדים משום חב לאחרים (עיין קידושין סה:). וכן מוכח מדברי הר"ש בר אברהם בתשו' מיימוני', ומדברי המאירי ריש כתובות שאין צריך עדים על הנישואין. וכן כתבו להדיא כמה אחרונים, ומהם: האור שמח (פ"י מהל' אישות ה"ב). וע"ש בסוף דבריו. ועיין עוד בשו"ת ושב הכהן (סימן ל'), שקטנה שנתגדלה אין צריך אפילו עדי ייחוד דבעדי נישואין אין צריך עדי ייחוד. וכן בשו"ת זבחי צדק ח"ב (חלק אבן העזר סימן ה), תפס בפשיטות שאין צריך עדים, ושהמנהג שנהגו כן במקום מסויים הוא מנהג ותיקין, וטוב ויפה. ע"ש. ועי' במקנה בקונ"א סימן סא שנסתפק בזה, ובאבני מילואים (סימן לח סוף ס"ק יז) פשיטא ליה דבעי עדים. ועי' בספר תורת יקותיאל בתשובה שבסוה"ס סימן א'. ובערוך השלחן סימן נה ס"ק טו]. ומכל מקום המייחדים עדים כשרים יש להם ע"מ שיסמוכו לחוש לכל הדעות. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (סימן י"). ע"ש.

ועיין להגאון רבי יששכר מאיר בספרו שכר שכיר (סימן כב) בענין ייחוד החתן והכלה מיד אחר הנישואין, וזו לשונו שם: ובספר יביע אומר חלק ה' (חלק אבן העזר סימן ח') לידידינו הגאון מוהר"ר עובדיה יוסף הראשון לציון [שליט"א], מבאר בארוכה ענין זה, ורוצה לומר, שסומכים ע"מ שהחתן והכלה מתייחדים בביתם בלילה, לאחר הסעודה, ועמד שם לבאר שבברכת הנישואין הואיל והיא ברכת השבח לא צריך שתהיה עובר לעשייתן, וכן עמד שם לבאר אף שבזמן שהולכים החתן והכלה אין שם בדרך כלל עדים כשרים, רק קרובי משפחה, מכל מקום מהני כן, שאין צריך עדים לחופה. וכדמוכח מתשו' מיימוני', ומדברי המאירי. וכן כתבו כמה אחרונים, בהם, האור שמח, הזבחי צדק, ועוד. ע"ש. והנה אף שלא צריך עובר לעשייתן בברכת השבח, מכל מקום צריך שהברכה תהיה סמוך למאורע שעליו מברך, כמו שפסק בשלחן ערוך (אורח חיים סימן רכו סעיף ג'), אם היה יושב בביה"כ, ושמע רעמים, אם יוכל לצאת תוך כדי דיבור, יוצא ומברך. ואם לאו לא יברך. וכן כתב הר"ן (פסחים ז:.) בביאור הירושלמי,

ושמע מינה שדין סמוך למאורע בברכת השבח הוא לעיכובא. עכ"ד.

הנה בכל ברכות השבח לא בעינן סמוך למאורע ממש, אלא די במה שיהיה ניכר ע"מ באה ברכת השבח, ולכן בברקים ורעמים אם אינו מברך תוך כדי דיבור לא ניכר ע"מ מברך. ומשום הכי אמרו בירושלמי שאם עבר תוך כדי דיבור משמיעת הרעם, שוב לא יברך. מה שאין כן בנידון דידן דאף שהייחוד הוא אחר כמה שעות, בסיום סעודת החתונה, מכל מקום בשעת הברכה ניכר ע"מ באה ברכת השבח, אף שהייחוד יבוא אחר כך. וראה בפרי מגדים בפתיחה כוללת (הלכות ברכות אות יד) בטעמו של הירושלמי, שכתב בזה"ל: "דאין ניכר ע"מ מברך שכבר עבר ואין ניכר השבח".

ודעת הירושלמי נראה דבעו בהני תוכ"ד משום דאי לאו הכי נמצא שבשעת הברכה עבר עניינן מכל וכל.

גם בשו"ת ברכת אברהם ח"ד (להג"ר אברהם טריויש צרפתי, בן דורו של מרן הבית יוסף, סימן קצא) כתב: ודעת הירושלמי נראה דבעו בהני תוכ"ד משום דאי לאו הכי נמצא שבשעת הברכה עבר עניינן מכל וכל, אבל אם לא עבר עניינן יכול לברך אפילו לדעת הירושלמי. ע"ש. ומאחר שמצינו לגדולי רבני הספרדים שהעידו שכן פשוט המנהג אצל הספרדים, שאין החתן והכלה מתייחדים אלא עד אחר הסעודה, ע"כ שסמכו על החילוק הנז'.

ושמעת' הכרח לפרש כן, שהרי מרן בשלחן ערוך (סימן רכז ס"ג) הביא להלכה דברי הירושלמי הנז' שאין לברך ברכת הרעם לאחר כדי דיבור, ואילו בטור אבן העזר (ר"ס סב) כתב, מברכין ברכת חתנים קודם כניסה לחופה, וכתב מרן הבית יוסף וז"ל: ומש"כ רבינו קודם כניסה לחופה, כ"כ הרמב"ם בהלכות אישות (פ"י ה"ג), והטעם מבואר משום דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. והר"ן כתב בפ"ק דפסחים (ד' ד"ה ולענין): אבל הרמב"ם כתב, שצריך לברך אותם קודם נישואין וכן דעת הרמב"ן ז"ל, ולא מפני שהיא בכלל מש"א כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, שהרי אלו ברכות השבח הם, אלא מפני שחופה יחוד הוא ובעינן ראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה

לבעלה כנדה. ע"כ. וממה שהביא דברי הר"ן באחרונה משמע דהכי ס"ל. נוכמו שכתב איהו גופיה בבית יוסף אורח חיים (סימן תקטו סוף ס"ב) וז"ל: ומדכתב סברת רבינו יהודה לבסוף משמע דהכי ס"ל. ע"כ. וכן כתבו כמה אחרונים, כמובא בשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן יט אות א). ע"ש. וכן כתב בשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק אבן העזר סימן ח אות ב) וז"ל: ונראה דמרן סבר וקיבל דעת הר"ן שברכות השבח הן. ואין צריך עובר לעשייתן. ע"ש. והניף ידו שנית בח"ד (חלק אבן העזר סימן ז אות ג). ע"ש. ואי נימא שאין זמן מוגבל לברכות השבח, היאך פסק מרן מש"א בירושלמי, אלא ודאי שגם לדעת הירושלמי אם ניכר ע"מ מברך מצי לברך. והרה"ג ר' שלמה זעפראני העיר על זה מדברי הר"ן במק"א דבעינן עובר לעשייתן גם בברכות השבח. אלא דבלא"ה אין המנהג כדברי הר"ן, דהא אנן מברכין ברכות השחר בבית הכנסת, אף שהחיוב בהן היה קודם לכן, נאלא שלמנהגינו שמברכים ברכות השחר על מנהגו של עולם, ואפילו לא שמע קול תרנגול, ואפילו לא ישן וכו', אין ראיה ממה שמברכים בבית הכנסת. וכן בברכת אשר יצר המנהג שאין מקפידים להסמיך לברך אשר יצר תוך כדי דיבור לנטילה, אלא או כדברי האחרונים שאפשר לברך אשר יצר עד חצי שעה, או כדברי הריטב"א בפסחים (מו.), שעד שיעור מהלך פרסה יכולים לברך אשר יצר. ועל כל פנים אין המנהג כדברי המצריכים לברך ברכות השבח עובר לעשייתן.

ואי מהני להתכוון שלא לקנות במעשה היחוד, ואז אין הכלה צריכה כיסוי ראש, לכאורה מאחר שבפועל הוא מתייחד עם הכלה, ולוקח אותה לחדר, ויש כאן מעשה קנין, ספק גדול אם המחשבה תבטל מעשה, וכמו שמצינו לגבי מכירת חמץ, דאף שאין הגוי קונה חושב באמת לקנות את כל המץ שמוכרים לו, ואין כאן דעת קונה, אפילו הכי כל שעשו קנין כדת וכדין מהני, ולכאורה הוא הדין גם כאן. וצ"ע. ואף אם יש שם אחרים, ואינו יחוד הראוי לביאה, אפילו הכי לדעת הרמב"ם הכלה חשובה כאשתו לכל דבר, ויורשה. וממילא צריכה כיסוי ראש כדת וכדין. כי במציאות זו של הייחוד הוי גמר הקנין ונעשית אשתו לכל דבר. וכן לא מועיל שלא ינעלו את החדר, דלא בעינן יחוד הראוי לביאה דוקא.

הראשון

חדר ייחוד

לציון

תכט

וראיתי בשו"ת ברית יוסף (עמוד תטו) שכתב להוכיח שלדעת מרן (בבית יוסף אבן העזר סימן סב) חדר יחוד שנוהגים היום אינו מועיל כלום, שצריך דוקא חדר שדעת החתן לדור בו ז' ימים. וכמו שכתב מרן שם: וזה שכתב הרא"ש לפעמים שהולכים החתן והכלה לעיר אחרת צריך לברך ברכת חתנים, אינו סותר מה שכתוב בפסקי התוספות (פ"ק דכתובות אות לא) כשהחתן הולך עם כלתו לעיר אחרת אין לברך אלא בבית חתנים, ע"כ. שאפשר דהתם מיירי כשהולכין לעיר אחרת לטייל, ודעתם לחזור לביתם תוך ז', ודהרא"ש בהולכין להתיישב ולדור באותה עיר אחרת. ע"כ. והרמ"א והחלקת מחוקק שם ביארו דברי מרן שהולכים לדור שם כל ז' ימי המשתה. ואם כן אם שוכר חדר לכמה שעות לא מועיל כלום. וכתב להוכיח שם שלדעת מרן אין חילוק בין חופה לענין ברכה לבין חופה לענין נישואין. ולפי זה אדרבה המתייחדים כנהוג היום בחדר יחוד, עוברים על איסור של יחוד קודם חופה, לדעת רש"י ועוד שאסור להתייחד אחר ז' ברכות שלא במקום נישואין. אלא שהגר"א והחזו"ן איש הקלו בזה, ואולי מטעם שסמכו על השיטה שכלונסאות חשיב חופה. וראה בסוכה כה: שאין שמחה אלא בחופה, ולכאורה מיירי בשמחת כל הז' ימים.

ואין לומר שיש להחמיר לעשות חדר יחוד, משום חשש ברכה לבטלה, שכאן עצם המנהג הוא שנהגו שלא להחמיר, שהרי אבותינו וגדולי רבותינו דור אחר דור כולם היו חסידי עליון, והיה לפניהם חשש של ברכה לבטלה, ואף על פי כן לא חששו להחמיר, ועל כן אין לנו לצאת ולהחמיר נגדם. ובמקום שעצם המנהג הוא גם על החומרא "שנהגו שלא להחמיר" לא שייך לומר שהרוצה להחמיר יחמיר ודי שאין מורין להחמיר. ועוד שמנהגים שפשטו כ"כ בכל התפוצות וכל בני ספרד היו שווין בזה, לא צריך כלל לחשוב איך לתרץ ומה לפלפל, שהאריכות בזה רק למותר, שודאי רבותינו גדולי הדורות כל רז לא אניס להם, ואין לנו אלא לילך בתום אחר דבריהם.

וכבר כתבנו להוכיח כן מחופת נדה לענין ההתירה לבעלה לאחר שתטהר, שלענין זה אינה נקראת עוד ארוסה, והוסר ממנה האיסור שאסרו חכמים את הארוסות, משום שדבר זה אינו תלוי בזה שהחופה היא

צורך ביאה, אלא עצם החופה מתירה, ומש"כ הרמב"ם שחופת נדה לא מהניא, הוא רק לענין קנייני הנישואין כמו ליורשה וכו', אבל לענין ההתירה לבעלה נחשבת כנשואה.

ויש להוסיף עוד שקנייני אישות התלויים במה שחופה היא תחילת ביאה יש לומר שאינם תלויים בחופה ממש, אלא עיקר קנייני הנישואין זוכה בהם הבעל משנכנסת האשה לרשותו, אלא דבעינן תנאי שתהא ראויה לב'. ויש להוכיח ולהכריח כן שאכן קונה קנייני אישות בלא חופה אלא רק בכניסה לרשותו או על ידי שנמסרה לרשותו ורק כשתהיה טהורה. והעיקר הוא כביאורו של השער המלך בדעת הרמב"ם.

ונראה שאילו האחרונים היו רואים את דברי מרן בבית יוסף (יורה דעה סימן רלד) שכל הפוס' ס"ל שעל ידי מסירה לשלוחים היא ברשות בעלה לכל דבר חוץ מתרומה. וכיון שכך פסק מרן וכן דעת רוב הפוסקים וכו', שעל ידי המסירה לבעל או לשלוחיו קונה אותה לכל קנייני הנישואין ובלבד שהיא טהורה, היו חוזרים בהם.

ובזה יונח לנו דברי גאון ירושלים בספר פרי האדמה הנ"ל, דס"ל שעלינו לנהוג כדברי הרמב"ם ומרן שהחופה היינו יחוד, ולכן בתולה הנשאת בערב שבת לא סגי להו בפריסת טלית, אלא צריך לקנותה על ידי שמוליכה החתן יותר מד"א לבית הנישואין, ושכן המנהג, ומנהג נכון הוא. ותמוה לכאורה שהרי לדעת הרמב"ם ומרן בעינן יחוד ממש ולא הולכה של ד"א. אך להאמור ניחא, דכאן מיירי שאחר כך מתייחדים וכפי מנהגינן שאין עושים חדר יחוד סמוך לברכות הנישואין, אך בערב שבת כדי שלא יהא קונה בשבת צריך להוליכה ד"א לבית הנישואין, שזה לא גרע ממסירה לשלוחיו, שקונה בזה קנייני האישות על ידי שנכנסת לרשותו. ונשאר רק ענין היתר ביאה, וזה נעשה על ידי היחוד ומותר בשבת. ומרן ס"ל בדעת הרמב"ם שהחופה אינה יחוד גמור אלא יחוד בעלמא אף על פי שיש שם שמירה. עכת"ד עש"ב.

ובן כתב בספר נהגו העם (דיני חופה אות טו) שמנהגינו הוא שלא לעשות חדר יחוד. וכמו שכתב גם כן במשפט וצדקה ביעקב (ח"ב סימן קפז), ועל כרחק שמנהג זה מקדמונינו שהמה לא קים להו הכי. [וע"ש

עוד (אות יז) שהמנהג אצלם שלא לברך ברכת חתנים רק בבית החתן, ובמקום החופה, וכדעת מרן].

ובשו"ת ישכיל עבדי (חלק ז אבן העזר סימן י) כתב לגבי מנהג הספרדים מדורי דורות שלא לעשות חדר יחוד, שכבר כתב מרן בהקדמתו לבית יוסף, שלא בא לבטל מנהגים שנהגו מקדמת דנא, לאסור או להתיר, וכמו שכתב בשמו בארץ חיים בכללים (כלל ה), ומנהג זה הוא מזמן הר"ן, שנהגו כהחולקים על הרמב"ם, ומעתה מנהגינו מיוסד ע"פ הראשונים מלפני זמן מרן הקדוש, שאין מצריכים ייחוד רק פריסת טלית, ואם כן אין לערער על המנהג, ואין לעשות חדשות ולהוציא לעז על הראשונים קדושים אשר בארץ. עכת"ד. (ועמש"כ על זה בשו"ת יביע אומר ח"ה אבן העזר סימן ח).

ועיין עוד בספר פדה את אברהם (מונסה. חלק ב עמוד שיח), שכתב, שמנהגינו פשוט שלא לעשות חדר יחוד, ועתה מקרוב באו לנהוג מנהג חדש, ויש בזה תקלות גדולות ועצומות, ומנהג זה אין רוח חכמים נוחה הימנו, ועוד שהנהגה כן מוציא לעז על רבותינו ואבותינו שלא נהגו בזה. עש"ב.

ויש מי שכתב להוכיח שגם בני אשכנז לא נהגו מימות עולם לעשות חדר יחוד, ואינו אלא רק מנהג מאוחר. ובדרשות מהרי"ל (הל' נישואין דף סה). כתב, שהיה מנהג לייחדם כאשר אחת מקרובות הכלה נמצאת שם. ובהיות שהיה צורך בזה, מה שאין כן בזמן הזה שכבר נפגשו ודיברו כ"כ. [ברכת ה' חלק ד עמוד של].

ויש שמבקשים לשנות מנהגינו בכמה דברים, כמו במבטא הזכרת שם שמים, וכן בשבועה חמורה וחדר יחוד, או אפילו במנהגי הלכה לנהוג על פי מנהגי אשכנז. ויש לדעת שמנהגינו מבוססים על דברי גדולי הדורות דור אחר דור, ואין לשנות. וכן היתה דעתם של גדולי הדור האחרון. ומה שיש חוששין שכיון שלפי סברתם או לפי מנהגם צריך חדר יחוד, כאשר לא יעשו חדר יחוד יש בזה חשש ברכות לבטלה, וכיון שנהגו בישיבות שראש הישיבה הוא שמכובד בסידור חופה וקידושין, על כן אם יברך ברכות מהשבע ברכות יש בזה חשש ברכה לבטלה. אולם אין זו טענה כלל. חדא, שהרי יכול לברך רק ברכת האירוסין, שבזה אין כל חשש. ויניח לחתן לנהוג הכל כפי דעת רבותיו גדולי

הדורות. ועוד דאטו מפני שרוצה שיכבדו אותו בסידור חופה וקידושין יש לו כח הלכתי לכפות את מנהגי אבותיו על אחרים, ולהוציא לעז על כל רבותינו גדולי הדורות, לומר שח"ו נהגו שלא כד"ן. אלא הנכון הוא שאין לו לחוש לכ"ז, אחר שכך המנהג ובמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות להקל, כמו שכתב בכיוצא בזה בתרוה"ד, ובפרט שאלו ברכות השבח, ואין צריך בהם עובר לעשייתן, וחופת נדה תוכיח.

ובשו"ת חמודי דניאל (פהלבני. סימן א אות ו) העיר לנכון, שכיום יש דבר חדש שמביאים ריבוי מנהגים נגד מרן, מקהילה וקהילה בחוץ לארץ, והעיר בזה שהדבר אומר דרשני, איך בני אשכנז אדוקים במנהגי הרמ"א, ואילו בדורינו בני ספרד וכו' וכל אחד עושה מנהג לעצמו וכו' ומשנים בקל מנהגי מרן, ומה שנהגו בחוץ לארץ וכו'. ונראים הדברים שחכמי אשכנז בעקרו בכמה ארצות של בני ספרד, כמו הודו, בבל, פרס, מרוקו, ועוד, ולימדו הלכות והנהיגו כפי מנהגייהם, ועד היום בהודו אינם זזים מספר קיצור שלחן ערוך, כפי שרבני אשכנז הנהיגו אותם. ודרכם של בני ספרד תמיד שהם נכנעים לקבל הוראות הרב ההוא, ונכפפים לבני אשכנז, ומעשים כהיום יוכיחו, שבכמה דברים בני ספרד משנים מנהגייהם למנהגי בני אשכנז כמו חדר יחוד, ועוד כהנה וכהנה ואכמ"ל, ודי למבין. ע"כ. וביבי"א ח"ו סי' מח הביא מכתב מהג"ר רפאל ברוך טולידאנו, שמעיד שלמדו במרוקו ש"ע גנצפריד, וש"ע הגר"ז. ונהגו על פיהם נגד מה שנהגו עד אז, כדעת מרן הש"ע. ושמענו בשם חכ"א שאמר, שכיון שדעת החזון איש שהכהנים יכולים לישא כפיהם בתענית ציבור גם במנחה גדולה, לכן מי שנוהג כן יש לו ע"מ לסמוך. אולם זה אינו, ולמה לא לחוש בזה לברכה לבטלה למנהגינו. ומדברי מרן הבית יוסף בהקדמתו לבית יוסף מוכח שבא לפסוק הלכה, ופסק גמור, ולא כהכרעה סתמא. ובדרכו של מרן לילך אחר עומדי ההוראה, דרכו בה כמה גדולים עוד לפני זמנו של מרן, כמבוא' בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תרכו). ועוד שמכל מקום אנחנו קבלנו הוראות מרן בוודאות. ומ"ש בהקדמת אול"צ ח"ב, שמרן מכריע ולא פוסק, ומספק פסק כג' עמודי הוראה, ומצינו כמה מקומות שמרן עצמו דעתו להחמיר וכו', ע"ש בכל הפרטים. לענ"ד

אינו כן כלל. שכבר הוכחנו בעין יצחק ח"ג שמרן בא לפסוק פסק גמור, ורק שיש מקומות יוצאים מן הכלל שבהם לא פסק מרן בוודאות. וגם באותם המקומות אנחנו קבלנו את דברי מרן קבלה גמורה, ולנו הוא פסק גמור (פי' באותה ההלכה), ודעתו של מרן נתקבלה וגם נסמכה מכח מאתים רבנים. ואין צריך להאריך בכל הפרטים שם.

וכבר האריך השדי חמד (מערכת מ כלל לח' ד"ה גם מרן) להוכיח מדברי מרן בדוכתי טובא שדעתו מסכמת למ"ש הפר"ח, שכל מנהג שיש בו חשש איסור לדעת השופט שבימין מבטלין ליה, ואפילו אין בו אלא חשש איסור דרבנן. וכן דעת הרב עין משפט (אורח חיים סימן א סימן ד סימן ו), ומוהר"א לניאדו בשו"ת בית דינו של שלמה (יורה דעה סימן יט), ועד אחרון הגר"ח פלאגי בדוכתי טובא בספריו. וכמעשהו ממנו הרב נדיב לב (ח"א יורה דעה ס"י). וכן כתבו רובא דרובא דרבוותא ראשונים ואחרונים ומכללם עמודי הוראה הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, הר"ן, הרא"ה, הריטב"א, נימוק"י, הריב"ש, הרשב"ש, והרדב"ז. ועוד דמכל מקום כבר כתב הרא"ש (כלל נה סעיף י) שכל מנהג שיש בו חשש עבירה יש לבטלו אפילו הנהיגוהו גדולים, ואם כן מזה נלמד שמנהגים שהם נגד דברי מרן אין לנהוג בהם כלל.

ועיין עוד בתשובות הגר"ק שליט"א בספר נזר החיים (עמוד קמז) שגם כן כתב, שחתן ספרדי צריך ללכת לפי מנהג הוריו ולא לעשות חדר יחוד. ומעשה בחתן אחד מבאי ביתו של הגרי"ש אלישיב ששאל אותו שכיון שלומד בישיבה אשכנזית, ראש הישיבה דורש שיעשה חדר יחוד, וכיצד עליו לנהוג. ושלח אותו להרה"צ ר' יהודה מועלם זצוק"ל, לברר מה מנהג הספרדים בזה, ואם באמת כך המנהג, חלילה לשנות המנהג.

ומכל מקום אם יש אילוצים ומחוייבות של הצדדים מדין קירבה או הכרת הטוב, לתת לראש הישיבה דוקא לסדר קידושין, והוא מתעקש לעשות כמנהג האשכנזים, וכופה את החתן בכל מיני דרכים לעשות כמנהגם, ואם לא יעשה כדבריו לא ישלח את הרבנים והבחורים בישיבה לשמח בחופה, בזה לא תהיה לך

ברירה אלא לנהוג כפי הנחיותיו, ולא תשבית את שמחתך. ובעזה"י תשאף לגדול בתורה ולפתוח ישיבה ולהנהיג את הבחורים כמנהג רבותינו מדורי דורות. וחבל שאותו ראש הישיבה אינו מתחשב בדעת הרב כנסת הגדולה, שער המלך, ועוד מגדולי האחרונים, שהעידו על מנהגינו, ומבטל מנהג קדום זה במחי יד. וכן לענין פאה נכרית לכלה, אם ראש הישיבה שלך מתעקש בדבר שתעשה חדר יחוד מיד החופה, אל לך לעשות מריבות, כדי שלא תפסיד את שמחת חתן וכלה, והנכון הוא שמיד לאחר חדר יחוד תחבוש הכלה פאה נכרית, שהרי אסור לה ללכת בגילוי ראש לאחר שהיה יחוד, ואחר החתונה לא תשתמש יותר בפאה הנכרית, אלא תנהג כאמותינו הקדושות שמעולם לא חבשו פאה נכרית, כעדות השדי חמד. [ואף אם יהיה ילד קטן בחדר יחוד, או שהדלת לא תיסגר לגמרי, גם בזה לדעת הרמב"ם עצם הדבר שמביאה לתוך חדר, הוי יחוד, וצריכה לכסות את ראשה. וזו אחת הסיבות שלא נהגנו בחדר יחוד, כדי שהכלה לא תצטרך לכסות את ראשה].

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן י

רם קול בברכות החופה, ובקריאת המגילה

[שלחן ערוך סימן סב]

בס"ד, כ"ד ניסן תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה כש"ת ה"ה הר' א. פ. נ"י
שלום וברכה!

במענה למכתבו הנני להשיב:

מעיקר הדין אין מניעה להשתמש ברם-קול בעת שמברך ברכות האירוסין או הנישואין, שהרי הרב העורך את החופה והקידושין נמצא סמוך לחתן וכלה, והם יכולים לשומעו גם בלי הרם-קול, וקולו האמיתי נמצא בחלל המקום, והרם-קול רק מסייע

אלא דאף לגבי הברכות מנהג העולם אינו כן, והן בברכת האירוסין והן בברכות הנישואין מברכים דרך רם קול.

ועיין בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים ח"ב סימן קח) שכתב, שאפילו אם נאמר שהאמת כדברי המומחים שעל ידי המיקרופון לא נשמע קול האדם, אלא קול אחר שנעשה מחמת קולו, מכל מקום מן הדין יש להחשיב זאת כשמיעת קולו ממש, שכל מה שנשמע הוא מכח קולו ממש, ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא, שאולי הוא גם כן באופן כזה שנבראים גלי קול באויר ומגיעים לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע, שהקול יש לו הילוך עד האזן, וגם יש קצת שיהוי זמן בהילוכו עד שיגיע לאזן, ובכ"ז נחשב שהוא קול האדם. ולכן אפשר שגם הקול שנעשה על ידי המיקרופון ששומעים אותו בעת שמדבר הוא נחשב קולו ממש, וכן מסתבר יותר, וגם מה שאומרים שהוא קול אחר אינו ברור, ולכן מצד ההלכה אין למחות בידי הרוצים לקרוא המגילה על ידי מיקרופון וכו'. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת אגרות משה ח"ד (בהשמטות לחלק אורח חיים סימן קח). ובאגרות משה אורח חיים ח"ד (סימן ככו), ושם כתב לגבי טלפון שאף שהדבר מסתבר שאפשר לצאת ידי חובת מקרא מגילה על ידי טלפון, אין לעשות כן לכתחילה, וגם על ידי רם-קול לכתחלה עדיף לחלק הקהל לכמה מנינים. מלקרוא המגילה לכולם יחד על ידי רם-קול. ע"ש.

ועוד שם בח"ד (סימן צא אות ד) נשאל בדבר שמיעת הבדלה על ידי טלפון לאשה הנמצאת בבית החולים, והשיב, דאם א"א לה שתשמע הבדלה במקומה, ודאי יש לה לשמוע על ידי הטלפון, שיותר נוטה שיוצאים בזה ידי חובה כדכתבתי במק"א לגבי קריאת מגילה, מלבד קריאת שמע ובהמ"ז שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במיקרופון, ולכן, כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים, צריכה לשמוע על ידי הטלפון, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין על ידי טלפון וע"י מיקרופון מספק. ע"כ. [אלא דבלא"ה צריך לענות, ולא מספק].

גם בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן פד) כתב, שבעיקר דין הקריאה ברם קול דעתו נוטה למ"ש באגרות משה

להגברת קולו של המברך, ולכן יוצאים בזה י"ח. ומרן אאמו"ר זיע"א נהג לסדר חופה וקידושין דרך הרם-קול. ועיין בכיוצא בזה בספר ילקוט יוסף הלכות פורים (מהדורת תשע"ג עמוד תס"ז) לגבי קריאת המגילה, דכאשר אולם בהכנ"ס רחב מאד, ויש קהל גדול הבאים לשמוע קריאת המגילה, אותם היושבים סמוך לש"צ באופן שגם אם ינטל הרם-קול יוכלו לשמוע מהש"צ, יוצאים י"ח, אבל היושבים רחוק מהש"צ, באופן שמבלעדי הרם-קול לא היו יכולים לשמוע את הקריאה מהש"צ, לא יצאו י"ח, ובאופן כזה אין להשמיע קריאת המגילה על ידי רם-קול. ע"ש. והוא הדין לכל דבר שרוצה לצאת י"ח על ידי שומע כעונה, כגון לגבי ברכות האירוסין והנישואין, וע"ש בהערה (אות ט"ו), ובשו"ת יחזה דעת ח"ג (סימן נד).

ואמנם יש מחמירים שלא לברך ברכת האירוסין והנישואין דרך רם-קול, ובשנת תשנ"ח פרסמו רבני הברד"ץ של העדה החרדית, [הרב פישר, הרב רבינוביץ, הרב הורוויץ, והרב בראנדוספר, זצ"ל], קול קורא, שלא להשתמש ב'רם-קול', בברכות האירוסין והנישואין בחופה, ובשבע ברכות. וגם בברכת הזימון במקום שמתאספים שם רבים. לפי המבואר בשלחן ערוך שצריכים לשמוע את ברכת המזמן או את המברך ברכת אירוסין ונישואין. וכיון שברם-קול לדעת רבים אין זה קולו של המברך, יש חשש גדול שלא יוצאים י"ח הברכה במכשיר הנ"ל. ולכן ראוי ליזהר בזה, מחשש ברכה לבטלה. והובא בכתב עת אור ישראל (מאנסי, יג, תשנ"ט, כב-לד). והוסיפו, דמן הראוי שלא יתן הברכות וכן אמירת הזימון רק למי שקולו חזק ונשמע למרחוק ולא להשתמש במכשיר הנ"ל בשעת ברכה, ולא להכשל ח"ו בברכה לבטלה, ובביטול מצות הזימון כהלכתה. וה' הטוב ישפיע שפע של ברכה למזהיר ולנזהר. ע"כ.

ואמנם אף לשיטת המחמירים בזה, קריאת הכתובה אפשר לכתחילה לקרוא אותה דרך הרם-קול, שאין מוציאים בה י"ח, והוא רק מנהג בעלמא לקרוא את הכתובה תחת החופה, אך אין הקריאה מעכבת כלל, ודי בחתימת העדים ובלקייחת קנין מהחתן. ע' בספר ילקוט יוסף שובע שמחות ח"א (עמוד ר"ה).

הראשון

רם קול בחופה

לציון

תלג

הנ"ל. ע"ש. וכן פסק האדמו"ר מליובאוויטש הובא בספר שובע שמחות הנד"מ (עמוד עח). ועיין עוד בשו"ת קול מבשר ח"ב (ס"ס כה).

ובשו"ת רבבות אפרים ח"ד (ס"ס קעג) כתב, שאין יוצאים י"ח בשמיעת המגילה ברם-קול "אם בלעדו לא היה שומע את הקריאה". והמשתמש במכשיר שמיעה יוצא י"ח באמצעות המכשיר. ע"ש. (ועיין עוד שם סימן קעג אות מח). אולם לדעת האג"מ הנ"ל יוצא י"ח בכל אופן.

והגאון החזון איש צידד להקל בזה, שכיון שהקול הנוצר הוא על ידי המדבר ונשמע מיד כדרך כל המדברים. והביא דבריו הגרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן ט עמוד טו בהערה), ע"ש שכתב, נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזון איש זצ"ל, ואמר לי שלדעתו אין זה כל כך פשוט שלא יוצאים ברם-קול, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר, וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים, אפשר דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע, וכמדומה לי שצריכים לומר לפי זה, דמה שאמרו בגמרא אם קול הברה שמע לא יצא, היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם מה שאין כן בטלפון ורם-קול. ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו. ע"כ. ועיין עוד בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן ג ד"ה והנה עיקר) שכתב, שיש נוהגים בבתי כנסת להשמיע קריאת המגילה בפורים על ידי מגביר קול, מפני שהם סוברים דכיון שחיקוי הקול של הקורא נעשה מיד במכשיר של המגביר קול על ידי הקורא בעצמו, שפיר חשיב כשומע את המגילה מפי הקורא, ולא כשומע ממכשיר כזה אשר קולו דומה לקול הקורא. ובסימן ט' (הנ"ל) כתב לענין עניית אמן מבלי לצאת י"ח, דרק אם עומד בבית הכנסת או אפילו סמוך לו ושומע חזרת הש"צ על ידי רם קול אז שפיר נגרר אחר הצבור ועונה אמן מידי דהוי כאלכסנדריה של מצרים, מה שאין כן כשעומד רחוק ושומע על ידי הטלפון נראה שאין לענות כלל אמן על שום ברכה, ודינו כעונה אמן לבטלה, הואיל והוא שומע את הברכה רק באפרכסת הטלפון והממברנה, ולא מפי אדם, ולכן מסתבר שאם עומד רחוק ואין לו שום צירוף עם המברך אין לענות על

ברכה זו. ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (ס"ס לה). ובספר לקט הקמח החדש (עמוד קלט).

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן קיג) וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סימן יא) הביאו כן בשם פאר הדור הגרצ"פ פראנק, לגבי החרשים וכדו' השומעים על ידי מכונה, דשפיר יוצאים ידי חובת קריאת מגילה במכונת שמיעה, דרק לענין תקיעת שופר מצינו שאם שמע קול הברה לא יצא, דבקול שופר מעכב אם יש בקול, תערובת של שופר אחר או שאינו ממין שופר, אבל בקריאת התורה או מגילה, הרי שומע קול הקורא אלא שמעורב גם קול אחר, יש לדון דשפיר יוצא גם כשמתערב בו מקול אחר, דהכל הוא מכח הקורא, וכל הקולות כשרים, והעיקר שיהי' מכח בר חיובא. כן נראה לכאורה. וצ"ע בזה. עכ"ד. ובסיוס דבריו בא מכח סברא שכ"ז בא מכחו של הקורא, וזה א"ש גם לפי מה שנתברר שאין זה קולו של האדם, וכמו שהעיר בצ"א שם.

ומ"ש בשם הגרצ"פ פראנק, כן הוא בספרו מקראי קדש (חנוכה ופורים עמוד צה), לגבי מקרא מגילה על ידי מכונת שמיעה, דקול שופר שאני, שהדבר מעכב אם יש תערובת של קול אחר עם השופר, מה שאין כן במקרא מגילה או בקריאת התורה, הרי הוא שומע קול הקורא, אלא שמעורב בו גם קול אחר, ובזה יש לדון שיוצא ידי חובתו אפילו אם נתערב עמו קול אחר, שעל כל פנים הכל הוא מכח הקורא, וכל הקולות כשרים, רק שיהיה מכח בר חיובא, והא איכא. וכתב שם (ס"ס כז), שלמעשה יש להקל בדיעבד כששמעו קריאת המגילה מפי מי שאינו יכול לשמוע אלא רק על ידי מכשיר שמיעה.

ועיין עוד בת' הלכות קטנות (ח"ב סימן רעו) לגבי שמיעת מגילה מכח בת קול מרחוק, אם יש לפסול משום קול הברה.

ובשו"ת פני מבין (א"ח סימן לג) צידד שאפשר לצאת י"ח מגילה בשמיעה על ידי טלפון. וכתב שהחרשים שיש להם קנה לשמוע, חייבים לשמוע מקרא מגילה, כיון דאפילו אם שומע בכובד, שומע מקרי. ובירושת פליטה (סימן י) כתב, שבשעה"ד יוצאים גם בשמיעת שופר כהאי גוונא. ועיין עוד בשו"ת חיי אריה

ליושבים מרחוק לא נשמע כלל קולו של השליח ציבור, ושומע רק על ידי הרם-קול לבד.

ואמנם מרן אאמו"ר נהג לקרוא המגילה ברם קול במשך שנים, וכנראה נהג כן מפני שגם הקול הטבעי של האדם עובר דרך גלי קול. וכמ"ש האח"נ"ל. ודמי לרואה על ידי המשקפיים, שהם בטלים לעינים, וכך הדרך לראות דרכם, ולכן מהני גם לענין מקרא מגילה וכדו'. ומטעם זה השומע על ידי מכשיר שמיעה, יוצא בזה ידי חובה. שהמכשיר טפל לגוף והוי כחלק מהאוזן. וכמו מי שהשתילו לו עין או אוזן או מערכת שמיעה. דהיום הגברת הקול על ידי מכשיר חשמלי הוא נעשה לדבר נפוץ, ובודאי יוצא ומוציא אחרים ידי חובתם.

ובספר מועדים וזמנים ח"ו (סימן קה) העיר, שגם הקרובים לש"צ יש להסתפק, שכן הקול שלו, וקול הרמקול מתערבבים, ויש חשש ששומע מקצת הקול הפסול, קול הרמקול שהוא יותר חזק מאשר קולו, וממילא לא יצא י"ח, ואם תמצא לומר שהרמקול הוא אותו קול של הש"צ, אם כן גם הרחוקים יצאו י"ח. ועוד כתב, דבמסיבות שמתפללין ומברכין ברמקול בימי החול, דגדול אחד אמר שעונה אמן, דדמי לבית הכנסת של אלכסנדריה, ואני מפקפק מאד בדין זה, דכשם שאם שומע ברדיו אינו עונה אמן שאין זה קולו, אף שמדבר עכשיו באותה שעה, הוא הדין ברמקול אין יוצאין, ובאלכסנדריה של מצרים היו כולם באולם גדול ונצטרפו בכך. ובכהאי גוונא אף שאינו שומע עונה אמן. ע"ש.

ותמיהני, דאין קשר לענין של הצטרפות, דבזה בעינן שיהיה במקום אחד, לבין עניית אמן שהוא תלוי בידוע איזו ברכה מברכים, שהרי אפילו הפסק כמה בתים עונים אמן אם אין טינופת מפסיקה, כמבואר בשלחן ערוך. ואפילו אם על ידי הרם קול נשמע קולו של הש"צ עבה יותר, או גבוה יותר, אין בכך כלום, שסוף סוף הציבור היושבים סמוך לו שומעים את המגילה מפי אדם בר חיובא, כי יכולים לשמוע קולו, וכל הקולות כשרים, אבל לגבי היושבים רחוק מש"צ ולולי הרם קול, לא יכולים לשמוע את המגילה כהלכתה יש לדון אם זה נקרא שומע מפי ש"צ בר חיובא.

(סימן ל). [נמצינו להרבה פוס' שכתבו שאפשר לצאת י"ח קריאת מגילה על ידי רם-קול או טלפון או רדיו. וכן כתב הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (אורח חיים סימן עב), וכ"ה בשערי דעה ח"א (סימן ב), וכ"ה במערכי לב (סימן ה ובהשמטות סימן א), ובצל"ח החדש (קו"א לסימן א מהר"ג לויין), ובארץ צבי (סימן כג), ובשו"ת ים הגדול (אורח חיים סימן כט), ובפרח שושנה (סימן נד). ועי' גליוני הש"ס (ברכות כה:) שנסתפק בזה].

והנה ביחודה דעת הנ"ל כתב לבאר הענין בזה"ל: דאלה היושבים סמוך לשליח צבור, והיו יכולים לשמוע היטב את קריאת המגילה מפיו, גם בלעדי הרם - קול, מסתברא ודאי שיוציאים ידי חובה, [וכעין מה שאמרו בגמרא (סוכה ב.), דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה]. וראש ישיבה אחד בכל שנה חוזר בלגלוג על ה"ראיה" מהגמרא סוכה, שאינה ראייה כלל וכו'. אולם אינו מדקדק בפני התלמידים במ"ש ביחודה דעת, שלא כתב שם הדבר בגדר ראייה, אלא כדי לסבר את האוזן כתב שהוא "כעין" מה שאמרו וכו', והוא בגדר זכר לדבר כדי להסביר את הסברא, אבל לא כתב שהוא בגדר ראייה.

וכבר הנהיגו בכמה בתי כנסיות, לקרוא את המגילה וכן קריאת התורה, על ידי סיוע של רם-קול, כפי שהיה מנהגו של מרן אאמו"ר זיע"א. וזה בבתי כנסיות שהשליח ציבור קורא בקול גבוה ושומעים את קולו גם בלי הרם-קול. ולשם כך יש נוהגים שאת הברכות של המגילה מברך השליח ציבור בלי רם-קול, כדי שהקהל יכירו אם הם קרובים מספיק כדי ששומעים גם בלי הרם-קול.

והנה יש שערערו על זה מכמה טענות. א. דמאחר שדעת כמה גדולים שאין יוצאים י"ח על ידי רם-קול, אמאי לא נחוש לדבריהם לכתחילה, כשהדבר אפשר בנקל. ב. ועוד, שאף שהשומעים היו שומעים גם בלי רם-קול, מכל מקום הרי עכשיו שומעים רק את הרם-קול, שקול הרם-קול גובר על קולו של השליח ציבור, ואין זה כמו תרי קלי דקיימא לן דמשתמע במגילה, דהכא גרע שהקול של הרם-קול גובר על הקול הראשון. ג. ועוד שיש לחוש שלפעמים קולו של השליח ציבור נחלש, ובאותם מילים שקורא קצת בלחש,

הראשון

רם קול בחופה

לציון

תלה

ועיין בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סימן מא) שאף אם השומע ברם-קול לא מהני, על ידי מכונת שמיעה שפיר דמי. גם בציץ אליעזר (ח"ו סימן ו. ח"ז סימן יא. ח"ט סימן כא) כתב, שאין לדמות מכונת שמיעה לרם-קול, ושאינן בזה משום מוליד זרם למדבר עם כבוד השמיעה הזה. ודלא כמ"ש במנחת שלמה (ח"א סימן ט) שהשומעים על ידי מכונת שמיעה, אינם יוצאים כלל חובת שמיעת קול שופר ומקרא מגילה וכו'. ע"ש. וצ"ע. ולדינא כתב בחזון עובדיה על הל' פורים, שנראה שיוצאים י"ח מקרא מגילה אף על ידי מכונת שמיעה. וכן כתב בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סימן תלו) בשם הרה"ג ר' משה פישר נר"ו, דהוי כדין הרואה על ידי משקפים. ע"ש. ובפרט שכ"ז נעשה כדרך הדיבור של בני האדם. ואין זה דומה לטלפון וכדו'. ושור"ר כעין סברא זו בציץ אליעזר (ח"ח סימן יא), שס"ס השמעה שעל ידי רם-קול היא כדרך שמיעת רוב בני אדם, והעיקר בא מהבל פיו וכחו של הבעל קורא שהוא בר חיובא. ע"ש. והיינו שהרי קולו של הקורא מגיע לאוזן השומע, והרם-קול אינו אלא מוליך את הקול למרחוק, ואף על פי שאין זה קול הקורא עצמו, אלא קול המכשיר הנוצר על ידי קול האדם, כיון שהוא נשמע מיד עם קריאת הקורא, דנים אותו כקול הקורא עצמו, שאף בתולדת קול אדם אפשר לצאת, שכן אף קול האדם עצמו שמגיע לאזני השומע אינו אלא תנודות באויר שנוצרות על ידי הרעדת האויר, ומה לי תנודות של האויר ומה לי של חשמל, ואף אם נאמר שלא הגיע הקול לאזני השומע אלא על ידי גרמא, יצא ידי חובתו. ויש חולקים וסוברים בכל המצוות התלויות בשמיעה אין יוצאים על ידי שמיעה דרך טלפון, וכן כתב בחיי אריה (הנ"ל, סימן ל), וכ"ה בצל"ח שם. ובעדות לישראל להר"י הענקין (סימן כ עמוד 122), ע"ש. והטעם, לפי שהקול הנשמע אינו קולו של הקורא, שכן אין הזרם מוליך את קולו, אלא הקול כלה במקומו והוא מייצר זרם שאינו קול ואינו נשמע, והזרם גורם לממברנה המשמיעה ליצור קול אחר הדומה לקול הקורא, ואין יוצאים בשמיעת קול הממברנה, שאינו חשוב קול האדם, אף על פי שנוצר מכחו, ואף על פי שקול האדם עצמו אינו אלא תנודות באויר, כיון שכך

דרכו וטבעו של הקול הרי זהו קול האדם שדיברה עליו התורה, מה שאין כן קול הנשמע בטלפון. ויש שכתבו הטעם שאין יוצאים אלא כשהקול בא מכח האדם, מה שאין כן בטלפון, שאין הקול בא מכחו אלא בגרימתו, או לפי שמאחר שהקול כלה לגמרי ונהפך להיות זרמי חשמל שאינם נשמעים לאוזן אדם ואינם קול, לכן אף כשהמכשיר המשמיע הפך את זרמי החשמל לקול, אין יוצאים בשמיעת קול זה - אף אם חשוב כקול האדם - כיון שיש הפסק בין הקורא והתוקע לבין הקול שמגיע לאזני השומע ובטל היחס שבין המשמיע לשומע. [אנצ. תלמודית]. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"א (אורח חיים סימן יט), ובשו"ת קול מבשר ח"ב (סימן כה).

ומצינו שנחלקו בכיוצא בזה לגבי עניית אמן בשומע ברכה דרך רם-קול או טלפון, יש שכתבו שצריך לענות אמן. וכן כתבו: שו"ת מנחת אלעזר ח"ב (סימן עב), שו"ת פני מבין (אורח חיים סימן לג), בס' מערכי לב (סימן ה ובהשמטות סימן א), שו"ת הלל אומר (סימן נ). שו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן צא אות ד). ומה שהצריכו איזה אחרונים דצריך שיכיר את קול המברך וידע שמותר לענות אמן על ברכתו, אינו, דהעיקר ששומע את הברכה, ויודע שזו אינה הקלטה אלא באופן ישיר. וזה קול המברך עצמו, ואף על פי שהמברך רחוק הרבה מן העונה, אין בכך כלום. וכמ"ש במנחת אלעזר שם, ובשו"ת הלל אומר, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, עי' פסחים פה: וראה בילקוט יוסף על ימים נוראים בדיני סליחות, מה שהארכנו לגבי עניית קדיש וקדושה בשומע דרך הרדיו או הלוויין שידור ישיר. ראה שם.

ולגבי ברכת אירוסין וברכת חתנים דרך הרם-קול, נראה דקיל טפי, שאין הדבר ברור שהחתן והכלה צריכים לצאת ידי חובה בכל הברכות הללו, כדין שומע כעונה בכל הפרטים. ואפשר שזו חובה כללית על הציבור לברך בפני עשרה מישראל.

דהנה בכתובות (ו:): איתא, ברכת חתנים בעשרה. וכ"ה בשלחן ערוך (אבן העזר סימן סב ס"ד), שאין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין. וכתב הריטב"א שם בשם הגאונים, שהטעם מפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם. ואם הא דבעינן עשרה

כתובות ז: הגיר' אחר כמה שנים. ע"ש. הרי אף דליכא חיובא מצד הנאספים מכל מקום החתן מצווה מצד עצמו לדאוג לכך שיברכו על נישואיו ברכת חתנים, ואכמ"ל בזה.

גם בשבט הלוי (חלק י סימן רמד) דן לענין ברכת חתנים ואירוסין דרך הרם-קול, וכתב דמנ"ל לקבוע שהחתן צריך לשמוע את ברכת האירוסין, שאף שדעת הרמב"ם שברכת האירוסין היא ברכת המצוות, הנה דעת הרא"ש (פ"ק דכתובות) והתוס' (פסחים ז.) שהיא רק ברכת השבח, ולכן הוה ליה מצווה גמורה גם אם בדיעבד לא שמע. ועיין עוד בחי' רע"א (יורה דעה סימן א' סק"ז) שבקידושי חרש שמדבר ואינו שומע [גם כשהיא חרשת גם כן], מברכים ברכת אירוסין, הגם שהחתן אינו שומע כלל, וכמ"ש הט"ז שם דהוא ברכת שבח. ואמנם הנודע ביהודה (אבן העזר סימן א) נסתפק בזה משום שהחתן צריך לשמוע הברכה לדעת הרמב"ם ודעמ"י, שהיא ברכת המצוות. והתבו"ש (יורה דעה סימן א ס"ק נט) פשיט"ל שאין הרב צריך להוציא כלל החתן, דלא נתקנה רק לנועדים שם לשבח. והיינו כפשיטות הגאון רבי עקיבא איגר.

ובאמת שלכתחלה אנו נוהגים להגיד לחתן לפני קידושין שיכוון לצאת. ואם כן על כל פנים לגבי רם-קול בברכת אירוסין, יש מקום שלא להרעיש כ"כ. וכ"ש לענין שבע ברכות, דלכ"ע היא רק ברכת השבח, ואם כן מעיקר הדין יוצאים גם בלי שמיעת החתן, ולא ניתן להאמר שזה נחשב ככלה בלא ברכה. ועיין עוד בזה בקובץ פעמי יעקב (מא. תשנ"ט. עמוד כא), ושם (בעמוד נט) העירו, שהמציאות היא שגם כשמברך ברם-קול, העומדים סמוך למברך שומעים גם קול המברך באופן ברור, כל שאין קול הרם-קול גבוה מדאי. ולזה יש תקנה לבקש להנמיך את עוצמת הקול או להרחיק מעט את המיקרופון.

ובדבר מה ששאל אודות הרמת החתן על הכתפים כדי לשמחו, הנה המהר"ח פלאגי' בספרו רוח חיים (אורח חיים סימן תרטט אות ח) כתב לגבי שמחת תורה, שראוי לכל ראש הקהל שיתן דעתו שלא ירכיבו אדם על כתפיהם לרקד, וראוי לבטל מנהג רע הזה מתלתא דפורענותא וכו', וע"ש מחשש להרהור וקישוי וכו'. ויש שטוענים שכיון שעושים כן בפרהסיא, אין בזה

הוא לעיכובא אף בדיעבד, ע' באורך בשו"ת יביע אומר (ח"ב אבן העזר סימן ו), דמ"ש בנודע ביהודה (מהדו"ק אבן העזר סימן נו) שאם בירך ברכת אירוסין וחתנים בלא עשרה, אינו מעכב, ובדיעבד עלתה לו הברכה אף בלי עשרה. וראיה לזה מהא דיצאו מקצתן דגומר. אמנם כבעל המאור (מגילה ה.) מבואר להדיא דכל הנך דתנן במגילה (כג:): הרי לעיכובא. וכן משמע ממה שהחמיר הרשב"א (סימן אלף וקסז) כ"כ בזה, שאף בשעה"ד שאין באותה העיר עשרה וא"א להביא מעיר אחרת עשרה, אין לברך בר' חתנים. ולכן נראה עיקר דאף בדיעבד אם בירכו ברכת חתנים בפחות מעשרה, חוזרים ומברכים בעשרה.

וכן נראה מדברי מרן ועוד מגדולי האחרונים, שברכות הנישואין (בעשרה) מעכבות, ואם א"א לעשותם בעשרה אין לשאת אשה בלי ברכה. אכן בבן איש חי (פר' שופטים אות יד) פסק שבמדינה שאין שם עשרה ואי אפשר להביא עשרה מעיר אחרת, יש לסמוך על המקילים וכו'. ובשדי חמד (מע' ברכות סימן ג אות ו) האריך מאד בזה, ומצדד להקל. [וי"ל ע"ד]. וביביע אומר העלה שיש לצדד שלא ישא בלי ברכות. אמנם לא נתבאר אם צריכים כל העשרה להקשיב ולשמוע, או שדי שנמצאים שם עשרה מישראל. וכן מנ"ל שצריכים לצאת ידי חובה בברכתו של המברך. ונראה שדי שיהיו נוכחים במקום עשרה מישראל.

וגם לדעת האגרות משה (אורח חיים ח"א סימן נו) דס"ל שחיוב שבע הברכות שאחר הסעודה הוא על כל האוכלין מסעודת החופה, ושלכן אין רשאים לצאת קודם שמברכין הז' ברכות. וכעין זה הביאו בשם הגרי"ז מבריסק, שבלשון הרמב"ם מדוייק שהז' ברכות שבסעודה, הם כמו תוספת על הברכות של ברכת המזון, ושלפי זה נראה שהחיוב הוא על כולם. וראה עוד מ"ש בזה בשו"ת חשב האפוד (ח"א סימן ט). אין זה מוכרח לומר שיש חיוב על כל אחד ואחד לברך בעצמו עד שיהיה בזה משום שומע כעונה, די"ל שזהו כעין חובת ציבור על הנאספים שם, וכשאחד מברך ממילא מקיים את המצווה עבור הכלל, ולא מדין שומע כעונה. ועיין להרמב"ם (פ"ו ה"ו מאישות) שכתב, אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים, הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים. ובחידושי הריטב"א

כל חשש, וגם החתן טרוד בכך שחושש שמא יפול וממילא ליכא חששא. ועיין בספר ילקוט יוסף חופה וקידושין (עמוד רס"ג בהערה אות ז). ואמנם יש שמקפידים שמגביהים את החתן כשהוא יושב על כסא, והכי עדיף טפי, וכן שמענו ממרן אאמו"ר זיע"א. ולאחר שנים כתב כן בספרו חזון עובדיה סוכה (עמוד תסג), שיש להשגיח שלא ירכיבו אדם על כתפיהם לרקד, שהוא מנהג לא טוב. ע"כ. ומכל מקום פוק חזי מאי עמא דבר, וכיון שהכל נהגו להקל בזה, אין צריך לגעור במקילין בפרהסיא, אלא אם כן יאמר להם שחושש שמא החתן יפול, ואז עדיף טפי שירימו את החתן על כסא וכדומה. וראה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ב סימן עג. וחלק י"ז סימן מט).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יא

נתינת אפר מקלה בראש החתנים

[שלחן ערוך סימן סה סעיף ג]

בס"ד, י" סיון תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת הרב משה סויסה נר"ו

שלום וברכה,

א. בענין נתינת אפר מקלה בראשי חתנים, הנה בגמרא בב"ב ס: אמרו, שנותנין אפר בראש החתן במקום הנחת תפילין, וכמ"ש לשום לאבלי ציון פאר תחת אפר. ונפסק ברמב"ם (פ"ה מתעניות הי"ג), וברי"ף והרא"ש (סוף תענית). ובשלחן ערוך (תקס"ב): כשהחתן נושא אשה לוקח אפר מקלה ונותן בראשו במקום הנחת התפילין, וכן כתב מרן השלחן ערוך באבן העזר (סימן ס"ה ס"ג).

אלא שמרן בבית יוסף (סימן תק"ס) הביא בשם הכל בו, וכן הוא בארחות חיים, שיש מקומות שנמנעו מזה ואין נותנים אפר מקלה בראש חתנים, מפני שאין

העם מוחזקים בהנחת תפילין כשרים (הכוונה כראוי כדת וכדין), ולא יהיה להם אפר תחת פאר, ויחששו גם כן שמא לא יקויים בהם ההמשך פאר תחת אפר, ונהגו לעשות זכרון אחר וכו', ומשום זה פשט המנהג לשבור כוס זכוכית אחר ז' ברכות. ע"כ. וכ"ז לקוח מספר המכתם. וכן כתבו התוס' (ברכות לא.), מכאן נהגו לשבור כוס זכוכית בנישואין. עכ"ל. וכן כתב הרמ"א באורח חיים (סימן תק"ס), וכן כתב הרב שלחן גבוה, שלא נהגו בכל אלה, דהיינו נתינת אפר, וכן להניח מפה שחורה על ראש החתן והכלה, או לתת בראש החתן עטרות מעלי זית מרים, ומסתפקים בשבירת הכוס לזכר החורבן, והובא בכף החיים (סימן תקס אות כא). וכן כתב במעשה רוקח, ובנהר מצרים, ושאר אחרונים מגאוני ספרד, וכן העלה מרן מלכא אאמו"ר זצוק"ל שאין לשנות ממנהגינו שלא לתת אפר בראש החתנים. וע' בחזון עובדיה על ארבע תעניות (הלכות זכר לחורבן בית המקדש אות ב'). ע"ש.

ואמנם בספר אור לציון ח"ג (עמוד רעז) תמה על דברי הרב שלחן גבוה, דאיך תפטר שבירת הכוס שאינה מתקנת חז"ל את תקנת חז"ל ליתן אפר מקלה תחת החופה. ע"ש. אך מרן אאמו"ר העיר על דבריו, שנעלם מעיניו לשון הכלבו והארחות חיים שהביא מרן בבית יוסף, שאינם נוהגין לתת אפר בראש חתנים ונהגו לעשות זכר אחר במקומו וכו', ולכן פשט המנהג לשבור הכוס אחר שבע ברכות.

ובספר בזכרנו את ציון העיר בזה מדברי מרן בשלחן ערוך, שלא פסק כדברי הכלבו, ועוד שהכלבו גופיה מירי במקום שאין העם מוחזקים בהנחת תפילין, כמ"ש להדיא בדבריו.

אולם עיקר סמיכתו של מרן הוא על מנהג שיש לו סימוכין מדברי הכל בו, ואפשר דכוונת הכל בו שאין מוחזקים להניח תפילין כשרים כראוי כדת וכדין לכ"ע, ומדברי הכל בו מוכח על כל פנים שאינה תקנה ככל תקנות חז"ל, דאם היתה תקנה כזו להניח אפר מקלה, היאך כתב הכל בו בגלל שאין אנו מוחזקים וכו', והיאך יבטל תקנה בשל טענה כזו. ומדברי הכל בו מוכח שהבין שהתקנה היתה לעשות דבר זכר לחורבן, ולכן כיום המנהג לשבור הכוס, והוא במקום

אפר מקלה. ולא היתה תקנה לאפר מקלה דוקא. ועיין ביביע אומר ח"ד (אבן העזר ט אות ב) שהביא חבל נביאים דס"ל דמנהג שבירת הכוס הוא זכר לחורבן.

ובקובץ משנת יוסף (גליון ו) חיזק את הדברים, שהרי הטור באבן העזר (שם) כתב, שמנהג אשכנז ליתן אפר, ובספרד נוהגין ליתן בראשו עטרה עשויה מעלה זית, וסיים "ונהרא נהרא ופשטיה" והביאו הבית יוסף. הרי שאין קפידא דוקא באפר מקלה. והעיקר לעשות זכר לחורבן. וכן כתב להדיא הלבוש (אבן העזר שם) "וכל מקום ומקום עושין זכר לאבלות לפי מנהגו ונהרא ונהרא ופשטיה". ואף הרמ"א בד"מ שהביא באול"צ שם, שכ' שבעירו נהגו בשניהם, תלה זאת במנהג. ובהג"ה לא הביא זאת אלא את דברי הכלבו הנ"ל. וחזינן שדבר זה תלוי במנהג המקום. וגם הכף החיים (ס"ק כא) אחר שהביא לד' השולחן גבוה ועוד כמה מנהגים, סיים "נמצא דכמה מנהגים יש בזה ונהרא ונהרא ופשטיה".

ובאמת שדברי האול"צ הנ"ל סותרים למש"כ במבוא לח"ב בענף ג, שכ' שם שגם מנהג שהונהג אחר מרן אזלי' כוותיה, ובפרט שכאן י"ל שהוא מזמן הכלבו והארחות חיים והטור דמאן יימר דנשתנה המנהג בזמן מרן הבית יוסף, דמה שהביא למנהג הנחת אפר י"ל דהוא מפני שדרכו להביא מה שנזכר בגמ', ולא מפני שכן היה המנהג בזמנו. וכן כתב בספר חופת חתנים (ח"ב עמוד שטז).

ועל כל פנים כיום מנהג הספרדים שאין נותנים אפר בראש החתן, וכמ"ש השולחן גבוה הנ"ל, והביאו הכף החיים בשתיקה, ובספר בן איש חי ונהר מצרים לא הזכירו מנהג זה.

אשר על כן בהיות וכתבו שמנהג ספרד שלא להניח אפר בראש חתנים, דהוי כיוהרא, לכן יש להמנע מזה, ורק חלק מהאשכנזים נהגו אצלם להניח, וכפי מנהגם הם עושים.

ב. ובענין אשה היוצאת לדרך סמוך לוסתה, אם בעלה צריך לפוקדה, ע' בספר טהרת הבית ח"א (עמוד צ"ח) דאשה היוצאת לדרך כגון שנוסעת לאירוע של שמחה, ואין בעלה נוסע עמה, אינו צריך לפוקדה בתשמיש,

אפילו היא רחוקה מהעונה הסמוך לוסתה, אלא אם כן היא מקשטת עצמה למצוא חן בעיניו, באופן שמבין שהיא עושה כן כדי שיתן דעתו עליה, שאז בלא"ה צריך לפוקדה, ועיין בהערה (אות י"ג) דמלשון הגמרא שהאשה משתוקקת לבעלה בשעה שהוא יוצא לדרך, משמע שאם היא יוצאת לדרך, וטרודה בעסקי נסיעתה לא שייך דבר זה, וכן דייק בספר אבן שוהם. ע"ש.

ג. ובענין מי שנסע בימי חג הפסח לחוץ לארץ, וחל יום טוב שני של גלויות בשבת, שבארץ ישראל קוראים בפרשת השבוע, ואילו בחוץ לארץ קוראים כל בכור, ע' בספר ילקוט יוסף שבת כרך א' חלק רביעי מהדורת תשע"ג (עמוד שני"ד), שטוב שיעלה במקום כהן, ויקרא כל הפרשה כולה שחסרה לו, וג' פסוקים מפרשת השבוע לפי מנהג א"י, ובזה יוצאים י"ח לכ"ע, ובלבד שהצבור מסכימים ומוחלים לו על טורח הציבור, ושם בהערה הבאנו את המעשה עם מרן זיע"א. ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יב

פאה נכרית לאשה נשואה

הוספות על הנאמר בשו"ת יביע אומר

בס"ד, ז' אייר תשע"ד

לכבוד מחבר הספר "הנסיון האחרון" בעניני צניעות האשה, מכתבים מאמרים וסיפורים מהחיים על חבישת פאה נכרית ברשות הרבים.

שלום רב,

קראתי מ"ש בענין איסור חבישת פאת נכרית לאשה נשואה היוצאת לרשות הרבים, ונודע שכבר מרן אאמו"ר זיע"א האריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה, וכיון שיש לנו מה להוסיף בענין זה, בתוספת מרובה

בביאור הסוגיות, לפיכך הנני שולח לכב' את אשר נמצא אתנו בכתובים בענין זה. וזה החלי בס"ד:

והנה יש הנתלים בדברי השלטי גיבורים, וסבורים שהתיר דבר זה גם לצאת לרשות הרבים, אך מלבד שמצינו בירושלמי להדיא שמפורש לאיסור לצאת לרשות הרבים בפאה נכרית, הנה רבים מהאחרונים הבינו בדעת השלטי גיבורים גופיה שלא התיר אלא בחצר, אבל לא עלה על דעתו להתיר ברשות הרבים. ועוד, דגם המשנה ברורה שהסתמך על הפרי מגדים שהתיר פא"נ ברשות הרבים, הנה מצינו להפרי מגדים גופיה דהדר הוא לכל חסידיו וחזרו בו לאיסור. ועוד, דאף להפוסקים שהתירו לצאת בפא"נ לרשות הרבים, לא התירו אלא בפא"נ של זמנם, אבל בפאות נכריות של זמנינו הנעשות במומחיות רבה ודמי ממש לשערותיה, ואינו נראה ככיסוי כלל. ועוד, דהיאך נוכל להעלים עינינו מדעת רוב ככל הפוסקים שאסרו לצאת בפאה לרשות הרבים. והרי כללי הפסיקה בידינו בכל דוכתא, לילך אחר רוב ככל הפוסקים המפורסמים, ואחר שהללו אסרו פא"נ, היאך נוכל להסתמך על מיעוט פוסקים אף אם בשאר ההלכות רבים הנסמכים על דבריהם.

וז"ל השלטי הגבורים שסביב הרי"ף, במסכת שבת (דף ס"ד: דף כ"ט. מדפי הרי"ף): "יראה מזה להביא ראיה וסמך לנשים היוצאות בכסוי שערות שלהן כשהן נשואות, אבל במקום קליעת שערן נושאות שערות חברותיהן שקורין קרינאל"ו בלע"ז, מההיא דשנינו פרק במה אשה, שהאשה יוצאה בפאה נכרית בשבת, ופירשו המפרשים, כי פאה נכרית היא מגבעת ידבקו בו שער נאה והרבה, ותשים אותו האשה על ראשה כדי שתתקשט בשער, והתם באשה נשואה מיירי מתניתין, מדקאמר בגמרא דהטעם משום שלא תתגנה על בעלה, הרי דבנשואה מיירי, והרי פאה נכרית הוי ממש כעין אלו הקרינאל"ל ומשמע להדיא שמותרות בנות ישראל להתקשט בהן, דשער באשה ערוה דקאמר לא הוי אלא בשער הדבוק לבשרה ממש, ונראה גם בשרה עם השיער, אבל שיער המכסה שיערה אין כאן משום שער באשה ערוה, וגם לא משום פרועת ראש. ונראה דל"ש שערות דידה ל"ש שערות של חברתה, כל עוד דעבידי

לכסוי השער והן תלושות, אף על פי דקישוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער, אין בכך כלום ושפיר דמי. ואף על גב דאמרי' (בסוף פ"ק דערכין) דפאה נכרית המחוברת לשער ממש דהוי כגופה ממש, מכל מקום לא נאסר בשביל כך לצאת בה ולהתקשט בה, דהא על כרחך אותן הצדקניות דקאמר התם, היו מתקשטות בפאות ההם. ובנשואות מיירי התם, דקאמר תנו שערי לבתי. ואין לומר שהיו משימות צעיף או מידי על הפאות נכרית, דאם כן מאי אהני ההוא קישוט, הרי כל עצמו של אותו קישוט לא הוי אלא בשביל שתראה בעלת שער, אלא פשיטא דמיירי שהולכות בשערות מגולות. ולכשתעיין סוף פ' קמא דערכין, ופ' מי שמתו דף כ"ד. בדברי רש"י שם, ובדברי הרא"ש, תמצא דאין איסור בשער אשה משום ערוה אלא במחובר לבשרה, וגם שהבשר נראה עם השיער כדאוקמינא. עכ"ל.

וי"ש לדון אם דברי שלטי הגיבורים איירי בחצר, ולטעמיה אזיל דאסר לאשה נשואה לצאת לחצר בגילוי ראש, או דילמא דאיירי גם ברשות הרבים. ואי נימא דקאי בחצר, הרבה קושיות שהקשו עליו האחרונים יתיישבו שפיר. אך אי נימא דקאי ארשות הרבים דברי המקשים יעמדו בכמה וכמה תמיהות.

ובן כתב גם בדרכי משה (אורח חיים סימן ש"ג אות ו') וז"ל: מצאתי כתוב בהגהות אלפסי החדשים, מותר לאשה נשואה לגלות פאה נכרית שלה, ל"ש אם היא עשויה משערותיה, או משער חברתה. ואין שער באשה ערוה אלא דוקא שערותיה המדובקים בבשרה, אבל לא בתלושים עשויות לכסות שערותיה האחרות, אף על גב דעבדא לקישוט שתהא נראית בעלת שער. ע"כ. וכ"ה ברמ"א בהג"ה (אורח חיים סימן עה ס"ב): וכ"ש שער נכרית, אפילו דרכה לכסות. [הגהות אלפסי החדשים]. ע"כ.

והנה בדברי שה"ג מבואר שהוא דן בשתי הלכות הנוגעות לפאה נכרית, לגבי דין "פרוע ראש" [דהיינו האם מותר לאשה "לצאת" בפ"נ מגולה]. ולענין לקרוא קריאת שמע כנגד שער פאה נכרית. ובתחלה הביא ראיה מהגמרא שבת שמותר לצאת ולהתקשט בפ"נ [וזה מדין פרוע ראש], ומסיים שאין בפ"נ דין שער באשה ערוה "וגם" לא פרועת ראש. ואחר כך הביא

וח"ב סימן ז' ח') ובעצי ארזים (אבן העזר סימן כ"א אות ב') ובעוד אחרונים. ודבריו וראיותיו לכאורה מופרכים, ומכל הגמרות שעליהם הוא מסתמך, מבואר מהראשונים שם היפך דבריו. ומ"ש בנזיר, לכאורה צ"ע דהיכן יש ראייה להתיר פ"נ מגולה ברשות הרבים מהגמרא שם, דהא בגמרא שם מבואר שפ"נ באה במקום שער שגילחה (ושערותיה ודאי שמכוסות ברשות הרבים). ומאן יימר לן דשרי לצאת כך לרשות הרבים. [וטענת "מזוהמת" שייכת רק בבית ובחצר ששם בעלה רגיל לראותה בשערותיה, ואם תשים פ"נ במקומם לא ניחא ליה בזוהמא שיש בה].

והנה בש"ג לא מוזכר אפילו ברמז שהוא מיירי ברשות הרבים. אלא שהאחרונים למדו בדבריו דקאי ארשות הרבים. והנה הש"ג בונה כל דבריו על סברא שהפ"נ נועדה לקישוט "שתתקשט בשער", וממילא לא יתכן שמכסים אותה (דכל תכליתה הוא להיות מגולה). אך לכאורה הוא היפך כל הראשונים, דהנה כל הראשונים מפרשים שפ"נ נועדה לאשה שיש לה מום מסויים בשערה (שערה קצר או מועט או מדולדל או לבן, או שיש לה קרחת) ולא כתבו בפשיטות כש"ג שתכלית הפ"נ הוא "לקישוט". והיינו שהפ"נ היא במקום עצם השער (ונועדה למקום שהולכת בראש מגולה וצריכה להסתיר את מומה, או תחת המטפחת), ואילו לש"ג הפ"נ היא במקום הקישוט דשער, (ונועדה למקום שהולכת בראש מכוסה). ואם כן צ"ע מדוע נטה הש"ג מפירוש כל הראשונים.

ועוד קשה, דאם מותר לגלות הפ"נ ברשות הרבים ונוהגים כן, לפי זה מה שהנשים עושות פ"נ, הוא לשם כיסוי ראש (במקום שערותיהן שצריכות לכסות שם), וכמו שעושות כיום הנשים, ואם כן אין צריך לומר הטעם שהוא משום שיש לה "מום" וכו'. אך אי נימא דאין יוצאים בפ"נ מגולה לרשות הרבים, אתי שפיר, דאשה רגילה אין צריך פ"נ. (דברשות הרבים מכסה במטפחת, ובבית אי"צ פאה דגם בשערותיה מותרת שם), והפ"נ נועדה לרשות הרבים שתוכל להניח מטפחת על שער זה, שלא תראה כאשה בלי שער. כי אשה שאין לה שער אם תניח מטפחת על ראשה תתגנה בזה, והיא צריכה לפאה כדי שהמטפחת שעל הפאה תיראה יפה, כאילו היא על בעלת שער. והוא היפך סברת הש"ג.

מהגמרא ערכין שפ"נ הוי "כגופה ממש", ולפי זה צריך להיות לכאורה בפ"נ איסור פרועת ראש, וגם איסור שער באשה ערוה, וזהו היפך דבריו הקודמים. וע"ז כ' הש"ג, דלא מיירי בפ"נ מכוסה, דהגם שפ"נ הוי כגופה, "מכל מקום לא נאסר בשביל כך לצאת וכו' דהא על כרחך אותן הצדקניות וכו' היו מתקשטות בפאות ההם וכו', אלא פשיטא דמיירי שהולכות בשערות מגולות", (וממילא אין קושיא משם לגבי דין פ"ר), ולגבי דין שב"ע הוא מביא בסו"ד ראיות שלא שייך איסור זה בפ"נ.

והנה בגמרא נזיר (כ"ח). מובא דין האשה שנדרה נזירות שבעלה יכול להפר לה (מכיון שמתנוולת כשאינה שותה יין), ואחר שנזרק עליה דם קרבנות הטהרה, שוב אין יכול להפר לדעת ת"ק. (מכיון שאחר זריקה היא מותרת ביין). ור"מ חולק וס"ל שכל זמן שלא גילחה, יכול עדיין הבעל להפר, דיכול לטעון "אי אפשי באשה מגלחת". ובגמרא שם אמרו, ות"ק אמר לך אפשר בפאה נכרית. ור"מ סבר בפאה נכרית. איידי דזוהמא לא ניחא ליה. ע"כ.

והיינו דת"ק ס"ל דטענת ר"מ (א"א באשה מגלחת) אינה טענה מכיון שיכולה ללבוש פ"נ במקום שערותיה, ("ומחזיא כאינה מגלחת". המפרש שם) ותו אינה מנוולת, ור"מ ס"ל שהבעל יכול לטעון דלא ניח"ל בפ"נ מכיון שיש בה זוהמא [דהיינו מזוהם בעיני הבעל שתתן אשתו על ראשה שער אשה נכרית (פי' הרא"ש ותוס'). ונפסק כחכמים. יש להוסיף דטענת "זוהמא" היא טענה קלושה, דמבואר בגמרא שם וברמב"ם שאפילו לא לשתות יין "שעתא פורתא" או לא לכחול וכדו' יום אחד נחשב כבר ניוול והבעל יכול להפר. ועיין ברמב"ם פי"ב מנדרים ה"א ובהרב המגיד].

וכתב בשלטי הגבורים בהגהות עין משפט (להגאון רבי יהושע בועז בעהמ"ח ספר שלטי הגבורים, נזיר כח):
ונ"ל מכאן היתר לשער פאה נכרית שנשים נשואות נותנות בראשן. עכ"ל.

והנה האחרונים העירו הרבה על דברי הש"ג, וראשון החולקים עליו היה מהר"י מינץ, המובא בבאר שבע (סימן י"ח) והיעב"ץ (כשאלת יעב"ץ ח"א סימן ט'

ועוד, דלפי ההבנה הפשוטה בש"ג שהפ"ג מגולה ברשות הרבים, צ"ב מה ההוה אמינא שיהיה דין ערוה לקריאת שמע בפאה נכרית, והלא ה"ז "מקום מגולה"?

והנה על אף כל הקושיות והתמיהות שאחרונים מלפני כארבע מאות שנה הקשו בדברי שלטי הגבורים, מצינו להרמ"א שפסק כמותו. וכתב בדרכי משה (סימן עה אות ב'): ול"נ דאף בלא זהירות יש לחוש משום איסורא, מאחר דרבים אוסרים. וע"ל סימן ש"ג דשערות תלושות שלובשים נשים שתהיה נראה בעלת שער, אינן ערוה. ע"ש. [ואי נימא דהש"ג איירי בחצר, אתי שפיר מה שהרמ"א הסכים עמו למרות שכל האחרונים השיגו על דבריו].

ובאמת שבשו"ת באר שבע (סימן יח) דחה בשתי ידים את הוראת השלטי גבורים שכתב להתיר. והחמיר מאד בזה. וכתב, שהדבר פשוט יותר מביעתא בכותחא, דמה ששנו ההיתר להתקשט ולצאת בפאה נכרית בכולי גמ', מיירי דוקא בפאה נכרית מכוסה תחת השבכה, ועל ראשה רדיד וכו', כי לא היו רגילות בפאה נכרית אלא דוקא הנשים שהיה שערן מועט, וכדי שלא ירגישו בעליהן במיעוט שערן, שהוא ניוול לנשים, היו רגילות לקשור בשערן פאה נכרית, כדי שתראה בעלת שער הרבה וכו'. וכפירש רש"י בהדיא (סוף פ"ק דערכין). וכן במוסף הערוך וע"ב וכו'. ומה שנראה מדברי שלטי הגבורים שהבין דמ"ש בשביל שתראה בעלת שער, רצונו לומר שהשערות של פאה נכרית יהיו נראות לחוש עין הרואה, להטעות אותו להחזיק הפאה נכרית לשער עצמה, רח"ל מהאי דעתא, כי איך יעלה על הדעת שיהיה מותר להראות עצמה כעוברת על דת משה, דהא לצאת בשער עצמה מגולה אסור מן התורה, כדאייתא בכתובות (עב.). ועש"ב.

והנה מדברי הגמרא בכתובות (ע"ב:) מבואר, דאשה נשואה צריכה לכסות ראשה בשוק בקלתה מדת משה, ומדת יהודית צריכה כיסוי גמור. ובמבוי, צריכה לכסות בקלתה מדת יהודית. ובחצר אין צריך כלום. ע"ש. אמנם מהירושלמי בכתובות שם (פ"ז ה"ו) מבואר דפליג על הבבלי, וז"ל (על מה שאמרה המשנה ש"יוצאה וראשה פרוע" היא עוברת על דת יהודית): "וראשה פרוע,

לחצר אמרו, ק"ו למבוי". דהיינו יש איסור מדת יהודית "לצאת" לחצר בפרוע ראש, ועל זה מיירי המשנה שם. [ולפי הירושלמי פשוט הלשון "יוצאה וראשה פרוע" היינו שראשה מגולה, ודלא כבבלי שמעמיד המשנה ביוצאה לשוק בקלתה]. ועוד אמרו בירושלמי: "רבי חייא בשם רבי יוחנן, היוצאה בקפליטין שלה אין בה משום ראשה פרוע, הדא דתימא לחצר, אבל למבוי יש בה משום יוצאה וראשה פרוע". וכתבו מפרשי הירושלמי שם ש"קפליטין" היינו כעין "קלתה" המוזכר בבבלי, וכן כתב המאירי בכתובות שם.

חזו"נ דלהירושלמי האיסור לצאת פרועת ראש הוא גם בחצר, אך לתלמוד דידן בחצר שרי. ודברי הירושלמי הובאו בב"ח (אבן העזר סימן קט"ו), וע"ש שכתב אופן לקרב דברי הבבלי לירושלמי, ושגם לבבלי יש "איסור" לצאת לחצר בגילוי ראש, ודן בדברי הרמב"ם והטור אי ס"ל דיש איסור בזה, וסיים, "והכי נהוג בכל גבול ישראל, דאפילו בפני אנשי ביתה אינה שרויה בלא מטפחת וכיפה בראשה, ודלא כפירוש רש"י ותוס' והר"ן. ועיין בשלטי הגבורים כתובות (דף ל"ב: מדפי הרי"ף, אות ב') שהביא את הסמ"ג שהזכיר את הירושלמי הנזכר בבית שמואל שם "היוצאת בקפליטה שלה אין בה משום פריעת ראש בחצר". דמשמע הא פרועה לגמרי יש בה משום פריעת ראש. ואחר כך הביא הש"ג לשון ריא"ז שכתב: "ואפילו היתה קלתה על ראשה הואיל ולא היתה מכוסה בצעיף ה"ז מדרכי הפרוצות ותצא בלא כתובה, ובלא תוספות, [היינו ברשות הרבים]. היתה יוצאה מחצר לחצר דרך מבוי בקלתה על ראשה, אין בזה משום פריצות. ואם היה המבוי מפולש מב' הצדדין, הרי הוא כרשות הרבים, והיוצאה בו כיוצאה לרשות הרבים. ואם לא היתה קלתה על ראשה הרי זו אסורה מן התורה, שנאמר ופרע את ראש האשה, אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפריעת ראש, ואפילו בחצר אסור "לצאת" בלא קלתה על ראשה, וכך היא שיטת תלמוד ארץ ישראל". ע"כ.

הרי ששיטת הריא"ז והש"ג שאסור מעיקר הדין לצאת לחצר בראש מגולה. וכן כתב הבית שמואל (אבן העזר סימן כ"א ס"ק ה' וסימן קט"ו ס"ק ט') בשם הסמ"ג וש"ג, שאפילו בחצר יש איסור בראש פרוע לגמרי.

אינו מבואר בדברי הש"ג דקאי על רשות הרבים, ומצינו לכמה אחרונים שאכן הבינו בדעת הש"ג שלא התיר אלא בחצר, ומהם בעל החות יאיר במקור חיים, רבי יצחק אבולעפייא בפני יצחק, רבי מנחם מרדכי פרנקל תאומים בספרו גדולת מרדכי, שו"ת חקל יצחק להגאון מספינקא, [המהרי"ל דיסקין], ועוד.

וז"ל הרב מקור חיים (סימן עה): וכ"ש פא"נ, ואפילו דידה כל דתלישי אם עבידא להתכסות שער דידה, אבל מ"ש אפילו דרכה לכסות, לא מפורש שם, גם בספר מוסף הערוך מייתי ירושלמי דמותר וכו'. ע"ש. הרי שמשווה דברי הערוך עם הש"ג, ומוסף הערוך קאי אחר ואוסר במבוי ורשות הרבים, ושי' הירושלמי להתיר רק בחצר.

וז"ל הרב פני יצחק ח"ו (סימן ו): נתתי לבי למען דעת איך ינהגו כל הני נשי דידן ללבוש פאה נכרית ולצאת לחצר שלהם, ומחצר לחצר דרך רשות הרבים, דלכאורה נראה שהוא היפך הדין, דהגם שהרב שה"ג כתב להביא ראיה וסמך לנשים היוצאות בכיסוי שערות שלהן כשהן נשואות בקליעת שערן עם שערות חברותיהן וכו', מכל מקום רבים לוחמים עליו, וכל הבאים אחריו חלקו ע"ד, והמהרי"ק והרב באר שבע הקיפואו בחבילי קושיות עד שעשאוהו כטועה ח"ו, וכן האליה רבה וכו' דחו דבריו לגמרי, ואם כן איך נהגו נשי דידן כוותיה אחר שחלקו עליו. ע"ש שאחר שהאריך בדבר כתב: והיה נראה לומר דגם הרב שלטי הגבורים גופיה לא התיר להן אלא מחצר לחצר שאין רבים בוקעין בו, ובדרך רשות הרבים או בשוק היו מכסות בצעיף, ומ"ש בשה"ג דפשיטא שהולכות בשערות מגולות, ע"כ לא שהולכות כך ברשות הרבים, אלא דוקא בחצר שלהן, ובדרך הם מכסות בצעיף. וסיים: אך מה אעשה שכל החולקין עליו לא הבינו כן בדבריו. ע"כ.

גם בספר גדולת מרדכי (לרבי מנחם מרדכי פרנקל שנת תרסב) הביא דברי העין משפט להש"ג, ודברי האחרונים שהשיגו ע"ד, וכתב, ונראה דגם הש"ג והרמ"א לא התירו יותר ממה שהתיר בשאילת יעב"ץ, [שרק בחצר מותר פאה נכרית ובשוק אסור] ומעתה הקולות יחדלון, וסרו כל התמיהות שתמהו על הגאון

ומעתה, אחר שנתבאר דשיטת השלטי גבורים הוא כהירושלמי, הנה דבריו לגבי פאה נכרית איירי בחצר. ואמנם האחרונים שהאריכו להקשות על הש"ג הבינו בדבריו דס"ל כהבבלי שיותר לצאת לחצר בראש פרוע, וע"כ דהש"ג איירי להתיר פ"נ ברשות הרבים. [ועיין בדברי המהר"י מינץ המובאים בבאר שבע (סימן י"ח), ובשאלת יעב"ץ ח"א סימן ט']. אף שבש"ג עצמו אין רמז דמיירי ברשות הרבים. אך לפי מה שנתבאר ששיטת שלטי הגבורים עצמו היא שגם בחצר יש איסור פרוע ראש, ממילא גם מ"ש הש"ג בשבת, איירי בחצר. וכמו שהכריח כ"ז בטוב טעם בספר דת ומשה וישראל (עמוד ק') ובקונטרס פאה נכרית כהלכתה, ולכן הביא הש"ג מהמשנה בשבת שנהגו לצאת לחצר בפ"נ "שלא תתגנה על בעלה", ולמד מסברא (שתתבאר בהמשך) דמיירי בפ"נ מגולה, ונמצא שבנות ישראל לא נהגו איסור בפ"נ בחצר, וראיה שאין בה איסור פ"ר שם. אבל לא קאי כלל על רשות הרבים. והאחרונים שהעירו על הש"ג לא כולם ראו דבריו לגבי יציאה לחצר בפרוע ראש, וכל הקושיות שהקשו סרו ונתיישבו אי נימא דקאי על חצר.

והיינו, דאשה בעלת מום שיש לה מיעוט שער, או קרחת, א"א לה ליתן כך המטפחת על ראשה, ועל כן צריכה ליתן על ראשה פאה נכרית, ועל הפאה ליתן מטפחת, ובחצר היתה הולכת עם פאה לבד, וכשיוצאת לרשות הרבים גם לדעת הש"ג היה יוצאת עם מטפחת על הפאה. ומש"ה בש"ג לא הזכיר יציאה לרשות הרבים כלל. וזהו שמזכיר השלטי גבורים ענין הקישוט, "ומשמע להדיא שמותרות בנות ישראל להתקשט בהן, אף על פי דקישוט הוא לה, מכל מקום לא נאסר בשביל כך לצאת בה ולהתקשט, והיו מתקשטות בפאות ההם, דאם כן מאי אהני ההוא קישוט הרי כל עצמו של אותו קישוט וכו'. ע"כ. דכל ענין הקישוט מצינו בדברי חז"ל שדאגו שלא תתגנה על בעלה, כתקנת עזרא (ב"ק פ"ב: שבת סד): כדתניא וכו'. וזהו בביתה ובחצרה דוקא, וכמ"ש בחי' הרמב"ן (שכת סד ד"ה אמר) וז"ל: "ואיכא לא תתגנה על בעלה, דחזי לה בחצר וכו'.

ואף שהרב באר שבע הבין בדעת השלטי גבורים דקאי ארשות הרבים, ונמשכו אחריו האחרונים, הנה

הנז'. ע"כ.

וז"ל המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות ריג): עיין שלטי גבורים דבשער תלוש שרי, ונ"ל דדוקא בגוונא דניכר לכל שלא נעשה משער של עצמה, אבל בלא"ה ודאי אסור, כדקיימא לן לאסור בדם דגים משום מראית העין. ובפרט לענין איסור ערוה, שהוא חשש הרהור, גם בלא"ה י"ל דשם [דברי השלטי גיבורים] רק לחצר אמרו, ובאינה מעורבת, אבל לרשות הרבים עדיין מ"ל. ע"כ. ובפשטות כוונתו לדברי הש"ג, דלא התיר אלא בחצר, אבל ברשות הרבים מנא לן. ויתכן שכוונתו להמבואר בש"ס שבת, דלא התירו אלא בחצר וכו', אבל ברשות הרבים מנא ליה [לשלטי הגבורים] להתיר. וממילא אינו בהבנת דברי הש"ג, אלא דברי עצמו הם. וצ"ע.

וגם היעב"ץ האריך מאד בספריו מור וקציעה ובשאלת יעב"ץ, ובחידושו לנזיר, וכתב: "בעין משפט הנדפס על הגליון כתב, נ"ל מכאן היתר לשערות שהנשים נשואות נותנות בראשיהם". והעיר היעב"ץ, לא נהירא לי היתר זה, ולא ידענא מאי דעתיה, דאי בבית ובחצר, ודאי שרי, דלא גרע מקלתה. ולדעת התוס' אפילו בשערה שרי, דאם לא כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושב תחת בעלה, וכ"ש פאה נכרית, ואי ברשות הרבים ותחת קישוריה, נמי פשיטא, אלא ודאי לרשות הרבים ובגילוי למעלה מקישוריה איירי. ע"ש. הרי שנסתפק בדעת הש"ג. וזה ע"פ הבנתו דבחצר שרי. אבל לפי הפוסקים הנ"ל הרי דלטעמיה אזיל דגם בחצר אסור לצאת פרועת ראש מדין דת יהודית, וקא משמע לן דבפא"נ בחצר שרי. ועיין עוד בשאלת יעב"ץ ח"א (סימן ט) דפאה נכרית לא עדיפא מקלתה, דבשוק אסורה מדת יהודית כדאיתא בהמדיר. ע"כ.

גם בס' חקל יצחק הנ"ל כתב, שדעת השלטי גבורים דגם בחצר יש איסור פרועת ראש, ועל כן נוראות נפלאתי על רבינו הפרי מגדים (מש"ז סימן שג סק"ט) שהעתיק מהדרכי משה, דמותר לצאת בפאה נכרית מגולה לרשות הרבים. וסיים, שכ"כ השלטי גבורים. ובמחכ"ת זה אינו, שבדרכי משה בטורים שלפנינו וגם בד"מ שנדפס בשנת תק"כ, ליתא לתיבת "לרשות הרבים" ומיירי רק בחצר, וממילא נמי אין ראייה ממ"ש הרמ"א בסימן עה ס"א, דכ"ש שער נכרית, דהיינו נמי

בבית או בחצר שאין רבים בוקעין בו. וכן כתב במור וקציעה דהג"ה מיירי רק לבעלה ולקריאת שמע, אבל גבי אחריני אסור לקרות קריאת שמע כנגד שער דפאה נכרית כיון דאסירה משום פריצותא והוי ערוה. וראיה דלא מייתי להאי דינא ההג"ה באבן העזר.

ומה שנתלים בדברי הפרי מגדים שסמך עליו להלכה המשנה ברורה, הן אמת שכן מבואר בדבריו בסימן ע"ה, אבל בספרו אם לבינה חזר בו ממ"ש בפרי מגדים הנז', ואוסר מדינא באיסור גמור לצאת בפא"נ אפילו במדינות שהמנהג שם שיוצאין בפא"נ מגולה, וגם מוסיף בדבריו דברי תוכחה ומשל ומליצה נגד אלו ההולכות בפא"נ. וראה בספר דת משה וישראל (עמוד קז).

והנה בלא"ה יש שהבינו בדעת הרמ"א שלא היקל אלא לענין לקרות קריאת שמע כנגד פאה נכרית, שאין זה אלא מדרבנן, וכן כתב בחסל"א הנ"ל. תדע ממה שלא הביא הרמ"א בהגהותיו דין זה באבן העזר (סימן כא) ששם עיקר דין פרוע ראש האשה, אלא ע"כ שלא רצה לסמוך להקל בזה לפרוץ גדרן של ישראל, שעל כל פנים לא עדיף מדת יהודית שיוצאת בלי כתובה אפילו ביוצאת בקלתה. ובירושלמי (פ"ז דכתובות ה"ו) אמרו: היוצאת בקפלטין שלה, יש בה משום יוצאת וראשה פרוע. ופירש במוסף הערוך, דהיינו פאה נכרית. וכן הבין היעב"ץ במור וקציעה, בד' הרמ"א.

אך אין הכי נמי יש שהבינו בדעת הרמ"א דשרי לצאת לרשות הרבים בפאה נכרית. וכן הבין הפרי מגדים (א"א אות ה') בדעת המגן אברהם (ס"ק ה'). וביאר במשנה ברורה שם: "דההיתר הוא מפני שהשער נחתך ואינו דבוק לבשרה. וס"ל דעל זה לא אחז"ל שער באשה ערוה. וגם מותר לגלותה ואין בה משום פריעת הראש. ויש חולקין ואומרים דאף בפאה נכרית שייך שער באשה ערוה ואיסור פריעת ראש. וכתב הפרי מגדים, דבמדינות שיוצאין הנשים בפאה נכרית מגולה, יש להם לסמוך על השלחן ערוך. ומשמע מיניה שם דאפילו שער של עצמה שנחתך ואחר כך חיברה לראשה, גם כן יש להקל. ובספר מגן גבורים החמיר בזה. ע"ש. וכתב עוד שם, דאם אין מנהג המקום שילכו הנשים בפאה נכרית בודאי הדין עם המחמירין בזה, משום מראית העין". ע"כ. ועיין בכנסת הגדולה (אבן העזר סימן

כא), ובשלחן ערוך הגר"ז (סימן עה), ובבה"ט (אבן העזר סימן קטו). ע"ש.

ועיין עוד בספר ילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שלישי (מהדורת תשע"ב, עמוד צ"ז) שאיסור פריצות הוא מהתורה, ואיכא לאו דבחוקותיהם לא תלכו, וראה בשו"ת יביע אומר ח"ו (חלק יורה דעה סימן י"ד) וכן האריך בספר דברי שלום שדעת כמה פוסקים לאסור פאה נוכרית מדאורייתא מצד עצם הפאה, משום שכל האיסור הוא מחמת פריצות ואם כן מה לי תלוש, מה לי מחובר, כל שיש רושם של גילוי שער הוא בכלל האיסור, ודעת הרבה פוסקים שלחומרא דרשינן טעמא דקרא, כמ"ש בשו"ת חסד לאברהם תאומים וכו'.

אשר על כן כל אשה המקבלת עליה לשמור לעשות ככל דברי רבותינו הפוסקים שאסרו בכל תוקף ולצאת אך ורק בכובע או מטפחת המכסה את כל ראשה, תתברך בכל הברכות שבתורה ובמזוני רויחי, ובבני סמיכי, ותזכה לראות זרע קודש בנים גדולים בתורה, ויראת ה' טהורה, מורי הוראות בישראל אשר כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברכ' ה'.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

קנייבסקי ע"ה שינתה לה את השם השני, משלומית לשולמית, ובהתאם לכך כאשר היא נשאלת לשמה, אומרת ששמה הוא כוכבה, ושמה השני הוא שולמית ולא שלומית. ונשאלת השאלה אם הכתובה כשרה או לא.

הנה מכיון שאין מצוי שקוראים לה בב' השמות, וכששואלים לשמה אומרת רק כוכבה, וכולם קוראים לה רק בשם זה, והשינוי שעשתה לא נודע לרבים, שהרי לא שינתה בבהכנ"ס או בציבור, ורק בינה לבין עצמה עשתה שינוי זה, ולעתים רחוקות מספרת שיש לה ב' שמות. על כן מה שכתבו בכתובה כוכבה שלומית אין צורך לשנות כתובה זו, שכל שם שנשתנה ואין קוראים לה בשם זה, אין להתחשב בשם זה. שהרי הכל מכירים אותה בשמה כוכבה, ושם זה עיקרי אצלה, וכתבו גם שם זה בכתובה, לכן הכתובה כשרה. כי כתובה דינה כשטר חוב, שפלוגי מתחייב לפלונית, ולכן די בזה. ואמנם לכתחלה היה יותר טוב לכתוב רק את השם כוכבה, השם הנפוץ והידוע, ורק בגט מחמירים. [ויש שנהגו להחמיר גם בכתובה בכל השמות כדי שלא ילמדו מזה לכתוב כן בגט. ובמק"א כתבנו בזה].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יג

טעות בכתיבת הכתובה

בס"ד, כ"ז ניסן תשע"ד

לכבוד

היקר והנעלה כבוד שם תפארתו, שמן תורק שמו,

הרב ה"ה ר' ינון חורי נר"ו יצ"ו

שלום וברכה!

למענה לשאלתך הנני להשיב:

אשה שקראו לה אחר הלידה בשם כוכבה שלומית, ובעת שנישאת כתבו בכתובתה שם זה, כוכבה שלומית, ונתברר לאחר מכן שקודם לכן הרבנית



סימן יד

בדיני כתובה, ולימוד נהיגה לנשים

בס"ד, י"ב אייר תשע"ד

לכבוד הרב החשוב היקר ונעלה, שמן תורק שמו, הרב

ה"ה רבי משה אלעזר הכהן שליט"א

רב בהכנ"ס אהל יעקב כפר חב"ד

שלום וברכה!

א. בן בכור שנולד לאשה יהודיה מאיש נכרי חייב בפדיון, כיון שהוא יהודי, והוא בכור לאמו. אלא דכיון שאין לו אב יהודי, יש להמתין עד שהילד יגדל ויהיה לבר מצוה, ורק אח"כ יפדה את עצמו, ויש לתלות

הראשון

מקללת אבי בעלה

לציון

תמה

במילים וכו'. וראה בילקוט יוסף על הלכות קידוש מהדורת תשע"ב, סימן רעא.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן טו

מקללת אבי בעלה בפני בעלה אם מוציאה בלא כתובה

בס"ד, י"ז אלול תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש"ת הרב רפאל פרידמאן נ"י

שלום רב,

למענה לשאלתו אודות מה שאמרו בגמרא (כתובות עב.), באשה שמקללת אבי בעלה בפני בעלה, שתצא בלא כתובה, האם הוא גם במקרה שלא קיללה אותם שיקרה להם כך וכך, אלא ביזתה וגידפה אותם, וכמו שנא' והוא קללני קללה נמרצת, ודרשו בגמרא דברי חירופים.

ועוד יש לעיין האם דוקא בשמקללת בשם או בכינוי. ואפשר דהא בהא תליא, שאם העיקר הוא הקללה, אפשר שהחומר בזה הוא דוקא בשם או בכינוי, אבל אם העיקר הוא הבזיון שיש בזה, אפשר דהוא הדין כל חירוף וגידוף.

והנה במשנה (כתובות עב.) שנינו, אילו יוצאות בלא כתובה העוברת על דת משה ויהודית, ואי זו היא דת משה וכו', ואי זו היא דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע וכו', ומקללת יולדיו בפניו. ובגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל, במקללת יולדיו בפני מולידיו. ופירש רש"י, כלומר, בפניו דמתניתין לא תימא לפניו ממש, אלא אפילו מקללת אביו בפני בנו של בעל. והרמב"ם (בפכ"ד מהלכות אישות הי"ב) לא כתב אלא מקללת אבי בעלה בפני בעלה, ולדבריו אתא שמואל

על צוארו טס של מתכת או של כסף, שכתוב בו "בכור שאינו פדוי", ויש לידע, שאין האשה יכולה לפדותו, שהרי אין חיוב על האמא, לפדות את בנה לעולם, וכדפסק מרן (בסימן ש"ה סעיף ב'), וכן אין הסבא או ב"ד יכולים לפדותו, אלא יש להמתין שיגדל ויפדה עצמו. ע' בספר ילקוט יוסף הלכות פדיון הבן (עמ' רס"ב).

ב. אשה שהתגרשה מבעלה, וגבתה כתובתה, או שהתפשרה עם בעלה באיזה דרך על סכום הכתובה, ואחר כך הבעל מקיים מצות מחזיר גרושתו ונושאה שוב לאשה, יש לכתוב לה כתובה חדשה, ודין הכתובה החדשה ככל דיני כתובת גרושה, והיינו שכותבין כסף זווי מאה דחזו ליכי, וכן כותבים לה "מתרכתא". וצריך לציין שזו החזרת גרושתו, כדי שלא תגבה שתי כתובות. ונוסח שכתבו אחרוני הספרדים מתרכתא דידי הדרא לגבאי, ויכתוב שם משפחתה הנוכחי, ולא שם משפחתה מימי הרווקות, כי בשם זה כולם מכירים אותה.

ג. אשה המקילה ללמוד נהיגה, ועושה כן לצורך פרנסתה, צריכה להקפיד ללמוד דוקא ממורה ולא ממורה, ולשמור על כל גדרי הצניעות, ושלא תהיה פירצה ח"ו, שכבר קרו תקלות ומכשולים בענין זה. ובפרט שאם תלמד אצל איש יכולה להכשל שיגע בידה בעת שרוצה לסבב ההגה, וכדומה. וראה מעין זה בשו"ת באר משה ח"ד סימן קיח, ובספר טהרת הבית ח"ב עמוד קמט, ובספר טהרת המשפחה סימן כא סעיפים כד וכה. ובספר באר אליהו עמוד 32. ועכ"פ אשה צעירה הנוהגת ברכב, עליה להקפיד יותר בצניעות, ובפרט להמנע מחבישת פאה נכרית, ובפרט אצלנו הספרדים שמעולם לא היה נהוג לאשה נשואה לחבוש פאה נכרית, ורק בשנים האחרונות החלו כמה נשים ספרדיות נשואות לחבוש פאה נכרית, והוא טעות, כי מסתמכים על השלטי גיבורים, אך כיום נתברר על פי גירסאות שונות, כי השלטי גיבורים לא התיר אלא בחצר, ולא ברשות הרבים. וחבל מאד שנתלים בהגרב"צ אבא שאול זצ"ל שכביכול התיר בזה, כי מתלמידיו המובהקים מלפני כשלושים שנה מתברר שמעולם לא התיר דבר זה, רק קיים בעצמו שרים עצרו

לאשמועינן, דלא תימא דבפניו דמתניתין היינו בפני יולדיו עצמן, כלומר שמקללת חמיה בפניו ממש, אלא בפניו דבעל קאמר. ומשום הכי תצא. אבל שלא בפני הבעל אף על פי שהוא בפני חמיה עצמו לאו. ע"ש. ואמנם לא איבדה כתובתה אלא אם כן יש עדים שהתרה בה תחלה, כמו שהסיקו בגמ' סוטה (ה). דצריכה וזמן ההתראה. ומדברי תשובת הרא"ש [הובא בטור סוף סימן קטן] נראה שלשון ההתראה הוא דעיל ידי כך שתעשי כך תפסידי כתובתיך.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (אבן העזר הלכות כתובות סימן קטו) אלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה וכו', ואיזו היא דת יהודית וכו', או שהיתה מקללת אבי בעלה בפני בעלה, ויש אומרים דה"ה אם קיללה אפילו אבי בעלה בפני עצמו. בכל אחד מאלו תצא בלא כתובה, אם יש עדים שהתרה בה וכו'. ע"כ.

וע' בפתחי תשובה (סימן קט"ו סק"י) ששמע בשם הגאון מהר"ח ל מבריסק, דדוקא מקללת בשם או בכינוי, כמו המקלל אביו ואמו המבואר ביו"ד (סימן רמ"א ס"ו), דהמבזה אביו ואמו הרי זה בכלל ארור מפי הגבורה, שנא' ארור מקלה אביו ואמו, ויש לב"ד להכותו מכת מרדות, ולענוש כפי מה שראוי, אך אין ע"ז חיוב סקילה, כמו המקלל אביו ואמו בשם, שאם הוא בעדים והתראה חייב סקילה. ואף דאיתא בגמ' שם, דאמרה ליה ניכליה אריה לסבא באפיה בריה, ומשמע אפילו לא בשם, אולם כבר השיבו שם, דאריה הנאמר כאן, הוא משל להקב"ה כדאיתא בחולין (נ"ט:), וגם בספרי המקובלים אריה הוא שם.

ולפי זה כדי שאשה תפסיד כתובתה, הוא רק במקללת שח"ו יקרה כך וכך, ומקללת בשם או בכינוי, אבל אם רק מבזה ומחרפת אף על פי שהוא גם כעין קללה, בזה לא מפסידה כתובתה. ומכל מקום הכל לפי ראות עיני הדיינים, וכאשר בא לפניהם תיק בענין כזה, הדיינים מסתכלים על מכלול הבעיות, ובודקים כל מקרה לגופו.

וע"ש ביורה דעה (סימן רמא ס"ו) דהמבזה אביו ואמו הרי זה בכלל ארור מפי הגבורה, שנא' ארור מקלה אביו ואמו, ויש לב"ד להכותו מכת מרדות,

ולענוש כפי מה שראוי, אך אין על זה חיוב סקילה, כמו המקלל אביו ואמו בשם, שאם הוא בעדים והתראה חייב סקילה.

ועיין ברמ"א (אבן העזר סימן קנד ס"ג), שכתב, דהא דמקללתו חנם יוצאת בלא כתובה, נראה לי דדוקא ברגילה בכך, ודוקא אחר ההתראה.

ולענין אופן ההתראה, מפורש בתשובת הרשב"ש (סימן תמא), שצריכה היא התראה תחלה 'בפני עדים', שיאמרו לה דעי שאם תקלל אבי בעלך בפני בעלך תפסידי כתובתיך, ואם אחר כך חזרה וקללתו בפני עדים מאבדת כתובתה. ע"כ. ומשמע שאין די בהתראה סתם שלא תחזור לעשות כן, אלא שאם תחזור לעשות כן תאבד כתובתה.

אמנם בשלטי הגבורים (כתובות לג. אות א) כתב בשם ריא"ז, וכל אלו הנשים, צריכות התראה בפני עדים להפסידן כתובתם וכו'. ונראה בעיני שאין צריך להתרות בהן ולהודיען שמפסידות כתובתם, אלא אפילו יתרו שלא ינהגו כמנהגות הרעות הללו, והן מחזיקות ברשעתן, יוצאות בלא כתובה ובלא תוספת.

ומהר"ש בשו"ת תורת חיים (ח"ד סימן נו) כתב, שלכאורה כאן אין צריך התראה מפורשת שתפסיד כתובתה אם תמשיך בזה, וכמו דלא בעינן הכא התראה בשעת מעשה, כמבואר בתשובות מיימוני לסדר נשים (סימן טז) בשם מהר"ם (ד"ל סימן שצג).

אלא שבתשובת הרא"ש (כלל לב סימן יז) שהובאה בטור (אבן העזר ס"ס קטו) כתב בתוך דבריו, ודוקא שהתרו בה תחלה אם תעברי על שבועתך תפסידי כתובתך. ומשמע לכאורה דבעינן התראה מפורשת. גם בתשו' מיימוני כתב בתו"ד לגבי משמשתו נדה, מתרין בה בעדים שאם תעבור עוד תצא בלא כתובה. אכן כיון שמפורש בשט"ג (כתובות לג.) שאין צריך התראה מפורשת שתפסיד כתובתה. מעתה אפשר לומר שלא להרבות מחלוקת, שלשון הרא"ש הנ"ל אינו בדוקא ולעיכובא, ולא בא לומר רק שצריך התראה. ואי נימא שהדבר בספק ותליא בפלוגתא, הא ודאי שאין מוציאין מיד הבעל, דמצי למימר קים לי וכו', כ"ש שכל הפוסקים לא כתבו רק התראה סתם, ומכללם הרא"ש

הראשון

מקללת אבי בעלה

לציון

תמו

שם (פ"ז סימן ט). וכ"ש אם פערה פיה לבלי חק פעמים שלש בפני העדים בדברים מכוערים וכו', שכבר כתב בתה"ד (סימן רמב) שמי שרגילה בחציפותא יתירתא, קרוב הדבר דלא צריכה התראה. עכת"ד שם.

ונמצא דכל כי האי גוונא אינה צריכה התראה מפורשת שתפסיד כתובתה, ורגילה לא צריכה התראה כלל.

וניהדר אנפין לנידון דידן, לענין מקללת אבי בעלה, אם דוקא בשם וכינוי, או"ד אפילו בקללה סתם. דהנה בפיהמ"ש להרמב"ם (כתובות פ"ז משנה ד) כתב, ומקללת יולדיו בפניו, שמקללת אבי בעלה בפני בעלה "באיזה אופן שיהיה מן הקללה והחירוף". ומשמע דהוא הדין שאר חירוף.

גם בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סימן כז) עמד בזה, אם הא דיוצאה בלא כתובה אחר שיתרה בה ותעבור על התראתו, הוא דוקא שתקללנו בשם, או"ד אפילו בלא שם. ועוד חקר, האם די בהתראה סתם, או"ד דוקא אם התרה בה שאם תחזור לקלל תפסיד כתובתה. ועוד, האם דוקא כשאבי בעלה חי ותהיה קללתה אליו פנים בפנים.

ומסקנתו, דהכא לא בעינן שתקללנו בשם, דסתמא קתני המקללת יולדיו בפניו. והוא הדין גם כן שאר חירוף וגדוף, וכמ"ש בפיהמ"ש שם. ולענין גדר התראה, משמע בשלחן ערוך (אבן העזר קטו ס"י) שצריך להתרות בה בפירוש שאם תעבור עוד תפסיד כתובתה, ומקורו מת' הרא"ש שהובאה בטור, ובבה"ט הביא מח' בזה, ומסתברא שצריך להתרות בה בפירוש, דאמרינן אלו התרה בה בפ"י דלמא הדרא בה מאימת ההפסד. ומכל מקום די בהתראה אפילו בינו לבינה אם היא מודה לדבריו, כדמשמע ברמב"ם (אישות פכ"ד הי"ד). ומדברי רש"י (כתובות עב:) משמע דדוקא בחיים, וכן מוכח מל' הרמב"ן שהביא הבית יוסף. נושם כתב, דלאו דוקא אבי בעלה, אלא הוא הדין אם בעלה, שהרי במשנה סתם קתני המקללת יולדיו. וצ"ע על הפו' דנקטו אבי בעלה ולא נקטו כלשון המשנה יולדיו].

גם מהר"י בירדוגו דן בזה בשו"ת שופריה דיעקב (ח"א סימן נד), וכתב דנראה פשוט דלא בעינן קללה בשם

או בכינוי, וכדמצינו ברמב"ם (סנהדרין כו, ה) שאף על פי שאינו לוקה אלא אם קילל בשם או בכינוי, אם חרף ת"ח מנדין אותו, ואם חירף ע"ה עונשין הדיינין בדבר כפי מה שהשעה צריכה לכך, כפי המחרף, ולפי זה שנתחרף. ע"כ. וכיון שיש עונש בדבר, אם כן מיקרייא לפחות עוברת על דת יהודית. ובזה ניחא דמנו לה בהדי עוברת על דת יהודית, ולא עוברת על ד"מ. וזהו לשון הגמרא ניכול ארייא לסבא, ולא אמרו למחי רחמנא וכו', וכן נראה כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש, שהוסיף ו'החירוף', לומר, אפילו לא קללה בשם. וכ"ש אם מקללת הבעל עצמו בפניו דיוצאה בלא כתובה. דהא חייבת לעמוד ולשמש בפני הבעל ולא בפני האב (רמב"ם אישות פ"א), וכן כתב הבית יוסף בשם תשו' הרמב"ן (סימן ק"ב). ומה שתמה הבית יוסף על הרמב"ן, אינה תמיהה דק"ו דהרמב"ן לית ביה (ליה) פירכא, לפי דמקללת האב בפני האב אינה לוקה ולא חייש לכבוד האב, ובפני הבעל לוקה מפני כבוד הבעל, ואם כן כ"ש מקללת הבעל בפניו, וכן פסק מהריט"ץ בתשו' (סימן רל"א וסימן קס"ב).

ובשו"ת הרשב"א ח"ז (סימן תעז) כתב, שאם היא הגורמת שמקללתו חנם, הדין עמו שהמקללת בעלה בפניו יוצאה בלא כתובה. וכן כתב עוד בתשובות המיוחסות לרמב"ן (סימן קב) דאם הבעל טוען שהיא מקללתו, ב"ד חוקרים ושואלים לשכנים מי הגורם. ואם מקללתו חנם, הדין עמו. דהא מקללת בעלה בפניו, מן היוצאות שלא בכתובה וכו', וקרוב הדבר בעיני שאם ידוע שהוא מתמיד להכותה שאינו נאמן לטעון שהיא גורמת שמקללתו בפניו, דלאו כל כמיניה לאחזוקה בפרוצה. ע"כ. והביא דבריו מרן הבי"י (סימן קטו ד"ה כתוב בתשובות), וכתב עליו דאינו יודע מנין לו זה, ואפשר שהוא למד כן בק"ו ממקללת יולדיו בפניו. אך ק"ו פריכא הוא, דאיכא למימר שאני מקללת יולדיו בפניו דחמור כבוד האב, ועוד דאם כן לא היה משתמיט חד מהפוסקים לומר כן. עכ"ד.

ובשו"ת מהריט"ץ (ישנות, סימן רלא) כתב, נמצא כפי מה שביארנו עלה בדיניו, דקל וחומר הדברים אם מקללת אביו בפני בעלה, יוצאת בלא כתובה מכ"ש מקללת בעלה ממש. וזה פשוט.

ובשו"ת וזאת ליהודה (אבן העזר סימן מא) הביא מ"ש הרמב"ן הנ"ל, דאם מקללת בעלה בפניו היא מהיצאות שלא בכתובה, ועיניך תחזינה בשיטה מקובצת כתובות (ע"ב:), דאיכא מהראשונים דס"ל כוותיה דהרמב"ן, וכ"ה בשם תלמידי ר"י, וז"ל, מקללת יולדיו בפני מולידיו, כלומר שמקללת לחמיה או לחמותה בפני בנם, ואמר רבא לא תימא שמקללת לאב ולבן דהיינו בעלה, אלא כיון שמקללת לאב בפני בעלה, אעפ"י שאינה מקללת לבעלה, תצא בלא כתובה. ע"כ. וממ"ש תיבת אעפ"י וכו' נראה דס"ל דאם מקללת בעלה בפניו, יוצאת בלא כתובה. ועוד הביא שם בשם הרא"ה דס"ל בפירוש כסברת הרמב"ן, וז"ל, והא דאמרין במקללת יולדיו כ"ש לבעל גופיה בפניו, שהדין נותן שהיא יוצאה שלא בכתובה ותו לא מידי, הרא"ה ז"ל. עכ"ד.

והרב דינא דחיי (עשין מ"ח דף מ"ח ע"ג סוף דיבור ראשון) כתב, נראה דוקא מקללת יולדיו בפניו, אבל במקללת עצמו אינה וכו'. ע"ש. וכתב כן מדנפשיה כסברת מרן בית יוסף, ולא זכר שכן כתב מרן הבית יוסף. והרב יד אהרן שם (סימן קט"ו בהגהות בית יוסף אות י"ד) ציין עליו ולא העיר עליו מזה. ועוד ציין שם לתשובת מוהריט"ץ (סימן רל"א ורמ"ב), שכתב דלאו ק"ו פריכא, ופסק כהרמב"ן, ומוהר"א די בוטון בס' לחם רב (סימן נ"ב) כתב, דאף על גב שהבית יוסף תמה על הרמב"ן, אין לדחות דבריו, כיון שלא מצאנו בשאר הפוסקים שיחלקו (עיין בני"י) [עליה בפירוש]. ע"כ, וציין גם כן לדברי הכנסת הגדולה. ע"ש.

ובשו"ת הגם שאול (לרבי שאול אבן דנאן, סי"ט ח"א סימן סב) כתב, דיש לצדד שהגם שכן פסק מור"ם (אהע"ז סימן קט"ו סעי' ד') בשם הרמב"ן, וכן בסימן קנ"ד (סעי' ג'), הא רכיני הבית יוסף (בסימן קט"ו) הביא דברי הרמב"ן הנזכר וכתב עליהם ואיני יודע מנין לו, ואפשר שלמד מק"ו ממקללת יולדיו, וק"ו פריכא הוא וכו', ועוד דאם כן לא היה משתמיט חד מהפוסקים לומר כן, ע"ש. והב"ש (שם, ס"ק ט"ז) הביא דברי הב"י הנזכר, וכתב, ונ"ל דס"ל כהגהות מרדכי (כתובות סימן ר"צ) דהמקללת זקנו של בעל אף שאינו חייב בכבודו, דינא הוי כמקללת אביו. ע"ש. ועל זה יש קצת תימא, דהא

מור"ם שפסק כוותיה דהרמב"ן, כתב בדרכי משה בסימן הנזכר (אות ו') על ההיא דהגהות מרדכי וזה לשונו: וצ"ע דהא אין הבעל חייב בכבוד זקנו בכבוד אביו. ומשמע דלא ס"ל ההיא דהגהות מרדכי, ואי נימא דהגם שכתב צ"ע לא איכפת וכך ס"ל, למה לא פסקה היא עצמה דהמקללת זקנו של בעל, שמשם מוצאו לדינא דהרמב"ן, כמ"ש הב"ש, אלא שלהב"ש לא קשיא מידי, שכבר העירונו (בס"ק י"ד) שדין הגהות מרדכי נובע מהתוס' דהם פירשו הסוגיא כן, ולא כדרכי משה שהבין בענין אחר. ע"ש. נמצא לפי דבריו לדין דלא קיימא לן כפירוש התוס' אלא כפירוש הרמב"ם, שהעלה מרן על שולחנו, לית לן גם כן ההיא דכתב הרמב"ן, אכן צריכים אנן לדעת טעמו של הרמב"ן לסברת מור"ם שפסקה להלכה, וכ"ש שלא המציאה גם בלשון יש אומרים. ומהר"א די בוטון (בסימן נ"ב) כתב וז"ל: ונראה שלמד מק"ו דמקללת יולדיו בפניו, ואף על גב שהבית יוסף תמה עליו אין לדחות דברי התשובה ההיא, כיון שלא מצאנו בשאר הפוסקים שחלקו עליה בפירוש. ע"ש. ועיין בכנסת הגדולה (שם הגהות בית יוסף אות י"ד) שהביא דברי מהר"א די בוטון הנזכר. ע"ש.

והרב שופריה דיעקב (חלק אבן העזר סימן נ"ד) כתב, שדעת מור"ם ז"ל שהעתיק דברי הרמב"ן ז"ל בסתם, משום דס"ל דכל הפוסקים מודו בה, דדמיא למקללת אבי בעלה בפני בעלה, ונתן טעם משום שהאשה חייבת בכבוד חמיה מצד כבוד בעלה, והרחיב הדברים בנתינת טעם לדברי הרמב"ן, ולבסוף כתב אף על פי שהבית יוסף גמגם בה לא פסק בהדיא שלא כוותיה, והרי מור"ם החזיקה וקבעה להלכה בשני מקומות, ובכך הכי נקטינן, וכן פסק מהריט"ץ (בסימן קס"ב) כדברי הרמב"ן. ע"ש. עינינו הרואות, שדוקא להב"ש הוא דמוכח בהחלט לומר דהיא דהרמב"ן אינה עולה להלכה, משום שהיא נמשכת מפירוש הסוגיא דהיש מפרשים שהביאו התוספות, ובכך אחר דלית לן ההוא דינא, דההוא פירושא מנין לן ההיא דהרמב"ן, ובזה גם הב"י פליג על סברא זו, ולא סבר לה כדברי הב"ש דהרמב"ן מפרש כההוא פירושא, אלא נתן טעם דלמד מק"ו ואתיא ככולי עלמא. אמנם כתב עליה דפריכא הוא והניח הדבר באין הבנת טעם, ולכן

בהג"א (ב"ק לב.) וביש"ש שם. ואף שהוחזק שהוא מתמיד להכותה, כיון שהוא טוען שעושה כן להדריכה בדרך ישרה, לאפרושי מאיסורא שמקללתו, שזה מותר, כמבואר בתשו' הרמב"ן שם. וכן הוא בס' יראים (סימן רמז). ע"ש. אם כן י"ל דלא מחזקינן ליה שעושה שלא כדין. ועל האשה הרוצה להוציא ממנו מזונות להביא ראייה שהוא הנותן אצבע בין שיניו, כיון שהוא מוחזק במזונות.

ובהשקפה הראשונה היה נראה לומר שיותר יש לתלות שהבעל מתחיל, משום שי"ל דלא שמיע להו לאינשי איסורא כולי האי להכות את אשתו, ויש שמורים היתר לעצמם בחשבם שעושים כן להדריכן בדרך ישרה. ועיין מכות (ח): דאף על גב דגמיר, מצוה קא עביד וכו'. אולם אין זה מחוור לדינא. ועיין בשו"ת מעשה אברהם (חלק חושן משפט סימן כח) שהבעל שמכה את אשתו פסול לעדות. וכדין המכה את חברו. ע"ש. וכתב בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן טו אות טז ד"ה איכרא) והנכון בעיני שאין כוונת תשו' הרמב"ן הנ"ל לחייב הבעל במזונות משום כך, רק כוונתו לומר שאינו נאמן לדונה כמורדת ע"פ טענתו. ולעולם אין לפסוק לה מזונות בלי שתוכיח בעדים שהבעל מתחיל. (וכהאי גוונא בתשו' הרדב"ז ח"ג סימן תו). וכן מתבאר מדברי הרמ"א בהגה (סימן קנד ס"ג) שאחר שהביא דין זה שאין הבעל נאמן לטעון שהיא גורמת שכל הנשים בחזקת כשרות, סיים בזה"ל, ומושיבין אחרים לראות בשל מי הרעה הזאת. ע"ש. ואף האבני מילואים הנ"ל, שכ' להוכיח מד' הרמב"ם שהאשה מוחזקת במזונות, הדר תבריה לגזיזה באב"מ (סימן צ סק"ב) שכ' שאין כן דעת התוס' והרא"ש ושאר פוסקים, אלא בחייו הוא נקרא מוחזק בנכסים. ע"ש. ואם כן הדבר ברור שהבעל יכול לומר קים לי כסברתם. ואין להוציא ממנו בלי ראייה ברורה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



השמיטה משולחנו הטהור, ואפשר שהוא עצמו יתן עוד טעם אחר לחיזוקה של תשובה זו, וממה שתמה אין ראייה לדעתו ההפכית, כי כן דרך הפוסקים לכתוב מה שיש להם לתמוה, אף שאינם חולקים בעיקר הדין, כמ"ש הכנסת הגדולה בסימן רמ"ח (הגהות בית יוסף אות ג"ז), והשדי חמד (בכללי הפוסקים סימן י"ג) הו"ד בספר אשר לשלמה (דף ל"ו עמוד ג'). ואם כן אחר שמור"ם הביא את תשובת הרמב"ן בסתם, הא ודאי שנתברר לו טעמה לקיומה, ואנן כוותיה דמור"ם אזלינן במקום דלא אתברר לן דעת מר"ן בבירור גמור. ומה גם כי הכי ס"ל רבותינו הנזכרים מהר"א די בוטון, והכנסת הגדולה, ומהריט"ן, והרב שופריה דיעקב, וגם הרה"ג רפאל ברדוגו ז"ל בספר תורות אמת כ"כ, וגם סיים מו"ר שופריה דיעקב וכתב, ונראה שכך המנהג הפשוט כדברי הרמב"ן דפסק מור"ם כוותיה, דאפילו המקללת בעלה בפניו יוצאה בלא כתובה, ע"ש. ועוד נראה שאף הב"ש ס"ל דההיא דהרמב"ן אתיא לכ"ע, ומ"ש דהרמב"ן ס"ל כהגהות מרדכי, הכוונה היא אחר שדעת הגהות מרדכי נובע מפירוש התוס', כמ"ש (בס"ק י"ד) שמפרשים הסוגיא כן, כדי לקיים בפניו דמתניתין בדוקא כמ"ש התוס' (שם). ולההוא פירושא דיש מפרשים צ"ל דלאו טעמא דמתניתין משום כבוד אב, ואם דלית חיובא בה, אלא ודאי טעמא אחריני איכא, דאי לא תימא הכי לא יצדק להם לפרש כן, ואם כן ילפינן מהם דטעמא דמתניתין אחר הוא. ואחר שאין הדבר תלוי בחומר כבוד אב, שפיר ילפינן מקללת בעלה מק"ו ממקללת אבי בעלה, דליכא שום פירכא, ודינא דהרמב"ם אתי לכ"ע.

וע' בילקוט יוסף שובע שמחות (ח"א פרק כג) באשה שברחה מבית בעלה מפני שמכה אותה, אם יש לה מזונות. ונתבאר שם, דלכאורה נראה שאם הוא טוען שהיא גורמת אינו נאמן, ומחייבים אותו במזונות, וקשה, שאף שאין להחזיק את האשה בפרוצה שהיא מקללתו, מכל מקום הרי גם אין לנו להחזיקו במכה אותה שלא כדין, שהיא גם כן עבירה חמורה יותר ממכה חברו. וכמ"ש בשו"ת מהר"ם ב"ב (סימן פא). ועיין

סימן מז

בעניין שבועה חמורה לחתן תחת החופה

בס"ד, כ"ד חשוון תשע"ד

לכבוד הרב הנכבד רבי ברק מזעקי שליט"א

מחלקת הנישואין נס ציונה

שלום רב,

מאשר קבלת מכתבו בענין שבועה חמורה שבכתובה, הנה אם העבירו קו על נוסח זה, וגם נשבע שבועה וכו', אין לפסול הכתובה בשל כך, וכתובה זו כשרה כדין. ובכתובות של האשכנזים לא מופיע כלל נוסח זה, וכמובן יש להשאירם במנהגם. ורק בכתובות של הספרדים מופיע נוסח זה. ולכן אם העבירו קו על נוסח זה, חלילה לפסול כתובה כזו.

ואמנם לכתחלה על הרבנות להבהיר לכל ספרדי שבא להרשם לנישואין, כי אין לו לשנות ממנהגי ארץ ישראל, ובארץ ישראל יש לקבוע בזה מנהג אחיד אצל כל הספרדים על פי הבית יוסף, שיהיה נוסח זה של שבועה חמורה בכתובות שלנו.

ומרן אאמור"ר עט"ר צוק"ל הכ"מ, הקפיד מאד לעשות שבועה לכל הספרדים, ולא חילק בין עדה לעדה. כי אחר שהגיעו לארץ, יש לכולם לעשות מנהג אחיד, על פי מ"ש מרן הבית יוסף באבקת רוכל סימן ריב, דקמא קמא בטיל. ומי יש בידו כח לחלוק על מרן הבית יוסף בתשובה זו. ולכן גם יוצאי תוניס עליהם לנהוג כאן בארץ בכל מכל כל כמנהג ארץ ישראל, ולעשות שבועה חמורה, ומה שנהגו בתוניס, אין להם להמשיך כאן בארץ, וזו היתה דעתו של מרן האבא הכ"מ, ותמיד הזהיר על כך שלא יעשו עדרים עדרים, אלא הספרדים כולם יעשו אגודה אחת, כדעת מרן הבית יוסף, וכבר כתב החיד"א שכל העושה כדעת מרן הרי הוא עושה כמאתים רבנים. ואין כאן שום פגיעה בגדולי החכמים שהיו בחוץ לארץ, כולם גדולים וחשובים, אבל כאן בארץ ישראל אין לשנות מהמנהג. וכל הקושיות שהקשו על שבועה חמורה, הכל מתורצים, וחלקם הזכרנו בילקוט יוסף חופה וקידושין.

והן אמת שבחוץ לארץ לא הכל נהגו בזה, וראה בשו"ת מצות כהונה (להגאון ר' אברהם הכהן, בעל משמרות כהונה סימן ז') שהזכיר שכתבו בכתובה שקנו בקנין שלם וכו', ואין שם נוסח השבועה. וכך היה כנראה המנהג בבגדאד וכמ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן כח). אך בארץ ישראל נהגו הספרדים בכל הדורות להשביע בכתובה על כל הנאמר בשטר הכתובה. ואף אברך שמקבל מילגה נמוכה, הרי כיום זה דרך האברכים, והשבועה באה על דרך העולם. ואף שפעמים נכשל ואינו מכבדה, אינו עובר בזה על השבועה, כי השבועה באה על דרכו של עולם ברוב הפעמים. וכל הנשבע על דעת כן נשבע, כאשר יבואר להלן.

ולגופו של ענין, הנה מקור דין זה של שבועה חמורה, הוא עפמ"ש בבית יוסף (אבה"ע סימן א'), שלא החרים רבינו גרשום מאור הגולה שלא לישא אשה על אשתו, אלא עד סוף האלף החמישי. ולכן טוב לעשות תקנה בחרמות ונידויים שכל מי שישא שניה וכו'. ועפ"ז כתב בשלחן ערוך (סעי' י"א) שטוב לתקן בחרמות ונידויים שלא ישא אשה על אשתו. עוד כתב מרן הבית יוסף (אבן העזר סימן קסט סמ"ו), שלא החרים רבינו גרשום מאור הגולה שלא לישא אשה על אשתו, אלא עד סוף האלף החמישי. וכן כתב עוד בשלחן ערוך בהלכות חליצה (סימן קסט אות מו), דאף על גב דליכא חרם דרבינו גרשום, שהרי לא גזרו אלא עד סוף האלף החמישי, מכל מקום כל אדם משביעין אותו בעת הנישואין שלא ישא אשה על אשתו וכו'. ע"ש. ומכאן המקור למנהגינו להשביע שבועה חמורה, שביסודה נוסדה כתחליף לחרם דרבינו גרשום, אך הרחיבו זאת על כל הנאמר בשטר הכתובה, כפי מנהג העולם, וראה להלן.

ואמנם כשי למורא (סימן א) העיר, שהיכן מצא הבית שמואל דבר זה שכל אדם משביעין אותו בשעת נישואין שלא ישא אשה על אשתו, וגם המנהג אינו כן. ומבואר שהבין שאת הפירוש לסדר החליצה כתב הב"ש, ולא מרן השלחן ערוך. אך כבר העיר על זה הגאון רע"א (בהגהותיו על סדר החליצה ס"ק א), שזה אינו, אלא סדר החליצה כתבו מרן עצמו, וכאמור כתב בסימן קסט"ט אות מ"ו שנהגו להשביע שבועה חמורה

תחת החופה. וכך כתבו הלבוש (בפירוש סדר החליצה), ומרן החבי"ב בכנסת הגדולה (סימן קסט הגהות הטור ס"ק עה). והגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו. [והוא מזמן הרמב"ם, וראה להלן].

נמצא שכבר מזמן מרן השלחן ערוך נהגו להשביע את החתן בשבועה חמורה. ומצינו להרבה מגדולי האחרונים שהעידו על מנהגינו לפחות בחמש מאות השנים האחרונות, להשביע את החתן בשבועה חמורה, ובהם, בשו"ת הרדב"ז חלק ד' (סימן אלף רצב) שכתב, שנהגו עתה להשביע את הבעל על כל תנאי הכתובה. ע"ש.

ובן כתב בשו"ת המבי"ט ח"ב (סימן נ'): בזה"ל: ונשבע בשבועה חמורה ובתקיעת כף על דעת המקום ברוך הוא וכו' לגמור ולקיים כל הכתוב לעיל. ע"כ.

ובן כתב בנו בשו"ת מהרי"ט ח"א (סימן ס' וסימן קיח): שמעשים בכל יום שכותבים בכתובות, שנשבע שלא ישא אחרת עליה בחייה. ע"ש.

ובן כתב בשו"ת מהרש"ש (סימן מז): שרגילין לכתוב בכתובות שלנו תנאים רבים, ובכללם, שלא ישא אשה אחרת עליה, ולבסוף כדי לגמור ולקיים את כל הנזכר לעיל קנינא מפלוני וכו' ונשבע שבועה חמורה וכו', ומגו דחיילא אשאר תנאים חיילא נמי שלא לישא אחרת. ע"כ.

ובן כתב בשו"ת מהרשד"ם (אבן העזר סימן כז): שהיו נשבעין בשבועה חמורה על דעת המקום ברוך הוא ועל דעת הנשבעין באמת, ועל דעת ג' רבנים מפורסמים, לקיים את כל הכתוב לעיל בלי ערעור כלל ועיקר. ושם כתב, שהשבועה נותנת תוקף יתר לכתובה להחמיר בה בכל ספק ספיקא. ע"ש.

ובן כתב מההראנ"ח במים עמוקים ח"ב (סימן סז). וכבר כתבו מהר"י אבולעפיא ומרן החיד"א (בשם הגדולים), שהמהר"י בן לב, ומהרשד"ם ומהרש"ך חשובים בזמננו כהרי"ף הרמב"ם והרא"ש. וכן כתב בספר ויקרא אברהם (בכללים שבסוף הספר).

ובספר נוה שלום (דיני אישות סעי' ב) כתב, שהמנהג להשביע את החתן בשעת החופה שלא ישא אשה על אשתו אלא אם כן שהתה עשר שנים ולא

ילדה, הוא מנהג קדום מזמן הרמב"ם, כמבואר בתשובת הרמב"ם הובאה בספר לב שמח. ע"כ.

ועיין בס' ארץ חיים (סתהון סימן סו) בשם הרב שבט בנימין, דבכתובות של עיה"ק ירושלים כותבים חיובי הכתובה עם התנאים בשטר אחד, ואין ספק שהשבועה חוזרת כל כל הנאמר בכתובה. ע"ש.

ובן כתב הגר"ח נאה בס' שיעורי תורה (עמוד ש"א) כי הספרדים כותבים השבועה בעיקר כדי לכופו שלא ישא אחרת עליה, ואגב כללו את כל תנאי הכתובה בתוך השבועה, אבל לבני אשכנז שיש להם חרם דר"ג שלא לישא שתי נשים, לא נזדקקו להוסיף שבועה על שאר תנאי הכתובה. ע"ש.

ובן כתב ביד אהרן אלפנדארי (סימן א') בשם מהר"י בן לב ז"ל, דחרם דרבינו גרשום לא פשט בספרד, והראיה לכך שנהגו לכתוב בכתובות נשבע שלא ישא אשה אחרת עליה, ושכ"כ גם כן הרב משפט צדק.

גם מהר"ם אמארייליו כתב בסוף ספר תורת חיים למוה"ר חיון שמואל, שמנהגנו לכתוב בכתובות שלנו שהבעל נשבע שלא יגרשנה בעל כרחיה ושלא ישא אחרת עליה. וכן כתבו המהר"ם אלשיך (סימן עח), ומהר"ם חאגיז (בשתי הלחם סימן כח), והמחנה אפרים (סימן א'). ע"ש.

גם מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן לח אות מח) כתב, שהמנהג פשוט בארץ ישראל שכותבים בכתובה בלשון הזה, ונשבע שבועה חמורה על זה [שלא ישא אשה על אשתו] ועל שאר התנאים. ע"כ.

ובן כתב בשו"ת בית יהודה עייאש (חושן משפט סימן ד') שהבעל מקבל על עצמו בשבועה לקיים כל פרט מהתנאים הנזכרים בכתובה.

ובספר ארץ חיים סתהון (אבן העזר סימן א') כתב כן בשם מהר"ח מוצירי, והרב הו"ן יוסף, ומהר"ד אבולעפיא, והרב כד הקמח, והרב ויקרא אברהם הנז'. וכן כתבו החקרי לב (ח"ג יורה דעה סימן פז), ומהר"ח פלאג'י בחיים ושלום ח"א (סימן ו'). וכן כתב בשו"ת תעלומות לב ח"ב (אבן העזר סימן ה') על דברי מרן בסימן א' [טוב לעשות תקנה בחרמות ונדויים ע"מ שישא אשה על אשתו], שלכן נהגו בערי תוגרמא ואר"י להשביע

החתן שלא ישא אחרת עליה כדי לכופו לקיים שבועתו. ע"כ. וכן כתב הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (אבן העזר סימן כח), שכן מנהג אר"י. ע"ש. וגם במרוקו בהרבה מקומות נהגו להשביע, וכמ"ש בשו"ת משפט וצדקה ביעקב ח"א (סימן ט). ע"ש.

היאך לא חשו להשביע מחשש שלא יפרנס ויכבד כראוי

והנה יש שהעירו על המנהג, שמאחר והדורות הולכים ויורדים, היאך אפשר להשביע כל אחד שאם לא יפרנסנה, או שלא יכבדה כראוי, יעבור על השבועה. ולכאורה לא נאמרה שבועה זו אלא בדורות קודמים שהיו יראי שמים ויראים משבועות, אבל בזמנינו שבתו הדין ביטלו את כל השבועות המבוארות בשלחן ערוך חושן משפט, למה נחזיק בשבועה דוקא על הכתובה. אך הגם שיש להשיב על הטענות כאשר יבואר להלן, עם כ"ז למרות כל הטענות נגד השבועה, אין בכוחנו לבוא ולבטל מנהג כזה קדום, שיסודו מדברי מרן השלחן ערוך, ולמה נחוש למה שלא חשו הקדמונים. ובאמת ניחזי אנן, האם בזמנם לא היו רבים שלא היו יכולים לעמוד כל ימי חייהם בכבוד האשה, או ליתן לה מזונות כפי כבודה, ועם כ"ז לא חשו שמא לא יכבדה איזה פעם אחת, או לא יתן לה מזונות, האם היו מלאכים בזמנם, ואם כן למה לנו לחוש למה שהקדמונים דור אחר דור לא חשו לו.

ומה שבאמת לא חשו לשבועה חמורה זו, על כרחינו לומר או שאין השבועה מתייחסת לכל הפרטים המצויים שא"א לעמוד בהם, והשבועה חלה בעיקר לד' דברים, שהם: שלא ישא אשה על אשתו, שלא יצא לחוץ לארץ בלא ידיעתה, שלא ימשכן תכשיטיה, ולא יגרשנה בעל כרחו וכך הביאו בשמו של הגר"צ אבא שאול זצ"ל. אולם לדעת מרן האבא זצ"ל השבועה חמורה חלה על כל מה שנאמר בכתובה, כלשון הנאמר בכתובה. [דרך אגב, גם יוצאי מרוקו צריכים להישבע שבועה חמורה, כי בכתובה של רבי יצחק בן ואליד כתוב מפורש וגם נשבע שבועה חמורה].

וברור שכוונת השבועה היא למה שהוא דרך העולם, ובדרך כלל, שהרי בדרך כלל ינהג עמה בכבוד

ויתן לה מזונות. ולא יתנהג עמה מנהג של שפחה, שעל ידי שמכינה לו כל צרכיו ומנקה את ביתו יבוא לנהוג בה בולזול כאחת השפחות. ובפרט שלדעת הרב נחלת שבעה (סימן יב) מה שכתבו בכתובה ואוקיר אינו ענין בפני עצמו, אלא נמשך לפניו ולאחריו, ואוקיר ואכבדך, ובמה, שאפרנסנה לכבדה במלבושים, וכדרי דקרי למאני מכבודתא. ע"ש. ואמנם בשו"ת בנימין זאב (סימן נ) כתב ואוקיר היינו ואכבדך, על כל פנים ענין הכבוד אינו שייך לפגיעה או דיבור כנגדה, אלא שלא ינהג בה מנהג זלזול.

ועוד, שהרי זה ברור שאם האשה מוחלת בפירוש אינו עובר על שבועתו, וגם אינו צריך התרה על זה. שאל"כ מי שכתבו לו בכתובתו הדירה בארץ ישראל, לא יוכל כל ימיו לעבור להתגורר בחוץ לארץ עד שיתיר את שבועתו, ומבואר באחרונים דרשאי לצאת לחוץ לארץ ודי בהסכמתה. וע"כ דכשהיא מתרצית אין שום שבועה. ואף על פי שיש הרבה פעמים שאין האשה מוחלת ע"מ שאינו מכבדה כראוי, הנה אם זה דבר שמסתמא לא נשבע אדעתא דהכי, אמרינן אדעתא דהכי לא נשבע, וכמו שכתבו בזה הפוסקים בכיוצא בזה, ראה בגט פשוט (סימן קיט אות לד). ובמחנה אפרים (סימן ב) שאם לא ילדה אשתו בנים, אינו צריך התרה אף שלא פירש כן בכתובה. ואפילו אם האשה אומרת בפירוש שאינה מוחלת, אם הוא בדבר שאינו מתקבל על הדעת, גם כן י"ל דאדעתא דהכי לא נשבע. וכבר כתב הרדב"ז בח"א (סימן תקט) דאורחא דמילתא שבשביל דוחק המזונות מוחלת כל תנאי שבעולם, וכיון דסתם נשים מוחלות, זאת בטלה דעתה אצל כל הנשים. ע"ש. [ועוד יתכן דמה שהתחייב לה הוא רק אם תנהג כדת משה וישראל, כנוסח הכתובה, אבל אם תנהג בדבר אחד לא כפי דת משה וישראל, על זה לא נשבע, וצ"ע].

וגם בדבר שאינו אורחא דמילתא שמוחלת לו, הרי בלא"ה נחלקו הראשונים אם האיש חייב להשכיר עצמו להביא מזונות לאשתו או לא, שדעת ר"ת (כתובות ג.ג.) שאינו חייב להשכיר את גופו להביא מזונות. ואף שדעת רבינו אליהו שחייב האיש להשכיר את עצמו לפועל להביא מזונות לאשתו. וכן פסק הרמ"א (אבן העזר סימן ע' סעיף ג'), מכל מקום כבר כתב הגר"א שדעת

רוב הפוסקים כר"ת. וכ"ש אם האשה נישאת לבן תורה, שעל מנת כן נישאת לו שיביא לה סך זעום מהכולל, וסברה וקיבלה, ובזה י"ל דלכולי עלמא אין חיוב להשכיר עצמו לפועל להביא לה מזונות. דהוי כמחילה. ואי לא תימא הכי, היאך כל האברכים עוברים על חיוב מזונות, שלדעת הרמב"ם והרבה ראשונים הוא חיוב מן התורה, ודל מהכא השבועה, לכאורה עוברים על דין תורה. ועל כרחנו לומר דהוי כאשה שמחלה על מזונותיה, וסברה וקיבלה. ולפי זה גם על השבועה אינם עוברים.

וזכורני, שבשנת תשל"ג מרן אאמו"ר סידר קידושין לאחד מתלמידיו, שלמד בישיבת בית התלמוד בירושלים, ובעת שמרן אאמו"ר ערך את השבועה חמורה כפי מנהגינו, ראש הישיבה הגאון הרב שוורצמן [זצ"ל] נזדעק והעיר בכעס למה עושים זאת ומכשילים את החתן לעבור על שבועה חמורה. ובאותה עת עמד לצדו של הרב שוורצמן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, ואמר לו, האם כבודו יודע מה המקור לשבועה זו, והשיב שאינו יודע שום מקור לזה, ואינו מבין זאת. ואז אמר לו הגרב"צ חלק מהמקורות הנ"ל, והסביר לו שמנהגינו מיוסד על פי דעת גדולי הדורות, שהוא בא במקום חרם דרבינו גרשום, ויש לו יסודות איתנים בהלכה, ואין לזלזל במנהג ישראל מדורי דורות, וקיבל הדברים. ועיין בספר משפט הכתובה שהביא בשם מרן אאמו"ר זיע"א, כי חלילה לבטל את מנהג השבועה כלל, ואין לשמוע לקול מערערים אשר כריסם קטנה מצפרני האחרונים הנ"ל. וגם אין לשנות מהשבועה ולצמצמה ממה שעשו בדורות שלנו. ואין להמנע כלל, והרי הוא עצמו משביע את החתנים בכל יום. וכן השיב הגרב"צ אבא שאול זצ"ל במכתב בזה"ל: אודות מנהג הספרדים להשביע את החתן בתקיעת כף על כל הנזכר בכתובה, ויש שערערו על זה מחשש שיעבור על השבועה וכו', הנה לענ"ד אין לבטל מנהג הראשונים שקטנם עבה ממתנינו, שנהגו כן מתקופת המבי"ט ואילך, [מזמן הרמב"ם ולכל הפחות מזמן מרן השלחן ערוך כנ"ל], ויש ליישב את כל הערותיו, דחשש איסור ביטול השבועה, כיון שהוא מושבע ועומד מהר סיני על שאר כסות ועונה, ואין השבועה חלה בין כך ע"מ שמושבע

ועומד מהר סיני, ואף בכולל כשיטת רוב הראשונים האומרים דבביטול מצוה לא שייך איסור כולל, כמבואר בתוס' (שבועות כד.). ובפרט בשבועה בנידון דידן שאינו מוציא אותה בפיו, וגם אין בו הזכרת ה'. והשבועה הזו הועילה רק לענין ד' דברים, שלא ימשכן תכשיטה, ושלא ישא אשה על אשתו, ולא יגרשנה בעל כרחה, ולא יצא מגבולות ארץ ישראל בלא ידיעתה. ואני יודע אודות כמה אברכים שעמדו לברוח מנשותיהם לחוץ לארץ ומכח שבועה זו אסרתי להם. ולכן ראוי להמשיך במנהגינו כפי מסורת רבותינו ואבותינו, ואני תמה על אותם ראשי ישיבות מאחינו האשכנזים, אשר עורכים חופה וקידושין לתלמידיהם מבני עדות המזרח, ואינם רוצים להשביע את החתן, ואינם מוכנים לוותר על כבודם ומזלזלים בכבודם של ראשונים. ואם רוצים בברכות אינם מוכרחים לסדר את הכתובה, ויתנו לאחר לעשות כן. עכ"ד. ועוד הביא בשם הגרי"ש אלישיב זיע"א שלא הסכים עם מנהג כמה מרבני אשכנז שאינם משביעים את החתנים הספרדיים. ונזדעק עליהם שא"א לחשוב את עצמנו חכמים מחכמי הדורות הקדומים. גם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל אמר, שהוא אינו מתנגד לחתן ספרדי שישבע, רק נותן קריאת הכתובה לרב ספרדי והוא יעשה הכל כמנהגו. ובקונטרס השבעתי אתכם הוסיף, שאמר לו הגרש"ז לא יכול להיות שראש ישיבה ימנע מהחתן לישבע, שהרי זה מנהג שנהגו כן בכל הדורות, וכל אלה שנהגו לישבע ימשיכו במנהג זה. ע"כ.

ויש לציון כי לפני כ-50 שנה כל הכתובות בארץ היו מנוסחות בנוסח אשכנז, לא היה כתוב בהם שבועה חמורה, גם היה כתוב בהם 'דחזי ליכי מדאורייתא' מרן אאמו"ר זצ"ל הקים קול צעקה, למה כתוב בכתובות של הספרדים דאורייתא, הרי מרן הבית יוסף כותב שצריכים לכתוב 'דחזי ליכי' סתם. וגם אמאי השמיטו את השבועה חמורה, אחר שנהגו כך כל גדולי הדורות. וב"ה החזירו עטרה ליושנה, וכיום בכתובות של הספרדים מופיע שנשבע שבועה חמורה, וכן נאמר דחזי ליכי, ולא נאמר מדאורייתא.

בעבר, כאשר סיפרו להגרי"ש אלישיב שראש ישיבה אחד מתנה שהוא מוכן לבא לחתונה רק אם

גם בתקנות הדיון, שביה"ד יכול לדון דיין יחיד בדברים שהם לא על הריב בין הצדדים, ובלבד שהדבר אפשרי לפי ההלכה.

יש להבחין בין היכא שהדין מחייב לכפות, כגון מוכה שחין וכדו', שכופין ליתן גט, לבין מורדים זע"ז וחיים בנפרד במשך שנים, ובזה יש לדון היאך יכתבו בפסק דין, יש שכותבים חייבים להתגרש, או שכותבים עליהם להתגרש, איך הנוסח הנכון.

והנה במשנה גיטין (פח): שנינו: גט מעושה, בישראל, כשר, ובעובדי כוכבים, פסול. ובעובדי כוכבים, חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישאל אומרים לך (וכשר). והיינו שהכריחו אדם ליתן גט לאשתו, אם זה נעשה על ידי ישראל כשר.

ובגמ' אמרו, אמר ר"נ אמר שמואל, גט המעושה בישראל, כדין, כשר, שלא כדין, פסול ופוסל. ובעובדי כוכבים, כדין, פסול ופוסל, שלא כדין, אפילו ריח הגט אין בו. והיינו, דמה שאמרו במשנה גט מעושה בישראל כשר, היינו דוקא שכפו אותו כדין, וכגון אותם שאמרו חכמים שחייב לגרש, כמו מי שיש לו ריח הפה או מוכה שחין. ועוד אמרו בגמרא, אביי אשכחיה לרב יוסף דיתבי וקא מעשה אגיטי, כופה איש להוציא את אשתו כדין. א"ל, והא אנן הדיוטות אנן, שאין מומחין אלא סמוכין, שהרי אין סמיכה בחו"ל כמבואר בסנהדרין יד. ותניא, היה ר"ט אומר, כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר, לפניהם, ולא לפני הדיוטות! א"ל, אנן שליחותיהו [דבני ארץ ישראל] קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות וההלואות. והיינו שדייני חוץ לארץ קיבלו רשות מדיינים ארץ ישראל הסמוכים לדון. וע"ש ברשב"א שכתב לבאר את הלימוד מהפסוק, השתא דכתיב לפניהם, שזה מדבר על משפטים, כלומר שכולל כל המשפטים ואפילו גיטין, שמע מינה דבכולהו בעינן דיינים מומחין. והדברים מבוארים יותר בהר"ן שם (מט): שכתב, להכי איצטריך לפניהם דקאי אאלהים, לומר שבכל משפט בעי מומחין, ועישוי דגיטין משפט הוא.

החתן יכנס לחדר ייחוד מיד אחר החופה כמנהג האשכנזים, ועוד התנה עמו, שלא יעשה שבועה חמורה. הרב אלישיב הזדעק מי הוא ראש הישיבה זה, האם אחד הצעירים או הזקנים, אמרו לו מהצעירים, אמר הבנתי, הזקנים יודעים שכל אחד עושה כמנהגו, לכן נמשיך במנהג שלנו. שהברכות הנאמרות בחופה הם ברכות השבח ואין צריך לקיים מיד חדר יחוד. והיאך נבטל מנהג הקדמונים שנהגו כן על פי דעת מרן השלחן ערוך, או מזמן הרמב"ם. ופוק חזי במנהגים שנהגו בהם אחינו האשכנזים, ששומרים עליהם בכל משמר וכבבת עיניהם, ואין משנים כי הוא זה ממנהגם, ואילו מנהג של אבותינו שנקבע על פי גדולי הדורות, ארזי לבנון ארזי קומה נ"ע, היאך רוצים לבטלו במחי יד. ואילו הרמ"א היה כותב שבועה זו בודאי שהיו מחזיקים בה כל יוצאי אשכנז, חסידים וליטאים, ואמאי אנו לא נחזיק ביתר שאת וביתר עוז במנהגינו המיוסדים על פי דעת מרן הב"י, ומרן זיע"א, וכל גדולי התורה ענקי הרוח הספרדיים.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יז

אם בית דין יכול לכתוב בפסק הדין שהצדדים חייבים להתגרש

[מתוך שיעור בכנס הדיינים אדר תשע"ו]

בא לפני נידון שבו ביה"ד פסק באחרונה, שעל הצדדים להתגרש זמ"ז. על פסק דין זה חתום דיין אחד, ולא היה מושב של 3 דיינים. ונכתב בפס"ד שהעובדא שישב כדין דיין אחד, היה בהסכמת הצדדים, לא נאמר בפס"ד אם היה קנין או לא, ולהלן נבאר שזה בעצם לא משנה.

נראה, שאי אפשר שדיין יחיד יתן החלטה בענין חיוב גט. כי דבר זה שייך לדיני אבן העזר. וכך קבוע

ומבואר בגמרא ובראשונים שעישוי גיטין בכלל משפטים, ובמשפט בעינן שלשה, כדאיתא בגמ' יבמות מו: גר צריך שלשה, מאי טעמא משפט כתיב ביה כדין. ומבואר בגמרא שעישוי גט מעיקר דין תורה צריך להיעשות בידי מומחים, ואנן ההדיוטות שליחותיהו דקמאי קא עבדינן. ואמנם בגמרא לא מבואר להדיא אם עישוי גט צריך להיעשות בידי שלשה, או די בהדיוט יחיד. שאם אנחנו שליחותיהו דקמאי עבדינן, אז גם יחיד.

והנה בפשטות מלשון המשנה "גט המעושה בישראל כשר", משמע דלא בעינן בית דין, כי לא כתוב בית דין, כתוב גט מעושה בישראל. אלא כל אחד ואחד מישראל יכול לכפות את חברו לתת גט, במקום שהדין שאפשר לכפות על כך. וכך דייקו כמה אחרונים. עי' כנה"ג (אבה"ע סי' קלד הגה"ט אות לב) שכתב בשם המהר"ח רופא (שו"ת מעשה חייא סי' כד מעמ' 439 באוצר החכמה) בלי חולק, שלא צריך בית דין לכפיית גט. ושם הביא שתי ראיות: מהא דלא חילקה הגמ' בין בית דין להדיוט ישראל שכופה, אלא רק בין גט מעושה בישראל לגט מעושה בעכו"ם. ב. מהא דכתב הרמב"ם שישראל שכפה שלא כדין, הגט כשר מהתורה. ואת"ל דבעי' בי"ד דווקא לכפיה, הא דיין שטעה בדבר משנה אינו נחשב דיין, אם כן הגט פסול מן התורה. ע"כ לא בעי' דיין אלא כל אחד מישראל. וע"ע שם שהביא עוד ראיות. וכתב דמ"ש הראשונים דיני ישראל או בית דין של ישראל, אורחא דמילתא נקט.

וכ"כ בערך לחם למהריק"ש (אבה"ע סי' קלד ס"ח) בשם המהרשד"ם, ודחה דבריו, וז"ל: אנסו חבריו לגרש שלא ע"י גוים, אלא שהכהו או הפחידו להרע לו בגופו, או בממונו, דינו כאנסוהו גוים, כיון שלא נאנס על ידי בי"ד, דשליחותיהו דקמאי עבידי, ומצוה לשמוע בקול חכמים. וכן מוכח במסכת גיטין, גם בפרק חזקת פריך, למ"ד תליוהו וזבין זביניה זבינא, מהא דגט מעושה בגוים דפסול, משמע דכי הדדי, וכן נראה מדברי הרמב"ם וכל הפוסקים כנ"ל, ודברי המהרשד"ם (סי' ריד) לא נתחוררו לי, דא"כ מאי פריך שאני תליוהו דבידי ישראל הוה. ע"כ.

ובשו"ת משאת משה (אה"ע סימן יז) כתב שככל הנראה כוונתו למש"כ המהרשד"ם (באבה"ע סימן סג) וז"ל: ואחר שנדע גט מעושה מה דינו, אם פסול מן התורה או מדרבנן, אחר כך נגזור הדין בנדון שלפנינו, דהנה במשנה בפ' המגרש שנינו, גט מעושה בישראל כשר, ואמרינן בגמרא, אמר רב נחמן אמר שמואל גט מעושה בישראל כדין כשר, שלא כדין פסול. ופירש"י, להתירה להנשא. הרי נראה דאע"פ שאנסוהו לתת גט ע"י ישראל שלא כדין, אינו בטל אלא גט פסול, שאסור לינשא לכתחלה. וכ"כ הרמב"ם סוף פ"ב מה' גירושין ע"ש. וכתב המשאת משה, שככל הנראה הדקדוק הוא מגוף המעשה שם, שהבעל טען שקרובי האשה אנסוהו לגרש. ועל זה עצמו דן שם האם היה אונס או לא. ומשמע שגם באונס על ידי הדיוט ישראל שאינו בי"ד, אם נעשה כדין הגט כשר.

ויש בדבריו חידוש, דגם כפיה שלא כדין שכתב הרמב"ם שהגט כשר מהתורה, הוא גם בישראל הדיוט.

אולם פשט דברי הראשונים והסכמת האחרונים שאין לכפות גט אלא בבית דין של שלשה. דהנה ז"ל הרמב"ם (הלכות גירושין פ"ב ה"כ): מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו, ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני, ויכתוב הגט והוא גט כשר. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו.

וכ"פ הטור והשלחן ערוך (אה"ע סימן קלד סעי' ה'), שאם כפו אותו כדין, כגון שהוא חייב להוציא ואינו רוצה, ואנסוהו בי"ד עד שהוציא, הוי גט. ע"כ. הנה לשון הרמב"ם והשלחן ערוך "בית דין", ומשמע רק בי"ד רק דיין יחיד.

ובכל מקום שכתוב בית דין משמע שלשה דינים, שכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב הי"א): אחד שהיה מומחה לרבים, או שנטל רשות מבית דין, הרי זה מותר לו לדון יחידי, אבל אינו חשוב בית דין. ושם פ"ה הי"ח כתב: יחיד שהוא מומחה לרבים, אף על פי

התורה, וי"ל דרשב"ם (פ' חזקת) כ' דבלאו הכי הוה כתלוהו ויהיב, כיון דלא מפסיד מידי, שהרי היא מורדת, וסופו לא תשאר תחתיו, ונהי דמכל מקום מסקי' דשלא כדין הוה כתלוהו ויהיב, ולא כזבין, מכל מקום אם בשעת מעשה סבור שכדין הוא, אעפ"י שיתגלה אח"כ שטעו, מכל מקום לא יחזור בו, כי בלאו הכי סופו שלא תשאר תחתיו.

ומבואר בדברי החת"ס, שאין בדברי הלח"מ דין מחודש, שבית דין שטעו וכפו גט הגט כשר, אלא סברא שבעל שגירש על פי בית דין, מן הסתם גמר בדעתו לגרש, לאחר ששמע מבי"ד שזו חובתו, וכשהתברר לו שבי"ד טעה, לא יחזור בו מהסכמתו לתת גט, שיודע שגם אם יחזור בו והגט יבוטל, האשה לא תחזור אליו. ולפ"ז אין ללמוד מדברי הלח"מ שיש שני דיני כפיה, על ידי בי"ד ועל ידי הדיוט, דלעולם בעי' בי"ד, והחידוש ברמב"ם הוא שכאשר בי"ד טעו, יש סברא שהבעל גירש מרצון.

ועיין להחזו"א (אבה"ע סימן צט ס"ק א) שאחר שהביא דברי הלח"מ, כתב: כ' עוד הרמב"ם, דאם טעו בי"ד ואנסוהו, או שהיו הדיוטות ואנסוהו, הגט כשר מן התורה, והנה דווקא טעו דיש להם כח בי"ד וחייב לשמוע להם, ונמצא שבשעת הגירושין היה הדבר כדין, אבל הזידו הו"ל כהדיוט, ואין כאן כח בי"ד כלל, והגט בטל. ע"כ.

ולכאורה משמע שהוא כמו שכתבנו בתחלה בדעת הלח"מ, שיש שני דיני כפיה. אך בהמשך דבריו כתב וז"ל: ומכל מקום לא ניתנה השליחות אלא לבי"ד דגמירי וסבירי ובקיא בהוראה, ולא להדיוטות שלא הגיעו להוראה.

ומפורש שרק בי"ד רשאים לכפות על הבעל לתת גט. ובאמת צ"ב מנא לן שצריך בית דין של שלשה, ולא סגי בבית דין של יחיד.

ומצאנו בדברי הראשונים שמעשה של כפיית גט הוא בכלל מעשה המשפט. ולכן צריך בי"ד. וז"ל הרשב"א (גיטין שם): השתא דכתיב לפניהם דמשתעי במשפטים, כלומר שכולל כל המשפטים ואפילו גיטין, ש"מ דבכולהו בעינן מומחזין. וכתב עוד שם: פי'

שהוא דין דיני ממונות יחידי, אין ההודאה בפניו הודאה בבית דין, ואפילו היה סמוך, אבל השלשה אף על פי שאינן סמוכין והרי הן הדיוטות, ואין אני קורא בהם אלהים, הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין ע"כ. וכ"פ השו"ע (חור"מ סי' ג' סעי' ב).

מאידך, יש קצת סמך לדברי הרב מעשה חייא הנ"ל מהרמב"ם (הל' גירושין שם) שכתב בסוף ההלכה וז"ל: לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש, וטעו בית דין של ישראל, או שהיו הדיוטות ואנסוהו עד שגירש, הרי זה גט פסול. ע"כ. ומשמע מלשונו דאיכא כאן תרי גווני של טעות, ש'טעו בית דין של ישראל, משמע בית דין כשר בזמן הזה שיודע את הדין, וטעו לכפות שלא כדין, או 'שהיו הדיוטות ואנסוהו', משמע שהדיוטות שאינם יודעים את הדין כלל אנסוהו, הגט פסול, משמע שאם הדיוטות שאינם בית דין אנסוהו כדין הגט כשר.

אך באחרונים דחו דקדוק זה, עי' בלח"מ (שם פ"ב ה"כ) שכתב וז"ל: אבל בשלא כדין דישראל, אף על גב דליכא מצוה מצד הענין, איכא מצוה מצד שהוא שומע דברי חכמים, דהרי כפאוהו ב"ד של ישראל או שלשה הדיוטות, דסוף סוף ב"ד הוא, ומצוה לשמוע דבריהם, אבל אם היה כופה אותו אחד מישראל, דאינו ב"ד, וליכא מצוה לשמוע דברי ב"ד, ודאי שהדין שוה לשלא כדין דעכו"ם, ומפני כן דקדק הרב בלשונו למטה, שכתב, טעו בית דין של ישראל או שלשה הדיוטות. ע"ש. והיינו דהלח"מ מפרש דמה שכתב הרמב"ם או שהיו הדיוטות, היינו ג' הדיוטות שהם בי"ד, שכשרים לעשות גט בזמן הזה, כדאיתא בגמ'.

אולם יש עוד לדקדק בדברי הלח"מ שכתב, שבית דין שטעו וכפו גט, הגט כשר מהתורה, מפני שהבעל עשה על פי בית דין. משמע שמהתורה יש שני סוגים של כפיה כדין, כפיה על פי דין, וכפיה על פי בית דין. וכפיה על פי דין מועילה גם כשלא נעשתה על ידי בית דין.

שוב הראוני בחידושי החת"ס (גיטין שם) שביאר דברי הלח"מ, וז"ל: צריך עיון מה בכך שטעו, מכל מקום אח"כ כשיודע שטעו יאמר, אילו הייתי יודע שטעו לא הייתי מתרצה, ומעושה שלא כדין פסול מן

ב', וכן בדף ג. נחלקו אמוראים אם בעי' ג' מהתורה, דילפי' מג' אלוקים שנאמרו בפסוק, ועירוב פרשיות כתוב כאן, או דמהתורה בחד סגי, דכתיב בצדק תשפוט עמיתך, וחכמים חייבו שלשה משום יושבי קרנות.

ופסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"י) כרב אחא בריה דר"א, בזה"ל: מותר לאחד לדון מן התורה, שנאמר (ויקרא יט, טו) בצדק תשפוט עמיתך, ומדברי סופרים צריך שלשה. ע"כ.

וכתב שם הר"ן, והאי חד דכשר מדאורייתא, בין הדיוט בין מומחה קאמר, והוא דגמיר, מדלא כתיב ביה אלהים. וכן כתבו הרמב"ן והרמב"ם. וכן דעת רש"י לקמן גבי אם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי, ומאן דמפרש מדאורייתא חד כשר, והוא דמומחה, קשי' ליה מאי דאמרינן בגמ' דבג' א"א דלית בהו חד דגמיר, ואי מומחה בעינן, ודאי איכא טובא דלא גמירי, כלומר דלא הוו מומחין.

ועי' בש"ך (חושן משפט סימן ג' ס"ק א), שהעיר על הרמב"ם שפסק כר"א בריה דר"א, שמן התורה בהדיוט אחד סגי לדון דיני ממונות, וכתב במקו"א שבזמן הזה עבדינן שליחותיהו דקמאי, ולר"א בריה דר"א הדיוט אחד כשר מהתורה, לא בעי' לשליחותיהו דקמאי? וכן הק' בכס"מ בהל' סנהדרין שם.

ובכפיית גט מבואר בגמ' גיטין שם, דבעי' מומחים מן התורה, ובזמן הזה שליחותיהו דקמאי קא עבדינן. ועל כרחך, שגם הפוסקים כר"א בריה דר"א מודים שבכפיית גט בעי' שלשה. והטעם לכאורה הוא, שבכפיית גט לא נאמר הפס' בצדק תשפוט עמיתך. ועל אף שלכאורה אין גילוי אחר שצריך שלשה, דהא כתב רש"י סנהדרין שם אליבא דר"א בריה דר"א, וז"ל: מדאורייתא חד נמי כשר, בהודאה והלואה, דכתיב תשפוט לשון יחיד, ואין עירוב פרשיות כאן.

ונראה שלמדו דין זה דבעי' ביי"ד לכפות גט מפשטות דברי הגמ', שכפיית גט אינו דבר שמסור לכל אדם, אלא הוא בכלל המשפטים שמסורים למומחים, או לשליחיהם. ומסתבר שכשם שהמומחים הם דיינים אשר המשפטים באים לפניהם, כך השליחים שאינם

ובגויים פעמים שהוא כשר, אם אומר לו עשה מה שחכמי ישראל אומרים לך, דעכשיו אין הגוי אלא כמקל ורצועה לבית דין של ישראל, ונחשב כמו שלוחו של ב"ד.

ובהר"ן שם (מט): כתב: להכי איצטריך לפנייהם דקאי אאלהים, לומר שבכל משפט בעי' מומחין, ועישוי דגיטין משפט הוא. ע"כ.

גם בריטב"א ובמאירי שם כתבו לשון דומה, שבית דין של ישראל מעשה את הבעל על הגט. ומשמע, דבעינן בית דין דוקא.

ובכל מקום שנאמר בו משפט, צריך שלשה, כדאיתא בגמ' יבמות (מו): גר צריך שלשה, משפט כתיב ביה כדין. ופרש"י שם ד"ה משפט כתיב ביה: משפט אחד יהיה לכם ולגר (במדבר טו) ואין משפט פחות מג'. ובתוס' יבמות שם (ד"ה משפט) כתבו: ואפילו למאן דאמר בסנהדרין דבר תורה חד נמי כשר, הכא מדמין לגזילות וחבלות דבעינן שלשה לכ"ע. ומשמע שבמקום שנאמר משפט בעי' שלשה מהתורה.

והרמב"ן (שם) כתב, שיש סוברים שהלימוד הוא רק אסמכתא בעלמא. וכע"ז ברשב"א ובריטב"א שם. ועי' גם במאירי שם.

וכך משמע גם במרדכי (גיטין סימן תנ) שכתב: תנא ר' חייא, עובדי כוכבים שעשו כמעשה ישראל כשר, באומר איני זן ואיני מפרנס, ומתניתא אמרה כן, ובעובדי כוכבים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומר לך, פירוש, היכא שהעובדי כוכבים מכריחין ומעשין אותו ליתן גט כמעשה ישראל, כלומר לעשות כדייני ישראל כיון שהדיינין ישראל, ואמת הדין, כגון איני זן ואיני מפרנס.

וכן מבואר בסמ"ג (עשין ג) שכתב: שאם הגויים חבטו אותו ואמרו לו עשה מה שאמרו לך הדיינים, מתוך הירושלמי יש ללמוד שכך הפירוש. ע"כ. ומשמע שרק דייני ישראל רשאים להורות על כפיית גט.

ובאמת אין צריך לכל זה, אחר שהדבר מבואר מעצמו, דבעי' שלשה דיינים בכפיית גט. דהנה במשנה (ריש סנהדרין) שנינו, דיני ממונות בשלשה. ושם בעמוד

מומחים, הם דיינים. אבל הדיוט שאין לו דין בית דין, אינו יכול לכפות על חברו לגרש.

אך יש לעיין בזה, דהנה הרמב"ם בסוף ההלכה שם כתב וז"ל: לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש, וטעו בית דין של ישראל, או שהיו הדייטות, ואנסוהו עד שגירש, הרי זה גט פסול. ע"כ. ומבואר שיש שני סוגי טעות, או ביי"ד, שיודעים הדיינים וטעו, או שהיו ג' הדייטות שאינם יודעים את הדין וכפו אותו בחנם, הגט פסול. ומשמע שאם ההדייטות שאינם בית דין, אנסוהו כדין, הגט כשר.

אך באחרונים דחו דקדוק זה, דהנה יש להבין מ"ש הרמב"ם שגט מעושה שלא כדין פסול, ומשמע פסול מדרבנן וכשר מן התורה, וכמו שייסד הרמב"ם שם פ"י ה"א, שבכל מקום שכתב בחיבורו פסול, היינו פסול מדרבנן. ולכאורה אמאי אינו גט בטל מן התורה, וצ"ל, כיון שזה ביי"ד אפילו שכפו אותו שלא כדין, מן התורה היה צריך להיות כשר, כיון שעשה ע"פ רצון ביי"ד, והוא סבור שגם הדייטות יש להם כח של ביי"ד, אחר שקיבל אותם עליו, ולכן רק מדרבנן פסול. וכך מבואר בלחם משנה שם (פ"ב ה"ט).

ועיין בחידושי החתם סופר גיטין שם שהקשה על הלחם משנה, הרי אם יודע לו לבסוף שהם טעו, אפילו בבית דין, הוא יתחרט, והוה ליה גט מעושה. שיאמר אילו הייתי יודע שטעו לא הייתי מתרצה ומעושה שלא כדין פסול מן התורה, ומתוך החתם סופר, דבלאו הכי אין לו הפסד, שהרי היא אינה רוצה בו, והוה ליה כתליוהו ויהיב.

ולכאורה הדבר תלוי בתירוצי הרמב"ן יבמות (מו:), שכתב וז"ל: וקשיא לן כיון דגר דצריך שלשה משום משפט דכתיב ביה, ליבעי נמי מומחין, שהרי אפילו עשרה והן הדייטות שדנו אין דיניהם דין מן התורה, וליכא למימר משפט דכתיב ביה אסמכתא דרבנן הוא, דהא מכאן אמר ר' יהודה נתגייר בינו לבין עצמו אינו גר, ואיכא למימר מדאורייתא הכי נמי, אלא אנן שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אגיטי דמעשינן, ואקדושי דדיינינן בהו משום שליחותיהו, כדאיתא בפ' המגרש (פח:), ולא דאיך דשליחותא

ההדייטות משום תקנתא דרבנן. וגבי קדושינן וגיטין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, אבל גבי גר היכי מנסבין ליה בת ישראל, ואפשר, דגר צריך שלשה גמרא ומשפט כתיב ביה אסמכתא, וכי גמירי שלשה גמירי, מומחין לא גמירי, ואי קשיא למאי דאמרינן דבעינן מומחין בזמן הזה דליכא מומחין בעונות, היכי מקבלינן גרים, איכא למימר נפקא לן הא מהיכא דנפקא לן הרצאת דמים, דגרסינן בכריתות בפ' ד' מחוסרי כפרה (ט). אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדורותיכם כתיב, ואפשר דמן התורה אפילו הדייטות דנין בשליחותיהו דמומחין. ע"כ. וכע"ז איתא ברשב"א ובריטב"א יבמות שם.

ומבואר ברמב"ן, שלפי התירוץ הראשון הלימוד מ'משפט' הוא אסמכתא בעלמא, ולפי שאר התירוצים הלימוד מ'משפט' הוא לימוד גמור, ולא בעי' מומחים בגיור מטעמים אחרים.

וע"ש במאירי שכתב: אבל מומחין לא בעינן, אף על גב דכתיב ביה משפט, כדכתיב בפרשת שלח לך תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר, אלא אפילו בשלשה הדייטות. ומשמע דס"ל כהתוס' בזה, שבכל מקום שכתוב משפט צריך שלשה מן התורה, ופליג על התוס' בזה דס"ל שצריך ג' מומחים.

ואף לפי התירוץ הראשון ברמב"ן נראה, שבכפיית גט בעי' שלשה, דהא המ"ד דלא בעינן שלשה במשפטים, הוא רב אחא בריה דר"א בגמ' סנהדרין ג. דס"ל דבדיני ממונות מדאורייתא בחד סגי. וכוותיה פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"י), בזה"ל: מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר (ויקרא יט, טו) בצדק תשפוט עמיתך, ומדברי סופרים צריך שלשה. ע"כ. וכתב הר"ן בחידושו (סנהדרין שם) וז"ל: והאי חד דכשר מדאורייתא בין הדייט בין מומחה קאמר, והוא דגמיר מדלא כתיב ביה אלהים. וכן כתבו הרמב"ן והרמב"ם. וכן דעת רש"י ז"ל לקמן, גבי אם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי, ומאן דמפרש מדאורייתא חד כשר, והוא דמומחה, קשי' ליה מאי דאמרינן בגמ' דבג' א"א דלית בהו חד דגמיר, ואי מומחה בעינן ודאי איכא טובא דלא גמירי, כלומר דלא הוה מומחין.

הרי דאף שאין עירוב פרשיות, אלמלא היה כתוב בצדק תשפוט עמיתך, היה צריך ב"ד של ג' דיינים. הרי שמן הסתם היה שצריך ב"ד של שלשה, גם בלי גילוי מפורש, אא"כ יש גילוי אחר שאין צריך שלשה. ואולם, מדברי האחרונים מבואר שדיני גטין הם ככל משפטי התורה, ומה שנאמר בכל המשפטים נאמר בהם.

והנה האחרונים נקטי בפשטות, שבכפיית גט בעינין שלשה מומחים מהתורה, ובזמן הזה סגי בג' הדיוטות דעבדינן שליחותיהו.

וכן מבואר בשו"ת בית הלוי (שו"ת מהגר"ח השגת הביה"ל על סימן ב). וע"ש שדן במה שכתב הנו"ב שצריך ג' דיינים בסידור גט, והביא ראיה מרש"י (ריש סנהדרין) שכתב, שבמיאן צריך ג' דומיא דגט, וכתב הביה"ל שם, דפשוט דבעי' ב"ד של שלשה בכפיית גט על הבעל, והוסיף במסקנת דבריו: ויש לעיין ולהסתפק אם מגרש את אשתו בע"כ דידה, אי בעינן ב"ד מה"ת, דדומה להך דגיטין, אי לאו דנחלק ביניהם דרק שם בבע"כ של הבעל, דצריך לכפותו לעשות מעשה וליתן לה הגט, הוא דבעינן שיהיה שלשה, אבל בע"כ של האשה דאין אנחנו צריכים למעשה דידה כלל, ובמה דזורק לה הגט מתגרשה, לא בעינן ב"ד כלל. ועתה נוכל לפשוט ספק זה, דהא מדהצריכה המשנה במיאון ג', ופרש"י משום דתיקון רבנן כעין דאורייתא, והרי במיאון הוי בע"כ של הבעל, כמו בגט בע"כ של האשה, דהא א"צ לשום מעשה דידי' כלל, רק היא ממאנת בו, ואם נאמר דבע"כ דידה לא בעי בית דין, גם במיאון א"צ ב"ד, דלא שייך לומר כעין דאורייתא, כיון דגם בדאורייתא אם לא בעינן שיעשה מעשה לא בעי ב"ד. ומוכרח דס"ל לרש"י דגם בע"כ של האשה בעי ב"ד, דאע"ג דהתורה אמרה שמתגרשה בע"כ, מ"מ ס"ל דכל דבר הנעשה בשל חבירו שלא ברצונו, בעי ב"ד לזה. ע"כ.

הרי שתפס בפשיטות דלענין כפייה ליתן גט בעינן ב"ד.

ובעין זה כתב בשו"ת חת"ס (ח"ד סי' סד) בכיבור דברי רש"י, וז"ל: ולפע"ד כוונת רש"י, מיאון האשה יוצאת בע"כ של בעל, ודומה לגט מעושה דבעי ב"ד מומחי' מדאורייתא, אלא אנן שליחות' עבדי, כמבואר בגטין פח: וע"ז כתב רש"י מיאון בג', כעין דאורייתא דגט מעושה תיקן, ולפ"ז בגט מעושה פסול בלילה,

כיון דהוה דין, ממילא הוה כתחילת דיני ממונות, מפני שע"ז תגבה כתובה, ופטור הבעל ממזונות, וכדומה. כמו גבי חליצה דבעי ג' מן התורה. וע"י שיש בו ד"מ פסול בלילה, וה"נ דכוותי'. אבל ליבעי ג' בכל גט לא נשמע מרש"י. ע"ש. והיינו דבכל גט א"צ שלשה, אבל בגט מעושה צריך שלשה.

ונראה מדברי הרב בית הלוי, והרב חת"ס, דבעי' ב"ד של שלשה בכל מקום שבו נעשית פעולה בעל כורחו של אדם, בין אם הפעולה נעשית על ידי ב"ד, כמו גט מעושה, ובין אם הפעולה נעשית בפני הבי"ד, ומקבלת תוקף על ידי ב"ד, כמו במיאון ובגירושי אשה בעל כרחיה.

[ובמ"ש בגירושי אשה בע"כ דבעי' ב"ד, עי' אוצה"פ סי' א ס"ק סג אות ה, דאין ר"ל דכלא ב"ד לא מהני הגירושינן, אלא דבעי' ב"ד בשביל דדר"ג שלא לגרש בע"כ. ועי' בהערות הגרש"י זווין בסוף הספר (הע' ב) שהשיג ע"ד, וכתב, שכוונת הבית הלוי בפשטות שבגירושי אשה בע"כ מהתורה בעי' ב"ד. וראה בעונג יו"ט סי' קנה].

עוד כתב חת"ס, דמאי דבעי' ב"ד של שלשה בכפיית גט, הוא משום דהא בעי' דוקא מומחי', כדמשמע בגיטין פח: דהדיוטות לאו בני עישוי ניהו, ויש כמה סוגי מצוות שכופין עליהם, והם, א' חוקים, ב' משפטים, שקיום חוקים ומצוות הרי כל ישראל ערבים זה לזה, ומי שאינו מוחה ויש בידו למחות, הוא בכלל אשר לא יקים את דברי התורה הזאת, כפי' הרמב"ן (בפ' תבוא) ע"פ הספרי, דמה שאמרה התורה אשר לא יקים, זה ב"ד של מטה, ולא דוקא ב"ד, אלא כל אדם מישראל קטן וגדול שם הוא, כל שיש בידו לעשות. דדבר זה מוטל על כל ישראל, ובי"ד שליחותיהו דכל ישראל עבדי. אך משפטים כולל ב' דברים, א' לעשות משפט כתוב, שקצבה תורה למחלל שבת כך, ולהורג נפש כך, ולעובר לאו כך, וכל דבר שקצבה תורה עונשו, אחר שכבר עבר אין דמו מסור כ"א ביד ב"ד מומחי'. וחלק השני להוציא ממון מיד המוחזק בו, אפי' גזילות וכדומה. ובכלל זה להוציא אשה מיד בעלה, והמוחזק בקנין כספו, וכל מה שכופין נקרא משפטים, וכתוב אשר תשים לפנייהם ולא לפני הדיוטות, דאלהים כתיב בפרשה, וצריכים מומחי', ולולי דעבדי' שליחותיהו דקמאי במידי דשכיחי, לא הוי דנין גזילתו' בזה"ז, אבל

דארו, ואפי' מזונות וכסות, רק עונה, וזו דעת הרמב"ן, מ"מ עונה הוי נמי כדיני ממונות, כחבלות ובושת וצער דגופא, ואי לא חלצה כופי' לייבם, שלא לבטל עונתה, והו"ל כד"מ מן התורה. מיהו לזו י"ל דהו"ל לכ"ע כגמר דין, שע"י חליצה נגמר הדבר לגמרי, ולא הוי פליגי, אך כיון דאיכא כתובה, שהרי ע"י החליצה תתחיל האשה לתבוע הכתובה מהיורשים, בזה הוי תחלת דין ופסול בלילה, ואף על גב דדרבנן גינהו, מ"מ כיון שעכ"פ ע"י החליצה יסתעף זה, פסול מדאורייתא. והיוצא מדברי החת"ס שגם חיובים מדרבנן הם בכלל דיני ממונות, וגם חיוב עונה שנפסק עם החליצה, הוא בכלל דיני ממונות. וה"ה בגירושין.

עכ"פ נמצינו למדים שלדעת האו"ז גם בסידור גט בעי' שלשה משום שיש בזה נפ"מ לדיני ממונות. והחת"ס והנו"ב כתבו דלא בעי' שלשה. והטעמים שכתבו נכונים בסידור גט, שכתב הנו"ב שהוא כמו מעשה קנין המחייב ממון, ואין כאן דין, והחת"ס כתב שהאיש והאשה קיבלו עליהם את הדין היחיד שיסדר את הגט, אבל בפסק דין לגירושין שניתן בכפייה ליכא לטעמים הללו, וצריך ג' בגלל שיש נפ"מ לדיני ממונות לדברי הכל.

ויש לציון שבחת"ס שם מבואר, דהא דבעי' ג' בכפיית גט היינו בפסק הדין לכפיית גט ולא במעשה הכפייה, דהוא כסידור גט בעלמא. וז"ל שם: ולפ"ז בגט אף על גב דאיכא כתובה וכל תנאיה למשקל, מ"מ כיון דלא כתיב השערה, ולא בעי' דיינים לגוף הגט, א"כ לא מיבעי' כששניהם רוצים דהוי כקיבלו עליהם לדון ד"מ בלילה, וגט לא בעי' דיינים הראוי' לכפי', אלא אפי' גט מעושה כדין, דבעי' דוקא דיינים, ואפי' מומחין וסמוכין הוי בעי', לולי דשליחותי' דקמאי עבדינן, כמבואר בגיטין פ"ח ע"ב, מ"מ היינו עישוי על הגט, אבל אחר שאומר רוצה אני ויהיב גיטא, אפי' בינו לבין עצמו, ובלילה, הוי גיטא. ולזה לא צריך ב"ד, והרי הוא אומר רוצה אני ומיחשב רצון, וקיבל עלי' לדון בלילה, מחמת העישוי שכבר נעשה כדינו ביום ע"י ג' הראויים, אבל סידור הגט ההוא לא בעי' לא ג' ולא יום. **טעם** נוסף דבעי' שלשה בכפיית גט, הוא על פי מש"כ החת"ס בשם האו"ז, ושם העיר על הנו"ב שלא

לפגוע בעוברי עבירה לא נכלל בכלל זה. ואחר שכבר פסקו הדיינים דין שישלם פלוני מפלוני, והוטל עליו מ"ע לשמוע אל השופט, ולא אבה, ונעשה סרבן, אז נעשה עבריון על מצות שמיעה אל השופט שהוטל על כל ישראל. ומה שבי"ד מנדין ע"ז, הוא בשליחות כל ישראל.

ובאמת יש לעיין אמאי בכפיית גט שהיא מצוה ככל המצוות בעי' דווקא בי"ד, ובשאר מצוות כל ישראל מצווים להפרישו. ומבאר החת"ס, שהפסיקה לחייב ממון או לחייב אדם להוציא את אשתו, היא בכלל המשפטים דבעי' בהו שלשה. ועוד טעם דבעינן שלשה, שבגירושין יש נפ"מ לדיני ממונות.

ודבר זה נפתח בגדולים בדברי האו"ז בשם הריב"ן [הובאו בחת"ס שם בסי' ס"ה ובנו"ב שם], שכתב, שגט בלילה פסול, דומיא דחליצה שפסולה בלילה, משום שהיא כתחילת דין, שכאשר האשה חולצת הרי נוטלת כתובה ומפסידה מזונותיה. ולכן מטעם זה כתב הנו"ב דבעי' ג' בגט.

אלא שהנו"ב תמה ע"ז וז"ל: ואם כי הדברים הללו דברים תמוהים הם, והא כל שטר הנעשה בעדים ע"י השטר גובה מלקוחות. ואטו נימא שהוא דיני ממונות ויצטרך שלשה, ויהיה פסול לדון בו בלילה, הא ודאי בורכא הוא, דגוף הענין הוא עדות, וכשיבוא לטרוף וליקח יבוא לפני ב"ד, כן הוא גם בגט, שעדי מסירת הגט הם עדים שעתה כבר הגיע פרעון הכתובה, וכאשר תרצה לגבות כתובתה, תבוא לבי דינא. אבל מה אעשה ואני עפר ואפר תחת כפות רגלי הא"ז, וצריך אני לקבל דמיון שלו ולבטל דעתי. ע"כ.

ובעין זה העיר גם בגט מקושר (סי' ד). והחת"ס (שם) מוסיף על דברי הנו"ב, שגם את"ל כדמיון האו"ז, שסידור גט הוא כדיני ממונות, מפני שמתחיל בו חיוב כתובה, ומסתיימים כל החיובים שהיו מכח האישות שהיתה ביניהם, ה"מ בסידור גט בכפייה, אבל בסידור גט מרצון, הצדדים מקבלים ע"ע את מסדר הגט כדיין יחיד. ע"ש.

ובתשובה נוספת של החת"ס כתב לענין חליצה, שהיא כדיני ממונות, בגלל שיש בה נפ"מ לדיני אישות. וז"ל: ונ"ל אפי' למ"ד כתובה וכל תנאיה לאו

מעשה אגיטא, א"ל והא הדיוטות אנן וכו', לפנייהם ולא לפני הדיוטות, אמר ליה שליחותייהו דקמאי עבדינן. והיינו דהכפייה ועישוי לגט קרי ליה דין, וא"ל דבזה בעינן מומחין, והשיב לו דשליחותייהו עבדינן, מידי דהוה בהודאות והלואות. כמו שבהודאות והלואות כל שאינו מומחה לרבים אף שנטל רשות מראש הגולה אין דינו דין אפילו לא טעה כל שלא קיבלוהו, דכוותא נמי לענין כפייה בגט, כיון שלא קיבלו עליו וזה כופהו בעל כרחו, אפילו אם הוא כדין וכיוון אל האמתו אין דינו דין, וקרינן ביה ולא לפני הדיוטות ופסול. ע"ש.

ומבואר מדבריו, שדין כפיית גט שווה לגמרי לדיני ממונות, שבמקום שבדיני ממונות לא בעי ג', כגון בקיבלו עליהם בעלי דינים, או במומחה לרבים שדן יחידי, כך לגבי כפיית גט, דשפיר דמי לדון ביחידי.

אולם בשו"ת עונג יו"ט (סי' קסח) כתב, שדיני גיטין אינם שווים לדיני ממונות, וע"ש שציין לדברי הר"ן (פ"ק דסנהדרין) שכתב: ואותה סוגיא שבפרק המגרש הוא ענין מצוה אחרת, שאמרה תורה שאסור לבא לפני הדיוטות, ואף על פי שקיבלו עליהן בעלי הדין את דינם. כדרך שאסור לבא לפני הכותים, אף ע"פ שקיבלו עליהם בעלי הדינין את דינם, ואף שבשניהם הדין אינו כלום מן התורה אפ"ה כדי שלא יבואו בערכאותיהם שהוא עילוי יראתם, או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין, אסרה תורה שלא לבא לפני ההדיוטות.

ובמה שכתב הר"ן שקבלה אינה כלום, עי' או"ז (ב"ק פ"א סי' א' ד'), ובאוצה"פ (כפייה בגט סי' ב' הע' כג). וכ"כ התומים שלענין כפיית גט, גם במקום שבדיני ממונות לא בעי שלשה, בכפיית גט בעי שלשה.

וכן מבואר באחרונים, דבכפייה בעי בי"ד של שלשה, וראה בשו"ת נאות דשא (סי' קמד עמ' כד), ובשו"ת תפארת צבי (אבה"ע סי' קב עמ' קד), ובשו"ת אבני נזר (אבה"ע סי' קסז ס"ק א, וסי' קעז ס"ק ב), ובספר גט מקושר (סי' ד ובהערה שם), ובהעמק שאלה (סי' נח אות ב, וסי' כז אות ו), ובמרומי שדה (סנהדרין ב). שכתבו בפשטות שכפיית גט מהני רק על ידי בי"ד של ג'.

היו לפנינו כל דברי האו"ז, הביאם בספר גט פשוט (סי' קכא), בשם שו"ת הרא"ם, ובמסקנת דבריו חזר בו מהטעם שכתב בשם הריב"ן, שסידור גט בלילה פסול, בגלל שיש בו תחילה של ד"מ, וכתב טעם אחר.

וז"ל החת"ס בשם הג"פ: אך בס' גט פשוט (סי' קכ"ג סקכ"א מד"ה כלל העולה וכו' עד סופו) האריך בזה, והעתיק דברי האו"ז דתברי' לגזיזי', ודנו דין אחר, דלאו משום ד"מ, אלא ע"כ לא פליגי אלא בחליצה, דלחד מ"ד הוה כגמ"ד, משום דמשמת הבעל התחילה היתר, ותלוי ועומד עד שתחליץ, והו"ל לחד מ"ד גמר דין, וכשר בלילה. ומ"מ קיי"ל דהוה כתחלת דין, ופסול בלילה. אבל גט דההיתר מזיקת הבעל מתחיל וגומר ברגע אחד, א"כ תחלה וגמר בהדדי, ולכ"ע פסול בלילה. וא"ת א"כ לבעי שלשה, י"ל דהעדים הם עצמם דיינים, וקיי"ל כרב אחא דמן התורה יחיד שדן דינו דין. עכ"ד.

נמצא בדברי האו"ז, שמה שאין אנו מצריכים בי"ד של שלשה במתן גט [כמו שהוכיחו האחרונים ממקומות הרבה בש"ס], הוא משום שקיי"ל כר"א בריה דרב איקא. ומשמע דלהפוסקים דלא כר"א בריה דרב איקא [עי' ש"ך חו"מ סי' ג' ס"ק א] איה"נ יהיה צריך בי"ד של שלשה במתן גט. משום דהוי כמו תחילת דין וגמר דין. וכך הבין בג"פ שם, אך בחת"ס דחה דבריו וכתב, שכל החידוש של האו"ז להשוות גט לחליצה הוא על פי הסוברים כר"א בריה דר"א, אבל להחולקים עליו, אין להשוות גט לחליצה כלל.

נמצינו למדים שיש טעם נוסף דבעי ג' בכפיית גט, דהוא כתחילת וכגמר דין דבעי בו שלשה. והדיון בג"פ ובחת"ס בדברי האו"ז הוא בסידור גט, אבל בפסק דין לכפייה בגט, גם חת"ס יודה לטעם האו"ז, שצריך ג' משום שהוי כמו תחילת דין וגמר דין.

וע' בשו"ת קול אליהו (ח"ב אבה"ע סי' כב) שדן אם בעי בי"ד בכפיית גט, והביא דברי הראשונים שכתבו בסתמא דבעי בי"ד, ואחר שדן בדבריהם כתב: והנראה לענ"ד הוא דעישוי גט בעינן דוקא בב"ד, ואמינא מדאמרינן (גיטין פח:), אביי אשכחיה לרב יוסף דקא

וניהדרר אנפין למה שהעיר החת"ס, דלאחר שביה"ד פסק שיש לכפות גט, א"כ אמאי צריך שלשה לכפייה בפועל. ולמה לא נסתפק בפסק הדין שזה היה בפני שלשה. וצ"ל, דהנה ז"ל התוס' (ריש סנהדרין): ונראה לפרש דבגיטין לענין מילי דכפייה איירי, דאהכי מייתי לה, דאביי אשכח לרב יוסף דהוה יתיב וקא מעשה אגיטין, אמר ליה והאנן הדיוטות אנן, אבל אלהים לאו אמילי דעישוי מיירי, אלא בדין בעלמא, והא דמשמע ליה מילי דעישוי מלפניהם, משום דדרשינן לקמן (דף ז.) מאשר תשים, אלו כלי הדיינין, דשייך בהן שימה. ע"כ. ודייק בקצות החושן (סי' ג ס"ק א) דנהי שהדין יכול להיות על פי יחיד הדיוט, אבל לכוף ודאי בעינן מומחין. וכדאמר ליה רב יוסף אנן שליחותייהו דקמאי קא עבדינן, מידי דהוי אהודאות והלואות, והיינו דהא למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, א"כ אין בו אלא משום פריעת בע"ח מצוה, וא"כ הוא הדין נמי דכופין אותו בגט לקיים המצוה המוטלת עליו. ושם כתב ליישב קושית הש"ך על הרמב"ם, עפ"ד התוס' בריש סנהדרין (ד"ה ליבעי מומחין), שכתבו וז"ל:

תימה דמשמע הכא דממעטינן הדיוטות מדכתיב אלהים, ובפרק המגרש (גיטין פח:) ממעט להו מדכתיב לפניהם ולא לפני עכו"ם, ולא לפני הדיוטות. וי"ל דהתם ממעטינן מלפניהם, משום דלפניהם קאי אלהים דהכא, כלומר לפני הדיינין המפורשין במקום אחר. ומיהו בגיטין (שם) פירש בקונטרס, משום דקאי אשבעים זקנים הכתובים בסוף פרשת משפטים, שעלו עמו להר וכו', שהן הסנהדרין. ונראה לפרש דבגיטין לענין מילי דכפייה איירי, דאהכי מייתי לה, דאביי אשכח לרב יוסף דהוה יתיב וקא מעשה אגיטין, אמר ליה והאנן הדיוטות אנן, אבל אלהים לאו אמילי דעישוי מיירי, אלא בדין בעלמא. והא דמשמע ליה מילי דעישוי מלפניהם, משום דדרשינן לקמן (דף ז.) מאשר תשים, אלו כלי הדיינין דשייך בהן שימה.

וכתב הקצות, ומבואר מדבריהם דנהי דהדין יכול להיות על פי יחיד הדיוט, אבל לכוף ודאי בעינן מומחין, כדאמר ליה רב יוסף אנן שליחותייהו דקמאי קא עבדינן, מידי דהוי אהודאות והלואות, והיינו דהא למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא, וא"כ אין בו אלא משום פריעת בע"ח מצוה, וא"כ הוא הדין נמי דכופין

ועי' בקובץ הערות (סי' כא אות יז) שכתב, שבאיסורי כהונה יש מצוה מיוחדת, דקדשתו, ומצוה זו מטילה חובה על ביה"ד להפריש כהן הנשוי באיסור מהאשה. ואין זו מצוה שנובעת מהאיסור, אלא מצוה שעומדת בפני עצמה. ודמי לאיסור שביתת עבדו, שהאדון מצווה בה, והיא מצוה שעומדת בפני עצמה, ואינה נובעת מהאיסור של העבד. ע"ש. וכן מבואר באוצה"פ (כפיה בגט סי' ב), שהקוה"ע מחדש שבאיסורי כהונה יש ציווי מיוחד שיהיה דוקא ע"י ב"ד. ומשמע מדבריו שבענין זה יש חילוק בין איסורי כהונה לאיסורי ביאה, דבאיסורי כהונה יש מצוה על ב"ד דווקא, ובשאר איסורי ביאה יש חיוב על כל ישראל. ובהעמק שאלה שם האריך בענין זה, וכתב, שבמקום שהנישוין אסורים, פשוט שעל עצם פסק הדין לא בעי' בית דין של שלשה, ועל הכפייה נחלקו הראשונים, דלרש"י בב"ק (כח) לא בעי' ב"ד, וכ"א יכול לכפות, ולהרמב"ם והתוס' בעי' ב"ד. ע"ש.

גם בשו"ת באר יצחק (חלק אבן העזר סימן י ענף ז) כתב בפשטות, שבכפיית גט בעי' ב"ד של שלשה, אלא שדן להכשיר גט שכפו על ידי הדיוטות, מטעם אחר, משום דהוי בכלל תלויהו וזבין, דהא הדין מחייבו לגרש. וע' בתוס' (כ"ב מח.) שהקשו כן על גט שכפו על ידי גויים, ותירצו דכפייה שלא כדין הוי כתלויהו ויהיב, שאינו מחוייב לעשות כן. וע"ש שהאריך להוכיח שהוא דין מחודש דאין נזקקים למי שפנה לערכאות מתורת קנס, אבל מעיקר הדין הגט כשר.

ומבואר מדבריו שיש ב' טעמים להכשיר גט שניתן בכפייה, מטעם שחכמים חייבו את הבעל לגרש, וזה שייך רק בב"ד, ומטעם דאגב אונסא גמר ומגרש, וזה שייך גם מחוץ לבית דין.

והעולה מדבריו דהגם שכפיית גט מסורה ביד ב"ד, אם הדיוטות או אפילו גויים כפו על הבעל לתת גט, באופן שהאשה לא פשעה, הגט כשר מצד הלכה אחרת, דתלויהו וזבין, שבכל מקום שהמעשה נעשה כדין, הוי כמו זבין, והגט כשר.

ומ"מ גם הוא פשיטא ליה שכאשר בית דין כופה, צריך הדבר להיות בשלשה.

אותו בגט לקיים המצוה המוטל עליו.

ובנתיבות (שם ס"ק א) כתב, דהאי דסגי ביחיד הדיוט לר"א בריה דר"א מהתורה, היינו דווקא למאן דאמר דלא אמרי' עירוב פרשיות כתוב כאן, דלמאן דאמר דעירוב פרשיות כתוב כאן, למדים מאלוקים דבעי' מומחים, ולמדים מבצדק תשפוט עמיתך דסגי במומחה יחיד. וכתב שכן היא דעת הסמ"ע (שם ס"ק א) והתומים (שם ס"ק א). ויישב לפי זה את קושית האחרונים על הרמב"ם דהשתא אתו שפיר דברי הרמב"ם והסמ"ע, דאף דקיי"ל כרב אחא דיליף מקרא דבצדק תשפוט דבחד סגי, מכל מקום הא קי"ל ג"כ דעירוב פרשיות כתיב, כמבואר בב"ק (ק"ו). ע"ש. ובעינן מדאורייתא יחיד מומחה. על כל פנים [כן] פסקו שפיר דשני הדיוטות שדנו אין דיניהם דין, ופסקו ג"כ שפיר דשליחותיהו דקמאי עבדינן, דבלא שליחותיהו פסולים אנחנו לדון, דהא ליכא מומחה בינינו, ואתי שפיר הכל. עכ"ד.

וע"ש שהביא דברי הקצות שבכפיה בעי' מומחים, וכתב: גם מה שכתב (בסק"א) דאי שעבודא לאו דאורייתא, והבית דין כופין, בעי בי"ד [מומחין] דוקא לכפותו, דהדיוטות לאו בני עישוי נינהו. נראה דליתא, דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה, דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חברו מאיסור, אפילו מי שאינו בכלל בית דין, כדמוכח בב"ק (כ"ח). גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה. ע"ש.

וכתב שם במשובב נתיבות, וזו היא השגתו על דברינו בסק"א, ע"ש. ותמיהני, שלדברי המחבר א"כ הדיוט בעלמא יכול לכוף אגיטא במקום שכופין להוציא, וזה ודאי פסול דאורייתא אם הדיוט מעשה אגיטא, ואף על גב דמצווה ליתן גט, אפ"ה לפניהם ולא לפני הדיוטות, וכדאיתא בגיטין פח: אלא דאנן שליחותיהו דקמאי עבדינן, וצריך בי"ד, אבל הדיוט לא, ועיין ב"ש (אה"ע סימן קל"ד סק"ג), ובעישוי אגיטא צריך בי"ד של שלשה, ויהיה בהם חד גמיר, ואז שליחותיהו דקמאי עבדינן, אבל הדיוט בעלמא שאינו בי"ד דמעשה אגיטא, פסול הגט דאורייתא, והיא אשת

איש, אף דמצותו ליתן גט. אבל בי"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו. ע"כ.

ומבואר, שהלימודים מהפסוקים נאמרו על דיני ממונות ועל דיני גיטין בשווה, שכולם משפטים הם. והמחלוקת בין הנתיבות לקצות היא על הטעם שכתב הקצות, שלכל מעשה כפיה בעי' בי"ד דוקא, דע"ז פליג הנתיבות וכתב דאי משום הא לא איריא, דמצאנו כפיה שכל ישראל מצווים עליה, אבל למעשה ודאי לא פליג הנתיבות על כך שדין כפיית גט הוא כדיני ממונות בעלמא. ועכ"פ בין לדעת הנתיבות ובין לדעת הקצות בעי' ג' הדיוטות לכפיית גט מהתורה.

דרך נוספת לחלק בין כפיה על מצוות ואיסורים לכפיה על גט, מצאנו באור שמח (ממרים פ"ד ה"ג) ובאמרי בינה (דיינים סי' ט), שכתבו שבגירושין לא סגי בכך שלא יעשה איסור, או שיעשה מעשה מצוה, ובעי' רצון. ולרצון צריך דווקא הוראה של בית דין, ורק אז אמרי' שהאונס כרצון. ובאמרי בינה מבאר יותר וז"ל: אולם באמת מדברי התוס' אינו ראיה, דלענין גט הוי כתלוי ויהיב דל"מ באונס, רק מטעם מצוה לשמוע דברי חכמים מהני הרצון ע"י אונס, וזה לא נמסר רק לב"ד, ואם כופין ע"י גוים אומרים לו עשה מה שישאל אומרים לך, ועכ"פ בעי' ע"י ב"ד, ובהדיוטות מצד דשליחותי' דקמאי עבדינן, אבל אין ביד כל אחד לכוף אותו, דאין הרצון שע"י אונס של כל אדם, חשוב רצון, אבל לעולם בדבר שא"צ שיהיה דוקא לרצון, יכול כל אחד לכוף, כגון לולב, סוכה וכדו'.

והיוצא מכל האמור שלדעת רוב הפוסקים בכפיית גט בעי' בית דין של שלשה דווקא, והוא משלשה טעמים עיקריים: משום שדיני גיטין השוו לדיני ממונות, ואינם כדיני איסורים, מהטעמים שפורטו לעיל. וכדיני ממונות בעי' שלשה הדיוטות. ויש סוברים שמעיקר הדין בכפיית גט בעי' ג' מומחים או משום שיש חידוש בכפיה, או משום דדמי לגמר דין. ויש סוברים שמעיקר הדין סגי במומחה אחד, או אפילו בהדיוט אחד, וחכמים תיקנו דבעי' שלשה. ויש סוברים שמשווים לדיני ממונות גם לענין זה, במומחה לרבים, או בקיבלוהו עליהם, דשפיר דמי לדון יחידי. אך בראשונים מבואר להדיא שגם קיבלוהו לא מהני. ויש

וכאשר צריך לאכוף פסק דין בדבר שדינו חרוץ. ומשמע שלמתן פסק דין בדבר שדינו חרוץ לא בעי' בית דין כלל.

וכן הם דברי העונג יו"ט (שם) שכתב וז"ל: ועוד נראה לפענ"ד דאפילו למ"ד עירוב פרשיות כתיב כאן ובעי' מומחין מה"ת. מ"מ בדין ברור יכול הדיוט לכוף את הבע"ד, ודוקא לענין שיהא הדין קיים לענין אם טעה, בזה בעינן ב"ד מומחין. וכן לענין הודאה שמודה בפני ב"ד, שאינו יכול לחזור בו. או לענין הוחזק כפרן אם כפר. וכן לענין לכוף את הבע"ד שיבוא לדין לפניו, ולסדר טענותיו, בכדי שידעו הדין עם מי. בזה בעינן מומחין מה"ת, או ג' הדיוטות מדרבנן, כמבואר כ"ז ברא"ש (פ"ק דסנהדרין בסוגיא דיחיד מומחה). אבל בדין הברור יכול כ"א מישראל לכוף ולהציל עשוק מיד עושקו. דכיון דקיי"ל עביד אינש דינא לנפשי'. ואם איתא דלעישוי גט אין צריך ב"ד, והגט מתכשר בלא ב"ד, ואם האשה כפתה, הגט כשר. א"כ אמאי נפסל בהדיוטות מה"ת, כיון דהדין ברור לכופו רשאים ההדיוטות לכופו, כמו שהיא בעצמה רשאית לכופו. א"ו דעישוי דגט בעי ב"ד כמו לכופו לסדר הטענות. ולהכי בעובד כוכבים וכן בהדיוטות אי לאו דשליחותיהו עבדינן פסול. וה"ה באשה עצמה מיפסל. ובעינן בזה דין גמור, שבמקום שהדין פסוק, בעי' ג' לכפיה, משמע שלדין עצמו לא בעי' ג'.

נמצא דאף שבעלמא במקום שהדין ברור אין צריך שלשה לעצם הדין, מכל מקום לענין כפיית גט בעינן שלשה. ומעיז זה כתב החת"ס, שבכפיית גט על אשה קודם חדר"ג, לא בעי' בי"ד, אע"ג דיש נפ"מ לממונות שמפסידה זכויות מכח אישות, משום דאין כאן משפט, דע"ד כן נשאת, שיהיה רשאי לגרשה בעל כרחה. ואחר חדר"ג, שצריך לדון בדבר, חשוב דיון בדיני ממונות ובעי' שלשה.

ולפי זה, במקום שהדין ברור וביה"ד אינו מתחיל בהליכי כפייה, שפיר דמי שדיין יחיד ידון ויפסוק חיוב בגט. ולאחר מכן יצטרפו דיינים נוספים לאכוף את פסק הדין, ואעפ"י שהאכיפה מבוססת על פסק של דיין יחיד, באופן שהדין ברור שפיר דמי לאכוף את

סוברים שכפייה בגט חמירא מדיני ממונות, דגם במקום שיש דין פסוק, דבד"מ קיי"ל דעביד איניש דינא לנפשיה, בכפייה בגט בעי' בי"ד. וכתבו האחרונים שכפייה שדיברו בה, הוא פסק הדין לכפייה, ולא הכפייה בפועל. שהרי בכפיית גט יש נפ"מ לזכויות ממוניות, מהתורה או מדרבנן, או אפילו לצערא דגופא. ולא רק בדבר שנכפה על ידי בי"ד, אלא אף בדבר שנכפה בפני בי"ד, בעי' שלשה. ולד' האו"ז סגי בדיין יחיד אליבא דר"א בריה דר"א, דפסק כמותו. והאחרונים כתבו דגם לר"א בריה דר"א בעי' מ"מ שלשה. משום שפסק דין לכפיית גט הוא כגמר דין, דבעי' ביה בי"ד של שלשה.

ויש מצב נוסף, שכופים גט על ידי הדיוטות או גויים, ובכל זאת הגט כשר, מטעם דתליוהו וזבין כדלעיל בשו"ת באר יצחק. והוא דין שעומד בפני עצמו.

ועכ"פ הטעמים הללו נכונים גם בפסק דין המחייב איש או אשה בגט, ודו"ק.

אך אכתי יש לדון במקום שאין כל מקום להסתפק וברור שיש עילה לחייב או לכפות גט, אם שפיר דמי לפסוק חיוב או כפייה בדיין יחיד. דכל הטעמים הנ"ל נכונים במקום שצריך הכרעה, דאז ישנם הטעמים הנ"ל, אבל במקום שהדין פשוט ופסוק ואין בו כל ספק, לכאורה סגי בדיין יחיד.

דהנה כתבו התוס' בסנהדרין (ב: ד"ה ליבעי מומחים) וכן בב"ק (טו. ד"ה אשר תשים), ובגיטין (פח: ד"ה לפניהם) שפירשו דילפי' מאלוקים שבפרשה על כל הדינים, ומלפניהם על הדיינים שצריך שישתמשו בהם מומחים.

ובתומים (סי' א ס"ק א) כתב ע"ד התוס': פירוש בדבר שאין צריך לדון, כי הדין חרוץ מפי סמוכים לקיים אותו, כמו לכוף על הגט במורד, שדינו חרוץ מפי סמוכים, רק לכופו, ובזה צריך קרא דלפניהם. ולדון בלי כפייה צריך קרא דאלהים דקאי על דין, ובין בדין ובין בכפיה צריך סמוכים דבר תורה, וזה מבואר בתוס' סנהדרין, ע"ש.

ומבואר, דבעי' בית דין של דיינים סמוכים בשני מקרים, כאשר יש צורך לקיים דיון ולפסוק,

פסק הדין שניתן בדיין יחיד, אם הוא ברור ומבוסס בדברי הפוסקים.

ונמצא שבמוכה שחין וריח הפה שהדין נותן שצריך לגרש, בזה אין צריך פסיקה של בי"ד ושיקול דעת, שהרי הדין שלו מבואר להדיא, וזיל קרי בי רב. ולכן אפילו יחיד מועיל. אבל כשצריך לדון בראיות מי המורד ואם חייב לגרש או לא, בזה צריך לשמוע טענות, וצריך בי"ד. וכך משמע מהתומים לחלק כן. וע"ש להמהריק"ש דפליג על המהרשד"ם, ולדעתו צריך דוקא בי"ד בכל אופן.

וכך היתה דעתו של מרן אאמ"ר זיע"א, שצריך פסק של בי"ד לפסוק חיוב לגט.

והנה כשב"ד רואה שהם פרודים ומורדים זע"ז, יש לעיין באיזה לשון בית הדין יכתוב את החלטתו, כי יש שכותבים שהצדדים חייבים להתגרש, ויש כותבים שעליהם להתגרש, ויש לעיין היאך הנוסח הנכון.

והנה בגמ' גיטין (פה:): אמרו, ולא לכתוב ודין די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין, אלא ודן. ופרש"י, לא לכתוב ודין, דמשמע דין הוא שאגרשה, אבל אם אינו דין עלי שאגרשך לא תתגרשי. עכ"ל. ולפי זה לכאורה גם כאשר הדיינים כותבים חייבים להתגרש, יש לחוש לגט מעושה.

אולם י"ל דשאני התם שכותב כן בגט עצמו, משא"כ הכא שב"ד אומרים לו כן, לפני כתיבת הגט, ואכן בשעת כתיבת הגט נוהגים בבתי הדין לומר לבעל שיבאר ויגלה דעתו שהוא מגרש ברצונו הטוב, בלי שום אונס ותנאי כלל.

וע' להרדב"ז בח"ד (סימן פט) שכתב לחלק בין אם אשתו אסורה עליו, שאז צריכים להגיד שחייב להתגרש, לבין אם אין אשתו אסורה עליו, שבזה אין חיוב לגרש, אף על פי שבאיזה מיקרים מסויימים נראה להם להבי"ד להפריד בין הדבקים. ועכ"פ אין כאן חיוב לגרש, שאין חייב להוציא אלא במקום שאמרו חז"ל בהדיא וכדאיתא בכתובות (עז).

ונמצא שבביתנו פס"ד זה מבית הדין, שחייבים להתגרש, לכאורה הבעל בא לכלל טעות, שסובר שכן הדין מחייבו, והו"ל גט מוטעה.

בתשובה אחרת בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן קנז), מביא מ"ש רבינו שמחה, שהרגיל להכות את

אשתו כופין אותו להוציא, ויעשוהו ע"י גוים. וכתב עליו הרדב"ז, ואני תמה על הוראה זו, שכיון שהגט מעושה לא נמצאו בניה ממזרים? ובמה הפקיעו אישות שבה. ובשלמא גבי בעל פולפוס וכדומה, ירדו חכמים לסוף דעת הנשים, וידעו שאינן יכולות לסבול, ולפיכך הפקיעו קדושיהן ע"י גט כזה. אבל הכא פעם מכה אותה ופעם משמח אותה וכו'. ובשלמא כפייה בדברים או ע"י פרעון כתובה וקנס ניחא, אבל כפייה בשוטים ע"י עכו"ם לא תהא כזאת. וע"ש שמביא שכ"כ הרשב"א בתשובה, שאין כפייה אלא לאותם שמנו חכמים וכו'. אלא כיצד יעשו, מגדין אותו שלא יכה אותה וכו' ואם לאו קונסין אותו בכתובה, ואם לא חזר מענישין אותו ע"י עכו"ם בגופו מפני שעבר על פן יוסיף, וחובשין אותו על שהכה אותה, ואין מזכירין לו שיוציא את אשתו כלל. ואם עמד מעצמו מחמת עונשו וגירשה אין זה אונס וכו' אבל לכופו לגרש ע"י נדוי או עונש הגוף, וכ"ש ע"י עכו"ם אינו רואה ואינו מסכים כלל. וקרוב בעיני להיות הולד ממזר. עכ"ל.

חזו"נ שאפילו הוא פושע בדבר, וכגון שמכה את אשתו, אין מזכירין לו שיוציא את אשתו.

אך יש לדחות דשאני התם שעוסקים עמו בעונשי קנס ומאסר, ואם יזכירו לו שיגרשנה הוי כאילו כפאוהו לגרש.

והן אמת שיש להקשות הרדב"ז הללו ממ"ש בתשו' המיוחסות להרמב"ן (סימן קב), שבעל המכה את אשתו שלא כדין, אינו רואה שיכולים ב"ד להשביעו שלא לעשות כן, אלא גוערים בו ומייסרין ומודיעין אותו שאם יכה שלא כדין שיהא חייב להוציא וליתן כתובה. ע"ש.

ומשמע שיכולין לדרוש ממנו שיוציאנה בכתובה, ומייסרין אותו ג"כ.

וע' בכ"י (ס"ס עד) שהביא ד' תשו' הרמב"ן להלכה. וע' בב"י (סימן קנד) שגם הוא דחה דברי ר' שמחה מההלכה שאין לכפות להוציא על דברים שלא נזכרו בדברי שום אחד מהפוסקים המפורסמים.

וז"ל מרן ביביע אומר ח"ב (אהע"ז סימן י'): המורם מכל האמור כי אין לכתוב בפסק דין שהבעל חייב לגרש את אשתו, אא"כ באותם שמנו חכמים כופין אותם להוציא. ולכן מכאן ולהבא יהיה נוסח פסק - הדין בלשון שהב"ד מייעצים לבעל לגרש את אשתו. או שהב"ד מוצאים לנכון שהבעל יגרש את אשתו, שאין בלשונות אלו משמעות חיוב כלל. וכ"כ בשו"ת חוט המשולש ח"ד (סימן לה). ע"ש. והנה אחרי הראותי לחברי הב"ד פה קהיר דברי הפוסקים הנ"ל (הרדב"ז ומפשו צדק). חזרו בהם ממנהגם, ותיקנו הנוסח של פסקי הדין של מכאן ולהבא כמו שנתבאר. ע"כ.

והנה מעשים בכל יום בבתי הדין הרבניים שדנים ופוסקים שעל הצדדים להתגרש, וכותבים כן גם במקום שאין דעתם לשלוח את הבעל או את האשה למאסר.

והנה הטור (אבן העזר הלכות גיטין סימן קנד) הביא בשם רב אלפס, דה"ה בכל הנך דקתני בהו יוציא, שכופין אותו אפי' בשוטים. וכן פירש"י, כשנשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, ב"ד כופין אותו להוציא. ור"ח כתב, כל היכא דאמור רבנן יוציא ויתן כתובה, אין כופין אותו להוציא, אלא אומרים לו כבר חייבוך חכמים להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עבריינא. אבל לכפותו בשוטים לא, אם לא שמפורש בו שכופין אותו להוציא, כגון הנושא בעבירה, והאומר איני זן ואיני מפרנס. וכתב א"א ז"ל, וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא, ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטים, כדי שלא יהא גט מעושה. ע"כ.

ומ"ש ביביע אומר הנ"ל (ח"ב סימן י) הוא למקום שלא נאמר בו חיוב, כגון עוברת על דת, שפסק מרן בסימן קטו שמצוה לגרשה, אבל במקום שיש לשון חיוב, מבואר בטור, והוא דין פשוט, דשפיר דמי לומר לבעל שחייב לגרשה. וכן מבואר במקורות שהביא ביביע אומר הנ"ל, במה שהביא מתשו' הרדב"ז (ח"ד סימן פט) בזה"ל: שאלת ממני אודיעך דעתי, במ"ש בכל דוכתא תצא מזה ומזה וכו', וראית לאחד מן הראשונים

שכ' שאין אומרים להם לגרש בגט כלל, אלא מניחים אותם כך. והפריז על מדותיו לומר שאם יזכירו לו שהוא חייב לגרש, אפי' בדיבורא בעלמא, הוי גט מוטעה. והביא ראה מפרש"י שכ' תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה, דהיינו אם רוצה להנשא לאחר. ומשמע שאם אינה רוצה להנשא לאלתר, א"צ גט מפני איסורה, כי די לה במה שתפרוש מהם. ע"כ. ורע עליך המעשה דשמא עצת זמה ביניהם וכו'. תשובה, גם אני רע עלי המעשה ואין מנחם, כי כל מקום שאמרו תצא מזה ומזה, בגט משמע וכו'. ומ"ש שאם יזכירו לו שהוא חייב לגרש אפילו בדיבור בעלמא הוי גט מוטעה, איני רואה את דבריו, כי אפילו לפי סברתו שאינו חייב לגרש, לא הוי גט מוטעה, דבשלמא כשהאשה מותרת לו, ואנחנו אומרים לו שהוא חייב לגרש, הוא סומך עלינו, וכיון שלא היה חייב לגרש נמצא הגט מוטעה. אבל היכא שהאשה אסורה עליו, אף על פי שאנחנו אומרים לו חייב אתה ליתן גט, לא הוי גט מוטעה וכו', כיון שהיא אסורה עליו. ע"ש.

וכתב ביביע אומר: הראת לדעת שכל שהיא מותרת לו, אף על פי שבאיזה מקרים מסויימים נראה להם להב"ד להפריד בין הדבקים, עכ"פ אין כאן חיוב לגרש, שאין חייב להוציא אלא במקום שאמרו חז"ל בהדיא, וכדאיתא בכתובות (עז). ונמצא שבנתינת פס"ד זה מבית הדין, הוא בא לכלל טעות, שסובר שכן הדין מחייבו, והו"ל גט מוטעה. וכדברי האחד מן הראשונים הנ"ל, שהרדב"ז מסכים הולך לדבריו, במקום שהאשה מותרת עליו מן הדין.

הרי דמיירי באיש ואשה שאינה רוצים להתגרש, ובית הדין מחייבים אותם לעשות כן, ומתברר שהאשה מותרת לבעלה, אבל כאשר מבואר בפוסקים שצריך להתגרש, פשיטא דשפיר דמי לומר לבעל שחייב לגרשה. וע"ש שהביא עוד מתשובת הרדב"ז (ח"ד סימן קנז) בבעל שמכה את אשתו, שאין לומר לו שעליו לגרש, אך ביביע אומר דחה הראיה מתשובה זו, כיעור"ש.



הלק הושן משפט

אגרות ומכתבים

סימן א

אכילה בחצר הנמצא ליד אולם אירועים

בס"ד י"ב תשרי תשע"ו

לכבוד האברך היקר והנעלה

כש"ת הרה"ג רבי שמואל חזן נר"ו

שלום וישע רב וכט"ס,

אודות מה ששאלת:

בענין לאכול בחצר הנמצאת מחוץ לאולם אירועים, אם יש לחוש בזה משום מי שאוכל בחוץ שנפסל לעדות.

נראה פשוט דמכיון שזהו המנהג באולמות, והחצר סגורה לקהל הרחב, אין הדבר דומה לאוכל בשוק, ואין לחוש בזה כלל. וכמובן שתלמיד חכם צריך לאכול בצורה מנומסת ומכובדת, ויעשה הכל בצנעא.

ויעיין כת"ר בסוגיא במסכת קידושין מ: בענין האוכל בשוק, דהרי זה דומה לכלב, ויש אומרים פסול לעדות. אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים.

ונפקא לן כמה פירושים בדין זה, א' - הר"ח פי' דהיינו דוקא כשחוטף ואוכל. ב' - התוס' הביאו בשם ה"ר אליהו שהולך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט, כאילו רוצה לקנות מהם. ג' - ר"ת פי' דהיינו דוקא בסעודה דפת שיש בה גנאי יותר. ד' - הרא"ש כתב דהיינו דוקא כשקובע ואוכל סעודתו בשוק, ולא דוקא פת. ה' - הב"ח פי' דמיירי שהוא רגיל לאכול תמיד בשוק ואין לו בושת פנים. ו' - בית יוסף בדעת הרמב"ם כתב, דאוכל בשוק היינו בפני כל העם. ז' - הב"ח כתב בדעת הרמב"ם, דהיינו שהולך ואוכל בשוק ואינו יושב במקום אחד.

וז"ל הרמב"ם (הלכות עדות פרק יא): וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכין ואוכלין

בשוק בפני כל העם. ע"כ. וע"ש בתוס' שכתבו, דדוקא אוכל פת פסול אבל לא אוכל פירות. א"נ ל"ש פת ל"ש פירות אלא אם חוטף ואוכל הוא דמיפסיל, וכגון שאין בו שוה פרוטה, או שאינו מקפיד עליו. וכתב בכסף משנה שם, דהכריחם בזה מפני מה שאמרו בירושלמי, ר"ש ברבי הוה אכיל בשוק, חזייה ר"מ (אמר לו) אין שבח לתלמיד לאכול בשוק. משמע דלאחר אין קפידא. דהיינו באוכל פירות, או באינו חוטף, ואפ"ה אין שבח לת"ח. ורבינו סתם דבריו ואין בהם הכרע. א"נ שרבינו סובר דהא דאמרינן פסול לעדות, היינו באוכל בפני כל העם, אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב עם, אלא קצת עוברים ושבים, לא מיפסיל מש"ה. והיינו ההיא דירושלמי מכל מקום אינו שבח לת"ח. ע"כ. וראה מ"ש בזה בס' משרת משה (עטייה) על הרמב"ם.

ומרן בשלחן ערוך (הושן משפט הלכות עדות סימן לד סעיף יח) כתב: הבזויים, פסולים לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם. וכתב הסמ"ע, (ס"ק מד), אבל כשאינו בפני כל העם אמרו בגמרא [ירושלמי מעשרות פ"ג ה"ב] דגנאי הוא לתלמיד חכם לעשות כן, אבל אין אדם נפסל בכך, ע"ש.

ומעתה לפי כל הפירושים נראה פשוט דהאוכל בחצר שנמצא בצד האולם, אין בזה חשש כלל ועיקר. אלא שכבר כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ה ה"ב) כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו, לא יאכל בחנות ולא בשוק אלא לפי צורך גדול, כדי שלא יתגנה בפני הבריות, ובגמרא פסחים מ"ט אמרו, כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו וכו'.

ועיין בהגהות יעב"ץ (קידושין דף מ' ע"ב) שכתב להבדיל בין הולך ואוכל בשוק, לבין יושב ואוכל, ובזה מיישב הוא את קושית התוספות שם. ע"ש. וזה מדוקדק בלשון הרמב"ם שכתב ההולך ואוכל בשוק. ולפי זה בנידון דידן הרי רגילים לישיב ליד שולחנות בחוץ, ואין

הולכים ואוכלים. ועוד, דהנה המהרש"א הסביר שלכן האוכל בשוק דומה לכלב משום שאין מזונו של הכלב מצוי בבית, ולכן אוכל הוא גם בשוק אם נמצא לו שם, לפי זה האוכל במסעדה שהוציאה שולחנותיה לחוץ, אינו דומה למעשה הכלב. שוב ראיתי שדן בזה בחשוקי חמד (ברכות דף נ עמוד א) והעלה כאמור, והביא מה שאמרו במדרש (אסתר רבה פרשה ב'): בר לופייני הוה משיא את בתו מן צפורי לעכו, והעמיד חנויות מוזגות יין מצפורי לעכו. ומנורות של זהב מכאן ומכאן, אמרו, לא זוו משם עד שהאכילן עדשים מן הגורן, והשקה אותם יין מן הגת וכו', ומשמע שאכלו בשווקים וברחובות. והיינו שבאותו יום הדרכים נעשו כבית משתה גדול.

ומיהו אברכים ובני תורה וכ"ש תלמידי חכמים אין ראוי להם לאכול ליד שלחן העומד על המדרכה, שלא יתגנו בפני הבריות. וכן לגבי האכילה באוטובוס, דאף שיושב במקומו ואוכל וכן דרך כמה אותם הממהרים לעבודתם, ומסתבר שאינו דומה לכלב, משום שאינו הולך ואוכל. אולם החכם אל יאכל שם. ועיין ברמב"ם (פ"ה מהלכות דעות ה"ב) שכתב: "כשהחכם אוכל, מעט זה הראוי לו, לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו. ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול, כדי שלא יתגנה בפני הבריות, ולא יאכל אצל עמי הארץ, ולא על אותן השולחנות המלאים קיא צואה, ולא ירבה סעודתו בכל מקום ואפילו עם החכמים, ולא יאכל בסעודות שיש בהן קבוץ הרבה".

ובאשר שאל אם האוכלים ב"בר" בחתונות האם נחשבים כאוכלים בשוק, ע' בשו"ת משנה הלכות (ח"ה ט"ו סימן סא) שכתב, שההולכים עם צלחת ביד ומסתובבים ואוכלים ככלב, הגם שאינו בשוק ממש, מכל מקום נראה שזה גם כן בכלל הרעבתן. ובפרט אם יש שם נשים ואנשים כדרך המקומות האלו, והוא מסתכל ומדבר עמהם, שיש ח"ו בכלל אכלו ושתו ויקומו לצחק. ולפי זה מי שאכל באופן כזה יש להזהר אחר כך שלא לקראו להיות עד מעדי הקידושין, והביא שם מעשה ששמע אודות הגאון בעל שואל ומשיב, שבעת היריד פתח החלון והביט ברחוב, וראה אדם אחד בשוק, וקראו שיכנס לפניו. ושאלו מאיזה מקום

הוא, והשיב לו מקראקא. שאל אותו האם הוא מכיר את הרב מקראקא? אמר לו הן. אמר לו אם אמסור בידך מכתב שתמסרהו לרב, תעשה לי הדבר? אמר לו כן. אמר לו אבל אל תפתח אותו, והבטיח לו שלא יפתח. אך יצוא יצא וחבריו שאלוהו האם יש לך קשרים עם הגאון בעל שו"מ? והשיב להם אני אדם חשוב ואני יוצא ונכנס בביתו, ולא עוד אלא ששלח לו מכתב לרב מקראקא. וגם שם אני נכנס ויוצא. חבריו קינאו בו והוא הלך ובגאותו שחקים, הוא בא לקראקא ונכנס לרב, ואמר לו רבי יש לי מכתב לכם מהשו"מ! הרב מקראקא בהכירו תמה, וכי אין לו להשו"מ שליח לשלוח לו מכתב רק על ידי זה שהוא אדם מבווה? וחשב אולי בגלל דחיפות הענין. ומיד שנתן המכתב פתח הרב מקראקא והנה התוכן: למע"כ ידידי הגאון אב"ד קראקא להסיר מכשול, הנני בכתב להעיד על מוכ"ז שראיתו אוכל בשוק, ולכן הוא פסול לעדות וחתם, עכ"ד.

אלא דמ"ש להחמיר כ"כ במי שאוכל מהבר וצלחתו בידו, הנה י"ל דכיום הדבר נהוג בהרבה חתונות, ואינו נראה כאוכל בשוק שייפסל לעדות בשל כך. וכן הוא מעשים בכל יום.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון והרב הראשי לישראל



סימן ב

הזיק ממון חבירו תוך כדי משחק

לכבוד היקר והנעלה, רב פעלים לתורה ולתעודה, הרה"ג ר' אברהם דב זרביב שליט"א, בן הדיין הנכבד הרב הגאון רבי עמנואל זרביב שליט"א. שלום רב,

הנני לברך את מעכת"ר על הוצאת ספרו "משפטי אברהם" שאלות ותשובות בחלקי חושן משפט ואבן העזר. וראיתי שכתב בטוב טעם ודעת, וניכר

עמלה של תורה שעמל בה המחבר שליט"א, נפש עמל עמלה לו, אשריו ואשרי חלקו, איישר חיליה לאורייתא.

רק זאת אעיר, אודות מ"ש לדון במי שהזיק ממון חבירו במהלך משחק, או מתוך שמחה ביום הפורים, אם חייב לשלם דמי הנזק, הנה התוס' (סוכה מה.) כתבו, שהגדולים אוכלים את אתרוגי התינוקות, ואין בדבר גזל, שכך נהגו מחמת שמחת החג. ויש ללמוד מכאן לאותם בחורים שרוכבים על סוסים לקראת חתן וכלה, ופעמים שנלחמים זה עם זה, וקורע האחד בגד חבירו, או שמקלקל לו את סוסו, שהם פטורים, כי כך נהגו מחמת שמחת חתן וכלה. ועוד י"ל דמתני' לא איירי כלל שיחטפו הגדולים מיד התינוקות וכו'. ע"ש. ועיין ברש"י (סוכה מו:) שהביא סיוע לפירושו, מהמדרש (ויקרא רבה פר' לז), מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בשני בצורת והקניטתו אשתו וברח ממנה, ולא היה לו ממה להתפרנס, ושביעי של ערבה היה, הולך ושטט אתרוגים מיד התינוקות, כדתנן מיד התינוקות שומטים את לולביהן ואוכלים את אתרוגיהן. והיה החסיד עובר דרך כרך אחד, והוצרכו בבית המלך לאתרוגים של מצוה, ומכרם ביוקר ונתעשר וחזר לביתו. ע"ש. ובפסקי תוס' שם כתבו כן להלכה לפטור הבחורים הנ"ל. [ועיין בפסקי הרא"ש שם סימן ד', ובקרבן נתנאל שם. ע"ש]. וכן כתב המרדכי שם (בסוף פרק הישן סימן תשמג).

אבל הרא"ש בפסקיו (סוכה פ"ד סימן ד) הביא פי' רש"י, וכתב ונ"ל דמתני' לא איירי כלל שהגדולים חטפו מיד הקטנים, אלא הפירוש, מיד שנגמרה מצות לולב והערבה, התינוקות היו שומטים וכו', ואוכלים בעצמם את אתרוגיהן. ע"ש. וכן כתב בשו"ת הרא"ש (כלל קא סימן ה), בדין הבחורים רוכבי סוסים בשמחת חתן. ופסק שחייב המזיק לשלם. והובא בטור חושן משפט (ס"ס שעח).

ובשו"ת תרומת הדשן (סימן קי) כתב בשם תשובת הריב"א, שכל דברי מאכל שחוטפים הבחורים זה מזה בפורים שלא ברשות, משום שמחת פורים, מעת קריאת המגילה בליל פורים עד הערב בסעודת פורים, אין בזה משום גזל, ואין להזמנים לבית דין, ואין חוששים על זה. ובלבד שלא יעשו דבר שלא

כהוגן על פי טובי העיר. ע"ש. וכן פסק הרמ"א בהגה חושן משפט (ס"ס שעח).

וז"ל הרמ"א (בסימן תרצו ס"ח): בני אדם החוטפים זה מזה בפורים דרך שמחה, אין בזה משום גזל הואיל ונהגו כך, ובלבד שלא יעשו דבר שלא כהוגן על פי טובי העיר, (מהר"י מינץ סימן יז). ע"כ.

אבל השל"ה כתב על זה, ואני אומר לא משנת חסידים היא, ושומר נפשו ירחק מזה, לחטוף מחבירו שלא ברשותו, כי זוהי שמחת הוללות, ולא נצטוינו אלא על שמחת מצוה. והובא באליה רבה (ס"ק יז).

ובשו"ת בית דוד (חלק אורח חיים סימן תצד) הביא פירוש הרמב"ם דמשמע דס"ל כהרא"ש. ותמה על הרמ"א שפסק כרש"י לפטור, היפך תשובת הרא"ש. והביא מ"ש מרן הבית יוסף, דהיינו דוקא לדידהו דנהגו הכי, אבל לדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה.

ועיין עוד להמהרש"ל בספר ים של שלמה (פ"ג סימן א) שכתב, ואפילו השיכור שהגיע לשכרותו של לוט, מכל מקום אם הזיק לחבירו מקבל דינו, על שלא עצר ברוחו, ושיכר עצמו להשתגע, ואין לפוטרו מדין המזיק, שאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד וכו'. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת חות יאיר (סימן קסט), ובספר אבן שהם (חלק אורח חיים סימן טו), ובספר חינוך וחסדא (דף קכד ע"ד).

ועיין בספר ערוך השלחן (סימן תרצה ס"י, וסימן תרצו סעיף יב), שכתב ע"ד הרמ"א, ועתה בעונותינו ערבה כל שמחה, ואין שמחתינו גדולה כל כך עד שיבאו לידי הזיק חברים. ולכן עכשיו אם הזיק חייב לשלם. ע"כ. ואנו אין לנו אלא דברי מרן הבית יוסף דלדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה, והמזיק, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. והמוחזק אינו יכול לטעון קים לי נגד מרן כידוע, ואף על פי שלא הובא פסק מרן בשלחן ערוך אלא רק בבית יוסף, מכל מקום אין לטעון קים לי נגד מ"ש מרן בבית יוסף. כמ"ש בשו"ת פני יצחק ח"ה (דף רי.), בשם גדולי רבני ודייני דמשק, שזה יותר מעשרה דורות נהגו לדון ולפסוק כמרן הבית יוסף, ואין המוחזק יכול לטעון קים לי נגד מ"ש בבית

יוסף. וכן הסכים לדבריהם. ע"ש. וכן הוא בשו"ת יביע אומר ח"ט (חושן משפט סימן א אות ב ואות ה). ע"ש.

יה"ר שיזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ג

בגדר הוכח תוכיח את עמיתך

בס"ד, ח' כסלו תשע"ד

לכבוד האברך היקר הרב ר' משה כלפון נר"ו

רב ברכות!

במענה לשאלתו הנני להשיב, גדר ההוכחה להוכיח זה רק במדה ואין הדבר גורם למוכיח נזק אישי, והוא רק לתועלת. אך באופן שעל ידי ההוכחה יגרם לאדם ירידה ביראת שמים, ולפגיעה בו, אין מחוייב להוכיח. ועל כן, עדיף לך לשמור את עצמך ולהעלים עין.

וז"ל הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות דעות הלכה ז-ח): הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. המוכיח את חברו תחלה לא ידבר עמו קשות עד שיכלימו וכו', שנאמר ולא תשא עליו חטא. וכך אמרו חכמים (ערכין טז: מועד קטן טז). יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות, תלמוד לומר ולא תשא עליו חטא. מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל, וכל שכן ברבים. אף על פי שהמכלים את חברו אינו לוקה עליו, עוון גדול הוא, אמרו חכמים המלביין פני חברו אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך אדם צריך ליזהר שלא לבייש את חברו ברבים, בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם

שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו, במה דברים אמורים בדברים שביין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמין חטאו ומחרפין אותו בפניו, ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל. ע"כ.

ובגמרא ב"מ (לא.) הוכח תוכיח את עמיתך, אין לי אלא הרב לתלמיד, תלמיד לרב מנין, תלמוד לומר הוכח תוכיח מכל מקום.

ויש לדון אם יש מצות תוכחה בזמן הזה, והנה בגמרא ערכין (טז:) אמרו, א"ר אלעזר בן עזריה, תמיהני אם יש בדור הזה מי שיודע להוכיח. ועיין בהרי"ף (בבא מציעא סוף פ"ב לב.) שהביא דברי רבי עקיבא וראב"ע שתמהו אם יש בדור הזה מי שיודע להוכיח, וגם הביא המימרות של מצות תוכחה, ועד היכן מצות תוכחה, רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד קללה. ע"ש. ומבואר דאף על גב דהני תנאי אמרו דתמה אני אם יש בדור הזה מי שיודע להוכיח, אין כוונתם דלשיטתם תתבטל מצות תוכחה מכיון שאין אנו יודעים להוכיח, אלא שאמרו כן רק דרך זירוז, אבל ודאי דמצות תוכחה איכא גם בזמן הזה. ועיין בפירושו הרדב"ז על הרמב"ם (פ"ג מהל' ממרים ה"ג) שכתב, על מה שכתב הרמב"ם שם, דבני הקראים התועים הרי הם כתינוק שנשבה. וכתב עליו הרדב"ז: נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראים, אבל הנמצאים בזמנינו זה, אם היה אפשר בידינו להורידן היה מצוה להורידם, שהרי בכל יום אנו מחזירים אותן למוטב, ומושכין אותן להאמין בתורה שבעל פה, והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה, ואין לדון בכלל אנוסים, אלא כופרים בתורה שבעל פה. עכ"ד. ואם נימא דאין אנו יודעין להוכיח כלל, אם כן אמאי יהיו הקראים בזמן הזה מן המורידין, כיון שאף שאנו מוכיחים אותם ומושכין אותם להאמין בתורה שבעל פה, אף על פי כן הוי אחר התוכחה כמו קודם התוכחה, אלא ודאי פשוט דגם בזמן הזה איכא מצות תוכחה, ויכולין אנו להוכיח. ע"ש. ועיין רמ"א (יורה דעה סימן שלד סע' מה) דאף שחייב אדם למחות בידי עוברי עבירה, וכל מי שאינו מוחה ובידו למחות, נתפס באותו עוון, מכל מקום אין אדם חייב להוציא ממנו

הראשון

הוכח תוכיח

לציון

תעא

על זה. ולכן נהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה, שיש לחוש שיהיו עומדין על גופינו ומאודינו. ע"ש.

ועוד כתב הרמ"א בחושן משפט (סימן יב סעיף א) דנוהגין עכשיו שלא למחות בעוברי עבירה, משום שיש סכנה בדבר שלא ימסרנו למלכות. ע"ש.

ועוד כתב הרמ"א באורח חיים (סימן תרח סעיף ב) שאם יודע שאין דבריו נשמעין, לא יאמר ברבים להוכיח, רק פעם אחת, אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שיוודע שלא ישמעו אליו, אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו, או יקללנו. (ה"ר ס"פ הבע"י). וכתב שם המגן אברהם (סק"ג), ודוקא כשברור לו, ודוקא כשהחוטא שוגג, אבל אם החוטא מזיד, נהי דמי שאינו מוכיחו אינו נענש כמותו, מכל מקום עובר על מ"ע דהוכח תוכיח, וחייב להוכיחו עד שינזוף בו החוטא, מכאן ואילך אסור להוכיחו, שנא' אל תוכח לך, ובעבירה שבסתר יוכיחנו בסתר, ובעבירה שבגלוי יוכיחנו מיד, שלא יתחלל ש"ש. והסמ"ק (סימן קי"ב) פסק כמ"ד עד נזיפה, ובספר חסידים (סימן תי"ג) כתב, דוקא איש את אחיו שלבו גס בו, אבל אם היה איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו, אין להוכיחו. [ובגמרא ברכות (ת). אמרו, לעולם ידור במקו' רבו כשמקבל תוכחתו ואם לאו אל ידור מוטב שיהיו שוגגים].

ובספר החינוך (מצוה רל"ט) כתב, מה שאמרו ז"ל שחיוב מצוה עד הכאה, כלומר, שחייב המוכיח להרבות תוכחותיו אל החוטא עד שיהא קרוב החוטא להכות את המוכיח. ע"ש עוד. [והובא בביאור הלכה סימן תרח].

וכתב המשנה ברורה בבאה"ל (רס"י תרח), דאלו הפורקים עול, כגון מחללי שבת בפרהסיא, או אוכלי נבלות להכעיס, כבר יצאו מכלל עמיתך, ואינם בכלל מצות הוכח תוכיח את עמיתך. וכן איתא בתנא דבי אליהו רבה (פרק יח) הוכח תוכיח את עמיתך, עמיתך שהוא אוהבך, ושהוא עמך בתורה ובמצות, אתה חייב להוכיחו, אבל רשע שהוא שונאך, אין אתה חייב להוכיחו. ע"כ. וביארו על פי משל, במי שרוצה להיות רופא, שצריך ללמוד כמה שנים ולהיבחן, ואחר כך כמה שנים צריך שימוש בבית חולים אצל רופאים אחרים, ואם לא יצליח, הגם שלמד כל השנים אינו

כלום, שחוששין שיסכן בני אדם. וכך לגבי המוכיח, שהוא רופא הנפש, שאחר שלמד תורה ומצוה, צריך ללמוד ולקבל שימוש היאך להוכיח, ע"ד שאמרו ולא תשא עליו חטא, ולא ישתנו פניו, ולא כל אחד יכול להוכיח ולהיות מורה דרך, וכבר אמרו, איזהו ע"ה כל שלמד כל התורה ולא שימש ת"ח. ואמרו, גדול שימושה יותר מלימודה, ובפרט מי שלא למד ואינו יודע בעצמו, היאך ובמה הוא יכול להדריך את האחרים. גם בס' לימודי ה' (לימוד נב) כ', דדוקא בישראל כתבו התוס' (שבת ג.) לאסור בדלא קאי בתרי עברי דנהרא, וכמ"ש הטעם להדיא משום שחייב להפרישו. וה"ט משום הוכח תוכיח את עמיתך, עמיתך ולא גוי. ע"ש. והוא הדין בישראל מומר.

ובזה כתבו ליישב ד' הש"ך (יורה דעה סימן קנא סק"ו) שכתב, דליכא איסור ולפני עור בישראל מומר, והא ישראל שחטא ישראל הוא. והיינו משום שמומר יצא מכלל עמיתך, וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן עט, אות ח), ובספר משנת יעקב על הרמב"ם (הל' דעות פ"ו, ה"ז. דף לו.) ע"ש. וכיוצא בזה כתב בתפארת ישראל (כפ"א דשבת, בועז אות ג) דשאני מומר להכעיס שהוא גרע מעני עכו"ם דחייב לפרנסו. ומומר לעבודת כוכבים אסור לפרנסו. וע"ש עוד מ"ש ע"ד הש"ך.

ומהר"ח פלאג"י כתב בספרו רוח חיים (יורה דעה סימן רמ סק"ה), כתוב בספר חסידים (סימן שמה) דמי שאין לו אב ואם יקיים מצות כיבוד אב ואם עם זקנים ות"ח או אחיו הגדול וכו', ואני אומר שישתדל להוכיח לבני אדם שיש להם או"א ואינם מכבדים אותם כראוי, כי מלבד חיוב הוכח תוכיח דאיתיה לחיוב זה בכל מצוות שבתורה, עוד בה שיהיה הוא הגורם שיקיים חבירו מ"ע של כיבוד או"א על ידו ובסיבתו, וקיימא לן בכל התורה כולה גדול המעשה יותר מן העושה, ונמצא עי"ז הרי הוא כאילו מקיים מצות כיבוד או"א ממילא, וזה פשוט. עכ"ד.

ועיין בקובץ תורת האדם לאדם, שהביאו מחתנו של החפץ חיים, דפעמים דאדרבה מחוייב להוכיח, בפרט כשאינו פונה ליחידים, אך מצות תוכחה צריכה לימוד בימינו אנו, איך להשתמש בה. ראה שם באורך אודות מצות התוכחה.

משווי מחירה, ולעומת זה הנכרי מוכן לשלם עליה את מחירה המלא, ולפעמים אפילו להוסיף. אם מותר למכור דירה כזו לנכרי ולא לישראל, כדי שלא יפסיד.

לכאורה יש לדמות נידון זה להא דמבואר בדברי רבינו אשתורי הפרחי בספרו כפתור ופרח (פ"י דף כח.) שהביא שם את דברי הגמרא בגיטין (מד.) דאמרינן התם, המוכר ביתו לעובד כוכבים דמיו אסורים (דאמר קרא לא תחנם לא תתן להם חניה בקרקע - רש"י), ועכו"ם שאנס ביתו של ישראל, ואין בעליו יכולים להוציא לא בדיני ישראל ולא בדיני עכו"ם, מותר ליטול דמיו, וכתב ומעלה בערכאות של גויים, מפני שהוא כמציל מידם. וכתב הכפתור ופרח, ומסתברא דהוא הדין לישראל הדר בעיר שכולה גויים בארץ ישראל ויש לו בית שם, ורוצה להעתיק דירתו למקום אחר, כי הוא מתיירא שהגויים יחריבו ביתו או יחזיקו בו, שיכול למכור ביתו לגויים. וכן נמי אם הוא בעיר שרובה ישראל, ואנסוהו זוזי ואין שם ישראל שיקנהו אפילו בזול. וההיא דאין מוכרים להם בתים בא"י נוקמה בדליכא חדא מהני. וסיים ע"ז: דהברייתא דהגמרא דגיטין הנ"ל גוי שאנס וכו', וכן נמי הא דאיכא בירושלמי [בע"ז פ"א ה"י] דגבי הא דתנן אף מקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו וכו', אמרינן, הא מקום שנהגו למכור מוכר לו אפילו בית דירה, ומשכיר לו אפילו בית דירה וכו', מסייע לך. והיינו שיש לפרש ולומר דהתם שרי למכור הוא בכהאי גוונא. ע"ש.

והנה מרן בשלחן ערוך חושן משפט (סימן קעה סעיף מ), כתב, המוכר לעכו"ם או שוכר לו, משמתין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבוא מהעכו"ם וכו', ובסעיף מא כתב, במה דברים אמורים, כשיכול למכרה או לשוכרה לישראל בדמים שנותן העכו"ם, אבל אינו חייב למכרה לישראל בפחות, ואי חזינן שהעכו"ם מכוין לקנות במיצר ישראל עד כדי להשחית נחלתו, הכל לפי ראות הדיין. ע"ש. והיינו כדעת הרא"ש ודעימיה, דכל מאי דאמרינן שצריך לאקדומיה לישראל קודם לעכו"ם, הני מילי אם הישראל רוצה לקנותה במחיר שרוצה העכו"ם לקנות, הא לאו הכי כל שהעכו"ם מוסיף, אפילו אם מוסיף יותר ממחיר הקרן, יכול למכרה לעכו"ם בלא חשש, ובכהאי גוונא לא

ואם צריך להוציא ממון למנוע איסור מחבירו, הנה דעת הרמ"א ביורה דעה (הנ"ל) שאין כל חיוב להוציא ממון כדי להציל חבירו מעשיית חטא, ואף מדין ערבות אין חיוב בכך. והפרי מגדים בספרו תיבת גומא (חקירה ד) כתב להסתפק בדין זה, דשמא מדין ערבות צריך להוציא ממון כדי למנוע את חבירו מעשיית איסור. ויסוד מחלוקתם אם עיקר מצות הוכח תוכיח היא משום ערבות, או שהיא מצוה בפני עצמה, [דמה שאמרו ישראל ערבין זה לזה הוא רק לאחר שבני ישראל עברו את הירדן, דאי נימא דמצות הוכחה אינה מדין ערבות, ממילא אין חיוב להוציא ממון להצלת חבירו מעשיית איסור, אבל אי נימא דמצות תוכחה מדין ערבות, אין הכי נמי י"ל דחייב להוציא ממון להציל את חבירו מאיסור].

בכבוד רב,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ד

מכירת דירה לישמעאלי בארץ ישראל

ב"ה. י"א אב תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, ה"ה א. ח. נר"ו

עכו

שלום רב,

באשר שאל בהיותו מתגורר בעיר עכו, ונמצאים בעיר גם מהישמעאלים הערבים, ועתה התחילו אלו הישמעאלים לקנות בתים בבנינים אשר היו גרים בהם יהודים בלבד, והדבר גורם שגם שאר השכנים היהודים רוצים למכור את בתם שבאותו בנין, מחשש חינוך ילדיהם הקטנים, שלא ילמדו ממעשיהם של אלו הישמעאלים וכו', וגם מחשש סכנה כנודע, ואולם כשעומדים למכור דירה בבנין כזה שיש בו כבר כמה מאלו הישמעאלים, יהודי מוכן לקנות דירה כזו בחצי

משמתינן ליה. ועי' בסמ"ע (שם סקע"ג) שעמד לבאר, דהא דאמר מרן דכשהעכו"ם מוסיף בדמים רשאי למכרה לו, היינו דוקא כשרוצה לתת את דמי שוויה של השדה או מעט יותר, אבל כשהכוחי מעלה בדמים הרבה יותר מהסדר הרגיל, אז צריך למכור לישראל בדמים השווים. ע"ש. והיינו כדברי הרא"ש בבב"ק.

והנה בנידון דידן שבבנין זה כבר נכנסו בו הזרים הישמעאלים, ועל ידי זה הושפל ערכו בעיני היהודים שבעבור זה אינם מוכנים לשלם כלל את ערכה המלא של הדירה הנמצאת בו, ורק הגויים הישמעאלים מוכנים לשלם בעבורו את ערכו המלא, נמצא לפי זה דלא מבעיא לעיקר דעת מרן שפסק כדברי הרא"ש בפרק המקבל (בב"מ שם), דכל שהגוי מוסיף יותר מהישראל שרי למוכרו לו, ואפילו במקום שמשלם יותר משוויו האמיתי, ממילא יצא לפי זה דאכן שרי למכור לישמעאלים שמוכנים לשלם טפי בעבור דירה זו. אלא אפילו לסמ"ע (הג"ל) שהעמיס בדברי מרן את דברי הרא"ש דבב"ק, דכל מאי דאמרינן דכאשר העכו"ם מוכן לשלם יותר אפשר למכור לו, היינו כשמוכן לשלם את הדמים השווים לשדה, והישראל רוצה לשלם פחות מזה, אבל כשהישראל רוצה לשלם את השווי המלא של השדה, והעכו"ם מוסיף על השווי, אין הכי נמי דאסור למכור לגוי. מכל מקום בנידון דידן הרי הישראלים רוצים לשלם הרבה פחות משווי הדירה, והעכו"ם רוצה לשלם את שוויה המלא או קצת יותר. ואם כן בכהאי גוונא אף הסמ"ע מודה דשרי למכרו.

ואם יש לחוש בנידון דידן לאיסור לא תחנם, הנה במשנה עבודה זרה (י"ט:) שנינו, אין מוכרין לעכו"ם [בארץ ישראל] במחובר לקרקע, ובגמרא (כ.) למדו זאת מדאמר קרא (ס"פ ואתחנן) לא תחנם, לא תתן להם חניה בקרקע. וכן פסק הרמב"ם (פ"י מהל' עכו"ם הלכה ג' וד'), אין מוכרין להם בתים וחדות בארץ ישראל ובסוריה מוכרים להם בתים אבל לא שדות וכו'. ומותר למכור להם בתים וחדות בחוצה לארץ מפני שאינה ארצנו וכו'. ומפני מה אין מוכרין להם שנאמר "ולא תחנם", לא תתן להם חניה בקרקע. שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתם ישיבת עראי היא. ע"ש. ובספר המצות להרמב"ם (ל"ת מצוה נ) כתב מה שאמרו לא תחנם, באה

הקבלה לא תתן להם חן, שנאמר זה יפה תואר וכו'. ע"כ. והיינו כמבואר בעבודה זרה (שם) דילפי' מהך קרא שלא תתן להם חן. וביאר הלבוש (יורה דעה ס"ט קנא) דאי לא תתן להם חן לחודיה, לימא קרא לא "תחנם" דמשמע לשון חנינה, אלא קרי ביה לא תחנם, כלומר לא תתן להם מתנת חנם. ואי למתנת חנם לחודיה, לימא קרא לא "תחנם", אלא קרי ביה לא "תחנם" בפת"ח תחת התי"ו, שהוא לשון חניית קרקע, שמע מינה תלתא. עכ"ד. ולפי זה צ"ל שהרמב"ם נקט בספר המצות רק א' מהלימודים. וסמך על מה שפירש בהל' עבודה זרה שילפי' מהך קרא שאסור למכור להם קרקע בארץ ישראל.

ודעת התוס' בע"ז (כ. ד"ה דאמר), דסתמא דמילתא מיירי בכולהו עובדי כוכבים, והקשו, דהרי האי קרא ד"לא תחנם" בשבע אומות דוקא כתיב, דכתיב "ונשל גויים מפניך החתי וגוי", וכתוב "לא תכרות להם ברית ולא תחנם ולא תתחתן בס", ובפרק הערל (יבמות עו.) מוקמינן ליה בשבע אומות דבגירותן לית להו חתנות וכו'. ותירצו, דודאי בכל הנך קראי איכא טעמא רבה דלא מצינן לאוקמיהו אלא בז' אומות, אבל מתנת חנם ונתינת חן וחניה אין שום טעם לחלק בין שאר עובדי כוכבים לז' עמים. ע"ש. וכן מבואר בתוס' יבמות (כג. ד"ה ההוא). וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק בתרי"ג מצוות (סימן תכז) דלאו זה דלא תחנם בכל האומות כתיב. ע"ש.

ודעת רש"י (גיטין מה.) דאינו נוהג אלא בז' עממין, וכן דעת הסמ"ג והראב"ד. אבל לדינא תפסו הפוסקים דאיסור זה שייך בכל העממין. ומרן בשלחן ערוך יורה דעה (סימן קנא ס"ח) כתב בסתם, אין מוכרים להם בתים וחדות בארץ ישראל, אבל משכירים להם בתים ולא שדות. ע"כ.

והרשב"א חלק א' (סימן ח) נשאל, במה ששנינו שולח אדם ירך לנכרי, איך יתיישב עם מה שאמרו אסור לתת מתנת חנם. והשואל אמר, דההוא דשולח ירך לנכרי לא לחנם, אלא לגמול למה שקדם, או בגוי שאינו עובד עבודה זרה, ועל זה השיב הרשב"א, יפה אמרת, ומקרא מלא דבר הכתוב (דברי י"ד) לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי. וכש"כ לרבי

וביאר בשו"ת יביע אומר חלק י' (יורה דעה סימן מא סק"ה) דאף על גב דתרווייהו נפקי מחזד קרא דלא תחנם, מכל מקום זיל בתר טעמא, שאיסור נתינת חניה בקרקע מישיך שייכא לקרא דלא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם. וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות (מצוה נא) לדמות בין האיסורים. וממילא כל שאינו עובד ע"ז לא חיישינן. מה שאין כן לענין מתנת חנם כל אפיא שוין כיון שאינם מקיימים שבע מצות בני נח. עכ"ד. ומבואר כמו שנתבאר לעיל בביאור ד' הרמב"ם בסה"מ שדימה לא תחנם לאיסור ישיבה בארץ ללמוד גדר האיסור בלא תחנם, ואף על גב שאין זה אותו איסור ממש.

ובספר כפתור ופרח (פרק עשירי דף כה ע"א) שכתב, תוספתא (פ"ב דעבודה זרה) לא ישכיר אדם את ביתו לגוי מפני שבידוע שמכניס לתוכו עבודה זרה וכו', ומסתברא שעכשיו שהארץ בעוה"ר היא ביד הישמעאלים, ששוכר לישמעאל אפילו בית דירה שהרי אינו עובד עבודה זרה כדי שיכניסה לשם. אבל לערלים שהם עובדי עבודה זרה נראה שאינו יכול להשכיר הראוי לדירה, אבל למכור להם בתים או שדות בארץ ישראל כלל וכלל לא, משום לא תחנם, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המדע. ע"כ. ומה שכתב אבל למכור להם בתים או שדות בארץ ישראל כלל וכלל לא, היינו לערלים עובדי עבודה זרה, וכלל לא היינו אפילו אינו בית דירה, אבל לישמעאלי לא קאמר. עכת"ד המזבח אדמה שם.

ומשמוע מזה שאיסור "לא תחנם" הוא דוקא בעובדי עבודה זרה, אבל בישמעאלים ליכא בהו משום לא תחנם. גם מהר"א מני בס' זכרונות אליהו חלק יורה דעה (מערכת ג אות ג) כתב כן בשם הגאון רבי ראובן רבו של הגאון רבי אברהם אלקלעי בעל הזכור לאברהם. ע"ש.

והנה לענין האיסור להושיב גוי בארצנו, כתב הרמב"ם, שאין איסור זה נוהג במי שאינו עובד עבודה זרה, וכמבואר בספר המצוות לרמב"ם (מצות לא תעשה נא), וז"ל: המצוה הנ"א היא שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו, כדי שלא נלמד כפירתם, והוא אמרו ית' (משפטי' כג לג) לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי.

מאיר דאמר אחד גר ואחד גוי, בין במכירה בין לנתינה, ולא אמר הכתוב במכירה בגוי ונתינה בגר, אלא להקדים נתינה דגר למכירה לגוי. וסתם מתניתין כרבי מאיר. ועוד שלא אמרו אלא מתנת חנם, הא לסיבה אפילו במקום שיעזרנו הגוי, או יתן לו להבא, מותר, שאין זו מתנת חנם. וכן אפילו משום דרכי שלום. ואמרינן בפרק בתרא דעבודה זרה (סז:) רב יהודה שדר קורבנא לאבידרנא ביום אידו. אמר ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה. וכן רבא שדר קורבנא לבר שישך. ע"כ.

וכן נראה מדברי הרשב"א, דכל שיש סיבה ואינה מתנת חנם, ליכא בזה משום לא תחנם. ועוד מבואר מדבריו, דבישמעאלים דלא חשיבי עובדי ע"ז, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק יורה דעה סימן יא), מותר למכור להם בתים ושדות בארץ ישראל, וליכא בהו משום לא תחנם. וכן כתב המאירי (ע"ז כ), וכן דרשו מפסוק דלא תחנם, שלא ליתן להם מתנת חנם, כדי שלא לגזלה ממי שאנו חייבים לו ביותר כגון גר תושב, והוא בן נח שקיבל עליו שבע מצות וכו'. וכל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ואשר מודות באלהות אין ספק שאף בשאינו מכירו מותר וראוי, וכבר אמרו (חולין צג:) שולח אדם ירך לנכרי. עכ"ל.

ובישמעאלים הגדורים בדרכי הדתות ואינם עובדים עבודה זרה ומודים באלהותו יתברך, ודאי שמותר לתת להם מתנת חנם, וכדברי הב"ח.

ובס' מזבח אדמה (ח"ד יורה דעה סימן קנא ס"ח דף יב ע"ב) כתב כן, והעיר על מה שפסק מרן בשלחן ערוך הנ"ל (יורה דעה סימן קנא ס"ח) שאין מוכרין לעכו"ם בתים ושדות בארץ ישראל, דהאידנא ראינו שגדולי ישראל מורינו הרב מוהרש"א ומהרמ"ם, ועוד כמה גדולים שמכרו חצרות ובתים וכיוצא, ונראה ודאי דהיינו משום שהכתוב "לא ישבו בארצך" לענין חניה בקרקע, הוא דוקא על גויים שעובדים עבודה זרה, מה שאין כן בישמעאלים שאינם עובדים עבודה זרה, וכן מוכח מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה נא) שכתב כמה פעמים דמיירי דוקא בגויים עובדי עבודה זרה. ואף על גב שלענין מתנת חנם קיימא לן כדעת השלחן ערוך שאסור ליתן גם לישמעאלים, מכל מקום לענין מכירת קרקע ליכא איסור לאו זה לישמעאלים. עכ"ד.

הראשון

מכירת דירה לגוי

לציון

תעה

ואילו רצה הגוי לעמוד בארצנו אינו מותר לנו זה, עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואז יהיה איפשר לו לשכון. ע"כ.

ודע, שבמהדורת פרנקל הוסיפו שם דברים שלא היו בכל הדפוסים הקודמים, וזו לשון ההוספה בדברי הרמב"ם: וזה יקרא (מתני' ב"מ ע: מכות ח: נגעים רפ"ג) גר תושב. רוצים בזה שהוא גר לענין שיהיה מותר לשכון בארץ לבד. וכן אמרו (ע"ז סד:) אי זהו גר תושב זה שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. ואולם עובד עבודה זרה לא ישכון עמנו ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר. ובביאור בא לנו הפירוש (שם כ, א) לא תתן להם חנייה בקרקע. ע"כ.

והיוצא לפי זה שדעת הרמב"ם שדוקא בגר תושב ליכא איסור, אבל בסתם ישמעאלי אף שאינו עובד עבודה זרה יש בו איסור. ונודע שבזמן הזה אין לנו גר תושב, כדאיתא בגמרא ערכין (כט.) שאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, וכן הוא ברמב"ם (פרק י' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ט) בזה"ל: בזמן שהיובל נוהג נוהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב וכו', ובזמן שאין היובל [נוהג] אינו נוהג אחד מכל אלו וכו'. ע"כ. וכיון שבזמן הזה אין היובל נוהג, וממילא גם אין לנו גר תושב. ועיין ברמב"ם (פרק י' מהלכות עבודה זרה הלכה ו') שכתב: אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות, או בזמן שיד הגויים תקיפה, אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו. אפילו יושב ישיבת עראי, או עובר ממקום למקום לסחורה, לא יעבור בארצנו עד שיקבל עליו שבע מצוות בני נח. וכתב בכסף משנה שם, ואם קיבל שבע מצוות אין למונעו משיבת הארץ, דליכא למיחש לפן יחטיאו אותם לי, ולדעת רבינו נראה לומר, דאין הכי נמי שאם מעצמו קיבל עליו שבע מצוות, שאין מונעין אותו משיבת הארץ, ולא בא לומר אלא שאין בית דין מקבלים אותו. ע"כ. ולפי זה במכירת קרקעות שבזמנינו מאחר ואין מוכרים לגר תושב, שאין מקפידים למכור למי שבלאו הכי שומר שבע מצוות בני נח [דבזה אף

שאינן ב"ד מקבל, משאירים אותו בארץ], ואם כן עוברים על לאו דלא תחנם לגירסה זו הרמב"ם.

והנה הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ב (סימן נו, ד"ה והרב) כתב להעיר בזה, דהא סוף סוף לא חשיבי גר תושב כיון שאין מקבלים גר תושב בזמן הזה שאין היובל נוהג, ואף על גב שלענין ישיבה בארץ ישראל י"ל שכל שאינו עובד ע"ז שרי דהא איסורא הוי משום טעמא ד"פן יחטיאו אותך ליי", וכיון דקיבל המצוות מותר לישב, דהא לא יחטיא, וכמ"ש הראב"ד בפ"י מהל' עכו"ם, אבל לענין לא תחנם לתת להם מתנה או למכור קרקע, זה רק לגר תושב ממש שרי, ולא מהני מה שקיבל המצוות. ע"ש. גם בספר אור לציון על השביעית תפס בפשיטות כן בדעת הרמב"ם, שאין היתר למכור למוסלמי, ורק לגר תושב מותר למכור לו קרקע, ושכן פסק בשלחן ערוך (חושן משפט סימן רמט ס"ב): עובד כוכבים שאינו גר תושב, אסור ליתן לו מתנה, אלא אם כן הוא מכירו, או אם יש בו בדבר משום דרכי שלום. ע"כ. והיינו דמה שאמרו בפ"ב דפסחים שולח אדם ירך לעכו"ם וכו', היינו במכירו, דבזה אין לא תחנם. ולדעת האור לציון אין לצרף אפילו לספק את סברת האומרים דליכא לאו דלא תחנם במוסלמי. [וראה להלן שיש בזה צירוף של ח' ספיקות].

ונודע מה שכתב הגאון החזון איש באגרותיו בכ"ד, שאין לסמוך על גירסאות חדשות. ומעתה כיון שבכל הגירסאות שהיו לפנינו במשך כשמונה מאות שנים, לא היה כתוב ברמב"ם גר תושב, אין לנו לסמוך על גירסא חדשה שהופיעה רק בשנים האחרונות. וז"ל החזון איש בחלק א' (אגרת לב): ובכל אופן הוא בטל כחרס הנשבר נגד הגירסא המקובלת, וכי מפני שהסופר טעה והשמיט איזה תיבות, וכדרך הסופרים לטעות מתיבות שוות וכו', ואולי הסופר השמיט ולא מיד חכמים, אבל כשאנו סומכים על הקבלה רש"י ותוס' וכל החכמים, ודאי היא התורה, וכמעט שלא ראיתי תועלת להגיע אל האמת על ידי הגירסאות שנחשפים מהגניזות, רק כולם תועלת לעוות משפט ולעקם את האמת, וראוי היה לגונזם, שההפסד יתר על השכר. ע"כ. ועוד כתב בהלכות כבוד רבו (יורה דעה סימן קנ סק"ח) שיש ספרים מיוחדים של רבותינו שלקחו חלק

ויש להוסיף, דהנה כבר הזכרנו לעיל דברי הרמב"ם, דמה שאין מוכרים להן קרקע, הוא משום שאם לא יהיה להם קרקע, ישיבתן ישיבת עראי היא. ע"כ. ולפי זה במכירת קרקעות בשביעית שהיא לשנה בלבד, הוי כשיבת עראי דבזה אין איסור דלא תחנם. ואף דלא דרשינן טעמא דקרא, שאני הכא דכתיב בהדיא בתורה דבר זה, שהרי לא נאמר בתורה שאין למכור לגוי, ואין עצם המכירה נאסרה לנו, אלא המכירה למטרה של ישיבת הגוי באופן קבע בארצינו, ולכן התיר הרמב"ם ישיבת עראי. ומעתה כל שכן במכירת הקרקעות בשביעית שהגוי לא יושב כלל באותה קרקע, גם לא עראי, ורק עשה מעשה קנין, ובמציאות סוף סוף אין כאן ישיבת הגוי בארצנו, אין כאן משום לא תחנם.

ויש להוסיף, דהנה ז"ל הרמב"ם (פ"א מהלכות מאכלות אסורות ה"ז): גר תושב והוא שקיבל עליו שבע מצות כמו שביארנו, יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה, ומייחדין אצלו יין ואין מפקדין אצלו יין, וכן כל עכו"ם שאינו עובד עכו"ם כגון אלו הישמעאלים, יינן אסור בשתייה, ומותר בהנייה, אבל אותם העובדים עכו"ם סתם יינם אסור בהנייה. ע"כ. ומבואר מלשון הרמב"ם שהשוה בין ב' האיסורים דלא תחנם ולא ישבו בארצך. והיינו, דעל כל פנים הוי אותו ענין, שמלא ישבו בארצך חזינן שהתורה הקפידה שהגויים לא ישבו בארץ ישראל, ולכן מפרשינן לגדר האיסור דלא תחנם דמייירי גם כן לענין איסור מכירה. אבל לעולם הוי ב' איסורים שונים וכנ"ל.

ובכסף משנה הקשה, דמאחר שהרמב"ם סובר שכל עכו"ם שאינו עובד עבודה זרה אינו אוסר בהנאה, היאך כתב גר תושב שקבל עליו שבע מצות כמו שביארנו יינו אסור בשתייה ומותר [בהנייה], דמשמע דאם חיסר מלקבל אחת מהשבע מצוות אוסר בהנאה, ומי גרע גר תושב שקבל עליו בפירוש שש מצות, וע"ז מכללם, מעכו"ם דקים לן דלא פלח עכו"ם, ולא קיבל עליו שאר מצות. וי"ל דע"כ לא קאמר רבינו שאינו אוסר בהנאה, אלא בעכו"ם שהוא מבני דת דלא פלחי ע"ז, אבל אם הוא מבני דת דפלחי ע"ז, אף על פי שזה קיבל עליו שלא לעבוד ע"ז, לא יצא מכלל אומתו עד שיקבל עליו שבע מצוות, דאז נעשה גר

עיקרי של מסירת התורה לדורות, כמו הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, הרמב"ן, רשב"א, ריטב"א, הר"ן, מכל מקום, מרדכי, רש"י, ותוס', הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, כל מקום שיש פלוגתא נואין כאן הכרעת כח רוב] היה הדבר מסור להכרעה לכל חכם, או להחמיר, או לבחור ביחידים ידועים לילך אחריהם, ובמקום שלא הוכרע הדבר ספק וכו', ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם, אין הרוב ידוע, כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר. והרבה שספריהם לא הגיעו לידנו, לכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב. ע"כ.

על כל פנים אין לנו לסמוך סמיכה גמורה על הנוסחא החדשה שהביאו במהדורת פרנקל. ובפרט שבמשך מאות בשנים, בכל דפוסי הרמב"ם לא היתה גירסא זו דאיירי בגר תושב וכו', ועל סמך הגירסא שהיתה לפני גדולי הדורות, דור אחר דור, סמכו להקל בשעת הדחק וסמכו על היתר המכירה בשביעית, ולא יתכן שהקב"ה יביא תקלה גדולה כזו על ידי צדיקים גאוני עולם כמו היש"א ברכה, מהר"א פנז"ל, הגר"י אלחנן, הרב מקוטנא, ועוד. ועיין תוס' גיטין ז. דדבר האסור בחפצא אין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים. ונחלקו הנתיבות והאור שמח אם מידי דרבנן הוו איסור חפצא או לא. וראה בילקוט יוסף על הלכות ערלה עמוד תרה, פרק י' הערה ג].

ועוד הרי יש לפנינו תשובת הרשב"א בחלק א' הנ"ל, [וכן המאירי הנ"ל], דבגוי שאינו עובד עבודה זרה, אין איסור לא תחנם, ומקרא מלא דיבר הכתוב לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וכו'. ע"ש. הרי מבואר שגוי שאינו עובד עבודה זרה דינו כגר תושב לענין זה. וכן נראה מפשט ד' התוס' יבמות (כג. ד"ה הוא) שכתבו כמה פעמים שכריתת ברית אסורה בכל האומות "עובדי עבודה זרה" כמו לא תחנם. ע"ש. וכן כתב בספר נשמת כל חי להגר"ח פלאגי (סימן נד) שמהרשב"א מוכח שאסור למכור קרקע דוקא לגוי שעובד ע"ז. וכן מבואר בלשון החינוך (מצוה תכו). ע"ש. וכן מבואר ברלב"ג עה"ת (פ' ראה) שדוקא בעובד ע"ז אסרה תורה ליתן לו מתנת חנם. ע"כ.

תושב גמור וכו'. ועי"ל דכל עכו"ם שאנו מוחזקים בו שאינו עובד ע"ז, אף על פי שבני אומתו עובדים אותה והוא לא קיבל בפירוש שלא לעבודה, וגם אינו מקיים שאר מצות ולא קבלם עליו, יינו מותר, ובכהאי גוונא הוה ההיא דבר שישך, ומ"ש רבינו גר תושב שקבל עליו שבע מצות להשמיענו שאף על פי כן יינו אסור בשתיה. אבל [לא] כתב כן לומר דמותר בהנאה, דלא איצטריך דבלא"ה נמי כיון שקבל עליו שלא לעבוד עכו"ם מותר. ע"כ.

ולפי תירוצו הראשון י"ל כדברי הכסף משנה גם בספר המצוות הנ"ל, דכל מי שהוא מבני דת שאינם עובדים עבודה זרה, כמו הישמעאלים, אין בו איסור לא תחנם. שוב הראוני מה שכתב המאירי בעבודה זרה (כ.) שכתב, דלא בעינן קבלה שיקבל עליו שבע מצוות בני נח, אלא בגוי שבא מאומה כזאת שכולה עובדי עבודה זרה, כגון הנוצרים, אבל גוי שבא מאומה כזו שמודה בקב"ה, ואינה עובדת עבודה זרה לא בעינן קבלה כלל ודינו כגר תושב. ע"ש. והוא כתירוצו הראשון של מרן הכסף משנה.

ויתכן דהרמב"ם לא כתב שם והוא שיהיה גר תושב, כדרך שכתב בהלכות מאכלות אסורות, אלא כתב וזה יקרא וכו', והוא כמודיע הדין גבי גר תושב, שזה נקרא גר תושב, וכשם שבגר תושב אין את החשש פן יחטיאו אותך לי, כך לגבי לא תחנם העיקר שלא יחטיאו את עם ישראל בעבודה זרה, וממילא העיקר שלא יהיה עובד ע"ז. ודוחק.

וע' להרשב"ץ ביבין שמועה הל' שחיטה (דיני מי שוחט אות ה) שכתב שם, דגר תושב הוא גוי שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז כגון אלו הישמעאלים. ע"ש.

וכעת הגיע לידי קונטרס מהרב יצחק שמואל קסירר, שכתב בזה וזת"ד, שברמב"ם (בהוצאת פרנקל) כתב שהתירו דוקא לגר תושב. ולפי זה כיון שפסק הרמב"ם (פ"ח מהל' מלכים ה"י) כרבנן (ע"ז סד): שגר תושב היינו משקיבל עליו שבע מצות בני נח. אם כן נמצא שלא מספיק במה שאינם עובדי עבודה זרה, אלא צריך שיקבל על עצמו כל השבע מצות בני נח. ובע"כ מה שהזכיר הרמב"ם בלשונו גויים עובדי עבודה זרה,

היינו טעמא כיון שזהו העיקר שהכל תלוי בו. וכמו שפירש הבית יוסף (חושן משפט סימן רמט) בדברי הטור. [וכן מצינו ברמב"ן (שופטים כ, י) ובמאירי (סנהדרין נו). ושו"ת הרדב"ז (ח"ה סימן קנב) ובפני יהושע (גיטין מה). שכותבים דגוי שלא קיבל על עצמו שבע מצות בני נח, חשיב שהוא עובד עבודה זרה. ע"ש]. והכי נמי יש לבאר בד' הרמב"ם שקרא לגוי שלא קיבל על עצמו שבע מצות בני נח שהוא עובד עבודה זרה, אבל לעולם יש לאסור מכירת קרקעות גם לישמעאלים. ולפי זה יש לדחות גם כן הראיה מהרשב"א והחינוך והתוס' והרלב"ג דאף על גב שהזכירו בלשונם גויים "עובדי עבודה זרה", מכל מקום יש לפרש שנתכוננו דוקא לגוי שהוא גר תושב. וכמו שפירש הבית יוסף בד' הטור. וכן בע"כ צריך לפרש בדברי הרמב"ם. ועוד יש לדחות ההוכחה מד' התוס', שבדפוס וינצייה לא כתוב הך לישנא דעובדי ע"ז, אלא אסור לכל גויים. ע"ש. ואם כן י"ל שבדפוסים הוסיפו "עובדי עבודה זרה" בגלל הצנזורה.

וי"ל עוד שגם לדעת ר' מאיר (בע"ז שם) שגר תושב תלוי במה שלא עובד עבודה זרה, מכל מקום כתב הרמב"ם (פ"ח ממלכים ה"א) דהיינו דוקא כשמקבל על עצמו שלא יעבוד עבודה זרה מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבנו, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב. ע"ש. והכי נמי בישמעאלים שאינם עושים כן בגלל ציווי התורה, אין דינם כגר תושב. ויש להוסיף עוד ממ"ש הרמב"ם (ספ"י מע"ז) שבזמן הזה אין מקבלים גר תושב. ע"ש. ולפי זה נמצא שלדעת "כל" הראשונים אסור למכור קרקע לישמעאלים, שהרי כל הראשונים פסקו כדעת רבנן דלא חשיב גר תושב אלא כשקבל על עצמו שבע מצות בני נח. והוא נקרא גר "תושב", כיון שרק בכך שקיבל על עצמו ז' מצות בני נח מותר לו לישב בארץ. ואם כן נמצא דישמעאלים שלא קיבלו על עצמם שבע מצות בני נח אסור להם לישב בארץ ישראל.

וי"ש לדחות בעוד אופן הראיה מד' הרשב"א, די"ל דמיירי לדעת ר' מאיר שגר תושב תלוי רק באיסור עבודה זרה. אבל לדידן דקיימא לן כרבנן בעי' שיקבל על עצמו שבע מצות בני נח בדוקא.

לדמות לאיסור לא תחנם, אבל אכתי באיסור לא ישבו בארצך נתבאר כבר בכמה דוכתי שתלוי בשבע מצות בני נח, שהרי קיימא לן כרבנן שגר תושב מקרי במה שקיבל עליו שבע מצות בני נח, והרמב"ם לא הוצרך לחזור ולכתוב כל זה בספר המצות.

ועל כל פנים הדרא לדוכתא ההוכחה מד' הרשב"א ושאר הראשונים הנ"ל, דלעולם כונתם שמותר למכור לגויים שאינם עובדי עבודה זרה. ולא מסתבר לפרש שכונתם לגויים שקיבלו שבע מצות בני נח, דהוה להו לפרושי הכי בהדיא, דמיירי דוקא בגר תושב. ואדרבה מדאמרי' לדין גר תושב רק לענין איסור ישיבה בארץ, מוכח שלענין איסור מכירה אין זה תלוי אם הוא גר תושב, אלא הכל תלוי אם הוא עובד עבודה זרה או לא. ומה שכתב עוד לדחות הראיה מהרשב"א דמיירי לדעת ר' מאיר, צריך עיון כיצד אפשר לבאר כן בד' הרשב"א, שכתב דבריו "בתשובה" להלכה, ולמה יבאר את המשנה שלא אליבא דהלכתא. ומה שכתב לדחות ההוכחה מהמאירי שדבריו אינם בדוקא, וכמ"ש החתם סופר. בפשטות נראה שזהו דוחק גדול שהמאירי יכתוב דברים שאינם להלכה, רק לתשובת המינים. ובהגלות ד' הרמב"ם והחיונוך והרשב"א והרלב"ג שתלו להך איסורא אם הוא עובד עבודה זרה, שפיר יש לקיים ד' המאירי להלכה כפשוטם, שמותר למכור לגוי שאינו עובד עבודה זרה.

ובשו"ת היכל יצחק (אבה"ע ח"א סימן יב) שכתב, שהערכים שהם מאמיני דת האיסולם יש להם דין גר תושב, ואף על פי שלא נתקבלו בבית דין של ישראל, וגם הרי לא מקבלים גר תושב בזמן הזה שהדעת נותנת שאומה שלימה שקיבלה עליה ז' מצוות, ועוד יותר מזה, יש לה דין כזה לענין לא תחנם. ע"ש.

והנה בטור (חושן משפט סימן רמט ס"ב) כתב שאסור ליתן מתנת חנם לעובדי עבודה זרה. וכתב הבית יוסף, דלאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב, דהיינו שקיבל עליו שבע מצות בני נח, וזה שאנו מצווים להחיותו, אבל שאר גוים כולם דין אחד להם. ע"כ. וכן פסק בשלחן ערוך (שם). ע"ש. ומבואר דסבירא ליה למרן שיש איסור לא תחנם גם בישמעאלי. ומכל מקום מרן לא ראה את תשובת הרשב"א הנ"ל, והמאירי,

ומה שהוכיחו מהמאירי, הנה בשו"ת עטרת חכמים (סימן יד, הובא בילקוט שני נוסחאות ברמב"ם פרנקל הל' גולה פ"א ה"ג) כתב בשם החתם סופר שמצוה למחוק דברי המאירי הללו, כי לא יצא מפה קדשו, והוא דעת האומרים לרשע צדיק באמונתו יחיה. ודברים אלו נכתבו רק לתשובת המינים שהיו מבאישים את ריחם של ישראל בעיני המלכים בארצות אדום. עכ"ל. [וכן מצינו כיוצא בזה בבית יוסף (חושן משפט סימן רסו ד"ה אבידת עובדי ע"ז). ע"ש]. ואם כן נמצא שאין הוכחה מדבריו להתיר מכירת קרקע לישמעאלים. והדר מילתא שמכל הראשונים מבואר שאסור למכור קרקע בארץ ישראל למי שאינו גר תושב. וכן הסכימו גדולי הדור שליט"א. עכ"ד.

ויש להשיב על כל השגותיו. שהרי כבר נתבאר מדברי הרמב"ם שיש ב' הלי' בדינים אלו. א' לא תחנם, שאסור למכור להם קרקע בא"י. ב' לא ישבו בארצך, שאסור להם לישיב ישיבת עראי בא"י בזמן שיד ישראל תקיפה, ולענין דין זה תלוי אם הוא גר תושב, ולא שייך לענין איסור לא תחנם כלל. ואם כן נמצא שאין הוכחה מ"כל" הראשונים שפסקו כרבנן שגר תושב מקרי במה שקיבל עליו שבע מצות בני נח, לאסור מכירת קרקעות לישמעאלים. כיון שהם ב' ענינים.

ולפי זה יש לקיים הוכחת המזבח אדמה מד' הרמב"ם בספר המצות, גם לפי הגירסא שברמב"ם בהוצאת פרנקל שתלה הענין בגר תושב. כיון שהרמב"ם מיירי במצות לא ישבו בארצך, וזהו שפיר תלוי אם הוא גר תושב. אבל אכתי ילפי' מהרמב"ם לגדר האיסור בלא תחנם, שהרי השוה בסוף דבריו איסור זה לענין לא תחנם. ובפשטות רצונו לומר שעיקר איסור ישיבה בארץ הוי בגלל שהגוי עובד עבודה זרה, וה"נ אסור למכור להם קרקעות כדי שלא יעבדו עבודה זרה. אבל לעולם אין לדמות הנהו הלכות לגמרי. ושפיר יש לחלק ביניהם, שלענין איסור ישיבה בארץ תלוי אם הוא גר תושב, ולענין איסור לא תחנם תלוי אם הוא עובד עבודה זרה. ולפי זה לא צריך לידחק בל' הרמב"ם שכתב לדון על איסור עבודה זרה, וכונתו לכל השבע מצות בני נח, אלא לעולם י"ל דמיירי דוקא לענין איסור עבודה זרה, ור"ל שזהו עיקר האיסור, ולענין זה יש

הראשון

מכירת דירה לגוי

לציון

תעט

ה. ובס' פתח הדביר (אורה חיים סימן רמו ס"ג) כ' שלא אסרה תורה בלא תחנם במתנה על מנת להחזיר. והובא בשדי חמד (כללים אות ל' סימן צ'). ע"ש. דחנייה בקרקע משמע לצמיתות.

ו. ובנשמת כל חי (סימן נה) כתב שאין איסור למכור לגוי באופן שלא ידור בארץ ישראל. ודלא כספר מלאכת הקדש. וכן כתב בשו"ת הר צבי (יורה דעה סימן קנג). ע"ש. אבל החזון איש (שביעית פכ"ד אות א') כתב שלא ניתנה התורה לשיעורין. ע"ש.

ז. ובשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ב סימן עז) כתב שמוותר למכור את הבית עם החמץ לגוי, כיון שזהו לתועלת הישראל שלא יעבור באיסור חמץ. ע"ש. וכיוצא בזה מצינו ברשב"א בגיטין (לה: בענין ר"א ששחרר עבדו להשלים לעשרה. ע"ש. וה"נ יש לומר בנידון דידן שמוכרים לטובת הישראל שלא יעבור באיסור שביעית. והובא בשו"ת יביע אומר חלק י' (יורה דעה סימן מא סק"ז).

ח. דעת הפוסקים דכל שהמכירה לטובת הישוב בארץ ישראל, אין איסור דלא תחנם. וה"נ אם לא ימכרו את הקרקעות בשביעית, יגרם הפסד גדול לחקלאים, ולא יקנו קרקעות בארץ ישראל. וכמ"ש הגאון האדר"ת בספר שבת הארץ (עמוד קכח). ועוד. הובאו ביביע אומר (סק"ח).

ט. ובשו"ת משפט כהן (ס"ס סח) כתב דכל שיש לגוי קרקע אחרת בארץ ישראל אין איסור לא תחנם. והובא בשו"ת יביע אומר (סק"ט). ע"ש.

ומה מאד תמהתי על מה שראיתי לאברך אחד מבני ברק, שכתב בחוצפא בספר "שמיטה להשם", דהיכן אשכחן לבוא להפקיע מצוה שמוטלת עלינו לקיימה, ולחפש היתרים דחוקים כדי לבטל מצות שביעית משום שיש בה קושי, וכי אדם יקטע את ידו משום דקשה לו הנחת תפילין, וכן בשאר מצות. ועוד לתת לגוי חניה בארץ ישראל, וזהו גם כן נגד רצון השי"ת, ואנו מצווין לעשות רצון ה'. ע"כ. וזו חוצפא לכתוב כך על גדולי עולם שצידידו בעד המכירה כל שיש צורך חיוני בדבר, וכמו הגאון רבי יצחק אלחנן, ישועות מלכו, היש"א ברכה, רבי נפתלי הרץ, הגר"ש

וי"ל דאילו הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, אחר שכן הוא גם דעת הרמב"ם. ועיין לרמ"א (בחושן משפט ס"ס כה) שהביא מהמהרי"ק האי כללא, דאם נעלם מאיזה אחרון דברי הראשון, אמרינן אילו הוה שמיע ליה הוה הדר ביה. ונודע שהגאון רבי יצחק אלחנן התנה בהיתר המכירה בשביעית למכור רק לישמעאלי. וסמך על דברי הב"ח (סימן רמט) דס"ל נגד דעת מרן הבית יוסף, דבשעת הדחק ראוי לסמוך על הב"ח. ומפני זה הראי"ה קוק קרא להיתר זה פירצה דחוקה. אולם לא ראו תשובת הרשב"א הנ"ל, ואפשר דאף מרן הבית יוסף אילו היה רואה דברי הרשב"א והמאירי הוה הדר ביה.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (ס"ס מז אות ה) העלה דבנכרי שאינו עובד ע"ז ליכא משום לא תחנם, וכמתבאר נמי מדברי הרשב"א והמאירי הנ"ל. ע"ש. וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק חושן משפט סימן ב אות א) ובאורן בחלק י' (חלק יורה דעה סימן מא), שחזר והניף ידו בזה לבאר דגבי ישמעאלי ליכא איסור לא תחנם כיון שאינם עובדי ע"ז. ע"ש.

ועל כל פנים לגבי מכירת קרקעות לישמעאלי יש לנו כמה צירופים כדי להקל בשעת הדחק:

א. שהרי מוכרים את הקרקעות לישמעאלי, וסמכו על הסוברים דבישמעאלי ליכא משום לא תחנם.

ב. ולגבי שביעית הרי מוכרים את הקרקעות להציל את אותם שאינם שומרי תו"מ, שאם לא ימכרו את קרקעותיהם, בודאי יעבדו בשביעית, ויעברו על הרבה איסורים. ויש אומרים שאומרים לאדם חטא בחטא קל כדי להציל את חבירך באיסור חמור. וכיעוי' בשבת (ד: ע"ש).

ג. ודעת הסמ"ג (לאוין מח) שאיסור לא תחנם נאמר דוקא בז' אומות. וכן כתב המנ"ח (מצוה צד) בד' רש"י (גיטין מה. ד"ה לא). ודלא כתוס' (ע"ז כ. ד"ה אמר) ושאר הראשונים. ע"ש.

ד. ובשמן המור (יורה דעה סימן צ') כתב, שמכירה לזמן מותרת, ואף עדיף משכירות. והביאו הג"ר יצחק אלחנן (במכתבים). אלא שהחזון איש (שביעית פכ"ד אות ד') ובמעדני ארץ (סימן א') דחו דעה זו מהלכה.

אם אפשר לברר הדבר על ידי בדיקה, אין להתיר אלא על ידי בדיקה.

ואמנם הגאון מהרא"י בפסקיו (ס"ס מז) כ' דבס"ס אין צריך לברר על ידי בדיקה, והביאו להלכה הרמ"א בהגה (יורה דעה ס"ס קי). אולם הש"ך (שם ס"ק טו) הביא דברי הרשב"א שחולק ע"ז, והסכים לד' הרשב"א שצריך בדיקה. ע"ש. ובשער המלך (הל' מקואות בכלל ג') הוכיח במישור מד' הסמ"ג וסה"ת והמרדכי (פ"ב דשבועות) דשפיר סמכינן על ס"ס אפילו במקום שאפשר להתברר, ושכן דעת הרשב"א עצמו בתורת הבית, ובתשובה (סימן תא). ושדברי הרשב"א בחידושו לחולין (נג:): הנ"ל אינם אלא בספק דרוסה שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, ושכן פסק הפר"ח להלכה. ע"ש. וכן כתב הנודע ביהודה קמא (חלק יורה דעה סימן נז) בד' הרשב"א. ומה שהקשה הפתחי תשובה בנחלת צבי (ס"ס קי) ממ"ש הרשב"א ופסקו מרן בשלחן ערוך (סימן פד ס"ט), שאם עבר ובישל פירות שדרכן להתליע במחובר בלא בדיקה, אם יכול לבדוק בודק, ואם לאו מותר, משום ס"ס, שמא היה שם רחש או לאו, ואם תמצא לומר היה שמא נימוח ונתבטל. הא קמז שאף שיש ס"ס אם יכול לבדוק בודק, ע"כ. י"ל ע"פ מ"ש הצמח צדק בפסקים (סימן פד ס"ק כז) דמיירי גם בפולים ועדשים שמצוי בהם הרחש ואסור לאוכלם בלי בדיקה, וכדמוכח להדיא בתורת הבית (דף פ ע"ב). ודלא כהפר"ח וכו"פ שכ' שבכל מין שהרחש מצוי בו אינו נכנס בגדר ספק שמא לא היה בו רחש, דליתא. ע"ש. ולפי זה כיון שאין הספק שקול שמא היה בו רחש או לא, כיון שהוחזק שיש בו רחש, אף דחזי לאצטרופי לס"ס, מכל מקום צריך בדיקה. מה שאין כן בס"ס דפלוגתא דרבוותא או בספיקות שקולים אין צריך לברר. וכן מבואר בשו"ת כתב סופר (חלק יורה דעה ס"ס כז), דמהיבא דיורה דעה (סימן פד ס"ט) מוכח שכל שספק אחד אינו ספק שקול, כי הרחש מצוי בהם, והוחזקו להתליע, אף שמצטרף לס"ס, מכל מקום צריך לברר על ידי בדיקה, אבל בספקות שקולים סמכינן על הס"ס להתיר בלי בדיקה. ע"ש.

ומה שחשש בחשוקי חמד להקל מצד ספק ספיקא דאיכא לברורי, להאמור אין לחוש בזה, ובפרט

מסלנט, ועוד ועוד גדולים, וראה באורך בילקוט יוסף על השביעית, ואטו כולהו לא שמיע להו מה הוא רצון השי"ת, ורק אותו אברך יודע מה הוא רצון השי"ת. ולמה מכניס ראשו בין ההרים, וגם היאך כתב בפשיטות שיש כאן לא תחנם, בלא לציין המחלוקת הנ"ל. וזה ודאי אינו רצון השי"ת להעלים האמת, ולכתוב כך על גדולי עולם.

והנה זה מכבר נשאלנו כאשר באים לארץ עולים חדשים מרוסיה, ויש שנראה לנו ספק אם אכן הם יהודים, ומבקשים לשכור או לקנות דירה בארץ ישראל, אם מותר להשכיר להם דירה בארץ, או לתווך להם שכירות דירה, ובספר חשוקי חמד (פסחים ג:) כתב גבי מכירת דירה שיש בזה איסור לא תחנם, ואיסור זה שייך במכירה ולא בהשכרה, ואיסור לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי. ולדעת הרמב"ם (פרק י' מהלכות עבודה זרה הלכה ו') לאו זה שייך בכל העממין בכל מי שעובד עבודה זרה, ולדעת הסמ"ג והראב"ד אינו נוהג אלא בז' עממין, וכך סובר רש"י בגיטין (מה). ולפי זה באותם עולים מרוסיה שיש רק ספק אם הם יהודים, ואי אפשר לנו לברר הדבר בנקל, חזי לאיצטרופי עם סברת רש"י והראב"ד, בצירוף מה שכתב הרשב"א הנ"ל, שלא אמרו אלא מתנת חנם, הא לסיבה אפילו במקום שיעזרנו הגוי, או יתן לו להבא, מותר, שאין זו מתנת חנם. וכן אפילו משום דרכי שלום. ע"ש. וגם להשכיר להם דירה בארץ ישראל יש להקל משום ספק ספיקא, דשמא הם יהודים, ושמא רק בז' עממין איכא לאו דלא תחנם, ובנוסף לכך, אם הם יהודים על ידי שישכירו להם דירה בסביבה של דתיים, יחזירו בתשובה ויקרבו לתורה ולמצוות. [באופן שיש סיכוי לכך כמובן]. ואף שבספר חשוקי חמד הנ"ל חכך להחמיר בזה גם בהשכרה, אחר שאפשר לברר אם הם יהודים או לא, וגם הרי מבואר בש"ך (יורה דעה סימן קי) שאין לנו לעשות ספק ספיקא זולת מה שנתבאר להדיא בש"ס ובשלחן ערוך, ע"ש. הנה למעשה יש לצדד להקל בדבר, דמהני ספק ספיקא אף היכא דאיכא לברורי, כמבואר בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק יורה דעה סימן כד), ושם הביא מה שכתב הרשב"א בחי' לחולין (נג:), שאפילו במקום שיש ספק ספקא להקל,

שקשה לכל אחד לברר דבר זה, והוא דבר הנמסר לבית דין. וגם מה שטען מדברי הש"ך שאין אנו עושים ספק ספיקא מדעתינו, כבר השיב על זה באורך בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אבן העזר סימן ג), דהש"ך לטעמיה אזיל דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, והיתר הספק ספיקא הוא מטעם רוב, או דעדיפא מרוב כדברי הרשב"א, ולכן אי אפשר לנו לעשות ספק ספיקא מדעתינו, אבל לדין דנקטינן לדינא דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, והיתר הספק ספיקא הוא מטעם ספק דרבנן לקולא, דבספק ראשון הוי מדרבנן, וכשיש עוד ספק הוה ליה ספק דרבנן ולקולא, ולפי זה מהני שפיר לעשות ספק ספיקא גם במה שלא נתפרש להדיא בש"ס ובשלחן ערוך.

ולכן בנידון דידן נראה לצדד להקל בדבר כל שאי אפשר בנקל לברר אם הם יהודים או לא. ובענין מכירת הדירות בעכו לישמעאלים, גם בזה יש לצדד להקל באופנים שנתבארו בשאלה.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי ישראל



סימן ה

היודע עדות בחבירו אם חייב להעיד גם כשנגרם לו הפסד

בס"ד, י"ח אדר תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, כש"ת הרב משה קובייסי נר"ו שלום וברכה,

ראיתי את אשר כתב בטוב טעם ודעת, בענין כל היודע עדות לחבירו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, דחייב להעידו, והדברים שכתבתם הם נכונים וברורים, ואם לא מעיד עובר על לאו דכתיב (ויקרא ה') דאם לא יגיד ונשא עונו, וע' בב"י הלכות עדות סי' כ"ח, דבגמ' (ב"ק נה:) תניא, א"ר יהושע, ד' דברים העושה אותן

פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. והיודע עדות לחבירו ואינו מעידו. והרמב"ם (פ"א מעדות ה"א) כתב "העד מצווה להעיד בבית דין בכל עדות שיודע וכו' שנאמר והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו", וכן כתב בספר המצוות (מצוה קע"ח), שצונו להעיד בבית דין בכל מה שנדעוהו והעובר על מצוה זו יכבוש עדותו ענשו גדול והוא אמרו אם לא יגיד ונשא עונו. ע"כ. ואמנם שוטה כיון שאינו בן מצוות ופסול לעדות, ואינו מצווה להעיד, נמצא שאין הוא בכלל והוא עד וגו' אם לא יגיד ונשא עונו. וכן תלמיד חכם שיודע עדות לחבירו ותבעו שיעיד לפני בית - דין קטן ממנו, אם הוא עדות ממון אינו חייב לילך ולהעיד. (מ"מ בשו"ע חושן - משפט סימן כ"ח סעיף ה' וכן פסק הרמב"ם, ומקורו במסכת שבועות דף ל'), ואף שהחכם חייב במצות אם לא יגיד ונשא עונו, ולא תעמוד על דם רעך, מ"מ גדול כבודה של תורה לפטור ת"ח בכל ענין השייך לממון, וכדין השבת אבידה "שאם מצא שק או קופה אם היה חכם או זקן מכובד, שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו, אינו חייב ליטפל בהם" (שו"ע חו"מ סי' רס"ג ס"ג ומקורו ב"מ ל') והוא הדין בנ"ד.

ויש לדון אדם שראה עדות, ואם יבוא להעיד ייגרם לו הפסד, או חוסר זמן, האם גם בכה"ג חייב לבוא ולספר מה שראה.

כיוצא בזה נשאלנו, מלמד בחדר שאירע סכסוך בין אחד המלמדים למנהל, והמלמד ביקש מחבירו שגם הוא מלמד, שיבוא להעיד נגד המנהל, והוא מסרב, כדי לא להסתכסך עם המנהל. האם מותר לו להשתמט מהעדות.

והנה יש לחקור בעיקר החיוב הזה לבוא ולהעיד, האם זה חיוב מצד גמילות חסדים, וא"כ הר"ז דומה לאבידתו, ואבידתו ואבידת חבירו אבידתו קודמת. וכשיש לו הפסד ונזק יהיה רשאי להמנע מלהעיד.

או שזה מדיני נזיקין, שלא יגרם לחבירו נזק במניעת עדות. כמו שאסור להזיק כך אסור לכבוש עדותו. שזה חובה ממונית.

ועוד נפקא מינה בחקירה זו, אם יכול להשביעו שבועת היסת שאינו שומר עדותו לעצמו.

בעניני לאפרושי מאיסורא גם עד אחד מחוייב לבוא ולהעיד כשיודע עדות.

ואמנם כתבו התוס' (ב"ק נו. ד"ה פשיטא), דדוקא כשאומרים בבי"ד אין אנו יודעים להעיד, בזה עובר על אם לא יגיד ונשא עונו. אבל חוץ לבי"ד אין לחוש, שיכול לחזור ולהעיד.

גם הלבוש (סי' כח ס"א) כותב כך, דאינו חייב להגיד עד שיתבענו בבי"ד שיעיד לו, ואז אם אינו מעיד חייב בדיני שמים, דכיון שתבעו ואמרו לו בית דין שיעיד על פי תביעתו, והוא אומר שאינו יודע להעיד, ואז שוב אינו יכול לחזור בו ולהעיד, כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ממילא עבר על לאו שאם לא יגיד ונשא עונו.

ומבואר, שאינו עובר אלא באמר איני יודע להעיד, שאז יש בזה כיון שהגיד שוב וכו', ולכן כשאומר איני יודע הרי הפסיד את חבריו את העדות שלו. אבל אם העד מסרב להעיד ואומר יודע אני את העדות, וכובש את עדותו מפני נימוקיו, בזה הרי לא קיים כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, שהרי לא הגיד, ואז לא יעבור על אם לא יגיד ונשא עונו. ורק בבי"ד כשאמר איני יודע עדות, בזה עובר.

ואמנם המשך דברי הלבוש צריך עיון, שהוא כותב, "והוא אומר שאינו יודע להעיד, דשוב אינו יכול לחזור ולהעיד, משום דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אבל אם תבעו חוץ לבי"ד והוא אומר אינו יודע, אין לחוש, שהרי יכול לחזור ולהגיד. דקרא הכי משמע, אם לא יגיד, במקום שאם יגיד היה מחייבו ממון או שבועה, אז ונשא עונו, לאפוקי חוץ לבי"ד שגם אם היה אומר לא היה מחייבו לא ממון ולא שבועה, וממילא אין בו נשיאות עון".

ומבואר מדבריו, דמה שלא עובר חוץ לבי"ד הוא משום שלא היה מחייבו חוץ לבי"ד, לא היה תועלת בעדותו, ולכן לא חייב על מניעת עדותו. ולכאורה זה טעם אחר ממה שכתבו התוס', וגם הוא עצמו הביא דבריהם בתחלה, כי התוס' כתבו דחוץ לבי"ד יכול לחזור ולהגיד, כיון דהגדתו הראשונה היתה חוץ לבי"ד.

וכנראה שזו מחלוקת הראשונים. דהנה הריא"ז כותב (בריש פרק הכונס על שלטי הגבורים): היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, הואיל ובכלל דיני הגרמות הוא, יכול חבירו להשביעו שבועת היסת שלא כפר עדותו, שהרי אם כפר חייב לשלם לו, והרי תביעה זו כשאר תביעות של ממון. וכוונתו, לפי דעת רבי מאיר שמחייב בדינא דגרמי. וכאן אם בבי"ד כפר הודיע שאינו יודע העדות, הרי הזיק את חברו וצריך לשלם לו.

אולם בנימוקי יוסף (פ' הכונס) כותב בשם הרא"ה, שחייב זה לבוא ולהעיד זה מדין גמילות חסדים. ולכן הא דמחייבין בכובש עדותו היינו בדיני שמים, אבל בדיני אדם לא. ואפי' למאן דדאין דינא דגרמי, לפי שאין אדם חייב להעיד לחבירו אלא ממתת גמילות חסדים.

ועל פי זה כותב מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' קצד), שאם יש סכנת ממון, וכ"ש סכנת נפשות, מותר לו לכבוש את עדותו, אפי' שהוא עד כשר וראוי להעיד, ואין אומרים לזה הפסד ממונך כדי שיזכה חברך בממון, שהרי אין אדם חייב להעיד על חברו אלא מדין גמילות חסדים, ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממנו בשבילו, דיותר הוא חייב להיות חס על נכסיו מעל נכסיו חברו, וכדאשכחן במשיב אבידה.

גם בב"י שם הביא מרן דברי הנימוקי יוסף, ולא הזכיר כלל דברי הריא"ז. נמצא שמרן פוסק שחייב עדות לחבירו בממון הוא רק מדין גמ"ח, ולפ"ז במקום שעלול להפסיד לעצמו פטור מלהעיד. וכן פסק הגאון מקוטנא בספר ישועות ישראל (ריש הלכות עדות).

ואמנם אם זה נוגע לעניני איסור והיתר, כגון לבוא ולהעיד שאשתו אסורה עליו, לפי עצת חכם, בזה ודאי חייב לבוא ולהעיד מה שיודע. דהנה כל האיסור של אם לא יגיד ונשא עונו הוא כשיש עד נוסף המצטרף עמו, כי אם הוא עד אחד מה שווה בכלל עדותו. אלא שבמקום שעדות של עד אחד מועילה לאיזה דבר מסויים, גם בעד אחד שייך האיסור של אם לא יגיד ונשא עונו, וכמו שכתב בנתיבות המשפט (סק"א). ולפ"ז מאחד ועד אחד נאמן באיסורין, אזי

אלא שבעצם הטעם שכתב הלבוש לכאורה זו גמרא מפורשת, בשבועות (לב.) מנלן דאכפירה בבי"ד הוא המחייב חוץ לבי"ד לא מחייבי, אמר אביי, אמר קרא "אם לא יגיד ונשא עונו", לא אמרתי לך אלא במקום שאילו מגיד זה מתחייב זה ממון.

וא"כ אדרבה צריך עיון על התוס' והלבוש בתחלה, שכתבו הטעם שיכול לחזור ולהגיד.

וז"ל מרן בש"ע חושן משפט (סי' כח סעיף א'): כל מי שידוע עדות לחבירו וראוי להעידו ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד אם יתבענו שיעיד לו, בין שיש עמו עד אחד עמו בין שהוא לבדו, ואם כבש עדותו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

ויש לדון, עד שעבר על האיסור של אם לא יגיד, אם נפסל משום עבירה זו לעדות.

והנה בתשובת הגאונים קדמאי (סי' לט) מובא, עדים ששמעו חרם, שהיו מחרימין על כל מי שיודע עדות פעם ופעמים ושלש ולא העידו, ואחרי כן העידו ועושין תשובה על החרם ששמעו ולא הגידו, מקבלין עדותן או לא. תשובה, מקבלין עדותן ואין לפוסלן בעבור ששמעו החרם ולא הגידו, דאחרי שעתה שבים בתשובה ומעידים, מקבלין עדותן, והוא ששתקו ולא ענו שום דבר, אבל אם כפרו ואמרו לא ידענו בפני בי"ד, אע"פ שהשיעם שלא בפני בי"ד, אין יכולים לחזור ולהגיד. אמנם אם כפרו בפני בי"ד בלא שבועה, וחזרו והעידו ונתנו אמתלא לדבריהם למה לא הגידו כך בפעם הראשונה, מקבלין עדותן.

ומבואר, שאם העדים חזרו בתשובה, תשובתם מועילה כמו לכל רשע ששב מרשעו, והואיל וחטאם הוא שסירבו להעיד, אם באו לפני בי"ד ומתוודים על שחטאו וכבשו עדותם ורוצים לתקן עונם ולהעיד, הרי שערי התשובה פתוחים לפניהם, ויש לקבל את עדותן.

יש עוד תשובת הגאונים (שערי צדק חלק ד' סי' יז) שכתוב בה, ודשאלתון סהדי דשמיתו באנפייהו תרין תלתא זמני ולא אסהידו, ולבתר הכין אסהידו, מקבלא סהדותייהו או לא, דמר בר מתתיה גאון, אמר, לא מקבלא סהדותייהו, ואיתי ליה ראייה מהא דאמור רבנן בכתובות (יח.) כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

ואם רצה החכם לוותר על כבודו ולהעיד בפני ב"ד הקטן ממנו, אם רשאי, עיין בפתחי תשובה (סי' כ"ח ס"ק י"ד) שהאריך בזה. והנה בדין אבידה מבואר שם: "ואומד דעתו אילו היו שלו אם היה מחזירן לעצמו, כך חייב להחזיר של חבירו וכו'", אם כן יתכן שגם לגבי עדות חייב ת"ח לאמוד דעתו, אם היה הוא עצמו מוכן להתדיין בפני ב"ד הקטן ממנו, כדי להציל ממנו, אולי שיהיה חייב גם להעיד לחבירו בפני ב"ד קטן ממנו, וצ"ע.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ו

כמה פרטים בעניני הזהירות בדרכים

בס"ד, כ"ה שבט תשע"ו,

לכבוד האברך היקר הנעלה, שוקד באהלה של תורה, ה"ה כה"ר אלון אהרונסון שליט"א

שלום רב,

ראיתי את הקונטרס שכב' חיבר "לנהוג באמונה", הנהגות על פי דרך המוסר בנהיגה, וברכתי לכב' שיזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, לזכות את הרבים וזכות הרבים תלויה בו.

והנה בחיי היום יום הולכי הדרכים, והנהגים על הכביש, נתקלים בענינים שבין אדם לחבירו, וכגון בענין זכות הקדימה, התפרצות לכביש, תגובות האנשים, טעויות שעושים ועוד, ויש המגיבים בלי התבוננות ובדיקת הענין, ועשה טוב המחבר שליט"א לעורר על זה לנסות ולהבין מנקודת מבט של יהודי המאמין, ופירט מקרים שונים שאדם נתקל בהם, כיצד עליו להתנהג, ללכת בדרך הישר והטוב, ובפרט שפעמים ויש בענין זה ענין של פקוח נפש ממש, וערך וסידר הכל בטוב טעם ודעת, בלשון צחה וברורה, ולפעלא טבא אמינא, איישר חיליה לאורייתא.

אצל מלאכי השרת שבאו אצל א"א מיכאל באמצע גבריאל מימינו רפאל בשמאלו. אולם כשחבורות נפגשים בדרך באמצע הרחוב או במדרכה, אין לאחד לכבד את רעהו שילך הוא תחלה לפניו, מפני שעל ידי כך מפריע את התנועה של יתר העוברים ושבים. ולכן אמרו בברכות מו: אין מכבדים לא בדרכים ולא בגשרים, אלא בפתחים הראויים למזווה. וראה בתוס' שם, ובתרי"י.

אולם כ"ז נאמר לגבי הולכי רגל בינם לבין עצמם, אבל כשמכוננית נוסעת ולפניה הולכי רגל, אין צורך לומר שאם הולכי הרגל עוברים במעבר חצייה שעל הנהג לעצור מכונניתו ולתת להם אפשרות לעבור, אלא גם כשאין מעבר חצייה ראוי מאד שהנהג יתן לעוברי הרגל לעבור, כדי שלא יבואו לידי סכנה ח"ו. וק"ו ברחוב סואן שהולכים בו ילדים. ובפרט בימי החופש שעלולים הילדים לקפוץ לאמצע הכביש. ולכן על הנהג לנהוג בזהירות רבה וכשרואה ילדים בכביש ינהג באיטיות רבה, כדי שלא יפגעו בהם ח"ו. וזכר לדבר מה שאמר יעקב אבינו, אדוני יודע כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו. כל הצאן.

ויש לדון ברכב שנסע מאחור ופגע ברכב שלפניו וגרם לו היזק, האם גם לפי ההלכה הוא מחוייב לשלם, נראה שבדרך כלל חייב לשאת במלוא האחריות ובהוצאת הנזק שגרם. ונודע שכמה מחוקי התנועה והתעבורה כיום יש להם סמך גם בהלכה, כגון מה שמבואר בשלחן ערוך (חושן משפט סוף סימן שעח) שאם בא אחד רוכב על סוסו מאחרי חברו, ופגע בסוס שחבירו רוכב עליו, וניזוק הסוס, חייב לשלם ככל מה שישומו בית הדין, מה שנפחת הסוס על ידי הפגיעה. ולפי זה אף רכב שנסע לאחור רכב אחר ופגע בו מאחוריו, מוטלת עליו האשמה בדרך כלל, וחייב לשאת במלוא האחריות ובהוצאת הנזק שגרם מפגיעתו הרעה. ודוקא משום כך חייב הנהג שמאחור לנקוט באמצעי זהירות מירביים, כדי למנוע תאונה במקרה שהרכב שלפניו יעצור באופן פתאומי. וראה בתשובת הרא"ש (כלל קא סימן ה) שהרוכב על סוס דוהר אין לו רשות לרוץ במקום שבני אדם רוכבים, שמא לא יוכל לעצור את הסוס הדוהר כשירצה, ופושע חשיב, ודינו כאילו

והנה שתי מכונניות הנפגשות זו עם זו ואין מקום מעבר לשניהם ברוחב הכביש כיצד לנהוג, נראה שיש לנהוג בזה כפי חוקי התנועה, ואם אין דבר קבוע בחוק, יש לתת לאוטובוס ציבורי את זכות הקדימה לעבור, ואחר כך יעבור הרכב הפרטי. והעיקר בזה לוותר אחד לרעהו, ולא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם ע"פ הדין דוקא. ועיין בסנהדרין לב: נאמר על כיוצא בזה, בשתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זו בזו ואם יעברו שתיהן בב"א הרי הן טובעות, ואם יעברו בזו אחר זו שתיהן עוברות, וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון, או בכל מקום שהכביש צר, ומימין ומשמאל תהום, ואין מעבר אלא לאחד מהם, כיצד ינהגו? אם היתה האחת טעונה והאחת אינה טעונה, תידחה זו שאינה טעונה מפני הטעונה. היו שתיהן טעונות או שתיהן אינם טעונות, הטל פשרה ביניהן ומעלות שכר זו לזו, ועל זה נאמר צדק צדק תרדוף, אחד לדין ואחד לפשרה. וכן נפסק בשלחן ערוך (חושן משפט סימן ערב סעיף יד). והסביר הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חושן משפט) שבאו לומר לנו שאפילו אם האחת חזקה יותר, אינה יכולה לעשות דין לעצמה לעבור תחלה לפי המונח "כל דאלימ גבר", אלא יש ללכת לפי כללי הצדק והיושר שהטעונה תעבור תחלה. ונראה שאם אחת המכונניות היא של רכב ציבורי, והשניה מכוננית פרטית יש להעדיף את הרכב הציבורי, שגדול כבוד הציבור, וכמבואר במסכת סוטה. וראה בספר החסידים (סימן תקנא).

והחולך במדרכה ופוגע באדם הטעון משא, ואין מקום לשניהם, ובשולי המדרכה יש בוץ וטיט ורפש, ככל זאת יש לו לפנות הדרך עד שיעבור הנושא את המשא, ואף אם הוא גוי. ואמרו חז"ל (ב"מ לב:): לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה, ולא עשו לפנים משורת הדין. ומוטב שיהיה אדם נדחה מפני חברו, ולא דוחה. ומדרכי המוסר וכיבוד רעים, כששנים הולכים ביחד וברצונם להיכנס לבית חבר, או לבית הכנסת, האחד מכבד את רעהו שהוא יכנס תחילה (עי' ב"ק פ.). ומכ"ש כשאחד מהם הוא אביו או רבו, או שגדול ממנו בחכמה ובמנין, וכשבני חבורה יוצאים כאחד לדרך לימדונו חז"ל במס' יומא לו. שהגדול הולך באמצע, השני מימינו והשלישי בשמאלו, שכן מצינו

לא תעמוד על דם רעך, הרואה ממון חבריו אובד והוא יכול למנוע זאת כשיגלה אוזן חבריו על כך, וכמו שאמרו בתורה כהנים, מנין שאם אתה יודע עדות לחבירך שאין אתה רשאי לשתוק, תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך. וכן כתב בספר החינוך (מצוה רמד). ולפי זה יוצא שגם כשיש הפסד ממון בלבד, רשאי לגלות אוזן חבריו, כדי להשמר מהחושבים עליו רעה. וכ"ש כאן שיש חשש סכנה ליחיד ולרבים.

וע' להגאון החפץ חיים שכתב, וכן לענין קבלת אדם לעבודה או ללימוד, ובכל שיש היתר בדבר, אסור לו להעיר לאביו על כך. ואדרבה פעמים ויש כאן ענין של לא תעמוד על דם רעך, באם יודע על חבריו שהוא כעסן ונרגן, ואם יקבלו אותו לאיזה משרה הדבר יזיק למנהל וכדומה, והדבר ברור אצלו, אין בזה איסור לשון הרע, כפי התנאים שנתבאר בחפץ חיים.

וראיה לזה ממה שכתב הרמב"ם (כפרק א' מהלכות רוצח הלכה יד) שכתב: כל היכול להציל את חבריו ואינו מצילו, עובר על לא תעמוד על דם רעך, לפיכך הרואה את חבריו טובע בים או שליטים באים עליו, ויכול להצילו, או ששמע שאנשים חושבים עליו רעה וטומנים לו פח, ולא גילה את אוזן חבריו להודיעו, הרי זה עובר על מה שנאמר בתורה לא תעמוד על דם רעך. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (חושן משפט סימן תכו סעיף א').

ועיין בפתחי תשובה (אורח חיים סימן קנו) שכתב, הנה המגן אברהם וכן בספרי המוסר האריכו בחומר איסור לשון הרע, וראיתי לנכון להעיר לאידך גיסא, שיש עון גדול יותר מזה, וגם הוא מצוי ביותר, וזהו מי שמונע עצמו מלגלות אוזן חבריו במקום שיש צורך להציל עשוק מיד עושקו, מפני שחושש לאיסור לשון הרע, כגון הרואה מי שאורב לחבירו להורגו בערמה, או שחותר מחתרת באישון לילה ואפילה בביתו או בחנותו של חברו, ומונע את עצמו מלהודיע לחבירו ולהזהירו בעוד מועד, מפני שחושב שהוא בכלל איסור לשון הרע, ובאמת שהנוהג כן גדול עונו מנשוא, ועובר על לא תעמוד על דם רעך. וה"ה גם לענין ממון, כי מה לי חותר מחתרת או שרואה את משרתיו של חברו

הזיק בגופו וחייב לשלם כאשר יושת עליו בביה"ד. וכבר שנינו בב"ק לב. שנים שהיו מהלכים בדרך, אחד רץ ואחד מהלך, ופגעו זה בזה וניזוק המהלך כדרכו, חייב הרץ לשלם לו כל נזקו כאשר יושת עליו בבית הדין. כי הרץ הוא משונה בהליכתו, וכל המשנה ירו על התחתונה, מלבד בערב שבת שדרך בני אדם לרוץ לצורכי שבת. ויש עוד להאריך בזה.

ודע, דמכונית שאירע בה קלקול באמצע הדרך שבין עיר לעיר, והנהג שלה עומד על אם הדרך כשהוא אובד עצות, מצוה רבה על נהגי מכוניות ותיקים לעצור את רכבם, ולהגיש במדת אפשרותם את העזרה לנהג השרוי במצוקה, הן על ידי תיקון הרכב או על ידי עצה טובה. ועל כל פנים ברור שיש בזה מצות גמילות חסדים. וכמבואר ביחווה דעת ח"ה סימן סד. ושם דגם באדם שייך דין טעינה ופריקה ודין צער בעלי חיים. ע"ש.

ודע עוד, דהמשתדל להשיג רשיון נהיגה והוא חולה במחלה סמויה שאינה מתגלית על ידי בדיקה שגרתית, כמו מחלת הנפילה וכדו', היודע על כך עליו להודיע מיד למשרד הרישוי את אשר ידוע לו, כדי למנוע אסונות בנפש וברכוש, ואין בזה איסור של לא תלך רכיל בעמך. שהרי מתכוין לטובה. וכן מי שרואה את חבריו חותר נגד אחר, או רואה גנב בא לבית חברו, או אורב להורגו, מותר לגלות למשטרה או לאחרים כדי להצילו. וכן בשידוכין מותר לגלות על מחלה פנימית של אחד הצדדים, אף שהשידוך יתבטל עקב כך. ומצוה על הרופאים המצווים על חוק מדינה של שמירת סודות, לגלות פרטים על מחלה פנימית למשרד הרישוי, או לבתי הדין הרבניים, לבקשתם, שכל שהוא לתועלת אין בזה איסור. וכמבואר ביחווה דעת ח"ד (סימן ס). ובזה יש לפרש כוונת הפסוק, לא תלך רכיל בעמך, לא תעמוד על דם רעך, שאף על פי שאסור לך להיות רכיל ולגלות סוד חבירך, וכמו שנאמר: הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר, מכל מקום לא תעמוד על דם רעך, ועליך להודיע לחבירך כדי שישמר מנזק וסכנה, וכמו שאמרו בנדה (סא). שאף על פי שאסור לקבל לשון הרע, למיחש מיהא בעי. והרמב"ם בספר המצות (מצות לא תעשה רצו) כתב, שבכלל אזהרת

שגונבים ממנו, או שותפו לעסק. וראה עוד ביחוד הנז'.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ז

בדיני פרוזבול

בס"ד, ו' אב תשע"ה

לכבוד הרב החשוב והנעלה, גברא רבא ויקירא,

הדיין החשוב הרה"ג אורן ניזרית שליט"א,

שלום וישע רב,

ראיתי את אשר כתב בענין כתיבת פרוזבול שנכתב בדיעבד בבית דין רגיל, ולא בבית דין חשוב, שנתבאר בספר ילקוט יוסף, (שיצא לאור לפני עשרים ושמונה שנה) שבדיעבד יש להכשיר פרוזבול זה, מטעם שבוזה"ז שביעית מדרבנן, וכפי שהסביר מרן הבית יוסף דחשיב כאיסורא ולא כממונא.

אולם בספר הלכות שביעית [להרב אופיר מלכא, תשע"ה] כתב לחלוק בדין זה, וטען שהרי קי"ל כדעת מרן השלחן ערוך בין להחמיר בין להקל בין בדאורייתא בין בדרבנן, ולכן פסק להלכה שאם לא כתב בב"ד חשוב לא יוכל לגבות בו.

הנה בקובץ בית יוסף גליון י"ד תמוז תשע"ה, שיצא לאור עתה, ביארנו, דאמנם לכתחלה אין כותבים פרוזבול אלא בב"ד חשוב, הבקיאים בדין ויודעים ענין שמיטה ופרוזבול, אך בדיעבד פרוזבול שנעשה ע"י ב"ד רגיל, כיון שרבו הפוסקים להכשיר, אין הלוה יכול לפסול הפרוזבול בטענת קים לי כמ"ד דבעינן ב"ד חשוב, כיון ששביעית בזמן הזה מדרבנן, ואמרינן ספיקא דרבנן לקולא, וחשיב איסורא ולא ממונא. ואע"פ שבשו"ת המבי"ט לא כתב כן, מכל מקום למעשה מכיון ששביעית בזה"ז מדרבנן אזלינן כדעת רוב הפוסקים המקילים.

וע"ש שהבאנו מתשובת הרא"ש (כלל ק"ח סימן ט') וכן מהמרדכי (פרק השולח סימן שע"ט) שכתבו שאם קיבל הלוה עליו ב"ד אפילו ג' רועי בקר הרשות בידו ומהני, שכיון שקיבלם להפקיר ממונו מהני, וכן כתב מהר"ם מרוטנבורג, וכן כתב בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סימן רל"ד). ולפי זה יש להוסיף דעת ראשונים אלו להכשיר בדיעבד פרוזבול שכבר נכתב ונחתם וקיבל עליו הלוה את אותו ב"ד רגיל, ואפשר שאף מרן השלחן ערוך יודה בדיעבד שנכתב שכיון שקבלם עליו הלוה שהשטר כשר.

והנה מרן השלחן ערוך לא התייחס בהדיא לדין דיעבד, איך לנהוג אם כבר עשו כן, הוא כתב הדין לכתחלה. ומאד יתכן שגם מרן השלחן ערוך יסכים לדינא עם רוב הראשונים על כל פנים בדיעבד דמהני. ולכן יכול לטעון קים לי כדעתם לענין דיעבד, שאין זה קים לי נגד מרן להדיא.

כדאי שכב' יעיין היטב בכל הדברים בנושא זה, ויראה תשובה על כל טענותיו של הרב הנ"ל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ח

בדין גזל שינה

בס"ד, כ"ו תמוז תשע"ה

לכבוד ראש הכולל, החכם הכולל, וכו',

כש"ת הרה"ג רבי אברהם דרעי שליט"א, דיין ומו"צ בעיר אשדוד ת"ו, בן מחותני הרב הגאון ר' יהודה דרעי שליט"א הרב הראשי וראב"ד לבאר שבע. שלום וישע רב,

מאשר קבלת גליונות מספרו "דבר אברהם", שיעורים בענינים שונים על סדר פרשיות השבוע, וברכתי לכת"ר שיזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, איישר חיליה לאורייתא.

הראשון

גזל שינה

לציון

תפוז

ולחיבת הקודש אציגה נא מעט הוספות ממה שנתבאר בספרנו ילקו"י שובע שמחות:

א. ובמה שדן בפרשת נח, בענין גזל שינה, הנה כבר הזהירו האחרונים שלא לבנות הסוכה בהיזק הזולת, כגון בשעה מאוחרת בלילה, שיש בזה גזל שינה והיא מצוה הבאה בעבירה. ואף אם אין שייך איסור גזל ממש בענין גזל שינה, מכל מקום יש בזה איסורים אחרים, וכמו ואהבת לרעך כמוך, ומאי דסני לך לא תעביד לחברך. וכיו"ב נתבאר בילקו"י מועדים (מהדו"ק עמוד טז) לגבי תקיעות שופר בעת אמירת י"ג מדות שבסליחות. שאם זה גורם לגזל שינה יש להימנע מלתקוע. וכן הנוהגים לתקוע אחר חצי קדיש שבסיום הסליחות, אם זה מפריע לשכנים, ימנעו מזה.

וזכורני אצל מרן אאמו"ר זיע"א בעת שטס לחו"ל חשש מלהצטרף למנין שאירגנו במטוס, מהסיבות הנ"ל. ושוב ראיתי שכן דעת הגר"ז אויערבאך, הובא בספר הליכות שלמה (פרק ח עמוד צו), שדעת הרב לא היתה נוחה מעריכת מנינים לתפלה בשעת הטיסה, כי הדבר מפריע לשאר האנשים הנמצאים שם, או שמפריע לקטנים לישון.

וחז"ל אמרו (בבא קמא ק"ט): "כל הגוזל את חברו שווה פרוטה, כאילו נוטל את נשמתו ממנו". מימרא זו באה להצביע על חומרתו הרבה של איסור גזל. לפיה לא ניתן לראות את מי שגזל, כאילו נטל אך ורק מממונו של הנגזל, אלא יש בגזל גם משום פגיעה בנפשו של הנגזל.

עוד אמרו חכמים (בבא בתרא פח:): "קשה גזל הדיוט מגזל גבוה", כלומר שגזל שאדם גוזל מחברו חמור יותר מגזל שאדם גוזל מהקדש, שכן מצינו שהגוזל את חברו, כשכופר בפקדון שניתן בידו, הריהו חוטא כבר משעה שכפר בו, ואילו בהקדש אין התורה קוראת אותו חוטא, אלא רק אחרי שנהנה מן ההקדש. בשאילתות (פרשת נח שאילתא ד') מובא: "וחמור עונשו של גזל יותר מכל איסורים שבתורה, שכן מצינו בדור המבול שעברו על הכל ולא נחתם גזר דינם אלא על הגזל".

ולגבי בניית הסוכה בשעות מאוחרות בלילה והדבר מפריע לשכנים, אם יכולים לעכב עליו, ע"ע

מה שכתב בזה בפתחי חושן (גניבה ואונאה עמוד תכז), ומה שהביא שם (עמ' תכו) משו"ת קרן לדוד (או"ח סימן יח), ועוד.

ובגדר גזל שינה, ואם שייך בזה דין גזל גמור הנה בספר דרך שיחה (להרה"ג ר"ח קנייבסקי עמ' סז) נשאל, בבחור שננעל בחדר השיעורים שבישיבה, והוברר שהבחור שאצלו מונח המפתח, ישן עתה שינת צהרים עד לזמן תחלת הסדר, האם צריך להקיצו, או שמא יש בזה משום גזל שינה שאינו בהשגה, והשיב, שענין גזל שינה הוא חידוש מבית מדרשם של בעלי המוסר, והוא רק ענין של חסד ואהבת לרעך כמוך, וכיון שהישן הזה מחוייב בחסד הזה, צריך להקיצו.

גם בס' שאלת רב (ח"ב עמ' קמג) השיב, לגבי הישן בחדר אחד עם עוד חברים, והוא קם ללמוד מוקדם, ואם יטול ידיו ליד מטתו, מסתבר שחבריו יתעוררו משנתם מפני הרעש, אינו צריך ליטול ידיו מחוץ לחדר מפני גזל שינה, שאין דין גזל שינה, ואינו רק חסד, ויעשה בנחת שלא יתעוררו. ע"כ.

אמנם אף אם אין כאן דין גזל ממש, מכל מקום יש לעיין כאשר הדבר יפריע לו בלימודו אם יעירו אותו, והרי מי שנעול בחדר יכול להמתין ולנוח מעט בחדר הסגור. ויתכן, דלאו בכל דוכתא הוא בגדר חסד ומצות ואהבת לרעך כמוך גרידא, אלא פעמים שאין היתר לצער את חברו ולגזול את זמנו. וכמו שאסור לקשור את חברו ולבטלו ממעשה, אע"פ שאין בזה דין גזל ממוני. ושואל לכן בעלי המוסר כינו זאת בשם גזל, דנחשב כמו נזק שמזיק לחבירו במה שגוזל את זמנו.

וראה בשו"ת שבט הלוי (חלק ז סימן רכד) לגבי גדר גזל שינה, דלכאוי לא שייך בזה גזל, אלא רק שמבטל את טובת חברו, ודבר זה אסור כדאיתא בב"ב (דף כ: ובחור"מ סי' קנו). וע' ברכות (ו:): גזלת העני בבתיכם לענין גזלת ברכת שלום, וי"ל. וע' בתוספתא (כ"ק פ"ז). ולענין ת"ח שלומד בבית המדרש, לכאורה לא הותר לו להגביה קולו כל כך עד שיפריע את השינה כל הלילה לשכנים, כי אפשר ללמוד בקול גם בלא הפרעה לזולת, ועסק תשב"ר שאני. ואם יש חולים בסביבה, הלא מבואר בחושן משפט דצריך לחשוש

הגרי"ש אלישיב אמר שנתפשט המנהג כדברי המשנ"ב, שאין לילך ד' אמות בלי נטילת ידים, ולכן אם ישן עם עוד אדם אחד בחדר, אינו צריך להפסיד בגלל שחבירו רוצה לישון. וה"ה באיש ואשתו. אבל לגבי אורח שרוצה שיטול ידיו אמר שיש להסתפק בזה. וכן אמר הגר"ש ואזנר זיע"א, שאין להפסיד המצוה בשביל אשתו. אמנם הרב רבבות אפרים הסכים, שאין לו ליטול ידיו כאשר מפריע לחבירו, וכן הסכים הגר"ח פשיינברג, והוסיף עוד, דכיון שאדם זה נזהר מלהכשל בעון של מזיק לחבירו גם הרוח רעה לא תזיק לו. ע"כ.

ב. ובמה שדן בפרשת בראשית, בענין גיל הנישואין מהו הגיל המוקדם לנישואין, ועד מתי יכול להתעכב כדי שיוכל ללמוד תורה בנחת, הנה בזמן הזה אין לנו מי שיהיה כבן עזאי שיהיה תורתו אומנתו, ושייפטר מלישא אשה, ואף בן ישיבה שנפשו חשקה בתורה, וזוכה ללמוד תורה בהתמדה, עם כל זה עליו להזדרז לישא אשה, כדי שיצרו לא יתגבר עליו. וילמד תורה בקדושה ובטהרה. ובדרך כלל נכון ליעץ לבני הישיבות להנשא בגיל עשרים. אך יש בחורים שהעצה היעוצה להם להנשא יותר מאוחר, ויעשה לפי עצת רב מורה הוראה, והארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף שובע שמחות חלק א' הלכות חופה וקידושין (עמ' י"ז).

מאה ברכות בכל יום

ג. ובמה שכתב בפרשת לך לך בענין מאה ברכות בכל יום, ראה בילקוט יוסף הלכות פסוקי דזמרה (מהדורת תשס"ד סימן מ"ו), ובילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי (סי' רע"ד סעיף ג'), ובילקו"י שבת כרך א' חלק רביעי (מהדורת תשע"ג עמ' תקפ"א) פרטי הדינים ומקורותיהם, ושם העלנו לדינא שגם הנשים צריכות להשלים מאה ברכות שאין זו מצוה שהזמן גרמא.

ומאיזה טעם נפטור את הנשים. ולא מצינו שפטרו את הנשים אלא ממצוות [דאורייתא ודרבנן] שהזמן גרמא. וכמבואר כן בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד קצד בהערה). שוב יצא לאור הליכות עולם חלק א' ושם (עמוד נט) כתב בזה"ל: נראה שגם הנשים חייבות לברך מאה ברכות בכל יום. ואף על פי שמרן הבית יוסף (סימן מו) מנה בכללן ציצית ותפלין, מכל

להם, וכהיום יש הרבה כיוצא בזה שגזילת מנוחתם היא גזילת בריאותם.

ובמשנה הלכות (חי"ב סימן תמג. חי"ד סימן קצט, סימן ר) כתב לחלוק ע"ד הרב שבט הלוי, והעלה דאפי' הרבה ת"ח הלומדים בביהמ"ד דרך לימודם בקול שמעורר השכנים, אין בזה איסור, כל שהוא דרך לימוד, ואינו מתכוין להפריע. וה"ה הלומד בביתו, דאף שמעורר השכנים, מותר ומצוה קעביד, ואם ישמעו אחרים ויעמדו וילמדו גם הם, תע"ב. עכ"ד.

ובעין זה הביאו בשם החזו"א, במעשה שהיה בתלמיד ישיבה שחשקה נפשו בתורה, ולמד בישיבה בקול רם והשכנים מסביב מחו בידו, והורה החזו"א שאי אפשר למחות בידו, כי אין התורה נדחית מפני גזל שינה. [חשוקי חמד ב"ב כא.]. מ"מ יש להשתדל להתרגל ללמוד בנחת ולא בקולות וברקים, בעת כזו.

ובמשנה הלכות (חי"ב סי' תמד) כתב, על המצלצלים בטלפון לחבריהם בשעה מאוחרת בלילה, דגם זולת ענין גזל שינה, הרי גזל חלק מחייו, וכל רגע שמבטל את חבירו בטלפון, הרי הוא גזל מזמנו היקר, וכאילו ממעט בחייו, וזה גדול מגזל ממון, שהרי גזל רגעים ולפעמים שעות מחייו, שהי' יכול באותו זמן לעשות רצון קונו ועכ"פ לנוח שיוכל לעשות רצון קונו מחר, ועכשיו הוא מבטל זמנו בטלפון על לא דבר, ומדבר עמו עוד דברים בטלים וכו'. וכשמרבים כדיבור בטלפונים, נמשך כמה קלקולים והפרת שלום בית ועוד, ולכן זה ודאי ענין גדול להזהר ולהשמר על זה. ע"כ.

ובשו"ת שרגא המאיר (חלק ו סימן קא) הזהיר בענין עשיית סוכה בלילה בזמן שהשכנים ישנים, שאם יש לשכנים ילדים קטנים אסור לבנות הסוכה בלילה, דסתם תינוק קטן הוא כחולה שאין בו סכנה כמבואר בשו"ע (או"ח שכח סעיף יז), וכבר פסק הריב"ש (סימן קצו) דאם השכנים חולים יכולים למחות בשכנים שלא יעשו רעש.

ובשו"ת אבני ישפה (חי"ג סימן א) כתב, שאם נוטל ידיו ומעיר בכך את חבירו בחדר, נראה שאין היתר לעשות כן לגרום גזל שינה, וכמה פעמים גורם צער הגוף לחבירו שאינו יכול להרדם שוב. אמנם

צבור לשמוע קריאת התורה, אבל נשים הרי אינן חייבות בזה. ובפשטות שמיעת הברכות בקריאת התורה הוא מדין שומע כעונה, ולפי זה אין לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכות קריאת התורה, כאשר מתכוין לצאת ידי חובת מאה ברכות בברכות אלה. וזו לא שמענו שהזהירו על כך, ובודאי שעונים ברוך הוא וברוך שמו, כי לא יוצאים ידי חובת הברכות מדין שומע כעונה, אחר שאין זה חובת יחיד אלא חובת צבור. ועיין בספר תשובות ופסקים אוצרות תימן חלק א' (עמוד רנח). ועל כל פנים ברכות שמברכים בעלייה לתורה לא שייך שהנשים יצאו בהם ידי חובת מאה ברכות בכל יום, שהרי האשה בודאי דפטורה מקריאת התורה.

והנה אשה השומעת ברכות מבעלה ובני ביתה המברכים על מגדנות וכדו', ועונה אחריהם אמן, נראה דאינה יוצאת בזה ידי חובת מאה ברכות, שהרי אינה מתכוונת לצאת ידי חובת הברכה מדין שומע כעונה [דאם כן צריכה גם היא לטעום, ואז תברך היא עצמה]. ואם אינה מתכוונת לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, איך אפשר שתצא ידי חובה בעניית אמן גרידא, הרי החיוב הוא לברך, ומה שיוצאים ידי חובה בשמיעה היינו דשומע כעונה. הא לאו הכי לא שייך לצאת ידי חובה.

והנה הרא"ש (פרק ט' דברכות סימן כד) כתב, ובשבתות וימים טובים וכו' וגם יכוין לברכת הקורא בתורה והמפטיר, ויענה אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות. והובא בבית יוסף (סימן מו). וכן כתב בהגמ"י (פרק ז' מהלכות תפלה) דברכות שמברכין הקוראים וכו' מהני למאה ברכות בכל יום. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רפד סעיף ג'): "צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה, ולברכות המפטיר, ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנין בשבת". ולכאורה למה תפסו דוקא עניית אמן אחר קריאת התורה ומפטיר, למה לא אמרו שיצא ידי חובה בשמיעת הברכות על מיני מגדנות וכדומה. ועל כרחך דדוקא בקריאת התורה שהצבור חייב בה מדין חובת צבור, כפי תקנת משה רבינו ע"ה, בזה יוצאים ידי חובה בשמיעת הברכות. וכן בהפסרה. אבל בשאר מילי לא

מקום בכסף משנה (פרק ז' מהלכות תפלה הלכה י"ד) לא הזכירם. ואפילו אם תמצא לומר שנשים פטורות מתפלת ערבית שעיקרה רשות, ושם מנה ג' תפלות, מכל מקום עליה להשלימן על ידי פירות ומגדנות וכיו"ב. וכן כתב הגרי"ש אלישיב, הובא בספר ישיב משה טורצקי (עמוד יט), ומה שכתב בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן כג) לדייק דיוק הנ"ל לפטור הנשים מדין ק' ברכות, אינו מוכרח. ובס' הליכות בת ישראל (סוף פרק י"ד) מצדד בזה אם הנשים חייבות במאה ברכות בכל יום. ועיין מה שכתב עליו הרב ישיב משה (שם עמוד כ). ובשו"ת רבבות אפרים חלק ג' (סימן מז) וחלק ה' (סימן קיד), פסק לפטור הנשים ממאה ברכות. אך אין דבריו מוכרחים.

והנה מה שהעירו כמה מרבני הזמן דהיאך אפשר לחייב הנשים במאה ברכות, הרי הן פטורות מג' תפלות, וחייבות רק בתפלה אחת. וגם אין הנשים רשאות לברך על פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע שחרית וערבית, ואם כן איך יגיעו למאה ברכות בכל יום. גם בספר שלחן שלמה כתב לפטור את הנשים מחיוב מאה ברכות בכל יום, אפילו על ידי תפלות. ע"ש. אולם הרי אין בכל המצוות כולן דין האנשים והנשים שוה, ורק במצוה שהזמן גרמא פטרו את הנשים, ואם כן למה יפטרו את הנשים ממצוה זו. ומה שכתב איזה חכם לדייק ממה שאמרו חייב אדם לברך מאה ברכות "בכל יום" דהוי זמן גרמא, אינו מובן, דדבר שהוא חיוב ליום שלם, מעת לעת, ואין בו הגבלת זמן ליום ולא ללילה, או ההיפך, לא הוי זמן גרמא. ואין צריך להאריך בזה. וראה כיו"ב בשו"ת שאגת אריה לענין קריאת שמע.

ועל כרחינו צריך לומר, שהנשים יכולות להגיע למאה ברכות על ידי שיחייבו את עצמן להתפלל גם תפלות שאינן חייבות, או שירבו במגדנות.

והנה לגבי אנשים נודע מה שכתבו הפוסקים ומרן השלחן ערוך, שיוצאים ידי חובת מאה ברכות בכל יום בשמיעת הברכות בקריאת התורה, וברכות המפטיר. ויש לחקור אם דין זה שייך גם בנשים הבאות לבית הכנסת לעזרת נשים ושומעות משם הברכות על קריאת התורה, אם יוצאות ידי חובת מאה ברכות בכל יום, או שלא נאמר דין זה רק בגברים שנתחייבו בחובת

שייך שיצאו ידי חובת מאה ברכות בשמיעת הברכה בלבד.

ולפי זה נשים שאינן שייכות בקריאת התורה לא שייך שיצאו ידי חובת מאה ברכות בעניית אמן אחר ברכות של קריאת התורה. שוב ראיתי שכיוצא בזה כתב בשו"ת המבי"ט חלק א' (סימן קיז), וזה תורף דבריו: מה שהצבור שומע ברכות השחר ועונים אמן, אם יוצאים בזה ידי חובת מאה ברכות בכל יום. וכתב, ונראה לי שכיון שהם פטורים מן הדבר אין ראוי להם לעשות כן, דמה שאמרו (שבת קיט:): כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר (ישעיה כו, ב) פתחו שערי יבוא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן. וכן מה שאמרו (שבת קיט:), כל העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כחו קורעין לו וכו', היינו כשעונה אמן אחר ברכת חבירו על המצות ויוצא בברכת חבירו, אבל בברכה שכבר יצא ידי חובתה לא בעי כל כחו. וכן מה שאמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך, הוא דוקא כשהמברך מכוין להוציאו ידי חובה והוא עונה לצאת, דומיא דמברך שהוא מברך ברכה שהוא חייב. והרמב"ם (בפ"א מהל' ברכות) כתב, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. משמע דהא דאמרי' הרי הוא כמברך או יותר מן המברך הוא כשהוא עונה על ברכה שחייב בה ויוצא ידי חובה, ועל כן צריך שיהיה המברך חייב באותה ברכה. אבל אם אינו חייב באותה ברכה אין השומע כמברך. ולפי זה מה שעניית אמנים אלו משלמת חיוב מאה ברכות, אינו אלא בברכות שחייב בהם.

ומאיזה טעם נפטור את הנשים. ולא מצינו שפטרו את הנשים אלא ממצוות [דאורייתא ודרבנן] שהזמן גרמא. וכמבואר כן בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד קצד בהערה). שוב יצא לאור הליכות עולם חלק א' ושם (עמוד נט) כתב בזה"ל: נראה שגם הנשים חייבות לברך מאה ברכות בכל יום. ואף על פי שמרן הבית יוסף (סימן מו) מנה בכללן ציצית ותפלין, מכל מקום בכסף משנה (פרק ז' מהלכות תפלה הלכה י"ד) לא הזכירם. ואפילו אם תמצא לומר שנשים פטורות מתפלת ערבית שעיקרה רשות, ושם מנה ג' תפלות, מכל מקום

עליה להשלימן על ידי פירות ומגדנות וכיו"ב. וכן כתב הגרי"ש אלישיב, הובא בספר ישיב משה טורצקי (עמוד יט), ומה שכתב בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן כג) לדייק דיוק הנ"ל לפטור הנשים מדין ק' ברכות, אינו מוכרח. ובס' הליכות בת ישראל (סוף פרק י"ד) מצדד בזה אם הנשים חייבות במאה ברכות בכל יום. ועיין מה שכתב עליו הרב ישיב משה (שם עמוד כ). ובשו"ת רבבות אפרים חלק ג' (סימן מז) וחלק ה' (סימן קיד), פסק לפטור הנשים ממאה ברכות. אך אין דבריו מוכרחים.

והנה מה שהעירו כמה מרבני הזמן דהיאך אפשר לחייב הנשים במאה ברכות, הרי הן פטורות מג' תפלות, וחייבות רק בתפלה אחת. וגם אין הנשים רשאות לברך על פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע שחרית וערבית, ואם כן איך יגיעו למאה ברכות בכל יום. גם בספר שלחן שלמה כתב לפטור את הנשים מחיוב מאה ברכות בכל יום, אפילו על ידי תפלות. ע"ש. אולם הרי אין בכל המצוות כולן דין האנשים והנשים שוה, ורק במצוה שהזמן גרמא פטרו את הנשים, ואם כן למה יפטרו את הנשים ממצוה זו. ומה שכתב איזה חכם לדייק ממה שאמרו חייב אדם לברך מאה ברכות "בכל יום" דהוי זמן גרמא, אינו מובן, דדבר שהוא חיוב ליום שלם, מעת לעת, ואין בו הגבלת זמן ליום ולא ללילה, או ההיפך, לא הוי זמן גרמא. ואין צריך להאריך בזה. וראה כיו"ב בשו"ת שאגת אריה לענין קריאת שמע.

ועל כרחינו צריך לומר, שהנשים יכולות להגיע למאה ברכות על ידי שיחייבו את עצמן להתפלל גם תפלות שאינן חייבות, או שירכו במגדנות.

והנה לגבי אנשים נודע מה שכתבו הפוסקים ומרן השלחן ערוך, שיוצאים ידי חובת מאה ברכות בכל יום בשמיעת הברכות בקריאת התורה, וברכות המפטיר. ויש לחקור אם דין זה שייך גם בנשים הבאות לבית הכנסת לעזרת נשים ושומעות משם הברכות על קריאת התורה, אם יוצאות ידי חובת מאה ברכות בכל יום, או שלא נאמר דין זה רק בגברים שנתחייבו בחובת צבור לשמוע קריאת התורה, אבל נשים הרי אינן חייבות בזה. ובפשטות שמיעת הברכות בקריאת התורה הוא מדין שומע כעונה, ולפי זה אין לענות ברוך הוא וברוך

שמו בברכות קריאת התורה, כאשר מתכוין לצאת ידי חובת מאה ברכות בברכות אלה. וזו לא שמענו שהזהירו על כך, ובודאי שעונים ברוך הוא וברוך שמו, כי לא יוצאים ידי חובת הברכות מדין שומע כעונה, אחר שאין זה חובת יחיד אלא חובת צבור. ועיין בספר תשובות ופסקים אוצרות תימן חלק א' (עמוד ונח). ועל כל פנים ברכות שמברכים בעלייה לתורה לא שייך שהנשים יצאו בהם ידי חובת מאה ברכות בכל יום, שהרי האשה בודאי דפטורה מקריאת התורה.

והנה אשה השומעת ברכות מבעלה ובני ביתה המברכים על מגדנות וכדו', ועונה אחריהם אמן, נראה דאינה יוצאת בזה ידי חובת מאה ברכות, שהרי אינה מתכוונת לצאת ידי חובת הברכה מדין שומע כעונה [דאם כן צריכה גם היא לטעום, ואז תברך היא עצמה]. ואם אינה מתכוונת לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, איך אפשר שתצא ידי חובה בעניית אמן גרידא, הרי החיוב הוא לברך, ומה שיוצאים ידי חובה בשמיעה היינו דשומע כעונה. הא לאו הכי לא שייך לצאת ידי חובה.

והנה הרא"ש (פרק ט' דברכות סימן כד) כתב, ובשבתות וימים טובים וכו' וגם יכוין לברכת הקורא בתורה והמפטיר, ויענה אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות. והובא בבית יוסף (סימן מו). וכן כתב בהגמ"י (פרק ד' מהלכות תפלה) דברכות שמברכין הקוראים וכו' מהני למאה ברכות בכל יום. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רפד סעיף ג'): "צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה, ולברכות המפטיר, ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינן בשבת". ולכאורה למה תפסו דוקא עניית אמן אחר קריאת התורה ומפטיר, למה לא אמרו שיצא ידי חובה בשמיעת הברכות על מיני מגדנות וכדומה. ועל כרחק דדוקא בקריאת התורה שהצבור חייב בה מדין חובת צבור, כפי תקנת משה רבינו ע"ה, בזה יוצאים ידי חובה בשמיעת הברכות. וכן בהפטרה. אבל בשאר מילי לא שייך שיצאו ידי חובת מאה ברכות בשמיעת הברכה בלבד.

ולפי זה נשים שאינן שייכות בקריאת התורה לא שייך שיצאו ידי חובת מאה ברכות בעניית אמן אחר ברכות של קריאת התורה. שוב ראיתי שכיוצא בזה כתב בשו"ת המבי"ט חלק א' (סימן קיז), וזה תורף דבריו: מה שהצבור שומע ברכות השחר ועונים אמן, אם יוצאים בזה ידי חובת מאה ברכות בכל יום. וכתב, ונראה לי שכיון שהם פטורים מן הדבר אין ראוי להם לעשות כן, דמה שאמרו (שבת קיט:) כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר (ישעיה כו, ב) פתחו שערי יבוא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן. וכן מה שאמרו (שבת קיט:), כל העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כחו קורעין לו וכו', היינו כשעונה אמן אחר ברכת חבירו על המצות ויוצא בברכת חבירו, אבל בברכה שכבר יצא ידי חובתה לא בעי כל כחו. וכן מה שאמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך, הוא דוקא כשהמברך מכוין להוציא ידי חובה והוא עונה לצאת, דומיא דמברך שהוא מברך ברכה שהוא חייב. והרמב"ם (בפ"א מהל' ברכות) כתב, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. משמע דהא דאמרי' הרי הוא כמברך או יותר מן המברך הוא כשהוא עונה על ברכה שחייב בה ויוצא ידי חובה, ועל כן צריך שיהיה המברך חייב באותה ברכה. אבל אם אינו חייב באותה ברכה אין השומע כמברך. ולפי זה מה שעניית אמנים אלו משלמת חיוב מאה ברכות, אינו אלא בברכות שחייב בהם.

איסור שקר בסיפור דברים בעלמא

ד. ובמה שכתב בפרשת חיי שרה, בענין איסור לומר שקר, ע' אריכות בזה בספר ילקוט יוסף הלכות כיבוד אב ואם ח"ב (עמ' ר"ד) דאף שענין השקר הוא חמור מאד, מכל מקום המשקר בסיפור דברים בעלמא, ולא בעדות וכדו', אינו איסור דאורייתא, ויש אומרים שהוא איסור מדרבנן. ויש אומרים שהוא ממדת חסידות. ושם הבאנו ראיה משלושים מקומות בש"ס, דעיקר איסור שקר הוא כשמעיד בבית הדין או בנשבע לשוא, אבל בסיפור דברים בעלמא ליכא איסור שקר

מן הדין, אלא מצד מדבר שקר תרחק שלא יתרגל לשקר. כיעו"ש באורך.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ט

בענין אמירת קים לי נגד מרן בחושן משפט

בס"ד, י"ט אדר א תשע"ו

לכבוד הרב הגדול, מעוז ומגדול, מזכה הרבים, עמו עוז ותושיה, הרה"ג רבי אליהו בוחבוט שליט"א,

מו"צ וראש כולל להוראה ודיינות, בעיר בית שמש ת"ו שלום רב,

מאשר קבלת גליונות מספרו "ומשפטי פיהו" בעניני "חושן משפט" וברכתי למעכת"ר שיזכה לברך על המוגמר בקרב ימים, ויפוצו מעיינותיו חוצה.

ובאתי לחזק את הדברים שכב' כתב, שגם בדיני חושן משפט אנו הספרדים הולכים אחר הוראות מרן השלחן ערוך, ואף אין יכולים לומר קים לי נגד מה שנפסק בשלחן ערוך, והנה מזמן מהר"ם גלאנטי בן מוהר"ר יונתן גלאנטי, בן הגאון המוסמך מהר"מ גלאנטי, תלמיד מרן ז"ל כבר נתפשטה קבלת הוראות ופסקי מרן ז"ל בכל ארץ ישראל, וקיבלו עליהם שלא יוכל המוחזק לומר קים לי נגד דעתו ז"ל, וכמ"ש מהר"ם חאגיז בתשו' הלק"ט, וכן דעת מהר"ם בן חביב בכללים שבסוף ספרו גט פשוט (כלל א), ומהר"א יצחקי בתשובת זרע אברהם (חושן משפט סימן כג), והרב פרי חדש בספרו מים חיים (קונטרס התשובות ס"ס ט). וכן הוא בברכ"י חושן משפט (סימן כה ס"ק כו - כז) בשם כמה מגדולי האחרונים. עש"ב. ועיין עוד בשו"ת תעלומות לב ח"ג

(דק"ט ע"ד). ובס' משכנות הרועים (מע' ק אות לא). ובשו"ת כפי אהרן חלק א' (חאה"ע סימן ט, דף ע"ה ע"ג). ובשו"ת רב פעלים חלק א' בפתיחה. ושם חלק ב' (חלק חושן משפט סימן ג). ע"ש. וכן כתבו עוד הרבה אחרונים.

ואמנם במקומו של התפארת אדם (שאלוניקי) אומרים קים לי נגד ד' מרן, וכמ"ש מהר"ם בן חביב בגט פשוט בכללים (בסוף הספר סימן א) ד"ה והנה. וכן כתב רב גדול מרבני שאלוניקי, הגר"א הכהן ז"ל בשו"ת שארית הפליטה (סימן כח, דכ"ז ע"ג). ע"ש. גם במקומו של החק"ל נוהגים שלא לומר קים לי נגד מרן. וכמ"ש בחקרי לב (חאה"ע סימן מה, ד"ק ע"ג). ע"ש. ועמ"ש בס' גנזי חיים (דקכ"ז ע"ג) בשם הכנסת הגדולה בס' בעי חיי. ע"ש. וע' בס' שיורי טהרה (מע' ק אות מט). ועל כל פנים במקומות הללו אין אומרים קים לי נגד מרן להדיא.

וכתב הרב מקור ישראל (אבן העזר סוף סימן כב) לענין קים לי שכתבו הפוסקים שקיבלו לפסוק כדעת הרמב"ם אין יכול לטעון קים לי היפך סברת וכו', דאין זה אלא כשמפורש הדין הוא בדבריו, ולא כשאפשר לפרש בדבריו כוונה אחרת. ע"ש. והובאו דבריו בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן קיג עמוד תכז).

וראה עוד בעין יצחק חלק ג' כמה ענינים בדין קים לי. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק ב' (חלק אה"ע סימן ח אות ו), ובחלק ג' (חלק אבן העזר סימן יג אות ב', וסימן כ אות כה, ובחלק חושן משפט סימן ד אות ה', וסימן ו' אות ה'), ובחלק ה' (חלק יו"ד סימן ח אות ד, ובחלק אבן העזר סימן יג אות ה), ובחלק ו' (חלק יורה דעה סימן כו אות ו, וחלק חושן משפט סימן ג), ובחלק ז' (חלק חושן משפט סימן ב' אות א'), ובחלק ח' (חלק אורח חיים סימן כג אות לב), ובחלק י' (חושן משפט סימן א), ובשו"ת יחיה דעת חלק ה' (עמוד שיב). ובספר חזון עובדיה על הלכות פסח (מהדורת תשכ"ז עמוד רצה), ובספר הליכות עולם חלק א' (בהקדמה עמוד יז). ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



תוכן הענינים - הלכה למעשה

הלך אורה חיים

שידוע באמת שהם יראי ה' ועושים את הכל כדת וכדין. האם מי שידוע ובקי להניחן באופן המדויק ללא כל חשש שיצאו ממקומן הראוי ראוי שניחן ביחד, או שאעפ"כ ראוי להניחן בזה אחר זה. העלה, שאין לנהוג להניחן ביחד, מפני התפילין שביד בדרך כלל יורדים מחוץ לקמן כשמניחן ביחד, ועוד כמה טעמים **כא**



סימן ד - מי שאינו אומר ברכת יוצר אור תיכף לברכו, אם ביטל עיקר תקנת ברכו, העלה, דלדין אין זה אלא כשבח, ואפילו כשאינו אומר מיד ברכת יוצר. ועוד שם, במי שמתפלל בציבור וסיים תפלתו קודם לש"צ, שאסור להחזיר פניו לציבור עד שיסיים ש"צ תפלתו, והעלה, שבמקום שידוע שמאריכים בתפלה, אין איסור זה. ועוד דן שם, במי שישב בד"א של המתפלל באמירת לדוד אליך וגו' האם צריך לעמוד אח"כ בקדיש, באופן שישב בהיתר מפני שהיה עוסק בתפלה, וגם כוונתו להמשיך ולהתפלל שאר התפלה עד הסיום, והעלה, דאינו צריך לעמוד. והאשכנזים בלא"ה נהגו לעמוד בכל קדיש. וספרדי המתפלל עם אשכנזים יכול לנהוג כמנהג אבותיו, זולת אם הוא לבדו שם, שלא יהיה בכלל יושב בין העומדים **כה**

סימן ה - ניקוי הגוף לפני התפלה, אודות בחור הסובל מענין נקיון הגוף, כיצד להסביר לו את שורת הדין בענין זה, הנה מדת החובה לניקוי הגוף הוא ליזהר לקנח עצמו היטב בנייר, ואח"כ ירחץ במים, שעיקר הרחיצה היא במים, ומי שהוא איסטניס ינקה עצמו היטב בנייר טואלט רטוב מעט, ואם אין לו מים כלל,

סימן א - אם בני ישיבות ספרדים יכולים להוציא ציציות מחוץ לבגדיהם, העלה, שעיקר הקפידא שהציציות יהיו מגולות הוא בשעה שאומר בק"ש וראיתם אותו, או בשעת העטיפה. ולכן מנהג הספרדים על פי הקבלה שלא להוציא ציציות בחוץ. ומ"מ צעירים מעדות המזרח הרוצים להוציא את הציציות מחוץ לבגדיהם, וחשים בזה חיזוק ביר"ש במקום מגוריהם, בכך שהם מתבדלים משכניהם שאינם הולכים בדרך התורה, אפשר להורות להם לעשות כן, וכן ינהגו בעלי תשובה. וגדולה מזו, בני ישיבות ספרדים הלומדים בישיבה שרובם יוצאי אשכנז הנוהגים להוציא את הציציות מחוץ לבגדיהם, אף שלכתחלה לא ישנו ממנהג רבותינו, מ"מ אם מרגישים שלא בנוח להיות בקרב חברה אשכנזית ולא להוציא ציציות מחוץ לבגדים, רשאים להוציא הציציות לחוץ. ואמנם לגבי שאר מנהגי העדות, ספרדי הלומד בישיבה של יוצאי אשכנז, ימשיך להחזיק במנהג אבותיו גם כשהוא נמצא בישיבה

סימן ב - מי שפגע בתפילין תחלה, קודם שהתעטף בטלית, אם יכול להעביר על המצוות ולהתעטף בציצית תחלה. העלה, שניח תפילין ואח"כ יתעטף בציצית. אבל יכול להסיח דעתו מהטלית, ויאמר חלק מהקרבות, ואח"כ יתעטף בטלית, ואח"כ יניח התפילין

סימן ג - במה שמצוי היום שיש תפילין קטנות פחות מארבע ס"מ, כולל התיטורא והמעברתא שנעשים במומחיות גדולה, ויש סופרים מומחים מאד

ינקה עצמו בנייר טואלט היטב היטב, או ממחטה לחה, שלא יהיה רושם של לכלוך..... **כו**

סימן ו - קביעת זמן נץ החמה, אם יש לקבוע את זמן נץ החמה לפי הנץ האסטרונומי, או בזמן הנץ הנראה, ושם העלה, דההולכים לפי לוח כסא רחמים נכשלים בביטול תפלה בנץ, כי מדברי כל הפוסקים הקדמונים מבואר שהולכים בנץ החמה אחר היראות תחלת גלגל השמש, ולא אחר שמתגלה כל גלגל השמש, וכך נהגו בכל הדורות, ואי אפשר לעשות את כל הגדולים בדורות הקודמים, שכולם טעו. והעיקר למנות לפי הנץ הנראה ולא הנץ האסטרונומי, וכך יש לתפוס..... **כח**

סימן ז - שתיית משקאות קלים קודם שחרית, וכן סירוף ממותק עם מים קודם תפלת שחרית, הנה כיון שהם באים לתענוג אין לשתותם קודם תפלת שחרית. וכל מה שהתירו הוא במים, או בקפה או תה שאינם באים לתענוג, אלא ליישוב הדעת להיות ניעור היטב, ולכוין בתפלתו, והוי צורך התפלה..... **לא**

סימן ח - להתפלל תחת כיפת השמים בעצרות עם, וכן דין ריקוד בכותל המערבי, והמקור לתפלה בכותל המערבי, העלה, דמקום הכותל מוקף מימין ומשמאל, והגם שאינו מקורה, אין קפידא שיהיה המקום דוקא מקורה. ויש שעירערו על מה שיש שנהגו לרקוד בכותל המערבי בחג ומועד, שהרי צריך לנהוג בכותל כאילו מתו מוטל לפניו, ולהרבות שם בצער ולהשתתף בצער השכינה, אך יש שכתבו להליץ על המנהג, שהוא בבחינת וגילו ברעדה..... **לב**

סימן ט - גדר "תוך כדי דיבור" אם הוא מבטל דבריו הראשונים, לענין מי שטעה ואמר בקיץ משיב הרוח ומוריד הגשם, ומיד תיקן ואמר מוריד הטל, די"א דלא מהני לתקן בתוך כדי דיבור, מאחר וגשם בקיץ סימן קללה, אולם אי נימא תוך כדי דיבור חשיב כאילו מחק את מה שאמר קודם לכן, בדבר שהוא סותר לדבריו הקודמים, ממילא אף שאמר דבר שהוא סימן קללה, כיון שתיקן מיד תוך כדי דיבור ואמר מוריד הטל, הרי זה כאילו מחק מה שאמר משיב הרוח וכו'..... **לד**

סימן י - להתחיל בחזרת הש"ץ כשיש רק ששה שסיימו העמידה, כשיש חלק מהעשרה שמאריכים בתפלתם, או שבאו לבית הכנסת באיחור, ונמצאים באמצע תפלת שמונה עשרה, והצבור ממנהר וקשה לו להמתין, ויש ששה שסיימו התפלה, אף על פי שהיתר אינם יכולים לענות עמהם, מצטרפים לעשרה, ומעיקר הדין רשאי השליח צבור להתחיל בחזרת התפלה, ואינו צריך להמתין לו עד שסיימו תפלתם, וכ"ש לענין קדיש, שאפשר לומר קדיש גם אם שלשה או ארבעה מתוך העשרה עדיין לא סיימו את תפלת שמונה עשרה..... **לח**

סימן יא - לימוד באמצע החזרה, העלה, שאין לעסוק בלימוד תורה באמצע חזרת הש"ץ גם אם הוא בן תורה, והמקילין בזה שלא ברצון חכמים עושים, ויש להוכיחם בלשון רכה. ומיהו אם מביט בספר ברפרוף, ואינו לומד בספר, רק מביט מלמעלה בכותרות וכדו', ומטה אונזו לשמוע את החזרה, אין בכך איסור, אלא שלא יעשה כן בפני בעלי בתים שלא יבואו ללמוד ממנו ללמוד באמצע החזרה. ועוד שם, דבימי בין הזמנים יש להקדיש כשעתיים בכל יום לחזור על כל מה שנלמד בתוך הזמן, ולסיים המסכת שנלמדה, ולדעת אותה היטב עם הבנה נכונה, אך יקדיש זמן גם ללימוד מסכת אחרת. ובלילות שבת וביומו יש להקדיש ללימוד ההלכה בכל מיני ספרים של גדולי הדור דוקא, ולא של כל מיני מלקטים, שלא תמיד אפשר לסמוך על הבנתם בדברי הפוסקים..... **מא**

סימן יב - אמירת וידוי במנחה של ערב פסח שני, בכתר שם טוב כתב, שטעם אלו הנוהגים שלא לומר וידוי בערב פסח שני, וכיוצא, משום שכלל בידם, שכל זמן שאין נופלין על פניהם אין נפילת אפים במנחה שלפניו. וכן עיקר שא"צ לומר וידוי בערב פסח שני, כיון שוידוי הוא רשות..... **מב**

סימן יג - להעלות לתורה מי שמגמגם בדיבורו, חרש וכדומה, העלה, שאם הוא בדעה צלולה, וגם הוא מוציא בשפתיו דיבור מובן, רק שלפעמים מגמגם ומוציא מילה שאינה במקומה, ואפילו אם רק עשרה מבינים אותו, יעלו אותו לתורה ויענו אמן, אך אם אינו מדבר דיבור ברור יש להמנע מלהעלותו. וחרש

המדבר ואינו שומע, יכול לשמש כשליח צבור ולקרוא בתורה להשמיע לרבים. וכל שכן חרש השומע על ידי מכשיר שמיעה, שיכול לקרוא בתורה ולהוציא את הרבים ידי חובתם. וחרש שאינו שומע ואינו מדבר, אין לצרפו לעשרה כדי לקרוא בתורה בברכות, ספק ברכות להקל, ואפילו אם הוא לומד בבית ספר מיוחד לחרשים-אילמים, המקנים דעת לתלמידיהם. אבל מותר לצרפו למנין לומר קדיש **מג**

סימן יד - לפתוח בית כנסת בבנין דירות ולדור מעל בית הכנסת, במי שפתח ביכ"נ בבית מגורים, והשכן מלמעלה שהוא אשכנזי מבקש לסגור את המנין, בטענה שאסור לדור מעל בית הכנסת, האם יש ממש בטענתו. העלה, שהעיקר לדינא שיכול לדור בבית, אבל המקום אשר על ההיכל לא, ואינו יכול לישון שם, ולא להניח כלי מלאכתו. ובשאר הבית יעשה כרצונו **מד**

סימן טו - לישב בביהכ"נ רגל על רגל, העלה לאסור, דהוי כשחץ וגאווה, וכל שהוא דרך שחץ וגאווה אפי' בביתו של אדם אין ראוי לישב כך, וק"ו בבית מדרש שאין לשבת רגל על רגל, ורק כדי להניח ספר על ברכיו מותר **נ**

סימן טז - למכור בית כנסת כשאין באותה שכונה צבור מתפללים, ויש בשכונה בית הכנסת אחד שבו יש מתפללים קבועים בחול ובשבת, ובית כנסת זה מושכר מנוצרים למעלה משישים שנה, ובאו הבעלים ואמרו לגבאים, שמתכוונים הם לבנות בנין מגורים מעל בית הכנסת, ואין בידם להתנגד כי הם רק השוכרים, ומציעים להם, או שיתפנו מבית הכנסת ויקבלו פיצויים, או שישארו שם וידעו שבונים בנין על גבם. ושואלים מה לעשות **נא**

סימן יז - בדבר מה שנוהגים בישיבות להביא תזמורת בפורים או קודם לכן, ושרים ורוקדים שם, וגם גורמים שידברו שם דברים בטלים, אי שרי למיעבד הכי בבית מדרש שגם מתפללים שם. הנה זה פשוט שלכתחלה ראוי לעשות את מסיבת פורים בחדר האוכל, אולם כשאין אפשרות בדבר מכל מיני סיבות, מותר להביא תזמורת לביהמ"ד **נד**

סימן יח - אם בן ישיבה צריך לקרוא בכל יום חק לישראל, בבין הסדרים, השיב, דת"ח או בן ישיבה הלומד בכל היום בסדר לימוד שלו, אינו צריך לקרוא חק לישראל. ומ"מ טוב ונכון שגם בן ישיבה יקבע לימוד בחק לישראל בין הסדרים בישיבה, בשעה שאינו יכול ללמוד גמרא ומפרשים. ואם רבני הישיבה מורים לו שילמד משניות בזמן הזה, יעשה כדבריהם, שגם בזה יש תועלת מרובה לדעת ששה סדרי משנה. ולענין תיקון הכללי או פרקי שירה, הנה אין לבן תורה להתבטל מלימודו לקרוא תהילים ולהתענות, אלא יעסוק בש"ס. ואם אין דעתו מיושבת עליו ואינו יכול להעמיק ולעיין בגמרא ובהלכה, יכול לקרוא תהילים **סו**

סימן יט - מי שיש לו מחלת עור, וסובל מפצעים בכפות ובאצבעות הידים, וע"פ עצת הרופא יש לו למעט כמה שאפשר במגע עם מים, הנה בקימה בבוקר אחר השינה יטול ג' פעמים בסירוגין, כי רוח רעה עוברת על ידי נטילה ג"פ בסירוגין, ולא ירבה לשפוך מים בכל שפיקה, ובמשך היום אחר יציאה מביהכ"ס די ליטול פעם אחת על כל יד, ובנט"י לסעודה יטול פעם א' רביעית על כל יד, ודי בזה, והנטילות לכתחלה צריך על כל היד עד החיבור עם הזרוע, ואם גם זה מזיק, בנט"י בבוקר ואחר עשיית צרכיו יטול עד סוף קשרי האצבעות, ודי בזה. ולסעודה יאכל על ידי עטיפת כף היד בכד **סז**

סימן כ - מי שנוסע במכונית וברצונו לאכול פת תוך כדי נסיעתו, ואין מים מצויים ברשותו, כיצד ינהג, השיב, שאם יש סיכויים שבמשך הנסיעה יגיע למקום שימצאו שם מים, ויוכל לרדת וליטול את ידיו, ימתין ויעכב סעודתו עד כדי שיעזר נסיעה של ד' מיל. ואם אין לו אפשרות ליטול ידיו במים גם בריחוק ד' מילין, ילוט ידיו במפה או בנייר, שיהיה כרוך היטב על ידיו, או שילבש כפפות ויאכל את הפת **סח**

סימן כא - בדין ברכת מצה רכה הדומה לפיתה לאחר הפסח, העלה, שיש לברך עליה המוציא לחם מן הארץ ודינה כלחם גמור, וכל מה שדנו הפוסקים בענין ברכת המצה בשאר ימות השנה מדובר במצה קשה הנכססת, שיש אומרים שפת הבאה בכסנין

קביעות סעודה לדידן הוא ע"ב דרהם, ויש לשער כל דרהם בין 2.8 גרם ל-3 גרם, דהיינו 216 גרם, או 201.6 גרם..... **עג**

סימן כג - אם בן ישיבה צריך לומר ברכת האורח בהרחמן שבברהמ"ז, כשאוכל בישיבה.

נראה, שהנכון הוא שיאמר בהרחמן ברכת האורח, ולא יאמרו הרחמן יברך את בעה"ב, כיון שאין ראשי הישיבה נחשבים בעה"ב, אלא כגבאי צדקה, אלא יאמרו את בעלי הסעודה, והכוונה לנדיבים שתרמו סעודה זו. ואם ממהר ללימודו, הנכון לבקש מרה"י שימחל על כך באופן כללי. וכאשר נמצא בביתו ואוכל שם, אף שהיה צריך לומר הרחמן בכל ברהמ"ז, מסתמא האב מוחל לו על כך..... **עז**

סימן כד - בענין מזיגת היין, העלה, שלד' מרן יש לשער בכל מקום בשיעור שמוזגים באותו

מקום, וכיום ברוב העולם בודאי שאין מוזגים את היין ברוב מים, ולכן אין לברך הגפן על יין שמזגו בו רוב מים, ואף שיש אומרים דלגבי יין אין צריך רוב יין, וחילקו בין שמרים ליין, מ"מ דעת הריטב"א ורוב האחרונים שאין לחלק בין שמרים ליין, וממילא יש לחוש בזה לספק ברכה לבטלה. וכ"ד הגרי"ש אלישיב, שביינות שלנו שהם חלשים מאד אין להקל במזיגה של אחד משה, אלא רק אפשר להקל כדעת הא"ר ופמ"ג אם יש רוב יין. ובפחות מזה אין להקל בין לספרדים בין לאשכנזים..... **עח**

סימן כה - לכתוב שירי שבח והלל להשי"ת ולהזכיר שם ה' בלא כינוי, השיב, שמותר לכתוב

גם כיום שירי שבח והלל להשי"ת איש כפי יכולתו, ובלבד שתוכן השירה שכותב יהיה על דרך הקדושה והטהרה, ובלשון נקיה, ועל כן נכון שיראה לת"ח מובהק ויר"ש את דברי השירה שחיבר, כדי שיאשר שהכל נכתב כדבעי. והקלטת שירים שבהם מוזכרים פסוקים מהתהילים וכדו', והם דברי שיר ושבח, אם קורא פסוק שלם, ואינו חוזר על המילים שבפסוק כמה פעמים, אלא שר את כל הפסוק בשלימות, יכול להזכיר שם השם, אולם אם חוזר על המילים שבפסוק, לא יזכיר שם ה' במפורש, אלא י"ל רק או השם או אלוקינו. ובענין הפצת תקליטורים יש להמנע מתקלות אפשריות,

היא פת שעושים אותה כעכים יבשים, וכוססים אותה לקינוח ותענוג, ובזה המנהג לברך מזונות. וחסידים ואנשי מעשה נוהגים לאכול המצה בתוך הסעודה של פת גמור, או שקובעים סעודתם בשיעור קביעת סעודה שיעור 72 דרהם. אבל במצה רכה שאינה נכססת, לכ"ע דינה כפת ויש לברך המוציא וברהמ"ז. ובער"פ שחל בשבת, ובליל שבת אוכל בסעודת שבת מצה רגילה, (שהרי אין האיסור רק בית דין ביום), נראה שיש לברך על המצה המוציא. ומצה מבושלת בער"פ שחל בשבת, נקטינן להלכה שכל שיש בה כזית שלם, ברכתה המוציא וברהמ"ז, אף שלא אכל רק כזית. הואיל ויש עליה תורת לחם. ומותר לאכול לכתחלה מצה עשירה בער"פ שחל בשבת, ואין לחוש שמא לא עשאה כדין..... **פח**

סימן כב - בדבר ברכת הלחמניות שממלאין אותן טונה בעודן בצק, העלה, שיש לברך

עליהם המוציא, גם אם אוכלן לבד לא בתוך סעודה, וגם אם אוכל פחות משיעור של קביעות סעודה יש לברך עליהם המוציא. וצריך נט"י כדין פת. וכן על פשטידא ממולאת בבשר מברכים המוציא וברהמ"ז. והיינו בפשטידא הנעשית מעיסה רגילה, אבל פשטידא המצויה בחנויות, שהיא כמו בורקס ממולא בבשר, ונעשה מבצק עלים, וטעם הבצק שונה מפת רגילה [כמו שמצוי שעושים כן גם בסיגרים], יש לברך על זה מזונות. אולם על פיצה, שהיא עיסה שנילושה במים ומררדים את העיסה דק דק, ומניחים עליה גבינה וזיתים, מברכים עליה המוציא וברכת המזון, כל עוד שלא ניכר טעם החלב, אבל אם לשיין את הפיצה בחלב, וטעם החלב ניכר, או שלשו אותה בביצים ושמן בלבד, מברכים עליה מזונות. ובצק רגיל העשוי מקמח ומים, וממלאים אותו בשוקולד למריחה, או ריבה או חלווה, שבד"כ מלפתין בהם את הפת, ברכתם המוציא. וחלה מתוקה ברכתה מזונות, באופן שמורגש טעם החלב או הדבש, ואורח ספרדי המתארח אצל אשכנזי המברך על חלה מתוקה המוציא וברהמ"ז, הנכון הוא שיקח עמו חלת לחם אחת שאין בה מתיקות, ויוכל לצרף ללחם משנה מן החלות המתוקות שבבית בעה"ב המארח. ואם קבע עליה סעודה מברך המוציא וברהמ"ז, ושיעור

כגון השמעה בשבתות ויום טוב, וערבי שירה לקירוב לבבות, ניתן לקיים רק באופן שאינו גורם ח"ו לאיזה קלקול לבחורים..... צו

סימן כו - כשנמצאים כמה אנשים במקום אחד, שכולם נתחייבו בברכת הגומל, אם יש לברך ברכת הגומל בלשון רבים, ש"גמלנו" כל טוב, או שאין לשנות, ויש לברך בנוסח הרגיל שגמלני כל טוב. העלה, שאין צורך לשנות הנוסח. ושם אם קטן מברך הגומל, העלה, שקטן יכול לברך הגומל, אלא שכיום לא ראינו שנהגו כן..... ק

סימן כז - ברכת הגומל בנוסע מעיר לעיר שיעור שעה וחומש, העלה, דאף שכיום אין סכנת ליסטים, מכל מקום מברכים תפלת הדרך בשם ומלכות. ושם אות ב', בהולך לישון בלילה על ספסל עם כריות, ועושה כן כדי לישן, אם חשיב שינת קבע, העלה, דחשיב כשינת קבע, ואם ישן כך בלילה וקם באמצע הלילה, יש לו לברך ברכות התורה, וכן הוא לענין נטילת ידים, דכאשר יקום משינתו בכה"ג, צריך ליטול ידיו, ואם התעורר בעמוה"ש יברך על נטילת ידים. ואם ישן בתחילת הלילה וקם משנתו קודם חצות הלילה יטול ידיו בלא ברכה..... קד

סימן כח - בדין שהחיינו על מגבת חדשה, עניבה, משקפיים, משקפי שמש חדשים, העלה, שמעיקר הדין הקונה כלים חדשים לעצמו מברך שהחיינו, ואם הוא ובני ביתו משתמשים בכלים, וכן תכשיטי כסף וזהב לאשתו ולבנותיו, מברך הטוב והמיטיב. אך כיום לא נהגו לברך כ"ז. וכן הקונה מכונית חדשה והוא שמח בה, וכן הקונה מכשיר שמיצת שירים, בכל אלה אף שמעיקר הדין רשאי לברך שהחיינו, המנהג שאין מברכים, אלא קונה בגד חדש ומברך שהחיינו, ופוטר כלים ומכשירים אלה. ועל מגבעת וכובע חדש, שרוב האנשים שמחים בה, יברך שהחיינו. ושם (אות ב'), דפירות יבשים כגון צימוקים, שזיפים, ומישמש, אין מברכים עליהם שהחיינו. וכן פירות וירקות הנמצאים בשוק במשך כל ימות השנה, ואפי' אם הם עונתיים, אלא שמאחסנים אותם בבתי קירור, וע"י כן נמצאים בשוק כל השנה, כגון אבוקדו ובננה, אין מברכים עליהם שהחיינו. ושם (אות ג'),

ריבה מפרי חדש, אם הפרי ניכר בתערובת מברכים שהחיינו, ורק על אתרוג שעשו ממנו ריבה, אין לברך עליו שהחיינו, ושם (אות ד'), בענין ברכת שהחיינו על טלית חדשה, העלה, שיברך להתעטף בציצית, וברכת שהחיינו, ורק אחר כך יתעטף. ועל טלית מכותנה אין לברך שהחיינו. ואין מברכים שהחיינו על קיום מצוה שאדם מקיים בפעם הראשונה בחייו, והקונה ספרים חדשים אף ששמח בהם, אין לו לברך שהחיינו. ואין לברך שהחיינו בחנוכה, כאשר אין לו נרות חנוכה ואין מי שידליק עליו. ובענין ברכת הטוב והמיטיב על הולדת בנו, המנהג שפוטרים ברכה זו בברכת שהחיינו כברית. ושם (אות ז) דנשים המברכות שהחיינו בהדלקת נרות יום טוב, יש לחוש בזה להפסק בין הברכה להדלקה, ושם (אות ח') לענין מי שטעם מעט מפרי חדש בלא לברך שהחיינו, אם עסוק באכילה ראשונה, כגון שאכל ענב אחד, רשאי לברך. ושם (אות ט) במי ששכח שהחיינו בקידוש בליל הסדר, יוצא י"ח בברכת אשר גאלנו. ושם (אות י') שסומא מברך שהחיינו על פרי חדש..... קו

סימן כט - אם אפשר לברך ברכת האילנות בחודש אדר ואייר, העלה, דלכתחלה ראוי שלא להכנס בספק ברכות, אולם בדיעבד שנתעכב ולא בירך ברכת האילנות בניסן, יסמוך על דברי רוב הפוסקים שסוברים שניסן לאו דוקא, כדי שלא יפסיד ברכה יקרה זו שזמנה פעם בשנה. ובלבד שיהיו הפרחים בפריחתם. ושם האריך בענין אם הולכים תמיד אחר הכרעת מרן החיד"א. ועוד דן שם, אם על פי הסוד זמן ברכת האילנות הוא בעיקר בחודש ניסן, ועוד שם, בשיטת הגר"א, שהיא כדעת רוב גדולי הדורות שיש להורות הלכה על פי הפשט, ותורת הסוד נאמרה לענין עומק הדברים, ולא לענין הוראת ההלכה להמון העם. והביא דברי החתם סופר שאין לפסוק הלכות אפילו ע"פ אליהו הנביא, ושם דן, אם הולכים אחר הרש"ש כשאין הדברים מבוארים בדברי האר"י..... קיד

סימן ל - נוסח החתימה בברכת בורא נפשות, ובברכת על המחיה, מנהג האשכנזים לומר בברכת חי העולמים בניקוד צירי ולא בפתח, ויש גורסים חי העולמים בצירי, וכל עדה תעשה כפי מנהגה ומנהג

סימן לה - אם צריך לייחד משקפיים או טלית לשבתות, העלה, שמשקפיים אינם בכלל מלבוש, ואין צורך לייחד משקפיים לשבת. ולגבי טלית, טוב ונכון היכא דאפשר לייחד טלית מיוחדת לשבת..... קלח

סימן לו - אשה הנמצאת בחדר לידה בכניסת השבת, ואמורה לעבור למחלקה לאחר כניסת השבת, אם מקדשת ואוכלת ליד מיטתה, והוא חדר פרטי שרק היא מדליקה שם, תוכל להדליק בברכה בחדר לידה. ויולדת הנמצאת בבי"ח בער"ש או בבית החלמה, אם אוכלת ליד מטתה, תדליק שם נר שבת בברכה, אפי' אם בעלה מדליק בביתם, ואם כבר הקדימו אחרים והדליקו נרות שבת בחדרה, אינה יכולה להדליק בחדרה. ואם הנהלת ביה"ח אינה מאפשרת להדליק נרות מסיבות בטחוניות, תכבה את אור החשמל, תברך, ואח"כ תדליק את החשמל. ושם (אות ב') העלה, דיולדת כל ג' ימים הראשונים ללידתה, מעת לעת, היא בחזקת סכנה, ואפי' אמרה איני צריכה, מחללים עליה את השבת, ועושים לה כל צרכה, ומותר לה להתרחץ כל גופה, וגם עם סבון, ואם אפשר יש להקפיד להתרחץ במים שהוחמו מער"ש. אך אם אין אפשרות, והמים הוחמו ע"י שעון שבת בשבת, גם בזה מותר. ותזהר ככל האפשר שלא לסחוט ולא לגרום לתלישת שער ככוונה. ושם (אות ג') העלה, שמותר להסיר את מחט האינפוזיה המחוברת ליד בשבת, אך אם השארת המחט אינה גורמת נזק וצער, יסירו המחט במוצאי שבת, אך אם זה מצער אותה, או שיתכן ויגרום לה לזיהום, מותר להוציא המחט בשבת, ונכון שיעשו על ידי אינו יהודי, או ע"י שינוי מעט. ובפרט שצריך להזהר מאד מזיהום בבתי חולים, כנודע. ושם (אות ד) העלה בענין בדיקות דם בשבת, שאם בדיקות אלו נחוצות לדעת הרופאים, וא"א לדחותם למוצ"ש, מותר לעשותם בשבת, וישאלו את דעת הרופאים בזה באשר לנחיצות הבדיקות בשבת. ובדיקות דם במחלת סוכר, יש לעשות בער"ש סמוך לשקיעה, ומיד במוצ"ש. ה. יולדת שנמצאת במחלקה גבוהה, וכדי לקחת את התינוק אליה חייבת להשתמש במעלית, וקשה להעלות העריסה במדרגות, מותר ליולדת להשתמש במעלית בשבת ע"י אמירה לגוי שיפעיל את המעלית, כשהוא עובד קבוע ויודע לאן

אבותיה. והנוסח הנכון בחתימת ברכת על המחיה, הוא על הארץ ועל המחיה, ולא לומר ועל הכלכלה. **קבר**

סימן לא - בענין ק"ש על המטה בליל שבת, העלה, שיש לומר ק"ש וברכת המפיל בשם ומלכות גם בליל שבת. וגם אחר חצות לילה. ועוד שם (אות ב') דן בענין אמירת הריני מוחל וסולח כשאני מוחל למי שהכעיסו, והעלה, שאפשר לאומרו, שכוונתו שמוחל למי ביקש ממנו מחילה ובדין למחול לו..... קבח

סימן לב - כיצד על בן ישיבה לנהוג לגבי שינת הצהרים בהפסקה, הנה אם רואה שהוא עייף אחה"צ ואינו מרוכז בלימוד, עדיף שינוח במשך חצי שעה כדי שיהיה מרוכז ועירני ללמוד טוב יותר אחר הצהרים, וביטולה זו היא קיומה, ומ"מ אם יכול להרגיל עצמו לא לישון בצהרים, ולהשאר עירני ומרוכז בלימוד בודאי שכך עדיף..... קל

סימן לג - אודות סעודת הודיה להשי"ת שרוצים לקיימה בערב שבת בבוקר, אם מותר לקיימה בער"ש, כי אם יעשו אותה ביום אחר יגרום הדבר לביטול תורה, נראה שאם אין זו סעודה גדולה כמו בחתונות, מותר לקיימה ביום שישי בבוקר. **קלג**

סימן לד - בדבר הבחורים שחזרו בתשובה, ויש להם קיוסק בקניונים בארה"ב, וא"א לסגור את העסק בשבת, והעסק נמצא בשכונה של גוים, ואין שם ישראל עליו, כיצד ינהגו, הביא שהפטרון לזה שיקחו גוי שותף עמו, [כמו שעושים במכירת בכורות], ויתנה עמו מתחילה שבא להשתתף שיהיה שכר שבת לאינו יהודי בלבד, ושכר יום אחד כנגד יום השבת לישראל לבדו, והשאר בשותפות, ובשבת ויו"ט הגוי יעבוד בקיוסק לבד עם פועלים גויים. ואין לחוש בזה למראית עין, וההוצאות לפועלים ודמי שכר הבנין והכלים, יהיה לפי חשבון של כל יום ויום. ויש מקומות בחו"ל שעשו תקנה שלא לאפשר פתיחת חנויות בשבת אפי' ע"י הסכם שותפות, מכמה חששות, בזה בודאי שיש כח לרבני המקום לגדור פירצות השבת, ואין לשנות ממנהג המקום. וכל מה שכתבנו צריך שיהיה בהסכמת רבני הקהלה..... קלז

להעלות את המעלית בלי לומר לו, ואם אינו יודע תאמר לו ברמז שלא ע"י ציווי, שצריכה להיות במחלקה זו וזו **קמא**

סימן לו - אודות מי שכבר עשה קידוש בליל שבת, ושוב שומע פעם נוספת קידוש ורוצה לטעום שוב מן היין, היאך ינהג, אחר דלכאורה עניית אמן על ברכת הקידוש חשיבא הפסק לדידו בין ברכת הגפן לטעימת היין, אחר שכבר יצא י"ח קידוש. ובמסקנתו כתב שרשאי לענות אמן, ואין לחשוש בזה להפסק, דאיכא הכא ס"ס לדבריו **קמא**

סימן לח - אם יכול כל אחד לברך "בורא מאורי האש" בעת ההבדלה, העלה שלכתחילה אין לנהוג כן, אלא כל הקהל או השומעים יוצאים ידי חובה בברכות של עושה ההבדלה, דברוב עם הדרת מלך, וכ"ש באותם המברכים ברכות אלה לעצמן בשעה שהמגדיל מברך ברכת המבדיל בין קודש לחול, דשלא כדין הם עושים, שבכך הם אינם שומעים את ברכת ההבדלה. ומי שכיוון בברכת ש"ץ בורא פרי הגפן של הבדלה, ושאר ברכות אמר בפיו, ולא רצה לצאת בברכת ש"ץ, בדיעבד יצא, אף שהכוס ביד הש"ץ והוא הבדיל בלא כוס, מ"מ יצא. והיינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחלה לא אריך למעבד הכי **קמא**

סימן לט - אמירת "צדקתך צדק" כשיש חתן או בעלי ברית בבית הכנסת, הנה בימים שאין אומרים בהם וידוי, אין אומרים בשבת במנחה "צדקתך צדק". אבל כשיש חתן או אבי הבן או סנדק בבית הכנסת, יש לומר צדקתך צדק כמו בכל שבת. וכן אם חל צום תשעה באב ביום ראשון, אומרים בשבת הסמוכה לצום צדקתך **קמא**

סימן מ - לצאת לרשות הרבים עם עניבה שאינה קשורה - על צוארו, כמו צעיף, היאך הדין בזה במקום שאין עירוב, אם מותר לצאת כך לרשות הרבים. והעלה, דבזה יש להחמיר שלא לצאת כך לרשות הרבים, ולענין חליפה על כתפיו, הנה גם במקומותינו שיש עירוב, אותם המחמירים שלא לטלטל ברשות הרבים, ראוי שלא יצאו לרשות הרבים כשמעיל

החליפה מונח על כתפיהם, דלא הוי דרך מלבוש. ומ"מ המקילים בזה במקומות שיש עירוב, יש להם ע"מ שיסמוכו, ואין לגעור בהם **קמח**

סימן מא - פרסומת בעלוני השבת, העלה שלכתחילה בודאי עדיף לא לפרסם בעלונים על פרשיות השבוע שום דבר חול של פרסומת למסחר וכדומה. ואמנם כשיש בעלון זיכוי הרבים לדעת הלכות, ואלמלא החסויות מאנשי עסקים העלון לא יצא לאור, ידפיסו את החסויות בעמוד אחרון נפרד, ולא יערבו מודעות אלה עם דברי התורה, ותכתבו באופן בולט "אין לקרוא את החסויות בשבת אלא אחר השבת". ואם הפרסומת היא על ספרים לזיכוי הרבים, על מכירת בשר חלק, להציל רבים מבושר שאינו חלק לדעת הב"י, בזה בודאי יש מצוה לפרסם, ותבא עליכם ברכה **קמח**

סימן מב - בדין עשיית מסג' בשבת, אם עושה בנחת ואינו מתכוון להזיע מותר לעשות כן, אך אם ממשמש בכח כדי להזיע לבריאותו, אסור לבריא לעשות מסג' בשבת, וכדין המתעמל בשבת. ומיהו בכל אופן ראוי למעט בדברים כגון אלה בשבת. וכל דין התעמלות בשבת האסורה, הוא בדוקא כשהוא מזיע, שבכך דמי לרפואה בשבת, ואיכא ביה גזרת שחיקת סממנים **קנב**

סימן מג - בענין טלטול בשר חי בשבת, קודם שנמלח, מותר לטלטלו בשבת, משום שראוי לאוכלו כמות שהוא חי, על ידי שיחתוך אותו דק דק ויתן עליו מעט מלח. ושם אות ב' בענין להסתפר בכל יום אחר חצות היום, העלה, דנהגו להסתפר בכל יום אף אחר חצות היום, ואף אצל ספר ישראל ואף בשכר, ואין מניעה להסתפר בזמן זה גם ע"פ דרך הסוד **קנג**

סימן מד - בענין סחיטת לימון בשבת, לדעת מרן הב"י מותר לסחוט לימון בשבת, בין כשסוחטו בפני עצמו לתוך כלי ריקן, ובין כשסוחטו לתוך כלי שיש בו משקה, או על מנת לערבו אח"כ בתוך אוכל. והמחמיר תע"ב **קנד**

סימן מה - אודות ברכת שחלק מחכמתו ליראיו בזה"ז, הנה גם בימינו מברכים את הברכה שחלק מחכמתו ליראיו, ומברכים ברכה זו על חכם גדול מחכמי ישראל, המופלג בתורה, ובחכמה, וביראת ה' טהורה, ובקי ברוב ההלכות המצויות עם טעמיהם ומקורותיהם, ויודע לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וכשיש ספק יברך בלא שם ומלכות. ואם מברכים ברכת שחלק מחכמתו ליראיו על דיינים, הנה יש דיינים ואף מביה"ד הגדול, שאכן בקיאים בעניני אבן העזר וחור"מ, אבל בעניני אורח חיים ויורה דעה אינם בקיאים כלל, ויודעים קצת מספרי קיצורים, ועל דיינים כאלה אין לברך שחלק מחכמתו ליראיו. אבל רוב הדיינים בקיאים גם בעניני או"ח ויו"ד, ועל דיינים אלה בודאי שיש לברך עליהם הברכה הנז' וכן הדבר בראשי ישיבות. ושם אות ב', אם אילת נחשבת לחור"ל, והעלה, שלדינא אילת נחשבת לחור"ל לגבי חיוב תרו"מ, ולגבי שביעית, וכל הגידולים הגדלים שם אין להם קדושת שביעית, ואין בהם איסור ספיחין, וכן לגבי טיול דינו כטיול לחור"ל, ובכל אופן שמתירים לצאת לחור"ל יש להתיר גם לאילת, ורק לענין יו"ט שני המנהג שם לעשות כמו באר"י יו"ט אחד **קנח**

סימן מו - שבות דשבות בשבת, הביא שי"א שלא התירו שבות דשבות במקום מצוה ע"י אינו יהודי, אלא במצות מכשירי מילה, אבל מצוה אחרת לא, ולדעתם אסור לומר לגוי להביא לו סידור או טלית וכיוצא מביתו לבית הכנסת דרך כרמלית אולם לדינא בכל מצוה מותר שבות דשבות. והיינו אפילו במקום מצוה דרבנן. וכן מה שהתירו שבות דשבות במקום מצוה, הוא גם אם יש עמה הנאת הגוף. ואם מותר לעשות שבות דשבות במקום מצוה או במקום צער על ידי יהודי, נחלקו בזה הפוסקים, ובמקום צורך גדול ומיוחד, יש להתיר. וכ"ד הפמ"ג. שו"ת התעוררות תשובה, שו"ת דברי מלכיא, שו"ת קול מבשר, שו"ת האלף לך שלמה, ס' המקנה, שו"ת מהר"ם בריסק, שו"ת תורת רפאל, שו"ת מהרש"ם בשם הגאון רבי עקיבא איגר. ש"ע הגר"ז, ועוד. ועכ"פ למעשה אין

להורות בזה הוראה כוללת לרבים שלא יבואו לזלזל בהלכות שבת החמורים **קסא**

סימן מז - טלטול דבר כבד וגדול, שיש חשש לקלקולו, שנקטו הפוסקים דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, לשיטת הסוברים דמוקצה מחמת חסרון כיס אינו אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, האם גם בנידון דידן יש להקל שלא להחשיבו כמוקצה מחמת חסרון כיס, והשיב, דמוקצה מחמת חסרון כיס אינו שייך אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, או שעומד לסחורה, ודבר כבד שאינו כלי שמלאכתו לאיסור, אין בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס **קסו**

סימן מח - בדבר נגיעה בביצה שנולדה בשבת וביום טוב, והעלה, שאיסור מוקצה בשבת נוהג לא רק בהגבהת וטלטול המוקצה כולו, אלא גם בנענועו והזזתו של חלק מהמוקצה, אבל בנגיעה מותר. ובביצה כיון שהוא דבר עגול שבנקל יזוז ממקומו, יש לאסור גם בנגיעה **קסח**

סימן מט - כלי שיש בתוכו קליפות אגוזים וכדו', אם מותר לטלטלו ולהעבירו מעל השלחן. השיב, דכלי זה ראוי לשפוך ממנו את הקליפות ולהשתמש בו לדברים אחרים, ואפילו בכלי חד פעמי סוף סוף הוא ראוי לכך, ולכן אין איסור בטלטול הכלי לשפוך מתוכו את הקליפות. ובפרט אם הכלי הוא בגדר גרף של רעי. ולכן אם היה מונח בכלי רק דבר מוקצה באופן שלא חל על הכלי דין בסיס לדבר האסור, וכן אם שכח אבן בתוך הכלי, מותר לטלטל הכלי והאבן בתוכו, לפי שאף זה נחשב כטלטול מהצד, שהרי אינו מטלטל המוקצה בידים, אלא ע"י דבר היתר. וכלן אם הניח קליפות של אגוזים או ביצים בצלחת מותר לטלטלה כדין טלטול מהצד **קעב**

סימן נ - טלטול מת בשבת, ואם מותר לחמם מים בשבת על ידי שעון שבת, והעלה, דכל דבר שנעשה בהיתר, דינו כמים שהוחמו מערב שבת, וכן הדין במים שהוחמו על ידי גוי בשבת לצורך עצמו, שמותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו או כלים, כיון שהוחמו בהיתר, והוא הדין על ידי שעון שבת **קעט**

סימן נא - ללחוץ על הכפתורים במאוורר, והשיב, דמאוורר המכוון על ידי שעון שבת להידלק בשעה מסויימת, מותר ללחוץ על כפתור העוצמה מדרגת 1 לדרגה 2 וכיוצא, בשעה ששעון השבת הפסיק את פעולת המאוורר. אך לאחר שהודלק ופועל, אסור לשנות דרגות העוצמה. ולענין שעון עם בטרייה, י"ל שדינו בזה ככלים המשמשים ממש, ואין כאן מוקצה כלל. ולא גרע משאר שעון רגיל שדרך ההשתמשות בו הוא ע"י מילוי מזמן לזמן, שזה אסור בשבת, ובכל זאת מחשיבים אותו ככלי שימוש של היתר ומטלטלים אותו בשעת הילוכו, ומטעם מפני שרוב בני אדם תולין אותו לנוי ולתכשיט, וכיוצא בזה, ואותן נימוקי ההיתר ישנם גם בנוגע לענידת שעון אלקטרוני. והוא עדיף משעונים רגילים. **קפ**

סימן נב - אודות מצלמות אבטחה, כמו מה שהציבו אנשי הבטחון מצלמות בעיר העתיקה בירושלים, ברחובות המובילים אל הכותל המערבי, שמצויים שם גוים רבים, בכדי שיוכלו לזהות את העוברים ושבים, על מנת לאבטח את הבאים להתפלל בכותל המערבי, והמצלמה פועלת באופן אוטומטי במשך כל שעות היום, לצלם את מה שנראה ברחוב. וההולך לתומו אינו מתכוין להצטלם כלל. אבל הרי הוא בגדר פסיק רישיה. ועוד שאל אם זה תלוי בפס"ד דלצ"ח "אלאכפ"לה שימשו מתלכפאותם חובוב שבחאחר שההולך שם אינו מתכוין להצטלם, ואף שהוא פסיק רישיה, מ"מ הרי אין בזה מלאכה דאורייתא, וגם לא איכפת ליה מהצילום. וגם ההולכים בדרך לכותל, מותר להם לעבור בשבת דרך רחובות אלו אל הכותל המערבי. ואם מותר לעבור לתומו ליד דלתות חשמליות בשבת, הנה גם בזה הדין כנ"ל. **קפג**

סימן נג - אם מותר לפתוח בקבוק סגור בשבת, באופן שהבקבוק סגור על ידי מכסה פח או פלסטיק שמהודק בצואר הבקבוק, ובעת פתיחתו נפרדת טבעת מהחלק התחתון של המכסה. העלה להתיר בזה, דאין לחוש בזה לסתירת הפקק מהבקבוק, כיון דדמי למגופת החבית. ב' אין לחוש בזה לסתירת הטבעת

המקיפה את הפקק, כיון דהוי בנין לשעה, וכן יש לצרף ד' הרי"ף והרמב"ם ורוב הפוסקים שאין סתירה בכלים כלל. ג' אין לחוש בזה לעשיית כלי את הפקק, כיון שהפקק היה עליו תורת כלי מקודם, ולא נתבטל ממנו שם כלי על ידי סגירתו בבקבוק. וכן י"ל דהוי פ"ד בתיקון כלי, דשרי. וכן י"ל שבדרך כלל לא משתמשים בפקק לצורך בקבוקים אחרים אלא זורקים אותו בגמר השימוש. ועוד שם, אם מותר לסגור בקבוק שתיה ריק, ולזרוק אותו לפח אשפה כשהוא סגור, או שיש לחוש בזה משום בנין עולם, העלה, שאין להקפיד בזה **קפה**

סימן נד - מי שמתחזק בשמירת השבת, ועדיין אינו שומר שבת בדקדוק לכל הלכותיה, ויורד גשם חזק, ואותו מתחזק א"ל אם תתיר לי ללכת בשבת לבהכ"ס עם מטרייה אני אלך לבהכנ"ס, ואם לא אני נשאר בבית, כיצד להורות בזה, ואם יש חילוק בין מקומות שיש בהן עירוב למקומות שאין בהן עירוב, העלה, שאין להורות להתיר לו ללכת עם מטרייה בשבת, ומוטב שישאר בבית ויתפלל, ולא ילך לבהכנ"ס, שאדרבה טוב להרגילו שאין פשרות בהלכה, ואין אנחנו בעלי בתים על התורה, ודבר שהוא אסור בשבת על פי ההלכה, אין לו היתרים גם אם זה לצורך מצוה **קפז** **סימן נה -** עגלות של תינוקות שיש עליהם סוכה הנמתחת ונקפלת מותר למותחה ומותר לקפלה בשבת, אף על גב דכשמותחה עושה גג במחיצות, וגם כוונתו לצל ויש בגגה טפח, מכל מקום כיון שהסוכה קבועה בעגלה, ועשויה לנטותה ולקפלה, חשיב כדלת הסובבת על ציריה, וככסא טרסקל. ומכל מקום טוב להחמיר בזה לפתוח הגגון מערב שבת שיעור טפח, ואז יוכל בשבת למשוך את הגגון להלן יותר **קצא**

סימן נו - בישול אחר אפייה, העלה שהביאור בדעת מרן הש"ע (סימן שיח ס"ה) דיש מתירין שהובא ברמ"א, אינו פירוש דברי מרן, אלא הרמ"א חולק על מרן בזה, ואילו לדעת הש"ע אין בישול אחר אפייה גם בכלי ראשון, כדמשמע בדבריו בב"י. ושם

פתה"ד, נהר שלום, מאמר מרדכי, צוף דבש, שו"ת יביע אומר, נמצא למעשה, שהמחמם בשבת מים שהיו מבושלים מלפני שבת ונצטננו, יש לו על מה לסמוך, ובלבד שלא יחזיר על אש גלויה, אלא על פלאטה וכדו'. וכ"ז במים שהם בודאי מצטמק ורע לו. אולם בכל תבשיל של רוטב שיתכן והווי בגדר מצטמק ויפה לו, אין להקל בדבר. זולת במיעוט רוטב והרוב יבש, דאיכא ספק ספיקא להקל להחזיר על גבי פלאטה בשבת **רא**

סימן ס - בדין ברירה בסכינים כפות ומזלגות, העלה, דכאשר מפנים את השלחן אחר סעודות שבת, מותר לברור סכינים כפות ומזלגות לאחר הסעודה, וליתנם כל אחד במקום המתאים להם, לצורך הסעודה שלאחר מכן. ושם אות ב', אודות בני ישיבה הנתמכים בידי ההורים, או על ידי הישיבה, שאינם חייבים במעשר כספים, שאין להם משא ומתן וריווחים, ואם רוצים לתת מעשר כספים לחבריהם הנזקקים, יכולים לתת ותע"ב. ושם אות ג' ובענין סיפור יציאת מצרים, דעצם הענין שהאב מביא את בנו אל הסדר, ושומע את כל ההגדה, אף אם הסבא הוא זה שקורא את ההגדה כולם יוצאים י"ח ושומע כעונה, וכאילו הסבא שליח לקרוא את ההגדה ושלוחו של אדם כמותו, ולכן גם האב יצא י"ח של והגדת לבנו, אף אם לא קרא מההגדה, ומכל מקום מנהגינו שכל אחד קורא קטע מההגדה, והאחרים מקשיבים, ובזה גם האב קורא ובודאי שיוצא י"ח של והגדת לבנו. **ריא**

סימן סא - בקשר לתיפעולם של שערי בסיסי חיל האויר בשבת וחג. במקום הכרח כזה יש להעדיף להתקין סידור שבת על ידי מפסק גרמא, ולהתייעץ עם הגורמים הבקיאים בכך, כגון מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה בשכונת בית וגן, להתקין על פי ההלכה. ואם אפשרי הדבר לתת להם הוראה שיפתחו על ידי שינוי כגון במרפק או באחורי היד וכיוצא, עדיף הדבר. וכ"ז אמור רק לגבי בסיסי הצבא, שבהם אנו נדחקים למצוא קולא בדבר. **ריג**

סימן סב - בדין ריסוק שלג או ברד בכף וכיו"ב, ודין הקרח כדין השלג והברד, שאסור לרסקו,

אות ב', אם מותר לערות בשבת מים חמים מכלי שני על עלי תה, והשיב לאסור, והמחמיר ליתנו בכלי שלישי תע"ב **קצג**

סימן נז - בענין כלי שני שאינו מבשל אפילו מעלה בועות. ולענין בישול אחר אפיה לדעת מרן השלחן ערוך שרי בכלי ראשון, ובענין ריסוק בננה או ירק מבושל במזלג בשבת, לצורך תינוק, דשרי לאלתר **קצו**

סימן נח - גדר תבשיל "רוב יבש" לענין בישול אחר בישול בשבת, ומהו השיעור של רוב יבש, והיאך הדין באופן שרוצה גם במיעוט הרוטב. העלה, דהולכים אחר הרוב, ולא בעינן שיהיה כולו יבש. וכמבואר בדברי רוב ככל האחרונים, מנחת כהן, הפמ"ג, יד אהרן, זרע אמת, דעת תורה, שם חדש, אגלי טל, הר צבי. כף החיים, יחווה דעת, ועוד. ושם הבאנו ד' טעמים אמאי הולכים אחר הרוב בבישול אחר בישול. א. דא"א לצמצם, שהרי אין לדבר סוף, שאין לך תבשיל של בשר שאין בו מוהל רוטב ושומן. ב. דפעמים הרבה מהרוטב מתאדה והווי מצטמק ורע לו, ודעת רבים מהפוסקים דמצטמק ורע לו אין בו משום בישול, וכן דעת רבנו ירוחם. הב"י, פמ"ג, מג"א, כנה"ג, הט"ז, מקור חיים, מאמ"ר, הנהר שלום, זרע אמת, פתה"ד, החיד"א, ארץ חיים, שם חדש, ועוד. ג. ועוד טעם, דכאשר רוב התבשיל יבש, עיקר כוונתו לתבשיל היבש, וחיומו מעט הרוטב הוא בגדר פסיק רישיה, והוא לא איכפת לו אם מיעוט הרוטב יגיע ליד סולדת בו, או יתחמם מעט, וממילא הוה ליה איסור דרבנן. כמבואר בתוס' שבת קג. וי"ל שבזה מרן יסמוך על הרמב"ם להקל, כי אין בישול אחר בישול גם בדבר לח. ד. דבכל התורה הולכים אחר הרוב. **קצט**

סימן נט - בדין מצטמק ורע לו - לחזור ולחמם בשבת מים שהוחמו, והיינו במים שהוחמו בערב שבת, ונצטננו, שמותר להניחן על הפלאטה לחזור ולחממן, מדין מצטמק ורע לו. וכן פסקו האחרונים: מנחת כהן, מגן אברהם, הט"ז, כנסת הגדולה, ספר יוקח נא, מקור חיים, זרע אמת, קונטרס הסמ"ע, מזבח אדמה,

ואמנם לדעת מרן זיע"א יש להקל בקרח. ודלא כמו שהחמיר בזה בקול סיני לפני כ-50 שנה. לכן יש להורות להלכה שמותר לבחוש בכף קרח בכוס. ועוד שם, אם מותר להוציא חתיכות בשר וכדומה מקדרת חמין במצקת שיש בה חורים, והעלה להקל, אף שהנוזלים מסתננים דרך החורים, כל שעושה כן לצורך אכילה לאלתר רמז

סימן סג - אם מותר לכוין לפני שבת שעון שבת להפעלת הבוילר, שיפעל שעה אחת לפני צאת השבת, כדי שיהיה לו מים חמים מיד בצאת השבת, לרחיצת בניו הקטנים, או אפילו לצורך הגדולים. והעלה להקל בזה. ושם בגדר מכין משבת לחול כשאינו ניכר שעושה כן לצורך חול ריו

סימן סד - אם מותר לבעל להצטרף לנסיעה לבית החולים עם אשתו היולדת בשבת, הנה אם היולדת מבקשת זאת ורומזת לכך, מותר לבעל להצטרף לנסיעה עם אשתו היולדת, גם אם נמצא אדם זר במכונית שיכול לטפל בה במקרה הצורך, דחששו חכמים שמא תיטרף דעתה עליה, אם בעלה לא יתלווה אליה לבית חולים, אך לענין זה די במלוה אחד. וכאשר הבעל נוסע עם היולדת ויש ילדים קטנים, אין להתיר לקרוב משפחה שיסע בשבת ברכבו הפרטי לביתה של היולדת לטפל בילדים, אלא עליהם לדאוג מערב שבת שיהיו בבית היולדת למקרה שתצטרך ללדת בשבת, ואין להתיר חילול שבת עבור זה, כי בודאי לכל מקרה יש אפשרות ע"י מתנדבים וכיוצא שישמרו על הילדים, ולא יאונה להם כל רע גם אם הם זרים ריז

סימן סה - בדין ריקוד בשבת, העלה, דאסור לרקוד בשבת, גזירה שמא יתקן כלי שיר בשבת. ואף שבזמן הזה יש מקילים, אחר שאין הכל בקיאים לתקן כלי שיר, מכל מקום אין להקל לספרדים ובני עדות המזרח שקבלו הוראות מרן השלחן ערוך, שפסק לאסור לרקוד בשבת גם בזמן הזה. ולכן הרואה ספרדי המטפח ומרקד בשבת, ראוי להעיר למוסר אזנו ולהודיעו שהדבר נגד ההלכה. וצריך להוכיחו בנחת, שאז דבריו יתקבלו. ומכל מקום אפשר להקל על-ידי

הליכה במחול בלבד, בשירות ותשבחות, שאין זה בכלל ריקוד שאסרו חז"ל, והמחמיר גם בזה תבוא עליו ברכה רבא

סימן סו - אם אפשר לסמוך על העירוב הנעשה בארץ הקודש, והעלה, שהנוהגים היתר לטלטל בשבת ברשות הרבים על ידי עירוב של צורת הפתח, יש להם ע"מ שיסמוכו, ולדעת הרבה אחרונים אף לפי דעת מרן אפשר להקל. וכן כתבו גאוני ירושלים, שאין לנו דין רשות הרבים בזמן הזה, ולפי זה העירוב של צורת הפתח מועיל לטלטל ברשות הרבים בזמן הזה, אלא שהחרד לדבר ה' ונמנע לגמרי מלטלטל בשבת, תע"ב, ומכל מקום רשאי הוא לתת למי שמטלטל לקחת לו מטפחת או סידור וכיוצא בזה, ואפילו הוא בר מצוה, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם רבה

סימן סז - בענין סוף זמן אכילת חמץ, יש לחשב השעות של ד' שעות מעמוד השחר, משום חומרא דחמץ, ושם בענין סוף זמן ברכות ק"ש, דהולכים בזה אחר ד' שעות מגף החמה, בשעות זמניות. רלא

סימן סח - בענין כשרות "מצת מכונה" בפסח, ושם האריך בדעת מרן השלחן ערוך בדין חוזר ונייעור, שיש לחלק בין דבר במעמיד, שבזה חוזר ונייעור, לשאר תערובת דאינו חוזר ונייעור. ולכן לגבי מצות מכונה, אף אם נחוש דשמא בתוך כל אותן אלפי מצות נתערב איזה פירור של חמץ, הנה תערובת זו נעשתה בעת האפייה או הלישה, שהכל בגדר תערובת לח בלח, ובזה גם לדעת הרמ"א אינו חוזר ונייעור. ועוד, דלא אמרו חוזר ונייעור אלא כשיש בפנינו ודאי תערובת חמץ, אבל בכל חבילה של מצות מאן יימר לן שכאן יש תערובת חמץ. ובכהאי גוונא לכ"ע אינו חוזר ונייעור. רלד

סימן סט - הכשר תנור אפייה לבשר וחלב ולפסח, העלה, דלגבי התבניות הנכון הוא להחליפם בתבניות חדשות, ואת התנורים עצמם יש לנקותם היטב מבפנים בכל דפנות התנור, ולהסיקם

היטב שעה או יותר בחום הגבוה ביותר, ונכון להמנע מלהשתמש בהם חמץ קודם ההסקה כ"ד שעות. וכן לגבי הלוקח תנור אפייה מגוי, לאחר שהשתמש בו למאכלי איסור, ימנע מלהשתמש בתנור כ"ד שעות, ואחר כך יסיקו שעה אחת או יותר. ושם דחה דברי מי שכתב לחלוק על הוראה זו, והשיב על כל טענותיו בס"ד

סימן ע - בענין ריבוי החומרות בפסח ובשאר השנה, והיחס למי שמזלזל בחכמים, והשיב, דכאשר גדולי הדור חולקים בהלכה, יש לילך אחר הגדול יותר בחכמה ובמנין. והיינו הבקיאים בפוסקים ובדרכי הפסיקה, ושם אות ב' בענין רב שמקשה בשיעור על גדול הדור, ויש לתלמיד מה להשיב, כתב, שעליו להשיב לו בד"א, או בכתב, מה שיש להוכיח את צדקת דברך, ואם רבו מזלזל באיזה חכם מפוסקי ההלכה, תוכל להוסיף בעדינות שחלילה לזלזל בפוסקים ההולכים על פי כללי הפסיקה וכדלעיל, ואין זו הדרך הנכונה לחנך כך תלמידים. ואם רואה שממשיך לדבר בזלזול כלפי מרן זיע"א, יש להימנע מלשמוע תורה מפיו, כי אם אין הרב דומה למלאך ה' צבאות, במדות וביראת ה', ובפחד מאתו ית', אין לשמוע תורה מפיו. ובענין החומרות, בד"כ אין להורות ברבים חומרות בדרך של פסק הלכה, אלא יודיעם את עיקר ההלכה. ואמנם לעצמו אם ירצה להחמיר תע"ב. וכבר הזהיר על כיו"ב בספר קריינא דאגרתא ח"א סימן שעה, למי שחושש תמיד ומרבה חומרות על עצמו ..

סימן עא - ברכת נפשות אחר הכרפס, העלה, שיש ליזהר שלא לאכול כזית, שהרי בברכת בורא פרי האדמה שבירך על הכרפס, פטר את המרור, ואם יאכל כזית ויברך נפשות, יצטרך לברך שוב האדמה על המרור, וגורם בידים לברכה שאינה צריכה. ומיהו אם אכל אורז או ביצה אחר הקידוש, מברך נפשות, כי כל עיקר הטעם בגלל שברכת האדמה שמברכים על הכרפס כדי לפטור את המרור, כי יש ספק לגבי המרור אם מברכים עליו האדמה, כיון שהוא בתוך הסעודה, לאחר נט"י והמוציא, וכיון שאוכלו לבד, יש להסתפק אם חשיב דברים הנאכלים מחמת סעודה בסעודה. ולכן

אנו מברכים האדמה על הכרפס לפטור את המרור, ואיך יברך נפשות ואח"כ יכנס לספק לגבי ברכת האדמה על המרור

סימן עב - אמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, האריך בענין כיצד לנהוג במחלוקת המקובלים עם הפשטנים, והעלה שיש לילך תמיד אחר הפשטנים, זולת בעניני תפלה שמנהיגו לילך אחר המקובלים. ולענין ברכה מעין שבע, שיש כאן חשש ברכה לבטלה, יש לילך אחר דברי הראשונים ומרן הש"ע, שלא לברך ברכה זו בליל פסח שחל בשבת. וכן דעת: הטור בשם בעל העיטור, ורבינו נסים גאון, מחזור ויטרי, המנהיג, הריטב"א, התוס', המאירי, המכתם, האגור, צדה לדרך, הריב"ש, הרשב"ש, ארחות חיים, הכל בו, שלטי הגבורים, האגור, מרן הב"י, הרמ"ע מפאנו, הרדב"ז, מהר"י אישקאפה, מטה משה, כנה"ג, הלבוש, מג"א, באר היטב, הגר"א, פמ"ג, משנ"ב, שלחן גבוה, כסא אליהו, מרן החיד"א, מהר"י אלגאזי, מהר"א חיון, יד אהרן, קמח סולת, יוסף עליכם. ש"ע הגר"ז. הרב בית הבחירה, פתה"ד, ישיב משה שתרוג, שמח נפש, המקובל ר' נסים עיני, רינה ותפילה. יפה עינים כנפו, זוכר ברית אבות, שמש ומגן, כתר שם טוב, נוה שלום, דרכי חיים ושלום, דרך החיים, הגאון ממונקאטש, ועוד. ושם, אם הש"צ התחיל בברכה זו שלא יפסיק באמצע הברכה. ושם, שמותר לחכם גדול בעירו לשנות מנהג שיש בו שמץ של איסור. ושם בספרדי השומע ברכה על ההלל בר"ח שלא יענה אמן. ועוד שם, בענין קריאת תהילים בלילה. ושם, דעתו של הגאון ר' אפרים הכהן זל"ה ראש המקובלים בענין ברכה מעין שבע. ושם דמרון נסע למרוקו וביקש שישנו את מנהגייהם הקדומים. ושם שיש למחות בידי העושים נגד מרן הש"ע. ועוד שם, דיראת הוראה אמיתית היא להורות את הדין לאמיתו אף לקולא

סימן עג - זוג שהחתן הוא בן העדה האשכנזית, והכלה בת העדה הספרדית, אשר הזמינו אולם לחתונתם לתאריך כ"ה בתמוז, בתוך ימי בין המיצרים, האם להתיר להם להינשא בתאריך הנ"ל.

העלה להקל, מאחר שכבר הזמינו אולם, והכלה היא ספרדיה, והחתונה מתקיימת בארץ ישראל אתריה דמרן הש"ע, וגם יש לחוש שנכשלים באיסורים קודם הנישואין, ולכן יפה שעה אחת קודם, שיחיו בהיתר ולא באיסור. ולכן בדיעבד יש לאפשר להם להתחתן בתאריך הנ"ל לבחור שלא קיים מצות פריה ורביה, ובודאי שיש בזה ע"מ לסמוך. ולפי מנהגי הספרדים שאינם נמנעים מנישואין אחר י"ז בתמוז קודם ר"ח אב, מותר להם להשמיע כלי שיר ותזמורת בחופה, ובשבעת ימי המשתה, שאין שמחת חתן בלא כלי שיר, ורשאים האשכנזים להשתתף בשמחתם ובריקודים ומחולות, שהיא שמחת מצוה. דש

סימן עד - בענין רחיצה ביום טוב מדוד חשמלי, או דוד שמש, כיצד הדין, העלה, דמותר לרחוץ כל גופו ביום טוב שני של גלויות, במים שהוחמו ביום טוב ראשון על ידי בוילר חשמלי, באמבטיא פרטית שבביתו. ואף ביום מותר להתקלח. ולענין טבילה במקוה. רשאי אדם לטבול גם במים חמים ביום טוב, משום שבית הטבילה לא חשיב מרחץ לענין זה, ורק שלא להתקלח במקלחות החמים של המרחץ. אלא אם כן מים שהוחמו מערב יום טוב. והרוחץ פניו שיש לו זקן, או הטובל, יזהר שלא יסחוט את המים שבשערות הזקן. שח

סימן עה - בענין צום השביעי, דלכאורה אינו קשור לחורבן הבית, אלא אחר החורבן, שבו נהרג גדליה בן אחיקם, והיהודים אשר עמו במצפה, ונכבית גחלת ישראל הנשארת, וסיבב להם גלות וצרות גדולות, והנה עתה חזרנו לארצנו, האם יש לצום צום זה. וע"ש שחלילה להקל בצומות דרבנן למי שהוא בריא ויכול לצום. ומי שיתענה צום גדליה, וע"י כך לא יוכל להתענות ביום הכפורים מפני שהוא חולה, ולא יוכל להתענות ב' תעניות בתוך שבוע א', האם יתענה צום גדליה, ואחר כך כשיגיע יום הכפורים יהיה פטור מדין פיקוח נפש, ואנוס רחמנא פטריה, או שעדיף שלא יצום צום גדליה, כדי שיצום צום כיפור שחיובו מדאורייתא. ולהלכה לא יתענה צום גדליה אלא יתענה ביום הכפורים. ואולם באדם בריא יש להתענות צום

גדליה, וגם צום יום הכפורים, ולא ישנה עד ביאת משיח צדקנו. שי

סימן עו - אודות נשים בברכת השופר, שיש מי שכתב שכל אשה תברך לעצמה, הנה יש להדגיש

שכ"ז למנהג האשכנזים כדעת ר"ת, דאשה מברכת גם על מצוות עשה שהז"ג, אבל למנהג הספרדים אסור לאשה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, שדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך, שאין לאשה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, כמו סוכה לולב ושופר, כי איך תאמר וצונו על דבר שלא נצטוותה עליו. ושם העיר בענין ברכת הדלקת נרות בער"ש, שאף אם מנהג האמא שלה היה לברך אחר ההדלקה, תשנה את המנהג ותברך קודם ההדלקה, מחשש איסור ברכה לבטלה. ושם בענין שינוי מנהגים. שיא

סימן עז - הדר בקומה גבוהה היכן ידליק נר חנוכה, אם בפתח חצרו הפונה לרשות הרבים

שעוברים שם מעט אנשים, ויעשה כתקנת חכמים הראשונה, או ידליק בחלון ביתו. הנה באופן שגר בקומות הראשונות באופן שחלון ביתו אינו גבוה מרשות הרבים יותר מ-9.60 מטר, ידליק בחלון הבית, שיש בזה פרסום הנס, ובאופן שדר בקומה גבוהה יותר מעשרים אמה, אם יש בתים מסביב ואיכא פרסום הנס לשכנים, אין הכי נמי ידליק בחלון, אבל אם הבנין הגבוה עומד לבדו, ואם ידליק בחלון הבית אין פרסום הנס לשכנים, בכהאי גוונא ידליק בפתח ביתו מבפנים כדי שבכניסתו לבית יהיה מוקף בג' מצוות. ויסמוך על התוס' בשבת כא: דעיקר פרסום הנס בזמינו אינו אלא לבני הבית, וכן דעת הריטב"א שם. ובמיוחד שבפתח החצר לא תמיד יש פרסום לב"ב. ושם דן בענין פרסום הנס לגויים, אם ידליק בחלון, והעלה, דעיקר פרסום הנס לישראל ולא לגויים. שיד

סימן עח - שמן למאור אם כשר לנר חנוכה, והעלה, דלא בעינן לנר שבת ונר חנוכה שמן

הראוי לאכילה. ומצוה מן המובחר להדר בנר שבת אחר שמן זית, כמו בחנוכה. ואשה שהיתה רגילה להדליק נרות של שמן זית, וברצונה להדליק נרות של

פאראפיין רגילים, הנה כשאין שמן זית מדליקין בכולן. והדרגות של הדלקת נר חנוכה הם כך: א. שמן זית כתי. ב. שמן זית זך דהיינו מזוקק שאיבד מעט מאיכותו בשעת הזיקוק. ג. שמן הנעשה בעיקר מגפת זית ואינו ראוי למאכל, וכמו שמן למאור, והוא עדיף על שאר השמנים שלא נעשים מזית, כגון שמן סויה או שמן קנולה..... ש"ז

סימן עט - אם אפשר לכתחלה להדליק נר חנוכה בתוך הבית, והעלה, דגם בזמן הזה היכא דאפשר לכתחילה להדליק בחוץ, בודאי דעדיף לנהוג כן, אולם רבים נהגו להדליק בתוך הבית, או בחלון, והביא סימוכין למנהגם מהראשונים והאחרונים. ואותם שדרים בעליה ויורדים למטה ומדליקין נרות על פתח החצר, יש להסתפק אם יוצאין י"ח בהדלקה זו, דהא אין זה ביתו. והוא עוזב ביתו ויורד למקום שנחשב חצר השותפין, ודומה למי שהולך ומדליק נרות ברחובות ואינו מדליק בביתו. וגם שלמטה אינו פתוח לרה"ר אלא לחצר או מעבר..... שב

סימן פ - במה שמצוי שיש נרות שבעת שמדליקין אותן הם מפיצים ריח טוב עם ההדלקה, וכן יש נרות שבעת הלקתן משמיעין קול נגינה, אם יש בזה חשש משום הנאה מנרות חנוכה, שהרי נר חנוכה אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד, והעלה להתיר בכל זה..... שכו

סימן פא - נשאל כיצד להנהיג בכוללים, בענין סדר לימוד בימי החנוכה, כי יש מהאברכים המבקשים ללמוד ברציפות, בלא הפסקת צהרים, ולצאת בשעה ארבע אחה"צ לביתם, כדי להדליק נר חנוכה בהידור בשעת ההדלקה, האם נכון לנהוג כן. והשיב, כי עוון ביטול תורה הוא חמור במאד, וכ"ש תורה דרבים, ואילו הדבר היה מעכב ע"פ ההלכה להדליק דוקא בשעת צאת הכוכבים, אין הכי נמי היו

צריכים להפסיק את הלימוד וללכת להדליק, כי בשביל קיום מצוה בזמנה לא שייך ענין ביטול תורה. אבל הרי לפי ההלכה אפשר בהחלט לכתחלה להדליק נר חנוכה גם אחר שעתיים שלש מצאת הכוכבים, ואפילו יותר מאוחר בלילה, וא"כ לשם מה לעשות ביטול תורה דרבים בשביל לקיים מצוה בהידור. ועל כן ימשיכו בסדר הלימוד כרגיל, כמו בכל השנה, וידליקו נר חנוכה עם בני משפחתם בסיום הלימוד..... שבח

סימן פב - חיילים שאינם יכולים לשמוע פרשת זכור, אפשר לקרוא להם לאחר התפילה פרשת זכור, ואף אם הגיעה שעת המנחה, ולא קראו להם פרשת זכור, רשאים להוציא ספר תורה ולקרוא פרשת זכור בלי ברכה, ושם אות ב' כתב, שאין המנהג לומר יראו עינינו בתפלת ערבית, ואם נודמנת לקהילה בחו"ל שנהגו לאומרו, תתחמק מלעלות להיות ש"צ, והיחיד לא יאמר תפלה זו, כיון שדעתו לחזור לאר"י וכאן אין נוהגים לומר תפלה זו, ומכל מקום אם אינו יכול להתחמק מלעלות להיות ש"צ יאמר פסוקים אלו בציבור בלי חתימת שם ומלכות..... שלד

סימן פג - אודות משלוח מנות לשונא, כשהמקבל עודנו בשנאתו, בארחות לבא לידי אהבה, וכדרך שעשה אהרן הכהן, ואמרו בגמ' אוהב לפרוק ואויב לטעון, מיכף יצרו עדיף. ושם אות ב' אם יש חיוב להשתכר בפורים, העלה, שאין שום חיוב להשתכר ממש לגמרי בפורים, אלא עיקר המצוה לשתות ולהיות מבוסס..... שלד

סימן פד - משלוח מנות לרבו, להלכה נקטינן דיוצא אדם ידי חובת משלוח מנות כששולח לרבו, שהוא גם כן בכלל: ומשלוח מנות איש "לרעהו". והשולח מנות לקטן לא יצא, וצריך לחזור ולשלוח מנות לגדול..... שלח

הלך יורה דעה

המתנה לבטל טבילתם לגמרי, בודאי שיטבילו אותן נשים (שלא ימתינו) אף בבור זה ולא ישליום בכרת גמור..... **שמט**

סימן ז - הזכרת שם רבו בשמו הפרטי עם תואר הרב, העלה, שמותר להזכיר שם רבו המובהק כשמזכירו בתואר..... **שנ**

סימן ח - מוסר בענין ביזוי תלמיד חכם, אודות השומע בחורים המזלזלים בחכמי הדור, ומזכירים שמם בלי תואר רב, שחייב להתרחק מחברתם, כי אנו נמצאים בדור המשיח שבו חוצפא יסגי, ושופטים את השופטים, בביקורת על כל חכם, כאשר המבקר לא הגיע לקרסולי קרסוליו, ופעמים שזה מתוך טבע קבוע שאינו יכול לפרגן לזולתו, ובה נכשלים בבזיון תלמידי חכמים, לכן יש להשתיק את המדברים בזלזול כלפי חכמים, מנע רגלך מנתיבתם, ולדון את כל האדם, בפרט תלמיד חכם, לכף זכות..... **שנ**

סימן ט - לעזוב חברותא שמדבר דברים בטלים באמצע הלימוד, ואין צריך לחוש לפרנסת האברך, דאיהו הפסיד אנפשיה וגרם לעצמו..... **שנד**

סימן י - קבלת הוראות מרן השלחן ערוך, כנגד קבלת הוראות הרמב"ם, אודות מ"ש ביצחק ירנן, דמה שכתבו האחרונים שקיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך, הוא טעות, אלא קיבלנו הוראות הרמב"ם נגד מרן, וחלק על כל גדולי הדורות מלפני ארבע מאות ושלוש מאות שנה, שכולם כאחד ענו ואמרו שקיבלנו עלינו הוראות מרן השלחן ערוך, ולדעתו כל גדולי הדורות טעו במדב'ר, ופסקו הלכה שלא כדין, ותמוה מאד, היאך הרהיב עוז בנפשו, לחלוק על כל גדולי הדורות מלפני מאות בשנים. וכבר מרן אאמו"ר זצוק"ל כתב בספרו חזון עובדיה על חנוכה: "שכל יראי ה' יתרחקו מהוראותיו, שרא ליה מריה. וה' הטוב יכפר בעד". ע"כ. ומה שמפיץ המחבר הנז', שדברים אלו

סימן א - אכילת תרנגולי הודו, ואם גירפה מותרת באכילה, העלה, שמותר לאכול תרנגולי הודו, ולגבי גירפה לדידן א"צ מסורת, והיא חיה הכשרה לאכילה, ומה שאינה נאכלת, הוא משום שהיא חיה יקרה מאד, שאינה מצויה כ"כ, אבל מעיקר הדין אפשר גם לשוחטה, דהא כל הצוואר כשר לשחיטה..... **שמ**

סימן ב - אם מועיל שומר כאשר שני בני אדם אוכלים על שלחן אחד, זה בשר וזה חלב, נראה שאין להקל בזה..... **שמב**

סימן ג - אכילת בשר אחר חלב אחר הקינוח, ואמנם דוקא האוכל גבינה צריך קינוח והדחת הפה לפני אכילת בשר, אבל השותה חלב שהוא נוזלי, ושותה אותו מתוך כוס, די בהדחת הפה בלבד..... **שדמ**

סימן ד - אודות המלאכים שביקרו אצל אברהם אבינו ע"ה, והגיש בפניהם חמאת בקר, והיאך אכלו בשר וחלב. אלא שבאמת המלאכים לא אכלו, דלא שייך אצלם אכילה, אלא עשו חיקוי כאילו אוכלים, והמאכל נשרף בידיהם ונכלה..... **שמה**

סימן ה - בעניני טבילת מצוה, אין למורה הוראה להתיר לפנויה לטבול במקוה טהרה כדי להצילה מעוון נדה החמור, ואף אם היא מיוחדת לפנויה, אין להורות לה לטבול..... **שמח**

סימן ו - אודות מקוה שנסתיים שיפוצו לאחר תקופת הגשמים, ויש בו שני בורות טבילה ובאחד מהן נמלא האוצר בכמות קטנה של מי גשמים, (כ670 ליטר) אם אפשר להמשיך הפעלת המקוה רק עם בור טבילה אחד שבו יש שיעור מי גשמים בשופי, ולהמתין עם בור הטבילה השני (עד עונת הגשמים בשנה הבאה) עד שיתמלא בשיעור מ' סאה אליבא דכו"ע, או לסמוך על הדעות שיש בזה (670 ליטר) שיעור מקוה ולהכשיר בהוספת מים גם את בור הטבילה השני, העלה, שאם יש במקום עומס רב, ועלולות נשים רחוקות מרוב

מרן זיע"א לא כתבם, אלא יד נשלחה בספר, הנה שקר בפיו, וגם בעל פה מרן זיע"א דיבר עמנו בחריפות רבה על החינוך שקיבל המחבר הנז' בבטחון מופרז לעשות את כל האחרונים כטועים. והגדיל לעשות שהוציא הגדה של פסח, ובו קבע לברך על טיבלו במשקה, ועל כל כוס וכוס, ובגאותו לא חשש לסב"ל. על כן יש לפרסם שלא לסמוך על שום הוראה שלו שנה

סימן י"א - המקור לכך שיש לשמוע לחכמי הדור, מפני גדלותם בתורה ומנהיגי הדור, הוא מספר החינוך. ובדרשות הר"ן, והרשב"א, שאל החכמים שומעים בכל זמן. וכיו"ב כתב הגר"א. **שנמ**

סימן י"ב - מזוזות שנכתבו ע"י חריטה בלייזר, וכתיבה ע"י שפיכת דיו, בדבר התקלה החמורה שיש שעוסקים ביצור מזוזות ע"י חריטה בלייזר שיוצרת תבנית חלולה עם צורת אותיות סת"ם ולאחר מכן מניחים את התבנית ע"ג מזוזה של קלף, ומרססים עם דיו, המזוזות פסולים אפי' בדיעבד, והמברכים עליהם ברכה ברכתם לבטלה, ואף מגילות שנעשו בדרך זו פסולים אפי' בדיעבד **שסג**

סימן י"ג - מילה בתשעה באב וכיום הכפורים, יולדת הצריכה לאכול תשתה מן הכוס. ואם לאו, יש שנהגו לברך ברכת המילה ביום הכפורים בלא כוס, אבל בט' באב שאין צריך לחנך התינוקות להתענות, לא חששו לזה, ונהגו לברך ברכת המילה על הכוס ולהטעימו לתינוק שהגיע לחינוך וכו'. ויש שנהגו גם ביום הכפורים להטעימו לתינוק. וכן יש לנהוג. והנכון להטעימו לתינוק שהגיע לחינוך, ולא לתינוק הנימול, וזה עדיף מאשר ליתן ליולדת האוכלת **שסד**

סימן י"ד - כתיבה בקולמוס נירוסטה, והעלה, דמי שקשה לו לכתוב בנוצה, או שהכתיבה בקולמוס זהב תהיה מהודרת יותר לדינא, מותר לכתוב בקולמוס מזהב או נירוסטה שהכתיבה בו אחידה, ומהודרת וישרה. ועוד נשאל שם, בקשר לשם קדוש בס"ת "בית אל" שכידוע צריך לקדשו מספק. היאך הדין אם שכח לקדשו ונזכר תיכף אחר שכתבו, והעלה, שעל צד היותר טוב, יחזור ויעביר קולמוס על תיבת

אל, ויעשה תנאי, שאם הוא קודש הרי הוא חוזר לכתבו לשם קדושת ה', ואם הוא חול אין בדבריו כלום. ועוד נשאל, בכתיבת מזוזה האם יש לתייג האות תיכף משום שלא כסדרן לכתחילה, או כיון שבדיעבד אין התגיין מעכב יוכל לכתחילה לתייג בסוף הכתיבה, והעלה, דמותר לתייג אחר כתיבת המזוזה ואין בזה משום שלא כסדרן **שסו**

סימן ט"ו - שילוח הקן בימי ספה"ע, ואם נחשב ממצות עשה שהז"ג, העלה, שכל מצוה הקיימת כל השנה, ורק שעל פי הקבלה אין לקיימה בזמן מסויים, אין זה חשיב כמצוה שהזמן גרמא, שהרי המצוה קיימת כל הזמן. ולענין שילוח הקן בשבת, מן הדין יכול לקיים מצוה זו גם בשבת, כשאינה מחוסרת צידה, ועיקר המצוה היא שיקח את היונה [האם] בידו, ויפריחנה. ואין מברכים על מצוה זו, והממהר לעבודתו וראה בדרכו קן צפור שהאם רובצת על הבנים, י"א שאסור לו להתעלם מקיום המצוה, ועליו לשלח את האם, ולקחת את הבנים או הביצים. ואם האם רובצת על ביצים שלא מאותו מין, או שהם של עוף טמא, אין מצות שילוח הקן. ואם לקח רק את האם והשאיר את הבנים י"א שאין כאן לאו ד"לא תקח האם על הבנים", אלא ביטל עשה דשלח תשלח. אך מדברי התוס' מוכח דאיכא לאו גם כשאינו לוקח הבנים **שסח**

סימן ט"ז - חסא שהגידול הראשוני שלה בקרקע רגיל עד שמגיעה ל- 7 ס"מ וראויה לאכילה ע"י הדחק, ואז מעבירים את החסה למצע של תעלת מים, והמצע מתפורר במים במשך שבוע וחצי, ובמשך זמן זה יש עפר והיא גדלה וראויה לאכילה, יש לברך על חסה זו בורא פרי האדמה. וחסה זו מעיקר הדין חייבת במעשר. ומכל מקום טוב להחמיר שלא להפריש עליהם תרו"מ מחסה הגדלה בקרקע, וחסה אפי' שהיא מגידולי מים כשר לצאת בה י"ח מרור. ואם דין ערלה נוהג באילנות שהם גידולי מים, לכאורה גם בגידולי מים יש דין ערלה לכה"פ באר"י **שעג**

סימן י"ז - הנחיות למשגיח כשרות בהלכות הפרשת חלה, אם לשו עיסה ואין בה כדי שיעור חיוב חלה, ואח"כ לשו עוד עיסה וגם בה אין שיעור

אם ניתן לפנות את הנפטר מהחלקה ההיא, נראה שאין היתר לפנותו, דאצלו אין כאן שום נחת רוח להקבר במקום אחר **שפח**

סימן כא - באשה שחפצה להעביר את עצמות בעלה המנוח שנקבר צמוד לגבול לבנון, אל בית עלמין במושב, משום שהנסיעה לקברו של בעלה בצפון אורכת לה זמן רב, והיא עצמה קנתה חלקת קבר במושב הנ"ל, ורוצה שגם בעלה ינוח לצידה לאחר אריכות ימים, העלה, דמה שאמרו שמותר להעביר את המת למקום קבורת אבותיו, זהו לאו דוקא אבותיו ממש, אלא אף בני משפחתו או אשתו, ומותר לפנות את המת על מנת לקוברו אצל משפחתו **שפמ**

סימן כב - אם יש ענין להתפלל בקבר של צדיק בתוך השנה הראשונה לפטירתו, נראה שבצדיק שיש לו זכות הרבים, אין להמנע מכך, ושם הביא סיעתא למה שנוהגים לעלות לקברי הצדיקים ... **שצ**

סימן כג - אם מותר לאשה אבלה ללמוד בימי השבעה - הלכות שמירת הלשון בספר חפץ חיים, העלה, שמותר לאבל לעיין בספרי מוסר לשוב בתשובה שלימה, ושב ורפא לו, ולהתחזק ביר"ש, באמונה בה' יתברך, ובמדות נעלות **שצא**

סימן כד - כלי שיר בתוך השנה, ושאילת שלום לאבל תוך י"ב חודש, העלה, דשירים הנאמרים בפה, או שירה וולקונית, אין בזה איסור לשומעם תוך שלשים או תוך שנה, אבל שירים המלווים בכלי שיר, אסור לשומעם כל י"ב חודש על אב ואם, ושלושים על שאר קרובים. והאיסור אינו רק בכלי שיר ממש, אלא גם בהקלטה במחשב. ואם לומד בישיבה ולן בפנימיה, על חברי החדר להתחשב בו ולכבות מכשירים אלו בשעה שנמצא האבל, ורק בשעה שאינו בחדר יכולים לשמוע כלי שיר. ובשאר חדרי הפנימיה, מעיקר הדין אין צריכים להמנע מלשמוע שירים, אף אם הקול נשמע לחדרים סמוכים. ומכל מקום ראוי שינמיכו את עוצמת הקול, שישמעו רק בתוך החדר. ובענין שאילת שלום לאבל, כיום רבים נהגו להקל באמירת שלום בלבד במשך י"ב חודש, וסומכים על כמה טעמים, ומהם, דאינו אסור רק כשמזכיר השם **שצב**

המחייב הפרשת חלה, והבעלים מקפידים שהעיסות לא יתערבו זו בזו, אין העיסות מצטרפות, ופטור מהפרשת חלה. שיעור הפרשת חלה בברכה הוא כשיש בקמח שיעור של קילו חמש מאות וששים גרם [1.560 גר']. שהוא תק"כ דרהם. וממדת חסידות טוב להפריש חלה בלי ברכה משיעור קילו וחצי לערך, והיינו משיעור 1.456 גר'. ושם אות יב העלה, דאסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע מעצמו חיוב חלה. ועוד שם (אות יג) בעיסה שנילושה בערב יו"ט ולא הפרישו ממנה חלה, שאין מפרישין עליה חלה ביו"ט. ועוד שם (אות יד) במי ששכח להפריש חלה ממצות שמורות שלו מער"פ, ונזכר בליל פסח, כיצד ינהג, והעלה, שאם הוא בחור"ל אוכל והולך ואחר החג מפריש. ואם הוא באר"י, יקח מצות משכנו, או שיקח מצה שמורה של מכונה. ואם אין לו שום אפשרות לקחת מצות מאחרים, ואין לו מצות שמורות של מכונה, יתן מצה אחת לצורכו של קטן בן י"ב שנה, ואותו קטן יפריש בשביל עצמו וגם עבור שאר כל המצות. ושם (אות טו) במי שאפה מצות גם לאחרים, ובליל פסח אחר צאת הכוכבים נזכר ששכח להפריש מכל המצות חלה, ואין לו שום אפשרות להודיע לכל אלה שקנו אצלו מצות שלא לאכול ממצות אלו, יש להתיר לו בדיעבד להפריש חלה ביו"ט על כל המצות שאפה, דאף שאין כל המצות מצויות אצלו ונמצא מפריש שלא מן המוקף, בדיעבד יש להקל בזה, כדי להצילם מאכילת מצת מצוה שלא הופרש ממנה חלה **שעו**

סימן יח - שלא לצלם את הנהרגים בפיגועים ובתאונות, ודבר זה אין רוח חכמים

נוחה ממנו, ויש לגנות בכל התוקף דבר זה **שפו**

סימן יט - בדבר טומאת כהן באוהל מת גוי, דעת הרמב"ם דקברי גוים אין מטמאין באהל, וכתב הרדב"ז, דמ"מ צריך להזהיר על זה שלא ינהגו קולא בדבר **שפו**

סימן כ - אודות מה שנהוג שעל יד קבר של גבר הקבור שם, שמורה תמיד החלקה שלידו לאשתו לאחר אריכות ימים, אך אין משלמים עבור זה קודם הפטירה, וקרה בטעות שנקבר במקום ההוא גבר זר שנפטר, ולא נודע הדבר, אלא רק בסיום השבעה,

חלק אבן העזר

אם יש לחוש בזה מצד שומר כחצר של נשים. העלה, דכיון שאחריותו ושמירתו היא כלפי הבאים מבחוץ, ואם יעזוב את הביתן והמקום שצריך להיות בו, ויכנס בפנים, הרי חטא ומעל הוא בתפקידו, שהפקיר את השטח ואת הפתח לכל החפץ ליכנס, ויכול להפסיד עבודתו ופרנסתו, בזה יש להקל. רק יזהר מאד שלא יבוא לידי שחוק וקלות ראש חלילה. ואם אכן יראו שמרבה בשיחה עם הבנות, וכדו', יש להעבירו תיכף ומיד מתפקידו, שלא יבואו לידי עבירה. **תב**

סימן ה - אשה שעבודתה היא בטיפול שיקומי בעיסוי וכיוצא, האם מותר לה לטפל בגברים, העלה, דבטיפול בעיסוי שצריכה לעסות את גופו במשך זמן של חצי שעה ויותר, קשה להקל בזה. ושם דחה מה שכתב במעיין אומר שמותר לאשה ללכת למקובל שיגע בה ויסתכל במקומות המכוסים, ודבר זה הוא איסור גמור. **תג**

סימן ו - אודות מי שאחיו נושא אשה בנישואין הנערכים על ידי רבאי רפורמי, ואביו מבקש שיבוא להשתתף בחתונה, אם מותר ללכת לומר מזל טוב ולצאת. והעלה, שאין שום חיוב על הבן מדין כיבוד אב ואם לשמוע לאביו ולבוא להשתתף בחתונה, ויסביר להוריו שיש בדבר חילול ה' שיהודי ירא שמים משתתף בנישואין כאלה. ואין להניח לרב רפורמי לברך ברכה אחת מברכות הנישואין תחת החופה, או בסעודות שבע ברכות, ואם בירך אין ברכתו כלום, ואין לענות אמן אחר ברכתו, שהרי הוא כופר בהשי"ת. **תד**

סימן ז - בן להורים רפורמים, כיצד להתייחס אליהם, שהם כיום בגיל תשעים, ואינם בריאים, ושאלתו האם לאחר מותם ישתתף בהלוויה, והאם צריך להתאבל עליהם ולומר עליהם קדיש, ולהיות ש"צ במשך י"ב חודש. העלה, כשהם גדלו בחו"ל במקומות שרבים שם הם רפורמים, וכך גידלו גם את ילדיהם, ובשביל השלום ולמנוע איבה עם כל המשפחה

סימן א - אם מותר לאח צעיר לדלג על אחיו הגדול ממנו ולישא אשה, הנה כאשר עושה כן על פי דעת תורה ושאלת חכם, אזי אין בזה שום חשש של מכשול. ותהי ברכת השי"ת עמו. ומכל מקום ראוי שיפייס את אחיו הגדול בדברים, וירבה עליו ריעים **שצה**

סימן ב - לבישת גרביים לנשים, שאמרו חז"ל שוק באשה ערוה, והוא לא רק מן הארכובה ולמעלה, אלא גם מן הארכובה ולמטה, ולכן צריך למחות בנשים ההולכות בבתי שוקיים שקופים (גרביים) שמראיהן כמראה בשר. ואם הגרביים אינן שקופות, ואין מראיהן כמראה הבשר, מותר, דהוי כיסוי, ובמיוחד גרביים שחורות, ואע"פ שהם צמודות מכל מקום הוי כיסוי ומותר, ואסור באיסור גמור לבנות ישראל ללכת בחצאיות או שמלות קצרות, שעוברות בכך על איסור חמור של פריצות וגירווי יצר הרע, וילבשו חצאיות או שמלות צנועות, באופן שמכסות את הברכים גם בעת ישיבתן. **שצז**

סימן ג - אודות שמחת נישואין, כאשר באים קהל רב, ולא רק בני המשפחה, אם יש לעשות מחיצה, והשיב, שבזה"ז יש להקפיד בזה יותר, ויש לעשות מחיצה כדין וכהלכה בהפרדה בין האנשים לנשים, ובקהלה שחלק מהם הם מתחזקים, בדיעבד אפשר במחיצה של עציצים בגובה עשרה טפחים, כמטר. ואם אין מסכימים בשום אופן לעשות מחיצה, אין לנשים לרקוד כלל אפילו בנפרד, ואפילו אם יש מחיצה אם היא נמוכה והאנשים רואים את הנשים ורקדות, אסור באיסור חמור לרקוד בפני אנשים, ואם עושים צילום "וידאו" יש ליזהר שלא לצלם את ריקודי הנשים. ואם בכל זאת צילמו את ריקודי הנשים, על הצלם לערוך את סרט הוידאו ולהפריד את הצילומים של הנשים בסרט נפרד. **שצמ**

סימן ד - אודות המאבטח בבית הספר בית יעקב, הנמצא על כביש ראשי ברחובות קריה,

להרחיקם יותר מהתורה והמצוות, ראוי להתאבל עליהם ולהשתתף בהלוויה ולומר עליהם קדיש. ושם דן אודות ש"צ שאומר אות א' כמו ה' ממש, שאין להעלותו לש"צ, גם בתוך י"ב חודש לאביו

סימן ח - בדין קידושי שחוק, אודות אחד שחבירו נתן לו טבעת ואמר לו: "הנה לך הטבעת של אשתי, וקדש בה את פלונית". והדברים נאמרו בשעת משתה, על דרך המשחק והליצנות. הבחור נתן את הטבעת על אצבעה, באומרו לה קודם הנתינה: "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל". ובמעמד נכחו שני אחים, שאינם קרובים לבחור וכלתו, אדם שלישי, ואשת אחד האחים. הטבעת הוחזרה מיד לבעליה, ורק לאחר מספר ימים, התעוררו לשאול אם יש לחוש לקידושין. העלה, שאין לחוש לקידושי שחוק כשיש אומדנא דמוכח שנתכוונו למשחק, ובצירוף שחלק מהעדים היו פסולים. [אך יש להפנותם לבי"ד לענין הוראה למעשה, ועל ביה"ד לגעור בעושים כן, לעשות משחק וליצנות בדברים חמורים כגון אלה, למען ישמעו וייראו]

סימן ט - בדין חדר ייחוד אחר החופה, מה טעם מנהג הספרדים שאין עושים חדר ייחוד אחר החופה, וכיצד לנהוג כאשר ראש הישיבה מחייב את החתנים לעשות חדר ייחוד מיד אחר החופה, ואי מהני להתכוון שלא לקנות במעשה הייחוד, ואז אין הכלה צריכה כיסוי ראש, או שאין הדבר מועיל. והעלה, דהמנהג פשוט אצל כל הספרדים שאין החתן והכלה מתייחדים מיד לאחר סיום השבע ברכות של הנישואין, אלא עושים הייחוד רק לאחר סיום הסעודה. ויש כמה טעמים למנהגינו זה, כאשר ביאר שם. והביא עדות מהרבה גדולים שאין מנהגינו להתייחד סמוך לשבע הברכות שתחת החופה, שו"ת הירב"ז, הרב משאת בנימין, הרב שיו"ר כנה"ג, שו"ת גינת ורדים, שער המלך, ס' פרי האדמה, ספר נהר פקוד, משפט וצדקה ביעקב, ספר כרם חמר, תועפות ראם, בן איש חי, רוב דגן, ספר עלה עזרא, ישכיל עבדי, שו"ת שמש ומגן, ספר נהגו העם, ספר פדה את אברהם, יביע אומר ח"ה, ספר נזר החיים. ועוד

סימן י - רם קול בברכות החופה, ובקריאת המגילה, העלה, שמעיקר הדין אין מניעה להשתמש

ברם-קול בעת שמברך ברכות האירוסין או הנישואין, או בקריאת המגילה, ויוצאים בזה י"ח. ואמנם היושבים רחוק מהש"צ, באופן שמבלעדי הרם-קול לא היו יכולים לשמוע את המגילה, לא יצאו י"ח. ושם דן בענין הרמת החתן על הכתפים כדי לשמחו, והביא שהכל נהגו להקל בזה, ולכן אין צריך לגעור במקילין בפרהסיא, אך עדיף שירימו את החתן על כסא תלוא

סימן יא - נתינת אפר מקלה בראש החתנים, העלה, דכיום מנהג הספרדים שאין נותנים אפר

בראש החתן, ויש שכתבו דהוי כיוהרא, וחלק מהאשכנזים נהגו להניח. ושם אות ב, דן בענין אשה היוצאת לדרך סמוך לוסתה, אם בעלה צריך לפוקדה, והעלה, דאינו צריך לפוקדה בתשמיש, אפילו היא רחוקה מהעונה הסמוך לוסתה, אלא אם כן היא מקשטת עצמה למצוא חן בעיניו. ושם אות ג' בענין מי שנסע בימי חג הפסח לחוץ לארץ, וחל יו"ט שני של גליות בשבת, שבאר"י קוראים בפרשת השבוע, ואילו בחו"ל קוראים קדש לי כל בכור, טוב שיעלה במקום כהן, ויקרא כל הפרשה כולה שחסרה לו, וג' פסוקים מפרשת השבוע לפי מנהג א"י, ובלבד שהצבור מסכימים ומוחלים לו על טורח הציבור

סימן יב - פאה נכרית לאשה נשואה, הביא מה שיש

הנתלים בדברי השלטי גיבורים, וסבורים שהתיר דבר זה גם לצאת לרשות הרבים, והעיר, דמלבד שמצינו בירושלמי להדיא שמפורש לאיסור לצאת לרשות הרבים בפאה נכרית, הנה רבים מהאחרונים הבינו בדעת השלטי גיבורים גופיה שלא התיר אלא בחצר, אבל לא עלה על דעתו להתיר ברשות הרבים. ועוד, דגם המשנה ברורה שהסתמך על הפרי מגדים שהתיר פא"נ ברשות הרבים, הנה מצינו להפרי מגדים גופיה דהדר הוא לכל חסידי וחרז בו לאיסור. ועוד, דאף להפוסקים שהתירו לצאת בפא"נ לרשות הרבים, לא התירו אלא בפא"נ של זמנם, אבל בפאות נכריות של זמנינו הנעשות במומחיות רבה ודמי ממש לשערותיה, ואינו נראה ככיסוי, לא התירו כלל. ועוד,

דהיאך נוכל להעלים עינינו מדעת רוב ככל הפוסקים שאסרו לצאת בפאה לרשות הרבים. והרי כללי הפסיקה בידינו בכל דוכתא, לילך אחר רוב ככל הפוסקים המפורסמים, ואחר שהללו אסרו פא"נ, היאך נוכל להסתמך על מיעוט פוסקים אף אם בשאר ההלכות רבים הנסמכים על דבריהם תלח

סימן יג - טעות בכתיבת הכתובה, באשה שקראו לה אחר הלידה בשם כוכבה שלומית, ובעת שנישאת כתבו בכתובתה שם זה, כוכבה שולמית, ונתברר לאחר מכן, שקודם לכן שינו את שמה משלומית לשולמית, אם הכתובה כשרה, העלה, מכיון שאין מצוי שקוראים לה בכ' השמות, וכששואלים לשמה אומרת רק כוכבה, וכולם קוראים לה רק בשם זה, והשינוי שעשתה לא נודע לרבים, שהרי לא שינתה בבהכנ"ס או בציבור, ורק בינה לבין עצמה עשתה שינוי זה, על כן מה שכתבו בכתובה כוכבה שלומית אין צורך לשנות כתובה זו. ואמנם לכתחלה היה יותר טוב לכתוב רק את השם כוכבה, השם הנפוץ והידוע, ורק בגט מחמירים תמר

סימן יד - בדין בן בכור שנולד לאשה יהודיה מאיש נכרי אם חייב בפדיון, כשהוא בכור לאמו. העלה, דכיון שאין לו אב יהודי, יש להמתין עד שהילד יגדל ויהיה לבר מצוה, ורק אח"כ יפדה את עצמו, ויש לתלות על צוארו טס של מתכת או של כסף, שכתוב בו "בכור שאינו פדוי", ואין האשה או הסבא יכולים לפדותו, אלא ימתין עד שילגדל ויפדה עצמו. ושם (אות ב') באשה שהתגרשה וגבתה כתובתה, ואחר כך הבעל מקיים מצות מחזיר גרושתו ונושאה שוב לאשה, יש לכתוב לה כתובה חדשה, ודין הכתובה החדשה ככל דיני כתובת גרושה, והיינו שכותבין כסף זווי מאה דחזו ליכי, וכן כותבים לה "מתרכתא". וצריך לציין שזו החזרת גרושתו, כדי שלא תגבה שתי כתובות. ונוסח שכתבו אחרוני הספרדים מתרכתא דידי הדרא לגבאי, וכתוב שם משפחתה הנוכחי, ולא שם משפחתה מימי הרווקות, כי בשם זה כולם מכירים אותה. ושם (אות ג') דן באשה המקילה ללמוד נהיגה, ועושה כן לצורך פרנסתה, שצריכה להקפיד ללמוד דוקא ממורה ולא ממורה, ולשמור על כל גדרי הצניעות תמר

סימן טו - מקללת אבי בעלה בפני בעלה אם מוציאה בלא כתובה, ואם דוקא בשמקללת בשם או בכינוי. והעלה, דבשביל שאשה תפסיד כתובתה, הוא רק במקללת שח"ו יקרה כך וכך, ומקללת בשם או בכינוי, אבל אם רק מבזה ומחרפת אף על פי שהוא גם כעין קללה, בזה לא מפסידה כתובתה. ומכל מקום הכל לפי ראות עיני הדיינים, וכאשר בא לפנייהם תיק בענין כזה, הדיינים מסתכלים על מכלול הבעיות, ובודקים כל מקרה לגופו תמה

סימן טז - בענין שבועה חמורה שבכתובה, שהעבירו קו על נוסח זה וגם נשבע שבועה וכו', אין לפסול הכתובה בשל כך. ובכתובות של האשכנזים לא מופיע כלל נוסח זה, וכמובן יש להשאירם במנהגם. ורק בכתובות של הספרדים מופיע נוסח זה. ולכן אם העבירו קו על נוסח זה, אין לפסול כתובה כזו. ואמנם לכתחלה על הרבנות להבהיר לכל ספרדי שבא להרשם לנישואין, כי אין לו לשנות ממנהגי ארץ ישראל, ויש לקבוע בזה מנהג אחיד אצל כל הספרדים על פי הב"י, שיהיה נוסח זה של שבועה חמורה בכתובות שלנו. ושם הביא המקור לשבועה חמורה, שהוא עפמ"ש בב"י ובש"ע (סי' א סעי' י"א) וכן בב"י (אבן העזר סימן קסט סמ"ו), וכ"ה בשו"ת הרדב"ז, ובשו"ת המבי"ט, ובשו"ת מהרי"ט, ובשו"ת מהרח"ש, ובשו"ת מהרשד"ם, והמהראנ"ח, ובספר נוה שלום, ובס' שיעורי תורה, וביד אהרן אלפנדארי בשם מהר"י בן לב, ומהר"ם אמארייליו, ומהר"ם אלשיך, ומהר"ם חאגיז, והמחנה אפרים. ומרן החיד"א, ובשו"ת בית יהודה עייאש, ובספר ארץ חיים סתהון בשם מהר"ח מוצירי, והרב הו"ן יוסף, ומהרי"ד אבולעפייא, והרב כד הקמח, והרב ויקרא אברהם. והחקרי לב, ומהר"ח פלאגי, ובשו"ת תעלומות לב ובשו"ת רב פעלים, ובשו"ת משפט וצדקה ביעקב תג

סימן יז - אם דייין יחיד יכול לכתוב פסק דין המחייב גירושין, העלה, שאי אפשר שדיין יחיד יתן החלטה בענין חיוב גט. כי דבר זה שייך לדיני אבן העזר. ואם בית דין יכול לכתוב בפסק הדין שהצדדים חייבים להתגרש, העלה, כי אין לכתוב בפסק דין

שהבעל חייב לגרש את אשתו, אא"כ באותם שמנו חכמים כופין אותם להוציא. הא לאו הכי יכתבו שביה"ד מיעצים לבעל לגרש את אשתו. או שהב"ד מוצאים לנכון שהבעל יגרש את אשתו, שאין בלשונות

אלו משמעות חיוב כלל. וכ"ז הוא למקום שלא נאמר בו חיוב, כגון עוברת על דת, שפסק מרן שמצוה לגרשה, אבל במקום שיש לשון חיוב, שפיר דמי לומר לבעל שחייב לגרשה **תנר**

הלך חושן משפט

סימן א - בענין לאכול בחצר הנמצאת מחוץ לאולם אירועים, אם יש לחוש בזה משום מי שאוכל בחוץ שנפסל לעדות. העלה, דמכיון שזהו המנהג באולמות, והחצר סגורה לקהל הרחב, אין הדבר דומה לאוכל בשוק, ואין לחוש בזה כלל. וכמובן שת"ח צריך לאכול בצורה מנומסת ומכובדת, ויעשה הכל בצניעא **תסז**

סימן ב - מי שהזיק ממון חברו במהלך משחק, או מתוך שמחה ביום הפורים, אם חייב לשלם דמי הנזק, והעלה שלדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה, והמזיק, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. והמוחזק אינו יכול לטעון קים לי נגד מרן כידוע **תסח**

סימן ג - בגדר הוכח תוכיח את עמיתך, העלה, שזהו רק במדה ואין הדבר גורם למוכיח נזק אישי, והוא רק לתועלת. אך באופן שעל ידי ההוכחה יגרם לאדם ירידה ביראת שמים, ולפגיעה בו, אינו מחוייב להוכיח, ועל כן, יעלים עין. ומצות תוכחה צריכה לימוד בימינו אנו, איך להשתמש בה. ושם דן אם צריך להוציא ממון למנוע איסור מחבירו **תע**

סימן ד - במי שמתגורר בעיר עכו, ונמצאים בעיר גם מהישמעאלים, ועתה התחילו אלו הישמעאלים לקנות בתים בכנינים אשר היו גרים בהם יהודים בלבד, והדבר גורם שגם שאר השכנים היהודים רוצים למכור את בתם שבאותו בנין, מחשש חינוך ילדיהם הקטנים, שלא ילמדו ממעשיהם של אלו הישמעאלים וכו', וגם מחשש סכנה כנודע, ואולם כשעומדים למכור דירה בבנין כזה שיש בו כבר כמה מאלו הישמעאלים, יהודי מוכן לקנות דירה כזו בחצי

משווי מחירה, ולעומת זה הנכרי מוכן לשלם עליה את מחירה המלא, ולפעמים אפילו להוסיף. אם מותר למכור דירה כזו לנכרי ולא לישראל, כדי שלא יפסיד. העלה, דבאופנים מסויימים יש להקל למכור דירתו לישמעאלי. וכן יש לצדד להקל במכירת דירה לעולים החדשים מרוסיה, שיש ביניהם גויים, כל שאי אפשר בנקל לברר אם הם יהודים או לא **תעב**

סימן ה - היודע עדות בחבירו אם חייב להעיד גם כשנגרם לו הפסד, ואם לא מעיד עובר על לאו דכתיב (ויקרא ה') אם לא יגיד ונשא עונו, ואם זה נוגע לעניני איסור והיתר, כגון לבוא ולהעיד שאשת פלוני אסורה עליו, לפי עצת חכם, בזה ודאי חייב לבוא ולהעיד מה שיודע **תפא**

סימן ו - בענין שתי מכוניות הנפגשות זו עם זו ואין מקום מעבר לשניהם ברוחב הכביש, כיצד לנהוג, העלה, שיש לנהוג בזה כפי חוקי התנועה, ואם אין דבר קבוע בחוק, יש לתת לאוטובוס ציבורי את זכות הקדימה לעבור, ואח"כ יעבור הרכב הפרטי. והעיקר בזה לוותר אחד לרעהו, וההולך במדרכה ופוגע באדם הטעון משא, ואין מקום לשניהם, ובשולי המדרכה יש בוץ, בכל זאת יש לו לפנות הדרך עד שיעבור הנושא את המשא, ואף אם הוא גוי. ורכב שנסע מאחור ופגע ברכב שלפניו וגרם לו היזק, העלה שבדרך כלל חייב לשאת במלוא האחריות ובהוצאת הנזק שגרם. ומכונית שאירע בה קלקול באמצע הדרך שבין עיר לעיר, מצוה רבה על נהגי מכוניות ותיקים לעצור את רכבם, ולהגיש במדת אפשרותם את העזרה לנהג השרוי במצוקה. והמשתדל להשיג רשיון נהיגה והוא חולה במחלה סמויה שאינה מתגלית על ידי בדיקה שגרתית, כמו מחלת הנפילה וכו', היודע על

כך עליו להודיע מיד למשרד הרישוי את אשר ידוע לו
תפג.....

סימן ז - בענין כתיבת פרוזבול שנכתב בדיעבד בבית
דין רגיל, ולא בבית דין חשוב, העלה,
שבדיעבד יש להכשיר פרוזבול זה, מטעם שבזה"ז
שביעית מדרבנן, ודחה מה שכתב בזה הרב אופיר מלכא
לחלוק כדרכו על מרן זצוק"ל..... **תפו**

סימן ח - בדין גזל שינה, הביא מה שהזהירו האחרונים
שלא לבנות הסוכה בהיזק הזולת, כגון
בשעה מאוחרת בלילה, ואף אם אין שייך איסור גזל
ממש בענין גזל שינה, מכל מקום יש בזה איסורים
אחרים, וכמו ואהבת לרעך כמוך, ומאי דסני לך לא
תעביד לחברך. וכיו"ב לגבי תקיעות שופר בעת אמירת
י"ג מדות שבסליחות. שאם זה גורם לגזל שינה יש

להימנע מלתקוע. וכן לענין הטס במטוס, ורוצים לארגן
מנין לתפלה שם, שאם זה מפריע לקטנים ולנשים,
יתפלל ביחידות. ושם (אות ב') דן בדבר גיל הנישואין,
שבדרך כלל נכון ליעץ לבני השיבות להנשא בגיל
עשרים. ושם אות ג' בענין מאה ברכות בכל יום. ושם
אות ד' בענין איסור לומר שקר, דאף שענין השקר הוא
חמור מאד, מכל מקום המשקר בסיפור דברים בעלמא,
ולא בעדות וכדו', אינו איסור דאורייתא, ויש אומרים
שהוא איסור מדרבנן. ויש אומרים שהוא ממדת חסידות
תפו.....

סימן ט - אם גם בדיני חושן משפט אנו הספרדים
הולכים אחר הוראות מרן השלחן ערוך,
העלה, דקיבלנו הוראות מרן גם בחו"מ, ואף אין יכולים
לומר קים לי נגד מה שנפסק בשלחן ערוך..... **תצב**