

ספר

שלחן המערכת

חלק א'

אסיפת דינים

מערכות לפי סדר הא-ב

תשובות בהלכה, אסיפת דינים,

וכללים בש"ס ובפוסקים, ומאמרים

על דרך הלימוד והפסיקה ההלכתית

אותיות: א - ג

חיברתיו וערכתיו בחסד ה' עלי ובס"ד

יצחק יוסף

בן להגאון מרן רבנו עובדיה יוסף שליט"א

מהדורא - שנת תש"ע לפ"ק

הוצאת "א"ש פיתוחים" רח' פינס 4 0508829878 ירושלים

OVADIA YOSSEF

RISHON LEZION

AND PRESIDENT OF TORAH SAGES COUNCIL

עובדיה יוסף

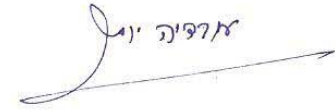
הראשון לציון

ונשיא מועצת חכמי התורה

ירושלים. ט"ו. באב. תשס"ט. JERUSALEM

חמותי רג'ית אור הספרי הצבדי "למון המזכה" זיסיג פייניק, אד-בוג לפי ספר א-ד. צדוק דלוב טאט ופאת
 זא יג'י דב ייפי ומכיבי הפוקד יונס ויליה יא בלמת ועיניו בקדושה, לילה ביום יאז כחשבה באורה.
 דודר לצדק ומגיש מעשים. שאו נודר לשעדים. נהה מפיך מאלויות. דורג כתי אונות. מכו ממעשים וכוונו
 ממאפים. תנאות קהל חסידי. הרד נחאק חנין ורני סיב וצוקר הרים ספת מנה"ה יצחק יוסף ליליג.
 כמש ישיבת "מזון חסידות" בערך ירושלים ת"ו. האמבר סנה ילקוט יוסף, דב מעלמות התורה. וכבר נסך
 אמת אפולי הפור, והואך אמוז אל חיל דביטוי הכרים ובהכחלת התורה דישראל. אישר תשים לאורייתא.
 "דב זש חבם לבך ישמע לבי זש אב" אשתי יולעבת, ואשתי השדאפים זא סופר. זלה והצלה!
 זאז תעלה שפיה יהיה מאיז דצדיתך לבין לאמאם של תורה לאסוקי שמעמא זליבא.
 פסלמא. ולבניך מעונתך מרוב לעמא ולעמא לשאר וצמח מאך כחיות איתך וכוונתו מעילא.
 לאורך ימים וזנות מים בשודר אמנו וכל טוב. והיה אעך רשם המפולת זשר הויף לאמון
 ולתעורר. רבך ומתן! משיך צרכני התורה וקהלכם!

כדורג התורה איך אנהדר לך וננס כמענה נכה מהשת אילם

אודפיה יוסף


OVADIA YOSSEF
RISHON LEZION
AND PRESIDENT OF TORA SAGES COUNCIL

עובדיה יוסף
הראשון לציון
ונשיא מועצת חכמי התורה

ירושלים. כ"ה. ט"ו באב תשס"ט

הסכמה

חמותי ראיתי אור הספר הנכבד "שלחן המערכת", אסיפת דינים, מערכות לפי סדר א-ב, ערוך בטוב טעם ודעת על ידי בני ידידי וחביבי, השוקד יומם ולילה על דלתות תורתנו הקדושה, לילה כיום יאיר כחשכה כאורה, דובר צדק מגיד מישרים. שמו נודע בשערים. פה מפיק מרגליות. דורש כתרי אותיות, חכו ממתקים וכולו מחמדים. תהלתו בקהל חסידים. הרב הגאון, הריף ובקי, סיני ועוקר הרים, כש"ת מהר"ר יצחק יוסף שליט"א, ראש ישיבת "חזון עובדיה" פעיה"ק ירושלים ת"ו, ומחבר ספר "ילקוט יוסף", בכל מקצועות התורה. וכבר נסמך מאת גדולי הדור, והולך מחיל אל חיל בזיווי הרבים ובהרבצת התורה בישראל. איישר חיליה לאורייתא.

"בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני". אשרי יולדתך, ואשרי העומדים על סודך, עלה והצלח !

ואני תפלה שהשי"ת יהיה תמיד בעזרתך לכוין לאמתה של תורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ולהפיץ מעיינותיך חוצה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, לאורך ימים ושנות חיים, בשובע שמחות וכל טוב. והיה שמך כשם הגדולים אשר בארץ, לגאון ולתפארת. חזק ואמץ ! ממשיך דרכנו בתורה ובהלכה !

בברכת התורה אביך אוהבך בלב ונפש באהבה רבה ואהבת עולם

עובדיה יוסף

בס"ד. אלול תשס"ט לפ"ק

הקדמה

תהלות לבורא עולמים על אשר זיכנו בחסדיו להיות ממזכי הרבים, בכתיבת ספרי הלכה לרבים, והן עתה הנני ניצב בס"ד בפתח הספר "**שלחן המערכת - אסיפת דינים**" חלק א', מערכות לפי סדר א-ב, מאשר רשמנו בפנקס במרוצת השנים, דבר דבור על אופניו. ועוד בשנת תש"ל, נתפרסמו כללי הדינים לפי סדר הא-ב, בסוף ספר "ילקוט יוסף-פסקי דינים" שיצא לאור בשנת תש"ל. וחלקם הודפס גם בכמה מהדורות בסוף שו"ת יחווה דעת ח"א (שנת תשל"ז).

בספר זה כתבנו להשיב על החולקים ע"ד מרן אמו"ר עט"ר שליט"א, כמו הרב אור לציון, הרב שמש ומגן, ועוד, אחר המחילה מכבוד תורתם זצ"ל, כי זו דרכה של תורה, ואף שכבודו של כל חכם יקר מאד, אבל האמת אהובה יותר, וכמ"ש בכיו"ב בשו"ת הריב"ש (סי' טטו) דראוי לאמת שתהיה אהובה יותר. ובשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' כג) כתב, תיתי לי דלעולם לא מצערנא לצורבא מרבנן, דחביב עלי כנפשאי, אבל מה אעשה והאמת אהובה יותר. ובשו"ת מהרשד"ם (חאהע"ז סי' מא) כתב, יקוב הדין את ההר, כי עם היות הוא אהובנו, האמת אהובה יותר. ע"ש. וכבר כתב מהר"ח פלאגיי בספר גנזי חיים (מע' חית עמוד רסו), שיש חיוב ומצוה גדולה לחכם שיודיע את דעתו, להגיד כפי שמראה לבו והחזיון אשר חזה. [הרא"ש ז"ל בתשובות בשמים ראש סי' רנא]. ע"ש.

וכתב היעביץ בשאלת יעב"ץ (ח"א ס"ס ח') שהשלמים בחכמה אינן מקפידים על התופס עליהם, אדרבה מחזיקין לו טובה, למי שיצילם מליפול ברשת השגיאה, שהיא פרוסה לרגל כל החכמים אשר עיני בשר להם. ואמר החכם קבל האמת ממי שאמרו. ע"ש.

אף שהסברא היא מעיקרי הלימוד - על מורה הוראה לחפש בספרי הפוסקים

והנה הדרך הנכונה לכל מורה הוראה כדי שלא יכשל בדבר הלכה, לבדוק עד כמה שידו מגעת בספרי הפוסקים, ראשונים ואחרונים, ולא יסתמך על כח סברתו בלבד, וכבר כתב בשו"ת הר"י מיגאש (סימן קיד), שיש להעדיף פוסק שמשיב בהלכה מתוך תשובות הגאונים, בהיותו בקי בהם, ואף שפעם פוסק כגאון זה ופעם פוסק כגאון אחר, וזה עדיף ממי שפוסק על פי הגמרא, כיון שאין אנו יודעים לדמות. וכתב שם, שבדורו אין מי שראוי להורות הוראות מן התלמוד בזמננו זה. ע"ש. והובא בא"י הים (ס"ס קפו, דף קיז:), וכתב, קל וחומר לדורותינו שאין לסמוך על פי פלפולינו, אם לא שנחפש עד אחרוני האחרונים. ע"ש. וע' דרכי משה יו"ד (סי' נז אות יא) מהאור זרוע.

וכיוצא בזה כתב באגרות הרמ"ה (סי' סג ד"ה וכמה לא), וכמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא רבה שבטח בלבו להתיר דבר גדול כזה מסברא בלא ראייה. ואפילו סברא אין כאן כלל וכו'. ע"כ. חזינן דאף בראשונים אין לפסוק מסברא בעלמא בלא ראייה או פוסקים קדמונים.

ואף שהסברא וההגיון הם מעיקרי הלימוד, אולם פעמים וסברא שחשב בדעתו שהיא סברא אלימתא, הביאו אותה האחרונים ודחו אותה מכח ראייה מסוגיא אחרת, ועל ידי שמעיין בדברי האחרונים, מגיע אל חקר האמת, ואז מתקיים בו: אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך. ותורה נקנית בחבורה, כי תשועה ברוב יועץ. וראה בדברי הפתיחה ליביע אומר ח"א.

וכבר כתב הגאון המובהק השבות יעקב חלק ב' (סימן סד) שאין ראוי אפ"י למי שהגיע להוראה, להורות שום הוראה בלתי עיון בספרים, דהוי כמורה הלכה בפני רבותיו, כי הספרים שנתפשטו בקרב ישראל הם רבותינו. ושכן קיבל מרבותיו. ושמעתי ממר חותני זקני הגאון מהר"ש זצ"ל, שהיה זקן ויושב בישיבה ועל כסא ההוראה זה יותר מארבעים שנה, ואעפ"כ לא הורה בלתי עיון בספרים תחלה מה"ט. וסמך לדבר אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך. ע"כ.

גם בשו"ת שמש צדקה (חלק יורה דעה סימן לד) כתב, ונקוט האי כללא בידך, שכשם שאסור לתלמיד להורות במקום רבותיו, כך אסור לנו להורות ולפסוק דין אם לא נעיין היטב תחלה בספרי רבותינו הפוסקים. ע"כ.

וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן מז אות ד), שנודע גדולת רבינו מהר"י רוזאניס, בעל המשנה למלך, ומפורסם היה בבקיאותו ובזכרונו הברור, ואעפ"כ לא רצה להורות אפילו דין המפורש בש"ע, עד שפתח בספר ועיין בו, והורה על פיו, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שהשכחה וחסרון הידיעה גוברים עלינו, איך לא נבוש ולא נכלם להורות בלי עיון בספרים תחלה. ע"כ.

וכ"כ הגר"ח פלאגיי בספר כל החיים (מערכ' ד אות ו) בשם הגאון החקרי לב (חוי"מ ח"ב, סימן נב דף פז ע"א), שאזהרה למורה הוראה בזה"ז לחפש היטב בספרי האחרונים, ולא יסמוך על דעתו. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו חקקי לב ח"א (סימן ו).

וכ"כ הגאון הראש"ל בשו"ת נדיב לב (חלק יורה דעה סימן פג) שהמורים הוראות מבלי לעיין תחלה בספרי הפוסקים האחרונים, איסורא קא עבדי. ע"ש.

ועיין בשו"ת רב פעלים (חלק א' בפתיחת הספר), שכתב, ויש שאין דרכם לתור ולחפש בספרי האחרונים, אלא פונים דוקא לספרי הראשונים וכותבים מה שנראה להם לפי הכרעת דעתם וסברתם כאשר תשיג ידם, ובדרך זו מתנהגים על הרוב גאוני אשכנז, ואף על פי שבודאי לאו ברמות רוחא נהיגי הכי, עם כל זה אחר אלף מחילות מכבוד תורתם לא טוב עשו, כי זה כלל גדול בתורה שאינה נקנית אלא בחבורה, ולכך נקראו החכמים בעלי אסופות (חגיגה ג:), ותמיד תמצא שהגדולים צריכים לקטנים. והתנא הגדול אמר (מכות ג:): הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחברי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולם, ולכן אפילו הוא רב מובהק וחכם גדול למה לא יבקש לדעת מה שכתב הספר האחרון, הן מסברת עצמו הן ממה שאסף וקיבץ מהראשונים והאחרונים באותו ענין, ושמה ימצא שם דבר חדש. וכמו שמצינו לר' יוחנן שהיה מצפה לקושיות תלמידיו שע"י כך רווחא שמעתתא טפי (בבא מציעא פד). ואפילו אם לא ימצא דבר חדש יועיל מה שימצא לו חבר כסברתו, ואין זה כדן יחידי. ובדרך זו נוהגים חכמי הספרדים בפסקים ותשובות שלהם לתור ולדרוש מכל הספרים הראשונים והאחרונים ואחרוני האחרונים ככל אשר תשיג ידם כדי לברר ההלכה בתשובותיהם. ע"כ. שפתים ישק משיב דברים נכוחים.

ויש להוסיף בזה דברי הגאון החוות דעת בהקדמתו, וזה לשונו: ולא לבד שהתלמיד חכם צריך לגדול ממנו אלא אף לקטן ממנו, כמאמרם: "ומתלמידי יותר מכולם". והטעם כי כשם שבראיה החושית אם ישוטט האדם במבט עיניו לרחוק יכשל בנקל במה שלפניו, כן הוא גם בראיה השכלית כשמשוטט במבט שכלו למרחוק יהא נכשל בנקל במה שלפניו, ולכן צריך הוא לתלמיד ששכלו קטן, ואין שכלו משוטט למרחוק, ומרגיש במה שלפניו, ועוד כי מחמת צמצום שכלו

להסביר לתלמיד יראה גם הוא עצמו במה שלפניו. וגם מחמת הצמצום יראה ויבין יותר. כי זה דומה לרואה בשפופרת, שרואה יותר מחמת צמצום עין הראות, מה שלא יוכל להביט כל כך בלא השפופרת מחמת פיזור עין הראות. עכ"ל.

וכיו"ב כתב הגאון רבי יוסף תאומים בעל הפרי מגדים, בהקדמתו לחלק יורה דעה, וז"ל: ועלינו לשבח לאדון הכל על כל אשר גמלנו, ועוד ידו נטויה עלינו להטיב עמנו, ונתן לנו בכל דור ודור חכמים תופסי תורה בקבלתם, איש מפי איש עד משה רבינו, ואף בהיותנו בגלות המר לא עזב חסדו ואמתו מאתנו, ונתן לנו מנהגינו הלא המה רבותינו נ"ע, הם המורים לנו, והם המגלים לנו כל תעלומות, המה מאשרים ומחזקים, ומימיהם אנו שותים, ולולי הותיר ה' לנו שארית הזאת, נשתכחה התורה מישראל ח"ו. ע"ש.

וכ"כ בענף עץ אבות (עמ' שו ועמ' רכט ועמ' רסב ד"ה והגס לבו). ושם עמ' תא כתב: ואף הכותב חידו"ת, פסקים ותשובות בהלכה, יגש לפסוק הלכה באימה וביראה, ויזכה לכוין לאמיתת של תורה כי אוקומי גירסא סייעתא דשמיא הוא (מגילה ו ע"ב). ע"כ. ועיין עוד במה שכתבנו באגרת לבן תורה (פרק ד עמ' כו).

ללבן ההלכה בדיבוק חברים ובעצה מגדולי הדור

ובאמת שאפילו אם לא ימצא המעיין באחרוני הזמן שום סברא חדשה שראוי להעלותה על שלחן מלכים, ואדרבה יראה שהמחבר הלזה הנדחה והצולעה יקבץ, ואין סברותיו ודמיונותיו נכונות, סמא בידיה לאזור כגבר חלציו להפיץ ולהדיח ולסתור ראיותיו ויכריע שלא כדבריו, כי תורה אמת כתיב בה (ע"ז ד:), ואין משוא פנים בדבר. וכמו שאמרו באבות דרבי נתן (פרק כ"א) "כתר תורה במקומו מונח כל הרוצה ליטול יבא ויטול". והכל לשם שמים. ובזה יוציא מלב הטועים דלא לגרור אבתריה של המחבר ההוא, וגם לא יבא מאן דהוא לומר עליו אילו הוה שמיע ליה דברי המחבר ההוא הוה הדר ביה. וזכר לדבר יש להביא מ"ש בעדיות (פ"א מ"ו): אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד לבטלן, שאם יאמר אדם כך אני מקובל יאמרו לו כדברי איש פלוני שמעת. ועיין במפרשים שם. ונראה דזו היא הדרך שיבור לו האדם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכדתניא (בפ"ו דאבות), במ"ח מעלות שהתורה נקנית בהם, בפלפול התלמידים ובדיבוק החברים. ועיין בשו"ת בית דוד (חח"מ ס"ס צ"א) ששמע מפי מהר"י קובו ז"ל שקבלה בידינו שבמקום שמהר"ש חולק על מהר"א די בוטון יש לדון כמהר"ש, חדא דהוי בתראה טפי, ושנית שקבלה בידינו שמהר"ש היה עושה פסקיו בפלפול החברים והתלמידים כדי שיצא הדין מלובן ומבורר. ע"ש. ודון מינה לנידון דידן.

וידוע מה שאמרו בעירובין (ג:) מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן מפני שנוחין ועלובין היו ושונין דבריהם ודברי ב"ש. ולא עוד אלא שמקדימים דברי ב"ש לדבריהם. ע"ש. וכתב מרן בכללי הגמרא (אות נא). שלפי שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהם ודברי ב"ש, זכו לכוין לאמיתת של תורה, שצריך זכות ותפלה כדי לזכות לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא (ב"ק צב). וע"ש. [והיינו, דאע"ג דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ושניהם אמת, וכמו שפי" שם הריטב"א, מ"מ מפני מה הכריעו חכמים לנהוג כאחד מהם, ועל זה אמר מפני שנוחין ועלובין היו וכו']. ועיין ביבין שמועה (כלל רל"ח).

ומה שבית הלל זכו לכך מפני הענוה, היינו מפני שהחכמה בינה ודעת הכל מאתו יתב', והקב"ה השפיע עליהם שפע של חכמה להבין דבר מתוך דבר, בסברות ישרות, וזכו לשפע של חכמה מפני הענוה שהיה להם.

שלא להרבות בעיון בספרי מחברי הזמן שאינם ע"פ גדולי הדור

אולם הדרך הנכונה היא לעיין בספרי האחרונים המפורסמים למורי הוראה, ולא לבזבז הזמן להרבות לעיין בחיבורים של זמנינו, ממי שאינם גדולי הדור. ולא ירבה בהם, וכך יזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, שחכמה יש כאן, זקנה יש כאן (ברכות לט.). דאף שיש בכמה מספרי הליקוטים של מחברי הזמן בקיאות בפוסקים, מ"מ אם דרכם לחדש סברות בלא הכרח, לא ירבה בלימוד בספריהם, שלא ימשך אחר דרכם לחפש חידושים בהלכה, אלא אם כן הוא מעיין בשרשי הדברים ובמקורותיהם, לעמוד על האמת. וכיו"ב כתב בשו"ת שארית יהודה (בנו של הבית שערס, ס"י קטז ד"ה והנד) השיב לשואלו, והנדך רואה שכל דבריך מופרכים, וכולו קמשונים, וזה גורם לך שאתה עוסק הרבה במחברים צעירים בזמנינו, ותמה אני עליך הלא ה' נתן לך חכמה להבין ולהשכיל, ומה לך אצליהם, כלך אצל גפ"ת וש"ע, אז תשכיל בתורת ה' ותהיה לאילנא רברבא, ואל יקשה בעיניך שהרהבתי בנפשי להוכיחך ע"ז וכו'. ע"ש.

ואמנם אחר שילמד הסוגיא בגפ"ת ובבית יוסף, שלחן ערוך ונושאי כליו, ובספרי השו"ת המפורסמים, אדרבה טוב ונכון שיעיין גם בספרי אחרוני זמנינו, אולי יסיפו לו סברא או ראייה, ועל כגון זה יש להמליץ ותשועה ברוב יועץ, וכך היא דרכו של מרן אאמו"ר שליט"א. אלא שאם מעיין בספרים של מחברים צעירים בני דורינו, מן הראוי לבדוק סברותיהם ומקורותיהם, שלא אחת מצאנו שהעתיקו חצאי דברים, או שביארו דברי הראשונים באופן לא נכון. וראה בתשובה שכתבנו בעין יצחק ח"ב (עמ' תקעג) לענין ברכת הבמבה, שהבאנו מ"ש בספר ברכת ה' לפרש דברי הריטב"א בהלכות ברכות באופן לא נכון, והגיע למסקנא לא נכונה לענין ברכת הבמבה. וכן הערנו שם על מי שהעתיק משם תשובת הריב"ש (ס"י לה) שאין לשנות מנהג אפי' הוא נוגד להלכה, והמעין בתשובת הריב"ש יראה שכתב שלא היה בידו כח לשנות המנהג, וקיים בעצמו כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר וכו'. ע"ש.

לקרוא שם הספר לפי הנושא, או בשם הרומז למחבר

והנה ידוע שראוי לכל מחבר לרמוז שמו בשם הספר. וכן עשו המחברים בכל הדורות, וראה להלן. וגם הספר הנוכחי "**שלחן המערכת**" רמוז בו שם המחבר, כי שלחן המערכת (כולל האותיות) גימטריה: "ממני יצחק בן לאאמו"ר הרב עובדיה יוסף". [ע"ה"כ]. וכן "ספר שלחן המערכת" [עם תיבותיו] גימטריה: "ממני יצחק בן למורינו ורבינו הרב עובדיה יוסף". ודו"ק.

והנה מקור המנהג לרמוז שם המחבר בשם ספרו, הוא ממה שאמרו בספרי, מנין למחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע, ודברי ר' יהושע בדברי ר' אליעזר, וכן מנין לאומר על טהור טמא ועל טמא טהור, שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר: לא תסיג גבול רעך, שהראשונים גבלו דברי ר' אליעזר מה הם, ודברי ר' יהושע מה הם, ועל טמא אמרו טמא, ועל טהור אמרו טהור, והוא מחליפו ומסיג גבול כל אחד ואחד. ויש מפרשים כיון שלמעשה הלכה כאחד מהם, כגון ר' אליעזר ור' יהושע שהלכה כר' יהושע, נמצא המחליף משיג גבולו של הקב"ה אשר גבלו ראשונים שהיו חכמי התלמוד.

והראשונים למדו מכאן שמי שיש בידו איזה ספר של פירושים יכתוב עליו את שם המחבר, שלא יבוא אדם לומר שהוא חיברו ויענש על כך.

ועיין בספר הרוקח בפתיחתו לספרו הקדוש פתיחתא דחכימי, דראוי למחבר לרמוז שמו בשם חיבורו. ויש שמסתפקים בזה ברמז של ראשי תיבות, או גימטריות, ובעל הרוקח קרא לספרו רוקח, יין רקח, מעשה רקח, מכיון שרקח בגימטריה שווה אליעזר. וכן פרקי רבי אליעזר מתחיל במלים מי ימלל גבורות ה', שהוא בגימטריה אליעזר בן הורקנוס.

וכבר כתבנו לעיל מה שכתב בספר חסידים (מרגליות, סימן תקפו) בשם ס' הכבוד, לא יחטא האדם לאחר מות האדם בשביל אבותיו, אם יודע שאביו לא עשה פירוש של אותו ספר, ואביו צוה לו תכתוב שמי עליהם, שאני עשיתי אלה הפירושים, וכבר אמר לו בחייו אותו פלוני עשה אותם, ואני רוצה שתכתוב שמי עליהם כדי שיאמרו עלי ז"ל, לא יכתוב הבן, אלא [שם] פלוני הרב שעשה אותם. וכן דורש בספרי לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, שלא ייחס דברי ר' אליעזר לר' יהושע, ומה שאמר ר' יהושע לר' אליעזר, ואם אמר דברי ראובן בשם שמעון, או שלא אמר בשם אמרו, הכל בספר הכבוד. ושם בפירוש ברית עולם, כתב, שאם היה מקיים צואת אביו, מלבד שהוא חוטא גם לאביו, יש לו עונש גדול בעולם הבא, שגנב הפירוש, ובכל פעם שמזכיר נענש. ומ"ש שיכתוב שמו, היינו משום שלא יבא אדם לומר שהוא שלו. א"נ יכתוב שם המחבר להיותו אדם גדול יקבלו דבריו. אבל בלא"ה אין קפידא, כמ"ש הרב פנים מאירות. וכן מוכח מדברי רבינו סימן שס"ז, וזה היפך מ"ש הרב המפרש כאן, והוא תלה בספר הכבוד, אך לא ראה הס' שאינו מצוי. ע"כ. ועי' מג"א (סימן קנו) שכתב, שכל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו. [וכן בלוקח מהלך שלם מספר אחר בלי להזכירו].

ובשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' כ) הביא מי שתמה על מקור דברי המג"א, וכתב, שאין זה בגמרא נדרים, והוא בילקוט משלי (כ"ב) בפסוק אל תגזול דל כו' אמר ר"ש בן יוחאי אר"י בר טבלא אר"א משום ר"א, דתני רב חייא, כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו. ולא מצאתי מקורו. וגם סידור האומר שם שהתחיל בר' שמעון בן יוחאי, ומסיים דתני רב חייא הוא דבר זר לפי סדר הדורות. אבל גוף הדבר שמי שאינו אומר דבר בשם אומרו שעובר על לאו דאל תגזול דל, מקורו במדרש תנחומא פרשת במדבר בפסקא המתחלת ילמדנו רבינו תינוק שנולד לששה חדשים וכו', קרוב לסוף הפיסקא, זה נוסחה, אמר ר' חזקיה אר"ח ב"א בשם ר' יוחנן, כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עליו הכתוב אומר אל תגזול דל. ע"כ.

ומטעם זה הקפידו לרשום שם המחבר על הספר, כדי שאחרים לא יתהדרו בדבריהם, ויעברו על האיסור הנ"ל.

ובהקדמה מבן המחבר מגן אברהם כתב: ולא רצה שיקרא שמו עליו מגודל ענותנותו, ואף אני לא לכבוד בית אבא אלא לזכות את הרבים וכו' כי היא חיים ואורך ימים למחזיקים למגינים עליהם בעידנא דעסיק ביה, ועל כן קראתיו בשם מגן אברהם, ושמעתי מתלמידיו המופלגים שפעם אחת שאלוהו היאך ומה יקרא שם הספר, והשיב להם באקראי נר ישראל וכו'. ע"ש.

וכן בהקדמת הרב עטרת זקנים כתב, שקרא לספרו כן, שאלו ב' התיבות עטרת זקנים עולה

במנין קטן עם הכולל כמנין שמי מנחם מנעדל וכו'. וכן בהקדמת בן המחבר נתיב חיים כתב, שקראו נתיב חיים שהוא בגימטריה נתנאל עם הכולל וכו'. ע"ש.

ובספר חסידים (מרגליות, ברית עולם ושומר הברית סימן א') כתב, ונכתב ליראי ה' ולחושבי שמו וכו'. לפי הנודע כי רבינו המחבר היה רבינו יהודה בן רבינו שמואל קדושי עליונים זצ"ל. אפשר שקרא הספר הקדוש הזה ספר חסידים, גימטריא זה יהודה בן שמואל עם הכולל לרמוז שמו ושם אביו, כשם שהיו התנאים רומזים שם, כמו שכתב תלמידו רבינו בעל הרוקח זצ"ל. ע"כ.

ועיין במטה משה בהקדמה רמזים על שמות הנביאים בספריהם. וכן בספר שמע ישראל על השלחן ערוך (סימן א' אות כט) רמזים על שמו של מרן בשלחן ערוך.

והגאון החתם סופר בדרשותיו (חלק ב' דרוש לכ"ז אלול תקע) כתב, ואני אומר שכולם שכחו להביא ראיה ברורה מהקב"ה עצמו, שהתחיל עשרת הדברות באנכי, ולא אמר אני, ואמרו חז"ל (שבת קה). כי הוא נוטריקון אנא נפשי כתבית יהבית. ופירש רש"י, אני בעצמי. ע"ש. ורמז בתחלת דבריו כי הוא יתברך חיבר הספר התורה הזה.

ומרן החיד"א בספרו דבש לפי (מערכת השי' אות כ') כתב, כי שמו של האדם היא הנשמה, וכמ"ש מהר"ם די לונזאנו ז"ל, במ"ש רז"ל על שמו של משיח. שהיא נשמתו. וכ"כ הרמ"ז, דהשם הוא הנשמה. וזה הפירוש ראה קראתי בשם, להשפיע לנשמתו. ע"ש.

ובספר לב שומע בהקדמתו (כתוב זאת זכרון בספר אות ב') כותב, שעל ידי שמזכיר שמו בספרו מעורר שרשי נשמתו ויבא לו שפע מן השמים להוציא לאור חידושי תורה השייכים לשורשי נשמתו, ועוד שאותו השפע יועיל שלא ישכח מה שחידש.

ושם הביא ממדרש תנחומא (פרשת האזינו) בחתימתו של משה כאדם שמסיים ספרו וחותר שמו בסיום ספרו. ע"ש.

ומצינו לכמה גדולי הדורות שקראו שם החיבור שלהם על פי שם הפרטי, כמו מרן הבית יוסף שקרא לחיבורו על הטור בשם בית יוסף, וכן דרכי משה לרבי משה איסרליש, וכן הגאון רבי אהרן ב"ר חיים אברהם פרחיה הכהן קרא לספרו פרח מטה אהרן (שנת תסג). וכן ברכי יוסף לרבי חיים יוסף אזולאי, וכן מאמר מרדכי לרבי מרדכי כרמי, וכן נהר שלום לרבי שלום וינטורא, וכן לב חיים, חיים ביד, רוח חיים, לרבי חיים פלאגי, וכן מהר"א פלאגי קרא לכל חיבוריו על שם שמו הפרטי, אברהם אזכור, אברהם אנכי, אברהם את ידו, אברהם את עיניו, והוכיח אברהם, וימהר אברהם, פדה את אברהם, שמו אברהם. וכן ספר דמשק אליעזר, לרבי אליעזר פאפו, וכן אהבת יהונתן לרבי יהונתן אייבשיץ, חכם צבי לרבי צבי אשכנזי, שערי רחמים לרבי רחמים פרנקו, הלכות יום טוב להרב יו"ט אלגאזי. ועיין בספר גוילי אברהם (דף עח.), ובשם הגדולים מערכת ספרים (מערכת ז' ספר הזכרונות). ובספר תוכחת חיים (פרשת בהעלותך ד"ה וצא), ובספרו תורה וחיים (מערכת סי' אות ריג), ובספרו נפש חיים (מערכת שי' אות צט), ובשו"ת מעשה אברהם (חיו"ד סי' לח), ובספר סגולות ישראל (מערי' סי' אות לו בהג"ה).

והמהר"ל מפראג בהקדמה לספרו באר הגולה כתב, שקרא לספרו באר הגולה כי כל איש נבון דלה ידלה ולבארות שבע יפוצו מעיינות למרחקים.

ז"ל הגאון הנודע ביהודה בהקדמה לספרו ציון לנפש חיה: וחיבורי נודע ביהודה קראתי שם העצם על שם אדוני אבי ז"ל, ושם אמי ברמז במספר קטן, ועתה קראתי שם העצם על שם אמי נפש חיה היא שמה, ושם אדוני אבי במספר הלמ"ד שבראש מלת לנפש, כי יהודה מספרו שלשים. וציון הוא ציון לשמי יחזקאל וכו'. ע"כ.

גם בהקדמה לשו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא כתב: וליתן אמרי שפר, קראתי שם הספר לשם אבי התעודה, ושמו נודע ביהודה, גם אמי מורתי שמה הטוב רמזתי, נודע עם המלה במספר קטן יעלה כמו שם חיה. ציון לנפש חיה, שם הספר וזכרו וכו'. ע"כ.

גם הערוך לנר נקרא על שם אותיות שמם של הוריו, אהרן רעכל.

וספר חות יאיר מהרב חיים יאיר בכרך נקרא כן למזכרת לזקנתו החסידה מרת חוה, כמבואר בהקדמה שם, וז"ל: ומפני שאבותי כולם אנשים אנשי שם ומפורסמים, חיברו חיבורים מחוכמים, וזכרונם הם דבריהם, וגם מצד כי בניהם מתייחסים אחריהם לבית אבותם למשפחותם, כ"ש אם גם הם חכמים חדשים שיעידו על השרשים, מה שכל זה אינו נוהג בנשים, לכן עשיתי לזקנתי מזכרת, כי היתה חכמה בחכמה התורה ובמעשים, אם כל בני גילה ועטרת תפארת, ויובן חות יאיר, יאיר המיוחס לאשה חסידה חוה, כי כן דרך לשון אשכנז כשתולין האדם בגדול שממנו נתייחס וכו', הכי נמי יפורש חות יאיר, אף על גב דהתם ה' והכא תי', [חיה, חות] יש אם למקרא. ע"כ.

וכיוצא בזה בספר נפש חיה, לרבי ישראל סגל לנדא, שקרא לספר על שם בתו ע"ה שיהיה לה לשם עולם. וכן ספר זכרו תורת משה בא לזכר בן המחבר.

והחיי אדם בהקדמתו כתב, כי בתיבות חיי אדם מרומז שם אמי מורתי ז"ל, ושם הכינוי של אא"מ ז"ל ושמי ושם עירי, כמ"ש הרוקח שצריך לרמוז שמו בספרו, ולא הזכרתי שם המחבר לא מחמת עונה אלא עפמ"ש בספר חסידים, שמנכין לו משכרו בעולם הבא. ואין מן הראוי להסתכל במחבר הספר אלא במה שכתבו בו, כי מן התולעת קטן יוצא בגדי המשי ומן החילזון יוצא תכלת, הצבע המובחר והיקר, וכאמרם ז"ל "אל תסתכל" וכו', ואני לא חיברתי ספר זה לעשות ממנו קרדום, כידוע מגודל ההוצאות הדפוס, והלואי שיהיה ביאה כיצאה, וגם לא לקנות שם, אחר שאינני מזכיר שמי, רק אולי אזכה ואהיה ממזכי הרבים וכו'. ע"כ.

והגאון רבי שבתאי ליפשיץ בספרו תפארת יעקב (מונקאטש תרעד, דף ח סע"ד) כתב, וזה שיש לרמוז בקרא זה ספר תולדות אדם, היינו על ידי שאדם לימד תורה הוא זה ספר תולדות, על ידי זה יזכה להוליד בנים ואפילו שלא בדרך הטבע.

וכן הביאו משם שו"ת מנחת דבשי, שיש בדבר משום כיבוד אב ואם.

ועל פי זה יש שנהגו לקרוא את שם חיבורם על שם האב או האם, ויש בזה משום כבוד לאביו ולאמו, אף שברור דאין בזה שום צד של חיוב.

ויש מגדולי הדורות שרשמו שם ספריהם לפי נושא הספר, כמו הספר ראומה על הלכות שחיטה, לרב נחשון גאון, שהוא רמז לפסוק וראומה ילדה את טבח, וטבח מרמז על הלכות שחיטה. או שהשם ראומה ניתן בגלל שהספר מתחיל במילים ראו מה. וכן ספר "איל משולש" לרבינו הגר"א, נקרא כן על שם נושא הספר, שהוא דן בחכמת המשולשים, ואיל הוא חלק מאותיות אליהו. וגם הספר

הנוכחי שלחן המערכת נקרא גם על שם המערכות שבאו בספר לפי סדר הא-ב.

ביאור ענין שפתותיו דובבות בקבר

והנה מעלה גדולה יש בחיבור ספר דמלבד זיכוי הרבים בחיים חיותו של המחבר, אלא גם אחרת פטירתו, כשלומדים בספרו הרי שפתותיו דובבות בקבר, ויש לו מעלה וזכות כמו שאמרו גבי ברא שמוכה אבא. וכמבואר ביבמות (צז:). אמר רבי יוחנן משום רשב"י, כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר. וכ"ה בסנהדרין (צ:). אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר, שנאמר דובב שפתי ישנים. וכ"ה בבכורות (לא:). ובמהרש"א (ח"א, יבמות שס) הביא הקושיא הא אנו רואין שהגוף נרקב, ובערוך לנר פירש, ע"פ המבואר בזוהר (פרשת ויחי) שנפשו של אדם נשארת בקבר כדמות האדם בחייו, ונקשרת עם רוחו בג"ע התחתון, ועם נשמתו בג"ע העליון, ולכן הולכים על הקברים להתפלל על כל צרה שלא תבא, ולכן שפיר שייך שפתותיו דובבות אף שכבר נרקב הגוף. ע"ש.

ובספר בני יששכר (במאמרי חדש כסלו טבת מאמר ב' תורה אור אות נ') פירש, שהובטח ליהושע בן יהוצדק, ונתתי לך מהלכים בעוה"ב, היינו תלמידך בעוה"ז שעדיין הם מהלכים נתתי אותם לך, היינו גם אתה מהלך על ידם כשתהיה בין העומדים האלה, אעפ"כ כשיאמרו תלמידך המהלכים שמועות מפיך תהי' גם אתה מהלך ונסוע ממדריגה למדריגה. ע"ש.

ובשו"ת בנימין זאב (סימן רמט) פירש, דשפתותיו דובבות בקבר היינו שיהיו שפתי נעות בקבר כאלו אני חי, וכדפרש"י, והכי איתא בבכורות, ופירש"י שם דובבות נעות. והנאה היא לו שדומה כחי. והכי איתא בפ' חלק ובירושלמי דברכות פרק היה קורא.

ובהקדמה לשו"ת אור לציון חלק א' כתב, שיש תועלת בענין חיבור ספר, דאף על פי שאמרו במתים חפשי, וכיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה והמצוות (שבת ל.) מכל מקום יש לו שכר ומעלה על כך, דלא גרע ממי שאינו מצווה ועושה. ואפשר דאף עדיף מיניה, על פי דברי התוס' (ע"ז ג. ד"ה גדול), דהטעם שגדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, דהמצווה ועושה דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו, ואפשר דכל זה בעולם הזה דאית ביה יצר הרע, אבל לעתיד לבוא שיתבטל היצוה"ר משמע שלא יהיה הבדל בין מצווה ועושה למי שאינו מצווה ועושה. ואפשר נמי דגדול מיניה וכו'. [דהא לא מפקידנא ועבידנא]. ע"כ.

ולכאורה אחר מיתה אינו בגדר אינו מצווה ועושה, דכל הציווי הוא בגברא בר חיובא, אבל אחר פטירתו של אדם אינו בכלל החיוב כלל ועיקר, ולכן אמרו במתים חופשי, שיצא מכלל המחוייבים. וממילא לא שייך בו דרגת גדול המצווה ועושה וכו', נהי שיש לו שכר שגרם ללימוד תורה בעולם על ידי שהניח ברכה אחריו בספריו, מכל מקום אין זה בכלל קיום מצוה כלל, דלא שייך קיום מצוות במת, ואי אפשר דחשיב כאילו לומד בעצמו תורה, אחר שהוא פטור ועקור בכלל מכל חיובי התורה. ודו"ק. שוב הראוני שכן העיר ידידנו הרה"ג רבי שמואל חיות שליט"א [ר"מ בישיבתינו] בספרו ישמח משה על ב"ק (יז. דף שעא). ע"ש.

ומרן החיד"א הביא בשם ספר מקדש מלך שפירש בלשון הזוהר, וז"ל: ותדבר מאיננו מלין דאנא אמינא דתימא לון משמי. ולכאורה קשה דפשיטא שיאמר אותם משמו. וי"ל שמבקש

ממנו שכשרבי יהודה יאמר חידושים של תורה, ובתוך הדברים נזכר שחידש ר' יצחק איזה חידוש הדומה לאותם חידושים, יאמר אותו כדי להזכיר שמו של ר' יצחק, ודייק, כד תימא מלי באורייתא ותדכר מאינן מלין דאנא וכו'. עכ"ל. והעיר בזה, שהרי הלשון הוא, דכד תימא מלי דאורייתא ותדכר מאינן מלין דאנא אמינא, תימא לון ותו לא. ואומרו דתימא לון משמי, היינו שהוא מבקש שיאמר משמו. ולפי הנז' הוא פשוט, לא נצרכא אלא שיאמר אותם אף שלא היה צריך לאומרם, אבל לאומרם משמו פשיטא ואינו צריך בקשה. לכן נראה שזהו בקשה תדיר, ואח"כ ביקש בקשה אחרת שיתפלל עליו על קברו כל ז'. ועוד העיר דפירוש ספר מקדש מלך הנז', מאיש לוקח, מספר זהרי חמה, שהוא קצור ירח יקר כידוע.

וכתבו עוד, ולענין שפתותיו דובבות כתב הרב פנים מאירות, דאין צורך להזכיר שמו, דקמי שמיא גליא, וכל הקפידא דאם יודעים שהוא מאדם גדול יקבלו דבריו. ומה שנתפשט המנהג שכל מחבר מזכיר שמו על הספר, לפי שיטה זו אפשר לתת טעם, שיהיה לזכרון לו ולזרעו אחריו, שיליצו בשמים עליהם מלאכי החסד, ששומעים שמזכירים שמו לטובה בתורה ומליצים טוב בעדם. ועוד שכיון שמצינו דנחמיה נענש שלא נקרא שמו על ספרו, כמו שאמרו בסנהדרין [צג:] א"כ בדורות אלו אם לא יזכירו שם על ספרם, יאמרו שזה היה עונש להם שלא נקרא הספר על שם.

אם על מחבר ספר להדפיס את שמו על הספר, או להדפיסו בעילום שם

והנה אם ראוי למחבר ספר לכתוב את שמו בספר, כדי שיהיו שפתותיו דובבות כשאומרים שמועה בשמו (יבמות צו:), או לא, חקר בזה בספר פנים מאירות בהקדמתו, ובאורך בשם הגדולים (מערכת ספרים אות נו). והשיב שם, דהא דשפתותיו דובבות אינו מחייב שהאומר שמועה יזכיר שם אומרה, דהגם שיאמר סתם, או בשם אחרים, קמי שמיא גליא היולדה והמחזיקה, ושפתותיו דובבות, אך הקפידה שהיו מקפידים לומר בשם אומרה, טעמא דכשיאמרו השמועה משם אומרה, והוא אדם גדול, השומע ישמע ומקבלה, וגורסין אותה, ונותנין לב ללומדה. ועל ידי זה האומרה שפתותיו דובבות, כי הא דאמרו בכתובות (כה:) ההוא דאתא לקמיה דר"ל, אמר ליה מוחזקני בזה שהוא כהן, מה ראית, שקרא ראשון בבית הכנסת. א"ל ראית שחילק על הגרנות, א"ל ר"א, ואם אין שם גורן בטלה כהונה, זמנין הווי יתבי קמיה דר' יוחנן וכו', א"ל ר"י, ואם אין שם גורן וכו', הדר חזא לר' אלעזר בישות, [החזיר פניו ונסתכל ברבי אלעזר בעין רעה, שהבין שמפי ר' יוחנן שמע לשון זה, וכשאמר לשון זה לא אמרה בשם רבי יוחנן, לפיכך לא קיבלה הימנו. רש"י]. אמר, שמעת מילי דבר נפחא ולא אמרת לן משמיה, אלמא דמפני דר' אלעזר לא אמרה משמיה דר"י לא קיבלה מיניה, וכמו שפירש"י. וכיו"ב אמרו בשבת (כא:) אמרוה רבנן קמיה דאביי משום ר' ירמיה ולא קיבלה, כי אתא רבין אמרוה קמיה דאביי משמי דרבי יוחנן וקיבלה.

והנה בספר הזכרונות [המדבר באיזה דינים אשר קצת מהעם נכשלים בהם, והרב כנסת הגדולה מביא דבריו] לא נזכר בספר מי בעל דברים, שמו ושם עירו, וידענו שחיברו הרב החסיד מהר"ש אבוהב, אחד המיוחד מרבני וינצ'א, הרב המחבר שו"ת דבר שמואל. ולרוב חסידותו לא הזכיר שמו עליו. וכן מוכח בשו"ת שמש צדקה ובספר לקט הקמח. ואי משום שיהיו שפתותיו דובבות, הנה לכאורה אפילו אם לא יכתוב שמו, הא קמי שמיא גליא מקור הדין, והרי מצינו הרבה ברייתות ומשניות בסתם מבלי להזכיר שם אומרם, ואין חשש רק דלא לקבלו, ואמטו להכי במשניות וברייתות דודאי מקבלים אין צריך לזכור בשם אומרם. וזה היה דעת הרמב"ם לכתוב כל ההלכות בסתם. ואמנם יש

צד לומר שאין להדפיס ספר בלא לציין שמו, שהרי לא יקבלוהו אחר שלא ידעו מי המחבר. ואם הוא מפורסם לבעל הוראה וסברא, נכון יותר לפרסם שמו כי היכי דליקבליה מיניה.

ובשם הגדולים הנ"ל פירש בזה את הפסוקים אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי לעשות רצונך אלהי חפצתי, ותורתך בתוך מעי, בשרתי צדק בקהל רב, הנה שפתי לא אכלא ה' אתה ידעת. שהרי יש צד לומר דמחבר ספר לא יזכיר שמו עליו מצד העונה, וההכרח להחזיקו בשמו הוא, כי היכי דלקבלו מיניה, וזה שאמר אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר, שהם התהלים כתוב עלי, דכולי עלמא ידעי שאני המחבר, וכי תימא מדרך החסידות דליהוי כמזמורא יתמא מבלי זכר בעליו, לזה אומר לעשות רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מעי, מה שאני מיחס ספר תהלים לי לאו מרמות רוחא הוא, רק לעשות רצונך, כי הנה תורתך בתוך מעי הוי חלקי שקבלתי מסיני, ואם איני מכנהו על שמי, לא יקבלוהו, והראיה שאינו להתגדל, בשרתי צדק בקהל רב, ותמיד אני דורש לעם ואיני חושש שיבוא אחד העם ויגנוב החידוש ההוא, משום דכיון דאומרים החידוש ההוא שפתי לא אכלא, ויהיו שפתותי דובבות, אף שאינו אומר בשמי, ה' אתה ידעת מי המחבר, ושפתותי דובבות אבל לענין הספר מוכרח דלימרו משמי, וידעו כי אני המוליד כי היכי דליקבלו מיניה. וזהו לעשות רצונך.

וע"ש שמתחלה מרן החיד"א הסכים עם דבריו, דלהיות שפתותיו דובבות אינו צריך להזכיר שם אומרו, דקמי שמיא גליא. וראיה לזה מסתם משנה וכל ההלכות הנאמרות במשניות וברייתות בסתם, מבלי הזכיר שם אומרם, ואם איתא דלהיות שפתותיו דובבות הדבר מוכרח שיזכירו שם אומרם, אמאי רבינו הקדוש ותלמידיו לא אמרו כל דבר בשם אומרו כדי שיהיו שפתותיו וכו'. אלא מוכרח דאף אם לא יזכירו שמות הבעלים מהחידושים ההם, לפניו נגלו תעלומות, והאומרם שפתותיו דובבות, ואין חושש רק דלא ניקבלו, ואמטו להכי במשניות וברייתות דודאי מקבלים, א"צ להזכיר שם אומרו, וזה היה דעת הרמב"ם לכתוב כל הלכות סתם. ועמ"ש באגרותיו.

ועמ"ש בספר ים יששכר פי' תוספתא דביצה (הנדפס במיץ תקכ"ט) שנתן טעם למזכירים שמותם על חיבוריהם. ע"ש.

ובספר חסידים (סימן שס"ז) כתב בזה"ל: חכמים הראשונים לא היו כותבים ספריהם בשמם, ולא היו מניחים לכתוב שמם על ספריהם, כגון מי שחיבר תורת כהנים, מכילתא, ברייתות ומדרשים, אגדות ותקוני עולם, כגון מס' סופרים, לא כתבו בספריהם אני פלוני בר פלוני כתבתי וחברתי זה הספר, כדי שלא יהנה מהעוה"ז, ויפגום שכרו בעוה"ב. או היו לו ממעטים בעוה"ז זרעו, ושם טוב מזרעו כנגד הנאה שנהנה בעוה"ז, שקיבל הנאה על שמו. עכ"ל.

נמצא טעם לשבח על חסידות זו שלא להזכיר שמו, שלא ליהנות מהעוה"ז. ואשר כן עשו גדולי עולם, ונתקיימו דברי ה' פנים מאירות, דטעם הזכרת השם למחבר ספר, כי היכי דליקבלו מכח האומר דרב גובריה, אבל לענין שפתותיו דובבות, אין צריך להזכיר שמו, דקמי שמיא גליא מי בעל דברים, וכשנאמר הדין או החידוש, אפילו סתם, הוא ברחמיו דובב שפתי ישנים.

ועוד הביא שם שהקשו ממה שאמרו בזוהר הקדוש (פרשת ויחי דף רי"ז ע"ב) דרבי יצחק שאל לרבי יהודה, בהרגישו כי קרוב יום סילוקו, וז"ל: אתינא לגבך למבעי תלת מלין, חד דכד תימא מלי דאורייתא ותדכר מאינן מלין דאנא אמינא, דתימא לון משמי, בגין לאדכרא שמי וכו'. עכ"ל. הרי דר' יצחק רצה שיזכירו חידושי משמו, ואי כדעת הרב פנים מאירות, דכשנאמר החידוש אפילו בסתם

אתי"א פקיד"ה למחדשו, ושפתותיו דובבות, אם כן מאי איכפת ליה לרבי יצחק להזכיר שמה, והלא קמי שמיא גליא.

ומרן החיד"א דחה זאת, דאדרבה משם ראייה דלענין שפתותיו דובבות אין צריך להזכיר השם, דאי ס"ד דחייב להזכיר השם, אמאי איצטריך רבי יצחק לצוות לרבי יהודה על זה, ודאי דר' יהודה יאמר משמו, כי חייב הוא לזה, וכך היא המדה, אלא משמע דאין קפידא להזכיר החידוש בשם האומרו, אשר ידעו ה' כביכול, ומשום הכי ר' יצחק לטפווי אתא, דרבי יהודה יזהר בזה. אמנם חל עלינו חובת ביאור כל שישנו בנותן טעם לר' יצחק דאכפל תנא לצו"ת לזה, מאחר דלא נ"מ מידי, דאי משום דעי"ז השומע ישמע ומקבל החידוש ההוא, וחוזר עליו ויגידנו לאחרים, ומקבלים דין מדין, הלא כיון דר' יהודה הוא אומר, הגם דיסברו דהחידוש ממנו, מקבלי מיניה, כי גדול רבי יהודה כמוהו, והקב"ה או היודע מארי' קמא, ושפתותיו דובבות. והא דר' יצחק מטעם אחר, ובפירושא איתמר, דקאמר תימא לון משמי בגין לאדכרא שמי, והכוונה, דר' יהודה מן קדם דחיליה תקיף בשמים ממעל לחש"ב חד משבעה עיינין חברי רשב"י, ור' יהודה היה מצד החסד, כמ"ש גורי האר"י זצ"ל, ועיין ברעיא מהימנא (דף רכ"ג סוף ע"א), לכן בהזכיר ר' יהודה שם ר' יצחק, היה מועיל, ויט אליו חסד, ומתרבה השפע על נשמתו, ובפרט בתוך השנה דבהזכיר שמו יאמר זלה"ה וכיוצא, ולא מצד שפתותיו דובבות, רק מבחינה אחרת, שהמזכיר שמו גדול כבודו לעזר ולהועיל לנשמתו. והיינו דאמרין (שבת צג): כלפי לייא, ברשעים דלא מסקי בשמייהו, שלא יהיה להם תועלת ונחת רוח בהזכרת שם, ויאבד כל זכר למו, ותעלה רקבובית בשם, וגמירי מדה טובה מרובה לצדיקים, ובפרט אם המזכיר שם רבא אילנא ותקיף חיליה.

ועוד כתב שם: ודע שמה שכתבתי דמזמן הגאונים כל מחבר ספר כותב שמו עליו, כוונתי שנודע המחבר, ועל הרוב אני אומר, דאע"ג דהרי"ף והרא"ש והמרדכי לא כתבו הקדמות, ולא כתבו שהם ז"ל חיברו, כיון שתלמידיהם ידעו שהם ז"ל חיברו, והם פרסמו הדבר, כמו שיכתבו הם דמי, ועוד שנראה דהרא"ש קרא שם הספר אשרי על שמו, וכן המרדכי. והעיטור אפשר שהיה כתוב ונאבד, וכבר נודע. וספר מתיבות וספר הבתים, אין בידינו הספרים, ואפשר דשם היה כתוב. ורש"י ז"ל מסר הפירושים לנכדיו ולתלמידיו, ופרסמוהו. וספר החינוך כבר רמז איזה רמז. ומה שנשאר בלי ידיעה הוא ספר הכלבו, וספר הנייר. גם מחברי תוספות שנראה שהם הרבה, ולא נודע המחבר שכתב התוספות, אפשר שבכתיבה היה נודע מי המחבר. והראשונים ידעו ומזכירים כל א' בשמו, והלכות גדולות תלמידיו ידעו. באופן דרובא דרובא כתבו שם או מסרו לתלמידיהם, ועי"ז נודע שם המחבר.

וע"ש שכתב דאעיקרא דדינא פירכא, דמה שהניח הרב פנים מאירות במונח דאין צריך להזכיר השם להיות שפתותיו דובבות, דקמי שמיא גליא, ואין צורך להזכיר מי בעל דברים אלא כי היכי דליקבלו מיניה. הנה אפשר שצריך להזכיר שמו, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ויש קטרוג שלא יזכה להיות שפתותיו דובבות, והקב"ה מלך המשפט, על ידי שבעולם הזה מזכירים שמו בתורה, ואומרים דין או חידוש בשמו, מתעוררים הרחמים ויגדל כח המליצים טובה עליו, ושפתותיו דובבות. וזכר לדבר מאי דאמרין בב"ק נ. בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור, ואמר ר' חנינא דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו וכו'. וקשה דאמרו שם דאעפ"כ מת בנו בצמא. וע"ש בתוס'. ורבינו ישעיה תירץ, דבתחלה על ידי שאמר זה רבי חנינא ניצולה, אבל בבנו לא נמצא מלמד

זכות. ע"ש. וסמך לזה ממה שאמרו בדברים רבה (פרשת עקב) כיון שאמר רבי פנחס כך ירד מלאך והעלה אותה. ע"ש.

ועוד כתב החיד"א, דלפי מ"ש בספר הקדוש קנה דכל צדיק יש לו כח נשמתו למעלה, והוא אומר מה שאומר הצדיק למטה בישיבה, אפשר שכאשר צדיק למטה בישיבה אומר חידוש, וזוכר שם בעליו עמו, גם כח אשר בשמים ממעל כה יאמר, ועל ידי זה ירבה השפע ויתחזקו המליצים, ושפתותיו דובבות.

וכבר אמרו דכביכול היה אומר כמה מאות שנים קודם שיבוא רבי אליעזר, הלכה משמו. והן בעודם חיים אשכחן פ"ק דגיטין [ו:]: דכביכול אמר אביתר בני אומר, ואף כי אחרי מותם, כמ"ש בפי' אין דורשין. ועיין בראש דוד (פי' חקת דף קכ"ג ע"ב). ע"ש.

ואמנם מחבר שאינו גדול בתורה כל כך, ואינו בקי ברוב הש"ס, או בדברי הפוסקים המפורסמים, נראה שאדרבה ראוי שידפיס שמו על הספר, דלא ליגררו אבתריה בלא לבדוק הדברים, כי מצוי אצל כמה מחברים שמעתיקים דברים בשם אחרונים, ואינם מעתיקים במדויק, כמו שהארכנו בספר עין יצחק על כללי קבלת הוראות מרן (עמוד קפה).

וכן יש ממחברי הזמן שאף שמביאים הסוגיות ודברי הפוסקים, אינם זוכים להגיע למסקנה הלכתית נכונה, וכגון שכותבים על איזה ראשון שדבריו צ"ע, או מכריעים בין הראשונים מסוגיות בש"ס, או שדוחקים אוקימתא בדברי הראשונים, בדברים שאינם נכונים, ועפ"ז מגיעים לפסק הלכה שאינו נכון, וכיוצא בזה. או שמדמים מילתא למילתא בדבר שיש בו חילוק ברור בלא ספק, ואשר על כן מן הראוי לכתוב שם המחבר לבל ימשכו אחר המחבר מבלי לבדוק כל הלכה לגופה. ולידע אם המחבר בר סמכא או שאינו מדייק בסברותיו וציטוטיו.

וברכה לראש משביר, ויוסף הוא המשביר ב"ר, מרן מלכא פאר הדור והדרו, אשר ממימיו אנו שותים, ובתורתו אנו הוגים, פוסק הדור, מרן אמו"ר עט"ר שליט"א, יה"ר שנזכה שיאריך ימים על ממלכתו, ממלכת התורה, מתוך בריאות הגוף ונהורא מעליא, אמן.

ויהי רצון שחיבור זה יעלה לנחת רוח ולעילוי נשמתה של מרת אמי הרבנית הצדקת מרת **מרגלית בת זכיה** ע"ה, יה"ר שתהיה נשמתה צרורה בצרור החיים, אמן.

ונות בית תחלק שלל, נות ביתי מרת רות [לבית עטייה] שתחי', יהי רצון שנזכה יחד שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע עד עולם, וכל בניך לימודי ה'. אמן.

ועיני לשמיא נטלית, שיהי רצון ושוכן במרומים יערה עלינו רוח ממרום, ויזכנו לישוב באהלה של תורה לאורך ימים, לעשות נחת רוח ליוצרנו, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

יצחק יוסף

בן למרן הגר"ע יוסף שליט"א

ספר

שלחן המערכת

דינים ומנהגים

זולק א' - אסיפת דינים

ענינים לפי סדר א-ב

מערכת א

איסור לומר לאביו כתוב בתורה כך וכך, והיינו כמי שמביא לאביו ראייה נגד דעתו. ולכאורה משמע מכאן שבדברי תורה מותר לבן להביא ראייה נגד דעת אביו, ומה שכתב מרן ולא יסתור דבריו היינו במילי דעלמא. ועיי' בט"ז (סק"ג) שכתב, דמה שמצינו שהטור בחושן משפט חולק עם אביו הרא"ש כמה פעמים, היינו שלא בפניו, דדוקא בפניו אסור. ומ"מ נראה לי שאם הוא חולק על אביו ויש עוד אחד שאומר כאביו, והוא רוצה להוכיח ולכתוב דעתו כדעת החולק על אביו, לא יזכיר את שם אביו, אלא יזכיר את השם של החולק האחר, דכל שיוכל לעשות דרך כבוד יעשה. ע"כ.

נמצא דשלא בפניו יכול לחלוק על אביו, ורק בפניו אסור. וכן הוכיח הגר"א בביאורו (סק"ג) מכך שמצינו כמה פעמים שרבי חלק על רשב"ג. וכן כתב הגאון החזון איש (יורה דעה סימן קמט אות א'). ע"ש.

אולם הש"ך שם (סק"ג) כתב דמשמע מהדרישה, דבין שחולק עליו ובין שאומר לחולק עליו נראים דבריך, הוי סותר את דבריו. ונראה דסותר דבריו אסור אף שלא בפניו. וכן הוא להדיא בפרישה (לקמן סימן רמב ס"ב). ע"כ. ויתכן דלא קאי אדברי תורה אלא אמילי דעלמא. וממילא יש לומר שיודה להט"ז דמותר לחלוק על אביו בהלכה שלא בפניו. שכל מה שדיברו הט"ז והגר"א הוא דוקא לחלוק על דברי אביו בדברי תורה. וכן משמע מדברי התפארת ישראל (קידושין פרק א' משנה ז'). [ובשו"ת מנחת אלעזר חלק ד' (סימן ר') העתיק מהש"ך דהיינו לחלוק על אביו בהלכה. אך אין זה לשון הש"ך, שלא הזכיר הלכה בדבריו].

גם במסגרת השלחן (סי' קמג אות ב') כתב, שיש לומר שגם הט"ז מודה להש"ך דאסור, ומה שהתיר הוא דוקא בפסק דין, וכחילוקו של הט"ז עצמו בהלכות כבוד רבו (סימן רמב סק"י) שציידד כדברי הרמ"א (שם סעיף ג) שמותר לחלוק על רבו בפסק או בהוראה אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו. וממילא הוא הדין

א. אב, אם מותר לבן לחלוק על אביו, או על גדולי הדור, ראה במה שהארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם (פ"ה סעיף לז). ויש להוסיף על מה שנתבאר שם: דהנה בגמרא קידושין (לא:): ת"ר איזהו מורא ואיזהו כבוד וכו', ולא סותר את דבריו. ופירש רש"י, אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה, לא יאמר נראים דברי פלוני. ע"כ. הרי שלדעתו דין זה דלא מכריעו היינו בדבר הלכה. ויש לדון אם הוא דוקא בדבר הלכה או גם במילי דעלמא, או שהוא ק"ו דאם בדבר הלכה אסור לחלוק על אביו, כ"ש במילי דעלמא. ודן בזה בערוה"ש (אות יג) דאולי דוקא בתורה הוי העדר כבוד, ולא במילי דעלמא, או להיפך דכיון דאף דברי תורה אסור, כ"ש במילי דעלמא. וכן נראה עיקר. ע"כ. הרי שהבין שאם אנו אוסרים לחלוק על אביו בדבר הלכה, קל וחומר שאסור לחלוק על אביו במילי דעלמא. וכן מבואר בחיי אדם (כלל סז אות ח') שכתב, שאם אביו חולק עם אחר בין בדבר הלכה ובין בשאר ענינים וכו'. וכן מבואר מדברי המקנה בסוגיא שם. ע"ש.

אולם בתוס' ר"י הזקן שם כתב, סותר שחולק עליו, מכריע שאם הוא ואחר חולקים לא יאמר נראין דברי פלוני. ע"כ. ומזה שלא הזכיר דאיירי בדבר הלכה משמע שדין זה הוא במילי דעלמא, אבל בעניני הלכה מותר לחלוק על אביו.

וז"ל מרן בש"ע (סי' רמ ס"ב): ולא סותר את דבריו וכו'. והנה לא פירש להדיא אם כוונתו על מילי דעלמא, אבל לא בדברי תורה, או דאיירי גם בדברי תורה. והנה בשלחן ערוך שם (סעיף יא) מבואר, שאם ראה לאביו שעבר על דברי תורה, לא יאמר לו עברת על דברי תורה, אלא יאמר אבא כתוב בתורה כך וכך, כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו. ע"כ. ולפ"ז אם רואה שאביו פסק הלכה בדבר מסויים ולדעתו פסק זה אינו נכון, הוי בכלל ראה את אביו עובר על ד"ת שאין

גופיה שנתמנה מלך, רק על הכהונה של אהרן ועל נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל. אמנם יותר נכון לפרש דברי רש"י, כדפירש הרמב"ם (בפ"ה מהלכות ת"ת הלכה ב') וז"ל, איזהו חולק על רבו, זהו שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו, ורבו קיים, אף על פי שרבו במדינה אחרת, ואסור לאדם להורות בפני רבו לעולם, וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. ע"כ.

אבל אין לפרש דברי רש"י שרצה לומר שחולק על רבו באיזה פסק או הוראה, כי כבר פסק מהרא"י (תרומת הדשן, פסקים סי' רל"ח) כתב, שמותר לתלמיד לחלוק על רבו באיזה פסק או הוראה, אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו, וכתב שכך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, רבינו הקדוש חלק בכמה מקומות על אביו ורבו רשב"ג, באמוראים רבא חולק בכמה מקומות על רבה שהיה רבו מובהק, בגאונים האשר"י חולק בכמה מקומות על מהר"ם שהיה רבו מובהק. עכ"ל.

וכל הש"ס מלא על כל גדותיו בזה, שהתלמיד חולק על רבו בכל האופנים, בין בפניו ובין שלא בפניו, בין שהוא לבד חולק על רבו, בין שאחרים חולקים עם רבו, בין בזקנותו, בין בילדותו, כמו שכתבו התוס' בנדה (יד: ד"ה מאי לאו) גבי מאי לאו בזקנותו, דמצינו הרבה תלמידים שחולקין על רבותיהן בילדותם. עכ"ל. וכן אשכחן להרמב"ם שחלק על אביו ורבו בפרק י"א מהלכות שחיטה (הלכה ז) בדין סירכא.

וכן הטור (אבן העזר סי' קמא) חלק על אביו ורבו הרא"ש, וכן בטור חושן משפט בסימן ע"ז, ובסימן ר"מ. ואמנם בכמה מקומות נמנע מלחלוק על אביו, וכמו בסימן ק"ז, שכתב על דברי הרא"ש, אע"פ שנראה לחלק איני משיב על דבריו וכו', וכן בסימן קע"ו כתב עליו, ואלמלא שאין לי להכריע וכו'. אך כבר כתב המהרש"ל (בביאורו לטור סי' ק"ז ד"ה איני, מובא בדרישה אות ח') דתימה למה נושא לו פנים, הלא רבינו הקדוש לא נשא פנים לעולם לאביו ורבו רשב"ג, וכל מקום שידע לחלוק עליו חלק עליו וכו'. עכ"ל. והתימה שגם הרא"ש גופיה כתב בתשובותיו (כלל ו סי' נ"ה דין ט') דמי לנו גדול כרש"י ז"ל שהאיר עיני הגולה בפירושו, ונחלקו עליו בהרבה מקומות יוצאי יריכו, ר"ת ור"י ז"ל, וסתרו דבריו, כי תורת אמת היא, ואין מחניפין בה לשום אדם. עכ"ל.

וכן אשכחן לרבי אלעזר בר' שמעון (ספרי עקב ל"ח) שאמר רואה אני דברי ר' יוסי מדברי אבא, שזה קידוש השם שכל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם וכו'. וכבר מצינו (גיטין כט:): שאמר מר בר רב אשי על

לאביו. אלא שבחיי אדם (כלל סו סעיף ח') משמע שגם בשאר ענינים שאינם דברי תורה מותר לסתור דברי אביו שלא בפניו, שכתב בתחלת דבריו, "בין בדבר הלכה בין בשאר ענינים". וכן משמע מדברי ערוך השלחן (סעיף יב) שהקשה על הש"ך מראיות הט"ז והגר"א. וכן בהגהות אמרי ברוך על הש"ך כאן, הביא מספר צידה לדרך שהביא הרבה ראיות מהגמרא שכן חלק על אביו, ומשמע דלאו דוקא בפסק דין.

אם תלמיד יכול להורות בפני רבו, והנה בדין מורה הלכה בפני רבו, מבואר בפוסקים שהוא דוקא כשחולק על רבו בשאלה מעשית שנקרתה לפניו, [כאשר נבאר להלן], אבל לא שייך זה בכותב ספר בהלכה, כשהוא חולק על רבו בראיות נכונות. דלגבי תלמיד אם יכול להורות בפני רבו, בגמ' עירובין (סב:) מבואר, מהו לאורווי במקום רבו, א"ל אפילו ביעתא בכותחא. ופירש בערוך, דלאו בסתם ביצים איירי, דאותן אין צריכים הוראת היתר כלל, שכל אדם יודע שהם מותרות בחלב, אלא איירי כששוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות שמותר לאוכלן בכותח (ביצה ו:). וכן אמרו בגמ' כתובות (ס:) אפילו ביעתא בכותחא לא לישרי איניש במקום רביה, לא משום דמיחזי כאפקרותא, אלא משום דלא מסתייעא מילתא למימרא. וכתבו התוס' (ד"ה כי) דנפ"מ דהיכא שהרב מוחל על כבודו דשרי להורות הלכה בפניו, ואפ"ה אל יורה, דלא מסתייעא מילתא הואיל ורבו אצלו.

והנה כל זה בדבר הוראה בפני רבו, אולם שלא בפני רבו אם נתן לו רבו רשות להורות יורה, ואם לאו אל יורה. וכמבואר בגמרא סנהדרין (ה:). ואמרו שם מעשה שהיה, פעם אחת הלך רבי למקום אחד וראה שני בני אדם שהיו מגבלין עיסותיהן בטומאה וכו', אמר רבי אמי באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה הלכה אלא א"כ נטל רשות מרבו. ואפי' חוץ משלשה פרסאות אסור לו להורות, וכמו שכתב בשו"ת הריב"ש (סי' רעא). ע"ש.

ואם מותר לתלמיד לחלוק על רבו, הנה בגמ' סנהדרין (ק:). אמרו, אמר רב חסדא, כל החולק על רבו כחולק על השכינה, שנאמר (במדבר כ"ו) בהצותם על ה'. ופירש רש"י, חולק על רבו - חולק על ישיבתו. עכ"ל. ולא פירש היאך חולק על ישיבתו. וכתב בס' באר שבע (סנהדרין שם), שהיה אפשר לפרש שרצה לומר אף על פי שאין עיקר מחלוקת שלו על רבו גופיה, רק על ישיבתו כלומר תלמידיו, כעין מחלוקת קרח ועדתו, דמייתי ראייה מיניה שלא היו חולקים על נשיאותו של משה

בהלכה. ועייין בעירובין (לב:). ובר"ה (יה:). דר' שמעון פליג על ר"ע רבו, ואף אמר נראים דברי מדבריו.

וכתב בפסקי מהרא"י (סימן רלח), שאם ההוראות ברורות כדברי התלמיד והכי אזלא צורתא דשמעתתא, למה לא יחלוק על רבו, והלא כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, ורבינו הקדוש חלק על אביו ורבו רשב"ג, ורבא חולק על רבה רבו, והאשר"י חולק על מהר"ם שהיה רבו מובהק. ע"כ.

וכן כתב הרדב"ז בתשובה (סימן תצה, וסימן אלף תקלג) וז"ל: שאלת ממני אודיעך דעתי במה שאמרו שאין תלמיד רשאי לחלוק על רבו, וכי אם יש לו ראיות ברורות למה לא יחלוק, והלא מצינו שהראשונים חלקו על רבם. תשובה: אמת כי רבינו הקדוש חלק על אביו ועל רבו בכמה מקומות, וכן נמצא באמוראים וכו', וכן הרשב"א על הרמב"ן וכו'. וכן בכל דור ודור ויכול לחלוק עליו בחייו בראיות דרך משא ומתן. דתלמיד יכול לחלוק על רבו כשיש לו ראיה ברורה, שהראשונים היו חולקים על רבם, וכן בכל דור ודור. אבל לא לקבוע ישיבה ולדרוש ברבים. ואין צריך לומר שאם עמדו למנין שלא ימנה כנגד רבו עם החולקים עליו. ובכלל זה שלא יחלוק עליו כדרך החולקים לנצח את רבו, אלא אומר ראיותיו, ואם ישרו בעיניו מוטב, ואם לאו ישתוק. ובכלל זה הוא שלא יאמר לאחרים רבי מתיר ואני אוסר, אבל לכתוב לעצמו ראיותיו אף שהם נגד רבו מותר. ולכתוב פסק או הוראה לאחרים נגד רבו אסור. וכן מותר לחלוק עליו אחר מותו, ולפסוק כפי סברתו ולעשות מעשה אף שהוא כנגד רבו, אבל לא יאמר רבי היה אומר כך ואני אומר כך, אבל לכתוב סברת רבו וראיותיו ולכתוב דברי עצמו וראיותיו, מותר. אף שהם סותרים, כי הוראה דבריהם יבחר, וכן עשו כל הראשונים, ועל הכל יהיו דבריו לשם שמים. והובאו דבריו בברכי יוסף (סימן רמב אות ג). וראה עוד בשו"ת ברכה (סק"א) מ"ש בזה.

וראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ב (סי' יג) שהביא דברי המהרא"י הנ"ל, שמותר לתלמיד לחלוק על רבו, ודייק מהרמב"ם דלא סבירא ליה הכי, מדכתב שלא יכריע את דבריו בפניו, ומשמע דבכל אופן אסור. וכתב, דהן אמת כי בט"ז מבואר שכל זה מיירי במילי דעלמא, אבל בעניני דברי תורה משרא שרי, וכמ"ש הרמ"א בסעיף ג'. ע"ש. מ"מ הפשט לא יופשט, שסתם הכרעה או סתירה אצל רבו הוא בד"ת. עכ"ד.

ותמיהני איך חלק על דברי הט"ז מכח דהפשט לא

אביו ורבו, הני מילי דקטנותא נינהו וכו'. והרמב"ם (בפ"ג מהל' טוען ונטען ה"ב) חולק על רבותיו בשיעור כפירת הטענה וכתב עליהם שטעו, וכן בהל' אישות (בפ"ה הט"ו) כתב, ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשומען וכו'. וגדולה מזו מצינו ברבי יוחנן (כתובות נד:) דיהיב עיטא לקריביה, וקאמר מילתא דלדעתיה הוי דינא דאורייתא, ור"ל עבד עובדא דלא כוותיה, ואמר לבעל הדין אי לא צייתת מפיקנא רבי יוחנן מאוניך, ורבי יוחנן לא איקפד כלל, אדרבה קיבל האמת ואמר לקריביה מה אעשה שכנגדי חלוק עלי. וכאלה רבים אין מספר.

ובהגהות מיימוניות שם כתב: כתב מורי רבינו בשם ר"י, דכל הני הוראות כגון שבא מעשה לפניו ומורה לעשות כן, אבל אם שואלים לו הלכה כדברי מי, יכול לומר כל מה שבדעתו, ובלבד שלא יורה על מעשה שבא. עוד כתב בשם ר"י, דדוקא בדבר שיש חידוש בו, ואפי' ביעא בכוחא ומגילת תענית, שהזכיר הספר, בכי האי גוונא איירי. ולא נקטינהו אלא לאשמועינן דאפי' בהני שהתלמיד יודע בעצמו שאינו טועה, אסור להורות, אבל בדברים שהשואל יודע מנהגו של דבר, כגון נותן טעם לפגם וכיוצא בו, דכשמתיירים לו אין נראה בעיניו דבר חידוש, שרי. עוד הורה מורי רבינו, שכל פסק שאדם רואה בפירושו בספר מספרי הגאונים, יכול להורות אפילו בימי רבו, ואפילו תלמיד גמור, רק לא יורה דבר מלבדו, ולא יסמוך על ראיותיו, ולא ידמה מילתא למילתא מדעת עצמו. ע"כ.

וזה"ל מרן בש"ע (יו"ד סי' רמב): לא מקרי הוראה בפני רבו, אלא בשמורה על מעשה שבא לפניו, אבל אם שאלו לתלמיד הלכה כדברי מי, יכול לומר מה שבדעתו, כיון שאינו מורה על מעשה שבא לפניו. וכתב הגר"א שם, דהא מצינו בש"ס בכמה מקומות שהיו מחולקים על רבן בהלכה. ע"כ.

ואמנם שלא בפני רבו אם נתן לו רבו רשות להורות יורה, ואם לאו אל יורה. וכדמשמע בגמרא סנהדרין (ה:). ואמרו שם מעשה שהיה, פעם אחת הלך רבי למקום אחד וראה שני בני אדם שהיו מגבלין עיסותיהן בטומאה וכו', אמר רבי אמי באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה הלכה אא"כ נטל רשות מרבו. ואפי' חוץ מג' פרסאות אסור לו להורות, וכמ"ש בשו"ת הריב"ש (סימן רעא). ע"ש.

ובגמרא קידושין (ב:) אמרו, שאפילו הרב ותלמידיו נעשים כאויבים זה לזה, ואת והב בסופה. נאלא דלא מבואר שם להדיא אם דרך משא ומתן, או גם דרשאי לחלוק עליו

ז. וכן בביצה (יט:) דאמר ר"ש אין תודה באה בחג הסוכות. ר"א בר"ש אומר מביא אדם תודתו בחג הסוכות. וע"ש במאי פליגי בדרשא דחג הסוכות.

ח. וכן בביצה (לג.) לימא דר"א בר"ש כאבוה ס"ל, ומסיק דר"ש ס"ל כת"ק ואסור. וע"ש בפירוש רש"י. ור"א בנו ס"ל דמותר להנהיג הבהמה ביו"ט וחולק על אביו בזה.

ט. וכן ביבמות (סד:) דרבי אמר מלה בנה הראשון וכו', ופליג עם רשב"ג אביו.

י. וכן בכתובות (צח:) גבי נכסי לך ואחריך לפלוני פלוגתא דרבי ורשב"ג.

יא. וכן בגמרא גיטין (כט:) מר בר רב אשי אמר, הא דאבא דקטנותא היא. ומבואר שם דמר פליג על אביו רב אשי.

יב. וכן בקידושין (לח.) לענין חדש בחוץ לארץ דפליג ר"א בר"ש על אביו ר"ש.

יג. ובגמרא ב"מ (יז.) פלוגתא דרבי ורשב"ג בשנים אדוקים בשטר וכו'.

יד. וכן שם (ב"מ מח:) במלוה את חבירו על המשכון וכו'.

טו. וכן בבבא בתרא (מב:) אבוה דשמואל חולק עם שמואל בנו, דאבוה דשמואל ולוי תני שותף אין לו חזקה, ושמואל תני יש לו חזקה.

טז. וכן בגמ' בבא בתרא (נט.) דר' אושעיא אמר מעכב, ור' חמא אמר אינו מעכב. אזיל שייליה לרבי ביסא, אמר להו מעכב. ע"ש. והיינו שהיו אב ובנו, וגם רבי ביסא היה זקנו של ר' אושעיא, ופליגי אהדדי. ועיין עוד בביצה (ט.) לימא וכו'. ובשבת (קס:).

יז. וכן מצינו פלוגתא דרבי ורשב"ג בהבא לידון בשטר ובחזקה בגמ' בבא בתרא (קע:), ובסנהדרין (כג:).

יח. וכן בגמ' זבחים (ט.) א"ר אבין דוחין קדשים הנאכלים וכו' ר' יוסי ב"ר אבין אמר וכו'. וע"ש בתוס' ד"ה קדשים, החילוק בין ר' יוסי בר אבין ובין ר' אבין. הרי אב ובנו חולקים.

יט. וכן בגמ' זבחים (טו:) בפירוש רש"י שם, ד"ה אי תניא, דפליג ר"א בר"ש על אביו ר"ש.

כ. ועוד שם בזבחים (כד:) הא דר"א בר"ש מפקי מאבוה ר"ש. ע"ש.

כא. ועוד במנחות (לב:) לענין נקצר שלא כמצותו, דר"א בר"ש לא שמיעא ליה, והיינו לא ס"ל הא דר"ש.

יופשט וכו', והרי מצינו כן להרבה פוסקים שכתבו להדיא, דלא יסתור דבריו קאי במילי דעלמא, ולא בדבר הלכה. וכ"כ בספר צדה לדרך (ריש פרשת קדושים), וכ"ה בספר פחד יצחק, וכ"ד הנצי"ב, והרב בית לחם יהודה, ובשו"ת מהר"ם בריסק, ובשו"ת מהרש"ג, ועוד. וגם להחולקים דלא יסתור דבריו איירי גם בדברי תורה, כבר כתב בשו"ת שבט הלוי הנ"ל (ח"ב חיו"ד סי' קיא אות ב), דמה שמצינו בש"ס מחלוקת אבות עם בנים בדבר הלכה, אין זה בדרך סתירה, שזה אסור, אלא בדרך כבוד שפיר דמי. ע"כ. הא קמזן שבדרך כבוד שרי לחלוק על רבו.

וע"ש שהביא מ"ש מרן דאם שאלו לתלמיד הלכה כדברי מי, יוכל לומר מה שבדעתו, וכתב על זה, דשאני התם דמייירי במורה הוראה בפני רבו, דבכהאי גוונא [ששואלים לתלמיד הלכה כדברי מין לא מיקרי הוראה בפני רבו. אבל היכא שכותב פסק נגד רבו, אין לך חולק על רבו גדול מזה. עכ"ד. ואינו מובן, שהרי מלשון מרן דאם שואלים אותו הלכה כדברי מי, יוכל לומר וכו', מבואר שגם לכתוב פסק נגד רבו מותר, ולא מיקרי חולק על רבו, דלשון היתר הוא, ולא רק משום הוראה בפני רבו. ופשוט.

וגם לגבי לחלוק על אביו מצינו בש"ס שהבן חלק על אביו, והאחרונים הביאו לזה כמה דוגמאות, ובהם:

א. בגמרא בשבת (מד.) דאמר ר"א בר"ש מסתפק מן הנר הרבה, ומן השמן. ופליג אדאבוה ר"ש שם.

ב. וכן בגמ' שבת (קכא:) לענין הריגת צירעה בשבת, דפליג רבא עם אביו רב הונא. וע"ש בפירוש רש"י ד"ה שלמתניהו לכולהו. ועיין בסדר הדורות (ערך רבה בר רב הונא) דצ"ל שם הגירסא רבא בר רבה בר"ה.

ג. וכן בגמ' עירובין (יד.) ר' יוסי ב"ר יהודה סבר כאבוה [ר"ן] בחדא ופליג עליה בחדא.

ד. ועוד בעירובין (טז:) במתני' מקיפין וכו' דפליג רבי יוסי ב"ר יהודה בפירוש על אביו. וע"ש ברש"י. וראה עוד בירושלמי (פ"ק דעירובין הלכה ג').

ה. ועוד בעירובין (לב.) שרבי חלק על אביו רשב"ג, ואמר, נראים דברי מדברי אבא, מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. הרי שבן חלק על אביו.

ו. וכן בראש השנה (ד:) לענין בל תאחר, דרבי שמעון סבר ג' רגלים כסדרן, ור"א בנו סבירא ליה חג הסוכות בלבד.

לחלוק [בד"ת] על אביו, שהרי מצינו בגמרא (שבת מד.) שרבי אליעזר ברבי שמעון חולק על אביו, ומר בר רב אשי אמר, הא דאבא דקטנותא היא (גיטין כט:).

והרמב"ם חולק על אביו בהלכות שחיטה (פי"א הלכה י'). וכתב, אבא מרי מן האוסרים, ואני מן המתירים. והטור חולק על הרא"ש אביו, ואיך אפשר לומר שאין לחלוק בדינים על אביו, הלא תורת ה' היא, ואין מחניפין בה, ואפילו בפניו יכול הבן לפלפל עם האב ולהקשות ולתרץ ולהעמיד ההלכה על מכוונה, וכך היא דרכה של תורה. וע"ש שהביא מה שכתב הש"ך, דלסתור דבריו אסור אף שלא בפניו ותמה עליו מהך דמר בר רב אשי שהבאנו, אלא בפניו אסור לומר בלשון סתירה, שאינו מדרך הכבוד, אלא ישא ויתן עמו עד שיודו זה לזה, וגם אם הבן נשאר בדעתו שאינו כן, יחזיק זה בלבו, ולא יאמר לו בפירוש אין נראה לי כדבריך. ע"כ. ומבואר, דעל כל פנים שלא בפניו מותר לחלוק על אביו בדבר הלכה.

גם בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סימן ה') כתב, דבענין הוראה מותר לבן לחלוק על אביו כשיש לו ראייה, דבלאו הכי פשיטא דאסור לחלוק על רבו באם אינו מביא ראייה לדבריו, דבלא ראייה אפילו על חבירו ממש אסור לחלוק בלי טעם. וזוהי מחלוקת שלא לשם שמים. ובפסק הוראה לא זו בלבד שאינו רשאי שלא לגלות את דעתו וראיותיו, אלא חובה עליו גם כן שלא ישתוק, בין פלפול גרידא בלי נפקותא לדינא, שאף שמותר לתלמיד להתווכח ולסתור דברי רבו להעמיד האמת על תילה כל שאין שואל דרך ניצוח, מכל מקום בזה אם רואה התלמיד שהרב מחזיק בדעתו וסברתו בפלפולו אסור לתלמיד להתכוין לחלוק עליו ולסתור את דבריו. ע"ש. ובשו"ת מנחת אלעזר הנ"ל העלה, שמותר לבן לחלוק על אביו, וכמו שמצינו אצל התנאים והאמוראים והראשונים שחלקו עם אביהם ורבים. וגם לענין מצות כיבוד אב הוא כן, דאם יש לו ראיות מותר לחלוק על אביו, והדבר נלמד מקל וחומר שהרי חייב בכבוד רבו יותר מכבוד אביו. ע"ש. וכן כתב בפרישה (סק"ג): לא יאמר נראים דברי פלוני, נראה דהיינו דוקא כשאומר כן בלי ראייה מוכרחת, אבל כשיש לו ראייה מוכרחת אזי אין הוא מכריע אלא הדין תורה מכריע, ומשום הכי מצינו שרבנו [הטור] השיג על דברי הרא"ש אביו, וגם בשאר גדולים מצינו כן. ע"כ.

וכן פסק בחיי אדם (כלל סו סעיף ח'), דאפילו לחלוק על אביו מותר שלא בפניו. וע"ש בט"ז שכתב, דמכל

כב. וכן במנחות (סג:) דמסיק הש"ס דפליג ר"י ב"ר יהודה עם אביו לענין בדיעבד כשהביא מחצה סולת ומחצה ריקין. ע"ש.

כג. וכן במנחות (עד.) במנחת כהן חוטא אי השיריים קרבין לעצמן או מתפזרין על הדשן, דפליגי ר"ש ור"א בר"ש.

כד. וכן בתוספתא (דמאי פרק ה') נכרי שהיה מוכר פירות בשוק ואמר וכו', לא אמר זה אלא להשביח מקחו, ומסיים בתוספתא דברי רשב"ג, רבי אומר נאמן הנכרי להחמיר אבל לא להקל. וכתב על זה הרא"ש במו"ק (פרק ואלו מגלחין ס" עט) דהלכה בזה כרבי מחבירו אפי' מאביו. וראה עוד ברא"ש (פ"ק דקידושין ס" סב).

כה. וכן מבואר במדרש רבה (פרשת בראשית פ"א) אר"א ב"ר שמעון אם כדעת אבא למה לפעמים שהוא מקדים ארץ לשמים, ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ, אלא מלמד ששניהם שקולים זה כזה.

כו. וכן מבואר בהר"ן (נדרים מ:) גבי אביו דשמואל דעביד מקואות לבנתיה ביומי דניסן ומפצי ביומא דתשרי, שהשוה הר"ן קצת דעתו עם שמואל בריה, מדמייתי בפרק תינוקות מילתא דאביו דשמואל ולא מסיימי עליה פלוגתא דבריה שמואל, אלמא דשמואל נמי למעשה חייש. אבל בשאר הראשונים שם לא סבירא להו כהר"ן. וגם מהר"ן נראה דאי משום שהוא אביו, פשיטא ליה דמותר לו לחלוק עליו, אלא דהתם נראה לו להשוות דבריהם.

ובאמת שכמה אחרונים כתבו להלכה על פי הסוגיות הנז', דמותר לבן לחלוק על אביו בהלכה. וכן כתב בעצמות יוסף (קידושין ל.), דהבן עם האב יכול להקשות ולתרץ ולהסיק מסקנת ההלכה ואין בזה משום סותר את דבריו. והובא בפתחי תשובה (סימן רמ.). [אלא דמזה אין ראייה שמותר לבן לחלוק על אביו למסקנת ההלכה, דלא דיבר שם אלא כשהוא דן עם אביו בתוך הפלפול, ומקשה ומתרץ, דלא הביישן לשאול למד. ועל כן מוכרח הבן לשאול ולפלפל, וזולת זה לא יוכל האב לקיים ושננתם לבניך, שיהיו דברי תורה מחודדין בפיו, שהבן יבין לברר הדין לעומקה ולרוחבה ולאמתה. אבל אין הוכחה מזה שמותר לחלוק עליו למסקנת ההלכה. וכמו שכתב כן בשו"ת מנחת אלעזר חלק ד' (סימן ר'). אך ע"ש שהביא מסוגיות הש"ס דמוכח דמותר לבן לחלוק על אביו גם למסקנא דדינא]. גם בערוה"ש (אות יב) כתב שמותר

אל לבם מה שאמרו בירושלמי (פ"ק דשבת ה"ב דף ו:ו) כל האומר שמועה מפי אומרה, יהא רואה בעל שמועה כאילו הוא עומד כנגדו. וחייבים לשלוט ברוחנו, לדבר בענוה טהורה, בחרדת קודש ובהכנעה יתירה, ולא להעזי לדבר גבוהה גבוהה נגד גדולי עולם. ופי צדיק יהגה חכמה, לחלוק בשפה ברורה ובנעימה, ותבחר לשון ערומים, להבין דברי חכמים. וכמה התמרמר מרן החיד"א (במחז"ב סימן קנ"ג) נגד הגאון היעב"ץ על אשר הטיח דברים נגד הרמב"ן. וראה בהקדמה לרב פעלים ח"א, ובהקדמה לעין יצחק ח"ג, אריכות בענין זה.

וגם יש הנוטים להצדיק תמיד את כל מנהגי עדתם, או דברי רבם, מבלי לבחון אם דבריהם הם לאמתה של תורה, שות שתו השערה. וגם יש המתעלמים מהסברות ההפוכות, ודוחקים דחקים כדי להעמיד דבריהם, וכן לא יעשה, כי תורה אמת כתיב בה. ופעמים שהקושיא שמעירים כבר כתבה ביביע אומר בלשון ואע"ג וכו', אבל מתעלמים ממה שהמשיך ומ"מ וכו'. וכן לא יעשה. והגדיל לעשות ראש ישיבה אחד בב"ב שהתחיל לומר שיעורים בדרכי הפסיקה, מה שלא היה מקובל אצלו, ולקח את הספר עין יצחק על כללי קבלת הוראות מרן, והביא לפני התלמידים רק את הדעות ההפוכות שהובאו שם, וכגון כמה שכתבנו לודן אם מותר להורות להחמיר נגד מרן, הביא לפניו דעת הסבורים שמותר להורות להחמיר נגד מרן, ואילו דעת רובה"פ האומרים שאין להורות להחמיר נגד מרן, העלים מעיני תלמידיו. ואף העלים מהם את הספר עין יצחק שנתרם לשיבתו, כדי שלא יראו שכל דבריו נפרכים בספר.

דוגמאות למה שהזדרזו לחלוק על גדולים, ומעו בביורו, ואציין כאן כמה דוגמאות שכמה ממחברי הזמן הזדרזו לחלוק על גדולים, ובמחכ"ת טעו במדב"ר, וכגון:

א. אם ברכות התורה הוּו מן התורה או מדרבנן, לענין ברכות התורה, שראיתי בספר דרופתקאי דאורייתא (עמוד יב) שבמחכ"ת לא דייק בהעתקתו, ולכן הגיע למסקנא דברכות התורה מן התורה. וע"ש שהביא תשובת החקרי לב שהובאה בשו"ת סמיכה לחיים (בסימן ב' דט"ז ע"א), שדחה דברי הרב פני משה, וכתב עליו [במה שכתב העיקר דברכות התורה מדרבנן], ולדידי אין בזה הכרע, במקום שפשט הסוגיות בבלי וירושלמי נראה דברכות התורה לפניו מן התורה. וכן כתבו הרמב"ן, והרשב"א, והריטב"א, והחינוך, והרשב"ץ, דהוי מדאורייתא. ואין לאפושזי פלוגתא ולומר שהרמב"ם חולק. ועוד כתב שם החקרי לב, דמכל הני סוגיות מוכח

מקום אם הוא חולק על אביו ויש עוד אחר שאומר כדעת אביו, והוא רוצה להוכיח ולכתוב דעתו כדעת החולק על אביו, לא יזכיר את שם אביו אלא שם האחר, כיון שיוכל לעשות דרך כבוד יעשה. והוכיח כן מהטור שהביא דברי בעל התרומות ולא דעת אביו, במקום שחלק על שניהם. ע"ש. גם בספר המוסר לר"י כלץ (פרק ה) כתב, שבדברי תורה מצינו שרבנו הקדוש היה חולק על דברי רשב"ג אביו, ורבי אלעזר על דברי רשב"י. ע"ש. וכ"כ בפחד יצחק (ערך כיבוד אב ואם אות ג) דנראה מהגמרא שלא יסתור דברי אביו ולא יכריע את דבריו מיירי במילי דעלמא. וכ"כ בספר באר שבע (בח"י למסכת סנהדרין קי). דלולי פירוש רש"י והנגררים אחריו הטור והרמ"ה וב"י היה מפרש דהברייתא דלא יסתור וכו' לא איירי בדבר הלכה כלל ועיקר, אלא מיירי דוקא במילי דעלמא, והביא ראיה לדבריו. ע"ש.

ובן נראה גם מלשון השאלות (פר' יתרו נו) שכתב, ולא מכריעו לכף חובה, ומשמע דמיירי במילי דעלמא, כגון שאביו נדון על איזה מעשה ויש דנים אותו לכף זכות ויש דנים אותו לכף חובה, אסור לבן להכריעו לכף חובה. וממילא לדבריו הא דתניא ולא סותר את דבריו גם כן במילי דעלמא קאי, וכמ"ש כן הנצי"ב (שם אות ה). דמשמע מלשון השאלות משמע דלא מיירי באב שהוא חכם בדברי תורה, והא דתניא לא יסתור דבריו, במילי דעלמא קאי. אבל בדברי תורה לא מצינו איסור, אלא שלא יקפוץ להשיב בהעזה, אבל מותר לחלוק עמו ולהשוות דעתו עם החולקים עליו. ע"כ.

ואמנם פשוט וברור דמה שמותר לבן לחלוק על אביו היינו אם הבן הגיע להוראה, והוא בעל סברא ועיון, ולא שבוחר להכריע כפוסק אחר בלא ראיה, ואדרבה כבר כתב המאירי בהקדמתו למגן אבות, שטבע האדם לאהוב מי שנתחבר עמו, וידמה בעיניו היות דבריו ושוקל דבריו בפלס לראות היעמדו דבריו בסברא, וכך יש לנהוג כשחולק על כל אחד, קל וחומר כשנחלק על אביו או על מי שגדול שצריך לשקול דבריו בפלס, ורק אם יש לו הכרח גמור בראיה ובסברא ישרה, וכתב על כך תשובה מקיפה, איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא, רק באופן כזה הבן רשאי לחלוק על אביו, ולדבר בלשון נכבדה, ולא להיות זריז ולא נשכר לחלוק על מי שגדול.

וכמה דואב הלב לראות כמה צעירים ממחברי הזמן שנתלים בטענה זו, שכך היא דרכה של תורה, ומושכים בעטם, עט סופר מרי"ר, ומזדרזין להיות תנא ופליג על גדולי הדור, ופעמים שאף לא הבינו דבריהם, והיה להם לשקול דבריהם בפלס, במתינות רבה, ולהשים

כשהוא שוכב בתיק, ולא כשהוא עומד, ודברים אלו שבאו בהמשך דברי הרב ארץ חיים, השמיט המחבר הנ"ל, כדי להוכיח שמותר לחלוק על מרן השלחן ערוך. וראה באורך בעין יצחק חלק ג' (עמוד רמב).

ד. וכן במה שכתב ראש כולל בבלי אחד, באחד הירחונים, שדעת רוב הראשונים והרמב"ם ומרן השלחן ערוך שיש לברך אחר ההדלקה, בעוד והדברים מבוארים להדיא להיפך, וראה בעין יצחק ח"ג עמוד ו'.

ה. ספק דרבנן כשיש לו עיקר מן התורה, וכן במה שכתב בספר תפארת יצחק (הנספח לספר הזכרון למהר"י טייב, עמוד לו), דרבים מקמאי ובתראי סוברים דבספק במילתא דרבנן דאית לה עיקר בדאורייתא לחומרא, וציין לזה כמה ציונים. אולם הבודק יראה שהרבה ממה שציין שם כתוב היפך הדברים, וזה פלא, והארכנו בזה בעין יצחק חלק ב' (עמוד ריג).

ו. הפסק טהרה בבין השמשות, וכן לענין הפסק טהרה בזמן בין השמשות, שבס' קול אליהו תופיק השיג על מה שכתב בטהרת הבית, שבדיעבד יש מקום להקל בבדיקה בבין השמשות מטעם ספק ספיקא, שמא הלכה כדעת רבינו תם שעדיין יום הוא, ושמא בין השמשות יום הוא, ושמא הלכה כרבי יוסי דצאת הכוכבים הוא בסוף בין השמשות דרבי יהודה, זה נכנס וזה יוצא. ועל זה השיגו מדברי הבית יוסף (יו"ד סימן קצו) שכתב להדיא בבדיקה בבין השמשות אין ראוי שתעלה לה, כיון דמספקא לן שמא מן הלילה הוא. ע"כ. אולם לא שם לבו דמרן אזיל לטעמיה, דפסק בהלכות שבת (סימן רסא ס"ב) כר"ת, ובין השמשות דקאמר היינו בין השמשות של רבינו תם, ובזה הרי אין ספק ספיקא, אבל אין הכי נמי בבין השמשות דידן דאיכא ספק ספיקא, יתכן ומרן הב"י יודה להקל בדיעבד. ונמצא שבחנם השיג בזה המשיג. [ובמקום אחר הארכנו בדעת מרן וביישוב הסתירות לכאורה שמצינו בענין זה, אי נקיט כדעת ר"ת או לא].

ז. הדלקת וכיבוי מאוורר בשבת - ניצוצות אין בהם ממש, וכן במה שכתב להעיר בשו"ת קול אליהו תופיק הנ"ל (סימן לא עמו' קעח), על מרן אמו"ר במ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן יז ס"ק יג) דניצוצות אין בהם ממש, הן לענין כיבוי והן לענין ביטול כלי מהיכנו. והוכיח דבכיבוי גחלת לא שייך כיבוי מה"ת, מדאמרי' (בשבת מז:): ניצוצות אין בהם ממש. וסיים ביביע אומר: ועיין בשו"ת בשמים ראש סימן קצד. ע"כ. וכתב בקול אליהו: ובמחכ"ת ראייה זו אין בה ממש, שהרי התם

דברכות התורה לפניה מן התורה, וכן כתבו הראשונים, וכעת לא ראינו שום אחד מן הראשונים שחלק על זה לומר דהוי מדרבנן. ובמסקנת דבריו שם חזר וכפל דבריו החקרי לב, וסיים: באופן שלפי מה שנתבאר מפשט הסוגיות בבלי וירושלמי נראה דברכה"ת לפניה מה"ת. ע"ש. וע"פ זה פסק בספר הנז' שאם נסתפק אם בירך ברכה"ת חוזר לברך מספק. דספק דאורייתא לחומרא.

אולם במחכ"ת לא העתיק נכונה כל דברי החקרי לב, כי שם אחר שכתב כדברים הנ"ל, חזר והעלה שהעיקר כמ"ש בבאר שבע בחי' לסוטה (לג. ד"ה כל), דברכה"ת מדרבנן, וכמבואר מדברי כמה מהראשונים, היפך מכל מה שביארנו וכו', ואין חיוב ברכה"ת מדין תורה אלא בפרשת זכור, הלא"ה ברכות התורה הוו מדרבנן. ע"כ. הא קמזן שמסקנתו חזר והודה שברכות התורה מדרבנן, ודלא כמו שהעתיק בספר הנ"ל. ואם כן בחנם הזדרז לחלוק על מה שנתבאר בילקוט יוסף דברכות התורה מדרבנן, וראה בילקוט יוסף הלכות פסוקי דזמרה (מהדורת תשס"ד ס"י מז, עמוד סח).

ב. הלואה בריבית דרבנן לצורך סעודות שבת, וכן לענין הלואה בריבית דרבנן לצורך סעודות שבת, שבספר לווית חן (סימן א') כתב להקל בזה, ואילו בספר מלוה ה' להר"מ לוי זצ"ל כתב לחלוק על דבריו, וטען, כי רוב הראשונים אסרו בריבית דאורייתא, "ומסתמא" הוא הדין ריבית דרבנן. ע"ש. ואיני יודע היאך כתב "מסתמא" הרי אם אסרו בריבית דאורייתא משמע דבריבית דרבנן לא אסרו. וכבר תפסנו עליו בספר קצור שלחן ערך (מהדורת תשס"ו ריש הלכות שבת), וגם מרן אאמו"ר תמה על זה בספרו חזון עובדיה שבת א'. ואין זה דרכה של תורה לחלוק על מי שגדול בטענת "מסתמא", כאשר אדרבה אם הראשונים הדגישו לאסור ברבית דאורייתא, ע"כ דבריבית דרבנן שרו.

ג. שאין להורות נגד מרן השלחן ערוך, זולת במנהג קדום שהוזכר בפוסקים, וכן עשה מחבר ההקדמה לסידור תהלת יצחק, שהעתיק במכוון מספר ארץ חיים (סימן קמז) חצאי דברים, והוכיח מדבריו שאפשר לחלוק על מרן השלחן ערוך, אך את המשך הדברים שכתב שם השמיט. והיינו לגבי מה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן קמז) שאין לגלול ס"ת כשהוא בתוך התיק, וכתב בארץ חיים, שנהגו להקל בזה. ולכאורה משמע שאפשר לחלוק על מרן. אבל בארץ חיים המשיך וכתב דאפשר שהוא מנהג קדום שפשטו הוראותיו של מרן, אי נמי דמרן לא איירי אלא בגלילת ספר תורה

אמרי' כן על הא דביטול כלי מהיכנו, דלא חשיב ביטול כשנופלים ניצוצות לכלי, אבל אכתי אין להוכיח שלא שייך בהם כיבוי מה"ת. ע"כ.

אולם גם כאן הזדרו להשיג בלשון חריפה, ולא עיין במקור הדברים שציין ביביע אומר, שהרי מקור דבריו הוא משו"ת בשמים ראש, שהוא מותיב לה והוא מפרק לה, וז"ל: פעם א' במסיבת חכמים נפל ניצוץ אש על השלחן וא' נתן עליו אצבעו וכבה. וצווחו עליו שבת שבת. ונצטער. ואמר חכם א' מה בכך, ניצוצות אין בהם ממש. ואחיכו עלה דהך מילתא לענין ביטול כלי מהיכנו נאמרה, שאין הכלי נעשה לו בסיס, אבל כאן הא קא מכבה. ומורי ז"ל נתיישב בדבר ואמר, דשפיר קאמר אותו חכם, דהא בין לר' יהודה בין לר"ש איסור כיבוי משום עשיית פחמים הוא, והני ניצוצות הרי אין בהם ממש כלל. ע"כ. (והובא גם בשו"ת חלקת יעקב ח"א סימן פג סק"ט, ובשו"ת יביע אומר ח"ה סי' כז סק"ד). ומבואר מדבריו שהביא ראיה מניצוצות שאין בהם ממש לענין המציאות, דהיינו שאין בהם פחם, וממילא יש להתירם מטעם שדומה למתכת. ופשוט. ומעתה מה לו כי ילין על היביע אומר, בעוד והדברים מפורשים בדברי הבשמים ראש, וכנז'.

ועל פי המבואר יוצא, שאין איסור תורה בהדלקה וכיבוי של מאורר בשבת, שהרי אינו מדליק אש, אלא ניצוץ הפורח באויר בעלמא, ואם כיבוי ניצוצות אין בהם ממש, מסתברא דהדלקת ניצוץ אינה אסורה אלא מדרבנן, ואולי משום נולד, וכמו שהאריך בזה בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ט'). [אלא שכבר הפליגו חז"ל בחומר איסור דרבנן, עד שאמרו שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה]. ואמנם יש מקום לומר, בכיבוי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, בזה היקל בבשמים ראש, שהרי אין הכיבוי נועד לעשות פחמים. אבל בהדלקת ניצוץ לכאורה אין שיעור למבעיר. [וכדברי הרמב"ם בפרק יב מהלכות שבת, דהמבעיר כל שהוא וכו']. אלא דבמשכך לא מצינו הבערת ניצוץ שאין אחריו הבערת גחלים וכדו', והארכנו בזה בילקו"י שבת כרך ה' במלאכת מבעיר.

והן אמת שע"פ דברי החזון איש (חאו"ח סי' נ אות ט), שבהדלקת החשמל בשבת יש משום תיקון מנא, שמעמידו על תכונתו להזרים אליו זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר שזהו חשוב כבונה מה"ת, וכעושה כלי, וכ"ש בזה שכל חוטי החשמל מחוברים לבית, והו"ל כבונה במחובר, שיש בו משום בנין וסתירה, ואפי' בכלים כיו"ב חשיב בונה. ע"ש. ולפי זה גם הדלקה וכיבוי של מאורר יש בו איסור תורה. הנה

מדברי כל האחרונים לא משמע כן, ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' רמו), ובשו"ת מי יהודה (חאו"ח סימן לה) ובלבושי מרדכי ח"א (סימן מז"מח) ובשו"ת קרן לדוד (סימן פ). ודו"ק. ולא אשתמיט לשום פוסק מן האחרונים לחדש חידוש כזה שיש בו משום בנין וסתירה. וכן דעת מוהר"ר עזרא עטייה זצ"ל, ואמר, שסברת החזון איש בזה אינה מחוורת, לומר שיש בונה בדבר שאינו ממשי כזרם חשמל. גם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במאמרו בירחון סיני (שנת תש"ח) כתב בענין מיקרופון טלפון ורם קול, שאין ביצירת הזרם בטלפון משום בונה או מכה בפטיש. [אלא שיש בזה איסורים אחרים]. גם בספרו שו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' יא עמוד צא) האריך לפקפק על דברי החזון איש הנ"ל. ושם בהערה א' הביא גם כן דברי לבושי מרדכי תליתאה הנ"ל, וכתב עליו, ותמיהני טובא שמכיון שהוא עשוי תמיד לפתוח ולסגור, איך אפשר לחושבו כבונה בשעה שאין זרם בחוטי החשמל ולא נעשה שום דבר בהם כלל. והא לא עדיף מכיסוי בור ודות שיש להם בית אחיזה. ועוד שהוא עצמו נשא ונתן בארוכה בח"א (סימן מז) בעיקר הדין של הדלקה וכיבוי בחשמל, והפריז על המדה לומר דהוי רק מדרבנן, ולמה לא כתב שיש בזה על כל פנים משום בונה וסותר, וק"ו הוא מנידונו שם, דהכא הרי מעשהו בשעה שאין זרם בחוטי החשמל, ולא נעשה בהם שום דבר כלל. ע"כ. [וכ"כ עוד בקובץ מאמרים (עמוד ס). ושם גם כן בא לו בארוכה על דברי החזון איש הנ"ל. ע"ש]. הילכך אין לחוש לזה כלל. ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"א (חאו"ח סי' קא) שכתב, דמה שחידש החזון"א שבהדלקת וכיבוי החשמל יש משום בונה וסותר, הוא צ"ע. ע"כ.

ולפ"ז יש לדון בשעון יד עם בטרייה, המצלצל בשבת, אם מותר להפסיק הצלצול, הנה אף שהעיקר למעשה מצד הנהגה להורות להחמיר בזה, אבל אם לדין יש מה לדון בזה, דאף שבכל כיבוי חשמל, גם אם המנורה דולקת מכח בטרייה, יש בו איסור [מדרבנן]. וכן בכל כיבוי זרם חשמלי, כמו מזגן או מאורר, דאף שאין כאן כיבוי גחלת מכל מקום יוצאים ניצוצות קטנות הפורחות באויר בעת כל כיבוי כח זרם. אולם בשעון אלקטרוני שעונדים אותו על היד, ספק גדול אם יוצאים ניצוצות בעת הפסקת הצלצול, דמאחר וכח הזרם בבטרייה מועט מאד, אין יוצאים ניצוצות כלל בעת הפסקת הצלצול. ושאלנו לכמה בקיאים, ויש שאמרו לנו דבאמת אין נולד ניצוץ בהפסקת הצלצול בשעון יד אלקטרוני קטן, ועיין באנציקלופדיה התלמודית כרך יח (עמוד תשכג) שכתבו, שעון מעורר חשמלי שמצלצל, אסור

הש"ע לאסור, וכאן הרי מרן כתב להדיא כדעת רבינו יונה, ולכן העתיק דבריו בב"י (סימן רנג ס"ד), ובש"ע שם. ומאי דעבדינן ס"ס נגד מרן, הוא כאשר מרן לא גילה דעתו היאך הדין בהצטרף ב' הספיקות יחד. והארכנו בזה להלן בערך אין ביטול אחר ביטול.

ומה שכתב בשו"ת תפלה למשה להעמיד אוקימתא בדברי רבינו יונה, דאיירי דוקא במים חמים בחום שהיד סולדת בו "בדיוק", וכשמערה לתבשיל באויר יורד מחום שהיד סולדת בו, ולכן רבינו יונה אסר. ע"ש. אולם ראה במקור הדין בדברי רבינו יונה באגרת התשובה, והובא גם בהר"ן, דאיתא בלשון זה: ואיכא למאן דאמר בירושלמי דעירווי אינו מבשל וכו'. והיינו אף בעירווי יותר מחום שהיד סולדת בו, וא"כ האוקימתא שהעמיד בדברי רבינו יונה, ועל פי זה כתב לחלוק ע"ד מרן אאמור"ר, דבריו נסתרים להדיא מדברי רבינו יונה עצמו שהובאו בהר"ן, ואיך לא שת לכו לזה.

י. ליתן בשבת פרוסות לחם שנאפה, על תנור, (או על הפלאטה של שבת), שיתקשו עד שיהיו צנימים, כי הנה יש לדון מצד דין אפיה אחר אפיה, ומדין מקשה דבר רך, ומדין מכה בפטיש. והארכנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך ג' (סימן שיח), ועיין בש"ע (סי' שיח ס"ה) יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה, אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום ביטול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין. ע"כ. וק"ל דיש ויש הלכה כיש בתרא, ונמצא שדעת מרן כדעה שניה שאין ביטול אחר אפיה. ולפ"ז גם בנ"ד אין לחוש בזה מצד אפיה אחר אפיה. וז"ל הרמב"ם (פ"ט ה"ו): "כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באור או שהקשה גוף רך חייב משום מבשל". ולכאורה כאן שמקשה את הלחם ועושה אותו קשה, יש לאסור בזה מצד מקשה דבר רך. אך י"ל שלא כתב הרמב"ם כלל זה אלא לגבי ברזל ונחושת וכדו', דבהם גדר מבשל הוא ריכוך דבר קשה ולהקשות דבר רך, אבל לגבי מאכלים גדר מלאכת מבשל הוא להכשיר דבר לאכילה, וכיון שהפת הוכשרה כבר לאכילה באפיה, אין לאסור כשמקשה את הלחם, דאין אפיה אחר אפיה. ואמנם בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה, ח"ב סי' כ), נטה לאסור בזה. ע"כ. אך להנ"ל אין לאסור בזה, אחר שגדר מבשל במאכלים הוא להכשירו לאכילה, והפת כבר ראויה לאכילה אחר האפיה. וכ"ש שמותר לשרות פת יבש וקשה בתוך מרק כדי לאוכלו, ואין זה צריך לפנים, דהא הרמב"ם כתב שהרי זה תולדת מבשל, והכא הוא פת שנאפה כבר, ואין ביטול אחר אפיה, ועוד דהתם מיירי בדרך מלאכה, והכא הוא מאכל, ודרך

להפסיק את הצלצול, כיון שבכך מפסיקים מעגל חשמלי. ובהערות שם ציין שכ"כ בשש"כ ח"א בשם הגרש"ז אויערבאך, ואולי כוונתו לחוש לדעת החזון איש שיש בכך משום סותר. ע"כ. ובאור לציון (עמ' שיד סי"ז) אסר בזה ע"ש. אך כבר כתבנו בכמה דוכתי שדעת מרן אאמור"ר שליט"א שאין לחוש לאיסור בונה וסותר בהדלקת החשמל וכיבוי, וכמו שהאריך בזה בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן יב). ובפרט די"ל דבתלוש לכ"ע ליכא בונה וסותר בכה"ג.

נמצא שבנידון דידן מצד איסור סותר ליכא למיחש, וכל החשש משום הבערת ניצוץ, וזה אינו ברור שיוצא ניצוץ, וגם נודע מה שיש אומרים שבהדלקת ניצוץ בעלמא אין איסור ברור, וגם אילו היו יוצאים ניצוצות בעת הכיבוי אינו אלא מדרבנן. (ראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' עמוד רצט). לפיכך כתבנו דנכון להחמיר בזה. ובפרט שאין הדבר ברור, וגם דבר זה עלול לגרום פירצה חמורה בחומת שמירת השבת, שיבואו לזלזל ח"ו בכל דבר שיש בו בטריה, ואין כל מקרה דומה לחבירו. נואין בזה כל חשש שנראה כאילו אנו גוזרים גזירות מדעתנו, כל שאינו בלשון איסור גמור, אלא מצד הנהגה, להנהיג בדבר שהחשש בו לפירצה הוא חשש ברור. ואם חלילה נתיר באיזה דבר הפועל על ידי כח אלקטרוני, יבואו ח"ו לזלזל בשאר דברים הפועלים על ידי כח אלקטרוני, ויסברו שאינו דומה ממש לחשמל, מה שבדרך כלל אינו כן כלל וכלל. לכן בודאי דמצד הנהגה אין להורות להקל בזה. ובפרט שיכול לכסות השעון המצלצל בכרים וכסתות, וכמו שכתבו בשו"ת בית אליהו (סימן י'), ובשו"ת רבבות אפרים חלק ה' (סימן רמו). ע"ש.

ח. אם יש איסור מוליד במירוח משחה, וכן במה שכתב מחבר אחד לחדש מדעתו לאסור איסור חדש במריחת משחה בשבת, והוא משום נולד, דבר שאינו מבואר בשום אחד מהפוסקים, וכבר הערנו על דבריו באורך להלן במערכת ב' ערך ברד.

ט. עירווי רותחין לתבשיל שנצטמק, וכן ראיתי לכמה ממחברי הזמן שכתבו לחלוק ע"ד מרן אאמור"ר בדין עירווי רותחין מכלי ראשון לתבשיל שמצטמק ומונח על הפלאטה, וכתבו להקל בזה על פי ספק ספיקא, שמא הלכה כהרמב"ם דאין ביטול אחר ביטול גם בדבר לח, ואף את"ל כרש"י ותוס', שמא הלכה כהר"ן דלא חיישינן להא דבעירווי נעשה ככלי שני, ודלא כרבינו יונה. אולם אין דבריהם נכונים לדינא, דהא לא עבדינן ס"ס בדבר המבואר להדיא במרן

אכילה הוא שמרפהו במרק שיהיה נוח לאכול.

וגם מצד מכה בפטיש ליכא למיחש בזה, דהנה מרן בש"ע (סי' שיח ס"ד) כתב, שדבר יבש שלא נתבשל קודם השבת אין שורין אותו בחמין בשבת, אבל מדיחין אותו בחמין בשבת, חרץ מן המליח הישן ומקולייס האיספנין, שהדחתן היא גמר מלאכתן. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה, וה"ה לכל דבר קשה שאינו ראוי לאכילה כלל בלא שריה, שאסור לשרותו בשבת, דהוי גמר מלאכה. ע"כ. ולפ"ז פרוסת לחם הראויות לאכילה, וגם אחר שנעשו צנימים ראויות לאכילה הן, ליכא בזה משום מכה בפטיש, ועוד דהא קי"ל אין מכה בפטיש באוכלין, וכמבואר בבבאור הלכה (סי' שיח) ובלוית חן. וכ"פ להקל בעשיית צנימים בשו"ת עטרת משה (חאו"ח סי' פד) והגאון מהרש"ם בדעת תורה (סי' שיח ס"ה, דף קצד:) ובשו"ת יגל יעקב גוטליב (חאו"ח סי' נד) ובספר מזוזות מלכים (דף יד.), ובספר שלחן שלמה להגרש"ז אויערבאך (סי' שיח עמוד שיז).

והנה בספר מנוחת אהבה ח"ב (פ"י סעיף מט, בהערה ע"מ שסח), אחר שהביא מה שנתבאר בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סי' כב) להתיר, והודה לזה, שוב הוציא "סברא" מלבו, שכיון שדרך העולם לעשות צנימים מן הלחם שנאפה כל צרכו, לענין זה נחשב הלחם לדבר הנאכל כמות שהוא חי, שיש בו בישול מן התורה, לכן אסור לעשותו צנימים. ע"כ. והדבר תמוה להיות תנא ופליג בסברא שאינה מבוארת בשום אחד מהפוסקים, וגם אין לה הבנה כלל. וכבר תפס עליו בשו"ת יביע אומר ח"י, וכתב: ותמיהני עליו ועל סברתו, שבדה מלבו איסור שאין בו לא טעם ולא ריח. ואין בדבריו ממש. שרא ליה מריה. וכבר אמרו חכמים כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר. כמ"ש התוס' ע"ז (מ.) בשם הירושלמי. וכ"כ הש"ך יו"ד (סי' רמב בקיצור הנהגות הוראת איסור והיתר ס"ט), שאסור לאסור את המותר אפילו בשל עכו"ם, ואפילו במקום שאין הפסד, כי על הרוב מחמת שנאסר יש בו צד קולא במקום אחר. והוי חומרא דאתי לידי קולא. ע"ש. וע"ע בשו"ת בית אבי ח"א (סי' סב). ודו"ק.]

יא. אמירה לגוי כשיש מחלוקת הפוסקים, וכן בענין אמירה לגוי בשבת בדבר שנחלקו בו הפוסקים, וכגון בישול אחר בישול בדבר לת. שנתבאר בילקו"י שבת ב' להקל באמירה לגוי. וחכם אחד ממכסיקו הזדרז להשיג על זה מדברי הרשב"א והב"י והרמ"א בסימן רנג ס"ה, שאסור לומר לגוי להחם הקדרה אם נצטנן. ולכן

כתב לאסור. אולם אם כדבריו היאך יפרנס את דברי מרן הב"י בר"ס שיד, דכיון דאיכא מאן דשרי גבי פותחת החבית, גבי אמירה לגוי הו"ל ספד"ר ולקולא. וא"כ גם בבישול אחר בישול כיון דאיכא מאן דשרי הו"ל ספד"ר, ועוד, דהא להרשב"א אין בישול אחר בישול גם בדבר לח, וע"כ דהרשב"א [והב"י והרמ"א] איירי בציוה לגוי לעשות דבר האסור לכ"ע, כגון בדיני שהייה והטמנה, או כלשון הרשב"א, שאמר לגוי "להדליק האש". והרשב"א לא קאי בנותן על הפלאטה לא קאי. נמצא שבחנם הזדרז לחלוק [כדרכן] על מ"ש בילקו"י.

וראיה ברורה לזה מתוס' ביצה כט: ד"ה אגבר דפתורא, שעשו פשרה בין דבריהם שאסרו תחלת הרקדה ביו"ט, לפירוש רשב"ם שהתיר אפי' תחלת הרקדה, וסיימו שיש לסמוך על רשב"ם להתיר לשפחה נכרית תחלת הרקדה. ע"ש. ולפ"ז צ"ל דמה שהחמיר מרן לגבי ישראל הוא מצד ספק איסור תורה, וכמו שהוכיחו ממה שאמרו בפרק במה טומנין גזרה שמא ירתיח, ואי הוי איסור דרבנן הא הוי גזרה לגזרה, וע"כ שהוא איסור תורה.

וראה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סי' מב בהערה) שהעיר על דברי מרן החיד"א להקל באמירה לגוי בבישול אחר בישול בלח, דלכאורה יש לדחות הראיה מדין פותחת החבית (סימן שיד) לפמ"ש בספר תהלה לדוד (סימן שיד ס"ק יא), שאפילו להאוסרים בסותר כלי שלם, מ"מ הכא הוי סותר שלא ע"מ לבנות, וע"י עכו"ם הו"ל שבות דשבות וכו'. אבל כאן להאוסרים בישול אחר בלח הוי איסור תורה, וכמו שכתב להדיא רבינו ירוחם בשם רבינו יונה. וכ"כ בשמו הר"ן (ריש פרק במה טומנין). וכן מוכח להדיא מדברי הרא"ש. וכ"כ הפמ"ג (סי' רנג מש"ז ס"ק יג) ושאר אחרונים. והניח בקושיא.

אולם בספרו טבעת המלך (עמוד קס) תירץ הקושיא הנ"ל, דמכל מקום יש לתת טעם להקל, משום דלדין קי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, כמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר חלק י' (חלק יורה דעה סימן ו) מפי סופרים ומפי ספרים, וע"י עכו"ם הו"ל שבות דשבות, ובמקום סעודת שבת דהויא מצוה, שפיר דמי.

גם בתפארת ישראל בכלכלת שבת (בסוף דיני אמירה לעכו"ם אות ה) כתב, כל דבר ששנוי במחלוקת בין הפוסקים אם הוא מותר ע"י ישראל, מותר לומר לעכו"ם לעשותו, ולכן מותר לומר לעכו"ם להסיר החשוקים של חבית שיש בה מרקחת וכיו"ב, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן שיד ס"ק יד). וכן מותר לומר לעכו"ם לכבד הבית במכבדת, וכמ"ש הרמ"א (סימן שלו ס"ב). ע"כ.

הכנה"ג ושער המפקד. ועל זה העיר, דבכנה"ג ושעה"מ איתא להדיא לעשות חדר יחוד מיד לאחר החופה. והניח בצ"ע. אולם לא הבין דבריהם, שאדרכה הכנה"ג ושעה"מ כתבו להזהיר בחופה הנעשית בערב שבת, שיש לעשות חדר יחוד מיד אחר החופה, כי אם ישאירו את היחוד לערב, נמצא כקונה קנין בשבת, אלמא דבשאר הימים עושים חדר יחוד רק בסיום החתונה, ולא מיד אחר החופה, דאין ברכות הנישואין כברכת המצוות דבעינן עובר לעשייתן, אלא כברכת השבח. והארכנו בזה בעין יצחק ח"ג (עמ' שמו). ובפרט שאם עושים חדר יחוד הרי שהאשה מתחייבת לכסות את ראשה בכיסוי ראש, ומעשים בכל יום שהכלה יוצאת מחדר היחוד בלא כיסוי ראש, והוא מכשול גדול. נפאה נכרית לא מהני למנהג הספרדים מדורי דורות, וכמו שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חיו"ד סי' ה') ע"ש.

וראיה ברורה למנהגינו, ממנהג העולם דחופת נדה מהני, ודלא כהרמב"ם ומרן, ומשמע דהמנהג פשוט כהשיטה הסוברת שחופה אינה ייחוד. ולכן מברכים שבע ברכות בחופת נדה, אף שאין עושים אח"כ יחוד. וכן כתב בספר משפט וצדקה ביעקב ח"ב (סי' קפו). ע"ש. והיינו דנהגו לסמוך על השיטה הסוברת דחופה היא פריסת יריעה על גבי הכלונסאות על החתן והכלה בשעת השבע ברכות, ועל כרחנו לומר כן, דאל"כ היאך אנו מברכים ז' ברכות אחר הסעודה קודם הייחוד, ואמאי מברכים ז' ברכות פעמיים, גם תחת החופה וגם אחר הסעודה, ועל כרחך שהמנהג לגבי הברכות שבסעודה, הוא משום דסומכים על הסוכרים דחופה היינו פריסת הכילה, וממילא הויא כנשואה, ולכן בסעודה הראשונה מברכים שבע ברכות. [וראה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאה"ע"ז סי' ח') מ"ש ע"ז]. ועיין בתשו' הרא"ש (כלל כ"ו סי' ב') שכתב, כי משעת הברכה מונין שבעה ימי החופה וכו', ומשעת הברכה שהותרו להתייחד מתחילין ז' ימי החופה, הן בעיר שנעשית בה החופה, הן בעיר אחרת. ע"ש. ומה שמברכים שבע ברכות בסעודה הראשונה אף שאינו בית חתנים, כבר ביארנו בילקוט יוסף שובע שמחות ח"א בשם המפרשים, דכיון שכל שושביני החתן והכלה נמצאים שם, ונפיש שמחה טובא, חשיב כבית חתנים. וע"ש מ"ש בשם הרדב"ז. וגדול כח המנהג שסמכו עליו גדולי עולם.

וכבר כתבנו בעין יצחק שם, שדעת מורינו ראש הישיבה מוהר"ע עטייה, וכן הגר"צ אבא שאול, והגר"י צדקה, זצ"ל, שאין לעשות חדר יחוד אחר החופה, ואין

ומשמע דה"ט דהרמ"א כיון שיש מתירים לכבד הבית ואפילו על ידי ישראל. ע"ש עוד.

יב. וגם ראיתי לאחד שהעיר על הכלל דאילו מרן היה רואה תשובת הרמב"ם היה חוזר בו [לענין לדור מעל בית הכנסת], וטען שאין לנו רוח הקודש לדעת אם היה חוזר בו. ולא שם לבו דאין כאן רוח הקודש, אלא השערה אלימתא לתלות בדעת מרן שכך היה תופס לדינא. וכמ"ש בכיו"ב המהרי"ק, הרמ"א (חיו"מ סי' כה), מהר"ם אלשיך, ברכ"י, ועוד. וכל זה מוכיח על מגמה מסויימת, ולא שייך לומר בזה שהוא כדרכה של תורה.

יג. אם אבל עולה לש"צ בימים נוראים, בילקו"י על אבלות (מהדו"ק, עמ' קו) מבואר, שמנהגינו שהאבל תוך י"ב חודש עולה לש"צ גם בר"ה ובימים טובים. ובספר זכרון יצחק (טהרני, עמ' קמב) מיהר להשיג על זה, ולא ידעתי מה חידוש יש כאן, הרי הוא לאחר ז' ימי האבילות שהרגל מבטל האבילות, וקו"ל (ש"ע יו"ד סי' שצט ס"ו) שר"ה ויוה"כ"פ חשובים כרגלים לבטל האבלות. ע"כ.

אולם הדברים בילקוט יוסף מיוסדים על אדני פז ע"פ דברי גדולי האחרונים, כפי שיבואר. וגם מצד הסברא יש לבאר, דהא מה שיש שנמנעו מלהתפלל כש"צ בימי שבעה, היינו משום שמדת הדין מתוחה על האבלים, כי אחד מבני החבורה שנפגע תדאג כל החבורה כולה, וממילא מי שהוא בתוך י"ב חודש לאב ואם, עדיין מדת הדין מתוחה עליו, ואינו דומה לשאר הצבור שאינם אבלים תוך י"ב חודש, ובר"ה וביוה"כ"פ מקפידים יותר בחיפוש אחר ש"צ יותר משאר ימות השנה, וא"כ הו"א שבימים אלה ימנעו מליתן לאבל תוך י"ב חודש להיות ש"צ. וכן בימים טובים שיש לצבור שמחה יתירה, לכאורה לא היה מן הראוי שאבל הנמצא בצער תוך י"ב חודש על פטירת הוריו, יעמוד כש"צ.

ובאמת שכן כתב במג"א (סימן תקפא סק"ד) וז"ל: אבל תוך י"ב חודש אסור להתפלל בימים הנוראים, שדינם כרגלים לכל מילי. אכן בדליכא חזן אחר שרי. [מהרי"ל בתשובה סימן קלו, ד"מ ועוד]. ומעתה מה שנתבאר בילקו"י שהאבל תוך י"ב חודש יכול להתפלל כש"צ, קמ"ל דמנהגינו דלא כהמהרי"ל וד"מ ומג"א, וא"כ אזדא לה הקושיא דפשיטא וכו'.

יד. חדר יחוד אחר סעודת הנישואין, וכן לענין חדר יחוד אחר החופה, שבספר אחד כתב להעיר על דברינו בילקוט יוסף, במה שכתבנו שאין מנהגינו לעשות חדר יחוד מיד אחר החופה, והבאנו כן בשם

וכ"כ בשו"ת שערי דעה ח"א (סימן נו), שבמצות שבין אדם לחבירו מצינו שלא הקפידה תורה על כוונה, ואפי' למ"ד מצות צריכות כונה אפשר שזה אינו אלא במצות שבין אדם למקום, ולכן האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. וכן בכל מצות שבין אדם לחבירו שעיקרן מפני תקנות העולם, שרצה הבורא יתב' להיטיב לברואיו לא איכפת לן בכוונת העושה כלל. ע"ש. וכ"כ עוד השערי דעה בח"ב (ס"ס יז). ע"ש. וכ"כ בבן איש חיל (דף מד), וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג (ס"ו ר), ובספר כלי חמדה (פרשת כי תצא עמוד רל). וע"ע בנחל יצחק ח"ב (בפתיחה אות יד והלאה). ובס' חזון עובדיה ח"א (ס" כט עמוד קנח). ע"ש.

ועל זה העיר מחבר אחד, מהגמרא פסחים (ח). והאמר רבי אלעזר, שלוחי מצוה אינן ניזוקין, אמר רב אשי, שמא תאבד לו מחט, ואתי לעיוני בתרה. ופריך, וכהאי גוונא לאו מצוה הוא, והתניא, האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, או שאהיה בן העולם הבא הרי זה צדיק גמור. ע"כ. ואם איתא שמצות צדקה אין צריך כוונה, מה מקשה הגמ' מצדקה, לעולם אימא לך דכוונת מצוה בשיתוף מחשבת חולין מגרעת, ולכן לא הצריכו לבדוק בחורים ובסדקים, ובצדקה אין מגרעת המחשבה לצורך שיחיה בנו, כיון שמצות צדקה היא בסוד מצוות שבין אדם לחבירו, דלא בעיא כוונה, אלא ודאי מוכח מדברי הגמרא שמצות צדקה גם בעיא כוונה.

אולם אחר שראינו לכמה מגדולי עולם שכתבו כן, דבמצות צדקה, וכן במצוות שבין אדם לחבירו, מצוות א"צ כוונה, היה לו לאותו מחבר לעיין עוד במתינות בדברי הגמ', ולא לדחות דבריהם מגמ' מפורשת, דהנה בשו"ת חזון עובדיה שהזכיר ביביע אומר, הביא קושיא זו מהגמ' פסחים, ושכן הקשה המהראנ"ח בדרשותיו הנקראות הנותן אמרי שפר, וכתב לתרץ, דנהי דהנותן צדקה שלא לשמה מיחשב ליה למצוה, אבל מדוע קראתו הגמרא צדיק גמור, אע"כ דגם העושה מצוה ועל ידי המצוה מגיע לו תועלת, מ"מ לא תתייחס הפעולה אלא על שם המצוה, והכי נמי כאן במי שנאבד לו מחט כיון שהוא אינו עוקר כוונתו לחזר על אבירתו, אלא עיקר כוונתו בשביל מצות בדיקת חמץ, ובעקיפין ע"י המצוה הוא נהנה בבקשת המחט, א"כ ראוי להחשיב שליח מצוה ובודאי לא יזוק. וע"ש. ועוד יש לחלק בין מצוה חיובית למצוה קיומית, וראה ביביע אומר שם (אות ו) חילוק זה לענין קיום מצוה בלא כוונה.

טז. בדין חוזר ונייעור בפסח, ועוד ראיתי למי שהעיר על

לשנות ממנהג רבותינו הקדמונים, כמו שהעידו בכנסת הגדולה ובשער המפקד, ובפרט שהוא מנהג מכוער שהחתן והכלה הולכים עם חברי החתן לחדר יחוד קבל עם ועדה. ומה שכתב הרב יהודה ברכה באיזה ירחון להעיר על דברינו ממה שסמכנו על דברי הרב ערוך השלחן, דלכאורה בערוך השלחן קאי באופן אחר, הנה הזדרז להעיר כדרכו, דהא הדגשנו בדברינו שהוא "כעין" מה שכתב בערוך השלחן. ולא כתבנו וזכור, והוא ויסוד הדבר שהוא מנהג מכוער אין צריך לזה ראייה, והוא רק סמך מדברי ערוך השלחן. ובחנם העיר על דברינו.

טז. מצוות צריכות כוונה במצוות שבין אדם לחבירו, ועוד במה שראיתי למחבר אחד, שהעיר על מ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד ס" כט אות ה), מגמרא מפורשת, שכתב ביביע אומר שם, דבמצות צדקה א"צ כוונה, שהכל תלוי בהנאת העני, ומה איכפת לעני אם הנותן כיוון לשם מצוה או לא. וכיו"ב כתב הגר"ש לנדא בספר אהבת ציון (ורוש י'), שבעשיית צדקה המעשה בעצמו מועיל אף בלי מחשבת מצוה, וכמ"ש בר"ה (ד). האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. וכן אמרו בספרי (כד קמח) לגבי מצות שכחה, למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידיך, ואף על פי שבאה לידו שלא במתכוין, ק"ו לעושה במתכוין, אמור מעתה, נפלה סלע מידו, ומצאה עני ונתפרנס בה, הרי הוא מתברך עליה. הובא ברש"י דברים כד יט]. ואמר אדוני אבי הגאון (בעל נדע ביהודה) ז"ל הטעם למה שבכל המצוות צריך לעשות המצוה לשם שמים ולא ע"מ לקבל פרס, משא"כ בצדקה, משום שכל מצות ה' אם אינו עושה לשם מצוה אין בו ממש ואינו עושה כלום, שהרי אם נטל לולב או הניח תפילין וציצית, לולי שיש בזה מצות הבורא יתב' שציונו לעשות כן, אין במעשה הזה שום תועלת מצד עצמו, ורק מפני שמקיים מצות הבורא שציונו לעשות כן, קיום המצוה גורם חשיבות ויקר תפארת המעשה, לפיכך אם אינו עושה לשם מצוה אין בו ממש, אבל בנתינת צדקה אף שאין בו מחשבת מצוה מ"מ הרי יש תועלת לעני בעשייתו, שאין הבדל אצל העני אם הנותן עושה צדקה לשמה או לא. לכך ביקש ירמיה (כ"ק טז). הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים, כדי שאפי' שכר מעשה לא יהיה בידם. ע"ש. וכן מוכח מדברי מרן החיד"א בספר פתח עינים ב"ב (י): שבמצות צדקה לא בעינן כוונה בעשייתה, ע"ש. וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ג (ס"י תמא) שכ', שבכל המצוות לא הותר לנסות את ה', חוץ מצדקה, (וכמובא בחעניט ט). והאומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. וטעמא דמילתא משום תקנת עניים. ע"ש.

שבילקו"י שובע שמחות ח"ב (עמ' קפא) כתבנו להקל בדבר, עפ"מ"ש ביביע אומר, דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה בגיבול. ובספר מנוחת אהבה פליג בזה, והעיר מהאור החיים שהביא מהזוה"ק שיש ענין שהמוהל ירוק על עפר. ונמצא דהוי ניח"ל. אך לא עיין בסוף דברי האור החיים שכתב דבשבת ירוק על עפר קשה משמע שע"פ הזוה"ק א"צ בדוקא עפר תיחות, ונמצא דעפר תיחות הוי פ"ר דלא איכפת ליה.

וכל זה כתבנו כדוגמאות בעלמא, למה שראיתי באחרוני זמנינו שהזדרזו לחלוק על גדולים, ואילו היו מתונים בדין, לא מגיעים לידי כך. ואין כוונתינו בזה ח"ו לפגוע בכבוד הרבנים הנ"ל, שכבוד כל צורבא מרבנן יקר מאד, וכל כוונתינו בזה להורות דרך לאחרים שלא להזדרז לחלוק על גדולים שפקיע שמם בהוראה. ודרכה של תורה לחלוק רק אחר המתנות והיישוב.

ב. אב ואם, במקום שהאב או האם יצטערו אם בנם

ישן בסוכה, ראה במה שהארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם (פ"ט). ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (ס"ט כא) כתב, דהיושב בסוכה ואוכל או ישן בזמן הצנה, ואביו או אמו מודאגים ומצטערים עליו פן יצטנן ויחלה, הרי זה בכלל מצטער שפטור מן הסוכה, דבעינן תשבו כעין תדורו, כי אף בביתו היה יוצא באופן כזה. ע"ש. והזכרנו דין זה בילקו"י מועדים (תשמ"ח, הלכות סוכה).

והיה מי שהעיר ע"ז, ממה שנתבאר בילקו"י על הלכות כיבוד אב ואם (פרק ט' הערה א') שהעיקר לדינא, כדעת הראשונים הסוברים דכל היכא שאין לאב הנאה ישירה ליכא חיוב כיבוד אב ואם, ולפי זה לכאורה בנ"ד אם הבן ישן בסוכה או לא, אין בכך הנאה ישירה להוריו, וא"כ אמאי צריך לשמוע להם.

וצ"ל דבמקום שיש לאב צער גם בדבר שאין לו הנאה ישירה לאב, יש בו מצוה לשמוע לקול אביו שלא לצער. וכמו שנתבאר בילקוט יוסף שם (פרק ט' הערה ב'). ואף ש"א דאמרינן הכי רק במילי דחסידות, דהיינו היכא שהבן מחמיר על עצמו בכמה חומרות שהאב מצטער על חומרות אלו, שבזה הבן יוותר על מילי דחסידותא כדי שלא לצער את אביו, אבל הכא שאין זה מילי דחסידות אלא מילתא שהוא מעיקר הדין, כענין שינה בסוכה, לכאורה אין לו לשמוע לאביו אף אם יהיה לאביו צער מזה. וצ"ל דהכא עיקר הטעם הוא משום דלא הוי תשבו כעין תדורו, שאין אדם רגיל לישון

מ"ש בשו"ת יחזקיה דעת ח"ב (סי' ס), בענין הסתירה בדברי מרן הש"ע בדין חוזר וניעור, שבסימן תמ"ב ס"ד כתב גבי תרופת התרייאה שחוזר וניעור. ואילו בסימן תמז ס"ד כתב בסתם דאינו חוזר וניעור. והט"ז, ומהר"י עייאש, ומהר"א ישראל בכסא אליהו, חילקו בין דבר המעמיד דחוזר וניעור, לסתם תערוכת. ועל זה העיר מחבר אחד, מתשובת הרא"ש (כלל כד סי' ו) שהובא בש"ע (סי' תסז ס"ה) גבי דבש בפסח, דלא ראיתי אדם נוהג בו איסור, משום דחששא דעירוב קמח לא שכיחא. ע"ש. ומשמע דאילו היה ברור לנו שעירובו בו קמח אסור בפסח משום דחוזר וניעור, ואע"פ שאין הקמח דבר המעמיד. ומכח קושיא זו דחה מההלכה דברי הט"ז ושאר האחרונים שעליהם הסתמך ביחזקיה דעת.

ותמיהני דמהיכן המציא דברים אלו בדעת הרא"ש, דז"ל הרא"ש שם: דבש בפסח לא ראיתי אדם נוהג בו איסור, משום חששא דעירוב קמח דלא שכיחא, וגם נתבטל קודם הפסח, ואם באנו לאסור דבש משום חשש תערוכת נאסור אותו כל השנה וכו'. ע"כ. הרי שכתב להדיא "וגם נתבטל קודם הפסח" ותפס שאינו חוזר וניעור, והיינו אפילו אם בודאי היה שם תערוכת קמח. ונמצא שאותו שהעיר המציא דברים בשם הרא"ש, שלא כתבם ולא עלה על לבו.

זו אמירת בסימנא טבא בשמחת תורה. ועוד דוגמא, דהנה בספר דברי שלום ואמת מתוך רצונו לקיים את כל מנהגי מרוקו, ציטט דברים משם מהר"ח פלאגי, אשר לא כתבם הרב ז"ל, וכוונתינו למ"ש במאמר ב' (עמ' 151) להעיר על מה שנתבאר בילקו"י מועדים (עמוד קפו ס"ט) שיש לבטל את המנהג של האומרים בסימנא טבא קריאת פרשת בראשית בשמיני עצרת, מחשש הפסק. ועל זה העתיק מספר מועד לכל חי (סימן כה אות כה) שכתב: "חתן מתחיל לא יאמר בסימנא טבא אחר ברכת התורה שהוא הפסק, אלא אם ירצה יאמר תחלה בסימנא טבא ואח"כ יברך, ויותר סימן טוב הוא שלא יאמר כלל, להיות נעוץ סופה בתחלתה בלי הפסק בין שני חתנים. עכ"ל. וכאן מחבר הספר דברי שלום ואמת הוסיף כמה שורות מדיליה, וכתב אותם בשמו של מהר"ח פלאגי [בציון מרכאות, עכ"ל], "אבל מכיון שאין בה ג' תיבות כשיעור שאלת תלמיד לרב, וגם הוא לשון תפלה שהם מתפללים לה' שתהיה התחלה בסימן טוב, לכך הקילו". והוא פלא היאך העתיק מדברי מהר"ח פלאגי דברים שלא הובאו שם כלל.

יח. וכן בענין ריקת דם המציצה במילה על העפר בשבת,

(בבבית עולם סימן תעז). וכ"ה בשו"ת השיב משה (סימן ט), ובספר יפה ללב ח"ד (אהע"ז סי' סד ס"ק יא), ובשו"ת פרי השדה ח"א (סי' ט), והחזון איש [בספר מעשה איש עמ' רטן].

ונפקא מינה דאם יש איזה שינוי בשם, או שהאחת מכנים את שמה במבטא אשכנזי, ולזו מכנים שמה במבטא ספרדי, וכולם קוראים לזו כך ולזו כך, וכן באופן שאין הבת והחתן דרים בעיר אחת עם חמיו וחמותו או עם ההורים, דליכא לחוש שמא הבת תקרא לבעלה בפני אביה, או שהחתן יקרא לכלתו בפני אמו, דבכהאי גוונא שרי. אך לטעמא דעיין הרע גם בכהאי גוונא יש להקפיד בזה. ועיין בשדי חמד (מערכת כ' סוף כלל עד) שכתב, שהטעם הנ"ל לא יתכן כי אם לבני האשכנזים כי זה דרכם לקרוא בשמות ההורים. אבל למנהג הספרדים [בזמנן] שאין הבנים קוראים לבניהם על שם ההורים, אין מקום לטעם זה. וכן אין שייך טעם זה אלא למקומות שמקפידים שלא לקרות שם בנו כשם אבא בעודנו חי, אבל במקומותינו שאדם קורא את בנו בשם אביו אף כשהוא חי, וכן את בתו בשם אמו אף שהאב והבן דרים יחדיו, אלמא לא קפדי בהכי, ואם כן אין שייך זה לגבי חתן וחמיו כמובן. והגר"י קנייבסקי (שם) אמר, שאם יש שינוי במבטא אין אלו שמות שווין.

גם בשו"ת זכרון יהודה חלק ב' (סי' קמו) כתב, שהטעם למ"ש רבי יהודה החסיד בצוואותיו שלא יהיה שם החתן כשם חמיו, ושלא יהיה שם הכלה כשם חמותה, דהיינו משום שכתבו הרמב"ם והשלחן ערוך שאסור לקרוא לאביו או לאמו בשמם, וגם לאחרים אין לקוראם בשמותם, כששמם שוה לאביו או לאמו, ולכן אם שם החתן כשם חמיו, עוברת הבת על מצות כיבוד אב, כשקוראת לבעלה בשמו שהוא כשם אביה, וכן כשהכלה כשם חמותה וקורא לה בעלה בשמה, בפני אמו, עובר הוא על מצות כיבוד אב. ע"ש.

ותימה שהרי המנהג פשוט אצלנו לקרוא שם הבנים בשם אבי הבעל ואבי האשה אף כשהם בחיים, וכן את הבנות בשם אמותיהם, ואילו היה מקום להקפיד שלא ישא אשה בשם אמו, ולא ישא אשה בשם אביה כשמו, כ"ש שהיה לנו להקפיד לכתחלה שלא לקרוא לבנים ע"ש ההורים מהטעם הנ"ל. אלא ודאי שכוון שאפשר לקרוא שם הבנים והבנות בכינוי לית לן בה.

ועיין בשדי חמד (מערכת חתן וכלה אות ה') שכתב בשם הרב יד שאול, על מה שכתב מרן (יו"ד סי' רמ), היה שם אביו כשם אחרים משנה שמם וכו', דמזה יש סמך גדול למה שנזהרים העולם שלא לישא אשה ששמה כשם

, בביתו בשאר ימות השנה כשהוריו מצטערים אם ישן במקום שאינו לרוחם. נמצא דגדר זה דמצטער שפטור מן הסוכה כולל גוונא שאם מצטער מחמת שהוריו מצטערים אם ישן בסוכה, שחוששים שמא יחלה הבן.

וראיתי באיזה קובץ שהעירו על זה, דממה נפשך, אם חששו של האב מוצדק, שיש סכנה של חולי, א"כ גם בלא צערו של האב הוא פטור משינה, ואם אין מקום לחששו של האב א"כ מה בכך שאביו מצטער, יסיח דעתו מזה הצער, כמו שמצינו גבי אבל שחייב בסוכה, אע"פ שהוא מצטער, דצריך ליישב את דעתו למצוה. והניח בצ"ע.

ואנא דאמרי לא דמי דין זה להאי דינא דאבל, דהא מה שאמרו מצטער פטור מן הסוכה, אינו אלא בצער שבא לו מחמת הסוכה, וכגון שיש שם זבובים המצערים אותו וכדומה, או שיש שם צינה באופן שהכסתות אינן מועילות לו. אבל אם יש לו צער אחר שגם בבית ישאר אותו צער, וכגון שהוא אבל, למה יפטור מהסוכה, הרי הצער אינו מחמת הסוכה אלא צער אחר. משא"כ בני"ד שאביו או אמו מצווים אותו שלא ישן בסוכה, שלהם נראה שיצטנן, והבן מכיר את עצמו שלא יגרם לו צער, בזה אנו אומרים דתשבו כעין תדורו, שכשם שאדם בביתו לא ישן במקום שהוריו מתנגדים, כך גבי סוכה שאין לו לישן במקום שהוריו מתנגדים. וכיון שהצער הוא מחמת הסוכה, שהוריו סבורים שתגיע לו שם הצינה, שפיר הוי בכלל תשבו כעין תדורו. [ואחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה סוכות, ושם (עמוד קנד) הביא דברי הרב התעוררות תשובה לדינא].

ג. אב ואם, טעם מה שאמרו שלא ישא כלה ששמה

כשם אמו, הנה ז"ל ר"י החסיד בצוואתיו (אות כג): לא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקוה. ע"כ. ובספר מזמור לאסף (סי' קטז דף קיא) הביא אזהרה זו בשם האר"י ז"ל. ע"ש. ויש אומרים שטעם אזהרה זו כדי שהבת לא תעבור על כיבוד אב ואם, שהרי אם תקרא לבעלה [ששמו כשם חמיו] בפני אביה, עוברת על כיבוד אב ואם. וכן כתבו בהגהת יד שאול (לסי' רמ), ובתורה תמימה (בראשית לב, ד'). ע"ש. וכיו"ב כתב בקובץ מבקשי תורה (כד, עמוד קנה) בשם הגר"י קנייבסקי זצ"ל שעיקר צוואת רבי יהודה החסיד שלא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, הוא משום צניעות שלא יקרא לזו ותבוא זו.

אולם יש שכתבו שטעם אזהרה זו הוא מחשש לעין הרע, וכמ"ש החיד"א בביאורו לספר חסידים הנ"ל

היה החתן, ומעט מזעיר ראיתי שהגיע הנזק גם לחמיו, לכן שומר נפשו ירחק מהם. ויש מתחכמים לשנות השם וגם זה אין בו תועלת, שעדיין יש ספק אולי לא מהני. ע"ש. וכן כתב בספר זבחי צדק (סי' קטז ס"ק פא).

גם בשו"ת תשובות ונהגות ח"ב (סימן תריט) כתב, שדבר זה אינו רק מצוות ר' יהודה החסיד, אלא גם מדברי האר"י ז"ל, ולכן אפילו בשינוי השם אין להקל, ואפילו בשני שמות [כגון שלכלה יש ב' שמות ואחד מהם כשם חמותה] אם קורין לה תמיד בשניהם דוקא, ושם האחר כשם האם, אין להקל. ורק באין קורין שניהם את אותה השם כלל יש להקל. וסיים שם: ואני יודע עובדות שהתחתנו ואחרי זמן נענשו ביסורין ותלו בזה. וחמירא סכנתא מאיסורא. ועובדא ידענא אצל הגאון רבי יעקב קנייבסקי זצ"ל שאברך אחד חלה במחלה, ונתברר ששם אשתו כשם אמו, וציוה הגאון הנ"ל לשנות את שמה ולא יזכר ולא יפקד שמה הקודם, ונתרפא. ע"כ.

ואמנם אם הכלה ראויה לו מכל הבחינות, אין לדחות ההצעה רק מהטעם הנו, וכמה טעמים לזה:

א. יש אומרים שלא נאמרה אזהרת רבי יהודה החסיד אלא למי שלא הגיע לגיל עשרים, אבל אחר גיל עשרים אין לו לדחות השידוך בשביל ששמו כשם חמיו, או מפני ששם הכלה כשם חמותה, אלא עליו להזדרז ולהנשא. וכ"כ מהר"ם גרינוואלד ז"ל, הובא בשו"ת יביע אומר ח"ב (תאהע"ז סי' ד' אות טו).

ב. ויש מהאחרונים שכתבו, שאין לחוש לצוואת רבי יהודה החסיד בדבר זה, אחר שאין לדבר שורש ויסוד מהגמ' והפוסקים הראשונים, ואדרבה מהתלמוד שלנו מבואר שלא חששו לזה, וכמבואר בסוטה (י). ובמנחות (כט:). וכן כתב המהר"ם מינץ, שלא פשטו צוואת רבי יהודה החסיד, ורובן בטלות. ע"ש. ואדרבה ראינו שהראב"ד נשא את בתו של בעל ספר האשכול, רבינו אברהם ב"ר יצחק אב"ד, למרות שגם הוא היה שמו אברהם. הרי שלא הקפידו בזה. ולכן יש אומרים שרבי יהודה החסיד לא ציוה אלא לזרעו אחריו.

ובהליכות עולם חלק ז' (עמוד רכו) הוסיף דשוב מצא כן בשו"ת מהר"ם פרובינצאל הנד"מ ח"א (סי' ט) שכתב, אנכי להשם אלקים אמת, ותורתו אמת, לא ידעתי אכנה, כי הצוואת המיוחסת לר' יהודה החסיד, אין להאמין בהן. וכ"ש שאין לעשות מעשה על פיהן נגד קבלת חז"ל, והעוברים ע"ד חכמים בשבילן, קורא אני עליהם העוזבים ארחות יושר וכו', ואותי עזבו מקור

אמו, וחתן ששמו כשם חמיו, דמה יעשו בהזכרת שמם. ואף דלא קיימא לן כהרמב"ם, כמו שכתב הש"ך (סק"ג), היינו באי אפשר בענין אחר, אבל לכתחלה למה לא נחוש לדברי הרמב"ם. וכתב על זה השדי חמד, דאין שייך טעם זה אלא למקומות שמקפידים שלא לקרות שם בנו כשם אביו בעודנו חי, אבל במקומותינו שאדם קורא שם בנו בשם אביו אף בעודנו חי, אף שהאב והבן דרים יחד, והאיש קורא שם בנו משה כשם אביו הזקן בפני אביו כמה פעמים ואינו נמנע, אלמא לא קפדי בהכי, אם כן אין שייך טעם זה לגבי חתן וחמיו. ע"כ.

ועוד כתב השד"ח במערכת כללים (מערכת כ' כלל קד): ובעיקר הדין שלא להזכיר את האב בשמו כתב הגאון שאילת שלום (מה"ת סי' רמג), שהרב השואל חשש וקרא תגר על המנהג שנוהגים לקרוא הבנים בשם אביהם, כי לא נכון לעשות כן על פי המבואר בש"ע שלא יקראנו בשמו. והשיב, דמנהג ישראל תורה היא, וכדין יעשו, שהרי דעת הדרישה שם שאם אינו שם פלאי מותר לקרוא לאחרים בשמם אף בפני אביו. ונראה מדברי הש"ך שמסכים עמו. ע"כ.

ועכ"פ לדידן דנקטינן כדעת מרן השלחן ערוך שקבלנו הוראותיו, יש לאסור לקרוא לאחרים ששמם כשם אביו בפני אביו אף בשם שאינו שם פלאי. וממילא טעמו של השדי חמד לכאורה לא יכון לדעת מרן שקבלנו הוראותיו. אלא שבעיקר דינו להקל יש לסמוך על זה מטעם אחר, והוא מצד מחילת האב על מוראו, וכבר כתבנו בילקו"י על הלכות כיבוד אב ואם (פרק ה' הערה לט) מחלוקת האחרונים אי מהני מחילה בדין מורא או לא, והאריך בזה בשו"ת צפיחית בדבש, והעלה, שגם בדין מורא מועילה מחילה. וכ"ד החיי אדם, הרב משכנות יעקב, מרן החיד"א, הרב גדולות אלישע, ועוד. והיכא שהאבא חפץ שיקראו לנכד בשמו, ויש לו שמחה בזה שהנכד קרוי על שמו, ממילא מותר לקוראו בשמו בפני אביו.

אולם האחרונים תפסו טעמא דעין הרע לטעם כעיקר, וכן כתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן לז) וזת"ד: אני הגבר ראיתי חתן וחמיו וכלה וחמותה שלא הצליחו זיווגם, אחת היתה שאמר אביה שאינו חש לזה, ולא היו ימים מועטים שמת החתן בקצרות שנים והכלה אזלא ומדלדלא, ושוב נשאת ונתגרשה ומתה בחוסר כל וזרע אין לה. ע"ש. ובספר רוח חיים (אבן העזר סימן סב אות ג) כתב, שגם הוא ראה הרבה מאד בעירו שלא הצליחו הן במיתה והן בעוני והן בלי בנים, ועל הרוב הנלקה

ואפילו במקומות שנוהגים להקפיד על כך, וכמו שכתב בזבחי צדק (סימן קטז ס"ק עט) שכן המנהג בבבל, הרוצה להקל לעצמו ואומר שהוא אינו מקפיד על כך, אין למחות בידו בחזקה, דכל דלא קפיד לא קפדי בהדיה, והרי אפילו אשה קטלנית שנוכר דינה בגמרא, כתב הרמב"ם בתשובה, שאף על פי שהחכמים אומרים שלא תינשא, אומרים לה אם תמצאי מי שיקדש אותך, לא נחייב אותו לגרש. והיו מערימים ומקדשים אותן חוץ לבית דין, בפני ב' עדים, ואחר כך היו בית דין כותבים להם כתובה ומכניסים אותן לחופה וכו'. וכן עשו הרי"ף ובית דינו, והר"י בן מיגאש ובית דינו, וכן הבאים אחריהם, וכן אנו עושים במצרים להתיר. עכ"ל. ומכל שכן צוואות אלו שאין להם יסוד בש"ס. ומה גם שרוב הנושאים נשים בדורות אלו הם למעלה מגיל עשרים שנה, ובודאי שעליהם להזדרז ולהקדים עצמם לדבר מצוה גדולה של פריה ורביה, ולמנוע עצמם מהרהורי עבירה, יפה שעה אחת קודם. והרי חז"ל אמרו בקידושין, שהקב"ה אומר עליו בכל יום תפח עצמותיו ח"ו. ולכן אם ידחה את ההצעה שהיא מתאימה לו מכל הבחינות רק בגלל ששמו כשם חמיו, או ששם הכלה כשם חמותה, מי יודע מתי יזדמן לו זיווג הגון כזה, וכמ"ש כן הגאון בעל ערוגת הבושם (מחוסט). אלא שמכל מקום נכון שיוסיף שם, דבזה רבו האחרונים שעשו מעשה להקל, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר הנ"ל. ע"ש.

וכבר העיר הגאון הנודע ביהודה: ותמה אני על רוב העולם שלתת את בתם לעם הארץ הוא פשוט אצלם להיתר, ואין מי שחושש להמנע מזה, נגד מאמר חז"ל (פסחים מט:): שכל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני הארי, ואילו להתחתן עם תלמיד חכם אלא ששמו כשם חמיו באים לשאול על זה, ולא תהיה תורה שלימה שלנו כצוואה בעלמא? ע"כ.

ועצור במלין לא אוכל כמה שראיתי להרה"ג בנש"ק ר' יעקב חיים סופר בספרו אור משה (סימן א') שהאריך להביא דברי האחרונים שהחמירו בצוואת רבי יהודה החסיד, וגם היכא שהחתן הוסיף שם שלא יהיה שמו כשם חמיו, גם בזה הפריז על המדה להחמיר. אך במחכ"ת העלים עינו מדברי כל האחרונים שכתבו להקל בהוספת שם, וגם לא הזכיר מדברי האחרונים הנ"ל שכתבו דאין לחוש כלל לצוואת רבי יהודה החסיד ומהם המהרש"א, הנודע ביהודה, החת"ס, האגרות משה, ועוד. והאריך בדברי המחמירים בלא לציין לדברי החולקים. ובמחכ"ת כך נהג בכמה ענינים, כגון לענין

מים חיים לחצוב להם בארות נשברים אשר לא יכילו המים. גם לא מן השם הוא לומר שכל הצוואות האלה יצאו מפי החסיד, אלא מקורם מפי אחרים וייחסום אליו, או שנמצאו בעזבונו, והאמינו שהם שלו, על דרך שכתב הרמב"ם בס' המורה ח"א (ס"פ סב), על שמות זרים שבקמיעים. ע"כ. וכ"כ בשמו בקונטרס דברי זאב חלק יט (דף כג ע"א). ע"ש. וכן הוא בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא אבן העזר סימן עט), ובחתם סופר באגרות סופרים חלק ב' (סימן כט), ובשו"ת הרמ"ץ (י"ד ס' פז). ע"ש. וכ"כ הגאון שב יעקב, ששמע מגדולי הרבנים שלא הקפידו על אודות שם החתן שהוא כשם חמיו, אף לכתחלה. וצריך לומר שצוואות רבי יהודה החסיד לא נאמרו אלא לזרעו. ע"כ.

ובשו"ת שם אריה (י"ד ס' כז) כתב, ושמעתי ממוהר"ר מרדכי מרגליות, שקיבל מאבותיו, כי באסיפת גדולי הדור, היו מדברים בענין צוואת רבי יהודה החסיד, ועמד המהרש"א על רגליו ואמר, שאע"פ שהוא מזרעא דר"י החסיד, שמי שמואל ושם אבי יהודה, ולא חששו כלל לצוואתו בזה [שהזהיר שלא לקרוא בשמות אלה]. ויש שנתנו טעם לזה, שר' יהודה החסיד לא ציוה אלא לזרעו ממש, והמהרש"א היה אחר הרבה דורות, ואיפלג דרא.

ג. ועוד י"א דאין הצוואות מר"י החסיד, אלא מתלמידו. וראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאעה"ז ס' ז' אות ה) מ"ש בדעת המהרש"א.

ד. ובשו"ת חתם סופר (חלק אבן העזר ס' קטז) כתב, דכל שאינו מקפיד בדבר, אין לאסור, דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חאעה"ז ח"א ס' ד').

ה. ויש שכתבו שבמקום צורך גדול יש להקל בחתן וחמיו אפילו במקומות שנהגו להקפיד בזה. וכמו שכתב בשו"ת דברי יואל ח"ב (ס' קטו). ע"ש. וראה עוד בזה בשו"ת יחווה דעת ח"ג (עמוד רסג ס' עז), ובשו"ת יביע אומר ח"ב (חאעה"ז ס' ז), ובמאור ישראל ח"ב (פסחים נו). ושם הביא רבים גדולים ועצומים שהתירו לחתן ששמו כשם חמיו להנשא על ידי שמוסיפין שם לחתן ששמו כשם חמיו. וכתב, שכל הרוצה לסמוך על הגדולים הללו, סמוך לבו בטוח בה' כי לא יאונה לו כל און. וכן מי שכבר עשה מעשה ונשתדך ולא ידע מענין צוואה זו, או אפילו ידע שבמקומו מקפידים והוא אינו מקפיד, אין כח ביד בית דין למחות בו בחזקה או לגעור בו, ואין לנו אלא לדבר עמו בלשון רכה ואמירה נעימה שיסכים להוסיף שם על שמו.

אולם הרמב"ם (בפ"ו מהל' ממרים הלכה יא) כתב, כיבוד אב ואם ומוראם מצוה גדולה היא, ואפילו אם היה אביו רשע ובעל עבירות מכבודו ומתיירא ממנו. וכן פסק בשלחן ערוך (יר"ד סימן רמ סעיף י"ח). ולדבריהם צ"ל בגמ' ב"מ הנ"ל דהוא משום דשמא הרהר תשובה בלבו. וגם אם עומד ברשעו, כתב בכסף משנה (בהלכות ממרים שם), דשאני ההיא דב"מ (סב). דמדינא אין הבנים חייבים להחזיר, משום דאמר קרא אל תקח מאתו נשך ותרבות וחי אחיך עמך, אהדר ליה כי היכי דניחי, ואמרי' התם לדידיה אזהר רחמנא לבריה לא אזהר, אלא שמשום כבוד אביהם חייבום חכמים להחזיר, ודוקא בדעבד תשובה ולא הספיק להחזיר עד שמת, דהוה ליה ההיא פרה או טלית כאילו לא הורישו לבניו, שמאחר שהיה בדעתו להחזירה והוא דבר המסויים, חייבים להחזירה משום כבוד אביהם, אבל כי לא עבד תשובה, בניו ירשוה והתורה לא חייבתם להחזיר, ולדידיה אזהר רחמנא ולא לבריה, הילכך הוי לגמרי ממונא דידהו, ואינם חייבים לכבוד את אביהם בממונם, דקיי"ל כמאן דאמר כבוד משל אב, אבל בשאר כבוד שאין בו חסרון כ"ס איהו"ע דמחייבי אף שהוא רשע, כדמוכח בסנהדרין (פה:), דאמרי' לכל אין הבן נעשה שליח לא להכות את אביו ולא לקללו וכו'. וראה בד"ז בשו"ת יביע אומר ח"ח (יר"ד סי' כא), ובספר מאור ישראל חלק ב' (עמוד קט).

ו. אב, אב שמחל על כבודו כבודו מחול, וזה דוקא בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב, כן מבואר בספר חסידים (סי' תקעג) דאב שמחל על כבודו כבודו מחול הוא רק בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב. ע"כ. וכן הוא בספר פלא יועץ (אות כ') דאף שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, מ"מ יש עונש בידי שמים. ואף שבסי' קנ"ב כתב שהמחילה מועילה שלא יענש. כבר כתב מרן החיד"א שהמחילה מועילה פורתא, או שיש לחלק בין דבר גדול לדבר קטן. ויתכן לחלק בין היכא שהאב הודיע לבן שאז מחול לגמרי, ובין היכא שלא הודיעו שאז חייב בידי שמים. וראה בדברי החיד"א בשו"ב (יר"ד סי' רמ סק"ז) ובספרו פני דוד (פרשת וישב) וע"ש שהעיר, דהנה קיי"ל דאב שמחל על כבודו כבודו מחול, ואמרינן בקידושין (לב.) דרב הונא קרע שיראי בפני רבה בריה, וליכא משום לפני עור משום דמחיל ליה ליקריה. ואם כן קשה מדוע יצחק לא מחל על כבודו ליעקב וממילא לא יקבל עונש. ותירץ ע"פ מ"ש בספר חסידים, דהא דאב שמחל על כבודו כבודו מחול היינו בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב. וטעם הדבר, כי אדם שחטא

ספק דאורייתא לחומרא אם הוא מן התורה או מדרבנן, וכן לענין איסור ברכה שאינה צריכה אם הוא מן התורה או מדרבנן, וכן לענין ספק דרבנן לקולא היכא שמיעוט פוסקים כתבו להתיר, וכן לענין ספק דרבנן לקולא כשיש לו עיקר מן התורה, שבכל אלה האריך הרחיב בדעת הסוברים כמו שהעלה לדינא, ולא הביא רבים מהחולקים. וכבר הערנו על דבריו כדרכה של תורה בילקוט יוסף ובעין יצחק בכמה דוכתי.

ד. אב ואם, אם מצות כיבוד אב ואם היא מצוה שבין אדם לחבירו, או בין אדם למקום, והנפקא מינה, עיין ברמב"ם (בפ"י המשניות רפ"ק דפאה) דמבואר דהויא מצוה שבין אדם לחבירו. וכן מבואר ברא"ש שם. ובפ"י האברבנאל (פרשת יתרו). אך מדברי הרמב"ן (פר' יתרו) מבואר, דהיא מצוה שבין אדם למקום. וכ"ה בספורנו שם, ובכד הקמח לרבנו בחיי, ובספר החרדים (פ"ט אות לה), ובמלבי"ם (שמות כ). ונפ"מ אם צריך לכוין בקיום מצוה זו כמו שמכוונים בכל המצוות שבין אדם למקום. ועוד נפ"מ אם צריך לבקש מחילה מהוריו בערב יוהכ"פ. ועוד נפ"מ אם מותר לפרסם חטאיו. ועוד נפ"מ כשבאה לידו מצות כיבוד אב, ומצוה שבין אדם למקום, איזה יקדים. ועוד נפ"מ, אם בעת שעוסק במצות כיבוד אב נפטר ממצוה שבין אדם למקום. וראה בכל זה באורך בילקוט יוסף כיבוד אב ואם (פ"א הע' יא, מהדו"ק כרך א' עמ' קנא והלאה, מהדורת תשס"ה עמ' צ).

ה. אב ואם, אם יש מצות כיבוד אב ואם באביו רשע, ראה בד"ז באורך בילקוט יוסף הלכות כיבוד אב ואם (פ"ז הערה ג', מהדו"ק כרך ב' עמ' ז', ומהדורת תשס"ה עמוד שנה). ועיקרי הדברים, דהנה בגמ' ב"מ (סב.) אמרו על מה ששנינו בתוספתא, הניח להם אביהם בירושה מעות של רבית, אף על פי שהם יודעים שהן של רבית אינם חייבים להחזירן, אבל אם הניח להם פרה או טלית של רבית, וכל דבר המסויים, חייבים להחזיר מפני כבוד אביהם. ונפירש רש"י, שכיון שהוא דבר מסויים וניכר וידוע שהוא בא מאיסור של רבית, חייבים להחזיר כדי שלא יהיה נזכר אביהם לקלון. ופריך, והני מפני כבוד אביהם מי מחייב, קרי כאן ונשיא בעמך לא תאור, בעושה מעשה עמך, א"ר פנחס משמיה דרבא, בשעשה תשובה, אי עשה תשובה מאי בעי גביה, שלא הספיק להחזיר עד שמת. ומכאן לכאורה יש ללמוד שכל זמן שהאב לא עשה תשובה אין הבנים חייבים בכבודו. וכ"ד הסמ"ג והטור (סי' רמ).

להנ"ל אתי שפיר, שיש לחלק בין היכא שהאב הודיע לבן שאז מחול לגמרי, ובין היכא שלא הודיעו שאז חייב בידי שמים. ועיין בספר חסידים (סי' יג) שכתב, וכן בני יעקב כשחטאו ליוסף מחל להם. והקשה בפירוש שם, א"כ איך אמרו בזוהר חדש דגלות מצרים היתה בעבור מכירת יוסף, הרי יוסף מחל להם. אלא דבידי שמים לא מהניא המחילה. ע"ש. וצ"ל דהגלות באה בגלל הצער שגרמו לאביהם, ולא על עצם העוון שבידיהם, דבזה אחר שיוסף מחל, וגם האחים ביקשו ממנו מחילה, ואמרו, שא נא לפשע עבדי אלהי אביך וגו', ויפלו לפניו ויאמרו הננו לך לעבדים וגו'. ולא מסתבר דעונש גדול כזה דגלות מצרים יבוא על מה שבידי שמים לא מחול, אלא הגלות באה בעבור הצער הגדול שגרמו לאביהם במעשה חמור של מכירת יוסף. אי נמי, דבקשת מחילה מתוך יראה ופחד העונש, אינה מכפרת לגמרי. וכעין מה שאמרו בגמ' יומא (פ:). דבתשובה מיראה, זדונות נהפכות לשגגות.

ויש שהקשו, דהנה בגמ' מגילה (טז:) אמרו, גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם, שכל אותן שנים שהיה יעקב בבית שם ועבר לא נענש וכו'. ולדברי החיד"א, לעולם אימא דכיבוד אב ואם גדול יותר מתלמוד תורה, ומה שיעקב לא נענש על זמן שהיה בבית שם ועבר, היינו משום שיצחק מחל על כבודו, ונשאר רק החלק של כלפי שמיא, ובזה תלמוד תורה עדיף, אבל כשאביו ואמו לא מחלו על כבודם, מאן לימא לן דתלמוד תורה עדיף מכיבוד אב ואם. וצריך לומר דכיון דהחלק של כלפי שמיא הוא מצד כיבוד אב, אי נימא דכיבוד אב עדיף מתלמוד תורה למה לא ייענש על חלק דשמיא, אלא ודאי דתלמוד תורה עדיף מכיבוד אב ואם. ודו"ק.

ז. אב, אב שמחל על כבודו כבודו מחול, הנה אף שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, וכגון שמחל לו שלא יעמוד בפניו, מ"מ צריך לעשות לו הידור, וכמ"ש הרא"ש בשם הר"מ, והובאו דבריו בשיטה מקובצת (כ"מ לב). דהא דאמרינן האב שמחל על כבודו כבודו מחול, היינו שאין נענש הבן על זה שלא כיבדו, אבל ישנה מצוה לכבודו. וכן הוא בפסקי הרא"ש. וכן העיר המהר"י אלגאזי בתשובותיו (סי' יד). ע"ש. גם בהגהות רעק"א (סי' רמ) הביא דברי הרא"ש הנ"ל.

גם בתשובת הרדב"ז חלק א' (סי' תקנד) מבואר, דאף שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, אם עושה כבוד מקיים מצוה.

בכבוד אביו ואמו, חטא בכפליים, כלפי הוריו וכלפי שמיא, דהקב"ה ציוה לו על כיבוד הורים, והשוה כבודו לכבודם. ועל כן אב מצי מחיל על כבודו, אבל על כבוד שמים אין בידו למחול, ולכן אף שיצחק בודאי מחל על כבודו ליעקב, [כשלא כיבדו כ"ב שנה בלכתו לבית לבן]. ובפרט שהלך בשליחות אמו רבקה, עכ"ז על החלק של דיני שמים אין בידו למחול, ועל חלק זה נענש יעקב.

אלא דלכאורה קשה, מעיקרא מאי קשיא ליה, הא כיון שיעקב אבינו ע"ה לא ידע אם אביו מחל לו, אכתי עובר בכיבוד אב ואם, וכדמשמע בגמרא קידושין (פא:) דתניא אישה הפרם וה' יסלח לה, במה הכתוב מדבר באשה שנדרה בנוזר ושמע בעלה והפר לה, והיא לא ידעה שהפר לה בעלה והיתה שותה יין ומטמאה למתים. ועל זה קאמר וה' יסלח לה, דבעיא כפרה. רבי עקיבא כי הוה מטי להאי פסוקא הוה בכי, אמר ומה מי שנתכוין לאכול חזיר ועלה בידו בשר טלה אמרה תורה צריכה כפרה וסליחה, מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה. ע"ש. ולכן יעקב אבינו נענש על שעבר על מצות כיבוד אב ואם, דהגם שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, הני מילי כשהבן ידע מהמחילה, הא לאו הכי עובר.

ועיין בתוס' קידושין (לב.) שהקשו מהברייתא הנז' על רב הונא דקרע שיראי באפי בריה, ותירצו, וצריך לומר שהודיעו קודם לכן. ע"ש. ומשמע שצריך להודיעו לבן על המחילה. ובשו"ת שער שמעון אחד ח"ד (סימן יג) תירץ על פי מה שכתב בספר חסידים (סימן קנב) וז"ל: רצונו של אדם זהו כבודו, ואפילו לכבד אב ואם, שאם לא כן אפילו צדיק גמור לא יוכל להנצל מן העבירה, כיצד אביו ואמו יושיטו לו הכוס או ימזגו, וכמה דברים שאין אדם יכול להשמט מהם, וטוב הוא לכל יראי ה' שימחלו לבניהם על כבודם אף בלא דעתם, כדי שלא להענישם, כי הא דרב הונא קרע שיראי באפי רבה בריה להקניטו, לראות אם יכעוס וימחול לו. ע"כ. הרי דמהניא מחילת האב גם בלא ידיעת הבן. והיינו, דאם מודיעו באופן חד פעמי על הכל שהוא מוחל לו, בזה מהני גם בלא ידיעת הבן על כל פרט ופרט.

ובזה אתי שפיר מה שיש להקשות לכאורה סתירה בדברי ספר חסידים, שבסימן תקע"ג כתב, דאף שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, מכל מקום בידי שמים חייב. ובסימן קנ"ב כתב שהמחילה מועילה שלא יענש. ומרן החיד"א נדחק ליישב שהמחילה מועילה פורתא, או שיש לחלק בין דבר גדול לדבר קטן, אך

להם חלק לעוה"ב]. ועוד אבשלום לא עבד עבודה זרה. ועוד י"ל הא דאמר אין אבא מזכה ברא היינו לומר דוקא משום כבוד האב אין מונעים מלמנותו עם הרשעים בלא תפלת האב, אבל תפלה מועלת. ודוד התפלל על אבשלום, אבל ברא מזכי אבא משום כבוד הבן אפילו בלא תפלה. ע"ש. ומבואר מדברי התוס' דעל ידי תפלה גם אבא מזכי ברא, כמו שמצינו אצל דוד המלך שהציל את אבשלום במה שאמר ח' פעמים אבשלום בני וכו'. ועיין בשדי חמד (כללים מערכת א' אות ט), ובדברי מנחם חלק א' (סימן קלג).

ועיין בעיון יעקב שם (ובסוטה י:) שכתב, דהאי טעמא אבא לא מזכה ברא הוא כדי שלא יסמוך על צדקת אביו. וטעם זה לא שייך כשאביו עוודו חי. ובאמת שאם אומר בדרך תפלה ובקשה פועל הרבה עבור בנו, כמו שמצינו אצל דוד המלך שהציל את אבשלום במה שאמר ח' פעמים אבשלום בני וכו'.

ועיין בשו"ת הרשב"א ח"ה (סימן מט) שנשאל, מהו מה שאמרו (בסנהדרין קד.): ברא מזכה אבא, ואבא לא מזכה ברא, והלא אמרו (בע"ז ג.) מי שהכין בערב שבת, יאכל בשבת. מי שלא הכין בערב שבת, איך יאכל בשבת, ועוד, אם האב אינו מזכה לבן, למה אנו מזכירין תמיד זכות אבות, ואדון הנביאים אמר, זכור לעבדיך לאברהם ליצחק וליעקב. והשיב, דע כי עניני בני אדם בעונשם ושכרם, שכר העולם בדברים גשמיים, ושכר עולם הנשמות בדברים רוחניים. והאב מוליד לבנים, והבן חלק מהאב בגוף, הברש, והגידין, והעצמות. והאם נותנת אודם שבפנים. אך הנפש מחלק הקב"ה, ואינה נמשכת מאב לבנים. והוא אמרם ז"ל (נדה לא.): האב נותן בשר וגידין, והאם נותנת אודם ושחור שבעין, והקב"ה נותן לו נשמה. וכשאדם מת, הקב"ה נוטל את שלו, ומניח לאב ואם חלקם. שנאמר, וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה. ולכן שכר העוה"ז הוא גופני, נמשך מאב לבנים, והוא כלל מה שאנו אומרים, וזוכר חסדי אבות. וזו זכות אבות להיטיב את בניהם בעולם הגשמי, וכתיב, ועושה חסד לאלפים וכו'. אבל מה שאמרו ברא מזכה אבא, ואבא לא מזכה ברא, הוא בעולם הנשמות. והוא, כי הבן עם היות גופו לבד חלק מחלקי האב ולא נפשו, כמו שאמרנו, מ"מ הרי הוא מסובב מן האב. ועל כן הבן מצווה בכיבוד האב ובמוראו, ואין האב מוזהר כן כבן. שהמסובב לעולם חייב להמסבב לכבודו, ואע"פ שהוא מסובב מאליו הכרחי, לא רצוני. וע"כ כשהוא מוליד בן צדיק

וכן מבואר בספר חסידים (סי' תקעג) דאב שמחל על כבודו כבודו מחול הוא רק בדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב.

וכן כתב מרן החיד"א בשו"ת ברכה הנ"ל (סימן רמ סק"ז) דגם אחר שהאב מוחל על כבודו, איכא מצוה לכבד את אביו. [אך יש לדחות, שאין ללמוד מיעקב אבינו, דשמא יעקב נענש על פי רום מדרגתו, ואף שאביו מחל היה לו להחמיר ולקיים מצוה יקרה זו, וע"ז נענש].

[ועיין בתוס' ישנים (כתובות ה. ד"ה א') דמשמע מדבריהם דמיד כשהאב ציוה לבנו הוי העשה דכיבוד אב, ואם הבן הלך לטרוח לעשות רצונו, ואח"כ אמר האב לא בעינא, אעפ"כ קיים מצוה בעצם הטיחה לעשות ציווי אביו. ע"ש. ולפי זה הנותן פרוטה לאשה ואומר לה הרי את מקודשת לי על מנת שאקיים מצות כיבוד אב ואם, אם התחיל לטרוח בכיבוד אב ואם הרי זו מקודשת, שהרי ברגע שהתחיל לילך לטרוח עבור אביו, כבר התחיל לקיים המצוה].

ובמה שכתבו הפוסקים הנ"ל דאף שפטור מדיני אדם וכו', היה מי שרצה להביא ראיה מכאן לדין כפיה על מצות כיבוד אב ואם, דאי נימא דאף אם בית דין רוצים אינם יכולים לכוף על מצוה זו, אם כן מהו שמזכיר דיני אדם, אבל אי נימא דאם רצו בית דין יכולים לכוף אתי שפיר, דחייב בדיני אדם היינו לכוף אם רוצים. ואם כן לכאורה מוכח מכאן דאם רצו כופין. אך י"ל דחייב בדיני אדם שאמר כאן לשון מושאל הוא, והיינו שאם ישאל את החכמים אם יש לו חיוב לכבד את אביו ואמו אחר שמחלו לו, או לא, יהיה המענה שאינו חייב לכבדם אחר שמחלו על כבודם. וגם לא יהיה עליו קפידא מאביו ואמו. ומכל מקום מדיני שמים יכבדם. אבל אין הכוונה כאן לבית דין. ועיין למרן החיד"א בספרו פני דוד הנ"ל. ודו"ק.

ח. **אבא לא מזכי ברא, זה בסתם, נכלומר, מצד שהאב**

צדיק ובעל מעשים אין הדבר מועיל לבנו הנפטר], אבל בדרך

תחינה ותפלה אחר בנו הנפטר, מהני תפלת האב לבנו. בגמרא סנהדרין (קד.) אמרו, ברא מזכה אבא, אבל אבא לא מזכה ברא. וכתבו התוס' (סוטה י:), הא דאמרין אין אבא מזכי ברא כשאינו נוטל את שלו מתחת ידו בעולם הזה, ואבשלום נטל את שלו מתחת ידו בעולם הזה, שמת מיתה משונה, ולכך הועיל לו תפלת דוד אביו, דומיא דיהויקים שאמר התם על גולגולת זאת ועוד אחרת, ולאחר מיתה לא מנו אותו [עם אותם שאין

ברזא דגלגולא אזי אין נפ"מ בגילו, ואפילו לתינוק בן שלשים יום, אם רק יצא מכלל נפל צריכים לומר עליו קדיש או אפשר אפילו בתוך שלשים, כמו שמלין אותו על קברו אף שהוא נפל, במת תוך שמונה ימים, וגם קורין לו שם כדי שירחמוהו מן השמים ויחיה בתחיית המתים (עיין יו"ד סימן רסג ס"ה). וכן יש לומר עליו קדיש. ועיין בכל בו להלכות אבלות (גרינוולד, עמוד 214), ובשו"ת חכם צבי (סימן מט). ע"ש. ועל כל פנים אין בזה חיוב, רק שהוא מנהג ותועלת לנפש הנפטר אם אין לו בני.

גם בשו"ת רב פעלים חלק ד' (או"ח סי' ז') נשאל, באשה שנפטרה בלי להשאיר אחריה בני, אם יכול האב להשכיר אדם שיאמר קדיש בשבילה, אחר שהוא טרוד בעסקיו ואינו יכול להתפלל בצבור כל יום. והשיב, שאם האב אומר קדיש יש בזה תועלת טפי מאיש זר, ורק היכא דלא אפשר יהיה לה תועלת בקדיש של אחר אף על פי שאינו קרוב שלה. כי מנהג זה להשכיר אחד שיאמר קדיש עבור אחר, הוא מנהג קדמון, כדמוכח ממה שכתב הבית יוסף (סוף יורה דעה, סימן תג), וז"ל: מצאתי כתוב אחד מדיירי העיר היה אומר קדיש עבור אמו שמתה בעירו, ואחד שהיה מלמד בעיר, והיה אומר קדיש בעבור אמו, אבל לא מתה בעיר, ולא היה דירתם בעיר, ואחת היתה זקנה שלא השאירה בן או בת, וקרוביה שכרו אחד שיאמר קדיש עבור נפשה וכו'. ע"ש. וסיים ברב פעלים, שיאמר בפירוש שהקדישים שאומר במשך היום יהיו לעילוי נשמת פלוני בן פלוני וכו'. ע"ש. וכן כתב גם בשו"ת הלל אומר הנ"ל, וכתב עוד, שאין דעתו נוחה שיהיה הקדיש כמין עירוב תבשילין לזכות לכל המתים, כמו שהשליח צבור מוציא ידי חובה כל המתפללים בקדיש אחד. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' לו אות ו"ז). עש"ב.

ובענין אבא לא מזכי ברא, ראה בשדי חמד ח"א (דף 30 ע"ב), ובח"ב (דף 122 ע"ב). ע"ש. וראה עוד בענין קדיש על בנו, בשו"ת צפחית בדבש (סימן ד'), ובשו"ת חכם צבי (סימן מט), ובשדי חמד ח"ו (דף 194 ע"א), ובספר כל בו להלכות אבלות (גרינוולד, עמוד 214). ע"ש.

ט. אבא, שם אבא בתלמוד הוא שם עצם, ולא שם תואר. אבל מצינו לפעמים שהוא שם תואר, מלשון חשיבות וכבוד. בגמ' ברכות (יח:): אמרו על שמואל, שהלך לבית הקברות ואמר, בעינא אבא, והק' בס' שם משמעון, שהרי אסור לקרות את אביו בשמו. [שהרי אביו של שמואל היה אבא]. ע"ש. וצ"ל דהכא לשון אבא הוא לי

עובד אלהים, נראה כאילו מסיבובו הוא עובד אלהים, שהוא הביאו לעולם להיות צדיק מושל ביראת אלהים ועובד תחתיו. והוא החפץ הנמרץ, שהיה אברהם אבינו חפץ ומתאוה ומבקש מאתו ית', שיתן לו זרע יעבדנו, לא להיות יורש עשרו ונחלתו, רק לכוונה שאמרנו, כי זהו תכלית כל שכר האדם, שישאר ממנו בעולם הגשמי עובד אלהים. ואז נראה לו, כאלו הוא בעצמו העובד, ואינו מת אלא חי, שהוא הוליד מי שעובד להשם יתברך. וע"כ ראוי באמת שיזכה האב בזכות הבן. אבל האב, למה יזכה את הבן בנפש, והאב אינו חלק מן הבן, ולא מסובב ממנו, לא בגוף ולא בנפש. א"כ מה יועיל זכות האב לבן.

אמנם, מי שעושה צדקה או תפלה בעד מי שכבר מת, מועיל למת, והוא מאמרם בדוד מלך ישראל שאמר, בני בני וכו' (סוטה י. וע"ש בתוס' ד"ה דאתיא), וזהו מה שנהגו ישראל בצדקות, וניחות נפש. ומה שאמרו מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, הוא מה שיעשה האדם בעצמו, שהעוה"ז לכל אחד ואחד למעשה, והשני לתגמול, דאין בשני מעשה שתתעסק בו הנפש לשנות תגמולה, ולהוסיף ולגרוע כלל. ע"כ. והובאו דבריו בקיצור בשו"ת חיים ביד (סימן עז).

ונמצא, דממה נפשך אם אינו בר דעת ומת בעון אביו, כל שכן שאביו צריך להתפלל עליו, וכמו שמצינו במוהל שמל תינוק חולה ומת, שצריך המוהל לומר קדיש עליו ביום היארצייט, וכמו שכתב בשו"ת השיב משה, הובאו דבריו בשו"ת הלל אומר (סימן סב). ואף שהתינוק מת בדרך מצוה וממילא אין מה להתפלל עליו, אך אפשר משום גלגולו. ועיין יומא (גג). מעשה בבי' כהנים שהיו שניהם שוין, ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהן לתוך ד' אמות של חבירו, נטל סכין ותקע לו בלבו. עמד רבי צדוק על מעלות האולם ואמר, אחינו בית ישראל שמעו וכו', בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר וכו'. ע"ש. וקראו תינוק אף שעוסק במצוה. ואם בחטאו מת ולא הניח בני, צריך לרחם עליו ולהוציאו משאול, כמו שעשה דוד, ובפרט לפי הדעות שאבשלום לא הניח בן. ע"ש.

ועיין עוד במ"ש בחלק יו"ד (סי' רלא) בשם המקובלים, שצריך לומר קדיש גם על פחות מבן עשרים, אף שאין הבי"ד של מעלה מענישים לפחות מבן עשרים. וטעמו של דבר שהקדיש מועיל להעלותו למדרגה יותר גבוהה, ועוד טעם, דאפשר שנפש זו היא מגלגול אחר בר עונשין. [שיורי טהרה מערכת ק' אות עד]. ואם נתעמק

דרב כהנא תלמיד חבר דרב היה, כדאיתא בסנהדרין (לז). כגון רב כהנא ורב אסי דלגמריה דרב הוו צריכי, ולסבריה דרב לא הוו צריכי. ע"ש.

ובספר בן יהוידע כתב, דהא דאמר ר"ה אזיל אבא למיקטל נפשא, בלבבו אמר כן, דאל"כ היאך קרא לרב בשמו, אע"פ שהיה מתכוין לקרותו אבא לשון חשיבות. ע"כ. וק"ק שלא זכר מדברי התוס' שהבינו שקראו כן בפה מלא, ולא בלבבו בלבד, שא"כ לא היו מקשים כלום. וע' בחי' הרש"ש (מו"ק כ.) שכתב דהא דא"ל ר' חייא לרב אימא קיימא, והשיב כן, שמה העצמי היה "אימא". כמו ששאל ר"ח על אביו של רב בשמו, כן גם על אמו שאל בשמה. ע"ש. וע' בספר יפה ללב ח"ג (סי' רמב סק"ח) שכתב, איש אשר שמו העצמי "רבינו", וכו"ע הכי קרו ליה, נראה שאסור לתלמידו לקרוא "רבינו" כדמוכח מדברי מרן החיד"א בשם הגדולים (ערך אבא). וכן מי שקוראים לו "מורינו" אסור לתלמידו לקרוא כן. עכת"ד. וצ"ע. ועיין בשו"ת תורה לשמה (סי' רסד). [ממאור ישראל ח"ב עמ' רעא. וע"ע בח"א עמ' ר' ועמ' כז. ובשו"ת יביע אומר ח"ב (דף קסד. יו"ד סי' טו). ובח"א (יו"ד סי' יח אות ג.) ע"ש].

והנה הרמב"ם (פ"ז מהל' ממרים ה"ג) כתב, היה שם אביו או רבו כשם אחרים, משנה את שמם. ויראה לי שאין צריך ליזהר בזה אלא כשהוא שם פלא שאין הכל דשים בו, וכו'. ובספר הערוך (ערך אבי) הובאה תשו' רבינו האי גאון, שכתב וז"ל, אביי נחמני שמו, ונקיטי רבנן דבר אחוה דרבה בר נחמני ותלמידיה הוה, וכיון דהוה שמייה נחמני בשם אבוהי דרבה, לא הוה קרי ליה כל שעתא נחמני בשם אביו, אלא הוה קרי ליה אביי בלשון ארמית, כאדם שקורא אבי וסליק ליה אביי. וכיון שהיה מן האבות והגדולים קרייה רבנן הכי. ע"כ. ומשמע דס"ל כהרמב"ם, ולכן כינה שמו בשם אביי. ומכאן מקור לדברי הרמב"ם. וא"כ לכאורה י"ל שאף כאן אין לקרוא לאביו "אבא", משום שיחשדוהו שקורא לאביו בשמו. אלא דיש לדחות, דשאני הכא שקוראו "אבא" שהוא גם תואר כבוד, ואין לחושדו כ"כ דשביק היתרא ואכיל איסורא במחשבת און לקראו בשם עצם, ושוברו מעיד עליו.

ויש לפשוט נידון דידן ממה שאמרו בקידושין (לג.) רב נחמן משרד גוזאי, אמר, אי לאו תורה כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא. ומוכח ששם אביו אבא, והזכירו בשמו. וכן בגמרא בב"מ (טז:). אמרו, אמר רב נחמן אבא מן ספרי דייני דמר שמואל הוה, הרי שמוותר לקרוא

חשיבות ודרך כבוד, וכמ"ש התוס' ישנים (יומא פז.). על מה שאמרו בגמרא שם, פגע ביה רב הונא ברב, ואמר אזיל אבא למיקטל נפשא. וכתבו בתוס' ישנים שם, תימה לרבי, לפירוש הערוך כי רב היה שמו אבא, [וורק בני בבל קראוהו רב מפני כבודו, כמו ר' יהודה הנשיא שקראוהו רבי לכבודו]. ושמואל שהיה חבירו של רב היה קוראו אבא, [כמו בברכות מז. וב"ב נב.]. אבל רב הונא דהכא שהיה תלמיד גמור של רב היאך היה קוראו בשמו. הרי רב הונא היה תלמידו של רב, ואמרו בסנהדרין (ק.) מפני מה נענש גיחזי מפני שקרא את רבו אלישע בשמו. וי"ל דשמא היה אבא דרך כבוד, כמו אבי אבי רב ישראל [ולא נתכוין לקוראו בשמו]. ע"כ. ועיין עוד בתוס' ר"י החסיד (ברכות ס:). ע"ש. ולכאורה מוכח מכאן שאדם ששמו אבא, מותר לבנו לקרוא אבא, וכוונתו לתואר "אבי", דרך חשיבות, ואין כוונתו לקרואו בשמו. ומה שכתבו התוס' בלשון שמא, משום דגבי רב ותלמיד לאו כו"ע דינא גמירי, ויש מראית העין, אבל בבן שהדרך לקרוא לכל אבא בשם תואר "אבא", גם אם שמו אבא שרי.

אולם מרן החיד"א בספר שם הגדולים (ערך אבא) כתב, איש ששמו אבא, וכולי עלמא קרו ליה הכי, נראה שאסור לבנו לקרותו "אבא", ואין ראייה ממ"ש התוס' ישנים הנ"ל, דשמא היה קוראו אבא דרך כבוד וכו', דשאני התם דכ"ע קרו ליה רב ונשתקע שם אבא, ובכה"ג יכול תלמידו לקרותו אבא דרך חשיבות, אבל איניש דעלמא דכ"ע קרו ליה אבא בשמו, נראה שאסור לבנו לקרותו אבא. ועוד שהתוס' בלשון שמא אמרוהו. ע"כ. אלא שמצינו בכמה דוכתי בש"ס ששמואל קרא לרב בשם אבא, וא"כ שם אבא לא נשתקע. ועוד נראה, דבבן ממש י"ל דפשיטא להו להתוס' דשרי. ולא אמרו לשון "שמא" אלא לגבי רב הונא שהיה רק תלמידו.

וכן מבואר בדברי החיד"א עצמו בספר שיורי ברכה יו"ד (סימן רמב ס"ק יא) שהביא לשון התוס' יומא כאן, וכתב, ולפ"ז אחד ששמו אבא תלמידו ובנו יכולים לקרותו אבא בשמו, כיון שיש במשמע "אבי" שהוא דרך כבוד. כדמוכח מהש"ס והתוס' ישנים. ועיין עוד להחיד"א בס' מראית העין (סנהדרין ק. וחולין פד.). ובספרו דבש לפי (מערכת מ אות מב). ע"ש. גם בספר שיח יצחק על חגיגה (בקונטרס חדות יעקב דף פד.) נראה שדעתו להתיר בזה. ע"ש. וע' בתוס' יבמות (ז:). שהקשו על רב כהנא דאמר בברכות (סב.) דמי פומיה דאבא וכו', והרי תלמידו של רב היה, והיאך היה קורא לרב בשמו, ושמה משום

ממשרת חכם. וביותר יש להפליא על רבנו הגרי"ח דקאי בסוגיא דהוריות, והרי שם מבואר כל בתר איפכא. וע"ע ביד מלאכי (כלל תקצא), ובמאור ישראל ח"א (עמ' שכח),

יא. אבידה, מחזירים אבידה בטביעות עין לת"ח גם

בזמן הזה, וכן תלמיד חכם מופלג דן יחידי גם בזמן הזה. הנה בגמ' (ב"מ כג:) אמרו, רשב"א אומר וכו'. מאי אנפריא, אמר רב יהודה אמר שמואל, כלים חדשים שלא שבעתן העין. היכי דמי, אי דאית בהו סימן, כי לא שבעתן העין מאי הוי, אי דלית בהו סימן, כי שבעתן העין מאי הוי, לעולם דלית בהו סימן, נפקא מינה לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא. ועוד אמרו שם, מר זוטרא חסידא אנגיב ליה כסא דכספא מאושפיזא, חזיא להווא בר בי רב דמשי ידיה ונגיב בגלימא דחבריה, אמר, היינו האי דלא איכפת ליה אממונא דחבריה, כפתיה ואודי. ובתוס' שם הוסיפו, דדברים שדרכן להיות בהן טביעות עין, בכל ענין חייב להכריז, אפילו לא שבעתן העין, אי מצא במקום דשכיחי רבנן. ע"ש.

וה"ל מרן בשלחן ערוך (ח"מ סימן רסב סעיף כא): המוצא כלי מכלים שצורף כולם שוה וכו', שאם יבא תלמיד חכם ויאמר אע"פ שאיני יכול ליתן בכלי זה סימן, יש לו בו טביעת עין, חייב להראותו לו, אם מכירו ואמר שלי הוא מחזירין אותו. במה דברים אמורים בתלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל, אלא בדברי שלום או במסכתא, או באושפיזא או בפוריא. וכשהוא מקפיד על חלוקו להפכו בענין שלא יראו התפירות. ע"כ. ובסמ"ע שם (ס"ק מו) כתב, צ"ע אם בזמן הזה גם כן יש לתלמיד חכם דין זה, מאחר שמצינו שבכמה דברים אין נוהגים דין תלמיד חכם בזמן הזה, לענין ליטרא דדהבא, ולענין היתר נדרים ביחיד, גם לענין לדון יחידי אם לא שקיבלוהו וכו'. ובשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' קסז) כתב, שאין ספיקו של הסמ"ע מוציא מידי ודאו של הרמ"א שכתב, שכל ת"ח הוא בחזקת שאינו משנה. והובא בפתחי תשובה, והטעם נראה כיון שבודאי אינו של מוצאו למה נפסיד בחנם ת"ח אף מספק.

ועיין בברכי יוסף (סימן טו אות ג') שפקפק על דברי הרב שבות יעקב, ומכל מקום לדינא משמע דמסכים עמו בזה. והיינו דאם תפס בעל האבידה ואית ליה מגו, ודאי לא מפקינן מיניה אפי' בעם הארץ. וכ"ש בתלמיד חכם דאפילו לכתחלה מותר לתפוס בכהאי גוונא. ע"כ.

לאביו ששמו אבא בתואר אבא. ודוחק לחלק בין בפניו לשלא בפניו. ובשו"ת יביע אומר הנ"ל הביא מספר וימהר אברהם (לרבי אברהם פלאגי זצ"ל, מערכת א' סק"ד) שכתב, אסור לקרוא לאביו בשמו, אם לא שהוא שם של חשיבות, ושם (מערכת ר' אות נג) הביא דברי החיד"א בספרו חומת אנך (מלכים ב' פ"ב) שכתב, אסור לקרוא לרבו בפניו בשמו, ומ"מ היכא דהשם הוא נכבד וגדול כמו אליהו, הוה ליה כהווא דאבא ומותר. ע"כ. חזינן דאף החיד"א מצדד במקום אחר דמותר לקרוא לאביו בשמו אבא. וע"ש ביביע אומר שהעלה שמותר לכן לקרוא לאביו ששמו אבא בתואר "אבא". שהדבר קשה לכן לכנותו תמיד בתואר "אבי" ולשנות מדרך העולם לכנותו בתואר אבא, ומכל מקום המחמיר תע"ב, ובפרט גבי תלמיד ששם רבו הוא "רבינו" או "מורינו" שאפשר בנקל לתאר את רבו בתואר רבי וכו', שטוב לעשות כן, כדי שינצל מכל חשד, דדמי לקורא לרבו בשמו. ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת תורה לשמה (סי' רסד) לענין יולדת ששמה מזל טוב, אם מותר לבנה לומר לה מזל טוב על הלידה, והעלה שם להתיר, שהרי אין כוונתו לקוראה בשמה, אלא זהו כתפלה וברכה כמנהג העולם. ע"ש. וראה עוד בזה בשדי חמד (מערכת כ' כלל קד דף קמב ע"ד), ובמאור ישראל ח"ב (עמ' רעא), [ובהליכות עולם חלק ח' עמוד צג]. ע"ש.

ואם היה שם רבו "אבא" אם מותר לקוראו אבא, מרן החיד"א בשם הגדולים (ערך אבא) כתב, שלא יקראנו כך. ע"ש. אך דעת הרב תורה לשמה (סימן רסד) שכיון שקוראו כך דרך כבוד, מותר לקוראו אבא. וראה בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם (עמוד רפו).

י. אב בית דין, מעלתו גדולה יותר ממעלת חכם,

הנה נודע כי רבי נתן אב"ד, ורבי מאיר חכם, ומעלת אב בית דין יותר ממעלת חכם, ושלא כדברי האומרים להיפך. בגמ' הוריות (יג.) ר"מ חכם ר"נ אב"ד. וכן אמרו בגיטין (סז.) ר"מ חכם וסופר. ועיין בחי' הרשב"ץ שכתב, דמשרת חכם עדיפא מאב"ד, וכ"כ הגרי"ח בספרו בן יהודע (הוריות יג:). ובשו"ת יביע אומר ח"ד (דף רעג: חיו"ד סי' יח אות ד) תמה ע"ז, ונוראות נפלאות, דהא תניא בהוריות (יג:): ת"ר כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ואין יושבים עד שיאמר להם שבו, כשאב"ד נכנס עושים לו שורה מכאן ושורה מכאן עד שישב במקומו, כשחכם נכנס אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו. הא קמן שמשרת אב"ד מעלתה גדולה יותר

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 ת"ח בשום צד, שהרי גם הראשונים אמרו (שבת קיב:) אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר. ובעירובין (גג.), אמר רבי יוחנן, לבם של ראשונים כפתחו של אולם, לבם של אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט סידקית. ע"ש.

ובשו"ת צפיתח בדבש (סימן כו דף סג ע"ד), העיר על מה שכתב המגן אברהם (סימן תקמו סק"ה), בדין צידוק הדין והספד בחול המועד, שאין בזמן הזה דין תלמיד חכם לענין זה, שמלבד שדבריו היפך מה שכתבו הגאונים מהרי"ט והבינה לעתים להתיר להספיד תלמיד חכם בזמן הזה בחול המועד, עוד זאת יש ללמוד ממעשה רב שהביא השלחן גבוה (סימן תקמו), שהמהר"ש אמריליו (מח"ס שו"ת כרם שלמה) הספיד בחול המועד סוכות את הגר"י קובו ז"ל וכו'. ע"ש. וע"ע בזכרונות אליהו מני (חידו"ד עמוד צ"א), שכתב להעיר על הרב זכור לאברהם שפקפק אם מותר להספיד בזמן הזה על ת"ח בר"ח, וכתב שאין דבריו נראים, והביא מעשה רב שגדולי הדור הספידו על ת"ח בר"ח. ע"ש.

ובספר אורח משפט (סי' ד' אות י"ז), הוכיח ג"כ מדברי המהרש"ל בספר ים של שלמה, שיש דין ת"ח בזה"ז, שיפתח בדורו כשמואל בדורו. ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (חידו"ד סי' מו). ובהליכות עולם ריש חלק ח' (הלכות ריבית, הערה ב).

ואמנם תלמיד חכם רשאי לנהגו בענוה שלא להחשיב עצמו כתלמיד חכם, ועיין בסוגיא בפי' איזהו נשך (סז:) רבינא אכיל בנכיתא וכו', והיינו שמלוח אינו יכול לאכול פירות משדה משכנתא שניתנה לו כמשכון עבור החוב, שהוא כריבית שמקבל מעות יתר על החוב, אף אם לא קצצו מראש על כך בשעת ההלוואה. אבל בנכיתא, דהיינו שעל כל שנה בה המלוח יושב בקרקע, ינוכה מהחוב סכום קצוב, כיון שנראית כעיסקא וכמכירה, ולא כהלוואה נושאת ריבית, מותר. ומכל מקום מבואר בגמרא שם, שאם המלוח הוא תלמיד חכם שצריך ליישר דרכיו ולקדש עצמו במותר לו, כדי שלא ילמדו ממנו ויבואו לזלזל באיסורי תורה,

ובספר גן המלך (אות קמו) כתב, דבעלי ההגהות הביאו דין זה, ומשמע דסבירא להו דגם בזמן הזה הכי דיינינן. והובא בחי' רעק"א שם. וכ"ה ביד מלאכי (כללי הדינים מערכת ע' אות תק), ובפחד יצחק (מערכת ע' דף ל').

והנה בשדי חמד (מערכת ע' כלל ה' דק"י) הביא דברי הרב יד מלאכי הנ"ל, וכתב שהספר גן המלך אינו מצוי אצלו, אך נראה דכוונתו לחלק בין סתם בני אדם ריקים ופוחזים, לבני אדם כשרים. והוא כדעת רבי אליעזר ממיץ, ותמה על זה דהיאך סמך על רבי אליעזר ממיץ דלפי הנראה הפוסקים אינם מודים לו בזה. ע"ש. וכבר העיר בזה בשער הגן הנד"מ, דאין זו כוונת הרב גן המלך, אלא איירי בתלמיד חכם.

ובעיקר דין תלמיד חכם בזמן הזה, ראה להלן מערכת ת', ערך תלמיד חכם. וכבר כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (חור"מ סימן טו) בשם גדול אחד, שדברי הרמ"א ביו"ד (סי' רמג ס"ב) שאין היום ת"ח, לא נאמרו אלא לגבי הוצאת ממון מהמוחזק לקונסו בליטרא זהב, וכן לענין להיות דן יחידי, והתרת נדרים, אבל בשאר ענינים כגון להחזיר לו אבידה בטביעות עין (שאיין כאן הוצאת ממון מן המוחזק, עיין תוספות ב"ב כג:). וכיו"ב, גם הרמ"א מודה שיש דין תלמיד חכם בזמן הזה. וכ"ש לדידן שהולכים אחר פסקי מרן הש"ע, והרי מרן בש"ע פסק את כל הדינים השייכים לת"ח כפי שנאמרו בתלמוד, ואינו חושש כלל למ"ש המהרי"ו שאין דין ת"ח בזה"ז. וכ"כ המהרי"ט בתשובה (סי' מ"ז). ע"כ. ועיין בשו"ת מהרי"ק"ו החדשות (עמוד 76) שהאריך ג"כ לדחות דברי מהרי"ו, והעלה שיש דין ת"ח בזה"ז גם לענין ליטרא דדהבא. ע"ש. והג"ר יעקב שור בהגהות עתים לבינה (עמוד לג) הסכים לחילוק הנ"ל בדעת הרמ"א כאמור. וכיו"ב כתב בשו"ת זרע אמת ח"א (סי' פט דף צו ע"ד). וע"ע בשו"ת חקקי לב (חור"מ סי' ד' דף ט' רע"א). ע"ש.

ורבינו יהונתן אייבשיץ בספר התומים (סימן טו 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 תכ) כתב, שאף בזמן הזה יש לומר צידוק הדין על תלמיד חכם בחול המועד

תורה, וכיון שאותו כהן שיצק מים ע"י רבינו תם ודאי היה נוח לו מכך שזכה לשרת בקודש, לפיכך יכול היה למחול על קדושתו. ומה שר"ת שתק ולא השיב לתלמיד שהקשה היאך הוא משתמש בכהן, אינו משום שלא ידע מה להשיב, אלא שלא רצה ליטול שם של ת"ח על עצמו, ולומר שבשביל זה הוא מותר. וכנראה מקור דעה זו נלמד מרבינא במבואר בפרק איזהו נשך הנ"ל.

והגאון היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סוף סימן קכח) כתב על דברי הט"ז, ויפה אמר בזה, שבדאי לא שתק רבינו תם מחמת שלא ידע להשיב, אלא דלא בעי לאחזקי טיבותא לנפשיה, דלתלמיד חכם מפורסם ודאי מותר להשתמש בכהן לרצונו, דלא עדיף מחכם ושונה הלכות, וכדאשכחן בריש לקיש דארכביה ההוא גברא אכתפיה, משום דהוה ניחא ליה בהכי ולמגמר מניה, והכי נמי אשכחן לכמה אמוראי דהוו שמעי לרבנן. ע"כ.

ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' טו) העלה שאם יודע רבו בתלמידו כהן דניח"ל לשמשו מרצונו הטוב וחפצו לכך שפיר דמי. ע"ש. וכן י"ל בנידונו של ר"ת. וע"ע בשו"ת חיים וחסד מוספייא (סי' א דף ה ע"ב). ובשו"ת יביע אומר חלק ו' (אורח חיים סימן כב). ע"ש.

יב. אבידה, איתא במדרש תלפיות (ענף אבידה), קיבלתי

מי שמאבד איזה דבר אם ינדור למאור אם אני מוצא אותה סך מסויים, לעילוי נשמתו של רבינו מאיר בעל הנס, מיד מוצא האבידה, ובלבד שלא יעבור זמן, שאם האבידה מעות, אפשר שכבר הוציא אותם המוצא בהוצאה, ואם הוא בגד או שמלה, אפשר שהוליכה למקום אחר או עשה בו שינוי באופן שאינו ניכר, ואז אינו מועיל הנדר. ע"כ.

והמהר"ח פלאגי בלב חיים ח"ב (סי' קס), כתב, דכאשר נודרים איזה דבר לעילוי נשמת רבי מאיר בעל הנס, יאמר ב' פעמים אלהא דרבי מאיר עננו, ולא ג' פעמים, ולא יאמר דרבי מאיר, אלא דמאיר. שכן הוא לשון הגמרא (ע"ז יח:). וכן כתבתי בספרי עתרת החיים (סי' נב אות ח) שצ"ל דוקא בלשון הזה. ע"כ. וכן כתב עוד בספרו מועד לכל חי (סי' יט אות לא). והובא בשדי חמד (מערכת ארץ ישראל אות ז') ואף שיש שכתבו אלהא דרבי מאיר, כתב בחזון עובדיה על הימים הנוראים (עמוד טו), דנראה שהעיקר כדברי הגר"ח פלאגי הנ"ל. וכן הוא בהליכות עולם חלק ח' (עמוד נג).

לא יאכל פירות משדה משכנתא, אפילו באופן של נכיתא. ומובא שם בגמרא שרבינא אכל פירות נכיתא, והקשו התוס' (ד"ה רבינא) היאך עשה כן והרי אמרו שתלמיד חכם לא יאכל אפילו בנכיתא, ותירץ רבינו תם, שרבינא לא היה רוצה ליטול את השם ולעשות עצמו צורבא מרבנן, כלומר, שרבינא היה סבור שאם יחזיק בשדה המשכנתא ולא יאכל ממנו פירות אך בנכיתא, הרי הוא נוהג בעצמו מנהג תלמיד חכם ולא רצה לעשות כן. ומכאן הוכיח מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק א' (סימן א') דאף שרבינא היה מפורסם בעירו כתלמיד חכם, מכל מקום היה יכול שלא ליטול את השם, שם של תלמיד חכם. וע"ש שנשאל גבי תלמיד חכם שאינו רוצה להניח תפילין של רבינו תם, בטענה שאינו בכלל מה שנאמר בשלחן ערוך וירא שמים יניח של רש"י ושל ר"ת, ולא ינהג כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות. ולהנ"ל רשאי התלמיד חכם שלא להניח תפילין של רבינו תם, כדי שלא להחזיק עצמו כמוחזק ומפורסם בחסידות, אף שבאמת כן הוא. ועיין בילקוט יוסף על הלכות תפילין (סימן לד) שבזמן הזה שגם בעלי בתים קובעים עיתים לתורה מניחין תפילין של רבינו תם, אין צריך לדקדק שיהיה מפורסם בחסידות וכו', דהא לר"ת אם יניח תפילין דר"ת הוי קרקפתא דלא מנח תפילין. ראה שם באורך.

ועיין בהגהות מרדכי (גיטין רמז תסא) שכהן אחד יצק מים על ידי רבינו תם, עמד אחד מהתלמידים והקשה לרבינו תם, היאך הוא מניח לאותו כהן לעשות כן, והרי מבואר בירושלמי שהמשתמש בכהונה הרי זה מעל, והשיב לו רבינו תם, שבזמן הזה כיון שאין בגדי כהונה אין קדושה לכהנים, אך אותו תלמיד שב והקשה, שאם כן אף שאר עניני קדושה לא ינהגו בכהנים בזמן הזה, ושתק ר"ת. ורבינו פטר [מבעלי התוס'] השיב על זה, שאף אם יש קדושה בכהנים בזה"ז מ"מ לכהן מותר למחול על קדושתו, ולפיכך יכל ר"ת להניח לו ליצוק מים על ידיו. ועיין בט"ז (סימן קכח ס"ק לט) שהקשה, דבגמ' יבמות (פח:) מבואר שכהן שנשא גרושה ואינו רוצה לגרשה, יש להכותו ולקדשו בעל כרחו, שנאמר (ויקרא כא, ח) וקדשתו, ודרשו חז"ל שיש לקדשו אפילו בעל כרחו. ולדברי רבינו פטר שכהן יכול למחול על קדושתו, קשה אמאי מכים את אותו כהן, יאמר שהוא מוחל על קדושתו. וביאר שם הט"ז, שכהן יכול למחול על קדושתו רק בדבר שיש לו מזה הנאה, ואין בזה איסור

ביבי בר גזולא א"ר שמעון חסידא, גזל גוי אסור, אבידתו מותרת, גזלו אסור כדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב, מנין לגזל גוי שהוא אסור, שנאמר (דברים ז, טו) ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נתן לך, בזמן שמשורין בידך ולא בזמן שאין משורין בידך. ובגמ' ב"מ (פז:) בכרם רעך ולא בכרם כותי, הניחא למ"ד גזל כותי אסור, היינו דאצטריך קרא למישרי פועל, אלא למ"ד גזל כותי מותר, השתא גזילה מותר, פועל מיבעיא וכו'. ודעת רש"י (פנהדרין נז. ד"ה ישראל) שאפילו למ"ד גזל עכו"ם אסור, הוא רק מדרבנן משום חילול השם. ע"כ.

וה"ל הרמב"ם (פרק א' מהל' גזילה ה"ב): "ואסור לגזול כל שהוא דין תורה, אפילו עכו"ם אסור לגזלו, או לעשוק, ואם גזלו או עשקו יחזיר". עכ"ל. וכן כתב הסמ"ג (לאוין קנו), וכן פסק הטור (ר"ס שנט). וע"ש בכסף משנה שתמה דהא קרא לא תעשוק את רעך כתיב, דמשמע לאפוקי עכו"ם. ועוד קשה דאמרינן בפרק הגזול ומאכיל דהפקעת הלוואתו מותרת, ועושק היינו הפקעת הלוואתו, כמ"ש רבינו בסמוך, איזהו עושק וכו' כגון שהיה לו ביד חבירו הלוואה או שכירות. וי"ל שרבינו סובר כדפירש רש"י, הפקעת הלוואתו, שאין גזל ממש שרי כי ליכא חילול השם, כגון היכא דטען ליוורש נתתיו לאביך ומת, דלא ידע העכו"ם בהדיא דקא משקר, וגם התוס' כתבו שם, אע"ג דטעות העכו"ם מותרת, אסור להטעות העכו"ם כשהוא יודע שגזול, ועושה עצמו כלא יודע. ודייק רבינו לכתוב אסור לגזלו או לעשוק, ולא כתב שעובר עליו בל"ת, לומר שאין אסור זה מן התורה. עכ"ל.

ובתשובות הגאונים (הרכבי סימן שפ) אמרו, דשנו חכמי מנין שגזל גוי אסור, שנאמר אחרי נמכר גאולה תהי' לו, יכול מושכו ויוצא, תלמוד לומר אחד מאחיו יגאלנו, יכול יגלום עליו, תלמוד לומר וחשב, ידקדק עמו. ואפילו אבידתו בשביל טעם הותרה, ובמקום שיש חילול השם אף היא אסורה, ע"כ.

ומרן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן שנט) כתב: אסור לגזול או לעשוק אפילו כל שהוא, בין מישראל בין מעובד כוכבים. ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה, שרי. כגון ליטול מהחבילה או מהגדר לחצוץ בו שיניו. ואף זה אסור בירושלמי, ממדת חסידות. ע"כ. וע"ש בש"ך (סק"ב) שהביא דברי הכסף משנה הנ"ל, וכתב, שמדברי הרמב"ם בריש הל' גניבה, שהעתיק הש"ע (ר"ס שמ"ח) לא משמע כן. וכן כתב מהרש"ל פרק

יג. אבידה, אבידת העכו"ם, בפרק הגזול ומאכיל (ק"ג:) אמרו, אמר רב חמא בר גורי אמר רב, מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת, שנאמר (דברים כב): לכל אבדת אחיך, לאחיך אתה מחזיר, ואי אתה מחזיר לכנעני. ואימא הני מילי היכא דלא אתי לידיה, דלא מחייב לאהדורי בתרה, אבל היכא דאתי לידיה אימא ליהדרה, אמר רבינא, ומצאתה, דאתאי לידיה משמע. תניא, ר' פנחס בן יאיר אומר, במקום שיש חילול השם, אפי' אבידתו אסור. ובסנהדרין (עז:) אמרו, המחזיר אבידה לעובד עכו"ם עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה, לא יאבה ה' סלוח לו וכו'. ומבואר בתוס' יו"ט (מכשירין ב' ז' ד"ה ואם) דהמחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר (דברים כט) למען ספות הרוה את הצמאה, שהשוה הכנעני כחשיבותו של ישראל, ונאמר (שם) לא יאבה ה' סלוח לו. ע"כ. וכ"כ הרמב"ם (פי"א מהלכות גזלה ואבדה), אבידת הגוי מותרת שנא' (דברים כ"ב ג') אבידת אחיך, והמחזירה הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם, ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, הרי זה משובח, ובמקום שיש חילול השם אבידתו אסורה, וחייב להחזירה. ע"כ. וכן מבואר בש"ע (חומ"ס ס"ו רס"ו ס"א).

ויש שהקשו, דלמה לא תאסר אבידת עכו"ם משום גזל, למאי דאמר רבא ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש ע"מ לגזולה, עובר משום לא תגזול וכו'. (ב"מ כו.). ומטעם זה ליתסר אבידת עכו"ם, דהא גזילתו אסורה (ב"ק שם).

ותירצו ע"פ מ"ש החכם צבי, דאיסור גזל העכו"ם הוא מטעם שלא ירגיל עצמו בגזילה, הילכך באבידה שעיקר השבת אבידה בישראל הוא ממדת חסידות, ליכא גביה לאו דלא תגזול. ובשו"ת משפטי עוזיאל כרך א' (יורה דעה סימן כה) כתב ליישב, דמאי דאמרינן נטלה ע"מ לגזולה עובר משום לא תגזול, הוא משום דאבידת ישראל הואיל וחייבו תורה להחזיר אבידתו, נמצא שהאבידה ברשותו עומדת, אבל אבידת גוי הואיל ולא חייבה התורה להחזירה לו, יצאה מרשותו משעה שנאבדה ממנו, וכי נוטלה ישראל זוכה בה מן ההפקר, ואין כאן גזילה.

ואמנם כל זה באבידת העכו"ם, אבל גזל הגוי אסור, ויש אומרים שהוא אסור תורה, ויש אומרים שהוא מדרבנן משום חילול ה'. ועיין בגמ' (ב"ק ק"ג:) אמר רב

הגזלה (ח"מ סי' שמ"ח) וז"ל, ועיין לעיל סי' רס"ו שאם החזיר האבידה לעכו"ם לקדש השם, כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, ה"ז משובח וכו'. וכן הדין בחזרת הטעות שטעה העכו"ם מעצמו, ואני כותב זאת לדורות שראיתי רבים שגדלו והעשירו מטעות שהטעו עכו"ם, ולא הצליחו, וירדו נכסיהם לטמיון, ולא הניחו אחריהם ברכה. וכמ"ש בס"ח סי' תתרע"ד, רבים אשר קידשו השם והחזירו טעויות העכו"ם בדבר חשוב, גדלו והצליחו והעשירו, והניחו יתרם לעולליהם. ע"כ. וראה בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' ע"ר רע"א).

וטעות הגוי, הנה בגמ' ב"ק קיג: משמע לכאורה שמותר להטעותו, דגרסינן שם, אמר שמואל טעותו מותרת, כי הא דשמואל זבן מכותי לקנא דדהבא במר דפרזלא בר' זוזי, ואבלע ליה חד זוזא. ע"כ. ופירש"י, "מזרק של זהב בחזקת של נחשת, ואבלע ליה זוזא, ועוד טעות אחרת שעייכב זוז מדמיו, והטעהו בחשבון, שלקח ג' במקום ד'. עכ"ל. ולכאורה משמע שהטעה אותו במתכוון. אך הרמב"ם (פרק י"א גזילה ה"ד) כתב: "טעות העכו"ם כאבידתו, ומותרת. והוא שטעה מעצמו, אבל להטעותו אסור". עכ"ל. ועיין ביש"ש שם (פ"י סי' כ') מה שפירש בדברי הגמ' אליבא דהרמב"ם.

ועיין בשו"ת אדמת קודש (א' חלק יורה דעה סימן יא) שכתב, ומי האיש ירא את ה' שיתיר לישיבע שבועה חמורה, במקום דאיכא חילול ה', חלילה חלילה, ואף דקי"ל דטעות הגוי מותרת כמ"ש פ' הגזול מההיא דשמואל ורב כהנא ורבינא, דמכל הני עובדי משמע דטעות הגוי מותר גמור, וכן פסקו כל הפוס' ז"ל. מ"מ נר' פשוט דלא התירו אלא במקום דליכא חילול ה' בדבר כלל, ולא שבועה. ואפי' בטעות הגוי דמותר לכ"ע, כתב המרדכי בפ' הגזול בתרא, דגזל הגוי אסור, וטעותו מותרת כעובדא דשמואל, ופי' הראב"י, דוקא כשהגוי טועה בעצמו, אבל לא שמתעוהו, כדא' שמואל בפ' גיד הנשה אסור לגנוב דעת הבריות, ואפי' דעתו של גוי, ולא יהא דעתו חמור מממונו. ותשו' זו דהמרדכי פסקה הרמ"א בהגהה בחו"מ (ריש ה' גניבה וגזילה), על פסק מרן שפסק, דאסור לגזול את הישראל אפי' שוה פרוטה, ועובר על לא תגנוב, ואפי' מן הכותי כו'. וע"ש בנושאי כלים.

וראה עוד בענין טעות הגוי בשו"ת אדמת קודש הנז', (חלק חושן משפט סימן נח), ובשו"ת רב פעלים חלק ג' (חושן משפט סימן ג), ובשו"ת בית שערים (סימן פו).

הגזול, שמדברי הרמב"ם אלו, ומדברי הסמ"ג משמע, שאסור מן התורה. מיהו לענין דינא הכריע מהרש"ל שם כפירש"י בסנהדרין, דאינו אלא מדרבנן. ע"ש. וראה עוד בש"ך ר"ס שמ"ח, ובתשו' הרמ"א (ר"ס ט').

ועיין בשו"ת שבט הלוי חלק א' (סימן קלח) שכתב לחלק בגדר איסור גזל, בין גזל מישראל לגזל מגוי, דטעם איסור גזל ישראל, משום לקיחת ממון שאינו שלו, א"כ אף בהפקעת הלואה וכיו"ב אסור, אף דאינו עושה מעשה גזל בידים, מ"מ מפקיע ממון שאינו שלו, ממון שיש לו בעלים, משא"כ בגוי דאיסור הגזל מצד מעשה המתועב של גזל, ולא מכח הפקעת ממון הגוי ונזקו, וע"כ קבלו דדוקא בגזל ממש, ולא בהפקעת הלואה פקדון או משכון, ומהאי טעמא נראה שאין דין השבה בגוי, כמש"כ בנתיבות המשפט חו"מ סי' שמ"ח.

ו"ל מרן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן שמח): כל הגונב אפילו שוה פרוטה עובר על לאו דלא תגנובו (ויקרא יט, יא), וחייב לשלם, אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון של גוים, ע"כ. וכתב הש"ך שם, דמשמע מכאן דאיסור דאורייתא הוא, וכ"כ המהרש"ל פ' הגזול, דס"ל להרמב"ם והטור והסמ"ג, שכתבו בל' הזה, דאסור מדאורייתא. ע"ש. וקשה מכאן על מ"ש הרב בהג"ה באה"ע (ריש סי' כ"ח) קידשה בגזל או בגניבת עכו"ם, מקודשת, דהא אינה צריכה להחזיר רק משו' קידוש השם. עכ"ל. ומה שהוציא הרב שם כן מתשובת מהרי"ו סי' קל"ח, כשתעיין בתשוב' רי"ו שם תראה שאינו כן. וצ"ע. ועמש"ל ר"ס שנט. ובנתיבות שם כתב ליישב, דנהי דהגניבה מהעכו"ם היא איסור דאורייתא, מוחשב [ויקרא כ"ה ג], או מואכלת [דברים ד' טז], כדאיתא בב"ק קיג: מ"מ הא בישראל גופיה אילו לא הוה כתיב עשה דוהשיב את הגזילה [ויקרא ה' כ"ג]. הוי אמרינן אף דעבר אלאו דלא תגנובו [שם י"ט י"א], מ"מ איסורא דעבד עבד, ובהשבה אינו חייב, רק דבישראל רחמנא נתקיה לעשה דוהשיב את הגזילה, אבל בגוי נהי דקרא דחשב לדרשה גמורה אתי, מ"מ היכן מצינו דחייביה רחמנא בהשבה לגוי, והשבה לגוי אינה אלא משום קידוש השם, וזהו שדקדק הרב בהג"ה באה"ע [סי' כ"ח סעיף א'] דא"צ להחזיר רק משום קידוש השם. וע"ש עוד.

ואמנם יש שמוכיחים שההשבה גם לגוי הוא מן התורה, עיין בשער המלך (הלכות גזילה פ"א).

ולרמות את הגוי ולעשות מכך רווחים, מבואר בבאר

והנה לפי הטעם שביארו התוס' ב"מ הנ"ל (ע: דה"ט דהאידינא אפילו ביותר מכדי חייו שרי, לפי שיש עלינו משא מלך ושרים והכל הוי כדי חייו. ועוד שאנו שרויים בין האומות וא"א לנו להשתכר בשום דבר אא"כ נישא וניתן עמהם. ולכן אין לאסור רבית שמא ילמוד ממעשיו. ע"כ. לפ"ז אם הוא עשיר ופטור ממסים שאינם קצובים, דלא שייכי הני טעמי, חזר האיסור למקומו. ובפרט בזה"ז שזכינו שבארץ ישראל ברוב ערי הארץ, התושבים הם מבני עמינו, וכל המשא ומתן שלהם עם ישראל, והמס הוא קצוב, וטעמי התוס' אינם שייכים בדורינו, מלבד טעמו של ר"ת, שפסק הלכה כלישנא בתרא, וס"ל שמעולם לא אסרו רב נחמן ורב הונא רבית דנכרי. אבל הריטב"א כתב ע"ז, שבדאי דבר של תימה הוא, שאיך נדחה לישנא קמא דשקלו וטרו ביה רבא ורבינא ואידך אמוראי, וגם כל הגאונים קבעו כלישנא קמא. [וע"ע בחי' הר"ן (ב"מ ע"א). ובגיודולי תרומה (שער מו ח"ג סי' ג). ע"ש]. ולכן כתב ליישב מנהגם כשתי תירוצי התוס' האחרים, משום כובד המסים והכל נחשב כדי חייו, וגם משום שא"א בלי שאר משא ומתן עם הנכרים. ושני טעמים אלו לא שייכי בארץ ישראל בזה"ז.

ובתוס' רבינו פרץ הלשון: "שדוקא להם שהיו ישראל שרויים על אדמתם והיה אפשר להם להשתכר במשא ומתן אחר, אבל עתה שאין ישראל שרויים על אדמתם ואי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן אם לא נשא ונתן עמהם, אין לנו לאסור רבית דגוי". ועתה שתלי"ת יש יישוב של ישראל בכל ערי הארץ, ואין אנו נזקקים למשא ומתן ולרבית דגוי לפרנסתנו, כי כמעט כל המשא ומתן שלנו עם ישראל, חזר האיסור למקומו. וכן בתשובת הר"ן (סי' נו) לא ניח"ל בתירוצי התוס', אף שבחידושי הר"ן (ב"מ ע"א) הביא דברי התוס'. ועיין בספר פרי האדמה ח"ב (דף קכה ע"א). ע"ש. וכן ראיתי להגר"ש מאזוז בספר כרם שלמה (עמוד נט): שכתב, שבזה"ז בארץ ישראל חזר האיסור למקומו. ע"ש. [ועם כל זה יש להתיר לתלמיד חכם להלוות לגוי ברבית].

אולם עדיין יש לדון בדבר, לפי מ"ש הגאון מופת הדור מוהרצ"פ פראנק בספר הר צבי שבסוף ספרי הטורים (בחו"מ סי' תט), במאי דקי"ל שאין מגדלים בהמה דקה בארץ ישראל, מפני שדרכה לרעות בשדות של אחרים והיזקה מצוי. וכתב מרן בש"ע (סי' תט ס"א): "והאידינא שאין מצוי שיהיו שדות לישראל בארץ ישראל נראה דשרי". ולכאורה גם בזה יש לומר שעכשיו שיש רוב שדות לישראל בא"י, חזר האיסור למקומו,

ורבית הגוי מן התורה מותרת, בין ישמעאלי ובין נוצרי, כמבואר בקרא, לנכרי תשיך, וכתב הרמב"ן (דברים פרק כג) דכיון שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחוה והחסד, כמו שצוה (ויקרא יט יח) ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאמר (ויקרא טו ט) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו', ועל כן אמר למען יברכך ה' אלהיך, כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו, כאשר ילוונו בלא רבית ותחשב לו לצדקה.

ואמנם חז"ל היו אוסרים להלוות לגוי ברבית דאורייתא, שמא ילמד ממעשיו, ולא התירו אלא כדי חייו להתפרנס מהרבית, ולא להתעשר. אבל הוציאו מן הכלל כשהמלוה תלמיד חכם, שמותר לו להלוות לגוי ברבית אפילו להתעשר, שאין לחוש שמא ילמד ממעשיו של הגוי (ב"מ ע"א). שתורתו משמרתו (מאירי). וכמ"ש מרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קנט) דבר תורה מותר להלוות לעובד כוכבים בריבית. וחכמים אסרוהו, אם לא כדי חייו, או לתלמיד חכם, או בריבית דרבנן. והאידינא, מותר (בכל ענין). (הטור). ע"כ.

ומה שהתירו רבית דרבנן, כתב בסה"ת משום דגזירה לגזירה לא גזרינן. וכגון כשהוא קרוב לשכר ורחוק להפסד שאינו אלא רבית דרבנן.

ומ"מ האידינא שא"א לנו בשום משא ומתן מבלעדיהם, ליתא לטעמא דשמא ילמוד ממעשיו טפי משאר משא ומתן עם הגוי. והתירו כל מיני רבית לגוי, (תוס' ב"מ ע:). וע"ש בט"ז שהקשה, דאמאי לא גזרו גם בימי חכמי התלמוד על כל משא ומתן, שלא יהיה עם עובד כוכבים, שלא ילמוד ממעשיו. וא"ל דמילתא דלא שכיחא היתה ולא גזרו בה רבנן, דא"כ אמאי גזרו בלפני אידיהן במשא ומתן. ונראה דבמשא ומתן שהיה ג"כ עם ישראל לא אמרינן שילמוד ממעשה העובד כוכבים טפי משל ישראל, משא"כ ברבית שלא היה רק דוקא עם עובד כוכבים, ומש"ה עכשיו שכל משא ומתן הוא עם העובד כוכבים, ושייך ביה שמא ילמוד ממעשיו, ואפ"ה לא גזרו, גם ברבית לא גזרו. ע"כ. ועיין בתשו' פנים מאירות ח"ב (סי' עג).

והנה במה שחילקו בין תלמיד חכם לשאר אינשי, יש מי שרצה לומר דחילוק זה אינו שייך בזמן הזה, אחר שאין לנו דין תלמיד חכם בזמנינו, אולם כבר ביארנו לעיל אות' י' שהעיקר לדינא שיש לנו דין תלמיד חכם גם בזמן הזה.

ואמנם בפרק הספינה (פו.) לא משמע הכי, דבמשנה שם שנינו, השולח בנו אצל חנוני ומדד לו באיסור שמן ושיבר את הצלוחית, חייב ור"י פוטר, ופריך התם, בשלמא באיסור ושמן בהא פליגי, דרבנן סברי להודועי ליה שדריה וכו', אלא צלוחית אבידה מדעת היא, ומוקי לה שנטלו חנוני למוד בה ונתחייב בהשבתה. ומשמע אף על גב דאבידה מדעת היא לא חשיב הפקר. דאם כן כי נטלה למוד בה מאי הוי. ובפרק כיצד הרגל (כו.) אמרינן, זרק כלים מראש הגג, ובא אחר ושברם הרי זה פטור. ופרש"י, שזרקו בעל הכלי ואפילו הכי לרבא אם בא אחר ושברם ה"ז חייב. אלמא דאבידה מדעת אינה הפקר. אלא דהרא"ש שם פירש, דאי בעל הכלי זרק את הכלי מראש הגג הרי זה הפקר והוי אבידה מדעת.

ובאמת דאיכא פלוגתא באבידה מדעת אי חשיב הפקר או לא, שדעת הרמב"ם דלא הוי הפקר, ואילו דעת הטור (ח"מ סימן רסא) דהוי הפקר. וראה בכל זה באורח במחנה אפרים (הלכות זכייה מהפקר סי' ר').

טו. אבידה, מציאת קטן, בפ"ק דמציעא (יב.) תנן, מציאת בנו ובתו הקטנים, ועבדו ושפחתו הכנענים, ומציאת אשתו, הרי אלו שלו. מציאת בנו או בתו הגדולים, עבדו ושפחתו העברים, ומציאת אשתו שגירשה, אע"פ שלא נתן לה כתובה, הרי אלו שלהן. ובגמרא, אמר שמואל מפני מה אמרו מציאת קטן לאביו, שבשעה שמוצאה מריצה לאביו, ואינו מאחרה בידו. ופליגא דרבי חייא בר אבא נאמר אף גדול שיש לו זכייה, אם סמוך הוא על שולחן אביו מציאתו לאביו, משום איבה, אבל אינו סמוך על שולחן אביו, אפילו הוא קטן מציאתו שלו. ושמואל פירש טעמא דמתניתין משום דלית ליה זכייה. רש"י, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך לשולחן אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך לשולחן אביו זהו גדול. וידוע דהלכה כרבי יוחנן לגבי שמואל (עירובין מז:). וכן פסקו הפוסקים, כמ"ש בב"י (ח"מ סי' רע).

וכתבו התוספות שם (ד"ה ר' יוחנן) דלא שייך איבה אלא בבנו שדרכו לזונו תמיד, ואם לא יפרנסנו אביו לא יפרנסנו אחר, אבל אדם אחר מעלמא סמוך על שולחן חבירו חנם, כגון יתום, וכל כיוצא בו, אין סברא שתהא מציאתו לחבירו, וכל שכן עבד ואמה שבשכר טרחן הם אוכלים. עכ"ל.

ומציאת קטן מעיקר הדין אין בה גול, ולכן אם הקטן מצא איזה חפץ ובא אחר ונטלה ממנו, מן הדין

וכתב, אולם לדעתי יש לדון להיתר, שמכיון שבמשך הזמן נתבטל האיסור, והותר לגדל בהמה דקה בא"י, שוב אין הדבר חוזר לאיסורו אלא ע"י מנין מחדש. וכל זמן שלא נגזרה גזרה במנין מחדש, הרי הוא כגזרה חדשה שאין יכולים לגזור מעצמינו גזרות חדשות וכו'. ע"ש. וא"כ גם כאן י"ל כן, שמכיון שכתבו הפוסקים שבזמן הזה מותר להלוות לגוי ברבית, מכל הני טעמי תריצי של התוס', ובטלה הגזרה שגזרו שלא להלוות לגוי ברבית, אע"פ שתהלות להשי"ת חזר היישוב לארץ ישראל, שוב אין הדבר חוזר לאיסורו. ואפילו לפי מה שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ג (חח"מ סי' ד' אות ג) להשיב ע"ד מהרצ"פ הנ"ל, והעלה שם שחזר האיסור למקומו, ותנא דמסייע לזה הוא הגר"ח פלאגי בספר ארצות החיים (שער י" ס' מד) שכתב, ובזמן הזה שהשר ר' משה מונטיפיורי קנה הרבה שדות וכרמים באר"י ומסרם ליהודים חקלאים ליישוב אר"י, חזר האיסור לגדל בהמה דקה באר"י למקומו. ע"כ. גם בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' רכז) העלה שבזמן הזה שרוב השדות באר"י הם של ישראל, פשוט שדין איסור גידול בהמה דקה נוהג באר"י בכל הלכותיו. וצ"ע על מה סומכים להקל בזה"ו. ע"כ. וכן מוכח בבאיורי הגר"א (ח"מ סי' טז). ע"ש. (וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד חח"מ סי' טו).

מ"מ בנ"ד שיש עדיין מאות אלפים לא יהודים בא"י, והסמוכים למקומות מושבותם נושאים ונותנים עמם בכל עניני מסחר, גם הרבה קבלנים יהודים מביאים מהשטחים פועלים גויים לבנין ולחקלאות, ומוכרחים לשאת ולתת עמהם, מותר גם להלוותם ברבית מהטעמים הנ"ל. ועכ"פ ת"ח בודאי שמותר לו להלוותם ברבית, שתורתו משמרתו לבל ילמוד ממעשיהם.

יד. אבידה, יש מי שאומר, שאם ראה את חבירו זורק חפץ כדי לשוברו, והלך והציל את החפץ ולא נשבר, ואח"כ רוצה המציל לזכות בחפץ בטענה שהרי זה כהפקר, וחבירו טוען שלא הפקירו אלא רצה לשכך כעסו, לא הוי הפקר, כיון שהשליכה מתוך כעס.

הנה בדין אבידה מדעת, לכאורה מהסוגיא בריש אלו מציאות משמע, דאבידה מדעת הרי היא כהפקר. שהקשו בגמ', למ"ד יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, הרי שנינו במשנה, מצא פירות מפוזרים הרי אלו שלו, והא לא ידע דנפל מיניה, ומוקי לה כמכנשתא דכיוזרי, דאבידה מדעת היא, ומשמע דאבידה מדעת הרי היא הפקר.

ואפ"ה ס"ל לרבנן דלא ילקט אחריו, דאע"ג דאית ליה זכיה מדאורייתא, כיון דסוף סוף הדר אבוה וזכי מיניה, וכן משמע להדיא בשמעתין אליבא דר"י, דאוקי מתני' דהכא אפי' בגדול הסמוך על שלחן אביו דינו כקטן. וה"ה בלקט נמי. ובכל דוכתי דאיירי בקטן היינו אפילו גדול וסמוך על שולחנו, וא"כ חזינן דאע"ג דבנו גדול אית ליה זכיה מדאורייתא, אפ"ה ס"ל לא ילקט, כיון דסוף אתי לידיה דפועל גופא וכו', ומשמע דליתא לדברי הש"ך. ומה שהביא מהירושלמי יתבאר בגיטין (סה).

ועיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' מד) דלענין מציאת קטן שמציאתו לאביו, פשוט דליכא חילוק לדינא בין אם אביו סמוך על שולחן עצמו, או על שולחן אביו שלו. דאם הוא סמוך על שולחן אביו, אף שאביו עצמו ניזון משל אביו, דהוא אבי אביו של הבן, נחשב שהוא סמוך על שולחן אביו, ומציאתו לאביו, ולא לאבי אביו. ואף אם לקח אבי אביו אותו לזונו, שא"כ הרי ודאי נחשב שהוא סמוך על שולחן אבי אביו, נמי אין מציאתו לאבי אביו. כמו ביתום שמגדלו אחד, שמציאתו לעצמו (בבא מציעא יב: תוד"ה רבי יוחנן, שו"ע סי' ע"ר סעיף ב' בהגה), דזוכה מדרבנן מפני דרכי שלום, בין לשמואל בין לר' יוחנן (שם דס"ל דגדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן). ע"ש.

ומציאת בתו הנערה היא של אב, אפילו אינה סמוכה על שולחנו, כמבואר בכתובות (מו:). האב זכאי בבתו במציאתה, ויהיב טעמא בגמרא (מו:). משום איבה. ופרש"י, דכיון דאינו חייב במזונותיה אי אמרת מציאתה שלה איכא איבה ולא זיין לה תו. וכתבו התוס' (שם ד"ה משום), ולר"י נראה איבה דמציאתה היינו שלא יקדשנה למנוול ומוכה שחין. והא דאמרין בפ"ק דמציעא (יב:) גבי מציאת בנו וכתו הקטנים, לא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן וכו', היינו דוקא בקטן, אבל בקטנה אפילו אינה סמוכה על שולחן אביה הויא מציאתה לאב, משום איבה, שלא יקדשנה למנוול ומוכה שחין. וכן פסק הרמב"ם (בפי"ז מהלכות גזילה הי"ג).

והנה לשון הרמב"ם ומרן הש"ע: אבל מציאת בנו שאינו סמוך על שולחנו וכו', אבל הטור הוסיף בנו וכתו. וכתב הסמ"ע, דצ"ל דהיינו דוקא בתו הקטנה דומיא דבנו, דאין לאביה רשות עליה, כגון שהשיאה בקטנותה ונתאלמנה או נתגרשה מן הנישואין. ומשום הכי נראה דהשמיטו זה הרמב"ם והשלחן ערוך.

ועיין בתוס' (ב"מ יב: ד"ה ר"א) במ"ש ר' יוחנן, וקיימא לן כוותיה, לדעת רוב הפוסקים, דגדול הסמוך על שלחן אביו מציאתו לאביו, והוא משום איבה.

אין בזה גזל, אבל מפני דרכי שלום אין ליטול מן הקטן מה שמצא. ואם עבר אחד וגזלה ממנו, אינה יוצאה בדיינים. ועיין במשנה גיטין (נט). אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון וכו', מציאת חרש שוטה וקטן יש בהן משום גזל גמור, מפני דרכי שלום. רבי יוסי אומר גזל גמור. ושם בגמ' פירשו, דגזל גמור דקאמר היינו מדבריהם. וכ"ה ברמב"ם (פי"ז מהל' גזילה ואבידה הי"ב). ובשלחן ערוך (סימן ער סעיף א"ב).

והטעם שמציאת קטן לאביו הוא משום שכך היה נראה לחכמים לשלם הטוב לעושה עמו טובה, שמפרנס אותו, אע"פ שאינו חייב לפרנסו כי אם עד שש שנים. משא"כ אחים המפרנסים את אחיותיהן הקטנות אחר מיתת אביהן דמחוייבים לפרנסם, משום הכי מציאתן לעצמן, וכמו שנתבאר בטור ובשלחן ערוך (אה"ע"ז סי' קיב ס"ב). וכתב הרמ"א, והוא הדין אם הרויחו בסחורה או במלאכה וכו', אבל במציאת בנו שאינו סמוך על שולחן אביו, אע"פ שהוא קטן וכו', אינה שלו. וכתב בבית יוסף (שם) בשם הרשב"א, ודוקא מציאה שאין דעת אחרת מקנה אותם, אבל שכירות של קטן וכיצא בו, מוציאין בדיינים. וכן הוא ברמ"א בהג"ה. וראה בילקוט יוסף דיני חינוך קטן, הלכות מתנה סעיף ב', מה שכתבנו אי איירי בכל קטן, או דוקא פחות משיעור צרור וזורקו אגוז ונוטלו.

ועיין בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סימן לה) שכתב, דאיכא מ"ד דכי היכי דמציאת קטן לאביו, ה"נ אם נתן לו אחר מתנה, דאביו היא, ואפי' בן שנתן לו אביו מתנה, לא קנה, שאין לו יד לזכות לעצמו כלל. וכן הדין בגדול הסמוך על שולחנו. אולם בגדול לא מחזור, דלא גרע מאשתו דקי"ל דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה, כדאי' בפ' חזקת הבתים, אף שידה כיד בעלה ממש. ע"כ.

ועיין בש"ך (ח"מ סי' רמ"ג סק"ו) שהאריך בזה, וכתב דמה שאמרו מציאת קטן אינו אלא משום דרכי שלום, היינו בקטן שאין בו דעת, אבל בשיש בו דעת שנותנים לו צרור וזורקו אגוז ונוטלו, קונה קנין גמור. וכתב כן בשם הירושלמי. וכתב עוד, ואין להקשות א"כ מאי פריך בפ"ק דמציעא, וסבר ר"י וכו', לישני דהא דקאמר ר"י קטן אית ליה זכיה היינו כשהגיע לצרור וזורקו וכו', לא קשיא מידי, דא"כ היאך פליגי רבנן עליה דר"י, דהא קאמר בירושלמי, דקטן שהגיע לזכיה זוכה במציאה אפי' לרבנן. עכ"ל הש"ך. ובפני יהושע (ב"מ יב) העיר על זה, דלא משמע כן, דא"כ לא הוי מקשה הש"ס מידי, דלמא ר"י לא איירי אלא בקטן שהגיע לזכיה,

הוריהם, וגם בחודש, ובימי בין הזמנים של אב, ואחר יוהכ"פ, נמצאים בבית הוריהם וסמוכים על שלחנם, ובמשך כל השנה מחסורם על ההורים, וכשמגיעים לפרק האיש מקדש ההורים הם העוזרים לו מבחינה כספית, לצרכי החתונה. לפיכך חשיבי כסמוכים על שלחנם גם לענין חיוב הדלקת נר חנוכה, ויוצאים י"ח בהדלקת ההורים. וע"ש בשו"ת יחיה דעת הנ"ל [ובחזון עובדיה חנוכה עמוד קמח] שצירף דשמא יוצאים ידי חובה בהדלקה שבבית המדרש, לפי הראשונים דסברי דיסוד המנהג להדליק נר חנוכה בביהכ"נ הוא להוציא י"ח אחרים, ואף להחולקים הסוברים דטעם ההדלקה בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא, שמא יוצאים י"ח בהדלקת ראש הישיבה בביתו, דשמא חשיבי כסמוכים על שלחן ראש הישיבה, אחר שכל מחסורם עליו. ושמא חשיבי כסמוכים על שלחן הוריהם, ובצירוף כל הספיקות העלה שם, שאין לבני ישיבות ספרדים להחמיר ולכרך על הדלקת נר חנוכה בחדרם, משום סב"ל.

ובשו"ת נחלת הלוי טען, דהן אמת שמבואר בשו"ע (שם) שמי שמדליקין עליו בביתו אין צריך להדליק בפני עצמו, מ"מ יש לדייק מדברי רש"י, שכתב "ופעמים" שהייתי אכסנאי ללמוד תורה, דה"מ דוקא כשיוצא מביתו לפעמים, להתארח או ללמוד, אולם כשנמצא רוב הזמן בישיבה אינו נפטר במה שמדליקין הוריו, וחייב להדליק בעצמו. והביא דברי מרן היחודה דעת המוצבים בראש אמ"ר ואת הוכחתו מהמחזור ויטרי הנ"ל. וכתב דאעפ"כ לפי הדיוק מלשון רש"י שכתב 'ופעמים', וכן הוא לשון הר"ן שם, אינו כן וצריכים הבחורים להדליק. עכת"ד.

אמנם כבר דחה דבריו בירחון קול תורה (תמוז תשס"ג) שאין דבריו מוכרחים, דהנה מצינו בכמה דוכתי בש"ס שהיתה הנהגת חכמינו הקדושים זיע"א לצאת מביתם כמה שנים ולגלות למקום תורה. [וכמו שאמרו בברכות (ז:): נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרן לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא. ופירש"י ונטרן לגברייהו, ממתנות לבעליהן ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת. ע"כ. וכן מצינו בחגיגה (ה:): ברב אידי אבוה דר"י בר אידי שקראוהו בר בי רב דחד יומא (וע"ש ברש"י ובמהרש"א), ובכתובות (סב ע"א וע"ב וסג.) ובנדרים (ג.) כמה מעשים מחכמינו ז"ל שהלכו ימים ושנים מביתם כיעו"ש. (ועיין עירובין כב.).] והיה בהני"ח שגם רבי זירא היה הולך ללמוד תורה כמה שנים, ובכ"ז

ומה נקרא סמוך על שלחן אביו, הנה בספר החפץ חיים (סימן כג אות פז) הביא בשם המדרש רבה, דאם הבן שובת אצל האב בשבתות, ולא נמצא אצלו בימות החול, וגם נותן חצי ההוצאות, לא מיקרי סמוך על שלחן אביו. ומבואר, דאם אינו נותן חצי ההוצאות, נקרא סמוך על שלחן אביו אף שאינו אוכל אצלו אלא בשבתות לחוד. ועיין בתשובת הרשב"א חלק א' (סימן תקמב) שכתב לגבי נר חנוכה, דמי שאוכל על שלחן בעל הבית, אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק. אבל מכל מקום צריך להשתתף, או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ופתילות. ע"כ. ומשמע דאף שאוכל אצל בעל הבית לא הוי כסמוך על שלחנו. ושמא לא איירי בבן אצל אביו. ובשו"ת יחיה דעת חלק ו' (סימן מג) הביא משו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק אר"ח סי' כד) שהאריך למעניתו בזה, והעמיד דברי הרשב"א בתשובה הנ"ל דמיירי כשאינו סמוך על שלחנו, (כלומר, שאוכל ושותה על חשבנו הפרטי), אבל בסמוך על שולחנו מעיקר הדין אינו צריך להשתתף בפרוטות, וכמו שכתב בשו"ת בית דוד (סימן העב), וע"ש עוד.

ובכל בו (סימן מד) כתב הדין לגבי בן אצל אביו, דגדול העומד בבית אביו, ואינו סומך על שלחן אביו, הרי הוא כאכסנאי. ע"כ. ומשמע שאם אוכל אצל אביו, הוי סמוך על שלחנו. וכן משמע במג"א (סימן תרעז סק"א) שכתב, דבחורים שלומדים שלא בביתם, צריכים להשתתף בפרוטה עכ"פ. ודוקא בבחור שאוכל בפ"ע, אבל אם סמוך על שולחן בעה"ב, הוא בכלל בני ביתו. ע"כ. וכ"מ בפמ"ג (סק"ה) שכתב, דמ"ש במג"א היינו בזמן התלמוד, אבל בזמן הזה הכל הולך אחר מקום האכילה, אם אוכל בקביעות אצל אביו, ידליק שם במקום שאוכל, כמו שנתבאר באות ו'. והיינו מן המהדרין, הא מדינא אינו צריך כלל, כיון שהוא סמוך על שלחן אביו, הוי בכלל בני ביתו. וצ"ע. ע"כ. ועיין במשנה ברורה (סי' תרעא סק"ח) דהכל נגררים אצל בעה"ב אפילו בניו הגדולים ומשרתיו, כיון שהם סמוכים על שולחנו בקביעות, הם בכלל בני ביתו. וכ"כ עוד בסימן תרעז סק"א, דה"ה הבחורים שלומדים שלא בביתם צריכין להשתתף עכ"פ, ודוקא בבחור שאוכל בפ"ע, אבל אם סמוך על שולחן בעה"ב, הוא בכלל ב"ב. ע"כ.

בני ישיבות בהדלקת נר חנוכה בפנימיה - ודעת מרן אאמו"ר שליט"א שבני ישיבות אף שלומדים מחוץ לעיר, ומתגוררים בפנימיה, מ"מ חשיבי כסמוכים על שלחן אביהם, אחר שמידי פעם הולכים לשבתות לבית

הישיבה, אין זה אלא בכלל שאר העניים שאין להם, שהב"ד מפרנסין אותן, שלא יצא מדין עני בשביל זה שהב"ד מפרנס אותו, או יתום, וכמ"ש התוס' (ב"מ יב:): וז"ל, אבל אדם אחר מעלמא סמוך על שלחן חבירו בחנם, כגון יתום, וכיוצא בו, אין סברא שתהא מציאתו לחבירו, ומבואר דמחלקין בין בניו לאחרים. ע"ש. ובחזון ישיבה לית ליה מגרמיה כלום, ואף האוכל שאוכל בישיבה אינו יכול לעשות בו כרצונו, אלא הרי הוא יכול לאכול בישיבה בתור צדקה, וכל יום ויום הרי הוא ביד הנהלת הישיבה אם רוצים להחזיקו או לא, ולכן בכה"ג אפשר ליתן לו מתנה מדין עני, שהרי באמת עני הוא אלא שמחזיקין אותו, ומותר לו לקבל צדקה עד שיהיה לו מאתים זוז [בערך 2300 ש"ח], שאז אינו רשאי ליטול עוד מצדקה, א"כ הכי נמי הגם שיש לו מהישיבה לאכול די מחסורו בכל יום, אבל אכתי אין לו המאיתים זוז, ומותר לקבל עד מאתים, ואכתי אוכל מהישיבה.

מז. אבידה, מצא ארנקי בשבת כיצד ינהג, הנה
 אע"פ שמצות השבת אבידה מן התורה, אין לו ליטול הארנקי בשבת ולעבור על איסור מוקצה כדי לקיים המצוה, דחכמים העמידו דבריהם אפילו במקום מצוה, וכ"כ בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' פב) בכיו"ב גבי מצות השבת אבידה, כשהדבר נעשה בטלטול מוקצה, ובמקום מצוה לא יתחילו לגזור בתחלה, ולא שייך העמידו דבריהם, כיון שבמציאה לא גזרו מעולם, למה יתחילו בביטול מצות עשה. ע"כ. וע"ש בסי' ק' במי שפגע קן צפור והאם יושבת על הבנים בשבת, דהוא מוקצה, דאסור לשלוח האם כדי לקיים המצוה, והמתחסד לטלטל בעלי חיים במקום מצוה, אין רוח חכמים נוחה הימנו. ומיהו בשו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות אות כ') העיר עליו, דכיון דמה"ת ראוי ליקח רק מדרבנן אסור, יכול לשלח, ודמי למ"ד בחולין (קמא). דיוני שובך אסורות משום גזל דרבנן, וחייבים בשילוח. ואף אם נאמר כשיטת הסוברים דכל שאינו ראוי מדרבנן אינו ראוי מה"ת, אפ"ה י"ל דלא מיפטר משום מוקצה דסוף סוף ראוי הוא מחמת עצמו, רק דאיסור שבת רביע עליה, ויוני שובך ג"כ מה"ט. ומה שכתב החתם סופר דלא אישתמיט שום פוסק לומר דבשבת אין שילוח הקן, אישתמיטתיה מ"ש מהר"ט (קידושין כט). דאטו שילוח הקן שאינו יכול לעשות בשבת זמן גרמא מיקרי. ועיין מדרש רבה (קהלת ז) מעשה באחד שעלה לראש הדקל "בשבת" ונטל האם על הבנים, וירד בשלום וכו'. ומשמע

אמר שסומך הוא על הדלקת אשתו. הרי מפורש דאין צריך להדליק גם כשמפליג זמן הליכתו.

ואם נאמר שלא כך היה אלא היה נמצא בביתו, [כשהיא דכתובות סב. אלו נשותיהן של ת"ח שמגדדות שינה מעיניהם. ופירש"י, ממתינות את בעליהן שהן בבית רבן וכו' בשעת שינה. וכתבו התוס' דבלומדים בעירם קאין, א"כ מה שפירש רש"י פעמים וכו', לאו לאפוקי ממי שהלך לזמן רב, אלא שמעשה דר"ז כך היה, דכיון שהוא כל לילה בביתו מהו שאמר מדליקין עלי בגו ביתאי, והא הוא עצמו שם היה, ואמאי לא הדליק. וע"כ צ"ל דפעמים שהיה יוצא ואה"נ אם היה הולך לזמן רב (כצד הראשון דלעיל), ג"כ יועיל מה שהדליקו עליו בביתו. ותו דאמאי נעזוב דברים המפורשים בדברי תלמיד רש"י, מר ניהו רבינו שמחה במחזור ויטרי, שכתב להדיא שגם החכמים שהיו מרחיקים לכת לעסוק בתורה יוצאים י"ח בהדלקת ביתם, ונלך אחר דיוק שאינו מוכרח כמו שנתבאר. מה גם שדרך התלמיד לפרש כרבו, [וכמו שאמרו בשבועות (יג). אורחא דמילתא קתני למימר דתלמיד סבר כרביה]. ובפרט המחזור ויטרי שנוסד עפ"י סברת רש"י, וכמ"ש מהר"ק בתשובות החדשות (סימן יט, הביאו ברית יעקב עמ' רפט) וז"ל: והנה דבר ידוע הוא כי מחזור ויטרי נתייחד עפ"י רש"י. ע"כ. מלבד ש"ל דהלכתא גבירתא כי האי הו"ל לרש"י לאשמועינן בהדיא ולא ברמ"ז הרומז.

והנה ביחוד דעת שם בתחלת התשובה הביא דברי רש"י ובודאי שהבין כנ"ל. והוקשה לו שם אמאי ר' זירא קודם נישואיו לא סמך על הדלקת הוריו, וכתב בזה"ל: ולפ"ז צ"ל שר' זירא קודם שישא אשה לא היו הוריו מדליקים עליו בביתם. ע"כ. ובנחלת לוי שם כתב שהרב נר"ו נדחק לפרש כך ולפי דבריו נחא שהיה מרחיק לכת לזמן רב, אכן רוח ה' דיבר בו, דבירושלמי קידושין (פ"א ה"ז) איתא שרבי זירא לא הכיר את הוריו, כריו"ח ואביי דבבלי קידושין (לא:). וכפי שיישב הערה זו בס' אור משה (סימן ל' עמוד קכח). ע"ש.

אתה הראת לדעת כי שפתי מרן אמו"ר שליט"א ברור מללו, ודבריו שרירין וקיימין, דאין לבחורי ישיבות להדליק נר חנוכה בברכה, וגם אינם צריכים להשתתף בפריטי. וכן היה מורה ובא הגרש"ז אויערבאך לתלמידים הספרדים שאין להם להדליק נרות חנוכה בברכה.

ואמנם לענין צדקה כתב בשו"ת משנה הלכות חלק ט' (סימן שמה) דבני ישיבה שמתפרנסים ע"י הנהלת

לנידון שילוח הקן בשבת, דהא בעידנא דמשלח האם מקיים המצוה. אך לגבי מצא מוקצה 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.

והראוני שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים, בגמ' ב"מ לב. מנין שאם אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, שלא ישמע לו וכו'. והקשו בגמ', טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו, הא לאו הכי הוה אמינא צייתא ליה, ואמאי, האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה וכו'. וע"ש בנימוקי יוסף (דף טז בדפי הרי"ף) שכתב, והר"ן כתב, דגוף עיקר המעשה מתחיל משעת ראיית המציאה, הילכך אם הוא מכוין לגזולה, או לילך לו, מיד עבר על עשה, אבל הרב רבי יוסף כתב בנימוקיו, דשאר מפרשים ז"ל לא סבירא להו הכי, ויכולים לומר דלא דמי למילה, דמילה כל שנעשה בה הוא גוף המצוה עצמה, ואם לא גמרה לא נעשית אלא חצי המצוה, כמו שאם לא הטיל ציצית אלא בשתי כנפיו, וכן בתקיעת שופר אם לא השלים התקיעות, אבל גבי השבת אבידה עיקר גוף המצוה דהשבה היא בבית הבעלים, שזו עיקר גוף כוונת המצוה, והשאר הוי כעין מכשירי מצוה, דבודאי אע"פ שצריך להשבת האבידה, הנטילה וההבאה קודם, לכן עיקר גוף המצוה הוא השבה לביתו, ודמי למכשירי שאר מצוות, שאע"פ שצריך לעיקר מצות נטילת לולב לעוקרו מן הדקל, מכל מקום העיקר הוא הנטילה, ואע"פ שבתחלה מתעסק הוא בקיום המצוה, גבי השבה נמי, מתחלה אינו אלא כמתעסק להשיב לביתו. ע"ש.

והנה מי שמצא ארנקי או מעות בשבת, אסור ליטלו, אף על פי שירא פן יקדמנו אחר, ואף אם לוקחו ועומד תחתיו ואינו מעביר ד' אמות ברשות הרבים, אסור משום מוקצה. ומכל מקום יכול לדחוף את המציאה ברגלו למקום מסתור עד אחר השבת. והיינו במקום שיש עירוב, שאין בו איסור הוצאה ברשות הרבים. והוא ע"פ המבואר בגמרא (קנג). מימרא דרבא. וכ"ה בטור ובשלחן ערוך (או"ח סי' רסו סעיף יג). ולא שייך להתיר משום פסידא, כיון שעדיין לא זכה בה. [ואמנם דעת הרמב"ם (פ"ו מהלכות שבת) שאף במציאה מהלך בה פחות פחות מד' אמות. וראה מ"ש בשיטת הרמב"ם בשו"ת מנחת

דאיכא מצות שילוח הקן גם בשבת. ע"ש. 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 (או"ח סי' יט). ע"ש. וראה עוד בספר מרחשת ח"א (סי' ט). ע"ש. והגאון ר"א תאומים (מה"ת סי' 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 דשילוח הקן וידחה איסור שבות דשבת. ע"ש.

וע"ש בחת"ס הנז' שהדבר תלוי בחקירה שחקר בשו"ת חות יאיר (סי' סז) אם המצוה היא חיובית, שמחוייב ליקח האם על הבנים ולשלח אותה, או שזו מצוה כמו שחיטה, שאם רוצה הבנים ישלח את האם. ואי נימא כצד ב' בודאי שאין עשה דשילוח הקן ידחה איסור מוקצה בשבת. ואמנם ע"ש שהוכיח מהגמ' חולין (קלט:) שאמרו, יכול ירדוף אחריהם בהרים תלמוד לומר כי יקרה, ומשמע מזה המצוה על כל פנים לשלח אלא שאינו צריך לרדוף אחריהם בהרים, להמציא לו קן, אבל לכשיקרה לפניו צריך לשלח על כל פנים. אך מדאמרין (קמ:) שני סדרי ביצים זה על גב זה, ופי' התוס' שנוטל התחתונים ומניח האם על העליונים, מוכח שאם אינו רוצה ליקח האם על הבנים, אין צריך לשלח. וע"ש בחת"ס מ"ש בזה. וראה בשו"ת יביע אומר חלק י' (חיו"ד סימן לב אות ג') שהאריך ג"כ בענין זה, אם יש חיוב לשלח האם, או דרשאי ללכת לדרכו.

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 כתב בשם הגהות מיימוניות, דמאי דלא שרינן לשורפו משום מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, היינו טעמא משום דאסור לשורפו מדרבנן משום מוקצה, דאסור לטלטלו, והעיר בכסף משנה, וכי משום איסורא דרבנן שרינן ליה להשהותו ולעבור עליו בכל יראה וכל ימצא. וי"ל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם. ועוד דאילו לעבור על איסור מוקצה צריך קום ועשה, ולעבור על כל יראה בשב ואל תעשה הוא, ורצונו היה לבערו אלא שחכמים אסרוהו, אינו עובר עליו, דלא אמרה תורה כל יראה וכל 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 תשבתו. ותירוצו השני אינו שייך

לחשכיב את הקש, וכל טלטול בגופו שרי. ועיין במשנה ברורה (סימן שח ס"ק יג) מ"ש בשם החיי אדם ודרך החיים, דטלטול בגופו אפילו לצורך דבר המוקצה מותר, דזה לא נקרא טלטול כלל. וגופו לאו דוקא, והוא הדין שאר איבריו, וכ"כ במשנה ברורה בשם האחרונים. ולפי זה אם מונח איזה דבר מוקצה על הארץ מותר לדחפו ברגליו כדי שלא יבוא להפסד. ע"כ. [וע"ש בשער הציון ס"ק טז מ"ש בדעת החיי אדם]. ומבואר, דטלטול בגופו אפילו אם הוא לצורך דבר האסור מותר, ולא דוקא בשכיבה. אלא שהגאון החזון איש (סימן מז ס"ק יב-יג-יד) כתב, שאין כוונת הרא"ש לחלק בין טלטול ביד לטלטול בגופו, דכי היכי דבטלטול גמור אין חילוק אם מטלטל ביד אם בשאר איבריו, וכדאמר בשבת (ק"ב). שאסור לטלטל המנעל על גבי רגלו, הכי נמי לענין טלטול מן הצד אין לחלק בין טלטול ביד לטלטול בשאר האיברים. אלא כוונת הרא"ש שאין על השכיבה על הקש שם טלטול הקש, אלא שם תשמיש השכיבה. הילכך אף אם כוונת השוכב לנער את הקש מותר.

ולפי האמור אין היתר כלל לטלטל המוקצה בדחיפה ברגל לצורך המוקצה, ודלא כהמשנה ברורה. וכל שכן להרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן שאיסורו מבואר. וכן מבואר בגמרא (ק"ג). שעושה שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו. ומשמע דוקא בכניסה וכו'. ומבואר מזה שאף לצורך מקומו אסור לטלטל מוקצה ברגליו וכו'. וכל זה דלא כהמגן אברהם (סימן שיא ס"ק כד). ע"כ.

ובשו"ת משנה הלכות חלק ז' (סימן מה) כתב, שמצא חבר להחזון איש, והוא בילקוט הגרשוני (לודאש, אורח חיים סימן שח) שכתב, במגן אברהם איתא, דבשבת (קכז). מבואר שמותר לטלטל מוקצה ברגליו דרך הילוכו. וכן משמע במלחמות שם. ע"כ. וכתב בחידושי הרז"ה, דקשה דהא מבואר לקמן (סימן שיא סעיף א') דטלטול מן הצד שמיה טלטול. וכן משמע לקמן (סימן תמו), שאסור לדחוף מוקצה בקנה. ומשמע שם שאף ברגליו אסור כיון שאין לו תקנה אלא בכפיית כלי. ואפשר לומר שדוקא בדרך הילוכו מותר, שאינו נראה שמתכוין לטלטל, אבל אם נראה כמתכוין לטלטל אסור. עכת"ד. ומבואר כסברת הגאון החזון איש.

ועיין בהערות הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שבסוף ספר שמירת שבת כהלכתה חלק א', מה שכתב בנ"ד, וסוף דבר העלה כדברי המשנה ברורה. עש"ב. וכבר כתבנו לעיל דבכל פלוגתא דרבוותא בעניני מוקצה דרבנן, אזלינן להקל כדין ספק דרבנן לקולא,

יצחק ח"ה (סי' מב אות י'). עש"ב. וראה עוד במשנה ברורה שהביא מחלוקת האחרונים אם מותר לומר לגוי שיגביה בשבילו את המציאה בשבת. ע"ש. ובביאור הלכה שם כתב, דמ"מ על ידי טלטול ברגל יש להקל.

מצא מעות בשבת אם מותר לדוחפם ברגלו לצד, ודין טלטול מן הצד, והנה בפרק כירה (מג): אמרו גבי מת, דטלטול מן הצד שמיה טלטול. והקשו התוספות (ד"ה לכולי עלמא), והרי"ף, והרא"ש, מכמה דוכתי דאשכחן דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול. ותירצו, דתרי גווני טלטול מן הצד ניהו. דכל שעיקר טלטולו משום דבר המותר, ודבר המותר הוא שמיטלטל, אלא שאי אפשר לו לטלטל אותו דבר המותר אלא אם כן יטלטל עמו דבר האסור, ככהאי גוונא שרי. אבל כשעיקר טלטולו בשביל דבר האסור אף על פי שמטלטל אותו מן הצד, כי הכא שהוא צריך לטלטל המת מחמת עצמו שלא יסריח בחמה, אסור. וכ"כ הרמב"ם (פכ"ה מהל' שבת ה"ו). וכ"כ הרב המגיד בשם המפרשים. והרא"ש כתב בשם ה"ר יונה, ולכאורה יש לשאול ממתני' שבת (קמא). קש שעל המטה לא ינענעו בידו אלא בגופו. ודייקי מינה בי רב דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול, והא התם הטלטול הוא לצורך הקש שהוא מוקצה. ותירץ, דהתם אף טלטול ליכא, שאינו מטלטל בידו אגב דבר אחר, אלא בגופו כלאחר יד. הילכך אף על גב שהוא לצורך הקש שהוא דבר מוקצה, דמי לטלטול מן הצד לצורך דבר המותר דשרי. ע"כ. אבל הר"ן תירץ, דהתם נמי אינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו אלא מפני שצריך למטה ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון דלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחר יד שרי. ע"כ.

והיינו, דהרא"ש סבירא ליה דמיקרי טלטול לצורך הקש, ולכן אין היתר אלא משום דטלטול בגופו גרע מטלטול מן הצד ושרי אפילו לצורך המוקצה. אבל לדעת הר"ן טלטול בגופו שוה לטלטול מן הצד, והכא שרי משום דהוי כמטלטל לצורך דבר המותר דהיינו השכיבה. [ועיין תוספת שבת סי' שיא אות כז]. והב"י (סימן שיא) הביא דברי הרא"ש והר"ן, וכתב, ורבינו [הטור] כתב וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, וכדברי הרא"ש. וכן פסק מרן בשלחנו הטהור (סימן שיא ס"ח) בזה"ל: טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר. הילכך צנון שטמן בארץ וכו', וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר. הילכך קש שעל המטה וכו'. ע"כ.

ונמצא שיש לחלק בין טלטול בגופו ובין טלטול מן הצד, דקש שעל המטה מותר לטלטלו בגופו

הגאון רבי זלמן בשלחן ערוך שלו (סימן רסו סעיף יט): מי ששכח כיסו עליו ונזכר בשבת כשהוא בתוך הבית, או בתוך החצר, או אפילו בתוך עיר המעורבת, יכול לילך עמו עד לתוך חדר מוצנע ושם יתיר את חגורו והכיס נופל, ואין בזה איסור טלטול מוקצה, דכיון שהמוקצה ישנו עליו כבר הרי הוא יכול לנושאו עליו לכ"מ שירצה, כמ"ש בסימן שח. (ועוד שזהו טלטול על ידי גופו ולא בידיו, ואין בו איסור כלל, כמ"ש בסימן שיא). עכ"ד.

ובסימן שא (סעיף לט) כתב, וכל זה בתפורים בבגדו שאין זו הוצאה כדרכה, אבל אם הם צרורים בו או שהם בכיס התפור בו שדרך להוציא כן בחול לפעמים, אסור לצאת בהם אפילו לכרמלית, אף על פי שמתירא לישב עמהם בבית שלא ירגישו בו אנשים. ואפילו לטלטל המעות להצניעם באיזה מקום באותה חצר אסור, שלא התירו שום שבות גמור משום הפסד מרובה. ואפילו אם הם מעות מנוקבים שאין יוצאין בהוצאה בשופי, לא מפקע שם מוקצה מהם, אלא אם כן הם של כסף ושל זהב ונקובים כדי לתלות בצואר בתו לתכשיט, שאז מותר לטלטלן אף שלא במקום חשש הפסד כלל אם הם מיוחדים לכך. ומכל מקום מותר לו לשאת מעות אצלו באותו חצר לפי שזהו טלטול כלאחר יד, כיון שאינו מטלטלן בידו אלא בגופו, ובלבד שיש חשש הפסד אם לא ישאום אצלו, שאם לא כן אף אם אינם מעות המוקצים אלא שאר כסף וזהב, יש להחמיר שלא לשאת אותם אצלו, שמא ישכח ויצא בהם. ע"כ. וכתב שם בקונטרס אחרון (אות י), אבל אם הוא תלוי עליו או אצלו בחיקו וכו', הדבר פשוט להתיר לפי מה שכתבו האחרונים כאן דהוי טלטול כלאחר יד. ע"כ. ומבואר מכל זה שדעת הגאון רבי זלמן, שאף שהדרך לטלטל כך, מכל מקום חשיב כלאחר יד מותר.

ומכאן יש להעיר על מה שכתב בספר מנוחת אהבה חלק א' (דף שלד) שמדברי הגאון רבי זלמן משמע דכל שהוא טלטול כדרכו בחול הוי טלטול מוקצה ואסור, שכתב (סימן שח סעיף טו) "אבל מותר לטלטלו בגופו וכו' וזהו הנקרא טלטול כלאחר יד שהוא בשינוי מדרך החול וכו'". ולפי מה שנתבאר אין זו דעת הגאון רבי זלמן, שאם כן דברי הגאון רבי זלמן יסתרו אלו את אלו. אלא יש לומר שבדרך כלל בגופו הוי בשינוי. ואף על פי שהגר"ז כתב דין זה בסוגריים, מכל מקום בקונטרס אחרון משמע שמסכים לזה לדינא. וכן מבואר בדבריו שכתב "ומכל מקום מותר לו לשאת מעות וכו' כיון שאינו מטלטלן בידו אלא בגופו".

[אא"כ נתבאר להדיא בש"ע אחרת, וכדומה]. וכמ"ש בכיו"ב מרן הב"י בסימן רעט, לפיכך במקום צורך אפשר לסמוך על דברי המשנ"ב להקל לדחוף מוקצה ברגליו.

והנה מרן השלחן ערוך (סימן שיא סעיף ח) כתב: "וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, הילכך קש שעל המטה וכו'". ולכאורה מדברי מרן אלו היה משמע דסבירא ליה דטלטול בגופו שרי "אפילו לצורך דבר האסור", אלא דאי משום הא לא איריא, די"ל דסמך על מה שהביא בהמשך דבריו, כגון קש שעל המטה. ודוקא בזה התירו. אלא שהוא דוחק, שאם כוונתו להקל רק בכגון קש שעל המטה, אם כן לא היה לו לכתוב בסתם "אפילו לצורך דבר האסור". וכן משמע מדבריו בבית יוסף בהקדמה לסימן שח, וזו לשונו: הי"ג, התירו לטלטל האיסור בגופו שלא בנענוע ידיו, כדתנן, קש שעל המטה מנענעו בגופו, אבל אם על ידי נענוע ידיו מטלטל האיסור, ואפי' אם אינו נוגע בו, זה נקרא טלטול מן הצד, ואסור כל שהוא צריך לדבר האסור. ע"כ. ומדכתב בסיום דבריו "כל שהוא צריך לדבר האסור" מבואר דברישיא אף בכהאי גוונא מותר. וכן פסק בכף החיים (סי' שיא אות סח) שכתב בשם האחרונים, דטלטול בגופו או בשאר איבריו מקילין בו ביותר משאר טלטול מן הצד, ולכן מותר אפילו לצורך דבר האסור. ע"כ.

וכנראה שטעם הדבר הוא משום שעיקר איסור מוקצה מבואר בגמרא שהוא משום לתא דהוצאה, וכמ"ש הראב"ד. וא"כ לא שייך לגזור אטו הוצאה אלא בטלטול מן הצד שסוף סוף הוא מטלטל, אבל בטלטול בגופו לא שייך שיבא לידי הוצאה. וגם טלטול מן הצד הוי טלטול כדרכו, אלא שעיקר הטלטול נעשה בהיתר, ולכן מותר לטלטל לצורך דבר המותר, דהוי כאילו המוקצה מיטלטל מאליו. אבל טלטול בגופו הוי טלטול שלא כדרך כלל, ובזה לא אסרו חכמים. ומה שהקשה מהגמ' (שבת קיב.) גבי נעל שעל רגלו וכו', צ"ל דכיון שדרכו בכך מיקרי שפיר טלטול. ועיין בספר מנחת שלמה ח"א (סי' יד) שכתב לבאר סיבת ההיתר לטלטל מוקצה בגופו ובטלטול מן הצד, דכיון דבכהאי גוונא כשמוציא בגופו או כלאחר יד פטור מחטאת, אחר שאין דרך הוצאה בכך, ה"ה נמי דלא גזרו בכה"ג איסור מוקצה. ע"ש.

ודבר שהדרך לטלטלו בגופו, כמו כים של מעות שבכיסו, [או שעון יד שאינו של זהב שעמד מלכת באמצע השבת], אי חשיב כטלטול בגופו או כלאחר יד ושרי, או דילמא דחשיב כטלטול כדרכו מאחר שדרכו בכך. הנה ז"ל

סבוראי הוסיפו שהלכה כאביי אף בתחילתו בפשיעה וסופו באונס. וראה בכ"מ מב. ובתוס' קדושין נב. ובסדר הדורות (ערך רבא) שר"ל שהמ' הוא מולך, בסנהדרין סד: ועי' פמ"ג (אוי"ח סי' שמ אשל אברהם ס"ק טו) שר"ל שהע' כולל כל ההלכות המתחילות באות ע. ואמנם כל זה נגד ד' כל הראשונים, ועיין במגן אברהם (סימן שמ).

וי"א דכלל זה דהלכה כרבא לגבי אביי לא נאמר אלא כשחולקים בדין, אבל כשאננם חולקים אלא בטעמו של דבר אין כלל זה נוהג. וראה בכ"י יו"ד (סי' רכח) במחלוקת אביי ורבא בנדריים (סד ע"א וע"ב), אבל ביד מלאכי (כלל קנג) הוכיח מדברי ראשונים שאף במחלוקת בטעם הדבר הלכה כרבא. וכן משמע מהרי"ף והרא"ש (כתובות פ: וב"מ לו).

והיכא שאביי ורבא נחלקו בדעת התנאים, אם הלכה כרבא, ראה מה שכתבנו בעין יצחק ח"א (כללי התנאים, עמ' רמז). ובמאור ישראל ח"א (עמ' ח). ועיין בהרי"ף והרא"ש ברכות כז: ובכסף משנה (הלכות תפלה פ"א ה"ו), וביד מלאכי (כלל קנז).

ואם נחלקו אביי ורבא לא בסברת עצמם, אלא בסברת תנאים, כיצד סוברים אותם תנאים, מבואר בדברי המאור (יבמות רפ"ד לה): דהלכה כרבא. וכן מבואר בתוס' שבת (קנה. ד"ה הלכתא), וראה ביד מלאכי (כלל קנט). ואמנם עיין בכסף משנה (ע"ז פרק י"ב הי"ד), דנסתפק בדבר, אך כבר העירו סתירה לזה ממ"ש בהלכות תפילין (פ"ד הט"ו), ובהלכות ברכות (פ"ו ה"ב), ובהלכות תרומות (פ"ו ה"א).

ובעין יצחק שם נתבאר, דמילתא דפשיטא לאביי ומיבעיא לרבא קיי"ל כאביי, וראה במלחמות ה' (ב"ק י). הובא בחות יאיר (סימן צד).

ואין דרך הש"ס להקדים דברי רבא לאביי, כי אביי מלך קודם רבא. ולכן אם מצינו באיזה מקום בש"ס שהקדימו דברי רבא לאביי, צריך לומר רבה. אך פעמים שהש"ס הקדים רבא לאביי, שמקודם שמיעא למסדר התלמוד דברי רבא ולכן הקדימו לאביי. ועי' יצחק ח"א (עמוד רמח).

יח. אביי, אשכחן שאביי שאל מרבה בר נחמני שהיה רבו, וכן אשכחן שהרב בעי מתלמיד חבר שלו. ועיין בשבועות (יז). וברש"י (ד"ה בעא מיניה אביי מרבה בר נחמני), שהיה רבו. ועיין רש"י כתובות (מב. ד"ה בעא). ובשער יוסף הוריות (יא): וביעב"ץ שם.

ובבאר שבע שם הביא דאשכחן בדוכתי טובא שהרב בעא מתלמיד חבר שלו, וראה בעין יצחק חלק א' (כללי התנאים עמוד רנ). וע"ש (עמוד רמו) דמה שאמרו אביי

ועיין בקצות השלחן (סי' צג ס"ד, בבדי השלחן אות ה'), שכתב, שיי"א שאם הגר"ז כתב דין מסויים בסוגריים, משמע שעדיין רוצה לעיין בד"ז. ע"ש. וכן העירני בזה אחד התלמידים, והראני מ"ש באשל אברהם מבוטשאטש (סי' שט ס"ד), להתיר להדיא כדברי הגר"ז. אולם בתוספת שבת (סי' שח סק"ח) כתב, שכל שדרכו בטלטול בגופו חשיב כטלטול להדיא. אך בתוספת שבת הנדפס מחדש בסי' שא (כביאורים סק"ו) העיר שהדברים סותרים למה שנתבאר בסי' שא. ע"ש"ב. גם בספר מנחת פתים (אהע"ז בהשמטות לאור"ח סי' שיא) הוכיח מדברי מרן לאסור, שהרי אסר בסעיף מו לתת תחת אציליו זרע התולעים שעושיין המשי, מפני שאסור בטלטול, ועוד שהוא מוליד בחומו. והרי זה טלטול בגופו ואפ"ה מרן אסר. [והובאו דבריו בס' שלמי יהודה בפתחה, הערה ל].

יז. אביי, אם שמו של אביי נחמני, ראה רש"י גיטין (לד:) ד"ה והלכתא כנחמני, שכתב, ונראה בעיני דעל שם שרבה בר נחמני גידל אביי בביתו, ולימדו תורה, שהיה יתום, השיאו את שם אביו נחמני. ע"כ. ובגיליון הש"ס שם הביא מ"ש הערוך (ערך אביי) דשמו היה נחמני, והיה בר אחוה דרבה בר נחמני ותלמידו, וכיון שהיה שמה נחמני כשמו דאבוה דרבה בר נחמני, לא הוה קרי ליה בכל שעה נחמני, וכמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' ממרים, והיה קורא לו אביי בארמית, כאדם הקורא אבי, וסליק ליה אביי. ע"כ. ועיין בהר"ן (נדריים נד: בד"ה איתמו), וקרי ליה הכי לפי שנתגדל בבית רבה בר נחמני. ע"ש. וראה עוד ברשב"ם (פסחים קיב:) בנחמני, אביי, ולפי שגידלו רבה בר נחמני קרוי כן. [ואביי ר"ת, אשר כן ירוחם יתום].

ואף שאביי ורבא היו אחרי רבי שמעון בר יוחאי, מכל מקום מצינו שהקשו בגמ' מאביי ורבא לרבי שמעון בר יוחאי, ועיין בסוכה (מה:): ופי' ר"ח שם, ללמדך המסורת שהיה בידם בדברי אביי ורבא, כך היה בידי הראשונים בקבלה, כהלכה למשה מסיני, ואינם דבריהם, שאלו הדברים וכיו"ב אי אפשר להיאמר אלא בקבלה מן הנביאים, ואלו דברים שקיבלו מרבותיהם היו מגידין. ע"ש.

ונודע, דאביי ורבא הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם, כמבואר בפ"ב דב"מ (כב:). אבל בכל שאר המקומות הלכה כרבא, וכמ"ש רש"י פסחים (עו: ד"ה אמר לך). וכן הוא בסדר תנ"א סי' לט. ויע"ל קג"ם הם סימני שש הלכות, יאוש שלא מדעת [ב"מ שם], עד זומם למפרע הוא נפסל [סנהדרין כז:], לחי העומד מאליו [עירובין טו:], ויש מפרשים ימי לידה [ר"ת בתוס' נדה לו:], ויש מפרשים לא אפשר ולא מכיין, [בני גרבונו בתוס' קדושין נב. שזו המחלוקת בפסחים כה:]. קדושין שלא נמסרו לביאה [קדושין נב:], גילוי דעת בגט [גיטין לד:], מומר אוכל נבלות להכעיס. [סנהדרין כז:]. ורבנן

ילפינן אבל מדיוקא, דאסור לספר ל' יום. וצ"ל דהכי דרשינן, כיון דאמרינן בסנהדרין (שם) אי כתיב לא ישלחו פרע אז משמע דלא יהי' פרע, אלא יגלח קודם ל', וא"כ הכא דכתיב ראשיכם אל תפרעו, הכי משמע שיגלח קודם שיהי' פרע, דהיינו קודם ל', ומזה ילפינן שפיר דגבי אבל צריך פרע של ל'. אלא דלפ"ז ק' מנ"ל למילף מדהוצרך הכתוב לאסור לבני אהרן שלא לפרוע, מכלל דשאר אבל צריך לפרע, דלמא לכך צריך לאסור משום דשאר כהן הדיוט צריך פרע של ל', כדילפינן מקרא דיחזקאל, וזה ודאי קודם יחזקאל הי', הלכה למשה מסיני דעד דאתא יחזקאל מאן אמרה, אלא ודאי גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכי' אקרא, כדאמרינן בסנהדרין (שם).

וצ"ל, דהנה הרמב"ם (שם) כתב די"א דברים באבל ביום ראשון הם דאורייתא, ובשאר ימים דרבנן, והביא הדרשות לי"א דברים שם. ע"ש, והנה רוב הדברים ילפינן מפסוקים של נביאים, וזה ודאי יקשה איך ילפינן מזה דאורייתא, כגון איסור סיכה דילפינן משמן אל תסוכי, שצוה יואב לאשה חכמה, אכן י"ל כיון דעיקר הדין שצריך להתאבל ביום הראשון הוא דאורייתא, כמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' אבל ה"א), א"כ סמכו רבנן אקראי מה שמצינו שדרכו באבל, שהוא בכלל מה שציותה התורה להתאבל, וכיון שסברא עכ"פ איכא, שהזהירה התורה לב"א לשלח פרע, שלא יראו שמפני אבל עשו כן, שפיר ילפינן מזה דאבל אסור בתספורת, דלא שייך בזה דלא דרשינן טעמא דקרא, שאין אנו למדין עיקר הדין מזה, דמעיקר הדין ילפינן באבל מואכלתי חטאת היום, כמו שאר דיני אבל, ודרשה זו דאל תפרע אינו רק על דרך אסמכתא, דגם זה בכלל אבל, אכן כל זה ביום ראשון שהוא דאורייתא לדעת הרמב"ם, אבל תוך שלשים דכל דיני אבלות הם רק דרבנן, לא שייך לילף מפרע פרע שהוא דאורייתא, דא"כ הוי דרשינן טעמא דקרא, ולכן שפיר כתב הרמב"ם דתספורת תוך ל' הוא דרבנן.

ועוד י"ל על פי מה שכתב בחידושי הריטב"א (מועד קטן יד:) בשם יש שואלין, דמנא לן דאיסור תספורת ל' יום, והלא מבני אהרן למדנו, והם היה אבלותם ביום שמיני למילואים, שהוא שמיני להקמת המשכן, והוא שמיני בניסן, והם שבעת ימים קודם הפסח, וקיי"ל דכי האי גוונא הרגל מבטל גזירת ל' יום, ומותר לגלח ערב הרגל (מ"ק יט:), וכיון שכן אפי' תרצה ללמוד פרע פרע מנזיר שהוא ל' יום, הא קיי"ל דדבר היוצא מן הכלל אין דנין אותו בגזירה שוה, לסתור הדין

ורבא הלכה כרבא, חוץ מיע"ל קג"ם, היינו גם כשחולקים במחלוקת תנאים, דהלכה כרבא. ושם מחלוקת בד"ז.

ואביי היה תלמיד חבר לרב יוסף, כמבואר במהרש"א בח"א (בסוף הוריות).

יט. אבל, אבי הבן בתוך שבעה אם מותר לו לילך לברית עם נעליים מעור, ראה בילקוט יוסף על הלכות אבלות (מהדורת תשס"ד עמוד שעג, ותקפט). ושם עמוד תקע, אם האבל מברך שהחיינו בעת הברית, או בעת פדיון הבן של בנו, ואם מותר לו להשתתף בסעודה. ושם (עמוד תרכג) אם צריך להתענות כשחל יום פטירת אביו או אמו ביום הברית של בנו.

כ. אבל, איסור תספורת באבל, בגמ' מ"ק (יד:) אמרו, ראשיכם אל תפרעו, מכאן דאבל אסור בתספורת, דמדקאמר להו רחמנא לבני אהרן ראשיכם אל תפרעו מכלל דכו"ע אסיריה. ועוד אמרו שם (יט:) תניא, מנין לאיסור תספורת באבל שלשים יום, כתיב הכא ראשיכם אל תפרעו, וכתיב בנזיר (פ' נשא) גדל פרע שער ראשו, מה להלן שלשים יום אף כאן ל' יום.

וברמב"ם (פ"ז ה"א מאבל) כתב מקור אחר לאבילות שלשים יום, מפסוק דריש פרשת כי תצא, ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, מכאן שהאבל מצטער שלשים יום. ותמה עליו הראב"ד למה לא הביא המקור גז"ש זו שלפנינו, פרע פרע, שמבואר בגמ' וראה מה שכתב ליישב בלחם משנה שם. ובמג"ע כתב דהמקור שכתב הרמב"ם נמצא בירושלמי. אך כבר העירו בזה שלא נמצא כן בירושלמי שלפנינו. ועוד, דלמה בחר להביא הילפותא שבירושלמי ולא כתב הילפותא שבתלמוד דידן. וע"ש ברמב"ם הלכה ב', דאיסור תספורת ל' יום הוא מדברי סופרים. והראב"ד שם השיגו שהרי ילפינן גז"ש פרע פרע מנזיר.

ובערוך לנר (יבמות מג.) כתב ליישב דעת הרמב"ם, דלכאורה ק' אהא דילפינן איסור תספורת מראשיכם אל תפרעו, הרי בסנהדרין (כב:) אמרינן, דכהן הדיוט מגלח אחת לשלשים יום, ויליף מפרע לא ישלחו, דהכי קאמר קרא, פרע להו, דהיינו שלשים יום, אבל טפי לא ישלחו. ע"ש. וא"כ מה שנאמר ראשיכם אל תפרעו, הוא ג"כ יותר משלשים לא, אבל שלשים מותר, כמו בכל כהן הדיוט, ואיך

והנה הרמ"א (יורה דעה סימן שפט סעיף ג') כתב, יש אומרים דאסור ללבוש בגדי שבת תוך ד' שבועות. והוא דעת הריב"ש (סימן טו). אולם הרדב"ז (בחלק ב' סימן תרצג) כתב, שיש ללבוש בגדי שבת, דאם כן הוי אבלות בפרהסיא. ובמגן אברהם הביא בשם כתבים דטוב שלא ילבש בחול מכל מה שלובש בשבת, ובכוונות איתא דאפילו אבל ישנה בגדיו. ע"כ. וביאר במחצית השקל שם, דאף על גב דאסור לאבל ללבוש בגדי שבת, מכל מקום ישנו מלבוש אחד מה שדרכו ללבוש בחול. וז"ל מהר"ש איגר (סימן שפט): בשבת של אבלות מי שאינו לובש כתונת מכובס, הוא חסידות של שטות. רש"ל סי' קז. ע"כ. ובספר מעשה רב (סימן קצג) התיר לאבל ללבוש בגדי שבת כרגיל. וכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (י"ד ריש סימן ת'), דהאבל צריך להחליף בגדי החול, וילבש בשבת בגדי שבת דהויא בפרהסיא בגלילותינו, שאין שום עני בישראל שאין לו בגד לשבת טוב מימי החול. וכן כתב בערוך השלחן (שם סעיף ו').

ומה שכתב בש"ע המקוצר (סי' קצ ס"ד) שכל האחרונים טעו ונמשכו אחר המהרש"ל, והמהרש"ל לא כתב כן, דלא קאי המהרש"ל אלא באבילות שמראים על קרובים הפסולים לעדות, וכמנהג האשכנזים. ע"כ. הנה בברכי יוסף הנ"ל כתב שמקור הדין אינו דוקא מהמהרש"ל, אלא מהרדב"ז, ומהר"י זיין, שאין להראות אבילות בפרהסיא בשבת, ולכן האבל צריך להחליף בגדי חול וילבש בשבת בגדי שבת, וכן ראיתי שכתב מהר"י זיין בתשובת שערי ישועה. וכן פסק הרדב"ז בתשובה. ע"כ. וכיון שהותר להחליף בגדיו, יכול להחליפם גם במכובסים. וחכם אחד דחק ואמר דמה שאמרו להחליף בגדיו היינו לבגדים שאינם מכובסים, אבל אין לאבל להחליף בגדיו לבגדים מכובסים. אולם אין זה נכון, דהחלפת בגדיו בסתם משמע בכל אופן, ואחר שלא כתבו כן בפירוש, ולא חילקו בדבר, סתם החלפת בגדיו היינו לבגד נקי ומכובס. והוא פשוט. ובבגד זיעה באופן שאם יחליף לבגד זיעה שכבר השתמש בו, יהיה ריח רע נודף ממנו, הוי כאבילות בפרהסיא בשבת.

והנה בבן איש חי (פרשת לך לך אות יח) כתב: הנהגים ללבוש בשבתות שבתוך שנים עשר חודש לפטירת אביהם או אמם, בגדי חול, טועים הם, ואיסורא עבדי. וזכור לטוב מר אבי זצ"ל, שהיה מחליף בגדיו בשבתות וימים טובים, בתוך י"ב חודש של פטירת אביו ואמו, וכן עשינו מעשה וכו'. ע"כ. והוסיף על זה בהליכות עולם ח"ג (עמוד סב): נראה דלאו דוקא בתוך

היוצא מן הכלל, וי"ל דאפי' למ"ד איסור תספורת מדאורייתא, הני מילי שבעת ימים, אבל איסור ל' יום מדרבנן הוא, ואסמכוה למילף פרע פרע מנזיר, ולמאן דסבר דכו"ע תספורת איסורא דרבנן הוא, וקרא דבני אהרן אסמכתא, הא לא קשיא ולא מידי. ע"כ. ולפ"ז מיושב השגת הראב"ד, די"ל דגם הרמב"ם סובר כמו שכתב הריטב"א, דלאו דאורייתא הוא אלא אסמכתא.

גם בספר תורה תמימה (ויקרא פרק י') כתב בדעת הרמב"ם, דס"ל דגז"ש פרע פרע אסמכתא בעלמא, שהרי מצינו בכמה דוכתי בש"ס דאבילות שלשים יום הוא מדרבנן, ולכן הקילו בכמה ענינים, ואם היתה גז"ש זו גמורה, הוי איסור דאורייתא. דהא גז"ש אחת מי"ג מדות שבתורה, ואמרו (כריתות ה.) לעולם אל תהא גז"ש קלה בעיניך. ועוד, דבע"כ אי אפשר לומר דאבילות ל' יום יהיה מדאורייתא, שהרי קיי"ל דאבילות שבעה מדרבנן, וא"כ איך יתכן שאבילות שבעה שהם בתוך הל' יהיו מדרבנן, ואילו אבילות שלשים יהיה מדאורייתא, וע"כ דגזרה שוה זו הוי אסמכתא בעלמא. ולכן הרמב"ם הביא סמך נכון המפורש בתורה, דדרך האבל להצטער שלשים יום, כדכתיב ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים. והרגיל בחיבור הרמב"ם ימצא כמעט בכל הלכה שמסמך דינים ידועים בגמרא על לשון איזה פסוק בתורה באותו ענין, אף שבגמרא אמרו מקור וסמך אחר. וכיו"ב כתבו התוס' בכריתות (טו.) שדרך התלמוד להביא דין ולהסמיכו על דרשה פשוטה יותר, אף כי במקום אותה הסוגיא נדחית דרשה זו.

וראה עוד בילקוט יוסף אבילות (מהדורת תשס"ד, עמוד תקסא). ושם (עמוד שעז) מתיי אביל פטור מתפילין.

כא. אבל, אבל תוך שבעה צריך להחליף בגדיו לבגדי שבת מכובסים לכבוד שבת, ואפילו בתוך שבעת ימי האבל. אך יחליף רק את בגדיו העליונים. וכל שכן לאחר מכן, בשבתות שבתוך י"ב חודש לפטירת אביו ואמו, כי אין אבילות בשבת, וכמו שאמרו בירושלמי. ויכול להחליף את בגדיו לבגדי שבת אף המכובסים, ואין צריך ליתנם לאחר שילבשם מעט. וראה בילקו"י על אבילות שהוא משום שאין אבילות בשבת בפרהסיא, ואם ישאר עם בגדי החול שעליו, הוא מראה אבילות בפרהסיא, וכמו שכתב מרן החיד"א ברכי יוסף (י"ד ס"ח ת"ק ב"ג), וראה במעשה רב להגר"א (ס"ק קצו), ובמגן אברהם (סימן רסב סק"ב), ובמחצית השקל שם, ובמשנה ברורה (סי' תקנא סק"ד), ע"ש.

כב. אבל, אבל תוך שבעה אינו מברך את ילדיו בליל שבת, אך אומר "שלום עליכם", ואשת חיל כמנהגו בכל שבת. וכ"כ המהרי"ל (הלכות שמחות), והובא בדרכי החיים (סימן ח' סעיף יא), ובערוך השלחן (סימן ת' סעיף ה'). ומכל מקום האבל תוך שבעה אומר שלום עליכם וכו', וכן זמירות של שבת, אך ימעט בהם.

ואמנם בשו"ת תשורת ש"י חלק ב' (סימן קעב) כתב שאין לאבל תוך שבעה לומר שלום עליכם וכו', שעיקר הטעם דמותר לאבל לשאול בשלום כל אדם מבואר ברמב"ם דדבר גלוי הוא, וא"כ לשאול בשלום מלאכים כשהוא ביחידי אסור. והגם שהתירו לשאול בשבת, זהו דוקא בפרהסיא, משא"כ בצינעא. ע"ש. וגם בשו"ת מגידות להפמ"ג (סי' נא) כתב שאין לאבל לומר שלום עליכם בתוך שבעה, כי הוא שרוי בצער. ע"ש. וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת ח"ג (סימן ריז), שנגד המלאכים חשוב כצינעא, ואפילו אם נמצאים עמו בני ביתו, חשיב כצינעא. והו"ד ביסודי ישורון שם. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ד (סי' עח) שאין אמירת שלום עליכם דומה לאמירת שלום לחבירו, כי זמר זה אינו דומה כלל לשאלת שלום, רק שגדולי האחרונים הנהיגו לזמר זמר נאה למלאכים שמלווין את האדם, לכן הואיל והוא בצער אין לאומרו. ע"ש.

ומכל מקום לדינא יש להקל בזה, אחר שאין זה בגדר שאילת שלום, אלא בגדר תפלה ובקשה. ובספר נטעי גבריאל הביא עוד מקונטרס בית הלוי (אות עב) שכתב, וגם אנכי במיתת בני ע"ה אמרתי שלום עליכם בליל שבת. ע"ש. וכן נהג מרן אאמרו"ר שליט"א בשבת שבימי השבעה על מרת אמי הרבנית ע"ה, שאמר שלום עליכם, ואשת חיל כמנהגו בכל שבת. [וראה בילקוט יוסף על הלכות אבלות בעיקר הדין של אמירת שלום לאבל תוך י"ב חודש על אב ואם, שנהגו להקל בזה, ע"ש טעמא דמילתא].

וכן לענין זמירות של שבת, מותר לאבל תוך שבעה לומר כמה זמירות לכבוד שבת, וכמ"ש במשמרת שלום (אות ד). אבל במוצ"ש אין האבל אומר סדר הזמירות המודפס בסידורים, וכמ"ש בדרכי החיים (סי' ח' ס"ו).

לנשק ידי אביו ואמו - בליל שבת, ומי שאביו או אמו אבלים על אב ואם תוך שנה, מותר לבניו לנשק את ידיו בליל שבת, אף שהאבא אבל על אב ואם. וגם בן נשוי המתגורר בסמוך להוריו נכון והגון שילך בכל ליל שבת להוריו לנשק את ידיהם. ואף אם הדבר גורם

י"ב חודש, אלא גם בתוך שלשים, ואפילו בתוך שבעה ימי האבל, צריך האבל ללבוש בשבת בגדי שבת, שלא להראות אבלות בפרהסיא בשבת. וכן מבואר בדרכי יוסף (הנ"ל) וכ"כ המג"א (סימן רסב סק"ב) בשם ס' הכוונות.

ועינא דשפיר חזי להרדב"ז ח"ב (סימן תרצג) שקרא תגר על קצת מחכמי אשכנז שנהגו להשאיר בבגדי חול בשבת חזון, ואין מחליפים בגדיהם לשבת כי אם רק הכתונת בלבד, שזהו כנגד הדין, דקי"ל (שבת קיג). וכבודתו מעשות דרכיך, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. ובכל גלילות ישראל אשר שמענו שמעם לא נהגו מנהג זה, ויפה עשו. והרגיל בשאר שבתות השנה ללבוש בגדי שבת, ובשבת זו לובש בגדי חול בפרהסיא, נמצא שנוהג אבלות בשבת, ומחמיר בשבת זו יותר אפילו מאבלות חדשה וכו'. ע"ש. ומוכח מלשונו שאף הם מודים שיש ללבוש בגדי שבת באבלות חדשה. כדי שלא יראו שנוהגים אבלות בפרהסיא בשבת, ושלא כמ"ש הרמ"א ביו"ד (סי' שפט ס"א) בשם י"א שאסור לאבל ללבוש בגדי שבת בארבעה שבועות הראשונים לאבלות ורק אח"כ מותר לו ללבוש בגדי שבת וכו' ונהגו איסור כל י"ב חודש. ע"ש.

ובשלחן גבוה שם כתב שאף שכן נהגו בחו"ל, מ"מ פה עיה"ק ירושלים לובשים בגדי שבת, ואפי' בגדים לבנים. ע"ש. וכבר אמרו בירושלמי (פ"ב דברכות ה"ז) ברכת ה' היא תעשיר, זו ברכת השבת, ולא יוסיף עצב עמה, זו אבלות, מכאן שאין אבלות בשבת. ע"ש. ואף חכמי אשכנז שינו המנהג שלהם שנהגו מקדמת דנא שלא ללבוש בגדי שבת בשבת חזון, והנהיגו אותם שלא לשנות מאומה משאר שבתות השנה. וכמ"ש היעב"ץ בסידורו (דף סח). והביאו במחז"ב (סי' תקנא סק"ד). וכ"כ החיי אדם (סוף כלל קלג) שבקהלת וילנא נוהגים על פי הגר"א ללבוש בגדי שבת. ע"ש. וכן ראוי לנהוג.

ואם מותר לאבל ללבוש בגד חדש אחר שבעה, הנה בשלחן ערוך מבואר שהוא דוקא בבגד לבן, וכן הוא בילקו"י אבלות (עמוד שנה). ואמנם יש הסוברים דבזמנינו גם בגד שחור אין ללבושו אם הוא חדש, שהכל לפי ענין הזמן בחשיבות בגד חדש. שכיום גם בגד שחור וכדו' יש בו שמחה, מכל מקום כיון שלא היה בכלל האיסור של בגד חדש, אין לנו להוסיף מדעתינו, ודי לנו לאסור הדברים המפורשים בש"ע, בבגד חדש ולבן. ועכ"פ הנכון הוא שיתן לאחר ללבוש בגד זה במשך כמה שעות, ואז יצא מתורת בגד חדש, ויהיה האבל רשאי ללבושו אחר שבעה.

שיש סוד בדבר. ע"כ. וכן הוא בבאר היטב (או"ח סי' רסב סק"ב). [וסוד הדבר הוא שהאמא היא בחינת בינה, והאב הוא בבחינת חכמה, ויש ענין לנשק את ידי אמו שהיא בחינת בינה, וכדי שכבודו של האב לא יפגע לפיכך מנשקים גם את ידי האבא]. וכן כתב הרב יעב"ץ בסידורו עמודי שמים (דף שדמ): מנהגן של ישראל לברך הילדים בליל שבת, אחד האבות ואחד הבנים אחר התפילה או בכניסה לבית, שאז חל השפע וראוי להמשיכו על הילדים ביחוד, שאין בכוחם להמשיך שפע במעשיהם. אבל ע"י גדול אמצעי משוכח הוא, ויורד וחל ונאחז ביותר בקטנים שעדיין לא טעמו טעם חטא, ועל ידיהם הוא מתפשט יותר. אבל גם הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם. ונכון הוא. ע"כ.

והרב הקדוש רבי אהרן ברכיה די מודינא בספר מעבר יבוק (מאמר ג') כתב, שהמנהג לברך בשבת קודש, ובפרט בליל שבת שהוא סוד שבת מלכתא, שהם בינה, ותלמיד חכם למטה כמל' ובסוד נפש יתירה שעל המברך ומתברך יחולו הברכות. ועוד כי אין שטן ופגע רע בשבת שיקטרג על הברכה וכו'. ואם יש לו בת גם היא יברכנה, ובפרט בליל שבת.

ובספר פתח הדביר (סימן רסב אות ד) כתב דלא יפה עושים הבאים לנשק את ידי הגדולים בעוד שאומרים עלינו לשבח או פיוט יגדל אלוקים חי, או סדר שלום עליכם, דכיון דמרחשן שפתותיהו בלימוד ואינם פוסקים, מה בצע בנשיקה זו, כי אינם מקבלים שום ברכה. והגם דנשיקת יד של הגדולים בתורה פשיטא ודאי דישיג בזה תועלת גדול לפי הקדושה הרבה שיש בהם מלכי רבנן שמחדשים בכל יום הלכות וכותבים בימין ושמאל מסייע לימין, שיש באצבעותיהן קדושת התורה כתובה באצבע אלוקים, מכל מקום עדיף טפי לנשק ידיהם בעת שיכולים לברך. ע"כ. ושם העלה שאין צריך לנשק רק יד ימין, משום דה' גבורות של יד שמאל הם כלולים בה' חסדים שביד ימין, וכשמנשק יד ימין הם מתמתקים ומקבל שפע. והו"ד בכף החיים (שם אות יז).

גם בכף החיים פלאג"י (סימן לב אות יז) כתב, דעל ההורים לברך את ילדיהם בכל ערב שבת, שמא במשך השבוע הקפידו וכעסו עליהם. גם בבן איש חי (פר' בראשית אות ט') כתב, שכאשר נכנס לביתו בליל שבת קודש, אחר אמירת שלום עליכם, ינשק ידי אביו ואמו. ע"כ.

ואנו מנהגינו לנשק ידי ההורים אחר הקידוש והטעימה מהיין. וכן מבואר בשדי חמד (מערכת הקי' כלל ז' ד"ה ואני), שהמנהג פשוט בכל ערי תוגרמא שאחר תפלת ערבית

לעיכוב הקידוש בביתו, מן הראוי שהבן ילך אצל הוריו, ובפרט באמא שהיא אלמנה שהבן מקדש עבורה. אך אם אשתו מתנגדת לכך מחמת שהקידוש בביתה מתעכב, נכון שהבעל יסביר לה את חשיבות מצות כיבוד אב ואם, וישכנע אותה להסכים לזה. ואם בכל זאת הדבר מפריע לה, יעשה שאלת חכם. וישתדלו ההורים תמיד לברך את ילדיהם, ובפרט בער"ש כמנהג ישראל, די ש לחוש שמא במשך השבוע הקפידו וכעסו עליהם, וקפידתם עלולה להזיק להם.

והנה בגמ' עבודה זרה (יז.) אמרו, עולא כי הוי אתא מבי רב הוי מנשק לאחותיה אבי ידיהו. ופירש רש"י, דרך בני אדם כשיוצאים מבית הכנסת נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו בפס ידו משום כבוד. ע"כ. ומכאן המקור למנהגינו לנשק ידי אביו ואמו. ובזוהר (פרשת לך לך) איתא: אתו ר"א וכולהו חברייה ונשקו ידיו של רשב"י, ומשום זה נהג האר"י לנשק ידי אביו ואמו בליל שבת, למען יאצילו לו ברכותיהם.

ובשער הכוונות (ענין ערבית ליל שבת דרוש ב' דף ע' סע"א) איתא: ואחר כך תלך לביתך וכו' ואם אמך קיימת בחיים חיותה תלך ונשק את ידה, והרמז בזה הוא כי כן ז"א נושק ידי אמו בכל ליל שבת. ע"כ. וכן הוא בסידור האר"י (עמוד סג) ותנשק ידי אמך בכל ליל שבת, ותכוין כי בחול אין לז"א רק מוח פנימית שהם בחי' כת"י תבונה שהוא צ' דצלם, אך בליל שבת הז"א נושק גם ידי תבונה אמו, כיון שעולה עד ל' דצלם מקיפי דאמא שהם חג"ת, ואז היא עולה שם בין זרועות הידים דאמא, ואז נושק הידים בפיו, ותכוין כי שורש המנצפ"ך שביסוד המל' הם ביד ימין בה' אצבעות וגם שרשם העליון מזה הוא בפה, וה' מוצאות, וכשנושק בפיו גורם להאיר משרשם שבפיו לה' אצבעותיה להמתיקם על ידי שורשם, והקטן ממשיך שפע מפה עליון לבסם הגבורה של גדול כדי שיעורר אחר כך הרחמים על המנשק ויברכהו. ולא ינשק אלא אחורי יד ימין, כי הגבורה של שם הם קרובים אל התיקון, ואותו היד ישים על ראש המתברך ויכוין כי ר"ת גדול אצבע אמה קמיצה זרת, ר"ת גי' יב"ק, כי המתברך מהיד על גבי ראשי מתברך בג' שמהן, ר"ת גי' יב"ק כי ג' שמות האלו הם כללות י' ספירות, מעליא לתתא ולא יברך אלא ביד אחת.

וז"ל מרן החיד"א בעבודת הקודש (מורה באצבע סימן ד' אות קמב): כשינשק ידי אב ואם אחר ערבית באור שבת יכוין לקיים מצות כיבוד אב ואם, וכשינשק ידי אמו יחשוב

טובים ובפרט ליל מוצאי יום הכפורים, שהולכים כנופיות כנופיות לבקר את הרב הראשי ולנשק ידו ולקבל ברכתו, ובאים אנשים ונשים וטף, וטרם שינשקו את ידו מכסה הרב את ידו בגלימתו, כדי שלא תהא הנשיקה בקירוב בשר, וגם משום הנקיות והטהרה, ולפעמים נותנים תחת זרוע ידו של הרב כר נוצה, כדי שיתמוך ידו עליו מרוב עייפות ידו, מפני ריבוי המנשקים.

ובספר אוצר ישראל (אות נשיקה) כתב, ושמעתי אומרים האבות שאינם חוסכים שבטם מלייטר את בניהם הקטנים, להטיב דרכם, יצוו להם לנשק את שבט המטה ותהי להם נשיקת השבט לאות הכנעה ותשובתם מדרכם הרעה. ומה שנהגו לנשק הידים בליל שבת הוא לפי סברת המקובלים, כי הברכה שהאבות מברכים את יוצאי חלציהם בליל שבת הוא בסוד נפש יתירה, שעל המברך והמתברך יחולו הברכות, ועוד כי אין שטן ופגע רע בשבת שיכול לקטרג על הברכה, כי נדחו מערב שבת לנוקבא דתהומא רבה. ע"ש. [נקטע זה מכתר שם טוב. וראה להלן אודות הספר אוצר ישראל].

ו"ל הרב פלא יועץ (סוף ערך ברכות): יש לו לאדם להתאמץ ולהשתדל מאד לקבל ברכת אביו ואמו, ואפילו אם אינו סמוך על שולחנם ורחוקה ישיבתו מהם, לא יתירשל מליילך כל ליל שבת ויומו ובחגים לנשק את ידיהם ולקבל ברכתם, שמלבד שהברכה היא קרובה להתקיים על שהם מברכים אותו מלב ומנפש בלב שלם כרחם אב על בנים, עוד בה כי למצוה תחשב לו על היותו מכבד אביו ואמו ובא בשכרו. ואמרו במדרש שכל הטובה והממלכה שיש לזרע עשו, היא על שהחשיב ברכת אביו, ויצעק צעקה גדולה ומרה באומרו ברכני גם אני אבי. ע"כ.

ומנהגם של ישראל לנשק את ידי הרבנים אחר התפלה בליל שבת, וכתב הגאון היעב"ץ בסידורו עמודים שמים (דף שמ"ד) שאז חל השפע וראוי להורים להמשיכו על הילדים, ביחוד שאין בכוחם להמשיך שפע במעשיהם. אבל על ידי גדול אמצעי משובח הוא, ויורד ויחל ונאחז ביותר בקטנים שעדיין לא טעמו טעם חטא ועל ידיהם הוא מתפשט יותר. אבל גם הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם. ונכון הוא. ע"כ.

כג. אבל, אסור במלאכה כל שבעה ימי אבלות, ראה בילקוט יוסף על אבלות (מהדורת תשס"ד עמוד כט). ושם (עמוד של, שוב) אם מותר לאבל לעסוק במשא ומתן

בליל שבת כל העם קטנים וגדולים נושקים יד חכם הקהל ההוא, וכל הבנים והבנות כמו כן מנשקים ידי אביהם ואמם "אחר הקידוש". ועם שהאשכנזים במקומות אלו לא נהגו בכיבודים אלו, ומהם למדו הספרדים וכו'. ע"ש.

ובספר כתר שם טוב (עמ' ריב) כתב, דמנהג ברכת האבות לבנים הוא מנהג עתיק יומין, והדרת קדושה חופפת עליו, כמו שמצינו שיצחק בירך את בניו, ויעקב בירך את בניו לפני מותו, והמנהג היום בארץ ישראל וסוריא, תוגרמא, ומצרים, לברך את בניהם במשך חייו. ונשיקת היד הובאה בספר ראשית חכמה (דף רז, שער גידול בנים אות ח') וז"ל: וילמד אדם את בניו כשהוא קטן לנשק ידי אביו ואמו ורבו, וידי הגדולים והחסידים, וכל מי שמנשק הקטן צריך לשים ידו עליו ולברכו, וכשמניח ידו על ראש הקטן מתברך וגו', ורמז לדבר, ביד אדם יש ט"ו פרקים כנגד ט"ו תיבות שבפסוק יברכך ה' וישמרך וגו', כלומר יחולו על ראשך הברכות שבג' פסוקים אלו, ולפיכך משימין היד על ארון המת או על הקבר לבקש עליו רחמים, שבידו של אדם יש ט"ו פרקים שהם כנגד ט"ו תיבות שבפסוק יחיו מתוך. ועיין להגאון פחד יצחק (אות ב' דף נד) שכתב, ויש נוהגים לברך את הנשוי בשתי ידים, בעדו ובעד אשתו, ולרוקים ביד אחת. ע"ש.

והנחת היד על ראש המתברך למדנו מיעקב אבינו כשבירך את נכדיו, שנאמר וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים, ואת שמאלו על ראש מנשה (בראשית מח, יד). ועיין בכל בו (דף לח) בשם מדרש, שהמלאכים מניחין את ידיהם על ראש אלו השומרים את השבת. ובגמרא בשבת (יג.) ובעבודה זרה (יז.) מצינו שעולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחתיה אבי ידיהו וכו', ופירש רש"י, דרך בני אדם כשיוצאין מבית הכנסת מיד הוא נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו בארכובה, או בפס היד משום כבוד. ע"כ. וראה מה שכתבנו בילקוט יוסף שארית יוסף ח"ב (עמוד ער). ע"ש.

ואמנם מנהג זה של נשיקת היד אין נהוג בארצות אשכנז, והוא נהוג בעיקר בין הספרדים באר"י ובערי המערב, וסמך לזה בברכות, שר"ע אהב את המדיים שאין נושקין אלא על גבי היד. אבל בבראשית רבה (פרק עד) אמרו בשם רשב"ג כן על בני המזרח. וכבר הזכרנו מ"ש בזוהר ובשעה"כ בענין נשיקת ידי אמו בליל שבת. ולפמ"ש היעב"ץ בסידורו (בדיני ר"ה) כשהכהן הגדול היה יוצא מן המקדש אחר עבודתו ביוה"כ"פ היו מנשקין ידו. ע"כ. ויתכן כי משום זה נהגו בארץ ישראל בימים

הרא"ש והר"ן כן מבואר בדברי הרי"ף, הרמב"ן, הרשב"א, תוס', תוס' ישנים, ריטב"א, רבינו חננאל, ר"ת, ריב"ם, וההשלמה, ועוד.

ובדרכי משה (סק"ה) כתב שאם הוא מורד על אשתו, או מדיר אשתו, שדינו שיוציאנה, כתב בהגהות (פ' אע"פ) דאינו יורשה. ונ"ל שזהו דוקא לסברת הרשב"ם דס"ל דמשנתן עיניו לגרשה אינו יורשה, אבל לדעת החולקים עליו לא. וכ"פ הרי"ף והרא"ש בהדיא (כפ' אע"פ) דאע"ג שכופין אותו לגרש, כל זמן שלא גירש אותה יורש אותה. ומיהו יש לדחות דשאני הנהו שכופין אותו לגרש מדינא, דנוהג עמה מנהג אישות, ולא פשע כלל, ולכן אינו מאבד ירושתו, משא"כ במורד או מדיר דאינו נוהג מנהג אישות, ולמיפק קאי, לכן אינו יורשה וצ"ע.

והרמ"א בהג"ה (אה"ע סימן צ' סעיף ה'), כתב, כל זמן שלא נתגרשה, אע"פ שנתן עיניו לגרשה יורשה. (טור בשם הרא"ש). ואשה שמרדה בבעלה ומתה, בעלה יורשה. והמורד על אשתו או מדירה, ואינו נוהג עמה מנהג אישות, יש אומרים דאם מתה אינו יורשה. (הגהות מרדכי פרק אע"פ).

והנה כמה שכתב הדרכי משה הנ"ל, דיש לחלק בין הני שכופין אותו להוציא ונוהג בה מנהג אישות, שיורש אותה, ובין מורד שאינו יורשה, ראיתי שצינו שדבר זה מפורש בשיטה מקובצת (כתובות סד.) שכתב בשם ה"ר ישעיה מטראני, ולדברי הכל כל מאן דכייפינן ליה לאפוקיה בין מעיקרא דינא וכו', אם מתה לה איתתא מקמי דתיפוק מיניה דבעל בגט, בעל ירית לה, ולא מפקעא ירושתיה דבעל אלא בגרושין. וכן הלכתא. ונ"ל דדוקא המורדת על בעלה, וכן אותן שכופין אותו להוציא, ירית לה בעל, אבל אם הדיר את אשתו, או הוא מורד בה, ומתה אשתו קודם גירושין, אינו מן הדין שיירש אותה, שהרי אינו נוהג בה מנהג בעל, ואינו מן הדין שיירשנה.

וכן כתב הב"ח (אה"ע סימן ע"ז ס"ב), דאפילו לר"ת והרא"ש שחולקים על הרשב"ם [הנ"ל], וסוברים דאשה שהיא עם בעלה בקטטה אע"פ שנתן עיניו בה לגרשה מתה יורשה, שאני התם שנוהג בה מנהג בעל עד שעת מיתה, אבל בשאינו נוהג בה מנהג בעל, נעקרו תנאי האישות לגמרי, הלכך מתה אינו יורשה, ע"ש.

ובבית שמואל שם (ס"ק כג) כתב, בסוגיא דמורדת כתבו הרי"ף והרא"ש, כל הני דכופין אותו לגרש, מכל

בסחורה. וממתי מותר לאבל לעשות מלאכה (עמוד של). והיאך ינהג בעל מפעל בשבעת ימי אבלות (עמוד שלב).

כד. אבלות, אשה שמתה והיתה בקטטה עם בעלה

אם מתאבל עליה, הנה לענין ירושה נחלקו בזה קדמאי, אם בעלה יורשה או לא, הנה בפרק מי שמת (ב"ב קמו.) אמר רב יהודה אמר רב, מעשה באדם אחד שאמרו לו אשתו תותרנית היא, ונכנס אחריה לחורבה לבודקה, נפל עליה חורבה ומתה, אמרו חכמים הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבודקה, מתה אינו יורשה. ופירש הרשב"ם, דהכי גרסינן הואיל ונכנס אחריה לבודקה, בנשואה מיירי, דכיון שהיה בדעתו לגרשה, אם ימצאנה בעלת מום, ובתוך כך מתה קודם שנתפייסו, אינו זוכה בירושה. ומהכא שמעינן שמי שמתה אשתו ומתוך קטטה ויש בדעתו לגרשה, שוב אינו יורשה. ויש גורסין הואיל ולא נכנס עמה לבוא עליה אלא לבודקה, ומוקי לה בארוסה, ולא נראה לי, דאפילו בא עליה בימי אירוסין קודם הכנסה לחופה, לא ירית לה.

והטור באה"ע (סי' צ') הביא הרשב"ם, דאפילו אשתו נשואה שהיא עמו בקטטה, ונתן עיניו לגרשה, ומתה, אינו יורשה. וכתב על זה, ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל, שאין הירושה נפקעת אלא בגירושין גמורים. ומרן בב"י שם כתב, דבמישרים (נכ"ג ח"ח סא.) שהרב אבן מיגאש (שם ד"ה תתנית) פירש כפי' רשב"ם.

אך הרא"ש (סי' טז) פירש מה שאמרו בכתובות (מח): נכנס עמה לחצר, סתם חצר דידיה לנישואין, וזו החורבה שלו היתה, ונכנס עמה לבדקה, והוא טוען שנכנס עמה לשם נישואין אם לא ימצאנה תותרנית, ולא מצאה בעלת מום, והרי היא אשתו וזכה בירושתה, ואמרו חכמים הואיל וכניסתו היתה לבודקה, לא חשבינן להך כניסה נישואין, ואינו יורשה. והשתא אין ראיה לפסק הרשב"ם. ועוד דאי האי עובדא בנשואה, מה הוצרך ליכנס אחריה לחורבה כדי לבדקה, למה לא בדקה בתוך ביתו. ע"כ. וכן הוא בתשובת הרא"ש (כלל לו סימן א'). וכן כתבו התוס' (ב"ב קמו: ד"ה נכנס).

וכן כתב הר"ן (ב"ב קמו:) דרבינו חננאל סבירא ליה דבארוסה איירי, ואילו לא היה נכנס לבודקה אמרינן דלשם נישואין נכנס, משום דחורבא דידיה הוא. ואם מתה יורשה. אבל עכשיו שלא נכנס אלא לבודקה, מתה, אינו יורשה. וזה יותר נכון מפי' רשב"ם שכתב דבנשואה איירי. ואינו נכון וכו'. ע"כ. וכדברי

מביתו ובדעתו גמר לגרשה, אם מת הבעל חייבת האשה לנהוג אבלות, כיון דהיתה אוהבת אותו. וראה להרב נדיב לב, ולהרב בני בנימין מה שכתב בזה לענין בעל יורש את אשתו.

ובשו"ת תעלומות לב חלק ג' (סימן יט) הביא מה שהעיר לו הר"ד שיפמאן, במה שפסק שלא להתאבל על אשתו שנפרדה ממנו בלא גט, ומשום שאינו יורשה, ועל זה העיר, דדבר גדול להקל בזה ובעיר פרוצה, דמי גרעה משומרת יבם, שכתב הרשב"א בתשובה חלק ג' (סימן רנב) שאפילו כהן מטמא לשומרת יבם שמתה. ופסקה מרן בשלחן ערוך (סימן שעג סעיף ד'). אמת שטעמו של הרשב"א משום דירית לה יבם כתובתה, ונכסיה נכנסין ויוצאין עמה, שנפלו לה בחיי הבעל, ונעשה הוא כבעל דחייב בקבורתה, והוא כמת מצוה דקרי ולא עני לה. אך הרואה יראה בתשובת הרשב"א שם תחלת דבר, שאין דבר זה דטומאה תלוי בירושה. ומרן באבן העזר (סימן קס סעיף ז') לא פירש שהיבם יורשה, ופסק בירושתה מתה כשהוא שומרת יבם, יורשה יורשין נכסי מלוג, וחצי נכסי צאן ברזל שלה, ויורשי הבעל חייבים בקבורתה. ועל פירוש מי נקרא יורשי הבעל, רק מור"ם הוסיף ויש אומרים היבם, ויש אומרים הבעל. ומסיק דיבם הוי יורשי הבעל וכו', אבל על כל פנים לנידון דידן הא פתח הרשב"א דטומאה לא תלי בירושה. ומרן בשלחן ערוך נמי מסיים וכו', ובמצרים שקיבלו הוראות מרן איך פסק מר שלא להתאבל עליה אף על גב דאגידיה ביה, ואין ספר כורתה וראוי ליורשה מד"ת.

וע"ש (בסי' כ' אות ד') מה שהשיב לו הרב המחבר. ושם הביא דעם היות שרבו החולקים על סברת הרשב"ם הנ"ל, מ"מ לאו יחידאה הוא, דהא איכא מהר"י בן מיגאש, ורי"ו דס"ל כוותיה, וכ"כ בתשו' מיימו'. ודעת הרמב"ם ומרן הש"ע לא נתבאר וכו', וכיון שביארנו שאינו יורשה, ממילא גם אינו מתאבל עליה.

ועיין בספר צל הכסף ח"א (אהע"ז סי' יב) שהאריך בענין זה. ע"ש.

ובפתחי תשובה הביא דעת האחרונים דפליגי על דברי המהרש"ל הנ"ל, וס"ל דחייבים להתאבל. ועיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ד' ח"ג סי' פח), ובשו"ת חתם סופר (אהע"ז סי' צ' סק"ח), ובבית מאיר (אהע"ז שם).

וכתב בנהר מצרים (הלכות אבלות סעיף צב), שאם מתה האשה הבעל חייב להתאבל עליה, כיון שהבעל

מקום אם מתה יורש אותה, ובכלל זה נמי איתא כשהוא מורד, דכופין אותו לגרש. ע"כ. ובח"מ שם (ס"ק יז) כתב, ואינו נוהג עמה מנהג אישות, לכאורה הוא סותר למ"ש לפני זה בנתן עיניו לגרשה, דהא מסתמא כשנותן עיניו לגרשה אינו נוהג עמה מנהג אישות. וכן ראיתי בדרכי משה שכתב, דהוא דוקא לסברת רשב"ם דס"ל דמשנתן עיניו לגרשה אינו יורשה, וכ"כ הרי"ף והרא"ש דאע"פ דכל זמן שלא גירש יורשה, יש לדחות דשאני הכא דכופין לגרש וכו' ורוצה לנהוג עמה מנהג אישות, משא"כ מורד ומדיר דאינו נוהג מנהג אישות, ולמיפק קאי. ע"כ. וע"ש בביאור הגר"א (ס"ק י"ט), שהבין שדעת הרמ"א כהרשב"ם.

וביארנו באחרונים, שיסוד המחלוקת הנ"ל תלויה בהאי פלוגתא בדין ירושת הבעל אי הוי מן התורה או מדרבנן, ועיין בסוגיא כתובות פד. דלמ"ד דהבעל יורש את אשתו מה"ת, היינו, שהדבר קשור לקשרי הנישואין של הבעל, וכשם שהבעל זוכה במעשה ידיה ובפירות נכסי מלוג שלה, כמו כן אם מתה יורשה. וכל זה מחמת קירבת הנישואין שנשאה. שבכך נעשה הקרוב הראשון שלה, וראה בב"ב קיא: וילפינן התם מקרא משארו הקרוב אליו, ממשפחתו.

אולם למאן דאמר שהבעל יורש את אשתו מדרבנן, היינו שחכמים עשו את הבעלה כקרוב ראשון, וחכמים נתנו לו זכות ממונית בנכסי האשה. וכיון שכן חכמים הפקיעו זכות זו כשאינו נוהג עמה מנהג אישות ונתן עיניו לגרשה.

אשה שמתה והיתה בקטטה עם בעלה, אם מתאבל עליה, ומכאן למד המהרש"ל בים של שלמה (פרק ב') דגיטין סימן ד'), לענין אבלות, דבכהאי גוונא אינו צריך להתאבל. וכתב: ומעשה בא לידי באחד שהיה בקטטה עם אשתו, והיה בדעתו בכירור לגרשה, ובתוך כך מתה, והוריתי לו שלא לישב באבלות, וראה מדברי הרשב"ם הנ"ל, שכתב כן אפילו לגבי ירושה שהיא מן התורה. דחשיב כאילו גירשה, ויליף קל וחומר לאבלות שהיא מדרבנן דפטור. ע"כ. ועיין בטור ובבית יוסף (אבן העזר סימן צ') ובפתחי תשובה שם (סעיף ח').

ובספר פדה את אברהם (אות א', אבלות) הביא משם הרב עבודת השם (סימן טו, טז) שגם כן כתב כן, באשה שגמר בדעתו לגירושין, וקרעו הכתובה ולא הספיקו לכתוב הגט, וכיני וכיני האשה מתה, דאין הבעל חייב לנהוג באבלות. אך בשונא לאשתו ושילחה

וממה שכתב בנהר מצרים הנז', ודברינו מיוסדים על פי דבריהם, והוספנו שהוא גם מילתא דמסתברא, ובאמת כל השומע לפסק הנ"ל לחלק בין היכא דאיכא פסק דין להיכא דליכא פסק דין, עומד ומשתומם ואינו מבין דבר זה, דאם אנו נוקטים שכל עוד לא ניתן הגט אכתי אגידא ביה, וכן כתבו ג' עמודי הוראה, מה לי אם היה פסק דין לבין אם לא היה פסק דין, סוף סוף הגט לא ניתן ואכתי אגידא ביה, ואי אפשר לפוטרו מאבלות. ואם אחר יקדשנה אטו תהיה מקודשת לאחר.

ואף שיש חולקים בזה, יש לנו כללים בהלכה, וכיון שג' עמודי הוראה ומרן הש"ע הכי משמע דס"ל לענין ירושה וכו', כ"ש לענין לישוב עליה שבעה דאכתי אשתו היא. ולא אמרינן הלכה כדברי המיקל אבל נגד ג' עמודי הוראה רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך. והיאך אפשר לפטור את הבעל מאבלות דאורייתא [ביום הראשון] או מאבלות דרבנן [בשאר הימים] בעוד שעדיין לא ניתן הגט, ואגידא ביה.

וקצת סייעתא לכל הנ"ל, ממ"ש רש"י בכתובות (ו: ד"ה ואבי) וז"ל: והאי דפטר ליה מק"ש לאו משום דשרי למיבעל, אלא משום דקסבר מצטער צער של מצוה פטור מקריאת שמע, ולא דמי לאבל דטריד טירדא דרשות, "שאינ צערו מצוה, אע"פ שאבילותו מצוה". ע"כ. ומבואר שאין מצוה להצטער בדוקא, אלא יש דיני אבלות, ועליו לנהוג דיני אבלות. וממילא גם במי שחי עם אשתו בקטטה אף אם היה פס"ד של ביה"ד שעליהם להתגרש, ויתכן שאין לו בפטירת אשתו, אפ"ה אין דיני אבלות קשורים לצער, אלא יש דין להתאבל על שבעה קרובים, וכל דאגידא ביה הויא בכלל שבעה קרובים.

כה. אבלות, להתרחץ מיד ביום השביעי לאחר שקמו מהאבלות, הנה מבואר באחרונים שמנהגינו פשוט לרחוץ כל גופו מיד ביום השביעי לאחר שהאבלים קמו מהשבעה, וכדעת רש"י, הרמב"ם, האו"ז, ומרן הש"ע (סי' שפא) שקיבלנו הוראותיו. ובילקו"י אבלות (עמוד שסג) כתבנו להעיר על מ"ש בחיים וחסד שבימינו שנוהגים להתרחץ מספר פעמים בשבוע, יש להקל להתרחץ וכו'. והערנו למה הוצרך לכתוב בימינו שרגילים להתרחץ, בלא"ה אפשר להקל בזה, אחר שקיבלנו הוראות מרן, וגם כך הוא המנהג כמו

ירושא כדין תורתנו הקדושה, אפי' במורדת, וכמו שכתב מרן (אהע"ז סי' עז ס"ב). וכבר כתבו כל שלשת עמודי ההוראה, הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, ומרן עמהם, דכל שהאשה לא נתגרשה מבעלה בגט כריתות, אין לך דבר שיפקיע ירושתו לאשתו זולת הגט. וכל שכן שגם במשפטי הגוים אין הסיפאראסיון מונע הירושה בכל האופנים בשוה, והא אגידא ביה לענין שחייב במזונותיה לעולם. וסיים שם, ובתשובה העליתי בראיות ברורות שהבעל יורשה ומתאבל עליה. ודלא כמו שכתבו הרב תעלומות לב [הנ"ל] והרב נוה שלום (אות טז), אלא דינא יתיב ליורשה ולהתאבל עליה בלי ספק. ע"ש. וראה מ"ש הרהמ"ח בשו"ת ומצור דבש (תאהע"ז סי' ח').

ובספר חיים וחסד (פנחס, עמוד קל) כתב, שאם בית הדין פסקו עליהם להתגרש, ואחד מהם מסרב לקיים את הפסק, אין להתאבל. וציין מקור לזה מהגהות הרב דבליצקי שבסוף ספר פני ברוך. ולא נכנס כלל לכל מה שביארנו לעיל. ותימה, הרי לדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם ומרן השלחן ערוך שקיבלנו הוראותיו, כל עוד דאגידא ביה והיא עדיין אשתו, מתאבל עליה כדין, אף שיש פסק דין שעליהם להתגרש.

והנה המחבר הנ"ל בספרו מנחת שמואל חלק ג', חזר להשיב בדין זה, ותלה עצמו בהאי כללא דהלכה כדברי המיקל אבל. אולם עיקר טענתנו שאין לומר כן נגד עמודי ההוראה, רוב הראשונים, ומרן השלחן ערוך. ובפרט שיש לחלק בין דיני ממונות של ירושה, לדיני אבלות, וכדעת רוב ככל האחרונים.

ומה שכתב שם לחלק בין אשה שהיתה בקטטה עם בעלה, לבין היכא שהיה פסק דין יוצא מתחת ידי הבית דין לחייבם בגט וכו'. ותמה על דברינו שלא ירדנו לחילוק זה, שהרי גבא טורא בנייהו. אולם הרי יש לנו דעת ג' עמודי הוראה, ודברי מרן השלחן ערוך, דכל שעדיין לא נתן הגט, אגידא ביה ואשתו מיקריא גם לענין ירושה. ומטעם זה כתב בנהר מצרים שהבעל יורשה ומתאבל עליה. ע"ש. וממילא זיל בתר טעמא דגם היכא דאיכא פסק דין, כל עוד שעדיין לא נתן גט אגידא ביה לענין שיתחייב במזונותיה ובירושתה, וממילא גם לענין אבלות יום ראשון דאורייתא, ושאר הימים מדרבנן.

ומה שכתב שם שכתבנו חילוק מסברא בלבד, הנה להמבואר הדברים מבוארים בראשונים הנ"ל,

היה מכריז, והיה מודיע לרבים, שאינו רוצה לישא פנים, אלא לפרש עד מקום אשר שכלו יגיע, לולי הקבלה. כאשר רימזו במקצת מקומות בפירוש התורה, לולי הקבלה הייתי אומר וכו'. אף על פי כן לא צדקו דבריו בעיני. ולפי דעתי שכבר נתן עליו הדין. כי נתן יד למינים ולצדוקים ולקלי האמונה. אני הגבר אשר ראה עני עמו. ואף כל זאת ששיבח אותו הרמב"ם ונתן לו העטרה, החרשתי כי דרך קצת בדרכיו, בענין חכמת פילוסופים וחידותם. וסברו שבאותה החכמה זכו ועלו לשלימות, ולתכלית הנפש הנשארת. הלאוי שתהיה עליה זו עליה, ותו לא מידי וכו'. עכ"ד.

וב"כ בספר נחלת שבעה (שטרות סי' ג) שאין להביא ראיה מן האבן עזרא, כי כן דרכו לחלוק על התלמוד אשר לא כדת, וכבר התרעם עליו מהרש"ל בים של שלמה. ע"ש.

אולם רבינו אברהם בן הרמב"ם העיד על האבן עזרא, שהיה מגדולי התלמודיים, וראה בהגהות הר"י פ' פערלא בכיאוורו לספר המצוות של רב סעדיה גאון, שציין מקורות רבים מהתלמוד לפירושו של האבן עזרא. ע"ש.

גם בתשובות הרשב"א (סימן תיח) הביא מה שכתב החכם ר' ידעיה הבדרשי אל הרשב"א, ומשבח מאד את גדולתו של האבן עזרא. וראה בספר ייני עם לחמי (ירושלמי). וכן מבואר בשו"ת הרמ"א (סימן ו ד"ה ואח"כ).

ובשו"ת קול מבשר ח"ב (סימן כב) הביא דעת המהרש"ל ושכ"כ אחריו היעב"ץ במטפחת ספרים ח"ב שהפריז על המדה בזה, וגם הר"י אברבנאל שהוא ממכבדי הראב"ע, כתב בפירושו עה"ת פרשת קדושים לענין שפחה חרופה, וענין המצוה לפי קבלת חז"ל הוא בשפחה כנענית, שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין וכו', אמנם הראב"ע כתב שבאמה העבריה הכתוב מדבר, והיא אשר יעדה האדון לו או לבנו, ואין הדבר כן שהרי וכו', סוף דבר אין ראוי לחלוק על קבלה מרבתינו המקודשים ז"ל, כי הם עמדו בסוד ה'. והתימה מהראב"ע שנפתה מדברי הקראים ומפירושיהם לקח הדעת הזה. והגה"ק בעל אור החיים עה"ת שהוא ממוקירי הראב"ע [עיין פרשת וישב (בפס' בת איש כנעני, דפירושו סוחר) שכתב, והגאון הראב"ע כתב ויתכן שהוא כמשמעו, וזה פלא שמתארהו בתואר גאון מה שלא מצאתי בשום ספר אחר], כתב בפרשת תזריע (יג ל) שער צהוב, וראיתי לראב"ע ז"ל שפירש ז"ל, בלשון ישמעאל קרוב מעין הלובן ע"כ וכו', וכפי זה הוא

שהעיד בנהר מצרים. ובאחד הירחונים העיר המחבר הנו', "לא ידעתי היכן ראה שכתבנו רק, והרי גם המעיין בהערה יראה שהכוונה היא פשוטה וכו', ואע"פ שרבים וגם טובים מהאחרונים העירו שקיבלו במקומם את חומרת הרמ"א, בימינו שהדבר קשה מאד, אין לנהוג בחומרא זו. הרי שכוונתנו ברורה כביעתא בכותחא, שאף הרוצים להחמיר כאותם הפוסקים אין מקום כלל לנהוג בחומרא זו בפרט בימינו. ולא כמו שהבין בילקוט יוסף שרק בימינו יש להקל". ע"כ.

אולם הרי לך לשונו של החיים וחסד (עמוד קצ): בימינו שנוהגים להתרחץ מספר פעמים בשבוע, יש להקל לספרדים להתרחץ כבר ביום השביעי. ע"כ. הנה לך שכתב להדיא שבימינו שנוהגים וכו' יש להקל. ועל זה הערנו דבלאו הכי יש להקל. ואם כן מהו שכתב "ולא כמו שהבין בילקוט יוסף וכו'". והרי הדברים כתובים להדיא. וגם מה שכתב שביאר שם דהיינו אף להפוסקים שכתבו להחמיר, הנה לא כתב שם כן, והערתינו במקומה עומדת, שאין אנו צריכים לקולא זו דבימינו נוהגים להתרחץ, אלא בלאו הכי קיבלנו הוראות מרן. ודי בזה.

כו. אבן עזרא, אין לסמוך על דברי רבינו אברהם

אבן עזרא להלכה נגד דברי הפוסקים, דאף לפי סברת האומרים שהאבן עזרא היה תלמודי ופוסק, אם דבריו נגד דעת רוב הראשונים הוי כמו בכל פוסק שאין מתחשבים בדעתו נגד רוב ככל הראשונים. ועיין להתשב"ץ בח"ד (סימן נא), שהאבן עזרא לא היה בקי בדינין. [ראה לשונו להלן]. וכן מבואר ברדב"ז ח"ג (סי' תרמה): ואל תקשה על מחבריהם כי שמא לא היו בעלי הוראה, אלא משוררים, כמ"ש הרמב"ם בספר המצות, על מחבר האזהרות שהוא ר' שלמה בן גבירול. ע"כ.

גם המהרש"ל בס' ים של שלמה (בהקדמה למס' בבא קמא) התרעם על האבן עזרא שנראה כחולק על התלמוד, וכי החכם ר' אברהם אבן עזרא, לא היה בעל תלמודא. ורוב בנינו ופירושו על דרך התכונה והטבעי, וקבלת חיצונות. והתריס בכמה מקומות כנגד חכמי התורה והתלמוד, או מבלי השגחה או מבלי ידיעה. וכבודו במקומו מונח, כי חכם גדול היה, ואין משיבין את הארי. כי אין הולכין אחר פירושו, לא לחיוב ולא לפטור, לא לאסור ולא להתיר. כי עשה כמה פעמים נגד ההלכה, אפילו נגד חכמי המשנה, ונגד אמוראי התלמוד בלי מספר. ואמת שמעתי אומרים עליו, שכך

הראב"ע, שטעה יותר מן הצדוקי. וע"ע ברמב"ן (שמות ל ג). וידוע שהחזקוני מרבה להביא מדברי הראב"ע, אך לא מציינו בשמו המפורש.

והאבן עזרא היתה לו הכרה ואהבה עם ר"ת, ובספר עומר השכחה (דף קכז) הודפס שיר אשר שר ר"ת בכבוד גדול להאבן עזרא, אבי עזרי, ישיבוהו סעיפיו, אשר נתן ידידו בין ענפיו, אני עבד לאברהם למקנה, ואקודה ואשתחזה לאפיו. וראה להלן (ערך אדם) שהאבן עזרא ברא בריה לפני ר"ת, ואמר ראו מה שנתן הקב"ה וכו'. והרמב"ם כתב לבנו רבינו אברהם, לחבב את הפי האבן עזרא ושלא ילמוד שום פירוש אחר רק פירוש האבן עזרא, כי הוא בשכל ישר ובשכל זך, והוא טהור ונקי, ודבריו נעימים, ואין ראוי שיבינם כל אדם. ע"כ. וימי שני חייו של האבן עזרא היו ע"ה שנים, ובפטירתו קרא על עצמו, ואברהם בן ע"ה שנה, בצאתו מחרון אף של עולם.

והראוני שבאיזה ירחון העירו על דברינו, דהיאך כתבנו דנפ"מ בזה לענין אמירת פיוט מי כמוך ואין כמוך בשבת זכור, שהאבן עזרא יסד לאומרו בפרשת זכור, והרי רבי יהודה הלוי הוא זה ש"חיבר" פיוט מי כמוך. ע"כ. אולם הנה המעיין בעין יצחק ח"א (עמוד תמו) יראה דבהערה לא כתבנו שהאבן עזרא "חיבר" פיוט מי כמוך, אלא כתבנו בזה"ל: ועוד נפ"מ לענין אמירת פיוטים קודם נשמת, דאף שיש פיוטים של האבן עזרא, ור' יהודה הלוי, ור"ש אבן גבירול שמוכיחים ש"ייסודם" לאומרם בנשמת כל חי, י"ל שאין לסמוך ע"ז להלכה וכו'. ע"כ. הרי שלא כתבנו שהאבן עזרא "חיבר" פיוט מי כמוך. רק שהאבן עזרא "יסד" לומר פיוטים קודם נשמת. ומה שנתבאר בהלכה למעלה, עיקר כוונתנו היתה לומר הנפ"מ לגבי אמירת הפיוטים, וסמכנו על המעיין בהערה. [ואיני יודע למה דרכו של אותו ירחון להתפס תמיד לדקדוקי עניות, בדבר שאין בו נפ"מ להלכה, בעוד שמחברי הספרים שלהם טועים הרבה בסברא ובראייה ובפירו' דברי הראשונים, ומורים שלא כדין].

וראה עוד באורך אודות האבן עזרא, בעין יצחק שם, ובספר הליכות עולם חלק ג' (עמוד קמד, תצוה אות ג).

כו. אבקת חלב, אבקת חלב של גויים שמעריבים בשוקולד וכדומה [עם הכשר מרבנות] אף על פי שמעיקר הדין אין בזה איסור משום חלב עכו"ם, אחר שידוע שעושים אבקה זו מחלב פרות. וכן דעת החזון

בהיפך מפירוש התנאים, ובמחילה מכבודו אם באנו לחלוק על רז"ל ולפרש מלות התורה בלשון ישמעאל היינו עושים תורת שקר, וכי כעורה זו שפירשו רז"ל בלשון הזהב, ובפירושים כאלו נתן הרב יד לחכמי הדורות לזלזל בכבודו, וכל כמין פירוש זה ישתקעו הדברים ולא יאמרו, וע' גם באוה"ח (דברים לד ו) בפס' עד היום הזה. עכת"ד הרב קול מבשר.

ובשו"ת יביע אומר ח"ד (חור"מ סי' ו) הביא מ"ש בשו"ת אבני נזר (חור"מ סי' קצג), בשם תשובת אבי המחבר הגאון רבי זאב נחום, גאב"ד ביאלה, אודות חולה שיש בו סכנה ע"פ הרופאים, ורפואתו במאכלות אסורות, אם מותר לחולה להמנע מלהתגאל במאכלות אלו. והביא דברי הראב"ע בפר' משפטים (כא יט), שדוקא מכות ופצעים חיצוניים ניתן רשות לרופא לרפאות, משא"כ חולי פנימי ביד ה' לרפאתו, וכמ"ש באסא גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים. ולפ"ז נראה שיש איסור לרפאות עצמו מחולי פנימי ע"י רופא. וע"ש מ"ש עוד. הרי שלמד הלכה מדברי האבן עזרא. ואמנם ביביע אומר שם כתב, והנה דיוקו מהראב"ע שאסור להתרפאות מרופא בחולי פנימי, אף אם היה סובר כן הראב"ע בכירור, נראה דלא סמכינן עליו נגד כל הפוסקים שהתירו להתרפאות במכה של חלל, ולחלל ע"ז שבת (כמבואר באו"ח סי' שכח). וכבר כ' התשב"ץ הנ"ל שהראב"ע לא היה בקי בדינים. ושם כתב לגבי רגל אות קו"ף להדביקו לגגו, שהיא טעות קדומה, שהרי החכם ר"א אבן עזרא ז"ל כתב בספר הנקרא צחות זה לשונו, דע כי כל אות יש לה צורה אחת, והטעם שהוא דבוקה חוץ מהה"א שהיא שני צורות, והנה היא קו באורך קו ברוחב, כי הקו הוא בין שתי נקודות, ואח"כ שמו קו אחר מפורד, ולדבריו אין רגל הקוף מפורד. עוד כ' שם, אין אות יוצא מטור המכתב למטה, רק הקוף והנה הוא כלמ"ד הפוך. עכ"ד. ואע"פ שהחכם ז"ל לא היה רב בקי בדין, אבל כשר היה לעדות, ומעדותו למדנו שכך היו הספרים הקדמונים. עכ"ל התשב"ץ.

ובספר פדה את אברהם פלאגי (מערכת א אות ד) כתב ע"ד שיש לו להראב"ע שיטה על מסכת קידושין בעיון דק, וגם שמביאים התוס' בשמו. ועיין שו"ת שארית יעקב (סי' ע). עכ"ד. (וראה בהגהות לב אבירים אות יא).

ומהר"ח פלאגי בס' כל החיים (מע' ה אות ג) כתב בשם הרב שדה יהושע (פ"ק דחלה, דקנ"ח סע"ד) ששמע בילדותו, שהראב"ע שמזכירים התוס', אינו הראב"ע המחבר פי' על התורה, ומי יודע. ע"כ.

ועיין עוד בלשון הרמב"ן (ויקרא ג ט) שכתב באיזה ענין על

לאותו בשעה שהוא חולב. ע"כ. נמצא שדעת מרן כסברת המרדכי והסמ"ק שהביא בבית יוסף, דאיסור זה הוא בכלל דבר שנאסר במנין, דגם אם בטל הטעם לא בטל הדין. ומשום הכי גם אם אין לעכור"ם דבר טמא בעדרו, בעינין שישאל ישב בפתח בעת שהגוי חולב. אלא דאז לא בעינין שהישאל יעמוד ויראה את הגוי חולב. וע"ש בט"ז (סק"ב) ובש"ך (סק"ה). ובאמת שכן כתב בתשו' מעיל שמואל (סי' יב) שהיא גזרה, והשיב על דברי הרדב"ז (סימן עה) שהכריע דחלב שחלבו גוי אינה גזרה. ע"ש.

ואמנם הפרי חדש (סימן קטו סק"ו) כתב, וכי דייקי בה שפיר אין זה מחזור כלל, דבדודאי חלב של גוי לא אסרוהו אלא היכא דאיכא חשש במילתא משום תערובת חלב טמא, הא לאו הכי שרי, ודין חלב עכו"ם כדין מורייס של גויים שאסרוהו משום תערובת יין, ואם היין ביוקר שרי. והכי נמי אם חלב טמא אינו נמצא במקום אחד, או שנמצא אלא שהוא יותר ביוקר מחלב טהור, אין לאסור שם חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, אלא מותר לילך ולקנות מהגויים חלב שלהם. וכן מצאתי המנהג פה באמשטרדאם. וכן נהגתי אני, זולת קצת יחידים הנזהרים בזה, אבל בעיר שנמצא בה חלב טמא, אף שאין לאותו עכו"ם שקונה ממנו דבר טמא בעדרו, מכל מקום צריך לראות קודם החליבה וכו', הא לאו הכי אסור. ע"ש. וכיו"ב כתב בפרי תואר (סימן קטו סק"א). ע"ש. וכיו"ב כתב החזון איש (יר"ד סימן מא) שאם אין בעיר לא אתון, ולא נאקה, ולא חזירה ולא סוסה, לא שמענו לאיסור. ע"ש.

אולם עיין בשדי חמד חלק ח' (מערכת חלב של גוי, עמוד 89) שהביא בשם האחרונים שהאריכו בדברי הפרי חדש, וסותרו עדותו שנהגו להקל בזה. ע"ש. גם בשו"ת שבט הלוי ח"ו (חיו"ד סי' קי ד"ה וכבר) כתב להשיג על דברי החזון איש, וכתב שנתווכח עמו פנים אל פנים והעלה שהעיקר כהחתם סופר שאסור מכח גזירה במנין, ואפילו שבטל הטעם לא בטלה התקנה. ע"ש. וגם הגאון החזון איש לא היקל בזה אלא לקטנים, כמו שהעיד בשמו הגאון רבי ישראל וועלץ זצ"ל הובאו דבריו בתשובות והנהגות (חיו"ד סי' תמו). ע"ש. ובשו"ת לב אברהם (סימן עד) הביא מכמה אחרוני זמנינו שכתבו, שאין ליתן לקטן חלב עכו"ם, שהדבר פוגם בקדושת הילד ומשפיע עליו לרעה.

גם בשו"ת חקקי לב (חיו"ד סימן כול) כתב, שגם במקום שלא מצוי חלב טמא, אין להתיר חלב שחלבו גוי, ואף במה שהתיר הפרי חדש כשאין בעיר חלב טמא, חלקו עליו רוב הפוסקים, וכן ראוי להחמיר. ע"ש. ובספרו גנוז

איש, הרב זקן אהרן, לבושי מרדכי, ועוד. מכל מקום ראוי ונכון להחמיר בזה. וכבר פשט המנהג אצל קהל רב להחמיר בכל כיוצא בזה. אך אין לעשות מחלוקת עם קרובי משפחתו בעבור זה. וראה בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב' (עמוד צו). ושם נתבאר שחלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, הוא אסור מדינא דש"ס, גם במקומות שאין שם חיה ובהמה טמאה. וכן דעת הב"י.

וע"ש שכתבנו לחקור, במה שאסרו חלב של עכו"ם, האם נחשב כדבר שנאסר במנין, והוא משום גזרה שלא יבואו לערב בחלב זה חלב טמא, ודמי לאיסור גבינות של עכו"ם, שהוא משום גזרה שמא מעמידים אותם בקיבה טמאה, או דחלב עכו"ם לא חשיב בכלל דבר שנאסר במנין, אלא רק מחשש תערובת, ונפ"מ היכא שאין חשש לתערובת חלב טמא, וכגון שאין גמלים מניקות בעדרו, וכן היכא שחלב בהמה טמאה הוא יקר יותר, מותר לשתות חלב עכו"ם.

ונחלקו בזה הראשונים, דהמרדכי נהויב בבית יוסף יו"ד סימן קטן כתב, דאף אם אין בהמה טמאה בעדרו יש להחמיר להיות הישראל שם בתחלת החליבה, פן יערב או ישים הגוי חלב טמא בכלי קודם שיבא הישראל. וכן כתב הסמ"ק. ומבואר דסבירא להו דטעם איסור חלב שחלבו גוי הוא מטעם גזרה והוי ככל גזרות חז"ל, דחשיבי כדבר שנאסר במנין, ואין יכולים להתירו גם כשבטל הטעם.

אולם בשו"ת התשב"ץ (חוט המשולש סימן לב) נשאל על מה שהיו נוהגים לשתות חלב עכו"ם שהובא ממקום שידוע שאין שם גמלים מניקות, והשיב, דחלב שחלבו גוי אינו כדין גבינה שנאסרה במנין, אלא הוא מחשש תערובת חלב טמא, ואם בטל הטעם בטל הדין. והוכיח כן מהסוגיא בע"ז (לה:). ומדברי הרמב"ם. ושכן דעת אביו הרשב"ץ. וכן במקום שחלב בהמות טמאות יקר מן הטהור, מותר לשתות חלב עכו"ם. ע"ש. ומבואר להדיא דתפס שאין איסור זה ככל האיסורין שחז"ל גזרו, אלא הוא מטעם חשש תערובת חלב טמא, וממילא כל שאין חשש זה אין בדבר איסור. גם בשו"ת הרדב"ז חלק ב' (סימן עה, אלף קמו) כתב, דאין איסור זה ככל גזרות חז"ל שהם דברים שנאסרו במנין, אלא אם אין לחוש לתערובת חלב טמא, החלב מותר.

ומרן בש"ע (סימן קטו סעיף א') פסק: חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אסור, שמא עירב בו חלב טמא. היה חולב בביתו וישאל יושב מבחוץ, אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו מותר אפילו אם אין ישראל יכול

אעפ"כ הגזרה עדיין לא חלה כל זמן שהישראל לא לקח, ואם העכו"ם עושה חמאה מותר, ולכן היכא דאין לחוש לתערובת כמו בזה"ז, נשאר האיסור רק משום דבר שבמנין, וא"כ היינו דוקא מה שהיה בפירוש הגזירה, היינו דהישראל יקנה חלב העכו"ם לעשות חמאה, אבל חמאה של עכו"ם הא לא נאסר במנין, ממילא החמאה מותרת אחר שאין לחשוש משום תערובות.

גם בשו"ת זקן אהרן וולקין חלק ב' (סימן מד) כתב, שיש להתיר אבקת חלב אפילו לגדולים, משום דחשש דבר טמא לא שייך בבית חרושת גדול כזה, ובפרט שדבר טמא אינו מצוי בינינו, ומשום דבר שנאסר במנין נמי אין לאסור, דכיון שנעשה לאבקה, ובא בתערובת, פנים חדשות באו לכאן, ואינו בכלל הגזירה. והביא דבריו בשערים המצויינים בהלכה חלק א' (סי' לח סעיף יב). ע"ש.

והגאון החזון איש (יורה דעה סימן מא סעיף ד') כתב, דאבקת חלב אינה ענין לגבינה וחמאה, דגבינה נעשית על ידי הפרשת המים מן הגוש, והפרשה זו נעשית על ידי החימוץ שנותנים בחלב, והחמאה נעשית על ידי תנועה ונדנדוד של החלב, או על ידי חימום על האש לקלוט את השומן הקפוי, וטבע של ענינים אלו אינו בחלב טמא. אבל אבקת חלב נעשה על ידי אויר חם ויבש והלחות של החלב כלה באויר, והיבש של החלב נשאר. ופעולת זאת אין לה צורך לטבע של הפרשה, ואפשר לייבש כל דבר לח, ואפשר לייבש חלב טמא כחלב טהור, ויש כאן חשש של חלב טמא לגמרי או לתערובתו, ואין הבדל בין חלב עכו"ם לאבקת חלב. ואמנם כשיש פיקוח ממשלתי על החלב שלא יערבו חלב טמא בחלב טהור, והם צפויים לעונש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולכות דמרתות, וכיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה, והפרי חדש כתב, שאם החלב טמא הוא ביוקר, יש להתיר כמו במורייס וכו'. ואף למאי דקיימא לן לאסור, היינו משום חלב דביני אטיפי, אבל אם היה אפשר להבטיח מחלב טמא לא היו אוסרין, וכן התירו באין בעדרו בהמה טמאה, וכיושב בצד העדר וכו', ואם אין בכל העיר בהמה טמאה הדין נותן דהוי כאין בעדרו טמאה ויושב בצד העדר וכדברי הפרי חדש. וע"ש עוד. ומבואר מדבריו שדעתו להקל אף בחלב עכו"ם כשיש פיקוח ממשלתי שלא לזייף, והוא הדין באבקת חלב.

אלא שבשו"ת קנין תורה בהלכה חלק א' (סימן לח) כתב בכוונת החזון איש, שלא התיר בזה אלא בימי המצור אחרי המלחמה, שלא אכלו בשר או דגים, ולכן היקל בזה לחלשים שלא יגיעו לידי סכנה. וכן שאל להגאון הסטייפלר זצ"ל ואמר לו שכן צריך לפרש בדברי

חיים (מערכת חית אות טד) הוסיף, ועתה חדשות אני מגיד כי בא אלי יהודי כשר והעיד איך ראה לגוי אחד שעירב חלב בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, ושאל לו על מה ועל מה עשית זאת, והוא השיב כי לפעמים אינו נמכר החלב באותו יום ומתחמץ ועל ידי נתינת חלב בהמה טמאה בתוך החלב הטהור הוא מעמידו לבל יתחמץ. ועל כן צריך כל ירא ה' מלבד שהוא לא ישתה מחלב שחלבו גוי אם לא ראהו, גם אם יראה אחרים ששותים שיגעור בהם עד מקום שידו מגעת, כי כל ישראל ערבים זה לזה. וע"ש שצייין להרבה מקורות בדין חלב שחלבו גוי.

ולכן העיקר לדינא לאסור בחלב עכו"ם גם במקום שאין חלב טמא מצוי, וכדעת מרן הש"ע ורוב האחרונים. ואמנם סברת הפר"ח והפרי תואר חזיא לאיצטרופי להקל עם עוד סניף נוסף, ובפרט שכמה מגדולי האחרונים כתבו, שיש ללכת אחר הוראות הפרי חדש, וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סימן מג אות ט') בשם מהר"י נבון בשו"ת נחפה בכסף, שכל דברי הפר"ח סולת נקיה, אלא אם כן נתבאר בדעת מרן הש"ע היפך דבריו. ע"ש. ולכן בנ"ד [דנראה דעת הש"ע להחמיר] אף שאין אנו סומכים על הפרי חדש נגד פשיטות דעת מרן, מכל מקום חזי לאיצטרופי לסניף. [וראה עוד בשו"ת משנה הלכות ח"ד (סי' קג), ובשו"ת מנחת דוד ח"ד (סי' קז אות ז)]. ע"ש.

אבקת חלב עכו"ם בשוקולד ובמעדנים, ועתה נבוא לבאר דין אבקת חלב המעורבת בשוקולד או שאר מוצרי חלב, דיש מקום לומר דגזרת חכמים היתה על חלב שחלבו עכו"ם, אבל לא על תערובת של אבקה שכבר מעורבת במוצר שלפנינו [ואין הנידון אם מותר לעשות האבקה, אלא אחר שהאבקה כבר נעשית]. ובוזה איננו בגדר דבר שבמנין אליבא דכולי עלמא, ונשאר רק החשש כשלעצמו דאולי מעורב בו חלב טמא, וכדי להפיג חשש זה די במה שהרבנות תברר שמדובר באבקה הנעשית באופן קבוע מחלב פרות בלבד, ובנוסף לכך הרי יש חוק מדינה האוסר לערב סוגי חלב עם חלב פרות. ויש עונשים כבדים על העובר על חוק זה, שהוא בבחינת מירתת, ואומן לא מרע אומנותיה. וגם לא מצוי אצלם בעדר בהמה טמאה.

ודומה לזה דנו האחרונים לענין חמאה של עכו"ם, שיש שטענו דרק ליקח חלב של עכו"ם ולעשות גבינה זה היה בכלל הגזרה דחלב של עכו"ם, אבל הגזירה לא היתה על דיני תערובות, וממילא על מה שלא היתה הגזרה חזר הדין דדבר שאין לו עיקר מן התורה בטל ברוב, וכמו שכתב כן בשו"ת לבושי מרדכי (סי' כב) בתשובה להגרי"א הרצוג זצ"ל, עוד בהיותו גאב"ד דדבלין. וכתב עוד, דאף שידענו שכוונת העכו"ם היתה לעשות הגבינה או החמאה,

גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק טז (סימן כה) בתשובה למרן אאמ"ר שליט"א, העלה להקל בנידון שוקולד המעורב בו אבקת חלב, וז"ל שם: למע"כ רב אחאי גאון ידי"נ וידי"ע הגאון הגדול הראשון לציון מוהר"ר עובדיה יוסף שליט"א, לעשות רצונו חפצתי שביקשני לכתוב את חוות דעתי על השאלה ששאל נשאל מאת הרבנות ד"ק ציריך, אם ישנה אפשרות לייבא מוצר שוקולד משוויצריה לשם מכירה בישראל. כי התברר, שכל המוצרים מהם מייצרים את השוקולד הם כשרים למהדרין ללא כל פקפוק וחשש, וגם החומרים המעמידים [אמולסיפיי] הם כולם מחומרים צמחיים ללא שום חשש כלל של ערבוב שומן, או איזה יסודות אחרים מן החי. ברם קיימת בעיה אחת, שהיא החלב המסופק עבור השוקולד, ויצאנו למחלבות המייצרות אבקת חלב עבור השוקולד [מחלבה אחת] והתברר ללא פקפוק וללא כל חשש כי הכל מיוצר מחלב פרות טהור, ללא שום תוספת איזה שהיא. וקיים בשוויצריה איסור חמור מטעם הממשלה של תוספת איזו שהיא [מחוץ לחלב] לאבקת החלב. ונידון השוקולד עדיף מנידון הרב לבושי מרדכי הנ"ל, שהרי כאן מלבד האבקת חלב הרי מעורבים במוצרי השוקולד עוד חומרים אחרים כשרים בתכלית ההידור, והמה צמחיים ללא שום חשש כלל של עירבוב שומן או איזה יסודות אחרים מן החי. ועל סוג כזה בודאי לא דיברו חז"ל, ולא היה זה בודאי בכלל גזירת הדבר שבמנין [אפילו למאן דאמר שגזירת החלב של עכו"ם נחשבת לגזירת דבר שבמנין]. והגם דההיתר בזה הוא ברור, מכל מקום לשופרא דמילתא ומהיות טוב יעמידו משגיחים לא רק בשעת ייצור השוקולד, ובשעת ייצור אבקת החלב עבור השוקולד, אלא לשמור גם בעת החליבה, והגוים ידעו שבכל עת ורגע ישנה אפשרות להופעה פתאומית במקום זה או במקום אחר, בלי לדעת מראש איך ומתי, ויהיה נקרא זה כיכולים לראותו וכיוצא ונכנס. ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חיו"ד סי' יא). ע"ש.

ואמנם כבר נהגו החרדים לדבר ה' להקפיד שלא לאכול אבקת חלב נכרי, וראוי מאד להחזיק בחומרא זו, וליקח אך ורק ממתקים בהיכשרים מהודרים שאינם נזקקים להיתרים הנ"ל. ובפרט דקדש עצמך במותר לך.

כה. אבקת רוכל, תשובות אשר השאיר אחריו ברכה

מרן רבינו יוסף קארו, בעל השלחן ערוך. מתשובותיו אנו למדים כי מרן זכה למעמד זה בגלל ענותנותו וגדלות רוחו שבאו לידי ביטוי בדבריו גם בשעה שאנשי

הגאון החזו"א. וגם הגר"י וועלץ [הנ"ל] שמע כן מפי החזו"ן איש, שלא היקל בחלב עכו"ם אלא לילדים קטנים, או לילדת הנמצאת בתוך שלשים יום ללידתה שדינה כחולה. אבל בשאר אדם אין היתר.

ובשו"ת הר צבי (חלק יורה דעה סימן קג"ק) נשאל ע"ד אבקת חלב תוצרת ארה"ב, והשיב בארוכה לצדד בכוחא דהיתרא, דאבקת חלב איננה בכלל הגזירה לא בחלב ולא בגבינה, ולא נאסרה במנין, ולכן מכיון שתנאי הבית חרושת מפורסם שאבקה זו נעשית דוקא מחלב פרה ולא ממין אחר, זה מותר, ובפרט שיש עונש על המזיף, לכן אין מקום לאסור את המותר ולעשות גזירות מעצמנו, והוא עדיף מחמאה, ולכן יש לומר דאבקת חלב כולי עלמא מודים דמותרת היא לאכילה. ע"ש"ב.

גם בשו"ת ישכיל עבדי חלק ה' (יורה דעה סימן ט') כתב, דבענין אבקת חלב, מכיון שהאבקה נעשית על ידי נכרי, הוה ליה כעשיית הגבינה בידי נכרי לצורך ישראל, דלא באו לידי ישראל באיסור בעינייהו, רק אחר שנקרש, דהיינו אחר עשיית האבקה, שנקרש החלב ונעשה אבקה, ושפיר מותרת לישראל בדיעבד לדעת הרמ"א. וראה במה שכתב בחלק ג' (יורה דעה סימן ו') ובחלק ד' (יורה דעה סימן א') דיש להתיר בדיעבד בגוי שעושה הגבינה והישראל רואהו, ולא ראה החליבה, וכן אפילו בלכתחלה בראה תחלת החליבה. אלא שאין זה אלא באם הנכרי עצמו עושה הגבינה לצרכו למכרן לישראל, דהיינו שנשאר ביד העכו"ם עד אחר עשיית הגבינות, דמעולם לא חל עליהם האיסור של חלב שחלבו נכרי ואין ישראל רואהו. ואמנם טעם המחמירים באבקת חלב הוא מפני החשש שאולי אלים כח האש של המכונה שעושה האבקה, שאפילו חלב טמא יכולה להקפות, גם מטעם דאף שנקרש על ידי גוי, הרי אחר שחזר ונעשה חלב חזר לברייתו, ואיסורו הראשון.

אמנם כבר עמד על זה בשו"ת הר צבי הנ"ל וכן בירחון מוריה תשרי תש"ה, והוכיח במישור דאין מקום לחששות אלה. וסיים שם, שאיני רואה מקום חשש בעשיית גבינות מאבקה, ואפילו בחלב ממש מאבקה, כבר העלו להתיר בפרט בזמנים אלה וכו'. ע"ש.

וכן כתב בשו"ת ישיב משה ח"א (סי' רט) להתיר בפשיטות, באומרו דלא חיישינן לתערובת חלב טמא באבקה, כיון דחלב טמא הוא ביוקר וגם אינו מצוי וכו'. וכתב עוד, שאין לחוש שיבואו להתיר כל חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, שזה בכלל גזרה חדשה, ואין אנו יכולים לגזור גזירות מדעתינו. ע"ש.

גם בשו"ת דבר יהושע (חלק יורה דעה סימן יז) העלה להקל באבקת חלב. ע"ש.

לפרנסם כראוי. ושוב חזר והדגיש שהיבם נשוי אשה אחרת, ויש לו בנים ממנה, והוא דל ואין לו לפרנס ביתו כאשר ידוע ומפורסם לכל יודעיו ומכריו, וגם שכוונתו לדבר עבירה כאשר פיו ענה בו, וזה האיש מחליש כח התורה ולומדיה, וגם שהיבמה אשכנזית ולא ספינן לה איסורא בידיים וכו', ומצינו שאפילו באיסור דרבנן צריכים לקיים חומרא מקום שיצא משם, וכ"ש באיסור דאורייתא, ועל אחת כמה וכמה באיסורי כרת, לכן אי אפשר לייבם אותה וכו'. ע"ש. ומדהוצרך מרן להאריך ולצרף כמה טעמים אדרבה מוכח דאי בלאו הני טעמי אין הכי נמי הגם שהיא אשכנזיה, יבום קודם, מדין קמא קמא בטיל, ורק בגלל הני טעמי, ובפרט שאין לו כדי לפרנסה, וגם מכריז שכוונתו לשם עבירה, לכן ליכא הכא דין דקמא קמא בטיל, דבכה"ג חליצה קודמת. ועיין בתשו' הריב"ש (סימן א') שיש לב"ד לעיין הרבה בדבר אם השני נשוי אשה אחרת, אם אפשר לו לפרנס שתיהן לפי כבודו וכבודן, שאל"כ לא שבקינן לי' אלא משיאין לו עצה ההוגנת לו [לחלוץ], כדאמרין (בפ' החולץ מה). גבי מתני' דד' אחין נשואין ד' נשים ומתו וכו'. ע"ש. ועיין בש"ע (אהע"ז סימן קסא ס"ח) שכתב, היו לו ארבעה אחים, ומתו, ונפלו נשותיהם לפניו, אם היה עשיר ויכול לזונן, אם ירצה ליבם את כלם, מיבם, ואם לאו, חולץ למי שירצה מהן, ומיבם למי שירצה מהן, אחת מכל בית. ע"כ. הרי שאין לו כדי לפרנסה אינו מייבם אלא חולץ.

ומעתה איני יודע מה הכריח את החכם הנ"ל להורות שכל עדה מבני עדות המזרח ימשיכו במנהגם גם כאן בארץ ישראל, נגד דעת מרן המרא דאתרא, מכח קושיא שאינה קושיא כלל, ובקצת עיון היה רואה שאין לדבריו שום אחיזה, וממילא הדרנין לדברי מרן דקמא קמא בטיל. ומשה אמת ותורתו אמת.

על התימנים להחמיר בארץ ישראל כדעת מרן - ומה מאד תמהתי על הרב רצאבי שכתב בהקדמה לספר אגדתא דפסחא (עמוד 17) "שראיות מרן אינן מוכרחות". וע"ש שהביא תשובת האבקה וכל בסימן רי"ב, דקמא קמא בטיל, בדין ריאה הסרוכה וכו' דכיון דהספרדים באותו מקום מרובים על האשכנזים, צריכים הם לנהוג כהספרדים, כי הראשונים שבאו בטלו לגבי הספרדים, והו"ל ככולהו ספרדים, וגם כשקדמה קביעות כת אחת בעיר, אף כשיבואו קהל גדול מהדרים שם בראשונה, יש להם לנהוג כמנהג בני העיר הראשונים. וסיים הרב רצאבי: "ועיין שם ראיותיו לזה, אמנם אינן מוכרחות, כי יש לחלק בסוג המנהג כמבואר למעייין". ע"כ.

ריבו יצא כנגדו בחריפות, בשאלה שנשלחה על ידו לרבי יוסף טאייטצק בשאלוניקי, וכותב לן מרן, אחרי שזכיתי לחזות בנועם זיו יקרך, תיקר נא נפשי בעיני הדרתו, להעמידם על נכון דין מקוה המים וכו', ולאחר שמרן מביע את דעתו בענין, מוסיף, הן אמת נכון הייתי במחשבה זו, ונכספה וגם כלתה נפשי לדעת ממוצא דבר שרשן של דברים וטעמם (סימן נ'). ובשעה שהגיעה לידו תשובת הר"י טאייטצק, החזיר לו מרן את הערותיו בתארו אותו בתוארים נשגבים ביותר.

ואמנם באבקה רוכל מצינו כמה תשובות של חכמי הדור, כמו בסימן כא, וסימן קמ, תשובה מרבי דוד בן אבי זמרה, ונערכה לדפוס על ידי בנו של מרן. וכן סימן קמא הוא לרבי שלמה אבסבאן, וכן סי' טז הוא למהר"י קורקוס, ועוד. אולם רוב ככל התשובות הם של מרן עצמו. ועיין למרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רמ"ט סק"ה) שהביא דברי הכנסת הגדולה בשם מהר"ר מתתיה טריויש, וכתב, ובתשובות מרן כתיבת-יד שבידי מצאתי תשובה זו, ככל הלשון שהביא הכנסת הגדולה, וחתום בסוף התשובה מרן ז"ל, ואנחנו לא נדע קושט דברי אמת אם היא למרן ז"ל. ע"ש. והגאון רבי כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל חלק ב' (סימן ק"ס) כתב, שמסתמא כיון שחתום מרן על התשובה שבאבקה רוכל, היא בודאי למרן ז"ל. ואפשר שתשובת מרן הנ"ל נשארה בין תשובותיו של ה"ר מתתיה טריויש בלי חתימה, וחשב הכנסת הגדולה שהיא לה"ר מתתיה.

ועיין בספר עין יצחק חלק ג' (עמוד קלד) שכתבנו לתמוה תמיהה רבתי על מי שרצה לומר שהתשובה באבקה רוכל סימן רי"ב, בדין קמא קמא בטיל, אינה ממרן עצמו, אלא מבנו רבי יהודה, והחליט כן אחר שראה סתירה בדברי מרן, שבתשובת מרן בשו"ת בית יוסף (דיני יבום וחליצה סי' ב') נשאל בדין אשה אשכנזיה שנשאת לספרדי, ונפטר בלא בנים, ואינה חפצה ביבום, ופסק מרן שיעשה חליצה. ואי נימא דהתשובה בדין קמא קמא בטיל היא ממרן עצמו, אם כן אמאי לא פסק מרן דיבום קודם, דהא רוב היישוב בצפת בזמנו של מרן היו ספרדים, והאשה האשכנזיה הנז' בודאי בטלה מדין קמא קמא בטיל. ומכח קושיא זו הכריח שהתשובה בסימן ריב אינה ממרן. ולכן קבע שעל כל עדה להמשיך במנהגיה אף אם הם נגד דעת מרן הש"ע.

ותימה תימה אקרא איך לא שת לבו לדברי מרן בתשו' הנז' שכתב, שהיבם יש לו בנים ואין לו כדי

ההוא לפסוק כמותו, וכן מבואר בתשובת הריב"ש (סימן קסח). אלא שמרן החיד"א בשם הגדולים (ערך וידאל) פקפק בזה. אך החות יאיר [הובא בפתחי תשובה חו"מ סימן כה סק"ב] כתב, שכל מה שסתם לנו מרן הש"ע ולא חלקו עליו הבאים אחריו, הוה ליה כדבר משנה, וכשהרמ"א מביא דעת החולקים ומסכים עמהם, הוה ליה דבר משנה. ומשמע דכל היכא שהרמ"א והבאים אחריו [כמו הש"ך והמג"א] לא חלקו על מרן הש"ע, דברי מרן הם כדבר משנה. וגדולה מזו כתב באורים ותומים (חו"מ סי' כה) שאין לומר קים לי כנגד הש"ע והרמ"א, וכן ראה דינים מומחים שדנין כן. וכן הוא דן. גם החתם סופר (יו"ד סי' שכז) כתב, ולענין הלכה מי ירים ראשו נגד הסכמת הב"י וכו'. ע"ש. וראה עוד להלן מערכת ב' אות פא.

ועיין בנחלת שבעה ח"ב (סי' ג) שהביא מהגאון מהרש"ק שכתב לו, **שימכור את ספרי הש"ך והט"ו ויקנה את הבית יוסף**. ונודע מ"ש הרמ"א עצמו בתשובתו (סימן מח) שכל החולק על מרן כחולק על השכינה. ומדבריו דנו הרבנים בס' מגיני ארץ (יר' תרס"ד) שצריך לקיים פס"ד של הב"י. ובשו"ת כך של רומי (סי' יט דף פג) כתב, וגם בענין אם יכולים מע' האשכנזים שבאר"י לומר קים לי נגד מרן, כבר בזה הארכנו במקום אחר ועדיין לא נתיישבנו בדבר. ונראה שהוא מסופק בזה אם האשכנזים אף באר"י הוראת הש"ע.

ומה שציין לתשובת הרשב"א בח"א סימן רנ"ג, כבר כתבנו באורך בעין יצחק חלק ג' (עמוד ק) לדחות הראיה מתשו' הרשב"א, והם דברים פשוטים שכל מעיין ישר יודה על האמת שאין לקעקע דברי כל האחרונים בקבלת הוראות מרן מפני תשו' הרשב"א הנ"ל, דהא הרשב"א הדגיש בדבריו שאם חכם גדול "רואה ראייה" לאסור, והיינו בראשונים שיכולים להביא ראייה מג' נגד ראשן אחר, אבל אנן בדורות האחרונים אין לשום חכם כח להביא "ראייה" מהגמ' לאסור נגד איזה ראשון, והרי רוב ככל דברי הבית יוסף מיוסדים על פי הראשונים, והיאך חכם גדול יוכל להביא ראייה נגד ראשון. וראה בזה באורך בעין יצחק ח"ג שם. ועיין עוד בעין יצחק ח"א ריש כללי האחרונים בחומר הדבר שלא לחלוק בראיות על הראשונים.

ועוד ראיתי להרב רצאבי שכתב בהסכמה לספר מבוא השלחן, כי על התימנים להמשיך במנהגם כדעת הרמב"ם נגד מרן, מטעם שהוא מנהג קדמון, וכשם שהספרדים נוהגים במנהגים קדומים נגד מרן, הוא הדין לתימנים שימשיכו במנהגם הקדמון נגד מרן.

ותמיהני טובא היאך כתב לשון כזו על מרן הקדוש ע"ה, שח"ו ראיותיו אינו מוכרחות, ודוחה דבריו בגלי חטיא, ומי אנחנו שנבטל במחי יד ראיותיו של מרן, ונחלוק עליו אחר שגם בתימן קיבלו את כל הוראותיו של מרן הש"ע ועשו דבריו עטרה לראשם. [זולת במקומות שפסק דלא כהרמב"ם, לדעת כמה מפוסקי תימן, כמו שהארכנו בעין יצחק חלק ג]. והוא עצמו כתב שם בזה"ל: ואע"ג דמזמנו של מרן נתפשטו פסקיו של מרן השלחן ערוך, אצל הספרדים בארץ ישראל ובשאר מקומות, אף נגד הרמב"ם שהיה מאריה דאתרא מקודם לו באותם מקומות, כמ"ש הב"י בעצמו באבקת רוכל סימן לב, וא"כ לכאורה אף שבחול"ל היה מנהג תימן לפסוק כהרמב"ם מ"מ בארץ ישראל יש לשנות ולעשות כהב"י מאריה דאתרא וכו'. עכת"ד. הנה שגם הוא מודה על קבלת הוראות מרן, ואם כן היאך דחה דבריו וכתב לשון כזו על מרן הקדוש.

ומה שהמשיך שם וכתב לחלק בין כשיחידים באים למקום שיש מנהג אחר, דבזה אינהו מגרר גרירי בתר מנהג המקום אשר באו שמה, לבין כשבאים קהילות קהילות, דבכה"ג חייבים הם לנהוג כמנהג אבותיהם, ולא אמרינן קמא קמא בטיל, ודינם נמי כשתי קהילות בעיר אחת, שכל אחת מחזקת במנהגיה, ואין בזה משום לא תתגודדו, וכדכתב הפר"ח (בסימן תצ"ו בדיני מנהגי איסור אות י"ט) בשם מהריב"ל בתשו' (ח"ג סימן י'). ע"ש. הנה בהמשך דבריו הודה שלדעת מרן אין לחלק כן, ולכן כתב שראיותיו של מרן אינן מוכרחות, כי יש לחלק בסוג המנהג. והיינו, דמרן עצמו לא סבירא ליה לחלק כחילוקו של המהריב"ל. ואם כן תמיהני מה ראה לנכון לתפוס כאן כסברת המהריב"ל נגד מרן, ולדחות בקל דברי מרן, וכנראה שמרוב רצונו שהתימנים ייבדלו ויהיו לקהלה בפני עצמה, נדחק לכתוב כן על מרן הק'.

יחס חכמי אשכנז לפסקי מרן הש"ע - ומה שציין שם לדברי החזון איש (יו"ד סימן קנ סק"ו וסק"ז) הנה נודע שהאשכנזים לא קיבלו עליהם הוראה זו דקמא קמא בטיל, וכמ"ש בפנים מאירות ועוד אחרונים, אבל הרי בני תימן קיבלו עליהם הוראות מרן, וכנז'. ועיין להחכם צבי (סימן סא) ובשו"ת כנסת יחזקאל (סי' צג) שכתבו, שבכל תפוצות אשכנז ופולניא נהגו כהרמ"א. ע"ש. ונודע שחכמי האשכנזים מכנים את מרן הב"י בתואר המחבר, ונראה מזה שלא קיבלו הוראותיו כל כך כמו הספרדים. וכיו"ב ראה ביד מלאכי בכללים שהביא משם כנסת הגדולה, שכאשר המגיד משנה מכנה את הרמב"ם בשם המחבר, נראה שאין דעתו נוחה בדין

כט. "אבר מן החי", נתינת ספק אבר מן החי לבן נח, תליא בפלוגתא אי ספק דאורייתא לחומרא מן התורה או מדרבנן, וכן לגבי ספק גזל בבן נח, וכן בספק עריות ושאר מצוות של בני נח, דאי נימא דספק דאורייתא לחומרא מה"ת, ממילא גם בספק חשיב כאבר מן החי ואסור בבן נח. אבל אי נימא דאיסור הספיקות הוא מדרבנן, חכמים אסרו על ישראל, ולא אסרו על בן נח, וכיון שמה"ת ספק אבר מן החי שרי, מותר ליתנו לבן נח. אך י"ל דגם אי נימא דספק דאורייתא לחומרא מה"ת, אכתי איכא למימר דשרי ליתן לבן נח ספק אבר מן החי. והדבר תלוי במה שיש לחקור אם איסור ספק דהוי מה"ת הוא בכלל האיסור, או שהוא איסור נוסף, וא"כ באיסור נוסף זה לא נצטווה בן נח. וכ"כ הפמ"ג בספרו תיבת גומא (פרשת נח אות ב'), וראה עוד באורך בספר אהבת מרדכי (סי' ג), ובילקוט יוסף איסור והיתר כרך א' (עמוד קנז).

ואחר כתבי זאת מצאתי בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' יז אות י') ובח"י (חיו"ד סי' א') שהאריך בזה, והביא מ"ש בשו"ת פני יהושע (חיו"ד סי' ג), שבזה"ז איסור הושטת אבר מן החי לבן נח הוא מדרבנן, כמ"ש (ב"ק לח). עמד ויתר גוים, ראה ד' מצות שקיבלו בני נח ולא קיימום, עמד והתירם להם, וא"כ מה"ת אין איסור. ותמה עליו החת"ס (חיו"מ ר"ס קפה), דהא מסקינן דהא דהתירם להן היינו שאפילו אם מקיימים אותן לא יקבלו שכר כמצווה ועושה, אבל מיענשו עליהו, ולפ"ז המכשילים עובר בלאו דלפני עור מה"ת. ע"ש.

וכן הגר"ח אבולעפייא בעץ החיים (ר"פ וישב) הביא מ"ש מהר"ש אלגאזי בספר אהבת עולם שהבין דמ"ש עמד והתירן להם, דהיינו שהותרו לגמרי, ותמה עליו שזהו רק לענין שלא יקבלו שכר, אבל מ"מ נענשים אם עוברים עליהן. וכמ"ש רש"י (ע"ז ו): "ונהי דאמרינן עמד והתירן להם, מיהו אל יעברו על ידך, שהרי עתידים הם ליתן את הדין". וע"פ זה תמה ע"ד מהר"ש אלגאזי שדן להתיר לב"נ בזה"ז לעסוק בתורה, הואיל והותרו אף בגזל ועריות. וכתבתי ע"ז, דלכאורה אין הכרע מפ"י רש"י הנ"ל, דאדרבה ממה שהאריך בדבריו, "מיהו אל יעברו על ידך", משמע קצת דמדרבנן בעלמא הוא. ושכ"כ הפני יהושע שם. עכת"ד.

ועיין בלח"מ (פ"י מהל' מלכים ה"ט) דמ"ש הרמב"ם שבן נח שעוסק בתורה "חייב מיתה", אבל אינו נהרג ע"ז, היינו רק מדרבנן. ולכן אינו נהרג. ומבואר שיש ציווי

ותמיהני, דמה דימיון יש בין הדברים, דגם הספרדים רק במנהג קדום שנהגנו בו בארץ ישראל אתריה דמרן, בזה עבדינן נגד מרן, ובאמת שאינו נגד מרן, שהרי מרן עצמו בהקדמתו כתב שלא בא לעקור מנהגים קדומים שפשטו במקומו קודם שפשטו הוראותיו, אבל במנהגים קדומים שהיו בארצות תבל, לאחר שהגיעו לארץ, קמא קמא בטיל, וכל המנהגים הקדומים בטלים כלפי תושבי הארץ הזאת. ורק במנהגים שנהגו כאן באר"י גופא, בזה לא קיבלנו הוראות מרן במקום מנהג.

ומה שכתב שם שכל אחד יורה לבני עדתו, פליאה עצומה היא לכתוב דברים כאלה, אחר שיש לנו תשובת מרן באבקת רוכל דקמא קמא בטיל, וא"כ מה זה שכל אחד יורה לבני עדתו, לעשות כתות כתות, ואם התימנים קהלה בפני עצמה, והמרוקאים קהלה בפני עצמם, והבוכרים והתוניסאים והבבלים קהלה בפני עצמם, אם כן למי השארת הוראות מרן. ומה נעשה עם עדותם של כל גדולי הדורות, דור אחר דור שקבלנו הוראות מרן, ונקטי לדינא הוראת מרן דקמא קמא בטיל. ואף שיש שחלקו על מרן בדין קמא קמא בטיל, מכל מקום הרי קיבלנו הוראות מרן, וכיון שדעתו דקמא קמא בטיל, כך יש לנו לתפוס.

ומה שכתב עוד שחלילה לנגוע ולפגוע בזולתו, גם זה תימה עצומה היא, מה שייך כאן פגיעה, הרי בדבר הלכה עסקינן, ויסוד גדול בקבלת הוראות מרן, מדין קמא קמא בטיל, ואין כאן שום פגיעה ח"ו בכבוד בני תימן, ואטו מרן כאשר כתב בתשובה כתב דקמא קמא בטיל, לא חשש שהחדשים מקרוב באו יפגעו.

וע"ש שהערנו ממה שכתב מרן אאמו"ר בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חאהע"ז ס"ס יט), שאשה תימניה יכולה לטעון טענת מאיס עלי, וכדעת הרמב"ם, נגד דעת מרן הש"ע. וכתבנו ליישב הדברים כיעו"ש.

והן עתה הראוני בהסכמת מרן אאמו"ר לשו"ת אדני פז, שכתב בזה, בזה"ל: הנה אותה תשובה של דין מאיס עלי, היתה נחוצה לשעתה, בהיות שהיה חשש גדול לביה"ד פן האשה תצא לתרבות רעה. ולכן צירפנו עוד כמה סברות וספיקות לדון בה כדין הגאונים שדנו כחמש מאות שנה כדעת הרמב"ם. ועת לעשות לה' הפרו תורתך. ואין ללמוד משם לשאר דינים. וכבר הבאתי שם חזיון לדברינו עפ"ד המשאת משה ומשחא דרבוותא ועוד, ואכמ"ל. עכ"ל מרן אאמו"ר. ודבריו אלה קילורין הם לעינינו.

ואמנם בשו"ת הרשב"ש (סימן תרי בד"ה ובפ"ה כתב) מבואר, שאם האבר מן החי אסור רק מדרבנן, מותר למוכרו לבני נח, אבל אי הוי דאורייתא אסור למוכרו לבני נח, משום לפני עור לא תתן מכשול, כיון שהם מוזהרים על אבר מן החי. ע"ש. ולא זכר שר מדברי רש"י הנ"ל, ונראה דס"ל שהרמב"ם (בפ"ה ממאכלות אסורות ה"ו) שכתב דבאבר המדולדל, יש איסור מה"ת אלא שאין לוקים עליו, חולק על רש"י גם בסברא זו. שדבר שאינו אסור אלא מדרבנן, אין איסור להושיטו לבני נח, כי אין כח ביד חכמים לגזור על בני נח. והרי בתוספתא (פ"ט דע"ז) מבואר שאסור לבני נח. ובספר העמק שאלה (פרשת נח שאילתא ו' סק"ג) כתב להוכיח כד' הרמב"ם, דאבר המדולדל איסורו מה"ת.

גם יש להעיר ממ"ש הרמב"ם (פ"י מהל' מלכים ה"ח) שהואיל ונתערבו בני ישמעאל עם בני קטורה נתחייבו במילה, ומכיון דלהרמב"ם סד"א לחומרא הוא רק מדרבנן איך נתחייבו, הרי כל אחד ואחד הוא בספק, ולא שייך לאסור עליהם מדרבנן. שו"ר בספר בן אברהם אבוקרא (סי' א בד"ה עוד), שאחר שכתב שיש נפ"מ בין דעת הרמב"ם דס"ל דספקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, לבין שיטת הרשב"א דספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, לענין ספק אבר מן החי, שלדעת הרמב"ם דהוי מדרבנן, לבן נח מותר, אבל לדעת הרשב"א אסור גם לבן נח, שוב הקשה ממ"ש הרמב"ם בדין בני ישמעאל שנתערבו עם בני קטורה כנ"ל, וסיים, שו"ר להשלחן גבוה (בכללים שבריש ח"ב), שהביא קושיא זו על הרמב"ם בשם מהר"י רוזאניס. והניח בצ"ע. עכת"ד.

ובשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן קיח דף קפז:), הביא ממ"ש השלחן גבוה הנ"ל בשם מהר"י רוזאניס (בעל משנה למלך), וכתב ע"ז, ולדידי לא יתכן שהקשה כן בעל המל"מ, שהרי היכא דאיכא איסורא לכ"ע אסור מה"ת, שהרי בדאיכא איסורא כגון חתיכה משתי חתיכות חייב אשם תלוי, אלמא שאסור מה"ת לכ"ע, והכא הוי חתיכה מב' חתיכות, דלכ"ע אסור מה"ת. ע"כ.

אולם יש להשיב על זה לפי מ"ש מהר"ם בן חביב בסוף ספר שמות בארץ, דתרתני בעינן שיהיה הספק אסור מה"ת, איתחזק איסורא, ואיסור כרת. ובספר חכמת בצלאל על נדה (עמ' תרנא) כתב שכ"ה דעת מרן הכס"מ, וסיים שכן נ"ל ברור שלדעת הרמב"ם דוקא היכא דאיתנהו לתרוייהו, ספק כרת ואיתחזק איסורא, אז הוי הספק לחומרא מה"ת, ושכן הסכים עמו הגאון רבי משולם טסימניץ גאב"ד פרשבורג, דתרוייהו בעינן

מדרבנן על הבני נח שלא יעסקו בתורה. ובספר מגיד מראשית כתב בשם מהרימ"ט, שאסור מדרבנן לגוי להכנס למקדש. וע"ע בחולין (ע"ג:), ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, להביא האבר והבשר המדולדל בבהמה ובחיה ובעוף ושחטן שהן אסורים. ואמר ר' יוחנן אין בהן אלא מצות פרוש. ופרש"י, אין בהן איסור לאו של אבר מן החי, אלא מצות פרוש בעלמא מדרבנן, וקרא אסמכתא הוא. ע"ש. וכ"כ התוס' שם. וע' ברש"י חולין (קכח. ד"ה בהכשר), שכתב, שאף לבן נח אסור הוא. וכ"ה בתוספתא (ע"ז סופ"ט), אבר ובשר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה אסור לבני נח, וא"צ לומר לישראל. ע"ש. הרי שאסורו חכמים גם לבן נח, אע"פ שאין בו איסור מה"ת כלל. וכ"כ במחזור ויטרי (עמ' תשנ"ז אות כג), שאם יצא לחוץ יש לו דין אבר מן החי מדרבנן, ואסור להושיטו לבן נח מדרבנן. ע"ש. ומיהו הרמב"ם ס"ל שאיסורו מה"ת. וכמ"ש ה"ה (פ"ה ממ"א הל' יא). וכ"כ הפר"ח יו"ד (סי' סב סק"ז). אך המבי"ט בקרית ספר כתב בדעת הרמב"ם שאבר המדולדל איסורו מדרבנן. ע"ש.

איברא דהמשנה למלך (פ"י מהל' מלכים ה"ז) העיר במ"ש בפרק הערל (דף עב.) את בריתי הפר, לרבות את המשוך, ואמרינן התם דהיינו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וכן הא דהמשוך צריך לחזור ולמול אינו אלא מדרבנן, שלא יהיה נראה כערל. ולפ"ז מאי דאמרינן בסנהדרין (לח:): אדם הראשון משוך בערלתו היה, ומפיק ליה מקרא, אסמכתא בעלמא הוא. וכ"כ התוס' (יבמות עב. ד"ה ומדבריהם), גבי עכן דמשוך בערלתו היה, ומפיק ליה מקרא, דאסמכתא בעלמא הוא.

ולפ"ז קשה על מ"ש מהראנ"ח (בפרשת וארא), דקאמר דמילה נמי שב ואל תעשה הוא, שהמצווה על המילה מצווה גם שלא ימשוך ערלתו, והלא אין איסור במשוך אלא מדרבנן, ועוד נ"ל שמעולם לא גזרו רבנן על המשוך שיחזור וימול, אלא לגבי ישראל, מידי דהוה אכמה גזירות וסייגים שעשו חכמים, אבל בבני נח לא מצאנו בשום מקום שעשו להם סייגים, וא"כ מהיכא תיתי דבן נח משוך צריך לחזור ולמול. ע"ש. ונראה מזה שחולק על הלח"מ הנ"ל, וס"ל שגוי שאסור לעסוק בתורה הוא מה"ת, וכ"כ בפשיטות הרש"ש בחי' לסנהדרין (נח). להוכיח כדברי המל"מ הנ"ל. ע"ש. אולם מרש"י חולין (קכח.) נראה דשייך לאסור על בן נח גזירה דרבנן. וכן בספר עין הרועים (ערך בן נח אות ג דף נא:): העיר מזה ע"ד המל"מ, דמוכח שגם סייג דרבנן של אבר המדולדל אסור לבן נח. ע"ש.

טו (סימן נד דף קמג:). [וע' בשו"ת יביע אומר ח"ה חיו"ד סי' כו אות י'. ושם (עמ' קמד) העיר השואל ע"ד המהרי"מ"ט דשמא אין כח לחכמי ישראל לגזור איסור על הגויים. ולא זכר מדין אבר המדולדל שאיסורו מדרבנן, (רש"י חולין עג:), ואסור לבני נח (תוספתא ספ"ט דע"ז).

ולאור האמור יש לדון על מ"ש בערך השלחן (יו"ד סימן סב סק"ז), שבספק אבר מן החי, שאסור משום דספקא דאורייתא לחומרא, להרמב"ם דס"ל דהא דסד"א לחומרא מדבריהם, מותר להושיטו לבני נח, כיון שאינם מזהרים על איסורים דרבנן, ואין בזה משום לפני עון לא תתן מכשול. אבל להרשב"א דס"ל דסד"א לחומרא מה"ת אסור להושיטו לבני נח, משום לפני עור לא תתן מכשול. ע"ש.

ולכאורה לאו מילתא פסיקתא היא שבני נח מותרים בכל איסורי דרבנן, הנוגעים בשבע מצות בני נח, וא"כ אף להרמב"ם י"ל שאסור להושיטו לב"נ, וכ"ש שאפשר שספקו כודאו. ושור"ר להעה"ש עצמו בספר ווי העמודים (סי' קלו אות ג) שחזר בו, שאפי' להרמב"ם דסד"א לחומרא מדרבנן, מ"מ חמיר טפי מאיסור ודאי דרבנן. ע"ש. אלא דקשה לאסור מטעם זה, דמה לי איסור חמור מה לי איסור קל, סוף סוף הוא רק מדרבנן. וכמ"ש הגאון מליסא בשו"ת שבסוף נחלת יעקב (סי' ג, עמ' לו), כי לשיטת הרמב"ם דספקא דאורייתא מה"ת לקולא, פשיטא דלבן נח מותר. וגם חז"ל לא אסרו הספיקות לבן נח. והרב השואל שם רצה לומר שאפי' למ"ד דסד"א לחומרא מה"ת, מ"מ לבן נח לא אסרה התורה אלא ודאי, ולא ספק, והגאון מליסא חולק עליו. ע"ש.

וראיתי בשו"ת חלקת יואב (חיו"ד סי' כ) בהשמטה, שכתב, דבני נח אסורים בספיקות של תורה כדמוכח מד' הרמב"ם (פ"י מהל' מלכים ה"ח), בדין נתערבו בני ישמעאל בבני קטורה, והתם לא מקרי איקבע איסורא, שכל אחד אין לו ספק אלא על עצמו לבד, אם הוא מבני ישמעאל או מבני קטורה, ובבני נח ודאי דלא גזרינן שום גזרה, וצ"ל דלגבי בני נח מודה הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת. ע"כ. [אבל החקרי לב ח"א מיו"ד (סימן קיח דף קפו ע"ב) כתב דחשיב שפיר איקבע איסורא, וכנ"ל. ע"ש]. וצ"ע, דמנא לן לאסור מה"ת ספיקות דאורייתא לבני נח.

והמהר"ם שיק בחיבורו על המצות (מצוה תקסד) כתב, שע"פ דברי החוות דעת, שהרמב"ם יליף מההיא דסוטה (כ"ט). כל טהור יאכל בשר, ודאי טהור

שיהיה הספק אסור מה"ת. וא"כ בענין מצות מילה לבני נח דליכא בהו כרת, לא מהני אתחזוק איסורא לבד. ומיהו הפמ"ג בספר תיבת גומא (פר' לך לך) כתב שב"נ ערל שלא נימול חייב כרת. אולם החקרי לב אזיל לשיטתיה בחק"ל ח"א מיו"ד (סי' קיח דף קפו ע"ד) שהעלה שהעיקר דבאיקבע איסורא אסור מה"ת לכ"ע בכל גווני. ע"ש.

וכן יש להעיר על מ"ש המנחת חינוך (מצוה ב, מילה, בד"ה אך), שבדין קבוע שאסור לישראל, ודאי שאסור מן הדין אף לגוי מחמת ספק, ולומר שלפ"ד הרמב"ם לשיטתו דספקא דאורייתא לחומרא מדר', בבני נח לא שייך איסור דרבנן, זה אינו, שהרי באיקבע איסורא לכ"ע ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, וזה הוא איקבע איסורא, דהא בני קטורה ודאי מעורבים.

ומיהו הפר"ח (יו"ד סי' נה ס"ק טז) דן ידין במאי דקי"ל בש"ע שם, אם נשבר עצם במקום שאינו נטרף אם נחתך, אם אין עור ובשר חופים את רובו, הבהמה מותרת והאבר אסור מדרבנן, משום שדומה לאבר מן החי, וכתבו הסמ"ג (עשין ג), והסמ"ק (סימן ריא), שאסור להושיטו לבני נח מדרבנן. ותמה ע"ז הפרי חדש, דאטו רבנן מי גזרי גזירות על בני נח, ואינהו נמי מי צייתי לגזרות דרבנן, וכיון דלדידהו שרי, ליכא לפני עור בהכי. וי"ל שכיון שידוע שאיסור אבר מן החי אסור לבני נח, תו לא מקיימא גזרת חכמים, דאמרי אינשי מדשרינן להושיטו לבני נח ש"מ דלית ביה איסורא דאבר מן החי, ומש"ה אלימו רבנן למלתייהו לאסור להושיטו לבני נח. אע"ג דלדידהו שרי. ע"כ. ובערך השלחן (סימן נה סק"ח) כתב שהרשב"א והר"ן כתבו שאם האבר מן החי אסור רק מדרבנן, מותר להושיטו לגוי. והקשה מההיא דחולין (קכח). גבי אבר המדולדל שאסור לבני נח. [נויתר היה לו להקשות מדברי התוספתא (ע"ז סוף פ"ט) הנ"ל]. וע"ש.

ועיין עוד בשו"ת הריטב"א (סי' צו עמ' קטז) שכתב, דסומא אע"פ שפטור מה"ת מכל מ"ע, ומכל מצות ל"ת, מ"מ חייב מדרבנן במצות, דאל"כ יהיה נראה כגוי. ע"ש. וכ"כ בספר המכריע (סימן עח). ואם איתא, כיון שאינו באיסור של לא תסור שהרי פטור הוא גם ממצות ל"ת, היאך נתחייב במצות מדרבנן, אלא ודאי דאלים חילייהו דרבנן לגזור. ובחזון נחום (פ"ק דכלים מ"ו), הסביר כן דעת המהרי"מ"ט, דס"ל שהגויים מזהרים "מדרבנן" שלא להכנס למקדש. ולכן כתב שהמכניס גוי למקדש עובר משום לפני עור. והובא בשו"ת ציץ אליעזר חלק

ובספר מלא הרועים (ערוך בן נח אות כב) כתב, נסתפקתי בספק איסור דאורייתא לבן נח אם הוא מותר, דלכאורה לשיטת הרמב"ם דסד"א לחומרא הוא רק מדרבנן, מותר הספק לבן נח, אך י"ל לפי הגירסא ברמב"ם (ספ"ט מהל' טומאת מת), שבספק כרת סד"א אסור לישראל מה"ת, לפ"ז י"ל דכיון שלגבי בן נח קי"ל אזהרתן זו מיתתן, א"כ הספק הוא ספק איסור מיתה, והוי מה"ת ונאסר גם לב"נ, ומ"מ י"ל שכיון שהרמב"ם יליף דסד"א לחומרא הוא רק מדרבנן, מהא דקי"ל (קידושין עג.) ממזר ודאי הוא דלא יבא בקהל, אבל ספק ממזר יבא, א"כ י"ל דלב"נ דלא גלי קרא ספקו אסור. ומכ"ש למ"ד דסד"א לחומרא הוא מה"ת דפשיטא שהספק אסור לב"נ. ע"ש. ועיין בכרתי ופילתי (סימן נה סק"ז). ובשו"ת אחיעזר ח"ג (סימן מח אות ה).

ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק אורח חיים סימן יט אות ז). שהביא משם ספר זרע הארץ (עמוד רמד), שאסור לבן נח להרכיב אילנות ספק כלאים, שאפילו להרמב"ם דסבירא ליה ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, הני מילי בישראל, אבל בכך נח שאינו צריך התראה, ולא בידיעה תליא מילתא, ספיקו אסור מן התורה. ע"כ. ובהגלות נגלות דברי האחרונים הנ"ל, יש מדברי קצתם סיוע לדבריו. ועיין בשו"ת שדה יצחק חיות (סימן א אות ז).

ל. "אבר מן החי", נאמר בתורה: לא תאכל הנפש

עם הבשר, ולמדו חז"ל (חולין קב). שזה אבר מן החי. [דאבר מן החי מיקרי נפש, שאם יחתכנו אינו עושה חליפין, שלא ישוב עוד כנפש הנטולה שאינה חוזרת. והכי משמע לא תאכל הנפש בעודו עם הבשר, בעוד החיות עם הבשר]. וממה שנאמר ובשר בשדה טרפה למדו חכמים לאסור בשר הפורש מן החי שאסור באכילה. ואין האיסור אלא בבהמה חיה ועוף, אבל בדגים וחגבים אין האיסור נוהג. ולכן אם חתכו מהם אבר, מותר לאוכלו ואין צריך להמתין עד שהדג ימות. ומכל מקום אסור לאכול דגים וחגבים חיים משום בל תשקצו. ואיסור אבר מן החי נוהג בבהמה חיה ועוף בטהורים, אבל לא בטמאים. וזה אחת מן השבע מצוות שבני נח נוהגים בהם. אבל יש חילוק בפרטי המצוה בין ישראל לשאר האומות, וכמו שנתבאר בספר החינוך (סדר וישמע יתרו סימן כו).

ואין איסור זה נוהג בדגים וחגבים, כמבואר בגמרא חולין (כו:), שאין חובת שחיטה בדגים, שנאמר (במדבר פרק יא פסוק כב) אם את כל דגי הים יאסף להם

ולא ספק, וה"נ נבלה וטרפה ודאי ולא ספק, יש ללמוד לפ"ד הגמ' סנהדרין (נו:), אכול תאכל, ולא אבר מן החי. ופרש"י, אכול דבר העומד לאכילה, ולא אמה"ת, דרשינן דדוקא ודאי אינו אבר מן החי תאכל, ולא ספק. ע"ש. ומכאן שיש לאסור הספקות לבני נח מה"ת.

ועיין להמהרח"א במקראי קדש (דף קלח). שכתב, שכאשר ידינו תקיפה אוסרים על בני נח ספקא דאורייתא אפי' למ"ד דסד"א לחומרא מדרבנן. ע"ש. וכ"כ בספר בגדי שש (יר"ד סימן קי, דף קכא:), דבישראל דוקא ילפינן מקרא מדין ספק ממזר שחומר הספיקות אינם מה"ת, אבל לגבי בני נח לכ"ע ספקם כודאי מדאורייתא. ע"ש.

וכיו"ב כתב בספר חקר הלכה (במערכת בני נח, דף לו:), דאף אי נימא דסד"א לחומרא מדרבנן, אסור להושיטו לבן נח, שכיון שנאסר עלינו, בכלל זה יש איסור להושיטו לבן נח. ע"ש. וע' להפמ"ג (סדר הנהגת הנשאל באיסור והיתר, סדר ב אות מג), שכתב, שאם נתערב אבר מן החי באבר המותר, חד בחד, מותר לתת לבני נח כל אחד בפני עצמו, לא מבעיא להרמב"ם שחומר הספקות מדבריהם, דלבני נח משרא שרי, אלא אפי' לדעת הרשב"א שהספקות אסורים מה"ת, מ"מ י"ל דלבני נח לא אסרה התורה אלא איסור ודאי ולא ספק. וכ"ש בספק אבר מן החי דשרי. והוסיף בספרו תיבת גומא (פר' תזריע אות ב), שמכיון דבבן נח אזלינן לקולא בספקא דאורייתא, לפ"ז ספק אבר מן החי מותר להושיטו לבן נח. ע"ש.

ועיין עוד להפרי מגדים בתיבת גומא (פר' נח אות ב), שהביא סמך לאסור ספק לבן נח, ממאי דקי"ל שישראל אינו נהרג על עוברים, ובן נח נהרג, שרוב יולדות יולדות ולד בר קיימא, ומיהו במעי אמו ספק הוא, וב"נ מוזהר על הספק כודאי. ושם (ריש פרשת לך הביא דרשת חז"ל שבת (קלד:) וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ערלתו ודאי ולא ספק. ולפ"ז דייק מהפסוק וערל זכר אשר לא ימול את בשר "ערלתו" דאתי קרא לבן נח, הא ספק ערל א"צ למול וגלי קרא בבן נח שספקו להקל, אפי' למ"ד דספקא דאורייתא בישראל, ספקו לחומרא מה"ת. ושוב דחה שי"ל שלא נתמעט אלא מן הכרת, ומ"מ חייב למול. ודוחק. ע"ש.

ועיין בשדי חמד (פאת השדה כללים, מערכת ג סימן ו אות ג), שהביא משו"ת ריב"א (סימן קנז) שב"נ אינו מוזהר על נפל, אלא על העוברין, שרוב ולדות בני קיימא נינהו. ואפשר שגם בב"נ אזלינן בתר רובא.

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, ורביא 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 שישוכו חלקי גופו אל היסודות, כמיתת הבהמות, ולכן אין בהריגת אדם זה שום איסור. זת"ד. ומה שנסתפק הגאון מהר"ר צבי [הוא החכם צבין בתשובה, אם יצטרף למנין, וכמה דיות משתפכות בזה, אעיקרא אין כאן ריח ספק, והרי זה דומה להסתפק אם הבהמה תשלים 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 סי' 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

ומצא להם, באסיפה בלבד מותרים. וראה בש"ך (סימן סב סק"ב), ובכנסת הגדולה, ובשאר האחרונים (ריש הסימן).

אבר מן החי בבהמה שנוצרה מספר היצירה, ואם בהמה זו צריכה שחיטה, והנה בגמרא סנהדרין (פרק חלק) דרבא ברא עיגלא תילתא בכל ערב שבת, ויש לדון בבהמה שנוצרה על ידי ספר היצירה, אם מחוייבת בשחיטה, ומה דין החלב והדם וגיד הנשה שבה, וכתבו האחרונים, דמותר לאכלו בעודו חי, וזה היה מעשה השבטים שהביא יוסף דבתם רעה אל אביהם שאכלו אבר מן החי, שיוסף סבר שהיא בהמה גמורה. וכמו שכתב בשל"ה הקדוש (דף שג). וכן כתב בספר שדה הארץ חלק ג' (יו"ד סי' ג'), דאינה צריכה שחיטה, וכן אין החלב והדם והגיד שבה אסורים. ע"ש. והו"ד ברוח חיים (פלאגי, יו"ד סי' א'), וציין למפרשי הרא"ם (בפרשת וישב בויכוח יוסף עם אחיו). ע"ש. וכתב בכף החיים (אות כד), דנראה דמכל מקום אסור לאכלו 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, ס"ל להשל"ה דבהמה כזו דינה כדגים וחגבים שאינם צריכים שחיטה, ודמם מותר, ואם מפני מראית העין עדיין לא היתה הגזירה. וע"ע במאור ישראל חלק א' (עמוד צ' ועמוד רלט). ע"ש.

מי חיבר את ספר היצירה, 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 (אבן העזר סימן א' סק"ח) כתב וז"ל: וע' בס' עבודת הקודש להרב איש האלקי מוהר"מ קורדאוור"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

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 בכלל גוונא צריך שחיטה. ואכתי צ"ע.

וכתב בפתחי תשובה (יו"ד סי' סב סק"ב) שבהמה שנבראת מספר היצירה צריך שחיטה משום מראית העין. וכ"כ בדרכי תשובה (סי' ד' ס"ק יא). וכ"כ 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. וע"ע 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 בוטריל, 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).

לא. אברהם, אברהם אבינו, כל הקובע מקום לתפלתו

אלהי אברהם בעזרו, הטעם שאמרו דוקא אלהי אברהם, הנה בגמרא ברכות (ו:) א"ר חלבו א"ר הונא כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו, וכשמת אומרים לו הי חסיד הי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו. ואברהם אבינו מנין לנו שקבע מקום לתפלתו, כדכתיב וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר ויעמוד פינחס ויפלל. ושם (ו:) אמרו עוד, א"ר יוחנן משום רשב"י, כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו, שנאמר ושמתי מקום לעמי לישראל, ונטעתיו, ושכן תחתיו ולא ירגז עוד, ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה.

ובירושלמי (פרק ד' דברכות דף לה.) אמרו, א"ר תנחום בר חנינא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל, ומה טעם, ויהי דוד בא עד הראש אשר השתחוה שם לאלהים אין כתיב כאן, אלא אשר ישתחוה שם לאלהים. ופירש הפני משה, צריך לייחד לו מקום מיוחד, שלא יתפלל פעם במקום הזה ופעם במקום אחר, ואפילו באותו בית הכנסת. אשר ישתחוה, משמע שהכין לו מקום מיוחד שישתחוה שם. ומשמע שיש לקבוע בית כנסת לתפלתו. וכן כתב הכל בו (הלכות תפלה): הקובע מקום לתפלתו, פירוש שלא ילך בכל פעם לבית כנסת אחר, אלא יתפלל בבית כנסת אחד. ע"כ.

וטעם דין זה שצריך לקבוע מקום לתפלתו, כתב המאירי (שם), כי כל שהמקום מיוחד לו לתפלה כוונתו מצויה ביותר. ע"ש. וטעם זה מבואר גם בחידושי הרשב"א שם, שכתב, כי רמזו בזה סוד נעלם, והנגלה הוא שהמתפלל צריך לכוין דעתו כשיתפלל לדעת לפני מי עומד ולעמוד ביראה ולהכיר נמיכתו וגודל האדון אשר אליו מבקש, וכמו שאמרו חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, הכוונה לחשוב ביראתו יתברך, ושיעמוד בתפלה מתוך כוונות רצויות והמקום המוכן לתפלה מוסיף יראה, ולזה הזהירה התורה ומקדשי תיראו. ויראת המקום גורמת להיות כעומד לפני ה', וממנו יבא למדת החסידות והענוה, ולא ימוט לבו מתכונותיו דכתיב שויתי ה' לנגדי תמיד. ולזה רמזו במה שאמרו, וכשמת אומרים עליו אי חסיד אי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו, לפי שקביעות המקום גורם לענוה וחסידות, מלבד שיש בו עוד תועלת נגלה בקביעות המקום, שהוא גורם להתמיד תפלותיו לעתים מזומנים, ובהיות המקום בלתי קבוע יבא ממנו לידי יאוש והעצלות. ע"כ.

אשכנז, וראה ברמ"א (יורה דעה סימן קצה) דאסור לישב על ספסל ארוך שמתנדנד ואינו מחובר לכותל, כשאשתו נדה יושבת עליו, (מרדכי פ"ק דשבת בשם צפנת פענח בשם רש"י). ויש מתירים כשאדם אחר מפסיק ויושב ביניהן (אגודה פרק התינוקות ותרומת הדשן סימן רנ"א). וראה בטהרת הבית ח"ב (עמוד קלו) שמנהג הספרדים להתיר בזה, ובלבד שיזהרו שלא לנגוע זה בזה, ולא במלבושיהם. וכמ"ש מון הב"י דחומרא זו נוהגים בה רק בני אשכנז. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה, והמאירי, והמהריק"ש, ועוד. אם כן אין השכינה יכולה לשרות עם ישראל רק במקום קבוע. כך מצאתי בכתבי האר"י ז"ל. ועוד טעם אחר, אם אינו מתפלל במקום קבוע אזי התפלה הנ"ל חוטפים וגוזלים מלאכי חבלה. והצל"ח פירש, שנקרא עניו מפני שסומך על קדושת המקום שתתקבל תפלתו, ואינו אומר שבכל מקום שיתפלל המקום מקודש על ידו. וראה עוד להלן מדברי הצ"ח.

ומה שנקרא מתלמידי של אברהם אבינו ע"ה, פירש הגאון ר"י ענגיל, דכל העושה כעובדין של הצדיק בעוה"ז זוכה לישב בצל תלמידיו לעוה"ב.

ובעל ראשית חכמה מביא משל נאה על זה, לאחד שהיה לו אוצר גדול מעבר לים, ומתיירא מפני הלסטים שלא יגזלו ממונו, לוקח עמו שומרים שמלווים אותו בדרך. ואז הוא בא עם הממון לביתו בשלום. כך התפלה של עולם כמה מיני משחיתים ומזיקים שממתניים על התפלה. ואין צריך לומר על המזיקים שנבראו מששת ימי בראשית, אלא אפילו מכל דיבור ודיבור שמדבר בבית הכנסת מן ברוך שאמר עד אחר שמונה עשרה, נברא מלאך משחית וחוטף תפלתו. ובזה תבין על מה עשה ה' ככה ששולח ב"מ דבר בעולם. כמו שדרש בכתבי האר"י ז"ל, אל תקרי דבר אלא דיבור. לפי שהיה מדבר בבית הכנסת נבראו מלאכי חבלה וממיתים את האדם בשעת הדבר ב"מ, וא"כ המשחיתים חומסים וגוזלים התפלה שמתפלל אדם שלא במקום קבוע.

ובעיון יעקב (ברכות שם) כתב, שבהיות והאדם צריך לעשות תפלתו תחנונים ורחמים להקב"ה, והעושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, והאדם כשמתפלל ואינו מתפלל בכל המקום שיזדמן לפניו, אבל הולך הוא אל מקום קביעתו הוא יורה שאין תפלתו עליו קבע ומשא, אלא תפלתו תחנונים. ועל כן הולך אל המקום שרגיל להתפלל בו, שאילו היתה דומה עליו כמשא היה משליך מעליו משא התפלה ומתפלל אותה במקום שיזדמן אליו, ולכן אלהי אברהם שהיתה תפלתו ברחמים

ומדברי הרשב"א מבואר, שענין קביעות מקום לתפלתו הוא גם בבית, דזיל בתר טעמא.

ורבינו יונה בברכות שם כתב, שיש מקשים, וכי מפני זה בלבד מספרים אחר מיטתו שבח גדול כזה, והלא שמואל הקטן שאמרו עליו שראוי שתשרה שכינה עליו כמשה רבינו אלא שאין דורו ראוי לכך, אמרו זה עליו לשבח גדול, והיאך אמרו בכאן שאומרים אותו על כל מי שקובע מקום לתפלתו. אלא ר"ל שכ"כ מדקדק בתפלתו שגם בזה הוא נזהר שרוצה שתהיה תפלתו במקום מיוחד, וכיון שכל כך אוהב התפלה בודאי מדת הענוה יש בו, כדי שתהיה תפלתו מקובלת לפני המקום, כענין שנאמר "זבחי אלהים רוח נשברה", שאם לא יהיה לו הענוה לא יכול לעולם להתפלל בכוונה, ולא תהיה מקובלת לפני המקום ב"ה, וכיון שזכה בענוה יהיה זוכה למדת החסידות וכו', נמצא שבעבור דקדוק התפלה זוכה לאלו המעלות ויאמרו אותם עליו כשנפטר מן העולם. ע"כ.

ומבואר, שגם הוא פירש הטעם מפני שעל ידי שקובע מקום לתפלתו יכול לכון יותר בתפלה.

וע"ש ברבינו יונה שכתב עוד, דלא אמר זה במקומות של בית הכנסת, דכיון שכולה מקום תפלה היא, אין להקפיד אם ישב פעמים בזוית זו ופעמים בזו. אלא רצה לומר שקובע מקום לתפלתו בביתו, שפעמים שאינו יכול ללכת לביהכ"נ ומתפלל בביתו, ומייחד מקום ידוע לכך. והכי משמע בירושלמי, דגרסינן התם, כל הקובע מקום לתפלתו בביתו להתפלל, כאילו הקיפה מחיצות של ברזל, וכשמת אומרים אי חסיד אי עניו. ע"ש.

אולם הרא"ש שם כתב: לא בעי למימר שיהא רגיל להתפלל בבית כנסת אחת, אבל אם הוא מתפלל באחת מב' מקומות שפיר דמי, דאמרינן בירושלמי וכו', צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת וכו'. ע"כ. ומבואר דגם בבית הכנסת צריך לקבוע מקום לתפלתו, ולא רק בביתו. גם בענף יוסף הביא מספר דרך משה שכתב: ומחוייב כל אדם לעשות לעצמו מקום קבוע להתפלל שם ערב ובוקר, שאין השכינה שורה אלא בבית הכנסת, או במקום קבוע על הישוב שאין שם בית הכנסת. ואם לחשך אדם לומר הלא מלא כל הארץ כבודו, אף אתה אמור לו עכשיו ישראל בעוה"ז נקראים נדה, כמ"ש על כן לנדה היתה, ונדה אסורה לישב עם בעלה על מקום שאינו קבוע שנע ונד. והוא למנהג

ובתחנונים כשהתפלל על לוט בהפיכת סדום, לא התפלל אלא במקום קביעתו כדי לשפוך נפשו אל ה' בדברי תחנונים. אלוקי אברהם יהיה בעזרו שעושה כמעשיו של אברהם, וכשמת אומרים עליו אי עניו אי חסיד, אע"פ שלא הוחזק בפנינו בזה מ"מ כיון שהוא מתלמידיו של אברהם אבינו בענין קביעות התפלה, בודאי כי כל דרכיו הם דומים לאברהם בענוה ובחסידות. ע"כ.

ובתקונים (ת"ו כא) אמרו, דכמה דנשמתי עבדין, הכי שריא שכינתא עמהון, נשמתי דאיהי קבועה בצלותא או באורייתא, איהי אתר לשראה ביה שכינתא. אבל נשמתי דלית לה קביעו בצלותא או באורייתא, אלא אי אדזמנת לה במקרה, הכי איהי שריא עליה במקרה, והא איהו כי יקרא קן צפור לפניך. ע"כ. והיינו, כמו שהנשמות עושות כך הוא השראת השכינה עמהם, נשמה שהיא קבועה בתפלה או בתורה, היא למקום של השראת השכינה בה, אבל נשמה שאין לה קביעות בתפלה או בתורה, אלא אם נזדמן לה במקרה, כך השכינה שורה עליה במקרה.

והמבי"ט בספר בית אלהים (שער התפלה פרק ה') כתב, בהיות התפלה נמשכת אחר השבח וההודאה להאל יתב' ראוי שתיאמר במקום מיוחד והוא בית כנסת, וכמו שאמר אבא בנימין (ברכות ו.) אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת וכו' ואין ספק שמקום אמירתו אלא בבית הכנסת כי הוא מקדש מעט, וכמו שבמקדש הלוי היו משוררים ומשבחים לאל בדוכנם, כן ראוי להיות שבחו יתב' נאמר בבית כנסת שהוא מקום קיבוץ בני אדם, לשבחו בדבר שבקדושה שאינה פחות מעשרה. וכיון שקובע מקום אחד להקדישו יתב' בעשרה, נעשה בית הכנסת, והוא יתב' מצוי בו, וכמו שאמרו מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת, שנאמר אלהים ניצב בעדת אל וכו'. ולא לבד בבית הכנסת, אלא אפילו יחיד המתפלל במקום מיוחד וקבוע, הוא קרוב להיות נענה בו יותר, וכמו שאמר רב הונא, כל הקובע מקום לתפלתו, אלהי אברהם יהיה בעזרו וכו'. הנה שקביעות המקום הוא לו לעזר וגם להועיל בשמיעת תפלתו, ואמרם אלהי אברהם בעזרו לומר, כי כיון שהוא קבע מקום לתפלתו כאברהם אבינו, זכות אברהם אבינו שקבע גם כן מקום לתפלתו, כדכתיב אם המקום אשר עמד שם, עומדת לו לעזרה. וכמו שנשמעה תפלת אברהם אבינו בשביל שקבע מקום לתפלתו, כן תהיה נשמעת תפלת קובע מקום, שהוא דבר מועיל ועוזר לקבלת התפלה, ולכן כשמת אומרים עליו הי חסיד הי

עניו מתלמידיו של אברהם אבינו, כלומר מי ישלים חסרונו וימלא מקומו להיות תלמידו של אברהם אבינו לקבוע מקום לתפלתו. עוד מבואר בפשט מאמר זה, במה שאמר כל הקובע מקום לתפלתו ולא אמר לתפלה, להורות כי מי שמתפלל על דבר אחד, וחוזר להתפלל על אותו דבר עצמו, ראוי שישתדל שיהיה במקומו הראשון, והוא סיבה לשמיעת תפלתו. וגם לפעמים בעומדו להתפלל במקום שהתפלל בו בראשונה, גם כי לא יתפלל עתה הוא נענה בהיותו עומד במקום שהתפלל בו. דמיון השואל שאלה ממלך בשר ודם והולך לו. ואחר כך לימים חוזר לאותו מקום ששאל שאלתו כדי שיראנו המלך ויזכור למלאת חפצו, והוא אינו חוזר לדבר עוד אל המלך. כן המתפלל לאל יתברך על דבר פרטי, במקום מיוחד, כשחוזר לאותו המקום לכוונת התפלה שהתפלל, הקב"ה שומע תפלתו, שיתפלל קודם. וזהו הקובע מקום לתפלתו שהתפלל כבר. וכמו שהביאו ראיה מאברהם אבינו.

וכתב עוד בפירושו השני, ובהיות קביעות המקום סיבה לקבלת התפלה, הוא דבר שכלי ומבואר בתורה, כי הגם שמלוא כל הארץ כבודו עם כל זה השגחתו נראית יותר במקום זולת מקום, כפי עובי וגסות המקום הוא יתברך מרחיק שכינתו ממנו, וכפי זכות וטוהר הדבר הוא ית' מתקרב אליו. כי הנה המלאכים שהם כולם שכליים הם קרובים אליו בעולם המלאכים, ואף גם זאת אינם משיגים מקומו, כדכתיב, ברוך כבוד ה' ממקומו, ועולם האמצעי הוא למטה מעולם המלאכים, להיות הגלגלים והכוכבים בעלי גשם, ועולם השפל הוא למטה מכולם, להיותו מארבע יסודות חמריים, מה שאין כן בעולם האמצעי שהם מגשם חמישי זך וספירי. וכמו שיש בעולם העליון והאמצעי מדרגות זו למעלה מזו במלאכים והשגתם והשפעתם שהם מקבלים זה מזה, והמדרגה הראשונה מהסבה הראשונה, ובגלגלים וכוכבים גם כן שהם מושפעים קצתם מקצתם, כמו כן בזה העולם השפל, יש מקומות מוכנים קצתם מקצתם, להיותם מושפעים מאתו יתב', כמו גן עדן שהוא בעולם השפל, שהוא מקום מושגח ומושפע מאתו יתברך לעונג נפשות, ואחר כך ירושלים וארץ ישראל, וכי רוחק המקומות ממנה ירחקו ממדרגתה, וכפי קרבתם אליה יתקרבו למדרגתה. ע"כ.

ואמנם מרן בשלחן ערוך (סימן צח סעיף ד') כתב טעם אחר לקביעות מקום לתפלה, דהתפלה היא כמו קרבן, ולכך צריך ליהדר שתהא דוגמת הקרבן וכו', וקביעות מקום כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו

והנה בנוסח התפלה אנו אומרים, אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, וכבר עמדו על זה למה אין אנו אומרים ואלהי ישראל, שהרי אמר לו הקב"ה ליעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך. ואמרו רבותינו ז"ל, לא שיעקר יעקב ממקומו, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל (ברכות יג.). ואם כן למה תיקנו להזכיר שם הטפל ולא שם העיקר. ובשו"ת יין הטוב (סימן לה) כתב, שהטעם לזה מפני שהקב"ה בעצמו כינה עצמו כך, כאשר נגלה למשה רבינו בסנה, ואמר לו אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב. וכמו כן כששלחו להוציא את ישראל ממצרים, אמר לו הקב"ה כה תאמר אל בני ישראל, ה' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם, זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור. וכתב הרמב"ן שם, בכל הדורות כאשר יזכירו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ישמע אל ויענם. ע"ש. ועל זה תיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה להזכיר כן בתחלת תפלתנו, כדי לעורר זכות אבות וברית אבות לבנים יזכור לקבל תפלתנו ברצון. וראה עוד בזה בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סימן י). ע"ש.

ומה שלא תיקנו לומר אלהי השמים והארץ, כתב הרשב"א בתשובה (סימן תכג). היינו מפני שהאבות הן הן המרכבה, וגם אנו מכוונין להזכיר זכות אבות בתחלת תחנונינו, והוא הענין שזכר משה בתפלתו בעת הצורך הגדול, באמרו זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך. וביומא אמרו, האיר המזרח עד שבחברון כדי להזכיר זכות ישני חברון. ועוד, שהוא הענין שזכר השי"ת למשה תחלת דבר ה' בו, כאמרו אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ולא אמר אליו אנכי אלהי השמים ואלהי הארץ. ע"ש.

ומה שאנו אומרים ג' פעמים אלהי אברהם אלהי יצחק וכו', ולא סגי בפעם אחת לומר אלהי אברהם יצחק ויעקב, כתב בשו"ת פנים מאירות חלק א' (סימן ל"ט) דמצינו בדברי הימים (כח, ט), שאמר לו דוד לשלמה בנו, ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו, והיינו דצריך להגיע לידיעת ה' גם מצד השכל והחקירה, ומצינו שאברהם אבינו היה חוקר ראשון שחקר והכיר את הבורא, ואם היינו אומרים אלהי אברהם יצחק ויעקב, היינו יכולים לומר שיצחק ויעקב סמכו על אמונת אבות בלבד, לכך אנו אומרים אלהי אצל כל אחד, להודיע שכל אחד מצד עצמו עמד על החקירה ומצא שאין אחד אלא אלהינו. והוא חיזוק אמונתנו.

לשחיטתו ומתן דמו וכו'. ע"ש. וראה בכף החיים פלאגי (סימן יא אות י). ע"ש.

ובכתבי האר"י ז"ל הביאו משל על זה, למלך שרוצה ללכוד חומת העיר ורוצה לעשות נקב בחומה, אזי לוקח רובה ויורה כמה פעמים במקום אחד עד שיוקב חומת העיר. אבל אם הוא טיפש ויורה פעם אחת כאן ופעם אחת במקום אחר אז החומה נשאר שלמה, ולא יועיל כל פעולותיו שעשה. כך מיום שחרב בית המקדש נעשה הפסק חומות ברזל בינינו לאבינו שבשמים. והתפלה שלנו הוא כמו קני שריפה. ואם אדם מתפלל כל פעם במקום אחד, אז תפלתו עושה שביל אחד לנקוב החומה של ברזל. ואם לאו לא יכול לנקוב. והובא בשו"ת בשמים ראש. וכן הוא באוצר התפלות, ובטעמי המנהגים (עמוד עא בהערה).

ובזה פירש הצ"ח (בחידושי לברכות ו' שם) מה שאמרו וכשמת אומרים הי חסיד הי עניו, ולכאורה תינה חסיד, אך עניו מאן דכר שמיה, ומה ענינה לקביעות מקום לתפלה, מלבד מש"כ רבינו יונה (ה"ד לעיל) בביאור זה. ולפי הדברים הנ"ל יתורץ שפיר, דכיון שקובע מקום לתפלתו מגלה שאין תפלתו מעולה כל כך לשבר מיד כל מחיצות הברזל שבינו לאביו שבשמים. אלא צריך פעם אחר פעם להתפלל באותו מקום. שבכל תפלה מוסיף והולך, עד שבוקע רקיעים. ולכן יקרא עניו, כי הגאה סברו שבכל מקום אשר יתפלל מיד בוקע רקיעים. ועוד טעם אמרו בזה, דאם האריך שבתו בבית הכנסת אחד שנים רבות, הנה לא ימלט שיקרהו מקרה בלתי טהור עם מי מהיחידים, שיפגעו בכבודו, או שלא יתנו לו עלייה מכובדת כיאה למעלתו, ועם כל זה קובע מקום לתפלתו, הדבר מוכיח על היותו עניו.

לב. אברהם, אברהם אבינו קיים כל התורה כולה, כמבואר בגמ' יומא (כח:) אמר רב, קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית כו) עקב אשר שמע אברהם בקולי. ואמנם תפלת מנחה עדיין לא נתקנה, דמקום הניחו ליצחק מן השמים, ולא נתגלתה אותה מצוה לאברהם עד שתיקנה יצחק. ועיין בפני יהושע (ברכות כו:) שכתב, דמצינו למימר בפשיטות דהא דאמר רב ספרא במסכת יומא, צלותא דאברהם מכי שחרי כותלי, היינו למאי דקיי"ל דתפלות כנגד תמידין תקנו, ולפ"ז בודאי שהתפלל אברהם וכל האבות שלש תפלות בכל יום תמיד, כמו שקיים כל התורה כולה, והנך קראי דאבות לא משמע ליה דאיירי לענין תפלות. ע"כ.

כדאמרינן התם בפ"ק אלא מדכתיב ולזרעו אחריו פי' המתייחס אחריו וחלל מתייחס אחריו, ודלא כפירוש התוס'. וכיון דלזרעו אחריו המתייחס אחריו דאברהם נמי משמע הכי. והכי נמי משמע דהאבות קצת דין ישראל עליהן.

אם לאבות הקדושים היה דין בן נח, או דין ישראל, ואמנם מדברי הרב מנורת המאור (עמוד 402) מבואר שלאברהם היה דין בן נח, שכתב, חייב אדם להשתדל ולהזדרז בקיום כל המצות, קל וחומר מהאבות עליהם השלום, שלא נצטוו אלא בשבע מצות ומילה, וקיימו כל תרי"ג מצות. כדגרסי' במסכת יומא אמר רב, קיים אברהם אבינו ע"ה את כל התורה כולה, שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת, מצותי חוקתי ותורותי. כל שכן אנו שנצטוינו בהם, וקבלנום עלינו כאלה ובשבעה. ע"כ.

ועיין בשיטה מקובצת (בכורות ו: בשם תוס' חיצוניות), על הא דאמרינן שם בגמרא, סד"א הואיל וליכא מידי דאתי מן החי ושרייה רחמנא, והאי חלב כי אבר מן החי הוא ושרי וכו', וחלב דבהמה טהורה מנלן וכו', וכתב שם בשיטה מקובצת, וא"ת אמאי לא ילפינן מדכתיב גבי אברהם ויקח חמאה וחלב, ובודאי לא האכילם איסור, דקיים אברהם אבינו כל התורה כולה, ואומר ר"י, דהוי סבור שהם בני נח ולא נצטוו על כך, כי אין זה משבע מצות בני נח וכו', עכ"ל.

ועיין למהרש"א שם שהקשה, דהיאך אמרו שקיים אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה וכו', הרי לא קיים הך דאסור לקדש את האשה עד שיראנה, אלא דלכ"ה שרק בהקדיחה תבשילו מצי לגרשה לא אמרינן שאסור לקדש, אתי שפיר.

ומרן החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת א') כתב, דהוא פלוגתא דרבוותא, דרבני צרפת סברי דלא יצאו האבות מכלל ב"נ להקל, עד שקבלנו התורה בהר סיני. והרמב"ן ס"ל שיצאו מכלל ב"נ לגמרי מעת שנימול אברהם, כמ"ש הרמב"ן (פ' אחרי). ע"ש.

ומהתוס' (ב"ב נח). משמע דמחשבי להו לאבות כדין בן נח, שהקשו גבי רבי בנאה דהוה ציין מערתא, וציין גם למערת המכפלה, ושאלו דהרי אין קברי עכו"ם מטמאים באהל, וקושייתם היא גם גבי אברהם אע"ה. ודו"ק. וכן הוכיחו מהספורנו (פר' תולדות בראשית כו ה) עה"פ "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת, מצותי חוקתי ותורותי", וז"ל: וישמור משמרת, עשה

ובשו"ת לב חיים חלק ב' (סימן קל) הוסיף עוד טעם, שהוא כדי להודיע שכל אחד משלשה אבות בפני עצמו הוא ראוי והגון מצד זכותו לבד ליחד שם אלהות עליו. ע"ש. ומה שהעירו על הפנים מאירות למה לא הזכיר דברי הגמרא (סנהדרין קז.) אמר דוד, רבונו של עולם מפני מה אומרים אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ואין אומרים אלהי דוד, אמר אינהו מנסו לי ואת לא מינסית לי. היינו משום דהתם הגמרא ביארה למה לא אמרו אלהי דוד, ועל זה ענו שהאבות עברו נסיון ודוד לא. אבל עדיין אין מענה למה לא אמר אלהי אברהם יצחק ויעקב. ושמא בא לומר שכל אחד מהאבות עבר נסיון. וראה עוד בזה בשו"ת מים חיים רפפורט (סימן כב.) ואמ"א.

ובגמרא חגיגה (ג.) נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם. אלהי אברהם ולא אלהי יצחק ויעקב, אלא אלהי אברהם שהיה תחילה לגרים. וכתב בטורי אבן שם, פי' התוס', שנצטוה על המילה טפי מכל אותן שלפניו. ול"נ משום דבפרק ג' דיומא (כ"ח) אמרו, קיים אברהם אבינו כל התורה כולה אפי' עירובי תבשילין. ותנן נמי שלהי מסכת קידושין, מצינו שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שנאמר עקב אשר שמע אברהם וגו'. ועוד נ"ל הא דקאמר שהי' תחילה לגרים היינו שהי' ראשון שיצא מתורת בן נח ובא לכלל קדושה. כדאמ' בסוף פרק י"א דיבמות (ק.) עשרה כהנים עומדים ופי' א' מהן, ובעל הולד שתוקי, שמשתיקין אותו מדין כהונה. מ"ט דאמר קרא והיתה לו ולזרעו אחריו. בעינן זרעו מיוחס אחריו. ופריך אלא מעתה גבי אברהם דכתיב להיות לך לאלקי ולזרעך אחריו. התם מאי קא מזהיר לי' רחמנא, ומשני ה"ק לי' לא תנסיב נכרית ושפחה דלא ליזיל זרעך בתרה. פי' שזרעה מתייחס אחריה. והיינו בישראל. דאילו בן נח ובת נח הזרע מתייחס אחר הזכר, כדאמ' בפ"ו דיבמות (סב.). ואע"ג דבמסקנא התם בפרק י"א דיבמות קאמ' אהא דעשרה כהנים זרעו מיוחס אחריו דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמ', ואם כן כיון דלא דרשינן לזרעו אחריו למיוחס אחריו. דאברהם נמי לא דרשינן להכי. אם כן אין לנו מכאן שאברהם יצא מכלל בן נח. י"ל דהא דקאמ' קרא אסמכתא, לאו דלא דרשינן להא דלזרעו אחריו כלל. אלא דאהא דעשרה כהנים הוי אסמכתא. ומבעי לי' להא דדריש שמואל בסוף פרק ג' דקדושין (טו.) דחלל עבודתו כשירה, דאמר קרא ולזרעו אחריו בין זרע כשר ובין זרע פסול. ופירש הריטב"א דלאו מזרעו נפקא ליה דהא זרע לא מיקרי אלא זרע כשר

והיינו שלא ישבתו יום ואחר כך לילה, ואינו חייב מיתה אלא אם שבת עד סוף הלילה, אבל אם עשה מלאכה בסוף הלילה לא עבר על הלאו של יום ולילה לא ישבותו, שהוא שבתה ביום ולילה שאחריו, ושמירת שבת של אברהם אבינו היתה יום ואחר כך לילה, ומה שאמרו גוי ששבת חייב מיתה, היינו כמו לאחר קבלת התורה, ששמר לילה ואח"כ יום. וכן כתב ההפלאה שם, דלדין יום שלם הוי לילה ואח"כ יום, וכן הוא זמן ש"ק, והם שמרו כך את השבת ועשו מלאכה בער"ש ובמוצ"ש, ולב"נ הרי יום ואח"כ לילה.

גם המקנה בקדושין (לו). וכן בספרו פנים יפות (פרשת נח, על הפסוק ויום ולילה לא ישבותו) כתב, שקודם מתן תורה היה הלילה נמשך אחר היום שלפניו, עד שניתנה לנו התורה ונאמר לנו מפי הקב"ה מערב עד ערב תשבתו שבתכם, שהיום הולך אחר הלילה שלפניו, כאמור ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. ע"ש.

ועל פי זה כתב בשו"ת חזון עובדיה חלק א' (עמוד ה') ליישב מאי דלכאורה קשה, דאפילו אם נניח שלשון ערב בתורה הוא לילה ממש, ושלא כמו שכתבו הרמב"ן והרשב"א, מכל מקום יש להצדיק דברי התוס' שהוצרכו ללמוד שמצות אכילת מצה רק משתחשך, מכח ההיקש של מצה ומרור לפסח, שנאמר בו ואכלו את הבשר בלילה הזה, ולא הביאו לזה ראייה מגופיה דקרא דכתיב בערב תאכלו מצות, על פי הברייתא ב"ר"ה ט. ויומא פא: ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, יכול יתחיל ויתענה בתשעה, תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך, ת"ל בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. ואף אנו נאמר לענין מה שנאמר בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, יכול בארבעה עשר, ת"ל בערב, אי בערב יכול משתחשך, ת"ל בארבעה עשר, הא כיצד, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. וא"כ אין ללמוד מכאן שהמצה נאכלת רק משתחשך, ומוכרחים ללמוד זאת מההיקש של מצה ומרור לפסח.

איברא דהתוס' ברכות (ח:): כתבו, הקשה רבינו שמואל בן רבי אהרן מינביל, מאי פריך וכי בתשעה מתענים, והא מצינו כיוצא בזה דכתיב בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, ואותו ערב רוצה לומר ערב של ט"ו, והכי נמי נימא מאי ערב, ערב של עשירי, וי"ל דשאני התם דכתיב תאכלו מצות לבסוף, דמשמע הכי בראשון בארבעה עשר בלילה תאכלו מצות, אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב, דמשמע ועניתם מיד

תמיד המשמרת המיוחדת לי שהיא לגמול חסד וכו', ולהורות החטאים בדרך, וזה עשה כאשר קרא בשם ה', ושמר ג"כ מצותי חוקותי ותורותי שנצטוו בני נח, ובכן היה נאה דורש ונאה מקיים, כמופת לרבים וכו'. ע"כ. ומשמע דס"ל דאע"ה דין בן נח הוה ליה. ודו"ק.

ורבינו מהר"י רוזאניס ז"ל הפליא עצה בריש ספר פרשת דרכים (בג' דרושים הראשונים מסיני דרך האתרים דרוש ראשון). והביא מערכה לקראת מערכה אם אבות העולם קודם מתן תורה היה להם דין בן נח, כיון שלא קיבלו עדיין את התורה, או מאחר שאברהם אע"ה נימול וקיים את כל המצוות, אפי' עירובי תבשילין, כמ"ש ביומא (כח:), ממילא יצאו מכלל בני נח לגמרי, ואפילו להקל, ודעת הרא"ם וחכמי צרפת, ועוד מרבנן, דדין בני נח הוה להו, מפני שעדיין לא קבלו את התורה. ע"ש. גם הרב מהרי"ד ז"ל בספר יקרא דשכבי, העמיק הרחיב בזה, ולפי דברי הרב פרשת דרכים נולדה מחלוקת חדשה בזה, די ש לומר דאברהם אע"ה מעת שהכיר בוראו היה לו דין ישראל גמור, ולדעת הרמב"ן וסיעתו לא יצא מכלל ב"נ עד המילה. ועיין בספר ראש דוד (פ' לך דף ח', ובפר' ויחי, ופ' בא). ע"ש באורך.

והנה אי נימא שלאברהם אבינו היה דין של בן נח, לכאורה קשה, דהיאך אברהם אבינו שמר את השבת, הא גוי ששבת חייב מיתה, ואפשר לומר ע"פ מ"ש הריטב"א ב"ר"ה לב. שיש בידו מרגלית מרבנו הרמב"ן, דכל מאי דאמרין בכל דוכתא שבות דרבנן, לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה כלל, דא"כ נמצאת שבת כחול מן התורה, שהחננויות פתוחות ואוצרות תבואה ויין, ומטלטלין חפצים מבית לבית דרך כרמלית, ומודדין ושוקלין ומונין, ואינו בדין שאסרה תורה הוצאה כגרוגרת, והתירה העמל הגדול הזה, שא"כ אין זה יום מנוחה, אלא כך עיקרן של דברים, כי בכלל מצות עשה שבות של תורה לשבות ממלאכות יש לשבות מכל שבות דרך כלל, שלא לעשות שבת כחול, אבל בכל פרט ופרט כי עביד ל' וזהיר באידך דלא הוי שבת כחול, הוי שבות דרבנן, נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה. ע"כ. ולפ"ז האבות שקיימו את כל התורה, קיימו רק שכתוב להדיא בתורה, ולא הקפידו בהעברת חפצים ממקום למקום. אלא דק"ק דסוף סוף לא קרי ביה קיימו את כל התורה כולה.

ולכן צ"ל, דקודם מתן תורה הלילה הלך אחר היום, עד שאמר לו הקב"ה מערב עד ערב תשבתו שבתכם,

ביום התשיעי. עכ"ל התוס'. ולדברי המקנה הנ"ל אתי שפיר, דהא הפסוק שבפרשת בא, נאמר לפני מתן תורה, ונאמר בו בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, והיה מוכרח לומר כן, מכיון שעדיין היה להם דין בני נח, שהלילה נמשך אחר היום שלפניו, כדכתיב ויום ולילה לא ישבותו, יום ואחר כך לילה, ואם כן ליל ט"ו שהוא פסח במצרים, לא נחשב להם אלא המשך של יום י"ד, כי יום י"ד מתחיל מן הבוקר של יום י"ד, ונמשך עד למחרת בבוקר, ובהכרח לומר בארבעה עשר לחודש בערב, ואין מקום לתמוה, וכי ב"ד אוכלים והלא בליל ט"ו אוכלים, שעדיין ליל ט"ו של יציאת מצרים היה המשך של יום י"ד, משא"כ הפסוק של יוה"כ"פ שנאמר (בפרשת אמור) לאחר מתן תורה, שכבר קבעה הלכה שהיום הולך אחר הלילה שלפניו, וכדכתיב בהאי קרא גופיה "מערב עד ערב תשבתו שבתכם", אם כן היה לו לכתוב ועניתם את נפשותם בעשרה לחודש, כי הלילה הוא ליל עשירי, ולכן שפיר הקשה וכי בתשעה מתענים וכו'. ומעתה אין לדרוש מפסוק זה שמוסיפין מחול על הקודש, כמו שדרשו כן בפסוק של יוה"כ"פ.

אלא שעיקר דברי המקנה הנ"ל אינם מוסכמים, עיין בשו"ת רבי עקיבא איגר (בהשמטות סימן קכא). ובשו"ת בנין ציון חלק א' (סימן צא וקכו). וכן הגאון בעל שואל ומשיב בספרו דברי שאול יומא (כח:) ובהגהותיו יד שאול יורה דעה (סימן רצג) כתב לחלוק על המקנה בזה. ע"ש. וכן בשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סימן כה) הביא סתירה לזה מהירושלמי (פ"ב דחלה). ע"ש.

ועוד כתב בשו"ת חזון עובדיה הנ"ל, והנה אחר שנדפס דבר זה בחזון עובדיה, מצאתי שכן כתב הגאון בעל חתם סופר ספרו תורת משה (ויקרא, בדרוש לפרשת החודש, דף יח ע"ב), לתרץ קושית התוספות ברכות (ח:) הנ"ל, על פי מה שכתבו "בספרים קדמונים" שקודם מתן תורה גם לישראל היה הלילה הולך אחר היום שלפניו, כמו בכך נח שנאמר בו ויום ולילה לא ישבותו, תחילה יום ואחר כך לילה. ע"כ. (וגבי בני נח כן מבואר גם במהרש"א תענית כ.). וכן מצאתי עוד להגר"ש גנצפריד בספרו אפריון (פרשת אמור דף נו ע"ג) שתירץ קושית התוספות ברכות (ח:) כאמור. ע"ש. וכן כתב גם בספר גן רוה (בדברי חנוך פרשת אמור דף קה:). ע"ש. וכן התעורר בזה המלבי"ם בספרו ארצות החיים (בארץ יהודה ס"ו). ע"ש.

והנה ידוע מה שהאריך הגאון מהר"י רוזאניס בפרשת דרכים [הנ"ל] אם האבות יצאו מכלל דין בני נח אף להקל, והוכיח בין השאר מהא דקיימא לן (סנהדרין

נח:) בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר יום ולילה לא ישבותו, ומבואר במדרשי חז"ל שהאבות שמרו את השבת, ובעל כרחך שיצאו מכלל דין בני נח אף להקל. והפנים יפות (פרשת נח), וכן במקנה (קידושין לו.) כתב, שי"ל שהואיל קודם מתן תורה היה הלילה נמשך אחר היום, וככתוב ויום ולילה לא ישבותו, יום ואחר כך לילה, ורק לאחר מתן תורה נתחדשה הלכה כפי שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם, א"כ י"ל שהאבות קיימו שמירת שבת כדין שבת שלאחר מתן תורה, מערב עד ערב, ועשו מלאכה ביום הששי, וכן במוצ"ש, ונמצא שלא שבתו יום ולילה ברציפות. ע"ש. וכ"ה בספר לחמי תודה (דף רכב ע"א). ע"ש. וכמה אחרונים הסכימו לדברי הפנים יפות הנ"ל, ומהם החתם סופר בתורת משה הנ"ל. וכ"כ בדרשותיו ח"ב (דף רלא:). וכן בשו"ת יד אלעזר הורוויץ (סי' קו). ובהגהות עתים לבינה (עמוד רמב). ע"ש.

ולפי זה ניחא מה פירש רש"י (בסוף פרשת שלח לך) בשם ר"מ הדרשן, כי שמונה חוטים שבציצית כנגד שמונה ימים מיום שיצאו ממצרים עד יום שאמרו שירה על הים. וקשה שהרי השירה נאמרה בשביעי של פסח, ואם כן שבעה ימים הם. וכן הקשו בדעת זקנים מבעלי התוספות (שמות יד). ולפי האמור ניחא, כי נאמר הוציאך ה' ממצרים לילה, וכן אמרו (בברכות ט.) שישראל נגאלו בליל פסח. וקודם מתן תורה היה נחשב ליום י"ד בניסן, והם אמרו שירה בשביעי של פסח באשמורת הבוקר, שהוא כ"א ניסן, נמצא שהוא יום שמיני ליציאת מצרים. ועיין בפירוש רש"י (שמות יד. ה.) ובשפתי חכמים, ובספר דברי דוד שם. ע"ש.

אולם לא אכחד כי בשו"ת הגאון רעק"א בהשמטות (סי' קכא) כתב לפקפק על חידושו של המקנה בזה. וכן בשו"ת בנין ציון ח"א (סי' קכו) כתב לדחות דברי המקנה בזה. ע"ש. ועיין שבת (פז.) משה הוסיף יום אחד מדעתו, מאי דרש, דכתיב וקדשתם היום ומחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידינא נפקא ליה. והא אכתי לא ניתנה תורה, ואם כן היום מתחיל מן הבוקר. וצ"ע. ועיין בספר המקנה שם. ועיין בצל"ח (סוף פסחים), ובשו"ת תורת חסד מלובלין חאו"ח (סי' כה אות ח וסימן מה אות ה). ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק אורח חיים סימן קמה). ובספר משאת משה חברוני (פסחים דף ריט ע"ב). ובילקוט הגרשוני (מערכת יום הכיפורים דף י"ב עמוד ד) ובמשפטי עוזיאל או"ח מהדו"ת (סימן עב). [ע"כ מחזור"ע].

ובשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ד' (עניינים שונים סימן שפא) כתב, ועוד י"ל בפתרון שאלת הגדולים

דאיסור שביתת נכרי הוא משום מחדש ד"ת לעצמו, כאן אינו מחדש, כיון ששובת מחמת ספק ישראל. ע"ש.

ולפום ריהטא היה נראה ליישב הדברים, שכל דין זה דספק דאורייתא לחומרא, לא נאמר לגבי גוי, לא מיבעיא לשי' הרי"ף (קידושין ה:) והרמב"ם (ספ"ט מהלכות טומאת מת) דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, דזה ודאי שחכמים לא אסרו הספיקות לגוי, אלא אפי' לשיטת התוס' והרשב"א, דספק דאורייתא לחומרא מה"ת, מאן לימא לן שדין זה נאמר גם לגבי גוי.

ויש להוסיף על פי מה שיש לחקור, בהאי כללא דספק מדאורייתא לחומרא, אם הוא המשכה לאיסור הנאמר בתורה, והוא חלק ממה שנאמר בתורה, או שהוא איסור מיוחד לספיקות. וכבר האריכו בחקירה זו, ואכמ"ל. ואי נימא שהוא חלק מהנאמר בתורה, אם כן מה לי בישראל מה לי בעכו"ם, אבל אי נימא שהוא חידוש מיוחד לאיסור את הספיקות, מאן לימא לן דחידוש זה נאמר גם כלפי עכו"ם, שמא כל דין זה דספק דאורייתא לחומרא לא נאמר אלא בישראל.

שוב ראיתי שכבר עמד בזה בספר משמרת חיים ח"א (עמוד לו), וע"ש שכתב [כעין מ"ש ביפה ללב הנ"ל], שילבש ציצית, ויצא לרה"ר, שאם הוא ישראל, הציצית היא מצוה, ואינו עובר על הוצאה, כיון שנעשה חלק מהבגד, אבל אם הוא גוי הרי עובר על הוצאה. ע"ש.

וכתבו רבותינו בעלי התוס' (בסוף פרשת חיי שרה) וז"ל: ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, ואם תאמר והא אמרינן "אסור" לאעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, דלא ידעינן הי זרעא נפיק מניה. וקי"ל (יומא כח:) שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין. וי"ל שאברהם וישמעאל גרים היו, וקי"ל בקידושין (יז:), גר אינו יורש את אביו הגר, לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, וקודם שנולדו האחרים כבר נתן כל אשר לו ליצחק. ע"כ. [ועיין בשו"ת הל"ק ט ח"ב (סימן רסז). ע"ש].

והנה בתוס' ישנים שם הקשו, דמאי רבותא דעירובי תבשילין יותר מכל מצות דרבנן. ובמאור ישראל (יומא כח:) תירץ לפי גירסת הר"א אב"ד בס' האשכול (עמוד יט הל' תפלה ר"ס ט), והרשב"א בתשובה (סי' צד): "אפי' עירובי תחומין". ובתולדות אדם ח"ב (ד"כ ע"ב) כ' שהגר"ז הסכים לנוסחא זו, שזה נרמז בתיבת "עקב" אשר שמע אברהם בקולי, שע"י עירובי תחומין אדם

חקרי לב, איך שמר אברהם אבינו ש"ק, הרי הי' לו דין בן נח, וגוי ששבת וכו'. וי"ל ע"פ מה ששמעתי מאדמו"ר הגה"ק בעל אמרי יוסף ז"ע, שאמר בשם אחד קדוש, ליישב מה של"נ בפירוש בתורה הנסיון של אור כשדים, משום דמ"ע של קה"ש לישראל ניתנה. וע"פ הדין לא הי' אברהם אבינו רשאי למסור עצמו למיתה, אלא שאברהם אבינו במסי"נ מסר גם חיי עוה"ב על קה"ש, וזהו מסירת נפש ממש. ובתורה אינו ראוי לכתוב רק מה שהוא ע"פ דין תורה.

ועל פי זה יש מקום לומר דרך זה גם לענין שמירת שבת, דכל כך גדול כבוד קדושת ש"ק בעיני אברהם אברהם אבינו, עד שלא חש על מה שגוי ששבת חייב מיתה, כי בלא ש"ק למה לו חיים. אבל מפני שהוא נגד דין תורה, א"א לפרסמו בתורה, וכיון שהוא עכ"פ נגד התורה, לכך הי' שכרו במדה, כי עשה זאת רק לפי מדת שכלו. מה שאין כן יעקב אבינו ע"ה, לפי מה שכתבו המפרשים שמברית בין הבתרים או מלידת יצחק כבר יצאו מכלל ב"נ, הי' יכול לומר שבת קודש שלא נגד התורה, אלא כאינו מצווה ועושה, לכך התפרסם בתורה ויר"ש שלא במדה.

ובספר יפה ללב ח"ג (דף קמט ע"ד) שהביא מספר מטעם המלך (סי' תקח) שכתב, שמקשים העולם דאיך שמר אברהם אבינו ע"ה את השבת, והרי גוי ששבת חייב מיתה, ותירץ, דיצא בציצית לרה"ר, דכיון שאינו מצווה על ציצית הפתילים הוו כהוצאת יתר. א"נ שהקריב תמיד בשבת, וע"ש שהעיר, שהרי קרבן תמיד הוא קרבן צבור הקרב בשבת. [ושמא י"ל דכשיש צבור מחוייבים כמו בזמן ביהמ"ק, ותורמים כסף עבור קרבן תמיד, דבזה הקרבן מכפר על הצבור. אבל לא כאשר אברהם מקריב מעצמו עבור צבור שלא קיימו את כל התורה].

ועיין במנחת חינוך (מצוה לב) שהקשה, מה יעשה ספק ישראל ספק עכו"ם בשבת, דלכאורה אסור לעשות מלאכה מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא, שאם הוא ישראל הרי אסור לעשות מלאכה, אבל מאידך גיסא אם ישבות, והוא גוי, מתחייב מיתה, ואם כן נימא איפכא, דספק דאורייתא לחומרא ואסור לו לשבות. וכתב שם שיעשה מלאכת חצי שיעור בשבת, דשיעורים לא נאמרו לבני נח, כמו שכתב הרמב"ם (בהלכות מלכים), וממילא לא הוי עכו"ם ששבת. ובלאו הכי גם בישראל יש אומרים שלא שייך איסור חצי שיעור בשבת, וכמו שכתב כן בשו"ת חכם צבי (סימן פו), וראה מה שכתב בזה בשו"ת יביע אומר חלק ד' (סימן לג, אות יז). ע"ש. וכתב עוד שם, שלדעת הרמב"ם בהלכות מלכים

לא קאמר ממזרת או שפחה, כההיא דכלב, ותירצו דהתם לא שייך ממזרת, שעדיין לא ניתנה תורה, והקשה מהרש"א בח"א, שהרי האבות קיימו כל התורה וכו'. וכתב מהר"ץ חיות שם דלגבי עריות לא נזוהרו, ולכן יעקב נשא ב' אחיות וכו'. ע"ש. ולפי זה ניחא נמי הקושיא ממה שנשא הגר מצרית ראשונה. אלא שאין ראייה מיעקב, דהא גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב (סוד ישרים סימן ב, ד"ה והשתא). וגם ההיא דאליעזר י"ל דגבי עכו"ם לא שייך בכלל דין ממזרות. ועיין באוצר הפוסקים (סי' ד' ס"ק פ"ז דף פ ע"א).

גר שמל וקיבל עליו מצוות, אך עדיין לא טבל, עיין בשו"ת בנין ציון (לבעל ערוך לנו, סימן צא) שהביא מחלוקת בקרב חכמי ירושלים בגר שמל וקיבל עליו מצוות, אך עדיין לא טבל, אם חייב לעשות מלאכה בשבת כדין בן נח, והמחבר השיב שבמילה בלבד יצא מכלל בן נח, אלא שלא נכנס לכלל ישראל, ולכן אין לכופו לעשות מלאכה בשבת כדין בן נח. ועצה טובה שיעשה מלאכת יגיעה שאינה מל"ט מלאכות, כגון שישא משא ברשות היחיד. וע"ש שהאר"ך בדבר.

ועי' בחי' הרשב"א יבמות (עא. ד"ה אלא), שכבר התחיל להיכנס קצת בדת יהודית. דכיון שמל לשם יהדות, אע"פ שלא נגמר גירותו מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית, שאינו צריך אלא טבילה. וע"ע בקובץ זכור לאברהם (תש"ס, ח"א עמוד שכה) מ"ש הגר"י וועלץ בענין זה.

לג. אברהם, עיין במדרש בראשית רבה (פ"ט סי' ב'),

ובמדרש תנחומא ורשא פרשת לך לך סימן ג) אמר רב ברכיה, למה היה אברהם אבינו דומה, לצלוחית של פלייטון הנתונה בבית הקברות, ולא היה אדם יודע ריחה, מה עשה נטלוה וטלטלוה ממקום למקום, והודיעה ריחה בעולם, כך היה אברהם דר בתוך עובדי עכו"ם, א"ל הקב"ה לך לך מארצך, ואני אודיע טבעך בעולם. כלומר, שעל ידי שריחו הטוב של אברהם באמונתו ומעשיו יתפזר בכל מקום אשר תדרוך בו כף רגלו, יתפרסם יחוד שמו של הקב"ה, ויכירו כולם את שם כבוד מלכותו. ועוד אמרו חז"ל (ע"ז לה:): דרש רב נחמן ברי' דרב חסדא, מאי דכתיב לריח שמנין טובים וגו', למה ת"ח דומה, לצלוחית של פלייטון, מגולה ריחה נודף, מכוסה אין ריחה נודף, [והיינו דכתיב שמן תורק שמך, כשמגלין אותה ומריקין שמנה, וכשתלמד תורה אז יצא לך שם]. ולא עוד אלא דברים שמכוסים ממנו

דש בעקביו חוץ לאלפים אמה. ושכ"כ הגאון ר' יהונתן אייבשיץ. ע"ש. וכ"כ מדנפשיה בהגהות הגרצ"ח. וקדמם הרב המגיה בס' דברי דוד להט"ז (סוף פרשת לך לך) בשם מר חמיו. (נדפס בדיהרן-פורט, תמ"ט לפ"ק). [ועי' בראשית רבה (פרש' יא. ח), ובידי משה ויפה תאר שם, שאברהם אבינו לא קיים דיני תחומין, רק יעקב אבינו קיים. ע"ש].

ולפ"ז י"ל דכלפי מה שאמרו (בסוף מסכת סופרים), האדם הגדול בענקים, זה אברהם אבינו. ובילקוט (יהושע רמז כג) פסיעותיו של אברהם אבינו, מיל, וי"א ג' מלין. ע"ש. א"כ היינו רבותא דאברהם אבינו שבזה היה מודד בפסיעה בינונית של כל אדם שהיא אמה, והיה נותן העירוב בסוף אלפים אמה. ובס' תורה תמימה (פרשת תולדות, בפסוק עקב אשר שמע וכו'), כתב לדחות הגירסא דעירובי תחומין, דהא לרוה"פ תחומין מה"ת, וליתא, דה"מ תחומין דיי"ב מיל, אבל עירובי תחומין להוסיף ב' אלפיים אמה על אלפיים שיש לו, הוי רק מדרבנן. ועיין בספר צרי לנפש יפה בקונטרס מעט צרי (עמוד מא-מב).

ובדעת זקנים מבעלי התוס' (ר"פ וירא) פי', אפי' עירובי תבשילין ר"ל תבשילין מעורבין, שלא היה אוכל בשר בחלב, וגם לא בשר ואח"כ חלב, אלא חלב תחלה, שנא' ויקח חמאה וחלב, והדר ובן הבקר אשר עשה וכו'. ע"ש. ועיין בפסיקתא רבתי שבספר הרוקח (סי' תסט). ע"ש. ולפ"ז בס' וימהר אברהם (מע' ס אות כג) בשם המפרשים, שכן הבקר אשר עשה אברהם, נברא בס' יצירה, י"ל שאין בזה דין בשר בחלב. וכ"כ ביתר ביאור בס' גן רוה (דברי חנוך פר' וישב אות ב). ע"ש. ועיין בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' עג בד"ה ולשלימות הענין). ובשו"ת יד יצחק ח"ב (קיד אות ב). ע"ש.

ועיין במהרש"א בח"א (יבמות ק:): מ"ש בענין מה שנשא אברהם את הגר, והיא מצרית שעתידיה התורה לאסור. ועיין בתפארת ישראל למהר"ל מפראג (סימן כ) שלא קיים אברהם אבינו אלא מ"ע ולא ל"ת. [ושמא י"ל דאכתי לא היתה סיבת האיסור, שעדיין לא נשתעבדו בישראל, וממילא אכתי לא היתה סיבה להרחיקם, ומקרא מלא אומר, באשר הוא שם]. וע"ע בשו"ת בנין שלמה (בדרשה לבר מצוה דף טז). ובשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קמה בד"ה ומדי), ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' מה אות ו). ע"ש.

ועיין תוס' תענית ד. ד"ה שלושה) גבי אליעזר שאל שלא כהוגן יכול חיגרת או סומא, והקשו התוס', דאמאי

ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, ולכן כל המצות כולן היה יכול לקיימן גם קודם הציווי, וגם לאחר הציווי, רק שמיעט בשכר בעת שקיימם קודם הציווי, אבל יכל לחזור עליהם ולקיימן אחר הציווי. אבל גבי מילה אם ימול עצמו קודם ציווי השי"ת לא יוכל לחזור ולקיים המצוה כמצווה ועושה, ולכן הוכרח להמתין עד שיקבל ציווי מאתו יתברך כדי שיהיה מצווה ועושה. וכן מבואר בשו"ת משפטי שמואל (סימן יג). ע"ש.

ובזה כתבו ליישב מאי דמצינו בפרקי רבי אליעזר (פרק ט) שאברהם אבינו נימול ביוהכ"פ. ועיין ב"ה (יא) וברש"י שם. וקשה, היאך מל ביוהכ"פ, הרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת ויוהכ"פ. ותירצו, כיון שעל המילה נצטוה, ועל יום הכפורים לא נצטוה, וגדול המצווה ועושה, לכן היה רשאי למול ביוהכ"פ. ומטעם זה לא נאמר שאברהם אבינו עשה סעודה לשמחת מצות המילה, לפי שמל ביוהכ"פ. א"נ אחר שנצטוה למול ביום זה, חשיב לגביה כמילה בזמנה, שזו זמנה. אלא שי"א דכשבאו המלאכים לאברהם אבינו ביום שלישי למילתו, היה יו"ט ראשון של פסח, וא"כ ב' ימים קודם פסח נימול אברהם. וראה למרן החיד"א בראש דוד (פרשת מקץ דף לא).

ד. ועוד תירצו, דהנה בגמרא ע"ז כז. למדו מהפסוק המול ימול, דגוי פסול למול, דמי שהוא נמול הוא ימול, ולא מי שאינו נימול. והיינו דמי שנצטוה על המילה מילתו כשרה, ולא מי שלא נצטוה על המילה. ולפ"ז אתי שפיר שאברהם אבינו קודם שנצטוה על המילה אם היה מל את עצמו היתה מילתו פסולה כדין מילת גוי, ולכן המתין עד שנצטוה כדי שתהיה מילתו כשרה.

ה. ועוד אפשר לומר, שהרי ברית מילה היא בדרך של כריתת ברית בין הנימול לבוראו, וכריתת ברית בעינן שיהיה בין שנים, וכל עוד אברהם אבינו לא נצטוה על המילה, אי אפשר לכרות ברית בינו לבין קונו, ולא היה יכול לכרות ברית בלא ציווי בוראו.

התייעצות אברהם על המילה, והנה במדרש רבה (בראשית פרק מב סימן יד) אמרו על הפסוק וירא אליו ה' באלוני ממרא, נאמר, למה באלוני ממרא, לפי שנתן לו עצה על המילה, שבשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם למול הלך ונתייעץ עם שלשת אוהביו, ענר אשכול וממרא. ענר אמר לו, אתה זקן בן מאה

מתגלין לו, שנאמר על כן עלמות אהבוך, קרי ביה על מות. [ר"ל זה הממונה על מות. ועיין בשבת ל. שכל זמן שהיה דוד עוסק בתורה, לא שלט בו מלאך המות לטול נשמתו, וזהו האהבה, שמניחו בחיים]. ולא עוד אלא שמלאך המות אוהבו, שנאמר עלמות אהבוך קרי בית על מות, ולא עוד אלא שנחל שני עולמות, עוה"ז ועוה"ב שנאמר עלמות קרי ביה עולמות.

[ועל דרך זו אמר לנו מרן אאמו"ר שליט"א כי בכך שראשי הישיבות זקוקים לתרומתם של אחינו שבגולה, לאחזקת הישיבות, הרי שבכך מזכים את הרבים בדרשותיהם ועצותיהם לנדיבי עם, ללכת בדרך ה'].

לד. אברהם, אברהם אבינו לא מל עד ציויה לו הקב"ה, ואף על פי שאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה, אפילו עירובי תבשילין, אפילו הכי לא מל עד שנצטוה על כך בפירוש, והוא מכמה טעמים:

א. בשו"ת רבינו יהודה בן הרא"ש (עמוד נב) הביא יש מתרצים, כי שאר המצוות שלא היו משנים ממעשה ה' בכריאת האדם היה מקיים, אבל המילה שהיה נראה כאילו מתקן מעשה ה', כדרך כי כל אשר יעשה האלוקים עליו אין להוסיף, וממנו אין לגרוע. ולכן לא רצה לעשותה עד שנצטוה עליה.

ב. ואפשר לומר עוד, דהנה יש להבין, מה ההבדל בין קיום מצוות לפני מתן תורה, לבין קיומן לאחר מתן תורה. אלא, האבות קיימו המצוות בכוחם הם, ולא היה להם כח מלמעלה. וידוע מה שנאמר בגמ' בקידושין (פב). שהתורה טובה מכל אומנויות, שבשאר מלאכות כשהזקין לא יכול, ומת ברעב, אבל בתורה אינו כן, שהתורה משמרתו מכל רע ונותנת לו כח, וקווי ה' יחליפו כח. אם כן התורה נותנת לאדם כח רוחני לעמוד בכל המצבים, וכח זה הוא מקבל מלמעלה. אבל לאבות לא היה כח זה.

וכיון שלא היה להם כח עליון לא יכלו להמשיך את הקדושה לגשמיות. אין בכח המצוות שעשו לקדש את החומר. וכיון שעיקר מצות מילה באה כדי לקדש את החומר, לקדש את הגשמיות לעבודתו יתברך, זה אי אפשר לעשות אלא על ידי כח מלמעלה. ולכן אברהם לא מל את עצמו עד שיקבל ציווי, שאז יקבל כח מלמעלה ויוכל לקדש את החומר.

ג. ועוד, דבגמרא קידושין (לא). אמרו, גדול המצווה

כך נוטים כמה אחרונים לומר שאינה אלא אסמכתא, ולא לימוד גמור, וכמ"ש בכפתור ופרח (פמ"ו), ובזהר הרקיע (מ"ע פה), ובאומר השכחה להר"י פיק בראשו, ובחידושי אגדות למהרש"א ברכות שם. ובצל"ח שם, ובשו"ת משכנות ישראל (וילנא תרנ"ט סי' א). וע' להרשב"ץ בס' זוהר הרקיע (סוף מצות עשה, אות פה) שכ', שאין ראוי למנות מה שנאמר קודם נתינת התורה, כיון שלא נאמר בסיני. ולכן לא נכניס במנין המצות, מ"ש בברכות (יג). כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה וכו'. שהרי עם אברהם היה מדבר. ע"ש. שם כתב, שאין חיוב בעשה זה, לפי שאין למדין מקודם מתן תורה.

וכן מבואר בספר באר שבע (תמיד סוף פרק א) שכתב, דהא דאמרינן בסוף פ"ק דברכות כל הקורא לאברהם אברם עובר בלאו, שנאמר ולא יקרא עוד את שמך אברם, והא ודאי שאינו ר"ל בלאו גמור, דאם כן מנו בעלי מוני המצות לאו זה במנין הלאוין. וכן הא דאמרינן בפרק חלק, אמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנאמר ולא יהיה קרח וכעדתו וגו'. נמי אסמכתא בעלמא כמו שפירשנו שם. עכ"ל.

וכן מבואר בשו"ת פני מבין (חיו"ד סי' שכט), דה"ט דהרמב"ם והטוש"ע שהשמיטו מ"ש בעירובין (ג:) כל הישן בקילעא שאיש ואשתו ישנים שם, עליו הכתוב אומר נשי עמי תגרשון וכו'. משום שאין זה איסור גמור אלא מצד מנהג ד"א. ולכן לא הביא ג"כ הרמב"ם דברי הגמ' (ברכות יג). כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה. וכן מ"ש ביומא (כב:) שאסור למנות ישראל, השמיטו הרמב"ם. ומשום שאינו דבר האסור ממש רק מנהג טוב, לא הביאו הפו' אלא מה שנראה להם מוכרח ע"פ הדין. עכת"ד. וע"ע בשו"ת ברכה א"ח (סי' קנו), ובס' טוב עין (סי' יח אות ג). ע"ש.

ובשו"ת יביע אומר חלק ב' (יורה דעה סימן טז) העיר, דאף אי נימא דעובר בעשה לאו ממש הוא, מכל מקום קשה, הרי לא גרע מאסמכתא בעלמא, ואיסור דרבנן מיהא איכא. וא"כ מה טעם השמיטוהו הפוס'. וכבר עמדו בזה הכפתור ופרח (הנ"ל). והמהרש"א בח"א, וה' באר שבע שם. וע' בשו"ת מהרי"ל דסקין בקונט' אחרון (סי' יט) בהערה שם, שתי' קו' המהרש"א הנ"ל, כי לא נאסר אלא בפניו של אברהם אבינו ולא לאחר מיתה. ע"ש. ולכאורה תמוה מקושית הגמרא שם מדכתיב אשר בחרת באברם. וע' בתולדות זאב ובבן יהוידע שם. וכל קבל דנא ראיתי בחי' מהר"ץ חיות (גטין ג) במ"ש שם, והתני אברם חוואה, והגיה בסדה"ד דצל"א אבימי. וכ'

והולך ומענה את נפשך, סימן לדבר: ענ"ר ראשי תיבות, ע'ינוי נ'פש ר'ע. גם אשכול יעץ לו שלא ימול, וטען בפניו, מה אתה הולך ומוסר עצמך לשונאיך, שאלו קרובי המלכים שנהרגו על ידי אברהם אבינו. סימן לדבר אשכול ראשי תיבות: א'חי ש'ונאים כ'בירים ו'עצומים ל'ך. אבל ממרא אמר לו, אלוקיך עמד לך בכבשן האש ובמלכים וברעב, והדבר הזה שאמר לך למול אין אתה שומע לו? סימן לדבר ממר"א ראשי תיבות: מ'ול מ'הר ר'ופאך א'ל. אמר הקדוש ברוך הוא לממרא, אתה נתת עצה לאברהם למול, חיך שאיני נגלה אליו אלא בפלטיין שלך. וזה מה שכתוב וירא אליו ה' באלני ממרא. ובדעת זקנים לבעלי התוס' הק', תימה, אדם צדיק כאברהם אבינו שנתנסה עשר נסיונות ועמד בכלם, ולא שאל עצה, היאך שאל עצה על המילה, לאחר שנצטוו מהקב"ה. ויש לומר, שח"ו שישאל עצה אם ימול או לא, אלא שאל עצה אם למול בצנעא או בפרהסיא, וממרא נתן לו עצה לעשותה בפרהסיא, כדי שישמעו העולם וימולו אחריו, וזה מה שכתוב: בעצם היום הזה נמול אברהם, בעיצומו של היום. ע"כ.

ומרן אאמו"ר שליט"א בספר ויאמר אברהם הוסיף, דבהיות שמשאת נפשו של אברהם אבינו ע"ה היתה לקרב רחוקים להכניסם תחת כנפי השכינה, חשש שע"י המילה ימנעו מלבא אליו אורחים, ולכן חשב דשמא יש להעדיף לקיים את מצות המילה בצנעא, שע"י כך יוכל להמשיך למשוך בעבותות אהבה נפשות חדשות להכניסם תחת כנפי השכינה, ולכן התייעץ עם רעיו.

ועל פי זה יובן המדרש (פרק מז סימן יג) אמר אברהם, עד שלא מלתי היו עוברים ושבים באים אצלי, תאמר משמלתי אינם באים אצלי, אמר לו הקדוש ברוך הוא, עד שלא מלתי היו בני אדם ערלים באים אצלך, עכשיו אני בכבודי ובעצמי בא ונגלה אליך, וזה מה שכתוב: וירא אליו ה'. ויש לרמוז ככוונת אברהם אבינו: היו עוברים ושבים באים אצלי, שמיד שהיו עוברים עבירה היו שבים בתשובה ע"י השפעתו ברוח טובה ונדיבה.

לה. אברהם, כל הקורא לאברהם אברם עובר

בעשה, (ברכות יג). שנאמר (בראשית י"ז) והיה שמך אברהם. רבי אליעזר אומר, עובר בלאו, שנאמר, ולא יקרא עוד [את] שמך אברם. ע"כ. ואם הוא ממש עובר בעשה, או דרך אסמכתא, הנה מוני המצוות וכן הפוסקים לא הזכירו העשה והלאו של הקורא לאברהם אברם, מלבד המג"א (סימן קנו), שהזכיר דין זה, ומתוך

ג"ט, ט. וכתב הרמב"ם בתשובה (סי' תנח), דמילי דסברא כל אחד ואחד מעיין [בפירושו] כפי מה שיראה לו בו, ואין בזה לא דברי קבלה ולא איסור ולא מותר, ולא דין מן הדינים, ולפיכך אין מקשיין [בהן]. ושמא תאמר לי כמו שיאמרו רבים וכי דברים שבתלמוד אתה קורא הגדה, כן כל אלו הדברים וכיוצא בהן, הגדה הן בעניינם, בין שהיו כתובין בתלמוד וכו'. ע"כ. וכיוצא בזה כתב באור החיים בהקדמתו לפירושו לתורה, דבאגדה הרשות נתונה לומר באופן אחר מהנאמר בגמ'.

ואף מרן החיד"א שהיה תופס תמיד דברי המקובלים, גילה דעתו בכיוצא בזה שאין דברים אלו אלא למצניעיהם. וכן כתב מרן אמו"ר בהליכות עולם ח"א (עמוד קד). ושם הביא מ"ש בכף החיים שם בשם שער הכוונות (דף נג ע"א) שרק חסידים הראשונים היה די להם פסוק ראשון וכו', מה שאין כן עתה בדורות האחרונים וכו'. ע"ש. וכתב על זה, ואנו אין לנו אלא דברי הש"ס והראשונים שנאמרו לכל המון העם. כי תורה אחת ומשפט אחד לכל עם ישראל, לגר ולאזרח הארץ.

ובאמת שהדבר תמוה לדרוש כן ברבים בפני כל המון העם. והרי אין לפסוק דין התמוה לרבים, כמ"ש מרן ביו"ד (סימן רמב ס"ו), ואפילו באגדות צריכים לומר דברים המתקבלים על הלב, ולא כהני מילי דמיטמרן היפך כל המקובל מפי רבותינו חכמי הש"ס והראשונים. ואף החיד"א שהיה תופס תמיד דברי המקובלים גילה דעתו בכיוצא בזה שלא נאמרו דברים אלו אלא למצניעיהם. כמ"ש בספר ככר לאדן (סימן ה אות ד). ע"ש. ובשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים ס"ס נא) כתב, וכל המערב דברי קבלה עם הלכות פסוקות חייב משום זורע כלאים פן תקדש המלאה וכו'. ע"ש.

וראה עוד בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן קצו) שכתב, והאמת לא אכחד כי מרגלא בפומי כי כל האמור להלכה בשלחן ערוך היא התורה הנתונה לכל ישראל בשוה וכו', ולכן ראיתי לרבותי הגאון הפלאה ז"ל, ומורי החסיד שבכהונה מהר"ר נתן אדלר זצ"ל והגאון רבי זלמן חסיד ז"ל, ומעיד אני עלי שמימי לא שמעתי מפי קדושי ישראל אלו בשום דרוש שספר הזוהר הקדוש יוצא מפי קדשם, ותלי"ת לא זזה ידי מתוך ידם ולא חיסרתי מהם וכו'. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סימן כט), ודברי האר"י בזה סברא יחידאה היא, ואינה הלכה.

צא ולמד מ"ש הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים

שטעמו משום שכל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה. ע"ש. ומשמע שאף לאחרים ששם אברהם ישנם בכלל זה. [וי"ל]. וכ"כ בשד"ח (מע' כ כלל פג). ע"ש. וביפה תלמוד ברכות (יג), וביפה ללב ח"ד (סי' קכט ס"ק טז). ע"ש. ועיין בחי' מהר"ץ חיות (ברכות יג). [ומ"ש להשיג על הצל"ח, שקדמו הב"ש. כבר הובא בצל"ח שם].

והנה מהר"ץ חיות שם כ' לתרץ שאין למדין מקודם מתן תורה. וכמ"ש ג"כ הרמב"ם פ' גיד הנשה, שאין עלינו חוב אלא מה שאסרה תורה עלינו בסיני וכו'. ע"ש. ומשמע דר"ל דהאי מ"ד ס"ל דלמדין מקודם מ"ת. ומש"ה פריך ליה נמי מנחמיה. וכ"כ ה' עיון יעקב. (ושם כ' לדחות שאין לומר כתי' מהר"ל דיסקין, מטעם שכתבנו. ע"ש.) ועמ"ש מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ג (סי' כח דמ"ט ע"א). ע"ש. ועכ"פ לכולי עלמא הוא איסור גמור. ושלא כדברי ה' פני מבין הנ"ל.

וראה עוד במה שכתבנו בס"ד בעין יצחק ח"א (עמוד קג). ובמ"ש בשו"ת יביע אומר הנ"ל, ובחלק ד' (חלק אורח חיים סימן יא סוף אות א'). ע"ש.

לו. אברהם, אם מותר לקרוא לאחד בשם אברם,

הנה לכאורה מה שאמרו בגמ' הנ"ל דכל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, אינו אלא כשכוונתו לאברהם אבינו, אבל אם קורא לאחד בשם אברם, אין בזה איסור. והכי מוכח מדברי המהרש"ל והבית שמואל (אכן העזר שמות הגיטין) שכתב, שיש לכתוב בגט אברהם, שכולם נקראים על שם אברהם אבינו, שאמר הקב"ה ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך לאברהם. וכתב המהרש"ל, אם לא שיש לו קבלה שאותה משפחה נקראו בשם אברם על איזה סיבה, כי לפעמים אביו חי ונקרא אברהם, ושם אבי אשתו ג"כ אברהם, ומת, ורוצה לקרות בנו אחריו, לכך נקרא שמו אברם. ע"כ. ומבואר, דאין איסור לקרוא בשם אברם. ובספר יוחסין מביא שהיה אמורא שהיה שמו אברם חזואה. (ראה בטיב גיטין ש"א א' אות ב') ובמהר"ץ חיות (גיטין נ), ובשדי חמד (כללים מערכת כ אות פג).

לו. אגרה, אפילו במילי דאגרתא צריכים לומר

דברים המתקבלים על הלב, ולא דברים על פי הסוד, או דברים שהם נגד המקובל לנו מפי רבותינו חכמי הש"ס והראשונים, אף על פי שיש להם קצת סמך על פי הקבלה. וראה מה שכתבנו במערכת ק' ערך קבלה. ועיין בתשובת רה"ג באוצר הגאונים (חגיגה עמ')

החיים (מערכת א' אות יב). ובגנזי חיים (מערכת א' אות ג). וכן כתבו בניו הרב יפה ללב בח"א (או"ח סימן מו אות יד ד"ה ובנוסח), ובפדה את אברהם (מערכת האל"ף אות ה), וע"ש בהגהות לב אבירים שהביא ממ"ש מרן החיד"א בעין זוכר (מערכת א' אות פז) שכתב, דרוב הכתובים כתיב אדם על הזכר, והא דאשה נקראת אדם הוא חידוש. והעיר מכל הנך דוכתי דאין קדם מקנה וכו'. ע"ש. וי"ל. נולכן בתפלה בנוסח יהי רצון, אין צריך לומר שתצילני מאשה רעה ומאדם רע וכו'. אלא מאדם רע בלבד, וזה כולל אשה.

שוב יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות סוכה, ושם (עמוד קכז) הביא מה שכתב הגאון רבי דוד פארדו בספר שושנים לדוד, במה שאמרו כל שבעת הימים "אדם" עושה סוכתו קבע וביתו עראי, דקמ"ל התנא במלת אדם, שלא יניח האיש לתקן סוכתו ולנאותה ע"י אשתו, לפי שמסתמא עיניה של האשה צרה מלהביא מצעות נאות לסוכה. ע"כ. והאמת שמתיתב "אדם" אין למעט אשה, כי נאמר (במדבר לא. לה), ונפש אדם מן הנשים. ואדרבה מצינו בגמרא יבמות (סג.) כל השרוי בלא אשה אינו קרוי אדם, שנאמר זכר ונקבה בראם, ויקרא את שמם אדם. ובפסוק "אדם" כי יקריב מכס, פירש ר' יצחק אברבנאל, אדם, איש או אשה, כי על שניהם יכון שם "אדם". וכן בלשון חז"ל אדם כולל איש ואשה. וכ"כ התוס' ערכין (ג. ד"ה והצרוע). ע"ש. וכן מצאתי בספר נחמד למראה על הירושלמי (פ"ב דסוכה, דף קסז ע"ב), שכתב על דברי השושנים לדוד, ואינו מחזור, כי שם אדם הוא לשון כולל בין לאיש בין לאשה, וכמו שהוכחתי על שפת הנחל בפ"ד דדמאי וכו'. ע"כ.

גם במכתב לחזקיהו בחידושיו על המשניות סוכה פ"ב (בדף ג ע"א) העיר כן ע"ד השושנים לדוד, והביא ממ"ש בשו"ת מהרד"ך (בית יו חדר ט), שלשון אדם הוא כולל לאיש ולאשה. והביא גם כן ממ"ש במדרש רבה (ב"ר פר' כא), היכן מצינו שנקראת חוה אדם, שנאמר כתפארת אדם לשבת בית. ע"ש.

וראיתי להרב בית השואבה (דף קסג ע"א) שהעיר כן ע"ד השושנים לדוד דלשון אדם כולל איש ואשה, וגם טעמו שהאשה עיניה צרה וכו' אין בו טעם, כי הרי יכול הוא לצוות עליה שתעלה כל כליו הנאים לסוכה. ומ"מ עצם הדבר נכון, שהאיש בעצמו ישתדל ויטרח להעלות את כליו הנאים ומצעותיו הנאות לקיים המצוה כראוי, כי האיש מצווה על מצות סוכה ולא האשה, וגדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה. ע"כ. ובאמת שרוב הקישוטים של הסוכה לנאותה,

(ס"י צח והלאה) על מה ששאלו למהרי"ל דיסקין אם יש חיוב על הת"ח ללמוד חק לישראל בכל יום, והשיב, שהלומד כל היום פטור מללמוד חק לישראל, והקשו עליו דהא בהדיא כתבו אחרונים בשם האר"י שחייב, והשיב, אין להרהר אחר פסק רבינו המהרי"ל דיסקין, כי מה שלא נמצא בספרי הפוסקים הראשונים אין אדם מחוייב לנהוג בו, שרבותינו הראשונים קבלו דור אחר דור עד התנאים והאמוראים, ואף שהאר"י "קיבל" גם כן חכמה זו שנקראת קבלה, הרי גם ר"א הגדול קיבל, ואעפ"כ כיון שהחכמים לא קיבלו כן, לא פסקו הלכה כמותו, דר"א שמותי הוא ואין הלכה כמותו, ואין גנאי לומר שגם האר"י איננו גדול מר"א הגדול, ולכן אחר שהראשונים לא כתבו כן אינו הלכה. (ועיין ביביע אומר ח"ב ס" כה אות יב עמ' צד). וכ"ש בדבר שהוא נגד כל הפוסקים.

ועיין עוד בשאלת יעב"ץ ח"א (סימן מד) שכתב, ובמקום שהמקובלים כותבים שלא כדעת הפוסקים, הלכה כהפוסקים, כי אפילו אם היו הפוסקים רואים דברי המקובלים שכתבו דבריהם ע"פ סתרי תורה, לא היו חוזרים בהם, כי לא בשמים היא, ואפילו בבת קול אין משגיחים בפסקי הלכה, ודברי המקובלים כסברא יחידאה דיינינן להו, וכאילו נשנו בכרייתא דלא מתנייא בי ר' חייא ור' אושעיא. ע"ש.

לח. "אדם", הן בלשון תורה והן בלשון חכמים,

פעמים הוא בין איש בין אשה, ופעמים הוא לשון זכר דוקא, הנה מצינו בכמה דוכתי בתורה דאדם הוא בין איש בין אשה, וכמו מה שאמרה תורה זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם, ואמנם בכמה דוכתי מצינו דאדם היינו זכר ולא נקבה, וכמו בפרשת מדין, דכתיב, שא את ראש מלקוח השבי באדם ובבהמה, וכן מן האדם ומן הבהמה. וכ"כ עוד כמה פעמים באותה הפרשה שכולן איירי בנשים, דהא הירגו כל זכר קאמר רחמנא. ומ"מ בלשון חכמים אדם הוא דוקא זכר, וכהיא דיבמות (סג.) כל אדם שאין לו אשה אינו אדם. ועוד רבים שם (סב.). ובמתני' דהבא על יבמתו, לא יבטל אדם מפריה ורבייה, ורק זכר מפקד. וכמו שביאר כ"ז מהרי"י אלגאזי בקהלת יעקב (מערכת אל"ף אות ז). ושכ"כ בתשובת מהרד"ך (בית ט' חדר ו').

ואמנם במשנה למלך (פרק י' מהל' גירושין הלכה יח) תפס דלשון אדם כולל זכר ונקבה, כמו אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם (ב"מ לג.). וכן לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וכו'. וכן כתב מהר"ח פלאגי בכל

הצדיקים על ידי ספר היצירה לברוא אדם ובהמה באיברים וגידים, אבל היצירה השניה ויפח באפיו נשמת חיים, שמכוחה בא הדיבור, אי אפשר מבלעדי ה'. ע"כ.

ועוד אמרו בגמרא שם, דרב חנינא ורב אושעיא כל מעלי יומא דשבתא הוו עסקי בספר היצירה, ומיברו להו עיגלא תילתא ואכלי ליה. ופירש רש"י עסקי בספר יצירה וממילא איברי להו עגלא תילתא ע"י שהיו מצרפין אותיות השם שבהם נברא העולם.

ואף דאסור ליהנות ממעשה נסים, עניותם ודלותם הכריחה אותם לכך. ועי' בתורת חיים (סנהדרין שם) שכתב, דמשום כבוד שבת היו עושים כן, אבל בלא"ה לאו שפיר למעבד הכי, כדאשכחן בפ"ג דתענית, גביה בריה דר' יוסי שאסור ליהנות ממעשה נסים. ע"ש.

והנה מפשט הדברים בגמ' שם מבואר, שהיו בוראים עגל משולש בערב שבת ואוכלים אותו בו ביום, ולא היו ממתנינים לשחיטתו ז' ימים, שאין דין בהמה הנוצרת על ידי ספר היצירה כדין בהמה רגילה שצריך להמתין ז' ימים עד לשחיטתה. וכן ראיתי בספר פרדס יוסף (על התורה פר' וישב, דף רסז ע"א), דדבר פשוט הוא שאם נוצרה בהמה ע"י ספר היצירה, אינה צריכה שחיטה. ועפ"ז ביאר מה שמצינו ביוסף שהביא את דיבתם רעה של האחים אל יעקב, שהם אוכלים אבר מן החי, דהאחים באמת לא היו עושים בזה שום איסור, מכיון דאותה בהמה היתה ע"י ספר יצירה, דבלאו הכי היא אינה צריכה שחיטה, אולם יוסף לא ידע זאת. ע"ש.

וכן הביאו מדברי השל"ה (בפרשת וישב דף ע), דבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה א"צ שחיטה. ע"ש. וראה עוד בשו"ת שדה הארץ (ח"ג חיו"ד סי' א) שנסתפק בזה, אם בהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה צריכה שחיטה. ע"ש. וראה עוד בשד"ח (מער' חמץ ומצה סי' ב אות ג). ע"ש.

ובספר מטה ראובן (יו"ד סימן טז) נסתפק באדם שנוצר ע"י ספר יצירה אי הוי בר זביחה ויכול לשחוט. ע"ש.

וראיתי שציינו לדברי רבינו צדוק הכהן מלובלין בקונטרס "דברי חלומות" שבסוף ספרו רסיסי לילה (סי' ו) שכתב, דבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה ראויה לקרבן. ע"ש. וראה מה שהעיר על דברי בספר דברי תורה לאדמו"ר ממנוקאטש (ח"ד סי' עג).

ועיין בגמ' סנהדרין (נט:): בעובדא דר"ש בן חלפתא, שהורידו לו מן השמים תרתי אטמהתא, וכששאל

מנהגינו לעשותם ע"י בנותינו. כי האיש מצווה יותר להיות שוקד על לימודו, ותלמוד תורה כנגד כולם, והרי קישוט הסוכה ונויה אפשר להעשות ע"י אחרים. וכמ"ש במ"ק (ט:), וכל חפצים לא ישורו בה, שאפילו חפצי שמים לא ישורו בה, במצוה שאפשר להעשות ע"י אחרים. ועינינו הרואות שהן עושות בכל כחן לפאר את מצות השי"ת בשמחה ובאהבה רבה.

וראה עוד בענין זה, בפ"י ראב"ע (פרשת תזריע) על הפסוק ואיש או אשה, ובמענה לשון (ד"ב ע"ג) דפ"י מעצמו הפסוק, אדם ביקר בל ילין, על אדם וחיה. והעיר בספר כל החיים (מערכת א' אות יב) שלא ראה שכן הוא בפרקי רבי אליעזר ובילקוט שם. ועיין בספר שמע אברהם (דף טל) דגם על האשה אמר בלבד.

לט. "אדם", אפשר שיברא אדם או בהמה על ידי

ספר היצירה, ראה לעיל ערך אבר מן החי, אות כח. ומבואר בפרק ארבע מיתות בי"ד (סנהדרין סה:), שרבא ברא גברא, ושלחו לר' זירא, וכאשר ר' זירא דיבר עמו ולא השיבו דבר, אמר לו, מן חבריא את, תוב לעפרך. ופרש"י, שברא על ידי ספר היצירה, שלמדו צירוף אותיות של שם. ע"כ. ומה שהגולם שנברא לא יכל לדבר, הוא על פי מה שנאמר בתורה, ויפח באפיו נשמת חיים, ובאונקלוס, רוח ממללא. וכ"ה בחי' המהרש"א שם. והרמב"ן עה"ת, על הפסוק ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה וגו', כתב, ולכאורה הך סיומא מיותר, אחר שאמר כי נפח באפיו נשמת חיים הרי מובן שהיה חי. אלא שהרי גם בשר ודם יכול לברוא אדם חי מתנועה והולך, רק שלא יוכל להטיל בו נשמה וחוש הדיבור, אבל כשהקב"ה נפח נשמת חיים, אז ויהי האדם לנפש חיה, כדמתרגם שם, לרוח ממללא, היינו עם כח הדיבור, וכתרגום יונתן בן עוזיאל שם, לרוח ממללא לאנהרות עיינין ולמצחות אודנין, ומשמע דבמן חבריא חסר הוא חושים הללו.

ועיין בתוס' רי"ד [מובא בספר ברכה משולשת על התורה], שכתב, דהגם דבאיזה צד מה, גם הצדיקים יכולים לברוא אדם ובהמה, מכל מקום אין זה ההשוואה, דהנוצר על ידי אדם יאמר קדוש הביטו וראו אם יכול לדבר, כי מה שיכולים לעשות הוא גוף, אבל דיבור הוא הב"ה לבדו יעשה. כי הנה הדיבור בא מכח נשמה, דכתיב ויפח באפיו נשמת חיים, ובאדם יש ב' יצירות, איבריו וגידיו ועורקיו כמו הבהמה, ואחר כך יצירה שנית ויפח באפיו, ובהכי ניחא דיצירה ראשונה יכולים

יצירה, נמצא שבבן בקר זה לא היה שייך איסור בשר בחלב, כיון שלא נולד מאב ואם כמו שאר הבריות, ולכן דקדק הכתוב ואמר: "ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה". שמה שנאמר אשר עשה מוסב על בן הבקר, רוצה לומר בן בקר זה נברא בכח ספר היצירה, ורק אותו הניח על השלחן יחד עם החמאה והחלב, שאפילו אם היו אוכלים אותם יחד לא היה בזה שום איסור, וכל שכן שאין להחמיר לא לאוכלו אחר גבינה, כיון שהיתה בריה בפני עצמה. וכן הוא בספר וימהר אברהם (מע' ס' אות קכג) בשם המפרשים. והובא טעם זה במאור ישראל (יומא רפ"ג), וציין שכ"כ ביתר ביאור בספר גן רוה. וראה להלן אות מא.

ובילקוט הראובני הנ"ל כתב, ירמיהו הנביא התחיל לעסוק בספר יצירה, יצאה בת קול ואמרה: קנה לך חבר, הלך אצל סירא בנו, ונתעסקו בספר היצירה, וכשרצה לצרף אלפא ביתא בצירוף וכו' ועשו הכלל והמאמר נברא להם [גולם], והיה כתוב במצחו אמת, והיה סכין בידו של אותו גולם, והיה מוחק את אות אל"ף ממלת אמת, [כדי שתשאר תיבת מת]. אמר לו ירמיה, מה זאת, אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לאותו שבנה בתים מגדלות ומדינות, ולא היה אדם מרגיש באומנותו ובמלאכתו, עד שפיתוהו שני בני אדם ולימדו סוד אומנותו, ונעשו בנאים כמותו, וכשהרגישו בני אדם בהם, הניחו כבודו של זה האומן והלכו אליהם והיו מכבדים אותם. כך הקב"ה ברא אתכם בדמות צלם יצירה, ואתם בראתם אותי וכו'. ע"ש.

ועיין בפירוש הרא"ש (בראשית ד, כו) שאנוש ברא גולם.

והראב"ד על ספר היצירה (ו, ד) כתב שאברהם אבינו ברא פר על ידי ספר היצירה. וכן ברא עגל, כמ"ש בחסד לאברהם (מעין ה נהר נא).

והשל"ה הקדוש (פרשת וישב) כתב כן על השבטים בני יעקב. והאברבנאל (מלכים א ג) כתב כן על שלמה המלך.

והחכם יש"ר מקנדיאה בספר מצרף לכסף (פ"ז) מספר על האבן גבירול, שברא משרתת, וכאשר הלשינוהו למלכות הראה להם שלא היתה בריה שלימה, והחזירה לקדמותה לחתיכות וחוליות עץ מהם נבנית.

ובחקרמה לספר ספרא דצניעותא מספר על הגר"א שמשנות ילדותו ספר היצירה היתה משנתו סדורה לו, ואמר הגר"א שפעם אחת התחיל לברוא גולם ובאמצע עשייתו חלפה ועברה תמונה אחת על

בבהמד"ר אמרו לו, אין דבר טמא יורד מן השמים. וכ' בשו"ת שדה הארץ ח"ג (חיו"ד סי' א) בשם הרב טור ברקת, שבשר זה מותר בלי ניקור מחלב וגיד הנשה. וכן בהמה שנבראת בספר יצירה אינה צריכה שחיטה, וכמ"ש השל"ה. ע"ש. והוא הדין להכא. א"נ י"ל ע"פ מ"ש בירוש' (פ"ק דערלה ה"ב), דהא דתנן דאילן העולה מאליו חייב בערלה, היינו שגדל ביישוב, אבל במקום יערים ומדברות פטור מערלה, וכ' במשנה ראשונה שם, שזהו אפי' אם יש לו בית ביער ובמדבר ועלה מאליו פטור. וה"נ שעלה מאליו בתוך המערה שבמדבר לכן פטור. וכל שכן כאן שעלה וצמח דרך נס להניב פירות מיד, ודמי למ"ש הרד"ק (מלכים ב', ד, ז) בשם התוספתא, בענין נס השמן, דכד אתרחיש לה ניסא אמרה לנביא, אית עלי עישור מהאי מישחא או לא, אמר לה, בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עישורא, אף את לית על מישחך עישורא דמן ניסא הוא. ע"ש. אלמא דמכיון שהוא שמן שנברא ע"י נס פטור מתרו"מ, וה"נ פטור מערלה. ומה שנעשה נס ונברא עץ חרוב, להציל נפשם מהקיסר, ולא נעשה נס לשנות גזרת המלכות, היינו משום שהאדם בחירי. וכמ"ש בזה"ק פר' וישב (דקפ"ה סע"א), ויקחוהו וישליכו אותו הבורה, וכי לא חייש ראובן דאיכא נחשים ועקרבים דינזקון ליה, אלא אמר ראובן, טב ליה למנפל לגובא דנחשין ועקרבין, ולא יתמסר בידא דשנאווי דלא מרחמי עליה. ע"ש. והיינו מפני שהאדם בחירי. (וע' במהרש"א בחידושי אגדות חגיגה ג: ובמראה כהן בחי' לשבת כב.) ומלכותא לא הדרה בה, דאי אמר מלכא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה. (ב"ב ג:.) [קטע זה ממאור ישראל שבת לג:].

ועל כל פנים חזינן שהיו בוראים אדם ובהמה על ידי ספר היצירה, וראה עוד להלן.

ובילקוט ראובני (פר' בראשית) ובמלבי"ם (בהתורה והמצוה פר' וירא) מובא, שבן הבקר אשר עשה אברהם, נברא בספר היצירה שחיבר הוא בחכמתו, ויש לומר שאין בזה דין בשר בחלב. ומובא בחז"ל, שבשעה שבאו המלאכים הלך אברהם לעדרו ובחר משם שלשה בני בקר כדי לעשות סעודה, ואחד מהם ברח עד למערת המכפלה, ואברהם היה מסוגל ליצור בן בקר בכח ספר היצירה שחיבר הוא בחכמתו, שאם היה חוזר לעדרו היתה הסעודה מתאחרת, ובגלל כבוד האורחים הסכים לעשות כן. וזהו מה שנאמר שם: ואל הבקר רץ אברהם, ואחר כך נאמר: וימהר לעשות אותו, רוצה לומר מפני שברח בן הבקר ועבר הזמן עד שרץ אחריו, לכן מיהר לעשות אותו. כדי למהר הדבר עשהו בשמות של ספר

היצירה שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. דאם לא כן היה אסור התפלה, כי התפלה מבטלת גם כן גזירת עולם הזה. ע"ש.

וגודע כי בבית הכנסת בפראג נוהגים עד היום לומר בקבלת שבת פעמיים מזמור שיר ליום השבת, ויש מייחסים זאת למעשה שהיה למהר"ל עם הגולם מפראג, וכמסופר בספר ברכת אברהם (עמוד קע, נדפס בשנת תרמח). ושם בעמוד השער מובא שסיפור זה הועתק ותורגם מלשון הקודש מפנקס הקהלה של פראג. וסיפור המעשה מסופר גם על ידי הצדיק רבי יצחק מסקווירא שנפטר בשנת תרמ"ה.

ובהקדמה לספר נפלאות המהר"ל מפראג כותב, חתימת ידי תעיד כמאה עדים איך שאני הח"מ מכרתי לר' את הסיפור הנעתק מכתב יד קדשו של מהר"ל כן, חתנו של המהר"ל, ומביא מכתב המיוחס למהר"ל שנכתב לרב יעקב גינצברג מפרידברג, ונדפס ע"י ה"אמרי יוסף" מספינקא (מועדים), והם היחידים המספרים לנו על יצירת הגולם ע"י המהר"ל, ובגוף ראשון - כותב המהר"ל במכתב: "אם אמת ונכון הדבר שבראתי גברא כרבא, ואיך נשאתי עוז לעשות פעולת ממש, ולהשתמש ע"י צירופי שמות לברוא על ידן איזו בריאה הגשמי". המכתב רומז למסופר בגמרא סנהדרין עב. אך יש בהמשכו דיון במעמדו ההלכתי של ה"גולם" הזה הן בדברים המיוחסים למהר"ל עצמו, והן המיוחסים לחתנו. ומופיע שם תיאור כמעט זהה לאופן יצירת הגולם ותפקידו, ואופן נשמת החיים שהופחה בו, ותאריך היצירה המדוייק של הגולם, וסילוקו. וע"ש שהגולם פטור מכל המצוות אפילו ממצוות שהאשה ועבד חייבים, רק משום מראית העין צריך שיקיים מצוות מפורסמות. ואם בא על אשה אינה נאסרת, ואינו מטמא לאחר מותו, ויש לו חלק לעוה"ב. והו"ד באוצר יד החיים (אות תסה). ועיין במשנ"ב עם החזו"א שהביא העורך שבירר אצל אחד מאדמור"י בית ספינקא, ונתברר לו שכל המכתב הזה הוא שקר, וזה שהמציאו הכניסו במי תה [הנקרא בלע"ז סענס], וקברו באדמה, כדי שיראה כאילו מכתב מזמן המהר"ל, ויש עוד הרבה ראיות שכל המעשה אינו נכון, ורק כפי שהובא בספר חכם צבי, שזקנו המהר"ל ברא גולם, ולכן החליפו בין המהר"ל למהר"ל, ואע"פ שסיפור לי אחד שהיה בפראג ושם מופץ המעשה על המהר"ל, וסגור שם העזרת נשים בחדר שכאילו שם הוא הגולם,

ראשו, והפסיק מלעשותו, כי אמר מסתמא מן השמים מונעים אותו לפי רכות שנים [שהיה אז קודם י"ג שנה].

ובפירוש רב סעדיה גאון לספר היצירה (פרק ב פ"ה) מובא שהאבן עזרא ברא בריה לפני ר"ת, ואמר ראו מה שנתן הקב"ה כח באותיות הקדושות, ואמר האבן עזרא לבריה הזאת, חזור לאחור, וחזרה לקדמותה. וראיתי שמביאים בשם ספר מטפחת ספרים לרבינו יעקב עמדין שהעיר, שאי אפשר לומר שהסיפור על האבן עזרא ור"ת יובא בפירוש רב סעדיה גאון, שקדם להם בתקופה, ובודאי שפירוש רב סעדיה גאון לספר היצירה לא יצא מתחת ידו של רב סעדיה, אלא מגדול אשכנזי יר"ש שחי מאות בשנים אחריו. ועוד שהאבן עזרא לא היה לו חלק ונחלה בחכמת הקבלה, ובודאי לא בחלק המעשי. וסיפור המעשה הכל בדוי. ע"ש.

ומפורסם בעולם, כי המהר"ל מפראג ברא גולם כדי להציל את הקהל מעלילות דם שהיו בזמנו. ויש שפקפקו בדבר אחר שבמשך זמן רב מאז שנפטר המהר"ל לא הוזכר מעשה זה. כי המהר"ל נפטר בשנת ש"ט, ורק בשנת תקצ"ז נזכר סיפור המעשה לראשונה. וגם החכם צבי והיעב"ץ שהיו סמוכים לדורו של המהר"ל, ודנו רק על אדם שנברא והיה חי כמה זמן מה, ולא דנו על הסיפור ההוא רב הפלאות, ושהאריך הגולם לחיות. ובספר אוצר הגדולים (עמוד ס) כתב, שבספר קובץ מכתבים נדפס מכתבו של המהר"ל מפראג משנת שמ"ג שהשיב לו אודות שאלותיו בגברא שברא הוא יוסלי הגולם. ע"ש. ובקצת אגרות יוחסין כותבים שהר"ר אליעזר חותנו לא היה אחיו של הר"מ רק חתנו של הרמ"א. ובספר הערות וחידושים בתורת אדמו"ר מחב"ד, אדר תשנ"ח, כתב, ששמע ממו"ח האדמו"ר שראה הנשאר מהגולם, בעליית ביהכנ"ס דמהר"ל בפראג, ודיבר ע"ז עם אביו כ"ק אדנ"ע וכו'. ע"כ. ועיין בספר "חיי עולם" הוצאה ראשונה שהביא המעשה עם הגולם מפראג. ואילו בהוצאה שניה תיקן, שאומרים שהיה גולם, כי יש שעוררו על כל הענין. ואין לזה מקור מוסמך.

ואמנם המהר"ל היה בקי בספר היצירה כדמשמע מדבריו בספרו באר הגולה (הבאר השני) שכתב, שההיתר לפעול על ידי ספר היצירה הוא כל כך פשוט, כפי שפשוט שמותר להתפלל לה' שיבטל את הגזירה שגזר עליו, כי מה שעסקו בספר יצירה ואיברו להו עגלא תלתא הוא מותר לגמרי, כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו שהוא יתברך מבטל גזירת שגזר עליו וכו', ולפיכך ספר

יש לערער על זה. ע"כ.

ובשו"ת חכם צבי (סימן צג) כתב, "שהעידו על זקני הג"ר אליהו מחעלים", שברא גולם. ובנו הגאון החסיד היעב"ץ מספר מה שקרה עם הגולם, אחרי שהוציא לפועל את התפקידים שהטיל עליו זקנו ר' אליהו ב"ש, "שמעתי מפה קדוש אמ"ה ז"ל מה שקרה באותו שנוצר ע"י זקני הגא' ר' אליהו ב"ש, כי אחר שראהו הולך וגדול מאד, נתיירא שלא יחריב את העולם, על כן ניתק השם ממצחו, ונתבטל וחזר לעפריה. אבל הזיקו ועשה בו שריטה בפניו בנתיקת השם. ולפי מסורת מפי זקני קהלת חלם, נטמן הגולם בעליה בכניסה לביהכ"נ הגדול, בגניזה בין שמות ספרים קרועים ותשמישי קדושה פסולים, שם מונח הגולם עטוף בטלית קרועה, ואסור לעלות שם, בגלל סכנה שקרתה פעם לפני שנים רבות לאיש שהעז לעלות שמה לחטט בין הספרים, ולראות את הגולם. [ולאח"י הרואני מ"ש בזה בהקדמה לשו"ת הרי יהודה, ובהשמטות שבסוף הספר].

מ. אדם, אדם שנברא על ידי ספר יצירה, אם עוברים על רציחתו משום שפיכות דמים, שהרי שנאמר: שופך דם האדם באדם דמו ישפך, שדוקא אדם הנוצר בתוך אדם, מעי אשה, חייבים עליו משום שפיכות דמים. ויש שכתבו הטעם, שאין חיותו אלא כחיות הבהמה ואינו אלא כבהמה בצורת אדם, ולכן יש אומרים שאין בהריגתו שום עבירה. וראה בזה לעיל ל'.

וההורג בשבת על ידי שם או כישוף, יש אומרים שפטור, דלא אסרה תורה אלא דומיא דמלאכת המשכן ועקימת שפתיו לא היא מעשה. אך בשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סי' צח) כתב, אפשר דכיון דבדיבורו עביר מעשה הו"ל דומיא דמימר, וכזורק חץ להורגו, ועליהם נאמר: חץ שחוט לשונם (תהלים קכ"ז). ע"כ. וכתב החיד"א בספרו דבש לפי (מערכת מ' אות ה') דמשה רבינו שהרג את המצרי, נמלך במלאכים והסכימו בהריגתו, והרגו בשם. ויש לצדד שאם לא היה מן הדין, לא היה לו כח למשה רבינו ע"ה לכויין היטב בשם. ועוד כתב שם, דמה שאמרו בכמה דוכתי נתן עיניו בו ועשאו גל של עצמות, נראה דאינו בסוג הורג בשם, רק היו מכוונים איזו כוונה להמשיך ניצוץ קדושה שיש ברשע אליו, ונשאר גל של עצמות, כמ"ש במק"א במשם המקובלים. [ועוד אפשר לחלק דמ"ש נתן עיניו בו, היינו שהיו מכוונים שאם הרשע חייב מיתה, וחפץ ה' בזה, תועיל הכוונה, ואם לא לא. והוא ע"ד משה רבינו שנמלך

במלאכים. א"נ דהא דנתן עיניו היינו שהיה אותו רשע חייב מיתה ודאין. וע"ע בנחל קדומים (סוף פר' מסעי). ע"ש.

ועל כל פנים מותר ללמוד בספר היצירה בשבת. וראה בזה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד תקמט).

מא. אדם, אדם שנברא על ידי ספר היצירה אי הוי ממש כאדם גמור שאפשר לצרפו למנין, או שהוא בריה בפני עצמה, וראה לעיל. ולכאורה אם המגדל יתום בתוך ביתו כאילו ילדו (סנהדרין יט:), ה"ה מי שברא אדם דהוי כבנו ויצטרף למנין. וראה בשו"ת חכם צבי (סי' צג) שהוכיח ממה שאמר ר' זירא שוב לעפרך, דמשמע שלא היה בו תועלת, ולא היה מצטרף למנין. אך הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין בקונטרס דברי חלומות כתב, שנתחדש לו בחלום, דמה שאמר ר' זירא שוב לעפרך היינו משום דחשש שכאשר יגדל זיק לבריות.

וע"ש שהוכיח עוד מהגמ' ברכות (מז). ברבי אליעזר ששחרר את עבדו והשלימו ל', ואמאי לא ברא גברא ע"י ספר היצירה, אלמא דאינו מצטרף למנין. ע"ש. אך יש לדחות, דבודאי יצירת גולם על ידי ספר היצירה נמשכת זמן, ואדהכי והכי יעבור זמן תפלה. ולכן הוצרך לשחרר את עבדו. וכן דחה בספר ברכות המים (יו"ד סימן רסז). והוסיף, דמאן יימר דרבי אליעזר היה בקי בספר היצירה כ"כ שיוכל לברוא אדם, או שהיה מחוסר טבילה וקדושה באותה שעה. או שמא אם יברא אדם לא יוכל לצרפו למנין, שיהיה דינו כקטן. ע"ש. [וכיו"ב נתבאר בילקוט יוסף על הלכות ברכות התורה (מהדורת תשס"ד ס"ס מז) לענין גר שנתגייר כנולד דמי, אם אמרינן הכי גם לענין שאינו נענש עד כ' שנה. וכתבנו שם דלענין זה בודאי שדינו כגדול. וה"ה הכא דמסתבר שדינו כגדול, כשבראו כצורת אדם גדול].

ובספר מרגליות הים (סנהדרין סח:) הוכיח מתרגום יונתן בן עוזיאל הנ"ל, שדין הגולם כדין חרש שאינו שומע ואינו מדבר, שהרי הוא נטול כח השמיעה והדיבור. ע"ש.

וראה עוד בענינים אלה [בריאת גולם וכדו] בספר דברי רב משולם, לבנו של החכם צבי, ולבנו היעב"ץ בשאלת יעב"ץ ח"ב (סי' פב), ולמרן החיד"א במראית העין, ובברכ"י (או"ח סימן נה), ובמדבר קדמות (מערכת י' אות כז), ובעיקרי הד"ט (או"ח סימן ג' אות טו), ובספר ויקרא אברהם (ס' ויקרא פ"ג). ובגליוני הש"ס (סנהדרין שם). ע"ש.

דין בשר בחלב בבהמה שנוצרה על ידי ספר היצירה,

ובספר ברכת פרץ להסטייפלר זצ"ל תירץ, דהמלאכים גופם אש, ובשעה שנגעו בבשר ובחלב נשרף הכל, ואינו דרך בישול. וראה עוד למהר"א פלאגי 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 מ' מצוות בני נח שקיבלו עליהם. ואף בירושלמי משמע דאכלו בשר בחלב, דקאמר שא"ל הקב"ה כשביקשו שתינתן 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. וכו"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.

מב. "אדם", אם מותר בשבת לברוא אדם על ידי

ספר היצירה, עיין להרב גזע ישי (מערכת א אות א), שהעלה שאסור לברוא בשבת אדם או בהמה, ע"י השבעה בשמות הקדש, ולא אמרינן דהאי גרמא בעלמא הוא, דעקימת שפתיו הוי מעשה גדול ואיכא משום בונה וכו', והאריך בזה ע"ד רש"י (סנהדרין קא.), ולוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת, בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה. ע"ש. ויש לסייעו מדברי הלק"ט (ח"ב סי' צח). וכן מרן החיד"א ז"ל בספרו דבש לפי (מערכת מ אות ה') הביא דברי הלק"ט לדינא. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (תאו"ח ס"ס קצט) דפשיטא ליה הכי, והביא דברי הלק"ט. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן קפח), שהביא דברי הגזע ישי וסייעו מדברי הלק"ט, וע"פ זה העלה להתיר להראות שמות הקודש מול הדליקה בשבת כדי שתכבה ותשקע

ובעל חי שנברא ע"י ספר היצירה, אינו בשר לגבי בשר בחלב, וכמ"ש בדרכי תשובה (אות ט). ע"ש. אלא שיש לדון אם יש לאוסרו משום מראית העין. וראה להלן במערכת ב' ערך בשר בחלב.

ועיין להמלבי"ם (דל"ה) דבסעודת אברהם אבינו ע"ה, אכלו בשר וחלב משום דבן הבקר אשר עשה היה על ידי ספר היצירה. [נהובא בשו"ת אפרקטא 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 החמאה והחלב באו מאותה בהמה, ובכאהי גוונא ליכא לאיסור בשר בחלב.

ועיין 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.

אלא דלפ"ז 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 כולזול במצוות הש"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 אדחכא. ע"כ. גם בפ"י דעת זקנים מבעלי התוס' כתבו, דמדרש זה חולק על מדרש אחר, קיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תבשילין.

האש וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת כרם חמר (חאו"ח סי' ג) מש"כ להעיר על דברי הגזע ישי בזה. ע"ש.

ויש סיוע לזה מהירושלמי נדרים (פ"ד ה"ט), ר' יונה פרס גולתיה על גדישא ונורא ערקת מינה. והתם לעיל מיניה משתעי בשבת. ע"ש. ונכיו"ב בירוש' חגיגה (פ"ב ה"א), גבי ר"מ כששמע שירדה אש מן השמים ושרפה קברו של אלישע בן אבויה, מה עבד נסיב גולתיה ופרס עלוי, וא"ל ליני הלילה וכו'. ובה א"ש מ"ש בעירובין (מה). שדוד שאל באורים ותומים בשבת, והרי אמרו ביומא (ע"ג): שהיו האותיות בולטות או מצטרפות. וכן הק' בשו"ת שערי דעה (סי' קצד), ועיין בכורי יעקב (זריהן, דף ה.). ומ"מ כבר ביארנו שבדבר שהוא ע"פ דרך הטבע, פשיטא דדיבורו והבל פיו חשוב מעשה. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיו"ד סי' כ אות ז). ובשו"ת דובב מישרים ח"ג (סי' קטס אות ג). ובשו"ת לב חיים ח"ב (ס"ס עג). וברוח חיים (סי' שכט אות א). ע"ש.

ועיין בשו"ת כרם חמר (חאו"ח סי' ג) שכ' לתמוה על הרב גזע ישי שאוסר לברוא בהמה בשבת ע"י השבעה בשמות הקדש, שהרי לא היתה מלאכה כזו במשכן וכו'. ע"ש. ומ"מ בנ"ד שהוא ע"פ דרך הטבע מודה שיש בזה מלאכה מה"ת. ועיין בפתחי תשובה יו"ד (סימן קעט סק"ז). ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח ס"ס קצט).

ויש להוסיף, דגבי שבת הא לא אסרה התורה אלא מלאכת מחשבת, ובעי' שתהיה מלאכה, וכאן חכמה היא ואינה מלאכה. ועיין בגמרא סנהדרין (ק"א) לוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת. וכ"ה בשלחן ערוך (סימן שז ס"ח). לשאול מן השד מה שמותר בחול מותר בשבת. וכתב במג"א שם, דהיינו לצורך רפואה. ובתוספת שבת כתב, שעל ידי השבעת שמות הקודש דמי לספר היצירה, ומותר. ע"ש. חזינן דכ"ז אינו בגדר מלאכה. וכ"כ בשו"ת ארץ צבי ח"ב (סי' ט' עמוד קנא).

והנה במדרש רבה (פרשת וילך פרק ט') אמרו, שמשנה רבינו כתב ביום פטירתו י"ג ספרי תורה, ומסר ליי"ב שבטים, ספר תורה לכל שבט, וספר תורה אחד הניח בארון. ומשה רבינו נפטר ביום השבת, כדאיתא בזה"ק (פרשת יתרו דף פט ע"א), ולכאורה היא כתב בשבת. וע"כ דכתיבה שהיא על ידי נס, כי אי אפשר שיכתוב י"ג ספרי תורה ביום אחד בלא השבעת קולמוס, אין זה מלאכה שהיתה במשכן, ולכן ליכא בזה איסור כותב.

ואמנם עיין בהרא"ש (פ"י דפסחים סי' יג) שהביא מרב שלום ממתא מחסיא שכתב, שתיקנו לומר צידוק הדין

במנחה של שבת, על שמת משה רבינו באותה שעה, וכתב על זה הרא"ש, דליתא, דכתיב בן מאה ועשרים שנה אנכי היום, ודרשו רבותינו (ר"ה יא.) היום מלאו ימי ושנותי, ואמרינן במדרש (פרשת וילך) בו ביום כתב י"ג ספרי תורה, ובשבת היאך היה כותב, ועוד שמוכח בסדר עולם דבערב שבת נפטר וכו'. ע"כ. ועיין בתוס' מנחות (ל). ובהגהות קרבן נתנאל שם העיר, דבזה"ק מבואר כדברי רב שר שלום, ותמה שם דהיאך כשר לכתוב ס"ת בדמע, וע"ש מ"ש ליישב. וע"ע בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א (סי' לג) ובשו"ת חתם סופר ח"ו (סימן כט ד"ה מ"ש) ובספר בן יהוידע לרבינו הגרי"ח (כ"ב טו.), ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' כה), ובשו"ת יביע אומר ח"א (בהסכמת הגרצ"פ פראנק עמוד 10, ובחאו"ח סימן יט אות ט'). ע"ש.

מג. אדם, ולד בעל ב' ראשים, [תאומי-סיאם], ויש

שנולד עם ב' ראשים, וגוף אחד בלבד. ויש שנולדים כשאבריהם נפרדים, רק שמחבורים אהדין. הנה בגמ' מנחות (לז.) בעי מיניה פלימו מרבי, מי שיש לו שני ראשים באיזה מהן מניח תפילין, א"ל או קום גלי או קבל עלך שמתא, אדהכי אתא ההוא גברא א"ל איתליד לי ינוקא דאית ליה תרי רישי, כמה בעינן למיתב לכהן, אתא ההוא סבא תנא ליה חייב ליתן י' סלעים, איני, והתני רמי בר חמא מתוך שנאמר פדה תפדה את בכור האדם שומע אני אפי' נטרף בתוך ל' יום, ת"ל אך חלק, שאני הכא דבגולגולת תלא רחמנא. ופרש"י אך חלק, אך פדה תפדה, והאי נמי כנטרף דמי, שהרי לא יחי'. בגולגולת תלא רחמנא, לפדיון בכור, דכתיב חמש שקלים לגולגולת, והאי אית ליה תרי, ואי משום אך חלק, השתא מיהו לא מית. עכ"ל. והיינו, דפלימו גילה בשאלתו דאפשר לילד שיחי' עם ב' ראשים עד זמן הנחת תפילין, ועכ"פ יותר מיי"ב חודש, ורבי הוה ס"ל דכל יתר כניטל דמי, וכדעת ר"ת, והוא בכלל י"ח טריפות שאינו יכול לחיות יותר מיי"ב חודש. ומדברי שאלתו משמע שיכול לחיות עד שיניח תפילין, ונמצא מוציא לעז על דברי חכמים וחייב נידוי, ולכך אמר לי' או קום גלי או קבל עליך שמתא. ומיהו אירע משמים שבא האי גברא ושאל, דאית ליה ינוקא שנולד בשני ראשין, כמה הוא חייב ליתן לכהן, ותני' ליה ההוא סבא דחייב ליתן י' סלעים, ואף דכל יתר אבר כניטל דמי, מ"מ יכול לחיות, וכיון שיכול לחיות ממילא חייב בפדיון. ורק בכור טריפה שאינו יכול לחיות יב"ח, פטור מפדיון.

ובתוס' שם (ד"ה או קום גלי), כתבו, בעוה"ז ליכא, אבל יש

בעל שני ראשים הם שני אנשים שונים, עם גוף אחד לשניהם. ורק שלענין ירושה אינו אלא אחד. ע"ש.

ולכאורה כיון שאמרו דכל יתר כנטול דמי, הויא טריפה, אך עי' ביבין שמועה (טריפות פ"ה), דמשמע שכל יתר במקומו הוא משום תוספת כח, ודוקא כשנמצא שלא במקומו הוא כנטול. והיינו, שיש חולשה קצת ביתרת זו, אלא שאינו בכלל יתר כנטול שנתקבל מסיני שממית בעל חיים. ועיין בשו"ת שבות יעקב ח"א (ס"ד), דאינם נטרפים בגלל זה. גם בשו"ת ברית יעקב ח"א (ס"ט) (ט) מצדד לומר בדעת הסוברים שאין נטול אלא האבר היתר, דבעל שני ראשים אינו טריפה, (ושאף לדעתם הראש היתר הוא כטריפה), שאף אם ינטל הראש היתר, לא ייטרף בכך, וצ"ב שזה שיש לו שני ראשים מסתמא יש לו שתי גרגרות ושני ושטים, (ולכאורה אין לו אלא שתי ריאות וקיבה אחת), והעירו, דלכאורה אם יינטלו ממקום חיבורם ייעשה טריפה, ועי' בחזון איש מנחות (ס"ב מב ס"ק ד).

ועי' בחי' הגר"ח על הש"ס שם, בענין בכור שנטרף, שנקט בפשיטות שאם הם שני אנשים הרי הם טריפה, וכ"כ בעל השואל ומשיב בהסכמה לס' שבות יעקב, ובאבנ"ז שם מבואר, שלענין בהמה אין שייך לומר כן, אלא היא בהמה אחת וטריפה. [וראה כ"ז באנציקלופדיה התלמודית כרך כו טור רצה].

ובגליון מהרש"א מנחות הנ"ל, הביא משו"ת שבות יעקב הנ"ל, שהעיד שראה שני נערים שהיה לכל אחד כל האברים, גם ראש לכל אחד, אך אחורי הראשים היו נדבקים כאלו היו ראש אחד, והיו בני שנה, וכה"ג אם יגדילו חייב כ"א בתפילין. עכ"ל.

ובס' שער השמים (לר' גרשון בר"ש, מאמר ח') כתב, דלפעמים תלד אשה ולד בשני ראשים, וב' גופים, עד הטבור.

ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א ס"ו רמה) כתב, זכורני שראיתי במדינות איטלייא גוי אחד כבן כ"ה שנים, שנולד דבוק עם תאמו עד הטבור, חזה כנגד חזה, ושם נדבקו, והוא היה הולך ושלם כשאר בני אדם, וראש הקטן מוטה לצד אחר, ורגליו תלויות ומגיעות עד ארכובותיו של גדול, ולא היה בו הרגשה כלל, אלא כאבר שנתבטל חושו, ונתקיים כך כמה שנים עם תאמו. ונסתפקו ההורגו מאי, ואם מלין אותו, ומהיכן הוא מתקיים מה שמתקיים, כי טבורו דבוק עם של תאמו, והכבד של אחיו שולח דם דרך שריון לכבד שלו, ומשם ניזון כמו במעי אמו, ואפשר לדוננו כדין גוסס, ומלין אותו, וממעט חלק ירושה, ולכל דבר דינו כגוסס. ואם

במדרש, אשמדאי הוציא מתחת קרקע אדם א' שיש לו ב' ראשים לפני שלמה המלך, ונשא אשה והוליד בנים כיוצא בו בשני ראשים, וכיוצא באשתו בראש אחד, וכשבאו לחלוק בנכסי אביהם מי שיש לו שני ראשים שאל שני חלקים, ובאו לדין לפני שלמה, ושלמה בחכמתו הרתיח מים וכיסה אחד מן הראשים, ושפך הרותחים על ראש השני, מחמת צער הרותחים צעק בשני ראשים, אמר שלמה ש"מ דתולדה אחת לשתי הראשים, ואין נידון אלא כאיש אחד. ע"כ.

ובאוצר המדרשים (אייזנשטיין, שלמה המלך עמוד 533) מובא: יום אחד נכנס אשמדאי מלכא דשידי ואמר לו, אתה הוא שכתוב עליך ויחכם מכל האדם, אמר לו שלמה כך הבטיחני הקב"ה, אמר לו אשמדאי אם תרצה אני מראה לך דבר שלא ראית מימך לעולם, א"ל הן. מיד הושיט ידו בארץ תבל, והוציא ממנה איש בעל שני ראשים וארבע עינים, מיד נודעזע ונבהל שלמה, ואמר הכניסוהו לחדרי, שלח וקרא לבניהו בן יהודיע אמר לו מה תאמר היש תחתינו בני אדם, א"ל חי נפשך אדוני המלך אם ידעתי, אלא שמעתי מאחיתופל אלוף אביך שיש תחתינו בני אדם, א"ל אם אני מראה לך אחד מהם מה תאמר, א"ל ואיך אתה יכול להראותו מעומקה של ארץ, שהיא מהלך חמש מאות שנה, מיד שלח והביאוהו אצלו. כיון שראה אותו נפל על פניו ואמר ברוך שהחיינו וקיימנו לזמן הזה, א"ל בן מי אתה, א"ל מבני אדם אני, מתולדות קין, אמר לו באיזה מקום מושבכם, א"ל בארץ תבל, א"ל יש לכם שמש או ירח, א"ל הן, וגם אנו חורשים וקוצרים ובעלי צאן ובהמות, א"ל באיזה מקום מזרח השמש, א"ל במערב ותשקע במזרח. אמר לו תתפללו, אמר לו הן, ומה היא תפלתכם, אמר ליה מה רבו מעשיך וכו'. ע"ש. ומקורו מבית המדרש סוף חדר ד'.

ועוד שם באוצר המדרשים (כתן עמ' 258) תהום החמישית וכו', למעלה מן המים תבל, ועל תבל יש הרים וגבעות, שנאמר, ההרים רעשו ממנו והגבעות תתמוגגנה, ובה אפיקים וגיאות וכל יושביהן, ויש בתבל שס"ה מיני בריות, ויש מהם בני אדם שראשם דומה לשור, וגופיהם דומה לשור, והם מדברים כבני אדם, ויש מהם שיש לו שני ראשים, וד' אזנים וד' עינים, וב' חוטמין וב' פיות, וד' ידיים וד' רגלים וכו'. [וראה להלן ערך אוצר, מה שכתבנו אודות הספר אוצר המדרשים]. ועיין זוה"ק (פ' יצא דף קנ"ז) א"ל מאנשי ארקא אנא וכו'.

ועיין בשו"ת אבני נזר (י"ד ס"י שצט), שמצדד לומר שאדם

ועובדא הוה לפני קרוב לחמשים שנה, בת"ח אחד שהרופאים בדקו ומצאו שאשתו תלד ילד שיהיה מפגר בשכלו [לאחר שהמעוברת חלתה במחלת האדמת בזמן הריונה, ולפי דעת הרופאים רובא דרובא הולד יהיה חרש או שוטה גמור או סומא], וראש ישיבת פורת יוסף מוהר"ע עטייה זצוק"ל אמר לאותו חכם, שישאל הלכה ממרן אאמו"ר שליט"א ויעשה ככל שיוורה לו, ומרן אאמו"ר הורה לו שאסור להפיל עובר כזה, דאין היתר לרצוח מי שהוא מפגר בשכלו. ואכן נולד להם בן מפגר בשכלו, ועמדו בנסיון שלא להפילו. ואמנם אם היו מגלים זאת קודם ארבעים יום ליצירת הולד, היה מקום לדון להקל להפילו, על פי שאלת חכם. [וראה להלן ד"א שמוטר להפיל תוך ג' חודשים להריון, אם הרופאים בטוחים שהולד יצא מפגר בשכלו, או בעל מום גדול. אך דעת מרן אאמו"ר שליט"א, שלאחר ארבעים יום אין לדון בזה כלל].

ועוד עובדא הוה לפני כשלושים שנה, בחכם אחד, שג"כ אשתו המעוברת חלתה במחלת האדמת בחודש השני להריונה, והרופאים רצו להפיל העובר, ונצטער אותו חכם צער גדול, ומרן אאמו"ר בירכו שהולד יהיה בריא ושלם, [בניגוד מוחלט לדעת הרופאים שהיו בטוחים בדעתם]. וב"ה הולד נולד בריא ושלם בלא שום פגע כלל ועיקר, והכל מאתו יתב'.

אם מותר להפיל ולד ממזר - ועוד עובדא בא לפנינו באחד שחזר בתשובה, וסיפר שנכשל עם אשת איש, ומרן אאמו"ר שליט"א פסק להתיר לו להפיל העובר [שהוא ממזר] בתנאים מסויימים, מפני שהיה בדבר צער ובזיון גדול למשפחה, ועוד כמה חששות. וכיו"ב ברווקה שנתעברה מגוי, והיה חשש שתימשך אחריו למקומו, ונפשה הגיעה לשאול בפנינו, ומרן אאמו"ר פסק להעלים עין, ולא התיר בפירוש, הגם שהיה לפני השבוע ה-12. אתה הראת לדעת שאין להתיר בזה חלילה באופן גורף, ויש לדון בכל מקרה לגופו על ידי שאלת חכם גדול בעל הוראה.

וכבר דנו בכל זה בפוסקים, וראה בשו"ת חות יאיר (סימן לא), ובשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א (סימן מג), ובשו"ת בנין דוד (סימן מ"ז), ובשו"ת מהרש"ג ח"ב (ס"ו רמ"ח), ובשו"ת תורת חסד (חאה"ע סימן מ"ב אות ל"ב), ובשו"ת קול מבשר חלק ב' (סימן כח ד"ה בדף), ובשו"ת שרידי אש חלק א' (סימן קסא עמוד תצב), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' (סימן נא - קנ"ו רפואה במשפחה פרק ג).

ועיין בתוס' (נדה מד. ד"ה איהו), שכתבו בלשון אם תמצוי

יברך משנה הבריות, על הגדול אין לברך, ועל הקטן אומר דיין האמת, כי רוב גוססים למיתה. ע"ש.

אם מותר להתפלל על ולד שנולד עם ב' ראשים שימות, הנה בספר פענח רזא (פרשת בהעלותך) עה"פ אל נא תהי כמת, שלא תהי' כולד היוצא מחוסר אבר ובעל מום מרחם אמו, והכל מבקשים עליו רחמים שימות.

והיוצא מזה, דולד שנולד מחוסר אבר ובעל מום גדול, מותר להתפלל עליו שימות, ואדרבה חשבו בלשון מבקש עליו רחמים שימות, כלומר שזה ענין של רחמים שימות. ועיין בילקוט יוסף על הלכות אבלות (עמוד 20) אם מותר להתפלל על חולה מסוכן שימות.

וכיו"ב יש לדון אם מותר להתפלל על ממזר שימות, ובש"ע (יו"ד הלכות מילה) מבואר שאין להתפלל עליו שיחי' בברית מילה, בתפלה של קיים את הילד הזה וכו'. אבל להתפלל שימות לא מצינו מפורש, וצ"ע.

ומ"מ פשוט שהפוגע בולד בעל מום וכדו' ומת, חייב עליו מיתה, אם לא שהוא מחוסר אבר שנעשה ע"י זה טריפה, דאז פטור על הריגתו בידי אדם, כדין כל הורג את הטריפה שפטור בידי אדם, (עיין סנהדרין עת. ורמב"ם פ"ד מה' רוצח ה"ז) וחייב בדיני שמים. וראה להלן.

[ויש עוף אחד ששמו חול, וכשהיה עם נח בתיבה לא ביקש לאכול, וראה נח שנפלה תולעת ואכלה, שוב נתן לו, ושאל למה לא מבקש מאכל כמו שאר חיות ועופות, והשיב שראיתך טרוד מאד בכל היום ולילה עם החיות, וחשבת שלא להטרידך יותר, ובירכו נח שיחי' לעולם].

ועכ"פ שמעינו מהנ"ל דנולד בשני ראשים אפשר שיחיה יותר מיב"ח, ולכן אפי' נימא דמותר להתפלל עליו שימות, אבל להרגו בידיים מאן דכר שמיה. ולפ"ז לכאורה א"א להורות היתר להפיל הולד אחר ג' חודשים, אלא שתמתין עד שתלד, והקב"ה יעשה את שלו.

להפיל עובר שיש בו פגם - ואם לפי דעת הרופאים יש סכנה לאם בלידה זו, אם מותר להפיל הולד הנז', הנה יש לדון בדבר ככל דין סכנה לאם, ופיקו"נ דאם דוחה חיות הולד, אפי' ולד בריא, כל זמן שלא ישבה על המשבר, כמבואר בגמ' ערכין (ו.) ובשלחן ערוך (חושן משפט סימן תכה סעיף ב') העוברת שהיא מקשה לילד, מותר לחתוך העובר במעיה, בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרוףף אחריה להרגה. ואם הוציא ראשו, אין נוגעים בו, שאין דוחים נפש מפני נפש, וזהו טבעו של עולם. ע"כ.

השמיע בתחילה לשואל לדעת שאין חילוק בזה בין היות המעוברת אשתו הנשואה וכשירה או ממזר מאשת איש דדין ממזר לכל דבר כדין ישראל כשר וכו' רק שמהרי"ל כתב שאין מבקשים עליו רחמים לומר קיים את הילד הזה בעת שמלין אותו וכו' ואין מזה ראייה להתיר הקלוקל בפועל. ועל כן השאלה כללית היא אם יש עון איבוד נפש בזה אחר שנתעברה לקלוקל העובר ולהמיתו ולהפילו.

ומתחלה רצה לחלק בין אם כבר עברו ארבעים יום, דמקמי הכי מיא בעלמא נינהו, כמבואר בפ' המפלות ובפ"ק דכריתות, או אם כבר עברו על הריונה ג' חדשים, שהוא זמן הכרת העובר, וזמן הבחנה, או אם הרגישה בבטנה תנועת העובר המאוחר קצת אחר ג' חדשים, ובפרט בנקבה, מ"מ אין זה מבוקשינו לדון מדעת נוטה, וסברת הכרס רק ע"פ דין תורה. וע"ש שהביא מדברי הש"ס והפוסקים, והביא דברי התוס' (נדה מד.) ולכן רצה להתיר מעיקר הדין, לולי המנהג הפשוט בינינו וביניהם, מפני גדר פרצות הפריצות והזוננים אחריהם. ובפרט שמדברי התוס' בחולין וסנהדרין, מבואר, דגם בישראל נהי דפטור מ"מ לא שרי. והיאך נגרום מיתתו, דודאי אסור לכתחילה, דלא עדיף מנחמים באלים שוחטי הילדים, והפליגו באיסור הוצאה לבטלה, והטעם משום שראוי להיות נוצר מכל טיפה זרע קודש. ומבואר מדבריו שהחמיר גם כשהעובר הוא ממזר, ולא חילק בזה בין קודם מ' לבין אחריו, וגם לא בין קודם ג' חדשים ובין לאחריו, או אם מרגישה כבר בבטנה תנועת העובר או לא, וקורא לחילוקים אלה בשם דעת נוטה וסברת הכרס. ויש לדייק מדבריו דמה דאסר אינו מדין אביזרייהו דשפיכות דמים, אלא מכח איסור הוצאה לבטלה, ולפ"ז יש לדון אם על האשה יש איסור ע"ז, אחר שאינה מצווה על פריה ורבייה, ומ"מ חשש לעשות מעשה להורות להתיר, וקרא על המסייע בדבר שדינו כדין מסייע בידי עוברי עבירה. וכמו שדייק כל זה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' (סימן נא קונטרס הרפואה פרק ג') דמ"מ כשיש צורך להתיר להפיל, יש להדר לעשות זאת ע"י אשה רופאה, ויש גם לצרף סברת האומרים שאינה בכלל ערבות, וממילא אין בה גם דין מסייע בידי עוברי עבירה.

ואמנם בשו"ת צור יעקב (סימן קמ"א) הביין שדעת החות יאיר במסקנתו לאסור לגמרי, אפילו בדיעבד, ורק במקום סכנה י"ל שיוודה שמתר. ע"ש. אך בציץ אליעזר הנ"ל דחה הבנתו כיעו"ש. ועיין בשו"ת שרידי אש הנ"ל

לומר דמותר להרגו (את העובר) בבטן, וע"י בהגהות הגרצ"ה חיות שם, שנקט בפשיטות שלדעת התוס' מותר להרוג את העובר, אלא שהוסיף שלדעת התוספות בסנהדרין (נט. ד"ה ליכא), ובחולין (לג. ד"ה אחד) דאסור לישראל להרוג את העובר, אלא שאינו חייב מיתה. אולם בתשובות חו"י (סי' ל"א) כתב, שלשון התוס' דמותר הוא שלא בדיוק, שהרי א"א להעלות על הדעת שיהא מותר להרוג את העובר ובכ"ז מחללין עליו את השבת, דזהו דבר שאין לו שחר, ע"ש בדבריו. וכן כתב בהגהות הגר"ע ז"ל, דלשון התוס' אינו מדוייק, דמאן הוא דשרי להרוג את העובר בלי טעם, אף על פי דאינו נהרג עליו. ואין ראייה מההיא דערבין, משום נוול דאמו הוא וירך אמו הוא, ובלא רפואה הוה האי סופו למות עם אמו.

ועיין בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סו"ס רמ"ח) שהשיב בקצרה ובפשיטות, שמתר לאשה מעוברת לקחת איזו תרופה לרפואה, שיכול להיות שיזיק לוולד. ע"ש. לא מבואר בדבריו אם איירי בחשש סכנה לאשה אם לא תקח הרפואה. או לרפואה סתם. ובשו"ת תורת חסד (חאה"ע סימן מ"ב אות ל"ב) כתב להתיר להמית העובר לתועלת האם לרפואתה, אפילו היכא דליכא רק סכנת אבר, וכתב זאת אף להסוברים דאסור מה"ת. ע"ש. וראה בזה בשו"ת משנה הלכות חלק טז (סימן לח). ובחלק ט' (סימן סימן שכח, וסימן שפז) אם מותר להפיל הולד בשביל סכנת אבר לאם.

וראה בכיו"ב בשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (סימן מג ד"ה והנה כבר). ובשו"ת שרידי אש חלק א' (סימן קסא עמוד תצב). ושם נשאל במקרה כזה שאירע באנגליה, שעל פי החוק שם מחוייבים הרופאים להפיל את העובר אחרי עבור שלושה חדשים להריון, ובזמן זה מתברר טיב אותה המחלה. והשאלה היא, אם מותר לרופא ישראל לעסוק בהפלת הולד אם המעוברת היא ישראלית, או אף אם היא נכרית, ואם מותר לו להודיע לממשלה על מחלת המעוברת, כדי שתאחז באמצעים להפלת העובר. ע"ש.

והנה בשו"ת חות יאיר הנז' (סימן לא), על דבר אשת איש שהרתה לזנונים, ואחר המעשה נתחרטה וכו', וגם ביקשה מחכם שיסדר לה תשובה, וככל אשר יושת עליה תעשה, רק כאשר חששה שנתעברה ממנו שואלת אם רשאית לגמוע דבר מאבקת רוכל, לשלשל זרע המקולל אשר בקרבה. והחות יאיר בדברי תשובתו

חשוב, וכגון לענין להחמיר בדבר שמעיקר הדין מותר, כל שיש בו איזה צד איסור, כדי שלא ילמדו ממנו אחרים להקל אף ביותר מזה. וראה ברש"י שבת נא. ובכתובות פו. ע"ש. וכן כדי שלא ילעזו עליו שאינו זהיר באיסורים, וכמבואר בריטב"א (מו"ק יא.).

ועוד אמרו על אדם חשוב, שראוי לו לקדש עצמו אף במותר לו, וכמבואר במאירי (מו"ק יב.). ובתשב"ץ ח"א (סי' פט.).

ועוד מצינו אודות אדם חשוב, לגבי הטמנת צונן בשבת, בגמ' שבת (נא.), דאף על פי שמותר להטמין את הצונן שלא יתחמם, או לשמור על הצונן שלא יצטנן יותר, אפילו הכי רבי אמי הקפיד על רב נחמן שעשה כן. דאדם חשוב שאני. ע"ש. ועיין ברמב"ם (פרק ד' מהלכות שבת), ובקרבן נתנאל (פרק ד' דשבת אות ש.).

ועוד מצינו לגבי בישולי גויים, בדבר הנאכל כמות שהוא חי, שאין בו משום בשולי-גויים, ואף כאן הקפיד רבי אמי על רב נחמן, ששתה מים שחיים עכו"ם, שאדם חשוב צריך להחמיר בזה. כמבואר בגמ' שבת שם. [ראה להלן].

ועוד מצינו חילוק כלפי אדם חשוב, במה שאמרו בש"ע (יו"ד סי' קנב ס"א) גבי עכו"ם העושה משתה לחופת בנו או בתו, שאסור לישראל לאכול שם, אפילו אוכל משלו ושמש שלו עומד עליו ומשמש. ומאימתי אסור, משיתחיל להכין צרכי הסעודה, ולאחר ימי המשתה, ל' יום. ואם אומר שמזמינו בשביל החופה, אסור עד י"ב חודש, ולאחר י"ב חודש מותר, אא"כ הוא אדם חשוב. ע"כ. וכתב הש"ך (סק"ב) שהרי"ף והרמב"ם השמיטו איסור דאדם חשוב, וכתב הב"ח דס"ל דאפי' אדם חשוב שרי, ודחק ליישב הש"ס לדעתם. ולי נראה דלא הוצרכו לכתבו, משום דמילתא דפשיטא היא דאדם חשוב ירחיק עצמו בכל מאי שיוכל. וכן צ"ל לדעת הרמב"ם והט"ו בסימן קי"ג, שלא כתבו הא דאיתא בש"ס דאדם חשוב אסור בכש"ע, אף בדבר שנאכל כמות שהוא חי. וכן צ"ל דעת הרמב"ם והמחבר לעיל סי' קמ"ב ס"ך, וכן לקמן ס"ס קצ"ה, גבי היתר מזיגת הכוס באשתו נדה ע"י שנוי, וכתב ב"י דס"ל להרמב"ם שאינו אלא לאדם גדול, ולכך לא כתבו. וכה"ג טובי. ע"כ. וע"ע בפר"ח (יו"ד קיג ס"ק ג), ובדגול מרבבה שם.

ועוד מצינו שהחמירו באדם חשוב, בטלטול מוקצה באופן המותר, וכמבואר בשבת קמב: אביי מנח כפא אכיפי. רבא מנח סכינא אבר יונה ומטלטלה. אמר

שהקשה השי"ע שכ' דאשת איש שזינתה דמותרת להמית הולד במעיה, מהא דאמרינן בסוטה (כו.) דאין משקינן אותה דילמא זינתה, והא אם זינתה מחוייבת מיתה בידי שמים, וא"כ יהיה מותר להמית הולד. והעירו על דבריו דהא בשי"ע לא קאמר אלא שהיא בעצמה מותרת להמית עצמה, או הולד שהוא חלק ממנה, ואינה בכלל מאבד עצמו לדעת, אבל הא פשיטא דביד הבי"ד אסור להמיתה בלא עדים והתראה, וה"ה להרוג הולד בחנם. ע"ש.

ועיין בחי' המהרש"א (סנהדרין נז:) משום רבי ישמעאל אמרו וכו', שכתב לתרץ מדוע בחר פרעה במילדות עבריות ולא במצריות, והיינו משום שישראל מותר להרוג את העובר, אבל ב"נ אסור, ע"ש. ותמהו ע"ז, שהרי התוס' בסנהדרין (נט. ד"ה ליכא) כתבו, שיש איסור מדאורייתא גם לישראל. וכן כתבו בחולין (לג. ד"ה אחד). ומה שכתבו בנדה (מד. ד"ה איהו) דמותר. ע"ש בהגהות הש"ס. ואין לומר דמיירי כשכבר יצא לאויר העולם, דביצא לאויר העולם, גם ישראל חייב, והיא משנה מפורשת באהלות וערכין. ולפי סברת הרא"ם מזרחי, הובא בנו"ב, דלכן ישראל פטור על העובר, משום דשמא נפל הוא, קשה, דזה שייך בעובר אחד, אבל במצרים היתה הגזירה על כל העוברים, וביניהם בודאי יש עובר בן קיימא, וא"כ גם ישראל חייב. יש שתיצו קו' המהרש"א, דישאל פטור מטעם הכוהו עשרה בנ"א פטורים, ושם הי' שתי מיילדות, משא"כ ב"נ חייב גם על מקצת נפש, ועוד אפשר לומר, דהאיסור אינו מטעם רציחה, אלא מטעם בל תשחית, וא"כ אינו מחוייב למסור נפשו, ובמצרים היתה גזירת המלכות וסכ"נ, ובכ"נ ליכא יהרג ובל יעבור, והא דמותר לחלל שבת עבור הצלת עובר, הוא כמש"כ הרמב"ן והובא ברא"ש יומא, משום, חלל עלי' שבת אחת, והוא ישמור שבתות הרבה. וראה בשו"ת שרידי אש חלק א' (סימן קסא).

מד. "אדם חשוב", מה שאמרו בן אצל קידושין

[בנתנה היא ואמר הוא], לאו דוקא אדם חשוב השוה לכל, אלא אפילו דלאו חשוב אלא לדידה, שנהנית שהוא מקבל ממנה מהני, והוא מקודשת. כן כתב הרב עצמות יוסף בקידושין (כג.). והביאו מהרי"י אלגאזי בקהלת יעקב (מערכת אל"ף אות ט.). ועיין ברש"י (קידושין ז.) שפירש אדם חשוב, שאינו רגיל לקבל מתנות.

ומצינו בכמה דוכתי חילוק בין אדם חשוב לאדם שאינו

לאור הנר, דאף שכל אדם אסור לו לקרוא בשבת לאור הנר שמא יטה, אבל אדם חשוב, שאף בחול אין דרכו להטות מפני חשיבותו, מותר לו לקרוא לאור הנר.

וכן לענין האיסור להתרפא מעכו"ם במכה של חלל, שהגויים חשודים על שפילות דמים, אבל אדם חשוב מותר, שמפני חשיבותו הם מתייראים להמיתו. וכמבואר בע"ז (כת). וכעין זה בגמרא ע"ז כט. לענין להסתפר מעכו"ם. וע"ש בגמ' וברש"י שאם הוא רואה במראה סבור העכו"ם שכיון שמקפיד על כך אדם חשוב הוא.

מה. "אדם חשוב", גדרו לענין להביא ספר תורה

אצלו, הנה אע"פ שמשמע מד' הגר"א דאדם חשוב היינו גדול בתורה, מ"מ בתשב"ץ (סימן קפט) כתב, שאדם חשוב היינו עשיר ונכבד. וכתב: "ומכאן ראייה, שאין איסור לקרוא לתורה עשיר מכובד לפני תלמיד חכם". ע"ש. וכ"כ המשנ"ב בביאור הלכה (סי' קלה). ועיין עוד בספר מטה יהודה (סימן תקפד סעיף ג). ובמאמר מרדכי (סימן קלה ס"ק טו). ע"ש. וכמבואר ד"ז בשו"ת יביע אומר ח"ט (דף כד: תאור"ח סימן טו אות ב).

ובעיקר הדין להביא ספר תורה אצל אדם חשוב, הנה בירושלמי (פרק ז דיומא הלכה א') אמרו, שבכל מקום אנו הולכים אחר התורה כדי לנהוג כבוד בספר תורה, אבל בכהן גדול ביום הכפורים, מוליכין את הספר תורה אצלו, שעל ידי שהן בני אדם גדולים התורה מתעלה בהן. ע"ש. וכן הוא גם בירושלמי בסוטה (פרק ז הלכה ז). וכן נפסק להלכה באור זרוע ח"א (סי' ט), ובשו"ת מהר"מ בר ברוך (ח"א פסקים ומנהגים סי' קיח), ובתשב"ץ (סי' קפט), ובמרדכי (סוף פרק א דראש השנה), וכן פסק בשלחן ערוך (סימן קלה סעיף יד). והרמ"א בהגה שם כתב, והיינו דוקא בשעת הקריאה לבד, אבל אם מכינים לו ספר תורה יום או יומיים קודם, מותר. [או"ז הנ"ל והגהות אשר"י]. ואם הוא אדם חשוב בכל ענין שרי. [שם]. ע"כ. ובספר מטה יהודה עייאש (סימן תקפד סעיף ג) כתב, שלפי דעת מרן השלחן ערוך גם אם הוא אדם חשוב אסור, וזאת לפי גירסתו בירושלמי יומא שם. וכיוצא בזה כתב מרן החיד"א בספר טוב עין (סימן יח אות מא). ע"ש. וכן כתב בשו"ת לב חיים חלק ב' (סימן כא ד"ה גס). ודלא כמו שכתב הכף החיים. וכבר דנו באחרונים לדעת הגהות אשרי והאור זרוע, אם בעינן תרתי, אדם חשוב וחולה. וראה בכף החיים (סימן קלה אות פד) שהביא דעת האחרונים

רב יוסף, כמה חריפא שמעתתא דדרדקי, אימר דאמור רבנן בשוכח, לכתחילה מי אמור, אמר אביי, אי לאו דאדם חשוב אנא, כפא אכיפי למה לי, הא חזו למיזגא עליהו, אמר רבא, אנא, אי לאו דאדם חשוב אנא, סכינא אבר יונה למה לי, הא חזי לי לאומצא. ופי' רש"י, אדם חשוב, ואנא מחמיר על עצמי שלא ילמדו ממני להקל באסורין. ע"ש.

וכן לגבי בנין על ידי נכרי בשבת, כמבואר במועד קטן יב. והא אמר שמואל, מקבלי קיבולת, בתוך התחום, אסור, חוץ לתחום מותר. אדם חשוב שאני. [והיינו ליתן מלאכה לנכרי בקיבולת, כי עבדי ליה בשבתא, דידעי כולי עלמא ואמרי, היום בשבת יהב ליה].

וכן לגבי מלאכה בחוה"מ כשאין לו מה יאכל. ועיין בב"י (ס"ס תקלז) גבי אדם חשוב בדבר האבד, שכיון שאיסור מלאכה בחוה"מ מד"ר נקטינן כלישנא דמיקל.

וכן מצינו בלימוד טענות בבית דין לקרובו, ראה בכתובות נב: קריביה דרבי יוחנן הוה להו איתת אבא דהות צריכה רפואה כל יומא, אתו לקמיה דר' יוחנן, אמר להו, איזילו קוצו ליה מידי לרופא. אמר רבי יוחנן, עשינו עצמינו כעורכי הדיינין. מעיקרא מאי סבר, ולבסוף מאי סבר, מעיקרא סבר ומבשרך לא תתעלם, ולבסוף סבר, אדם חשוב שאני. וכתב שם הריטב"א, ושמענין מינה דכל שהוא קרובו ולא הוי אדם חשוב, מותר לגלות לו דינא, ואע"ג דלית דינא עמיה אלא בטענה דאגמריה, והוא דלא ליגמריה שיקרא.

וכן לגבי חשש רבית כמבואר בב"מ עג. יהיב רב זוזי לחמרי, וקביל עליה אונסא דאורחא, ושקיל מינייהו חמשה. ונשקול שיתא, אדם חשוב שאני.

וכן מצינו בגמ' שבת (כא:): גבי נר-חנוכה, כשיש בחדר מדורה, שא"צ להדליק נר אחר להשתמש לאורו, שהרי הוא משתמש לאור המדורה. אבל אדם חשוב שאין דרכו להשתמש לאור המדורה, צריך להדליק נר אחר.

ובספר באר שבע (סי' מח) כתב, שלא אמרו שאדם חשוב יש לו להחמיר אלא בבישולי עכו"ם בלבד, שמצינו שעשו בבישוליהם הרחקות יתרות, אך ביד מלאכי (אות ו), ובברכי יוסף (חומ"מ סי' יז אות כג) השיגו על דבריו מכמה דוכתי שמבואר שאף בשאר איסורים אמרו כן. אולם הרמב"ם אינו מחלק בשום מקום בין אדם חשוב לאינו חשוב.

ומצינו איפכא, דאדם חשוב קיל טפי, וכגון לענין לקרוא

בזה. ע"ש. וראה עוד בילקוט יוסף (ריש ח"ב) על הלכות קריאת ספר תורה (עמוד כה).

מו. אדר, מי שנולד בחודש אדר בשנה פשוטה, והשנה שמלאו לו י"ג שנה היא שנה מעוברת, אינו נעשה בר מצוה להתחייב בכל המצות ולצרפו למנין אלא בחודש אדר שני, כי חודש אדר שני הוא חודש אדר העיקרי, וחודש אדר א' אינו אלא כתוספת בלבד לשנה המעוברת. אבל מי שנולד בשנה מעוברת באדר ראשון, וגם השנה שמלאו לו י"ג שנה היתה מעוברת, נעשה בר מצוה באדר ראשון. ומי שנולד בניסן שנה פשוטה, והשנה שבו ימלאו לו י"ג שנה היא שנה מעוברת, אינו נעשה בן י"ג עד שיבוא חודש ניסן. וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן נה סעיף י'): אם נער אחד נולד בכ"ט אדר ראשון, ונער אחד נולד באדר שני בא' בו, ושנת י"ג אינה מעוברת, אותו שנולד בכ"ט אדר א' צריך להמתין עד כ"ט לאדר בשנת הי"ג כדי להיות בן י"ג שנה. ואותו שנולד באחד באדר שני יהיה בן י"ג, כיון שכבר הגיע אחד באדר של שנת י"ג. וראה בזה בשו"ת יחווה דעת חלק א' (סימן פג), ובשו"ת מנחת יצחק חלק ו' (סימן ח'). ע"ש. ומי שנולד בניסן שנה פשוטה וכו' ראה בשלחן ערוך (סימן נה סעיף ט).

נולד בל' חשון מתי נעשה לבר מצוה, ומי שנולד ביום ל' חשון, שהוא א' דר"ח כסליו, וכשנעשה בר מצוה היה חשון חסר וראש חודש כסליו אינו אלא יום אחד, מתי נעשה בר מצוה, האם בכ"ט חשון, או בא' כסליו, כתב המגן אברהם (סימן נה סק"י), דלכאורה משמע בנדרים (ו). דבאמת יום הראשון של ראש חודש הוא יום ל' לחודש העבר, אלא שבלשון בני אדם קוראים אותו ראש חודש, ולפי זה נעשה בר מצוה בכ"ט חשון, ומכל מקום נראה לי, דלא נעשה לבר מצוה עד ראש חודש, דהא עדיין לא מלאה לו שנה עד שיעברו כ"ט יום מחשון, דבעינן י"ג שלימים. ע"כ. וכיוצא בזה כתב הגאון רבי עקיבא איגר בשם הב"ח, דאם כשנולד בראש חודש כסליו היה חשון חסר, ועכשיו ב' ימים ראש חודש כסליו, נעשה בר מצוה בסוף חשון מטעם זה.

ויש לדון במי שנולד ביום ל' שבט שהוא א' דר"ח אדר בשנה פשוטה, ונעשה בר מצוה בשנה מעוברת, מתי נעשה לבר מצוה, האם בל' אדר א', או בא' אדר ב', דן בזה בתשובת בנין ציון (סימן קנא), וכתב, נראה פשוט דלא נעשה בר מצוה עד א' דר"ח אדר ב', ודייק כן ממה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן נה) במי שנולד

בכ"ט אדר ראשון והשני נולד בא' אדר ב', ונעשו בר מצוה בשנה פשוטה, שאז מי שנולד בכ"ט צריך להמתין עד כ"ט, ומי שנולד בא' לחודש נעשה בר מצוה בא' לחודש, משמע שאם הראשון היה נולד בל' אדר א', אז פשיטא דנעשה בר מצוה בשנה פשוטה ביום א' דראש חודש אדר, ולא אמרינן דלא נעשה בר מצוה עד ל' אדר שהוא ראש חודש ניסן, אלא על כרחך דשני ימי ראש חודש לא חשבינן רק כיומא אריכתא. וכתב במשנה ברורה (סימן תקסח ס"ק מב) ומי שמת אביו ביום ראשון דר"ח כסליו [ל' חשון] ולשנה הבאה היה חשון חסר וראש חודש כסליו אינו אלא יום אחד, צ"ע מתי יתענה, אם בכ"ט חשון שהוא יום אחד לפני ראש חודש כסליו, דהא לעולם יום שני עיקר שמונין למועדות משני, ואם כן היה יום פטירת אביו יום אחרון מחודש חשון. וגם עתה יקבע ביום אחרון לחודש זה, או נימא דעל כל פנים הוי שם ראש חודש עליו, ולכן יקבע יום היאר-צייט עתה גם כן בראש חודש. ולא להתענות בו, דהא אין מתענין בראש חודש, אלא להדליק בו נר ולומר קדיש. ומסיק המגן אברהם, דאם שנה הראשונה למיתת אביו היא שנה חסרה, ואם כן עדיין לא הוקבע הענין עליו בנדר, יקבע היאר-צייט בכ"ט לחודש חשון, וכמו שכתבנו הטעם. אבל כששנה ראשונה היא גם כן מלאה, אם כן צריך ליקבע היום בראש חודש, ולכן אף בשנים הבאות אחריהם אף שהם חסרים יקבע בראש חודש. ויש מהאחרונים שסוברים דלעולם יקבע בראש חודש. והעולם נוהגים כהמגן אברהם.

וע"ש בשו"ת בנין ציון שהביא מתשובת מהר"י מינץ (סימן ט) שכתב, שהנולד באדר בשנה פשוטה אינו נעשה בר מצוה בשנה מעוברת עד אדר ב', כיון דאדר ראשון הוא ודאי חדש העיבור, מסברא יש לנו לומר אילו נולד בניסן, ובשנת י"ג יהיה הדבר פשוט דאמרינן דבניסן יהיה בר מצוה, ולא באדר, הכי נמי נימא דבאדר ב' יהיה בר מצוה ולא באדר א', שהוא חודש העיבור, ולא נקרא אותו אדר אלא שבט וכו'. ע"ש. וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק חלק ו' (סימן ח). ובחלק ח' (סימן ז). וכתב שם, דבנוגע לקולא עדיין צריך להתיישב. ע"ש. ויש עוד לדון בכל זה, ועיין עוד בשו"ת בנין אב ח"א (סימן א').

ומי שנולד בל' אדר ראשון, ונעשה בן י"ג שנה בשנה פשוטה שאז אין בשנה זו ל' אדר כלל, יש להסתפק אם נעשה גדול בא' ניסן, או שנעשה גדול

מח. אוכל, חולה האוכל ביום הכפורים אם צריך לערב דבר מר במאכל כדי שגרונו לא יהנה, הנה יש כמה אחרוני זמנינו שחידשו, שהחולה צריך לערב באוכל או בשתיה דבר מר, כדי שירד דרגה לדרבנן, שלא כדרך הנאתו.

ומאידך יש לומר דאם הותר לו לאכול ולשתות, רשאי לאכול כהרגלו, דהואיל והותרה הותרה, ואין צריך לאכול שלא כדרך אכילה, ולסגף את עצמו.

ובאמת דמאי דקיימא לן דמאכילין אותו הקל הקל תחלה, זה רק מדרבנן, אבל מן התורה הכל מותר לגבי פיקוח נפש, וכמו שכתב הגאון המבי"ט בקריית ספר (פרק יד מהל' מאכלות אסורות) וז"ל: ונראה דהא דקיי"ל מאכילין אותו הקל תחלה, אינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. ע"כ.

וכתב הרב המגיד (פ"ב מהל' שבת הי"א), שמדברי הרמב"ם מוכח, שדוקא לגבי יולדת בשבת אמרינן כל היכא דאיכא לשנויי משנינן, אבל לגבי חולה שיש בו סכנה, אין צריך לשנות כלל, שהרי הוא לגבי חולל לכל דבר. וה"ט מפני שהיולדת הוא דבר טבעי לה, ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה, ולפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר, משא"כ בחולה שיש בו סכנה. ולכן כתב הרמב"ם לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחולל לכל הדברים וכו'. וכן פסק מרן בש"ע (סימן שכח ס"ד). וכן כתב המגן אברהם (שם סק"ד), שאע"פ שאין סכנה במניעת הדבר ההוא מותר לחלל עליו את השבת. ע"ש.

וא"כ ה"נ י"ל לענין אכילתו ביוהכ"פ שא"צ לשנות. וכן כתב בשו"ת דובב מישרים ח"ג (סימן פח) שחולה שיש בו סכנה אוכל ביוהכ"פ כהרגלו, ולא יסגף עצמו באכילתו שלא כדרך אכילה, פן יבא לידי סכנה. ע"ש.

וב"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן קכג), שאין לסגף החולה ביוהכ"פ לזונו ע"י חוקן דרך המעיים, שזהו בכלל עינוי נפש, ויוכל לבא לידי סכנה. ע"ש.

וב"כ בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לט סעיף ל): חולה שיש בו סכנה שהותר לו לאכול ביום הכפורים, אל יסגף עצמו בהזנה מלאכותית, כגון אינפוזיה וכיו"ב, אלא יאכל אכילה רגילה, או בפחות פחות מכשיעור. ע"כ.

וב"כ בשו"ת ציץ אליעזר חלק י' (סימן כה פרק כא עמ' קנה). ע"פ דברי הרופאים, שיש לחולה להתאמץ

בל' שבת. ועיין במשנה ברורה (סימן תקסח ס"ק מב) שכתב, אם מת אביו בל' אדר א', יתענה לשנה הבאה שהיא שנה פשוטה ביום א' דר"ח אדר ולא בכ"ט בו, דלעולם אדר של שנה פשוטה עומד תחת אדר שני של שנה מעוברת. ויש לדייק מדבריו לנ"ד. ודו"ק.

ובקונטרס אור לארבעה עשר להרב גרוס (תשובת טו) כתב בשם הגרי"י קנייבסקי והגרא"מ שך זצוק"ל שהנולד בל' אדר ראשון [א' דראש חודש ניסן] ובשנת הי"ג היא שנה פשוטה, נעשה לבר מצוה בא' ניסן. ע"ש. ויש שאמרו משם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאמר שיש להחמיר כב' הדעות לכאן ולכאן.

מז. אדר, מה שעושים שמחת פורים באדר שני ולא באדר ראשון, מפני שיותר טוב לסמוך גאולה דפורים לגאולה דמצרים. וכתב בהגהות חתם סופר (מגילה ו:): שעיקר פורים וחנוכה מדאורייתא מקי"ו דריב"ק (מגילה יד), דקל וחומר דאורייתא, אלא דסגי בשום זכר לנס, ואנשי כנסת הגדולה תיקנו לקרות מגילה ושמחה, וכן בחנוכה תיקנו חשמונאים נרות, וכל זה דברי קבלה ודרבנן, אבל מן התורה מחוייב לעשות איזה זכר לנס. ועיין ברדב"ז ובתשו' חכם צבי, ומייתי לה המגיה במ"ל (פרק א' ממגילה הלכה יא) דזריזין מקדימין דוחה עשיית מצוה מן המוכחר, דלכולם מצוה לזרו ולהקדים, ואם כן קשה כיון דמחוייבים מן התורה לקבוע זכר לנס, אם כן מאי טעמא דחו לאדר שני משום סמיכת גאולה לגאולה, הלא זריזין מקדימין עדיף טפי. ונראה דמשום הכי תיקנו מדינא באדר ראשון ביי"ד וט"ו לאסור בהספד ותענית על כל פנים, ויצאו בזה חובת דאורייתא שכבר עשו שום זכר לנס, ושוב מצותה דדברי קבלה דחו לשני משום גאולה לגאולה. ע"כ.

וב"כ עוד בשו"ת חתם סופר (חיו"ד ס"ס רלג), דהעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מ"ע דאורייתא. ואפשר דקריאת הלל ומגילה הוי ק"ו דאורייתא, דכשם שמצוה לספר ביציאת מצרים בפה, ומעבדות לחירות אמרינן שירה, ממות לחיים לא כ"ש שמצוה לומר בפה דוקא. ועפ"ז ניחא ד' בה"ג שמנאם בכלל המצות. עכת"ד. אולם הנצי"ב בהעמק שאלה (ר"ס כו) האריך לדחות דברי החת"ס הנ"ל, והעלה שעיקר חנוכה בזה"ז דרבנן, ורק באותה שנה שאירע הנס ואיכא ק"ו הוי מה"ת, אבל לדורות אינו אלא מדרבנן. ע"ש. וע"ע בשו"ת בית לוי (תאו"ח ס"ס ד). ע"ש.

ראיה לנ"ד, ממ"ש הרב המגיד (פ"ב מהל' שבת הל' יא), שמדברי רבינו הרמב"ם מוכח, שדוקא לגבי יולדת בשבת אמרינן כל היכא דאיכא לשנויי משנינן, אבל לגבי חולה שיש בו סכנה, אין צריך לשנות כלל, שהרי הוא לגביו כחול לכל דבר. וה"ט מפני שהיולדת הוא דבר טבעי, ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה, משא"כ בחולה שיש בו סכנה. ע"ש. וא"כ ה"נ י"ל לענין אכילתו ביוהכ"פ שא"צ לשנות. (וע' בספר קהלת יעקב שם ד"ה אך. ודו"ק). וכן כתבו כמה אחרונים, דאף שאם לא יתן מלח ותבלין במרק, יש במרק לבדו להצילו מן הסכנה, ובמניעת המלח והתבלין במרק לא יבא לידי סכנה, וכן במניעת הצוקר מן הקפה והחלב אין משום סכנה, מכל מקום רשאי לאכול המרק או הקפה והחלב כהרגלו, וכמעשהו בחול כך מעשהו ביוהכ"פ. כל שיש תועלת לחולה שיאכל וישתה בתיאבון הרגיל שלו. ועיין בשו"ת חשב האפוד (ח"א סימן עא). ע"ש.

איברא שהגאון חתם סופר חלק ו' (סימן כג) נשאל אם יש מגיפה של קולירא, ורופאים מומחים אומרים שהיוצא מפתח ביתו בתענית אליבא ריקניא דמו בראשו. שלפ"ז ביוהכ"פ לפני צאתו לבהכ"נ צריך לשתות קפה או מרק, ישתה פחות פחות מכשיעור של מלא לוגמיו, וישהה בינתים כדי אכילת פרס, וישתה רק להנאת מעיו ולא בהנאת גרונו, דהיינו קפה או חלב בלי צוקר, ומרק לא מתובל. ע"כ. ואולי לא כתב כן אלא לגבי נידונו שהאנשים באותה שעה בריאים, ורק כדי שלא יסתכנו עליהם לשתות משהו, משא"כ בחולה ממש שיש בו סכנה, א"צ לדקדק בזה, אלא ישתה קפה או חלב עם צוקר, ומרק עם מלח ותבלין כרגיל. וכיוצא בזה כתבו לחלק בספר חידושי הגרי"ז על הרמב"ם (פ"ב מהל' שביית עשור), ובספר המועדים בהלכה (עמוד פב). ע"ש.

ז. "אדם מועד לעולם" בין ער בין ישן, והיינו לענין תשלום הנזק שהזיק, אבל לענין שיתחייב מדין מזיק בידים, לא מתחייב מהאי טעמא דאדם מועד לעולם, כיון שהזיק שלא בכונה. ראה מה שכתבנו להלן (מערכת מ' ערך מזיק).

ז. "אדם מועד לעולם", אשה ששרפה לבעלה הגדיש והזיקתו, ואחר כך גירשה בעלה, אם יכול לתובעה לשלם לו, הנה במשנה למלך (פרק כא מהלכות אישות הלכה ט', ופרק ב' מהלכות שכירות הלכה ג) כתב, דאף שאדם מועד לעולם בין ער בין ישן וכו', היינו לענין

ולאכול אכילה טבעית, ולא יאכילוהו דרך הזנה מלאכותית, כי יש מרחק רב בהשגת התועלת הדרושה לגוף, בין אכילה טבעית דרך הפה והגרון, להזנה מלאכותית. ע"כ. ופוק חזי מאי עמא דבר.

ולפיכך חולה שיכ"ס שאוכל ושותה כיום הכפורים, יאכל מאכלו כדרכו, ושותה מרק עם מלח ותבלין כרגיל, להטעים המרק, וכן שותה קפה או חלב עם צוקר, וא"צ לשנות מהרגלו כלל.

ואחר כתיבי כל זה יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ח', ושם (סימן נה) האריך בנידון זה, וב"ה שזכינו לכוין בס"ד בכמה דברים למה שכתב שם, והביא דברי המבי"ט בקרית ספר הנ"ל, ושכ"כ מדנפשיה בשו"ת חיים וחסד מוספייא (סימן יז). וכ"כ גם בשו"ת נחלת בנימין (סימן קטז ד"ה והשתא). ע"ש. וכיו"ב כתב הגאון בעל משכיל לאיתן בספר נחל איתן (פ"ב מהל' שבת ה"א דף כו). שגם הרמב"ם סובר שפיקוח נפש מן התורה הותרה לגמרי אצל שבת, ומ"ש הרמב"ם שם שהיא דחוויה אצל שבת היינו רק מדרבנן. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת אמרי בינה (דיני שבת, סימן כח) שכתב, שכל הדין דמאכילין אותו הקל הקל תחלה הוא רק למ"ד דחוויה, אבל למ"ד הותרה א"צ לדקדק בזה, וזהו טעמו של הרי"ף שהשמיט מה שאמרו מאכילין אותו הקל הקל תחלה. ע"ש. ורבים וכן שלמים ס"ל שבת הותרה לגבי פיקוח נפש, ולא דחוויה בלבד. וכמ"ש מהר"ם מרוטנבורג, הובא בהרא"ש (סוף יומא). וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ ח"ג (סימן לז). וכ"כ הרמ"א בתשובה (סימן עו) לדעת הרמב"ם. וכ"כ בשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן תנה), ובשו"ת דברי מלכאל ח"ד (סימן טו) בדעת הרמב"ם. ע"ש.

וכיו"ב כתב בפסקי רבי ישעיה מטראני (שבת קל: דלר' אליעזר כיון שניתנה השבת להדחות בשביל מצות מילה, הרי הוא כחול גמור וא"צ לחזר אחר היתר, שהכל שוים בו, וכמו שאמרו כיו"ב בפסחים (ע"ט) שלדעת מי שאומר טומאה הותרה בצבור, אפילו יכולים לעשות בטהורים, עושים גם בטמאים, שכיון שהותרה טומאה בצבור, כטהרה לגמרי שוויה רבנן, וא"צ לחזר אחר טהרה. ע"ש.

וכ"כ בספר קהלת יעקב להגר"י אלבעלי (פ"ב מהל' שבת דף ב' ע"ד) דלמ"ד הותרה לא אמרינן כלל לחזר אטהורים ואפילו בפניהם מותר. והברייתא דמאכילין אותו הקל הקל תחלה, אתיא כמ"ד דחוויה היא. אי נמי אפילו למ"ד הותרה הני מילי בודאי פיקוח נפש, וההיא מיירי בספק פיקוח נפש וכו'. ע"ש. ויש להביא קצת

שמירתן לא נתחייבה בעת הבאתן, אלא מעת שנשאת לו נתחייבה, ובאותה שעה שאול היה אצלה. עכ"ל.

ועל פי זה דן בקצות החושן (חושן משפט סימן קצו) במעשה שבא לידו, בשותפין בעסק שהתנו בתחלת השיתוף שיעסוק כל אחד בחדשו, ונגנב ממעות שותפות אצל אחד מהשותפין בחדשו, ובתחלת השותפות היה בעלים עמו, אלא שכבר כלתה השאילה בבעלים קודם שבא לידו ממעות העסק, ונסתפק אי אזלינן בתר משיכת השומר, וכשבא לידו מעות השותפות כבר כלתה לה השאילה בבעלים ונתחייב בדין השומרין, או בתר התחלת קבלת השמירה, ואז היתה שאילה בבעלים שהיה שומר שלו באיזו חפץ. ואחר שהביא דברי המהרימ"ט כתב, וא"כ ה"נ דכוותא, בשותפין הנוכרים, שלא נתחייב בשמירה בעת הבאת המעות, אלא בתחלת השיתוף נתחייב כל אחד להתעסק מידי חדש בחדשו, ובתחלת השיתוף היה שאילה בבעלים ופטור. ע"כ.

וראיתי שהקשו על הראב"ד, דהא הרמב"ם לא דיבר זאת מלבו, ותקנה זו מפורשת בירושלמי פרק הכותב [כתובות פ"ט ה"ד]. ועיין בתשובות מהרי"ט [הנ"ל] שדחק ליישב דברי הראב"ד.

ובספר יד המלך (פרק כא מהלכות אישות) כתב ליישב, דבודאי הירושלמי הזה לא נעלם מהראב"ד, אלא עיקר השגתו של הראב"ד הוא בהא דשינה מלשון הירושלמי, דבירושלמי סתמא נאמר שאשה ששברה כלים בתוך הבית פטורה מלשלם מכח התקנה, ולא חילק כלל בין אם שברה בעת מלאכתה או בלא עת מלאכתה, ובשיכרה בלא עת מלאכתה בודאי מן הדין היה לה לחייבה, דאז בודאי לא מיקרי פשיעה בבעלים דאין הבעל שכור להאשה בכל שעה, ואף דמשועבד לה למזונותיה מ"מ בדספקא יכול לומר לה צאי מעשי ידיך במזונותיך, ולזאת שפיר הוצרך הירושלמי ליתן הטעם על לא עת מלאכתה שהיא פטורה מטעם התקנה. אבל הרמב"ם שינה וכתב ששברה כלים בעת מלאכתה, וע"ז השיג הראב"ד דלפי דעה זו דאינה פטורה רק בשעת מלאכתה, לא היה צריך להתקנה, דבלא"ה פטורה בעת מלאכתה, דהא כיון שהיא עושיה מלאכתה בודאי הבעל משועבד למזונותיה, וכוונת הראב"ד במה שכתב שהבעל שכור לה בכל שעה, היינו בכל שעה של שעת מלאכתה, דכיון שכבר התחילה להתעסק במלאכת הבית, בודאי אין ביד הבעל לומר על אותו שעה צאי מעשי ידיך במזונותיך, ועכ"פ נתחייב הבעל במזונות של אותה שעה, ובלא"ה פטורה

לשלם מה שהזיק, אבל לענין שיתחייב מדין מזיק בידים, לא מתחייב מהאי טעמא דאדם מועד לעולם, כיון דהזיק שלא בכוונה. ונפקא מינה לענין שמירה בבעלים, דדוקא פשיעה בבעלים פטור, אבל מזיק בידים חייב, היכא דהזיק שלא בכוונה, כגון אשה שעושה מלאכה לבעלה ושברה כלים, דכיון דשלא בכוונה הזיקה פטורה, ולא אמרינן אדם מועד לעולם וחייבת, דהזיקא חשיב אבל לא מזיק בידים.

ואמנם המהרימ"ט בחלק א' (סימן ל') נשאל על לאה שהיותה נשואה שרפה לבעלה את גדישו, ואחר זמן גירשה בעלה, ופרע לה את כל כתובתה, ואחר זמן רוצה בעלה לתובעה שתשלם לו על הגדיש. והשיב, דמה שהזיקה תחתיו כל מה שלא היה במזיד, אפילו בפשיעה פטורה. וכמו שכתב הרמב"ם (פרק כא מהלכות אישות), דאשה ששברה כלים בעת שעשתה מלאכתה בתוך ביתה, פטורה, ואין זה מן הדין אלא תקנה שאם אין אתה אומר כן, אין שלום בבית לעולם. ע"כ. גם באורחות חיים (הלכות כתובות) כתב, אשה ששברה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך הבית פטורה. אין זה מן הדין אלא תקנה משום שלום הבית. ע"כ.

וכתב הראב"ד שם, לא מן השם הוא זה, אלא מפני שהוא שמירה בבעלים שהוא שכור לה בכל שעה וכו'. ע"ש. והובאה מחלוקת זו במאירי (כתובות נ"ט): שגדולי המחברים כתבו, שהאשה ששברה כלים בשעה שעסוקה במלאכתה פטורה, ולא מן הדין אלא שאם אי אתה אומר כן כל ימיהם בקטטה. וגדולי המפרשים כתבוה אף מן הדין, מפני שהוא שכור לה בכל שעה, ונמצאת שאלה בבעלים. וע"ש במגיד משנה שהביא שדעת הרשב"א בפרק השואל נוטה לדעת הרמב"ם, ושכן גרסין בירושלמי בפרק הכותב, האשה ששברה כלים בתוך הבית פטורה, שאם לא כן אין לך שלום הבית. עד כאן. וזה מבואר כדברי רבינו. וכן עיקר. עכ"ל הרשב"א ז"ל. וטעם הר"א ז"ל אינו, לפי שהאשה היא שכורה עם הבעל בכל שעה, אבל הוא אינו שכור עמה אלא בשעה שמתעסק בצרכיה.

והמהרימ"ט הנ"ל כתב ליישב שיטת הראב"ד, וז"ל: ונראה לקיים דברי הראב"ד כיון שבשעה שנכנסה היא בחיוב שמירת הבית שהוא בשעת נישואין, באותה שעה שכור הוא לה, שעדיין היה צריך לעשות צרכיה, ואפילו אם אחר שעשה צרכיה כלתה שכירתו, מכל מקום אחר שעה ראשונה אזלינן וכו'. ואפילו אם נאמר שכלים אלו לא היו שם באותה שעה, מ"מ חיוב

כן כתב החקרי לב ח"א מיו"ד (סימן קסז) שגדר "חשוד" היינו אפי' באומדנא או ע"י קול בלבד, וא"צ עדים לכך. ע"ש. והרי עד אחד עדיף מקול, שהרי עד אחד נאמן לעדות אשה להתירה להנשא, ואין משיאין אשה ע"פ קול, ואפי' בדיעבד שנישאת ע"פ קול תצא, כמ"ש התה"ד (סימן רכב) ובשו"ת פרשת מרדכי (חאה"ע סימן יט). ומה גם היכא דהוי אומדנא דמוכח, ומדאורייתא סמכינן על אומדנא דמוכח, ואפי' באיסור אשת איש, וכמ"ש החלקת מחוקק (סימן יז ס"ק לג) עפ"ד התה"ד (סימן קלט) דבאומדנא דמוכח אפי' בלא עדות כלל, אם נישאת ע"פ חכם לא תצא. וכ"כ הבית שמואל (שם סק"ג). וכן העלה הגר"י אלחנן בשו"ת עין יצחק (חאה"ע סימן כט ענף ו). וכ"כ בשו"ת עזרת כהן (סימן כא). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת אמרי אש (חלק אה"ע ר"ס לב) ובשו"ת הרא"ם מרגליות (סי' טז). ע"ש. וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סימן ה אות ה).

נב. אונאה, יש להזהיר מוכרי תפילין ומוזות שאם

באים לקנות אצלם תפילין או מוזות מהודרות, שלא למכור מזווה שהתעוררה בה שאלה, ואף שהרב המורה הוראה הורה להקל בזה, ראוי להם להודיע על השאלה לקונה בדבר שיש בו מחלוקת הפוסקים. וכן הוא הדין במגילת אסתר, מאחר והקונה מבקש לרכוש דוקא מגילה מהודרת לכל הדעות. כ"כ בשו"ת תשורת שי חלק א' (סימן תה). דסופר שמכר תפילין דלא הוכשרו רק בדיעבד, ולא הודיע מזה לקונה, אפילו מוכרן בזול יותר משאר תפילין, יכול לטעון הלוקח אחר כך טענת מקח טעות. ושכן כתב בשו"ת השיב משה (חיו"ד סימן נב) בשם התשב"ץ, דאפילו ודאי כשר רק אינו מן המוכח פטור מלשלם שכר הסופר. ע"ש. וכ"ה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק חו"מ סי' ו' סוף אות ג', עמ' שמו). ע"ש.

וכתב בשו"ת שבט הלוי חלק א' (סימן ז' אות ב'), שאם הקונה נראה מהליכותיו שהוא מתנהג כך, ורוצה לקנות דוקא הכשר לכתחילה ומהודר, צריך להודיעו שלא יהיה מקח טעות. אבל אנשים שכל חייהם חיי דיעבד, ואינם מהדרים במצות, לאלה ודאי לא יקרא כזה מקח טעות. ושם (אות ד') נשאל, כשמביאים לו תפילין לבדוק, והבודק מוצא בהם דברים שכשרים בדיעבד, האם מחוייב שיודיעו שטוב שיקנה פרשיות הכשרים לכתחלה, והשיב, דאם הוא מכיר בו שהוא מדקדק במצוות, אם כן על מנת זה נתן לו לבדוק, למצוא גם את הפסול רק לכתחלה, ומחוייב להודיעו. ואמנם בסתם

על כלים ששברה אז משום דהויא פשיעה בבעלים, אבל בכל זאת גם הראב"ד ס"ל תקנת הירושלמי, שבשביל תקנה זו פטורה אף בלא עת מלאכתה.

ומרן בשלחן ערוך (אבן העזר סימן פ) כתב, דאשה ששברה כלים בעת שעשתה מלאכותיה בתוך ביתה, פטורה. ובחלקת מחוקק שם (סימן פ ס"ק כט) כתב, דמשמע קצת שאם שברה שלא בשעת מלאכה חייבת, אבל ל' הירושל' שהביא המ"מ בפכ"א מה"א ה"ו סתם, האשה ששברה כלים בתוך הבית פטורה, משמע אפילו שלא בשעת מלאכה. וכן כתב בבית שמואל שם (ס"ק כג).

ובספר מחנה אפרים (בחינושיו על המהרימ"ט דף מ') כתב, דאינו כן, דכל שאינה בשעת מלאכה חייבת לשלם, ולא עשו בה תקנה, ומשום שמירה בבעלים אין לפטורה, דהא אדם מועד לעולם, אבל כששברה כלים בעת מלאכתה אין לחייבה מטעם זה.

ובספר גזע ישי (מערכת האל"ף אות יד) העיר ע"ד המחנה אפרים, דהנה הרמב"ם כתב שאשה ששברה כלים פטורה מחמת שלום בית, דנמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות, וקטטה ביניהם. הרי דעיקר טעמו משום הקטטה והמריבה שלא תהיה ביניהם, ולפי זה גם בשברה כלים בשוגג שלא בשעת מלאכתה נמי אם תחייב אותה לשלם תהיה מריבה וקטטה ביניהם, על מה שהוא מקפיד במה ששברה בשוגג, וכן מוכח מהירושלמי בפרק הכותב, וכן משמע מדברי הרשב"א שהביא הרב המגיד שם, דאפילו ששברה שלא בשעת מלאכתה פטורה. ומה שכתב הרמב"ם בעת מלאכתה, אורחא דמילתא נקט, ולא דוקא. וע"ש עוד במ"ש בדין שמירה בבעלים.

ואמנם כל זה בשברה כלים בשוגג, אבל אם שברה במזיד, כתב רבינו ירוחם (מישרים נתיב כג חלק ו דף נח טור ד) דחייבת לשלם. וז"ל הש"ך (חושן משפט סימן שב) הג"ה, אשה ששברה כלים של בעל בפשיעה, פטורה מלשלם, משום שלום בית. אשר"י ותוס' פרק הכותב מהירושלמי. וכ"כ הטור אה"ע בשם הרמב"ם, והמחבר סי' פ'. וע' בנימוקי יוסף פ' השואל. מביאו ב"י לקמן סי' שמ"ו ס"י. אבל שברתו במזיד או נתנתו לאחר חייבת. וע"ש.

נא. "אומדנא דמוכח", מדאורייתא סמכינן עליה,

ואפילו באיסור אשת איש, אפילו בלא עדות כלל.

תפילין בזמן אנינותו, אי הוי בכלל מי שאינו בר קשירה שפסול לכתוב סת"מ.

ועוד נפקא מינה באונן שעבר וקרא ק"ש בברכותיה בזמן אנינותו, ונקבר מתו לפני שעבר זמן ק"ש, דאי נימא דאונן דינו כקטן, ממילא אחר הקבורה צריך שיחזור ויקרא ק"ש. [אלא דלענין ברכה סב"ל].

ועוד נפקא מינה, אם אונן יכול להניח עירובי תבשילין, בלי ברכה, דאי נימא שהוא מופקע מהמצוות, אינו יכול להניח עירובי תבשילין, אבל אי נימא דחשיב כנדחה, אבל אינו כדין קטן המופקע מן המצוות מה"ת, אין הכי נמי מהני מה שמניח עירובי תבשילין.

וראה בכיו"ב בילקוט יוסף על הלכות אבלות (סי' ז' ס"ק עו) בדין אונן אם יכול לספור את העומר בלי ברכה, כדי שלמחרת יוכל להמשיך לספור בברכה. ועיין בכף החיים (סימן הפט אות פו) דלכתחלה לא יספור אפילו בלי ברכה, ורק אחר הקבורה יספור ביום בלי ברכה. ואם ספר מעצמו בלא שאלת חכם, ימשיך לספור בשאר הימים בברכה. אולם דעת הנודע ביהודה (מהדור"ק סימן כו) שאף לכתחלה יכול לספור בהיותו אונן, בלא ברכה. ע"ש.

ואמינא סברא בזה, דלענין ספירת העומר העיקר הוא שיספור ברצף ארבעים ותשעה ימים בלא דילוג, וכיון שזה האונן סוף סוף את העומר בלא דילוג וברצף, מה בכך שהיה פטור מן המצוות, הא אינו מופקע מהמצוות, ולא דמי לקטן שהגדיל שהקטן בקטנותו חשיב כמופקע מן המצוות מדאורייתא, ורק דין חינוך עליו או על אביו, מה שאין כן באביו. שוב הראוני שכיו"ב כתב בשו"ת אור לציון חלק א' (סימן לו דף צב). אלא שאין לומר סברא זו רק במי שאינו מופקע מהמצוות. ודו"ק. וראה בזה בילקוט יוסף על הלכות אבלות (עמוד קצו).

ובנידון עירובי תבשילין שבא להתיר לו לבשל ביו"ט לצורך השבת, נראה דאף להסוברים דאונן אינו יכול לספור העומר, היינו דוקא במצוה, אבל לא בדבר שבא להתיר לו לבשל. וכיו"ב נתבאר בילקוט יוסף שם, בשם מרן החיד"א, דאונן האוכל פת צריך ליטול ידיו בלא ברכה, ועיין במשנה ברורה (סי' עא סק"ד). והוא הדין לגבי עירובי תבשילין. [ומ"מ נראה שאם המת ייקבר קודם יו"ט, יניח העירוב אחר הקבורה בברכה, לצאת י"ח לכו"ע].

פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אלא דצריך ביאור, דלכאורה אף אי נימא דהאונן מופקע מן

אינשי דלא מדקדקים כ"כ, אינו מחוייב, אבל ממדת חסידות להודיעו. דבאופן שהקונה מוחזק שאינו מהדר במצות, וסומך על דיעבד, לא יקרא מקח טעות. ע"ש.

ועיין עוד בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן סה), ובשו"ת חיים שאל ח"א (סימן עד אות לה), ובשו"ת תשורת שי ח"ב (סימן פה), ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (סימן צ'), ובשו"ת קרן לדוד (חאו"ח סימן קכ), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (סימן ו). ע"ש.

ואם יכולים לקחת תפילין מכל אדם ירא שמים, הנה בגמ' מנחות (מב:) אמרו, ת"ר, תכלת אין לה בדיקה, ואין ניקחת אלא מן המומחה. תפילין יש להם בדיקה, ואין ניקחין אלא מן המומחה וכו', ונפירש רש"י, אדם יכול לבדוק אם דקדק בהן בחסרות ויתרות אם לאו, ואעפ"כ אין נקחין אלא מן המומחה היודע שצריכין עיבוד לשמם]. ומבואר בעירובין (צז). שאם לקח ממי שאינו מומחה, בודקן. וכן הוא בפוסקים (סימן ט). ונמצא דאף על פי שרוב המצויין אצל תפילין מומחין הם, דלולי שהיה מומחה לא היה עוסק במלאכת שמים, וכמו שכתבו הרא"ש והריטב"א בעירובין שם, דמהאי טעמא הכשירו את כולן על ידי בדיקת שלשה, ואפ"ה לכתחלה לא סמכינן ארוב מומחין ובעי בדיקה. ולא עוד אלא שאסור לקחת ממי שאינו מומחה.

ועיין בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן פה אות ד') שהעיר בזה מדברי הרמב"ן בסוכה (ט). שגרס בגמ' מנחות הנ"ל, תפילין יש להם בדיקה וניקחין מכל אדם. וכבר הרגיש בגירסא זו הגאון רבי עקיבא איגר בגליון שם. וראה עוד במה שהאריך בזה בשבט הלוי הנז'.

נג. אונן, יש לחקור, בעיקר דין אונן שפטור מן המצוות, האם הוא מופקע מהמצוות, כמו קטן שאין עליו חיוב מן התורה כלל, או דהחיוב חל גם על האונן, אלא דנדחה הוא מפני שעסוק במצוה אחרת, ודחוי הוא אצל המצוות. וכפי הנראה במחלוקת זו נחלקו הראשונים בדין אונן אם הוא פטור ואסור או פטור ומותר, דאי נימא דהאונן מופקע מחיוב מצוות, ממילא שייך לומר בזה מה שאמרו בירושלמי (סוף פרק ב' דברכות), כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. אבל אי נימא דזה רק רשות, שאין צריך לעשות את המצוה, כמו דאמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, ממילא רשאי להחמיר על עצמו.

ועוד נפקא מינה, באונן שהוא סופר ס"ת ומזוזות, וכתב

מחמיר על עצמו הוי בכלל הדיוט.

ובשו"ת שבות יעקב חלק ב' (סימן מד) כתב, לפעמים אמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ולפעמים אמרו דהמחמיר זכור לטוב, ונראה לי דודאי בהצנע אדם רשאי להחמיר על עצמו, מה שאין כן בפרהסיא דמיחזי כיוהרא ונקרא הדיוט, ואין זה דומה למאי דאמרינן בש"ס, כל מה שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, דכיון שאין כאן איסור רק מפני חשש יוהרא, וכל שעשה כן בצניעא, ניכר מחשבתו מתוך מעשיו שאינו עושה כן משום יוהרא, וליכא איסור כלל. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר חלק ג' (דף רב ע"ב) הוסיף משם שו"ת עולת שמואל (ס"י צח) שכתב, דעד כאן לא קאמר הירושלמי שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אלא בחומר דאית לידי קולא, כגון מצטער שפטור מן הסוכה, שאם מחמיר לישב מתבטל מעונג ושמחת יום טוב, משום הכי נקרא הדיוט, הא לאו הכי לית לן בה. ע"ש.

וכל זה במצוות שבין אדם למקום, אבל מצוות שבין אדם לחבירו לא שייך לומר כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, שכך נצטוינו בכללות לעשות לפנים משורת הדין, כדתני רב יוסף, וכמו שכתב כן מרן החיד"א בעין זוכר (מערכת פ' אות יג). והיינו דאמרינן התם (ב"מ ל.) דפריך והא רבי ישמעאל ברבי יוסי זקן ואינו לפי כבודו הוה, ופריק, לפנים משורת הדין הוא דעבד, דתני רב יוסף וכו'. ע"ש.

וכן גדול הדור שמחמיר על עצמו בדבר שהוא פטור ממנו, [ואין בדבר חידוש מצוה] לא נקרא הדיוט, כמבואר בשדי חמד חלק ג' (דף 173 ע"ב). ע"ש. [וראה לעיל ערך אדם חשוב].

ויש לחקור בהאי טעמא דכל הפטור מן הדבר ועושהו הוי הדיוט אם הוא משום דחיישינן ליוהרא, דבכך שמחמיר בדבר שהוא פטור ממנו חיישינן שיבוא לידי יוהרא. או דטעמא דהוי הדיוט משום דכל מה שלא אסרה התורה, וגם חכמים לא אסרוהו, אם מחמיר על עצמו הרי אין לו כל שכר, וממילא הוי הדיוט שעושה דבר שאין בזה שום ציווי ואין על זה קבלת שכר. ונפקא מינה היכא שעושה הדבר שפטור ממנו בצניעא, דמשום יוהרא ליכא למיחש, אבל אי נימא דטעמא משום דליכא שכר, גם בצניעא הוי הדיוט. וחקר בזה בקובץ חזון עובדיה על גיטין (במאמרו של הרב ישי הללי), וכבר הזכרנו דברי התוס' בגיטין שכתבו, דאין

המצוות, אמאי אסור לו להחמיר על עצמו, מאי שנא מאשה הפטורה מן המצוות ואפילו הכי רשאית להחמיר על עצמה ולקיים כמה מצוות שהיא פטורה מהם. ולא אמרינן בה כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. אך אין זו קושיא, על פי מה שכתבו הרמב"ן והריטב"א (קידושין לא.). דהני מילי כשעושה דבר שאינו מצוה כלל, שהוא כמוסיף על התורה, אבל העושה מצוה מן התורה כתקנתה, אף על פי שלא נצטווה הוא על זה, כגון נשים במצות עשה שהזמן גרמא, מקבל עליה שכר. ע"ש.

ועיין להמאירי בב"ק (פו:) שכתב, במדרשות אמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ודבר זה אינו אלא בדבר שכל כיוצא בו העושה פטור ממנו, ואינו דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב וכיוצא באלה, ועושה ממנו על עצמו מצוה. ע"כ. והיינו, דאם ישראל מחמיר על עצמו שלא ליטמאות למתים, ועושה עצמו בזה ככהן, זה בכלל כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. אבל אשה המקיימת מצות קריאת שמע, או מצות ישיבה בסוכה [בלא ברכה], שיוצא ממנו שכל או מוסר או הכנעת לב וכיוצא, אין בזה משום כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ועיין במג"א (ס"י לב) שעמד ע"ז, דהרי מצוינו בכמה דוכתי שאמרו המחמיר תע"ב, והרי אם הוא בכלל פטור מן הדבר חשיב כהדיוט.

והכתב סופר (גיטין ו:) כתב בשם הגר"א, דכל היכא שיש מצוה בעצם, אזי אפילו הוא פטור מכל מקום מקבל שכר כאינו מצווה ועושה. וכן באשה שעושה כמה מצוות שהזמן גרמא ומקבלת שכר, או כל היכא דיש מחלוקת הפוסקים, בזה כל המחמיר על עצמו תבא עליו ברכה. אבל אם אין כאן מצוה בעצם, אם כן אין זה מצוה כלל, ולכן הוא הדיוט, דקסבור שעושה מצוה ואינו עושה. והסביר הכתב סופר טעמא דמילתא, כיון שעושה דבר שאינו מחוייב שוב אין ניכר בעושה מצוה שעושה כן מפני שמחוייב במצוה ומוטל המצוה אקרקפתא, דגם מה שאינו מחוייב עושה. ע"כ. ועוד, דאם עושה מצוה שאחרים מקיימים אותה, כמו אשה הנוטלת לולב, אין הדבר כמוסיף על המצוות, אבל ישראל שאינו רוצה ליטמאות למתים, נראה כמוסיף על המצוות. ויושב בסוכה וירדו גשמים דעל זה אמרו כל הפטור מן הדבר וכו', היינו מפני דנראה כמוסיף על מה שאמרה תורה תשבו כעין תדורו, שהרי אין אדם דר בדירה כשיררדים עליו גשמים, ולכן אם

בלקט הקמח (הלכות תפלה וקדיש דף י" ע"ד), ולא דמי לברכה, דקדיש מועיל למת וכו'. ע"ש. וכן פסק בשלמי צבור הנ"ל. והובא בארץ חיים (סימן שמא אות א'). וכתב בשלמי צבור, דמה שכתב הט"ז לקמן (סימן שעו) דדוקא בשבת או יום טוב יכול לומר קדיש קודם קבורה, אבל לא בימות החול, היינו כדאין לו מתעסקים שישתדלו בעבורו לצרכי המת. דאל"כ דברי הט"ז סתרי אהדדי למה שכתב באורח חיים (סימן עא) דבן שהוא אונן על אביו ויש לו מתעסקים ילך לביהכ"נ ויאמר קדיש כי זה הוא כבודו של אביו, ומותר לכו"ע. וכתב הרב ויקרא אברהם (דף ככו) דבעיה"ק צפת נוהגים שקודם שאומר האונן קדיש אומרים ב' פסוקים בירמיה (לב, יט) עושה חסד לאלפים ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם, האל הגדול הגבור ה' צבאות שמו, גדול העצה ורב העליה, אשר עינין פקוחות על כל דרכי בני אדם, לתת לאיש כדרכיו ומעלליו, ואח"כ אומרים פסוק והוא רחום וכו', [דקיי"ל באו"ח סימן נד ס"ג, דלעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה שלפניו. ועיין בתשובת הלק"ט ח"ב סי' שז]. גם בנתיבי עם (עמ' רצג) כתב, שהמנהג שהבן אומר קדיש עם החזן קודם קבורה, אף שהוא אונן. ע"ש.

וכן המנהג כיום שהאונן אומר קדיש עם אחד מהקהל. ואמנם אם אין אחר שרוצה לומר עמו את הקדיש, המנהג להקל גם בזה שהאונן אומר קדיש אפילו לבדו, כיון שהוא לצורך הנפטר. אבל לענין ברכה ושאר קיום מצוות שהאונן פטור מהם, אינו רשאי להחמיר. וראה עוד בשדי חמד חלק ו' (דף 159 ע"א מערכת אנינות אות כו) שכתב, שהמנהג בעירו שאחר ההספד על מטת המת בביתו, בנו או קרובו אומר עליו קדיש, ואף שהברכי יוסף סימן שמא כתב שהמנהג בארץ הצבי שהחזן אומר קדיש עם הבן קודם קבורה, לא רציתי לשנות מנהגם בזה. ואולי דוקא בבית הכנסת הוא דאמר מר שהאונן אומר קדיש עם החזן, אבל בביתו אומר האונן לבדו, ע"ש. וכתב בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק יורה דעה סימן לג אות א'): ולפי מה שנתבאר לעיל גם הברכי יוסף מודה דשפיר דמי לאומרו לבדו, ורק מהיות טוב כדי שלא יתבלבל באמירת הקדיש החזן אומר עמו את הקדיש. וניחא שפיר מנהגם. וכן כתב הגרא"י וולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר ח"ה (בקונטרס רמת רחל עמוד נד). ע"ש. וכתב עוד, ומסקנא דדינא שהאונן אומר בשבת קדיש על המת, אף על פי שהוא קודם קבורה, וגם בחול רשאי לומר קדיש לאחר שנמסר לכתפים, ואפילו במקום שנהגו שהבנים הולכים אחר מטת אביהם המת ללוותו, שבזה

צריך לשרטט התפילין, ואין להחמיר בזה, דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ע"ש. אולם הטור (או"ח סי' לב אות ו') כתב, שאין צריך לשרטט תפילין בכל שיטה, אך אם ירצה לשרטט הרשות בידו. ומי שאינו יודע ליישר השיטה בלא שירטוט, טוב הוא שישרטט לישר הכתב. וכתב הב"י שם, דסבר כמ"ש בספר התרומה דכשאינו מכויין לחומרא, אלא משרטט כדי שיוכל לכתוב ישר ובנקל, רשאי להחמיר. ושם תלה מחלוקת זו בחקירה הנ"ל, דלהתוס' נקרא הדיוט משום יוהרא, ולכן אף שאין כוונתו אלא להנאת עצמו, לא ישרטט. אבל הטור ס"ל דנקרא הדיוט מאחר שאין שכר ואין בזה ענין, לפיכך אם עושה כן לנוחיות שלו, שרי.

אולם י"ל דגם להתוס' אם לא מכויין לשם חומרא שרי, ומה שכתבו דהוי הדיוט במתכוין לשם חומרא. ולעולם גם להתוס' טעמא הוא משום דכל שאין שכר על זה ולא נצטוינו על כך, הוי הדיוט שמחמיר סתם.

וגם מה שכתב שם לתלות מחלוקת הרמב"ם (פרק ד' מהלכות קריאת שמע הלכה ז') והתוס' והרא"ש בברכות (יז). אם אונן רשאי להחמיר על עצמו לקרוא קריאת שמע, דלהרמב"ם רשאי להחמיר על עצמו, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו. ולהתוס' והרא"ש אינו רשאי להחמיר. והיינו דהרמב"ם סבירא ליה דטעמא דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט הוא מטעמא דיוהרא, ולכן אונן רשאי להחמיר, שלא ניכר הדבר. אבל התוס' והרא"ש תפסו כהטעם האחר, ולכן הוי הדיוט ואינו רשאי להחמיר. ע"ש.

וגם זה יש לדחות, דגם להרמב"ם י"ל דטעמא הוי משום יוהרא, וכיון דמסתמא הסובבים את האונן יודעים שהוא אונן, ואם יחמיר על עצמו הוי יוהרא שמראה בעצמו שיכול לכוין בקריאת שמע. וע"ש שהביא מספר החרדים שכתב להדיא דטעמא דהוי הדיוט משום יוהרא.

גם לענין אמירת קדיש, כתב בעבודת הגרשוני [הנ"ל], דאין האונן אומר קדיש, אחר שהוא פטור אפשר לקבור את המת יכול האונן לומר קדיש, מה שאין כן בימי החול, אינו רשאי להחמיר על עצמו ולומר קדיש כשהוא אונן. וכן כתב בספר בית יהודה עייאש, דמה שנסתפק הרב שער אפרים אם אונן אומר קדיש, אין כאן ספק דאינו רשאי לומר קדיש. ע"ש. אלא שהבית יוסף (יורה דעה סימן שמא) כתב, דהמנהג בארץ הצבי שהבן אומר קדיש עם החזן קודם קבורה, וכמו שכתב

שמי שמוטל עליו האבלות אסור בהיותו אונן להתפלל ולקרוא קריאת שמע, ודלא כרש"י שסובר שאם רצה הרשות בידו. ועיין בסוגיא זבחים צט: מתי הוי אונן, ופסק הרמב"ם (פ"ו מהלכות קרבן פסח ה"ט), דאדם שמת לו אחד מקרוביו שחייב להתאבל עליהם, יום המיתה נקרא אונן מדאורייתא, וכל זמן שהמת על פני האדמה, שלא נקבר עדיין, נקרא אונן. וכמו כן יום הקבורה הוא אונן אבל מדרבנן. ודיני אונן ראה בשלחן ערוך אורח חיים סימן עא סעיף א', ויורה דעה סי' שמא סעיף א'.

ונפקא מינה בין הטעמים במי שמסר את מתו לחברא קדישא, דאי משום כבודו של מת גם בכהאי גוונא פטור מכל המצוות. ואי משום שיהיה לו מי שישא משואו, היכא שמסר את מתו לכתפים מתחייב בכל המצוות. וראה בילקוט יוסף הג"ל (אבלות, סימן ז' סעיף יא, עמוד קנד).

והנה מצינו מחלוקת גדולה באחרונים בענין זה, אם אונן שמסר את מתו לכתפים, מתחייב במצוות ויכול לברך, או לא. שדעת החכמת אדם [כלל קלט אות ג', הובא בשדי חמד מערכת אנינות אות כ', ובמשנה ברורה סימן עא סק"ד] שאם יש חבורה בעיר שנוהגים שכתפים מיוחדים מוציאים המת, ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי המת מסרוהו להם, והם יקברוהו משימסרוהו להם, חייב מיד בכל המצוות כולן, וכן מותר בבשר ויין, ואפילו קודם שהוציאוהו מהבית, דשוב אינו מוטל עליהם. ולא יפה עושים האוננים שממתינים להתפלל עד אחר קבורה, ותיכף משנתפשו עם החברא קדישא בעד מקום קבורה ונתנו להם כל הוצאות ותכריכין, חייבים להתפלל. ואמנם לפעמים שעדיין אינם שוים באיזה מקום יקברוהו, והוא כבודו של מת, כל זמן שמספידין אותו אזי פטור. ע"ש. וכן הוא בברכי יוסף, וה"ד הרב שלמי צבור, והרב זכור לאברהם, דמשנמסר לכתפים חייבים בתפלה כדרך שמותר בבשר ויין. וכ"כ הפמ"ג (סי' עא). וכ"כ בשערי תשובה דבמקום שיש חברא קדישא ונמסר לכתפים פסק ממנו אנינות אף דלא התחיל באבלות. ע"ש. וכן הסכים הרב מסגרת השלחן (סי' שמא).

גם מרן החבי"ף בספר חיים ביד (סימן קכה אות נד) כתב, הבדלה לא יכוין האונן לצאת מאחרים, אלא אחר שהוציאו המת ונמסר לכתפים ועושים שיעור מבדיל על ידי אחר ושומע, ואם אין אחר יבדיל הוא עצמו, עיין שלמי צבור, ומריח הבשמים כמ"ש בככר לאדן, ובמראית העין, והיינו שישערו שכבר נקבר המת.

יש מקום לומר שאסורים בקריאת שמע ובתפלה, וכמו שכתב הנודע ביהודה (תנינא סימן ריא), והובא בפתחי תשובה (סי' שמא), מ"מ אמירת קדיש היא לכבודו של המת, לכולי עלמא מותר אף לכתחלה. וזה ברור. ע"כ.

וראה בזה בשדי חמד ח"ו (דף 160 ע"ב). וראה בילקוט יוסף אבלות (סי' ז' הערה יז). וע"ש כל פרטי דיני אונן.

נד. אונן, כשמסר מתו לחברא קדישא, אם מתפלל

ומברך, ראה בילקוט יוסף על הלכות אבלות (מהדורת תשס"ד, עמוד קיז), ובעיני יצחק ח"ג (קבלת הוראות מרן עמוד פה) שהעלנו לדינא דספק ברכות להקל, וגם באופן שמסר מתו לחברא קדישא אין לו להתפלל ולברך, ורק רשאי להחמיר לקרוא קריאת שמע בלי ברכותיה. ושם כתבנו לדחות כדרכה של תורה מה שכתב בזה בספר חיים וחסד דחייב להתפלל ולברך. והן עתה המחבר הנז' הדפיס הערותיו באיזה ירחון, ובהיות ויש לנו להשיב על מה שכתב שם, לכן אעבור פרשתא דא בקיצור, כדי להשיב על טענותיו, כדרכה של תורה.

והנה במשנה ברכות (יז): שנינו, מי שמתו מוטל לפניו. פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. ופירש רש"י, לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה. [והוא כעין מה שאמרו במדרש רבה (פרשת וילך), דכיון שרואה צרתו לפניו, דעתו מבולגת]. וכן פסקו הפוסקים.

ובירושלמי (פרק מי שמתו) הביאו ב' טעמים אחרים לדין זה דאונן פטור מכל המצוות כולן, משום כבודו של מת, ומשום שאין לו מי שישא משאו, והיינו כדי שיתעסק עם המת לקבורו, ולהוליכו לבית הקברות. שהרי נאמר בתורה (שמיני י, ד'), שאו את אחיכם מאת פני הקודש אל מחוץ למחנה. ולכן אף אם רצה להחמיר על עצמו אינו רשאי.

ואמרו בירושלמי שם, מה נפיק מביניהון, היה לו מי שישא משאו, דאם תאמר מפני כבודו של מת אסור, ואם תאמר מפני שאין לו מי שישא משאו, הרי יש לו מי שישא משאו. והתני פטור מנטילת לולב, תפתר בחול. והתני פטור מתקיעת שופר, אית לך למימר בחול ולא ביום טוב. אמר ר"ח מכיון שהוא זקוק לו להביא לו ארון ותכריכין וכו', כמו שהוא נושא משאו.

והרא"ש (בפרק מי שמתו) הביא מכאן ראייה למאן דאמר

דינו כחול, ולא חילק בין יום ללילה. וכן כתב בשלחן גבוה כסברת מרן. ואם משום דבא להחמיר על עצמו רשאי, גם מרן בשלחן ערוך יו"ד לא הביא אלא סברת מאן דאמר דאינו רשאי וכו', ועוד נראה לי, דלא כתב באורח חיים דאין מוחין בידו אלא לקרות, רוצה לומר לקרות ק"ש ודברי תורה, אבל לברך או להתפלל אינו רשאי, וביו"ד איירי בברכות, ומש"ה הסכים דאינו רשאי, וכ"ש דבזמנינו וכו'. עכת"ד.

ולפיכך אין האונן רשאי להחמיר על עצמו בפרט בעניני ברכות. וכ"כ בספר בני ציון ליכטמן (סי' עא אות א'), דהואיל והאידינא לא נהגו להקל כמ"ש המהרש"ל, וגם המנהג שהזכיר הראב"ה מבואר באור זרוע (סי' תיז), דמנהג שפיר היה, אף מי שרוצה להחמיר על עצמו מוחין בידו, ודלא כמ"ש בש"ע. וכן נראה דעת הב"ח והט"ז.

ובספר יקרא דחיי (מהדו"ב עמ' 44) הביא בשם הנאמ"ן ס"ט, דמרן לא התיר בסימן עא רק לקרוא קריאת שמע בלבד, אבל לברך דאיכא חשש ברכה לבטלה, לא. ולכן ביורה דעה סתם ולא הזכיר דעת המתירים רק ברמז. ואם תמצא לומר שכן דעת מרן להתיר, מכל מקום נקטינן דספק ברכות להקל נגד מרן. ומה גם שאף לסברא זו מדינא אין צריך, אלא שאם רצה להחמיר אין מוחים בידו, וכמו שכתב המשנה ברורה (סק"ה). ואם כן שב ואל תעשה עדיף. ומכל מקום אם היה המת בעיר אחרת, והאונן נוסע למחר אליהם, נראה שיכול לקרות קריאת שמע בברכותיה ולהתפלל שמונה עשרה ולברך ברכת המזון, שיש לצרף בזה דעת הב"ח והרב פרי חדש דבעיר אחרת ויש לו מי שישתדל בשבילו, חייב בקריאת שמע ובכל המצוות. ע"ש.

ואמנם לפי המבואר בבית יוסף החומרא לקרוא קריאת שמע, ולברך, חד דינא הוא, כיעו"ש היטב. ובאמת דאף אי נימא שלדעת מרן השלחן ערוך אין הכי נמי דאונן רשאי להחמיר על עצמו ולברך, הא כיון שמצינו בזה מחלוקת, כלל גדול בידינו דספק ברכות להקל אפילו נגד דעת מרן השלחן ערוך. ולא מצינו מנהג ההיפך, ואדרבה פשטה ההוראה להורות לאונן שלא לברך ולא להתפלל.

וכן מבואר בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק יורה דעה סימן לג) שהביא שם מ"ש בשו"ת בית יהודה (ח"א חאו"ח ס"ס ה') שדבר פשוט הוא שאונן אינו רשאי לומר קדיש, כיון שפטור מתפלה ומכל המצוות, ואינו מברך ואין

אך הרב פתחי תשובה (שם ס"ק כא) כתב, דבחנם התרעם החכמת אדם על האוננים הממתינים עד אחר הקבורה, דכיון שהולכים האבלים עד בית הקברות לא מהני מסירת כתפים. ושכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תניא ח"א סי' ריא). והוא עפ"מ"ש הבית יוסף בשם הגמ"י, דמספקא ליה אם הוא הולך עם המת בעגלה או בספינה אי דמי לנמסר לכתפים או לא. ע"ש. והובא בחידושים וביאורים למוהרא"ז מרגליות (הלכות אונן אות ב), ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (חיו"ד סימן כח דף ש"ה). ובשו"ת תשובה מאהבה ח"ב, וב"ד הגדול, נשאו ונתנו בזה, ויצא מאתם פסק דין מיד ולדורות שאין למסור לכתפים ואין לשנות דבר מחמת הפקודה שהזכיר בנודע ביהודה. וכתב בספר גשר החיים, שדעת רוב האחרונים כהנודע ביהודה. וכן כתב הש"ך (סי' שמא סק"א) דאפי' לא מוטל עליו לקברו חלים עליו כל דיני אונן. ע"ש.

ועיין בשדי חמד הנ"ל שכתב להעיר על ראיית הרב נודע ביהודה הנ"ל, וכתב, שאם יש חשש שעד שיחזור מבית הקברות יעבור זמן קריאת שמע ותפלה, יקרא ויתפלל וכו'. וכן לפי מה שנוהגים שאין הבנים הולכים אחר מטת אביהם המת, ורבים מצווים ומחרימין על כך, בכהאי גוונא לכולי עלמא אחר שנתפשו ומסרוהו לכתפים חייבים הם בכל המצוות אף שעדיין לא התחילו באבלותם עד אחר הקבורה. וכן במי שהיה חולה או אנוס שאינו יכול להיות בהלויה, הדין הוא כנז'. ע"ש.

ולענין דינא, הנה אף שמצינו לרבים שכתבו דמשעה שמסר מתו לכתפים חייב בכל המצוות, וחייב להתפלל וכו', מכל מקום לא נפיק מפלוגתא, ולכן לכתחלה אורויי מורינן שלא יחמיר על עצמו להתפלל ולברך, מחומר איסור ברכה לבטלה שלדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך הוי מן התורה, ובפרט שבבית דוד כתב דפשט המנהג כדעת הרב הלבוש, והמהרש"ל (סימן ע), והב"ח, שפסקו שאינו רשאי להחמיר על עצמו, וכמו שכתב בבית דוד הנ"ל. גם רבי יוסף מולכו בשלחן גבוה (יו"ד סי' שמא ס"ק טו) כתב בסוף דבריו, ולענין מעשה לא נהגו להקל בדבר, אפילו יש מי שישתדל בעד המת. ע"כ. ובפרט לפי מה שכתב בשמן המשחה (סימן נד) לחלק בין ברכה לשאר דברי תורה, שכתב, לענין דינא נראה לי לפטור מכל המצוות ביום טוב שני של גלויות, אפילו בלילה, לדידן דתפסנו הוראות מרן באורח חיים להחמיר, וכתב בסימן עא, ביום טוב ב'

להוציא המת, ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי המת נמסרו להם, והם יקברוהו משמסרוהו להם מיד, חייב בכל המצוות כולן, ואפילו קודם שהוציאוהו מהבית, ששוב אינו מוטל עליהם. ע"ש. הנה לדידן דנקטינן כדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך דאיסור ברכה לבטלה הוי מדאורייתא, יש לנו להחמיר ולחוש לכל הטעמים, ומטעם זה אנו חוששין לספק ברכות אפילו נגד מרן השלחן ערוך. ולהסוכרים דברכה לבטלה היא מדרבנן, אין הכי נמי שפיר יכולים לומר שהאונן יכול לברך, אבל לדידן יש לחוש לכל הטעמים, ולכתחלה יש להורות לאונן שלא יברך, ומ"מ המברך אין מוחין בידו.

ואחר כתבי כל זה דיברנו עם מרן אמו"ר שליט"א והשיב על אתר שכבר פשטה ההוראה שאין האונן מברך ומתפלל וכו', אפילו אם מסר את מתו לחברא קדישא.

[ואף שבספר ברית כהונה (יורה דעה אות יג) כתב דרשאי להתפלל ולברך וכו', שמא כך היה המנהג בתוניס, ולכן לא חשש לספק ברכה לבטלה, אבל במקומותינו אחר שהעידו גדולי האחרונים שהמנהג שאין האונן מברך ומתפלל לכתחלה כן להורות ולחוש לסב"ל].

ועוד השיב הרב המחבר הנ"ל, שהרי נתבאר בחיים וחסד (פ"א ס"א), דאונן אינו רשאי להחמיר על עצמו ולברך או לענות אמן. וכיצד לא ראה זאת, ובמחילה לא דק בדברינו, ואם לדין יש תשובה פשוטה שאינה צריכה לפנים, כי יש חילוק גדול בין אונן קודם שנמסר המת לחברא קדישא, לבין לאחר שנמסר ועוסקים בטרתו. ע"ש.

ואנא דאמרי, הנה עיקר הטענה שלנו, דהא איכא תרי טעמי בירושלמי אמאי אונן פטור מן המצוות, ולטעמא דלועג לרש ליכא נפקא מינה אם מסר מתו לחברא קדישא ומטפלים בטרתו, לבין קודם שנמסר לכתפים, והוא מבואר להדיא בירושלמי כנז' בילקוט יוסף. וכתבנו בשם הרב בית דוד והרב שלחן גבוה ועוד אחרונים שהמנהג פשוט לחוש לב' הטעמים, ולכן יש לחוש לספק ברכות ואין לאונן להתפלל ולברך. וא"כ למה חזר שוב לחלק בין אם מסר מתו לכתפים, משל לא ידענו מחילוק זה,

ומה שהביא שם מספר חכמת אדם, והשדי חמד, הנה גם בילקוט יוסף הזכרנו דברי החכמת אדם והשדי חמד, אבל הרי גם השדי חמד עצמו מעיד שאין המנהג כדבריו, ולא נוכל להתעלם מעדותם של הרב בית דוד

מברכים עליו. וכתב מרן הבית יוסף שאפילו אם רצה להחמיר אינו רשאי. ע"ש. וכתב על זה ביביע אומר, ונראה דכל זה כשלא מסר לכתפים, אע"פ שמרן כתב באו"ח סימן עא שאם יש מי שישתדל לצרכי קבורה אם רצה האונן להחמיר ולקרוא קריאת שמע אין מוחין בידו, ומשמע דלכתחלה אין לעשות כן, נראה דהיינו דוקא לענין קריאת שמע, אבל לומר קדיש לכבודו של המת, שפיר דמי אף לכתחלה. וע"ש עוד דמבואר, דנקיט ואזיל דאין האונן רשאי להחמיר ולברך, ורק לגבי קדיש שהוא לעילוי נשמת הנפטר, בזה רשאי להחמיר.

ומכאן יש להעיר על מה שפסק בספר חיים וחסד הנ"ל (עמ' נה) דאם החברא קדישא מתעסקים בטרה ובצרכי הקבורה, משנמסר להם ונתפשר עמהם, "חייב" להתפלל ולברך, אם יש חשש שיעבור זמן קריאת שמע ותפלה. ע"כ. אולם אחר שמצינו להרב בית דוד והרב שלחן גבוה שכתבו, שהמנהג פשוט שאין האונן רשאי להחמיר ולברך, היאך כתב שהאונן חייב לברך, ואיך לא נחוש לספק ברכות להקל, והרי אפילו נגד מרן נקטינן סב"ל, וכ"ש כאן ששפתי מרן ברור מללו דרק אין מוחין בידו, הא אורויי מורינן שאין לברך. [וג"כ מרן כתב כן לגבי ק"ש אבל לא לגבי ברכות. ויתכן שיש לחלק ביניהם]. ורק במקום מנהג קודם לברך אין חוששין לסב"ל, וכאן המנהג ההיפך שלא לברך. וכן מתבאר מהשדי חמד (מערכת אנינות אות טו) שכתב, שהפוסקים הסכימו דאוכל בלא ברכה. ואמנם ע"ש (באות כ') שהעלה דאם יש חשש שעד שיחזור מבית הקברות יעבור זמן קריאת שמע ותפלה, אין הכי נמי יתפלל ויקרא קריאת שמע, מכל מקום העד העיד בנו לגבי שאר ברכות וברכות הנהנין דהסכמת הפוסקים דאוכל בלא ברכה. ע"ש. וכן מתבאר משו"ת יביע אומר ח"ו הנ"ל. ואכן חסידים ואנשי מעשה נמנעים שלא לאכול כלל כשהם אוננים, [וכמו שהזכרנו לעיל שכן נהג מרן אמו"ר שליט"א בהיותו אונן בפטירת הרבנית נ"ע. ולא דמי לאונן במקרא מגילה ובמצוות ליל הסדר, דבמקום מצוה עוברת סמכין על האומרים שאם מסר מתו לחברא קדישא יכול להחמיר, כדי שלא להכנס בקום ועשה באכילה בלא ברכה, או בברכה לבטלה. וכל המקורות שהביא בחיים וחסד שם [שהובאו בקול אליהו הנז' שם], לא מוציאים אותנו מידי ספק ברכה לבטלה. וכבר כתב מרן החיד"א, דאם יש לו מי שישא משאו אין מוחין בידו אם מחמיר על עצמו. ולשון אין מוחין בידו מורה דלכתחלה אין לו לברך.

ואף שהרב חכמת אדם [הובא במשנה ברורה סק"ד] כתב, שאם יש חבורה בעיר שנוהגים שכתפים מיוחדים

נה. אונן, אונן בחיוב לישב בסוכה, הנה אונן חייב לישב בסוכה, כמו שנתבאר בילקוט"י אבלות (עמ' קפ) דמאחר ואינו קובר ביו"ט ולא חל עליו אנינות, צריך לישב ולאכול בסוכה, שאיך יבטל ספק דאורייתא של מצות ישיבה בסוכה, וביטול עשה בקום ועשה, ותימה שבספר חיים וחסד הנ"ל (עמוד עג) אזיל כל בתר איפכא, וכתב לפטור את האונן מלאכול בסוכה, והוא תמוה דאחר שלדעתו בזמן הזה [שרגילים למסור את המת לחברא קדישא, וכמעט כיום אין אחד שעוסק בעצמו בקבורת קרובין] האונן "חייב" לברך ולהתפלל, איך לא חשש במצות עשה דאורייתא לפטור האונן מישיבה בסוכה. והרי אין דין אנינות ביום טוב, לפי המנהג ברוב ככל המקומות בארצינו הקדושה, שאין קוברים את המת [על ידי גוין] ביום טוב עצמו, וממילא אינו טרוד בקבורת המת, והוי כאילו נמסר לכתפים, ובכהאי גוונא נשאר לנו הטעם משום לועג לרש, דמשום טעם זה יש לנו לפוטרו מכל המצוות. אך מאחר ואיכא תרי טעמי בירושלמי, לענין ברכה אין אנו מברכים, אלא שב ואל תעשה עדיף. אבל לענין חיוב ישיבה בסוכה בודאי שיש לנו לחוש לספק, ולחייב את האונן לאכול בסוכה, בלי ברכה, מחמת ספק דאורייתא לחומרא.

ואמנם בירחון המחבר השיב על מה שכתבנו: ולאחר המחילה כל מעיין ישר תחזינה עינימו שאין שום דמיון, וכי היכן מצא בדברינו בהלכות אונן שכתבנו שבזמן הזה חייב האונן להתפלל ולברך, הרי כל דברינו לא נסובו אלא באונן משעה שנמסר לכתפים, והוא פשוט. ע"כ.

ואנא דאמרי הנה המעיין יראה בספרו בעמוד נה, שכתב, שאחר שהמת נמסר לחברא קדישא ועוסקים בטהרתו, האונן "חייב" להתפלל ולברך וכו'. והרי הכל יודעים שבזוה"ז אין הקרובים עצמם עוסקים בקבורת המת, מיקום הקבר וחפירתו, אלא הכל מוסרים את המת לחברא קדישא והם הם המטפלים בכל עניני הקבורה. וזו היתה הכוונה במה שכתבנו "בזמן הזה". וממילא אין מקום לתמיהה: היכן מצא בדברינו וכו'.

נו. אונן, אונן בבדיקת חמץ, הנה בילקוט יוסף על הלכות אבלות (עמוד קפו) נתבאר, שאין לאונן לברך על בדיקת חמץ, דאי משום כל יראה וכל ימצא הא סגי בביטול, ומה שהצריכו בדיקה היא תקנת חכמים מיוחדת, וכדפי' הר"ן ברפ"ק דפסחים, דבכדי להנצל

והרב שלחן גבוה שהעידו בגודלם שאין האונן רשאי לברך ולהתפלל. וע"כ היינו משום דחששו לב' הטעמים שהובאו בירושלמי. ולטעמא דלועג לרש מה לי אם התחילו לעסוק בטהרתו והאונן סיים כל ההכנות לקבורת המת, ומה לי קודם שמסר מתו לכתפים. סוף סוף איכא משום לועג לרש.

וראה בילקוט יוסף הנ"ל במה שהארנו בסתירת דברי מרן השלחן ערוך, ובדברי האחרונים במה שכתבו בענין. ומבואר יוצא מדברי האחרונים דבכל גוונא אין לומר שהאונן "חייב" להתפלל ולברך. ובכה"ג יש לילך אחר המנהג, כפי שהעידו האחרונים, ובפרט שיש לחוש לברכה לבטלה לטעמא דלועג לרש. נומה גם שגם הטירדות לצרכי קבורת המת ממשיכים בכל משך ההלוייה באירגון הנסיעות להלויה, ניסוח המודעות, הדפסתם, הפצתם, ופעמים עוסקים בהכנת הרם קול להספדים, הודעה לקרובים וידידים, והכל לכבודו של המת, ועוד ועוד].

ומה שכתב לרדן בדעת מרן אאמו"ר שליט"א, הנה דיברנו בזה עם מרן אאמו"ר לא אחת ולא שתיים, והדברים היו ברורים אצלו כפי המנהג הפשוט שאין האונן מברך ומתפלל. ומה שהביא מספרים אחרים שהעידו בשם מרן אאמו"ר, מה לנו ולעדוהם אחר שאנו דיברנו עם מרן אאמו"ר כמה וכמה פעמים, בפרט בהיותו עסוק בסוגיא, שהיה בגדר סוגיא בדוכתא, והשיב לנו כאמור לאחר מתינות ועיון בדברינו.

ויודע אני על כמה ששואלים אותנו שאלה הלכתית באמצע היותו שקוע בסוגיא אחרת, או באמצע הסעודה, ומנענע להם בראשו לעודד להמשיך לעיין, ואח"כ רושמים שהסכים עמם לדינא, בעוד ובקושי שמע את דבריהם ולא נחת למעשה. אך בכל המקומות שכתבנו בילקוט יוסף שמרן אאמו"ר הסכים עמנו, היה זה לאחר שקבענו עמו מועד לעבור על הספר, וקרא את הדברים מתוך מה שכתבנו, עיין בדברים במתינות, והסכים עמנו לדינא.

ובנידון דידן עדותי נאמנה שבעת פטירת הרבנית ע"ה הורה לנו מרן אאמו"ר שליט"א שלא להתפלל ולא לברך כלל, עד אחר הקבורה.

ומה שהסתמך על מה שנתבאר בשו"ת יביע אומר שהביא מדברי הרב שדי חמד, הנה הרגיל בלימוד בספריו של מרן אאמו"ר יודע שפעמים שאין ללמוד הלכה למעשה ממה שכתב דרך הסתעפות, כאשר עיקר כוונתו לענין הנידון בשאלה. ולא נחית לקבוע מסמרות במה שנסתעף אליו. ויש באמתחתינו דוגמאות רבות לכך.

שלמי צבור, "שאונו יכול לעשות שליח", הנה זה לך לשונו של הרב שלמי צבור: מי שמתו מוטל לפניו בליל י"ד בניסן, פטור ממצות בדיקת חמץ, ויבדקו לו אחרים. תשובת בית יהודה סימן ה'. ע"כ. וכן הלשון בדיוק בברכי יוסף (סימן תלא סק"ב). הרי לך שכתבו להדיא דאונן פטור מבדיקה, ובודאי דמה שכתבו ויבדקו לו אחרים החמץ היינו בלא ברכה, שאם האחרים [השליח] בא מכוחו, כיון שהוא פטור מלברך, גם השליח אינו מברך. והוא מילתא דמסתברא בפשיטות. ואם כן תימה היאך כתב המחבר הנו' "והואיל ויכול לקיים מצות בדיקת חמץ בלא ברכה, מדוע לא יוכל לעשות שליח לבדוק ו"יברך השליח". וכן פסקו גדולי הפוסקים וכו', ולהאמור לא מצינו לגדולי הפוסקים שפסקו שהשליח יברך, וזו סברא אלימתא דאם בעל הבית פטור מלברך, ואינו יכול לברך, היאך השליח שאין עליו שום חיוב לבדוק את החמץ, לא מצד שמא יאכל, ולא מצד בל יראה ובל ימצא, אם כן היאך יוכל השליח לברך.

שוב ראיתי במקור הדברים, בתשובת בית יהודה עייאש שכתב, נשאלתי במי שמתו מוטל לפניו ליל י"ד בניסן אם הוא חייב במצות הבדיקה, והשבתי דפטור, כמו שכתבתי במקום אחר טעם הדין, ואין לומר דשאני מצוה עוברת, שהרי כתבו התוס' בר"פ מי שמתו, דהא איצטריך תנא למיתני ק"ש בהדיא ולא סגי ליה במאי דתני דפטור מכל המצות האמורות בתורה הוא, דאי לא תנא ק"ש הוה אמינא דוקא במצוות דלית להו קביעות זמן, אבל ק"ש דקביע לה זמן הואיל וזמן עובר לא, קמ"ל. ע"כ. ואם כן כ"ש בדיקת חמץ דאינה אלא מדרבנן, דאע"ג דאיכא מ"ד דהיא מדאורייתא בחמץ הידוע מ"מ יכולים אחרים מעצמם לבדוק לו, דהא אם הוא בודק היאך יברך "וצונו" והוא אינו מצווה. ע"ש עוד.

ומבואר יוצא מדבריו שגם השליח אינו מברך, דמהיכי תיתי שהשליח יברך וצונו בדבר שאין עליו חיוב ושום ציווי לבדוק בבית אחרים. ואם משום שהוא בא מכוחו של המשלח, הרי המשלח פטור. ומה שכתב בבית יהודה שם לגבי ברכת המילה, שאני מילה דאם האב לא מל החיוב עובר לבית דין, ראה ברמב"ם פ"א מהלכות מילה הלכה ב'. לכן שייך שפיר שיברך אחר. ועוד דברכת להכניסו בכריתו של אברהם אבינו היא ברכת השבח ואינה ברכת המצוות, ולכן יש מהראשונים שכתבו שמברכים אותה אחר המילה. וראה מה שכתבנו בזה באורך בילקוט יוסף שובע שמחות חלק ב'. ועכ"פ אין ללמוד מדין מילה לנידון דידן. ודו"ק היטב.

מבל יראה ובל ימצא אפשר בב' דרכים, או בביטול או בבדיקה וביעור, וחכמים הצריכו גם זה וגם זה. וזו תקנת חכמים. וכיון שהאונן פטור מכל מצוות עשה, הן של תורה והן של דברי סופרים, גם מתקנה זו האונן פטור, ואי משום דהאונן חייב לאוין, הא יכול לפטור עצמו בביטול. וראה בילקוט יוסף שם מה שהארנונו בזה. ושם הערנו על מ"ש בחיים וחסד [הנ"ל] שהאונן ימנה שליח לבדוק את החמץ "ויברך" על הבדיקה, ותמהנו דאם האונן פטור מהבדיקה ואינו מברך, היאך השליח שבא מכוחו יכול לברך. ובחיים וחסד הנו' לא חילק בין אם מסר את מתו לכתפים ללא מסר את מתו לכתפים. והנה מחבר הספר הנ"ל השיב על טענתנו בזה"ל: דמה שכתבנו דאונן אינו חייב בבדיקת חמץ, לא דק, שהרי אם אין שליח לבדוק את החמץ, האונן עצמו יבדוק בלא ברכה, כמ"ש בערוה"ש ועוד אחרונים וכו'.

אולם במחילה, הרי הוא עצמו כתב, שאם אין שליח, האונן יבדוק "בלא ברכה", ואם כן איהו גופיה אזיל ומודה שבדוק בלא ברכה, ואם כן היאך ימנה שליח והשליח יכול לברך, במה כוחו של השליח גדול יותר מהמשלח. ועיין באליה רבה (סימן תרע ס"ק יט) שכתב דאונן לא חייב בבדיקת חמץ כלל. ע"ש. ובערוך השלחן (סימן שמא סעיף יז) ובדעת תורה (סימן תא סק"א) כתבו להדיא שיבדוק בלא ברכה. וכן כתב בערך השלחן טייב (סק"ג). ומדכתבו הכי שמע מינה דספוקי מספקא להו אם איהו חייב בבדיקת חמץ או שמא סגי בביטול בעלמא. ולכן כתבו שיבדוק בלא ברכה.

ולפי זה מה שסיים המחבר הנ"ל, ולא אתי צ"ע של הגאון שערי תשובה ומפיק מידי ודאן של כל הני פוסקים. ע"כ. במחילה, תמוה, דגם שאר האחרונים מה שכתבו אינו בגדר ודאי, ולכן כתבו בלא ברכה, דאם היה חייב בודאי לבדוק היה צריך לברך ככל תקנת חכמים. ומשמע דאין זה ברור שחייב בבדיקה אחר דסגי בביטול. ובתוספת ביאור, כי הנה לא מצינו שחכמים יתקנו ברכה על הצלה מלאו, וכשם שאין מברכים על בדיקת הריאה, כך אין אנו מברכים על הצלה מלאו דבל יראה ובל ימצא, או על חששא דשמא יאכל [להתוס' בריש פ"ק דפסחים], ועל כרחך דהברכה באה על עצם התקנה לחייב כל אחד בביתו לבדוק את החמץ ולא להסתפק בביטול. ולכן שייך לברך בלשון וצונו. [ראה בהרא"ש פסחים ז. ודו"ק]. וממילא האונן שפטור מכל המצוות אינו יכול לברך על הבדיקה. וכ"ש השליח שבא מטעמו.

ומה שציין שם בשם הרב בית יהודה עייאש, והרב

כתב הרב כף החיים שדוקא אם אחד מבני ביתו מדליק נר חנוכה, אז מדליק ומברך, כי מצות נר חנוכה אינה דוקא על ראש המשפחה, אלא נר איש וביתו. אבל אם מדליק שליח אחר שאינו מבני הבית, אין הכי נמי אינו רשאי לברך. וע"כ דהיינו טעמא מפני שהשליח בא מכוחו של המשלח, ומאחר והמשלח הוא אונן ופטור ממצות נר חנוכה, לכן שליח זה ידליק בלא ברכה.

ולפי זה גבי בדיקת חמץ בודאי שיש לנקוט שהשליח שבודק במקום האונן, יבדוק בלא ברכה. ומה שכתב שיותר מסתבר שהרב כף החיים יודה שיברך אחר בתורת שליחות, אלו דברי הבל, ואיפכא מסתברא, שמדברי הרב כף החיים מדוייק להדיא שאם השליח בא רק מכוחו של האונן, ואין השליח אחד מבני הבית, אין לו לברך.

ומה שהביא שם ראייה לגבי אונן שעבר ותקע בשופר אם מוציא אחרים ידי חובתם, הנה כבר הארכנו בזה בספר ילקוט יוסף בדיני אונן, ואין לזה קשר לנידון דידן, דהתם תליא מילתא במה שיש לחקור אם אונן מיקרי בר חיובא או לא. ואם הוא בגדר כמי שיצא י"ח, דאעפ"כ יכול להוציא אחרים.

ומה שהביא שם ממאור ישראל (חגיגה יז) דאונן מיקרי בר חיובא ולכן יכול למנות שליח, הנה אין קשר בין הדברים דאף דמיקרי בר חיובא, ואין לו דין כשוטה וקטן, מכל מקום אין השליח יכול לברך במצוה שהמשלח עצמו אינו יכול לברך. ולא יהיה כח השליח יותר מהמשלח. וברור שאין קשר בין נידון דידן למה שהובא במאור ישראל הנז'.

ומה שהקשה על דברינו בילקוט יוסף מועדים מהדורת תשמ"ט, גבי אונן בהדלקת נר חנוכה, שכתבנו שאחרים ידליקו הנר, הנה לא כתבנו כן, ולא מבואר שם שאחרים ידליקו ויברכו. וענין הברכה לא מוזכר שם. ורק בילקוט יוסף שארית יוסף חלק ב', וכן בילקוט יוסף על הלכות אבלות החדש, מהדורת תשס"ד, שם ביארנו שאם השליח הוא אחד מבני הבית שחייב גם כן במצות נר חנוכה, כמו אשתו וכדו', יברכו בעת ההדלקה. ואם השליח הוא אדם זר שאינו מתגורר בבית, בודאי שידליק בלא ברכה, כי לא יתכן שלשליח יהיה כח יותר מבעל הבית שהוא אונן ואינו יכול להדליק נר חנוכה בברכה. ונדברינו בילקוט יוסף ח"ז משנת תשמ"ט, מבוססים על פי המבואר בדברי מרן אאמו"ר שליט"א בירחון קול סיני לפני כארבעים שנה, ושם לא נתבאר אם השליח יברך או לא,

ומה שכתב עוד שם, על מה שהערנו איך לא ראה דברי הכף החיים במקום, שכתב: ונראה דאם לא הקנה לאחר [את ביתו] אם אותו אחר יש לו בתים באותו חצר יברך על בדיקה שלו, ויכוין לפטור גם הבדיקה שבודק בשביל האונן, ואם אין אותו אחר שבודק לאונן דר באותו חצר, אבל יש אחרים דרים שם, יכוין אותו אחר על ברכת אחרים שבודקים לעצמם ויבדוק לאונן. ע"כ. ומכאן כתבנו לדייק, דדוקא אם השליח מברך על בדיקת חמץ שלו, בזה יכול לכוין ולהמשיך את הבדיקה בביתו של האונן, על סמך אותה ברכה, ומשמע דאם אין השליח בודק בביתו, וכגון שאינו דר באותו חצר, אין לו לבדוק בברכה בבית האונן.

ועל זה העיר המחבר הנ"ל, שהרי בכף החיים לא כתב אף מילה מה הדין אם אין אחרים דרים שם, אם השליח יברך או לא. ע"כ. אולם בילקוט יוסף כתבנו רק לדייק כן מדברי הכף החיים, ואין הכי נמי בכף החיים לא כתב כן להדיא, אבל דיוק מוכח ומבואר הוא מתוך דבריו להדיא, דדוקא כשהשליח בודק בביתו שלו, מברך ומכוין על ביתו של האונן, הא לאו הכי אין לשליח לברך.

ומה שכתב שם דאין הכי נמי לכתחלה נכון שאחרים יברכו ויפטרו את האונן, אבל אין זה לעיכובא וכו'. הנה ברור שאין הדברים נכונים, אלא איכא הכא סברא אלימתא שאם האונן פטור ממצוה זו, או אפילו ספק אם הוא פטור ממצות בדיקת חמץ [וכפי ספיקם של האחרונים הנ"ל, ושל הרב שערי תשובה], ממילא גם השליח שבא מכוחו אינו יכול לברך על הבדיקה.

אונן בהדלקת נר חנוכה, ומה שכתב שם עוד להוכיח כדבריו [לענין זה שהשליח של האונן יכול לברך על בדיקת חמץ] מדברי הרב כף החיים (סימן תרע סק"ב) שהביא דברי הרב ערך השלחן שהאונן ידליק [נר חנוכה] בלא ברכה, וכתב בכף החיים, שיודה הערך השלחן שאם יש אחרים כגון אשתו או אחד מבניו הגדולים הדרים אצלו, דעדיף טפי שידליקו הם ויברכו. ע"ש. הרי שלך לפניך שמה שכתב בסימן תא אינו אלא לכתחלה היכא דאיכא אחרים, אבל אי ליכא אחרים ידליק האונן עצמו בלא ברכה. ולעולם אין שום ראייה ושום גילוי בדבריו ביחס לשליח, ואדרבה יותר מסתבר שמודה הכף החיים שיברך אחר בתורת שליחות, מאחר והוא עצמו יכול לעשות את המצוה ובר ערבות הוא. עכ"ד.

והנה מכל מה שהביא אדרבה הוי סיעתא לדברינו, שלכן

ולאחר שראינו מה שכתב בחזון עובדיה על הלכות יום טוב, כתבנו שעל כל פנים במסר מתו לכתפים מהני הספיקות. והרי לך הלשון בחזון עובדיה: ואם האונן רואה שישראל באנינותו לילה ויום, כגון שבית הקברות רחוק מן העיר, יספור ספירת העומר בלי ברכה, בעודו אונן, [לאחר שנמסר המת לחברא קדישא] ויועיל לו לספור בשאר הימים בברכה. ע"כ.

והן אמת שיש לרדן שגם אם לא מסר מתו לכתפים ויכול להמשיך לספור בברכה, על פי הספיקות שצירפנו שם, שהרי אפילו בב' ספיקות פסק המהרא"י בתרומת הדשן (סימן לו) דמהני לגבי ספירת העומר. וכן פסק מרן השלחן ערוך. כל שכן הכא שכתבנו ה' ספיקות. בצירוף סברת המהרש"ל (סימן ע) דמצוה המוטלת על האונן ואין בה משום ביטול מצרכי המת, גם האונן חייב, והוא הדין גבי ספירת העומר. וכן יש לצרף שמא האונן אינו מופקע מן המצוות, ובר חיובא מיקרי. ובצירוף סברת האומרים שכל לילה מצוה בפני עצמה, וממילא אם האונן ספר את העומר [בלא ברכה] כשהיה אונן, איכא ספק ספיקא ויכול לברך להבא בברכה. אולם ביטלנו דעתינו מיד כלפי מי שגדול, כדרכינו בכל הספרים ילקוט יוסף, וכיון שבחזון עובדיה על הלכות יום טוב כתב להדיא לחלק בין אם מסר מתו לכתפים ללא מסר, כך נקטנו לדינא, ואילו בספר חיים וחסד לא חילק כלל בין אם מסר מתו לכתפים ללא מסר. ועל מה שכתבנו בתחלה לצרף ה' ספיקות, ושוב חזרנו בנו להקל רק במסר מתו לכתפים, כתב המחבר הנו' שזו היתה טעות. איני מביין למה קורא לזה טעות, הרי יש כאן ה' ספיקות, ואם ביטלנו דעתנו מפני מי שגדול אטו טעות קרו לה.

גו. אונן, אונן ששמע הברלה מאחר, אם צריך לחזור ולהבדיל אחר קבורה, אונן ששמע הברלה מאיש אחר כמוצאי שבת, ונתכוין לצאת ידי חובה, והמברך גם כיון להוציאו, יצא ידי חובתו, ואחר הקבורה אינו צריך לחזור ולהבדיל. [והוא מפני שכיום יש חברא קדישא המטפלת בקבורת המת. ונהי שאין אנו סומכין על זה לענין ברכה, וכמו שנתבאר לעיל, מיהו לענין דיעבד מיהא, יצא ידי חובת הברלה, דסמכין על חד טעמא, ודעת ריה"פ]. והנה בספר בית דוד (יורה דעה סימן קסד) כתב, דיצא ידי חובת הברלה, ואינו צריך להבדיל עוד אחר הקבורה. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת פנים מאירות חלק ב' (סימן קמט) והורה למעשה דאונן שטעה והבדיל במוצ"ש, שלא יבדיל אחר קבורה.

וכתב בסתם שידליקו לו אחרים נר חנוכה. ובשארית יוסף חלק ב' הנ"ל, וכן בהלכות אבלות מהדורת תשס"ד, שם ביארנו הדבר בהרחבה כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. ואחר שנים יצא לאור חזון עובדיה על חנוכה, ושם כתב כדברינו, בזה"ל: האונן בליל ראשון של חנוכה, כתב בסידור דרך החיים שיאמר לאשתו או לאדם אחר לברך ולהדליק נ"ח. (ומ"ש הא"ר והדה"ח שישמע הברכות ויענה אמן, צ"ע מהירושלמי שהובאו בתוס' מו"ק (כג:). שאפי' אם בירכו אחרים לא יענה אחריהם אמן. וכן פסק מרן בש"ע יו"ד (סי' שמא ס"א), ולכן שוא"ת עדיף. ושור"ר שכבר השיג על הא"ר בזה בבגדי ישע ס"ס תרע). ונראה שטוב הדבר שהוא יכנס לחדר אחר לבל ישמע הברכות, ואחר שיקבר מתו, בלילה השני כשיבא להדליק יכול לברך גם שהחינו. וכן העלה בשו"ת יגל יעקב (תארו"ח סי' ז אות ג). וע"ע בספר ברית אברהם אשכנזי (דף לח ע"ג), ובתורה מציון (שנה ב סי' יז אות ד). ע"ש. ע"כ ממרן אאמו"ר. ומ"ש אחרים היינו מבני ביתו השייכים במצוה.

אונן שעבר וספר את העומר בזמן שהיה אונן, ומה שכתב עוד הרב המחבר הנ"ל, גבי אונן שלא ספר את העומר לילה אחת, וגם למחרתו לא ספר, שכתבנו בילקוט יוסף על הלכות אבלות (עמוד קצט) דאיכא ה' ספיקות בדבר, וממילא יכול לספור את עומר בלילות שלאחר מכן בברכה, וכתבנו להעיר על ספר חיים וחסד (עמוד ע) שכתב, שמכאן ולהבא יספור בלא ברכה, ותמהנו דהא גבי ספירת העומר סמכין שפיר על ספק ספיקא. ואם כן למה לא יספור מכאן ולהבא בברכה. ועל זה העיר, שבילקוט יוסף הבין בתחלה בטעות וכו', וכתב בלשון חריפה. כיעו"ש.

אולם עיקר הטענה, כי הנה כתבנו לחלק בין אם מסר מתו לכתפים, לבין אם לא מסר מתו לכתפים, ובחיים וחסד לא חילק בזה כלל, ומה שכתב המחבר הנו' שכך נקט להלכה לחלק בין מסר מתו לכתפים ללא מסר לכתפים, זה אינו, שהרי להדיא כתב בספר חיים וחסד בסתם, שאין לאונן להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה. ואין שום זכר לא מיניה ולא מקצתיה לחילוק הנו'. ונמצא שאין שום טעות בילקו"י, וכמבואר.

והנה בעיקר הדבר לגבי ספירת העומר, יש כאן ב' נידונים, הא' במי שהיה אונן בלילה, ולא ספר את העומר, וגם למחרתו לא ספר [בלא ברכה], ונידון ב', במי שהיה אונן ועבר וספר [בלא ברכה] בהיותו אונן כל המעיין היטב בדברינו יראה שבתחלה הבאנו כמה ספיקות שיוכל להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה,

קמן שמסקנת הברכי יוסף שא"צ לחזור ולהבדיל. וכ"כ בשלמי צבור (דף קפ ע"ג וע"ד). ע"ש.

וע"ע בפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב אות כט) שכתב, אונן שעשה מצוה והוציא רבים ידי חובתם, נראה דמחוייב בדבר קרינן ביה, אלא שהוא עוסק במצוה אחרת, ומוציא את הרבים בדיעבד. ואם אין אחר אלא הוא פשיטא שמוציא י"ח. ע"ש. וסיוע לדבריו ממ"ש המאירי (ברכות יז:), ואונן אינו מברך המוציא לעצמו, ויש מפרשים שאם מברך המוציא לאחרים לא יצאו ידי חובתם, מאחר שהוא פטור מברכה זו, ומכל מקום נראה דבדיעבד מיהא יצא. עכ"ל. וע' בשמחת יהודה נג'אר (פרק י' משמחות ה"א). ובשו"ת נהרי אפרסמון (חלק יורה דעה סימן צז ד"ה ולכאורה). ובספר פתח הדביר (סימן עא אות ד).

נח. אונן, אונן החולץ עם הנפטר לבית הקברות, האם

יברך ברכת אשר יצר אתכם בדין, כתב בשו"ת שם משמעון פולאק (חיו"ד סי' ל). שנוהגים שהאונן מברך ברכה זו, ואע"פ שהוא פטור מכל המצות, דשאני ברכה זו שהיא כמו צידוק הדין, וכמו שמברך דיין האמת באנינותו, ומכל שכן בזמנינו, שיש לאונן מי שישתדל בשבילו בצרכי הקבורה. ע"כ. (וע"ע בשו"ת איש מצליח ח"ב עמוד תנד). ובכף החיים סופר (סי' רכז אות יז) כתב בשם האשל אברהם מבוטשאטש, שהאונן אינו מברך ברכה זו, אף לאחר שנסתם הגולל ויצא מידי אנינותו, כיון שבתחלת בואו לבית הקברות היה פטור, אין הברכה חלה עכשיו עליו, כיון שכבר ראה הקברות מקודם. ע"כ. ומרן אמו"ר שליט"א העיר על דבריו, דבמחכ"ת לא נהירא, שמכיון שעדיין הוא בבית הקברות, אם לא בירך קודם סתימת הגולל, מברך עתה אחר סתימת הגולל. דמנא לן שצריך תחלת ראייה בחיוב. וכ"כ בהליכות שלמה (עמוד רפט, בדבר הלכה אות ג). וכיו"ב כתב בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' צא אות ו), וז"ל: נ"ל שאע"פ שהאונן פטור מברכת אשר יצר אתכם בדין, מ"מ המלוים את המת לבית הקברות, אם לא בירכו מיד, כל זמן שלא יצאו מבית הקברות צריכים לברך כי הכל נחשב ראייה אחת, שהרי מעיקר הדין היו יכולים לברך בדרך הלווייתם וכו'. ע"ש. וכיון שהכל נחשב ראייה אחת, גם האונן יברך אחר שפסק ממנו אנינותו. וכ"ש שבזמנינו יש מי שישתדל עבורו במצות הקבורה. וכיו"ב העיר בספר הליכות שלמה (עמוד רפט, בהערת דבר הלכה אות מט). וכ"כ בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק סד הערה עד סוף עמוד רצז). וע' בשו"ת קנין תורה ח"ג (סי' כז). ודו"ק.

ע"ש. והרב ברכי יוסף (סימן שמא אות יט) כתב, דנעלם מהרב בית דוד שבהג"מ והרא"ש ורבינו ירוחם כתבו להדיא דאפי' שמע מאחרים לא יצא י"ח, כיון דבההיא שעתא לאו בר חיובא הוא. וראה מ"ש בספר שלמי צבור (דף קפ ע"ג) ליישב את דברי הרב בית דוד. ע"ש. וראה לעיל בעיקר החקירה אם אונן חשיב כפטור מן המצוות, או דחוי הוא אצל המצוות. ועל כל פנים לדינא נראה דספק ברכות להקל, ולא יחזור שוב להבדיל. ובפרט להסוברים דאונן רשאי להחמיר על עצמו ולברך, וכל שכן אם הוא בעיר אחרת שיש אומרים שלא חלה עליו דיני אנינות כשהמת בעיר אחרת. ולכן בדיעבד מיהא יש לחוש לסברתם ולא יחזור להבדיל.

גם בשדי חמד (מערכת אנינות אות יז) כתב, שהפוסקים העלו שיצא ידי חובה ואין צריך לחזור ולהבדיל. ושכן דעת הרב פתח הדביר, שלמי צבור, והרב חיד"א. וכן השבתי למה שנשאלתי באונן ששמע ברכות השחר וכיון שומע ומשמיע, דאין צריך לחזור ולברך אחר הקבורה ברכת שלא עשני גוי ועבד ואשה וברכות התורה, ועל כל פנים ודאי דלכתחלה אין לעשות כן, ועיין בשו"ת חיים ביד (סי' קכה).

והנה בספר נהר מצרים (הלכות אנינות אות לא, דף קלט ע"א) כתב, אונן ששמע הבדלה במוצ"ש מאיש אחר ונתכוון לצאת, לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולהבדיל אחר הקבורה, ברכי יוסף (הג"ל). ע"כ. ובשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' פט אות יא) העיר על דבריו בזה"ל: במחכ"ת זה אינו, שהברכ"י שם הביא תחלה מ"ש הבית דוד (הג"ל) שאם הבדילו אחרים לאונן יצא י"ח, והשיג עליו מד' הגמ"י שכתב להדיא שלא יצא. וכ"כ רבינו ירוחם, וסיים הברכי יוסף, ומ"מ יש לקיים דינו של הב"ד שא"צ לחזור ולהבדיל, ע"פ דברי הפנים מאירות (ח"ב סי' קג) שהורה למעשה שאונן שטעה והבדיל במוצ"ש, א"צ לחזור ולהבדיל אחר קבורה, משום דלדידן יש חברה קדישא המטפלת במת בכל צרכיו, לכן פשוט שיש לסמוך בדיעבד שכבר הבדיל, שלא לחזור ולהבדיל, ע"פ מ"ש הב"י (או"ח סי' עא) וז"ל: ולענין הלכה כיון דבירושלמי מספקא להו היכא דיש לו מי שישא משאו, אם רשאי להחמיר על עצמו, וספיקא במידי דרבנן הוא יש להקל, וזהו טעמו של ראב"י,ה, וכ"ש דלרש"י והרמב"ם רשאי להחמיר על עצמו, וכדאי הם לסמוך עליהם שלא למחות ביד מי שרוצה להחמיר על עצמו היכא שיש מי שישא משאו מיהת. ע"כ. הא

נמ. **אונן**, אינו רשאי להרהר בדברי תורה, זולת בדברים שמותר לו ללמוד, דשרי אף בדיבור. הנה בשו"ת משיב הלכה ח"א (סי' שח), התיר לאונן להרהר בד"ת, ע"פ מ"ש הדעת קדושים (הל' אבלות סי' שמ), שמכיון שעיקר הטעם שאבל אסור בד"ת, הוא משום שאסור בשמחה, דכתיב בד"ת משמחי לב, מיהו כל זה דוקא בדיבור, שאז א"א לו להסיח דעתו מן השמחה, דכתיב שמחה לאיש במענה פיו, וכיון שא"א למנוע ממנו השמחה, אסור. אבל להרהר בד"ת שאפשר לו להסיח דעתו מן השמחה, מותר. וכן משמע ממ"ש בשו"ת מהר"ם לובלין (ס"ס עג), שמותר לאונן לשמוע בליל פסח אמירת ההגדה מאחר, ואין לך הרהור גדול מזה. אלמא דמותר לאבל להרהר בד"ת. והוא הדין לאונן. ע"כ. ותמיהני דמה דמות יערוך בין דין האונן לדין האבל, והרי האונן שמתו מוטל לפניו, אסור עליו אפילו לענות אמן, (וכמ"ש ביו"ד סי' שמא ס"א), כדי שיהיה כל כולו פנוי לטיפול בקבורת מתו, וכ"ש שאסור לו להרהר בד"ת. וכן מצאתי בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' שמב) בד"ה ומריש, שכתב, נסתפקתי אם רשאי האונן להרהר בד"ת, ואחר העיון נ"ל שאף הרהור לא שרי, וזיל בתר טעמא, שהרי לכך פטור האונן מכל המצות שבתורה, מפני כבודו של המת, שלא יתעצל בצרכי המת. וא"כ גם אם יהיה מותר להרהר בד"ת יש לחוש לכך. ע"ש. וכן עיקר. והראיה שהביא הרב משיב הלכה מתשו' מהר"ם מלובלין שהתיר לאונן שמיעת הגדה של פסח, יש לדחות דהיינו דוקא בליל יו"ט של פסח, שאינו יכול להתעסק בצרכי המת, הותר לו להרהר בדברי ההגדה. (וע' בחזון עובדיה ח"ב הל' פסח עמוד קיט).

ס. **אונס**, אכל מאכל איסור באונס, וכגון שאנסוהו לאכול, או שנעשה חולה והוצרך לאכול מאכל איסור, אם גם בכהאי גוונא מטמטם את הלב, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף על הלכות ערלה (פרק י' הערה ג' ד"ה ומי שאכל, מהדו"ק עמוד תרג).

סא. **אונס**, עשה מעשה עבירה באונס, כגון שאנסוהו לכך, אי חשיב מעשה עבירה, ואם צריך כפרה ותשובה, וכן נאנס ואכל מאכל איסור אם צריך תשובה וכפרה, ראה בילקוט יוסף שבת כרך ג' (סימן שיח בדין הנאה ממעשה שבת עמוד נא), ובילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב' (עמוד רכד). ובילקוט יוסף על ערלה (פרק י' הערה ג' ד"ה אם צריך). וראה להלן במי שהניח תפילין ואחר כך

התברר לו שהיו פסולים, אם צריך כפרה.

ועיין בחי' רבי עקיבא איגר על כתובות (ל): שכתב, דאף אם חייבי כריתות שוגגים פטורים, מ"מ באונס לאו דין איסור מיתה יש בו, דאונס מן התורה מותר, ולא עבר כלום, ונפ"מ לדידן בחייבי מיתות אם עושה באונס וקרע אז שיראי' של חברו, וצ"ע לדינא. ע"כ.

וראה עוד לרעק"א בתשובה (סי' ח') שכתב, דאונס חשיב עבירה, רק שפטור מקרבן, וחידש לפ"ז דאם ראה את עבדו שקוצר במתעסק, והוא יודע שחותר מחובר ולא תלוש, מצווה על שביתתו, כיון דזו עבירה, אף שהעבד מתעסק מכל מקום חשוב עבירה בשוגג. וראה מה שכתבנו לדון בדבריו, בילקו"י שבת ג' הנ"ל, ושם די'ש אומרים דמתעסק אינו חשיב כמעשה עבירה כלל.

סב. **אונס** כמאן דעביד לא אמרינן, כן דעת המהרש"ל. אף על גב שהיה אונס, סוף סוף הא לא קעביד, אלא שנפטר ואינו חשיב כמזיד. וראה עוד בזה להלן.

והנה בירושלמי (גיטין פ"ז הלכה ה') אמרו על המשנה (שם ע"ד): דאמר רשב"ג, מעשה בציידין שאמר אחד לאשתו הרי זה גיטך על מנת שתתני לי איצטליתי, ואבדה איצטליתו, אמרו חכמים תתן לו את דמיה, אמר ר' יודן בשאבודה באונס אנן קיימין, עשו אותה כמתנה שומר חנם להיות פטור מן השבועה. וביאר באור שמח (פרק ח' מהלכות גירושין) דר' יודן סבר טעמו דרשב"ג, דכל עכבה שאינה הימנה ה"ז גט, וא"כ אם יכוון דוקא האיצטלית, היכי דנאבדה באונס, הוי כמאן דעביד, ותהא מגורשת, ולא תתן לו מאומה. ע"ש עוד.

וז"ל הר"ן (פרק האומר קידושין כה. מדפי הרי"ף): אם לא נתקיים התנאי מחמת אונס, הקידושין בטליון, דקידושין הם מרצון שניהם, ומי שמתנה טובתו, אינו מרוצה אא"כ נתקיים התנאי, ומה איכפת לי' באונס וכו'. והר"ן (ס"פ כל הגט טו: מדפי הרי"ף), והמגיד (פ"ט מהל' גירושין ה"ח) כתבו בשם העיטור, שאם לא נתקיים התנאי בקידושין מחמת אונס, הוי ספק קידושין. עכ"ל.

וביאר באבני מילואים (סימן לה) דהך דבעל העיטור אינו סותר לדברי הר"ן, דהך דהר"ן היינו דלא נתקיים התנאי מחמת האונס, וכיון דהאשה היא שהתנתה לטובתה, ולא נתרצית בקידושין אלא על תנאי כך וכך

מעיקרא. וכן נראה מדברי הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' נה). ע"ש. ומשום הכי יש לומר דאין צריך כפרה ותשובה על זה. רק שמדברי המאירי ביבמות (ע). בענין מתו אחיו מחמת מילה, יש משמעות לכאורה שלא כן].

ועיין בחידושי רבינו מאיר שמחה על בבא מציעא (סא): בתוס' ד"ה שתולה קלא אילן, שכתב, ואף על גב דעובר על מצות ציצית וכו', יתכן וכוונתו בהמוכר ואומר שהם קרבי דגים טהורים, הוי הלוקח כאנוס, דעד אחד נאמן באיסורין, ומכל שכן בעלים, ולא צריך הלוקח כפרה, דלא עבר על אכילת דגים טמאים. וכמו בבא שני עדים ואמרו שמת בעלה, דמחשבא לה כאנוסה, ורק מצד האנוס מחשבינן לה כאילו לא עבד, אבל אין לחשוב מי שנושא הבגד וקלא אילן, שיהיה כאילו עביד המצוה. דהוי כמו נאנס ולא היה בידו להשיג ציצית תכלת. ע"כ. ומבואר מדבריו דהן אמת דלא חשיב כאילו קיים המצוה, אך לגבי העונש לא ייענש על דבר זה.

והנה בשו"ת רב פעלים חלק ד' (תאור"ח סימן ב) כתב לדון בעדה שלמה שהיו שוגגים, ובמשך שנים רבות הניחו תפילין שאינן מרובעות ובירכו עליהם, עד שבא ת"ח אחד והורה להם כדן, שהתפילין פסולים הם, והפסיקו להניחן עד שהשיגו תפילין מרובעות כדת, האם נאמר שמכיון שלא קיימו המצוה כתקנתה, תחסר להם מצוה גדולה זו וכו'. וכן יש לדון במי שמסר תפיליו למגיה ולאחר זמן נמצא בו טעות, אם חשיב כקיים מצות תפילין או לא. וכתב, דאע"פ שהתברר שלא הניח תפילין מימיו, מ"מ כיון שדעתו היה לשמים לקיים המצוה, יש לו שכר תפילין, והביא ראיה לזה ממ"ש מרן החיד"א בספר דבש לפי (מערכת ד אות ד), בשם שבולי הלקט כת"י, נועתה נדפס בשבולי הלקט השלם סימן ה, שכל אדם מקבל שכרו מאת ה' כל מה שבדעתו מכוין לשמים, תדע דהא איתא במכות (יא). ספר שתפרו בפשתן פליגי בה ר' יהודה ור"מ, חד אמר כשר וחד אמר פסול, מ"ד פסול דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך, הוקשה כל התורה לתפילין מה תפילין הלכה למשה מסיני לתופרם בגידין אף ס"ת לתופרו בגידין, ואידך כי איתקש למותר בפיך להלכותיו לא איתקש. אמר רב חזינן להו לתפילין דבי חביבי (ר' חייא דודין), דתפירי בכיתנא, ולית הלכתא כוותיה. ובודאי שר' חייא הגדול היה לו שכר תפילין כשאר כל החסידים, אע"פ שהיו תפורים בפשתן, ויע' בהגהות פורת יוסף מכות יא. וכ"ה בשו"ת לב חיים ח"ב סי' י, והוא הדין בנ"ד, דאפי' דכפי ההלכה היו התפילין פסולות, עם כל זה כל שדעתו

שיתקיים התנאי, א"כ מה לה באנוסו של זה, דאנוס רחמנא פטרי' אמרינן, אבל אנוס רחמנא חייבי' לא אמרינן, אבל הך דבעל העיטור שהובא בר"ן שם, היינו כהך דרפ"ק דכתובות (ב): שהתנה בקידושין ואמר הרי זה קידושין אם לא אבוא תוך שנים עשר חודש, וכיוצא, ואירעו אנוס שלא הי' יכול לבא תוך י"ב חודש, כגון שגדלו המים, או שחלה, מספקא לי' לבעל העיטור אם דומי' קידושין לגיטין לענין זה. ע"ש בהר"ן ס"פ כל הגט, ובהרב המגיד פ"ט מגירושין. ע"ש.

והרמב"ם (הלכות גירושין פרק ח) כתב, המגרש על תנאי אם נתקיים התנאי הרי זו מגורשת, ואם לא נתקיים התנאי אינה מגורשת. וכן הוא לשון מרן בש"ע (אה"ע יז סימן לח). ולא נתבאר להדיא היאך הדין אם לא נתקיים התנאי מחמת אנוס, וע"ש בח"מ (סק"א) שכתב, דאם לא נתקיים התנאי מחמת אנוס, הוי לא קיים תנאו. ואינה מקודשת, דאנוסא כמאן דלא עבד, וכו' יוחנן בירושלמי. (הביאו הר"ן בקידושין פרק האומר דף תרמ"ח ע"ב). והטעם מבואר שם בהר"ן, לחלק בין גירושין לקדושין, דאנוס שייך כשאדם מחייב את עצמו דבר א', ואם אירעו אנוס יכול לומר אדעת' דהכי לא נתחייבתי, אבל כאן הא תלי בדעת חבירו, ואם אירע אנוס תוכל לומר האשה מה לי לאנוסך, אני לא נתחייבתי להיות אשתך רק ע"ד שיקוים התנאי, וכל זמן שלא נתקיים התנאי, אף שמחמת אנוס לא נתקיים, אינה מתרצה בקידושין. וכן להיפך, אם לא קיימה האשה תנאי שלה מחמת אנוס. ע"כ. וע"ש בב"ש שאחר שהביא דברי הר"ן הנ"ל, ציין לדברי העיטור, דבקידושין לא נתקיים התנאי על ידי אנוס, הוי ספק קידושין. ע"ש.

סג. אנוס, שביטל מצוה באנוס, כגון שהניח תפילין ונתברר שהיו פסולות, אם נחשב לו כקרקפתא דלא מנח תפילין, הנה מעיקר הדין מבואר בפוסקים שהלוקח תפילין מן המומחה אינו צריך לבודקן פעם אחרת, ואפי' לאחר כמה שנים, שכל זמן שחיפויין שלם הרי הן בחזקתן, ואין חוששין להם שמא נמחקה אות מתוכן, או שניקבה. וכן הוא בש"ע (סימן לט סעיף י'). ולפי זה מסתבר שבנידון דידן הרי הוא כאנוס לענין איסור ברכה לבטלה, וביטול מצות עשה, שאין צריך כפרה כלל, וכמו שאמרו בשבועות (יה). אי שלא בשעת וסתה אנוס הוא. והיינו לפי מה שכתב מהר"י ענגיל באתוון דאורייתא (כלל יג) שבמצות שבין אדם למקום חשוב האנוס כפטור מכל וכל, ולא חל עליו החיוב

מכוונת לשמים לקיים המצוה, יש לו שכר תפילין. ע"כ.

ואמנם בשו"ת יביע אומר ח"ז (או"ח סי' ה'), ובח"י (דף קעו. ד"ה גס), העיר על דבריו, דאחה"מ אין זו ראייה לנ"ד, דהתם רבי חייא הכי ס"ל להלכה, והוא תנא ופליג, ולכן לדידיה יש שכר תפילין, דחשיבי תפילין כשורות, אולם כשנמצא טעות גמורה בתפילין והם פסולות, י"ל דאין בזה שכר תפילין, ולא דמי לההיא דמכות, והוסיף עוד, דהנה בחי' הריטב"א שם כתב, איכא דגרסי חזינן לתפילין דבי חביבי וכו', וטעותא הוא, דהא בתפילין כ"ע לא פליגי שפסולים, ובספר תורה הוא שנחלקו, אלא הכי גרסינן, חזינן לס"ת דבי חביבי וכו'. דס"ל כמ"ד כשר. ע"כ. ולפ"ז אין שום ראייה מהגמ', אלא רק מד' בעל שבולי הלקט עצמו.

וביותר י"ל דהא דס"ל כמ"ד כשר, משום שידוע מ"ש הרדב"ז בפירושו להרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ו סוף ה"ג), ר' יוחנן ור' אלעזר פליגי בה, חד אמר בשני כיסים מחלוקת, וחד אמר בכיס אחד מחלוקת. ופסק רבינו כמ"ד בשני כיסים מחלוקת, דסתמא דמילתא כיון שהתלמוד הקדימו, דאיתא ר' יוחנן ור"א, המאמר הראשון לר' יוחנן, והיינו דלא מהדר תלמודא לפרושי מאן אמר הכי ומאן אמר הכי דסתמא דמילתא ר' יוחנן שהוזכר ראשון הוא שאמר בשני כיסים מחלוקת. ע"כ. וכ"כ הגרי"ח בספרו בן יהודע בחידושו לעירובין (ג). ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ב (תאו"ח סי' ג אות ה). ומעתה כיון דמ"ד כשר הוא מסתמא לדעת ר' יהודה שהוזכר ראשון, ומ"ד פסול הוא דעת ר"מ, וקי"ל בעירובין (מו:): ר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה, הילכך יש מקום רב לסברת ר' חייא דהוה ס"ל שס"ת שתפרו בפשתן כשר, אלא שהגמרא לא פסקה כן, ומכיון דאכתי לא נפסקה הלכתא, אין שום טענה על ר' חייא שהכשיר ס"ת שתפרו בפשתן. וע' בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' י), ובשו"ת חקקי לב (י"ד סי' מח).

עוד כתב שם להביא ראייה להיפך, מדתנן בסוכה (כח). שראו לר' יוחנן בן החורני שישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ואמרו לו אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, וכתבו על זה התוספות (סוכה ג). דכוונתם לומר דאפי' מדאורייתא לא קיים. נמצא דאע"פ שכוונתו היתה לשמה לקיים מצות ה', אפי"ה אמרו לו שאם נהג כך לא קיים המצוה מימיו. והוא הדין כאן שהניח תפילין אף שכוונתו היתה לשם שמים, כיון שנתברר שהתפילין היו פסולות, לא קיים המצוה. ע"ש.

אולם גם זה יש לדחות אחר המחילה, דהתם כיון שחכמים גזרו שלא לישב באופן כזה בסוכה, ופסלו המצוה ואמרו שלא קיים מצות סוכה מימיו, ממילא כשעבר על דבריהם וישב, הפקיעו ממנו המצוה, כדי להעמיד דבריהם וגזירתם. אולם בנ"ד מה היה לו לעשות הלא הוא מסרם לבדיקה, והמגיה שטעה איתו תלון משוגתו כיון שלא דקדק בהגהתם, וא"כ יש לומר דאיה"נ בנ"ד יש לו שכר כקיים המצוה.

עוד כתב ברב פעלים שם, דאפשר דגם למ"ש התוס' דלא קיימת מצות סוכה מימך שהוא מדאורייתא, י"ל דעל דרך ההפלגה אמרו כן להעמיד ולחזק דבריהם, אבל גם הם מודים דמה שעשה מקודם לפי תומו, לא יגרע משכרו כלום כיון שלבו שלם לשמים. ודלא כהיעב"ץ שכתב שאין לו שכר כלל. וא"כ גם בתפילין שנמצאו פסולות בשוגג יש לו שכר כעשה מצוה. עכ"ד.

אולם גם בזה י"ל דאף אי נימא דבההיא דסוכה יש לו שכר, היינו משום דסוף סוף קיים המצוה, רק שעבר על דברי חכמים שגזרו שמא ימשך, משא"כ בנ"ד שהתפילין ודאי פסולות ולא קיים המצוה כלל אין לו שכר.

עוד כתב להביא ראייה, ממה שאמרו בגמרא הוריות (י): א"ר נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, שנאמר תבורך מנשים יעל. ע"ש. הרי כאן המעשה עצמו עבירה היא, עכ"ז כיון שהכוונה היתה לשם שמים יש לו שכר גדול, וכל שכן הכא בנידון דידן בהיכא שהיה פיסול במצוה שאין כאן עבירה דאזלינן בתר כוונתו שהוא כיוון לשם שמים לעשות מצוה, כי למראה עיניו זו היא מצוה גמורה ושלמה, ועשאה לשם שמים, דבודאי יש לו שכר שלם. ע"ש.

וגם בזה יש לומר, דשאני התם שהוא מידי דהצלת נפשות עם ישראל, ולכן שיבחו את יעל דאף שעשתה עבירה, הרי על ידה עם ישראל נושע. וגם הרי אמרו תבורך מנשים יעל, ובירכוה על כך, אבל אין ללמוד מכאן לענין תפילין שייחשב כאילו קיים המצוה.

ואולם מצד מה שאמרו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, אין הכי נמי שפיר יש לומר דכיון שחשב לעשות מצוה, אף שנאנס ולא עשאה, לא ידקדקו עמו בשמים, דסוף סוף הוא בכלל מחשבה טובה, ועדיפא מינה שעשה מעשה בחושבו שהוא מקיים מצוה.

גם מה שכתב ברב פעלים לענין מי שקנה תפילין מן

שעבודתו פסולה למפרע. ואמר ר"ע, נראה למי דומה, מקוה פיסולו ביחיד, ובעל מום פיסולו ביחיד, (שאפי"א אם מכחישו הא מצי למימר ליה שלח אחוי, הפשט בגדיך ונראה אם אינך בעל מום, שכל דבר שיכול להתברר עד אחד נאמן עליו, אפילו אם מכחישו. תוס'). ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפיסולו בשני עדים, ועוד, מקוה פיסולו בגופו, וכן בעל מום פיסולו בגופו, ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפיסולו בא מאחרים (מחמת אמו שפסולה לכהונה). וחזר ר' טרפון והודה לר"ע, עד שא"ל הפורש ממך כפורש מן החיים. וכן פסק הרמב"ם (פ"י מהל' מקואות ה"ו). ומעתה תפילין שפיסולם ביחיד, וגם פיסולם מגופם, דומים הם לנמצא בעל מום, שאף למפרע עבודתו פסולה. וממילא כל ברכותיו היו ברכות לבטלה.

תדע שאין לדמות דין תפילין לדין בן גרושה ובן חלוצה. שהרי פסק הרמב"ם (בפ"ו מה' ביאת מקדש ה"ט), שאף אחר שנמצא שהוא בן גרושה ובן חלוצה, אם עבר ועבד עבודתו כשרה. (וע' בכסף משנה שם. ובשו"ת זרע אמת ח"א בחידושי הש"ס (תענית יז: סימן מד). ע"ש). ואילו תפילין שנמצאו פסולים פשיטא שאסור להניחן בברכה. וא"כ מוכח להדיא שאין לדמות דין תפילין לדין בן גרושה ובן חלוצה. (ואין צורך לומר אליבא דהרמב"ן דס"ל שלא הכשירו למפרע אלא בספק חלל, ולא בחלל ודאי. ועיין בחידושי הריטב"א קידושין שם).

ואחר כתבי כל הנ"ל ראיתי בשו"ת פרי השדה ח"ג (סימן קיז) שהרגיש בזה ע"ד הדעת קדושים, ונרחק מאד ביישוב דבריו, אולם אין דבריו מחוורים לדינא. ומכאן תשובה למ"ש בשו"ת חלק לוי (חאו"ח סימן קצז), שדימה נידונו במי שבירך על אתרוג, ונמצא שהיה פסול, לנידון הדעת קדושים, שיצא י"ח למפרע. וליתא, שאף מ"ש הדעת קדושים בדין התפילין אינו נכון לדינא. כי אדרבה נידון זה דומה לנמצא בעל מום, שעבודתו פסולה למפרע, והאמת תורה דרכה. אולם מ"מ נראה שאם היה אנוס בזה, הוא בכלל מה שאמרו בברכות (ו). חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. ע"ש. וראה בכל זה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סי' ה'). ובח"י (סי' נה). ושם בח"ז (אות ג') העלה, שאין צריך תשובה וכפרה על מה שבירך, שיש בזה ספק ספיקא, שמא הלכה כרוב הפוסקים דברכה לבטלה הוי מדרבנן, ושגגת איסור דרבנן יש לומר שאינה צריכה כפרה, וראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' יד). ואת"ל שהלכה כדעת הרמב"ם ומרן הש"ע דהוי מדאורייתא, שמא הלכה כמו שכתבו הרמב"ן והר"ן דשגגת לאו אינה צריכה כפרה כלל.

המומחה, והוגה ע"י סופר מובהק, ואחר כמה שנים כשמסר אותם לבדיקה, נתברר שהיה חסר בהם אות, באופן שהיו פסולים מעיקרא, ונמצא שלא קיים מצות תפילין, וגם בירך ברכות לבטלה. ואיך יתכן שאיש יר"ש כזה יהיה ערום ממצות תפילין, וגם יש בידו שגגת ברכות לבטלה. ותירץ ע"פ השבולי הלקט הנ"ל. ע"כ.

ולכאורה יש להעיר מדברי הרא"ש (פ"ח דיומא סי' יז), אהא דתניא עבר אדם עבירה פעם ראשונה שניה ושלישית מוחלים לו, רביעית אין מוחלין לו, וז"ל: נראה לי לפרש דמיירי שעבר על מצות עשה, שאם היא פעם רביעית אין מוחלים לו מיד כשעשה תשובה, אלא תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר כדין חייבי לאוין. ע"כ. אלא שנראה שזהו כשעבר במזיד, וכמ"ש כיו"ב הרא"ש (ספ"ב דפסחים) בשם ראב"ה, אבל בשוגג, די לו בחרטה ותשובה. ואף שבירך ברכות לבטלה בשוגג, ג"כ די לו בחרטה ובדין ותשובה. וכמ"ש כיו"ב הפנים מאירות ח"ג (סימן ט), במי שהיה מניח תמיד תפילין של ראש על מצחו (מחוסר ידיעה), והוא מאותם הנוהגים לברך על תפילין של ראש ג"כ, ואחר זמן רב נודעה לו שגגתו. וכתב, שמכיון שהתוס' והרא"ש ס"ל שאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן, די בחרטה ובדין ותשובה. ע"ש. ועיין בשו"ת זכר יהוסף (סימן לא, דף מז ע"ד), ובילקוט יוסף ח"א (מהדורת תשמ"ה, עמוד לט).

ובספר דעת קדושים (סימן לט סעיף ט'), כתב, בתפילין שנמצאו פסולים למפרע, באופן שאין לתלות שעכשיו מקרוב נעשה הפסול, אין צריך לומר ברוך שם על כל הברכות שאמר קודם שנודע לו, כי גם הברכות וגם המצוה רצויה. דיש לומר דשייך בהו מה שאמרו חז"ל (קידושין טו): בכהן שעבד עבודה בבית המקדש, ונודע אח"כ שהוא בן גרושה ובן חלוצה, דהוי חלל, שבכל זאת עבודתו למפרע כשרה, שנאמר בך ה' חילו ופעל ידיו תרצה, אפילו חולין שבו, דהיינו חללים, תרצה. והובאו דבריו בשו"ת פרי השדה חלק ג' (סימן קיז), והביא כמה ראיות לזה. ע"ש. ואף כאן כל הברכות שבירך על התפילין רצויות ומקובלות הן.

וכתב על זה מרן אאמ"ר שליט"א: ותמיהני שהמעין בסוגיא דקידושין יראה שיש ללמוד להיפך, דפליגי התם ר' טרפון ור' עקיבא במקוה שנמדד ונמצא חסר, ר' טרפון מטהר, ור' עקיבא מטמא כל טהרות שנעשו על גביו, ורצה ר' טרפון ללמוד מההיא דבן גרושה ובן חלוצה שאין פוסלים עבודתו למפרע, ור' עקיבא למד מכהן שעבד ונמצא אח"כ שהוא בעל מום

המחברים, והביאו בספר זה דברי מינות, וממילא בנפול היסוד נפל הבנין. ובספר שבט מיהודה (סימן כח) כתב, שבספר אוצר ישראל ושאר הדומים לו, מובא בכמה דוכתי דברים מספרי מינים ואפיקורסים. ולדוגמא ציין שם מה שכתב בספרו אוצר המדרשים (ח"ב עמוד שלג סי' יד) שהביא מעשה בודא, המספר בשבתו וכו'. והוסיף בהערה שם, ואל תשיבני ממכתבי הגר"ח ברלין והרידב"ז שבסוף ספרו אוצר זכרונות, דשם הגנו עליו מפני חמת המשיג שהיה רוצה לקעקעו לגמרי, אלא שבנה את ספרו בתערוכת איסור וטעם לפגם, מדברי מינים.

ועיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן טו) שכתב, ומש"כ בספר אוצר דינים ומנהגים שאסור לעשות ציור וכל דמות לאותה אמונה, אין לזה שום מקור, ולא שום טעם לחלוק בזה על דורות שלפנינו שהניחו לעשות זה. ע"כ.

גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סי' פד) כתב, והרב המתיר באוצר דינים ומנהגים, לטבול בסיניק המחובר לצינורות המים, ע"י פתיחת הפקק מלמעלה ומלמטה, כנראה שהוא מן המכשירים והמקילים במימי העיר למקוה, והוסיף עוד בזה קולא על קולא לגריעותא, אמנם כפי שנתבררו בדברינו שיש בזה כמה פסולים כנ"ל, פשיטא דגם בטבילת כלים דינא הכי, וצריכים טבילה במקוה כשרה. ע"כ. גם בספר בירור הלכה (יו"ד ג' עמוד כו) העיר בתוקף על שיעור המקוה שכתב בספר אוצר ישראל, ודחה דבריו דמהיכן יצא לו שיעורים אלה.

תוכחת מגולה לאותם המביאים 'מקורות' לדברי רבותינו, מכאלה אשר כפרו בדברי רבותינו עצמם, כאילו הם שקולים זה כנגד זה, וקוראים לפירושם 'הגהה מדעית'. וכבר התריע בכיו"ב הגאון אגרות משה בח"ב (אה"ע"ז סימן יא) שכתב, והערעור של כתר"ה על זה בא מהשקפות הבאים מידיעת דעות חיצוניות, שמבלי משים משפיע אף על גדולים בחכמה, להבין מצוות השי"ת בתוה"ק לפי אותן הדעות הנכזבות, אשר מזה מתהפכים אסור למותר, והמותר לאסור, וכמגלה פנים בתורה שלא כהלכה הוא, שיש בזה קפידא אף בדברים שהוא להחמיר, כידוע מהדברים שהצדוקים מחמירים, ורבותינו עשו כמה תקנות להוציא מלבן. ואני ב"ה שאיני לא מהם ולא מהמונם, וכל השקפתי הוא רק התורה, בלי שום תערובות מידיעות חיצוניות, שמשפטיה אמת, בין להחמיר בין להקל, ואין הטעמים מהשקפות חיצוניות וסברות בדויות מהלב כלום, אף להחמיר. ע"כ.

ויש להוסיף, דהואיל ולקח התפילין מסופר מומחה, ולא פשע כלל בבדיקתם, אף שנמצאו התפילין פסולים למפרע, בכה"ג לא הקפידה התורה, כיון שכוונתו רצויה לברך על מצוה. ע"ש. ויש להוסיף, שאין התורה מצוה לאדם שיעשה יותר מכפי יכולתו, וכדמצינו בכיוצא בזה באחרונים גבי אותם המקיימים את המצות ואינם שמים על לב לכוין כך או כך. [וע"ע בשו"ת לב חיים ח"ג סי' ד].

ובעיקר הדין אם צריך תשובה וכפרה בעבר על איסור דרבנן [או להפוסקים דסבירא להו דברכה לבטלה הוי דרבנן], ראה בשו"ת הרמ"ץ (או"ח סי' ח'), ובילקוט יוסף על הלכות ערלה (מהדו"ק עמ' תריג, פרק י' הערה ג', ד"ה ומי שאכל), ובהליכות עולם חלק ז' (עמוד לד וקמא).

סד. אופניים, אם יש לאסור נסיעה באופניים בשבת שמא יתקן, ראה להלן במער' ג' ערך גזירה.

סה. אוצר ישראל, אין לסמוך על אנציקלופדיה אוצר ישראל, אחר שנמצאו שם כמה דברי מינות,

וראה בעין יצחק ח"א (כללי האחרונים עמוד תקן), ובשו"ת יביע אומר ח"ח (דף תה. חאה"ע סי' יא אות ג). ע"ש. וספר זה נכתב על ידי עשרות אנשים, כאשר מצויין בכל כרך [עשרה כרכים], מהם רבנים, אך גם אנשי מדע, וכדו'. ואמנם אף שביביע אומר ח"ג (חיו"ד סימן ט' אות א') הסתייע ממנו לענין כתיבת לוועזי, מ"מ על ספר זה לבד אין ראוי לסמוך.

והראוני שהרה"ג הנאמ"ץ כתב, שלא מצא דברי מינות באוצר ישראל, וידוע שהרידב"ז והגרא"י קוק התכתבו עמו. וגם הרה"ג רבי יוסף משאש מזכירו כמה פעמים בספריו. ולעומת זה עיין בספר מאורי אור (חלק קן טהור דף קפו ע"ב). וד"ל. ע"כ.

ורמו בדבריו על הספר מאורי אור, אולם ע"ש בעין יצחק ח"א שנתבאר, שכמה מגדולי האחרונים ציינו לספר מאורי אור, וגם הגאון ממונקאטש מזכירו בתשובה בח"ב (סי' ד). וכתב, ואם כי מחבר מאורי אור זצ"ל רב גובריה וכוחו ניכר מתוך חיבוריו וכו'. ע"ש. וידוע שהרב ממונקאטש היה קנאי גדול, ובודאי שאם היה שמץ של פיסול ח"ו בהרב מאורי אור, לא היה מציינו בשתיקה. ועיין בספר זכר עשה (עמוד שצח) שציין, שראה ספר מאורי אור שהיה עליו חתימות של כמה מגדולי ישראל שהיה שייך להם, ומהם רבי חיים ברלין, ועוד. וע"ש שכתב שכמה ממחברי אוצר ישראל לא ידעו ולא יבינו ורשיעי נינהו, וגרמו לזלזול בגדולי

ואכמ"ל. ומה שיש מחכמי זמנינו שהחמירו בהריגת כינה בשבת, או שהוא דרך חומרא, או דס"ל דכינה של היום אינה הכינה שדיברו בה רבותינו].

גם בספר כתר שם טוב (הוצאת אהבת שלום מרש"ס גאגין מאנגליה) הזכיר "מנהגי" הרפורמים (ח"ג עמוד שמה) ו"מנהגי" הקראים, ביחד עם מנהגי ישראל קדושים. וע"ש בח"א עמוד תקפ, שמצא מקור למנהגינו לקרוא ליליד דוקא בשעת המילה, מכתבי הנצרים שכך נהגו בקריאת שמו של יש"ו ימ"ש, ולא ציין למקורותינו הנובעים ממקור טהור, מדברי הזוה"ק ועוד ראשונים, כאשר נתבאר בספר אוצר הברית ח"א (פ"ו ס"ב). ואכן בכמה מהדורות של כתר שם טוב הדפיסו בריש הספר מודעה רבה שבספר נתערכו דברים זרים ומזוירים. [וראה להלן עוד אודות הספר כתר שם טוב].

ומכאן תימה על הרה"ג בנש"ק רבי יעקב ח. סופר שלי' שבספרו זכות יצחק (ח"ב סימן ס' אות ז') הסתמך על הספר כתר שם טוב, כדי להורות לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ודלא כדעת רש"י הרמב"ם ומרן הש"ע, והסתמך על עדותו שכך המנהג, והתעלם מכך שבספר הנז' יש בו דברים גם ממנהגי הקראים וכדו'. וגם התעלם מדברי הראשונים שמבואר מדבריהם, שכל שיש שמץ של איסור באיזה מנהג, רשאים גדולי הדור לשנות המנהג, ומה לנו גדול יותר משמץ של איסור בחשש ברכה לבטלה, במה שהנשים מברכות על לולב, נגד דעת מרן המרא דאתרא באר"י. ואם עמד מרן אאמור"ר שליט"א ושינה את המנהג בזה, מה לו להחזיר מנהג ישן בלא לחוש לסב"ל.

שלא להתחשב בכל מנהג - ועיין להמאירי (פסחים נא). שכתב, בני אדם שהיו נוהגים במנהג שיש באותו מנהג חשש [לבא לידי] איסור, אע"פ שמנהגם בכל מקום חומרא הוא, הואיל ואפשר לבא ממנו לידי מכשול אין חוששין לו, ומבטלין אותו בפניהם. ע"כ. והיינו דמה שאמרו בירושלמי אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, היינו כשאין ההלכה ברורה בידו, ואין במנהג שמץ של איסור.

ועוד כתב המאירי שם, היו נוהגים בדבר שאין בו חשש לבא ממנו לידי מכשול, אם היה המנהג בטעות, והוא שהיו סוברים בו שהוא אסור, מתירין אותו בכל ענין ואין חוששין לו. ע"כ. וע' באורך בעין יצחק ח"ג (כללי המנהגים), שהזכרנו להקת פוסקים ראשונים ואחרונים, שהעולה מדברי רוה"פ, שכל מנהג שיש בו שמץ של

ובספר שבט יהודה הנז' העיר על המהדירים של הספר 'תשובות הגאונים' (הוצ' וגשל) שצורפו שם 'מנהגי הקראים' ו'תשובותיהם', בכרך 'גנוי שכטר' (עמ' תלב תקג). וכן בספר 'הערוך' (במהדורת 'קאהוט') עירב חול בקודש, בצרפו דברי 'חכמים' ומשכילים עם דברי הראשונים מפרשי התלמוד. ובפרט בכרך האחרון ח"ט. וכן ב'תשובות הגאונים החדשות' (מכון 'אופק') מצטט המהדיר מספרי נוצרים, משכילים, יונים וקראים, ועיין למשל בעמ' קלא, שם מזכיר המהדיר את קברו של אותו האיש ימ"ש, בשם 'הקבר הקדוש', אף שמצטט ביטוי לא לו. וכן בעמוד רלה והלאה, יש ביטויים ודברי הבל נגד קדוש עליון רש"י ז"ל.

ועוד יש להעיר על האנציקלופדיה התלמודית (כרך א' עמוד קטו) על השגגה שיצאה מתחת ידם, שהביאו קטע שלם מחוקרי הטבע, המוכיחים את אמיתות דברי חז"ל בענין רמ"ח אברים, וסיימו: "אלא שבאחדים מהאיברים דרך לו אחרת מחכמי המשנה". והיה להם לציין שהעיקר כדברי רבותינו ז"ל, בלא להביא לידי הרהור ח"ו אחר דבריהם הקדושים. ועיין להגרא"י ניימרק בספרו אשל אברהם, שהוכיח סכלותו של החוקר הנ"ל, וגם הגרא"ז מלצר במכתב שהובא בספר עץ החיים (עמוד 434) התפלא מאד על קטע זה, וכתב שלו היה בידו היה תולשו מכל הספרים. וכן העיר בזה בתשו' שבט מיהודה הנ"ל.

הריגת כינים בשבת, ועיין בעין יצחק ח"א (עמוד רז) שהערנו על מה שמבואר במנוח"א ח"ג (עמ' צב), שכביכול האמוראים לא הבינו דברי התנאים בענין הריגת כינה בשבת, וז"ל שם: ובג"ד שהתנאים לא ביארו לנו במפורש הטעם שמותר להרוג כינה בשבת, אע"פ שהאמוראים ביארו שהוא משום שאינם פרים ורבים, יש לומר שאמרו כן לפי מה שסברו שאינם פרים ורבים, אבל בהגלות נגלות שבאמת הם פרים ורבים, הטעם שמותר להורגם משום שאינם פרים מזכר ונקבה בלבד. עכ"ל. ובודאי שא"א לנו לומר שהאמוראים טעו בטעם הדבר אחר שחכמי המשנה לא ביארו הטעם. וראה מ"ש על דבריו בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (עמ' רמה). ומה שהוכיחו חכמי המדע, שהכינה באה מפריה ורביה, צ"ל דאין זה סותר לדברי רז"ל, די"ל דכפי הנראה יש ב' סוגים של כינים, שחור או לבן, וכיו"ב, אי נמי דבפריה ורביה לבד לא יועיל, אלא בסיוע הזיעה, וכיון שהזיעה מסייעת, לכן התיירו בגמ' להורגה בשבת. ועכ"פ חלילה להרהר אחר דברי רבותינו מכח חכמי המדע. ובמק"א הזכרנו דברי ר"א בן הרמב"ם, ומ"ש במכתב מאלהו.

איסור, חכם גדול שדבריו נשמעים ראוי לבטל המנהג. ומה שהסתמך שם על דברי החיד"א, הנה כבר השיב ע"ז ביביע אומר באורך, והמחבר הנו' לא התייחס לכל הטענות שהעלה ביביע אומר שם, והרחיב רק בדעת הסוברים שהנשים יכולות לברך על מ"ע שהז"ג.

אודות הספרים כתר שם טוב, וכרך של רומי - ומה שכתבנו אודות הספר כתר שם טוב, הנה אין בכך ח"ו לפסול כל מה שנאמר שם, או לפגום בכבוד תורתו של המחבר הרה"ג רבי שם טוב גאגין, שהיה ראש אב בית דין באנגליה, ואת ספרו מעטרים הסכמותיהם של הראשון לציון רבי יעקב מאיר, ועוד מגדולי הרבנים, וספריו מלאים מדברי הש"ס והפוסקים, רק כתבנו שנשתרבבו שם מבלי משים כמה דברים שלא היו צריכים להיכתב, וכנו'.

וכן לגבי הספר כרך של רומי, מהרב ישראל משה חיים חזן ז"ל, המכונה הרב משי"ח, שקמו עליו עוררין, אך בלי ספק היה מגדולי החכמים, ומחכמי ירושלים, והוא נכדו של החקרי לב, גאב"ד איזמיר וראשלי"צ, שמלך בירושלים, ואחד מהרבנים משלשלת היחס ממשפחת חזן, וע"ז במבוא לספר נדיב לב (ממכון הכתב) שהביאו יחוס המשפחה הנו' מתקופת גאוני בבל. ע"ש. ודבריו הובאו בספריהם של צדיקים, ומתוכם בשו"ת רב פעלים, שמחת כהן, ישכיל עבדי, תבואות שמש, שו"ת חדות יעקב (חלק חושן משפט סימן כז). ושם כתב וז"ל: ופוק חזי לגאון אחרון המפורסם הוא הגאון הרי"מ חזן ז"ל מחבר כרך של רומי וכו'. עכ"ל.

והן אמנם שבשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (תשובה יב) פקפק על מחבר הספר, וע"ש שדן אם מותר להתפלל ולהלחין שירי חול בתפלה, והביא את דברי הב"ח בתשובה, שאסר בזה, והלך בעקבותיו המעשה רוקח, אך בכרך של רומי רצה להתיר, שאינם מתכוונים לעבודה זרה, ושם דחה דבריו ודעותיו, והוכיח דאינו בר סמכא כלל.

מנגינות של שירי חול להעבירם לתפלה - אולם עיין בשו"ת יביע אומר חלק ו' (האו"ח סימן ז' דף יט טור ב') שהסתמך על עדותו של הרב כרך של רומי, שהיו מעבירים מנגינות של הערבים לתפלה, מלחינים שירי גויים בתפלה, וכן נהגו בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים סמירנא, ומגדולי החכמים היו ג"כ משוררים גדולים ע"פ חכמת המוסיקא, ובראשם הרב המופלא ר' אברהם הכהן אריאש זלה"ה, שהיו הולכים אחרי

הפרגוד של כנסיית הנוצרים בימי חגם להתלמד מהם נגינות מיוחדות ע"פ המוסיקא, להתאימם לתפלת ימים נוראים שצריכים הכנעה גדולה. והיו מסדרים מאותם קולות הנגינה קדישים וקדושות הפלא ופלא, ומבואר מזה שאין להקפיד על הניגון אלא על המלות הקדושות, והסברא מכרעת כן, שאל"כ מהיכן נשאר לנו ניגונים וקולות ערבים והלא נשכחו מאתנו שירי דוד ושירי הלויים על הדוכן, כמ"ש איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר, ובכל מקום שגלו ישראל למדו ניגוני אותם ארצות ששכנו שם, ובאר"י ובארצות ערב קול ניגוני התפלות והקדישים והקדושות כולם ע"פ ניגון הערבים, ובטורקיא קולות טורקיות וכו'. וע"ש בכרך של רומי שדן ק"ו בנפשו, אם שירי ישמעאל שרובם עגבים, עכ"ז הקולות שלהם התירו לנגנם בל' הקודש ובתפלות, ובמלות קדושות, יען שהענינים הם נאותים או קדושים, ולא איכפת לן "שמא" באותה שעה שמנגן אותן יזכור הערביות, שהם ענינים פחותים ועגבים, וכן המנהג בכל א"י וערביא, ולא מיחו בהם חכמים וכו', כ"ש ניגוני בתי כנסיות הנוצרים, שהם באמת ניגונים מוכנעים, ומביאים אהבת האל ויחודו, ואנן לא ידעינן לשון לאטין שבהם מנגנים באותו קול מוכנע, כדי שנא' שנזכור ע"ז אותם דברים שלהם האסורים לנו, שבודאי מלבד שמותרים לנו, אדרבא חובה עלינו וכו'. עכ"ל.

והן אמת שאותם שירים של הגויים הגורמים ח"ו להרהורים אצל חלק מהצבור, בודאי שיש להמנע מכך, ולא להלחין שירי עגבים כאלה בתפלה, כאשר הכל מכירים את המלים שבהם, וכמו שכתב מהר"ח פלאג"י בספרו כף החיים (סי' י"ג), וז"ל: מי יתן שיזהרו המשוררים שלא ינגנו הקדיש והקדושה ניגוני הגוים במאקאם, אם יודע שיביאו הרהורים רעים, ופיגול הוא לא ירצה, וההעדר טוב ממציאיותו. ע"ש. ועיין להראש"ל הישא ברכה בספרו ישא איש (בתשובה הנדפסת בסוף חחו"מ בהשמטה לה' תפלה) שהרעיש עולמות על אשר פשתה המספחת, צרעת פורחת, לנגן בבתי הכנסיות מניגוני הזרים, ובדבריו דוחה דברי ספר כרך של רומי שכותב להשיג ע"ד הב"ח, וסיים, את זה כתבתי בדאגה ודמעות יורדות תוך חדרי לבבי בראותי כי אבדה התורה והיהדות והאמונה מקרב רוב ישראל. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת תעלומות לב חלק ג' (בקונט' הליקוטים שבסוה"ס אות י"א), מה שכתב להשיב ע"ד הישא איש.

ולפי המבואר יתכן שהרב כרך של רומי שהיקל להעביר מנגינות של חול לתפלה, איירי במנגינות שאינם

הגיע קצו, והיה גוסס, ושכנתו קראה להרב הנזכר שיאמר פסוקים ודברי תורה בצאת נפשו כמנהג המורים באיטליא, והוא הלך וראה הילד מצטמק ורע, וגוסס, וקרא איזה מזמורים, והילד פתח עיניו ואמר שמע ישראל ה"א ה' אחד, ויצאה נשמתו באחד, והוא פלא. ומהיום ההוא והלאה האמין בגלגול, כי עין בעין ראה ילד בן ששה חדשים חולה תדיר, מצטמק ורע, והוא אומר כגדול בבטוי שפתים פסוק שמע ישראל כולו בקול רם. ע"כ דבריו שראיתי בכ"י בספר הנזכר.

סו. אור החיים, חיבור הספר אור החיים הוא חיבור

גדול ונשגב, וכתב בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב (יו"ד סימן קה בסופו) שחיבור האור החיים נתחבר ברוה"ק, וע"ש מעשה עם מלמד אחד, שפגע בכבוד האור החיים, ואמר שלא עשה ספרו ברוח הקודש. וכתב על זה בדברי חיים, דמה ספק לכם שרוח הקודש שורה גם עתה על הראוי לו, אף על פי שבטלה הנבואה מן הנביאים, הלא בפירוש איתא בב"ב (יב.) אמר ר' אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. אטו חכם לאו נביא הוא, הכי קאמר אף על פי שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה. אמר אממר וחכם עדיף מנביא, שנאמר ונביא לבב חכמה, מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול. ע"כ. הרי דגם אחר החורבן רוח נבואה שורה על הראויים לכך, והיינו רוח הקודש דחכמה. דנבואה לחוד ורוח הקודש דחכמה לחוד, כמבואר במורה בח"ב [פרק ל"ח, ופרק מ"ה ד"ה המדרגה השניה].

וע"ש שהוכיח מהש"ס והראשונים דרוח הקודש דחכמה לא בטל מן החכמים. וכן הוא בהדיא בגיטין (ז:) והא ר' אביתר דאסכים מריה על ידיה, ופירש רש"י שם, לגלות לו סוד לכוון בדברים הסתומים על אמתתם. עכ"ל. הרי דרוח הקודש והסכמת הקב"ה לא בטלה מחכמים הראויים לזה. וכ"מ במאמר דרבי פנחס בן יאיר (ע"ז כ:). ע"ש.

ויותר מזה מבואר במדרש רבה (פרשת נשא ט' כ) גבי אשה אחת ששהתה זמן רב בליל שבת קודש בפרקיה דרבי מאיר, ואמר לה בעלה שאינה רשאית לבוא לביתה עד שתרוק בפניו של ר"מ ג' פעמים, צפה ר"מ ברוח הקודש וכו'. ע"ש. הרי שצפה ברוח הקודש. וכן רבי שאמר ביום פטירתו דברי נבואה בקידושין

מזכירים לצבור דברי תועבה ופריצות ח"ו, ומעבירין אותם אל הקדושה, ולכן הדגיש שאנו אין מכירים לשון לאטי"ן וכו', אבל אודויי מודי שאם אותן המנגינות מזכירים לצבור את המלים של השיר, שיש בהם דברי תועבה, גם הוא יודה לאסור איסור בזה. ורק ציין שאין לחוש "שמא" יהיה מי שיתן לבו אל מי ששר שירי חול אלה, ואם רוב ככל הצבור אינו מכיר המלים בזה התיר, שמסתמא אחר שהעבירו המנגינה אל הקודש, יזכרו מלות הקודש. אבל הלא"ה יודה לאסור. וע"ש בציץ אליעזר שכתב בחריפות רבה נגד הרב כרך של רומי. וכתב בזה"ל: שומו שמים למקרא מה יפית כזה לאמונת הנוצרים וחכמיהם מפורש יוצא וללא כל בוששה, מפי בעל התשובה, ולגנות לשם כך בצד את רוע סדר הנהגתנו בכל מעבדינו, ובפרט בבתי תפלותינו, ושאנחנו האשמים כביכול בזה, ועל כן באה עלינו הצרה שקורה שמתלוצצים עלינו, השכח דברי רשב"י מובא ברש"י (פ' וישלח ל"ו, ד) האומר, הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב. והלא אבן מקיר תזעק על כך, על שרשרת ארוכה של מאות בשנים מעינוייהם השטניות לאלפי רבבות מבני ישראל, שאשמתם היחידה היתה דביקותם באמונתם ובתורתם, ומשריפת בתי מקדשנו התלמודיים, אשר איה שוקל, ואיה סופר, שיוכל להשמיענו ולפרט לנו אשר עוללו לנו וכו'. וע"ש. ולפי המבואר שמא לא היקל בזה הרב כרך של רומי אלא כשאין המנגינה מזכירה את מלות התועבה.

וע"ש שגם העיר בתוקף על החכם האיטלקי רבי יהודה

אריה די מודינא, בעל שו"ת זקני יהודה (סימנים ו' וקל"א) על מ"ש בשבח הזמרה בביהכ"נ ע"פ חכמת המוסיקה, ובהיתר כפילת מילים בתפלה וכו'. וע"ש מה שכתב עליו בתוקף, והזכיר שהיה הולך בלי כובע על הראש ברחובות קריה, (יעו"י זקניי שם סי' כ"א). ואמנם אעפ"כ מצינו לכמה אחרונים שבעניני הלכה מזכירים את דבריו, וגם בשו"ת יביע אומר חלק ד' (יו"ד סימן כה, וחלק ו' או"ח סימן ה. ושם סימן ז, ובדוכתי אחרונא) מזכיר דבריו ומסתייע ממנו להלכה. ועיין בשם הגדולים (מערכת י' ערך יד) שמזכירו כאחד מרבני וויניציא והיה מדקדק ומשורר ודרשן, וחיבר ספר בית לחם יהודה, והתוס' על עין יעקב, ויתר חיבורים. ושם הביא דרוש ממנו בדרך צחות. וציין שראה את ספרו חיי יהודה בכת"י, שכותב שם על העבר עליו בימי חייו הן למוטב. וראיתי לכתוב דבר פרטי, כתב הרב הנזכר שהוא בתחלה לא היה מאמין בגלגול. ויקר מקרה ששכנתו ילדה בן, וכמעט בתוך חדש ללידתו חלה הילד בחלאים קשים שונים, ולסוף ששה חדשים ללידתו

(עב.) אפילו לאחר שניטלה.

ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידו.

ומה שאמרו (סוטה מח:): דמימות הנביאים ניטלה רוח הקודש, היינו רוח דנבואה, אבל רוח הקודש דחכמה, ולהסכים בשכלו עם הלכה למשה מסיני, או כר' אביתר, זה לא בטלה, ולא יכחיש זה רק אפיקורס. ומה שיש הטוענים שבטל לגמרי רוח הקודש, בודאי לא יצא זה מפי רבותינו, שהרי גם בזמנינו יש לחכמי האמת שאינם נוטים אחרי החומר, יש להם רוח הקודש, וכמבואר במורה [שם פרק ל"ו] וברמב"ן ז"ל בהדיא. ולכן בעל אור החיים בודאי חיבר את ספרו ברוח הקודש, אך לא הוא לבדו רק כל מחבר, אפילו בדורינו, אם הוא ראוי לכך חיבר ספרו ברוח הקודש. והיינו שהסכים בחכמתו לאמתה של תורה, כמו שאמרו בש"ס על ר' אביתר. וכ"כ התומים לדינא [בקיצור ת"כ סי' קכ"ג וקכ"ד], שאין לומר קים לי נגד הש"ע, משום שכתבו דבריהם ברוח הקודש. ע"ש.

ולכן המלמד המכחיש רוח קדשו של אור החיים הוא אפיקורס, שאינו מאמין בגדולי הדור, שהעידו עליו שהי' ראוי לרוח הקודש. ע"ש.

ובשו"ת בית שלמה ח"ב (או"ח סימן קיב) האריך להביא ראיות מכמה מקומות שגם בדורות האחרונים לא פסקה רוח הקודש, והיו חכמים מגידים עתידות על ידי רוח הקודש, וכן אנו מאמינים בכל קדשי עליון הסמוכים לדורינו, וביניהם האוה"ח הק' כפי שהעיד עליו הבעש"ט, וגם החיד"א אשר עיניו ראו ולא זר כמבואר בשם הגדולים. בודאי היה בעל רוח"ק. ע"ש.

וכיו"ב כתבו על מרן הבית יוסף, כמו שכתבנו בעין יצחק חלק ג' (עמוד כג) בשם הפרי מגדים (יורה דעה סימן מח שפ"ד ס"ק כ"ה): "הלא נודע שחיבורו של מרן על פי רוח הקודש חיבר בלי ספק". [והא דאמרינן לא בשמים היא, וכן מה שנידו את רבי אליעזר אחר שאמר בת קול תוכיח, הוא משום שרצה שההכרעה תקבע על פי שמים, אבל כל היכא שההכרעה היא ע"י הגמרא והפוסקים, ומן השמים מסייעים לפוסק, בזה אינו שייך לומר לא בשמים היא. והיינו, אחר שמרן יגע בעמלה של תורה והגיע להכרעה הלכתית, אחר כך מן השמים סייעו בידו לכוין לאמת, והוא כעין רוח הקודש, אבל בודאי לא ממש רוח"ק, דהא לא בשמים היא]. וזו לשונו של הגאון רבי יהונתן אייבשיץ (אורים ותומים כה קצור תקפו כהן אות קכד): דרוח הקודש נוססה בקרבו של מרן להיות לשונו מכוונת להלכה, ואפילו בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידו הצליח. ואין

ובספרו חפץ ה' (שבת י:): אחר שכתב ב' פירושים כתב עוד פירוש שלישי, וכתב, ובזה נחה דעתי בפירוש הסוגיא הזאת וכו', ואם הייתי מספר גופא דעובדא של הפירוש הזה ממש רוח הקודש הופיעה ונתכוונו לו בהיסח הדעת בביהכ"נ, אני ואחי הגדול, גדול החכמים הרב רבי משה בירדוגו שיחיה, אשר נפשי קשורה בנפשו.

דברי תורה ששמע האוה"ח במתיבתא דרקיעא - ועיין בספרו ראשון לציון (ע"פ ישנו עם אחד מפוזר ומפורד), שכתב, ובחלום אדבר בו, בכתוב הזה דחציו אמר המן, וחציו תשובת רוח הקודש. ע"כ. ובספר כתם אופיר (להרב מקאמרנא, על מגילת אסתר) מביא פירוש זה, וכותב, שאדונינו הקדוש רבינו חיים בן עטר שמע זאת במתיבתא דרקיעא, דפסוק זה חציו אמר המן וחציו רוח הקודש. ע"ש. ובספר נתיב מצותיך (שביל האמונה אות ט) כתב שהבעש"ט אמר על האוה"ח, שנשמתו מרוח דוד של אצילות, ובכל לילה שמע תורה מפי הקב"ה, ומדריגות רוח הקודש. ע"ש.

ועיין באור החיים (בפרשת שמיני ט, טו) שכתב בסיום פירוש אחד "שמעתי". וכתב בספר סגולת משה, שיש קבלה ששמע זאת בשמים מרוח הקודש.

ועוד בספרו ראשון לציון על הש"ס (מועד קטן ד.) כתב: וראיה זו, ואני בחלומי ליל כ"ט לאייר, לחשה לי נפשי כדברים האלה, ומתוך הדברים הקיצותי ונזכרתי כאילו בהקיץ. ע"כ. וראה בפ"י האור החיים בפרשת ויצא (כת. יד) שאחר שינצח את היצר הרע מבשרו הכתוב שיהיה ראוי לענף מענפי הנבואה, שיגלה לו ה' בחולם ידבר בו, וצא ולמד מחלומותיו של רבי אליעזר בן ערך המובאים בספר הזוהר. [וזהר חדש כו, ד. כה, ד].

ועיין בספרו פרי תואר (יו"ד סי' פה) שפסק, שאסור לאכול חגבים בזמנינו, והיו ת"ח שחלקו עליו, וכתב שם, והפרשתי על ידי בני עירי מהם [מהחגבים], ואחד מהם שלא שת לבו לדבר זה, הראוהו בחלום שהיה אוכל שקצים ורמשים, והעירוהו [משמים] דהיינו הארבה שאכל באותו יום. והיו סימנים נוספים מן השמים להוכיח את צדקתו בפסק זה, וכמ"ש שם: וגדול הנס האחרון שעשה ה', שתמיד היה רגיל היה לבוא הארבה אחת לב' או ג' שנים, והשחיתו את יבול הארץ, ומשעה שפירסמתי איסור לאוכלם וחכמי העיר

גמרא זוהר, הלכה פסוקה. וכן הוא בכל לימוד מד' חלקים, ויהי מיוסד הכל במספר במפקד שמות הקדש, ובתפילות שישד הרב ז"ל, לייחד ולקשר כל העולמות, ויתר כוונות פשוטות.

לימוד כל היום בטלית ותפילין - ובהקדמת הספר ראשון לציון מתארים תלמידיו, שהרב דומה למלאך ה' צבאות מעוטף בטליתו ותפילין בזרועו, ומתנהג בחסידות הכל לפי רוב העונה. ובהקדמה לספר קדשי דוד (שחיבר רבי דוד חסאן, שהיה תלמיד של האוה"ח) כותב בנו רבי שלמה חסאן, שהאוה"ח היה דומה לבר אלהין, אינו אלא שרף כמראה הבזק, פטיש החזק, עמוד הימיני, יושב בשבת תחכמוני, מוכתר בנימוסו, מעוטף בטליתו, פאר חבוש על ראשו, תפילין דרב חבי"ב מבוקר לערב. וכל ימיו של אותו צדיק הירבה גבולו בתלמידים, ממהדר"י מילי"ן על גבי מילי"ן, ראשונים ואחרונים, מרובה באוכלוסין. ויבואו איש איש ממקומו, קראו אחריו מלא לשנות בצמא את דבריו.

הרביץ תורה ברבים כל ימיו - ובהקדמת הספה"ק אור החיים כתוב, כי מלאכת שמים על שכמי שמת ימי חורפי ללמוד תורה לחפץ ללמוד, גם לחזר אחרי היכולים להבין. נוסף על מעמסת פיזור תורה בכל יום ב' דרשות ערב ובוקר לכל בני העיר, וכי יאריכו הימים, דרשות שלשה בכל יום.

ביקש מחילה מהפר"ח על שמינוג עליו - ומרן החיד"א ב"שם הגדולים" (ערך "פרי תואר") כותב: אני זכיתי בילדותי לילך עם הרב המופלא חסידא קדישא מהר"ח ן' עטר, וכל בני ישיבתו, לעשות זיאר"ה על מצבת הצדיקים שבעה"ק ירושלים ת"ו, וכבואנו למצבת הרב פרי חדש [שרבינו משיג הרבה על דבריו בספר 'פרי תואר'], ראינו להרב שנשאר יחידי על מצבתו, כמו רביע שעה, ורחושי מרחשן שפוטתה, והבנו שהיה שואל מחילה, ואומר כי לשם שמים נתכוון, וכיוצא.

כל חיבור ספריו הוא לשמח אלקים - ובהקדמה לספר פרי תואר כותב: "ואזרתי עור במתני לכבוד השכינה הנקראת הלכה, והן הנה קישוטיה. גם למגן הכנתי עצמי לדברי הקדמונים אשר חשבו אחרונים לשדוויי בהו נרגא, וקושטא קאי. וקראתי שם הספר פרי תאר על שם שקרא השם זית רענן פרי תאר, שהתורה נמשלה לשמן זית. וזכר לדבר הנהר הד' הוא פר"ת שמימיו פרים ורבים. הנה בשמים עדי שכל כונתי בחיבור זה אינה אלא לקשט השכינה..."

היטו אזנם ואסרום, מאותה שנה לא נראה עוד הארבה במערב למעלה מעשרים שנה. וכן כתב עוד בספרו אור החיים עה"ת (פרשת שמיני) שמיום שנשמעו דברי במערב ופרשו מהם רבים, לא נגע ה' עוד במכה זו, ולא נראו זה יותר מי"ב שנה, כי תורה ומעש"ט כתריס בפני הפורענות. ועיין בילקוט יוסף איסור והיתר סוף כרך ב' דיני חגבים מה שכתבנו עוד בזה.

ומרן החיד"א כתב בספרו שם הגדולים (חלק גדולים מע' ח' אות מב) שאור החיים הקד' היה עיר וקדיש מק"ק סאלי, ובא לעה"ק ירושלים בסוף שנת תק"ב. ואני הצעיר זכיתי והייתי בישיבתו הרמתה, ועיני ראו גדולת תורתו, עוקר הרי הרים, וקדושתו הפלא ופלא. ולפי דורנו היה לב הרב מבעית בתלמוד, והיה כמעין המתגבר. והן בעון הדור כמעט שכ"ב, ובתמוז תק"ג עלה לשמים בן מ"ז שנה. וחיבר חפץ ה'. ראשון לציון. אור החיים. פרי תאר. וחכמתו ניכרת מספריו, אך זה אחד מעשרה מחכמתו ורוחב לבו וחורפתו, הפלא ופלא, וחופף עליו כל היום סדר קדושה והבדלה מענייני העה"ז, ורבו עזוז נוראותיו.

למד הלכות עדות בכל עש"ק, ובספר צבי לצדיק (בהגהות אור זרוע לצדיק דף נ"ו ב'): שמעתי פה עיה"ק מחכמי זקיני הספרדים שהרה"ק בעל האוה"ח למד בכל ערב שבת קודש הלכות עדות. ואמר שידע שעפ"י התורה וההלכה הוא ראוי להיות עד כשר ונאמן לעדות שבת. [והיינו לומר ויכולו השמים וכו' שהוא עדות על מעשה שמים וארץ].

וכתב בספר קונטרס היחיאלי (בית השם אות יח): סופר לי על גאון עוזינו החיד"א ז"ל בהיותו בערי אשכנז, שאל אותו אחד האדמורי"ם, שיגיד לו על איזה מעשה ומנהג טוב שראה וזכר מקדושתו של הרב בנסתר ובנגלה, ואמר לו החיד"א שכך היה מנהגו הטוב, שבכל ליל שבת בלקיחתו הכוס בידו, היה ברוב קדושה ובהתלהבות גדולה עד מאד, ומהרהר בתשובה, ובפרט על אותם עוונות הפוסלים לעדות, ואח"כ מתחיל הקידוש.

לימוד כל הלילה במוצש"ק - ועיין למרן החיד"א בספר דבש לפי (מערכת ת) שכתב: ראיתי להרב המופלא חסידא קדישא חיים ן' עטר ז"ל שישד קריאה נאמנה בכל ליל מוצאי ש"ק, מתחילת הלילה עד אור הבוקר, וחלק הלילה לד' משמרות, ובכל משמרה לומד משנה,

הנר, כן נשא הקדירה ונתנה על האש, והכל אחד, ומזה למדתי לומר לו להניח הקדירה על האש, ובראותי כן חרה לי עד מאד, ואסרתי שלא לעשות זה אלא דוקא תלמידי חכמים בצנעא מההמון ובעת הצורך.

ובהקדמתו לספר חפץ ה' כותב, דע לך אחי, כי כל מה שלמדתי בחיי לא היה אלא מאהבת ה' ומחשק התורה, כי מהיותי בעולם אשר פקחתי עיני סבבוני כתרונני צרות צרורות, מכל אשר חשבתי לטובה לי נהפך דודי למשחית, יגונות תדיר ושאינו תדיר, אשר אם אמרתי אספרה כמה הרפתקי דעדו עלן קצת, ולערך המנוחה הייתי שוקד על הלימוד, ולבאר אשר הבינותי לכבוד קוני. ע"כ.

ועוד אזכיר כאן דברי אור החיים הק' (ריש פר' כי תבוא) שכתב: והתורה והמשפטים ביארו אותם חכמים בששים מסכתות כמנין טנ"א, שזולת זה הגם שיעשה כל מצוות שבעולם **יישרף הוא והם**. ע"כ. והוא ביטוי נורא כלפי אותם שאינן הולכים אחר דברי רבותינו בש"ס.

סז. אורח, ברכת האורח בבני ישיבה, הנה מה שאמר בגמ' (ברכות מו.) בעה"ב בוצע ואורח מברך, והיינו שהאורח אומר הזימון ומברך ברכת המזון בקול רם, כדי שיאמר ברכת האורח בהרחמן. ומבואר בכלבו (סימן כה) שיש מי שאומר שאם אמר בעה"ב איני חושש לברכת האורח, וטוב לי שיברך בעצמי ואודה להשם, הרשות בידו. ע"כ. ובפשטות היינו שבעל הבית מוותר על כך שהאורח יאמר את ברכת האורח בהרחמן, כי הדרך שהאומר זימון הוא זה שאומר בקול רם את ברכת האורח, ואם בעה"ב מוותר על כך שהאורח יזמן, ממילא הוא גם מוותר על כך שיאמר ברכת האורח בהרחמן. אך אכתי י"ל דבעה"ב רשאי לכבד אחר שיאמר הזימון, ומוותר על כך שהאורח יאמר ברכת האורח בהרחמן בקול רם, אבל אין זה פוטר את האורח מלומר את ברכת האורח בהרחמן, כדי לברך את בעל הבית.

ועוד, דהנה נודע שבזמנם היה האומר זימון מברך כל ברכת המזון, והמסובים שומעים ויוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה, ולכן הצריכו שהאורח יאמר הזימון כדי שיברך ברכת האורח. וכן מבואר בט"ז (ס"ס קפ"ג) דבדורות הראשונים היו שותקים ומכוונים למברך. ע"ש. אולם עכשיו שכל אחד מברך לעצמו ברכת המזון, ואין יוצאים ידי חובת ברכת המזון מהמזמן,

ובסיום ההקדמה: "וכפי פרושות מול אלהי מלכי הוד תפארתי, שיתרצה במנחתי מנחת תודה, וכל פסקי דינים שהעליתי יהיו קישוטי הכלה, ותתייחד השכינה באמצעות תורתנו זאת. ויעלה לרצון עבודתי, כי הוא זה תכלית מגמתי לשמח אלקים חיים ולרצותו..."

כתב את ספר אור החיים הק' ביום שישי - ובהקדמה לספיק אוה"ח: וביארתי שנים שלושה גרגרים בכל פרשה תורה לשמה. ולא יכולתי לתת חלק מהימים למלאכה זו בקביעות, אלא ד' או ה' שעות בכל שבוע, ויהי בבוקר יום ה' יום יצירתי, כח עת לחננה, בדיה דידן נצח, להבראת לעשות רצון מלך החיים, כי חפץ הוא לבריאתי.

לא הסתכל במפרשים כדי שלא יבוא לנגיבת דעת - ובהקדמת ספרו הק' אוה"ח כותב: וסייג עשיתי לבל אכשל במכשל גניבת דעת קטן וגדול, וסייג עשיתי שמשכתי ידי מפתחת ספרים וכו', לבל אכשל להתכסות בשמלותם, ובפתחי בספר תורת ה' לא הייתי מקדים להתחכם מהראשונים לדעת הערותיהם וישוביהם וכו'.

לא כתב הערות על הקדמונים כשאינו בו צורך לדינא - בספר פרי תואר (סי' א' סק"א ד"ה אלא דהרמב"ם) כותב האוה"ח על דברי ה"כסף משנה": להיות שאין רצוני וחפצי להרחיב בהוכחות הסתירות על הראשונים משום כבודם, לזה לא רציתי להעלות על ספר מה שיש להקשות עליו.

גם דברים המפורשים להיתר אין להתיר לפעמים לע"ה שיבואו ללמוד מזה דינים אחרים - ובספרו ראשון לציון על יו"ד (סי' רמב סעיף י) כותב: קיימא לן בהלכות שבת (סי' רע"ז סעי' ג' ברמ"א) דמותר לומר לגוי להביא לו הנר למקום הצריך לו, ואפילו הכי כל ימי הייתי מצטער כשהייתי רואה שעושים זה ההמון, על פי הוראת חכם, והייתי אוסר להם, ולא אשגחו בי כיון שהוא דין פשוט [דמותר]. ולא עברו ימים מועטים עד שראיתי בעיני שהגוי עצמו המשמש לישראל להביא לו הנר לאורה, היה מטיבה לו ומסיר הקניבה [הפתילה] השרופה באופן [שהיה] מכבה ומבעיר לצורך ישראל, וגערתי בו. ואמר הישראלי מאי שנא, מאן דעביד הא עביד הא, ואסרתי לו ולא אשגח. עוד זה מדבר וזה בא ואמר שישאל אמר לגוי להחזיר הקדירה על האור להצטמק ויפה לו התבשיל, וקרניו לו לייסרו ולהוכיחו מה זאת עשית. וענה ואמר, ומה בכך, כאשר נשא הגוי

ברכת האורח, על פי מה שכתב בש"ע הגר"ז (סי' רא ס"ד) שאין חיוב לאורח לברך את בעה"ב אלא אם כן בעה"ב מיסב עמו בסעודה. ע"ש. וזה אינו, כי אין כדברים האלה כלל בדברי הגר"ז, וכבר כתבנו את דברי הגר"ז במ"ש אם האורח אינו ראוי וכו', אבל לא הזכיר לא מיניה ולא מקצתיה ממה שהעתיק בשמו.

שלא להרבות לעיין בספרי מחברים צעירים - ומכאן שאין לסמוך על כל מחבר ספר בזמנינו כאשר הדפסת הספרים נעשית קלה, וכבר כתבנו בהקדמה לספר זה, מ"ש בשו"ת שארית יהודה (בנו של הבית שערים, סי' קטז ד"ה והנך) שהשיב לשואלו, והנך רואה שכל דבריו מופרכים, וכולו קמשונים, וזה גורם לך שאתה עוסק הרבה במחברים צעירים בזמנינו, ותמה אני עליך הלא ה' נתן לך חכמה להבין ולהשכיל, ומה לך אצליהם, כלך אצל גפ"ת וש"ע, אז תשכיל בתורת ה' ותהיה לאילנא רברבא, ואל יקשה בעיניך שהרהבתי בנפשי להוכיח ע"ז וכו'. ע"ש.

שאין ההסכמות מעידים שכותב ההסכמה מסכים לכל הדברים, והנה אף שיש ממחברי זמנינו שספריהם מעוטרים בהסכמות מחכמי הדור, הנה אין לנו להתפעל מכל הסכמה, כי אם אין המחבר מוכר כגברא רבה ובקי בהוראה, אין להסתמך על כל הסכמה הבאה לעודד, שאין כוונת החכם המסכים לסמוך ידו על כל מה שכותב המחבר ובכל ההלכות שחידש, כי בזמנינו ההסכמות באות לעודד את המחבר ולא לגופם של דברים, ובדרך כלל אין החכם המסכים עובר על כל הספר ליתן דעתו על ההלכות המובאות בספר אם הם אליבא דהלכתא או לא. ובעבר היו ההסכמות באות בעיקר על ענין השגת גבול שלא להדפיס ספר שלא ברשות המוציאים לאור. כי על פי ההלכה מחבר ספר שכתב תשובות בהלכה או בעניני אגדה וכל כיוצא בזה יש לו זכויות בספר, ורשאי למכור את הספר על דעת שלא ידפיסו ממנו בלי רשותו, דהוי תנאי שבממון דתנאו קיים. ראה בענף עץ אבות (עמ' שו), ועיין עוד בשו"ת חתם סופר (חלק חושן משפט סימן מא וסימן עט, ובחלק ו' סימן נז) שהחזיק מאד בנתינת ההסכמות כדי לחזק ידי מדפיסי ספרי קודש, שיהיה ברצונם להדפיס, ויהיה שכיח ספרי לימוד והפוסקים בפני התלמידים. ע"ש. והיינו כשמדפיסים ספרי הקדמונים.

ובשו"ת מהרש"ם חלק א' (סימן קט) כתב, הנה נשלח אלי ספר נפש אדם שחיבר המו"ץ דק' זגארש נ"י

מחוייב כל אורח לברך ברכה זו, אף שלא כיבדו בעל הבית באמירת הזימון, וכמ"ש כן בערוך השלחן (אורח חיים סימן רא) דבעה"ב בוצע ואורח מברך, כדי שיברך לבעה"ב, אפי' אם הבעה"ב גדול ממנו, וזהו לטובתו של בעה"ב, כדי שיברכנו, ואין זה חובה על הבעה"ב, אלא עצה טובה ודרך ארץ. ואם הבעה"ב מוותר על ברכתו ולברך ברהמ"ז בעצמו, הרשות בידו. וכן יכול לכבד למי שירצה אפילו אינו גדול שבאורחים. ופשוט הוא דעכשיו שכל אחד מברך ברהמ"ז, מחוייב כל אורח לברך ברכה זו אף שלא כיבדו בעה"ב בברכת הזימון [ואולי עתה לא אמרינן כלל דאורח מברך, דזיל בחר טעמא. ודו"ק]. ע"כ. גם בש"ע הגר"ז (סי' רא ס"ד) כתב, שאם האורח אינו הגון, או אפילו הגון בעיניו, אך רוצה לוותר על ברכתו ולברך בעצמו, הרשות בידו. ועיין בשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' נז).

ולפ"ז כיום שכל אחד מברך ברהמ"ז לעצמו, גם בני ישיבות צריכים לומר ברכת האורח, עבור ראש הישיבה הדואג לכל מחסורם. ואף שאין האוכל מכספו הפרטי, אלא מכספי התורמים, מ"מ התורמים תרמו על דעת ראש הישיבה וסמכו על שיקול דעתו לבחור את התלמידים הנראים בעיניו, ולעשות בכסף לצרכי הישיבה כהבנתו, ממילא הבחורים צריכים לומר ברכת האורח. ועיין בספר אור לציון ח"ב (עמוד שה) שכתב, דבחורים ואברכים שאוכלים בישיבה, צריכים לומר בברכת המזון ברכת האורח, ויאמרו הרחמן הוא יברך את השלחן וכו', וכן הרחמן הוא יברך את בעלי הסעודה וכו', ויכוונו [גם] לנדיבים שתרמו סעודה זו. והיינו משום דחשובים כאורחים. וע"ש שכתב שלא יאמרו הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה, כיון שאין מנהלי המקום נחשבים כבעל הבית, אלא כגבאי צדקה, אלא יאמרו את בעלי הסעודה. ועיין בשלחן ערוך סי' רא, ובמגן אברהם (סק"ד) בגודל החיוב לומר ברכת האורח.

ואמנם אנן סהדי שראשי הישיבה אינן מקפידים על זה כל כך, אחר שהדבר גורם לטורח צבור של בני הישיבה, והוא דבר יום ביומו, והוי כמחילה, ולכן הסומך על זה ואינו אומר ברכת האורח יש לו על מה לסמוך. וכן דעת מרן אאמור"ר שליט"א שמעיקר הדין אין בני ישיבות צריכים לומר ברכת האורח. ומכל מקום האומרים ברכת האורח תבא עליהם ברכה, בפרט שהדבר מרגיל אותם למדת הכרת הטוב.

ומכאן יש להעיר על מה שהראני אחד התלמידים לאברך אחד שכתב, דליכא חיוב לבני הישיבות לומר

על הח"א, וגם אני הסכמתי עליו בראותי אפס קצהו. וראיתי בכלל ז' (סק"ז) שהשיג על דברי שבדעת תורה (סי' כ"ד סק"ו) בלשון מדברת גדולות, וכאשר עיינתי ראיתי כי כל רוח דעת אין בקרבו, וקורא אני עליו גם בלא דע"ת נפש לא טוב וכו'. וע"ש שהשיב לו על כל טענותיו.

והיוצא מזה דמה שכתב לו הסכמה אינו מוכיח שמסכים על הנאמר בספר, כי רק אפס קצהו ראה, ואדרבה אילו היה רואה כל מה שהשיג על דבריו בלא טעם, לא היה כותב לו הסכמה.

ובספר קריינא דאגרתא חלק א' (עמוד שטו) כתב, כי בהיות ובזמנינו איש הישר בעיניו יעשה ונמצאים חיבורים מאנשים שאמרו חז"ל כי רבים חללים הפילה וכו', בודאי שאסור לסמוך על חיבורים אלה, ואפילו חיבור שיש עליו הסכמות מחכמי תורה, אין זאת אומרת על הגינות הוראות החיבור כידוע. ועוד כתב שם: הן מפאת מדת רחמנות אני עני נוהג לתת תעודה את מכתב גם לאנשים שאינני מכיר אותם ואת שיחם, כשמציג בפני מכתב המלצה מרבנים ידועים, ועל ידי זה נכשלתי לתת מכתב על איזה חיבור וכו', וכעת הודיעו לי שנמצאו בתוכו דברים מוזרים וכו'. ולזאת הנני מודיע כי הסכמתי בטלה ומבוטלת וכו'. ע"כ.

ודרכו של מרן אאמו"ר ליתן הסכמות לספרים, אחר שמעייין בהם קימעא, זעיר פה וזעיר שם, ואף שפעמים אין דעתו מסכימה להלכה ולמעשה מכמה דברים שכתב המחבר, ברצותו לעודדו להמשיך בהתמדה ובעסק התורה, כותב הסכמה לשם עידוד. [אלא אם כן הדברים נתבארו בפירוש בדברי ההסכמה שעבר על כל הספר סעיף אחר סעיף, ומסכים עמו לכל ההלכות שכתב]. ואמר פעם, שלו יהיה שרק המחבר יושב וכותב ולומד את הדברים, יהיה זה שכרו לעודדו להמשיך בלימודו. תדע, דמצינו הסכמתו גם לספרים של מחברים שכתבו נגד דבריו במה שכתב בספריו, כמו הסכמתו לספריו של הגר"ש משאש זצ"ל, שדבר ידוע שבכמה דברים כתב לחלוק על דברי מרן אאמו"ר, כמו לענין כיסוי ראש לאנשים (שמש ומגן ח"א סימן טז, וח"ב סימן נה), ולענין קריאת הפזמונים באמצע פסוקי דזמרה (שמש ומגן ח"א סימן מא), ולענין עניית ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם ידי חובה (שמש ומגן ח"ב סימן לד), ולענין עמידה בעשרת הדברות בקריאת התורה (שמש ומגן ח"א סימן נז, וח"ב סימן נה אות ז), ולענין הדלקת נרות שבת לבנות רווקות (שמש ומגן ח"ב סימן לח), וכן לענין השוכח הזכרת יעלה ויבא בברכת המזון ביום טוב (שמש ומגן ח"א סימן יג,

וח"ב סימן יט, כח), וכן לענין הוספת מים חמין לתבשיל שמצטמק (שמש ומגן ח"א סימן ח), וכן לענין בישול אחר בישול בתבשיל שרובו יבש (שמש ומגן ח"א סימן כו), וכן לענין עשיית צנימים בשבת, ועשיית קפה (שמש ומגן ח"א סימן כו, וח"ב סימן ח), וכן לענין חימום תבשיל על גבי פלאטה אי חשיב כקדרה ריקנית (שמש ומגן ח"א סימן נג, וח"ב סי' יב נג), וכן לענין זמן צאת השבת אם צריך לחוש לזמן רבינו תם (שמש ומגן ח"א סימן ה' וח"ב סימן יח), וכן לענין מרקחת שנתבשלה בכלי חמץ (שמש ומגן ח"א סימן טו, וח"ב סימן טו), וכן לענין נשים המברכות על מצות עשה שהזמן גרמא (שמש ומגן ח"ב סימן נה, ועב), וכן לענין הנחת תפילין בתשעה באב שחרית (שמש ומגן ח"ב סימן ו), וכן לענין קריאת המגילה בשכונת רמות (שמש ומגן ח"א סימן נא, וח"ב סימן טז), וכן לענין חיוב התימנים לעשות חליטה (שמש ומגן ח"ב י"ד סימן יט), וכן לענין נ"ט בר נ"ט לכתחלה (שמש ומגן ח"א חלק יורה דעה סימן ח' וח"ב חלק יורה דעה סימן מב), וכן לענין כלים שנתבשל בהם בשר בלא מליחה (שמש ומגן ח"א חלק יורה דעה סימן יד), וכן לענין ברכה בפדיון הבן לאשה שהפילה בשבועות הראשונים להריונה (שמש ומגן ח"א י"ד סי' ה), וכן לענין ספק דאורייתא לחומרא אם הוא מה"ת (שמש ומגן ח"ב סימן כו), ועוד.

ועם כל זה מרן אאמו"ר כתב לו מכתב בדברי שבח והלל, ובידידות, שנדפס בריש ספרו הנז'. ועל כן הדבר ברור שאין ההסכמה באה להורות שמסכים עם המחבר בכל ההלכות שחידש.

וכן הוא נוהג בעוד ספרים שיצאו לאור בשנים האחרונות, שאינו מקפיד אם כתבו לחלוק עליו כדרכה של תורה, כאשר כותבים בשום שכל ובסברא ישרה, או בראיה מוכרחת. אף שנשאר בדעתו לענין הלכה. וברור שכונתו בדברי ההסכמה היא רק לעודד ולחזק את לומדי התורה להמשיך בהתמדתם, והבוחר יבחר אם לקרב או לרחק, כדרכה של תורה. וראה בהסכמתו לשו"ת תפלה למשה, ומנוח"א, דאף שהמחבר הירבה לחלוק על דבריו, עם כל זה מרן כתב לו דברי הסכמה, כדי לעודדו. וגם כאשר יצאו נגדו גדולי הרבנים בבני ברק, בענין הריגת כינים בשבת, דיבר עמו ועודדו וחיזקו להמשיך בלימודו, וזאת למרות שידע שמרבה הוא לחלוק על דבריו, ואף בכמה וכמה מקומות בספריו התבטא בחריפות נגד סברותיו, וראה למשל בחזון עובדיה על הלכות פסח שכתב, וכעת בא לידי ספר ברכת ה' ח"ד (עמוד שז) שכתב לדחות דבריו וכו', הנה מדברי כמה אחרונים נראה אדרבה דס"ל כדברי בעל

מרביתם שיכשלו באיסור חמור, שהרי כאן אין אנו מתירים לו לאכול בלא ברכה, ובודאי שאם ישאל אותנו נאמר לו שחייבים לברך קודם האכילה, רק שאין אנו חוששים לאיסור מסייע כדי שלא לסייע בידו לאיסור גדול יותר. ודו"ק.

גם בספר הליכות בת ישראל (פרק יד סעיף יא) כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דבת שהוריה אינם שומרים תורה ומצוות, וניסתה בדרכי נועם לשדלם לברך על מאכל או משקה שמגישה להם, ולא עלה הדבר בידה, רשאית להגיש להם כל שצריכים, שעל ידי התנהגותה עמהם בנימוס המקובל, אולי תקרב דעתם, ובמשך הזמן יבואו לקיים מצוות כמוה. ע"כ.

ועיין להחזון איש (סי' יב סק"ט) שכתב בזה"ל: והא דהקילו חכמים בספק אף על גב דספק מכשול בודאי אסור ליתן לפני עור, והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום שאם באנו להחמיר בספיקות, נמי נעשה מכשול, שנמנע החסד ודרכי החיים והשלום מעצמינו ומהם. והם רק עמי הארץ, וחייבים אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם. וכ"ש שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם. ועוברים על לאו דלא תשנא, ועוד כמה לאוין, שאין איסורם קל מאיסור שאנו באים להציל אותם ממנו וכו'. ע"ש.

ובספר קריינא דאגרתא (עמוד קנח) נשאל אם מותר לכבד חילוני בדברי מאכל ומשקה, וכתב: כבר ידוע לרבים שאני עני איני מורה הוראות, ובאמת אינני בקי בטור ובשלחן ערוך כראוי למורה הוראות. ועובדא ידענא באחד שהיה במצב כזה שהיה מוכרח מפני דרכי שלום להזמין לשמחתו קרובי משפחה החשודים שאינם מברכים, והביא לפניהם הכיבוד, ועמד והכריז שהוא מברך שהכל להוציא את כל הקרואים, ובירך בקול רם, ואף על פי שלכאורה הלא החשוד הזה אינו מכוין לצאת, מכל מקום יש לשער שזה הפלוני חושב בלבו ממילא הוא מברך בעדי, יהא כן, וזהו כעין כוונה לצאת, ואולי על דעת זו יש לסמוך ולתת להם מאכלים. ע"כ.

ושמענו שכך היה נוהג הגה"צ רבי יהודה צדקה זצ"ל, שפעם אחת הזדמן לביתו טכנאי חילוני, וכיבדו במשקה קר בימות הקיץ, ואמר לו אני מברך גם בשבילך. ובאמת אף על גב דקיימא לך דמצוות צריכות כוונה, כמבואר בשלחן ערוך (אורח חיים סימן ס' סעיף ו'). וממילא כל דין שומע כעונה זהו דוקא כשהשומע מכוין לצאת, ולא די בזה שהמשמע יכוין להוציא, וכמבואר כן בכמה דוכתי בשלחן ערוך, ואם כן מה יועיל אם הוא

האשכול, ומ"ש בברכת ה' לדחוק בכוונת הרב פרי האדמה, המעיין ישר יחזו פנימו שכוונתו כמו שכתבנו. וכו', ולפ"ז אני תמה על מחבר הספר ברכת ה', שאיך מלאו לבו לחלוק ולדחות בגילא דחיתתא דברי רבינו בעל האשכול ולפסוק לברך בקום ועשה נגד סברתו. וכן לא יעשה וכו'. ע"כ. ונמצא ברור דמה שכתב לו הסכמה, אין פירוש הדבר שמסכים לכל הלכותיו וחידושו. [נבמה מקומות כתבנו להשיב על מה שחלק ע"ד מרן אאמו"ר בס"ד, ונדפסו הדברים בילקוט יוסף ובעין יצחק].

סח. אורח, המארח מי שאינו שומר תורה ומצוות, אם

מותר להגיש לפניו דברי מאכל כשאינו מברך עליהם, הנה בנותן למומר יש לדון ע"פ מ"ש הש"ך, דליכא בו איסור לפני עור, וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמ' צא).

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל בחוברת מצות השלום, וכן בספרו מנחת שלמה חלק א' (עמוד קפט) כתב, בהא דצריך כל אדם לשום דרכיו ולכוין מעשיו לשם שמים, חושבני, במי שבא אליו אורח חשוב, אשר איננו שומר תורה ומצוות, אבל עדיין יש לו אהבה לבני תורה, וגם תומך במוסדות תורה, ואם בעל הבית לא יתנהג עמו בנימוס המקובל לכבד אותו במידי דמיכל ומשתי, בגלל זה שמצד הדין אסור ליתן לאכול אלא למי שיודע שנוטל ידיו ומברך [כמבואר בשלחן ערוך אורח חיים סימן קסט סעיף ב'], וכמו כן אם אפילו בצורה מכובדת יבקש ממנו ליטול ידים ולברך יראה הדבר כפגיעה ועלבון בכבודו, וזה גם ירגיז אותו מאד, ויתכן שבגלל הדבר הזה יתרחק ח"ו מתורה ומצוות, וגם יבא לידי כעס ושנאה על כל ההולכים בדרך התורה, דכה"ג חושבני שנכון באמת לכבד אותו באכילה ושתייה, ולא לחשוש כלל לאיסור של לפני עור. דאף שאין אומרים לאדם לעשות איסורא זוטא כדי להציל אחרים מאיסורא רבה, ואסרו להפריש תרומות ומעשרות בשבת כדי להציל בכך אחרים מאיסור חמור של טבל, מ"מ בנידון זה הואיל וכל האיסור של הנותן לו לאכול הוא רק עבירה של נתינת מכשול, וכיון שאם יש חשש שעל ידי מניעת כיבודו באכילה ושתייה יבזז לבני תורה ותיגרם שנאה על ידי כך לשומרי תורה, נמצא שמכשילו באיסור גדול יותר ואין כאן נתינת מכשול, אלא אדרבה הסרת מכשול שלא יבא לעון חמור יותר, ולכן יש להקל בזה.

ולא דמי למה שכתב בספר העקדה (פרשת וירא שער כ) שאין להתיר אפילו איסור קל שבקלים כדי למנוע

דלכאורה יש כאן איסור מסייע בידי עוברי עבירה, שמכשילים לאכול בלא נטילת ידים ובלא ברכה תחלה וסוף, הנה נאמרו בזה כמה צירופים, דהא אינו נותן לו האיסור בידים, והאיסור נעשה על ידיהם בלא שמוסר להם האיסור ממש, ועוד דחזי לצרף סברת הש"ך דבישראל מומר דבלא"ה עובר עבירות, ליכא איסור מסייע. ועוד, דאחר שבעלי השמחה משלמים מראש דמי קדימה, מזכים בכך מראש לכל האורחים את חלקם במה שאוכלים ושותים, ובפרט אם נתנו מתנה לאורה. ונפקא מינה בזה לקידושי אשה, ועיין בשלחן ערוך (אבן העזר סימן כח סעיף י), הנכנס לבית חברו ולקח לו כלי או אוכל וכיוצא בהם וקידש בו אשה, ובא בעל הבית, אף על פי שאמר לו: למה לא נתת לה דבר זה שהוא טוב ממה שנתת לה, אינה מקודשת, שלא אמר לו דבר זה אלא כדי שלא להתבייש עמו, והואיל וקידש בממון חברו שלא מדעת חברו הרי זה גזל ואינה מקודשת. ואם קדשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו, כגון תמרה או אגוז, הרי זו מקודשת מספק. הגה, אורח שיושב אצל בעה"ב, ונוטל חלקו וקידש בו, הוי מקודשת (הגהות אלפסי). ובבאר היטב (שם ס"ק לב) כתב, דכיון שבעל השמחה זימנם אצלו, אינו מקפיד במה שנותנים אלו לאלו. ולכן אם קידש אשה אינו מקפיד. וע"ש עוד. ורעק"א (ס"ק יא) בשם התשב"ץ.

וראוי להמנע מלשלוח הזמנה למחלל שבת שיבוא אליו לשמחה שעושה בשבת, כשיש חשש שיסע בשבת, שיש בדבר חילול ה'. [או שיכתוב לו שאסור לבוא ברכב בשבת, ויכול לבא ברגל, או להתארח במקום קרוב]. וכן יש לזהר שלא להזמין לשבת כאורח מי שמגיע אליו ברכב בשבת. ויש מי שאומר שאם ברצונו לקרבו לתורה ולמצוות, יעלים עין מכך שמגיע ברכב, והעיקר שלא יחנה ליד הבית ממש. ויש מי שאוסר גם באופן כזה. ועדיף יותר שיאמר לו שיתארח במקום כל השבת, ויגיע מערב שבת, ולא יחלל את השבת ח"ו.

ועיין בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים ח"א סימן צט), שדן על המזמין אנשים שיבואו להתפלל בשבת לביהכ"נ, כשיודע שיחללו השבת בנסיעה ברכב. דכיון שאי אפשר שיבואו בלא חילול שבת ודאי אסור, והוא עוד גרוע מאיסור לפנ"ע, שהרי הוא עוד באיסור מסית. ואף שאיסור מסית כדי לחייבו סקילה הוא רק מסית לעבוד עכו"ם, מ"מ לענין האיסור ועונש כלפי שמיא בכל החומר שאין טוענין למסית יש בכל האיסורים, כמפורש בסנהדרין (כט) דיליף ר"ש בר נחמן א"ר יונתן,

יברך בשביל האורח, כשהאורח אינו מכוין לצאת. מכל מקום הא למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה מהני לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה גם כשהשומע לא כיוון לצאת, וכמו שכתב מרן בבית יוסף (אורח חיים סימן ריט) וז"ל: והא דאמרין שיצא בשמיעתו אם כיון לצאת, אתיא כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ולפי דעתו הכי נמי בעינן שהמברך יכוין להוציאו, כדאמרין בסוף פרק ראווה בית דין (כח:), דאילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה לא בעינן שיכוין לצאת, כדאיתא התם. ע"כ. ולפי זה מהני העצה הנ"ל שיצא ידי חובת הברכה לכל הפחות למ"ד מצוות אין צריכות כוונה.

בירך בחופה שהכל במקום הגפן - ומילתא אגב אורחא, שמענו מהרה"ג ר' שמחה הכהן קוק שליט"א, על הגאון האדר"ת זצ"ל, שסידר פעם קידושין בעיה"ק ירושלים, וטעה ובירך על היין שהכל נהיה בדברו, וחזר ובירך מיד שוב ברוך אתה ה' וכו' בורא פרי הגפן, וברכת האירוסין. לאחר מכן שאלוהו למה חזר ובירך הגפן, הרי על הכל אם אמר שהכל יצא, וכיון שלא נזכר תוך כדי דיבור לא היה צריך לחזור ולברך הגפן. והשיב, שהרי מעיקר הדין על החתן לברך ברכת האירוסין, אלא שמסדר הקידושין שלוחו לברך במקומו, והחתן יוצא י"ח מדין שומע כעונה, [וראה בילקו"י שובע שמחות ח"א עמוד צד] וממילא יכול החתן לומר לרב מסדר הקידושין, לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, וכיון שכל הברכה היא בשביל החתן, לכן אפשר שפיר לחזור ולברך ברכת הגפן.

וצ"ע בזה דהניחא אי נימא כהפרי מגדים שדין שומע כעונה הוא מדין שליחות, אבל אי נימא דשומע כעונה אינו מדין שליחות, אלא הוא דין מיוחד של התחברות המשמיע והשומע כאחד, וכמו שהגדיר זאת החזון איש, [וראה בזה בילקוט יוסף הלכות ברכות עמוד תצז, ובחלק המועדים דיני ספירת העומר, ובחלק ב' עמודים פה, קטז, קצז]. לא שייך לומר לתקוני שדרתיך וכו', דהא אין זה שליחות. והנראה להלכה שלא היה צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, שעל הכל אם אמר שהכל יצא.

ועיין עוד בכיוצא בזה בשו"ת משיב הלכה חלק א' (סימן ב), ובשו"ת הלל אומר (סימן קיג), ובשו"ת כפי אהרן עפשטיין (סימן ג), ובשו"ת שבט הלוי חלק ד' (סימן יז), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן סז). ובשו"ת יחיה דעת חלק ג' (עמוד קטו, סימן לח, ועמוד רי, סימן סז), ובשו"ת יביע אומר חלק ב' (עמוד מט. חלק או"ח סימן טו).

בענין מה שמזמינים קרובי משפחה חילוניים לשמחות,

מסייע בידי עוברי עבירה, כיון שעושה כן על מנת להחזירו למוטב, והוא כעין מה שאמרו, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ועוד, דמסתמא בביתו יעבור על איסורים רבים יותר, וכשיתארח אצל שומרי שבת ימנע מהרבה איסורים, וגם יתכן שיתעורר לחזור בתשובה. ואמנם בספר ועלהו לא יבול חלק ב' (עמוד ר"ט) כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאין להקל להזמין אורח כשידוע שיגיע ברכב בשבת. ע"ש. [והו"ד בספר ואין למו מכשול]. ושמא לא קאי באופן שמחזירו למוטב. וצ"ע.

ס"ט. אורח, אורח המתארח בבית בעל הבית כיצד

ינהג לגבי נרות שבת, הנה אם מייחדים לו חדר לשינה, אף שאוכל ושותה עם בעל הבית, צריך להדליק נר שבת בברכה בחדר השינה שיחדו לו. וכן מי שמתארח בבית מלון צריך להדליק נר שבת בחדרו. אך אם בעלי בית המלון חוששים מדליקה, ואינם מאפשרים להדליק נר בחדר השינה, ידליק בברכה בחדר האוכל. ואם כבר קדמו אחרים והדליקו נרות שבת בחדר האוכל, אין לו לברך שם עוד, אלא יוכל לברך על הדלקת החשמל בחדר השינה. ומה שנוהגים בבתי מלון להעמיד שלחן מיוחד בפרוודור, וכל הנשים שמתארחות שם מדליקות נרות בברכה על השלחן הזה, ובשאר החדרים אין אלא אור החשמל בלבד, הברכה על הנרות הללו היא ברכה לבטלה. ובפרט שעיקר כבוד ועונג השבת צריך להיות במקום הסעודה של שבת. ולכן אם אי אפשר לכל אחת להדליק נרות שבת בחדרה מחשש דליקה, ידליקו את אור החשמל לכבוד השבת, "ובברכה".

ועיין בש"ע (סימן רסג סעיף ח) שכתב, "שנים או שלשה בעלי בתים האוכלים במקום אחד, יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר. ונכון ליזהר בספק ברכות, ולא יברך אלא אחד". ע"כ. נמצא שבחדר האוכל אין לאורח להדליק, כיון שבלאו הכי עקרת הבית מדליקה שם. אבל בחדר השינה שמייחדים לאורח, צריך להדליק שם ולברך, על פי דברי המהר"ם בספר תשב"ץ קטן (ס"ו ו) גבי בחורים ההולכים ללמוד שלא אצל נשותיהם, שצריכים להדליק בערב שבת נר ולברך עליו, שלא ישל בעץ וכדומה. ע"ש. אמנם אם נמצא אצל אשתו, ההדלקה שמדליקה בבית בחדר האוכל, פוטרת מידי חובת הברכה את יתר חדרי הדירה, ובאורח שמייחדים לו חדר חשיב כאילו בעל הבית השכיר לו החדר, ומש"ה מדליק ומברך שם.

מנין שאין טוענין למסית, מנחש הקדמוני, אף שלא היה חטא ע"ז אלא האיסור אכילה מעץ הדעת. חזינן שאיסור מסית יש לכל עבירה, אך שאין עונשין בדיני אדם רק על מסית לע"ז, אבל בדיני שמים יענש, ולא ילמדו עליו סנגוריא. ואיסור לפני עור יש אף באינם רחוקים כ"כ, כשידוע שיתעצלו לילך ברגל ויסעו ברכב. אבל איסור מסית ליכא באינם רחוקים. ואם אינה בלשון הזמנה אלא סתם הודעה שעושים מנין, ונותנים פרסים להבאים להתפלל, שהכוונה בעצם הוא רק לקרובים, אבל ידוע שיבואו גם רחוקים ברכב, מסתבר שאין בזה דין מסית, ובדין לפני"ע יש להסתפק. וצריכים לפרש שלא יתנו פרסים אלא לאלו שיבואו ברגליהם בהיתר. ע"ש. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי חלק ח' (עמוד קמו ועמוד רכז), דפעמים שיש בדבר איסור לפני עור דאורייתא, ופעמים שיש בדבר איסור דרבנן. ועל כל פנים סרך חילול ה' ומסייע בידי עוברי עבירה בודאי איכא, לכן אין ברירה אלא למנוע מלשלוח הזמנה לבוא אליו לשמחה שעושה בשבת, או לכל הפחות לכתוב לו שאסור לבוא בשבת רק ברגל. ע"ש. וראה עוד בכיו"ב בילקוט יוסף שבת ד' לגבי מילה הנערכת בשבת ויש חשש שיבואו הקרובים ברכב בשבת. ושם כתבנו לחלק בין אם החילול שבת נעשה בידי אבי הבן, או על ידי שאר הקרובים, וגם הכל תלוי בהנהגת חכם הקהלה אם בידו לגדור גדר.

וכיוצא בזה כתב גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סימן א). ושם העלה, דמעיקרא דדינא יש למול המילה בזמנה בשבת, מכיון שזה חיוב המוטל בכלל לא רק על האב בלבד, כי אם על הבי"ד, ועל כל בית ישראל אשר בכללם המוהל. וכשם שלא יצויר לומר למשל שלא יפתחו את בית הכנסת בשבת להתפלל בו, מפני שעיי"כ ישמעו מחללי שבת שישנו כאן בית כנסת ותפלה בצבור ויסעו במכונית לביכ"נ לעת מצוא שלהם, כך אין לומר שהמוהל יבטל החיוב שמוטל עליו למול הבן הנוול ביום השמיני אפי' בשבת, ושוטים המקלקלים ומחללים את השבת יתנו את הדין. ומובן שעם זאת יש להתריע כשרואים את חילולי השבת לדרוש במפגיע להפסיק החילול, ולחכות עם המילה עד שיחדלו. אלא שאם לפי הנראה ישנה איזה תקוה לגדירת פירצת חילול שבת להבא, בזה שימנעו בשבת למול מילות כאלה, ישמעו ויראו ולא יזידון עוד, ואז אפשר שפיר להמנע מלמול.

ואם ברצונו לקרב רחוקים, יש המקילין בכל זה, וכמ"ש בשו"ת תשובות ונהגות חלק א' (סימן שנה), ובספר בין ישראל לעמים (עמ' קע), שאין לחוש בזה לאיסור

שהדבר ידוע שצורת האותיות בספרי תורה אינן שוות בכל המדינות, ומ"מ אין פיסול בשינוי הזה, שלא הקפידו אלא שלא יעשה ההי"ן חתי"ן ובתי"ן כפי"ן, וכדו'. ע"ש. וכ"כ המאירי בקרית ספר (מאמר ב), ובשבת (קג:). ע"ש. והב"י (יר"ד ס"ס רעה) הביא שכ"פ הרשב"א.

ומה שכתב הרמב"ן (שבת קג:) שכל הטועה בצורת האותיות הספר תורה פסול, היינו בשינוי הצורה הנזכר בגמרא, כגון שעשה אות ה' כמו אות ח'. וכדומה. וכ"כ בשו"ת עין יצחק (חיר"ד סי' כה אות טו), ובשו"ת מהרש"ם חלק ז' (סימן קיב). ע"ש.

גם המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' קיג), כתב, שבכל תפוצות ישראל סומכים על הגאונים, ועל הרי"ף והרמב"ם, הרשב"א, הרא"ש, הריטב"א, והריב"ש, שלא אמרו בצורת האותיות אלא שלא תדמה אות אחת לחברתה, אבל לא לצורת האות וכדו'. ע"ש. וכן כתב מהר"ם גלאנטי (סימן קכד). ע"ש.

גם בשו"ת חכם צבי (סימן צט) כתב, שהאומר שאין לאשכנזי לעלות לספר תורה ספרדי, לא ידע ולא כלום בהוראה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת נודע ביהודה תנינא (חיר"ד סי' קצא), ובשו"ת צמח צדק (חיר"ד סי' רח). ע"ש.

והגאון רבי שלמה קלוגר בספרו קנאת סופרים (סימן קכא) כתב בזה"ל: שמעתי ותרגז בטני לקול צללי שפתי, שיהיה נמצא איש אשר אין יראת ה' על פניו, ולא מורך בלבבו, ומי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן, להוציא גבנוני כרוזא על ספרי תורתנו הקדושה, לומר כיון שהם כתובים בכתב ועליו (ספרדי) המה פסולים, ובאמת שאיני רואה שום פסול בכתב וועליו להיות צורת האותיות נגד צורת האותיות המבוארים בש"ס, ופ"ק גדולי עולם ישבו בה לפנים, וכמה ספרי תורה יש בכתב וועליו וקורין בהם, והמה מן היקרים שבספרי תורה, ובקלוז דפה, יש ספר תורה כתוב בכתב וועליו מן בעל מחבר ספר גור אריה וספר יעלת חן, ובפני קראו בו אלפי אלפים פעמים, האם כל חכמי ישראל לא ידעו פיסולם עד שזה בא ולימד אותם, ואם היו לו איזה קושיות על כתב וועליו, היה לו לכתוב קושיותיו לחכמי הדור והם יתרוצו לו, אבל לא לקרות פסול על הספרי תורה הללו, ולכן חס מלהזכיר שם פסול עליהם, והמה כשרים ושופרי דשופרי, והמוציא כסילות הזה ימתח על העמוד אם לא ישוב בתשובה לפני רבים, להודות כי מוציא דיבה הוא כסיל. אם כה יעשה ירחמו עליו, ואם לא יעשה כן

וראה בילקוט יוסף שבת כרך א' מה שהארכנו בדין חתן אצל חמיו, או בן נשוי אצל אביו, שאם מייחדים להם חדר בפני עצמו, מדליקים באותו חדר, ולא תדליק הכלה בחדר אחד עם חמותה.

ומכשלה מצויה בבתי מלון, לאותם שאינם בקיאים בהלכה ורואים מגש של נרות בכניסה לבית המלון, ובזמן ההדלקה הכל מדליקין נרות שבת על מגש זה, ומברכים, ולדעת מרן הש"ע רק הראשונה שמדליקה היא מברכת על ההדלקה, וכל הבאות אחריה אין להן לברך, דסב"ל. וצריך להזהיר על כך את נשות הספרדים, אחר שקיבלנו הוראות מרן. נוכח הזהיר על זה בספר שלחן המלך. [ועוד בענין מי שנמצא בבית מלון כיצד ינהג בהדלקת הנר, ראה בילקו"י שבת כרך א', ובשו"ת חמדת צבי (סי' יט). ובשו"ת באר משה סימן יד].

והמתארחים אצל קרוביהם לסעודת ליל שבת, ויוצאים מבעוד יום וחוזרים לביתם לאחר הסעודה, לישן שם, אם הם יוצאים מביתם אחר שהגיע זמן פלג המנחה, ידליקו הנרות בביתם בברכה, וילכו לבית קרוביהם. וצריך ליתן שמן כשיעור שידלק עד שיחזור לביתם לישון, או נרות גדולים שידלקו עד שיחזור לביתם. ואם יוצאים קודם פלג המנחה, אין להם לברך על ההדלקה. ועיי' בש"ע סימן רסג סעיף ד', דאפשר להדליק ולקבל שבת מפלג המנחה, ואף שיש להדליק במקום שאוכלים, מכל מקום כיון שהם אוכלים במקום אחר, ידליקו בביתם מפלג המנחה, כיון שחוזרים לישן בביתם. וע"ע בשו"ת רבבות אפרים (סי' קפג). ע"ש.

ומי שחוזר לביתו לבדו, ואשתו נשארת ללון בבית הוריה, כיצד ינהג בהדלקה, ראה בשו"ת אז נדברו ח"ה (סימן ג). ע"ש.

ע. אותיות, אות צ' שבספר תורה ספרדי, שנכתבו כאות יו"ד הפוכה, אין בכך כלום וכשר גם לאשכנזים. בגמרא שבת (קג:) דרשו חז"ל מהכתוב וכתבתם, שתהיה הכתיבה תמה. כלומר, שלימה כהלכתה, שלא יכתוב אות ב' כדוגמת אות כ, או אות ד' כדוגמת אות ר. או אות ה' כדוגמת אות ח, וכיוצא באלה. ומשמע, שלא פסלו אלא באופן שהאות דומה ממש לחבירתה, או כשאין עליה צורת אות, אבל שינויים קלים כדוגמת השינויים שבין הכתיבה האשכנזית לכתובה הספרדית, אין בזה כדי לפסול. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' ס"ת הלכה א-טו). וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל ג סי' יא),

ראוי להדפו ולרדפו במה דאפשר. עכת"ד.

ובשו"ת חיים ביד (חלק יורה דעה סימן פג) ציין התשובה הנז', וקרא לה קילוס, והוסיף בזה הלשון: אנה דאמרי אף ידי תכון עמהם, דהאיש הזה ראוי לעונש ולנזיפה, שאיך לא ירא להטיל מום בקדשים על כתב שלנו האמיתי. עש"ב.

אמנם מרן החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן לו סק"ב) כתב, שאין לספרדים להניח תפילין שנכתבו בכתב אשכנזי. ושכן פסק המהר"ם בן חביב בתשובה כתיבת יד. ע"ש. [ובספר בית עובד (עמוד פד) פסק שלכן יניחם בלי ברכה, ע"ש]. ועל פי זה פסק בספרו שו"ת יוסף אומץ (סימן יא) שלכן אין לספרדים לעלות לקרוא בספר תורה שנכתב בכתב אשכנזי. ע"ש. וכן כתב לחוש לזה הרב מאמר מרדכי בספרו דברי מרדכי (סימן קמג). ע"ש.

והגאון החזון איש (סנהדרין, ליקוטים סימן נד) חשש לפסול לאשכנזים ספרי תורה שנכתבו בכתב ספרדי, מצד מה שכותבים באות צ' אות יו"ד הפוכה. ע"ש. ומרן אמו"ר שליט"א הביא רוב הדברים הנ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' כ אות ז), ובשו"ת יחוה דעת ח"ב (סי' ג), וכתב על זה, שהדבר תמוה מאד, שהרי מרן החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' יג) כתב בשם רבינו האר"י ז"ל שספרי תורה בצורת האותיות של האשכנזים והספרדים, אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכ"ה בשעה"כ. וכן המנהג בארץ ישראל מכמה דורות, כמבואר בשו"ת שדה הארץ ח"ג (חיו"ד סי' יח). וכ"כ מהר"ש קלוגר הנ"ל.

גם בשו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב (סימן עח) הובאה התשובה שהזכיר מרן החיד"א, ושם הסביר הטעם לפסול, משום שצורת אות נ' בכתב אשכנזי, דומה לאות ג'. ע"ש. ואם כן בזמן הזה שאין שינוי זה בספרי תורה שלנו, יש להכשיר. וע"ע עוד בשו"ת יביע אומר וביחוה דעת הנ"ל, ע"ש.

וע"ע בשו"ת מנחת יצחק חלק ד' (סימן מז) שכתב, שאף החזון איש חזר בו והודה לדברי הגאון רבי ישראל וועלץ זצ"ל, שהוכיח להכשיר בזה מדברי החתם סופר, כיעו"ש. וע"ע בספר כרם יעקב (עמוד ע) שהביא בשם החזון איש שאמר בשם הגר"א, שאות צד"י ביו"ד הפוכה נתחדש על ידי כת שבת צבי שר"י, והקשו להחזון איש שהרי צורת הצד"י ביו"ד הפוכה מוזכר בוהר הקדוש, והשיב, שגם זה הוכנס על ידי הכת הנ"ל. והביאו לחזון איש ספר הזוהר הקדוש

נדפס בשנת שי"ח, כמאה שנה לפני כת שבת צבי, והשיב החזון איש שאות צד"י כזו היא לפני בריאת העולם וכו', ואחר כך כשראה תשובת החתם סופר אמר שיש לסמוך עליו. ע"ש. וכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד (סימן ג). וע"ש שציין לכמה מעשה-רב שנהגו בזה גדולי עולם. ע"ש.

ומרן אמו"ר שליט"א כתב עוד בזה בהקדמה לספר "ילקוט כתרי אותיות" (תשמ"ח), בזה"ל: בדין י' של האל"ף שנכתבה בצורת י' הפוכה, שהפנים מאירות והנודע ביהודה מכשירים, והחזון איש פוסל, והביא ראיה ממ"ש הרב ברוך שאמר לגבי אות צ' שיש לפסול בכיוצא בזה, ושאלו ראו האחרונים הנ"ל דברי הברוך שאמר היו מודים לדבריו לפסול. ע"כ.

והנה הדבר ברור שפירוש דברי הברוך שאמר כמ"ש בגידולי הקודש, דמירי שעשה י' של אות צ' בלי רגל כלל, ודיבק את גופה של י' באות צ', ולכן כתב לפסול, אבל אם היתה רגל לאות י' של הצד"י, אלא שהיתה הפוכה, כמו שכותבים צ' בדפוס, כשרה. ומעשים בכל יום בספרי תורה ותפילין ומזוזות שלנו להכשיר צ' עם י' הפוכה אף לכתחלה. והחזון איש שפוסל אזיל לשיטתו שהיה פוסל צ' עם י' הפוכה. אולם גם הוא זצ"ל חזר בו והכשיר, וכמו שכתב הגר"י וועלץ זצ"ל הובא בשו"ת יחוה דעת חלק ד' (עמוד טו בהערה), שאחר שהראה לחזון איש תשובת החתם סופר (חלק יורה דעה סוף סימן רסו) שכתב בזה"ל: "והנני שולח למר כתב ספרא דווקא וכו', ומ"ש י' של אות צ', י' הפוכה, הוא על פי מה שקיבלתי ממורי הגאון זצ"ל על פי קצת ספרי האר"י זצ"ל". ענה החזון איש ואמר: "מעתה הנוהגים לכתוב צ' עם י' הפוכה יכולים להמשיך במנהגם אף לכתחלה". (וכן הוא בשו"ת דברי ישראל וועלץ חלק יורה דעה בסוף הספר עמוד לו). וראה עוד בספר מגילת רות עם פירוש רבי יוסף יעבץ (בליקוטים עמוד כח), שכן פסק החזון איש הלכה למעשה. ע"ש.

ולכן מה שכתב בהערה (בספר ילקוט כתרי אותיות הנ"ל) יישוב זה בדרך של לימוד זכות, בקול ענות חלושה, ושאין הכרע בדבר, לאור הנ"ל תורה יוצאת שהצדק עם הפנים מאירות והנודע ביהודה, להתיר י' הפוכה באות א', כמו י' הפוכה של צ', שאנו מקילים בה אף לכתחלה. וכן הצמח צדק מליבאוויטש (חיו"ד סי' רה) מסתמך ואזיל על דברי הפנים מאירות להכשיר. וכן כתבו בשו"ת בית שלמה (חיו"ד סימן קלא) ובשו"ת מהרש"ג (חלק אורח חיים סימן א), ובשו"ת אמרי שפר (חלק

מ"מ יש לצרף סברת הש"ך דבישראל מומר ליכא איסור מסייע בידי עוברי עבירה. ומה גם שהעוברים ושבים הגורמים להפעלת האזעקה, אינם אלא בגדר מתעסק, ואם הם מחללי שבת ויזעיקו את המשטרה, הרי הדבר לא נעשה על פי ציוויו, ויש לצדד בכל זה.

בדבר שימוש בטלפון בתחנת המשטרה, ועיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ד (סימן ד) שדן בדבר שימוש בטלפון בתחנת המשטרה, שפעמים מטלפנים על מריבות בין שכנים, ויש חשש מבוסס שהריב עלול להסתיים בסכנת נפשות, שמותר להזעיק את המשטרה ע"י הטלפון, ואם כי פעמים מטלפנים למשטרה על דברים שאין בהם סכנת נפשות, אך החטא הוא בראשו של המצלצל. ועכ"פ בבוא קריאת אזעקה למשטרה על פרוץ הריב, עם הבעת חשש מבוסס שהריב עלול להחריף בכל רגע עד לידי שפיכות דמים, מותר לאנשי המשטרה למהר לנסוע למקום הריב, וה"ה שמוותר להם לחוש ולמהר במכונית למקום שפורצים גנבים, שהרבה מהם מתנפלים כשהם מזויינים. וה"ה שאפילו לא באו הגנבים עדנה ולא מתעסקים עוד במעשה הגניבה אלא שממששים לבא, כגון שמרגישים בסביבה בתנועה חשודה של אלמנטים זרים, ויש חשש מבוסס לכך שמתכוונים לפרוץ בתים או חנויות, שמוותר למשטרה עם קבלת הידיעה על כך, לצאת כנגדם במכוניות ובכלי זיינם ולחלל עליהם את השבת, כנפסק ברמ"א (סי' שכ"ט סעי' ו'), ועיין גם בש"ע הגר"ז (סי' שכ"ט סעי' ו').

וזה פשוט שזה שנזכר עכ"ם הוא מפני שלא דיברו אלא בהוה, אבל ה"ה בכה"ג בליסטים ישראל. ואף שהמג"א בסק"ה מחלק בין ציבור ליחיד, שבאדם יחיד ניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת. ע"ש, אבל זהו בנוגע לדין היחיד על עצמו שבאים לקחת ממונו, אבל לגבי אחרים שנקראו להצלה, הם מותרים לחלל כי הם הרי צריכים לחשוש על האחד, שמא לא יוכל למשול ברוחו מלעמוד על ממונו ויעמוד נגדם, ויהרגוהו, ומי יוכל לשער כעסו ופחזותו של היחיד הזה, שמתפרצים אליו לגנוב ממונו, ע"ש ברמ"א בסעי' ז' במ"ש שהכל לפי הענין, ובמשנה ברורה סקי"ז. ואפילו בסתם בלא ידוע אם השודדים באו גם לשם רציחה אם יעמדו נגדם, או שבאו רק לשם ממון בלבד, ואינם מזויינים כלל, ג"כ מותר לחלל עליהם את השבת, דספק נפשות להקל, עיין ברמב"ם פ"ב מה' שבת הכ"ג, ובש"ע שם סעי' ו', ותוספת שבת סק"ח. ע"ש. ועיין עוד גבי מכשירי אזעקה

יורה דעה סימן ו). ועוד אחרונים. ומכאן יש ללמוד להכשיר באות ל' שעשה ו' של גג הלמ"ד הפוכה, והוא הדין אם עשה ו' במקום ו' של גג הלמ"ד, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר חלק ב' (חלק יורה דעה סימן כ אות ט).

ועיין בשו"ת שואל ונשאל חלק א' (בחלק יורה דעה סימן פו, וסימן קמו, וסימן קנו), שנשאל בס"ת שראש הלמד"ן מהם כמו זי"ן, ומהם שגג הלמ"ד פונה להפכו, דנראה דודאי יכול לעבות ראש הלמ"ד ולסתום בדיו ראשה הימין, לבל תהיה כזי"ן, וכן לסתום אותו קו ההפוך בדיו, ולהוסיף קו מצד שמאל, להיות כשאר למד"ן, דכיון דיש סוברים דא"צ כסדרן בס"ת, ואפי" בשמות הקדש, הוי פלוגתייהו בדרבנן, וא"כ נקטינן דא"צ כסדרן. וכן נראה מסתימות דברי מרן ז"ל, ושאר פוסקים הראשונים, ופשוט דברי מור"ם סימן רע"ו סי"א, דסתם ה' של שם, ולא ביאר האחרונה, וכ"ש בשאר שמות. ועוד דממה שכ' הקו"י נר"ו (סי' ל"ב אות ק"ו) בשם אמ"ש (כלל ז') דאם נמצא כן בס"ת בשבת, דא"צ להוציא אחר, נראה דבדיעבד כשר. ומאחר דבדיעבד כשר נראה דלא חשיב שלא כסדרן, ואף את"ל דהקו"י סובר דפסול ממש, מ"מ נראה דאינו פוסל רק מדרבנן, וא"כ הו"ל סד"ר ולקולא, ובדיעבד כשר, ויכול לעבותו, כיון דבלא"ה הוא כשר. ועוד דהו"ל ס"ס שמא הלכה כמאן דס"ל דא"צ כסדרן, ואת"ל דהלכה כמאן דס"ל דצריך שמא ההלכה כהסוברים דזה כשר הוא. ע"ש.

עא. אזעקה, מותר להתקין מכשירי אזעקה בפתח

חנות או מפעל, כדי למנוע פריצה לחנות, ואף על פי שאם יבואו גנבים בשבת מכשירי האזעקה יפעל, ועל ידי כך ידעו במשטרה על הפריצה, מכל מקום הרי אינו מכשילם בידים לחלל שבת, ובפרט שהוא ספק אם תהיה פריצה בשבת, וגם ספק אם יבואו שוטרים יהודים או דרוזים. ואמנם יש לדון דהא פעמים ומכשירי האזעקה נפעל גם בגרימת עוברים ושבים שאינם שמים לב ונוגעים בדופן החנות ועל ידי כך מכשירי האזעקה פועל, והשוטרים מחללים שבת בגרימתם, ואף אם יתן הוראה קבועה שלא לבוא בשבת למקום הפריצה, מכל מקום השוטרים יהיו מוכרחים לחלל שבת בנייתוק האזעקה במוקד, ולכאורה הוא מכשילם בחילול שבת. אולם יש לדון אף בזה שהרי אינו נותן להם את האיסור, וגם אינו בשעת האיסור, וגם הוא ספק אם תהיה פריצה בשבת או בימי החול, וספק אם שוטר יהודי יחלל שבת או דרוזי, ואף אם ידוע שהשוטרים בתחנה כולם יהודים,

בבתי חולים, בשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (סי' לו).

ועיין בשו"ת מנחת שלמה (תניא ב' ג, סימן ס) שדן בדבר נעילת דלת שע"י זה נגרם אה"כ (ע"י שרון) מעגל חשמלי המפעיל מערכת אזעקה, וכתב, שבנוגע להבערה אין לחוש כלל, וגם מחשש גרם בונה, אין זה חשיב בונה כמבואר במנחת שלמה סימן י"א, אך אף לדעת החזו"א הסובר דשייך בזה בונה, נראה שכתב כן רק לענין הדלקה, ומפני הטעם שנתן, שבאמת היה רצוי שיהיה דולק תמיד, והכיבוי הוא בעיקר משום טעמי חסכון, ולכן זה נקרא בונה וסותר, משא"כ בנ"ד הרי ברור שאין רוצים כלל שישאר כך תמיד, ולכן אף שיש האומרים בשמו שהיה חושש גם בזה לבונה, מ"מ לענין "גרם" שאמרו בגמ' "גרמא שרי" נראה דשפיר מותר, ובפרט שזה לצורך חשוב.

עב. אחד מאלף אי מיקרי שביח, עיין באבן העזר סימן יז סעיף כד, בב"ש ס"ק עב, בשם המ"ב, שכתב, הכלל הוא סימן מובהק הוא שלא ימצא רק א' מאלף, והוא דבר זר ומופלג, נקב מפולש בשן הוי סימן מובהק. וכן צואר עקום שם, ובתשו' מהר"מ מלובלין (סי' קכ"ח) ומנין שאמר כך וכך נפשות היה הוי ס"מ. ודוקא שאמר שהלכו בדרך זה. כ"כ בתשוב' בן לב, ובתשו' מהרא"מ (סימן ע"ו, ובתשו' מ"ב), ולעיל סי"ז נתבאר דהרמב"ם ס"ל דלא הוי ס"מ. וראה עוד בבית יוסף (אבן העזר סימן קל ע"מ קמא דפוס חדש, ד"ה והרא"ש).

עג. אחרונים, שיש לכל מורה הוראה לעיין גם בספרי האחרונים, ולא למהר לפסוק הלכה מבלי עיון היטב בספרי האחרונים. וכל היד המרבה לבדוק ה"ז משובח. ותורה נקנית בחבורה. ובדורות אלה אין לפסוק הלכה בראיה וסברא בלבד, אלא אחר החיפוש בספרי הראשונים והאחרונים, ולימוד הב"י. וכמו שביארנו בהקדמה לספר זה [שלחן המערכת ח"א].

וביותר יש להזהיר את הדן בדיני ממונות לחפש ולבדוק הרבה בספרי האחרונים, שהרי על פי סברת שני פוסקים המזכין את הנתבע, מצי המוחזק לומר קים לי כסברתם, אפילו ישנם מאה פוסקים המחייבים. וכמו שכתב בגט פשוט בכללים שבסוף הספר (כלל ב'), ע"ש. וכן כתב הכנסת הגדולה (חושן משפט סימן כ"ה כללי הקים לי אות ג') בשם מהריב"ל ומהר"א די בוטון ומשפט צדק ומהר"ש חיון. וסיים הכנסת הגדולה, דהכי סוגיין

דעלמא דהמוחזק מצי למימר קים לי כב' פוסקים אף על פי שכל גדולי ישראל חולקים עליהם. ע"ש. וכן כתב בשו"ת גנת ורדים (ח"מ כלל ג' סימן כ"ט), ובשו"ת בית דוד (חלק ח"מ סי' ה'), ובברכי יוסף (חושן משפט סימן כ"ה). ועוד.

והרי כל היד המרבה לבדוק בספרי האחרונים יוכל למצוא שנים מזכין על כל פנים ע"י עמל ויגיעה, כי יגעתי ומצאתי האמן (מגילה ו'). ומכיון שאין צורך שהבעל דבר בעצמו יטעון קים לי, רק על הדין לחקור ולדעת אם יש ב' פוסקים (אפילו אחרונים) המסייעים את המוחזק. [ראה בשו"ת יביע אומר ח"ג אבן העזר סימן ג' אות ל"ב, וסוף סימן ט"ז]. והא ודאי שיקשה על הדין לפסוק ולהוציא ממון מבלי לטרוח ולעיין היטב בספרי האחרונים כדי שלא יהיה בסוג מוציא ממון שלא כדין. ואפילו בדיעבד שפסק להוציא ממון דעת כמה פוסקים דהדר דינא. ואכמ"ל. ומכ"ש שישנם כמה חילוקי דינים ופרטי פרטים המובאים רק באחרונים.

ו"ל הרב קמח סולת (מהדורת תשנ"ח, ע"מ עז): אין להוציא דין חדש ממפרש או פוסק אם לא שהוא מוכרח בהכרח גמור ומוחלט, כי אין דרך הפוסקים להביא דין בדרך אגב, ובלי ראייה, מה שאינו פשוט וברור. הרב ברכי יוסף בשם שו"ת חכם צבי (סימן קג). ע"כ.

ומרן אאמ"ר שליט"א, שלל דרך זו של אותם הפוסקים הלכות מתוך אוקימתות שמעמידים בדברי הפוסקים בלא שום הכרח, ומתוך סברא בעלמא ללא הסתמכות על הקדמונים. ומזקנים אתבונן על דרכם בפסיקת ההלכה, וכבר אמרו גדול שימושה יותר מלימודה. וטוב אחרית דבר מראשיתו, כלומר שאחר שיודע יסוד ושורש הדין מהש"ס והראשונים, אחר כך יפנה אל השלחן ערוך והאחרונים. ומי שאינו יודע היטב את כל הש"ס בגפ"ת ובעיון, אינו יודע לומר סברא נכונה.

ובספר תולדות החבי"ף על הגר"ח פלאגי זצ"ל כתב העורך בדברי הסיכום (פרק ה אות יח): כידוע יש הבדל יסודי בין חכמי ספרד ובין חכמי אשכנז. חכמי ספרד - עיקר מעיינם בלימודם הוא פסק הלכה, הלך מחשבתם מכוון מתחילה להמסקנא ההלכתית המסתעפת והיוצאת מהסוגיא, והתכלית הנרצה בשבילם היא ההלכה שיש להסיק מהסוגיא, ולכל הפילפול בסוגיא עד המסקנא אין הם שמים לב כלל. (מבחינה זו ישמש להם הרי"ף דוגמא מופתית שהשמיט בספרו כל השקלא וטריא מסוגיות הש"ס ונתן מקום רק להמסקנא ההלכתית). לא כן הם חכמי אשכנז, בשבילם השקלא והטריא בהסוגיא היא העיקר, המאבק בין המקשן והתרטן לקח את לבם, וכל

וכתב שם, שבדורו אין מי שראוי להורות הוראות מן התלמוד בזמננו זה. ע"ש. ועל פי זה כאן המקום להעיר למה שראיתי לכמה ממחברי הזמן שחידשו כמה הלכות מכח סברא, מה שלא נכתב בשום אחד מהפוסקים שלפנינו, והמעייין יראה אח"מ שאין זה נכון להלכה. ועל כן יש לעיין היטב בדברים, ואף שכבודו של כל תלמיד חכם וצורבא מרבנן יקר במאד, וצריכים לכבד כל חכם, מ"מ יש לדקדק בדברי המחברים, ובפרט בעניני ברכות, וכבר כתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו): ובענינתו אין לנו להישען כי אם על מרן שסתם הפתח, וחש לה רב למאן דסבר דהני ארבעה דוקא וכו', ואני בער ולא אדע מי שם פה לחלק מדעתו בענין ברכה, ולסמוך על סברתו. ע"ש.

לפתוח סתימה בשבת במשאבה ידנית, ולדוגמא אציין כאן מה שהראוני במנוח"א [ח"ג עמ' רסד] שכתב להקל לפתוח סתימת כוור בשבת במשאבת גומי, והביא מ"ש ביביע אומר ח"ה (סימן לג) לאסור, דדמי לצנור שעלו בו עשבים שאסור למעכו כדרכו מפני מתקן. והגרשז"א דימה זאת לבקבוק שנסתם צוארו שמתור להוציא הסתימה ממנו, ושאיני צנור שעלו בו עשבים דמיירי שמחמת העשבים נעשה שוה לקרקעית הגג וכאילו פקע ממנו שם צנור. והעיר עליו ביבי"א, דערבך ערבא צריך, ומנ"ל שמתיר המשנ"ב לפתוח סתימת בקבוק גם כשהוא מחובר לקרקע, והרי במחובר לקרקע חמיר טפי. וכתב במנוח"א על יביע אומר: ולא ירד לחילוק שכתבנו דשאני צנור שעלו בו עשבים, דהיינו שצמחו וגדלו בו, והוה ליה חלק מגופו. והלשון שעלו בו מוכיח כמאה עדים שגדלו שם. ע"כ. ותימה שדחה דברי היביע אומר על פי אוקימתא שהעמיד, דמאן יימר לן דמיירי דוקא שצמחו בו, עיינתי בכל הראשונים שם (כתובות ט). ואף אחד לא מפרש כן. רש"י כותב: צנור שעלו בו קשקשים, קשים ועשבים שסותמים את קילוחו וכו'. ולא כתב להדיא שצמחו בו. והמאירי כותב: שמשפילן ברגלו אבל לא להסירם. וגם כן לא כתב שצמחו בו. וראה שם בהר"ן ושאר הראשונים. ואי אפשר לחדש אליבא דהלכתא שהסוגיא איירי דוקא בצמחו בו, ולפי זה לדחות דברי כל האחרונים, שאף אחד לא הזכיר פירוש מחודש זה.

עד. אחרונים, לעיין בספרי אחרונים מפורסמים, ולא לבזבז הזמן על חיבורים של ליקוטים. כמו שביארנו לעיל בהקדמה לספר זה [עיין יצחק ח"ד].

תשומת לבם היתה מרוכזת לחדור לעומק דעתם של המקשן והתרצן במהלך הסוגיא, אבל המסקנא ההלכתית לא היתה עיקר מעיינם. ורבנו [הגר"ח פלאגין] אם כן מייצג את הטיפוס של חכמי ספרד. ואם החכמים האשכנזים רגילים היו להקטין את ערך החכמים הספרדים וראו את עצמם לגביהם כענקים לגבי ננסים, כדאי הוא רבנו [הגר"ח פלאגין] שיביאם לידי כך שישנו את יחסם הלו. בנוגע לגדלותו בתורה הוא בבחינת לית מאן דפליג, והכל מודים בה. שליטתו המלאה בכל מקצועות התורה, צדקתו וחסידותו מסייעות להכרת ערכו הרם. אישיות דגולה זו שהיהודים הספרדים נתנו לנו, ראויה היא שתביא לידי שינוי ערכים אצל החכמים האשכנזים שלא יוסיפו לזלזל בחכמים הספרדים, ויחדלו לחושבם כנמוכי רוח. אם הם יתמידו לעיין בספרי רבנו, עיניהם תפקחנה לראות, מה גדול היה האיש בתורה, במעשים ובמדות, הם יכירו שהוא היה תופעה בלתי רגילה וירוממוהו ויעריצוהו כראוי לו כו'. ע"ש.

אולם מה שכתב בתחלה על דרך הלימוד של הספרדים שכאילו "לכל הפלפול בסוגיא עד המסקנא אין הם שמים לב כלל", אין דבריו נכונים כלל ועיקר, וכמעט ניתן לומר שדבריו מהבל ימעטו, ואף על פי שצדק בדבריו שעיקר מעייניהם לפסק הלכה, ומלשון עיקר משמע שלא "כל" מעייניהם היה רק לפסק ההלכה, מ"מ בודאי שבכדי להגיע למסקנה אמיתית ונכונה, ולדבר ה' זו הלכה, צריכים לפלפל בסוגיא מתחלתה ועד סופה, בהבנת גדרי הסוגיא והנפקא מינה. וכל תורה שאין לה בית אב אינה תורה. ואף ראייתו מרבינו מהרי"ף אינה ראייה, ואדרבא איפכא מסתברא, שלאחר שלמד רבנו הרי"ף את הסוגיא לאורכה ולרוחבה בעומק עיונו המבעית כי 'ראשונים כמלאכים', כתב את ספרו כפסקי הלכה ומסקנות ההלכתיות היוצאות מן הסוגיות. ומן הראוי היה להאריך טובא ולהראות שאין זו דרכם של חכמי הספרדים בלימודם. ובפרט גאוני חכמי ספרד שכתבו ביאורים ע"ד הש"ס, וכי ניתן להאמר שאינם שמים לב בלימודם לכל הפלפול בסוגיא. אתמהה. ולמפורסמות א"צ ראייה.

אודות הפוסקים הלכה מסברא לכד בלא הכרח, או מבח אוקימתא, והנה בשו"ת הר"י מיגאש (סימן קיד) כתב, שיש להעדיף פוסק שמישיב בהלכה מתוך תשובות הגאונים, בהיותו בקי בהם, ואף שפעם פוסק כגאון זה ופעם פוסק כגאון אחר, וזה עדיף ממי שפוסק על פי הגמרא, כיון שאין אנו יודעים לדמות.

במחזיק ברכה (סי' קנג, וסי' קע) וחיים שאל ח"ב (סי' לח אות עד), נגד הגאון יעב"ץ ז"ל, וע' בספר וזאת ליהודה (דף צה). וכבר הרעישו רבני מצרים על הפרי חדש ז"ל שכתב לחלוק בכ"ד על הראשונים, עד שהסכימו בחרמות שלא ללמוד בספרו. ע' גנת ורדים חיו"ד (כלל ג סי' ג). וכ"ש שרבני דורינו אינם חשובים כמותו. והמעייץ בגנת ורדים רעדה תאחזנו בראותו איך פני זקן הפרי חדש לא נהדרו בזה, והתנהגו עמו בכל חומר הדין, ועשו ד"ז כעון דחילול ה' שכל אחד יתפרץ לחלוק על הפוסקים. ע"ש. כל שכן בדור הזה.

ועיין בשו"ת נודע ביהודה קמא (חאו"ח סי' לח) ובמהדו"ת (חיו"ד סי' צו) שכתב ג"כ נגד חידושי הרז"ה (לר' זאב הלוי) שמלאו לבו לחלוק על הפוסקים. ובספר פאר עץ חיים לא' מרבני אשכנז הפליא בד"ז לחלוק ע"ד הראשונים בכ"ד. וע' ברב פעלים בפתיחה לח"א שהאריך ע"ז. וצריך לזכור מאמר חז"ל לעולם יחשוב אדם כאילו בעל שמועה נגדו, ואילו היו לפנינו לא יכולנו לדבר או לפצות פה לפניהם, שאין אנו ראויין להיות תלמידי תלמידיהם. ואילו הוינן התם לא יכלנא לדליי רישין מינייהו. השתא היאך נעזי פנינו לכתוב עליהם כחולקים ח"ו. וה' יזכנו להכיר מייעוט ערכנו, כתפלת החיד"א ז"ל. ועיין בא"י הים (דף ק"ח ע"א). וראה עוד באורך בעין יצחק חלק א' הנ"ל.

וכל שכן שאין לשום פוסק לחלוק על דבר שמפורש להדיא בש"ס. כמבואר בכס"מ, ובעין יצחק הנ"ל. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (דף רכו: חאה"ע סי' ז' אות ג).

עו. אחרונים, מותר לחלוק על גדולי האחרונים רק

כשיש ראיה ברורה, ובלי נגיעות, ועל פי כללי ההוראה המסורים בידינו מפי גדולי הפוסקים, וכך היא דרכה של תורה, ואין לאדם למנוע עצמו מלכתוב שיקול דעתו כשיש לו להשיב על דברי הפוסק בהכרח גמור, ובראיות ברורות ומוכרחות, אפילו הוא גדול בתורה. וכ"ש אם בא לתרץ דברי הראשונים. אך צריך להיות מתון הרבה, ויראה כאילו בעל השמועה עומד כנגד עיניו, כדי שיכלכל דבריו במשפט, ויתבונן היטב בסברא וראיה, ולא ימהר לחלוק על גדולי עולם האחרונים אלא אחר המיתון וההכרח. והרגיל בלימוד שטחי בלא עיון ומתינות, על הרוב השגותיו אינם נכונות ולוקות בחוסר הבנה. [וראה למרן החיד"א בשיורי ברכה (חור"מ סימן י' בפ"י ללמוד וללמד)]. מוסר השכל שלא להיות גס לבו בהוראה.

עה. אחרונים, אחרון שכתב הלכה ונעלם ממנו דברי איזה ראשון, אמרינן אילו הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, והלכה כדברי הפוסק הראשון. ראה בעין יצחק ח"א (עמוד תפד), ובח"ג (עמוד תקנד). ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (דף קג, חאו"ח סימן כד אות יא), וח"ה (דף מח: חאו"ח סימן יד אות א), ובדברי הפתיחה שבירוש"ת יביע אומר חלק ה'.

עו. אחרונים, בדורות האחרונים א"א לחלוק ע"ד

הראשונים, אף בראיה מהש"ס, ויכולים רק לישא וליתן בהלכה לפנייהם לפולא בעלמא, ובלשון כבוד, כי מה אנחנו ומה חיינו לפני הגאונים הראשונים אשר משאתם יגורו אליהם. [אלא אם כן מצא תנא דמסייע ליה בראשונים]. וזהו שיטת חכמי ספרד בדורות שקדמונו. וכשם שאין לאמוראים רשות לחלוק ע"ד התנאים, וכן בחתימת התלמוד אין רשות לשום אדם לחלוק על התלמוד, וכמו שכתב מרן הכסף משנה (ריש פרק ב' מהלכות ממרים), כך אין לאחרונים לחלוק ע"ד הראשונים. וכמ"ש בשו"ת מהרי"ק (שרש קסט), דבשלמא רבינו אשר היה בידו לחלוק על מה שכתבו תלמידי ה"ר יונה מטוליטול"א, והיה יכול לסמוך על סברתו, ולתלות הטעות בתלמיד יותר מברב. אבל אנו יתמי דיתמי מה כוחינו ומה גבורתינו שנחלוק לא על דברי ר"י מקורבי"ל ז"ל, ולא על דברי שום אחד מקטני תלמידיו, והלא היו הם כמלאכים ואין אנו אפילו כבני אדם. ע"כ.

גם מרן הבית יוסף כתב בהקדמתו בזה"ל: וראיתי שאם באנו לומר שנכריע הדין בין הפוסקים בטענות בראיות תלמודיות, הנה התוס' וחי' הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל, מלאים טענות בראיות, לכל אחד מהדעות, ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות, ואיזה הוא אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים, הררי אל, להכריע ביניהם על פי טענות וראיות לסתור מה שביררו הם, או להכריע במה שלא הכריעו הם, כי בעונותינו הרבים קצר מצע שכלנו להבין דבריהם כל שכן להתחכם עליהם, ולא עוד אלא שאפילו היה אפשר לנו לדרך זו, לא היה ראוי להחזיק בה, לפי שהיא דרך ארוכה ביותר, ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית, בית ישראל נשען עליהם וכו'. ע"כ. וראה עוד בכיוצא בזה בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' קלא), ובמה שכתבנו בעין יצחק ח"א (עמ' תעז).

וכן מבואר בספרי מרן החיד"א בכמה דוכתי, ומהם

והרא"ש חלק על מהר"ם שהיה רבו המובהק. ע"כ. והביא דבריו בהקדמה לשו"ת יביע אומר חלק א' (עמ' 22), וציין שכן כתב בתשובות הרדב"ז (סימן תצה).

גם בהקדמת הגאון רבי אלעזר סג"ל הלוי לנדא, נכדו של ה'נודע ביהודה', בספרו יד המלך, כתב, ועינינו הרואות בימי התנאים כל אשר נרחקו יותר מן המעייין ופסקה רוח הקודש, נתרבה המחלוקת. וידוע מאמר חכמינו ז"ל (סוטה מז:), משרבו המחלוקות, רבו האוסרין והמתירין ונעשה התורה כשתי תורות. ואם המה אמרו זאת בימי התנאים, אנו מה נענה אבתריהו. ועל ידי רוב הקדמות הלקוחות מספרים הרבה, ודיעות שונות, יסוכסך שורת השכל, ויעוקם דרך האמת, והרבה קלקולים אחרים, אשר יפתה לבות בני אדם, ע"י קיבוצי רוב הקושיות והתירוצים. ע"כ.

גם הרא"ש בתשובה (כלל נה סימן ט) כתב: ומה שכתבת שמהר"י בן שושן היה בעל סברא ישרה וכו', ומי יהרהר אחריו לבטל פירושו, זו אינה ראייה, כי מי לנו גדול כרשי" ז"ל שהאיר עיני הגולה בפירושו, ונחלקו עליו יוצאי ירכו ר"ת ור"י, וסתרו דבריו בהרבה מקומות, כי תורת אמת היא ואין מחניפים בה לשום אדם. ויפתח בדורו כשמואל בדורו. ע"ש. ונעיין בילקו"י הלכות כיבוד אב ואם כרך א' (עמ' ססה) שהארכנו בענין זה, שמותר לבן לחלוק על אביו.

ובשו"ת בשמים ראש (סימן רנא) הביא מהרא"ש, שיש חיוב ומצוה גדולה שהחכם יודיע את דעתו, להגיד כפי מה שמראה לבו, והחזיון אשר חזה, אפי' שהיו דברים גבוהים ונעלמים עד מאד. ע"ש.

ועיין בשו"ת רבי ישעיה הא' (סי' סב) שכתב, ומה שכתב מר שלא אחלוק על הרב הגדול רבינו יצחק בעל התוס', חלילה לי מלשמוע לעשות זאת, והגם כי מה אני נחשב לפניו, אך זאת אתי, שכל דבר שאינו נראה בעיני, אפילו אי אמרה יהושע בן נון, לא צייתנא ליה. ואינו נמנע לומר הנראה לי לפי שכלי, ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש. וכמשל הפילוסופים בננס על גבי ענק. שאף שאני ננס לפני ענק, מכל מקום ננס הרוכב על גבי צואר הענק, הוא צופה למרחוק יותר מן הענק וכו'. ומעולם לא נמנעו האחרונים מלסתור דברי הראשונים, וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאינם הלכה, ואין חכם שיהיה נקי משגיאות. ע"כ.

ואף הרמב"ם מצינו שחזר בו בכמה דוכתי, ועיין בשו"ת פאר הדור (סימן מא), שכן היא דרכה של תורה

וז"ל הש"ך בנקודות הכסף בהקדמתו, אל יעלה על לב הקורא בספרי זה שמפני שהיה לי ח"ו איזה מחלוקת עם בעל הט"ז, או שיש בלבי איזה טינה עליו, חיברתי השגות על ספרו, כי הלא נודע לכל כי נתקיים בנו את והב בסופה, והתורה מחזרת אחרי אכסניה שלה, שנעשיתי אכסניא לבעל הט"ז, והיה אצלי ג' ימים וכבדתי כבוד גדול אשר לא יאומן כי יסופר, וגם הוא נתכבד בי הרבה, עד שנשקני על ראשי ושמח בי ממש כשמחת בית השואבה, ואל אלהים הוא יודע ועד שלא חיברתי ספר נקודות הכסף הלז רק לשם שמים, לברר וללבן האמת, ואני מחלה את נפש בעלי התורה, כל מי שיודע איזו השגות עלי ילקטם ואם אפשר יודיעני וכו'. ע"ש. וגם הט"ז בהקדמתו לשלחן ערוך כתב: אבל למיעבד עובדא הלכה למעשה אין חולקים כבוד לרב, ובהגיע תור הוראת שעה ותפקח עיני המורה דאיכא תיובתא בדברי איזה אחרון, ודאי כבוד הרב נמחל בזה, ואיהו גופיה ניחא ליה בכך. כי אין שם קנאה ולא תחרות, רק קבל האמת ממי שאמרו.

ובאמת שכך היה לעולמים שזה בונה וזה סותר, בראיות ובסברות, ועיין בגמ' חגיגה (ג:) על הפסוק דברי חכמים כדרכונות וכמסמות נטועים "בעלי אסופות", אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין וכו', אף אתה עשה אנך כאפרכסת וקנה לך לב מבין, לשמוע את דברי המטמאים ואת דברי המטהרים וכו'. ופי' רש"י, מאחר שכולן לבן לשמים עשה אנך שומעת ולמוד, ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר, קבע הלכה כמותו. עכ"ל.

והתוס' נדה (יד: ד"ה מאי) כתבו, שמצינו הרבה תלמידים שחולקים על רבם בילדותם. ע"ש. וכבר כתב הרמב"ן בהקדמתו למלחמות ה', כי יודע כל לומד תלמודינו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאודינו ודעתינו בכל מחלוקת, להרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות, ונדחוק עליה השמועות, וכו'. ע"ש. ובפרט שדברי תורה עניים במקום אחד, ועשירים במקום אחר. וכן מבואר בפסקי מהרא"י (סימן רלח) שאם ההוראות ברורות קצת כדברי התלמיד, והכי אזלא צורתא דשמעתא, למה לא יחלוק על רבו, והלא כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, ורבינו הקדוש חלק על אביו ורבו רשב"ג, ורבא חולק על רבה רבו,

גאווה ועוז מצח ביחס עצמנו כמחבר או כמחדש, וכל שכן בהתראות כחולק לפעמים על קצת דברי קדמונינו וכו', ולזה אין ליחס למשתדל ולא למחבר או למחדש, גאווה ועזות, אבל חריצות והשתדלות וטוב העיון ויושר ההשגחה וכו', ומכאן לת"ח שאמר דבר הלכה אין מזיחין אותו, ואמרי לה אין מזניחין אותו, ואמרי לה אין מזיחין אותו, שאין מפרישין אותו משמועתו, ר"ל שאין גוערין בו מצד אמרו דבר מחדש, הן בדרך הלימוד, והן בדרך ההוראה עד שיתבייש לגערתינו, ויצניע דבריו לפחדו ממנו. ורצה באמרו אין מזניחין אותו, שאין ראוי לגנות דבריו לפני אחרים, ושלא בפניו, כדי להרחיקם מהם עד שישתכחו דבריו. ורצה באמרו אין מזיחין אותו, שאין מחזיקין אותו כגאה וגבה לבב, אבל יש לנו לדוננו לכף זכות ולקבל דבריו או להתיישב בהם, אם הן כדאי להאמין או לא. ולא נחלוק עליו מצד הקנטור והקנאה, או מדרך הגאווה והניצות, אבל נקבל דבריו או נחלוק עליו בדרך ישרה על צד הוצאת האמת לאור. ע"כ.

ונודע שהראב"ד השיג בהרבה מקומות על הרי"ף ועל הרמב"ם, ורבינו זרחיה הלוי בעל המאור כתב השגות על הרי"ף, והרמב"ן במלחמות ה' יצא נגד בעל המאור להצדיק את הצדיק מעיקרא. וכן הפרי תואר כתב נגד רבינו הפרי חדש. ועיין בשם הגדולים בערכו. ובריש ספר מזמור לדוד.

ובספר חסידים (סימן תקנט) כתב, וכל צדיק שמפרש דברי צדיק אחר, כגון אמורא שמפרש דברי תנא, או דברי אמורא שהיה לפניו, כשמת יוצא התנא כנגדו לקבלו בסבר פנים יפות, וללכת עמו ולבקש מן המלאכים להקל עליו, ולהעמידו לפני הקב"ה לדבר עליו טובות, ואם צדיק עשה ספר ובא צדיק ועוסק לסתור אותו ספר, או מקצתו, כדי להראות חריפותו, ולא העמיד דבריו על האמת, כשמת הנה המת קובל על זה שבא לסתור דבריו בחנם. ע"כ.

ומבואר, שאם לא עושה בכדי להראות חכמתו, רק על פי העיון הישר בדברי הפוסקים מפי ספרים ומפי סופרים, ובענוה ויראת ה', אין בזה שום חשש. ועיין בשו"ת מעשה אברהם (חיר"ד סימן מו) שאסור לעיין בספר רק במטרה לסתור דבריו. ע"כ. ועיין עוד בכף החיים (סימן תקמה אות עט). אבל להבין ולהורות הלכה למעשה, ולברור אוכל מתוך אוכל, אין בזה שום עון אשר חטא כדמוכח מכל הגדולים הנ"ל. וכן עשה מחבר הספר פעולת אדם, להעיר ולהאיר בדבריו של החיי אדם.

למחפש אחר האמת, דמלבד עוצם גדלותו של הרמב"ם בתורה, היה גדול ועצום גם במדות ובענוה, ואמר פעם על עצמו, שלא היה כועס בשום אופן על מי שחושב שטעה. ובנו רבי אברהם היה מתכעס מאד למה פוגעים בכבודו של אביו, כשחולקים שלא בצדק. כי אם חולקים בצדק אין ראוי לכעוס כלל, אבל כאשר מחפשים כדי לחלוק, ומפרשים פירושים לא נכונים כדי ליטול עטרה לעצמם להתכבד בקלון חבריהם, זה כאב לר' אברהם, והרמב"ם היה מלמד עליו זכות בזה.

ובאגרת הרמב"ם (שילת, עמוד רפו) כתב, ואני יודע שמחלת הכל אחת, חולי כללי הוא, שכל מי שימצא דבר מדברי בשרשים או בענפים, החולק על דברי אחד הגאונים או המפרשים, יחשוב שאני טועה, אף על פי שידעתי שאין זה דחוק שאטעה, ויעלם ממני העיון או לשון, ואין זה דבר גדול. ע"כ.

ובהקדמתו לספר המצוות (לפני השרשים) כתב, שהוצרך לכתוב את השרשים היות והמחברים נמשכו אחר בעל הלכות גדולות במנין המצוות, וקל וחומר שנמשכו מחברי האזהרות, ולא נטו מכוונתינו במספרם, כי אם נטיה קלה, כשאלו השכלים עמדו אצל מאמר האיש הזה וכו', וכאשר התבוננתי בזה וידעתי פרסום המנין הזה בידי ההמון, ידעתי כי אם אזכור אני את המנין האמתי שראוי שימנה זכרון מוחלט מבלתי ראייה, הנה הקורא הראשון שיקראהו יחייב במחשבתו שזה טעות, ותהיה אצלו ראיית הטעות היותו בחלוף מה שזכר פלוני ופלוני, כי זהו שכל רוב הסגולות בזמננו זה, כי לא יבחנו המאמר בענינו, אבל בהסכימו למאמר מי שקדם, בלתי בחינת המאמר הקודם, וכל שכן ההמון. ע"כ. [ודבריו איירי בראשונים כלפי ראשונים. ודו"ק].

ובאמת אם הכוונה והמטרה להגיע לאמת, לא איכפת לת"ח הכותב איזה חיבור אם יבוא מישוהו ויאמר אחרת. ויש החושבים שהדבר פוגע בכבוד החכם הקודם, אבל בודאי דזה אינו, ואדרבה אם הדברים ימצאו חן בעיני המחבר הראשון, יודה על האמת, ובכל אופן אין בזה שום פגיעה, כי אין שום ת"ח בעולם שיש לו בלעדיות על התורה. [זולת אם מעירים בלא הבנה].

גם הריטב"א בחידושיו לפסחים (מח): כתב על רבינו הרמב"ם, ואף על פי שאין לנו גדול ברבנים ממה שרבינו ז"ל [הרמב"ם], אין משוא פנים בהלכה. ע"ש.

והמאירי בהקדמתו לחיבורו על הש"ס כתב: ולא אחוש בלטוש עין כל מקנא לעמוס עליו על זה משא

גם הגאון חות יאיר בהקדמת ספרו מקור חיים (שנדפס בסוף ספרו חות יאיר) כתב: וגם למחבר בהוא עלמא נחא אשר שם הבא אחריו את לבו על חיבוריו, והסיר כל בדיליו. ע"ש. וכ"כ הגאון שבות יעקב ח"א (סימן י'): ובודאי נחא ליה להסיר המכשלה הזאת מספרו. ע"ש.

והרב חכמת אדם כתב בהקדמתו, והנה לא נמצא בחיבור זה מדברי מחותני הגאון מוה"ר אליהו מוילנא, והוא לסיבת כי שמעתי דיבת רבים המתרעמים עלי שהשגתי עליו באיזה מקומות בחיבורי חיי אדם, ובלו ספק שהאנשים המתרעמים לא ידעו דרך הפוסקים, שכן דרך תורתנו הקדושה, זה בונה וזה סותר, והתלמיד חולק על הרב, כמו שנתבאר בשלחן ערוך, ודרך זה היה נהוג אף בזמן התנאים והאמוראים, ובודאי נחא ליה להגר"א מה שאני מפלפל בדבריו, ממי שאומר שפיר קאמר, כדאמר רבי יוחנן על בר לקישא (ב"מ פד.). ולכתוב דבריו אף אם לא יהיו נראים לי, זה לא אוכל, ולכן אחזתי במדת השתיקה. להסיר תלונתם עלי, והם עתידים ליתן את הדין, כי מנעו נחת רוח להגר"א לפלפל בדבריו. ע"כ.

והגר"ח מוואלוז'ין [בספרו רוח חיים פרק קמא דאבות] כתב בשם רבו הגר"א מוילנא, שאין משוא פנים בתורה. ובוז ביאר מה שאמרו באבות "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם", מתאבק מלשון ויאבק איש עמו עד עלות השחר, שהוא ענין התאבקות מלחמה, כי מלחמת מצוה היא. אך יזהר בנפשו מלדבר בגאווה וגודל לבב ויחשוב כאילו הוא במדרגת רבו. ע"ש.

ועוד כתב בספרו שו"ת חוט המשולש הנ"ל (סימן ט') בזה"ל: ואף על פי שאנכי שמשתי את מו"ר הכהן הגדול ומחוייב אני בכבודו ובמוראו כמורא שמים, מכל מקום אני שומר מה שאמרו חז"ל (ב"ב קל:): כד אתי פסקא דדינא קמייכו וחזיתו בה פירכא, לא תגמרו מיניה, שאין לדיין אלא מה שענינו רואות. וכבר הוזהרתי מפי מורי קדוש ישראל הגר"א מוילנא שלא לישא פנים בהוראה. וכן כתב עוד בספרו רוח חיים (פ"ק דאבות מ"ד) שאסור לתלמיד לקבל דברי רבו כשיש לו מה להשיב עליהם. כי לפעמים תהיה האמת עמו. כמו שעץ קטן מדליק את הגדול. ע"ש. ועיין עוד בספר אהל יעקב (מערכת א' אות יג) באורך, דשרי לחלוק על רבו בראיות ברורות, ושכ"כ בשו"ת הרדב"ז (אלף תצה).

והגר"ח פלאגי בשו"ת חקקי לב (חלק יורה דעה סי' מב) כתב,

ועיין בספר חוט המשולש (עמוד קז) ששאל הגאון בעל כתב סופר לאביו הגאון החתם סופר איך לא ירא להשיב לשואליו בדבר הלכה תיכף ומיד. ובתוך דבריו שהשיבו לנכון אמר: דע שבכל דור ודור העמיד ה' איש על העדה אשר יצא לפנייהם להאיר להם הדרך וכו', ואם לפעמים הראיה אינה אמת, מכל מקום הדין אמת הוא. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת חתם סופר ח"ב מאבן העזר (סימן קב ד"ה לזה). ע"ש. ועיין במה שכתב מהר"י כלפון בספר ינוקא דבי רב (מערכת ר' אות ב') דאין לחוש במה שחולק על רבו, וע"ש ציונים לזה. וכ"כ בבאר שבע בחי' לסנהדרין (ק'). ע"ש.

גם הנודע ביהודה שם (חלק אורח חיים מהד"ת ר"ס קא) כתב בזה"ל: ולכן האמתלאות שהרבה מעלתו במכתבו להשיב דעתי שלא יחר לי על שחולק עלי, היה ללא צורך, כי הלא זו תפלתי גם בהקדמת ספרי שלא יהיה ספרי למוקש, והדברים שאינם נכונים לא יתקבלו. ואדרבא אני מחזיק טובה לכבוד רום מעלתו בזה. ואף על פי כן לגוף הדין אם לפי דעתי נכון, גם כן לא אשא פנים, והאמת יורה דרכו. וע"ש בסוף התשובה. ועוד כתב במהדורא קמא (האר"ח סי' לה): ואף שבתשובת חות יאיר פסק להיפך, אטו כל מקום שמצאנו הלכה בתשובות האחרונים נחליט כן לדינא. הלא חייך יטעם אוכל. ע"כ.

גם בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א' (ס"ס ה) כתב, שבודאי רשאי התלמיד לחלוק על רבו, על פי הוכחות וראיות בין בכתב בין בעל פה. והשלמים בחכמה אינם מקפידים על התופס עליהם. ואדרבה מחזיקים לו טובה שהצילם מליפול ברשת השגיאה. ע"ש. והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ד (כדברי הפתיחה). ועיין בירושלמי (שביעית פ"ו דף לו טור ב) פגם הכתוב כבוד צדיק בקבר, מפני כבוד צדיק בשעתו. ועיין בשו"ת רוח חיים (יו"ד סי' שלד אות קט) שנשאל, באחד שדרש ברבים ובכלל דבריו הזכיר את החכם החי בתואר גדול, והחכם שנפטר בתואר פחות ממנו, וקמו עוררין על זה, והשיב, דנראה שאין בו עון אשר חטא, ע"פ הירושלמי הנ"ל, וכן הובא במדרש קהלת על הפסוק דור הולך ודור בא. והשתא, ומה אם בפגם מותר, כ"ש כשיהיה התואר פחות ממנו. ועמ"ש בכסף משנה (פ"ו מהלכות תלמוד תורה הי"ב). ועוד יש מקום לחלק ולומר כי אם לפי האמת הרב שהוא בחיים יותר גדול בתורה מן הרב שכבר מת, אין בזה שום פקפוק כלל. וראיה ממה שכתבו הפוסקים דיותר יש לסמוך על הרב פלוני מהרב פלוני, וראה בספר חיים ביד יו"ד (סימן סא).

לעצמי לא נכון לעשות כן, כי לא ניחא ליה להרב ז"ל בעלמא דקשוט. ועוד כי אדרבה כבוד הרב במקומו מונח, כי אינו רוצה שיעשו כהוראתו בדבר שאין הלכה כמותו, ובעולם הבא לא יש דידן נצח, וקנאה ושנאה ותחרות והקפדות וכבודות כהבלי העולם הזה, וכמ"ש בסמיכה לחיים (חלק אבן העזר סימן ט), ע"ש.

ובספרו תוכחת חיים ח"ג (סדר תזריע דף טו) כתב, ומכאן מודעה רבה לאוריינתא ומודיע דברי, כי כל מי שיבא כנגדי באיזה לימוד והוראה להשיב על דברי, השב ישיב, והשג ישיג, כל שכוונתו לשמים לברר האמת, ולא יבוש ולא יכלם, כי זהו חפצי ורצוני, לא יחושו על כבודי בזה כי אהיה מקפיד, כי אדרבה זהו כבודי. ע"כ.

גם בספרו גנזי חיים (מערכת חית עמ' רסו מהדור' שובי נפשי. סוף עמ' עה: עו. במקורות, אות נו) כתב: דכאשר שואלים ממנו דבר הלכה והוראה, או שצריך להכריע בין החכמים בינו לשמים, ומכ"ש אם יש חילול ה' וחילול התורה בדבר, אינו חייב למנוע את עצמו, וחייב לגלות דעתו, ואצ"ל אם היא לאפרושי מאיסורא, כי ע"י שיגלה דעתו או יסכים בדבר מה שהוא על דרך אמת וענוה צדק, יתקיים הענין, ואפי' אם לא יתקיים היום יתקיים למחר, שיבואו יראי ה' ויקבלו דבריהם, וכל לאפושי גברא שפיר דמי, וכמה נזיקין וחבלות וחילול ה' וחילול התורה יוצא מכמה חכמים, המונעים מלהגיד כי ישר מה שהם מסכימים לפי האמת, וכמה מחלוקות מתרבות בישראל ע"י זה, ואפילו בשתיקה הם נענשים, כמבואר בזה"ק (בסדר טהרה דף מ"ו: ע"ל הפסוק נאלמתי דומיה החשתי מטוב וכו'. ע"ש. ואותם המתחסדים כשיש מחלוקות ורואים חילול ה' וחילול התורה, והם עומדים מנגד כדי שלא להטפל בשום מחלוקת, לא יפה הם עושים, במקום שיש חילול תורת קונו צריך לדבר ולהתקוטט נגד בני אדם המתייצבים על דרך לא טוב לחלל את הקודש. ע"כ.

צא ולמד מש"כ הרב מוה"ר שמואל אוזידא ז"ל בספר מדרש שמואל (פ"ב דאבות מ"ו), על מאי דתנן התם, ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש, וז"ל: פי' הוא כי מי שאינו נכנס במח' על דרך לא טוב, אינו חושש לעלבון תורת קונו ויהיה נכנס בדרך אנשים, ולזה במקום ההוא השתדל להיות איש, הוא וחזקת והיית לאיש. ע"ש. ודבריו חיים וקיימים, דאיך יתכן האדם שהוא ירא ה' ורואה שאחרים מבזין את התורה ולומדיה, והוא יעשה חסידות שלא להטפל במחלו' נגד ה' ונגד משיחו, כי הוא חסיד שוטה, ועל דרך שאמרו

שאינ לתלמיד חכם לכבוש את נבואתו בפסקי ההלכה, וחייב לגלות דעתו, ונכתב בספר, שאין משוא פנים בדבר. ומרן הקדוש כתב בשו"ת אבקת רוכל (סימן קנה) בזה"ל: ואף על פי שהריטב"א והריב"ש בקיאים יותר בפירוש דברי הראשונים, מ"מ במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותבינן, דלאו קטלי קני באגמא אנן. עכ"ל. [והו"ד בהקדמה להליכות עולם ח"א].

ועוד כתב בספרו חקקי לב (חלק א' סימן ו' דף ה): לזאת מן הדין הרשות נתונה שכל מי שיש לו להשיב ישיב, כי כך היא דרכה של תורה. ע"ש. ואמנם דרש הוא מהחולקים עליו שלא להשיב על פסק דין מאיזה טעם שיהיה לדבר בסתם ובסתר, בלי שום סעד וסמך מהש"ס והראשונים. והוסיף, וכשאני לעצמי דרכי חיים להביא אפילו במקום שאינו ענין הלכה כי אם אגדה מבני ותלמידי, ומכל שכן בספרים שיצאו לאור העולם דאין מדרש בלא חידוש. ע"כ. ובספרו חיי וחמרא (דף ב) כתב, אנכי נותן רשות לכל חכם הלומד תורה לשמה, דאם נראה לו לדייק אחר פסק דיני ולחלוק איני מקפיד כלל, והאמת יותר אהובה אצלינו. ע"כ.

שלא לחוש לחלוק על מחברי הזמן, ועוד כתב בספרו צוואה מחיים (אות י'): ואם נראה לאיזה חכם מבין עם תלמידי, בספרי חיים, והוקשה לו איזו קושיא או סתירה על דבר אמת וענוה צדק בלי שום קנטור, איני מקפיד על זה כלל, כי כך היא דרכה של תורה, וכל שכן אם תהיה הקושיא או הסתירה בפסק דין, ובפרט מהיתר לאיסור, כי לא יבוש ולא יכלם לפרסם הדברים, כדי שלא יבואו ח"ו להכשל בדבר איסור, כי האמת אהובה אצלינו. ומרגלא בפומי הוא, כי חפצי ורצוני לאהוב את האמת, ולהיות כי תרויח תורתנו הקדושה תורת אמת, לעשות נחת לה' אלהינו, ואנכי הצעיר אפסיד כי טעיתי, ויצא הפסדו בשכרו להעמיד האמת. וגם בני אחרי הי"ו, מלבד שלא יקפידו בזה על כבודי אם אומר איזה חכם דבר אמת כנגדי והדין עמו, שיהיו מודים לו מודים דרבנן, כי גם המה יהיו אוחזים מעשה אבותם כל לגבי דידהו, ואל תתמהו על החפץ לכתוב כדבר הזה לאחוז במדת אמת, והיא משנה שאינה צריכה, כי צריך הדבר לאמרו, לפי שראיתי לכמה וכמה בני אדם שהם מקפידים הרבה בזה, על אשר יצא איזה חכם ורב ולמד ולימד באיזה דין והוראה והראה לאחרים, שהרב הקודם לו שהתיר אותו דבר, רבו האוסרים והחולקים עליו, וצריך להיות מהיתר לאיסור, והם מקפידים ומתפעלים הרבה על הדבר הזה, שאין זה כבוד הרב שמת. וכשאני

בחיבורו כפי הנ"ל. ולבד זה אין דין זה אלא בעמידה למנין, ולא באמר הגדול הדין דרך לימוד או אף דרך תשובה למעשה, ולא היה בצירוף למנין וכו', וגם מסתבר שאין בזה"ז דין גדול ומופלא לגבי דין זה שלא לחלוק עליו. ואף שהרמ"א בחו"מ סי' י"ח כתב דטוב להתחיל מן הקטן, הוא משום דלכתחלה יש עכ"פ להחמיר. ואף שזה שהוא רק לכתחלה הוא משום דאיירי בד"מ, כדאייתא בסמ"ע, מ"מ כיון שהוא רק דין דלכתחלה סובר דיש להחמיר גם בזה"ז שליכא דין גדול ומופלא. לכן אף אם יחשוב אותי כתר"ה לגדול, רשאי לחלוק, וממילא מחוייב לומר דעתו ואין מן הצורך להתנצל. ע"כ.

גם בשדי חמד חלק ו' (כללי הפוסקים סימן טז אות טו) כתב, לא ימנע אדם עצמו מלכתוב בספר שיקול דעתו אם יש לו להשיב על דברי הפוסק, אפילו על גדול האחרונים, וכל שכן אם בא לתרץ דברי הראשונים, כי לא נצטוינו בשום מקום מלחלוק עליהם וכו'. ע"ש.

עח. אחרונים, שלא למהר להשיג על אחרים, ולפסוק

מתוך ענוה, ואמנם יש לזכור מה שאמרו בירושלמי (שקלים ז: ופ"ק דשבת ה"ב דף ו:ו) רב גידל אמר, האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל השמועה כאילו עומד נגדו, שנאמר אך בצלם יתהלך איש וכו'. וכתב בכף החיים (סימן תקמה אות עט) כתב: ואגב באתי להעיר, כי צריך האדם להזהר ברוחו בכל מה דאפשר שלא לעשות השגות על אחרים, ובפרט אם לא הגיע למדרגה זו, וכבר ידעת מה שאמרו חז"ל בסנהדרין (צט). על המלביץ פני חבריו ברבים, והמבזה חברו לפני תלמיד חכם, והמתכבד בקלון חברו, אלא יש לעשות בחכמה בכל מה שאפשר שהדבר יובן מאליו, ובפרט אם מכוין לקנטר או להתכבד, ח"ו, ראה שאני חכם, ונכתב בספר, כי בכל זמן שיזכירו הדבר ההוא, ענוש יענוש עד עולם, כל זמן שהספר קיים. והזהר ברוחך אם בעל נפש אתה. ואף אם ישיגו עליך אחרים בדבר שאינו כן, תשתוק ולא תבייש אחרים, כי אחר כך הדבר יובן מאליו, וה' ישלם לך. וראה עוד בסימן תנב (אות כה), שכתב, בעל תורה הבקי בהגעלה הוא יגעיל וכו', הלא ידעת מה שכתב המהרש"ל בחולין, עתה בעוה"ר היודעים מועטים והמורים מרובים, ע"ש. וסימן לזה כל מי שהוא עניו ושפל ביותר, הוא אשר יכווין אל דבר ההלכה ביותר, והתורה ניתנה בסימן זה, דכתיב ומשה עניו מאד, ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, וכן אמרו רז"ל במסכת עירובין (ג:). מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותם, מפני שנוחין ועלובין היו, ומדבריו של אדם

בגמ' [סוטה כא:] איזה הוא חסיד שוטה שרואה אשה טובעת בנהר ואינו מצילה, כמו כן הוא ענין זה ממש, ומה גם כי תורה עצמה היא בתו של ממ"ה הקב"ה, ואיך יתכן שיהיה האדם רואה לבתו של מלך שרומסין ודורסין אותה ברגלים ח"ו, והוא עד או ראה או ידע, ויעמוד מנגד, ולא יהיה לו עונש גדול. ע"כ.

וראה עוד בספרו לב חיים חלק ב' (סוף סי' קכה), ובשו"ת חקקי לב חלק א' (יורה דעה סימן מ' וסימן מג). ע"ש.

גם בשו"ת אגרות משה (חלק ג' מיוורה דעה סימן פח) כתב, במה שיש לך חשש מלדור בבני ברק, משום דאיכא כמה פעמים שאתה אומר דלא כהחזון איש, לא מובן שום חשש בזה, ואדרבה זהו כבודו אשר מזכירים שיטתו בדברי תורה ומעיינים בדבריו, אף שהמסקנא של החכם המעיין היא שלא כדבריו, ולא עלה כלל על דעת החזון איש שלא ימצא תלמיד חכם שיחלוק עליו, ולא שייך שיקפיד בזה, ואדרבה האמת והשלום אהבו, כדאייתא ביבמות (יד:) על פלוגתא דב"ש וב"ה, אבל ודאי דצריך להזכיר בדרך ארץ, ור' יהושע (חגיגה כח:) שהושחרו שינוי מפני תעניתו לא היה משום שהקשה על דברי ב"ש, אלא מפני שאמר בביטול בושני מדבריהם ב"ש, אבל בלשון דרך ארץ בודאי דליכא שום קפידא לא על מה שמקשינן על דברי החכם ואף לא על מי שחולקים עליו. וע"ש עוד.

ועוד כתב בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים חלק א' סימן קט), בתשובה להגאון רבי מנשה קליין שליט"א שאין לו להתנצל על שחולק בדבר הלכה, כי כן דרך התורה שצריך לברר האמת, וח"ו מלשתוק מי שסובר שאינו כן, בין לקולא בין לחומרא. ומצד לא תענה על רב, עיין בנמוק"י סנהדרין (לו). בשם המפרשים, לאו למימרא דאסור לענות על רב, דאדרבה אסור לו לשתוק, אלא הכי אמר קרא שראוי לעשות בענין שלא יצטרכו לענות על רב, כלומר שידברו הם תחלה, ולא מפני כבודו אלא שיש לחוש שמא לא ירצה התלמיד אח"כ לחלוק על הרב. ע"ש. וכן משמע מפרש"י במתני' (סנהדרין לב.) שכתב, שמא יחייבנו הגדול ולא ירצו לחלוק על דבריו, משמע שודאי רשאי לחלוק וגם מחוייבין, כדסבר הנ"ל, אך שחוששין שמא לא ירצו. ולתוס' דסברי שאסור לחלוק, עיין במהרש"א ומהר"מ, הא סברי בלשון אחד שלא נאמר האיסור אלא בדיני נפשות. ואף לפי הראשון יכולין דרך שאלה. והרמב"ם אף שבפ"י המשנה כתב אסור לנשארם לחלוק עליו, מ"מ בהלכותיו בפ"א מסנהדרין ה"ו לא כתב בלשון שאסור, משמע שסובר

קרו לה, ועדותי נאמנה שמרן אאמו"ר שליט"א אמר לי פה אל פה אודות המחבר הנז', שכל זה גרם לו העובדא שלא הירצה אותן בפני זקני גדולי הדור, והוסיף, שלפני כששים שנה היה מתייעץ בכל תשובה עם גדולי הרבנים, ולא היתה תשובה ביביע אומר שלא נועץ בה עם איזה גדול, ומהם הגרצ"פ פראנק, מוהר"ר עטייה, מוהר"י עדס, הגרב"צ עוזיאל, ועוד ועוד מזקני גדולי הדור ההוא. וכיום באים מחברים שטרם מלאו להם ארבעים, וממהרים לחלוק על דבריו כשלא הירצו את טענותיהם בפני גדולים, והרי גדול שימושה יותר מלימודה, שעל ידי שמרצים דבריהם בפני גדולים, בודקים את הסברות הדק היטב, ומעיינים לראות אם הדימוי מילתא למילתא עולה יפה. ולכן לא ימהר אדם לחלוק על גדולי עולם, אלא לאחר העיון. ובפרט שלא יתבטא ביטויים חריפים כנגד גדולי הדור, כמו מה שראיתי לאברך צעיר אחד שכתב בספרו, שהמתיר ליתן רותחין על אבקת קפה בשבת, אין זה אלא דרך עיקש, או שהמתיר ליתן תבשיל על גבי פלאטה בשבת, עתיד ליתן את הדין, ואין זו דרכה של תורה שיכתוב כן על גדולים בתורה יושבי על מדין.

וגם ראיתי לאברך אחד שכתב לחלוק על כמה גדולים באיזה ענין, וסיים בסוף: "וכן אני נוהג וכו'", וכמדומה שאין זה מדרכי הענוה לכתוב כיצד הוא נוהג, כנגד כמה גדולים שהוא עצמו הזכיר. ודי בזה.

עט. אחרונים, בחשיבות גדולי האחרונים, וכבר

כתבנו בספר עין יצחק חלק ג' על כללי מרן מה שכתב בספר דרך שיחה להגר"ח קנייבסקי שליט"א (עמוד ריז), שפעם אחת דיברו עם הגרי"ז מבריסק, ואמרו כי גדול פלוני הרי הוא גדול ממאן שהוא בדור הקודם, ואמר הגרי"ז, חלילה, בהשוואה לדור הקודם אי אפשר לדרג ולומר זה ראשון, זה שני, זה שלישי, מה איפוא הדמיון. ואמר לשון הירושלמי (סוף פרק ו' דגיטין) שכשם שבין קדשי הקדשים לבין חולי חולין, כך בין דורינו לדורו של רבי יוסי, כשם שבין זהב לעפר כך בין דורינו לדורו של אבא. ע"כ. ופעם אחת רב אחד הראה את ספרו להחזון איש, וכתב שם שדברי המג"א מגומגמין, וכתב החזון איש בגליון הספר, דברי המגן אברהם ברורים, ואף במקום שניתן לחלוק צריך לחלוק כתלמיד בפני רבו, וכולנו תלמידיו ואשרי מי שזוכה להיות תלמידו. ופעם אחת פסק השאגת אריה איזה פסק, ושוב מצא בכאר היטב שכתב לא כך, והיה לו צער גדול מזה, אמרו לו והרי רבינו גדול מהבאר היטב, והשיב, אבל

ניכר אם לומד כדי לנצח ולהתגדל, או לשמה. ואז תורה יבקשו מפיהו, ודו"ק. ועיין עוד במה שכתב בזה בספרו ישמח ישראל (דרוש עה"ת פרשת וזאת הברכה), ובספר עדות ביעקב על פרקי אבות (פרק ד') בענין איזהו חכם הלומד מכל אדם. ובפרק ה' בענין חכם אינו מדבר. ע"כ.

ובאמת לאחר שגדולי ישראל עמלו על חיבוריהם, בעמל רב, אין למהר להשיג על דבריהם בחופזה, אלא אחר מתינות מרובה.

צא וראה מ"ש האור החיים הקדוש בהקדמתו לפרי תואר, וז"ל: בשבע חקירות חקיתי ודרשתי, ושינה מעיני נדדתי, נים ולא נים נתמנמתי, ועל משמתי עמדתי ונתייצבתי, לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי, עד כי כתונת העצלות מעלי פשטתי ונתגברתי, וכמה ימים ושנים בזה נצטערתי, עד אשר בתפלה ובדמעות שליש לפניו התחננתי ונעזרתי וכו', וע"ש באורך עד כמה טרח ויגע בחיבור ספרו. וכבר הזכרנו לעיל [עוך אור החיים] מה שכתב בדברי חיים מצאנז, דבדורות ההם חיברו את חיבוריהם בחכמת רוח"ק.

ונודע שהמנחת חינוך עסק בחיבורו קרוב ל-30 שנה, וכמו שכתב בפתחא זוטא, בהקדמה לחיבורו על הלי נדה, שכך אמר לו המנ"ח. ולכן בודאי שאין למהר להקשות ולחלוק על גדולי עולם, שעמלו רבות בשנים על חידושיהם לנפותם וכו', ואין לדחות דבריהם אלא אחרי העיון הדק היטב. והרה"ג בעל שבט הלוי שליט"א אמר, ששמע מרבו מהר"ם שפירא מלובלין, שהמנ"ח קודם שהתחיל לכתוב את חיבורו למד את כל הרמב"ם 32 פעם.

וכבר כתבנו בהקדמה לעין יצחק חלק א', מה שאמר לנו מרן אאמו"ר שליט"א, שצר לו מאד בראתו כמה ממחברי הזמן הצעירים, שמרבים לחלוק על דבריו במהירות, וזאת לאחר שעמל בעמלה של תורה זמן רב על חיבוריו הרבים, ובאים צעירי הצאן ומרבים לחלוק על דבריו בלא הכרח, ובפרט שיש הבקיאים בפוסקים, אך אינם זוכים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא באופן הנכון, אחר שלא הירצו את דבריהם בפני גדולים הרגילים בסברות הש"ס והראשונים, והם כאפסוחים שלא נפקחו עיניהם, וממהרים לדחות דבריו בקושיות שאין בהן ממש. [ורשום אצלי על מח"ס מנוח"א שנעשה תנא ופליג על מרן אאמו"ר למעלה מ-200 מקומות, ובכל הדברים אין בדבריו שום הכרח או סברא כלל. ובכמה מקומות במחכ"ת אף לא הבין דבריו, וגם סברותיו אינן נכונות, ומה שמדמה מילתא למילתא נדחה

שפסק להיפך. ויש מחמת קנאה במורה שהשיג מה שלא השיגוהו אחרים. (וע' באגרות הרמב"ם). ודברים אלו הם פוגעים גם במחברים חדשים, אשר לפעמים יצטרכו להטות ימין ושמאל מדברי הפוסק שקדםם, כדרכה של תורה. ואני בעניי בקולי אקרא, כי לא זה הדרך ישכון אור, ואין משוא פנים בדבר, וקבל האמת ממי שאמרו. וכעין מ"ש הרמב"ם (רפ"ב מהלכות ממרים), שבית הדין הגדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר לסתור אותו, ה"ז סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם, אין אתה חייב ללכת אלא אחר ב"ד שבדורך. עכ"ל. וה"ה ליחיד נגד יחיד. וע' בכסף משנה שם, שלמד זה רבינו ממה שכמה תנאים חולקים על הקודמים להם, וכן באמוראים, ואע"פ שאינם גדולים כמותם. ע"ש. [ע"כ].

שלא להתרגל לחלוק ולנתון, ויש כתה להיפך מן הראשונה, כי בראותם מה שכתב איזה ספר ישן, וכל שכן חדש מהאחרונים, שלא כתב כפי העולה על רוחו, ישתדל לנתוש ולנתון להאביד ולהרוס, בכתב ובעל פה, בדברים קשים כגידין, שאוג ישאג על נוה המחבר החדש, ויגזור אומר כי קושיותיו הם חזקות כראי מוצק, ולית נגר ובר נגר דיפקינהו. וזה וזה אינו דרך ישרה שיבור לו האדם, כי מה תכלית ברוב דברים, ואם באמת קושיותיו חזקות, יהללוהו בשערים המצויינים בהלכה, וכתיב יהללך זר ולא פיך.

וכבר כתב מרן החיד"א בפתח עינים (אבות פ"ב מ"ד) לפרש בזה מה שאמרו ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע, לגזור שאין תירוצו על קושיא זו, וא"א להבין דבר הספר הזה, שסופו להשמע, כי לפעמים המעיין ישר ימצא תשובה. ע"ש. ולעולם יספר אדם בלשון נקיה, כל שכן שזהו כבוד התורה, לדבר בכבוד והדר ע"ד אמת וענוה צדק. אף שאורייתא מרתחא, איבעיא ליה למילף נפשיה בניחותא, ודעלך סני לחברך לא תעביד, ומי יודע אם גם הוא לא יכשל פעם בהוראה, ומדויל ידיה משתלים, מדה כנגד מדה לא בטלה. כמ"ש בספר מעגל טוב למרן החיד"א מפי השמועה, שהגאון רבי העשיל ז"ל הקשה קושיא גדולה על המהרש"א ובחרון אפו זרק הספר לארץ, ואחר זמן קצר בא ת"ח אחד ויישבו על נקלה, ונבהל הגאון, וקיבל עליו שלא יחבר ספר פן כפעלו ישולם לו. וכתיב אשמרה דרכי מחטוא בלשוני.

וידעתי על כמה תלמידי חכמים בדורינו כי יש בלבם טינא על איזה מחברים מסיבות שונות [על מה

הוא מכמה דורות קודם, שאז היה העולם יותר זך ונקי. ועיין ברש"י (סוף פ"ב ד"ה) שכתב, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים. והיינו על האנשים ולא על הימים.

ואמרו בשם החזון איש שאמר, כי מי שאינו בקי בש"ס בגפ"ת, אינו יודע לומר סברא נכונה. ובקונטרס תנו כבוד לתורה הביא כיו"ב בשם הרב מבריסק, דמי שאינו בקי בש"ס וברמב"ם קשה שיאמר סברא ישרה.

ומכאן שאין לנו להזדרז לחלוק על האחרונים ח"ו בלא עיון ודקדוק היטב, כתלמיד לפני רבו. ובראיות ברורות, ואדרבה יש לנו להסתייע מדבריהם ולהחשיבם במאד, כשאין לנו ראייה מוכחת לחלוק על דבריהם כדרכה של תורה. ולפני שנים שמעתי מראש ישיבה אחד, דהפוסקים הרבים המוזכרים בשו"ת יביע אומר וכו' אינם מוכרים, ואם כן מדוע יש לסמוך עליהם, אולם אין לנו מושג והבנה מי היו אותם גדולים לפני כמה דורות, וכוחם בתורה ניכר מתוך ספריהם, ואין לנו ח"ו לבטל דבריהם מחוסר ידיעתינו אותם. ואין לנו להזדרז לחלוק עליהם ח"ו בלא דקדוק היטב כתלמיד לפני רבו. ובד"כ יש לנו להסתייע מדבריהם ולהחשיבם במאד, כשאין לנו ראייה מוכחת לחלוק על דבריהם כדרכה של תורה.

ובשו"ת משנה הלכות חלק ד' (סימן נ' ד"ה ומעשה) כתב, ראיתי מבוכה גדולה בין הפוסקים בזה ולא מוסכמת היא מכולי עלמא, ואף שאין תלמיד כמוני מכריע והלואי שאזכה להבין דברי רבותינו הראשונים כמלאכים, והצדיקים האחרונים ז"ל, וכבר כתב הדברי חיים ז"ל בזמנו, שכל האומר שבידו להכריע במחלוקת הפוסקים אינו אלא רמות רוחא הוא דנקטא ליה, וכ"ש אנן יתמי דיתמי, מ"מ הרשות נתונה להעיר בדבריהם הקדושים בדרך פטפוטי דאורייתא טבין אינון. ע"כ.

עוד בענין שלא לחוש לחלוק על אחרונים, ומצאתי בכת"י של מרן אמו"ר שלי, שכתב לפני קרוב לשבעים שנה, בזה"ל: והנה יש סוגים שונים ברבנים הלומדים, ואין כל הדעות שוות. ויש כתה אשר אם יראו משפט כתוב שחור ע"ג לבן ונכתב בספר, הרי זה בעיניהם כהלכה למשה מסיני, אע"פ שיהיה אחד מן האחרונים הקרובים אלינו בזמן או ממחברי הזמן, ואם תלמיד חכם יורה נגד זה, הם חורקים שן ובאים בטענות בלות ומטולאות על החכם הזה לאמר: הלא הרב פלוני הורה להיפך, ואיך תעזי לפסוק ההיפך, וכי הגעת למדרגתו וחכמתו, וכהנה דברי בלע. ויש שכוונתם לשם שמים שלא לתת תורת כל אחד בידו, או חסים לכבוד הפוסק

בה להמית ולהחיות (שבת פח:), כגון הלומד לקנטר ולהתייהר, שנוח לו שלא נברא. והן בעון זה נמצאים תלמידי חכמים שחובלים זה לזה בהלכה, ומדברים או כותבים זה על זה דברי קינטורין, ורבה קטגוריא ושנאה בין תלמידי חכמים. ואם בארזים נפלה שלהבת המחלוקת, מה יעשו אזובי הקיר. והאיש החפץ חיים יעסוק בתורה לשמה, ויהא ירא שמים ומודה על האמת, ומקבל את האמת ממי שאמר, ולא יהא אוהב את הניצוח, ופונה אל רהבים ושטי כזב להעמיד דבריו בשנויי דחיקי, ולא יאמר קבלו דעתי אפילו נראה לו שהאמת אתו, ולא יחזיק במחלוקת להפיל דברי חברו, רק פעם אחת יגיד דעתו ולא ישנה לו, וכשידבר דבריו אפילו אם חברו מתריס כנגדו הוא ישיב לו בלשון רכה ואהבה וחבה, וישפיל עצמו אפילו לפני מי שקטן ממנו כתלמיד הדין לפני רבו, שהרי אמרו רבותינו ז"ל (ב"מ פה:): קטן וגדול שם הוא (אייב ג, יט) כל המקטין עצמו על דברי תורה נעשה גדול לעולם הבא, וכזה שיתן למכהו לחי ישבע מכהו בחרפה.

והדרך הישרה לכל חובר חיבור שיכתוב דעתו ולא ישא על שפתו לסתור דברי זולתו, רק אי נפקא מינה לענין דינא יסתור ראיות שכנגדו כלאחר יד, ורק יכתוב בסוף, עיין בספר פלוני, והבוחר יבחר. ועל מילי דדרשה יענה מודים מודים אם טוב ואם רע, דמאי נפקא מינה, ובפרט בפני הבעלי בתים צריך זהירות גדולה בין התלמידי חכמים לנהוג כבוד זה בזה בדיבור ובמעשה, ואם רואה שחברו חרה לו אם יהיה מנצח בפני הבעלי בתים, שחושש לכבוד המדומה, יפרוש ויקבל שכר על הפרישה, ובהיותם לאחדים שניהם יחד ישנה פרקו ויגלה דעתו. הן אלה קצות דרכי בעלי תושיה כדי שתהיה תורתם רצויה.

ועוד כתב בספרו אורות אילים (עמוד כה): שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה הקב"ה מקשיב להם, אמר רבי אבא שני תלמידי חכמים המקשיבין זה לזה בהלכה הקדוש ברוך הוא שומע לקולן, ואם אין עושין כן גורמין לשכינה שתסתלק מישראל. אני הגבר ראה עני, בתלמידי חכמים ראיתי מבוכה, שמנגחין וחובלין זה את זה בהלכה. ויש שועלים קטנים שמחבלים כרמים, ויהיו מלעיבים במלאכי אלוהים בשפתי חלקות לשון מדברת גדולות, ויש יד כותבת דברים קשים כגידין על ספרן של צדיקים באין מבין, ומתוך כך רבה קטגוריא בין תלמידי חכמים, ובאים לידי שנאה ותחרות וכהנה רעות רבות רח"ל. אי לזאת, בני

שחלוקים על רבינו הגר"ח זלה"ה, ומוצאים מקום להתעולל על המחברים וכו', וזה עון גדול מלה"ר. כי נשארם הדברים שבאו לחירופין ולדראון עולם. וידוע ענין רבי שמ"ח גאגין ז"ל עם איש ריבו רי"צ אבולעפיא ז"ל, והלב נשבר בראות הדברים כי באו בספר לב נשבר. [ועיין בכף החיים סי' תקמה אות עט. ובהקדמה לעין יצחק חלק א']. וכהנה רבות בעוה"ר המקיימים אם פגע בכך מנוול זה [היצר הרע] משכהו לבית המדרש, וזה משפיל כבוד התורה עד לעפר, באמור עמי הארץ, זונות מפרכסות זו את זו תלמידי חכמים לא כ"ש.

ואמנם אין למחבר ספר או למורה הוראה ודיין להיות רק כחמור נושא ספרים, או כמליצת חז"ל (מגילה כח:): צנא מלא ספרא. אלא עליו לעיין היטב לשם שמים, ולהכריע בהלכה כאשר תשיג יד עיונו [אם הרשהו גדולי דורו לכהן]. והיה ה' עם השופט. ובלבד שיהיה מתון בדין, ולא ימהר לחרוץ משפט, פן יהיו דמיונותיו וסברותיו ככזיב, וכל חכמתו תתבל"ע, וארשו הר"ס נתנה יכולה, אלא ישקול בפלס סברותיו, לידע על מה הוטבעו אדניו, בדקדוקיו ובטעמיו, ואחר העיון כדת יוכל ג"כ לחלוק על ספרי אחרונים כשלבו לשמים, ללא נגיעות. ומכ"ש כשמוצא סעד לדבריו באחרונים אחרים. [וע"ע בהקדמה לשו"ת יביע אומר ח"א, ובח"ג, וח"ד, ובהקדמה להליכות עולם ח"א עמוד ח', ובהקדמה לח"ג, ובהקדמה לילקו"י (מהדורת תשל"א, השכמת הבוקר, עמוד ג)].

ועיין בשו"ת מקום שמואל (סימן יא), והובא בברכת יוסף ידיד (דף קמח), וז"ל: מחשבותי לא מחשבות קצת לומדים שראיתים, כי בהגיע המורה לדון דין שכבר נדפס בספר, הנה לא יזוז ולא יסור מדברי הספר ההוא, וקיימו בעצמם דברי הרמב"ם במורה נבוכים וז"ל: בראות אדם דבר מה חקוק על לוח ספר תגדל האמנתו בו, ואנכי ולבבי לא כן ידמה, כי אני מחפש עד מקום שידי מגעת וכו'. ע"ש. וכ"כ הנודע ביהודה הנ"ל. וכן מציינו בכמה מקומות בש"ס, ועיין בב"ב (קמב:) מידי בקשישותא תליא מילתא, בטעמא תליא מילתא. וע"ע בהקדמת הרש"ל לחולין, ובהקדמת תשובת רעק"א, ובאורך בשו"ת חקקי לב (חי"ד סי' מב), מה שכתבו בזה.

דברי מוסר מהקדמונים כיצד לחלוק בהלכה, ובפלא יועץ (ערך דבור) כתב, כי התורה נקראת סם חיים, עץ חיים התורה נקראת סם חיים, עץ חיים היא למימינים בה וסם המוות למשמאלים בה. ונמשלה התורה לנגיד שיש בידו להמית ולהחיות, כך התורה יש

יש יחידים כנגד רבים יכול לומר קים לי. ע"ש. וראה עוד בעין יצחק ח"ג (קבלת הוראות מרן עמ' תמט), ובח"ב (כללי רובא וחזקה), ולהלן מערכת ר' ערך רוב.

פא. איטר, אם נוטל לולב ביד שמאל, הנה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תרנא) כתב מרן, איטר נוטל לולב בימין כל אדם, ואתרוג בשמאל כל אדם, דבטר ימין ושמאל דעלמא אזלינן, ולא בטר ימין ושמאל דידיה. הג"ה, וי"א דאזלינן בטר ימין דידיה וכו'. ע"כ. ובמאמר מרדכי (סק"ו) העיר ע"ד מרן, דזה שלא כדברי התוס' והרא"ש והר"מ, והיאך נמשך אחר דעת העיטור וכו', ונהי דאנן בטר פסקי מרן גרינן, מכל מקום הכא ראוי להורות כדברי מור"ם ושאר אחרונים. ומיהו כמדומה שהעולם נוהגין כדברי מרן, ופשיטא שאין למחות בידם ולא לגעור בהם, כיון שיש להם אילן גדול לסמוך עליו שתופסין דברי מרן עיקר. ע"כ. ובאמת דצ"ב שהרי ידוע כמה גדול כבודו של הרא"ש, וכמו שכתב הגאון רבי יצחק קארו, דודו של מרן, בתשובה שנדפסה בסוף תשובות מרן לאבן העזר, שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל עניני איסור והיתר כדעת הרא"ש, והובא בברכי יוסף (חושן משפט סימן כה אות כט), והוסיף בשם רבינו בצלאל אשכנזי בתשובה (סימן כב), שהרא"ש הוא רבן של כל בני הגולה עד צרפת וספרד, ורוב העולם קיבלוהו עליהם לרב, והוסיף עוד הברכי יוסף מדברי תלמידו של מהר"י אבוהב, מהר"ם בן דנון, שכתב, ואני רואה כל הארץ נוהגת ע"פ הרא"ש ומפסקיו לא יטו ימין ושמאל. ע"ש.

אלא שכבר כתב בחזון עובדיה על הלכות סוכה (עמוד שנב) שכיון שאין מחלוקת הפוסקים בנידון דידן אלא רק לענין לכתחלה, דביעבד בין אם עשה כהעיסור או כהרא"ש, לכולי עלמא יצא ידי חובה, הילכך כדי שלא יבואו לידי טעות, הוזהר דין האיטר לכל אדם. לפיכך אנו אין לנו אלא דברי מרן, והילכך דין איטר כדין כל אדם.

ובזה אתי שפיר מה שהעירו מדברי הרב מאמר מרדכי, דהיאך חלק על מרן, הרי הוא עצמו כתב בהקדמתו שכל בית ישראל נשען על פסקיו של מרן, ועל כרחך דשאני נידון דידן משאר פסקי מרן, דהכא כיון דלכולי עלמא בדיעבד יצא ידי חובה, ואינו דבר שלעיקובא כל כך, לפיכך נטה קו מדעת מרן, דסוף סוף לכולי עלמא אין הדבר מעכב בדיעבד.

ידידי, השמרו לכם מחטוא לשונכם, ואפילו אם ידברו אליכם קשות אתם תשיבו במענה רך, ואל יצא מפיהם דבר המצער ומקניט את חבריכם. הזהרו בכבוד חבריכם כקטן כגדול, וכל שכן כשתבואו לכתוב על איזה ספר השמרו מגחלתם והזהרו בכבודם, ותאמינו באמונה שלימה שאם ריק הוא, מכם. (ע' ירושלמי פאה פ"א ה"א). והגדר לזה הוא, שמקודם שתכנסו ללמוד בחברותא תסכימו בדעתכם בכל תוקף שלא לענות סרה, אפילו אם הלומד עמכם יצא מן השורה.

ועוד גדר לזה, שלא תתקעו עצמכם לדבר הלכה, רצוני לומר, שאם תאמרו איזה דבר שנראה בעיניכם שהוא הגון וחבריכם רוצים לדחות אותו בקש, אל תחישו לומר קבלו דעתי. וכן כשאתם מתווכחים עם חבריכם ויראה לכם שאינם מודים על האמת, אל תכנסו בעובי הקורה להיות חוזר בדברים הדברים, כי 'כרוב דברים לא יחדל פשע' (משלי י, יט), ולהג הרבה יגיעת בשר' (קהלת יב, יב), רק תגלו דעתכם פעם אחת, השומע ישמע והחדל יחדל. ואין צריך לומר שאין להקשות על הדרש, וכל מה שיאמרו אליכם מילי דדרשה תענו מודים מודים, ואפילו אם יהיה הדבר ידוע לכם תעשו עצמכם כאילו לא ידעתם. הן אלה קצות דרכי תלמידי חכמים המרבים שלום, ישמע חכם ויוסף לקח, כדי שיהיה אהוב למעלה ונחמד למטה. ע"כ.

ואמנם אם החכם רואה שנמשכים אחר איזה מחבר שמרבה לטעות בסברא, ואף שהוא בקי בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, אבל סברותיו ניתנו לדחיה, בודאי שאין שום מניעה לומר שטעה בדבר זה. אבל שיהיה לשם שמים, כדי שלא ימשכו אחר הלכותיו של אותו מחבר שלדעתו טועה הרבה, ובכל אופן אין לו לומר לנגזו הספר, או ביטויים קשים אחרים.

פ. "אחרי רבים להטות", לא שייך דין זה מן התורה, אלא כשנחלקו פנים אל פנים בלבד. וכמו שכתב מהר"ם בן חביב בגט פשוט. וכעין זה כתב הש"ך (ח"מ סימן כה ס"ק יט). וכן מבואר בדברי החזון איש (הלכות כלאים פ"א) כתב כן, וז"ל: ידוע כי אין כח הרוב אלא במושב ב"ד, אבל חכמים החולקים שהיו בדורות חלוקות, או במדינות חלוקות, אין נפקותא בין רוב למיעוט. ואותה המדינה שרוב התורה שבידם הוא מרב אחד ומתלמידיו ומתלמידי תלמידיו עושין כרובם אף במקום שרבים החולקים וכו', וכדיני ממונות אמרו שאם

אמרו, לא תשחית את עצה, אין לי אלא ברזל, מנין אף למשוך ממנו אמת המים, תלמוד לומר לא תשחית את עצה בכל דבר.

ו"ל הרמב"ם (פרק ו' מהלכות מלכים ומלחמות הלכה ח'): אין קוצצין אילני מאכל שחורץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שיבשו, שנאמר לא תשחית את עצה. וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה. ובהלכה ט' שם: אילן סרק מותר לקוץ אותו, ואפילו אינו צריך לו. וכן אילן מאכל שהוקצין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרור בו, מותר לקוצצו. ע"כ. ועיין בט"ז (סימן קטז) שתמה, למה השמיטו הטור [והשלחן ערוך] דינים אלה. ועיין במשנה למלך (אסו"מ פרק ד' ה"ג) דמבואר, דקציצת ענפים שרי, ולד' הבאר שבע שהביא שם שרי רק לצורך מצוה.

ובגמ' שם מבואר, שאם היה מעולה בדמים מותר. יכול אפילו מעולה בדמים תלמוד לומר רק. ופירש רש"י, מעולה בדמים, דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו. שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי, אכיל טעים בהו טעמא דתמרא, אמר ליה מאי האי, אמר ליה ביני גופני קיימי. אמר ליה מכחשי בחמרא כולי האי, למחר אייתי ליה מקורייהו וכו'. וכן פסק הרמב"ם שם: אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או שדמיו יקרים, ולא אסרה תורה אלא דרך השחתה, וכן כתב הסמ"ג (לאוין רכט), דכל שהנאה מרובה מההשחתה אין בזה איסור כל תשחית.

וכ' הרא"ש בב"ק שם: וכן אם היה צריך למקומו נראה דמותר. וכ"פ רבינו ירוחם (נתיב לא ח"ב, דף צד ע"ד) וז"ל: ואסור לקצוץ נטיעותיו של עצמו, ואם צריך למקומם מותר, וכל אילן שטוען פירות כפי הראוי אסור לקוצצו זולתי למקומו או בעבור דבר חשוב ממנו, אבל אם אינו טוען כראוי מותר, והכל לפי האילן ולפי הארץ. ע"כ. וה"ט, שהואיל ולא אסרה תורה אלא דרך השחתה, וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל, גם כשצריך למקומו לא מקרי דרך השחתה, כיון שעושה לצורך המקום.

ובשו"ת השיב משה (חיו"ד סימן לו) נשאל בדין זה אם מותר לקוץ אילן כדי לבנות במקומו, וכ' להביא ראיה ממ"ש הסמ"ג (מל"ת רכט) דה"ט דק"ל בשבת (קה): שמותר להשחית דבר כדי להטיל אימה על אנשי ביתו, מפני ששכר האימה מרובה על השחתת הדבר, והרי מבואר ברמב"ם וסמ"ג שם שקציצת אילן

פב. "איכא בינייהו", פעמים שהגמרא אינה מביאה עוד "איכא בינייהו" אף שיכלה למצוא עוד נפקא מינה רבות. כן כתבו התוס' ב"ב (ה: בד"ה ואפילו), ובנדה (לה:): ד"ה איכא בינייהו, ובב"ק (לג. ד"ה הקדישו). ע"ש. וראה עוד בזה בעין יצחק חלק א' (כללי התלמוד עמוד קעט). ובמאור ישראל חלק א' (עמוד שנב).

פג. "איכא דאמרי" שיש בגמ' בשל סופרים הולכים להקל בלישנא בתרא, ובמילי דאורייתא הולכים להחמיר אפילו כלישנא קמא. וכן היכא שהגמ' מתרצת ב' תירוצים. הנה התוס' בשבת (מב:): הביאו מה שכתב רש"י בקונטרס, דבכל מקום דאיכא לישיני דפליגי, בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובשל סופרים הלך אחר אחרון. אבל לר"ת בשל סופרים הלך אחר המיקל. וכן לריב"א שפירש שבכל מקום איכא דאמרי טפל לגבי לשון ראשון שהוא עיקר, הכא הלכה כלישנא בתרא, דללישנא קמא פליג ברייתא דרבי חייא אדרב נחמן, וללישנא בתרא היינו דרב נחמן. ע"ש. וכן הוא בתוס' ע"ז (ו.), דרש"י היה פוסק בכל איכא דאמרי שבתלמוד, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר האחרון. וריב"א פי' דכל איכא דאמרי לגבי לשון ראשון כטפל לעיקר והלכה כלישנא קמא. ור"ח פירש בדאורייתא לחומרא, בדרבנן לקולא כרבי יהושע בן קרחה דהכא. ורבינו שמשון היה מפרש דבכל מקום שיש להתברר כחד מינייהו משיטת התלמוד, בתריה אזלינן. ע"כ. וכ"ה בהרא"ש בע"ז (סימן ג.). ובשו"ת תשובה מאהבה ח"ג (סימן תכט) כתב שדעת רזה"פ כדעת התוס' והרא"ש, דבכל איכא דאמרי הולכים אחר המחמיר. ע"ש. אולם כבר העירו על דבריו, דמצינו ברוה"פ דבשל סופרים הלכה כאיכא דאמרי. וראה בשו"ת חקרי לב (חור"מ ח"ב סי' ה'). ובפני מבין ח"א (בהשמטות), ובמ"ש מהרי"ט אלגאזי בארעא דרבנן (מע' א' אות ס'), ובעין יצחק ח"א (כללי התלמוד עמוד קעט). ובטהרת הבית ח"א (עמוד תפ"א, סימן טו), ובמאור ישראל ח"ב (עמוד רצא).

פד. אילן, אם מותר לקצוץ אילן העושה פירות לצורך הרחבת דירתו, הנה נאמר בתורה: כי תצור אל עיר ימים רבים וגו', לא תשחית את עצה וגו', רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וגו'. ואמרו בגמרא (ב"ק צא:): אמר רב, דיקלא דטען קבא אסור למקצייה וכו'. אמר רבי חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמניה. ובספרי (פרשת שופטים)

ובספר שערי הלכה של הרב דרוק (עמוד רכג), ובספר אור משה (קידושין, סי' א'), ע"ש].

פה. "איני יודע אם פרעתוך", היכא דלא הוה

ליה למידע, הנה קיימא לן בחושן משפט (סימן עה ס"ט) דהאומר הלויתני ואיני יודע אם פרעתוך, חייב. משום דברי בחיובא וספק בחזרה, והשמא גרוע, דהוה ליה למידע אם פרע או לאו, ומדלא ידע בבירור ודאי שלא פרע. וכתב במשנה למלך (פרק ד' מהלכות שאלה ופקדון הלכה א'), דהיכא שאין השמא גרוע דלא הוה ליה למידע, פטור. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק ח"מ סימן ב) הביא ראייה למשנה למלך מדברי התוס' בסוטה (כה:): ד"ה בית הלל אומרים וכו', ואם תאמר מאי שנא מתני' [דתנן מתו בעליהן עד שלא שתו בית הלל אומרים מתוך דלא שותות אין נוטלות כתובה], מפלוגתא דרב הונא ורב יהודה עם ר"נ וריו"ח וכו', בכתובות (יב:): גבי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, דברי ושמא ברי עדיף, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור. אוקי ממונא בחזקת מאריה. וה"נ היא טוענת ברי אבל הוא אינו יכול לטעון ברי, ותהוי תיובתא דרב הונא. וי"ל מאחר שהתורה עשאתה ספק עד שתשתה אינה יכולה לטעון טענת ברי. ע"כ. וקשה דאמאי נקטי התוס' בקושיהם דתהוי תיובתא דרב הונא דוקא, והא הכא הוה ליה כמנה לי בידך והלה אומר איני יודע אם פרעתוך, שאם זינתה הוה ליה כנפרעה כתובתה והוא אינו יודע אם זינתה, ואם כן בכהאי גוונא לכולי עלמא חייב. ותקשי נמי לרב נחמן ורבי יוחנן. אבל לד' המשנה למלך אתי שפיר בפשיטות, דהא הכא לא הוה ליה למידע אם זינתה או לא, והוה ליה כספק אם נתחייבתי לך. שוב ראיתי בחידושי הרש"ש שעמד בקושיא זו על דברי התוס'. ע"ש.

פו. אינשי דלא מעלי לילך אצלם להתרפאות, עיין

בשו"ת באר שבע (סימן סג), ובשו"ת רדב"ז ח"א (סי' תפה).

ובשו"ת באר שבע (סימן ס) שנשאל ברופא ישראל מהו לעשות רפואה לעכו"ם כדי שתתעבר או לא, אי דמי להא דתנן בת ישראל לא תילד את העכו"ם, מפני שמגדלת בן לע"א, או לא. והשיב, שכבר נשאל הרשב"א על זה, והשיב, אף במילדת אסיקנא דבשכר מותר משום איבה. וכ"ש רופא שמרפא לכל, ואם אינו

והשחתת שאר דברים כולוהו נפקי מדכתיב לא תשחית, אלא שהקציצה באילן אסורה מה"ת, ושאר השחתת מדרבנן, וכשם שמותר להשחית חפץ לגמרי בשביל תועלת האימה, ה"נ כשצריך למקום האילן מותר. וגם הוא כ"ש מהשחתת כלי לחימום הגוף (שבת קכט). ע"כ. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ה (יו"ד סימן יב) שכתב לחלק, שהואיל ומבואר ברמב"ם שהקוצץ אילני מאכל איסורו מה"ת אפילו שלא בשעת המצור, וכן מוכח בגמ' (מכות כב:): ולחשוב נמי הקוצץ אילנות טובות, ואזהרתיה מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, לכן כל שאין האילן עצמו בגדר מזיק לאילנות אחרים, יש לאסור להשחיתו מדרבנן, אף שצריך למקומו, משא"כ בהשחתת שאר דברים שעיקר איסור שלהם מדרבנן, (וכמ"ש הרמב"ם שם ה"י, שעובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מדרות מדבריהם). כל שיש תועלת בדבר כגון שמטיל אימה על בני ביתו לא גזרו רבנן, דהו"ל כעין גזרה לגזרה.

גם ה"ט"ז (סימן קטז סק"ו), אחר שהביא ד' הרא"ש הנ"ל, סיים, ומזה התרתי לאחד שהיה לו קרקע עם אילנות לקוץ האילנות אע"פ שהיה בהם פירות, כדי לבנות בית דירה עליה. ע"כ. וכן הכנה"ג (שם הגב"י אות לא) הביא דברי הרא"ש, וכתב, וע"ז סמכו עכשיו שקוצצים אילנות שעושים פירות כדי לבנות שם. ע"כ. וכ"פ בשו"ת צמח צדק (סימן מא). ובשו"ת חות יאיר (סימן קצה). ובשו"ת שבות יעקב ח"א (סימן קנט). ובשו"ת זרע אמת ח"ב (חיו"ד סימן לג). ובשו"ת בשמים ראש (סימן שלד). ובש"ע הגר"ז ח"ה (הלכות שמירת גוף ונפש סעיף טו). ובספר מאורי אור (בן נון, דף צ"ח ע"ב). ובשו"ת ויעתר יצחק (סימן סד). ע"ש.

וראה עוד שם ביביע אומר שהאריך בזה, וסוף דבר העלה, שהעיקר להלכה שמותר לקצוץ אילני מאכל כדי להרחיב דירתו, אשר היא כיום דחוקה ומצומצמת למשפחה ברוכת הילדים, ואין בזה חשש סכנה כלל, ועל צד היותר טוב נכון לשכור גוי לקצוץ האילנות. ומכל מקום אם מרחיב דירתו לטיוול ולהרוחה בעלמא, או לנוי וליופי, אין להתיר קציצת האילנות בשביל כך, וכמ"ש בשו"ת חות יאיר (סי' קצה). ובשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' קנט). ובשו"ת זרע אמת ח"ב (סי' לג). ובשו"ת חיים שאל (סי' כב). וכ"כ בס' לחם הפנים על יו"ד (סי' קטז סק"ג). ובס' בית לחם יהודה (שם סק"ד). וכ"כ בערוך השלחן (שם ס"ק יג). ע"ש. [וראה עוד בקובץ תנובות שדה (גליון 15) תשובת הגר"צ עוזיאל זצ"ל, ובשו"ת שבט הלוי חלק ה' (חיו"ד סימן צה).

מרפא אתהן הוי להו איבה. ואני ראיתי הרמב"ן ז"ל שנתעסק במלאכה זו אצל העכו"ם בשכר. ע"כ. ולולא פיו הקדוש היה נ"ל לומר שאין ראיה מהרמב"ן, מפני שיש לומר שעשה כן לנסותה, אם טובה היא לעשות לישראל, וכה"ג כתבו התוספות לחד שינויא, בפר' מי שאחזו, גבי רב שימי בר אשי עבד ליה להווא עכו"ם לדבר אחר, ואיתסי. ועוד כתבו התוספות שם, אי נמי העכו"ם היה יודע שהיה בקי ברפואה זאת, ושרי משום איבה. ע"כ. ולפי זה אפשר נמי לומר שאין ראיה מהרמב"ן, דאפשר שהעכו"ם היתה יודעת שהיה בקי ברפואה זאת. אבל רופא דעלמא אסור לעשות רפואה זאת, כל זמן שאין העכו"ם יודעת שהוא בקי ברפואה זאת, כיון שאפשר לו להשמט ממנה בלא איבה, ולומר איני בקי ברפואה זאת, שאין כל הרופאים בקיאים ויודעים לעשות רפואה זאת, אולם על כרחי בטלה דעתי אצל דעת הגאון הרשב"א, שהיה תלמידו של הרמב"ן ז"ל, והוה קים ליה שעשה הרמב"ן רפואה זאת בשכר, משום דס"ל דמותר לרפאות עכו"ם בשכר, משום איבה. ואפילו בחנם. וכן כתב הרמב"ן ז"ל גופיה בתורת האדם, והביא ג"כ ראיה ממילד' כמו שכתב הרשב"א הנ"ל. ומיהו לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, לומר אני חושש משום איבה, דלפעמים יהיה עכו"ם שפל ונבזה, דליכא למיחש ממנו משום איבה, אלא צריך לשקול הדבר אם הוא עכו"ם חשוב וגדול, או יש לו קרובים חשובים וגדולים, דאז איכא למיחש משום איבה, אבל לא בענין אחר. ע"כ. [ואם מותר לחלל שבת על חולה גוי שיש בו סכנה, ראה בילקוט יוסף שבת כרך ד' (סימן שכט ס"ח). ע"ש].

פז. "אין אבלות לקמן". היינו גם בקמן שהגיע

לחינוך, וכל שכן שאין לבטלו מתלמוד תורה, ועיין בטור (סימן שמ) שכתב, קטן שמת לו מת מקרעין לו מפני עגמת נפש, פירוש כדי להרבות בבכייה ובהספד. וכתב רבינו יצחק אבן גיאת, ואם הגיע לחינוך קורעים לו כדרך שמחנכים אותו לשאר מצות. וכתב מרן הב"י, קטן שמת לו מת, ברייתא במו"ק (כ:). ומ"ש רבינו בשם הרי"ף גיאת, כן הוא בספר תורת האדם להרמב"ן, וגם הרא"ש והנימוקי יוסף כתבוהו. והענין לומר שאפילו מת לו מת באופן שאין לחוש לעגמת נפש, אם הגיע לחינוך מקרעים לו. וכ"כ הרדב"ז (פ"ח מהל' אבל ה"ד). שבתינוק שהגיע לחינוך גם בלא טעם עגמת נפש מקרעין לו, משום שצריך לחנכו במצוות. וכתב הדרישה (אות יב) ומכאן יש ראיה קצת שקטן

שהגיע לחינוך צריך לנהוג כל דיני אבלות. ומרן הש"ע (סימן שמ סעיף מז) כתב, קטן שמת לו מת מקרעין לו, והשמיט דברי הרי"ף גיאת. והט"ז (ס"ק טו) העתיק לשון הטור כולו, ודברי הב"י והדרישה, והוסיף, ונראה שאף ביום שמועה קרובה דינא הכי, דהוה כמו יום הקבורה, כמ"ש לקמן (סימן תב) שגם שם יש עגמת נפש וכבוד למת לעיני הרואים הקריעה של הקטן. ויש מי שחולק על זה, ואין בדבריו ממש. ע"כ.

והש"ך בנקודות הכסף שם כתב, ולפע"ד נראה דדוקא בקריעה אמרינן הכי, משא"כ בדיני אבלות, שהרי הרא"ש בסוף פרק אלו מגלחין נחלק על רבו המהר"ם, בקטן שאירעו אבל על אביו ואמו, והגדיל בתוך שבעה ימי אבלות, שלדעת המהר"ם צריך להתאבל משהגדיל, והרא"ש חולק על זה, וס"ל שכיון שהיה קטן בשעת קבורה, אע"פ שהגדיל בתוך שבעה, בטלו ממנו כל דיני אבלות. וכן פסקו הטור והש"ע (סימן שצו ס"ב) כדברי הרא"ש, אלמא דבעודו קטן פשיטא שאין צריך לנהוג אבלות. ודוקא בקריעה סבירא ליה להרי"צ גיאת שקורעים לקטן. ע"כ.

גם בדגול מרבבה שם דחה דברי הט"ז, ממה שמבואר מדברי מהר"ם והרא"ש שהובאו בסימן שצו ס"ג, שאין הקטן מתאבל אפילו הגיע לחינוך, והיינו טעמא שמתוך כך אתה מבטלו מתלמוד תורה, מה שאין כן בקריעה אין ענין לביטול תורה, ע"כ.

ובש"ע (סימן שפד ס"ה) כתב: "אבל שיש לו בנים קטנים אין לו לבטלם מלימודם". וכתב הבאר הגולה, שכ"כ בהגמ"י (בפ"ה מאבל), מפני שאין אבלות לקטן. וכ"כ הש"ך שם. ולדברי הט"ז צ"ל דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, (וכן העיר בשו"ת כתב סופר חיו"ד סימן קעב. ע"ש). אולם בשו"ת מהר"ם (דפוס פראג סי' תלא) כתב, קטנים בני י"ב שנה א"צ להתאבל, אבל מקרעין להם, כמ"ש במו"ק (יד:). ע"כ. גם בשו"ת גאונים קדמונים (סימן לה) כתב, שאין אבלות חלה על קטן פחות מ"ג שנה. ע"ש. אך במקור דברי הרי"צ גיאת בספר מאה שערים (עמוד לא) מבואר דס"ל שאין חילוק בין קריעה לאבלות, וקטן שהגיע לחינוך נוהג דיני אבלות, וכדברי הדרישה והט"ז. ומ"מ לא יצא הדבר מידי מחלוקת ראשונים, ודעת מרן הב"י שאין הקטן צריך להתאבל כלל, וכמ"ש בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' קנה), וכתב, שמנהג מקומו שקטנים שהגיעו לחינוך מתאבלים חוץ מלענין ת"ת שאין מבטלים אותם מלימודם. ע"ש. והחכמת אדם (כלל קנב סי' יז) כתב, שהמנהג שאין מחנכים קטנים באבלות. גם כספר שערי

עדים שיעידו עליו, שאין אדם משים עצמו רשע (רמב"ם פכ"ב מהלכות טוען ונטען). הגה, ומכל מקום אין עושין אותו עד, לכתחלה, כדלקמן סימן צ"ב סעיף ה'. וכן אין נפסל על קול וחשד בעלמא, כגון מי שחשוד על עריות, שרגיל עם עריות ומתייחד עמהם, וקול יוצא עליו, כשר לכל עדות חוץ מלעדות אשה (טור). ועיין בדין החשודים ביו"ד סימן קי"ט. גם בחושן משפט (סימן צב ס"ה) מבואר, שאין אדם נעשה חשוד עד שיבואו עליו עדים שעבר עבירה שנפסל בה. אבל המודה מעצמו שהוא חשוד, ושעבר עבירה שנפסל בה, אף על פי שחשודים אותו ואין ראוי לעשותו עד לכתחלה, אם נתחייב שבועה להפטר מתביעה שתובעים אותו, משביעין אותו. ע"כ.

ומה שאין עושים אותו לכתחלה עד, היינו שאין מוסרין לו עדות לכתחלה, לייחד אותו כעד. אבל אם כבר שמע מחוייב להעיד ופשיטא דעדו כשרה. וכמבואר בש"ך (סי' צב סק"ה, וסימן לד ס"ק כז), ועיין ב"ח סעיף ח', ובתשובות משאת בנימין (סימן נ"א). ובאורים ותומים (ס"ק נד). ובביאורי הגר"א שם הביא מקור לזה מהמבואר בכריתות (יב). דאדם נאמן ע"ע יותר וכו', רק דאין נאמן לחוב לאחרים, וכמ"ש ביבמות (מז). נאמן אתה לפסול עצמך ואין וכו'. וע"ש בתוס' ד"ה נאמן, דהיינו דוקא וכו' אבל וכו', וד"ה ואין עדות וכו'. ע"ש.

וכן כתבו בשו"ת השיב משה (סימן כב) ד"ה אך. ובשו"ת הרמ"ץ (חיו"ד סימן יג), ובשו"ת שואל ומשיב קמא (ח"א סי' נא). ועיין היטב בהפלאה (כתובות עב). ע"ד הראב"ד שהובא ברשב"א ובהר"ן שם. וי"ל ע"ד. [מדברי מרן אאמ"ר בכה"ח יו"ד ר"ס קיט. דף קעט]. וראה להלן.

וכתב מרן החיד"א בספרו דברים אחדים (דף נג) היכא דמה שאמרו אין אדם משים עצמו רשע הוא דוקא באינו דבר מפורסם, אבל אם הוא מפורסם לא. ועיין בשדי חמד (כללים מערכת א' אות שני"ד וקס"ט). ועיין עוד בזכר עשות (מע' א' אות מא), שהביא דבריהם.

ועוד כתב שם [בדברים אחדים] דאין אדם משים עצמו רשע הוא דוקא לענין מיתות בית דין, ולא לענין כרת. ועיין בשדי חמד (כללים מערכת א' צח). ע"ש.

פמ. "אין אדם משים עצמו רשע", יש מי

שאומר, דלא שייך לומר אין אדם משים עצמו רשע אלא כשחייב מלקות או מיתה, שהתורה קראתו רשע [אל תשת ירך עם רשע להיות עד], אבל באומר שהכשיל אחרים באיסור דרבנן שאינו נפסל לעדות, לא שייך

דעה (סי' שפא סק"ב) העלה שא"צ לחנך הקטן אלא בדבר שבודאי יבוא, ולא באבלות. ע"ש. ועיין בשו"ת יד הלוי (חיו"ד סי' רח), ובספר יצחק ירנן על הרי"צ גיאת (עמ' לב).

ועכ"פ הואיל ולא יצאנו מידי מחלוקת הראשונים, הלכה כדברי המיקל באבל. וכן פסק בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' צט, וח"ג מיו"ד סי' קנב). וכן פסק הגר"ח פלאגי בשו"ת חקקי לב (חיו"ד סי' נב). וכן עיקר. [שו"ת יביע אומר ח"ז (חיו"ד סי' כט). וראה עוד בח"ג (חאו"ח סי' כח אות כה, דף ק ע"א שג) שכתב כן, דאין אבלות בקטן].

ואמנם בספר נתיבי עם (דף שנו) כתב, דנראה שכוונת מרן בש"ע לומר שאין דינו כדין שמועה קרובה שמתחיל למנות מיום שהגדיל, השבעה ימים והל' יום, דבקטן לא קיי"ל הכי, והיא סברת הרא"ש דפליג בזה על המהר"ם, אבל לעולם מתאבל הקטן בכל דיני האבלות מתורת חינוך, כמו שמחנכים אותו בשאר המצוות, כדברי הרי"ץ גיאת, שהובאו דבריו בטור (סימן שמ). וכ"כ בהדיא הדרישה שם, וכ"ד הט"ז שם. ומ"ש בנקודות הכסף דדוקא בקריעה אמרינן כן, וחיליה ממחלוקת הרא"ש והמהר"ם היכא שנעשה בן י"ג שנה בתוך השבעה אם חייב לנהוג אבלות. שמע מינה דפטור הקטן מן האבלות אפילו כשהגיע לחינוך, ונראה כדאמרן שמחלוקתם היא אם לא חל עליו החיוב מן הדין מיום שהגדיל ויצטרך למנות שבעה לעצמו, אבל לעולם בתורת חינוך חייבים לחנכו כבכל המצוות. אמור מעתה מ"ש בכרכ"י דמפלוגתא זו דהרא"ש ורביה מוכח דאין חינוך לענין אבלות, ושמרן דפסק שמקריעין לקטן נראה כסתראי למה שפסק כאן לענין אבלות, לפי האמור אין כאן סתירה ולא נצטרך לחלק בין קריעה לאבלות, כסברת הש"ך וכהסבר הדגול מרבבה. ע"ש.

אולם לפי המבואר לעיל אין לגרום ביטול תורה לקטן לחנכו לישב שבעה וכו'. ועיין בברכות (נא). דמבואר שגם באדם שייך דיחוי. וע"ע בשאגת אריה (סי' יז). וראה בילקו"י הלכות אבלות (במהדו' תשס"ד עמ' רצז).

פח. "אין אדם משים עצמו רשע", אם הוציא

על עצמו קול שעבר על איסור או שמכר איסור לאחרים, הרי הוא חשוד על אותו דבר. שאין עושין אותו עד לכתחלה. ואם כן הכי נמי לענין איסור אין לסמוך עליו, ולא קרינן ביה "עד" אחד נאמן באיסורין לענין לכתחלה. ועיין בשולחן ערוך (חוי"מ סימן לד סעיף כה) דאין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו, אלא על פי

בשם מהר"י בן מיגאש, שאפי' בפיסול גזלנותא דאורייתא נאמנים כשאומרים שעשו תשובה, דלא שייך בזה אין אדם עושה עצמו רשע. ע"ש. ואמנם התומים (סימן לה ס"ק כח) הביא דברי הרא"ה בשם מהר"י בן מיגאש, וכתב להוכיח שהתוס' חולקים ע"ז. ע"ש. ועיין בשדי חמד (מערכת א' כלל לד). ע"ש. וכמבואר ד"ז בשו"ת יביע אומר ח"ח (דף שצז. חאה"ע סימן ו בהערה). ועיין עוד בח"ט (חאה"ע סימן ט, וסימן לג אות ז). ע"ש.

צב. "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות",

אין זה אלא בזמנם, אבל בזמנינו שאין דרך לקדש בביאה כלל, ואין דין זה ידוע אלא לתלמידי חכמים הבקיאים בהל' קידושין, אין לחוש שבעל לשם קידושין, שקרוב לוודאי שאין האיש הזה יודע דין זה, כדי שנחוש שלשם קידושין בעל, כ"כ בשו"ת שאגת אריה בתשובתו שהובאה בשו"ת בית אפרים (חאה"ע ס"ס מב דצ"ז ע"א), שדוקא בדורות הראשונים שהיה דרכם לפעמים לקדש בביאה, ואי אפשר לקידושי ביאה בלא עדי יחוד, והיה דין זה ברור וידוע לכל, מש"ה אמרינן חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ולשם קידושין בעל, אבל בזמנינו ובמדינות אלו שאין דרכם לקדש בביאה כלל, ואין דין זה ידוע אלא לתלמידי חכמים הבקיאים בהל' קידושין, אין לחוש שבעל לשם קידושין, שקרוב לוודאי שאין האיש הזה יודע דין זה, כדי שנחוש שלשם קידושין בעל, וגם עדי היחוד אינן בקיאים בזה כלל, והלואי שרוב המורים בזמנינו ידעו הלכות קידושין על מתכונתם, לכן בנ"ד אין לחוש לקידושין כלל. ע"ש. וכיו"ב כתב המהר"ם שיק (חאה"ע סימן כא), וכ"כ הגאון השואל בשו"ת בית יצחק (חאה"ע סימן כט). ע"ש.

צג. "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות",

הטעם, מצד טבע האדם, ולא מחמת איסור. וכמו שביאר בתשו' מעיל צדקה (סימן א' ד"ה ועתה אשובה, דף ד' טור ג'). והראוני שכן הוא באור שמח (פרק י' מגיטין הלכה יט). ובשו"ת חתם סופר (אבן העזר ח"ב סימן סח ד"ה ואני). והראוני עוד מ"ש הריב"ש [הובא בבית יוסף סימן קמט] דמשמע דאין אדם עושה וכו' הוא משום שאין רצונו לעבור על איסור של בא על הפנויה, ולכן מתכוין לקדשה, ונותן בדעתו שאם מחר לא ירצה אותה יגרשנה. וכן משמע מדברי מרן בסימן קמט ס"א, שכתב, המגרש את אשתו וחזר ובעלה בפני עדים,

לומר אין אדם משים עצמו רשע. וכן כתב בשו"ת נודע ביהודה (חאה"ע"ו סימן קנו) לחלק כנז', אולם מרן אאמו"ר שליט"א בספר כף החיים חיו"ד (סימן קיז אות א, דף קעג ע"ג) העיר, שדבריו נסתרים מדברי השיטה מקובצת (כתובות יח): בשם הרמב"ן והרשב"א, שאף במשחק בקוביא וכיו"ב אמרינן אין אדם משים עצמו רשע. אף על גב דהוי מדרבנן. וכן דעת הרבה אחרונים. ומ"ש בשו"ת הרמ"ץ (סימן ד' אות יב) שכמדומה לי שבתשובת הרשב"א כתב סברא זו של הנודע ביהודה הנ"ל, וליתא, דהרי הרשב"א עצמו כתב להיפך. וכן בשדי חמד (מערכת א' כלל לג) האריך הרחיב בד"ז והעיר על הנודע ביהודה שלא שם עינו בד' הפוסקים בזה. ע"ש. אך יש לפוסלו מטעם שאין עושים אותו עד לכתחלה, וכן פסק בערוך השלחן (ס"ק כא). ודלא כהבנין ציון חלק א' (סימן א').

צד. "אין אדם משים עצמו רשע", אולם אם יש

עד אחר בהדיה פסיל נפשיה, הנה קי"ל בחו"מ (סי' לד סכ"ה): "אין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו אלא ע"פ עדים שיעידו עליו, לפי שאין אדם משים עצמו רשע". וכתב המרדכי (פרק ג' דב"ב סימן תקכח) בשם הראב"ן, דאע"ג דאין אדם משים עצמו רשע, מ"מ היכא דאיכא עד אחד בהדיה פסיל נפשיה. ובפתחי תשובה חו"מ (סי' לד סק"מ) הביא בשם הכנה"ג שם (הגב"י אות נז), שכן הוא דעת הרשב"א בתשובה (סי' תתלז), ומהר"י קולון (שרש לג), ומהרשד"ם (חיו"ד סי' רטו), ומשפט צדק ח"ב (סי' מט). כדעת הראב"ן, שאם מודה לדברי העד, נפסל בעד אחד וכו'. ע"ש. ובשו"ת משנת ר' אליעזר ח"ב בקונטרס דבר אליהו (מערי' א אות א) כתב בשם הרב דברי אמת (קונטרס ה'), שגם הרי"ף ס"ל כהראב"ן. וסיים שמתשו' הריב"ש (סימן רפא) מוכח דלא ס"ל הכי. ע"ש. ועיין עוד בשדי חמד (מערכת א כלל שנה) דלא נפקא מפלוגתא. [משו"ת יביע אומר ח"ח דף שצג: חאה"ע סימן ה אות ה].

צא. "אין אדם משים עצמו רשע", מחלל שבת

שאחר שחזר בתשובה, העיד על מה שראה קודם שחזר בתשובה, אם נאמן בעדותו, הנה בחידושי הרא"ה כתובות (יח): כתב אהא דפירש רש"י במתני' עדים שאמרו פסולים היינו, דהיינו משחקים בקוביא, וכתב הרא"ה, והיינו שאומרים שכעת חזרו בתשובה, שבזה לא שייך לומר אין אדם משים עצמו רשע, וכתב עוד

צו. אין אדם עושה בעילתו בעילתו זנות, לא
 אמרינן אלא במחזיר גרושתו, ולכן הנושא אשה
 בנישואין אזרחיים, יש אומרים שאינה צריכה גט, ומ"מ
 משום חומרא נוהגים כיום בבתי הדין ליתן גט מספק.
 ועיין בגיטין (פא.) המגרש אשתו מן הנישואין ולנה עמו
 בפונדקי, ב"ש אומרים א"צ גט שני, וב"ה אומרים
 צריכה ממנו גט שני, ואמרינן התם שאפי' לא ראוה
 שנבעלה לב"ה צריכה גט שני, שהן הן עדי יחוד הן הן
 עדי ביאה. וכ"פ הרמב"ם (בפ"י מה' גירושין הי"ט) והטוש"ע
 אה"ע (סי' קמט ס"ב).

אולם הנה בתשובת הריב"ש (סי' ו) נשאל באנוס שנשא
 אנוסה בחוקותיהם, וישבה עמו כאשתו לכל דבר
 עד שנתעברה ממנו, ואח"כ עזב אותה, ועקבותיו לא
 נודעו, וכתב, שלכאורה יש לעיין בזה מהמשנה דגיטין
 הנ"ל, והנ"ל חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת
 זנות. ומדין המשנה הנז' הורו קצת מן הגאונים שכל
 אשה שנבעלה בפני עדים צריכה גט ממנו. אולם
 הרמב"ם (הנ"ל) דחה הוראת הגאונים בשתי ידיים, וכתב
 שדבריהם רחוקים מדרכי ההוראה, שלא אמרו חכמינו
 ז"ל חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד, או במקדש
 על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו, ובאשתו הוא
 שאמרו שחזקה אין אדם עושה בעילתו בע"ז, עד
 שיפרש בהדיא כן, אבל בשאר אנשים כגון פנוי הבא על
 פנויה אין חוששין לומר שמא לשם קידושין בעל. וכן
 הסכים הרשב"א ז"ל, וכ"כ הרמ"ה והרא"ש והרבה מן
 האחרונים. ואם יאמר האומר שאף הרמב"ם לא אמרה
 אלא בפנוי הבא על פנויה בדרך מקרה, אבל זה שנשאה
 והתנה עמה להיות כאשתו הו"ל כאילו פירש ואמר
 לעדי יחוד שדעתו לבעול לשם קידושין, יש להשיב
 ולומר דאדרבה איפכא מסתברא, שאפי' לד' הגאונים
 דבסתמא אמרי' לשם קידושין בעל, היכא שהתנו
 בנישואין כחקות העכו"ם, ה"ז כאילו פירשו שאין דעתם
 לשם קידושין כדמו"י, ועוד שזו היתה בחזקת נדה שלא
 היה להם מקוה טהרה, ואם לאיסור כרת התיר עצמו
 בביאתו, איך יחוש לאיסור קל של פנויה. עכת"ד.

ומרן הש"ע באה"ע (סי' קמט ס"ה) פסק כד' הרמב"ם
 הנ"ל, שלא אמרו חזקה זו אלא באשתו שגירשה
 או במקדש על תנאי ובעל סתם, אבל שאר כל הנשים
 בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש שבעל לשם
 קידושין. ושם (סי' קמט ס"ו) הביא להלכה דברי הריב"ש
 הנ"ל. וכ"פ הרמ"א בהגה (סי' כו ס"א). ע"ש.

קודם שתנשא לאחר, הואיל ואשתו היתה הרי זה
 בחזקת שהחזירה ולשם קידושין בעל, ולא לשם זנות.
 ואפילו ראו שנתן לה מעות, שחזקה הוא שאין אדם
 עושה בעילתו בעילת זנות, והרי בידו לעשותה בעילת
 מצוה וכו'. ע"כ. ומבואר דטעמא הוי דעד שיעשה
 באיסור יעשה בהיתר. וכן משמע מהרמב"ם, דהסברא
 של אין אדם עושה וכו' הוא מצד דכל שיכול לבעול
 בהיתר למה יבעל באיסור, בבחינת עד שיאכלנה
 באיסור יאכלנה בהיתר. וראה בב"י (אהע"ז סי' כח ט"ז).

צד. "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות",

הנה דעת הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן שנא) שלא
 אמרו חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא
 בישראל כשר הזהיר במצות, ולא שביק היתרא ואכיל
 איסורא, משא"כ במי שאינו זהיר באיסור נדה, ואין
 אשתו טובלת לנדתה, ולא חייש לאיסור כרת, בוודאי
 דלא חייש לאיסור בעילת זנות, ואמרינן שלא בעל לשם
 קידושין, ואינה צריכה גט, כ"כ הרדב"ז. ע"ש. וחזי
 לצרף סברא זו כשיש עוד סברות שלא להצריך גט, וכן
 כתבו כמה אחרונים לצרף סברא זו להקל. וראה בשו"ת
 יביע אומר ח"ו (אהע"ז סי' א), ובח"ח (דף תג: חאה"ע סי' י,
 ובסימן יא אות י, וסימן יב אות ז), ובח"ט (דף ריא. חאו"ח סי' ק).

צה. אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אם

אומרים כן כאשר הוא סבור שבעל בהיתר. ראה
 בתוס' גיטין פא: ד"ה בית שמאי. דאע"ג דביבמות (קו.)
 אמרי ב"ש, דאין ממאנין אלא ארוסות ולא נשואות, ורב
 יוסף ורבה פירשו טעמא דב"ש, משום דאין אדם בועל
 בעילתו בעילת זנות, ולהכי נשואות אין יכולות למאן,
 דלאו אדעתא דהכי נסבה, איכא למימר דהתם כיון
 שראינו שקידשה, ודאי אינו רוצה לבעול בעילתו בעילת
 זנות, אבל הכא שלא ראינו הקדושין, סברי דבועל
 בעילת זנות, וב"ה סברי דלעולם אין אדם בועל בעילת
 זנות, ואע"ג דאית להו התם אפילו נשואות ממאנות,
 היינו משום דכיון שע"י קדושין ונשואין בא עליה, לא
 חשיב ליה בעילת זנות, כדאמרי' התם. ע"כ. וראה
 בתשובת הרא"ש (כלל מה סימן ט) דמבואר מדבריו, דכל
 שסבור שבעל בהיתר, אמרינן אין אדם עושה בעילתו
 בעילת זנות, ובא עליה לשם קידושין. ובודאי אדעתא
 דקידושין הראשונים בעל, כי היה סבור שהגט לא היה
 גט. ע"ש. ועיין עוד בתשובת הרא"ש (כלל ל"ה סימן ח)
 [ט], והובאו דבריו בבית יוסף אהע"ז (סימן קמא אות ג').

משום דהוי חומרא דאתי לידי קולא, שיש לחוש שמא תקבל קידושין מאחר טרם שיגרשנה זה וכו', וכמ"ש כיו"ב בקידושין (מד:). עכת"ד.

גם הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' יב) כ' בפשיטות שבנישואין אזרחיים א"צ גט. ע"ש.

והנה הגם שהגאון הרגאצ'ובי בשו"ת צפנת פענח (סי' כרכו) העלה להחמיר מאד בנישואין אזרחיים להצריכה גט. וכ"כ הגרי"ל צירלסאהן בשו"ת מערכי לב (סי' פז). אולם באמת העיקר להלכה כד' רוב האחרונים שבנישואין אזרחיים א"צ גט. וכן פסקו: הגאון ר' חיים עוזר גרודזנסקי בקובץ אגרות שלו (סי' ל). ובס' אבני האפוד ח"ב (סי' כו סק"ב). והגרי"מ חרל"פ בשו"ת בית זבול ח"א (סי' כז), ובשו"ת משפטי עוזיאל (בכ"א חאה"ע סי' נט, ובח"ב סי' נד"ה). ובשו"ת ישכיל עבדי (בכ"ד חאה"ע סי' ב, ובחלק ו' חאה"ע סי' קא). ובשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' א, וח"ב סי' קפג). ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כו, וח"ב סי' יט, וח"ח סי' לז). ובשו"ת קול מבשר ח"א (סי' ז), ע"ש. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אבן העזר סימן א). וכתב, וכן עשיתי מעשה בהיותי משרת בקדש במצרים בשנת התש"ט לפ"ק, כשהיה חשש רציני של עיגון לאשה, והתרתיה בלא גט, וסמכתי ראשי ורובי על הפוסקים הנ"ל. ומעתה י"ל בנ"ד שמכיון שלדברי הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' שד), כל שהקידושין בטלים מצד עצמם אין הגט נחשב למאומה, ומותרת בקרוביו, והואיל ולפ"ד רוב גדולי האחרונים נישואין אזרחיים אינם מצריכים גט, אף שהב"ד החמיר לגרש את המבקשים בג"פ לחומרא, מ"מ לענין איסור לאו של מחזיר גרושתו משנישאת אין להחמיר כלל.

ואם גט שניתן בנישואין אזרחיים פוסל לכהונה, ראה ביביע אומר שם אות ד', שמדברי מרן הש"ע מוכח דס"ל שהעיקר כתשובת הרשב"א שבב"י (סי' יג). שאין לפוסלה לכהונה. (והרמ"א בהגה שהחמיר בס"ו לפוסלה לכהונה, ובס"ו שאסורה לחזור לבעלה הראשון, החמיר גם בס"ו יג ס"ט שאם נתגרשה מחמת קול קידושין בעלמא צריכה להמתין ג' חדשי הבחנה). וראה עוד בשו"ת יביע אומר שם.

צו. "אין אדם מקדש דבר שלא שלו", לפיכך

המסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו, קידש גפנו ולא נתקדשה התבואה. סיכך גפן חברו על תבואתו, קידש תבואתו ולא קידש גפן חברו. סיכך גפן על תבואת חברו לא קידש אחד מהם, מתני' פרק ז'

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' שגא) גבי מומר שגירש את אשתו קודם שהמיר, ואחר שהמיר נשא אותה בערכאותיהם ונתייחד עמה בפני עדים, אם צריכה גט, וכתב, דלא אמרו חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא בישראל כשר הזהיר במצות דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, או בסתם ישראל, משא"כ במי שפרוץ בעריות ובנכריות, אתרע חזקתיה, ולא שייכא ביה חזקה זו, וכמ"ש הרשב"ד בהשגות (פ"י מגירושין ה"ט) לתקן ד' הגאונים, דמיירי במוחזק בכשרות, אבל בפרוץ בעריות אין חוששין לקידושיו. ועוד דבנ"ד כיון שנשאה בערכאות ודאי ששוב אינו רוצה בדת משה וישראל, ואיך נחוש לשמא בעל לשם קידושין והוא אינו חפץ בתורת קידושין. וכיו"ב כ' הריב"ש בתשובה (סי' ו). ומכאן אתה למד שהמתייחד עם גרושתו בעדים והיא בנדתה שא"צ גט, שמכיון שאינו זהיר בנדה ולא חייש לאיסור כרת, ודאי דלא חייש לבעילת זנות, ולא בעל לשם קידושין, וא"צ גט. עכת"ד.

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (חאה"ע סי' כא) שכ' שבנישואין אזרחיים א"צ גט, וכמ"ש הרמ"א בהגה (סי' כו) בשם הריב"ש, ועוד שכבר האריך בשו"ת תה"ד (סי' רט) שבפרוצים לא שייכא חזקה זו, והתיר בנידונו בלא גט, וה"נ אלו שאין חוששים לאיסור נדה בודאי שלא שייכא בהם חזקה זו. ועוד שצריך שהבעל והאשה והעדים יודעים בעת היחוד, כמ"ש בש"ע (סי' קמט ס"ב), וא"כ אפי' אם כיון לבעול לשם קידושין, הרי אין עדי היחוד יודעים מזה, וגם הבעל והאשה אינם יודעים מהעדים. לכן נ"ל נכון להלכה שאין כאן חשש קידושין. ע"ש.

וכיו"ב כ' בשו"ת בית יצחק (חאה"ע סי' כט אות י). וכ"פ בשו"ת תשובה שלמה ח"ב (סי' יז - יח) להתיר בנישואין אזרחיים בלא גט. ע"ש. וכיו"ב כתב בעל שאגת אריה בתשו' בית אפרים (חאה"ע ס"ס מב).

ובשו"ת אבן יקרה תנינא (סי' לט) כ' להגאון השואל, הגר"ש קוטנא, ומ"ש הדר"ג שבנישואין אזרחיים א"צ גט דלא שייך בהו חזקה אין אדם עושה בעילתו בע"ז, שפתיו ברור מללו וכל דבריו אמת וצדק, ובפרט שבנישואין אזרחיים כל הביאות אסורות משום איסור נדה, שבודאי אינה טובלת במקוה, ואין כאן משום קידושין. ומ"ש הדר"ג שאין להצריך גט בנישואין אזרחיים אפי' לחומרא, יפה כתב, וכן נ"ל פשוט שבכ"מ שאין חשש קידושין מצד הדין אין להצריך גט לחומרא,

אוסר את של חבריו, ממילא אין כאן כלאים כלל, וגם הגפן שלו אינו נאסר. ובשיעורי רבי שמואל רוזובסקי (בבא בתרא ב. אות לז) כתב לבאר המחלוקת על פי מה שיש לחקור בהא דבעינן ניהותא בכלאים, אם הוא דין ותנאי בחלות איסור כלאים, דאף שיש עירוב מ"מ אין האיסור חל רק אם יש גם ניהותא, או דנימא דאין זה תנאי בחלות האיסור, רק דהיכא דליכא ניהותא הרי חסר בשם עירוב, דלא חשיב מעורב רק אם נתערב בניחותא דבעל כלאים, ואם נתערב מאליו לא חשיב מעורב. [דלא חשיב עירוב של קיימא בכהאי גוונא דשמא יעקרנן].

ולפי זה יש לומר דהרמב"ם סבירא ליה דהוא תנאי בחלות האיסור שאינו חל בלא ניהותא, אף שיש כאן עירוב, ולפי זה בהכרח צריך לומר דהא דאין נאסר כשהוא של חבריו, היינו טעמא משום דהוא דין בחלות איסור דאין יכול לחול איסור על של חבריו על ידי מחשבתו. ומשום הכי סבירא ליה להרמב"ם דדוקא של חבריו אינו נאסר אבל שלו שפיר נאסר שהרי יש כאן עירוב והוי כלאים. אולם התוס' סבירא להו דהא דבעינן ניהותא הגדר בזה הוא דבלא ניהותא חסר בעצם השם עירוב, ולפי זה בהכרח צ"ל דע"י שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו נמצא דהניהותא דידיה אינה יכולה לקבוע שם עירוב כלל. ומש"ה ס"ל להתוס' דכל כה"ג דהגפן או הזרעים של חבריו, אין כאן כלאים כלל וגם שלו אינו נאסר, ומשום דבלאו ניהותא חסר בעצם העירוב, והעירוב הרי נעשה על ידי הגפן והתבואה יחד, וכיון דלגבי תבואה חשבינן דאינה מעורבת, א"כ גם הגפן חשיב דאינו מעורב ועל כן שרי הכל.

צח. "אין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב",

כתב הרמב"ם (פי"א מהל' מכירה הט"ז-יז): חייב עצמו בדבר שאינו קצוב, כגון שאמר הריני חייב לזון אותך או לכסות אותך לחמש שנים, אף על פי שקנו מידו לא נשתעבד, שזו כמו מתנה היא, ואין כאן דבר ידוע ומצוי שנתנו במתנה. וכן הוורו רבותי. והפוסק עם אשתו שיהיה זן את בתה, חייב לזונה, מפני שפסק בשעת נישואין, והדבר דומה לדברים הנקנין באמירה. ע"כ. ואמנם הראב"ד בהשגות שם כתב, ולא ידעתי מנין הוורו כן וכו', אך כבר תירץ הרב המגיד קושיתו. וע"ש שהביא מהרמב"ן והרשב"א שדעתם כהראב"ד. וכן דעת עוד פוסקים.

וז"ל מרן השלחן ערוך (ח"מ סימן ס' ס"ב): המחייב עצמו

דכלאים מ"ד, וכן הוא בגמרא (ב"ק ק.) המסכך גפנו על גבי תבואתו של חבריו, הרי זה קידש וחייב באחריותו. [והיינו, דחייב לשלם לחבריו את תבואתו, ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי, שאני הכא דקא עביד מעשה בידים. רע"ב]. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו. [ולא דמי לשאר איסורין שבתורה, כגון הנותן חלב ודם בקדירת חבריו, או בישל בשר בחלב של חבריו דאוסרן, דשאני כלאים דכתיב בהו (דברים כב) לא תזרע כרמך כלאים, דמשמע כרמך ולא כרם אחר. ורבנן אמרי, לא תזרע כרמך, אין לי אלא כרמך, כרם אחר מנין, תלמוד לומר כלאים מכל מקום. ואין הלכה כרבי יוסי ורבי שמעון. רע"ב]. אמר רבי יוסי מעשה באחד שזרע את כרמו בשביעית ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר, אין אדם מקדש דבר שאינו שלו. ע"כ. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב, דהלכה כר' יוסי ור' שמעון, שאין אדם מקדש דבר שאינו שלו. וכן פסק בהלכותיו (בפרק ה' מהלכות עכ"ס הלכה א') דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ולכן פסק בהלכות כלאים (פרק ד' הלכה יז) דמחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גזור, גדרה ונפרצה אומרים לו גזור. נתייאש ממנה ולא גדרה, הרי זה קידש. וכן הוא להדיא בדבריו לעיל מינה, בפרק ה' (הלכה ח') וז"ל: ואין אדם מקדש דבר שאינו שלו, לפיכך המסכך גפנו על גבי תבואתו של חבריו, קידש גפנו ולא נתקדשה התבואה. סיכך גפן חבריו על תבואתו, קידש התבואה ולא קידש גפן חבריו. ע"כ.

ומה שכתב דאוסר את התבואה שלו, מקורו בירושלמי (פ"ו מכלאים ה"ג), כמבואר בנושאי הכלים שם. וכתב בכסף משנה שם, דמאחר דקי"ל דהלכתא כרב באיסורי, הו"ל למיפסק דאין הלכה כרבי יוסי, ומשמע לרבינו דכיון דשמואל פשיטא ליה דהלכה כר' יוסי, ואיכא מ"ד דרב סובר כוותיה, נקטינן הכי. ועוד דבירושלמי משמע דרב סבר הלכה כר"ש. ועוד דר"ע סבר כוותיה. ועוד שעשה מעשה וקי"ל מעשה רב. ע"כ.

וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סי' רצו סעיף ד), אחד הנוטע ואחד המקיים, כיון שראה כלאים צמחו בכרמו והניחם, הרי זה קידש. ואין אדם מקדש דבר שאינו שלו. לפיכך המסכך גפנו על גבי תבואתו של חבריו, קידש גפנו ולא נתקדשה התבואה. סיכך גפן חבריו על תבואתו, קידש תבואתו ולא קידש גפן חבריו. סיכך גפן חבריו על תבואת חבריו, לא קידש אחד מהם, ומפני זה הזרע כרמו בשביעית לא קידשו.

והנה בתוס' יבמות (פג. ד"ה רבי יוסי), כתבו, דכיון דאין

מהלכות מכירה) חשב לחלק כן, ושוב דחה חילוקו זה ע"פ תשובות המהרי"ט שבספר בני אהרן (סימן נו) דמוכח שאין לחלק כן, ע"ש. ועיין עוד בספר שער המלך (בפרק כב מהלכות מכירה הלכה י') ובספר מחנה יהודה אשכנזי (סימן ס סעיף ט) בד"ה מיהו, ובספר מראה הגדול ח"ב (טו ע"ד). ע"ש. ושוב ראיתי בשו"ת שמחת יהודה אליעזר (סימן קא) שהשיג על הבית דוד הנ"ל מדברי הר"ן בשם הרמב"ן, דמוכח דסבירא ליה להרמב"ם שאף לגבי בנו אינו מתחייב בדבר שאינו קצוב. ועל פי זה תמה גם על תשובת המבי"ט הנ"ל, ע"ש. וכן בספר טל אורות (דף קלו ע"א) השיג על הבית דוד מדברי הר"ן בשם הרמב"ן הנ"ל, ע"ש.

ועיין עוד להרה"ג רבי דוד פאפו ז"ל בשו"ת פני דוד (חור"מ סי' יג) שהביא דברי החיד"א בספר פני דוד (פרשת תולדות הנ"ל) שמחלק בין המתחייב לבין בין הבנים וכו', ותמה עליו מנידון המבי"ט דמוכח כל בתר איפכא, ושכן מתבאר בב"ב (קלח:) ובפירוש רשב"ם שם, ע"ש.

ויש להעיר עוד על מה שכתב בבא"ח (פר' נצבים אות ט), שאע"פ שאין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב, אם יש לו טובת הנאה בדבר שפיר דמי, וכמ"ש המהרשד"ם ומהרש"ח וכו', ע"ש. אולם בחי' הריטב"א (ריש פרק הנושא את האשה) כתב להוכיח להפך מדברי הרמב"ם. וכן מוכח עוד מדברי הרשב"א ח"ב (סי' פט), שהרמב"ם איהו מחלק בכך. וכ"כ בספר מראה הגדול ח"ב (לא:), וכן מתבאר בתשו' הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד, סי' קפ"ח). כיעו"ש. ושוב ראיתי מ"ש בשו"ת נשמת כל חי ח"ב (חור"מ סימן יא), ובספר פנים במשפט (סימן ס' סק"ט וסק"ט טו). ע"ש.

ק. "אין אדם פורע תוך זמנו", אם יש ב' כיתי

עדים המכחישות זו את זו, יש לחקור בזה, אי נימא דדל מהכא העדים ואזלינן בתר החזקה, או דנימא דאין החזקה מכרעת במקום עדים. וחקר בזה בשב שמעתתא (שמעתתא ו' פרק כב), וכתב, דדוקא בחזקה קמא אמרינן אוקי תרי להדי תרי ואוקי אחזקה, אבל גבי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, אין הלוח חייב לפרוע, משום דהך חזקה אינה אלא כמו סברא שלא פרע, ועדיפא מרוב, ואינה מכרעת במקום עדים כלל, דהא תרי כמאה. ואלפי ראיות וסברות לא מהני בתרי ותרי, אלא דוקא חזקה קמא הוא דמהני, וכגון שנים שאומרים נמצא היותרת בבהמה, ושנים אומרים שלא היתה יותרת, כיון דליכא חזקה שהרי לפי דברי העדים שנמצא היותרת היתה טריפה מן הבטן, אף על גב דאיכא רובא, שרוב בהמות

בדבר שאינו קצוב, כגון שנתחייב לזון את חבירו או לכסותו חמש שנים, אע"פ שקנו מידו לא נשתעבד להרמב"ם, וחלקו עליו כל הבאים אחריו לומר שהוא משתעבד. והכי נקטינן. ע"כ. וכ"כ עוד מרן בשלחן ערוך (סימן רו סעיף א', וסימן קלא סעיף יג). וכתב הש"ך דבתשובת מהריב"ל מבואר, דיכול המוחזק לומר קים לי כסברת הרמב"ם. וכן כתב בכיו"ב בתשו' מהרשד"ם. ובמהרש"ך, ובגידולי תרומה, ועוד. ואמנם דעת הש"ך שאין לומר קים לי כסברת היחיד במקום שכל חכמי ישראל חולקים עליו. ובשו"ת יביע אומר ח"ג (חור"מ סימן ד אות א) כתב, דאין מוציאין מהמוחזק, כיון דהכא איכא ב' פוסקים דסבירא להו דלא נשתעבד. והיינו הרמב"ם ורבותיו. וכן כתב בגנת ורדים. וכן דעת הרב גט פשוט, ומהרי"ט אלגאזי. וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ז (חור"מ סימן ג אות יא).

צט. "אין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב",

הוא אף אם יש לו הנאה בדבר, ואף בבנו אינו יכול להתחייב בדבר שאינו קצוב. ומה שכתב הרב בן איש חי (בפרשת ויחי אות ה'), להסתמך בפירושו על דברי המשפטי שמואל (סימן לו), שאע"פ שכתב הרמב"ם שאין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב, מ"מ לגבי בנו אדם מתחייב אף בדבר שאינו קצוב, הנה גם בשו"ת בית דוד (חור"מ סימן יג) כתב לחלק כן, ונסתייע מהמשפטי שמואל. וכן כתב מהר"י אלגאזי בספר שארית יעקב (פר' שלח לך דף סח.), והביא ראיה לזה ממה שאמרו בבבא בתרא (קמב:), אמר ר' יוחנן, המזכה לעובר לא קנה, וא"ת משנתינו, הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו, וכתב בשו"ת המבי"ט ח"ב (סי' קלז), שה"ה שאדם מקנה לבנו דבר שלא בא לעולם, שהרי רוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם וכו', ע"ש. וע"ע בספר מזל שעה (עז:), ובשו"ת ויקרא אברהם (סי' לט), ע"ש. אבל ממ"ש הר"ן בקידושין (עח:) בשם הרמב"ן בתשו', להוכיח שלא כדברי הרמב"ם הנ"ל מהגמ' שם, מוכח שלדעתו של הרמב"ם אין חילוק בין המתחייב לבנו או לאיניש אחרינא. ותשובת הרמב"ן היא לו נדפסה בקובץ ספריו של ראשונים (סי' סד). ע"ש. וע"ע בשו"ת שמחת יו"ט אלגאזי (סי' צג), ובשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"ג סי' עה).

ומה שהביא עוד הגאון המחבר בשם מרן החיד"א בספר פני דוד (פרשת תולדות) שכתב לחלק בין היכא שמתחייב לבן בין הבנים, למי שמתחייב לבנו לגבי אינשי דעלמא, הנה גם בספר מטה אפרים (בפרק כב

להתיר בזה וכנזכר כאן. ע"ש באורך.

ומילתא אגב אורחא, במה שהרופאים עושים ניתוחים להפוך זכר לנקבה ונקבה לזכר, הנה אין ספק שע"פ תוה"ק חלילה להתיר דבר כזה, ועיין ברמב"ם (פרק טז מהלכות איסורי ביאה הלכה י) שכתב, אסור להפסיד איברי זרע, בין באדם בין בבהמה חיה ועוף וכו'. וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום, ואפילו מסרס אחר מסרס. כיצד, הרי שבא אחד וכתת את הגיד, ובא אחר וכתת את הביצים או נתקן, ובא אחר וכתת חוטי ביצים, או שבא אחר ומיעך את הגיד, ובא אחר וניתקן, ובא אחר וכתתו, כולם לוקין וכו'. ע"כ. וכן פסק מרן בש"ע (אבן העזר סימן ה' סעיף א"ב). נמצא שהרופא המנתח ועושה ניתוח כדי שהאיש יהיה נקבה, עובר על איסור סירוס מן התורה. וכן מבואר בשו"ת ושב ורפא ח"ב (סי' עט) ובאנציקלופדיה הלכתית רפואית כרך ד' (סוף ערך ניתוחים עמוד 610), ובקובץ תחומין כרך כא (עמוד 118).

ומלבד זאת, נראה דאסור לאיש לעשות הניתוח הנ"ל, דאי נימא שעל ידי כך נעשה כאשה לכל דבר, נמצא שהפקיע עצמו מחיוב המצוות, והרי אנו מברכים בכל יום שלא עשני אשה, בכך שאנו מחוייבים גם במצוות שהזמן גרמא, והיאך יוכל לשנות ממה שנתחייב על ידי הבורא בעת בריאתו. ודמי לאיסור לקחת סמים המטשטשים את האדם, שבאותה עת מפקיע עצמו מחיוב המצוות.

אלא שאין זה מסתבר שעל ידי הניתוח יחשב כאשה לכל דבר, דיש לומר שנשאר במעמדו הקודם כפי שנולד. וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (אבן העזר סימן ד') שאין לניתוח זה שום משמעות של שינוי, וכל אחד נשאר במינו הקודם. וכן העלה בספר נועם כרך טז (תשל"ג עמוד קנב). וכן כתב בשו"ת לב אריה חלק ב' (סימן מט), ובספר נשמת אברהם (אבן העזר סימן מד אות ג').

ואיש שעבר ועשה כן, יש לדון אם אשתו צריכה גט או לא, וכן אשה שעברה ועשתה כן, אם צריכה גט מבעלה, וכן יש לדון אם מותר לאיש כזה ללבוש בגדי אשה, אחר שהפכוהו לאשה, וכן ההיפך, וכן יש לדון אם מותר לאשה שהפכה עצמה לאיש, להיות שליח צבור, או לעלות לספר תורה ולומר קדיש, ואם מצטרפת למנין, והיאך הדין לגבי חיוב ציצית ותפילין, וכן באיש שעשה ניתוח והפך לנקבה, או שייך בו איסור קול באשה ערוה, וכיוצא בזה, ואם מותר ללחוץ את ידו, ואם יושב בעזרת הנשים או עזרת הגברים, ואם

בחזקת כשרות, אין הרוב מכריע נגד עדים. והו"ל ספיקא דאורייתא. אף למאי דקי"ל תרי ותרי ספיקא דרבנן, משום דתרי כמאה, וכל שכן תרי ותרי ורובא דלא עדיף מתרי. וכעין זה כתבו התוס' בב"ב (לא:), דכיון דמגו במקום עדים לא אמרינן, נמצא שלא יוכל לסייעם המגו יותר מב' עדים, ואפילו היו עמהם ק' עדים אינם נאמנים, דתרי כמאה. ע"כ. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ב (חושן משפט סימן ר'), שתלה דין זה במחלוקת הראשונים. וע"ש מה שפלפל בזה. ועיין עוד בחלק ט' (חושן משפט במילואים לסימן ג').

קא. "אין אדם רשאי לחבול בעצמו", לא שייך

כשעושים כן לצורך ייפוי הסרת כיעור וכו'. במשנה (ב"ק ז:): החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי, פטור. ובגמ' (ז"א:): מובא מחלוקת אם אדם רשאי לחבל בעצמו או לא, ולמאן דאמר דאין אדם רשאי לחבל בעצמו רצו לומר בגמ' שם דילפינן מדכתיב ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. ודחו שם דדילמא קטלא שאני, אלא ילפינן מדכתיב, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין וכו'. ע"ש. וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם, ועוד. וכבר האריכו האחרונים אם איסור חובל בעצמו מן התורה או מדרבנן, ובמאירי שם מבואר דאיסורו מדברי סופרים, וקרא אסמכתא בעלמא. [ובארעא דרבנן (אות נד) הביא כן בשם הר"ן]. וכבר העיר עליו אאמור"ר שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"א (דף קפא ע"א), דמבואר בהר"ן דהוי מן התורה. ע"ש].

והנה בשו"ת אגרות משה חלק ו' (חלק חושן משפט סימן טו) כתב בנידון דידן, אם מותר לנערה שרוצה ליפות עצמה כדי שיקפצו עליה לקדשה, על ידי מה שהמציאו הרופאים ע"י ניתוח שהוא חבלה בגופה, אם מותרת מצד האיסור לחבול בעצמה. וע"ש מה שהאריך בזה, והעלה, דכיון שהוא לנוי ולטובתה, ליכא איסור דחובל, דאין אשה אלא ליופי (כתובות נט:). ע"ש. ואמנם בשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סימן מב) העלה לאסור בזה, שבכהאי גוונא לא ניתנה רשות לרופא לרפאות, ע"ש. אולם לדינא נראה שאם ברצון הנערה לעשות ניתוח כזה, בפרט כשהדבר מפריע לה במאד בשידוכים, יש להקל גם לרופא לעשות הניתוח ע"י הסכמתה. וכפי שהאריך להוכיח זאת באגרות משה הנ"ל, ואכמ"ל. וע' בחלקת יעקב ח"ג (סי' יא) שהתיר בזה. ע"ש. שוב יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ח', ושם (ח"מ סימן יב) העלה

שאינן כאן מעשה מיתה המתרת, אע"פ שאין כאן בעל ואין כאן אישות, מ"מ איסורה הקודם עדיין רכיב עלה, ואסורה ככל א"א דעלמא.

ועיין בפתחי תשובה (אהע"ז סימן י"ז אות א') שכתב, שאם מתה אשה אחת תחת בעלה מיתה ודאית, ושוב חיתה ע"י נביא, כמו אליהו לבן הצרפתי, ואלישע לבן השונמית, לא פקע זיקת הבעל מעליה, ואינה יכולה להנשא לאחר, וסעד לזה מעובדא דאשת ר' חנינא בן חכינאי (כתובות מב:). כנה"ג. ע"ש.

ולכאורה מדנקט הדין שלו באשה שחיתה, ולא באיש, משמע דדוקא באשה שחיתה ע"י נביא הרי היא אשתו ואסורה, דבאשה ליכא קרא דמיתתה מפקעת האישות, ולפיכך כשחיתה הרי היא אשת בעלה כמקודם, ואסורה לכל העולם, אבל במת הבעל כיון דילפינן דמיתת הבעל מתרת, נפקעת האישות, והרי היא כמגורשת. ואע"פ שחי הבעל אח"כ ע"י נביא, הרי היא בהיתרה, דהמיתה מפקיעה האישות, כמו גט, אבל אם נימא דאשה מותרת במיתת הבעל מטעם שאין כאן בעל, ולא משום הפקעת האישות, א"כ כששב לתחיה ועכשיו יש לה בעל היתה צריכה להיות אסורה, דהוויא אשתו.

והנה מרן החיד"א בברכי יוסף שם כתב, ויש להסתפק באשת ר' זירא כי נשחט בעלה ומת, ודאי פקעו קדושיה והותרה לשוק, וכי חי ר' זירא למחר היה צריך לקדש אותה קידושין חדשים, דפנויה היא, ודמי למחזיר גרושתו דקדושי קמאי נדדו הלכו בגט, ופנים חדשות באו לכאן. וה"ה בזו שמת בעלה הוי מיתתו מתיר ומפקיע קדושיה ידידיה במיתת הבעל. ואפשר דהיינו דוקא כאשר מת ונשאר מת, אך כשלא נקבר וחי ע"י נביא או חסיד, איגלאי מילתא דאותה מיתה לא היתה כמות כל האדם, ולא פקעי קדושי קמאי, והרי היא אשת איש, ולא תפסי בה קדושי דאיניש דעלמא. ובעלה מותר בה מיד כאשר היה לפני מותו. וע"ש שהוכיח מהירושלמי, דזה לא הוי כמיתה.

ועיין בכיו"ב בקובץ הערות להגאון ר' אלחנן ווסרמן הי"ד (סימן מ). ובקובץ שיעורים ח"ב. ושם הביא מחלוקת בדינא דמיתת הבעל, וז"ל: ובטור יו"ד סימן רס"ו בשם הרמ"ה דגר שמת והניח עבדים קטנים, והגדילו אח"כ, אין להם תקנה, דכיון שלא הותרו בשעת מיתת האדון, אינן ניתרין אח"כ. ובב"י שם כתב, דהעבדים הקטנים ניתרין אח"כ. וביאר בקוב"ש, דהא דמיתת הגר מתרת עבדיו, הוא מג"ש דילה לה, דמיתת האדון מתרת קנין

כשר לדון ולעדות, וכיצד יהיה הדין לגבי ירושת אביו, והיכן קבורתו עם האנשים או עם הנשים.

ואיש שעשה ניתוח ונהפך לנקבה, אם אשתו מותרת בלא גט, הנה בגמ' קידושין (יג:): הקשו, מנין שמיתת הבעל מתרת, בשלמא גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות, אלא מיתת הבעל מנלן, סברא היא, הוא אסרה והוא שרתה. והא עריות נכגון אשת אביו וכו', וכשימות הבעל לא שרא להו, שאסורות לקרוביו לעולם], דאסר להו ולא שרי להו, ומסיק בגמרא מקראי דמיתה מתרת. ע"ש. ויש לחקור במהות ההיתר דמיתת הבעל, אם הוא מטעם שאין בעל, או מטעם שעצם המיתה פועלת חלות היתר, ונפ"מ בנ"ד, דאי נימא שההיתר הוא מטעם שאין לה בעל, א"כ כיון שאין כאן בעל, שהרי אינו איש, הרי זה חשיב כמיתה והאשה מותרת. אבל אי נימא שהמיתה היא המתרת איסור אשת איש, והמיתה חשיבא כסילוק האישות שביניהם וכמתן גט, א"כ אף שאין בעל, מ"מ כיון שלא מת הבעל, עדיין היא אסורה ועומדת, והרי היא אשת איש גמורה לכל הענינים, והבא עליה במיתה קאי.

ודן בזה בשו"ת לב אריה הנ"ל, והביא מ"ש בדרכי משה (אהע"ז סימן י"ז) בשם מהר"א"י (פסקים סימן ק"ב) "אשת אליהו הנביא, או אשתו של ריב"ל מותרת, ולא מקרי אשת איש, אלא אשת המלאך, ושריא להנשא. ונפ"מ אם יזכה איש כמותם". עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו דהטעם הוא כיון דנעשה מלאך, א"כ אין כאן בעל, ולכן האשה מותרת. אולם אפשר לומר דהתם הוי כמיתה, כיון שאינם נמצאים בעולם הזה. אבל בנידון דידן כיון דנמצא בעולם הזה, אע"פ שנעשה אשה לא הוי כמת הבעל, והאשה אסורה.

ולכאורה מה שאמרו בתחלה בגמ' סברא היא הוא אסרה והוא שרתה, היינו דכל האיסור הוא מצד שיש לה בעל, וכיון שמת ואין לה בעל מותרת מצד הסברא. וע"ז פריך "והא עריות דהוא אסר להו ולא שרי להו" והיינו דאיסור אשת איש הוי כאיסור עריות דעלמא, דאע"פ שמת האוסר נשארת אסורה לעלמא, דהבעל אוסר את האשה ועושה אותה ערוה לעלמא, דאע"פ שמת ואין לו בה אישות עכשיו, מ"מ כיון שהיתה אשתו והיה בה איסור אשת איש, תו לא נפקע איסור זה, אלא האיסור במקומו עומד כמו באיסור שאר עריות. ושוב הסיקו בגמרא דילפינן מקרא דמיתה מתרת, והיינו דעצם המיתה היא המתירה, כמו גט, וכמו בגט דהוי מעשה המתיר, כמו כן המיתה הוא מעשה המתיר. וא"כ במקום

אופנים בהם ניתן לשנות את המין, וכגון שנולד עם סימנים כפולים, ואם יבטלו סימני הזכרות ישארו סימני האשה בלבד, ובזה יועיל לחושבו כנקבה.

ועיין בשו"ת שאילת יעבץ ח"א (סימן קעא) שנשאל במי שנולד עם מום חמור בגיד, שנסדק לשני בתרים וכו', אם לברך על מילתו, וכתב שם, שנקבה גמורה היא לכל דבר, ואינה בגדר אנדרוגינוס ש"ל זכרות ונקבות, וכאן לא הי' לו זכרות לגמרי. אחר שהוא אבר סתום ובשר אטום, וגם טומטום איננו. לפי שהטומטום אינו ניכר בין זכר לנקבה, וזה ניכר שאין לו זכרות רק נקבות בלבד, כי אותו בשר ארוך הנדמה לגיד במקצת צורתו. אי אפשר לקרותו זכרות. שאינו אלא סרח העודף מבשר הצומח מהגוף ונעשה כמין דלדול, שמצוי גם במקומות אחרים שבגוף, [כיבלת]. ולא מחמת שיש לו תואר חיצוני בדמיון מה לגיד הזכר יחשב לזכרות, ונקבותו מוכחת עליו, ולכלל זכרות אי אפשר להביאו כנ"ל.

וכתב עוד שם, ואפי' יצוייר שימצא רופא אומן שירפא הסדק ויעשה שהדפנות יחדו ידובקו והיו לבשר אחד. האם בריאה יברא להם מעברים וצינורות ושבלים לזרע ולמים וכו', כי לפמ"ש הכוזרי במאמר ד' בביאורו לס' יצירה, במ"ש זכר באמש ונקבה באשם. שנתבאר בניתוח שאיברי הנקבה כאיברי הזכר, אלא שהם מהופכים לפנים, וכמדומני שכך ראיתי גם בס' בן סירא, ולפ"ז יכול להיות שלא שינה הטבע מדתו בכאן, ולא חידש בריאה זרה, רק בזאת בלבד שהוציא ופלט בית התורף לחוץ והפכיה כי כיתונא, באופן שנגלית צורתו הפנימית שהיא כעין של זכר מהופך, לכן נראית בו זאת התמונה הזכרית המשונה. ושפופרת היא שנחלקה שתיים ונשאר חלק א' בפנים למעלה. וחלק ב' שלמטה יצא פגום, על כן הוא חרוץ מגבו כחצי קנה חלול. והעטרה הנקבית יצאה עמו דבוקה בראש גויה המדומה החלק המגורש ממקומו. איך שיהי' אחר שבשר טפל הלז אינו נבוב ולא נקוב בכדי טהרתו כמוציא מים כלא חשוב ולא יחשב לאצבע. ואין כאן אלא נקבה ודאית, וסרח העודף ממשגה הטבע, ונקבות שלו במקומו הראוי עומד, מאין להכניסו בכלל ספק. ואי נמי ספיקא הוי, הא ודאי קיי"ל דאין מברכין על הספיקות, והברכה ודאי לבטלה, ואפ"ה עבד המורה עובדא וציוה למולו בפומבי בברכה, ולדעתי ברור הדבר שטעה בהלכה. עליה לבניכם ספרו, כי מורה צוה למול נקבה בביהכ"נ באנפי בי עשרה, לפרסומי מילתא, וטעות אחת גורמת לכמה טעויות, כי ע"פ הוראה זו קראו לו שם זכר, הלבשוהו

איסור של עבדות, כמו מיתת הבעל, וסובר הרמ"ה דעצם מיתת הבעל הוא מעשה המתיר, ואינה מתרת אלא בשעתה, כמו גט דאינו מתיר אלא בשעתו, וכמו כן מיתת האדון, כיון דילפינן מיתת הבעל וכו', ולכן כיון שהעבדים היו קטנים בעת שמת האדון, ואינם יכולים לזכות בעצמן, אין להם תקנה. והב"י סובר דהיתר מיתת הבעל הוא על ידי שאין לה בעל, וכמו"כ מיתת האדון, וא"כ בעבדים קטנים כיון שהגדילו אח"כ, ואין להם אדון, מותרים. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה רג).

ויש ללמוד לנידון דידן ממה שכתב בשו"ת בשמים ראש (תשובה ש"מ) בענין איש שנחתכו הבעצים והגיד לגמרי, שנשא אשה, והיא לא ידעה מזה, אם קדושו הוו קדושין, או אפילו בזה נאמר דאשה בכל דהו ניחא לה וכו'. וכתב, עד שאתה שואלני אם היא בסתם מתקדשת בכך, שאלני אם שניהם רוצים, שאפשר שאין אשה מתקדשת אלא למי שיש לו זכרות, וההוא כאשה דמי, שאין אשה נושאת אשה אפילו ברצונה, ובקדושין שאין מסורין לביאה כלל אפילו אביי מודה שאין כאן קדושין. ע"כ.

והוא הדין לנידון דידן. אלא שאין זה ברור אם אפשר לסמוך על מה שנתבאר בשו"ת הנז', וכמו שביארנו בעין יצחק חלק א' (כללי האחרונים) ויש אומרים דלאו מר בריה דרבינא חתים עליה, כי בכמה מקומות דבריו תמוהים מאד, וגם בנידון דידן לכאורה מה שמדמה נכרת הגיד לאשה, הוא תמוה, ומה שדימה זאת לקדושין שאין מסורין לביאה, הנה התם אין ראוי לביאה מצד איסור דאית ביה, ומשום הכי בחייבי לאוין קדושין תופסין, כיון דהאיסור לא נעשה ע"י הקדושין לא הוי בכלל קדושין שאין מסורין לביאה, ובמי שנחתך הגיד והביצים שלו לא שייך כלל הדין דקידושין שאינן מסורין לביאה. ואין ספק דלגבי כל המצוות יש לו דין איש, וא"כ איך שייך דלדון שם דין הפקעת האישות ולדמותו לנעשה לאשה.

והנה בספר נועם הנ"ל הביא מספר יד נאמן, ומספר יוסף את אחיו (לר"י בן מהר"ח פלאג'י, מע' ג' אות כב, ד"ה גט), דאינה צריכה גט, וראיה מאיילונית (רפ"ק דיבמות), דא"צ גט, ק"ו בנ"ד דאשה זו אין לה סימנים וכו'. ע"ש.

אלא דלא דמי כלל, דהתם השינוי בידי שמים, וגם יש לדון שם מצד מקח טעות, ועל דעת כן לא קידשה, מה שאין כן בנ"ד.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סימן עח) שכתב, שיש

אמריןן שאין איסור חל על איסור, הא אין כאן איסור חדש, ומדוע לא יחול איסור טבל, ומה שכתב וכל שכן דבמנחות קיימינן אליבא דרבי עקיבא, הנה הרי נתבאר דאיסור טבל אינו איסור מוסיף, דבתוס' שהובא להלן איירו רק על איסור בת אחת, ואיסור כולל, וא"כ גבי איסור מוסיף יתכן שרבי עקיבא מודה. ולא שייך לשון וכל שכן. וגם מה שהביא מתוס' בחולין, הנה התוס' לא כתבו אלא דלרבי עקיבא איסור בת אחת לא חל על איסור, אבל לכאורה לא כתבו כן גבי איסור כולל. ועיין באוצר התשובות שם שדחה, דנראה דטבל חשיב איסור מוסיף, שהרי נוהג מדאורייתא בדגן תירוש ויצהר, מה שאין כן חדש שאינו נוהג אלא בדגן בלבד, וכמו שאמרו בקידושין (עז:). דאיסור זונה חל על גרושה וחללה, משום דשם זנות אוסר גם בישראל, והוי איסור מוסיף. וגם יש לומר דטבל יש בו איסור כולל משום ימים שאחר יום הנף, כמו שכתב באבני מילואים בשו"ת שבסוף הספר (סימן טו). ועכ"פ קושית התוס' לא קשיא, כיון דקיימינן אליבא דרבי עקיבא.

ולכאורה אי נימא דאיסור חדש הוא איסור גברא, אם כן טבל יחול על איסור חדש, דבפשטות הוא איסור חפצא ואם כן נקרא איסור מוסיף, וכמ"ש הר"ן בנדרים (יח). שהביא מהירושלמי (פ"א דנדרים הלכה א') דנדר חל על שבועה, ולכאורה נוכיח מכאן דחדש הוא איסור חפצא. אך זה אינו, שהרי מרן פסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן רטו ס"ה) דנדר לא חל על שבועה. וכן הוא בשו"ת הרשב"א בח"ד (סימן טו וסימן קט). אלא שסתור עצמו מחלק א' (סימן תרטו). וע"ש בבאר הגולה (סימן רטו ס"ק יא). ועל כל פנים מהשלחן ערוך מבואר דאיסור חפצא לא חשיב איסור מוסיף גבי איסור גברא, אלא שעדיין יש לעיין, למה טבל לא ייחשב כאיסור מוסיף, דהא אסור רק להדיוט, ואיסור טבל אסור גם לגבוה, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות מאכלות אסורות ה"ט) דבכה"ג איסור חל על איסור.

ובעיקר קושית התוס' הנ"ל תירץ בשיטת מקובצת על גליון התוס' שם (אות יח), שהיו מעשרים בשביל הקדש, אלא שלא היו מעשרים המותר שנשאר להדיוט. והשפת אמת תירץ, דאחר שהתורה התירה איסור חדש, הוא הדין גם איסור אחר הותר. ע"ש.

קג. "אין איסור חל על איסור", אם איסור חדש

חל על איסור חמין, הנה מוהר"ר אליהו ישראל, בספרו ארעא דישראל (מערכת ח' אות כו), ובספרו קול אליהו חלק א' (סימן כב), ובספרו שני אליהו (דף יז) האריך

בגדי זכר, והרי הוא עובר בכל יום אלאו דאורייתא דלא יהי' כלי גבר על אשה. ועוד יותר קשה, שיבואו לטהרו באודם. ונמצא מכשיל לעצמו ולאחרים באיסור כרת ח"ו, ויבוא להתייחד עם האנשים, אחר שיצא עליו קול שם זכר. ויבוא להתאוות לזכר לבקש תפקידו. והוא לא ידע מאומה מאיסורין הללו, ולא הודיעוהו ולא לימדוהו ליהזר מהן. ויחשוב שהוא בריה בפ"ע, שאין לו שייכות בדברים הללו. מאחר שהוציאוהו מכלל אשה ונקבה, ועד זכר ואיש לא בא. ועוד הוא עלול למכשלות ותקלות גדולות, כי ישירוהו לעדות להוציא ממון על פיו, או יקום לשבועה, וכן אתה אומר שזוקק ליבום. ולא זו בלבד שיוכל לעגן אשת איש בחנם, אחר שיגדיל, ולא יעלה על לב שיש בו איזה ספק. עכת"ד.

ומה שהביא מספר בן סירא, ראה להלן מערכת ב', ערך בן סירא.

קב. "אין איסור חל על איסור", אם איסור טבל

חל על איסור חדש, הנה במשנה מנחות (טו). שנינו: והוציאו ממנו [מקרבן העומר] עשרון וכו' והשאר נפדה ונאכל לכל אדם, וחייב בחלה ופטור מן המעשר. רבי עקיבא מחייב בחלה ובמעשרות. ובגמרא שם ע"ב, רצו לומר בתחלה, דטעמו של ר"ע הוא משום שאין מירוח הקדש פטור מן המעשר. וכתבו התוס' שם, דהוה מצי למיפרך לרבי עקיבא איך מביאים עומר מתבואה שאינה מעושרת, הרי כל קרבן צריך שיהיה ממשקה ישראל. דהיינו מדבר המותר. ויש שתירצו, דאין איסור טבל חל על איסור חדש, דאין כאן איסור מוסיף או איסור כולל, או בת אחת, דאיסור חדש חל מיד כשהתבואה נתבשלה, ואילו איסור טבל אינו חל עד לאחר מירוח, ואינו חל על איסור חדש. ואף שחדש הוא רק בלאו, ואילו טבל הוא במיתה, אין זה איסור מוסיף אלא איסור חמור, וכמו שכתבו התוס' בחולין בכיו"ב (קא). שאיסור הנאה אינו איסור מוסיף. ומכל שכן דבמנחות קיימינן אליבא דר' עקיבא, ורבי עקיבא סובר שאין איסור חל על איסור ככולל וכת אחת, וכמו שכתבו התוס' בחולין שם. ואם כן רק אחר הקרבת העומר חל על השיריים איסור טבל, ושפיר מחייבם רבי עקיבא במעשר. ואיסור חדש לקרבן העומר מותר, ואין צריך שיהיה ממשקה ישראל, דכך צייתה תורה. וכן כתב ליישב בשו"ת תורת מרדכי (להגרמ"א רבינוביץ בקונטרס חיבת הקודש סימן ט'). והבואו דבריו באוצר התשובות על הלכות חדש (עמוד יב).

ולכאורה אם חדש לצורך קרבן העומר מותר, אמאי

קה. "אין אומרים לאדם חטוא בכדי שיזכה

חברך", אם החטא בא על ידו, אומרים לו שיחטא

חטא קטן כדי שחבירו לא יעבור על חטא חמור יותר. כן כתבו התוס' שבת (ד. ד"ה וכו'), ומש"ה אמרו בעירובין (לב:) דניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה.

ולפי זה יש לדון במי שאפה מצות בערב פסח, ומכרן לרבים גם מחוץ לעיר, ובלייל פסח נתברר לו ששכחו להפריש חלה מהמצות, דלכאורה כיון שהחטא בא על ידו, מותר לו לעבור על חטא קטן, כדי שחבירו לא יעבור בגרמתו על חטא גדול יותר של ג' עבירות: א. איסור אכילת מצה בלא הפרשת חלה. ואף על גב דחיוב חלה בזמן הזה הוא מדרבנן, וממילא אינו עובר אלא על איסור דרבנן, מכל מקום בגמרא עירובין הנ"ל (לב.) מבואר, שאם האיסור בא על ידו, אפילו אם הוא איסור דרבנן שפיר דמי לעבור על האיסור כדי להציל את חבירו מאיסור דרבנן. ולכן אמרו שם דתלמיד חכם עושה איסור קל, להפריש שלא מן המוקף, כדי שעמי הארץ לא יכשלו באיסור חמור יותר של אכילת טבל, והתם איירי בתאנים, וקיי"ל דליכא חיוב תרומות ומעשרות מה"ת אלא בדגן תירוש ויצהר, ואפילו הכי אמרו בגמרא שלדעת רבי ת"ח עושה איסור קל כדי שאחרים הסומכים עליו לא יעברו על איסור חמור יותר.

ב. ועוד איכא הכא משום ביטול עשה דמצה, שהיא 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 דדבריהם. ע"ש. ומבואר להדיא דאף 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. 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

לדון באיסור חדש אם חל על חמץ בפסח, דהא איסור חדש קדם לאיסור חמץ, דכבר בשיבולים חל איסור חדש, ושפיר שייך לומר שלא יחול על מצה מחדש איסור חמץ, כטבל. והן אמת דאנן קיימא לן דאיסור חל על איסור באיסור כולל או באיסור מוסיף, או בת אחת, ולא קיימא לן כרבי שמעון שסובר שאין איסור חל על איסור כלל, ואם כן לא קיימא לן נמי כרב ששת, ואיסור חמץ חל על טבל משום דהוי איסור כולל, דמיגו דנאסר כל חמץ באכילה נאסר גם חמץ של טבל, וכן בחדש נמי, ואם כן הדין נותן דאדם יוצא ידי חובה במצה של טבל ושל חדש, לפי דרשתו של רב ששת שכל שאסור משום כל תאכל חמץ יוצאים בו ידי חובת מצה, אלא שיש כאן איסור של מצוה הבאה בעבירה, וכמו שכתב רש"י בפסחים (לה:) דלרבנן אין יוצאים בדמאי משום מצוה הבאה בעבירה, ולכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ז) שאין יוצאים ידי חובה במצה של טבל. וטעם זה שייך גם בחדש. וקשה אמאי לא אמרו טעם זה בירושלמי ובתוס' הנ"ל. ועוד תמה על התוס' שנתנו טעם דחוק דגורנין כזית ראשון אטו כזית שני, והיכן מצינו שגזרו לבטל מצוה דאורייתא בכהאי גוונא. וגבי יבום שאני דאפשר בחליצה.

ועוד כתב, שלפי מה שאמרו במכילתא (פרשת בא פרשה ח'), ששת ימים תאכל מצות, ששה מן החדש. ומשמע שאין עשה דוחה לא תעשה, דלא מסתבר כלל שדרשו כן על אכילת רשות, דהא כתיב בהדיא לחם וקלי וקרמל לא תאכלו, ולומר שנכתב כדי לעבור עליו בלאו הבא מכלל עשה, דחוק מאד, דלא אשכחן לאחד ממוני המצוות שכתבו שהאוכל חדש עובר בלאו ועשה. אלא ודאי דלא בא אלא לאסור מצה מן החדש, ודלא נימא עשה דוחה לא תעשה. ומה שהקשה מהר"ם גלאנטי בספר קרבן חגיגה (דף ה') על המכילתא, דמאי קא משמע לן, ותירץ בכמה אופנים. ע"ש. לא היה צריך לזה כלל, כאמור. וגם מ"ש בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן רמח) שבתוס' (פ"ק דר"ה) מבואר שמתיר לאכול מצה מחדש, לא ידענא מאי קאמר, דבקיודושין כתבו להדיא דלא אכלו מהחדש. וממוצא דבר למדנו שמי שאין לו אלא מצה מן החדש, אסור לאוכלה בליל פסח. ואין יוצאים בה י"ח. וע"ע בשאגת אריה (סימן צו) מ"ש בזה.

קד. אין איסור חל על איסור, אם הוא רק לענין

עונשין, או גם לענין האיסור עצמו, נחלקו בזה גדולי האחרונים, וראה בחידושי הגר"ש שקופ (נדורים סימן א'), ובשו"ת הרי יהודה חלק א' (אר"ח סימן ד').

ואף שהוא מפריש שלא מן המוקף, הרי בדיעבד מהני לתרום שלא מן המוקף. וכל שכן לענין חלה שאין צריך מוקף, וכמ"ש הרשב"א בפסקי חלה, ומשום דחלה אין צריך אומד, דהמפריש כל שהוא פוטר את העיסה. ועיי' בברכי יוסף (סימן שכג) ובשאר האחרונים שם, שגם בחלה אין מוקף מעכב. ועיי' 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, כמו שמבואר בתוס' גיטין (לא. ד"ה המניח), ועיי' בתוס' יבמות (מג: ד"ה אלא), דזה נלמד מקרא דלמען תלמד וגו' דבערב שבת וערב יו"ט מותר.

ועוד י"ל עפ"מ"ש הרשב"א בתשובה ח"א (ס"י קכז) דמשום עונג שבת שהיא מצוה מותר להפריש שלא מן המוקף. וכן פסקו כמה אחרונים, שכל שהוא לצורך מצוה מותר להפריש שלא מן המוקף. וה"ה בני"ד. ואף שבעה"ב מכר את המצות לאחרים והכל נעשה קנינם וא"כ היאך יוכל להפריש עבורם, מ"מ מדין זכין לאדם שלא בפניו בודאי דמהני להפריש עבורם, וכמ"ש המהרא"י לענין עיסה המתקלקלת שמותר להפריש בלי רשות בעל העיסה.

ויש להוסיף עוד צד להקל, כצירוף, על פי מה שנהגו מורי הוראה שבערב פסח מפרישין חלה עבור כל בני העיר, וכמבואר בשו"ת ארץ צבי פרומר (ס"י מז), ועוד פוסקים.

ויש להוסיף מה שכתב בשו"ת הר צבי חלק ב' (מאורח חיים סימן א') בשם מהרי"ל דיסקין זצ"ל, במעשה שהיה בשבת ערב פסח שזוכרו שלא הפרישו חלה מהמצות כדין, והורה להם ליתן אחד מהמצות לקטן מופלא הסמוך לאיש, והוא יפריש ממצה שלו לפטור כל המצות, ובספר ציץ הקודש מפלפל בהוראה זו, ומביא ראיה דע"כ אסור להפריש ע"י קטן מוהס"ל, מדתנן (שבת קכו:) אבל לא את הטבל, ואמאי אסור בטלטול נימא הא יכול להפריש כנ"ל, א"ו דאסור. וכן מבואר בסוגיא דכירה (מג.) דנקט הטעם דטבל מוכן הוא אצל שבת, דאם עבר ותקנו מתוקן, ולמה לא קאמר הטעם דמשום דלכתחילה נמי מצי להפריש ע"י קטן מוהס"ל, א"ו דאסור, ויהיב טעמא לאיסורא משום דלא ספינן איסורא לקטן בידים אפילו איסור דרבנן, ע"ש שהאריך. ואמנם מדברי המהרש"א (שבת מג.) והפני יהושע שם משמע דאפשר להפריש על ידי קטן כנו', דהנה במשנה תרומות (פרק ב' משנה ג) גבי המעשר בשבת, שנינו,

על איסור נבילה]. ואילו רבינו (בפרק ב' מהלכות שביית עשור הלכה ב') פסק, האוכל ביום הכפורים דברים האסורים כגון פיגול ונותר טבל ונבלות וטריפות, הואיל ואכל אוכלים הראויים לאדם, הרי זה חייב כרת משום אוכל ביוהכ"פ. ומשמע דפסק דלא כר"ש. ע"ש. וראה מ"ש בזה בספר מאור ישראל על מסכת פסחים שם.

ג. ואיסור נוסף הוא של ברכה לבטלה, שמברך על מצה שאוכלה באיסור, בבחינת בוצע ברך וכו'.

ולפי זה לכאורה בכהאי גוונא אומרים לו לאדם חטוא חטא קל כדי להציל אחרים מהאיסורים הנ"ל. ובגמרא 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, ואמרו בגמ' שלדעת רבי תלמיד חכם עושה איסור קל כדי שאחרים הסומכים עליו לא יעברו על איסור חמור יותר.

שוב ראיתי בקובץ תנובות שדה (גליון 23) שכתב, דהרבה פעמים המצות לא נתחייבו בחלה, שהרי גבי עשיית מצה קיימא לן שאין לשין 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 פראנק (פסח חלק ב' סימן יט) 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 שכתבו הגר"א (סימן שכז) 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, וא"כ הקפידו שלא לצרף את המצות יחד, וכן מצטרף לזה דין עיסה העשויה ליחלק. ואם בעה"ב עמד בכל התנאים הנ"ל והמצות נתחייבו לכ"ע בחלה, יפריש חלה כדי להצילם מאיסור אכילת טבל, ומביטול עשה של מצה בליל פסח.

אפי' איסור דרבנן, וכן אסור להרגילו באיסור שבות, אין להתיר לומר לקטן להוציא ספרים לביהכ"נ בשבת, כשאין עירוב, אפי' לצורך הקטן. ומבואר מדברי הרמב"ם שהאיסור הוא אפילו בתינוק שלא הגיע לחינוך. וכן מפורש בחידושי הריטב"א (יבמות קיד.), ועוד ראשונים.

והנה ה"ט"ז (בסימן שמג סק"ו) כתב, שיש ללמוד מדברי המרדכי שיותר להביא המפתח של בית הכנסת על ידי קטן, בכרמלית, כשם שיותר על ידי גוי. וכתב הפרי מגדים שם, שהוא הדין שיותר לומר לתינוק להביא סידור וחומש לבית הכנסת במקום שאין עירוב, דאף שמבואר בשלחן ערוך שאסור למיספי ליה בידים איסור דרבנן, אפשר שלצורך מצוה יש להתיר, כמו שבות דשבות במקום מצוה. וסיים בצ"ע. והחתם סופר כתב שאין לסמוך על ה"ט"ז, שהוא נגד הש"ע. וע"ש בלוי חן שכתב, דבאיסור הוצאה קיל טפי, ולכן במקום שמוציא מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים, שיש כאן תרי ותלתא דרבנן, יש כר נרחב להקל באיסור הוצאה על ידי קטן לצורך מצוה. ע"ש. ולפי המבואר שם, בנידון דידן נראה שאין להקל לומר לקטן להפריש החלה בשבת בשביל הגדול, ורק בצירוף עוד ספק יהיה ניתן להקל.

אלא דמכל מקום הכא דהוי ספיקא, בצירוף הסברא הנ"ל וספיקו של הפמ"ג, וכדי להציל רבים מעוון ברכה לבטלה ומביטול עשה, אפשר דאף לשיטת מרן שרי. ויזהרו ליתן דוקא לקטן מבין י"ב ומעלה שיוכל לעשר, כדין מופלא הסמוך לאיש. ועיין בב"י (סי' רסט) שהיקל ליתן לקטן לשתות מהיין בקידוש הנעשה בבית הכנסת, מאחר ויש בדבר מחלוקת. ע"ש. וה"ה בנ"ד.

קו. "אין אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה

חברך", אם היינו גם בגרמא, הנה חכם שהתיר לעם הארץ דבר, וטעה על ידו, אינו נחשב כגורם לאיסור, וכגרמא בעלמא, אלא הוי כמכשילו בידים, שהרי סומך על פיו, וראיה לזה, ממ"ש הרשב"א והריטב"א (יבמות קיד.) שאם מתיר לקטן לאכול, אף שאינו מוסר לו את האיסור, חשיב כספי ליה בידים. ע"ש. [ועי' חולין (ו.) כיון דא"ל עשי לי משליכי כמאן דעריב בידים דמי], וראה בזה במאור ישראל ח"א (עמ' סח"ט).

קו. "אין אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה

חברך", אם יש חילוק בין אם מוכהו במצוה להיכא

דבשווג יאכל ובמזיד לא יאכל. וכן הוא במס' ביצה (יז.): תנן, המעשר פירותיו בשבת, והמטביל כליו בשבת, בשווג יאכל וכו'. והקשו התוס', ואמאי נימא מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא. וכתב על זה המהרש"א, דאיכא לאוקמי חד סתמא דמתני' כר"ש. וביאר בפני יהושע, דכוונתו למה שכתבו התוס' בחולין (יד.) דהא דמשמע התם דלר"ש שרי באכילה ליומא ואין בו משום מוקצה, משום דיושב ומצפה שמא ישחטנה חרש שוטה וקטן ואחרים רואים אותו. ולזה נתכוין גם המהרש"א, דיש להעמיד המשנה דהמעשר בשבת כרבי שמעון, והיינו ג"כ ביושב ומצפה להפרשתו של הקטן, דאם לא כן גם לרבי שמעון הוי מוקצה ומודה דאסור. ע"ש. וראה עוד בשו"ת הר צבי זרעים חלק ב' (סימן נו).

ועיין בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק טז הערה יא) שצירף הסברא הנ"ל בנידונו, באופן ששכח להפריש תרומות ומעשרות בער"ש, במקום ספק, דיש תקנה להפריש ע"י שיקנה את האוכל לקטן בן י"ב שנה ומעלה, שהגיע לעונת נדרים, שתרומתו תרומה, כמבואר בש"ע (סימן שלא סעיף לג, ובסימן רלג ס"א). והקטן יפריש את המעשרות לצורך עצמו, וממילא אחרים גם כן יוכלו לאכול. ויש לסמוך משום כבוד שבת על שיטת הרשב"א והר"ן שיותר לתת לקטן איסור דרבנן בידים לצורך עצמו, ולכן כשמקנים לו את האוכל ומפריש לצורך עצמו שפיר דמי. וראה בספר חלת לחם (סי' ז' ס"ד הע' ז').

ואמנם לכאורה אם הוא ודאי שלא הפרישו חלה או תרומות ומעשרות לא מהני ליתן לקטן, שאין לסמוך על סברת הרשב"א והר"ן נגד פסק מרן הש"ע, שפסק להדיא (סי' שמג ס"א) כדעת הרמב"ם והרא"ש שאין ליתן לקטן בידים איסור דרבנן. ואין לחלק בין איסור חפצא לאיסור גברא. ועיין בתשובת הגרעק"א (סי' טו) שכתב לאסור להוציא ספרים להביאם לבית הכנסת על ידי קטן במקום שאין עירוב, ואף על פי שאין לנו רשות הרבים בזה"ז, מכל מקום מבואר בהר"ן שאפילו לדעת הרשב"א שיותר למיספי ליה בידים איסור דרבנן, זהו רק לצרכו של התינוק, אבל לצרכינו אדרבה יש למחות בידו. אולם יש תקנה לזה שיאמר לקטן שישא הסידור והחומש לבית הכנסת לצורך עצמו להתפלל ולשמוע קריאת התורה, וממילא יצטרף עמו הגדול להתפלל ביחד. ע"כ. והובאו דבריו בלוי חן (סימן קכח עמוד רמא) וכתב, ולכאורה כל זה הוא רק לדעת הרשב"א והר"ן, אבל לדעת מרן השלחן ערוך שפסק כדעת הרמב"ם ורוב הראשונים שאסור למיספי ליה בידים

במזון שהוא דמי חטאת. וכן כתב בספר המאורות. וכן כתב המאירי בשם חכמי לונל. גם בחידושי הר"ן לשבת (ד.) כתב, דשאני הדבקות פת דממילא בא האיסור ואין בו אלא חיוב הקרבן לכן לא התירו, אבל בעירובין דאיכא איסורא רבה שיאכל עם הארץ טבל התירו. ע"כ.

ולפי זה יש לומר דבנידון דידן שהעבירה של בעל העוף בקום ועשה של אכילת נבלה, אין הכי נמי דמשרא שרי לעבור על איסור קל כדי להצילו. ואף על פי שמרן הבית יוסף (סימן שו) התיר לחלל שבת באיסור תורה להציל את בתו משמד, משום דהוי מצוה רבה. ומשמע שם דהיכא דפשעה אין להתיר. וכן כתבו האחרונים. מ"מ י"ל דהתם מיירי באיסור גמור של חילול שבת, ואפי' שבות של איסורי שבת חמור יותר משאר איסורים דאורייתא. אבל באיסור קל של ביטול מנהג והעמדת הדבר על עיקר הדין, שפיר דמי. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סימן ג' אות א'). [ועוד, שלדעת הרמב"ם דהלכה כמותו, ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, ולכן ישחוט העוף להצילו ממכשול ודאי נבילה].

קח. "אין ביעור חמץ אלא שריפה", בר"פ כל

שעה (כא). רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח, או מטיל לים. ובגמ' (כז:) יליף ר"י לשריפה מק"ו, ומה נותר שאינו בכל יראה ובכל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בכל יראה ובכל ימצא לא כל שכן. אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשכיתו שאור מבתיכם, בכל דבר שאתה יכול להשביתו. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר ח"א (סי' כג) האריך בזה, ועיקר דבריו, דהנה השאגת אריה (סי' פז), הקשה, דלמה לי לומר שסופו להקל בדרך מקרה, אם לא ימצא עצים, הרי תמיד סופו להקל במה שאפרו מותר, כדק"ל כל הנשרפין אפרן מותר. משא"כ אם יהיה דינו לפזור לרוח אפרו אסור. ומה"ט קי"ל שהנקברים לא ישרפו מפני שע"ז מתיר אפרן. ע"ש. ולכאורה נראה לתרץ, כי הנה מבואר בתוס' זבחים (יב: ד"ה בן עזאי), [בהא דילפינן התם דעולה שנשחטה שלא לשמה פסולה, מחטאת, ומה חטאת שאינה כליל, פסולה שלא לשמה, עולה שהיא כליל לא כ"ש] דאע"ג דבזה היא מוצאת מידי פגול, דבעי' שיהו כל המתירין בכשרות, לא דמי להא דאמרי' כל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. ע"כ. ולא פירשו אמאי לא דמי, והרב ידי אליהו (דף צ' פי'), דלא אמרי' סופו להקל, אלא כשנרצה להביא חומרא בנושא אחד מק"ו, וע"י אותה חומרא ימשך הדבר בסופו

שמצילו מאיסור. ראה במאור ישראל חלק א' (עמוד קצג). וכיו"ב דנו האחרונים, בשוחט עופות שבא אליו יהודי חילוני שאינו שומר תורה ומצוות, ובידו עוף לשחיטה, והשוחט הרגיש שיש שבר בגף העוף, שלפי הדין יש לזה דין טריפה מספק, אפילו הכי רשאי השוחט לשחוט את העוף, באופן שאם יסרב לשחוט ישחטנו בעל העוף בסכין מטבח פגומה, שמאחר וטרפות זו אינה אלא מספק, מותר לשחוט לו להצילו מאיסור נבילה ודאי. ואף אינו חייב להודיעו שהוא ספק טריפה, כל שיוודע בבירור שלא ישמע לו שלא לאכול עוף זה. ואמנם הוראת קולא זו היא נגד המנהג שנהגו להחמיר בכל תפוצות ישראל, בכדי להציל את בעל העוף מאיסור נבלה, שאף שמצינו בכיוצא בזה (עירובין לב:) ניחא ליה לחבר למעבד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, מכל מקום הרי לעומת זאת מצינו בשבת (ד.) וכי אומרים לו לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך, וכתבו התוס' שם, דשאני ההיא דעירובין דמיירי שאומר החבר לעם הארץ מלא לך תאנים מתאנת, שנמצא שאיסור טבל בא על ידו, אבל היכא שאין האיסור בא על ידו, אין אומרים לאדם חטוא אפילו באיסור קל כדי שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור. ע"כ. וכן כתב הרשב"א בתשובה, והובאה בבית יוסף (סוף סימן שו). ואם כן כאן שלא בא האיסור על ידי השוחט, אין לו לעבור אפילו על איסור קל בכדי להציל את בעל העוף מאיסור נבלה.

והן אמת כי בתוס' שבת שם כתבו בשם הריב"א, דשאני ההיא דשבת שהמעשה של איסור שהוא הדבקות הפת בתנור, כבר נעשה, וממילא יגמר בשהייתו בתנור, לכן לא התירו לעשות איסור בידים אפילו איסור קל. אבל בעירובין שעדיין לא נעשה האיסור מוטב שיעשה החבר איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו. ע"כ. וכאן הרי עדיין לא נעשה מעשה האיסור, מכל מקום גם הריב"א קאי על תירוצ' התוס' דמיירי שהאיסור נעשה ע"י החבר, לכן התירו לו לעשות איסור קל להציל את עם הארץ מאיסור הבא בגרמתו, וכן מבואר להדיא מסיום לשון הריב"א שם. אבל כאן שלא נעשה על ידו, אינו רשאי לשחוט העוף להציל ממכשול של איסור נבלה.

אולם בספר ההשלמה (שבת שם) כתב לתרץ, דשאני הכא שמדביק הפת אינו עושה האיסור בידים, אלא מאליו נעשה האיסור, ואין זכות למדביק אלא שלא יביא חטאת, ואין אומרים עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך

הוא שיחסר להם שמן זית זך. ע"ש. וה"ג גבי פיגול נימא דכהנים זריזים הם ולא מפגלי, והוא מילתא דלא שכיחא, ולא חשיב סופו להקל. ואין לומר הרי גם החומרא דהיינו שלא לשמה לא שכיחא, שאין בכך כלום. ועוד דשכיחא טפי כיון שאין בה עון כרת, כפיגול.

ועוד יש ליישב קושית השאגת אריה על פי דברי המג"א הנ"ל בדרך אחרת, דהנה במתני' דתמורה (לד: תנן כל הנקברין לא ישרפו, ר' יהודה אומר אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין רשאי, א"ל אינו מותר לשנות. ולפי דברי המג"א דאף לרבנן מותר לשרוף רק שלא יהיה ע"מ ליהנות מאפרו, ע"כ דר' יהודה שרי אף לשרוף ע"מ ליהנות באפרו, דאל"כ מאי פלוגתא דרבנן ור"י. וכ"כ הפמ"ג ועה"ש. ולפ"ז ניחא מאי דלא פרכי הכא רבנן לר"י דסופו להקל משום היתר אפרו, דהא לר"י בלא"ה מותר ליהנות מן האפר, אפי' הוי מן הנקברים, וא"כ לא חשיב סופו להקל בכה"ג לר"י, להכי השיבוהו פירכא דאיתא אף לדבריו דהיינו אם לא מצא עצים וכו'. וראה עוד באורך בשו"ת יבי"א הנ"ל.

קט. "אין בישול אחר בישול", בשבת, הבשיל

יבש, כגון החמין שעושים לכבוד שבת משעועית או חומוס, עם תפוחי אדמה ובשר וכו', שהרוב בתבשיל הוא היבש, ויש בו מעט רוטב, מותר להעביר מפלאטה לפלאטה אף בנצטנן לגמרי. [וכמבואר בילקוט יוסף שבת כרך ג' סי' שיח, ובשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק אר"ח סימן מב אות ה"ג), ובחלק ט' (דף רכג: אות ה, וסימן קח אות קסט). ע"ש]. וכן מותר להעביר מגז לגז, כשיש כיוסוי פח או אזבסט על הגז השני. והוא שהתבשיל יהיה מבושל כל צרכו. אולם כיריים חשמליים שרגילים לבשל עליהן, וגם להשהות ע"ג לפי מדת דרגות חום, יש לחוש בזה למיחזי כמבשל, וצריך שיהיו תנאי החזרה כדי להחזיר עליו. ואם עברו והעבירו מפלאטה של שבת לפלאטה אחרת בתבשיל שרובו לח, והיה צונן או פושר, מותר לאכול מתבשיל זה בשבת. שיש לסמוך בדיעבד על הסוברים, שאין בישול אחר בישול גם בדבר לח. נוכ"ד הרמב"ם, הרשב"א, הרמב"ן, הריטב"א, והר"ן. וכן מותר להעביר קדרה מכירה לכירה על ידי גוי, גם בתבשיל לח צונן.

והנה במשנה במסכת שבת (דף קמה:): שנינו: כל שבא בחמין לפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מערב שבת, מדיחין אותו בחמין בשבת. כלומר, דבר שנתבשל כל צרכו מלפני השבת, מותר לשרותו בחמין של כלי ראשון כדי לחממו בשבת,

שיבוטל עיקר המצוה מכל וכל, וזהו סופו להקל, כמו אם לא מצא עצים וכו' דפקעה לה מצות השבתה. וכה"ג אם לא מצא ד' מינים גבי סוכה. אבל הכא שפסל עולה שלא לשמה מק"ו, אף שנמשך מזה יציאתה מידי פגול, לעולם פיסול שלא לשמה בדוכתיה קאי. ובכי הא לא אמרינן סופו להקל. עכ"ל. וכ"ה במצפה איתן (זבחים יב:). וא"כ ה"נ לא חשיב סופו להקל מה שימשך מזה שיהיה אפרו מותר, כיון שאין נעקרת בזה המצוה מכל וכל, להכי אמרו לו אם אין לו עצים.

וכיו"ב יש לפרש עוד דברי התוס' זבחים, עפמ"ש בתולדות זאב (פסחים כז:). ליישב קושית השאגת אריה הנ"ל באופן אחר, והוא, דלא אמרינן סופו להקל אלא היכא שהקולא באה מצד היותו אנוס, אבל מדינא חייב הוא, כגון שלא מצא עצים. אבל מה שנמשך קולא ע"פ הדין, לא שייך לומר דסופו להקל, וכגון הא דאפרן מותר, שדין תורה הוא כן, ולא מקרי קולא. ע"ש. ולפ"ז י"ל שזוהי כוונת התוס' זבחים הנ"ל, שמכיון שבעולה נמשכת הקולא מצד הדין, שכי"ה דין תורה שאין פגול אא"כ קרבו כל המתירין בכשרות, להכי לא חשיב סופו להקל, ושפיר ילפינן.

אולם נעלם מהרבנים הנ"ל דברי הירושלמי (פרק כל שעה), דמייתנין הא דכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל דאינו דין, דאיתא גבי חמין וסוכה, ומייתי נמי התם: כיוצא בו, וילדה זכר, אר"י ומה אם ביוצא חי שאינו מטמא את אמו ואת הבאים עמו לאהל טומאת ז', מטמא את אמו טומאת לידה, יוצא מת שמטמא את אמו וכו' טומאת ז', אינו דין שיטמא את אמו טומאת לידה. אמרו לו לר"י כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. אם טיהר החי את אמו (דס טוהר), יטהר אף המת את אמו. הרי להדיא דפרכינן ממה שסופו להקל בדם טוהר, אע"פ שאין החומרא דהיינו טומאת ז' נעקרת עי"ז, אלא הוספה בד"א הוא, וכמו כן הקולא של דם טוהר היא באה מצד הדין, ולא ע"י אונס.

אשר ע"כ היה נראה לפרש ד' התוס' הנ"ל, ע"פ דברי הרב יד מלאכי (כלל שגג), שכי' להקשות ממנחות (פו), ומה מנורה שאינה לאכילה טעונה שמן זית זך, מנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית זך, ת"ל זך כתית למאור, ואין זך כתית למנחות. ותיפ"ל דהוי סופו להקל, שאם לא מצא שמן זית זך יהא יושב ובטל, והתורה אמרה להקריב מנחה בכל שמן שהוא יכול, ותירץ דשאני גבי עצים בחמין, וד' מינים בסוכה, שהם לכל יחיד ויחיד, שייך בהו למימר לא מצא יהא יושב ובטל, אבל גבי כהנים שזריזים הם והיו עושים שמן בשפע, מילתא דלא אפשר

שנתבשל כל צרכו, על גבי מיחם שעל האש, שכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו, כגון תבשיל יבש, מותר להניחו על גבי קדרה שעל האש. ע"ש. ומבואר בהרא"ש (פ"ג דשבת סימן ט), דהיינו טעמא דלא גזרינן שמא יחתה, שמכיון שלא הותר לו לחמם התבשיל אלא כנגד המדורה וכיוצא בזה, איכא היכרא ושרי. ע"ש.

ולכאורה הוא הדין שמותר להניח התבשיל שנתבשל כל צרכו, והוא רובו יבש, על הפלאטה החשמלית, מפני שיש הפסק בין האש לקדרת התבשיל, וכאילו הוא נותנה על קדרת החמין.

אלא שיש להעיר על זה ממה שפסק מרן בש"ע (סימן רנג א"ג), המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר התבשיל, ולהניח ע"פ הכירה קדרה ישנה ריקנית, ואז ישים הקדרה שהתבשיל בתוכה על גבי הקדרה הריקנית, אבל יזהר שלא ישים קדירתו על גבי קרקע, ושתהיה רותחת. ע"כ. ומבואר שאם הונח התבשיל על גבי קרקע אסור להחזירו אפילו על קדרה ריקנית, והטעם הוא משום שנראה כמבשל לכתחילה, וכמו שכתבו הרשב"א והר"ן (שבת לה:). וכן כתבו האחרונים. וא"כ יש לומר שאף בפלאטה חשמלית אסור להניח תבשיל צונן משום שנראה כמבשל.

אלא שלפי זה יש להקשות שהרי מרן השלחן ערוך עצמו התיר בסעיף ה' להניח בשבת תבשיל שנתבשל כל צרכו על גבי קדרת חמין או על גבי מיחם. וכבר עמד בזה בספר תוספת שבת (סימן רנג ס"ק מב) שלכאורה דברי השלחן ערוך סותרים זה את זה. ותיירן, שבקדרה ריקנית אסור מפני שנראה כדרך בישול לכתחילה, אבל על גבי קדרה מלאה מותר שאינו נראה כמבשל. וכן כתב הפרי מגדים, שלהעמיד התבשיל על גבי קדרת חמין או מיחם יש להתיר שאינו דומה למעמיד על גבי כירה, אבל כשהקדרה שעל האש היא ריקנית, שאינה עומדת שם אלא רק לסתום חום הכירה, דמי לכירה גרופה וקטומה שאסור לתת עליה תבשיל לכתחילה בשבת משום שנראה כמבשל. ע"כ. והסכים לזה הרב משנה ברורה בביאור הלכה (סימן רנג סעיף ג בד"ה ויזהר). וראה עוד בחזון איש (בהלכות שבת סימן לז אות ט). ולכאורה המניח על גבי פלאטה חשמלית, דומה למניח על גבי קדרה ריקנית, שיש לאסור.

שאין מוחזו כמבשל בפלאטה חשמלית, - אולם יש לחלק, דבזמנם היו רגילים להניח פעמים הרבה

שאינן בישול אחר בישול. אבל דבר שלא נתבשל מערב שבת אסור לשרותו בחמין של כלי ראשון בשבת, שהרי הוא מבשל בשבת, אלא רק מותר להדיח אותו בשבת במים חמים של כלי שני, שכלי שני אינו מבשל. ופירשו בגמרא, דבר שבא בחמין מלפני השבת, כגון עוף שנתבשל כל צרכו מערב שבת, מותר לשרותו בחמין בשבת כדי לחממו. והוא הדין שמותר להעמידו כנגד האש כדי שיתחמם. וכן פסק מרן הש"ע (בסימן שיח סעיף טו), שדבר שנתבשל כל צרכו מותר להניחו כנגד מדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו. וראה בשו"ת קול אליהו (חלק אורח חיים סימן יד), ובברכי יוסף (סימן שיח אות ה).

ונודע מה שנחלקו הראשונים בדין אין בישול אחר בישול, אם הוא גם כתבשיל לח, או רק כתבשיל יבש. שדעת רש"י (שבת יח:), והרא"ש (פ"ג דשבת סימן יא), ורבינו יונה המובא בהר"ן (ריש פ"ד דשבת), שדוקא תבשיל יבש כגון בשר או דגים או אורז וכיו"ב, אין בו משום בישול בשבת, מאחר שכבר נתבשל מערב שבת, אבל תבשיל לח, כגון מרק שנצטנן, יש בו משום בישול אחר בישול, ואסור לחממו באופן שתהיה היס"ב. אבל הרמב"ם (פ"ט ה"ג), והרשב"א (פ"ג דשבת מ: סוף ד"ה מביא), והר"ן (ר"פ במה טומנין שבת מה:), והריטב"א בח"י (שבת לט. ד"ה כל שבא), סוברים שאף בלח שנצטנן אין בישול אחר בישול. ומאחר שהיא מחלוקת באיסור תורה הלכה כדברי האוסרים בלח. וזו לשון מרן הש"ע (סי' שיח ס"ד): תבשיל שנתבשל כל צרכו ונצטנן יש בו משום בישול בשבת, ואסור לחממו בשבת, במה דברים אמורים, בתבשיל שיש בו מרק, אבל תבשיל יבש מותר לשרותו בחמין בשבת. ע"כ. הרי שתפס כדעת רש"י והרא"ש, לחלק בין לח ליבש. וראה עוד שם בסעיף ז' וסעיף ח'.

מתי יש לחוש שמא יחתה בגחלים, או למוחזו כמבשל, הנה אף על פי שמותר לחמם תבשיל יבש בשבת, מכל מקום לא הותר להניחו על כירים של גז או פתיליה של נפט וכיוצא בזה כדי לחממו, אם האש גלויה, שמא יחתה בגחלים, כלומר, שמא ישכח ויגביה את הפתילה של האש כדי למהר את חימומו של התבשיל. ורק כנגד האש או על גבי קדרה המונחת על האש וכיוצא בזה מותר לחמם. וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן רנג סעיף ה) וזו לשונו: מותר לתת בשבת על פי קדרת חמין תבשיל שנתבשל כל צרכו מערב שבת כגון פאנדיש (בצק אפוי הממולא בשר מבושל), וכיו"ב, כדי לחמם, לפי שאין דרך בישול בכך. ע"כ. וכן כתב עוד מרן בשלחן ערוך (סימן שיח סעיף ח), שמותר להניח בשבת תבשיל צונן

עליה דבר נא לגמרי, כלומר שלא נתבשל כלל אפשר שיתחמם, אבל לא יתבשל. וכיון שאין דרך לבשל בכך, אם כן מותר להשתמש בו ולא דמי כלל הטמנה. ע"כ. ואמנם לפני שנים מרן אאמו"ר נסתפק אם יש בדבר משום מיחזי כמבשל, אך אחר שראה מה שכתבנו בשבת כרך ג' הסכים עמנו לדינא שאין מיחזי כמבשל בפלאטה ובגאז מכוסה בפת. וראה עוד בשארית יוסף ח"ג (עמ' שעד). ואחר שנים יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ז', וב"ה שכיוונו לדעתו הרמה, וגם הוא הסתמך על דברי הרשב"א, ודעתו דליכא מיחזי כמבשל בפלאטה חשמלית.

וכל זה הוא דלא כמו שכתב באור לציון חלק ב' (עמוד קנט) דבתבשיל שיש בו מעט רוטב אין להעבירו מפלאטה לפלאטה אלא אם כן התבשיל חם בכדי שהיד סולדת בו. ע"ש. ולהאמור לדברי הרשב"א והגר"א לא דמי קדרה ריקנית לפלאטה חשמלית, וכמבאר. וראה באורך בשבת כרך ג' מה שכתבנו עוד בנידון זה. וכל מה שכתבנו שם אחה"מ נעלם מעינו של הרב אור לציון ולכן החמיר בזה.

ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב תלמידו בספר אדני שלמה דכיון שלפעמים מבשלים בפלאטה חשמלית של שבת, לכן איכא מיחזי כמבשל. ודיברנו עמו קודם הדפסת ספרו, והסברנו לו דרוב העולם אינם מבשלים בפלאטה, וגם החרדים לדבר ה' אינם רגילים לבשל בפלאטה ברוב השנה, ואם איזה פעם אירע שבישלו על פלאטה, משום זה לא נאסור משום מיחזי כמבשל. שהרי הרשב"א כתב "ברוב פעמים", אולם אעפ"כ הדפיס הערתו והתעקש כדרכו להצדיק תמיד את דברי רבו. [וכאשר ביקש הסכמה ממרן אאמו"ר שליט"א, שלח אותו אלינו, וכתבנו לו קונטרס להשיב על הרבה מהשגותיו על יביע אומר וילקו"י, וסירב להדפיס קונטרס זה, ואף ויתר על הסכמה ממרן אאמו"ר, והדפיס את השגותיו למרות שידע שרבים מהם אין בהם ממש]. והעיד בפני אחד מתלמידיו של הרב אור לציון, כי לפני שנים אמר בשיעורו, שאין מיחזי כמבשל בפלאטה, וכשאמרו לו שבאולם מסויים מבשלים על הפלאטה, וקמו כמה אנשים והוסיפו שגם הם מבשלים על הפלאטה, אמר, א"כ יש מיחזי כמבשל בפלאטה. אולם הדבר תמוה, דהא ודאי שיש לילך בזה אחר רוב פעמים, וכלשון הרשב"א הנ"ל, ובודאי שברוב פעמים אין מבשלים בפלאטה.

והנה במה שכתב באור לציון חלק ב' הנ"ל, שאם יש בתבשיל אפילו מעט רוטב אין להעבירו לפלאטה אחרת אלא אם כן התבשיל חם בכדי שהיד סולדת בו. ע"כ. ומשמע שאם התבשיל חם מותר לכתחלה להעבירו מאש לאש. [ולא בפלאטה]. ולפי המבאר בילקוט יוסף אין הדבר

את התבשיל על קדרה ריקנית כדי להרחיק את חום האש מהתבשיל. אבל פלאטה מאחר ורוב ככל העולם אינו רגיל לבשל על גבי פלאטה, ואינו מקום שפיתת קדרה לבישול ברוב פעמים, עדיף מקדרה ריקנית. ואינו נראה כמבשל אלא כבא לשמור על החום לאחר שנתבשל כל צורכו. וכך עושים בפלאטה ברוב פעמים, לחמם עליו תבשיל שנתבשל כל צורכו, ומיעוט אנשים, או פעמים בודדות מניחין תבשיל שלא נתבשל לגמרי על הפלאטה. וכן לענין מיחזי כמבשל אזלינן ביה אחר רוב אנשים ורוב פעמים. וכבר נתבאר ד"ז בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד קמא). בשם חידושי הרשב"א וביאורי הגר"א, דליכא מיחזי כמבשל אלא במקום שפיתת קדרה לבישול ברוב פעמים, ולכן אין מיחזי כמבשל בעירו מכלי ראשון על דבר יבש מבושל, או בכלי שני. ולפי זה פלאטה חשמלית קיל טפי מקדרה ריקנית, וליכא בנתינה חדשה משום מיחזי כמבשל.

והנה במהדורא ראשונה של ילקוט יוסף שבת כרך א' (מהדורת תשנ"א, סימן רג עמוד קה) כתבנו שאם אירע קצר חשמלי, נכון להחמיר היכא דאפשר שלא להעביר הקדרה לפלאטה של השכנים. והמיקל בזה אף לכתחלה יש לו על מה שיסמוך. אך מאוחר יותר כאשר כתבנו את הספר ילקוט יוסף שבת ג' (עמוד קמז), הוכחנו מדברי הרשב"א בחידושיו לשבת (מ:), ומדברי המהרי"ל, והגר"א בביאורו (סימן רג סעיף ה'), דמקום שאינו שפיתת קדרה לבישול, קיל טפי מקדרה ריקנית, וכל שאין דרך בישול בכך שרי להחזיר. ולכן אף שמרן בשלחן ערוך (סימן רג סעיף ג') חשש למיחזי כמבשל גם בקדרה ריקנית, זה דוקא במקום שפיתת קדרה לבישול, דבזה לא מהני לא גרופה וקטומה, ולא קדרה ריקנית, ובתבשיל לח בעינן לתנאי החזרה, שיהיה רותח, וגם שלא יתן על גבי קרקע. דבזמנם היו רגילים לבשל גם על גבי קדרה ריקנית, כי בזה היו מרחיקים את הקדרה מהאש שהתבשיל לא ישרף. אבל בפלאטה חשמלית שאין רגילות אצל רוב העולם לבשל בה, ממילא ליכא למיחזי כמבשל אף שנתן הקדרה על גבי קרקע, כל עוד שהתבשיל רותח מותר להעבירו מפלאטה לפלאטה, ממילא ענין העברה מכירה לכירה שייך דוקא בקדירה המונחת על גבי כירה, ובזה המיקל יש לו ע"מ שיסמוך. אבל בזמנינו אם אירע קצר חשמלי מותר להעביר את התבשיל לפלאטה של השכנים, ואם התבשיל רובו רוטב, צריך שיהיה עדיין רותח, ואפי' אם הניחו ע"ג קרקע מותר, וליכא למיחזי כמבשל.

שוב ראיתי בספר מכתבי הלכה יצחק ירנן (עמ' ג) שכתב, כאשר לפלאטה חשמלית ושימושה בשבת, גם פה מתירין אותה, היות ואין דרך בישול בכך, כי אם תשים

(סימן מח). ע"ש.

ולפי זה נראה שמותר להניח בשבת תבשיל יבש על פלאטה חשמלית, הואיל והפח של הפלאטה מפסיק בין חוטי החשמל לקדרת התבשיל שהוא יבש, ואין בישול אחר בישול ביבש. ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק א"ח סימן קיז) כתב לחלק, שבקדרה חמה שרוצה להעמיד חמימותה, אפילו מניחה על גבי קדרה ריקנית אין היכר כל כך בזה, וחיישינן שמא יבוא לחתות האש, אבל קדרה שיש בה תבשיל צונן, והוא יבש, כיון שנותנה על גבי קדרה, יש היכר בדבר שאינו מתכוין שירתח ויתבשל, וכיון שיש היכר שוב אין לחוש שמא יחתה באש. ע"כ. ולפי זה גם כאן יש להתיר נתינת תבשיל יבש צונן על פלאטה חשמלית, שמכיון שהפח מפסיק בין חוטי החשמל הבורערים ובין הקדרה, הרי זה כדין המניח על גבי קדרה ריקנית שמותר.

ועוד דבפלאטה של שבת אין כל אפשרות להגביה את החום, ולא שייכא הגזרה דשמא יחתה בגחלים.

וכן הזכיר סברא זו בשו"ת הר צבי (חלק א"ח סימן קלו). וע' להרי"א פרק כירה (עמוד קלג) שכתב, ונראה בעיני שלא אסרו חכמים להחזיר, אלא בכירה שיש לה תוך וחלל כעין תנור, אבל כירות שלנו שהן פשוטות ואין להן תוך וחלל, מותר להחזיר בה. ע"כ. וכן הובא במג"א (סימן רנג ס"ק כב). וגם טעם זה ראוי לצרפו לגבי פלאטה של שבת, שהיא שטוחה ואין בה תוך וחלל.

ועוד שיש לומר שלא חששו חז"ל לגזרה דשמא יחתה, אלא דוקא בגחלים שבכירה שדרכן לדעוך קימעא קימעא, ואינן נשארות במצב אחד של חום, ולכן חששו שמא כשיראה שהן עוממות ודועכות, ישכח שהוא שבת ויחתה בגחלים להבעירן, אבל בפלאטה חשמלית או בכירים של גז שכוסו בפח של מתכת ונשארות באותו מצב תקין של החום, במדה שוה, אין מקום לגזור משום גזרה שמא יגביה מדת החום, אפילו אם היתה אפשרות במציאות להגביה מדת החום בפלאטה חשמלית. וסברא זו הכינה וגם חקרה הגאון רבי יוסף גרשון הורביץ, מורה צדק בירושלים, בספר גידולי ציון חלק ט' (סימן יא). וכ"כ בשו"ת כוכבי יצחק ח"ג (סימן לו אות ד). ע"ש. וראה עוד בזה בשו"ת מהר"ם בריסק חלק ב' (סימן עו), ובשו"ת ערוגת הבושם (חלק א"ח סימן נו), ובספר פתח הדביר חלק ג' (סימן שיח), ובדגול מרבבה (סימן רנג), ובספר תהלה לדוד (שם ס"ק יח), ובספר פקודת אלעזר בן טובו (סימן שיח). ועוד.

ואמנם בשו"ת ישכיל עבדי חלק ו' (חלק א"ח סימן טו)

ברור בדעת מרן שהשמיט דין זה, וכמו שכתב מרן החיד"א בכרכי יוסף, ומשמע שדעתו להחמיר שלא להעביר מכירה לכירה. ועל כרחק דאפילו ברותח קאמר, דאי איירי בתבשיל שהצטנן וירד בחום שהיד סולדת בו, אם כן תיפוק ליה לאסור מדין בישול אחר בישול בדבר לח. ועל כרחק שהחמיר בזה אפילו ברותח, והיינו משום דהוי כנתינה חדשה. ואף על גב דלא דמי ממש לנתינה חדשה מהקרקע, [או מהשיש במקום שנותנים שם בגמר השימוש], דהכא מעביר מכירה לכירה, ולא נותן מהקרקע על הכירה, מכל מקום לדעת מרן החיד"א דעתו של מרן בזה כרבינו ירוחם להחמיר גם בכהאי גוונא. אך בספר שלחן לחם הפנים (סימן רנג סעיף ב) תמה על החיד"א דמנא ליה לומר שדעת מרן להחמיר בזה, שמא הא דהשמיט דין זה בשלחן ערוך הוא משום שדעתו להקל בזה כדעת הרמב"ם. וכפי הנראה כן היא דעתו של הרב אור לציון, דמסתמא מרן יתפוס לדינא כדעת הרמב"ם, ולא כדעת רבינו ירוחם. ולכן היקל לכתחלה להעביר מכירה לכירה. אך לדעת מרן אאמור"ר שליט"א מאחר והחיד"א לא כתב כן, לפיכך היכא דאפשר נכון להחמיר שלא להעביר מכירה לכירה, בכירה שבזמנם, דהוי כנתינה חדשה, ומכל מקום המיקל יש לו על מה שיסמוך, בפרט בחמין שלצורך יום שבת בבוקר, אם קשה הדבר שיאכלו בשבת חמין צונן. ואמנם להעביר מפלאטה לפלאטה אחרת, יש להקל בזה, וכמבואר.

וניהדר אנפינן לסתירה בדברי מרן בש"ע בסי' רנ"ג ס"ג, לסעיף ה', דהנה המגן אברהם (סימן שיח ס"ק נו), מחלק בזה בין תבשיל לח רותח שאסור להניחו בשבת גם על גבי קדרה של חמין, משום שיש לגזור שמא יניחנו צונן, ויש בישול אחר בישול בלח, אבל תבשיל יבש אפילו צונן מותר להניחו בשבת על גבי קדרה (אפילו ריקנית), שאין בישול אחר בישול ביבש. ע"ש. (וכן כתב המחצית השקל סימן רנג ס"ק לד).

וכן פסק הגאון רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת חלק ג' (חלק אורח חיים סימן נו), להתיר לחמם בשבת תבשיל יבש שנתבשל כל צרכו מערב שבת, על גבי פח מתכת מנוקב (או אזבסט) שעל האש, ונסתייע ממה שכתב המהרי"ל, שאם הונח דף על התנור מותר להניח עליו קדרה של תבשיל לחממו. ואם כן הוא הדין שאם הניח פח של מתכת מנוקב בנקבים קטנים על גבי הכירה שיש בה גחלים בוערות, הרי המחיצה של דף הברזל מפסקת בין הגחלים לתבשיל, והרי זה כנותן על קדרה שעל האש. ע"ש. וכן כתב הגאון רבי חיים דניאל שלמה פינסו בספר שם חדש חלק א' (דף נח סע"א), ושכן המנהג להקל בירושלים. ע"ש. וכן פסק בשו"ת עמק המלך

אות טז), דהא דקי"ל יש בישול אחר בישול בלח, היינו בתבשיל שרובו מרק ורוטב, הלא"ה דינו כדבר יבש המבושל, דקי"ל אין בישול אחר בישול.

ונאמרו בזה כמה טעמים כאשר יבואר להלן באורך. והם [בקי"ור]:

א. דאי אפשר לצמצם, ואין לדבר סוף, שהרי אין לך תבשיל של בשר שאין בו מוהל רוטב ושומן.

ב. דפעמים הרבה הרוטב מתאדה והוי מצטמק ורע לו, ודעת רבים מהפוסקים דמצטמק ורע לו אין בו משום בישול. אלא שאין זה תמיד בכל תבשיל, ובעיקר דבר זה נאמר לגבי מים.

ג. ועוד באופן שאינו מתכוין למיעוט רוטב הוי רק פסיק רישיה שיגיע לרתיחה, ובפסיק רישיה דלא איכפת ליה דעת רזה"פ דאינו אסור אלא מדרבנן, ובדרבנן יש לומר דמרן הש"ע יסמוך על הרמב"ם והרשב"א הרמב"ן והר"ן דאין בישול אחר בישול גם בדבר לח.

ד. על פי מה שכתב בשו"ת הר צבי (או"ח חלק 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 המטה שהוא פטור, ואע"פ דשם אסור עכ"פ מדרבנן, מכל מקום כאן מותר לכתחלה משום דבלאו הכי דעת כמה ראשונים שאין בישול אחר בישול בלח, ולהכי בכהאי גוונא דליכא דרא 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 ברוטב דגים, דלטעמא דמצטמק ורע לו קשה להקל, דמסתמא לא איכפת לו שמתאדה קצת, העיקר שהרוטב יתחמם. 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 ברוטב דגים. ועכ"פ בכל מיעוט רוטב הוי ספק ספיקא. 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, שיש בו דין בישול אחר בישול.

כתב לאסור להניח בשבת תבשיל על הפלאטה החשמלית לחממו, ואף על פי שהפח מכסה את חוטי החשמל, יש לומר שלא התירו אלא פח חיצוני שניכר שנעשה לשם הפסק, מה שאין כן בזה שהוא מחובר מעיקרו. ע"ש. אולם הרב עצמו הדר תבריה לגזיזיה, בספרו ישכיל עבדי חלק ז' (תאו"ח סימן כח אות ח), וכתב, והנה עתה בראותי שרבים וכן שלמים משתמשים בשבת בפלאטה החשמלית ואין פוצה פה, נתתי אל לבי להבין על מה סמכו להתיר, ובאתי לידי הכרה שהטעם שנהגו להקל, משום שהפלאטה החשמלית מלכתחילה נעשית לשם שימוש בשבת, ונקראת פלאטה של שבת, ואם כן הרי יש בה סימן לכל אדם שהיום שבת, ולא יבוא להשתמש בה באיסור, כגון להחזיר עליה תבשיל שלא נתבשל כל צרכו, וכיוצא בזה, ומכיון שאין האש נראית לעין ואין כאן חשש חיתוי, לפיכך נהגו להתיר, ואדרבה הפלאטה עדיפא מכיסוי של פח שעל הכירה, ששם עלול להסיר הפח מעל הכירה שלא מדעת, מה שאין כן בפלאטה שאי אפשר בשום פנים להוציא הכיסוי מעל חוטי החשמל, ומכיון שעשויה לשם כך, אין לך סימן והיכר גדול מזה לזכור את יום השבת, ואפילו החזון איש שאוסר בפתילה, אפילו אם מעמידים עליה פח של מתכת, יודה כאן להתיר, ששם האש נראית מתחת הכיסוי של פח, מה שאין כן בפלאטה שהיא עצמה סימן על השבת וכל עיקרה נעשית לשם כך יש להתיר. ע"כ. והניף ידו שנית להתיר בזה בספרו ישכיל עבדי חלק ז' (חלק אורח חיים סימן מד, שאלה טו, אות ג, דף עה סע"ב). ע"ש. ובשו"ת באר משה ח"ו בקונטרס החשמל (סימן א' אות יב) הביא מ"ש הרב ישכיל עבדי (חלק ו סימן טו) לאסור, וכתב עליו, שאין הדין כן. ע"ש. ובאמת שכבר כתבנו שהרב ישכיל עבדי בחלק ז' (סימן כח אות ח) הדר הוא לכל חסידיו, ופסק להקל. וכו"ל. וכן עיקר.

קי. אין בישול אחר בישול ביבש, הולכים בו אחר

הרוב, ולא בעינן שיהיה כולו יבש. וכמבואר בדברי רוב האחרונים, וכמ"ש מרן הב"י (סימן רנג) בשם רבינו ירוחם. וכן כתב הרב מנחת כהן (בקונטרס משמרת השבת פרק ב), וכן כתבו הפרי מגדים (סימן רנג אות יג), וביד אהרן, והרב זרע אמת, ובדעת תורה (סימן שיח סעיף טו), ובאגלי טל, ובהר צבי. גם בכף החיים (סימן שיח אות סד) הביא להלכה דברי המקילין ברוב יבש. וכן פסק בשו"ת יחזה דעת חלק ב' (סימן מה), ובשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן מח

מרן הנז' ובזמנו, מרן אאמו"ר שליט"א בשיעוריו, היה רגיל לומר, שעדיין צריך לעיין בזה, כי יתכן וכל סמך האומרים דאזלינן בתר הרוב, הוא על פי הגירסא בבית יוסף שגרס בדברי רבינו ירוחם, דכל שרובו יבש שרי. ואחר שמצינו בבית יוסף (סימן שיח) שהביא בשם רבינו ירוחם דכל שיש בו רוטב חשיב דבר לח, וכן הוא בשלחן ערוך שם, משמע דאפי' מיעוט רוטב חשיב כתבשיל לח, ומה שכתב בבית יוסף בסימן רנ"ג לכאורה הוא טעות סופר, ואם כן לכאורה יש להקפיד שלא יהיה כתבשיל רוטב. אלא שאי אפשר לצמצם כל כך, שהרי בכל חתיכה יש בתוכה רוטב. ואמר, שהדבר עדיין צריך עיון ובירור. ולכן גם כתבנו בעבר באחד הירחונים, דאף על פי שנתבאר בשו"ת יחווה דעת שהולכים אחר הרוב, נכון להחמיר שיהיה כולו יבש. וכן הוא בקצור שלחן ערוך ילקוט יוסף (הוצאת איל"ת, שנת תשמ"ו, סימן מט סעיף ג). וגם במהדורה הראשונה של ילקוט יוסף שבת כרך א' (שנת תשנ"א, עמוד קג) כתבנו: הנוטל קדרה מעל האש בשבת, אסור לו להחזירה אלא בתנאים מסויימים, והם, שהאש תהיה מכוסה וכו' שהתבשיל יהיה יבש כמו אורז שניצל וכדומה. ע"כ. ובהערה שם (עמ' קה) נתבאר, שנכון להחמיר בזה שלא יהיה בו רוטב בעין, אלא שאי אפשר לסוחטו, ואם יש בתוכו איזו לחלוחית חשיב כתבשיל יבש. ע"כ. והוא מכח הקושיא הנ"ל.

ונודע מה שהעירו סתירה מסימן רנג ס"ג, לסעיף ה', דבסעיף ה' התיר מרן לתת על קדירת חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו, כגון פאנדי"ש וכיוצא בהן, לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך. ולא הצריך שתהיה רותחת. והמג"א כתב לחלק בין תבשיל יבש לתבשיל לח. והפמ"ג כתב לחלק בין קדרה ריקנית לקדרה מלאה. ונמצא דבסעיף ג' איירינן בתבשיל לח, ומה שייך וירא פן יקדיח יותר וכו'. ולכאורה ע"כ דאיירי שיש בו מיעוט רוטב. ולכאורה מוכח דגם במיעוט רוטב חיישינן לבישול אחר בישול.

אולם אחר שנים שוב בינותי שאין כאן קושיא כלל, ויש להעמיד דברי מרן בג' אופנים:

א. שיתכן דאיירי במרק סמיך שהצימוק רע לו, ולזה אמר מרן וירא פן יקדיח יותר.

ב. אי נמי דהקדיחה תבשילו היינו מצטמק ורע לו, והרי נתבאר בספר שם חדש גבי קפה, דהוי מצטמק ורע לו, ובפרק כירה מבואר דמים הוו מצטמק ורע לו, אחר שמתאדים. וראה במנחת כהן (שער ג' פ"ג). ויתכן דבזה

תדע, שהרי מרן בשלחן ערוך (סימן שיח סעיף טז) פסק, שמותר לתת בשבת פשטידא, שהוא פת ממולא בחתיכות בשר ושומן, כנגד האש, אפילו במקום שהיד סולדת בו, ואף על פי שהשומן שבתוכה שנקרש חוזר ונימוח. וכן מותר לתת קדירה שיש בה רוטב קרוש, כנגד האש, אף על פי שהשומן שנקרש חוזר ונפשו ונעשה צלול. ולכאורה הרי מיד שנימוח השומן הוי כתבשיל שיש בו רוטב והא קיי"ל יש בישול אחר בישול בלח, ועל כרחך דכיון שהוא מיעוט לגבי האינפאדא הו"ל כתבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב [ומותר]. וכן כתב ביד אהרן, דאזלינן בתר הרוב. [אלא ש"א דהתם היינו טעמא שמכיון שבשעה שנתן את התבשיל הוא יבש, מותר, דבתר תחלה אזלינן. וראה להלן].

ואמנם לפני שנים [שנת תש"ן] אמרנו לדון בפני מרן אאמו"ר שליט"א, מדברי מרן הש"ע בסימן רנג סעיף ג', הנ"ל, דלכאורה משמע מיניה דלא אזלינן בתר הרוב, דהנה ז"ל מרן שם: המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו, וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה, ואז ישם הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית, ויזהר שלא ישם קדירתו ע"ג קרקע, ושתהיה רותחת. ע"כ.

והנה מה שמרן הצריך שלא יניח קדירתו על קרקע הוא משום שלא יהיה נראה כמבשל [ראה להלן בזה]. ואי משום הא כבר כתבנו לעיל דפלאטה חשמלית עדיפא מקדרה ריקנית, אחר שבזמנם היו רגילים לפעמים לבשל על ידי הפסק קדרה ריקנית כדי להרחיק את האש מהתבשיל, מה שאין כן בפלאטה של שבת. אולם מה שמרן הצריך שתהיה רותחת, והיינו יד סולדת בו, הוא משום בישול אחר בישול, ולכאורה במאי איירי, דאי נימא דאיירי בתבשיל שכולו או רובו לח, מה שייך בזה הקדיח תבשילו וירא פן יקדיח יותר וכו', דלכאורה זה אינו שייך במרק וכדומה. ואי איירי בתבשיל יבש, הרי אין בישול אחר בישול ביבש, ואמאי הצריך מרן שתהיה רותחת. ועל כרחך דמרן איירי בתבשיל שרובו יבש ויש בו מעט רוטב, והקדיחה תבשילו היינו שמעט הרוטב התאדה והתבשיל מצטמק ורע לו, והוא הפירוש וירא פן יקדיח יותר, ונמצא דחששו משום מיעוט רוטב להצריך שתהיה רותחת משום בישול אחר בישול, הא קמין דלא אזלינן בתר הרוב, אלא בעי' שיהיה תבשיל שכולו יבש.

וכאשר מרן אאמו"ר שמע מאתנו הקושיא הנז', אמר שצריך לעיין בזה, אחר שברוב ככל האחרונים כתבו להדיא דאזלינן בתר הרוב. וצ"ע הביאור בדברי

לכתחילה לר"ש, כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"ש. ומלשון לכתחלה משמע שהוא מדרבנן, דהא מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מדרבנן. ולכן התירו במקום מצוה. ועיין ברמב"ן שבת שם, ובהרא"ש שבת פי"ג. ובחי' רעק"א (יומא מערכה ו) לדעתו. ע"ש.

ולפיכך מותר לד' הערוך לסתום פי הנקב של חבית יין בחזק, אם הנקב הוא מן הצד, אע"פ שבודאי יסחט היין, לפי שלא ניחא לו, שהרי אינו נהנה מסחיטה זו, כיון שהיין הולך לאיבוד על הארץ, וכן מותר לחתוך בהרת שיש לאדם אחר בבשרו, כשאינו מתכוין לטהרו, אלא לצורך אחר, אף על פי שפסיק רישיה הוא, שהרי אינו נהנה מטהרתו. וראה ברמב"ן שבת קיא.

[ובאחד הירחונים כתב הרה"ג הנאמ"ן ס"ט להקל בשעת הדחק להכנס לבנין גם כשיודע שעם כניסתו ידלק החשמל, ושם הוספנו על דבריו, דכיון שהוא פסיק רישיה ולא מעשה בידים, לפיכך אין הכי נמי יש להקל כשאין ברירה אחרת להכנס לביתו. והנאמ"ן ס"ט העיר, לא הבנתי דבריו, דפסיק רישיה בדאורייתא חייב חטאת והוי כמתכוין ממש, וכמו שהוכיח בשו"ת יביע אומר ח"ד (או"ח סי' לד אות ב) מסוגיות מפורשות. ע"ש. אולם כוונתנו פשוטה, דהא הנכנס לביתו לא איכפת לו מהאור הנדלק בפתח חדר המדרגות, ובפסיק רישיה דלא ניח"ל איסורו מדרבנן. ועיין תוס' שבת קג. וכתובות ו. ובעיקר דבריו להכנס בשבת למקום שיוודע שתידלק מנורה, הארכנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך ה' דיני מבעיר, קחנו משם].

ונמצא, דלענין בישול אחר בישול יש לילך אחר הרוב, דמה שמיעוט הרוטב מגיע ליד סולדת בו, לא איכפת לו מזה, והוא בגדר פסיק רישיה דלא איכפת ליה, שדי לו שהרוטב יהיה פושר, והוי איסורו מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, דשמא הלכה כהרמב"ם והרשב"א שאין בישול אחר בישול גם בלח, ומרן לא אסר בזה אלא מכח ספק, ולכן כשנעשה מידי דרבנן נלך לקולא.

והנה אף על פי שרוב ככל הפוסקים הקודמים כתבו שהולכים בזה אחר הרוב, עכ"ז 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 "שורבו" יבש שרי. אך בלשון דברי רבינו ירוחם לא מצינו לתיבת רוב, וז"ל (נתיב יב חלק ג'): כל דבר שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו, והוא צונן כשמחזירו על גבי

איירי מרן שאינו רוצה באידוי, וזו הכוונה וירא פן יקדיח יותר. [וע' בגיטין צ. וב"ה אומרים אפי' הקדיחה תבשילו. ופי' רש"י, שריפה ע"י האור. ע"כ. וא"כ בפשטות בהכי איירי מרן במ"ש הקדיח תבשילו].

ג. ואפשר עוד, דאיירי בתבשיל שרובו יבש, ויש בו מעט רוטב, ועם כל זה הכא אם הקדרה אינה רותחת אסור להחזירה, דהנה הטעם דאזלינן בתר הרוב י"ל שהוא מפני שכל כוונתו לרוב המונח לפניו, שהוא היבש, ורק שהוא פסיק רישיה שגם מיעוט הרוטב יגיע לרתיחה שוב, ובדרך כלל מיעוט רוטב שבחמין הוא פסיק רישיה דלא איכפת ליה מהרתיחה, ודי לו בפושר, ונודע שרוה"פ הראשונים כתבו דבפסיק רישיה דלא איכפת ליה הוי מדרבנן, שלא אסרה תורה אלא במתכוין, ולא בפסיק רישיה דלא איכפת ליה. [ראה להלן]. וכיון שהוא מדרבנן סמך בזה מרן על סברת הרמב"ם והרשב"א להקל בבישול שני. דלא אסר מרן בבישול אחר בישול בדבר לח אלא מכח ספק דאורייתא, ובפסיק רישיה דלא איכפת ליה שהוא מדרבנן, הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. ולפי זה איה"נ מרן איירי בתבשיל שרובו יבש, ויש בו מיעוט רוטב, ומה שהצריך והוא שתהיה רותחת, כיון דהכא הוא מתכוין גם למיעוט רוטב, כדי שהתבשיל היבש לא ישרף, רוצה בקיומו של הרוטב. וכיון דהכא אינו פסיק רישיה דלא איכפת ליה, אלא פסיק רישיה דאיכפת ליה וגם מתכוין לרוטב, הדרינן לזה שהוא ספק איסור מדאורייתא. [ואף אי נימא שעיקר רצונו לשמור על היבש, הנה אי אפשר שלא יקדיח תבשילו בלא מיעוט רוטב שתשאר בקדרה, וניחא ליה ומכוין לרוטב]. ואף אי לא נימא הכי, צריך לומר דמרן איירי בסוג תבשיל לח כגון מרק סמך. ששייך בו שיקדיח תבשילו, וכמבואר.

פסיק רישיה דלא ניחא ליה במלאכה דאורייתא - הוי איסור מדרבנן, והנה יש אומרים דפסיק רישיה דלא ניחא ליה הוי מדרבנן, שאין פסיק רישיה אסור לר' שמעון אלא כשנוח לו, שנהנה מדבר האסור, כמו החותך ראשו של חי להוציא ממנו דם לאיזה צורך, שהרי הוא כמתכוין להמיתו ורוצה הוא ונהנה מפסיקת הראש ומיתתו, שאם לא היה ניחא לו לא היה פוסק ראשו, אבל פסיק רישיה שאינו נהנה ממנו, הגם שהוא פסיק רישיה אינו איסור תורה. ונודע שלדעת הערוך (ע' פסק א, ובתוס' כתובות ו. ד"ה האי, ושבת קג. ד"ה לא צריכא, וביומא לה. ד"ה הני מילי. וכריתות כ: ד"ה סבירא), פסיק רישיה דלא ניחא ליה אפילו במלאכה דאורייתא שרי. ולדעת ר"י שם, אף ע"ג דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, אסור

בספרו שמש ומגן ח"א (סימן כו אות א).

גם 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 בב"י (סימן רנג) שיש בו רוטב, וכמו שכתב מרן בש"ע שיש בו מים. וכן מסתבר, שהרי קיי"ל 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. וכן כתב בהגהות הר"ד במברגר על הטור שהוא טעות סופר בבית יוסף. ע"ש.

הגירסא הנכונה בדברי הבית יוסף: כל שרובו רוטב - תשובה לטענת הרב אור לציון, ואמנם מה שסברו האחרונים הנ"ל שעיקר סמיכת המקילין היא על פי גירסתם בדברי רבינו ירוחם, דאזלינן בתר הרוב, ולכן העירו דרבינו ירוחם לא כתב תיבת רוב, 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 מציינו 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 (סוף סימן עד). אבל רוב האחרונים לא הזהירו על זה.

וזו לשונו של הרב מנחת כהן (שער שני פרק שני): וצריך שיהיה התבשיל דבר לח וצלול, אבל בדבר יבש שאין בו מרק לא שייך בו בישול, אפילו אם נצטנן לגמרי, ומותר לשרותו אפילו בכלי ראשון בחמין שהיד סולדת בהן וכו', והוא הדין שמותר להניחה כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו, כמבואר בש"ע סימן שיח סעיף טו. ונראה לי שאפילו יש מעט שומן או מרק בדבר שנתבשל כל צרכו, שעם כל זה מותר להניחו כנגד המדורה, או לשרותו בחמין, שהרי אין לך בשר שאין מוהל ושומן יוצא ממנו, ועם כל זה נידון לדבר יבש. ונראה שכל שהרוב הוא דבר יבש, אף שיש בו קצת רוטב לא שייך שם בישול. וראיתי שכתב הבית יוסף בסימן רנ"ג בשם רבינו ירוחם, שכתב בשם רבינו יונה, דכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן הוא מבשל גמור. הנה שכתב שכל שרובו רוטב, משמע שאם

כירה, ומצטמק, הוא מבשל גמור. ע"כ. וגם בבית יוסף (סימן שיח) הביא בשם רבינו ירוחם דכל שיש בו רוטב חשיב דבר לח, וכן הוא בשלחן ערוך שם, ולכאורה משמע דאפי' מיעוט רוטב חשיב כתבשיל לח, ומה שכתב בבית יוסף בסימן רנ"ג יתכן שהוא טעות סופר, ואם כן לכאורה יש להקפיד שלא יהיה בתבשיל רוטב כלל. וזוהי אי אפשר זולת בביצה קשה, ואי אפשר לצמצם, כי בכל חתיכה יש בה רוטב. ולשון מרן בסתם תבשיל, וקשה לומר דאירי רק בביצה קשה].

ובאמת שבהגהות הגאון רבי יצחק דוד הלוי במברגר הגיה בב"י סימן רנג שצ"ל שיש בו רוטב, כי כן הוא ברבינו ירוחם שהובא בב"י (סימן שיח). ונודע כי רבינו ירוחם נדפס לראשונה בשנת שי"ג, בחיי מרן השלחן ערוך, ומאז ועד היום הוא רק צולם, ולא נדפס מחדש. ורק באחרונה אברך ת"ח החל להדפיסו מחדש, ונדפס ממנו לעת עתה רק הלכות אישות.

וגם מצד הסברא לכאורה אינו מובן החילוק בין מעט רוטב לרוב רוטב. וכן כתב בשו"ת אגרות משה כרך ו' (סימן עד דף קלה), שאין הדבר מובן לחלק בין רובו לח למיעוטו לח, שהרי על כל פנים המיעוט הלח שנצטנן ישוב להתבשל. אשר על כן הוא הכרח לפרש כמשמעות הפמ"ג (בסימן רנ"ג במש"ז סק"ג) דברוב הוא מצטמק ויפה לו, ובמיעוט הוא מצטמק ורע לו, שלכן יש לאסור, כיון דרבים פליגי על הרמ"א (או"ח סימן שי"ח סעיף ד') שכתב דדוקא במצטמק ויפה לו יש בישול אחר בישול. אבל בא"א (רנ"ג ס"ק מ"א) במערה מים מכלי ראשון על תה וקפה שעירו עליהם מערב שבת, שכבר נתבשלו ונהפכו ליבש אין בו בישול אחר בישול, ואף שנשאר קצת מים קרים הולכין אחר הרוב. ע"ש. הרי שסובר דגם מצד לח ויבש הולכין אחר הרוב, ובסימן רנ"ט (במש"ז סק"ג) כתב להוכיח מכ"ש דהולכין אחר הרוב בדבר לח ויבש, שגם לענין מצטמק ויפה לו ומצטמק ורע לו כשהן יחד בקדרה הולכין אחר הרוב, שא"כ אינו כהמשמעות בפמ"ג דלעיל ומתיר במיעוט לח, ואולי הוא מטעם דמעצם הדין גם בלח אין בישול אחר בישול, שלכן אין דין זה ברור. לכן מן הראוי להחמיר. ובשעת הדחק הגדול אולי יש להתיר. עכת"ד.

ובספר עלה עזרא (פסקי הלכות אות ו' עמוד פו) כתב דהוי טעות סופר, ואין הולכים בזה אחר הרוב. וכ"כ בשו"ת תבואות שמש (חאו"ח סימן סו), שבדברי רבינו ירוחם מבואר להדיא דכל שיש בו רוטב חשיב כדבר לח, ולא הזכיר כלל מרוב ומיעוט. ע"ש. וכן כתב עוד

במנוח"א, וממילא אין זה הכרח שהוא הנכון, שהרי בדפוסים אחרים כתבו רובו רוטב.

ובלא"ה כבר כתב הגאון החזון איש חלק א' (אגרת לב) בזה"ל: ואם אמנם לפעמים נהנים מהכתבי יד לנקות השיבושים המתהוים במשך הזמן, אבל דבר שכבר יצא מידי כל רבותינו בלי שום פקפוק, חלילה להרוס. ע"כ. ועוד כתב בחלק ב' (אגרת ג') וז"ל: הצילומים מהכת"י אין דרכי להעמיד עליהם וכו', והדבר ידוע בעניני הלכה שלא לסמוך על מציאות חדשות, רק על ספרי הפוסקים שנמסרו מדור לדור בלי הפסק. ע"כ. ועיי' עוד בחזון איש (יורה דעה סימן קנ אות ח') שכתב במוסגר, ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים. ע"כ. [ואמנם פעמים שמצינו למרן אאמו"ר שליט"א שהסתמך על ספרי הראשונים שיצאו לאור באחרונה, וטען שאלמלא ראו האחרונים דברי הראשונים שיצאו לאור מקרוב, הווי הדרי בהו, וכגון לענין שיעור ברכת אשר יצר, דמצינו בריטב"א (פסחים מו.) [נימוקי יוסף] דאפשר לברך ברכה זו לכל הפחות עד שיעור פרסה. וכן לענין לדור מעל בית הכנסת דאחר שמצינו בתשובת הרמב"ם להתיר בזה, כן עיקר לדינא, ודלא כמו שכתב מרן להסתפק בזה. ובמקום אחר עוד הארכנו בזה. ודי בזה. ועיי' בהסכמת הרש"ש וחכמי דורו לספר דקדוקי סופרים, ולמרן החיד"א שהביא בכמה מקומות תשובות וספרים בכת"י, וסמך עליהם].

ובפרט בנידון דידן שדעת רוב ככל האחרונים, דור אחר, להתיר ברוב יבש. ואי אפשר לנו לבטל דברי האחרונים מכח גירסא אחת, כשיש לנו עוד גירסאות אחרות קדומות.

וקצת ראייה לזה ממ"ש מרן בש"ע הנ"ל (סימן שיח סעיף טז), גבי אינפאנדה שמותר ליתנה כנגד האש במקום שהיד סולדת בו, אע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח. ואף שמיד שהשומן נימוח הוי כתבשיל שיש בו רוטב, וקי"ל שיש בישול אחר בישול בלח, [כמבואר בסימן שיח סעיף ד-ח], מ"מ כיון שהוא מיעוט לגבי האינפאנדה, הו"ל כתבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב. וכבר הביא ראייה זו באגלי טל הנ"ל, [מובא ביביע אומר ח"ו סי' מב אות ט], אולם אי משום הא לא איריא, די"ל דההיתר הכא משום דבתר תחלה אזלינן, אחר שהשומן היה קרוש מתחלה. וכ"כ ביחודה דעת ח"ד עמ' קכז בהערה. וכן מבואר עוד ביחודה דעת ח"ב (סימן מד) גבי ההיתר לערות רותחין מכלי ראשון על קפה או סוכר, ונשען שם על דברי מרן הנז' בסימן שיח סט"ו, דבתר

המיעוט הוא רוטב עם כל זה נידון לדבר יבש. "ואף שרבינו ירוחם לא כתב כן, אלא כל דבר שיש בו רוטב", וכן כתב הבית יוסף עצמו בסימן שיח בשם רבינו ירוחם, מכל מקום נראה שהבית יוסף כתב זה להיות כן הדין לדעתו. וכן מסתבר, דכל שרובו יבש נידון ליבש, דאם לא כן נתת דבריך לשיעורין. עכת"ד.

ומבואר בדברי הרב מנחת כהן דאף שהגירסא בדברי רבינו ירוחם כל שיש בו רוטב, ולא כתוב רוב, מ"מ מרן הש"ע הבין כן מדעתו הרחבה, אחר שא"א לצמצם. ומרן לא התיר בגלל הגירסא שבדברי רבינו ירוחם, וכמו שהבין באור לציון, אלא זו הבנת הב"י, דכל שאין רובו רוטב לדבר יבש יחשב, ומש"ה יש לפסוק להקל בתבשיל יבש שמיעוטו רוטב ומרק, לדונו כדבר יבש לגמרי, ואמרינן ביה שאין בישול אחר בישול.

ובאמת אילו הרב אור לציון היה רואה כל דברי הרב מנחת כהן במקורם, שלא התיר מכח הגירסא בב"י, 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, וראה עוד להלן. [ואמנם הרב אליה רבה (סימן שיח ס"ק יא) הביא ג"כ כאמור בשם המנחת כהן. אך סיים "וצ"ע". אולם הפרי מגדים (סימן רנג במש"ז ס"ק יג) הביא מ"ש מרן הב"י סימן רנג בשם רבינו ירוחם, שכתב בשם רבינו יונה, דמשמע שאם הרוטב מיעוט אין בו דין בישול, ומ"ש הא"ר על זה "וצ"ע", באמת שהם דברי רבינו יונה וכו'. ע"ש. ובאמת שהמנחת כהן כל יקר ראתה עינו, ואעפ"כ כתב בדעת מרן להתיר, ושכן מסתבר וכו'. וכנ"ל].

ועיי' במנוח"א (ח"ב עמוד שסה) שהעיר בזה, שראה לספר כת"י אשר נדפס בחיי מרן ז"ל, ושם נכתב כל שיש בו רוטב, ולפי זה טען שנפל כל היסוד של הרב מנחת כהן והאחרונים שעמו.

אולם בשו"ת נחלת לוי ח"א (עמוד פג) כתב שהלך לבית הספרים בירושלים וראה בית יוסף דפוס ונציה שנת שכ"ד [שהוא בחיי מרן הש"ע], ודפוס ונציה שנת אשמ"ח, ובשניהם כתוב כגירסת הבית יוסף לפנינו, רובו רוטב. נמצא שהגירסא שלפנינו לא נפלאה ולא רחוקה היא, ומאן לימא לן לסמוך על אותה גירסא שהדפיסו ואשר עליה מציין במנוחת אהבה הנ"ל. ובאמת שבטור החדש שנדפס מקרוב לא הובאה גירסא שצייין

(הנ"ל) הביא כן בשם המנחת כהן, והניחו בצ"ע. ובאמת שהם דברי רבינו יונה, ואע"פ שבלח שנצטנן הוי בישול מה"ת, מ"מ מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל תבשיל לח שרובו רוטב ומרתיחו להצטמק חשיב בישול מן התורה, ובמצטמק ורע לו בודאי שאין דעתו שיצטמק, כי עיקר הבישול הוא רק כשמצטמק ויפה לו, ולפ"ז שפיר הולכים אחר רובו, שאם הרוב רוטב, מצטמק ויפה לו הוא, ומתכוין הוא שיצטמק, וחשיב בישול, אבל כשרובו יבש ומיעוטו רוטב, אין דעתו שיצטמק, כיון שהצימוק רע לו ליבש, הילכך מותר במיעוטו רוטב. עכת"ד. והוא סיוע שיש בו ממש לדברינו.

אם יש בישול אחר בישול במצטמק ורע לו - ודעת מרן במצטמק ורע לו, ומה שהעיר באגרות משה הנ"ל שאין שום טעם לחלק בין תבשיל שרובו או כולו רוטב לתבשיל שמיעוטו רוטב, כיון דקי"ל יש בישול אחר בישול בלח וכו', הנה הביאור בזה ע"פ מ"ש מרן הבית יוסף (סימן שיח דף פב סע"א והלאה): "וכתב רבינו ירוחם בח"ג (נתיב יב) שכל דבר שנצטנן אפי' 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.

וכ"כ עוד רבינו ירוחם בשם רבינו יונה, "וכל זה 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 על גבי כירה ומצטמק הוי מבשל גמור". ע"כ. וסיים מרן, ולמדנו מדבריו שאם מצטמק ורע לו אע"פ שיש בו מרק אין בו משום בישול, ומותר ליתן אותו אצל המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו. עכ"ל.

ולפי זה במיעוט רוטב אם הוא מצטמק ורע לו אין בו משום בישול, דהנה בגמרא (שבת לז:): אמרו, 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'. ופירש רש"י, מצטמק, מתמעט וכוזין, רטיי"ט לשון שדים צומקין, כמו שאתה אומר בלשון ציווי, נצטוה, ובלשון צדק נצטדק. וכו'. וכן הוא בהלכות גדולות (פרק כירה) מצטמק ורע לו, לישנא דיובשא, כגון צימוקין. וכן כתבו

מעיקרא אזלינן, וחשיב כיבש. וגם בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד נח ורכא) נתבאר להוכיח מכאן דבתר השתא אזלינן, וחשיב כיבש. וראה עוד להלן. ולפ"ז אין מכאן ראייה דאזלינן בתר הרוב.

ועיין בלבוש שכתב [ע"ד האינפנאדה], שהיא קולא יתירה ושלא מצא כן לשום אחד מהפוסקים, ולכן נראה שטעות נפל בספרי הש"ע, וצ"ל במקום שאין היד סולדת בו. ע"ש.

נמצא שדעת הלבוש דאע"פ שרובו יבש ומיעוטו רוטב יש בו משום בישול אחר בישול. [וכפי הנראה הלבוש הסתמך על הגירסא שהובאה בבית יוסף סימן שיח, כל שיש בו רוטב וכו', ולכן כתב שלא מצא לשום אחד מהפוסקים וכו']. אך כבר כתב עליו המנחת כהן (שער ב' פ"ג בד"ה אמנם), שלא בלבד שהוא טועה בדין הזה, אלא שרוצה להטעות הספרים, וזה גרם לו שלא התבונן כראוי בעקרי הדינים הללו וכו', ומשום שאע"פ שהשומן נימוח במקום שהיד סולדת בו, מ"מ אינו נקרא דבר לח, כיון שהוא המיעוט, והוה ליה כתבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב שמותר וכו'. ע"ש.

ובאמת שכן מבואר בארחות חיים (הל' שבת אות עז בסופו), וז"ל: כל דבר המבושל כל צרכו מע"ש, כגון פנאדש, מותר לחממו כנגד האש אפילו תהיה היד סולדת בו, שאין כאן חשש בישול. ע"ש. וכן איתא בהר"ן שבת (דף מ. בד"ה תנו רבנן מביא), ותבשיל שנתבשל כל צרכו מע"ש כגון פנאדיש מותר ליתנו על קדרת חמין בשבת, אע"פ שהיד סולדת בו, לפי שאין דרך בישול בכך. ע"ש. וכ"כ הפרישה (אות ה) שדברי הלבוש הנ"ל אינם נכונים. וכן הסכים המגן אברהם. וכן כתבו הרב תוספת שבת, והרב מאמר מרדכי.

גם מרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ו) הביא בשם מר זקנו מהר"א אזולאי שהוכיח שהעיקר כהנוסחא שלפנינו בש"ע "במקום שהיד סולדת בו", ודלא כהלבוש. ע"ש. וכ"כ היעב"ץ בספר מור וקציעה (ס"ס שיח). ע"ש.

ומוכח מכל זה להלכה שכל שרובו יבש ומיעוטו רוטב אין בו איסור בישול כלל, וה"ט משום דהוי כמצטמק ורע לו, וכסברת רבינו ירוחם.

וכן מצאתי להפרי מגדים (סימן רנג מש"ז ס"ק יג) שאחר שהביא דברי מרן הב"י בשם רבינו ירוחם בשמו של רבינו יונה שאם הרוב רוטב הוי בישול גמור, ומוכח שאם מיעוטו רוטב אינו בגדר בישול, וכתב, שהא"ר

לרבינו ירוחם שאין בו משום בישול. וא"כ אמאי אסור מרן מטעם זה. ומשמע דמרן לא סבירא ליה כדעת רבינו ירוחם דבמצטמק ורע לו אין בו משום בישול.

ועוד קשה לדעת האחרונים הנ"ל [מנחת כהן, פמ"ג, זרע אמת, ועוד] דסבירא להו בדעת מרן דאזלינן בתר הרוב, 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.

וצריך לומר בדעת מרן, דהנה באגלי טל (מלאכת האופה אות ח' ס"ק יא) כתב להוכיח שדעת הרמב"ם להחמיר במים שיש בהם בישול אחר בישול, כי הנה כתב הרמב"ם (בפרק ט' מהלכות שבת הלכה ו'): המתין 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 להתין 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, וכשחזור ומתיכה חייב. והוא הדין מים שנתבשלו, כל שפסקה רתיחתם בטל בישולם, וחייב על בישולם שנית. וזוהי דעת רבינו יונה שאסור לערות מים רותחים לחמין שנצטמק, משום שמבשלם, והרי כתב רבינו ירוחם בשם רבינו יונה, והובא בבית יוסף (סימן 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 קושיא 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 (סימן שיח סעיף ט"ז) שיותר 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

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.

והנה אף שבבית יוסף מרן הביא דברי רבינו ירוחם, בשלחן ערוך מציינו בזה לכאורה כעין סתירה, כי הנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן שיח סעיף ח'): "להניח דבר קר שנתבשל כל צרכו ע"ג מיחם שעל האש, יש אומרים שדינו כמניחו נגד המדורה, וכל דבר שיותר 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 בב"י. והוא כדעת הרמ"א בס"ד.

ואמנם בסימן שיח סעיף ד' כתב מרן: "תבשיל שיש בו מרק ונתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן", הגה, וי"א 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. ועיין בט"ז שם שמצדד להורות כסברת היש אומרים. אך בב"ח שם פסק כסברא ראשונה שאין חילוק בזה, וכן משמע בביאור הגר"א, תו"ש ובמשנ"ב.

וכן 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 מכלי ראשון שמבשל רק כדי קליפה, וכשחזור ונותנם לתוך התבשיל שאצל האש, חוזרים להיות כלי ראשון, ולכן דבר זה אסור, דיש בישול אחר בישול בדבר לח. וכ"פ מרן בש"ע בסימן רנג ס"ד, שיש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמים, ונותנים אותם לתוך הקדירה, בשבת, כשהתבשיל מצטמק. ע"כ. ולכאורה מה בכך שהמים מתקררים באויר, הרי במצטמק ורע לו [שהמים מתאדים] סבירא ליה

העיקרי חזי לאיצטרופי לחשוש בדבר].

ומה שמרן בסימן שיח סעיף ד', לא חילק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, הנה סמך על מה 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, וכמו שכתב בעצמו בבית יוסף בשם רבינו ירוחם ורבינו יונה, ודייק כן מדבריהם.

וכן כתבו כמה מגדולי האחרונים בדעת מרן, ובהם:

א. המנחת כהן כאשר נתבאר. ונאמנם ראה להלן שהגר"א ועוד 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 הוא במקור חיים להגאון מליסא (סימן שיח סק"ד).

ה. וכן מבואר בשו"ת זרע אמת חלק א' (חאו"ח סימן לט) שמתחלה תמה על מה שנהגו היתר להניח הקפה בשבת במקום שהיס"ב, ושוב כתב שיש להם על מה שיסמוכו, כיון שהקפה הוא מצטמק ורע לו, ובכה"ג 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.

ו. וכן כתב גם המאמר מרדכי (בסק"ו) אליבא דמרן, ושלא כמ"ש הב"ח שיש להחמיר בכל אופן, ושכן הוא דעת הש"ע, דליתא. ע"ש.

ז. וכן כתב בשו"ת צוף דבש (סימן מא). ע"ש.

ועל פי זה כתב בשו"ת יביע אומר חלק 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, 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)

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. ועיין עוד בשביתת השבת (דף נב: ודף נד:). ע"ש.

ובאמת שהאגלי טל (בהשמטות דף קלח:), חזר בו מסברתו במה שחילק בין מים לרוטב. ע"ש. ומ"מ 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 להתיר עופרת מערב שבת ותשאר רותחת על האש עד עצם יום השבת, ואם כן אין כאן מלאכת בישול פתילה כלל. וכבר עמדו בזה התוספות פסחים (עה.), וכתבו, דאצטריך קרא היכא שלא הרתיחו פתילה מערב שבת. ואם כן הכי נמי נימא לדעת הפוסקים שאין בישול אחר בישול, דאיצטריך קרא היכא שלא היתה להם פתילה שהורתחה כלל. ועיין בתוספות שבת (קו. בד"ה מה לי). ודו"ק.

ועכ"פ אי נימא דבמים לכ"ע יש בישול אחר בישול, דהבישול הראשון חלף הלך לו, ולפ"ז 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 קימעה קימעה, 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 שהמים מתאדים, הרי כשמערין מים לתבשיל שאצל האש התבשיל עצמו [יבש] הוי מצטמק ויפה לו ע"י הרוטב, והרוטב הוא זה שגורם לתבשיל להיות מצטמק ויפה לו.

והיוצא מזה דגם גבי מים, אף שנתחממו מערב שבת והגיעו ליד סולדת בו, אפילו הכי אסור לערותן לתבשיל בשבת, דלאו בכל דוכתא הוי מצטמק ורע לו.

אי נמי דחיישינן לטעם השני שהביא רבינו יונה באגרת התשובה שלו, דגזרינן אטו מים שאינם חמים בחום שהיד סולדת בו ויגרום לבישולן. ונאף שאין זה הטעם

לכאורה לא שייך לומר בהם דהוּו מצטמק ורע לו, דבודאי שחימום המים עד שמגיעים ליד סולדת בו הוּו 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 על ידי האידוי, בזה הוּו 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 הוּו 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 בסוף הדברים]. ועיין בביאור הלכה (ריש סימן רנ"ד להשחתה) שכתב: דבגמרא מבואר דמים "חמים" מצטמק ורע להן וכו'. ע"ש. הרי להדיא דדוקא חמים הוּו 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 בכישול זה. ובמים דרך הכישול שלהם הוא ביד סולדת בו כנודע.

וכבר הזכרנו לעיל מה שהעירו האחרונים סתירה לכאורה בדברי מרן בש"ע, שבסימן רנ"ג (סעיף ג') כתב: המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן ירתיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדרה ישנה ריקנית וכו', ויזהר שלא ישם 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, ומאי שנא מסעיף ג'. וכן הקשו מש"ע סימן שיח סעיף ז', דמבואר שם, שאם קדרת החמין היא על האש, אין ליתן עליה כלי שבו תבשיל כדי לחממו. והוא סותר לסימן רנ"ג סעיף ה' הנזכר. ועוד כתב שם בסעיף ח, דלהניח דבר קר שנתבשל כל צרכו על גבי מיחם שאצל האש, מותר. והוא כמו שנתבאר בסימן רנ"ג ס"ה, וסותר למה שנתבאר שם בסימן שיח ס"ז, ובסימן רנ"ג בס"ג. והאחרונים כתבו ליישב דברי מרן בכמה אופנים, דעת הפמ"ג לחלק בין קדרה מלאה לקדרה ריקנית, וראה בביאור הלכה. ודעת המג"א לחלק בין תבשיל לח לתבשיל יבש, דבתבשיל לח יש לחוש שיתן התבשיל כשהוא צונן ויבא לידי בישול

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 כרך ג', דכיון שאין דרך בישול בפלאטה ברוב פעמים, לא שייך בזה איסור מיחזי כמבשל.

ולפ"ז הביאור בדברי מרן בסעיף ח' הנ"ל, הוא כתבשיל שיש בו רוטב, והיינו שרובו רוטב [וכפי שפירשו המנחת כהן והפמ"ג, 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 הוּו 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 דמצטמק ורע לו דמותר הוא רק במקום שהיד סולדת בו, אבל לא במקום שמתבשל. ולשיטתיה אזיל דלקמן (סק"ט) כתב, מקום שהיד סולדת בו איירי על כל פנים שאינו יכול להתבשל שיש מקום שהיד סולדת בו, ואפילו הכי 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. ונראה דדעת רבינו ירוחם דכל שמצטמק ויפה לו הוּו 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 מכוין 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 הוּו מיחייב אי לאו דכיון שאינו דרך בישול אין זה מבשל. ע"כ.

והנה מתחלה היה נראה, דכל זה במים שהם עדיין חמים בחום שהיד סולדת בו, ורוצה להחזירם על גבי הפלאטה, דאז שרי, שהרי אם המים ימשיכו לרתוח הוּו מצטמק ורע לו אחר שהם מתאדים. אבל מים שהוחמו מערב שבת והגיעו לידי יד סולדת בו, וחזרו ונצטננו,

ורע לו היינו עד כדי צורכן, אבל במחמם את המים ומגיעים ליד סולדת בו הוי מצטמק וטוב לו, דרוצה בזה, הנה האחרונים לא הבינו כן, אלא אף במים צוננים לגמרי ורוצה להרתיחן, מותר, וכן מבואר בדברי הרב מנחת כהן, הרב כנסת הגדולה, שם חדש, מרן החיד"א, מאמר מרדכי, פתח הדביר, זרע אמת, ועוד, כאשר יבואר.

וזה"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, וכל שכן 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 מה שכתב להלן בסעיף ח', וכמו שכתב גם כן 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 ראיה מדבריו לנידון דידן. ועיין גם במאמר מרדכי (סק"ו) מה שכתב אליבא דמרן.

וכפי הנראה זהו טעמו של הרב כנסת הגדולה בתשובה (חאו"ח סימן יז) שמותר לתת בשבת קפה מבושלת כל צרכה מערב שבת ונצטננה, כנגד האש במקום שהיד סולדת בו. והובא בספר ברכי יוסף (סימן שיח סק"ה). ותמה על זה בקול אליהו (ח"א אור"ח סימן יד, הובא בשו"ת יביע אומר חלק ד' 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 על מה שנהגו היתר להניח הקפה בשבת במקום שהיס"ב, ושוב כתב שיש להם על מה שיסמוכו, כיון שהקפה הויא מצטמק ורע לו, ובכה"ג 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.

וכבר הזכרנו מה שכתב בספר שם חדש על ספר היראים (ח"א דף נח), שיש נוהגים בעיה"ק ירושלים,

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 הנתונה הראשונה, מאחר שלא הניח על גבי קרקע.

וזה גם מה שכתב מרן בסימן שיח סעיף 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.

ומה שכתב מרן בסימן רנג סעיף ה' לגבי פאנדי"ש, הא איירי בדבר יבש, ובזה הרי אין בישול אחר בישול, ולכן שרי ליתנו על המיחם שאצל האש לחממו. וזה גם מ"ש מרן בסימן שיח סעיף 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 [ורבו רוטב] ומצטמק ויפה לו, אסור לדברי הכל. ומשמע דבמצטמק ורע לו שרי, ומקורו מדברי רבינו יונה, וצ"ע דמאחר שהרב בית יוסף בסימן רנג סעיף ד' סתם דלא כוותיה דרבינו יונה, משמע דסבירא ליה 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 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. ובכהאי גוונא שהתבשיל מצטמק ונותן לתוכו רוטב, הוי מצטמק ויפה לו, וניחא ליה בהכי. ועיין במשנה ברורה (ס"ק נז), שצ"ע בסעי' ח' לדברי מרן בסעי' ד'. ע"ש.

ולפי זה אתי שפיר מה שכתב מרן בסימן רנג סעיף ד', יש למחות וכו', והיינו דהתם הוי מצטמק ויפה לו, דאסור לדברי הכל.

אלא דמה שכתבנו בביאור דברי התוס' לעיל, דמצטמק

מערב שבת, אפילו נצטננה שרי, דהוי מצטמק ורע לו, דבכי הא אפילו דהוי לח אין בישול אחר בישול. ע"ש.

וי"ש להטעים הדבר, דהנה בגמרא (ב"מ כט:): מבואר דאין לשתות 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, מה שכתב 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 ברתחה השנייה. וכן נראה מדברי הרב פתח הדביר 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.

אם יש איסור מגיס במים, ומעתה מה שכתבנו לדון בילקוט יוסף שבת כרך ג' אם יש איסור מגיס [מן התורה] במים שהוחמו מער"ש 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. אך לדברי מהר"י אבובא שהובא בבית יוסף (סימן רנג ד"ה כתוב בנימוקי יוסף), במים יש בישול אחר בישול. ולדברי האגלי טל יש לומר שהוא לכולי עלמא, דדמי לבישול מתכות דהבישול הראשון אזדא ליה. ולכן יש לדון לסברות אלה היאך יהיה הדין במגיס במים. ודו"ק.

והנה לפי הנ"ל יוצא לכאורה לדינא שמי שיש לו מים חמים במיחם חשמלי, והולכים וחסרים בשבת, יהיה מותר לו לקחת מהשכן מים חמים ולערות לתוך המיחם, דהא מים הוו מצטמק ורע לו.

אלא שיש לעיין בזה מסברת הפוסקים הסוברים דבמים לכ"ע יש בישול אחר בישול, דהבישול הראשון חלף הלך לו.

שמשקה הקאווי שנתבשל מערב שבת, וכן התבשילים שנתבשלו מער"ש 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 נפשו, והאריך שם לקיים המנהג היכא שהתבשיל הוא מצטמק ורע לו. ושכן כתב ג"כ בקונטרס הסמ"ע שהובא בספר מזבח אדמה (דף נט ע"ב), ולא נמצא חולק על זה אלא הב"ח, וכן מצאנו להכנה"ג בתשובה שהתיר לחמם הקפה במקום שהי"ס"ב, והובא בברכי יוסף. ואמנם שמעתי באומרים לי שבתבשיל שיש בו מיעוט רוטב ג"כ הוי כמצטמק ויפה לו, אך באמת שיש דעות במאכל, ורבים רוצים לטבל פתן בשומן וברוטב שבתבשיל, ולדידהו חשיב כמצטמק ורע לו וכו'. עכ"ל. והובא בארץ חיים (סתיו, סי' שיה 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 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, לפיכך חשיב כמצטמק ורע לו.

וכן מבואר בדברי הרב פתח הדביר (סימן רנג ס"ב ד"ה א"ג) שכתב: אי נמי יש לומר דמאי דשבקו להו אמנהגיהו הוא משום דמשקה הקאהב"י 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 טו"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 כשמבושלת כל צרכה

ואמנם מעיקר הדין יש לדון בזה, דהא סו"ס איכא ס"ס, דאף באופן שאין הדבר ברור שהתבשיל הזה מצטמק ורע לו, ויש ספק בדבר, איכא ספק ספיקא, שמא הלכה כהרמב"ם והרשב"א והריטב"א והר"ן שאפי' בתבשיל לח אין בישול אחר בישול, (והכי ס"ל להרמ"א מעיקר הדין), ואת"ל שהלכה כרש"י והרא"ש ורבינו ירוחם ורבינו יונה דס"ל יש בישול אחר בישול בלח, שמא 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 פרק 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, 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, מ"מ כל שנצטרף עמו ספק אחר שפיר חזי לאצטרופי לספק ספיקא, וכמ"ש המשאת בנימין (סימן ג), וכ"כ במשמרות כהונה טהרות (פ"ד מ"ה). ובשו"ת בית שלמה (חיו"ד סימן קסב). ע"ש. וכ"כ הגאון מהרש"ם או"ח (הל' פסח סימן תסז דף קעד ע"ב) שאע"פ שהש"ך חולק על המשאת בנימין בזה, מ"מ העיקר כדברי הרב משאת בנימין. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

ועכ"פ 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 לרוב יבש, אחר שביארנו דלכאורה גם מן הכי ס"ל, מ"מ"ש בסימן שיח ס"ח, דאם מצטמק ויפה לו אסור, אלמא דבמצטמק ורע לו מותר. וכן משמע שהבינו כמה מהאחרונים הנ"ל, [המגן אברהם, מנחת כהן, מרן החיד"א בכרכי יוסף, פתח הדביר, 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, וכמו שכתב

וגם לכאורה יש לחוש לסברת הגר"א, דס"ל בדעת מרן הש"ע דגם במצטמק ורע לו אסור. גם הב"ח הנ"ל (סימן שיח) כתב שיש להחמיר בכל אופן, ושכן הוא דעת מרן השלחן ערוך. ע"ש. גם בתוספת שבת ובמשנ"ב (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 מה שכתב הרמ"א שם, וי"א דוקא אם מצטמק ויפה לו וכו', וע"ז כתב במשנ"ב, דבמצטמק ורע לו מותר להניח סמוך למדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו, ועיין 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 בפרק ט' מהלכות שבת הלכה 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 או"ח סימן לד אות לו).

ובפרט שרוב האחרונים תפסו בדעת מרן הש"ע להקל במצטמק ורע לו, וכמ"ש המנחת כהן, מג"א, זרע אמת, נהר שלום, פתה"ד, והכי ס"ל להכנה"ג בתשובה, והסמ"ע, והרב מזבח אדמה, ומרן החיד"א, והרב מאמר מרדכי, והרב שם חדש. ועוד.

אלא דלכתחלה מאחר שאין אנו בקיאים מה חשיב תבשיל שמצטמק ורע לו, ומה נחשב כמצטמק ויפה לו. נכון להורות להחמיר שלא לערות מים רותחין למיחם של מים הנמצא על הפלאטה, בפרט שאין הדברים ברורים בדעת מרן. ועיין בכף החיים (אות נו) שהביא דברי המנחת כהן שכתב שאין להקל במצטמק ורע לו אלא בדבר שבודאי הוי מצטמק ורע לו, אבל בספק לא.

בארץ חיים סתהון.

וברוטב שהוא מצטמק ורע לו, כגון שהוא מעוניין בכמות, והמים מתאדים והולכים הלך וחסור, קיל טפי ליתנו על גבי פלאטה בשבת. וכן מבואר בשו"ת יביע אומר חלק ז' (תאו"ח סימן מב דף קכט. ד"ה ומה, ודף קל ע"ב ד"ה אמנם).

אכן בס' מנורה הטהורה ובס' תורת שבת כתבו לחלק בין להניחו סמוך למדורה לבין מניחו בכלי ראשון על האש. ועיין עוד בט"ז, ובספר שם חדש (דנ"ח ע"ג) בשם הרב בני משה מאגאר. ע"ש. מ"מ לדינא קי"ל 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 שהי"ב).

ואמנם כתבשיל דאף אם הרוטב יתאדה ויהיה חסר מהכמות, אכתי ניחא ליה האיכות, כמו בחמין שלנו, יש לרזן אי הוי בכלל מצטמק ורע לו. דרך במים חמים שחוזר ומרתיחן הוי מצטמק ורע לו, אבל לא כתבשיל. 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 סבירא להו דאין בישול אחר בישול גם בלח. ומה שמרן פסק לאסור כתבשיל לח, היינו מחמת הספק, דספק דאורייתא לחומרא, [שולדעת האוסרים כתבשיל 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 ברוטב, אף שהוא פסיק רישיה כיון שאינו מתכוין שפיר יסמוך מרן על סברת החולקים, בצירוף הסברות הנ"ל.

וכיוצא בזה כתב הט"ז (סימן שיח ס"ק ד), ומתחלה הביא שהב"ח דחה דיעה 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 מאכל בן דרוסאי אלא בדרבנן אסור, שפיר יש חילוק בזה. ותו נ"ל שיש חילוק זה אפי"ן במן התורה דקי"ל במלאכת שבת דמלאכת

מחשבת אסרה תורה, והיינו במאי דניחא ליה, וזה בא לחמם להפיג צינתו לא שיצטמק עוד, דהא רע לו, דאי היה טוב לו הי' אסור דחיישינן שמא מתכוין להצטמק, משא"כ בזה. ע"כ. הרי שביאר דגבי שבת דבעינן מלאכת מחשבת, כל שאין רצונו ברתיעה ומצטמק ורע לו אין בו איסור מבשל.

גם בפרי מגדים (סימן רנג ס"ק יג) כתב, ומהו דבר לח, הנה הבית יוסף הביא בשם רבינו ירוחם בשם ר"י דכל שרובו רוטב וצונן ומצטמק ויפה לו, הוה מבשל גמור, משמע כשמיעוט רוטב אין זה מבשל. ועיין אליה רבה (סימן שיח אות יא) שהביא זה בשם מנחת כהן. והניח בצ"ע. ולכאורה מראים הדברים כמו שכתב הט"ז (בסימן שי"ח סק"ד) דאף נצטנן בלח הוה מ"ה. מכל מקום מלאכת מחשבת אסרה תורה, דכל שנצטנן בלח ומרתיחו מצטמק ויפה לו, הוי בישול, ובמצטמק ורע לו אין דעתו להצטמק. ע"ש. והיינו דעיקר הבישול הוא כשמצטמק, ולפ"ז שפיר הולכין אחר רובו, דרובו רוטב מצטמק ויפה לו הוא, ומתכוין לצימוק, והוי בישול. ואם רובו יבש, אין דעתו לצימוק, כי מצטמק ורע לו הוא ליבש. ע"כ. וכן כתב באגלי טל, שיש ללכת אחר הרוב מהאי טעמא.

וכבר ביארנו לעיל, סברא נוספת להקל ברוב יבש, שהרי אין רצונו שהרוטב יגיע ליד סולדת בו, אלא די לו שיגיע לחום של פושר, ואף שהו אפסיק רישיה שהרוטב מגיע ליד סולדת בו, כיון שאינו מתכוין לרוטב אלא לרוב שהוא הדבר היבש, ולא איכפת ליה מהרתיחה של הרוטב, נעשה הדבר לאיסור דרבנן, כמבואר בתוס' כתובות ו. ושבת קג. ושרי במקום מחלוקת בפוסקים. וכמבואר לעיל.

גדר מלאכה שאינה צריכה לגופה, והנה יש מי שרצה להקל ברוב יבש מאחר ולגבי הרוטב נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, ועיין בתוס' (שבת צד. ד"ה רבי שמעון) שכתבו בשם רש"י בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא היתה באה לו, ולא היה צריך לה שאינה אלא לסלקה מעליו, כמו צד נחש שלא ישכנו, או מכבה גחלת שלא יזוקו בה רבים. ור"י מפרש, דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה המלאכה ואינה לאותו צורך שהיו צריכין לה במשכן. ע"ש. ולפי זה לכאורה גם כתבשיל שמיעוטו רוטב, כיון דברצונו לא היתה באה לו הרתיחה, שעיקר רצונו וכוונתו לבשר וכדומה, הוה ליה כמלאכה שאינה צריכה לגופה. והנה נודע מה שנחלקו רבי יהודה

המוציא את החי במטה פטור אף על המטה, שהמטה טפלה לו, גם בדין בישול הטפל בטל לגבי העיקר, ומעתה ניחא מ"ש רבינו ירוחם בשם רבינו יונה, שכל שרובו רוטב, עיקר ההנחה על גבי הכירה בשבת הוא כאילו נעשה בשביל הרוטב, ואסור, משום שיש בישול אחר בישול בלח, משא"כ בתבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב, אז אמרינן שעיקר הפעולה נעשית בשביל האוכל היבש שאין בו דין בישול אחר בישול, ואין חוששים למיעוט הרוטב, וכדין המוציא את החי במטה שהוא פטור, ואע"פ ששם אסור עכ"פ מדרבנן, מ"מ כאן מותר לכתחלה, משום דבלא"ה דעת כמה ראשונים שאין בישול אחר בישול בלח, ולהכי בכה"ג דליכא דררא דאורייתא לא אסרו. ע"ש. (וע' בהערות הרה"ג המו"ל שם).

ולכן העיקר לדינא כמו שנתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד ר"י) ובספר אוצר דינים לאשה ולבת (מהדו"ק עמוד ר"ט) שהעיקר להקל ברוב יבש, ומעט רוטב, כשאין מטרותו לרוטב. [וגם בילקו"י שבת א' מהדו"ק כתבנו בלשון נכון להחמיר, וכתבנו לעיין במה שנכתוב להלן סימן שיח. ושם נתבאר דאזלינן בזה אחר הרוב. שכן עיקר. ורק המחמיר שיהיה כולו יבש תע"ב]. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (דף רכג: אות ה, וסי' קח אות קסט).

וכן ראיתי להגר"ח פ' שיינברג שליט"א במאמר שנדפס בקובץ "ספר זכרון" להגר"ב זולטי זצ"ל (עמוד תרנז) שהסתמך ג"כ על דברי הגרצ"פ פרנק הנ"ל. ע"ש.

גם באגלי טל הנ"ל (מלאכת אופה ס"ק נה) כתב, שהולכים בזה אחר הרוב, משום דעיקר כוונתו על הרוב והוי אינו מתכוין על המיעוט, ובתור עיקר כוונתו אזלינן, וכמו שכתב בתרומת הדשן הובא ברמ"א סימן רנג סעיף ה', בעכו"ם המחמם את בית החורף והתבשילין מתחממין, דמותר, אחר שעיקר כוונת העכו"ם לחמם את הבית. ואף שהוא פסיק רישיה, בעכו"ם שאיסורו מדרבנן הקילו פסיק רישיה. אם כן הכי נמי יש לומר לפי הכרעת הרמ"א (סימן שיח סעיף טו) דבלא נצטנן לגמרי סומכין על הפוסקים דאין בישול אחר בישול אפילו בלח, ופירש המנחת כהן דס"ל להרמ"א דהעיקר כדעת הפוסקים דלא מחלקינן בין יבש ללח, וכל שכן בנידון דידן שעיקר כוונתו על היבש. ואף דהוי פסיק רישיה, כיון שהעיקר כדעת הפוסקים דאין בישול אחר בישול גם בלח, יש להקל ברוב יבש. [והיינו לד' הרמ"א, שמיקל כל שלא נצטנן לגמרי. ואמנם דעת מרן הש"ע לחלק בין יבש ללח, וכמבואר בדבריו בסימן שי ס"ד ס"ח, וסעיף טו. וחשש

ור"ש, בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, שלדעת ר"י חייב, ולר"ש פטור. וראה בפ' המצניע (שבת צג:). ודעת הרמב"ם (בפרק א' מהלכות שבת) נראה כדעת רבי יהודה דחייב. וכשמואל דס"ל הכי. והראב"ד בהשגות פסק כר"ש דפטור. והרב המגיד שם הביא סעד לסברא זו מפני שידוע דמאן דמחייב דבר שאין מתכוין, כ"ש שיחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומאן דפטור דבר שאינו מתכוין אינו הכרח שיפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה, כדאיתא פרק כירה (מא:). ושתייהן מחלוקת ר"י ור"ש, ונחלקו רב ושמואל בפסק ההלכה, ורב סבר כר"י לחייב ואפילו באין מתכוין, ושמואל כר"ש בדבר שאינו מתכוין, אבל לא בשאינו צריך לגופה, ואיך ניקל אנחנו משניהם. ומ"מ דעת הפוסקים כר"ש. עד שהרמב"ן ז"ל דחק לומר, שאף כוונת ההלכות היתה לפסוק כר"ש, וזה דעת הרשב"א ז"ל והאריכו בזה. ופירשו מה שאמרו בשבת (קנו). בכל השבת כולה הלכה כר"ש לבר ממוקצה וכו', שהוא כולל אפילו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולא דיני מוקצה בלבד.

אולם לפי מ"ש הכסף משנה בשם הר"א בן הרמב"ם, (פרק א' מהלכות שבת הלכה ז') גדר מלאכה שאינה צריכה לגופה, וגדר פסיק רישיה דלא איכפת ליה, הם ב' דברים שונים, דגבי פסיק רישיה אינו מכוין למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח. כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי, שהוא לא כיון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה, אלא שאינו מתכוין לתכליתה. ע"ש. ולפ"ז נידון דידן הוי בגדר פסיק רישיה דלא איכפת ליה, ולא שייך לגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה. שהרי אינו חושב כלל על תוצאת המלאכה לגבי רתיחת מיעוט הרוטב, אלא לענין אחר. [ונודע שיי"א שאין להקל בפס"ר דלא ניח"ל במשאצ"ג].

ונייהדר אנפין לנ"ד, דהעיקר להקל ברוב יבש, וכן מבואר בדברי הגרצ"פ פראנק הנ"ל, שנשאל מאת גאון אחד, בהא דקי"ל לכ"ע שאין בישול אחר בישול בדבר יבש שהוא גוש, והרי אי אפשר שלא יהיה שום לחלוחית על פניו, וא"כ היה ראוי לאסור משום שיש בישול אחר בישול בלח, ולא אשתמיט שום פוסק לומר שצריך שיהיה נגוב לגמרי, והשיב (בעמוד רסד) ע"פ מ"ש האחרונים שאף לשיטת רש"י והרא"ש שיש בישול אחר בישול בלח מ"מ במצטמק ורע לו מותר וכו', ואף אנו נאמר עוד שכשם דקי"ל גבי הוצאה (שבת צג:)

פנים, וכל זה שיבוש". ע"כ. והיינו על מה שכתב שהוא דבר ברור וכו', והיאך כתב כן אחר דאיפכא הוא, שהמחזיר קדרת חמין לפלאטה כוונתו לחתיכות הבשר, תפוח אדמה, שעועית, וכדו', ואין מחשבתו על מעט רוטב דאית ביה שיגיע לידי סולדת בו.

וכבר הזכרנו מה שהעירו בזה ממה שכתב מרן בסימן רנג סעיף ד', שיש למחות ביד הנוהגים להטמין מים חמים מערב שבת ושופכים לתוך הקדרה כשהתבשיל מצטמק, ולכאורה ומה בכך שיתן מים לתבשיל, הרי אזלינן בתר הרוב והתבשיל עדיין רובו יבש, ואם מותר להחזיר ע"ג הפלאטה קדרה שיש בה מעט רוטב צונן, כל שכן שיהיה מותר לערות מים ורתחים לתבשיל שנצטמק. דאף אי נימא דניחא ליה במיעוט רוטב כדי למנוע צימוק החמין ושריפתו, מכל מקום אין רצונו בדוקא שיגיע ליד סולדת בו, אלא די לו שיהיו המים פושרים, ומה שמגיעים לחום שהיד סולדת בו הוא בגדר פסיק רישיה, ואם אנו מחשיבים זאת למלאכה שאינה צריכה לגופה, אם כן אמאי לא נתיר משום פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן. ועל כרחך דשאני מלאכה שאינה צריכה לגופה משאר מלאכות דרבנן, דמאחר ובאותה פעולה שעושה אילו היה צריך לגופה היה מתחייב, ממילא גם כשאינו צריך לגופה יש להחמיר בו, וכן מבואר בהר"ן (פרק חבית), דכיון שאם היה צריך לגופו היה אסור מן התורה, ואין הכל בקיאין לחלק בין מלאכה הצריכה לגופה למלאכה שאינה צריכה לגופה, משום הכי אסרי רבנן אפילו במקום פסידא, ואפילו על ידי נכרי נמי אסרו וכו'. ע"ש.

וכן דעת המאירי (עירובין לד'): דלא התירו שום מלאכה אף על פי שאינה צריכה לגופה, שהרי אפילו שבות הקרוב למלאכה לא התירו בבין השמשות. ע"כ. וכיו"ב כתבו התוס' בעירובין (לג. ד"ה והא) שכל שבות שבל יוכל לבוא לידי איסור תורה אפילו רבי מודה שגזרו עליו בבין השמשות. ע"ש.

אולם מדברי הרשב"א בחידושי לעירובין (לד: בד"ה גזירה שמא יקטום), מבואר, שיש להקל גם במלאכה שאינה צריכה לגופה בבין השמשות. וכן דעת הריטב"א. ובספר לוית חן (עמוד רכה) הביא מחלוקת הראשונים והאחרונים בד"ז, והעלה שם להקל רק במקום צער, או במקום מצוה, או צורך גדול, הא לאו הכי אין להקל בבין השמשות במלאכה שאינה צריכה לגופה.

ולפי זה הוא הדין בנידון דידן שאין לערות רותחין

בזה לדעת רש"י תוס' הרא"ש רבינו יונה והטור. אך י"ל שלא החמיר בזה אלא במקום ספק דאורייתא, ולא כשיש ספק ספיקא. ולגבי מיעוט רוטב מרן יסמוך על הרמב"ם והרשב"א והרמב"ן והר"ן והריטב"א. וכמבואר. וכ"ה בשו"ת יביע אומר ח"ז סימן מב אות ט"ן. ובשו"ת יביע אומר הנ"ל הביא שכך דעת הרב מנחת כהן, והפרי מגדים. הרב זרע אמת, דעת תורה, אגלי טל, הרב ישכיל עבדי, שו"ת יחווה דעת להרה"ג יצחק חזן, ספר קרית ארבע, ועוד. וכן פסק הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (חאו"ח עמוד רסג), דאזלינן בזה אחר הרוב. וכ"כ הרב שם חדש (דף נח ע"ד), שכן המנהג בירושלים להקל לחמם תבשיל שיש בו רוטב ומרק. ע"ש. וכיו"ב כתב הפמ"ג (סימן רנט מש"ז סק"ג). וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג חאו"ח סימן י אות יב, וח"ד חאו"ח סימן יט, וח"ה דף קעח ע"ב), ושכן המנהג. ע"ש. וכן מתבאר במאמר מרדכי (סימן שיח סוף סק"ו). וכן עיקר. וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ט (דף רכג: אות ה, וסימן קח אות קסט).

ויש להוסיף מה שביארנו לעיל, שכל שרוב התבשיל יבש, מיעוט הרוטב בטל לגביו מן התורה, ואין כאן דררא דאורייתא, א"כ י"ל דחשיב שפיר כדבר שאינו מתכוין, שמסתמא עיקר כוונתו על הרוב שבתבשיל, וכמ"ש האגלי טל, ואף דהוי פ"ר, מ"מ פ"ר בדרבנן שרי לדעת כמה פוסקים, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ד (סימן לד אות כו ואות לא-לב). ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ז' (סי' מב אות ט') שהביא דברי האגלי טל שכתב, דברוב יבש הוי פסיק רישיה דאיסורו מדרבנן, ובדרבנן סמכינן על הפוסקים דאין בישול אחר בישול אפילו בלח. והעיר ביביע אומר שם, דתלמוד ערוך הוא דפסיק רישיה אסור מן התורה. ע"ש. ואיירי היכא דניחא ליה שמיעוט הרוטב יגיע לידי רתיחה ויד סולדת בו. אבל אין הכי נמי אם לא איכפת שהרוטב יגיע ליד סולדת בו, והוא רק פסיק רישיה שמגיע לחום כזה, בזה שפיר הוי מדרבנן, ככל פסיק רישיה דלא איכפת ליה. ונמצאו דברי חכמים קיימים, שכל שהרוב יבש והמיעוט רוטב אין בו דין בישול אחר בישול.

ואברך אחד בספר אשתבח בתהלתך (עמוד 232) אחר שהביא דברי האגלי טל הנ"ל כתב, דנראה שהמציאות אינה כן, אלא כוונת המבשל הוא על כל התבשיל ולא רק על הרוב, והוא דבר ברור, ולכן אין להקל בזה. ע"כ. וראיתי למרן אאמו"ר שליט"א שכתב בגליון הספר בכתב ידו "דכל זה אינו נכון, והבל יפצה פיהו, והאברך הנז' חולק בלי שום הכרח, רק מכת עזות

למיעוט רוטב. וגם אי אפשר לצמצם.

ועל כן כל שרובו יבש ומיעוטו רוטב אין בו איסור בישול כלל. וכך מבואר בפרי מגדים הנ"ל (סימן רנ"ג מש"ז ס"ק יג) שאחר שהביא דברי מרן הב"י בשם רבינו ירוחם בשמו של רבינו יונה שאם הרוב רוטב הוא בישול גמור, ומוכח שאם מיעוטו רוטב אינו בגדר בישול, וכתב, שהא"ר (בסימן שיח ס"ק יא) הביא כן בשם המנחת כהן, והניחו בצ"ע. ובאמת שהם דברי רבינו יונה, ואע"פ שבלח שנצטנן הוא בישול מן התורה, מ"מ מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל תבשיל לח שרובו רוטב ומרתיו כדי להצטמק חשיב בישול מן התורה, ובמצטמק ורע לו בודאי שאין דעתו שיצטמק, כי עיקר הבישול הוא רק כשמצטמק ויפה לו, ולפ"ז שפיר הולכים אחר רובו, שאם הרוב רוטב, מצטמק ויפה לו הוא, ומתכוין הוא שיצטמק, וחשיב בישול, אבל כשרובו יבש ומיעוטו רוטב, אין דעתו שיצטמק, כיון שהצימוק רע לו ליבש, הילכך מותר במיעוטו רוטב. עכ"ד.

ומה שרצו להביא ראיה מדברי הט"ז (סק"כ) דהעמיד ההיא דהאינפנאד"ה, דוקא שאין היס"ב, וז"ל: והך מקום שהיס"ב מיירי עכ"פ שאינו יוכל שם להתבשל דאל"כ הוה "אסור לדברי הכל" משם בישול וכו' אלמא דאף דהוי רובו יבש ומיעוטו רוטב "אסור לדברי הכל". גם זה אינו אלא לסברת הט"ז, אבל לדעת הרב מנחת כהן פרי מגדים זרע אמת ודעימיה, אינו אסור ואתו גברא אגברא קא רמית.

ומה שרצו להביא ראיה מדברי המג"א בס"ק מ' שחלק על הלבוש הסובר דאיירי דאין היס"ב, וכתב המ"א דלעולם איירי ביס"ב ושרי דיבש הוא, ופירשו בו האחרונים דאזלינן בתר "השתא" שהוא יבש. עיין מחצית השקל. הנה גם בילקוט יוסף הנ"ל הזכרנו שיש מפרשים בדברי מרן דאזלינן בתר השתא, ומה שכתב מרן בסימן שיח סעיף ד' שיש בישול אחר בישול בלח, היינו דבשעת נתינת התבשיל יש בו דבר לח, ובזה אסור, אבל בסעיף טז גבי אינפנאדה, הרי בעת נתינתו על האש הוא יבש, שהשומן קרוש, בזה שפיר אמרינן דאין בישול אחר בישול שדינו כיבש, דבתר תחלה אזלינן. וכן כתב המ"ב. אולם מצינו לכמה אחרונים שפירשו אחרת בדברי מרן, וכיון שנחלקו בזה גדולי האחרונים לא נוכל להכניס ראשינו להכריע, אך כיון שהרב שם חדש והרב ארץ חיים ועוד אחרונים העידו שכן המנהג, לילך אחר הרוב, לכן כן הוא העיקר שהמנהג מסייע לדברי הרב מנחת כהן. והיינו, דנהגו

לחמין שמצטמק אף שיתכן והוא בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה, שאינו צריך לרתיחה, מכל מקום אין אנו מקילין בפסיק רישיה במלאכה שאינה צריכה לגופה אלא במקום צורך גדול, או במקום מצוה וכדומה, ולא דמי לשאר מלאכות דרבנן שאנו מקילין בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן.

ובעיקר הקושיא הנ"ל כבר עמד בזה באגלי טל (ס"ק יא הערה ז) וכתב ליישב, דטעם רבינו יונה שאוסר לתת חמין לתוך התבשיל, אף דחמין מצטמק ורע לו, מכל מקום על ידי שנותנו ברוטב ומתערב בתבשיל והמים מקבלים טעם של התבשיל, אף החמין חשוב כמצטמק ויפה לו, ודניחא ליה בכך. ולפי זה אתי שפיר פסקי רבינו ירוחם, במה שפסק דאין לערות רותחים לתוך התבשיל שמצטמק, ובמה שפסק דמצטמק ורע לו אין בו משום בישול, וכתב במנחת כהן דמים הוה בכלל מצטמק ורע לו. וכן קשה לכאורה על דברי מרן השלחן ערוך שבסימן שיח סעיף ח', פסק לדברי רבינו ירוחם דדוקא מצטמק ויפה לו אסור, ואילו בסימן רנ"ג סעיף ד', פסק דאין לערות רותחים לתבשיל שמצטמק, ואמאי הא מצטמק ורע לו הוא. ולהאמור אתי שפיר, דעירוי רותחים לתבשיל שמצטמק הרי ניחא ליה בכך, ואף שהמים יתאדו אחר כך, ויהיו אחר כך מצטמק ורע לו, אבל רוצה בהם שירתחו בתבשיל, והוי מצטמק ויפה לו.

וראיתי בספר אדני שלמה שדרכו לטעון, וכתב לדחות הראיה שכתבנו בילקוט יוסף, מכח דברי הלבוש הנ"ל שכתב, שהיא קולא יתרה ושלא מצא כדברים האלה לשום אחד מהפוסקים, ולכן נראה שטעות נפל בספרי הש"ע, וצ"ל במקום שאין היד סולדת בו. ע"ש. והעיר, דלכאורה הרי מצינו כן ברבינו ירוחם. וע"כ דטעות סופר הוא בדברי רבינו ירוחם. אולם אין זו הערה כלל, דהלבוש אמנם תפס כפי הגירסא שהובאה ברבינו ירוחם בסימן שיח, אבל הרי מבואר במנחת כהן ועוד אחרונים שהבינו שלא כדברי הלבוש, וכבר כתב המנחת כהן (שער ב' פ"ג) בד"ה אמנם, שלא בלבד שהלבוש טועה בדין זה, אלא שרוצה להטעות הספרים, וזה גרם לו שלא התבונן כראוי בעקרי הדינים הללו וכו', ומשום שאע"פ שהשומן נימוח במקום שהיד סולדת בו, מ"מ אינו נקרא דבר לח, כיון שהוא המיעוט, והוה ליה כתבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב שמוטר וכו'. ע"ש. ובפרט שיש לצרף כאן סברת רבינו ירוחם דבמצטמק ורע לו מותר, וכן יש לצרף סברת הרמב"ם דאין בישול אחר בישול גם בלח, וכאן אינו מתכוין

ומה שכתב להוכיח עוד מדברי הכל בו בהל' שבת (דף כו עמודה ב, ג) שכתב, והר"ן מתיר להחם הטפלה בשבת מרחוק במקום שאין היד סולדת, ואינו חושש שמא יקרב ממש ליד האור, אבל אינו יכול להניח על גבי התנור ממש לפי שהוא תולדת האור. ע"כ. ולכאורה חזינן שגם הוא סובר שאם מניחו במקום שהיס"ב יש בזה איסור בישול.

אולם גם בדברי הכל בו יש לומר כמ"ש בדברי המאירי, דהשומן היה רוב, ובדברי הכל בו רווח לן טפי למימר הכי, דהא כתב שומן ומרק שנקפא, ומשמע דהרוב היה דבר לת. ודו"ק. אי נמי דאירי שעיקר רצונו לשומן, וניחא ליה שהשומן יתחמם בחום שהיד סולדת בו, ומתכוין לרוטב. וגם אינו מטצמק ורע לו. והוא כדין עירוי ורתחין לתבשיל שמצטמק, שומן אסר בסימן רנג ס"ד, אף שהרוב יבש, משום דניחא ליה במיעוט רוטב. וכמו שביאר באגלי טל, וכך נפרש בדברי הכל בו.

ועל כל פנים אין כדאי בכל זה לדחות דברי הרב מנחת כהן ושאר האחרונים.

ועוד העיר מדברי הבית יוסף (סימן שיח ד"ה ואסור ליתן) שהביא מה שכתב בספר התרומה שאסור ליתן קדרה שקרש [שמנוניתה] כנגד המדורה, ולפי טעמו אף בחמה אסור ליתן השומן, דנולד הוא. והקשה עליו הרמב"ן (חי' שם ד"ה והא) דשומן כיון דלעולם אוכל הוא, אפילו לרסק ולסחוט מותר, דהא בפירות דלאו בני סחיטה נינהו סוחטין אותן לכתחלה. (שבת קמג:). וכתב הר"ן דאין זו קושיא, דשומן זה כיון דכל זמן שלא קרש זב וצלול הוא, ודרכו בכך, אף כשקרש כפירות העומדין למשקין דמו. וכתב הבית יוסף, ונראה דלבעל התרומה נמי לא אסיר אלא בפשטיד"א, שהשומן הנקרש הוא בעין לבדו, ואין מתערב עם שום דבר, וניכר, אבל קדרה שיש בה שומן קרוש עם מרק, שכשהוא נימוח מתערב עם המרק ואינו ניכר, שרי, כי היכי דשרי בסיפא דברייתא ליתן לתוך הכוס, משום דמאליו הוא נמחה, וכשהוא נמחה אז הוא מתערב ומתבטל ביין שבכוס ואין ניכר. וכן נראה מדבריו ומדברי המרדכי בסוף פרק במה טומנין (סימן של). והר"ן שכתב דלבעל התרומה אסור ליתן קדרה שקרש שמנינותה כנגד המדורה יש לומר דבקדרה של בשר שומן שאין בה מרק אלא דבר מועט היא. ומיהו אפשר דהר"ן סובר דלבעל התרומה פשטיד"א לאו דוקא, דהוא הדין לקדרה ואע"פ שיש בה מרק לא דמי לנותן ברד לתוך כוס יין דשרי, דשאני התם שאין הברד ניכר כלל, אבל שומן שכשנמחה צף למעלה

להקל כדברי רבינו ירוחם גבי מצטמק ורע לו. ודו"ק בדברי הרב ארץ חיים.

תשובה להערה בענין תבשיל שרובו יבש - מדין האינפנאד"ה, ובקונטרס ברית יוסף העיר מדברי המאירי (בסוף פרק במה טומנין) דמשמע להדיא כדברי הלבוש, דרק במקום שאין היד סולדת בו שרי להחזיר האינפנאדה, אבל כנגד האש במקום שהיד סולדת בו אסור, וטען המעיר, דכיון שמצינו כן להמאירי להדיא, א"כ נסתרו דברי המנחת כהן, ויש לנו להורות דדוקא ביבש לגמרי מותר להחזיר. אך יש להשיב על דבריו, וכדלהלן:

והנה ז"ל המאירי שם: וקצת חכמי צרפת כתבו שאסור ליתן קדירה שנקרש שמנוניתה כנגד המדורה הואיל ומתחלתו עב וקפוי, ועכשיו נימוח ונצלל, הרי הוא כנולד, ואין נראה כן שהשומן אוכל הוא, ואפילו לרסק מותר וכו' שכל זה מאליו הוא, ומשום חימום ליכא שאין זה אלא תולדת הפשר. ע"כ. והיינו, דמה שהרוטב הקרוש נהפך לנוזלי, הוא כתוצאה של הפשר, ולא של חימום בחום שהיס"ב, ולכן מותר, אבל אם היתה כאן מטרת חימום בחום שהיס"ב, איה"נ יהיה אסור משום בישול. והרי רובו יבש, ואפילו הכי אסר ביד סולדת בו.

אולם אין זו כוונת המאירי, והפשרו שכתב לאו דוקא הפשר, אלא חימום לגמרי. וקרא לזה הפשר משום דאירי בשומן קרוש, ועליו יכון לומר הפשר. ועוד יש לומר דלעולם אזלינן בתר הרוב, אלא שהאינפנאדה במקומו של המאירי היתה עיקרה לשומן שבתוכה, ומה שייך לומר בזה דאזלינן בתר הרוב, הא עיקר כוונתו לשומן שבה. אי נמי שמא האינפנאדה במקומו של המאירי היתה רובה שומן, שהיה בצק מלמעלה ובצק מלמטה ובאמצע היה רוב שומן, ובזה יש בישול אחר בישול, ולכן הוצרך לומר דכיון שאין כוונתו לחמם, אלא להפשיר, שרי. [ומה שלא גזרו שמא יגיע ליד סולדת, י"ל משום דבלא"ה איכא למאן דאמר שאין בישול אחר בישול גם בלח]. ואף שהמאירי ציין לדברי חכמי צרפת, ואינהו הא איירו באינפנאדה, וביארו כמה אחרונים, שהיא רובה יבש, שמא האינפנאדה שהיתה במקומו של המאירי עיקרה היתה לדבר הלח, לשומן שבה, ובזה לא שייך לילך אחר הרוב, כיון שעיקר כוונתו למיעוט. או שהאינפנאדה היתה במקומו של המאירי רובה לח, שהיה בו הרבה שומן, ומשום הכי אסר.

ניכר הוא ואסור לדעת בעל התרומה. ע"כ.

והיוצא מזה דבעל התרומה לא מיירי בקדירה עם מרק, דבקדירה עם מרק שהשומן מתערב עם המרק ואינו ניכר, גם לבעל התרומה מותר.

ולכאורה אם הנידון של הראשונים הנ"ל לגבי ליתן האינפנאד"ה כנגד האש, היינו ליתנה במקום שהיס"ב, א"כ היאך כתב הב"י שאם התבשיל הוא מרק לכו"ע מותר, והרי יש כאן איסור של בישול שהרי הוא תבשיל לח, וא"כ על כרחנו דלהב"י היה פשוט שכאן מיירי במקום שאין היס"ב, וכל הנידון הוא רק משום מוליד, ולכן כתב הב"י שבתבשיל של מרק מותר.

אולם צ"ל דאיירינן בתבשיל שעיקרו הוא היבש, ומעורב בו גם שומן ומרק, שאז נתן הקדרה במקום שהיד סולדת בו, דאזלינן בתר רוב היבש, והשומן שנימוח נימוח לתוך מיעוט הרוטב שיש בקדרה. ואדרבה מכאן מוכח דמרן הבית יוסף אזיל לשיטתיה בסימן רנג דאזלינן בתר הרוב. ודו"ק.

ועוד ראיתי למחבר אחד [אדני שלמה] שהקשה, דא"כ בחמשים ואחד אחוז ייחשב לרוב, וזה אינו מסתבר וכו'. אולם זו אינה קושיא כלל, דמעולם לא אמרו אדם דרוב דהכא היינו בחמשים ואחד אחוז, אלא רוב דהכא היינו בתבשיל שעיקרו ורובו יבש. והדברים מדויקים בילקוט יוסף שבת כרך ג'. והנה היכא שאינו מתכוין למיעוט רוטב י"ל דמרן לא החמיר בבישול אחר בישול בלח אלא במתכוין לתבשיל לח, אבל בדבר שאינו מתכוין, אף שהוא פסיק רישיה, מרן יסמוך על הרמב"ם הרשב"א הר"ן הרמב"ן והריטב"א, דכולהו סבירא להו דאין בישול אחר בישול גם בלח לגמרי. וגם היכא שמתכוין למיעוט רוטב, הא איכא סברא דאי אפשר לצמצם, וצריכים לילך אחר הרוב כמו בהוצאת מטה. ובספר יד אהרן (הגב"י) הוכיח כן מדברי מרן גבי אינפנאד"ה. נמצא דאף אי נימא שהגירסא שהביא מרן בב"י (סימן רנג) בדברי רבינו ירוחם אינה רוב יבש, מ"מ יש לנו להוכיח מסימן שיח סט"ז דהכי ס"ל למרן השלחן ערוך. וכל מה שכתב מרן והוא דבר יבש, היינו רוב, כמו בכל התורה דאזלינן בתר הרוב. וכפרט שיש לנו צירוף דעת רבינו ירוחם דבמצטמק ורע לו אין בישול אחר בישול, והוי ס"ס. וכיון שדעת הרמב"ם שאין בישול אחר בישול גם בדבר לח, יש לומר דמה שמרן החמיר הוא ברוב לח, אבל ביבש, אף שהדבר הלח מתבשל בפסיק רישיה, מ"מ שרי. דסמכינן על הרמב"ם.

ומה מאד תמהתי בראותי מה שכתב אחד ממחברי הזמן [בספר אור יצחק [עבאדין] עמוד קעח] שאחר שהביא דברי הרב מנחת כהן, כתב בלשון בוטחת, שבדואי אין זה דעת מרן הב"י, שהרי הב"י עצמו בסימן שיח העתיק דברי רבינו ירוחם שכתוב בהם כל שיש בו רוטב וכו', ולא הלך אחר הרוב. ואשר על כן הכריח מזה שיש טעות סופר בדברי הבית יוסף, ולכן נעשה תנא ופליג על דברי הרב מנחת כהן, וגם דחה דברי הפרי מגדים על פי יסודו שהוא טעות סופר בבית יוסף, ודחה דברי הרב דעת תורה, וכתב על דבריו שאין זה אלא ליקוט דינים. ע"כ. ואנא דאמרי אחר שהורה שכן דעת הרב מנחת כהן, ושכן ביאר בדעת מרן הב"י, א"כ איך הרהיב עוז לחלוק בלא הכרח גמור על דברי מי שגדול שהיה לפני כשלוש מאות וחמישים שנה. [הספר מנחת כהן הודפס בשנת תכ"ח וקיבל הסכמתו של רבי יצחק אבובב השלישי מאמשטרדאם]. ודחה כלאחר יד דברי הפמ"ג ודע"ת.

ומה שטען שיש כאן טעות סופר, הנה כבר כתבנו לעיל שמצאו גירסא זו בב"י בדפוס שנדפס בחיים חיותו של מרן, וגם העתיקוהו להלכה הפרי מגדים והזרע אמת ודעת תורה, ולא מצינו למי שיחלוק על זה. ומה שמרן הב"י חזר והעתיק דברי רבינו ירוחם בסימן שיח, כל שיש בו רוטב, ולא כתב רובו, הנה אחר שנתברר לנו דעתו של הרב מנחת כהן צ"ל, דמרן סמך על מה שנתבאר בסימן רנג, ואינו צריך לחזור בכל פעם לבאר מה כוונתו במה שכתב יבש או לח. ומעתה, כל מה שהעיר בספר הנ"ל על מ"ש ביחזוה דעת בד"ץ זה, הנה אין בדבריו ממש, אחר שכן מבואר להדיא בקדמונים. ואם ירצה לחלוק על דברי הקדמונים כמו המנחת כהן [לפני כ-350 שנה], בלא שום ראיה מוכחת, אנו אין לנו עסק בזה.

לחמם בשבת על הפלאטה סופגניה עם ריבה, שוב יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות חנוכה, ושם (עמוד יט) כתב, דסופגניות המטוגנות בשמן, ואחר הטיגון מזריקין לתוכן כפית ריבה לכל סופגניה, והריבה הנזילה מרוכזת כולה במקום אחד בתוך הסופגניה, מותר לחממה בשבת על גבי פלאטה חשמלית דלוקה. דאזלינן בתר הרוב. והביא כן בשם הגרש"ז אויערכאך זצ"ל, שאף על פי שהריבה כשאינה בתוך הסופגניה נחשבת לדבר לח שיש בו משום בישול אחר בישול, מכל מקום כשהיא בתוך הסופגניה נחשבת כחלק היבש בסופגניה, ויש לסמוך על מה שכתב במנחת כהן, והובא בדעת תורה (סימן שיח סט"ו) דברובו יבש אין בישול אחר

בישול, ואף שהריבה מרוכזת במקום אחד בתוך הסופגניה, מכל מקום דינה כיבש, כיון שהרוב הוא הסופגניה, וברובו יבש סגי. ע"כ. וכן כתב עוד בספר מאור השבת (עמוד תנג) בשם הגרש"א. וכן עיקר להקל. ובפרט אחר שראינו עדותו של הרב שם חדש שהעיד בגדלו שכן מנהג ירושלים מקדמת דנא. והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. והמחמיר תע"ב.

והנה גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג, חאו"ח סימן י אות יב, וח"ד חאו"ח סימן טו, וחלק ח' דף קעח ע"ב) כתב, שהמנהג שנהגו להקל ברובו יבש ומיעוטו רוטב יש לקיימו, והסתמך על מ"ש הרב ארץ חיים. ע"ש. וכן העלה להקל הרה"ג ר' יצחק חזן בשו"ת יחווה דעת ח"ב (חאו"ח סימן כד אות ב). ע"ש.

[גם בספר "קרית ארבע" להרה"ג זך השכל והרעיון רבי אברהם הכהן [זצ"ל], (עמוד שנו) הביא מ"ש הרה"ג מהר"י שטרית בספרו להקל ברובו יבש ומיעוטו רוטב, והסתמך ג"כ על דברי בזה, והגר"ש משאש זצ"ל בשולי הסכמתו השיג עליו בזה, וכדבריו בספרו תבואות שמש שכתב להחמיר בזה, והרה"ג המחבר קרית ארבע, גדול הנאמר באברהם, כתב עליו, ולפע"ד העיקר כדברי הר"י שטרית, שכן הסכימו גדולי דורינו, וציין גם למש"כ להקל בשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' מה].

אם מותר ליתן על קציצות של בשר מעט רוטב מבושל וצונן, ולחממן בשבת על גבי הפלאטה, ולפי כל הנ"ל יש לדון בקציצות של בשר וכדומה, אם מותר ליתן עליהם מעט רוטב מבושל וצונן, ולחממן בשבת על גבי הפלאטה, אם גם בכהאי גוונא נלך אחר הרוב. ולכאורה כיון שמגלה דעתו ורצונו במיעוט רוטב זה, אין כאן ענין של מלאכה שאינה צריכה לגופה לביאור רש"י הנ"ל, וגם אי אפשר לצרף כאן הסברא דמצטמק ורע לו, דהא ניחא ליה בכך, ולכאורה דמי למה שכתב מרן בשלחן ערוך סימן רנג סעיף ד', דיש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמים ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק ע"כ. ואף שרוב התבשיל הוא יבש, שהרי הוא מצטמק ונשרף, ואף על פי כן אסר מרן, וע"כ דאסר מטעם דניחא ליה במיעוט רוטב זה, ולפי זה גם בנידון דידן יש לאסור, דבמה שנותן לכתחלה מעט רוטב על הבשר, מגלה דעתו דניחא ליה ברוטב זה, ולכאורה בכה"ג יש מקום לאסור. אך לפי הטעם שמבואר במנחת כהן שם, דא"א לצמצם ובכל גוונא אזלינן בתר הרוב, שמה גם בני"ד יש להקל. ועדיין יש לעיין בזה מדברי הכל בו.

והנה גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג, חאו"ח סימן י אות יב, וח"ד חאו"ח סימן טו, וחלק ח' דף קעח ע"ב) כתב, שהמנהג שנהגו להקל ברובו יבש ומיעוטו רוטב יש לקיימו, והסתמך על מ"ש הרב ארץ חיים. ע"ש. וכן העלה להקל הרה"ג ר' יצחק חזן בשו"ת יחווה דעת ח"ב (חאו"ח סימן כד אות ב). ע"ש.

[גם בספר "קרית ארבע" להרה"ג זך השכל והרעיון רבי אברהם הכהן [זצ"ל], (עמוד שנו) הביא מ"ש הרה"ג מהר"י שטרית בספרו להקל ברובו יבש ומיעוטו רוטב, והסתמך ג"כ על דברי בזה, והגר"ש משאש זצ"ל בשולי הסכמתו השיג עליו בזה, וכדבריו בספרו תבואות שמש שכתב להחמיר בזה, והרה"ג המחבר קרית ארבע, גדול הנאמר באברהם, כתב עליו, ולפע"ד העיקר כדברי הר"י שטרית, שכן הסכימו גדולי דורינו, וציין גם למש"כ להקל בשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' מה].

ומה שהעירו באיזה ירחון, דאחר שבודאי אין הכוונה בחמשים ואחד אחוז יבש וכו', אם כן למה לא נתבאר בילקוט יוסף דדוקא במעט רוטב מותר. אלם אין זו הערה, דאכן אפילו יש בקדרה רוטב, והרוטב צף מעל התבשיל, גם בזה יש לילך להקל כל שהוא רוב ועיקר התבשיל, וכמו בחמין שלנו, שהעיקר הוא התפוח אדמה, שעועית, הבשר וכו', ואף שיש רוטב, אין זה רוב התבשיל. ומאחר שאי אפשר לצמצם על כרחנו שיש לילך אחר הרוב, דאי לא נימא הכי לא מצאנו אופן שיהיה מותר להחזיר תבשיל יבש על הפלאטה. דבכל חתיכה [לבד מביצה קשה, לחם, וכדו"ן] יש מעט רוטב. [ולא שייך כאן ביטול ברוב, דאין כאן נידון של איסור והיתר, דבמצאוות מבשל את מיעוט הרוטב].

ולאמור גם רוטב הקטשופ חשיב כדבר לח, ועיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן עד אות ה) שנסתפק אם מותר ליתן קטשופ בשבת על בשר רותח הנמצא בכלי שני, דיש כאן ב' חומרות, לחוש לדעת מהרש"ל (בש"ך יו"ד סימן צ"ד ס"ק ל' ומג"א סימן שיח ס"ק מה) שדבר גוש חם חשיב כלי ראשון. ולחוש שיש

ולאמור גם רוטב הקטשופ חשיב כדבר לח, ועיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן עד אות ה) שנסתפק אם מותר ליתן קטשופ בשבת על בשר רותח הנמצא בכלי שני, דיש כאן ב' חומרות, לחוש לדעת מהרש"ל (בש"ך יו"ד סימן צ"ד ס"ק ל' ומג"א סימן שיח ס"ק מה) שדבר גוש חם חשיב כלי ראשון. ולחוש שיש

דהוי רק גרמא, וספיקא דרבנן להקל, וסיים, ומכל מקום למעשה לא מלאני לבי להתיר לחמם בשבת דבר לח במקום שהיד סולדת בו, שאין הכל בקיאים לחלק בין חימום דבר לח, לבין חימום דבר לח שנקרש, ונחשב בעיניהם הכל לדבר לח, ולכן למעשה יש לאסור גם בזה. ע"ש.

אולם הנה בביאור דעת מרן כבר הזכרנו לעיל, שי"ל שהוא מפני שהרוב הוא יבש, ולכן היקל באינפנאדה, ולפ"ז אם כל התבשיל הוא רוטב קרוש, אין להקל. ואמנם לטעמא דבתר תחלה אזלינן, איה"נ יש להקל גם כאשר כל התבשיל קרוש. וראה לעיל שנחלקו בזה האחרונים בביאור ד' מרן, ואם כן מאן לימא לן דהביאור במרן הוא מטעמא דבתר תחלה אזלינן, שמא טעמו משום שהרוב יבש, וממילא בנ"ד שכולו רוטב קרוש, יש להחמיר. והן אמת שיש לדון כאן מצד ס"ס, דשמא הלכה כהרמב"ם שאין בישול אחר בישול גם בדבר לח, ושמא טעמא הוי משום דבתר תחלה אזלינן, אך יש לדון לחלק בזה בין הקפאה במקור, לבין שומן קרוש שכך טבעו להיות קרוש, ולא שנעשה ע"י מעשה הקפאה. ולכן אכתי צ"ע בדבר.

ומה שכתב במנוח"א שם דאין הכל בקיאים וכו', הנה אנן בכל דוכתא לא חיישינן לטעם כגון זה, שאין אנו יכולים לגזור גזירות מדעתינו, וראה בילקו"י שבת א' סימן רעה שהארכנו בהאי כללא, [וכן להלן מערכת ג']. ושם כתבנו להשיב על מה שכתב בהקדמה למשנה ברורה איש מצליח, שלדעתו פעמים דגורנין גזירות מדעתינו גם בזמן הזה. אולם דעת רוב הראשונים והאחרונים שאין לנו הכח לגזור גזירות מדעתינו.

קיא. "אין בישול אחר בישול", שייך לדין גם

לגבי אפייה, שאין בישול אחר אפייה, ואין בישול אחר צלייה, טיגון וקליה. ראה באורך בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד רכג). ובמה שכתבנו בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן, עמודים תכח ותכט). וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק אר"ח סימן לה, וסימן לט אות ו). ע"ש.

וכן הדין לגבי בישול אחר טיגון, ועיין בשלחן ערוך (סימן קסח סעיף יג) שאפילו עיסה שבלילתה עבה אם בישלה או טיגנה אין מברכים עליה המוציא, ואפילו יש עליה תוריתא דנהמא. וכן הדין לענין חלה ביורה דעה (סימן שכט סעיף ג'). ע"ש. והן אמת שהמהר"ם שיק

אי שרי להניח בשבת על הפלאטה רוטב שנקפא במקור בתא ההקפאה, ויש עוד לדון אי שרי להניח בשבת על הפלאטה רוטב שנקפא במקור בתא ההקפאה, אם נידון כדבר יבש או כדבר לח. ולכאורה היה מקום להקל ברוטב קרוש, מצד דהוי גרמא, ומה שהחמיר מרן השלחן ערוך בבישול אחר בישול ברוב לח, היינו בבישול הרגיל, ולא בגרמא. וכיון דגרמא איסורה בשבת מדרבנן, וכמו שלמדו בגמרא (שבת קכ). לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסירא הא גרמא שריא, והוה ליה מחלוקת במידי דרבנן, [שלדעת הרמב"ם הרי אין בישול אחר בישול גם בכולו רוטב], וספק דרבנן לקולא. [כעין מה שכתב הפרי מגדים גבי בישול אחר בישול בדיעבד, דכיון דאיסור הנאה ממעשה שבת הוא מדרבנן, הוה ליה ספק דרבנן ולקולא]. ומאידך י"ל דכיון שנתגלה לנו החידוש דכבישול מחייבים גם על גרמא, שהרי כל בישול הוא גרמא, יתכן דגם בכה"ג איכא חיוב בישול. ודמי למה שנחלקו החתם סופר והרב זקן אהרן, בגרמא ממש במלאכת מבשל, אי אמרינן אין לך בו אלא חידושו וכל גרמא במלאכת מבשל שאינה בבישול הרגיל תהיה מותרת, או לא שנא. ועיין למרן בשלחן ערוך (סימן שיח סעיף טו) שפסק, שיותר לתת בשבת פשטידא, שהוא פת ממולא בחתיכות בשר ושומן, כנגד האש, אפילו במקום שהיד סולדת בו, ואף על פי שהשומן שבתוכה שנקרש חוזר ונימוח. וכן מותר לתת קדירה שיש בה רוטב קרוש, כנגד האש, אף על פי שהשומן שנקרש חוזר ונפטר ונעשה צלול. וכתב ביד אהרן, דהיינו טעמא דאזלינן בתר הרוב.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש באגלי טל דהטעם שמרן התיר באינפנאדה, הוא משום שהרוב יבש, ולכאורה אינפנאדה היא כעין רוטב קרוש, ולא היקל בזה מרן אלא מפני שהרוב יבש. ולפ"ז בדבר שרובו רוטב ומעיקרא היה לח, ורק הוקפא בתא ההקפאה, בכה"ג אין להקל.

אולם מצינו לכמה אחרונים שביארו הטעם לגבי אינפנאדה דנידון כיבש, כי בתר תחלה אזלינן, ואף דלא אזלינן בתר רוב, כיון שבעת שנותנו על הפלאטה הוא קרוש ויבש, בתר תחלה אזלינן, וכן כתב המגן אברהם (סימן רנג סק"מ), וכן כתבו עוד פוסקים, ראה בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד רכ הערה סח).

ועיין במנוח"א (ח"ב עמ' סו) שכתב, שעל פי מרן ברור להתיר אפילו אם כל הקדירה היא רוטב קרוש,

בחלב העיקר הוא בנתינת טעם של הבשר בחלב או ההיפך, ומה איכפת לנו שהבשר נתבשל כבר בפני עצמו, וכן החלב, הא בבישול השני מקבלים טעם האחד מהשני. וכן מבואר בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג' (עמוד מח). שוב יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק י"ד סימן ה אות א), ושם האריך בנ"ד, וגם כן הביא דברי רבינו גרשום הנז', והעלה כן. ע"ש.

קיד. "אין בית דין של מעלה עונשים בפחות

מעשרים שנה", לא אמרו כן רק בסתם בני

אדם, אבל בחכם הרבה מענישים גם בפחות מגיל עשרים שנה. הנה בגמרא ברכות (לא): אמרו, מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. כ' מהרש"א בח"א, ואע"פ שאז היה שמואל בן שנתיים ולא הוי בר עונשין, ה"מ בדיני אדם, אבל בדיני שמים היה רוצה להענישו, דכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה, היינו בדיני שמים, כדמוכח בעירובין (סג). ע"כ. וכתב בספר ברכת אהרן (מאמר רפ), שדברי המהרש"א תמוהים מאד, שהרי בדיני שמים אין עונשין אלא מעשרים שנה, וכמ"ש בשבת (טט): וא"כ בד"ש קיל טפי וכו'. והניח בצ"ע. ולק"מ, שכוונת המהרש"א כי בדיני אדם כל אפייא שוין ואפי' הוא חכם גדול לא הוי בר עונשין בפחות מי"ג שנה, מכח הלכה למשה מסיני, וכמ"ש הרא"ש הובא בשיטה מקובצת (ערכין לא): בגליון. וכ"ה בתשו' הרא"ש (ריש כלל טז) ועיין עוד בשו"ת מהרי"ל (סימן נא). ובפרש"י נזיר (כט): ובאבות (ספ"ה). ע"ש. אבל בדיני שמים הכל תלוי לפי חכמתו והשגתו, ואם הוא קטן בשנים, והגיע לפלגות ראובן בחכמה, נענש על מעשיו. ורק בסתם בני אדם אמרו שאין מענישין בפחות מבן עשרים.

וכן מצאתי לרבותינו בעלי התוס' במושב זקנים (פר' וישב לח. ט) שכ': הקשה ר"י החסיד למה נענשו ער ואונן, והלא לא היו בני עונשין, ואין ב"ד של מעלה מענישין בפחות מבן כ' שנה. וי"ל שכך הוא דיני שמים, שאין דנים אדם אלא לפי חכמתו, ואם חכמת הקטן כשל בן כ' נענש. וראיה לזה משמואל שרצה עלי להענישו מפני שהורה הלכה בפניו, אע"פ שלא היה אלא בן שנתיים, וה'נ גבי ער ואונן וכו'. ע"כ. וכ"ה בפענח רזא (פר' וישב). וכן הובא בקיצור בתוס' ריב"א עה"ת שם. ודברי ר"י החסיד הובאו בס' חסידים (מקצי נרדמים סימן טז וריז).

סובר שטיגון בשר בחמאה לא חשיב בישול לאוסרו משום בשר בחלב. נוראה מה שכתבנו בזה בספר איסור והיתר, ריש הלכות בשר בחלב. ועיין עוד בדין בישול אחר טיגון בבשר בחלב, בשו"ת יביע אומר חלק ז' חלק יורה דעה סימן ה' אות ב', אולם דעת הפרי חדש שטיגון בכלל בישול. וכן כתבו עוד אחרונים. ועל כל פנים לענין שבת נראה שטיגון ובישול דבר אחד הם, ואין בישול אחר טיגון. וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (סימן לה אות ח' דף קסא ע"א). ע"ש.

וראה עוד בילקו"י שבת כרך ג' (עמ' רכו בהע') שנסתפקנו גבי קוביות מרק ואבקת ג'לי, אם מותר לערות עליהם מכ"ר בשבת, דשמא דמי לקפה שמותר לערות עליו מכלי ראשון, אחר שהקפה היה קלוי. אך דחינו, דאבקת קפה ראויה לאכילה עם סוכר בפני עצמה, ואילו קובית מרק זו אם אינה ראויה בפני עצמה כלל, יש לחוש בזה לבישול. והן אמת שמדברי שו"ת יביע אומר ח"ח הנ"ל, לכאורה משמע שגם איטריות אף שאינן ראויות לאכילה בלא שיערו עליהם מים וותחים, עכ"ז התיר מטעם שכבר טיגנו אותם בשמן, ואין בישול אחר בישול. ולפי זה יש מקום להקל גם בקוביות מרק. ועדיין יש לדון בזה, דסוף סוף אין הקוביות ראויות כלל לאכילה בלא העירוי. ועוד חזון למועד.

קיב. "אין בישול אחר בישול", מותר לומר לגוי

להחזיר על פלאטה בשבת תבשיל שרובו לח, אף שלישראל אסור לעשות כן, ראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' עמוד רמא, ובמה שכתבנו להלן ערך אמירה לגוי.

קיג. "אין בישול אחר בישול", גבי בשר בחלב,

אם הבשר נתבשל בפני עצמו, והחלב בפני עצמו, ואחר כך חזרו ובישלו שניהם יחד, יש בישול אחר בישול בבשר בחלב. אך אם הבשר והחלב נתבשלו כבר, וחזרו ומבשלים, אין בישול אחר בישול בבשר בחלב. כן מבואר בדברי רבינו גרשום (חולין קח): שכתב: "הכא במאי עסקינן בבא מורה גדולה של בשר בחלב מבושל, ולקח חצי זית מאותו בשר וחצי זית מאותו חלב, וחזרו ובישלו פעם אחרת, אבישולו לא לקי, שכבר הוא מבושל, אבל לוקה על אכילתו, דהא קא אכיל כזית איסור". ע"כ. ומבואר החילוק הנ"ל, דאם הבשר נתבשל בפני עצמו, והחלב נתבשל בפני עצמו, אם חוזרים לבשלו ביחד, שייך בזה איסור בישול, דגבי בשר

חטאו, כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה, דל עשרים דלא ענשת עליהו, פשו להו חמשין. דל כ"ה דלילותא, פשו להו כ"ה, דל תרתי סרי ופלגא דצלויי ומיכל ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא, אם אתה סובל את כולם מוטב וכו'. ופירש רש"י שם, דל עשרים דלא ענשת, שכן מצינו בדור המדבר שלא ענש הקדוש ברוך הוא אלא מעשרים שנה ומעלה, דכתיב (במדבר יד) במדבר הזה יפלו פגריכם וגו', מבן עשרים שנה ומעלה אשר הלינותם עלי. ע"כ. ומשמע שאין עונש כלל עד גיל עשרים. וכן מוכח מהירושלמי (בכורים פ"ב) ומהמדרש והזוהר. עכת"ד.

גם הגאון משכיל לאיתן בספרו נחל איתן (פ"א מהל' איסורי ביאה הי"ג), הקשה על החות יאיר, מסוגיא דשבת (פ"ט): דל עשרין שנין דלא ענשת עליהו, דמוכח שאינו מעניש על שום חטא, ואפי' על חטא המפורש בתורה. ע"ש. וכבר כתב החכם צבי (סימן מט) ליישב הקושיא הנ"ל, שההיקש שלמדנו (בהוריות ח.) ממה שנאמר תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה, וסמך ליה והנפש אשר תעשה ביד רמה וכו', הוקשה כל התורה לע"ז, מה ע"ז שחייבים על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, אף כל התורה דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, היינו על עצם החטא, אבל לגבי החוטא כל שהוא בן י"ג שנה נתחייב בכל מצות התורה, שאחת מהן קרבן חטאת, וכל שהוא איש חייב במצוה זו, אלא שהתורה גילתה לנו מההיקש לע"ז, שלא נאמר שאף חייבי לאוין בכלל מצות ה' אשר לא תעשינה, דליתא, אלא רק איסורי כריתות, אבל לענין איש שהוא בר עונשין ומצווה על כל מצות התורה אינו נפטור מקרבן חטאת וכו'. ע"ש. וכ"כ לתרץ מדנפשיה המהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סימן רח). ע"ש.

וכ"כ כיו"ב הפמ"ג בפתיחה כוללת (החלק השלישי אות כא), שלענין קרבן חטאת, אע"פ שקודם עשרים שנה אינו בר עונשין בבית דין של מעלה, מ"מ מביא קרבן חטאת, שכל דבר שזדונו כרת, היינו אילו היה בן עשרים, מביא חטאת אפי' אם חטא קודם בן עשרים. וע' יבמות (פ"א). ובתוס' שם. ע"כ. וכן מוכח בפסחים (צ"ג), גבי קטן שהגדיל בין שני הפסחים. וכן הוכיח במישור החכם צבי (סימן מט). ע"ש.

וראיתי בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאה"ע סימן קנח בד"ה ועוד), שהשיג על תשובת החתם סופר הנ"ל, שלא ראה דברי החכם צבי (סימן מט), שכבר הקדימו בכל דחיותיו, להא שאין עונשין למעלה לפחות מבן כ' שנה.

גם מרן החיד"א בראש דוד (פר' תרומה דס"ב) הביא זאת מבעלי התוס'. ע"ש. וכעת ראיתי מה שהאריך בזה בס' רוב דגן (בקונט' אות לטובה סוף אות להלז). ע"ש. ול"ז מהנ"ל.

וע' בס' יקרא דשכבי (דרוש סד דקל"ט ע"ב) שכ' בשם הרשב"ץ בס' אוהב משפט וז"ל: שהאדם נידון בידי שמים מיום עמדו על דעתו, ולרוב בנ"א מ"ג שנה ומעלה, ויש אפי' בפחות מזה, כמו שמצינו בער ואונן שנענשו קודם שהגיעו לפרק זה, אבל שיצטרף עונם עם רבים שיענשו צבור עליהם, אין זה עד שיהיו בני עשרים שנה. ע"כ. ולכאורה ל"מ כן מהתוס' (מ"ק כח). ד"ה מת בחמשים שנה, ע"פ הירוש' (פ"ב בכורים). ע"ש. ודו"ק. וע' להחיד"א בס' שער יוסף (הוריות ח. דף ע"ב): מ"ש בדברי החכם צבי הנ"ל. ע"ש.

וע' באוצר הפוסקים (סימן יא אות ה סוף סק"ג) שבת-שבע שהיתה בת שמונה כשנבעלה לדוד, לא היא בכלל פתוי קטנה אונס הוא, שכיון שדעתם היתה חזקה גם הפיתוי שלה נחשב רצון להאסר וכו'. ע"ש. וכ"כ בשואל ומשיב (רביעאה ח"ב סימן צג). ע"ש. [קטע זה ממאור ישראל ח"א עמ' קמ].

קטו. "אין בית דין של מעלה עונשים בפחות מעשרים שנה". היינו גם בדבר

המפורש בתורה. והיכא שנפטר ולא עשה תשובה, אינו נענש על כך. הגאון החות יאיר (בהשמטות דף רסג) כתב, דהא דאין מענישין פחות מבן עשרים שנה, זהו דוקא בדבר שאינו מפורש בתורה, ואין בו אזהרה כלל, אלא אתי מסברא שהוא אסור, אבל בדבר המפורש בתורה שהוא אסור בין קלות בין חמורות, שווים ב"ד של מעלה לב"ד של מטה ומענישים עליו מבן י"ג ומעלה. שאל"כ איך חייבה התורה חטאת למי שאינו בן עשרים ומעלה, והרי כיון שבדיני שמים פטור, אין זדונו כרת, ואנן קי"ל כל שאין זדונו כרת אין שגגתו חטאת. ע"כ. והובא בספר קהלת יעקב אלגאזי (בתוספת דרבנן, מערכת ב אות עו). ע"ש.

אבל מרן החיד"א בספר דבש לפי (מערכת ע אות זך) כתב, שדברי החות יאיר אינן מחוורים, דמהגמ' בשבת (פ"ט): מוכח שאין מענישים כלל על שום איסור, ואפי' המפורש בתורה. שאמרו שם, לעתיד לבוא יאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם, בניך חטאו לי, אמר לפניו רבוננו של עולם ימחו על קדושת שמך וכו', ועוד כמה

חייב כרת עד כ', דבי"ד של מעלה אינם מענישים עד בן כ'. ותירץ על פי מה שכתב בזרע ברוך ח"ג (פר' וירא) משם הרמ"ע מפאנו ז"ל, דכאשר השכינה למעלה אינו מעניש עד בן כ', אבל כשהשכינה למטה הוי כמו בי"ד של מטה ונענש האדם מבן י"ג, ומעתה אין כאן חקירה, דבביהמ"ק היתה השראת שכינה, ואז יש עונש גם לבן י"ג, ויש כרת ולכן מקריב חטאת. וכ"כ עוד בספרו כסא דוד (דף לז:). ע"ש. ואע"פ שאמרו ביומא (כא:): שבבית שני חסרה שכינה, אין זה אלא ביחס אל השכינה שהיתה בבית ראשון, שהרבה דרגות יש בשכינה, כמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' לה מאות יד). ע"ש.

ובשו"ת חות יאיר (סימן קסו) כתב, שכל דבר שמפורש בתורה קלות וחמורות, וכן כל גזירות ותקנות חז"ל שגם כן נכללים במצות לא תעשה, ודאי בית דין של מעלה ושל מטה, שווין ועונשין מבן י"ג, אמנם בדבר שלא מפורש ביה כלל אזהרה ומצוה, ורק שיש ללמדו מסברא דרע ומר הוא, כגון מחלוקת של קרח, ואפילו לרבי מאיר דחשיב לא יהיה כקרח לל"ת, מכל מקום בעת המחלוקת לא היה אכתי הציווי רק אחר כך, לכן שפיר אמרו רז"ל קשה מחלוקת עד שנאבדו אפילו יונקי שדים, אף שאין מענישין בידי שמים בפחות מבן כ'. וכן שרה שאמרו רז"ל לגבה בת מאה ככת עשרים, גם כן לא ניתנה תורה. ע"ש.

ושם בסוף הספר בתשובת הר"ד אופנהיים (והיא לו נדפסה בשו"ת נשאל דוד חיו"ד סימן כח) כתב, ונהירנא כד הוינא טליא שבא מעשה לידו של הגאון מהר"ר גרשון אשכנזי, בעל עבודת הגרשוני, בשני מתים שנקברו, והחברא קדישא שכחו להלבישם מלבוש אחד מן התכריכים של המתים, והמת האחד היה קטן בן שלש שנים, והשני היה גדול יותר מעשרים שנה, והורה להתיר לפתוח הקבר של הקטן להלבישו מה שחסר מן התכריכים, ושלא לפתוח קבר הגדול, רק לבקש מחילה על קברו, ואמר מילתא בטעמא, שאיסור פתיחת הקבר הוא משום חרדת הדין, והנה הגדול יש עליו חרדת הדין, ויחרד מאימת הדין, כיון שבא לכלל עונש של מעלה, מה שאין כן הקטן שלא הגיע לכלל עשרים שנה, ואינו בר עונשין, ומורא לא יעלה על ראשו, מותר לפתוח הקבר שלו. ושפתים ישק ודברי פי חכם חן, דהוי מילתא בטעמא. אלא שיש להעיר מהגמרא ב"ב (קנה). דקאמר רבי עקיבא אי אתם רשאים לנוולו, ולא קאמר משום חרדת הדין של המת. ע"ש. והובאו דבריו

ע"ש. ולא ראה דברי החיד"א והחקרי לב והשואל ומשיב שהשיגו על החכם צבי בדחיותיו הנ"ל. [נוראה במאור ישראל ח"א עמודים קכח-קל. וע"ש באורך. ועיין עוד ביביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' ק אות לד, ובדף שלו: חיו"ד סימן לו). ע"ש].

קמזו. "אין בית דין של מעלה עונשים בפחות מעשרים שנה", אם צריך להביא קרבן על מה שחטא קודם גיל עשרים, וגם בדברים שיש בהם כרת אינו נענש. ראה במאור ישראל הנ"ל (ח"א עמ' קל).

קיו. "אין בית דין של מעלה עונשים בפחות מעשרים שנה", הנה בגמרא שבת (פ"ט):

מבואר שאין מענישין מי שהוא פחות מבן עשרים שנה. ובירושלמי בביכורים (פרק ב' ה"א) אמרו, תני המת לחמשים שנה מת בהכרת. רבי טרפון שמע ליה מהכא, ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו', דל מהכא עשרים שנה שאין בית דין של מעלה עונשין וכורתין, נמצאת אמר בחמשים שנה מת בהכרת. ובפירוש יפה מראה שם פירש, מן הכא ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה, צא מהם עשרים שנה, שאין בית דין של מעלה עונשין בהם, נשאר ששים. וחציים שלשים, וסתם כרת הוא חלוקת הדבר לב', כגון העגל אשר כרתו לשנים, וכשנצרף השלשים שהוא כריתת הששים עם העשרים שלא ענש בהם, הוו להו חמשים. נמצא שהמת לחמשים שנה מת בכרת, ואף על גב דרובא דעלמא ימי שנותינו בהם שבעים שנה, כיון דאיכא בעלי גבורות דחיו שמונים, מיקרי פלגא דידהו כרת. וכל שכן פלגא דשבעים. ע"ש.

והנה בספר בנין אריאל (פרש' וישב) כתב, דמצינו בער ואונן שעדיין היו קטנים ואפילו הכי נענשו במיתה, ומתוך דברי הרא"ם בסדר זה נראה, דלפעמים נעשה דין שמים אף בקטנים לפום חורפייהו, שאם היו חריפים ביותר נידונין אף קודם הזמן, כך מתבאר מדברי הרא"ם ז"ל, ונכון הוא. ע"כ.

ומרן החיד"א במדבר קדמות (מערכת ע' אות ט') כתב, המהר"ל מפראג הקשה, דבן י"ג שנה חייב בכל המצוות, ואיך יקריב חטאת, והלא לימוד ערוך הוא דאין חייב חטאת אלא על דבר שזדונו חייב כרת, ובן י"ג אינו

יתווכח אז הקב"ה רק עם החיים יתווכח, וכן מוכח מתשובתו של אברהם, ימחו על קדושת שמך, ופירש רש"י שיתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברים על דבריך. ע"כ רש"י. ואטו כשנעשה דין במתים לאחר מיתה מתקדש שמו בעולם, הלא אין דבר גלוי בעולם הזה, וכיון שעם החיים יתווכח שפיר אמר יצחק דל עשרים. ע"כ. ובהגהות יד שאול יו"ד (סימן שעו) החזיק בדברי הרב השואל בנודע ביהודה הנז', והרב ערך ש"י דחה דבריו כיעו"ש. וראה מה שכתב בזה הגאון המהרש"ם בדעת תורה (סימן ה' ס"ק יא), ובתשובה ח"ג (סימן רמא). ומה שער ואונן נענשו במה שעשו בקטנותם, כבר כתב החכם צבי דלפי חכמתם נענשו, וגם קודם מתן תורה היה דינם כבן נח. ע"ש עוד.

ועיין בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן קנה ד"ה ולפע"ד) שכתב, ומה שרמז מר שהיא לא הגיעה לעשרים שנה, נראה כוונתך לומר שאינה בת עונשים, אבל זה לא נמצא בש"ס רק בדרושי אגדה וכו', ומה שאמרו שאין מענישים פחות מעשרים, לא נאמרו שיעורים הללו במדרשות שבני כ" נעשו בני עונשין למעלה, אלא בעונשים על חטאים המחודשים לשעה, כגון עונשי דור המדבר. וכן בשרה פירש רש"י (בראשית פרק כג) בת מאה כבת עשרים לחטא, מה בת עשרים לא חטאה, שהרי אינה בת עונשין, אף בת מאה בלא חטא, וכת עשרים כבת שבע ליופי. ע"כ. התם קודם מתן תורה הוה, והכל אצלה כמצוות שכליות, וע"ז נאמרו שיעורים הללו. אבל עונשי התורה אין שום חילוק, כי שיעורים הלכה למשה מסיני בין למלקות בין לקרבן, ובן י"ג שהביא ב' שערות שוה לכל עונשים שבתורה, וא"צ לפנים. ע"ש.

ובספר מאור ישראל הנ"ל העיר, ולפלא שלא זכר שר שכן הוא בש"ס (שבת פט:), דל עשרים שנין דלא ענשת עלייהו, והכי איתא בירושלמי (פרק ב' דבכורים) ר' אבין בריה דר' תנחום אמר מהכא, ימי שנותינו בהם שבעים שנה, צא מהם עשרים שנה שאין בית דין של מעלה מענישים וכורתים וכו', ע"ש. וכן הוא במדרש רבה (פר' קרח ס"ס ד), וכן בזוהר הקדוש (פר' וירא דף ק"ה ע"ב) וז"ל, באשר הוא שם, הא אוקמוהו דלאו בר עונשא הוא לגבי בי דינא דלעילא, דלא מענישין אלא מעשרין שנין ולעילא, ואף על גב דחייבא לאו בר עונשא הוא, וכן הוא בזוהר הקדוש (פר' האזינו דף רצג רע"ב), ובתיקוני הזוהר (סוף תיקון מ). ע"ש.

ובשו"ת יביע אומר ח"ט (בהערות על ספר "קריית חנה דוד" להג"ר דוד הכהן סקלי זצ"ל, חיו"ד בסימן כו דף ק"ג

בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חיו"ד סימן לו), וכתב שם, שעדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב החכם צבי (סימן מט) שרק בעולם הזה אין מענישין בית דין של מעלה למי שלא מלאו לו עשרים שנה, אבל בעולם הבא מענישים, וראיה לזה, שמיד שבא לכלל איש בשוגג חייב קרבן על עון שיש בו כרת. ע"ש. וכן כתב המהר"ם שיק בספרו על המצות (מצוה רז). ע"ש.

ובשו"ת תורה לשמה (סימן שפה) נשאל, מפני מה אומרים קדיש על נפטר שלא מלאו לו עשרים שנה, לאחר שמלאו לו י"ג שנה, והשיב, שבודאי שלאחר פטירתו של אדם מענישים אותו על כל העונות שעשה מעת שנכנס לחיוב המצות, דהיינו מבן י"ג שנה ומעלה, אם לא עשה תשובה עליהם קודם מותו, ולכן הוא צריך כפרה. ומה שאמרו שאין מענישין בשמים אלא מבן עשרים שנה, היינו בעודו חי בעולם הזה. וזה ברור. ע"כ. ולפי זה נראה שאין צריך לומר השכבה או קדיש על מת שנפטר פחות מ"ג שנה. וכיו"ב כתב בספר פחד יצחק (מערכת השכבה דף מו ע"א), שבכמה קהילות לא נהגו לומר השכבה על נפטרים, אלא מבן י"ג שנה ומעלה, וכן המנהג בעיר פירארא. ונראה הטעם כי מי שאינו בר מצוה, עדיין אינו בר עונשים, ואין צורך לבקש למתן מדת הדין מעליו, ע"כ. ובעקרי הד"ט (חיו"ד סימן לו אות יא) העיר ע"ז, שא"כ לא יאמרו השכבה על פחות מבן עשרים שנה, שאינו בר עונשים למעלה. ע"כ. ולפי דברי הרב תורה לשמה ניחא ולא קשיא מידי, אבל בשדי חמד (מערכת אבלות סימן קנא, עמ' 16 ועמ' 112 ועמ' 390) כתב שאומרים קדיש גם על קטן שמת, ע"ש. וכן המנהג. וכן נראה לפי הזוה"ק (פר' משפטים) בענין גלגולי נשמות].

והרב השואל בשו"ת נודע ביהודה בתשובה (מהדו"ק יו"ד סימן קסד) כתב, בדין קדיש על מי שמת פחות מבן עשרים, ויש שם אחר שיש לו חיוב לומר קדיש על מי שמת יותר מבן עשרים, דהאחרון קודם, דהא אין עונשין מי שמת פחות מבן עשרים. והגאון הנודע ביהודה דחה דבריו, דלא מסתבר שלא יהיה שום עונש על אדם קודם עשרים שנה, ונמצא עולם הפקר וירצח את רעהו כשלא יהיו עדים, וינאף ויעשה כל תועבות ה', ולדעתי הכוונה בזה, שבעולם הזה אין הקב"ה עונשו בחייו קודם עשרים שנה, אבל אחר מיתה כל מעשה אדם כל ימי חייו משהגיע לכלל דעת אפילו לעונת הפעוטות שכבר יודע שהיא עבירה צריך לסבול כפי מעשיו. ומה שדרשו בשבת (פט:): שיצחק קאמר דל עשרים דלא ענשת עלייהו גם כן לא קשיא, כי לא עם המתים

יוד (סימן רמ הגה"ט אות יא) וז"ל: המתפלל על אביו חולה, לא יאמר רפא נא לאדוני אבי, שהרי שלמה אמר דוד אבי. והועתק בשו"ת צפחת בדבש (סימן נה דף קמט ע"ג), וכתב שם בשם הספר חסידים, שסיים, אבל אליעזר עבד אברהם אמר אלהי אדוני אברהם, מפני שלא היה בן חורין. ע"כ. ופירש כוונתו, שכשם שמתור לומר אבי פלוני, כך מתור לעבד לומר אדוני פלוני. והוסיף שם, שע"פ דברי הריטב"א (קידושין מג.) על מה שאמרו שם, שאוריה מורד במלכות הוה, דקאמר בפני דוד, ואדוני יואב, שהיה לו לומר ועבדך אדוני יואב, ניחא מה שאמר אליעזר אלהי אדוני אברהם, שאף שקראו אדוני, הואיל והזכיר תחלה "אלהי" ליכא קפידא כלל. ע"ש. וכ"כ מרן החיד"א בספר פני דוד (פרשת חיי שרה) מסברא דנפשיה. [משו"ת יביע אומר ח"ט דף קעז: חאו"ח סימן צה אות ו].

קכ. "אין גוזרין גזרה לגזרה", אם יש חילוק בין

לאו לכת וסקילה. בגמ' שבת (יא:) אמרו, אביי אמר היא היא, רבא אמר היא גופה היא גופה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה. והק' התוס', שהרי בביצה (ב:) אביי גופיה פריך לרב יוסף דאמר משום פירות הנושרין היא גופה גזרה וכו'. ולכאוי"ל דשאני שבת דהוי איסור סקילה, ולא דמי ליו"ט דהוי איסור לאו, וכדמפליג הכי ביבמות (קיד.) בדין מפרק כלאחר יד, שיונקים מן הבהמה ביו"ט, שבת דאיסור סקילה גזרו רבנן במקום צערא ואין סכנה, יו"ט דאיסור לאו ל"ג רבנן. ועיין עוד בב"מ (ג.) באמירה לעכו"ם במקום לאו. ובתוס' קידושין (יב: ד"ה אם) בחילוק שבין שבויה לא"א. ובחי' רשב"א שם. ורבא ס"ל שאף בגזרות דרבנן אין חילוק בין איסור לאו לכת. ועיין ביבמות (ק"ט.) ובס' טהרת הבית ח"א (עמוד סא-סב). שו"ר מ"ש בזה בשו"ת עמק הלכה (בויםל, ח"א סימן לד.) ועיין בחי' רמב"ן נדה (סו:) דבאיסור כרת גזרינן גזרה לגזרה. ולכן אסרו לטבול בשביעי, גזרה שמא תשמש ושמא תסתור. וכ"כ הרשב"א והר"ן שם. ודר"ק. [ממאור ישראל חלק א' עמוד עג].

קכא. אין גוזרים גזירה לגזירה, עיין בתוספות

(חולין קד.) דבכמה מקומות אמרו, היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה, בפ"ק דשבת (יא:), ובפ' במה מדליקין (שם כא.), ובריש ביצה (ג.), והכא בעינן לאתויי ראייה לענין גזירה דהעלאה אטו אכילה. ויש מקומות נמי דגזרינן גזירה לגזירה ולא חיישינן, אין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקומות שהש"ס

רע"ב), כתב בזה"ל: במ"ש להעיר על מה שאמרו שאין ב"ד של מעלה מענישין בפחות מכ' שנה, שא"כ אטו אם הוא בן י"ג שנה והביא ב' שערות ועבר בשוגג על איסור כרת, האם לא יתחייב קרבן חטאת, אלא ודאי שכיון שעשה עון שיש בו איסור כרת יתחייב חטאת על שגגתו, ולכן גם יולדת ומצורע ונזיר מביאין קרבן אפילו הן פחות מעשרים שנה, ולק"מ קושית החת"ס (סימן קנה). ע"כ.

והנה גם החכם צבי (סימן מט) הביא קושית מהר"ל מפראג שלפ"ז למה בן י"ג שנה חייב חטאת, והח"צ תירץ בטוטו"ד כעין תי' הרהמ"ח. ובסוף דבריו כתב שרק בעוה"ז לא נענש בפחות מעשרים אבל בעוה"ב ענוש יענש, כמו זקן בן שמונים שנה שאכל חלב או דם, שלא יתכן בו לא כרת דשני ולא כרת דיומי, וא"א לקיים בו כרת אלא בעוה"ב בעונש גיהנם וכו'. ע"ש. וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בס' יקרא דשככי בשם הרשב"ץ, שדוקא לצרף אותו עם עונש הרבים בעינן שיהיה בן כ' שנה, כההיא דשבת (פט:), אבל בפרטות נענש מעת שבה לכלל דעת. ע"ש. ולפ"ז ל"ק קושית מהר"ל מפראג וקושית החת"ס הנ"ל. וע' בספר נחל איתן (דף כה:) שהסכים להחכם צבי. ועיין עוד שם (דע"ג:) מ"ש בזה. וע' בס' ראש דוד (פרשת משפטים דף נט:) ובפתח עינים (חגיגה טו.). ועיין עוד בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן פז). ובשו"ת חקרי לב (חאה"ע ס"ס א.). ובפתחי תשובה (יו"ד סימן קפה סק"ט), ובדברי מנחם (סימן קלג), ובשדה הארץ בחי' הרא"ם (בפר' חיי שרה בד"ה אין). ובשו"ת צפנת פענח (סימן ריב). ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן רמא). ובשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סימן לז).

קיה. אין בית דין יכול לנטל דברי בית דין חבירו,

ראה להלן מערכת בי"ת, ערך בטל הטעם לא בטל הדין, ועיין להרמ"ה (סנהדרין לט ע"ג) שכתב משם רה"ג, דלעולם יכול בית דין לבטל דברי בית דין חבירו ואף על פי שאינו גדול ממנו, והא דתנן אין בית דין וכו' מוקי לה בגזירות ותקנות בית דין, והכי מסתבר. ע"כ. ועיין בספר טהרת המים (מערכת ב' אות מב), הו"ד בספר זכות עשות (מערכת אל"ף אות מג).

קיט. "אין גבהות לפני המקום", נודע מה

שהקשו על מה שאמר אליעזר עבד אברהם, אלהי "אדוני" אברהם, והלא אין גבהות לפני המקום. והנה הן אמת שכן כתב בספר חסידים, והובא בכנה"ג

דפאה. ועיין בגליון הש"ס שם.

קכג. "אין הלכה כתלמיד במקום הרב", דין

זה אינו שייך באחרונים. ראה באורך ביד מלאכי (כלל קסז) שתמה על הסוברים שהיא מילתא פסיקתא דלא קי"ל הלכה כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך, דליתא. ע"ש. וראה במאור ישראל ח"א (עמ' לא, ועמ' נח, ועמ' קפז). ובשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק אר"ח סימן סח אות א).

והנה מרן הב"י (סימן תקמט) כתב, שהטור לא כ' אלא דברי ר"ע "דנהוג עלמא כוותיה". וקשה דתיפוק ליה שאין הלכה כתלמיד במקום הרב אלא מאביי ורבא ואילך. ואע"פ שבתוס' ברכות (כד: ד"ה פסק), כ' בשם הר"ח, דאף על גב דרב חסדא תלמיד רב הונא, פסק להחמיר כרב חסדא, שצואה על בשרו אסור לקרות ק"ש, משום דלחומרא אזלינן. והרי"ף פסק כרב הונא, מדאקשה הגמ' מיניה ביומא (ל). ע"כ. א"כ י"ל דה"נ הי"ל לפסוק להחמיר כר"ע. ז"א, דשאני התם דהוי דאורייתא, דכתיב כל עצמותי תאמרנה כו', כדיליף רב חסדא התם. וכ"כ בנשמת אדם (כלל ג סימן ו), והוכיח כן מהתוס'. משא"כ הכא דהוי מדרבנן מהיכי תיתי להחמיר לצום גם בה' בטבת ולהטריח על הצבור כ"כ. ועוד דהא בכל דוכתא קי"ל הלכה כר"ע מחבירו, וכ"ש לגבי ר"ש תלמידו. וצ"ל דשאני הכא דמסתבר טעמיה דר"ש, דקאמר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וכדאמר ר"ש ונראין דברי מדבריו וכו', ובכה"ג אפי' לגבי רבים כל דמסתבר טעמיה דיחיד פסקינן כוותיה, כדאיתא ביומא (לו:). ובכ"ד. ומכ"ש לפי הגירסא בתוספתא (פ"ו דסוטה), אמר רשב"י וכו', וכ' בס' בן יוחאי (דף ד:). דהלכה כרשב"י נגד ר"ע ג"כ. ע"ש. וע' בתשו' חכם צבי (סימן י). וסדר הדורות (ערך רשב"י אות ז). ובברכי יוסף (סימן תקמט סק"ג). ובס' מאורי אור (עוד למועד דק"ח). ובשו"ת בנין שלמה (בהוספות סימן לד). ובמצפה איתן (ברכות כד:). ובשדי חמד (מערכת א' אות שלט).

קכד. אין הלכה כשיטה, והיכא דאמרינן רבי פלוני

ופלוני אמרו דבר אחד, הם שווים בדבריהם לגמרי, וכל אחד מודה לדברי חברו. ויש מי שאומר דכי האי גוונא לא חשיבא שיטה, ואפשר דהויא הלכתא כוותייהו, אבל כל היכא דאמרינן רבי פלוני ורבי פלוני, כולהו ס"ל כי הכא, הויא שיטה שהיא קבלה ביד הגאונים, דלית הלכתא כחד מינייהו, מפני שאע"פ שהולכים בשיטה אחת

מדמה. ע"כ. וכ"ה בחידושי הרמב"ן (חולין קד). שמצינו בכמה מקומות בתלמוד שגוזרין גזרה לגזרה, כההיא דמסכת ביצה (יח.), גבי אין מטבילין כלים בשבת וכו', כדאיתא התם, ומצינו מקומות שאין גוזרין, ומצינו מקומות שנחלקו בהן, כההיא דשותה ברשות היחיד וראשו ורובו בכרמלית, שנחלקו בה אביי ורבא בפ"ק דשבת (יא:), והכל משום קירוב הגזירות, דאי לא הא לא קיימא הא. ע"כ. וכ"ה ברשב"א (חולין סה) דמה שגזרו הכא הוא ולא חשיב כגזרה לגזרה משום "דאי לא הא לא קיימא הא, ודכוותא הרבה בתלמוד". ע"ש.

גם בחידושי הריטב"א שם כתב, דאע"ג דבכולי תלמודא [אמרינן אי לא הא] לא קיימי הא, ואמרינן דכוליה חדא גזירה היא, כדאיתא בפ"ק דביצה (ג). ובדוכתי טובא, להכי איצטריך רב יוסף לאתויי דכי האי גוונא גזירה לגזירה היא, מדתנן חלת חוצה לארץ וכו'. ע"ש.

קכז. "אין הלכה כתלמיד במקום הרב", הוא

דוקא כשנחלקו פנים אל פנים, (כגון שנאמר בלשון אמר ליה), אין הלכה כתלמיד במקום הרב וכו'. כן כתב הר"ן בריש סוכה. ע"ש. וכ"כ במצפה איתן (ע"ז עב:). וע' בברכי יוסף א"ח (ס"ס תקמט). ע"ש. וכ"כ בספר שונה הלכות (ד"ט ע"ד). שכל שנחלקו פנים אל פנים, בחיי הרב, אין הלכה כתלמיד במקום הרב, וכן מבואר בחי' הרשב"א (שבת קמא). ע"ש. ועיין היטב בדברי מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן שכח סק"ח), ובספרו יעיר און (מערכת ה' כלל ס), ועיין בשד"ח (מערכת א' כלל קסא), ובפאת השדה (מערכת ה' כלל כז).

ומכאן שיש אופן שמותר לתלמיד לחלוק על רבו, וכן בן על אביו, וראה בזה באריכות לעיל ערך אב, ובילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם (פ"ה הערה לו). ועיין בתוס' נדה יד: היאך מניחין דברי הרב, משמע דר' יוסי היה רבו של רבי, וקשה דאמר בפ' זה בורר (סנהדרין כד). כמה מחבבים זה את זה דאילו ר' יוסי קיים הוה כפוף ויושב לפני רבי ואמר כבר הורה זקן ורש"י פי' התם שהיה כפוף מחמת כבוד נשיאותו של רבי ואין נראה דא"כ היכי מוכיח דמחבבין זה את זה וכי בשביל נשיאות לא היה לו לפסוק כרבו ואור"ת דבבחרותו של רבי היה ר' יוסי גדול יותר ובזקנותו [מחמת התלמידים] נתחכם רבי יותר כדאמר נמי הכא הואיל ושכיחי רבנן קמיה מחדדין שמעתתיה.

וכן נכד יכול לחלוק על זקנו כדאיתא בירושלמי פ"ק

היא על עיקר הדין דהיינו על עיקר הדין בספק שקול, ומשום הכי פריך למה לי קרא, סברא הוא וכו', אבל אי קאי ארובא מאי פריך הא קמ"ל קרא דלא אזלינן בתר רובא, ובאמת שגם הראיה שכתב הרב קרית מלך רב מהתוס' ב"ק (כו:) יש לדחותה, שהרי כתב המהרש"א בחולין (יא.) דהא דאמרינן בעלמא סמוך מיעוטא לחזקה אינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא רובא וחזקה רובא עדיף, וכ"כ התוס' יו"ט (פרק ד' דטהרות מ"ז). ע"ש. וא"כ אדרבה מוכח מהתוס' ב"ק (כו:) דהוי מדרבנן. וכ"כ בגנת ורדים (כלל לט) בדעת התוס'. אלא שבשורת תרומת הדשן (ס"ס שמט) כתב, דהא דקי"ל אין הולכים בממון אחר הרוב, אף דרובא וחזקה רובא עדיף, שאני חזקת ממון דאלימא טפי, דקיימא לן המוציא מחבירו עליו הראיה, ורובא לא מיקרי ראייה. ע"ש.

ויש להסביר זאת על פי דברי השיטה מקובצת (ב"מ ו:). בשם הרא"ש, דרובא הוי בכלל ספק, אלא שגזרת הכתוב ללכת אחריו, אבל לעולם לא נפיק מכלל ספק. ע"ש. ומשום הכי רובא לא מיקרי ראייה, כיון שמכלל ספק לא יצאנו. ובזה ניחא דברי הגאון המחבר [גזע ישן] שלמד מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, שגם רובא לא מהני לאפוקי ממונא. וזהו כדברי התרומת הדשן דרובא לא מיקרי ראייה.

וכיו"ב כתב בשו"ת זרע אמת ח"ב (חיו"ד סימן קיא) דחזקה דממונא אלימא טפי, שסברא הוא שאין להוציא ממון מן המוחזק אלא בראיה ברורה. וכמו שאמרו בב"ק (מז:). ועיי' עוד בשב שבעתתא (שמעתתא ד' פרק כד). ובשו"ת משנת רבי אליעזר די טולידו ח"ב (חלק חושן משפט סימן מז), ובשו"ת חיים של שלום (סימן לז), ובשו"ת בית שלמה (י"ד ב' סימן קפז).

קכו. "אין הולכים בממון אחר הרוב", אם

היינו גם במידי שיש בו נפקא מינה לאיסורא, ראה בהערה דלהלן, וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק יורה דעה סימן כה אות ב ואילך, ודף תלד: חלק חושן משפט סימן ו אות א). ובשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק יו"ד סימן כו אות א), ובחלק ט' (חאו"ח סימן פו אות ח') אי הוי מדרבנן.

קכו. אין הולכים בממון אחר הרוב, בפדיון הבן

למה אין חוששין דילמא טריפה הוה וייפטר מלפדותו, לכאורה יש להעיר, לפי מ"ש התוס' ב"ק (יא:)

אין כל דבריהם שוין, ואין מודים זה לזה. וכ"כ הר"ן (סוכה ג. מדפי הרי"ף, ד"ה אמר) ושם בגמ' סוכה (ז:) ת"ר חמתה מחמת סיכוך ולא מחמת דפנות. רבי יאשיה אומר אף מחמת דפנות, אמר אביי, רבי יאשיה ורבי ור' יהודה ור"ש ור"ג וב"ש ור' אליעזר ואחרים כולהו ס"ל סוכה דירת קבע בעינן, והלכה כר' יוסי והלכה כרשב"ג, א"ל שיטה איתמר וכו'. וכתב הר"ן שם, כל היכא דאמרינן רבי פלוני ופלוני אמרו דבר אחד, הם שוים בדבריהם לגמרי, וכל אחד מודה לדברי חבירו, ויש מי שאומר דכה"ג לא חשיבא שיטה, ואפשר דהויה הלכתא כוותיהו, אבל כל היכא דאמרינן רבי פלוני ורבי פלוני כולהו ס"ל כי הכא הויה שיטה שהיא קבלה ביד הגאונים, דלית הלכתא כחד מינייהו, מפני דאף שהולכים בשיטה אחת אין כל דבריהם שוין, ואין מודים זה לזה כי הא דשמעתין דאמרינן כולהו ס"ל ופליגי אהדדי דב"ש בהכשר סוכה בכדי ראשו ורובו ושלחנו [דיון וכו'], ולפי שאין מודין זה לזה ובכלל חד מינייהו פליגי רבנן עליה הוי כל חד מינייהו יחיד ובטל במיעוטו, ובנין אב שבכולן שממנו למדו הגאונים שאין הלכה כשיטה וכו'. ע"ש. והובא בחוות יאיר (סימן צד).

וכתב במבוא התלמוד (לרבינו יוסף בן עקיני, תלמיד הרמב"ם פרק ג' אות לה), אין הלכה כשיטה, והטעם מפני שדרכן של חכמים לאחוז דרך קצרה, ולפום דקא חזינן דקא פרשי מאן דס"ל האי סברא ואמרי ר' פלוני ור' פלוני אמרי כך וכך, ידעינן דמיעוטא נינהו, ורובא איפכא מסתברא להו, לפיכך קא מפרשי שמייהו, ואמטו להכי לאו הלכתא כוותיהו. דיחידים הם ומאן דסבירא להו איפכא רבים נינהו ויחיד ורבים הלכה כרבים וילפינן האי טעמא מהאי דתניא רבי אומר וכו'. ע"כ. וראה להגאון החזון איש (נגעים סימן א' ס"ק יח).

קכה. "אין הולכים בממון אחר הרוב", אם

הוא מן התורה או מדרבנן, הנה הרב קרית מלך רב בתשובה חלק ב' (סימן יב) כתב להוכיח שהוא מדרבנן, מהתוס' ב"מ (כ:). אלא שבספר גזע ישי (מערכת האל"ף אות קעא) כתב להוכיח מהתוס' ב"ק (כו: ד"ה קמ"ל) דהוי מה"ת, שכתבו דה"ט דלא אזלינן בממונא אחר הרוב הוא משום סמוך מיעוטא לחזקת ממון ואיתרע ליה רובא. ומשמע דהוי מן התורה, שאחר שאמרו "זה כלל גדול בדין" המוציא מחבירו עליו הראיה, שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם. ע"ש.

ומרן אאמו"ר שליט"א בהערותיו שבריש הספר הנד"מ, כתב, דלפענ"ד יש לדחות, שהרי הראיה מהפסוק

חייב בכלל בפדיון, דשמא טריפה הוא, הו"ל ממונא ולא איסורא. אלא שי"ל לפי דעת האומרים דהא דקי"ל אין הולכים בממון אחר הרוב אינו אלא מדרבנן, משום דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה דממונא ואיתרע ליה רובא, וכמ"ש כן הפרי מגדים בגנת ורדים (סימן לט). וכ"כ בשו"ת קרית מלך רב ח"ב (סימן יב), והוכיח כן מהתוס' ב"מ (כ:). ע"ש. ומבואר במהרש"א חולין (יא). דהא דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, אינו אלא מדרבנן. וכ"כ התוס' יו"ט (פ"ה דטהרות). לפ"ז י"ל שלא באו חז"ל להפקיע מצוה של תורה בפדיון הבן, ולעקור אותה לגמרי משום חששא דשמא טריפה הוא, ואוקמוה אדינא דאורייתא. ומיהו אכתי קשה לד' האומרים שזה שאין הולכים בממון אחר הרוב הוא מן התורה, דחזקת ממון חזקה גדולה היא, לפ"ז הדרא קושיא לדוכתה. וע' בספר הפלאה (סוף פ"ק דכתובות).

ועיין בגמרא מנחות (לז). בעי מיניה וכו' מי שיש לו ב' ראשים באיזה מהן מניח התפילין וכו', אתא ההוא גברא אמר להו אתיליד לי ינוקא דאית ליה ב' ראשים, אתא ההוא סבא אמר ליה חייב ליתן לו עשרה סלעים. איני והתני וכו' מתוך שנאמר פדה תפדה את בכור האדם שומע אני אפילו נטרף בתוך שלשים, תלמוד לומר אך חלק. שאני הכא דבגולגולת תלי רחמנא. ופרש"י, אך חלק, והאי נמי כנטרף דמי שהרי לא יחיה. תלי רחמנא לפדיון בכור, דכתיב, חמשה שקלים לגולגולת, והאי אית ליה תרי. ואי משום אך חלק, השתא מיהא לא מיית. ומבואר, דגם בכור שנטרף חייב בפדיון הבן. וע"ש בתוס'.

ובעיקר קושית השער המלך הנ"ל, הנה בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן קיח, דף קפא ע"ד) כתב לתרץ, דכי קי"ל אין הולכים בממון אחר הרוב, זהו בממון שאין בו מצוה, אבל בכה"ג לומר שיש ללכת אחר המיעוט של ספק טריפה לבטל מצות פדיון, לא, ולכ"ע הולכים בממון אחר הרוב בכה"ג. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חקי חיים גאגין (דף קכו רע"ב). ע"ש.

ומיהו לקושטא דמילתא לא נראה כן. כי הנה רש"י פירש בכור שנטרף תוך שלשים יום, פירוש, שנהרג, פטור מפדיון, שנאמר "אך" פדה תפדה, והקשו התוס' דלפירושו אמאי הוצרך המיעוט דאך, הא מדכתיב ופדויו מכן חודש תפדה נפקא, וכתב בשיטה מקובצת, שר"ל, שמכיון שהתורה כתבה שלשים יום לחיוב הפדיון, להוציא מכלל נפל, א"כ ממילא היכא

שאם הבן הבכור נעשה טריפה פטור מפדיון הבן, א"כ בכל בכור נחוש שמא טריפה הוא, וא"כ היאך חייבה תורה לפדות בן בכור, למה לא נחוש דילמא טריפה הוא, [דטריפה חי עד י"ב חודש]. ואף דרוב אנשים אינן טריפה, מכל מקום מיעוט יש דהווי טריפה, וממילא היאך הכהן יכול להוציא מהאב ממון בכהאי גוונא, דילמא טריפה היה, ואין הולכים בממון אחר הרוב. וכן הקשה בשער המלך, הביאו הפלאה (כתובות טו:). ועוד, היאך יש חיוב על האב בפדיון הבן, דילמא לאו אביו הוא, ויש רק רוב בעילות אחר הבעל, ואין הולכים בממון אחר הרוב.

ובספר גזע ישי (מערכת ב אות רכד) העיר בזה, דמאן לימא לן שפדיון הבן חשיב ממונא ולא איסורא, שהרי בבכורות (טו:) במחלוקת רב ושמואל בדין הפודה את בנו בתוך שלשים יום, אם בנו פדוי, או לא, מסקינן, ואף על גב דקי"ל דכל היכא דפליגי רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי, וכשמואל בדיני, הכא הלכתא כשמואל, הרי מפורש להדיא שפדיון הבן חשיב איסורא ולא ממונא. וגם לגירסת הרא"ש דקי"ל כרב שבנו פדוי, משום דהלכתא כרב באיסורי, מוכח נמי שפדיון הבן איסורא הוא. ע"כ.

אלא דלכאורה משנה ערוכה היא בטהרות (פרק ד' משנה יב): "ספק בכורות, אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה, המוציא מחבירו עליו הראיה", והובא בב"מ (י:). ופירש רש"י, ספק בכורות, כגון שהפילה אמו לפניו, ספק דבר הפוטר מבכורה, ספק רוח הפילה והבא אחריו בכור, המוציא מחבירו עליו הראיה. וכן פסקו הרמב"ם (פרק יא מהל' בכורים הל' ט), והטו"ש"ע יו"ד (סימן שה סעיף ג), אלמא דפדיון הבן ממונא הוא ולא איסורא. וכבר עמדו בקושיא זו הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (פר' תזריע ריש סי' פז), וכן בחידושי הרש"ש (בכורות מט:). ע"ש.

אולם כבר הקדימם הגאון מהר"י קורקוס (בפ"א מהל' בכורים ה"ח), וכתב, והנכון בזה נ"ל שכשאנו מסופקים אם מעיקרא חייב בפדיון או לא, אמרינן דממונא הוא, והמוציא מחבירו עליו הראיה, אבל כשהוא חייב בפדיון בודאי, ומסופקים אם בנו פדוי או לא, חשיב כאיסורא, הואיל והוא חייב בודאי במצוה, וספק אם נפטר ממנה, חשיב איסורא, לפיכך אין בנו פדוי. ע"ש. וכיוצא בזה תירץ השואל ומשיב שתיתאה (סוף סימן ט). וכ"כ בשו"ת בנין ציון ח"ב (סימן כב). ע"ש.

ולפי זה יפה הקשו, שכיון שאנו מסופקים אם הבן

בכהאי גוונא.

ותירץ ההפלאה, דכיון שיש כאן גם ספק איסורין, שאם יכה את אביו יתחייב משם מכה אביו, או לגבי חיוב כיבוד אב, ולזה נפסק דאזלינן בתר הרוב, ממילא חשוב כאביו לכל דבר אף לענין ממונות. ומה שאמרו דאין הולכים בממון אחר הרוב הוא רק היכא דזה נוגע רק לענין ממון, כגון רובא דזבני לרדיא. וכן כאן כיון שהתורה העמידה בכור זה על הרוב שאינו טריפה, לענין ההורגו שחייב עליו, וכן בשור הנוגחו, הכי נמי לענין ממונא אזלינן בתר רובא וחייב לפדותו, ולא אמרינן דילמא טריפה הוי. וכן תירץ בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן עב), ובשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן רח). ע"ש.

וכיו"ב כתב הגרעק"א (ב"ב צג.), דלכאורה גם בידוע שמשנגחה ילדה אמאי צריך לשלם כולו, הא הוי ספק שמא הולד מקודם הוא נפל, ונגח נפל, דאף דבעלמא אם המית בהמת חבירו לא מפטר בטענה שמא היה טריפה, דכיון דכבר דנין עליו לענין שאר דברים, כגון לענין אכילה והחזקנו הבהמה לכשרה, אין לפוטרו מחשש שמא היא טריפה. אבל הכא בעובר עדיין לא היינו דנין עליו כלל, ורק עתה לענין התשלומין נימא שמא נפל הוא. וצ"ע. וראה עוד במ"ש בתשו' (סימן קכט) דלמ"ד חנק חמור מא"ל, הא אם נפרש דמכה אביו היינו דקטיל ליה, יקשה איך נדון אותו בחנק דחמור דשמא לאו אביו הוא, ואי דאזלינן בתר רובא הא גם אם לאו אביו הוא חייב מיתה בסייף, והוי בין מיתה למיתה דלא אזלינן בתר רוב. וכתב עוד, דלגבי מכה אביו תיכף כשנולד דיינינן ליה מכח הרוב דהוא אביו לכמה ענינים, וממילא בקטלא דהוא בחנק, כיון שכבר היינו דנין מכח הרוב שהוא אביו, וזו סברא מוכרחת, דאיך משכחת דאב חייב לפדות את בנו הבכור, דלמא לאו אביו הוא, ובממון אין הולכין אחר הרוב, או דלמא הבן הוא טריפה, אלא ע"כ כיון שהרוב היה לענין אחר, וכבר הסכמנו מכח הרוב דזה אביו וזוהו אינו טריפה, אף שעתה נוגע זה לענין ממון, מ"מ מהני הרוב, וה"נ לענין מיתה, כיון דהרוב חל מקודם להחזיק זה לאביו, ממילא חייב הוא מיתה חנק. וע"ש מה שהעיר מהתוס' חולין (יא. ד"ה מנה"מ).

ולפי זה אתי שפיר בהא דפסקינן בשוחט ששחט וניבל בשחיטתו שחייב לשלם, אמאי דלמא במקום נקב קשחית, ורובא דבהמות כשרות לא מהני, דלענין ממון

שנהרג בתוך שלשים דאיכא ספיקא פטור. וא"ת הוה אמינא דחייב, כי הרוב אינם נפלים, וי"ל שאין הולכים בממון אחר הרוב, "מיהו קשיא לי דנימא משום מצוה, הוה אמינא שהולכים אחר הרוב לקיים מצות עשה דופדויו מכן חודש תפדה". תלמידי הרב ישראל. ע"כ. ומדברי התוס' שלא חששו לזה, מוכח שאף שיש מצות פדיון בדבר, אכתי כיון שי"ל שמא נפל הוא, ומעיקרא אין כאן חיוב פדיון, אין הולכים בממון אחר הרוב, ואף שהרוב אינם נפלים פשיטא לן דפטור, ולא אצטרין למעוטי ממילת אף.

ואף שהחקרי לב כתב שם, שיש סמך לסברתו מהשיטה מקובצת, באמת שאדרבה יש לדייק להיפך מסברת התוס' דס"ל שגם במצות פדיון אמרינן שאין הולכים בממון אחר הרוב. וכ"כ בשו"ת נוב"י מה"ת (חיו"ד סימן קפז), אודות מי שאירע לו יום ללידת בנו בכורו בליל ראש השנה, ורצה להקדים לעשות הפדיון לפני ר"ה, ולהתנות שיחול הפדיון כשיושלם הזמן. וכתב לו שאי אפשר לעשות כן, וכל הפלפול של הגמרא אינו אלא לענין דיעבד, וה"ט כיון שאין להבין עדיין חזקת בר קיימא, ולא יצא מכלל נפל, ואע"פ שרוב ולדות אינם נפלים, מ"מ זהו דבר שבממון, ואין הולכים בממון אחר הרוב, ואינו מחוייב לתת לכהן. ועוד שאי אפשר לברך "וצונו" כיון שהוא קודם הזמן ועדיין לא נצטוה. ע"ש. וראה בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חיו"ד סימן כז אות א), ובחלק ט' (חיו"ד סימן כה אות ב ואילך, ודף תלד: חתום סימן ו אות א). ועיין עוד שם (הארו"ח סימן פו אות ח), אי הוי מדרבנן. ע"ש.

ועוד יש לתרץ, דאין אנו צריכים כאן לרוב, דהא איתתא בחזקת כשרות. ואף על פי דרובא וחזקה רובא עדיפא, מכל מקום כשהחזקה לבדה, ואין רוב כנגד החזקה, אזלינן שפיר אחר החזקה. ואשה זו בחזקת כשרות, ואין רוב המתנגד לחזקה זו, בודאי דאזלינן אחר החזקה. וממילא מה שמוציאין ממון מאבי הבן בפדיון, אינו בגלל רוב בעילות אחר הבעל, דאין הולכים בממון אחר הרוב, אלא הוא מצד חזקת כשרות שיש לאשה, דלמה נחשוד בה שזינתה.

ועיין בשב שבעתתא (שמעתתא ב' פרק ד') שהביא בשם הפני יהושע שכתב, דהחזקה בפני עצמה בלא רוב המתנגד לחזקה, עדיף מרוב. ע"ש. אך הראוני מ"ש המהרש"א בחולין (יא): על התוס' ד"ה כגון שהיה אביו, שכתב, שאין להעמיד את האשה בחזקת צדקת, דאימא נמי דנאנסה האם. ע"ש. ואם כן מה תועיל החזקה

הוא, דרוב נשים ולד מעליא ילדן, ורובא וחזקה רובא עדיף. הילכך נראה שהבא אחריו פטור מפדיון.

אולם בשו"ת יביע אומר ח"ו (דף רסז.) הביא בשם החתם סופר בתשובה (חיו"ד סימן רצט) שכתב ליישב דברי המהריק"ו, שאף על פי שרוב נשים מתעברות ויולדות ולד בר קיימא, ורובא וחזקה רובא עדיף, מכל מקום רוב המתעברות אינן מפילות, וזו שהפילה איתרע לה רובא וכו'. ואימא רוח הפילה, והוה ליה רוב גרוע, דאיתרע לה רובא, והחזקה מכרעת לחיובא. וסיים, ולכן נראה לי שהעיקר לדינא שאם בדקו הנשים את הנפל וראו שאינו מרוקם, מעיקר הדין הבא אחריו חייב בפדיון.

והגאון בעל שואל ומשיב בהגהות יד שאול (סימן שה) הכריע כדברי החכם צבי, כי מה תועיל החזקה לחייב בפדיון הבן, והרי אפילו רובא דעדיף מחזקה לא מהני לאפוקי ממונא. שאין הולכים בממון אחר הרוב. וכל שכן חזקה. ואנן קיימא לן (ב"מ ו:.) בספק בכור אדם המוציא מחבירו עליו הראיה. והוא הדין לגבי רובא. וכן הקשה הפתחי תשובה בנחלת צבי. ונדחק ליישב לפי מה שכתבו התוס' בסנהדרין (ג:.) דהא דאמרינן אין הולכין בממון אחר הרוב, הני מילי ברוב גרוע, כההיא דרובא לרדיא זבני, אבל ברוב גמור הולכים בממון אחר הרוב. ע"ש.

ובאמת שרוב הראשונים חולקים על זה, וסבירא להו שאף ברוב גמור לא מהני לאפוקי ממונא. ומהתוס' עצמם בכתובות (טו.) מוכח דס"ל שאף ברוב גמור לדידן קיימא לן שאין הולכים בממון אחר הרוב. וכן מוכח מהתוס' ב"ק (כו:.) וב"מ (כ:.) וראה באורך בענין זה בשו"ת יביע אומר ח"ו (סי' כו), ובח"ז הנ"ל.

וכיוצא בזה הקשו המפרשים, על מאי דאמרינן (ב"ב ה:.) חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו, והרי רובא וחזקה רובא עדיף, ובממון הרי לא הולכים אחר הרוב, ואם כן כל שכן שלא נלך אחר החזקה, והיאך מוציאים ממון מכח חזקה זו דאין אדם פורע בתוך זמנו. ותירץ המהרי"ט (אבן העזר סימן כז), דזו חזקה אלימתא דאין אדם פורע בתוך זמנו, אחר שהיא באה מחמת סברא, ולא חזקה מכח המציאות, וחזקה כזו עדיפא מרובא, ושפיר אזלינן אחריה. והכי נמי בנידון דידן, דהוי רוב ברור שאינן טריפה, ובכהאי גוונא אזלינן בתר הרוב גם במילי דשייכי גבי ממון. ועיין למהרי"ט אלגאזי (הלכות יום טוב דף נ"ב) מסוגיא דבכורות (כד.). ע"ש.

אין הולכים בממון אחר הרוב, אלא ודאי כיון דגם מקודם היינו דנין על בהמה זו להחזיקה שהיא מן הרוב לענין כמה דברים, כמו חלב שלה וכדומה, שפיר אמרינן בחזקה שהיא מן הרוב עומדת אף לענין ממון, דמודה שמואל בכהאי גוונא. וכן לענין כופר למאן דאמר כופרא ממונא, כופר דא"ר היכי משכחת לה, דלמא אדם טריפה הרג השור, והרוב לא מהני להחזיקו באינו טריפה לענין ממונא לשמואל. ולפי הנ"ל יש לומר כיון דאילו מיקלע ליה להעיד עדות היינו מחזיקין אותו מן הרוב שאינו טריפה, והכשרנוהו להעיד עדות, בחזקה זו עומד גם לענין ממון. וכמו שכתב כל זה בספר הכתב והקבלה (סוף פרשת בחוקותי) בשם הגאון רבי עקיבא איגר. אלא שהעיר שם מדברי התוס' בספ"ק דכתובות שרצו לחלק בין מוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, לבין הך דתינוק שנמצא ברוב ישראל דמחזיקין אותו לישראל לענין ממונא להחזיר לו אבדה. ומשמע לכאורה דאין חילוק לענין ממונא כהאי גוונא.

ובאמת שבצמח צדק (סימן קכה) מבואר, דגם בפדיון הבן אמרינן אין הולכים בממון אחר הרוב, אלמא דאין ענין הממון נגרר אחר האיסורין, והנה יש אומרים דרוב שאינן טריפות הוי רובא דרובא, ונהוי כמיעוטא דלא שכח, ראה במהרש"א חולין יא. והוא ע"פ התוס' בגיטין ב: ד"ה סתם ספרין, ובכהאי גוונא שפיר אזלינן בתר הרוב, דרוב חזק הוא, ואינו כשאר רוב. עיין תוס' ב"ק כז: ד"ה קמ"ל. גם התוס' בסנהדרין (ג:.) ד"ה דיני ממונות כתבו, דמאי דקיימא לן כשמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב (ב"ב זב.) היינו ברובא לרדיא דלאו רוב מעליא, דמצוי הרבה שקונים שור לשחיטה, אבל בתר רוב מעליא גם שמואל מודה דאזלינן אבתרה. ועיין בקונטרס הספיקות (כלל ו') שהעיר, דמה שכתבו דרובא דרדיא לא חשיב כאינך רובא, הנה לא השמיעונו ריעותא דהאי רובא מה היא, ונמצא דנפל האי כללא דשמואל דאמר אין הולכים בממון אחר הרוב בבירא. ע"ש עוד.

וכיוצא בזה באשה שהפילה וספק אם היה לנפל צורת ולד או חתיכת בשר בעלמא, די ש להעמיד האשה בחזקתה שעדיין לא נפטר רחמה, והנפל בחזקת שלא נתרקמו איבריו, שהרי חזקה גמורה היא. וכמו שכתב מהר"י קולון (שורש קמב). וכתב בכנסת הגדולה (הגה"ט אות כו) שבא מעשה לידו בכיו"ב, והורה שהבא אחריו חייב בפדיון ובברכה. ולעומתו יצא החכם צבי (סימן קד) לחלוק על המהריק"ו, דבכה"ג לא אזלינן בתר החזקה לחייב הבא אחריו בבכורה, משום שי"ל דולד מעליא

שדוקא ברוב גרוע לא אזלינן בממונא בתר רובא, אבל רוב גמור מהני גם לענין ממון. ועיין בתשובת הגאון רבי יוסף מסלוצק (שנדפסה מכת"י בקובץ ספר הזכרון להגרי"י אברמסקי ז"ל על עמוד קמה), שכתב להרכיח ממ"ש מרן הש"ע בחושן משפט (סי' ל ס"ז), אחד אומר בשנים לחודש, ואחד בשלשה בחודש, עדותן קיימת. והיינו משום דרובא דאינשי טעו בירחא, (כמו שאמרו בסנהדרין טו). וקשה דהא אין הולכין בממון אחר הרוב. והש"ך (שם ס"ק י"ד) הרגיש בזה. אולם נראה שמכאן ראה שמרן המחבר פוסק כדברי התוס' (סנהדרין ג), שדוקא ברוב גרוע לא אזלינן בממונא בתר רובא, אבל רוב גמור מהני גם לענין ממון. ולפי זה יש לתמוה על מה שכתב הצמח צדק (סימן קכה) לפטור מפדיון מטעם אין הולכין בממון אחר הרוב, אף דהוי רוב גמור. וצע"ג. ע"כ.

ונראה דלא קשיא מידי, דהנה בתוס' פסחים (יא:), וסנהדרין (מא:), כתבו, הקשה ריב"א ומה אילו דייקנין בהני סהדי דתרווייהו ידעי בעיבור החודש, הוי ליה עדות מוכחשת, ואיך ניקום ונקטול מספיקא, ואף על גב דבסנהדרין (טו) דייקנין מהכא דרובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא, מכל מקום מה נפסיד אם נדקדק בהם. וי"ל דמיירי כגון דשיילינן להו באיזה יום בשבת, וקא מכווני ליום אחד. ומיהו אי לא אזלינן בתר רובא, כיון שזה אומר בשנים וזה אומר בשלשה, מיד הווי להו מוכחשים בעדותם, וכי הדר מכווני ליום אחד הווי להו חוזר ומגיד, ומהאי טעמא אחד אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה לחודש עדותן בטלה וכו'. ע"כ. וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל בפירושו לסנהדרין (מא:). וכן כתבו בחי' הר"ן והמאירי סנהדרין שם. וכן משמע בשו"ת התשב"ץ ח"א (סימן קנג). ע"ש. (ועיין בתומים סימן כט סק"א).

ומעתה הדבר ברור שאף על פי שאין הולכין בממון אחר הרוב אפילו ברוב גמור, כיון שהעדים בחזקת כשרות ומעידים בפירוש על יום אחד, אין לנו לומר שהם מהמיעוט וחוזרים ומגידים הם, אלא ודאי מהרוב הם שטועים בעיבורא דירחא. [ושוב ראיתי שכן כתב בגט פשוט בכלליו קרוב לסוף כלל א, דהא דסמכינן אעדים בהך רובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא, ה"ט כעין מ"ש התוס' ב"ק (כו:)] ברוב הדיינים, שהם מפקי ממונא, והמיעוט כמי שאינו, וה"נ סמכינן על העדים שהם בחזקת כשרות, ואינהו מפקי ממונא. וכן הובא בספר שב שמעתא (שמעתא ד' סוף פרק ח). ע"ש. ועיין בקונטרס הספיקות כלל ו' סימן ג' בד"ה ואכת'י. ובשו"ת אמרי בינה חושן משפט (דיני עדות ס"ס כה). ודו"ק].

ומרן אאמו"ר שליט"א תירץ [בכת"י]. דהכא הספק אם פרע אבל מודה שהיה חייב, בזה אזלינן בתר חזקה דאין אדם פורע וכו', ומה שאין הולכים בממון אחר הרוב, היינו כשיש ספק אם חייב בכלל. ועוד תירץ על פי מה שכתב הפני יהושע שלא אמרו רובא וחזקה רובא עדיף אלא כששני הדברים מתנגדים זה לזה, אבל אם כל אחד במקומו, בזה חזקה עדיפה, דהא רבי מאיר חייש למיעוטא, ואזיל בתר חזקה. ולפי זה שפיר הולכים בממון אחר חזקה. וכעין זה כתבו כמה אחרונים דאף על גב דרוב מתורת ספק, וכמו שכתב בשיטה מקובצת (בב"מ ו: וראה בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' כה) בשם הגרי"צ אלחנן, מ"מ חזקה היא בגדר ודאי, וזה כעין דברי הפני הנ"ל.

ובזה הסבירו האי טעמא שאין הולכין בממון אחר הרוב, לפי שרוב הוא מטעם ספק. ומזה יש להעיר מד' הכרתי ופלתי (סימן ג). וראה בשו"ת יביע אומר חלק ב' (חלק אורח חיים סימן ג). אלא שמרן אאמו"ר העיר על דברי הפני יהושע מהסוגיא בב"ב (צב) סברוה רובא וחזקה כי הדדי, ודחי רב עד כאן לא קאמר תנא קמא אלא דלא אזלינן בתר חזקה, אבל בתר רובא אזלינן. ע"ש. ואף על גב דשמואל קאמר איפכא, דאמר אפילו לר' אחא דהתם אזלינן בתר חזקה דהוא גופיה מוחזק, מה שאין כן בתר רובא דלא אזלינן, אלמא דחזקה עדיפה סו"ס הא לא קיימא לן כרב אחא, ואפילו איהו גופיה מוחזק לא מהני. וע"כ דהא דאזלינן בתר חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו, היינו כהמהרי"ט הנ"ל.

ויש מי שכתב לתרץ [לענין פדיון הבן], דהכא שאני שהרי התורה חייבה את אבי הבן לשלם, וחייבה את מי שקרוי אביו, והיינו דאזלינן גביה אחר רוב בעילות. והתורה לא חייבה האב במציאות דוקא, אלא האב הנקרא ומוחזק כאב. וכיון דרוב בעילות אחר הבעל הרי הבכור מוחזק כבנו, והרי החיוב היה על כהאי גוונא. וכן לענין בכור ספק טריפה דגזרה התורה לפדות בכור אחר ל' יום, אף שיש ספק שמא טריפה הוא, והתורה גזרה לפדות בכור ספק טריפה. וחיוב הפדיון על כה"ג. וכ"כ במשמרת חיים (עניני פדיון הבן). וציין למבואר בגמ' חולין (יב). שמא במקום נקב ניקב, אלא היכא דאפשר אפשר, היכא דא"א אי אפשר. ע"ש.

קכת. אין הולכים בממון אחר הרוב, היינו גם ברוב גמור. כבר הזכרנו דברי התוס' (סנהדרין ג:).

שטעו בקיבועא דירחא כמו רוב העולם.

ומ"ש עוד הגר"י מסלוצק שם, להסתייע מקושית הגמ' (כתובות טז.), וכיון דרוב נשים בתולות נישאות, ונדחקו התוס' לומר דלרב פריך, (ועיין עוד בדברי בעל המאור והמלחמות שם). ולדברי התוס' סנהדרין (ג.): ניחא, שהקושיא גם אליבא דשמואל דהלכתא כוותיה, כיון דהוי רוב גמור. וכן ניחא מה שאמרו בגמ' יומא (פה.) להחזיר לו אבדה. וע"ש בתוס'. עכת"ד. הנה אדרבה מדברי התוס' מוכח דלקושטא דמילתא אף ברוב גמור הולכים בממון אחר הרוב, וכדברי הצמח צדק.

קכט. "אין הקב"ה מביא תקלה על ידי הצדיקים", כן הוא ביבמות (צט): אמר רבי

אלעזר בר צדוק, מימי לא העדתי אלא עדות אחד, והעלו עבד לכהונה על פי, העלו ס"ד, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כ"ש, אלא אימא ביקשו להעלות עבד לכהונה על פי. וכן הוא בכתובות (כח:). וכן אמרו בגיטין (ו.) א"ר אבהו, לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול, ומנו, ר' חנינא בן גמליאל. האכילוהו ס"ד, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש, אלא ביקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו, אבר מן החי. ע"כ. ועוד אמרו בחולין (ה:). אמר ר"נ בר יצחק א"ר אסי, אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל משחיטת כותי וכו', ותהי בה רבי זירא, לא שמיעא להו, דאי הוה שמיעא להו הוה מקבלי לה, או דלמא שמיע להו ולא קבלוה, הדר פשיט לנפשיה, מסתברא דשמיע להו ולא קבלוה, דאי ס"ד לא שמיע להו, ואי הוה שמיע להו הוה מקבלי לה, היכי מסתייעא מילתא למיכל איסורא, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן. ע"כ.

וכיו"ב אמרו בנדרים (י.) תניא רבי יהודה אומר, חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת, לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, מה היו עושין, עומדין ומתנדבין נזירות למקום, כדי שיתחייב קרבן חטאת למקום. ופירש רש"י, שהם מתיראין שלא יעשו שום חטא, ורוצין להביא קרבן להתכפר עליהם, לפי שאין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידיהם, מה היו

ובלאו הכי הרי מבואר בשלחן ערוך חושן משפט (סימן כט סעיף א), שכל שאנו יכולים לכוין דברי העד כדי שלא תהיה עדותו מוכחשת, יש לנו לכוין דבריו אפילו במשמעות רחוקה, כשם שיש לנו לתרץ דברי שני עדים הנראים מכחישים זה את זה, כדי שתהיה עדותם מכוונת. וכן כתב הרמ"א (בסימן ל ס"ב). והוא הדין להכא.

וכן כתב בשו"ת עבודת הגרשוני (סוף סימן קיב), שהקשה גם כן על דברי השלחן ערוך (סימן ל ס"ז), עד אחד אומר בשנים לחודש, ועד אחד אומר בשלשה בחודש, עדותן קיימת, דרובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא. וקשה דהא קיימא לן (בסימן רלב) דלא אזלינן בממונא בתר רובא. ותירץ דשאני גבי עדות שאנו מתרצים דברי העדים אפי' בשמא משום נעילת דלת בפני לוויין, ודוקא בדיני נפשות דכתיב והצילו העדה, אנו צריכים לומר דדוקא היכא דעבידי רובא דאינשי לטעות וכו'. ע"ש.

וכיוצא בזה כתב בתשובת הריב"ש (סימן קצג), דדוקא בדיני נפשות לא אזלינן בתר רובא במקום שאפשר לדקדק, (כמו שאמרו בפסחים יב), משום והצילו העדה, אבל בדיני ממונות שאין צריך דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת, תלינן בטעות דעיבורא דירחא לכוין עדותם. ע"ש. וכן מוכח מדברי רבינו יונה (בסנהדרין מא:). וכן בחידושי רבינו דוד בונפיד לפסחים (יב.). ועיין עוד בתומים (סימן ל סק"י). ע"ש.

שוב ראיתי בערך השלחן ח"מ (סימן ל סק"י) שכתב, שהטור בשם הרמ"ה סבירא ליה שאפילו לא שאלנו אותן איזה יום בשבת, ולא כיונו ליום אחד בהדיא, תלינן שטעו בעיבורא דירחא, ומשום דסבירא ליה כהתוס' (סנהדרין ג.) דכל היכא דאזלינן בתר רובא בדיני נפשות, כל שכן דאזלינן בתר רובא בדיני ממונות. ובזה אין צריך לדברי התוס' (יומא פה. ד"ה להחזיר לו אבידה), דהא ברוב ישראל אזלינן בתר רובא לחייב גם בדיני נפשות. ושוב הביא דברי עבודת הגרשוני וסייעו מתשובת הריב"ש הנ"ל. ע"ש.

ועל כל פנים נראה שמדברי מרן השלחן ערוך הנ"ל, אין שום ראייה שסובר כהתוס' (סנהדרין ג.), שברוב גמור אזלינן בתר רובא אף בממון. ועיין במשנה למלך (בפ"ד מהל' מלוה) דלא מצי המוחזק לומר קים לי כשעומדת נגדו חזקת כשרות דעדיפא מחזקת ממון. (והובא בחשק שלמה על חושן משפט סימן כה אות פא). ע"ש. והכא נמי אין להוציא את העדים מחזקת כשרות, ולעשות עדותן מוכחשת, בעת שאנו יכולים לומר

באיסור תאכלנו בהיתר [לדעת רש"י בפ"ק דביצה]. ואם כן זה הו"י רק איסור גברא ולא איסור חפצא, דתערוכת חמץ לא הו"י איסור כמו נבילה וטריפה, אלא חכמים אמרו שימתין מלאוכלם עד אחר הפסח, דזה הו"י כמו איסורא אחרינא, ובה לא אמרינן אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.

ועיין עוד בספר בני חיי (בסוף הספר, ח" ש"ס, גיטין יז.) שכתב לחלק בזה בין צדיק לחסיד. ועיין עוד בשיטה מקובצת (נדריים י.).

ועוד יש לתרץ, דמ"ש האר"י דהנזהר בחמץ בפסח במשהו וכו', היינו שנזהר מחצי שיעור, ואיסור חצי שיעור הוא כעין גזרה שלא יבוא לאכול כשיעור, וכיון שהוא איסור גזרה הו"י ליה כאיסור גברא. ועיין בפמ"ג (פתיחה להלכות בשר בחלב, ובי"ד סימן סה מש"ז סק"א), שחקר בזה, אם הכוונה במה שאמרו חז"ל לאיצטרופי היינו דלכך התורה גוזרת גם על חצי שיעור, שלא יבוא לידי חיובא. ע"ש. ויתכן עוד לתרץ, שיש לחלק בין היכא דאומר אני אקרא ולא אטה, לבין היכא שלא הביא עצמו לזה. וראה בזה גם במאור ישראל (יומא עד.). ע"ש.

"אין הקב"ה מביא תקלה ע"י הצדיקים"

הנה יש לחקור בתערוכת איסור בהיתר של יבש ביבש מין במינו, באופן שנחתך ואין התערוכת ניכרת, דקי"ל דחד בתרי בטיל, ולדעת מרן השלחן ערוך (יו"ד סימן קט) מותר לאדם אחד לאכול את שלשתן. ולכאורה הרי בהכרח שיש כאן חתיכה דאיסורא, והיאך הקב"ה מביא תקלה על צדיקים. ויתכן, דלצדיקים לא יגיע מקרה כזה של תערוכת חד בתרי. א"נ דאחר שהתירה התורה מדין רוב, שוב ליכא כאן איסור, והאיסור נהפך להיתר. וליכא תקלה. [ולפי זה יש ליישב הקו"ל על האר"י ז"ל, הנ"ל, דבתערוכת איה"נ אינו גנאי. ועיין בשו"ת בית שערים הנ"ל, ובשו"ת בית נפתלי (סי' ד), ובמפתחות (שם). ובשו"ת שם שמעון (או"ח סימן ב.). ע"ש].

ומפורסמת החקירה בכל ביטול אם הפשט הוא דהאיסור נהפך להיתר, או דגז"כ דאיסור שנתערב ברוב מותר באכילה, אבל האיסור עדיין קיים. ושמא בזה נחלקו מרן והרמ"א הנ"ל בסימן קט, אם מותר לאדם אחד לאכול שלשתן או לא. ועיין להגר"ש שקופ בשערי יושר (שער ג' פרק ד') שכתב, שדין אזלינן בתר רובא, ודין ביטול ברוב הם שני דינים נפרדים, דביטול האיסור נהפך להיות היתר וכמי שאינו, שנתערב הכל

עושין כדי שיתחייבו קרבן, שאין מביאין קרבן חטאת על חטא ממש. ענין אחר, לפי שאין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידיהם, שאין באין לידי שום תקלה, ושום חטא שיתחייבו קרבן חטאת. ע"כ.

והנה בגמרא (שבת יב:) אמרו, אמר רבי ישמעאל בן אלישע, אני אקרא ולא אטה, פעם אחת קרא וביקש להטות, אמר, כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר. רבי נתן אמר, קרא והטה וכתב על פנקסו, אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

ובתוס' שם (ד"ה רבי נתן) הקשו, ממה שאמרו בגמ' גיטין הנ"ל, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם צדיקים עצמם לא כל שכן. ואומר ר"ת, דלא פריך בשום מקום אלא גבי אכילת איסור, שגנאי הוא לצדיק ביותר. ולהכי לא פריך גבי ר' ישמעאל שקרא והטה (שבת יב:), ורבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם. ובגמ' ר"ה (כא.) בסים תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא, אין דבר מגונה כל כך, דאכילה של היתר בשעת האיסור. ע"כ. והיינו, דהיכא שהחפץ עצמו קאי באיסור על הגברא, בזה אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. אבל אם השעה גורמת לא. ובהטיית הנר אין האיסור בחפצא, רק השעה גורמת לאיסור.

ולכאורה יש לעמוד בזה מהגמרא בנדריים הנ"ל, דמבואר שגם בד"א אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה לצדיקים. ועיין בזה בשו"ת בית שערים (סימן קטו). ע"ש.

והנה הטעם דגנאי הוא לצדיק שיאכל דבר איסור, הוא משום שהמאכל נעשה דם, ונמצא שאם אכל דבר איסור אז האיסור הזה נכנס בדמו והוא חיות האדם, וזה גנאי לצדיק.

וכבר כתבנו בילקוט יוסף על הלכות חדש (הלכות התלויות בארץ כרך ג', סימן רצג הערה ו') ששאלו להגאון רבי עקיבא איגר, דאיך רבי ישמעאל קרא והטה ובא חטא על ידו, והרי כתב האר"י ז"ל דמי שאינו נכשל במשהו חמץ בפסח, מובטח לו שלא יחטא כל השנה, וכיון שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים במידי דאכילה, אם כן בודאי שהצדיק לא נכשל במשהו חמץ בפסח, וא"כ איך יכול להיות שיכשל בהטיית הנר. ויש שכתבו ליישב, שהרי חמץ שנתערב ברוב מותר באכילה מן התורה, דמין במינו בטל ברוב. ומה שאסרו חמץ בפסח במשהו כתב הרמב"ם שהוא משום דהו"י דבר שיש לו מתירין. ודין זה הוא מטעמא דעד שתאכלנו

הוא דוקא במה שנהגו במקומו של המרא דאתרא, דהיינו בארץ ישראל, אבל מה שנהגו בחוץ לארץ אף אם הוא מנהג קדום אינו חשיב כמנהג קדום, ומאחר שבאו לכאן שלא על דעת לחזור צריכים לנהוג בכל מנהג מרן השלחן ערוך. וראה בעין יצחק ח"ב (עמוד שצו). וח"ג (עמוד תנד). ושם כתבנו לדחות מ"ש בספר ברכת ה' שאותם הנהגים לחתום על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה, רשאים להמשיך במנהגם אף לכתחלה. ובמחכ"ת אין דבריו נכונים להורות נגד גירסת הרי"ף והרמב"ם ומרן השלחן ערוך, כאשר ביארנו שם. וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' יא אות לא).

קלא. "אין לוקין על לאו שאין בו מעשה",

ואם דיבור חשיב כמעשה, ראה מערכת מ' ערך מלקות.

קלב. "אין למדין מקודם מתן תורה", ולכן אין

ראוי למנות דבר זה בכלל תרי"ג מצוות. אולם במילתא דמסתבר טעמא שפיר ילפינן מקודם מתן תורה. כן הוא בירושלמי (מועד קטן פרק ג' הלכה ה'), ולמדין דבר מקודם מתן תורה, בתמיה, ע"ש בקרבן העדה ופני משה. ועיין תוס' (מועד קטן כ.) ושיטת ר"י מפאריש שם. ובגמרא (יומא כח:) אמרו, אמר רב ספרא, צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי. אמר רב יוסף, אנן מאברהם ניקום וניגמר, אמר רבא, תנא גמר מאברהם, ואנן לא גמרינן מיניה. [באת ללמדנו להיות זריזין כאברהם. רש"ן]. דתניא, (ויקרא יב) וביום השמיני ימול בשר ערלתו, מלמד שכל היום כשר למילה, אלא שהזריזין מקדימין למצות, שנאמר (בראשית כב) וישכם אברהם בבקר ויחבש וגו'. אלא אמר רבא וכו'. ע"ש. ופירש רבנו חננאל שם, שאין ללמוד מאברהם שקיים התורה עד שלא ניתנה, "ואין לנו ללמוד ממנהג הנביאים אלא כגון דניאל וכיוצא בו, מפני שנהגו כהלכה למשה מסיני אחרי שניתנה התורה". וכתב הריטב"א יומא שם, לפי שניתנה תורה ונתחדשה הלכה. והאבות עשו רק לעצמם ולא בתורת הלכה לדורות. ע"כ. וכן הוא ברמב"ם (הלכות אבל פרק א' הלכה א'): אין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה, אף על פי שנאמר בתורה ויעש לאביו אבל שבעת ימים, ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה. ע"כ. וראה עוד בענין זה לעיל אות לה, ובאורך בעין

ברוב גדול של היתר, אבל בכל דפריש מרובא פריש הוא היתר הנהגה, ולא היתר במציאות. ואם יתברר אחר כך שאכל איסור חייב כפרה, כמו בספק טומאה ברשות הרבים. ונרחוק לומר שהדין דכל דפריש מרובא פריש הוא מטעם שהאיסור נהפך במציאות להיתר, דבשלמא בתערובות דאיכא רוב היתר במציאות, אמרה תורה שהרוב יהפך לשנות את האיסור להיתר, אבל בבשר הנמצא בין חנויות דליכא תערובת חתיכות, דהחתיכות שנשארו בחנויות לא נתערבו, וליכא בזה רוב חתיכות, והרוב והמיעוט בזה הוא רק על הוראת הדין על הבשר הנמצא, דרוב חנויות מורין להיתר על ידי אפשרות הפרישה מכל אחד מהט' חנויות הכשרות, והחנות המוכרת בשר נבילה מורה לאיסור, ואם נאמר בזה דין ביטול ברוב הוא רק על הוראת הדין שנולד על ידי הספק, אבל דין הנבילה בעצמותה ליכא רוב כשרות שיהפכו אותו מאיסור להיתר, וממילא אי אפשר ללמוד דין ביטול ברוב בתערובות להתיר חתיכה שאסורה בודאי מהכתוב אחרי רבים להטות של דיינים. ע"ש.

ובעיקר החקירה הנ"ל ראה עוד בשדי חמד חלק א' (דף לג ע"ב, מערכת האל"ף אות רמב, רמג. ודף קלה ע"ד, מערכת האל"ף כללים אות צג). ובקובץ שיעורים (פסחים סימן קפב, ובחולין מג.). ובשו"ת שואל ומשיב תניא (ח"ד סימן יא), ובשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' קטו), ובדברי תורה להגאון ממונקאטש (מהדורא ו' בסופו). ובמאור ישראל (שבת יב:). ובקובץ חזון עובדיה חלק א' (עמוד לח). ע"ש.

ולכאורה גם אם האיסור לא נהפך להיות היתר, אלא שמותר לאוכלו, עדיין לא קשה היאך הצדיק יאכל ד"ז, כי הקב"ה אינו מביא תקלה לצדיקים בדבר שהוא תקלה, אבל ד"ז שהותר ודאי אינו בגדר תקלה.

קל. "אין חותמין בשתים", בנוסח ברכת על

המחיה, יש לחתום בא"י "על הארץ ועל המחיה",

ולא יותר, כפי נוסח הגמרא שלפנינו, וכפי שגרסו הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ומרן השלחן ערוך, ורבים כתבו בדעתם שהוא משום דסבירא להו דעל המחיה ועל הכלכלה הוא בכלל אין חותמין בשתים, ואף שלדעת ראשונים אחרים לא חשיב כאין חותמין בשתים, מכל מקום מאחר שקיבלנו הוראות מרן שפסק כג' עמודי הוראה, לפיכך אין לחתום על המחיה ועל הכלכלה. ואף אותם שנהגו במרוקו לחתום כן, אחר שעלו לארץ ישראל צריכים לשנות מנהגם ולנהוג כמנהג ארץ ישראל, מדין ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו, שעושה כמנהג המקום שבא לשם. ומה שיש שטענו דחשיב כמנהג קדום קודם שפשוט הוראותיו של מרן, הנה דין מנהג קדום

יצחק חלק א' (עמוד קב).

קלג. "אין למדין מן הכללות" אף במקום שנאמר

בו חוץ, אם היינו גם בפוסקים, ובדין היכא שחז"ל לא פירשו שהדין כולל. הנה בעירובין (כו.) אמרו, אין למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בו חוץ וכו'. ועיין למהר"י ענגיל בגליוני הש"ס שהביא על זה דברי הרדב"ז (ח"ב סימן תרנב) דהני מילי היכא דפירשו חז"ל שאין הכלל כולל, אבל אנו אין בידינו לומר כן מעצמנו, על כלל הנשנה דלאו דוקא הוא וכו'. ע"ש.

והנה כבר כתב כן הרא"ש (פ"ו דשבעות סימן ה) וז"ל, ומה שאומר שאין למדין מן הכללות, אין דבריו נכונים, שלא אמרו כן אלא היכא דמוכחא מילתא במתני' או בגמ' אבל אנן לית לן לשבושי כלל גדול שמסרו לנו רז"ל, שא"כ אין לדבר סוף ולא נסמוך על ש"ס ערוך בידינו שרובו כללות וכו'. ע"ש. והוא לשון הרמב"ן בחי' שם (יח. בד"ה והרב). וכ"כ בחי' הרשב"א והר"ן שם. ע"ש. וע"ע בחי' הרשב"א מנחות (ו:) ולהרי"צ גיאת (במאה שערים ה' פסחים עמ' ק) בשם רב צמח גאון ורה"ג. ובמ"ש ע"ז הרמב"ן פסחים (ק"ז). ושם בחי' הר"ד בונפיד (עמ' שצה). ובשו"ת מהריק"ו (שרש יוד.) (וע"ע בגליוני הש"ס מ"ש עוד בכלל זה). ומ"ש הח"צ (סי' נה) שאף דבמתני' אין למדין מן הכללות, בפוסקים ודאי ילפינן מן הכללות, לא כן כתב החק יעקב (סי' תכט סק"ח). ושור"ר שהשיגו מאורי אור (עוד למועד דל"ג ב). [קטע זה ממאור ישראל ח"ב עמ' ג' עירובין כו. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (דף לה. חא"ח סי' כג אות ב). ע"ש].

קלגב. "אין למדין הלכה מן האגדות" ומן

המדרשים, ומיהו במקום שאין לזה סתירה מן הש"ס למדין מן האגדות להלכה. בירושלמי (פ"ב דפאה ה"ד) אין למדין לא מן האגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד. ע"כ. וכהאי גוונא כתב בחידושי הרשב"א (מגילה טו.). וכן כתב בתוס' יו"ט (פ"ה דברכות מ"ד). וכן הוא בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן לו). ואמנם כבר כתבו האחרונים דלא אמרינן הכי אלא כשיש סתירה לזה מן הש"ס, ודלא כהתוס' יו"ט. וכמו שכתב בכנסת הגדולה (בכללי הגמרא, אות ע'). ותנא דמסייע ליה הוא רבינו תם בתשובה (בספר הישר, סימן מה אות ג') שכל שאינו בקי בתלמוד ובסדר רב עמרם גאון ובעל הלכות גדולות ובמסכת סופרים ובפרקי רבי אליעזר ובמדרש רבה,

ובשאר ספרי אגדה, אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי עליהם יש לסמוך בדברים שאינם מכחישים דברי התלמוד שלנו, אלא שמוסיפים. והרבה מנהגים בידינו על פיהם. ע"כ. וכן כתב הפרי חדש במים חיים (דף א') שכל שאין התלמוד שלנו חולק על המדרש, למדין מן המדרש. והביאו הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו (פ"ה דברכות אות לו). וכן כתב עוד בסימן קכח (סק"כ), דמי יוכל לחלוק על המדרש בלא ראייה מהש"ס. וכן כתב בשו"ת נשמת כל חי, ובהגהות מהר"ן חיות (גדרים מ:), ועוד. וכן כתבו הגאון רבי עקיבא איגר, ומרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק א' (סימן צב), וכן כתב בשלחן גבוה (בכלליו, אות קסז), וראה בבאר היטב (סימן קיט סק"ו), ופתחי תשובה (שם ס"ק ה), ובח"מ (סימן קיז סק"ז). ובספר רשפי אש (מערכת א'). ובשו"ת יביע אומר חלק א' (דף קסו ע"ב חיו"ד סימן ד' אות ח), ובחלק ג' (דף ח. ודף ט. חא"ח סימן ג אות ה"ו), ובחלק ד' (דף שנו ע"ב, חאה"ע סימן ח אות א), ובחלק ז' (דף צט, חלק אורח חיים סימן לד, אות ד). ובחלק ח' (דף תמת, חלק אבן העזר סימן כא אות ב). ודף תצה, חלק חושן משפט סימן יג אות ג). ובחלק ט' (עמוד רפה, חיו"ד סימן י' אות ח). ובספר מאור ישראל חלק א' (עמ' קכו).

קלד. "אין מבטלין איסור לכתחלה" אינו אלא

איסור מדרבנן, ואינו איסור תורה. הנה דעת הרשב"א והר"ן שאיסור ביטול לכתחלה אינו אלא מדרבנן. ודעת הראב"ד דאיסורו מדאורייתא. וראה להלן.

והנה הפרי תואר (סימן צט סק"ח) כתב, דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה לא הוי דאורייתא ממש, שא"כ מי איכא מידי שאסרה התורה לכתחלה דוקא, ובדיעבד מותר, אלא ודאי דהוי הלכה למשה מסיני, ובאה ההלכה ע"ז דדוקא לכתחלה אבל דייעבד שרי. ע"כ. וכ"כ בשו"ת פרי הארץ ח"ב (חיו"ד ר"ס יג). ועיין עוד בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן נג, דף עד ע"ג). ע"ש. ועיין עוד להרב פרי תואר (סימן כא סק"ג ד"ה והנה), שכתב, דמילתא דפשיטא היא שכל איסור שמותר בדיעבד, אין איסורו אלא מדרבנן, דמדאורייתא כל דבר שאסור, אסור הוא אף בדיעבד וכו'. ע"ש.

ובשערי דעה יו"ד (סימן כא ד"ה וראיתי), תמה ע"ד הפרי תואר הנ"ל, מדברי הכסף משנה שכתב להיפך בדעת הרמב"ם וכו'. וציין עוד לספרו שערי חכמה (שער ט' אות יג), דהאי לאו כללא הוא לומר דבדאורייתא אין חילוק בין לכתחלה לדיעבד. עכ"ל. וסיוע לדבריו

מדרבנן, בגמ' יומא (סו:) אמרו, לא אמרה תורה שלח לתקלה. ע"ש. והנה בהגהות מהר"ץ חיות הביא מ"ש המשנה למלך (פ"ז מהל' מעילה), דאף על גב דכל דפריש מרובא פריש, ומותר למוצאו, מ"מ הוי כמבטל בידיה, ואין מבטלין איסור לכתחלה. והקשה שהרי רוח"פ חולקים על הראב"ד וסוברים שאין איסור זה אלא מדרבנן. ותירץ דעד כאן לא פליגי על הראב"ד אלא בתערוכת לח בלח, אבל יבש ביבש שהאיסור עומד בעינו אלא שאינו ניכר לכ"ע אסור לבטלו מה"ת. ודברי המשנה למלך נכונים. ע"ש.

והנה אמת נכון הדבר שכן תירץ הנוב"י מה"ת (חיו"ד סימן מה), שאף להרשב"א והר"ן שאיסור ביטול לכתחלה אינו אלא מדרבנן, ה"מ בתערוכת ביטול לח בלח, משא"כ ביבש ביבש שנשאר בעין רק שאינו ניכר אסור מה"ת, ושבוזה נחא מ"ש בגמ' לא אמרה תורה שלח לתקלה. וע' שעה"מ (פ"טו מה' מ"א הכ"ה). עכ"ד. וכ"כ בשו"ת כתב סופר (חאו"ח ר"ס צו בד"ה ובתחלת הרעיון). וכתב ששוב מצא בכתבי הקודש של מר אביו החת"ס בחידושי חולין שאמר כן מדנפשיה. ע"ש. וכן הוא בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן שיט). וכיו"ב העיר בספר דרכי הוראה ח"ב (פרק סה), שהביא דברי הנודע ביהודה הנ"ל ליישב קושית הפרשת דרכים הנ"ל. ע"ש. וכן העיר בכל זה בשו"ת שאילת שמואל (סימן מז). ע"ש. מ"מ מה שחשב ליישב בזה ד' המל"מ, אשתמיטתיה ד' המל"מ עצמו בפרשת דרכים (דרוש יט דמ"ב סע"ג), דס"ל שגם יבש ביבש, לד' הרשב"א והר"ן, אין איסור לבטל אלא מדרבנן. ע"ש.

וע' בגזע ישי (מערכת א אות קלה), שאחר שהאריך להסביר החילוק בזה בין תערוכת לח בלח, לתערוכת יבש ביבש, ויישב בזה הא דאמרינן לא אמרה תורה שלח לתקלה, ושוב מצא כן בנוב"י הנ"ל, חזר ודחה סברא זו מדברי הרשב"א עצמו במשמרת הבית (דק"ט ע"ב), דס"ל שאין חילוק בזה, וכל אפייא שוין דהוי רק דרבנן. ע"ש. (ועיין עוד בשד"ח מערכת א כלל ח). ע"ש. וע' בשו"ת חק"ל (חיו"ד סימן נג דע"ט ע"ד). ובשו"ת פרי תבואה (סימן ז' ד"א ע"ב, בהגהה). ובס' גזע ישי שם. ודו"ק.

ובשו"ת ראשי בשמים (סימן מד אות ב) כתב, שמכיון שניכר בטב"ע למשלח, לא בטיל בכה"ג. והוסיף עוד לתרץ, דבאיסור הנאה לכ"ע אין מבטלין איסור מה"ת, כדמוכח בגיטין (נד:) נפלו ונתפצעו, והא מדאו' חד בתרי בטיל וכו', ותיפוק לי' שעצם הביטול

מהתוס' קידושין (סב). וראה עוד במה שכתבנו בס"ד בספר איסור והיתר (מהדורת תשמ"ז, עמ' ריז). ובמ"ש מרן אאמור"ר בכף החיים על יורה דעה ח"ב (דף קפג:), ובספרו מאור ישראל ח"א (עמוד קא), וח"ב (עמודים צב, קא, רנה, רסו, רעטרפא, שנב). ע"ש.

ובספר בית שערים (א"ח סי' פ"ט) הביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ז"ל אי אין מבטלין איסור לכתחלה הוא דאורייתא או דרבנן, וכתב, דאפילו למ"ד דרבנן היינו דוקא במבטל באקראי בעלמא, אבל לבטל איסור בתמידות לכ"ע אסור דאורייתא, והביא רא' לדבריו מהריטב"א ועוד. ועיין במשנה הלכות ח"ז (סי' קי"ג).

וכתב ביד אפרים בשם הנודע ביהודה, דדוקא לבטל טעמו של איסור אסור רק מדרבנן, אבל לבטל ממשות האיסור כגון יבש ביבש לבטל ברוב, או בששים, אסור הוא מן התורה. מיהו לח בלח לבטל בס' משמע שם דמותר מה"ת. וראה בדרכי תשובה סק"ה.

ולפי זה אתי שפיר מה שהקשה בכרתי ופלתי, דאי אמרינן דמן התורה ברי' בטילה, א"כ איך אמרי' בגמרא וכי אמרה תורה שלח לתקלה, הא מן התורה לא הוי תקלה, כיון ששלחה ואינה ניכרת, בטלה חד בתרי בכל עופות העולם, וחזר איסור להיות היתר. ואפילו למ"ד אין מבטלין איסור לכתחלה מן התורה, שאני הכא דהא לא מתכוון לבטלה. ע"כ. ולהנ"ל יש לומר דכיון דהוי יבש ביבש לכ"ע אסור לבטלו מן התורה. ויש שהעירו, דהנה להרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, היאך אמרו בגמ' לא אמרה תורה שלח לתקלה, ומה תקלה איכא, הא אחר ששלחה הוה ליה ספק, ואי אכיל לא עבר איסור מן התורה, דספק אינו אסור מן התורה. אלא ודאי דכיון שמתכוין לבטל ברוב, בזה אסור מן התורה, ונמצא שהתורה אסרה במתכוין.

וראה עוד בכה"ח יו"ד ח"ב דף קפג ע"ב, ובמאור ישראל חלק א' (עמוד קא), ובחלק ב' (עמודים צב, קא, רנה, רסו, רעטרפא, שנב), ובספר איסור והיתר (מהדו"ק עמוד ריז).

וכתב בכנסת הגדולה, דאף למ"ד דאין מבטלין איסור לכתחלה מן התורה, מ"מ ביטול בליעת איסור שבקדרה לכולי עלמא אסור רק מדרבנן.

קלה. "אין מבטלין איסור לכתחלה" אין חילוק בזה בין לח בלח ליבש ביבש, דאין האיסור אלא

בששים. והרי כל מצות נר חנוכה אינה אלא מדרבנן. והש"ך ביו"ד (שם ס"ק יט) כתב שאפשר שיש לחלק דשאני נר חנוכה שהוקצה למצותו. ודוחק. וע' בנקודות הכסף שם. ולפי מה שנתבאר שכמה ראשונים חולקים בעיקר הדין, ומידי ספק לא יצאנו, ומבואר בערך השלחן (יורה דעה סימן צט סק"ו) שספק איסור מותר לבטלו לכתחלה, והוכיח כן מדברי הרמב"ם. ע"ש. הילכך יש להקל בנידון זה להרבות עליו ולבטלו בששים, וכמשנה אחרונה של מרן בשלחן ערוך (יורה דעה סוף סימן צט). וכמו שהכריע הט"ז (ס"ס תרעז) לקולא. וכן פסקו הפרי חדש והשלחן גבוה. ועיי' עוד בשו"ת באר מים חיים מוצרי (ח"א חיו"ד סימן ו, וח"ב חיו"ד סימן ב). ועיי' עוד בשו"ת יביע אומר ח"ד (תארו"ח סוף סימן נב). וחלק ח' (חלק י"ד סימן ב' אות טו, ועמוד רפד. שם סוס"י י). ע"ש.

קלו. "אין מבטלין איסור לכתחלה", באיסור

דרבנן אף שיש לו עיקר מן התורה, מותר להרבות עליו ולבטלו, וכן הדין באיסור חצי שיעור, הנה התוס' בביצה (ד:) ד"ה ותנן, כתבו, שבתרומה דרבנן כגון עיגול קציעות אף דהוי דרבנן כיון דאיכא שום דבר דאורייתא, כגון תרומת דגן תירוש ויצהר הו"ל עיקרו מן התורה, ואסור לבטלו. וכ"כ התוס' בפסחים (ל. ד"ה לישנהינהו). ומבואר מדבריהם דלא ס"ל מה שפירשו מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש, דדוקא היכא דמקלא קלי איסורא מבטלין בדרבנן, הלא"ה אפי' בדרבנן אין מבטלין לכתחלה. שהרי הקשו מדין עיגול תרומה וכו', אלמא דאף היכא דלא מקלי איסורא מבטלין בדרבנן. וכ"כ מהרש"א ומהר"ם שיף. וכבר הרשב"א במשמרת הבית (דף קכב:) הביא דברי הרא"ה בבדק הבית שם שפירש כן, ומחא ליה אמוחא, וכתב, שפירוש זה הוא טעות גמורה, שהקושיא מאין מבטלין איסור לכתחלה איפריקא לה במה שחילקו דה"מ בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין, אלא דהדר מקשי משום דשיל"מ, ואהא משנינן דשאני הכא דמקלא קלי איסורא, ואיך הרא"ה מקשה בלא השגחה על גדולי ישראל שפירשו כן שלא כדבריו. ע"ש.

והנה גם הרמב"ן במלחמות (פ"ג דפסחים מו: סוף ענין האופה מיו"ט לחול), פירש כדברי הרשב"א. ע"ש. וכ"פ הרמב"ם (פט"ו מה' מ"א הכ"ו): "איסור של דבריהם מבטלין אותו לכתחלה, כיצד, חלב שנפל לקדרה של בשר עוף ונתן טעם בקדרה, מרבה עליו בשר עוף אחר עד שיבטל הטעם. וכן כל כיו"ב". ומוכח מדברי

מדרבנן, אלא ודאי דבאיסור הנאה הוי מה"ת. ע"ש. וקדמו הישועות יעקב אורח חיים (סימן תרעז סק"א). ע"ש. וע"ע במ"ש בשער המלך הנ"ל, ובמאור ישראל חלק ב' (יומא טז:).

והנה בגמ' יומא (פג.) אמרו, ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל. טבל ותרומה מהו וכו'. והקשה הפרשת דרכים, שהרי אפשר להפריש תרומה ומעשרות מן הטבל, ואם יחסר השיעור לחולה, יחזור ויערב מה שהפריש לשירים, והאיסור שאין מבטלין איסור לכתחלה הוי רק מדרבנן. ולפי שיטת הנודע ביהודה שבתערובת יבש ביבש לכ"ע אין מבטלין איסור לכתחלה מדאורייתא, ניחא. ובשו"ת פקודת אלעזר (חיו"ד סימן פג) כתב, דבתרומה דכתיב משמרת תרומותי, הפסד התרומה ע"י עירובה בחולין הוי איסורא דאורייתא, שכאילו הפסידה בידים, וא"כ לכ"ע ביטול התרומה לכתחלה הוי איסור תורה. ע"כ. אולם מדברי הפמ"ג (סי' תס מש"ז סק"א), מבואר, דגם בכה"ג האיסור לבטל הוא מדרבנן, ולכן אם שכח להפריש חלה, ויש לו כזית מצה מצומצם, יפריש חלה כל שהוא ויבטלו ברוב בתוך הכזית ויקיים מצות מצה דבר תורה. ע"ש. וראה עוד בזה באורך במאור ישראל ח"ב יומא פג. ע"ש.

קלו. "אין מבטלין איסור לכתחלה", ובאיסור

דרבנן שנפל לתוך היתר ואין בו ששים לבטלו, מותר להרבות עליו ולבטלו, וכן הדין בספק איסור שמותר לבטלו לכתחלה, ע"פ המבואר בגמ' ביצה (ד:) תנן אין מבטלין איסור לכתחלה, הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין. וכן הוא ברמב"ם (פרק טו מהלכות מאכלות אסורות) אסור לבטל איסורין של תורה לכתחלה, ואם ביטל הרי זה מותר, ואף על פי כן קנסו אותו חכמים ואסרו הכל, אבל באיסור של דבריהם, מבטלין האיסור לכתחלה. כיצד, חלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף, ונתן טעם בקדרה, מרבה עליו בשר עוף אחר עד שיבטל הטעם, וכן כל כיו"ב. עכ"ל. ועיי' בבית יוסף (סימן צט ד"ה כתב הרמב"ם).

והנה מרן בשלחן ערוך (בסימן תרעז סעיף ד') פסק, שאם נתערב מותר השמן [של נר חנוכה] בשמן אחר ואין ששים לבטלו, אין להוסיף עליו עד ששים כדי לבטלו. וכבר הקשו האחרונים ממה שפסק מרן עצמו בשלחן ערוך יורה דעה (סוף סימן צט), שאיסור דרבנן שנתערב ואין בהיתר כדי לבטלו, מרבה עליו ומבטלו

עיקר מה"ת אסור לבטל. ושכ"כ בהגהות מרדכי פ' כל הבשר. וכ"כ עוד בפירושו על הרמב"ם (פט"ו מהמ"א הכ"ו) שיש לחוש לזה. ע"ש. ואינו מוכרח, שהרי גם בשר עוף בחלב חשיב יש לו עיקר מה"ת, ואעפ"כ התיר הרמב"ם לבטלו. וכבר מרן בכס"מ (שם), ובב"י (סימן צט), הביא מ"ש בהגהת מרדכי פרק כל הבשר, לדייק מלשון הרמב"ם דס"ל כחילוק התוס', מדנקט בשר עוף בחלב ולא נקט חצי שיעור וכו', וכ' ע"ז, ולי נראה שאפי' אם נפרש כן בדברי רבינו, מ"מ אינו כדעת התוס' ממש, שהרי בשר עוף בחלב לדעת התוס' חשיב יש לו שרש מה"ת, כמו שכתבו שבתרומה דאיכא דגן תירוש ויצהר דאו', גם בתרומת פירות דרבנן יש לאסור לבטל, ה"נ הכא דאיכא איסור בב"ח דאו' חשיב יש לו עיקר מה"ת, ולא דמי למוקצה שאין לו עיקר בדאו' כלל. ע"ש. ודבריו ברורים. וכסיוע נוסף לדבריו מ"ש בשיטה מקובצת, ויש מפרשים שדוקא באיסור דרבנן שאין לו עיקר מה"ת כגון מוקצה מבטלין וכו'. והרמב"ם שכ' לגבי בשר עוף בחלב דמבטלין, אמרו בתוס' דלא נהירא, דהא אית ליה עיקר מה"ת באיסור בב"ח דאו'. וכל דתקון רבנן כעין דאו' תקון. (כוונתם ע"פ הגמ' גיטין (סה.)), דהא דאמרינן כל דתקון רבנן כעין דאו' תקון, היינו דוקא בדבר שיש לו עיקר מה"ת. וע' שו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד ס"ס כב). הא קמז שהתוס' חולקים על הרמב"ם בזה.

גם המהרש"ל ביש"ש (סימן ז) כ', שבתרומת פירות דרבנן שיש לה עיקר מה"ת בדגן תירוש ויצהר, אין מבטלין, וכ"ש בשר עוף בחלב, שאפי' למ"ד בשר עוף בחלב דרבנן אין מבטלין, כדי שלא יקלו בדאורייתא. ע"ש. אלמא פשיט"ל דבשר עוף בחלב הוי יש לו עיקר מן התורה יותר מתרומת פירות דרבנן, ואף על פי כן הרמב"ם התיר.

[ובאמת שלפי מ"ש הבית שמואל אה"ע (סימן כח ס"ק נב), דתרי דרבנן חשיב כאין לו עיקר מה"ת, א"כ להתוס' בתרומת פירות בזה"ז הוי תרי דרבנן, ואעפ"כ החמירו, כ"ש בשר עוף בחלב דהוי חד דרבנן. ושור"ר מ"ש בזה בשו"ת מהר"י שטייף סימן מו בד"ה וראיתי].

וקושית התוס' מדין עיגול של תרומה, דאמאי לא יוסיף לבטלו, אפשר, [שאע"פ שבלא"ה דעת הרמב"ם (רפ"ב מתרומות ופ"א ממעשר ה"ט) תרומת פירות מה"ת, מ"מ תרו"מ בזה"ז מדרבנן], דבתקנתא לא מיירי, ואה"נ אם יש לו להוסיף יוסיף עליו ויבטלו. וכן ראיתי בשו"ת מהר"י מסלוצק (סימן יג דנ"ד ע"ב) שתירץ כן. ודו"ק.

הרמב"ם שאפי' בבשר עוף בחלב מבטלין, אף דהוי כאיסור שיש לו עיקר מה"ת, ודלא כהתוס' שמחלקים בזה בין מוקצה לתרומה, שהרי גם בשר עוף בחלב יש לו עיקר מה"ת בבשר בהמה בחלב, ואעפ"כ התיר הרמב"ם. וכן מסקנת הרשב"א בתורת הבית (דף קכג.), שאפי' באיסורין דדבריהם שיש להם עיקר מה"ת, אם אין בהיתר לבטלו, מרבה עליו ומבטלו. וכ"כ מרן הב"י (יר"ד סי' צט) שהרמב"ם אינו סובר ממש כד' התוס' הנ"ל.

[אך מ"ש בב"י שם בשם הגמ"י פט"ז מהמ"א, דיין נסך שנאסר ע"י כח נכרי אין מבטלין אותו לכתחלה דהוי כאילו יש לו עיקר מה"ת, שנאמר ישנו יין נסיכם, לכאורה יש להוכיח כן מהא דאמרינן בע"ז (לד.) דבסתם יינם אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומבואר בגיטין (סה.) דלא אמרינן הכי אלא בדבר שיש לו עיקר מן התורה. וכן מצאתי בשו"ת דברי אמת (בקונטרס ד סימן ד) שהוכיח כן. וכ"כ בפשיטות הגר"ש קלוגר בס' מי נדה (בקונטרס אחרון ס"ס קפה). ע"ש].

ומרן הש"ע ביו"ד (ס"ס צט) ס"ל כד' הרמב"ם שאיסור דרבנן אפי' יש לו עיקר מה"ת מותר לבטלו. וכמ"ש הפר"ח והפרי תאר שם. ועיין עוד בפמ"ג שם. וכ"כ מהר"ח אבולעפייא בספר עין החיים (בפסקים שבסוף הספר). ע"ש. וכ"כ בזבחי צדק שם. והכי נקטינן. ואע"פ שמרן באו"ח (ס"ס תרעז) פסק להחמיר, הלכה כמשנה אחרונה (ביו"ד ס"ס צט), שהיא ג"כ סוגיא בדוכתה, וכמ"ש הט"ז והפר"ח.

ובספר עיקרי הד"ט א"ח (סימן לה אות לב) הביא להלכה דברי הרב מצודת יששכר (סימן יט), שאם עבר והוסיף על השמן שנשתייר אחר הדלקת נרות חנוכה ביום השמיני, הכל אסור, דשאני נר חנוכה דכעין דאורייתא תקון. ודלא כהט"ז. ע"ש. וליתא, אלא העיקר כהט"ז שמותר להוסיף ולבטלו, כיון שעיקר נרות חנוכה דרבנן. ויש לצרף מ"ש הריטב"א (הוצאת רייכמן דף צט:), שכיון דקי"ל ככתה אין זקוק לה, מה שנשאר מותר בהנאה, ושלא כדעת השאלתות שכ' שעושה לו מדורה ושורפו, אלא הוי כתשמישי מצוה שלאחר מצותן נזרקים. ע"כ. ועיין עוד להמאירי (בבית הבחירה מגילה כו: ד"ה תשמישי מצוה). ובשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן תקד אות יט) ובשו"ת בית ישראל (סימן קט). ע"ש.

וראיתי להרדב"ז בח"ב (סי' תשכה) שדקדק מדברי הרמב"ם דנקט בשר עוף בחלב, ולא תפס חצי שיעור (שמזה הוכיחו התוס' כאן חילוקם), אלמא דביש לו

חמד (מערכת ח כלל טו). ע"ש.

ובכל זאת נראה שלענין להוסיף ולבטלו, י"ל שלא התיר הרמב"ם, כיון שסו"ס יש כאן חצי שיעור שאסור מה"ת, ולא דמי לאיסור של דבריהם אע"פ שיש לו עיקר מה"ת. [שו"ר להרב בנו של העה"ש בקונט' ספר הזכרון (מער' א' אות י') שהעיר על מר אביו הגאון בזה]. ומריש הוה אמינא שהתוס' כאן שהחמירו בדרבנן אם יש לו עיקר מה"ת, אזלי לשטתייהו, שמוכח מראש דבריהם דס"ל דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוי מן התורה. וכמ"ש הכנה"ג ביו"ד (סימן צט הגב"י אות כ), ושכן כ' הדמשק אליעזר בדעת התוס'. ע"ש. וכן מוכח בתוס' חולין (צט: ד"ה לאו למעוטי). ע"ש. וזה כדעת הראב"ד שהובא בהר"ן (חולין צח:). אבל הרמב"ם ס"ל שהאיסור לבטל איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן, וכמו שהעלה בספר שרשי הים ח"ב (דף פח ע"א). ע"ש. ולכן די לנו לאסור בדאורייתא ממש, אבל בדרבנן אפי"י יש לו עיקר מה"ת יכול לבטל.

ואין להקשות ע"ז שהרי הר"ן בשם התוס' כתב, דס"ל דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה היינו מדרבנן, שידוע שאין להקשות מהתוס' של מסכת אחת ע"ד התוס' במסכת אחרת שכתבו להיפך. וכמ"ש המהרש"א בפסחים (כו.) תד"ה עד. וכן בגיטין (עד.). וכ"כ החיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים אות ת'). ובשו"ת בנין ציון ח"ב (סימן קמב). וצפיחת בדבש (סימן כו). ועוד.

אולם אין אנו צריכים לזה, שאפילו לדעת רבים מהאחרונים שייחסו להרמב"ם דס"ל דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוי מה"ת, וכמ"ש הפר"ח (בסימן צט סק"ח), ועיין עוד בד' הכנה"ג (שם אות כא). מ"מ י"ל לפמ"ש הערך השלחן (סימן צט סק"ו), שאפשר דלא הוי איסור דאו' אלא כשמערב איסור בעין בהיתור, כעין זרוע בשלה דילפינן מינה, אבל להוסיף על תערובת לכ"ע אינו אלא איסור מדרבנן, ושזהו הטעם שאסור לערב איסור דרבנן בהיתור ולבטלו, אף שמותר להוסיף על תערובתו ולבטלו. ושכן נראה דעת המהרש"ך. ע"ש.

וכ"כ בס' מזמור לדוד (פארדו, דף עג:). וז"ל: לעד"נ פשוט שכיון שאין לנו ראייה שאסור לבטל איסור לכתחלה אלא מזרוע בשלה, א"כ אין לנו שיהיה איסור מה"ת אלא דומיא דהתם, דהיינו לערב איסור בעין עם היתר לבטלו, אבל איסור שנתערב עם היתר אלא שאין בו שיעור לבטלו, והוא בא להוסיף עליו ולבטלו, אינו אסור לכ"ע אלא מדרבנן. והכי מוכח מדברי הרשב"א

ומרן הש"ע (סימן צט) פסק להקל בכל גווני, אפי"י באיסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת, שמותר להוסיף על התערובות ולבטלו. וכמ"ש הפרי חדש והפרי תאר בדעת מרן. וכ"כ בס' שרשי הים ח"ב (דצ"ב ע"ב). ובשו"ת באר מים חיים ח"ב (חיר"ד סימן ב). ובשו"ת תפארת אדם (חיר"ד סימן כא). ואף שהשלחן גבוה כ' להחמיר ביש לו עיקר מה"ת, כבר כ' הידי דוד די בוטון (בס"ק מז) דלא צייתנין ליה, דאנן קי"ל כד' מרן להקל גם ביש לו עיקר מה"ת.

והרב ערך השלחן יו"ד (סימן צט סוף ס"ק יד), הביא דברי הרדב"ז (סימן תשכה) הנ"ל, שדקדק מד' הרמב"ם דנקט בשר עוף בחלב ולא נקט חצי שיעור, אלמא דס"ל להחמיר בדרבנן שיש לו עיקר מה"ת, וכ' שדבריו תמוהים, שהרי חצי שיעור אסור מה"ת, ואדרבה נראה דבשר עוף בחלב חשיב יש לו עיקר מה"ת, ואפ"ה מותר להוסיף על תערובתו לבטלו. וכ"כ השה"ג בפ' השוכר שכן דעת הרמב"ם. ע"כ.

והנה לא על הרדב"ז לבד תלונתו, אלא גם על הגהות מרדכי הנ"ל שכו' כהרדב"ז, וצ"ל שכוונתם על חצי שיעור ע"י תערובת דחשיב מדרבנן, כמ"ש הר"ש (פ"ב דטבול יום מ"ד), וז"ל: "ואף על גב דח"ש אסור מה"ת, שמא ה"מ בעיניה, אבל ע"י תערובת לא". (אלא שאח"כ דחה זה מכת ד' הגמ' חולין צח: ע"ש). וכן המהרש"א פסחים (מד.). והפרי חדש (אר"ח סי' תמב) כתבו כן בדעת הרמב"ם. והובא בס' יד מלאכי (כללי הדינים אות רמב), שכל שהוא ע"י תערובת ואין בו כזית בכא"פ הוי רק מדרבנן. וכ"כ הערך השלחן עצמו באו"ח (סימן תמב סק"ג) בדעת הרמב"ם, ושכ"כ הרדב"ז (סי' קמג) בדעת הרמב"ם. ע"ש. ולזה נתכוונו גם התוס' כאן בראיתם מחולין (צח:).

וכ"כ מהר"א די טולידו בשו"ת משנת ר' אליעזר ח"ב בזכרונותיו (מערכת ח אות ו, די"א ע"ד), וזת"ד: חצי שיעור בתערובת, כ' המהרי"ט אלגאזי בספר קהלת יעקב (דף לו.) שלדעת ריו"ח הוי מה"ת, ויליף לה מההיא דחולין (צח.) גבי פלגא דכזיתא דתרבא דנפל בדיקולא דבשרא וכו'. ובתחלת ההשקפה נראה שאין ראייה מההיא סוגיא וכו', וזכורני זה כמה שנים בהיות מהרי"ט אלגאזי בשליחות מצוה בעירנו קושטא, באו אליו רבני עירנו ושאלו בפיהם למהרי"ט שאין ראיתו ראייה, ובשומעו הודה ולא בוש, ושוב הראוהו שדבריו הן הנה דברי הר"ש (פ"ב מטבול יום מ"ג), שהוכיח הר"ש כן מחולין (צח.), וכה ענה תיתי לי שכיונתי לדברי הר"ש, ושו"ר להרב דברי אמת (בקונט' י דצ"ו ע"ב) שכבר קדמנו בזה. ע"ש. וכ"כ בהגהות מהר"ן חיות. ועיין עוד בשדי

שנחשב זה לכתחלה. ומ"מ אגן בדין נקטינן כדברי מרן הב"י שקבלנו הוראותיו גם במ"ש בספרו ב"י. וכמו שנתבאר במקום אחר. אמנם ראיתי להמאירי במגן אבות (ענין יג עמ' נט) שכתב, ומצאתי לאחד מן החכמים שכתב, שקניית דברים אלו מן הגוי, הרי הם כמבטל לכתחלה, והרי אין ספק שלא הותר אלא בדיעבד.

וכן מצאתי להרמב"ם (פרק יז מהל' מאכלות אסורות הלכה י"ח) שכתב: "פולין ואפונים ועדשים וכיו"ב ששולקים אותם הגוים ומוכרים אותם, אסורים משום בשולי גוים במקום שעולים על שלחן מלכים, ומשום גיעולי עכו"ם בכל מקום, שמא יבשלו אותם עם בשר, או בקדרה שבישלו בה בשר. וכן הסופגנים שקולין אותן הגוים בשמן, אסורים אף משום גיעולי עכו"ם". הרי שלא הפריש הרב בין קדרה בת יומה לשאינה בת יומה, מפני שלכתחלה אסור משום גזרת בת יומה, וקנייה מהם הרי היא כבישול לכתחלה, אלמא שכל שהדבר מצוי הרבה יש לגזור זה מפני זה. ע"כ.

אולם בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם שם, תמה על הרמב"ם בזה, דהא סתם כלי עכו"ם אינם בני יומן, ומה"ט אנו מתירים שמן ודבש וכוספן של גוים (וכמ"ש הרמב"ם שם הכ"ב. והיינו פסולת של תמרים), ולא חיישינן לקדרה בת יומה, וא"כ אמאי חיישינן לפולין ועדשים וסופגנים לקדרה בת יומה, והרי כל לקיחה מעכו"ם חשבינן לה כדיעבד, כי היכי דלא תקשי לך למה לוקחים כל הדברים האלה מן העכו"ם. ע"כ. והנה בהגהות רבי דוד עראמה על הרמב"ם שם, כתב, ואף על גב דסתם כלים שלהם אינן בני יומן, אפשר דהיינו דוקא בלוקח מן הגוי דבר שיצא מביתו, אבל בביתו חיישינן, ובפרט שיש לחוש ליקח מהן דהוי כלכתחלה. ע"כ.

וכן בשו"ת הרשב"ץ חלק ג' (סימן י), הביא ג"כ דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב, וכבר הגיה עליו הרמ"ך בהגהותיו (הנ"ל), דהא קי"ל סתם קדרות אינן בני יומן, ואולי דעתו של רבינו בסופגנין, וכן בדין חמאה המבושלת (בפ"ג הט"ז), משום דס"ל דכיון דתדירי למעבד הכי, וזו היא דרך אומנותם, אסורים משום גיעולי עכו"ם, או משום דחשבינן להו בני יומן, או משום דחשיב לכתחלה, וכאומר לו עשה בשבילי שבודאי אסור, כדמוכח בחולין (1), ולא התירו גבי קדרות שאינן בני יומן מטעם דהו נטל"פ, אלא בדיעבד. ע"כ. (ועיין עוד להרשב"ץ ח"א סימן פט, ובתשובת הריב"ש סימן כח).

אולם בכס"מ (פ"ז מהמ"א) כתב, מדברי רבינו משמע דלא

בתורת הבית (דף קיט) שכ', ואין בדבריו (של הרא"ה) כלום, חדא דמנ"ל דמדאורייתא אין מבטלין איסור לכתחלה, ודילמא מדרבנן בלבד הוא שאסור, ופשטא דשמעתא הכי דייקא, וכן הסכימו רבותינו חכמי הצרפתים. ולא עוד אלא שאפי' מי שדוחק אותה הלכה ומסיק מינה שאיסורו מה"ת, היינו לבטל איסור בעינן, כעין זרוע שמבשל עם האיל, שאפשר לבשל כל אחד בפני עצמו, וחידשה התורה לבשלם יחד, שאין בשלה אלא שלמה וכו'. ע"ש. ולפ"ז פשוט שמכיון שכל המדובר כאן בתוספת על התערובת ס"ל להרמב"ם והרשב"א שאפי' באיסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת, מותר להוסיף על התערובת ולבטלו. וכ"ה דעת מרן הש"ע וכו"ל. וכן הסכמת האחרונים. וכמבואר כ"ז במאור ישראל ח"ב (ביצה ד:).

קלח. "אין מבטלין איסור לכתחילה", אם

שייך גם באיסור שנתבטל כבר אצל הגוי ורוצה הישראל לקנותו, וכגון אבקת קפה שמערבים בה חומר אסור שנעשה מאבק נבלה ובהמה טמאה, ומסתמא יש בקפה יותר מששים לבטלו, ואין בקפה שום טעם איסור כלל. ולכאורה יש לדון אם מותר לכתחלה לקנות קפה זה מהגוי, אחר שהגוי ביטל האיסור בששים. ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סימן תקמו) כתב, ולענין אם מותר לקנות מן הגוי דבר שנתבטל בששים, הדבר ידוע הוא שאסור, שבשעה שלוקחו מן הגוי הרי הוא כאילו מבטלו לכתחלה, ולא התירוהו חכמים בביטול בששים אלא בדיעבד משום הפסד ממונו, אבל לקנותו מן הגוי חשיב לכתחלה ואסור. ע"כ.

ומרן הבית יוסף (בסוף סימן צז) כתב בזה"ל: כתב האגור, נשאל מהר"י מולין על פת שנאפית עם צלי של נכרים בדיעבד, והשיב, רוה"פ פסקו דריחא לאו מילתא היא בתנורים שלנו. ואם יש פת אחרת דעתי נוטה דחשיב כמו לכתחלה, ולמה יניח ההיתר ויאכל האיסור. אבל אם יש דוחק למצוא פת אחרת יש לסמוך על המתירים. עכ"ל האגור. ואין דבריו נראים בעיני, דבדיעבד מותר גמור הוא, ואפי' יש פת אחרת לפניו מותר לו לאכול מפת זו. עכ"ל מרן. ומבואר שלדעת מרן מותר לכתחלה לקנות מהגוי דבר שנתבטל כבר, ולא חשיב לכתחלה. וזה שלא כד' הרדב"ז.

אמנם הרמ"א בהגה (סי' קח ס"א) כתב, דאף דקי"ל ריחא לאו מילתא היא בדיעבד, מ"מ אסור לקנות פת שנאפית בתנור אחד עם איסור, אם יש פת אחרת, משום

ס"ל כמ"ש הפוסקים שסתם כליהם אינם בני יומן, וכדמוכח נמי מדברי רבינו (בפ"ג הט"ז) בדין החמאה, ולא התיר שמן ודבש של גוים אלא מפני שטעם הבשר פוגמן ומסריחן וכו'. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו ב"י (סימן קכב) בדעת הרמב"ם. ע"ש.

ולפ"ז לדידן דקי"ל כדעת רה"פ דסתם כלי עכו"ם אינן בני יומן, וכמו שפסק כן בש"ע (סימן קכב סעיף ו'). י"ל שיותר לקנות מן העכו"ם לכתחלה, שכיון שלא אמר לו בפירוש עשה בשבילי, הוי כדיעבד. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן קד), שיותר לכתחלה לקנות מן הגוי דבר איסור שנתערב בהיתר ובטל בששים, וכמ"ש בהגהות שערי דורא (שער א) שיותר לקנות דובשנין מן העכו"ם, ואע"פ שמעורב בהן תבלין של עכו"ם וכו', מ"מ בטלות הן בקמח ודבש, וכיון שכבר נתבטלו בידי העכו"ם יותר לקנות מהן לכתחלה. ומסתמא אין חילוק בזה בין היכא שכבר עשו העכו"ם לעצמם למכור, לבין היכא שהישראל עומד אצל העכו"ם בשעת עשייתם, שבכל אופן יותר לקנות מהם, דחשיב כדיעבד. ע"כ. (ודברי מהר"ם מלובלין אלו הובאו להלכה בפמ"ג שפ"ד סימן קג סוף ס"ק יד. ובשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' סב. ע"ש).

גם בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סימן צג) כתב, שכיון שבשעת עשיית הסוכר עדיין הוא של העכו"ם, לא שייך לומר בזה אין מבטלין איסור לכתחלה, שכל שנעשה ביד העכו"ם נחשב כדיעבד, כמ"ש הרמ"א בהגה (סימן קכב ס"ו). וכן הדבר פשוט בש"ס ופוסקים, ואע"פ שהישראל עומד אצל תעשיית הסוכר של פסח, לשמרו שיהיה נעשה בהכשר לפסח, כדי למוכרו לישראל לצורך הפסח, אע"פ כן כיון שהסוכר עצמו עדיין הוא של גוי, לא שייך בכה"ג הדין דאין מבטלין איסור לכתחלה. וכמ"ש מהר"ם מלובלין (בסימן קד). עכת"ד. וראה בכל זה באורך בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חיו"ד סימן ז). ע"ש].

קלט. "אין מבטלין איסור לכתחילה", היכא

שאחד ביטלו עבור אחר שלא מדעתו אם נאסר גם עליו. בספר "גזע ישי" (מערכת א' אות קמג), בדין אין מבטלין איסור לכתחילה, הביא מ"ש בספר ים של שלמה דהא דקי"ל שהמבטל איסור בשביל חבירו אסור גם לזה שנתבטל בשבילו, היינו דוקא כשזה יודע שמבטלו בשבילו וניחא ליה בהכי, אבל אם עשה שלא

מדעת חבירו מותר לזה שנתבטל בשבילו. והעיר הגהמ"ח מ"מ"ש בתשו' הריב"ש (סימן תצח), שאחר שדימה נידון שלו לדין מבטל איסור לכתחילה, כתב, וכאן הרי זה כמי שנתבטל בשביל כל הקהל למי שירצה לקנות, ואע"פ שלא נעשה בשביל אדם מיוחד אלא על הסתם בשביל מי שירצה לקנות, הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד, וכמו שאמרו הבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר, ואם בא בשביל למכור לכל ישראל למי שירצה לקנות, הרי הוא כאילו בא לישראל זה. ומוכח מדברי הריב"ש שלא כדברי המהרש"ל, וגם הפר"ח הביא דברי המהרש"ל וחלק עליו. עכת"ד. והנה גם הרעק"א בהגהותיו ליו"ד (סימן צט ס"ה) הביא דברי הריב"ש, וכתב שמכאן מוכח דלא כמ"ש הט"ז בשם המהרש"ל (הנ"ל). ע"כ.

ובספר דלתי תשובה (סימן צט אות לו) כתב לחלק שדברי מהרש"ל מיירי בדבר שאינו שלו, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ע"ש. ובשו"ת אבני זכרון ח"א (סימן פב) כתב ג"כ לחלק בזה. ע"ש.

גם בזבחי צדק (סימן צט ס"ק לד) כתב לחלק בין נידון הריב"ש לנידון מהרש"ל, שדין מהרש"ל מיירי בדלא ניחא ליה. והרבנים המגיהים דחו חילוק זה. ע"ש. והפרי תואר כתב לדחות דברי הפר"ח והעלה כהמהרש"ל, אך בספר מזמור לדוד כתב לחזק דברי הפר"ח. וכ"כ בספר יד יהודה שם. ובדרכי תשובה הביא תשובת הרדב"ז (סימן תקעח) שכתב להתיר. ע"ש. וכשיש עוד סניף להקל יש להתיר. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חיו"ד סימן ז), ובח"ט (חאו"ח סימן פז אות ז). ע"ש.

קמ. "אין מבטלין איסור לכתחילה", אם

הלוקח עירב איסור בהיתר בששים, ואחר שאכלו נודע שהיה איסור, א"צ להחזיר הדמים, הנה בנתיבות המשפט (ח"מ סימן רלד) כתב, דלפי טעם רש"י והנימוקי יוסף דהוי משום קנסא, צריך להחזיר לו הדמים, אע"פ שאכלו בהיתר, משום שקנסוהו משום שגרם לבטל איסור לכתחלה. ע"ש. וכן פסק בערוך השלחן בחו"מ שם. אולם המוכר יכול לומר קים לי כדעת האומרים שאין זה מטעם קנס, אלא דאכילת איסור אין בה הנאה, אם כן הכי נמי אין צריך להחזיר לו הדמים. ובלאו הכי יש לומר דהואיל והאין מבטלין איסור לכתחלה לדעת כמה פוסקים אינו אלא מדרבנן, יש לומר שלא קנסוהו בדרבנן. ושוב ראיתי בספר ערך שי (בסימן קיט).

והוא ספק, ודם שבישלו הוי מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. ודין אין מבטלין איסור לכתחלה שייך רק בדבר שכבר נאסר, אבל בדם האיברים כל עוד שלא פירש אכתי לא נאסר. ועוד, דהא אין כוונתו לבטל את הדם, אלא כוונתו רק לבשלו, וכבר כתב המהר"ם מרוטנבורג בתשו' (סימן קצ) דאפשר להתיר בקדרה שנפל בה חלב משהו כשהיא ריקנית, ויבשל בה היתר אפילו מיד, ויתבטל בששים. ע"ש. ואם כן הכא נמי שאין כוונתו לבטל האיסור רק לבשל הבשר, לכאורה יש להתיר.

ובאמת שכדברי המהר"ם מרוטנבורג מצאנו גם להר"ן (ע"ז לג:) שכתב כיוצא בזה, דכל שאינו מתכוין אלא להכשיר את הכלי ואינו נהנה מן האיסור, ליכא משום אין מבטלין איסור לכתחלה. וכ"כ הרשב"א בתשו' (סימן תסג), וכ"ה בתשו' הריב"ש (סימן שמט). וכ"פ מרן בש"ע (סימן פד ס"ג), שהדבש שנפלו בו נמלים מותר לחממו עד שיהיה ניתך ויסננו, ולא הוי מבטל איסור לכתחלה, שע"י החימום נותנים הנמלים טעם בדבש, כיון שאין כוונתו אלא לתקן הדבש. ע"כ. וכן כתבו האחרונים שם. וכ"כ בשלחן גבוה (סימן פד אות מג) לענין החומץ שאין צריך לסננו קודם הרתיחה, אלא מרתיח החומץ תחלה עד שהתולעים מתים ואח"כ מסננין אותו. ושכן נהגו בעיה"ק ירושלים ת"ו. אלא שיש מחמירים בדין החומץ לסננו תחלה הואיל ואפשר בזה, וכמו שכתבו הט"ז ומרן החיד"א במחזיק ברכה.

ובשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סימן ו' אות ה') כתב על דברי המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, דסברא זו נכונה לפום דינא ויתד היא שלא תמוט. ע"ש. ולפי זה גם כאן הרי אין כוונתו לבטל הדם בששים, אלא כוונתו לבשל, ולא הוי בכלל אין מבטלין איסור לכתחלה.

ורמי למה שנתבאר בשלחן ערוך (אורח חיים סימן שכ סעיף ב'), בענבים המתבקעים בגיגית, דמותר לשתות היין היוצא מהם, שכל יין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית. וכתב שם הפרי מגדים, דאף על גב דלאחר השבת יהיה לו היתר, וקיימא לן דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, הני מילי באיסור שהיה ניכר תחלה בעין, ואחר כך נתערב, מה שאין כן בזה כל מעט ומעט שיוצא נתערב תיכף ונתבטל בששים ביין ההיתר שהיה בו מכבר, ואין חל עליו שם איסור. ע"ש. אך יש לחלק דיין אין גופו איסור, רק אסור מחמת שיש לו מתירין, מה שאין כן בדם.

ויש שרצו לפשוט ספק זה גם מתשו' הרשב"א בחלק א' (סימן תצה) שכתב גבי חתיכת בשר שנפל עליה חלב

שהביא דברי הנתיבות וחלק עליו מטעם זה דמצי המוכר לומר קים לי כמאן דאמר דאין מבטלין איסור לכתחלה אינו אלא מדרבנן. והוסיף עוד, שאין לחדש קנס שלא הוזכר בש"ס. ולא קנסוהו אלא כשגרם לאכילת איסור וכו'. ולכן אפילו עדיין לא נתן הלוקח דמים מחוייב לשלם המוכר. ע"כ. ואינו מוכרח כל כך. וגם לטעם דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוי מדרבנן, בזה יכול לומר קים לי כדעת הפוסקים דסבירא להו דאין מבטלין איסור לכתחלה הוי מדאורייתא. ועכ"פ הואיל והנתיבות והערוך השלחן סבירא להו הכי, אין להוציא ממון נגדם, בלי ראייה ברורה. ולכן כל שעשה המוכר כן במזיד קנסינן ליה. אבל בשוגג ממה נפשך חייב הלוקח לשלם. [ממון אאמו"ר שליט"א, בכף החיים סימן קיט עמ' קפג].

קמא. "אין מבטלין איסור לכתחילה", אם שייך

אין מבטלין איסור לכתחלה בביטול היתר בהיתר, וכגון לבטל חיטים שהוחמצו בחטים אחרות קודם פסח, וכן יש לחקור, היאך הדין אם רוצה לבשל בלי מליחה ולהרבות בתבשיל עד ששים נגד החתיכה, האם שרינן לעשות כן לכתחלה, וכי תימא אין מבטלין איסור לכתחלה (וכמבואר בש"ע יו"ד ס"ו צט ס"ה), הא לעת עתה כל זמן שלא פירש הדם שרי, וכה"ג לא מיקרי מבטל איסור לכתחלה. וחקר בזה בפמ"ג, וכתב, ושוב ראיתי שאין זה כלום, ואסור לעשות כן לכתחלה, ואף בחמץ קודם הפסח אסור לכתחלה לערב בששים, וכי תימא שאין כוונתו לבטל הדם אלא לאכול הבשר, אפ"ה מיקרי מבטל איסור לכתחלה. ע"ש. גם בספר ברית מלח (דף יא:) כתב, דלכתחלה אסור לבשל על דעת לבטל הדם שבחתיכה, דהוי בכלל אין מבטלין איסור לכתחלה. ע"ש.

ולכאורה מה איסור יש בדבר, אחר שכל זמן שהדם עדיין לא פירש מהבשר אינו אסור, דהוי בכלל דם האיברים שלא פירש דמותר. וכאשר הדם יוצא בבישול, הרי הוא מיד מתבטל בששים. ומה שאמרו בגמ' (חולין ק"ג.) אין הבשר יוצא מידי דמו אלא אם כן מולחו יפה יפה, לאו דוקא למימר דאין דרך אחרת להכשיר הבשר מידי דמו אלא במליחה, [או בצלייה כמבואר בחולין שם], אלא שפיר יכול לבשל במים כשיש ששים כנגד הבשר, ואינו בכלל אין מבטלין איסור לכתחלה. דהביטול הוא קודם שנעשה איסור. ואין לחוש שחלק מהדם יוצא מהבשר ולא יתערב היטב בכל המים, דזה אינו מסתבר שכך היא המציאות. ועוד מאחר

בעור קיבה כשרה, דאם יש ששים כנגד הקיבה, ליכא בזה איסור משום בב"ח. [והב"ח מוחק תיבת כשרה] ומלשון הגמ' שם בעמוד ב' משמע דהוא אף לכתחלה, דנקט בלשון מעמידין, וע"כ דטעמא דליכא בזה משום ביטול איסור לכתחלה הוא משום דאכתי אינו איסור, והאיסור הוא רק כשהבשר נותן טעם בחלב. ולפ"ז ה"ה בני"ד, דהדם שבחתיכה אינו אסור עד שיצא לחוץ, ומיד כשיוצא מתבטל בששים. אבל לפי הנ"ל יש לחלק בין דם ששייך בו שם של איסור, דסוף סוף אותו דם אחר שיפרוש מחוץ לחתיכה יהיה דם שאסרתו תורה.

ובמה שכתב גבי תערובת חמץ קודם הפסח, הנה מרן בהלכות פסח (סימן תמו סעיף ד') כתב, דאם נתערב חמץ קודם הפסח ונתבטל, אינו חוזר וניעור. ודעת הרמ"א שם, דעל כל פנים תערובת לח בלח אינו חוזר וניעור. וכתב שם הט"ז (סק"ה), דאם נתערב לח בלח פחות מששים קודם הפסח, יכול להרבות עליו קודם הפסח ולבטלו בששים כדי שיהיה מותר ואינו חוזר וניעור לכולי עלמא. ואין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה, וראיה לזה כתבתי בהלכות סוכה (סימן תרכ"א). לענין סכך פסול [מחובר] אם מותר לערבו ולבטלו עם סכך כשר, שכתב מרן שם, שמותר לערב הסכך הפסול עם הסכך הכשר, בענין שלא יהיו ניכרים. וכתב הט"ז שם (סק"ה) דמשמע דאפילו לכתחלה יכול לעשות כן. וקשה, דהא קיימא לן בכל דוכתי דאין מבטלין איסור לכתחלה.

ותירץ הלבוש, דהא טעמא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא משום דגזרינן שמא יבוא להתיר כל האיסור, אבל במצוה לא שייך זה, כיון דלמצוה קא מכיין, לא יעשה מצוה בעבירה. עכ"ל. וקשה על זה, דהרי מצינו גם במצוה זו גזרה, כגון בנסרים שאין מסככין בהם משום גזרת תקרה. ואין כאן קושיא מעיקרא, דהכא אין שם של איסור על זה, לא מבעיא אם עושה סוכה קודם המועד דפשיטא דלא שייך אז איסור, דאכתי לא חל חיוב סוכה, אלא אפילו אם עושה סוכה בתוך המועד, אין כאן שם איסור. דהא אין איסור מצד עצמה של הסוכה לישוב בה, אלא שהישוב בה אינו יוצא י"ח המצוה. ועל כן לא שייך כאן איסור בעשייתה, אפי' אם עושה בפסול גמור, בתוך המועד. ע"ש.

[ולפ"ז בבשר שיש בו דם, הרי האיסור הוא בעצם הבשר שיש בו דם, וממילא שפיר שייך בו דין אין מבטלין איסור לכתחלה. אלא דאכתי האיסור הוא בבשר רק על הגברא, ושפיר דמי לסוכה, וא"כ לישתרי

חלב ונאסרה, דאף אם אחר כך ירבו עליה ששים, החתיכה עצמה אסורה, דאפשר לסוחטו אסור. ואף דאין החתיכה עצמה נעשית נבלה, מ"מ נאסרת מחמת מיעוטה שאין בה כדי לבטל, ועכשיו שנתווסף היתר א"א לעמוד על האיסור הבלוע אם יצא מתוכה אם לאו. אבל חלב שנפל לקדרה ואין בתבשיל ששים לבטל החלב, ואח"כ נפל לתבשיל עוד מרק והחלב נתבטל בששים, כיון שהתבשיל לא נאסר מחמת בלע, אלא מחמת תערובת, שפיר שייך בזה ביטול. והעירו לו דאמאי החתיכה נשארת באיסורה, הרי אחרי שנתווסף היתר יש בו כדי לבטל. והשיב להם, דא"כ מצינו הגעלה באוכלין. והקשו עוד, דאיה"נ אם נעשה כן בשוגג, אבל במזיד יש לאסור מצד אין מבטלין איסור לכתחלה. וע"ז השיב להם הרשב"א דודאי לא שייך כאן אין מבטלין איסור לכתחלה, דזה שייך רק כשמבטל האיסור ואכלו, אבל לסחוט את האיסור ולהוציאו מתוך ההיתר, אין זה מבטל איסור אלא מכשיר את ההיתר ומפריד ממנו את האיסור, שא"כ בטלת כל הגעלה וליבון וטיחת הכהל. ע"ש. ומשמע מדבריו דמה שאסר את החתיכה שנפל עליה טיפת חלב הוא רק מפני דא"א לסוחטו, הלא"ה אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה, וזה אפי' בחלב הבלוע בבשר, וכ"ש בדם הבלוע דנחשב כהיתר כל עוד שלא פירש. וי"ל.

ובפמ"ג הנ"ל כתב, ויש לחקור, מליחה זו מה טיבה, אם רוצה לבשל בלי מליחה, ולהרבות עד ששים, לישתרי לכתחלה. בשלמא לדידן אותה חתיכה אסורה, דפירש ממקום למקום באותה חתיכה. משא"כ למרן המחבר בסעיף יא, דס"ל דחתיכה עצמה מותרת, דפירש ממקום למקום באותה חתיכה שרי, א"כ לישתרי הכא ע"י ששים. וכי תימא הא אין מבטלין איסור לכתחלה, הא לעת עתה כל זמן שלא פירש שרי, וכה"ג לא מיקרי אין מבטלין איסור לכתחלה. שוב ראיתי שאין זה כלום, דלעשות כן לכתחלה אסור. ואף בחמץ קודם הפסח לערב חמץ לכתחלה אסור. וכי תימא דאין כוונתו לבטל הדם אלא לאכול הבשר, אפ"ה מבטל מיקרי. ע"כ. וכנראה כוונתו, דמאחר ויודע שהדם יהיה איסור ויש בתערובת זו איסור, ממילא כשהוא נותן הבשר בתערובת של ששים כנגדו, הרי סוף סוף כוונתו לבטל, וזה הוי בכלל אין מבטלין איסור לכתחלה, אף דאכתי אינו איסור, דבתר כוונה אזלינן.

ולפ"ז יש לדחות מאי דלכאורה היה מקום ללמוד ד"ז מהמבואר מהמשנה בחולין (קטז). גבי המעמיד

אסור, משא"כ בחמץ קודם הפסח, הרי קודם זמן איסורו ליכא שום איסור ואינו צריך לביטול כלל. וביותר קשה, דהא הר"ן עצמו בנדרים (נב). כתב, דמאי דאמרינן לרבנן בדם הפר ודם השעיר דלא בטל, דעולין שאני, היינו דאזלינן בתר שם האיסור וההיתר, ולא בתר העצם, אלא דהיתר בהיתר מיקרי מין במינו כההיא דדם הפר. וא"כ איך יפרנס מתני' דכלאים הנו'.

וליישב דעת הר"ן נראה, דהר"ן לטעמיה אזיל, במה שכתב בפרק כל שעה, דשפודין ואסכלאות שנשתמש בהם בחמץ, היכשרם לפסח בליבון, דדמי לשפודין ואסכלאות שצלה בהם איסור. ולא דמי לשפודין ואסכלאות שצלה בהם בשר קדשים דהיכשרם בהגעלה, דהתם היתרא קא בלע, אבל גבי פסח מאחר וחמץ שמו עליו לפיכך דינו כדין שפודים ואסכלאות שצלו בהם איסור, דהיכשרם בליבון. ע"ש.

והביאור, דגבי נותר הרי ראינו שהתורה קראה לאותו בשר שם אחר, שתוך יום ולילה נאו בשלמים שני ימים ולילה אחד נקרא שמו בשר קדשים, ואחר זמן זה נשתנה שמו ונקרא נותר, אם כן חזינן שהתורה החשיבה אותו לדבר אחר, ולכן מה שבלע קודם שנשתנה שמו חשיב כהיתרא בלע. אבל בחמץ הרי תמיד שמו חמץ, גם קודם הפסח וגם אחר הפסח, ומזה שהתורה השאירה אותו באותו שם, אלמא דין אחד להם, ולכן אף מה שבלע קודם הפסח חשיב כאיסורא בלע. ולפי זה אין קושיא על הר"ן אמאי מדמה דין צמר גמלים וצמר רחלים להיתר בהיתר דפסח, דכמו צמר רחלים שעתה יש עליו שם של איסור אם יערבו בפשתן, כך בחמץ מאחר ושמו עליו יש בו דין ביטול. ודו"ק.

ולכאורה היה נראה להוכיח עוד, ממה שכתב הר"ן בתשובה (סימן נט) בחטים שנתבקעו והחמיצו, אם מותר לטוחנם עם חטים שאינן מבוקעות שיש בהם ששים כנגדם, אי הוי מבטל איסור לכתחלה, וכתב, שמותר מן הדין לטוחנם קודם ארבעה עשר בניסן, שאינו חוזר וניעור. אלא שסיים, ומכל מקום לא מלאני לבי להקל בכך, אלא יש להסיר המבוקעות מהתערובת. ומרן בבית יוסף (סי' נג) הביא בשם הגמ"י שכתב בשם הסמ"ק, על דגן שצמח מלחלוחית הארץ, שהוא חימוץ גמור, וצריך שיהיה ששים בתבואה שמעורב בה נגד הדגן הזה. ע"ש. ומשמע שמתיר למעשה לטחון את תערובת החטים ולאפות ולבטל בששים. [ומשמע דלא רק לאפות מקמח זה אחר שכבר נתערב, אלא ההיתר הוא גם לטחון ולערב הקמח]. ומבואר דאין בזה משום אין

לבטל לכתחלה. אך לדברי הלבוש אתי שפיר]. ומבואר מדברי הט"ז, דקודם הפסח מותר להוסיף עליו ולבטלו, דעדיין היתר הוא. וכ"כ בחק יעקב (סי' ח טז). וכתב בשו"ת רעק"א (סימן לה) שלכן מותר לערב לכתחלה חמץ במשקה שיש ששים כנגדו, ודלא כהפרי מגדים שכתב דהיינו דוקא בדיעבד. [והפמ"ג לטעמיה אזיל במ"ש ביו"ד]. ולפי זה הוא הדין בנידון דידן.

אולם מדברי האחרונים שהובאו בזבחי צדק ח"ב (סימן צט ס"ק מט) מוכח לאסור לבטל לכתחלה ממש. דשם הביא מ"ש הרמ"א בהג"ה גבי כזית חלב שנפל למים ונתבטל בששים, שאם נפל מן המים לקדרה של בשר מותר, אף שאין בתבשיל ששים נגד החלב, שכבר נתבטל במים. וכתבו האחרונים, דלאו דוקא נפל, אלא אפי' לכתחלה מותר ליתן המים לקדרה של בשר, אחר שהחלב כבר נתבטל. וכ"כ בתורת חטאת, ובש"ך, ובפר"ח, ובבית לחם יהודה, ובפמ"ג, ובחוות דעת. ומבואר מזה, דדוקא אם נפל חלב לתוך מים ונתבטל בששים, בזה שרינן אף לכתחלה לערב המים בקדרה של בשר, אבל לכתחלה לערב החלב במים ולבטלו בששים, אין להקל. [נראה בספר איסור והיתר עמוד קעט מה שכתבנו עוד בזה]. וה"ה בנ"ד.

וכן משמע ממ"ש בחזון עובדיה ח"ב (עמ' סא) גבי פת שנפל לתוך יין ואין ששים כנגדו, שמותר להרבות עליו עד ששים ולבטלו, ומשמע דרק אם כבר נתערב ואין ששים, דמותר להרבות עליו ולבטלו, אבל לבטל ממש אין להתיר. וכ"כ בשפתי דעת שכ"פ בתשובת צמח צדק. וכ"כ בערך השלחן.

וגם לסברת המתירים [הט"ז ודעימיה הנ"ל] לבטל החטים המחומצות קודם הפסח, כתב בשו"ת רעק"א (סימן לה) דיש לחלק בין ביטול חמץ לנידון דם שבתוך הבשר, דגבי חמץ קודם זמן איסורו אין על החמץ שם של איסור לשום ענין, ומה שרוצה לאכלו אחר זמנו ע"י ביטול בדבר כמותו ממש, מותר עתה בלא ביטול. משא"כ בנ"ד דעתה חל גם כן האיסור, דאסור לאכול דם שפירש מהחתיכה, וכיון שהוא רוצה לאכול דם פרוש ע"י ביטול, מיקרי מבטל איסור. ומכח זה תמה על הר"ן בתשו' (סימן סד) שכתב, דהיתר בהיתר בטיל, ולמד כן מהמבואר במשנה (פ"ט דכלאים), דצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם הרוב צמר גמלים מותר לערבו בפשתן, אלמא דהיתר בהיתר בטיל. ולפי הנ"ל אין ראייה, דצמר רחלים וצמר גמלים השתא יכולים להיות איסור, שאם יתן צמר הרחלים בפשתן עתה יהיה

שעצם הדם הוא היתר, ואין איסור כי אם לבטל האיסור, אבל לא להתיר איסור. וע"ש (אות עד) שהביא משו"ת הרי"ם שכתב, דטעמא דאין מבטלין איסור לכתחלה לדעת הראב"ד הוא מן התורה, משום שהוא עושה סחורה בדברים האסורים. ע"ש. ולפי זה גם כשאין כוונתו לבטל סוף סוף אהנו מעשיו שמרויח בדבר, וחשיב כעושה סחורה בדברים האסורים.

וכו"ב דן בשו"ת תשובה שלמה (סימן ז) לענין קמח ביצים שלקחו מעכו"ם, מה דין אפייתם לתוך הפת אחר בישול עכו"ם, דאין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה, כיון דהאיסור גופו נהפך להיתר גמור, ולבטל איסור זה דוקא כשלוקח את האיסור ומבטלו בתוך רוב היתר. והביא לזה ראיה מהרא"ה (בדק הבית שער ד' בדיני הכשר כלים), ושכן מפורש בתשו' הרשב"א (סימן תצה) [הג"ל]. ע"ש. ובספר דרכי הלכה הביא בשם שו"ת אמרי טעם (סימן צה) שכתב בדומה לזה, גבי הושבת עוף טהור על ביצת נבלה או טריפה, דהיכא דשורף האיסור ועושהו לעפרא בעלמא, וצורה אחרת מתלבשת בו, אין זה נכנס בגדר ביטול איסור לכתחלה, שהרי הוא רק עושה פעולה שעל ידיה תסיר לגמרי את האיסור, ולא שלקח את האיסור ובטלו, דבזה שייך לומר מבטל איסור, כיון שנהנה מטעמו ומכמותו ע"י שביטלו.

ולעיקר החקירה יש לומר דהכא ניכר האיסור ויכול להוציאו בידים, עיין בש"ע סימן צח (סעיף ד'). וכן ראיתי ברעק"א שם. ועיין במהרי"ל (סימן קפו). ועיין בנושאי כלי השלחן ערוך באורח חיים (סימן תרכו). ובהגהות רצ"ח (ריש סוכה). ובשדי חמד (כללי הא'). אולם בש"ך (רי"ס צח, וסימן קט) הביא מהאיסור והיתר דמין בשאינו מינו יבש ביבש, מאחר שהאיסור ניכר צריך ס'. וי"ל דהתם יש טורח גדול לבררו.

ועיין בספר זכרי כהונה (מערכת א' אות א') מה שכתב בדין זה דביטול קודם זמן איסורו.

קמב. "אין מבטלין איסור לכתחלה", הנה

במשנה (פרק ד' מתרומות) שנינו, רבי יהושע אומר תאנים שחורות מעלות את הלבנות וכו', ופירש הר"ב, שאם היה רוצה היה דורס ומערבן הכל ביחד וכו'. ובתוס' יו"ט שם הקשה, דלקמן סוף מ"ט שנינו, דאם במזיד הוסיף בהיתר על האיסור אסור, ופי' הר"ב הטעם, משום דאין מבטלין איסור לכתחלה. ומצאתי בפ"י שהזכרתי וז"ל: ואף כי אין מבטלין איסור לכתחלה, ה"מ להרבות בהיתר כדי לבטל האיסור, אבל

מבטלין איסור לכתחלה. וה"ה בנ"ד שמערב הבשר שלא נמלח ומבטלו בששים קודם שנעשה לאיסור, דהיינו קודם שהדם פירש לחוץ. אך יש לחלק בין היכא שהחטים המבוקעות כבר נתערבו בשאר חטים, להיכא שרוצה לערב בידים, ומטעם זה דעת האחרונים הנ"ל לאסור לבטל חלב במים ולבשל בשר במים אלה, מאחר שהוא מערב החלב בידים. וגם בנ"ד הרי הוא מערב בידים את הדם שבחתיכה בתוך ששים שבקדרה.

ויש שרצו לפשוט דין זה ממה שכתב הרא"ה [הובא בהר"ן סוף פרק גיד הנשה] דאיסור שנתערב יבש ביבש, דבטיל חד בתרי, אם בא לבשלן כאחד מרבה עליהן כדי שיעור ששים ומבשלן לכתחלה, מאחר שמותר לאכול כל אחד ואחד בפני עצמו. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סי' קט ס"ב). ולכאורה הרי בעת שיבשלם האיסור יתן טעם בחתיכת ההיתר, ואפילו הכי התירו לבשל באופן שיהיה ששים כנגד חתיכת האיסור, וא"כ כל שכן בנידון דידן שהאיסור עדיין אינו, שהרי הדם לא פירש, שיהיה מותר לבשל בשר שלא נמלח כשיש ששים כנגדו במים.

אולם בשו"ת רעק"א (פסקים סימן לה) דחה ראיה זו, ושם דן לגבי שומן אווז שנשתהה ג' ימים בלא מליחה דאסור בבישול, ואי אפשר בצלייה שהרי הוא נימוח, דאם מותר לערב שומן זה בשומן אחר שנמלח כדינו, כיון דעכשיו אכתי הוא היתר, דהוי דם האיברים שלא פירש. וכתב, דאין להביא ראיה מסימן קט [הג"ל], דהתם אין הבישול מחדש איסור דהא גם עתה מותר לאכול כל אחד בפני עצמו על ידי בישול, אלא דאם יבשלם יחד יהיה לח בלח וצריך ששים. וענין שיעור ששים ג"כ ההיתר רק משום ביטול ברוב, אלא שצריך שלא יהיה כנגדו ראוי ליתן טעם שיורגש האיסור, וע"י ששים דאין ראוי ליתן טעם ההיתר משום ביטול. א"כ כמה שמוסיף עכשיו ששים כדי לאוכלו מבושול, אין זה ענין ביטול חדש, דהא השתא נמי ג"כ כבר נתבטל, אלא דהפעולה שיומשך תמיד הביטול דבזה גם אחר הבישול יחד ישאר הביטול. ועיין עוד בקהל יהודה (סימן קט), ובספר בכורי יעקב זריהן (סימן טו).

גם באוצרות יוסף (חידושי יורה דעה אות נח) דן אם מותר לבשל בשר שלא נמלח כשיש שיעור בתבשיל כנגד הבשר, וכתב, דלכאורה יש להתיר, דהרי הוי דם האיברים שלא פירש דשרי, ואכתי לא הוי איסור. ואפילו אחר כך כשיפרוש הרי מיד יתבטל בששים טרם שנעשה לאיסור, והרי זה רק גרם ביטול. ועוד, דמאחר ואין הדם ראוי לכפרה אחר שנתבטל בתבשיל, נמצא

לכתחלה, כן כתב בשו"ת הרשב"א חלק א' (סימן תצה) שאם כן ביטלת כל הגעלה וליבון וטיחת הכהל. וסיים הרשב"א: אלא דברים אלו בטלים ואסור לשומען והטורה בסתירתו וביטולו כמוציא זמנו לבטלה. ע"כ. והוא יסוד גדול בדין אין מבטלין איסור לכתחלה. וכיו"ב מבואר גבי דבש שנפלו בו נמלים, שמותר לחממו עד שיהיה ניתך ויסננו, ולא הוי מבטל איסור לכתחלה. וכמו שנתבאר בש"ע (סימן פד ס"ג). גם בסעיף י"ד מבואר כן, גבי חיטים המתולעים שמותר לטחנן. וכתבו הט"ז והש"ך משום דאינו מתכוין.

גם בשו"ת תורה לשמה (סימן שב) כתב לרד"ק בענין קדרה שהיתה על האש והיה בה ב' מאות דרהם מים, ונפלו לתוכה ארבע דרהם דם, ושאלו את החכם ואסור להם מפני שלא היה ששים במים לבטל הדם, ואח"כ זה השואל חשב לרחוץ במים אלו את כלי אומנות שלו, ולכן הוסיף עליהם עוד מים, ולא היה בכוונתו לבטל האיסור, ושאלו אח"כ אם המים הותרו לשתייה, והשיב שם להקל, כיון שלא נתכוין להתיר ולא חשב זה בדעתו, רק בכוונתו היתה כדי להדיח במים אלו הרי הם מותרים בתוספת זו שנתבטל בהם האיסור. והוכיח כן מהמבואר במשנה בבכורות (פרק ה') מעשה בזכר של רחלים זקן ושערו מדולדל וראהו קסטור אחד ואמר מה טיבו, אמרו לו בכור הוא ואינו נשחט אלא אם כן היה בו מום, נטל פיגום וצרם אזנו ובא מעשה לפני חכמים והתירו. ופי' רבינו עובדיה ז"ל, אע"פ שהנכרי נתכוין להטיל בו מום, כיון שלא נתכוין לעשות נחת רוח לישראל, מותר, פירוש, שאינו יודע שהיה זה מותר לשחטו ע"י מום זה שעושה בו, כי חשב מקודם שאין נשחט אא"כ נפל המום מאליו. וכן פירש רש"י. ע"ש.

ואמנם לפי דברי הרב כנסת הגדולה, והרב אוהל יוסף מולכו הנ"ל, כל זה הוא דוקא כשיש ספק אם יש שם תולעים, אבל היכא שבדאי יש שם תולעים, וטוחנן, הוי בכלל מבטל איסור לכתחלה. אך מדברי האחרונים נראה דנקטי דכל שאין כוונתו לבטל, אף שידוע בודאי שיש בתערובת זו תולעים, אינו בכלל מבטל איסור לכתחלה.

ועל כל פנים לענין החומץ כתב בשלחן גבוה (סימן פד אות מג), שאין צריך לסנן את החומץ קודם הרתיחה, אלא מרתיח החומץ תחלה עד שהתולעים מתים, ואחר כך מסננים אותו. וכן נהגו פעיה"ק ירושלים ת"ו. והבואר דבריו בשו"ת יביע אומר חלק א' (חיו"ד סימן

בכה"ג שאינו מרבה בהיתר, אלא משנה האיסור מכמות שהי' ומפרידן כאשר היה מקדם כדי לעכבם [צ"ל לערבם] יחד, בכה"ג נ"ל דשרי לבטל לכתחלה. ור"א אוסר. עכ"ל.

ובספק איסור תורה אם מותר לבטלו, ראה בעין יצחק חלק ב' (עמוד קיט) דזה נפקא מינה אם ספק דאורייתא לחומרא מן התורה או מדרבנן. ועיין בכנסת הגדולה (סימן צט) דספק איסור תורה שנפל מעצמו, מבטלין לכתחלה, כמו באיסור דרבנן. וכן דעת החכמת אדם. אולם דעת הפרי מגדים דאסור גם בספק איסור תורה. ומהש"ך סימן פ"ד סק"מ, וסימן קיד סקכ"א, וסימן קט"ו סק"כ, משמע דמותר.

ומדברי התרומת הדשן (סי' קעא) מוכח שלא אמרו שאין מבטלין איסור לכתחלה אלא בודאי איסור, אבל ספק איסור מותר. וכ"כ בשמו הכנה"ג (בהגה"ט סי' צט אות טז). ע"ש.

גם בספר ערך השלחן (שם סק"ו) הוכיח במישור מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' תרומות ה"ט) שספק איסור שנתערב מותר לבטלו לכתחלה, ואפי' כשנתערב מין בשאינו מינו שיש בו משום טעם כעיקר דאורייתא מותר לבטלו, דהא דאסור לבטל איסור לכתחלה מדאורייתא, הוא רק כשמערב איסור בהיתר כעין זרוע בשלה דילפינן מניה הכי, אבל להוסיף על התערובת לכ"ע אינו אסור אלא מדרבנן, שאילו גם בהוספה על התערובת אסור מה"ת, היה לנו לאסור תוספת על התערובת גם באיסור דרבנן, ומה טעם חילקו באיסור דרבנן בין לערבו ממש לבין להוסיף על התערובת לבטלו בששים, אלא ודאי דלהוסיף על התערובת אינו אלא איסור דרבנן, הילכך בספק איסור יש להתיר. ע"ש.

גם בשו"ת ספר יהושע (חיו"ד ס"ס לט) כתב בשם הש"ך (סי' צב) שמותר לבטל ספק איסור תורה, וכ"ש אם רוב הפוסקים מתירים לגמרי אלא שנוהגים להחמיר דאמרינן ביה בכה"ג ספק דרבנן לקולא. ע"ש. ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח ס"ס נב). ובפרי מגדים (שפתי דעת סי' צט ס"ק לה). ובשו"ת אוהב משפט (חאו"ח ס"ס כ). ובשו"ת הר צבי (חיו"ד סי' לו). ע"ש. וכמבואר ד"ז בשו"ת יביע אומר חלק ח (יורה דעה סימן י').

קמג. "אין מבטלין איסור לכתחילה", אין
אומרים דין זה אלא אם מבטל האיסור ואוכלו, אבל אם סוחט האיסור ומשליכו, אין בזה משום מבטל איסור

שימותו התולעים, ואחר כך לסננו בבגד דק שלא יעברו התולעים דרך הבגד. ע"ש.

ועיין למרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן פד סק"ח) שהביא מה שכתב הכנסת הגדולה, שחכם אחד העיד לפניו שבעה"ק צפת היו מבשלים את החומץ ומסננים אותו. וכן נהגו בפני גדולי הרבנים מהר"ר אליהו פאלקון ומהר"ם ברזילי וזולתם מגדולי הרבנים. ואפשר דס"ל שהתולעים הללו אינם אסורים, שכל שעברו עם החומץ היינו רבתייהו ואינם אסורים, רק שלא רצו לאכול התולעים עצמם משום מיאוס או כל תשקצו, לכן בשלוהו תחלה שימותו התולעים ולא יעברו במסנת, וליכא בהכי משום מבטל איסור לכתחלה, כיון דמעיקרא לא אסירי. וכן כתב הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובה כתיבת יד, שמתר לבשל ולסנן החומץ ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, ונראה טעמו כמו שכתב הכנסת הגדולה. ע"ש.

ויש עוד טעם בזה, שהרי אינו מתכוין ליהנות מטעם התולעים שנתבשלו אלא רצונו להפרידם ולהשליכם. ודמי למ"ש מרן הב"י (סימן פד) בשם הארחות חיים, להתיר לחמם הדבש כדי לסננו מהדבורים ונמלים שבתוכו, שאין כוונתו אלא לתקן הדבש. וכ"ה בשלחן ערוך שם סי"ג. וכן הסכימו האחרונים.

ועיין עוד למהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סימן ה') שכתב, עינינו הרואות שאלו התולעים אינם פורשים מן החומץ, ואף שנדבקים בדופני הכלי, מ"מ אין להם כח ויכולת לרחוש, ונמצא שתולעים אלו הנמצאים בו מעולם לא פירשו, אלא שמכל מקום אין הדעת מסכמת להתיר באיסור תורה אחר שיכול לבשלו ואחר הבישול יסנן אותו, ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, וכמו שכתבו הפוסקים, שאין כוונתנו אלא לתקן החומץ, ולא לבטל התולעים. ע"כ.

ועיין בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סימן מב) שהביא מ"ש הכנסת הגדולה (סימן פד הגב"י אות סו) ובתשובה (חיו"ד סימן קכו), לפקפק בדין התולעים אם מותר לבשלם לפני הסנין, ולא דמי לחומץ שיש בו תולעים. והקשה עליו מדברי הר"ן שאין לאסור משום מבטל איסור לכתחלה, אלא במכין לבטל כדי ליהנות מהאיסור. וכ"כ הריב"ש (סימן שמט) וכן מוכח מהטור (סימן תנג). ועיין עוד בתשובת הרשב"א (סימן תסג). ובשו"ת תרומת הדשן (סימן קיד וקעא). ונסתייע עוד מד' המחזיק ברכה הנ"ל. ועוד שמכין שעדיין לא פירשו התולעים ואפילו אם פירשו בדופני הכלי מבפנים מותרים ואין שום

ו' אות ה') וכתב, אלא שיש מחמירים לסנן החומץ תחלה, הואיל ואפשר בזה. [עיין ט"ז סימן קלח ס"ק יד]. ועל כל פנים היכא דלא אפשר משרא שרי, כל שאין כוונתו לבטל האיסור. ע"כ. וכ"כ בנתיבי עם (סימן פד ס"ג).

וכתב בכן איש חי (פר' נשא ס"ה), שכל חומץ יש בו תולעים דקים מאד שאין נראים אלא אם כן תתנהו בצנצנת נקיה ותניח על החלון במקום שהשמש זורחת, ואז התולעים נראים, ולכן אין לו תקנה על ידי סינון בלבד, אלא יבשלו תחלה בישול שהיד סולדת בו, ואחר שירתיח יסננו. ובימות החורף ירתיח ויסנן בער"ש לצורך השבוע כולו, שאם ישאר יותר משבוע יחזור ויתליע, לכן יסנן בכל ערב שבת. אבל בקיץ שהאוויר חם וקרוב יותר להתליע, ירתיח ויסנן רק לצורך חצי שבוע דוקא. ע"ש. וראה עוד בכף החיים (אות כה"כו).

ואחר כתבי כל זאת הגיע לידי כת"י ממרן אאמו"ר שליט"א, וראיתי שכתב על דברי הבן איש חי הנ"ל, דלכאורה הרי התולעים שבחומץ באו מן המשקה עצמו, ובכהאי גוונא כתב הפרי חדש (סימן פד ס"ק יז) שכל שגדלו מן המשקה אע"פ שפירשו אל דופני הכלי מבפנים שרי. ע"ש. ואף הנודע ביהודה קמא (חלק יורה דעה סימן כז) כתב להתחשב בסברת הפרי חדש. וכן כתב בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן כז). ואפשר שהפרי חדש לא התיר אלא כשהיו שם משקים בלבד, אבל כאן אם פירש על המאכל הכבוש בתוכו ומשם לחוץ מהמאכל אף שהוא בדופני הכלי מבפנים אין להתיר. וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (חלק יורה דעה סימן קה) שאם היה דבר מאכל בחומץ חיישינן שמא ריחשו התולעים שם, ולא הוי רבתייהו.

והפרי מגדים (כשפתי דעת סוף סק"ח) כתב שאם לש קמח שיש בו תולעים, אם פירשה על הקמח אסור דלאו היינו רבתייהו. ואם כן כל שכן אם נטל המאכל הכבוש מן המשקה כדרך שנוטלים הקריין מן החומץ בכהאי גוונא ודאי שיש לחוש על התולעת שפירשה עליו. ואפילו אם עושים חומץ מעט, ואינו שואב מכלי אל כלי, ואין לחוש שמא פירשו, מכל מקום כיון שדרך ליתן החומץ על גבי המאכל, ואוכלים אותו במזלג, ואז עומד החומץ בפני עצמו, לא שייך לומר דהיינו רבתייהו וכו'. ע"ש. ובשו"ת יד יוסף (ירושלים תרס"ג, בקונט' אחרון סימן יד) דן בענין החומץ, והביא מה שכתב החכמת אדם להקל, ומתיר אף בלא סינון כלל, ומתיר גם לחממו חום שהיד סולדת בו. וכתב אלא שאין דבריו נראים לפע"ד וכו', אלא התקנה היא לבשל החומץ כדי

למאה וטחנן ופחתו, כשם שפחתו החולין כך פחתה התרומה, וכל האיסורים שריבה עליהם שוגג מותר אף שטחנן במזיד נקרא שוגג לענין ביטול, שלא נתכוין אלא לטחון ולאכול. ע"ש. וכ"כ הריב"ש (סי' שמט). וכן מוכח דעת מרן הש"ע (סימן פד סעיף יג) שכתב גבי דבש שנפלו בו נמלים, דיחממנו עד שיהיה ניתן, ויסננו. ע"כ. ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, אחר שאין כוונתו אלא לתקן הדבש. [א"ח, ש"ך וט"ז]. וראה מ"ש ע"ד הריב"ש בפרי חדש (י"ד סי' סד). ובערך השלחן (סימן פד סק"ז). ע"ש. [דעות הפוסקים בזה הובאו בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' ר' אות ה']. ואם כן הכי נמי בחומוס, שבעת הטחינה הרי אינו מתכוין לבטל האיסור, וכוונתו רק לטחינת החומוס בלבד. ואמנם גבי דבש יש לומר שע"י הבישול מפריד את רגלי הנמלים. ונעיין בפתחי תשובה (סימן פד סק"י) שציין לתשובת הנו"ב (חיו"ד סי' כ"ו בהג"ה) שכתב, דזה לא שרי אלא היכא שכבר מעורב, כמו הכא, אבל לערב לכתחלה אסור. ע"ש. וכ"כ עוד בנו"ב תניינא (סי' נ"ו ונ"ח). אך עיין בנ"צ שהביא דעת הרבה פוסקים שאינו כן].

ואמנם כבר כתבנו לעיל שדעת הרב כנסת הגדולה שכל שיש בתערובת תולעים בודאי, אף על פי שטוחנן שלא במטרה לבטל האיסור, כיון שהוא ודאי שמבטל האיסור בידיים, הוי בכלל מבטל איסור לכתחלה. ורק כשיש ספק אם יש שם תולעים או לא, בזה כל שטוחן שלא במטרה לבטל האיסור, אינו בכלל מבטל איסור לכתחלה. וכן דעת הרב אוהל יוסף מולכו (סימן יח). אך כבר כתבנו לעיל שהאחרונים דחו את דבריהם, ולכן התירו בחומץ שיש בו תולעים. [וכתב בשו"ת יביע אומר חלק א' הני"ל, דאף שהמנהג בירושלים לסנן החומץ, היכא דאי אפשר משרא שרי כל שאין כוונתו לבטל האיסור. ע"ש. ולא חילק שם בין היכא דאיכא בבירור תולעים, להיכא שאין שם תולעים].

אלא שיש לדון כאן מצד מה שרגלי הנמלים נותנים טעם בדבש, ולפי זה שפיר מוכח מדברי מרן שכל שאין כוונתו לבטל שרי. אך הרי הנמלים הם בכלל דברים המאוסים שאינם נותנים טעם לשבח, כמבואר בסוף סימן קד, ואם כן הוי נותן טעם לפגם, וממילא אין להוכיח מדברי מרן אלה, דכל שאין מתכוין לבטל ליכא בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה, דשאני הכא דהוי נותן טעם לפגם. ואמנם לכתחלה בודאי שיש לבדוק היטב את החומוס מתולעים, דלא התיר מרן גבי דבש אלא היכא דאי אפשר להוציא הנמלים מהדבש אלא על ידי החימום. אבל היכא דאפשר לברר גרעיני החומוס המתולעים ולהסירם מהתערובת, בודאי דעדיף

איסור לבשלם וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת האלף לך שלמה (חיו"ד סי' קמו). ועיין עוד בשו"ת חסד לאברהם (חיו"ד סימן ו). ובזבחי צדק (ס"ק יט"ב). וכף החיים (ס"ק כד"כה-כ"ו).

מסקנא דדינא שמותר לבשלו ואח"כ לסננו. ועיין בשו"ת דברי יוסף בירדוגו (י"ד סי' כז) ובתשובה מאהבה (סי' צד). וראה במ"ש הגאון רבי יאיר שמואל שליט"א בקונטרס שי לאברהם (בסוף ספר זכרונות אליהו, סימן ח') להוכיח שדעת מרן כדברי הכנסת הגדולה שאסור. ע"ש.

קמד. "אין מבטלין איסור לכתחלה", כשאין

כוונתו לבטל האיסור, וכגון שטוחן חומוס וכו',

והתולעים שבחומוס נטחנים, אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה, ע"פ המבואר לעיל. והנה אחר הטחינה כבר נתבטלו התולעים ובטלי מתורת בריה, ובטלים בששים. אלא שיש לדון משום שהוא כמבטל איסור לכתחלה, דהא קיימא לן (סימן צט סעיף ב') דאין מבטלין איסור לכתחלה, והרי כתב מרן בסימן קא הני"ל, והוא שנתרסקו שלא במתכוין לבטל האיסור, אבל אם נתכוין לכך אסור למרסק אם הוא שלו, וכן למי שנתרסק בשבילו. ע"כ. ולפי זה גם כאן שידוע שבחומוס מצוי מאד שיש בהם תולעים, דתו לא בטלי אפילו לאחר שנתרסקו, דחשיב כמבטל איסור לכתחלה.

אלא דאכתי יש לצדד להתיר על פי המבואר בתשובת המהר"ם מרוטנבורג (סי' קצ), על מה שהקשו בגמ' (פסחים ל). קדרות בפסח ישברו, ואמאי, לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן. והקשה המהר"ם, והא אין מבטלין איסור לכתחלה, ותירץ, דשאני קדרה שאינו מכוין לפליטתה רק לתבשיל שבה. ומיהו אין נראה להקל אלא בכלי חרס, דהוי כדיעבד, שאי אפשר לו בהגעלה, ואיכא נמי טעמא דפרישית, והילכך אפשר להתיר לפי טעם זה קדרה שנפל בה חלב משהו כשהיא ריקנית, ויבשל בה היתר אפילו מיד ויתבטל בששים. ע"ש. נמצא, דכל שלא מתכוין לבטל את האיסור, אלא כוונתו לדבר אחר, ליכא בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה. וכיו"ב מצינו להר"ן (פ"ב דע"ז לג): שלא נאסר לבטל איסור לכתחלה אלא למי שמתכוין לבטלו כדי ליהנות ממנו, דאל"כ היאך צייתה התורה להכשיר כלי מדין בהגעלה, והרי הוא מבטל איסור הבלוע בהם לכתחלה במים כשהוא מגעיל אותן, אלא ודאי שכיון שאינו מתכוין אלא להכשיר את הכלי ואינו נהנה מן האיסור ושרי.

גם הרשב"א בתשובה חלק א' (סימן תסג) כתב, שאם אינו מתכוין לבטל האיסור, כגון סאה תרומה שנפלה

בטחינת החומוס ועשיית הפלאפל, דאיכא הכא ספק ספיקא, שמא לא התליעו במחובר אלא בתלוש ולא פירשו, ושמא נתרסקו ונימוחו בטחינת האפונים וטיגונם בשמן רותח, ואפילו במקום שדרכם להתליע במחובר יש ספק ספיקא להקל, שמא הלכה כמו שכתבו התוס' (חולין טו:) בשם ר"ת ורבינו נתנאל וריב"א, שאין הלכה כשמואל דאמר קישות שהתליע באיביה לוקה עליו משום שרץ השורץ על הארץ. [ועיין בפירושו רש"י שם].

וכן דעת רבינו חננאל בתוס' פסחים (טו:) ד"ה משום קפא. וכן דעת רשב"ם ורש"י שם, שפירשו, דהיינו תולעת, ודלא כשמואל הנ"ל, שלדבריו מאי מהני חרוסת, והרי גם על תולעת מתה חייב. ואם תמצא לומר שהלכה כהרי"ף והרמב"ם והשאלות ובעל הלכות גדולות וסיעתם, דקיימא לן כשמואל, שמא הלכה בדין התולעים הגדלים באפונים שמונחים במקום צר ולא יכולים לרחוש שמותרים, ולית בהו משום שרץ השורץ על הארץ, וכמו שכתבו התוס' והרא"ש ומרן השלחן ערוך (סימן פד סעיף ו'). ואף על פי שהרשב"א והר"ן ורבינו יחיאל אוסרים, וכן דעת כמה אחרונים, וכמו שכתבו בזבחי צדק (סימן פד אות מג) ובכף החיים (שם אות נד), מכל מקום מעיקר הדין אין לנו אלא דעת מרן, וכמו שכתבנו לעיל [ומרן אמו"ר הוסיף, שכן העלה בשו"ת בן אברהם אבוקרא (סימן נ' דף נו ע"ב, ודף נט סע"ג, חלק יורה דעה כלל א' סימן יח). עש"ב]. ואם כן הוה ליה ספק ספיקא מעליא ושרי.

וכל שכן לפמ"ש הפרי חדש (ס"ק כב) והובא בכף החיים (אות טד) שאורז ואפונים (חימצ'י) אין דרכם להתליע אלא בתלוש, אלא שסיים, שהלכה זו משתנית לפי המקום ולפי הזמן. ע"ש. [נראה עוד בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"א סימן כה].

ולכן אף על פי שלכתחלה יש לברור החומוס ולהוציא את כל הגרגירים המתולעים, מכל מקום אם לא עשה כן וטחן את החומוס ועשה ממנו "פלאפל", העיקר לדינא להתירו באכילה, וכמבואר. וכן השיב לי מרן אמו"ר שליט"א, ואמר, כי האריך בזה בכת"י ועוד חזון למועד.

קמה. "אין מליחה בכלים", אם היינו גם כשהכלי בלע איסור בבישול, ואחר כך מולחים בתוכו דבר היתר, הנה התוס' (חולין ק"ג.) דאין מליחה לכלים להפליט ע"י מלח דבר הבלוע בכלי. ולכן מותר לישראל לעשות גבינות בדפוסי גבינות של עכו"ם, משום דלא

טפי. ואחר שכבר עשו מהן פלאפל, מותר לכתחלה לאכול ממנו, וכמו שכתב בכיוצא בזה מרן הבית יוסף (סוף סימן צז), וכן בשלחן ערוך (סימן קח) דריחא לאו מילתא היא, אף דקיימא לן דלכתחלה ריחא מילתא היא. ומרן לא כתב בלשון "בדיעבד", דמשמע דאחר שכבר נעשה מותר לכתחלה לאכול הפת, אף אם יש לו פת אחרת, אינו צריך להחמיר, אלא יכול ליקח לכתחלה את הפת שנאפתה עם האיסור.

והנה מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן פד אות טו) הביא בשם תשובת הרדב"ז החדשות (סימן תשכג) גבי פולין ועדשים בתוך שנתם, שלכתחלה צריכים בדיקה קודם הבישול, ואם לא בדק בודק אחר הבישול. ואם אי אפשר לבדוק מותרים. אבל אם ראינו שיש בה תולעים, בודק קודם הבישול. ואם לא בדק קודם הבישול אסורים, ומסתברא דלא כל התבשילין שוים, ולא כל התולעים שוין, שאם התולעים מגוון התבשיל אי אפשר לבדוק ואסור, ואם אינם מגוון התבשיל אפשר בבדיקה, דלמאי ניהוש לה, שמא הבישול הפך גוון התולעים לגוון התבשיל, אכתי איכא ספק ספיקא, ספק שמא נימוחו, ואם תמצא לומר שלא נימוחו, ספק לא נתהפך גוון ואפשר בבדיקה.

וראה בשו"ת יכין ובעוז חלק א' (סימן צג). ושם (אות יג) הביא בשם מו"ז מהר"א אזולאי שכתב, שאם טחן העדשים והפולים, אפילו לא בדק אותם במים הקרים והחמים, ואחר כך מצא בתוך התבשיל ג' תולעים, התבשיל מותר, דאף אם תמצא לומר שרחשו חוץ לפרי ואסורים, מכל מקום אין כאן דין בריה אחר שטחנן וכבר נתרסקו התולעים, או חסר מהם קצת, ואין להם דין בריה דאפילו באלף לא בטלה. וכן כתב בשערי דורא, דבכה"ג בטל בששים. ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, שהרי אין כוונתו אלא לתקן העדשים. וכתב עוד (אות יד) בשם הרב גנת ורדים (כלל א' סימן יח), דפול שמניחים בקדרה עם מים, ומניחים אותה בתנור בערב, ובבוקר מוציאים אותה ומגיסין בכף, ועל ידי בישול הלילה וההגסה מתמעכין הפולין, ותהו בה רבנן שהרי הפולין דרכן להתליע במחובר, ואף על פי שהם בוררים הפולים, לא אפשר לישתמיט כמה מהתולעים וכו'. והרב גנת ורדים יצא לישע מלאך מליץ טוב על מנהג ישראל, והחרה החזיק אחריו הרב מהר"י זיין בספר פרח שושן (כלל א' סימן ב'). עש"ב.

והנה כל הסברות הנ"ל יש לאומרם גם לגבי נידון דידן,

בתשובה (כלל ג' סימן ד') משמע שדין זה אינו אלא מדרבנן, שכתב, שאם נודמן 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 תקפט) כתב, דדין זה הוא מדרבנן. וראה בח"א (סימן תקכט). והעיר עליו בעין זוכר (מערכת א' סימן טוב) שלא זכר מדברי התוס' הנ"ל. וראה בגזע ישי (מע' האל"ף אות טו), ובכף החיים (סי' כה אות דט).

ובספר גזע ישי (עמ' טז:) כתב, דהסכמת רוב האחרונים דהוי מה"ת. גם בביאור הלכה הנ"ל 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 מהב"י (סימן כה) דס"ל דהוי מדרבנן. ועיין בנשמת אדם (כלל יג אות ב), ובשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן ה'), ובגזע ישי (אות ט-טז), ובשו"ת דברי מלכאל (חאו"ח סימן טז).

ועיין להרה"ג מהר"י אליקים בהגהה שבשו"ת מהר"י מברונא (סימן קצב), שהביא מ"ש התוס' מגילה (ו:) דאי לאו קרא דכתיב אל יסוד מזבח העולה, הו"א דהא דקי"ל אין מעבירין על המצוות היינו דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד שרי, קמ"ל קרא שאסור אף בדיעבד. ויש שהוכיחו מזה דהא דאין מעבירין על המצוות הוי רק מדרבנן, דאי דאורייתא הא ליכא לפלוגי בין לכתחלה לדיעבד בדאורייתא. אך נעלם מהם מ"ש התוס' פסחים (יא. ד"ה קוצרין), דאשכחן מילי טובא בדאורייתא, דלכתחלה אסור ובדיעבד שרי, ובעינן שישנה עליו הכתוב לעכב. ע"כ. ונראה שנתכוון למ"ש בס' קדשי דוד חסאן (סימן כה דף א ע"ג). ע"ש.

ועיין בספר קהלת יעקב אלגאזי (בתוספת דרבנן אות מא), שהביא מ"ש הרדב"ז הנ"ל, וכתב לתמוה על זה, מדברי התוס' (מגילה ו:) הנ"ל, שהקשו: "שמכיון שאין מעבירין על המצוות, ל"ל קרא אל יסוד מזבח העולה, למילף דשיירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון, תיפוק ליה שאין מעבירין על המצוות, וביסוד מערבי הוא דפגע ברישא", ואם איתא דהא דאין מעבירין על המצוות לא הוי אלא מדרבנן, מאי קשיא להו. ע"כ. וכן העיר בזה בספר לימודי ה' (לימוד כב). וע"ש. וכן הקשה בספר שרשי הים ח"א (דף לג סע"א) ע"ד הרדב"ז, מהתוס' מגילה (ו:) ויומא (לג). ועוד. ע"ש. וכן הקשה גם מרן החיד"א בספר יעיר און (מערכת א אות טוב). וע"ש. [קטע זה ממאור ישראל חלק ב' עמוד נב]. וראה עוד

שייך מליחה בעץ, ולא נעשה העץ רותח ע"י מליחה, והוה ליה כטהור מליח וטמא תפל. וכ"כ הרא"ש שם. וכ"פ מרן בש"ע יו"ד (סימן קה סעיף יב) בלי שום חולק.

ולכאורה י"ל דהא דקי"ל אין מליחה לכלים, היינו כשהכלים בלעו ע"י מליחה בלבד, ואינם חוזרים לפלוט ע"י מליחה, אבל אם בלעו מתחלה על ידי בישול ורתיחה ממש, גם במליחה פולטים הטעם הבלוע בהם ואוסרים. וסמוכים לזה, כי הרמ"א בהגה בי"ד שם הוסיף ע"ד מרן הש"ע: והוא הדין אם נמלח היתר בשאר כלי איסור, שאין המליח רותח כל כך להפליט מן הכלי מה שבלוע בתוכו. וכתב בביאורי הגר"א (בס"ק עח), דלא תימא שטעם ההיתר משום שאין כלי בולע במליחה, וכמ"ש הרא"ש שלא נאסר העץ ע"י מליח כרותח, שלפ"ז אם בלע הכלי איסור ע"י בישול יהיה אוסר, אלא הטעם הוא שאין הכלי פולט ע"י מליחה דבר שבלע כבר, וכמ"ש התוס' דלא שייך מליחה בעץ, ולא נעשה העץ רותח ע"י מליחה וכו'. ע"ש.

והגרעק"א (שם בש"ך ס"ק מד) כתב בשם הגאון תפארת למשה (סימן טו), שזה צ"ע לדינא, כי י"ל דדוקא בבליעה ע"י מליחה אמרינן הכי, אבל אם בלע הכלי ע"י בישול, פולט גם ע"י מליחה. ע"ש. ואף שבס' יד יהודה (בס"ק סט ס"ק עז) חולק על חילוקו של התפארת למשה. וכ"כ עוד בסימן קה (ס"ק נד). עוד י"ל דחמץ שאני, דאע"פ שבשאר איסורים אין מליחה לכלים, בחמץ דהוי במשהו יש לאסור, משום דמשהו מיהא איכא. וכמ"ש כיו"ב בחי' הריטב"א ע"ז (עו). ושור"ר שכ"כ מהר"י טייב (או"ח סי' תמו ס"ק יא) בדעת הרדב"ז. ע"ש. וראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סימן נא אות יג בהערה).

קמו. "אין מעבירין על המצוות" אם הוי

מדאורייתא או מדרבנן, הנה במכילתא למדו דין זה ממה שנאמר בתורה, ושמרתם את המצוות, קרי ביה את המצוות, לא תמתין לה עד שתחמיץ ותתיישן, כדפירש רש"י ביומא (לג). ויש לדון אי הוי לימוד גמור, או דמן התורה היכא שמעביר על המצוה שפגע בה, אינו עובר, ורבנן הוא דאמרו ואסמכוה אקרא. ובארעא דרבנן (אות א'), כתב 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. ומדברי הרא"ש

מעבירין על המצוות. ר"ל, כשיזדמן לך מעשה מצוה לא תעבירהו ותניחהו לעשות מצוה אחרת. ע"כ. הרי שכתב טעמא דהאי מילתא כדברי הרדב"ז הנ"ל.

ויסוד דברי הרמב"ם והרדב"ז הוא תלמוד ערוך במו"ק (ט) דגרסינן התם, פלס מעגל רגליך, וכתוב אורח חיים פן תפלס, לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ופרש"י, פלס, כלומר שקול המצוות ועיין בהם איזו גדולה ועשה הגדולה, וכתוב פן תפלס, דמשמע, כל מצוה שתבא לידך עשה אותה, בין גדולה בין קטנה, ואל תניח קטנה מפני הגדולה. מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים תפלס, פלס מעגל רגלך, שתעשה אתה הגדולה, וחבריך יעשו קטנה. מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים אל תפלס, אלא מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, בין גדולה בין קטנה. ע"כ. ומבואר דבמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים אפי' שהיא מצוה קלה כיון שבאה לידו אין לו להעביר עליה מפני החמורה, וכדברי הרמב"ם והרדב"ז. אולם מד' התוס' ישנים ביומא (לג.) משמע דבמצוה חמורה לא אמרי' אין מעבירין על המצוות, שכתבו, אלא אומר רבי, הואיל ודישון מזבח הפנימי מצות פנים היא עדיפא טפי. ע"ש. ועיין בשו"ת חכם צבי (סימן ק), ובמ"ש על דברי בספר לקט הקמח (דף יא), ובספר יד אהרן (סימן צ' הגה"ט).

קמט. "אין מעבירין על המצוות" אם היינו גם

כשמעביר מצוה דרבנן מפני מצוה דאורייתא, הנה מי שעדיין לא התפלל ערבית, והגיע זמן צאת הכוכבים, ולפניו מצות בדיקת חמץ, אם יקדימה לערבית, או ידחנה לאחר ערבית, דעת המג"א (סק"ה), שמכיון שזמן הבדיקה הוא קודם צאת הכוכבים, כמ"ש הראב"ד, לכן יבדוק החמץ תחלה ואח"כ יתפלל, אא"כ הוא רגיל להתפלל בבהכ"נ בעשרה, שאז יתפלל תחלה. וכתב עליו החק יעקב (סק"ז), דלשיטתיה אזיל, דס"ל כד' הראב"ד וכו', אבל לפי מש"כ שעיקר זמן הבדיקה בלילה אחר צאת הכוכבים, הרגיל להתפלל ערבית בזמנה אל ישנה, כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ע"כ.

ויש לצרף עוד סברא, לפי שיטת הפני יהושע והצל"ח ברכות (נא:), דמצוה דאורייתא קודמת למצוה דרבנן, דחשיב מקודש טפי, וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (קמא, חאו"ח סימן לט, וס"ס מא). וכ"כ המצפה איתן ברכות (נא:). ע"ש. והרי צריך ג"כ לקרוא ק"ש דהוי דאורייתא,

בספר נתיבות החיים חלק ב' (סימן כה אות ו) שהאריך בנ"ד. [ועיין עוד בספר מתת אלקים לבעל שבת של מי, במגילה שם, ובספר כוכבא דשביט מגילה שם, ובשו"ת הרי יהודה חלק א' סימן לו אות ב].

קמו. "אין מעבירין על המצוות", אפשר

שהטעם הוא כדי שלא יהיה פנוי מן המצוות. כן כתב המגן אברהם (סימן קמו ס"ק יא) דאפשר שכן הוא הטעם. אך בספר גזע ישי (מערכת האל"ף אות יח) העיר, דהא האי מילתא דאין מעבירין על המצוות נפקא לן מקרא דושמרתם את המצות, קרי ביה את המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וכמ"ש רש"י ביומא (לג.), וטעמא דהאי מילתא מובא במכילתא, דהוה משום שלא יחמיץ את המצוה שבאה לידו תחלה, ולא מהטעם שהזכיר המגן אברהם. וע"ש מ"ש עוד בזה. וראה עוד להלן מ"ש בשם הרמב"ם והרדב"ז.

קמח. "אין מעבירין על המצוות", אפילו על

מצוה קלה מפני מצוה חמורה, אין מעבירין על הקלה כדי לקיים את החמורה, ואף שבקיטמו את הקלה שבאה לידו יתבטל לגמרי מקיום המצוה החמורה, אפילו הכי הקלה שבאה לידו תחלה יש לו לקיים, דאין מעבירין על המצוות, ואין משגיחין אם המצוה שפגע בה תחלה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכון של המצוות. וכן כתב הרדב"ז (בישנות סימן יג). ובספר גזע ישי (מערכת האל"ף אות כ') מצא כן בפירוש המשניות להרמב"ם (רפ"ב דאבות), שצריך ליזהר במצוה שיחשב בה שהיא קלה כשמחת הרגל ולמידת לשון הקודש, כמצוה שהתבאר לך חומרתה שהיא גדולה כמילה וציצית ושחיטת הפסח. שאי אתה יודע מתן שכון של המצוות, שהתורה כולה ממנה מצות עשה וממנה מצות לא תעשה, ואמנם מצות לא תעשה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן, והם שמונה מדרגות וכו', ומאלו המדרגות נדע חומר העון וקלותו. אבל מצות עשה לא התבאר שכר כל אחת מהן הוא אצל השי"ת, וכל זה כדי שלא נדע איזו מצוה צריך מאד לשמרה, ואיזו מצוה למטה הימנה, אבל ציוה לעשות ענין פלוני ופלוני ולא הודיע שכר איזו משניהם יותר גדול אצל השי"ת, מפני זה צריך ליזהר עליהם כולם, ומפני זה העיקר אמרו (סוכה כה:): העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלתי הקשה בין המצוות אשר הוא מתעסק בה לבין האחרת אשר תבצר ממנו, ולזה ג"כ אמרו אין

מעבירין על המצוות אפילו על קלה מפני חמורה. ע"ש. גם מוכח מהתוספות ביומא (לג. בד"ה אין מעבירים וכו'), דהא דאין מעבירים דוחה את התדיר, שהרי הקשו למה לי קרא וכו' דהא יסוד דרומי הוא תדיר, ועכ"ז הקשו למה לי קרא וכו' תיפוק לי דאין מעבירים על המצוות. ע"ש. ולכן יש להורות בנידון השאלה דיברך אשר יצר ברישא, ומה גם עוד דאיכא טעמא אחרינא, והוא דאיכא דס"ל אשר יצר הוא תדיר. עכת"ד.

והוא כדברי המהרש"ל בתשובה (סימן צז) שנשאל, מי שאכל פרי ונתחייב לברך נפשות, והטיל מימיו ונתחייב בברכת אשר יצר, איזו יברך קודם. והשיב, שעליו לברך תחלה אשר יצר, כי היא תדירה, ואחר כך בורא נפשות שאינה תדירה, שאפשר להיות כמה ימים בלי שיתחייב בנפשות. ע"ש. והובא להלכה במטה משה (סימן שסה), ובמגן אברהם (סימן קסה סק"ג), ובאליה רבה (סימן ז' סק"ב), ובבן איש חי (פר' ויצא אות יג). ועוד. ובספר רוח חיים למהר"ח פלאג"י (סימן ז') עמד בזה, דגם האכילה היא תדירה, ואמאי הברכה אחרונה של אכילה ושתייה לא תחשב תדירה ג"כ. וכתב טעם אחר, כי לגבי ברכה אחרונה כבר הסיח דעתו והפסיק מברכה אחרונה ומאי דהוה הוה, אבל ברכת אשר יצר דהוה סמוכה ממש יש להקדימה לברכה אחרונה. [וכן כתב הגאון היעב"ץ בספר מור וקציעה סימן ז']. וכ"ש אם אוכל פירות משבעת המינים, שיש אומרים שטעונים ברכה אחרונה במקומם כמ"ש בסימן קפד סעיף ג'. ואם כן כשיצא מבית הכסא ונטל ידיו הרי חל עליו מיד חיוב ברכת אשר יצר, אבל ברכה אחרונה של הפירות משבעת המינים לא חלה עליו עד שילך ויחזור למקומו וישב במקום שאכל ויברך. ע"כ. אך לא ראה דברי המהרש"ל במקורם, שכתב דהיינו טעמא דאשר יצר צריכה, מה שאין כן אכילה יכולה להיות בלי ברכה אחרונה כמה ימים, [וכגון שלא יאכל כשיעור בכדי אכילת פרס], או בתוך הסעודה וכו'. ע"ש. ונפקא מינה אם הטיל מים ושכח לברך אשר יצר מיד, ואכל ושתה, שלדעת הגר"ח פלאג"י כיון שנפסקה ברכת אשר יצר, בורא נפשות קודמת. אבל להרש"ל לעולם ברכת אשר יצר קודמת.

אולם אפשר לצרף דעת רוב הפוסקים דס"ל שברכה אחרונה של שבעת המינים הוא מדאורייתא, הלא הם, השאלות (פר' יתרו סי' נג). ובעל הלכות גדולות (פ"ז דברכות ד' י' סוף ע"ד). ורבינו יונה (ר"פ כיצד מברכין ד"ה קדש הלולים). וההשלמה (ברכות מג). והרשב"א והרא"ש (ס"פ כיצד מברכין), והראב"ה (ברכות, ס"ס סד). והריטב"א

ועדיף מבדיקת חמץ דחשיב כדרבנן, דהא בביטול בעלמא סגי ליה. וכמ"ש היעב"ץ במור וקציעה (ר"ס תלא). ע"ש. ואף שהשאגת אריה (סימן כב) ס"ל שאין דין קדימה במצוה דאורייתא על מצוה דרבנן, וכ"כ בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (סימן לב). מ"מ בשו"ת אמרי אש (חאו"ח סימן נג) כתב דנקטינן כדברי הפני יהושע והצל"ח, כי הם הרבים נגד סברת השאגת אריה. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת עמודי אור (חאו"ח סימן לו) ובשו"ת לחם שערים (סימן כא), ובספר טהרת המים (מערכת ק אות נו). ובחידושי הרד"מ (דף עו:). ע"ש.

וכן ראיתי בחי' חתם סופר (ד"ה ועפ"ז), שהעלה שנכון להתפלל ערבית קודם הבדיקה, בין שהוא רגיל להתפלל ביחיד, בין שאינו רגיל, דחפצי שמים היא, ולא שייך בה פשיעה כמו במלאכה ואכילה, ולא חיישינן לאימשוכי כמו בתלמוד תורה. ואדרבה אם יתפלל תחלה יהיה לבו פנוי לבדוק כדין וכו'. ע"ש.

גם הגאון מליסא במקור חיים (סק"ו) כתב שהעיקר כד' החק יעקב שיתפלל תחלה. וכ"פ הא"ר (סק"ח). וכ"כ המחבר"ר (סק"ג) בשם מהרי"ש שפירא בתשובה (סימן ב). אלא שאם יש איש אחר שם, יאמר לו שיזכירוהו לבדוק מיד לאחר תפלתו, דכל כמה דאפשר לתקוני מתקנינן. ע"ש. וע"ע בשו"ת אלף המגן (סימן יד). [ממאור ישראל ח"ב עמ' לא. וראה עוד בעמ' קנ, קנו, ובח"א עמ' ו, ועמ' פב].

קנ. אין מעבירין על המצוות, אם להעביר

על דרבנן כדי לקיים דאורייתא, ונפקא מינה להכין צרכי שבת קודם התפלה. וכן נפקא מינה במי שעשה צרכיו ונטל ידיו ושכח לברך אשר יצר, והתחיל תיכף לאכול תמרים, ואכל שיעור, וכאשר בא לברך ברכה אחרונה נזכר שלא בירך עדיין אשר יצר, איזה ברכה יברך קודם. אי יעביר על מצוה דרבנן כדי לברך מעין שלש שלדעת רוב הפוסקים הוי מן התורה. ומאידך הרי התחייב כבר באשר יצר.

ובשו"ת תורה לשמה (סימן סו), הביא ראייה לזה ממ"ש בפסחים (קג), אבל רבי יהודה אמר, לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחילה. ופרש"י, כיון דגמר סעודתו בהוה אתחייב ברישא, ואין מעבירים על המצוות. עכ"ל. נמצא לפ"ז אם נר ובשמים אתחייב ברישא הוה קדמי מטעמא דאין מעבירים על המצוות. ואף על גב דברכת המזון דאורייתא ונר ובשמים דרבנן. ועוד ראייה מהגמרא (מ"ק ח). ובדברי רש"י שם, דאין

דגם ברכה מעין שלש צריך לאמרה מיושב. ע"כ. ולכאורה הוא מטעם דהוי כברכת המזון שהיא של תורה. ומה שכתב דין זה בשם יש אומרים, כבר כתבנו בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד תקז) דאינו מפני דלא סבר הכי, אלא כך הוא דרכו של מרן, ובאמת שמסכים לדעה זו, אחר שלא הביא בשלחן ערוך שום חולק. אולם יש לדחות, דלעולם סבירא ליה דברכה מעין שלש הויא מדרבנן, רק במילתא שאין בה טורח גדול, דמה בכך שישב בשעה שמברך, בזה חשש לדעה החולקת ופסק לברך ברכה מעין שלש מיושב. נויחנן, דאף דברכה מעין שלש היא מדרבנן, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ועשו דין דרבנן בזה כשל תורה להצריכו לישב]. ועכ"פ אין להוכיח מכאן ולא מידי אם ברכה מעין שלש הויא מן התורה או מדרבנן.

ואמנם גבי ברכות התורה כתבנו לקמן (סימן מז) לדייק מדברי מרן השלחן ערוך דסבירא ליה דהווי מדרבנן, מזה שכתב דכל הברכות אם נסתפק אם בירך או לא, אינו חוזר לברך, חוץ מברכת המזון. ומזה שלא כתב חוץ מברכת המזון וברכות התורה, משמע דסבירא ליה דברכות התורה מדרבנן. ולכאורה לפי המבואר יש לדחות, דלעולם מרן סבירא ליה כדעת רוב הראשונים [כפי שכתב בשאגת אריה] דברכות התורה הווי מן התורה, ורק לגבי ספק בירך ספק לא בירך מרן חשש לדעה החולקת משום חומר איסור ברכה לבטלה. אך זה אינו, דשאני ברכות התורה שמצינו לכמה ראשונים שהם בעלי הוראה [שפשטו הוראותיהם] דסבירא להו דברכות התורה מדרבנן. וכן משמע בפשיטות מדברי הרמב"ם. ומסתבר שמרן השלחן ערוך יתפוס לדינא כדעת עמודי ההוראה, וכמו שביארנו בסימן מז, אחר שיש אומרים שכן דעת הרי"ף והרא"ש, דברכות התורה מדרבנן. מה שאין כן כאן שאין לנו דעת כל עמודי ההוראה שישברו דברכה מעין שלש היא מדרבנן. שוב הראוני במאור ישראל (ברכות כ:) שכתב בפשיטות שדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך "דנקטינן כדבריהם" דברכה מעין שלש הויא מדרבנן. ויש עוד לדון בזה, ואכמ"ל.

שוב ראיתי בזכור לאברהם (הלכות ברכות) שהשיג בזה על הלכה ברורה שהקשה על הרש"ל דהרי לשתות מצוי יותר. ותירץ על זה, דאכילה ושתיה אפשר בלאו הכי. והוא דעת המטה משה (סימן ססה) דאפשר שיאכל תוך הסעודה. וזהו טעמו של המהרש"ל שברכה אחרונה של ברכת הנהנין יתכן שיעברו כמה ימים ולא יצטרך לאמרה, כגון שאוכל ושותה בתוך הסעודה, משא"כ

(הל' ברכות פ"ה ה"ט). והמאירי (ס"פ כיצד מברכין) והרי"ז שם. והטור (ס"ס ט). והכל בו (ס"ס כד). וע' למרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן עב וע"ד) ובספר נוכח השלחן (פ"א מהל' ברכות ה"ב). ובשו"ת זכור ליצחק הררי (סימן סא) ובשו"ת שערי רחמים ח"א (סימן ג). ובשדי חמד חלק ו' (דף 322 ע"ב), ולדעת רוב האחרונים הנ"ל ברכה דאורייתא קודמת לברכה דרבנן. משא"כ אם אכל פרי שברכתו בורא נפשות רבות הסברא נותנת שברכת אשר יצר קודמת, לפי שברכת בורא נפשות רבות אינה אלא רשות ולא חובה, וכמ"ש בספר פרדס הגדול (סוף סימן עח), והרוקח (סימן שמב) והריטב"א בחידושו לברכות (לה). וכ"כ הגר"א בביאורו להירושלמי (פ"ו דברכות ריש ה"ד) שעיקר ברכת בנ"ר אינה חיוב גמור, ובזמן המשנה לא היו מברכים בנ"ר. ע"ש. ועיין עוד בספר בירך את אברהם (דיני ברכת אירוסין אות ה) בשם הרדב"ז. ע"ש.

ואמנם מרן בשלחן ערוך בסימן רט סעיף ג' כתב, דכל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון, מפני שהיא של תורה. ע"כ. ומדלא כתב חוץ מברכת המזון וברכה מעין שלש, משמע דסבירא ליה דברכה מעין שלש הויא מדרבנן. אך אינו מוכרח, דיש לומר דאין הכי נמי מרן סבירא ליה דברכה מעין שלש הוי מן התורה, דמסתמא יסבור כדעת רוב הפוסקים, רק דלגבי ספק בירך ספק לא בירך מרן חושש לסברת החולקים, וכיון שלדעתם ברכה מעין שלש היא מדרבנן, לפיכך פסק מרן שלא לברך מספק.

ודומה לזה מצינו לגבי הזכרת רצה והחליצנו בברכת המזון בשבת, דאף שמרן פסק שחייבים לאכול פת בסעודה שלישית, עם כל זה פסק שאם לא אמר רצה והחליצנו בסעודה שלישית אינו חוזר, וביאר המגן אברהם, דהוא מפני שמרן חשש לסברת החולקים דסעודה שלישית אינה צריכה פת, וספק ברכות להקל.

וכן מצינו כיו"ב בסימן תפט סעיף ד', גבי מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר שלא ישיב לו, וזאת אף על פי שמרן פסק בסימן ס' סעיף ד' דמצוות צריכות כוונה. דמרן חושש לדעה החולקת לגבי ספק ברכה לבטלה. ולכן גם פסק (סימן קפד ס"ד) דכל הברכות אם נסתפק אם בירך אינו חוזר לברך חוץ מברכת המזון, והיינו דגם בברכה מעין ג' אף שדעת הרבה ראשונים שהיא מן התורה, מרן חשש לדעת החולקים, משום סב"ל.

ועיין בשלחן ערוך (סימן קפג סעיף י') שכתב: יש אומרים

הדין הכא אשר יצר קודמת. [א"ה, הנה בזמנינו אין רגילות כל כך לאכול לחם בימות החול, ובקושי אוכלים לחם פעמיים ביום, ואילו ברכת אשר יצר מברכים כמה וכמה פעמים, שהרי צריך אדם לבדוק את עצמו קודם כל תפלה ותפלה, וזאת מלבד מה שמתעורר בעצמו].

והן אמת דיש לדון בלאו הכי דשאני ברכת המזון שהיא ברכה מן התורה, והוה ליה תדיר ומקודש וקדמה לאשר יצר. שוב ראיתי שכן כתב הגאון רבי עקיבא איגר בחידושו לאור"ח (סימן ז' סעיף א'). והניח בצ"ע.

ובאמת שכבר נחלקו באחרונים אם מצוה דאורייתא מקדימין אותה למצוה דרבנן או לא. כי בשו"ת שאגת אריה (סימן כב) הוכיח שאין קדימה למצוה דאורייתא על מצוה דרבנן, דחשיבא כדבר הרשות לגבי מצוה מן התורה. ולא נאמר כלל זה דתדיר ושאינו תדיר קודם אלא בב' מצוות שוות. ע"ש. אך בתשובת הנודע ביהודה (מהדורא קמא חאו"ח סוף סימן מא) כתב להיפך מזה, דמצוה דאורייתא קודמת. וקריאת שמע וברכת הלבנה, ק"ש קודמת, חדא שהיא מן התורה, ועוד שהיא תדירה. ע"ש. [וראה בילקוט יוסף חלק ה' מהדורת תשמ"ז, עמוד רט הערה ב', ועמוד קסט הערה כ']. ולדברי השאגת אריה יש ליישב מה שהקשה הצ"ח (ברכות כו:) והובא גם בתולדות זאב (שם) דאמאי לא יקדים תפלת התשלומין של מנחה לערבית, דהא תפלת ערבית רשות, כדקיימא לן תפלת ערבית רשות. ולשיטתיה אזיל. אבל להשאגת אריה לא קשיא מידי, שאין קדימה למצוה על דבר הרשות. אולם בלאו הכי י"ל שתפלת התשלומין של מנחה לא עדיפא מתפלת ערבית העיקרית, כיון שאינו מתפלל תשלומין אלא עם תפלה העיקרית הסמוכה לה. וכמ"ש בחי' הרש"ש ברכות (כו.). ובשו"ת יביע אומר חלק ו' (סימן יט אות ג). ובשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן צא בד"ה מיהו). ע"ש. ודו"ק. ועיין בשו"ת נודע ביהודה (שם סימן לט) דה"נ אזיל לשיטתיה. ומצאתי בשו"ת עמודי אור (חאו"ח סי' לז) שהקשה עליו כנז'. ועיין בשו"ת לחם שערים (סימן כא).

ומצינו להרבה אחרונים שהסכימו עם הנודע ביהודה הנ"ל, וכ"כ הצ"ח ברכות (נא:) והפני יהושע שם. וכן הסכים בשו"ת אמרי אש (חאו"ח סימן נג) ובשו"ת עמודי אור (חאו"ח סימן לו) ובמצפה איתן ברכות (נא:). וכן כתב החתם סופר בחידושו לפסחים (קב:) בשם הגאון שב יעקב. ע"ש. וכן כתב בטהרת המים (מערכת ק אות נו), ובשו"ת לחם שערים (סימן כא). ומכיון שרוב האחרונים ס"ל דמצוה דאורייתא יש לה דין קדימה על מצוה

אשר יצר חשובה כתדירה. ע"כ. וזכר לדבר כיו"ב מ"ש הרדב"ז בתשובה (סימן רנא) שמקרא מגילה בפורים קודמת למילה, דחשיבא תדירה לגבי מילה, משום שקבוע לה זמן, אבל מילה אפשר שלא יתחייב בה לעולם. ע"כ. וכן הוא בשמח נפש (ד"ה סע"ב), ובכף החיים (סימן קסה אות ח'). ע"ש.

והגאון היעב"ץ במור וקציעה הנ"ל (סוף סימן ז') כתב טעם אחר, דברכת אשר יצר מיד חל חיובה, מה שאין כן ברכה אחרונה אי אפשר לו להסמיכה, מאחר שכבר עבר זמן הנאתה, ובדין הוא לאחורה. וכתב עוד, ולפע"ד מי יימר שאין זו תדירה כמו זו, ואדרבה אצל רוב בני אדם אכילה ושתיה יותר תדירה מאשר יצר. ומ"מ שפיר פסק הרש"ל, לפי שמיד אחר הנאתו חל עליו החיוב להודות, וברכה אחרונה של ברכת הנהנין כיון שעבר כבר זמן הנאתה בדין הוא לאחורה. ע"כ. ובפרט לסברת האומרים שברכת נפשות היא רשות, שהדין נותן להקדים ברכת אשר יצר.

ויש להוסיף עוד, שיש להקדים ברכת אשר יצר משום דההנאה נגמרת מיד וצריך להסמיכה לכתחלה כמה שיותר לגמר ההנאה, מה שאין כן ברכה אחרונה שהנאת האכילה נמשכת במעיו עד סוף זמן עיכול, ויוכל לאחורה עד שיעור עיכול, ואין זה קדימה במעלה אלא בדין. ומעין זה כתב במשנ"ב (סי' קסה) ביוצא מבית הכסא קודם הסעודה, שאי אפשר לאחור ברכת אשר יצר עד אחר נטילת ידים והמוציא, משום דחיובה הוא מיד שעשה צרכיו. [ובפרט שיש לחוש שמא יצטרך שוב להטיל את מימיו, ולכן יש להסמיך את ברכת אשר יצר מיד בצאתו מבית הכסא]. ואמנם כל זה לכתחלה, שכבר נתבאר דאם שכח ברכת אשר יצר זמנה הוא עד שיעור מהלך פרסה.

ומכל מקום יש לדון במי שהטיל מים בסוף סעודתו קודם שיברך ברכת המזון, אם יברך אשר יצר תחלה, או ברכת המזון, דלטעם שלא יאכל פירות וישתה אלא בתוך הסעודה, הרי בסעודה אגן קיימין, ואין לומר שגם פת אפשר שיאכל פחות פחות מכזית, דאין דרך בני אדם בכך. ולא דמי לפירות ושתיה אם אוכלם בסעודה דאין היכר בסעודתו, דהא הרש"ל נמי לא אמר שאפשר שיאכל פחות מכזית, או כהזל"א דאפשר בלאו הכי אלא שיאכלם תוך הסעודה. ואם כן ברכת המזון עדיף שנתחייב בו תחלה. [ולא צייתנין לטעם הרוח חיים שאכילה כבר הופסקה]. מיהו איכא טעמא אחרינא בתשובת הרש"ל משום דברכת אשר יצר אין לה שיעור. וברכה אחרונה יש לה שיעור. ע"ש. ולפי זה הוא

דרבנן, הכי נמי ברכת המזון קודמת לאשר יצר.

אולם נראה, דהכא איכא טעמא דעדיף להקדים ברכת אשר יצר לברכת המזון, משום דחיישינן לשכחה, שישכח לברך אשר יצר. מה שאין כן ההיפך, מילתא דאתיא בקיצור פסיק שדי ליה ונקיט נפשיה בקצירי. לכן נכון יותר להקדימה משום שהיא ברכה קצרה. אבל ברהמ"ז שהיא ברכה חשובה מה"ת לא חיישי' שישכחנה. וצ"ע. ונראה שהכל לפי מה שהוא אדם, שאם יודע בעצמו שהוא עלול לשכוח ברכת אשר יצר אם יקדים ברהמ"ז, יקדים אשר יצר, ואחר כך יברך ברכת המזון, ואם לאו, יברך ברכת המזון תחלה, ואחר כך אשר יצר.

ובעיקר הטעם דהרש"ל דתדיר, הנה אין זה תדיר ממש, אלא מצוי, דהא אינה מתורת חיוב, וכעין מה שכתב בשו"ת שאגת אריה (סימן כב) לענין ברכת המזון וספירת העומר, דבחול אין קדימה לברכת המזון משום תדיר, משום דהוה ליה תדיר של מצוי לחוד. ואין לו שום קדימה על שאינו תדיר. ע"ש. והוא תלמוד ערוך בזבחים (צא). מצוי קאמרת (שאינן תדירותו חובה אלא שהוא מצוי יותר מחבירו. רש"י). תדיר קמבעיא לן, מצוי לא קמבעיא לן. ע"ש. ועיין עוד בשדי חמד (מערכת יום הכפורים סימן כ' אות ג'). ועיין בתשובת הרדב"ז הנ"ל (סימן ונא) לענין ברית מילה אם היא קודמת למגילה משום דתדיר, וכתב, דאדרבה מקרא מגילה תדירה, דחייב בה, וקביעא לה זימנא. מה שאין כן מילה דאפשר שלא יתחייב במילה לעולם. ע"ש. הא קמן דאין להתחשב במה שמצוי יותר.

איברא דהתם פריך רב הונא בר יהודה לרבא אטו מצוי לאו תדיר, והתניא אוציא את הפסח שאינו תדיר, ולא אוציא את המילה שהיא תדירה. ומשני, מאי תדירה, תדירה במצות (סדורה במצות שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות וצוויים. רש"י). ואיבעית אימא מילה לגבי פסח כי תדיר דמיא. (מפני שמצויה היא הרבה יותר מפסח, אבל מצוי דשלמים לגבי מצוי דחטאת לאו כתדירה דמיא). הרי דמילה לגבי מגילה שייכי הני טעמי להיות תדיר. וצ"ע. ונא"כ לא אתי שפיר האי פסקא דהרדב"ז במגילה לגבי מילה. הן מטעם שמילה נכרתו עליה י"ג בריתות, והן משום שהיא מצויה הרבה ביחס למגילה שהיא פעם אחת בשנה]. ועיין בשו"ת תרומת הדשן (ס"ס רסו) ובשואל ומשיב רביעאה ח"ב (סי' סא, סח). ובשו"ת דברי יעקב שו"ר (סי' מב), ובערך השלחן (ס"ס תרנב), ובשמח נפש (ד"ז סע"א), ובשו"ת יחיה דעת ח"ג (עמוד נ'), ובילקוט יוסף ברכות (עמוד תעז). ע"ש.

גם יש עוד טעם בתשובת מהרש"ל להקדים אשר יצר לברכת הנהנין, משום שברכת אשר יצר אין לה שיעור (וכמ"ש בש"ע סימן ז ס"ד), וברכה אחרונה יש לה שיעור. ע"ש. וע' בשו"ת תורה לשמה (סימן טו) שכתב שאם הטיל מים ואכל פרי ממין שבעה, אשר יצר קודמת, כיון שנתחייב בה תחלה וגם מטעם תדירה. ע"ש. וע' בספר שמח נפש (ערך אשר יצר). ודו"ק. [סעיף זה מדברי מרן אאמו"ר בכת"י. וראה בילקוט יוסף חלק ג' (עמוד תעז). ושוב נדפסו רוב הדברים בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סימן טו בהערה), ובהליכות עולם ח"א. ובהליכות עולם (עמוד מב) כתב כנז', ושם העלה כמו שנתבאר כאן, ודלא כמו שנתבאר במהדורא ראשונה של הספר שארית יוסף ח"א, בשם מרן אאמו"ר, שכן היה נראה ממסקנת הדברים בשו"ת יחיה דעת הנ"ל, אם כי לא באופן הברור, ומכל מקום משנה אחרונה בהליכות עולם היא עיקר לדינא].

והנה במה שהק' במ"ש הרדב"ז שמגילה קודמת למילה, והרי בגמ' זבחים מבואר דמילה היא תדירה, ראיתי בשו"ת הרי יהודה (מתלמידי ישיבתנו הקדו', חזון עובדיה, חלק אורח חיים סימן א' אות ד"ה וכוה) שכתב ליישב לנכון, דמילה לגבי כל אחד ואחד אינה מצוה תדירה, כי מגילה אדם מקיימה כל שנה ושנה, ואילו מצות מילה של בניו אינו מקיימה כל כך כמו מגילה. ואמנם בגמ' זבחים אמרו שמילה תדירה, היינו משום דאיירו שם לגבי כל ישראל, ואין הכי נמי לגבי כל ישראל מילה מצויה יותר מאשר מגילה שהיא פעם בשנה. וזה מוכח מלשון הברייתא, כי הק' רב הונא לרבא, אטו מצוי לאו תדיר הוא, והתניא אוציא את הפסח שאינו תדיר, ולא אוציא את המילה שהיא תדירה, ותירצו בגמ', מאי תדיר תדירא במצוות, ואי בעית אימא מילה לגבי פסח כתדיר דמי. ע"כ. והנה שם היא ברייתא בתורת כהנים, וכמו שפי' רש"י, ודנו לגבי פסח ומילה בחיוב עונשיהם בשגגתן, מה יותר חמור. וזה איירי לגבי כלל ישראל, חיוב השגגה באופן כללי, אבל יחיד שבאו לפניו שתי מצוות, בודאי דמגילה תדירה יותר. ודו"ק.

קנא. "אין מעבירין על המצוות", יש להסתפק

בב' מצוות שאחת מהן חיובה בא בפירוש בתורה, והשניה נלמדה מי"ג מדות, והשניה באה לידו תחלה, אם גם בכהאי גוונא שייך האי כללא דאין מעבירין על המצוות, לכאורה יש ללמוד דין זה ממה שכתב הרמ"א באורח חיים (סימן תרח) לענין מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, דאפילו באיסור דאורייתא שלא

מהמצוה. משא"כ בצבור שאין צבור מתים. וע"פ זה יישב קושית החכם צבי (סימן קו) על הרדב"ז הנ"ל, ממ"ש במנחות (מט.), בעא מיניה ר"ח בר אבין מר' חסדא, צבור שאין להם תמידין ומוספין, (אלא אחד מהן), איזה מהם קודם, היכי דמי, כגון תמידין דלמחר ומוספין דהאידידנא, תמידין עדיפי משום תדיר, או דילמא מוספין עדיפי שכן מקודש. ולא איפשיטא. ופסק הרמב"ם (בספ"ח מהל' תמידין ומוספין) שאיזה שירצה יקדים. ולדברי הרדב"ז פשיטא דמוספין דהאידידנא עדיפי, משום שאין מעבירין על המצוות. ולפי האמור נחא, דלגבי צבור שפיר דמי להשהות המצוה לעשותה מן המוכחר, שאין צבור מתים. ע"ש. וכ"כ הגאון מהרח"א בדרך הקדש (דף ד.) ליישב בזה תשו' הרדב"ז הנ"ל, מקושית החכם צבי הנ"ל. והובאו דבריו בס' שרשי הים ח"א (דף כ.). ומעתה נחא דהכא מיירי בצבור, מש"ה משהינן לעשות המצוה העיקרית יותר. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן קמט).

אלא דאכתי קשה, שהרי הרדב"ז כתב טעמא דמילתא משום שאין אתה יודע שכון של המצוות, ולא כתב שהוא מחשש שמא יקראנו אסון. ודו"ק.

והנה בשאלת יעב"ץ חלק א' (סימן יח) העיר, דאף על גב דלמיתת צבור לא חיישינן מ"מ נחוש למיתת קרבן. ע"ש. וע' במשנה למלך (פ"א מהל' מגילה הי"א). [ועיינן עוד בתה"ד (סימן רצד) ובספרו לקט יושר ח"ב עמוד צח. ודו"ק]. וע' במשמרות כהונה שג"כ עמד בקושיא זו ע"ד הרדב"ז, וסיים שיש לחלק.

ובהשקפה ראשונה דמיתי שדעתו לחלק כאמור, אולם שוב בינתי במשמרות כהונה (פסחים קה.), שכתב, בהא דאמרינן התם, כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם, מכאן קשה על מ"ש הרדב"ז (סימן יג) שמי שהבטיחוהו להוציאו יום אחד מבית האסורים עליו לעשות מצוה ראשונה שבאה לידו וכו', שא"כ כאן היה לו להקדים כבוד לילה שהוא קודם בזמן. ולפמ"ש בשו"ת חכם צבי (סימן קו) שדוקא בשתי מצות י"ל אין מעבירין על המצוות, אבל מצוה אחת יכול לדחותה ליום אחר כדי לעשותה מן המוכחר, ושלא כדברי הרדב"ז וכו', אתי שפיר הכא שסעודות שבת כולם מצוה אחת נחשבות. ע"כ. לפ"ז י"ל שגם כאן כיון שמצות נסכים כולה מצוה אחת, יש לעשות המצוה שהיא מן המוכחר שממנה למדנו את חבירתה.

ובאמת שבלא"ה יש מקום לחלק בין זמן מרובה לזמן מועט, שבזמן מועט לא חיישינן למיתה, ואפי' לגבי יחיד שפיר דמי לעשות המצוה מן המוכחר, וכמו

בא איסורו בתורה בפירוש, אמרינן מוטב וכו', אבל באיסור שבא איסורו בתורה בפירוש, לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכ"ד עוד ראשונים. אלמא דאיסור שבא בפירוש בתורה חמיר יותר מאיסור שלא בא בפירוש בתורה. וראה מ"ש בזה בגזע ישי (מערכת האל"ף אות כא). ושם (אות כב) נסתפק, בב' מצוות שאחת מהן חיובה בא מכח ספק, והשניה מכח ודאי, והספק באה לידו בתחלה, אם גם ככהאי גוונא שייך לומר אין מעבירין על המצוות. ע"ש.

וראה להלן שיש סוכרים שאף במצוה דרבנן אמרינן מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, נגד מצוה שהיא מן התורה. וגם יש סוכרים שאף במצוה דאורייתא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, כאשר נתבאר להלן במערכת מ' (ערך מוטב). וכן מבואר בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ה' עמוד 320). ויש להוסיף, דמי שמחלק בין דבר המפורש בתורה לדבר שאינו מפורש בתורה, היינו מטעם שדבר המפורש יקבלו ממנו, מה שאין כן דבר שאינו מפורש. ואכתי צ"ע.

קנב. "אין מעבירין על המצוות", כנ"ל, אם יש

חילוק בין יחיד לצבור ובין זמן מרובה לזמן מועט. הנה ביומא (לד.) אמרו, ת"ר, ונסכו רביעית ההין, ילמד שחרית משל ערבית, ר' אומר של ערבית משל שחרית וכו'. וכ' התוס' (ברע"ב) דאיכא ביניהו צבור שלא היו להם נסכים אלא לאחד מהן, לר' של שחרית עיקר ויקריבום שחרית, ולרבנן של ערבית עיקר ויקריבום בערבית. הנה בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סימן נד) הקשה מכאן על מ"ש הרדב"ז בתשובה (ח"ד סימן יג), במי שהיה חבוש בבית האסורים, ונתן לו השר רשות לצאת יום אחד בשנה, שעליו לבחור במצוה ראשונה שאי אפשר לו לקיימה בבית האסורים, שמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ואין להניח מצוה הקלה של היום, כדי לעשות מצוה חמורה ממנה ביום אחר, שאין מעבירין על המצוות, שאין אתה יודע מתן שכון של מצות. וקשה דהכא משמע שלדעת ר' דשחרית עיקר, אע"פ שהם עומדים בערבית, משהים הנסכים עד לשחרית, ולרבנן איפכא, אע"פ שמעבירין על המצוה שלפניהם. ע"ש.

ונראה לתרץ ע"פ מ"ש מהר"ם חאגיז בלקט הקמח (דף יא ע"א), לחלק בזה בין יחיד לצבור, שביחיד שהווי מצוה לא משהינן (יבמות לט.), ואפי' לעשותה מן המוכחר, שחביבה מצוה בשעתה פן יקראנו אסון וימנע

שהעיר בשו"ת חכם צבי הנ"ל.

ובהכי ניחא נמי ההיא דפסחים (קה). שכבוד יום קודם לכבוד לילה. וכן מתבאר בשו"ת בנין עולם (חאו"ח סימן לד), שהעיר ג"כ מההיא דפסחים (קה). ע"ד הרדב"ז, ושם הזכיר החילוק שבין זמן מרובה לזמן מועט. ע"ש.

ובזה יש ליישב ג"כ מה שאמרו בשבת (כג:), בעי רבא, נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף דתדיר, או דלמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, בטר דבעיא הדר פשטא, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. ולכאורה תיפוק ליה שכיון שנר חנוכה קדים שהוא בע"ש, ואילו קידוש היום אינו אלא אחר שתחשך, יש להקדים בלא"ה המצוה הראשונה שפוגע בה משום אין מעבירין על המצוות. אלא ודאי שבזמן מועט כל כך אין לחוש אם יעשה המצוה היותר חשובה. [אלא דקשה מלשון המכילתא (שמות יב, יז), הובא ברש"י על התורה שם, ושמרתם את המצות, אל תקרי כן, אלא ושמרתם את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כן אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד. מכאן שאין מעבירין על המצוות. ע"כ. ומשמע מלשון זה דאף לזמן מועט קרינן ביה אל תחמיצנה. וצ"ע].

ולפ"ז נראה שגם קידוש היום של ליל שבת, ונר חנוכה של מוצאי שבת, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, ואע"פ שקידוש היום מוקדם לנ"ח, בזמן מועט אין לנו לחוש להקדים מצוה הראשונה שפוגע בה, וכמ"ש החכם צבי. שו"ר בארעא דרבנן (מערכת אין מעה"מ דק"כ ע"ב) שעמד בההיא דשבת (כג:), דהא נ"ח קדים ואמעה"מ. ע"ש. וע' בתולדות יצחק בן שושן (עמוד רנז). וכ"כ הערך השלחן טייב (סי' תרעח). ועיין עוד בשו"ת צמח צדק מליבאוויטש (בשער המילואים סי' יא). ובשו"ת דברי מלכיאל ח"א (ר"ס יב וס"ס יז). ובשו"ת חסד לאברהם תאומים תנינא (חאו"ח ס"ס א').

ומיהו בשמעתא דידן נראה דבלא"ה לק"מ, שכיון שהאחד נלמד מן האחר, בודאי שהכתוב במפורש עיקר יותר, שיש להקדימו, ועדיף טפי משתי מצות אחת קלה ואחת חמורה. ושו"ר כיו"ב בשו"ת יד אליהו מלובלין (סימן מב). ועיין עוד להראש"ל המרפ"א בספר לב מרפא (דף ג' ע"ב). [ממאור ישראל חלק ב' עמוד רמט].

קנג. "אין מעבירין על המצוות", אם דין זה דוחה לתדיר. בגמ' מגילה (כט:). אמרו, איתמר, ר"ח טבת שחל להיות בחול, א"ר יצחק נפחא, קרו

תלתא גברי בראש חודש וחד בחנוכה. וכ"פ מרן בש"ע (סימן תרפד ס"ג). וכתב הרמ"א בהגה, ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש. (אבודרהם). והט"ז (שם סק"ד) כתב, ולפע"ד האי פיסקא דהרמ"א לאו דסמכא הוא, אלא כיון שפתח בשל חנוכה בדיעבד אין מחזירים אותו לחזור ולקרות בשל ר"ח תחילה, כדמוכח בזבחים (צא), דאמרינן, איבעיא להו, תדיר ושאינו תדיר, וקדם ושחט לשאינו תדיר מאי, מי אמרינן כיון דשחטיה מקריב ליה, או דילמא יהיב לאחר דממרס בדמו עד דמקריב ליה לתדיר, והדר מקריב לשאינו תדיר, ואי סלקא דעתך שאם עבר על התדיר לא יצא אף בדיעבד, מאי מספקא ליה להש"ס, והרי הוא פסול לגמרי תיכף שעבר על תדיר קודם וכו'. [וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מה' תמידין ומוספין ה"ג, "שאם עבר או שחט ושחט את שאינו תדיר תחלה, מקריבו ואח"כ שוחט את התדיר". וכתב מרן הכ"מ, דה"ט דמשמע בגמרא שם דאיפשיטא בעיין שמקריב את שאינו תדיר תחלה. ע"ש]. הילכך העיקר דבדיעבד קורא הכהן בשל חנוכה, ואח"כ יקראו האחרים בשל ר"ח. וכן כתב אלי הגאון רבי נפתלי כ"ץ בתשובה. עכת"ד.

גם הקרבן נתנאל (מגילה סימן י' אות ג), כתב ע"ד הרמ"א דליתא, דאף על גב דתדיר קודם, מ"מ טעמא דאין מעבירין על המצוות דוחה טעמא דתדיר, כדמוכח בתוס' יומא (לג) ד"ה אין מעבירין: "וא"ת ולמה לי קרא (דשיירי הדם ביוה"כ היה שופך על יסוד מערכי) אמאי לא נפקא ליה מדריש לקיש, שאין מעבירין על המצוות". ומאי קושיא הא יסוד דרומי תדיר, אלא ודאי שאין מעבירין על המצוות דוחה טעמא דתדיר. ע"כ. וכן הוא בספרו נתיב חיים (סימן תרפד). (וע' בשו"ת מחזה אליהו סימן פח אות ד).

גם בשו"ת נודע ביהודה מה"ת (חאו"ח סימן יא) נשאל בדין ר"ח אדר שחל בשבת, והתחיל לקרות בפרשת שקלים קודם פרשת ראש חודש, והביא דברי הרמ"א, וכתב על זה, והט"ז הביא כמה ראיות ברורות דלא כהרמ"א, אלא דבדיעבד שהתחיל בשאינו תדיר אינו מפסיק, ומ"מ י"ל שלא כתבו כן האבודרהם והרמ"א אלא לגבי חנוכה, וכדמסיק (במגילה כט:). שאין משגיחין בחנוכה כל עיקר, וכן פסק בש"ע (סימן תרפד ס"ג), שאם טעה וקראו ארבעה בשל ר"ח, א"צ לקרות כלל בשל חנוכה, אם לא הוציאו ס"ת אחר. ולפ"ז בנ"ד שקריאת שקלים היא קריאה חיובית ועיקרית לכ"ע אם כבר התחיל בשל שקלים, גומר פרשת שקלים, ואח"כ יקרא בשל ראש חודש. ע"כ.

ויבא אחר רצה והחליצנו, כיון שעדיין לא חתם הברכה, ואע"פ שיש כמה שמות ואזכרות ביעלה ויבא, אין קפידא בזה, שהרי אומרים כמה בקשות ותחינות שיש בהן הזכרת שמות, וכמ"ש המג"א (סימן קפח ס"ק יא). וכ"כ המאמר מרדכי (סימן קיד ס"ק יב). עכת"ד.

ונראה שמכיון שאחר אמירת רצה והחליצנו יצא ידי שניהם, ולפי המבואר בשו"ת נודע ביהודה הנ"ל, אף הרמ"א מודה בזה, אין ראוי לחזור לומר יעלה ויבא. וע' שו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סימן ה). לכן שב ואל תעשה עדיף. הילכך אורווי מורינן שיסיים יעלה ויבא, ואח"כ רצה והחליצנו, ויחתום בא"י בונה ירושלים. ואם נזכר באמצע יעלה ויבא קודם הזכרת המאורע טוב שיאמר: את יום השבת הזה, ואת יום חג פלוני הזה, או: ואת יום ראש החודש הזה, שנמצא שהזכיר שבת התדיר קודם אלה שאינם תדירים. וכ"כ בספר בית מנוחה שם. ותו לא מידי. [קטע זה ממאור ישראל ח"א עמ' רצ]. ועיין עוד במה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף שבת כרך ה' הל' תפלת ר"ח. ובשו"ת הרי יהודה חלק א' סימן לז].

קנדה. "אין מעבירין על המצוות", והיאך הדין

בחדא מצוה להעבירה מלפני חבירתה הדומה לה, וכגון, לבצוע בלחם משנה על החלה התחתונה, ולא על החלה הראשונה שלפניו, ועיין בתוס' יומא (לג). שכתבו, דכל היכא דליכא אלא מצוה חדא לא שייך בזה דין אין מעבירין על המצוות, במקום שיש טעם להקדים האחרת, ורק כשצריך לעשות שתיהן אז אין מעבירין על מצוה ראשונה דאתיא לידיה, ע"כ. [נראה להלן]. והנה מרן הבית יוסף (סי' רעד) כתב וז"ל: "כתב הכל בו (סי' כד): "יש נוהגים לבצוע ככר התחתון ולא העליון, ואנו נוהגים לבצוע העליון". וכ"כ בהגמ"י (פ"ח מהל' חמץ ומצה), ובצוע מן הככר העליון. ואני ראיתי גדולים שבוצעים התחתון, ושמעתי שכן נכון לעשות ע"פ הקבלה". וכן פסק מרן בש"ע שבצוע החלה התחתונה. וכן כתב הרדב"ז בתשובה ח"ג (סי' תקפב).

אבל רבינו האר"י בשער הכוונות (דף עב:) כתב שבצוע הככר העליון. והעתיקו בכף החיים (סי' רסב סק"ב). ע"ש.

ובשו"ת הרשב"א ח"ז (סי' תקל) כתב, ואינו צריך לבצוע שתיהן כי אם באחת, ויש נוהגים לבצוע מהתחתונה ולא מהעליונה, ואנו נהגנו לבצוע מהעליונה. ומה שאמרו ר' זירא בצע אכולא שירותא, פירש ה"ר שמעון דלחם משנה קא דריש שאפילו הבציעה תהיה פי

גם הגאון רבי חסדאי הכהן פרחיה בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סימן א דף ב ע"א) נשאל בדין ר"ח ניסן שחל בשבת, ואחר שסיימו לקרות בפרשת השבוע, נתחלפו להם ספרי התורה, ונודמן להם הספר של פרשת החודש, ונסתפקו אם יקראו בו תחלה, מפני שאין מעבירין על המצוות, או דילמא יקראו תחלה בשל ר"ח, דתדיר קודם. והביא ראיה מד' הרמב"ם (פ"ט מהל' תמידין ומוספין) הנ"ל, לדחות התדיר. ושוב הביא דברי הרמ"א (סימן תרפד ס"ג) הנ"ל, וכ' ולפע"ד אינו מוכרח, וכמו שהוכחתי מדברי הרמב"ם. ע"כ. ולפי דברי הנודע ביהודה גם הרמ"א מודה שאם התחיל בפרשת החודש תחילה, גומר פרשת החודש, ואח"כ יקרא בשל ר"ח. וכן העלה בספר בני יצחק בשו"ת שבסוף הספר (סימן ט), וגם הוא הוכיח כן מד' הרמב"ם (פ"ט מהל' תמידין ומוספין). ע"ש.

והגאון רבי ידידיה טיאה וייל בתשובותיו (סימן טו), נשאל אודות המברך ברכת המזון בשבת ויו"ט, שצריך להקדים רצה והחליצנו קודם יעלה ויבא, משום דתדיר קודם, וטעה והתחיל יעלה ויבא, האם עליו להפסיק כדי להקדים רצה והחליצנו כדת, ובתשובתו הביא דברי הרמ"א, ומ"ש עליו מר אביו הקרבן נתנאל הנ"ל, והעיר ע"ז גם הוא מדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' תמידין ומוספין) הנ"ל, דמוכח להדיא כד' הט"ז, ודלא כהרמ"א. ואחר שפלפל בראיית הק"נ מהתוס' (יומא לג), הביא מ"ש השאגת אריה (סימן כ) לדחות הראיה מד' הרמב"ם, וע"פ זה העלה שיפסיק באמצע יעלה ויבא ויתחיל רצה והחליצנו. והרב המחבר דחה דבריו, שאין משמעות לשון הרמב"ם כדבריו. ושנעלם ממנו מ"ש הרמ"א והט"ז, מדלא הזכירם. וסיים, וכיון שכן נ"ל להורות כמ"ש הט"ז, ואדוני אבי הגאון בקרבן נתנאל, וכדעת הרמב"ם, שישגמור יעלה ויבא ואח"כ יאמר רצה. ע"כ. וכן בספר בית מנוחה (דף קג:): כתב לדחות דברי השאגת אריה (סימן כ) הנ"ל. וכן בשו"ת עמודי אש (דף לא ע"ג) כתב להשיג ע"ד השאג"א. וע"ע בס' מועדי ה' בהשמטות לספר שבות יהודה על המכילתא (דף יז ע"ג וע"ד). ע"ש.

וראיתי בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' מ) שנשאל גבי יו"ט שחל בשבת, או ר"ח שחל בשבת, וטעה בברהמ"ז, והקדים ואמר יעלה ויבא, ואחר שסיים, נזכר קודם שיחתום בונה ירושלים, האם צריך לחזור ולומר יעלה ויבא אחר שיאמר רצה והחליצנו, ובתשובתו הביא מחלוקת הרמ"א והט"ז (סימן תרפד ס"ג), וציין למ"ש בשו"ת מחנה חיים ח"א (סי' ה), וסיים, שמכיון שאין כאן חשש דספק ברכות, צריך לכתחלה לחזור ולומר יעלה

דס"ל שאף במצוה אחת אין מעבירין, ואפי' אם התוס' יומא לא ס"ל הכי, אנן נקטינן עיקר כד' הרמב"ם. ע"כ. והניף ידו שנית (בסי' רעד סק"ב) ע"ד הב"ח הנ"ל, שאין לתרץ עפ"ד התוס' יומא (לג.) דבחדא מצוה ליכא אין מעבירין, שהרי הרמב"ם (פ"ה ממעה"ק) ס"ל שאפי' במצוה אחת שייך אין מעבירין, וכמ"ש הלח"מ שם, והברכ"י (סי' כה) פירש ד' התוס' בענין אחר. ע"כ.

והנה בכיאורי הגר"א כתב, והעיקר כמ"ש הרש"ל והשל"ה לבצוע שניהם, וכדברי רה"ג והרשב"א דהיינו אכולא שירותא, דלפי' רש"י קשה מאד דמאי מחזי כרעבתנותא וכו'. ע"כ. (וכ"ה במעשה רב אות קכב-קכג).

ובאמת שרב האי גאון והרשב"א כתבו שהבוצע אחת ג"כ שפיר דמי. וכ"כ הר"ח ואו"ז. וכבר תירץ לנכון הרשב"ץ מ"ש בגמ' מחזי כרעבתנותא, ע"פ מסכת דרך ארץ. וע' בהגהות מהרש"ם בארחות חיים (סי' רעד סק"ב) שהביא מ"ש בספר שערי רחמים בשם הגר"א שפסק לבצוע משתייהן, ושכן הוא כוונת הזוהר ברע"מ פרשת עקב. ובספר ד"ש עה"ת פר' תרומה כתב בשם הגר"א שהאר"י ז"ל לא ידע כוונת הזהר לאמיתו. וסיים ע"ז, ואני מצאתי ברע"מ (פר' פינחס דף רמה ע"א) ובתיקוני הזוהר (תיקון מז) שמפורש כדעת האר"י. ע"כ. (ומ"ש בשם ספר ד"ש, עיין מ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' א בד"ה ותמיהני), שתמה על הגאון יעב"ץ שכתב כיו"ב על רבינו האר"י. אך עיין בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' ג' אות ז וז'), בשם הגר"א, ודו"ק). [מבוסס ע"פ המבואר בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאו"ח סימן לב אות א' בהערה). ע"ש].

קנה. "אין מעבירין על המצוות", בדין היכא

שדוחה את המצוה כדי לעשותה לאחר זמן מן המובחר יותר. בפסחים (קה). אמרו, איתיביה כבוד יום וכבוד לילה, כבוד יום קודם, ואם אין לו אלא כוס אחד, אומר עליו קידוש היום, מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום, ואם איתא לישבקייה עד למחר וליעביד ביה תרתי, א"ל חביבה מצוה בשעתה. הרב משמרות כהונה כאן, הקשה מבריייתא זו על מ"ש הרדב"ז בתשובה ח"ד (סימן יג), במי שהובטח לו מהשר שיוציאוהו מבית האסורים יום אחד, שאין לו לבחור ביום הקדוש ביותר, דקי"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ואין אומרים להניח עכשיו מצוה זו הקלה, כדי לעשות מצוה אחרת החמורה ממנה ביום אחר. ע"ש. שלפי זה היה צריך להקדים כבוד לילה שהוא קודם בזמן. וי"ל ע"פ מ"ש

שנים משאר ימות החול וכו'. והרא"ש כתב, רבו הדעות איך יעשה בברכת המוציא, והנכון לעשות כרב כהנא דנקיט תרתי ובצע בחדא, דנקט תרתי זכר ללחם משנה, ובצע חדא זכר שהאחד לבו ביום, והשני מתקיים למחר ולא הבאיש ורמה לא היתה בו. ע"כ.

ובספר הרוקח (סי' נב) כתב, ובוצע על שתי ככרות, כדרב כהנא דנקיט תרתי על שם לחם משנה, ובצע חדא העליונה. וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף מד:). ע"ש.

והב"ח (סי' רעד) תמה על מרן הש"ע שפסק ע"פ הקבלה שבוצע התחתונה, שאיך יהיו עוברים על דין התלמוד שאין מעבירין על המצוות, שמטעם זה כתב רבינו הטור (סי' תעג) וכו', ולכן נראה עיקר כדעת הגדולים שלעולם מברכים על הככר העליון, שאין לעבור על דין התלמוד מפני שהוא כך ע"פ הקבלה וכו'. ע"ש.

ובספר תוספת שבת (בסק"ג) כתב ליישב בשם הגר"מ גינצבורג, לפמ"ש התוס' יומא (הנ"ל) דכל היכא דליכא אלא מצוה חדא לא שייך בזה דין אין מעבירין על המצוות, במקום שיש טעם להקדים האחרת, ורק כשצריך לעשות שתיהן אז אין מעבירין על מצוה ראשונה דאתיא לידיה, וא"כ ה"נ כיון שיש טעם להקדים התחתונה ע"פ הקבלה אין זה סותר דין התלמוד. ע"ש. ולכאורה ק' שהרי התוס' מגילה (ו:) דחו תירוץ זה. ע"ש.

ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' כה סק"ג) ישב על מדוכה זו, ומתחלה רצה לומר שהעיקר כהתוס' יומא אשר חוברו יחדיו על ידי מהר"ם מרוטנבורג דהוה בתראה, וכמ"ש הגמ"י פ"ח מה' חמץ. ועוד שמהרש"ל בים של שלמה (פ"ד דיבמות סי' לד) כתב שהתוס' שבמסכתות הגדולות עיקרם הם לגבי תוספות דמגילה ושאר מסכתות קטנות, וחזינן הכא שגם התוס' זבחים (נא:) ומנחות (סד:) כתבו כהתוס' יומא, וא"כ הכי נקטינן. ושוב כתב שאין כוונת התוס' בתירוץ זה כפשט דבריהם דבחדא מצוה ליכא משום אין מעבירין, אלא כוונתם למעט דלא מהני ה"ט דאין מעבירין לקבוע מקום, אבל כשאינו לקבוע מקום אף בחדא מצוה איכא משום אין מעבירין, כדמוכח במנחות (סד:) וכו'. ע"ש.

ובשו"ת מכתם לדוד פארדו (חאו"ח סי' ו די"ב ע"ג) נראה שהבין דברי התוס' יומא כפשטם, וע' במג"א (ס"ס קמז) ע"ש.

ובערך השלחן (סי' כה סק"ג) העיר ע"ד הברכ"י הנ"ל שלא זכר מד' הרמב"ם פ"ה ממעשה הקרבנות

נראה כפורק עול ומבזה את ביהכ"נ, ואם יש ביכ"נ אחר בעיר מותר. וכן פסקו הרמב"ם והש"ע. ומוכח שאין בזה דין אין מעבירין על המצוות. ושאיני ההיא דמנחות, שאם פוסח על המקום הקרוב מבטל ממנו את המצוה לגמרי, אבל כאן הרי יש מנין בביכ"נ הקרוב לו, ומצות התפלה והדברים שבקדושה מתקיימים כראוי גם בלעדיו.

ואמנם הראיה שהובאה שם (עמ' מב) מיומא (ע). הרואה כהן גדול ביוהכ"פ כשהוא קורא, אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, לא מפני שאינו רשאי וכו' ופריך, פשיטא, ומשני, סלקא דעתך אמינא שאין מעבירין על המצוות, והכא איכא מצוה ברוב עם הדרת מלך, קמ"ל. ופירש רש"י, שאין בזה משום אין מעבירין על המצוות, מאחר שאינו עוסק בה. וכן כאן העובר על פתח ביה"כ הקרוב עדיין אינו עוסק במצוה. נראה שאין זו ראייה מוכרחת, ששם הכוונה שאינו עוסק במצוה כלל, רק עומד ורואה, אבל כאן הרי יכול להכנס ולהצטרף לענות קדיש וקדושה ולהתפלל יחד עם הצבור. ומ"מ עדיין יש ראייה מההיא דברכות (ח). ובפרט כשיש לו סיבה נכונה להתפלל בביהכ"נ הרחוק יותר, משום שהש"צ הגון יותר ומדקדק יפה בתפלתו, או שהצבור יותר הגונים, או שיש שם שיעור ללמוד בביהכ"נ ההוא. וכ"כ בשו"ת אהל משה ממזריטש (סימן יג). ע"ש.

[ומ"ש שם בסוף עמוד מד: "ובזה ניחא מה שאמרו בגמ' יומא לג. וכו', ועיין עוד בתוס' שם ובזבחים נא. ודו"ק". הנה הדברים באו בקיצור נמרץ, וצריכים ביאור, והכוונה כי התוס' ביומא לג. ובזבחים נא. כתבו: ואם תאמר ולמה לי קרא, תיפוק ליה מדריש לקיש שאין מעבירין על המצוות. וי"ל דלא שייך אין מעבירין על המצוות אלא כשיש שתי מצוות לפניו, כגון דישון מזבח הפנימי והמנורה, ובעי למעבד תרווייהו, שיש להקדים ההיא דפגע בה ברישא, אבל במצוה אחת וכו'. ולכאורה קשה מההיא דמנחות (סד:), דמוכח להדיא שגם במצוה אחת של קצירת העומר יש משום אין מעבירין על המצוות. אולם לפי החילוק דשאני היכא שמתבטלת המצוה לגמרי מהמקום ההוא, שפיר שייך אין מעבירין על המצוות, ניחא, דשאני התם דמיירי בכגון שתי מצוות שהן משום קדימה בלבד, ואין שם ביטול מצוה, וההיא דשפית שירים שאני שבא הכתוב לקבוע מקום בתמידות. ושור' בברכי יוסף (סימן כה סק"ג) שעמד בכל זה. ע"ש. ודו"ק כי קצרתין].

ואסיפא דמילתא הובאו שם דברי הג"ר משה פארדו בשו"ת שמו משה (סימן ז), שהעלה ג"כ שאין

החכם צבי (סימן קו) שדוקא בשתי מצוות אמרינן הכי, אבל במצוה אחת, יוכל לדחותה ליום אחר כדי לעשותה מן המובחר יותר, וכמ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סימן לה) בדין ברכת הלבנה, שאם אין להסתפק אם יוכל לעשות אותה אח"כ, שפיר דמי להשהותה למוצאי שבת, ולפ"ז אתי שפיר הכא, שסעודות שבת כולן מצוה אחת חשיבי, כדכתיב וקראת לשבת עונג, עכת"ד.

ועיין בשו"ת דברי מלכיאל ח"א (ס"ס יב) שלמד מדברי התרומת הדשן הנ"ל, שדוקא לזמן מרובה אין לדחות המצוה, דחיישינן שמא תיבטל המצוה לגמרי, אבל לזמן מועט שפיר יש להשהות המצוה כדי לעשותה ביתרון הכשר. ע"ש. (ועיין עוד שם סימן יג). וע' בשו"ת שבות יעקב ח"א (סימן לד) ובש"ע הגר"ז (סימן צד סוף סעיף ה). ובחיי אדם (כלל סח ובנשמת אדם שם אות א). ובשו"ת מעשה אברהם (חירו"ד סימן מח). ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סימן נד). [ממאור ישראל חלק ב' עמוד קנו, וראה עוד במה שכתב בעמוד רמט].

וראה להלן שהזכרנו (ערך קנו) מ"ש בביאור הלכה (סימן כה) שאם פגע בכיס התפילין תחלה, יניחן, ולא יעביר על המצוה כדי להתעטף בטלית תחלה. ע"ש. ומבואר דאף אם כוונתו לקיים המצוה באופן מהודר יותר, אין לו להעביר על המצוה שבאה לידו. וראה להלן מה שכתבנו בנידונו.

קנו. "אין מעבירין על המצוות", מי שיש לו בית הכנסת קרוב לביתו, והולך להתפלל ברחוק יותר, אין בזה משום אין מעבירין על המצוות, אלא אדרבה יש לו שכר פסיעות, וכמו שכתבו המגן אברהם (סימן צ' ס"ק כב) ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (אות יב), שמצוה ללכת לבית כנסת הרחוק יותר משום שכר פסיעות. וראיה לזה מהא דבבא מציעא (קז). ור"י לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש (סוטה כב), כלומר ואינו דורש המקרא שיהא ביתך סמוך לבית הכנסת. ע"ש.

ואף שהגזע ישי (מערכת א' אות כז) הקשה על זה ממנחות (סד:) בדין קצירת העומר, שמצוה להביאו מן הקרוב יותר, משום אין מעבירין על המצוות, ולכן העלה שגם כאן צריך ללכת לביהכ"נ הקרוב יותר. וכן כתב בשו"ת זכור לאברהם אביגדור (סימן ט). ע"ש. אולם אין דבריהם מוכרחים, שהרי בברכות (ח:), אמר רבי יהושע בן לוי אסור לעבור אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללים (ופי' רש"י שמכיון שאינו נכנס לביהכ"נ

וויתרו על תפלה בצבור לצורך זה. ויש שפירשו שויתרו על ברוב עם, אבל התפללו בצבור. וראה בזה באורך בילקוט יוסף תפלה כרך א' סימן צ'. ואין כאן מקומו.

ולכאורה מי שעבר להתגורר בסמוך לביהכ"נ יהיה עליו ללכת להתפלל בביהכ"נ אחר משום שכר פסיעות. ואף דגם קביעות מקום לתפלה הוא דבר חשוב כמו שנתבאר בגמרא ברכות (ז:), ובש"ע (סי' צ' סי"ט), מ"מ הא קאמר התם, יקבע מקום לתפלתו, אם לא לצורך. ובדאי דשכר פסיעות חשיב כצורך.

והנה באחרונים העירו בהאי דינא, מהמבואר במשנה מנחות (סד:): מצות העומר להביא מן הקרוב. וקאמר בגמרא מאי טעמא, איבעית אימא משום כרמל, ואיבעית אימא משום דאין מעבירין על המצוות. ופירש רש"י, שתהיה התבואה רכה ונמללת ביד, כרמל, רך מלא, ואם יביאוהו מן הרחוק הרוח נושבת בו בדרך ומתקשה. וכתב שם הרמב"ם (בפירוש המשניות) שהעיקר בידינו שאין מעבירין על המצוות. ואמאי לא אמרו שעדיף להביא מן הרחוק משום שכר פסיעות.

ונאמרו על זה ט' תירוצים:

א. יש שכתבו לתרץ, דדוקא בדין קצירת העומר שאם לא יקצור מן השדה הקרובה, הרי תבטל המצוה ממנה לגמרי, לכן שייך לומר על זה אין מעבירין על המצוות, אבל בבתי כנסת שבכל אחד מהם יש מנין מתפללים, ואף אם אינו נכנס לשם, לא תבטל מצות התפלה, והמצוות הכלולות בה, קדיש וקדושה וברכו. רשאי לבחור בבית הכנסת הרחוק יותר משום שכר פסיעות. וכן תירץ בפתח עינים (מנחות סד:). ע"ש.

ב. ויש שכתבו לתרץ, דהא דאין מביאין אלא מן הקרוב היינו דוקא כשפוגש המקום הקרוב, ובדין של שני בתי כנסת מיירי שאין דרך בית הכנסת הרחוקה עוברת דרך בית הכנסת הקרובה.

ג. ויש שכתבו לתרץ, דדין זה דאין מעבירין על המצוות הוא רק במקום שיכול לעשות המצוה תיכף ומזומן לו, אבל כאן הדרך אינה מוכשרת לתפלה, וצריך להכנס לבית הכנסת להתפלל, כהאי גוונא לא נאמר הדין של אין מעבירין על המצוות. ודמי למה שכתב המגן אברהם (סימן כה) דכאשר התפילין עדיין בכיסן כיון דמחוסר מעשה לפותחן ליכא משום אין מעבירין על המצוות. ועיין בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן נג). והשתא דאתינן להכי יש להוסיף, דהליכה לבית הכנסת, אין בה מצוה גופא, אלא הוא מקום שעושים שם המצוה, ודין

בזה משום אין מעבירין על המצוות, ושכן המנהג בירושלים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב סימן ה, וח"ג סימן ג), ושכן מעשים בכל יום. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת איש מצליח (סימן טו דף פז ע"ד), ובשו"ת לב אברהם (סימן כח), ובשו"ת הר צבי ח"א (סימן נג). [קטע זה מכת"י של מרן אאמור"ר שליט"א. וראה עוד בשו"ת יחווה דעת ח"ב (סימן ט) ובשו"ת יביע אומר ח"ב (דף ק"ט:). ע"ש].

ועיין עוד בשדי חמד ח"א (דף 55 ע"א, ודף 269 ע"א), אם שייך אין מעבירין על המצוות בב' בתי כנסיות אחד קרוב ואחד רחוק. ושם (דף 73 ע"ב ודף 270 ע"א) דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא כשרוצה לקיים שניהם. ע"ש.

והנה בגמרא סוטה הנ"ל (כב.) אמרו, אמר רבי יוחנן, למדנו קיבול שכר מאלמנה, מעשה באלמנה אחת שהיה בית כנסת בשכונתה, והיתה באה להתפלל בכל יום בבית מדרשו של רבי יוחנן, אמר לה רבי יוחנן, בתי, הרי יש בית כנסת בשכונתך, ולמה את טורחת לבוא עד הלום, אמרה לו, רבי, ולא שכר פסיעות יש לי. ועל זה קאמר ר' יוחנן התם, למדנו שכר פסיעות מההיא אלמנה. ולפי זה אם יש לו בעירו ב' בתי כנסת, מצוה לילך לרחוקה, משום דאיכא שכר פסיעות. והוא מכל שכן, דהא ההיא אלמנה היה לה בשכונתה "בית כנסת" והעדיפה לטרוח וללכת להתפלל "בבית מדרש" של רבי יוחנן, שהוא מקום מקודש פחות מבית הכנסת, כמבואר בגמרא מגילה (כו:). לדעת רבי יוחנן, ואפילו הכי קאמר ר' יוחנן דלמדנו שכר פסיעות מההיא אלמנה. מוכח דגם היכא שמתפלל במקום מקודש פחות, שכר פסיעות עדיף. וכן פסק במגן אברהם (סימן צ' ס"ק כב). והובאו דבריו באחרונים, וראה באליה רבה (ס"ק יב), ובשלחן ערוך הגר"ז (סעיף יב), ובחיי אדם (כלל יז סימן א'), ובערוך השלחן (סעיף טו), ובמשנ"ב (סימן צ' ס"ק לז).

ומה שמצינו בגמ' ברכות (ח. ל:), וכן בשאלתות דרב אחאי (פרשת ויצא שאלתא כב), דרבי אמי ורבי אסי לא הוו מצלי אלא ביני עמודי, והוו שבקין תליסר בי כנישתא דהוו בטבריא, ומצלן בי עמודי היכא דגרסין. והיינו שהיו מייחדים בתי מדרשות לתפלה וללימוד, ולכאורה אמאי לא חשו לשכר פסיעות, וצ"ל, דחששו לביטול תורה על ידי שילכו לבתי כנסת להרויח שכר פסיעות, ומשום ביטול תורה העדיפו לוותר על שכר פסיעות, אחר שמתפללים במקום שלומדים.

והנה, מה שרבי אמי ורבי אסי התפללו במקום שלומדים, יש מהראשונים שפירשו דהיינו אפילו ביחיד,

המצוה. ע"ש. [וזה דלא כמו שנתבאר לעיל אות ג].

ט. ובשו"ת דברי מלכיאל חלק ה' (סימן יט) כתב בדרך אחרת, דגוף סברת שכר פסיעות צריך ביאור, דהא עיקר המצוה היא שיתפלל בבית כנסת, ואם כן כיון שיש לו בית כנסת סמוך איך אפשר לומר שיקבל שכר בעד מה שהולך לבית כנסת רחוק, ואטו אם ישלח שליח למקום קרוב והשליח יקיף וילך לשם בדרך רחוקה, היעלה על הדעת שיוכל לדרוש ממשלחו שכר בעד הדרך הרחוקה שהלך. ולכן פירש שהיא עובדא דאלמנה, דמעיקרא כאשר קבעה את מקום תפלתה בבית מדרשו של רבי יוחנן, לא היה בית כנסת בשכונתה, ורק אחר כך נבנה ביכ"נ בשכונתה, ובכהאי גוונא יש שכר פסיעות במה שטורחת להתפלל במקום קביעות. ע"ש. ובשו"ת מהרש"ג ח"א (סימן כז) תמה דלמה יהיה שכר פסיעות בהולך לבית כנסת רחוק, כיון דגם בבית כנסת הקרוב יכול לקיים המצוה של תפלה בצבור. והטירחה בקיום המצוה אינה קשורה למצוה עצמה. וכנראה דהיא אלמנה שטרחה לילך לבית מדרשו דרבי יוחנן עשתה כן משום שהיה שם ברוב עם, וגם שהיה מקום מקודש שלמדו בו הרבה תורה, ומקום זה מסוגל לתפלה שתתקבל יותר. או שהיו שם כשרים ובעלי תורה, ובוזה לא חששה לטירחתה ועשתה מצוה מן המובחר, ולכן שיבח אותה רבי יוחנן, אבל אין הכי נמי כשאינן שום מעלה ויתרון לבית הכנסת הרחוק, עדיף יותר להתפלל בבית כנסת הקרוב, משום הך דינא דאין מעבירין על המצוות. וכיו"ב כתב מרן החיד"א בספרו פתח עינים (סוטה כב.) דשכר פסיעות איכא כשעושה עי"ז המצוה באופן יותר נאות. ע"ש.

ולפי זה היכא שכבר קבע מקום לתפלתו בבית כנסת זה, גם אחר שעבר להתגורר בסמוך לבית כנסת זה, אינו צריך ללכת להתפלל במקום רחוק משום שכר פסיעות, דכל היכא דאין עדיפות למקום הרחוק האי דינא דאין מעבירין על המצוות עדיף טפי. והנה בשו"ת זכור לאברהם (סימן י'), הובאו דבריו בשו"ת יחיה דעת חלק ב' (סימן ט') כתב, שבמצוה אחת לא שייך לומר אין מעבירין על המצוות, ורק בשתי מצוות שנודמנו לידו אין לו להעביר על מצוה הקרובה אליו. ושוב דחה זאת על פי הגמרא במנחות, שאף במצוה אחת של קצירת העומר אמרו שיש בזה משום אין מעבירין על המצוות. ולכן העמיד המעשה בגמרא סוטה באופן שלא היתה צריכה לעבור על פתח בית הכנסת הקרוב, אבל אילו היתה צריכה לעבור שם, היה אסור לה לעבור הלאה משום

זה דאין מעבירין על המצוות הוא בקיום מצוה ולא בהכשר מצוה. וראה בשו"ת הרי יהודה ח"א (ס' ח' אות ד.) ואמנם איכא שכר פסיעות, והוא דבר חשוב, אך אינו מצוה גופא.

ד. ואמנם לדעת הט"ז (ס' כה סק"י) דסבירא ליה דגם בכהאי גוונא [דתפילין הנ"ל] איכא משום אין מעבירין על המצוות, צריך לומר דהכא איירי שלא מתיירא שיפסיד מזמן התפלה או מתפלה בצבור על ידי שילך לרחוקה, לפי שילך קצת מוקדם וכהאי גוונא, בזה שייך שכר פסיעות. משא"כ בהך דעומר שע"י שיקצור במקום קרוב יקדים עשיית המצוה בזה, ובכל כה"ג אין מעבירין על המצוות.

ה. ויש שכתבו לתרץ, דבמצוה אחת כל שעושה אחר כך אותה מצוה עצמה ביתר הידור אין בו משום אין מעבירין על המצוות, ולכן בבית הכנסת כשהולך להיותר רחוק דאיכא טירחה ולפום צערא אגרא, חשיבא טפי, ואיכא שכר פסיעות ואין בו משום אין מעבירין על המצוות, דחד מצוה היא להתפלל בבית כנסת זה או זה. וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי (תנינא חא"ח ס' כב.) ע"ש. וראה במערכת ב' (ערוך ברכת הלבנה) לגבי ברכת הלבנה, אי שרינן לעכב הברכה, אף שראה הלבנה, כדי לברכה ברוב עם.

ו. ובאפיקי מגינים (סק"י) תירץ, דהך כללא הוא דוקא בעושה המצוה עם החפצא עצמו, בזה אמרינן דכיון דגם באותו דבר שקרוב אצלו הוא יכול לקיים את המצוה אין מעבירין על המצוות, ויקיים המצוה בדבר הזה ולא יניח זה וילך למקום אחר ליטול אחרת. אבל גבי תפלה כשהולך להתפלל בבית הכנסת הוא אינו עושה המצוה עם ביהכ"נ, אלא עושה שם המצוה שמתפלל שם, ואז מה שמטריח עצמו יותר זו מצוה, מה שאין כן לענין שתי סוכות שיכנס לראשונה הקרובה.

ז. ובשו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן תקו) כתב, דמעלת בית כנסת רחוק אינו אלא משום שכר, אבל הא דאין מעבירין על המצוות הוא מהדין.

ח. גם המהר"ל מפראג בנתיבות עולם עמד על זה דאין הוי מצוה ושכר פסיעות ברחוקה, הא קיימא לן דאין מעבירין על המצוות, ואם כן קרוב קרוב קודם. ותירץ דתפלה שאני, דהיא התקרבות לגבוה, והויא ההליכה גופא מכלל המצוה, שגם בהליכה לבית כנסת הוא מתקרב לעבודת ה', ולא דמי לשאר מצוות דההליכה רק הכשר, ועל כן אין להעביר ולאחר גוף

שכר פסיעות.

על המצוות. והני נשי נמי אף על גב דלא מחייבו בהו, מכל מקום כי בעו לקיימינהו בשביל קיבול שכר אית להו לנהוג בקיומן ככל חומרייהו דשייך בהו לגבי גברי.

ובגמרא סוטה (כב.) אמרו, אמר ר' יוחנן למדנו קיבול שכר מאלמנה, דהיא ארמלתא דהואי בי כנישתא בשיבכותא, כל יומא הוה אתיא ומצלא בי מדרשיה דרבי יוחנן, אמר לה בתי לא בית כנסת בשביכותך, אמרה ליה ולא שכר פסיעות יש לי. ופירש רש"י, וקיבול שכר מאלמנה שהיתה טורחת עצמה יותר מן הצורך כדי לקבל שכר. ע"ש.

ולכאורה היאך דילגה על בית הכנסת שבשכונתה, הרי קיימא לן דאין מעבירין על המצוות, אטו משום שכר פסיעות יהיה מותר להעביר על המצוה. ועל כרחק דבמצוה שאין עליה חיוב, ליכא להאי כללא דאין מעבירין על המצוות. וכבר כתבנו הסכמת האחרונים דאף במצוה דרמיה עליה דאיניש מותר ללכת להתפלל בבית כנסת רחוק יותר, וליכא בזה משום אין מעבירין על המצוות.

ומילתא אגב אורחא, הנה בשו"ת חתם סופר (סימן לב) שכתב, קהל 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 יותר. וכתב, דכיון שהוא בשכירות אין הקדושה תופסת, דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וראיה לזה מהגמ' (בבא בתרא ג:) מרימר ומר זוטרא היה להם מקום שמתפללים בו בסתיו, ומקום שמתפללים בו בחורף. וע"ש בתוס' דאחד היה וסתרוהו בקיץ וסתמוהו בחורף. ע"ש.

קנה. "אין מעבירין על המצוות", כשנותנים לו חופשה לבחור יום אחד, אם ימתין לשבת, או ראש השנה, עיין בנשמת אדם (כלל סח) שנסתפק באנשי הצבא שאינם יכולים לקרוא קריאת שמע ולהניח תפילין, ונותנים להם רשות לבחור יום אחד בשבוע, אם עדיף שיבחרו יום שבת כדי שלא ישלחו באיסורים, או עדיף שיבחרו יום חול כדי שיוכלו להניח תפילין ולקיים מצות עשה דתפילין, והעלה, שאם יחללו שבת רק באיסור דרבנן, יבחרו להם באחד מימי החול כדי להניח תפילין, אבל אם יצטרכו לחלל שבת באיסורי דאורייתא יש בזה מחלוקת, ודעתו נוטה שיבחרו להם יום השבת. ע"ש.

וכתב בשו"ת יחזה דעת הנ"ל, דלפי מה שמבואר בגמרא והפוסקים שגם באופן שעובר סמוך לבית הכנסת, מותר לו ללכת אל בית כנסת אחר הרחוק יותר, מוכח שגם באופן שכזה אין לאסור משום אין מעבירין על המצוות, הואיל ואינו עוסק עדיין במצוה, וגם אין המצוה מתבטלת שאפשר לה להתקיים על ידי אחרים, ואדרבה יש בזה שכר פסיעות. ולכן העלה שם, שאף מי שיש לו בית כנסת בשכונתו, רשאי ללכת להתפלל בביהכ"נ המרוחק מביתו, ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות, ואדרבה יש לו שכר פסיעות. ע"ש. ולכן גם בנ"ד רשאי לעקור לבית כנסת אחר משום שכר פסיעות.

ויש לשאול, הרי בשלחן ערוך (סי' קמא) מבואר, דבעליה לתורה יש ללכת בדרך הקצרה, ולחזור בדרך ארוכה. ולכאורה למה לא נרבה עליו הדרך כדי שיקבל שכר פסיעות. ואפשר דכיון שיש בדבר טורח צבור, אין מתחשבים בשכר פסיעות. ובשו"ת מהרש"ג ח"א (סימן כז) תירץ, דאם אינו רוצה להגיע אלא למקום אחד, אין כאן מעלת ריבוי הדרך, כי סוף סוף מגיע למקום הזה, ורק אם רוצה ללכת למקום אחר, ואין לו ברירה אלא ללכת בדרך ארוכה אזי יקבל שכר הליכה. וכי מי שצריך לקנות תפילין ילך ויקיף הדרך כדי לקבל שכר פסיעות. ועוד י"ל, דבקריאת התורה הוא חייב תיכף, ולמה יתעכב. אבל בתפלה יש חשיבות לחיוב התפלה לכתחלה דוקא בביהכ"נ, ולכן יש בזה שכר הליכה.

קנו. "אין מעבירין על המצוות", נשים שבא לידן לקיים מצוה שהזמן גרמא, שהיא רשות לדידהו, ויש מצוה אחרת דכוותא שגם היא רשות לגבן, אם רשאות להעביר על מצוה דרשות דבא לידה תחלה מפני המצוה האחרת, וליכא לגבי דידה משום אין מעבירין על המצוות, הנה לכאורה כיון דתרווייהו לאו בחיוב גמור עליה אלא רשות, אין בזה משום אין מעבירין על המצוות. ונסתפק בזה בספר גזע ישי הנ"ל (מערכת האל"ף אות כז) וכתב, דעד כאן לא איתמר להאי כללא דאין מעבירין אלא במצות דחיובא עליה לקיימן, ולכן כי פגע בה אין לו להעביר עליה ולהחמיצה, אמנם במצות דלא הוו אלא רשות כהני נשי במצות עשה שהזמן גרמא דלא מחייבו בקיומן כלל, אלא דכי מקיימה להו אית לה שכר, כי פגע באחת מהנה ובעיא להעביר עליה מפני אחרת, ליכא בה משום אין מעבירין

הרמב"ם בפירושו המשניות למס' אבות, במה שאמר שם, הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאי אתה יודע וכו', שהקב"ה ביאר את כל הלאוין עם עונשיהם, כרת, ארבע מיתות בית דין. וכו', אולם מתן שכתן של מצות עשה, לא ביאר, והוא כדי שלא נדע מתן שכתן של מצות, ונאמר זוהי מצוה חמורה יותר, או פחות, ומפני זה הטעם אמרו, אין מעבירין על המצוות, הואיל ואין אנו יודעים מהי מצוה חמורה יותר ומה פחות. ולפי זה יש לומר, שאף כשיש לפניו מצוה קלה ומצוה חמורה, הואיל ואין אתה יודע מתן שכתן של מצות, תקיים את המצוה הקלה יותר שבאה עכשיו לפניך, ולא תדלג על המצות, שאולי מצוה זו חשובה טפי לפני הקב"ה. ומשמע כדברי הרדב"ז.

ואמנם במקום שאם לא יעשה תיכף המצוה שבאה לידו, אינו בטוח כל כך שיוכל לקיים בעתיד המצוה היותר מהודרת, יש מקום לומר דלכולי עלמא יבחר לקיים המצוה שלפניו. וראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סימן לד), ובשו"ת יחוה דעת חלק א' (סימן טז), וחלק ב' (סימן ט), ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (עמ' לט). ובשו"ת יד אליהו מלובלין (סימן מא), ובעמודי אש (סימן ד), ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ה (סימן יד). ע"ש.

וכיוצא בזה יש לדון במי שהוא חולה ויודע שלא יוכל להתענות ב' תעניות בתוך שבוע אחד, האם חייב להתענות תענית צום גדליה, ואחר כך כשיגיע יום הכיפורים יהיה פטור מדין פיקוח נפש, ואנוס רחמנא פטריה, או שעדיף שלא יצום בצום גדליה אף שעתה הוא מסוגל לצום, בכדי שיוכל לצום בכפור. ועיין בשדי חמד (כך ט', מערכת יום הכיפורים סי' א' אות י') וכתב שם דיש לומר 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 שכתן של מצות, וזה שייך לאומרו רק במצות שהם שוות, אבל במצות 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 ביוהכ"פ. ע"ש.

גם באשל אברהם מבוטשטאט (סימן תרב) דן בנידון הנ"ל, 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 הכיפורים הרי אז יהיה אנוס ומותר. ובפרט אם פיקוח נפש בגדר הותרה ולא דחוייה. והגם שיהיה אז בקום

ובשלחן מלכים (סימן ז') כתב, דדבר זה תלוי בפלוגתא דהרדב"ז והחכם צבי, שהרדב"ז בחלק ד' (סימן יג) כתב, דאין חוששין למצוה קלה או חמורה, אלא המצוה הראשונה הבאה לידו יעשה, דאין מעבירין על המצוות. ושם דן באסיר שנמצא בבית האסורים, ונתן לו השר יום אחד בשנה חופש, האם יבחר להשתחרר מיד כדי להתפלל במנין, או שמא עדיף שימתין עד לראש השנה וכדו', כדי שיוכל לקיים מצוה יותר בהידור נאו שמא ימתין להשתחרר בפר' זכור שהיא מן התורה], והשיב הרדב"ז, שישתחרר מיד, הואיל וקיימא לן אין מעבירין על המצוות, וזה אף כדי לקיים מצוה יותר חשובה. כי המצוה הראשונה שתבוא לידו יעשה. וכן הסכים המגן אברהם (סימן כה סק"ב). ולדעת רוב האחרונים דין אין מעבירין על המצוות, דין תורה הוא, ונלמד מהפסוק ושמרתם את המצוות, וכמו שכתב בגזע ישי (עמ' טז):

אכן עיין במה שכתב הכותב בעין יעקב (מועד קטן ט). בשם הר"ן, דנראה דיליף לה מקרא אורח חיים פן תפלוס, ונראה קצת דמדברי קבלה הוא. ועיין בזה למרן החיד"א בעין זוכר (מערכת א' אות ט"ב), ובמראית העין זבחים (נא.), ובשו"ת אבני נזר (חלק אבן העזר סימן קכב אות יח). ע"ש. אך דעת החכם צבי (סימן קו) שימתין למצוה הגדולה. וכן דעת הגר"א (סימן תכו סק"ב).

ובספר ארעא דרבנן כתב להוכיח כדברי הרדב"ז מהמבואר בפסחים (ק:): דפריך התם, מי שאין לו אלא כוס יין אחד, אמאי יקדש בלילה, ימתין למחר ויקדש, ובזה הוא ירויח שגם יקדש קידוש ליל שבת בבוקר, דבדיעבד אפשר לקדש גם בשחרית, וירויח נמי את כבוד יום, ששותה הוא כוס יין בבוקר, וכבוד יום עדיף הוא מכבוד לילה, ותירצו בגמרא, חביבה מצוה בשעתה, כלומר כיון שהגיע ליל שבת והגיע חיוב הקידוש, חייב הוא לקדש מיד, ולא לדחות את המצוה למחר, אע"פ שלמחר ירויח יותר. נואף למסקנת הגמרא לא דחינו להאי תירוצא, אלא דשאני לן בין עיולי יומא לאפוקי יומא].

אולם בספר גזע ישי (עמ' טו) דחה ראייה זו, הואיל ומה שאמרה הגמ' חביבה מצוה בשעתה אין זה משום אין מעבירין על המצוות, אלא משום זריזין מקדימין למצות, וכדמשמע מפירושו הרשב"ם, שפירש כן את הגמ'. אולם רבינו חננאל שם פירש, דטעם חביבה מצוה בשעתה הוא משום דאין מעבירין על המצוות, ולא משום זריזין מקדימין למצות. וכבר כתבנו לעיל שבגזע ישי הגז' סייע דברי הרדב"ז דמוכחים הם מלשון

משנת חסידים בעלמא, ואילו כוס של ברכת המזון הוא מבואר בגמרא. [וע' בשו"ת הרי יהודה ח"א סימן יג].

ובעיקר האי כללא דאין מעבירין על המצוות, הנה יש לדון במי שרוצה להמתין למול את בנו אחר חצות היום, כדי שיבואו עם רב ויקיים ברוב עם הדרת מלך, אם רשאי לעשות כן, וכבר דיברנו בזה בילקוט יוסף שובע שמחות חלק ב' (ריש הלכות מילה). ובאמת די"ל דהאי כללא דאין מעבירין על המצוות לא נאמר כי אם כשיש לפניו ב' מצוות, והשאלה העומדת בפניו היא איזו מצוה להקדים. וכן כשמסדר את קערת ליל פסח צריך לסדר את הדברים באופן שלא יהא עובר על המצוות, ויפגע במה שצריך לקיים בראשונה. וכן בהנחת התפילין בכיס שלהן. אבל במצוה אחת שעליו לקיים, ורק מסתפק באיזה זמן לקיים המצוה, לא שייך כאן הדין של אין מעבירין על המצוות, כי אין ב' מצוות, אלא מצוה אחת היא.

וראיתי שציינו שכן כתב בטורי אבן (מגילה ו:), וכתב, דבטעות משתמשים בענין זה בדין אין מעבירין על המצוות, אף שאינו שייך לכאן כלל ועיקר. וכי הא דפ"ג דיומא (לג.) דדישון מזבח הפנימי קודם למנורה, דכי עייל בהיכל במזבח פגע ברישא, ומשום הכי אמר התם דעבורי דרעא אטוטפתא אסור. ובפ"ה דיומא (נה.) גבי מתנות קרנות המזבח הפנימי, קאמר, דמדינא בקרן מערבית דרומית דפגע ברישא, בהאי עביד ברישא, משום אין מעבירין על המצוות. דהני כיון דפגע במזבח הפנימי, אי נמי בקרן מערבית דרומית ברישא, אין לעבור מעליהן למקום ומצוה אחרת להקדים להם, משום אין מעבירין, וכל שכן אם התחיל כבר באותה המצוה שאין להפסיק באמצע לדבר הרשות. [וראה עוד בנ"ד בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' יג אות ו), וח"ד (חיו"ד סי' יט אות ד). ע"ש].

קנפו. "אין מעבירין על המצוות", אם עבר ופגע בתפילין קודם שהתעטף בציצית, יש לו להניח תחלה, הנה לשון מרן בשלחן ערוך (סימן כה סעיף א') "צריכין להזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה, כדי שלא יפגע בהם ויצטרך להניחם קודם הטלית, כדי שלא יעבור על המצוות". ומבואר מדברי מרן, שאם עבר ופגע בתפילין קודם שהתעטף בציצית, יש לו להניח תחלה. ואמנם המגן אברהם (סק"א) כתב, דצ"ע דהא התפילין עדיין בתוך כיסן, ונראה שאין בזה קפידא, כיון

ועשה, מכל מקום הרי פורשים לספינה או למדבר כשיירא כנ"ל, ואם על ידי צום גדליה ספק חשש אבר י"ל דקיל. ע"כ.

אלא שיש לדון בדבריו במה שכתב דעקרו חכמים דין דאורייתא, דהנה זה שייך לומר במקום דחזינן להדיא שחכמים עקרו דין דאורייתא, כמו בראש השנה 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.

ויש לדון אם שייך לומר אין מעבירין על המצוות במצוה דרבנן, כשמפסיד עי"ז מצוה מה"ת. וכן יש לדון אם שייך לומר אין מעבירין על המצוות כאשר יצטרך אחר כך גם לעבור על לאו כגון צום יום כפור. וכתבנו בזה לעיל. ודומה לזה דנו הפוסקים בדין העוסק במצוה דרבנן אם פטור ממצוה דאורייתא, וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סימן ה' אות ז). ע"ש. והראוני מ"ש בזה בבכורי יעקב (סימן תרג ס"ק כב), ובתוספת בכורים שם, וביביע אומר הנ"ל לא זכר מזה. ע"ש.

וכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן כה אות ג' בסופו), שדין זה קיים רק כשבדעתו לקיים את שתי המצוות כגון בתפילין של ראש ושל יד, אז שייך האי דינא דאין מעבירין, מה שאין כן כשאין בדעתו לקיים את שתי המצוות אין כלל דין של אין מעבירין. הילכך מתיר החיד"א בכיס של טלית שמונחים בו טלית של שבת ושל חול, לדלג על של שבת וליקח את של החול, הואיל ועתה הרי אין ברצונו כלל ללבוש את הטלית של שבת, לא שייך בזה כללא דאין מעבירין על המצוות.

ועיין בבן איש חי (פרשת חיי שרה אות יא) במי שאין לו בסעודה שלישית רק כוס יין אחד, אם יברך עליו ברכת המזון, או ישתהו בסעודה [לחוש להסוכרים דגם בסעודה שלישית צריך יין]. והעלה בספרו מקבציאל, שעדיף טפי להניחו לברכת המזון, ואף על גב דמצות כוס זה של תוך הסעודה היא קודם ברכת המזון, כיון דמצות כוס ברכת המזון עדיפא ממצוה זו, יש לדחותה מפני כוס של סעודה. ע"ש. ולכאורה יש לחלק בין נידון זה לנידון הנ"ל, דשתיית יין בסעודה שלישית לדינא היא

(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 לפינן מקרא דכתיב ושמתם את המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, זה נאמר על שאר מצוות שאין להם סדר, אבל מצוות שיש להם סדר ע"פ 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, ואח"כ באים התפילין שהם הפנימיים דמוחין דעיבור שני להגדלה, אך אין בחינת הטלית לסוד המוחין רק שני טליתות, קטן וגדול שהם עיבור ויניקה, אך לא כנגד ההגדלה, ולכן קודמים הטלית לתפילין לפי שבאים אח"כ התפילין בעת ההגדלה [ש"ע האר"י ז"ל]. וכ"כ בסולת בלולה (סק"א) בדעת האר"י ז"ל. וכ"כ בבן איש חי (פר' וירא אות ג"ד), דע"פ 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, ואח"כ הביאו לו את הטלית, צריך שיחלוץ התפילין וילבש הטלית ויחזור להניח תפילין בלא ברכה. וכ"כ היפה ללב (סק"ו). ועיין עוד בתשובת הרדב"ז ח"ה (ב' אלפים סימן ר"מ), ובכף החיים (אות י'). וראה להלן ד"ה ואחר כתבי.

ועכ"פ לדעת מרן השלחן ערוך אם עבר ופגע בתפילין תחלה, יקדים להניח קודם שיתעטף בציצית. ונודע דקיימא לן כדעת הפוסקים ומרן השלחן ערוך גם נגד המקובלים, וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ב (דף צ' ע"ב, חאו"ח סימן כה אות יב). ובכמה דוכתי. וממילא גם בנ"ד בפגע תחלה בתפילין שיניח תפילין ואח"כ יתעטף בציצית. ואף על פי שבעניני תפלה ותפילין מצינו שמנהגינו כדעת המקובלים, מכלל מקום בנידון דידן הרי גם למקובלים אין בזה קפידא. ועיין עוד בנ"ד בגזע ישי (מערכת האל"ף אות טז).

ואחר כתבי כל זאת הגיע לידי תשובה ממרן אאמו"ר שליט"א, ושם הביא מה שכתב ברב פעלים ח"א (חאו"ח סימן ד') שאם לא היה לו טלית, והניח תפילין,

שהתפילין עדיין בתוך כיסן. והוכיח כן ממה שכתב 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 גיקטיליי"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 בב"י. ועל דין זה כתב הרב ב"י הטעם, משום דכשנטלה ואינו מניחה הוי כמעביר על המצוות, ואם כן תיקשי למה בדין הראשון שאסור להוציא תפילין 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, וכל שכן כשעדיין מכוסין בכיסן דליכא משום אין מעבירין על המצוות. ע"ש. וכן דעת הגר"ז בש"ע (סעיף ג'). ובמאסף לכל המחנות ציין להרבה אחרונים שפסקו כהמגן אברהם. ע"ש.

אך המאמר מרדכי (אות ג') דחה את ראייתו, וגם בקש"ע (סימן י" ס"ב) כתב, שאם פגע בתפילין תחלה, אף שהן בתוך כיסן, צריך להניח תחלה, ואח"כ יתעטף בטלית, משום דאין מעבירין על המצוות, דכתיב ושמתם 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 ס"ב כתב, דיניח בתיק תפילין של ראש ועליו תפילין של יד, כדי שכשיבא להניחם יפגע בשל יד תחלה. וע"ש.

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 מכיסן, ואפילו הכי קאמר מרן דיש בזה דין אין מעבירין על המצוות. וראה מ"ש על דבריו בספר דברי שלום ח"א (עמ' יט). ע"ש. ועיין בשלמי צבור (דף לז), ובסידור בית עובד (אות א'), ובחסד לאלפים (סי' כה אות א'), ובישועות יעקב (סק"ב), שהעלו בדעת מרן שצריכים ליהזר שלא יניחו התפילין בתוך כיס הציצית למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה. ע"ש.

ואמנם כל זה לפי הפשט, אבל לפי דברי האר"י ז"ל

והעיקר נ"ל כמו שכתבנו. [ע"כ דברי מרן אאמו"ר שליט"א].

קס. "אין מעבירין על המצוות", יש מי שאומר

שאם פגע בתפילין תחלה, יכול להסיח דעתו מהתפילין, ולומר מעט מהתחינות שקודם התפלה, ואחר כך לחזור ולהתעטף בטלית ולהניח תפילין, הנה בשארית יוסף ח"א [שיצא לאור בשנת תשנ"ה] כתבנו שבכדי לחוש לדברי המקובלים יסיח דעתו כעת מהענין, ואח"כ יתעטף בציצית ויניח תפילין כסדר. ושוב הראוני באור לציון ח"ב (פרק מד הלכה טז) שכתב כן, שאם פגע בתפילין תחלה, טוב שיניח מידו את התפילין, ויתעסק מעט בדבר אחר, כגון שילמד מעט, ויחזור ויקח את הטלית ויתעטף בה, ואח"כ יניח תפילין.

אלא שיש לעיין בדבר, שהרי הכלל דאין מעבירין על המצוות נאמר לא רק שאין להקדים מצוה על חבירתה בשתי מצות, אלא שאם פגע במצוה צריך לעשותה על אתר, בבחינת מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה, והביזוי הוא בכך שמניח את המצוה ומשהה אותה, ולא רק בכך שהקדים חבירתה. וכן מבואר מהמכילתא הנ"ל, כדרך שאין מחמיצין את המצוה כן אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידיך עשה אותה מיד. מכאן שאין מעבירין על המצוות. ע"כ. ומשמע שהטעם דכל כהאי גוונא שהמצוה באה לידו אסור לו להחמיץ אותה, אלא יש לו לקיימה מיד. וכן מבואר בתוס' מגילה (ו: ד"ה אין מעבירין), ושם הביאו דעת רבי אליעזר דאין קורין את המגילה אלא באדר א'. ואמרו בגמרא דמסתבר טעמיה משום דאין מעבירין על המצוות. וכתבו התוס', דאף דהכא ליכא ב' מצוות, אלא מצוה אחת, מכל מקום מפרש בגמרא טעמא משום דאין מעבירין על המצוות. ע"כ. והיינו שיש לו לעשות המצוה הראשונה שבאה לידי. וכיון שקריאת המגילה נודמנה לידי באדר ראשון, סובר ר' אליעזר שיש לו לקוראה באדר א' משום שאין מעבירין על המצוות. ומוכח שכל שהמצוה הגיע לידי צריך לקיימה.

ולפ"ז גם כאן, כיון שמצות תפילין הגיעה לידי צריך לקיימה, ואינו רשאי להסיח דעתו ממנה. ואמנם יש מפרשים בתוס' שם סוברים, שאין כלל זה דאין מעבירין על המצוות נאמר אלא בשתי מצוות, אבל לא במצוה אחת, אבל נדחו דבריהם, כיעו"ש. ואמנם לסברת האחרונים שהובאו לעיל, דבזמן מועט אין חוששין לאין מעבירין על המצוות, ובזה לא אמרינן

ואחר שהניחן הביאו לו טלית, יסיר התפילין, וילבש הטלית תחלה ואח"כ יניח התפילין בלא ברכה, כדי שיקיים שתי מצוות אלו כסדרן. כי יש טעם הכרחי ע"פ הסוד לקדימת הטלית לתפילין, כמ"ש בשער הכוונות (דף ד' ע"ב). ע"כ. וכתב על זה מרן אאמו"ר שליט"א: אולם מרן הב"י (ר"ס כה) כתב, שאע"פ שבתפילין אם פגע בשל ראש תחלה, יעביר על אותה מצוה, ויסלקנה, ויניח תפילין של יד תחלה (כמ"ש בש"ע ס"ו), שאני התם דכתיב להדיא והיה לאות על ירך, ואח"כ ולטוטפות בין עיניך, ומוטב שיעביר על המצוה משיעבור על מה שכתוב בתורה בסדר הנחתן, משא"כ אם פגע בתפילין קודם הטלית, מניח התפילין תחלה, כי מה שהטלית קודמת אינה אלא משום אסמכתא בעלמא, (שמצות ציצית תדירה יותר מתפילין, שנוהגת בין בחול בין בשבת, וק"ל תדיר קודם), מוטב שתדחה האסמכתא משיעביר על המצוה. הילכך אם פגע בתפילין תחלה, יניח התפילין ואח"כ יתעטף בציצית. וכן פסק בש"ע. וא"כ כל שכן אם היה לבוש בתפילין שאין לו לחולצן כדי שיקדים הטלית לתפילין. ועוד שהרי כתב בב"י שם וז"ל: ושמעתי בשם גדולי מקובלי ספרד דדוקא מי שאין לו טלית קטן בבגדו יתעטף בציצית קודם התפילין, אבל מי שלבוש טלית קטן, יניח תפילין תחלה ואח"כ יתעטף בטלית גדול, ונותנים טעם לשבח שכיון שלבש טלית קטן, ואח"כ מניח תפילין, הרי כבר קיים דברי הזוהר וכו'. אבל נהגו העולם להתעטף בציצית תחלה. ע"ש. וא"כ לדברי המקובלים עצמם אנו שלבושים טלית קטן, אין כל הכרח להקדים טלית גדול לתפילין, ורק מנהג בעלמא הוא להקדים הטלית. ומ"ש בזה"ק (במדבר, דף ק"ב), שאסור להקדים תפילין לטלית, צ"ל דהיינו כששתיהן מונחות לפניו, אי נמי כשאין לו טלית קטן מצויין, לפיכך אם פגע בתפילין קודם הטלית גדול, מניחן ואח"כ יתעטף בציצית. וכ"ש אם כבר הניח התפילין קודם טלית גדול, בודאי שאין צריך לחולצן כדי להקדים טלית לתפילין. וכמ"ש הרמ"א בהגה, "שאם התפילין מזומנים מידו, ואין לו טלית, אין צריך להמתין על הטלית, אלא מניח תפילין וכשמביאים לו טלית יתעטף בו". הילכך נ"ל שאם הקדים ולבש התפילין בודאי שלא יחלצם כדי להקדים הטלית.

ואף שהכף החיים (סימן כה אות ז) פסק שע"פ הסוד אפי' אם פגע בתפילין תחלה יעביר על המצוה, ויתעטף בציצית תחלה, ושכ"כ בבן איש חי (פר' וירא אות ד), אין דבריהם מחוורים לחלוק על מרן ועל גדולי המקובלים.

בשכונתו ורוצה לילך לבית כנסת במקום רחוק יותר, אין בזה משום אין מעבירין על המצוות. ומכל שכן כשיש סיבה לדבר, כגון שהשליח צבור בבית הכנסת השני הגון יותר, ומבטא תיבות התפלה כהוגן, וכיוצא בזה. ע"ש. ומשמע שהדין של "אין מעבירין על המצוות" הוא קדימה למצוה שבאה לידו ראשונה. ולכן באופן שכבר התעסק במצוה הראשונה, או ששניהם הוו מצוה אחת, יש לו סיבה לעשות את המצוה השניה, אין לחוש בכך.

אולם להמבואר בדברי המכילתא, ובתוס' מגילה הנ"ל, שאין מעבירין על המצוות הוא מטעם מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, אם כן מה בכך שיש לו סיבה לקיים את המצוה השניה, או שמסיח דעתו מקיום המצוה, אכתי הוא מבטל בכך את המצוה הראשונה שבאה לידו. ועיין בטורי אבן (מגילה ו: מ"ש בזה. ועיין בתרומת הדשן (סי' לה) ובמגן אברהם (ריש סימן כה) דמבואר, דשיהוי מצוה לא משהינן אפילו אם יוכל אחר כך לעשות המצוה מן המוכרח, כדמוכח ביבמות (לט). איתמר, ביאת קטן וחליצת גדול, רבי יוחנן ורשב"ל, חד אמר ביאת קטן עדיפא, משום דמצוה ביבום, וחד אמר חליצת גדול עדיפא, משום דמצוה בגדול. ופריך עלה ממתניתין, תלה בקטן עד שיגדיל אין שומעים לו, אלא אומרים לו עליך מצוה, או חלוץ או יבם. ואי ס"ד דאמרינן ביאת קטן עדיפא, ניטר דילמא מייבם? ומשני כל שיהיו מצוה לא משהינן, ולאידך מ"ד פריך נמי ממתניתין, דתנן, תלה בגדול עד שיבא ממד"ה אין שומעין לו, ואי ס"ד חליצת גדול עדיפא, ניטר לגדול דילמא אתי וחליץ, ומשני נמי הכי כל שיהוי מצוה כו', אלמא דלא משהינן מצוה, כדי לעשותו מן המוכרח כי התם, דלחד מ"ד ביאת קטן עדיף, ולחד בגדול עדיפא, ואפ"ה לא משהינן לה.

ויש לעיין מהמבואר בברכות (ריש פרק אין עומדין). חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם התפלה ואחר כך מתפללין. ודוחק לומר שהיו שוהין שעה קודם זמן התפלה.

ועיין בשו"ת שמע ישראל (סימן יח) שכתב ליישב קושיא זו בכמה אופנים, דמה שהיו שוהין שעה אחת קודם התפלה, הוא לצורך התפלה, וכמ"ש הצ"ח בברכות שם, שהוא כדי לעורר את עצמם בתשובה שלימה, שהיא כתריס ומגן לילך בטח אחר כך בתפלתו למקום פתוח נגד שער השמים לרצון לפני אבינו שבשמים. ובזוה"ק (פר' ויחי דף רכה) אמרו, מאן דאית ביה

מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, מכל מקום כבר הערנו לעיל שמדברי המכילתא לא משמע הכי. ואין זה מוסכם.

ואמנם גבי תפילין של ראש, היכא דפגע בהם קודם תפילין של יד, יש לו לעזוב את התפילין של ראש שהגיעו לידו, ולהניח כסדר, בתחלה תפילין של יד ואחר כך תפילין של ראש, אך שאני התם דאיכא ילפותא, כמבואר בתוס', כיון דכתיב והיה לך לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך, ולמדו מזה כל זמן שבין עיניך יהיו שנים, ודוחה איסור של אין מעבירין על המצוות. וכן פסק מרן בש"ע (סימן כה ס"ו). וגם מכאן מוכח דלא מהני העצה הנ"ל להסיח דעתו מן התפילין, דאי לא תימא הכי, למה יעבור על המצוה ויניח של ראש, נימא שימתין קימעא ויסיח דעתו לענין אחר, ואחר כך יחזור ויניח של יד תחלה, אלא ודאי דלא מהני עצה זו.

ולכאורה היה נראה להביא סייעתא למ"ש בשארית יוסף הנ"ל, ממה שכתב בספר מכתם לדוד פארדו (חיו"ד סימן מז) אודות רב ומורה צדק לעדתו בעיר אחת, ושלחו מתם מעיר גדולה יותר שמקבלים אותו עליהם לרב ומורה צדק, ואנשי קהלתו באים בחזקה מחמת טענה שאין מעבירין על המצוות, והשיב, שלפי מה שכתבו התוס' (יומא לג.) שלא שייך הדין שאין מעבירין על המצוות אלא היכא דעביד תרוייהו, ולענין קדימה, כגון תפילין של יד ותפילין של ראש, אבל היכא דלא עביד אלא מצוה אחת לא שייך לומר אין מעבירין על המצוות. ומשום הכי איצטריך קרא למילף (ובחים נא). הא דקיימא לן שיירי הדם היה שופך על יסוד מערבי, מדכתיב אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אוהל מועד, ולא נפקא ליה מההיא דאין מעבירין על המצוות, וכי נפיק פגע ביה ברישא, משום דהכא לא עביד אלא מצוה אחת. לפי זה כאן הכל מצוה אחת להורות לבני ישראל את החוקים ואת התורות, הילכך מקודש עדיף, שהעיר השניה יותר גדולה וכו'. והוסיף עוד, שאפילו אם היתה העיר השניה שוה בגודלה לראשונה, לא שייך בזה הדין של אין מעבירין על המצוות, שלא אמרו כן אלא כשמניח המצוה הראשונה מידו שלא לעשותה כלל, אבל אם נתעסק כבר זמן רב במצוה הראשונה שבאה לידו וקיימה פעמים רבות, וכעת בא לעשות מצוה אחרת שנזדמנה לידו, לכל הדעות שפיר דמי, שאין כאן בזיון למצוה הראשונה שכבר עסק בה זמן רב. ע"ש.

ובשו"ת יחזקאל דעת חלק ב' (סימן ט' עמ' מז) הביא דבריו וכתב, ולפי זה גם מי שיש לו בית כנסת

יוסף, מדברי הבית יוסף, הנה אין זה מוכרח, דהנה בבית יוסף (סימן כה, דף כו סעי'ב) כתב וז"ל: יש נוהגים לתקן תפלה של יד וקודם שיניחוהו לוקחים של ראש ומתקנים אותו, כדי שלא יצטרכו להפסיק בין הנחת תפילין של יד לתפלה של ראש, וכתב מהר"י אבוהב ז"ל, ומהר"י חביב ז"ל דטעות הוא בידם, לפי שהן מעבירין על המצוה, וצריך למחות בידם, וללמדם שאחר שיניחו של יד יקחו של ראש ויתקנוהו ויניחוהו, והניף ידו שנית בסימן כח, שיש למחות ביד המוציא תפלה של ראש וכו'. ע"ש. והרי המכין את התפילין של יד ושל ראש בודאי כוונתו להניח קודם של יד ואחר כך של ראש, ועם כל זה כתב הבית יוסף דהווי בכלל אין מעבירין על המצוות, ויש למחות בידם. והוא הדין לנידון דידן דלא מהני להסיח דעתו מהתפילין כלל.

אולם אין זו הערה, ואי משום הא לא איריא, שהחילוק הוא פשוט, דהתם הרי הוציא התפילין של ראש מן התיק, ודעתו להניח את שניהם, אלא שדעתו להקדים את של יד, ובזה כתב הבית יוסף שאין נכון לעשות כן, אחר שדעתו להניח תיכף אחר תפילין של יד את התפילין של ראש. אבל הכא הרי עושה היסח דעת גמור, ומתחיל בקריאת פרשת הקרבנות וכדומה, ובזה הבית יוסף לא איירי. ודו"ק.

והנה דעת הרבה אחרונים דאפילו אם התפילין מונחין בכיס בפני עצמן שייך בזה אין מעבירין על המצוות. וכן דעת הלבוש, הב"ח, הט"ז, ארה"ח, ודלא כהמגן אברהם הנ"ל. ועיי' בביאור הלכה (סימן כה סעיף א' ד"ה שלא) שכתב, דנראה דגם המגן אברהם מודה לזה, ודלא כהפמ"ג, דעד כאן לא התיר המג"א אלא היכא שהתפילין מונחין בכיס בפני עצמן שלא נגע בהן כלל בידו, רק ע"י כיס וא"א להניחן על-ידי כיס, משא"כ בזה שהם ממש בידו, או שלפי הושטת ידו הם מזומנין לפניו תחלה, ומה יועיל מה שהן בתוך כיסן. ע"ש.

וכל זה דוקא אם רוצה עתה להניח תפילין, אבל אם עדיין אינו רוצה להניח תפילין, רק לאחר זמן, לא שייך בזה אין מעבירין על המצוות, כמו שכתב החיי אדם, והוכיח כן מדברי המגן אברהם (סק"ד), שאם באו לידו התפילין קודם הטלית כשהוא בביתו, מאחר ואין בדעתו עתה להתפלל ולהניח תפילין אלא בביהכ"נ, א"צ להקדים התפילין, כמבואר בכיו"ב בשו"ת תרומת הדשן (סימן לב) והובא להלכה ברמ"א (סימן קסח ס"א) לענין הקדמת פת נקיה וגדולה על פני פת קיבר וחתיכות, דכל זה כשרוצה לאכול משניהם, אבל אם אינו רוצה אלא

חובא ובעי למבעי רחמי יכוין לאתקנא גרמיה מהאי חובא ולבר יבעי צלותא. ע"כ. וזה הטעם שחסידיים ואנשי מעשה טובלין קודם התפלה, שהרי כתב בספר דברי אמת (פר' תצא) והיה לפנות ערב, פ"י לפנות ממנו הערב והחושך ירחץ במים, פ"י במקוה שהוא תחלת כל תשובה. ע"ש.

ועוד י"ל, לפי מ"ש בשו"ת תרומת הדשן הנ"ל, דשיהוי מצוה לא משהינן אפי' לעשותה אחר כך מן המובחר, היינו דוקא היכא דיש להסתפק בדבר שיתבטל המצוה לגמרי, כמו ההיא דיבמות (לט) שמא לא יבא הגדול לייבם ותעבור המצוה, אז לא משהינן לה, אבל בשאין ראוי להסתפק לא. ולפי זה הא דכתב בהגה"ה במיימוני, דנהג מור"ם, כשהיה מקדים לברך בחול, כדי שלא יעבור זמן, שהוא עד ט"ז בחודש, היה לובש סרבל מכובד שהיה לו, ע"כ אין ר"ל שבמוצ"ש היה ודאי עובר זמן, אלא ר"ל, ראוי להסתפק שיעבור, כדביארתי לעיל. ע"ש. ואם כן בנ"ד דבשהות שעה זו קודם התפלה אין שום ספק דבודאי לא יתבטל על ידי זה מהתפלה, לכן רשאי לשהות.

ועיי' בשו"ת שבות יעקב חלק א' (סימן לד) שכתב לדון, במי שבשעת ההלל הביאו לו אתרוג כשר על פי הדין לצאת בו ידי חובה, והוא רוצה להמתין שעה או שתיים שיביאו לו אתרוג מהודר ויותר נאה, וכתב דלכאורה היה נראה דזריזין מקדימין למצוות. וכן כתב המגן אברהם (סימן כה). אבל הוא ז"ל דחה דברי המגן אברהם, והרבה להביא ראיות מן הש"ס דלא כוותיה, אלא דרשאי להמתין אם ידע שיבא לידי מצוה מן המובחר, ומותר לשהות אפילו זמן מרובה, דזה גם כן זריז ועומד הוא לעשות מצוה מן המובחר. ע"ש. והובא בשו"ת יד אליהו (סימן מב), והסכים עמו. וכן הוא בשערי תשובה (סימן תרנא סק"ח). וכן כתב בשו"ת חכם צבי (סימן ק), דמצוה שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר, טוב להמתין למחר, ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות. ע"ש. ולפ"ז הרי אם יתעטף בטלית קודם התפילין, בודאי שזה מן המובחר, וא"כ לכאורה יהיה מועיל מה שסיח דעתו מהתפילין, אף שמששה את המצוה, כדי שיוכל אח"כ לקיים המצוה מן המובחר.

אך יש לדחות, דהכא מצות תפילין גופא אינה נעשית מן המובחר יותר, ובה הרי אין שינוי כלל אם יניח עתה או אחר כך, ולא דמי לנידון הפוסקים הנ"ל. ודו"ק.

ואמנם מה שהעיר בשו"ת הרי יהודה על מ"ש בשארית

שבת, ואין צריך לברך מיד כשרואה אותה בחידושה, הנה בספר ברכת ה' (פרק ד' עמ' רפח סוף הערה סג) כתב מדנפשיה, דמ"ש הנודע ביהודה שאם יש זמן עוד לברך ברכת הלבנה, צריך להקדים קריאת שמע, דהיא מן התורה, ותדירה, הנה כל זה הוא דוקא כשלא ראה את הלבנה עדיין, אלא שרוצה לראותה כדי לברך, ובוה אמרינן שימתין מלראותה, ויקרא קריאת שמע ויתפלל ערבית, אבל אם כבר ראה אותה, צריך לברך עליה אפילו ביחיד. דאין מעבירין על המצוות, כדי לקיים מצוה תדירה. ע"כ.

אולם כאשר כוונתו לקיימה באופן מהודר יותר, ברוב עם, או במוצאי שבת כשהוא מבושם, מותר לעכב הברכה למוצ"ש, כמבואר בפוסקים. ועיין בתרומת הדשן (סימן לה), שכתב, שמותר לדחות ברכת הלבנה כשיש סיבה, "ואשרי המחכה מלברך ברכת הלבנה כדי לברכה במוצאי שבת", והמצוה נעשית באופן משובח יותר. ע"ש. והפוסקים דנו אם לברך ברכה הלבנה קודם יוה"כ"פ, או במוצאי יוה"כ"פ, ואם קודם תשעה באב או אחר תשעה באב, והארכנו בזה לעיל. ובדאי שא"א להעמיד אוקימתא שכל זה באופן שלא ראה את הלבנה, דדבר זה מנלן. וע"כ דתפסו עיקר לדינא כדעת הרב תרומת הדשן, ומרן השלחן ערוך, דכל שכוונתו לקיימה באופן מהודר יותר מותר לעכב הברכה למוצ"ש, כמבואר בפוסקים.

והן אמת דגם בברכת השבח אמרינן אין מעבירין וכו', כדמשמע מהריטב"א שבת כג. גבי הרואה נר חנוכה, "ואין בזה משום אין מעבירין וכו', כיון דעל ידי ההדלקה עדיף טפ"י". ע"כ. והרי ברכת הרואה נר חנוכה היא ברכת השבח, ומשמע דאם לא היו מדליקין עליו בביתו היה שייך דין אין מעבירין וכו'. וצ"ל דהיינו דכשיש סיבה לאומרה באופן מהודר יותר לא שייך האיסור אין מעבירין וכו'.

ועיין בריטב"א תענית ו: שכתב, גבי ברכת הגשמים, דא"ר אבהו מאימתי מברכין על הגשמים כשיצא חתן לקראת כלה וכו', מאי מברך, א"ר יהודה מודים אנחנו לך וכו', וחייב ברכה זו היא כעין ברכת הלבנה שאין הברכה על הראיה אלא על הטבת הגשמים, וכתב הריטב"א, שברכה של מודים אנחנו, היא חובה על כל יחיד בכל מקום ובכל זמן, אבל נהגו העם לאומרה אחר ההלל הגדול, ואח"כ אומרים מודים אנחנו לך וכו', ואילו פיננו וכו' עד הן הן יודו ויברכו וכו'. וחותרם. ובישיבות נהגו להוסיף בה מפני הצבור, להשלים בסדר השבח עד כי לך נאה ה' אלהינו וכו', וחותרם בא"י אל ההודאות רוב ההודאות, אבל היחיד אינו מאריך וכו', וטעם מנהג זה כי לפי שכל יחיד

מאחד יבצע עליו, ואין לחוש לשני, אע"פ שחשוב יותר. ע"ש. וכן הוא בברכי יוסף בשם תשובת מהר"י מולכין בכת"י, שהביא מתוס' יומא (גג.) דלא שייך אין מעבירין על המצוות אלא כי בעי למיעבד תרווייהו. ושוב דחה זאת. והברכי יוסף כתב, שלדעת האר"י ז"ל אף כשהוא לבוש טלית קטן יש לו ללבוש קודם הטלית גדול ואחר כך להניח תפילין. ע"ש. וכ"פ במשנ"ב (סק"ג). ע"ש.

[ועוד כיו"ב לענין דין קדימה בברכות, דאם מונחים לפניו מפירות שבעת המינים ומשאר פירות, ואינו רוצה לאכול מפירות ז' המינים, דאין בזה דין קדימה, ורשאי להקדים ולברך על שאר פירות, וכמו שכתבו החיי אדם ובדרך החיים, ועוד אחרונים. וראה בילקו"י ה' ברכות עמ' תקנה].

וכתב עוד במשנה ברורה (סק"ה), שאם עבר ופגע בתפילין תחלה, ולמרות שהיה צריך להניחן תחלה קודם הטלית, הניחן מידו ונטל הטלית, אסור לו להניח הטלית מידו וליטול שוב את התפילין. ע"ש. וגדולה מזו כתב בדברי שלום חלק א' (עמ' כג) דאם פגע בתפילין תחלה והניחן מידו ונטל הטלית, יניח הטלית בצד ויניח תפילין ואחר כך יתעטף בציצית. דדין זה תליא בפלוגתא, כיעו"ש. וכל שכן אם חזר ונטל התפילין לאחר שהניח הטלית מידו, דאין לו להניח התפילין מידו שנית, כיון דאיכא דסבירא להו דיש בזה איסור דאין מעבירין על המצוות, וזה יהיה בקום ועשה. ע"ש. ואמרו לנו שבהלכה ברורה העתיק את דבריו של הרב דברי שלום, אך לא העתיק במדוייק. ודי בזה].

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, דהתם משום דרחמנא אקדמיה לתפילין של יד. ע"ש. ועיין עוד בכיו"ב למהר"י טייב בספר הזכרון (מערכת האלף אות כה). ע"ש.

וכבר כתבנו לעיל שמדברי הרא"ש בתשובה (כלל ג' סימן ד') משמע שדין זה אינו אלא מדרבנן, שכתב, שאם נודמן לו תחלה תפילין של ראש, יעביר ויניח של יד, דמשום אין מעבירין על המצוות אין לשנות סדר המקרא [הנחת תפילין האמורה בתורה]. ע"כ.

קסא. אין מעבירין על המצוות, הרואה את הלבנה בחידושה בימי החול, רשאי להמתין למוצאי

היא רק אם המצוה מסתלקת בינתיים, שעשה המצוה לאחר זמן שאינו ראוי למצוה, כההיא דמגילה (ו); שאין לדחות הפורים מאדר א' לאדר ב', משום שאין מעבירים על המצוה. אבל במילה שכל היום כשר למילה, ואינו מסתלק מן המצוה כשהוא מל באיחור זמן ביום ההוא, שבכל רגע ורגע הוא יכול למול והוא מקדים ומל בבוקר זהו בגדר זריזים מקדימים למצוה. עכת"ד.

ולפי מ"ש הגר"י ענגיל ליתנהו להני מילי שכתב בברכת ה', כיון שעדיין הוא יכול להתפלל תפלת ערבית ולהקדים ק"ש ותפלה התדירים, ואין מצות ברכת הלבנה מסתלקת ממנו. יש לו לעשות כן.

ברכת החמה, אם ראה החמה מיד בהנץ, אם שייך בזה אין מעבירין על המצוות, וע"ש בברכת ה' שכתב לחלוק על מרן אאמו"ר שליט"א במ"ש בזה ביחודה דעת חלק ד' (סימן יח אות ד בהערה) שהדין נותן להקדים קריאת שמע ותפלה לפני ברכת החמה, מפני שהם תדירים יותר מברכת החמה, ושוב הביא מה שכתב מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן רכט אות ז) שהזריז לברך כשרואה הנץ החמה, שפיר דמי מלאחר הברכה עד אחר התפלה. ע"ש. וכן הביא מנהגו של מהר"ש בן חביב לברך קודם התפלה. וכתב, דאפשר שחששו לעננים שיכסו את השמים אחר כך ולא יוכלו לברך, וכמו שחשש בזה מהר"ח פלאגי בספר רוח חיים (סימן רכט). אבל כשהשמש זורחת בהנץ החמה ואין עננים מצויים שם, עדיף להתפלל בצבור תחילה, ואחר כך לברך ברכת החמה ברוב עם. עכת"ד. והעיר על זה בברכת ה', דמה שכתב בכוננת החיד"א ומהר"ש בן חביב הוא דוחק, אלא צריך לומר כמו שנתבאר לעיל שכיון שקרוב לודאי שיראו את גלגל החמה בדרך הילוכם להתפלל, ואז חייבים לברך משום שאין מעבירין על המצוות, אם כן לא שייך בזה הכלל דתדיר קודם. ע"כ.

ותמיהני דאחר שמצינו בראשונים להדיא דאפשר לעכב ברכת השבח כדי לקיימה בהידור יותר, וכמו שמתבאר מדברי הרב תרומת הדשן הנ"ל, וכן פשט דברי מרן בשלחן ערוך ריש סימן כה, אם כן גם כשרואה את החמה קודם התפלה, רשאי לעכב הברכה כדי לברכה אחר כך בהידור רב וברוב עם. נראה להלן שגם הרדב"ז יודה לסברא זו. וכיון שמצינו כן להמהרא"י מסתמא מרן החיד"א כוונתו מפני שחושש שהעננים יכסו את החמה. ולא מפני שאין מעבירין על המצוות, דבודאי החיד"א ידע מדברי המהרא"י הנז', שאין בזה משום אין מעבירין על המצוות. דכל שכונתו לקיים המצוה בהידור רב, וברוב עם, לא חשיב מעביר על המצוה. ועיין בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תכו סעיף ב') שאין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת

ויחיד חייב בברכה זו, מניחים אותה לאומרה עד שעת ההלל, כדי לאומרה בצבור ברוב עם הדרת מלך, "ובכל כיוצא בזה בברכה של שבח רשאי להשהותה" אעפ"כ אם רצה היחיד לאומרה בזמנה קודם ההלל אומרה וכו'. ע"כ. ועיין בפתח עינים סוטה כב. ודו"ק.

הרי מפורש בריטב"א שלא כדברי ברכת ה' הנז', ולא חש לדין אין מעבירין על המצוות, וה"ה לגבי ברכת הלבנה, ולדבריו, היאך יפונס דברי התרומת הדשן הנז', ושכן פסק מרן בש"ע שימתין למוצאי שבת, דאי אפשר לומר שמיידי שלא ישא עיניו למרום לראות הלבנה קודם. ועכ"פ כשיש סיבה לאומרה באופן מהודר יותר לא שייך האיסור אין מעבירין וכו'. ועיין בפתח עינים סוטה כב. ולכן אין הדברים הנ"ל נכונים לדינא, אלא יש לנו לילך אחר דברי תרוה"ד ורבותינו האחרונים שהעתיקוהו לדינא.

ולכן אין דברי הספר ברכת ה' הנז' נכונים לדינא, אלא יש לנו לילך אחר דברי תרומת הדשן הש"ע ורבותינו האחרונים שהעתיקוהו לדינא. ועיין בשו"ת הרי יהודה (חלק אורח חיים סימן לג) שגם כן העיר, דזה תימה שהרי הראייה לא חשיבא כמצוה המונחת לפניו. וע"ש שבזה פירש לנכון מה שכתב המהרא"י בשו"ת תרומת הדשן (הנ"ל) ברואה את הלבנה בחידושה בימי החול ואומר נמתין לה עד מוצאי שבת, אם יפה הם עושים או לא, והשיב, שדוחין קידוש הלבנה למוצאי שבת, שהוא הידור מצוה ועדיף מזריזין. "ואשרי המחכה מלברך ברכת הלבנה כדי לברכה במוצאי שבת". וחזינן מדבריו דלא חש למה שראה את הלבנה כיון דלא חשיב מצוה לפניו, דאם לא כן אין מעבירין עדיף מהידור מצוה.

ועוד העיר בשו"ת הרי יהודה הנ"ל, גם על מה שכתב בספר ברכת ה' (בפרק ג' עמוד ול) לענין ברכת החמה, שאם ראה את החמה קודם שהתפלל, עדיף שיברך ביחידות על החמה, כדי שלא יעביר על המצוה. אולם יש להעיר דא"כ איך יעמיד את דברי המהרא"י בתרומת הדשן הנ"ל, וכן פסק מרן בשלחנו הטהור, שימתין למוצאי שבת, דאי אפשר לומר דמיידי באופן שלא ישא את עיניו למרום לראות הלבנה קודם.

ואחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות בין המיצרים, ושם הביא מה שכתב הגאון מהר"י ענגיל בגליוני הש"ס (ברכות כב:), ובציונים לתורה (כלל לח), בדין אין מעבירין על המצוות הוא איסור גמור, דכתיב ושמרתם את המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ואפילו אם יעשנה אח"כ בהידור ושבת יותר אסור להעביר על המצוה. ומאי דקי"ל כל היום כשר למילה, אלא שזריזים מקדימים למצוה, ולא קרינן למאחר המילה העברה, משום שהעברה

עצמו). וכתב המגן אברהם שם, (סק"ב) שכ"ה ביבמות (ל"ט). כל שהווי מצוה לא משהינן, אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המוכחר, וכ"ה בילקוט (ויקרא סוף דף קכ"ט) חביבה מצוה בשעתה. ע"ש. ובמנחות דף ע"ב. ע"כ. וכוונתו, דהנה פליגי ר' יוחנן וריב"ל גבי ביאת קטן וחליצת גדול, חד אמר, ביאת קטן עדיפא, וחד אמר, חליצת גדול עדיפא. מאן דאמר ביאת קטן עדיפא, דהא מצוה בייבום. ומאן דאמר חליצת גדול עדיפא, במקום גדול ביאת קטן לאו כלום היא. והקשו בגמ' מדתנן, תלה בקטן עד שיגדיל אין שומעין לו. ואי ביאת קטן עדיפא, אמאי אין שומעין לו, נינטר דלמא גדיל ומייבם. וליטעמין, ובגדול עד שיבא ממדינת הים, אין שומעין לו, אמאי, נינטר דלמא אתי וחליץ. אלא, כל שהווי מצוה לא משהינן. ע"ש.

ולכאורה מוכח מהסוגיא שם, דלא משהינן מצוה, אע"ג דאי משהינן יעשה המצוה מן המוכחר, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וא"כ ה"ה היכא שיש לפניו תפילין, ואין בידו טלית שא"צ להמתין לציצית, אלא מניח תפילין, וכשיביאו לו ציצית מתעטף בה.

אולם מהר"י טייב בערך השלחן (סימן כה סק"ד) כתב לתמוה על המגן אברהם, דהא מאי דאמרינן דלא משהינן המצוה כדי לעשות מצוה מן המוכחר, הוא דוקא היכא שיש להסתפק דאפשר דתפסד המצוה, ובזה לא משהינן. אבל כשאין ראוי להסתפק, לא. וסמך דבריו על פי מה שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן ל"ה) שעלה ונסתפק בענין ברכת לבנה, דהאו"ז כתב שאין לברך ברכת הלבנה אלא במוצאי שבת כשהן מבושמינן, ובכלים נאים, אי שרי להמתין עד מוצאי שבת לקיים המצוה מן המוכחר, או דנימא דשיהוי מצוה לא משהינן, והשיב, דאם המוצאי שבת אינו לילות הרבה מן החודש, כגון שבעה או שמונה בחודש, אפי' תהיה מוצש"ק מעונן, עדיין יש זמן וודאי שימתין עד מוצאי ש"ק, אבל אם מוצאי שבת הוא לילות הרבה בחודש, שיש להסתפק שיעבור זמן הברכה, אין להמתין, והביא ראיה מההיא דיבמות הנ"ל, דשיהוי מצוות לא משהינן. ולא אמרינן הכי אלא דוקא כשראו להסתפק שתפסד המצוה, אבל כשאין ראוי להסתפק לא, תדע מדנקט בגדול עד שיבא ממדינת הים, ולא תני עד שיבא ממדינה למדינה בא"י, משמע דאיירי דוקא בגדול עד שיבוא ממדינת הים, ובקטן עד שיגדל, ובזה לא משהינן המצוה, משום דשמא ימות הקטן, והגדול לא יבא לעולם ממדה"י, ותפסד המצוה, לכן לא משהינן המצוה, אבל ממדינה למדינה דקרוב הדבר שיבא, משהינן. וכן פסק מור"ם בשו"ע, שאם מוצ"ש קודם י' בחודש, ימתין מלברך הלבנה עד מוצ"ש.

כשהוא מבושם ובגדיו נאים. ע"כ. ואטו איירי דוקא באופן שסגר את עיניו ולא ראה את הלבנה עד מוצאי שבת, ועל כרחך דכיון שכוונתו לקיים מצוה זו בהידור, לברך אותה בהיותו מבושם, כאחד הפירושים, לא שייך בזה אין מעבירין על המצוות. ועיין בס' מגיד מישרים שכתב, סימן יהיה בידך, בחודש שתברכו ברכת הלבנה במוצ"ש, תמצאו הצלחה, וכשתתכסה ותתעלם ולא יוכלו לברך, אותו החודש לא יהיה מוצלח ח"ו. ע"ש. [והובא במג"א].

ועיין להרב ביאור הלכה (סימן תכו ד"ה אלא וכו') שכתב, ודע דמדינא מותר לקדש אפילו ביחודי, כמש"כ הפר"ח, וכ"ש דלא בעי עשרה, אלא דלכתחלה מצוה לעשותה ברוב עם, כי ברוב עם הדרת מלך, ולהכי אם יודע שזוממן לו לברך בעשרה לאחר איזה ימים, עד ליל עשירי, צריך להמתין, ויותר לא, וכמו שכתב בהג"ה לענין מוצאי שבת. כ"כ באשל אברהם. ולפי מה שהוכיח החיי אדם (בכלל ס"ח) דבשלשה נמי נקרא ברוב עם, אין צריך בשביל עשרה להמתין עד ליל יו"ד, ובפרט בחורף בימי העננים. ע"כ. ובודאי דכל זה איירי גם באופן שראה את הלבנה קודם שברך, ואפילו הכי מעכב את הברכה עד שימצא עשרה, או לכל הפחות שלשה, ואין בזה אין מעבירין על המצוות. ואי אפשר להעמיד דאיירי באופן שסגר את עיניו ולא ראה הלבנה עד שמברך. [ואמנם דעת הב"ח והגר"א שא"צ להתעכב מלאומרה עד מוצאי שבת, מ"מ פשט דברי מרן דלמצוה מן המוכחר לעכב הברכה למוצאי שבת, אם אינו חושש מעננים שיהיו באותו חודש]. וראה להלן אריכות בענין שהווי מצוה.

ודבר חידוש חזינן להראשון לציון הגרב"צ עוזיאל זצ"ל בספרו שו"ת משפטי עוזיאל חלק אורח חיים (סימן ד' ד"ה ולענ"ד) שכתב, דגבי ברכת האילנות, אם ראה אילנות מלבליבין ולא בירך עליהם ברכת האילנות, הוי מעוות לא יוכל לתקן, שההנאה היא בשעת הראיה הראשונה, עי' מג"א סי' רכה, אבל בברכת האילנות שאינה ברכת הנאה אלא שבח והודאה ליוצר בראשית, מי שעבר ולא ברך בפעם ראשונה, הרי הוא בכלל מעוות לא יוכל לתקן, כדין מי שביטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית, ותפלה של ערבית במזיד, וכן בברכת האילנות, מי שראה בפעם ראשונה ולא בירך במזיד, הרי ביטל ברכת הודאה זו, ואין מקום לברך עוד. עכת"ד. ולכאורה אם כוונתו לברך ברכה זו ברוב עם וכדומה, אינו בכלל אין מעבירין על המצוות, וכמבואר בתרומת הדשן, ואם כן למה ייחשב כמעוות שלא יוכל לתקן. ויש עוד להאריך בזה. ואכמ"ל.

והנה הרמ"א (ר"ס כה) כתב, ומיהו אם תפילין מזומנים בידו, ואין לו עתה ציצית, אין צריך להמתין על הציצית, אלא מניח תפילין, וכשמביאים טלית, מתעטף בה. (דברי

או חמורה, אלא המצוה הראשונה שתבא לידו יעשנה. ומבואר מדבריו דלא משהיך המצוה אפי' היכא דאפשר לעשותה למחר מן המובחר, ודלא כהרב תרומת הדשן. ובאמת שלדעת רוב האחרונים דין אין מעבירין על המצוות, דין תורה הוא, ודעת הרב הכותב בעין יעקב (מועד קטן ט.) בשם הר"ן, דמדברי קבלה הוא.

אמנם לא קשיא מידי, דהנה החכם צבי (סי' ק"ו) כתב, דדוקא בשתי מצוות שונות איכא למימר כדברי הרדב"ז, שיעשה המצוה הנקריית לפניו עכשיו, ולא יעשה המצוה הגדולה למחר, וזהו מאמר הכתוב (משלי ד' כ"ו) פלס מעגל רגליך, ופרש"י (מו"ק מ.) כלומר שקול המצוה ועיין בה איזה גדולה, ועשה הגדולה. ובאופן שאפשר לעשותה ע"י אחרים. אך אם אי אפשר לעשותה ע"י אחרים, מצוה הבאה לידך בין קטנה ובין גדולה עשה אותה, ככתוב (שם ה' ו') אורח חיים פן תפלו. ומסתמא דברי הרדב"ז הם באופן שלא אפשר ע"י אחרים. אך כ"ז כאמור היכא שיש לו שתי מצוות, א' גדולה וא' קטנה, בכי האי גוונא אמרי' פן תפלו ויעשה המצוה הקודמת, אפי' כשהיא קטנה. אך אם המצוה היא אחת, אלא דאפשר לעשותה ביתר הידור, וכיו"ב, ודאי דימתין לעשות המצוה בהידור יותר.

וא"כ מש"כ הרדב"ז אפשר דהוא דוקא בעשיית ב' מצוות, אבל במצוה אחת הרדב"ז יודה לדברי תרומת הדשן שימתין למצוה הגדולה. וכן דעת הגר"א (סי' תכו סק"ב).

קסב. "אין מערבין שמחה בשמחה", טעמי

דין זה, הנה בגמ' מו"ק (ח:) בביאור המשנה אין נושאים נשים במועד, אמרו, אמר רב דניאל בר רב קטינא אמר רב, מנין שאין נושאים נשים במועד, שנאמר ושמחת בחגך, ולא באשתך. אמר רב יהודה אמר שמואל, לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, ורבה בר רב הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו, אמר אביי, הא דרבה בר רב הונא דרב היא, דאמר מנין שאין נושאים נשים במועד דכתיב ושמחת בחגך, בחגך ולא באשתך, ע"כ. ובירושלמי (מו"ק פ"א ה"ז) למדו זאת מהפסוק (בראשית כט) מלא שבוע זאת, תניא, אין נושאים נשים במועד, מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, רבי יעקב בר אחא שמע לה מן הדא, מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת.

והנה מטעמו של רבה הנ"ל מבואר, דאין הטעם בזה מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, אלא משום דע"י שמחה זו מניח שמחת הרגל, וכ"כ הרמב"ם (בפ"ז

וב"כ הרב בית יעקב (סי' קמ"ב) דדוקא נקט במתניתין עד שיבא ממדינת הים. וא"כ לפ"ז מש"כ המג"א בנידון דידן, הוא תמוה, דהא יכול להמתין עד שיביאו לו תפילין, ולא תפסד המצוה. ואף דאפשר לדחוק דהכא איירי דאפשר שיעבור זמן ק"ש ותפילה, והוי כאילו המצוה נפסדת, שלא יקרא ק"ש ויתפלל בזמנו בתפילין, מ"מ לא משמע כן, דכל כה"ג בעי לאודועי, דהיכא דיש לחוש שיעבור זמן התפלה, לא משהיך המצוה, ומסתירות דבריו משמע דבכל גוונא ס"ל דלא ימתין.

אמנם בהא דכתב התרומת הדשן דהתם איירי דאיכא חששא שתפסד המצוה, לכאורה לאו מילתא פסיקתא היא, דכל עיקר הראיה שכתב התרומת הדשן, הוא מדקתני עד שיבא הגדול ממדינת הים, ולכן איכא חששא דשמא לא יבא ממדינת הים.

אמנם היש"ש (שם סי' י"ז) כתב, דמש"כ במשנה ממדינת הים, הוא לאו דוקא, והביא ראיה מריש מס' גיטין, דקתני המביא גט ממדינת הים, ולא דוקא ממדינת הים הוא, אלא אפילו ממקום אחר דלא בקיאינן נמי איירי. וכן הרמב"ם והטור שכתבו להאי דינא לא כתבו מדינת הים, ומשמע דלאו דוקא. וכ"כ בספר עבודת הגרשוני (בסימן י"ב בד"ה הן אמת). והביא ראיה מדתנן תלה בקטן עד שיגדיל, אין שומעין לו, והא אפשר דהאי קטן הוא בן י"ג שנה חסר יום א', ואפ"ה שומעין לו, ומשמע דאפי' שיהוי מועט לא משהינן. וא"כ לפ"ז אין ראיה למש"כ התרומת הדשן. ואפשר דהראיה מיבמות דלא משהיך המצוה אפי' היכא דליכא חשש שתפסד המצוה, וא"כ קמה וגם ניצבה ראיית המג"א מיבמות.

ואמנם יעויין שם בערך השלחן שעכ"ז כתב לחלק, דהיכא דמשהיך המצוה כדי שהאחר יעשנה בהידור, וודאי דלא משהיך אפי' שיעשנה מן המובחר, ולכן התם לא נשאה המצוה לקטן שיגדיל שיעשה בביאה, דהוי הידור טפי, אבל היכא שיכול הוא עצמו לעשות המצוה מן המובחר למחר, ודאי דמשהיך. וא"כ בנידון דידן כיון דאם הוא עצמו ימתין לתפילין הרי הוא עצמו עושה המצוה מן המובחר, לכן יש לעכב המצוה, והוי דומיא דמש"כ התה"ד בענין קידוש לבנה, דבודאי כדאי להמתין כדי שהוא עצמו יעשה המצוה בהידור רב, אע"פ שמהה המצוה. ע"ש.

והיוצא מדברי תרומת הדשן והרב ערך השלחן, דכל שהוא עצמו מעכב ברכת הלבנה כדי לברך אותה בהידור רב, אין הכי נמי עדיף שיעכב הברכה. ועל כל פנים אין בזה משום אין מעבירין על המצוות.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש הרדב"ז דאין חוששין למצוה קלה

לא הזכיר אלא שמחת אשה, דהיינו בחגך ולא באשתך, אבל שאר שמחות לא. כך מפורש שם בדברי רש"י. ומוכרח הוא, דאם אין ביניהם חילוק, אמאי מהדר גמרא למילף דאין מערבין שמחה בשמחה משלמה המלך, הוה ליה למילף מושמחת בחגך, כדילף רב. והשתא קשה בדברי רבינו, דאיך פסק כאן כטעם זה, שם בהלכות אישות פסק הטעם האחר, כיון דאיכא נפקותא בינייהו לענין דינא. ויש לומר, דודאי דרבינו פסק כמאן דאמר אין מערבין, אבל מ"מ מאן דאמר אין מערבין אינו מכחיש למ"ד משום שמניח שמחת הרגל, אלא מוסיף עליו, דאפילו שאר שמחות נמי, לכך לא חש רבינו לכתוב כאן טעם זה דמניח שמחת יו"ט וכו', כיון שהוא מוסכם, אבל מ"מ כתב בפ' מהלכות אישות טעמא דאין מערבין, להודיענו שם הדין דאפילו בשאר שמחות. וכאן לא הוצרך לפרש, שסמך על מה שכתב שם. וסיים שם, וכל זה איננו שוה וצ"ע.

ויש להעיר על דברי הלחם משנה, דהיאך הקשה מפירוש רש"י על דברי הרמב"ם, דילמא לא סבירא ליה להרמב"ם כפירושו של רש"י, אלא כד' התוס' הנו', דליכא שום נפקא מינה בין ב' הטעמים, וממילא לא קשיא ולא מידי בדעת הרמב"ם. ואי תימא דהכריח כן דא"כ אמאי מהדר בגמ' לילפותא מויעש שלמה, הנה אי משום הא י"ל דבעינן למילף מויעש שלמה משום דקרא דושמחת בחגך בעי לה למילף לרבות כל מיני שמחה, כדאמרו בגמ' חגיגה (ח. ת"ר) ושמחת בחגך, לרבות כל מיני שמחה, מכאן אמרו דישאל יוצאין בנדורים ונדבות, וכהנים יוצאין בחזה ושוק, ת"ל ושמחת בחגך.

ובאמת שבמרכבת משנה על הרמב"ם שם כתב, דליכא נפקא מינה בין הטעמים, ואף אי נימא דהטעמים פליגי, פסק הרמב"ם כדברי רבי חנינא שהוא מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, דר' חנינא רבו של רב, ואין הלכה כתלמיד בפני הרב. ומ"ש הרמב"ם כדי שלא תשתכח היינו טעמא דאין מערבין שמחה בשמחה. ע"ש. אך לא נחת ליישב מה שהעיר בלחם משנה דהלשון אינו מדוקדק. וראה מ"ש בזה בקרן אורה שם.

והראוני בשו"ת מהרי"ף (לרבי יעקב פראג' סימן כו) שכתב שאין נפ"מ בין הטעמים, וזה שכתב הרמב"ם מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו דהיינו שמערבין שמחה בשמחה, ולכן הרמב"ם כתב את ב' הדברים האלו שהם דבר אחד, ומה שהוצרכו לב'

מהלכות יום טוב הט"ז) וז"ל: כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשואין.

ונפקא מינה בין טעמים אלו הוא, דלטעם אין מערבין שמחה בשמחה אסורה כל שמחה צדדית שאינה מחמת החג, ולא בא זמן חיובו בחג, אבל למ"ד מטעם ושמחת בחגך ולא באשתך, אינה איסור רק שמחת נשואין, מפני שהיא משכחת שמחת הרגל, כמבואר.

אלא שהתוס' (כתובות מז.) כתבו דהא דדרשינן ושמחת בחגך ולא באשתך, הוא משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ומבואר שהיינו שאין זה ב' טעמים.

והרמב"ם (פרק י' מהלכות אישות הלכה יג) כתב, יש לו לאדם לישא נשים רבות ביום אחד וכו', אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה וכו', ואין מערבין שמחה בשמחה, ואפילו בחולו של מועד אין נושאים נשים, מפני שאין מערבין שמחה בשמחה. ע"כ. ובלחם משנה (בהלכות יו"ט שם) העיר, דכאן נראה שפסק כדברי רבה בר רב הונא שהטעם הוא מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו, ולקמן נראה שפסק כדברי רב חנינא דהטעם הוא מפני שאין מערבין שמחה בשמחה. ויש לתרץ, דזה מאי דקאמר שלא יערב רצונו לומר שלא יניח שמחת הרגל ויעסוק בשמחת אשתו. והיינו אך, ואין הלשון מדוקדק. אבל מכל מקום תמוה, דבהלכות אישות פסק שאין נושאים נשים במועד מפני שאין מערבין שמחה בשמחה. שנאמר, מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת. ע"כ. והיינו כדברי ר' חנינא דאמר לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. ואע"ג דבגמרא דידן מפיך לה מקראי אחרוני, הרי כתבו התוס' דבירושלמי מפיך לה מדכתיב מלא שבוע זאת, וא"כ קשה, דהרי ה"ה כתב כאן דרצה לפסוק כרבה בר (רב) הונא, משום דרב סבר הכין, והרי בפרק י' בהלכות אישות לא פסק כן. ויש להגדיל עוד התימה עם מה שכתב בלשון רש"י בספרי האלפסי, דאיכא בין רבה בר (רב) הונא דאמר משום שמניח וכו', לרב חנינא דאמר משום דאין מערבין שמחה בשמחה, הפרש גדול בענין הדין, דלמ"ד אין מערבין הוא כל שמחה שבעולם, שהרי למד משלמה המלך ע"ה שלא רצה לערב שמחת חנוכת הבית עם שמחת הרגל, אבל לרבה בר (רב) הונא לא הוי אלא שמחת אשתו, דמתוך שחביבה עליו מניח שמחת הרגל בעבורה, אבל שאר שמחות לא. וקאמר בגמרא דהיינו דרב משום דרב נמי

ועיין למרן בש"ע (או"ח סי' תרצו ס"ה), שמותר לישא אשה בפורים. ומקורו מבואר בב"י שהוא מתשו' הרשב"א (ח"ג סימן רעו), דמסתברא דדוקא במועד אסרו, וכדאמר רב אשי (בבב"ב ח:), שהוא משום שנאמר ושמחת בחגך, ולא באשתך, וכ"ה במועד קטן (ח:), אבל בפורים מותר. ועוד דפורים הוה חד יומא, ומשום חד יומא לא משהי איניש נפשיה. ובענינים אלה הולכים להקל בהם, "מפני שאינם אלא מדרבנן". ע"כ. וראה מ"ש בזה בילקוט יוסף על המועדים (הלכות פורים), ובאורך בחזון עובדיה על פורים (הערה לב). ע"ש.

וראיתי להרב מכתב לחזקיהו (פסחים ד), שעמד בהא דילפינן דזריזין מקדימים למצות מדכתיב וישכם אברהם בבוקר והרי אין למדין מקודם מ"ת. וכ' ליישב שי"ל דהא דקי"ל זריזין מקדימין למצות אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ולפי"ז תירץ סתירת ד' התוס' הנ"ל בשם הירושלמי, דהא דאין מערבין שמחה בשמחה נראה שאינו אלא מדרבנן, שהרי התוס' השוו ד"ז למ"ש שאין עושים מצות חבילות. ומבואר בתוס' סוטה (ח). דהא דאין עושים מצות חבילות אינו אלא מדרבנן. ע"ש. ומש"ה שפיר ילפינן מקרא דמלא שבוע זאת. ע"כ. וכמו שביאר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ב (עמ' פ. האו"ח סי' כב אות ב'ו). וע"ע בח"ח (האו"ח סי' מא אות ב).

וראה עוד בענין זה לרב שערי רחמים חלק א' (סימן לא), ובשדי חמד (כללים מערכת א' אות יח).

קסג. "אין מערבין שמחה בשמחה", ומכל

מקום מותר לחנוך בית כנסת בחול המועד, ואין בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה. כן יש ללמוד מדברי התוס' (מו"ק ח: ד"ה מפני), שסעודת ברית מילה מותר לעשותה בחול המועד, דליכא שמחה וכו', ועוד יש לומר דלא חשיב עירוב שמחה בשמחה כי אם בסעודת נישואין בלבד. ע"כ. ועיין בשדי חמד (מערכת חול המועד אות כג) שהביא דברי המנחת פתים שכתב להסתפק בזה, ומכל מקום פשט דברי התוס' מורים להקל בזה. וכן כתב עוד השדי חמד (מערכת בית הכנסת אות מה), שמותר לעשות שמחת חנוכה בית הכנסת אפילו ביום טוב, דלא נאמר אין מערבין שמחה בשמחה אלא בשמחה של אכילה ושתיה, שהיא הנאת הגוף, אבל שמחה של מצוה אפשר בשתייה, ועדיף לחנכו בחג. והובא בכף החיים (סימן תקמו ס"ק יט), דלפי הטעם שנתבאר שם, מותר לעשות חנוכה הבית בחול המועד. ע"ש. ועיין עוד במשנה ברורה (שם ס"ק יא) וכ"ד מרן

הטעמים, היינו משום דאי מקרא דושמחת בחגך ולא באשתך עדיין איכא למימר אין לו אלא שלא יערב שמחת אשתו שהיא רשות עם שמחת החג שהיא חובה, אבל גבי שלמה שני השמחות היו של שמחה אפילו כששניהן של מצוה. ע"ש.

לימוד מקודם מתן תורה - והנה התוס' מו"ק (ח: ד"ה לפי). הביאו מהירושלמי דדריש לה מדכתיב מלא שבוע זאת. וטעם נראה קצת שכמו שאין עושים מצוות חבילות חבילות, דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה בעינן שיהיה לבו פנוי בשמחה. עכ"ל. ולכאורה אי נימא דהוא לימוד גמור, קשה, הא לא ילפינן מקודם מתן תורה. והמהר"ץ חיות (מ"ק כ). עמד בזה, וכתב שדברי הירושלמי סותרים זא"ז. ע"ש. וראה לעיל עמוד קצז, מ"ש בזה.

אולם במראה הפנים (ספ"ק דמ"ק) ג"כ העיר בזה, וכתב ליישב ע"פ מ"ש עוד התוס' מ"ק (ח: הנ"ל), דהטעם שאין מערבין שמחה בשמחה הוא כדי שיהא לבו פנוי בשמחה. ומש"ה ילפינן מינה אף לאחר מתן תורה "כיון דאיכא טעמא". משא"כ היכא דהוי גזה"כ בלא טעם, ודאי דלא שייך ללמוד מקודם מתן תורה, די"ל ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ואין גזה"כ הזה לאחר מ"ת. ולכן אף באבלות דהוי גזה"כ שאם אירע לו אבילות ישב שבעה וכו', אין ללמוד מקודם מ"ת. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבז"י ח"א (ס"ס כו). שמצינו כמה פעמים שלמדים קודם מתן תורה. וע' בתחלת חכמה למהר"י חאגיז, דבמילתא דמסתברא למדין מקודם מ"ת. וה"ה לנ"ד. ע"כ. וכתב בהעמק שאלה (פר' ויחי שאלתא מה אות א), שאע"פ שמצינו בכ"ד שלמדו מקודם מתן תורה, י"ל שבמקום שאין סברא לחלק למדין מקודם מ"ת, ורק במקום שיש סברא לחלק, כגון באבלות, שי"ל דשאני התם שהשעה צריכה לכבודו של יעקב, לנהוג אבל ז' ימים. וכמו שמצינו בכיה יתרה שבעים יום. ע"ש.

והרמב"ן (בראשית פרק כט) כתב, ואני לא ידעתי, כי שבעת ימי המשתה תקנת משה רבינו לישראל (ירושלמי כתובות פ"א ה"א). ואולי נאמר שנהגו בהם מתחלה נכבדי האומות כענין באבילות, דכתיב (בראשית נ, י) ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ומה שלמדו כאן בירושלמי (מו"ק פ"א ה"ז) ובבראשית רבה (ע, יט) שאין מערבין שמחה בשמחה, סמך בעלמא ממנהגי הקדמונים קודם התורה. אבל בגמרא שלנו (מו"ק ט). לא למדוה מכאן, ודרשוה מויעש שלמה את החג (מ"א ח סה). ע"כ.

וכן לענין טומאה, בור שמטילין לתוכו נפלים, המאהיל עליו טמא, שאף על פי שחולדה וברדלס מצויים שם, אין ספק מוציא מידי ודאי. וראה ברמב"ם (הלכות טומאת מת פ"ט הי"א). ובתוס' פסחים שם ד"ה ואת"ל.

קסה. אין ספק מוציא מידי ודאי, באיסורי

דרבנן, הנה בגמרא פסחים י: אמרו, אמר רבא, עכבר נכנס [לביית בדוק] וככר בפיו, ונכנס אחריו ומצא פירורין, צריך בדיקה, מפני שאין דרכו של עכבר לפרו. ע"ש. והיינו דאיכא ספק שמא העכבר אכל את הככר, ואין ספק מוציא מידי ודאי. ונחלקו בביאור הסוגיא אי איירי בביטל את החמץ, ורמי עליה חיובא דרבנן לבדוק, ונמצא דגם בזה אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי, או דילמא דאיירי בלא ביטל, אבל אם ביטל החמץ, אמרינן שהספק מוציא מידי ודאי. וכן דעת ר"י בתוס' (פסחים שם, ד"ה כדי, לתירוץ ראשון) שספק מוציא מידי ודאי, ומאי דאמרינן בגמרא דאי חזינן דשקל בעי בדיקה, היינו כשלא ביטל, דהוי ודאי דאורייתא, אבל בביטל דהוי ודאי דרבנן, אתי ספק דאימור אכלתיה ומוציא מידי ודאי דרבנן, ולא צריך בדיקה. וכן הוא בנדה שם.

אך דעת הרמב"ם (פרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה ח') שאף באיסורים דרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי. וע"ש במשנה למלך, דהך בבא מיירי אפילו בביטל, ואע"ג דליכא איסורא כי אם מדרבנן, ואיכא ספיקא דאימור אכלתיה, אפ"ה לא אזלינן לקולא. ולא דמי להיא דתשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל, ולא ידעינן אי חמץ שקל או מצה שקל, שפסק הטור (ר"ס תל"ט) דאם ביטל א"צ לבדוק, דכיון דספיקא דרבנן הוא אזלינן ביה לקולא, דשאני התם ולא איתחזק חמץ בבית, והספק הוא אעיקרא, אבל הכא דאיכא ודאי חמץ, ואיכא ספק אם אכלתיה, אין ספק מוציא מידי ודאי. ואפילו דרבנן אזלינן לחומרא. וראה עוד בחק יעקב סי' תלח. ע"ש.

והנה בגמ' שם (ט): אמרו, תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל, היינו תשע חנויות. ופירש רש"י שם, דאיירי לענין בדיקה. ובתוספות שם הקשו, דהיכי מייתי ראייה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, והכא ספיקא דרבנן הוא, מיהו י"ל דאיירי כגון שלא ביטל. והקשו עוד, דגבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר, אבל הכא אוקמא אחזקת בדוק, דהא בבדוק מיירי, דאל"ה פשיטא דבעי בדיקה, ונראה לר"י דלענין

אאמו"ר שליט"א בילקוט יוסף על המועדים (הלכות חול המועד סע' נ'). וכיוצא בזה כתב בשו"ת לחם שלמה (אור"ח סימן קד) לענין סיום מסכת ביום טוב, אלא ששם דן משום אין מערבין שמחה בשמחה. ע"ש.

קסד. אין ספק מוציא מידי ודאי, הנה בש"ס

מבואר בכמה דוכתי, דנקטינן דאין ספק מוציא מידי ודאי, וכמו שאמרו בפסחים (ט), ואין ספק מוציא מידי ודאי, והא תניא, חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות, ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין. והא הכא, דודאי טבילי הני פירי, וספק מעושרין וספק לא מעושרין, וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי, התם ודאי וודאי הוא, דודאי מעשרי וכו'. ועוד הקשו שם, ואין ספק מוציא מידי ודאי, והתניא, אמר רבי יהודה, מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון, שהטילה נפל לבור וכו'. וע"ש בסוגיא דמבואר דנקטינן דאין ספק מוציא מידי ודאי. וראה עוד ביבמות יט: ולח. ועבודה זרה מא: וחולין י'. ונדה טו:

והיוצא מזה לדינא, דחולדה שנכנסה לבית בדוק מחמץ והכניסה לחם, ויש ספק שמא אכלה את הלחם, אין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ, וצריך לחזור ולבדוק את הבית, ואף על פי שספק אכילה הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי. וכמו שכתבו בתוספות שם (ד"ה ואת"ל) בתירוץ שני, א"נ אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות, דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי, ותדע דאפילו מידי ודאי בעי למימר שיוצא זה הספק. ע"כ. ועיין בשלחן ערוך סימן תל"ג ס"ו, גבי אמצעה של חצר דאינה צריכה בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו. והני מילי מספק חמץ, אבל ודאי חמץ לא. וברמ"א שם כתב, דאף בודאי חמץ שרי. ואף לכתחלה. והב"ח שם חילק בין חצרו לחצר הפקר. ובחצרו אין ספק מוציא מידי ודאי. ועיין במגן אברהם (ס"ק י) שהעיר ע"ד הב"ח, וכתב, דאפשר דמ"ש מרן [הסמ"ק] אבל ודאי חמץ לא, היינו דלא תלינן שמא אכלוהו, ואם העופות מצויים בחצר צריך לבדוק, אבל אם העורבים באין ממקום אחר לכאן, אמרינן ודאי גררוהו למקום אחר. ע"ש. וראה עוד בש"ע הרב שם סכ"ה, ובקונטרס אחרון שם.

וכן אשה שודאי ראתה נדה, אף על פי שעברו ימים שיכולה היתה להיטהר ולטבול, אסור לבעלה לבוא עליה עד שישאלנה אם טבלה, שאין ספק טבילה מוציא מידי ודאי נדה. וראה בנדה (טו:), ובתוס' שם ד"ה חבר.

ולכן בגמרא הישוו דין ב' ציבורין ולפניהם ב' בתים וכו', לדין תרומה דרבנן, שהרי אין כאן איסור קבוע. וכן לקמן גבי לא ידעינן אי להאי עייל ואי להאי עייל, לא רצו להשוותו לגמרי לטומאה דאורייתא, מפני שאין כאן איסור קבוע.

ולמאי דקשה דאי נימא שיש להחמיר בספק בדיקה כיון שנתקנה על הספק, א"כ אמאי בכלל הספיקות שאמרו בגמ' שם פסק הרמב"ם בהלכה י' לקולא, יש לומר, דאיכא לפלוגי בין ספיקא דדינא לספק במציאות, שהבדיקה נתקנה מעיקרא על הספק היינו בספק במציאות אם יש חמץ או לא, אבל כשהספק בדין חשיב ככלל ספק דרבנן ואולינן ביה לקולא.

ועיין לרבינו מנוח שכתב, דמסתברא שדעת הרמב"ם דזה אינו בכלל ספק דרבנן, אלא חשיב כספק דאורייתא, דהא איכא ספק אם הפת חמץ או לא, ולכן אזלינן ביה לחומרא. וראה עוד במגדל עוז, ואני אומר מחוור הוא אצל רש"י ותוס' שפירשו לענין בדיקה, ויש לי ראייה מוכרחת בסוגיין, בההיא שמעתא דאין חוששין שמא גררה חולדה, דגרסינן, תניא כוותיה דרבא, הרוצה לאכול חמץ אחר בדיקתו כיצד יעשה, מה שמשיר יניחנו בצינעה שלא תבא חולדה ותטול בפניו, וצריך בדיקה אחריו, ועלה אמרינן תשעה צבורים של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל, היינו תשע חנויות, פ"י דאמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אלמא לענין בדיקה קיימא. וכן כתב ר"י אלפס ז"ל. ומה שהקשה הראב"ד ז"ל, כבר הקשו רבותינו בעלי התוס' ז"ל, ואמרו, מאי קא מדמי אהדדי ט' חנויות נבלה שהוא דאורייתא, לבדיקה שהוא דרבנן, ותירצו בשלא ביטל, א"נ כיון דאי משכח לה ואתי למיכלה הוי איסורא דאורייתא כהדדי נינהו. וזה התירוץ נכון יותר בעיני, כי לפי תירוץ ראשון היה קשה לי, דהא בבדיקת הרוצה לאכול חמץ אחר בדיקתו קתני, ולא קודם ביטולו קתני, ודוחק בעיני קצת לומר דאחר בדיקה היינו קודם לאחר ביטול, דסתם איניש בתר בדיקה מבטל לאלתר. ועוד פ"י ר"י הזקן ז"ל, דמיירי כגון שנטל לפניו ונכנס בפניו והניחו שם, דהוה ליה כספיקא דאורייתא, וכט' חנויות שלקח בפניו, ואינו יודע מאיזה מהן לקח, דספיקו אסור, דכיון שנטל הספק בפניו, ספיקו אסור. וזה דעת נכון ותירוץ יפה. וכן נראה מלשון ר"מ ז"ל. ע"כ

ועיין בצל"ח (י: ד"ה ספק על) מ"ש ליישב קו' הרב המגיד הנ"ל, ועיין בט"ז (סי' תלט סק"ג), ומה שכתב על

שהביא עכבר לבית ונמצא קבעי, אי שרי לאכילה אי לאו. ומרן בבית יוסף (סימן תלח) הקשה, על מה שכתב אם לא ביטל צריך לחזור ולבדוק, דהוי ספיקא דאורייתא, דלכאורה יבטל ותו ליכא ספיקא דאורייתא. ונהיינו שיהיה כדבר קבוע במילתא דרבנן, דהוי ספקא דרבנן. ואפשר לומר דכיון דחל הספק קודם הביטול, הוי ספיקא דאורייתא, ואף על פי שיבטל אחר כך לא מהני, דלעולם הוי בחזקת שאינו בדוק, וצריך לקיים בו מצות חכמים, כמו בכל בית שאינו בדוק. ע"כ.

ולפי דברי הב"י יש ליישב דברי הרמב"ם שם בהלכה י', הניח ט' צבורין של מצה, ואחד של חמץ, ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל, ונכנס לבית בדוק, צריך לבדוק, שכל הקבוע כמחצה על מחצה. והשיג הראב"ד, לא מיחוורא הא מילתא אלא לענין ביטול, אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא. ע"כ. וביאר במגיד משנה שם, שדעת רש"י ושאר המפרשים האחרונים כדעת רבינו, וגם מדברי הגאונים נראה כן. וכן כתוב בפירוש בהלכות ה"ר יצחק אבן גיאת. וכתב הרא"ה ז"ל, שהטעם דאע"ג דספיקא דרבנן היא, כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק, החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דבריהם. וכן עיקר. ע"כ.

והפרי חדש שם הקשה, דלכאורה לא דמי לעיקר התקנה של בדיקת חמץ, דבעיקר התקנה איה"נ תיקנו בדיקת חמץ על הספק, והיינו משום שיש חזקת חמץ בכל בית. אבל בנידון תשע ציבורין אדרבה הבית בדוק. וכתב ליישב, דמכל מקום כיון דחזינן דעכברא על לביתא, ואי חמץ עייל הא איתרע חזקת בדוק, וספיקא לא מפקעה מבדיקה, דבדיקה נתקנה על הספק.

וע"ש בלחם משנה שהעיר, דאי נימא שיש להחמיר בספק בדיקה אחר שנתקנה על הספק, אם כן אמאי בבעיות של הגמרא לקמן, כתב הרמב"ם להקל בכולן. וראה ברמב"ם שם הלכה יא. וכן העיר המהרי"ט בחלק ב' (יו"ד סימן ב'). ע"ש.

ועוד הקשה, דהנה בגמ' אמרו, אימר דאמרינן שאני אומר בתרומה דרבנן, אבל בחמץ דאורייתא מי אמרינן, ותירצו בגמרא, אטו בדיקת חמץ דאורייתא, דרבנן היא וכו', ולכאורה מה בכך שבדיקת חמץ דרבנן, אכתי יש לחלק בין תרומה דרבנן לבדיקת חמץ, שהבדיקה נתקנה על הספק. וע"ש שרצה לחלק דדוקא אם נכנס לבית ידוע, או שנטל מאיסור קבוע, בזה מחמרינן בספק בדיקה, אבל אם אינו קבוע מקילין.

אלא י"ל דהרי"ף לשיטתיה אזיל דסבירא ליה דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, ועיין ברי"ף שבת (קלה:) בדין כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל, שנאמר, ופדוייו מבן חדש תפדה, וכו', הא לא שהה ספיקא הוא, לגבי אשת אח דמחייבי כריתות הן "אחמירו בה רבנן" ולא נייבם אשת אח מספיקא, דכל ספיקא דאורייתא לחומרא, ע"ש. ומשמע דס"ל להרי"ף דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. וכן מוכח מדברי הרי"ף בקידושין ה: גבי נתן הוא ואמרה היא, דספיקא הוא "וחיישינן מדרבנן". ועיין במצפה איתן קידושין (ה:): שכתב שדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, דמסתמא בשיטת רבו הרי"ף אמרו, וע"ש. וע"ע בחזו"ע עמוד רצ"ו. ובמה שכתבנו בעין יצחק חלק ב' כללי ספק דאורייתא הנ"ל (עמוד א.).

ומעתה, אף שהחטים שלא נתבקעו אסורים מדין ספק דאורייתא, מכל מקום הוא איסור דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, ואף שהוא איסור תורה שנתגלגל לאיסור דרבנן, מכל מקום גם בזה שפיר אמרינן ספק דרבנן לקולא. אולם לרבינו תם דסבירא ליה דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, (עיין בפרי חדש יו"ד סימן ק', ובכרכי יוסף אר"ח סימן תקפ"ח) לפיכך כיון שהחטה נאסרה מן התורה, הוי איסור תורה שנתגלגל לדרבנן, ולא אמרינן ביה ספק דרבנן להקל.

ועוד י"ל, דהנה בטור יורה דעה סוף סימן נו, הביא בשם ספר המצוות, דספק דרוסה שנתערבה באחרות, יש בה צד להתיר דהוי ספק ספיקא, דכל אחד ואחד שמא לא זו היא, ומכל מקום גמגם בדבר לאיסור, כיון דבריה הוא ואינו ניתר בספק ספיקא, כיון שקודם שנתערבה היה הספק אסור מן התורה, וכו'. ובבית יוסף (שם) הביא דברי ר"י בתוספות ביצה ג: גבי ביצה שנולדה ביום טוב שנתערבה באחרות, כולן אסורות, ור"ב כתב בשם ר"י, דנתערבה קאי אספיקא, שמאחר והיא אסורה מן התורה, ולכן כשנתערבה אינה נחשבת אלא ספיקא אחת, ואינה בטלה אפילו באלף וכו'. וע"ש בבית יוסף, שהביא בשם מצאתי כתוב, וכי פליג ר"י על התלמוד בכל מקום דאמר ספק ספיקא בדאורייתא. ועוד קשה, למה כל העדר לא יהיה מותר מכח ספיקא דרבנן לקולא, שהרי אפילו אי ודאי דרס לא היה העדר אסור אלא מדרבנן, ונראה לי, דלא איירי ר"י אלא דוקא היכא שנודע שדרס הזאב קודם שנתערב באחרים, ואם כן כיון שנודע מיד שהיא ספק דרוסה, והוא ספק דאורייתא, נעשה הספק כודאי,

דבריו ביד אפרים שם. וראה עוד בפני יהושע (פסחים ט: ד"ה היינו תשע חנויות), ובמקור חיים (סימן תלט סק"ג).

ויש להוסיף בביאור דעת רש"י, במה שפירש הסוגיא לענין בדיקה, ולכאורה הא ספק דרבנן לקולא, ולומר דאיירי בלא ביטל הוא דוחק, וצ"ל, דכיון שהספק נולד בפיו של העכבר אם הוא חמץ או לא, והוי ספק דאורייתא, אף שאח"כ נתגלגל לספק דרבנן, חשיב כספק דאורייתא, ולא מהני חזקת הבית שהוא בדוק, דחשיב כאילו הכניס חמץ ודאי לבית. ובדעת התוס' י"ל, עפ"מ"ש בשעה"מ (מקואות ה"ו ד"ה השתא) להוכיח מכמה מקומות מהתוס' דספק דאורייתא שנתגלגל לספק דרבנן אזלינן לקולא. והכי מוכח מהכא דהוצרכו לנו דמפירושו של רש"י דאיירינן לענין בדיקה, והספק נולד לענין אכילה שהוא איסור דאורייתא, ונתגלגל לאיסור דרבנן לענין בדיקה, ולכן אזלינן לקולא לדעתם.

ובעיקר ד"ז דספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן, הנה הטור ביו"ד (סימן קכב) כתב, כל נותן טעם לפגם מותר, וכל קדרה שאינה בת יומא חשיבה טעם לפגם, ומיהו חכמים אסרו לבשל בה לכתחילה, גזרה אטו בן יומו וכו'. ולכאורה כשיש ספק אם ביטל בקדרה נבילה או כשר, דין הכלי לאחר מעת לעת כספק, ובנותן טעם הוי איסורו מדרבנן, וכיון שהוא ספק יש לומר בו ספד"ר לקולא. אלא שדעת המהריב"ל (ח"ג סימן ק דף קו) דספק איסור תורה שנתגלגל לאיסור דרבנן, לא אמרינן ספקא דרבנן לקולא. ועיין בש"ך בכללי ספק ספקא (כלל יט) ובפרי חדש (סק"ח) שכתבו גם כן, כשהספק שנפל הוי מדאורייתא, אף על גב דבתר הכי מתגלגל הדבר להיות איסור דרבנן, לא מיקרי ספיקא דרבנן. ועיין בשער המלך (הלכות מקואות כלל ו') מה שהאריך בד"ז. עש"ב. וע"ע בשו"ת אבני נזר (סימן ח' אות ה'). ובמה שכתבנו בעין יצחק חלק ב' עמוד קפז. ע"ש.

אלא שיש להעיר מדברי הרי"ף בפסחים (דף יב. מדפי הספר) לענין חטים שיש ספק אם נתבקעו והחמיצו או לא, ונתבשרו, שהוא ספק דאורייתא, וכתב הרי"ף, דחזי לן דהני מילי בעיניה, אבל כי משתכח בבישוליה, התבשיל מותר, דהוה ליה ספק במשהו שהוא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא. ע"ש. ולכאורה הרי הוא איסור תורה שנתגלגל לאיסור דרבנן, ואפילו הכי אמרינן ביה ספק דרבנן לקולא. ועיין בתוס' חולין צו. בדין תרנגולת מבושלת שנמצאה בה חטה, ויש ספק אי הוי כמעוכלת, דהוה ליה ספק דאורייתא ולחומרא. וע"ש.

סמ"ך, ערך סחורה. ובמה שכתב מרן אאמו"ר בכף החיים יורה דעה חלק ב' (סימן קיז, דף קנא ע"ד), ובמה שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק יו"ד סימן יג), ובמאור ישראל חלק ב' (עמ' סא).

קסח. אין משיבין את הארי לאחר מיתה, לא
נאמר זה אלא בגדולי עולם הקדמונים שפסקו פסקיהם בלא נתינת טעם. אבל היכא שהגאון גילה דעתו וכתב בכירור מהו היסוד אשר עליו בנה בנינו לפסוק ההלכה, אז הורשינו להשיב על דבריו כי תורה היא. וראה מה שכתבנו בזה בעין יצחק חלק א' (עמוד תקעט), ובחלק ג' (עמוד תקעט) וחלק ב' (עמוד תלו), ושם תמהנו על מ"ש בקובץ ויען שמואל (תשס"ב) בשם הרה"ג הנאמ"ן ס"ט שכתב על מי שהקשה ע"ד תלמידו הרב ברכת ה', שאין משיבין את הארי לאחר מיתה, אולם פשוט דבעניני הלכה לא שייך האי כללא דאין משיבין את הארי לאחר מיתה. ע"ש.

קסט. "אין פורעין מנכסי יתומים אלא אם כן
ריבית אוכלת בהן", היאך הדין בחובות שרשם האב ונמצאו בתוך ניירותיו, האם יכולים לגבות מורשים קטנים. כתב מרן הש"ע חו"מ (סימן קח ס"א): מלוה על פה אינה נגבית מהיורשים אלא בא' מג' דרכים, כשחייב מודה וציוה בחוליו שיש לפלוני חוב עליו עדיין, או שהיתה לזמן ועדיין לא הגיע הזמן, או שנידוהו עד שיפרע ומת בנידויו, כל אלו גובים מהיורשים בלא שבועה, אבל אם באו עדים והעידו שהיה אביהם חייב אינו גובה כלום שמא פרעו, וכן אם הוציא כתב ידו של אביהם שהוא חייב לו אינו גובה בו כלום שמא פרעו. ושם בסעיף ג': אין נפרעים מירשנים קטנים שאינם בני י"ג שנה שום הלואה מחוב אביהם אפי' בשטר מקויים ויש בו נאמנות אא"כ בא' מג' דרכים הנ"ל. ובסימן ק"י ס"א: כבר נתבאר בסימן ק"ח שאין גובים מירשנים קטנים שום מלוה שאינה בא' מג' דרכים שנתבארו שם אא"כ יש עליהם מלוה ברבית שלוה מעכו"ם וכו'. ע"ש.

והנה בטור (סימן צא ס"ז) הובאה תשובת הרא"ש (כלל פו ס"א), אודות ראובן שמסר לשמעון אלף זוז לעיסקא בלא שטר ומת שמעון והניח בן קטן, ונמצא פנקס מכתב ידו שהיה כתוב בו, זכרון משכונות שלקחתי מאלף זוז של ראובן למחצית שכר, והמשכונות הנמצאים באותו פנקס היה כתוב בכל פתק ופתק שם

וכשנתערב בעדר אחר הוי כמו ודאי דאורייתא שנתערב בעדר. אבל אם לא נודע שדרס עד שנתערב, אין הכי נמי דשרי מטעם ספק ספיקא. ועיין ברמ"א יו"ד סימן קי סעיף ט', דבשני ספיקות שנודעו ביחד מתירין מספק ספיקא בכל מקום, אפילו באיסור דאורייתא וכו'. וע"ש בכיאר הגר"א (סקל"ז) שכתב "שכן כתב האיסור והיתר, וצ"ע דא"כ כל השקלא וטריא דריש ביצה, ואם נתערבה באחרות וכו', פי' ר"ת ור"י, בכדי, והא מיתוקם שפיר בנודעה שכן פשטא דברייתא. ועיין בדרכי משה (יו"ד סימן נז ס"ק טו) שחלק הוא על מש"כ הב"י הנ"ל, ומיירי כאן בנודעו ב' הספקות יחד, ומכל מקום לא עבדינן ס"ס, שהרי כאן את"ל דנדרס הוי ודאי איסור דאורייתא, אלא שאין ידעין היכן הוא, וע"ש. (ובהסבר היסוד לחלק בין נודע, ראה להג"ר שמעון שקופ בשערי יושר ש"ג פרק י"א. ע"ש).

ומעתה צ"ל דהמהריב"ל הנ"ל שלא חילק בזה בין נודע ללא נודע, ס"ל כהדרכי משה. ובזה נתיישבו ד' הרי"ף. ודו"ק. ועיין בש"ך כללי ספק ספיקא (אות א') מש"כ בדבר זה. ועיין בכף החיים (כללי ספק ספיקא אות כט). ע"ש. ומרן אאמו"ר שליט"א אמר לי, דאין דבריו נראים, ע"פ מש"כ בשו"ת מהראנ"ח, ובשו"ת המהרשד"ם, ובפרי חדש (כלל ח), ועוד. ועיין בשו"ת ברכה כללי ספק ספיקא מש"כ בשם המהר"ש עמאר, ע"ש. ועיין בערך השלחן (סימן מא אות ו) מש"כ בזה, ובחקרי לב חיו"ד סימן קכט. ואכמ"ל.

קסו. אין ספק מוציא מידי ודאי, פוסק שמסתפק

באיזה דין, ומצינו לפוסק אחר שהדין אצלו ברור, אין להתחשב בספק של הראשון, ואזלינן בתר הודאי של השני, וראה בהרא"ש (כתובות פרק ג' סימן ה'), ובשו"ת מהרי"ק (שורש מ"ג, ושורש קיב), ובשו"ת מהר"י בן לב (ח"א סימן נו, וה"ב סימן נה), ובשו"ת הראנ"ח (סימן סג), ובשו"ת מהרש"ך (ח"א סימן א') ובשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן קל, וקלט), ובשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סימן לא), והט"ז (סימן תרמו סק"ו), ובשו"ת דרכי נועם (אהע"ז סימן טז), ובשו"ת אמונת שמואל (סימן מה), ובספר אלף המגן ח"ב (סימן ה' דף ה), ושם הוסיף, דאף אם הוא נגד כללי פסיקה אחרים, יש לתפוס כסברת הודאי. וראה עוד ציונים רבים לזה בספר אבא באוהל ביחי (עמוד קנז). וע"ש.

קסז. "אין עושים סחורה בדברים האסורים",

אם הוא איסור תורה או דרבנן, ראה במערכת

אדם שגם בשה"ל אין לשון זה, הנה אף שלא נמצא בשה"ל הישן, הרי הוא לפנינו בשה"ל השלם הנ"ל. ובאור זרוע ח"ב (סימן סג) שהביא בשם היראים כנוסחתינו. ע"ש. והאחרונים עמדו ע"ז, ממ"ש בשבת (ע"ה), שוחט משום מאי חייב, רב אמר משום צובע, ושמואל אמר משום נטילת נשמה. אמר רב מילתא דאמרי אימא בה מילתא, דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי, צובע במאי ניחא ליה, ניחא דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוהו אינשי וליתו לזבוני מיניה. ע"כ. (ופרש"י, משום צובע, שצובע את הבשר של בית השחיטה). והרי צביעת הבשר היא צביעה באוכלין, ואעפ"כ חייב משום צובע. הן אמת שי"ל דהיראים לשיטתו, שמפרש משום צובע, פי' שצובע העור בדם. והובא באו"ז שם. וא"כ החיוב הוא משום העור ולא משום הבשר. ודלא כפרש"י. ולפ"ז מצאנו לכאורה תנא דמסייע ליה למהר"י חאגיז בעץ החיים, דפשיט"ל שיש צביעה באוכלים, וראיה משוחט שחייב משום צובע. ע"ש. ולפי האמור יוצא שכ"ה דעת רש"י שיש צביעה באוכלים.

והחכם צבי (סימן צב) הביא דברי הרמב"ם (ר"פ יא מהלכות שבת) שפסק, השוחט חייב משום נטילת נשמה. וכ', דה"ט שלא פסק כרב דחייב משום צובע, משום שאין צביעה באוכלין. ואפילו לרב י"ל שמשום שהבשר אסור באכילה שייך ביה צביעה. אבל דבר הראוי למאכל אדם לא שייך ביה צביעה כלל אפי' לרב. עכ"ד. ולכאורה קשה שהרי אין הבשר אסור באכילה אלא מדרבנן, דקי"ל (כתובות לד.) היא קודש ואין מעשיה קודש. וא"כ מה"ת יש עליו תורת אוכל, ואמאי מחייב משום צובע. וכבר תמה כן בטל אורות (דף מט.), שאיך אפשר שמשום שחכמים אסרו הבשר שלא לאכלו עד מוצ"ש, יהיה חל עליו דין צביעה מה"ת. וחייב קרבן. ע"כ.

והנה מ"ש הרב טל אורות שחייב קרבן אלמא דבשוגג מיירי, כן מתבאר ממ"ש בשבת (ע"ה:) דלרב מחייב אף משום צובע. ופרש"י ונ"מ לחיוביה תרת. ולפ"ז יש להקשות על החכ"צ ביתר שאת, שא"כ איך אמר רב שחייב משום צובע, והרי רב סובר כר"מ דבשוגג בין לו בין לאחרים מותר. כדאיתא בחולין (טו.). וכיון שהוא מותר מיד ממילא הוי אוכל גמור. וצ"ל לדי' החכ"צ דלעולם במזיד מיירי, ומ"ש חייב אף משום צובע, שאם התרו בו משום צובע, ג"כ חייב. ע' תוס' (שבת עג: ד"ה משום זורע). ע"ש.

ובעיקר קושית ה' טל אורות הנ"ל, הנה לכאורה אשכחן כהאי גוונא בגטין (נה:), כרת שע"י דבריהם באה לו,

ראובן, ופסק להחזיר לראובן מעותיו, שיש לדון על פי פנקסו של אדם שרגיל לעשות בתוך ביתו לכתוב בו ענייניו, ואפילו להוציא מן היתומים, כשיש רגלים לדבר שמה שכתוב בפנקס הוא אמת כפי הנדון הנ"ל. ע"ש. וכ"פ מרן בש"ע (סימן צא ס"ה) וז"ל: יש לדון על פי פנקסו של אדם שרגיל לכתוב בו ענייניו ואפי' להוציא מן היתומים קטנים היכא שיש רגלים לדבר שמה שכתוב בפנקס הוא אמת.

ולכאורה גם היכא שהאב רשם בניירותיו את החובות, חשיב רגלים לדבר שכל מה שכתוב בכתב ידו בענין חובותיו וסידוריו הכספיים אמת, שאין לך אדם שכותב שקר בפנקסו שהוא חייב למי שהוא, ובאמת אינו חייב לו. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן קמח), ע"ש. ודעת הרמ"א בהגה (סימן פא ס"ז), דהיכא שכתב ידו ביד חבירו אינו יכול ליפטר בטענה שעשה כן שלא להשביע א"ע. אבל אם נמצא כתוב אצלו ששטר זה של פלוני י"ל שלא להשביע א"ע עשה כן. והש"ך (ס"ק מה) האריך לחלוק ע"ז. וחילק בין אם כתב בפנקסו בינו לבין עצמו, דבזה לא שייך לומר שעשה כן שלא להשביע א"ע, שהרי אין אדם אחר יודע בזה, ורק כשכותב על השטר עצמו אמרי' שעשה כן שלא להשביע א"ע, שהרואה את השטר לא יחזיקנו שהוא עשיר ולכן כתב שחציו שייך לפלוני. ועל כל פנים היכא שהבעל חוב כבר תפס מעותיו, והוא יודע באמת ובתמים שלא נפרע, רשאי להחזיק בהם. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ו (תהו"מ ס"ו). ושם האריך עוד בזה.

קע. "אין צביעה באוכלין", והוא הדין במשקין,

ולכן אין לחוש ליתן בשבת תמצית תה על מים חמים שבכלי שני, ואין לחוש בזה לאיסור צביעה. יסוד דין זה בשבולי הלקט השלם (סימן פו) וז"ל: צ"ע על הכרום אם יש לחוש עליו משום צובע. ולפ"ד בעל היראים דאמר שאין דרך צביעה בתבלין [באוכלין] מותר. וז"ל היראים, ראוי לבר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות הצובעין, שיזהר שלא יגע בידיים צבועות בבגדיו או במפה. דהו"ל תולדת צובע. וכן אם יצא דם מהמכה אסור לתת עליה בגד. אבל אם צובע פתו במשקה הפירות, לית לן בה, שאין דרך צביעה באוכלין. עכ"ל. והובא בב"י (ס"ס שכ). ואמנם בס' היראים שלפנינו אין כלשון הזה, אך כן היא נוסחת השה"ל. וכבר העירו בזה ה' שם חדש (דס"ב ע"א). וה' טל אורות (דמ"ח ע"ג). וה' נשמת אדם (כלל כד אות ג). ע"ש. ומה שהעיר עוד בנשמת

בח"ב (סימן סג) שכתב בשם היראים, דהשוחט חייב משום צובע, היינו שצובע את העור. ע"ש. וכן נראה מפ"י ר"ח, א"כ נדחית ראית הטל אורות הנ"ל. וכל הקושיא אינה אלא לפרש"י. אולם עיקר חילוק הט"א ניתן ליאמר. וכ"כ הפמ"ג (סימן שכ, א"א ס"ק כד), שנראה במוכרי י"ש ומי דבש שאין רשאי לעשות מראה לקונים, דניחא להו בכך. ולא דמי לנתינת כרכום בתבשיל אף שרוצה ג"כ בכך. דמ"מ לאכילה מותר בכל גוונא באפשר, וגם אין מתקיים. משא"כ במוכר דהוי דומיא דשוחט. (שבת עה:). ואף דקי"ל כשמואל, התם ה"ט משום שאין כוונת השוחט בכך. וא"כ כשעושה גוון במשקה שיקנו ממנו י"ל דחייב. ע"ש. ומדבריו למדנו ג"כ לתרץ קו' החכ"צ וסיעתו מההיא דהשוחט. וכמ"ש הט"א הנ"ל. וכ"כ בס' תפארת ישראל בכלכלת שבת, ובשו"ת שואל ומשיב תניינא (ח"ב סימן ז).

ולדינא נקטינן שאין דין צביעה במשקין, וכן דעת: הרמ"א בדרכי משה, שיטה מקובצת, החכם צבי, טל אורות, בית מנוחה, זכרונות אליהו מני, ויען אברהם פלאגי, יוסף אומץ יוזפא, חיי אדם לדעת מרן, הפמ"ג, המשנ"ב, שביתת השבת, פקודת אלעזר, צורו החיים, קצות השלחן, ועוד.

ולכן מותר לתת קפה או מי תמצית התה לתוך כוס מים חמים בשבת. וכן יין אדום לתוך מים או יין לבן. וע' בס' שם חדש (דס"ב ע"ב) שג"כ מסכים לד' הרב טל אורות שמיקל בזה. וכתב, שכיון שרבו המתירין, אין אדם רשאי להחמיר במקום שנהגו להקל. ע"ש. וכמו כן בנתינת תמצית של הט"י כשאינו יס"ב, צריך לתת קודם את המים החמים לכוס, ואח"כ יערה עליהם מי התמצית. ואינו רשאי לעשות להיפך מחשש צביעה, שהרי עי"ז הוא מערה מכלי ראשון על מי התמצית ויש בישול אחר בישול בלח. וכ"ש כשאנים מבושלים היטב. וע"כ אין להחמיר בזה כלל. [עד כאן מבוסס ע"פ המבואר בשו"ת יביע אומר ח"ב (דף סט. חא"ח סימן כ), ועש"ב. ועיין עוד בח"ח (חא"ח סי' טל אות ב), ובשו"ת יחיה דעת ח"ו (סימן כג)].

לתת יין אדום ליין לבן, והנה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד רפ) כתבנו, שמותר לערב יין אדום ביין לבן, כדי שיקדש על יין אדום דעדיף טפי. והרה"ג ר' משה לוי ע"ה כתב לנו על זה בזה"ל: לכבוד ידידינו וכו', אחדשה"ט באהבה רבה וכט"ס כיאות למעכ"ת. באתי בשורות אלה להשיב מפני הכבוד, ואציין בזה כמה הערות בדברים שהעיר על מ"ש במנוח"א, ובאמת

אוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דלחייב עליה. ע"ש. וה"נ הואיל ובטל מעליו תורת אוכל, אף על גב דהוי מדרבנן דוקא, מ"מ נתחייב עליו כרת. אולם יש לדחות, דשאני התם דהפקר ב"ד הפקר, וכיון שעשאוהו כשלו חל עליו הקדש ונתחייב משום שחוטי חוץ. אבל הכא דמדאורייתא מחזא חזי לאכילה, לא אזלינן בתר דרבנן. וכדאמרינן בסוכה (כג.) לר"מ דקי"ל כוותיה, שהעושה סוכתו ע"ג בהמה כשרה, ולא אמרינן דהויה סוכה שאינה ראויה לשבעה, (שאסור לעלות בה ביו"ט). משום דמדאורייתא מחזא חזיא, ורבנן הוא דגזרו בה. ע"ש. וה"נ דכוותה.

אכן עדיין יש לקיים תירוצנו, לפמ"ש בשעה"מ (פ"ח מה' לולב ה"א), דהא דקי"ל דסוכה שע"ג האילן כשרה, לאו מטעמא דר"מ משום דמדאורייתא מחזא חזי ורבנן הוא דגזור, אלא משום דקי"ל כרבנן דר"א (סוכה כז:). שעושים סוכה בחולו של מועד ולא בעינן סוכה הראויה לז'. אבל במה שנחלקו בשאינה ראויה מדרבנן, דחשיבא פסולה מה"ת לר' יהודה, ולר"מ כיון דמדאורייתא חזיא כשרה, דנ"מ בהך פלוגתא לשאר דינים דעלמא, בהא אזלינן בתר כללא דר"מ ור"י הלכה כר"י, וכל דמדרבנן לא חזי פסולה מה"ת. ע"ש. וכן י"ל לד' החכ"צ הנ"ל שמכיון דמדרבנן אסור באכילה, חשוב כמי שאין עליו תורת אוכל מה"ת. ואע"פ שהשעה"מ שם סיים שאין נוח לו בזה. ע"ש. וכן תפס בפשיטות הפתה"ד ח"א (סימן קפד סק"ב), דקי"ל כר"מ כוותיה וכטעמיה. ע"ש. מ"מ החכ"צ יאמר כן לקושטא דמילתא. וכ"כ השד"ח בס' מכתב לחזקיהו (דפ"ו:), ובס' אור לי (סימן לא).

והגאון טל אורות (דמ"ח ע"ד), כ' לתרץ הקו' ממ"ש השוחט חייב משום צובע, דשאני התם דעביד הכי דליחזי אינשי וליזבנוה מיניה, ואה"נ דהשוחט לביתו לא מחייב רב משום צובע וכמ"ש בשם התי"ט. ואדרבה מזה משמע שאין צביעה באוכלין. ותדע שהוא כן, שהרי דין זה שאין צביעה באוכלין מקורו בס' יראים. והרי מבואר בס' יראים (במלאכת הצובע) דהלכה כרב דהשוחט חייב משום צובע. ומאחר שהוא ז"ל סובר דלא שייך צביעה באוכלין, איך פסק כרב דמחייב באוכלין משום צובע. ודבריו סותרים זא"ז. אלא ע"כ דמההיא דרב לק"מ, שדוקא כשהוא ע"מ למכור, דאית ליה הנאה למכור את הבשר ע"י הצביעה, הוא שמחייב רב משום צובע. ע"כ.

אולם כעת זכינו לאורו של האור זרוע הגדול, וראינו אליו

מעשר, אבל לא מצינו בדברי הפוסקים איסור מדרבנן של צביעה במשקין. וז"ל מהר"י חאגיז: ויש שנוהרים מלהטיל יין שחור לתוך מים, דמיחזי כצובע לדעת הרמב"ם דנותן כרכום במים חייב. ומים ביין יטילו. ע"כ. וכוונתו, שאם נתן מים על היין בזה אין נזהרים כלל, אבל ליתן יין על המים, כיון שהמים נצבעים יש נזהרים בזה. ולשונו דייקא "יש נזהרים". ומבואר שאינו איסור דרבנן כמו שהבין במנוחת אהבה. וכן הלשון בחסד לאלפים (סימן שכ אות ו'): ולדעת הרמב"ם העושה עין הצבע במים, שנתן סם ונעשה שחור, חייב. ו"אפשר" דהכי נמי "למיחש בעי" שלא יתן יין לתוך המים שמתאדמים, אלא יתן היין תחלה. ע"כ. ומלשונו "למיחש בעי" מוכח שתפס כהחילוק הנ"ל רק למיחש בעלמא, ולא מעיקר הדין. ואילו הלשון במנוחת אהבה הנ"ל "אסור למזוג יין אדום בתוך יין לבן כדי להאדימו שיהיה כשר לקידוש לכל הדעות".

וז"ל הפמ"ג (בס"ס שכ): ויש לעיין במוכרי י"ש וכו', ולא דמי לכרכום בתבשיל שרוצה בכך, דמ"מ אכילה מותר בכל גוונא דאפשר, וגם אין מתקיים. משא"כ במוכרי י"ש הוה דומיא דשוחט. ע"ש. ומשמע מלשונו דרק במוכרים דהוי דומיא דשוחט אסור, שיש להם ענין דוקא בצביעה לשם מכירה, הלא"ה שרי. ודו"ק.

ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ב הנ"ל שהביא סתירה בפמ"ג, שבס"ס שכ, התיר אף במתכוין לצבוע. ע"ש. ושם הביא מהרב פה אליהו שכתב, שאף באוכלין שאין בהם דין צביעה, נראה מדברי מרן דהיינו דוקא כשאין מתכוין לצבוע, אבל אם מתכוין לצבוע אפשר דאסור אף באוכלין. וא"כ מה שנהגו לצבוע שכר להיות מראהו אדום או ירוק, הרי זה בודאי שאסור. וכתב ביביע אומר, ואין דבריו מוכרחים, שהרי הכרכום מסתמא עיקרו למראה הוי.

והן אמת שמצאתי תנא דמסייע ליה הוא הפמ"ג (סימן שיח מש"ז ס"ק טו), לענין צביעת מי הט"ל, דאם ניחא ליה בצבע ומתכוין לצבוע, י"ל שאסור מדרבנן, שהרי שוחט חייב משום צובע, דעביד כי היכי דליזבנו מיניה. ע"כ. מ"מ לפע"ד אין כן דעת שבולי הלקט ומרן הש"ע. וכ"כ הפמ"ג עצמו (בס"ס שכ). והראיה מדין שוחט כבר נדחת לעיל בכמה פנים הנראים. ובספר צרור החיים [הביאו הרב גזע ישי מערכת א' אות סב], כתב, שהרב בנו מייתי ראיה מכאן לאלו שמוזגין היין, שיש מהם שנותנים המים בכוס ואח"כ היין, דליכא חשש איסור משום צובע, דאין צביעה באוכלין, וה"ה במשקין, ואיהו גופיה

שכת"ר אינו צריך לי ולדידי, ונכון לבו בטוח בפסקי מרן אביו הגאון מופת הדור שליט"א וכו', והנה בילקוט יוסף (שבת כרך א' עמ' רפא) הביא מה שנתבאר במנוח"א ח"ג (עמ' יז) לאסור ליתן יין אדום בתוך יין לבן, כדי להאדימו שיהיה ראוי לקידוש לכולי עלמא. והעיר על דברינו שגם בכה"ג אמרינן אין צביעה באוכלין. ע"ש בילקוט יוסף. ויש להעיר, דהנה דין זה שאין צביעה במשקין, הוא גם במתכוין לצבוע, כדמוכח ממה שהתיר מרן הש"ע לתת כרכום בתבשיל בשבת, אפי' שידוע שכל המטרה בנתינת הכרכום לצבוע את התבשיל, ומשמע שאין חילוק בזה, ואין איסור צביעה במאכל או במשקה אפי' מתכוין ורוצה בצביעתם. אמנם יש לאסור לתת יין אדום בתוך יין לבן כשמטרתו לתקנו לקידוש, והוא משום שמדרבנן יש איסור אפי' באוכלין ומשקין כשאינו בדרך אכילה ומטעמי אכילה, וכן מוכח מדין עיבוד באוכלין, דקי"ל דאין עיבוד באוכלין, ואעפ"כ אסור למלוח כמה חתיכות צנן משום מעבד, וכתבו התוס' ועוד ראשונים, שמ"מ מדרבנן אסור אא"כ מולח אחת אחת, דהו"ל דרך אכילה. וכן יש להוכיח מדין מכה בפטיש באוכלין, שהרבה אחרונים פוסקים שאין איסור מתקן באוכלין, ומ"מ אסרו לעשר פירות בשבת משום שנראה כמתקן, והיינו משום שאין זה דרך אכילה רק מצד ההלכה צריך לעשר. וכ"כ הפמ"ג לגבי צובע, ופסקו המשנ"ב. וכל האחרונים שהתירו צביעה במשקין ואוכלין היינו באופן שעושה כן מטעמי אכילה ושתיה, כגון בט"י וקפה ויין אדום ולבן, שחפץ בעירובו מפני שכך נהנה יותר בכה"ג. ע"כ.

תשובה להערה על ילקו"י - אולם יש להשיב על טענתו, דהנה מנין לו לחדש "איסור דרבנן" בצביעה במשקין, כי הן אמת שאסרו משום מתקן לעשר את האוכלים, וכן מצינו שאסרו באיזה אופן למלוח כמה חתיכות משום עיבוד, אבל לא מצינו שיאסרו לגבי צביעה. ואי אפשר לנו לחדש איסורי דרבנן מדעתינו כמה שלא כתבו הפוסקים.

וחילוקו בין היכא שמתכוין לצביעה לשם צביעה, לבין היכא שצובע המאכל והמשקה לצורך המאכל, נסתר להדיא מדברי הפמ"ג [הנ"ל] שכתב דגם בכה"ג שרי. ומ"ש מהר"י חאגיז בעץ חיים, ובספר חסד לאלפים להחמיר בנ"ד, הנה שניהם לא כתבו בלשון איסור גמור, כדכתב במנוחת אהבה, כי לא מצאנו בפוסקים איסור צביעה מדרבנן כשמתכוין באוכלין לשם צביעה. ומצינו איסור מדרבנן גבי עיבוד באוכלין, וגבי

להדיא בדברי רבותינו הפוסקים, ואדרבה מדבריהם משמע שגם אם כוונתו לשם צביעה, כל שהוא באוכלין, ליכא צביעה. ולכן מה שכתבנו שם כן הוא עיקר לדינא.

קעא. "אין קידוש אלא במקום סעודה". הנה כתב בה"ג, דילפינן לה מדכתיב וקראת לשבת עונג, במקום שקראת לשבת שם יהי עונג. ע"כ. וכ"כ הר"ף והרא"ש (פ' ע"ט). וכ"כ בסידור רב עמרם גאון. וכ"כ רש"י בס' האורה (ס' נג), והרשב"ם והתוס' (פסחים קא) וכ"כ בעל העיטור (דקל"א ע"ב), ובארחות חיים (הל' קידוש היום אות ט). והכל בו (ס"ס לא). ובשבולי הלקט (ס' ע). ובס' התניא (ס' יד). ובמחזור ויטרי (ס' קי) כתב כן בשם הירושלמי. וע"ש בהערה.

וז"ל הרמב"ם (רפ"ל מה' שבת): ד' דברים נאמרו בשבת, ב' מן התורה, וב' מד"ס, והן מפורשות על ידי הנביאים, שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג, שנא' וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובר. עכ"ל. ומשמע שמצות עונג אינה אלא מד"ס, ואינה מה"ת. וכ"כ הגאון מהר"י טאייב בערך השלחן (ס"ס רמב). וכ"ש דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה שאינה אלא מדרשא דקרא, וקראת לשבת עונג, במקום קריאה שם יהא עונג, שבודאי אינה להרמב"ם אלא מדרבנן. וראה להלן מערכת ע' בד"ו אם עונג שבת מן התורה או מדרבנן. ומ"מ י"ל דדוקא העונג גופיה שמפורש בכתוב ומוכח מקרא דאורייתא הוי מה"ת, אבל קידוש במקום סעודה דאתיא מדרשא דוקראת לשבת עונג, וגם אינו אלא מדברי קבלה, לא הוי אלא מדרבנן.

וכן מוכח בפ"י השני של רשב"ם, שכ', א"נ סברא הוא מדאיקבע קידוש על היין, כדתניא (פסחים קו) זכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב. ע"כ. ומכיון שכל הקביעות על היין אינה אלא מדרבנן, ה"נ במקום סעודה לא הוי אלא מדרבנן, אבל מה"ת שפיר יוצא י"ח קידוש אף שלא במקום סעודה. וראה בשו"ת יביע אומר חלק א' (חאו"ח סימן טו), ובחלק ב' (דף סה: חלק אור"ח סימן יט), ובחלק ד' (חלק אור"ח סימן לה).

אם עונה נחשבת כקידוש במקום סעודה, הנה סעודה שאמרו היינו כזית לחם, או כזית עוגה, או רביעית יין, או תבשיל של חמשת מיני דגן. וגם בקידוש הלילה אפשר להקל באכילת עוגה כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. [באופן שאוכל אחר כך סעודה עם פת לצאת ידי חובת ג' סעודות שבת]. אבל אכילת אורז אינה מועילה כדי לחושבו

כתב על ראיית בנו, דכד דייקנן שפיר עדיין יש לבעל דין לחלוק ולומר דעד כאן לא אמרו בעל היראים למילתיה כי אם דוקא בשורה פתו ביין, וכיוצא ממשקים הצובעים, וכן אמרנן אין צביעה באוכלין. משא"כ הכא דאפשר בלא"ה, שכל כוונתו הוא למזוג היין, א"כ למה נתיר לו לעשות בדרך צביעה, באופן שהדבר שקול בעיני. ואני חוכך להחמיר. וכתב עליו הרב גזע ישי, ולענ"ד אין כאן בית מיחוש כלל, ושפיר אמר הרב בנו, שמדברי בעל היראים ושבולי הלקט דהתירו ליתן כרכום לתבשיל משום דאין צביעה באוכלים יש ראייה לכל אותם שמוזגין היין שנותנים המים בכוס ואח"כ היין וכו'. והא ודאי דאין לאוכל שום צורך בכרכום, כי אינו בא אלא לגוון ולחזותא בעלמא, וראוי הוא האוכל להיאכל בלא גוון הכרכום, כמו עם גוון הכרכום וכו', וכל עיקר נתינת הכרכום אינו אלא כדי לצבוע וכו', וטעמו ונימוקו של בעל היראים, לפי שאין צביעה באוכלין אין לחלק שום חילוק באוכלין, דמאחר דאין צביעה באוכלין, גם שהאוכל אין לו שום צורך לצביעה זו, ואף שכל עיקרו לכוונת צביעת האוכל, כנתינת הכרכום לתוך התבשיל וכו'. ע"ש.

ומלשוננו "אין לחלק שום חילוק באוכלין" מבואר דכל צביעה במשקין שריא לדעת היראים ושבולי הלקט. וממילא גם כשמתכוין לשם צבע שיוכל לקדש על יין אדום, כיון שהצביעה נעשית בדבר מאכל או משקה, אין זה כדרך מלאכת צובע, וגם מדרבנן שרי. [ולכן מהר"י חאגיז וחסד לאלפים כתבו בלשון זהירות ולא בלשון איסור, והזהירו על זה מפני סברת החולקים, אבל לא מפני שכן הוא לכולי עלמא, וכנ"ל].

וז"ל המשנ"ב (סימן שכ ס"ק נו): וכן מותר ליתן יין אדום בתוך יין לבן, ואף על פי שמתאדם, אפילו אם מכויין לכתחלה לעשות מראה במאכל או במשקה גם כן מסתברא דאין להחמיר, כן נראה מהפמ"ג. ולפמ"ש בנשמת אדם נכון להמנע מזה. ומ"מ אין רשאי לעשות מראה ביו"ט ביי"ש ודבש "שיקנו ממנו". ע"כ. ומדלא חילק המשנ"ב באוכלין עצמם, שאם מתכוין לשם נתינת צבע, והיינו כדי לקדש על יין אדום, אסור, ואם מתכוין לשם שתיית אותו יין, ורוצה לשתותו כשהוא צבוע בצבע אדום, מותר, אלמא דלא סבירא ליה האי חילוקא. ורק לדעת הנשמת אדם "נכון" להמנע מזה. ומשמע שדעתו להקל בכל גווני. וכ"ד הרב גזע ישי.

ומעתה, מנא ליה להמנוח"א הבטחון לחלק חילוקים ולחדש הלכות בלשון איסור, בדבר שלא נתפרש

להחמיר בקידוש לילה לסמוך רק על שתיית יין, ובעת הגהת הספר מרן אאמו"ר שליט"א מחק תיבות אלו. וכנראה שהוא מפני שהמנהג פשוט לסמוך להקל גם באכילת עוגה, וכעדות מרן החיד"א הנ"ל. אבל איה"צ המחמיר בזה תבא עליו ברכה, וכמבואר בהערה. וראיתי למחבר אחד שהעיר בדין פת הבאה בכיסנין בקידוש של לילה. אך עיין בשארית יוסף ח"ג (עמ' שצו) שכבר כתבנו לבאר בזה, שלדינא ודאי עוגה עולה לקידוש במקום סעודה, ורק מצד חומרא יש לחוש לבנין עולם. ע"ש. ושוב יצא לאור הספר הליכות עולם ח"ג, ושם (עמוד א') כתב: יש לדון בהא דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, אם יוצאים י"ח הקידוש באכילת חמין אורז אחר הקידוש. ובשו"ת יביע אומר ח"ז (הנ"ל) מבואר, שדוקא בחמשת מיני דגן יוצאים בהם ידי קידוש במקום סעודה, משא"כ באורז דלאו מין דגן הוא, אין יוצאים בו ידי קידוש במקום סעודה. ואע"פ שכתב הרא"ש (בפרק כיצד מברכין סימן ח) שמה שמברכים על האורז בורא מיני מזונות, מפני שהוא משביע וסועד הלב. ובשו"ת הלק"ט ח"א (סימן מ) כתב, שאם בירך ברכת על המחיה אחר האורז יצא, כיון שמסעד סעיד. וכ"כ כיו"ב הברכ"י (סימן רח סק"ז) בשם מהר"י מולכו, שהאוכל אורז מבושל ובירך אחריו על המחיה, או שאכל לחמניות ואורז ובירך על המחיה יצא, כיון שהאורז מסעד סעיד וגידולו מן הארץ. ע"ש. מ"מ י"ל שלענין קידוש במקום סעודה לא מהני אורז לחושבו סעודה לענין זה, כיון שאינו מחמשת המינים. וכדין האוכל תמרים אחר הקידוש, שאע"פ שאם בירך ברהמ"ז אחר תמרים יצא, (ברכות יב. וש"ע ס"ס רח), מכל מקום ידי קידוש במקום סעודה בתמרים לא יצא, וכמ"ש בספר תוספת שבת (סימן רעג ס"ק טו). ודו"ק.

אם אכילת אורז מועילה לקידוש במקום סעודה, והנה הרה"ג ר' בן ציון הכהן בשו"ת שערי ציון (חלק אורח חיים סימן ט), יצא לדון בדבר חדש, שאם אוכל אורז חשיב סעודה לענין זה, דמסעד סעיד, וכדקיימא לן שאם בירך אחריו ברכה מעין שלש, דהיינו על המחיה, יצא. וכמבואר בשו"ת הלק"ט חלק א' (סימן מ), ובברכי יוסף (סימן רח סק"ז) בשם המהר"י מולכו בתשובה כת"י. עכ"ד. ולכאורה אם כן בואו ונאמר שאם אכל תמרים יחשב לו כסעודה, שהרי אמרו בברכות (יב.) וכן נפסק בשלחן ערוך (סימן רח סעיף יז) שאם בירך אחר התמרים ברכת המזון יצא. וכתבו האחרונים שם שהוא הדין אם בירך עליהם ברכת על המחיה, יצא. וכן הסכים מרן החיד"א במחזיק ברכה (שם סק"ז). ע"ש. אלא ודאי שמכיון שאינם מחמשת מיני דגן לא מהני להקרא סעודה.

סעודה לענין זה, ואינו דומה לפת הבאה בכיסנין שהיא מחמשת מיני דגן. וכן אכילת תמרים לא מהני לקידוש במקום סעודה. אבל שתיית רביעית יין של הקידוש מעיקר הדין מהני לקידוש במקום סעודה. ואין צריך שישתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש. ומכל מקום כיון שיש חולקים בדבר, טוב להחמיר בקידוש של לילה שלא לסמוך על שתיית יין של הקידוש במקום סעודה, אלא ישתה רביעית יין חוץ מן הכוס של הקידוש. וראה להלן.

והנה לענין כזית עוגה, כן כתב המגן אברהם (ס"ק יא), ולמד דין פת הבאה בכיסנין מקל וחומר מרביעית יין, וכן כתבו שאר האחרונים. אך בשו"ת בנין עולם (חלק אורח חיים סימן ה) הניח ד"ז בצריך עיון גדול, דאפשר דשאני יין דסעיד ומשמח, עדיף מכיסנין, בפרט בשבתות וימים טובים דקבעי אינשי על יין. [עיין ברכות לד: ומא:]. וכל שכן שגם בדין היין יש לפקפק. ע"ש. מכל מקום בקידוש של היום פסקנו להקל כיון שאין בזה חשש ברכה לבטלה, וכל עיקרו מדברי סופרים, ולכן יש לסמוך על דברי המגן אברהם וסיעתו, וכן פסק בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סעיף ז') להקל, ועיין בברכי יוסף (סק"ו) שכתב, שהמנהג פשוט ברוב המקומות לקדש ולאכול פת הבאה בכיסנין ומברכים עליה מזונות ומעין שלש, ואחר זמן סועדים. ע"ש. וכן כתבו בשו"ת קול אליהו ח"ב (חאו"ח סי' ז'), ובשו"ת מעט מים (ריש סימן כה). [ומכל שכן שיש אומרים שיוצאים בפת כיסנין ידי חובת סעודות שבת, וכמ"ש בעיקרי הד"ט (סימן יג אות ב'), אלא שאחר כך הביא דברי היוסף אומץ (סימן מח) שכתב, שאין יוצאים ידי חובה בזה לסעודת שבת. וכן פסק בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאהע"ז ס"ס רנג). ועיין בשו"ת קרית חנה דוד (סימן מב ד"ה נראה והלאה). ועיין עוד בשו"ת אור המאיר (סימן כא אות כ'), ובשו"ת שאלי ציון חלק א' (סימן ד' עמוד עא והלאה). ע"ש]. וכן הוא בשו"ת לבושי מרדכי חלק א' (חלק אורח חיים סימן מו). [ועיין בתורת רפאל סימן יב]. אבל בקידוש של הלילה יש להחמיר. וכן העלה הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חלק אר"ח סימן יב). ע"ש.

ואמנם במהדורה הראשונה של ילקו"י שבת א' (סימן רעג אות יב) הובאו דברי מרן אאמו"ר שליט"א מירחון קול סיני, דבקידוש לילה "נכון" להחמיר בכל גווני לשתות רביעית יין. ומשמע דלא סגי בעוגה. ואולם אין זה אלא בדרך חומרא, דנכון להחמיר בזה בקידוש לילה, אבל מעיקר הדין העיקר כמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ז, להקל גם בקידוש לילה באכילת כזית עוגה.

ובאמת, שבתחלה כתבנו גם בהלכה למעלה דנכון

בשבת, ליתן הכוס לקטן, אלא שפיר דמי שישתה ממנו המוהל עצמו, וכן כתב הרמ"א בהגה (סעי' ה'), להקל ברביעית יין בכוס הקידוש בלבד. וכן דעת הרמ"א. והא ודאי בקידוש של היום יש לסמוך עליהם אפילו שלא בשעת הדחק. וכן העלה בשלחן גבוה (סימן תעג ס"ק כז). וכן הוכיח במישור הרב אבן העזר מקושית התוס' פסחים (קא:) על הרשב"ם וכו'. ע"ש. וכ"כ הצ"ח (פסחים קא:). וכן הפרי חדש והמטה יהודה הסכימו לדעת מרן הש"ע, שאם שתה רביעית יין בלבד מכוס הקידוש, חשיב שפיר במקום סעודה. ע"ש. וכן פסקו בערך השלחן, ובשו"ת גנת ורדים (כלל ג' סימן כ'), וכן כתב מרן החיד"א בשיורי ברכה (סק"ג), דאנן בדין אין לנו אלא דברי מרן, שכן הסכים באבן העזר. והראיות שכתב האליה רבה להיפך, אינן מכריעות כלל. וכן פשט המנהג בירושלים. ע"ש. וכתב הרב פרי האדמה בחלק א' (דף לג ע"א), שכן נהגו בירושלים, כשמלין בבית הכנסת בשבת, שהמוהל שותה רביעית מכוס ברכת המילה, וחשיב שפיר קידוש במקום סעודה. ע"ש.

ואמנם מרן החיד"א בשיורי ברכה (סק"ב) העלה, שבלילה יש לחוש לדעת הסוברים להחמיר דלא סגי ברביעית יין. וכן עדותו של הרב פרי האדמה אינה אלא לענין קידוש של יום. וכ"כ המשנ"ב בשעה"צ (ס"ק כט). והרב בן איש חי (פרי' בראשית אות ז'). ונראה דבקידוש של לילה יש להחמיר אפי' שותה רוב רביעית מכוס הקידוש, ורביעית נוספת מכוס אחר, לפמ"ש הערך השלחן (סק"ו) להוכיח במישור מהתוס' בפסחים (ק. ד"ה ר"א), והרא"ש שם (סימן ז'), ושכ"ד תלמידי רבינו יונה (פרק ג' שאכלו, מט.). וע"ע בשו"ת בנין עולם (סי' ח'), ובשו"ת עין יצחק (סי' יב) הנ"ל.

ולכאורה אחר דאנן קיימא לן ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן, אין לנו לסמוך על שתיית יין בקידוש של לילה בכל גונו. ועיין בשו"ת בית שערים חלק אורח חיים (סימן צו). ע"ש. אולם בהליכות עולם חלק ג' (עמוד ד') כתב, שיש לסמוך על המתירים בשעת הצורך. וכן עיקר להקל. ובהערה הביא המקור ממרן החיד"א בשו"ב (סק"ג) שכתב שאנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו. וסיים ומ"מ "טוב" להחמיר בקידוש של הלילה להצריך רביעית חוץ מהקידוש, וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"א (עמוד קעו). ע"כ. והנה בשו"ת יביע אומר חלק ב' (סי' יט סק"י) הביא לסיום דברי החיד"א שכתב להחמיר בזה מעיקר הדין, וביארו שם דה"ט כיון דאמרינן סב"ל אף נגד מרן. וא"כ לכאורה למה לא כתב בהלכה ומ"מ

והן אמת שיש לדחות על פי מה שכתב הפרי מגדים (סימן רעג א"א ס"ק יא), דלכאורה לפי מה שכתב המגן אברהם (סימן רח ס"ק כה) דתמרי זייני וסעדי, י"ל דהוי קידוש במקום סעודה כשאוכל תמרים. אבל בספר תוספת שבת שם כתב, דמה שכתב המגן אברהם דתמרי סעדי הוא טעות סופר, שלא מצינו זה בשום מקום אלא זייני ותו לא. וכן כתב המהרש"ם בספר דעת תורה. ע"ש. ולפי זה עדיין יש מקום לומר לפי מה שכתב בתשובת הל"ק"ט חלק א' (סימן מ'), והברכי יוסף הנ"ל, בשם מהר"י מולכו, שהאורז מסעד סעיד, אם כן אין הכי נמי שיחשב לו לסעודה. [וכל שכן מעשה קדרה מחמשת מיני דגן, דחשיב שפיר סעודה]. ועדיין הלב מהסס בזה, שהרי מדברי האחרונים נראה, שאם בירך ברכת המזון אחר האורז לא יצא, כיון שאינו משבעת המינים, ולא דמי לפת כסנין או יין שאם בירך אחריהם ברכת המזון יצא, שהם משבעת המינים וסועדים הלב, [וכן תמרים], ואם כן אכתי י"ל דלא חשיב סעודה, ומצאתי בפתח הדביר (סימן רח ס"ק יא) בשם הרב אי"ש צדיק בעל ספר בית עובד ובית מנוחה, בתשובה כתיבת יד, שהעלה להדיא שאם בירך ברכת המזון על האורז לא יצא, כיון שלא הוא משבעת המינים. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת מעט מים (סימן כח). ע"ש. [ועיין בשו"ת עין יצחק הנ"ל, שמקיים דברי הרי"ז, דמהני פירות להחשב קידוש במקום סעודה, ולדבריו בודאי דמהני אורז לענין זה, אלא דלדידן דנקטינן כהשלחן ערוך יש לומר דלא מהני. וכן עיקר לדינא שאין האורז חשיב כקידוש במקום סעודה].

אם שתיית רביעית יין מועילה לקידוש במקום סעודה, הנה מעיקר הדין שתיית רביעית יין מהני, וכן הוא דעת הגאונים, והטור והש"ע (סימן רעג סעיף ה). ועיין למרן הב"י שכתב, שאף התוספות והרא"ש (פסחים קא.) מודים לזה דמהני רביעית יין לסעודה. [לענין קידוש במקום סעודה]. אך בתשובת מהר"י טייב בספר ערך השלחן, וכן בשו"ת בנין עולם (סי' ח), ובתשובות יד יצחק, הוכיחו כל בתר איפכא מדברי התוס' (פסחים קא. ד"ה ובקידושא), וכן מדברי התוס' (ק. ד"ה ר"א). ע"ש. וכ"כ הגרעק"א, ובספר תוספת שבת. ועיין בשו"ת אגרות משה (סי' ק') מה שכתב בזה.

ומיהו אף לדעת הגאונים כתבו הב"ח והלבוש, דבעינן שישתה רביעית יין מכוס אחר, מלבד רוב רביעית ששותה מכוס הקידוש. והביאו להלכה במגן אברהם (ס"ק יב), ובט"ז (סק"ד). וכן כתב מהר"ש ויטאל, הובא בפתח הדביר (סק"ג). ועיין עוד באליה רבה, ובש"ע הגר"ז, ועוד.

כל קבל דנא, דעת מרן הבית יוסף, שלדעת הגאונים אין צריך המוהל שמברך על הכוס במילה שחלה

סעודה, ושוב א"צ לאכול. וי"א דאינו נחשב למקום סעודה כיון שהיתה של חול וצריך עתה בשבת לאכול עכ"פ מעט.

והיוצא מזה שאם החולים קודם שאכלו קיבלו שבת, מהני שפיר לכו"ע לקדש אחר הסעודה, דכל הטעם של החולקים הוא משום דסעודה שסעדו קודם הקידוש חשיב כסעודה של חול, אבל היכא שקיבלו שבת ואחר כך קידשו, אין הכי נמי מהני שפיר, ועל כל פנים לצורך חולה. וכן העיר בזה בספר חשוקי חמד (פסחים דף תקיט). אך מה שכתב שם בשם המשנ"ב, אינו מדוקדק, דהמשנ"ב הביא המחלוקת ותו לא מידי. ודו"ק.

קעג. "אין קידוש אלא במקום סעודה" קידוש

בבית הכנסת, בגמרא פסחים (ק): מובא המנהג שנהגו לקדש בליל שבת בבית הכנסת, וביארו שם בגמרא, דחשיב קידוש במקום סעודה, משום האורחים האוכלים וישנים בחדרים הסמוכים לבית הכנסת, וסועדים שם לאחר ששומעים הקידוש מהשליח צבור. נמצא שלפי זה במקומות שאין שם אורחים האוכלים וישנים בחדרים הסמוכים לבית הכנסת, כמו בזמן הזה, אין לקדש בבית הכנסת, שאין קידוש אלא במקום סעודה. ויש לחוש בזה לברכה לבטלה. וכן הוא בתוספות שם. אולם נראה שבמקומות שיש בבית הכנסת בני אדם שאינם יודעים לקדש בביתם, יש לקדש בבית הכנסת. כדי שלכל הפחות יצאו ידי חובה מן התורה, ומה שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה אין זה אלא מדרבנן, וכן הוא בהרא"ש בפסחים שם, בשם רבינו יונה, ובתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן קיד). ואף על פי שהרא"ש חולק על רבינו יונה, וסובר שמה שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה הוא מן התורה, מכל מקום יש לנו לסמוך על דברי הגאונים שדבריהם דברי קבלה.

ועוד, שמבואר בשו"ת הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד, סימן לו), שהתקנה שהתקינו לקדש בבית הכנסת בליל שבת משום האורחים, צריכה להימשך גם בזמנינו, אף שאין אורחים בבית הכנסת, שכל תקנה שתקנו חז"ל אפילו בטל הטעם לא בטלה התקנה. וכדין חזרת הש"צ, וברכה מעין שבע. וכן כתבו האור זרוע חלק א' (סימן תשנב, וחלק ב' סימן כ), המאירי, הר"ן (פסחים שם), הרשב"א בתשובה (סימן לו, וסימן שכג, וסימן שנג), הרא"ה (בארחות חיים דף סג ע"א), הרב המגיד (פרק כט מהלכות שבת הלכה ח), הרשב"ץ חלק ג' (סימן רמו), הריב"ש (סימן מ), ועוד.

גם בשו"ת הרשב"ש (סימן נג) כתב, דאע"פ שאין אורחים

"יש" להחמיר, ולא רק בלשון "טוב", שנראה שאינו אלא לרווחא דמילתא. וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' לד). ומה שציינו משו"ת חזו"ע ח"א (סי' יא עמ' קעו), ע"ש שלא כתב כן אלא ליישב קושייתו שם. ע"ש.

וצריך לומר לפי מה שביארנו בספר עין יצחק ח"ב (בכללי ספק ברכות עמוד תא), דכל היכא דהוי ספק במצוה אין לומר בזה ספק ברכות להקל, ובנ"ד הוי ספק במצוה. ואף שדעת מרן השלחן ערוך אינה כהרדב"ז, ולדעתו גם אם הספק במצוה ולא בברכה אמרינן ספק ברכות להקל. מ"מ אם מרן פסק להכשיר את המצוה, ואיכא חזקת חיוב, בזה אזלינן כדעת הרדב"ז. ולכן מעיקר הדין אין צריך שישתה דוקא רביעית יין, אך טוב להחמיר בקידוש של הלילה להצריך רביעית חוץ מן הכוס של הקידוש.

קעב. אין קידוש אלא במקום סעודה, בבתי

חולים שיש חולים שאינם יכולים לסעוד, אם מותר לקדש להם אף שלא יהיה במקום סעודה, הנה בבתי חולים שיש חולים שאינם יכולים לסעוד, אם מותר עכ"פ לקדש להם אף שלא יהיה קידוש במקום סעודה, כי הדרך בבתי חולים ליתן להם את האוכל בשעות הערב, ורוב החולים אוכלים קודם שהגיע זמן הקידוש, ורב בית החולים המקדש עבור החולים, אינו אוכל שם, אלא מקדש עבורם, והרי החולים אינם אוכלים אחר הקידוש. והנה בגמ' (פסחים ק). מבואר, מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אין מפסיקין. דהיינו, אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה והיה אוכל והולך עד שתחשך, לרבי יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשיך ומקדש היום. ורבי יוסי סבר דאין מפסיקין, אלא גומר כל הסעודה ומברך ברהמ"ז ואחר כך מקדש. והקשו התוס' שם, דהיאך יעשו קידוש בלא סעודה לאחר הקידוש, והא אין קידוש אלא במקום סעודה, ותירצו, דהסעודה שסעדו קודם הקידוש מהניא לקידוש במקום סעודה.

ולשיבת התוס' גם בנידון דידן יכול רב בית החולים לקדש עבור החולים על סמך מה שסעדו קודם סמוך לקידוש. ומרן בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רעא סעיף ו) כתב, אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך ברכת המזון, מברך בהמ"ז על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני, וצריך להזכיר של שבת בבהמ"ז, אע"פ שמברך קודם קידוש. וכתב הרמ"א, ויש מחלוקת אם יטעום מכוס של ברכת המזון קודם שיקדש, גם אם צריך לאכול מעט אחר הקידוש, כדי שיהא הקידוש במקום סעודה. ונהיינו ד"א כיון שאכל בתחלה הוי קידוש במקום

שהרשב"ץ לא היה עונה אמן אחר ברכת הקידוש שבבית הכנסת, משום חשש ברכה לבטלה [והוא ליה ספק אמן יתומה]. ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה. ועל כן שב ואל תעשה עדיף, ואין לעשות חדשה בארץ. שאולי יהיו כאלה שיסמכו על שמיעת הקידוש שבבית הכנסת, ויחדלו לקדש בביתם, ונמצאת מכשילן לעתיד. וכן כתב בספר נתיבי עם (סימן רעג). ע"ש.

ורק במקומות שכבר הנהיגו כן אין לבטל מנהגם. או במקום שנמצאים כמה אנשים בבית הכנסת שאינם יודעים לקדש בביתם מחסרון ידיעה, מצוה רבה להחזיק במעוז המנהג הזה, אשר מחזה שדי יחזה, לקדש בבהכ"נ גם בארץ ישראל, לזכותם לשמוע הקידוש על הכוס. והכל לפי המקום ולפי הזמן, וכדמוכה בתשובת שב יעקב (סימן יד). וכן כתב בשו"ת תעלומות לב הנ"ל. ואע"פ שאין שם מקום סעודה, הרי יוצאים בזה י"ח מן התורה. וכמ"ש רבינו יונה הובא בהרא"ש (פסחים קא). שאף אם אין שם אורחים לא הוי ברכה לבטלה לקדש בבהכ"נ, דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, היינו מדרבנן, ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג, ועיקר הקידוש מה"ת הוא, כדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו, הילכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבהכ"נ כדי שיצאו ידי קידוש מה"ת. עכ"ל.

וכ"ש האידנא דאחסור דרי, במקומות שרבה העזובה בקרב הארץ, שבודאי שראוי להמשיך ולהחזיק במנהג הזה, אע"פ שאינו מנהג קדמון באותו מקום, שהרי כתב בס' נהר מצרים (הל' שבת אות ג), שמנהג מצרים (בזמנו) כמנהג א"י שלא לקדש בבהכ"נ, משום דליכא אורחים דאכלי בבהכ"נ. ע"ש. וכ"כ עוד בשער המפקד (נהר פקוד, ד"ס ע"ב). ע"ש. מ"מ במקום שנתפשט המנהג אין להזניחו, כיון שישודתו בהררי קודש. וראה בכל זה בשו"ת שואל ומשיב (יוסף דעת, מהדורא חמישאה סימן יז), ובשו"ת ירך יעקב (חלק אורח חיים סימן לא), ובשו"ת מים חיים (סימן קמט), ובשו"ת חלקת יעקב חלק ב' (סימן נו). ובספר יסודי ישורון (עמוד 290), ובשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סימן טו), ובח"ב (דף סה: חאו"ח סימן יט), ובח"ז (חאו"ח סימן לה), ובח"ח (חאו"ח סימן לג), ובשו"ת יחווה דעת ח"ב (סי' לד), ובמאור ישראל ח"ב (עמוד קמדה). ובהקדמתו לספר שלחן לחם הפנים (הנר"מ, כרך ד' אות ד). ע"ש.

ובמקומות שמקדשים בבית הכנסת יש להזהר שהמקדש לא יסתפק בטעימה בלכד מן היין של הקידוש,

דאכלו ושתו בבי כנישתא, מקדשין בביהכ"נ, כמ"ש רב נטרונאי גאון, שראוי לעשותו, ורבינו האי גאון ז"ל כתב, שאין ראוי לעשותו אלא כשיש שם אורחים, והטור כתב כדברי רבינו האי ז"ל, והמפרשים ז"ל כתבו (בפרק ערבי פסחים), דאע"ג דאין אורחים, כיון דמעיקרא איתקון משום אורחים, אמרינן ליה לפי שתקנתן של חכמים קבועות הן, כדאשכחן בברכה דמעין שבע דערב שבת, דאתקון משום עם שבשדות הבאים באחרונה, כדאיתא בפרק במה מדליקין, ואפילו היכא דליתיה להאי טעמא אמרינן ליה, דכיון דאיתקן איתקן. ע"כ.

ואף שיש חולקים על זה, וגם מרן הבית יוסף (סימן רסט) כתב, שהנכון כמנהג ארץ ישראל שלא לקדש בבית הכנסת, מכל מקום בבתי כנסת שנהגו לקדש יש להם על מה שיסמכו, כי הן רבים עתה עמי הארץ שאינם מקדשים בביתם כלל, ואנו עושים למענם להוציאם ידי חובה של קידוש מן התורה לכל הפחות.

ובצירוף סברת האור זרוע הנ"ל (סימן תשנ"ב), שתקנת הגאונים לקדש בבית הכנסת נתקנה למצות קידוש היום ברבים, כי ברוב עם הדרת מלך. ולא משום האורחים, וכן הובא בשו"ת חוט המשולש שבסוף ספר התשב"ץ (סימן לב), שתקנת גדול הוא, וזכות הרבים תלויה בזה, כי הרבה מתבטלים מהקידוש מחמת שאין להם יין או מפני שאינם יודעים לקדש. וסמך עוד ע"ד הר"נ גאון שבדעתו מעיקרא לסעוד במקום אחר, שפיר דמי. וכן כתב בשו"ת משכנות יעקב מקרלין (סימן צו) ליישב המנהג בזה. ועיין עוד בשו"ת תעלומות לב חלק ג' (סימן כ ס"ג). ע"ש. וכן כתב בשו"ת מן השמים (סימן כה), ודימה זאת להדלקת נר חנוכה בבית הכנסת. ע"ש. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"א (סימן טו), ובשו"ת יחווה דעת ח"ב (סימן לד). [וע"ע באוצר הגאונים ח"א סימן עח].

ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קנג) שכתב, דבירושלים לא נהגו לקדש בביכ"נ, אבל מחוץ לירושלים יש שנהגים לקדש בביהכ"נ בליל שבת, וכנגד הב"י שלא להנהיג כן הרי המג"א פסק להנהיג כן, וכן מביאו המשנה ברורה בסימן רסט. ולכן מחוץ לירושלים מי שרוצה להנהיג קידוש בבית הכנסת אין חשש בזה, וכדאי הוא המג"א רבן של ישראל לסמוך עליו. ע"כ.

ואמנם במקומות שאין אנשים שאינם מקדשים בביתם, אין לנהוג לכתחלה לקדש בבית הכנסת, שאין לנו לזוז מדעת מרן מרא דאתרין, ובפרט שאפילו המקיימים את המנהג [נגון הרשב"ץ הנ"ל] לא סמכו על זה לגמרי, וכמו שכתב בשו"ת יכין ובוועז חלק א' (סימן קיח)

בבית יוסף הרי סיים דבארץ ישראל לא נהגו לקדש וכו'. והנה המחבר הנ"ל העלים במכוון חלק מדברי הבית יוסף, והביא רק דברי רבינו יונה והרא"ש, וסיום דברי הב"י, ודילג על מה שמרן הב"י כתב לשון "אבל הר"ן כתב וכו'", דמלשון אבל משמע דבא לקבל דברי הר"ן כנגד דברי הרא"ש דלעיל מיניה. והר"ן הרי המליץ בעד המנהג. ובאמת אילו היה מביא את דברי הר"ן לא היה מקום למה שהעיר כלל ועיקר. וכנראה דמפני כך דילג במכוון על דברי הר"ן, ולא העתיקם. וגם מה שסיים הבית יוסף דבארץ ישראל לא נהגו לקדש בבית הכנסת, הנה איה"נ במקום שלא נהגו לקדש, וגם אין שם מי שאינו שומר תורה ומצוות שאינו מקדש בביתו, בזה בודאי הנכון לנהוג שלא לקדש בבית הכנסת. אבל במקום שכן נהגו לקדש, ובפרט כשיש שם מי שאינו מקדש בביתו, אדרבה מזכה אותם לכל הפחות שיצאו ידי חובת קידוש דאורייתא. ומאי דלא נחא להרא"ש בסברא זו, נחא ליה להר"ן שהביא הבית יוסף אחר דברי הרא"ש. ופשוט דמה שכתב בבית יוסף דהמנהג בארץ ישראל הוא הנכון, היינו במקומות שלא מצויים עמי ארצות, תדע, דאם מרן היה סובר דאף במקומות שיש עמי ארצות אין לקדש בבית הכנסת, למה העתיק באורך ובשתיקה דברי הר"ן, ומשמע דמסכים לדברי הר"ן שהעתיק בסוף דבריו. וא"כ תמיהני על המחבר הנ"ל שתפס לו כדרך בספרו בכמה וכמה דוכתי להיות "תנא" ופליג ע"ד מרן אאמ"ר, בלא סברא וחכמה, אלא זריז ונפסד לחלוק על גדולים בלא שיוורד לסוף דעתם. ולא זו דרכה של תורה. והמחבר הנ"ל ביקש הסכמה ממרן אאמ"ר, והעביר הספר אלינו, וכאשר ראינו שמרבה לחלוק ע"ד מרן אאמ"ר כתבנו לו קונטרס להשיב על הדברים שחלק ע"ד מרן אאמ"ר, אך משום מה לא הדפיס הדברים].

קעה. "אין שליח לדבר עבירה", סמך לזה מן

התורה, דמצינו אצל נביא השקר ומסית ועיר הנדחת, שבכולם אמרה תורה (דברים יג) נלכה ונעבדה אלהים אחרים, ולא כתיב לכו ועבדו, משום דאין שליח לדבר עבירה, ויוכלו לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. [כסא רחמים סנהדרין ג. הו"ד בסוף ספר ארים נסין].

קעה. "אין שליח לדבר עבירה", אם יש חילוק

בין אם האיסור בחפצא או בגברא, הנה הגאון בית מאיר אה"ע (סימן ה) כתב, דדוקא היכא שעצם המעשה מתועב כגון סירוס וחסומה שייך שליח לדבר

אלא יטעימונו לקטן שהגיע לחינוך, מפני שאין קידוש אלא במקום סעודה, או שיזהר לשתות רביעית יין מהכוס, על פי מה שפסק מרן השלחן ערוך (סימן רעג סעיף ה). ע"ש. וכמו שנתבאר לעיל.

ואמנם הלבוש כתב, שצריך לשתות רביעית יין חוץ מכוס הקידוש, וכן כתבו הב"ח, הט"ז, הא"ר, ועוד. אולם במטה יהודה כתב, שהעיקר כדעת מרן והרמ"א, שמספיק לשתות רביעית יין מכוס הקידוש, וכן כתבו הפרי חדש, אבן העזר, מאמר מרדכי, חיי אדם, ערך השלחן, גנת ורדים, פרי האדמה, ועוד. ואמנם מרן החיד"א בברכי יוסף החמיר בקידוש של הלילה לשתות רביעית נוספת חוץ מכוס הקידוש, מכל מקום בקידוש של בית הכנסת גם בלילה יש להקל כדברי רוב האחרונים הנ"ל. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר חלק א' (תאו"ח סי' טו), וחלק ב' (תאו"ח סימן כה אות יז, ודף סה: תאו"ח סימן יט). וחלק ד' (סימן כה), ובח"ז (תאו"ח סי' לה), ובח"ח (תאו"ח סימן לג), ובשו"ת יחווה דעת חלק ב' (סימן לד), ובלוית חן (סימן י). ובהקדמת מרן אאמ"ר בספר שלחן לחם הפנים (הנד"מ, כרך ד' אות ד). ובמאור ישראל ח"ב (עמוד קמ"ה). ועייני עוד בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קנג). ובספר יסודי ישרון (עמוד 9). ע"ש.

ועייני בש"ע סימן רעג סעיף ה, דצריך לשתות מהכוס כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ואף שלדעת רעק"א ותו"ש לא מהני שתיית יין לקידוש במקום סעודה, והוכיחו כן מדברי כמה ראשונים, וא"כ לכאורה יש לנו לחוש לסב"ל, מ"מ כדי לזכות את הרבים במצוה של תורה, וצורך לרבים, כדאי לעשות לכתחלה כדעת מרן, שהרי כל דין זה שאין קידוש אלא במקום סעודה אינו אלא מדרבנן.

והנה מחבר אחד [בספר אדני שלמה] כתב לחלוק ע"ד מרן אאמ"ר שליט"א בדין זה, וטען דהנה בבית יוסף (בסימן רסט) הביא בתחלה דברי רבינו יונה שאותם שנהגו לקדש בבית הכנסת יש להם על מה לסמוך, כדי להוציא ידי חובה את אותם שאינם מקדשים בביתם כלל, שלכל הפחות יצאו ידי חובת קידוש מן התורה. ואחר כך הביא דברי הרא"ש דסבירא ליה שיש לבטל המנהג, דהא אמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, ומשמע שהוא לעיכובא. ואחר כך הביא דברי הר"ן שלימד זכות על המנהג משום שאותם שאינם מקדשים בביתם כלל, והאריך להעתיק את כל דברי הר"ן, ושוב סיים דבארץ ישראל נהגו שלא לקדש וכו'. ומכאן העיר, דהא לדעת הרא"ש לא מהני האי סברא להוציא ידי חובת קידוש מדאורייתא. וגם

קעז. "אין שליח לדבר עבירה", היכא שכבר עבר

אם נתבטלה השליחות, בפסחים (סג). במשנה, השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, והנה מהר"י מקרלין בספר קהלת יעקב (דף כו ע"ג) הקשה מכאן על מ"ש התוס' ב"מ (י: סוף ד"ה דאמר), שאם אין שליח לדבר עבירה אין הקידושין חלין, כלומר שגוף המעשה בטל. וקשה, דהא הכא השוחט את הפסח לשם כל בני חבורה, הרי הוא מטעם שליחות, כדיליף בקידושין (מא:). מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל קהל ישראל כולם שוחטים, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו, וכיון שהיה אצל אחד מבני החבורה חמץ בשעת שחיטת הפסח, הו"ל שליח לדבר עבירה, ואע"פ כן הפסח כשר, כמ"ש התוס', בשם התוספתא, ולד' התוס' (ב"מ י:). אמאי אהנו מעשיו, כיון שהיה שליח לדבר עבירה, אלא ודאי משמע שלא נתבטל מעשה השליחות. עכת"ד.

ולכאורה י"ל ע"פ מ"ש המשנה למלך (פ"ג מהל' גניבה ה"ו), שבכל מקום שהשליחות בסתם, אפילו נעשית בעבירה לא נתבטלה השליחות, ושכן מדויק מלשון הרמב"ם. וכ"כ בקצוה"ח (סימן קפב). ע"ש. א"כ ה"נ מיירי שנעשה שליח בסתם, ולכן אפילו אם היתה שם עבירה, כגון ששחט על החמץ, השליחות קיימת, והפסח כשר. וע' בשיטה מקובצת ב"מ (י:). בשם רבינו פרץ דפשיטא ליה שהקידושין קיימים. וכן העיר בזה בשו"ת נודע ביהודה (חאה"ע סימן עה). ע"ש. וע' בספר ישועות מלכו (פ"א מהל' קרבן פסח, דף מז סע"ב), שכתב, שאע"פ ששחיטת הפסח היא מטעם שליחות, מ"מ אינה אלא למצוה ולא לעכב, כדמוכח בריש זבחים וכו', ולפ"ז אין מקום לקושית הגרי"צ הלוי, אב"ד אה"ו, דלמה השוחט את הפסח על החמץ הפסח כשר, והא בעי שליחות, ואין שליח לדבר עבירה, ולפי האמור לק"מ, שהרי השליחות אינה מעכבת, וע' פני יהושע (קידושין מא:). ולפעד"נ פשוט כמ"ש. עכת"ד. ועיין עוד בשו"ת מהרימ"ט ח"א (סימן קטז), ובספר מחנה אפרים (הל' שלוחין סימן ט). ובשו"ת רעק"א (סימן קטט). ובשו"ת טל אורות (דף יג ע"ד). ע"ש. ועיין עוד בנתיבות המשפט (סימן קפב סק"א) שכתב, שדעת רוב הפוסקים אפילו בשליח לדבר עבירה המעשה קיים. ע"ש. וכן העלה בשו"ת מנחת עני (חאה"ע סימן סח), ודלא כהנודע ביהודה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת הר צבי (חיו"ד סימן קכג). ע"ש. וכמבואר ד"ז במאור ישראל ח"ב (עמוד קטו). ועיין עוד בשו"ת יביע

עבירה, היכא דשליח לאו בר חיובא, משא"כ באיסור מלאכות שבת שאינו אלא משום למען ינוח הישראל, ואילו המלאכה עצמה אינה עבירה, והאיסור על הגברא, אין לאסור מטעם שליחות, שהרי הישראל עצמו נח. ע"ש. ולטעם זה הסכימו בשו"ת חתם סופר ח"ו (סימן כד). ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סימן מה). ועיין עוד בישועות יעקב (א"ח סימן רסג סק"ו, ואה"ע ס"ס ה). ובמחזיק ברכה (סימן רמד סק"ד). איברא דמדברי הנמוקי יוסף ב"ק (כב). מוכח דלית ליה סברת האחרונים הנ"ל. וכמבואר כל זה במאור ישראל ח"ב (עמ' רמג). וע"ש שם מ"ש עוד בזה).

קעז. "אין שליח לדבר עבירה", אם דין זה שייך

בגוי, הנה לרבינא דס"ל (בב"מ י:). דהיכא דשליח לאו בר חיובא לא אמרינן אין שליח לדבר עבירה, וכ"פ הרמ"א בחו"מ (ר"ס קפב). לפ"ז בגוי דלאו בר חיובא הוא שייך בו שפיר דין שליחות לחומרא. ואפי' לרב סמא (בב"מ י:). דקאמר היכא אמרי' אין שליח לדבר עבירה היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד, אבל חצר דבע"כ מותיב בה מחייב שולחו, ולא מפליג בין בר חיובא או לא. וכ' הרא"ש שם בשם הרמ"ה דהכי הילכתא כרב סמא, (ועיין עוד בש"ך ר"ס קפב שכ"ד רוה"פ). מ"מ הרי כתב המשנה למלך (בפ"ה מה' מלוה הי"ד) דלכ"ע בגוי לא שייך אין שליח לדבר עבירה, דע"כ לא קאמר רב סמא אלא כגון כהן דא"ל לישראל צא וקדש לי אשה גרושה, דאע"ג דשליח לאו בר חיובא הוא, כיון שיוודע שמשלחו מוזהר בזה, סבור המשלח שלא יעשה משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, אבל בגוי דלא שייך ה"ט יש שלד"ע ומחייב המשלח. ע"ש. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ, הובא בב"י חו"מ (ס"ס שפח). ע"ש.

ומעתה הי"ל להראב"ד להחמיר מטעם שליחות לחומרא מה"ת. (וע' בס' צור תעודה דצ"ה סוע"ג). אלא ודאי דליכא שליחות כלל לעכו"ם מה"ת אף לחומרא. [אלא דממ"ש הרא"ש שם, דלא משכחת שליח לדבר עבירה אלא בחצר, לרב סמא דהלכתא כוותיה, מוכח דאף בגוי אין שליח לדבר עבירה. ופליג על התשב"ץ והמל"מ הנ"ל. וכ"מ בתוס' שבועות ג. בד"ה ועל הזקן]. ועיין עוד בשער המלך פ"ה מה' מלוה הי"ד]. ומה גם דאף אם נימא אין שליח לד' עבירה אפי' בגוי מ"מ חייב המשלח בדיני שמים. וכמ"ש בקידושין (מג). וכן מתבאר בס' נתיבות לשבת (אהע"ז ס"ס ה). ע"ש. וע' בש"ך חו"מ (סימן לב סק"ג). ובשו"ת חות יאיר (סימן קסו). ע"ש. וכמבואר כל זה במאור ישראל ח"ב (עמ' רמג). וע"ש עוד].

אומר חלק ח' (חלק חו"מ סימן ב אות ג).

קעה. אין שליח לדבר עבירה, בדין שליחות

לדבר עבירה שנצטרף עמה איסור אחר, והיינו באופן שהשליחות היא בסתם, והשליח קיים את השליחות על ידי עבירה, לא נתבטלה השליחות, הנה הרמב"ם (בפרק ג' מהלכות גניבה הלכה ו') כתב, שהגונב שור או שה ועשה שליח לשחוט לו, ושחט לו השליח בשבת, הרי הגנב חייב בתשלומי ארבעה וחמשה, שהרי זה הגנב לא עשה עון מיתת בית דין. וכתב על זה המשנה למלך שם, נראה לי מדקדוק לשון רבינו, דדוקא באופן שעשאו שליח סתם, והלך השליח ושחט בשבת, בזה הוא שחייב הגנב בתשלומי ארבעה וחמשה, אבל אם עשאו שליח שישחוט לו בשבת, והלך השליח ושחט בשבת, פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, והיינו טעמא משום דמה שמתחייב הגנב בשחיטת השליח חידוש הוא שחידשה תורה, דהא בכל התורה קיימא לן דאין שליח לדבר עבירה, ושאני טביחה ומכירה דגלי קרא דאיתיה על ידי שליח, וכיון דחידוש הוא אין לנו אלא היכא שלא נצטרף איסור אחר בשליחות זו, שלא עשאו שליח אלא על הטביחה, אבל היכא שעשאו שליח שישחוט בשבת, שמלבד איסור הטביחה איכא איסור שבת, ולגבי איסור שבת פשיטא דאין שליח לדבר עבירה, הכי נמי לענין הטביחה לא נעשה שלוחו, וראיה לזה ממה שכתב רבינו (בפרק ו' מהלכות מעילה) וכו'. ע"ש. וכן הסכים הקצות החשן (סימן קפב) לדברי המשנה למלך. ע"ש. וכן כתב בספר המקנה קידושין (נב. בד"ה, בגמרא), שמע מינה המקדש בפירות שביעית מקודשת. ע"ש. וכן כתב בשו"ת עין יצחק (חלק יורה דעה סימן טו אות ה'). וכן הסכים הגאון מהרש"ם בתשובה חלק ב' (סימן רמב) להלכה ולמעשה. ועיין עוד בשו"ת כתב סופר (חלק חשן משפט סימן לג בד"ה ודע, ושם סימן מ'). ע"ש. ומבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק חו"מ סימן ב אות ג). [ועיין במה שכתב בזה הגאון ר' יונה נבון זצ"ל בספרו הנדפס מכת"י (בדרוש לפרש בלק ד"ה ובשיטת התו') ובהערות שם].

קעט. אין שליח לדבר עבירה, היכא שהשליח

היה שוגג שלא ידע מהאיסור, הנה התוספות קידושין (מב:) כתבו, דהא דאמרינן אין שליח לדבר עבירה, היינו כשהשליח מזיד, משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אבל בשוגג יש שליח לדבר

עבירה, דלא שייך לומר בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. ע"ש. וכן כתב המרדכי. והן אמת שהנימוקי יוסף בבא קמא (עט.) חולק על דברי התוספות, וסבירא ליה שגם בשוגג אין שליח לדבר עבירה, וכן כתב הריטב"א בחידושיו לקידושין (מב:) בד"ה שאני התם. והש"ך בחשן משפט (סימן שמח סק"ה) האריך להוכיח שגם בשוגג אין שליח לדבר עבירה, אולם בספר באר יעקב (חשן משפט סימן שמח דף קיג ע"ב) כתב לדחות דברי הש"ך בזה. ע"ש. וכן מדברי הגר"א בביאוריו שם משמע שדעתו להכריע כדברי התוספות. וכן כתב בשו"ת חסד לאברהם מהדורא תנינא (חלק אבן העזר סימן מה). וכן דעת המחנה אפרים (הלכות שלוחים ושותפים סוף סימן ט'). ע"ש. גם בשו"ת זרע אברהם יצחקי (חלק יורה דעה סימן לה) כתב ליישב דברי התוספות מקושיות האחרונים, ושהנכון הוא כדברי התוספות דבשוגג לא אמרינן אין שליח לדבר עבירה. ע"ש. גם המהריק"ש בהגהותיו לחשן משפט (סוף סימן קפח) פסק כדברי התוס'. ע"ש. והמהרי"ט אלגאזי בהלכות יום טוב (פ"ד דבכורות אות לא) כתב בפשיטות ליישב דברי התוס' חיצוניות שם על פי דברי התוספות, דבשוגג לא אמרינן אין שליח לדבר עבירה. ע"ש. ובחידושי המהר"ץ חיות בבא קמא (לב:) כתב ליישב קושית הקצות החשן על דברי התוספות בזה. ע"ש. ועיין עוד בספר לשון ערומים (דף סט ע"ב), ובספר טל אורות בתשובה (דף יד ע"א), ובשו"ת השיב משה (סימן צט), ובשו"ת קול אליהו חלק א' (חאהע"ז סימן טז), ובשו"ת חתם סופר (חאהע"ז סימן קג). ע"ש. [קטע זה משו"ת יביע אומר ח"ח חושן משפט סימן ב אות ג].

קפ. אין שליח לדבר עבירה, אם המעשה קיים

או לא, הנה בעיקר הדבר נחלקו בפוסקים בהא דקיימא לן אין שליח לדבר עבירה, אם המעשה קיים או לא, והדבר תלוי בשני תירוצי התוס' (בבא מציעא דף י:), גבי כהן שאמר לישראל קדש לי אשה גרושה, "ואם תאמר מאי נפקא מינה וכו' לרבא דאמר (בקידושין עה.) קידש אינו לוקה בעל לוקה. ויש לומר דכי בעל אחר כך לוקה אף על הקידושין בבאיאורו, כדמוכח בתמורה (ה). אי נמי יש לומר דאף לרבא נפקא מינה שאם יש שליחות חלים הקידושין, ואם אין שליחות אין חלים הקידושין". ובשיטה מקובצת בבא מציעא (שם) בשם רבינו פרץ, פשיטא ליה דהקידושין קיימים. וכבר העיר בזה הנודע ביהודה (חאהע"ז סימן עה). ע"ש. ועיין בנתיבות המשפט (סימן קפב סק"א) שכתב, שלדעת רוב הפוסקים אפי' בשליח לדבר עבירה המעשה קיים. ע"ש. וכן העלה

בשורת מנחת עני (חאהע"ז סי' סח), ודלא כהנודע ביהודה. גם הגאון מקרלין בספר קהלת יעקב פסחים (סג א) כתב להוכיח במישור דהא דאמרינן אין שליח לדבר עבירה, היינו רק לענין חיוב שלוחו, אבל המעשה לא נחבטל, ודלא כדמשמע מהתוס' (בבא מציעא י:.) לחד תירוץ דהמעשה בטל וכו'. ע"ש. ועיין עוד בשורת חתם סופר (חאהע"ז חלק ב' ס"ס א'), ובשורת דבר משה תאומים (סי' צד), ובשורת מהרש"ם ח"ב (סימן רמב), ובשורת זכר יהוסף (סימן קכ, דף לב:), ובפתחי תשובה (אהע"ז סימן קיט סק"ו), ובחידושי מהר"ץ חיות גיטין (יא:). ובשורת טל אורות (חיו"ד סי' א', דף יג ע"ד). ע"ש.

קפא. "אין עושין מצוות חבילות",

אם היינו גם במצוה אחת מדאורייתא ואחת מדרבנן. הנה בספר גזע ישי (במערכת א' אות לד) הביא דברי המהר"י אלגאזי בארעא דרבנן (סי' ב דף קכא). שאין סברא לומר דלא אמרינן אין עושים מצוות חבילות חבילות אלא כששתי המצוות דאורייתא, משא"כ אם האחת מדאורייתא והאחת מדרבנן, דהא בפסחים (קב:) אמרינן, שבי"ט שחל במוצ"ש אומרים יקנה"ז על הכוס, ולא חיישי משום דהוי מצות חבילות חבילות כשאומר הקידוש וההבדלה על כוס אחד, משום דקידושא ואבדלתא חדא מילתא היא. ומשמע דאל"ה היה לנו לאסור, אע"פ שההבדלה במוצ"ש מה"ת, וקידוש יו"ט מדרבנן, וכמ"ש הרב המגיד (בפכ"ט מהלכות שבת הי"ח), אלמא שגם בשתי מצוות שונות, שהאחת מה"ת, והשניה מדרבנן, אין עושים מצוות חבילות חבילות. (ולפ"ז קשה בהא דפסחים קטו. דלא ניכרוך מצה ומרור בהדי הדדי, דאתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, ותיפוק ליה שאין עושים מצוות חבילות חבילות.) ע"ש. והגהמ"ח דחה שעכ"פ גם ההבדלה שעל הכוס הוא מדרבנן, שמן התורה כבר יצא י"ח במה שהבדיל בתפלה, ונמצא דתרוייהו מדרבנן, שמצוה מדרבנן לקדש ולהבדיל על הכוס. ע"כ.

ומרן אאמו"ר שליט"א כתב על זה בהערותיו שבראש הספר הנד"מ: הנה לשון הרמב"ם (בפרק כט מהל' שבת הי"ג): "היה אוכל וגמר סעודתו עם הכנסת השבת, מברך ברהמ"ז תחילה ואח"כ יקדש על כוס שני, ולא יברך ויקדש על כוס אחד, שאין עושים ב' מצוות בכוס אחד, שמצות ברהמ"ז ומצות קידוש ב' מצוות של תורה הן". ולכאורה משמע שאם אין שתיהן מן התורה שפיר

דמי. וכ"כ המגדל עוז שם. ומוכח דלא כהמהר"י אלגאזי הנ"ל, שסובר, שגם בשתי מצוות, האחת של תורה והאחת מדרבנן, שייך הדין שאין עושים מצוות חבילות חבילות. ועינא דשפיר חזי להחתם סופר בפסחים (קב:) שדייק ג"כ מלשון הרמב"ם הנ"ל, שאם אחת מן המצוות מדרבנן לא מקרי חבילות חבילות, דמצוה דרבנן לגבי דאורייתא כרשות חשיבא. אלא שאם כן צע"ג על מ"ש הרב המגיד שקידוש יו"ט מדרבנן, שא"כ מאי פריך בגמ' מדין יקנה"ז, והרי הבדלה דאורייתא וקידוש יו"ט מדרבנן. אם לא שנאמר שלא בא הרמב"ם אלא לאפוקי שתי מצוות דרבנן כגון כוסות של חופה, וכמ"ש במגדל עוז, אבל אם האחת דאורייתא והאחת מדרבנן ג"כ אין עושים חבילות, אבל לעד"נ שאין בזה טעם, והבוחר יבחר. עכת"ד.

ובשורת חתם סופר (חאו"ח סימן כא) בתשובה למר חמיו הגרעק"א, השיב (על מה שהעיר ג"כ בגמ' דפסחים קב: קידושא ואבדלתא חדא מילתא היא, הלא"ה יש בזה משום חבילות חבילות, אף על גב דההבדלה מדאורייתא וקידוש של יו"ט מדרבנן, וכתב הגרע"א שאם האחת מדאורייתא והאחת מדרבנן מודה הרמב"ם לאסור.) הנה כבר כתבתי כן בחידושי, וסיימתי שאין בזה טעם. והוסיף החת"ס להעיר על מ"ש הגרע"א לדחות שמכיון שכבר התפלל ערבית ויצא י"ח הבדלה בתפלה הו"ל תרוייהו מדרבנן, (וכמ"ש הגהמ"ח גזע ישי דקמן), שי"ל שבתפלה הוי כמכיון להדיא שלא לצאת כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה על היין מדאורייתא, וכאילו לב חכמים מתנה ע"ז.

וק"ק דהא בהבדלה לא שייך טעם זה, שאפשר להבדיל בלא סעודה. וצ"ל שכונת החת"ס כדי שיקיים מצות ההבדלה על היין כתקנת חכמים (בברכות לג.). והפמ"ג (סימן רעא) כתב דהא דיוצא י"ח קידוש בתפלה, היינו כשהתפלל של שבת וחתם בברכה מקדש השבת, אבל אם טעה והתפלל י"ח בליל שבת והזכיר מעין המאורע בתפלה לא יצא, ולפ"ז גם בהבדלה אינו יוצא י"ח בתפלה כיון שאין חתימה בנוסח ההבדלה שבתפלה. אולם בטור (ס"ס רצו) מבואר שיוצאים י"ח מן התורה בהבדלה שבתפלה, וכ"כ רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (עמוד טז). וכ"כ בשורת בשמים ראש (סימן קד). וכן הוכיח במישור בשורת בית שערים (סימן נג) מדברי הרמב"ם. ע"ש. ובשורת בנין של שמחה (סימן יא אות ד) הוכיח במישור מדברי הרמב"ם (בפכ"ט מה' שבת הי"ג) שקידוש יו"ט מה"ת. ע"ש. אך י"ל שהבדלה של מוצ"ש שחל בו יו"ט היא רק מדרבנן, כיון שחותם

אינו באותו יום, כמבואר בים של שלמה (ס"פ מרובה) ובמג"א (סי' רכ"ח), ע"ש.

ואם יעשו מאכל מיוחד בשביל סיום הס"ת, וכן מאכל מיוחד בשביל הבר מצוה, יוצאין בזה. והוא ע"פ המבואר בתוס' (מ"ק ח), ונפסק כן בש"ע (או"ח סי' תקמ"ו סעי' ד'), ועפ"ד הט"ז (שם סק"ד), דאפילו פדיון הבן שלא בזמנו, מותר לעשות בחול המועד, דלא חשיב שמחה בשמחה, אלא סעודת נשואין לבד. אלא דצ"ע בזה מפסק הש"ע (או"ח שם סי' תרפ"ח סעי' ו'), דאין עושין סעודת פורים (בשבת), עד יום אחד בשבת, ומקורו בדברי הירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ד), דאייתא שם, סעודת ר"ח וסעודת פורים, מאחרין ולא מקדימין, ר' זעירא בעא קומי ר' אבוהו ויעשו אותן בשבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלוי' בב"ד, יצא זה ששמחתו תלוי' בידי שמים. ע"כ. וכתב שם הפר"ח, דהלכה זו תלוי' בפלוגתא, אם אין מערבין שמחה בשמחה, וסיים, אלא דמ"מ, כיון דלפום ריהטא מש"ס דילן, וכן הרשב"א, דלא חייש לטעמא דאין מערבין שמחה בשמחה, משמע דנעשית בשבת, יש להחמיר ולעשותה בט"ו ובי"ו כך אנו נוהגים עכ"ד, (וצ"ע קצת בזה בדברי הפר"ח (שם סי' תי"ט), לענין סעודת ר"ח בשבת, דלא נהגו העולם כירושלמי הנ"ל, ע"ז כתב הפר"ח בזה"ל, משום שכבר העליתי (בסי' תרפ"ח) לענין סעודת פורים, דלא קי"ל כהירושלמי הזה, אלא שנעשית בשבת, וה"ה לסעודת ר"ח. עכ"ל. והרי לפי המבואר בדבריו (בסי' תרפ"ח), נראה לכאורה להיפוך, דס"ל העיקר כהירושלמי ורק ליתר שאת, יעשו סעודת פורים גם בע"י כנ"ל).

והנה, בטעם דברי הש"ס דילן, דלא חייש בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה, דמודה בזה גם הפר"ח, דהוי כן לפום ריהטא, אף דלא פירש הפר"ח, באמת, טעמא מאי, לא חיישי לזה, נראה מתרי טעמי, א' משום סברת התוס' הנ"ל, דל"ש רק בסעודת נשואין, והב' משום דבשבת לא נצטוונו על השמחה, רק על העונג, וכמ"ש הבכור שור (סוף מס' תענית), וכמ"ש במג"א (סי' תקמ"ו סק"ד), דבמדינתנו נהגו לישא בע"ש סמוך לחשיכה, ולא נהגו לישא בעי"ט כלל, והיינו משום דבשבת אין משום עירוב שמחה בשמחה, וכמ"ש המחצית השקל שם, וכן מבואר בפשיטות בתשו' שבות יעקב (ח"ג סימן ל"א), ובכמה פוסקים, וביד אפרים (סימן תרפ"ח), כתב גם בדברי הירושלמי הנ"ל, יצא זה ששמחתו תלוי' בידי שמים דאפשר דלישנא בעלמא קאמר, וע"ע מש"כ באלף למטה (במטה אפרים סי' תרכ"ה אות ה'), אמנם לפ"ז צ"ע פסק

המבדיל בין קדש לקדש, וההבדלה נפקא לן (בשבועות יח:) מדכתיב להבדיל בין הקדש ובין החול. וכ"כ הסמ"ק. וכן תי' בשו"ת תורת רפאל (סי' א' דף ה ע"ג). ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ג (סי' כג). ומכיון שגם ההבדלה והקידוש מדרבנן, הוצרך לומר דקידושא ואבדלתא חדא מילתא היא. וכעין תירוץ הגרע"א דבתרווייהו דרבנן שייך הדין שאין עושים מצוות חבילות חבילות. ושור"ר בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' כו וקלט) מ"ש בזה, ועיין עוד בספר נחמד למראה ח"א (דף סב:). ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (סימן ב וסימן ח).

ומה שכתב עוד הגאון גזע ישי להביא ראיה שבשתי מצוות שהאחת מדאורייתא והאחת מדרבנן שייך הדין שאין עושים מצוות חבילות חבילות, מהתוס' מ"ק (ח:) שכתבו, שהטעם שאין מערבים שמחה בשמחה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות, דבעינן שיהיה לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו ממנה, והרי שמחת יו"ט מה"ת, ושמחת נישואין מדרבנן וכו'. לא זכר שר מ"ש הרא"ש (בפ"ק דכתובות סימן ה) בשם רבינו מאיר הלוי, "שיום הראשון של שמחת חתן הוי דאורייתא, דכתיב ביום חתונתו וביום שמחת לבו, אלמא דשמחת לבו ביום ראשון יש לו סמך מה"ת". ועיין בפני יהושע כתובות (בקונטרס אחרון סימן ח) שהעיר ממ"ש במו"ק (ז:) וביום הראות בו, יש יום שאי אתה רואה בו, מכאן אמרו חתן שנוולד בו נגע נותנים לו כל שבעת ימי המשתה. ע"ש. ודו"ק. [שוב נדפסו הדברים בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סימן פו אות ג). ועוד ע"ש בחאה"ע (סי' כב)].

קפב. אין עושים מצוות חבילות חבילות.

לעשות סעודת בר מצוה עם סעודת שבת, מותר לעשות סעודת בר מצוה עם סעודת שבת או יום טוב, וכן סעודת סיום כתיבת ספר תורה עם סעודת בר מצוה, ואין לחוש בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות (סוטה ח). שכל שעושה פעולה אחת ומקיים ב' מצות בבת אחת, אין בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות. שבפעולה אחת לשתי מצות בבת אחת, אין משום מצות חבילות חבילות. וכ"כ המהרש"ם ח"ו (ס"ס ז), שאפשר לעשות סעודת סיום מסכת בסעודת יום טוב, ואין חשש בזה משום מצות חבילות חבילות. וכ"כ בשו"ת לחם שלמה (חאו"ח סי' קד), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סי' כג) דהגם דשניהם בודאי סעודת מצוה, דסיום כתיבת ס"ת, בודאי הוי בכלל, שעושין סעודה לגמרה של תורה, וכמבואר בכל הפוסקים בסיום מסכת, ומכ"ש סעודת בר מצוה ביום שנעשה בר מצוה, או אם הנער דורש, אפילו

הש"ע כהירושלמי הנ"ל, דהרי הש"ע ס"ל להלכה כדברי התוס' הנ"ל כנ"ל, וביותר בשבת, די"ל דאין כאן משום עירוב שמחה בשמחה.

אבל איך שיהיה בהסבר דברי הירושלמי, מ"מ למעשה ס"ל להירושלמי, דאין לערב סעודת ר"ח ופורים עם סעודת שבת, אמנם בתרווייהו, יש שס"ל דלא כהירושלמי, כמו שהביאו הט"ז והמג"א (סי' תרפ"ח) בשם מהרלב"ח והב"ח, וכן הביאו הט"ז והמג"א (בסי' תי"ט) בשם הב"ח, לענין סעודת ר"ח, דלא נהגו כהירושלמי, וכתב שם המג"א, דכדי שלא לשנות המנהג ולצאת אף לדעת הירושלמי, יש למשוך סעודה שלישית עד הלילה, ואז יוצא ידי חובת ר"ח גם כן, ע"ש, והאחרונים ס"ל, דאין הדבר ניכר כ"כ בימינו, במה דממשיך סעודה שלישית עד הלילה, דבלא"ה נוהגים להמשיך כן, ונכון יותר כשחל ר"ח בשבת, לעשות מאכל יותר ממה שנוהגים בכל השבתות, כדי שיהא ניכר כבוד של ר"ח, וכמו שהביא במ"ב (שם ס"ק ב') ובשעה"צ (מדברי שכנה"ג וא"ר והי"א), וכה"ג הביא המג"א (סי' תקכ"ט סק"ה) בשם היש"ש, דנתפשט המנהג לאכול ביום טוב תבשיל אחד יותר, שיהיה נחשב במקום סעודה ג', ואע"פ שאין מפסיק בבהמ"ז. ע"ש.

ובזה נראה גם בנ"ד, דודאי לא עדיף מסעודת פדיון הבן, דתני להו בחדא מחתא, ביש"ש (סו"פ מרובה) הנ"ל, בין הסעודות מצוה, להקל ע"י שייחדו איזה מאכל מיוחד בשביל זה, ובשביל זה, ומ"מ אם הי' אפשר לעשות גם ב' סעודות, היינו סעודה קטנה בעשרה, מקודם או אחרי הסעודה הגדולה, שעושיין כנהוג, בשביל שמחת מצוה אחת מהם, כדי שיהי' לכל מצוה סעודה מיוחדת, מה טוב, וכמ"ש כה"ג לענין סעודות ר"ח ושבת, בס' חלק בן נון שהובא בס' אור"ח (סי' תי"ט). [משו"ת מנחת יצחק הנ"ל].

ויש מהאחרונים שכתבו, שאף על פי שבמצות דרבנן אין אומרים הדין של אין עושים מצות חבילות-חבילות, במצות שמדברי קבלה נוהג דין זה. וכן כתב בשו"ת כתב סופר (אור"ח סי' קלט), ע"פ תוס' פסחים (קב:) בברכת נשואין, והוא מדברי קבלה.

וע"ע בשו"ת ויען אברהם פלאגי (חאו"ח סימן ג). וראה באורך בחזון עובדיה (פורים, עמוד קנח והלאה). ע"ש.

קפג. "אין עונשין מן הדין". ויש מי שאומר דהיכא שיש לפנינו קל וחמור, ומבואר בתורה שעונשין על

כל אחד מהם, רק מספקא לן על הממוצע ביניהן, ודאי ילפינן בקל וחומר מן הקל להעניש עליו. כן כתב בשו"ת באר יצחק ח"א (סימן כו), לפי הטעם שכתב המהרש"א בסנהדרין (סד:) בשם הסמ"ג, דלכן אין עונשין מן הדין משום שיש לומר דעל החמור לא סגי ליה בכפרה, לכן היכא דעל החמור מבואר דעונשין עליו, הרי דעל החמור גם כן סגי ליה בכפרה, אז דיינינן שפיר על הממוצע לדון בק"ו מן הקל לחייבו מלקות. ע"ש.

קפד. איסור, מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת,

והחילוקים בזה, הנה ידוע שנחלקו הגאונים בדין יבם מומר, אם האשה זקוקה לו, או לא, וכמ"ש המרדכי (פ' החולץ), והביא מדברי רב יהודאי גאון שהאשה פטורה מחליצה ויבום. והרמב"ם (פ"א מה' יבום וחליצה ה"ו) פסק, מי שיש לו אח מכל מקום, אפי' ממזר או עובד כוכבים, הרי זה זוקק את אשתו ליבום. וה"ה שם כתב, שהרשב"א תמה על רב יהודאי בזה, דמומר אע"פ שחטא ישראל הוא וקידושו קידושין. ע"ש.

ונראה שדעת רב יהודאי וסיעתו שישאל מומר דינו כעכו"ם מה"ת, ולכן אינו זוקק לייבום. וצ"ל לפ"ז דהא דקדושו קידושין, היינו לחומרא מדרבנן, ובאיסור כרת חששו, באיסור לאו לא חששו. וע' באור זרוע ח"א (סי' תרה), שהקשה ממ"ש ביבמות (מז:), שישאל מומר שקידש קדושו קדושין, והתם הוא דבידים ואיסור מיתה, אבל הכא דממילא ואיסור לאו, לא, דאיכא למיחש לעיגון. ע"כ. ובשו"ת תרומת הדשן (סי' רכג) תמה ע"ז, ממ"ש ביבמות (ק"ט). מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת. ע"ש. ולהאמור י"ל, דחששא דרבנן היא, דאי לאו הכי בודאי שלא היו פוטרים אותה מן החליצה, ובחששא דרבנן לא שייך לומר מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, וכמ"ש התרומת הדשן (סי' רכ). דההיא דיבמות (ק"ט), כיון דספיקא היא ולא הרחקה וגזירה, אמרינן מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, אבל לעולם נוכל לומר דבגזירה דרבנן גזרו ומחמרי טפי בכרת מבלאו, וכדפרש"י יבמות (שם). ע"ש. וה"נ י"ל בדעת הגאונים. (ושו"ר כן בתשו' מהר"י מינץ סי' יב. ע"ש). וע' במשנה למלך (פ"א מה' יו"ט הי"ז) דאף באיסור עשה מצינו שחילקו בין איסור כרת לאיסור עשה, וכן בלאו שאין בו מעשה דליכא מלקות. ע"ש. וע' בתה"ד שם במ"ש מיבמות (עב). וע"ע להגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' כט בד"ה וע"ד מה שהעיר), שחילק בין איסור כרת לאיסור מיתת ב"ד, דלא אשכחן אלא מה לי איסור לאו

שלא החמירו אלא גבי איסור ערוה. וע' בגליון הש"ס יבמות (קכא:). ובמש"כ (בחיר"ד ס"ס כא). ע"ש. ודו"ק]. וראה עוד ביביע אומר חלק ד' (דף שנג: חאה"ע סי' ו אות ד).

קפה. איסור, איסורי דרבנן אי הוו איסור חפצא או

גברא, ואם צריך כפרה במי שעבר על איסור

דרבנן בשוגג, הנה נודעת מחלוקת הראשונים, אם מותר ליתן לקטן איסור דרבנן בידיים, שדעת הרשב"א והר"ן (ר"פ יום הכפורים), ורבינו ישעיה הראשון, דמותר לתת לקטן בידיים איסור דרבנן. ודעת הרמב"ם והשלחן ערוך (אורח חיים סימן שמג), שאף איסור דרבנן אין ליתן לקטן בידיים. ובשו"ת יביע אומר חלק א' (חלק יורה דעה סימן ד') כתב לכאור, שדעת הרשב"א והר"ן, דכל איסורי תורה הוו איסורי חפצא, ולכן אין להקל לתת בידיים לקטן. מה שאין כן איסורי דרבנן הוו איסורי גברא, וממילא יש לומר דקטן לאו בר חיובא הוא, ולכן לדעתם מותר ליתן לקטן בידיים איסורי דרבנן. דמאחר שאינו אלא איסור על האדם, ואינו איסור בחפצא, כל שהוא לצורך התינוק, אף על פי שהגיע לחינוך מאכילים אותו איסורי דרבנן אפילו בידיים. [אלא שהרשב"א כתב בתשובה, שכתב כן להלכה אבל לא למעשה]. ואמנם לדעת הרמב"ם (סוף הלכות מאכלות אסורות) ומרן השלחן ערוך (אורח חיים סימן שמג) שאין ליתן לקטן בידיים אף איסורי דרבנן, י"ל דסבירא להו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכשם שבאיסורי דאורייתא דהוו איסורי חפצא אסור ליתן לקטן בידיים, כך עשו איסורי של דבריהם כאיסורי חפצא, וממילא אסור ליתנן אף לקטן.

ואמנם גם לגבי איסורי תורה מצינו מחלוקת בראשונים אי חשיבי כאיסורי חפצא או כאיסורי גברא. שדעת הר"ן (נדריים יח.) דמצוות עשה הוו מצוה על הגברא, ולא תעשה הוו איסור בחפצא, שכתב וז"ל: דמצוה ושבועה שתיהן איסור גברא הן, וחייל עלייהו איסור חפצא דנדרים לבטלן בשב ואל תעשה. ולכן כי אמר קונם מיתוסף ביה איסור חפצא וכו'. ע"כ. והיוצא מדבריו דמצוות עשה הוו מצוה בגברא, ולא תעשה מצוה בחפצא.

אולם הריטב"א (ריש פ"ב הנדרים) כתב, שהתורה אמרה (במדבר ל) כי ידור נדר, עד שידור בדבר הנדור שהוא איסור חפצא וכו', וטעמא דמילתא משום דחזיר ונבלה אין גופם אסור איסור חפצא, אלא כי האדם אסור לאכלן. ואם כן קונם דהוו איסור חפצא היכי שייך לומר שיהיה אסור כנבילה, שהרי נבילה אין

מ"ל איסור כרת, אבל בין לאו למיתה שפיר דמי, כדאמרי' ביבמות (קיד.) שבת דאיסור סקילה גזרו רבנן, יו"ט דאיסור לאו לא גזרו. ובסוכה (טז:) עד כאן לא קאמר ר' יוסי הכא אלא בסוכה דהויא מ"ע אבל שבת דהוי איסור סקילה לא. ובסנהדרין (פד:) מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למפתח ליה כוונתא (כזיה שבבשרו) דילמא חביל, אי הכי אחר נמי, אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק. ע"ש. וכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ז אות א) לחלק בין לאו למיתה, והביא ראיה מהמקומות הנ"ל. ע"ש. [וע"ע בשו"ת אמרי דוד (סי' רכב). ע"ש]. וה"נ באשת איש דהוי איסור מיתת ב"ד חששו חכמים, אבל בחליצה שהוא איסור לאו לא חששו. וכמו שביאר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"א (דף קצג. חיר"ד סי' יא אות ב),

וע"ש בהסכמת ראש הישיבה מוהר"ר עזרא עטייה זצוק"ל. שהעיר בזה ע"ד איזה אחרונים שנסתפקו ביבם שטבע במים שאין להם סוף, אם היבמה מותרת להנשא. ש"ל דדוקא באשת איש החמירו במשאל"ס משום שהוא איסור מיתה. משא"כ יבמה דאיסור לאו לא גזרו. והיה קשה לי מההיא דיבמות מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת.

ומרן אאמ"ר שליט"א השיב על דבריו, וז"ל: בהורמנותיה דמר אבוא להרחיב הדבור בס"ד לשם תוספת ביאור, הנה בעיקר ההערה כיון לדברי הרב המגיה בשו"ת יהודה יעלה קובו (חאה"ע סי' ד), שהביא שם חקירת רבני קושטא, שבס' משנת ר' אליעזר ח"ב (מע' מ אות צג), בדין זה, אם גזרו במשאל"ס גם ביבם, והרב המגיה העיר מההיא דיבמות (ק"ט). מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת. ע"ש. וכן הקשה הרה"ג מהר"ש זרקא בשו"ת תעלומות לב ח"א (חאה"ע סי' טו). וע' בתשובת הרה"מ"ח שם (דס"ב ע"א). ע"ש. והנה בס' נתיבות השלום כ' להדיא להביא ראיה מדתנן (גטין כח:) גבי אניה שנאכדה שנותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתיים אף לענין תרומה, הרי שאף באיסור לאו מחמירים במשאל"ס, וא"כ ה"ה ביבם. ותירץ דלא איירי בדין משאל"ס. ע"ש. ועדיין יש להעיר לד' הב"ח שמדמה דין זה למשאל"ס. וע' בחלקת מחוקק (ס"ק סו). ע"ש. ואולם לפמ"ש מורנו הרב נ"י ניחא, דהא ה"ט דמפלגין ביניהו משום דשאני בין איסור מיתה ללאו. וא"כ יש לחלק בין איסור תרומה לזר דהוי במיתה ביד"ש, לאיסור יבמה לשוק דהויא בלאו גרידא, דדוקא באיסור תרומה שיש עכ"פ מיתה ביד"ש, אמרינן כההיא דב"מ (נו). שם מיתה בעולם, ומש"ה מדמה התם איסור תרומה לאיסור א"א. אבל הכא ליכא אלא לאו בעלמא. [אך בלא"ה נראה

לפי זה אין מקום להקשות, מהא דאין הקב"ה מביא תקלה על ידם, כיון שאין כאן תקלה כלל. ע"ש. ואולי כוונתו שם רק לענין עונש וכפרה נחשב כאילו לא עבר כלל בדרבנן בשוגג. ונפקא מינה שם לענין דמיקרי נהנה לשלם כל מה שנהנה, אבל מכל מקום תקלה מיקרי, על כל פנים לפי שיטת הרמב"ם לכאורה אין זה איסור במידי דאכילה, כיון שאין איסורו אלא משום לא תסור. ע"ש.

ועוד יש לבאר לפי הנ"ל, מה שכתב מרן בבית יוסף (אורח חיים סימן רסט) בשם הגמ"י, שמותר להאכיל תינוק קודם הקידוש. שהרי הלימוד דאין להאכיל לתינוקות נבילות וטריפות הוא ממה שנאמר בתורה, "לא תאכלום" לא תאכלום. וכל זה במצוות לא תעשה, אבל בקידוש שהיא מצות עשה יהיה מותר לתת לקטן. וההסבר הוא על פי מה שכתב הר"ן בנדרים (יח). שכל מצות עשה הוא חיוב על הגברא, אבל איסורי לא תעשה הוא אמנם חיוב על הגברא אך האיסור גם על החפצא. ולכן בקידוש שהוא חיוב גברא, מותר לתת לקטן בידים. ועיין בש"ע להגר"ז, שביאר בדרך אחרת, דהאיסור ליתן לקטן אף איסורי דרבנן הוא דוקא בדבר האסור באופן תמידי, ואין לו שעת היתר. אבל באכילה קודם הקידוש כיון שהאיסור תלוי בזמן, יש להקל ליתן לקטן.

ועוד יש לבאר לפי הנ"ל, דלכאורה טעמא בעי אמאי פטרו הנשים ממצות עשה שהזמן גרמא, ואילו במצות לא תעשה הנשים חייבות אף כשהזמן גרמא. אלא הביאור בזה, דבאיסורי לא תעשה כיון שהם איסורי חפצא, לא שייך לחלק בין איש לאשה. דסוף סוף החפצא עצמה אסורה. אבל במצוות עשה כיון שהם חיובי גברא אין הכי נמי ניתן לחלק בין נשים לגברים, ובמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אחר שהן משועבדות לבעליהן לבשל ולהכין להם כל צרכם. [כמ"ש האבודרהם בטעם פטור הנשים מ"ע שהזמן גרמא].

והנה במה שכתב בנתיבות הנ"ל דבאיסורי דרבנן אין צריך כפרה, בשוגג, עיין בשדי חמד (מערכת א' סימן קח) שהביא כמה אחרונים שכתבו כן, ובהם בשו"ת תורת חסד מלובלין (סימן לא) דאיסור תורה הוי איסור חפצא, ואיסור דרבנן הוי איסור גברא. וכן כתבו בדרך המלך (הלכות ברכות פרק א' הלכה יט), ובשו"ת מנחת אלעזר חלק א' (סימן ה"ו). ע"ש. אך מדברי הרב קרית ספר משמע שלא כדברי הנתיבות, שכתב בפרק א' מהלכות

איסור בגופה יותר מהיתר דעלמא, והוי כאומר ככר זה אסור כבשר חוליין. ע"ש. ומבואר דאף איסור תורה כחזיר ונבילה אינם אלא איסור גברא. וולפי דברי הריטב"א נמצא שגם באיסורי גברא נאמר שמטמטם את הלב. וא"כ כבר אין הכרח שבאיסורי דרבנן לא אמרינן ונטמטם בס, משום דהווי איסורי גברא].

והנה מרן בש"ע (חושן משפט סימן רלד סעיף ב') פסק, דאם מכר לחבירו בשר בהמה ונודע שהיתה טריפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם את הדמים. אבל המוכר לחבירו דברים שאיסורם מדברי סופרים אם אכלם אין המוכר מחזיר לו כלום. וכתב הסמ"ע שם (סק"ד), דדוקא במכשול באיסור דאורייתא קנסוהו, ועוד דאין אכילת האוכל נחשבת לו הנאה, ואדרבה מצטער הוא שעבר על איסור תורה באכילתו, אף שהיה שוגג. משא"כ באכל איסור דרבנן בשוגג, שאין אדם מצטער כ"כ בזה. והסביר בנתיבות המשפט שם, משום דבאיסורי תורה אפילו אכלם בשוגג צריך כפרה ותשובה להגן מן היסורין, ולא חשיבא הנאה. אבל באיסור דרבנן א"צ כפרה, והרי הוא כאוכל כשרה, וכאילו לא עבר על האיסור. וא"צ שום תשובה להגן עליו מיסורין. ע"ש.

והביאור בדברי הנתיבות, שבאיסורי תורה דהווי איסור חפצא, לכן גם בשוגג צריך כפרה. משא"כ באיסורי דרבנן דהווי איסור גברא, וכיון שהיה אנוס, אין צריך כפרה דלא קעביד איסורא, ומשום הכי הוי כאוכל כשרה. וכן הסביר בספר משך חכמה (פרשת שופטים) על הפסוק לא תסור מן הדבר, דבמאכלות האסורות מן התורה הם איסור חפצא, וזה גורם מחלה לנפש כשאוכל איסור, ולכן אף אם אכל בשוגג ולא היה מרד באכילה, מכל מקום האכילה השפיעה עליו וגרמה לו מחלה בנפש. אבל מאכל האסור רק מדרבנן רק המרד הוא המזיק, ובשוגג שלא מרד לא צריך שום כפרה, ולכן אין המוכר מחזיר לו דמים מה שאכל. וכ"כ בשו"ת חתם סופר (חושן משפט סימן קפ). ע"ש.

ועיין בספר ארזא דבי רב (גיטין ז.) שהעיר על מה שהקשו בתוס' גיטין שם, מהך דר"י בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה, דלכאורה אין איסורו אלא מדרבנן, ואם כן לפי מה שכתב הנתיבות (סימן רלד סק"ג) דאיסור דרבנן בשוגג אינו צריך לכפרה כלל, דלא נחשב לחטא, ולכאורה טעמו משום דאיסור דרבנן אין כאן חפצא דאיסורא אלא מה דעבר על לא תסור, וכמו שכתב הרמב"ם, ואם כן בשוגג אין כאן עבירה, הנה

ממרים וז"ל: אבל מי שעבר על דבר שהוא מדרבנן להנאתו או לתועלתו או לתיאבון, בין בשוגג בין במזיד הרי הוא עובר על דברי חכמים והוא פורץ גדר ישכנו נחש. הרי משמע דגם בשוגג דרבנן חשיב כעבר עבירה. וכן משמע מדברי הרב משנה ברורה, דהנה הרמ"א בהג"ה (אורח חיים סימן שלד סעיף כו) כתב, דאם עבר וחילל שבת צריך להתענות ארבעים יום. וכתב במגן אברהם שם (ס"ק לג), דהדין כן אפילו בעירווי תחומין. ובשער הציון שם כתב בשם ספר כלכלת שבת דאפילו עבר בשוגג על איסור דרבנן הדין כן. ומבואר שגם אם עבר על איסור דרבנן בשוגג, מיקרי דבר עבירה. ועיי' עוד באתון דאורייתא (כלל י) ובאור שמח (הלכות גירושין פ"א הלכה יז) ובשו"ת באר יצחק (אהע"ז סימן ג' ענף א'). ע"ש.

ולכאורה יש להקשות לפי מה שביאר בשו"ת יביע אומר הנ"ל [ח"ב חיו"ד סי' ד] בדעת מרן, דהמוכר בשר ונמצא טריפה דרבנן אין צריך כפרה, משום דאיסורי דרבנן הוו איסור גברא ולא איסור חפצא, וגברא היה אנוס, ולפי סברא זו יהיה מותר ליתן לקטן בישולי גויים, דאיסורי דרבנן הוו איסור גברא, ועל גברא בר חיובא אסרו, ולא על קטן. ומצינו שמרן עצמו באורח חיים (סימן שמג) פסק, דאסור ליתן לקטן בידים אפילו איסור דרבנן, אלמא דגם איסורי דרבנן חשיבי כאיסורי חפצא. ושמא ליתן בידים שאני. א"נ דתרי גוויי איסורי דרבנן איכא. ודו"ק.

שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ה סימן יב אות טו), שכתב על החקירה הנ"ל, דכל זה כתב לחדודי בעלמא, כי לדין יש תשובה. [וגם יתכן שהביאור הוא כמו שכתב הגר"ז הנ"ל]. ושם חילק בין איסורי דרבנן התלויים בזמן, דלכולי עלמא לא חשיבי כאיסור חפצא, לבין איסורי דרבנן שאינם תלויים בזמן [כגון בישולי גויים], דבהם אפשר לומר דהוו ג"כ איסור חפצא [אליבא דהרמב"ם הנ"ל]. ולפ"ז מ"ש מרן בסימן שמ"ג דאין ליתן לקטן בידים איסור דרבנן, יש לומר שלא כתב כן אלא באיסורי דרבנן כמו בישולי גויים וכדומה, דהוו איסור חפצא, אבל לא גבי שאר איסורים. אלא דקשה, דהא מרן איירי לגבי איסורי שבת, והא איסורי שבת הוו איסור גברא, דהוא איסור התלוי בזמן, וכמ"ש בספר נבל עשור, הובאו דבריו בילקוט יוסף שבת ד' (עמ' קפח). ויתכן, דאף דשבת הוא איסור התלוי בזמן, חשיב איסור קבוע שאין לו זמן, וכל הכוונה לעיל הוא באיסור שיש לו זמן, היינו על פי קידוש וכדו' שהם בידו. ודו"ק.

וכיוצא בזה יש לדון במי ששלח לחבירו משלוח מנות בפורים דבר האסור מדרבנן, וחבירו לא ידע מהאיסור ואכל, האם קיים השולח מצות משלוח מנות או לא. ולכאורה לדברי הנתיבות הנ"ל דבאיסור דרבנן אין צריך כפרה בשוגג, וכאילו אכל כשר, יצא ידי חובת משלוח מנות, דסוף סוף נהנה, ואינו צריך כפרה. אולם באור שמח (פרק ב' מהלכות גירושין הלכה יז) כתב לחלוק על דברי הנתיבות הנז' ולדבריו גם איסור דרבנן צריך כפרה, ממילא גם לענין משלוח מנות יש לדון ולומר שלא יצא ידי חובה, דאין כאן הנאה, אחר שצריך כפרה. וע"ש באור שמח שדן בעדים שחתמו על גט שניתן בעל כרחיה של האשה, ועברו על חרם דרבינו גרשום, אם נפסלו לעדות בגלל שעברו על החרם. ותלה זאת בחקירה, אם העובר על איסורי דרבנן בשוגג, אי חשיב כעבירה, דדבר האסור מדברי סופרים, אינו איסור בעצם, רק מלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו', וכן מקרא דשאל אביך ויגדך וגו', וכיון שלא היה מזיד אישיתך דמאי דעבר אינו מפני שלא שמע לדברי הזקנים ותקנתם, רק מסיבה שלא ידע, ותו ליכא עבירה כלל. וסעד לזה ממה ששנינו בבכורות (לז). ופסקה רבינו בפרק טז מהלכות מכירה, דאם מכר דברים האסורים באכילה מד"ת וכו', ואם אכל דברים האסורים מדברי סופרים, אין מחזיר לו הדמים. וכבר הזכרנו מ"ש הש"ך (ביו"ד סימן רלד) דאף מה שהיה פחות מצד האיסור למכור בשוק, אינו מחזיר לו. וע"כ דהוא משום דכיון שאכל בשוגג איסור דרבנן הוי כמאן דאכיל היתרא לגמרי. וכ"ה בנתיבות הנ"ל. אמנם לפי זה יהיה מותר ליתן לחבירו דבר האסור מדברי סופרים בשוגג, ולא יעבור על לאו דלפני עור, ישתקע הדבר ההוא ולא יאמר, ועיי' בחולין (קיא:). חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי דלא ס"ל. אך יש לחלק דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל אינו מחזור וכו'. ע"ש.

ובספר סוכת דוד (יבמות ז:) כתב לחדש, שגם איסורי דרבנן הוו מעשה איסור ועבירה בעצם. וגם בדברי הנתיבות [הנ"ל] אפשר שאין כוונתו שאין זה מעשה מצוה כלל וכו', וכיון דמברכינן על מצות דרבנן על כרחיה שמצוות דרבנן הם מעשה מצוה בעצם, שזהו בעצם רצונו יתב', ונתן לחכמים כח לחייב אותנו בזה, ולכן גם איסורי דרבנן הם מעשה איסור ועבירה בעצם וכו', והנתיבות כתב רק דלענין כפרה דלא בעינן בשוגג, משום שכל החיוב לשמור המצוות שלהן או האיסורין שלהן זהו רק ממצות לא תסור, דרק על ידי לא תסור אנו מתחייבים לשמור מה שתיקנו, וכיון שאינו עובר

שאכל ושבע ממאכל כשר, ונסתפק אם בירך, בזה אמרינן דיש לו לסמוך על החזקה ולא לחוש לספק לאו דלא תשא. אבל הכא ליכא חזקת חיוב לברך.

ועכ"פ איסור שנתבטל בששים, האוכל את התערובת אין בו משום טמטום הלב, אחר שהותר לגמרי. ובפרט דביטול בששים הוא כמי שאינו, וראה מה שכתבנו בזה באיסור והיתר כרך ג' [במבוא לבשר בחלב, דין ביטול היתר בהיתר]. וראה עוד בענין זה, [אם איסורי דרבנן הוו איסור חפצא או גברא] בשו"ת יביע אומר חלק א' (חיו"ד סימן ד), ובחלק ט' (דף פו: חלק א"ח סימן נ אות ד), ובמאור ישראל חלק ב' (עמוד פא).

קפון "איסור", אם האיסור נהפך להיות היתר על ידי ביטול, הנה מפורסמת החקירה בכל ביטול איסור בהיתר אם האיסור נהפך להיות, או דגוה"כ דאיסור שנתערב ברוב מותר באכילה, אבל האיסור עדיין קיים. ושמה בזה נחלקו מרן והרמ"א ביו"ד סימן קט, באיסור והיתר שנתבטלו חד בתרי, אם מותר לאדם אחד לאכול שלשתן או לא. ועיין להגר"ש שקופ בשערי יושר (שער ג' פרק ד') שכתב, שדין אזלינן בתר רובא, ודין ביטול ברוב הם שני דינים נפרדים, דביטול האיסור נהפך להיות היתר וכמי שאינו, שנתערב הכל ברוב גדול של היתר, אבל בכל דפריש מרובא פריש הוא היתר הנהגה, ולא היתר במציאות. ואם יתוודע אחר כך שאכל איסור חייב כפרה כמו בספק טומאה ברשות הרבים. [ורחוק לומר שהדין דכל דפריש מרובא פריש הוא מטעם שהאיסור נהפך במציאות להיות, דבשלמא בתערובות דאיכא רוב היתר במציאות, אמרה תורה שהרוב יהפך לשנות את האיסור להיות, אבל בבשר הנמצא בין חנויות דליכא תערובות חתיכות, דהחתיכות שנשארו בחנויות לא נתערבו, וליכא בזה רוב חתיכות, והרוב והמיעוט בזה הוא רק על הוראת הדין על הבשר הנמצא, דרוב חנויות מוריין להיתר על ידי אפשרות הפרישה מכל אחד מהט' חנויות הכשרות, והחנות המוכרת בשר נבילה מורה לאיסור, ואם נאמר בזה דין ביטול ברוב הוא רק על הוראת הדין שנוולד ע"י הספק, אבל דין הנבילה בעצמותה ליכא רוב כשרות שיהפכו אותו מאיסור להיות, וממילא אי אפשר ללמוד דין ביטול ברוב בתערובות להתיר חתיכה שאסורה בודאי מהכתוב אחרי רבים להטות של דיינים. ע"ש].

ובעיקר החקירה הנ"ל ראה עוד בשדי חמד חלק א' (דף לג: מערכת האל"ף אות רמב, רמג. ודף קלה ע"ד, מערכת האל"ף כללים אות צג). ובקובץ שיעורים (פסחים סי' קפב,

במזיד לא מיקרי זה שעובר על דבריהם, דאין כאן מרי, שאינו מורד בהם, ולכן לא בעינן כפרה. ע"כ.

נמצא שגם אי נימא דאיסורי דרבנן הוו איסור חפצא, אין צריך כפרה אם עבר עליהם בשוגג, שאין כאן מרידה בדברי חכמים. והיינו, שבאיסורי דאורייתא מה שחייבה התורה קרבן על שוגג, זה אינו על מה שלא שמע להשי"ת, אלא מפני שציווי השי"ת לא נתקיים על ידו. ולכן מצינו חילוקים ודינים בהבאת קרבן, וגם דצריך שיהיה שוגג מתחלתו ועד סופו. מה שאין כן באיסורי דרבנן כל עיקר האיסור הוא משום שיש כאן מרידה, ובשוגג לא שייך מרידה.

ועיין בשו"ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן כב) שכתב, שאם אכל איסור דרבנן בשוגג לא יברך ברכה אחרונה, שאין זה מברך אלא מנאץ. ע"ש. ומשמע דסבירא ליה כדברי האור שמח הנ"ל, ומשום הכי לא מחשיב להיא הנאה.

ועיין בשו"ת יביע אומר חלק א' (חיו"ד סימן יד עמוד רט) שהביא להקת פוסקים שחולקים על הנתיות הנ"ל, ולכן העלה שם שהשולח משלוח מנות לחבירו איסור דרבנן, ואכלו, צריך לחזור ולשלוח מנות אחרות כשרות.

ובספר תורה תמימה (ויקרא יא ס"ק קצב) כתב, ולענין איסור דרבנן מחלוקת בין הפוסקים אם מותר לספות בידים, ובהג"א כתב שאין להאכיל איסורין אף לקטן וכו'. ע"ש. ואינו מוכן הקשר בין מחלוקת הפוסקים באיסור דרבנן לקטן, לבין דברי הג"א שאיסור מוליד טבע רע וכו', דשמה דוקא באיסורי דאורייתא דהוו איסור חפצא אמרינן דמוליד טבע רע בילד, מה שאין כן באיסורי דרבנן שאינם איסור חפצא דלא מוליד טבע רע.

ומה שכתבנו בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד שפא) שלא לברך על מאכל איסור, גם כשאוכל בהיתר, היינו משום דחיישינן לסברת החולקים לענין ברכה, אבל לא מפני שמוליד טבע רע. ואף לגבי ברכת המזון שהיא מן התורה [כשאכל ושבע], כיון דלא איתחזק חיובא י"ל שלא יברך. דאף שאכל ושבע ולכאורה הוי ספק דאורייתא ולחומרא, מכל מקום לאידך גיסא יש לחוש לספק ברכה לבטלה שגם היא לדעת הגאונים הרמב"ם והש"ע מן התורה, והיאך יכנס בספק איסור לאו בקום ועשה. ורק היכא דאיתחזק חיובא, כגון

אסמכתא בעלמא, הדרא קושיא לדוכתא. וראה מה שהאריך בזה מרן אאמור"ר בכף החיים הנ"ל. עש"ב. ועיין עוד בספר מלוואי אבן.

קפח. "איסור" איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה,

והדין בתרי דרבנן, הנה בשו"ת ראש אריה ח"א (סימן טו, והובא בדרכי הלכה, ובשו"ת נצח יוסף ח"ב סימן לו) כתב, לענין כבוד עוף לטגנו בחמאה לצורך חולה, שאם הוא ע"פ הוראת הרופא יש להקל, דאף שדעת הרמ"א (יר"ד סימן קנה) דאסור ליתן לחולה שאב"ס איסור דרבנן, הכא הא איכא תרי דרבנן, כיון שדעת כמה פוסקים דטיגון אינו בכלל איסור תורה של לא תבשל גדי בחלב אמו. וכן בשר עוף בחלב קיי"ל שהוא מדרבנן, ולכן יש צדדים להתיר אף בחולה שאב"ס. ובישועות יעקב (יר"ד סימן קנה) העלה, דאיסורי דרבנן שאין להם עיקר מה"ת מותרים לחולה שאב"ס, ולפמ"ש בב"ש (אה"ע"ז סימן כח) דתרי דרבנן הוו ליה כדבר שאין לו עיקר מה"ת, ממילא יש להתיר גם בנ"ד שהוא תרי דרבנן. ע"ש. ויש מי שכתב דכיון דכבוד כולו דם, ישלומר דגדי אסור רחמנא לבשל בחלב, ולא דם בחלב. וחזי לצרף סברא זו להנ"ל.

ועיין בבית יוסף (סימן צט) מה שכתב לענין עוף בחלב אי חשיב כיש לו עיקר מן התורה או לא. וראה במאור ישראל ח"ב (ביצה ד: דף רפא ע"ב) שכתב, דעוף בחלב חשיב לדעת מרן כאין לו עיקר מן התורה, ולכן כתב מרן שמותר להרבות עליו ולבטלו. והן אמת שיש בזה מחלוקת ראשונים, שדעת הרדב"ז (סימן תשכה) דעוף בחלב חשיב אין לו עיקר מן התורה. וכן הוא בהגהות מרדכי (פרק כל הבשר). אך בכסף משנה (פרק טו מהלכות מאכלות אסורות הלכה טו) כתב בשם התוס', דחשיב כיש לו שורש מן התורה. ע"ש באורך, ונראה דעתו דעוף בחלב הוי כיש לו עיקר מה"ת. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סימן י') שכתב, שדעת הש"ע דאפי' דבר שיש לו עיקר מה"ת מרבה עליו ומבטלו, וא"כ אף דעוף וחלב חשיב כיש לו עיקר מה"ת, מרבה עליו ומבטלו.

והנה מרן בשלחן ערוך (סי' קנה ס"ג) כתב: בשאר איסורין מתרפאין במקום סכנה, אפילו כדרך הנאתן, ושלא במקום סכנה כדרך הנאתן אסור, שלא כדרך הנאתן מותר. חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתן. הג"ה ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור. ע"כ. והיינו, שלא התירו בחולה שאין בו סכנה אלא בחבישת מכה וכדומה, אבל כשהוא דרך

ובחולין מג.). ובקובץ חזון עובדיה ח"א (עמוד לח). ע"ש.

קפו. "איסור", איסור דרבנן אי חשיב כמושבע

ועומד מהר סיני, הנה החשוד על סתם יינם בדורות הללו, אם מותר להאמינו על היין כשנשבע עליו שהוא כשר, כתב הרש"ל בים של שלמה (פ"ק דחולין סימן ו') דנאמן, רק שיפרטו לו השבועה היטב שאינו מושבע ועומד, לפי שהוא מיקל בסתם יינם שהוא מדרבנן. ובפרט האידנא שנפרץ הגדר בסתם יינם עד שנעשה הדבר בעיני ההמון כהיתר, והמונע לשתותו יחשבו לו כיוהרא, משום הכי לא אמרינן דחשוד לשבועה. וכן הוריתי הלכה למעשה. ע"כ. וכתב על זה הש"ך (ס"ק כב), ואולי לא הורה כן אלא בסתם יינם לפי שמקילין בו, אבל בשאר איסורין דרבנן אין להורות כן, דהא כתב בתשו' הרשב"א (סי' סד) דאף בגבינה אין להאמין להחשוד עליה אפילו בשבועה, ואם כן אף באיסורי דרבנן שייך לומר מושבע ועומד מהר סיני בלאו דלא תסור. ועוד דרבנן עשו סייג לתורה. ומכל מקום צ"ע בדבר, דבתשובת הרשב"א (סימן קט) כתב, שהרבה מהם קל בעיניהם טובא איסור גבינה. ואפשר דמכל מקום סתם יינם היה יותר קל בדורו מהגבינה בדור הרשב"א. ע"כ.

ומרן אאמור"ר שליט"א בכף החיים (סימן קיט אות נו, דף קעט ע"ד), האריך בזה, וכתב, דלפי זה ניחא מה שכתב הריב"ש בתשו' (ס"ס יב) שהאנוסים שהם חשודים לסתם יינם אינם נאמנים על היין אפילו בשבועה, שהרי מושבעים ועומדים הם מהר סיני. וכן פסק מרן בש"ע (יר"ד סי' קנד ס"ט). ומשום דלא היה איסור סתם יינם קל כ"כ בעיני ההמון כמו בדור ובמקום הרש"ל.

ובעיקר דברי הש"ך בשם הרשב"א, דאיסור דרבנן חשיב מושבע ועומד מהר סיני בלא תסור, קשה, דהא קיימא לן (בסימן רלט) שהנשבע על מצוה דרבנן שבועה חלה עליו, ולא אמרינן מושבע ועומד מהר סיני הוא. אף על גב דאיכא לאו דלא תסור. ולכאורה יש לתלות ד"ז במחלוקת הראשונים, דלפ"ד הרמב"ם בספר המצוות, ובחיבורו (ריש הלכות ממרים) שהעובר על דרבנן עובר מן התורה בלא תסור, [ועיין בתשובת הרמב"ם סימן ב' ובמק"א כתבנו עוד בזה] אתי שפיר דברי הש"ך, דחשיב נמי מושבע ועומד מהר סיני, מה שאין כן לדעת הרמב"ם בספר המצוות דפליג וסבירא ליה דמידי דרבנן אסמכוה אקרא דלא תסור, ואינן מן התורה, רק

מרבתי הלכה למעשה, בטור יורה דעה, כל היכא דסתם מרנא הבית יוסף להכשיר ואחר כך יש אוסרין, הלכה רווחת לפסוק כיש אוסרין בהפסד מועט. אבל בשעת הדחק כגון סעודת חתנים, או ביום ש"ק שאין לו מנה יפה, או דאיכא הפ"מ, סמכינן אסתמא דמרנא הבית יוסף ז"ל, ואזלינן לקולא (עיין בש"ך הנהגת איסור והיתר אות ה'). ע"כ.

אולם החקרי לב (מהדורא בתרא חחור"מ סי' ד' דק"פ סע"ג) כ' ע"ד החיד"א, ולדידי חזי לי שאין דבריו אלא לת"ח בביתו שרשאי להחמיר על עצמו, אבל דיין הקבוע להוראה אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד דעת מרן, שהרי במקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים בשבת לצורך מילה וכו'. ע"כ. וכיו"ב כתבו בפתח הדביר ח"ג (דף ד: ודף רסה: ודף שכו.). ובשו"ת כרך של רומי (דף קב:). ועוד.

וכתב רבי אברהם כלפון בספר לקט הקציר (סימן לב) בזה"ל: ובהיותי אני הצעיר אברהם כלפון בליורנו שנת תקס"ד, שאלתי את פי מורינו מופת הדור הרב החיד"א הי"ו על פתגמא דנא פה אל פה, ואמר לי אני נוהג כמו שכתב מרן ז"ל, ובדבר שהרב האריה [האר"י] החי מחמיר אני נוהג כדבריו, "ואיני מחמיר אלא על עצמי". ועמ"ש בצידה לדרך, וביד אהרן, ואליה רבה, והלכה ברורה, ושיירי כנסת הגדולה. ע"כ. הרי עדותו הנאמנה של הרב ע"ה, שהיה בן דורו של מרן החיד"א, שהעיד שאמר לו החיד"א פה אל פה, שאינו מחמיר אלא על עצמו, הא קמין שאין להורות לרבים להחמיר נגד מרן הש"ע.

והגאון מהר"י פראג"י בשו"ת מהרי"ף (סימן נט דנ"ד רע"א) כתב, דבמקום שיש להם רב שנהגו לסמוך עליו בכל פסקיו, דברי אותו הרב הוקבעו עליהם כהלכה למשה מסיני שאין בה שום מחלוקת, והזו מדבריו אפילו מקולא לחומרא, הרי הוא כאילו זו מדברי תורה ומזלזל בכבוד רבם. (ומר קאי במקומות אלה שנהגו לפסוק כהרמב"ם ומרן ז"ל). עכת"ד. ועיין בספר ים של שלמה (פרק ה' דביצה סימן ד) תיתי לי דעברי אדמר, שמכאן שלא יפריז אדם לחלוק ע"ד רבו אפילו לחומרא. ע"ש.

וגדולה מזו כתב בספר שלחן גבוה (סימן קצח ס"ק מא). שכבר קבלנו עלינו בנו ספרד הוראות מרן בכל דיני איסור והיתר [וגם בהלכות נדה], וכן ראוי להורות לדידן.

אכילה לא התירו גם באיסורי דרבנן. ואמנם יש לעיין בדעת מרן אם מסכים לזה, דנראה מלשון מרן שאם אנו מתירין, אז מתירין גם באכילה ולא רק בחבישת מכה וכדומה. וכן מבואר בגנת ורדים (חלק יורה דעה כלל א' סימן ה'). [ואמנם כל זה בחד דרבנן, אבל בתלת דרבנן מרן לא איירי. וגם הרמ"א יודה להקל בתלת דרבנן, שהרי בתרי דרבנן כתב הב"ש דחשיב כאין לו עיקר מה"ת].

ולכן נראה לדינא, דכיון דהכא הוי תלת דרבנן, עוף בחלב, גבינה בכשר, ודרך טיגון, וכן באופן שטיגן כבד עם חלב, נראה דיש לסמוך להקל לצורך חולה שאין בו סכנה. ואמנם מצינו שחכמים החמירו בכשר בחלב גם בתרי דרבנן, וכמו שאסרו להעלות עוף וגבינה על שלחן אחד, הנה אין לדמות גזירות חכמים זו לזו, ומה שמצינו שגזרו גזרו, ואין לך בו אלא חידושו, ובפרט לפי מה שכתבו הראשונים שם, דחשיב בכלל חדא גזרה. וראה במאירי שם. וגם אי נימא שאין להקל בתרי דרבנן, בנידון דידן דהוי תלת דרבנן, יש לדון להקל לצורך חולה.

וראה במאור ישראל חלק ב' (ביצה ד. דף רעה). שהביא בשם הגנת ורדים הנ"ל שכתב להקל באיסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה. והיינו אפילו בחד דרבנן. ובשו"ת הריב"ש (סימן רנה) כתב שהר"ן הסתפק בזה [בחד דרבנן]. וראה עוד במאור ישראל חלק ב' (פסחים קטו: דף קפא ע"א). ובמה שכתבנו בס"ד באיסור והיתר כרך ב' (סימן פא עמוד לד) לענין שתיית מי רגלים לחולה שאין בו סכנה. ודון מינה לנידון דידן. ואמנם בלויית חן (סימן פו) כתב להחמיר להאכיל מוקצה לחולה שאין בו סכנה. עש"ב. אך שם איירי בחד דרבנן, וגם באיסור מוקצה שפעמים ומחמירים בו יותר משאר איסורי דרבנן. אבל בנ"ד שמא יש להקל.

קפט. איסור והיתר, קיבלנו הוראות מרן השלחן
 ערוך גם באיסור והיתר, הנה מרן החיד"א כתב בשו"ת ברכה (יורה דעה סימן שכד), דבכמה דינים מאיסור והיתר פשט המנהג להחמיר, הגם דמרן ז"ל מיקל. ע"ש. וכיו"ב כתב בברכי יוסף (חושן משפט סימן כה סק"ו). וכן כתב עוד בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן טו) דאנן בדידן בארץ ישראל נקטינן כמרן שקיבלנו הוראותיו, אלא שבאיסור והיתר חוששין על הרוב לכתחלה כדברי מור"ם. ע"ש. ובאופן שמרן כתב הדין בסתם ויש, כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רצג). אודיעך מה שקיבלתי

שם. וראה בילקוט יוסף מועדים (סוף הלכות חנוכה), ובאורך בעין יצחק ח"ג (עמוד תרלז). ע"ש.

קצא. "איסור", אף שאיסור מטומאה לא ילפינן במילתא דסברא ילפינן, כן כתב הגאון בית שמואל (אהע"ז ס"ס ר). וכ"ה ביד מלאכי (מערכת א' כלל מח), ובשדי חמד (מערכת א' כלל ט), הובאו דבריהם בשו"ת יביע אומר חלק א' (דף מד. חלק אר"ח סימן יב אות יד).

קצב. "איסור", אם יש כח ביד חכמים לאסור דבר המפורש להיתר בתורה, הנה מצינו בכמה דוכתי שחכמים עקרו דבר מן התורה מפני גזירה, וכגון לענין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, גזירה שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים. (ר"ה כט:). וכיוצא בזה מבואר בגמרא פסחים (טט.) גבי הזאת טמא בשבת. וכן בגמ' סוכה (מד:) גבי לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת, וכן בכיצה (יז:) גבי כלי טמא שאין להטבילו בשבת. וכן במגילה (ד:) לגבי מקרא מגילה בפורים שחל בשבת, שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים.

ואמנם ביאר הט"ז (אר"ח סימן תקפח סק"ה, ויו"ד סימן קיז סק"א, וחור"מ סימן ב' סק"א), דכל מה שמפורש היתרו בהדיא בתורה אין כח ביד חכמים לאוסרו. ובזה כתב ליישב מה שהקשה הרא"ם, דאמאי חכמים גזרו שלא לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, שמא יטלנו בידו לילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ד"א ברה"ר, ולא גזרו כן גם ביו"ט שמא יתקן כלי שיר, כמו כל השמעת קול בשבת ויו"ט. ותירץ הט"ז, דקול השופר לא ניתן לשיר אלא לתקועי של מצוה, ע"כ לא גזרו כן. ויכיו"ב תירץ ביד אפרים]. ועוד נ"ל לתרץ, דאין להם לגזור ולעקור לגמרי ד"ת שציותה לתקוע ביום זה, בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי, כיון שבלא שבת תוקעין ביו"ט, ונראה שזהו בכלל מה שעשו סייג לתורה, ולא לעבור על ד"ת, דזהו לעבור על ד"ת לעקרו לגמרי. ומה"ט ניחא עוד מ"ש הב"י בשם הר"ן, דמאי שנא דמילה דחיה שבת ולא גזרי' שמא יעביר התינוק ד"א ברה"ר, ות"י לחלק בין זה לזה בדוחק, ולפי מ"ש ניחא, דהתור' ריכתה בפ"י וכיום השמיני אפי' בשבת, ולכן לא רצו לעקור ד"ת בפירוש משום גזיר'. ע"כ.

והנה מרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קיז) כתב, כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה. וע"ש

ונראה שגם החיד"א מודה ואזיל שקיבלנו הוראות מרן גם באיסור והיתר, רק שעל צד החומרא "נהגו" להחמיר גם נגד מרן, וכן במחלוקת בין הפוסקים שמרן לא דיבר בהם, נהגו להחמיר באיסור והיתר, אבל אין זה אלא מצד המנהג והחומרא, וכן מבואר בדברי החיד"א בשו"ת חיים שאל הנ"ל, שכתב, ונראה להיתר, ולא מבעיא לדידן בני ארעא קדישא דנקטינן כמרן ז"ל, וקיבלנו הוראותיו, אלא דבאיסור והיתר חוששין על הרוב לכתחלה לדברי מור"ם. ע"כ. הרי דשפתיו ברור מללו דקיבלנו הוראות מרן גם באיסור והיתר, ורק על צד החומרא "חוששין" לדברי מור"ם. וראה בעין יצחק חלק ג' (כללי קבלת הוראות מרן עמוד שז). ובשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק יורה דעה סימן ה אות ה), ושם דחה מה שכתב בזה בשו"ת ישכיל עבדי.

קצ. איסור, לכתל מנהג באיסור דרבנן, ראה במה שכתבנו בעין יצחק חלק ג' (כללי המנהגים) דכל מנהג שיש בו שמץ של איסור, אפילו איסור דרבנן, חכם גדול שדבריו נשמעים צריך לכתל אותו מנהג, וראה לעיל אות סד, שהזכרנו דברי המאירי שכתב כיוצא בזה. ועיין בכף החיים סימן תקפב (אות לח), שהביא בתחלה מה שכתב במטה יהודה (דף לו.) דאף על גב דהעיקר קבלת האר"י שלא לומר אל חי [בזכרנו לחיים], מכל מקום במקום שנהגו לאמרו וכו', אין לערער עליהם וזה דרכי תמיד שלא לשנות מהמנהגים כלל וכלל. וכל המשנה ידו על התחתונה וכו'. ע"ש. וכתב על זה בכף החיים: אמנם בנוה שלום בסימן זה הרבה לתמוה על דברי המטה יהודה הנז', שהרי מצינו כמה רבני וגאוני עולם ששינו כמה מנהגים כשראו שמנהגם אינו הגון, ואינם נמנעים אלא כשיש מחלוקת בקהל עדתם על השינוי, הא לאו הכי היו משתדלים לשנות. וכמו שכתב הרב דברי יוסף (דף טז), שיכולים לשנות המנהג אם המנהג האחר הגון ויפה מן הראשון, אם אין מחלוקת. והביא ראיות מכמה גאונים ורבנים ששינו כמה מנהגים במנהג אחר יפה הימנו, ולא חשו למנהג שנתפשט בכל העולם על פי חכמי הגמרא, או על פי גאונים שקדמו להם. ועיין בברכי יוסף שהביא דברי הרב דברי יוסף, וכתב שהסכימו עמו כמה רבנים. וכתב עוד בשם מהר"ש עמאר, שסתם מנהג תלינן ליה בטעות וכו'. והו"ד בטורת הבית ח"א (עמ' נט). וכ"ה בשו"ת עין משפט. וע"ע בכף החיים (סי' תריט אות כט). ובאורך בשדי חמד (מערכת המ"ם כלל לח) שהעתיק מדברי הפוסקים שיש לכתל כל מנהג שיש בו שמץ של איסור. לך נא ראה

קצג. "איסור", אם יש חיוב לבזבז כל ממונו להנצל

מאיסור דרבנן, בשו"ת מלמד להועיל (סימן צו) כתב, דהחייילים שבגדיהן שעטנו, מחוייבין לפושטן בכל עת שאפשר להם ואינן אנוסים. ואם אפשר להם לעשות לעצמם בגדים כשרים, מחוייבין לבזבז כל ממונם להשיג זה. ע"ש. אך בספר שערים המצויינים בהלכה הנ"ל (סימן קעו הערה ד') העיר, דהא סתם בגדים שיש בהם שעטנו הוא מדרבנן, ויש מחלוקת אם צריך לבזבז כל ממונו באיסור דרבנן או לא. דבתשובת הב"ח (סימן קטט) כתב, דמחוייב לבזבז ממונו שלא לעבור על איסור דרבנן. אך בשו"ת שבות יעקב חלק א' (סימן צח) כתב דאינו מחוייב לבזבז. והובא בפתחי תשובה (יורה דעה סימן קנו סק"ד). ועייין ברמ"א (או"ח סימן תרנו), דמי שאין לו אתרוג או כל מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ואפילו מצוה עוברת. [הרא"ש ורבינו ירוחם נ"ב ח"ב]. ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור. [הרשב"א וראב"ד]. וכן הוא בלבוש שם. וביאר, דביטול עשה הוא במניעה מלקיים, ואינו עושה שום מעשה נגד רצון השי"ת. לכן טוב לו לישיב בשב ואל תעשה ויקיים אחר כך הרבה מצוות כנגדה, ממה שיתן כל ממונו לקיים מצוה זו, ויהיה עני החשוב כמת, ויפיל עצמו על הצבור. מה שאין כן בלא תעשה אם יעבור, הרי הוא עושה מעשה בקום ועשה. וע"ש בביאור הלכה שהאריך בזה. ומדברי הרמ"א משמע, דמן התורה הדין כן, דשלא לעבור על לא תעשה במזיד חייב ליתן כל הונו, דנפקא לן מדכתיב ובכל מאודך, דדרשינן ליה גבי עכו"ם, ואם כן קשה מנא לן דין זה גם בכל לא תעשה, כבר ביאר זה הרב ב"ח (סוף סימן תרנו), כיעו"ש. ואמנם הגר"א בביאורו (יורה דעה סימן קנו סק"ה) כתב, דמשמע מתשובת מהרי"ו, דאכל מצות לא תעשה אינו מחוייב להוציא ממונו, והוכיח מדכתבה תורה בכל מאודך בעכו"ם. והוא שלא כדברי הר"ן. ע"כ.

ובשרי חמד חלק ה' (דף מ ע"ב, מערכת הלמ"ד כלל קז) כתב, ולפי מה שכתב הרב ב"ח (בס"ס תרנז) נראה שאינו מוכרח, ואין בידי תשובת מהרי"ו, אך הדבר תמוה איך יתיר לעבור על לאו משום ממון, ולא יצטרך לאבד כל ממונו על זה. והרי קיימא לן בעירובין (מה). דנכרים שצרו על עיירות ישראל אין מחללין עליהם את השבת אם באו על עסקי ממון. ומשמע דאף אם יאבדו כל ממונם אין לחלל השבת. וע"ש בשדי חמד שדן לענין לא תעשה שאינו על ידי מעשה, וכגון להשהות

בב"י בשם הרשב"א הטעם, גזירה שמא יבא לאכול מהם, והט"ז שם תמה, שהרי בפרק כל שעה (כג.) איתא שהוא איסור דאורייתא וכו', וכן כתבו התוס' שם דמדאורייתא הוא. ונראה דהרשב"א כתב גזירה זו שהתורה אסרה משום זה, מדחזינן היתרא משום לכה, ואיסורא משום יהיו, הרי הדבר מסור לחכמים, שהם יבחרו מה יהיה אסור, ומה יהיה מותר. דוגמא לדבר איסור מלאכה דחול המועד וכו', שוב ראיתי בת"ה (סי' ר') שכתב בשם גליון תוספות, דהך דרשא הוה אסמכתא. אלא דקשה ממ"ש התוס' (סוכה לט.) דאפשר שהקונה מחבירו כדי להרויח ולמכור ביוקר, דהיינו נמי סחורה, ובפרק ז' דשביעית תנן, שאין עושין סחורה בפירות שביעית, ולא בבכורות, ולא בתרומות, ולא בנבילות וטרפות וכו'. ולא משכחת שיהיו כולם שוין לענין סחורה אלא בכה"ג, דבהדיא שרי רחמנא למכור כדכתיב או מכור לנכרי. עכ"ל. ואם איתא דאיסור סחורה בדברים טמאים אינו אלא מדרבנן, מאי מוכיחים התוס' מנבילות וטרפות מן הפסוק דמכור לנכרי, דהתם ודאי מותר מן התורה, אלא דרבנן אסרוה, ומתני' קאמר דמדרבנן הם שוים, ונראה לתרץ דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה, משא"כ במקום שיש היתר מפורש מן התורה. ע"ש עוד.

ודברי הט"ז הובאו להלכה בברכי יוסף (סימן תרנט). ושכן הוא במאירי. ע"ש. ועייין בשדי חמד (מערכת א' פאת השדה כלל פז) שהביא שם הרבה אחרונים שהסכימו לדעת הט"ז, ודלא כהחות יאיר (סי' קמב) דפליג על הט"ז.

ועייין במאירי (סוכה מב:) שכתב לבאר דמה שאסרו נטילת הלולב בשבת שבתוך החג אפילו במקדש, גזרה שמא יטלנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, ולא עשינו זאת הגזרה ביום טוב, כי מצותו כל כך חזקה עד שהיא חובה אפילו בגבולין, כמו שנתנו העיקר ערבה ששה וכו', וע"ש עוד.

ועייין בב"ח שם מה שכתב לתרץ הקו' הנ"ל. ע"ש.

ועייין עוד בספר לימודי ה' (לימוד לג), ובנחל אשכול על ספר האשכול (עמוד 24 הערה א'), ובשו"ת תורה לשמה (סימן תלו). וראה באחרונים שצייין בספר גנזי חיים (מערכת ד').

לגבי זכייה באיסורי הנאה, לומר שיועיל הקנין בקנה חמץ בפסח, בזה לא אמרינן עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו.

אולם עיין להריטב"א שכתב בפסחים (ו:): שכתב וז"ל, אע"ג דאין זכיה באיסוה"נ לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף בהן איסור, ולפיכך דורון ששלח גוי לישראל בפסח, אסור לאחר הפסח. ע"כ. ומבואר מדבריו דכיון שעשאו הכתוב כאילו ברשותו, חשיב שיש לו בהם זכיה לענין איסורים. ובהו מבואר ד' הרמב"ם שהקונה חמץ בפסח לוקה, משום שזוכה בחמץ לענין איסורים. וכן צ"ל בד' הרשב"א ח"א (ס"קעח) שכ' דאפשר לזכות בחמץ ובע"ז, כיון דאיסורים נינהו. ע"ש. ומאידך כתב בח"ד (ס"ו רב) ובנדרים (מז. פה.) שאין בעלות באיסוה"נ. ע"ש. ולכאורה סתר דברי עצמו. ולהנ"ל לק"מ דעכ"פ קנאו לענין איסורים. אבל בשו"ת נודע ביהודה הנ"ל כתב לדחות תירוץ זה, שדוקא בחמץ שהיה שלו לגמרי קודם הפסח, עשאו הכתוב כאילו ברשותו, דכיון שהיה שלו קודם הפסח חשבי' ליה כאילו הוא עדיין בעלים עליו. משא"כ בקונה חמץ בפסח. ע"ש. וכ"כ האבני מילואים (ס"ו כה ס"ק נו) בפשיטות דעשאו הכתוב כאילו ברשותו היינו דוקא בחמץ שהיה שלו קודם הפסח, ועבר עליו בכל יראה. ע"ש.

ובאבני מילואים (הנ"ל) הביא מחלוקת הראשונים, אם לאיסורי הנאה יש בעלים ושייך זכייה באיסורי הנאה, או לא, והוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל דסבירא ליה דאיסורי הנאה אית להו בעלים, ושייך שפיר זכייה באיסורי הנאה. ועיין באור שמח (שם) מה שכתב בדעת הרמב"ם.

ובקצות החושן (סימן תו ס"ג) כתב, דאיסורי הנאה אף על גב דאית להו בעלים ויש זכייה באיסורי הנאה, מכל מקום אין הבעלים יכולים להקדישו ולהפקירו, משום דמיקרי דבר שאינו ברשותו, כמו בגזל ולא נתיימשו הבעלים שניהן אינן יכולים להקדישו. והביא ראיה לזה מהא דאיתא בב"ק (מה.) שור הנסקל משנגמר דינו מכרו אינו מכור, הקדישו אינו מוקדש. ופירש רש"י, אינו מוקדש דלאו ברשותיה קאי לאקדושי. ואם כן הוא הדין לאפקורי אינו ברשותו, אלא דאיסורי הנאה אף על גב דלאו ברשותיה קאי, אבל בעלים מיהא אית ליה, וכמו שכתב הריב"ש (סימן תא) דזכייה יש בו באיסורי הנאה וכו'. וכן כתב הרשב"א בפרק לולב הגזול, באתרוג של ערלה דחשיב לכם, ומשום דאית ליה

חמץ בפסח בביתו, אם צריך לפזר כל ממונו בשביל שלא לעבור על לאו זה, וכן היאך הדין באיסור דרבנן, כמו מוקצה, אם צריך לפזר כל ממונו כדי שלא לעבור על איסור זה. ומינה יש לדון לנידון דידן, דרוב הבגדים שיש בהם כלאים אין מצוי שיהיה שם כלאים דאורייתא, אלא דרבנן, ואי נימא דבאיסורי דרבנן אין צריך לפזר כל ממונו להנצל מהאיסור, גם בנידון דידן אין צריך לבזבז כל ממונו להנצל מכלאים דרבנן. וע"ש מה שהאריך בזה. וראה עוד בענין זה בשדי חמד ח"ד (עמוד 83-87). ע"ש.

קצר. "איסורי הנאה", איסורי הנאה חשיבי כאינם

שלו, כן מבואר בירושלמי (סוכה פרק ג' הלכה א') ולקחתם לכם פרי עץ הדר וגו', לכם משלכם ולא משל איסורי הנאה. וכן מבואר בדברי רש"י (סוכה לה.) שכתב: לפי שאין בה דין ממון שאינו שוה פרוטה, דאיסורי הנאה הוא, הילכך לאו שלכם הוא. ע"כ. ועל פי זה כתב בשו"ת הרשב"א חלק א' (סימן תשמו) דמודר הנאה מתבירו אינו יוצא ידי חובה בלולבו ביום טוב ראשון. דדמי לאיסורי הנאה. ע"ש. ומבואר, דאיסורי הנאה אינם חשובים כשלו. וראה במחנה אפרים (הלכות זכייה מהפקר סימן ד') שהעיר, דנהי דאינו יכול ליהנות הוא בהם, מכל מקום קנין אית ליה ביה בנכסים, ויכול ליתנם לבניו או לאחיו וכו'. והוא הדין נמי הכא באסר נכסיו על עצמו בהנאתו יכול הוא ליתנם לבניו או לאחיו. וע"ש מה שכתב בזה. ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא אורח חיים סימן יט) תמה על מה שכתב הרמב"ם (בפרק א' מהלכות חמץ ומצה הלכה ג') דאינו לוקה על כל יראה ובל ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו, דלכאורה אין זכייה באיסורי הנאה, והישראל לא קנה את החמץ כלל, וממילא אינו עובר בכל יראה ובל ימצא. ע"ש.

ולכאורה יש לומר, דהא בגמ' (פ"ק דפסחים) אמרו, דב' דברים אינם ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן, בור ברשות הרבים, וחמץ בפסח. וכיון שעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, לפיכך קנה חמץ בפסח אף שהוא איסורי הנאה ואין זכייה באיסורי הנאה, עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו. וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן רי). אך יש לדחות, דדוקא ביש לו חמץ קודם הפסח, ועבר ולא ביערו ולא ביטלו, בזה עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו כדי לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, אחר שהשאר החמץ ברשותו ולא ביערו ולא ביטלו. אבל

בעלים, ואף על גב דאסור בהנאה. ע"כ.

ומהר"י ענגיל בספרו בית האוצר (מערכת א' כלל קלדקלט) כתב, שדין זה הוא פלוגתא עתיקה, והוכיח מהסוגיא בב"מ (מז:): דאיסורי הנאה יש להם בעלים. וע"ש שהאריך בראיות בזה, אם איסורי הנאה הוו כשלו או לא. וכתב שם, דגם למאן דאמר דאיסורי הנאה יש להם בעלים, היינו רק דעצם החפץ הוא שלו, מה שאין כן מעשי ההנאות לכולי עלמא אינם שלו, כיון שאסור ליהנות, ולא שייך זכות בעלים בזה. ושם חקר באיסורי הנאה מדרבנן אם גם כן אינם נחשבים כשלו, או לא, וכתב, שזה תלוי במה שיש לחקור אם איסורי דרבנן הוו איסור חפצא, או איסור גברא. והוכיח מהסוגיא בעירובין (טו:): שגם איסורי הנאה דרבנן חשיבי כאינו שלו. ע"ש. וראה עוד בים של שלמה (פרק הגוזל קמא ס"א), ובשו"ת משנה הלכות ח"ג (סימן קלח קלט). [ובעיקר החקירה הנו' ראה בילקו"י ערלה פ"ב].

והגרצ"פ פראנק בספר מקראי קודש (חנוכה, סימן כא). כתב, דבנרות חנוכה בעינן לכם, משום שעיקר הדלקת הנר היא בשביל הנס שנעשה בהדלקת המנורה שלא היה בה שמן אלא ליום אחד, ולכן התקנה היתה שיהא לו חלק בשמן של ההדלקה, דומיא דהמנורה שהשמן היה מתרומת הלשכה שהיה בזה חלק לכל ישראל. ומהאי טעמא מספיק רק השתתפות בפריטי ואין צריך שיהיה הכל שלו כמו בלולב. דלא עדיף משמן של המנורה דאין לו רק חלק כל שהוא. ע"ש. ולפי זה שמן של ערלה שהוא איסורי הנאה, ואם קידש בו אשה אינה מקודשת, אם כן אין בו דין לכם, והוי כאתרוג ולולב של איסורי הנאה שאין יוצאים בו ידי חובה.

ולפי זה מובן למה אין הנשים מבנות אשכנז נוהגות להיות מן המהדרין להדליק גם הן נר חנוכה, אחר שלמנהגם כל אחד מבני הבית מדליק. ושמעתי בשם החתם סופר, דכיון שעיקר ההדלקה היא בחוץ לפרסומי ניסא, וכל כבודה בת מלך פנימה, לפיכך הנשים לא נהגו להדליק נר חנוכה. ויש שכתבו הטעם לגבי אשתו, דהיינו טעמא משום דאשתו כגופו. ולהנ"ל יש לומר עוד, דכיון דבעינן שידליק משמן שהוא ממונו, והרי מה שקנתה אשה קנה בעלה, וגם אשה אין לה חלק במנורה, לפיכך אינה מדליקה בעצמה. וכ"ה בהערה שם.

וכיוצא בזה כתבו האחרונים לענין הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי, שאין יוצאים בו ידי חובה, דבעינן שיהיה דומיא דמנורת בית המקדש, והיינו דצריך פתילה

ושמן, וזה ליכא בנר חשמלי. ואף להסוברים דלא בעינן שיהיה פתילה כמו במנורה, מכל מקום בשמן בעינן שיהיה דומיא דמנורה של בית המקדש. וכן כתבו כמה אחרונים, ומהם: בשו"ת מהרש"ג חלק ב' (סימן קכ), ובשו"ת פקודת אלעזר, ובשו"ת הר צבי חלק ב' (סימן קיד), ובספרו מקראי קודש (סימן כ'). ובשו"ת ציץ אליעזר חלק א' (סימן כ' פרק יב). ובשו"ת באר משה חלק ו' (קונטרס אלקטריק סימן נח). וכן העלה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק אורח חיים סימן לה). ושם הוסיף עוד טעמים לזה, שהרי צריך שיתן שמן שיעור שידליק חצי שעה, ובחשמל הדבר תלוי בתחנת הכח, וברצונם מפסיקים את זרם החשמל. וממילא חסר בשיעור. אך עיין במקראי קודש (חנוכה סימן יז) שדייק מהשלטי גבורים שאם בסופו של דבר הנר דלק חצי שעה, מהני בזה אף דקיימא לן בהדלקה עושה מצוה. ע"ש. ולפי זה גם גבי חשמל אף שבשעת ההדלקה אין הדבר תלוי בידו, מ"מ אם הנר דלק חצי שעה הוברר למפרע שהדלקתו היתה לזמן של חצי שעה. וי"ל.

וניהדר אנפין לנידון דידן, דהנה אכתי יש לצדד בזה על פי מה שכתב בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים סימן קצא) שכתב: והנכון הוא, דרק היכא שהחוב עליו הוא ליקח ממנו המעות שלו, כהא דחוב המכס [עבודה זרה יג. מניח העטרה לראשו להפטר מהמכס], ואיסור הנאה דעבודה זרה וכדו' עשה שישארו מעותיו בידו ולא יקח ממנו, סברי רוב הראשונים שאסור גם הנאה זו מאיסורי הנאה, כיון דעל כל פנים הרויח ממון ממנו. אבל מצוה שאין החוב שעליו להוציא ממון, כחנוכה ושופר וכדומה, רק שכיון שמחוייב להדליק הנר ולתקוע בשופר ולישב בסוכה, ואין לו נר להדליק ולא שופר לתקוע בו, ולא סוכה לישב בה, ואונס ממון אינו אונס להפטר, נעשה עליו בהכרח חיוב להשיג הנר והשופר והסוכה, אף שצריך להוציא מעותיו עליהו. ולכן כשיש לו שמן דאיסורי הנאה, ושופר ועצים דאיסורי הנאה, הרי יש לו לקיים המצוה בלא הוצאת מעותיו, ולא נעשה עליו חיוב כלל להוציא ממון, ולא שנפטר על ידי האיסורי הנאה להוציא מעותיו, אלא שנגרם על ידם שלא נעשה עליו חיוב כלל, והנאה זו ודאי היא רק גרם בעלמא, שלכולי עלמא אין שייך לאסור ונשאר רק מה שהוא נהנה מקיום המצוה, שעל זה הא לאו ליהנות ניתנו. ע"כ.

ולדבריו יהיה מותר להדליק נר חנוכה בשמן של ערלה. אולם מדברי הפמ"ג, מרן החיד"א, והרב פעלים

דמפורש שמותר להדליק נר חנוכה בשמן שריפה, אם אין לו חולין. אם כן על כל פנים בדיעבד ודאי יצא. ואני מצאתי במראה הפנים שם על הירושלמי שביאר כן. ומה שכתב הפרי מגדים דיש ביטול אחר ביטול בבשר בחלב, הנה מפורש ברבנו גרשום (חולין קז. ד"ה לעולם) דגם בבשר בחלב אין ביטול אחר ביטול. [אחר שכבר התעורבת נחבשלה]. ועוד שבנידון דידן שבשווגג עבר והדליק בשמן איסורי הנאה, יצא. ולכן אין צריך להדליק שנית. ע"כ. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק ח"ז (סימן מז) דלמעשה שפיר יש לסמוך להקל בדיעבד. ע"ש. והיינו, דאף שלכתחלה לא ידליקו בשמן של ערלה, מכל מקום אם אין לו שמן אחר, ידליקו בשמן של ערלה. דכיון שבדיעבד שעבר והדליק בשמן של איסורי הנאה, יצא ידי חובה, ואין צריך לחזור ולהדליק, וכדמשמע בפמ"ג הנ"ל, שעה"ד כדעבד דמי. אולם לא יברך על ההדלקה, וכאמור.

ובכמה ספרי קיצורים בזמנינו כתבו בפשיטות שאין להדליק בשמן של ערלה, וכן כתבו בספר מצות נר איש וביתו (עמ' קד), ובספר מקראי קודש הררי (עמ' מז), ובתורת המועדים (סימן ה' ס"ט). ובספר חגים וזמנים (עמ' מז). אף הוסיף, שיש להקפיד להשתמש אך ורק בשמן עם הכשר של רבנות מוכרת המעידה שהשמן נקי מחשש ערלה. ע"ש. אולם להמבואר אם אין לו שמן אחר, מותר להדליק בשמן של ערלה ויוצאים בו ידי חובה, דהוי כדעבד.

שוב ראיתי בספר ברכת יוסף ידיד חלק ג' (סימן כא) שהאריך בכיוצא בזה, אם מותר להדליק נר חנוכה בחמאה שנתבשלה עם בשר ונאסרה בהנאה, והעלה, דלכתחלה אין נכון להדליק בחמאה זו, אם יש לו שמן כשר. אך אם אין לו שמן אחר לא יבטל המצוה, ומכל שכן אם בדיעבד כבר הדליק בחמאה כזו יצא ידי חובת המצוה. ואם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק פעם אחרת, אין לו לברך ואם יברך הוא ברכתו לבטלה. ושם דן אם יש לאסור בנ"ד מצד כתותי מכתת שיעוריה וכאילו אין שיעור בשמן, וגם מצד שנהגה מאיסורי הנאה שחוסך שמן אחר, וגם מקיים מצוה בדבר שנעבדה בו עבירה, [בבשר בחלב], וגם יש לדון מצד הקריבהו נא לפחתך, שהרי נרות חנוכה דומים למנורה שבבית המקדש. ודעת הרב כתב סופר (סימן פח) דפסול דהקריבהו נא לפחתך מעכב אף בדיעבד. וע"ש במה שהאריך בזה, וצידד כמה צדדים להקל בנידונו. וכל שכן לנידונינו דקיל טפי, דאין בו ענין של ביטול בשמן בחלב, ולא דבר

הנ"ל (בח"ג חאו"ח סימן ט'). משמע דכיון שחוסך שמן אחר הוא הנאה דמשתרשי ליה, ואסור גם במקום מצוה.

ונמצא שבנידון דידן מצינו לכמה פוסקים אחרונים שכתבו להקל, ומהם: הרב אגורה באהלך, שב יעקב, יד אברהם, טל אורות, בית ישחק, תורת חסד, ברכת יוסף ידיד, באר היטב, בית ידידיה, ברכת הבית, ואגרות משה. ואף שדעת רוב הראשונים דבמצוות דרבנן לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, וכלל זה נאמר רק במצוות של תורה, וממילא גבי נר חנוכה אי אפשר להתיר מצד זה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום יש לנו לצרף דעת הרז"ה הסובר שגם במצוות דרבנן אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו. ומה שחוסך שמן אחר ואם כן לכאורה איכא שפיר הנאה, הא יש אומרים דזה הוי כגרמא ולא חשיב בכלל הנאה מאיסורי הנאה. וגם היכא דבלאו הכי אין לו שמן אחר, לא שייך לומר הנאה דמשתרשי ליה, ונראה שכן דעת הפרי מגדים. [אך בסימן תרעג נסתפק בזה מצד כתותי מכתת שיעוריה]. וגם חזי לאיצטורפי סברת הרב אגרות משה הנ"ל שהיקל בשמן של ערלה בנר חנוכה, לפיכך נראה לדינא, דאף שלכתחלה יש להחמיר שלא להדליק נר חנוכה משמן של ערלה, מ"מ אם לא מצא שמן אחר, נראה שידליק בשמן של ערלה, ולא יבטל מצות נר חנוכה.

אולם לענין ברכה נראה שלא יברך, דלו יהי אלא ספק, הא קיימא לן ספק ברכות להקל. ואף שכאן המחלוקת במצוה ולא בברכה, ונודע דעת הרדב"ז דכל כהאי גוונא לא אמרינן ספק ברכות להקל, מכל מקום כבר כתבנו בעין יצחק חלק ב' (עמוד תא), שדעת מרן השלחן ערוך אינה כשיטת הרדב"ז, וכדמוכח מכמה דוכתי, ואנו תופסים כדעתו של הרדב"ז רק במקום שההלכה נפסקה [בש"ע] כדעת המיקל, ואגב הברכה נגדרת, דבזה נקטינן כדעת הרדב"ז ולא חיישינן לסב"ל. אבל בכה"ג שמרן לא כתב לנו את דעתו לגבי הדלקת נר חנוכה בשמן של ערלה, ממילא גם לגבי הברכה יש לתפוס דספק ברכות להקל. וגם היכא שמרן הש"ע פסק להכשיר וכיו"ב, אין זה ברור שיהיה אפשר לברך על פי כללו של הרדב"ז, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ט ס"י (זו אות ב') דשדא ביה נרגא.

שוב ראיתי בשו"ת מהרש"ם חלק ד' (סימן קכב), שנשאל במי שהדליק נר חנוכה בשמן של בשר בחלב, אם צריך להדליק עוד הפעם, והשיב, שכבר העיר בזה בספר גור אריה יהודה (חלק אורח חיים סימן קכ) שנעלם בזה מהאחרונים דברי הירושלמי והרמב"ם (פרק יח מתרומות)

שנעבדה בו עבירה, שבודאי שיוצא י"ח.

קצה. איסורי אכילה, איסורי אכילה הותרו אצל

פיקוח נפש או נדחו. הנה מדברי המהר"ם מרוטנבורג בתשובה [הובאה בהרא"ש פרק יוהכ"פ סי' יד], מבואר דהיתר גמור הוא, ודימה זאת למלאכת אוכל נפש ביו"ט, שהתירה התורה לשחוט ולבשל וכו', וה"נ כיון שהתירה התורה פיקוח נפש, כל מלאכות הנעשות לו בשבת הוי כאילו עשאוהו חול. ע"ש. ועיין בקרבן נתנאל שם שהביא ממ"ש בתשו' הרשב"א (סי' תרפט), שזה תלוי במחלוקת אם טומאה הותרה בצבור או דחוייה היא. וכמדומה שהלכה כמ"ד דחוייה היא אצל ציבור, וה"נ לענין שבת וכו'. ע"ש.

ולגבי שבת, הנה ז"ל הרמב"ם (ריש פרק ב' מהלכות שבת): דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות וכו', וכשעושיין דברים האלו אין עושיין אותם לא על-ידי נכרים ולא על-ידי קטנים וכו' כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם וכו', ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוה בעולם. ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהם הכתוב אומר גם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו'. ע"כ. וכן משמע מדברי היעב"ץ במור וקציעה (סעיף כה) שכתב, דכל היכא דאפשר לעשות על-ידי עכו"ם עדיף מעל-ידי ישראל בשינוי, משמע דסבירא ליה דשבת דחוייה באיסורי שבות בחולה שאין בו סכנה. וכן כתב בישועות יעקב (סק"ב), דשבת דחוייה אצל החולה, ולא הותרה. וכן משמע מדברי הקצות השלחן (סימן קלד ס"ד). שכתב, דלצורך חולה שאין בו סכנה שרי לעשות אפילו מלאכה דאורייתא על-ידי ישראל בשינוי, אם אי אפשר על-ידי נכרי, או שאין נכרי, כגון הגונח שמותר לינק מן הבהמה בשבת, דהוי מפרק בשינוי. ע"כ.

ולפי זה כתבו לתרץ מה שהקשה הפני יהושע (שבת ל:): דלפי דעת המתירים שבות בחולה שאין בו סכנה, אם כן למה לא נתיר לרבי שמעון לכבות נר בשביל החולה שאין בו סכנה, שהרי כיבוי הנר הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינה אסורה אלא מדרבנן, וכל איסורי דרבנן שרינן לצורך חולה שאין בו סכנה. אלא דהכא איירי דאפשר על-ידי עכו"ם ומשום הכי אסור

על-ידי ישראל, דשבת דחוייה גבי איסורי שבות בחולה שאין בו סכנה, ולא הותרה. וכן כתבו לדייק מדברי הרב תהלה לדוד הנ"ל (סימן שכ סק"ה) שכתב, דמלאכה דרבנן יותר טוב לעשות על-ידי עכו"ם מאשר לעשות על-ידי ישראל בשינוי. אבל במלאכה דאורייתא עדיף יותר לעשות על-ידי ישראל בשינוי, מאשר לעשות על-ידי עכו"ם. ומשמע דסבירא ליה דשבת דחוייה באיסורי שבות אצל חולה שאין בו סכנה, ולכן צריך לעשות הקל הקל תחלה. וכן דעת הרב קרן לדוד (סימן פט), שצריך לעשות על-ידי עכו"ם. וע"ש מ"ש בשם החיי אדם.

והגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' רצד) נשאל בחולה שיש בו סכנה שצריך להרתיח לו שעורים לרפואתו בפסח, והביא מ"ש החק יעקב (סי' תסה) שאם יכול לחלוט השעורים יש לעשות כן, שכל מה שאפשר לעשות בהיתר עושים. וכ' ע"ז, ולדעתי אין זה מוסכם, דלא מבעיא לדעת מרן הש"ע (בסי' שכח ס"ב) שכ' שאף שאפשר לעשות ע"י עכו"ם עושים ע"י ישראל, וס"ל דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, א"כ מכ"ש שאר איסורים שהותרו אצל חולה שיש בו סכנה, וא"צ למהדר אהיתרא כלל, אלא אפילו לדעת הרמ"א בהגה שם שעושים ע"י עכו"ם, וס"ל דשבת דחוייה אצל פיקוח נפש, מ"מ י"ל דהיינו דוקא לענין שבת דחמיר, משא"כ לענין איסור בל יראה דהוי לאו בעלמא, וכן לענין איסור הנאה בחמץ, ודאי שהותרו אצל פיקוח נפש וא"צ למהדר אהיתרא כלל. אלא שמכיון שהח"י כ' להחמיר, וכן דעת המהר"ש קייידנבור בשו"ת אמונת שמואל, (הובא בח"י שם), יש להחמיר כשא"צ לשהות כלל. עכת"ד.

ולפ"ז גם הרמב"ם (בפ"ב מהל' שבת ה"ג) שכ', שאין עושים דברים אלו ע"י עכו"ם אלא ע"י גדולי ישראל, יסבור ששבת הותרה אצל פיקוח נפש. וכן כתב באמת בשו"ת דברי מלכיאל ח"א (ס"ס כח), וח"ד (ס"ס טו). להוכיח מכאן שכן הוא דעת הרמב"ם הנ"ל, וסיים, דמ"ש הרמב"ם דשבת דחוייה אצל פיקוח נפש, לאו דוקא, אלא הותרה לגבי פיקוח נפש. ע"ש. אולם אין דבריהם מוכרחים, וכבר כתב בס' האשכול ח"ב (הל' מילה סי' לו, עמוד קטו), דהתם ה"ט שמא יחשבו ההמון שגדולי ישראל אינם רוצים לחלל השבת משום פיקוח נפש, מפני שבקושי התירו פיקוח נפש בשבת, ואינו מותר לכתחלה ע"י מי שמחוייב במצות, ונמצאת מכשילם פעם אחרת כשלא ימצאו גוים וקטנים, ולא יחללו שבת משום פיקוח נפש, ונמצא החולה בא לידי

וכתב שם הרמ"א, דאפילו ביחוד אסורים. וכתב בח"מ שם, דהוא הדין משודכת אסורה ביחוד, דכל שאסורה בביאה אסורה ביחוד, והוא מכלל הגזרה שגזרו על יחוד פנויה. ע"כ. [ועיי' בתוס' ימות לו. ד"ה ולא, שכתבו, שאיסור זה הוא מדרבנן. וכן הוא ברמב"ם (הני"ל). וע"ש במגיד משנה. וכן בהרא"ש שם. וכן פסק מרן בש"ע (אהע"ז סימן נה ס"א)]. וכל שכן בתקופת האירוסין שבזמן הזה, שאין לה דין ארוסה כלל, שהרי היא קודם הקידושין, וגם היא בלא טבילה כנודע, ואיסור נדה נוהג גם בפנויה, כמבואר בתשובת הרא"ש (כלל לו סי' טו) באיסור מי שבא על הפנויה, מטעם שבודאי בושה לטבול ונמצא בוועל נדה. וכ"כ הריב"ש בתשובה (סימן תכה), הובאו דבריהם בב"י (אהע"ז סי' טו, וביר"ד סי' קפג). וכ"ה ברמ"א ביורה דעה שם.

וכן הוזהירו את החתנים שלא לקיים פגישות במקומות שפרצו את גדר הצניעות, שהרי הוא נצרך לסייעתא דשמיא להגיע לידי החלטה אם שידוך זה הגון בשבילו או לא, ומשווע ליד ה' לקיים הזיווג, כמבואר במדרש רבה (ויקרא פרשה ח'), ובמועד קטן (יח:), מעכר מוחו בראייה אסורה, וממילא אין מקום לסייעתא דשמיא לנוח בו, ומדחה השכינה מלקיים הזיווג. וכמו שהזהיר על כ"ז בקובץ מבקשי תורה. ושם הביא דעת חכמי הדור שליט"א שאחר ד' או ה' פגישות יש להחליט אם להתארס, ולא למשוך הדבר יותר. וגם לא לעשות הפגישות שעות ע"ג שעות, או ללכת לטייל במקומות שאין מקום שם לירא ה'. וחזן ממה שאין בזה תועלת, זה אסור ע"פ הדין, ולא יתכן שתהיה הצלחה מפגישות כאלה. וישגחו להפגש במקום שנמצאים עוברים ושבים, כדי שלא להכשל באיסור ייחוד, שגם המשודכת לו אסורה ביחוד, כמ"ש בח"מ (סי' נה סק"א).

וגם מרן אמו"ר שליט"א היה מקפיד ע"ז במאד, שלא להתאחר לשוב מהפגישות בשעת לילה מאוחרת. ומי שנוהר בזה בתקופת האירוסין, יראה ברכה והצלחה ושלום בית, בכך שניצול מהרהורי עבירה הקשים מעבירה. וראה באוצר הפוסקים (סי' א ס"ק כט) שהביאו בשם האחרונים גדר איסור ההסתכלות במשודכת שלו.

והנה יש קהלות שמשדכים את בניהם ומקפידים שהחתן והכלה לא יפגשו כלל, והוא עפמ"ש הדרישה (סי' לה סק"א), דהיינו משום שא"ז אלא שידוכין בעלמא שנתקשרו יחד, אבל מ"מ החתן רואה את הכלה קודם שיכנסנה ויקדשנה. או שאנו סומכים עמ"ש התוס' בקידושין (מא). על מה שאנו משיאין הקטנות, והא אמר

סכנה. וסיים בס' האשכול שם, דשבת דחוויה היא אצל פיקוח נפש ולא הותרה. ע"ש. וראה בזה באורך בילקוט יוסף שבת כרך ד' (סימן שכח הערה לח, ומח), ובשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סימן כב אות ד), ובחלק ב' (חלק א"ח סימן כו), ובמאור ישראל ח"א (עמוד סד), וחלק ב' (עמוד רסד).

וכיוצא בזה נחלקו לענין מילה בשבת, ע' ביאור הגר"א יו"ד (סוף ה' מילה). ובשו"ת תרומת יד יוסף. ובשו"ת באר יצחק חאו"ח, ובשו"ת עין יצחק (חאו"ח סי' טו), ובילקוט יוסף שובע שמחות ח"ב (דיני מילה בשבת).

קצו. אירוסין, אם מותר לחתן ולכלה להפגש בין

אירוסין לחתונה, יש להזהיר את החתן שאחר שנפגש עם הכלה וקיים בעצמו מה שאמרו חז"ל (קידושין מא): אסור לו לאדם שיקדש אשה עד שיראנה, שלא יתבונן בכלתו. שהרי עדיין אינה אשתו ואינה מותרת לו כלל. וחכמי הדור ממליצים לאותם שבלאו הכי נפגשים בין האירוסין לחתונה, שלא יפגשו בבית, אלא ילכו ברחוב, שבכך מונע עצמו מהסתכלות אסורה.

והנה מה שיש חושבים שמותר לו להתבונן בה וכו' מאחר שהיא משודכת לו וכו', בודאי שהוא טעות מוחלטת, שהרי בזמן הזה אין לה דין ארוסה כלל, דדין ארוסה היה נהוג בזמננו על ידי קידושין, ואחר איזה זמן היו מכניסים את הכלה לחופה. אך כבר כתב הרדב"ז בתשובה חלק ב' (סימן תרסד) שישנה הסכמה קדומה בירושלים שלא יקדשו אלא בזמן הנישואין. והובא בארץ חיים סתהון. וכן כתב בספר פרי הארץ ח"ג (אהע"ז סי' ב'), שהסכמה זו הוסכמה בחרמות ונידויים, וכל העובר עליה קידושיו מופקעים. וכן כתב בשו"ת אדמת קודש (סי' ט), שחרם זה הוא חרם עולמי. וכ"כ מהר"י אלפיה בשיח יצחק. ומלבד זאת הרי אף בארוסה שהיא על ידי קידושין, עדיין היא אסורה עליו עד שיכניסנה לחופה ויברך שבע ברכות ויקחנה לביתו, שאז נעשית כאשתו לכל דבר. אבל קודם לכן אכתי היא אסורה עליו, אפילו אם היא טבלה לנדתה. וכבר אמרו במסכת כלה (פרק א') כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. וכן פ"י רש"י בכתובות (ז:): בנוסח ברכת האירוסין שנאמר בה, ואסר לנו את הארוסות, שארוסה אסורה עד שתכנס לחופה. וכן כתבו הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות ה"א), והטור והשלחן ערוך (סימן נה סעיף א'), דהארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות.

שופטים ללצים, לדון למנאצים, והיום רבו מתפרצים, בכותבם להשתרר קופצים, על זאת יצאו פרוצים, על כן אתקנא בפורצים, לבל יהיו קופצים נגד העומדים בפורצים, ואם כי צעיר אני לימים לא אירא מהעמי, גם את הארי גם את הדוב הכתי, ובמקום שיש משפט אשפוט לעמים, נגד השרים והפרתמים, ויש להרים מכשול מדרך עמינו, פן יכשלו איש בארוסתו, או לענין הריקוד איש באשת רעהו, ולא יהיה הדבר, ולא יבוא. ובאתי בשביל חומר האיטור וכו', וההיא תקנה וגדר העובר עליהם כעובר על הדת, ויהיה מוחרם ומנודה לשמי ולבריות, בגזרת נח"ש וכו'. ע"ש עוד.

וראה בשו"ת שואל ונשאל ח"ה (אהע"ז סימן ב) שציין על מנהג ג'רבא שאין החתן מתראה עם הכלה, רק בליל החופה אחר הקדושין, והשבע ברכות. וטרם זה נזהרים מאד מאד שלא ילך זה אצל זו, ולא זו אצל זה, וכל שכן שלא ידברו יחד, ובפרט הדברים המגונים כשחוק וקלות ראש וכדומה. וכמו שהאריך בזה הרבה מרן החיד"א במורה באצבע (צפורן שמיר סי' ו' אות פ"ז), וחתם על זה הוא עם כמה גאונים, אשר כל מי שעובר על זה עונו גדול מנשוא, מכמה סיבות המבוארות שם. וגם אנחנו הקהל קדוש והב"ד והתלמידי חכמים, קבלנו עלינו כל זה קבלה גמורה בכל מיני קבלות המועילות לפום דינא. ועוד הסכמנו בהסכמה גמורה וחמורה ושלמה, למיגדר מילתא, שלא ילך החתן אל בית הכלה, או לבית אחר, כדי שיפגש עם הכלה. וגם הכלה לא תלך אל בית החתן, או לבית אחר, כדי להפגש עם החתן. וכל זמן שלא נעשה הקדושין ושבע ברכות כדין, אסור עליהם ליפגש, מלבד בזמן השידוכין, לקיים מאמר חז"ל עד שיראנה. והחתן או הכלה שעובר על זה יהיה בחרם ב"מ. ולא ילך להם שום אדם להשלים מנין בחתונה שלהם, אף בליל שבע ברכות. ולא יקרא להם אף אחד לא שבע ברכות, ולא הכתובה. וכל זה נעשה בהסכמה גמורה בכח החרם, למגדר מילתא, באופן המועיל לפום דינא, על דעת הפוסק המאשר, ועל דעת רבני ירושת"ו. וחתמי עליה כמה וכמה תלמידי חכמים וראשי הקהל, והשד"ר מירושלים רבי אליהו מ' פאניז'ל ס"ט.

ועל כיוצא בזה הרחוב רב תנא מהר"ח באשאן ז"ל בספר מכתב לחזקיהו, וחיבר קונטרס שלם על זה, ויקרא לו בשם איסור קדושה, ושם הביא כל דעות הפוסקים ראשונים ואחרונים, בעלי הפשט וסוברי הרזים, ודינא יתיב וספרין פתיחו, והלכה זו העלה,

רב אסור לאדם שיקדש את בתו הקטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, דאנו בגלות ואין לנו תמיד סיפוק צרכי הנדוניא, וגם אנו מתי מעט ואין מוצאין תמיד זיווג הגון. והובא ברמ"א (סי' לו ס"ח). וא"כ ג"כ אם היה מחוייב להמתין עד שיראנה, דילמא בתוך הזמן יארע איזה סיבה שאינו יכול לקדשה, והוי כמו היכא דאי אפשר דכתב הב"י שמותר לקדשה. ע"כ. אך בטיב קידושין (סק"א) כתב, שבודאי אין לסמוך על מה שיראנה לילה שקודם החופה, כי אם אז לא תיטב בעיניו יבטל השידוך, וכדי בזיון וקצף הוא, אחר ההכנה שטבחזו טבוח והכל מוכן לסעודה. וכ"כ בערה"ש (סי' לה ס"ב). דלכתחלה יותר נכון שהחתן יראה הכלה קודם השידוכין, דאל"כ אולי אף שקודם החופה לא תישר בעיניו יתבייש מלנתק התנאים, וסיים, ובמדינתנו עתה המנהג שרואים זה את זה קודם התנאים, ומנהג כשר הוא הבנוי על קו הדין ועל השלום. ע"ש. נואמנם לא דיבר שם על מה שנפגשים אחר האירוסין.

ובקובץ מבקשי תורה (כג) הביא בשם החפץ חיים, שמן הראוי שקודם הפגישות יבררו את כל מה שניתן לברר, וגם בעניני הממון, כדי שלא יפגשו שלא לצורך, והשידוך יבטל, כי מן הראוי לאחר את הפגישות אחרי כל החקירות והדרישות משני הצדדים, וכל פרטי הדין ודברים שבין הצדדים, ואחר כך כאשר כבר הושוו בכל הפרטים, אז יתראו, ולא קודם.

ובשו"ת בנימין זאב (סימן שג) כתב, והחכמים השלמים רצו לגדור למיגדר מילתא, והסכימו שלא יורשה שום ארוס ליכנס בבית הארוסה, עד זמן הכנסתם לחופה, וכ"ז כדי להפרישם מאיסורא, גם לא ילכו במחול אנשים ונשים במקום אחד, בשביל הפועל המגונה, וגאוני שלוניקי וקושטדינא כתבו והסכימו וגזרו בגזרת נח"ש, על כל מי שיעבור על התקנה והגדר שעשו, למיגדר מילתא. והוציאו ס"ת על הדוכן והחרימו בקנס נח"ש, על כל מי שיעבור בתקנתם. ובעוד שהיו גוזרין עם הס"ת צעקו ממוני ק' פוליישי שאינם חפצים על ההוא תקנה וכו', וחשבו לשלוח יד בשלשה החכמים השלמים, בדו וכתבו אל הגאון מוהר"ר יוסף טייטצאק, איך ההוא ק' פולייא אינם חפצים על ההוא תקנה, דהוא הפרשת איסור, כיון דלא קבלוהו אז ברצונם, ואפילו שאח"כ נהגו בו לאיסור, היה בשביל שלא יכלו להפרד מהקהל, ושאלו אם החרם עליהם בתוקפו.

ועל זה השיב בשו"ת בנימין זאב הנז', אומר אני נכוננו

א' הערה ב' מעמ' י') ובטהרת הבית חלק א' (עמוד לד). ע"ש. ועכ"פ ידוע שאיסור נדה אינו רק לאו כמו אכילת חזיר, אלא הוא עוון כרת, וכמו שביאר החפץ חיים, שהוא על האיש והאשה יחד, שלא ישלימו שנותיהן, חס וחלילה, ואפילו אם זכויותיהן יתרבו, שיתלו להם להאריך ימיהם, אבל נפשם נכרתת מצרור החיים, שהוא אבדן נצחי להנפש, ועל זה נאמר הכרת תכרת הנפש ההיא מלפני, והיינו כיון שהקב"ה מלא כל העולם שוב אין מקום להנפש הזה אם לא כשיעשה תשובה. ומה נורא העונש הזה, רע הוא אלף פעמים אף מעונש מוות, שהוא רק מיתת חיי הזמן, וזה מיתת חיי עולם. וכל זה הוא אחר שיקבלו עונש הגהינם הנורא, שיורדים קודם לשאול, ונידונים שם ביסורים מרים על כל פעם ופעם שעברו. עכ"ד ועוד האריך שם על הסכנה שיש באיסור זה לילדים של הנכשלים.

ובשו"ת הריב"ש (סי' תכה) כתב, שהדבר ברור שאיסור נדה לא רק באישתו וכו' אלא בין בפנויה וכמו ששנינו בכתובות (טז). וכן בכריתות (יד). וסיים, ומה שנפלאות שלא תיקנו טבילה לפנויות, כדי שלא יכשלו בהן רבים, אין כאן מקום תמיה כיון שעכ"פ אסור לבוא על פנויה, אדרבא אילו הייתה טובלת היו נכשלים בה, שהיו מקלים באיסורה כיון שאין איסורה אלא מדרבנן ומבואר עוד בתשובת הריב"ש (סי' שצה) שעכ"פ יש איסור מדרבנן איכא שהרי בית דינו של דוד גזרו גם על יחוד פנויה, וכ"ש ביאת פנויה.

ומדברי מרן הבית יוסף (יורה דעה סוף סימן קצה) והש"ך, והכרתי ופלתי, ושאר האחרונים שם, מתבאר להדיא שאפילו נגיעה בלבד בכוונה אסורה על כל פנים מדרבנן בכל העריות, והוא הדין לפנויה שהיא בחזקת נדה שאסור לנגוע בה. וכן כתב הגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים חלק ב' (סימן ד') שאע"פ שאיסור קריבה שאסרה תורה היא קריבה של הנאה, כגון חיבוק ונישוק, וכמבואר בדברי הרמב"ם (פכ"א מהלכות איסורי ביאה ה"א) אבל נגיעה בעלמא לא שמענו, מכל מקום איסורא דרבנן מיהא איכא אפילו בנגיעה בעלמא, ולפי מה שמבואר בתשובת הריב"ש הנ"ל, שאיסור קריבה לנדה נוהג אף בפנויה, שלא חילק הכתוב בזה בין אשה נשואה לפנויה, צריך להזהר הרבה מלהתקרב לנערות בתולות אפילו בנגיעה בעלמא, וכן בדבר ההווה והרגיל בנשיקות הידים שנושקות הבתולות והפנויות לבני אדם גדולים וחשובים ולקרוביהן, צריך להזהר מאד שלא יגעו בכשרן, וכל שכן שצריך להזהר ביותר באשת איש. ע"ש.

דהמנהג וההסכמה הנז' יסודתם בהררי קודש. ובדאי התקרבות בזה מולידה כמה וכמה תקלות, אם בנגיעה או הוצאה לבטלה, או הרהורי עבירה. וכבר כתב מרן בש"ע (אה"ע סי' כ"ג ס"א) דעון הוצאת זרע לבטלה הוא חמור מכל עבירות שבתורה. ושם בס"ג כתב, אסור לאדם שיקשה את עצמו לדעת, או להביא את עצמו לידי הרהור. ע"ש. ומי זה ואיזהו אשר מלאו לבו להכחיש המוחש, ולומר שאין דבר זה מביא לידי הוצאה לבטלה, או לידי הרהור, זה ודאי שקר יענה. ורז"ל אמרו בנדה (יג): כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה. ואמרו עוד המביא עצמו לידי קישוי הוא בנדוי. וכבר האריך בזה השל"ה הקדוש (באות קדושה), וזת"ד: הזהרו מאד שקודם החופה לא ישב החתן עם הכלה וגו', אוי לעינים שכך רואות ואוי לאזנים שכך שומעות וכו', דעברי איסורא דאורייתא, ואפילו היא עדיין קטנה, מ"מ החתן בתוקף אהבתו, יצרו מתגבר עליו, ובא לידי קרי, וגורם להוצאה לבטלה וגו'. והנני מזהיר בכל תוקף אזהרתי, שבל יראה ובל ימצא תועבה זו, והחתן לא ישב אצל הכלה, ולא יגע בה כלל. וכ"מ בכגון זה דרתחו רתחא, וחגרו חרבם ועמדו בפרץ בזה, חכמים וגאוני ארץ לגדור גדר שנהרסה וכו'. ועי' להרב בנימין זאב (בסי' ש"ג).

וכבר דיברו בזה הגאון בעל יערות דבש, ומרן החיד"א במורה באצבע, והרב פלא יועץ, ובספר איסור קדושה, והרוצה לעמוד על זה יעיין בדבריהם, ושם מתבאר דכל קריבות הם איסור גמור. דכל זמן שלא נעשה חופה וקידושין השידוכין לאו מילתא היא כלל.

ובספר דברי יעקב הביא מהחפץ חיים בספר גדר עולם, במאמר חתימת הספר, שאפילו על חיבוק או נישוק בלבד של נידה, אפילו על זה לבד יש החומר שצריך ליהרג ולא לעבור, עכ"ד. וביאר החפץ חיים ע"פ משל, בשנים שנסעו והראשון נהרג והשני נשאר שלם, ונכשל אח"כ בחיבוק או נישוק בלבד של נדה, אף בזה ניזוק השני יותר מהראשון, שנפגמה נפשו ע"י חיבוק או נישוק זה, יותר מאשר ע"י מיתה. ודבר פשוט וברור שלא רק בימי נדתה האשה נדה, אלא גם אח"כ, כל זמן שלא טבלה במקוה כראוי, והאדם המשכיל יתן את כל הדברים הנ"ל על ליבו, לדעת להסיר עצמו מדרכי מוות, וללכת בדרכי החיים.

חומר איסור נגיעה בפנויה - ואמנם מה שכתב החפץ חיים כדבר פשוט שאיסור נדה גם הוא ביהרג ואל יעבור כשאר עריות, עיין בספר תורת היחוד (פרק

אחרינא, היינו אותו דרך, אבל אם יצטרך להקיף ויש בדבר טירחא יותר, לא חשיב בכלל דרכא אחרינא. [וברמב"ם (פ"ז מהלכות עבודת כוכבים הלכה יא), וכן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קמב סעיף ט') הביאו דין זה גבי אשרה, וז"ל מרן: ואם יש לו דרך אחרת קצרה כמוה, אסור לעבור תחתיה. ע"כ. ומבואר שאם הדרך השניה ארוכה יותר, לא חשיב בכלל יש דרך אחרת. וכתב שם הש"ך, דמשמע בש"ס דוקא בגזולת מותר אם אין לו דרך אחרת. וכן משמע ברבינו ירוחם. (נתיב יז חלק ה').]

ואיסור ההסתכלות בנשים הובא להלכה ברמב"ם (פרק כא מהלכות איסורי ביאה), ובשלחן ערוך (אבן העזר סימן כא סעיף א'), דצריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד וכו', ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה וכו'. ע"כ. וע"ש בפירוש רבינו גרשום שכתב, דהאיסור הוא אפי' כשהמכבסות הן נכריות. ולא דוקא בעת שמכבסות, אלא הוא הדין בביתם, אלא שדרך המכבסות לגלות זרועותיהן. ועיין לרבינו יונה בשערי תשובה (שער ג' אות סב) שכתב, דאיסור הבטה בנשים הוא מדאורייתא, שנאמר ולא תתורו וגו'. והביאו הבית שמואל (סק"ב), והחרדים (מצות לא תעשה פרק ב' אות א'). וכן כתב בבית יוסף (אבן העזר סימן כא) בשם הארחות חיים שכתב כן בשם רבינו יונה. והוסיף עוד, דכל המסתכל באשת איש מכשיל ומכחיש כח יצרו הטוב והודו נהפך עליו למשחית. ומרן החיד"א בשו"ר ברכה הביא דברי רבינו יונה דהמסתכל בנשים נקרא מומר לעבירה אחת. וכן הביאו בעבודת הקודש, וסיים, שזהו מן הדין, ולא חומרא. ובסמ"ק (מצוה ל') כתב, ואף על גב דבגמרא עבודה זרה (כ.) מפיק איסור הסתכלות בנשים מקרא דונשמרת מכל דבר רע, ההוא הסתכלות בנשים שלא לשם זנות רק שנהנה בהסתכלות.

ונחלקו הפוסקים בדעת הרמב"ם אם איסור הבטה בנשים הוא מן התורה או מדרבנן, שהרי בהלכות איסורי ביאה (פרק כא הלכה ב') כתב, דמכין אותו מכת מרדות. וכתב הב"ש שם, שהוא מדרבנן. וכן כתב בשו"ת פני יהושע חלק ב' (אבן העזר סימן מד) דמדכתב הרמב"ם שמכין אותו מכת מרדות מוכח דהוי רק מדרבנן. והובא בשדי חמד חלק ב' (מערכת ה' אות ב'). ע"ש. וכן כתב בספר היראים [הישן] בסימן רלג, שהזהירונו רבותינו שלא להסתכל בעריות ואסמכוהו אקרא. ע"ש. אך בעצי ארזים (סק"א) השיג על הב"ש וכתב, דהא הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה מז) הביא לשון הספרי הנו', ומנה לאו דלא תתורו במנין הל"ת,

אולם מה שכתב שבנגיעה בעלמא לא שמענו שיהיה בה איסור תורה, דבר זה שנוי במחלוקת, שמרן הבית יוסף (סוף סימן קצה) סבירא ליה שגם בנגיעה כגון מישוש הדופק יש בה משום אביזרייהו דגילוי עריות שיהרג ואל יעבור, והש"ך שם חולק שבנגיעה שלא בדרך חיבה מודה הרמב"ם שאין בה איסור תורה. והסכמת רוב האחרונים כדברי הש"ך. וראה עוד בזה בטהרת הבית חלק א' (עמוד לט).

וכבר כתב הטור (אהע"ז סימן סו) שאסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה, והוא על פי המבואר בפרק קמא דכתובות (ז). בהוא עובדא דרבי אמי שרא למיבעל לכתחלה בשבת, אמרי ליה, והא לא כתיבה כתובתה, אמר להו אתפסוה מטלטלי. וכתב הרא"ש בתשובה (כלל לו סימן א) שכתבת שנהגו במקומך לארס נשים ולהתייחד עמהן, ולדור ביחד בלא חופה ובלא ברכה, מנהג רע הוא זה וחייבים הקהל לבטלו, כי אמרו רז"ל (ריש מסכת כלה) כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. ועוד ידעתי כי הם בועלי נדות דאורייתא, כי הן בושות לטבול כל זמן שלא הכניסה לחופה, וחטאת הקהל הוא אם לא יבטלו הרעה הגדולה הזאת. עכ"ל.

האיסור להסתכל בנשים הוא מן התורה, ואם איסור הסתכלות בנשים הוא מן התורה, ובאיזה אופן אסור, הנה בספרי (סוף פרשת שלח) אמרו: ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ודרשו רבותינו, זהו זנות, שלא יסתכל בנשים לשם זנות. ובגמרא בבא בתרא (נז:) אמרו, ועוצם עיניו מראות ברע, אמר רבי חייא בר אבא זה שאינו מסתכל על הנשים בעת שעומדות על הכביסה. [מפני שרגליהן זרועותיהן מגולות]. היכי דמי, אי דאיכא דרכא אחרינא רשע הוא, אי דליכא דרכא אחרינא, אנוס הוא. ופירש רשב"ם, אם מסתכל דרך הליכתו, ואנוס רחמנא פטריה, ולמה מזקיקו הכתוב להעצים עיניו, דמזה שהכתוב שיבא את מי שעוצם עיניו מראות ברע, שמעינן דצריך לעצום עיניו. ותירצו בגמ', לעולם דליכא דרכא אחרינא, ואפילו הכי מיבעי ליה למינס נפשיה. ופירש רשב"ם, למינס נפשיה להטות עיניו לצד אחר, והיינו דמשבח בקרא, דאי אניס נפשיה חסיד הוא.

ובגמרא עבודה זרה (מח:) אמרו, לא ישב בצילה וכו' ואם עבר תחתיה טמא וכו', ולא פליגי הא דאיכא דרכא אחרינא הא דליכא דרכא אחרינא. ובתוס' שם כתבו, פירוש, אי איכא דרכא אחרינא קצר כזה, דאי בעינן למימר אפילו ארוך יותר, אם כן אין לדבר סוף. ע"כ. ויש ללמוד מכאן דמה שאמרו דרכא

שלא יחליפו לו אותה באשה אחרת. ומשמע שאין איסור בעצם הסתכלות בהעברה להכיר את האשה. דאם לא כן היאך יכשיל את עם הארץ. ושמא יש לדחות, דהתירו בזה כיון דעם הארץ בלאו הכי אינו מקפיד מלהסתכל בנשים. וע"ש ברשב"ם. ובאמת שכן דעת רבינו יונה [הובא בבית יוסף אורח חיים סימן עה] דאין איסור לגבי קריאת שמע אלא כשמסתכל בה, אבל בראיה בעלמא מותר. וכן מדויק לשון השלחן ערוך (אהע"ז סי' כ"א): והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאילו נסתכל בבית התורף שלה. ע"כ.

ואמנם הב"ח (אורח חיים סימן עה) כתב, דלגבי טפח מגולה אסור בכל ענין, ולגבי הסתכלות באצבע קטנה אין איסור אלא כשמכוין לראות בה, דאז נהנה.

אולם המהרש"ל בים של שלמה (ריש פ"ב דכתובות) כתב, אהא דקיימא לן דאסור להסתכל בפני הכלה, דדוקא להסתכל דומיא דהמסתכל בקשת שהוא דרך עיון והבטה, אבל דרך ראייה בעלמא שרי אפילו בשאר אשה, ואף שמדברי הרא"ש משמע דאפילו ראייה בעלמא בפניה אסור, מכל מקום לא נהירא, דאם כן לא תמצא לעולם מי שיכיר אם היא פנויה או אשת איש שיוכל להעיד עליה. ודוקא בת"ח אמרינן בפרק גט פשוט שאינו מדויק בנשים להכירן, משמע הא ראייה בעלמא מותר אפי' לת"ח. וכ"כ הרמב"ם דאסור להביט ביופיה של אשה, וכל המסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות בה וכו', משמע כמו שפירשתי, ואפ"ה מי שיוכל להזהר ולהוסיף אזהרה ושמירה והוא פרוש בכל מילי דשמיא ויודע שלא יחשבו לו כיוהרא נקרא איש קדוש ותע"ב. וכ"כ באפי זוטרי (סק"ז) דפשוט שאם לא נתכוין ליהנות אלא דרך העברה אין בזה איסור.

גם בפני משה (סק"א) כתב, דהא דנקטו הרמב"ם והשלחן ערוך לשון הבטה ולא לשון הסתכלות, היינו על פי המגן אברהם דהסתכלות היינו הסתכלות הרבה, ולכך נקיט לשון הבטה, דאף הסתכלות מועטת אסורה. מיהו ראייה בעלמא כתב בבית יוסף דמותר.

וכן כתב בנחלת בנימין (סימן כז) דהסתכלות היינו הבטה ביותר ואסור, אבל ראייה בעלמא מותר. וכן כתב בשלמת יוסף (סימן ח') דהסתכלות הוי בכוונה, וזהו החילוק בין הבטה בהפקר ובין ראייה, דזה בכוונה וזה ראייה בעלמא. ועיי' בשדי חמד (כללים מערכת ה' אות ב'), ואות צה, ובפאת השדה מערכת ה' אות א'). ע"ש. והר"ד באוצר הפוסקים (ריש סימן כא). ע"ש.

אלמא דסבירא ליה דדרשה גמורה היא ולא אסמכתא. ומה שכתב הרמב"ם שמכין אותן מכת מרדות, היינו משום דהוי לאו שבכללות. או משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה. וראה בשדי חמד הנ"ל, ובאוצר הפוסקים חלק ט' (סימן כא עמוד כב). ושם הביא מהרב קהלת יעקב בתוספת רבנן (מערכת הקו"ף) שכתב, דדבר זה הוא מחלוקת הריב"ה והרמב"ם, שלדעת הריב"ה הוא איסור תורה. ולדעת הרמב"ם הוא מדרבנן, ובפנויה לכולי עלמא הוא מדברי קבלה. וכתב השדי חמד, כי ניכרים הדברים שכל מה שכתב בזה מאיש לוקחו מדברי הב"ש, ושם מבואר דהסובר שהוא מדאורייתא לאו ריב"ה הוא וכו'.

והרב גן המלך (סימן ק') הביא מה שכתב המהריק"ש (סימן ריז) דקול מראה וריח באשה הוא רק מדרבנן, כמו שכתבו התוס' ביומא לט. ותמה על זה, דהתוס' לא כתבו כן אלא לענין קדשים, אבל לענין אשה איסור גדול יש בהם וכו'. וע"ש שכתב לחלק בין הסתכלות שהיא אסורה מן התורה, לבין ראייה בעלמא שהיא אסורה מדרבנן. והמהריק"ש איירי בהבטה בעלמא שהוא איסור מדרבנן, ועכ"פ הדבר ברור שגם בראיה בעלמא הוא איסור חמור. וכתב החיד"א בשם רבינו יונה, דהמסתכל בנשים נקרא מומר לדבר אחד.

ומצינו מחלוקת בפוסקים, שיש אומרים שכל האיסור של הסתכלות בנשים אינו אלא כשמסתכל בנשים דרך הסתכלות, אבל בהבטה בחטף בעלמא, ליכא איסור, דאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה. תדע, שהרי בגמרא (פרק גט פשוט) אמרו, דתלמיד חכם אינו מדויק בנשים להכירם. ומשמע דוקא תלמיד חכם מקפיד בזה, אבל שאר אנשים אינם מקפידים בזה, ובודאי דלאו בשופטני עסקינן. ועוד דלשון הפוסקים הוא "אסור להסתכל" והסתכלות היינו שממקד את עיניו זמן מה באותו דבר, וכעין מה שמצינו גבי הסתכלות בקשת, או גבי הסתכלות על ידי הכהנים בעת נשיאת כפים, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן קנ"ה ס"ק לה) דמשמע דוקא להסתכל הרבה אסור, אבל ראייה בעלמא לא מיתסרא. ע"ש. והוא הדין בנידון דידן. [וע' בגמ' כתובות יז. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן, מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה, כדי לחבבה על בעלה. ולית הלכתא כוותיה. ע"כ. ומשמע דלית הלכתא כוותיה מפני שהתיר הסתכלות, הא ראייה בעלמא ליכא קפידא].

וכן משמע עוד ממה שאמרו בגמרא שם בסמוך (קסח), שהמקדש את האשה יקח עמו עם הארץ, כדי

שכתב היד מלאכי (אות קעט) בשם כמה גדולים בהסתכלות הוא יותר מראיה, וכתב היד מלאכי דלא תיקשי מש"ס עבודה זרה הנ"ל שהוצרך לשנות דקרון זוית הוי ולא תירצו דרשב"ג ור"ע רק ראו ולא הסתכלו, משום דמשמע ליה להש"ס שהסתכלו. ע"ש. וכתב עליו העין זוכר, דלא נראה, דהגם דמשמעות לשון הסתכלות הוא טפי מראיה, מ"מ התנא זימנין דנקיט הסתכלות ורצונו ראייה, והך דשלא יסתכל לאו דוקא. ע"ש.

וכן משמע גם מדברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח סי' מ') שכתב, שכאשר באה לפניו אשה לשאול להרב בעניני איסור והיתר, מחוייב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבוא ליהנות ח"ו מהראיה. וכמו כן כשהולך ברחובות, כיון דאסור להסתכל באשה אפילו במקומות שדרכה להיות מגולה. ועל כן יש חיוב על כל אדם להביט כפי האפשר למטה, אך לא באופן שיהיה פרוש קיזאי, שיהיה מקיז דם לכותלים, עיין בסוטה כב. וברש"י שם (ד"ה מקיז). ע"ש.

ויש לסייע קצת דברי האוסרים ממה שכתב בספר החינוך (מצוה קפח), דמכל מה שהזהירו חז"ל אין אדם רשאי לזוז, ואף על פי שהוא מוצא עצמו חשוך התאזהר קצת, לא יאמר מה איכפת לי אם אסתכל בנשים כי יודע אני בעצמי שלא יתעורר יצרי בכך, שהרבה אמרו כן ונכשלו וכו', וזה שאתה מוצא קצת מעשים בגמרא מראים סותרים דברים אלו, שאפילו מה שאסרו חז"ל בנשים לא היו קצת מהם חוששין, אין זה סתירה כלל לדברי, דבמקום מצוה דוקא היו מקילין קצת, ועוד שהם היו כמלאכים שלא היה עסקם אפילו שעה קלה כי אם בתורה ובמצות, והיתה מפורסמת כוונתם לכל העולם, ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצות, אבל אנחנו עכשיו אין לנו לפרוץ גדר קטן בענינים אלו כלל, אלא לשמור כל הרחקות שהודיעונו ז"ל. ע"כ. ויש ללמוד מדבריו שיש להחמיר גם גבי הבטה בנשים, שלא יבוא לידי איסור.

ועל כל פנים גבי הבטה בעלמא בנשים, לדעת מרן החיד"א האיסור הוא גם בהבטה בעלמא, ולדבריו ההולך בדרך ורואה נשים כנגדו, צריך להוריד עיניו או להסיטן לצד אחר, דגם בהבטה בעלמא איכא איסור. וכן נראה מדברי הרב אגרות משה. אולם מדברי רבינו יונה משמע דליכא איסור בראיה בעלמא. וכן נראה דעת הרא"ש, וכן משמע מדברי הב"י. וכ"ד המהרש"ל. וכן כתבו באפי זוטרי, ובפני משה, ובנחלת בנימין, ובשלמת

גם במשנה ברורה (סימן עה סק"ז) פסק, דראייה בעלמא לפי תומו בלא נהנה מותר, אם לא מצד המוסר, ושבתמנחת שמואל הוכיח דאדם חשוב יש לו ליזהר בכל גוונא. ועיין בספר תורת ההסתכלות (סימן יא) שהביא מספר החסידים תנינא (לר"מ כהן בן אחותו של הרא"ש, סימן צט) שכתב, שאלתי לדודי הרא"ש על שהעולם מסתכלים בקשת, והרי אמרו בגמרא חגיגה (טז.) כל המסתכל בקשת עיניו כהות. והשיב שלשון המסתכל אינו אלא כשמביט בכוון זמן ארוך, וכן המסתכל בנשים פירוש שמביט בכוונה. ומיהו נראה לי כי שיטה רחוקה היא והמחמיר שלא לעשות כמותו ששון ושמחה ישיגהו. ע"ש. והיינו דלשון מסתכל הוא מדקדק בהבטתו יותר מן הרואה. וכמו שכתב כן רבי דוד אבודרהם (בהלכות ברכות הראיה דף צד ע"א). וכן כתבו הטור והבית יוסף (סי' רכט). וכן כתב הארחות חיים (הלכות ברכות אות נז) בשם הרא"ש. ובספר מאור ישראל (חגיגה טז.) הביא משו"ת יוסף אומץ יוזפא (סימן תעד) שכתב, דאע"פ שבספר החרדים כתב בשם הרמ"ה, שאסור להסתכל בלבנה, מ"מ נראה לי שבראייה בעלמא אין איסור כלל, ודוקא בהסתכלות שמביט בה בעומק לבבו אסור, וכדמוכח לישנא דהמסתכל בכמה מקומות בש"ס. ע"כ.

וסיוע לדבריו ממה שכתב הרמ"ה הובא בשיטה מקובצת (כתובות יז.) שאף על פי שאמרו שאסור להסתכל בכלה, נראה דוקא להסתכל בכוונה אסור, אבל ראייה בעלמא לפי שעה בשעה שמוליכים אותה לחופה מותר. ע"ש. וכן כתב מדנפשיה הנצי"ב בספר העמק שאלה (פרשת יתרו סימן נב אות א'), ולא זכר שכבר פירש כן הרמ"ה. ועיין במג"א (סימן קכח ס"ק לה) שכן כתב לגבי המסתכל בכהנים. וכן כתב בתורה תמימה (פרשת תולדות כז, ב) לגבי איסור הסתכלות באדם רשע. וראה עוד בטהרת הבית (משמרת הטהרה עמ' קסא והלאה). ע"ש.

ואמנם מרן החיד"א בספרו פתח עינים (ע"ז כ.) הביא מכת"י פוסק קדמון אחד, שכתב, הסתכלות בנשים, יש אומרים דדרך העברה בעלמא שאין הראיה בהם בקבע, לית לן בה, ואינו נראה, אלא כל הבטה בעולם באשת איש אסורה. ע"כ. ובפתח עינים הביא ראייה לדבריו מהא דפריך בש"ס, ארשב"ג שראה נכרית אחד ור"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, ולאסתכלי מי שרי מתיבי שלא יסתכל אדם באשה וכו', ומשני קרן זוית הוי, והשתא אי איתא דדרך העברה מותר, לישני דרשב"ג ור"ע דרך העברה ראו, אלא ודאי דגם בכהאי גוונא אסור. ובספרו עין זוכר (מערכת ה' אות ו') הביא מה

שלישי ביצה בינונית, וישוהו כדי אכילת ד' ביצים וכו'. הרי שסתם לנו כשיטת רש"י דשיעור אכילת פרס הוא ד' ביצים. ולכאורה הוא סותר למה שכתב בסימן תריב. וכפי הנראה לענין יום הכפורים דחמיר טובא מרן חשש לכל השיטות, ולכן החמיר להמתין כדי שיעור ד' ביצים.

קצט. אכילה, שיעור כזית וכביצה אם הולכים בו

אחר המשקל או אחר הנפח, ראה בעין יצחק

חלק ב' (כללי ספק ברכות עמ' תר).

והנה זה שנים שהיה בדעתנו שהעיקר הוא לילך אחר הנפח, ומה שמשערין במשקל הוא מחמת שאין הכל יודעים לשער בנפח. אולם שמענו ממרן אאמו"ר שליט"א לא אחת, שיש להורות ברבים לשער לפי משקל. ואמר שהדבר פשוט בעיניו לשער לפי משקל. אך לא אמר את מקורותיו לזה. ואנו בעניונו כתבנו בזה, לבאר דעתו הרחבה לשער לפי משקל. [וחלק מהדברים פורסמו בעין יצחק חלק ב', ויש כאן תוספת מרובה בענין], דהנה במשנה (עוקצין פרק ב' משנה ח') שנינו, עלי בצלים ובני בצלים, אם יש בהן ריר משתערין בכמות שהן, אם יש בהן חלל ממעך את חללן. פת ספוגנית [לחם שחלקיו מחולחלין כמו ספוג, ועשויה רכה, ואינה דרוסה ובעוטה], משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל ממעך את חללה. בשר העגל שנתפח, ובשר זקנה שנתמעט, משתערין בכמות שהן. ע"כ. ופירש רבינו עובדיה מברטנורא, כשבאים לשער אם יש בהן אוכל כביצה שיעור טומאה, משערין אותן עם הריר, ואין למעך את חללן. ואם יש בהן חלל, ממעך את חללן, ואח"כ משער לכביצה. ע"כ.

ומבואר דלגבי טומאת אוכלין משערין בנפח ולא במשקל. ומשום הכי דנו במשנה אם צריך למעך החלל או לא, דהיינו דהכל לפי הנפח.

וכן לגבי טומאה וטהרה מבואר במשנה (פרק ג' דטהרות משנה ד) שמשערין בנפח. שאמרו שם: כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו, וכן כזית מן המת, וכזית מן הנבלה, וכעדשה מן השרץ, כזית פיגול וכזית נותר, וכזית חלב, הרי אלו טהורים, ואין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא. הניחן בגשמים ונתפחו, טמאין וחייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא. ע"כ. וכן פירש הרמב"ם בפ"י המשניות, "והשמיעך כאן כלל, והוא שכל השעורין אין הולכין בהן אלא אחר שעור הגודל, ואין

יוסף, ובמשנ"ב. וגדולה מזו כתב בספר עוד יוסף חי (הלכות, בסופו), שאם הסתכל במקום איסור בהעברה בעלמא ובאונס, אין עליו חטא בדבר זה. אבל אם נהנה מראייתו ונתכוין ליהנות, צריך לו תיקון, ויתענה לילה ויום כמו יוהכ"פ, ואם קשה עליו להתענות, יתענה ביום בלבד, ויקבל התענית במנחה מבעוד יום. [ואם לא קיבל בתפלת י"ח, יכול לקבל קודם השקיעה אחר התפלה]. וע"ש עוד. גם בשו"ת תורה לשמה (סימן שצד) כתב, שאם אינו מתכוין אין איסור. ע"ש. שוב ראיתי בכמה אחרונים שהאריכו הרבה בענינים אלה, ובהם בספר עצי הגפן (סי' א'), ובשו"ת עולת יצחק ח"ב (חאהע"ו סימן רלד). ובאורך בשו"ת אדרת תפארת ח"ג (סימן כג). ע"ש.

ועל כל פנים לדינא נראה שיש לחלק בין הסתכלות להבטה, אך המחמיר גם בהבטה קדוש יאמר לו. ולכתחלה בודאי שראוי ונכון לכל אחד להחמיר כדעת מרן החיד"א הנז', וכבר אמרו בכיו"ב, הרחק מן הכיעור והדומה לו.

קצו. "איתמר", פעמים שהגמרא נקטה לשון

"איתמר", גם בתנאים. אף דלשון "איתמר" מיוחד לאמוראים. אולם בתוס' ישנים יומא (נז:): כתבו, דהא דנקט לשון "דאיתמר" במחלוקת ר' יאשיה ור' יונתן, אע"פ שתנאים הם, כיון שהיו תנאים אחרונים, כמו ר' חייא ור"ש ברבי, קאמר לה בלשון מימרא. ע"כ. ובחי' הריטב"א שם (נז: ד"ה דאיתמר), כתב וז"ל: ואף על גב דר' יאשיה ור' יונתן תנאי נינהו, אמרו בגמרא לשון "דאיתמר", מפני שלא נשנית מחלוקתם זו לא במשנה ולא בברייתא, אלא שהאמוראים היו מקובלים שנחלקו בזה ר' יאשיה ור' יונתן, ואיתמר הכי בבי מדרשא מפי האמוראים. ע"כ. והוא הדין להכא. וע' בספר יעיר און (מערכת א אות לא). [מאור ישראל ח"א עמ' קיד].

קצח. אכילה, שיעור אכילת פרס, הנה לענין שיעור

אכילה ושתייה ביום הכפורים, כתב מרן בסימן תריב סעיף ד', דשיעור אכילת פרס יש אומרים שהוא ד' ביצים, ויש אומרים שהוא ג' ביצים. וקיימא לן דיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, והיינו כשיטת הרמב"ם. וכן מבואר בסימן שסח ס"ג לענין שיעור העירוב. אולם בסימן תריח סעיף ז' כתב מרן, כשמאכילין את המעוברת מאכילין אותה מעט מעט, כדי שלא יצטרף לשיעור, הילכך מאכילין אותו כשני

חוששין אם מחולחלין או מוצקים, לא לענין הטומאה ולא לענין איסור והיתור. ע"כ.

וכן לגבי שיעור ביטול איסור בהיתור, מבואר בפוסקים שיש לשער במדה [נפח] ולא במשקל, וכן למדו מהתוספתא דנזיר שהובאה בתוס' סוכה (ו) שהשיעור הוא בכמות ולא במשקל. וכן פי' רש"י בחולין (קב:).

וכן מבואר מדברי הבית יוסף (יורה דעה סימן צח) בשם המרדכי פג"ה (סימן תרפ"ה) בשם ראבי"ה (חולין סימן אלף קא) וז"ל: היאך משערים ששים נגד כל הכלי האסור ממלאים כלי גדול מלא מים ויתן הקדרה האסורה תוך אותו כלי והמים היוצאים (הוא שיעלה) [הן הן שיעור] דופני הקדרה וישער בהיתור כנגד אותם המים. ע"כ.

וכן מבואר בדברי מרן בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תנו סעיף א', ויורה דעה סימן שכד סעיף א') וכן ישער אותה, ימלא כלי מים ויערה המים ממנו לכלי אחר, ואח"כ יתן מ"ג ביצים, ויחזיר בו המים שעירה ממנה, והמים שיתרו יתנם בכלי אחר, והמדה מחוקה ולא גרושה, ושיעורה מקמח חטה מצרית תק"כ דרהם מצריים בקירוב. ע"כ. הרי שנקט להדיא דהשיעור בנפת. וע"ש בכף החיים אות י', שהביא מ"ש הרמב"ם בפי' המשניות, שהנתן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה. וכן הוא הסכמת האחרונים. וכן השיעור לבטל בששים הוא באומד ומדידה, ולא במשקל, ורק אם שניהם שוים במשקל, האיסור וההיתור, אז יש לשער במשקל.

וכ"כ הפר"ח (יו"ד סימן צט סק"ו), שהמשערים במשקל טעות הוא בידם. ע"ש. וכ"כ הפרי תואר (שם סק"ד), שכבר העלה הלחם חמודות מפי גדולי המורים שאין לשער במשקל אלא בכמות, ומביא כוס ונותן זית לתוכו וכו'. ע"ש. וכ"כ במנחת יעקב (כלל פה ס"ק נח).

גם בשו"ת בית דוד (חיו"ד סי' מג) הביא כן בשם השער אפרים (סימן נא), וחתנו בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן ל) שהשיעור לבטל בששים במדידה ולא במשקל. וכדמוכח בבית יוסף (סימן צח) בשם המרדכי. ע"ש. וכן כתב בשו"ת מהר"י פראג"י (סימן לח).

ומרן החיד"א בשיורי ברכה (סימן צט סק"ב) הביא עוד שכן פסק מהר"י מולכו בכת"י. וכן כתב עוד במחבר"ר בשם הפר"ח (יו"ד סי' צ"ח ס"ק ו').

ובשו"ת הלכות קטנות (חלק א' סימן כז) נשאל, שעורי חז"ל כגון ששים או א' ומאה, משערים בהם במדה

או במשקל. והשיב, תנן התם (תרימות פ"ד), המונה משובח, והמודד משובח הימנו, והשוקל משובח משלשתן. וכן תמצא שהצריכו (חולין צח). בביצים ששים וא' של היתור, מפני שא"א לצמצם. וה"ה לשאר מדות, משא"כ במשקל שאין כמוהו וכו', כל מדות חכמים היו במדה, אבל משקל משובח. וע"ש בהגהת המני"ח, שכן נהגו רבותי בעיה"ק ת"ו, ואני בעניי עיינתי בספרים, וראה זה חדש מצאתי בשער הגדול, שער אפרים הכהן (סי' נא) דשקיל וטרי היכי משערינן, ומסיק בעיון ובקיאות רב, דמשערינן במדה ולא במשקל. ע"ש באורך, כי הוא ז"ל שאל לחבריו הגאונים ומהם הסכימו לדעתו, וכן דעתי נוטה למדה. ע"כ. ונמצא דמה שחלק עליו הרב המני"ח שם הוא בהשערה דששים, דבהא איירי הרב שער אפרים (סי' א). והגמרא שמביאו לסייעתא לדבריו וזה ודאי הכי הוי, דהמשקל יכזב בהן, כמו שהאריך בזה הפר"ח (הנ"ל).

גם בשו"ת זרע יעקב (סימן סח) כתב כן, וז"ל: שאלת, אם כזית שטעון ברכת המזון משערים אותו בכמות או במשקל, תשובה, משנה ערוכה (פ"ב דעוקצין) עלי בצלים וכני בצלים אם יש בהם ריר, משתערים בכמות שהם, אם יש בהם חלל ממעך החלל. פת ספוגנית משתערת כמות שהיא, אם יש בה חלל ממעט החלל וכו'. ע"כ. הרי שמשערים בנפח ולא במשקל.

וכן כתבו בבית לחם יהודה (אות ו'), ובמנחת יעקב על התורת חטאת (כלל פה אות נח). וכתב, דהמשער על ידי משקל טועה. וכ"כ הרב מטה יהודה גם בשו"ת שבסוף הספר (דף לה). וכ"ה בשלחן גבוה (סי' צט אות א), ובחכמת אדם (כלל נב אות ג). וכתב, דהמתיר ע"י משקל מאכיל טריפות. והוא דוקא באיסור קל שצריך לשער במדידה, אבל באיסור כבד צריך לשער במשקל, וכמ"ש בזבחי צדק (סימן צח אות ד). והובאו הדברים בכה"ח (סי' צט אות ה'). וכתב שם בשם הרב פרי תואר, דאם האיסור וההיתור היו שוים במשקל, כגון שהיה האיסור בשר בלא עצמות, וההיתור ג"כ בשר בלא עצמות, יותר טוב לשער ע"י המשקל, שאז יצא השיעור מכוון ביותר. וכ"כ בתשובת חינוך בית יהודה (סי' לג). ע"ש.

וכן כתבו עוד אחרונים, ומהם: השע"א (סי' נ"א), ומהר"י מולכו (סי' נ"ז), ומהר"י פראג"י (סי' ל"ח), והלק"ט (ח"א סי' ז"ך), ובבן איש חי (שנה ב' פרשת קורה סעיף ב), והרב ערוך השולחן שם הביא ג"כ להקת הפוסקים דס"ל הכי. ע"ש. וכ"כ הרב פתחי תשובה (ביו"ד סי' צ"ח אות ב') בשם הרב עבודת הגרשוני [ראה דבריו להלן]. והר"ש ן' הרשב"ץ (סימן רט"ל). ע"ש.

מהא שכתב הר"ן [בפג"ה, והובא בב"י ס"ס צ"ח] בשם הרא"ה, כשמשערינן ברוטב משערינן לכזית ביצה ומחצה של רוטב, שכן שיעורו אם יקרוש יעמוד על כזית. והוא ז"ל כתב, שאין דבריו נראים לו, כיון שאמרו בגמרא משערינן ברוטב, סתמא משמע כמות שהוא משערינן אותו, וכדברי הר"ן כתב הרשב"א ז"ל שם, בשם בעל העיטור. עכ"ל ב"י. ועיי' בהר"ן שכתב, שכך שיעורי חז"ל, שאין לך שנותן טעם יותר מששי' אפי' ברוטב, דאל"כ היינו צריכים לחוש ולתת הדבר כשיעור, לעיי' באיסור זה אם הוא עב או דק, הרי קמן שאין משערינן במשקל לדעת הר"ן והרשב"א, דהא החוש מעיד שכזית רוטב לא יהא משקלו כמשקל כזית קרוש, אלא ודאי דלא אזלינן בתר המשקל, בין לקולא בין לחומרא.

ועוד הביא שם מה שרצו להביא ראייה דאזלינן בתר משקל, ממשנה פ"ד דתרומות, המונה הרי זה משובח, והמודד הרי זה משובח, והשוקל הרי זה משובח משלשתן. וע"ש שדחה, דמה ענין מעשר לבטל איסור שהוא בנותן טעם. ע"ש.

וכן לגבי חלה משערינן בנפח, ועיי' במשנה פרק ב' דחלה משנה ו', ובעדיות פרק א' משנה ב', שהשיעור הוא חמשת רבעים קמח, שזה ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצה. [נראה בפ"י רבינו עובדיה מברטנורא, מהגמ' עירובין פג:]. והרמב"ם בפירושו לחלה (פ"ב מ"ו) כתב, ששיעור חלה הוא במדה ולא במשקל, והמשער במשקל הוא טועה, לפי שאין כובד החטים והשעורים שוה, ולא משקל הקמח בכל המקומות שוה, אף על פי שהן מין אחד. וכן כתב עוד בפירושו לעדיות (פ"א מ"ב). וכן כתב עוד הרמב"ם בפירושו המשניות בחלה שם. וכן כתב בחיבורו (פ"ה מהלכות חמץ ומצה הלכה יב) וז"ל: וכמה שיעור חלה, כמו שלש וארבעים ביצים וחומש ביצה, כגוף הביצה הבינונית לא כמשקלה. ע"כ. והיינו שצריך למדוד השיעור בנפח ולא במשקל. וכמו שכתב שם הרב המגיד, שדבר ברור הוא שאין גופה ומשקלה שוין, ומוכרח הוא שהשיעור הוא במדה ולא במשקל. ובהלכות חלה פ"ו ביאר רבינו משקל שיעור זה מקמח חטי מצרים. ע"כ. וע"ש בהרב המגיד שכתב, וכמה שיעור חלה וכו'. זהו שיעור חמשת רבעים שהזכרתי למעלה, וכבר ביאר בהרבה מקומות שזהו השיעור, וכתב רבינו כגוף הביצה הבינונית ולא כמשקלה, ודבר ברור הוא שאין גופה ומשקלה שוין, ומוכרח הוא שהשיעור הוא במדה ולא במשקל, ובהלכות חלה פ"ו

והמהר"ש גרמיזאן בשו"ת משפטי צדק (סימן נו) כתב, דלדינא אין זה מעכב, שבין במדה בין במשקל בטל בששים. אלא כיון דתנן בפ"ד דתרומות, המונה משובח, והמודד משובח ממנו, והשוקל משובח משלשתן, משמע דלכתחלה השוקל עדיף שהוא מוציא מידי כל ספק בשיעור האיסור וההיתר. ומיהו הכל לפי הענין, וכגון מ"ש בש"ע (ר"ס צב) כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב רותח, שמשערים בששים, התם היינו במשקל, דלא שייך התם מדה. וכן ההיא דטפת חלב שנפלה על הקדרה שצריך ששים כנגדה, התם לא שייך מדה ומשקל אלא משערים באומד וכו'. ע"ש.

ולכאורה מדקדוק לשונו מבואר, דאין הכי נמי מעיקר הדין יש לילך אחר המדידה בנפח, וכדברי הרמב"ם, רק כדי לצאת מידי כל ספק משערים במשקל, כי ע"פ רוב, המשקל מגלה לנו מה הוא שיעור הנפח. ורק כשיש אדירים רבים יש שינוי בין הנפח למשקל. וכן לענין איסור והיתר, פעמים שנפח האיסור ונפח ההיתר שוה וזהו, ובאופן כזה אין נפ"מ בין אם מודד בנפח לבין אם שוקל, ורק בזה עדיף משקל, שהוא יותר מדוייק מנפח.

ועיי' בזבחי צדק (סי' צח אות ד', וסי' צט אות יא) שכתב, ומנהגינו לשקול האיסור לבדו וההיתר לבדו לדעת אם יש ששים בהיתר כנגד האיסור, והגם דלא סמכינן אמשקל אלא אמדידה, מ"מ מן המשקל נדע אם יש ששים במדה, שאם יש במשקל הרבה יותר מששים, אז נדע לבטח שגם במדה יש ששים עד כדי שיצא הספק מלבנו. ע"ש.

ועיי' בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן ל) שכתב, לגבי בליעת כלי חרס, שאנו רואין כאלו כל דופני הכלי הם חלב ממש, וכיון שאי אפשר לשער זה במשקל, לכן משערינן במדידה, אבל במקום שאפשר לשקול האיסור בעצמו, כדאי אנו הולכין אחר המשקל, בין לקולא בין לחומרא וכו', ובמקום שיש אפשרות לשקול האיסור וההיתר, אין שאלה כיצד משערינן, אבל היכא שהאיסור בלוע וא"א לשקול, התם צריך לפרש. ובאמת אין כאן הכרעה כלל, דאפשר לומר דה"ה בכל שיעורי ששי' משערינן כה"ג, והא דלא כתב כן ראב"י והרוק"ח בכל שיעורי ס', היינו משום דבשאר שיעורי ס' הוא פשוט, אבל גבי כלים דאית ביי' חלל, הוצרך לומר כיצד יעשה שימצא הכלי מים וכו'.

וכתב עוד, דנראה שהדבר פשוט שמשערינן במדידה,

והנה הטור (או"ח ס"ו תנו) כתב, שיעור העיסה של פסח שלשין בפעם אחת, היא מ"ג ביצים וחומש ביצה בינונים, וכך ישער אותה, ימלא כלי מים ויתן אותו לתוך כלי ריקן, ויכניס לתוכו מ"ג ביצים בנחת, אחת לאחת, והמים היוצאין כלי המחזיק אותם הוא שיעור המדה. או ימלא כלי מים, ויערה המים ממנו לכלי אחר, ואח"כ יתן בו מ"ג ביצים, ויחזיר המים שעירה ממנו, והמים שיתרו הן המדה. וזה יותר טוב שלא יוכל לכוין בנתינת הביצים לתוכו כשהוא מלא. ע"כ. וכתב הב"י, בפרק אלו עוברין (מת). אמר רבא קבא מלוגנאה לפסחא וכן לחלה ופרש"י קבא מלוגנאה. קב של אותו מקום: לפסח. שלא ללוש יותר כדי שיוכל לשמרו מן החימוץ: וכן לחלה. ובהך שיעור עיסה נמי כל ימות השנה להתחייב בחלה: וכתב רש"י (שם: ד"ה חמשת רבעים) דילפינן (עירובין פג:): מקרא (במדבר טו כ) שיעור עיסה להתחייב בחלה הוא שבעה רביעי קב מדבריים, וביצה וחומש ביצה, וכל רובע קב מהן הוא ששה ביצים, עולה ארבעים ושלש ביצים וחומש. וכתב רבינו ירוחם (נ"ה ח"ג מא עג) וכך מודדין אותה, לוקח ביצה בינונית ונוקבה, ומוציא מה שבתוכה, וממלאה מים ארבעים ושלש פעמים, ואותן המים משימין בכלי, והכלי המחזיק אותן המים היא המדה. עכ"ל. וכתב ג"כ הדרך הראשון שכתב רבינו. וכתב, והכל עולה למדה אחת או בקירוב. ע"כ. ובהגהות יד אהרן כתב, שהדרך הראשון שכתב הטור הוא דעת רש"י בפסחים, והוא מהתוספתא דנזיר (פ"ד ה"א). והמקור לדרך השניה שכתב הטור הוא ברוקח (שם). ועיין בראב"י (ס"י תצב עמ' 115 הערה 14).

ועל כל פנים מבואר מכל הנ"ל שהדרך לשער הוא במדידה, דהיינו בנפח, ולא במשקל. וכן נראה ממה שסיים ר"י שם, והכל עולה למדה אחת או בקירוב. וע"ש בדרכי משה ובב"ח.

ומרן בש"ע (ס"י תנו ס"א) הביא להלכה את שיעור המדידה כדרך השניה שכתב הטור, וכתב בכף החיים שם, שזו הדרך הנכונה למדוד. וכתב שם, דבא לאפוקי משקל, וכבר כתב הרמב"ם והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה וכו'. דבגוף הביצה משערינן ולא במשקלה. וכן הסכים המגיד משנה שם. ע"ש.

והנה הרמ"א (סימן תפז) כתב, ובירקות צריך למעך חלל האויר שבין הירק, ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן ולא באויר שביניהם. ע"כ. וכתב במגן אברהם שם, וה"ה אם יש חלל במצה, אינו מצטרף. עיין פ"ב דעוקצין. ע"כ. וכן מבואר בשערי תשובה (ס"י ר"י סק"א)

ביאר רבינו משקל שיעור זה מקמח חטי מצרים. ע"כ. ובפירוש עתים לבניה על ספר העתים (אות נ"ג) מביא מתשובת המבי"ט (ח"א סימן קמ"ג) ועוד פוסקים, שאין לסמוך על המשקל, ויש לשער לפי המדה.

גם מרן הבית יוסף בהל' חלה כתב, דשיעור תק"כ דרהם הוא מאה ביצים וחומש ביצה, ולפי ההסבר שביאר בבית יוסף מבואר שהשיעור הוא בנפח ולא במשקל. [אלא מאחר שאין הכל יודעים לשער בנפח, לכן כתבו השיעור במשקל].

ומרן הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (ס"ס נג) כתב, ומ"מ אין לנו לסמוך על המשקל במקום שהיה סותר למדה. כי המדה היא העיקר, ויתד תקועה. ע"כ.

נמצא שלא כתב מרן שאין לסמוך על המשקל אלא במקום שסותר את המדה, הא במקום שאינו סותר את המדה רשאי לסמוך על המשקל, וכמ"ש בפתח הדביר (עמ' קצו טור ב') וז"ל: ואפשר דעדיף טפי לומר להמון העם בדור הזה השיעור במשקל כל עוד שהמשקל והמדה שווין וכו'.

וכ"כ עוד שם בכסא דחיי (או"ח סימן קצ, דף קצו) בשם בתי כנסיות (ס"י תפו) דאע"ג שאין לשער במשקל אין להקשות על ספר חמ"י דשיער כזית מצה במשקל, די"ל דאסברה ניהלן במשקל, וכמ"ש מרן בסימן תנו, אחר שכתב וכך ישער אותה ימלא כלי מים וכו'. למדנו מזה שכאשר המשקל והמדה שווין, אם ישער במשקל אין מזניחין אותו. ואדרבה ככה"ג השוקל משובח, כי לא יכזב כמו המשער באומדנא.

ואמנם מהר"ח פלאגי בספרו חיים לראש (עמוד לד סעף י') נקט בפשיטות ששיעור חלה הוא שבע מאות שבעים ושבעה דרהם. והוא ברור. ע"כ. ונקט שיעור משקל. גם הגאון הזבחי צדק בתשובה (י"ד סימן כט), וכן רבנו הגר"ח בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת צו הלכה יט) תפסו שיעור חלה במשקל. וראה בזה להלן.

שיעור כזית לגבי ברכה אחרונה - והנה לגבי שיעור כזית וכביצה וכדו' לענין ברכה אחרונה, או מצות אכילה בליל פסח וליל סוכות, וכיו"ב, לפי המבואר גם בהם יש לילך אחר הנפח. וכן כתבו כמה מגדולי הפוסקים כמו שביארנו בעין יצחק חלק ב' הנ"ל, וכן כתב בספר אהל מועד (דיני יה"כ נתיב ד'), נלענ"ד מדאמרי' צריך למעך חללה, ולא משערינן במשקל אלא באומד. עכ"ל. וכן הוא במשנה אחרונה על עוקצין שם, שכך הוא בכל השיעורין של תורה.

המשניות, שעל פי המדידה יצא שיעור זה במים 27 דרהם [השוה ל-81 גרם]. ורביעית יין עשרים וששה דרהם. ואמנם הרמב"ם הדגיש שם שהשיעור הוא "בקירוב". וכ"כ עוד בהלכותיו (הל' עירובין פ"א הי"ב): והרביעית מחזקת מן המים או מן היין משקל שבעה עשר דינרין וחצי דינר "בקירוב", נמצאת הליטרא משקל וכו'. ע"כ.

וכתב הרב המגיד שם, דע ששיעורי המשקין והאוכלין הנמדדין לא נתבאר משקלן בגמרא, לפי שאין כל הדברים השוין בכמות שוין במשקל, ואע"פ שהן ממין אחד, אבל הגאונים דקדקו בזה מדעתם ולקחו הבינוני הנמדד ועלה להם משקלו כשעור מה שכתבו. ורבינו היה מן המדקדקים והזכיר בפירושו המשנה של מנחות, שדקדק במדת החלה כל יכולתו ועלתה לו משקלה כך וכך מקמח מצרים, וכמ"ש בפ"ו מהלכות בכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין, והיתה כוונת הגאונים בזה, בהיות נקלה יותר ידיעת המשקל מדיעת המידות. וכן מפורש מתשובותיהם, שזה לא נתבאר בגמרא, אלא "שכל אחד מהם שיעור לפי דעתו". ע"כ.

וע"ש בהגהות הרמ"ך שהקשה, היאך הוה משקל המים והיין, וזה ניכר לעין שאין משקלן שוה, ועוד שלא תמצא ב' מימות שיהיה משקלן שוה, ואם תשער במים, במים אחרים תמצא יותר ויותר, ואין זה שיעור מכוון. ע"כ.

ובאמת צ"ב בדעת הרמב"ם היאך קבע השיעור במשקל, אחר שהמשקל משתנה גם בין מים למים וכל שכן בין מים ליין. וגם נקט שיעור הקמח בקבוע תק"כ דרהם, והרי יש שינויים בסוגי הקמח. וכבר כתבנו לעיל שמצינו לכמה פוסקים שכתבו שיעור חלה במשקל, ולא הזכירו שצריך לשער בנפח.

אודות מה שנהגו לשער במשקל - והביאור בכל זה, אפשר בב' דרכים, או מפני שהצבור הרחב אינו יודע לדקדק ולשער בנפח, ולכן כתבו השיעורין במשקל, ובפרט שהרבה דברים שיעור המשקל מגלה על שיעור הנפח. וגם לא תמיד יש הבדל גדול בין הנפח למשקל. אי נמי דאחר שמדדו הנפח וקבעו רבותינו השיעור במשקל, והכל לפי ראות עיני הרואה, והשיעור נקבע מזמן הגאונים במשקל. ונפקא מינה בזה היכא שיש הבדל בין הנפח למשקל, כמו במצה קשה ובופלה וכל כיו"ב. וראה להלן ביאור ב' הדרכים.

תשובת רב שרירא גאון לשער במשקל - והנה רב שרירא גאון [מובא באוצר הגאונים למסכת ביצה סימן א,

דבפת סופגנין שנתפח, האוכל ממנו כזית כמות שהוא, אינו מברך, דלפי האמת לא אכל כזית. ע"ש. ומבואר שמשערים לפי מדה. דאם לפי משקל מה איכפת לן באוירים כיון שמשקלו כזית.

וכן משמע שהבין מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תפו סק"ב) שהמדידה בנפח, ודייק כן מדברי הרמ"א הנ"ל, דמשמע שהמדידה היא בנפח ולא במשקל, דאם לא כן מאי נפ"מ ריוח האוירים. ואמאי הצריך הרמ"א למעך את החללים.

וכן הוא במשנה ברורה (שם ס"ק ג) שצריך למעכו, אבל אם אין חלל במצה, אפילו היא רכה ועשויה כספוג א"צ למעכו. והוסיף בשעה"צ, ונראה פשוט דהוא הדין לענין ברהמ"ז בפת ספוגית, דמשתערת בכמות שהיא.

וכן דקדק הרב ערוך השלחן ז"ל מדברי מור"ם שם. כיעו"ש. והגם שיש לדחות, דמור"ם ז"ל במועד איירי, שאין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר, ולהכי מעיו"ט הוא טורח גדול, בפרט בירקות, שישתנה משקלם אדביני ביני כשתתייבש לחותן. מ"מ מבואר מדברי הפוסקים הנ"ל [ועוד פוסקים] לגבי איסורין, שאין לשער אלא במדה ולא במשקל.

ונלמד מדברי הרמ"א והפוסקים הנ"ל, דמה שמשערין בנפח אינו רק בטומאה וטהרה, שיעור חלה וביטול איסור והיתור, אלא גם בשיעורי המצוות וברכה אחרונה.

וכן פסק בחדסד לאלפים (לרבי אליעזר פאפו, סימן רי ס"י) בשיעור כזית אם הוא דבר קל שנאפה יפה, לא משערין במשקל, אלא בכמות חצי ביצה, לאחר שימעט האוירים שבינתים.

וכן כתב עוד בסימן קסח ס"ה, דהא דמשערין במשקל היינו כשיש במשקל זה בכמות מועט, אבל אם הוא דבר שנאפה והוא קל, כל שיש בו כמות חצי ביצה לאחר שממעט האויר שבינתים, מברך אחריו וחשוב כזית. וכן כתב הגאון החזון איש (עוקצין שם).

והנה מרן בהלכות חלה כתב ששיעור חלה הוא תק"כ דרהם, וכתב כן במשקל לפי שפעם אחת מדדו את נפח הקמח, ויצא להם על ידי המדידה שיעור תק"כ דרהם משקל, וממילא כן יש לתפוס תמיד, ואין צריך בכל פעם למדוד מחדש.

גם לגבי רביעית מבואר בגמרא (פסחים קט). שזה אצבעיים אורך על אצבעיים רוחב. ומבואר ברמב"ם בפ"י

זאת אחר שאין הכל בקיאים לשער בנפח. וגם הרמב"ם תירגם את הנפח למשקל, והוא מפני שכל השיעורין בלאו הכי ניתנו לפי דעתו של רואה, אם חסר ואם יותר, וממילא כפי ששיער כך לכתחלה קיום הדין, ולכן הרמב"ם הדגיש בהלכות עירובין, ובפירושו המשניות לעדיות, שהמשקל הוא הקובע "בקירוב", דהיינו שלא במדויק, וסיים הרמב"ם: שזה השיעור תזכור תמיד. והיינו, דאף שהשיעורין נוגעים תמיד בעניני תורה, שיעור כזית בליל פסח וסוכות, שיעור אכילה לחולה שיש בו סכנה ביום הכפורים, וכל כיו"ב, אפילו הכי כיון שכך ניתנו השיעורין מלכתחלה לפי דעתו של רואה, ממילא אין כאן חשש ברכה לבטלה או ביטול מצות עשה, כיון ששיער לפי דעת חכמים שקבעו לשער במשקל, וכדברי רב שרירא גאון.

וכן מבואר מדברי הראב"י בברכות (סימן קז) וז"ל: וכל היכא שצריך כזית יאכל בהרויחא, לפי שאין אנו בקיאים בשיעור כזית, כדי שלא תהא ברכה לבטלה. ע"כ. ואם היו משערין בנפח, למה היה צריך לומר כן, וע"כ ששיערו במשקל, וכיון שפעמים אין המשקל זהה בדיוק לנפח, לכן הזהיר לאכול בריוח ולא בצמצום.

וכן מציינו לגדולי הראשונים שכתבו שיעורי רביעית לפי משקל, עיין בספר מאה שערים להרי"ץ גיאת (הלכות קידוש) שכתב, וכוס של ברכה וקידוש כדי רביעית וכו' ושיערו בימי רב האי וכו' נמצא ביצה ומחצה דהיינו רביעית, כ"ה כסף וכו'. עכ"ל. וכתב בהגהות יצחק ירנן שם (אות נ"ב), כי כוונת הגאון ששיער במשקל, ודאי רק לפי מקומו ושעתו, והביא שם מתשו' התשב"ץ (ח"ב סי' רצ"א) דאין שיעורי תורה משתערין במשקל.

גם בספר העתים (הלכות קידוש ונר) כתב, וכמה שיעור רביעית, הכי אסכימו רבנן בתראי דהוי משקל כ"ה זוז וכו'. עכ"ל. ובפ"י עתים לבינה (שם אות נ"ג) מביא שגם דעת הרי"ף ור"ח לשער לפי משקל. והביא החולקים בזה. ע"ש.

וכנראה שזו הסיבה שחכמי הספרדים מדורי דורות נקטו תמיד השיעורין במשקל, כי גם אם יהיה פחות או יותר, הרי השיעורין לא נקבעו במדויק בנפח, ולכן כשיערו במשקל, לא דייקו שיהיה תמיד בדיוק לפי נפח אותו מאכל, אלא בקירוב הדבר.

עדות רבני הספרדים שנהגו לשער במשקל - וראה להרב בית דוד שציין בכמה מקומות לשיעורים במשקל, וכגון לגבי שיעור קביעות סעודה, כתב שהוא

ובתשובת רב שרירא גאון הנד"מ סימן נ"ן כתב וז"ל: לרב שרירא, וששאלתם לפרש לכם אם יש משקל לגרוגרת, לזית ולכותבת, ושאר השיעורים, במשקל כספים של הערביים, ופירשתם שמר רב הלאי גאון פירש לכם משקל ביצה ששה עשר כסף, ושני שלישי כסף וכו', [בערך ח"י דרהם] הווי יודעים שאין לאלו שיעורין משקל בכסף, לא במשנה ולא בתלמוד שלנו כל עיקר, ואילו ביקשו לתת שיעור מן הדינרים, [דהיינו לפי משקל דינרים] היו עושים מעיקרא מדינרים, אלא שנתנו שיעור מקטנית ופירות שמצויים תמיד ואין לומר שנשתנו. וכך שנינו [במסכת כלים], הכל לפי דעתו של רואה, ומפורש בתוספתא משים כוס מלא מים וכו', [והיינו מדידה לפי נפח], הא למדנו משנה שלימה שאין לביצה משקל ידוע שלא להוסיף ולא לגרוע, וסלקא דעתין [והאם יעלה על דעתך] שרבי יהודה ורבי יוסי דקאמרי היאך משערין ביצה, לא היו יודעין לקוץ לה משקל ידוע, וכי מר רב הילאי היה גאון וחכם יותר מרבי יהודה ורבי יוסי, אלא כמתניתין עבדינן הכל לפי דעתו של רואה, ומר רב הילאי הכי הווי דעתיה, שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו, או מה שראו מלפניו ולימדוהו, אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו או על חכמים שלפניו ששיערו כן לפי דעתם, עשו, ואם לאו, שערו אתם, ולפי דעתו של רואה יעשה, אם חסר או יותר, וכן לענין כזית וכגורגרת, הרי פורש לכל אחד משנתינו לא גדול ולא קטן אלא בינוני, וגם הוא לפי דעתו של רואה. עכ"ל.

נמצא מדבריו של רב שרירא גאון, שמסירת השיעורין כשנתנו, לא ניתנו בצורה מדויקת להפליא, לכל אדם בכל עת, אלא תלו זאת לפי דעתו של רואה, ולכן רב הילאי גאון מדד את השיעור ותירגמו למשקל לפי דעתו, כי כך בעצם ניתנו השיעורים, לפי דעתו של הרואה, וכמו שכתב שם: "ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר". דהיינו שכך רצתה התורה כשנמסרו השיעורין, דהא א"א לכל אחד ואחד לצמצם ולדקדק כל כך, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואין הבריות בקיאים לדקדק כל כך בשיעור נפח, ולכן תפסו במשקל שהוא בקירוב לנפח, ועל פי רוב אף יותר מהנפח.

זו היא כוונת הרב המגיד הנ"ל, שכיון שראו הגאונים שלמעשה קשה מאד לכל אדם למדוד בכל מאכל לפי נפח, כפי הדין האמיתי של מדידת השיעורין, לכן עמדו הגאונים ותירגמו את הנפח למשקל, שאז יהיה לאדם יותר קל לשער במשקל כל מאכל ומאכל, וקבעו

ועוד כתב (בסדר עריכת שלחן טהור סעיף ז'): וכתב בספר ארחות יושר, ראיתי לחסידים ואנשי מעשה שהיו "שוקלין" בערב פסח שיעור כזית ומצה ומרור, כדי שלא יטעו לאכול פחות מכזית באומד הדעת, דהיינו ט' דרהם. וכן צריך "לשקול" בשיעור הכוס אם מחזיק רביעית. ע"כ.

גם בבן איש חי כתב בכמה דוכתי, שיעורי כזית וכביצה וכדו' לפי משקל, וראה בפרשת צו הלכה לד', שכל כזית הוא תשעה דרהם. [עשרים ושבע גרם]. וכן בפרשת חוקת סעיף יב.

וכן מבואר להדיא בדבריו בפרשת קרח הלכה ב', שכתב, כיצד נשער תערובת איסור בהיתר, וכתב, דכאשר האיסור והיתר שוין בטבען, ואין האיסור כבד יותר בטבעו מחברו, וגם אין בו נפח האחד יותר מחבירו, נוכל לשער [ביטול האיסור בששים] בשניהם במדידה או במשקל. אבל אם באחד יש ניפוח וחלל יותר מחבירו אין לשער במדידה אלא במשקל אם שוין בטבען שאין אחד מהם כבד בטבעו יותר מחבירו, אבל אם האחד כבד בטבעו יותר מחבירו צריך לשער באומד ומדידה, ולכן אם נפל חלב לתוך בשר או להיפך, וכן אם נפל כבד לתוך התבשיל הרי אלו שוים בטבען ומשערים במשקל, אבל אם נפל כף מתכת של חלב בן יומו לתוך תבשיל של בשר, או להיפך, אין לשער במשקל כי המתכת כבדה בטבעה כמה וכמה על בשר ומים, אלא משערין באומד ובכמות, וכיצד יעשה, הנה מנהגינו פה לשקול כף המתכת, ואם עלה מאה דרהם נחשוב בחמשה עשר דרהם ונצריך שיהיה בתבשיל ששים פעמים על חמשה עשר דרהם. וע"ש שהביא מהפרי תואר, דאם האיסור וההיתר שוין במשקל וגם בנפח, כגון שהאיסור בשר בלא עצמות, טוב לשער על ידי המשקל, שאז יצא השיעור מכוון ביותר. וע"ש עוד. והמדקדק בדבריו יראה שהעדיף לשער במשקל ולא בנפח. [וסיפר לי הרה"ג בנימין בצרי, כי סבתו, שהיא בת אחותו של הבא"ח, קיבלה במתנה מהרב בן איש חי משקל מאזנים, כדי שתוכל לשקול כזית וכביצה].

גם בכף החיים נקט בכמה דוכתי שיעור משקל, ומהם בסי' קס"ח (אות מ"ה) והביא דברי הב"ד (בסי' פ"ב), שהביאו ג"כ בקצרה הברכ"י (שם אות ד'), לענין שיעור אכילת פת הבאה בכסנין, שיוכל פחות מנ"ד דראהם ויברך מעין שלש, או יאכל ע"ב דרהם ויברך ברהמ"ז, ומאי דביני ביני הוי ספיקא דדינא. והטעם מבואר שם, יען דאיכא פלוגתא בשיעור אכילת פרס

שיעור שבעים ושתים דרהם [216 גרם. וראה להלן עוד בדברי הבית דוד]. וכן מרן החיד"א בספריו נקט תמיד השיעורין במשקל, וכמבואר בדבריו הנ"ל, וכן בברכי יוסף (סי' קסח סק"ד), ובמורה באצבע (סימן ג' סעיף צה), ששיעור ג' ביצים הוא חמשים וארבע דרהם, [כל ביצה שמונה עשרה דרהם]. וכתבו כן לגבי כל סוגי העוגות, אף שיש עוגות שיש בהם נפח גדול [כמו עוגת טורט], ויש עוגה שאין בה נפח כלל, ונקטי תמיד לפי שיעור משקל, בלא שיפרשו להדיא שיש לשער בנפח. והיאך הבית דוד והחיד"א לא חששו שנבוא לשער במשקל דבר שאין בו בנפח שיעור כזית, ויכשלו בברכות לבטלה [כמו ברהמ"ז ועל המחיה וכדו']. וע"כ דאף שהכל התחיל משיעור הנפח, אבל אחר שחכמי הדורות מדדו וקבעו את שיעור לפי משקל, ומאחר והדבר נמסר לפי ראות עיני הרואה, כמבואר בתשובת רב שרירא גאון הנ"ל, לפיכך גם אם שיעור כזית במשקל אינו בדיוק כשיעור הנפח, אין הדבר לעיכובא, אחר שהדבר נמסר בידי החכמים לשער לפי ראות עיניהם, וכך היה בראות עיניהם שיעור הנפח לפי משקל מסויים, וכך ששיעורו כן, נשאר הדבר כפי ששיעורו, שהוא בכלל לפי ראות עיני הרואה.

ובספר דרכי תשובה (סימן צ"ח אות יו"ד) כתב בשם הרב שלחן גבוה (בסימן ס"ח סק"א), שהמנהג במקומות הספרדים לשער רק במשקל דוקא, שהוא מופת חותך. ובסי' צ"ח (סק"ט), ובסימן ס"ט (סק"י מחודשים א') כתב עוד השו"ג, שכן המנהג, ונעשה מעשה כמה פעמים, דכשמולחין בשר בלי ניקור, מנקרין אח"כ החלב, ושוקלין החלב נגד הבשר, אם יש בבשר ס' נגד החלב, מתירין, שמשקל החלב והבשר שוים בכמות ובמשקל, אכן אם הבשר הוא עם עצמות, אין לסמוך על המשקל, כיון שהעצמות כבדים מן הבשר והחלב, ע"כ צריך להיות בהיתר במשקל יותר מס' זיתים, כדי שיהיה ס' בכמות נגד הכזית חלב וכו', עכ"ל הרב דרכי תשובה.

ועיין למהר"ח פלאגי' בספרו חיים לראש (עמוד לג) שכתב בזה"ל: שיעור רביעית הוי ביצה ומחצה, וכמו שכתבו רוב הראשונים ורוב רבני האחרונים, ובשיעור זה במשקל הוי עשרים ושבע דרה"ם, דהיינו כי כל ביצה האמור בש"ס הוא ביצה בינונית, שהוא שמונה עשר דרהם, אם כן ביצה ומחצה הוי עשרים ושבע דרהם, וכמו שכתב הרמב"ם (בפירוש המשניות עדויות פ"א מ"ב) ושאר הפוסקים כן בהדיא, וכן נקטו כל רבני האחרונים, ששיעור רביעית הוי עשרים ושבע דרהם. ע"כ. ונקטי הכל בשיעור משקל.

ועיין בהגהות חיים שנים ישלם לש"ע או"ח (סימן ק"ז, תשכ"א סוף ח"ב) שהאריך מאד בענין זה, וע"ש (ד"ה והנה שם) שכ', בביאור דברי הרב"ד וז"ל, דמה שהזהיר תחילה לשער בכמות ולא במשקל, היינו קודם שידענו שיעורו, דאז אם ישער במשקל עביד דטעי, אחר שידענו שיעורו בכמות וכו', וידענו הכמות היא כמה עולה במשקל אזי רשאי לשער במשקל וכו'. עכ"ל. והרב חב"י והפר"ת שם עשו פשר דבר, שאם אין כובד בזה יותר מזה או שיש שם נפח שא"א לעמוד על המדה יש לשער במשקל.

ועיין בפתח הדביר (עמ' קצז טור ב') שכתב, דהיינו נמי מה ששיער הרב בית דוד בדין קביעות סעודה בג' או ד' ביצים, דתחלה כתב לשער בכמות ולא במשקל, ולבסוף הורה לשער במשקל, והוא דקודם שידענו שיעורו אין לשער במשקל משום דעביד דטעי. אבל אחר שידענו שיעורו בודאי דהיינו כשיעורא דיהבו ביה רבנן גבי עירוב, וידענו כמה עולה במשקל למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ורשאינן אנחנו מעתה לשער במשקל. ומה שכתב הרב בית דוד גבי שיעור חלה שאין לשער כי אם במשקל תק"כ דרהם שבמקומו אלא במדה, התם דוקא משום דקרוב ליפול בו טעות. ואחר שהאריך עוד בזה, כתב, ולמדנו מכל הני רבוותא כי היתה הרשות לשער במשקל היכא שאינו סותר למדה, ומדברי הרב נר מצוה למדנו בפרטות למאי דקמן שבחן וניסה שיעורא דרביעית ומצא שהוא כ"ז דרהם מן היין, ופשוט דעשה המדה באצבעיים ע"א, ומבואר דהרב לא מדד אלא על הדרך שכתבנו, דהיינו בגודל בינוני בלי דוחק ובלי השערות וכו'.

ועוד כתב, ומכל האמור אפשר לתת סעד וסמך טוב למה שנהגו מימי עולם זקני תורה הללו, בעלי תריסין, באכילת כזית מצה בליל פסח, שבטלו הטוחנות וקשה להם למדוד באומדנא ולילך לחומרא לאכול יותר מן השיעור לצאת ידי חובה, ועל כן הם שוקלים במשקל כזית מצה תשעה דרהם, כי לפי דברי כבודו הרי לא יפה הם עושים ח"ו, מאחר שאין לשער במשקל אלא בנפח, ברם לפי מאי דכתיבנא ופרישנא דברי הרב בית דוד מה שכתב שאין לשער במשקל היינו קודם ידיעת שיעור כזית בכמות על מתכונתו, ברם בתר דאתבריר לנא שיעורו על ידי מדה וכמות על מתכונתו, אם אנו שוקלין אותו כמות אין קפידא, ואדרבה אם ישערו בכמות לבד, כל אחד יסמוך למראה עיניו, ויטעה בדמיונו שזהו כמות ביצה, משא"כ

שנקרא קביעות סעודה, י"א דהוי כשלשה ביצים נשכל ביצה הוא י"ח דראהם], וי"א ד' ביצים. ואע"ג דמרן ז"ל (באו"ח סי' ס"ט ובסי' ת"ט ובסי' תרי"ב) פסק כמ"ד דהוי ג' ביצים, מ"מ משום ספק ברכה לא יאכל אלא פחות מנ"ד דרהם, שהם ג' ביצים למר, או ע"ב דרהם שהם ד' ביצים למר, יעו"ש.

ושם באות מו כתב, ומה שכתב הבית דוד דמשערינן ביצה במשקל, כל ביצה י"ח דרהם, הוא ממ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות במסכת עדיות, וכ"כ הרב מטה יהודה (סי' א'). דשיעור כזית לברכה אחרונה הוא במשקל ולא בכמות, וכ"ה דעת מרן החיד"א שמשערינן במשקל, [היינו ממה שהביא בברכ"י דברי הרב"ד הנז' להלכה], וכ"כ פתח הדביר בשם כמה פוסקים, דסברי לשער במשקל. וכן הסכים לדינא. וכן המנהג פשוט אצל בעלי ההוראה לשער כל השיעורים, דהיינו כזית מצה בפסח, וכזית מרור, וכזית לשיעור ברכה אחרונה, ואתרוג כביצה, וששה ביצים של עירובי חצרות, כולם במשקל לפי חשבון ביצה י"ח דרהם, וכזית חצי ביצה תשעה דרהם, ואין לשנות. ע"כ.

וכ"כ בסי' ק"צ אות ט"ז יעו"ש. ובסי' תפ"ו אות א' כתב וז"ל, וכבר כתבתי בסי' קס"ח אות מ"ו דלדעת הרמב"ם וכמה פוסקים דשיעור הביצה הוא ח"י דראהם מצריות ובמידי דאכילה כגון וכו', משערינן במשקל וכו', וכן הוא המנהג כדי לצאת ידי המצוה לכ"ע וגם משום ספק ברכות, עכ"ל. ובאות ג' שם על דברי מור"ם הנז"ל דימעך את החלל כתב ג"כ וז"ל, האמנם כבר כתבנו לעיל דעכשיו המנהג לשער במשקל במידי דאכילה כדי לצאת אליבא דכ"ע וגם משום ספק ברכות וכו', ולענין איסורין עיין לעיל סי' תנ"ו אות יו"ד, עכ"ל.

וכ"כ בס' לב מבין (יו"ד סי' ק"א) שהמנהג פשוט לשער במשקל, וכן היה נוהג הרב מר אביו כל ימיו יעו"ש.

וכן כתב בשו"ת ישמח לבב, שכן המנהג פשוט. [ראה דבריו להלן].

דרך השניה בביאור ענין זה, ועוד אפשר בכל זה, דאף על פי שהעיקר לשער בנפח, מכל מקום כיון שאין הכל בקיאים לשער בנפח, תפסו שיעור משקל, וכן מוכח ממה שכתב הפר"ח הנ"ל שאם ירצה שלא לטעות באומדנא טוב ונכון לשקול. אבל לא לסמוך לעולם על המשקל לגמרי. וכן נראה מדברי הכף החיים שתלה דבר זה בהאי כללא דספק ברכות להקל.

הדבר ברור שכל שיעורי תורה ורבנן, כגון כזית, כביצה, ככותבת, רביעית וכה"ג יש לשער לפי מדה ולא לפי משקל, כמבואר בשו"ע ומג"א. ע"ש. ובחלק ח' (סימן קצד ד"ה ברם מה) הביא מרבינו בעל העיטור שהעיר שגם על המשקל א"א לסמוך, דיש שיעור קמח בכמות וקליל, ויש חטים קלילים, וא"א לסמוך על המשקל. והנה פלא שעכשיו נוהגין לשקול במשקל, ומדברי בעל העיטור נראה שאין לסמוך על זה, ועל המדה א"א לסמוך, ולא ידעינן אי טפופות או גדושות, ועל שיעור הביצים א"א לסמוך, ולא ידעינן באיזה ביצים למדוד, דיש קטנות וגדולות. וא"כ עכ"פ בימי בעל העיטור כבר נסתפקו בדבר, ועם כל זאת לא יצא להחמיר ולהצריך יותר ויותר לשיעור, אלא להקל יצא, שבסוף סיים ללוש שיעור קטן, שלא לחייבו בחלה כלל. ע"ש.

וגם על הביצים מגדלן וקטנותן כבר ידע והרגיש בזה, ופלא שלא הביאו זה הפוסקים דידוע דבעל העיטור ה"י שגור בפי הראשונים. ע"ש. ובחלק יא (סימן לו), הביא מה שאמרו במס' כלים (פ' י"ז מ"ו) כביצה שאמרו לא גדול ולא קטנה אלא בינונית. א"ר יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה. ופי' הר"מ דהענין שב אל אומד האדם, שזאת הביצה תהי' שוה, לא קטנה ולא גדולה. והלכה כרבי יוסי. ומבואר נמי דסומכין על אומד דעת האדם, ולא במדידה, ולשקול במשקל שיעורי מצוה סימן קללה הוא ואסור. ע"ש.

והגאון החזון איש (או"ח סי' לט אות ו') כתב בזה"ל: ואמנם השיעורים שנאמרו במדה לא נתנו לחכמים לקבוע מדתן אלא במדה, ולא ניתן ליחיד לשער אלא במדה וכו', אבל אם ישקלו חכמים מדת הקמח של שיעור חלה, או ישקלו רביעית יין לנזיר, וימסרו משקלן לדורות, לא יהיה זה בכלל השיעור של תורה וכו', שהשיעור לא נאמר על המשקל אלא על המדה.

ובאות ח' שם הוסיף: ולא יתכן לקבוע השיעור במשקל של הרמב"ם, שהרי אין קובעין דבר שנתנה בו תורה שיעור מדה, במשקל. ואין דברי הרמב"ם במשקל הרביעית קביעות שיעור, אלא סימנא למקומו ושעתו. והמשקל שמסר הרמב"ם ודאי א"א שימש לנו לסימנא, וכמ"ש הרמב"ם שזו טעות גלויה לשמש במשקל, ובדאי יש אפשרות של שינוי בין בכובד המים, ובין בכובד השיעורים, ובין בכובד הקמח, ולא היתה כוונת הרמב"ם שימשו שיעור חלה במשקל גם

במשקל, דאחר שהרב בית דוד שיער כמות ביצה בדקדוק, ומסר לנו משקלו בדרהם, כשישער בח"י דרהם ליכא שום טעותא. ותו, דזימנין דמיתרמי באיזה מקומות במצה איזה חלל, וכתב המג"א (סימן תפו) דאין החלל מצטרף לשיעור, ולא כולי עלמא דינא גמירי, וזימנין דלא מיתחזי החלל מבחוץ, הילכך כי תפסינן ח"י דרהם לביצה הרי אנו יוצאים ידי חובת הכמות והמשקל וכו', וכיון שצדקו יחדיו ושוו בשיעורייהו בדרך שאדם רוצה לילך ילך בטח, דהא דבעינן למיזל בתר המדה כדכתבו הפוסקים, היינו היכא שהמשקל סותר את המדה, ברם השתא דחזינן דהמשקל והמדה מסכימים יחד אם ירצה לשער במשקל גם בזמנינו, הרשות בידו, כיון דלא נפקא מיניה מידי, ויש ראייה לזה מדברי הרב המגיד [הנ"ל] שכתב, דהגם ששיעורי המשקין וכו' וכוונתם בזה להיות נקלה יותר ידיעת המשקל מידיעת המדות. וע"ש באורך. [ובזמנינו יש הרבה דברים שנתברר בהם דשיעור המשקל והנפח הם שונים, אך בדרך כלל כאשר יש שיעור במשקל, יש גם שיעור בנפח, ועל כן ראוי לברך לפי שיעור משקל. ורק במצות רכות יש שיעור במשקל אף שבנפח אין שיעור. וכמו כן יש לעיין אם שיעור הנפח משתנה בין קמח רגיל לקמח מחטה מלאה].

ומה שמצינו לכמה גדולים דנקטי השיעור במשקל, כתב שם, ואין ספק שכל גדול בדורו הכי עביד וכו', וכל שכן הנהו אשלי רברבי שהעלו על ספריהם דלא יכתובן כן בלי נסיון וכו', וכי תיסק אדעתין דכל הני קמאי ובתראי די בכל אתר ואתר קדושים אשר בארץ המה, ושום חד מינייהו לא רמו אנפשייהו לעמוד על הנסיון וכו' ועבדו עובדא בנפשייהו לברך כמה וכמה ברכות וכו', בסומכי נפשם על השמועה על אבותיהם ואבות אבותיהם וכו', ומעתה מובטחני שלא יעלה על דעתך לומר דכל הני רבנן קדישי לא עמדו על הנסיון וכתבו כן דרך עראי, דחלילה לנו לומר אפי' על קטן מהם שיכתוב הוראה לרבים בלי השגחה ובלי נסיון. ע"ש.

ועיין בשעורי תורה לרא"ח נאה (עמוד רלא) שחכמי הספרדים נוהגים לשקול האתרוג במשקל 18 דרהם, השוה ל-57.6 גרם. וכתב עוד (סימן א' סעיף א'): ידוע ומפורסם בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים שכל שיעורי תורה, כגון שיעורי חלה, רביעית, כביצה, כזית, אינם נחשבים במשקל, רק על פי מדת גודל בכמות כמפורש ברמב"ם. ויש לזה ראיות ברורות. ע"כ.

ובשו"ת בצל החכמה חלק ג' (סימן טו) כתב, דעל כל פנים

במקומו ושעתו, רק אחר הדקדוק שיהיה הקמח על תכונה ידועה, והיין על תכונה ידועה, ולהחמיר בספק, אבל לדידן ודאי אין לנו ממשקל הרמב"ם כלום, ואין לנו אלא קביעות המדה ע"פ מדידת האצבעות. ע"כ.

והנה מצת מכונה רגילה שוקלת כשלישים גרם, ובנפח השיעור הרבה פחות. ובשם הגאון החזון איש כתבו, ששיעור כזית מצה הוא חצי מצת מכונה, לפי שיש לשער בכמות דהיינו בנפח, ולא במשקל. אך לא כן כתב בספר שיעורי תורה. וכתב בשו"ת חזון עובדיה כרך ב' (עמ' תקיח), דאפשר שבמצות שלנו שאינן דקות כל כך אין לגרוע ממשקל שלשים גרם. [וכך מנהגו].

והרואה יראה שבכל ספריו של מרן אמו"ר שליט"א, כתב השיעורין במשקל, הן לגבי כזית מצה בפסח, או בסוכות, הן לגבי ברכה אחרונה, והן לגבי השיעורין ביוהכ"פ. ונקט כן מאחר שאצל הצבור הרחב יותר קל לתפוס השיעורין במשקל, כי לא הכל בקיאים לידע מהו השיעור בנפח. וגם בפירות וכדומה השיעור במשקל ובנפח קרוב זה לזה, ולכן כתב בכה"ח שכן המנהג פשוט אצל בעלי ההוראה לשער במשקל, וסיים: ואין לשנות. [והביאור ע"פ תשו' רב שרירא גאון הנ"ל].

שוב יצא לאור חזון עובדיה הלכות סוכה, ושם (עמוד קיב) כתב, דמש"כ שהכזית הוא משקל ל' גרם, לאו דוקא, שהוא כ"ז גרם בדיוק, ואף שהשיעור הוא בנפח, ולא במשקל, מ"מ אחר שהפוסקים מדדו הכל, המשקל הוא בקירוב מאד להמדה בנפח. וכ"כ הפתח הדביר (ס' קז) בשם כמה אחרונים לשער במשקל, וכן הסכים לדינא. והובא בכה"ח (ס' קמו ס"ק מו), וסיים, וכן המנהג פשוט אצל בעלי הוראה לשער כל השיעורים במשקל, כגון כזית מצה, וכביצה פת לאכילת קבע בסוכה, הם לפי המשקל כזית ט' דרהם, והביצה י"ח דרהם, ואין לשנות. ע"ש.

והנה לגבי מצה לכאורה כיון שמעיקר הדין לשער בנפח אם כן די בקרוב ל-20 גרם, ונודע שהקמח קל מן המים, וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פרק ב' דחלה מ"ו ועדיות פ"א מ"ב), ששיעור הקמח והחטה קל יותר משיעור המים בערך כשליש פחות. ולפ"ז אף שהמצה שוקלת פחות מ-27 גרם, יש בה נפח כשיעור כזית, והנה מרן אמו"ר שלי' כתב בספריו, ששיעור כזית מצה הוא 27 גרם, וכנראה שהוא משום שסמך על דברי הגר"ח נאה בספרו שיעורי תורה (סימן ג' דין ט') שלחן ומעך לחם בחזקה, עד שהגיע שיעור הכזית

נפח שווה לשיעור כזית במשקל. ובדק ומצא שכמעט אין הבדל בין משקל הקמח למשקל המים. וכנראה יש שינוי בסוגי הקמח. ועיין בחזון עובדיה על הלכות פסח (מהדורת תשס"ג עמוד עד) שכתב לגבי זקן או חולה שקשה להם לאכול כזית מצה שהיא עשרים ושבע גרם, שישתדלו לאכול שיעור תשעה עשר גרם שזה שיעור כזית לדעת הרמב"ם והרי"ף. ע"ש. ויש לדייק מדבריו שלא כתב שמחמת שהמצה הוא דבר יבש והיא קלה מהלח, ממילא בשיעור תשעה עשר גרם יש שיעור כזית בנפח. ומדלא כתב כן משמע שסמך בכל כוחו על דברי הגר"ח נאה בספר שיעורי תורה, וכנ"ל. שמאחר ואין הכל בקיאים בשיעור נפח, שיעור במשקל לרווחא דמילתא. וכמו שכתב הראבי"ה בכיו"ב דצריך שיהיה המאכל בהרווחה לפי שאין אנו בקיאים בשיעור כזית, כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

והיוצא מזה, דחזי לצרף סברת הרי"ף והרמב"ם, דסבירא להו דשיעור כזית הוא פחות משליש ביצה, ובשלישים גרם אוכל יש קרוב לודאי שיעור נפח של שליש ביצה, ברוב ככל האוכלים, וכל שכן אליבא דהרשב"א הסובר דשיעור כזית הוא פחות מרבע ביצה, דכל זה חזי לאיצטרופי לענין ברכה אחרונה אחר משקל של עשרים ושבע גרם. והראוני בספר ברכת ה' בח"ב (פ"א הערה 23) שעל זה סמכו העולם לשער הכל לפי משקל, ואין לנו צורך לבטל מנהגם, דממה נפשך אין לחוש לקלקול, והתקלה מחומרא זו כמעט ואינה מצויה, דאם אוכל יותר מכשיעור מה בכך, ואם אוכל פחות מעט משיעור דידן, נסמוך על דברי הרי"ף והרמב"ם בשיעור כזית.

ויש להוסיף, דהא ידוע דמה שנשאר בין השינים אינו מצטרף לשיעור כזית, וכדמוכח מהגמ' (חולין קג): שאפילו לדעת רבי יוחנן שהלכה כמותו, דלענין איסורי אכילה דבהנאת גרונו סגי, ואין צריך הנאת מעיו, מכל מקום מה שנשאר בין השינים אינו מצטרף לכזית. שהרי אינו נהנה ממנו אפילו בגרונו. ולפי זה אם נצמצם את השיעורים ונשער לפי נפח במדוייק, הרי מה שנשאר בין השינים אינו מצטרף, ולכן מוכרחים להרבות בשיעור ולשער לפי משקל.

שיעור אכילה לחולה ביום הכפורים - ובספר פסקי תשובות ח"ו (סימן תריח הערה לג) העיר על מה שנתבאר בילקוט יוסף מועדים (עמוד צה), שחולה האוכל ביוהכ"פ שצריך לאכול פחות פחות מכשיעור, ישקול אותם שתהיה כל פרסה עם הליפתן שבה בערך

החולים ביום הכפורים פחות מכשיעור, אין זה אלא מדרבנן, ואפילו בחולה שמאכילין אותו ביום הכפורים רק מספק סכנת נפשות, ואם כן בכל מחלוקת הפוסקים הוא ספיקא דרבנן דאזלינן ביה לקולא. כי אע"פ שבעיקר הענין קיימין באיסור תורה, מכל מקום הא ילפינן מקרא דאורייתא דוחי בהם ולא שימות בהם, להקל בכל ספק נפשות. ואם כן בכל אופן שמתירים לחולה לאכול ביום הכפורים משום ספק נפשות, עיקרו של האיסור פרח ובטל מהעולם, ועל כרחך דרק מדרבנן הוא שהחמירו להאכילו פחות פחות מכשיעור. [ורבים אינם יודעים כיצד השיעור בנפח].

ויש לצרף לזה סברת מקצת אחרונים, כמו הגאון הנצי"ב, והגר"ח מבריסק, שחולה האוכל ביום הכפורים הרי הוא אוכל כדרכו בכל הימים, ולא סבירא להו כלל ענין פחות פחות מכשיעור בזה. והביאם בשו"ת יחיה דעת חלק ו' (סימן ט). ואף על פי שדחה דבריהם, והביא מה שכתב הב"ח (מחודש ח'), דלענין הלכה אנו נוהגים כדרשות מהר"ש מאוסטרייך וכו'. ע"ש. ומבואר מדבריו דלא סבירא ליה ענין האכלת פחות פחות מכשיעור. מ"מ היא סברת גדולי עולם. נמצא שאין כאן כל קושיא על מה שנתבאר בילקוט יוסף הנ"ל.

חולה האוכל ביוהכ"פ - יאכל פחות מכשיעור, והנה בעיקר הדין דמאכילין החולה פחות פחות מכשיעור, הנה יש להכריח דהכי הלכתא, ודלא כמ"ש הגאון הנצי"ב והרב מבריסק הנ"ל, דהנה בגמ' שבועות, וכן בש"ע (יו"ד סי' רלח ס"ד) מבואר, שאם אמר שבועה שלא אוכל נבילות וטריפות, ואכל, אינו חייב משום שבועה, שהרי מושבע ועומד מהר סיני הוא. ואם אמר שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבילות וטריפות, ואכל פחות מכזית, חייב על השבועה, שהרי אינו מושבע מהר סיני על חצי שיעור. וע"ש בט"ז (סק"ב) דאע"ג דאסור מ"מ אין מושבע עליו, והכי סבירא ליה להרמב"ם. ע"כ. ומבואר דחצי שיעור קל טפי משיעור שלם, ואם אמרו חכמים בחולה שיש בו סכנה דמאכילין אותו הקל הקל תחלה, ממילא צריך שיאכל חצי שיעור, שעליו אינו מושבע מהר סיני, מאשר יאכל שיעור שלם מושבע עליו וחמיר טפי. ולפיכך נראה דהעיקר לדינא להאכיל חולה שיש בו סכנה ביוהכ"פ חצי שיעור, וכמבואר.

וניהדר אנפין לנידון דידן, כי היוצא מכל המבואר לעיל, דמאחר שאין הכל בקיאים איך לשער וכיצד משערים בנפח באופן מדוייק, ואם האוירים מצטרפים

שלשים גרם, והוא על פי המבואר בשו"ת יחיה דעת ח"ו (סי' ט), והעיר, שאם נמדוד שלושים גרם לחם כמות שהוא, כלומר בלא מיעוט החללים, נקבל נפח יותר מכזית, ויכול להיות יותר מככותבת ח". וכתב שהיא תמיהה רבתי.

אולם אין כאן תימה כלל, דהנה בשו"ת בית דוד (חלק אורח חיים סימן פב) המובא ביחיה דעת חלק ד' (סימן נה עמוד רעד) סובר שמשקל הפת הוא כמשקל המים. שכתב שמשקל ביצה מן הפת הוא י"ח דרהם. והוא שיעור ביצה בלח, כמו שכתב בשו"ת יחיה דעת שם לעיל מינה. וזה כדברי הגר"ח נאה בספר שיעורי תורה (סימן ג' דין ט), שאופן מדידת הלחם הוא על ידי דחיסתו בדוחק גדול, והעלמת כל החללים, והביא שכתבו בפירושו שבאופן זה עלה בידם משקל הלחם זהה כמעט למשקל המים. [וראה להלן בענין דחיסת האוירים].

ולגבי חולה האוכל ביוהכ"פ אין צריך לחוש לזה, כמו שנבאר, דהנה שיעור החיוב ביום הכפורים הוא בככותבת הגסה, והביא הבית יוסף (סימן תריח) שהר"ן ביומא (ג. ברי"ף ד"ה ונמצינו) ביאר השיעור המדוייק, וז"ל: כיון דשיעור אכילה הוא ככותבת הגסה, שהיא פחותה מעט מכביצה, כל שהאכילוהו שני שלישי ביצה בינונית, אין כאן איסור כרת ומלקות, וצריך שיששה בין אכילה לאכילה כשיעור ארבע ביצים. ע"כ.

והיינו דכיון שאין בשיעור הנז' איסור כרת ומלקות, הרי שיש להאכיל החולה שיעור כזה לכתחלה, וכך הבין בפשיטות מרן בשלחן ערוך (סעיף ז') שכתב, הילכך מאכילין אותו כשני שלישי ביצה בינונית וכו'. והנה כיון שמשקל ביצה הוא י"ח דרהם, הרי ששני שלישי ביצה י"ב דרהם, ואם כן לפי מה שכתב הגרא"ח נאה שדרהם הוא 3.2 גרם, הרי שמותר להאכיל החולה ביום הכפורים עד 38.4 גרם פת. ובשו"ת יחיה דעת החמיר ביוהכ"פ שיאכילוהו רק כ-30 גרם. ולא יפלא אם בהפחתת 8.4 גרם יוצאים גם ידי חובת הסוברים שצריך לשער גם את החללים הקטנים. ועוד, שכבר כתבו האחרונים שכמעט 2 גרם נשאר בשינים ובפירורים. וכי תיבעי לך לפי מה שחזר בו מרן הראש"ל בספר הליכות עולם ח"ב (פרשת צו עמוד רפט) ופסק שמשקל הדרהם אינו עולה על 3 גרם, על סמך ת"ח אחד שפירסם מסקנא זו לאחר מחקר בכמה מוזיאונים בעולם, ולפי זה לענין אכילת חולה ביום הכפורים דשרי ליה עד 12 דרהם, הוא לכל היותר 36 גרם.

ויש להוסיף תוספת שיש בה עיקר, שכל ענין האכלת

שיעור כזית וכביצה בכמות ובמדה, אבל לאחר שנתברר לנו שיעורם בכמות ונמסר לנו המשקל לפי הדרהם אין עוד מקום לטעות. ולכן נהגו מימי עולם זקני תלמידי חכמים באכילת כזית מצה בליל פסח, ששוקלים במשקל תשעה דרהם, [27 גרם] ומנהגם יפה על פי הדין. ע"ש.

ומתחלה היה נראה שכנראה שנהגו כן בעיקר בדברים שאין בהם שינוי כל כך בין אם נשער בנפח בין אם נשער במשקל, כמו פירות וכדומה, וגם נהגו כן מחוסר ידיעה ברורה מה הוא השיעור בנפח. וכן מבואר בדברי הכה"ח עצמו בסימן תנ"ו (אות י') על דברי מרן בש"ע שם, לשער שיעור חלה 43 ביצים ע"י נפח, דהיינו לא במשקל, והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה, כמבואר ברמב"ם בפי' המשנה, וכ"ה הסכמת האחרונים כפסק הרמב"ם והש"ע, וכן השיעור לבטל בששים, הוא באומד ובמדידה, ולא במשקל, ורק אם שניהם שוים במשקל האיסור וההיתר, אז יש לשער במשקל, כמו שכתב בספר זבחי צדק (י"ד סימן צח אות ד', וסימן צט אות יא) בשם כמה אחרונים. ע"כ. וכ"כ עוד בסימן תפו (אות א'): וכבר כתבנו לעיל שלדעת הרמב"ם וכמה פוסקים דשיעור ביצה הוא י"ח דרהם מצריות, ובמידי דאכילה כגון כזית מצה בליל פסח, או מרור, או כזית לשיעור ברכה אחרונה, כולם משערינן במשקל לחשבון הביצה י"ח דרהם [54 גרם], וכזית חצי ביצה [27 גרם]. וע"ש שכתבנו כן בשם כמה פוסקים, וכך הוא המנהג "כדי לצאת ידי חובת המצוה לכולי עלמא" וגם משום ספק ברכות. ע"כ.

הא קמן שלא כתב שמשערינן במשקל אלא כדי לצאת ידי כל הדעות, וכן משום ספק ברכות, והיינו דבמשקל ע"פ רוב ברור שיש כאן שיעור בנפח. ואיה"נ העיקר לשער בנפח, והמשקל רק מגלה לנו על הנפח בדרך כלל, אבל באופנים בודדים שיש הבדל בין הנפח למשקל, יש להקפיד שלא להכנס לספיקות, ובעיקר כשיש חללים ואוירים רבים.

ובשו"ת ישמח לבב (להרב ישועה שמעון חיים עובדיה נולד בשנת תרל"ב (1872) בעיר צפרו שבמרוקו, חלק אורח חיים סימן ח) האריך בזה, ואציין כאן תורף דבריו, והנה אחר שהביא דברי הכף החיים הנ"ל, כתב, הראת לדעת, שיש הפרש בין מידי דאכילה לשאר איסורין, ובמידי דאכילה אין לשער אלא במשקל. עוד למדנו מדבריו, דשיעור המשקל הוא חומר יותר, ומשום ספק ברכות אין לברך אלא על שיעור המשקל כמ"ש.

או לא, לכן נקטו אחרוני זמנינו השיעור במשקל. כי בדרך כלל [בעיקר בפירות] המשקל מגלה לנו על הנפח. וכדברי הגאונים והרב המגיד. ואחר כתבי רוב הדברים, ראיתי מה שהאריך בזה בטוב טעם בקונטרס ואת הנחלים ארנון, והוא נכון להזהיר שלא להכנס לכתחלה לספיקות, ויאכל פחות משיעור לכו"ע, או שיאכל שיעור לכו"ע. וכמו שהזהיר על זה מהר"ח פלאגי לאכול שיעור בריוח. ושוב ראיתי בקובץ אליבא דהלכתא, שכתב בזה בטוב טעם לחזק מנהג חכמי הספרדים לשער במשקל. [ושם הביא תשו' רב שרירא גאון הנ"ל, וביאר שכנראה גדולי הספרדים סמכו על תשובה זו, ועל דברי הרב המגיד הנ"ל, במה שנהגו לשער במשקל. איישר חיליה לאורייתא]. וגם בשיעור כביצה אף שאנו משערים בח"י דרהם, יש שפקקו בזה, ראה בשו"ת צל הכסף חלק ב' (או"ח סי' ד) שאינו שיעור כללי. וכ"כ בשו"ת זרע יעקב (סי' סח). ויש שדחו דבריהם ראה בפתח הדביר ח"א (סי' ק"צ דף ריג.) שהודה לדברי הר' זרע יעקב במקצת, ובשיעורי תורה (עמ' ע') וקפ"ד) האריך בזה.

ולגבי במבה, פרכיות, ופלה, עוגת טורט, וכדו', מתחלה היה נראה לנו דכיון שיש בהם הבדל גדול בין אם נשער במשקל או נשער בנפח. יש לשער בנפח, למי שבקי היטב כיצד משערים בנפח. וראה להלן בזה.

ובשיעור נפח כתב הגאון אור לציון בח"ב, שכזית הוא בגודל "קופסת גפרורים" [המצויה כאן בארץ ישראל ולא הקופסאות של חו"ל]. ודבר קל הוא לשער בכך הרבה יותר ממשקל, וכל זית לענין זה הוא חצי ביצה. וראה עוד בשו"ב. אך מי שאינו בקי לשער בנפח, ישתדל שלא לאכול הרבה בשיעור כדי אכילת פרס, באופן שלא יכנס לספק לענין ברכה אחרונה. וכן במצת מכונה יש שיערו הנפח ויצא להם פחות הרבה מ-27 גר', יש שטענו שהוא 9 גר', ויש שאמרו 11 גר', ויש שאמרו 15 גר', וכיון שאין אנו בקיאים בזה כ"כ, לכתחלה יזהרו שלא יכנסו לספק, ויאכלו שיעור שיש בו לכולי עלמא כזית, או פחות מכזית לכו"ע.

וכן לענין ברכות בפת הבאה בכיסנין שבסעודת קבע צריך לברך ברכת המזון, דהיינו ג' או ד' ביצים, וכמו שהזכרנו לעיל משם הרב בית דוד (סי' פב) שיש לשער במשקל. ע"ש. וכתבנו שהרב פתח הדביר (סימן קצ דף קצו:) ביאר, דהיינו טעמא, משום שאע"פ שלכתחלה אין לשער במשקל, זהו קודם שנתברר לנו

מינה לקמח חטה מצרית דוקא, וכמ"ש בכף החיים בסי' תנ"ו אות ט"ז, שבקמח של ארץ ישראל שיעור חלה הוא כלי שמחזיק תש"פ דרהם מן המים, באופן שכל מקום יתנהג לפי מדתו של קמח, וא"כ מאין הרגלים ללמוד מדברי הרמב"ם, דבמידי דאכילה הולכין אחר המשקל. וצ"ע.

וכתב עוד בישמח לבב, דלמעשה ראוי להחמיר כהסכמת רבותינו האחרונים שלא לשער אלא במשקל. וגם מרן החיד"א ראינו שהביא דברי הרב בית דוד להלכה בספרו ברכ"י, ובס' מורה באצבע (סי' ג' אות צ"ה). ואנן בדין מנהגנו לשער גם באיסורין במשקל, וכן ראינו לאבותינו ורבותינו נוהגים כן מעשים בכל יום, ואין פוצה פה ומצפצף. וגם לגבי איסור והיתר מנהגינו לשער במשקל, ולא ראיתי לרבותי חוששין לכוון העצמות, ואין משערין הכל אלא במשקל שוה. ונראה הטעם ליישב המנהג, משום דכל דבר שהוא כבד בטבעו, הוא לסיבת קיבוץ חלקיו והידוקן זה על זה, לכן הוא מועט מחזיק את המרובה, ואם יתפרדו חלקיו לגמרי, תגדל כמותו יותר, ויהיה שוה בכמות לדבר קל. והמופת לזה, שהרי עינינו הרואות שיש מכונות שמחזיקין תבן הרבה, שהוא קל בטבעו, ומהדקין אותו יפה עד שתתמעט כמותו, ויהיה כבד מנטל החול, ושוב כאשר יתפרדו חלקיו לצורך המספוא, ישוב לאיתנו הראשון. וכן עצמות ההיתר אע"פ שהם כבדים במשקלם, יהיו גדולים בכמותן באופן שהמשקל הוא שיעור הכמות. ויש לזהר בביטול האיסורין להיות העודף בהיתר יותר מעט מהאיסור עד שיוסר הספק מן הלב והמחמיר תבוא עליו הברכה.

וראה בתשו' מהר"י פראג"י (סי' ל"ה) שיעור ביטול בשישים באיסור והיתר. ע"ש.

ואחר כתבי כל הנ"ל שוב בינתי שהרי יש טוענים שאת החללים הקטנים אין להוריד מהחשבון, ולדעתם אין צריך למעך לחם, עוגות טורט, וכדומה, ובפחות מ- 27 גר' כבר מברכים ברכה אחרונה, משא"כ אותם שמורידים החללים הקטנים, יברכו ברכה אחרונה על שיעור גדול יותר דוקא.

ובכל אופן הא דאין להוריד החללים הקטנים מהחשבון אינו מוסכם, כי בשו"ת זרע האמת (חאו"ח סי' כט) כתב, שכל מ"ש במשנה (פ"ב דעוקצין מ"ח) שפת סופגית משערים כמות שהיא בלי להוריד החללים, היינו דוקא לענין טומאה. משא"כ לענין ברכות. והובא להלכה

ועוד כתב, ולכאורה היה נ"ל הטעם משום שהמשקל הוא ברור יותר, משום דלפעמים יש שם חלל או נפח כמובן. ואחר כך עמדתי על המחקר ומדדתי ביצה שמשקלה ס' גראם, שהיא ביצת התרנגולת היותר גדולה בזה"ז [כמו ששמעתי מן הסוחרים], והמים שנפלו מן הביצה הנז' שקלתי במאזנים, ונמצא משקלם נ"ח גרם, ושקלתי ג"כ יין כשיעור אותם המים, ונמצא גם כן נ"ח גרם מכוון למשקל המים של המעיין שאנו שותים היום. נמצא שמשקל הביצה יותר ממשקל כמותם בכ' גרם. לכן לענין ברכה שאין אנו נזקקין לשקול אלא אותו האוכל לבד, יש להחמיר ולשער במשקל משום ספק ברכות. מה שאין כן באיסורים שאנו שוקלים האיסור וההיתר, זה לעומת זה, הסברא להיפך שלא נשער אלא במדה, משום שלפעמים יהיה באיסור עצמות, או דבר כבד בטבעו, ולא יהיה בו ס' בכמותו, לזה אמרו שלא לשער אלא במדה ולא במשקל, דנפיק מיניה חורבא.

אלא דקשה שהרי החיד"א ייחס סברא זו מדברי מור"ם ז"ל, ומור"ם איירי לענין אכילה, ולמד לשאר איסורין, ומשמע דס"ל דדא ודא אחת היא. ועוד קשה, דכפי הנראה מדברי הפוסקים הנז', דמה שלמדו לשער במידי דאכילה במשקל, הוא מדברי הרמב"ם בריש מסכת עדיות, ולכאורה אין משם ראיה כלל. וז"ל שם: ואני עשיתי מדה בתכלית, ומה שיכולתי מן הדקדוק ומצאתי הרביעית הנז' בכל התורה, תכיל מן המים קרוב כ"ו כספים, הנקרא דרהם בערבי, ומן היין קרוב לכ"ז דרהם וכו', ומצאתי שיעור חלה באותה המידה תק"ך דרהם וכו', ואלו הדרהם כולם מצריות, עכ"ל. הרי שלא סמך אלא על כלי המדה שעשה בתכלית הדקדוק, דהיינו אצבעיים על אצבעיים וכו', כמ"ש בפ' ערבי פסחים. אלא שלאחר שמצא שהכלי הזה מחזיק כ"ו או כ"ז דרהם מן המים, או מן היין, מעתה לא נצטרך לאותו כלי, דהמשקל הוא מדת הכלי, דאם היה סומך רק על המשקל, מה לו לטרוח בכדי בשביל כלי המדה, היה לו לשקול רק ביצה ומחצה, שהוא שיעור רביעית ג"כ, ודי בכך. אלא ודאי לא סמך אלא על המדה, וכמ"ש ג"כ בחיבורו דבגוף הביצה משערים ולא במשקלה, כמ"ש לעיל. תדע שהרי מר הוא דאמר דהמשער שיעור חלה במשקל טועה, כמ"ש לעיל בשמו, ובכל זאת כתב דשיעור קמח לחלה הוא תק"כ דרהם, אלא ודאי דהעיקר אצלו הוא המדה, אלא שמצא שהכלי שמחזיק מים שנפלו ממ"ג ביצים וחומש ביצה, מכיל מן הקמח תק"ך דרהם, ונפקא

בשיעור 27 גר'. ותו לא מידי.

ובפרט לפי מש"כ בספר שיעורי תורה להגרא"ח נאה (עמ' קפג), שמ"ש בעוקצין שפת ספוגית משתערת כמות שהיא, וכוללת האוירים, היינו דוקא אותם הנקבים הקטנים יותר מהנקבים שבקליפת הביצה, אבל שאר הנקבים אינם נכללים בשיעור. ולפ"ז יש למעך היטב היטב ואח"כ לשער.

ולפ"ז כמעט ואין הפרש בין המשקל לנפח בהרבה דברים. וכ"כ שם שעשה נסיון ויצא לו לפי זה נפח כזית של פת שלנו כמשקל המים. וכן דין המצה. עש"ב. ובודאי שכ"ד מרן שליט"א שיש למעך כל החללים [מספק עכ"פ] ואז יצא לרוב המשקל כמו נפח.

ואם כנים אנחנו בזה, גם לגבי במבה, פרכיות, ופלה, עוגת טורט וכדו', אינו מוכרח שיש הבדל גדול בין משקל לנפח, אם נוריד את האוירים לפמש"כ בשיעורי תורה. וכן לפי מה שכתב הרב זרע אמת הנ"ל, דבעינן שיהיה כזית במעיו. וגם לדברי הגר"ש אלישיב שהובא בספר וזאת הברכה הנ"ל אין לצרף חרירי הבמבה לפי שהם גדולים. וכן לד' הגרשז"א שם אין לצרף חרירי הבמבה, לפי שהם ניכרים. ואם כן אפשר שאין הבדל גדול בין משקל לנפח.

מסקנא דדינא: ולאור כל המבואר נראה סמך גדול למנהג רבני הספרדים, דור אחר דור, שנהגו לשער במשקל, וכמו שנתבאר בתשובת רב שרירא גאון, שכן נהגו מזמן הגאונים, [ואף שמרן באבקת רוכל הנ"ל כתב, לשער בנפח, בהגלות דברי רב שרירא גאון הנ"ל, אתי שפיר מנהג הספרדים בזה]. ואמנם בדברים שיש הבדל גדול בין המשקל לנפח, הנכון להחמיר לחוש החולקים, וליקח שיעור בריוח, ולא להכנס בידים לספק ברכות, וכן דעת מרן אמו"ר שליט"א, שהמנהג לשער במשקל ולא בנפח, כיון שאין הכל בקיאים בנפח.

ר. אכילה, אכילה בפחות מכזית אי שמה אכילה. הנה בגמרא (חולין קב.) אמרו, אמר רב, אבר מן החי צריך כזית, מ"ט אכילה כתיבה ביה. וכיו"ב במעילה (טז:). וכן בתורת כהנים (פר' אחרי פרק יב, ב) אין אכילה פחותה מכזית. וכן הוא שם (בפר' אמור פ"ד, טז). וכן בברכות (מא: וסוכה ה.) ארץ שרוב שיעוריה בכזית. וכ"כ הרא"ש (פרק ערבי פסחים ס" כה) שמרור צריך כזית, שאין אכילה פחותה מכזית.

במחבר"ר (סי' ר' סק"ג), ובשע"ת, ובמשנ"ב. ובכה"ח שם [והובאו דבריהם להלן].

ויש להוסיף עוד כי באמת בענין החללים שמצטרפים לשיעור גם לאלו הסוברים שיש לשער בנפח, מצינו מבוכה רבה, כי באור לציון ח"ב (פי"ד הע' יז) כ' שאף שיש לשער לפי הנפח, עוגת טורט יש למעכה. נמצא די"ל דהחללים של עוגת טורט חשיבי חללים גדולים שיש למעכם. אך אוירי הבמבה מצטרפים לשיעור כזית.

ולעומתו בספר וזאת הברכה (עמוד 43) הביא בשם כמה מחכמי הדור, לחלק בין אוירים גדולים לקטנים. והביא שם לחלק להיפך מהאול"צ, בין חרירים כמו במבה שאין לשער האוירים, לבין אוירים של לחם. ע"ש. ובאמת שכל החילוקים האלו דקים וגם לא מוכרחים. וגם שנויים במחלוקת, וכמ"ש גם בפסקי תשובות (סי' ר' הערה ד') בשם ספר איתת צדק (להגר"י קנייבסקי) שאין אנו יודעים מהו חור אויר גדול, ומהו חור קטן. ונכון להחמיר ולאכול עד שיצא הספק מלבו. [והובא גם בספר וזאת הברכה עמ' 280].

וכתב עוד הפסקי תשובות שם, שלכן אלו המשערים לחומרא ע"פ משקל, ודאי עושים יפה להינצל מהספיקות. והביא עוד שבשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' קצז) כתב, שכן הקפידו האדמו"רים מבעלז, וסאטמר, והרב מבריסק, להחמיר לחשוב הכזית במשקל. ע"ש.

ומעתה יובן היטב מדוע בספריו של מרן אמו"ר שליט"א כתב בהרבה מקומות על השיעורים, במשקל, ומעולם לא הזכיר שיעור בנפח או גודל קופסת גפרורים וכדו', לא בענין מצה ומרור, ולא לענין ברכה אחרונה, סוכה, יוה"כ וכו', ונקט תמיד במשקל. וגם גדולי הדור הקודם, כמו מוהר"ע עטייה, הגר"ח נאה, ועוד, לא שמענו מעולם שהזכירו לשער בנפח, ותמיד נקטו במשקל, וכנראה שהוא מפני שאין אהנו יודע עד מה כיצד לשער בנפח, וכדי שלא ליתן כל תורת כל אחד בידו יש לשער במשקל, ולא להכנס בחשש ברכה לבטלה. ובצירוף הסברא שהזכרנו לעיל בשם תשובת רב שרירא גאון הנ"ל, ועדות הרב המגיד שכך נהגו. וכן הביא בספר וזאת הברכה (עמ' 43) שמרן שליט"א הורה לו שיש לשער במשקל. וכן שמעתי באחרונה בשיעורו בישיבת אוה"ח בירושלים, שהשיב לשאלה, אם יש להתייחס למה שמפרסמים שבפחות ממצה אחת יש שיעור כזית, מפני שמשערים לפי הנפח. ומרן דחה הדברים בשתי ידי, ואמר שיש לשער כמו שאמרנו

וכיו"ב כתב המלבי"ם בהתורה והמצוה (פר' צו סי' לא) על הפסוק מצות תאכל, ודרשין בתורת כהנים אפילו כל שהוא, שכן משמעות תאכל על החפץ, שהוא לשון נפעל, משא"כ כשחוזר על האדם האוכל הוי בכזית, ושזוהי כוונת הרמב"ם פ"א מהל' חמץ שלמד שאיסור חמץ בכל שהוא, ממה שנאמר ולא יאכל חמץ, מדכתיב יאכל (בצירי) דקאי על החמץ, ויש לו יסוד מהספרא הנ"ל. ע"ש.

גם הגאון מהר"י נג'אר בספר מועדי ה' (דף ח ע"ג) הביא ראייה להרמב"ם הנ"ל מדאמרין בתורת כהנים (פר' צו) גבי שיירי מנחות, דדריש מצות תאכל אפילו כל שהוא, והיינו מדכתיב תאכל בצירי, וה"נ לגבי חמץ דכתיב ולא יאכל חמץ. ע"ש. וע"ע בספר קהלת יעקב אלגאזי (מע' ח אות קלו, דף מה ע"ג וע"ד), ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' קמח), ובמהר"ם שיק על המצות (סי' קלה אות ב). ע"ש. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (דף רט: חלק אר"ח סימן מז אות א בהערה).

רא. אכילה, כל לשון אכילה הנאמר בתורה היינו

בכזית, אבל לשון כזית מצינו בש"ס דלאו דוקא הוא, בגמ' חולין (קב). אמר רב אבר מן החי צריך כזית, מאי טעמא אכילה כתיב ביה. וכן מבואר בדברי הרא"ש (בפרק ערבי פסחים סימן כה) דמדמברכינן על אכילת מרור מוכח דבעינן כזית, דאין אכילה פחותה מכזית. וכבר העירו על זה, דלמה לי לדייק מלשון הברכה, הרי בתורה נאמר להדיא על מצות ומרורים יאכלוהו. הרי שנאמר לשון אכילה על מרור. ועיין בשו"ת שאגת אריה (סימן ק), ובקונטרס אחרון שם בשם מהרי"ץ בהגהותיו לסמ"ק, ובשו"ת חתם סופר (אר"ח סי' קמ). ע"ש. וכתב בשדי חמד ח"א (מע' האל"ף כלל שע) שכן מבואר בדברי המהרי"א בתרומת הדשן (סימן רמה) דלא בעינן כזית במרור, דבריה חשיב, וכל שכן מברכה אחרונה וכו', דהא לא כתיב אכילה במרור אלא קאי על קרבן פסח, וכ"כ הרא"ש וכו'. ע"ש. הרי שהביין כדברי החתם סופר, דאכילה דקרא לא קאי על מרור אלא על פסח. וע"ש שהביא בשם הרב משק ביתי (אות טו) שהזכיר סוגיות הש"ס ודברי רש"י והפוסקים, דאכילה אינה בפחות מכזית. ע"ש. ועיין בפירוש מטהר למסכת כותים (ריש סימן לז).

ועיין בתוס' פסחים קטו. גבי מי שאין לו כרפס לטיבול ראשון, דמטבל במרור ואוכל "מעט" מרור,

והנה הרמב"ם (פ"א מהל' חמץ ה"ז) כתב, האוכל מן החמץ בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה, שנאמר ולא יאכל חמץ. והמשנה למלך שם הביא מ"ש הרא"ם בתוספותיו על הסמ"ג, שסתם אכילה שבתורה כל שהוא במשמע, ואע"פ שאינו חייב כרת או קרבן אלא בכזית, התם ה"ט משום דאיתא הלכתא ואפיקתיה ממשמעות הכתוב, אבל לאיסורא כדקאי קאי, והא דאמרין ביומא (עד.) ר' יוחנן אמר חצי שיעור אסור מן התורה, מאי טעמא משום דחזי לאצטרופי, הכי קאמר, מאי טעמא לא מוקים להלכתא איסורא כי היכי דמוקים לה לעונשין, משום דחזי לאצטרופי לעבור עליו בכרת או בלאו. והסביר המל"מ שם, דר"ל דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה, משום דס"ל דמוקמינן להלכתא אף לאיסורא וכו'. והמל"מ שם תמה ע"ד הרא"ם, דאם איתא דאכילה כל שהוא משמע, מאי האי דאמר (יומא עד.) ור"ל אמר חצי שיעור מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא. והאריך עוד שם, והעלה שלשון אכילה משמע כזית, ומ"ש ר' יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה, ה"ט משום דחזי לאיצטרופי וכו'. ע"ש.

ונמצא שלדעת הרא"ם סתם אכילה היא בכל שהוא, ורק לענין עונשים יש הלכה למשה מסיני דהוי בכזית, ודעת המל"מ שסתם אכילה בכל מקום בכזית.

ובשו"ת הרשב"א (סימן תלט) כתב, ומה שאין לוקים על חצי שיעור, משום שנא' לא תאכלו כל נבלה, כל חלב וכל דם לא תאכלו, ואין אכילה פחות מכזית, ומ"מ כיון דכתיב בהו "כל", קמ"ל קרא דאפי' ליכא שיעורא דאכילה אסור, ואחר שריבה הכתוב ומיעט, מאי רבי, רבי לאיסורא, ומאי מיעט, מיעט מלקות, ויש לנו כיו"ב בטעמו ולא ממשו. ע"כ.

גם הגאון מהרלנ"ח בתשובה (סי' יז), כתב, שסתם אכילה בכזית, אך זהו רק כשנאמר לא תאכלו, ולא תאכל (התיי בחולם), דקאי על האדם האוכל, אבל כשנאמר לא יאכל חמץ (בצירי) דקאי על הנאכל הוי בכל שהוא, ומכאן למדנו שחצי שיעור בחמץ אסור מה"ת. ע"ש.

גם הגאון מהר"ח בספר מקראי קודש (דף פה:) הביא דברי הרא"ם, ופירש דמ"ש שלשון אכילה כל דהו משמע, קאי על הפסוק ולא יאכל חמץ שחוזר על החפץ, ולומר שאפילו גרגיר חרדל ממנו לא יאכל, משא"כ היכא דכתיב לא תאכלו ולא תאכל, דקאי על האדם האוכל, אין אכילה אלא בכזית. ע"ש.

סכנה. ואמנם הרמב"ם (פ"ב מהל' שביתת עשור ה"ט) גבי יום הכפורים, כתב, מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו עד שיאורו עיניו, ואפילו נבילות ושקצים מאכילין אותו מיד וכו'. ולא כתב שם דין זה דמאכילין אותו הקל הקל תחלה, וכבר עמד על זה בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא סימן לו ד"ה והנה עוד). ע"ש.

ויש מי שכתב ליישב, דגבי יום הכפורים הא דאחזו בולמוס מן הסתם הוא כתוצאה מהתענית, והמצוה היא שגרמה לו הסכנה, לפיכך הותר הדבר לגמרי ואין צריך ליתן לו הקל הקל תחלה. מה שאין כן בשאר השנה שאין הבולמוס בא לו מכח מצוה שעשה, לפיכך אין ההיתר לאכול מאכלות אסורות אלא בגדר דחייה בעלמא, ומשום הכי בעינן להאכילו הקל הקל תחלה.

ועיין להרב קול אליהו (סימן ט"ב) שכתב, דלכל חולה שמחללין עליו את השבת, מדאורייתא הוא לעשות לו הקל הקל תחלה, והוכיח כן מדברי הר"ן והראב"ד וגדולי האחרונים. ודלא כהרב קרית ספר בפרק ד' מהלכות מאכלות אסורות שכתב דהא דמאכילין אותו הקל הקל תחלה אינו אלא מדרבנן. ע"ש. והובאו דבריו בעיקרי הד"ט (בפרק יד).

וע"ש בקרית ספר (פרק ב') שכתב, דשבת דחוויה היא אצל פיקוח נפש, ומשמע דבשאר איסורין בודאי היא דחוויה. ועם כל זה כתב, דמדאורייתא אין צריך להאכיל אותו הקל הקל תחלה, ורק מדרבנן בעינן לעשות כן. ויתכן דדין זה דשבת הותרה או דחוויה אצל פיקוח נפש אינו קשור לדין זה דמאכילין אותו הקל הקל תחלה. ועדיין צריך לעיין בזה. ועיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ד סימן מב) שכתב לדון, היכא דלא האכילו הקל הקל תחלה, אם עובר על איסור תורה. ע"ש.

ובספר קובץ שיעורים (כתובות אות יג) כתב, שאם שניהם באו לפניו בודאי דעביד איסורא דאורייתא אם לא האכילו הקל הקל תחלה. ע"ש. וראיתי שציינו לספר נבל עשור (קונטרס טומאה דחוויה דף מב) שכתב, דשבת היא איסור גברא, ולכן במקרה של פיקוח נפש ליכא שום איסור. מה שאין כן בשאר איסורים שהם איסורי חפצא, אף שזהו מצב של פיקוח נפש כיון שמכל מקום נשאר על החפצא שם איסור, אי אפשר לומר שהאיסור הותר אלא רק נדחה. ע"ש.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת זרע אמת חלק א' (סימן מו) שהרי לענין שבת מצאנו בגמרא יומא (פה). שנחלקו התנאים היאך ללמוד דין זה דפיקוח נפש דוחה

ואח"כ יאכל עוד. ובמהרש"א שם פי' דבתחלה יאכל פחות מכזית ואח"כ יאכל כזית. וכ"ד הגר"ז והמשנ"ב. אך ברמב"ן בספר הזכות, ובהר"ן, ועוד ראשונים מבואר דבכה"ג צריך לאכול בתחלה כזית, ואח"כ יוכל למלאת כריסו מהם, דאחר שבירך על אכילת מרור, לא שייך שיאכל פחות מכזית, ויעשה הפסק גדול כזה בקריאת ההגדה עד שיאכל כזית. וכן דעת הב"ח והפר"ח והשאגת אריה (סי' ק). וכן נראה עיקר לדינא, שיש לחוש לספק הפסק ולברכה לבטלה. ובזה נדחו אחת"מ דברי הרב אור לציון ח"א במ"ש להוכיח מכאן לדין אמירת וידוי בין התקיעות בר"ה. וראה להלן מערכת ו'.

רב. אכילה, יש להסתפק אם מותר לשחוט או לבשל

ביום טוב לכתחלה פחות מכזית, כגון לצורך קטן וכיו"ב, או דילמא כיון דכתיב אשר "יאכל" לכל נפש, בעינן שיעור אכילה דהיינו כזית. וראה לעיל (ערך אכילה) מתי אמרינן אין אכילה פחות מכזית ולכאורה גם לענין שחיטה ביו"ט, אין להתיר לשחוט אלא כשרוצה לאכול כזית. ומאידך כיון דכתיב אשר יאכל לכל נפש, יאכל (בצירי), אפילו כל שהוא במשמע. ולכן מותר לבשל אפי' חצי שיעור. ועיין בשו"ת בית שערים (חאו"ח ס"ס רנד) שכתב להתיר לבשל חצי כזית ביו"ט, וכעין מ"ש הרמב"ם (פ"א מה' חמץ) שלשון יאכל בצירי משמע כל שהוא, וה"ל הכא דכתיב אשר יאכל לכל נפש, יאכל בצירי, גם לצורך כל שהוא מותר. ושכן יש ללמוד מדברי הפמ"ג (בפתיחה להלכות יו"ט אות ו). והעיר עוד מדין השוחט את המסוכנת שצריך שיהיה שהות ביום לאכול ממנה כזית, ודחה כמש"כ דשאני התם שכל מגמתו לשחוט משום הפסד ממונו, אבל בעלמא שרוצה לשחוט לצורך יו"ט, אפי' בשביל חצי שיעור שפיר דמי. ע"ש.ב. ומ"ש ללמוד מדברי הרמב"ם פ"א מהל' חמץ זכה לכיין לדברי האחרונים הנ"ל. והוא תנא דמסייע לן דמסיק דלגבי אוכל נפש מותר לשחוט אפי' לצורך חצי כזית, וכן לבשל חצי כזית, לצורך אוכל נפש. [קטע זה משר"ת יביע אומר ח"ח דף רט: חאו"ח סי' מז אות א].

רבא. אכילה, איסורי אכילה הותרו אצל פיקוח

נפש או נדחו, הנה במשנה (יומא פג). שנינו, מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים. ובברייתא שם אמרו, מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחלה. וכן הוא ברמב"ם (פרק יד מהלכות מאכלות אסורות הלכה יד), גבי האכלת מאכלות אסורות לחולה שיש בו

שהרי כבר אינו מעונה. ועיניו במקצת לאו שמייה עינוי, דאין המצוה בכל רגע. וראיתי שציינו לכמה אחרונים שעמדו בחקירה זו, וראה בערוך לנר (כריתות יח:), ובשו"ת בנין ציון חלק א' (סימן לה), ובשו"ת שואל ומשיב רביעאה (חלק א' סימן כ), ובשו"ת מהרש"ם חלק א' (סימן קכג). ע"ש. וראה עוד באפיקי ים חלק ב' (סימן לב) שהוכיח מדברי הרמ"א (סימן תריח סעיף ט) דאין חילוק בין שבת ליום הכפורים, שהרי הרמ"א כתב שם, במי שאחזו בולמוס וצריך לברש, ויש כאן בהמה שצריכין לשוחטה וברש נבילה מוכנה, עיין לעיל סימן שכח סעיף יד. ע"כ. הא קמז דמשהו דין יום הכפורים לשבת. ע"ש. ואכמ"ל.

ובקובץ הערות (יבמות סימן יח) כתב לבאר דברי הרב המגיד באופן אחר, דהנה מצינו במילה דכל זמן שעוסק במילה חוזר הן על ציצין המעכבים את המילה, והן על ציצין שאינם מעכבים את המילה. דהואיל והמילה הותרה בשבת, גם ההידור כלול בה. ולפי זה י"ל שכיון שגם עסק הרפואה היא מצוה, דין הוא שתידחה השבת אף לגבי צרכי הרפואה שעדיין אינם פיקוח נפש. וכל זמן שהוא חולה מסוכן יש מצוה לטפל בו, וחשיב כלא סילק ידו מהמילה.

ובספר כפות תמרים (יומא פג) הקשה על הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות, שהשמיט מה שאמרו ביומא שם, אמר רבי אין צריך לעשר. ומה שתירץ שם דהברירה וכו', כתב בשו"ת רבינו משולם איגרא (סימן י"ו) דאם כן עדיין הוה ליה להרמב"ם לאשמענין זאת. ולכן כתב ליישב, דהנה הרמב"ם בפרק ב' מהלכות שבת כתב, דשבת דחוייה אצל פיקוח נפש, וכתב בכסף משנה, משום דטומאה דחוייה אצל צבור, והוא הדין שבת אצל חולה. ע"ש. וקשה, מהא דאיתא ביומא (מו: ד"ח) סבירא ליה דטומאה תחלה הותרה ולא סופה, משום דטומאה דחוייה אצל צבור, ושבת הותרה אצל חולה, והוי גם כן תחלה וסוף. ע"ש. אלמא דיש חילוק בין שבת לטומאה. ואף דאפשר לומר דרבא לא סבירא ליה דשבת הותרה, על כל פנים מנא לן דרבא פליג. וע"ש במה שפלפל באורך ליישב קושיא זו.

[וע"ש בקול אליהו (סימן טז) בענין חולה מסוכן שעלול להדביק את אנשי העיר, אי שרי להוציאו על גבי בהמה לשדה שמחוץ לעיר, דאף דאשכחן דספק פיקוח נפש דוחה את השבת, הני מילי כשאי אפשר בלאו הכי, וכגון דליקה שנפלה בחצר ומתיירא שמא תעבור לחצר שיש בו קטנים או חולים, שאי אפשר להבריחם, וכמו

את השבת, ורבי עקיבא יליף מקל וחומר מעבודת הקרבנות שדוחה את השבת, אבל בשאר איסורין ילפינן מקרא וחי בהם ולא שימות בהם, והיינו שמותר להשתמש באיסור כדי שיוכל לחיות. ואין זה אלא בגדר דיחוי בעלמא. וכתב עוד שם, דמכל מקום י"ל דגם גבי שבת דחוייה היא אצל פיקוח נפש, והיינו לגבי ספק פיקוח נפש, שהרי בגמרא שם מבואר, דלענין ספק פיקוח נפש ילפינן מקרא דוחי בהם ודאי ולא ספק שימות, וכיון דלגבי ספק פיקוח נפש ילפינן מקרא זה, אם כן גם לענין שבת י"ל דדחוייה היא אצל פיקוח נפש. ורק בודאי פיקוח נפש אמרינן הותרה. ע"ש. וכן כתב גם בישועות יעקב (סימן שכח סק"ג) דגבי ספק פיקוח נפש אמרינן דשבת דחוייה היא, ולא הותרה. ע"ש. וראה עוד בחלקת יואב (סימן יד). ע"ש.

ולפי הנ"ל מתבאר, שגם לגבי חולה האוכל ביום הכפורים הוי בגדר הותרה, שהרי אין האוכל אסור ביום זה כדין איסור חפצא, אלא הוא איסור העומד על הגבירא בלבד, וממילא הוי דיחוי ולא היתר. ועיין בשו"ת אבני נזר (תאו"ח סימן תנד תנה) שהעלה, שהעושה מלאכה בשבת לצורך פיקוח נפש אינו מבטל מצות שבת כלל, מה שאין כן ביום הכפורים אם החולה הוצרך לאכול ביטל מצות עינוי, ונדחית מצוה זו מפני פיקוח נפש.

ולפי זה כתב ליישב מה שהעירו על הרב המגיד (בפרק ב' מהלכות שבת הלכה יד) דשרי לחלל שבת עבור כל צרכיו של החולה, אפילו אם אין במניעת אותם דברים משום סכנה. ותמהו עליו ממה שכתב הוא עצמו בפרק ב' מהלכות שבייתת עשור הלכה ח', שביום הכפורים מאכילים את החולה פחות פחות מכשיעור, הרי שאף בחולה שיש בו סכנה אין מתירים לו אלא איסורים שיש במניעת עשייתם סכנה. ומאי שנא יום הכפורים מדין חולה בשבת. וע"ש מ"ש בזה. ובפשטות י"ל, דבשבת כיון שהותרה השבת לצורך חולה זה, אם כן לגבי אדם זה במצבו הנוכחי אין דין שבת, וליכא ביטול מצות שבת בכהאי גוונא, מה שאין כן ביום הכפורים דהעינוי היא מצוה הקיימת, רק שנדחית מפני פיקוח נפש, ולכן כל כמה דאפשר לעשות שיהיה עינוי, עבדינן כדי שלא לבטל מצות עינוי לגמרי.

אלא דסברא זו תלויה במה שיש לחקור האם מצות עינוי ביום הכפורים ישנה בכל רגע ורגע, או שהמצוה היא שהאדם יהיה מעונה ביום זה, ואם חלה והוצרך לאכול ביטל מצות עינוי אף אם ימשיך להתענות,

בילה מעכבת בו. ע"ש. ובשו"ת קול אליהו ח"א (חאו"ח סימן מב) כתב, דבהכריח את עצמו ואוכל, דהויא אכילה גסה, חשיבא שפיר אכילה לענין אוכל נפש ביו"ט. וע' במשנה למלך (פ"ה מיסודי התורה בד"ה נסתפקתי), ובספר ערוך לנר (יבמות מ). ובספר בית האוצר ענגיל (מערכת א' כלל קנה), ובספר גזע ישי (מערכת א אות קצד), ובאורך בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' מז), ובחלק ט' (חאו"ח סימן פו אות ט).

אם דורא חשיב כמאכל אדם, ונפקא מינה אי הוי בכלל גזרת קטניות בפסח, ועיין בשו"ת משפטי עוזיאל כרך א (אורח חיים סימן יח) לענין דורא אי חשיב כמאכל אדם, שנאכל על יד הדחק, או לא, והרב השואל חקר בדבר ונתברר לו כי בשעת המלחמה השתמשו הרבה בדורא למאכל אדם, וגם כאשר השנים כתיקונן משתמשים בה יושבי הכפרים מעמי-הנכר, הרחוקים מתרבות, לאכילת אדם במקומות שונים, בין השכבות הדלות והמדולדלות, אבל אנשים בעלי תרבות לא אוכלים אותה, והיהודים כלל וכלל לא, לפי שהוא מאכל גרוע קשה להתעכל, ומשפיע לרע על הקיבה ומתקלקל מהר, ואיננו מאכל אדם, ולא נכנסה בכלל בתקנה שהיתה בשביל ישראל. ואף שאוכלים אותה בשעת מלחמה אין שעת הדחק ראייה. וכדמות ראייה לזה ממה דאיתא בירושלמי, ריש מסכת חלה וכו'. ואולם מקובל אצלנו שיש ה' מיני דגן, ושאר המינים בכלל קטניות נחשבים. וכן מבואר בתשובת הלק"ט (סימן קי"ב) שהדורא היא מין קטניות, אך אין הדבר פשוט כל כך, שיש שרצו להוכיח על פי יסודות מחקרים, כי דורא הוא ממשפחות הדגנים, ומין ממיני הדגן, ובכגון דא צריכין לחוש לחומרא באיסור תורה, וע"ש בתשובת הרב המחבר, והעלה שם, שהדורא אינה אחת מחמשת מיני דגן הנ"ל, ואינה אסורה בפסח, לפי שאינה באה לידי חמוץ, אבל היא נאסרת משום גזירת קטניות.

רד. אכילה בעל כורחו, היכא שכפו אותו לאכול,

אינו מברך ברכת הנהנין על אכילתו, אף שהוא פסיק רישיה שנהנה מהאכילה. וכמבואר בבית יוסף (סימן רד) בשם האהל מועד (ד"ק ז נתיב ז) שכתב כן בשם הרא"ה (ר"פ ג' שאכלו) שכל אכילה שעל ידי אונס אף על גב דלא סגי' דלא מיתהני, לא שייך לברך עליה, והרי הוא כדין אשה שנאנסה דאף על פי שסופה ברצון, חשבינן ליה אונס (כתובות נא:). והביאו הרמ"א להלכה בהג"ה שם (סעיף ח').

שכתב רש"י והר"ן בפרק בתרא דיומא, והובאו דבריהם בב"י (סי' שכ) בלי שום חולק. ומשמע הא אם הם בריאים או גדולים שיכולים לצאת משם, לא הותר לכבות את הדליקה שמא תעבור לחצר אחרת, דהא אפשר להם לצאת ולבוא לחצר אחרת, או שיביאו את החולה לחוץ ויעמוד תחת צל אילן עד מוצ"ש. ע"ש.

וראה עוד בג"ד בשו"ת יביע אומר חלק א' (חלק יו"ד סימן כב אות ד), ובחלק ב' (חלק או"ח סימן כו), ובמאור ישראל ח"א (עמוד סד), ובח"ב (עמוד רסז).

רג. אכילה גסה, אי שמה אכילה. ביבמות (מ). מבואר, לענין מצות אכילה בקרבנות, דאכילה גסה לא שמה אכילה, דכתיב מצות "תאכל" במקום קדוש, וילפינן לה מהא דאמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור. ע"ש. ועיין בב"ק (ק"י) וב"מ (פ"ז) ואכלת ולא מוצץ וכו', שבעך ולא אכילה גסה, דאכילה גסה לאו שמה אכילה. ובמשנה ריש פרק ערבי פסחים שנינו, סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. והיינו מנחה קטנה, ומשום אכילת מצה היא, דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה, וכ' התוס', כלומר, ואינה אכילה, כדאמרינן ביומא (פ:) האוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור. וקשה דהא אמרינן בנזיר (כג.) גבי אכילת הפסח, זה שאכלו אכילה גסה נאמר עליו ופושעים יכשלו בם, ופריך, רשע קרית ליה, נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד. ואומר ר"ת דתרי גווני אכילה גסה איכא, האחת שנפשו קצה מלאכול, ועל אותה אכילה פטור ביוהכ"פ, ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול, אך יש טעם באכילתו. והא דפסח נאכל על השבע, היינו שמתאוה לאכול קצת. ע"כ. ולפ"ז מי שמכריח עצמו לאכול, ואינו מתאוה, אבל יש לו טעם באכילתו, שפיר חשיבה אכילה.

אך באכילה גסה שהוא קץ באכילתו, יש להסתפק אי חשיבא אכילה או לו. ונסתפק בזה בספר מוצל מאש ח"ב (סימן יב), ושם דן במי שהיה שבע מאכילתו, ובישל ביו"ט, ואכל אכילה גסה, האם עשה איסור בזה, וכתב לפשוט ספיקו ממה שאמרו בפסחים (מו:) האופה מיו"ט לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה, הואיל ומקלעי ליה אורחים. ואם איתא דאכילה גסה חשיבא אכילה לענין זה, הו"ל למימר הואיל ואי בעי אכיל אכילה גסה. עכת"ד. ובס' לחם יהודה (דף כט ע"ב) כתב, שאם אינו יכול לאכול ממנה כזית, משום שהוא קץ במזונו, אסור לו לשחוט, שכל שאינו ראוי לביילה

דמברך מספק, משום דאיכא חזקה שאכל ושבע ונתחייב בברכת המזון. [ולכן לא חיישינן לספק איסור לא תשא, אחר שיש לנו חזקת חיוב]. אבל בנידון דידן אין לנו חזקה לחייבו לברך, וממילא אף שאכל ושבע ויש ספק דאורייתא, מכל מקום יש לנו כנגד זה ספק של לאו דלא תשא שם ה' אלוקיך לשוא. ומאי חזית לחייבו לברך ולעבור בקום ועשה בספק ברכה לבטלה, שהוא איסור תורה לדין. ולכן שב ואל תעשה עדיף. וראיה לדבר, ממה שאמרו בגמ' ראש השנה (כח.), נתערבו הדמים, נותן מתנה אחת שהן שתיים, שעדיף לעבור בספק בל תגרע בשב ואל תעשה מאשר לעבור בספק בל תוסיף בקום ועשה. וכיון שאין לנו חזקת חיוב הדרינן לכללא דספק ברכות להקל. ודו"ק כי קיצרתי. [ויתכן גם נפ"מ גבי ברכת על אכילת מצה].

רה. אכילה, קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין

היא רק באכל שיעור 72 דרהם, הנה מרן בש"ע (סימן קסח אות ז) כתב, שפת הבאה בכסנין, י"א שהיא עיסה שעירב בה דבש או סוכר או שמן ותבלין, והוא שיהיה טעם התערובת ניכר בעיסה. וכן הלכה שנותנים עליה דין פת הבאה בכסנין. וכתב ע"ז הרמ"א, וי"א שזה נקרא פת גמור, א"כ יש בה הרבה דבש כמיני מתיקה שקוראים לעקיך, שהדבש והתבלין עיקר, ושכן נוהגים באשכנז. ע"כ.

וז"ל מרן בכס"מ (הל' ברכות פ"ג הל' ט), שלא קבעו חכמים לברך המוציא וברהמ"ז אפי' בכזית, אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודה, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה תערובת של מי פירות או תבלין, וטעם התערובת ניכר בעיסה, לא חייבוהו לברך עליו המוציא ובהמ"ז. א"כ אכל ממנו שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. וכן עיקר. ע"ש. וכ"כ בב"י (סימן קסח), שלא קבעו חכמים ברכת המוציא ובהמ"ז אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד, בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או תבלין, כל שטעם התערובת ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה מברך מזונות ועל המחיה. ע"ש.

ונמצא שעל הלחמניות והחלות המתוקות, אין לספרדים לברך עליהן אלא מזונות וברכה מעין ג'. שאנו קבלנו הוראות מרן. וידוע שהמנהג פשוט שהאוכל פת הבאה בכסנין אינו מברך המוציא ובהמ"ז א"כ אוכל

והנה לגבי חולה שיש בו סכנה שהוצרך לאכול דבר איסור, דעת מרן (סימן רצו ס"ב) שמברך, ומי שאכל איסור בשוגג, אינו מברך. אך דעת הראב"ד (סי' קצ"ו ס"א) שגם האוכל איסור בשוגג מברך אחריו, וכן במקום סכנה יברך תחיל' וסוף, כיון שאכילה זו חשוב' לו כהיתר, ולפי זה גם באנסוהו לאכול לשיטת הראב"ד יברך, דמאי שנא מאוכל במקום סכנה שמברך. והנה בסי' קצו הנה' הרמ"א ציין לסימן רד, ולכאורה כוונתו דכמו שבסי' רד מבואר שאינו מברך, כך לגבי חולה האוכל דבר איסור. דדא ודא חד הוא. [וזו דעת מרן שבב"י הביא דברי האוהל מועד], וע"ש בט"ז (ס"ק יב). ויש לעיין בדבריו, דהא הרמ"א בסימן קצו ציין לסי' רד, וגם יש לחלק בין האוכל דבר איסור מפני הסכנה, שמתכוין לאכילה ונהנה, רק שהוכרח לאכול איסור מפני הסכנה, לבין אנסוהו לאכול.

והנה המגן אברהם שם הקשה, דמאי שנא מכפאוהו לאכול מצה ואכל, שיצא ידי חובה, כמבואר בסוגיא ראש השנה כח. וכן פסק הרמב"ם (פרק ב' מהלכות חמץ ומצה). ותירץ, דכל שהוא למצוה סבר וקביל ונעשה כרוצה בדבר. וכמו שכתב הרמב"ם גבי כפייה ליתן גט עד שיאמר רוצה אני, שכל אחד רוצה לעשות רצון הבורא יתב', ורק השאור שבעיסה היצה"ר הוא זה שמעכב, ולכן כופין אותו עד שיאמר רוצה אני ויגלה את רצונו האמתי לעשות רצון חכמים. וכן לגבי מצה אף שכפו אותו לאכול מצה, יוצא ידי חובה, דרצונו האמיתי הוא לקיים מצוות השי"ת. מה שאין כן לגבי ברכת הנהנין שאין מצוה לאכול. אי נמי, דלא שייך ליתן שבח והודאה על דבר שבא בעל כרחו של האדם. שאין אדם משבח ומהלל אלא בדבר שנעשה לרצונו.

ונפקא מינה בין תירוצי המגן אברהם, היכא שאכל כזית פת [או שבע] בעל כרחו, אם יברך ברכת המזון או לא, דאי נימא דכל שהוא מצוה סבר וקביל ונעשה כעושה מרצונו, ממילא יתחייב לברך ברכת המזון אחר שהיא מצוה. אבל אי נימא שאין ברכת השבח באה על דבר שבא בעל כרחו, ממילא באכל שיעור כזית, או אפילו באכל ושבע בעל כרחו, אינו חייב לברך ברכת המזון, שאין לשבח על דבר שבא בעל כרחו. [ועיין ברמב"ן בהשגותיו לספר המצוות דנקיט בפשיטות דברכת המזון חשיבא כברכת השבח].

ולדינא נראה דספק ברכות להקל, דדוקא באכל ושבע ודאי ונסתפק אם בירך ברכת המזון אמרינן

שדעת איתני עולם הרא"ה והריטב"א ורבינו אשר ב"ח, שאם בירך על הפת בורא מיני מזונות יצא. וגם לענין ברכה אחת מעין שלש, ס"ל למרן כמ"ש הרא"ה בחי' לברכות (טז. ומד.), שאם בירך ברכה מעין ג' במקום בהמ"ז יצא. וכ"כ בחי' הריטב"א (ברכות מ:). וכן כתב עוד הריטב"א (ברכות מד.). וכ"כ בשיטה מקובצת (ברכות מד.). ע"ש.

ונראה שזוהי דעתו של מרן הב"י, וס"ל דעדיף טפי לברך ברכה אחת מעין ג' במקום ג' ברכות, משום דספק ברכות להקל. ושוב ראיתי כן בשו"ת גנת ורדים (כלל א סימן כד, דף יג:) שפירש כן בדעת מרן הב"י הנ"ל. וכ"כ בשו"ת ימי יוסף בתרא (חאו"ח סימן ה), שאפי' אם אכל פת הבאה בכסנין דרך קבע, אלא שנסתפק אם אכל שיעור קביעות, דהיינו ע"ב דרהם, יברך מעין שלש ויוצא י"ח, שמכיון שברכת מעין ג' פוטרת מה"ת במקום בהמ"ז די בכך. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת דבר משה ח"ג (חאו"ח סימן יד דף ט), ובספר חזון איש (סימן כח אות ז). ובשו"ת קנין תורה ח"א (סימן כז). ע"ש. [משו"ת יביע אומר ח"י סימן יח].

רו. אכילה, איסור אכילה קודם התפלה אם הוא

מן התורה או מדרבנן, ראה בעין יצחק חלק ב' (כללי ספק ברכות), ובילקוט יוסף תפלה כרך א' (מהדורת תשס"ד סימן פט הערה לו), ודעת הרא"ה בס' פקודת הלויים (ברכות י:). שהוא מן התורה, וכ"ד החינוך (מצוה רמח), וכן הוא ברמב"ן על התורה (ויקרא יט, כו). וכן משמע מדברי הרמב"ם בספר המצות (שורש ט).

אולם במנחת חינוך שם דייק מדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות דף ה. מדפי הרי"ף) דנראה שהוא איסור מדרבנן, וכן מבואר בדברי הרא"ש ברכות שם, בשם ר"י. וכן מבואר בריטב"א (ברכות י:). וכן דעת המאירי (שם). אלא שמדברי המאירי בב"מ (קטו.), משמע קצת שהוא מן התורה, אם לא שנדחוק שסמך על מה שגילה דעתו בברכות, שהוא רק דרך סמך בעלמא. (ובלא"ה סוגיא בדוכתא עדיפא). וכן משמע מהרשב"א בברכות (י:). ומהתוס' שם, ומספר אהל מועד (דף סח ע"ב נתיב יא). וכ"ה בשיטות קמאי (ברכות י: עמוד קעא) בשם הנימוק"י. וכן מבואר בבית יוסף (ריש סימן פט).

נמצא שדעת רוב הפוסקים ומרן הב"י, שאיסור אכילה ושתייה קודם שחרית הוא רק מדרבנן. וכן עיקר.

שיעור ע"ב דרהם (שהוא ד' ביצים) כמ"ש בברכי יוסף (סימן קסח סק"ד), בשם בית דוד. וכ"כ בשו"ת חיים שאל ח"א (ר"ס עא). ע"ש. וכן כתבו הרב בית מנוחה (דף מה ע"א אות טז), והרב בירך את אברהם (דף יט). ובשו"ת קרית חנה דוד ח"א (חאו"ח סימן לג), ובבא"ח (פר' פינחס אות יט). ובכף החיים (סימן קסח ס"ק מה), וסיים וכן עמא דבר. וע"ש. (ועיין עוד בס' שיעורי תורה סימן ג אות טז, ובהערה שם ס"ק לז).

ויש מי שכתב, שיש לברך על לחמניות מתוקות המוציא ובהמ"ז כשאוכל מעט יותר משיעור כביצה. וכן כתב הרה"ג ר' משה לוי ז"ל. אך לדינא כל שנרגש טעם מתיקות בלחמניות, אין לנו אלא דברי מרן, שאין לברך המוציא וברכת המזון עליהן אלא א"כ קבע סעודתו בשיעור ע"ב דרהם, (מאתים ושש עשרה גרם). [ובאמת יש לתמוה, כמה כוחו גדול להכריע מסברא נגד הרב בית דוד ומרן החיד"א, דמאן יימר לן דבזמנא לא היו קובעים סעודה על עוגה בפחות מע"ב דרהם, ואפילו הכי הצריכו שיהיה שיעור זה].

וכבר בשו"ת שמש ומגן ח"ב (בהשמטות עמ' שיח והלאה), האריך למעניתו לסתור את דברי הר"מ הלוי הנ"ל, והעלה שעל הלחמניות אין לברך אלא במ"מ ומעין שלש, אא"כ אוכל ע"ב דרהם. ושכן המנהג פשוט ואין לשנות. ע"ש. ודבריו נכונים וצודקים אין בהם נפתל ועקש. כי אפילו אם היה הדבר ספק, יש לברך במ"מ וברכה אחת מעין שלש, וכמ"ש מרן הב"י (סימן קסח) בעיקר המחלוקת בדין פת הבאה בכסנין, שסיים, ולענין הלכה כיון דספקא במידי דרבנן הוא נקטינן ככל הדעות להקל, וכולם יש להם דין פת הבאה בכסנין לברך במ"מ ועל המחיה, ורק אם קבע סעודתו על אחד מהם מברך המוציא ובהמ"ז. ע"כ. והב"ח תמה על מרן הב"י, שמדוע כתב שהוא קולא והלא אם אינו מברך ברכה הראויה עליו הרי הוא עובר בלא תשא. ע"ש. גם בשו"ת משאת משה (חאו"ח סימן א דף ב ע"ד) עמד ג"כ על דברי הב"י הנ"ל, שהרי יש בזה פלוגתא דרבוותא אם יברך בהמ"ז או ברכה מעין שלש. ע"ש. ונראה דס"ל למרן שברכת בורא מיני מזונות היא ברכה כוללת, ופשיטא ליה שאפילו בירך על פת במ"מ יצא. וכמ"ש רבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער י' פ"ד עמ' רו) בשם הריטב"א. ע"ש. וכ"כ הדרישה והט"ז (סימן קסח סק"ו). והאליה רבה (שם ס"ק טז). וכ"כ האבן העוזר שם. וכ"כ בברכי יוסף (סימן קסז סק"י) בדעת מרן. ע"ש. וכ"כ עוד הברכי יוסף בשו"ב (סימן רז) וסיים,

החיד"א בס' דבש לפי (מע' ע אות טוב) בשם הג"ר וידאל צרפתי, שהביא בשם הראב"ד, שאין הכוונה במה שאמרו עשר בשביל שתתעשר, להפוך תיבת תעשר בשין שמאלית להתעשר בשין ימנית, אלא הכוונה שיעשר ועוד יזכה לעשר כהנה וכהנה. וראה מה שכתבנו בזה בעין יצחק חלק א' כללי התלמוד (עמוד קכט).

רי. אליהו הנביא, כתב המשנה למלך (פ"ט מה' אישות סוף ה"ו) דהא דאמרינן אף אם יבוא אליהו ויאמר כן הלכת, אין שומעין לו, היינו דוקא בספיקא דדינא, אבל בספק התלוי במציאות, אפשר להכריע הדבר על ידי נביא או רוח הקודש, ולא שייך לומר בזה לא בשמים היא, וכדמוכח ביבמות (מא:): דקאמר אם יבא אליהו ויאמר דהא קידש בת חליצה ויבום היא. ע"ש. והרב המגיה שם הביא דברי הרמב"ם (פ"ט מה' יטוה"ת), דבספיקא דדינא לא אמרינן אם יבא אליהו ויאמר. וכתב, שמדברי מהר"ם בן חביב בתוס' יוה"כ, נראה דלא שנא ליה בין ספק דמציאות לספיקא דדינא. עכ"ד. וכ"כ המהר"ץ חיות (יבמות שם) לחלק בזה, והביא דברי המל"מ. וכ"כ עוד אחרונים.

גם מרן החיד"א בברכי יוסף א"ח (סימן לב סק"ד), הביא הרבה סוגיות דמוכחי דסמכינן לברר הספיקות של מציאות, ע"פ אליהו הנביא. ע"ש. וכ"כ בחקרי לב ח"א מיו"ד (יו"ד דף קפ"ב): דבמציאות מהני להכריע הספק ע"פ נביא.

ובן יש להזכיר מ"ש בתוס' חולין (ה.), בההיא דמייתי סייעתא לרב ענן, שישאל מומר לע"ז מותר לאכול משחיתתו, מדכתיב והעורבים מביאים לו לחם ובשר, ואר"י אמר רב מבי טבחי דאחאב, ודחי ע"פ הדיבור שאני. וכתבו התוס', וא"ת למאי דס"ד דלא הוי ע"פ הדיבור, תיקשי דהא אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור. וי"ל דזה היה יודע שהיה סומך ע"פ הדיבור, דלאו משל נכרים קא מייתי, אבל לא ס"ד שבא הדיבור להתיר האיסור דשחיטת טבחים דאחאב. עכ"ל. ומבואר יוצא דפשיט"ל דשפיר אפשר לסמוך לברר הספיקות ע"פ ריה"ק ודברי נביאות.

ועיין בגמ' ע"ז (מה). כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן, דע שיש שם עבודת כוכבים. וכתבו התוס', בירושלמי פריך מבית הבחירה, ומסיק ע"פ נביא נבנה שם. ע"כ. והיינו שהנביא גילה אליו שלא היה שם ע"ז מעולם, ובספק דמציאות

וע"ש מה שנתבאר לענין תה וקפה קודם התפלה, ושם הערנו על מה שכתבו עורכי הספר אור לציון להחמיר בדין זה, וכתבנו להוכיח שלא כדבריהם, כיעו"ש.

רו. אכילה, טעה ובירך על מאכל קודם התפלה אם יטעם קצת, או יאמר ברוך שם וכו'. ראה בילקוט יוסף תפלה כרך א' (סי' פט הערה מד). ושם כתבנו להעיר על מ"ש בספר ברכת ה', דלא יטעם, כיון שאיסור טעימה קודם התפלה הוא מן התורה, ואיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן. ובמחילה, הפך את היוצרות, כי העיקר כדעת רוב הראשונים ומרן בבית יוסף, דאיסור אכילה קודם התפלה הוא מדרבנן, כמו שביארנו לעיל, והעיקר כדעת הגאונים והרמב"ם (כתשובה סימן קה) דאיסור ברכה לבטלה הוי "איסורא דאורייתא", וכמ"ש להדיא בתשו' הרמב"ם (סי' קה). ושכן דעת מרן השלחן ערוך. ואף שיש חולקים בזה, הרי כמעט אין לך דבר שאין בו מחלוקת, והעיקר בזה לילך אחר הכרעת הפוסקים, וכיון שאם לא יטעם ישל באיסור ברכה לבטלה, עדיף שיעבור על איסור אכילה קודם התפלה שהוא מדרבנן, ולא יעבור על איסור דאורייתא של ברכה לבטלה. ובפרט שטעימה לבד י"ל דלכולי עלמא אינה אסורה קודם התפלה אלא מדרבנן. וע"ש באורך. וא"כ בחנם חלק על דברי מרן אאמו"ר שליט"א.

ולענין איסור אכילה קודם עמוד השחר, ראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמוד רעג), ובילקוט יוסף תפלה כרך א' (סימן פט הערה מג).

רח. אכילה, דברים הנאכלים בתוך הסעודה, ברכת הפת פוטרתן, ואינו מברך לא לפניהן ולא לאחריהן, והוא שבדעתו לאכול כזית פת. אבל אם אוכל פחות מכזית פת, יש לברך על התבשיל שאוכל אחריו. וכמו שביארנו בילקוט יוסף ח"ג (דיני ברהמ"ז וברכות עמוד קפג). וכן הוא בשו"ת יביע אומר חלק י' (סי' יז עמוד כב), ושם דחה מה שכתב בברכת ה' דאף בפחות מכזית אינו מברך על התבשילים, דברכת המוציא פוטרת, שמדברי הפוסקים מוכח שאין ברכת המוציא פוטרת אלא בסעודה, ואין סעודה פחות מאכילת פת שיעור כזית. והוא תמוה.

רט. "אל תיקרי", אם מצינו בש"ס דדרשינן הכי בהחלפת שי' ימנית לשי' שמאלית. עיין למרן

דרובם אין ניצולים, ורב נחמן שפיר אשתבע, דאפי' בדיני נפשות אזלינן בתר רובא. אלא דבאשת איש מחמירים דלכתחלה לא תנשא אע"ג דרובם מייתי. ע"כ. ולכאורה מאי ק"ל האיכא למימר דרב נחמן ידע ברוה"ק ושפיר אשתבע. (דאל"כ מנ"ל דאכלו כוורי, דילמא הים פלטו לחוץ וכדו').

ועוד קשה דלמה לא התירה לכתחלה ע"פ רוה"ק, וכמו שהתיר הנביא את מיכל לדוד, דהא נמי ספיקא דמציאות היא. ותירוץ הגמ"י קשה, דהא אע"ג דרובא למיתה, כיון שלא ראהו ר"נ שנטבע רק עד אחד מעיד כן, היאך נשבע על סמך זה, וכ"ש לפמ"ש הריטב"א שם שעד עכו"ם הוה. ע"ש. ואנן קי"ל שאין עכו"ם מסל"ת נאמן אלא לעדות אשה. (ב"ק קיד:). וא"כ לענין שבועה היאך נשבע. וע"כ לומר שע"פ רוה"ק הוה.

ועי' במחב"ר יו"ד (סי' סו סק"ט) שהביא שהאר"י ז"ל היה גומע הביצה מבלי שישגיח אם יש בה דם. ולא היה חושש לדברי המחמירים שלא לגמוע ביצה צלויה. וראיה ממ"ש (עירובין מא.) שהביאו לר"ע ביצה מגולגלת וגמעה. והביא דברי הכנה"ג שיש בני אדם שאינם אוכלים ביצים מבושלות, אם לא בדקום תחלה. וכי' ע"ז, שבהגלות נגלות אמרי קדוש רבינו האר"י זצ"ל, אין לחוש לחומרת הבני אדם הנז'. עכ"ל. ולפי האמור שאפשר לסמוך בספיקא דמציאות על רוה"ק, מאי ראיא, דילמא ידעי ברוה"ק שאין שם דם.

ובעירובין (סד:). מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור והיה מהלך מעכו לכזיב, ור' אלעאי מהלך אחריו, מצא גלוסקין בדרך, א"ל, אלעאי טול גלוסקין מן הדרך, מצא נכרי אחד, א"ל, מבגאי, טול גלוסקין הללו וכו'. באותה שעה למדנו שכיון ר"ג ברוה"ק. (בידיעת שם הנכרי מבגאי). ושלשה דברים למדנו, למדנו שאין מעבירין על האוכלים, ולמדנו שהולכים אחר רוב עוברי דרכים, ולמדנו שחמצו של גוי מותר בהנאה. ופרש"י, שהולכין אחר רוב עוברי דרכים, מדלא שרא ליה לר' אלעאי למכלינהו, דאחזקינהו בחזקת פת עכו"ם, שרוב עוברי דרכים עכו"ם נינהו. ע"כ. וקשה, דמנ"ל הא, דילמא ידע ר"ג ברוה"ק שהוא של גוי, והוי ספק דמציאות דמהני ע"פ רוה"ק, אלא ודאי דלא סמכינן על רוה"ק לדינא אף להחמיר. ובס' פתח עינים (שם) כ' ליישב דהאי מילתא דפשיטא דאזלי בתר רוב עוברי דרכים, ולהכי עדיף טפי לתלותו בזה, ולא משום רוה"ק. ע"ש. וכמבואר כל הנ"ל בשו"ת יביע

סומכים ע"ד נביא, הלא"ה היה אסור להאמין לנביא, לומר שאף על פי שהיה שם ע"ז מותר לבנות.

ועיין להרשב"א בתשובה (סי' יו"ד), גבי מיכל שהותרה לדוד אחר גירושה מפלטי בן ליש, שאפשר שלא בא עליה פלטי ומש"ה הותרה, וא"ת אם מחמת טענה זו מנין היה יודע כן, יש לנו לומר כי נביאים היו בימי דוד, וע"פ נביא עשה. ע"כ. הרי שאף דלפום דינא מיכל ופלטי לא מהימני למימר דלא קרב זא"ז, ע"פ נביא הותרה לדוד. וכן הוכיח מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן לב). ע"ש.

וכן מבואר במאירי בכתובות (ט). בהיא דאמרינן מפני מה לא אסרוה לבת שבע על דוד, דקי"ל אסורה לבעל ואסורה לבעל, משום שאונס היה, ולא נאסרה לבעל, וכתב המאירי, שאין לומר שלא נאסרה על אוריה מפני שלא היו שם עדים, ואין אשה נאסרת על בעלה אלא בעדים וכו'. שכל שנתפרסם ע"י נביא אין לך עדות גדולה מזו. ע"כ. הרי דבספק במציאות סומכים על נביא. ואילו היה הנביא מעיד על הדין, לא בשמים היא, אבל כשנביא מעיד על המציאות, והדין נגרר מזה, שפיר סמכינן על הנביא. [ובזה נדחה מה שהעיר בהגהות על המאירי שם].

וראייה ליסוד זה, ממ"ש בבראשית רבה (פנ"ב סי' י): ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא, א"ל מי מפייסו שלא נגעתי בה, א"ל כי נביא הוא. הרי שסמך אברהם אבינו ע"פ ידיעתו בנבואה שלא קרב אליה. אך יש לדחות דדוקא אחרי מתן תורה אמרינן לא בשמים היא, אבל מקודם שפיר סמכי על ידיעת רוה"ק.

ולפ"ז יש להעיר על מ"ש הגרי"ח בס' בן איש חיל ח"א (דרוש א' לשבת זכור דכ"א ע"ד) שאסתר לא נאסרה למרדכי, כי היתה שולחת שידה במקומה להיבעל לאחשוורוש, ומרדכי ידע זאת ברוה"ק, וראיה מפסוק הנ"ל כי נביא הוא. ע"ש. אלא שאין מכאן ראייה דשאני אברהם אבינו שהיה קודם מתן תורה.

וביבמות (קכא:). ההוא דקאמר ואזיל מאן איכא בי חסא טבע חסא, א"ר נחמן האלקים אכלו כוורי לחסא. מדיבוריה דרב נחמן אזלא דביתהו דחסא ואינסיבא, ולא א"ל ולא מידי. ע"ש. ובגליון הש"ס הביא דברי תשו' מיימוני (ספר נשים סי' יב) שכ', ואין לתמוה על רב נחמן דאשתבע הכי, כיון דאמרינן אשתו אסורה, אלמא דמספקא לן אי מית אי לא. די"ל

ושמא אפשר דיבא אליהו קודם תחיית המתים. או י"ל דקודם המשיח יכול לפרשה באחת מבתי מדרשות, כדאמר' בפרק הפועלים (ב"מ פה:) דשכיח במתיבתא דרבי. ולזה כיוון רש"י באומרו דעד שיבא אליהו אין אנו יודעים לפרש, ר"ל אם יבא לפרשנה נדע, עכ"ל. ולפום ריהטא יש לדקדק על הרשב"א לחד שינוי, ועל מ"ש רבינו בצלאל בשם גליון, דאיך יכול אליהו להורות בדין, והלא לא בשמים היא, וכמו שנראה מסוגיין, וכמ"ש רש"י דהיתר ואיסור אין תלוי בו דלא בשמים היא. ומה גם שכתב הרשב"א דרש"י כיוון במנחות לדבריו. והרי שמע' לרש"י דסבר כהרמב"ם.

וכן יש לדקדק עמ"ש הגהות מיימוניות (פ"ג מה' אבל אות ב) והחינוך (מצוה ש"ז) והרשב"ץ בתשובה (ח"ג סימן שכ"ג) ומרן בכסף משנה (פ"א דטומאת מת הי"ג) ובבית יוסף (י"ד סי' שע"ב) דקי"ל כר"ש דקברי עכו"ם אינם מטמאים באהל, משום דהכי אמר אליהו לרבה בר אבוח במציעא (קיד.) והרי לא בשמים היא, ואין אנו משגיחים בנביא אם יאמר סברת פלוני אמת כמ"ש הרמב"ם.

וביאר החיד"א, דהכוונה בזה, שאם אליהו הנביא סבר כך, או יפרש כך מכח חכמתו הרמה, וידעתו השלימה, לא שיאמר כן בדרך נבואה, דודאי אם אמרה בדרך נבואה לא צייתין, דלא בשמים היא. ומ"ש רש"י בסוגיין היינו אם יאמר אליהו בדרך נבואה דוקא. ומיהו ק"ק בסוגיין ופירש"י, דמאן שם ליה לאסבורי דאם יבוא אליהו ויאמר, היינו בדרך נבואה, כי היכי דתיקשי עליה, ולימא דאם יבא אליהו ויאמר היינו שמחכמתו כי רבה יורה יודין יודין, וכמ"ש. ויש ליישב.

ועיין למהר"ם נ' חביב בתוספת יום הכפורים (דף ד' יומא עה. ד"ה תניא) שכתב, וכן נ"ל שהוא לענין הדין דאין הולכין אחר נביא שיאמר בענין ספק בן שבעה לראשון, פלוני הוא בן פלוני, או פלוני מכר עבדו לפלוני, דע"פ שנים עדים יקום דבר כתיב. והקשה לפ"ז במ"ש (ביומא שם) שהמן היה מגיד הספיקות. וכן בהיא דרשב"י (שבת לד.). וניחא ליה דע"פ הדינים וההלכות היה פוסק הדין משה רבינו, ולאמת דבריו בא האות העומד שכנגדו מוכיח. וכן רשב"י אגמריה סמך. ע"ש. ונמצא דלא מיבעיא בספיקא דדינא שאנו מסתפקים, דאין לסמוך על דברי נביא, אלא אפילו אם הדין פשוט לנו, אלא שאנו מסתפקים במציאות היכי הוי, גם בזה אם בא נביא ואמר שהמציאות כך הוא, לא סמכין עליה. וכן מתבאר שסבר הרב בני דוד בריש ספרו. וראה בזה באורך בברכי יוסף הנ"ל. נואמנם כבר ביארנו לעיל

אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן מא אות ט וי"ד), וח"ב (חלק אורח חיים סימן לג אות ו). וע"ש עוד.

והנה בגמרא שבת (קח.) אמרו, בעא מיניה מר בריה דרבינא מר"נ בר יצחק, מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור, א"ל אם יבא אליהו ויאמר, מאי אם יבא אליהו ויאמר, אילימא אי דאית ליה עור וכו', אלא אם יבא אליהו ויאמר אי פסקה זוהמא מיניה. ופירש"י, מאי אם יבא אליהו ויאמר. היתר ואיסור אין תלוי בו דלא בשמים היא, עכ"ל. ומכאן למדו הפוסקים דבספיקא דדינא לא עבדינן על פי אליהו, דלא בשמים היא. וכ"כ הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, שאין להוסיף או לגרוע במצוה על דרך נבואה בשום פנים, וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך, וכי סברת פלוני אמת, יהרג הנביא ההוא שהוא נביא שקר, עכ"ל. וכ"כ בחיבורו (פ"ט דיסודי התורה ה"א). וכיו"ב כתב המשנה למלך (פ"ט מהל' אישות סוף ה"ו), שאם בא אליהו להודיע לנו בירורו של דבר שהוא ספק במציאות, יכולים לסמוך עליו בבירור הדבר במציאות, משא"כ בספיקא דדינא.

וכן מוכח מדתנן (ע"ז מה.) כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נישאה, בידוע שיש שם ע"ז. וכ' התוס' שם, "בירוש' פריך מבית הבחירה, ומסיק ע"פ נביא נבנה שם". והיינו שהנביא אמר שמעולם לא היתה שם ע"ז. [ועיין בשו"ת ים הגדול (ר"ס ט' ד"ה והנה), ובהסכמת הגרא"י קוק שם, ועיין עוד למרן החיד"א בספר ראש דוד (ר"פ ויצא דכ"ד סע"א), מה ששמע בזה מפי הגאון מהר"א רוזאניס ז"ל. וע"ע בשו"ת תשורת שי ח"ב (סי' ל). ובהלל אומר סי' צט-ק]. והיינו דבספק של מציאות רשאי הנביא להכריע על פי רוה"ק וסומכים עליו. וע' בחי' המהר"ן חיות שבת שם, ובחי' לחולין (ה). ועוד לו שם (לו). וכן בחי' מהר"ן חיות עירובין (מה.). ויומא (עה.). ויבמות (מא:). ע"ש.

ובהגהות רבינו בצלאל (גיטין ו.) כתב, אשכחיה רבי אביתר לאליהו. שואלים העולם כיון דאליהו זכור לטוב היה מצוי להם כדאיתא בכמה מקומות, למה לא תרץ להם תיקו שבתלמוד. ומתריצין דשני אליהו יש, האחד היה פנחס, ואחר. גליון. עכ"ל. והביאו החיד"א במדבר קדמות (מערי' א' אות ל') וכתב ליישב, שאליהו לא היה נגלה לאמוראים בכל בחינותיו, משא"כ לעתיד לבוא בב"א. ע"ש. ובספרו ברכי יוסף (אור"ח סי' לב), ציין שכיו"ב כתב בחי' הרשב"א (מנחות מה.) אליהו עתיד לדורשה. שכתב וז"ל, למה יצטרך לאליהו הלא כשיבא אליהו יהיה תחיית המתים ויחזקאל עצמו יפרשה.

ומאי שנא חבירו. אמר רב פפא בחבר נכרי. מתקיף לה רב אשי אמירה לנכרי שבות. ע"כ. ופירוש רש"י במשנה, ולא יאמר לחבירו, בגמ' פריך פשיטא כיון דהוא אסור חבירו נמי אסור, דהא ישראל הוא כמותו, והשולחו עובר משום לפני עיור לא תתן מכשול. ע"כ. וכן פ"י בגמ', דהא ישראל הוא כמותו ולא מצי לאוגרינהו. ע"כ. ומבואר מדברי רש"י שעיקר הקושיא על החבר שגם הוא אסור לו לשכור, ולפי זה מוכן תירוץ הגמרא בחבר נכרי, שהוא עכ"פ יכול לשכור, וקמ"ל דמ"מ אסור מדין ממצוא חפצך, שהרי הוא מתעסק בחפציו. ולכאורה יש לבאר דאכתי הך דינא גם כן פשיטא, שהרי הוא מתעסק בחפציו, ומה לי אם הוא בעצמו שוכר או שרק אומר לחבירו. וכן הקשה השפת אמת. [אמנם יש לומר לפי דברי הגאון רבי עקיבא איגר שצריך שיהיה לתא דמלאכה]. ועוד הקשה על פירוש רש"י למה יש אסור לחבר, הרי הוי כדברים של מה בכך, כיון שאינו נהנה בזה ועושה בשביל אחר. ע"כ. ובאמת עיין ברש"י להלן (ד"ה של) שהביא ב' פירושים בדין זה, ולפירוש בתרא צריך שלא יהיה צורך לא לו ולא לאחר, אבל אם יש צורך לאחר אסור. וכ"כ הט"ז (סימן שז סק"ה). ובאליה רבה (סק"י"ח) כתב להתיר כפירוש הראשון. אבל המאמר מרדכי (סק"ט) כתב שלכל הפירושים יש לאסור בזה. ע"ש. וע"ע בט"ז (סימן תק סק"א). ודו"ק. [וע"ע בפירוש הר"ח שפירש בחשבונות של מלך, פירוש מילך אורחים ובא הלך לאיש העשיר, כלומר, מותר לאדם לחשב אורחים הקרואים להסב אצלו בסעודה, וכדתנן מונה אדם אורחיו ואת פרפיותיו, פירוש חשבונות של מה בכך, כמו שיחשב אדם חשבון כגון חיילות המלך כך וכך אלף, וכיוצא בו אומ' לו מה בכך, כלומר מה הנאה יש לך ומה צורך לך בזה, כגון אלו מותר בשבת. ע"כ.]. ולכך פירש השפת אמת, שהיא גופא קושית הגמ' מה לי הוא מה לי חבירו של המשכיר, כיון שלעולם הרי הוא מתעסק בחפציו. ותירוץ הגמ' דאיירינן בסיפא באומר לו מער"ש. והשתא מקשינן דליתסר מדין אמירה לנכרי שבות.

אם ממצוא חפצך הוי דאורייתא או דרבנן, ועוד הקשה השפת אמת הנז', דלכאורה הכא הוי אמירה לעכו"ם באיסור דרבנן, ושאיני ממה שהביא רש"י באומר לו לכבות את הנר, לפי מ"ש הר"ן (דף קכ"א). שדוקא במלאכה שאינה צריכה לגופה דחמירא אסרינן. וע"ש באמת בתוס' (ד"ה אין) שכ' להוכיח מסוגיין שגם במידי דרבנן יש איסור אמירה לגוי. ודלא כהר"ן. [ועיין בב"י (סי' רמד ס"ו) שלכאורה לא ברירא ליה מילתא אם יש לאסור אמירה לגוי באיסור דרבנן. ע"ש. וע"ע בב"י (ס"ס רנט)

לחלק בין ספיקא דינא לספק במציאות, וכדברי הברכי יוסף שדחה דבריו לגבי ספק במציאות, ועכ"פ מבואר דבספק בדין אין הלכה כמותו].

וראה עוד בענין זה בשו"ת הרשב"א (סימן א'), ובבה"ג (דף ג' ע"א), ובמשנה למלך (פ"ט דאישות דין ו'), ע"ש.

ריא. אליהו הנביא, הא דאמרינן אף אם יבא אליהו

ויאמר הלכה אין שומעין לו, היינו שאומר כן דרך נבואה, אבל אם אומר כן על פי שיקול דעתו וחכמתו הגדולה, ולא מכח נבואה ורוח הקודש בודאי דסמכינן עליה. [שו"ת מן השמים]. והיינו כשאין הדברים סותרים למרן השלחן ערוך או לרוב הפוסקים, דבזה שומעים לאליהו הנביא אף בעניני איסור והיתר אם נאמרים מפי אליהו, ע"פ שיקול דעתו וחכמתו הגדולה, ולא מכח נבואה ורוח הקודש, בודאי דסמכינן עליה.

ובמקום שדבריו מסכימים להלכה כדברי הפוסקים, וכן כשמסתבר טעמיה יש להסתייע מדבריו ולהתחשב בסברתו, ולא שייך לומר כאן לא בשמים היא, אלא דאיכא הכא סייעתא דשמיא לפסוק כאמתה של תורה.

ועיין בחידושי מהר"ץ חיות ברכות (ג.). וב"מ (קיד:). ובסוכה (מד.). ובחיי' הרש"ש סוכה שם (מד.). ומהר"ן חיות שם, מה שתמהו על רש"י שם. וע' בברכי יוסף (אורח חיים סימן לב סק"ד), ובשו"ת חבלים בנעמים ח"א (דמ"ה ע"א). ובשו"ת יביע אומר ח"א (סימנים מא-מב). וכ"כ הגאון ר' אייזל חריף בספר אבי הנחל (דף פ"ה רע"א), ובס' שפת הנחל (דף יט סע"ג). ועיין עוד בשו"ת חקרי לב (חלק אבן העזר סימן נט דקמ"ב ע"ג). ובשו"ת בית שערים (חלק יורה דעה סימן שלא), ובספר תורה תמימה (פרשת בשלה, שמות כט. לא. ובס"פ בחקותי). ע"ש. ועיין בעירובין (סד:). שלמדו מר"ג דאזלינן בתר רוב עוברי דרכים, ולמה לא נאמר שכיון בזה ר"ג ברוח הקודש, עיין פתח עינים שם. ובשו"ת יד אליהו רגולר. [מספר מאור ישראל ח"א עמוד קמר, ועמוד קצ. וח"ב עמוד יב, ועמוד נז].

ריב. "אמירה לגוי שבות", יסוד דין אמירה לגוי,

ראה מה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך ב' ריש סימן שז. ובהיות ויש לנו להוסיף על הדברים, בתוספת מרובה, אמרתי אשנה פרק זה, כי הנה במשנה (קג.) שנינו, לא ישכור אדם פועלים בשבת, ולא יאמר אדם לחבירו לשכור לו פועלים. ומקשי' בגמ' מאי שנא הוא

וס"ל כטעם ב' דרש"י, שהוא משום גזירה שמא יכתוב, ולפ"ז הו"ל איסור דרבנן שאין לו עיקר מה"ת ומותר בצינעא. אלא דק"ק שהרי הרמב"ם הביא גם לטעם ממצוא חפצך, וכנ"ל. וצ"ל דמ"מ עיקר טעמו של הרמב"ם הוא מגזירת כתיבה. ודו"ק. אבל בד' התוס' כתב הנצי"ב (בהעמק שאלה סימן מב סק"י) דאזלי לטעמייהו בדף קנ. שדיבור אסור מה"ת. ע"ש.

וע"ש במאור ישראל שהעיר, דלא מצינן למימר דהוי מה"ת ממש, ובע"כ י"ל כמ"ש רעק"א הנ"ל, וכ"כ מהר"י עייאש בהגהותיו עפרא דארעא לספר ארעא דרבנן (סי' קמד) דדברי קבלה לאו כדברי תורה דמו. (אמנם ע"י באשי ישראל נד: שכתב להיפך. ע"ש). וע"ע במאור ישראל מו"ק יג. בד"ז. ובא"א (סי' שז סק"י), ובהגהות יעב"ץ, ומהרש"ם, ומאורי, בפירוש הקו' בסוגיין דאמירה לנכרי שבות. וראה עוד בחי' הר"ן שפירש קושית הגמרא בתמיה, שאין לאסור בכהאי גוונא אמירה לעכו"ם, כיון דהוי מידי דרבנן.

ומכל מקום נראה ליישב דברי רש"י ממה שהק' השפת אמת, דאזיל לטעמיה במה שפי' במשנה דהאיסור לשכור פועלים הוי מדין ממצוא חפצך, וכמו שנתבאר מרש"י בביצה לו. אבל דיבור על שכירות הוי מדין ודבר דבר, וכמ"ש רש"י (דף קיג:), ואם כן שפיר איכא חי' בסיפא שלא יאמר לחבירו, כיון שאינו שוכר את הפועלים בפועל, ואין בזה משום ממצוא חפצך, אלא רק ודבר דבר, ואכתי מקשי' פשיטא שהרי הוא עובר משום לפני עיור. ועיין בחפץ ה' שכתב, דבע"כ יש שליח לדבר עבירה בשבת, דאי לאו הכי מאי מקשינן פשיטא, הרי בסיפא דיבורו לא נתקיים ולא עבר על ממצא חפצך. אבל ביד דוד (קנ.) כ' דעכ"פ יש לאסור מטעם לפני עיור, וכמו שפירש רש"י קושית הגמ'. [ועיין ישועות יעקב (סי' רסג סק"ו) שהביא ראיה מהכא שיש איסור לפ"ע גם באיסור דרבנן, אבל אי אמרי' שיש שליחות לדב"ע באיסורי שבת, אין להוכיח כן. ע"ש. ויש לדחות להנ"ל דעכ"פ הוי דרבנן שיש בו לתא דאורייתא, וכדאמרי' לענין אמירה לעכו"ם, דאסור בחדרי חדרים]. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ג (או"ח סי' יז ס"ק יב, וסי' כ' סק"ב) שאין לאסור אמירה לעכו"ם אלא מטעם שנראה שלוחו, ולא מטעם שליחות ממש, דבשבת הוי דין שביתה על האדם עצמו. ועוד יש לדון בזה מדין שליח לדבר עבירה, אע"ג דהשליח לאו בר חיובא. ע"ש. ועיין במאירי (ע"ז כא.) שהק' כן להדיא. וע"ש במהדי"ר שאין דבריו מוכרחים כלל. ע"ש. ובמהר"ץ חיות כתב ע"ד רש"י יח: דיש שליחות לעכו"ם לחומרא. ע"ש. וע"ע שם (בסי' כט

שהביא מהמרדכי (סימן שג) דבאמירה לגוי באיסור דרבנן אין לאסור התבשיל על כל פנים. והובא במגן אברהם (סימן רנג ס"ק לו). ע"ש. אבל בשער הציון (סימן רנג ס"ק צו) כתב שאין לחלק בזה. וכ"כ שם בשער הציון (ס"ק צד) דאמירה לגוי אסור גם באיסור דרבנן. ע"ש].

אמנם עיין בתוס' שבת שם (ד"ה ודיבור) שכתבו שדיבור אסור מן התורה. וכתב החות יאיר (סימן נג) שנחלקו על התוס' לעיל, ואם כן יש ליישב שפיר דעת הר"ן. ועיין עוד ביראים (סימן קב דף קמב.) שכתב גם כן דהוי מן התורה. ובתועפות ראם (ס"ק קמז) הביא מהיד שאול (יורה דעה סימן רסו סק"ה) שכתב, דצ"ע לומר כן. ע"ש. אמנם עיין בחידושי רבי עקיבא איגר שכתב, דבעל כרחך צ"ל שאין זה מדאורייתא ממש, אלא הוי איסור חמור שיש לו לתא מן התורה, וכדלהלן.

ומכל מקום עדיין יש לומר דהך איסורא דמי שפיר למלאכה שאינה צריכה לגופה. והנה רעק"א הוכיח כן, שגם התוס' הכא מודו דהוי דרבנן, דאם לא כן היאך אמרו בש"ס בכמה דוכתי אמירה לנכרי "שבות", הרי יש בזה איסור תורה. ועוד, דהא אמרינן בגמ' בע"ב, שבמקום שיש היתר ע"י בורגנין ליכא איסורא, ואי הוי מה"ת, מהיכי תיתי להתיר בזה. אך כ' לדקדק בל' רש"י בביצה (לו.) שכתב בטעם ה', במקח וממכר בשבת דהוי מגזירת כתיבה, והק' רש"י דהא ה"ל גזרה לגזרה, אבל בטעם הא' שפי' מדין ממצוא חפצך לא קשיא ליה הכי, ומשמע דהוי מה"ת. עכ"ד. [אך יש לדחות דלענין ממצוא חפצך, י"ל שנכלל גם הקדש, ולכן לא דמי לגלג. וכ"ה ל' הרמב"ם (פכ"ג הי"ג). ע"ש].

ועיין עוד בלשון הר"ן שהביא הב"י ריש סימן שו, שמפורש דהוי דרבנן, שכ' "שהיקלו" במקום מצוה. ע"ש. [ולכאורה כן משמע מהתוס' (קנ. ד"ה ודיבור) ודיבור מי אסור, פי' מה"ת, דהא מדשרינן דיבור של מצוה מכלל דמדאורייתא שרי. ע"כ. ומשמע שהוא איסור דרבנן. אך אכתי מהמסקנא מבואר לא כן]. וע"ע במאור ישראל (סד:) שהסכים כדברי רעק"א שיש לו עיקר מן התורה, ובזה תי' קו' המג"א (סי' שא ס"ק נו) ע"ד התוס' בכתובות (סו.), למה אסרו מקח וממכר בצינעא, הרי באיסור דרבנן שרינן בחדרי חדרים. אלא י"ל דהכא חמיר טפי כיון שיש לו עיקר מה"ת. ע"ש. אלא דקשה, דאדרבה הרי נתבאר לעיל דהכא הוי איסור דרבנן וקיל טפי משאר איסורים, ומש"ה מקל"י במקום מצוה. וצ"ל דהתם איירי בדקדוק ל' הרמב"ם, ותנא ופליג ע"ד רש"י.

אמנם מהרמב"ם (פכ"ג הי"ג) מבואר דלא כהתוס' בכתובות,

שלמדנו מכאן שאסור מה"ת וכו'. ע"ש.

ומשמע שהיראים הבין שהוא לימוד גמור, ודין אמירה לגוי הוא מה"ת. ולטעמיה אזיל, דהא י"א דטעם האיסור הוא משום ממצוא חפצין ודבר דבר, שלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול, וגם ילפותא זו הוי דינא מה"ת, כמו שמצינו כיו"ב בדברי היראים לגבי עונג שבת, דס"ל דהוי מה"ת מקרא דוקראת לשבת עונג. וס"ל דדברי קבלה כדברי תורה ממש, והוי מה"ת, והוא הדין הכא. וראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (ר"ס רמ"ב ובמילואים שבסוף הספר מהדר תשס"ד) שהבאנו דעת הרשב"א בתשובה, דהנשבע שלא יאכל בשבת אין שבועתו חלה, דחייב עונג שבת מדאורייתא, דילפינן מקרא בישעיה, וקראת לשבת עונג. וכדשמע נמי הכי מתרגום יונתן בן עוזיאל, שתירגם הפסוק ושמרו בני ישראל לעשות את השבת, למיעבד תפנוקא בשבת. אלמא דעונג שבת מדאורייתא. וכן דעת רב נסים גאון. וכן מצינו לענין חתימת עדים בשטר דהוי מה"ת, דילפי' מדכתיב וכתוב בספר וחתום, ובגמרא גיטין (לו.) קראה לחתימת עדים מדאורייתא. ולפ"ז נימא דגם אמירה לגוי דאורייתא שנלמד מקרא דממצוא חפצין ודבר דבר, שהוא מן התורה. אלא שדעת הרמב"ם דעונג שבת מדרבנן, ואזיל לשיטתיה בספר המצוות (שרש א') דמה שנלמד מדברי קבלה אינו כדין תורה ממש, ולכן גם לגבי אמירה לגוי דעת הרמב"ם שאינו אלא מדרבנן.

ובאמת שגם לרש"י אין הכרח לומר כן, דדמאי דדרשינן קרא דכל מלאכה לא יעשה בהם, לא יעשה העכו"ם מלאכתך, אסמכתא בעלמא היא. ולעולם איסור אמירה לגוי אינו אלא מדרבנן. דאי לא נימא הכי יסתרו דברי רש"י, במה שכתב בשבת הנ"ל (קנג.) דאיסור אמירה לגוי הוא משום שנראה כשלוחו, ויש שליחות לגוי לחומרא, כמבואר בפרש"י בב"מ (עא:). והיינו מדרבנן, שאם היה מה"ת איך התירו לעשות מלאכה בבית גוי כשמסר לו מער"ש. ויתכן לומר בדעת רש"י, שיש לחלק בין מלאכת גוי, שבזה יש לאסור מצד יש שליחות לגוי לחומרא, וכן יש לאסור מצד ממצוא חפצין ודבר דבר, שלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול, לבין מלאכת ישראל דבזה רש"י (על התורה) כתב שהוא מן התורה.

ועיין בדעת זקנים לבעלי התוס' שהקשו, דבכל דוכתא אמרי' אמירה לגוי שבות, ומבואר שהוא רק מדרבנן. וע"כ דהילפותא שהובאה במכילתא אסמכתא

סק"ד) מ"ש נפ"מ בטעמים בזה. ע"ש. ומשני' בחבר נכרי, שאין בזה לפני עור, והחידוש דאכתי אסור מדין ודבר דבר. והשתא מקשינן דליתסר מדין אמירה לעכו"ם שבות.

בטעם איסור אמירה לגוי, ולכאורה מוכח מכ"ז שאיסור אמירה לעכו"ם לא שייך לדין ודבר דבר, דאי הוי מאותה הלכה מאי קשיא, הרי איה"נ זהו גופא קמ"ל מתני', אלא בע"כ הוי מטעם אחר (ואיכא נפק"מ בטעם זה כדלהלן). וכ"כ רש"י בדף קנג. (ד"ה מ"ט) דאמירה לגוי אסור מטעם שנראה שלוחו. וע"ע בדף קכא. שכ' דרבנן גזרו על אמירה לגוי שבות. ומוכח דל"ה משום ממצא חפצין. וברמב"ם (רפ"ח) פ"י דאסור כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן. ע"ש. אבל אכתי קשיא ממ"ש רש"י בע"ז (טו. ד"ה כיון) שאסור מטעם ממצוא חפצין. וכן מוכח ג"כ מהש"ע שהביא בסימן שז, העוסק בדיני ודבר דבר לאמירה לעכו"ם. וכמבואר שם במ"ב סק"ז. וכן ע"י בריטב"א (קכב. ד"ה בשביל) שכתב הטעם משום שנעשה השבת חול. וע"ע בחת"ס (שבת קנ:.) שיש לדון באמירה לעכו"ם מדין תשבות. ע"ש.

ועיין בפירושו רש"י על החומש (בפרשת בא יב. טז) שכתב, כל מלאכה לא יעשה בהם, אפי' ע"י אחרים. ומשמע לכאורה שדעת רש"י דאיסור אמירה לגוי הוא מה"ת. וזה תואם למה שכתב רש"י בע"ז (טו.), דאיסור אמירה לגוי נלמד מהפסוק בישעיה, ממצוא חפצין ודבר דבר, שלא יהיה דיבורך בחול כדיבורך בשבת. ע"ש. וכיון דקיימא לן דדברי קבלה כדברי תורה דמו, ממילא איסור אמירה לגוי הוא מן התורה. וראה להלן די"א דגם עונג שבת מן התורה, אחר דכתיב וקראת לשבת עונג, ודברי קבלה כדברי תורה ממש.

והנה במכילתא (בא פרשה ט) אמרו, כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חבריך, ולא יעשה הגוי מלאכתך. והובא בסמ"ג (מצות לא תעשה סימן ע"ה, כד ריש ע"ד), וברמב"ן על התורה (שמות יב טז), ובאור זרוע, ובספר היראים (ר"ס קיג-שד), ובב"י סימן רמד. וכתב שם הסמ"ג, ומשמע מכאן שאסור לישראל להניח לגוי לעשות מלאכתו בין ביום טוב בין בשבת דאורייתא, אבל אם מסר לו הישראל [המלאכה] מערב שבת, מותר, ובלבד שיהיה בביתו של גוי, כאשר ביארנו בהלכות שבת (יט ע"ג). אמנם י"ל שהיא אסמכתא בעלמא, שאם היתה מן התורה לא היו חכמים מתירין לעשותה אף בביתו של גוי, ואף מסרה מער"ש. ולשון לא יעשה הכתוב בתורה מוכיח קצת שהיא דרשה גמורה. ע"כ. ובספר היראים אחר שהעתיק דברי המכילתא סיים,

גמור ולא אסמכתא, אלא איסור דאורייתא הוא, והכי משמע פשטיה דקרא וכו'. ע"ש.

אולם מדברי שאר הראשונים מבואר דאמירה לגוי גם במלאכה שלנו אינה אסורה אלא מדרבנן, וכמ"ש באליה רבה (סי' רמג) דמהפוסקים משמע דלעולם דרבנן. ע"כ. וכן הוא פשט התלמוד דאמירה לגוי שבות, וכן מבואר ברמב"ם הנז'. וכן מבואר בב"י סי' שו, דבשבות דשבות לצורך מצוה וכדומה שרינן אמירה לגוי.

ומרן החיד"א בברכי יוסף (אורה חיים סימן רמג) הביא מה שכתב רבינו ישע"י הראשון בתשובותיו כ"י (סי' ק"ב בנדפס סי' מה עמ' ריז) שכתב וז"ל: ומה שכתבת מדתניא במכילתא לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך, ולא יעשה העכו"ם, דאלמא מן התורה אסורה האמירה לעכו"ם. למה לא ראית סיפא דההיא מתניתא, דמסיק דברי ר' יאשיה, ר' יונתן אומר אינו צריך. ומפני שראיתי ברייתא זו משובשת בספרים הוזקתי לכתוב גירסתה ופירושה כפי מה שני"ל, הכי גרסין: כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך אבל יעשה עכו"ם מלאכתך. פירוש, דהאי לא יעשה לא בא לאסור מלאכת העכו"ם, אלא שלא יניח חבירו לעשות מלאכתו, שלא יאמר אם הוא רוצה לעבוד אין אני זקוק לו, בא להזהיר על כך, אבל לעולם מלאכת העכו"ם מותרת. תלמוד לומר ששת ימים תעשה מלאכה, הא לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה עכו"ם מלאכתך. דברי ר' יאשיה. פירוש, למדנו לא תעשה דיי"ט מתעשה דששת ימים, מה תעשה דששת ימים לא חלקת בו, אלא בין הוא בין ע"י חבירו בין ע"י עכו"ם מותר, אף לא תעשה דיי"ט לא תחלק בו, אלא בין הוא בין ע"י חבירו בין ע"י עכו"ם אסור. ר' יונתן אומר אינו צריך, והלא כבר נאמר זכור את יום השבת ששת וכו' והלא דברים ק"ו ומה שבת החמורה אין אתה מוזהר על מלאכת העכו"ם, יו"ט הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת העכו"ם. פירוש, לא הוצרך הכתוב לכתוב לא יעשה לאסור מלאכת העכו"ם, שהרי בשבת החמורה כתיב לא תעשה וכו' וגרך וכו', דוקא, אבל עכו"ם מותר, כל שכן י"ט הקל, והאי דכתיב כל מלאכה לא יעשה לא הוצרך לכך, אלא אורחיה דקרא הוא לאשתעווי הכי. אי נמי בא להזהירו על חבירו שאם רוצה לעבוד ואינו שומע לו שלא יניחנו לעשות במלאכתו. נמצא שר' יאשיה ור' יונתן חלקו בדבר זה, וכל סוגיא דתלמודין כר' יונתן אתיא, עכ"ל.

בעלמא היא. גם הרמב"ן על התורה פי' להדיא דהמכילתא הוא אסמכתא.

ולחשוברים דאמירה לגוי מן התורה צ"ל, דמה שאמרו בכולא תלמודא אמירה לגוי שבות, היינו במלאכת הגוי, כגון אומרים לעובד כוכבים תעשה אש שלך לצורכי, וכמו שכתב בספר היראים הנ"ל, והוסיף, אי נמי קרא דמייתנין אסמכתא בעלמא הוא. ע"כ. ובילקוט יוסף שבת כרך ב' הזכרנו בשם שו"ת אבני נזר שפירש, דמה שאמרו בכולא תלמודא אמירה לגוי שבות היינו כשאומר לו מערב שבת. אבל מלאכה עבור ישראל הוי איסור תורה. וכיו"ב מבואר בט"ז, שאם הגוי עושה מלאכה בדברים של ישראל אסור מה"ת. וכתועפות ראם כתב ליישב, דמה שאמרו שאמירה לגוי מה"ת, איירי בפועל גוי שהוא שלוחו מה"ת. וכמ"ש במחנה אפרים (הלכות שלוחין סימן יא) שאף שאין שליחות לגוי, בפועל יש שליחות, ולכן הוי מה"ת. ומה שאמרו בכל הש"ס אמירה לגוי שבות, הוא בסתם גוי שאינו מקבל שכר, אבל כשמקבל שכר הוי כפועל, ובזה יד פועל כיד בעה"ב והוי מה"ת. ונלכאורה זה היפך ממה שמבואר בהר"ן ועוד פוסקים, דהיכא דקצץ עם הגוי שיעשה לו מלאכה בבית גוי, ליכא איסור אמירה לגוי. וי"ל. ואכמ"ל.]

ועיין ברמב"ן על התורה (סו) שהביא מה שפירש רש"י, כל מלאכה לא יעשה בהם, אפילו על ידי אחרים. והעיר הרמב"ן, ולא הבינותי זה, שאם האחרים האלו ישראל, הם עצמן מוזהרין עליה, ואין אני מוזהר במלאכתי שלא תעשה על ידו, אלא שאם מטעה אותו באסור, מוזהר עליה משום ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט יד). בין במלאכתו בין במלאכת העושה עצמו. ואם אחרים הללו גוים, אין אנו מוזהרים בתורה על מלאכה של גוי כלל, לא ביום טוב ולא בשבת, אלא שיש בה שבות מדבריהם עם האמירה שלנו, כמו שאמרו אמירה לגוי שבות (שבת ק), וזה דבר מבואר בגמרא. אבל מצאתי במכילתא (כאן) כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה וכו', ובודאי היא אסמכתא בעלמא שבאו לאסור מדבריהם אמירה לגוי במלאכת שלנו, וסמכו אותה למקרא הזה, אבל במלאכת הגוי בשלו מותר. ולפי דרכנו למדנו שלא גזרו באמירה לגוי אלא בשלנו, אבל בשלו אומר לגוי ועושה. וכן פירש רש"י בגמרא בבא מציעא (ז). ע"כ.

והלבוש הביא דברי המכילתא, וכתב, ואסמכוה אקרא דכתיב (שמות יב, טז) כל מלאכה לא יעשה בהם, משמע וכו' בין ע"י עכו"ם. וי"א שהוא לימוד

הא קמן דנקיט דאיסור אמירה לגוי הוא מדרבנן. גם הרא"ם השיג על הרמב"ן דר' יונתן פליג, ומשמע דלרבי יאשיהו הוי מדאורייתא, וקי"ל כרבי יונתן. ודבריו הם כדברי רבינו ישעיה הנז'.

ועל פי דברי רבינו ישעיה הנז' אין אנו צריכין לומר דרש"י נקט מילתיה כר' יאשיהו, ודלא כהלכתא, אלא אפשר דמ"ש רש"י על ידי אחרים, היינו על ידי ישראל אחר, וכמ"ש רבינו ישעיה בסוף דבריו לדעת ר' יונתן לפי האמת. והרב צידה לדרך כתב דדברי רש"י הם דלא כהלכתא.

וע"ש שהביא מה שהקשו דלכאורה הרי פסק הרמב"ם (ספ"ב דממרים) דהאומר בשר עוף בחלב אסור מהתורה עבר על כל תוסיף, וא"כ היאך כתב הרא"ם דלא נפיק מינה חורבא. ופריק לה הרב משה הכהן אשכנזי, דשאני התם דאי בשר עוף מהתורה לקי, ואי מדברי סופרים מכת מרדות, אבל באמירה לעכור"ם אין הפרש, דעקימת שפתים לא היא מעשה. וע"ש בהערות שהביאו מ"ש מהר"י נג"אר בלימודי ה' (ריש לימוד כ"ב) שכשהיה רבינו החיד"א בתוניס הראה לו מה שכתב כאן בברכי יוסף, והקשה לו דהא עקימת שפתיו הוי מעשה, משום דבדיבורו אתעביד מעשה, כדאשכחן גבי לאו דחסמה בקול ומימיר (ב"מ ז:). ורבינו השיבו, דהתם על ידי דיבורו נמשך המעשה מאליו [מה שאין כן הכא שהגוי הלך ועשה על דעת עצמו]. וע"ש עוד מ"ש בזה.

ובשו"ת יביע אומר הביא מהשיטה מקובצת (ב"מ ז: ד"ה מהו שיאמר אדם לגוי חסום פי פרחי וכו'), שהעתיק לשון הר"ן שהביא דברי המכילתא, כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה הגוי מלאכתך (וכתב, כלומר דאסמכוה לאמירה לגוי אקרא) או אינו אלא לא יעשה הגוי מלאכתו, ת"ל ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות, הא לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך, אבל יעשה הגוי מלאכתו. ע"ש. והגר"א גורס כנוסחא שהביא הקול אליהו הנ"ל. וע' במ"ש ע"ד המכילתא המהר"י נג"אר בספר שבות יהודה (די"ג ע"ג). ובספר טל אורות (דפ"ט ע"ב). וע"ע בס' ווי העמודים טאייב (דק"ד ע"ג). ובס' שם חדש (דפ"ח ע"ב). ובפ"י המלבי"ם (פר' בא). ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח ס"ס מה). ובשו"ת בית יצחק שמעלקיס (חאו"ח סי' לב אות ו). ובשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' מו). ובשו"ת לבושי מרדכי (נדפס תרצ"ז ס"ס צט). ובשו"ת הרב"ז (סי' קלו בהערה אות ה). ועוד. ע"ש. [ולפ"ד הרעק"א יש ליישב דהיינו רק לאחר האיסור שנראה שלוחו, ובהכי הו"ל סרך מלאכה. ע"ש]. וכן הקשה התוספת שבת

(סימן רמג), למה הוצרך רש"י לטעם שנראה שלוחו, תפ"ל מקרא דדרש"י ממצא חפצך, (אבל אין להק' דליהוי דאו', דהא הוי רק מדרבנן, וכנ"ל. וכ"כ בדעת שלום על הפמ"ג (ריש סימן שז) שלא יתכן לומר שאמירה לעכור"ם הוי מה"ת ממש). ותי' התוספת שבת, דמכל מקום בעי' לטעם שנראה שלוחו, דנפקא מינה שיהא אסור גם לדבר מצוה. וכן כתב הפרי מגדים (סימן שז מ"ז סק"א ד"ה וא"ת). וכתב עוד בהמשך (ד"ה וכל) דנפק"מ באומר לו לעשות אחר השבת. וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תרפד) שאמירה לעכור"ם לצורך מחר הוי מדין ממצוא חפצך ואז באמת מותר במקום מצוה, משא"כ באומר לו לעשות היום שייך שפיר טעם שליחות. וכן מפורש בשו"ת הר"ר (סימן שו ס"ה). ובערוה"ש (סימן שז ס"ב). ע"ש.

וראיתי עוד בבני יהודה (בהערה על החו"י סימן נג) שהוסיף, דבאומר לו לעשות היום אין לדון איסור משום דבר דבר, כיון שאינו מדבר על ימי החול. ע"כ. וכן עיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"ב ס"ס קעז) שבאומר לעשות מלאכה היום העיקר זה עשייתו, ולא ה"אמירה", משא"כ בעשיה שלאחר השבת, ובשבת נעשית רק האמירה, ומש"ה מצינן למימר שעובר משום ממצא חפצך. ע"ש.

ועוד כתב הפמ"ג שם (בד"ה ואף) נפק"מ באופן שיש היתר ע"י בורגנין, דמ"מ אסור מדין גזירה. וכ"כ באבני נזר (סימן מג סק"ז). ועוד כתב האבנ"ז (בסק"ו) נפק"מ באומר לו בער"ש שיעשה בשבת, שבכה"ג לא שייך טעם ממצא חפצך. (ובכה"ג מיירי רש"י בדף קנז: וכמש"פ במשנה שם, דלא כרא"ש. ע"ש). וכן באומר בשבת לעשות בחול אין בזה הטעם שנראה שלוחו. וכ"כ הקהלות יעקב (סימן נה). ע"ש. וע"ע במש"ז (סק"ד ד"ה ומ"ש) שי"ל נפקא מינה ברמיזה והרהור, דאכתי נראה שלוחו. ע"ש. והיינו כמבואר ברמ"א סכ"ב, שמותר לרמוז על מלאכה שלאחר השבת, וה"ט דבכה"ג אסור רק מדין ממצא חפצך. וכנ"ל. וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן קלב). (ובעיקר דין רמיזה ע"י בהליכות עולם ח"ג וישלח ה"י). וע"ע במש"ז (סק"ב) שכ"כ, דלא כהב"ח שהתיר רמיזה באמירה לעכור"ם, ומ"מ גם ה"ט הסכים להקל כהש"ע (ס"ב) שמותר לרמוז לו במו"ש שיעשה המלאכה בשבת הבאה. וכ"כ הגר"א (סק"ח). ע"ש. אבל הפמ"ג נתקשה, מה החילוק אם רומז בשבת או בחול, הרי על כל פנים הגוי עושה את המלאכה בשבת. ע"ש.

ונראה ביאור קושייתו, כיון שהרי אכתי אסור רק מדין שליחות בכה"ג, כיון שאינו מדבר בשבת עצמה, וכמ"ש האבנ"ז לענין אמירה בע"ש, וא"כ על שליחות

לעכו"ם סוף אות ה'). והובאה מחלוקת זו במשנה ברורה (סימן שו"ק כד). ועיין בהליכות עולם חלק ד' (עמוד קצב והלאה). והסכים להקל בזה במקום צורך גדול, ובלבד שלא יהנה מזה בשבת. ע"ש. ועיין עוד בהליכות עולם חלק ג' (עמוד קפד).

ועיין בשו"ת חות יאיר (סימן נג) שכתב ליישב עוד, שאיסור ודבר דבר הוא דוקא בדיבור על עסקים, דאע"פ דקרא סתמא אמר ודבר דבר, מ"מ מדהקדים ממצוא חפצך לא נילף מינה רק דיבור שהוא דרך מו"מ ומגזירת משא ומתן. מה שאין כן אמירה לגוי שהוא רק מדבר לגוי שיעשה דבר מה ואינו מזכיר לו תשלומין או שכירות או לשון שמשמע מכך, אין לאסור. ע"כ. ועיין במגן אברהם (סימן שו"ק טו) שכתב דשרי להתחייב (בלא קנין) ליתן כך וכך מעות לחתן, כיון שאין הוא מתחייב כלום באמירתו ויכול לחזור בו. ע"כ. והקשה התהלה לדוד (סק"ט) דאכתי ליתסר מדין ודבר דבר, שהרי הוא מדבר עמו על נתינת סך מעות למחר. ע"כ. ולכאורה יש לומר לפי דברי החות יאיר דבאינו מתחייב לא חשיב דיבור של עסקים, ולכך יש להתיר בזה אף בדבר הרשות. (ועוד יש לומר דבמתנה הוא איסור מדין ממצוא חפצך בלבד, וכמבואר בדין מו"מ אות ה', ואם כן י"ל דמי למה שכתב התהלה לדוד (סימן שכ"ג סק"ו) שאין איסור דיבור על דבר האסור מדין ודבר דבר. ואולי לזה כיוון השמירת שבת כהלכתה חלק א' (פרק כ"ט הערה נג). ע"ש). אך לכאורה יש להעיר בתירוץ החות יאיר, מהא דאמר שמואל (בדף קנ:.) יכול אדם לומר לחבירו למחר אני הולך למקום פלוני, דשרי מטעם שאפשר לעשות בהיתר על ידי בורגנין. ומוכח דאי לא הכי אסור מדין ודבר דבר, ולכאורה לא מזכיר מידי מתשלומין. וצ"ע.

ולכאורה אי נימא שדעת ר"א ממיץ בספר היראים דאיסור אמירה לגוי הוא מה"ת, קשה מדברי הגאון המובא בש"ע סימן שלד סעיף יח, שמותר לומר לגוי להוציא ספרים מרשות לרשות כשיש דליקה, והיאך התירו איסור דאורייתא של הוצאה בשביל הצלת כתבי הקודש. וכבר עמד ע"ז הפמ"ג בסימן רמג, וכתב, דשאני הוצאה ביו"ט שהיא מלאכה גרועה, שהרי הותר אוכל נפש, והותר גם הוצאה לאוכל נפש. ושלא לצורך כלל הוא מדרבנן, ולכן התירו לומר לגוי.

ועוד יש להקשות, מהסוגיא בפ"ק דגיטין, שהתירו למכור בית באר"י, ואי נימא דאמירה לגוי היא מן התורה, היאך התירו לומר לגוי לכתוב ולמכור בית בארץ ישראל בשבת. אלא שכבר חילקנו בין עושה

לא מהני הרהור, אלא רק על דין ממצא חפצך. וכן תמה המגלת ספר (ס"ס ל') ע"ד הגר"א. ע"ש. וע"ע בתוס' (קנ"ה אומר) שכתבו בתחילה שבגוי אסור גם הרהור. (וכדעת הג"א פ"ק דע"ז. ועי' מ"א סימן תק"ג). אך לאחר מכן כתבו שאין נראה לחלק כן, כיון דאכתי הוי רק הרהור. ע"כ.

ולהנ"ל נראה, שיש לדון שפיר בדין הרהור באמירה לגוי, כיון שמדיני השליחות לא מהני הרהור, ומדין ממצא חפצך מהני, ויש נפקא מינה בגוונא הנ"ל. [ועיין במגן אברהם (סימן שו"ק י"ב), ובמחצית השקל ולבושי שרד שם. וע"ע מאירי בע"ז שמוכח כגירסת "רוצה". ע"ש]. ועיין עוד בב"ח (סק"ג) שכתב ללמוד מד' התוס' דמהני ג"כ בורגנין לענין אמירה לגוי, אבל המגן אברהם (ס"ק יב) כתב דהתוס' מיירו לענין הרהור. גם הט"ז (סק"ד) חלק על דברי הב"ח שבורגנין לא מועיל לענין אמירה לעכו"ם, כיון שזהו מלאכה בשבת עצמה, מה שאין כן ממצא חפצך דנין על המלאכה של מוצאי שבת, ושפיר מהני לדון כשיש היתר על ידי בורגנין. ועיין באליה רבה (ס"ק כב) שכתב שהב"ח סבירא ליה שעכ"פ לא הוי דבר של חול, ולכך יש לדמות בורגנין להרהור. ע"כ.

ונראה ביאור דבריו דס"ל להב"ח שכל הטעם לאיסור הוי רק מדין ממצא חפצך ולא מטעם שליחות. (ועי' בדיני דיבור אות ג' מהערוה"ש שבורגנין חשיב הרהור. ובהכי א"ש טפי ד' הב"ח). שו"ר בפנים מאירות (דיני שבת ס" יב) שכ' דאיה"נ אתנייהו ב' טעמים באמירה לגוי, ומ"מ אין לאסור בכה"ג מטעם שליחות, כיון שמבואר ברמב"ם (רפ"ו) שכל האיסור משום שמא יבא לעשות בעצמו, וא"כ בכה"ג שיש לו אפשרות היתר שפיר ליכא למיחש לזה בכה"ג, אלא כל הנדון מטעם ממצא חפצך. וע"ע ברעק"א (סימן שו"ק ט) שאין דין אמירה לעכו"ם במידי דאכילה, כיון של"ש בזה דיני שליחות, ודלא כמג"א (ס"ק כט). וע"ע בקהלת יעקב (ס"י יד) מ"ש לתלות מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לפי זה, הובא בסימן רמג. וע"ע בשו"ת אבני נזר (סימן מא סק"ג).

ועל כל פנים לפי כל זה מיושבת סוגיא דידן, דשפיר אמירה לעכו"ם הוי איסור אחר מודבר דבר. וע"ע בשו"ת חתם סופר (סימן ס') שכתב, דבאמירה בשבת אסור מטעם ממצא חפצך, וא"כ יש לאסור גם באמירה דאמירה, אבל מע"ש יש להקל על כל פנים באמירה דאמירה. (ועי' בקובץ תשובות סימן ל'). וכדעת החו"י (סימן מט, נג) ודלא כעבוה"ג. ע"ש. וכן פסק בתפא"י (דיני אמירה

לא תעשה כאשה. ורק ממצוות שהזמן גרמא הוא פטור. ולהנ"ל אתי שפיר, דבאה התורה להזהיר שאם יאמר לבנו או לעבדו שיעשה מלאכה בשבת, אינו עובר רק על איסור לפני עור, אלא הוא שותף לחילול שבת והוי בכלל מומר לאיסור שבת.

וניהדר אנפין לענין איסור אמירה לגוי בשבת, כי היוצא מכל המבואר לעיל, שיש ד' טעמים לאיסור זה, א. מקרא דכל מלאכה לא יעשה בהם, ודרשינן לא יעשה העכו"ם מלאכתך. ב. או מטעמא דממצוא חפצין ודבר דבר, שלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול, כמו שכתב רש"י בב"מ. ג. או מטעמא שיש שליחות לעכו"ם לחומרא, וכמו שכתב רש"י בשבת (קנג.). וכן ברש"י ב"מ עא: מבואר דיש שליחות לגוי לחומרא. [אלא שלדעת ר"ת אין שליחות לגוי כלל אף לחומרא]. ד. או כטעמו של הרמב"ם, כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן.

ולכאורה נראה מד' הרמב"ם שאיסור אמירה לגוי הוא דין מיוחד בהל' שבת, דמאחר ואיסורי שבת הם באיסור כרת וסקילה, וחמירי טפי, משום הכי כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן, החמירו באמירה לגוי. אבל בשאר איסורי לאוין לכאורה אין איסור אמירה לגוי. ובאמת שהוא ש"ס ערוך בב"מ צ. מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פי פרתי ודוש בה, מי אמרינן אמירה לגוי שבות הני מילי בשבת וכו'. ע"ש בסוגיא. והרמב"ם (בפרק י"ג מהל' שכירות הלכה יג) פסק לחומרא, שאסור לומר לנכרי חסום פי פרתי ודוש בה. וכתב הרב המגיד שם, דפסק רבינו שאסור, וכן דעת הרמב"ן, דבכולהו מצוות איכא אמירה לגוי שבות. ויש חולקים. ויש נוסחאות חלוקות בספרי רבינו, שבחלק כתוב אומר לעכו"ם חסום פי פרתי, דכיון דבעיא דלא איפשיטא אזלי לקולא, שהרי איסור אמירה לגוי אפי' בשבת הוא מדרבנן, והו"ל ספד"ר לקולא. ומ"מ הנוסחא האמתית בספרי רבינו הוא אמר לעכו"ם. והיינו דגם בשאר איסורים אסרינן אמירה לגוי. ובמשנה למלך שם כתב בשם הסמ"ג, שאם אמר לגוי חסום פרתי אסור ואינו לוקה, כיון שהיא בעיא דלא איפשיטא. ותמה המשנה למלך דאפי' נפשטה הבעיא הא אינו אלא מדרבנן, ולמה ילקה. ע"ש. ושמא הסמ"ג נתכוין למכת מרדות. שהרי הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות שבת הלכה ח) כתב, שאם עבר על אמירה לגוי מכין אותו מכת מרדות. וזו כוונת הסמ"ג, דכיון דלא איפשיטא בעיא גבי חסום פי פרתי ודוש בה, לפיכך אין מלקין אותו מכת מרדות. ועכ"פ מדברי

מלאכה בשלו לבין עושה בשל ישראל, והרי יש לנו דין ששטר מכר כותב אותו המוכר, והגוי כותב בשטר שלו, ועושה מלאכה בשלו, ממילא זה רק מדרבנן, לכן התירו לצורך מצוה.

ועוד יש להקשות, שבגמ' שבת קכט. התירו לעשות צרכי חולה שאב"ס ע"י גוי. והיאך התירו, הרי לדעת ספר היראים איסור אמירה לגוי הוי מה"ת. וצ"ל דמירי שהגוי מבשל מים שלו לצורך החולה, שבוה איסורו רק מדרבנן, ולכן התירו לחולה. ובתועפות ראם הנ"ל כתב לתרץ בשם אגודת אזוב, דהסמ"ג מירי בפועל שלו, דהוי שלוחו מן התורה, דיד פועל כיד בעה"ב, ומה שאמרו בגמ' אמירה לגוי שבות, היינו שאינו מקבל שכר, ואינו פועל שלו.

בדברי המכילתא, אם אמירה לגוי מן התורה, והנה במה שאמרו במכילתא הנ"ל לא יעשה חברך ולא יעשה העכו"ם מלאכתך, לכאורה צריך ביאור, דהא בלאו הכי יש איסור לפני עור, ולמה הוצרכו ללימוד לא יעשה חברך וכו'. והנה במשנה שבת ב. שנינו, פשט העני את ידו ונטל מתוכה, בעל הבית פטור והעני חייב. והיינו שהעני פשט את ידו לפניו ונטל מיד בעל הבית והוציא, בעל הבית פטור ומותר, והעני חייב. והקשו התוס' (ג.) דאמאי פטור ומותר הא איכא לפני עור. ובתוס' ישנים שם תירצו, דהסוגיא שם איירי לענין שבת ולא לענין איסור לפני עור. ואין הכי נמי מצד לפני עור יש לאסור גם לבעל הבית לסייע ביד העני ליטול חפץ מידו ולהוציאה לרשות הרבים בשבת. והק' הגרעק"א, דאם הדבר אסור מאי נפק"מ אם הוא מצד שבת, או מצד לפ"ע. ותירצו, דנפ"מ אם ייחשב כמומר לכל התורה כולה. ולפ"ז גם במה שאמרו במכילתא הנ"ל, ולא יעשה חברך, אף דהוא בלאו הכי אסור משום לפני עור, מכל מקום אם יאמר לחבירו שיעשה מלאכה בשבת, חשיב כמומר לחילול שבת, ולא רק כמומר לאיסור לפני עור. ונפקא מינה דמומר לשבת עושה יין נסך במגעו ושאר הדינים האמורים לגבי מומר לחילול שבת. ולפ"ז אפשר לתרץ מה שהקשה בספר מוצל מאש, על הנאמר בתורה, בשמות כ', לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך. וקשה, מהו שאמרה תורה בנך ובתך, אם איירי בהגיעו למצוות הרי בלא"ה חייבים, ואי איירי בלא הגיעו למצוות, הרי חינוך הוא מדרבנן בעלמא. ועוד, מהו שאמרה תורה עבדך, דהא עבד עברי בלא"ה חייב בכל המצות ככל אדם, ועבד כנעני חייב במצוות

סוף פרק אע"פ בכתובות], שמותר לחזונים לקבל שכר עבור מה שמתפללים כשליח צבור בשבת. ואמנם המרדכי בשם רבינו ברוך אסר, והעיר על מנהג ספרד להקל. וגם הטור בסימן ש"ו העיר על מנהג הספרדים להקל, דאם הוא אסור למה נתיר איסור לצורך מצוה, אטו מותר להדליק אש לצורך מצוה. אך כבר ביאר הב"י שם, דסברת רבינו שמואל שאין איסור בזה אפי' מדרבנן, והוא רק משום שנראה לאנשים כאיסור שמקבלים שכר על עבודתם בשבת. והוי כמיחזי כדבר איסור. ולכן במקום מצוה דבלא"ה שמא היה עושה, לא גזרו על איסור שאינו אלא מצד מיחזי לבריות כאיסור. ועכ"פ נימא דכשם שהתירו שכר שבת לצורך מצוה, כך מתירים אמירה לגוי בשבת גופא במקום מצוה.

אלא שהרי"ף הרמב"ם והרמב"ן והר"ן סבירא להו, שלא התירו אלא שבות דשבות במקום מצוה. וכן פסק מרן בסימן שז ס"ה. ואמנם הרמ"א בסימן רעו ס"ב כתב, י"א שמותר לומר לא"י להדליק נר לסעודת שבת, משום דס"ל דאמירה לגוי מותרת אפי' במלאכה גמורה במקום מצוה. ועפ"ז נהגו רבים להקל בדבר לצוות לגוי, ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוה"פ חולקים על סברא זו" ע"כ. גם בסימן ש"ז ציין הרמ"א למה שכתב בסימן רעו. אמנם בישועות יעקב, ובשורת שואל ומשיב כתבו להתיר במקום מצוה לומר מער"ש, דהכי קיל טפי, אחר שאינו אומר לו בשבת, ולא עדיף מהרהור שמותר בשבת, ובפרט לצורך רבים. גם בשורת זקן אהרן כתב, שאם מקנה את הנרות בביהכ"נ לגוי שרי, שהרי במלאכת גוי עצמו הוי שבות, ובמלאכה ליהודי זה דאורייתא, כמו שכתב היראים. ולצורך מצוה מותר, כמו שהתיר במג"א קנין בשבת לצורך מצוה.

ריג. אמירה לגוי כשיש מחלוקת הפוסקים, וכגון

בישול אחר בישול בדבר לח. שנתבאר בילקו"י שבת ב' להקל באמירה לגוי. ראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמודים קט, תכו), ובהיות שיש לנו תוספת בענין, אמרתי אשנה פרק זה, כי הנה התוס' ביצה (כט: ד"ה אגבר דפתורא), עשו פשרה בין דבריהם שאסרו תחלת הרקדה ביום טוב, לפירוש רשב"ם שהתיר אפי' תחלת הרקדה, וסיימו שיש לסמוך על רשב"ם להתיר לשפחה נכרית תחלת הרקדה. ע"ש. ומשמע דכל שיש מחלוקת בפוסקים מקילין בשפחה נכרית. ומה שמרן החמיר בבישול אחר בישול בדבר לח, הוא דוקא בישראל מצד ספק איסור תורה, וכמו שהוכיחו ממה שאמרו בפרק

הרמב"ם מבואר, דאיסור אמירה לגוי שייך בכל האיסורים, וא"כ צ"ב למה כתב טעם מיוחד בשבת.

והנה דעת רב סעדיה גאון, דאיסור אמירה לגוי שייך גם כשאומר לגוי מערב שבת, כמבואר בהרא"ש בב"מ (דף קמ בדפי הרא"ש). אלא שהרא"ש דחה הראיה, דאי משום הא לא איריא. כיעו"ש. וע"ש בהר"ן. וכן דעת הרמב"ם והמהר"ם מרוטנבורג, שאיסור אמירה לגוי שייך גם כשאומר לו בער"ש לעשות בשבילו מלאכה בשבת. ושהרבה טועים בזה. וכן דעת מרן השלחן ערוך, דאף שבאותה שעה שמצווה לגוי שיעשה עבורו מלאכה בשבת לא שייך האיסור, אפילו הכי איכא איסור אמירה לגוי. ולכאורה צריך ביאור, מה יענו לדחיית הרא"ש הנ"ל. וצ"ל שמטעם זה הרמב"ם כתב טעם מיוחד לשבת, כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן, דטעם זה שייך גם כשעדיין אין איסור בעולם. אבל בשאר איסורין לא שייך זה, שתמיד האיסור קיים.

והנה במשנה למלך הביא מה שכתב בב"י שיש אומרים שבאיסור דרבנן לא אסרינן אמירה לגוי. והקשה, שהרי הרמב"ם לא התיר לומר לגוי בשבת גם במלאכות דרבנן אלא כשיש קצת חולי או מצוה. ותירץ מהר"א ששון, דע"כ לא הצריך הרמב"ם מקצת חולי או מצוה אלא באומר בשבת, אבל באומר בער"ש אם הוא איסור דרבנן א"צ קצת חולי או מצוה. וצ"ב מה היא סברת מהר"א ששון, הרי לדעת הרמב"ם איסור אמירה לגוי שייך גם כשאומר מער"ש.

ולהנ"ל אתי שפיר, שבער"ש הטעם הוא כדי שלא תהא שבת וכו', וזו גזרה מיוחדת לאסור גם כשאין שום חלות של איסור. ממילא איסור זה שייך רק באיסורי תורה. אבל בער"ש לא ראו חכמים לגזור מטעם שלא תהא שבת וכו' על איסורי דרבנן. אבל כשאומר בשבת, שבזה איסור אמירה לגוי שוה שבת לכל האיסורין, גם במלאכות דרבנן אסור אא"כ איכא קצת חולי. וממילא להטעם דהאיסור הוא משום ממצוא חפצין, כשם שהתירו לדבר בשבת בחפצי שמים, חפצין אסורים ולא חפצי שמים, וכמבואר בכתובות ה. ובשבת קז. וקיג. פוסקים צדקה לעניים בשבת, משדכין על התינוקות ליארס בשבת, ועל התינוק ללמדו ספר, וללמדו אומנות. וכן פסק הרמב"ם (פרק כד מהלכות שבת), ובש"ע (סימן שו סעיף ו'), ומטעם זה התירו האחרונים לערוך מגביות בשבת לטובת חתנים וישיבות. כך התירו אמירה לגוי לצורך מצוה, כשם שהתירו שכר שבת בחפצי שמים, כמו שכתב רבינו שמואל [הובא במרדכי

והנה לשון הרשב"א שהובא בב"י הוא "להדליק האש", ולכאורה מאי קמ"ל, הא בודאי שאסור לומר לגוי להדליק אש בשבת, וי"ל, דקמ"ל בזה דאסור לאכול אף כשהוא צונן, דקנסין ליה שלא לאכול תבשיל זה בשבת כלל, כיון שאמר לעכו"ם לעשות מלאכה דאורייתא, ואף שכבר אינו נהנה מאמירתו, שהרי התבשיל חזר ונצטנן, מכל מקום קנס הוא שעבר על איסור אמירה לגוי. וראה בזה בתהלה לדוד (סימן שלט סק"ה), ובחזון איש (אורח חיים סימן לו אות כז ד"ה והרמ"א), ובשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ה' ד"ה וכמו כן).

ואף שבספר מחזיק ברכה (סימן שיח סק"ד) כתב שיש קצת פנים להקל על ידי גוי כיון שיש מחלוקת. הרב המופלא מוהרי"ך בשו"ת זרע אמת (אור"ח סימן מ). ע"כ. ומשמע שאינו מכריע הדבר להיתר, הנה בשיורי ברכה סק"א כתב בפשיטות להיתר. ומה שכתב בהקדמתו דבכל מקום שמזכיר דברי איזה פוסק אינו מוכרח דסבירא ליה הכי, הנה בני"ד אחר שבמחזיק ברכה הראה פנים להקל, ובשיורי ברכה סתם להקל, לפיכך נראה שכן עיקר לדינא. [וראה בילקוט יוסף שבת כרך ג' מהדורת תשס"ד, במילואים, שהארכנו עוד בזה בס"ד].

דברי המשנה ברורה בדין זה אינם לדעת מרן, ולפי זה מה שכתב במשנה ברורה (סימן רנג ס"ק צה), דאסור לומר לגוי לתת קדרה על אש דלוקה מערב שבת, כיון שנצטנן לגמרי. ע"ש. הנה זה אינו מוכרח לדעת מרן, שהרי בבית יוסף העתיק דברי הרשב"א במקורם, שלא אסר באמירה לגוי גבי בישול אחר בישול אלא כשאומר לגוי להדליק האש, [או כשאומר לגוי להחזיר על אש גלויה, או להטמין בשבת, וכיו"ב], אבל בלא זה מותר, וכמו שהבינו בדעת מרן הש"ע, החיד"א בשיורי ברכה (ריש סימן שיח) ועוד אחרונים. דאי לא תימא הכי בדעת מרן, יסתרו דבריו ממה שכתב בסימן שיד, דכיון דאיכא מאן דשרי על ידי ישראל, יש להקל על ידי אמירה לגוי. והא גם בבישול אחר בישול איכא מאן דשרי על ידי ישראל, ואמאי לא יתיר לומר לגוי. ועל כרחק דמה שהעתיק בבית יוסף לשון הרשב"א הוא בדוקא, דדוקא להדליק האש אסור לומר לגוי, אבל מותר לומר לגוי לתת תבשיל לח צונן על גבי הפלאטה בשבת, כל דליכא למיחש למיחזי כמבשל. ונמצא שדברי המשנה ברורה אינם תואמים לדעת מרן השלחן ערוך.

ריד. אמירה לגוי, לומר לגוי להדליק חשמל בבית
כנסת לצורך תפלה דרבים, וכגון שנפסק החשמל

במה טומנין גזרה שמה ירתיה, ואי הוי איסור דרבנן הא הוי גזרה לגזרה, ועל כרחק שהוא איסור תורה.

ואחר שנים שכתבנו כן בילקוט יוסף, יצא לאור שו"ת יביע אומר ח"ז, ושם (חאו"ח סי' מב בהע') כתב גם כן להקל ע"י גוי בכל דבר שנחלקו הפוסקים. וכ"כ גם בספרו טבעת המלך, דמין מודה לגבי אמירה לגוי בבישול אחר בישול דשרי. דהו"ל ספיקא דרבנן ולקולא.

ויש להוסיף, דבכה"ג אמרינן (חולין מט:): אינהו מיכל אכלי ואנן מסתם נמי לא סתים? [וע' בשו"ת חיים שאל ח"א סימן לב]. [ובדין הפותחת, כן פסק מרן בש"ע (סימן שיד ס"ז) להתיר ע"י עכו"ם].

ואמנם מה שכתבנו בעין יצחק שם, להוכיח הדבר מדין כיבוד הבית על ידי גוי, שוב בינותי דאי משום הא לא איריא, די"ל דהתם איסור כיבוד הבית משום אשוויי גומות, וס"ל דהוי פסיק רישיה, אע"פ שאינו מתכוין לכך, והרי בעכו"ם פסיק רישיה מותר אפי' בדאורייתא. וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק י'). וע' בס' תורת שבת סימן שלו. וי"ל ע"ד. ואכמ"ל. וראה בב"י ס"ס רנג ובמג"א שם. ובב"י ס"ס שכ. וראה לקמן אות ריט, ד"ה ועוד יש ליישב.

ויש להוסיף [על מה שנכתב בעין יצחק ח"ג הני"ל] דמ"ש הרמ"א בס"י רנג ס"ה, שאם עבר ואמר לגוי להחם הקדרה אם נצטנן, היינו בדבר שאסור לכולי עלמא, כגון שהייה והטמנה, אבל בכל דוכתא דאיכא מאן דשרי אין הכי נמי גם להרמ"א שרינן על ידי גוי. ומה שהרמ"א מחק [מדברי הרשב"א מקור הדין] תיבות להדליק האש, היינו משום דאירי בדיני שהייה והטמנה, וכל מי שעבר על דינים אלה, שאמר לגוי להשהות על אש גלויה באופן האסור לכו"ע, כגון בכופח, או בדיני חזרה על אש גלויה, בכה"ג אסור לאוכלו אפילו צונן, משום קנס.

וכן מבואר מדברי המגן אברהם (ס"ק לו) שכתב, דהיינו להדליק אש ולהחם הקדרה, דאילו להחם הקדרה [בלא להדליק האש] ס"ל להרשב"א דאפילו לישראל שרי לעשותו, כמו שכתב בסימן שיח סט"ו, כיון שאינו נותנו על גבי האש או הכירה ממש. ורמ"א כתב סתם אסור לומר לעכו"ם להחם הקדרה וכו', וסבירא ליה דלדידן דסבירא לן דאסור לחממו מדאורייתא, אסור לומר גם לעכו"ם. ואם עשה כן אסור אפילו בדיעבד, וכמ"ש בדין החזיר עכו"ם על גבי כירה. ומיהו י"ל דאם לא חיממו העכו"ם על גבי האש או הכירה ממש, יש להקל, אחר שגדולי הפוסקים מתירים אף לישראל לעשותו. ע"ש.

שמצאנו לו חברים, שכן כתב בשו"ת הרשב"ש, בשם המנהיג, ובספר המכתם, ובה"ג, ועוד. אלא דהיכא דאפשר טוב לעשות ע"י אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר, שיש מן האחרונים דסברי דחשיב שבות דשבות. ע"ש.

אי עבדינן נגד מרן הש"ע במקום צורך גדול באופן מיוחד ועראי, ובהיותי בשיעור בפני אברכים במירון, אחד האברכים העיר בדין זה, דהא אנן נקטינן בכל דוכתא כדעת מרן השלחן ערוך, ואם כן היאך נוכל לצוות לגוי להדליק החשמל, שהיא מלאכה דאורייתא, נגד דעת מרן.

והיה המענה, דאין זה ברור שהוא נגד דעת מרן, שהרי מרן איירי במצוה דיחיד, ובזה הצריך שיהיה שבות דשבות במקום מצוה, ויתכן שבמקום מצוה דרבים מרן יודה לסמוך על ספר העיטור. ועוד, דאף אי נימא דמרן יאסור גם במקום מצוה דרבים, מכל מקום מצינו לכמה מגדולי האחרונים שכתבו דפעמים ועבדינן נגד מרן כשיש צורך גדול באופן מיוחד ועראי. [אלא דלאו כל עניני שעת הדחק שוים, ויש לעשות שאלת חכם שיכריע בכל נידון], וכדלהלן:

א. כן כתב בספר נזירות שמשון אורח חיים (סימן יג). דעבדינן כדעת הפוסקים החולקים על מרן השלחן ערוך במקום שעת הדחק גדול.

ב. וכן הוא בשו"ת חכם צבי (סימן ק), שאף על פי שבגדה (ז:), אמרינן, שאילו נפסקה ההלכה דלא כרבי אליעזר, לא סמכינן עליה אפילו בשעת הדחק, מכל מקום בפסקי מרן הש"ע אין לומר כן, שהרי כמה מגדולי האחרונים חלקו עליו בכמה מקומות. ולכן יש לסמוך להקל בשעה"ד. ולא דמי לפסק הלכה שבתלמוד. ע"ש.

ג. וכן ביאר רב גדול אחד בשו"ת בנין עולם (חלק אורח חיים סימן יד דט"ז ע"ג), שדוקא בפסק הלכה שבש"ס שנפסק כדעת הרבים, דכלא"ה קי"ל הלכה כרבים, ולמה הוצרכו לפסוק בפירוש כרבים, אלא ללמדנו שאין לסמוך על היחיד אפילו בשעה"ד, וזה לא שייך בדין המבואר לנו בש"ע, ומש"ה סמכינן על היחיד ב"שעת הדחק".

ד. וכן מוכח בתשובת הגאון בעל בית אפרים, שהובאה בשו"ת חתם סופר (ח"ב מאה"ע סימן מא). ע"ש.

ה. וכיוצא בזה פסק בשו"ת נחפה בכסף לרבי יונה נבון, רבו של מרן החיד"א, בחלק ב' (דף כז סוף ע"ד).

ו. ועוד כיוצא בזה כתב הגאון מהרי"ט אלגאזי בשו"ת

בבית הכנסת בליל יוהכ"פ, באמצע התפלה, מותר לומר לנכרי להדליקו לצורך הרבים המתפללים מתוך הסידור. ואף על פי שהעיקר לדינא כדעת הרמב"ם ומרן הש"ע (סי' שז ס"ה) שאין להקל אלא בשבות דשבות במקום מצוה, מכל מקום במקום מצוה דרבים היכא דאי אפשר, והוא צורך גדול ומיוחד, אפשר לסמוך על דעת בעל העיטור שכתב להקל בשבות אחד במקום מצוה. אחר שמצינו לעוד ראשונים שכתבו כדעת העיטור. והיכא דאפשר טוב לעשות כן על ידי אמירה לנכרי שיאמר לנכרי חבירו, שיש אומרים דבכה"ג חשיב שבות דשבות. וה"ה בזה בישיבה שנפסק החשמל מחמת איזה קלקול, וא"א ללמוד, שיש להקל בזה כאמור.

והנה נודע מה שנחלקו הפוסקים אם יש להתיר שבות דרבנן [אמירה לגוי] במקום מצוה, או דבעינן שבות דשבות במקום מצוה. כי הנה בעירובין (סז:) אמרו, שיותר לומר לגוי להביא מים חמים לצורך המילה דרך חצר שאינה מעורבת. ומזה למד הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות שבת), שכל אמירה לגוי מותרת בשבות דרבנן במקום מצוה, או קצת צורך חולי. והר"ן (פרק רבי אליעזר דמילה) כתב בשם בעל העיטור, שאפילו במלאכה דאורייתא מותר לומר לגוי לעשות במקום מצוה. ומה שאמרו בעירובין שם, היינו להביא החמין דרך רשות הרבים. וכל המצוות דמו למילה. אבל לדעת התוספות (ב"ק פ:), שלא התירו בכל המצוות אמירה לגוי בשבת, ורק לצורך מילה התירו. וכ"ה דעת הטור (סי' שלה), ועוד. ולדינא, מרן בש"ע (סי' שז ס"ה) פסק כדעת הרמב"ם. והכי נקטינן לדידן שקיבלנו הוראות מרן, שרק בשבות דשבות במקום מצוה, סמכינן להקל. ואמנם הרמ"א (סי' רעו ס"ב) פסק: יש אומרים שיותר לומר לאינו יהודי להדליק לו נר לסעודת שבת, משום דסבירא ליה דיותר אמירה לא"י אפי' במלאכה גמורה במקום מצוה (ר"ן ס"פ ר"א דמילה בשם העיטור), ועל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לא"י להדליק נרות לצורך סעודה, בפרט בסעודת חתונה או מילה, ואין מוחה בידם. ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו. וע"ל סימן ש"ז ס"ה. ע"כ.

הרי שגם הרמ"א לא היקל בזה אלא במקום צורך גדול. ובמשנה ברורה (סימן רעו ס"ק כח) כתב להסתמך על סברת בעל העיטור עכ"פ במצוה דרבים. ומרן אאמור"ר שליט"א בספרו לויית חן (סוף עמוד כה) הוסיף, שאף לדידן דנקטינן כדעת הרמב"ם ומרן הש"ע, מכל מקום במקום מצוה דרבים יש לסמוך על דברי בעל העיטור, כיון

ז. וכן מבואר בשלחן גבוה, הובא בכף החיים (אורח חיים סימן תמו ס"ק רמז).

י. וכן מבואר בדברי הרב זבחי צדק (יו"ד סימן יח סק"ע, וסימן צב אות יב).

ועל פי זה נתבאר בילקוט יוסף על המועדים (הלכות יום טוב ע"מ תסד) דעוף שחלה ביום טוב וחושש פן ימות, יעשה שאלת חכם. ובהערות שם נתבאר, דאף שקבלנו הוראות מרן השלחן ערוך, בהפסד גדול כזה יש להקל. ואף על פי שבשו"ת רב פעלים ח"ב (יו"ד סימן ז) כתב שאין להקל נגד מרן אפי' בהפסד מרובה, הגם שחולקים עליו האחרונים, ע"ש. מ"מ אין זה מוכרח לכל נידון.

ואחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות יום טוב, ושם (עמוד יט) גם כתב כן, שיעשה שאלת חכם, ובמקורות צידד להקל אם הוא הפסד מרובה ונהכל לפי מצב השואל. וסיים, וטוב לעשות הדבר על ידי שוחט מבני אשכנז שפוסקים כהרמ"א.

ואין זה דומה למה שנתבאר בהליכות עולם ח"ה (עמוד קצט), להקל נגד מרן השלחן ערוך בענין טבילה, או כשיש סכנה, דשאני התם דהוי שעת הדחק ממש, ובכהאי גוונא הרי סמכינן אף על היחיד כנגד הרבים, והוא הדין שנוכל לסמוך על הפוסקים החולקים על מרן השלחן ערוך, אבל שלא בשעת הדחק גדול, בודאי שאין להקל בכל מקום צורך, כמו בתבשיל שנתבשל בשבת וכדומה. ועוד, דשם כתב לצרף עוד כמה צירופים להקל, דהוי תרי דרבנן, וחשיב כדבר שאין לו עיקר מן התורה.

ומיהו החזון איש (יו"ד סי' קנ סק"ד ד"ה והנה), תמה על החכ"צ, וכתב, שכל שפסק מרן הש"ע להחמיר, חשיב נאמרה הלכה, ואין לסמוך על החולקים בשעה"ד. ודלא כהחכם צבי דס"ל שאף במקום שנפסקה הלכה בש"ע להחמיר, סמכינן על היחיד החולק בשעת הדחק. ע"ש.

וכן העלה בשו"ת בנין עולם (חלק יורה דעה סימן ג), שמכיון שמנהג כל ישראל לסמוך בכל הוראות איסור והיתר על מה שפסק מרן המחבר בש"ע, והרמ"א בהגה, לכן אי אפשר לסמוך בשעה"ד על החולקים, מכיון שכבר קבלנו הוראות רבותינו בעלי השלחן ערוך. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב (הני"ל). וע"ע בשו"ת הסבא קדישא (חלק יו"ד סימן כב). ע"ש. וראה בזה באורח בספר חזון עובדיה חלק ב' (מהדורת שנת תשס"ג עמוד קיא).

שמחת יום טוב (סימן ג' דף ט) שאף על פי שאנו בני ירושלים קיבלנו עלינו הוראות מרן, היינו דוקא בדבר שנודע לנו בבירור שעמד על עיקר הדין, ודעתו הגדולה הכריעה לפסוק כן, אבל בדבר שלא הוברר לנו שעמד בעיקר הדין, כל כהאי גוונא אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כהוראת מרן, מאחר שלא הוברר לנו שמרן עמד בעיקר סברא זו. ע"ש. [וברור שכוונתו כאשר מרן העתיק בספריו איזה דין מאיזה פוסק, ולא דן בדבריו, וכדומה, דבזה במקום צורך יש להקל נגד מרן. אבל אין ללמוד מדבריו לכל דוכתא שאפשר להורות נגד מרן, ואדרבה מדבריו יש ללמוד דככל הדברים שמרן הביא בבית יוסף, ועמד על עיקר הדין, בודאי שחלילה להרים יד ולהורות נגד מרן שקבלנו הוראותיו, ובכל כלל יש יוצא מן הכלל, וכמבואר. וכל זה כתבנו לדעתו, אך מדברי רוב האחרונים מבואר דבכל דוכתא קבלנו הוראות מרן, ובפרט שאין אנו יכולים לכוין לומר דכאן מרן עמד על עיקר הדין וכאן מרן לא עמד על עיקר הדין, אלא מה שגדולי האחרונים גילו לנו להדיא, ועכ"פ חזי לצרף דבריו במקום הפסד מרובה ומיוחד וכדומה].

ז. ויש שכתבו כן לכל הפחות במידי דרבנן, וכמו שכתב בספר חידושי הר"ז"ה (דף סט ע"א), שגם במה שפסק השלחן ערוך להחמיר בדרבנן, אפשר לסמוך על המיקל ב"שעת הדחק" אף על פי שהוא יחיד במקום רבים. ע"ש. [אלא דהוא איירי במילי דרבנן].

ח. גם הגאון החקרי לב (חלק א' מיוורה דעה סוף סימן קכו), כתב, דבדרבנן יש להתיר בהפסד מרובה גם נגד מרן השלחן ערוך, כשיש פנים להתיר בדברי שאר הפוסקים. ובסימן קצג כתב, שבהפסד מרובה יש להתיר אפילו נגד מרן, שכל שהאחרונים חולקים על מרן בטענה הנראית צודקת, יש לסמוך עליהם במקום הפסד מרובה, כעין מ"ש הגאון מהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יום טוב הנ"ל. ועיין עוד בחקרי לב חלק א' מיוורה דעה (סימן קצט דף רעח) שכתב להקל במקום צורך היכא שמרן כתב הדין בסתם ויש, דלא קיבלנו הוראות מרן לאסור גם בהפסד מרובה כסתם. שאין לדיין אלא מה שענינו רואות, דאיעקרא קבלת דברי מרן חידוש הוא, שהרי אנו תלמידים מכל הפוסקים, ולכן בכהאי גוונא שיש דעת קצת פוסקים כהיש אומרים, יש לומר שגם מרן השלחן ערוך דעתו יהיה להתיר בהפסד מרובה. [אלא דיש לומר דהחקרי לב לטעמיה אויל, דאוחזים בדגל הקים לי נגד מרן, שלא להוציא מן המוחזק, מה שאין כן לדידן].

הרבים ושעה"ד גדולה מזו, ולכן יכולים להקל הגם שהוא נגד דעת מרן השלחן ערוך, ויסמכו על הפוסקים הנ"ל דבשעת הדחק הגדול עבדינן כסברת החולקים על מרן. ובפרט דיתכן לומר דמרן לא אסר אלא במצוה דיחיד.

ואמנם כל זה דוקא בצורך גדול, וכנו', וכמו שכתב בשו"ת פנים מאירות ח"א (סו"ס ל דף כו ע"ג סוד"ה ועתה) לענין תיקון העירוב ע"י גוי שלולי זה בודאי נכשלים באיסור טלטול אנשים עמי הארצות ונשים ונערים, וחשיב צורך מצוה. ע"ש. וכן פסקו החיי אדם (כלל סב ס"א). והמשנ"ב (סימן רעו ס"ק כה). וכיו"ב בלוי"ת חן (אות יז) כשכבה האור בבית כנסת בליל שבת שלא יטעו חלק מן הצבור בתפלתם. ע"ש. וע"ע בחזון עובדיה (ימים נוראים, עמ' קנר-קנו. ועמ' שעה).

ונראה שכן יש ללמוד ממה שכתב הט"ז (בסימן שיג סק"ה), שיש למחות מה שיש נוהגין "בסעודות גדולות" בימות החמה לסלק החלון ע"י עכו"ם בשבת, וזה איסור גדול, כיון שישאל חייב חטאת בזה, בודאי אסור משום שבות. ע"ש. ומאידך לא התיר הט"ז (בסימן תרנה סק"ב) אמירה לגוי אלא לצורך מצוה דרבים כמו נטילת לולב. ע"ש.

הא קמז שאין להקל אמירה לגוי לצורך רבים אלא היכא שהוא מצוה גמורה. וכ"כ בספר אשמרה שבת ח"ב (עמוד יח. ד"ה ומכל) מדנפשיה, שכל מה שהקילו בזה הוא במקום מצוה גמורה, אבל בדבר שאינו מצוה גמורה אע"פ שיש בו עונג שבת לרבים, כמו הדלקת מזגן וכדו' אין להקל. ע"כ.

אולם מה שכתב בס' אשמרה שבת שאין להקל בהדלקת מזגן, הוא משום שסבר דהוי איסור דאורייתא. ואם כוונתו משום דעת החזו"א (הל' שבת סימן נ' סק"ט), שבהדלקת וכיבוי החשמל יש משום בונה וסותר. ע"ש. הרי נודע שרבים לוחמים בזה. וכן העלה בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' לו אות ג), וח"ט (תאו"ח סימן קח אות קפה). שדעת כל האחרונים שלא כחידושו של החזון איש. ע"ש. וע"ע בילקו"י שבת כרך ה' (עמוד ת אות א). ובשו"ת נשמת שבת (בעניני חשמל סימן יב עמוד מח והלאה). ע"ש. ואם כוונתו משום הדלקת נורת הביקורת, הנה מלבד שבדרך כלל אין בה חוט להט, אלא "לד", (וההדלקה נעשית ע"י חומר כימי הנמצא שם), שאינו אסור אלא מדרבנן. הרי גם בנורות כאלו שהם עם חוט להט, אין בהדלקתם עם הדלקת המזגן איסור תורה אלא בגדר פ"ר, שהרי עיקר כוונתו להדלקת המזגן, ונודע דפ"ר

וע"ש בהליכות עולם שצירף עוד כמה צירופים להקל בנידונו. ומבואר מכל דבריו שקיבלנו הוראות מרן גם במקום צורך, ורק בשעת הדחק ממש, והפסד מרובה גדול באופן מיוחד ועראי, וכשיש עוד צירופים, אפשר להקל נגד מרן, ואי אפשר לנו לדמות ענין חציצה בטבילה, להתיר אשה לבעלה, לכל מידי שיש בו צורך, דלאו כל עניני שעת הדחק שוים.

ופוק חזי מ"ש בתשו' רב פעלים ח"ב (חלק יורה דעה סי' ז), להשיג ע"ד רבו הגאון זבחי צדק (סימן צב ס"ק יב) שהיקל נגד מרן בהפסד מרובה ולכבוד שבת, הואיל והאחרונים דחו דברי מרן בזה, וכ' ע"ז, שאגב שיטפיה כ' כן, ושאינן לסמוך ע"ד בזה, יען כי מאחר שקבלנו הוראות מרן ז"ל, והוא פסק להחמיר, אפילו אם יבואו מאה אחרונים לחלוק עליו להתיר, אין שומעים להם. כי אנחנו מחוייבים ללכת ע"פ הוראותיו מכח הקבלה שקבלנו עלינו, חוץ מדבר שיש בו מנהג ברור היפך מרן. ע"ש. ואמנם בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן סג) כתב להקל גבי הכשר תנור, ובמהלך הדברים כתב, דאף שהוא נגד דעת מרן, מ"מ בדיעבד וכו'. ע"ש. אולם אין זה סותר למה שכתבנו כאן, דהתם איכא כמה צירופים להקל, ובפרט דחום התנור שורף כל מה שנבלע בעת הבישול, וגם סתם כלים אינן בני יומן והוא מדרבנן, ואין הדבר ברור בדעת מרן דבכל גוונא אמרינן דחמין חשיב איסורא בלע, כיעו"ש בסימן תנ"ב ס"א. ואכמ"ל. הלא"ה בדבר שהוא להדיא נגד דעת מרן אין להקל במקום צורך אורחים וכדו', ודלא כמו שהיקל בזה במנוח"א לגבי תבשיל שנתבשל בשבת בשוגג. ובודאי דאין זה בכלל הפסד מרובה או שעה"ד כל כך כמו גבי הכשר תנור. ובזבחי צדק הנז' היקל בזה בצירוף סברת המהריק"ש, הפרי חדש, פרי תואר, והש"ך, שחלקו על מרן. ובכה"ג דמציינו לגדולי האחרונים דפליגי על מרן, במקום הפסד מרובה כדהתם, סמך על החולקים. ואף שרבינו הגר"ח לא סבירא ליה כסברת רבו הזבחי צדק, מ"מ כל שיש לנו צירוף נוסף שפיר סמכינן להקל במקום הפסד מרובה נגד מרן. אבל רק במקום הפסד מרובה באופן מיוחד.

וראה עוד בכל זה כמה שכתבנו בספר עין יצחק על קבלת הוראות מרן (עמוד קפד). ע"ש"ב.

ונמצא שבנידון דידן שכבה החשמל בבית הכנסת בליל יום הכפורים, ואם לא יצו לגוי להדליק החשמל הקהל יתפורזו לביתם, כי לא הכל ימצאו מקום בבית כנסת אחר להתפלל שם ברגע האחרון, ואין לך צורך

לשכור עכו"ם לכל השנה שידליק בכל שבת באשמורת בביהמ"ד הרבה נרות, וכמה אנשים מתאספים ואומרי' תהלים, ועתה יש המפקקים בדבר שהרי מבואר באו"ח (סימן רע"ז) דבנר שהגוף נהנה אפי' בקצץ אסור, ובפרט שהנר של ישראל, ודעת הרב השואל, דאע"פ שמבואר בסימן רע"ז דבנר שהגוף נהנה אפי' בקצץ אסור, מכל מקום כיון דהוי בקבלנות לכל השנה, ועיקר האיסור בקבלנות בבית ישראל הוי רק משום חשדא, וברבים ליכא חשדא, וכמו שכתב המגן אברהם. וגם הנרות הם של הקדש ואינם של ישראל, ולכן יש להתיר. והמהרש"ם העיר בזה, דלא חשיב קבלנות בדבר שבא בכל שבת בקביעות. אולם בביהכ"נ שבוודאי נעשה בפני חכמי העיר, בכה"ג ליכא חשדא גם בדרכנן, דמסתמא אם היו עושים בדרך איסור היו מוחיני בידם, בדבר מצוה שנעשית ברבים. וע"ש עוד שצידד בדיעבד להשתמש לאורו, על פי מ"ש בתשו' מהרי"ו, הובא בב"י (אה"ע סימן קנ"ט), דהיכא דאיכא חד מ"ד דשרי לכתחלה אף דלא קיימא לן כן, מכל מקום עכ"פ בדיעבד מותר. וע' מג"א (סימן רפ"ו סק"א), ובמהרש"ל (יבמות כח.) מ"ש בזה. וא"כ ה"נ בנ"ד, כיון שדעת העיטור דבמקום מצוה יש להתיר לומר לעכו"ם לכתחלה להדליק נר, א"כ אף דלא קיי"ל כן מ"מ עכ"פ בדיעבד יש להקל. אבל לפמ"ש הב"י (באו"ח סימן תקי"ז) בשם תשו' הרא"ש, וגם בש"ע שם (סעיף ב'), דאם רגיל לעשותו לא מיקרי דיעבד, אם כן יש לפקפק בזה, ולפמ"ש דבזה ליכא הנאת גוף, א"כ א"ש דעכ"פ בדיעבד מותר, וגם לפמ"ש התוס' בשבועות מד. דבכל המצות איכא הנאת גוף אם עושה בשעה שיש עני דמיפטר מפרוטה דר"י, מכל מקום במצות לימוד התורה ל"ש זה, לפמ"ש המאירי (שבת יא.) דהא דמפסיקין לק"ש אף דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה, משום דמצות ת"ת הוא רק שילמוד ע"מ לקיים המצות, ולכן בהגיע זמן מצוה מחוייב לבטל לימודו. ע"ש. וא"כ לא מיפטר כלל מפרוטה דר"י, דהא עיקר טעמא משום דכל העוסק כו' וגבי ת"ת ל"ש זאת. אבל מדברי הרמב"ם והטור (אה"ע סימן א') בהא דכ' דהעוסק בתורה פטור מפריה ורביה, משום דעוסק במצוה וכו', מוכח להיפך. עכת"ד.

מסעדה שהוזמנו אליה אורחים רבים לסעודת שבת, וככה הגאז בבוקר, אלא שיש לעיין ממה שכתב בהליכות עולם חלק ד' (עמוד קלז תרומה אות ז) שהביא מה שכתב בשו"ת אבן ישראל ח"ח (סימן כג), שנשאל אודות מסעדה שהוזמנו אליה לכבוד שבת אורחים רבים לסעודת שחרית, והנה קרה שנכבה הגאז בבוקר השכם, ונתקרה החמין (טשולנט), ואי אפשר להאכילם אוכל קר, והורה

שרי בגוי. (ונתבאר במק"א). ונמצא שאם יש חום גדול בשבת, מותר לומר לגוי שידליק המזגן, כדין שבת דשבות במקום צער דשרי, ואפילו שלא במקום צורך רבים, וכמבואר בש"ע (סימן שז ס"ה). וכן העלה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סימן לח). ע"ש.

אמירה לגוי במלאכה דאורייתא במקום מצוה ררבים, ושמעתי מידידי הגאון רבי שלמה זעפרני שליט"א שהעיר בזה בשיעור, דהיאך אפשר לסמוך על ספר העיטור שהוא סברא יחידאה נגד כל הפוסקים דפליגי עליה. אך העלים עיניו ממה שנתבאר בלוית חן, שמצינו לשבעה ראשונים העומדים בשיטה אחת עם דעת העיטור, ואינו סברא יחידאה, וכמו שנתבאר לעיל, שכן כתב בשו"ת הרשב"ש (סימן קמא) בשם המנהיג, וספר המכתם. וכן פסק רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן נו). וכן כתב המאירי (שבת קל:) בשם חכמי פרוניצא. וכן נראה דעת התוספות ראש השנה (כד:). ועיין בהר"ן (סוף פרק רבי אליעזר דמילה) שרצה להשוות לבעל העיטור דעת בעל הלכות גדולות שהתיר לומר לעכו"ם להחם חמין בשבת לצורך מילה, אלא אם כן נאמר שיש לחלק בין מצות מילה לשאר מצות. ולפי זה יש לומר שכן דעת השאלתות (פרשת שמות סימן לז), ורבינו יהונתן בעירובין (זו:) שכתבו כבעל הלכות גדולות. וכן כתב בשו"ת הרדב"ז חלק ג' (ס"סוף סימן תקעו) בשם הגאונים. (ועיין באור זרוע חלק ב' סוף סימן פה). ובשו"ת תמים דעים (סי' קעה), הובאו דברי העיטור להלכה. ע"ש.

ויש לצרף מה שכתב בשו"ת בית דוד (חלק אורח חיים סימן תנו), שבמקומם פשט "המנהג" כדעת העיטור להקל, ואין פוצה פה, אפילו כשעושים כן לפני חכמים גדולים רבים ועצומים בתורה וכו'. וכן כתב בשו"ת דברי שמואל ארדיטי (חלק אורח חיים סימן ט). וכן כתבו בשו"ת מעט מים (סימן יד), ובשו"ת שארית הפליטה (סימן ד), ובשו"ת מחזה אברהם די בוטון (ס"ס מב), ועוד.

ולכן כשאירע שנפסק החשמל בליל שבת בביהכ"נ באמצע ק"ש ותפלה, ואי אפשר להם להתפלל בעל פה, מותר לומר לגוי להדליקו לצורך הרבים, וכן פסק בשו"ת גור אריה יהודה (חאו"ח סימן קלג). ע"ש. וכן שמעתי שהורה הגאון ר' בן ציון קואינקא. ועוד, כמבואר דין זה בלוית חן (סי' יז). [אבל אין לצרף סברת האומרים דהדלקת החשמל בשבת אינה איסור תורה, אחר שבמשכן מצינו אש מכלה ושורפת, ולא אש עומדת [בלי חמצן] כאור החשמל. דזו סברא הנדחית מההלכה, כמו שביארנו בכמה דוכתי].

גם בשו"ת מהרש"ם חלק ה' (סימן מו) נשאל, במה שנהגו

שידליק האש כדי שיהיה חם בבית, ולא יתקלקלו דברים שמזיק להם הקור וכו'. אבל ליהנות ישראל ממלאכת העכו"ם שנעשתה בשבת, בודאי שאסור, שהרי אפילו עשה הגוי מעצמו לצורך ישראל אסור ליהנות ממנו. עכת"ד. ולכן אין להתיר אכילת החמין שהוחם ע"י הגוי בהדלקת הגאז. ודו"ק.

והנה יש לשאול בזה ב' קושיות, דאמאי החמיר בזה אף בדיעבד, הא הוי פלוגתא דרבוותא, וכל היכא שנחלקו הפוסקים לענין לכתחלה, סמכינן על המתירים לענין דיעבד. וראה להלן.

ועוד, דאמאי החמיר בזה גם כשהוא צורך מצוה דרבים, דהא עונג שבת הוא מצוה מן התורה [או לכמה פוסקים על כל פנים מדרבנן], והוא לצורך רבים, וכמבואר בלשונו "שהוזמנו אורחים רבים". ואם כן למה לא הסתמך כאן על מה שביאר בלוי' חן (עמוד כו), שבמקום מצוה דרבים אפשר להקל ולסמוך על בעל העיטור ודעימיה, גם במלאכה דאורייתא. ומאי שנא מאמירה לגוי בהדלקת חשמל בבית הכנסת לצורך תפלת רבים דשרי. ועיין בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה חלק ג' סימן ג) דפשיטא ליה שחימום חבשיל הוי צורך מצוה דעונג שבת להתיר שבות דשבות על ידי גוי. [והצריך שבות דשבות]. ע"ש. ולכאורה הוא הדין שאפשר להקל אף בשבות אחת לצורך מצוה דרבים. ומצינו בחז"ל שהקילו במקום מצוה דרבים יותר, וכדאשכחן בברכות (מ:ז): גבי רבי אליעזר ששיחרר את עבדו והשלימו לעשרה, והקשו בגמרא, והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה, כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: (ויקרא כה) לעולם בהם תעבדו. ותירצו, לדבר מצוה שאני. והקשו מצוה הבאה בעבירה היא, ותירצו מצוה דרבים שאני. ע"כ. ואף שי"ל דשאני התם שמזכה אותם בקדיש וקדושה, מכל מקום חזינן דרבים שאני.

ומה שאסר בזה הרשב"א בתשובה שהובאה בב"י (ס"ו רג) כנראה דהיינו משום דפליג ע"ד בעל העיטור לגמרי, וסבירא ליה כדעת התוס' (גיטין ח: וב"ק פ:): שלא הותר שבות דשבות אלא במצות מילה שניתנה השבת לדחות במצות מילה, מה שאין כן בשאר מצות. וכמבואר בחידושו לשבת (קל:). וכן העלה בשו"ת בית אבי חלק ב' (סימן כב אות ה) אודות מה שאירע במחנה קיץ בשבת בבוקר שראו שהאש שתחת החמין כבתה, והמאכלים נצטננו, וקראו לעכו"ם להדליק האש להחם המאכלים, ע"ש. ויש להסתמך על דעת בעל העיטור על כל פנים לענין דיעבד. [וראה היטב להלן עמוד תרכ"ג מ"ש באורך]. ואף דלאשכנזים קיל טפי אחר שהרמ"א (סימן רעו) סמך בדיעבד במקום צורך גדול על דברי בעל העיטור, לכאורה גם לדידן יש מקום להקל בזה עכ"פ

להתיר לומר לגוי שיאמר לגוי אחר להדליק לו את הגאז, כדי שיאכלו האורחים מאכלי שבת, ודמי למה שפסק בש"ע (סימן שז ס"ב) כדעת הסמ"ג והסמ"ק, שמותר לומר לגוי לאחר השבת, למה לא עשית לי מלאכה פלונית, ופשטות דבריהם הוא שאפילו ליהנות בשבת מאותה מלאכה מותר. ודלא כמ"ש המשנ"ב (שם ס"ק יא) שאינו מותר ליהנות מן המלאכה רק אחר השבת, ונראה טעמם דלא עדיף מאילו עשה העכו"ם מעצמו לצורך ישראל שאסור ליהנות ממנו, ולא דמי, דהכא כיון שלא התרנו אלא באמירה לאמירה לא גזרינן משום שמא יאמר לו. עכת"ד. ומרן אמרו"ר כתב על דבריו: ובמחכ"ת אינו מחזור להלכה, ואין היתר לאכול וליהנות מן החמין בשבת, לאחר שנעשית בו מלאכה דאורייתא בהדלקת הגאז לחימומו. [ואף שלא התיר אלא ע"י אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר, אין נראה לסמוך ע"ז להקל בני"ן]. ובשו"ת גנת ורדים (כלל ג' סימן כא) הביא מ"ש בהגמ"י (רפ"ו מה"ל שבת), אסור לומר למשרתו הגוי למחר תדליק האש או תכבה הנר, אבל מותר לומר לו אחר השבת מדוע לא עשית כך וכך בשבת שעברה, ואע"פ שע"י כן יעשה לשבת הבאה. ע"כ. ותמה ע"ז, שהרי משנה שלימה שנינו (שבת קכב.) שאפילו אם הדליק הנר מעצמו בשביל ישראל אסור, ואפילו לא גילה דעתו הישראל דניחא ליה, וכ"ש כשאומר לגוי אחר השבת מדוע לא עשית בשבת שעברה כך וכך, והוא עושה כן בשבת הבאה. וצ"ל דמיירי שהמשרת הגוי היה רוצה ליהנות בעצמו מאותה מלאכה. ע"ש.

וכיו"ב כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן שז סק"ו), שאין להקל בזה אלא בדבר שאין הישראל נהנה ממנו בשבת, שכבר יש לו נר אחר מערב שבת, וביקש להוסיף עליו וכו'. וכן כתב בספר תורת שבת (סי' שז סק"ד) שדבר פשוט הוא שבדבר שגוף ישראל נהנה ממנו אסור בכל ענין, שהרי אפילו אם עשה הגוי מעצמו בשביל ישראל אסור, ואפי' בתחומין דרבנן אסור למי שהובא בשבילו. ודברי הגמ"י (ברפ"ו מהלכות שבת) נראה דמיירי שהיו שם עוד נרות אחרים, ובאופן זה מיירי גם בענין הדלקת האש וכו'. ע"כ. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק יא) בשם האחרונים. [ונתכוון לאחרונים הנ"ל]. ודבריהם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת.

גם בשו"ת דברי מלכאל ח"ד (סימן ד' בד"ה והנה), הביא קושית הגנת ורדים על הגמ"י הנ"ל, וכתב, ולפע"ד אין כוונת הגמ"י, שמקורו מהסמ"ג, לענין שיהיה מותר לישראל ליהנות מאותה מלאכה בשבת, רק שמותר לומר לגוי מדוע לא עשית בשבת שעברה, כלומר, שהיה רוצה לכבות הנר כדי שלא ידלק כולו, או שידליק הנר שלאורו יוכל המשרת עצמו לעשות מלאכתו על צד היותר טוב, או

אלא בשבות דשבות. ודי לנו לחלק בדעת מרן בין מצוה דיחיד למצוה דרבים במקום צורך גדול כמו בליל יוהכ"פ, ולא לגבי מסעדה. ומה שמרן החיד"א בברכי יוסף (ריש סי' שיח) החשיב חימום תבשיל לח לצורך מצוה, היינו לגבי שבות דשבות, דחשיב במקום מצוה להתיר שבות דשבות.

מצוות לאו ליהנות ניתנו במצוה שיש בה גם הנאה הגוף, ועוד יש להוסיף, דהכא נהנה בגופו מהתבשיל, ושאינה הנאה מאור הנר מהנאת אכילה. ונודע מה שנחלקו הראשונים אם בדבר שיש בו גם הנאה הגוף יחד עם המצוה, אי אמרינן ביה מצוות לאו ליהנות ניתנו, או לא. כי הנה בגמרא ראש השנה (כח.) אמרו, אמר רבא, המודר הנאה מחבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה. המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילת מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה. [בימות הגשמים, שאין כאן אלא הנאת קיום מצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו. אבל לא בימות החמה דאיכא הנאת הגוף. רש"י]. וכן הוא בשלחן ערוך (יורה דעה סימן ר"ז סעיף כו, וסימן רכא סעיף יג.) ומשמע לכאורה דכל דאיכא הנאת הגוף עם הנאת מצוה, לא שייך לומר בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו, דהרי סוף סוף נהנה.

ובן משמע ממה שכתב הר"ן (נדרים טו:), דכי אמרינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו היינו לומר שאין קיום המצוות חשוב הנאה, אבל מכל מקום אי מתהני גופיה בהדי דמקיים המצוה, הנאה מקרי, ומשום הכי אמרינן בראש השנה (כח.) המודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. ע"כ. והיינו כשיש הנאה לגוף. ועיין בשו"ת חזון עובדיה חלק א' (כרך א' עמוד קל) שהביא כדברי הר"ן הנ"ל גם מהנימוקי יוסף והריטב"א שם, וכן כתב עוד הריטב"א בסוכה (לא:): דהא דאמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו אף על גב דמתהני בעשיית המצות שמקבל עליהם שכר בעולם הזה ובעולם הבא, לא חשיב הנאת איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה מגוף האיסור, הא לאו הכי אף שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר אינו הנאה מן האיסור. ע"ש. וכן כתב בספר הכל בו (סימן סד) בשם הגאון. וכן כתב בארחות חיים (הלכות תקיעת שופר סימן ב') בשם הגאונים, ושכן כתב הרמב"ן.

ואמנם מדברי הרשב"א בחידושיו לנדרים (טו:) משמע דלא כדברי הר"ן הנ"ל, וסבירא ליה שגם כשיש הנאת הגוף בעת עשיית המצוה מותר, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. וכן כתב בשער המלך (פרק ח' מהלכות לולב דף נא ע"א). וכן כתב באבני מילואים (סימן כח ס"ק ס). ומכל

לצורך מצוה דרבים. ואף על פי שהבית יוסף הביא תשובת הרשב"א בשתיקה, ומשמע דהכי סבירא ליה, ומבואר דלא ניחא ליה למרן לסמוך על בעל העיטור, מ"מ למה לא נקל בזה עכ"פ לצורך רבים.

ובאמת שיתכן דמה שמרן לא סמך על סברת בעל העיטור משום דסבר דהוא שיטה יחידאה, וכמבואר בבית יוסף (סימן שז ס"ה ד"ה כתב הר"ן). וכן כתב הט"ז (סימן שז סק"ד). ומשום הכי העתיק תשובת הרשב"א שאין לומר לגוי להדליק האש ולהחם הקדרה, וידידינו הרה"ג אליהו עזריאל הראני שכן כתב בשו"ת זרע אמת חלק ב' (חלק יורה דעה סימן פח דף צח:): וז"ל: הלא מודעת זאת דזו היא סברא יחידאה, שכן כתב בעל העיטור לחודיה, וכל הפוסקים חלקו עליו דדוקא שבות דשבות התירו במקום מצוה. ע"ש. אבל בהגלות נגלות דרבים מרבתינו הראשונים קיימי בשיטתו, אפשר שיודה להקל בדיעבד. תדע, שבלוית חן הנ"ל (עמוד כו) כתב, שגם לדידן יש לסמוך על דברי בעל העיטור במקום מצוה דרבים, אחר שמצאנו להרבה ראשונים [כעשרה] דנקטי כוותיה. ע"ש. וראה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק אורח חיים סימן כג אות יז), הרי דמכח סברא זו תפס להקל לכתחלה גם אליבא דמרן, דמסתמא מרן לא היה מחמיר בזה. ואם כן אף אנו בואו ונסמוך על סברת בעל העיטור להתיר בנ"ד.

ומתחלה חשבנו לומר דלא שייך להתיר ולסמוך על בעל העיטור אלא במקום שאין לנו גילוי מפורש בדברי מרן השלחן ערוך, מה שאין כן כאן לכאורה יש לנו גילוי מפורש בדעת מרן שאין לסמוך על ספר העיטור ככהאי גוונא, וכמו שנתבאר בסימן רעו סעיף ב' דאם רוב ישראל אסור ליהנות מהנר שהדליק עבורם הגוי. ומדכתב שהיסבו לכאורה איירי בסעודה. אלא דזה אינו, דמקור הדין הוא בגמ' שבת קכב. ואמרו שם, נר שהודלק במסיבה וכו', ואי נימא דאיירי בסעודת שבת, היאך יפרנס גמרא זו בעל העיטור שהתיר טלטול נר דולק לצורך סעודת שבת. ועל כרחק דאיירו במסיבת רעים, ולאו דוקא בסעודת שבת.

ולכן צ"ל, דלא סמכו על ספר העיטור אלא במקום צורך גדול במיוחד, כמו תפלת רבים בליל יוהכ"פ, שאי אפשר בענין אחר, ובזה יש לצרף סברת האומרים דעבדינן נגד מרן במקום הפסד מרובה באופן מיוחד, ושאינו מצוי. ובפרט שהוא מצוה דרבים. אבל אין לסמוך על זה בכל מצוה דרבים, וגם אין זו מצוה הכרחית לאכול דוקא מהחמין, ויכול לקיים עונג שבת בשאר מאכלים, ואין לזה הכרח כל כך וצורך גדול באופן נדיר שיש צורך להידחק ולסמוך על המתירים לומר לגוי להדליק הגאז, מה שנראה שהוא כנגד דעת הרמב"ם ומרן בסימן שז ס"ה, שלא התירו

ב. וכן מבואר בדברי מרן הבית יוסף (אורח חיים סימן תנו ס"ב ד"ה כתב רבינו ירוחם) דאין ללוש עיסה בפסח יותר משיעור מ"ג ביצים, ואם לש אפילו במזיד מותר, "כיון דאיכא מאן דשריי". [לכתחלה].

ג. ולכאורה כן משמע עוד ממה שכתב בבית יוסף (יורה דעה סימן פז ד"ה ומ"ש וכן אם עמד), דלסברת הרי"ף והרמב"ם אפילו נמלחה קיבה בחלבה או עמד בה כמה ימים מותר להעמיד בה גבינה, וכן משמע מתשובת רבינו שמשון ב"ר אברהם שהביא המרדכי. אבל רבינו ירוחם (נתיב ט"ו אות לא קמא ריש ע"ב) כתב שאסור להעמיד בה גבינה אע"פ שהוא פרש בעלמא, וכן נראה ממ"ש המרדכי (סימן תשלד), בשם אבי העזרי (סימן אלף קכג), וספר התרומה (סימן עב). וסיים מרן בבית יוסף: ולענין הלכה נראה דאפילו לדידן דנקטינן כהרי"ף והרמב"ם יש להחמיר שלא להעמיד בחלב הקיבה שנמלח בקיבתה, או שעמד בו יום אחד. ומיהו היכא שהעמיד כבר בדיעבד נראה שיש לסמוך על דברי המתירין. ע"כ. ולכאורה משמע דטעם ההיתר משום דכל היכא שנחלקו לענין לכתחלה, בדיעבד מיהא יש להקל. אך יש לדחות, דשמא שאני הכא שדעת המקילין הוא הרי"ף והרמב"ם. וראה כיוצא בזה בש"ך (יורה דעה סימן קכא סק"כ).

ד. וכן מבואר בדברי המהרש"ל (יבמות כח). דבמיתה שניה לא שייך למיגזר, ותימה הא שייך נמי למיגזר וכו', ונראה ליישב, דאין הסברא נותנת לגזור בעבור זה, לאחר שרב שרי אפילו לכתחלה. ואף דרבי יוחנן פליג ואוסר, מכל מקום אין סברא שפולגת תהיה רחוקה, ע"כ. ומבואר דאם מצינו לחד מאן דאמר דשרי לכתחלה, לכ"ע מיהא בדיעבד שרי. [אא"כ מבואר להדיא דגם בדיעבד אסור, וכדמצינו בכמה דוכתי מחלוקת כה"ג, דלחד מאן דאמר מותר, ולאחר אסור אף בדיעבד].

ה. גם הפרי מגדים (סימן שיח סק"י) כתב בכיו"ב לגבי הנאה ממלאכת שבת, דכל היכא שנחלקו הפוסקים לכתחלה, בדיעבד מיהא שרי.

ו. וכיוצא בזה כתב המג"א (סימן רנג ס"ק לז) גבי אמר לגוי להדליק האש ולהחם הקדרה אם נצטנן, די"ל דאם לא חממו העכו"ם על גבי האש או הכירה ממש, נכגון פלאטה בזה"ז דיש להקל, מאחר שגדולי הפוסקים מתירין אפי" לישאל לעשותו, ועמ"ש סי' רנ"ד ס"ג. ועיין בב"י ס"ס רנ"ט בשם המרדכי, דאם צוה לעכו"ם לעשות לו מלאכה דרבנן אין אוסרין התבשיל. ע"כ.

והן אמת דלכאורה לא התיר המגן אברהם בזה אלא בגוי, אולם בסימן רנד (ס"ק יא), גבי עבר או שכח ונתן הקדרה על גבי גחלים מבעוד יום בלא שהות

מקום כתב בחזון עובדיה שם, שדעת רוב הפוסקים לאסור כשיש הנאת הגוף עם המצוה, הלא הם הגאון, והרמב"ן, והריטב"א, והר"ן, והארחות חיים, והכל בו, וכדבריהם פסק בשלחן ערוך (סימן תקפו). וגם הירושלמי קאי בשיטת רוב הראשונים. ע"ש.

ולפי זה אתי שפיר מה שהחמיר גבי מסעדה, דכיון דהוא מידי דאכילה והנאת הגוף, לא שייך לומר כאן מצוות לאו ליהנות ניתנו, דכל כולה של המצוה היא הנאת הגוף.

ובפרט דהכא אינה מצוה הכרחית כמו תפלה מתוך הסידור למי שאינו יודע להתפלל בעל פה. ואפשר שיאכלו התבשיל צונן. ואין לזה כל כך הכרח לסמוך על המתירים. וסייעתא לזה, שהרי הט"ז (בסימן שיג סק"ה) כתב, שיש למחות במה שנוהגין בסעודות גדולות בימות החמה לסלק החלון על ידי העכו"ם בשבת, וזה איסור גדול, כיון שישאל חייב חטאת בזה, בודאי אסור משום שבות. ע"ש. ומה שלא התיר בסעודות שבת, כמו שהתיר איהו גופיה (בסימן תרנה סק"ב) אמירה לגוי לצורך מצוה דרבים כמו נטילת לולב, על כרחך צ"ל דלאו בכל דוכתא מתירין כהאי גוונא, ואין למדין ממקום צורך גדול [כמו תפלה ביוה"כ] להיכא שאינו כל כך צורך גדול.

ועיין בשו"ת באר משה חלק ו' (קונטרס החשמל סימן כז אות א' ובפירוט הנושרין להלכה אות ו') שאם שכחו להדליק האור בחדר שרוצים לעשות סעודת בר מצוה או ברית מילה, מותר לומר לאינו יהודי להדליק האור.

כל היכא שנחלקו הפוסקים לכתחלה - בדיעבד שרי, אך יש לעמוד דלכאורה נתיר מכח מה שכתבו הפוסקים דכל היכא שנחלקו הפוסקים לענין לכתחלה, בדיעבד מיהא יש להקל. וגם כאן הרי לדעת בעל העיטור ודעימיה מותר לכתחלה לומר לגוי להדליק הגאז, ואם כן למה החמיר בזה גם בדיעבד. ומצינו לכמה פוסקים שכתבו האי כללא, דכל היכא שנחלקו הפוסקים לענין לכתחלה, בדיעבד מיהא שרי, וכדלהלן:

א. כן מבואר מתשו' מהרי"ו, הובא בב"י (אה"ע סי' קנ"ט), וז"ל: כתב מהר"י ווייל על אשה שנפלה לפני יבם משומד, והיתה סבורה שמת, ואח"כ בא המשומד וחלצה לו, הא דאמרו חכמים היכא דנישאת בלא חליצה מוציאין אותה מבעלה, אינו אלא קנסא מדרבנן, והכא לא קנסינן לה, כיון דלגאוניס ומהר"ם (בב"י שם ד"ה ומש"ר דלא ידע מה) אפילו לכתחלה יכולה להנשא, אגן בדיעבד נסמוך עלייהו, כיון דליכא איסורא אלא מדרבנן. ע"כ. חזינן דעכ"פ במידי דרבנן בדיעבד אזלינן להקל ככה"ג.

הוא רק בבישול דרבנן, אבל אם לדעת האוסרים הוא מה"ת ופסקינן כוותיהו בש"ע, גם בדיעבד יש לאסור. אבל הרב פרי הגן העיר ע"ז והעלה, שגם באיסור דאורייתא יש לתפוס להקל בדיעבד, ומה שלא הקילו לענין עירוי, הוא משום שכך נפסקה ההלכה בש"ע ולא הובאה דעת המתירין כלל, וכתירוץ השני שכתב בבדה"ש. ובסו"ד כתב, דמה שכתב המג"א (בסימן רנד ס"ק יא) לסמוך בדיעבד אף על דעה שלא הוזכרה בש"ע, הוא משום שהרבה פוסקים הכי ס"ל. ע"ש.

ובאמת שגם הטענה השניה שלא להקל בכה"ג שאין שיטה זו מוזכרת בש"ע, אינה מוסכמת בפוסקים, וכי נעשה סברת הראשונים כלא היו ח"ו. וכיוצא בזה כתבו הפוסקים דעבדינן ספק ספיקא גם בסברא שלא הובאה בש"ע. עיין ביד אברהם (י"ד סו"ס קי), ובשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יג אות ח), ובלוית חן (עמ' נט ועמ' קי) ועוד. וא"כ י"ל דשפיר יש לנו לסמוך בדיעבד גם לענין עירוי. ובפרט שהרבה מן הראשונים עומדים בשיטה זו, וכמבואר בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חאו"ח סימן לג אות טז). ע"ש.

ועל דרך זו התיר המשנה ברורה בסימן שכג (ס"ק יא) בעבר והטביל בשבת, דיש להקל בדיעבד מאחר ויש מתירין לכתחלה. (ועיין בסימן תה ס"ט). ע"ש. וכן הוא במשנה ברורה שם לענין טבילת כלים. ושם בשער הציון הביא דברי הפרי מגדים הנ"ל, דכשיש מחלוקת בפוסקים אין לאסור בדיעבד. ובביאור הלכה שם (סעיף ד' סוף ד"ה אפילו בעודו רותח), כתב, שדין זה הוא גם באופן שמרן השלחן ערוך פסק כדעת האוסרים לעשותו. וכן מבואר עוד במשנה ברורה (סימן רנג סעיף א') לענין איסור חזרה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה, דמיירי באופן שהחזרה אסורה לדברי הכל, דאי לאו הכי אין להחמיר בדיעבד, וכעין מה שכתב המגן אברהם. וכיוצא בזה התיר שם (ס"ק צה) בהעמיד קדרה על תנור, ולא על האש ממש, דבדיעבד יש להתיר התבשיל, מאחר שיש פוסקים שמתירים אפילו לישראל לעשותו לכתחלה, כמו שכתוב שם בסעיף טו בהגה. ועיין עוד במשנה ברורה (סימן רסא סעיף א' בביאור הלכה בר"ה ואין מדליקין). וראה בספר אז נדברו חלק א' (ס"ו נב) מה שכתב לענין ספק מעשה שבת, אי דמי לפלוגתא דרבוותא לענין דיעבד.

והן אמנם שבספר תהלה לדוד (סימן שיח ס"ק כב) כתב שאין ראייה להתיר בדיעבד אם הרתיח תבשיל לח שנצטנן, לסמוך על המתירים, כיון שסברא זו לא נזכרה בשלחן ערוך. אך בלוית חן (עמוד נט) כתב לדחות דברי התהלה לדוד הנ"ל, והעלה שאין לאסור בישול אחר בישול בלח

שיצלה כמאכל בן דרוסאי, ונצלה בשבת באיסור, דאסור. וכתב המגן אברהם בשם הב"ח, דדוקא כשנתן על גבי אש מגולה, אבל אם נתן לתוך תנור מכוסה אפילו בשר עז שרי בדיעבד, מאחר ויש מתירין לכתחלה. וציין למ"ש בסימן רנג (ס"ק לז) דהוא הדין לכל כיוצא בזה. ע"ש. חזינן שהתיר בזה אף בישראל.

ז. וכיו"ב כתב עוד המג"א (בסי' שכג, סקי"א) בענין הטבלת כלים חדשים בשבת, שהביא שם מרן דיש אוסרים להטבילם. וכתב המג"א שאף לדעה זו אם עבר והטבילם, יש להתיר להשתמש בהם בדיעבד בשבת, דהיות ואיכא בזה דעת דהיש מתירים דס"ל דשרי להטבילם אף לכתחילה, בדיעבד יש לסמוך עליהם, ע"ש.

ח. גם בחיי אדם (כלל כ' אות טו, ובנשמח אדם ס"ק יא, וכלל ט סעיף יא) כתב להקל בדיעבד בבישול אחר בישול בלח שנצטנן, ונסתייע מדברי המגן אברהם הנ"ל. ואין לחלק בזה בין איסור תורה לאיסור דרבנן, שהרי כתב החיי אדם: כל העושה מלאכה מן המלאכות האסורות מדאורייתא כגון המבשל בשבת וכן כולם, אם במזיד, אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד וכו', ומכל מקום בדבר שיש מתירין לכתחלה, אף דלא קיימא לן הכי, מכל מקום בדיעבד מותר (סי' רנ"ד מ"א סקי"א). ע"כ. וקאי על כל הסעיף שדיבר גם על איסורי תורה.

טו. גם בשו"ת מהרש"ם הנ"ל (חלק ה ס"ו) מו דף מח ע"ג ד"ה ונחזור) ציין גם למה שכתב המגן אברהם (סימן רפו סקי"א) שכתב, וי"ל כיון דאיכא מ"ד בגמרא דיחיד פטור מתפלת מוסף, מותר לאכול. ע"כ. אלא דלכאורה אינה ראייה, דאין כוונתו להאי כללא הנ"ל, אלא דכך נקטינן לדינא, לחומרא לכתחלה, ובדיעבד להקל. אבל אין לזה קשר לכלל הנז'.

י. וכן הוא במשנה ברורה (סימן שיח סקי"ב). וז"ל: וכל שיש ספק פלוגתא בזה אי הוי בכלל בישול או לא, או בשאר מלאכות כה"ג אין לאסור בדיעבד, דכל האיסור הזה הוא רק מדרבנן שקנסוהו וספיקא דרבנן לקולא. [פמ"ג אות י, וכעין זה כתב המג"א בסימן שכג ס"ק יא. ועיין בס"ק לב. וצ"ע]. עכ"ד. וכוונתו להעיר ממש"כ המג"א (סימן שיח ס"ק לב) והובא במשנ"ב לקמיה (ס"ק עד) לענין עירוי מכלי ראשון כשלא נפסק הקילוח, דאסור אפילו בדיעבד, ואמאי לא נסמוך על הסוברים דעירוי ככלי שני ואינו מבשל. וידידינו הרה"ג אליהו עזריאל הנ"ל הראני עוד בספר פרי הגן על הפמ"ג (סימן שיח עמ' סח). שעמד בזה, והביא לתרץ בשם ספר בדה"ש (סימן קכד סקי"ג), דכל מה שהיקל הפמ"ג

מרן להדיא גבי דיעבד, מתירים בדיעבד כל היכא שיש מחלוקת בפוסקים לגבי לכתחלה. וע"ש במשנ"ב (ס"ק נב) שכתב, ודוקא אם לא הוציאו בשבילו, דאל"ה גם לדעה זו אסור. ולדינא קי"ל כדעה ראשונה דאפי' למי שלא הוציאו בשבילו ג"כ אסור, לאכול דהיא דעת רוב הפוסקים [א"ר].

ודע שאין לטעון כאן, דאילו מרן היה רואה דברי הראשונים העומדים בשיטת ספר העיטור, להקל באמירה לגוי אפילו באיסור דאורייתא כל שהוא לצורך מצוה, היה חוזר בו ומיקל, דזה אינו, דהכא לא שייך לומר הכי, אחר שהרמב"ם הגאונים, הראב"ה, ועוד ראשונים נקטי בפשיטות דבעינן שבות דשבות במקום מצוה. ועוד, שיש אומרים דלא התירו באמירה לגוי אלא במכשירי מילה, כמבואר בבית יוסף (ס"ו שו"ד"ה כתב הרמב"ם). וממילא גם אם מרן היה רואה שסברת ספר העיטור אינה סברא יחידאה, אפילו הכי היה מורה ובא כדעת הרמב"ם עמוד ההוראה ורוב הראשונים.

עבר ושהה עבר והטמין - אסור ליהנות מהתבשיל, ועוד יש לדמות נידון דידן למה שכתב מרן בשלחן ערוך סימן רנג סעיף א' בעבר ושהה אסור בשניהם. ע"ש. ובבית יוסף שם הביא דברי השבולי הלקט (סימן נז) שכתב בשם רבינו שמחה, דהא דאסרינן להשהות קדרה דבשיל ולא בשיל אלא אם כן שדא ביה גרמא חיה, היינו דוקא כשבישיל קדרה אחת לצורך הלילה והיום, דאיכא למיחש שמא יחתה בגחלים למהר בישולו לפי שרוצה לאכול ממנו כלילה, אבל אנן דאית לן תרי קדרי חדא לרמשא וחדא לצפרא, לא חיישינן לשמא יחתה בגחלים, דהא אקצייה לקדרה דצפרא מדעתיה. ע"כ. וכתב מרן בבית יוסף, שאין נראה כן מדברי הפוסקים המוכאים בבית יוסף (ריש סימן רנד). ע"כ. ומטעם זה לא פליג לן בשולחנו הטהור בין אם משהה לצורך ליל שבת לבין אם משהה לצורך היום, ומסתימות לשונו מבואר דסמך על דבריו בבית יוסף שאין חילוק בזה. ומדסיים עלה בשלחן ערוך לענין דיעבד, דאם עבר ושהה אסור ליהנות מהתבשיל, משמע דאיירי גם בעבר ושהה לצורך מחר, דגם בזה קנסינן ליה שלא יהנה מהתבשיל בשבת. ונמצא שאף לענין דיעבד אין לסמוך על סברת השבולי הלקט ודעימיה. ולכאורה למה לא נקל בזה בדיעבד אחר שיש בזה מחלוקת בראשונים לגבי לכתחלה. וכמו שהתירו לגבי מי שעבר ובישיל תבשיל לח בישול אחר בישול, שמתור לאוכלו בשבת.

ועל כרחינו לחלק, דהתם מרן השלחן ערוך לא גילה לנו דעתו לענין דיעבד, בעבר ובישיל תבשיל לח בישול אחר בישול, ואילו מרן היה כותב להדיא דאם עבר ובישיל בישול אחר בישול אסור ליהנות מהתבשיל, לא היינו

שנצטנן בדיעבד משום מעשה שבת, כיון שמעשה שבת אינו אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. ע"ש.

ומעתה צריך ביאור אמאי אסר גבי מסעדה גם בדיעבד, הא לדעת בעל העיטור ודעימיה אפילו לכתחלה שרי.

וצ"ל, כמו שביארנו לעיל (ד"ה ומתחלה) דמה שאנו מתירים בדיעבד כשיש מחלוקת, הוא דוקא במקומות שלא מצינו גילוי להדיא בדעת מרן לאסור בדיעבד. אבל בני"ד הרי מרן עצמו העתיק בשתיקה את תשובת הרשב"א בסימן רנג, דאם אמר לגוי להדליק האש ולהחם הקדרה אסור לאוכלו אפילו צונן, ומרן לא התחשב בסברת ספר העיטור ודעימיה המקילין לומר לגוי אף להדליק האש לצורך מצוה, מפני שאין כן דעת רה"פ והרמב"ם, ונהלך אחר ד' הרמב"ם שלא יבואו להקל בענין אמירה לגוי הקל בעיני הבריות, לפיכך אין אנו יכולים להקל נגד מרן להדיא. אלא שיש לדחות, דשמא מרן העתיק תשובת הרשב"א ולא סמך על ספר העיטור, הוא משום דסבר דספר העיטור הוא סברא יחידאה, אבל בהגלות נגלות שאין דברי העיטור סברא יחידאה, שמא מרן היה מודה להתיר לכל הפחות בדיעבד.

ויתכן דהכא יש לנו גילוי מדברי מרן בסימן רעו סעיף ב' שכתב להדיא שלא ליהנות מנר שהדליק גוי אפילו שהם רבים, שהרי מרן כתב, שאם רוב ישראל והדליק הגוי הנר לצורך הרוב, אסור ליהנות מהנר. ודוחק לומר דרוב ישראל היינו בשנים כנגד אחד. וכיון שמרן אסר להדיא ולא התחשב בסברת בעל העיטור, אין לנו להורות נגד מרן. משא"כ באור החשמל שהוא תפלה וק"ש, שהוא צורך חשוב ושעת הדחק גדולה, ומצוה נטו, וכמו שביארנו לעיל. והאברך הרה"ג ר' יוסף כהן [מחזון עובדיה] הביא ראיה לזה ממה שכתב במשנ"ב (סימן רעו ס"ק כה) שמתור לומר לגוי לתקן העירוב, כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול, וסמך על בעל העיטור. ואילו לגבי סעודה לעיל מינה (ס"ק כד) משמע מדבריו דיש להחמיר אפילו במקום רבים. וכנראה טעמו שיש לחלק בין צורך גדול במקום מצוה דרבים, לבין כשאין כל כך צורך גדול. [אלא דלפי האמור דמרן סבר שדעת בעל העיטור סברא יחידאה, אזדא לה האי ראייה].

ודומה לזה מה שכתב מרן בסימן תה ס"ט, גבי פירות שהוציאו חוץ לתחום והחזירו, שאם הוא שבת, מותרין באכילה במקומם, ואפילו לאותו ישראל שהחזירם לצרכו במזיד, וכל זמן שלא הוחזרו והם חוץ למקומם, אם הוציאתם במזיד אסור לאכלם אפי' מי שלא הוציאתם. ויש מתירים למי שלא הוציאתם. ע"כ. וקיימא לן דסתם ויש הלכה כסתם, ומרן אסר לאכלם. ואע"ג דאיכא מאן דשרי, אחר שמרן אסר להדיא בדיעבד, לא נוכל להתיר נגד דעת מרן שקיבלנו הוראותיו, ורק במקום שאין לנו גילוי בדעת

הגוי עשה מלאכה דאורייתא מעצמו במידי דאכילה, אסור לישראל ליהנות ממנו, גזרה שמא יאמר לגוי לעשות לו, ויש מתירין, דסבירא להו דלא חיישינן להכי, וראוי לחוש לדברי האוסרים, ורק במקום מצוה וצורך גדול, דהיינו שעה"ד, אין לחוש. וכ"ז אינו אלא במידי דאכילה, דהחמירו בה טפי, אבל במידי דלא אכילה לא חששו, ולכן גוי שהדליק הנר לעצמו מותר לישראל ליהנות ממנו. ואף שאנו מתירים לומר לגוי בדבר שיש מחלוקת, מ"מ כאן מרן הש"ע פסק בדין אמירה לגוי גופא לאסור בשבות אחת. וכיון שיש לנו דברי מרן להדיא לא נוכל להקל נגד מרן לומר לגוי במלאכה דאורייתא במידי דאכילה.

ואמנם גבי שבות דשבות במקום מצוה, יש להקל לומר לגוי גם כשיש הנאה גם לגוף, וכמו שכתב בשו"ת שואל ונשאל [לרבי משה כלפון, סימן כג]. ואף שהערך השלחן (סימן שלה) לא כתב כן, התם קאי ליישב את המנהג שכתב הרדב"ז וכו', אולם לדינא מודה הוא להתיר, כפסק מרן השלחן ערוך (בסימן שלה), וזה ברור בכוננת הערך השלחן. ע"ש. ומרן אאמו"ר שליט"א כתב בראש הספר, כי כן העלה בספרו לויית חן (עמוד קיז), לאפוקי ממה שכתב בשו"ת קרית חנה דוד חלק א' (סימן פ') לחלק להלכה בשבות דשבות במקום מצוה, בין כשיש הנאה הגוף בדבר או לא, דליתא, וכדמוכח להדיא מדברי מרן השלחן ערוך (סימן שלה). ועיין בספר מטה אפרים (סימן תקפו אות ל'), והובא בכף החיים (שם אות ק).

רטו. אמירה, אמירה לגוי להוציא לרה"ר, ראה במה שכתבנו בס"ד בעין יצחק ח"ג (הוראות מרן עמ' תצא).

רטז. "אמירה לגוי שבות" אם יותר קילא מגרמא, הנה מהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו ח"ב בקונט' מחנה ישראל (סימן ט) הקשה, אהא דאיתא בילקוט והוא מהמכילתא שם, כל מלאכה לא יעשה בהם (גבי יו"ט כתיב), לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך, אבל גוי יעשה מלאכתך. או אינו אלא לא יעשה הגוי מלאכתך ת"ל ששת ימים וכו'. דברי ר' יאשיהו. ר' יונתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר זכור את יום השבת לקדשו, והלא דברים ק"ו ומה שבת חמורה אי אתה מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך, יו"ט הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך. ע"כ. והקשה ע"ז הקול אליהו, ממ"ש בביצה (כז): כל מום לא יהיה בו לרבות גרמא. וה"נ הא כתיב כל מלאכה לא יעשה בהם (ביו"ט), נימא דאתא לרבות בין על ידו בין ע"י גוים ואפי' גרמא. ומה

מצרפים דעת הרמב"ם נגד דברי מרן להדיא, אולם בנידון דידן שדברי מרן הם להדיא בבית יוסף ובשלחנו הטהור לענין דיעבד, ולא פליג לן בין השהה לצורך הלילה לבין אם השהה לצורך מחר, לא נוכל לסמוך על החולקים נגד דברי מרן להדיא. וראה מה שכתבנו עוד בזה בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד צב).

ועיין במגן אברהם (סימן רנו סק"ד) שכתב, מדסתם מרן בשלחן ערוך שאם הטמין בדבר המוסיף הבל, התבשיל אסור אפילו בדיעבד, משמע דס"ל דאפי' בשוגג אסור. וכ"מ בהג"ה. ואע"פ דבשכח ושהה מתיר בסי' רנ"ג, מכל מקום בהטמנה מחמירים טפי. ע"כ. גם בתהלה לדוד (לרבי דוד אורטינברג, סימן לה) כתב, דאף דקיימא לן כרבי מאיר בדרכנן להקל ליהנות ממעשה שבת בשוגג, אפילו הכי כאן אסור אף לאחרים, כיון דאתי לאערומי דינו לגמרי כמזיד. ובשער המלך (פרק כג מהלכת שבת הלכה טו) הביא ראיה דאף באיסור דרכנן במזיד אסור לאחרים, מהא דפסק הטור בסימן תה דפירות שיצאו חוץ לתחום במזיד אסורים לכל, ובאמת היא דעת התוס' עירובין (מא: ד"ה במזיד) וכן דעת הרא"ש שם. אלא שמרן בסימן תה סעיף ט' הביא דעת המרדכי, דלאחרים שרי. אבל האליה רבה הכריע לאסור לאחרים. וכן הכריע שם בתהלה לדוד, כיעו"ש. אולם עיין בילקוט יוסף שבת כרך ג' (סימן שיח) מה שהארכנו בזה, דבאיסור דרכנן בשוגג יש להקל, ושאני שהייה והטמנה, דאי הא לא קיימא הא, וכמבואר במגן אברהם ושאר אחרונים שם. ואין כאן מקומו.

ויש להוסיף עוד, דבנידון דידן [גבי מסעדה שכבה הגאון], הרי אין אנו סומכים להתיר אמירה לגוי על סמך מאי דאיכא מאן דשרי, מהטעמים הנז', ולכן גם בדיעבד בעבר ועשה אין להקל ליהנות מהתבשיל כשהוא חם, דאיסור הנאה מדבר שנעשה על ידי גוי קשור בקשר בל ינתק באיסור אמירה לגוי. ואם אנו לא מתירים אמירה לגוי אי אפשר להתיר הנאה ממעשה הגוי. וטעמא דמילתא, כדי לקונסו על מה שעבר על איסור אמירה לגוי, כי איסור אמירה לגוי קל בעיני הבריות, וכמו שכתב בכיו"ב בתשובת הרשב"א המובא בבית יוסף סימן רנג, באמר לגוי להדליק האש ולהחם הקדרה שאסור לאכול מהתבשיל אפילו צונן. והיינו דמידי דאכילה חמיר טפי, ועיין בשלחן ערוך (סימן שכה סעיף ד') גבי פת שאפאה העכו"ם לעצמו בשבת, יש אוסרים ויש מתירים, ובשעת הדחק או לצורך מצוה, כגון סעודת ברית מילה, או לצורך ברכת המוציא, יש לסמוך על המתירים. ע"כ. והיינו דמידי דאכילה חמיר טפי. וע"ש במשנה ברורה. ודו"ק.

וכן מבואר מדברי הבן איש חי (פרשת תרומה סעיף ו') דאם

מקום ללמוד משבת החמורה, הרי בשבת לא נאמרה בלשון הזה, אלא לא תעשה כל מלאכה, שהכוונה לא תעשה אתה, ופירש יותר אתה ובתך וכו', הא ע"י גוים שרי. משא"כ ביו"ט דקרא קאמר כל מלאכה לא יעשה בהם, והו"ל כמו כל מום לא יהיה בו. וצ"ע. עכ"ד. ונראה שהקול אליהו סבר דאיסור אמירה לעכו"ם אינו קל יותר מגרמא, ומש"ה מוטיב שפיר אמכילתא שמתירה עשיית מלאכה ע"י גוי, מההיא דביצה דמרבין גרמא מכל. אבל בשו"ת דובב מישרים (ס"ס צט) הביא מסקנת הבית אפרים (חיו"ד סי' סב), דאף היכא דגרמא אסור, מ"מ ע"י עכו"ם שרי, דעכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד. ושהאחרונים הביאו ראיה לדבריו מהגמ' (ב"מ צא:), דמייתי ראיה דאמירה לגוי שבות גם באיסור לאו, מדאסור לסרס ע"י גוי, ומה ראיה, הא בסירוס גם גרמא אסור, א"ו דעכו"ם עדיף וקיל מגרמא. ע"כ. ולפ"ז מעיקרא ל"ק קו' הקול אליהו הנ"ל.

ריו. "אמירה לגוי שבות", אם שרי במקום צער.

הטור ומרן הש"ע (סימן שז סעיף ה) כתבו, שמותר לומר לגוי להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בהם התינוק "או המצטער". ע"ש. אלמא דשבות דשבות במקום צער שרי. וגדולה מזו מצינו בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג, סימן תעח), ובהגהות מרדכי (ספ"ק דשבת), תשובת רבינו יום טוב, שבמקום שהקור גדול מותר להתחמם כנגד המדורה שהדליקה הגוי בשבת, מפני שהכל חולים אצל הקור, ואפילו אם לא נאמר שהם חולים ממש, מ"מ צערא מיהא איכא, ואמרינן בכתובות (סו.) גונח יונק מן הבהמה בשבת, משום דהוי מפרק כלאחר יד, ומשום צערא לא גזרו רבנן. ואפילו אבא שאול שחולק על זה (ביבמות קיד.), הני מילי בשבות שיש בו מעשה, אבל שבות שאין בו מעשה, אלא אמירה לגוי בעלמא שרי לכ"ע, וכדאמרינן בעירובין (סח.) גבי ינוקא. ואלמלא שיהיו תמהים עלי הייתי מתיר אפילו אמירה בפירוש לגוי, וכל שכן כשהגוי עושה מעצמו בשביל ישראל, שמותר לישראל להתחמם כנגדה. וביומא (לד:) אמרו שאם היה כ"ג זקן או איסטניס היו מחממים המקוה בעששיות של ברזל, והכל איסטניסים אצל הקור. וכן ראיתי לאבא מארי ולרבינו משולם ושאר גדולי עולם שהיו מתחממים כנגדה. ע"כ. (וכן הובא בקצרה בהגהות מיימוניות פ"ו מה' שבת אות ו).

וז"ל מרן בש"ע (סימן רעו ס"ה): "בארצות הקרות מותר לומר לעכו"ם לעשות מדורת אש בשבת בשביל הקטנים, ומותרים גם הגדולים להתחמם בה, ואפילו בשביל הגדולים מותר, אם הקור גדול, שהכל חולים אצל הקור. ולא כאותם שנוהגים היתר אע"פ שאין הקור גדול כיום ההוא". וכתב המג"א שם, ואפשר שהעולם סומכים

והנה מ"ש הדובב מישרים בשם האחרונים, לכאורה י"ל לפמ"ש המנחת חינוך (מצוה רצא אות א), דמ"ש הרמב"ם (פס"ז מאיסורי ביאה הי"ב), הרי שכפה את האדם ושיסה בו כלב ושאר חיות עד שעשאוהו כרות שפכה, או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש, אינו לוקה עד שיסרס בידיו, וראוי להכותו מכת מרדות. עכ"ל. היינו דוקא במסרס אדם, אבל סירוס בהמה ובע"ח שרי ע"י גרמא, דהא כתיב ובארצכם לא תעשו עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי. וכדדרשינן בשבת (קכ:). ע"כ. א"כ בב"מ (צא:) דמיירי בסירוס בהמה, שפיר קמוכח דמשום אמירה לעכו"ם הוא, דגרמא שריא. אולם ברש"י (שבת קי:) איתא, ובארצכם לא תעשו, קרי ביה תיעשו. וכ"ה בהרא"ש שם בשם השאילתות. ולכאורה משמע מזה דגרמא אסורה מה"ת, גם בבע"ח. וכ"מ בשו"ת חת"ס (חיו"ד סימן רסו). וכ"כ בשו"ת הרב"ז (סימן קלו בהערה).

אולם אין זה מוכרח, כי זה לשון המאירי (שבת קי:), וסירוס זה אינו אלא מדברי סופרים, ואע"פ שדרשוהו מן המקרא, ר"ל ובארצכם לא תעשו, קרי ביה לא תיעשו, כלומר אפילו ממילא אסמכתא בעלמא הוא וכו'. והמגיה שם העיר על הדרשה דלא תיעשו, שאולי כוונתו על הדרש בגמ' (חגיגה יד:) כל שבארצכם לא תעשו, א"כ ממילא אפי" ע"י אחרים אסור. עכ"ל. ואשתמיטתיה דברי השאילתות ורש"י דקרי ביה לא תיעשו. כנ"ל. עכ"ל.

ובאמת שגם מהר"י אלגאזי בארעא דרבנן (מערכת ס' אות

לבית החורף. ואף כי פסיק רישיה הוא לענין החמין, מ"מ יש חילוק בשבות דרבנן, בין מתכוין גמור ללא מתכוין דפסיק רישיה. והכי אשכחן בתשובת מהר"ם במרדכי, פ' הזורק. ע"ש. ומבואר דפסיק רישיה על ידי גוי שרי. וזה שכתב, דשבות דרבנן [אמירה לגוי] יש חילוק בין מתכוין גמור לפסיק רישיה.

ורין זה הובא להלכה ברמ"א (סי' רנ"ג סוף סעי' א') וי"א דאפי' אם הקדירה עומדת ע"ג האש ממש, כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מקרי הטמנה, ושרי וכו', רק שנוהרים לנתקן קצת קודם השבת מן האש, כדי שיוכל ישראל להסירו משם, ואם לא נתקן מן האש ונמצאו ע"ג האש בשבת, יש להסירו משם ע"י א"י וכו'. ע"כ. הרי דכל שאינו מתכוין, אף שהוא פסיק רישיה מותר על ידי גוי.

ובן יש לדייק מדברי מרן בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רנט סעיף ז) שכתב, תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף, ושורקין (פ"י מחליקין) אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו. ואם יש בו גחלים לוחשות, מותר ע"י א"י. ע"כ. והטעם שהתיר על ידי גוי מפני שהוא פסיק רישיה ואין כוונתו להבעיר הגחלים הלוחשות. וע"ש במגן אברהם (ס"ק יא) שכתב, אבל ע"י ישראל אסור דהוי פסיק רישיה (אגור ותשו' מהרי"ל סימן ס"ב). וכתב במשנה ברורה (ס"ק כא) דבאמירה לא"י לא קפדינן כולי האי, כמ"ש ס"ס רנ"ג.

ובן מבואר במג"א בכמה דוכתי, ומהם בסימן רנ"ג (ס"ק יח) שכתב, שאם הגחלים מונחים סביב הקדירה, כתב המרדכי (פ"ד דשבת) דאסור לישראל להסירו, משום שמחתה ומבעיר העליונות ומכבה התחתונות, ובהגמ"ד כתב שם, דאפי' לומר לעכו"ם יש ליזהר. מיהו בהג"ה פ"ו כתוב, דמותר ע"י עכו"ם, דאין אנו אומרים לו לכבות ולא להבעיר, רק לסלק המאכל. ע"כ. ובשבת בשחרית אסור לסלקן ע"י ישראל, כ"א ע"י עכו"ם (הג"מ פ"ו). ע"ש.

ובן מבואר עוד להלן ס"ק מא, שכתב, דבאמירה לעכו"ם שרי מפני שעיקר כוונתם לחמם הבית דשרי, כמ"ש בסימן רע"ו, ואף על גב דהוי פסיק רישיה לגבי התבשיל, מ"מ באמירה לעכו"ם לא קפדינן כולי האי. ומזה נ"ל היתר שאם נתן העכו"ם מים לתוך הקדירה הקבועה בתנור, כדי שהקדירה לא תבקע, ונתחממו, שמותר הישראל ליהנות מהם להדיח בהם כלים, דק"ו היא דהא בתבשיל כשנותנו על גב התנור כוונתו לחממו, ואפ"ה שרי, ק"ו כאן שאין כוונתו לחמם המים.

ובן מבואר עוד במג"א סימן רעז, דהנה הרמ"א שם כתב,

על מ"ש הגמ"ר שאף במצטער בלבד שרי שבות, כמ"ש בש"ע (סימן שכ"ג), בדין גונח יונק בשבת וכו'. אבל לקמן (סימן שז ס"ה) פסק בש"ע, שאין להתיר משום צער אלא שבות דשבות. ע"ש. והמחצית השקל שם (ס"ק טו) הביא מ"ש הלבוש, שהטעם להקל בזה, שמכיון שהורגלו להסיק בכל ימי החול, אפילו כשאין הקור גדול, ההרגל נעשה טבע קיים אצלם להסיק גם כשאין הקור גדול, כי בלא היסק התנור מצטערים מאד הם, ולכן מותר אפי' בשבת. ע"ש. וכ"כ בספר תוספת שבת (ס"ק כ) בשם הלבוש, שמחמת ההרגל יש להם צער גדול, ואפי' אם אין הקור גדול, הם חולים אצל הקור. ע"ש. וע' במשנה ברורה (שם ס"ק מ) שכתב, שאם הקור גדול מוכח כב"י וכב"ח שאפי' לומר בפירוש לגוי לעשות מדורה מותר. וכ"כ הפמ"ג (שם א"א ס"ק טו). ועיין עוד בשו"ת בית ישראל (ס"ס מח). [משו"ת יביע אומר ח"ז חאו"ח סימן לח אות א].

ריח. "אמירה לגוי שבות", יש אומרים שאיסור אמירה לגוי הוא גם כשאומר לגוי אחד שיאמר לגוי חבירו שיעשה מלאכה בשבילו. ויש חולקים. ובמקום מצוה דרבים, כגון תפלה בביהכ"נ, יש לסמוך על המקילים.
[ילקו"י שבת ב' עמ' רמז. ראה במשנ"ב סי' שז ס"ק יא, וס"ק כד].

רי"ט. "אמירה לגוי שבות", בדבר שאינו מתכוין, והוא פסיק רישיה שתיעשה מלאכה מה"ת, [וכוונתו לעיקר הדבר שהוא אסור רק מדרבנן], הוה ליה כשבות דשבות ובמקום מצוה וכדו' יש להקל לומר לגוי, כמו שביארנו בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד רנה), ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה בשו"ת תרומת הדשן (סימן טו) כתב וז"ל, שאלה יש בני אדם שאין להם תנורים וכו', ולמחרת בשבת באה השפחה ומוציאה את החמין כולו מן התנור, ומושיבות ע"ג התנור מבפנים בבית החורף, ואז מכנסת את האש בתוך התנור כדי לחמם בית החורף, וע"י כך נרתחים החמין שע"ג התנור לכל צרכם, שרי למעבד הכי או לאו. וכתב שיש להתיר אפי' נתקרו לגמרי. דדוקא אם העבד או השפחה מתכוונים לחמם התבשיל, היכא דנתקרו לגמרי אסור. אבל הכא עיקר כוונת השפחה לדבר היתר, לחמם בית החורף, דשרו רבנן בה אמירה לנכרי, משום דהכל חולים הם אצל הצינה. ונהי נמי דהחמין נרתחים ע"י כך מאליהם בודאי, ועל דעת כן היא מושיבתם על התנור, מ"מ בשעה שהיא מושיבתו על התנור, אין שום אש בתנור, וההבערה שהיא מבערת אח"כ, עיקר כוונה היא

[ואפילו הכי התיר בהגהות, אחר דהגוי מדנפשיה קעביד]. אבל האגור (סימן שנה) כתב שהרא"ם אסר לומר לגוי להוציא הקדרה בשבת כשנוגעת בגחלים, ושכן נראה לבעל שבולי הלקט (סימן נז). ע"כ.

ולכאורה התם הוא פסיק רישיה, שהרי אין כוונת הגוי להזות הגחלים, ועם כל זה האגור אסר. ומהא דהב"י סיים בדברי האגור, ושכן נראה לשבולי הלקט, משמע לכאורה דהכי נקט. אך יש לומר דשאני התם דאם לא היתה הקדרה חמה היה הגוי מבעיר בידיים את הגחלים ומלכה את האש, וכמו שפירש הבית יוסף בדברי ההגהות, וממילא אינו פסיק רישיה אלא מעשה בידיים בכוונת מכוון, ולכן אסר שם. והיינו, דעיקר סמיכתו של מרן הבית יוסף לאסור הוא על טעם זה. ולטעם השני שבב"י הדברים מתאימים למה שנתבאר בש"ע סימן רנט.

ועוד יש להעיר ממה שכתב מרן הבית יוסף בסימן שלז, בשם רבינו ירוחם (בחלק י"ג נ"ב פג ע"ד) שכתב בשם הרמ"ה, דגויה המכבדת את הבית אין למחות בידה. והאגור (סימן תקיז) כתב שאביו ז"ל היה אוסר הכיבוד ע"ש. והנה כאן אין כוונת הגויה למלאכה אלא לכיבוד הבית, והוא רק פסיק רישיה דאשוויי גומות, ואפילו הכי כתב רבינו ירוחם דרק אין למחות בידה, ומשמע דלכתחלה אסור. וגם הרי הב"י סיים בדברי האגור שאסר. ומזה משמע לכאורה דפסיק רישיה בגוי אסור. ואמנם הרמ"א העתיק דין זה בלשון מותר, אך לשון הב"י דאין למחות משמע שאין להתיר לכתחלה. ועיין במשנ"ב שם שכתב, דאף שהוא פסיק רישיה, ע"י גוי לא קפדינן כולי האי. ולכאורה יש לדייק מלשון אין למחות דמשמע דלכתחלה אסור, והרי הוא פסיק רישיה, שאין כוונתו למלאכה, ואפי' הכי לכתחלה אסר.

אך שמא הלשון אין למחות לאו דוקא הוא, ובאמת שרינן מן הדין. שאם היה עושה נגד ההלכה היה צריך למחות ביד הגוי שלא יעשה כן לצורך ישראל, כנודע. ולכן נקט בלשון אין למחות. וכו' הוא במאמר מרדכי שם, שהרי בסימן רנט ס"ז מבואר להדיא בדברי מרן דמותר ע"י גוי בפסיק רישיה. ודברי הש"ע עדיפי ממה שנתבאר בב"י, ועוד יש לומר, דשאני התם דאחר שגזרו לכבד הבית, הוי איסור דרבנן, ואין עומדים על סיבת הדבר אחר שהדבר כבר נאסר.

והנה היה מי שדקדק מלשון השאלה שבתרומת הדשן הנו', שהשפחה "באה" מעצמה ועושה כן, ואם כן

גבי נר שעל הטבלא, דטוב שינער הטבלא על ידי אינו יהודי. וכתב המג"א (סק"ז) דעל ידי גוי מותר אף בנר של שמן, כמו שנתבאר בסוף סימן רנג, דפסיק רישיה על ידי גוי מותר.

וע"ש במשנה ברורה (סק"נא) דאפי' ע"י א"י יש מחמירין בפסיק רישיה, עיין במ"א וא"ר, ומ"מ נראה דלצורך שבת יש לסמוך ע"ד המקילין ע"י אינו יהודי.

וכן מבואר בביאורי הגר"א (סוף סימן רנג) על מה שכתב הרמ"א שם, בקדרה המונחת על הגחלים, שיש להסיר הקדרה משם ע"י א"י, וביאר הגר"א, דהיינו משום דפסיק רישא על ידי א"י מותר, כמ"ש בס"ה בהג"ה. [ואמנם יש להעיר מהמשך דברי הגר"א שם, דעל ידי ישראל אף שאינו מתכוין מ"מ אסור משום פסיק רישיה, ועיין בתוס' דכריתות (כ: ד"ה סבירא וכו') וא"ת וכו' וי"ל דהכא ה"ט דמחייב וכו' והוא אסור מדרבנן, ולכן מתיר ע"י א"י, כיון שאינו אלא שבות, כמ"ש התה"ד, לכן נוהגין שהא"י מוציאין הקדרות וכו' משא"כ אם לא יקח בנחת דהוי פסיק רישיה. ע"כ. ומשמע דלא התירו פ"ר אלא בדרבנן. וצ"ל דעיקר דבריו לבאר האיסור על ידי ישראל, וע"י גוי סמך על מה שפירש לעיל מינה דבכל גוונא פסיק רישיה על ידי גוי שרי].

וכן כתב בספר תהלה לדוד (סימן שלו סק"ד), דפ"ר אף דניחא ליה מותר ע"י גוי. ע"ש.

שוב הראוני שכן הוכיח בשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סימן קפא, ובנד"מ חא"ח סימן קיח אות ג), מדברי הגר"ז דאמירה לגוי אף בפסיק רישיה דניחא ליה (שבישראל אסור מדאורייתא) מותר.

וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ו (קונטרס החשמל סימן מח), דאמירה לגוי בדבר שהוא פ"ר בדאורייתא מותר. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ז (סימן לט עמ' לב. ד"ה ואשר). וכן מבואר בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמ' רנה).

ואחר שנים [משיצא לאור ילקו"י שבת ב'], יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ז' (סימן לה אות ב) ושם גם כן כתב דפ"ר בגוי מותר ואפילו באיסור דאורייתא. ע"ש. וכן הוא בהליכות עולם (ח"ג עמ' קפג). ובלוית חן (סימן קח).

ולכאורה יש להעיר ממה שכתב בב"י (סימן שז) בשם הגהות (פרק ו' אות כ), דמה שאנו אומרים לגוי להוציא החמין מן התנור, אין אנו אומרים לו להבעיר, וגוי מנפשיה קא עביד. עכ"ל. כלומר שיש אש בתנור ובהוצאת הקדרה היא נוגעת בגחלים ומבעירם, אי נמי שאם לא היה חם כל כך היה הגוי מבעיר האש ומחממו.

עוד שהרי התה"ד מיירי בבית הישראל. ובזה אין להקל אפילו בקצץ עמו על המלאכה. [וכמ"ש המ"ב (סימן רנב ס"ק יז). ועיין בילקוט יוסף (שבת ב' עמוד רלט). ואכמ"ל]. ויש להוסיף עוד דהתה"ד לא כתב בפירוש לדון באופן שאמר לגוי, אלא באופן שהשפחה באה מעצמה, כיון שיש לדון בשאלה זו גם לענין איסור הנאה ממעשה הגוי, ולא רק לענין איסור אמירה לגוי.

ומעתה יש לבאר דבריו בתשובה שכתב וז"ל, יראה שאם לא נתקרו החמין כ"כ בשעה שהוציאה אותם מן התנור והבעירה האש בתנור דוגמת מאב"ד אז ודאי שרי, והכי איתא בהדיא במרדכי (סימן תנו) דרגילין בחופות לכסות החמין בנסרים ולמחר באין העבדים נכרים ומחממין אותם אם לא יתקרו כ"כ וכו'. ע"כ. ויש שרצו לדקדק מזה שהתה"ד מיירי רק לענין איסור הנאה, שהרי במקור ד' המרדכי מבואר שהגוי הבעיר את האש לצורך התבשיל גרידא ולא משום בית החורף. וא"כ פשוט שאין להתיר אמירה בכה"ג. אלא כל הנדון רק לענין ההנאה מהתבשיל. אולם להנ"ל יש לדחות, דבתה"ד לא הזכיר להבערת האש, אלא כתב שהיו רגילין שהעבדים "מחממין" את התבשיל ומותר לאוכלן. וא"כ יש לומר שלענין זה הוכיח שפיר התה"ד שאין איסור להנות מהתבשילין שנתחממו ע"י הגוי.

ואין לחלק דהתם מיירי שלא היה שם אמירה, שהרי המרדכי מיירי גם כן שהיו רגילין לעשות כן בחופות, וא"כ הרי זה חשוב כאמירה, ומכל מקום התיר להמשיך במנהג זה, כיון שאין בכך הנאה ממעשה הגוי. וכמו שכתב המשנה ברורה (סימן רנג ס"ק צו) שגם באופן שהישראל ציוה לגוי להעמידו ע"ג האש אין לאסור את התבשיל. ע"ש. וא"כ יש לומר שלכך ג"כ ל"צ למחות בגוי שעושה כן. [ואין להקשות דליתסר מטעם שהגוי מבעיר את האש, והרי זה חשיב שנעשה בציווי. ד"ל שאין הישראל נהנה מהבערה זו, אלא הוי לצורך הנחת התבשיל, ואין זה חשוב כמעשה לצורך הישראל. וכמ"ש כעין זה האליה רבה (ס"ס רעו) והובא בביאור הלכה (ס"א ד"ה לצרכו, ובס"ד ד"ה וכן). ע"ש. ולכן ל"צ למחות בידו גם כן].

ובהמשך כתב התרומת הדשן וז"ל, ונראה דבנידון דידן יש להתיר אפילו נתקרו לגמרי, דהכא עיקר כוונת השפחה לדבר היתר לחמם בית החורף, דשרו רבנן בה אמירה לנכרי משום דהכל חולים אצל צינה. ונהי נמי דהחמין נרתחים על ידי כך מאליהם בודאי וכו', מכל מקום ההבערה שהיא מבערת אח"כ עיקר כוונתה לבית החורף. ואף כי פסיק רישיה הוא לענין החמין, מכל

אין הנידון בדבריו לענין איסור אמירה לגוי, אלא לענין איסור הנאה ממעשה גוי בשבת. ומנא לן ללמוד מדבריו שהדין כן גם לכתחלה. ובני-חביבי הרה"ג רבי עובדיה יוסף שליט"א [ר"מ בשיבתנו ישיבת חזון עובדיה] הראני מה שכתב בענין, ואידי דדבריו חביבין עלינו, אמרתי להעתיקם כדלהלן: והנה לכאורה יש לדקדק מדבריו תרומת הדשן, דמיירי גם לענין דין אמירה לגוי, ממ"ש אי שרי "למעבד" הכי. ומשמע שאין הנדון על התוצאה לאחר שהיא כבר חממה את התבשילין, אלא יש לדון אם מותר לעשות כן לכתחלה. ור"ל דאף על גב שאין אנו אומרים בפירוש לגוי שיעשה כן, מכל מקום כיון שכך המנהג לכתחלה, מסתמא מיירי שהיה שם אמירה מקודם, והשפחה אינה עושה כן על דעת עצמה. ועי"ל דבכך שנהגו כן בקביעות הרי זה חשוב כאמירה לגוי בשבת, שהרי מעיקר הדין צריך למחות בגוי שבא לעשות מלאכה בעבור הישראל. [וכמ"ש המשנ"ב (ס" רעו ס"ק יא, וס"י רמג סק"ה. ועוד). וכ"פ בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (ס"י ס' ס"ק יג, הובא בשלחן שלמה ס"י רעו סק"ח אות ב', ובס"ק יב) שבאופן שנהנה מגוף המלאכה, צריך למחות בו. ודלא כשמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק ל' ס"ז) שהתיר בזה בפשיטות. ע"ש. ומכל מקום כתב בהליכות עולם ח"ג (עמ' קעט) דאפשר שמנהג העולם להקל בזה נסמך ע"ד מהרי"ט, שהובא במש"ב (ס"י שז ס"ק עו) שהיקל ברמז שלא בדרך ציווי, ולא חשש לאיסור מחאה. וכ"כ המנחת כהן (שער א' פ"ו) להוכיח מתשו' הרשב"א (ס"י נט) שהובא בב"י (ס"י דש). וכ"פ הש"ע שם. וכן מוכח מהמהר"ם בדין גבינות שהובא בש"ע (ס"י שה סעיף כ"א). ע"ש].

ובאופן שהגוי עושה כן בקביעות יש לומר דשתיקה כהודאה דמיא, והרי זה נכלל באיסור אמירה לגוי, כיון שמוכח שניחא ליה ממעשיו וחפץ בהם. וכדמצינו לחלק כן בשו"ת זכרון יהודה (לר"י בן הרא"ש סימן צא) דאפי' שיעשה הגוי מעצמו אם רגיל לעשות כך, אסור הוא להערים בזה הענין, כדאמר בפ' השוכר את הפועלים (ב"מ ז). שלחו ל"י לאבוה דשמואל הני תורי דגנבי גנבי ומגנחין להון, מאי, שלח להו הערמה וכו'. ובעבדו ושפחתו פשיטא שהוא אסור, שכל מה שהם עושים הם לדעת בעליהן, והם אסורין ליהנות ממלאכתם. ואם בא לכבות אין שומעין להם, כמו בקטן, שהרי שביתתם עליך במה שעושים לצורך היהודים, שהרי דוקא בנכרי בעלמא אמרו חכמים דאם בא אין אומרים כבה ואל תכבה, מטעם דנכרי אדעתיה דנפשי' קעביד, אבל בעבדו ובשפחתו פשיטא שהוא אסור, שכל מה שהוא עושה לצורך ישראל הוא עושה. ע"כ. ויש להוסיף

ע"כ אף שהגוי מחשבתו אהסקה שתהא תועלת בזה שיתבשל המאכל, לית לן בה, דהא לא אמר לו הישראל שיחשוב כן, ואינו כשלוחו על מחשבה זו, ומצד אמירת הישראל ליכא איסור. "וגם" לא דמי לדינים המבוארים בסימן רעו, בנכרי העושה מלאכה בשביל ישראל שאסור ליהנות, דהכא לא שייך ד"ז, דהסקה עצמה מותרת, וממחשבת הנכרי גם על התבשילין ליכא צד תועלת לישראל, הן אם יחשוב או לא יחשוב על המאכלים יסיק התנור, כי לצורך חימום התבשילין אין צורך ריבוי בהסקה וכו', וצריך התרומת הדשן לומר דעיקר כוונת השפחה היתה לחמם בית החורף, דאם עיקר כוונתה לחמם התבשילין הוא ממש כדין הנכרי שעשה מלאכה בשביל הישראל וכו'. ע"כ.

ומבואר להדיא מתחילת דבריו שהתה"ד התיר הכא גם איסור אמירה לנכרי, כיון שלא שייך בזה את הטעם דשליחות לנכרי. וכמו שכתב סברא זו ממש בשלחן ערוך הרב (סימן רנג ס"ו) בביאור ד' הרמ"א שהתיר אמירה לנכרי בפסיק רישיה. וכן אין בזה איסור דאמירת הישראל מטעם ממצוא חפצך, כיון שלא מזכיר להדיא בדבריו את מלאכת האיסור, אלא אומר לו שיבעיר לצורך צינה שהכל חולים אצל צינה. ולאחר מכן כתב הרב ברוך טעם שאין לדון בזה גם כן מטעם הנאה ממלאכת הגוי, וכמשה"ק הפמ"ג, כיון שעיקר כוונת הגוי לצורך הצינה, וא"כ אין זה חשוב שנהנה מחימום התבשיל במעשה הגוי, כיון שאין כוונת הגוי לעשות כן. ובזה דקדק ל' התה"ד שכתב "שעיקר" כוונת השפחה לחמם הבית, ואי מיירי רק לענין איסור אמירה סגי ליה למימר שהשפחה לא מתכוונת לחמם את התבשיל, ותו ליכא איסור אמירה, כיון דעכ"פ ליכא לאמירת איסור ע"י הישראל, וכן לא חשיב מינוי שליחות על ידי זה, דהוי רק פסיק רישיה. אלא י"ל שלכך כתב התרומת הדשן שעיקר כוונת השפחה לחימום הבית, למימר דמש"ה אין איסור ג"כ ליהנות מהתבשילין. אבל אכתי אין כוונתו לומר שזהו כל עיקר דברי התה"ד, אלא רק לדייק שנתיישב גם ד"ז. וכמשנ"ל שהתה"ד בשאלה מיירי לענין איסור אמירה וגם לענין ההנאה ממעשה הגוי. ועי' בתה"ד (סימן רנג ס"ק כא) שכתב דמשמע מתה"ד שיש לדון בטר עיקר הכוונה, וכדעת הרשב"א לענין צידה שהובא במ"א סימן שטז ס"ק יא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבנ"ז (סי' רנ סק"ו) שמדברי תה"ד מוכח שיש לדון בטר עיקר הכוונה. ע"ש. ועי' בשו"ת יבי"א ח"ד (סי' לה ס"ק יב) בד"ז דבפשטות לא קיי"ל כד' הרשב"א. עש"ב. ואכ"מ. אמנם לפ"ד הגר"ב פ"ק עיקר היתר התה"ד

מקום יש חילוק בשבות דרבנן בין מתכוין גמור ללא מתכוין. והכי אשכחן במרדכי (שבת סימן שעה) גבי בית הכסא שע"ג חפירה סביב העיר. עכ"ל. ויש מי שרצה לפרש דבריו דמיירי לענין איסור הנאה, שיש להתיר בכה"ג, כיון שהוא נהנה ממלאכה שהגוי לא נתכוין לעשותה. ואע"ג דהוי פסיק רישיה, ואם כן יש להחשיבה ככוונה מעלייתה. מכל מקום מצינו במרדכי להקל בפסיק רישיה באיסור דרבנן, ואם כן הכי נמי יש להקל ליהנות ממעשה הגוי שעשאו בפסיק רישיה. וכן פירש בהגהות ברוך טעם על הט"ז (סימן רנג ס"ק יח).

ואולם באמת הנה בפרי מגדים (מ"ז סימן רנג ס"ק יח) ביאר בד' הט"ז שהוקשה לו ע"ד המג"א, דאף על גב שאין איסור אמירה לגוי בפ"ר, מ"מ יש איסור להנות ממלאכת העכו"ם אף בקצץ, שהגוי עושה מעצמו לצורך הישראל. ע"ש. ובאשל אברהם (ס"ק מא) תירץ דכיון שאין שם כונה שרי. ע"כ. ומבואר מדבריו שהבין שאין זה תלוי כלל בדין פ"ר באיסור דרבנן. ובאמת שצריך להבין היאך אפשר לפרש כן בדברי התה"ד, שכתב בפירושו דהכא שרו רבנן "אמירה" לנכרי וכו', ואי מיירי לענין איסור ההנאה מהתבשיל, מה אכפ"ל שהתירו לומר לנכרי להבעיר את האש משום הצינה, ואכתי מה זה שייך לענין ההנאה מהתבשיל. וכן יש להבין במה שכתב התה"ד שיש חילוק בשבות דרבנן בין מתכוין גמור לפס"ר, והרי לענין איסור אמירה לגוי אין חילוק בין פסיק רישיה למתכוין גמור. ובפרט יל"ע דמה זה שייך לענין איסור ההנאה ממעשה הגוי, דממ"נ אי חשבי' לכוונה טפילה ככוונה לצורך ישראל יש לאוסרו, ואי חשבי' ליה כמעשה שעושה לצורך עצמו יש להתיר, ואכתי אין זה שייך כלל לדין פס"ר באיסור דרבנן, דמיירי לענין מעשה האיסור, ואין זה מכריע הך ספק אי חשיב ככוונה לצורך הישראל או לצורך הגוי. אלא בע"כ יש לפרש ד' התה"ד כפשוטם דמיירי לענין איסור האמירה, ולענין זה חילק בין מתכוין גמור לפס"ר. אבל לענין ההנאה לא הוקשה לו מידי, כיון דלא דמי למלאכה שעושה לצורך הישראל, וכמ"ש הפרי מגדים.

והנה המעיין בדברי הגאון ברוך טעם בהגהותיו לט"ז (שם), יראה דמפורש בדבריו להיפך ממה שרצו לומר בביאור ד' התה"ד. שכתב בזה"ל, גבי שבת עיקר האיסור הוא מצד אמירת ישראל או מצד שהגוי הוא שלוחו, א"כ אין לאסור אלא מה שחל שם שליחות או האמירה של ישראל, על כן בגוונא דהכא שאין הנכרי שליח רק להסקה המותרת, מפני שהכל חולים אצל צינה,

משום דהוי פסיק רישיה, ומ"מ הוצרך לומר שעיקר כוונתה לחימום הבית, שבזה יתיישב איך מותר ליהנות מהתבשילין.

ועפ"ז סרה התמיהה שהניחו מה הסברא להקל בדין אמירה לעכו"ם בפ"ר, שהרי נתבאר שאין בזה איסור ממצוא חפצך, כיון שלא מוציא בפיו את האיסור להדיא. וכ"כ בחקר הלכה לנדא (עוך אמירה לעכו"ם אות ג'). ע"ש. וכן אין בזה איסור שליחות, דהרי העכו"ם עושה כן מעצמו בלא ציווי הישראל, וכמ"ש בשלחן ערוך הרב. וכ"כ בישועות יעקב (ס"ק יד). ועיין בשו"ת ארץ צבי (סימן סז) ובכלכלת שבת (מלאכת שבת סימן ו'). ע"ש. וכן אין לאסור בזה מטעם שיבואו לעשות כן בעצמן, כיון שלא צוהו בפירוש על האיסור, ותו ליכא למגזר שיעשה את האיסור בעצמו.

ולפ"ז מיושב ג"כ קושיית הי"ש"ש (ביצה פ"ב סימן לג) מדקיי"ל שכל מה שאסור לישראל לעשותו אסור לומר לגוי לעשותו. וא"כ יש לאסור אמירה לגוי בפ"ר, שהרי הוא איסור גמור אצל הישראל. ע"כ. אכן בפשטות יש לומר שאין זה חשיב ש"אומר" לגוי דבר שאסור "בעשייתו", שהרי אומר לו להדליק מחמת הצנינה, ובזה גרידא אין איסור, ומה שיש בכך פסיק רישיה שיעשה איסור, לית לן בה, דאכתי לא מצוהו על האיסור. ואע"ג שאם הישראל בעצמו היה עושה כן היה עובר על איסור, מטעם פסיק רישיה, מכל מקום אין זה חשיב שעבר על איסור בהדלקה לצורך חימום, אלא דאסרי' ליה לעשות מעשה היתר שמגיע מחמתו דבר איסור, אבל אכתי אין עצם מעשה ההדלקה לצורך חימום חשיב האיסור. ועיין בקוב"ש (כתובות ו:) מ"ש בגדר פ"ר.

ובפרט שיש לומר שלא שייך ענין פסיק רישיה אצל הגוי, וכמ"ש בדעת שלום (בהגהות על המג"א סימן רנג ס"ק מא) שדוקא בישראל דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אסור בפסיק רישיה, וכמ"ש התוס' (שבת מא: ד"ה מיחם), אבל בעכו"ם לא שייך ענין זה, דאין להם מחשבה. ולכן לא נוהג בהם דין מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכמ"ש בתהלה לדוד (סימן שלו סק"ד). ע"ש. ולפ"ז נמצא שלא חשיב שהעכו"ם עושה כלל מעשה איסור, ולכן שפיר לא נכלל בדין כל האסור לישראל לעשותו אסור לומר לגוי, כיון שיש לדון על עשיית הגוי מעשה זה, שעושה מעשה שאסור לישראל לעשותו, ובפסיק רישיה שעושהו הגוי חשיב כדבר שאין מתכוין אצל הישראל, ולא הוי מעשה איסור.

ועיין עוד בלויית חן (סימן קח) שכתב ליישב קו' הי"ש"ש בלא"ה דאין למדין מהכללות, ואינו כלל גמור ומוחלט, וכדמצינו שהתירו לומר לגוי שבות במקום מצוה, ואף על גב שאסור לישראל לעשותו. וביאר לד' התה"ד כיון דאזיל לטעמיה (בסימן סד) דס"ל שהתירו פסיק רישיה באיסור דרבנן. [וכ"כ ביבי"א (ח"ד סימן לד ס"ק לא) מהערך השלחן (סימן שטז). ע"ש]. וגם המג"א (סימן שיד סק"ה) שהחמיר בעלמא, כתב דשאני אמירה לגוי דקיל טפי, דהוי שבות שאין בו מעשה. וכ"כ הגר"א (ס"ס רנג) דהוי תרי איסורין קלים. ע"ש. אמנם צ"ל שאין זה מוכרח, וכמו שכתבו להוכיח מד' האו"ז שס"ל (בהל' עירובין ס' קצג) שפסיק רישיה שרי באיסור דרבנן. ומאידך כתב (הל' ער"ש סימן ח') לאסור אמירה לגוי בפסיק רישיה. ע"ש. והיינו טעמא די"ל שס"ל שהטעמים לאסור אמירה לגוי שייכים גם בפסיק רישיה, ולא ס"ל לחלק כנ"ל.

והנה בבית יוסף (ס"ס רנט) הביא מהאגור (סימן שנד) שכתב בשם שו"ת מהרי"ל (סימן ס') שאסור לסתום את התנור שיש בו גחלים ע"י ישראל, דשמא הוי פסיק רישיה. אבל ע"י גוי מנהג פשוט להיתר. ע"כ. וכן פסק בשלחן ערוך (שם). וכתב המג"א (ס"ק יא) דשרי ע"י גוי, כיון דהוי פסיק רישיה בעלמא. וכ"כ המ"ב (ס"ק כא). ע"ש. ויש מי שרצה לדחות די"ל דלאו בפסיק רישיה מיירי, שכתב "שמא" הוי פסיק רישיה. וכן הביא משו"ת מהרי"ל החדשות (סי' מה אות ג') שכתב להדיא לאסור פסיק רישיה ע"י גוי, והתיר דוקא בסתימת התנור, כיון דלא הוי פסיק רישיה בודאי. [ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' לו סק"ג והלאה) דספק פ"ר חשיב כדבר שאינו מתכוין אפילו כשיש רוב לאיסור. ע"ש]. והוסיף להכריח כן, שהרי באגור (סי' שנה) כתב בשם היראים ושבלי הלקט לאסור לומר לעכו"ם להוציא הקדרה שנוגעת בגחלים, כיון דהוי פסיק רישיה. וכמו שהביא הב"י (ס"ס רנג, ובס"ס שז). עכ"ד.

ולכאורה נראה שבהערה זו צדקו דבריו, דאין מפורש בדברי האגור להתיר אמירה לעכו"ם בפסיק רישיה. וצריך לומר שגם המגן אברהם לא הכריח כן מדבריו, אלא כתב לפרשו כן, לפי שיטתו דס"ל בכל דוכתא להתיר אמירה לגוי בפ"ר. ואולי דקדק כן מדכתב שע"י גוי מנהג "פשוט" להיתר, והיה לו לחלק דשרי דוקא באופן שאין זה בודאי פסיק רישיה.

ועוד טענו בזה, דלכאורה דעת מרן הבית יוסף לאסור פ"ר בעכו"ם, שהרי הביא (בס"ס רנג) בסתמא לד' שבולי הלקט. וכן הביא (בסוף סימן שז) לד' ההגמ"י (פ"ו אות כ')

גומות, ואם תכבד השפחה "מעצמה" מותר, ואין למחות בידה. ע"כ. ומוכח להדיא שיש לאסור אמירה לגוי באיסור פסיק רישיה. עכ"ד. ובאמת שלפי זה יש לתמוה ע"ד הרמ"א (סימן שלו ס"ב) שכתב בשם הרבינו ירוחם שעל ידי אינו יהודי "מותר" לכבד את הבית. ע"ש. ומבואר מדבריו שהבין מהרבינו ירוחם דשרי לכתחלה. וכמ"ש המג"א (סק"ד) ושאר אחרונים. וכ"כ המאמר מרדכי (שם) לחלוק ע"ד השיירי כנה"ג שפסק לאסור בזה לכתחלה לפ"ד המהרש"ל שאסור פ"ר באמירה לגוי. ע"ש. וכל הנהו רבוותא לא הרגישו שבמקור הדין ברבינו ירוחם כתב רק שאין למחות בידה, ולא התיר אמירה לכתחלה. ובע"כ יש לומר דס"ל לרמ"א דכיון שהשפחה עושה כן בקביעות ואין צריך למחות בידה, ממילא מוכח שיש להתיר גם אמירה מפורשת, וכמשנ"ל דעשיית מלאכה בקביעות ע"י הגוי חשיב כאמירה. ואף על גב שבארחות חיים כתב להתיר דוקא כשהיא עושה כן מעצמה. מכל מקום יש לומר דלרווחא דמילתא כתב כן. ודוחק.

אלא שכבר נתבאר דבלשון רבינו ירוחם אין הכרח שמתיר דוקא כשהשפחה עושה מעצמה, די שפרשו שהתיר גם לצוותה, וזהו גופא כונתו "שאין למחות בידה", אלא יכולה לעשות כן בשופי. ואע"ג שבארחות חיים מפורש הדבר שהתיר דוקא כשעושה "מעצמה". מ"מ אין לנו אלא דברי הראשונים כפי שהובאו בב"י.

ולענין הלכה נראה שאין לשנות ממה שכתבו כל הפוסקים להתיר בד"ץ, וכמבואר ברמ"א (סימן רנג ס"א, וסימן שלו ס"ב) ובמג"א בכמה דוכתי. וכן נקט בפשיטות המשנה ברורה בדוכתי טובא, [ומה שציינו מהמשנה ברורה (סימן רעו סוף סק"ל) שנראה שאסור בזה. וכן העיר במלכים אמניך (פ"י הע' כד). ע"ש. המעיין במקור הדין בשער הציון (ס"ק לה) בשם הגרעק"א יראה שאין זו קושיא כלל, כיון דיש לאסור שם מטעם אמירה לגוי לטלטל מוקצה, ואף על גב דבעלמא שרי לומר לגוי לטלטל מוקצה, כיון שהישראל יכול לעשותו בהיתר, מכל מקום באופן דהוי פסיק רישיה דהבערה, ליכא אפשרות של היתר באותו מעשה. ע"ש].

ואף על גב שבדברי הראשונים מצינו בזה מחלוקת, מ"מ מכלל ספיקא לא נפיק, וספק דרבנן לקולא. ובפרט שיש לומר דלא שייך טעם האיסור דאמירה לגוי בפסיק רישיה, וכמו שנתבאר לעיל. וכן יש לומר לפי הדיעות שפסיק רישיה שרי באיסור דרבנן, דהכי נמי יש לומר לענין איסור אמירה לגוי. וכמ"ש התה"ד. [ואע"ג שהאו"ז

שהתיר אמירה לגוי בפ"ר, ואח"כ כתב "אבל" האגור בשם שבלי הלקט אוסר וכו'. ומוכח שדעתו לפסוק כוותיה. [וכמ"ש הב"י (יו"ד סימן קפט, דף נא:). ע"ש]. וכן הביא בב"י (ס"ס רנט) לד' הגמ"ר (סימן שכג) שאסור לסלק את הקדרה מהגחלים ע"י הגוי. ולא העיר עליו מיד. ע"ש. ומקור דבריו מהראב"י (סימן קצז) ובאו"ז (הל' ע"ש סימן ח') שכתבו בהדיא לאסור פ"ר ע"י גוי. ואף על גב שהב"י הביא (בס"ס רנג) לד' תה"ד בשתיקה. מ"מ נתבאר שאין הכרח מדבריו כד' המג"א.

והנה לענין דברי התה"ד, כבר נתבאר לעיל שבפשטות משמע מדבריו שהתיר גם אמירה להדיא. ולפ"ז נמצא שאין להוכיח משאר דוכתי שסתם בב"י לאסור, די"ל שבכל מקום הביא דעות הראשונים בד"ז, ולא הכריע בכך לדינא. ומכל מקום כמה שהעירו מדברי הב"י (ס"ס רז) שהביא ד' האגור באחרונה. ומוכח שנוקט לדינא לאסור בזה. וא"כ לכאורה צריך לאסור בזה לדין דקיי"ל כד' הב"י. ומכל מקום עדיין יש לומר כמו שכתבנו לעיל, ובפרט דספק דרבנן לקולא, ונקטי' כד' התה"ד והגמ"י שהקילו בזה. וכ"כ הא"ר (סימן רנג ס"ק יח) בשם הראב"ן (סימן שלה). ובזה י"ל שלא קיבלנו הוראות מרן הב"י בדבר שלא כתב להדיא לאסור בזה, וגם לא הביאו להלכה בש"ע, אלא רק נראה מדבריו שנוטה לאסור בזה.

ועוד יש ליישב דבב"י (ס"ס רז) כתב לבאר ב' פירושים בד' ההגמ"י שהתיר אמירה לגוי להוציא החמין מהתנור. ובפירושו השני כתב שאם לא היה חם כ"כ היה מבעיר האש ומחממו. וא"כ נמצא שהעכ"ם מכיון לעשות הבערה לצורך הישראל, ומ"מ התיר ההגמ"י, כיון שלא ציווהו על כך בפירוש, אלא מהנפשיה עבד. ולענין זה כתב הב"י אבל האגור אוסר, כיון שהגוי עושה מעשה איסור בידים לצורך הישראל. וכיון דהוי פסיק רישיה שיעשה כן, הרי זה נכלל בציוויו. אבל לעולם אימא לך שבפסיק רישיה בעלמא אצל הגוי יש להתיר. ואע"ג שבמקור הדין בשבולי הלקט כתב לאסור מטעם פסיק רישיה שמניע הגחלים ומבעירן. וכמו שהביאו בס"ס רנג. מ"מ י"ל שהב"י כתב דבריו ע"ד האגור, ולפי הבנתו השתא בד"ז מהגמ"י. ואין הכרח שהב"י מכריע כוותיה דהשבלי הלקט לאסור פ"ר בעכו"ם.

ובסוף דבריו הביא מהבית יוסף (סימן שלו) שהביא מרבינו ירוחם בשם הרמ"ה שכתב דגויה המכבדת את הבית אין למחות בידה. ובמקור הדין בארחות חיים (סימן קכב) כתב שאסור לכבד את הבית משום השואת

הרמ"א, הנה גם זה אינו נכון, דלא הוזכר שם כלל ענין של גזרה זו שמא יחתה לא בתשובת תרוה"ד ולא בדברי הרמ"א. וכל הנידון כאן הוא מצד פסיק רישיה, ולמה בילבל והכניס כאן ענין של גזרה שמא יחתה.

וגם מה שכתב בהמשך דבריו לדחות הראיה מספר האגודה, גם בזה פשוט לכל מעיין ישר שאין דבריו נכונים, דהנה ז"ל ספר האגודה (פרק ו' דעירובין עמוד צט) וכן ראיתי לרבתי שנוהגים להטמין חמין מערב שבת לצורך מילה בשבת, ולרחוץ התינוק בלא סדין, דשרייתו זהו כיבוסו, או שפחה גויה תניח הסדין בתוך מי הרחיצה וכו'. והובאו דבריו במגן אברהם (סימן שלא סק"ט). ולכאורה תמוה הא הוי איסור דאורייתא, וכבר תמה בזה התוספת שבת (סק"כ). ומוכח מזה דסבירא ליה להמגן אברהם דפסיק רישיה על ידי גוי שרי אף בדאורייתא, שהרי שרייתו זהו כיבוסו מן התורה. ועל זה כתב המחבר הנז' לדחות, שלדעתו אין שום ראייה, דהאגודה מיירי בסדין נקי שאין בו שרייתו זהו כיבוסו, וסבירא ליה כדעת הראשונים הסוברים דלא אמרין שרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי, ועיין תוס' (שבת קיא: ד"ה האי), ובהרא"ש (יומא פ"ח סימן ד'), וסמ"ג (לאוין סה), וסמ"ק (סי' רפב). וספר התרומה (סי' רמד). וכיון שיש בזה פלוגתא, ס"ל להמג"א דשרי על ידי גוי. ע"כ.

והנה הרוואה יראה ששינה מלשון האגודה שהובא במג"א שם, דשם כתב להדיא שהישראל לא ישרה הסדין דהוי כיבוס, או ישם עכו"ם הסדין תוך המים וכו'. הרי לך דבמה שאוסר כיבוס ע"י ישראל התיר ע"י גוי כשהוא פסיק רישיה. וא"כ האוקימתא שהעמיד דאירי בבגד נקי, אינה נכונה, מלבד זאת שאיך אפשר להעמיד אוקימתא ולפסוק דין נגד דברי האחרונים, והעיקר כדי לקיים את מהלך דבריו לאסור בפסיק רישיה על ידי גוי.

ושוב הביא שם מהפרי מגדים שכתב בכ' דרכים לבאר דברי המגן אברהם הנז', כי יש מתירין במלאכה דאורייתא על ידי גוי בפסיק רישיה, וגם יש אומרים דדרך לכלוך אין שרייתו כיבוסו. ע"ש. והיינו שכונתו להרטיב הסדין כדי שתוכל לרחוץ בו התינוק, ולא בשביל הכיבוס, והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. אתה הראת לדעת שכתב להדיא בביאורו הראשון, דהוא משום דהוי פסיק רישיה, וא"כ אמאי עזב ביאור זה.

ומה שדחה עוד הראיה מהרמ"א בסימן רעז ס"ב, גם בזה אין דבריו נכונים, דהנה הרמ"א שם כתב, דנר שעל הטבלא, טוב שינער הטבלא על ידי אינו

מחלק בזה, מ"מ בפשטות אין לחלק בזה בין השבותין. ובפרט לאחר שנתבאר שבפסיק רישיה לא שייכי הטעמים דאיסור אמירה לגוין.

ואף על גב שמדברי הבית יוסף (ס"ס שז) נראה שאוסר בזה, מכל מקום לא קיבלנו הוראות הבית יוסף בדבר שלא כתב לאסור בהדיא, אלא רק נוטה להחמיר בזה. וכמו שנתבאר לעיל.

ושוב ראיתי למחבר אחד שכתב בספרו [ברית הלוי סימן ט'] שאין להתיר פ"ר דניחא ליה בגוי. אולם הנה אחר שהדבר מפורש בפוסקים הקדמונים, אין לנו להתחשב בדבריו. ומ"ש שם שאין להביא ראיה מהא דכתב הרמ"א (סי' רנג ס"ה) שנוהגים שהאינם יהודים מוציאים הקדרות מן התנורים שמטמינים בהם, ומושיבין אותם אצל תנור בית החורף, והשפחה מבערת אחר כך התנור, ע"כ. והיינו משום דהוי פסיק רישיה, דשאני התם דכלאו הכי דעת הרמב"ם, הרשב"א והר"ן, דאין בישול אחר בישול אפילו בדבר לח שנצטנן לגמרי. ולהכי שפיר דמי על ידי גוי. עכ"ד. ותמיהני, דכל המעיין בדברי תרומת הדשן יראה שלא הזכיר בתשובה זו כלל ענין של בישול אחר בישול, ונימק את דבריו, שיש לחלק בין מתכוין לשאינו מתכוין ופסיק רישיה, וטעמו מבואר להדיא, והיאך מכניס בדברי תרוה"ד והרמ"א שכביכול התירו רק בצירוף שיטת הרמב"ם, בעוד שכתבו להדיא נימוק אחר, והתרומת הדשן לא הזכיר כלל את שיטת הרמב"ם.

ואין להקשות דאם כן אמאי לא התיר המהרא"י גם בבישול גמור, די"ל דכבישול גמור יש לדון מצד בישולי גויים. ומה שלא התיר המהרא"י באופן שאין בו משום בישולי גויים [כגון שנתבשל על ידי ישראל כמאכל בן דרוסאי, או בנאכל חין י"ל דמעשה שהיה כך היה, וכתב מה שנהגו בזמננו השפחות. ואיה"נ כשאין שאלה של בישולי גויים, היה מתיר גם בתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, שהרי זיל בתר טעמא, משום שאינו מתכוין לבישול לבד, והוא רק פסיק רישיה בלבד.

וביותר תמיהני על המחבר הנ"ל, אחר שהוא עצמו הזכיר שכן מבואר במגן אברהם והגר"ז, ובמשנה ברורה, דפסיק רישיה על ידי גוי מישרא שרי, מכח מה בא לחלוק על דבריהם ללא שום סברא או ראייה נכונה, רק מכח אוקימתא שמעמיד בדברי הפוסקים, ואין כאן לא סברא ולא ראייה.

וגם מה שכתב בהמשך דבריו שהיתר הרמ"א כאן הוא רק משום דהכא הוי דרבנן, מגזרה שמא יחתה בגחלים, אבל בפסיק רישיה דאורייתא לא התיר

רכ. אמירה לגוי שבות, איסור אמירה לגוי בשבת שייך גם אם יתן לגוי [אחר השבת] סך מסויים על כל פעולה ופעולה, ולא הקילו בזה אלא בבית גוי וכיו"ב. ולכן מותר לשכור גוי שיכתוב לו במחשב איזה ספר, אף שהגוי כותב גם בשבת, שכיון שסיכס עמו מחיר על כתיבת כל החומר, ולא קבע לו שכר יומי, הגוי אדעתא דנפשיה קעביד ומותר. ובלבד שלא יעשה המלאכה בבית ישראל. אבל אסור לומר לגוי לעשות לו מלאכה בבית ישראל, גם כאשר קוצב שכר לגוי על כל פעולה. וגם במקומות שיש "גוי של שבת" אין להקל לומר או לרמוז לו לעשות מלאכה דאורייתא לצורך ישראל בבית ישראל, ורק מלאכות דרבנן כשהוא צריך לדבר צורך הרבה או הפסד מרובה, מותר לומר לו שיעשה המלאכה בשבילו. ובאופן כזה מותר גם כשאינו קוצב לו שכר על כל פעולה.

וראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד רלח). ושם דחינו מ"ש במנוח"א להתיר לעשות כל המלאכות בבית ישראל ע"י גוי, באופן שקוצץ לו שכר על כל פעולה ופעולה, אולם זה אינו, דהא מבואר להדיא בראשונים ובש"ע שכל ההיתר של אדעתא דנפשיה קעביד לגבי מלאכה הנעשית בשבת, הוא רק בעושה בבית גוי, ולא בעושה בבית ישראל, וכן הוא להדיא בשלחן ערוך (סימן רמד ס"ה): אם שכר האיני יהודי לשנה או שתים לכתוב לו, או שיארוג לו וכו', ולא יעשה המלאכה בבית ישראל. ע"כ. הרי שלא התיר משום אדעתא דנפשיה קעביד אלא בבית גוי, דבבית ישראל אפי" בקבלנות גמורה אסור. וכן מבואר עוד במ"ש מרן בסימן רנב ס"ב, ומותר ליתן בגדיו לכובס אינו יהודי ועורות לעבדן סמוך לחשיכה, אם קצץ לו דמים, והוא שלא יאמר לו לעשות בשבת, וגם שיעשה המלאכה בבית גוי. ע"כ.

וכן כתב להדיא בביאור הלכה (סימן רעו) דבבית ישראל בלא"ה אסור בקבלנות, כמבואר שם בסימן רנ"ב, וברמ"א סימן רעו. ועיין בק"נ שרצה לחפש זכות על האנשים שנוהגין להתיר לעצמן ע"י קציצה, ובאמת זה אינו, דבבית ישראל בלא"ה לא מהני קציצה, וכנ"ל בסימן רנ"ב. וגם ראייתו מדברי הרא"ש אינה ראייה כלל, דהרא"ש לא קאמר רק דאם הא"י האכיל מעצמו לבהמת ישראל א"צ הישראל למחות בידו, ומשום דאין הישראל עושה שום פעולה בזה, אבל לא שיהא מותר הישראל בעצמו ליהנות ממעשה הא"י שעשה בשבילו,

יהודי. והיינו גם בנר של שמן, והרי בנר שמן מקרב השמן לפתילה ובודאי מבעיר, והיאך התיר על ידי גוי. ועל כרחק דהוא משום פסיק רישיה. ועל זה דחה שם, די"ל דאינו רוצה את הקירוב והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועוד דבנר שמן אינו פסיק רישיה שיקרב השמן לפתילה, וכל שאפשר לעשות בהיתר שרי על ידי גוי. וע"ש ששוב דחה אוקימתא זו, מדברי המגן אברהם שם (סק"ז) שהביא מספר הזכרונות, דבנר של שמן אין להקל. דבכל מתקרב השמן או מתרחק, ויש בו חשש איסור תורה. והעיר במג"א דבפוסקים משמע דשרי אפילו בשל שמן, דהא כל הדלקתן היתה בשמן. ועוד דהוי דבר שאינו מתכוין, וציין לסימן רנג. ע"ש. הא קמן דחשיב כפסיק רישיה. וכן מבואר להדיא בהגהות רעק"א שכך הבין בדעת המג"א.

ומעתה קשה, אחר שהוא עצמו הביא מהמג"א ורעק"א שהבינו בפשטות דפסיק רישיה על ידי גוי שרי, א"כ אמאי תנא הוא ופליג בדין זה.

ומה שכתב להוכיח כדבריו דרק באיסור דרבנן שרינן על ידי גוי בפסיק רישיה מדברי המג"א בהלכות פסח (סימן תנט ס"ק יב), גם זה יש לדחות בפשיטות, דהנה הרמ"א שם כתב, דהכלים שעושים בהם העיסה אחר זמן איסור חמץ, יגרם. וביום טוב מותר לעשותם על ידי אינו יהודי. וכתב במג"א שם, דהא דשרי לגררן על ידי אינו יהודי משום דהוי שבות דשבות במקום מצוה. הרי שלא התיר אלא בשבות דרבנן. ע"ש. אולם שאני התם דאינו בכלל פסיק רישיה, אלא מעשה בידים, שהרי כדי לנקות את הכלי מתכוין לשפשף היטב ומתכוין למחק את הכלי ולשפשפו כדי להבהיקו, ועובר על איסור ממחק במעשה ולא בפסיק רישיה. ולכן הצריך שיהיה שבות דשבות. והוא כעין מה שכתב הריב"ש (סימן שצד) גבי סריקה, דמכיון שאי אפשר לסרוק מבלי להשיר נמין מדולדלים, חשיב מתכוין. ואם כן הכא נמי שגורר הכלי, חשיב כמתכוין. ולא התירו על ידי גוי אלא בפסיק רישיה שאינו מתכוין למלאכה. ודו"ק. נואי לא נימא הכי דברי המגן אברהם יסתרו אהדין.

והמעייין עוד בכל דבריו יראה שיש פירכא על כל נקודה שכתב, ולכן העיקר כדברי גדולי האחרונים שכתבו להקל בפסיק רישיה על ידי גוי גם במלאכה דאורייתא.

וראה עוד כמה שכתבנו בזה בס"ד בילקוט יוסף שבת ב' כרך ב' (עמוד רנה). שוב ראיתי מה שכתב בזה מרן אאמור"ר בספרו טבעת המלך. ע"ש.

דעתו בשעה"ד. ע"ש. ועכ"פ לדברי המחבר הנז' הוה ליה למימר טעם אחד, דהגוי עושה כדי לקבל שכרו, ודי בזה, ואמאי הוצרך לצרף כמה צירופים להיתרו, וע"כ דבטעם זה לבדו לא תיסיגי, דבעינן שיעשה בבית גוי. ורק בנידונו של הרב פעלים כתב להקל מחמת כל הצירופים הנז', אבל כשהוא לצורך יחיד ולא לצורך מצוה דרבים, בזה העיקר כדעת מרן הש"ע, שאין לצוותו לעשות מלאכה בבית ישראל אף בקבלנות.

וכו"ב דן בשו"ת מהרש"ם חלק ה' (סימן מו) הנ"ל (ד"ה גס), גבי בית כנסת שהגוי מדליק בו את הנרות בקביעות בכל שבת, שמסתמא נעשה בפני חכמי העיר, ובכה"ג ליכא חשדא גם בדרבנן, וע"ש עוד. ועכ"פ אינו ענין לנידון דידן.

ועוד, שכל שנהנה ממלאכת הגוי בעצם יום השבת חמיר טפי, וכמו שכתב בשלחן ערוך הגר"ז (סימן רמח סעיף ו) גבי ספינה המפליגה על ידי גויים במיוחד בשביל הישראל, דאף שהפועלים הגויים עושים מעצמם בשבת בעבור השכר שקצצו להם, והרי מותר להניח לקבלן גוי שיעשה מלאכת הישראל בשבת, מכל מקום כאן שהישראל נהנה בשבת עצמה מגוף המלאכה שעושה הנכרי בשבילו בשבת, הרי כל המלאכה נקראת על שם הישראל. ובזה אף שהנכרי מתכוין גם כן להנאת עצמו, מכל מקום כיון שעכשיו בעת עשיית המלאכה יש לישראל הנאה ממנה, ונעשית בשבילו יותר מבשביל הנכרי, לא דמי לקבלן שמתקן כלים לישראל בשבת, שאין הישראל נהנה בשבת עצמה מגוף מלאכה זו, אלא לאחר השבת כשיגמרם וישתמש בהם. ולפיכך אין היתר לעולם לילך בשבת בספינה המהלכת בשביל ישראל. וראה עוד בילקו"י שבת כרך ב' סימן שז, מה שהארכנו עוד בזה.

ועיין במשנה ברורה (סימן רנב ס"ק יז) שכתב בשם החיי אדם, דבבית ישראל אסור אפילו אם הוא דבר שמנהג כל בני העיר ליתנו בקבלנות, ולא אתו למחשדיה בשכיר יום, גם כן אסור מטעם זה שיאמרו שצוהו לעשות בשבת. ע"כ. ולפי זה גם במקומות שיש שם "גוי של שבת" והוא מפורסם לכל שעושה דברים הכרחיים לצורך הישראל, אפילו הכי אסור בבית ישראל במלאכות דאורייתא. וכן פסק בספר אשמרה שבת חלק ב' (עמוד מד) וסייע הדברים ממה שכתב בהגהות מרדכי, דכל כובס מסתמא נעשה בקציצה, ולכן מותר ליתנו בסמוך לחשכה לנכרי, דכולי עלמא ידעי שעושה הדבר בשכר, ואילו בסוף פ"ק דע"ז (סימן

וכיוון להשלים פעולתו בשבת. ועיין בסימן רנ"ב במ"א סק"א. ותדע דהא הב"י וגם הרמ"א הסכימו בסימן זה דלא מהני קציצה, ולהלן בסימן שכ"ה העתיקו את דברי הרא"ש בלי שום חולק. ע"ש בסעיף י"ג. ועל כרחק כמו שכתבנו.

ומה שרצה להסתמך המחבר הנז' על מה שכתב בכיו"ב בשו"ת רב פעלים חלק ב' (או"ח סימן מג) בגוי המכבה ומדליק את הנרות בבית הכנסת קודם שיבואו הקהל להתפלל, וקוצצים שכר לגוי בעד עסק זה של כביה והדלקה של כל יום. ע"ש. ורצה ללמוד מדבריו דכל שהגוי מקבל שכר מועט על כל פעולה מותר לעשות אפילו מלאכות דאורייתא לצורך ישראל. אולם איך לא שת לבו לנימוקים שהביא ברב פעלים שם, דמאחר שלא מזכירים לו שבת כלל, והגוי עושה כן בקביעות גם בחול, דאז בכה"ג אפילו אם יבא הנכרי להדליק בשחרית בפני ישראל, אין צריך למחות בו, דמה שצריך למחות הוא מדרבנן מטעם חשדא שחושדין דעובד בלא קבלנות וקציצה, וכיון דהוא במקום מצוה, וגם הוא בשל רבים לא חיישינן לחשדא בכה"ג, והוא בכלל צרכי רבים, וגם הגוי מיטיב את הנרות בביהכ"נ קודם שבאים המתפללים, ובכה"ג סמך על החולקים. ולתוספת מרובה לחזקת ההיתר, כתב שיהיה נשאר בבית הכנסת נר אחד דולק מבעו"י, וזה הנר יניחו אותו במקום שאפילו אם ישבר ויפול לא יצא ממנו שום נזק, ועוד חיזוק להיתר מסברת פני אריה דמצות לאו ליהנות נתנו, וכאן אין להקהל הנאה אחרת לעצמם מאור הנרות האלה, אלא רק הנאת מצוה.

ובספר שואל ומשיב (מהדורא תניינא ח"ב שאלה י"ד), נשאל ממה שנהוג בימות החורף בעומדם בלילות שבת קודש והולכין לבית הכנסת, יש מעמידין הגוים מע"ש, ומצוים אותם להדליק להם נר, אם צריך למחות בידם, וכתב, ואף דחלילה וחלילה להקל נגד דברי הש"ע ורמ"א, מ"מ בית הכנסת כיון דיש בו צד מצוה ללמוד ולהתפלל מתוך הספר, וגם בבית הכנסת מצוה להרבות בנרות ובפרט בשבת, דאין הידור אם ילכו בחשך, ובאורים כבדו ה', על כן נ"ל דאם עושים כן אין מוחין בידם דיש להם עמודים לסמוך עליהם, וטוב להעלים עין וכו'. ע"ש.

ויש להוסיף סברא נוספת, שכבר כתב במשכנות יעקב מקרלין (סימן קג) שלצורך גדול כבנין ביכ"נ יש לסמוך על ר"ת להקל בקבלנות. וכ"כ כיו"ב בשו"ת עזרת יהודה (סימן ד) ליישב שיטת ר"ת, ושאפשר לצרף

דכל דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה. ע"כ. ולכאורה יש בזה מלאכה דאורייתא, דמכיון שהמים מחזקים את הלבנים, הוי כמכה בפטיש, וכמו חוסם כלי בשבת שכתב הרא"ש (ביצה לה.) דהוי מלאכה דאורייתא, דהוי כמכה בפטיש. אלא די"ל דחיוזוק הלבנים לא נעשה מיד אלא אחר זמן מאליו, וא"כ י"ל דהוי גרם מלאכה, וכבר כתב רש"י בשבת (עד:), בהאי דעביד חביתא דחייב משום שבע חטאות, וז"ל: אבל גבי חבית ליכא משום מכה בפטיש דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור. אבל לכאורה גם בחוסם כלי ג"כ לא נעשה ברגע אלא שהוא מעמידה ע"ג האור ומתחסם, א"כ התם נמי נימא דהחיסום הוי ע"י גרמא, ואולי התם דרך המלאכה בכך, אך גם כאן שפיכת המים נמי אורחיה בהכי.

ויש מי שצידד להתיר לישראל לפתוח בשבת ברו שהמים נופלים לתוך החבית, וכשתמלא החבית יעברו המים על גדותיה וילכו על תקרת הבטון, משום דהוי גרמא. ואף דגרמא אסור עכ"פ מדרבנן (עיין שבות יעקב ח"ב סימן מה דפשיטא ליה דגרמא אסור בשבת). אפשר דבנידון זה הוי מקום הפסד, ובמקום פסידא גרמא מותר בשבת, כדאיתא לענין גרם כיבוי שאמרו ע"ז בגמרא שבת (קכא:), לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, והרבה פוסקים סוברים דרק במקום הפסד מותר, וכדאיתא בשו"ע (סימן שלד סעיף כב.) (ועיין שלטי הגבורים שבת קכ שכתב: מסופקני בכל מלאכות שבת הנעשות בלא מתכוין ע"י גרם בפ"ד כי האי דגרם כבוי, אי שריא, או דילמא גבי דליקה הקילו, עכ"ל).

ועוד צידדו בזה משום דהוי כח כחו, ומדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ט"ו הי"ח) משמע שכח כחו בשבת מותר, שכתב שם: ביב ששופכין לו מים והן נזחלין והולכין תחת הקרקע ויוצאים לרה"ר, וכן צינור ששופכין על פיו מים והן נזחלים על הכותל ויורדין לרה"ר, אפילו היה אורך הכותל או אורך הדרך שתחת הארץ מאה אמה, אסור לשפוך על פי הביב, או על פי הצינור, מפני שהמים יוצאים מכחו לרה"ר, אלא שופך חוץ לביב, והן יורדין לביב, עכ"ל. (ומשמע דההיתר ששופך חוץ לביב והן יורדים לביב הוא משום דהוי כח כחו). וכ"ה מפורש ברדב"ז (ח"א סימן קע) דבכה"ג ששופך המים במקום מסויים, והן מתקבצים שם וכשתמלא על גדותיו יוצאים המים אל מקום אחר, הוי כח כחו שמוותר בשבת. וע"ש בשו"ת הר צבי שהביא אפשרות שלא יהא כאן מלאכה

תתו) נקט כדעת ר"י שאסר בכהאי גוונא בבית הישראל. ומוכח שאפילו בדבר המפורסם שנעשה בקציצה יש לאסור משום חשד אחר, חשד האמירה בשבת.

רכא. אמירה לגוי, אמירה לגוי גם כשאומר לו מערב שבת, וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ו מהלכות שבת ה"א) וז"ל: אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת, אע"פ שאין הגוי מצווה על שמירת שבת, ואע"פ שאומר לו כן קודם השבת, ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה אלא רק לאחר השבת. ודבר זה איסורו מדברי סופרים, כדי שלא תהיה השבת קלה בעיניהם ויבואו לעשות מלאכה בעצמם. ע"כ. וכ"כ המהר"ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג סי' רב). וכן פסקו הבה"ג (שבת פ"א יז:), ורבינו סעדיה גאון, הובא בפסקי הרא"ש (ב"מ פ"ז סימן ה). והרא"ש (פ"א דשבת סי' לו). והמאירי (שבת קל. בד"ה ומכל מקום). והנימוקי יוסף (ב"מ צ:). בשם הרשב"א והר"ן. וכן פסקו הטור והש"ע (סי' שז סעיף ב וג). וראה עוד במשנה למלך (פ"ו מהל' שבת ה"ט), ובשו"ת בנין ציון החדשות (סי' קלג).

ואם מותר ליהודי למסור את רכבו בערב-שבת סמוך לחשכה, לתיקון במוסך של גוי שכל פועליו גויים, על מנת לקבלו במוצאי שבת עם צאת השבת כשהוא מתוקן, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כא).

רכב. אמירה לגוי, מי שיצק נג אם מותר לומר לגוי לשפוך מים על הגג מספר ימים אחר היציקה, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כג), ויש להוסיף על מה שנתבאר שם:

בית חרושת של לבנים אם מותר להזרים מים בשבת על ידי גוי, הנה בשו"ת הר צבי (או"ח א' סימן קכ) נשאל בבית חרושת של לבנים, שצריך להזרים הרבה מים על הלבנים, פעם אחת ביום, מה יעשו ביום הש"ק. וההזרמה היא ע"י צינור של גומי שמחברים לברז שהמים באים לתוכו, ואדם מוליך ומביא את הצינור ומכוונו שהמים יבואו על הלבנים המפוזרים לפניו. אם מותר לומר לעכו"ם להזרים את המים בשבת. ועיקר הספק בזה הוא יש בזה מלאכה אסורה מן התורה, או רק מדרבנן, שאם אין כאן אלא איסור דרבנן, אפשר שזה נחשב להפסד גדול, שמסיק המג"א (סימן שז סק"ז) שבמקום הפסד גדול יש להתיר שבות ע"י עכו"ם וכו'. והוא בכלל מה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן שז סעיף ה)

בשו"ת חשב האפוד ח"ב (סימן קט) כתב, דלא אסר רבינו זלמן אלא באינו קובע לו מלאכה. ודוקא אם שוכר הגוי לימים לבד בלי שקובע לו מלאכה מסויימת לסיים, דינו כשכיר יום, אבל בזה שקובע לו לגמור מלאכה, אף אם משלם לו בכל שבוע דינו כקבלנות. אמנם יקפיד שלא ליתן לנכרי את העבודה בערב שבת, שלא יהיה נראה כמי שציוה אותו להתחיל בשבת. וראה עוד בשו"ת הרי בשמים (מה"ת אורח חיים סימן כד).

גם בשו"ת חתם סופר (אורח חיים סימן ט) כתב, ועוד שהרי ידוע ששוכר את הפועל לעשות עמו ששה ימים בשבוע, וכן משלמים לו שכר ששה ימים לשבוע, וא"כ דעת הישראל שינוח ביום השביעי שבת קדש, ואך רק הוא הפועל לדעת עצמו מחליף קדש בחול, ונח ביום חגו, נמצא מה שעובד בשבת לדעת עצמו עושה, שינוח ביום א', אשר מפני צירוף כל הנ"ל היה נראה בפשיטות שאין כאן איסור שבות מעיקר הדין, רק ממה שאסרו חז"ל אפילו בקבולת מפני חשד הרואים, שיאמרו ששכר הישראל את הפועלים בעצמם להדיא, ומשלם להם שכר שבת להדיא, וא"כ כיון דליכא אלא חשדא, ברבים הי' נראה להתיר בפשיטות. וע"ש שהחמיר בנידונו. אך אין לזה ענין לנ"ד.

רבג. אמירה לבעלי חיים, כלב או קוף שאימנו
 אותם לעשות מלאכה לצורך האדם על ידי רמזים, כבר נתבאר בילקוט יוסף שבת ב' (עמוד רמה הערה יג) שאסור לבעל הכלב או הקוף לעשות מלאכה על ידם, משום איסור שביתת בהמתו, או משום מחמר.

ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה בשו"ת אור לציון ח"א (סימן כג) אסר אמירה לבע"ח לעשות מלאכה, כאמירה לנכרי מדין ודבר דבר, אבל לא מטעם שליחות, כיון שהיא מופקעת לגמרי מתורת שליחות במציאות, אבל בנכרי הוי רק חסרון בדיני שליחות. וזכר לדבר ברש"י (בראשית פ"ח פ"ח) דלא שייך לשון שליחות בבע"ח. ע"ש. [אכן עי' בחק"ל (דף קצג): שכי' שמחמר הוי מדין שליחות לחומרא, ואף גרע מאמירה לנכרי דהוי רק שבות. הובא בגדרי שביתה אות ג']. ולמד כן מהגמ' (בדף יט.) דמשוי' בפשיטות מלאכה שנעשית ע"י נכרי לבהמה. ע"ש. ובמלכים אומניך (עמ' לח) הק' ע"ד האור לציון דלכאורה יש לדון בזה מצד מחמר ושביתת בהמתו. והשיב לו הרב אור לציון דמ"מ מהגמ' הנ"ל מוכח שאין לחלק בין נכרי לבהמה, ולא

דאורייתא בידים אלא גרמא, בדרך זאת, ששני גויים האחד יחזיק את הצינור ויכוונו לפני פתיחת הברז על מקום אחד של הלבנים, ויחזיק תחת פי הצינור קיתון, שבשעה שהגוי השני יפתח את הברז יכנסו המים קילוח ראשון לתוך הכלי, ואחר קילוח הראשון יסלק הגוי את הכלי, דהשתא הקילוח השני אינו מכח אדם. (ולקחת הכלי גופא אינה מלאכה שהרי גם בלא סילוק הקיתון היו המים עוברים על גדותיו של הקיתון וזורמים על הלבנים). ולכשיצטרך להפנות את הצינור למקום אחר יסתום ויסגור הגוי הראשון את הברז, ואחר כך יכוין הגוי השני את הצינור שיזרים המים למקום אחר, ואז יפתח הגוי הראשון את הברז, והמים יזרמו קילוח ראשון לתוך הכלי, ואחר קילוח ראשון יסלק הכלי, והמים יזרמו על הלבנים כמשפט הראשון. ועדיין יש לעיין אם בזה שהגוי השני מחזיק בידו את הצינור גם זה יחשב ככח אדם, שהרי הוא בידים מכוונו שהמים יזרמו על הלבנים, וא"כ אפשר שצריכים לסדר שכל זמן הזרימה לא יחזיק בידו, אלא יהא מונח ע"ג כלי או שולחן שלא יצטרך להחזיק בידו. וע"ש עוד.

ועיין בילקוט יוסף הנ"ל שכתבנו לדינא, שיש להקל לשפוך מים על יציקת מלט על ידי גוי, והגוי ישפוך את המים במקום אחר, ומשם יזרמו המים לגג. דכיון שהוא גרמא, הוי איסור דרבנן, וכמו שאמרו בגמ' שבת קכ. לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסירא, הא גרמא שריא [מה"ת]. וכיון שהוא איסור דרבנן הוה ליה שבות דשבות במקום הפסד מרובה, שיש כאן הפסד גדול אם לא ישפכו מים על יציקת המלט. וכן יש להקל על ידי שעון שבת שיפעילו אותו מערב שבת, וכדומה, וכמבואר בשלחן ערוך (סימן רנב סעיף ה') שמוותר להתחיל במלאכה מערב שבת באופן שנעשית מאליה בשבת, כגון לפתוח מים לגינה שימשיכו וילכו בשבת על היציקה. ואמנם הרמ"א שם החמיר במקום שיש לחוש להשמעת קול, מכל מקום הרי כתב שם שבמקום פסידא יש להקל, וכאן הוי ודאי במקום פסידא, שיציקת המלט חייבת שפיכת מים על גביו.

ישראל הנותן לנכרי עבודה מסויימת, וקוצץ עמו תשלום לפי עבודה של ששה ימים בשבוע, והעבודה בבית גוי, והגוי מיוזמתו עובד בשבת ונח ביום ראשון, בשו"ת אמרי יושר חלק א' (סימן מב) כתב שנידון כשכיר יום, ואסור ליהודי לתת לו לעשות כן. והוא על פי מה שכתב בש"ע הגר"ז (סי' רמג ס"ד). ע"ש. אך

ב"מ (צ) איבעיא להו, מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה, מי אמרינן כי אמרינן אמירה לגוי שבות הני מילי לענין שבת דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו לא, ובגמרא רצו לפשוט דין זה מאיסור סירוס לבהמתו על ידי בן נח. וכתבו התוס' שם (ד"ה אבל) אף על גב דבמועד קטן (יב) אמרינן, דבשביעית וחולו של מועד אסור אמירה לגוי, התם משום דשבת ויום טוב חדא מילתא היא, וגזרו אטו שבת. וכתב המהרש"ל בהגהות חכמת שלמה שם, וז"ל: כך מצאתי בפסקי תוס', ועל כל זאת אני אומר שטעות נפלה בספרים, כי בכל מסכת מועד קטן לא נזכר אמירה לכותי בשביעית דאסור או מותר, כי בודאי אסור אמירה לגוי בשביעית אפילו אם תאמר שמותר בשבת, לפי שבשביעית תלה השי"ת קדושה בארץ, דכתיב שבת שבתן יהיה לארץ. והבן. וכך הוא הלשון בפרק מי שהפך וכו' כל שמותר לעשות אומר לכותי ועושה, וכל שאינו מותר לעשות אין אומר לכותי ועושה. וכן בפ"י התוס' לשם בכל המסכת לא נמצא רק מועד, וכן אני אומר שטעה הסופר בין שבת לשביעית, כי לשם גם כן אשבת קאי כל שעושה וכו'. ודו"ק. ומבואר מדבריו דאמירה לגוי בשביעית חמור משבת, ואיסור זה הוא מצד ושבתה הארץ.

ומדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' שכירות הי"ג) מבואר, דאיסור אמירה לגוי הוא בכל האיסורים. שכתב, דהאומר לעכו"ם חסום פרתי ודוש בה, אסור ואינו לוקה. וכתב הרב המגיד שכך דעת הרמב"ן, דאיסור אמירה לגוי שייך בכל האיסורים. ויש חולקים. וראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד רלב). ע"ש. ובפשטות ה"ה גם בשביעית. ועיין במנחת חינוך (מצוה קיב אות ב') שכתב, דשביעית שונה משבת, דבשבת האיסור הוא רק על העושה וכו', אבל בשמיטה אם עושה עבודת הארץ, כגון שחורש שדהו או זורע או קוצר על ידי גוי, נהי דהלא תעשה של עבודת הארץ אינו, כי הכל כתיב לנוכח, שדך לא תזרע, אך בעשה עובר בכל עבודת קרקע אפי' ע"י אחרים.

ובשו"ת מהריט"ץ ח"א (סימן מז) כתב, לענין חרישה ע"י גוי בשביעית בקרקע של גוי, דאסור לישראל לסייע ביד הגוי בקרקע של גוי, וע"ש מה שדן לענין הפירות. ומשמע מדבריו דבקרקע ישראל פשוט דאסור ע"י אמירה לגוי.

וכפי הנראה נחלקו בזה הראשונים, שבבית יוסף (סימן תסח) הביא מהמרדכי (סי' תרו) דמשמע דאסור לעשות מלאכה אפילו ע"י גוי, כמו מלאכה דחול המועד

אמרי' שבבהמה אסור מטעם שביטה. [וע"ש בהגהות ר' אלעזר משה הורוויץ אב"ד וילנא שלא כתב כן]. וביאר שלפ"ד הרמב"ם מחמר נלמד מלמען ינוח, וא"כ הכא אין בזה טורח, ושפיר הבע"ח ניח. ולשאר ראשונים דס"ל שמחמר הוי מלאו, צ"ל שאין דרך מחמר אלא כשהוא אחריה ובדרך געירה. ע"כ. ועיין בילקוט יוסף שבת כרך ב' (סימן שז הע' א' עמ' רלב).

והנה במ"ש שמחמר היינו דוקא כשהוא אחריה ובדרך גערה, הנה במאירי פסחים (ס:) כתב וז"ל, שאילו נציע דרך הנחה (דהיינו שלא לפי האמת), שלא יהא דין מחמר של תורה אמור אלא במחמר אחר הבהמה והיא טעונה, אבל הנהגתה ברסן או בקולו כשהיא טעונה אין איסור וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריו שאין לחלק אם מחמר מאחריה או מלפניה. וצ"ל דכוונת האור לציון לירושלמי שהביא האג"ט, שאם היא הולכת מדעתה ל"ח מחמר, אלא דוקא בהולכת בע"כ. אבל ע"י בקצוה"ש דפליג ע"ז. אכן ע"י באור לציון ח"ב (פרק מ"ז הע' טז) שכתב שבאמירה מקודם השבת אין לאסור בבהמה, כיון שלא שייך בזה האיסור דשליחות לחומרא, שהרי כל האיסור באמירה לבע"ח מטעם ודבר דבר. [ועיין בילקוט יוסף (סימן שז הע' ט') שנתבאר עוד נפק"מ ברמיזה דשרי מה"ט. ע"ש]. אבל מ"מ צריך שלא תהיה בהמה שלו שלא יעבור משום שביטת בהמתו. ע"כ. ומבואר מדבריו דשפיר יש לאסור בזה משום שביטת בהמתו, ולא כמו שהביא משמו במלכים אומניך, והיינו די"ל דל"ח ניח לה בכה"ג, כיון שאין זה רצון הבהמה אלא רצון הבעלים, וכמו שדחה בהר צבי סברת הגאון שרצה להקל בכלב שמדליק את האור מטעם שרוצה לעשות רצון בעליו. וראה עוד בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן קעד). ובשו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן קצו).

רכד. אמירה לגוי, בשאר איסורים, ובשביעית, הנה היכא שמצוה לגוי שיעשה בשביעית את כל עבודות הארץ שבשדהו, כגון שחורש או זורע או קוצר על ידו, לכאורה אי נימא דמצות שביעית היא כחפצא, שהקרקע תשבות, גם בכהאי גוונא אסור מן התורה. דדמי לנכרי העושה מלאכה בבהמתו של ישראל בשבת, שהישראל עובר על מצות עשה של שביטת בהמה, וכך כאן, שהרי התורה תלתה את השביטה בארץ, שנאמר: ושבתה הארץ. וממילא אין הפרש מי הוא העושה את המלאכה בעבודת הארץ, ישראל או נכרי. אבל אי נימא דהמצוה היא בגברא, ליכא איסור מן התורה באמירה לגוי שיחרוש ויעבוד בשדהו בשביעית. וראה בגמרא

(ע"י מ"ק יב.). ויש לתמוה על המנהג שנהגו לתפור ע"י גוים בגדים חדשים בביתו של ישראל, כל יום י"ד, ואפילו בחנם. עכ"ל. ושוב הביא דברי הרוקח שכתב בסימן ש"י, דע"י גוים מותר לעשות מלאכה אפילו בביתו, דלא שייך אמירה לגוי שבות כי אם גבי שבת ויו"ט וחול המועד (ע"י מ"ק שם).

וכמה אחרונים כתבו דמכל מקום מדרבנן מיהא יהיה בזה איסור משום אמירה לגוי, שהרי לאו דוקא בשבת אמרו אמירה לגוי שבות, אלא בכלל האיסורין כולם. וכמו שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך ב' (ריש דיני אמירה לגוי, סימן שז). וכ"כ בספר דרך אמונה, דאי נימא דהמצוה על הגברא אין באמירה לגוי אלא איסור דרבנן. ע"ש. אע"פ שלענין הלאו דשדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, וכל יתר המלאכות שפרטה התורה לאיסור, שתלה אותן הכתוב באדם העושה את המלאכה, ודאי אם הנכרי עובד ועושה את אלה המלאכות, אין הישראל עובר בל"ת של תורה, אבל לענין העשה של שביתת הארץ הישראל עובר גם בעבודתו של הנכרי בשדה ישראל. וכ"ד המהרש"ל. וראה עוד בילקוט יוסף שביעית והלכותיה (עמוד קלז). ושם הזכרנו מחלוקת הפוסקים אם מצות שביעית היא בחפצא, דהיינו שעל הגברא לדאוג שהקרקע תשבות בשביעית, או שהמצוה רק על הגברא שהוא לא יעבוד בשביעית. והזכרנו שם כמה נפקא מינה לדינא, ומהם לענין אמירה לגוי בשביעית. וכן אם שרי להפעיל מערב השביעית ממטרות להשקיית השדות, בהשקייה שאינה רק לאוקמי אילן. וע"ש שהוכחנו מדברי רוב ככל הראשונים דסבירא להו דהמצוה בשביעית היא על החפצא. וגם בדעת הרמב"ם דעת החזון איש שהוא בחפצא, וממילא יש להחמיר באמירה לגוי בשביעית מצד זה. ואף שבספר אור לציון על הלכות שביעית כתב בדעת הרמב"ם שהמצוה היא בגברא, הנה דעת הגאון החזון איש בדעת הרמב"ם אינה כן. ועל כן יש להשוות דעת הרמב"ם כדעת רוב ראשונים. ע"ש באורך.

רכה. "אמירה לגוי" בספק איסור כלאים, העיקר

לדינא שמותר לומר לגוי להרכיב, דשמא אינו כלאים, ושמא אין בן נח מצווה על כלאי אילן. וכן כתב הגאון החזון איש (סימן א' אות א'), דהוה ליה ספק ספיקא בדאורייתא, שמא אינו כלאים, ושמא הלכה כד' התוס' והריטב"א וסיעתם שאין בן נח מצווה על כלאי אילן. ע"ש. ואין לאסור משום דין אמירה לעכו"ם באיסור

לאו, שפסק הרמב"ם להחמיר, וכמו שכתב גם כן מרן הכסף משנה (בפרק א' מהלכות כלאים הלכה ו'), דהכא הוה ליה ספק כלאים, ספק דרבנן לקולא. וכל שכן שכל עיקר איסור אמירה לגוי באיסור לאו, הוא בעיא דלא אפשיטא בגמרא, ובספק כלאים הוה ליה ספק ספיקא. ועל כל פנים כשבן נח נוטע ומרכיב כלאים מעצמו בפרדס של ישראל ממיני פרי הדר, תפוז ולימון וכו', יש לומר דשפיר דמי, דאף על גב דנימא דלדידן הוה ליה ספק דאורייתא ולחומרא, מכל מקום כיון שלדעת הרמב"ם (בסוף פרק ט' מהלכות טומאת מת, ובתשובה הוצאת מקיצי נרדמים ס"י שיה) חומר הספיקות באיסורי תורה אינם אלא מדרבנן, ממילא אין העכו"ם מצווים על איסורי דרבנן [התלויים בשבע מצוות ואבזרייהו שמצווים עליהם בני נח], דהא לא שייכי בדין לא תסור. ועייין בגמרא ברכות (יט:): וברמב"ם (פרק א' מהלכות ממרים הלכה ב'). והכי נקטינן לדינא, דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, כמו שביארנו בעין יצחק חלק ב' (כללי ספק דאורייתא) אחר שכן דעת עמודי ההוראה, הרי"ף והרמב"ם, וכדמוכח מהרי"ף (שבת קלז). וכן יש להוכיח מדבריו בקידושין ה': אליבא דתירוצו השני של מרן הבית יוסף בתשובה (אבן העזר, שיטה לקידושין דף רכא), וכן הוא דעת הראב"ד בהשגות (בפרק י' מהלכות כלאים הלכה כז). וכן דעת הרמב"ן הובא בהר"ן (סוף פרק קמא דקידושין), וכן דעת רבינו דוד בונפיד (פסחים י'), וכן דעת רבי יהודה החסיד בספר חסידים (סימן רסב). וכתב בתשובת הרדב"ז חלק ד' (סימן קפח) שכן דעת רוב המפרשים, וכתב מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן תקפט) בשם האחרונים דהכי נקטינן כד' הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן. ע"ש.

ולפי זה לענין אמירה לגוי בספק איסור כלאים, יש להקל, דלא אסרו בספק דאורייתא אלא מדרבנן, ואינו שייך בגוי. וכן כתב בפשיטות הפרי חדש (יו"ד ס"י נה ס"ק טז) דאטו רבנן יכולים לגזור גזירות על בני נח, ואינהו גופייהו מי צייתי לרבנן. ע"ש. וכן כתב הערך השלחן (יו"ד ס"י סב סק"ו) דנפקא מינה בין ד' הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, לדעת הרשב"א דספק דאורייתא לחומרא מה"ת, לענין ספק אבר מן החי, שלהרמב"ם מותר להושיטו לבן נח, שהרי אינו מצווה אדרבנן, ולהרשב"א אסור להושיטו לבן נח. וע"ע בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (ס"י קיח דף קפז).

ולפי זה אין מקום לאסור על בן נח להרכיב ספק כלאים. וכל שכן שמצינו דעת פוסקים שבן נח אינו מצווה על כלאים, ושמא בספק כלאים הלכה כמאן

למברך יותר מן העונה אמן, ופירשו שממהרים לברך ליתן שכר, ופסק רבינו דלא כרבי יוסי, מדאמרינן התם, א"ל רב לחייא בריה, וכן א"ל רב הונא לרבה בריה, חטוף וברוך, כלומר לפי שיותר טוב המברך מעונה אמן. ולא אשכחן אמוראי דס"ל כר"י, אלמא דלית הלכתא כוותיה. וא"ת ע"כ בנתכוון לצאת עסקינן, וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן, הא אפילו לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא. וי"ל דכשנתכוון ולא ענה אמן יצא, ולא הוי כמברך, אבל כי ענה אמן יצא כמברך, א"נ דאתא לאשמועינן דאע"ג דענה אמן צריך שיהא המברך חייב באותה ברכה. ע"כ.

ומרן בשלחן ערוך (סימן רא סעיף ד) פסק, צריך לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך. ע"כ. ומבואר דנקט ואזיל דגדול המברך יותר מהעונה, שהרי העדיף את המברך ומזמן להוציא אחרים ידי חובה, מאשר שישמעו ויענה אמן, דאף שהשומע כעונה, וכל העונה אמן אחר המברך ומתכוין לצאת ידי חובה, וגם המברך התכוין להוציאו ידי חובה הרי הוא כמברך, מכל מקום ממהרין ליתן שכר תחלה להמברך עצמו.

רכו. "אמן", מי שעוסק בתורה פטור מלענות אמן

דברכות, אם עניית האמן מפריעה לו בריכוז

הלימוד, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. כן כתב בתשובת הרמ"ע מפאנו (סימן קב), וכן פסק במים רבים (חאו"ח סי' ב'), אלא שכתב דמדת חסידות שיפסיק ויענה. וכן הוא בטהרת המים (אות ט). אבל בכף החיים (סימן קכד אות כה) כתב שכל האחרונים העלו שיש לענות, דרק רשב"י וחבריו סטורים. ע"ש. וראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף סימן קכד.

ובחזרת הש"צ אין ללמוד בפרט אם אין שם עשרה עונים אמן, שאז גורם לש"צ לברך ברכות לבטלה. וכן הוא בדמשק אליעזר (מערכת א' אות ג). ואמנם מה שכתב שגורם לשליח צבור לברך ברכות לבטלה, הנה כבר ביארנו בילקוט יוסף על הלכות חזרת ש"צ (סימן קכד) דמרן נקט בדוקא לשון קרוב להיות ברכותיו וכו', ואינו ממש ברכה לבטלה. ואמנם בכף החיים (סימן קכד אות כה) הביא מכמה אחרונים שהעלו שיש לענות אמן, דרק רשב"י וחבריו שתורתם אומנותם פטורים מזה. ע"ש. ובאמת שהכל לפי מה שהוא אדם, וכגון שיושב ולומד אחר התפלה לימוד קבוע, ובאו אחר כך מנינים בזה אחר זה ומתפללים שם, ואין לו

דאמר דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן. ואם תמצא לומר דהוי מן התורה, שמא מעיקרא אין זה כלאים. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר חלק ה' (סימן יט אות ז), ושם הביא מה שכתב הגאון רבי יוסף צבי הלוי בספר זרע הארץ (עמוד רמד) דאזיל כל בתר איפכא, דבן נח אסור בהרכבת ספק כלאים, דאפילו להרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, הני מילי בישראל, אבל בבן נח שאין צריך התראה ולא בדיעה תליא מילתא, ספיקו אסור מן התורה. אי נמי שאני הכא דכתיב למינהו, ואמרינן למינהו ודאי ולא למינהו ספק. ע"ש. וכתב עליו, שאין דבריו מחוורים. ע"ש.

ועיין בשו"ת משפט כהן (סימן יג) שכתב, שפרטי דיני כלאים, איזה נקרא מין במינו ואיזה נקרא מין בשאינו מינו, הם מכלל דיני תורה שבע"פ, שאינה שייכת לבני נח גם במצוות שנצטוו עליהם, ולכן כל שדומים זה לזה אף על גב דמחמרינן בהו לגבי ישראל, אינם בכלל איסור כלאים לבן נח, בפרט שכל דין כלאים לבני נח מפי השמועה ואין לך בו אלא חידושו. ע"ש. והובא בספר כרם ציון ח' (עמ' קד בהגה). וראה עוד במשכנות יעקב (קולין, סימן עג) שהאריך בזה הרבה.

רכו. "אמן", ידוע כמה הפליגו רבותינו ז"ל בשבח

עניית אמן, ולכן יש לזוהר לומר הברכות בקול רם

לזכות את השומעים לענות אמן. ראה בילקוט יוסף סי' נה, ובמ"ש בפלא יועץ (ערך אמן). ויש להוסיף מ"ש בדמשק אליעזר (אות א'), דאינו עושה טוב מי שנתאחר לקום ובא לבית הכנסת וכסיפא ליה מילתא להראות לכל שעכשיו קם מן המטה, ואומר הברכות בלחש בינו לבין עצמו, וכבר ידוע שיש מי שאומר שהמברך בינו לבין עצמו אין לו שכר י' זהובים, כיון דקמי שמיא גליא דעכשיו קם מן המטה, וכי אדם מתיירא מן בני אדם יותר מהשי"ת, חלילה לך לעשות כן.

ואם גדול העונה יותר מן המברך או לא, הנה בגמרא ברכות (ג:) מציינו בזה מחלוקת תנאים, וז"ל הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה יא) כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו, יצא, ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך. וכתב בכסף משנה שם, בס"פ אלו דברים (שם נ"ג:) ר' יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך, ואיכא תנא דפליג עליה התם, דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע, אלא שממהרין

עקיבא איגר שכתבו שהדבר תלוי במחלוקת הט"ז והמגן אברהם גבי תפילין, דלהט"ז ורוב האחרונים גם בין הברכה למצוה אינו חוזר ומברך, וכן פסק הכף החיים. וכתב ביביע אומר שם, דהזבחי צדק דבריו נכונים, דדוקא בין תפילין של יד לתפילין של ראש כתב הט"ז שלא יברך שוב, אבל בין ברכה למצוה גם הט"ז יודה שצריך לחזור ולברך, וכן פסק להלכה, ודלא כהכף החיים. ע"ש.

שוב יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ט', ושם (חאו"ח סימן פב) הביא מה שכתב בכף החיים להגר"ח פלאג'י זצ"ל (סימן יח אות א), שאסור להפסיק בין תש"י לתש"ר אפילו לענות אמן או קדושה, ואפילו לאמן על ברכת תפילין של חבירו, ומיהו בדיעבד אם ענה אמן על ברכת תפילין של חבירו, א"צ לברך על התש"ר על מצות תפילין. ע"כ. וכתב עליו ביביע אומר בזה"ל: משמע שאם ענה אמן על ברכה אחרת צריך לברך על התש"ר על מצות תפילין. וכן פסק המשנה ברורה (סימן כה ס"ק לו). ושם בביאור הלכה (ד"ה ואם הפסיק) הביא שכ"כ הרא"ש. וכן העלה בשו"ת זכור ליצחק הררי (ס"ס ג). ע"ש.

אבל המאירי בספר מגן אבות (ריש עמ' טז) כתב דאמן לא הוא הפסק בדיעבד. ע"ש. וספק ברכות להקל. ואף דלכאורה לדידן יש כאן ספק ספיקא להצריכו לברך על תפילין של ראש, שמא הלכה כר"ת שתמיד צריך לברך גם על תפילין של ראש "על מצות תפילין" אפילו לא הפסיק כדיבור בין תש"י לתש"ר, ואם תמצא לומר כהחולקים, שמא אם הפסיק באמן הוא הפסק. וכן העיר בארצות החיים (סימן כה ס"ק ע) כיו"ב לגבי אם הפסיק וענה קדושה, שיש ספק ספיקא כנ"ל. [אף שסוף לשונו מגומגם שסיים ובספק ספיקא כזה בברכות ודאי יש להקל. והרי הספק ספיקא הוא להחמיר לברך. והפתחי עולם ס"ק כח הביאו כראוי. ע"ש]. וכן כתב בשו"ת אגרות משה כרך ד' (חאו"ח סי' קי עמ' רצט). ע"ש. מכל מקום הרב כף החיים סופר (בס"ק סג) כתב לדחות דברי הפתחי עולם הנ"ל דספק ספיקא בברכות לא מהני. ע"ש. ועיין בזבחי צדק יו"ד (סי' יט ס"ק יז וכג). ועצי היער (סי' כה ס"ק נו). ע"ש.

ודע שאין להביא ראיה ממה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן קסז ס"ו), גבי ראובן שהיה נוטל את ידי לאכילה, ויעקב היה מברך המוציא ומכוין להוציא ידי חובה את השומעים, וקודם שראובן טעם מהפת בירך על נטילת ידים, לא הוא הפסק ויוצא בברכת יעקב, ואין צריך לחזור ולברך ברכת המוציא. ע"כ. וממילא הוא

מקום אחר ללמוד, ואם יענה אמן אינו יכול להתרכז בהבנת הסוגיא וכדומה, המיקל שלא לענות אמן יש לו על מה שיסמוך. ולכתחלה בכ"ז ימתין כל איזה זמן לעניית אמן.

רכה. "אמן", מי שבירך המוציא וקודם שאכל שמע מאחר שבירך גם כן המוציא, וענה אמן, אי הוא

הפסק, עיין בברכי יוסף (סימן קסח סק"ד) שהביא משם הרב פנים מאירות חלק ב' (סימן ה') דכשרבים מסובים הן בברכת היין או המוציא, ולכל אחד ככר לפניו, וכל אחד מברך, לא יענה אחר ברכת חבירו עד שיטעום תחלה, דהוי הפסק. ומפשט הלשון נראה דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך המוציא. וראה במעט מים (סימן סג). שהביא דברי הברכי יוסף הנ"ל, ותלה דין זה במחלוקת הט"ז והמגן אברהם (סימן כה סעיף י) במי שענה לקדיש ולקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שלדעת המגן אברהם צריך לחזור ולברך על של ראש, אבל לדעת הט"ז בדיעבד מיהא אין צריך לחזור ולברך על של ראש. וע"ש במעט מים שחילק בין הנידונים, ועכ"פ לדינא נראה דספק ברכות להקל, ולא יחזור לברך המוציא. וכן מבואר בדמשק אליעזר (מערכת א' אות ו').

ובחיי אדם (כלל ה' סימן יא) כתב, שבדיעבד אם ענה אמן אחר איזו ברכה או אחר קדיש [בין ברכה לטעימה] צריך עיון אם יחזור לברך, אחר שלא הפסיק בג' תיבות. ע"ש. וכן העלה בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חאו"ח סימן ה' אות ג'). וראה בילקוט יוסף חלק א' (מהדורת שנת תשמ"ה, עמ' ל' בהערה יח), ובילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמ' קיא ועמ' תנג), ובשבת כרך א' (עמ' שיא). ושם הובאו דברי המאירי דעניית אמן אחר עצמו אינה הפסק.

ושוב ראיתי שגם מרן אאמו"ר שליט"א בשו"ת יביע אומר חלק ח' (דף פד ע"א) הביא דברי המאירי, דעניית אמן בין ברכה לקיום מצוה בדיעבד אינה הפסק. אלא שעל כל פנים לכתחלה מיהת אסור להפסיק בין הברכה למצוה. ע"ש. וראה בגנת ורדים (או"ח כלל א' סימן נב), ובשדי חמד (מערכת ה' סימן י' עמ' 333, ועמ' 335).

והנה בשו"ת יביע אומר הנ"ל דן לענין מי שהפסיק וענה לקדיש או לקדושה בין הברכה לקיום המצוה, אם יחזור לברך או לא, ושם הביא את דברי הזבחי צדק שפסק שצריך לחזור ולברך, ושכן כתב בשמלה חדשה. ושוב הביא דברי הפרי מגדים ורבי

אף שהוא תיבה אחת הוי הפסק, וזה דלא כמו שכתב החיי אדם. וראה להלן. וכן משמע מדברי הבה"ג [הובא באליה רבה סימן קסז אות ז'] דאף תיבה אחת הויא הפסק. שכתב: דאם ענה אמן בתר נפשיה בין הברכה לטעימה, הוי כדיבר דברים בטלים. ע"ש. ומשמע דאף תיבה אחת הויא הפסק. גם מדברי הרא"ה בפקודת הלויים (פרק ז' ע"מ קמג) משמע כן, שכתב ז"ל: כללו של דבר, בכל מקום שיש לחוש להפסק אין ראוי לענות אמן אחר ברכותיו של עצמו וכו', ומיהו כאן וכאן [בין ברכה ראשונה ובין ברכה אחרונה] עונה אמן אחר ברכת חבירו וכו', אא"כ במקומות שאינו רשאי להפסיק וכו', ומהם שאם הפסיק טעון לחזור ולברך כגון בין ברכה לקיום המצוה, ובין ברכה להנאה וכו'. ע"כ. ומסיום דבריו משמע שאם הפסיק בין הברכה לקיום המצוה, אף שהוא בעניית אמן שהיא תיבה אחת, גם בזה הויא הפסק וחזור לברך.

וכן משמע מלשון הגמרא בברכות (מ.) אמר רב, טול ברוך, טול ברוך, אינו צריך לברך, הבא מלח צריך לברך. רבי יוחנן אמר אפילו אמר הבא מלח, הביאו לפתח, נמי. ופירש רש"י, הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו ואמר לו טול מפרוסת הברכה וכו'. וכן הוא בטוש"ע (בסימן קסז) שאם אמר הביאו מלח, או גביל לתורי, בין ברכה לטעימה. אינו הפסק. [ועיין בכלבו (סימן כד) שכתב, דכולהו בדיעבד. ע"ש. והובא בב"י סי' קסז]. ועכ"פ שמעינן מינה דשייך הפסק גם בב' תיבות. דרק משום שהוא מענין הברכה אינו הפסק, הלא"ה אף בב' תיבות הוי הפסק. ועיין בחיי אדם (כלל ה' סעיף יא) שכתב, שאם הפסיק בתיבה אחת או שתים, צריך עיון. וביאר בנשמת אדם שם, דצ"ע אם הפסק בדיבור פחות מג' תיבות, אי חשיב הפסק, אחר שאין בזה שיעור של תוך כדי דיבור. ולפי הסברא נראה דהוי הפסק, וכן משמע מדברי בעל הלכות גדולות שהביא באליה רבה. עכ"ד.

ולכאורה אחר שמבואר בדברי הראשונים דגם בתיבה אחת הוי הפסק, תו ליכא למיחש לדברי החיי אדם. וכפי הנראה דברי המאירי וכנראה גם דברי הרא"ה לא היו לנגד עיניו של החיי אדם, ויש לומר דאילו הוה שמיע ליה דבריהם, לא הוה פליג לומר דבעינן שיאמר ג' תיבות כדי שיהיה הפסק. ובפרט אחר שגם מדברי הרא"ש מוכח שאפילו עניית אמן גרידא הוי הפסק, כמו שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חאו"ח סימן טז אות ז'). וכן הוכיח בבאור הלכה (סימן כה ד"ה ואם הפסיק), מדברי הרא"ש (בהלכות קטנות), דאם ענה אמן בינתיים על איזו

הדין לנידון דידן שאם עבר וענה לקדיש ולקדושה בדיעבד לא הוי הפסק, זה אינו, דהתם הנטילה היא לצורך האכילה, והוי כגביל לתורי. וע"ש באחרונים. מה שאין כן לגבי עניית קדיש וקדושה בין תפלה של יד לתפלה של ראש. ובלאו הכי התם חלה הברכה אצל המברך, וממילא יש לומר דאם השומע הפסיק וענה אמן אינו חוזר לברך, דיש חלות לברכה. ודו"ק.

ולכאורה נראה שזהו דוקא כשענה אמן על ברכת להניח תפילין של חבירו, שהוא מהענין, אבל בשאר אמנים נראה דהוי הפסק, וכן מתבאר מלשון המאירי הנ"ל שכתב במגן אבות בזה"ל: ויש לקיים המנהג שנהגו לענות אמן אחר הבוחר בעמו ישראל באהבה, שאף על פי שכל שיחה בין ברכה לבין עשיית הדבר שמברכים עליו הויא הפסק, אמן מיהא לא הוי הפסק, שכשם שגביל לתורי לא הוי הפסק אף עניית אמן שהוא קיום השבח וההודאה שבברכה, אינו הפסק, שאינו אלא מענין הברכה עצמה שבירך". ע"כ. ולכאורה מבואר דזה דוקא בענה אמן אחר ברכה שהוא עוסק בה, כמו ברכת להניח תפילין מחבירו, אבל בשאר אמנים אף שהוא תיבה אחת הוי הפסק.

ומה שכתב בהמשך דבריו בזה"ל: והוא הדין והענין אותו דבר שהוא אומר הוא מעין הברכה שסיים, כמו שיתבאר בסמוך וכו', אם כן עניית אמן שהוא קיום השבח וההודאה שבירך אינו הפסק, שאינו אלא כענין הברכה עצמה שבירך. וכן אם אמר אל מלך נאמן, הן במקום אמן והן שלא במקום אמן, או כל דבר שהוא שבח לבורא, ענין הברכה הוא ואינו הפסק. ע"כ. ומדכתב "כל דבר שהוא שבח לבורא" לכאורה היה משמע דבכל אמן איירי, שהרי כל אמן הוא שבח לבורא, ולפי זה לזה נתכוין במה שסיים: שכל שהוא מעין חתימת הברכה שבירך, או מעין הדבר שעליו בירך, אין הפסק. ע"כ. והיינו דכל אמן הוי בכלל שבח ואינו הפסק. וכך הבין בשו"ת דברי שלום חלק א' (סימן ו'), על פי תשובת המאירי במגן אבות (סימן א'). אך זה אינו, דכוונתו דוקא בשבח של אותו ענין, והיינו עניית אמן על אותה ברכה, ולא דמי לאל מלך נאמן דאינו הפסק בכל ענין, דזה שבח השייך תמיד, משא"כ כשהוא בירך להניח תפילין, וענה אמן על שבח של ברכת הנהנין וכדומה, דאינו אותו שבח. וראה עוד בהמשך דברי המאירי שם. ויתכן שהמאירי קאי רק בענה אחר ברכת עצמו.

ועל כל פנים מבואר, דאילו אמן לא היה שבח לבורא,

לתפילין של ראש, הוא מחלוקת הפוסקים, דלהט"ז אינו מברך על של ראש ברכת להניח, ולהמגן אברהם חוזר. ויש להכריע דלא לו שאין מברכין על של ראש בלא הפסיק, צריך לברך אף בהפסק עניית אמן יהא שמיה רבא וקדושה וברכו, כהמגן אברהם, שהם רבים כדאיתא במחצית השקל (סימן כה). וכן פסק במשנה ברורה (ס"ק לו). ובהמשך דבריו כתב עוד, דעניית אמן הויא הפסק. ע"ש. ולא הזכיר מכל הנזכר לעיל. ולפי האמור כן יש לתפוס לדינא, שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר חלק ח' (עמ' פד) שהביא מה שכתב בשו"ת בנין עולם, שהמברך המוציא מותר לו לענות קודם הטעימה אחר ברכת המוציא של חבריו, וסייעו מדברי המאירי הנ"ל [ומשמע שהבין דהמאירי קאי גם בענה על ברכת חבריו ולא רק על ברכת עצמו], ודחה ע"פ מ"ש מרן הב"י (ס"ס נט) ע"פ דברי הרמב"ן דאמן מיהא הויא הפסק. ע"ש. ומשמע מדבריו דקאי לענין לכתחלה, דלא יענה אמן אף על ברכה שהיא מהענין. ולא נתבאר שם היאך הדין בדיעבד. ובהליכות עולם ח"א (עמ' שמד) נתבאר להדיא במסקנא דדינא, דספק ברכות להקל.

רכט. "אמן", שמע ברכה מחבירו ונתכוין לצאת מדין

שומע כעונה, וענה אמן על ברכה אחרת קודם

הטעימה, אי הוי הפסק, הנה הבית יוסף (סימן קסז) הביא בשם הרוקח, שאם דיבר שאר דברים בין ברכת המוציא לאכילתו, צריך לברך המוציא פעם שנית, אבל אם אכל הבוצע מעט והשיחו, הא נפקי כולהו כדמשמע בשלהי בכל מערבין (מ:) דאי יהבי לינוקא נפקו. ע"כ. וכתב הבית יוסף, ואיני רואה שום ראיה משם, דהתם הוא מברך על דעת שישתה התינוק, וכיון ששתה לא הויא ברכה לבטלה, אבל הכא 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. וזה נ"ל ברור.

ומרן בשלחן ערוך (סימן קסז סעיף ו') פסק, שאם שח בין הברכה לטעימה צריך לחזור ולברך. וכתב הרמ"א, והיינו דוקא ששח קודם שאכל הבוצע, אבל אחר כך לא הוי שיחה הפסק, אף על פי שעדיין לא אכלו אחרים המסובים, שכבר יצאו כולם באכילת הבוצע, כי אין צריכים כולם לאכול מן פרוסת הבוצע רק שעושין כן לחיוב מצוה. [רוקח]. ובכף החיים (אות נח) כתב, שהט"ז הסכים לדברי הבית יוסף שדחה דברי הרוקח הנו', ודחה ראיית הב"ח שהסכים להרוקח. וכן

ברכה ששמע שצריך לחזור ולברך. והעיר על החיי אדם על שלא שת לבו לדברי הרא"ש. וכן הוכיח בזבחי צדק (סימן יט ס"ק יז) מדברי הרא"ש. וכן כתב הטור ברמזים (הלכות תפילין סימן טו), דאסור לדבר בין תפילין לתפילין אפילו לענות קדושה ויהא שמיה רבה "ואמן". ע"ש. וכן כתב רבינו ירוחם (נתיב יט חלק ה') בשם המפרשים, דאפילו לענות אמן וכו'. ע"ש.

ואין לומר דהרא"ש והטור איירו דוקא באמן יהא שמיה רבה, וכמו שחשב לומר בשו"ת דברי שלום חלק א' (סימן ו'), דהרא"ש סתם אמן קאמר, ומשמע דבכל אמן איירי. ובפרט דפליג ותני בין אמן ליהא שמיה רבה. ודו"ק. [ואמנם בשער הציון (סימן רטו ס"ב) כתב, ואם ענה אז אמן אחר ברכה שעושה איש אחר, תלוי בפלוגתא אם צריך לחזור ולברך, לט"ז בדיעבד אין צריך לחזור ולברך, ולמגן אברהם צריך. וע"ש בפרי מגדים. ע"כ. ומשמע דאיירי בעונה אמן על ברכה שאינה קשורה למה שבירך המברך, ובזה קאמר דלט"ז לא הוי הפסק, והוא כדעת החיי אדם הנ"ל. ויש לדחות].

גם בכף החיים (סימן קסז אות טא) כתב, ומיהו בדיעבד אם שגג וענה קדיש או קדושה או ענה אמן, יש לומר דאינו חוזר ומברך, כמו שנתבאר לעיל (סימן כה אות סג-סד) גבי תפילין, משום דאיכא פלוגתא בזה, וקיימא לן ספק ברכות להקל. ונראה דהוא הדין נמי אם ענה אמן בתר נפשיה דאינו חוזר ומברך, דאינו כדיבר דברים בטלים ממש, כיון דאינו אלא מגונה. ע"כ. וכ"כ עוד בסימן רו אות יט. ע"ש.

ולפי מה שנתבאר אחר שמצינו לכמה ראשונים דמבואר מדבריהם דאף בתיבה אחת הוי הפסק, ולא מצינו לראשונים אחרים שחולקים עליהם להדיא, דהמאירי פליג בעונה אמן אחר אותה ברכה, ומוכח דהא לאו הכי גם תיבה אחת הוי הפסק, ממילא אין לחוש לספק ברכות, ואורווי מורינן לחזור ולברך. וגם גבי תפילין אם בירך להניח תפילין וקודם ההידוק ענה אמן אחר ברכה ששמע מחבירו, הוי הפסק וצריך לחזור ולברך להניח תפילין. וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמ' קיא). ולמעשה נראה דהוי הפסק. ואין לחוש לדברי החיי אדם ולימא דספק ברכות להקל, דכיון שיש ראשונים החולקים על סברתו, ממילא אין כאן ספק, ולכן העונה אמן בין ברכה לקיום מצוה, חוזר לברך.

שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה חלק ב' (או"ח סימן קי) שכתב, דאם הפסיק וענה אמן בין תפילין של יד

שקיים המצוה הפסיק וענה אמן לקדיש או לקדושה, האם צריך לחזור ולברך, נחלקו בזה האחרונים, שדעת הזבחי צדק (סימן יט ס"כג) דצריך לחזור ולברך, ודעת הפמ"ג (אשל אברהם סימן נא סק"ו), והגרעק"א (בהגהותיו על השו"ע סימן רו סק"ג) שהדבר תלוי במח' הט"ז והמג"א לגבי תפילין, אי בכה"ג הוי הפסק או לא.

וכיוצא בזה נחלקו הראשונים, במי שבירך על איזה דבר מצוה, וענה אמן אחר ברכתו שלו, שדעת הבה"ג דהוי כדובר דברים בטלים, והוי הפסק. והובא בא"ר (סי' קסז סק"ז). גם המאירי בספר מגן אבות (הענין הראשון עמ' טו) הביא מתלמידי הרמב"ן דסברי שעניית אמן אחר ברכת עצמו הוי הפסק. אך המאירי כתב, שעניית אמן אינה הפסק, שהוא קיום ושבח והודאה שבברכה, ואינו אלא מענין הברכה עצמה שבירך. וכן אם אמר אל מלך נאמן, הן במקום אמן והן שלא במקום אמן, או כל דבר שהוא שבח לבורא, ענין הברכה הוא ואינו הפסק, ע"כ. ולפ"ז הוא הדין בענה אמן אחר קדיש. ואין לחלק דלא קאמר המאירי אלא בענה אמן אחר ברכתו, שהוא מענין הברכה, אבל בקדיש הוי הפסק, דהא המאירי סיים דכל דבר שהוא שבח לבורא, הוי כענין הברכה ואינו הפסק.

וגם לדעת תלמידי הרמב"ן דהוי הפסק, י"ל שהוא דוקא בעונה אמן אחר ברכת עצמו, דהא מבואר בירושלמי (פ"ה דברכות) דכל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה. אבל בענה אמן אחר קדיש, שמא גם הם יודו דלא הוי הפסק. וראה בזה בהליכות עולם ח"א (עמ' שמג), ובילקו"י (הלכות תפילין וס"ת סי' כה, מעמ' קיח והלאה).

ועיין בהליכות שלמה שפסק, דבעניית אמן על ברכה אחרת הוי הפסק. וכפי הנראה הבין בדברי המאירי הנז', דבענין שיהיה שבח מאותו ענין של הברכה שבירך. אבל אם ענה אמן על ברכה אחרת איה"נ הוי הפסק. אבל מדברי המאירי הנז'ל מבואר, שכל דבר שהוא שבח לבורא, ענין הברכה הוא ואינו הפסק, ואם כן מה לי ענה אמן אחר אותה ברכה או אחר קדיש וכדו'. דכיון שהוא שבח לבורא לא הוי הפסק. ובספר ברית יוסף כתב לסייע הדברים ממ"ש הריטב"א (ברכות יב.) בסוגיא דפתח בשיכרא וסיים בחמרא, דהיינו שלקח כוס שכר ובירך שהכל, ותוך כדי דיבור טעה ותיקן וסיים: בורא פרי הגפן, ומבואר דמה שסיים בורא פרי הגפן אינו מהווה היסח הדעת בין הברכה לטעימה. והוא הדין בענה לקדיש בין הברכה לקיום המצוה, דהואיל והוא ממשיך לעסוק בשבחי הבורא, ואפי' שהוא עוסק בשבח העוסק בענין

כתב המגן אברהם, ושכן כתבו התוס' בפסחים (קא.), והרמב"ן, והרא"ש, והמרדכי. ובודאי אילו ראה הרמ"א דבריהם לא היה חולק עליהם. וכן פסקו הפרי חדש והרב פרח שושן, וביד אהרן, ובערך השלחן. וכתב מהריק"ש שראה למרן ז"ל שנהג כן, והביאו הברכי יוסף. וכן פסק בזכור ליצחק, ובש"ע הגר"ז, ובחיי אדם, ובבית מאיר, ובאליה רבה. וכתב בשו"ת זכור ליצחק הררי [הובא בשו"ת יביע אומר חלק ח' עמוד קטן], שמכיון שמרן ורוב האחרונים הסכימו דהוי הפסק, וכן דעת רוב הראשונים ודלא כהרוקח, הכי נקטינן להלכה ולמעשה, דצריך לחזור ולברך.

אולם בכך איש חי (סוף פרשת אמור) פסק, דאם שחו המסובין לאחר שטעם הבוצע, קודם שייטעמו הם, יש פלוגתא בזה, וספק ברכות להקל. ולכן יהיה הברכה בלבם ויאכלו. וכתב על זה בכף החיים (אות נח), ויש פוסקים כהרוקח, ונראה דכיון דכל הני רבוותא סברי כמרן הכי נקטינן, דאם סח המכוין קודם שטעם אף על גב דטעם הבוצע חוזר ומברך, ואף על גב דבכל דוכתא נקטינן דספק ברכות להקל ואפילו נגד מרן, בכהאי גוונא דלא בירך בפיו רק בכוונה לצאת, לא חיישינן כל כך לספק ברכות, ואזלינן בתר רובא, ואמרינן כיון דסח אזלא לה הכוונה וצריך לברך. ע"ש.

ודין זה תלוי במחלוקת הפוסקים אם שומע כעונה דינו כעונה ממש לכל הדינים, ותורת דיבור עליו, או דחידוש התורה דאפשר לצאת ידי חובה גם בשמיעה, ותורת שמיעה עליו. דאי נימא דתורת דיבור עליו, גם בזה יש לחוש לספק ברכות, אבל אי נימא דתורת שמיעה עליו בכהאי גוונא ליכא למיחש להאי כללא דספק ברכות להקל. וכתב בשו"ת יביע אומר שם, דנראה דס"ל להרב כף החיים, דכיון דאשכחן למרן (סימן קד) דלא חייש להפסק באמצע התפלה, הכי נמי אין לחוש לספק ברכות בכהאי גוונא. והגרי"ח סבירא ליה שכיון שענו אמן אחר הבוצע הוי כאילו הוציאו הברכה בפיהם, והדין לכללא דסב"ל. ולכן העלה שם, דבשומע כעונה וענה אמן אחר המברך, יש לחוש להאי כללא דספק ברכות להקל. ולכן כל שטעם הבוצע ודיבר אחד המסובים, אינו חוזר לברך, דשמא שומע כעונה דינו כעונה ממש, ואיכא חלות לברכה, וספק ברכות להקל.

ר"ל. אמן, אם עניית אמן על ברכה אחרת הוי הפסק בין הברכה לטעימה, המברך על איזו מצוה, וקודם

אחר מאשר הענין שעליו הוא בירך, סוף סוף הכל בכלל שבחי הבורא והוי כענין אחד.

וע"ש שציין למאירי בברכות שם, שכתב, ומשום הפסק בין הברכה ובין המעשה שעליו בירך, ליכא, כמו שאמרו שכל שהוא מעין המעשה או צורך המעשה כגון טול וברוך, והביאו לפתן, גביל לתורי, אינו מפסיק, כך כל שהוא מעין הברכה ושבח של הקב"ה שמברכים לו אינו הפסק.

ר"ל. אמון, אם עונים אמון אחר נשים המברכות על

מצוות עשה שהזמן גרמא, הנה דעת הפרי מגדים (סימן כה א"א סק"י) שאף לדידהו, השומע ברכת על מצות תפילין מחבירו לא יענה אמון. וכן כתבו עוד אחרונים, הובאו בכף החיים (אות מ'). וכן פסק בשו"ת הרמ"ץ (ריש סימן יג). ומכאן למד בשו"ת יביע אומר ח"א (ס"ס כט) שאסור לספרדי לענות אמון על ברכה שהאשכנזים נוהגים בה. וכן לענות על ברכה של נשים על מ"ע שהז"ג. וכ"פ בשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' לא) שאין לענות אמון על ברכת ההלל בר"ח. ואפילו שהפרי מגדים כתב שיש לברך כן, עם כל זה לענין אמון חשש יותר מהברכה עצמה. וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חאו"ח סימן נו אות ב ואל"ך). ובח"ט (חאו"ח סימן לח, וסימן צד אות כד, וסי' ק אות כג, וסי' קב אות ג, וסי' קח אות נה, ואות קג. ושם אות קמא, וקמד בסופה), ובספרו מאור ישראל ח"ב (עמ' קצג), וע"ע בח"א (עמוד פ, ורמב). וחלק ב' (עמוד קג). ע"ש.

ואף שבשו"ת בנין עולם (חאו"ח ס"ס ה) כתב לענות אמון אחריהן. ע"ש. אפשר שלא כתב כן אלא לדידהו שנוהגות כר"ת וסיעתו לברך, ואיהו תנא ופליג ע"ד הפמ"ג הנ"ל. (ועיין עוד בשלחן מלכים דף נ"ה סע"א שג"כ חולק על הפמ"ג הנ"ל). אבל לדידן דחיישינן משום ברכה לבטלה, אין הכי נמי שאין לנו לענות אמון אחר ברכת הנשים על מ"ע שהז"ג. אחר דנקטינן כדעת הרמב"ם והראב"ד והסמ"ג ורש"י וסיעתם שאין הנשים רשאות לברך על מ"ע שהז"ג. [נדברי החיד"א בברכ"י (סימן קצו סק"ד) לא דמו לנ"ד. ע"ש. ודו"ק. ועיין בשו"ת בנין עולם חאו"ח ס"ס ה]. וראה עוד להלן.

ועיין להרמב"ם בתשובה (פרידמן סימן פד) שכתב, דכל העונה אמון אחר ברכה שיש ספק בחיובה, הרי זה עתיד ליתן את הדין. ע"ש. וראה להלן.

ר"ל. אמון, ספרדי השומע ברכה על ההלל בר"ח, אין

לו לענות אמון, דספק אמון יתומה לחומרא. אלא יש לו להרהר אמון בלבו ודיו, שהרי לדעת הרמב"ם המברך ברכת ההלל על הלל דר"ח, נחשב כמברך ברכה שאינה צריכה. [ראה מערכת ב"ת ערך ברכה על מנהג], ומבואר בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הל' טו), שכל המברך ברכה שאינה צריכה ה"ז נושא שם שמים לשוא, ואסור לענות אחריו אמון. וכ"פ מרן בש"ע (סימן רטו ס"ד). וכ"כ בשו"ת שנות חיים (בקונ' פרט ועוללות דף פו), דלדידן דאזלינן בתר הוראת הרמב"ם שלא לברך על ההלל דר"ח, המברך הוי כמברך ברכה שאינה צריכה. ע"ש. וזה שלא כמ"ש הנצי"ב בהעמק שאלה (בשאלתא דפורים פרשת ויקהל, סימן סז אות ג), שאף לדעת הרמב"ם שאין מברכים על ההלל דר"ח, מ"מ מודה שאין בזה משום ברכה לבטלה, ורשות מיהא הוי. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו שו"ת משיב דבר (חאה"ע סימן טז). ע"ש. ולהאמור זה אינו. ולכן ספרדי שמתפלל בבהכ"נ של אשכנזים, ושם נוהגים לברך על ההלל של ר"ח, וכדברי הרמ"א בהגה (סי' תכב ס"ב), לא יענה אמון אחר ברכה זו, כי אם בהרהור הלב. ואע"פ שהמברך על ההלל דר"ח הוא אשכנזי, ושפיר עביד לפי מנהגם, מ"מ אין הספרדי יכול לענות אחריו אמון, כיון דלדידהו הוי ברכה לבטלה. ואפי"ן את"ל שברכה זו לא נפקא מכלל ספק פלוגתא דרבוותא, מ"מ הרי כתב הרמב"ם בתשובה (הוצאת פרידמן סימן פד), שכל העונה אמון אחר ברכה לבטלה "או ברכה שהוא מסופק בחיובה" עתיד ליתן את הדין.

והן אמת שהביאור הלכה (ס"ס רטו) כתב, שאם אחד נוהג לברך כאיזה דעה שלא נדחית לגמרי מן הפוסקים, אע"פ שמן הדין אין השומע חייב לענות אמון, שספק אמון לקולא, מ"מ אין איסור אם עונה אמון. ע"כ. וכי"ב כתב הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סימן נז). ע"ש. מ"מ נראה דשב ואל תעשה עדיף, ולא יענה אמון. כמו שמצינו בשו"ת יכין ובוועז (סימן קיח) שהעיד, על מר זקנו הרשב"ץ ובנו הרשב"ש, שלא היו עונים אמון אחר הש"צ שאומר קידוש בביהכ"נ בלילי שבתות. ע"ש. אע"פ שהרשב"ץ עצמו בח"ג (סימן רמו) כתב ליישב המנהג של כל ישראל שנהגו לומר קידוש בביהכ"נ בליל שבת, אף שאין קידוש אלא במקום סעודה, והאידינא אין לנו אורחים בביהכ"נ שיאכלו שם, ומטעם זה רצו לבטלו כמה גדולים, מ"מ אנו אומרים שתקנות חכמים תקנות קבועות הן, וכיון שנתקנו מפני איזה טעם, אע"פ שבטל הטעם, התקנה לא בטלה. ע"כ. ואף על פי לא היה עונה אמון אחר הש"צ מפני

והרמ"א שמברכים על ההלל בר"ח, ואף את"ל דהלכה כדעת הרמב"ם ומרן שאין לברך על ההלל בר"ח, שמא אף לדעתם אינה ברכה לבטלה. ולגבי עניינת אמן מהני שפיר ספק ספיקא, כמו דמהני בכל התורה כולה. אך י"ל דכיון שהסכמת רוב האחרונים שלדעת הרמב"ם ברכה בלשון וצונו על מנהג היא ברכה לבטלה, והכי מסתברא טפי, דהיאך יאמר וצונו על דבר שהוא מנהג בעלמא, וסברת הנצי"ב הנ"ל היא בגדר סברא דחוויה, ואי אפשר לנו כל סברא דחוויה לספק ספיקא, לפיכך לא מהני לצרף סברתו כדי להכנס בספק אמן יתומה, לחומר איסור אמן יתומה.

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספרו מנחת שלמה חלק ב' (סימן ג' אות א עמוד יא) כתב, דמותר לענות אמן על ההלל בראש חודש, אפילו להנהיגים כהמחבר שאין מברכים כשאין גומרין את ההלל, ובזה שעונה אמן אחר המבר לא הוי כמי שברך, כיון שמנהגו שלא לברך הרי זה כאילו כיוון שלא לצאת בכרכתו, והוי כמו שעונה אמן אמן אחר ברכת חבירו. ע"כ.

אולם אם לדין יש תשובה, דלא דמי לעונה אמן אחר ברכת הנהנין של חבירו, וכדומה, דהתם גם למברך אין ברכתו ברכה לבטלה, מה שאין כן בכרכת ההלל בראש חודש, הרי לדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך הוי ברכתו לבטלה, והרמב"ם הורה כן גם לאשכנזים, ולכן אע"פ שהאשכנזי המברך עביד כרבותיו, מכל מקום לדין הרי הוא מברך ברכה לבטלה, ואיך לא יחוש לזה ויכנס בספק אמן יתומה, שעל זה אמרו חכמים כל העונה אמן יתומה יתייתמו בניו.

שלא לברך על ההלל בראש חודש - ועדה מקהלות הספרדים שנהגו בחו"ל לברך על ההלל בר"ח, ועלו לאר"י, בודאי שיש להם לשנות את מנהגם וינהגו כמנהג אר"י וכדעת מרן הש"ע שלא לברך על ההלל, שהרי מרן הש"ע העיד שבאר"י נהגו שלא לברך, וכמ"ש בסימן תכב ס"ב: "ובכל אר"י וסביבותיה נוהגים כן, [כהרמב"ם שלא לברך]. ואין לשנות". ע"כ. ואחר שמרן סיים ואין לשנות, בודאי שכן יש לנהוג. וכבר שנינו בפסחים (פ"ד) ההולך מקום שנהגו למקום שלא נהגו [שלא על דעת לחזור], לא ישנה מפני המחלוקת. ועיין בתשובת מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סימן ריב) דכל המגיע לעיר, עושה הכל כמנהג בני העיר, דקמא קמא בטיל. ע"ש. וכיון שבארץ ישראל נהגו בכל כדעת מרן הש"ע, כל הבאים לתחומה, הרי הם בגדר קמא קמא

דעת השוללים מנהג זה. ומוכח דהחמירו באמן יותר מהברכה עצמה.

הילכך גם בני"ד, אף שהאשכנזים נוהגים לברך על ההלל בר"ח, ועושים כן על פי הוראת הרמ"א, מ"מ ספרדי השומע ברכה זו לא יענה אמן אלא בהרהור הלב. דלכל הפחות יוצא ידי חובת עניינת אמן אליבא דהרמב"ם הסמ"ג והרי"א ז"ל דסבירא להו דהרהור כדיבור דמי. ועיין בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן קצא) שיש חילוק בין הלל בראש חודש, לבין ברכת מקרא מגילה על שיר השירים. ע"ש. ושם ואל תעשה עדיף. ועיין בשו"ת מחזה אברהם שטיינברג (סי' לד דף לט ע"ג ד"ה ושוב).

וראיתי בירחון יתד המאיר (שבט תשס"ז) מאמר מחכם אחד שכתב לדון בזה, אחר שאנו מורים לאשכנזי לכתחלה לברך על ההלל בר"ח וכדעת ר"ת והרמ"א, היאך נוכל לומר שספרדי לא יענה אמן ברכתם, אחר שהם עושים כדיון.

אולם אם נשאל לדעתו של הרמב"ם אם לברך על ההלל בר"ח, בודאי שלדעתו גם אשכנזי אין לו לברך על ההלל בר"ח, כי לא כתב את הלכותיו רק לספרדים, ואם כן אף שהאשכנזי עושה כדעת רבותיו ומברך על ההלל, סוף סוף לדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך זו ברכה לבטלה, וכבר הזכרנו מה שכתב הרמב"ם בתשובה, שכל העונה אמן אחר ברכה שיש ספק בחיובה, הרי זה עתיד ליתן את הדין. ע"ש. לפיכך אין לספרדי לענות אמן אחר ברכת ההלל.

והן אמת שהגאון הנצי"ב בספר העמק שאלה (פרשת ויקהל סימן סז אות ג') כתב, שאף לדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך לא הוי ברכה לבטלה, דרשות מיהא הוי. והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר חלק א' (סימן כט אות ט'), ובחלק ג' (חלק יורה דעה סימן כו אות ב'). אולם הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת שנות חיים (בקונטרס פרט ועוללות, דף פו) פשיטא ליה כל בתר איפכא, שלפי דעת הרמב"ם ומרן המברך על ההלל של ראש חודש הרי הוא מברך ברכה שאינה צריכה. ע"ש. וכן נראה מדברי הפוסקים, כמו שכתב בשו"ת יביע אומר הנז', ובשו"ת יחיה דעת חלק ד' (עמוד קעו). ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (סי' לב עמ' תריג). ע"ש.

ובזה נדחה כל מה שטען הרב הנ"ל בירחון יתד המאיר, וחבל שעורכי הירחון הנ"ל לא נתנו לב להשיב על הטענה הנ"ל, וכמו שנתבאר. אלא שיש לעיין דלכאורה איכא ספק ספיקא, דשמא הלכה כדעת ר"ת

ידידינו הרה"ג ר' מיכאל פרץ [ממכסיקו] שכתב בשער הסידור, שהוא על פי הוראות מרן השלחן ערוך, וכתב שם לברך על ההלל בראש חודש, וציין כמה וכמה קהלות בחוץ לארץ שנהגו לברך מאז ומתמיד על ההלל בראש חודש, ובא מכח הטענה שהוא מנהג קדום נגד מרן, וכבר כתב מרן בהקדמתו לבית יוסף, שלא בא לעקור מנהגים קדומים שפשטו קודם שפשטו הוראותיו. וכיון שכן היה המנהג, תו לא חיישינן לספק ברכות, דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל.

ואמנם כבר ביארנו דלא שייך הכא טענת מנהג קדום, דהא בארץ ישראל המנהג הקדום הוא אצל כל הקהלות שלא לברך על ההלל בראש חודש, וכפי עדותו של מרן עצמו בשלחן ערוך, ומה שהיה מנהג קדום בחוץ לארץ, אינו מועיל להנהיג כאן בארץ ישראל מקומו של מרן השלחן ערוך, ומה שכתב מרן בהקדמתו שלא בא לעקור מנהגים קדומים וכו', בודאי דאיירי על מנהגים שפשטו בארץ ישראל, ולא במנהגים שנהגו בחוץ לארץ, דאי לא תימא הכי יסתרו דבריו למה שכתב בתשובת אבקת רוכל סימן ריב, דקהלה שנהגו כהמרא דאתרא, והצטרפו אליהם יחידים, שצריכים כולם לעשות כדעת המרא דאתרא, ואם הצטרפו עוד עד שנתרבו מאד, אפילו הכי קמא קמא בטיל. ולפי זה גם אותן שנהגו בחוץ לארץ לברך על ההלל בר"ח, לאחר שבאו לארץ ישראל שלא על דעת לחזור לארצם, צריכים לנהוג כמנהג ארץ ישראל מדין קמא קמא בטיל. וכאן הרי המנהג מאז ומתמיד כדברי מרן בשלחן ערוך, שלא לברך על ההלל בראש חודש. וכיון שהמנהג כן, בודאי שיש לחוש כאן לספק ברכות, ולא לברך.

ותמיהני היאך כתב בשער הסידור שהוא לפי הוראותיו של מרן השלחן ערוך, בעוד וכתב שם כמה הלכות נגד דעת מרן השלחן ערוך, ובהם ההלכה הנו', לגבי ברכה על ההלל. ודי בזה.

והנה בשו"ת אור לציון חלק א' (סימן ה' ד"ה אלא) כתב, שיש תוקף למנהג דחשיב כאילו כל הפוסקים מחייבים לעשות כן, ובזה פירש מה שאמרו בשבת (קל). במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, וקשה, וכי לא ידעו אנשי מקום רבי אליעזר שחכמים חולקים עליו, ואיך במתכוין היו מביאין עצמם לידי חילול שבת, אלא צ"ל דמכיון שנהגו על פי רבם נהגו ומותר להם. ויתירה מזו, קיימא לן שבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל, ובספר

בטיל, וצריכים לנהוג כמנהג ארץ ישראל. ופוק חזי מ"ש בשו"ת שנות חיים (בסוף הספר) שהאשכנזים הבאים לאר"י לא יברכו על ההלל בר"ח, כיון שאין נוהגים שם לברך, ואיכא ברכה שאינה צריכה. וכן לא יברכו על תפילין של ראש רק בהרהורין. ע"ש. ודי לנו שאין האשכנזים כולם נוהגים כן, אבל הספרדים עצמם שקיבלו דעת מרן, חייבים לנהוג כמותו באתריה דמר.

ובפרט שגם יוצאי מרוקו תופסים לדינא בכל ההלכות כדעת מרן השלחן ערוך, גם בהיותם בארץ מרוקו, וכמו שהעידו בשו"ת צדקה ומשפט ביעקב, ובשו"ת בקש שלמה, ובשו"ת יורו משפטיך ליעקב, ובשו"ת שמש ומגן, ועוד, וכיון שכן, גם לענין ההלל צריכים לתפוס כפי המנהג באר"י וכדעת מרן הש"ע. ואף שאחינו האשכנזים מברכים על ההלל, אבל אינהו הרי בלא"ה אינם תופסים כדעת מרן במקום שהרמ"א חולק, אבל ליוצאי מרוקו שתופסים ברוב ככל ההלכות כדעת מרן, למה לא יתפסו כדעתו וכפי המנהג באר"י גם בדין זה. וראה במה שכתבנו בכללי ההוראה, כללי מרן השלחן ערוך, אודות יוצאי מרוקו שבאו לארץ ישראל, שעליהם לנהוג בכל הדינים כדעת הש"ע וכמנהג ארץ ישראל.

ואין לבוא מכח הטענה שהוא מנהג קדום מדורי דורות אצל יוצאי מרוקו לברך על ההלל בראש חודש, דאף שכן הוא מנהגם, והוא מנהג קדום, מכל מקום נהגו כן במקומם ושער עירם, אבל לאחר שעלו לארץ ישראל, וכאן הרי המנהג הקדום הוא כדעת מרן, עליהם לנהוג כמנהג ארץ ישראל כדין קמא קמא בטיל. ומה שכתב מרן הבית יוסף בהקדמתו שלא בא לעקור מנהג קדום וכו', היינו במנהגים הנוהגים באתריה דמר, כלומר בארץ ישראל, דבזה אם יש מנהג קדום נגד מרן, וכמו מנהג הכפרות בערב יום הכפורים, בזה עבדינן כהמנהג נגד מרן. אבל לא שייך לבא מכח טענת מנהג קדום על מנהגים שנהגו בארץ מגוריהם, דהא לאחר שעלו לארץ ישראל מדין קמא קמא בטיל צריכים לנהוג בכל כמנהג ארץ ישראל. ולשנות גם מנהגים קדומים שנהגו בהם בחו"ל אף שנהגו בהם קודם שפשטו הוראות מרן.

וגם אין לומר בני"ד דמאחר שכך נהגו באותן קהלות, וממילא לא חיישינן לסב"ל, אחר דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג, וכמ"ש האי כללא בשו"ת תרומת הדשן, דזה אינו, דהכא המנהג אינו כן במקומותינו.

ומכאן תימה על מה שראיתי בסידור שיצא לאור על ידי

כה, שהברכה על מצות תפילין היא ברכה מסופקת. ועכ"פ המניח בעצמו יברך, כמו שביאר בהליכות שלמה (פ"ד הע' כז) דיש איסור להניח בלא ברכה, ולכן יש לברך מספק. אבל השומע לא יענה אמן, דשוא"ת עדיף. ע"ש. ואם כן יש לומר דכ"ז בברכה שיש בה ספק. משא"כ בברכה השנויה במחלוקת הפוסקים, הרי המברך עשה כדין במה שסמך על דברי הפוסק לברך, ולא חשיב בכלל ברכה לבטלה, ולכן אין איסור לענות אחריו אמן. ועפ"ז יש לדחות ג"כ הראיה מתשו' הרמב"ם דמיירי להדיא בברכה שיש בה ספק, ולכן אין לענות אחריו אמן, כיון שהמברך עביד איסורא במה שמברך שלא כדין, דספק ברכות להקל. וכן יש לדחות לפ"ז הראיה מד' הרשב"ץ, דכנראה לא סמך לגמרי על הטעם לברך על המנהג, ולכן כתב דשוא"ת עדיף. וכן הביאו משם הגר"ב אבא שאול זצ"ל, ודימה ד"ז לנזיר ששומע ברכה על היין, דפשוט שצריך לענות אמן, אפילו שהוא עצמו אסור לו לברך ברכה זו. וה"נ בנ"ד הרי אם האשכנזי היה שואל אותנו אם לברך, היו מורים לו לברך, וכיצד יתכן שלא נענה אמן על ברכה זו, שאנו מסכימים בחיובה. [וכיו"ב הוכיחו מ"ש הפוסקים שכן ישראל צריך לענות אמן לבן חו"ל שמברך ביו"ט שני של גלויות. וכן בן כרך עונה אמן לבן עיר שקורא את המגילה ב"ד. ואע"ג שהעונה אמן אסור לו לברך ברכה זו בעצמו]. וכן העלה הרה"ג הנאמ"ן ס"ט (בקובץ הבאר יג, עמ' כט). ע"ש. וכן האריך בשו"ת בנים חביבים (ינאי, סי' כא). ע"ש.

ויש להשיב על זה, דהנה בפשטות הא דקיי"ל שאין לענות אמן אחר ברכה לבטלה, היינו משום שבעניינתו הוא מקיים את הברכה שחבירו מברך, והרי חבירו הוציא ש"ש לבטלה, ואסור להסכים עם ברכה זו שמסכים עם ברכה זו. וכן נראה מדברי החסד לאלפים (סי' רטו ס"ו). ע"ש. אבל לכאורה אפשר לבאר באופן אחר, לפמש"נ מהיב"א ח"ח (סי' כד סק"ו) שבענינת אמן הרי הוא נחשב כמברך ממש, ואם חוזר בו מלאכול, ה"ל כמברך ברכה לבטלה. וא"כ לכן אסור לענות אמן אחר ברכה לבטלה, כיון שהוא נחשב בעצמו כמברך לבטלה. וע"ז הוכיח היב"א מהפמ"ג, שכתב דאפילו לדידהו שמברכין על מצות תפילין מחמת הספק, מכל מקום אין לענות אחריו אמן, ואכתי אי אמרינן שבעניינת האמן הוא מסכים עם ברכת חבירו, א"כ מה יש לחוש בזה, והרי חבירו בירך כהוגן, כיון שהיה צריך להניח את התפילין, ואמאי אסור לענות אחריו אמן. אלא מוכח שבעניינת האמן הוא נחשב כמשתתף עמו בברכה, ולכן אמרו שאין לענות אחריו אמן, כיון דהוי ספק ברכה

דברי מנחם מבואר, שגם באדם אחד שנהג לברך לפי שלא היה יודע שיש מחלוקת, ואם היה יודע מעיקרא לא היה מברך, אפילו הכי 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.

ואמנם עיין בשו"ת יב"א ח"ח (חאו"ח סוף סי' כג) שכתב לחלוק על מש"כ בדברי מנחם הנז'. ע"ש בטוב טעם. וגם מה שכתב באור לציון להכריח כן מהגמ' שבת, אחר המחילה הנה בתשובת מרן באב"ק וכול (סימן לב) מבואר להדיא שלא כפירושו, ובודאי שאין לנו כח לחלוק על מרן הבית יוסף בביאור הדברים כשיש נפקא מינה להלכה. וע"ש 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 מרא דאתרא. וממילא אין שום ראייה לנ"ד. שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' 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, וכמבואר.

וכבר נודע שהגר"ב צ"א אבא שאול זצ"ל התחשב תמיד במנהגים רבים, אף שהיו נגד דעת מרן השלחן ערוך, והתחשב הרבה מאד במנהגים, [ובפרט כאשר בני משפחתו כולם היו מתלמידיו ושומעי תורתו של הרב בן איש חי]. וכן אמר לי פא"פ שדרכו להתחשב במנהגים. אבל ראה גם ראה מה שכתבנו באורך בעין יצחק חלק ג' (כללי המנהגים) בשם גדולי עולם מדורי דורות, ומהם ראשונים כמלאכים, שאין להתחשב במנהג כשיש בו שמץ של איסור, ואדם גדול בתורה צריך לשנות מנהגים כשיש בהם שמץ של איסור. וכן מתבאר מדברי הריב"ש והרשב"ש, ועוד. ואם כן בודאי שיש לבטל מנהגם של חלק מיוצאי מרוקו לברך על ההלל בראש חודש כאן בארץ, בניגוד מוחלט למה שנהגו עד כה בארץ ישראל אתרא דמרן. וכן ראוי לנהוג לכל מודה על האמת.

וראיתי כמה מאחרוני זמנינו שכתבו להעיר על הדברים הנ"ל, דהנה הביאור הלכה בסי' רטו כתב דבריו בשם הפמ"ג שם (א"א סק"א). וא"כ תקשי שהפמ"ג סתם דבריו בד"ז. ובע"כ צ"ל כמבואר מדברי הפמ"ג בסי'

לברך ברכה זו, ולדידן מי שיברך ברכה זו הרי הוא עובר משום ברכה לבטלה, וא"כ ה"נ אסור לענות על ברכה זו אמן, דבכך נחשב כאילו הוא עצמו מברך ברכה זו. ומה שהקשה הגר"ב זצ"ל כיצד מורינן לאשכנזי לברך, ולדידן לא לענות אמן. בפשטות אין זה קושיא כלל, דאע"ג שמורינן לאשכנזי לברך כדעת רבותיו, אכתי אנן בדידן נקטי שאין לברך ברכה זו, ולכן אין לענות אחריו אמן, דבעניית האמן הרי זה נחשב כאילו אנו מברכים ברכה זו. וכן מוכח מדברי הפמ"ג דבודאי היה מורה לברך על מצות תפילין, ועכ"פ הורה ג"כ שלא לענות אמן, ולא חשיב כרתתי דסתר. ועיין בילקוט יוסף (ח"ב עמ' שנט) שאין בכך שום סתירה, דאע"ג דמורינן ליה לברך, מ"מ לדידן הוי ברכה לבטלה. ע"ש.

ומה שהגר"ב צ"א אבא שאול זצ"ל דימה דין זה לנזיר השומע ברכת הגפן מאדם אחר, תמיהני אם ראייה זו אמרה הרב ע"ה, דהא לא דמי כלל לנזיר שעונה על ברכת היין, כיון שהמברך הרי אין לו שום איסור לברך ברכה זו, אלא כל האיסור רק כששותה יין, וכיון שחבירו שותה את היין אין בכך שום איסור. ופשט.

והשתא דאתינן להכי יש ליישב ג"כ דברי הפמ"ג, שלא סתר דבריו מסי' רטו, דשם מיירי באופן שיש מחלוקת הפוסקים בעניית הברכה, וא"כ לא חשיב בכלל ספק ברכה לבטלה, דאע"ג שלכתחלה אין לברך, מ"מ בדיעבד יתכן שאפשר לסמוך על הדיעות שצריך לברך ברכה זו. ולכן יכול העונה לסמוך על אותם דיעות דסבירא להו לברך. משא"כ לענין ברכת על מצות תפילין ס"ל לפמ"ג בודאי שיש בזה חשש ברכה לבטלה, וממילא אין העונה יכול לענות אמן אחריו, כיון שהוכרע הדבר דהוי ספק ברכה לבטלה. ולפי זה בני"ד פשוט שאין לספרדי לענות אמן על ברכה של אשכנזי, כיון שהוכרע הדבר ע"פ הפוסקים שאין לברך ברכה זו, וה"ל ברכה לבטלה לדידן, ואין זה דומה לברכה שיש בה מחלוקת הפוסקים והשומע לא יודע את הכרעת הדין.

ר"ג. אמן, השומע ברכת נפשות מאשכנזי, אחר

שתיית תה חם קימעה קימעה, או אחר מרק חם,

רשאי לענות אמן אחר ברכתו, וכמו שנתבאר בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמ' תעד) הואיל ויש כאן ספק ספיקא לברך. דספק שמא גם בשתייה שיעור צירוף לברכה אחרונה היא כדי אכילת פרס [וכדעת הראב"ד], ואף

לבטלה, ודוקא למברך בעצמו היקלו, כיון שהוא צריך להניח את התפילין, וכמו שביאר הגר"ש"א. וזהו גם ההוכחה מד' הרשב"ץ, דאע"ג שהוא קיים את המנהג לעשות קידוש בביהכ"נ, משום דבמקום מנהג לא חשש לסב"ל, אבל לענין עניית האמן שאין ע"ז מנהג, יש להחמיר מטעם ספק ברכה לבטלה. ומוכח מדבריו שהגדר בעניית האמן, שהוא נחשב כמשתתף עמו בברכה, ולא משום שמסכים לברכתו.

וכבר כתבנו לעיל דאפילו נימא שבעניית האמן הוא רק מסכים עם ברכת חבירו, מ"מ אין לנו להסכים כנגד מה שאנו נוקטים להלכה, שהרי אם ישאלו את הרמב"ם כיצד לעשות, היה מורה גם לאשכנזי לנהוג כדעתו, וא"כ אין לנו להסכים כלל כנגד מה שאנו פוסקים, אלא דאם היה בא לפנינו לשאול מה לעשות, היינו מורים לו את ההלכה, כפי רבותיו, אבל אין בכך שום הסכמה לפסוק כן, וכמ"ש החזו"א (אה"ע סי' כז סק"ח) דבאיסור והיתר הדיין הרי הוא "כמראה לפני השואל את מה שהורו הש"ע או הרמ"א. משא"כ בעניית האמן יש בזה גילוי דעת שכך ההלכה.

ובני הרה"ג ר' עובדיה יוסף שליט"א הוסיף, דבזה מבואר ג"כ מה שפסק היבי"א (ח"ב סי' יג סק"ה) שאסור לענות אמן אחר ברכת תינוקות שאין גופם נקי, הואיל וברכתו פגומה, ואע"פ שהתינוקות אינם מוזהרים ע"ז, מכל מקום אינו ראוי לענות אחריהם אמן. ע"כ. והעירו על דבריו דאכתי כיון שלתינוק אין בזה שום חשש, א"כ אמאי חשיב שברכתו פגומה, ולמה א"א לענות אחריה אמן. והשתא י"ל דכיון שבעניית האמן הוא נחשב כמשתתף עמו בברכה, ולא רק כהסכמה בעלמא, לכן אין להשתתף עם ברכה שיוצאת מגוף לא נקי, דהרי הגדול מוזהר ע"ז, ולא אכפ"ל שלקטן עצמו אין בזה חשש ברכה לבטלה.

[ועי' בשו"ת יחו"ד ח"ו (סי' כח) שהק' ע"ד הבי"א סי' נט בשם תלמידי רבנו יונה שאפשר לצאת י"ח מדין שומע כעונה בחצי מהברכה. ומאידך פסק הש"ע סי' קצד ס"ב שאין לברך יחד עם המוציא, דבעי' שיצא את כל הברכה מדין שומע כעונה. ע"ש. ותי' בברכת ה' ח"א (פ"ד סי"ג), ובתפל"מ (ח"ב סי' יב) דשאני היכא שעונה אמן דחשיב שמשתתף עמו בברכה, ולכן שפיר יכול להשתתף עמו בדבור ג"כ].

ולפי זה שפיר כתב היבי"א לאסור לענות אמן אחר ברכה על ההלל מאשכנזי, כיון דאנן נקטינן שאין

אספק ספיקא. וכיוצא בזה כתב בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סימן כה אות ח) שיש לענות אמן אחר ברכת תינוק שיש ספק אם מלאו לו שש שנים ויודע למי מברכים או לא, מכח ספק ספיקא. ודלא כמ"ש בשו"ת יצחק ירנן. וכבר העיר עליו בספר ברכת אהרן (עמ' קעב). עש"ב.

ומאידך י"ל, דהכא אחר שמצינו בדברי המהר"ח אור זרוע שאין מברכים אשר יצר אחר הרבה זמן [ולא נתן שיעור מדוייק בזה], ולדעתו המברך אחר יותר משליש היום עכ"פ, מברך ברכה לבטלה, וגם לאחר שמצינו גילוי בדברי הריטב"א להדיא שאפשר לברך אשר יצר עד שיעור פרסה, ולא מצינו גילוי בדעתו לברך אחר שיעור פרסה, ואילו האחרונים היו רואים דברי הריטב"א בודאי דלא הוה פליגי עליה. וממילא אין כאן ספק ספיקא. ולפיכך נראה שאין לענות אמן אחר ברכת אשר יצר שמברכים אותה אחר שיעור פרסה. דספק אמן יתומה לחומרא, ושב ואל תעשה עדיף. ונכון שיהרהר אמן בלבו, או שיאמר מיד הפסוק ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

ועוד יש לדון בכיו"ב במי ששומע מחבירו ברכת על נטילת ידים בבית הכנסת, דלהפוסקים שצריך לברך בעת הנטילה, קודם הניגוב, מה שמברך בבית הכנסת הוא ברכה לבטלה, ואמנם אחר שהפוסקים העידו על המנהג לברך על נטילת ידים בבית הכנסת עם שאר ברכות השחר, כשם שסומכים על המנהג לענין ברכה, כך נסמך על המנהג לענין עניית אמן. וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן מו ס"ב). עכשיו מפני שאין הידים נקיות, וגם מפני עמי הארצות שאינם יודעים אותם, נהגו לסדרם בבית הכנסת, ועונים "אמן" אחריהם, ויוצאים ידי חובתן. ע"כ.

אולם בסימן ו' (סעיף ב') כתב מרן: יש נוהגים להמתין לברך על נט"י עד בואם לביהכ"נ, ומסדרים אותם עם שאר הברכות, ובני ספרד לא נהגו כן. ע"כ. ואחר שמרן העיד שבני ספרד לא נהגו כן, שמא לא יענה אמן אחר הברכה מחשש לאמן יתומה. ויותר מסתבר דכיון שיש שנהגו כן, אף שאנו לא נהגנו כן, אבל הרי הנוהגים כן יש להם ע"מ שיסמוכו, וא"כ גם לגבי עניית אמן, העונים אמן יש להם ע"מ שיסמוכו. ואכתי יש לעיין בזה.

ר"ה. אמן, אם עונים אמן אחר מי שבורך על תפילין

של ראש, הנה מנהג האשכנזים לברך אפילו לא הפסיק בדיבור בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וכתב

אם תמצא לומר דגבי שתייה בעינן שישתה רביעית בבת אחת, שמא בתה שהדרך לשתותו קימעא קימעא, אין הכי נמי מברכים נפשות גם בשהה בשתייתו. ואינו דומה לשתות שאר משקין קימעא קימעא שאין לברך על זה נפשות, דהתם אין הדרך לשתותם קימעא קימעא. [וכן דעת הגנת ורדים ועוד פוסקים]. וכיון שיש ספק ספיקא משום הכי שפיר רשאים לענות אמן אחר אשכנזי המברך נפשות. דדוקא בברכות מחומר איסור ברכה לבטלה אנו מחמירין דלא מהני ספק ספיקא בברכות, אחר שהעולם נודעזע ת"ק פרסה על ת"ק פרסה בשעה שאמר הקב"ה לא תשא שם ה' וגו'. והוא מיסוד מורא השי"ת, אבל גבי עניית אמן הדין הוא ככל איסורי תורה דמהני בהו שפיר ספק ספיקא. [ורק בסברא דחוויה לגמרי לא מהני ספק ספיקא, כמו דלא מהני לצרף לספק דעת האומרים שהדלקת חשמל בשבת אינה איסור תורה, דאחר דנקטינן לדינא שהדלקת חשמל בשבת הוי איסור תורה גמור, סברת החולקים היא בגדר סברא דחוויה, ואין ראוי לצרפה לספק ספיקא].

ר"ד. אמן, השומע ברכת אשר יצר מחבירו המברך

לאחר שיעור פרסה, לא יענה אחריו אמן, הנה בילקוט יוסף על הלכות השכמת הבוקר (סימן ז) נתבאר, כי השוכח לברך ברכת אשר יצר לאחר שהוצרך לנקביו, יכול לברך ברכה זו עד שעה וחומש, על פי המבואר בריטב"א (פסחים מז:). ואמנם דעת הלבוש והרב קול אליהו שאפשר לברך ברכה זו אפילו לאחר כמה שעות, אולם לאחר שיש בדבר ספק, וקיימא לן ספק ברכות להקל, לפיכך אין לברך אשר יצר אלא עד שעה וחומש. וע"ש שהארכנו לדחות מה שכתב בזה בספר ברכת ה', שאפשר לברך אשר יצר אפילו לאחר כמה שעות, בלא הגבלת זמן. ואין דבריו נכונים לדינא, אחר שיש בדבר ספק. והנה השומע ברכת אשר יצר שמברך אחר שעה וחומש, לכאורה יענה אמן על ברכתו, מכיון שיש בדבר מחלוקת, והו"ל ספק ספיקא, דשמא הלכה כדעת הלבוש ודעימיה, שאפשר לברך ברכת אשר יצר גם לאחר כמה שעות, ואף אם תמצא לומר כדעת הפוסקים שאין לברך אשר יצר אלא לאחר שיעור פרסה, שמא בברכות השבח לא חיישינן לספק ברכות להקל, וכדעת הלק"ט, ועמודי אש, הובאו דבריהם בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סימן ח). וע"ש באורך.

ומאי דלא עבדינן ספק ספיקא בברכות, הוא דוקא לענין הברכה, אבל לענין עניית אמן שפיר סמכינן

רלו. "אמתלא", אי מהניא לאחר שלשים יום, ואם האמתלא צריכה להתקבל על דעת בי"ד, הנה בשו"ת הב"ח (סי' צח), כתב, ואפילו חוזרת בה ואומרת שלא אמרה מתחלה שזינתה בדרך קבלת תשובה, אלא לפי שעיניה נתנה באחר, אפ"ה לא היינו שומעים לדבריה האחרונים, דדוקא כשהיו דבריה הראשונים חוץ לב"ד מועילה נתינת אמתלא לדבריה, אבל כשהודית בפני ב"ד בתורת הודאה גמורה לא מהניא אמתלא. ע"ש. וכיו"ב כ' ההפלאה בכתובות (כב), שאם ההודאה היתה בפני ב"ד לא מהניא אמתלא. ע"ש.

אולם הגאון רעק"א בתשו' (ס"ס פה), כתב לפקפק ע"ד ההפלאה הנ"ל, שהרי אין האשה נאמנת בזה מטעם עדות, כדי שנאמר שאינה חוזרת ומגדת אפי' באמתלא, אלא רק שאוסרת עצמה מדין שויה אנפשה חד"א, וא"כ גם כשהודית בפני ב"ד שפיר מהני אמתלא. ע"ש. ושם עוד (בס"ס קי) כ', ומ"מ נ"ל לצדד לחלק דמסתימת הפוסקים גבי א"א אני, ומדברי הרמ"א בהגה (סי' ד סכ"ט) בשם הרב מריזבורג, לא משמע דמיירי דוקא חוץ לב"ד. ולכן חוזר ומגיד באמתלא אע"פ שהודה בב"ד. ע"ש. והפתחי תשו' (סי' מז סק"ב) הביא דברי ההפלאה והגרע"א הנ"ל.

אולם באמת מצאנו לחד מן קמיא שכתב במפורש נגד סברת הב"ח וההפלאה הנ"ל. שזהו לשון בעל העיטור (הל' קידושין החלק השלישי), אר"ה א"ר מנין לאב שנאמן לאסור את בתו וכו', ואם אמר בבית דין קדשתיה, וחזר ואמר לא אמרתי בפניהם, הרי זו בחזקת מקודשת, אבל אם לא כפר באמירתו אבל אמר לא קדשתיה, אם נתן אמתלא לדבריו נאמן, ואם לאו אינו נאמן. כדאמרינן באמרה אשת איש הייתי וכו'. עכ"ל. הא קמן שדעת רבינו בעל העיטור דמהניא אמתלא אף היכא דשוי אנפשיה חד"א בפני ב"ד.

ועיין בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' פ) שהביא ג"כ דברי בעל העיטור דלא שאני לן בין הודה בפני ב"ד לחוץ לב"ד. ע"ש. וכן כתב הגאון חכם צבי (סי' מד).

ואמנם בנו הגאון בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"ב (סימן קיב), העיר ע"ז בזה"ל, ולע"ד דינא קאמר ההוא צורבא מרבנן, דכה"ג קי"ל בחו"מ (סי' פ), שאע"פ שכל זמן שלא כפר בב"ד חוזר וטוען, מ"מ בכפר או הודה בפני ב"ד ויצא שוב אינו נאמן לחזור ולסתור דבריו הראשונים מחיוב לפיטור, וכ"ש היכא דשויא אנפשיה חד"א. ועל כרחנו היא דא"א אני לא מתוקמא באמרה

הפמ"ג (סימן כה א"א אות י), שיש להסתפק אם השומע יענה אמן אחר ברכת על מצות תפלין, לפמ"ש מרן בש"ע (סימן רטו), שאין עונים אמן אחר ברכה לבטלה, וכאן ספק הוא. ע"ש. והנה ספקו של הפמ"ג הוא לגבי האשכנזים עצמם שמברכים ברכה זו, אם השומע יענה אמן, [ונכתב בכף החיים (סימן כה ס"ק מ) שלכן האשכנזי יברך ברכה זו בלחש. ואם בירך בקול רם, ושמע חברו, יענה אמן בלבו. וכ"כ בשו"ת הרמ"ץ (חאו"ח ריש סימן יג). ע"ש]. אבל לגבי ספרדי שתופס כדעת הפוסקים שלא לברך כלל על תפלין של ראש, (אם לא הפסיק כדיבור בין תפלין של יד לשל ראש), נראה שגם הפמ"ג יסבור בפשיטות שהשומע הספרדי לא יענה אמן, כיון דלדידיה חשובה ברכה לבטלה, (ולכל היותר יענה אמן בהרהור הלב). וכ"פ בשו"ת הרמ"ץ (ר"ס יג). וכתב בקצור שלחן ערוך (סימן י סעיף ד) שטוב לברך ברכת על מצות תפלין בלחש, כיון שיש ספק באמירת הברכה, לכן יש ספק גם אם השומע יענה אמן. ואמנם בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סימן נו) התיר לברך בקול רם ולענות אחריו אמן. וכן משמע מביאור הלכה (סימן רטו ד"ה אסור). ועיין עוד בשו"ת באר משה ח"ה (סימן יב). וכתב בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' כט), שאם אמרו כן אף לדידהו שמברכין שאין לענות אמן, קל וחומר לדידן דלא מברכינן שהשומע מהם אינו עונה אמן. ובפרט לפי מ"ש הרמב"ם בתשובה (סימן פד) שכל העונה אמן אחר ברכה לבטלה או ברכה שהיא מספק, עתיד ליתן את הדין. ע"כ.

ואמנם כבר הזכרנו לעיל מה שכתב בביאור הלכה (סי' רטו), שאם אחד נוהג לברך כאיזה דעה שלא נדחית לגמרי מן הפוסקים, אף שמדינא אינו חייב לענות אמן, שספק אמן לקולא, מכל מקום אין איסור אם עונה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת האלף לך שלמה (סימן נו). וכן משמע בספר סדר היום (עמ' קג) שכתב, דאף שיש לחוש לסוברים שאין לברך ברכת הנותן ליעף כח, מכל מקום אין למחות ביד מי שאומרה, וכן יש לענות אמן אחריו ולכוין לצאת בה י"ת. ע"כ. ומשמע דכיון ש"א שיכול לברך הנותן ליעף כח, רשאי לענות אמן. מ"מ נראה דשווא"ת עדיף, וכדאשכחן דכוותא בשו"ת יכין ובעז (סימן קיח) הנ"ל גבי קידוש בביהכ"נ, שעכ"פ לא יענו אמן. ע"ש.

רלו. אמן, עניית אמן אחר קדיש ששומעים דרך הלויין, ראה מה שכתבנו בזה באורך בעין יצחק חלק א' (כללי הירושלמי עמוד שלו).

ע"ד ההפלאה הנ"ל, שהרי אין האשה נאמנת בזה מטעם עדות, כדי שנאמר שאינה חוזרת ומגדת אפי' באמתלא, אלא רק שאוסרת עצמה מדין שויא אנפשה חד"א, וא"כ גם כשהודית בפני ב"ד שפיר מהני אמתלא. ע"ש. ושם עוד (בס"ס קי) כ', ומ"מ נ"ל לצדד לחלק דמסתימת הפוסקים גבי א"א אני, ומדברי הרמ"א בהגה (סימן ד סכ"ט) בשם הרב מריזבורג, לא משמע דמיירי דוקא חוץ לב"ד. ולכן חוזר ומגיד באמתלא אע"פ שהודה בב"ד. ע"ש. והפתחי תשור' (סימן מז סק"ב) הביא דברי ההפלאה ורע"א הנ"ל.

אולם באמת מצאנו לחד מן קמיא שכתב במפורש נגד סברת הב"ח וההפלאה הנ"ל. שזהו לשון בעל העיטור (הל' קידושין החלק השלישי), אר"ה א"ר מנין לאב שנאמן לאסור את בתו וכו', ואם אמר בבית דין קדשתיה, וחזר ואמר לא אמרתי בפניהם, הרי זו בחזקת מקודשת, אבל אם לא כפר באמירתו אבל אמר לא קדשתיה, אם נתן אמתלא לדבריו נאמן, ואם לאו אינו נאמן. כדאמרינן באמרה אשת איש הייתי וכו'. עכ"ל. הא קמן שדעת בעל העיטור דמהניא אמתלא אף היכא דשוי אנפשיה חד"א בפני ב"ד. וכן העיר בזה בשער החדש על העיטור (שם אות כ) ע"ד הפתחי תשור' בשם האחרו' הנ"ל שנעלם מהם דברי רבינו. ע"ש. וע' בשור"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' פ) שהביא דברי בעל העיטור דלא שאני לן בין הודה בפני ב"ד לחוץ לב"ד. ע"ש.

ובשור"ת ידי דוד קראסו (סימן קו דף קיב רע"א), הביא לשון המהריב"ל (סימן מא) שהעתיק לשון בעל העיטור הנ"ל, והשיג מכאן ע"ד הב"ח בתשור' הנ"ל דמפליג בין אם הודית בב"ד להודית חוץ לב"ד. ע"ש. גם בשור"ת בית שלמה (חאה"ע סימן עב) פסק שלא לחלק בזה, ולעולם מהניא אמתלא אף לדבריה הנאמרים בפני ב"ד, ובהגה מבין המחבר (שם אות ב) הביא שכן העלה בשור"ת מהרא"ס מרגליות (סימן נו), והוכיח כן להדיא מדברי בעל העיטור. ע"ש. ועיין עוד בשור"ת מהר"ם שיק (חאה"ע סימן פד). ע"ש. וכמבואר כל זה בשור"ת יביע אומר חלק ג' (חלק אבן העזר סימן ו' אות ב'). ע"ש.

רל"ט. "אם מחזיקין מאיסור לאיסור", הנה

התוס' (כתובות עה: בד"ה ספק טמא), כתבו, אהא דתנן, אם בהרת קודמת לשער לבן, טמא. אם שער לבן קודם לבהרת, טהור. ספק, טמא. ור' יהושע אומר כהה, מאי כהה, אמר רבה כהה טהור. וכ' התוס', הקשה ר"ת מ"ט דרבנן דאמרי טמא, אמאי לא אזלינן בתר חזקה

כן בפני ב"ד, דהיכא דאמרה דרך הודאה בב"ד, ואפי' אמרה כן בפני שנים ואמרה הו' עלי עדים, פשיטא לי דאסרה נפשה אכו"ע, ותו לא מציא הדרא בה אף באמתלא. ע"כ.

אולם בהגלות נגלות דברי בעל העיטור הנ"ל, בזה יפה כח האב מכח הבן, שאפי' הודית בפני ב"ד מציא למהדר בה ע"י אמתלא. ואשר כ' להוכיח מההיא דקי"ל בחו"מ (סי' פ), הנה יש מקום לחלק בזה בין איסורא לממונא. וכמ"ש החלקת מחוקק (סי' קטו ס"ק כב), דהא דקי"ל אשה שאמרה א"א אני ואח"כ אמרה פנויה אני נאמנת כשנותנת אמתלא, אע"ג דבחו"מ (סי' פ) קי"ל, דביצא מב"ד אינו חוזר וטוען אפילו ע"י אמתלא, שאני איסורא מממונא, דהודאת ממון כעדים דמי וכו'. ע"ש.

גם הנוב"י קמא (חאה"ע סי' ח) כ' לחלק בזה בין איסורא גרידא דמהני אמתלא, לאיסורא דאית ביה מממונא דל"מ. ע"ש.

ואיך שיהיה מי ירהיב עוז לחלוק על בעל העיטור הנ"ל, ומה גם שבשור"ת ידי דוד (סי' קו) הרבה רעים אוהבים לסברא זו, התה"ד ומהר"י ומהר"י ברונא. כיעו"ש. וכן מוכח להדיא בתשור' נוב"י קמא (חאה"ע סי' ס) דמהניא אמתלא גם כשהודית בפני ב"ד.

ואמנם הגאון החזון איש (נשים, סי' נט אות כד) כתב, דמסתברא דלא מהני אמתלא לחזור בו מהודאתו שבב"ד, כמ"ש ההפלאה. ע"ש. וכיו"ב כ' בשור"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע סי' כד ס"ד). ע"ש. ולפי האמור הא ודאי שכיון שרבים וכן שלמים תפסו במושלם דשפיר מהניא אמתלא על הנאמר בפני ב"ד, וכדברי רבינו בעל העיטור, הכי נקטינן למעשה. וכמבואר כל זה באורך בשור"ת יביע אומר ח"ג (חאה"ע סימן ו' אות ב').

רל"ח. "אמתלא", אם מהניא האמתלא כשהודה

בבית הדין, הנה בשור"ת הב"ח (סימן צח בד"ה אכן), כתב, ואפילו חוזרת בה ואומרת שלא אמרה מתחלה שזינתה בדרך קבלת תשובה, אלא לפי שענינה נתנה באחר, אפ"ה לא היינו שומעים לדבריה האחרונים, דדוקא כשהיו דבריה הראשונים חוץ לב"ד מועילה נתינת אמתלא לדבריה, אבל בנ"ד שהודית בפני ב"ד בתורת הודאה גמורה לא מהניא אמתלא. ע"ש. וכיו"ב כ' ההפלאה בכתובות (כב). בד"ה והא שוייה אנפשיה חד"א, שאם ההודאה היתה בפני ב"ד לא מהני אמתלא. ע"ש. אולם הגאון רעק"א בתשור' (סי' פה), כ' לפקפק

רבנן באסופי בחדא ספקא, בתרי ספקי לא גזרו, ואפשר שלזה נתכוון הראב"ד. ונכון הוא. ע"כ. ולכאורה י"ל טעמו של הרמב"ם דס"ל דמחזיקים מאיסור לאיסור. וכמ"ש כיו"ב התוס' בכתובות הנ"ל.

ועיין עור בס' חכמת אדם (בבינת אדם, שער רוב וחזקה סימן כב), שכ' שכן דעת הרמב"ם דמחזיקין מאיסור לאיסור, כי מצא להגאון שאגת אריה שכ' לתרץ קושית הרשב"א על דברי הרמב"ם דס"ל ספקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, שא"כ היכי ילפינן (בחולין יא.) דאזלינן בתר רובא מפסח ופרה אדומה דלא חיישינן דשמא טרפה היא, אלמא דאזלינן בתר רובא, [והיינו דלכאורה אמאי לא נחוש שמא במקום נקב נשחטה ואסור לאכול הבשר, והתורה אמרה ואכלו את הבשר, וע"כ דאזלינן בתר הרוב. או דילפינן מפרה אדומה שנאמר בה ושחט ושרף, מה שחטה כשהיא שלימה אף שריפה. וניחוש שמא טריפה היא, אלא ודאי דאזלינן בתר הרוב], ולד' הרמב"ם מה הוכחה היא זו, הרי אפי' אי לא אזלינן בתר רובא, מ"מ בפסח ופרה אינו אלא ספק שמא טרפה היא, ושריא מדאורייתא. שלדעתו ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. ותירץ השאג"א, משום דס"ל להרמב"ם דמחזיקין מאיסור לאיסור, שמחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור טרפה, והיכא דאיכא חזקה אף להרמב"ם סד"א לחומרא מה"ת. ע"כ. (וע' בפרש"י ותוס' ביצה כה סע"א). וא"כ ה"נ בנ"ד כיון שבשעה שנמצא התינוק היה ספק גוי, וכל זמן שלא נתגייר היה אסור בבת ישראל, גם לאחר שנתגייר ויצא מכלל עכו"ם, אין לצרף ספק זה להתיירו בבת ישראל, עם הספק הנוסף דשמא ישראל כשר הוא, הואיל ונולדה הריעותא בעת שנמצא שהיה ספק עכו"ם, ומחזיקין מאיסור לאיסור.

[ספק דאורייתא לחומרא - וכיוצא בזה כתב הרב היר"ח בשו"ת חקרי לב (יו"ד סימן קיח) ליישב שיטת הרשב"א דסבירא ליה דספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, דהנה מרן הבית יוסף (ביו"ד סימן קפג) כתב בדעת הטור שם, דמכיון שיכול לבא לידי איסור כרת אם ישמש, אע"פ שהוא ספק, אסור לו מן התורה לשמש. [והטור לשיטתיה דסבירא ליה דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, כמו שביארנו בעין יצחק שם בדעת הטור]. ועיין בערוך לנר נדה כז. ובמי נדה (קונטרס אחרון). וקשיא דהרשב"א פירש דאסור לעשות כן [פי' מדרבנן] אאיסור תשמיש דלכאורה היה צריך להיות דאורייתא. ותירץ בחקרי לב, דכיון שו' ימים לא ראתה הוחזקה בכך, והיינו דהגם דספק דאורייתא לחומרא מן התורה,

כדאמרינן (חולין י:): מנלן דאוקמי מילתא אחזקה וכו'. ות"ר דהכא מיירי שנוקק לטומאה שהיה בו נגע אחר, שחין או מכוה מקודם, והיה מוחלט ממנו, וקודם שנטהר נולד בו ספק, ואחר שנטהר מן הראשון לא נשאר בו אלא ספק זה אם בהרת קודמת לשער או להיפך, ומש"ה לא מוקמי ליה רבנן בחזקת טהרה. וכמ"מ בנויר (סה:): דבנוקק לטומאה מיירי. ע"ש. ומבואר מדבריהם דמחזיקין מאיסור לאיסור, שאע"פ שאלמלא הנגע הראשון היה לנו לטהר משום חזקה, מ"מ כיון שנולד הספק בעת שהיה בו נגע אחר, מחזיקין מאיסור לאיסור. וכן דעת הרשב"א ביבמות (לא:), דמחזיקים מאיסור לאיסור, וכדאשכחן בעלמא דאמרי' בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, כלומר בחזקת אבר מן החי, עד שיוודע לך במה נשחטה, ואע"פ שמשעה שנשחטה נסתלק איסור אמה"ח, אפ"ה חוששין לה משום נבלה, אלמא דמחזיקין מאיסור לאיסור. ע"ש. אבל התוס' (ביצה כה:), כ', בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, פרש"י, בחזקת איסור אמה"ח, ולא נהירא שכיון שנשחטה לא שייך תו איסור אמה"ח, אלא נ"ל בחזקת איסור שאינו זכוח דרחמנא אמר תזבח ואכלת שחוט ואכול. ע"ש. וכבר האריכו בזה האחרונים, ועיין עוד בשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן ס"ו), ובשו"ת פנים מאירות ח"ג בהקדמה, ובספר שב שמעתתא (שמעתתא ה' פרקים ד - ט). [משו"ת יביע אומר ח"ו חיו"ד סימן כו אות א].

ובזה אפשר לבאר שיטת הרמב"ם (פרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה הלכה כה), גבי אסופי שנמצא בעיר שיש בה גוים, וז"ל: האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם, בין שהיה בה רוב עכו"ם או רוב ישראל, ה"ז ספק עכו"ם לענין יוחסין, קידש אשה צריכה גט מספק. ושם (בהלכה כו): הטבילוהו ב"ד לשם גירות, או שטבל משהגדיל, הרי הוא כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל. וכ' ע"ז הראב"ד: "אם רוב עכו"ם ונתגייר קרוב אני להכשיר, עכו"ם הוא ונתגייר". וכתב ה"ה, ואין כן דעת רבינו, והיינו טעמא משום שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ואם כן מיעוט ישראל שהיו שם הרי הם כמחצה, וכיון ששאר אסופי ספק האי נמי ספק. [אבל התוספות כתובות טו. ד"ה דלמא, כתבו, דגבי תינוק המושלך לא חשיב קבוע אלא פירש. ועיין עוד בישועות יעקב אה"ע (סימן ד') בפ"י הארוך סוף ס"ק טו]. ע"ש. ומ"מ נראה שהוא מותר בבת ישראל, משום דאיכא תרתי, חדא דילמא מרוב עכו"ם הוא ונתגייר, מאי אמרת דילמא ממייעוט ישראל הוא, אפ"ה דבר תורה מותר גמור הוא בבת ישראל, ואפי' בעיר שכולה ישראל, דספק ממזר מותר מה"ת, וכי גזרו

שיבת ציון (סימן מו ונ"ה). ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סימן כו אות א). ע"ש.

ואמנם בבית אדם הנ"ל הקשה על השאגת אריה, דאם כן למה כתב הרמב"ם שכל ספק בשחיטה הוי ספק נבילה, נוקים לה בחזקת אבר מן החי, ומחזיקין מאיסור לאיסור עד שיוודע לך במה נשחטה. ולכן כתב ליישב קושית הרשב"א מפסח ומפרה, בדרך אחרת, כיעו"ש. וג"כ יש לחלק בין נידון הרמ"א הנ"ל לנ"ד, שבנידון הרמ"א אנו רוצים להקל מכח חזקה, שרוב בהמות כשרות, והמוח מקיף המים, אף על פי כן מחזיקין מאיסור שאינו זכוח, לאיסור טריפות, משא"כ בני"ד שכיון שנתגייר אנו מתירים לגמרי. ולא רק מכח חזקה. ובזה לא שייך מחזיקין מאיסור לאיסור.

ולכן צריך ליישב שיטת הרמב"ם דסבירא ליה כמ"ש הרמ"א בסי' קי סעיף ט', שאין לעשות ספק ספיקא כשלא באו ב' הספיקות ביחד. וכ"ה בב"י (יו"ד סי' נז), בשם מצאתי כתוב. ואמנם יש חולקים ע"ז, וראה בט"ז ובהגר"א שם, ובמנח"י (כלל מג ס"ק כה). ובחי' רעק"א (ברכות ב.), ובס' בית יצחק (שער הספיקות סימן ד). ובשו"ת תורת חסד מלובלין הנ"ל (שם, סעי' ב' אות ד). ע"ש. מ"מ להסוברים דבעינן שב' הספיקות יבואו ביחד א"ש. ודו"ק.

ובשו"ת תורת חסד מלובלין (הנ"ל) כתב, שלדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן אין צריך שיהיו ב' הספיקות ביחד, שהרי הטעם שהצריכו שיבואו ב' הספיקות ביחד, דאל"כ אם הספק הראשון נולד מקודם, כבר נפסק דין איסור על ספק זה, ונעשה כודאי איסור. דספק דאורייתא לחומרא מן התורה. ולכן יש רק ספק אחד ומחמירים. אבל להרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, לא צריך שיהיו ב' הספיקות יחד. אלא שבגמ' יבמות (ק"ג:) משמע שצריך שיהיו ב' הספיקות ביחד. וע"ש בהגהות הגרעק"א ובתורת חסד הנ"ל.

ובאמת אף מה שכתבנו לכאורה להסביר דעת הרמב"ם משום דמחזיקין מאיסור לאיסור, איכא למשדי ביה נרגא, דדוקא היכא דבעינן לאוקמי בחזקת היתר כדי להקל, כל שנפלה ריעותא בעת שהיה בחזקת איסור, שייך להחזיק מאיסור לאיסור, אבל כאן אע"פ שנמצא בעת שהיה ראוי להסתפק שמא עכו"ם הוא, כיון שנתגייר פקע ממנו איסור גיות לגמרי והוי ספק גוי, ומשהטבילוהו בית דין לשם גירות, או שטבל

היינו בלא חזקה. ודו"ק. ועיין בשו"ת עצי ברושים (סימן מ) לאידך גיסאן.

וכיו"ב כ' הרמ"א בדרכי משה יו"ד (ס"ס לא): מעשה בא לידינו פה קראקא בבהמה שנשחטה ונמצא בראשה מים, וקודם שידעו הריעותא חתכו הגולגולת לשתיים ומקצת המוח שבגולגולת, ולא נודע אם המוח מקיפו אם לאו, ואסרנוה, ויש שהיו רוצים להכשירה מהא דתניא נשחטה הותרה עד שיוודע לך במה נטרפה. ולא דמי, שהואיל ויש כאן ריעותא מחיים אין להכשיר מטעם זה. וכ"מ בתוס' (יבמות ל:). ע"כ. ומוכח ג"כ שאע"פ שבריעותא שלאחר שחיטה אמרינן נשחטה הותרה, מ"מ בריעותא מחיים הגם שאיסור שאינו זכוח חלף הלך לו, וי"ל אוקי בהמה בחזקת כשרות שרוב בהמות כשרות, ונימא שהמוח היה מקיפו, אעפ"כ מחזיקים מאיסור שאינו זכוח לאיסור טריפות. והי"נ מחזיקים מאיסור עכו"ם שאסור בבת ישראל לפני הגיור, לאיסור פסולי קהל.

והן אמת שהמהר"ם מלובלין בתשו' (סימן טו) הק' ע"ד הרמ"א, שאדרבה בתוס' (יבמות ל:) כ', דלא מחזיקין מאיסור לאיסור אלא היכא דמוכחא מילתא לאיסורא טפי מדהיתרא. עש"ב. אך הש"ך (סימן נ סק"ג) כ' ליישב ד' הרמ"א, שלא כ' כן התוס' אלא לרבה דאמר אשה זו בחזקת היתר עומדת וכו', אבל לאביי ורבה דלא מוקמינן אשה זו בחזקתה ס"ל כמ"ש הרמ"א וכו'. ע"ש. (וע' בשו"ת באר יצחק חיו"ד סימן ד). ועכ"פ י"ל כן בד' הרמב"ם, וכד' התוס' (כתובות עה:) הנ"ל. (וע' ברמב"ם ספ"ב מה' טומאת צרעת וכו' המשנה למלך שם ה"א. ודו"ק).

וע' בשו"ת מהרימ"ט ח"א (סימן פב) שהוכיח מכמה מקומות דמחזיקין מאיסור לאיסור. ואחת מהן ממ"ש בב"ב (קלה). ההוא דהוה מוחזק דלית ליה אחי, אמר רב יוסף מאי ליחוש לה וכו', א"ל אביי והא אמרי דאיכא עדים במדה"י דידיעי דאית ליה אחי, השתא מיהת ליתנהו קמן וכו', א"ל אביי אם הקלנו בשבויה נקל באשת איש. ופירש רשב"ם, נקל בא"א דאיכא איסור חנק ובחזקת איסור עומדת עד עתה ואל תתירנה מספק, אלמא דאכתי חזקת א"א קיימא עליה. ע"ש.

אולם בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סימן יג אות ד) כ' לדחות ע"פ גירסת הרמב"ן אם הקילו בשבויה דמנוולא נפשה לגבי שבאי נקל בא"א (דלית בה האי טעמא). וע"ש. וכ"כ לדחות בשב שמעתתא (ש"ה ספ"ג). וע"ש שהפליא עצה הגדיל תושיה. ועיין עוד בשו"ת

מצות עונג שבת, שכל שלשת הימים הראשונים שיוודים לים, יחוגו וינועו כשכור, שנענוע הספינה וגלי הים גורמים מיחוש ראש והקאות, ולכן המפליג לדבר מצוה מותר אפילו בערב שבת, לפי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וזהו רק למפליגים בימים המלוחים, אבל להפליג בנהרות אין שום צער למפליגים בהם, לפיכך מותר להפליג בהם אפילו בערב שבת, ובלבד שהספינה מהלכת בעומק המים, באופן שמשטח תחתית הספינה עד קרקעית הנהר יש למעלה מעשרה טפחים, דקי"ל אין תחומין למעלה מעשרה טפחים. אבל בידוע בבירור שאין שם בעומק המים עשרה טפחים אסור להפליג בתוכם משום איסור תחומין. ואם יש לנו ספק אם הספינה למעלה מעשרה טפחים, אם לאו, מותר לנסוע בה בשבת, משום דקי"ל ספק דרבנן לקולא. [ואותם הרגילים להפליג בים, ואינם מרגישים צער כלל בהפלגה בים, ראה להלן מה שכתבנו משם המאירי].

ובאניה שהקברניט וצוות העובדים שלה הם יהודים, אין להתיר להפליג בה אם מפליגים גם בשבת, אפילו אם מפליגים ביום א', לפי שהנוסעים נהנים ממלאכת שבת, וכימינו אין שום פיקוח נפש בדבר להמשיך בהפלגה בשבת, והאניה יכולה להטיל עוגן אפילו בלב ים.

והנה בגמרא שבת (טז.) תנו רבנן, אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה מותר ופוסק עמו שישבות, ואינו שובת, דברי רבי. רשב"ג אומר, אין צריך. ע"ש. והרמב"ם (פרק ל' מהלכות שבת הלכה יג), והטור והשלחן ערוך (סימן רמח) פסקו, מותר להפליג בספינה אפילו בערב שבת, אם הולך לדבר מצוה, ופוסק עמו שישבות. ואם אחר כך לא ישבות אין בכך כלום. אבל לדבר הרשות אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת. ובטעם דין זה נאמרו כמה טעמים:

א. דעת רבינו חננאל [מובא ברי"ף וברא"ש שם], דלא אסרו אלא בספינה גוששת שאין במים עשרה טפחים, ומשום גזירת תחומין נגעו בה, שאסור לצאת יותר מאלפיים אמה חוץ לעיר. אבל למעלה מעשרה טפחים לא גזרו. ומשום הכי נהגו העם להפליג בים הגדול.

ב. דעת רב האי גאון המובא בשו"ת התשב"ץ חלק ד' (סימן יא), שהאיסור הוא משום שט, דקימא לן שאין שטין בנהר בשבת, גזרה שמא יעשה חבית של שייטין להתלמד לשוט. וכיון שבשבת אסור לשוט,

משהגדיל, הרי הוא כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל. והעיר הראב"ד שם, אם רוב גוים ונתגייר קרוב אני להכשירו, גוי הוא ונתגייר. ע"כ. וצ"ב בדעת הרמב"ם, אמאי לאחר שהתגייר אכתי דינו כשאר אסופי. וע"ש בהרב המגיד שפירש, דסבירא ליה להרמב"ם דחשיב כקבוע, וכל קבוע כמצוה על מצוה דמי. וכיון שכל אסופי הוא ספק, האי נמי ספק. ואמנם דעת התוס' בכתובות (טו. ד"ה דילמא) דתינוק המושלך חשיב פירש, הואיל ולא נמצא בבית. ואפשר דס"ל להרמב"ם דמחזיקין מאיסור לאיסור, וכדעת הרשב"א ביבמות (לא:).

וכבר הזכרנו מה שכתבו התוס' בכתובות (עה: ד"ה ספק) דמחזיקין מאיסור לאיסור. ומאידך בביצה משמע דס"ל דאין מחזיקין מאיסור לאיסור, ועיין בפירוש רש"י ביצה (כה). דפירש, דבהמה בחייה בחזקת איסור אבר מן החי, והקשו התוס' שם, דלא נהירא כיון שנשחטה נסתלקה חזקת אבר מן החי. אלא נראה דחזקת איסור היינו חזקה שאינו טבוח. ומשמע דסבירא להו להתוס', דאין מחזיקין מאיסור לאיסור. וזה סותר לדברי התוס' בכתובות הנז'. אולם כבר נודע מה שכתב מרן החיד"א בכ"ד שאין מקשים מתוס' לתוס' בב' מסכתות, שבעלי התוס' רבים המה. וכן הוא בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חיו"ד סי' טו). וראה עוד בענין זה [אם מחזיקין מאיסור לאיסור] בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק יורה דעה סי' כו אות א), ובחלק ח' (תאהע"ז סי' יג אות א). ע"ש.

רמ. אניה, להפליג באניה בערב שבת, כבר כתבנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך א', ויש להוסיף על הדברים, דהנה נודע שעל פי הדין מותר לנסוע בימי החול באניה של קיטור, אשר רב החובל והמלחים שלה הם גוים, אף על-פי שממשיכים לנסוע גם בשבת, ואין לאסור משום איסור תחומין. ואפילו בערב-שבת מותר להפליג באניה זו. וכל זה בהולך לדבר מצוה. [כגון אם עולה לארץ ישראל, או לגייס תרומות לשיבות הקדושות ותלמודי התורה, וכדומה. ויש אומרים שאם נוסע לצורך פרנסה, אין זה חשיב כצורך מצוה]. ופוסק עמו שישבות בשבת, ואם אחר כך לא ישבות אין בכך כלום. אבל לדבר הרשות אסור להפליג בספינה בפחות משלשה ימים קודם השבת, דהיינו ימי חמישי ושישי שקודם השבת. ואף בזמן הזה אין להקל להפליג באניה לדבר הרשות, תוך ג' ימים לשבת. והטעם הוא משום ביטול

מידי, ובלבד שלא יצא חוץ לספינה.

ונפקא מינה בין הטעמים, היכא שהספינה הולכת עבור הגויים, שלטעם הר"ן והרמב"ן שרי לצאת בה קודם השבת, שאין עושים מלאכות במיוחד בשביל הישראל. ולטעמים הנ"ל גם בזה אסור תוך ג' ימים קודם השבת.

וכן נפקא מינה אם מותר להפליג תוך ג' ימים מהשבת בנהרות, דלטעם ביטול עונג שבת ליכא בזה ביטול עונג שבת, [וראה בזה להלן], ולטעמא דתחומין ונראה כמתנה לחלל את השבת, יש לאסור.

ועוד נפקא מינה, בספינה שאינה גוששת הנמצאת למעלה מעשרה טפחים מהקרקע. וכן ביוצא בספינה תוך ג' ימים מהשבת בתוך התחום, דלטעמא דתחומין אין לאסור בזה, ולטעמא דביטול עונג שבת אסור.

ועוד נפקא מינה באניות שלנו שנוסעות בלב ים. והם למעלה מעשרה טפחים מקרקעית הים, דלטעמא דתחומין הא קיימא לן דאין תחומין למעלה מעשרה, כמבואר במסכת עירובין (מה.ה.), [וראה מש"כ בזה בקהלות יעקב, שבת סי' יד] ולטעמים אחרים אסור גם בכהאי גוונא.

ומרן בשלחן ערוך (סימן רמח) הביא את טעם הר"ף והרמב"ם, שהוא משום ביטול עונג שבת, והזכיר גם האי טעמא דתחומין, וגם הטעם של בעל המאור. ע"ש. וראה מה שכתב בזה בשו"ת ציץ אליעזר חלק א' (סימן כא). ע"ש.

המפליג באניה לביקור בארץ ישראל - אי חשיב מצוה, והנה איסור זה אינו אלא כשנוסע לטיול בלבד, וכדומה, שהיא נסיעה לצורך דבר הרשות, אבל אם נוסע לדבר מצוה, כגון שנוסע מחוץ לארץ ישראל על מנת להתיישב בארץ ישראל, או כדי לערוך מגבית לטובת הישיבות הקדושות ותלמודי התורה, נסיעה כזו נחשבת למצוה, ויש להתיר לנסוע באניה אפילו בערב שבת, אף על פי שהאניה ממשיכה בדרכה בשבת. דעוסק במצות יישוב ארץ ישראל וכדו' פטור ממצות עונג שבת. [ועיין בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תנינא סימן מט, שכתב לדון אם מה שהותר לצאת לדבר מצוה אפילו בערב שבת, אם הוא בגדר הותרה או דחוייה. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב מהדורא חמישאה, סימן ג'. ע"ש]. ואפילו אם הולך לארץ ישראל לביקור בלבד, חשיב דבר מצוה, כמו שכתב המגן אברהם (סימן רמח ס"ק טו), שגם

ממילא גם קודם השבת אסור שיהיה במים. ואפילו בתוך התחום אסור. אבל קודם ג' ימים התירו. דבזה שלא התירו לו אלא קודם ג' ימים מהשבת, יש לו היכר ולא גזרו שיעשה חבית של שייטין. [אי נמי, דכיון ששהה ג' ימים בספינה קודם השבת, נעשה כביתו, ובביתו לא חששו שיעשה חבית של שייטין]. [ערוך השלחן].

ג. דעת הר"ף (סוף פרק קמא דשבת), והרמב"ם (שם) שהטעם הוא, מפני ביטול מצות עונג שבת, שרוב יורדי הים מחמת שינוי מזג האוויר מן היבשה לים, ונענוע הספינה תוך כדי נסיעתה, מתחילים להרגיש מיחוש ראש כבדים ובחילות והקאות, וכל אוכל תתעב נפשם, וכמו שנאמר בתהלים (קז) יורדי הים באניות, יעלו שמים ירדו תהומות נפשם ברעה תתמוגג, יחוגו וינעו כשכור וכו'. ומכיון שכן יבואו להמנע ממצות עונג שבת, אבל לאחר ג' ימים כבר הורגלו לשינוי מזג האוויר, ויכולים הם לקיים מצות וקראת לשבת עונג כהלכה. ולדבר מצוה שרי, משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן כתבו הרא"ש והטור שם.

ד. דעת הר"ז [בעל המאור] שם, שהטעם הוא, שהרי הימים הם בחזקת סכנה, וכמ"ש יורדי הים באניות, יעלו שמים ירדו תהומות וגו', ויצעקו אל ה' וגו'. ומעותדים הם לחלל שבת, ולכן תוך ג' ימים נראה כמתנה לחלל את השבת, שאין לך דבר העומד מפני פיקוח נפש. ולדבריו הוא הדין שאסור לצאת למדבר וכל מקום סכנה שהוא עתיד לחלל בו את השבת. וכן הסכים לזה בשו"ת הריב"ש (סימנים י"ז-ק"א-ק"ב). ע"ש.

ה. טעם הר"ן והרמב"ן, דטעמא דהאי מילתא הוא משום שעושים כמה וכמה מלאכות במיוחד בשביל הישראל, ונראה כשלוחו לחלל עליו שבת, אבל בג' ימים קודם השבת, על דעת עצמו עושה.

ו. דעת התוספות בעירובין שם, שאסרו משום גזירה שמא ינהיג את הספינה, והוי כמוליכה ד' אמות בכרמלית.

ז. דעת הרשב"ם בתוספות עירובין שם, שכל דין זה דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים וכו', הוא לבית שמאי דלא שרו לעשות מלאכה בערב שבת אלא בכדי שיעשו מבעוד יום, אבל לבית הלל דשרו עם השמש, אף על פי שהמלאכה נגמרת בשבת מאליה, ליכא בזה איסורא. ואם כן הוא הדין הכא שמותר ליכנס לספינה מערב שבת, אפילו שהספינה הולכת חוץ לתחום בשבת, דספינה ממילא קא אזלא, ואיהו לא עביד

רשות הרבים לצורך ישראל, מותר ליהנות ממנו, הואיל ואפשר לו לילך לשם ולשתות. ואף על גב שצריך לו להטריח ולילך לשם, מכל מקום כיון שאפשר לו ליהנות מהם, אין ההבאה הנאה גמורה. ואם כן הכי נמי בספינה, שגם אם לא ירבה הבערת האש לצורך הקיטור, תלך הספינה בנחת ולא במהירות, ולכן אפילו מרבה בשבילם ותלך במהירות, אין זו הנאה גמורה, וכיוצא בזה מצינו בשלחן ערוך (סימן רעו סעיף ד') שאם יש נר בבית ישראל, ובא נכרי והדליק עוד נר מותר להשתמש לאורו. ואף על גב שעל ידי הנר שהדליק נתגדל האור בבית, אפילו הכי מותר, דאין זו הנאה גמורה, שהיה יכול להשתמש בנר הראשון.

והנה בספר פתח הדביר (סימן רמח אות ו') הביא בשם המאירי (שבת י"ט), דמי שהורגל לילך דרך אניה בלב ים, וכן הספנים שאומנותם בכך ואינם מרגישים צער ולא בלבול, ואוכלים בשעת אכילה, שרי להו להפליג ג' ימים קודם השבת, שאינם מתבטלים מעונג שבת. וכתב, שכן נראה מדברי המור וקציעה, ונראה שאף מרן ז"ל כיוון לחילוק זה. וע"ש באורח. והובא להלכה בכף החיים (סימן רמח אות י"ח). ע"ש.

והנה ז"ל המאירי: ויש ללמוד היתר למי שהורגל בכך להפליג בים ולא יחוש ברע, או שמא בזמנים אלו לכל, שהספנים בקיאים בה הרבה ואין כאן צער כל כך. ע"כ. ומלשון שכתב "או שמא בזמנים אלו לכל" לכאורה יש ללמוד לזמן הזה, שאין איסור להפליג בים קודם השבת, שהרי אין מבטלים בזה עונג שבת. שבזמן הזה האניות משוכללות ביותר, ואין חשים ברע כלל כשמפליגים בהם, זולת בני אדם הרגישים ביותר. וכיוצא בזה כתב הרמב"ם בתשו' (סימן שח) שבנהרות שלא שייך צער ובלבול מותר להפליג. והביאו המ"מ והכס"מ. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סי' רמח ס"ב). ע"ש.

תדע, דהנה בספר מור וקציעה (סי' רמח) עמד בד"ז, דצ"ע החילוק דמחלקים בין ימים מלוחים לנהרות, דטעם הבלבול וצער ההקאה שייך גם בנהרות הגדולים והרחבים, כשעוברים עליהם בספינות ההולכות על ידי הרוח, שמכח נענוע הספינה ונטותה לצדדין יארע הבלבול לבני אדם אשר לא ניסו ללכת בספינות, וכל שכן כשהרוח סוער ומתנגד, שאז בודאי יש צער בנהרות כמו בימים, ואדרבה הסכנה מרובה יותר ברוח סערה שבנהרות מאשר בים. ע"ש. ובספר פתח הדביר הנ"ל (אות ז') כתב על דבריו, דאחמה"ר נראה דאשתמיט

ההולך לארץ ישראל על מנת לשוב, הוא מצוה. ועיין בשלטי הגבורים (פרק ג' דשבועות), דמשמע מיניה שדוקא אם הולך להשתקע הוא מצוה, אבל לא בהולך על מנת לשוב. וכן כתב ביד שאול (יורה דעה סימן רכח סעיף לו). ומכל מקום לענין זה יש להקל, בצירוף מה שיתבאר להלן ד"ה והנה בספר פתח הדביר. ובפרט היכא שהשארותו בחוץ לארץ הוא משום שמשער בעצמו ששם יוכל לעמוד יותר ביראת ה' ובקיום התורה והמצוות, כי זה כל האדם, ואילו בארץ יש לו הפרעות שונות. וראה בשו"ת תרומת הדשן (פסקים, סימן פח). ודו"ק. [וע"ש ברמ"א שכתב, שכל שהולך לסחורה או לראות פני חברו חשוב הכל דבר מצוה, ואינו חשיב דבר הרשות רק כשהולך לטיול]. ואין צריך בדוקא להתנות עמם לשבות בשבת, כיון שבלאו הכי יש פוסקים דסבירא להו כרשב"ג שא"צ לפסוק. וכן פסק רב נסים גאון. ואף שמרן פסק שמתנה עמו שישבות, כתבו כמה אחרונים, שבמקום שידוע בבירור שלא ישמע לו אין צריך לפסוק. ועיין בכף החיים (סי' רמח אות ד'). ע"ש.

וכל זה באופן שרב החובל והצוות כולם אינם יהודים ולכן אף על פי שממשיכים לנסוע בשבת, מותר, אבל אם אנשי הצוות הם יהודים, וממשיכים בשבת בנסיעתם בחילול שבת, אסור ליהודי להפליג באניה כזאת אפילו אם הוא נוסע בתחלת ימי השבוע, מכיון שאין סכנה נשקפת להם, אם ישבתו בשבת. ואין כאן כל ענין פקוח נפש. לפיכך אסור לנסוע באניה כזאת בשבת. וכמבואר כן בשו"ת יחווה דעת חלק ו' (סימן טז). ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק אורח חיים סימן מג אות ו'). ובחלק ה' (חלק יורה דעה סימן כג סוף אות א'), ובהקדמת מרן אאמו"ר שליט"א בראש שו"ת זבחי צדק חלק ג'. ע"ש. וראה עוד בספר שביתת הים, ובשו"ת מנחת יצחק חלק ו' (סימן לט). ע"ש.

וגם אם אנשי צוות האניה הם גוים, אך רוב הנוסעים הם יהודים, אסור ליכנס בה בתוך ג' ימים [בנסיעה לדבר הרשות], כמו שכתב בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן רמח סעיף ו'), שהרי הנכרים עוסקים בהולכת הספינה במלאכות בשבת בשביל הישראלים, ויש בזה איסור גמור. ובספר שערים המצויינים בהלכה חלק ב' (עמוד לג) כתב לתמוה, דאמאי ברוב גוים מותר להפליג, הא על ידי ריבוי המשא מוכרחים להרבות הבערת אש להרבות כח הקיטור, וד"ז אסור כמ"ש בשלחן ערוך (סימן שכה סעיף י"א). ותירץ, על פי מה שכתב הרמ"א (סימן שכה סעיף י'), שאם מילא העכו"ם מים ברשות היחיד והביא דרך

ליפרץ לגמרי. ולכן אין היתר זה ברור. ורק לספנים הרגילים בזה יש להקל.

ועכ"פ יש ללמד זכות על הנוהגים להיכנס לספינה בערב שבת גם שלא לצורך מצוה, על פי דברי המאירי דשמא בזמן הזה הספנים בקיאים בספינה הרבה, ואין כאן צער כל כך. אך לכתחלה אין זה ברור שכן הוא הדבר בכל ספינה, ואצל כל אחד.

וראיתי בספר אדני שלמה שציטט מילקוט יוסף שכביכול כתבנו להלכה דלא כהמאירי, והעיר על זה דהיאך כתבנו נגד דברי המאירי. אולם לא ציטט נכון דברינו, שהרי כתבנו, דהמאירי כתב דבריו בלשון "שמא". ועוד שמענו שגם כיום יש הסובלים ממיחושים בעת ההפלגה בים, בגלל המים המלוחים, ועוד, דבשאר הראשונים לא מצינו חילוק זה בין זמנם לזמנינו. ולכן כתבנו דלכתחלה אין היתר זה ברור להכנס לספינה בערב שבת. ועם כל זה כתבנו שעל פי דברי המאירי יש ללמד זכות על המקילין בזה. נמצא שאין מקום להערה הנ"ל.

והנה במשנה ברורה (סק"ד) כתב, דהיינו ביום רביעי בשבת אסור [מ"א בשם הרבה אחרונים]. אבל הגר"א הביא בשם הרבה ראשונים, דהג' ימים נחשבים עם השבת גופא, וביום רביעי מותר. וע"ש שכתב שכן מוכח בתוספתא ובירושלמי. ע"כ.

אולם מה שכתב דהיינו ביום רביעי, עיין בבית יוסף שכתב, דשמע ג' ימים גמורים קודם השבת בעינין, כלומר דמיום ד' חל האיסור. וכן נראה מדעת הרז"ה וכו'. אלא שמדברי הרא"ש נראה דיום ד' מותר, שכתב, דהא קתני בתוספתא ובית הלל מתירין, אד' נמי קאי. ומיהו לומר דבה' נמי שרי, שיום שבת יום ג' להפלטתו הוא, וכמ"ש רבינו ירוחם, שלדעת הרמב"ן בד' וה' מותר. וקשה מאד בעיני, דאם כן הוה ליה למיתני אין מפליגין בערב שבת וכד' וה' מותר, כדקתני גבי שילוח אגרות ושכירות כלים. ע"כ. ומבואר מדברי הבית יוסף, דביום ה' אין להקל, אבל ביום ד' משמע שיש להקל.

רמא. אניה, הנמצא באניה של גויים כמה שבועות

בים, והורדת המים בשירותים נעשית על ידי

כפתור חשמלי, וזה מכבר נשאלנו במי שנמצא בספינה של גויים המפליגה כמה שבועות בים, והמלחים עושים

מיניה דמר לפי שעה דברי הב"ח (אות ה') שכתב, ואיכא למידק שהרי הרי"ף כתב האי טעמא משום ביטול עונג שבת, אבל ג' ימים הוה ליה שינוי וסת משום נענוע הספינה, כדכתיב יחוגו וינועו כשכור, וכיון דטעמא משום נענוע הספינה א"כ אפי' בשאר נהרות נמי אסור משום נענוע, דליכא למימר דבנהרות ובספינות קטנות ליכא נענוע, ורק בספינות גדולות שעל הים, דא"כ הוה ליה לפרש אין מפליגין בספינה גדולה וכו'. וי"ל דס"ל להרי"ף והרא"ש וכו', דהנענוע גורם שלא יוכלו להשמר מהסרחון העולה מן הים המלוח, דמביא להם צער ובלבול והקאה, אבל נענוע גרידא שבנהרות אין בו ריעותא כלל. והכי משמע מתשובת הרמב"ם. ע"ש. ומבואר, שהנענוע בנהרות אינו מזיק.

וע"ש בכס"מ שכי', ודבריו אלה בנהרות דמים מתוקים, דבמים מלוחים בכל גוונא אסור. נמצא שמחלק גם בנהרות. ועכ"פ משמע מדבריו כחילוק הב"ח, שהכל תלוי במליחות ולא בנענוע. ובספר פרי האדמה ח"א (דל"ד ע"ד) כתב, שנענוע הספינה בנהרות אינו אחד מס' מנענוע בים, דכתי', יורדי הים באניות, יעלו שמים וגו', יחוגו וינועו כשיכור, והגוף משתבר ומביא הקאה וכו'. משא"כ בנהרות. ומ"ש במור"ק שיש סכנה בנהרות יותר מהים, הנה אין הסכנה שייכת לאיסור הפלגה לטע"ז, שהרי אפי' אם מפליג קודם ג' ימים איכא סכנה ולא אסרו מטע"ז אלא מחשש דבלבול וביטול עונג שבת. וצ"ל דהמו"ק לא בא לאסור מטע"ז, אלא שבא להוכיח שגם בנהרות יש נענוע של הספינה מהרות, מזה שיש בהם סכנה, וכיון שיש בהם נענוע שייך בהם הטעם דביטול עונג שבת].

אמנם אף על פי שמדברי המאירי יש ללמד זכות על הנוהגים בזמן הזה ליכנס בספינה גם בערב שבת

[וכפרט אם נוסעים לדבר מצוה, או אף לסחורה, כמ"ש הרמ"א], מכל מקום לענין לכתחלה אין זה ברור שכן הוא הדבר אצל הכל, ושמענו שיש רבים הסובלים ממיחושים בעת ההפלגה בים, [במים מלוחים] ואפילו בזמן הזה, בפרט אם עולים לסיפון האניה, וגם המאירי לא כתב כן אלא בלשון שמא, ובשאר הראשונים לא מצינו חילוק זה כלל, ורק בספנים הרגילים חילקו כן, וכן בנהרות [ואולי מש"ה בפתח הדביר הנ"ל שינה קצת מלשון המאירי. ודו"ק]. וגם בזמן הזה אנו רואים שעם כל השיפורים והנוחיות שבאניות, בני אדם רבים יחוגו וינועו כשיכור, ונחלים במחלת ים. ועוד, דאם כן נתת דבריך לשיעורין, שכל אחד יחליט בעצמו בדבר זה, ועל ידי כן יוכל הדבר

החשמל אין בהם איסור תורה משום מבעיר, אלא רק שבות מדרבנן.

ולפי זה יש לומר דלא מבעיא לסברת בעל תרומת הדשן שסובר שכל דבר שאינו מתכוין, אף על פי שהוא פסיק רישיה, אם עיקר האיסור מדרבנן, מותר. וכדבריו פסק רבינו המאירי (שבת כט:). וכן פסק בעל ההשלמה (שבת עה:). וכן פסק הרא"ש מלוניל בתשובה, הובאה בספר אוהל מועד, שלפי זה בודאי שיש להתיר בנידוננו, אלא גם לדעת המגן אברהם (סימן שיד) שחולק על התרומת הדשן ואוסר פסיק רישיה גם בדרבנן, וכן דעת החתם סופר ועוד אחרונים. מכל מקום כאן שאין לו שום הנאה מהניצוצות, ואחר הטלת מימיו הולך לדרכו בלא שום כוונה להורדת המים, הוא בגדר פסיק רישיה דלא איכפת ליה באיסור דרבנן, שמבואר בתוספות (שבת קג:). שאפילו להחולקים על בעל הערוך וסוברים שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור, הני מילי כשעיקר האיסור הוא מן התורה, אבל אם עיקר האיסור הוא רק מדרבנן, והוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, מותר. וכן כתב רבינו מאיר מרוטנבורג (בתוס' יומא לה:).

ואמנם מדברי בעל התרומה והמרדכי שהובאו בטור ובבית יוסף (סימן שטז) בדין סגירת תיבה שיש בה זבובים, מוכח שגם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אזלינן לחומרא, מכל מקום דעת מרן השלחן ערוך שם לפסוק להקל בזה, וכמו שכתבו הגאון בעל עולת שבת, והגאון רבי יצחק הררי בשו"ת זכור ליצחק (סימן פו). ולכן יש לסמוך על רוב הפוסקים להקל בנידוננו, וכן פסק הגאון רבי יצחק הכהן רפפורט בשו"ת בתי כהונה (סימן יח) שכל ששורש האיסור מדרבנן יש להתיר בו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וכן העלה הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת באר יצחק (סימן טו) ובמילואים שבסוף הספר. וכן דעת הגאון בעל שואל ומשיב (מהדו"ק סימן רי, ותליתאה חלק ג' סימן ג'). וכן פסק הגאון בעל דברי מלכיאל חלק ב' (חלק יורה דעה סימן מב). והגאון מלובלין בעל תורת חסד (חלק אבן העזר סימן לח). ועוד ועוד. ובכלל הרבה מגדולי האחרונים הספרדים סוברים להתיר פסיק רישיה בדרבנן, כדעת התרומת הדשן, ומהם: הגנת ורדים, הרב נחפה בכסף, הרב יד מלאכי, מהר"י עייאש, ועוד. וכן פסק גם הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה. וממילא במקום צורך על כל פנים יהיה אפשר לסמוך על המתירים, אך במקום שאפשר נכון להחמיר, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

ואף אם תמצא לומר שלא יצאנו מידי ספק, דשמא יש

עבודתם בשבת עבור רוב הנוסעים שהם גוים, ובעת שהלך לשירותים הורדת המים נעשית על ידי כפתור חשמלי, אם יש להקל בזה ללחוץ ברגלו או במרפקו על הכפתור להוריד המים ולהוליך את הלכלוך. ולפי מה שנתבאר במנחת שלמה חלק א' (סימן יא) דבהפעלת זרם בלא מגורה איסורו מדרבנן, יש לדון בזה דכיון שהוא איסור דרבנן, משום כבוד הבריות יתכן שיהיה אפשר להקל בזה, דהא בדרבנן אנו מתירין משום כבוד הבריות. ובפרט כשהדבר נעשה כלאחר יד ובשינוי. וכבר הזכרנו לעיל מה שכתב בשו"ת שבט הלוי חלק ט' (סימן סח) דיסוד מלאכה דאורייתא הוא ע"י ב' דברים, דהיינו מלאכת מחשבת, פעולה ומחשבה. אבל מה שאדם הולך כדרכו ברחוב ואינו עושה שום מעשה מלאכה ותוספת פעולה, ועל ידי זה נדלק באיזה בית אור האלקטרי, אין זה בגדר מלאכה דאורייתא, ואינו דומה למלאכת המשכן, אלא דאם הוא מכויין לכך, ורצונו בזה יכנס עם גוי. ע"ש. אך אם אפשר ישפוך מים מכלי, או לסגור מושב ביהכ"ס והגוי יוריד המים.

וכיוצא בזה במקומות שעל ידי קירוב היד לברז יוצאים מים, והוא על ידי גלאי מיוחד הפועל על ידי זרם חשמלי, לכאורה יש להמנע מכך, דאף שאין בקירוב היד הדלקת מגורה, מכל מקום איכא הגברת זרם, ובכלל הגברת זרם יוצאים ניצוצות קטנים שאינם נראים, ואיסור דרבנן מיהא איכא.

אודות מה שהתקינו גלאי בשירותים שלאחר הטלת המים באופן אוטומט יורדים מים, ויש מקומות שהתקינו בשירותים גלאי מיוחד שלאחר הטלת המים באופן אוטומט יורדים מים על ידי שהאדם הולך משם, והנה אם אינו גורם להדלקת מגורה עם חוט להט, או כדוגמת פלורוסנט, אלא יש כאן פעולה של הגברת הזרם, ועיין בפרי מגדים (סי' תקב) לגבי הוצאת ניצוצות, שאין בהם איסור תורה. וכן העלה בשו"ת רב פעלים חלק ב' (אורח חיים סימן נג), אודות מי ששכח שהיום שבת, ולקח עץ גפרור על מנת להציתו, ובשעה ששיפסף בגפרור להציתו לא נדלק, אלא רק יצא מהגפרור ניצוץ אש ומיד כבה, ותיכף נזכר שהיום שבת, והשליכו מידו, ובא אצל הרב לשאול תיקון על מעשהו, וחקר אם עבר בזה על איסור תורה או על איסור דרבנן, והביא דברי רבינו עובדיה מברטנורא בפרק ד' דביצה, שנראה שסובר שבהוצאת ניצוצות של אש אין איסור תורה, ושכן כתב הפרי מגדים הנ"ל. ע"ש. וכן כתב הגאון החזון איש (סימן נ' אות ט'), שניצוץ אור הניתזים מחוט

בטל האיסור, מה שאין כן היכא שאין טעם האיסור ידוע כל כך, דאז אף כשבטל הטעם לא בטל האיסור וצריך מניין אחר להתירו. וכתב בתורת חסד שם, ועתה מי מאתנו יעיז בדעתו לשקול בפלס שכלו איזו גזירה חשיב הטעם ידוע שלא יצטרך מניין אחר להתירו, ואין לנו אלא דברים מפורשים בדברי הראשונים שהותרה הגזירה ממילא כשנתבטל הטעם. ולכן אין להתיר בזה משום בטל הטעם בטל הדין. ע"ש. וכיו"ב כתב בקצות השלחן, שגם איסור רפואה בשבת יש לומר שאין הטעם ידוע שאסור משום שחיקת סממנים, וממילא צריך מניין אחר להתירו.

[ולענין רחיצה בבריכה בשבת, שבזמנינו הנמצאת תחת תקרה וברשות היחיד, כבר הארכנו בזה בילקוט

יוסף שבת כרך ב' (עמ' ז'), ומסקנת הדברים כפי המבואר באחרונים, שכבר נהגו להמנע מרחיצה בבריכה בשבת, שיש בזה משום פריצת גדרי השבת ושאר חששות. וכן מבואר בחיי אדם (כלל מד סעיף כ'), ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (ס"א), ובשו"ת מנחת יצחק חלק ו' (סימן לב), ובשו"ת באר משה חלק ג' (סימן נו), ובשו"ת ישועת משה חלק ג' (סימן לה).. אך למי שחולה במחלת השיתוק ר"ל הצריך לכך, יש מקום להקל. ע"ש].

רמז. אניה, אניה שהגיעה לחוף בשבת, אם מותר

לרדת לחוף, הנה אם האניה שטה בים מעל עשרה טפחים מקרקעית הים, אין כאן איסור תחומין, ולכן כשהאניה תגיע לחוף, מותר לנוסעים לרדת מהאניה בשבת על ידי כבש שנעשה לטובת נוסע גוי, ואם הספינה רחוקה מן הנמל, ועגנה בלב ים, מותר לעבור במעבורת שהיא דוגית קטנה, כדי להגיע לחוף הים, כשרוב הנוסעים במעבורת גוים. אבל אסור לו להוציא את חפציו האישיים מן הספינה, כי אם על ידי גוים בהבטחה שישלם להם שכרם אחר השבת. אבל אם האניה שטה תוך עשרה טפחים מקרקעית הים, והיא שטה מהלך של תשע מאות וששים מטר, מאחר שעבר על איסור תחומין בשבת אסור לו לרדת מהאניה עד מוצאי שבת. אלא אם כן האניה ממשיכה להפליג, שאז ירד וישאר בשטח הנמל. ומותר למסור את הדרכון לשוטר גוי כדי להחתימו ולקבל רשות לעבור וליכנס לחוף, שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד, וזו עבודתו הקבועה. ובפרט שבלאו הכי לא יאפשרו לו להשאר בשטח הנמל כל עוד שלא החתימו את דרכונו. ועיין בגמרא עירובין (מג:.) אמרו, תנא, שפופרת היתה לו לרבן

בהוצאת ניצוצות אלו איסור מן התורה, מכל מקום יש ספק ספיקא לקולא, שמא הלכה כמי שאומר דפסיק רישיה דלא ניחא ליה אף בדאורייתא מישרא שרי, וכדעת הערוך וסיעתו, ואם תמצא לומר שאסור מדרבנן, שמא ניצוצות אלו אין בהם איסור מן התורה. והוה ליה פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן דשרי. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק אורח חיים סימן כז), ובשו"ת יחיה דעת חלק ב' (סימן מו). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק א' (סימן כא אות י'), וחלק ד' (סימן לג אות טו). ושם העלה, שהעיקר לדינא דבפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור תורה אין להקל, אלא אם כן בצירוף סניף נוסף להתירו. ע"ש. [וראה בנידון דידן בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן ר). ע"ש].

רמב. אניה, להפליג באניה של גוים בשבת, אף אם

רוב הנוסעים והמלחים בה הם גוים, אין להקל בדבר. וכמו שכתב בבית יוסף (סימן רמח) בשם התוספות והרא"ש (עירובין מג:). ועיין בביצה (לו), ובשלחן ערוך (ס"ו שלט ס"ב), דמבואר, שאסור לשוט על פני המים, אפילו בבריכה שבחצר, מפני שכאשר המים נעקרים ויוצאים חוץ לבריכה דמי לנהר, [ושמא יעשה חבית של שייטין]. ורק אם יש לה שפה מסביב מותר, דכיון שאפילו נעקרו המים השפה מחזרת אותם למקומם, והוה ליה ככלי, ליכא למיגזר שמא יעשה חבית של שייטין. ע"ש.

ואף שכיום אינו מצוי שאדם יעשה חבית של שייטין בשבת, כדי לשוט בה בנהר, אפילו הכי גם כיום גזרה ממקומה לא זוה, ודמי למה שאסרו שלא לרקוד בשבת גזרה שמא יתקן כלי שיר, והרי בזמנינו אין הכל יודעים לתקן כלי שיר, ואפילו הכי גזרה ממקומה לא זוה. ועיין בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא סימן מט) שהביא בשם הרב השואל, דגזירת שמא יעשה חבית של שייטין בזמננו היא גזירה רחוקה, ואינו בנמצא. וסייע דבריו מהתוס' (ביצה ל. בד"ה תנן) שכתבו, פירש"י משום שמא יתקן כלי שיר. ומיהו לדידן שרי דאין אנו בקיאים לעשות כלי שירים ולא שייך למגזר. ואמנם אין סברא זו מוסכמת. ועיין בבית יוסף סימן של"ט. וגם הרמ"א בסעיף ג' בהג"ה, לא החליט אם הוא משום מוטב שיהיו שוגגין, או משום שסומכין על סברת התוס'. ע"ש. וראה להלן מערכת ב' ערך בטל הטעם לא בטל הדין.

ובשו"ת תורת חסד מלובלין (אורח חיים סימן יז) הביא תשובת הרא"ש (כלל ב' סימן ח) שכתב, שיש חילוק בין היכא שטעם האיסור ידוע, דבזה כשבטל הטעם

שחבר בית המקדש דין ארבע מיתות לא בטלו וכו', מי שנתחייב סקילה או נופל מהגג וכו', מי שנתחייב שריפה וכו', מי שנתחייב הריגה וכו', מי שנתחייב חניקה, או טובע בנהר או מת בסרונוכי. ולפי הסדר שאמרו שם משמע שמיתה בחנק היא מיתה הקלה ביותר, וכן משמע בסנהדרין (מט:), דנחלקו ת"ק ור"ש בסדר חומרת מיתות ביי"ד, דלת"ק סקילה שריפה הרג וחנק, ולר"ש שריפה סקילה חנק והרג, אך לכולי עלמא חנק הוא מן הקלים. והעירו, דבברכות (ת) אמרו, לעת מצוא זו מיתה, שנאמר ולמות תוצאות (תהלים סח), תניא נמי הכי תשע מאות ושלושה מיני מיתה נבראו בעולם וכו', קשה שבכולן אסכרא, ניחא שבכולן נשיקה. ע"כ. ונמצא שהנענש בחנק נענש במיתה החמורה שבכולן, ואילו מהגמ' סנהדרין, וכן מרש"י הנ"ל מבואר דמיתת חנק היא הקלה שבכולן. ויש ליישב, עפמ"ש רש"י בברכות הנז', אסכרא, אישטר וכו' שבתוך הגוף. ע"כ. ורש"י בכתובות כתב, בגרון, והיינו שאסכרה הוא חולי הגורם לקושי בנשימה הבא מחמת חנק, ואסכרה החמורה היא חנק הבא מתוך הגוף, שהיא קשה יותר מאסכרא, ודו"ק.

רמו. "אסמכתא", דעת הריטב"א (ר"ה טז) שכאשר

אמרו בגמרא "אסמכתא הוא", היינו התורה

נתכוונה לכך אלא שלא קבעתו חובה ומסרתו לחכמים, אבל אין אסמכתא סימן בעלמא. והיינו בדבר שיש לו אסמכתא מן הפסוק, היינו שהעיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים. וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכוונת התורה לכך, חס ושלוש ישתקע הדבר ולא יאמר. שזו דעת מינות היא. אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לחכמים אם ירצו, וכמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנים בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מה"ת, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכו'. ע"כ. וכיו"ב כתב בעל המאור (בדף יב. מדפי הרי"ף) וז"ל: והן נראין כשל תורה, מדאמ' אמר הקב"ה אמרו לפני מלכות וכו'. ע"כ.

ואמנם דעת הרמב"ם בהקדמה לפי המשניות (עמ' י'),

דאסמכתא הוא כדרך סימן. וכ"ה בכוזרי (מאמר ג'

עג). והמבי"ט בהקדמתו לקרית ספר (פרק א') כתב, ונראה דהלכה למשה מסיני הכי אגמריה בלא אסמכתא, והדר

גמליאל שהיה מביט וצופה בה אלפים אמה ביבשה וכנגדה אלפים בים, וכו'. נחמיה בריה דרב חנילאי משכתייה שמעתתא ונפק חוץ לתחום, אמר ליה רב חסדא לרב נחמן, נחמיה תלמידך שרוי בצער. אמר לו עשה לו מחיצה של בני אדם ויכנס.

וכתב הרא"ש בתשובה (כלל כב סימן יב), כי הוא אסור לצאת מן הים לנמל אם בא בשבת מחוץ לתחום, כי היא דעירובין, וכן אסור לפרוש מהיבשה לספינה בשבת, אף אם קידש ואכל בתוך הספינה ויצא אחר כך לחוץ, דנמצא שמפליג בשבת מן היבשה אל הים. אלא יכנס אל הספינה מבעוד יום, ולא יצא אחר כך. ע"כ.

וז"ל מרן השלחן ערוך (בסימן רמח סעיף ד): היוצאים בשיירה במדבר וכו' וביום ראשון ושני ושלישי מותר לצאת, ואם אחר כך יארע סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פקוח נפש, מותר. והעולה לאר"י וכו', ואם נכנס לעיר אחת בשבת, מהלך את כולה, ואפילו הניחיהו מחוץ לעיר וכו' מותר, דכיון דלדבר מצוה נפק, יש לו אלפיים אמה לכל רוח. הגה, י"א כל מקום שאדם הולך לסחורה או לראות פני חבריו חשיב דבר מצוה ועל כן נהגו בקצת מקומות להקל וכו'. ע"כ.

ומרן בשלחן ערוך או"ח (סימן ת"ד) פסק, דספק הוא אי יש תחומין למעלה מעשרה או לא. ומה שיהיה בדבונן יהיה ספיקו להקל, והואיל ואין בימים ובנהרות איסור תחומין דאורייתא לדברי הכל, לפי שאינם דומים לדגלי מדבר. מי שבא בספינה בשבת והגיע לנמל, אם משנכנס השבת עד שהגיע לנמל לעולם היתה למעלה מ" מקרקע הים או הנהר, יורד ואינו נמנע, ויש לו אלפים אמה ממקום שפגע בו למטה מ"י. ע"כ. וראה בביאור הלכה (סימן רמח סעיף ג'). ע"ש. וכתב עוד מרן השלחן ערוך שם, דהיכא דמותר להפליג מערב שבת, אם נכנס בספינה מערב שבת וקנה בה שביתה, אף על פי שמפלט בשבת מותר. והוא שלא יצא מהספינה מעת שקנה שביתה. [והיינו בספינה שרוב נוסעיה הם גוים]. וראה בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל מה שהאריך בזה.

רמד. "אסור", פעמים שאמרו על דבר האסור

ממדת חסידות בלשון אסור. ראה כמה שכתבנו

בעין יצחק חלק א' (עמוד תקסא).

רמה. אסכרה, הנה רש"י בכתובות (ל): פירש,

דמיתת בחנק היינו אסכרה. ואמרו שם, מיום

אימתי לפרש הוא, גברא אגברא קא רמית, רמי בר חמא סבר אימתי נמי לחלוק, ואנא דאמרי כרבנן. ע"כ. ועיין עוד בפ"י רש"י שבועות (לא). שכתב, משחק בקוביא רבנן גזרו ביה לפוסלו לעדות, דהוה גזלן מדבריהם, שאמרו אסמכתא לא קניא. וכ"כ עוד שם (דף מז.) ע"ש.

ובמשנה ראש השנה (כב.) שנינו, אלו הם הפסולים (לעדות החודש), המשחק בקוביא ומלוי ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים, זה הכלל כל עדות שאין האשה כשרה לה אף הם אינם כשרים לה. ובגמ' שם, הא אשה כשרה לה אף הם כשרים לה, אמר רב אשי זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה. ופרש"י, משחק בקוביא הוא גזלן מדרבנן, דאמור רבנן אסמכתא לא קניא, דמדאורייתא אינו קרוי גזלן אלא החוטף מיד חבריו כדכתיב ויגזול את החנית מיד המצרי, שהוא חצוף לעבור בפרהסיא, והוא פסול לעדות אשה, אבל המשחק בקוביא כיון שאינו אלא גזלן מדבריהם, כשר להעיד על מיתת אדם להתיר את אשתו להנשא. ע"ש. ושמעתא אזלא כרמי בר חמא.

וז"ל הרמב"ם (בפ"ו מהל' גולה ה"י): "המשחקים בקוביא, כגון אלו המשחקים בעצים או בעצמות וכיו"ב, ועושים תנאי ביניהם שכל המנצח את חבריו יקח ממנו סכום מעות, ה"ז גזל מדבריהם. ואע"פ שברצון הבעלים לקח, הואיל ולקח ממון חבריו בחנם, דרך שחוק, ה"ז גזלן. וכן המשחקים בבהמות או בעופות, ומתנים ביניהם שכל מי שתנצח בהמתו או העוף שלו, או שתמהר לרוץ יותר, יקח ממנו כך וכך, הכל אסור, וגזל מדבריהם הוא". וה"ה שם הקשה על דברי רבינו, שמשמע שהוא פוסק כדברי רמי בר חמא, שהוא מטעם דאסמכתא לא קניא והו"ל גזל מדבריהם. והרי כתב רבינו (בהלכות עדות פ"י ה"ד): "המשחק בקוביא פסול לעדות, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק בישובו של עולם, הרי זה בחזקת שהוא אוכל מן הקוביא, שהוא אבק גזל, וכן מפריחי יונים פסולים לעדות, ולא יונים בלבד אמרו אלא אפי' המשחקים בבהמות ועופות ואומרים כל הקודם את חבריו או כל הנוצח את חבריו יטול בעליו את שניהם, וכל כיוצא בזה, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה, כל אלו פסולים לעדות מדבריהם". ומוכח שהוא פוסק כרב ששת. ומ"מ נראה סיוע לדברי רבינו כאן שפסק כרמי בר חמא, ממה שאמרו בגמ' שבת (קמט.): מנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחריים אסור. מאי טעמא, משום קוביא. (ופירש"י, משום קוביא, דגזל הוא, דאסמכתא לא קניא, והא אסמכתא היא, שסומך על הגורל,

סמכוה אקרא לסימנא בעלמא, ואסמכתא דתורה שבעל פה הכי אגמורה למשה דינא ואסמכתא אקרא. ע"כ. ועיין בתוס' חגיגה (יח. ד"ה חלוק), ובדרשות הרמב"ן (עמ' ר"ט) ובמלחמות (ר"ה י.) ובמ"ש המהר"ל מפראג בספר באר הגולה (באר א'), ובפמ"ג (בפתיחה כוללת אר"ח ח"א אות כ). ע"ש. אולם לכ"ע אמרינן ספק דרבנן לקולא גם באיסור דרבנן שהביאו לו אסמכתא מהפסוק. ועיין עוד בשו"ת יחזקיה דעת ח"ד (עמ' כג ס"ס ד').

רמז. "אסמכתא", מצינו בש"ס דיליף מקל וחומר ואינו מן התורה רק אסמכתא בעלמא. ראה במערכת ק' ערך קל וחומר.

רמח. אסמכתא לא קניא - בהשתתפות ברכישת

כרטיסי הגרלה של מפעל הפיס, הנה נודע דעת מרן אאמו"ר שההולכים בשיטת מרן השלחן ערוך אסור להם לרכוש כרטיסי פיס, משום חשש גזל, דאסמכתא לא קניא, שהרי הפרס הכספי בא מכספי הקונים, וכל מי שמשקיע כספו שם סומך שמא ירויח, ואילו יבוא אליהו ויאמר שלא יזכה, לא היה מניח מעותיו על קרן הצבי, נמצא שהזוכה מקבל כסף שהושקע בהגרלה זו על דעת הסיכוי לזכות, והוא בכלל אסמכתא. ובהיות וכמה ממחברי הזמן כתבו לחלוק בדין זה, והקילו בזה גם לספרדים, ובהיות וישמה להשיב על דבריהם, שבמחילה מכ"ת אין דבריהם מכוונים, לפיכך אמרתי אשנה פרק זה לכאר טעם האוסרים. והנה בסנהדרין (כד:) שנינו, אלו הפסולים לעדות, המשחק בקוביא והמלוה ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. ובגמרא, משחק בקוביא מאי קא עביד, אמר רמי בר חמא משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא. (פ"י רש"י, אסמכתא, היינו דבר שאינו נותן לו מדעתו, אלא סומך על דבר שאינו, שסבור שהוא יכול לנצח, ופעמים שמנצחים אותו, ומכיון דאסמכתא לא קניא הוה ליה כעין גזילה בידו, והתורה אמרה אל תשת רשע עד). רב ששת אמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא, אלא לפי שאין עוסקים בישובו של עולם. (ופרש"י, דלרב ששת לא חשיב אסמכתא וכו'). מאי בינייהו, איכא בינייהו דגמר אומנותא אחריתי. ופריך אדרמי בר חמא, ממתני', דתנן, אמר ר' יהודה אימתי בזמן שאין להם אומנות אלא הוא, אבל יש להם אומנות שלא הוא, וכי תימא פליגי רבנן עליה דר' יהודה, והאמר ריב"ל, כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי או כמה דברים אמורים אינו אלא לפרש, ור' יוחנן אמר, אימתי לפרש, ובמה לחלוק, וככ"ע מיהא

כוותיה, ולכן אסרו מנה גדולה כנגד מנה קטנה, משום קוביא, אלא דרמי בר חמא ס"ל כחכמים דפליגי אדרי יהודה וסברי שאפי' יש לו אומנות אחרת פסול, ובהא לא קי"ל כוותיה, דבגמ' סנהדרין (כו:): פסק להדיא ר' אבהו בשם ר' אלעזר שהלכה כר' יהודה דאמר אם יש לו אומנות אחרת כשר, והכי ס"ל לריב"ל ור' יוחנן דר' יהודה בא לפרש דברי ת"ק, ובע"כ דאמרינן נהי דהוי גזל מדבריהם, מ"מ כיון דלא שמיע להו לאינשי איסורא בהכי, דהא מדעתיה יהיב ליה, אינו נפסל לעדות משום כך, אא"כ אין לו אומנות אלא הוא, וזהו שכ' הרדב"ז שם שהרמב"ם ארכביה אתרי ריכשי, שפסק כרמי בר חמא דהוי גזל מדבריהם, וכרב ששת שהפיסול לעדות הוא משום שאינו עוסק בישובו של עולם כיון שאין לו אומנות אחרת, וכו' יהודה. והוסיף הרדב"ז שם, שאין לומר שגם רב ששת מודה דהוי גזל מדבריהם, ושהרמב"ם פוסק לגמרי כרב ששת, דהא רב ששת אמר בהדיא "כל כהאי גוונא לאו אסמכתא הוא", ואם איתא הול"ל נהי דהוי אסמכתא לא מפסיל לעדות בהכי וכו'. ע"ש.

ואמנם הגר"א בגליון הגמ' מחק התיבות "כל כה"ג לאו אסמכתא היא", וכ' דהרמב"ם לא גרס הכי, אלמא דס"ל שהרמב"ם פוסק לגמרי כרב ששת, ושאף רב ששת מודה דהוי אסמכתא, אולם הגר"א עצמו בבאוריו לחו"מ (ס"ס רג) כ' שהרמב"ם פוסק כרמי בר חמא דאסמכתא היא ולא קניא, ואעפ"כ לא נפסל לעדות אא"כ אין לו אומנות אחרת, וכו' יהודה דפסקינן הלכתא כוותיה (בדף כו:). ואפ"ה קי"ל נמי כרמי בר חמא דאמר אסמכתא לא קניא, מכח ההיא דשבת (קמט:): מנה גדולה כנגד מנה קטנה אסור משום קוביא, וכן בר"ה (כב). זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה, וכפי' רש"י שם. עכת"ד. וזה כדברי הרדב"ז הנ"ל.

ודע דאף על גב דלרמי בר חמא אסמכתא לא קניא, מ"מ לא הוי גזל גמור מה"ת, וכמ"ש בחי' הר"ן (סנהדר' כד:): דכולהו פיסולי דמתני' ליתנהו אלא מדרבנן, וה"ט משום דגזלן דאורייתא לא הוי אלא בחוטף וגזול מיד חבירו, כדכתיב ויגזול את החנית מיד המצרי, אבל היכא דמדעתיה יהיב ליה אלא שהיה סבור שהוא ירויח לא הוי גזלן אלא מדבריהם. ע"ש. וכן מבואר בפ"י רש"י ר"ה (כב). וע"ע בתוס' ר"ה שם, ובסנהדרין (כד:).

ואמנם מדברי הסמ"ע (סימן שע סק"ג) נראה דלרמי בר חמא הוי גזל גמור, דאסמכתא לא קניא. ע"ש. וע' בש"ך (סימן רו ס"ק יח), שהביא מ"ש הב"ח שם,

אם יפול הגורל שלי על המנה הגדולה אזכה בה, ולכן תלה עצמו על הספק אף על גורל הקטנה, ואילו ידע מתחלה שכן לא היה מתרצה). ע"כ.

ומרן הכס"מ (בפ"י מהל' עדות ה"ד) האריך ביישוב דעת הרמב"ם, ונתן טעם לדבריו שפסק כרמי בר חמא, משום שסתם הגמרא בר"ה (כב). אזלא כוותיה, וכן מוכח ג"כ בשבת (קמט:). ע"ש. והב"ח בחו"מ (סימן לד) כתב, שלעולם גם הרמב"ם פוסק כדברי רב ששת, אלא דס"ל שאע"פ שהמשחק בקוביא יש בו משום אבק גזל, מ"מ משום זה בלבד לא היו פוסלים אותו לעדות, ומש"ה בעינן שאין לו אומנות אלא הוא, לפי שאינו עוסק בישובו של עולם, והרי הוא בחזקת שאוכל תמיד מן הקוביא שהוא אבק גזל. וזהו שאמרו ג"כ בשבת (קמט:): שאסור להטיל גורל במנה גדולה כנגד מנה קטנה משום קוביא. ע"ש. וכ"כ הט"ז בחו"מ שם. וכיו"ב כתב הלח"מ (בהל' עדות פ"י ה"ד). ע"ש.

וכן מתבאר בחי' הר"ן סנהדרין (כו:), שכתב, שאפי' לרב ששת שמשחק בקוביא פסול מפני שאינו עוסק בישובו של עולם, מודה הוא שיש בו איסור מדרבנן, משום דהוי גזל מדבריהם, וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל, וכיון דלא משמע לאינשי דהוי איסורא דרבנן, אין ראוי לפסול משחק בקוביא לעדות אפי' מדבריהם אא"כ אין להם אומנות אלא הוא, והיינו טעמיה דרב ששת. וכן מוכח בשבת (קמט:). ע"ש.

גם הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן שנט בד"ה ולענין) כתב, שרוה"פ והרמב"ם מכללם סוברים שהמשחק בקוביא יש בו איסור גזל מדבריהם, משום דאסמכתא לא קניא, ואע"פ שיש לו אומנות אחרת, וראייתם מההיא דשבת (קמט:). ע"ש. והרדב"ז הניף ידו שנית בלשונות הרמב"ם ח"א (סימן עג) שהרמב"ם פוסק כרמי בר חמא דקוביא הוי אסמכתא והו"ל גזל מדבריהם, ע"ש.

והנה בספר אברהם יגל בחי' לר"ה (כב). הביא דברי הרדב"ז הנ"ל, וכתב, ולא זכיתי להבין דבריו, שא"כ, הוי רבינו הרמב"ם דלא כמאן, דאי כד' רמי בר חמא, הא ס"ל שאפי' יש לו אומנות אחרת פסול, משום גזל, דאסמכתא לא קניא. ואי כד' רב ששת הא ס"ל דלא הוי גזלן כלל, ולא נפסל אלא משום שאינו עוסק בישובו של עולם, ולא איסורא עביד וכו'. ע"ש. ולק"מ, שהרי מבואר יפה בדברי הרדב"ז שהרמב"ם פוסק כדעת רמי בר חמא, דהוי גזל מדבריהם, משום דאסמכתא לא קניא, וה"ט משום שסתם הש"ס (קמט:): רהיט ואזיל

בשו"ת הרמב"ם הוצאת מקיצי נרדמים (ירושלים תש"כ סימן קעט). ע"ש. ונוסחא זו עיקר, שכן שיטת הרמב"ם, (וכמ"ש ג"כ הרמב"ם בפרק כ"ג מהל' שבת הלכה ז).

אולם התוס' עירובין (פב.) כתבו, דלפי מאי דפסקינן בסנהדרין (כו:.) שהלכה כר' יהודה שאם יש לו אומנות אחרת כשר לעדות, נראה דשרי לשחק בקוביא, שאפי' רמי בר חמא שמפרש הטעם שמשחק בקוביא פסול לעדות משום דאסמכתא לא קניא, היינו לרבנן, אבל לר' יהודה דמכשר היכא דגמר אומנות אחרית, ודאי דס"ל דכה"ג לאו אסמכתא היא, וה"ט כמו שפירש בקונטרס (סנהדרין כד:.) דלא דמי להיא דב"מ (קד:.) אם אוביר ולא אעביד אשלם אלפא זווי, דהתם הוי בידו, ולהכי לא גמר ומקני, דמעיקרא כי אתני אדעתא דלא יהיב ליה, והו"ל אסמכתא, שהוא טועה וסבור שלא יבא לידי כך, אבל משחק בקוביא לא סמיך אמיד, משום דלא ידע אי נצח או לא. וכן משמע בסנהדרין (כה.) גבי מפריחי יונים, דקאמר, וצריכא דאי תנא בתולה בדעת עצמו (משחק בקוביא), התם הוא דקאמר קים לי בנפשאי דידענא טפי, ולהכי הוי אסמכתא, דלא גמר ומקני, אבל תולה בדעת היונה אימא לא, אלמא היכא דהוי בידו הוי אסמכתא טפי. והא דאמרין בב"מ (עג:.) התם בידו הכא לאו בידו, דמשמע דהיכא דלאו בידו הוי אסמכתא טפי, התם בידו ולא בידו, שהרי היין מצוי הרבה לקנות, ומ"מ כיון שתלוי בדעת אחרים שמא לא ירצו למכור לו הילכך לא גמר ומקנה והוי אסמכתא, אבל היכא דלא הוה בידו כלל גמר ומקני כגון משחק בקוביא וכו'. ע"ש. (ועיין עוד בתוס' סנהדרין כה. וב"מ עד.). וכ"כ הרא"ש (פרק איזהו נשך סי' ע, ובתשובת הרא"ש כלל סו סי' ט, וכלל עב סי' ג).

וכ"כ הרמב"ן בחידושו ל"ב"ב (קסח.) דהא דאמר רב ששת גבי משחק בקוביא דכל כה"ג לאו אסמכתא היא, ה"ט לפי שאין הדבר תלוי בדעת עצמו אלא בדעת ובמעשה חבירו, וכמו שפירש רש"י שם. וקי"ל כרב ששת. ע"ש. וכ"כ הריב"ש בתשובה (ס"ס שח). וכן העלה המאירי (סנהדרין כד: עמ' פט). וע' למרן הב"י (ס"ס רח) שהאריך בשיטות הפוסקים בזה. ע"ש.

והמרדכי (פרק איזהו נשך סי' שכג) הביא בשם אבי העזרי, שהמשחקים בקוביא ומפריחי יונים הוו אסמכתא, משום דלא גמר ומקני דאמר אנא ידענא בנקישא טפי, אבל ההיא דשבת (לא.) בשנים שהמרו זה את זה כל מי שיקניט את הלל יטול ארבע מאות זה, מספק גמרי ומקנו אהודי, כיון שאין הדבר תלוי בחכמתו, וכן הדין בכל שחוק שאינו תלוי בחכמתו וכו'. ע"ש.

דמדאורייתא אסמכתא קניא, והביא ראייה מדין ערב, אלא דרבנן אמרו דאסמכתא לא קניא, והש"ך דחה דבריו, דשאני ערב דבההוא הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה, כדאיתא בגמ' (סוף ב"ב). ע"ש. ונעלם מעינו הדולח מ"ש המרדכי (פרק שור שנגח סימן מו) בשם רבינו נתנאל מקינון וז"ל: דאסמכתא קניא לגבי הקדש וצדקה, שהרי אסמכתא קונה מה"ת, כדאמר (ב"ב קעג:.) מנין לערב שמשעבד מה"ת, דכתיב אנכי אערבנו, והיינו אסמכתא. ע"ש. וכ"כ בהגהת מרדכי (פרק זה בורה) בשלטי הגבורים שם. ע"ש. וזה כדברי הב"ח להדיא. ושור"ר בקצוה"ח (סימן רו סק"א) שהעיר כן ע"ד הש"ך. ע"ש. ועיין עוד בדרכי משה (סימן רו אות ז). ובשו"ת חתם סופר (חור"מ סימן סו).

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק טו) כ', דבהכי פליגי רמי בר חמא ורב ששת, דרמי בר חמא ס"ל דמדאו' אסמכתא לא קניא, ולהכי לא מהני סברא דאגב דבעי לקנות גמר ומקני, אבל רב ששת ס"ל דאסמכתא לא קניא רק מדרבנן, ולכך מהניא סברא דאגב דבעי לקנות גמר ומקני וכו'. ע"ש. וכ"כ התומים (בסימן לד ס"ק טו). דלרמי בר חמא הוי גזל מדאורייתא דאסמכתא לא קניא, ולהכי אפי' יש לו אומנות אחרת פסול, אבל לרב ששת אסמכתא קניא מה"ת ולא הוי גזל אלא רק מדרבנן, וא"כ בעינן רשע דחמס, ובעוסק בישובו של עולם לא מיפסל, דלא הוי רשע דחמס, אבל באין לו אומנות אחרת, ואינו עוסק בישובו של עולם הוי רשע דחמס ומיפסל. וזוהי דעת הרמב"ם, דמשום שאינו עוסק בישובו של עולם לבד אין טעם לפוסלו שא"כ בוא ונפסול כל הבטלנים והטיילים מטעם זה, א"ו כמש"כ. וזה ברור. וגם הסמ"ע נתכוון לזה אלא שאין לשונו ברור וכו'. ע"ש.

והנה הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן קיז) נשאל אודות אנשים שמתחברים יחדיו בשבתות וי"ט, ומשחקים באבנים עגולות, והמרויח שותה כוס יין ממה שמביאים שם לצורך השחוק, והשיב, ודאי כי טלטול האבנים אסור הוא, אבל לשחק בפירות ואגוזים מותר, וכן לשחק בדברים שטלטולם מותר בשבת, ואין זה משחק בקוביא. ע"כ. ולכאורה למה לא יהיה אסור משום משחק בקוביא דהוי גזל מדבריהם, וכדין המטיל גורל על מנה גדולה כנגד מנה קטנה, שאסור משום קוביא, דהוי גזל מדבריהם, וכמו שפסק הרמב"ם עצמו בחיבורו. אולם שור"ר בשו"ת הרמב"ם (הוצאת פריימן סימן ע) שהנוסח בסוף התשובה הנ"ל: "ואינו נאסר מצד השבתות, אבל משחק בקוביא הוא". וכן הוא

וע"פ זה פסק ג"כ באו"ח (סימן שכב ס"ו) וז"ל: "המחלק לבני ביתו מנות בשבת, יכול להטיל גורל לכל מי שיצא גורל פלוני יהיה חלק פלוני שלו, ובלבד שיהיו החלקים שוים, ואינו עושה אלא להשוותם שלא להטיל קנאה ביניהם, אבל עם אחרים אסור, שכיון שהם מקפידים זה ע"ז יבאו לידי מדה ומשקל בשבת, אבל ליתן מנה גדולה כנגד מנה קטנה ולהטיל גורל עליהן, אפי' לבני ביתו ובחול אסור, משום קוביא". ע"ש. וכתב המשנ"ב, שהמשחק בקוביא יש בו אבק גזל דאסמכתא לא קניא. ומ"ש הש"ע בחו"מ (סימן שע ס"ג): "יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם עכו"ם אין בו משום גזל, אבל יש בו איסור משום שעוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה וישובו של עולם. וחלקו עליו לומר שאינו פסול אא"כ אין לו אומנות אחרת". ובאמת שגם לסברא ראשונה שהיא דעת הרמב"ם אינו פסול לעדות אא"כ אין לו אומנות אחרת, וכמ"ש בהדיא (בפ"י מהל' עדות). וכ"פ מרן בחו"מ (סימן לד סט"ז). ומצאתי להגר"א בחו"מ (ס"ס רג) שכ', שדברי הטוש"ע הנ"ל, אינם מדוקדקים, שהרי גם הרמב"ם מודה לזה וכו'. ע"ש.

והרמ"א בהגה (סי' שע ס"ג) כתב, והמנהג כסברא אחרונה לשחוק בקוביא, ואין פסול אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא. ע"כ. והרמ"א נמשך לשיטתו (בסימן רז ס"ג) שהביא דעת המרדכי להלכה, שכל שאין הדבר בידו כלל, ולא ביד אחרים, כגון המשחק בקוביא וכיו"ב שאינו יודע אם ינצח או לא, ודאי דגמר ומקני מספק, ולכן כשהמעות מוכנים על הדף מותר לשחק ואין בו משום אסמכתא, ודלא כיש חולקים ואוסרים בכל ענין. ע"כ. וזהו כמ"ש התוס' סנהדרין (כה). בסוף הדיבור, דהא דפסקינן דהמשחק בקוביא קני, ולא חשיב אסמכתא, היינו דוקא כשהמעות של שניהם על הדף, לפי שהדף והמקום קנוי לאותו שירויה כדי שיקנה המעות אשר עליו, אבל המשחקים באמנה אפי' הקנו בקנין לא מהני אא"כ הקנו בכ"ד חשוב, כדמוכח בנדרים (כו:), והיאך יקנה בדברים בלבד בשביל שניצח חברו. ועיין עוד בתוס' עירובין (פב). ע"ש.

[ואמנם בשו"ת רב פעלים ח"ב (יו"ד סימן ל), הביא דברי הרמ"א (סימן שע ס"ג) הנ"ל, וכתב, ואין כוונת דבריו שפשט המנהג להתיר לגמרי איסור שחוק בקוביא, שהרי באמת יש בקוביא איסור לכ"ע, אלא הכוונה שפשט המנהג בענין הפיסול לעדות, שאין פוסלים לעדות אלא רק למי שאין לו אומנות אלא הוא.

ולכאורה קשה מההיא דשבת (קמט:): מנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור, מ"ט משום קוביא. נוכח הקשה בשו"ת רב פעלים ח"ב (חיו"ד סימן ל) מהגמ' שבת ע"ד הראב"ה הנ"ל שהובא בכ"י (סי' רז). ע"ש].

אולם נראה דס"ל כמ"ש התוס' שבת שם, דהיינו כר' יהודה בשם ר' טרפון (בסנהדרין כה). דאמר אין אחד מהם נזיר, שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה, וס"ל דלא מחית איניש לספיקא, ולית הלכתא הכי, אלא הלכתא כאידך דר' יהודה דמכשר כשיש לו אומנות אחרת כדפסקינן בסנהדרין (כו:). ע"כ. אבל הרמב"ם ס"ל שהוא דוחק גדול, דסתמא דהש"ס דמייתי הא בשם רב יהודה אמר רב, עם בניו ובני ביתו אין עם אחרים לא, מ"ט כדרב יהודה אמר שמואל, מנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור, מ"ט משום קוביא, דכולהו אזלי דלא כהלכתא, ומש"ה פסק כסברת רמי בר חמא דחשיב לה אסמכתא דלא קניא והו"ל גזל מדבריהם. (וכן הביא להלכה הא דרב יהודה שאסור להפיס מנה גדולה כנגד מנה קטנה לאחרים, בחיבורו בהל' שבת פכ"ג הלכה יז).

ובאמת שגם המאירי שבת (קמט:), כתב, שאף בחול אסור להטיל גורל על מנה גדולה כנגד מנה קטנה, מפני שהוא כמשחק בקוביא, ואע"פ שהמשחק בקוביא אינו נפסל לעדות אלא בשאין לו אומנות אחרת, מ"מ יש איסור בדבר. ע"כ. וכ"כ המהרי"ל (עמ' ריט) שאסור לישראלים להניח גוי להטיל גורל ביניהם בשבת או ביו"ט, גזרה משום שחוק בקוביא. וכן פסק מהר"ם. ע"כ. וכ"כ הרמ"א בהגה (ס"ס שכב).

והנה מרן ז"ל בש"ע אזיל כסברת הרמב"ם, שבחו"מ (סימן שע סעיף א' וב') פסק, שהמשחקים בקוביא ומפריחי יונים אסרו אותם חכמים משום גזל, והעובר על כך הרי הוא גזלן מדבריהם. כגון המשחקים בעצים או בעצמות ועושים תנאי ביניהם שכל המנצח את חברו בשחוק ההוא יטול כך וכך, וכן המשחקים בבהמות או בעופות ועושים תנאי שכל שתנצח בהמתו ותרוץ יותר ותקדים את בהמת חברו, יקח מחברו כך וכך, וכו', הכל אסור, וגזל מדבריהם הוא. ע"כ.

וכ"כ מרן בש"ע חו"מ (סימן לד סט"ז), שהמשחק בקוביא פסול לעדות, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, שהואיל ואינו עוסק בישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל, ולא שחוק בקוביא בלבד, אלא אף המשחקים בקליפי אגוזים או רמונים.

כרטיסי מפעל הפיס, משום משחק בקוביא. [מבואר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חור"מ סימן ו). וע"ש עוד באורך בענין זה. וע"ע בחלק י' בהערות על רב פעלים יו"ד אות כג].

וכיו"ב פסק ברכ פעלים הנ"ל, אודות המשקיעים כסף בסכום שוה לכל אחד, ואח"כ עושים גורל, והאיש אשר יעלה שמו בגורל מקבל סכום גדול, חשיב כמשחק בקוביא, דקי"ל אסמכתא לא קניא, ויש בו איסור משום גזל מדבריהם. ואע"פ שלא נפסל לעדות כשיש לו אומנות אשר מתפרנס ממנה, מ"מ איסורא מיהא איכא. ולא דמי למה שכתב בשו"ת חות יאיר סי' סא להתיר לעשות גורל לזכות בכוס כסף, דהתם שאני שהזוכה אינו נוטל את המעות מהמשתתפים, אלא נוטל את החפץ מבעה"ב והוא מקנה לו בקנין גמור. וכל החשש רק לבעל החפץ שמקבל את המעות מהמשתתפים. ואפשר שגם לבעל החפץ שרי, כי המעות קבל ברצון המשתתפים והוא מוחזק בהם. עכ"ד.

ומ"ש בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה (חיו"ד סי' ה ס"ג, עמוד פח) שאין לאסור בני"ד משום משחק בקוביא דהוי גזל מדבריהם, דדמי לנידון החות יאיר, ושאיני ענין ההגרלה של מפעל הפיס שאוספים ממון רב מן המשתתפים בהגרלה, ואחד מהם זוכה בסכום גדול, הוא ענין של מזל, וכמו שנהגים להגריל על ס"ת, או על מגילת אסתר הנתונה בתיק של כסף. וכ"כ הפוסקים להתיר הגרלה על ס"ת, וכן הוא מעשים בכל יום, וה"ה לנ"ד. ועוד י"ל שגם משחק בקוביא אסור דוקא כשאין לו אומנות אחרת אלא הוא. ע"כ. הנה נעלם ממנו מ"ש ברכ פעלים הנ"ל, שיש חילוק בין הגרלה על חפץ מסויים, או על ס"ת, שהזוכה אינו נוטל ממעות המשתתפים בהגרלה אלא נוטל את החפץ או הס"ת שהוא שייך לבעליו, ונתנו לזוכה ברצון לאחר שקיבל יותר מדמיו, משא"כ המשתתפים בהגרלה של הפיס שנתנו מכספם הפרטי, והזוכה נוטל מן המעות שלהם, שאז יש דין אסמכתא דלא קניא והוי גזל מדבריהם.

וכמה ממחברי הזמן נתלו בדברי הישכיל עבדי, וכתבו לחלוק על הדברים הנ"ל, והביאו ממה שכתב בישכיל עבדי הנ"ל, אך התעלמו ממה שהביא ביביע אומר הנז' לחלק בין הגרלה על חפץ להגרלה על כסף. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ז (חור"מ סי' ו) שכתב לדחות דבריו, דמ"ש הרמב"ם לחלק אם יש לו אומנות אחרת, היינו רק לענין פסול עדות, אבל לענין איסורא אין לחלק בזה כלל. וכמ"ש הכס"מ ושאר אחרונים בביאור דעתו. ובמ"ש הישכ"ע לדמות לד' החו"י בדין גורל

ונראה שכתב כן לפמ"ש לעיל מזה שאף המרדכי בשם ראבי"ה שכתב שבדבר שאינו תלוי בחכמתו, כההיא דשבת (לא). בשנים שהמרו זה את זה, מספק גמרי ומקני אהדדי להפסיד ולהרויח, מ"מ מודה דאיכא איסורא, שחכמים אסרו גם שחוק התלוי במזל, ואע"פ שאין בו משום גזל, משום דדמי לקוביא, שגם זה נוטל ממון חבירו בחנם, ומש"ה ניחא ההיא דשבת (קמ"ט): מנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול אסור משום קוביא וכו'. ע"ש. אולם פשט דברי הרמ"א (סימן רז סי"ג, וסימן שע ס"ג), שפשט המנהג להתיר משחק של קוביא לגמרי, וכדברי התוס' שהעמידו לההיא דשבת (קמ"ט): דלא כהלכתא. וכן נראה מדברי ערוה"ש (סימן שע ס"ו) שהרמ"א מתיר לגמרי. ע"ש. ודו"ק].

רכישת כרטיסים ממפעל הפיס - ועתה נבוא לדון בענין רכישת כרטיסים ממפעל הפיס, שכל הרוכש כרטיס משתתף בהגרלה כדי לזכות בפרס גדול, ואח"כ נותנים את הפרס הגדול לא' המשתתפים שזוכה, ועוד פרסים למספר זוכים. הפרסים מגיעים מאותן המעות ששילמו כל הקונים. והוי בכלל שחוק הקוביא, וכמ"ש מרן הב"י (יו"ד ס"ס רז) וז"ל: כתב רבינו ירוחם בשם רבינו פרץ, הנשבע שלא ישחק בשום צחוק אסור להטיל גורלות, ולא שום אדם בשבילו, ודוקא כגון מנה גדולה כנגד מנה קטנה, כמ"ש בשבת (קמ"ט): אין מטילין חלשים בשבת משום קוביא. עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע (שם סעיף מח). וראה עוד בש"ע חור"מ סי' לד, וסי' שע, שפסק, דמשחק בקוביא הוי אסמכתא, והרי זה גזל. וכדעת הרמב"ם פ"ו ה"י מגזילה. וה"נ הקונים נותנים את כספם למפעל הפיס רק בעבור לזכות בפרס, והשתא שלא זכו הו"ל אסמכתא דלא קניא. ורק להרמ"א יש מקום להתיר, כיון דס"ל כרב ששת דלא הוי בכלל אסמכתא. ודומה למה שפסק מרן באו"ח (סי' שכב ס"ו), שהמחלק מנות לבני אדם, ואין המנות שוות, שיש מנות גדולות ויש מנות קטנות, ומטיל גורל שלכל מי שיצא גורל פלוני יהיה חלק פלוני שלו, אסור משום משחק בקוביא.

ובאמת שהריב"ש בתשובה (סימן תלב) כתב, שהשחוק בקוביא יש בו איסור לכ"ע, ואפי' לרב ששת דס"ל דליכא אסמכתא בקוביא, מ"מ בודאי שהוא דבר מכוער ומתועב ומשוקץ, ורבים חללים הפיל ועצומים כל הרוגיו, ומפורש בירושלמי (נדרים פ"ה ה"ד) כי מי שנדר שלא לשחק בקוביא אין מתירין לו. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א. עכ"ד. ועכ"פ אגן בדין קבלנו הוראות הרמב"ם והש"ע, ולפ"ז יש לאסור קניית

חסרון דמעכשיו. ולפ"ז יש לומר ג"כ שזהו כונת הישכיל עבדי, שיש להתיר לזכות מהמעוות שבמפעל הפיס, כיון שהמשתתפים מקנין ממונם מעכשיו. עכ"ד. ובאמת בעיקר דין מעכשיו ע"י בתוס' ב"מ סו. שדוקא כשעשה לו טובה או שתפוס מהני מעכשיו. ע"ש. ולדעת הרמב"ם כתב הב"י סי' רז, עמ' עד בנד"מ דבעי דוקא אמירת מעכשיו, אבל סתם קנין סודר לא מהני לסלק את החסרון דאסמכתא, וכדמוכח מהרמב"ם בה"ז. ע"ש. וא"כ בנ"ד לא מיירי שאמר בפירוש שמקנה לו את המעות מעכשיו, וא"כ עדיין הוי אסמכתא. ובפרט לפמ"ש בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קלא ד"ה אב, וציינו הש"ך ס"ק כב) שמעכשיו מועיל מטעם שמייפה את כוחו, ולכן לא מהני התחייבות במעכשיו. ע"ש. וא"כ בנ"ד אין הוכחה כלל שמייפה את כוח מפעל הפיס, במה שנותן להם את המעות מעכשיו, כיון שהוא מוכרח לעשות כן. משום שזהו מכללי המשחק. ובפרט שיש לומר דבמשחק בקוביא לא יועיל אמירת מעכשיו.

בגדר מפעל הפיס אי דמי לשליש - ובאחד הירחונים (אר"ת אלול תשר"מ) כתב הרב ברכת ה' לחלוק ע"ד מרן אאמור"ר, והעלה להתיר ההשתפות במשחקי ההגרלה, די"ל שמפעל הפיס מוחזק במעות, וא"כ דמי בכה"ג למה שכתב הרמב"ם (פי"א ה"ד) והש"ע (סי' רז סי"א) שבאופן שהלוקח מוחזק בדבר אין בזה חסרון דאסמכתא. ואין לומר דדמי לשליש, שכ' המ"מ (פי"א ה"ה) דל"ח תפיסה, כדמוכח במתני' ב"ב קסח. במשליש שטרו. אבל הכא הרי זה חשיב שהזוכה עצמו מוחזק במעות, שהרי מפעל הפיס קובע את גודל הפרס, ועושה בכספים ככל אשר יחפוץ. ונמצא שאין הכספים מופקדים בידם, אלא קנויים להם. וממילא גמר ומקני דאינו סומך על שום דבר. וגם לד' רמ"א שם של"מ תפיסה לבטל אסמכתא, מ"מ מודה שבדבר שאינו תלוי בידו ל"ה אסמכתא, וכמ"ש הרמ"א סי"ג שמשחק בקוביא ל"ה אסמכתא.

[וייש להוסיף עוד דאי נימא שמפעל הפיס זוכה במעות לגמרי, א"כ מצי' למימר שהם פוסקים כהרמ"א שמתיר לשחק בקוביא. ואח"כ יהיה מותר לזוכה לקבל את הכסף, אפי' שהוא פוסק כד' הש"ע. אבל אי חשיבי רק כשליש, לא מצי' למימר הכי, אלא יש לדון על הזוכה בפ"ע דנקטי' כד' הש"ע דהוי אסמכתא].

והרב הכותב (בגליון כסליו תשמ"ה) דחה דשאני ערבון שהדבר הגיע ליד הזוכה, אבל בנ"ד לא אכפ"ל במה שהממון יצא מרשות הנותן ולא יכול לחזור בו,

ס"ת, יש לדחות כמ"ש הר"פ, דשאני התם שהזוכה מקבל את החפץ מבעה"ב עצמו, משא"כ בנ"ד שהזוכה מקבל את המעות שנתנו המשתתפים בהגרלה ע"ד לזכות, והרי זה חשיב שגוזל מהם אותם המעות, כיון שהם לא הקנו אותם לגמרי, דה"ל אסמכתא.

ובני הרה"ג ר' עובדיה יוסף שליט"א האריך לחזק את דברי מרן אאמור"ר, והשיב על דברי החולקים, ולרוב חביבות הדברים הנני לצרפם בזה:

והנה יש להבין בד' הר"פ, שכתב בסו"ד דאפשר שגם לבעל החפץ שרי להשתמש במעות, כיון שקיבלם ברצון המשתתפים, ולפ"ז ה"נ נימא בגורל שהזוכה מקבל את המעות, דנימא שהמשתתפים הביאו את המעות ברצון לבעל המשחק, והוא זוכה בהם לגמרי, ואח"כ הוא נותנם ליד הזוכה בהם. והראש"ל מהר"ש עמאר שליט"א כתב לבאר ד' הרב פעלים, שדוקא לענין בעל החפץ אמרי' שהם נותנים לו את המעות מרצונם, ואין זה דומה לאסמכתא, כיון שהם רוצים להקנות לו את המעות בעבור שיעשה את ההגרלה, ובהיא הנאה גמר ומקני, משא"כ לענין הזוכה בהגרלה, אין הם רוצים להקנות לו את המעות כלל, כיון שהמשתתף עצמו רוצה לזכות במעות, והדר דמיא לאסמכתא. עכ"ד. ולפ"ז יתכן שלזה נתכוין הישכ"ע, שגם במפעל הפיס המשתתפים מקנין בלב שלם את המעות למפעל הפיס עצמו, כיון שבלא זה לא יתאפשר המשחק, והרי זה דומה למ"ש הר"פ שבעל המשחק לא עביד איסורא במה שנוטל את המעות מיד המשתתפים. אמנם יש לדחות דאין זה מוכרח, כיון די"ל דדמי לשאר משחק בקוביא שהמשתתף נותן את הכסף בעבור שיזכה, ואין לו הנאה במה שהזוכה השני מקבל את מעותיו, משא"כ בנדון הרב פעלים אין ההשתתפות בעבור הזכיה בכסף אלא בעבור הזכיה בס"ת. ופשוט.

ברין מפעל הפיס דמי למעכשיו - ובשו"ת פתוחי משפט (עמ' רה) כתב לבאר בד' הרב פעלים דר"ל שהם מקנין את המעות לבעל החפץ מעכשיו, ולכן אין בזה חסרון דאסמכתא. ובזה יש לבאר ג"כ מ"ש בשו"ת פרי הארץ ח"ב סי' טז שהובא ברב פעלים שם שבגורל לזכות בס"ת אין חסרון דאסמכתא, כיון שהם מקנים זל"ז את חלקם. והקשו עליו שהרי קנין גרידא לא מסלק לחסרון דאסמכתא, אלא צריך שיקנו מידו בב"ד חשוב, וא"כ מה מועיל במה שהקנו זל"ז את חלקם. אלא יש לבאר דמיירי שהקנו את חלקם מעכשיו, ולכן אין בזה

מיד לזוכה, ואינו מחוסר גוביינא כלל, שפיר דמי לתפיסת הזוכה עצמו. ע"כ.

ולאחיה"מ אין זה הביאור בד' הש"ך. דיעו"ש דאזיל עמ"ש הרמב"ם שאין חסרון דאסמכתא במחילה. והק' הרמב"ן (כ"ב דף קס"א) מהמשנה בב"ב שם דאמרי' בפורע מקצת חובו, והשליש את השטר, וא"ל אם לא נתתי לך עד יום פלוני תן לו שטרו דהוי אסמכתא. ובע"כ מיירי שמוחל לו על המעות שכבר פרע, דאי אפשר לגבות בשטר כנגד אותם מעות, כיון דה"ל שטר שנמחל שיעבודו ואין חוזר וגובה בו. (ובב"י ס"טו' תי' ד"ל שחוזר וגובה בו, דעדי מסירה כתי. ע"ש). וא"כ הרי זה מחילה על המעות, ואמאי חשיב אסמכתא. וע"ז תי' הש"ך בשם המ"מ דלא דמי למחילה, דאע"ג שהמלוה מוחזק במעות, מ"מ הרי הוא עיכב לו את נתינת המעות במה שהשליש יחזיר את השטר, ולכן ל"ח שהוא מוחזק לגמרי בקבלת המעות. עכ"ד. ולפ"ז אין זה שייך כלל לנ"ד, שהזוכה לא מוחזק במעות כלל, וא"כ בלא"ה ל"ד לתפיסת הזוכה במעות, ותו לא אכפ"ל במה שמפעל הפיס אינו מחוסר גוביינא, כיון שהמעות לא הגיעו כלל ליד הזוכה, משא"כ בנדון הש"ך שהמעות נמצאים כבר ביד הזוכה, לכן הוצרך לומר שהוא עדיין מחוסר גוביינא בנתינת השטר שנמצא ביד שלישי. ופשוט.

בגדר תפיסה מסלק אסמכתא - ואדרבה יש להוכיח מד' הש"ך הנ"ל להחמיר בנ"ד, דלא חשיב שמפעל הפיס תפוס ביד המעות. דהנה בגדולי תרומה שער סג ס"א ביאר ד' המ"מ שתפיסת השטר ביד השליש מגרעא, כיון שבדבר שהלוקח מוחזק בו, ליכא אסמכתא, משום שהלוקח בטוח בזכייתו בחפץ, וממילא המוכר ג"כ גמר ומקני. אבל באופן שתלה הדבר בנתינת השטר שביד השלישי, א"כ אין הלוקח מוחזק בבטחון גמור בלי שום חשש, דיתכן שהשליש יכתוב בשטר שהמלוה פרע מקצת המעות, ולכן עדיין הוי אסמכתא. ע"ש. ומבואר מדבריו דהסברא שבמחילה אין חסרון דאסמכתא, כיון שהכסף נמצא כבר ביד הזוכה, ולכן המוכר גמר ומקני, אבל אין הדבר תלוי כלל במה שהכסף יצא כבר מרשות הנותן, דיתכן שהכסף כבר לא נמצא ברשותו, ומ"מ הוא לא גמר ומקני, כיון שהלוקח עדיין לא בטוח בזכייתו.

וכן ביאר האור שמח (פרק י"א ה"ד) דכיון שהדבר מונח כבר ביד חברו חוקר כל אופן ומקנה קנין גמור. ע"ש.

ואכתי לא הגיע לרשות הזוכה, ושפיר דמי לתפיסת שלישי שלא מבטל את האסמכתא. ומה שכתב שהפיס עושים מה שרוצים בכסף, זהו רק בעודף שנשאר לאחר הזכיה, אבל עד הזכיה אסור להם ליגע בזה. וקביעת כללי ההגדרה לא הוי הוכחה שהכסף קנוי להם, דזה בא מהסכמת הקונים. ע"כ. והרב ברכת ה' השיב לו (שם) דאע"ג שמפעל הפיס אחראי רק על העודף, מ"מ מפעל הפיס קובע איזה כסף ינתן לזוכים ואיזה להשאירו, ונמצא שבשעת הנתינה כבר זכה בזה מפעל הפיס, ואין זה כפקדון בעלמא. עכ"ד.

ויש לדחות דבריו, דאין זה חשוב שמפעל הפיס "קובע" איזה כסף ינתן לזוכה ואיזה ישאר, אלא ממילא כיון שנותנים כסף לזוכה, נשאר עודף ברשותם, וכל זה נעשה לאחר הזכיה, אבל לעולם אין מפעל הפיס זוכה בכסף כלל, אלא הוא מופקד בידם עד שהזוכה יקבל את המעות, והרי זה דומה לשליש דהוי אסמכתא. ובפרט דיש לומר שגם העודף אינו שייך למפעל הפיס, אלא הרי זה כסף של המדינה, והוא נמצא ברשות מפעל הפיס שהם המופקדים עליו, ואין הם חשובים ג"כ כשליחי השלטונות, אלא הרי זה גוף שמנוהל באופן פרטי, וכל הרווחים וההפסדים שייכים למדינה, וא"כ שפיר חשיב שהכסף נמצא ביד שלישי. וכ"כ ביביע אומר שם שהכסף שנמצא ביד מפעל הפיס דמי לשליש, דהמארגנים אין להם זכות כלל בכסף, אלא הם שליחי השלטונות המופקדים לפקח שיהיה כהוגן. עכ"ד.

וראיתי בשו"ת פתוחי משפט (עמ' רה) שהעיר דממ"נ אי מפעל הפיס הוי גוף פרטי, הרי זה חשיב שהכסף הגיע ליד הזוכה. ואם זהו שייך למדינה, הרי זה דומה לשליח, וג"כ חשיב שהכסף הגיע ליד הזוכה. ע"ש. ובפשטות י"ל כנ"ל שהרי זה חברה בע"מ, דהיינו גוף פרטי שהרווחים וההפסדים בממון שייכים למדינה. וא"כ שפיר דמי לשליש בכה"ג. ובזה מבואר ג"כ שלא דמי למעות מונחין על הדף, שכתב הש"ג דשפיר מהני גם לד' הרמב"ם.

ובמשפט שלמה להרה"ג שלמה זעפרני שליט"א ח"ג (סי' ט' סק"ב) כתב ג"כ שאין זה דומה בכה"ג לשליש, שהרי בש"ך (ס"ק טז) ביאר טעם החילוק בין תפיסת שלישי או הזוכה בעצמו, החילוק בשם המ"מ ה"ה שבשליש הוא יכול לעכבו בחזרת השטר, ולכן ל"ח כתפוס. וא"כ בנ"ד שמפעל הפיס נותן את הכסף

העיר עליו שזהו דלא כרמב"ם. וכ"כ הר"פ הנ"ל שהש"ע לא הביא חולק ע"ד המרדכי ולא פקפק כלום. אלא בע"כ י"ל דשאני מד' הרמב"ם דמיירי שמתנה בדבר שתלוי ביד חבירו, וע"ז כתב דמ"מ הוא אסמכתא, אבל בתולה בדבר שאינו ביד שום אדם כלל, ל"ה אסמכתא לכ"ע דמספיקא גמר ומקני. ולא הוצרך הרמב"ם לכתבו בהל' מכירה, כיון שאין זה מצוי במציאות בדיני ממון שיתנה תנאי שאינו תלוי בשום דעה. עכ"ד.

אמנם לכאורה יש לדחות, דבב"י (סי"ז, עמ' נז) כתב בהדיא, שלדעת הרמב"ם אין חילוק כלל בין דבר שבידו או לא וכן אם גזים, אלא בכל גונא שאומר "דאי" הוי אסמכתא וכד' רה"ג שהובא בנמוק"י (ב"מ דף עד ע"א) דפליג ע"ד התוס' שם, ובאומר אם אוביר אשלם במיטבא חייב לשלם מתק"ח. ע"ש. ומהאי טעמא הרמב"ם פסק שמשחק בקוביא הוי אסמכתא. וא"כ משמע דה"נ באופן שמתנה בדבר שאינו תלוי ביד שום אדם הוי אסמכתא, כיון דעכ"פ הוא אומר דאי. ובפרט שהמקור לחילוק הרמב"ן ותוס' הוי ממשחק בקוביא, וכיון שהרמב"ם פליג על הדין דמשחק בקוביא, דאיה"נ הוי אסמכתא, וכמ"ש הכס"מ, א"כ ה"נ יחלוק על כל החילוקים הללו. וכן מוכח עוד מד' הב"י עמ' נה שכתב שאין ליישב ד' הטור דס"ל לחלק בין דבר שתלוי ביד אחרים לדבר שאין תלוי ביד אדם כלל. אלא בכל גונא ל"ה אסמכתא לד' התוס'. ע"ש. ולפ"ז נמצא דאיירי בכל גוונא, ולדעת הרמב"ם לעולם הוי אסמכתא.

ומה שהביא הב"י סכ"א לד' המרדכי בשתיקה י"ל דהתם קאי על דברי התוס' והרא"ש שכתבו בדין תנאי השדוכין, דל"ח תנאי שיש בו גוזמא, כיון שחייב לשלם מפני שהפסידו. ולמדו כן מדין משחק בקוביא, שבמתנה בדבר שאינו תלוי בידו כלל גמר ומקני, וכדאמר ר' ששת. ע"ש. ולשיטתם שפיר יש לחלק כמ"ש המרדכי בין תנאי שתלוי בידו או שהוא מגזים, ולכן משחק התלוי במזל לא הוי אסמכתא, דאין זה תלוי בידו כלל. אבל הרמב"ם ורה"ג פליגי על כ"ז, ולשיטתם תנאי השדוכין שפיר הוי אסמכתא, וכמ"ש הש"ע סט"ז להדיא שלדעת הרמב"ם לא סברי לכל החילוקים שכתבו התוס'. ע"ש. ולכן הב"י הביא לד' המרדכי בשתיקה, ולא ציין שהרמב"ם ורה"ג חולקים ע"ד המרדכי, כיון שבלא"ה הם חולקים על כל מה שנתבאר שם מקמי הכי. וכן נראה בכונת הרב פעלים

וע"ע בקהלות יעקב נדרים (סי' כא) שהתפסה מועלת מטעם הוכחה שהוא גמר ומקני, דכיון שהתפסו ביד הזוכה מוכח שאינו מסמיכו בדברים בעלמא. ע"ש. ועי' בט"ז (סי' רט ס"ב) שכתב דדבר שהוא בידו ואינו יודע מה יש בו, לא דמי לדבר שבידו כלל. ע"ש. ומוכח מדבריו שהתפסה מועיל לסלק את החסרון דאסמכתא, מטעם שגמר בדעתו להקנות, ולא משום שהקנין חל למפרע, או משום דהוי כמחילה.

ומכל מקום לפי זה שפיר יש להחמיר במפעל הפיס, דאע"ג שהנותן כבר לא יכול לחזור בו מנתינת המעות, ואין הדבר מחוסר גוביינא, מ"מ כיון שלא הגיע ליד הזוכה ממש לא גמר ומקני, דכל הסברא שבמחילה ליכא אסמכתא, משום שהמוכר חושב שהקנין כבר נגמר, ולכן גמר ומקני, וזהו לא שייך כלל במפעל הפיס שהממון לא הגיע עדיין ליד הזוכה. ולפ"ז יש להוסיף עוד, דאפילו נימא שמפעל הפיס הוי גוף פרטי שזוכה בכסף לגמרי, מ"מ הרי הם מקבלים את הכסף על דעת להעבירו ליד הזוכה, וא"כ אכתי לא נגמר המקח מצד המציאות, וממילא הנותן לא גמר ומקני, דדוקא כשיודע שהכסף הגיע לרשות הזוכה עצמו ואין מה להשתנות הרי הוא גמר ומקני. ודו"ק.

בדין משחק התלוי במזל - ועוד כתב במשפט שלמה (שם סק"א) די"ל שמשחק בקוביא הוי אסמכתא, כיון שתולה עכ"פ בדעת עצמו, דחושב שיכול לנצח את חבירו, אבל במפעל הפיס הכל תלוי במזל, וא"כ ל"ח אסמכתא כלל. ע"כ. ובאמת שזהו סברת המרדכי בב"מ סי' שכג, והובא בב"י סכ"א. וכ"כ הרב ברכת ה' בירחון הנ"ל, דיש להתיר לזכות במעות מפעל הפיס, כיון דדמי לשחוק התלוי במזל, שכתב המרדכי להתיר. ואע"ג שהר"פ יו"ד ח"ב סי' ל' כתב שגם לד' המרדכי יש איסור בשחוק התלוי במזל, כדמוכח מהגמ' בשבת (קמ"ט): דאסרי' לשחק בגורל, משום דדמי לקוביא, והתם הרי אין זה דבר התלוי בחכמה כלל. מ"מ יש ליישב ד' המרדכי באופ"א מהר"פ, לפמ"ש הש"ג דיש לחלק בין משחקים באמנה או ע"ג הדף. וא"כ לעולם י"ל שלד' המרדכי אין איסור כלל בשחוק התלוי במזל, וה"נ י"ל במפעל הפיס. עכ"ד. אבל הרה"כ שם כתב די"ל שהמרדכי אזיל רק לד' הרמב"ן ור"י, שחילקו בין דבר התלוי בידו לאינו בידו, אבל לפ"ד הרמב"ם כל כי האי הוי אסמכתא, וכמ"ש הב"י (סי' רז סי"ז) בדעתו שאין לחלק בכל זה. והרב ברכת ה' שם השיב לו, דאכתי הב"י סכ"א הביא לד' המרדכי בשתיקה, ולא

אסמכתא, כיון שאין זה תלוי בנצחון אם יזכה, אלא כבר עכשיו קיבל את הזכות השתתפות בהגדרה. ואע"ג דהוי דבר שאין בו ממש, והקנין לא חל ע"ז, מ"מ י"ל דמה"ט גמר ומקני בלב שלם, כיון שקיבל מיד בשעת התשלום את הזכות השתתפות בהגדרה. ע"כ. אולם עדיין נראה שאין זה מוכרח שהכונה לקנות את זכות ההשתתפות בגורל, אלא בפשטות הכונה שמשלמים כדי לזכות בפרס ולנצח במשחק. ומ"מ מידי ספיקא לא נפקא, והדבר תלוי בשיקול הדעת של אומד בני אדם, ואין להקל בזה לענין איסור גזל שיש לו עיקר מן התורה. [כי אין זה פשוט שעובר על גזל דאורייתא, דרש"י (ר"ה כב.) כתב, דאסמכתא לא קניא, והרי הן גולנין מדרבנן, דמדאורייתא אינו קרוי גזלן אלא החוטף מיד איש, כדכתיב (שמואל ב' כג) ויגזול את החנית מיד המצרי. וכן כתב הר"ן. וכן מוכח מהב"ח שכתב, אסמכתא קניא מדאורייתא].

ועדיין יש לדון סברא להיתרא לזכות במעות מפעל הפיס, די"ל שאם רק א' יקנה כרטיס, והוא יזכה, או באופן שנאבד להם הכסף שהמשתתפים שילמו, מכל מקום מפעל הפיס ישלמו לזוכה, וא"כ נמצא שאין הזוכה מקבל את הכסף מיד המשתתפים בהגדרה, אלא הרי הוא מקבל ממון מיד מפעל הפיס עצמו, ואין בזה איסור גזל כלל. ועפ"ז כתבו להתיר להשתתף בהגדרה שעושים בעבור הישיבות. וכתב עוד די"ל שבמקום הקדש וצדקה אין חסרון דאסמכתא, וכמ"ש הש"ע סי' רז סי"ט. ע"ש. אכן לכאורה יש לדחות דכל המהות של ההגדרה נקבע לפי כמות המשתתפים, ולכן נותנים פרס גדול וכיו"ב, ואם לא יהיו משתתפים בהגדרה, יתבטל כל הקיום של מפעל הפיס, וא"כ אדרבה נמצא שעיקר הזכיה בכסף הוי בגלל המשתתפים בהגדרה. משא"כ לענין הגרלה של ישיבות, שזהו נעשה באופן חד פעמי, שפיר י"ל להך סברא. ודו"ק.

יאו"ש ושינוי רשות במפעל הפיס - אמנם יש לצדד בזה להיתרא, לפי מה שיש אומרים שהמוכרים בדוכנים קונים את הכרטיסים מיד מפעל הפיס באופן גמור, והם מוכרים למשתתפים את הכרטיסים ששייכים להם. ולפ"ז נמצא שאין איסור לזכות במעות מטעם גזל, כיון שהכסף שהמשתתף משלם מגיע מיד ליד הזוכה, שהוא בעל הכרטיסים, ואין זה חשוב שנמצא ביד שלישי, שהרי בעל הדוכן קנה את הכרטיסים באופן גמור, ולא על דעת להרויח כלל. וא"כ הכסף שמגיע ליד הזוכה, לא דמי כלל לאסמכתא. ולפ"ז נמצא עוד דגם אי נימא דהוי אסמכתא, והכסף נמצא ברשות מפעל הפיס

שהעיר ע"ד הב"י שהביא למרדכי בשתיקה, דלעולם אין כונתו לומר שהב"י פוסק להלכה כדי המרדכי, דשפיר יתכן לומר שהרמב"ם חולק ע"ז להלכה, ואין זה הערה למה לא צייין לזה, וכנ"ל, אבל אכתי היה לו להעיר שלא יתכן לומר סברא זו, שהיא סותרת גמרא מפורשת בשבת.

ועוד כתב במשפט שלמה (שם סק"ב) דבמפעל הפיס לא דמי לאסמכתא, כיון שלא עושה שום תנאי, אלא מצפה לישועת ה' והארת מזלו, ועושה את ההשתדלות הראויה, וא"כ הוא שפיר מקנה את כספו בהחלטה גמורה. ע"כ. וצ"ב מהכ"ת למימר כ"ז, דאדרבה כיון שהוא מצפה לישועת ה', הרי הוא נותן את כספו על דעת לזכות בו בחזרה, ואין לך אסמכתא גדולה מזו. ועוד כתב במשפט שלמה שם דהכא ל"ה תנאי כשאר אסמכתא, כיון דלעולם כבר שילם על הכרטיס בין ירויח בין יפסיד. ע"כ.

וגם סברא זו יש לדחות, דשפיר מצפה להרויח את הפרס, ובשעה שירויח יקבל את הכסף ששילם על הכרטיס בחזרה, וה"ל אסמכתא.

ועוד כתב בסק"ג שאין דעת הקונה לשלם בעבור הזכיה, אלא הוא קונה את הכרטיס, שהוא שוה כסף כבר עכשיו, מטעם שאפשר לזכות בו, וא"כ ל"ד כלל לאסמכתא, כיון שהוא משלם על הזכות שיש לו כבר עכשיו בלא תנאים. וכן מצינו בגמ' מכות ג. ובש"ע סי' סו סכ"ג שאפשר למכור שטר חוב או כתובה. ולכאורה אמאי ל"ה אסמכתא, דלא ברור שיזכה בזה. אלא י"ל דיש לשטר שווי עצמי, והמכירה היא ע"ז גופא, ולענין זה לא חשיב אסמכתא כלל. עכ"ד.

ויש לדחות הראיה משט"ח, דשאני התם שיש עליו דין שטר, שכבר עכשיו הוא משעבד את הממון. והוא קונה את הדין שטר שבו. משא"כ בכרטיס ההגדרה, שאין עליו שום דיני שטר, אלא הרי הוא הוכחה בעלמא שהשתתף בהגדרה, וא"כ דעתו לשלם רק בעבור הזכיה. וביותר יש לדחות דכל השווי שיש לכרטיס ההגדרה משום שאפשר להרויח על ידו בהגדרה, וא"כ זהו גופא הוי אסמכתא, משא"כ בשטר חוב יש לו שווי עצמי, כיון שמחמתו יש את שיעבוד המעות.

אמנם שמעתי לומר דאע"ג שאין הכונה לקנות את כרטיס ההגדרה עצמו, מ"מ מתכוין לקנות את הזכות להשתתף בהגדרה, וא"כ לענין זה לא חשיב כלל

בגזל, מ"מ ה"ל כיאוש ושינוי רשות, שהרי בעל הדוכן זוכה בכסף לעצמו, ואח"כ מעבירו למפעל הפיס. משא"כ אם המוכר בדוכן שליח של מפעל הפיס, אין זה חשיב שינוי רשות במה שמעביר את הכסף לרשותם, כיון שמפעל הפיס זוכה בכסף מיד מטעם חצר, וליכא בזה שינוי רשות. וממילא אסור לקחת את הכסף מרשותם, דקיי"ל (רמב"ם רפ"ה מגזלה, וש"ע חו"מ ר"ס שנו) שאסור לקנות מהגזלן, מטעם מסייע בידי עוברי עבירה. וע"ע ברמב"ם (פ"ד מהל' תשובה ה"ג) דחשיב כשותף בגניבה. וכמ"ש הנתיבות (סי' לד סק"ה) ובאמרי משה (סי' לב). וע"ע בקה"י ב"ב (סי' כו). ע"ש.

ואכתי יש לדרן דבכל גוונא איכא שינוי רשות קודם שבא לרשות הזוכה, במה שמעבירים את הכספים דרך הבנק, ואין זה אותו הכסף שמגיע ליד הזוכה. אמנם עדיין י"ל לפמ"ש הרמב"ם (פ"ה מגניבה ה"ג) והש"ע (סי' שנג ס"ג) שגם באופן שהיה יאוש וש"ר לא קנה, אלא לענין שאין הקונה צריך להחזיר את גוף הגניבה, אבל לעולם הוא צריך להחזיר את הדמים אם לקח מגנב מפורסם. וכמו שביאר הקצה"ח סק"ב שקנין של יאוש וש"ר אינו קנין גמור, אלא איכא שיוור בקנינו שצריך להחזיר את הדמים. ע"ש. והכי נמי במפעל הפיס דדמי לגנב מפורסם שעושים את ההגרלה בכל שבוע ושבוע. אבל אכתי יל"ע בכ"ז, דלכאורה הכסף שנמצא ביד הבנק אינו מה שהאנשים הביאו למפעל הפיס, אלא הרי זה כסף אחר לגמרי, והבנק משלם לזוכה מהכסף שיש אצלו, בתמורה לפקדון שהפקידו אצלו מפעל הפיס, וממילא י"ל שאין זה חשיב שהוא קיבל מכסף הגזול כלל, אלא הו"ל פנים חדשות לגמרי. וצ"ע לדינא.

מפעל הפיס דמי לסיטומתא, ודינא דמלכותא - ועוד יש לדרן בכ"ז, דלכאורה הרי זה מנהג העולם לקנות את הכרטיסים הללו, וה"ל כסיטומתא, שכתבו התוס' ב"מ (סו. ד"ה ומניומי) שאין בזה חסרון דאסמכתא. וכ"פ בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' סו). ע"ש. ויש להוסיף עוד דדמי ככה"ג לדינא דמלכותא, שכתב הרמ"א (סט"ו) שאין בזה חסרון דאסמכתא. וכמ"ש בשו"ת השיב משה (סי' צ').

אכן בחזון איש (לקוטים חו"מ סי' טז ס"ק יא) כתב שאין זה מועיל לבטל דין אסמכתא, כיון שאינו רשאי לדרן בערכאות, ואל"ה בטלת דין אסמכתא. ע"ש. אמנם בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' קע סק"כ) ביאר דין זה שבדינא דמלכותא ליכא חסרון דאסמכתא, כיון דמש"ה ה"ל כסיטומתא דגמר ומקני. ע"ש.

סג) שכתב וז"ל, בשנים שהיו מתעצמין על בנין אחד, והסכימו ביניהם כמו שיגזרו עליהם אומני העיר, וחייבו עצמם שמי שימרה מאמרם יענש עשרים דינרים מחציתם לבנין העיר ומחציתם לחבירו ונתנו משכונות ביד האומנים וכו'. כיון שנתן משכון ביד האומנים והתנה שאם יעבור יפרע הקנס לבנין העיר ולחבירו ויודע באמת שיפרע חלק בנין העיר ולא ינצל מצד האסמכתא א"כ בדוקא התנה וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריו דבאופן שיוודע שחייב ליתן בודאות, ולא יוכל להוציא מהם את כספו, גמר ומקני בלב שלם. וא"כ ה"נ בנ"ד שנותן את הכסף ביד מפעל הפיס, ויודע שלא יחזירו לו את הכסף ממילא גמר ומקני בלב שלם.

[אמנם ע"י בד"מ ס"ק טז שנראה שהבין דסברת הרשב"א שייכא דוקא במשכון. ע"ש]. אכן יש לתלות לזה בהנ"ל דאי נקטינן שמפעל הפיס דמי לשליש שהכספים שהמשתתפים נותנים מופקדים בידו, ואין הוא יכול לעשות בכספים מה שירצה, א"כ אין הוא חושב על מה שמפעל הפיס לא יחזיר את הכסף, כיון שאין הוא מתעסק עם מפעל הפיס, ולא דמי לנדון הרשב"א שהסכימו ביניהם כמו שיגזרו אומני העיר, ולכן אמרי' שגמר ומקני לאומני העיר כיון שיוודע שלא ינצל מהם מצד האסמכתא, משא"כ במפעל הפיס שאין הוא מתעסק עם המפעל, אלא עם שאר המשתתפים בהגרלה. ועדיין יש לפקפק בכ"ז דאפילו נימא שמצד הדין מפעל הפיס חשיב כשליש בעלמא, מ"מ האנשים שמשתתפים בהגרלה לא חושבים על זה, אלא סומכים על מפעל הפיס שהם מוחזקים בכך שעומדים בדיבורם, ומש"ה נראה שמקנה בלב שלם את המעות לקופה הציבורית של מפעל הפיס. ומה"ט חשוב ג"כ כתפיסה גמורה ביד מפעל הפיס, מטעם דאזלי' בתר דעת בנ"א ככה"ג. ואכתי מכלל ספיקא לא נפקא.

מסקנא דמילתא: בדין השתתפות בהגרלה שעושים לצורך ישיבות וצדקה וכו"ב, לכאורה אין איסור לזכות במעות. [וכמש"נ ד"ה ועדיין]. אבל בענין הזכיה ממפעל הפיס, הנה לדעת הרמ"א בפשטות אין איסור בזה כלל, כיון דס"ל שמשחק בקוביא ל"ה אסמכתא, ואע"ג שאוסר משחק בהגרלה, שאני התם דהוי באמנה, משא"כ ככה"ג שמשחקין על הדף, אע"ג שאינו קנוי לשניהם. אבל לדעת מרן הש"ע נראה דאסור, כיון שהמשתתפים נותנים את כספם על דעת לזכות, וה"ל כדין משחק בקוביא שפסק דהוי

וע"ע בכ"י (מחו' מו) שהביא מתשו' הרשב"א ח"ג (סימן

ובירושלמי (ב"ב פ"ח ה"ו): "אמר ר' אבא בר ממל, הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו, עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם". ע"כ. ומבואר מכל זה שלשון "אין רוח חכמים נוחה הימנו" הכא, הוא איסור מן הדין. ולא דמי למ"ש בב"ק (צד:), הגזלנים ומלוי בריבית שהחזירו אין מקבלים מהם, והמקבל מהם אין רוח חכמים נוחה הימנו, ופירש רש"י, אין רוח חכמה וחסידות בקרבן, ומשמע דאיסורא ליכא, דלאו כולהו בחדא מחתא מחתינהו. וע' בפרש"י שבת (קכא: ד"ה ואותם חסידים), ובב"מ (מת. בד"ה אין רוח חכמים). ובקידושין (יז:). ובהר"ש (סוף שביעית). ובבית יוסף (חור"מ ס"ס כז). ובתוס' יו"ט (פ"ג דאבות משנה ז). ע"ש.

והנה בקיצור פסקי הרא"ש (פרק יש נחלין אות לו) איתא, שאסור להעביר נחלה. וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל פה סוף סי' ג), שעבירה היא להעביר נחלה מן הבנים אל הבנות. ע"ש. וכן כתב מהראנ"ח בתשובה (סימן קיח), וכ"כ בשו"ת מהריב"ל ח"ג (סי' לג).

וכן מבואר בדברי הר"ן פרק מציאת האשה (כתובות סח). שאסור להעביר ירושה מהבנים לבנות. דמאי דליכא משום עבורי אחסנתא, הוא עד עישור נכסי, אבל טפי מהכי לא. ע"ש. וכ"כ הרמ"א (אהע"ז סי' קיג).

וכן מוכח עוד בהדיא ממ"ש בעלי התוס' (בסוף פרשת חיי שרה) וז"ל: ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, וא"ת והא אמרינן "אסור" לאעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, דלא ידעינן הי זרעא נפיק מניה. וקי"ל (יומא כח:): שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה ואפי' עירובי תבשילין. וי"ל שאברהם וישמעאל גרים היו, וקי"ל בקידושין (יז:), גר אינו יורש את אביו הגר, לא מד"ת ולא מדברי סופרים, וקודם שנולדו האחרים כבר נתן כל אשר לו ליצחק. ע"כ.

אתה הראת לדעת שיש איסור ממש בהעברת נחלה מן היורש. וכ"כ בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' רסז). ע"ש.

והנה הגאון מהר"ש יפה בספר יפה תאר על המדרש (פרשת לך לך פרשה מב סי' א, דף רמח ע"א), על המעשה שהובא במדרש שם, בהורקנוס אביו של ר' אליעזר, שאמר לו, בני, אני לא עליתי לכאן אלא כדי לנדוּתך מנכסי, עכשיו שראיתך בכך הרי כל נכסי נתונים לך במתנה, א"ל ר' אליעזר, הרי הם עלי חרם, ואיני אלא שוה בהם לאחי. וכתב ע"ז היפ"ת, כל נכסי נתונים לך במתנה, אע"ג דאמרינן לא תיהוי בעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לזכאה, שמא שאני הכא דהוה תלמיד חכם.

אסמכתא. ומה שהם תפוסים במעות אין זה מועיל לסלק את החסרון דאסמכתא, כיון שהם דומים לשליש. [וכמש"ג לעיל ד"ה ובמשפט].

[אלא שיש לעיין למעשה, היכא דהמוכרים בדוכנים קונים את הכרטיסים מיד מפעל הפיס, דלכאורה כיון דחשיב שהגיע הכסף ליד הזוכה, מאחר שבעל הדוכן זוכה בכסף שהמשתתפים הביאו לו לגמרי, והוא עצמו שילם למפעל הפיס בקנין גמור, ולא על דעת לזכות בפרס כלל. ובכה"ג יש לצרף עוד דאף אי הוי גזילה, מ"מ דמי ליאוש וש"ר. וכן י"ל דלא גרע מסיטומתא, כיון שמנהג העולם לקנות את הכרטיסים ע"מ לזכות בהם, וגמר ומקני בכל אופן. וצ"ע בזה].

רמז. "אעבורי אחסנתא", כשמעביר נכסיו לבנו התלמיד-חכם, והיכא שנותן לאחד מבניו בתורת

מתנה. במשנה בבא בתרא (קלג:): איתא, הכותב את נכסיו לאחרים, והניח את בניו, מה שעשה עשוי, אלא שאין רוח חכמים נוחה הימנו. רשב"ג אומר אם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב. (ופירש רשב"ם, מה שעשה עשוי, מילתא דפשיטא היא, ומשום סיפא נקט לה "שאסור" לעשות כן, ומה שאמרו אין רוח חכמים נוחה הימנו, היינו שאין לחכמים נחת רוח ממעשיו, אלא חרון אף גורם להם, שכועסים עליו על שעקר נחלה דאורייתא). ובגמרא, איבעיא להו, מי פליגי רבנן עליה דרשב"ג, תא שמע, דאמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא לא תיהוי בי עבורי אחסנתא, ואפילו מברא בישא לברא טבא, נדלא ידעינן מאי זרעא נפיק מניהו. כ"ה בהרי"ף והרא"ש. ובתשו' הרשב"ץ ח"ב (סי' קעז). ובמאירי ובאור זרוע (ב"ב קלג ב). והכי איתא בכתובות נג, וכ"ש מברא לברתא. ע"כ. ופי' רשב"ם, אלמא פליגי רבנן עליה דרשב"ג, והכי הלכתא כרבנן, דקם שמואל כוותייהו, דלא ליהוי בי עבורי אחסנתא, מקום שמעביר האב נחלה מן הראוי לה, ואפי' להרבות לאחד ולמעט לאחד. ע"כ.

וז"ל הרמב"ם (בפרק ו' מהל' נחלות הלי' יא): "כל הנותן נכסיו לאחרים, והניח את היורשים, אע"פ שאין היורשים נוהגים בו כשורה, אין רוח חכמים נוחה הימנו, וזכו האחרים בכל מה שנתן להם. ומדת חסידות שלא יעיד אדם חסיד בצוואה שמעבירים בה הירושה מן היורש, ואפילו מבן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה". עכ"ל. וכן פסק מרן הש"ע חור"מ (סי' רפב ס"א) כלשון הרמב"ם. וע"ע בטור שם.

אי נמי דבמתנה דזכי בה מחיים לית לן בה. ע"כ.

ובן הובא בספר שארית יעקב אלגאזי (פר' ויקרא דף ב ע"ד) וז"ל: וכבר כתב הרב היפה, שאפי' למ"ד שאסור לאעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, היינו דוקא כשהפרש לכן בין שאר הבנים, אינו אלא בהעדר הרע, שהם אינם נוהגים כשורה והוא נוהג, אבל היכא דהוי בעדיפותא דאיכא נמי תורה דהוי חכם, ואינהו לא הוו בחכמה, לכ"ע ליכא משום אעבורי אחסנתא. ע"כ. ובספר מראה הגדול ח"ב (בקונטרס "שרידי יהודה", להגאון מהר"י אשכנזי, בדרוש ב' לנישואין), כתב, והלכה זו לא נפלאה ולא רחוקה היא, דהא אשכחן בכתובות (נב:) גבי נישואי הבת דלא קפדינן משום אעבורי אחסנתא, דהא נמי דאורייתא היא, כדי שיקפצו עליה וכו', והכי נמי יש לחזק ידי ת"ח וליהנותו מנכסיו שיעסוק בתורה, שהרי מותר למכור ס"ת כדי ללמוד תורה, כדאייתא במגילה (כו.) ובטוש"ע (או"ח סימן קנ"ג ס"ו, ויו"ד סי' ער). ואמרין (ברכות לד:) כל הנביאים לא נתבאו אלא למהנה ת"ח מנכסיו וכו', א"כ כי הדדי ניהו, וליכא בהכי משום אעבורי אחסנתא. ע"ש.

ולכאורה קשה, שהרי הרמב"ם (פ"ו מהל' נחלות הי"א) כתב, ומדת חסידות שלא יעיד אדם חסיד בצוואה שמעבירים בה הירושה מן הירוש, אפילו מן שאינו נוהג כשורה לאחיו "שהוא חכם" ונוהג כשורה. עכ"ל. וכן פסקו הטוש"ע (ח"מ סי' רפב). הא קמן שאפי' לחכם אין להעביר נחלה. וכן העירו הרב בני חיי (ח"מ סי' רפב), ובספר פרי האדמה ח"ב (דף קמד:), ובס' אות היא לעולם ח"א (מע' ה' דף קז ע"ג), ובספר זכרנו לחיים ח"א (דף נט ע"ב), והרב שנות ימין (דף נ"ב ע"א). ע"ש.

ובשו"ת יביע אומר חלק ח' (חושן משפט סימן ט') הביא כל הנ"ל, וכתב, דשמא יש לחלק, שאם הת"ח נמצא במצוקה כלכלית, ותורתו אומנותו, שפיר דמי לחלצו מצרתו ולאפשר לו לעסוק בתורה ביישוב הדעת ובמנוחה, כהיכא דמוכרים ס"ת להספקת תלמידים. והרמב"ם והטור והשלחן ערוך לא מיירי בהכי.

ועיין במדרש קהלת (פרשה ב' פסוק יז) ר' מאיר הוה כתבן טב, והוה לעי בכל שבת תלתא סלעין, והוה אכיל ושתי בחדא, ומכסי בחדא, ומפרנס אוחרתא לרבנן. אמרו לו תלמידיו, בנך מה את עביד עליהון, אמר לון, אין הוון צדיקים כהווא דאמר דוד ולא ראיתי צדיק נעזב, ואם לאו, מניח אני את שלי לאויבי המקום ח"ו. לכן אמר שלמה ומי יודע החכם יהיה או סכל וגו'.

ומוכח דלא הוי באעבורי אחסנתא, כיון שמפרנס בנכסיו לתלמידי חכמים. ושוב מצאתי להגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת כי תשא שאילתא סד אות יג) שהקשה על המדרש הנ"ל מהגמ' כתובות (נג.) ותירץ, דלהספיק לרבנן שרי, דהוי בכלל עשה דכבוד תורה, וכדאמרין כה"ג בשבועות (ל:) האי עשה והאי עשה, עשה דכבוד תורה עדיף. וכן איתא בש"ע יו"ד (סי' רמט סט"ז) שמצות פרנסה לנערים ללמוד תורה עדיפא ממצות צדקה בעלמא, ועדיפא מבנין ביהכ"נ. ע"ש.

ועכ"פ אם האב ציוה כן, אין לכן הת"ח לסרב לקבל הירושה, ואין ללמוד מההיא דר' אליעזר שסירב לקחת הירושה, ואמר הרי הם עלי חרם, ואיני אלא שוה בהם לאחי, שנראה טעמו משום דחייש לאעבורי אחסנתא, שבודאי אין זה אלא ממדת חסידות, דהא קי"ל מה שעשה עשוי. ודוקא בעד המעיד יש מדת חסידות שלא להיות עד בצוואה שיש בה העברת נחלה, דלא מטי ליה הנאה, משא"כ זה שזכה בירושה מצד הצוואה אין בזה מדת חסידות להחזיר מה שזכה ע"פ הדין. ואפי' אם הוא מתכוין לסלק עון המצווה, שקראו עליו ותהי עונותם על עצמותם. כי מ"מ הרי שנינו מה שעשה עשוי. וכן מתבאר מדברי המהראנ"ח (סוף סימן קיח). ע"ש. וכ"כ בספר ערך שי (ח"מ סי' רפב). ע"ש. וע' בשו"ת בית יהודה ח"ב (סי' נג), דמסתמיך ואזיל על היפ"ת והרב מהר"י אלגאזי דלת"ח שפיר דמי. ע"ש.

וראה עוד באורך ביביע אומר הנ"ל, ושם העלה, שאם כותב בצוואה שרוב הנכסים שלו ינתנו לבנו שהוא תלמיד חכם, ושאר נכסיו לשאר היורשים, שפיר דמי, מטעם ספק ספיקא, שמא הלכה כדברי הגאון מהר"ש יפה והגאון הנצי"ב וסיעתם שאם כותב לת"ח אין בזה משום אעבורי אחסנתא, דעשה דכבוד תורה עדיף, וכ"ש אם הת"ח דחיקא ליה שעתא, ונמצא במצוקה כלכלית, וע"י צוואה זו יוצא למרחב, ומתאפשר לו לעסוק בתורה מתוך נחת. ואת"ל שהלכה כד' הרב בני חיי וסיעתו ע"פ סתמות דברי הרמב"ם והטוש"ע שאפי' לת"ח אסור משום אעבורי אחסנתא, שמא הלכה כהכנה"ג וסיעתו שאם ריבה לאחד ומיעט לאחר שפיר דמי, וכמ"ש הרשב"ץ בשם העיטור, דבשייר ארבעה זוזי יש להקל. ולא דמי להיכא דכתובות (נג.) בכותב רוב נכסיו לבתו דהוי אעבורי אחסנתא, דשאני התם שאין הבת יורשת כלל, משא"כ המעביר רוב נכסיו לבנו שהוא יורש בין היורשים, י"ל דליכא משום אעבורי אחסנתא. וכ"ז בצוואת שכיב מרע, אבל

אולם בביאור הלכה (סימן רעג סעיף ד') כתב, דבדיעבד יוצאים ידי חובה גם אם הוא בקי לצאת בעצמו, כידוע להמעייין בסימן ח' סעיף ה' באחרונים שם, וכהג"א בפרק ג' דראש השנה, ובהר"ן על המשנה, דאין פורסין את שמע, ומה שכתב בבית יוסף פה צע"ג, ונראה דמשום הכי נייד הפרי חדש בסימן תקפה, ופסק דבכל גווני יוצא, ונראה דכוונת הטור היא למצוה בעלמא ולכתחלה. ע"כ. וכן כתב עוד במשנה ברורה הלכות שופר (סימן תקפה) שהמגן אברהם ושאר אחרונים העלו דבאופן זה שכבר יצא התוקע בעצמו, טוב יותר שיברכו השומעים בעצמן שתי הברכות, אלא א"כ אינם יודעים לברך בעצמן, אז יברך בשבילן להוציאן.

וכתב בחיי אדם, דמנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני, ואין למחות בהם, כי כן הוא עיקר מדינא, כמו שכתבו הפר"ח והגר"א. והוסיף בשער הציון שם, ודוקא כשהם פחות מעשרה, אבל אם השומעים עשרה, אז אף אם יודעים בעצמם לברך, אחד מברך והשאר יוצאים, שלא לחלק בין צבור לצבור, דסתם צבור נמצאו אנשים שאינם בקיאים בטיב ברכות [מטה אפרים].

ונמצא דבצבור אפשר להקל, שאם קרא מגילה ויצא ידי חובה, והוזמן לקרוא לצבור, או מי שתקע בשופר ויצא ידי חובה, והוזמן לתקוע לצבור, יכול לחזור ולברך את כל הברכות.

וגם ביחיד יתכן שגם מה שכתב מרן השלחן ערוך אינו אלא לכתחלה, אבל בדיעבד ובשעת הדחק מוציא ידי חובה גם את הבקי. וזוהו אתי שפיר מה שהתקשינו בילקוט יוסף שבת כרך א' דיני הבדלה, במה שנהג מרן אאמו"ר שליט"א להבדיל בבית הכנסת, ולחזור ולהבדיל בבית להוציא ידי חובה את בני הבית, והרי הם יודעים להבדיל לעצמם. וע"כ דשעה"ד כדיעבד דמי. והוי כשעה"ד שאשה תבדיל לכל בני ביתה, ותשתה רביעית. או שסמך על עדות הב"ח שמנהג העולם להקל בדבר. וראה עוד להלן.

ובמה שכתב המגן אברהם הנ"ל, דהגהות אשר"י ותרומת הדשן לא פליגי, הנה בשו"ת אור לי (סימן מא) העיר על דבריו, שהרי בהגהות אשר"י מחלק בין שאר ברכות לתפלה וברהמ"ז, ושוב סיים דאפי' באלו אם אינו יודע חבירו מוציא, משמע דבברכות דעלמא מוציא אפילו לבקי. וכבר ראיתי להרב מחצית השקל שהביא בשם האליה רבה שתמה ע"ד. וע"ש מה שכתב עוד בזה.

אם נותן במתנת בריא, לדעת רבים מהפוסקים יכול לתת כפי ראות עיניו, שיכול אדם לעשות בשלו כל מה שירצה, ולא שייך בזה משום איסור אעבורי אחסנתא, וכדאים הם לסמוך עליהם כשמשיר חלק הגון מנכסיו לשאר יורשים.

רנ. "אף על פי שיצא מוציא", לכתחלה דוקא

כשהשומע אינו בקי לצאת ידי חובה בעצמו, הא לאו הכי אינו יכול לברך בשבילו. הנה מרן בשלחן ערוך (סימן רעג סעיף ד) כתב, יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה. ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בפה"ג הוא חובה לקידוש, כקידוש היום דמי ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה. והוא שאינם יודעים. ע"כ.

ועיין במגן אברהם (שם סק"ח) שהביא בזה מחלוקת הג"א (ספ"ג דר"ה), ותרומת הדשן (סימן קמ), שלדעת הג"א אם אחד מתעטף בציצית יכול חבירו לברך לו. ולדעת תרומת הדשן מי שקושר תפילין על ראש חבירו מסתמא לא יברך אלא הלובש. וכתב המגן אברהם, דלא פליגי, דהג"א איירי שהמתעטף אינו בקי בברכה, ולכן מצי שפיר חבירו להוציא ידי חובה. ואילו תרומת הדשן איירי באדם שבקי בברכה ולכן אין יכול להוציא, אלא יברך הלובש. ע"ש. וכן הוא במשנה ברורה (ס"ק יג), דאפילו אם המברך כבר יצא ידי חובה לעצמו, או שאינו מתעטף כלל, יכול להוציא אחרים בברכתו, אך בזה יש אומרים דאינו מוציא ידי חובה אלא דוקא מי שאינו בקי. ע"כ. ואף שיש חולקים בזה, כמו שביארנו בילקוט יוסף הלכות קידוש, ועיין בפרי חדש (סימן תקפה סק"ב) שכתב, דאפילו אם כבר יצא התוקע ידי חובתו, יכול לברך עבור חבירו אף שחבירו בקי בברכה. ומה בכך אם כבר יצא התוקע ידי חובתו, והלא אינו מברך אלא להוציא חבירו, וכל הברכות אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם והיין, כדאיתא בסוף פרק ראווה בית דין, ואפילו לבקי מוציא. ע"ש.

אך מדברי מרן בש"ע (הנ"ל) מבואר, דכל שהשומע בקי לברך בעצמו, אין חבירו יכול להוציא ידי חובת הברכה. וזהו דעת הרי"צ גיאת ובעל הלכות גדולות והארחות חיים בשם רבינו אשר. ומבואר דדוקא שאינם יודעים לברך בעצמם מהני דין זה דאף על פי שיצא מוציא. וכתב בכה"ח, דגם אם אינו בקי אם אפשר יאמר לו הברכה מלה במלה חוץ מתיבות ה' אלוהינו.

בברכתו. אבל בדיעבד ודאי שגם הפרי מגדים והמשנה ברורה מודו דאם יצאו י"ח מהמברך והניחו הטלית כך, אחר כדי דיבור ודאי שבדיעבד יצאו ידי חובה. ופשוט].

רנא. אף על פי שיצא מוציא, מי שיצא ידי חובה

הבדלה אם יכול להבדיל לבני ביתו, שליח צבור המוכרח להבדיל בבית הכנסת כדי להוציא את הקהל ידי חובתם, וכן מי שמבלי משים כיוון לצאת ידי חובה בהבדלה שבבית הכנסת, וקשה לנשים להבדיל לעצמן ולשתות יין, יכול לחזור ולהבדיל בשביל בני ביתו, שהרי גם הנשים חייבות בהבדלה. ויברך ברכת הגפן וברכת ההבדלה, ואחר ההבדלה הנשים יברכו על הנר והבשמים. ואם הן מברכות קודם שהמבדיל טעם מהיין, יזהר שלא יענה אמון אחר ברכתו, כדי שלא יהיה הפסק בין ברכת הגפן לטעימה. ואשה השומעת הבדלה, עליה לכוין לצאת ידי חובה, ולשמוע היטב את כל הברכות, ולענות אחריהם אמון. ואם לא כיוונה בפירוש לצאת ידי חובה, אפילו הכי יוצאת ידי חובה, כי מסתמא לשם מצוה שומעת את הקידוש. ועל כל פנים יאמר לנשים קודם ההבדלה שלא יענו "ברוך הוא וברוך שמו", ולא להפסיק בדיבור עד לאחר שתיית היין על ידי המבדיל. וצריכה לשבת בעת ההבדלה, ולא תלך בבית אנה ואנה בשעת ההבדלה.

והנה אף שהבעל יצא ידי חובתו בהבדלה שבבית הכנסת, אם אין הנשים בקיאות להבדיל לעצמן, יכול לברך להן ברכת הגפן וברכת ההבדלה, ואחר שישתה מהיין תברכנה הן ברכת הבשמים והנר. [ומה שמברך הגפן, אף שבודאי שהן בקיאות לברך בורא פרי הגפן, כבר ביאר הרמב"ם בתשובה פאר הדור (סי' עה) שברכה זו נגזרת אחר ברכת ההבדלה, דמשום ההבדלה מברכים ברכת הגפן, ועיין בשלחן ערוך סימן רעג סעיף ד'].
ואם הנשים יודעות להבדיל לעצמן מתוך הסידור, לכאורה צריכות הנשים להבדיל לעצמן באופן כשהבעל נתכוין לצאת ידי חובה בהבדלה שבבית הכנסת, דמה שאמרו אף על פי שיצא מוציא, הוא דוקא כשאין יודעות להבדיל בעצמן, וכמבואר בטור ובשלחן ערוך (סימן רעג סעיף ד'), בזה"ל: יכול אדם לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם, שלדידהו הוי מקום סעודה. ואף על גב דברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בורא פרי הגפן

ובספר נתיבות החיים ח"א (לידידנו הגאון רבי אהרן סימן טוב שליט"א, עמוד קפט) העיר על זה, דהיאך רצה לומר בדעת הגהות אשר"י דמייירי היכא דאין חבירו בקי לברך בעצמו, והרי ז"ל הגהות אשר"י: ולהתעטף בציצית אף על פי שזה מקיים המצוה חבירו מוציאו אפילו אינו עוסק עתה באותה המצוה, חוץ מקריאת שמע וברכת המזון ותפלה, ואם בעצמו אינו יודע גם באלו הג' חבירו מוציאו. ומבואר דבתחלה דיבר גם כשחבירו יודע לברך בעצמו. ואפילו הכי כתב שיכול להוציא ידי חובה את חבירו. והביא שם מהפרי מגדים (א"א סק"ח) שיצא להגן על דברי המגן אברהם, דחילוק יש בין אם יודע הברכה רק שאינו בקי כל כך בדקדוק ובפירוש המלות, להיכא דאינו בקי כלל, היינו דלדעת המגן אברהם מה שכתב בהגהות אשר"י דיכול להוציאו אפילו אינו בקי איירי שהוא בקי בעיקר הברכה, רק שאינו בקי בדקדוק הלשון ובפירוש המלות, ובכה"ג יכול להוציאו חוץ מקריאת שמע תפלה וברכת המזון, דבהנך אם יודע הברכה אף על פי שלא יודע דקדוק הלשון ופירוש המלות לא יכול חבירו להוציאו, אלא אם כן הוא לא יודע הברכה כלל ועיקר, ובכהאי גוונא יכול להוציאו לכתחלה אפילו שכבר יצא והוא מדין ערבות, ואם כן לפי זה אם אינו בקי כל כך בדקדוק הלשון ופירוש המלות, ואף על גב שיודע הברכה נמי יכול חבירו לברך עליו אף על פי שכבר יצא, והוה ליה להמשנה ברורה לפרש דברי המגן אברהם דאיירי אפילו יודע הברכה, דאם לא כן תיקשי דברי המג"א.

ואמנם אם אחד בירך על עטיפת הטלית, והשומעים נתעטפו לאחר כדי דיבור לברכתו, דעת המשנה ברורה (ס"ק יב) דהוי הפסק, וצריך כל אחד לברך בעצמו. וציין שם לסימן רו סעיף ג'. ובהערות איש מצליח העירו, שהרי המשנה ברורה גופיה (ס"ק יב) מסיק להקל בדיעבד בהפסיק בשתיקה שאין צריך לחזור ולברך גם אחר שיעור תוך כדי דיבור. וכן כתב המשנ"ב כאן (ס"ק כח). וקושיא זו קשיא גם להפמ"ג שהוא מקור הדברים שם וכאן.

וצריך לומר שאם יודע מראש שיהיה הפסק בין הברכה לעטיפה, וכגון שהטלית עדיין מקופלת, מוטב שכל אחד יברך לעצמו לכתחלה, מאשר אחד יברך לכולם. תדע, שהרי במשנ"ב לא כתב שבכה"ג לא יצאו י"ח. [ועיין בט"ז סימן קסו]. אלא שכיון שאחר כדי דיבור לכתחלה הוי הפסק, אם כן לכתחלה כיון שאינם מניחים בתוך כדי דיבור לברכת המברך לא יתכוונו לצאת

והבשמים. ורק כשבעל הבית מכויין שלא לצאת ידי חובה בהבדלה שבבית הכנסת, בזה מבדיל בביתו אף שהנשים יודעות להבדיל בעצמן. מכל מקום כיון שאין הנשים רגילות לשתות בעצמן חשיב כשעת הדחק וכדיעבד דמי. [אלא דק' דהא יכולות להבדיל על מיץ ענבים], וסמכו על סברת הפרי חדש ודיעמיה, שגם מי שיצא ידי חובה, יכול להוציא אחרים ידי חובתם גם אם אלה יודעים להבדיל בעצמם. ובפרט אחר שהמשנה ברורה שם כתב, שכן עיקר לדינא.

ועיין למרן החיד"א והבן איש חי שכתבו, שהמנהג שבעל הבית חוזר ומבדיל לבני ביתו. אלא דלא אמרו כן בפירוש דאיירי גם באופן שהבעל יצא ידי חובתו בהבדלה שבבית הכנסת, וכן באופן שהאשה יודעת להבדיל בעצמה.

ומי שהוא שליח צבור ומבדיל בבית הכנסת, לכאורה דינו כמי שיצא ידי חובה ואינו יכול לחזור ולהבדיל ולהבדיל לבני ביתו, כל היכא שהן יודעות להבדיל בעצמן. ולפום ריהטא נראה שאינו מועיל שיכוין בדעתו שלא לצאת בהבדלה שהוא עצמו עושה בבית הכנסת כדי להוציא אחרים ידי חובתם, על מנת שיוכל לחזור ולהבדיל לבני ביתו, שמאחר שהוא עצמו אינו יוצא ידי חובה, איך יוכל להוציא אחרים ידי חובה. ואולי משום ערבות אפשר גם בהכי, וכדין אף על פי שיצא מוציא. וצריך לעיין בזה. ובפרט שאם כן מה הרויח בזה, שבכחאי גוונא נכנס לבית הספק שנית. שוב בינותי דבש"ע (סי' תפד) מבואר, דאיבעי לאקדומי להנך בתי [לערון להם סדר ליל פסח] ברישא, בריך להו ולא אכיל ולא טעים, והדר אזיל לבתיה ומקדש. ע"כ. חזינן דשייך שפיר שיבדיל לצבור, אף שאין דעתו לצאת ידי חובה, אלא יוצא ידי חובה בביתו. ולפי זה י"ל דמה שמרן אאמו"ר שליט"א נהג לחזור ולהבדיל להוציא ידי חובה את בני ביתו, איירי באופן שהבדיל בביתה כנסת רק להוציא ידי חובה את הצבור, ולא נתכוין הוא עצמו לצאת ידי חובה.

וראה עוד במה שכתבנו בירחון קול תורה (סיון תשס"ג עמוד צג). ובילקו"י על הלכות ציצית (סימן ח' הערה כח). ובילקוט יוסף מועדים (ריש עמוד לח).

רנב. "אף על פי שיצא מוציא", לא אמרינן כן בכל ברכות השבח, כבר הארכנו בזה בעין יצחק חלק ב' (כללי ספק ברכות עמוד תקצה), בילקו"י הלכות

הוא חובה לקידוש, כקידוש היום דמי. ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה. "והוא שאינם יודעים". ע"כ. ובזה אין חילוק בין ברכת ההבדלה לברכת האש והבשמים.

וכי תימא דמאחר שאין הנשים רגילות לשתות מהיין, חשיב כמי שאינו בקי להבדיל לעצמו, דבזה אמרינן אף על פי שיצא מוציא, הנה אין שתיית היין על ידי המברך לעיכובא, שהרי יכולות לומר ברכת הגפן וברכת ההבדלה, ולטעום מהיין, ולתת לאחרים שישתו.

וכבר כתבנו לעיל מינה, שמנהגו של מרן אאמו"ר להבדיל בבית הכנסת, ואחר כך חוזר ומבדיל לבני הבית, אף שהללו בקיאות להבדיל מתוך הסידור. וכפי הנראה מאחר שבדיעבד גם מי שיצא ידי חובה מוציא אחרים ידי חובה, ומה שאמרו שאינו מוציא ידי חובה את מי שיודע לברך בעצמו, היינו רק לכתחלה, לפיכך לענין הבדלה שפיר הבעל מבדיל לבני ביתו דחשיב כדיעבד, אחר שהבעל חוזר להבדיל לנשים, ורוצה לחוש לסברת האומרים שאין הנשים חייבות בהבדלה [ארחות חיים והרמ"א], והוי כדיעבד, ולכן רשאי להוציא את בני ביתו ידי חובתן אף שהן יודעות לברך בעצמן. ויבדיל להן רק בברכת הגפן וההבדלה, ואחר שישתה מהיין תברכנה הן ברכת בשמים ונר. [ומה שמברך הגפן, אף שבודאי שהן בקיאות לברך הגפן, כבר ביאר הרמב"ם בתשובה פאר הדור (סימן עה) דברכת הגפן נגזרת אחר ברכת ההבדלה. דמשום ההבדלה מברכים הגפן].

ויש לצרף לזה סברת רבים החולקים דמה שאמרו אע"פ שיצא מוציא, הוא גם באופן שהשומע בקי לצאת י"ח בעצמו, וראה מחלוקת הפוסקים בדין זה בערך השלחן (סימן מו סק"ד ובסימן רצו סק"ב), ובשדי חמד (מערכת א' כלל קיט), ובשו"ת יביע אומר ח"ד (דף קא ע"ב), ושם מובא שדעת בעל הלכות גדולות שדוקא כשאינם יודעים לברך בעצמם, בזה אמרינן אף על פי שיצא מוציא. אבל אם השומעים יודעים לברך בעצמם, מי שיצא כבר ידי חובתו, אינו יכול לברך ולהוציא אחרים י"ח. וכן דעת רבי יהודה אלברצלוני, ומר רב יהודה בספר העתים, וכן פסקו הטור והשלחן ערוך הנ"ל.

אמנם דעת האו"ז שמה שאמרו אע"פ שיצא מוציא הוא גם למי שבקי לברך בעצמו. וכן דעת עוד ראשונים, וכ"פ הפר"ח (סימן תקפה). [ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ה דף כב ע"א, ובפאר הדור להרמב"ם עמ' קסח].

ואף שדעת מרן דהיכא שהאשה בקיאה להבדיל בעצמה מתוך הסידור, דין ההבדלה כדין ברכת האש

ספק ברכות להקל נימא דשפיר יכול לברך להוציא ידי חובה אחרים, אף שהוא עצמו כבר יצא חובה, דאף על פי שיצא מוציא. אולם זה אינו, שכבר האריך בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאו"ח סימן ח') והעלה דגם בברכות השבח אמרינן דספק ברכות להקל, והביא שם להקת אחרונים שכתבו כן. ואף ספק ספיקא לא מהני בברכות, מחומר איסור ברכה לבטלה. דהוא מלתא דליראה את ה' הגדול והנורא. וע"כ יש לחוש לדברי המאירי הנ"ל, ולא להורות לברך כשיש ספיקות, ואין לנו מנהג לברך.

ואמנם אחד התלמידים הראני שבברכת ה' ח"א (עמוד קעד) פירש דברי המאירי דאירי רק לענין ברכות ק"ש וכדו' שהן דרך שבח ובקשה, וגם הראוני מה שכתב לגבי ברכת אשר יצר אתכם בדין. כיעו"ש. והנה לכאורה הקורא דברי המאירי יראה דלא קאי בדין אף על פי שיצא מוציא, ופשט לשונו לכאורה משמע דקאי בדין שומע כעונה, דברכות השבח וההודאה אע"פ שהן חובה אין אדם מוציא את חברו מהן וכו'. ולכאורה היינו דאין שומע כעונה בברכות שבח והודאה. ולפי זה ליכא שום ראייה לנידון דידן גבי דין דאף על פי שיצא מוציא, אלא דאם כן קשה, דהא לית דחש להא, והלכה פשוטה היא שאחד יכול להוציא את חברו בברכת הגומל הגם שהיא ברכת שבח והודאה, ואין חוששין לסב"ל מכח דברי המאירי הנ"ל.

אולם הקורא את כל דברי המאירי מתחלת דבריו (ד"ה מה שביארנו) יראה שכל דבריו סובבים אודות הדין אף על פי שיצא מוציא, מאי דקאי בסוגיא שם, ולא קאי קאי כלל בדין שומע כעונה, ובתחלה כתב, דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים, וכוונת הדברים הוא כל שאינו מחוייב מצד גופו, אבל מי שחייב המצוה הוטלה עליו, אלא שיצא ידי חובתו ממנה, מוציא את האחרים וכו', שעדיין הוא ערב בשל חברו שלא יצא, במה דברים אמורים בברכות חובה, ר"ל ברכות המצות שמברך זה שיצא לחבירו, וחברו עושה המצוה וכו', אבל ברכת הנהנין כגון המוציא, ובורא פרי הגפן, וברכת הפירות, וברכת הריח, וכן כל ברכות הנהנין, אין אדם מברך לצורך חברו, שברכת הנהנין אינה חובה מצד עצמה, שלא נתחייב לאכול ולשתות ולהריח, אלא שאחר שרוצה ליהנות צריך לברך, מפני שאסור ליהנות מן העולם בלא ברכה, ואין ראוי לברך אלא הנהנה, ולא נעשה חברו ערב על מה שחייב ברכתו באה מצד שהוא רוצה ליהנות. וברכת המזון הואיל וכבר אכל ברכת חובה היא, ולא ברכת הנהנין, והיה הדין לומר שיהא זה

השכמת הבורק (מהדורת תשס"ד, ס"ו ו הערה יא. עמו' תקט), ובמה שכתבנו בירחון קול תורה (סיון תשס"ג עמוד מד, ותמוז תשס"ג עמוד נז). ויש להוסיף על הדברים, כדלהלן, דהנה המאירי (ר"ה כט). כתב, שאף על פי שבברכת המצות קיימא לן שאע"פ שיצא מוציא אחרים ידי חובתם, מכל מקום ברכות שבח והודאה, וכן ברכות תפלה שכולן הודאה וריצוי הן, אף על פי שהן חובה, אין אדם מוציא את חברו מהן. ופירשו בתלמוד מערב, בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ע"כ. נמצא שדעת המאירי היא לחלק בין ברכת המצוות לברכת השבח וההודאה. אולם בחי' הריטב"א (ר"ה כט). מבואר, שגם בברכות השבח אמרינן אף על פי שיצא מוציא. ע"ש. ונראה דספק ברכות להקל. ואם יצא י"ח ברכת השבח, אינו מוציא אחרים י"ח.

ומכאן הערנו על מ"ש מסברא דנפשיה בספר ברכת ה' ח"ד (עמוד סו) דברכות ההודאה על ראייה ושמיעה על דברים שמעוררים שמחה או ח"ו צער, וכן ברכות ההודאה שנתקנו על מאורעות הבאים על אדם, אסור לאדם שלא להתחייב בהן לברך אותן אפילו כדי להוציא ידי חובה את חברו שהתחייב בהן, אבל ברכות השבח שנתקנו על ראייה ושמיעה של דברים שניכרת בהן גדולת ה', וכן ברכות ההודאה שנתקנו על ראייה של דברים שמזכירים את חסדי ה', רשאי גם מי שבירך אותן לחזור ולברך אותן כדי להוציא ידי חובה את חברו שאינו יודע לברך, בתנאי שחבירו ישמע את כל הברכה ויתכוין לצאת ידי חובה. ושם במקורות לא הביא שום פוסק שכתב כן, אלא ביאר הדבר על פי סברא, שהוא כדין אף על פי שיצא מוציא, וכמבואר בראש השנה (כט). ע"ש.

ולאמור הרי שבמאירי (ר"ה כט). הדברים מפורשים להדיא, דברכות שבח אין אדם יכול להוציא ידי חובה את חברו לאחר שהוא כבר יצא, והסברא בזה, דברכות המצוות איכא דין ערבות אחר שהכל חייבים בהן, כמו לולב ושופר וכדומה, אבל בברכת הנהנין וברכת השבח רק מי שבא לידו דבר זה הוא מתחייב לברך. ולכן אין כאן ערבות, וכיון שיצא י"ח אינו יכול לחזור לברך להוציא אחר ידי חובה. ואף על פי שהריטב"א כתב שגם בברכות שבח והודאה אמרינן אף על פי שיצא מוציא, מ"מ הא קיי"ל דסב"ל, ואי אפשר שלא לחוש לסברת המאירי.

ואמנם כיון שמצינו להריטב"א דפליג על זה, ולכאורה בצירוף הסברים דברכות השבח לא אמרינן

שיכול לחזור ולברך להוציא את חבריו ידי הברכה. והוא סותר לכאורה למה שכתב המאירי הנ"ל, דברכות שבח והודאה אין ראוי שאחר יברך בשבילו.

וצריך לחלק בין ברכת הגומל וכדו' לשאר ברכות השבח, והיינו שדעת המאירי שיכול אדם לברך על הצלת חבריו. וכן דעת הרמ"א בדרכי משה בשם רבינו ישעיה אחרון, שרשאי אדם לברך הגומל על קרובו ואוהבו שהוא כואב עליו וצר לו בצרתו. וכן פסק הרמ"א בהגה (או"ח סי' ריט ס"ד), שהמברך על הצלת חבריו ורפואתו אינה ברכה לבטלה, הואיל ואינו מברך אלא רק דרך שבח והודיה על טובת חבריו שהוא שמח בה. ע"כ. וכן פסק הגאון בעל בית חדש. וראה עוד בשו"ת מהר"ש דוראן בסוף שו"ת התשב"ץ (סי' ד), ובשו"ת בית יהודה עייאש (סי' ו).

ואמנם הרמב"ן בספר תורת האדם (שער ההודאה דף טו ע"ב) סובר, שדוקא תלמיד רשאי לברך ברכת הגומל על רפואת רבו והצלתו, אבל אדם אחר אינו רשאי לברך על חבריו. וכן דייק מרן הבית יוסף (או"ח סי' ריט) מדברי הרשב"א בחידושו לברכות (נד:), שאין האדם רשאי לברך הגומל אלא על רבו שנתרפא מחוליו וכדומה, אבל למי שאינו רבו, אפילו הוא חביב עליו כנפשו, כגון אשתו שילדה ונתרפאה, אינו מברך הגומל על רפואתה. ואם בריך יש לגעור בו שאפשר שהיא ברכה לבטלה. ע"כ. גם הגאון בעל אליה רבה (אות יא) כתב, שמלבד שמדברי הרשב"א נראה כדברי מרן הבית יוסף, כן כתב במפורש רבי דוד אבודרהם. וכן פסק בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' יד). וספק ברכות להקל. ע"כ. וכן פסק מרן החיד"א בדרכי יוסף (סי' ריט אות ז), ושכן הסכים מר זקנו הגאון מהר"א אזולאי בהגהותיו. וראה עוד בשו"ת נשמת חיים אבולעפיא (חאו"ח סי' ב). ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' כז). וכמו שביאר דין זה בשו"ת יחווה דעת חלק ב' (סימן כה).

ואעיקרא, לכאורה יש לעמוד בזה, דהמאירי הוי סברא יחידאה בזה, שהרי ביביע אומר שם הביא שכדעת הריטב"א כן מבואר בהגהות אשר"י, שהיה מן הראשונים. וכבר נתבאר במאור ישראל ח"ב (עמוד כד) דלא חיישינן לסב"ל בסברא יחידאה. ומבואר שם שאפילו בדברי הראשונים אמרינן הכי. ושמעתי יישוב לזה, כי הנה מדברי החולקים על הוראת מקצת גאוניו שהביא המאירי, מוכח שגם הם סוברים דבברכות השבח לא אמרינן אע"פ שיצא מוציא, דהא ס"ל שאם כבר יצא הש"צ י"ח, אינו רשאי להוציא את הצבור

שיצא מוציא, ומ"מ הוציאוו בתלמוד המערב מן הכלל, ממה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל יברך.

ושוב כתב הדין בברכות שבח והודאה וכו', והוא המשך לכל מה שביאר לעיל מינה, לענין הדין אף על פי שיצא מוציא. ותימה גדולה היא מ"ש בברכת ה' להעמיד אוקימתא בדברי המאירי, ולפסוק בעניני ברכות ע"פ אוקימתא שמעמידים, דלא קאי אלא בתפלה וברכות ק"ש, והרי המאירי כתב ברכות השבח "כולן". ומ"ש המאירי ואמרו בתלמוד המערב "בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו". לא דזה איירי רק בברכות ק"ש וכיוצא, אלא בכל ברכות השבח וההודאה שיש בהם דברי ריצוי כדי לבקש רחמים, וכדרך שמרצים את המלך ומשבחים אותו, כך הם ברכת השבח שאנו משבחים לבורא ומרצים אותו להסיר כעסו מאתנו, ולהאריך אפו עמנו. וכמו שרמז לזה המאירי בתחלת דבריו. וזו כוונת המאירי בהביאו דברי הירושלמי הנז'.

תדע, שדברי הירושלמי במקורן (פ"ג דברכות ה"ג) איירי לענין טעם חיוב נשים עבדים וקטנים בתפלה. ומכאן למד המאירי גם לענין ברכות השבח, שאדם מתרצה בהם לפני השי"ת אדון כל. ואילו המאירי היה כותב זאת רק בברכות ק"ש וכיוצא, כל כי האי הוה ליה לפרושי. ולא לסתום לנו בדבר זה. ומעתה תימה גדולה היאך פסק להלכה בלא חשש, שיכולים לברך ברכות השבח אע"פ שיצא. היאך אפשר להיות בטוח שהפירוש שפירש והאוקימתא שהעמיד, הם הנכונים לענין מעשה. ונאמנם הראוני שמחבר הספר הנ"ל כתב לענין אשר יצא דאיה"נ לא אמרינן ביה אע"פ שיצא מוציא, ומטעמא אחרינא, וראה בברכת ה' ח"א (עמ' קסח הערה 6 ד"ה ולענין) ובח"ד (עמ' סה ס"ו). ע"ש. אבל בשאר ברכות השבח כתב דאין הכי נמי אמרינן אע"פ שיצא מוציא, ולהאמור זה אינו.

ולכאורה יש להעיר בזה בדברי המאירי, דהנה ז"ל בברכות (נד:): אחר מאלו הצריכים להודות, שבא אחד מחבריו אצלו במעמד עשרה, ובירך את ה' על מה שגמלו, הן בנוסח הנתקן לכך, הן בנוסח אחר, כגון שיאמר ברוך שהחזירך לנו בשלום, או בריך רחמנא דיהביך לן ולא יהבך לעפרא, או כיוצא בזה, והלה ענה אמן, נפטר הוא בכך, ואין צריך עוד להודות. והוא מברך בשבילו עצמו ועונה זה אחריו אמן. ע"כ. ולכאורה איירי במי שלא נתחייב בברכת הגומל, ובירך בשביל חבריו לבד, הן בנוסח הנתקן, והיינו הגומל, והן בלשון אחר, דחבירו יצא, ואם כן כל שכן במי שנתחייב באותה ברכה אלא שכבר יצא ידי חובתו,

חתם סופר (חלק אורח חיים סימן כט), ועוד אחרונים. וראה מ"ש בזה בספר לוית חן (עמוד ז"ט ואילך). ושם דן אם גם האנשים אינם בכלל ערבות בשביל הנשים. ע"ש.

רנה. "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", בגמ'

ב"ב (מח:): המקדש אשה בעל כרחא אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. וראה בגיטין לג. ועג. ובכתובות ג. ובטוש"ע (אהע"ז ר"ס מב), ובשו"ת יביע אומר חלק ב' (דף ריג: חלק אבן העזר סימן ב אות יא, ודף רלה: סימן ט אות ד), ובחלק ד' (חאהע"ז סימן ט' אות ד).

שלא להתיר ממזרים על ידי ביטול הגמ', הנה התוס' גיטין לג. הביאו מה שהקשה ה"ר שמואל, דאם כן יחפה על בת אחותו, דכשיבואו עדים שזינתה ישלח לה גט ויבטל שלא בפני שליח, ופקעי קידושין, ונמצא שהיא פנויה. ואומר ר"י דלא קשה דאין לחוש אלא כשמחפה עליה שלא כדין, אבל הכא כדין מחפה, ומן התורה פטורה. ועוד הקשה רבי שמואל דהיכי מחייבין לעולם מיתה באשת איש שזינתה והא התראת ספק היא, דשמא ישלח לה גט ויבטלנו. ועוד יכולין ממזרים ליטהר. ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק, דאזלינן בתר רובא, ורוב אין מגרשין נשותיהן, וכששולחין גט אין מבטלין. ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, ומה שהקשה אם כן יחפה על בת אחותו ויכולין ממזרין ליטהר, אי ידעינן שלכך מתכוין לא מפקעינן קדושין מיניה, דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה, שמתוך כך יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות, אבל אם ברור לנו שלא נתכוין לכך, לא חיישינן אם יכולים ליטהר. ע"כ. וכן משמע מדברי הרשב"א בגיטין שם, שכתב: "ומתוך כך איתרמי דנטהרו ממזרים דידה". ע"ש.

ובשו"ת מהרש"ם בח"א (סי' ט) כתב עצה ותושיה להלכה **ולא למעשה** ע"פ דברי התוס' הנ"ל. כיעו"ש.

ובאמת שהרמב"ן לא סבירא ליה כהתוס', וכמ"ש בכתובות (ג.) וכי אשה כזו שניתרת ע"י הפקעת קידושין אינה אסורה לקרובים ולכהן, "ואפשר דקדושין מעקרי לגמרי, וממזרים אינם נטהרים, ואסורים לכהן וקרובים מדבריהם". ע"כ. ולדבריו לא הרוחנו כלום בעצתו של המהרש"ם, כיון שהוא עכ"פ ממזר מדבריהם. אלא ש"ל דהמהרש"ם יסבור דכיון שהוא מילתא דרבנן, ונחלקו בזה התוס' והרמב"ן, הו"ל ככל ספק דרבנן דאזלינן לקולא.

אולם בשו"ת עונג יו"ט (סי' קס"ט) לא שמיעא ליה האי היתרא, ושם דן אודות אודות אשת כהן שאמרה

בברכת ישתבח, שהיא ברכת השבח. ובוזה אתי שפיר מה שסמך המאירי חידושו להוראת מקצת הגאונים וכו', משום דהוי דבר הלמד מענינו, שדעת החולקים כדעתו בעיקר הדין. נמצא שאין המאירי יחיד בדבר. ונראה שזו היתה ג"כ כוונת מרן אאמור"ר, דאל"כ לצורך מה העתיק כל דברי המאירי הנז', אלא שקיצר במה שכתב: שדעת המאירי לחלק וכו', ולא הוסיף שכ"ד כמה ראשונים הנזכרים בדברי המאירי.

ועיין בפרי מגדים (סימן רכה א"א סק"א) דמשמע לכאורה דנקט מדנפשיה כדעת המאירי הנ"ל. אלא שאין זה מוכרח, דיתכן שהפמ"ג איירי רק לענין ברכת שהזיינו, שבה אמרו דהוי רשות, (וכמש"כ המג"א סימן רכג סק"ג, וסימן רכה סק"ו). וכנראה מרן אאמור"ר הרגיש בזה, וכשהביאו ביביע אומר ח"ט, הביאו בשם הדברי מלכיאל שהבין אחרת בדבריו. ומ"מ אכתי דברי הפמ"ג סתראי נינהו, דמשמע שאם עתה צריך לברך שהזיינו, יכול להוציא את חבריו, ואילו לעיל (בא"א סימן ח סק"ט) כתב, דאינו מוציא, וכ"כ המשנ"ב (סימן ח סק"ד) בשמו. ע"ש. וגם מה שנסמך הפמ"ג שם מד' הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"י) יש לדחות. וצ"ע.

ואחר כתיב זאת הראוני להגר"צ פרומר [מח"ס ארץ צבין] בספרו שיח השדה (סימן ג) שהאריך בזה, והעלה דאפשר להוציא י"ח בברכת אשר יצר את האדם בחכמה, גם אחר שיצא ידי חובתו. ועיקר טעמו דדמי לברהמ"ז. ע"ש. ועכ"פ לדינא ספק ברכות להקל. [ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ה דף רנט: חלק יו"ד סימן ל אות א].

רנה. "אף על פי שיצא מוציא", אם הוא גם

בנשים. הנה דעת הרא"ש בברכות (כ:): דנשים אינן בכלל ערבות, ולכך אינן מוציאות ידי חובה אלא מי שחיובו מדרבנן. [משא"כ איש שאכל כזית שיכול להוציא ידי חובה מי שאכל ושבע, דאף שחיובו מדרבנן, הרי הוא בכלל ערבות]. וכן דעת רבינו יונה שם. והגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (סימן ז') כתב, שיש לחלק בין אם יצא מוציא, ובין אם אינו מחוייב בדבר בעצם המצוה, שערבות היא רק במי שמחוייב במצוה, ולכן אף אם כבר יצא מוציא אחרים ידי חובתם. וכגון בקידוש, שהנשים חייבות בקידוש, גם הן בכלל ערבות. אבל כשאינו חייב במצוה כלל, אינן בכלל ערבות כלל. ע"ש. אלא שכבר העירו על דבריו, שמשטחיות דברי הרא"ש לא משמע כן, אלא שהאיש לעולם הוא בתורת ערבות, והאשה לעולם אינה בתורת ערבות, וכן כתב בשו"ת

והולד ודאי ממזר, אולם מפני גודל הצער של האשה, ובצירוף עוד כמה חששות יגעו גדולי תורה לטכס עצה לרחם על האשה, ולטהר את הולד, וכתב, דלא מיבעיא לתירוץ ראשון שבתוס' דפשיטא שהי' מועיל להתיר ממזרים למפרע באופן זה שישלח לה הבעל גט ע"י שליח, ויבטלנו בפני עד אחד, ואף שהמהרש"ם כתב שכתב דבר זה להלכה ולא למעשה, מ"מ כל שעשתה כן ע"פ ב"ד, אין בזה חשש משום דלתקנה עשו ולא לקלקלה. וגם אין אין לחשוש שעושה כל בעילותיו בעילות זנות, כמבואר בב"ש ס"י קנ"ז סוף סק"ו, דבכה"ג ליכא משום בעילת זנות, כיון שהוא בעל בהיתר, ולא היה לו לחוש שמא אח"כ מאיזה סיבה יבטל הגט וכו'.

תקנה עבור מעוכבות גט - ומילתא אגב אורחא, הנה אודות אותן הנשים מעוכבות גט, שהבעלים מסרבים ליתן גט למרות שביה"ד פוסק שעל הצדדים להתגרש, וראיתי להגאון רבי בצלאל ז'ולטי זצ"ל [רבה של ירושלים] בקובץ הפרדס, שהציע להכין הסכם נישואין שייכתב וייחתם בעת הנישואין, ובו הבעל יתחייב שאם יהיה בינו לבין אשתו פירוד אזרחי, הרי הוא מתחייב לתת לאשה מזונות בסך אלפיים דולר בכל שבוע, עד שיתן לה גט כדת משה וישראל. הבסיס לתקנה זו היא המימרא בגמ' ב"מ יב: אמר רבי זירא, מגורשת ואינה מגורשת בעלה חייב במזונותיה, וגם כאן הרי היא מעוכבת להינשא מחמתו. ועוד הציע שם, שיכתבו בהסכם שהבעל זכאי לבוא לפני בית דין רבני מוסמך ולדרוש שיפטרוהו מהחיוב הזה, מכולו או מקצתו, לפי ראות עיני הדיין, והיינו שמתוך כך ישאו ויתנו עמו בענין מתן הגט, וילבנו עמו את הסוגיא לבל תשאר האשה בעגינותה, ולידע אם הדבר בא מחמתו או מחמתה.

וע"ש שהוכיח התקנה הנז' מרש"י כתובות (מו: ד"ה מגורשת). שכתב על גרושה מן האירוסין, אגב אורחיה אשמעינן, דמגורשת ואינה מגורשת, כגון זרק לה גיטה ספק קרוב לה ספק קרוב לו ברה"ר אין לה מזונות מן היתומים אם מת. והרי ארוסה אין לה מזונות, אלא כיון שהיא מעוכבת להנשא מחמתו, הוא חייב לה מזונות. וע"ש בשיט"מ שהקשה בשם הרא"ש, דהא ארוסה אין לה מזונות, ותיירץ, כיון שהיא מגורשת ואינה מגורשת, אגידא ביה ולא מציא לאנסובי לעלמא, חייב במזונותיה, ואין חילוק בין מן האירוסין בין מן הנישואין, והוי כמו הגיע הזמן ולא נישאו. ע"ש.

הגיע הזמן ולא נישאו - והיינו, שיש חיוב מזונות הבא מכח הנישואין, שהבעל מתחייב לאשתו עם הנישואין

שנאנסה תחת בעלה, והביא מחכם אחד שנתן עצה זו של המהרש"ם, שיתן לה הבעל גט על ידי שליח, ויבטלנו אח"כ שלא בפניו בפחות משנים, וכיון דפקע קדושין למפרע, תו לא איכפת לן בזנות דידה, אם נבעלה לכשר. אולם בעונג יום טוב דחה דברי אותו חכם, משום דכלא"ה אין זה תקנה, שהרמב"ן בחידושו כתב, דמדרבנן אסורה לכהן אף היכי דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ומהאי טעמא לא מוזכר תקנה זו בשום פוסק, ולא חזינן לרבנן קשיאי דעבדי הכי". ע"ש. חזינן שלא סמך בזה על הכלל דספק דרבנן לקולא. וכן הוכיח בשו"ת מנחת שלמה ח"א (ס"י עו), והוכיח כן גם מדברי המאירי (כתובות ג). דגאוני ספרד כתבו, שכל שהקידושין נעשין שלא כהוגן, יוצאה בלא גט, אבל כל זמן שהקדושין כהוגן, ומצד מאורע שאירע אחר כן מפקיעין קדושיה דוקא בגט כל דהו, וכן למדו גדולי המפרשים מזו שכל היוצאת בתקנת חכמים בין בגט בין בלא גט, הואיל וקדושיה עקורים מתחלתן מן הדין, מותר הוא בקרובותיה והיא בקרוביו, שאין ביאותיו אלא זנות, ונושאים על האנוסה ועל המפותה. אלא שמדברי סופרים אסור. ע"כ. הרי שגם הוא אסר עכ"פ מדרבנן. וע"ש שהביא מה שהקשו, אחר שחכמים יכולין להפקיע, היאך דנין על אשת איש, הא יש לחוש שמא יופקעו קדושיה, והתראת ספק אינה כלום, חדא דהילכתא התראת ספק שמה התראה, כמו שנאמר בהכה את זה וחזר והכה את זה, כמו שביארנו בשלישי של מכות, ובראשון של שבועות, ואע"פ שטעם זה אינו מספיק וכו', מכל מקום זיל בתר רובא דלא מיפקעי קדושיהן. ע"כ.

וע"ש בעונג יו"ט שכתב, דצריכים דוקא שבשעת כתיבת הגט הבעל לא ידע שיצטרך אח"כ לבטלו, ורק לאחר שימסרנו לשליח יגידו לו לבטל שלא בפני השליח, משום דאם יודע מראש שכותבו על דעת לבטלו אח"כ, נמצא שאינו כותבו לשם גירושין. ובמנחת שלמה שם העיר, דכיון שהראשונים הקשו שיוכל כל אדם לחפות על אשתו באופן זה שיכתוב גט ויבטלנו אח"כ, וגם כתבו בתוס' וברא"ה דבכה"ג החפוי הוא כדין, אפשר לומר דאפילו אם הבעל והסופר טועים וחושבים דגירושין היינו הפקעת קדושין למפרע, ואפילו אם הכעל טועה וחושב כן גם בשעת נתינה, אפ"ה הגט כשר, והיא מגורשת מכאן ולהבא, הואיל ונכתב ונמסר לשם כריתות. וכן משמע מהתוס' בגיטין, דשמא יחפה על בת אחותו, והיינו שיודע מראש שיעשה כן. ע"ש.

וע"ש במנח"ש שהאריך אודות מעשה באשה שהעידו עליה עדים שבעלה מת, וניסת לאחר וילדה לו בן, ואח"כ נודע שזה היה טעות, שהדין הוא שתצא מזה ומזה,

נערה. ע"כ. ושם בפרק נערה איירי בחיוב מזונות הרגיל שהבעל חייב לאשתו. ומדמחתינהו להא דהכא ודהתם בחדא מחתא, שמע מינה דס"ל שחיוב המזונות בהגיע הזמן הוא מתקנת חכמים בכל אשה, ואינה תקנה מיוחדת רק בהגיע הזמן.

וכן מבואר בדברי הריטב"א (כתובות נו. ד"ה שם מתני'), שכתב, אוכלת משלו, פירוש שחייב במזונותיה, והוא הדין בכסותה ופרנסתה כאילו נכנסה לחופה, והוא גם כן זוכה במציאתה ובמעשה ידיה. ע"כ. ומוכח דס"ל דהוי כדין חיוב מזונות בכל אשה נשואה, והוי כאילו נכנסה לחופה.

ואמנם דעת הרא"ה אינה כן, אלא חייב במזונותיה בלבד, ואינו זוכה במעשה ידיה ובמציאתה, דלגבי יבם איתא בגמרא שם (קז:): ואי משום מעשה ידיה לא משעבדא ליה, וכתב השיטמ"ק (ד"ה ואי), ומהכא משמע דאינו זוכה במעשה ידיה עד שתנישא לו, וכן הדין בארוסה. ואף על פי כן חייב במזונותיה. ע"כ. ומה שכתב וכן הדין בארוסה, על כרחך דהיינו בהגיע הזמן ולא נישאו, דאף שחייב במזונותיה אינו זוכה במעשה ידיה, ומשמע דס"ל שהיא תקנה מיוחדת של חיוב מזונות בהגיע הזמן ולא נישאו, אבל מעשה ידיה אינם לבעל, דאינה ככל אשת איש האוכלת מזונות לבעלה והוא מקבל את מעשה ידיה. [ועיין בהרא"ש (יבמות פרק ד' סימן כה) גבי יבם, והובא באור שמח כדלהלן].

ובשיטת רש"י לכאורה יש להקשות, שמדבריו בריש כתובות מבואר, דכל חיוב מזונות מתקנת בי"ד ומדרבנן, ואילו בפירושו על התורה (שמות כא, י) מבואר דס"ל דמזונות דאורייתא, שפירש הפסוק שארה כסותה ועונתה, "שארה, זה מזונות". והם דברי רבא בכתובות מז: [וכנודע שנחלקו בזה הראשונים מערכה לקראת מערכה, ודעת הרמב"ם דמזונות דאורייתא. ולהרמב"ן מזונות מדרבנן].

ואפשר לדחוק שכוונת רש"י כאן, שרק כאן זה מתקנת בי"ד, ומה שכתב כדלקמן, היינו שעשו המשכה לדין דאורייתא במזונות הרגיל. ולעולם דין מזונות באשה נשואה הוא מן התורה. אבל בפשטות משמע דאיירי על עיקר תקנת המזונות.

ואמנם ע"כ לפרש בדעת רש"י דרך מזונות דהכא הוי מדרבנן, שהרי כתב בכתובות ע: (ד"ה הגיע הזמן ולא נישאו) גבי המדיר את אשתו מליהנות לו, בריש פרק המדיר (ע), ואמרו שם, וכיון דמשעבוד לה היכי מצי מדיר לה, כל כמיניה דמפקע לה לשיעבודה וכו', אי בעית אימא

במזונותיה, ויש חיוב מזונות מחודש של מעוכבת להינשא מחמתו, ועיין בריש כתובות, מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי, לפי ששנינו הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו, יכול הגיע זמן באחד בשבת היא מעלה לה מזונות, לכך שנינו בתולה נשאת ליום הרביעי.

ואמנם באמת יש לחקור אם חיוב המזונות בהגיע הזמן ולא נישאו הוא חיוב מזונות של נשואה, כי בעצם משעת הקידושין מגיע לה מזונות, רק חכמים גזרו משום סימפון, או משום שמא תתן לאחיותיה, אבל בעצם מגיע לה מזונות, ולכן כשהגיע הזמן חוזרים לעיקר הדין. או דילמא שזו תקנה בפני עצמה, וכעין קנס שחכמים קנסוהו על כך שמעוכבת מלהנשא מחמתו, ועדיין לא נשא אותה. ואין זה כשאר מזונות שהבעל חייב לאשתו.

ונפקא מינה בדין מעשה ידיה שתיקנו חכמים מעשה ידיה תחת מזונותיה, כמבואר בכתובות (מז:), דאי נימא שגדר החיוב בהגעת הזמן הוא מדין מזונות בעל לאשה, ממילא גם מעשה ידיה יהיו שלו. אבל אי נימא שחיוב המזונות הוא מדין קנס לבעל ותקנה מיוחדת, ואינו כסתם חיוב מזונות של בעל לאשה, אם כן אין לו זכות במעשה ידיה, כיון דרק היכא שחיוב המזונות של הבעל הוא ככל חיובי הבעל לאשה, רק אז מעשה ידיה שלו. אבל בכהאי גוונא הרי אין קשר בין המזונות למעשה ידיה, והרי מעשה ידיה שלה.

ועוד נפ"מ אם יכול להגיד לה צאי מעשה ידיך למזונותיך, והיינו למאן דאמר דמעשה ידיה עיקר, ולכן יכול לומר לאשתו צאי מעשה ידיך למזונותיך, אם בהגיע הזמן ולא נישאו יכול לומר לה צאי מעשה ידיך למזונותיך, דאם אוכלת מדין תקנת מזונות של כל אשה נשואה, יכול לומר לה צאי מעשה ידיך למזונותיך, אבל אם זו תקנה מיוחדת ומשום קנס, ודאי שלא יוכל לומר לה כך, כי אין חיוב המזונות אליה קשור כלל למעשה ידיה, אלא הוי כקנס בעלמא שקנסוהו חכמים ליתן לה מזונות.

ועוד נפ"מ אם זוכה במציאתה, שהרי תיקנו חכמים מחשש איבה שמציאת האשה לבעלה, והאיבה באה מכח שמחוייב ליתן מזונות, ואי נימא דבהגיע הזמן ולא נישאו החיוב הוא ככל חיובי הבעל לאשתו, ממילא גם מציאת האשה לארוס. אבל אי נימא שזו תקנה מיוחדת אין מציאתה לארוס.

ובחקירה הנ"ל נחלקו הראשונים, דהנה רש"י (כתובות ב. ד"ה אוכלות משלו), גבי הגיע הזמן ולא נישאו, כתב, שהבעל חייב במזונות אשתו מתקנת בי"ד, כדלקמן בפרק

לא"א, שאין לחוש שמא אמר לה צאי מעשה ידיך כו', דלא משתעבדא ליה למעשה ידיה, וטעמא דמשום קנסא, שהיה לו לכונסה אחר ג' חדשים, לכן רק למזונות קנסוהו, וכן אם נאמר דבארוסה ג"כ הוא משום קנסא, שהיה לו לכונסה כשהגיע הזמן, ודאי דמעשה ידיה לאביה או לעצמה, דאם נימא דמעשה ידיה שלו, א"כ אשה אשת חיל שמעשה ידיה יתר על מזונותיה ירויח. אולם מהא דמוקי בב"מ (יב:) הך דמצייאת אשתו שגרשה הרי אלו שלהן, בספק מגורשת, שמעוכבת להנשא בשבילו, ע"כ דמעשה ידיה של הבעל, דאי מעשה ידיה שלה כ"ש מצייאתה, ומאי קמ"ל.

ואי נימא דבהגיע הזמן ולא נישאו אין הבעל זוכה במעשה ידיה, אף שחייב במזונותיה, א"ש הא דאמר אביי בכתובות (נח.) מחלוקת בארוסה, אבל בנשואה ד"ה מחצה חולין ומחצה תרומה, וטעם רש"י דחוק. ולפ"ז אתי שפיר, דר' טרפון סבר דנותנין לה תרומה כדי מזונותיה, ואע"פ שאם צריכה לחולין בימי טומאתה, ובאה למכור תרומה, אין מגיעין ליקח בהן חולין שהן ביוקר מתרומה, בכ"ז לא יהיב יותר, מפני שיש לה מעשי ידיה, או מיתזנא מניה דאב, שמעשה ידיה שלו כשהיא נערה, אבל בנשואה דמעשה ידיה שלו, ואם יהיב לה הכל תרומה בימי טומאתה מאי תאכל, אטו תחזור על הפתחים, לכן ד"ה מחצה חולין ומחצה תרומה, ולפ"ז רשב"ג דאמר כפלים בשל חולין כו', פליגי על ר' עקיבא אף בנשואה.

ועל פי זה כתב ליישב דברי הרב המגיד לקמן (פ"ב הי"ג), סברת ר"ע במשנה כו', וידוע שהלכה כר"ע מחבירו, דתמוה לכאורה, דתמן דמירי בנשואה כו"ע מודו. ולפ"ז ניחא, דלאפוקי רשב"ג אמר, ונ"ל לפי זה, אף דקיי"ל במזונות דחיובם מתחלת נשואין קא חלו, דלכן מפני תקון העולם אמרו דאין טורפין ממשועבדים (גיטין נא), ותיפוק ליה דלא חל החיוב רק יום ביומו, והמכר היה קודם החוב, וע"כ דהשעבוד היה קודם, זהו במזונות אשה, אבל בהגיע הזמן ולא נישאו, שעבור שאינו נושאה חייב לזונה בלא מעשה ידיה, א"כ כל שעה הוא יכול לכונסה ויפטר לזונה בלא מעשה ידיה, והמזונות אינו מתורת חיבת נישואין, כמו בנשואה, רק עבור שמעוכבת להנשא, וכמו קנסא, וא"כ החיוב חל יום ביומו.

ולפ"ז במדירה מהנאתו חל הנדר, דהאיסור קודם להחוב, שלא נתחייב רק מזונותיה יום יום, ואתי שפיר מאי דמשני בכתובות (ע:) בארוסה שהגיע זמנה ולא ניסת דחל נדרו.

וע"ש שהביא מהמקנה (סי' נ"ו) שצידד קצת דאין לו מעשי

שהדירה כשהיא ארוסה, ארוסה מי אית לה מזונות, שהגיע הזמן ולא נישאו. ופי' רש"י, דמדאורייתא לא משועבד לה, לפיכך חל הנדר, דאיסור דאורייתא הוא, ומדרבנן חייב לזונה. ע"כ. ומבואר להדיא דאמנם דין מזונות לאשתו הוא מדאורייתא, אבל בהגיע הזמן ולא נישאו הוא מדרבנן. וע"ש בתוס' (ד"ה שהגיע) שתמהו על פירש"י, דבהגיע הזמן ולא נישאו מדאורייתא לא משתעבד לה, ולכן חל הנדר, דא"כ מן הנישואין יחול הנדר מה"ט, דהא גם מזונות נשואה מדרבנן. ותירצו בתירוץ השני, ועוד י"ל כשהדירה כבר הגיע הזמן, ומיהו חל הנדר דלא אלמוה רבנן לשיעבודא דאשה כל זמן שלא נישאת, ומפקיע הקונם אותו שיעבוד.

ומבואר מהתוס' דחלוק דין שיעבוד מזונות לאחר הנישואין, משיעבוד מזונות בהגיע הזמן, אע"ג דשניהם מדרבנן, מכל מקום לא אלמוה רבנן לשיעבודא דאשה כל זמן שלא נישאת. ונמצא דהתוס' סבירא להו שזו תקנה מיוחדת, ולכן כתבו דהאי שיעבוד לא אלמוה רבנן והנדר חל.

ועל פי זה י"ל דבחקירה הנ"ל נחלקו רש"י ותוס', ורש"י לטעמיה אזיל, דס"ל שחייב מזונות בהגיע הזמן הוי כחייב מזונות של בעל לאשתו, רק דהוי מדרבנן, ואינה תקנה בפני עצמה דשייכא הכא, לכן פירש דהיינו טעמא שהנדר חל כיון דהוי מדרבנן. וא"כ אין חילוק בין מזונות של הגיע הזמן ובין מזונות של נשואה, רק משום שזה מדרבנן. אך התוס' ס"ל דהוי תקנה מיוחדת בהגיע הזמן, ולכן פירשו דהיינו טעמא דלא אלמוה רבנן לשיעבודא דהכא הוי גדר נפרד בפני עצמו. ואינו כסתם חיוב מזונות של בעל לאשתו. ובתירוץ הראשון התוס' כתבו, דכשנדר עדיין לא הגיע זמנם לינשא, לפיכך חל הנדר, ודוקא בהגיע הזמן, אבל בנישאת אין צריך להעמיד פרנס, דסברה וקיבלה. ומשמע דאין הכי נמי אם נדר משהגיע הזמן לא יחול הנדר, ומטעמיה דרש"י. [שכן התוס' לא כתבו טעם אחר]. ותי' זה אינו כתירוץ שני, דלתירוצא קמא ס"ל דחייב מזונות בהגיע הזמן היינו כחייב מזונות של בעל לאשתו.

והנה האור שמח (פ"י מאישות הי"ט) מסתפק בדין זה דהגיע הזמן ולא נישאו שמתחייב במזונותיה, למי שייכים מעשה ידיה, לאביה או לעצמה כשהיא בוגרת, או לארוס, כמו בניסת שתיקנו מעש"י תחת מזונותיה. והנה בשומרת יבם דקיי"ל (יבמות מא:) אם עמד בדין וברח מעלה לה מזונות, ופירש ירושלמי (פרק אע"פ ה"ד) דהוא הדין חלה, וכן פסק הרמב"ם (בפרק י"ח), ואמרו בגמרא דנותנין לה בלא שבועה (שם קז:) אף לשמואל דאין פוסקין מזונות

וגם למשנה אחרונה לטעם שמא תשקה לא חיישינן
משהגיע זמן, וא"כ צ"ב היאך פסק הרמב"ם כטעמא
דשמא תשקה.

וצ"ל דהרמב"ם ס"ל כהמאירי (לקמן נח). שכתב: ופירשוה
בגמ' משום סימפון שאע"פ שכבר נבדקה וכו', ויש
לחוש לסימפון, אע"פ שאין בה חשש השקאה לאחיה
ולאחיותיה, ויש פוסקים שלא משום הכי נאסרה כלל
אלא מחשש השקאה, ואף בהגיע זמן יש חשש השקאה,
ומה שאמרו כאן דוכתא מייחד לה דחיה בעלמא היא
וכו', שאין חוששין לסימפון אלא להשקאה. עכ"ל.

ולפ"ז אתי שפיר דס"ל להרמב"ם כהיש פוסקים, דגם
למסקנת הגמ' במשנה אחרונה חיישינן משום
השקאה, גם בהגיע זמן, ואינה אוכלת בתרומה עד
שתיכנס לחופה.

ואפשר ליישב עוד, דהנה רש"י (לקמן נז): מפרש: דוכתא
מייחד לה, מאחר שהוא זן אותה תמיד מוציאה
מבית אביה, ומייחד לה מקום שלא תפסיד מזונותיו
לחלקם לקרוביה. ע"כ. והיינו דלקמן (סה): אמרינן מותר
מזונות לבעל, והכא מוציאה מבית אביה כדי שלא תתן
לקרוביה את מותר המזונות שהוא האכילה ותפסידנו,
וזהו שדייק רש"י וכתב "מזונותיו", שהם המזונות שהוא
נתן לה.

והנה הרמב"ם (פרק י"ח מהל' אישות ה"ד) כתב: ומותר
מזונות האלמנה ומותר הכסות ליורשים. וכתב
הראב"ד, א"א אף אני כך הייתי סבור, עד שראיתי
בירושלמי פרק אלמנה ניזונת (ה"א) רב יהודה בשם רב
ר' אבהו בשם ר' יוחנן, מציאתה שלה. הותרה מזונות,
אשת איש שמציאתה שלו, הותרה, מזונותיה שלו,
אלמנה שמציאתה שלה, הותרה, מזונותיה שלה. ע"כ.

ובביאור מחלוקתם נקדים, כי הנה בהא דאמרינן מותר
מזונות לבעל, יש לחקור האם המותר לבעל
בגלל שאינו מחוייב לזונה יותר ממה שהיא צריכה,
והילכך היכא שהותרה חוזר אותו המותר לבעלה. או
דילמא הא דמה שהותרה לבעלה היינו משום דלא גרע
ממציאתה, וכמו שמציאתה שלו, הה"נ במותרה. ונפ"מ
בנ"ד באלמנה שמציאתה לעצמה דה"ה יהיה במותרה.

ומבואר דהראב"ד ס"ל דהמותר לבעל מאחר שלא עדיף
מותר מזונות ממציאתה שהוא לבעל, וא"כ
באלמנה שמציאתה לעצמה אף מותרה יהיה לעצמה. אך
הרמב"ם ס"ל שבאשה נשואה המותר לבעל, כיון שהינו
חייב לזונה רק כדי צרכה, וממילא ה"ה באלמנה שחיובו

ידיה. אולם בשטמ"ק הביא בשם הריטב"א דמעשה ידיה
של בעל, וזכה במעש"י ובמציאתה, ע"ש, וכן מסתברא,
ומאן ספון לחלוק עליו.

והרא"ש (פ"ד יבמות סימן כ"ה) כתב, דאע"ג דניזונת אין
מעש"י שלו וכו', שכ"ז שאינה יושבת תחת בעלה
אין לחוש לאיבה, מוכח דאין מעש"י שלו.

ומדברי הספרי זוטא על מקרא כל טהור בביתך, פרט לבת
ישראל עד שלא זכה במעשי ידיה, ומנין אתה
מרבח משזכה במעשי ידיה, אמרת כל טהור בביתך יאכל
אותו, מוכח דקאי בשיטת משנה ראשונה (כתובות נז).
דהגיע זמנה לישא אוכלת משלו ואוכלת בתרומה, בטרם
שנכנסה לחופה, ואז הוי מעשי ידיה לבעל, וכמו שכתב
הריטב"א. (ע"כ תורף דברי האור שמח).

וכבר כתבנו שמדברי הרא"ה מבואר להדיא דבהגיע הזמן
ולא נישאו אע"פ שהוא חייב במזונותיה, מ"מ אין
מעש"י שלו עד שתנשא לו.

ולכאורה צ"ע מהספרי שהוכיח האור שמח, דבהגיע הזמן
להינשא שאוכלת משלו ואוכלת בתרומה, שהוא
משום שמעשה ידיה לבעלה.

והנה בגמרא כתובות נח. זו משנה ראשונה, בית דין של
אחריהן אמרו, אין האשה אוכלת בתרומה עד
שתכנס לחופה, וע"ש בסוגיא עד בדיקת חוץ. ומבואר,
דלמשנה אחרונה הטעם הוא שאינה אוכלת בתרומה עד
שתכנס לחופה, הוא משום סימפון, אבל משום שמא ימזגו
לה כוס בבית אביה, זה לא שייך בהגיע הזמן שנתחייב
במזונותיה, משום דדוכתא מייחד לה, כמבואר בגמרא שם,
נז: אמר עולא דבר תורה ארוסה אוכלת תורה, ומה טעם
אמרו שמא ימזגו לה כוס וכו', אי הכי הגיע הזמן, התם
דוכתא קא מייחד לה. וע"ש בפרש"י.

ולפ"ז לכאורה צ"ב דעת הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות תרומות
הלכה ג') שכתב, ישראלית שנשאת לכהן אפילו קטנה
אוכלת בתרומה, ודין תורה אוכלת משנתארסה, אבל אסרו
חכמים שתאכל עד שתיכנס לחופה, גזירה שמא תאכיל
תרומה לאביה ולאחיה.

ועוד שם (פ"ח ה"ז) כתב הרמב"ם: בת ישראל שנשאת
לכהן לא תאכל בתרומה עד שתיכנס לחופה
שמא תאכיל לבני בית אביה. ומשמע מהרמב"ם דס"ל
דהיינו טעמא דלא תאכל בתרומה משום שמא תשקה,
וקשה הא בתקנה השניה של משנה אחרונה אמרה הגמ'
שהטעם שלא תאכל עד שתינשא הוא משום סימפון,

לזונה הוא רק כדי צרכה, וכשהותירה מותרה שלו.

ולפ"ז [אליבא דהראב"ד גבי אלמנה] בנ"ד בהגיע הזמן ולא נישאו, לדעת הרא"ה שבהגיע הזמן מעש"י ומציאתה שלה, א"כ ג"כ מותר מזונותיה שלה כמזונות אלמנה.

ואפי' לדעת הרמב"ם שמותר מזונות האלמנה ליורשין, הכא בהגיע הזמן ולא נישאו מותר המזונות יהיה שלה, כי כאמור טעם הרמב"ם שמותר מזונות נשואה לבעל אינו משום דלא עדיף ממציאתה, אלא משום שעיקר חיוב מזונות הבעל לאשתו הוא כפי מה שהיא שצריכה, ומה שאינה צריכה אינו בכלל החיוב, ומהאי טעמא גם באלמנה המותר ליורשין כיון שאינם חייבים לזונה יותר מכפי צרכה.

והנה במתני' לקמן (קא:), שנינו, הנושא את האשה ופסקה עמו כדי שיזון את בתה חמש שנים חייב לזונה חמש שנים. ניסת לאחר ופסקה עמו כדי שיזון את בתה חמש שנים חייב לזונה חמש שנים, לא יאמר הראשון לכשתבא אצלי אזונה, אלא מוליך לה מזונותיה למקום שאמה. והנה מהא דחייב להוליך אחריה את מזונותיה יוצא שזהו חיוב ממוני מיוחד שהוא חייב לזון את בתה ולא חיוב מזונות רגיל ככל חיוב מזונות של איש לאשתו, שאל"כ מדוע צריך הראשון להמשיך לזונה. ולפ"ז בכה"ג אם הותירה הבת מותר המזונות שלה, כיון דהוי חיוב ממוני בפני עצמו.

ורומה לזה יש לבאר הכא בהגיע זמן ולא נישאו שחייב במזונותיה, להרא"ה שאינו זוכה במעש"י, היינו משום דס"ל להרא"ה שחיוב המזונות כאן אינו ככל אשה נשואה, אלא תקנה מיוחדת, ולכן אין המותר לבעל, דהוי חיוב ממוני כשיעור מזונות גרידא, וממילא אם הותירה המותר שלה, כיון שצמצמה משלה ולא משל בעל.

וכך מדויק בדברי הרמב"ם (פ"י מאישות הי"ט) שכתב: הגיע זמן שנתנו לאיש ולא נשאה, נתחייב במזונותיה אע"פ שלא כנס, ואם הגיע הזמן באחד בשבת, או בערב שבת, אינו מעלה לה מזונות לאותו היום, מפני שאינו יכול לکنוס. ע"כ. ולכאורה אמאי הרמב"ם שינה מלשון הגמ' "אוכלות משלו" וכתב "נתחייב במזונותיה", ועוד מהו שכתב "אע"פ שלא כנס", הרי כבר כתב "ולא נשאה".

ולהג"ל אתי שפיר, שלדעת הרמב"ם חיוב מזונות בהגיע

הזמן אינו משום שדינה כנשואה, וכרש"י, אלא משום דהוי תקנה מיוחדת, ולכן כתב הרמב"ם "אע"פ שלא כנס", שהוא חייב במזונותיה אע"פ שאינה נשואה, ולכן כתב "נתחייב במזונותיה" ולא אוכלות משלו, שנוכל לטעות שזה מדין נשואה, אלא כאן הוא חיוב מיוחד שחייבוהו משום קנס. וכבר ביארנו שבכל אשה נשואה בעלה אינו חייב לתת לה "ממון" של מזונות אלא יש עליו חיוב של מזונותיה כפי צרכה, ולכן אם הותירה המותר לבעל, דמה שהיא אוכלת הוי "משלו", משא"כ הכא יש לארוס חוב של ממון לזונה, ולכן לא כתב הרמב"ם אוכלות "משלו".

ובדברי הרמב"ם לכאורה צ"ב אמאי כתב דין זה דהגיע הזמן בפרק י', בעוד שעדיין לא ביאר את עיקר חיובי הבעל לאשתו, אשר נתבאר רק לאח"כ (בפ"י ה"ב), במהות שארה כסותה ועונתה, וכל שאר החיובים של הבעל לאשתו. אך לפי האמור נ"חא, דע"כ שכאן זה דין בפ"ע, ואינו ענין לשאר החיובים שיש לבעל כלפי אשתו, ולכן כתב הרמב"ם דין זה בפרק י', עוד בטרם ביאר עת עיקר החיובים שחייב הבעל לאשתו.

ולפ"ז אף בהגיע הזמן שמעלה לה מזונות, אינו צריך לייחד לה מקום, שהרי רש"י פ"י דהא דמייחד לה מקום, שהוא זן אותה תמיד שלא תפסיד מזונותיה וכו', שהרי המותר שלו, אבל לדעת הרמב"ם הרי כבר ביארנו שבהגיע הזמן ולא נישאת הוי חיוב ממוני, ומותר המזונות הוי שלה, ושוב אין לו זכות להוציאה מבית אביה ולייחד לה דוכתא, כיון שבמילא מותר המזונות הוא שלה והינה זכאית לחלק לקרוביה וא"צ לייחד לה מקום.

והנה במשנה (כתובות מח.) שנינו, לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנישואין. ובגמ' ע"ב: מאי לעולם, לאפוקי משנה ראשונה דאף בהגיע זמנם אוכלת משל אביה. והק' התוס' הרי כבר למדנו דאינה אוכלת עד שיכנסו לחופה. ות' דדרך התנאים לחזור דבריהם בקיצור, וכמו בכרכות (ב). וע"פ הנ"ל י"ל להרמב"ם דמה שחזר וכפל ד"ז היא גופא אשמעינן, שהרי למשנה ראשונה שבהגיע הזמן אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, היינו משום שמייחד לה מקום, ומתני' דלעולם היא ברשות האב באה לאפוקי מזה, דלעולם היא ברשות האב גם כשהגיע זמן, ולארוס שחייב במזונותיה אין זכות להוציאה מביתה, שמשנה זו חולקת על משנה ראשונה בעיקר יסוד חיוב מזונות בהגיע זמנם, דבמשנה ראשונה "אוכלות משלו", הוא

במה שכתב דאתא לאשמועינן דמגורשת ואינה מגורשת ואין לה מזונות מן היתומים, דהא מילתא דפשיטא היא, דמספק לא נוציא מזונות מן היתומים, וקשה, דאם חיוב המזונות משום מזונות של נשואה, מאי פשיטא להו דלאחר מיתה אין לה מהתומים, אמאי לא ישאר חובו של הבעל כלפיה על הבנים, ככל תנאי כתובה שאלמנה ניזונתי מכספי בעלה. אבל אם החיוב במגורשת ואינה מגורשת הוא חוב מחודש וקנס בעלמא, אתי שפיר מה שהקשו התוס', דפשיטא שאין היתומים חייבים במזונות אלו, דהא הם לא פשעו מידי, ועוד שממיתת הבעל כבר אינה מעוכבת מלהנשא.

וע"ש שהוכיח כן גם מדברי הישועות יעקב [הובא בפתחי תשובה סימן צג סק"ב] שנסתפק באשה שאמרה שלא בפני בעלה שהיא גירשה, ואח"כ בא בעלה והכחישה, שענתה היא אסורה לינשא לעלמא, ואחר זמן באו עדים והעידו שאכן בעלה גירשה, או שבעלה הודה בכך בעצמו, האם בעלה חייב במזונותיה בכל אותה תקופה שהיא מכחישה ובשלו היתה מעוכבת מלינשא, או מכיון דאיגלאי מילתא למפרע דהיתה מגורשת, אין מקום לדון על חיוב מזונות כלל. והסיק, שחיוב המזונות הוא עדיין מיוחד, שחז"ל תיקנו לחייבו במזונותיה עד שיתן לה גיטה, וכל זמן שלא התגרשה ממנו עדיין החיוב במקומו עומד. וממילא הוא חייב במזונותיה כל אותן שנים או חודשים שהיתה כבר מגורשת ממנו לגמרי, והוא עיכבה מלינשא.

וכן מוכח מלשון הרמב"ם (פרק ו' מהלכות גירושין הלכה ל') שכתב, הבעל ששלח גט לאשתו, הרי הוא חייב במזונותיה ובכל תנאי כתובה, עד שיגיע הגט לידה. וכתב שם המגיד משנה, דבפרק יח מהלכות אישות הלכה כה מבואר, שאפילו בספק מגורשת הבעל חייב במזונותיה בחייו, ומשמע שאין לה שאר תנאי כתובה, כיון שהיא ספק מגורשת, וזהו שאמרו בכתובות (צז:): שאינה ניזונית מן היורשין, ומזון האלמנה הוא מתנאי כתובה. ואע"פ שאין זו ראייה ברורה, דאיכא למימר שאני מזונות דלאחר מיתה דלא אגידא ביה, אבל שאר תנאים שהן על הבעל כיון שבידו לגרשה ואינו מגרשה גירושין גמורים אפשר שחייב בהם בחייו. מ"מ ממ"ש רבינו כאן נראה שאינו חייב, דאם לא כן היה לו להשמיענו אפילו בספק מגורשת [שחייב בכל תנאי הכתובה, וכל שכן בזאת]. וכן עיקר, שאין לחייב את הבעל אלא בראייה ברורה. וכל שכן לדעת רבינו שכתב בפרק א' מהלכות נחלות הלכה ט' דספק מגורשת שמתה אין

מדין נשואה, ומותרת לבעלה, ולכן מייחד לה מקום, ולכן נמי לא חיישי' שתשקה לאחיה, אבל משנה אחרונה דלעולם היא ברשות האב, זהו לאפוקי ממשנה ראשונה, ואתא לאשמעינן דיסוד חיוב מזונות בהגיע זמן הוי תקנה מיוחדת, ולכן עדיין היא ברשות האב, וממילא אין לו זכות להוציאה מבית אביה ולייחד לה מקום, והיא נמי זכאית לחלק לקרוביה, דזה כמו חוב, ולכן גם כשהגיע זמן לא אוכלות בתרומה.

ובזה מובן מה שכתב הרמב"ם בהלכות תרומות הנ"ל, שהטעם שאסרו חכמים שתאכל בתרומה עד שתכנס לחופה הוא משום גזירה שמא תאכיל לאביה, והקשינו הרי בגמרא מבואר הטעם של בית דין שלאחריהם משום סימפון, והטעם שהרמב"ם לא פסק כמשנה זו אלא כמשנה דבפר' נערה, דלעולם היא ברשות האב, דגם בהגיע הזמן יש חשש שמא תשקה, כיון שאינו מייחד לה מקום, וכבר ביארנו שהרמב"ם שינה וכתב "נתחייב במזונותיה" משום שזה חיוב מחודש, חיוב ממוני, שהוא חייב לה בהגיע הזמן ואינו ככל חיוב מזונות שהמותר שלו, ולכן איתא לחשש דשמא תשקה. [הדברים מתוך שיעור כללי שנמסר בישיבת "חזון עובדיה" אלול תשנ"ג. ולכן אין כאן מסקנא דדינא, שהוא בדרך שיעור, ע"פ המבואר באחרונים על הסוגיא ריש כתובות].

וניהדר אנפין לעצתו של הרב זולטי הנ"ל, דאחר שהבעל מתחייב ליתן לה סך גבוה למזונותיה, הדבר יגרום לו שלא לעכב הגט ולהשאיר את אשתו עגונה בחייו. ובשו"ת שמע שלמה חלק ב' (אבן העזר סימן יט) סייע הדברים מרש"י כתובות (צז: ד"ה כדרי זירא) שכתב, דרבי זירא אמר בעלה חייב במזונותיה בחייו, משום דמעוכבת בשבילו להנשא, אבל לאחר מיתה לא, דדילמא גירושין הוו, ואין לה מזונות דמספיקא לא מפקינן ממונא, ואם חיוב המזונות של מגורשת ואינה מגורשת הוא מדין מזונות דנשואה, אם כך עדיין החיוב הוא במקומו עומד גם לאחר מותו, והיתומים יתחייבו במזונותיה, ואף שאפשר לדחות ולומר שעכ"פ כשמת כבר נגמר הקשר ביניהם, מכל מקום האמת תורה דרכה למעייין שאין זה חיוב מזונות רגיל, אלא קנס שקנסוהו חכמים כדי שלא יעגן אלמנות חיות. וזה שייך רק בעודו בחיים, אבל אחר שמת כשכבר אינה עגונה, אין לה מזונות. ודבר זה מדוייק בדברי רש"י שכתב, בעלה חייב במזונותיה בחייו, משום דמעוכבת להנשא בשבילו.

וכן משמע מהתוס' (שם ד"ה לאתויי) שהקשו על רש"י

והנה בשלשה נושאים שונים נזכר בש"ס משפט זה, באופן שהקידושין חלו כדת, ונפקעו לאחר זמן. א. לענין אין אונס בגיטין בכתובות (ג.), ב. לענין ביטול הגט שלא בפני השליח בגיטין (לג.), ג. בדין שכיב מרע שאם עמד אינו חוזר, שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה. (גיטין עג.) בנושאים הראשון והאחרון נפסקה הלכה כן. אולם בנושא האמצעי שהוא שנוי במחלוקת בין ר' לרשב"ג, קי"ל כרבי דביטלו מבוטל ולא אמרינן מה כח בי"ד יפה. ובאמת דטעמא בעי מה נשתנה דין ביטול משאר הנושאים הנ"ל. אמנם הראב"ן (דקל"ג ע"א) כתב, דלרבי דפסקי' כוותיה ולא ס"ל מה כח בי"ד יפה באיסורא, אין כח ביד בי"ד להפקיע קידושין, וכל היכא דאמרינן בתלמודא כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, דעת רשב"ג היא ופליגי ר' עליה והלכתא כרבי. עכ"ל.

וראיתי מי שייחס כן להרמב"ם ז"ל, שלא נזכר בהלכותיו הלשון של אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, משמע דלית ליה האי כללא דאפקעינהו להלכה. ולשיטתיה אזיל (בפ"ו מהלכות גירושין ה"ט) דביטלו מבוטל כרבי. אולם אין זה מוכרח בדעת הרמב"ם, כי אנו רואים להרמב"ם פ"ט מגירושין ה"ח שפסק דאין אונס בגיטין, וכ' המל"מ דהיינו משום דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. וכן (בפ"ט מגירושין ה"ט) שכיב מרע שכתב גט לאשתו וגירש, ועמד, אינו יכול לחזור בו, שאין גטו כמתנתו, שאם תאמר שיכול לחזור בו, יאמרו גטו לאחר מיתה יגרש, כמתנתו שאינה קונה אלא לאחר מיתה. וכ' ה"ה דפסק כרבה ורבה בגיטין עג. הנ"ל ועל כרחך דה"ט דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. (וכן הרא"ש בתשובה נימק בדעת הרמב"ם בדין מאיס עלי משום אפקעינהו, וראה להלן). וראה למהר"י אלפנדארי בשו"ת מוצל מאש (סימן יג) מ"ש בזה. ונשאר לנו לבאר ההבדל בין אלו לההיא דביטלו מבוטל.

וראיתי להמאירי גיטין לג. שישב על מדוכה זו ותירץ, דנ"ל דהיינו טעמא שביטול הגט דבר מצוי הוא, שאדם מתחרט ונח מרתחתו, ופעמים מבטלו בכוונה טובה, ואין ראוי בכך להפקיע קידושיו. והראיה שאף רשב"ג לא בא בכאן מטעם עשיית זה שלא כהוגן, אלא מטעם מה כח בי"ד יפה וכו'. ע"כ.

אולם לכאורה היה נראה דבלא"ה לא קשיא מידי. דשאני ההיא דביטלו מבוטל שאנו צריכים לעשות מעשה בידים שאפי' טרם ניתן הגט, השליח עושה מעשה לגרש בגט זה את האשה ע"פ הוראתינו,

הבעל יורשה. ע"ש. ולכאורה קשה, דמאי שנא מזונות משאר חיובי תנאי כתובה, והרי להרמב"ם גם מזונות הם מתנאי כתובה, וכמו שכתב בהלכות אישות פרק יב הלכה ד', והלכה יז ויט, אלא ודאי משמע שחיוב מזונות של ספק מגורשת הוא חיוב מחודש, משום שהיא מעוכבת להינשא מחמתו, וקנס זה קנסו דוקא במזונות, ולא בשאר תנאי כתובה. [כדי להכריחו שסיכים ליתן לה גט].

ועיין בשמע שלמה שם, שדן אם יש בהסכם הנ"ל חשש לכפייה בגט, אולם אחר שההסכם נכתב ונחתם ברצון גמור, וסבר וקידש על דעת כן שיתחייב לה מזונות גבוהים אם יפרדו, וקיומו של ההסכם מותנה בעמידה בפני בית דין שיראו אם העיכוב בא מחמתו או מחמתה, לא שייך בזה גט מעושה. ועיין בבית יוסף (אבן העזר סימן קלד) שהביא את שיטת ה"ר מיימון נואר [שהיה בימי הריב"ש, והתכתב עמו, כמובא בשו"ת הריב"ש סימן קמ"ן שמי שקנס עצמו במאה זהובים לאדון העיר אם יחזיר את אשתו ולא יגרשנה, ואחר כך כשגירשה בביטול כל מודעי אינו גט מעושה. והיינו דגט מעושה הוא דוקא כשכפוהו שלא מדעתו, בדבר שאינו רוצה בו וכפוהו עד שעשהו. או הפחידוהו להפסיד אם לא יגרש.

ועיין בגמרא גיטין (מו.) מעשה בצידן באחד שאמר לאשתו קונם אם איני מגרשך, וגירשה, והתירו לו חכמים שיחזירנה. והיינו, דלא דמי למוציא את אשתו משום שם רע, ומשום נדר, דתנן התם (מה): דלא יחזיר. ומבואר שם דהקונם היה שאמר קונם פירות עלי אם איני מגרשך. וכתב ה"ר מיימון, היעלה על הדעת שכאשר יגרשנה הוי אונס בגלל הקונם, זה ודאי אינו, אחר שברצון נדר. והוא הדין הכא בהסכם הנישואין שנעשה מרצון הבעל. אשר על כן כשהרבנות חוששת מעיגון נשים שהבעל לא יתן להן גט, יעשו הסכם כנ"ל קודם הנישואין, ועל ידי זה הבעל יזדרז ליתן לה גט ולא יעגן את אשתו. אולם ע"ש בשמע שלמה שסיים, דכיום בארץ ישראל אין צורך להגיע להסכם כזה, שכאן כח בית דין יפה, ובחסדי ה' בתי הדין מצליחים במקרים רבים למנוע עגינות של האשה. ומספר העגונות מתמעט והולך.

רנה. "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", הנה מרן אמו"ר שליט"א כתב בענין זה לפני כ-50 שנה (שנת תש"ך) בקובץ משואות, וראיתי לנכון להביא את דבריו כפי המבואר שם [אחר שאינו מצוי כיום].

המקדש אדעתא דרבנן מקדש, והסכימה דעתם להפקיע הקידושין כשתמרוד האשה על בעלה. ע"כ. הא קמן דאף לענין לכתחילה סמכינן להפקיע קידושין ולמסור הגט במקום הצורך. ואף הרא"ש שם לא פקפק על עצם תקנת הגאונים בזה, אלא שכ' שלא פשטה תקנתם בכל הארצות. וגם בדורו היה נראה הענין להיפך, שכמה מבנות ישראל שבאותו הדור שחצניות הן, ולא הנחת בת ישראל לא"א וכו', ע"ש. וכן מבואר בתשובת הרא"ש, ה"ד מהר"ם אלשקר (סימן מח) שאף בזה"ז יכולים להפקיע קידושין. ע"ש. וכ"כ הרמב"ן בכתובות (סג):. מכלל שבעיקר הד' אפשר לתקן להפקיע גם בקו"ע לתת גט במ"ע.

וכן יש להוכיח ממ"ש בתשו' מהריק"ו (שרש סג) ואשר דקדקת מל' רמב"ם (ספ"ב מה' גירושין) שכ'. שזה שאינו רוצה לגרש, "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ולעשות את כל המצות, ולהתרחק מן העבירות", ויצרו הוא שתקפו, כיון שהוכה עד שתש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גירש לרצונו. ע"כ. וכל זה לא שייך במומרים, יפה דקדקת, ולכאור' אין תקנה לאשת מומר לפי דבריו. ואולי בכה"ג ס"ל להרמב"ם דאפקיענהו רבנן לקידושין מיניה ע"י גט שנותן המומר בכפייה, דמשום עיגונא חשו רבנן טובא. ע"כ. [ועי' מהריט"ץ (סימן פג) שגם הוא הקשה על הרמב"ם מדין מומר], אלמא דשפיר מפקיענן בקו"ע ע"י כפייה לגט.

אולם יש לדחות ב' הראיות הנ"ל, דההיא דהרא"ש י"ל דס"ל להגאונים דפיסול גט מעושה שלא כדין אינו אלא מדרבנן, וכדמוכח ברמב"ם שם. וכ"פ המב"ט והמהרשד"ם והראנ"ח, שאם נישאת בגט מעושה שלכ"ע לא תצא. ע"ש. וכ"פ בפשיטות הרדב"ז ח"א (סימן קפז), וכ"ה בלח"מ ומעשה רוקח, וכן בדין מאיס עלי לא תצא אף להרא"ש. והרי בגמ' מוכח שכל מה שהוצרכנו לטעם דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, משום דהיאך יבואו חכמים להקל בשל תורה, אבל בשל דבריהם פשיטא דאפשרי הדבר. ומש"ה במ"ע דהכפייה הוי איסור דרבנן, ש"ד להפקיע לכתחילה, וכל מ"ש דא"א להפקיע הקידושין ולמסור הגט אינו אלא גבי גט מבוטל דמה"ת אינו גט. וכן בההיא דמהריק"ו י"ל דס"ל לרמב"ם דקדושי מומר אינם אלא מדרבנן, וכמ"ש הרדב"ז (סימן שנ"א) דמדדן תורה מומר הרי הוא כעכו"ם לכל דבר, ורק משום חומרת א"א החמירו ביבמות (מז): שאם קידש קידושיו קידושין. ע"ש. ותנא דמסייע ליה הוא ר' שמשון שבהגמ"ר פ' החולץ, וכ"כ מהר"י מינץ

וכולי האי לא סמכינן להפקיע קידושין, ורק בדין אין אונס בגיטין שאומר ה"ז גיטך אם לא אבוא תוך ל' יום, שהגט כבר ניתן, וכן בההיא דגיטין עג. שהשכ"מ נתן הגט ועמד מחליו וחוזר בו, הואיל ומצדנו אין שום פעולה בקו"ע לגרש אשה בגט מפוקפק כזה, שפיר שייך לומר אפקיענהו. ואע"פ שעדיין היתר האשה לעלמא הו"ל פעולה של קו"ע, מכל מקום למסור הגט לכתחילה לא התירו בטעם אפקיענהו.

אלא שטעם זה נסתר מד' הראשונים שנתנו טעמים לכמה מקומות שבתלמוד ע"פ יסוד זה דאפקיענהו, כגון מ"ש הנמוקי (רפ"ד דסנהדרין) דגט שאין בו זמן פסול מן התורה, כיון דבעי דו"ח דכד"נ דמיא, אלא שחכמים הפקיעו לקידושין מיניה והכשירו הגט בלי זמן. ע"ש. ואע"פ שפעולת הגירושין בגט היא בקו"ע. הן אמת שלא הוכשר שם ליתנו רק דיעבד, שאם נישאת הולד כשר (גיטין ג):. מ"מ יש להביא ראיה מד' הרשב"א והר"ן בגיטין (פח): דהא דשליחותיהו עבדינן, לכוף לגרש במקום דליכא סמוכים, הוי מדרבנן, וכמו שבהודאות והלוואות חיישינן לנעילת דלת בפ"ל, ה"נ הכא אי לא, לא מנסבן לגברי וישארו עגונות, ע"ש. והרי שם עושים מעשה בידיים לכוף לגרש. ומ"ש החשק שלמה שם דהיינו רק לכתחילה דהיאך היה כופה, אבל בדיעבד מהני מה"ת, תדע דלא קאמר הכא אדעתא דרבנן מקדש וכו'. הנה אשתמטיתי ד' רשב"א (יבמות מ"ו): שבאמת ה"ט משום דאדעתא דרבנן מקדש. וכ"כ במתה"מ (סימן א') וע' שו"ת באר יצחק אלחנן (חלק אבן העזר סימן י' ענף ג).

גם יש להעיר עוד מד' רש"י גיטין עז: דגירושי ההוא שכיב מרע הוי באגב. ובתוס' ב"ק יב. אי' דאגב דרבנן (וכ"כ עוד כמה ראשונים). וע"כ דהו"ל כזרק לתוך ד"א, שכ' רמב"ן וריטב"א (גיטין עח). דה"ט דאפקיענהו, וכ"כ להסביר בקצות החושן (סימן רב סק"ה). ואע"פ שהראשונים הק' על רש"י בזה דלא בעינן צבורים וכו', עכ"פ מדלא הק' דאגב דרבנן, ע"כ דהו"ל כתוך ד"א. וי"ל. ועיקר קו' י"ל עפ"ד הרמב"ם, דבצבורים אצ"ל אגב וקני, ובשבת עשה כן, וכדי שלא יהא ניכר כ"כ מעשה קנין, וכמ"ש הר"ן שם.

ובר מן דין יש לסתור עוד חילוק זה בין שו"ת לקו"ע, עפ"ד הרא"ש בתשו' (כלל מג סימן ח). שבדורות שאחרי חכמי הש"ס בימי הגאונים תיקנו שיגרש את אשתו כשאומרת מאיס עלי כדי שלא תתלה עצמה בעכו"ם ותצאנה בנות ישראל לת"ר. וסמכו עמ"ש כל

(סימן יב), ע"ש.

הלל דבודאי דרבנן לא התירו, דאפי' נימא דס"ל דאפקעינהו, כהר"ן (נדרים ז:), הרי כשחכמים מפקיעים הקידושין, נשאר עכ"פ קידושין דרבנן, דאל"כ מה הועילו בתקנתן בטמאה אני לך, הרי הפקיעו קידושיו, וכ"ש שתתן עיניה באחר ותאמר כן. א"ו שנשאר קידושין דרבנן, וכ"כ להדיא בברית אברהם (סימן נט אות גה). ואם כן גם כאן נראה שנשאר איסור דרבנן אחר ההפקעה מכח קידושין דרבנן.

וראיה לזה מהרשב"א (כתובות ג.). וכן הוא בחי' הרא"ה שם, דאף על פי שהפקיעו הקידושין אסורות לכהן ולקרובים דבריהם. ע"ש. אלמא שנשאר קידושין דרבנן, דאל"כ הו"ל כממאנת דשריא לכהן ולקרובים מדבריהם, וכדתנן יבמות (קח.) וכתובות (קא.) ובאה"ע (סימן קנה). ושור"ר שכן הוכיח מד' הרשב"א הנ"ל, בשו"ת עין יצחק (תאו"ח סימן כח אות כג), ע"ש. אלא שי"ל דלעולם לא נשאר קידושין דרבנן בטמאה אנ"ל, אלא דבכסף הקידושין הו"ל כאומר התקדשי לי לאחר ל' יום, והפקיעו הקידושין עד לאחר הזנות מיד. וכמ"ש בשו"ת השיב משה (סי' עח) (וכ"כ הברית אברהם לחד שינויא).

ועפ"ז יישב הקו' הידועה (ובשו"ת חיים שאל הובאה בשם מהר"א ברוידיא) דאכתי מה הועילו בתקנתם, הרי יכולה לומר טמאה אני לך ונטולה מן היהודים, שאז כיון דאפקעינהו לא יוכל להפר. א"ו דתיכף חלו הקידושין. ע"ש. אולם ק"ל דאכתי תאמר שנדרה לפני מעשה הזנות, ואין הבעל מיפר בקודמין, ועוד קשה דבנתאכלו המעות ה"ט דמקודשת, משום דחייבת באחריותן. ועיין בפ"ת (ר"ס מ), ובאפקעינהו ליכא חיובא, דהפקר ב"ד הפקר. וכן הק' בתשובה שלמה ח"ב (סימן מ'). א"ו דנשאר קידושין דרבנן.

ובזה ניחא ג"כ קושית הגאון קרן אורה בנדרים, ע"ד הר"ן, שא"כ היאך אמר רבא שאינה אוכלת בתרומה, משום דאפשר לה בחולין, והרי כיון דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, פנויה היתה כשנאנסה. והניח בקושיא. ולהאמור ניחא שהוא משום איסור בקידושין דרבנן שנשאר, וכל דאפשר בחולין לא התירו. ושור"ר שכן תירץ בשו"ת עונג יום טוב (סי' קסט) בהגהה. ע"ש.

וכמו כן בזה מיושבת הקושיא שהביא הרש"ש (נדרים שם) דלכאורה לפ"ד הר"ן הרי אם תאמר טמאה אני לך, ואח"כ תאמר נטולה אני מן היהודים, לא יוכל להפר חלקו, כיון דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, וא"כ אינו בעלה. ע"כ. והנה היא קושית הגאון ר"א ברודא ז"ל,

אולם הא ליתא, דבב"י (סימן מד) כ' שלדברי הרמב"ם קידושיו מה"ת, והג"פ (קכט ס"ק כ"ב) כ', ישראל שקידש והמיר היאך מצי מגרש, כיון דס"ל לרמב"ם דקידושי מומר ספק אי הוה מה"ת, למהרשד"ם. ותי' שמא י"ל כל המקדש אדעתא דרבנן וכו' ואפקעינהו ע"י גט כזה, ע"ש.

והנה מד' הרא"ש בשם הגאונים מוכח דאף בזה"ז מוסמכים חכמי דור ודור לתקן ולהפקיע קידושין. וזה שלא כמ"ש בתשוב' הרשב"א (סימן אלף וקפה) שאין לנו לומר כן אלא במקום שאמרו חכמים.

וכן יש להעיר מהדרכי משה אה"ע (סימן ז) בשם גדולי אוסטרייך במה שהתירו הנשים אף לבעליהם הכהנים, דלאו מדינא אלא משום צורך שעה שראו שיש לחוש לעתיד הנשים, שאם ידעו שלא יחזרו לבעל נעוריהן שמא ילקלו ח"ו, ולכן הקילו, וא"ל דמנ"ל להקל בחשש איסור תורה, שסמכו אהא דאמרי' כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ויש כח ביד ב"ד לאפקועי קידושין מנייהו, והוי כפנויה, דאף שזינתה מותרת לבעלה, עכ"ל. אולם לכאו' ד' הד"מ אינם מובנים דהא נבעלה לפסול לה פסלה מן הכהונה מה"ת, וכמבואר ביבמות (סח:), וברמב"ם והראב"ד (פ"ח מהא"ב) ובאה"ע (סימן ז). וידועים דברי הר"ן בנדרים ז: גבי טמאה אני לך, דבראשונה היו אומרים ג' נשים יוצאות ונטולות כתובה, האו' טמאה אני לך, השמים ביני לבינך, נטולה אני מן היהודים, חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר וכו', טמאה אני לך תביא ראייה לדבריה וכו', נטולה אני מן היהודים, יפר חלקו ותהא משמשתו. וכ' הר"ן (שם) לחד שינויא דהאומרת טמאה אני לך התירוה, משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ונמצא שבשעה שנאנסה פנויה היתה. ומש"ה שריא לבעלה. ע"ש.

וצ"ל דגדולי אוסטרייך סמכו ע"ד הרמב"ם (פרק י"ז מהא"ב ה"ב) שאין איסור מה"ת אלא כשקידש ובעל שנא' לא יקחו, אבל אם בא עליה דרך זנות אינו לוקה, ומכיון שהופקעו קידושין ואין כאן איסור תורה, וגם אין האיסור דרבנן כ"כ. (ע' בבית הלל הובא בבאה"ט (סי' ז ס"ק לב) דבודאי זינתה לא התירו) ומכיון שיש חשש גדול שיצאו לת"ר ח"ו, הקילו בחשש איסור דרבנן פן תבואן להמיר דתם לדורות, הן וזרען וז"ז.

אלא דאכתי קשה בההיא דגדולי אוסטרייך (לפמ"ש הבית

דרך אישות, כי מתחלה הוּו חופה וקידושין כדת (אע"פ שנפקעו לאחר מכן).

וגדולה מזאת כ' הרא"ש קידושין מה: בקטנה שהלך אביה למדה"י והשיאוה אמה ואחיה, שאע"פ שאין בזה קידושין אפי' מדרבנן מ"מ דרך אישות הוא. וכן תירץ השיב משה (בסימן עח), בההיא דנדרים צ: והר"ן. וכ"כ הברית אברהם (סנ"ט סוף אות ה). ע"ש.

איך שיהיה למדנו מגדולי אוסטריין להתיר אפקעינהו גם בזה"ז במקום צורך גדול. וכן מצאתי לרבני ירושת"ו שבסו"ס חיים וחסד (אות צד) שדעתם להתיר אפקעינהו גם בזה"ז. ואע"פ שהריב"ש (סימן שצט) ורבנו בצלאל אשכנזי שהובא בפנ"י (כתובות ג. בקטור"א) ובפר"ח (קכה ס"ק לט ד"ה וראיתי) לא כתב כן, במקום צורך גדול יש פתח להקל ע"פ הפו' הנ"ל.

וע"פ האמור שנשארו קידושין דרבנן באפקעינהו, ניחא מ"ש הרשב"א, דדוקא על ידי גט כ"ד אמרי' אפקעינהו, כההיא דאין אונס לגיטיין, וגט שכ"מ שעמד, אבל בלא כלום לא הפקיעו, ומש"ה במשאל"ס ומומר לא הפקיעו. ע"ש. וה"ט שנשארו קידושין דרבנן לכן לא תועיל הפקעה, ורק מדרבנן בעינן גט כ"ד.

ובזה א"ש ד' רדב"ז בדברי דוד (סק"ט) דאביגיל נחשבה בעיני דוד למותרת ע"י הפקעת קידושין, דכל המקדש וכו', ע"ש. והרי לא הפקיעו בלא כלום, א"ו דרק מדרבנן הוא, ובימי דוד אכתי לא גזרו. וצ"ל לרדב"ז שהאנשים שעמו הוּו גברי רברבי, כחכמי הסנהדרין שיכלו להפקיעו בצירוף המופלא שבסנהדר' דוד, וכדילפינן ויחגרו איש חרבו, גם דוד חרבו, אלמא דד"נ לומר כן. דבאופן כללי להפקיע קידושי מורד במלכות כמ"ש הרדב"ז שם, א"א, דאוריה יוכיח, דב"ש הותרה ע"י גט דווקא, ובאופן פרטי אטו יפקיעו קידושין, משום נגיעה של אחד הם וכ"ש המופלא שבהם, ובלא"ה ישנו תירוץ אחר בתשו' רדב"ז שם וזכה לכוין לשה"ל בכת"י, דהוּו ס"ל לדוד דהואיל ונבל מורד במלכות ונגמר דינו למיתה דינו כמת, והותרה אביגיל משום א"א. כעין מה שטעה דואג שהתיר את מיכל לפלטי, מפני שדוד חייב מיתה, ולכן נתנה שאול לפלטי. כדאי' בב"ר (פל"ד). ואין זה מטעם אפקעינהו [דלא כהבנת מרגליות הים סנהדרין (יט): שהוא משום הפקעת ב"ד הגדול ודואג בראשם]. ובאמת שאין למדין מדברי אגדה כיו"ב, כמו שכתב ברשב"א (מגילה טו).

ויש להעיר עוד בענין אפקעינהו, דכל השקלא וטריא של

והובא בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן מח). ע"ש. ולפי הנ"ל א"ש דמ"מ הוא בעלה מדרבנן. ואמרי' בנדה (מו): יתומה שנדרה בעלה מיפר לה, אפילו למ"ד מופלא הסמוך לאיש מדאורייתא, משום שכל הנודרת ע"ד בעלה נודרת, ואוכלת אף אחר שגדלה על סמך הפרתו. ע"ש. וה"נ הכא. וכבר תירץ כן בשו"ת ברית אברהם (חאה"ע סי' נט אות ו). ע"ש. ויש לו סיוע מד' הרשב"א הנ"ל שיש עליה קידושין מדרבנן. וי"ל.

והרש"ש תירץ שכל הנודרת ע"ד בעלה נודרת שייך גם בזה. ע"ש. וכן תירץ החתם סופר בחי' לנדרים.

ע"ש. וע' מ"ש בזה בשו"ת חתם סופר (חאה"ע ח"ב סימן צו-צח). ע"ש. ועייין עוד בזה בשו"ת בנין שלמה בתיקונים והוספות (די"ב ע"ג, ודט"ז ע"ג). ע"ש. ומה שדחה הר"ן (בנדרים שם) תירוץ זה, שלפ"ז נצטרך לומר דכי אמרינן הכי דוקא באומרת טמאה אני לך ולכשר נבעלתי, אבל באומרת טמאה אני לך מנתין או ממזר אינה מותרת לבעלה (הכהן), ואינו במשמע. ע"כ. ועייין עוד בשו"ת בשמים ראש (סימן קע). ע"ש. וכן מצאתי כעת בשו"ת אמרי אש (חאה"ע סימן יג) על קושיא כיו"ב, במ"ש הד"מ (סי' ז אות יג), שמה שהתירו הגדולים בגזרת אוסטריין לנשים לחזור לבעליהן אפילו כהנים, אינו מן הדין, אלא משום צורך שעה, שראו שאם לא יחזרו לבעל נעוריהן, יש ח"ו לחוש שיתקלקלו, ולכן הקילו. וא"ת מנ"ל דיש להקל בחשש איסור דאורייתא, נ"ל דסמכו אהא דאמרינן כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו לקידושין מנייהו והוּו כפניות. ואף אם זנו מותרות לבעליהן. ע"כ. ותמה האבני מילואים (שם סק"ה), שהרי נכרי פוסל בביאתו לכהונה. והניח בצ"ע. וע"ז תי' האמרי אש, שסמכו בשעה"ד על הרמב"ם דס"ל דגרושה זונה פניות מותרות לכהן מה"ת. ע"ש.

אלא דאע"פ שיש איסור דרבנן ודאי שרי, דניחא ליה לחבר למיעבד איסורא זוטא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה, ולהתוס' שבת ד. אפי' אין החבר גורם האיסור במצוות פו"ר שהיא מצוה רבה שרי, וכ"ש בהמרת דת דחשיבה כפיקוח נפש. וכשם שהתירו באו"ח (סימן שו) לחלל שבת להציל בתו מהמרה וכו'. וכ' הט"ז והמ"א שם דאפילו להרמ"א שאוסר לחלל שבת להציל מאיסור גדול, מ"מ שרי לחלל שבת שלא תמיר דתו, דהוּו כפיקוח נפש. ע"ש. וראה בכה"ח ס"ק קד. [ובילקוט יוסף סימן שו]. ועוד דבאיסור דרבנן יש להקל אפי' ע"י פשיעה, כמ"ש הא"ר וברכ"י א"ח (שם). ומכ"ש שיש מתירים פילגש. ואפי' להאוסרים שאני הכא שיושבים

שהם אמרו והם אמרו. וכן מוכח ממ"ש בחי' הרשב"א (כתובות ג.) דאף היכא דאפקעינהו רבנן לקידושין מניה, עכ"פ אסור בקרוביה מדרבנן. ע"ש.

רנו. "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה",

המקדש אשה בזה"ז טרם עת הנישואין והחופה, אם קידושיו מופקעים, הנה בשו"ת פרי הארץ ח"ג (חאה"ע סימן ב' דכ"ו סע"ג) כתב בזה"ל, נודע לעין כל הדרים פעה"ק ירושלים ת"ו, אשר ישנה הסכמה קדומה בינינו 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 סימן לט דצ"ו ע"ב). שהוא חרם עולמי שלא לקדש אלא בשעת החופה. ע"ש.

ונודע מ"ש הריב"ש (סימן 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 ח).

והב"י הביא עוד מה שכתב הרשב"א בתשו' (סימן 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 להתיישב בדבר. ע"כ. וכ' בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן מח) שאע"פ שסיים הרשב"א

הפוסקים אם בזמן הזה מוסמכים אנו להפקיע קידושין, היינו כשהיתה חלות לקידושין, שנעשו כהוגן. אבל אם מסמכים חכמי העיר להפקיר כסף המקדש שלא בהסכמתם ושלא בשעת החופה, רבו הראשונים ז"ל שהסכימו דשפיר דמי להלכה להפקיע קידושין. וכן דעת הרשב"א עצמו להלכה, וכמ"ש בתשובה שהובאה בב"י (ס"ס כח). ושכ"כ הריב"ש בתשו'. וכן דעת הרבה מן הפוסקים רוא"ח. ואם כי מצינו בתשו' הרשב"א שחשש לעשות מעשה, מ"מ בא חכם הרה"ג מהר"א בן שמעון בשו"ת ומצור דבש (חאה"ע סימן ו) והעלה כן להלכה ולמעשה, וכ"כ בספרו נהר מצרים. וכן עשו מעשה בבית הדין שבאו אחריו.

ואע"פ שלמעשה בודאי שיש להחמיר שלא לעשות מעשה בהפקעת הקידושין ממש בלי שום גט, ובפרט שראוי להחמיר בערוה החמורה, מ"מ הסכמה כזאת תועיל לנו לפום דינא במקרה שעשו קידושין בעת שידוכין (כמנהג כמה עדות בחו"ל), ואח"כ טוענת המקודשת על ארוסה "מאיס עליי", דבזה שפיר עבדינן עובדא לכפותו לגרש עד שיאמר רוצה אני, ואע"פ שבא"א ממש אין אנו יכולים לעשות מעשה כהרמב"ם דס"ל שכופין לגרש בטענת מאיס עלי, [אם לא במקום סניפים אחרים. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאה"ע סימן יח, יט, כ), ע"ש]. מ"מ בנ"ד סמכינן על מ"ש המאירי (קידושין סה). דבספק קידושין ואין ארוסה רוצה ליכנס לחופה, דכופין אותו להוציא, כיון שא"א לקדשה בעל כרחיה. וכ"כ בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קכו וסימן קע) בשם הרמ"ה, דבספק קידושין וטוענת מאיס עלי כופין אותו לגרשה לכ"ע. וכ"כ בתשו' ר' בצלאל אשכנזי, הובא בכנסת הגדולה (סימן עז הגב"י טז). והגדול ממניסק ז"ל בספרו שו"ת אור גדול כתב שהוא יסוד גדול להלכה. ע"ש. ואף שיש לדייק להפך מאיזה פוסקים, מ"מ לא יצא הדבר מכלל ספק. ובנ"ד דלהלכה דעת הרשב"א והריב"ש להקל, ורק למעשה חששו, (ובס' טיב קדושין סימן כח כ' דלא מצינו חולק עליהם לדינא. וי"ל ע"ד. ואכמ"ל). סמכינן עלייהו במקום הצורך לכפותו לגרשה להלכה ולמעשה.

והנה במ"ש הר"ן הנ"ל דהאו' טמאה אני לך התירוה משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו', לכאו' לפ"ז יצטרך קידושין אחרים מחדש, אך י"ל שכל שכנסה בהיתר ע"י חופה וקידושין, לא הצריכה קידושין אחרים, אפילו היה מקחו מקח טעות. אולם יש לדחות דהתם אמרי רבנן שלא הופקעו אלא קידושי תורה. ונשארה מקודשת דרבנן. ואפ"ה התירוה לבעלה,

שפוסלים העדים על ידי זה. וכמ"ש מהרשד"ם (חאה"ע סימן 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 (סימן י') כ', ותו שאפי' היו העדים בכלל החרם אדרבה אית לן למימר דדוקא מכאן ולהבא יפסלו, אבל לעדות זו כשרים וכו'. ע"ש.

אולם מצאתי בכנה"ג (שם אות נד) בשם רבו המהרי"ט שתשו' זו לאו מרן חתים עלה, אלא היא קיצור תשו' מהר"א בן נחמיאס. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת ברוך משה גלאנטי (ס"ס לג) שכ' 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'). ובשו"ת אמר שמואל (חאה"ע סימן ו'). ובשו"ת עבודת השם (חאה"ע ס"ס טו). ובשו"ת עולת איש (חאה"ע סימן 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 אבולעפיא (ח"א סימן יג דע"ד ע"א, וח"ו סימן ב ד"ג ע"א). ובשו"ת שערי עזרה (סימן ט דע"ח ע"ב). ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן קס). ובשו"ת ומצור דבש (חאה"ע סימן ו). ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (חאה"ע ס"ס ז). ועוד. [משו"ת יביע אומר חלק ד' חאה"ע"ן].

רנז. ארץ ישראל, אם יש מצות יישוב ארץ ישראל

בזמן הזה, הנה נודע בשערים מה שכתב הרמב"ן (במדבר לג, ג) וז"ל: והורשתם את הארץ וישבתם בה, על דעתי זו מצות עשה וכו'. בכאן נצטוינו במצוה הזו וכו'. והניף ידו שנית בהשגותיו על הרמב"ם בספר המצוות, שלדעתו שכח הרמב"ם למנות מצות עשה של יישוב ארץ ישראל, ועליה קראו מלחמת מצוה וכו', ושקולה ישיבת ארץ ישראל כנגד כל המצוות.

והגאון רבי יצחק די ליאון בספר מגלת אסתר כתב ליישב דעת הרמב"ם, דסבירא ליה דמצות ישיבת ארץ ישראל אינה נוהגת אלא בימי משה יהושע ודוד. אבל לאחר שגלו מארצם אין מצות עשה זו נוהגת לדורות, עד ביאת המשיח, ואדרבה נצטוינו לבל נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ, וכמו שדרשו כן בסוף כתובות. ומה שקראו לכיבוש ארץ ישראל מלחמת מצוה, זהו כשאין אנו משועבדים לאומות,

שצריך להתיישב 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 (סימן ה') שרשאים הצבור לתקן כן. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יכין ובוועז ח"ב (סימן מו). ע"ש. (ובתשובת מהר"ם אלשקר שם הביא שכ"כ הרא"ש בתשובה).

וע' בתשו' מהר"י בי רב (סימן מב) שכתב וז"ל, גם מענין התקנה נ"ל 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 (סימן לג) שיש להסתפק בדבר אם היה דעתם להפקיע הקידושין וכו'. ע"ש. וע' מה שהאריך בזה הכנה"ג (סימן כח הגב"י אות נג ונד). לא ע"ט האסף.

והן אמת כי האדמת קודש (בדצ"י 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 הייתי חוכך להחמיר ולא הייתי סומך על דעתי לחומר הענין להוציאה בלא גט. ע"כ.

אולם מדברי הפרי הארץ מבואר יוצא שהיתה הסכמה מפורשת להפקיע הקידושין. וכנ"ל.

וכ"כ בשו"ת שדה הארץ (חאה"ע סימן 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 שמקורב נתחדשה שנית ההסכמה בחרם ע"י הרבנות הראשית לארץ ישראל, ובה נתבאר שגם העדים הם בכלל החרם. ויש דעת כמה פוסקים

היינו מפני שהעיר אילת היא בכלל גבולות ההבטחה ובפרט אם מזכים את הרבים לתורה ויראה. ועי' בציון אליעזר שם, דאפשר שהגיעו השלוחים לשם.

ובאמת המנהג פשוט כיום באילת, שאין עושים ב' ימים טובים של גלויות, והיינו מפני שהיו שלוחים מגיעים לשם, ומעיקרא לא היתה בכלל חוץ לארץ לענין תקנה זו, וכדמשמע מדברי הרב מור וקציעה הנז'. [וכמו שכתבו כן לגבי עזה].

ובספר אור לציון הנ"ל כתב, שלכל הדעות גבול אר"י אינו מגיע עד לדרום הערבה, ובודאי שאינו מגיע לעיר אילת שליד ים סוף, והחלק הדרומי של הנגב אינו מאר"י. ועל כן העיר אילת דינה כחור"ל בין להקל בין להחמיר, ואין שם דיני שביעית, ואין הירקות שם אסורים משום ספיחין. ואף לענין יו"ט שני דינה כחור"ל, ויש לנהוג שם ב' ימים טובים של גלויות. ואף יטבתה הנמצאת בדרום הערבה, הרי היא מחוץ לכיבוש עולי מצרים ועולי בבל ודינה כחור"ל. ע"ש.

אולם דין יו"ט שני אינו קשור בגבולי הארץ, אלא בהגעת השלוחין, וכן מוכח ממה שאמרו בגמ' (ר"ה כא.) מכריז רבי יוחנן, כי היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי לעבדו תרי יומי. ומכאן פסק הרמב"ם (פ"ה מהלכות קדוש החודש הלכה ד' עד יב): כשהיתה סנהדרין קיימת היו בני ארץ ישראל וכל המקומות שמגיעין אליהן שלוחי תשרי עושין ימים טובים יום אחד בלבד ושאר המקומות הרחוקות שאין שלוחי תשרי מגיעין אליהן היו עושים ב' ימים וכו'. כל מקום שיש בינו ובין ירושלים מהלך יתר על י' ימים גמורים עושין ב' ימים טובים לעולם כמנהגם מקודם, שאין שלוחי כל תשרי ותשרי מגיעים אלא למקום שבינו ובין ירושלים מהלך עשרה ימים או פחות, וכל מקום שבינו לבין ירושלים מהלך עשרה ימים בשוה או פחות, שאפשר שיהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים אם אותו מקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראיה בכיבוש שני וכו' ועושין יום אחד. ואם אותו המקום מסוריה או מחוצה לארץ וכו', או עיר שנתחדשה במדבר אר"י עתה, עושים ב' ימים כמנהג רוב העולם. ע"כ.

ועיין ברש"י ביצה ד: ד"ה של גלויות, שאין עושים אותו אלא בני גלויות הרחוקים מבית דין, ואין השלוחין יכולים להגיע אצלם מראש חודש עד יום טוב, להודיעם באיזה יום נקבע החודש, אם ביום שלשים או ביום שלשים ואחד, ועושים ב' ימים יום

ושבח ישיבת ארץ ישראל רק בזמן שבית המקדש וכו'. ע"ש. והובאו דבריהם במאמרו של מרן אאמו"ר שליט"א בקובץ תורה שבעל פה (שנת תשכט, יא) והעיר, שדבריו מפליאים מאד, שהרי הרמב"ם מונה גם מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה, כמו בבנין בית המקדש לעתיד לבוא. וגם הרמב"ם מודה להרמב"ן שיש מצוה בזמן הזה של יישוב ארץ ישראל, וראיה ממה שכתב בפרק יג מהלכות אישות, בדין כפיית הבעל לאשתו לדור בארץ ישראל, וע"ש בדברי מרן אאמו"ר שליט"א שהארץ לפלפל בני"ד. וסוף דבר העלה, שגם בזה"ז יש מצות יישוב אר"י. ע"ש.

רנח. ארץ ישראל, אם אילת היא בכלל ארץ

ישראל, הנה בתרגום רבינו סעדיה גאון תירגם את מה שנאמר בתורה: "מעלה עקבים" עקבה עקבין. ולפי זה יש שדימו לומר דהיינו עקבה של היום הנמצאת מערבית לאילת. אולם בספר תבואות הארץ (עמ' כה) כתב, שאין כוונתו לעקבה שליד אילת, אלא שכל עמק הערבה הנקרא אלגור קרוי על שם עקבה, אבל מעלה עקבים נמצא קרוב לים המלח. ע"ש. ובספר השמיטה להר"מ טיקוצ'ינסקי, כתב, שאילת נחשבת כחוץ לארץ, לגבי תרומות ומעשרות ושביעית. ע"ש. וכבר האריכו בזה האחרונים, וראה בספר מור וקציעה (קונטרס גבולות ארץ ישראל), ובשו"ת משפטי עוזיאל (סימן סו), ובשו"ת היכל יצחק (או"ח סימן נה), ובמקראי קודש פסח ח"ב (סי' נח), ובשו"ת ציון אליעזר ח"ג (סי' נג), ובספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (פרק י"ט), ובקובץ נועם כרך ו' (עמ' קס ואילך), ובשו"ת משנת יוסף ח"ב (עמ' קיג), ובספר אור לציון (שביעית עמ' ט). ובהגדה של פסח מועדים וזמנים (עמ' קלז ואילך), ובספר יו"ט שני כהלכתו (עמ' קעב), ע"ש.

ולגבי הגבול הדרומי, כתבו האחרונים שאנו נוקטים שגבול הדרומי של ארץ ישראל הוא בערבה הדרומית החל מהמעלה ה-30 ומטה, צומת נוה חרף לכיוון אילת, מוסכם על רבים שזה נקרא חוץ לארץ, ואין בגידולים שם שום קדושת שביעית וחייב תרומות ומעשרות. כך שכל מה שמתחת למעלה זו לכיוון דרום, אינו נחשב כארץ ישראל לענין חובת קיום מצוות התלויות בארץ, ולא נכבש אף על ידי עולי מצרים. ועיין בקובץ נועם הנ"ל שהוכיח שאין אילת בגבולות הארץ, ושאר רס"ג לא התכוון לאילת.

ומה שיש מתירים לצאת לשם לביקור, או להתגורר שם,

טוב מספק, ומדאורייתא ביום הראשון שבתון, וביום השביעי שבתון ותו לא. ע"כ.

ונמצא שכדי לנהוג ב' ימים טובים צריך שיהיו ב' תנאים: שיהיה המקום קרוב לירושלים מהלך לא יותר מ' ימים. ועוד, שהיו בה ישראל בשעה שהיו מקדשין בעדות ראיית מולד הלכנה, ואם יש ספק בדבר אם היו השלוחין מגיעים לשם, כגון שהיה חירום בדרך, או שהיו כותים מונעין את השלוחין דרך שם, או שלא היו ישראל יושבים שם, עושים ב' ימים טובים של גלויות. [שם הלכה ט']. ובתשובת פאר הדור (סימן ק) כתב, שבמקום המסופק אם היו השלוחין יוצאים או מגיעים לשם, הולכים אחר המנהג, כי אם היו עושים ב' ימים טובים ה"ז מורה כי לא היו באי השלוחין לאיזו סיבה וכו', ואם היו עושים יום א', ודאי כי היו באים שם השלוחין ועליו אין להוסיף. ע"ש.

ולדעת הרמב"ם (פ"ה מהלכות קידוש החודש) פשוט דבנוגע למקומות הרחוקים ביותר ממהלך י' ימים מירושלים דינם לשמור יו"ט שני, כיון דלא הגיעו שלוחים לשם. ודעת הריטב"א (סוכה מג. ד"ה ופריך) דכל מקום באר"י שנכבש על ידי עולי מצרים, או על ידי עולי בבל, נוהגים בו יו"ט אחד, אפי' אם המקום רחוק מירושלים.

ומרן החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן תצו סעיף ח"ט) כתב בשם מהריט"ץ (סימן ריו), שבצפת היו עושים יום טוב אחד, שכך נהגו מדור אחר דור, ובודאי שכך קבלו מהראשונים. ע"כ. ומרן החיד"א חזק את סברתו מהירושלמי (ראש השנה פרק ב' הלכה א'). ושוב הביא סברת הפרי האדמה שנטה לומר שגם ביפו ורמלה יעשו שני ימים טובים, והוסיף, נהירנא שמורינו כמהר"י הכהן וכו' נתעכבו ברמלה בעצרת, ועשו יום טוב אחד לבד. וגם העיד לי זקן אחד שבזמן הרבנים מהר"א יצחקי ובית דינו היה הוא ואדם אחד דרים ביפו לבדם, והיו עושים יום טוב אחד, ואין פוצה פה ומצפצף כלל, וכל זה מורה שכל הקודמים היו יודעים שהשלוחים היו הולכים ליפו, ואין מעכב, והוחזקו לעשות יום אחד ככל ארץ ישראל. וכ"כ בפאת השלחן (הלכות ארץ ישראל סימן ב' סעיף ט').

ובשו"ת משפטי עוזיאל (סי' טו) האריך אודות העיר עזה, אם צריך לנהוג שם ב' ימים טובים של גלויות, והביא ששאלה זו נשאלה בפני מו"ר הראש"ל היש"א ברכה מאת מוהר"ש סלאנט, והשיב (שו"ת ישא איש או"ח

סימן ח'), דאע"פ שבתשובת הרדב"ז (ישנות ח"א סימן ל') כתב, ואין להביא ראייה ממה שאין עושין בעזה ב' ימים טובים של גלויות שאין דבר זה תלוי במקומות של אר"י, אלא במקומות שהיו דרים בה רוב ישראל והיו השלוחים מגיעים והולכים אליהם. ע"כ. הרי לך בהדיא דבעזה אין עושים ב' ימים טובים, לעומת זאת הביא תשובת מהרימ"ט שכתב, שכל ישראל אשר ישבו שם משנים קדמוניות מעולם החזיקו כחו"ל, ורבותינו הקדמונים החזיקו כחו"ל לענין תרו"מ ושביעית. ומעתה כיון דאינה נחשבת כארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות הרי הוא כחו"ל גמורה לכל הדברים. ע"כ. והגאון זצ"ל תמה על זה שדברי מהרימ"ט סותרים לעדותו של הרדב"ז. וכדי ליישב סתירה זו כתב, דמה שנהגו לעשות בעזה רק יום אחד הוא מטעם מנהג, וא"כ אחרי שנתבטל הישוב שם נתבטלו מנהגם, ואיך נאמר לאלה שהתיישבו מחדש שיעשו רק יום טוב אחד ויאכל חמץ ביום השמיני. וזו הלכה העלה, אם הראשונים שהתיישבו בעיר זו עזה הם מירושלים, או מיתר המקומות שבאר"י שנהגים לעשות רק יום אחד, יעשו כמנהגם. ואם הם מבני חו"ל יעשו ב' ימים. והסתייע מתשובת אבקת רוכל (סימן ריב), ומדברי הפרי חדש. ע"ש. והראש"ל הגר"צ עוזיאל זצ"ל תמה על דבריו, דמה שאמרו הפוסקים הולכים בכל מקום אחר רוב המתיישבים לפי מנהג המקום שיצאו, הוא במנהגי איסור והיתור, שהם תלויים אקרקפתא דגברי שקבלו עליהם איסור זה. וקי"ל שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, אבל ענין יו"ט שני של גלויות אינו תלוי במנהג אלא במקום, שכל מקום שלא היו שלוחים מגיעים חייבים לנהוג ב' ימים טובים. ע"ש.

וכתב בספר עיר הקודש והמקדש הנ"ל (פ"ט אות ה'), דאילת דינה כאר"י לענין יו"ט שני, עפ"ד הריטב"א דכל הנגב דינו כיו"ט אחד כיום שהוא מכיבוש עולי מצרים. ומסתמך על תבואות הארץ בשם רס"ג הנ"ל. וכ"כ הגר"צ פראנק במקראי קודש ח"ב (סימן נב א' ב). ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ג (סימן כג), הוסיף טעם, שגם להרמב"ם יש לנהוג יום אחד. ובספר ברוך שאמר (עמ' רסט) הביא בשם בעל הציץ אליעזר ששמע מהחזון איש שיש לנהוג באילת יו"ט אחד בלבד.

ואמנם בשערי יצחק (סימן יב, ד), כתב בשם ספר המעשר והתרומה (עמ' מג), שיש לנהוג באילת ב' ימים טובים, שהיא אינה אילת שהוזכרה בתנ"ך. וראה עוד בכרם ציון על שביעית (מדור גבולות הארץ), ובהגדה של

כך בישלה עם אחרות, אין צריך אלא ששים כדי כזית חלב, ואז אפילו חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת".

ומבואר מדברי מרן הש"ע, דסבירא ליה דאפשר לסוחטו מותר, ולכן גם החתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת. והעירו מדבריו בסימן ק"ו סעיף א, שכתב: "אבל החתיכה עצמה אסורה, לפי שהאיסור שבה אינו נפלט ממנה לגמרי". ועיין ברמ"א בסימן קו, שכתב על דברי מרן "וכן עיקר, ודלא כמ"ש בסימן צ"ב להתיר". ורמז לסתירה בדברי מרן.

והגאון ערך השלחן הביא בזה דברי הפוסקים מערכה לקראת מערכה, והכריע דבאיסור דרבנן יש להקל, דאפשר לסוחטו מותר, וכדמשמע מדברי הרמב"ם (בפרק ט"ו ממאכ"א הכ"ו) שאם נפל עוף לתוך חלב רותח, ואין ששים כנגדו, מרבה על התערובת שיהיה ששים כנגד העוף. ואילו היה אפשר לסוחטו אסור, היה צריך להרבות כנגד כל התבשיל, אחר שלא היה ששים לבטל העוף. וממה שכתב שמבטל העוף לבדו, אלמא דנקט בדברבנן אפשר לסוחטו מותר.

וכיו"ב כתב הכרתי ופילתי ליישב דברי מרן, שבסימן צ"ב איירי במין במינו (חלב) שמה"ת בטל ברוב, ומד"ר בעינן ששים, גזרה אטו שאינו מינו שיתן טעם, וטכ"ע, וכיון שהוא מד"ר אזלינן לקולא ואמרינן דאפשר לסוחטו מותר.

אלא שבדעת מרן יש לעיין אם אפשר לחלק כן, ודו"ק. ועכ"פ כ"ה דעת האחרונים לחלק בזה בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא. וכ"כ בישועות יעקב, ועוד. (וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סימן ח אות יא).

והנה יש לחקור בדין זה דאפשר לסוחטו אם מותר או אסור, דבמאי פליגי, אפשר לומר דמאן דאמר אפשר לסוחטו אסור סבר דסוף סוף נשאר בחתיכה משהו, ומשום משהו זה שא"א שיצא לגמרי, אסרינן. ואף על פי דבכל דוכתא בעינן טעם כעיקר כדי לאסור, מכל מקום הני מילי בחתיכת היתר שאתה בא לאוסרה, אבל משנאסרה, אינה חוזרת להיות היתר עד שלא יהיה בה אפילו משהו מהאיסור. ומאן דאמר דאפשר לסוחטו מותר סבירא ליה, דכיון דהוא רק משהו בעלמא מש"ה שרי. דסוף סוף טעם כעיקר אסרינן ולא משהו.

ואפשר לומר דמאן דסבר אפשר לסוחטו אסור מודה שפיר דמשום משהו לא שייך לאסור, או שאפשר שאפילו משהו לא ישאר על ידי בישול שני,

פסח של הר"מ שטרנבוך (עמ' קלו). ובספר יו"ט שני כהלכתו (עמ' קעב) האריך בזה, והביא בשם הגרי"ש אלישיב שהעיר אילת ספק אם נכבשה ע"י עולי מצרים, ולכן צריך לנהוג בה יו"ט שני לחומרא לענין מלאכה וחמץ בשמיני של פסח. וכתב עוד בשמו (עמוד קע) דבמקומות הרחוקים מירושלים פוק חזי מאי עמא דבר, וכיון שלא נהגו יו"ט שני במקומות הרחוקים הרי דנפסקה ההלכה כהריטב"א, ודלא כהרמב"ם. וע"ש שהביא בשם הגר"ז אויערבאך שיתכן שאילת של היום נמצאת במקומות שכבשו, ויש קצת סברא ששלטון אחד של ישראל מצרפה עם שאר אר"י לענין זה. ועל כן צ"ע לשמור שם יום טוב ב' כדין חו"ל, או רק לחומרא.

ומרן אמרו"ר שליט"א אמר לי, שאין צריך לחוש להחמיר ולעשות ב' ימים טובים באילת, ואף גבי פסח יש להקל לאכול חמץ באסרו חג. ולענין תפילין אין להחמיר, ואין לעקור מנהג פשוט, שכל שיש ספק אם היו שלוחי בית דין מגיעים לשם, הולכים לקולא, שכל דין יו"ט שני של גלויות הוא מנהג אבותינו בידינו, ובכהאי גוונא לא תיקנו לעשות שם שני ימים טובים של גלויות.

רנט. אפשר לסוחטו, בדין אפשר לסוחטו, יישוב הסתירה בדברי מרן השלחן ערוך, ראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמוד עח).

והנה ידוע מה שנחלקו בגמ' ובראשונים אם חתיכת היתר שבלעה מאיסור, ולא היה בה כדי ביטול, ונאסרה, אם היא נחשבת לחתיכת נבילה, ולכשתפול לקדרה אחרת נצטרך ששים כנגד כולה, או דאינה חשובה כנבילה, וא"צ לשער אלא כנגד האיסור הבלוע בה. וע' בסוגיא חולין צו: ודעת רבינו אפרים בתוס' (חולין ק). דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא בבשר בחלב, מפני שכל אחד בפני עצמו הוא היתר ותערובתן אוסרתן. וכן דעת הרא"ש, הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"א, ה"ה, ועוד פוסקים. ואילו דעת התוס' (שם) דבכל האיסורין אמרינן חנ"נ. וכן דעת הסמ"ג, הסמ"ק, המרדכי, ועוד.

ובדברי מרן מצינו כעין סתירה, כי הנה בשלחן ערוך (סימן צב סעיף ד'), "דלא אמרו חנ"נ אלא בבשר בחלב, אבל בשאר איסורין כגון כזית חלב (בצירי) שנבלע בחתיכה, ואין בה ששים לבטלו, ונאסרה, ואחר

אלא דקשה, דהנה בתוס' (חולין ק"ב. ד"ה תרי גללי דמילחא) כתבו בזה"ל: "ולא דמי לאפשר לסוחטו דלעיל, דהתם אין האיסור יוצא ממנו לגמרי, אלא שמתבטל, והכא כיון שהדם נפרש ממנו לגמרי, אין נשאר בו טעם, ואפילו משהו, שכן היו בקיאין בדבר. ע"כ. מוכח דמה שכתבו לעיל "תו לא לישתרי" כוונתם מפאת המשהו הבלוע שנשאר בתוכו, כביאור המאירי, ולשון "שכבר יצא הכל" לאו דוקא. והוא דוחק. ואין לחלק דהתם איירי בבשר בחלב, והכא בשאר איסורין, דסוף סוף בדין אפשר לסוחטו לא שנא. ודו"ק.

ואולי בזה יש לפרש המחלוקת בין הרשב"א להטור, בריש סימן קן, דהרשב"א כתב, דבחיכה שבלעה איסור נעשית נבילה, ואינה חוזרת להיתרה, וכו' ועל זה כתב הטור, ואיני מבין דבריו דכיון שהכל מצטרף לבטלו, על כרחך הטעם מתבלבל בכלו וכיון שמתבלבל בכלו א"כ נתבטל, ע"ש בטור, וע"ש בטורי זהב סק"א, ויתכן דמחלוקתם תלויה בהנ"ל, ודו"ק. וע"ש בבית יוסף שכתב, דמנין לו להטור להכריח כן, שהטעם מתבלבל בכלו, דאי משום דמצרכינין ששים, מנא ידעינן וכו'. ע"ש.

שוב ראיתי בשו"ת נודע ביהודה (סימן כ) שכתב, דאפשר לסוחטו הוא מטעם ספק, ולא מטעם ודאי, שיש ספק אם נסחט הכל או לא, ואולי בחלק הזה של החתיכה יש יותר איסור.

ונפקא מינה בחתיכת עוף שבלעה חלב, ולא היה בה ששים, ונאסרה מדרבנן, כדין עוף בחלב, ושוב נפלה חתיכה זו לקדרת היתר, אם אפשר לסוחטו אסור הוא מצד הספק, הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. ומה שאסרנו רק באופן שבלעה איסור מן התורה. אלא דלשון הבית יוסף דודאי נשאר בה, נמצא שאין להתיר מצד ספק דרבנן. ואף על פי שמרן השלחן ערוך כתב לשון זה, מכל מקום כתבנו לעיל דיש להקל באיסורי דרבנן, והטעם, דהוא מגזרת חכמים, דנקרא עליה שם איסור בשל בליעת המשהו, ואמרו כן רק בדאורייתא, ולא באיסור דרבנן.

ועוד נפקא מינה מדברי הנודע ביהודה, לענין ספק ספיקא, היכא שנתוסף לנו עוד ספק על דין דאפשר לסוחטו, אם אזלינן לקולא.

ועוד כתב שם, דלא אמרו אפשר לסוחטו אסור, אלא במין בשאינו מינו, אבל במין במינו מותר, דאף את"ל שלא נסחט האיסור שבו, בודאי יש רוב, שאי

ומ"מ אסור משום דכיון שכבר נאסר, תו לא לישתרי. דאחר שנפסק עליו פסק של איסור, תו לא שייך להתירו. (כעין מה שחילק בבית יוסף בסימן נו בשם מצאתי כתוב, בין נודע הספק ללא נודע הספק).

והנראה לומר דמחלוקתם תלויה במחלוקת הראשונים ז"ל, דהנה זה לשון הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ד' עמוד ח): "ומשני, הכא במאי עסקינן בשקדם וסלקו, אלמא משמע אף על פי שהחתיכה קבלה טעם במשהו, אינה אוסרת את שאר החתיכות, אף על פי שהחתיכה עצמה אסורה "משום משהו שבה", אפילו הכי אינה נעשית נבילה לאסור את שאר החתיכות וכו'. ע"כ. משמע שהטעם לאסור חתיכה עצמה משום "משהו שבה".

ועיין במאירי (חולין קח סוף ע"א) שכתב וזה לשונו: "אבל לאותה חתיכה עצמה שקבלה את הטעם אף ברוטב רכה נשארה באיסור, והיינו דקאמר אפשר לסוחטו אסור, כלומר שאיסור שנבלע בהיתר ונתן בו טעם, אף על פי שאותו היתר שמקבל הטעם נתבשל אחר כן בקדרה אחרת של היתר, ונפלט האיסור ממנו ונתפשט בכל הקדרה ונתבטל, אינו מועיל, שמשנאסרה שוב אין לה היתר, "שמא לא נפלטה יפה", ואם כן על כל פנים היא אסורה". ע"כ.

אמנם בתוס' חולין צז: מבואר לכאורה טעם אחר לדין זה דאפשר לסוחטו אסור, שכתבו שם בד"ה וכחל: "וא"ת ומה טעם הכחל עצמו אסור, והלא כל החלב שבו נפלט לחוץ וכו', ויש לומר, לפי שמתחלת בישולו קודם שיצא החלב "לגמרי", נאסר החלב שבכחל מפני טעם הבשר שבחלב. ואז לא היה יכול לצאת בקריעה. הילכך אף לאחר שנגמר בישולו שכבר "יצא הכל", תו לא לישתרי, דאפשר לסוחטו אסור. ע"כ. ומשמע שלדבריהם אין הכי נמי כל הבלוע בחתיכה יוצא לחוץ, אלא דאחר שנפסק עליו פסק של איסור, מפני שבתערובת הראשונה לא היה ששים לבטל טעם האיסור, תו לא לא פקע האיסור.

ובפרט שגם המאירי תפס לשון זה "משנאסרה חתיכה שוב אין לה היתר". אבל סיים: "שמא לא נפלטה יפה", וסיוע זה אינו בתוס' הנז', ואולי הדבר תלוי במחלוקת אם דין אפשר לסוחטו אסור תלוי בדין חתיכה עצמה נעשית נבילה, וראה בזה במאירי דף קח ע"ב, סד"ה זהו פירוש וכו'. "ולפי זה הוא ענין אחד עם חתיכה עצמה נעשית נבילה, וכו'. ע"ש.

שהעלה שם דאמרינן ספק דרבנן אף באיתחזק איסורא. עש"ב.

רס. אפשר, לשון אפשר בפוסקים ובכ"י, אף על פי שהפוסקים כותבים בלשון "אפשר", פעמים הוא

רק דרך ענוה, והדבר אינו ספק אצליהם, וכן אם כתבו בלשון "דילמא". ופעמים שהוא בגדר ספק, וכמו שנתבאר בעין יצחק חלק א' (עמוד תקעא), וחלק ג' (קבלת הוראות מרן, עמוד תקעב). וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק א' (דף קפג. חלק יו"ד סימן ט אות א"ב), וחלק ב' (דף קלה. חלק יו"ד ריש סימן ז).

ועיין בבית יוסף יורה דעה סי' קכד (דף כז ע"ד) "דאף על פי שכתב שם, וגם בתשובה, הדבר בדרך אפשר, אחר כך כתבו בדרך ודאי". ע"כ. ומשמע שמרן הבי"ה בין דלשון "אפשר" שבפוסקים מעיד ומורה על הספק. וכן מבואר בכסף משנה (הל' טוען ונטען סוף פ"ג) שכתב, אני אומר שלא הו"ל לכתוב כן בלשון אפשר, דבהדיא כתב רבינו בפרק שאחר זה וכו'. ע"כ. וכן מבואר בתשובותיו (סימן יא). ע"ש. וראה גם למהר"ח פלאג'י בס' נשמת כל חי חאו"ח (סימן א', דף א ע"ג) שכתב, דהכי ס"ל לרוב רבנן דלשון "אפשר" ספק הוא. ע"ש. וכן כתב מהר"י ידיד בספרו שארית יוסף חלק ג' (חושן משפט סימן א'), דמרן ורוב הפוסקים סוברים דלשון אפשר מורה דמספקא ליה מילתא. ע"ש. והו"ד בספר ברית יעקב (עמוד קסו).

ואמנם אם נראה מתוך דברי המחבר ההוא, דפשוט לו הדין כן בראיה ובסברא, ועם כל זה הוציאה בלשון אפשר, בזה יש לומר דמחמת רוב הענוה דאית ביה כתב כן, וסמך על המעיין בטעמי הדין. ועיין עוד בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן טז אות א'), ע"ש.

רסא. אשה, בברכה על לולב וסוכה, ראה בעין

יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמודים קצט, תרנז). ושם (עמוד רנז) באורך אם נשים מברכות ברכת האילנות. ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן סו) כתב, שמקובל אצלנו שדעת החכם צבי דנשים לא יחמירו לקיים מצות עשה שהזמן גרמא. ומצאתי ביצועות יעקב (סי' י"ז סק"א) שהעידו לפניו אנשים כשרים שהחכם צבי מיחה בנשים שלא יברכו וכו'. ע"ש. וא"ז מצאנו ז"ע הוסיף ואמר, שמבטיח בנים הגונים לכל אשה שתקבל על עצמה שלא לישב בסוכה

אפשר להרחיק המחלוקת דלמ"ד אפשר לסוחטו אסור יש יותר מרוב, ולמ"ד שאפשר לסוחטו מותר, היינו שיוצא הכל, ומעתה, כיון שיש רוב, במין במינו שרי. שדינו כדין נשפך בסימן צח, דבמין במינו שרי. אלא שלדעת הרמ"א דבכל האיסורין אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה, כמבואר בסימן צב, אם כן על כרחך אפשר לסוחטו אסור. ומכל מקום יש להקל להרמ"א באיסור דרבנן, ושלא אומרים בו חתיכה עצמה נעשית נבלה, וכגון אם מלח מין במינו איסור והיתר יחדיו, למאן דאמר שבמליחה לא נעשה נבילה, [עיין בזה בבית יוסף (יו"ד ריש עמוד קמו): שהביא כן בשם הר"ן. ע"ש]. ואח"כ בישל, ויש ששים, מותר הכל, גם הקליפה. שהרי הקליפה שנאסרה בתחלה, על ידי המליחה, לא נעשתה נבילה, ואף שנאסרה, בבישול השני תהיה מותרת, דאפשר לסוחטו מצד הספק הוא, וספק דרבנן לקולא. שהרי מין במינו הוא. ובלאו הכי אין דין חתיכה עצמה נעשית נבלה במליחה, לדעת המהר"ם מרוטנבורג.

ולפי זה עלה בדעתי ליישב מה שהקשה הרב בית יצחק שמעלקיס, (סימן קא), לפי הראב"ה שאפילו בבשר שמן צריך קליפה, ולא מצטרף לבטל בששים, אם כן צא ופרנס הגמרא בחולין צח: דילפינן מזרוע בשלה וכו', וזרוע בשלה, בודאי נמלחה קודם לכן, שהרי הוא בשר לאכילה, ואין לאוכלו מבלי להכשירו מדמו, וכשמלח הזרוע בשלה כשהיא שלימה לאיל, נאסר כדי קליפה, ומעתה, גם לאחר שבישל האיל עם הזרוע, והיה ששים כנגדו, או מאה כנגדו, (למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה), יאסר כדי קליפה, דאפשר לסוחטו מהקליפה - אסור.

ולג"ל אתי שפיר, שכיון שאחר כך בישל, הוי ספק אם יצא או לא, והוא מין במינו, אם כן הוא ספק בדרבנן, שהקליפה נאסרת מכח ספק דאפשר לסוחטו, וספק דרבנן לקולא. ודו"ק.

אלא שבספר אבני צדק דחה דברי הנודע ביהודה, להשוות דין זה לנשפך, דהתם יש ספק אם היה ששים לבטל או לא, ואם היה ששים נמצא שמעיקרא לא נאסרה התערובת, מה שאין כן הכא, זו בודאי נאסרה, ויש ספק דאפשר לסוחטו, שאולי ניתרה, אוקי אחזקתה, ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ולכאורה יש להביא ראיה מהגמ' נדה סא. האי מאן דרמי חוטי דכיתנא בגלימא דעמרא, וניתק החוט, מותר. דמה"ת בעינן עד שיהיה שוע טווי ונוז. ע"ש. א"כ משמע כדברי הנודע ביהודה, ועיין במש"כ אאמו"ר עט"ר שליט"א בספרו יביע אומר חלק א' (חלק יורה דעה סימן ג' אות ג')

שנאמן באיסורין מגדה הנאמנת לבעלה. אלא דצ"ב דאי נימא דעד אחד באיסורין יש לו דין כעדות ממש, היאך אשה נאמנת, והא אשה פסולה לעדות. ואם עשו עד אחד באיסורין כשנים בשאר מילי, היאך האמינו לאשה. ועיין בחידושי הרשב"א (כתובות פרק המדיר עב.), ובשיטה מקובצת שם, שהביא בשם יש אומרים דאשה אינה נאמנת באיסורין לבד מגדה שהתורה האמינתה. וכן כתב הבית שמואל (אבן העזר סימן ד') בשיטת הר"ן, דאשה אינה נאמנת באיסורין אף היכא דליכא חזקה. אבל רוב הפוסקים חולקים על זה. וראש המדברים בזה הוא הרמב"ם (פרק ה' מהלכות עדות) דבכל מקום שעד אחד נאמן באיסורין, אשה נאמנת. וכן כתב הר"ן (חולין יא.) וראה באורך להלן מערכת ע', ערך עד אחד נאמן וכו'.

רסד. אשה, אם אשה נאמנת בבדיקת הירקות

מתולעים, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב' (סימן פד). ודעת המהר"ח בן עטר בפרי תואר (סימן פד ס"ק כג), דכל אשה שהיא כשרה ומדקדקת במצוות ושלימה בדעתה, נאמנת. וכן מוכח ממה שכתב בשבולי הלקט (סדר פסחים סימן ה') בשם תשובות הגאונים דנשים שלא למדו עניני הפסח אין מאמינין להן לענין אפיה ולישת המצות. ומשמע שאם למדו ההלכות שפיר יכולים לסמוך עליהן.

ועיין ביסודי ישורון (מערכת הגעלת כלים) שדן לגבי אשה אם נאמנת לענין הגעלת כלים, וכתב, שאם למדה היטב את ההלכות ואומרת שהגעילה הכלים כדין, נאמנת אף על פי שיש בדבר טירחא, ובפרט כשיודעים שהיא עצמה תאכל מאותם מאכלים שיתבשלו בכלים אלה. ועיין בפרי מגדים (אורח חיים סימן תלו סק"י) וביד אפרים (יורה דעה סימן צד), ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא חלק א' סימן יט), ובנחלת צבי (י"ד סימן מב), ובדעת תורה למהרש"ם (י"ד סי' מה ס"ק מג, וסי' קכו אות נג). ע"ש.

וכיוצא בזה דן בשו"ת קנין תורה בהלכה חלק א' (סימן פג) אם אפשר לסמוך על אשה במילוי מי המקוה שלא יהיו ממים שאובים. וכתב, דאף שלכאורה יש בזה טירחא יתירה, ובזה אין נשים נאמנות בדאורייתא, וכן כתב הש"ך (סימן קכו סק"ג), אולם כבר כתב ביד אפרים (סימן צד) דדוקא לענין בדיקת חמץ, שאין האיסור בודאי, בזה יש לתלות ולומר שכל שיש טירחא בדבר אינה חוששת לבדוק יפה. אבל בענין איסור והיתר פשיטא שסומכין על האשה שאומרת שהענין היה כך וכך. ויש להוכיח כן מהמבואר בפסחים (מח: במשנה, ג' נשים

ולא ליטול לולב, וכעת עלה בדעתי בטעם הבטחה זו דייקא, דבברכות (יז.) נשים במאי זכיין, באקרובי בנייהו לבי כנישתא וכו', ע"ש. ובפשטות הכוונה במאי זכיין, דהא אין להם מצוות עשה שהזמן גרמא, ועיין בעיון יעקב [בסוטה כ"א ע"א ד"ה בזכות] שדקדק למה דוקא אקרובי בנייהו ולא גמרא. ע"ש. וי"ל דבשכר שמחמירות שלא לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא יזכו לבנים הגונים, אשר בהגיעם לכלל תלמוד ילכו כבר מעצמם בחשקות התורה. והבן, ומזה מקור לדברי אא"ז. ע"כ.

ויש לומר עוד, דהנה עיקר החשש בזה מחמת הברכה, ומבואר בתמורה (ד.) דאזהרת מוציא שם שמים לבטלה מאת ה' אלוהיך תירא. ע"ש. ובשבת (כג:) דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן וכו', דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן וכו', ובח"א מהרש"א, דכיון דכבר הוא רחים רבנן הרי הוא בודאי כבר ת"ת, ולא שייך לומר שיהא צורבא מרבנן, ולכן אמר דהויין ליה בנין רבנן. ע"ש, ולפי זה בני דלאו בני תורה נינהו, ולא שייך שיהיו צורבא מדרבנן, י"ל דזכות לבנין רבנן. והנה ידוע מ"ש בפסחים (כב:) את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים [ובכע"ה"ט (דברים ו' י"ג) תירא בנימטריא תלמידי חכמים] שהכוונה דהא בהא תליא יראת ה' ויראת ת"ת [עיי' דגל מחנה אפרים פרשת תצוה בפסוק ולא יזח החשן, ומאור ושמש ריש פרשת ראה], ולזה כיון שנמנעת משום חשש הוצאת שם שמים לבטלה, שאזהרתו מאת ה"א תירא, ובאה מזה ליראת ת"ת, וגם בעצם הדבר שחוששת להניי שטות הפוסקים דאסורות לברך, ולדברי אא"ז, היא בגדר דדחיל רבנן, ולכן זוכה לבנין רבנן.

ואם יכולה לתלות חוטי הציצית בציצית, ראה בעין יצחק שם עמוד רנז. ע"ש.

רסב. אשה, אשכנזיה הנשואה לספרדי צריכה לנהוג

בכל עניני הלכה כמנהגי בעלה, כדן ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו, שלא על דעת לחזור, שעושה כמנהג המקום שבא לשם, וכן אשה זו משעה שנישאת לספרדי אין בדעתה לחזור לבית אביה כנעוריה, וממילא צריכה לנהוג בכל כמנהגי בעלה. וראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמוד שנט).

רסג. אשה, עד אחד נאמן באיסורין באשה, עיין

בתוס' גיטין (ב:) דמבואר, דגם אשה נאמנת מדין עד אחד נאמן באיסורין, שהרי למדנו דין עד אחד

ואמנם רש"י בחגיגה (ב) ד"ה איזה קטן, כתב, אבל מכאן ואילך אף על פי שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכן במצוות. ע"כ. ומשמע שגם האם שווה לאב במצוות חינוך. וכן הוכיח במחצית השקל (סימן שמ"ג) בשם האורח מישור. וכ"כ בשדי חמד (כללים מערכת ח' כלל נט). והביא כן גם בשם בית יהודה עייאש. וכ"כ החקרי לב [הובא בשעה"צ סימן תרט"ז סק"ח]. ושכ"ה דעת הרשב"א והמאירי ביומא (פב). ע"ש. גם השל"ה הק' (שער האותיות אות דרך ארץ), כתב, והנשים מצוות על תוכחת בניהם כמו האב ויותר מהם, שהם פנויות ומצויות בבית יותר.

ואמנם מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן שמג אות ז) כתב דלענין הלכה נקטינן דאב דוקא חייב בחינוך הבנים, ולא האם. וכ"כ בספרו מחזיק ברכה (אות ב). והפתח הדביר כתב, דכל זמן שהאב קיים אין חיוב חינוך על הבן ולא על אחרים. ואפי' במצוות שאין קיומן אלא בהוצאת ממון כמו סוכה ולולב וכדו'. משום דאנן סהדי דניחא ליה ליתום בעשיית המצוות. וכתב בכה"ח (אות ט') דהכי מסתברא. ועיין עוד בדין זה בלוח חן (סימן קכו). ובשו"ת שאילות שמואל (סימן כז). ע"ש.

רסו. אשה, נשים פטורות ממצוה שהזמן גרמא גם

במצוות דרבנן, כן כתבו התוס' (ברכות כ: ומגילה כד.). שגם בדרבנן שייך כלל זה. והוכיחו כן ממה שהוצרכו לטעמא דנשים חייבות בהדלקת הנר, ובד' כוסות, ובמקרא מגילה, משום שאף הן היו באותו הנס. דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וכן מבואר במג"א, ובש"ע הגר"ז (סימן ע' סק"א). ואמנם בארחות חיים (בדין ג' סעודות אות ב', דף סג) כתב, נשים חייבות בג' סעודות, לפי שהן מצוות עשה דרבנן, וכל מ"ע דרבנן אע"פ שהזמן גרמא הדין שוה בין באנשים בין בנשים. ע"כ. וכ"כ ר"ת בספר הישר (חלק התשובות סימן ע' אות ד'). ועיין במ"ש בזה מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן רצא סק"ח). ע"ש.

רסז. אשה, לדידן אין לנשים לברך ברכות פסוקי

דומרה וברכות קריאת שמע, אחר שהם ברכות שקבוע להם זמן, ונשים פטורות ממצוות שהזמן גרמא. הנה נודע שדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך שקבלנו הוראותיו, שאין הנשים רשאות לברך על מצוות שהזמן גרמא, אף שאם הן מקיימות אותן מצוות יש להן שכר כמי שאינו מצווה ועושה, מכל מקום אינן יכולות לומר

אופות וכו' ובגמרא שם, אר"ע שאלתי את ר"ג ילמדנו רבינו בנשים זריזות וכו' זה הכלל וכו' תלטוש בצונן. הרי דסומכין גם באיסור כרת כחמץ בפסח על אשה. וכל זה גם בדבר הצריך זריזות גדולה כאפיית מצה. וכן יש להוכיח מהמבואר בנדה (יג:) החרשת והשוטה וכו' מתקנות אותן והן אוכלות בתרומה. ונפסק בשלחן ערוך (סימן קצו ס"ח), והן איסור נדה והן אכילת תרומה בטומאת הגוף איסור כרת הן ואפילו הכי סומכין עליהם. ולכן יש לומר דמותר למלאות המקוה על ידי נשים, שהרי סומכין עליהן בטבילת האשה, בהלכות חציצה וכדו'.

רסה. אשה, אם חינוך הבנים מוטל גם על האם, הנה

בגמ' (ריש סוכה) אמרו על הילני המלכה שהושיבה את בניה בסוכה. ומשמע לכאורה דגם האשה מצווה על חינוך הבנים. אך יש לומר שעשתה כן משום שהחמירה על עצמה. וכן משמע מהמבואר בנזיר (כט). האיש מדיר את בנו בנזיר, ואמרינן עלה בגמ', איש אין אשה לא. מ"ט, רבי יוחנן אמר, הלכה היא בנזיר. וריב"ח אמר ריש לקיש, כדי לחנכו במצוות. אי הכי אפילו אשה נמי, קסבר איש חייב לחנך את בנו במצוות, ואין אשה חייבת לחנך את בנה. ע"כ. ומבואר, דאין אשה חייבת במצוות חינוך. וכן דעת המג"א (סימן שמג סק"א וסימן תרט"ז סק"ב) דדוקא האב מצווה על מצוות חינוך, אבל האם אינה מצווה להפריש את בנה מאיסורין. ושכ"ה בנזיר, וכן דעת הרב תרומת הדשן.

ומה שהזכיר שו"ת תרומת הדשן, כוונתו למה שנשאל (בסימן צד) בקטן שאין לו אב ואין צריך לאמו, אם מחוייב במצוות סוכה לאכול ולישן בה או לאו. והביא שם דברי התוס' ישנים ביומא (פב) שהקשו על מה ששנינו, מחנכים את הקטנים לשעות, והא קטן אוכל נבלות וטרפות אין בית דין מצווין להפרישו, והשתא חנוכי מחנכי אפרושי מבעיא. ותירץ ר"י, דחינוך קטנים ליתא אלא באב, אבל באדם אחר לא. ולכן אין מצווין להפרישו. והקשו מההיא דהלני המלכה שישבה עם שבעת בניה בסוכה, אלמא אי ליכא אב שייך נמי חינוך. ותירצו, שמא היה להם אב דמחנכם לכך, ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכתן למצוה בעלמא. והשתא לדעת ר"י, קטן דלית ליה אב וטורח לו לישן בסוכה, אין להזקיקו לכך, כדמוכח מההיא דהלני המלכה כדמוקים לה ר"י. ע"כ. ומבואר מדבריו שמצוות חינוך היא רק על האב ולא על האם.

להדיא דברכות קריאת שמע הווי בכלל מצוות שהזמן גרמא. וז"ל הרשב"א: אמר ריב"ל עבד שהניח תפילין בפני רבו יצא לחירות, אוקמנא לה בשנהיח לו רבו תפילין, ולא משום דעבד אסור בתפילין, ומשום שאסור לברך על מצוה שהזמן גרמא, שהרי נשים קוראות קריאת שמע ומברכות לפני ואחריה, ואין ממחין בידן וכו', אלא טעמא דמילתא, דכיון שהן פטורין ואינן רגילות להניח תפילין, עכשיו שרבו הניח לו תפילין, חזקה ששיחררו. ע"כ.

ומבואר מדבריו להדיא, דברכות קריאת שמע [וכן פסוקי דזמרה שנקבעו לאומרים קודם ברכות קריאת שמע] חשיבי בכלל מצוה שהזמן גרמא, ומדמה אותן לכל מצוות שהזמן גרמא, אף שאין בהם נוסח וצונו, אלא שלדעת הרשב"א נשים יכולות לברך על מצוה שהזמן גרמא, וכדעת רבינו תם בפ"ק דקידושין. ומשמע שלדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך שאין נשים רשאות לברך על מצוה שתלויה בזמן, שהן פטורות ממנה, הוא הדין בברכות קריאת שמע. ונודע דעת הרמב"ם שאסור לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, וכן דעת הראב"ד ורש"י ורבינו ישעיה הראשון והאור זרוע ושאר פוסקים. וממילא כל מה שרצו בכמה אחרוני זמנינו לחלק בין ברכות שיש בהם נוסח וצונו, לברכות קריאת שמע שהם ברכות השבת, הנה מדברי הרשב"א מבואר להדיא שאין לחלק כן, והרשב"א מחשיב ברכות קריאת שמע כמצוה שהזמן גרמא. (וראה עוד בשו"ת יחיה דעת חלק א' סימן עח בהערה. ואכמ"ל).

והן אמת שבשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן מה אות ב', סוף עמוד נג) כתב, שנשים מברכות ברכות התורה, שהרי מכניסות עצמן לומר קריאת שמע, ולפסוקי דזמרה נמי מחוייבות בהן. ע"ש. אך בבית יוסף (סוף סימן מז) הובאו דברי מהרי"ל, והושמט משם הלשון שמחוייבות בפסוקי דזמרה, אלא רק מה שכתב שחייבות לומר פרשת הקרבנות. ע"ש. ומעתה לא יהא אלא ספק, הלכה רווחת היא שספק ברכות להקל.

והנה הרמ"א (סוף סימן רצו) כתב, דנשים לא תברכנה ברכת הבדלה לעצמן, רק ישמעו מן האנשים. וכתב המגן אברהם, והב"ח כתב שאפילו למאן דאמר דפטורות מכל מקום יכולות לברך. ואפשר דדעת הרמ"א דדוקא במצוה שיש בה עשייה רשאות לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה, כגון כאן, אינן רשאות. אבל ברא"ש (פ"ק דקידושין) משמע דכל ברכה שאין בה וצונו רשאות הנשים לברך. והעיקר כדברי

"וצונו" על ברכה שלא נצטוו בה. ואינן יכולות לברך גם ברכה שאין אומרים בה לשון "וצונו", דכל שקבוע לברכה זמן קבוע, הווי בכלל ברכות שהזמן גרמא שהנשים פטורות, ולכן ברכות ק"ש דקבוע להם זמן עד ד' שעות, ממילא אין הנשים רשאות לברך ברכות ק"ש. ועיין בשלחן ערוך הגר"ז (סי' ע'), שכתב, שפסוקי דזמרה הם מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות מהם. ע"ש. ועיין בפמ"ג (סי' רצו) שכתב אליבא דהמג"א, שאף לדידהו אין לברך ברכות ק"ש שחרית וערבית, משום שאין שם עשייה כלולב וסוכה וכיו"ב. ע"ש.

ואע"פ שהיה מקום לומר שברכות יוצר ואהבת עולם ואמת ויציב, אינן ברכות ק"ש, שהרי אינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא ק"ש, וכמ"ש הטור (סימן נט) בשם הרא"ש. מ"מ דעת הרמב"ם והרמב"ן והרמ"ה והארחות חיים, שדינם כדין ברכות ק"ש. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות מה:), והרשב"ש בתשובה (סימן תלח). ולכן כל הפטור מק"ש פטור מברכות ק"ש. ועוד שהרי גם לברכות ק"ש יש זמן קבוע.

והנה כמה ממחברי זמנינו כתבו לחלוק בדין זה, ונשיב על דבריהם בס"ד וכדרכה של תורה. דהנה יש שטענו שברכות פסוקי דזמרה אינן בכלל ברכות שיש להם זמן קבוע, אלא דכל הקפידא הוא שלא לברך ברכות אלה אחר התפלה, וכיון שלתפלת שחרית יש זמן קבוע, לכן אי אפשר לברך ברכות פסוקי דזמרה אחר התפלה. אבל ברכות אלה בעיקרן אין להם זמן קבוע. וכן כתב בשו"ת שערי ציון חלק א'. ולדעתו ברכות פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע אינן בגדר ברכה שהזמן גרמא, דרק מפני שצריך לאומרים קודם התפלה, לכן אין לאומרים אחר ד' שעות, אחר שאין להתפלל אחר ד' שעות. ונודע שחז"ל תיקנו לומר פסוקי דזמרה קודם התפלה, וברכת ברוך שאמר לפנייהם, וישתבח לאחרייהם. וכמו שאמרו בשבת (ק"ח:), אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום. ופירשו בגמרא, שהכוונה על פסוקי דזמרה, וכמו שאמרו (בברכות לב:), לעולם יסדיר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל. ומטעם זה פסקו הגאונים שאם לא אמר פסוקי דזמרה קודם התפלה אינו רשאי לאומרים "בברכה" אחר התפלה. [רב נטרונאי גאון בתשובה שהובאה בסדר רב עמרם השלם (דף ר' ע"א), ובמחזור ויטרי (עמוד כג), ובסמ"ק (מצוה יב עמוד עז), ובפירוש הרשב"ץ חלק א' (סימן תקפ"ט), וח"ג (סימן רפח), ובאור זרוע (סימן קד). ע"ש].

אולם מדברי הרשב"א בריש פ"ד דגיטין (מ) מבואר

על פי שלדעתו אין הנשים יכולות לברך על מצוה שהזמן גרמא [וזה מפני שהרמב"ם מחלק בין ברכת המצות לברכת השבח], אם כן לכלול תרוייהו בהדי הדדי, ויאמר הרמב"ם: נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה, ונשים וקטנים מברכים לפניה ואחריה. ודו"ק.

והנה בשו"ת מחזה אליהו (בסימן טז) כתב, שלדעתו רק בברכות שאומרים בהן "וצונו" אסורות הנשים בהן במצות עשה שהזמן גרמא, לדעת הרמב"ם וסיעתו, אבל בברכות השבח לית לן בה וכו'. ע"ש. אולם אף שהטענה ממה שאומרים "וצונו" היא הערה גדולה נגד סברת ר"ת, וכמו שכתבו הסמ"ג והגהות מיימוני, אבל גם בלא טעם זה יש לאסור לדעת הרמב"ם והגאונים שאיסור ברכה שא"צ הוא מדאורייתא. וכן מבואר בדברי רבינו מנוח (בפ"ב מהל' שופר ה"א, דף ל.), שאף שדעת חכמי צרפת נשים מברכות על מ"ע שהז"ג, לא מסתבר לומר כן, שאפי' אם נאמר שהלכה כר' יוסי שאין מעכבין את הנשים מלתקוע, ה"מ תקיעה בשבת שאינה אלא משום שבות, אבל לענין ברכה לבטלה שיש בה איסור מה"ת, שנאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, וכמו שאמרו (בברכות לג.), אין ספק שאסורות הן לברך. הילכך נשים נוטלות לולב בלא ברכה. וכן בשאר מ"ע שהז"ג. ע"כ. הא קמן שמשום ברכה שא"צ נגעו בה, שהיא איסור תורה לדעת הרמב"ם והגאונים. וכ"כ הראב"ן בתשובה (סימן פז). שההיתר לנשים לברך על מ"ע שהז"ג, הוא משום שברכה שאין צריך אין איסורה אלא מדרבנן. ע"ש. וזכה לכוין לזה הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סימן ח ס"ט), שלדעת האומרים שאיסור ברכה שא"צ מדאורייתא, אסור לנשים לברך על מ"ע שהז"ג, והרמ"א (סימן תקפ"ט) שכתב שהמנהג שהנשים מברכות, בעל כרחנו לומר שטעמו הוא שכל שהוא דרך ברכה אין בזה איסור מה"ת, ואיסור ברכה שא"צ מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, וכמו שכתבו התוס' (ר"ה לג.). ע"ש. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' לט אות ז).

ומעתה כיון שגם דעת מרן שאיסור ברכה שאינה צריכה מן התורה, כדעת הרמב"ם והגאונים, אין חילוק בין ברכה שאומרים בה וצונו, לברכות השבח. וכן משמע מדברי כמה מהראשונים. ולכן העיקר כמו שכתבנו.

והנה בספר אור לציון חלק ב' (עמוד נה) כתב, דאף שנשים פטורות מברכות ק"ש, שהן בכלל מצוות [דרבנן] שהזמן גרמא, כיון שזמנם רק עד ד' שעות,

הב"ח. ע"כ. ומבואר מדברי המגן אברהם דנראה לכאורה דעת הרמ"א שאם עיקר המצוה היא הברכה, אין לנשים לברך כל שקבוע זמן לברכה. ואף שסיים דברא"ש לא משמע כן, מכל מקום כתב כן בדעת הרמ"א בדרך אפשר. ועיין בפרי מגדים שם שכתב, ולפי זה אין הנשים רשאות לומר ברכות ק"ש, ולפי מה שביאר הט"ז [בדברי הרמ"א הנ"ל] יש ליישב קצת וכו', אבל להרמ"א קשה, וזה לא שמענו שאסור לומר הברכות לנשים בק"ש שחרית וערבית. ע"כ.

ומבואר, שלפי הבנת המגן אברהם בדברי הרמ"א אין לנשים לברך ברכות ק"ש. אלא שהפרי מגדים תמה על זה, דזו לא שמענו וכו', אך כך נראה לכאורה מדברי המגן אברהם. ובשו"ת יביע אומר חלק ב' (חלק אורח חיים סימן ו') הביא את דברי המגן אברהם והפרי מגדים, וקיצר בלשונם, ואחר דברי הפרי מגדים סיים "וצ"ע". וכוונתו, לסיום דברי הפרי מגדים וזו לא שמענו וכו'. והיינו דאצל האשכנזים לא שמענו מעולם שהנשים לא תברכנה ברכות ק"ש. ובאמת שכן כתב להדיא שם. ובשו"ת יחווה דעת חלק ג' (סימן ג') כתב, דנשים האשכנזיות מברכות על פסוקי דזמרה וברכות ק"ש, וכל אזהרתו שם לנשי דידן, לדעת מרן השלחן ערוך האוסר לנשים לברך על מצוות שהן פטורות מהן, דנראה לפי זה שגם ברכות ק"ש שקבוע להם זמן אין לנשים לברך.

ועיין בשו"ת יביע אומר שם (אות י') שהביא לשון הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות ק"ש הלכה א') שכתב: נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה, ומברכין לפניה ולאחריה כדי לחנכן במצוות. ודייק שם, דמזה שהרמב"ם כתב בסיום דבריו ומברכין לפניה ולאחריה כדי לחנכן במצוות, משמע דרק הקטנים מברכים, וזה מדין חינוך, אבל במאי דפתח, היינו נשים, אין להן לברך. והנה מתחלה חשבנו שלא כתב זאת בדרך הוכחה וראיה ברורה, אלא כזכר לדבר, שהרי אינו הכרח כל כך, דלגבי קטנים יש דין חינוך ולכן כתב הדין כלפם. ולגבי נשים אף שפטורים מקריאת שמע שמא יוכלו לברך כיון דהווי ברכות השבח. ואי משום הא לא איריא. וחשבנו שמשמע זה לא חזר על ראייה זו במהלך כל התשובה שם, וגם לא בתשובתו בשו"ת יחווה דעת הנז'. אולם העירו לנו שבשו"ת יביע אומר חלק ג' (סימן ו') חזר על ראייה זו, ומשמע שהבין כך בדעתו הרחבה, דשפיר הוויא ראייה, וצ"ב כוונתו. וצריך לומר בכוונתו, שאם הרמב"ם היה סובר שנשים יכולות לברך ברכות קריאת שמע, אף

עולם, ולכן היה נוהג הגר"א במוצאי יום הכפורים שהיה נועל מנעוליו ומברך שעשה לי כל צרכי. וכן כתב בסידור דרך החיים להגאון מליסא בשם הגר"א, שאף לאחר חשיכה רשאי לברך ברכות השחר. וכן כתב בסידור נהורא השלום, הובא בשו"ת רב פעלים חלק ב' (סימן ח'). ולפי סברתם הרי ברכות השחר נוהגות ביום ובלילה, ואינן בכלל ברכות שהזמן גרמא. ומה שכתב בירחון אור תורה (אלול תשנ"ו) דלא מסתבר שיברך פוקח עורים קודם שילך לישן, הנה לא הביא שום סמך מדברי הפוסקים לדבריו, ואם מצד הסברא יש לומר דברכתו היא כפרעון חוב למה שנתחייב לברך במשך היום ולא בירך. והיא הודאה על העבר, וכולי יומא קאי בחיובא דהודאה זו.

ומעתה, כיון דברכות השחר אינן בכלל מצוה שהזמן גרמא, לכן נשים מברכות, אבל אין הכי נמי בכל ברכת השבח שהיא זמן גרמא אין לנשים לברך, כי נכנסות לספק ברכה לבטלה שהחמירו בה מאד רז"ל. ובפרט לאור דברי הרשב"א בגיטין דמבואר להדיא מדבריו שאין חילוק בין ברכות קריאת שמע לברכות שאומרים בהם וצוננו.

והן אמת שבשו"ת רב פעלים שם הוכיח מדברי האר"י שאין לברך ברכות השחר אלא עד סוף היום, ולא בלילה שלאחריו [והוא על פי הסוד, כמבואר טעמו ברב פעלים שם], מכל מקום מבואר במחזור ויטרי, ובתשובת הרא"ש, שהמשכים קודם עמוד השחר, יכול לברך כל ברכות השחר. וכיון שמברכים אותם גם בשעות הלילה, [אף שאלו ברכות השייכות למחרת], אינן בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא. אבל אין הכי נמי אילו היו ברכות השחר בכלל מצוות שהזמן גרמא, הגם שהם ברכות השבח לא היו הנשים רשאיות לברך ברכות השחר.

והנה יש מי שהעיר על דברי מרן אמו"ר שליט"א, שהרי בשו"ת רב פעלים שם כתב, שבליילה אין יכול לברך ברכות השחר של היום שעבר, והראשונים איירי לענין שקם בלילה ורוצה לברך ברכות השחר השייכים ליום המחרת. ע"כ. ולפי המבואר אין כאן השגה כלל, דמה שכתב מרן אמו"ר שליט"א בשם המחזור ויטרי ותשובת הרא"ש, אינו בא לדחות דברי הרב פעלים מהלכה, אלא בא לומר שאין זמן ביום או בלילה שאינו זמן ברכות השחר בעיקרו, ויש זמן בלילה שאפשר לברך בו ברכות השחר. ואף שאלה הברכות שייכות ליום המחרת, סוף סוף מצינו שברכות השחר זמנם גם בלילה, ולדעת הגר"א והמאמר מרדכי אפשר לברך ברכות השחר כל היום וכל הלילה שלאחריו,

וכמו שנתבאר בשלחן ערוך (סימן נח סעיף ו'), מכל מקום רשאיות לברך אם רוצות, משום דברכות השבח מותרות לברך אף במקום שאינן חייבות. והוכיח כן ממה שנפסק בשלחן ערוך (סימן מו סעיף ד') שהנשים מברכות ברכת שעשני כרצונן, והרי ברכות השחר יש להם זמן קבוע, שנתקנו דוקא בשחר, והיאך נשים מברכות ברכות השחר, ועל כרחך דכיון דברכות השחר הם ברכות השבח, יכולות הנשים לברך. וממילא גם ברכות פסוקי דומרה וברכות ק"ש שהם ברכות השבח, יכולות הנשים לברך. ע"ש.

אולם אם כל סמיכתו היא על הראיה הנ"ל, אחר המחילה יש לדחותה, דהנה מה שתפס בהחלט דברכות השחר יש להם דין של ברכות שהזמן גרמא, במחילה אין זה נכון, וממילא נפלו יסוד דבריו בזה, דמה שהנשים חייבות בברכות השחר, היינו משום דלא חשיבי כברכות שהזמן גרמא, שהרי דעת הרבה מן האחרונים שזמן ברכות השחר נמשך לכל היום. וכן משמע מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' א') שהמשכים לקום קודם עמוד השחר, [בעוד לילה] יכול לברך כל ברכות השחר. נמצא שאין לברכות השחר הגבלת זמן. ונוהגות ביום ובלילה. וכן משמע מדברי המחזור ויטרי (סימן מו עמוד כה). ודברי הרא"ש הובאו להלכה בטור ובשלחן ערוך (סימן מז). ואף שבספר החיים למהרש"ק כתב, שזמן ברכות השחר כזמן תפלה. ואין לברך אחר ד' שעות, מכל מקום אין לחוש כאן לסב"ל אחר שבדברי הראשונים מבואר שאין הגבלת זמן לברכות השחר, וגם כן הוא המנהג, כמו שכתב בשו"ת מים חיים (חלק יורה דעה סי' ד') שכן עשו מעשה בהסכמת הגאון רבי יצחק טייב בעל ערך השלחן. ע"ש.

ולפי זה מי שהיה חולה ולא יכל לברך ברכות השחר בבוקר עם הקיצו משינתו, ונתחזק לקראת ערב כי ינטו צללי ערב, אין הכי נמי מברך אז ברכות השחר. כדמשמע בתשובת יחזקאל דעת חלק ד' (סימן ד'). ומצינו לכמה מגדולי האחרונים שכתבו להדיא שיכול לברך ברכות השחר במשך כל היום, ואין ברכות אלו נחשבות כמצוה שהזמן גרמא. וכמו שכתבו כן הגר"א במעשה רב (אות ט'), ובשו"ת זרע אמת חלק א' (סימן יא), ובספר מאמר מרדכי (סימן מו סק"י), ועוד אחרונים, הובאו בשו"ת יחזקאל דעת הנ"ל. ולדעת הגר"א ודעימיה, מי ששכח לברך ברכות השחר בבוקר, רשאי לברך כל הברכות במשך כל היום כולו וגם בלילה שלאחריו עד שילך לשכב, חוץ מברכות התורה שכבר נפטור בכרכת אהבת

יביע אומר ח"ט (יורה דעה סימן טו).

והעירו בזה ממה שאמרו באבות דרבי נתן (פרק ג' הלכה ד) שאם נתת פרוטה לעני שחרית, ובא עני אחר ועמד לפניך ערבית תן לו, וכן העיר הרה"ג הנאמ"ץ ס"ט. אולם אין זה אלא על פי הפשט ועיקר הדין, אבל על פי הסוד הרי בשעה זו הדינים שולטים, והנותן צדקה שעושה דבר שהוא ממדת הרחמים, הוי כאומר סליחות קודם חצות לילה, שכביכול מתגרה בדינים, וכביכול אומר שכוחו גדול לנצחם בשעת שליטתם, ועל זה בא הקטרוג ח"ו, היאך אתה מתגרה בדינים בשעת שליטתם. ולכן מסתבר שהנותן צדקה בלילה יכוין שהעני יזכה בהם ביום. ואמנם כל זה הוא על פי הקבלה, אבל על פי הפשט בודאי שזמן צדקה לכתחלה הוא גם בלילה, ואין צריך לזה ראייה מאבות דרבי נתן, שהוא פשוט שמצות צדקה גם בלילה. ורק על פי הסוד ראוי להמנע מכך היכא דאפשר. אבל אם העני פורס ידו לשאול לחם בלילה, איך ימנע מליתן לו בגלל קטרוג הדינים, אלא ישים בה' מבטחו דההכרח לא יגונה. וד"ז הוא היכא דאפשר ולכתחלה. ודו"ק. שוב ראיתי שכיו"ב כתב מהר"ח פלאג"י בכף החיים (סימן ב' אות ז), שיש להוכיח מהמשנה באבות דרבי נתן, שיש לתת צדקה גם בתפלת ערבית. ע"ש. שוב הראוני מה שכתב מרן החיד"א בספרו כסא רחמים (על אבות דרבי נתן הנ"ל) דלפי מה שכתב רבינו האר"י ז"ל שאין לתת צדקה בלילה שהוא דין גמור, יש לומר דערבית דקאמר הכא לאו דוקא, אלא ר"ל מבעוד יום, וכמו שכתוב ולערב אל תנח ידיך, שמתפרש יפה מבעוד יום. ע"ש. והו"ד בשו"ת יחיה דעת חלק א' (סוף סימן מו).

ואמנם בירושלמי (סוף מסכת פאה, ובשקלים פרק ה הלכה ד) אמרו, רבי חנינא בר פפא הוה מפליג מצוה בליליא, חד זמן פגע ביה רבהון דרוחייא, אמר ליה לא כך אולפן ר' (דברים יט, יד) לא תסיג גבול רעך, אמר ליה ולא כן כתיב (משלי כא, יד) מתן בסתר יכפה אף. והוה מתכפי [מסתפי] מיניה וערק מן קמוי. ומהר"א פולדא פירש, מפליג מצוה, מחלק צדקה בלילה. רבהון דרוחייא, שר של הרוחות. לא כך אולפן, לא כך למדתנו, אל תסיג וגו'. ולילה הוא גבול רוחות ושדים ולא של בני אדם. מתכפי ממנו וברח השד מפניו. וכן פירשו בספר יפה מראה ובקרוב העדה שם. והיינו, דעם היות לילה זמן דינים, מתן צדקה מהני בכל עת, דכתיב מתן בסתר יכפה אף. וראה מ"ש בזה בברכי יוסף הנ"ל.

ובגמרא (ב"ק טז:): אמרו, דרש רבא מאי דכתיב (ירמיה יח,

וממילא אי אפשר להחשיב דין ברכות השחר כברכות שהזמן גרמא. [ואין להקשות דאם כן נברך בלילה ברכות השחר על יום שעבר, דהכא לא קאמר אלא שמעיקר הדין זמנם גם בלילה. ודו"ק].

ולפי זה אתי שפיר מה שהעירו בירחון אור המאיר (ניסן תשנ"ה), דאכתי איכא זמן שאינו זמנם, מתחלת הלילה עד חצות, ועל כרחך דכיון דהווי ברכות השבח רשאות הנשים לברכן. וזה אינו, דאף שאנו נוהגים שלא לברך ברכות השחר אחר השקיעה עד חצות לילה, כל זה הוא על פי הסוד, וכמו שכתב ברב פעלים, אבל בעיקר זמן ברכות השחר, חשיב זמנם כל היום והלילה, ועל כל פנים אי אפשר להחשיבם כזמן גרמא. וע"ש ברב פעלים שביאר טעמא דמילתא, על פי מה שנתבאר בספר דברי שלום למהר"א שרעבי, שהעלה מדברי רבינו האר"י ז"ל, שכאשר באים מוחין דגדלות דנ"א בז"א, אז יש בחינת מנעל, מה שאין כן אם מסתלקים מוחין דגדלות דנ"ר אז אין שם בחינת מנעל, וזהו הטעם דהאבל אסור בנעילת הסנדל, משום דאין לאבל מוחין דנ"ר, וכמ"ש רבינו ז"ל בשער טעמי המצות (פרשת ויחי), וע"ש עוד.

ויש ללמוד דבר זה מדין צדקה בלילה, שעל פי המקובלים אין ראוי ליתן צדקה בתחלת הלילה, וכמו שכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן רלה סק"א, ויר"ד סימן רמו סק"ב), שהאר"י ז"ל היה נותן צדקה לגבאי בתפלת שחרית ובתפלת המנחה, ולא בתפלת ערבית. כי בערבית זמן דין גמור, ואינו זמן הראוי לתת צדקה. ע"ש. ובשער הכוונות (דף נב) מפורש הדבר יותר, שעיקר נתינת צדקה הוא בשחרית, אבל במנחה שהוא זמן הדינים, אינו כל כך מוכרח ענין נתינת הצדקה עתה כמו בשחרית, ומכל מקום היה נוהג האר"י ז"ל לתת צדקה במנחה, אבל בערבית שהוא זמן דינים קשים לא היה נותן צדקה. ע"כ. ומעתה, אחר שאין לתת צדקה בלילה, אטו נימא דמצות צדקה תהיה כמצוה שהזמן גרמא בגלל שאין ליתן צדקה בלילה, הא ודאי דלא אמרינן הכי. ועל כרחנו טעמא דמילתא הוא, דלעולם זמן מצות צדקה כל היום וכל הלילה, ואין לזה זמן קבוע כלל. וכן ענין ברכות השחר זמנם כל היום והלילה, אלא דאיסור צדדי רובץ עליו, שעל פי הסוד אין ראוי ליתן צדקה בלילה, וכן אין לברך ברכות השחר בתחלת הלילה. אבל באמת עצם זמן מצות צדקה וזמן ברכות השחר הוא כל היום והלילה. וממילא אין זה בכלל מצוה שהזמן גרמא. שוב ראיתי מ"ש בשו"ת

כג. יהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם, אמר ירמיה לפני הקב"ה רבש"ע אפילו בשעה שעושין צדקה הכשילים בבני אדם שאינם מהוגנים, כדי שלא יקבלו שכר. ופירש בספר רגל ישרה [הובא בספר מעשר כספים עמוד קסט] דהכי קאמר, דלא יזדמן להם עניים אלא בעת אפך, ר"ל בלילה דהוי דינא קשיא כידוע ליודעי ח"ן, וכשיתנו או צדקה יהיה מצוה הבאה בעבירה, שיעברו אלאו דלא תסיג גבול רעך, וכן העידו על האר"י ז"ל שלא נתן צדקה בלילה מהאי טעמא. ע"כ. אולם המהר"ח פלאג"י בכף החיים הנ"ל כתב, דמלשון מרן שכתב בשלחן ערוך (סימן רמט סעיף יד) טוב ליתן פרוטה לעני קודם כל תפלה, שנאמר ואני בצדק אחזה פניך, נראה דעל שלש תפלות קאמר, ואפילו בערבית. וזה דלא כסברת הרב רגל ישרה, וכן יש להוכיח מאבות דרבי נתן וכו'. וזה נראה דכיוונו חז"ל באבות דרבי נתן פרק ד', דאמרו שם, אלא מה הן גמילות חסדים, הנותן פרוטה לעני ומתפלל ג' פעמים בכל יום תפלתו מתקבלת ברצון. ע"כ. דהכוונה כי עיקר גמילות חסדים הוא לתת פרוטה לעני בכל תפלה ותפלה קודם שיתפלל. ולא יחוש דבתפלת ערבית מעורר הדין. אדרבה תפלתו תקובל ברצון, וליכא משום לא תסיג ולא תחסום. ע"כ. ועיין עוד בדין צדקה בלילה, בפתח הדביר (ריש סימן רלה), ובשו"ת מהרש"ם חלק ב' (סימן מג ד"ה ועוד). ע"ש.

ועל כל פנים בודאי שאין מצות צדקה חשיבא כמצוה שהזמן גרמא. והוא הדין לנידון דידן. ומה שכתב בירחון הנ"ל שאין קפידא לתת צדקה בלילה, ורק אין חיוב לתת צדקה בלילה כמו ביום, ודייק כן מדברי שער הכוונות [הובא בכף החיים סימן רלה אות ד'] שאינו צריך ליתן קודם ערבית כמו בשחרית, הנה אין דבריו נכונים, שעל פי הקבלה לא טוב ליתן צדקה בלילה, ולא רק אין צריך. וכיון שאין זה דבר טוב ליתן צדקה בלילה, לכן אין צריך ליתן צדקה קודם ערבית, דאף על פי שיש ענין ליתן צדקה קודם תפלה, כמו בשחרית ומנחה, בערבית אין צריך ליתן. אבל בודאי שיש קפידא על פי הסוד ליתן צדקה.

ואף שיש לחלק בין מצות צדקה לנידון דידן, מכל מקום מדברי התוס' בקידושין (טו). מוכח, דכל כהאי גוונא אינו בכלל מצוה שהזמן גרמא. שכתבו, דלמה לי קרא דאותו ולא אותה, תיפוק ליה דמילה מצות עשה שהזמן גרמא, שנימול בשמיני ללידתו, וי"ל דכיון שמיום שמיני והלאה אין לזה הפסק, לאו בכלל זמן גרמא היא. ע"ש. וא"ת אכתי מצות עשה שהזמן

גרמא היא שאין מלין אלא ביום, וי"ל דאתיא כמאן דאמר יבמות עב. מילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה. ע"ש. וקשה, דאכתי הא מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, והוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא, אלא ודאי שמכיון שהוא רק מחמת איסור שבת דרביע עליה, ולא מצד המצוה עצמה, שפיר חשיב כמצות עשה שאין הזמן גרמא. ומשום הכי צריך קרא דאותו ולא אותה. וכן כתב בחידושי המהרימ"ט קידושין שם. וכן כתב בשער המלך (סוף הלכות פסולי המוקדשין). ועיין בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן תקט) שהביא דברי החינוך, שמצות מחיית עמלק אינה נוהגת בנשים, אלא רק בזכרים שהם בני מלחמה, והקשה, שהרי בהריגת שבעה עממין, כתב החינוך עצמו, שנוהגת מצוה זו גם בנקבות, וכבר רמז על זה המשנה למלך בהגהותיו. וכתב לתרץ, דנראה שכל כיחיד מצווה להרוג מזרע עמלק, ומצוי דבר זה גם בנשים, כגון יעל שהרגה את סיסרא. אלא דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, משום דבשבת אסור להרוג. ולא עדיפי מחייבי מיתות בית דין שאין מיתתן דוחה שבת. עיין סנהדרין לה: אבל במלחמה הא קיימא לן (שבת יט.) עד רדתה אפילו בשבת. וכן פסק הרמב"ם (פרק ב' מהלכות שבת). מה שאין כן לגבי נשים דלאו בנות מלחמה נינהו, רק אם יבוא יחיד לידן. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאו"ח סימן נד אות ה') העיר על זה, דמשום איסור שבת לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, כדמוכח מהתוס' הנ"ל. וצ"ע לדברי האחרונים הנז', דמוכח מינייהו דכל כהאי גוונא לא חשיב כמצות עשה שהזמן גרמא.

ולפי זה גם לגבי צדקה, מה שאינו נוהג בלילה בודאי שלא יעשה מצוה זו כמצות עשה שהזמן גרמא, דזמנה ביום ובלילה, ורק איסור צדדי על פי הסוד שלא ליתן צדקה בלילה. והוא פשוט.

ולפי זה גם בנידון דידן, עיקר זמן ברכות השחר מתחיל מחצות לילה עד חצות שלאחריו, ומה שאינו יכול לברך בתחלת הלילה על פי הסוד, הוי כאיסורא הוא דרביע עליה, ולא שעצם המצוה רק ביום ולא בלילה. ודמי למצות מחיית עמלק שאינה נוהגת בשבת משום איסור שבת, ואפילו הכי אין מצוה זו נחשבת כמצוה שהזמן גרמא מפני זה. וכן מצות סמיכה בקרבן שאינה נוהגת בלילה, מפני איסור צדדי דאין מקריבים בלילה, דאיסורא הוא דרביע עליה, אבל עצם המצוה אין לה זמן מוגבל. ועיין בתוס' קידושין (לו). ובספר טורי אבן (פרק ב' דחגיגה טו. ד"ה בני). ודו"ק. ואף

ע"ש. אולם בשו"ת הריב"א (סימן טז) כתב, שהרא"ש עצמו לא ניח"ל לחלק בין ברכת המצות לברכת שבח והודאה. ובאמת שמצינו לגבי ברכות השבח מחלוקת הראשונים אם יש דין ברכה שאינה צריכה, או לא, כי מדברי הארחות חיים והכל בו מבואר, שיש איסור ברכה שאינה צריכה גם בברכות השבח. וע' בבית יוסף (ס"ט רי"ט), שהביא מחלוקת בין הפוסקים במי שנפל עליו כותל או שניצול מנגיחת שור, או שעמד עליו אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם, האם יברך הגומל, שהריב"ש (סימן תלז) פסק שצריך לברך הגומל, והארחות חיים כתב שאין לברך אלא על ארבעה דברים בלבד, יורדי הים והולכי מדברות וחבוש בבית האסורים שיצא, וחולה שנתרפא, ואם בירכו על דברים אחרים הוי ברכה לבטלה. ושכן פסק ה"ר שם טוב פלכו בשם התוספות. ע"ש. ופסק מרן בש"ע (סימן רי"ט ס"ט), שיברך בלא שם ומלכות. וכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (שם סק"ח) שאע"פ שהאחרונים פסקו כהריב"ש שיש לברך הגומל, אנו אין לנו אלא דברי מרן שהסכים לברך בלא שם ומלכות. וכ"פ הרב פני יצחק (במערכת הברכות אות סח). והרב בן איש חי (פר' עקב אות י). הרי שגם בברכת הודאה אמרינן ספק ברכות להקל. ואף שיש חולקים על זה, מכל מקום מידי מחלוקת לא יצאנו, וממילא הוי בכלל ספק ברכות להקל. עש"ב.

והנה בבית יוסף (סימן ד') הביא תשובת הרשב"א שכתב, דטעם הנטילה בשחרית קודם התפלה, הוא מפני היותינו בריה חדשה, וכדכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך, וצריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו, לשרתו ולברך שמו, ועל דבר זה תיקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכים בכל בוקר ובוקר. ע"כ. ולכאורה חזינן, דהרשב"א השווה דין ברכת על נטילת ידים של שחר, לברכות השחר, ובפשטות ברכת על נטילת ידים היא רק בשחר, דבזה שייך לומר דהוי כבריה חדשה. ומזה שהבית יוסף העתיק דברי הרשב"א וחסש לו, [וכמבואר לעיל סימן ד', דמרן ז"ל חשש גם לטעם הרשב"א וגם לטעם הוזה"ק המובא שם], משמע דיש לדמות דין ברכת על נטילת ידים לברכות השחר, וממילא גם ברכות השחר הוי ברכות שהזמן גרמא, ולכאורה כן הוא לשון הרשב"א "שאנו מברכים בכל בוקר". ועם כל זה כתב מרן בשלחן ערוך, דנשים תברכנה ברכת שעשני כרצונו בלא שם ומלכות, משמע דשאר ברכות השחר מברכות בשם ומלכות, והרי ברכות אלו הוי ברכות שהזמן גרמא, דקבוע להם זמן, ועל כרחק

להחולקים כן הוא, כי הם מודים שעיקר זמן ברכות השחר כל היום וכל הלילה.

ועוד יש לדמות נידון דידן לברכת הלבנה דמה שאין מברכין ברכת הלבנה ביום אין זה מחשיב את הברכה לברכה על מצוה שהזמן גרמא, דלבנה ביום אין מברכים עליה משום דשרגא בטיהרא מאי מהני. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ה' (סימן לו). ודו"ק.

ואף ברכות השבח שאין אומרים בהם "וצונו", גם כן אינן רשאות לברך על דבר שפטורות מהן. וכדמוכח מהתוספות (ראש השנה לג). בשם ר' יצחק בר יהודה, שהביא ראייה להתיר, ממה שאמרו במגילה (כג). הכל עולין למנין שבעה, ואפילו אשה וקטן, ואף על פי שהאשה פטורה ממצות תלמוד תורה, יכולה לברך אשר בחר בנו וכו'. ודחה רבינו תם, שיש לומר שעולה באמצע שאינה צריכה לברך וכו', אי נמי שברכת קריאת ספר תורה אינה על מצות תלמוד תורה וכו'. ע"ש. וכן כתב הרא"ש (פרק קמא דקידושין סוף סימן מט). והמאירי (מגילה כג). ועיין עוד להרב רבי דוד אבודרהם (דף יא סע"א). ואף על פי שאין בברכות התורה על קריאת ספר תורה נוסח "וצונו".

ובשו"ת יביע אומר חלק ח' (סימן ח' דף כו ע"א), האריך להשיב על דברי הרב אור לציון, והביא דברי הרא"ש (פ"ק דקידושין סימן מט) שכתב, ועוד הביא ראייה רבינו תם שנשים יכולות לברך על מ"ע שהז"ג אע"פ שפטורות, מהגמ' (פסחים טז:), סומא פטור מלומר הגדה, ופריך ליה, והא אמר רבינא שאלתינהו לרבנן דבי רב ששת, מאן אמר אגדתא בי רב ששת, ואמרו לי, רב ששת. מאן אמר אגדתא בי רב יוסף, רב יוסף. (ושניהם מאורי עינים הווי). ומוכח התם דלא פריך אלא ממה שהיו מוציאים אחרים, אבל מה שבירכו בעצמם ברכה דאשר גאלנו לא קשיא ליה. אלמא דשפיר דמי לברך אע"פ שפטור. ומיהו אין זו ראייה, דעדיפא מינה פריך התם. ועוד שבברכת אשר גאלנו ליכא וצונו, אבל בברכה שיש בה וצונו היאך תאמר וצונו על דבר שהיא פטורה אף מדרכבן. ע"כ. (וכן הובא בס' אבודרהם דף יא ע"א). ולפ"ז נראה דתליא בהני תרי שינויי, לתירוץ הראשון אין חילוק בין ברכת השבח דליכא וצונו לברכת המצות, משא"כ לתירוץ השני י"ל שכל שאין שם וצונו רשאית לברך. ואפשר שע"פ זה כתב בשו"ת הלק"ט ח"א (סימן רסד) וז"ל: ולדעתי בברכות השבח אין משום ברכה לבטלה, וראיה מעירובין (מ:): דשהחינו רשות וכו'.

ועיין בבית יוסף (סוף סימן נט) שכתב, דאם אירע שסיים ברכת הבוחר בעמו ישראל קודם השליח צבור, עונה אחריו אמן. וכן כתב בדרכי משה שם, ובהג"ה (סימן סא סעיף ג). ומשמע דלא סבירא ליה דהוה כברכת המצות, ולכן יכול לענות אמן. אלא שבשלחן ערוך (סימן נט סעיף ד) פסק, דלא יענה אמן. וע"ש בשערי תשובה מה שתמה בזה, ובביאור הלכה שם. ועל כל פנים אין זה פשוט דברכות ק"ש הוה בכלל ברכות השבת, ועיין בשבולי הלקט (סימן ריח), ובאבן האזל (פרק א' מהלכות ק"ש), ובספר עמק ברכה (דף ו'), ובשו"ת רבבות אפרים חלק א' (סימן נב). ע"ש.

ולדברי הרמב"ן הנ"ל צריך לומר דמה שאנו אומרים בברכת אהבת עולם בשחרית, להודות לך ולייחדך ליראה ולאהבה וכו', הוא מעין האמור בק"ש, וחשיב כברכה על מצות ק"ש. אלא דצריך ביאור דברכת אהבת עולם שבערבית אין נוסח זה, ואמאי אין מזכירין בנוסח הברכה ממצות ק"ש. וראיתי שפירשו, דהא בברכות (כא). אמרו, אר"י א"ש ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא וכו', מאי טעמא ק"ש דרבנן וכו'. מתיב ר"י ובשכבך ובקומך, אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב. אך ר"א פליג וסבירא ליה דחוזר וקורא דק"ש דאורייתא. וע"ש בתלמידי רבינו יונה שכתבו, דסברת שמואל שלא אמרה תורה דוקא ק"ש, אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה. ומה שאנו קורין פרשה זו דוקא, אינו אלא מדרבנן, ולפיכך סבירא ליה דאינו חוזר וקורא. וכתב בשו"ת שאגת אריה (סימן א') דלפי זה הביאור הוא, דחכמים תקנו לצאת ידי חובת קריאה של תורה בקריאת פרשת שמע שיש בה עול מלכות שמים. והיסוד הוא לקרוא בתורה בכל מקום שרוצים, אלא שבאו חכמים ותקנו לקרות דוקא פרשת שמע כדי לצאת בה חובת הקריאה מן התורה, ובזה מקיים מצות ובשכבך ובקומך. ע"ש. ולפי הרמב"ן דסבירא ליה דהברכה שלפני ק"ש היא ברכת המצות, יסבור דלהלכה ק"ש דרבנן, וכשיטת התוס' דפסקו כך. ודין ק"ש הוא מדין קריאת התורה, וזהו מה שאומרים באהבת עולם שבערבית, בשכבנו ובקומינו נשיח בחוקיך ונשמח ונעלוז בדברי תלמוד תורתך וכו', שכל זה מורה על חיוב לימוד התורה, והוא מעין המצוה של קריאת שמע. [וראה בשו"ת אהלי תם (לרבי תם בן יחיא ז"ל אר"ח סי' יג) שדקדק בגמ' זו].

ואגב, מה שהעיר בירחון הנ"ל לענין חיוב נשים בברכת החמה ובברכת האילנות, דהנה בספר חזון עובדיה

דשייכות בזה משום שהם ברכות השבת. וראה בשו"ת אור לציון חלק ב' (עמוד מג). ובאמת שכן דעת הגאון מליסא, והגרש"ק בספר שנות חיים (סימן פ') דאין לברך ברכות השחר אלא עד חצות.

אולם לפי זה מה יענו הפוסקים הסוברים דאפשר לברך ברכות השחר כל היום, והרי הרשב"א כתב לברך רק בשחר. ועוד, האם אחר שראינו להרשב"א נימא דאין לברך ברכות השחר אלא בבוקר, ומצינו להרבה אחרונים שכתבו דאפשר לברך ברכות השחר כל היום, ומזה: הגר"א במעשה רב, המאמר מרדכי, שו"ת זרע אמת, שו"ת מים החיים, הגאון רבי יצחק טייב, שו"ת בני לוי, שו"ת רב פעלים, שו"ת שערי עזרה, ועוד. ועל כרחנו לומר לדעתם שלדעת הרשב"א אם ישן בלילה והתעורר אחר חצות היום, אטו לא יברך ברכות השחר וברכת על נטילת ידיים, דסוף סוף כעת שקם משינתו הוי בריה חדשה וצריך לברך ברכת על נטילת ידיים ושאר ברכות השחר, ומה שכתב הרשב"א בבוקר, דיבר הכתוב בהווה. שכך הדרך לברך בבוקר. ועוד יש לומר דלאו דוקא נקט הרשב"א לברך ברכות השחר בבוקר, אלא שעיקר התקנה היתה על הבוקר, וכולי עלמא מודו שכן צריך להיות לכתחלה, ועל עיקר תקנת ברכות השחר השווה לנטילת ידיים שהיא דוקא בשחר. אבל באמת גם להרשב"א אפשר לומר דאם לא בירך ברכות השחר בבוקר יכול לברך במשך היום. וממילא אין להוכיח דשאני ברכות השבת דאף שהן ברכות שהזמן גרמא נשים רשאות לברך.

ובלאו הכי נודע מה שנחלקו הראשונים אם ברכות ק"ש הוה בכלל ברכת המצוות, או בכלל ברכת השבת, כי האבודרהם (סדר שחרית של חול ופירושה) כתב, והטעם שאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על ק"ש כמו בשאר המצוות, מפני שענין הברכות כולם לקבל עול מלכות שמים עלינו, ופסוק שמע יש בו הזכרת השם, וגם כן הוא נחשב כמו מלכות. ע"כ. אולם בחידושי הרמב"ן (ברכות כב:) כתב, כבר היה מנהג בעיירות לומר בין אהבת עולם לק"ש א-ל מלך נאמן, ובילדותי נתקשה עלי לפי שהדבר ידוע שאהבת עולם ברכת המצות היא לק"ש, שכל המצוות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן, וכן בהלל וכן במגילה וכן בקריאת התורה, וכל שכן ק"ש וכו'. ע"ש. ומבואר דסבירא ליה דברכת אהבת עולם היא ברכת המצוות, וכמו בכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, כך בברכות ק"ש. ע"ש. וממילא אין זה פשוט דברכות ק"ש הוה בכלל ברכת השבת.

שהנוהגים [אף האנשים] שלא לברך ברכת החמה בשם ומלכות, הוא מפני שחששו לסברת רבי יהודה, שאמר בתוספתא ברכות (פרק י') דהרי זו דרך אחרת. ובשו"ת חבלים בנעימים חלק ג' (סימן ח') כתב עוד טעם למה שהנשים לא נהגו לברך ברכת החמה, מפני שמברכים ברכה זו ברוב עם, וכל כבודה בת מלך פנימה, לכן נמנעו הנשים מלברך. והגאון בן איש חי (פרשת עקב) כתב, שהנשים תעמודה בצד ותשמענה הברכה מפי השליח צבור ויצאו ידי חובה. ע"ש. ולכן שאני ברכת החמה מברכת האילנות.

וכבר כתבנו שמעיקר הדין נשים חייבות בברכת החמה, ולכן בשו"ת יביע אומר חלק ה' (סימן לו סוף אות ב') דחה דברי האומרים שאין לנשים לברך ברכת החמה, רק שביחווה דעת כתב כן בדרך נכון, אחר שיכולות לשמוע הברכה מפי האנשים, וכמו שכתב הרב בן איש חי, ומכל מקום בודאי שאם אשה תברך על ברכת החמה אין כאן ברכה לבטלה. ולפי זה גם בברכת האילנות היכא דאפשר להן לשמוע הברכה מפי השליח צבור איה"ג, כדי לחוש לסברת החולקים על הטורי אבן, אך כיון שאין זה מצוי, לכן יכולות לברך ברכת האילנות בעצמן, דנקטינן לדינא עיקר כדברי הרב טורי אבן הנז'.

ומה שהקשה שם עוד על סברת הטורי אבן, מדברי התוס' בפסחים (לח: ד"ה נאכלים) שכתבו בקושייתם, דביכורים הווי להו חובה הקבוע להם זמן. והרי ביכורים אינם מצויים במציאות בשאר ימות השנה, ואפילו הכי קרו להו התוס' חובה הקבוע להם זמן. ואף שבתירוץ כתבו דלא חשיבי קבוע להם זמן, לאו מטעם זה אתו עלה, אלא מטעם דהווי זמן ארוך מעצרת עד סוכות. ומשמע דאי לאו האי טעמא אין הכי נמי חשיב כקבוע להם זמן, ומוכח דלא כהטורי אבן. ומכאן תמה על מרן אמו"ר שליט"א שבספרו חזון עובדיה הסתמך על סברת הטורי אבן ופסק שהנשים תברכנה ברכת האילנות. והרי התוס' פליגי על סברא זו, ובודאי דנקטינן כוותייהו. ע"כ. אולם באמת יש חילוק גדול בין מצוות שקבוע להם זמן מתקופה זו עד תקופה זו, לבין שהזמן גורם למצוה, כמו סוכה ולולב, שזמן ט"ו בתשרי הוא הגורם למצוה שתבא. אבל ביכורים לא הזמן גרם למצוה שתבא, אלא המציאות גרמה למצוה שתבא. והמציאות היא במקרה מתקופה זו עד תקופה זו. וזה ברור שברכת האילנות וברכת החמה קבוע להם זמן, אך במה שקבוע להם זמן עדיין

חלק ב' (עמוד ח' בהערה) פסק, דנשים שייכות בברכת האילנות, מטעמא דהטורי אבן (מגילה כ:). שכתב גבי מצות ביכורים, דשנינו במסכת ביכורים (פרק א' משנה ה') האשה והטומטום וכו' מביאין ולא קורין [מפני שאינן יכולין לומר אשר נתת לי ה']. והא דלא חשיב בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, דהא הבאת ביכורים הוא מן החג ועד חנוכה, דדוקא במצוה שאינה נוהגת בכל זמן מצד עצמו, זה מיקרי זמן גרמא, אבל הא דמן חנוכה ואילך אינו מביא, אינו מצד עצמו של הימים שגורם שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם שאין מצויין עוד על פני השדה, ואילו היו מצויין עוד על פני השדה היו הימים ימי הבאה. והעתיק דבריו בתוס' רבי עקיבא איגר במשנה ביכורים שם. ועל פי זה פסק גם לגבי ברכת האילנות, דהנשים מברכות ברכה זו שהרי אין המניעה [מלברך ברכה זו בזמן אחר] מצד הזמן, אלא מחמת המציאות. ואילו גבי ברכת החמה פסק בשו"ת יחווה דעת חלק ד' (סימן יח אות ו') שהנשים נכון שלא תברכנה משום ספק ברכות להקל, דיש אומרים דברכת החמה חשיבא כברכה שהזמן גרמא. ואמאי לא סמך על סברת הטורי אבן גם לענין ברכת החמה, שהרי במציאות אין החמה בתקופתה אלא רק מכ"ח שנה לכ"ח שנה לא חשיבא כמצוה שהזמן גרמא, שאין המניעה מצד הזמן, אלא מחמת המציאות. ואם כן גם ברכת החמה תוכלנה הנשים לברך. ע"כ.

ויש להשיב על זה, דהנה אף לגבי ברכת החמה מעיקר הדין איה"ג הנשים יכולות לברך ברכת החמה, ורק נכון לכתחלה היכא דאפשר שתשמענה הברכה מאחרים, שהרי מצינו כמה טעמים בפוסקים שפטרו את הנשים מברכה זו, ולא רק מטעמא דחשיבא כברכה שהזמן גרמא, אלא מטעמים אחרים. ואמנם בשו"ת אור פני משה (סימן יד) תפס בפשיטות דברכת החמה הוי כדין מצות עשה שהזמן גרמא. וכן כתב החתם סופר (סימן נו). אך יש שכתבו טעם אחר לפטור את הנשים מברכת החמה, וכמו שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (סימן צ'), דמכיון שהדבר תלוי בחישוב תקופות ומזלות שלמדו חז"ל (שבת עה.) שיש מצוה בדבר, מהכתוב כי היא חכמתכם ובינתכם וכו'. ואין חכמה לאשה, וגם אינה במצות לימוד, לכן לא נהגו הנשים לברך ברכת החמה. [וע"ש ביחווה דעת שדחה טעם זה]. והגאון שואל ומשיב (חלק ד' סימן קסה) כתב טעם אחר, לפי שבימי ירמיהו הנביא היו הנשים מקטרות למלכת השמים, והיינו השמש, ואם כן יוכלו לבוא לידי טעות שמברכות ברכת החמה כדי להשפיע טובה על יצורי עולם. ובחסדי דוד כתב,

סמך על מה שציינ את דברי הרא"ש, ושם הרי כתב טעמא אחרת, וגם בלא אמירת וצונו אין הנשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. ולו יהי אלא ספק הא קיימא לן דספק ברכות להקל. ואין מנהג השנים האחרונות מוכיח מידי לענין זה, ידידע שמנהג הנשים בזה בשנים האחרונות בא בעקבות חינוכן בבתי ספר הנוהגים כדעת ר"ת ודעימיה. וממילא אין לומר בזה דבמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות להקל. [ולפני כמה שנים כאשר הגאון הנ"ל מסר שיעור בשיבתנו הישיבה הגדולה "חזון עובדיה", סיפר לנו שהבנות בסמינר שהקים בנתיבות מסרבות בכל תוקף להשמע להוראותיו בענין ברכות פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע, וביקש שנלמד זכות על הנשים המברכות, כדי שישמעו להוראותיו בסמינר. אך לפי המבואר אדרבה שב ואל תעשה עדיף דכלל גדול בדינו ספק ברכות להקל].

והנה הפרי מגדים (סוף סימן רצו) כתב מפורש אליבא דהמגן אברהם, שאף לדידהו אין לברך ברכות קריאת שמע שחרית וערבית, משום שאין שם עשייה כלולב וסוכה וכיוצא בזה. ע"ש. והנה אף על פי שיש לומר שברכות יוצר ואהבת עולם ואמת ויצוב, אינן ברכות קריאת שמע, שהרי אינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא קריאת שמע, וכמו שכתב הטור (סימן נט) בשם הרא"ש. מכל מקום דעת הרמב"ם והרמב"ן והרמ"ה והארחות חיים, שדינם כדין ברכות קריאת שמע. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה פרק שלשה שאכלו (ברכות מה:), והרשב"ש בתשובה (סימן תלח), ולכן הפטור מקריאת שמע פטור מברכות קריאת שמע.

ועוד שהרי גם לברכות קריאת שמע יש זמן קבוע, והן בכלל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, וכמו שכתבו התוספות (ברכות כ: ומגילה כד.), שגם בדרבנן שייך כלל זה. והוכיחו כן ממה שהוצרכו לטעמא דנשים חייבות בהדלקת הנר, ובד' כוסות, ובמקרא מגילה, משום שאף הן היו באותו הנס, ולמה הוצרכו לטעם זה, הא בלאו הכי במצוות דרבנן נשים חייבות גם בזמן גרמא. ועל כרחך, דלא שנא מצוות דאורייתא, ולא שנא מצוות דרבנן, נשים פטורות ממצוות שהזמן גרמא, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וכן מבואר בנידון דידן במגן אברהם, ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן ע' סק"א). ואמנם בארחות חיים (בדין ג' סעודות אות ב', דף סג) כתב, נשים חייבות בג' סעודות, לפי שהן מצות עשה דרבנן, וכל מצות עשה דרבנן אף על פי שהזמן גרמא הדין שוה בין באנשים בין בנשים. ע"כ. וכן כתב רבינו תם בספר הישר (חלק התשובות סימן ע' אות ד'). ועיין במה

אינן נחשבות למצוות שהזמן גרמא, כי לא הזמן גורם אותן, אלא המציאות גרמה והכתיבה את הזמן. והתוס' שם לא דיברו כלל על חיוב נשים בביכורים. ודו"ק.

ולפי הסברא הנ"ל יש לומר דגם מצות ספירת העומר אינה בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא, דמצוה שהזמן גרמא שייך היכא דהמצוה בעצמותה יכולה להתקיים בכל זמן, כמו סוכה ולולב, והתורה באה והגבילה המצוה לזמן ידוע, זה נחשב למצוה שהזמן גרמא. מה שאין כן גבי ספירת העומר דעצם המצוה היא לספור חמישים יום ממחרת יום הביאכם את העומר, ובזמן אחר חסר עצם המצוה, ואם כן אין המצוה מוגבלת בזמן אלא דבזמן אחר אין מצוה כלל, וזה לא חשיב מצות עשה שהזמן גרמא. ובספר דברי יחזקאל (סימן מה אות ד') כתב לבאר כן סברת הרמב"ן שכלל מצות ספירת העומר בהדי מצוות עשה שאין הזמן גרמא. דמצות עשה שהזמן גרמא היכא שהזמן הוא גורם לחיוב המצוה שיבא, וכגון סוכה שהזמן של סוכות מחייב מצות סוכה. אבל גבי ספירת העומר אין הזמן ההוא מחייב הספירה, אלא משום דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את העומר. ואם הבאת העומר היתה בזמן אחר היה החיוב של הספירה גם כן בזמן אחר, נמצא שהספירה בזמן ההוא רק מהכרח העומר, ולא מצד הזמן, ולכן לא חשיב כמצות עשה שהזמן גרמא. ואמנם דעת הרמב"ם אינה כן, שכתב בפרק ז' מהלכות תמידין ומוספין הלכה כד, דנשים פטורות ממצות ספירת העומר, דסוף סוף התורה קבעה זמן מוגדר למצוה זו. ואכמ"ל.

והנה הגאון רבי יששכר מאיר שליט"א, בספרו שכר שכיר (עמוד מו) הביא דברי מרן אמו"ר שליט"א בדין זה, דמה שאמר הרא"ש בתחילת דבריו דעדיפא מינה פריך, כלומר שאין לברך כלל על מצות עשה שהזמן גרמא הוא עיקר, ולכן ר"ל מכח זה שנשים לא יברכו כלל על מצות עשה שהזמן גרמא גם אם אין נוסח הברכה "וצונו". וכתב על זה, אלא שלא נראה כן ממה שכתב הבית יוסף בסימן יז, שמביא בשם הרא"ש שחולק על רבינו תם מחמת מטבע הברכה וצונו, ומשמע דסבירא ליה שזה עיקר הטעם של הרא"ש שחולק על רבינו תם, ולכן אם נוסח הברכה הוא לשון שבח יכולות לברך, אם כן יש לומר שניתן לנשים לברך ברכות קריאת שמע. וכן כתב המגן אברהם (סימן רצו ס"ק יא). דכאשר לא מברכות בלשון וצונו יכולות לברך. ע"כ. ואמנם עיין בבית יוסף (סימן יז) דהביא כן בשם הר"ן, וממה שציטט בשמו הטעם מאחר ואין אומרות וצונו,

שכתב בזה מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן רצ"א סק"ח). והובא במאור ישראל (שבת כג.) ע"ש.

והן עתה הראוני בסידור אשת חיל, מבוא מהרה"ג הנאמ"ץ ס"ט, שחלק ע"ד מרן אמו"ר בדין זה, וכתב, שהנשים תברכנה ברכות פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע, ובא מכח הטענה שאין בברכה לשון וצונו, ופקפק אם ברכות ק"ש חשיבי כמצוה שהזמן גרמא.

ותמיהני אחה"מ, שהרי הזכרנו בילקוט יוסף דברי הרשב"א בגיטין הנ"ל, דמבואר ממנו להדיא דברכות קריאת שמע חשיבי כברכות שהזמן גרמא, והיאך חזר על הטענות הידועות, בלא להתייחס למה שנתבאר בכמה דוכתי להשיב על טענות אלה, וראה באורך בילקוט יוסף שארית יוסף ח"ב (ובמהדורת תשס"ד בספר על הלי פסוקי דזמרה), וראה להלן עוד דחיות לטענותיו.

והראוני שגם תלמידו כתב כן, בספר ברכת ה', וחלק על מרן שליט"א מסברא בלי שום ראייה, שנשים חייבו את עצמן בתפלה, ממילא חייבו את עצמן גם בברכות קריאת שמע. והוא תימה שלא חש לסב"ל מכח סברא בעלמא, ובפרט שאינה סברא כלל, דמאן יימר לן שהנשים חייבו עצמן בברכות קריאת שמע, דילמא מה שיש נשים המברכות ברוכת ק"ש בגלל שחינכו אותן בבית יעקב, והרי הנשים האשכנזיות בלא"ה מברכות על מצוות התלויות בזמן, אבל אילו נשי דידן הוו ידעי שהן פטורות מברוך שאמר וישתבח, ומברכות קריאת שמע לא היו מחייבין את עצמן לברך. ועוד, דאיך יכולות לחייב עצמן בדבר שאסור להן לברך. ורק בתפלה דרחמי ניהו התיירו להן לדידן להתפלל שחרית מנחה וערבית. ודו"ק היטב.

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל, העיר על הנ"ל במכתב מיום י"א אב תש"ך, וז"ל: החיים והשלום ועתרת ברכות לדידי עלין וידידי נפשי הגאון המפורסם והמופלא כמהר"ר עובדיה יוסף שליט"א. אחדשה"ט ושלום תורתו באהבה רבה ואהבת עולם, הנני להביע בזה תודתי העמוקה מקרב לב עבור ספרו הנפלא "ביע אומר" ח"ג, והנני אומר לו בכל כוחי יישר חילו לאורייתא. ויחד עם זה הנני בברכה נאמנה ממעמקי הלב כי יזכה השי"ת, ויזכה אותנו כולנו, שנוכל לישב באהלה של תורה מתוך הרחבה, ומתוך שמחה וחדוה, וללון בעומקה של הלכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ועוד יפוצו מעיינות חכמתו חוצה וכו'.

והנני להעיר לכת"ר על מ"ש בתשובתו בחאו"ח (סימן ו)

דנשי ספרד דנהיגי כהב"י אינן רשאות לברך ברכות ק"ש בשם ומלכות, כיון שהם בכלל מ"ע שהז"ג שהנשים פטורות, שלפע"ד יתכן לומר שגם הב"י שהכריע להחמיר כדעת הרמב"ם שאסור לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמא, לא הכריע אלא בברכות שאומרים בהם "וצונו", והן לא נצטוו. ואף שכת"ר האריך הרבה בספרו ח"ב (סימן ו) והוכיח יפה שר"ת אינו מחלק בזה, וכדמוכח בהרא"ש פ"ק דקידושין (סימן מט) שרבינו תם הביא ראייה מפסחים (קטז:) אמר רב אחא בר יעקב, סומא פטור מלומר הגדה, ופריך ליה מרב ששת ורב יוסף דאמרי אגדתא, ומוכח התם דלא פריך ליה אלא ממה שהיו מוציאים אחרים. אבל על מה שבירכו בעצמם לא קשיא ליה, אף על גב דאיכא ברכה על ההגדה דאשר גאלנו, ודחה הרא"ש שבברכת אשר גאלנו ליכא "וצונו". אלמא דר"ת לא מפליג בהכי. מ"מ לא מצינו שהב"י הכריע דלא כר"ת אלא בברכות של "וצונו", משא"כ בברכות ק"ש שאין בהן וצונו, אם נהגו לברך, אין הכרח שישנו ממנהגן. וגם י"ל שאם הברכה עצמה היא המצוה, כברכות ק"ש, אין להפקיע הנשים מן המצוה, ונהי דהני נשי פטיירי, אע"פ כן יכולות להחמיר ולברך. וסמוכים לכך ממה שפסק מרן (בס"ס מז) שהנשים מברכות ברכה"ת, אע"פ שפטורות ממצות ת"ת, ומ"ש המג"א הטעם מפני שחייבות ללמוד הדינים שלהן, לכאורה הוא תמוה, שהרי אין זה אלא בתורת הכשר מצוה. ולא שייך זה כלל לת"ת. והגר"א שם כתב ג"כ ע"ז ודבריו דחויים מכמה פנים, וכתב, שהטעם משום דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, והוא ג"כ תמוה, דהתיינח לרמ"א שפוסק (בסימן תקפ"ט) כר"ת, אבל להב"י עצמו קשה, ולפי הנ"ל ניחא, שבמקום שאם נאסור עליהן את הברכה, יהיו כמופקעות לגמרי גם מעיקר המצוה, מודה הב"י דשפיר דמי לברך. והנני חוזר לסיים מעין הפתיחה, ואגיד לו נאמנה כי רבות נהינתי מספריו המאירים כספירים, והריני חותם במיטב הברכות כנפשו הרמה ונפש ידידו עוז, החפץ באושרו כל הימים. כה דברי הדיוש"ת באה"ר שלמה ז. אוירבך.

ובשו"ת יביע אומר חלק ט' (סימן יא) הובאה תשובת מרן אמו"ר שליט"א אליו, בזה"ל: אלול תש"כ. כבוד ידי"נ הגאון הגדול כל רז לא אניס ליה כמהר"ר שלמה זלמן אויערבאך (שליט"א). אחרי עתרת החיים והשלום וכט"ס. אגרתו המעולפת ספירים קבלתי במועדו. והנני להשיב למעכ"ת על הערתו בדבר ברכות ק"ש לנשים. הנה אמת נכון הדבר שמצינו להסמ"ג (עשין מב) שכתב ע"ד ר"ת, שהוא תימה גדול, שמכיון שאין

ואם אינו חייב במצוה ההיא, נמצא כדובר שקרים שאומר וצונו, וה' לא ציוה, משא"כ בברכות הודאה. והשיג עליו ממ"ש תר"י גבי ברכת גאל ישראל דהויא ברכת הודאה, ואע"פ כן כתב דאיכא איסור לא תשא. וכ"כ השטמ"ק (ביצה ד:): בשם הריטב"א גבי ברכת הבדלה. אהא דרב אסי מספקא ליה והוה מבדיל מיו"ט לחבירו, דשאני התם דברכת הבדלה מה"ת, הילכך איכא לברוכי על הספק שכל ברכה של תורה וכו'. ע"ש. אלמא דבברכות דרבנן אף בברכות השבח יש בהן איסור לא תשא. ע"ש. ועיין עוד ביריעות האהל על אהל מועד ח"א (דף סג).

ומ"ש כת"ר לחלק דשאני ברכות ק"ש שהברכה היא המצוה, ולא דמי לברכת המצות שעל מ"ע שהזמן גרמא. במחכ"ת אין כן דעת הפוסקים, שהרי ברכת ההבדלה במוצ"ש, המצוה היא הברכה, ועם כל זה חשש הרמ"א למי שפוטר הנשים מהבדלה, ופסק (בס"ס רצו) שלא יבדילו לעצמן, אע"פ שרוב הפוסקים מחייבים הנשים בהבדלה, וכמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד (סימן כג אות ג). והסביר המג"א שם שאע"פ שהרמ"א ס"ל בסימן תקפט דרשאות הנשים לברך על שופר ולולב, אף על גב דפטורות משום דהוי מ"ע שהז"ג, אפשר דס"ל דדוקא במצוה שיש בה עשייה רשאות לברך, אבל במצוה שאין בה רק הברכה, כגון הבדלה אין רשאות לברך. ומה"ט לא נהגו הנשים לברך ברכת הלבנה. ע"כ. ודו"ק. גם במחזיק ברכה (סי' רכט סק"ו) הביא המחלוקת בין מהרש"ל בתשובה, והכנה"ג והמג"א שסוברים שסומא מברך ברכת הלבנה, לבין הרדב"ז ומהריק"ש דס"ל שפטור, ופסק דסב"ל. וכן פסקו בשלמי צבור (דף רלא ע"ג). ובשו"ת פני יצחק אבולעפייא (מערכת ל אות קסד), ובספר בירך את אברהם (דף קא ע"ב).

איברא שהגר"ח פלאגי בשו"ת חקקי לב ח"א (חאו"ח סימן ד) יצא לחלק בזה, דהיכא דעיקר המצוה היא הברכה, לא אמרינן סב"ל. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל ח"ט (חאו"ח סי' כג). ע"ש. ותמיהני שלא זכרו מהפוסקים הנ"ל, דאף בכה"ג אמרינן סב"ל. ומצאתי להגאון רבי יצחק נבארו, [רבו של הגר"ח פלאגי], בספר פני מבין ח"ב (סנהדרין מב. דף ט סע"א) שכתב, שאין לחלק ולומר דהיכא שהמצוה היא הברכה לא אמרינן סב"ל, שהרי מוכח מדברי האחרונים, שהכלל דסב"ל יתד היא שלא תמוט בכל אופן. ע"ש.

ושו"ר בספר דברי מנחם ח"ב (סימן תכו דף כד), שהשיג על הגר"ח פלאגי שלא זכר מדברי האחרונים

הנשים חייבות במ"ע שהז"ג אפי' מדברי סופרים (וכדאיתא בברכות כ:), איך יכולות לומר אשר קדשנו במצותיו "וצונו", והן לא נצטוו כלל. (וכן הובא בהגמ"י פ"ג מהל' ציצית אות ג). וכ"כ האו"ז ח"ב (ס"ס רסו). אלמא שיש לחלק בין ברכה שאומרים בה "וצונו", לברכות ק"ש וכיו"ב, שאין בהן "וצונו". אולם רבינו מנוח (פ"ב מהל' שופר) כתב, שמכיון שאיסור ברכה שא"צ הוי מה"ת, כדאיתא בברכות (ג). שעובר משום לא תשא את שם ה"א לשוא, לכן פסק רבינו (הרמב"ם) שאסור לנשים לברך על מ"ע שהז"ג. ע"ש. והכי רהטי דברי התוס' (ר"ה ג). שדוקא אם נאמר שאיסור ברכה שא"צ מדרבנן, רשאות הנשים לברך על מ"ע שהז"ג. ע"ש. וכן העלו האחרונים בדעת הרמב"ם, שאיסור ברכה שא"צ הוא מה"ת. וכמ"ש המג"א (סימן רטו סק"ו), ובמחמ"ש שם. וכן מבואר בשו"ת פאר הדור להרמב"ם (סימן קה) דהוי איסורא דאורייתא. [נראה בעין יצחק ח"ב כללי ספק ברכות].

ולפ"ז מאחר שאיסור ברכה שא"צ לדעת הרמב"ם ומרן הוי מה"ת, אין הבדל בין ברכה שיש בה "וצונו", לברכה שאין בה "וצונו". אלא כיון שהאיסור הוא מה"ת לא הותר לנשים. וכדמוכח בחגיגה (טז:), דאמרינן להו אקיפו ידיכו. וכן מוכח מדברי הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (פרשתא ב' אות ב). ועוד שנראה שגם הרא"ש שכתב לחלק בין ברכת אשר גאלנו שאין בה "וצונו", לשאר ברכות על מ"ע שהז"ג, נראה דלא ניח"ל כ"כ בהכי, שהרי סיים בראיית רבינו יצחק בר יהודה מההיא דמגילה (כג). שאשה עולה למנין שבעה, ומברכת ברכות התורה, אע"פ שפטורה ממצות ת"ת, ומדוע לא דחה דשאני ברכה"ת דליכא בהו "וצונו". ושור"ר שכ"כ בשו"ת הריב"א (חאו"ח סימן טז). ע"ש.

גם התוס' (ר"ה לג) הביאו הראיה מברכה"ת, ודחאוה, ולא הזכירו כלל החילוק של "וצונו".

וע' בהשגות הראב"ד (סוף פ"א מהל' תפלה) שכתב, שלא אמרו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אלא תפלת י"ח שהיא תפלת רחמים ובקשות, משא"כ בתפלת שבת ויו"ט שאינן אלא הודאות, שאם יודה ויחזור ויודה בהזכרת ה', ברכה לבטלה היא. וכן הדין "בברכת יוצר וברכות ק"ש של ערבית" והדומה להן. ע"כ. מוכח שגם בברכות השבח וההודאה אין לברך ולהוסיף על מה שחייבו חכמים.

ועיין עוד בערך השלחן (סי' סז סק"א ד"ה וראיתי), שהביא מ"ש הרב בית דוד (סי' שנט) דמה שאמרו שבספק א"צ לברך, היינו דוקא בברכת המצוות שאומר וצונו,

וכדהביא החזון איש, וכדמשמע בתוס' (ב"ק מא.) דאם ידעינן דחייב בכבודם אז כלול בזה קימה, ובכל זאת לא מצינו דאשה חייבת לקום מפני בעלה עם הארץ, ועל כרחק דאינו מצד כבוד אלא מצד שצריכה לעשות רצונו. וזהו דילפינן דרשות בעלה עליה. ומה שאמרו אתה ואמך חייבים בכבוד אביך, לאו דוקא מדין כיבוד, אלא מדין דרשותו עליה לעשות רצונו.

והנה היוצא מדבריו דצריך לעמוד מפני אחיו הגדול, אך אין זה פשוט, דהנה במנחת חינוך (מצוה לג), כתב, דמצד הסברא כיון דכיבוד מסרו הכתוב לחכמים, אם כן באביו ואמו שייך בכבוד שלא לקרוא אותו בשמו. אבל אחיו אפשר דאין זה בכלל הכבוד, ולא מצינו שיהיו נזהרים בזה כמו שמוזהרים באביו ואמו. ע"ש. גם מרן החיד"א בשו"ת ברכה (סימן רמ ס"ק יב) כתב, דאינו חייב לכבוד את אחיו הגדול בכל מיני כבוד שחייב לאביו. ע"ש. וזה לענין שלא יקראנו בשמו, ולא ישב במקומו הקבוע וכל כיו"ב, אבל לא נתבאר להדיא לענין לעמוד מפניו, ובפשטות אין צריך לעמוד מפני אחיו הגדול. אך יתכן דכיון דלעמוד מפניו הוא בכלל כבוד ומאחר וחייב לכבדו ממילא יצטרך גם לעמוד מפניו. ולא דמי כל כך לענין שלא יקראנו בשמו ולא ישב במקומו. ועיין בתוס' (ב"ק מא: ד"ה לרבות) שכתבו, את לרבות תלמידי חכמים, וא"ת מפני שיבה תקום למה לי, תיפוק ליה מהכא, וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן (פרק ד' דאבות משנה יב) מורא רבך כמורא שמים. או ברב מופלג דהוי כעין רבו. ע"כ. ואי נימא דלעמוד מפניו ושלא יקראנו בשמו ב' דברים נפרדים הם, מעיקרא מאי קשיא להו להתוס', נמצא דאיצטריך מפני שיבה תקום לומר שצריך לעמוד מפני שיבה ותלמיד חכם, ואת ה' אלקיך תירא היינו שלא יקראנו בשמו וכו', וע"כ דלאחר ריבוי התורה את ה' אלוקיך תירא בודאי דצריך לעמוד מפני שיבה ותלמיד חכם, ולכן הקשו מפני שיבה תקום למה לי. ולפי זה גם לענין לעמוד מפני אחיו, דאחר שהתורה ריבתה שצריך לכבד את אחיו הגדול, ממילא בודאי שצריך לעמוד מפניו. וראה מה שכתב בזה בשו"ת בצל החכמה חלק ג' (סימן צה אות א').

אלא שיש להעיר ע"ד הרב אילת השחר, דמקרא זה ילפינן דהאשה חייבת לעשות לבעלה מלאכות שדרך האשה לעשות לבעלה, אבל היאך נלמד מזה דהאשה צריכה לציית לבעלה. וכפי הנראה אחר שהאשה מצויה אצל בעלה יכול להכריח אותה לשבת בביתו ואינה יכולה ללכת כרצונה, ואינה ברשות עצמה

דמוכח שאין חילוק בין אם הברכה היא על עשיית המצוה, לבין אם הברכה היא המצוה. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ח (תאו"ח סימן מב אות ד). ע"ש. [ומה שסיים להביא ראייה מברכת התורה, המעייין יראה דאכתי לא איפרק מחולשא, שברכת התורה היא דומה לברכת המצות. וצ"ע. ומה שהעיר על דברי המג"א, שחייב הנשים ללימוד הדינים, אינו מצד מצות ת"ת, אלא הכשר מצוה בלבד. כן העיר גם בשו"ת בית הלוי ח"א (סימן ו). ע"ש. ומה שהעיר עוד על דברי הגר"א, ראה באורך בילקוט יוסף ח"א (מהדורת תשמ"ה, עמ' סה). ובס' משנת יעב"ץ (או"ח, במילואים עמ' רנב). ודו"ק].

רסח. אשה, מהיכא ילפינן דאשה צריכה לציית

לבעלה, הנה ממה שאמרו בגמ' (קידושין לא. וכריתות כח.), אתה ואמך חייבים בכבודו, יש לדייק דחייב כבוד האשה לבעלה הוא מן התורה, וכן כתב בספר ארעא דרבנן (אות שלג). ומרן החיד"א בספר יעיר אוזן (מערכת כ' כלל י') הביא שכן כתב הרב זובח תודה (דף לד). וכן הסכים בספר אשד הנחלים דהוי מדאורייתא. וכן כתב הרב עפרות זהב, והביא ראייה לזה. וכתב החיד"א, שהמעייין יראה שאין ראיותיהם ראיות, ובשו"ת חיים שאל ח"א (סימן כח) הביא בשם כמה אחרונים שהעירו בזה, דנעלם מהם דברי הרמב"ם (פס"ו מהל' אישות) שכתב: וכן ציוו חכמים על האשה שתהיה צנועה, וכן צוה על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה לו עליה מורא וכו'. ע"כ. הרי שכתב להדיא "ציוו חכמים". וראה עוד בחיים שאל הנ"ל באורך. ובמה שכתב במחזיק ברכה (או"ח ר"ס תעב). ע"ש. ובספר יחי ראובן (מערכת כ' אות א') כתב, דלא ידענא מאי קאמר, דאדרבה מד' הרמב"ם מוכח דהוי דאורייתא מדקאמר יותר מדאי, משמע דעיקר הכבוד הוא מדאורייתא, וחכמים ציוו יותר מדאי. ע"ש. והוא דוחק לומר כן. שוב ראיתי שכן כתב בשדי חמד (מערכת כ' אות עד סוד"ה אמנם), שדוחק לומר שצווי חכמים הוא רק על יותר מדאי, דמה"ת חייבת בכבודו, והוסיפו חכמים לכבדו יותר מדאי. ע"ש.

והנה בספר אילת השחר על מסכת קידושין כתב, דמהאי קרא הוא דילפינן דאשה צריכה לציית לבעלה, דאי ילפינן ממקום אחר אם כן שוב למה הוצרך לומר איש. וגם לא ידוע ריבוי אחר דאשה צריכה לשמוע לבעלה רק מהכא. ונראה דאינו מדין כבוד, דהנה כל אלו שחייבים בכבודם צריך לעמוד מפניהם,

נקבות, וכתב ע"ז, ומי לא ידע בכל אלה שבמלת זרע גם הבנות במשמע וכו'. ע"ש. ומ"ש הרב חוקי חיים מהפסוק ולזרעך אחריו, בירושת הארץ, יש לדחות, דהתם גלי קרא אחרינא, לאלה תחלק הארץ וכו'. שרק זכרים יש להם חלק בארץ. ואף הנקבות יורשות חלק אביהן, כמו בנות צלפחד. ואכמ"ל. וכן פסק בספר מאורי אור (עוד למועד דק"ל סע"א). וע"ע בשו"ת זכר יהוסף (סי' רנב) בד"ה ובפר"ח. וע' בברכי יוסף (סי' תרצה סק"ח) שהקשה על השבות יעקב, דהא מעשה ידיה לבעלה אינם אלא מדרבנן, ומדברי הרמב"ם (פט"ז מהלכות אישות ה"ט) מוכח שעדיין לא נתקנה. והאריך ע"ד השבות יעקב. ע"ש. ולק"מ, ש"ל שעכ"פ דרך הנשים לתת מעשה ידיה לבעליהן. וכיו"ב כתבו התוס' גיטין (מז:): בד"ה ולביתך, מלמד שאדם מביא בכורי אשתו וקורא, ואם תאמר, והלא מן התורה אין לבעל פירות בנכסי אשתו, אלא תקנתא דרבנן בעלמא היא (כתובות מז:). וי"ל שדרך הנשים שנותנות הפירות לבעליהן, וכה"ג בקידושין (ד.). ע"כ. וכיו"ב כתב הרמב"ן עה"ת (ר"פ משפטים), לגבי מזונות האשה והבנים. ע"ש. וע' בתוס' קידושין (ל סע"ב). ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קצו). ואכמ"ל. וראה בשו"ת חתם סופר (אורח חיים סימן קצו), ובשו"ת בית יצחק (סימן קמד סק"ה). ומבואר דין זה בילקוט יוסף על המועדים (עמוד שלג). ובחזון עובדיה על הלכות פורים (עמוד קמ). ע"ש.

רע. אשה, אשה חייבת במקרא מגילה, ע' במגילה

(ד.). ובתוס' (ערכין ג.) מהירושלמי (פרק ב' דמגילה ה"ה). ולכאורה לפי מ"ש הרא"ש פ"ג דברכות (כ:), שהנשים אינן בכלל ערבות, וא"כ אחר שקרא האיש המגילה בביהכ"נ ויצא י"ח, איך יכול להוציא את אשתו ובני ביתו י"ח, והרי בר"ה (כט.) גבי אע"פ שיצא מוציא, פי' רש"י, שהוא משום שכל ישראל ערבים זה בזה (שבועות לט.), וזה לא שייך בנשים שאינן בכלל ערבות. אולם באמת שהעיקר בזה כמ"ש רעק"א בתשו' (סי' ז), שלא כתב כן הרא"ש אלא לפי הצד של האיבעיא, שאין הנשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, שאינן בכלל ערבות על מצות בהמ"ז, אבל במצוה שהנשים חייבות בה, כגון קידוש, [ומקרא מגילה], גם הן ישנן בכלל ערבות, ושייך בהן הדין שאם יצא מוציא. וראה בשו"ת תשובה מאהבה חלק ב' (סימן רצה), ובשו"ת מרחשת חלק ב' (סימן כב), ובשו"ת התעוררות תשובה (סימן תפד), ובשו"ת אבני נזר (אורח חיים סימן תקיא). ובחזון

לגמרי לצאת בלי גבול. וכן כתב בדברות משה, דאף שאינה צריכה לעשות מלאכה לבעלה, מכל מקום מחוייבת היא להיות בבית בעלה מדאורייתא. דזהו עיקר הנישואין שנעשית ברשות בעלה לא רק ברגע הנישואין אלא לעולם מחוייבת לדור במקום שהבעל דר בו ממש. אך דאיכא חיובים עליו להניחה לילך לבית אביה שדרך הנשים לילך לשם כדאיתא בכתובות (ע"א.). וכן כתב הנצי"ב במרומי שדה, דמכל מקום מחוייבת להיות בבית בעלה, שהרי משועבדת היא לתשמיש לאישות, ובזה לבד נוגע למורא כמה פעמים.

רסו. אשה, לשון "איש" נופל גם על אשה, ולכן

אשה חייבת במשלוח מנות, אף שנאמר בכתוב, ומשלוח מנות "איש" לרעהו, אשה בכלל איש. וגם אשה נשואה אינה יוצאת במשלוח מנות של בעלה בלבד. וכן כתב הרמ"א (סימן תרצה ס"ד), ואמנם הפרי חדש כתב ע"ז שאינו מחוור, דהא כתיב משלוח מנות "איש" לרעהו, ולא אשה. וכן העיר בעל חות יאיר במקור חיים. אך בשאלת יעב"ץ ח"א (סי' קכ). וחלק ב' (סימן סח) כתב עליו, ולי נראה שדינו של הרמ"א דין אמת וישר, שלא בכל מקום שנאמר איש בא להוציא אשה, שהרי כתוב (במדבר יט ט), ואסף איש טהור, ולא מפקינן מיניה אשה, ואיש להוציא את הקטן הוא דאתי. ועוד הוכיח כן מדכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, וכשם שהנשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס, הכי נמי חייבות בעשיית מצות הפורים, שהקיש הכתוב זכירה לעשייה, ואין היקש למחצה. וגם הרי נאמר, קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל "זרעם", ונשים בכלל, שבכל מקום שנאמר "זרע" זכרים ונקבות במשמע. [ובשו"ת חוקי חיים להגר"ח א גאגין (דף קמו ע"ג) כתב לפקפק בזה ע"ד היעב"ץ, ואין דבריו מחוורים, שבודאי לשון "זרעו" כולל כל יוצאי ירכו. וכמ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' עכו"ם ה"ה), והרשב"א בחי' לקידושין (ה.). וע"ע בתוס' קידושין (סו:): ד"ה ולזרעו. וכן מבואר ביבמות (עד רע"ב), איש איש מזרע אהרן, איזהו דבר השוה בזרעו של אהרן (פרש"י, זכרים ונקבות). הוי אומר זו תרומה. ע"ש. ובקידושין (עז). אלא מעתה בת כהן גדול תשתרי, זרעו כתיב, (ואפילו נקבות במשמע. רש"י). וע' בבבא בתרא (קי:): והתנחלתם אותם לבניכם ולא בנותיכם. ופי' רשב"ם, מדלא כתיב "לזרעכם". אלמא אי הוה כתיב לזרעכם, גם הבנות בכלל. וע' בספר ישרי לב (דף ג ע"ד), שהביא בשו"ת מעשה חייא (סי' יג) שקיל וטרי אם מלת זרע כוללת גם

ומכאן יש לדון במי שנהג ברכב ובאמצע הנסיעה חטפה תרדמה את הנהג, ואירעה תאונה קשה, וחבירו שישב לידו נפצע פצעים קשים, ואושפז בבית החולים, והזמין רופאים מומחים לרפואתו, ועתה שהחלים, תבע את הנהג לשלם לו דמי ריפוי ושבת, והנהג טוען שהיה אנוס בדבר ולא נתכוון להזיק, ואינו חייב לשלם לו כלום, כי לכאורה הוא גרמא בניזיקין, שהמכונת נסעה מאליה והתנגשה, ולא ידיו עשו כל זאת, וק"ל גרמא בניזיקין פטור (ב"ב כג), אולם להנ"ל אין זה נכון, על פי מה שכתב בנימוקי יוסף (הנ"ל) גבי אשו משום חציו, וכן כאן משעה שהדליק את המנוע של המכונת ע"מ לנסוע בה, נחשב בידיים הוא, ולא גרמא, [וע' בשו"ת אבני נזר (חאו"ח ס"ס שפח), ובשו"ת הר צבי (חאו"ח ס" קלד). ודו"ק].

וע' להחזון איש (מועד סי' לו), שכתב, שהחורש בשבת ע"י מכונה, אף שהאדם לוחץ לחיצה אחת, ותנועת הגלגל נמשכת מאליה, מ"מ כל החרישה נחשבת גירי דיליה, ומעשה ידיו הם, וכמ"ש בנימוקי יוסף בדין אשו משום חציו. ע"ש. עכ"פ אין לומר שהעושה חבלה ע"י המכונת נחשב לגרמא, אלא כעושה בידיים. ושלם ישלם המבעיר את הבערה. וחייב בשבת וריפוי. וראה מה שהאר"ך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק חושן משפט סימן ה').

רעב. אשו משום חציו, שחט בגרמא, כגון

שהסכין נפל מידו ושחט, אם שחיטתו כשרה. הנה במשנה חולין (לא). שנינו, נפלה סכין מידו ושחט, שחיטתו פסולה. ודייק מינה, טעמא דנפלה הא הפילה הוא כשרה, כמאן כרבי נתן דלא בעי כוונה. ולמאן דאמר דאשו משום חציו, מה לי נפלה מידו מה לי הפילה, סוף סוף איכא משום חציו ושחיטתו תהיה כשרה. ועיין בתוס' (סנהדרין עז). ד"ה סוף, שכתבו, דאתיא למאן דאמר אשו משום ממונו, אבל למאן דאמר אשו משום חציו, אין הכי נמי בכל אופן שחיטתו כשרה. דכיון דאשו משום חציו חשיב שפיר כח גברא, דלא מסתבר לחלק בין שחיטה לנזיקין, כיון דאפילו מיתה גמרינן מממון. אך דעת הרשב"א [ומובא בבית יוסף סימן ג']. שאם היתה הסכין מונחת בחיקו או בידו, ונפלה מידו או מחיקו שלא בכוונה, כנפלה מעצמה דמי והשחיטה פסולה. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (יורה דעה סימן ג').

וכבר עמדו האחרונים לבאר דברי מרן, דהא קיימא לן בכל דוכתא דאשו משום חציו, ואפילו גבי מיתה

עובדיה על הלכות פורים (עמוד נא), ובלוית חן (סימן יד). ובילקוט יוסף על המועדים (עמוד רפד), ע"ש.

רעא. אשו משום חציו, היאך שרי להדליק נר

בערב שבת, הא מעשה ההדלקה בשבת מתייחס

למדליק, והוי כאילו הדליקו בידיים בשבת, והנה ידועים דברי הנימוקי יוסף (כבא קמא כב). בסוגיא דאשו משום חציו, וזו לשונו: אשו משום חציו, כאילו בידיו הבעירן כדאמרן. ואי קשיא לך אם כן היכי שרינן להדליק עם חשיכה את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, דאי אמרינן אשו משום חציו הרי הוא כאילו הדליק בשבת, ותירץ, שהחיוב משום חציו הוא כזורק חץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו, באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן המעשה למכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הכי הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזיר החץ, אלא ש"מ דלאו כמאן דהדליק השתא הוא אלא כמאן דאדליק מעיקרא בידיים הוא, משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לענין הדלקת נרות מע"ש, על מנת שיהיו דולקות בשבת, כמאן דאגמריה בידיים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב. ע"כ.

ובספר קהלות יעקב (כבא קמא סימן כ' אות ד') תמה על דבריו מהא דאיתא בסוף פרק הזורק, דתנן התם, הזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו וכו' פטור מקרבן, דבעינן שתהא תחלתן וסופן בשגגה. ע"ש. ולפי דברי הנימוקי יוסף שכל המעשה כלול בשעת זריקה, דמשנזרק אחר כך מכוחו אינו מחייבו כיון דאז אנוס הוא, אם כן כיון שהיה שוגג בשעת הזריקה הוי ככולו בשוגג, דאף שנזכר קודם שנח אבל כיון שכל המעשה נגמר עם הזריקה, ואז הוא שוגג, יתחייב חטאת. ע"ש. ותירץ, דאיה"נ כל המעשה כלול בזריקה, ומכל מקום כיון דחלות החיוב הוא לאחר מכן, דכלול במעשה הוא רק מה שקורה לבסוף, ואחר שנח מכוחו כלול גם זה במעשה זריקה שלו, ואם כן חלות החיוב הוא לאחר מכן, ואולי דין דכולו בשגגה הוא לאו דוקא על מעשה המחייב, אלא אפילו על שעת חלות החיוב. ע"ש.

וצריך להוסיף, שההסבר בדברי הנימוקי יוסף הוא, דאזלינן בתר שעת המעשה של הזריקה, שאם עשה את המעשה בערב שבת, ובאותה שעה אין שום איסור בהדלקה, ומה שאחר כך דולק בשבת בזה חשיב כאנוס, ואנוס רחמנא פטריה. אבל אם באותה שעה שזרק היה בפשיעה, חייב על מה שיגיע החץ אחר כך.

בזה החזון"א (בגליונותיו לחי' הגר"ח הלכות שונים).

רעג. אשכנזים, קיבלו עליהם הוראות הרמ"א, ראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמודים תלח, תקצד). ושם (עמוד תקצה) אם קיבלו עליהם מה שכתב בדרכי משה. ועוד שם (עמוד תקפז) אם אשכנזי יכול לטעון קים לי כמרן השלחן ערוך.

רעד. אשכנזי, בעל תשובה אשכנזי שהוריו חילוניים, אם מחוייב לנהוג כדעת הרמ"א גם בארץ ישראל, ראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמוד תלט).

רעה. אשכנזיה הנשואה לספרדי, כיצד תנהג בעניני הלכה, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שנט).

רעו. אשכנזיה, הרוצה לברך קודם ההדלקה, וכדעת גדולי הפוסקים בדין הדלקת נרות שבת, רשאת לנהוג כן. אלא שטוב שתעשה תנאי "פעם אחת בכל שנה", שאינה מקבלת שבת כלל בהדלקת נרות שבת, ותבוא עליה ברכת טוב. והוא על פי המבואר במאור ישראל חלק ג' (עמוד קט. ד"ה ונראה), שהנכון להורות הלכה למעשה גם לגבי אחינו האשכנזים שיברכו תחלה. וכמו שעשה הגאון הגדול רבי איסר זלמן מלצר אב"ד סלוצק, בבואו לארץ ישראל, שצויה לרעיתו ולבני ביתו לאמר, הנה הגענו לארץ ישראל, אשר המרא דאתרא דארעא קדישא הוא הרמב"ם, לכן מכאן והלאה יש לנהוג בהדלקת הנרות בע"ש לכבוד שבת לברך תחלה ואח"כ להדליק. וכן עשו כדבריו. וכן העלה בשו"ת פאר עץ החיים שהיה מגאוני אשכנז. וכן פסק הגאון היעב"ץ.

ומכל מקום כבר כתבנו דנכון שתעשה תנאי, שאינה מקבלת שבת כלל בהדלקת הנרות. והתנאי יועיל לדין אף אחר הברכה וההדלקה. כמ"ש הגר"ח נאה (סי' עד בדה"ש אות יד). ואף שכתב שם דבעינן שיהיה התנאי במקום צורך, אין לך צורך גדול מזה, לנהוג כדעת כל גדולי הפוסקים, שיש לברך עובר לעשייתן. ועליה תבוא ברכת טוב. וממנה יראו וכן יעשו. וחובה קדושה על המורות של בית הספר "בית יעקב" להסביר לתלמידות שלהן, אשר הן מעדות המזרח, שצריכות קודם לברך על ההדלקה ואח"כ להדליק נרות שבת. ותנאי אחד מועיל

נפסק בטור (חושן משפט סימן תיח) דאם שרף אשו אדם נהרג על ידו. ודלא כהר"ן (סנהדרין שם) דסבירא ליה דדוקא לענין נזיקין קיימא לן דאשו משום חציו. ולפי זה צריך ביאור אמאי גבי שחיטה לא אמרינן גם כן דאשו משום חציו, ובין אם נפלה מידו ובין אם הפילה תהיה שחיטתו כשרה. דבכל אופן איכא משום חציו. ובשלחן ערוך שם איתא דאם נפלה מידו פסולה, הא אם הפילה כשרה. ומ"ש מנזיקין. וכתבו לחלק, דגבי נזיקין החיוב הוא על התוצאה היוצאת ממעשיו והמתייחסת אליו. וכיון דאמרינן דאשו משום חציו ממילא המעשה מתייחס אליו וחייב. אבל גבי שחיטה אין העיקר בהתייחסות מעשה השחיטה לשוחט, דלא די בזה, אלא בעינן כח גברא ממש, ומש"ה דוקא בהפילה שחיטתו כשרה, שאז יש כח גברא.

שו"ר שכ"כ בחי' הגר"ח מבריסק (סימן רפב), וז"ל, וי"ל, דבזה לא מהני אשו משום חציו אלא בניזיקין דוקא, דלא בעינן אלא מעשה אדם, אבל בשחיטה הוי דין שהשחיטה תהא ע"י כח האדם, ולזה לא מהני אשו משום חציו, דכח אדם ממש ליכא הכא, ולכן השחיטה פסולה. אלא דקשה מהגמ' ב"ק (כב.) דמחייבי מיתה ע"י אשו משום חציו, ורוצח נמי בעי מעשה ופעולה ממש בכחו על גוף הנרצח, וראיה מסנהדרין (עו:): דאם זרק אבן מלמעלה ונפלה לצדדין חייב, דבכח כחוש הוא, ובנפלה לתחת פטור, ובניזיקין הא ודאי דחייב כה"ג. וטעם החילוק הוא, דבמיתה בעי שיבוא מכח מעשיו ממש, שתהיה הרציחה בגוף הנרצח, ואפ"ה לגבי אשו משום חציו נחשב זה ככוחו ממש, ומהני לחייבו מיתה, ואם כן ליהני גם לענין שחיטה, ובאמת מבוארת סברא זו בתוס' סנהדרין, שכתבו, ודוחק לחלק בין שחיטה לנזיקין, דהא אפילו מיתה גמרינן מנזיקין. ע"כ. ולפי האמור הדברים מבוארים בטוב טעם. ע"כ. נמצא, דבעצם אין לחלק בין שחיטה לנזיקין, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דלמ"ד דאשו משום חציו, אמאי אמרינן במתני' דנפלה הסכין מידו שחיטתו פסולה. ולכן תירץ הגר"ח שם, עפ"מ שיש לחקור, אם מה שהתורה חייבה באשו משום חציו, הוא המשך הדין של אדם המזיק, או דילמא דהוא חידוש דין בפני עצמו, שהתורה חידשה לנו שיש אדם המזיק, ויש אשו משום חציו. ואי נימא כצד ב', אם כן יש לומר, דאין לך בו אלא חידושו, ודוקא בנזיקין שמצאנו בהם שהתורה חידשה דחייב, אמרינן דאשו משום חציו מייחס המעשה אליו, וחשיב ככוחו ממש, וחייב. אבל אכתי חידוש הוא, ואין ללמוד מזה לשחיטה. וראה מ"ש

לכל השנה, כמ"ש מהר"א אבן טוואה בתשו' שבסוף שו"ת הרשב"ץ (סימן ז). וכן הובא בברכי יוסף (סי' רעט אות ה). [מיהו מ"ש כן בשם מהר"ש דוראן המעיין יראה שהוא למהר"א אבן טוואה]. ושם בברכי יוסף (סי' רעט אות ג) כתב כן בשם מ"ז זקנו מהר"א אזולאי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ויאסוף שלמה (סי' כא). ע"ש.

בעמוד הקודם, ע"כ כמ"ש בהקדמה לספר הנייר, דהגהות אלו יתכן שאינם ממחבר ספר הנייר, אלא אחד האחרונים המו"ל. ועכ"פ איך אפשר להעתיק מספר הנייר, בלא להתייחס למ"ש בעמ' כו, ולמ"ש בהקדמה. ועוד, לו יהי כדבריו מפני מה נתלה בדברי אחד מן הראשונים, ועזב דברי כל הראשונים האחרים שכולם כתבו לברך קודם ההדלקה, וכלשון הרמב"ם להדיא. ולמה לא נחוש לדעת רוב ככל הראשונים בספק איסור של ברכה לבטלה, הא למיחש מיהא בעי. ואי משום שינוי המנהג, כבר כתבנו במקום אחר בשם הריב"ש ועוד ראשונים, דכל כהאי גוונא שיש חשש איסור מותר לחכם שדבריו נשמעים לשנות מהמנהג.

הערה על הרב בן איש חי זיע"א - ועיין בעיני יצחק חלק ג' שכתבנו דצריך ביאור שיטת הרב בן איש חי, אחר שמצינו להשבולי הלקט שכתב להדיא, שאם יברך אחר ההדלקה הוי ברכה לבטלה, כיון שאינו עובר לעשייתו, והיינו אף שזו מצוה נמשכת, מכל מקום כיון שהתקנה היתה להדליק, וכן הוא לשון הברכה, לפיכך אם יברך אחר ההדלקה הוי ברכה לבטלה. ואם כן אמאי הרב בן איש חי לא חשש להחמיר ולחוש לברכה לבטלה. ואי משום קבלת שבת, הא סמי בידה להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקה. ובשלמא במקומות שהרב בן איש חי כותב להחמיר נגד דעת נוכל לומר דהרב בן איש חי חסדאין מילי, וחושש לכל הדעות, אבל כנ"ד אדרבה החומרא היא לברך קודם ההדלקה. ועוד כתבנו לתמוה שם במ"ש ברב פעלים שיכולים לברך על הדס שוטה, אף שדעת רבים מהפוסקים שהוא פסול לדי' המינים, וממילא הוי ברכה לבטלה. ואינה חומרא נגד מרן, אלא קולא שהיקל נגד מרן ולא חשש לברכה לבטלה, ואילו לגבי תמרים שמיעכן, ובדוכתי אחרונא, חייש טפי לספק ברכות נגד מרן. ומי כהחכם ומי יודע פשר דבר [קהלת ח]. וראה בעיני יצחק שם.

ועוברא הוי עם מרן אמו"ר, בי"ב אלול תשנ"ז, כאשר הגיע לעיה"ק צפת תובכ"א, והלך להשתטח בקברות הצדיקים וכשעמד סמוך למקום מנוחתו של מרן הקדוש זיע"א, פתח פיו בפני כל הנאספים ואמר: ברצוני לומר דבר הלכה ליד הקבר של מרן הקדוש, צריך לברך תחלה על הדלקת נרות שבת ורק אחר כך להדליק, וכל אשה המדליקה ואחר כך מברכת, הרי היא מברכת ברכות לבטלה, וכפסק מרן הש"ע, וכך תשאר ההלכה לנצח ולא תשתנה לעולם. עכ"ד.

הערה על הרב סופר כמה שהעתיק מספר הנייר לברך אחר ההדלקה, ועצור במלין לא אוכל, במה שראיתי לבנש"ק הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ מנוחת שלום ח"ז, שהביא בשם אחד מבבלי התוס', שכתב בספר הנייר דצריך להדליק ואח"כ לברך. הרי שמצינו גם מן הראשונים שסברו כן. אולם מה שהעתיק מספר הנייר, הנה הובא שם בעמ' כה, בהג"ה, אך הדברים סותרים למ"ש בעמוד אח"כ, עמ' כו, בזה"ל: "ועל הברכה השיב ר"ת לרבינו משולם בספר הישר (סי' מה), שאין להמנע מלברך, ועוקרה יעקר". עכ"ד ר"ת. וממשיך בספר הנייר, ונהגו להבהב הפתילה קודם ההדלקה, וא"כ הנשים המכבות הפתילה ואח"כ מדליקות לרווחא דמילתא הוא, כי די בהבהוב והמיימוני ז"ל כתב, הדלקת נר בשבת אין לו מה יאכל שואל על הפתחים, וחייב לברך קודם ההדלקה, מאי מברך וכו'. עכ"ל. וכיון שהדברים סותרים למ"ש

רעו. אשפה, לפנות זבל מערב שבת כשהגויים מפנים הזבל ברכב בשבת, הנה ברחובות של גוים, שעובדי העיריה באים בשבת במכוניות לפנות את האשפה, והעיריה היא של גוים, והפועלים גוים, מותר לישראל לפנות את האשפה לחוץ מערב שבת, למרות שיודע שהפועלים יקחו האשפה ברכב בשבת, ויוציאו מרשות לרשות. וכן העלה בשו"ת מנחת יצחק חלק ה' (סימן קה), שאף שהזבל הוא מחצירו של היחיד, מכל מקום דינו כשל רבים, ולהמגן אברהם ליכא חשדא, ובנידון דידן שהעיריה ממונה על זה, לא גרע מקבלנות אף שלוקחים מס על זה, דהברירה היא בידם לעשות באיזה יום שירצו. ואין בזה חילול ה' אחר שהעיריה עושה כן מדעת עצמה ושלא על פי בקשת ישראל, וגם אי אפשר למנעם מזה ולכן גם להחולקים על המגן אברהם דסבירא ליה דברבים איכא חשדא, בנידון דידן שמפורסם שהעיריה עושה כן גם לדידהו, ליכא חשדא. ועוד, שהאשפה חשיבא כגרף של רעי, ושייך בזה גדול כבוד הבריות שהתירו כמה דברים בשביל זה.

הערה על הרב בן איש חי זיע"א - ועיין בעיני יצחק חלק ג' שכתבנו דצריך ביאור שיטת הרב בן איש חי, אחר שמצינו להשבולי הלקט שכתב להדיא, שאם יברך אחר ההדלקה הוי ברכה לבטלה, כיון שאינו עובר לעשייתו, והיינו אף שזו מצוה נמשכת, מכל מקום כיון שהתקנה היתה להדליק, וכן הוא לשון הברכה, לפיכך אם יברך אחר ההדלקה הוי ברכה לבטלה. ואם כן אמאי הרב בן איש חי לא חשש להחמיר ולחוש לברכה לבטלה. ואי משום קבלת שבת, הא סמי בידה להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקה. ובשלמא במקומות שהרב בן איש חי כותב להחמיר נגד דעת נוכל לומר דהרב בן איש חי חסדאין מילי, וחושש לכל הדעות, אבל כנ"ד אדרבה החומרא היא לברך קודם ההדלקה. ועוד כתבנו לתמוה שם במ"ש ברב פעלים שיכולים לברך על הדס שוטה, אף שדעת רבים מהפוסקים שהוא פסול לדי' המינים, וממילא הוי ברכה לבטלה. ואינה חומרא נגד מרן, אלא קולא שהיקל נגד מרן ולא חשש לברכה לבטלה, ואילו לגבי תמרים שמיעכן, ובדוכתי אחרונא, חייש טפי לספק ברכות נגד מרן. ומי כהחכם ומי יודע פשר דבר [קהלת ח]. וראה בעיני יצחק שם.

הערה על הרב סופר כמה שהעתיק מספר הנייר לברך אחר ההדלקה, ועצור במלין לא אוכל, במה שראיתי לבנש"ק הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ מנוחת שלום ח"ז, שהביא בשם אחד מבבלי התוס', שכתב בספר הנייר דצריך להדליק ואח"כ לברך. הרי שמצינו גם מן הראשונים שסברו כן. אולם מה שהעתיק מספר הנייר, הנה הובא שם בעמ' כה, בהג"ה, אך הדברים סותרים למ"ש בעמוד אח"כ, עמ' כו, בזה"ל: "ועל הברכה השיב ר"ת לרבינו משולם בספר הישר (סי' מה), שאין להמנע מלברך, ועוקרה יעקר". עכ"ד ר"ת. וממשיך בספר הנייר, ונהגו להבהב הפתילה קודם ההדלקה, וא"כ הנשים המכבות הפתילה ואח"כ מדליקות לרווחא דמילתא הוא, כי די בהבהוב והמיימוני ז"ל כתב, הדלקת נר בשבת אין לו מה יאכל שואל על הפתחים, וחייב לברך קודם ההדלקה, מאי מברך וכו'. עכ"ל. וכיון שהדברים סותרים למ"ש

הוא נמצא שם, וזה נחשב למקומו הקבוע, שרי לבטלו. וה"ה לפח ריק שיש לו מקום קבוע, ונמצא שם ע"פ רוב, שיהיה מותר להשליך לתוכו דבר מוקצה במקומו הקבוע. ואף שבמנוח"א שם משמע שהבין שהמאירי מיירי שנותן את הכלי בשבת, אך יש להעיר דהא מוכח שהכלי לא נמצא שם ממש תמיד במקומו הקבוע, אלא שעל פי רוב זהו מקומו הקבוע, וממילא ה"ה לפח שעל פי רוב ודאי נמצא במקומו הקבוע.

ויתכן שיש לחלק בין דבר שנמצא ממש כמעט תמיד במקומו הקבוע, ורק בזה התיר המאירי, לבין פח זבל, דאף שרוב הזמן נמצא במקומו, מ"מ פעמים מזדמנות יותר מזיזים אותם ממקומו, ולכן היה מקום לאסור. אלא דא"כ נתת דבריו לשיעורין, דמה היא מידת רוב הזמן שהכלי נמצא במקומו. והוא דוחק גדול, וגם דבר שאין לו מקור כלל.

ומה שכתב לחלק בין טעמו של הרמב"ם לטעמו של המאירי, הנה אין שום הכרח להמציא בזה מחלו', ואף לרמב"ם שפיר אפשר לומר, שאין כאן איסור סתירה בכלי שמיועד לכך כל השנה, הואיל וזה יעוד הכלי כל השנה, ומראש הוכן לכך. ועל אף שבדעת הרמב"ם איה"צ יש מקום לומר שכלי שמיועד לכך אין בו סתירה, אפי' אין לו מקום קבוע, מ"מ הואיל ואין לנו גילוי בזה בדעת הרמב"ם, נראה שאין להחמיר יותר ממה שמצאנו במאירי. ומה שכתב "שמשמע קצת" מהמאירי שלטעם של סותר אין מקום לקולא זו. הנה המעיין היטב יראה שאין שום משמעות לזה מדברי המאירי. ולכן נראה לדינא שאין לזוז מדברי המאירי. ועל המחמיר להביא ראיה.

ואמנם לקחת את הפח ממקומו הקבוע ולתת אותו במקום אחר, ושם לבטלו יש לדון לאסור, וכדמשמע מדברי המאירי הנ"ל. ובזה אתי שפיר שהמאירי בביצה (לו). האריך הרבה לבאר האם מותר לתת בשבת כלי מתחת לדלף, ולא הזכיר כלל שבכלי מיוחד לזה יהיה מותר, הואיל דאחר שהוא אינו יודע היכן הדלף יפול (שאם היה יודע היה מניח כלי שם מער"ש, ומבואר במשנה בשבת שזה מותר), לא יועיל מה שייחד כלי מער"ש, שהרי ההיתר לבטל כלי שמיועד לכך הוא דווקא במקומו הקבוע.

אלא שיש לדון להתיר לקחת את הפח הריק, ולטלטל את פח ריק בשבת, שהרי אף אם נחשיבו כמיוחד לדברי מוקצה, הרי מבואר בש"ע סי'

רעה. אשפה, אם מותר להניח קליפות של אגוזים שאינן ראויות למאכל בהמה, לתוך פח אשפה ריקן, או שיש לחוש בזה למבטל כלי מהיכנו, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד תפ). דכיון שכלי זה מיועד לאשפה, אין בזה איסור ביטול כלי מהיכנו, דהא לכך הוא מוכן. והנה במשנה (שבת מב.) שנינו, אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן, ואם נתנוהו מבעוד יום מותר. ומבואר, שאסור לגרום לכלי שיבוא עליו דבר מוקצה בשבת. ונחלקו הפו' אם איסורו משום דהוי כסותר כלי (הרמב"ם), או משום דהוי כקובע לו מקום ומחברו, והוא כתולדת בונה (המאירי).

ולפ"ז לכאורה אם הגיע מוקצה ליד האדם בדרך היתר בשבת, ויש לפניו פח ריק, אסור שיזרוק את המוקצה לפח, הואיל והיא מבטל כלי (פח) מהיכנו. וכן פסק במנוח"א ח"א (פ"ד סע' כא).

אלא שהמאירי שם (שבת מב.) כתב, ולמדת שאין מכאן טענה להסיר אותו כלי העשוי לקבל השמן המטפטף באלו המנורות של נחושת, אע"פ שהוא מיטלטל, או ליתן בו נרות של חרס, א' על חבירו, שלא נאמר אלא תחת הנר על השולחן, אבל באלו זהו מקומן כל השנה, והרי הם כמחוברים אצל חבריהם, ואין ביטול כלי מעתה. עכ"ל.

ומבואר שכלי המיועד לקבל דבר מוקצה, ויש לו מקום קבוע לכך, אין בו איסור ביטול כלי מהיכנו. ואמנם במנוח"א (ח"ג בתחלת המילואים) כתב לחלק, שהמאירי מיירי שזה מקומו כל השנה בקביעות, אבל פח דרכו לפעמים לטלטלו, ולכן אין להקל בפח ריק.

אמנם אין חילוק נכון, דהמעיין בדברי המאירי יראה דאיירי שמקומו שם הוא על פי רוב, אבל לא כל הזמן, שהרי בע"כ המאירי מיירי שבכניסת השבת עד עתה, הכלי לא נמצא במקומו הקבוע, שאם הכלי היה מונח בכניסת השבת במקומו שם, פשיטא שאין בזה איסור, דהא מפורש במשנה "ואם נתנוהו מבעוד יום מותר", והמאירי בהמשך דבריו קאי על כך. ועל כרחינו דהכא המאירי מיירי שהכלי לא היה במקומו הקבוע בכניסת השבת, ורק עתה הוא רוצה להחזירו למקומו. וחזינן מהא שאפי' אם הכלי לא נמצא במקומו בקביעות כל הזמן, מ"מ הואיל ועל פי רוב

בתרו"מ בארץ ישראל בזמן הזה אלא מדרבנן, עזה נמי חייבת מדרבנן, דודאי עולי מצרים כבשוה, ואפילו אם תימצא לומר שלא כבשוה עולי בבל, הרי לא פטורה כמו שפטרו את בית שאן. ע"ש.

גם בספר כפתור ופרח כתב: שעזה בכלל ארץ ישראל היא. והוכיח כן מהגמרא סנהדרין (ע"א). אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, מקום היה בתחום עזה והיו קורין אותו חורבתא סגירתא, ונגעי בתים אינם אלא בארץ ישראל, דארץ אחוזתכם כתוב בה.

ואמנם ברמב"ם (פ"א מהל' תרומות ה"ז וה"ט) מבואר, דעכו ואשקלון כחול"ל, והם תחומי אר"י. וז"ל הרמב"ם (פ"ה מהל' קידוש החודש ה"א): ואם אותו המקום מסוריא, כגון צור ודמשק ואשקלון וכיו"ב, או מחול"ל, כגון: מצרים ועמון ומואב וכיו"ב, עושין [יום טוב] כמנהג אבותיהן שבידיהם: אם יום אחד, יום אחד, ואם שני ימים, שני ימים. והיעב"ץ במור וקציעה (גדר ישוב ארץ ישראל סימן שו) תמה על שיטת הרמב"ם בזה. כיעו"ש. והגאון המבי"ט בח"א (סימן מז) כתב לדון במי שהיה מעיר עזה שביהודה, ונשא אשה במצרים, ורצה לעלות לאר"י ולשוב לעזה עיר מולדתו, וכן עשה ומצא עסק פרנסה, והאשה אינה רוצה לעלות עמו, ונשאל הרב אם יכול להכריחה שתבוא אליו לשבת עמו, או לישא אשה אחרת עליה, או להוציאה בלי כתובה, כדין הוא אומר לעלות, והיא אומרת שלא לעלות, והשיב, שנראה בכירור שהיא חוץ לארץ לכל דבריה, דתנן בפ"ק דגיטין מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום, ועזה בדרומה של אשקלון היא, שהכל הוא חול"ל. ע"ש.

והיעב"ץ שם האריך בענין זה, ודחה כל ראיותיו של המהרי"ט, וכתב: איך עלה על דעתו לעשותה יותר גרוע מסוריא, שחייבת במעשרות מדבריהם, ואע"פ שסוריא אינה מכלל הארץ אשר נתן ה' לאברהם, ואינה אלא כיבוש יחיד, ורחוקה היא מאר"י, ועזה היא מארץ פלשתים, ככתוב (יהושע יג, ג): לכנעני תחשב, חמשת סרני פלשתים. גם לכדוה ישראל עולי מצרים עכ"פ, כמבואר בשופטים (א, יח): וילכוד יהודה את עזה ואת גבולה, וכבר נתבאר מן המקרא ברור כשמש שעזה וחברותיה אר"י גמורה הן בלא ספק, וכל המצוות התלויות בה נוהגות בה דבר תורה, רק חיוב מעשרות דרבנן הופקעה. וגם מה שהחליט שאויר עזה טמא, חס ליה למר דלימא הכי, והחליטה לטמאה יותר מסוריא, שאינה כלל אר"י,

שח, שמטה שיחדה למעות אינה מוקצה. ואף להרמ"א דפליג, לצורך גופו מותר. ואף לאחרו שחולקים עליו, מ"מ ה"מ כשמקפיד על המטה, אבל בני"ד דמיירי בפח, ובודאי שאינו מקפיד עליו, נראה שלכו"ע שרי בשבת לטלטל הפח בידו, ולתת את המוקצה בפח בעודו בידו, ואח"כ להחזירו למקומו הקבוע. שהרי הואיל והחזיק את הפח בידו בהיתר, י"ל שמותר לו להמשיך לטלטל את הפח עד שיניחו במקומו, ונמצא שבשעה שהפח בידו מותר לטלטלו אף שהמוקצה בתוכו. (ואין כאן ביטול כלי מהיכנו). ואחר שהניחו במקומו הקבוע אין בזה איסור, כמבואר במאירי, הואיל וזה יעודו, וזה מקומו רוב הזמן.

וכן משמע מהלבוש (סימן רסה סעיף ג') שכתב, אסור ליתן בשבת כלי אפילו ריקן תחת הנר לקבל שמן שהוא נוטף ממנו, מפני שמבטל כלי מהיכנו, שאין סתם כלי עומד לזה. ע"כ. ומשמע שכל האיסור הוא בכלי שאינו עומד לזה. וקצת יש לסייע הדברים מלשון המשנה ברורה (סימן שה ס"ק ט) שכתב, דאיסור ביטול כלי מהיכנו הוא מדרבנן, שגזרו שלא לבטל בשבת כלי ממה שהיא מוכנת. ע"כ. ופח האשפה הרי מוכן לצורך האשפה. וראה עוד במילואים לילקוט יוסף שבת כרך ב' עמוד תרב.

רעט. אשקלון, אם היא בכלל ארץ ישראל, ואם

שביעית נוהגת בה, והדין של איזור חבל עזה, איתא בפרשת מסעי (במדבר לד): והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה, ונסכ לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צינה והיה תוצאותיו מנגב לקדש ברנע וגו'. ובספר יהושע (פרק טו) לענין חלוקת הארץ: והי הגורל למטה בני יהודה למשפחותם אל גבול אדום מדבר צין נגבה מקצה תימן, ויהי להם גבול נגב מקצה ים המלח, ויצא אל מנגב למעלה עקרבים, ועבר צנה ועלה מנגב לקדש ברנע וגו'. ובספר שופטים (א, יח) נאמר: וילכוד יהודה את עזה ואת גבולה ואת אשקלון ואת גבולה ואת עקרון ואת גבולה. ע"כ. נמצא שעולי מצרים כבשו את עזה, וזה רחוק מאשקלון, והפסוק כותב להדיא שלכד גם את אשקלון. וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ד (ס"י אלף קה) שנשאל שם אם בני עזה חייבים להפריש תרומות ומעשרות, אם היא מכלל אר"י לענין זה או לא, והשיב, דודאי חייבים להפריש, למ"ד אר"י חייבות בתרו"מ מה"ת, עזה נמי חייבת מה"ת. ולמאן דאמר בביאת כולכם אמר רחמנא ולא מחוייבין

התוס' שכולם מארץ ישראל, אלא לענין גיטין הם כחול"ל, דרחוקות מעיקר אר"י, שבתי דיני קבועים שם, ומסיק בסוף, שפרשת אשקלון לאו היינו אשקלון, אלא פרשת דרכים שלא הולכת לאר"י.

ולענין דינא, אף על גב שיש סוברים שבאשקלון לא נוהגים דיני שביעית, מסתבר שיש להחמיר בזה, ובפרט שאין לסמוך על שמות והשערות שעל פי חוקרי גיאוגרפיה, וכמו שהעלה כן בשו"ת מנחת שלמה ח"ג (סימן קנח אות ד). ע"ש. ופוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגים כל דיני ארץ ישראל באשקלון.

רפ. אשר יצר, בדין שכח לברך אשר יצר, עד מתי יכול לברך ברכה זו, ראה להלן מערכת ב', ערך ברכת אשר יצר.

רפא. אשר יצר, ראה בילקוט יוסף על הלכות השכמת

הבוקר (מהדורת תשס"ד סי' ו') דמי שהוצרך לנקביו, ולא בריך אשר יצר, ולאחר איזה זמן שוב הוצרך לנקביו, שדעת גאון והש"ע דמברך ב' פעמים אשר יצר, אך דעת רוב ככל האחרונים שאין לברך ב' פעמים אשר יצר, וספק ברכות להקל. וע"ש שהבאנו מ"ש בספר ברכת ה', שיברך אשר יצר, ויכוין להדיא שלא לצאת ידי חובה עבור הפעם השניה שהוצרך לנקביו, ויחזור ויברך שוב אשר יצר לפטור מה שהוצרך לנקביו בפעם השניה. אולם גם בזה יש ספק ברכות, אחר ש"א דגם בנתכוין להדיא יצא ידי חובה. וראה בשארית יוסף ח"א (עמו' עח). ובילקו"י מהדו' תשס"ד, על השכמת הבוקר (סי' ד' הערה י', עמו' תקכח).

רפב. אתה חוננתנו, לא אמר אתה חוננתנו ואכל

קודם שיבדיל על הכוס, יש אומרים שצריך לחזור ולהתפלל כדי להבדיל בתפלה. וכן דעת מרן השלחן ערוך. ויש חולקים, ואפשר שזו היא דעת הרמב"ם. ואף על פי שאין לזוז מפסק מרן השלחן ערוך, מכל מקום כשיחזור להתפלל נכון שיאמר תנאי של נדבה, שאם אינו צריך לחזור ולהתפלל תהיה לתפלת נדבה. ונראה שאם לא התפלל מנחה בשבת, וכשבא להתפלל במוצאי שבת ערבית שתיים, טעה ולא אמר "אתה חוננתנו" בתפלה הראשונה, שהיא לשם תפלת ערבית, ואחר כך התפלל תפלת התשלומין, ועשה כדין ולא אמר בה "אתה חוננתנו", ולאחר מכן טעה וטעם משהו קודם שהבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהתפלל רק תפלת

רק טפילה לאר"י, וגזרו רק על גושה ולא על אורה, כמבואר בגיטין (ה:), כ"ש עזה. ומה שהמהרי"ט הביא ראייה מצידון, מה ענין צידון לעזה, עזה מיהא כיבוש ראשון, ואולי גם בבית שני באה פעם בידי מלכי חשמונאים או הורדוס. ואם אמנם יש קצת סיוע למהרי"ט דעזה חו"ל תיחשב, מן הכתוב ותלמוד ערוך (סוף כתובות), מה שאמר דוד (שמואל א' כו, יט): כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', לומר שהדר בחו"ל כעובד ע"ז, וזה הפסוק אמר דוד כשהיה מתגורר בארץ פלשתים, הנה לכאורה מוכח שגם בכיבוש ראשון ארץ פלשתים נחשבת כחו"ל לענין דירת אר"י, וגם עזה ממנה היא, אבל אין זו ראייה, כי אז היתה ביד פלשתים, ואכיש מלך גת עובד ע"ז היה, ודוד ברח אליו להיות עבד לו, יוצא בראש גייסותיו ללחום מלחמותיו, ואפי' ע"מ ללחום בישראל היה מוכרח הרי זה כעובד ע"ז, לכן היתה נחשבת חו"ל אצל דוד בעת ההיא, מאחר שלא היו בה שומרי תורה כלל. ע"ש.

והנה במשנה (ריש פרק ו' דשביעית) אמרו, שלש ארצות לשביעית, כל שהחזיקו עולי בבל, מאר"י ועד כזיב, לא נאכל ולא נעבד. וראה עוד במסכת חלה (פ"ד מ"ה). ובספר כפתור ופרח [תלמיד הרא"ש, פ"ה דף יא] כתב: בכל מקום שהוא מנחל מצרים ועד כזיב, ואינו נזכר עליו שהונח בכיבוש שני כמו שהוזכר מבית שאן וזולתו, ראוי שנקחהו במוחזק מעזרא. ובפרק י"א שם כתב: ונאמר גבולי התורה וקצוותיה, ים המלח לבוא חמת, וחצר עינן, הר ההר ונחל מצרים, אלו הם קצוות כיבוש מצרים, וכבר הזכרנו שגבולי התורה הם עצמם אר"י, ועל עולי בבל נחל מצרים כזיב, וזה לפי משנה שביעית, אבל לפי מסכת גיטין והתוספתא משביעית, קצוות עולי בבל רקם ואשקלון וכו', ובמסכת גיטין לא הזכיר הדרומי מזרחי, אולי פרסומו שהוא ים המלח וכו'. ע"כ. ועיין בירושלמי (פ"ו דשביעית ה"א) מחלוקת האמוראים אם אשקלון כלחוץ ולא כבשו עולי בבל, או כלפנים וכבשו עולי בבל. וראה בתוס' גיטין (ב. ד"ה ואשקלון) שכתבו בשם ר"ת, דאשקלון לא כבשו עולי בבל.

ויש אומרים שרק לענין גיטין, כיון שזה רחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל ומהישובים, ולפיכך יש להם דין כחוץ לארץ לענין בפני נכתב ובפני נחתם. וע"ש ברמב"ן שהביא דברי הספרי, לענין תחומי ארץ ישראל שהחזיקו עולי בבל, ושם איתא פרשת אשקלון וחומת עכו ורקם דחגרא, אלמא כולם כבשו שניהם, וכתבו

המגן אברהם, שיאמר אתה חוננתנו בתפלת התשלומין, שהיא במקום תפלת ערבית. וכן כתב הפרי מגדים שם.

[אל"א שהגאון רבי עקיבא איגר שם כתב שיבדיל בתפלה הראשונה. וכן משמע בשו"ת בשמים ראש (סי' קד). ע"ש. וכ"כ בספר תהלה לדוד (סימן רצד סק"א) בשם הגאון יעב"ץ. והסביר, שאף על פי שהתפלה הראשונה היא שחרית, שהרי צריך להקדים התפלה של חובת השעה, מ"מ עיקר התקנה היתה להבדיל בתפלה הראשונה. ע"ש.]

אולם הפרי חדש בסעיף יא הביא להלכה דברי הרדב"ז. וכן פסק מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רצד סק"א). ובקשר גודל (סימן כב סעיף כח), שאפילו עדיין לא הבדיל על הכוס לא יבדיל בתפלה. וכן כתב בסידור בית מנוחה (דף רסט ע"ב). ומשמע מדבריהם שאם אין לו כוס להבדיל עליו, עכ"פ צריך להבדיל בתפלה. וכן כתבו בספר מטה יהודה ובספר תהלה לדוד שם. (וע' בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן קכט). ונראה שאם כבר הבדיל על הכוס, אפשר לסמוך על הרדב"ז וסיעתו שלא יבדיל לא בשחרית ולא בתשלומין, אבל אם עדיין לא הבדיל על הכוס, נכון שיבדיל בתפלה הראשונה או בתפלת התשלומין, כדין המתפלל במוצאי שבת, שמבדיל בתפלה וחוזר ומבדיל על הכוס. וכן העלה הנהר שלום (סימן רצד סק"א). וכן כתב בספר פרי האדמה (דף טו ע"ב). וכ"כ בפתח הדביר (סי' רצד סק"ג). וכן דעת הגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (סי' רצד). והמשנה ברורה (סימן רצד סק"ב). והרה"ג רבי בן ציון ליכטמן בספר בני ציון (סימן רצד סק"ד). ע"ש. וכן עיקר. ודלא כהרה"ג ר' יעקב סופר בכף החיים (סק"ג) שכתב שלעולם שב ואל תעשה עדיף. דליתא. ודו"ק.

רפג. אתה חוננתנו, היכא שטעה ושכח לומר אתה

חוננתנו בתפלה, ואחר כך טעה ובירך על דבר מאכל, אם יטעם, הנה יש להסתפק היכא שטעה ושכח לומר אתה חוננתנו בתפלה, ואחר כך טעה ובירך על דבר מאכל, שאם יטעם יצטרך לחזור ולהתפלל, אם יאמר ברוך שם וגו', ולא יטעם כדי שלא יכניס עצמו בידים להתפלל שמונה עשרה ברכות. או שעדיף שיטעם ויחזור ויתפלל בתורת נדבה, כי אם יאמר ברוך שם וגו' סוף סוף יעלה בידו ברכה לבטלה אחת, ותפלת שמונה עשרה אינו ברור שהם ברכה לבטלה, דמה שהצריכו אותו לחזור ולהתפלל זה כדי להזכיר מעין המאורע של אתה חוננתנו, אבל אין זה מחשיב את תפלתו הקודמת לברכות לבטלה. ועיין במשנה ברורה (סימן רצד) שכתב,

ערבית, ולומר בה "אתה חוננתנו", ואין צריך להתפלל גם תפלת התשלומין. ואף על פי שיוצא למפרע שהתפלל התשלומין קודם תפלת ערבית, מכל מקום כיון שבשעה שהתפלל התשלומין יכול היה לצאת ידי חובת הבדלה בכך שמבדיל על הכוס, אלא שטעה וטעם קודם לכן, לפיכך אינו חוזר להתפלל תפלת תשלומין.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן רצד) כתב, שצריך לחזור ולהתפלל כדי להבדיל בתפלה, ומקורו בברכות (לג). טעה בזו ובזו חוזר לראש, ופירשו רש"י והרא"ש ורבינו יונה שם, שטעה בתפלה ולא אמר אתה חוננתנו, וגם טעה בכוס שאכל או שתה קודם שיבדיל על הכוס חוזר לראש התפלה, ואף על גב דקיימא לן (פסחים קו:) טעם מבדיל, מכל מקום כיון שאכל או שתה באיסור חוזר לראש. וכן דעת מרן השלחן ערוך. אולם בספר ההשלמה כתב, ומסתברא שאין צריך לחזור ולהתפלל. וכן דעת עוד כמה ראשונים. ולכן אף על פי שאין לזוז מפסק מרן שצריך לחזור ולהתפלל, מכל מקום כשיחזור להתפלל יאמר תנאי של נדבה.

טעה ולא התפלל ערבית במוצאי שבת וזוכר למחרת, טעה או נאנס ולא התפלל ערבית במוצאי שבת, מתפלל שחרית שתיים, ואינו צריך להבדיל בתפלה, לא בראשונה ולא בשניה. במה דברים אמורים שהבדיל על הכוס, אבל אם לא הבדיל על הכוס, אומר "אתה חוננתנו" בתפלת התשלומין של ערבית. הנה הרדב"ז בתשובה (סימן שסא) פסק וזו לשונו: ומסתברא לי שאפילו יחיד שמתפלל ביום ראשון תפלת תשלומין בשחרית, אינו צריך לומר אתה חוננתנו. לא מבעיא אם כבר הבדיל על הכוס, אלא אפילו עדיין לא הבדיל, אינו צריך לומר אתה חוננתנו, שכיון שהוא חייב להבדיל על הכוס, לא תיקנו תשלומין לדבר שיש לו תקנה, וכיון שאתה חוננתנו יש לו תקנה בהבדלה על הכוס, אין לו תשלומין. ע"כ. והמגן אברהם (סימן רצד סק"א) הקשה על זה, שהרי קודם שהעשירו היו מבדילים בתפלה, ואז בודאי שהיה צריך להבדיל ביום ראשון, אם כן גם עכשיו יהיה צריך להבדיל בתפלה, וכן משמע מהגמרא, שגם אם הבדיל על הכוס קודם תפלת ערבית, אף על פי כן צריך להבדיל בתפלה, שעיקר התקנה היא להבדיל בתפלה. ע"כ. וכן כתב בספר תוספת שבת שם, שצריך להבדיל בתפלת התשלומין. וכ"כ הגאון בעל חות יאיר בספר מקור חיים (סימן קח סק"ז בד"ה שכה). וכן פסק בשלחן ערוך הגרי"ז שם. וכן כתב הגאון רבי יהודה עייאש בספר מטה יהודה (שם סק"ב), שנראה עיקר כדברי

בעציץ שאינו נקוב. ע"ש. והיינו לכתחלה, שהרי החיי אדם נשאר בספק בזה.

ודעת מרן אאמו"ר שליט"א, דאתרוג כזה כשר למצות ארבעת המינים, ואפשר לברך לכתחלה על אתרוגים אלו שגדלו בעציץ שאינו נקוב, בין אם העציץ של חרס, בין של עץ. וכן הדין בעציץ שאינו נקוב של מתכת. ואם נופן יוצא לחוץ יש להתיר בשופי. [והובאה תשובתו בשו"ת חלקת השדה ח"א (סימן ד) ע"ש]. ועיין עוד שם (ס"ס ב) שכן פסק הגר"י נויברט בתשובה כת"י. ושכן פסק הלכה למעשה הגרשז"א. וראה עוד שם בסימן ג'. וכ"מ בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ד סי' קכד). ע"ש ודו"ק. ובשו"ת בנין אב ח"ג (סי' כו אות ד) פסל ד' מינים שגדלו בעציץ שאינו נקוב. אבל אין דבריו נכונים להלכה. ואכמ"ל.

רפה. אתרוג של טבל שלא הפרישו ממנו תרומות

ומעשרות, אם אין אתרוג אחר יטלנו בלא ברכה, הנה בדין אתרוג של טבל אם הוא פסול לכל הימים, במשנה סוכה (לה:): שנינו, אתרוג הגזול והיבש פסול וכו', של דמאי בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ע"כ. ומזה שנחלקו בית שמאי ובית הלל לענין דמאי, וטעמא דבית הלל דאי בעי מפקר ליה לנכסיה והוי חזי ליה וכו', משמע דכל זה באתרוג של דמאי, אבל באתרוג של טבל ודאי, פשיטא להו לכו"ע דאין יוצאין בו י"ח. וכן משמע מדברי רש"י (סוכה לה. ד"ה ומאן) שחסר בו תנאי של היתר אכילה. ובתוס' (שם ד"ה אתיא), פסלו אתרוג של טבל משום שיש לכהן וללוי חלק ושותפות בו, וממילא הוי כאתרוג של שותפין. וכ"כ הכל בו (סימן עב). וכ"כ המאירי שם. וכ"ד הרא"ה. וכ"כ הר"ן (שם) דלכ"ע בטבל גמור אין יוצאין בו ביום הראשון, אלא משום דתנא לא תני אלא מאי דפסול אפי' ביום שני של תורה, לא תנא טבל. דאף על גב דתנא דמאי לב"ש שאין פיסולו אלא ביום הראשון, תנא לא קפיד בדב"ש וכו'. אבל הרמב"ן ז"ל אומר, דשל טבל קרינא ביה לכס כיון שיכול לסלק הכהן והלוי באתרוג דעלמא שיפריש ע"ז, דהו"ל כההיא דאמרינן (ב"ב קלז:): באחין שלקחו אתרוג בתפיסת הבית וכו'. ואין דינו ז"ל ברור אצלי וכו', אבל טבל כיון דאסור ביה עד שיפריש עליו ממקום אחר, כשהוא נוטלו לצאת בו א"א לומר דליהוי דידיה וכו'. ע"כ. גם הריטב"א שם כתב כדברי הרמב"ן. כיעו"ש. ומה שאינו ראוי עתה לאכילה עד שיפרישו עליו תרו"מ, אין בו

דאע"ג דקו"ל בסימן רצ"ט ס"ה דאם טעה ואכל קודם הבדלה יכול להבדיל אח"כ, מ"מ כאן דטעה גם בתפלה קנסינן ליה, וצריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה. ע"כ. ואם הוי קנס אינו מוכרח שמה שהתפלל קודם לכן ייחשב הכל לברכה לבטלה. ובביאור הלכה שם כתב, שאם עבר והבדיל על הכוס אחר שטעם שוב אין צריך לחזור ולהבדיל בתפלה, כיון שמ"מ כבר יצא מצות הבדלה [פמ"ג]. ובה"ח סתם דאין חילוק בזה. ואי נימא דמה שהתפלל קודם שטעם הוי ברכתו לבטלה, למה לא לדעת הפרי מגדים אינו צריך לחזור ולהתפלל אחר שכבר הבדיל, הרי סוף סוף הוי כאילו לא התפלל. ומשמע קצת דלא הוי ברכתו לבטלה.

ובפרט שדין זה אם צריך לחזור ולהתפלל שנוי במחלוקת הראשונים, שדעת רש"י, הרא"ש, רבינו יונה, הרשב"א, הריטב"א, הרשב"ץ, והמאירי, שצריך לחזור ולהתפלל, אולם בספר ההשלמה כתב, שאין צריך לחזור ולהתפלל. וכן כתב בספר המאורות. ועוד. ואפשר שזוהי דעת הרמב"ם. ונתבאר דין זה לעיל. ובנידון דידן אם יאמר ברוך שם וגו', לכולי עלמא יעשה ברכה לבטלה, אבל אם יטעם הרי סמי בידיה לחזור ולהתפלל בתנאי של נדבה.

ויש לדון במי ששכח לומר אתה חוננתנו וטעה ובירך ברכת הנהנין, האם יכול להבדיל על כוס תיכף ומיד, קודם שיטעם על המאכל שבירך עליו בטעות, דחשיב כגביל לתורי. ומיד אחר ההבדלה יטעם מהדבר שבירך עליו.

רפד. אתרוג, אתרוג הגדל בעציץ שאינו נקוב, כשר

לארבעת המינים, הנה בשדי חמד (כרך ו' עמ' 149) כתב, שהחיי אדם (כלל קנא) בקונטרס נשמת אדם העלה בצ"ע למעשה. ובספר פתח הדביר חלק ב' (סימן רג דף לו ע"ג) פלפל בדבריו, וכתב להוכיח שיוצא בו ידי חובה. והביא מה שכתב במשנה למלך (פרק ב' מהלכות ביכורים) דעציץ שאינו נקוב שנטע בו אילן חשוב כנטוע בארץ, שדוקא בזרעים יש לחלק בין נקוב לשאינו נקוב, ולמד מדבריו לענין חובת ד' המינים שהרי הוא כאילו נטוע בארץ ויוצא בו ידי חובה. והביא מה שכתב בספר ביכורי יעקב (סק"י ובסימן תנא סק"ל) ודקדק מדבריו דפשיטא ליה דיוצא בו ידי חובה.

ובקיצור שלחן ערוך (סימן קל"ו סעיף ב') כתב, שיש להזהר בקניית האתרוגים שלא יהיו מהגדלים

ומרן הש"ע הנ"ל מבואר דהפסול הוא גם בשאר הימים, מ"מ מאחר ויש מחלוקת בדעת הרמב"ם, בשעת הדחק, דהיינו שאין לו אתרוג אחר, ונמצא במקום שאי אפשר לו ליקח מאחר, יטול אתרוג זה, שלא לאבד מצוה זו, ויסמוך על דעת הרמב"ן הנ"ל. וכך נתבאר לדינא בספר ילקוט יוסף מועדים (עמ' קנח). ושם הבאנו ציונים להרבה אחרונים שדיברו בזה.

ואמנם בספר פרי עץ הדר ח"א (עמוד קעב) השיג על מה שכתבנו בילקוט יוסף דהיאך כתבנו דהמיקל יש לו על מה לסמוך, והרי מפשטות לשונו של הרמב"ם ומרן השלחן ערוך משמע דאתרוג של טבל פסול בשאר הימים. וכתב שם, דכפי הנראה כיון שיש מחלוקת בדעת הרמב"ם אין הדבר ברור שהוא נגד מרן.

אלא שהרי הזכרנו שם דברי הרבה אחרונים שכתבו בענין, [אם כי דבריהם הובאו בקיצור וברמו, כדרכינו בילקוט יוסף על המועדים], והמעייין יראה דמי שמיקל באתרוג של טבל בזמן הזה, בכ"ז יש לו על מה לסמוך. ובפרט שכיו"ב העידו על המנהג להקל בזה. ואף דבדואי לכתחלה יש לקחת אתרוג שהפרישו עליו תרומות ומעשרות, אבל בדואי דאירינג דלית ליה אתרוג אחר, דבזה המיקל בזה, יש לו על מה לסמוך, וכאשר יבואר להלן.

דחנה יש לצרף בנידון דידן מה שדנו האחרונים בישראל ההולך לשדה של גוי וחותר בידו אתרוגים מהשדה, ומביא אותו לביתו לצורך מצוה, אם מותר לעשות כן, אחר שאלו האתרוגים נתמרחו ביד ישראל, ואם כן אין יוצאים בהם ידי חובה כשהם עדיין בטבלם. ואף גם זאת כל אחד ואחד אוכל אתרוגו אחר המועד בטבלו. ובאמת שבשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סימן ב') כתב לאסור בזה מהטעם הנז'. והובא במגן אברהם (סימן תרמט סק"ד).

אך בשו"ת מהרשד"ם (יורה דעה סימן קצב) כתב ללמד זכות על המנהג לחתוך אתרוגים משדה של גוי, אחר שמצינו להרמב"ן שמכשיר לצאת ידי חובה באתרוג אפילו הוא טבל גמור מן התורה. והביא ראיה לדבריו. ואף שהר"ן דחה ראייתו מכל מקום כדאי הוא הרמב"ן ז"ל לסמוך עליו בדבר גדול כזה. וכל שכן שאין טבל בזמן הזה אלא מדרבנן, ואתרוג דמאי יוצאין בו. ועוד אני אומר לרווחא דמילתא שאפי' היה בזמן הזה טבל מה"ת, היו יוצאין בו ידי חובה כיון שהיהודי

חסרון מצד דין היתר אכילה, הואיל ויכול להפריש ולאכול אימתי שירצה, וכמו שהכשירו אתרוג של דמאי מטעם זה הואיל ויכול להפקיר נכסיו ויהיה עני וחזי ליה ונמצא שאין החסרון אלא מצד חלקו של הכהן באתרוג זה שהרי הוא כאתרוג השותפין, ועל זה השיב הרמב"ן שיכול להפריש על אתרוג אחר ולא יהיה לכהן שום חלק באתרוג הזה. וכן ביאר בכפות תמרים שם בדעת הרמב"ן.

ונמצא שדעת הרמב"ן והריטב"א להתיר באתרוג של טבל, ואילו דעת הר"ן לאסור.

והרמב"ם בפירוש המשניות שם כתב, דאתרוג של טבל פסול לארבעת המינים, דאינו בכלל מאמר השי"ת פרי עץ הדר, דאלו אינן ראויים לאכילה בשום פנים. וכן כתב עוד בהלכותיו (פ"ח מהל' לולב ה"ב), שאתרוג של טבל פסול. ושם בהלכה ט' כתב: כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום שני עם שאר הימים הכל כשר. והפסול משום עכו"ם או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול. ע"כ. ומבואר דאתרוג האסור באכילה פסול כל שבעה. וכן הוא לשון השלחן ערוך, כנ"ל. וכן כתב המגן אברהם (סימן תרמט) דאף דלכם לא שייך רק ביו"ט ראשון, מ"מ ס"ל לפסול כל שבעה, דראו חכמינו ז"ל לאוסרו כיון שהפסול בגוף האתרוג, וכמו שאמרו בריש הפרק. ועיין במחצית השקל שם. אך בספר בית מאיר שם העיר מהטעם שזכר הרמב"ם בפירוש המשניות, דלאו פרי הוא. ועיין בספר ארבעת המינים (עמוד צב) שהביא מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם אם הפסול באתרוג של טבל הוא דוקא ביום הראשון, או גם בשאר הימים. ובקריית ספר להמבי"ט על הרמב"ם (פ"ח מהלכות לולב) כתב גם כן דטבל אינו פסול אלא ביום הראשון, ולא בשאר הימים. וכ"כ בדעת הרמב"ם בספר בית מאיר (סימן תרמט סעיף ה'). וראה בכף החיים (אות מא, עח), דצריך להשגיח על האתרוגים היוצאים מאר"י שיהיו מתוקנים מתרומות ומעשרות ולא יקנו ממי שאינו מוחזק בכשרות, וצריך שיהיה לו עדות מביד"צ.

ומכל מקום בדיעבד כשאין לו אתרוג אחר, נראה דיטול אתרוג של טבל, ויצא ידי חובת המצוה לכל הפחות להסוברים דיוצאים ידי חובה באתרוג של טבל. והמיקל בזה יש לו ע"מ שיסמוך, דאף דמלשון הרמב"ם

המה התוס' והרמב"ן והר"ן רובא נגד רש"י והרמב"ם, ואם כן יש לומר דאף מברכינן. וע"ש שכתב ליישב דברי המהרשד"ם על פי מה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן תרמח סעיף ד') אתרוג שנימוח כל בשרו מבפנים, כשר לדעה ראשונה דהלכה כוותיה. וכתב בספר ביכורי יעקב שם (ס"ק יא) דהוא דהה"ד חסרון מבפנים לא הוי חסרון. וכן החוות דעת (יו"ד סי' לו ס"ו) שהחמיר בנחסר כל בשרו מבפנים. מ"מ אם נחסר רק קצת מוכח שם דגם הוא מתיר, אם כן הרי אפשר לקבוע התרומות ומעשרות בפנים, דאף דהוי תרומה טמאה, מכל מקום לא הוי רק כאילו חסר אותו מקום מבפנים, דאין בזה פסול כיון שהוא רק מבפנים. וכן אין כאן שותפות וכו'. וכל זה אנו אומרים כדי ליישב במנהג שערער עליו הרב בצלאל אשכנזי, ולומר דס"ל כהרמב"ן בהא, דלא הוי אתרוג השותפין מטעם הרמב"ן, וס"ל עוד יותר דאין צריך אתרוג אחר, אלא מהני אף באין רק אתרוג אחד מהטעם הנ"ח. וע"ש.

והיוצא מזה, דלאותם הפוסלים אתרוג של טבל מטעמא דאין בו "לכס", בשאר הימים דלא בעינן לכס מותר לקחת אתרוג של טבל. וכן הכריע המבי"ט בקריית ספר (פרק ח' מהלכות לולב) ובאור שמח הנ"ל, ובבית מאיר הנ"ל, ושכ"ה דעת הרמב"ם. אך להסוברים דטעמא הוא משום דאין בו היתר אכילה, גם בשאר הימים פסול. וכן פסק במשנה ברורה (סימן תרמט ס"ק מה). וראה עוד באליה רבה (שם סק"ד), ובא"א (סק"כ), ובכ"ח (אות מא).

ועכ"פ לדינא ביום הראשון חמיר טפי, ובכל אופן אין ליטלו בברכה, דסב"ל. ואף דהכא הספק במצוה והברכה נגרת אחר המצוה, ולפי כללו הגדול של הרדב"ז כל היכא דהספק במצוה ולא בברכה גופא, לא חיישינן לסב"ל. מכל מקום לא נקטינן כהרדב"ז אלא היכא שמרן או רוב הפוסקים כתבו להכשיר המצוה, וגם יש חזקת חיוב, אבל היכא דמרן לא הכשיר את המצוה, אף שיש חזקת חיוב לא סמכינן על כללו של הרדב"ז, ואכתי הוא בכלל ספק ברכות להקל.

וכבר האריכו בזה האחרונים, וראה בשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ח"א סימן תלו), ובאור שמח הנ"ל, (הלכות לולב פ"ח הלכה ב'), ובבית השואבה הנז' (דיני דברים הפוסלים בארבעת המינים אות ט), ובשו"ת דובב מישרים ח"ג (סימן קו), ובשו"ת הר צבי הנ"ל (או"ח ח"ב סימן קט), ובשו"ת מנחת ברוך (סימן צח), ובשו"ת שבט הלוי הנ"ל, ובח"א (סימן קעג), ובמאור ישראל חלק ב' (עמוד רב ע"ב).

כשחותך האתרוג מן האילן אינו חותכו לאכלו אלא לצאת בו י"ח המצוה, ויש ללמוד דין זה ממה שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מעשר) וז"ל: אינו חייב להפריש מה"ת אלא הגומר פירותיו לאכלן. והביא ראיה מן הפסוק. עכ"ד המהרשד"ם.

נמצא דאליבא דהמהרשד"ם יש סמך גדול היכא דאי אפשר ליטול אתרוג של טבל. והן אמת שהמהר"ם בן חביב בכפות תמרים (לה: במתני' ד"ה של דמאי) כתב להשיג על דבריו, אחר שהרמב"ן הוא דעה יחידאה נגד רש"י והרמב"ם והר"ן, ואין לסמוך על הרמב"ן נגד דעת רוב הראשונים שאוסרים. ובשלמא אם היו חולקים רק הרמב"ן והר"ן, אפשר שהיה לנו לסמוך על הרמב"ן, אבל כיון דאשכחן גם להרמב"ם ולרש"י דפליגי, פשיטא שאין לסמוך על הרמב"ן נגד הרמב"ם ורש"י והר"ן. ודחה גם מה שחידש דקונה למצוה לא הוי טבל דאורייתא, דמדינא דערלה מוכח שאינו כן, ועוד יש ביו"ט משום מוקצה. ע"ש. גם באור שמח (פ"ח מהל' לולב) ובשו"ת הר צבי (ח"ב או"ח סימן קט) העירו על דברי המהרשד"ם, כיצו"ש.

ומכל מקום בספר בית מאיר (אורה חיים סימן תרמט) דחה דחיית הכפות תמרים מה שהקשה על חידושו של המהרשד"ם. וגם מה שכתב שיש לחוש בזה משום מוקצה ביום טוב, דחה בחוזק יד, כיון דאם נאמר דיוצא בו ידי חובה, לא הוי מוקצה. אלא שסיים שם, דמכל מקום יפה פליג על המהרשד"ם מטעם דהרמב"ן הוי יחיד נגד רבים. ע"כ. אך בשו"ת שמן ראש (סימן סב) כתב ליישב דברי המהרשד"ם להקל, ודלא כהכפות תמרים הנ"ל. ע"ש. כן העלה בשו"ת שבט הלוי חלק ג' (חלק יורה דעה סימן קנה). ע"ש.

גם בשו"ת מנחת יצחק חלק ז' (סימן מה) כתב, דהיכא שאין לו אתרוג אלא של טבל, ואי אפשר לו להפריש ממקום אחר, י"ל עפמ"ש בתשו' רבינו בצלאל אשכנזי וכו', ובתשובת המהרשד"ם השיב על זה וכו', ומה שכתבו דהרמב"ן הוי יחיד נגד רבים, זה שייך דוקא ביום טוב ראשון, אבל בשאר הימים הוי הרמב"ם יחיד נגד רבים, והיה אפשר לומר דאף חייב בברכה. ולא עוד אלא אף ביום טוב ראשון, הרי לשיטת התוס' והר"ן דהפסול משום אתרוג של שותפות, אין פסול באתרוג של כהן, וכן אף בישראל המלוה מעות לכהן ולעני להפריש עליהן, ורק לרש"י והרמב"ם פסול, ובצירוף שיטת הרמב"ן דמכשיר אף בלאו הכי, הוי

עליו או לא, יש להמנע מלהריח בו. ע"כ. והחילוק בין הדם לאתרוג, דהדס עיקרו לריח, וכיון שהוקצה למצותו כל שבעה כמועצי סוכה, אבל אתרוג עיקרו עומד לאכילה ומזה לבד הוקצה, ולא מלהריח, אלא שנחלקו בברכת הנותן ריח טוב בפירות, דיש אומרים דכיון דלא עביד לריחא, מפני שהוא של מצוה, אין לברך עליו. ודעת הרש"ל דדוקא בשעת נטילתו לשם מצוה לא יברך עליו ברכת הריח, אבל קודם לזה או לאחר מכן, רשאי לברך עליו ברכת הריח. וכ"כ המג"א (סימן רטז ס"ק כא). אבל האליה רבה (אות כב) כתב, דכל ימי החג אין לברך עליו. וכ"כ בא"א (ס"ק כא).

ומלשון מרן שכתב: דנכון שלא להריח בו, משמע שהוא רק מצד חומרא דלכתחלה נכון שלא להריח בו. אבל אם עבר והריח באתרוג מברך עליו ברכת הריח. וכן כתב הב"ח, דאם הריח בו מברך עליו ברכת הריח. אלא שבמגן אברהם (ס"ק כב) כתב, שיש ליזהר מספק ברכות ולא לברך עליו.

ולכאולי עלמא הממשמש באתרוג בידי ונשאר הריח בידי, או בבגד, אינו מברך על אותו הריח כלל שאין לו עיקר. וכמ"ש בברכי יוסף (אות יד). וכן כתבו עוד פוסקים. ועיי' באורך בספר ולקחתם לכם ח"ג (סי' י).

רפז. אתרוג, אתרוג שנקטף בשביעית או בשמינית, במשנה (פ"ב דביכורים מ"ו) שנינו, אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים, ולירק בדרך אחד. שוה לאילן בערלה וברבעי ובשביעית וכו', דברי ר"ג. רבי אליעזר אומר שוה לאילן בכל דבר. ופרש"י (בקידושין ב:), דנוהג בו ערלה ורבעי כאילן, ולענין שביעית הולכים בפירותיו אחר החנטה כאילן, ולא אחר לקיטה כירק. ע"כ. וכן פירש רבינו עובדיה מברטנורא שם, שלדעת ר"ג האתרוג שוה לאילן משום דאזלי בתר חנטה, ומונין לו ג' שנים לערלה משעת חניטה, וכן לרבעי, וכן לשביעית, שאם נחנט בששית ונגמר בשביעית, מותר. ומ"מ פטור ממעשר דלענין מעשר אזלינן בתר לקיטה כדין ירק, וכיון דנלקט בשביעית פטור ממעשר. ולדעת רבי אליעזר האתרוג שוה לאילן בכל דבר. וכן הוא בראש השנה (יד:), ובסוכה (לט:). והרמב"ם (פ"א מהל' מעשר שני ה"ה, ובפ"ד מהל' שמיטה ויובל ה"ב) פסק, דאזלי לחומרא,

ויש מי שכתב, דאפשר לתקן אתרוג טבל על ידי שיקבע שהתרומות ומעשרות יופרשו מהקליפה בחלק התחתון של האתרוג, לאפוקי החוטם, וכמ"ש כן בשו"ת ישיב משה (עמ' עג) בשם הגרי"ש אלישיב.

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל העיר, שבאתרוגים יש להפריש כל התרומות ומעשרות, באופן שלא ישאר חלק מהמעשרות בגוף האתרוג. והובאו דבריו בספר כשרות ארבעת המינים (עמוד עג). והיינו מאחר שדרך ההפרשה בימינו כשמפרישין מעשר ראשון וגם מעשר עני, אין הפרשה בפועל אלא קריאת שם בלבד, ולאחר מכן נוטלים לעצמו, מכיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה, לכן על הלוי להביא ראיה שהוא לוי, והוא הדין לעני. על כן יש ליזהר באתרוג של מצוה שלא יעשה כן, שכן אם נשאר חלק המעשר ראשון והמעשר עני בתוך האתרוג של מצוה, נמצא שיש ללוי חלק בו וחסר בדין לכם. ואף על פי שמצד עיקר הדין יש לומר שהואיל והמוציא מחבירו עליו הראיה, ומצד דין מוחזק הוא שלו ממש, וכמו שכתב החזון איש (אבן העזר סימן לט) והרי הוא בעלים גמורים, והקדשו הקדש מדין ודאי, וכן הוכיח בקהלות יעקב (כבא מציעא סימן כא), מכל מקום מאחר שמצוי אצל הסוחרים הרבה אתרוגים פסולים, ואפשר להפריש מהן באופן שלא ישארו תרו"מ בגוף האתרוג שמברך עליו עדיף טפי.

ועוד יש להזהיר, מאחר שמצוי שגם ערבים וגם יהודים תולשים מן העץ של האתרוג, והאתרוגים מעורבים אח"כ זה בזה, צריכים להשגיח בעת הפרשת התרומות ומעשרות שלא יפרישו מן החיוב על הפטור, או להיפך.

רפז. אתרוג, ברכת הריח על אתרוג של מצוה, הנה דעת הטור (סימן רטז) בשם אבי העזרי, דרשאים לברך על אתרוג של מצוה ברכת הריח אף בחג. אך רבינו שמחה היה אומר שאין לברך ברכת הריח על האתרוג, לפי שהאתרוג עשוי לאכילה, ולזה הוקצה לו כל שבעה, ועל כרחך לאו לריחא קאי, דבשאר ימות השנה קאי לאכילה ולהריח, אבל בסוכות כיון דלאו לאכילה קאי אלא למצוה, בטל ממנו גם מעלת הריח. וכתב מרן בש"ע (סימן רטז ס"ד, וסימן תרגג), הדס של מצוה אסור להריח בו, אבל אתרוג של מצוה, מותר להריח בו מן הדין, אלא דלפי שנחלקו אם מברכים

לגבי מעשרות חייב מספק, וכיון שכך יש גם ספק אם יש בהם דיני הפקר, ולכן אין להכנס לשדה חבירו לקחת אתרוגים דספק ממונא לחומרא. ע"ש.

ואמנם בכרם ציון (הל' שביעית פרק י"ח ה"ו) פסק כהרמב"ם לגמרי, וכתב, דלכן המהדרין קונים אתרוג לפני ר"ה של שביעית שלא יצטרך להשמר בו בקדושת שביעית, והביא בשם יש אומרים את דעת הראב"ד. ע"ש. ומ"מ נכון לחוש להחמיר בזה לכתחלה, אחר שכן הוא דעת הרמב"ם, וכמ"ש האחרונים הנ"ל.

וראה בביאור דברי הרמב"ם [באתרוג של ששית שנכנס לשנה השביעית, לענין מעשר ושביעית], בספר הר המור (בקונטרס נטעי צבי סי' א'), ובפאת השלחן (פרק כ"ב סק"ט) ובשרשי הים (דף קמו), ובמועדים וזמנים ח"א (סי' יח). ע"ש. וע"ש שם (ח"ב סי' קנו) דיון בדברי הראשונים לגבי זמן ראש השנה בפירות האילן לדין שביעית. ע"ש. גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' קכו) כתב לדון באתרוג של ששית הנכנס לשביעית, ושם (סי' קל) בדין אתרוגים מפרדסי יהודים אשר נלקטו אחר ר"ה דשביעית, שצריך לנהוג בהם קדושת שביעית אך חייבים במעשר [מעשר עני] ובלי ברכה והאריך לבאר דאף דמחמירין לחיוב בתר חניטה לשביעית ולמעשרות, בכל אופן יש כמה ספיקות לפטור מברכה. ע"ש.

רפח. אתרוג, אם אפשר לצאת ידי חובת ד' המינים

בסוכות באתרוג של ערלה, הנה במשנה סוכה (לד'): שנינו: אתרוג הגזול וכו' ושל ערלה פסול. ובגמרא (לה.) מאי טעמא, פליגי בה ר' חייא בר אבין ור' אסי, חד אמר לפי שאין בה היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בה דין ממון. ופירש רש"י, לפי שאין בה היתר אכילה, ורחמנא אמר לכם, הראוי לכם בכל דרכי הנאתו. לפי שאין בה דין ממון, שאינו שוה פרוטה דאיסורי הנאה הוא, הילכך לאו שלכם הוא. ומסקינן אלא בהיתר אכילה כולי עלמא לא פליגי דבעינן וכו'. וע"ש בסוגיא. ונפקא מינה בערלת חוץ לארץ שמותר להאכילה לחבירו שאינו מכיר בה. וכ"ה ברמב"ם (פרק ח' מהלכות לולב הלכה ב.). ובטור וש"ע (סימן תרמט סעיף ה').

והרמב"ם בפירוש המשניות (פרק ג' דערלה) כתב: וכבר ידעת אמרו יתברך, ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, ואמרו יתברך פרי עץ הדר, ובאה הקבלה כי

הן ללקיטה והן לחניטה. והיינו, שאם היה האתרוג על העץ בגודל פול, ובשביעית גדל ונעשה ככד, חייב במעשרות כפירות שנה ששית, ואפילו היה ככד בשנה ששית, הואיל ונלקט בשביעית הרי הוא כפירות שביעית, ומתעשר כפירות ששית להחמיר. ע"כ.

וכ"ד הסמ"ג (עשין מצות מעשר שני סי' קלו) וז"ל: האתרוג בלבד משאר פירות האילן הרי הוא כירק והולכין אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית וכו'. ע"ש. וז"ל מרן בש"ע (יו"ד סי' שלא סעיף קכו): האתרוג בלבד וכו' בין לשביעית וכו', אחר לקיטתו. אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית וכו'. ע"כ. וע"ש בלבוש, ובט"ז (ס"ק כט), ובש"ך (ס"ק קמו), ובשלחן גבוה (ס"ק שיג). ובשו"ת הרדב"ז ח"ה (סי' ב' אלפים קצו) כתב לבאר דעת הרמב"ם, ולא העיר שיש בזה חולק. גם בחכמת אדם (שערי צדק, שער מצות הארץ) כתב כדעת הרמב"ם בפשיטות.

ואמנם בביאורי הגר"א (סימן שלא ס"ק קצ"קצא) הביא דעת הראב"ד שחולק וסובר דאולינן באתרוג תמיד בתר חנטה. והובאו הדברים בפאת השלחן (דיני מעשר סימן יג, ודיני שמיטה סימן כב). וגם הגאון מקוטנא בישועות מלכו על הרמב"ם כתב, שדעת הראב"ד ורש"י ותוס' בר"ה (טו) דאולי' בתר חנטה. וכיון דשביעית בזה"ז מדרבנן ודאי יש להקל. אבל החזון איש (שביעית סימן ז' ס"ק י"טו) פסק, באתרוג של ששית שנכנס לשביעית, שלדעת הרמב"ם נוהג בו שביעית וחייב במעשרות, ולדעת הראב"ד ורש"י ותוס' לענין שביעית הולכין בתר חנטה והיינו סמדר. ואמנם באתרוג של שביעית היוצא לשמינית לכ"ע הוא קדוש בקדושת שביעית כל שחנט בשביעית, ולדעת הרז"ה חייב במעשר ואין כן דעת שאר פוסקים. ועיין עוד שם (סק"י) שכתב דנראה לדינא דיש מקום להקל לענין שביעית בששית שנכנס לשביעית כדעת הראב"ד ורש"י והתוס' וכ"ד הגר"א, אלא שנהגו להחמיר כהר"מ. ע"ש. גם בספר הלכות שביעית ח"א (סי' ג') ובקונטרס ארבעת המינים שבסוף ח"ב, החמיר באתרוג של ששית לילך בתר לקיטה, ורק אם א"א לקנות בקדושת שביעית, ואין לו אתרוג אחר, אפשר להקל. וכ"כ עוד בספרו אז נדברו ח"ד (סי' נח).

וכ"פ בספר אור לציון (שביעית פ"ב שאלה ט') דאתרוג של ששית שנלקט בשביעית ואתרוג של שביעית שנלקט בשמינית יש בו קדושת שביעית מספק, וכן

תרמט סק"כ). וראה מה שכתבו בזה בספר בית השואבה (דף קמח), ובשו"ת הר צבי ח"ב (או"ח סימן קט"ק). ע"ש.

ועכ"פ מבואר מדברי מרן, דאתרוג של ערלה פסול גם בשאר ימים. וכ"כ הא"א (אות כ'), והגר"ז (אות טו), והפתח הדביר ח"ג (סימן רסד אות ג'), ובכף החיים (סימן תרמט אות לה), ובמשנ"ב (ס"ק מה).

ויש שרצו לומר דפסול ערלה באתרוג הוא רק ביו"ט ראשון, אבל בשאר ימי החג שנטילת לולב היא מדרבנן, לא שייך לומר שמן התורה צריך להיות "פרי" ולכן אם יטעו אתרוג של ערלה לצאת בו ידי חובה רק בימי חול המועד, יהיה העץ פטור מערלה. וכ"כ בהגהות גאון צבי שבכרם ציון (פרק ד' אות ג') בשם הגרי"צ הלוי. אך הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל כתב לחלוק עליו, שמאחר והמצוה היא דוקא בפרי, אף שהיא מצוה מדרבנן חייב בערלה.

ועיין בשדי חמד (מערכת ד' המינים סימן א' אות ט') שכתב בשם הגאון מהרי"א ליב בפירושו לירושלמי שכתב דמה שאמרו בירושלמי באתרוג שנטעו למצותו שיש בו דין ערלה, היינו שאסור לאוכלו, אבל רשאי לצאת בו אפי' בג' השנים הראשונות. אולם הרב פתח הדביר ח"ג (ס" סד"ר אות ג') השיג עליו, דכיון שהוא מודה שאתרוג ערלה שנטעו למצותו אסור באכילה, אם כן לא יתכן שיהיה יכול לצאת בו לשום אחד מן הטעמים בפסול אתרוג של ערלה. וכן מסקנת האחרונים שאין יוצאים באתרוג של ערלה י"ח ד' המינים. וע"ע בזה בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב ס"ק).

ועיין להחזו"א (קיצור הלכות ערלה אות טו) שאם נטע אתרוג למצוה, או דקל ללולב, ודעתו לאכול את האתרוג לאחר סוכות, ולאכול התמרים מן הדקל, חייב בערלה, אף שעיקר נטיעתו לא לכם, רק לצורך גבוה. ולא זו בלבד אלא אף אם נטע אתרוג למצוה, ואין דעתו לאכול חייב בערלה, ואם נטע דקל ללולב, ואין דעתו לאכול התמרים, דינו כנטע לסייג ולא שינה, ותלוי במחלוקת.

ויש שהעירו לגבי עצי האתרוגים, דהנה ידוע שאין גזעם כשאר גזעי העצים שענפיהם יוצאים רק מתוך ענפים גלויים, אלא שבכל שנה יוצאים ענפים חדשים מחלק העץ שבתוך האדמה, וענפים אלה לפעמים צריך למנות להם שנות ערלה מחדש, והוא על פי המבואר

בב"ב (פ"א). שכל שרואה פני חמה זהו מן הגזע, וכל שאינו רואה פני חמה זהו מן השרשים. ורש"י בב"ב (ק"ט. ד"ה אילן) כתב, שכל זה הוא גם לענין ערלה, שכל שיוצא מן הגזע שמתחת לקרקע נחשב יוצא מן השרשים. ולפי זה ענף חדש היוצא מן השרשים של האילן, אם הוא יוצא מהחלק המכוסה בעפר, ואינו רואה פני השמש, נחשב כשורש וחייב במנין שנות ערלה מחדש, ורק מה שיצא מהחלק המגולה נחשב כאחד מענפי האילן ואינו חייב במנין ערלה מחדש. והעיר מכל זה בספר כשרות ארבעת המינים (עמוד עב) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

והנה בתוספתא (פ"א דערלה הלכה ד') שנינו: אילן העולה בין מן הגזע ובין מן השרשים חייב. ורבי יהודה אומר העולה מן הגזע חייב, מן השרשים פטור. והיינו, אילן חדש היוצא מאילן נטוע, ויוצא מגזע הרואה פני החמה, וכשאינו רואה פני חמה זה הוא שרשים והוא כאילן וחייב בערלה. [על פי הגמ' ב"מ ק"ט. וכ"ה במנחת ביכורים, ובכסף משנה]. אבל היוצא מן השרשים פטור, דהוי כאילן אחד.

וצריך ביאור בדברי רבי יהודה, דאמאי היוצא מהגזע חייב, ומן השרשים פטור, אדרבה היוצא מן השרשים נראה כאילן חדש וצריך להיות חייב בערלה. ואמנם בגמ' ב"מ (ק"ט) הגירסא בדברי רבי יהודה, מן הגזע פטור ומן השרשים חייב. וז"ל הרמב"ם (פרק י' מהלכות מעשר שני הלכה יט): אילן היוצא מן הגזע פטור מן הערלה. מן השרשים חייב בערלה. וכתב בכסף משנה שם, דלהרמב"ם היתה גירסא אחרת בתוספתא, ובדברי ת"ק הגירסא היא מן הגזע אסור מן השרשים חייב, ולכן הרמב"ם פסק דהיוצא מן השרשים חייב, כת"ק.

ומה שהכריח את הכסף משנה לומר שלהרמב"ם היתה גירסא אחרת בדברי ת"ק, ביאר בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת ס"י קפה), דלכאורה כיון דר"מ שנוי בלשון ת"ק סתם, ורבי יהודה שנוי בלשון יחיד, אם כן אין הלכה כרבי יהודה, דאף דלפי כללי הש"ס הלכה כר"י כנגד ר"מ, אבל לא במקום ששנוי ר"מ בלשון סתם. ובזה לא העלה ארוכה ממסכת ב"מ, דאף דשם הובא הברייתא שמסיים דברי ר"מ, מ"מ מאן יימר דלאו ברייתא אחריתא היא, ובברייתא זו שכתוספתא סתם כר"מ. וכיון שדברי ר"מ שנוי כאן בלשון ת"ק, הו"ל להרמב"ם לפסוק כמותו, וע"ז קאמר הכס"מ שבנוסחת

בשוק אין לו לחוש שמא אתרוג זה הוא מערלה, אחר שרוב ככל האתרוגים בארץ אינם מערלה, ואמרינן בזה דכל דפריש מרובא פריש, וכמו שנתבאר בכי"ב בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סימן כד). ע"ש. וראה במה שכתבנו עוד בזה באיסור והיתר (מהדורת תשמ"ז, עמוד רעב). ע"ש.

גם בשו"ת ישיב משה (עמוד פג) כתב בשם הגרי"ש אלישיב, שסומכים על רוב האתרוגים שאינם ערלה, ואין לחוש בזה. והביא שם מדברי הרדב"ז בח"א (סימן תקפ) שיש כמה היתרים בזה: דמונין שנות ערלה משעת הנטיעה, ופעמים דב' שבתות ויום אחד חשוב כשנה, וגם אחזוקי איסורא מספק לא מחזקינן, וכן רוב וקרוב הולכים אחר הרוב. וגם למיעוטא דמיעוטא לא חיישינן. וגם יש כאן ספק ספיקא, וכן כל דפריש מרובא פריש. ואמנם בשו"ת בית יצחק הנ"ל פקפק בסברא הנז' דמונין ב' שבתות ויום אחד כשנה, אך גם הוא כתב דיש לסמוך להיתר על שיטת המהרי"ט שחזקה העשויה להשתנות לא הוי חזקה, וממילא לא נחזיק את הפרי בחזקת תוך ג' שנים.

ובספר פרי עץ הדר (עמוד קעב) כתב, שאמרו לו הבקיאים שלא מצוי אתרוגים של ערלה בשוק, לפי שתוך ג' שנים עדיין המה קטנים וירוקים. אלא שיתכן שבשנה השלישית יהיו אתרוגים טובים. אך עכ"ז אין לחוש, דכל דפריש מרובא פריש.

אתרוג של ערלה בחוץ לארץ, והנה לגבי אתרוג של ערלה בחוץ לארץ, כתב בשלטי גבורים שם: ומז"ה פוסל אפי' בערלת חוץ לארץ. ולי נראה שערלת חוץ לארץ יש בה היתר אכילה, שהרי יכול להאכיל לכתחלה לחבירו שאינו מכיר בה שהיא ערלה. ולא אמרו אתרוג של ערלה פסול אלא בערלה בארץ ישראל. אבל נראה בעיני שאין פסול אלא ביו"ט ראשון בלבד, דהואיל ואין בו היתר אכילה, אין אני קורא בו לכס, אבל בשאר הימים כשר. והביא דבריו בכנסת הגדולה (סימן תרמח הגה"ט). וכ"פ המג"א (סימן תרמט סק"ט): אתרוג של ערלה פסול. ושל ערלת חוץ לארץ כשר, שהרי יכול לכתחלה להאכילו לחבירו שאינו מכיר בה. וכן משמע שהוא דעת הפוסקים שהשמיטה. אבל לפי מה שכתב הרב ב"י (סימן רצד) דאסור להאכילו לחבירו, אם כן הוא פסול. ומ"מ נראה לי שיש להכשיר, הואיל ופשטא דתלמודא משמע שיכול להאכילו לחבירו, יש לסמוך עליו לגבי אתרוג.

הרמב"ם היה שנוי ברישא מן השרשים חייב ומן הגזע פטור, וכוונתו שדברי ר"י שנויים בלשון ת"ק, ובסיפא מסיים רבי מאיר אומר בין מן השרשים ובין מן הגזע חייב. ועיין בקונטרס הליכות בשדה (גליון 62) שהאריכו בענין זה אם חיוב ערלה באופן זה הוא מה"ת או מדרבנן. ועוד שם, בענף שצמח ממקום מכוסה, אע"פ שנתגלה מקום צמיחתו יש להחמיר ולהמשיך ולנהוג בו כיוצא מהשורש. ע"ש. והחזו"א (ערלה סי' ב' סק"ח) העיר, דהרא"ש הטור והש"ע השמיטו דין זה. וצ"ע.

אם יש חשש ערלה באתרוגי ארץ ישראל, הנה באתרוגי ארץ ישראל אין לחוש להם שמא הם ערלה, וכמו שכתב בשו"ת בית יצחק (חיו"ד סימן קלו) והוא על פי מה שכתב הרדב"ז (ח"א סימן תקפ) שאין לחוש בזה מספק, אא"כ איתחזק ריעותא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ביכורי שלמה (סימן כה אות קפה). ע"ש. גם בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' סז) כתב, שאין לחוש לערלה, משום דכל דפריש מרובא פריש, ובתשו' הרדב"ז [שם] מוסיף על צדדי ההיתר. ושל ערלה הם מיעוטא דמיעוטא, ובטלים במאתים. אבל ליקח מן הגן שידוע שיש שם ערלה ודאי, אסור. אך באין ידוע תולין שהם מהרוב שמביאים מן השוק, ומאותן שאינן של ערלה. וגם הלא רובן מביאים הכשרים מהרבנים. ולא רק שהם מותרים למצוה, אלא גם המרקחת שעושים מאותן אתרוגים, מותרים באכילה. ע"ש. ובשו"ת נפש חיה (או"ח סימן ד') הביא מכתב מהגאון רבי מאיר אויערבאך בעל האמרי בינה שכתב, שאין כל חשש באתרוגי ארץ ישראל, כי נודע וגלוי לכל שהפירות הגדלים במחוז ארץ הקדושה יגיע עד חמש או שש שנים אשר ישא פירותיו אתרוג ממש. והרב מקוטנא יחד עם הבד"צ של ווארשא, והגאון בעל אמרי בינה, מבטלים את החשש של ערלה מאתרוגים שבארץ ישראל, והכשירו ללא כל פקפוק את האתרוגים המגיעים מארץ ישראל. ע"ש.

אלא שבספר ארבעת המינים (עמ' רפז) כתב, שהרב נפש חיה כתב כן בשנת תרל"ז, אולם בזמנינו יש חשש ערלה באתרוג, כמו שנתברר אצל מגדלי אתרוגים, ולכן יש ליזהר בזה. ויש לדון לענין רוב וקבוע. ע"כ. ואמנם לדינא יש לסמוך על הרוב, ורק לכתחלה והיכא דאפשר לברר בנקל, נכון שיברר אם אתרוג זה אינו מאתרוגי ערלה. וכן בעלי שדות של אתרוגים עליהם לברר אם אין אלו אתרוגי ערלה. אך מעיקר הדין הקונה אתרוג

שהוא אסור בהנאה יקשה זה גופיה איך מתירין הנאה זו דלספק, אלא ודאי דהלכה זו אתיא כמאן דאמר הלכות מדינה, ולדידיה אין כאן איסור הנאה. אבל למאן דאמר הלכה למשה מסיני, כיון שיש כאן איסור הנאה, לא אמרינן כלל דמותר לספק. ומשום הכי הרמב"ם והש"ע לא הביאו דין זה דלספק ערלה בחוץ לארץ. וסיים שם: בהא נחתינן ובהא סלקינן שיש לסמוך ע"ד הש"ג והמג"א להכשיר באתרוג של ערלה בחוץ לארץ, עכ"פ בשעת הדחק, כשקשה למצוא אתרוג אחר למצוה. וע"ש בסימן ב' שהעיר, דלכאורה הרי אתרוג של ערלה אסור בהנאה גם בחו"ל, ואם כן כשלוקח אתרוג של ערלה נהנה בזה שאינו צריך לקנות אתרוג אחר. וכתב, דאע"פ כן אמרינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דהנאה זו היא בכלל מברית ארי מנכסי חבירו שאין אסור באיסורי הנאה. וכל החשש באתרוג של ערלה משום שאין בו היתר אכילה, ואף שאיסור זה לדעת רש"י הוא מדרבנן, כמבואר בדברי רש"י (סוכה נד: ד"ה למעוטי), מ"מ האיסור מטעם שאין בו היתר אכילה הוא אפי' באין בו ההיתר מצד איסור דרבנן ג"כ פסול הוא. ועכ"פ מותר לברך על אתרוג זה חליפי אתרוג זה של חליפי חליפין דערלה זולת אם יראה לבית דין שראוי לקנסו שלא יזלזל באיסורין, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות.

ואם אפשר לבטל אתרוג של ערלה בשאר אתרוגים כשרים, ואם יש חילוק בזה בין יום הראשון לשאר הימים, עיין בשדי חמד הנ"ל (מערכת ד' המינים אות ג), ובספר חיים וברכה (סימנים שיט, שכב). ושם כתב לחלק בין אם איסורו מחמת עצמו דאינו בטל לבין אם איסורו מחמת דבר אחר, כגון שנבלע בו איסור וכדומה דבטל. וע"ש עוד. והו"ד בספר ארבעת המינים השלם (עמוד רפז). ושם הביא מה שחקר בשער המלך (פרק ח' הלכה א') באתרוג שאינו אסור באכילה אלא מדרבנן, וכתב להוכיח שגם באיסור דרבנן יש דין היתר אכילה לפסול, שהרי אתרוג של תרומה טמאה אינו אלא מדרבנן, כי מדין תורה אין חיוב טבל אלא לדגן תירוש ויצהר. ע"ש. וכ"כ בחידושי החתם סופר (פרק לולב הגזול לה.), ובביכורי יעקב (סימן תרמט ס"ק מא), מדלא הכשירו אלא באתרוג של דמאי מיגו דמפקיר נכסיו והוי עני וחזי ליה. ועיין בסוכה (לה:): דמשמע דבשאר איסור דרבנן פסול. ודו"ק.

ע"כ. וכ"כ האליה רבה שם. ומקור דבריהם הוא השלטי גבורים שם שכתב בשם הרי"א"ז, דאפי' ערלת חוץ לארץ פסול. וכתב עליו, דכיון שערלת חוץ לארץ יכול להאכילה לחבירו שאינו מכיר בה, יכול לצאת בה. ולא פסלו אלא בערלת ארץ ישראל. וגם זה רק ביום א' דבעינן לכם משלכם יהיה, אבל לשאר ימים כשר, והובא בכנה"ג.

ואמנם מלשון מרן הנ"ל מבואר, דפסול דערלה בארץ ישראל הוא גם בשאר ימים. ועיין בכף החיים (סימן תרמט אות לח) שכתב לפקפק בהיתר הנ"ל, דלא התירו של תרומה טהורה מפני שראוי ליתנה לכהן אלא התם דוקא משום דאע"פ שיודע הכהן שהיא תרומה מותר לאכלה. משא"כ ערלת חוץ לארץ דאם יודע חבירו שהיא ערלה אסור לאכלה י"ל דאינו יוצא בו. ועל כן יש להחמיר כדברי מו"ה של הרי"א"ז. והגם דדעת המג"א להתיר, נראה משום דלא נכנס בחילוק שכתבנו. ועוד שבשו"ת בית יהודה (ח"ב סימן ל') השיג ע"ד המג"א הנז' והעלה הלכה למעשה לאסור ערלת חוץ לארץ, גם למי שאינו יודע שהיא ערלה. וכ"כ בכפות תמרים, ובבית עובד, ובמועד לכל חי (אות מח), דאפי' בערלת חוץ לארץ לא יברך על אתרוג ערלה. ואפי' אם אין לו אתרוג אחר יטלנו בלא ברכה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בני יהודה (סימן ק'), דאתרוג של חוץ לארץ של ערלה, אין לברך עליו. [אלא שיש לדון בזה מצד דכל דפריש מרובא פריש, ואף בספק הא ספק ערלה בחו"ל שרין].

ובשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן תפט) כתב לחלוק על דברי המג"א הנ"ל, ולדעתו אין יוצאים ידי חובת אתרוג, באתרוג של ערלה, גם בחוץ לארץ. וראה עוד בזה בספר בית השואבה (דף קמט), ובשדי חמד (מערכת הלמ"ד כלל קמא). ע"ש.

ובשו"ת משפט כהן (הלכות ערלה סימן א') האריך בדין אתרוג של ערלה בחוץ לארץ, וכתב, דגם אי נימא דערלת חוץ לארץ אינה אסורה כי אם באכילה ולא בהנאה, מ"מ הא בעינן שיהיה באתרוג דין היתר אכילה, ואם כן אפי' איסור אכילה לבד מספיק לפסול את האתרוג. אלא שיש לדון כאן מצד דברי הש"ג, דכיון דקיי"ל בערלה בחוץ לארץ היתר לספק לחבירו, נקרא זה היתר אכילה גם כן, מאחר שיכול להאכילו לחבירו על ידי עשיית הספק עבורו. אלא דאי נימא

מערכת ב'

יוכל להפריש ממנו מעשר על דעת לעשות בו צרכי מצוה כפי ראות עיניו, וכדברי הגאון באר הגולה. ואע"פ שהחתם סופר (חיו"ד סי' רל"א) כתב להשיג על דברי הבאר הגולה, הנה לפי מה שנתבאר יש להצדיק את הצדיק מעיקרא, וכדאי הוא רבינו באר הגולה לסמוך עליו, כשרוצה לעשות מצוה חשובה לשם שמים. ע"ש.

והנה חיבור זה הודפס כמאה שנה לאחר פרסום הש"ע, בשנת תכ"א, בעיר אמסטרדם, הדפסת החיבור נעשתה לאחר לחצים מגביר הקהילה, ומגדולי חכמיה, שחפצו להביא לדפוס את השלחן ערוך מחדש, ולהוסיף בו את המקורות לפסקי המחבר, דבר שלא נעשה במהדורות שלפניו, מטרתו היתה שיהיה ללומדי הש"ע עורכים מקורות הדין מהש"ס, ודעות הפוסקים שנפסקה ההלכה כמותם, ומתחלה נהג לפרט שיטות כל הפוסקים העומדים מאחורי כל הלכה, ושוב נמלך בדעתו לציין רק את שיטות הפוסקים הר"ף הרמב"ם והרא"ש, ואת האחרים כלל במ"ש שאר פוסקים, זולת כשהמחבר הביא שתי דעות, שציין את מקורם. ובחלק חושן משפט התרחבה היריעה ומרבה לציין שיטות פוסקים וראשונים נוספים. כמו כן דקדק בלשון המחבר והרמ"א והגהתם, היכא שנפל בהם טעויות בדפוס, או בסגנון. וזאת ע"פ כמה ספרים מוגהים שהומצאו לו, ושנכתבו בידי גדולי הדור שלפניו. ובמקומות שדברי הש"ע נראים כסותרים, טרח לישבם בקצרה. וכן כתב באורי מילים שנדפסו במהדורות הש"ע שלפניו, והיו לדעתו שגויות, או בלתי מספיקות, והחליפם בביאורים משלו. ומתוך שחשש שהגהותיו ותיקוניו בתוך דברי הש"ע והרמ"א עשויות להביא לטעויות, הכניס בתוך כל הג"ה שיש בה ביאור מילים שאינו מדברי הרמ"א, סימן כוכב, או עיגול בצד ההגה"ה, או שכתב הביאור בגיליון הספר, או בתוך דברי מרן והרמ"א בסוגריים מרובעות, להבדיל מהגהות הרמ"א.

ג. בגד, לבישת בגד לבן בשבת, ראה בעין יצחק ח"ג (קבלת הוראות מרן עמ' רפ). דאע"פ שלדעת המקובלים יש ללבוש בשבת בגדים לבנים, בזה"ז שכל גדולי ישראל נוהגים ללבוש חליפות שחורות, אין לשנות מהמנהג, והמשנה ולבוש בגדים לבנים, אינו עושה כהוגן. וראוי להסביר לבעלי תשובה, ולהדריכם שיהגו בכל מנהגיהם כמנהגם של גדולי הדור. ועיין בביאור הלכה (סי' רסב) שכתב, דלבישת בגד לבן בשבת, היכא דמיחזי כיוהרא לא יעשה. ובא"ר הביא ראייה מהגמ', דרבנן לבשו גלימי אוכמי בשבת. ע"ש.

א. באמת אמרו, א"ר אלעזר כל מקום ששינו באמת הלכה למשה מסיני. [ירושלמי. ברטנורא פרק א שבת משנה ג, פירוש הריב"מ"ץ למסכת תרומות פרק ב משנה א. רמב"ם שם]. וכדמוכח לה ממשנה י"א פ"ד דב"מ, [תוס' יו"ט]. וע"ש בפ"י ר' עובדיה מברטנורא דלאו דוקא הלכה למשה מסיני, שהרי בפרק קמא דשבת שינו, באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קורין, ומדרבנן היא.

ב. באר הגולה של מהר"ם רבקש, מגדולי העיר וילנא, ועל ידי מראי המקומות בבאר הגולה עשה מהר"ם רבקש אוזנים לארבעת חלקי הש"ע, ולמפה הפרוסה עליו. ובמראי המקומות האיר עיני החכמים, ופתח לפנייהם שערי המקורות, והיקל עליהם הבנת דברי השלחן ערוך והגהות הרמ"א, והאיר את ההוראה להלכה למעשה. ולא זו בלבד שהראה את מוצאות השלחן ערוך והגהות הרמ"א בטורים ובבית יוסף, אלא הראה את מקורות השלחן ערוך והרמ"א מהמשנה, תוספתא וגמרא, בפרש"י ותוספות, ברמב"ם ופוסקים, בשו"ת ראשונים ואחרונים. הרב ע"ה היה מגדולי חכמי התורה בוילנה המעטירה, ובטבח של חמלניצקי שר"י בשנות ת"ח-ת"ט ברח עם עוד גדולי תורה לאירופה המערבית, והשתקע באמסטרדם. לדינים המחדשים שבשלחן ערוך והגהות הרמ"א מביא בבאר הגולה את המקורות במשנה ותוספתא וגמרא, בפוסקים ושו"ת ראשונים ואחרונים. במיוחד הגדיל בעל באר הגולה לעשות במראי המקומות לש"ע אהע"ז וח"מ. שם הוא מביא קטעים שלימים מן המשנה והתוספתא וברייתות.

ואמנם בכמה מקומות האחרונים נשאו ונתנו בדבריו, והעירו על מקורותיו, כגון לענין דברים בטלים אחר שבירך על המצה או המרור (טור או"ח סי' תעה). והעיר בשו"ת יחווה דעת ח"א (סי' יט) דמ"ש בבאר הגולה שכ"כ הטור בשם ר' יחיאל, זה אינו, כי מ"ש הטור וכתב עוד וכו', חוזר על הראב"ן בספר המנהיג שהוא סמוך ונראה לדין זה. ולא קאי על ר' יחיאל שלפני פניו. ופעמים שהבאר הגולה נחית לפרושי, וראה בשו"ת יחווה דעת ח"א (סי' מב) במה שפירש בכוונתו. ושם בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סי' עו) הביא מה שכתב בשו"ת ערוגות הבושם (חיו"ד סי' ר"כ), שאע"פ שמעות מעשר שהופרשו סתם, צריך לחלקם לעניים, ואינו רשאי לעשות בהם מצוה אחרת, הואיל וזכו בהם עניים, כמ"ש מהרי"ל, מ"מ הריח שזדמן לו מכאן ולהבא

בפרהסיא, מי חיישינן ליוהרא או לא, והשיב, דאיכא למיחש ליוהרא, וראיה מר"ת בברכות יח. שיש להסיר ציצית מטליתות מתים, משום דציצית נראה כמעיד שקר בעצמו, ועכשיו שאין רגילים ללבוש בפרהסיא, והוא לבוש שניכר בין רב לבחור, כל שכן דהוי מן המתמיהים, ונאמר בשבת (קיד). דאם אין לו בגד אחר משלשל בגדיו, ופריך והא מחזי כרמות רוחא, ומשני כיון דבכל יום לא עביד הכי לא מיחזי כרמות רוחא. אלמא סתם בגד אסור ללבוש יותר מהשיעור שרגילים בו שאר בני אדם. והכי נמי אשכחן גבי אליעזר זעירא דסיים מסאני אוכמי וחבשוהו, אמרי חזי דגברא יהיר הוא, אלמא דמחינא ביה מאן דמשני משאר בני אדם. ע"ש. ולפי זה גם בנידון דידן אין לשנות מסגרת של כל עם ישראל, וכל עוד הזקנים והחכמים לא החליטו שיש ללבוש במשך כל היום טלית גדול מעל הבגדים, אין לעשות זאת. וראה בכיוצא בזה בשדי חמד ח"ג (דף 141 ע"ב) שדן אם יש לחוש ליוהרא כשלומד תורה ברחוב. ע"ש. [ועיין בגנת ורדים (כלל ג' סי' ו') שדן מתי מותר להחמיר נגד ההלכה, ומתי יש לחוש ליוהרא. ע"ש. וראה מה שהארנו בילקוט יוסף על הלכות שעטנז, מצוות התלויות בארץ כרך ג' עמ' שמ"ח].

אמירת התכבדו מכובדים בזמן הזה - וכיוצא בזה דנו הפוסקים לענין הנכנס לבית הכסא אם אומר התכבדו מכובדים, כי בבית יוסף (סימן ג') הביא בשם הר"ד אבודרהם, בשם חידושי רב"ש, שאין לומר זה אלא ירא שמים וחסיד, שהשכינה שורה עליו, אבל איננו אחרינא לא, משום דמיחזי כיוהרא. ע"כ. וסיים בבית יוסף, ונראה שמפני זה נתבטל מלאומרו כלל בדורות הללו. וכן כתב הב"ח שם. וכן הוא בשלחן ערוך (שם סעיף א'): דעכשיו לא נהגו לאומרו.

ואמנם בכף החיים (אות א') הביא בשם מצת שמורים שכתב, שצריך לזוהר שבכל פעם שיכנס בבית הכסא שיאמר התכבדו מכובדים, כי הוא טוב להעביר ממנו רוח הטומאה ומחשבות רעות, ויהיה לבו פתוח תמיד לדברי תורה ללמוד אותה בקדושה ובטהרה. והביאו המחזיק ברכה. וכתב עוד בשם הרב המקובל מהר"ם פאפיראש בספר אור צדיקים, דהאר"י ז"ל חידש לאומרו, ובוה ינצל שלא יהרהר בדברי תורה בבית הכסא. וכן כתב הרש"ש בנה"ש. וכן הוא ברוח חיים פלאגי בשם ספר מגיד מישרים למרן ז"ל, וכן כתב ביפה ללב. וכתב בשערי תשובה, ואולי לא נאמרו הדברים אלא ליחידים אשר תורתם אומנותם ולא זולתם, דמיחזי כרמות רוחא. אבל בפתחי תשובה כתב,

ואם חיישינן ליוהרא גם בצינעא, דהיינו שילבש בגד לבן בביתו, דעת הפרי מגדים (א"א סימן סג סק"ב) שרשאי אדם לעשות מה שירצה, אבל לא בפני רבים. והביא בשם המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ז סימן מ"א) דס"ל דבצינעא שייך ג"כ יוהרא, ודלא כהרב פתחי תשובה (יו"ד סוס"י רמ"ו) שכתב דבדבר שאדם עושה בינו לבין עצמו ליכא יוהרא. וכ"כ הרב שבות יעקב (ח"ב סי' מ"ד). והובאה מחלוקתם בדעת תורה (או"ח סי' ג').

ועיין בשדי חמד (מע' היו"ד כלל כ"ח) שדן אם מותר ללמוד וללמד ולפלפל בד"ת בשוק, מקום שרבים עוברים ושבים, אם אין בזה משום יוהרא, והביא שהרב אגודת איזוב מדברי (חיו"ד סי' ס"א) שהביא מגמ' נדה (טז): שלשה שנאתי וכו' המושיב שבת לתלמידים במרומי קרת, ופירש רש"י, משום יוהרא, ומשום שהרבים העוברים שיפסיקוהו מלימודו, ונפק"מ בין ב' הטעמים, דאם הוא אדם גדול ומפורסם בחסידות, ליכא משום יוהרא, ולטעם שיפסיקוהו גם באדם גדול אסור. וע"ש שחילק בין אם מלמד לאחרים, לבין לומד לעצמו, דמלמד לאחרים אסור, שמא יפסיקוהו, וכמו שגזר רבי שלא ישנה אדם לתלמידים בשוק וכו', משא"כ אם שונה לעצמו, והביא הוכחה לזה מעירובין (נד'). ע"ש.

ואמנם מצינו פעמים דלא חיישינן ליוהרא, וכגון מה שאמרו בשלחן ערוך (סימן תקנה סעיף כב) במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בתשעה באב אין עושין, ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים, וכל הרוצה לעשות עצמו תלמיד חכם לענין זה עושה. ע"כ. ולא מיחזי כיוהרא, דהרואה אומר דמניעתו ממלאכה הוא מפני שלא נזדמן לו מה לעשות.

וכיו"ב הזהירו שלא לילך עם טלית גדול מעל בגדיו במשך שעות היום, ולהלך כך ברחובות קריה שלא בזמן התפלה, וכמ"ש כן בספר עלינו לשבח (שמות עמוד תפח) כי בגמרא (ב"ק נט): אמרו, אליעזר זעירא הוי סיים מסאני אוכמי, [מנהג אבליים], וקאי בשוקא דנהדרעא, אשכחוהו דבי ריש גלותא ואמרו ליה, מאי שנא הני מסאנא, אמר להו דקא מאבילנא על ירושלים. אמרו ליה את חשיבת לאיתאבולי על ירושלים, סבור יוהרא הוי, אתיוהו וחבשוהו. ע"כ. הרי שחשבו שאינו תלמיד חכם ובכל זאת לובש שונה מכולם, והסביר מהר"י ברונא [הני"ל] רמחי על מה שהוא לובש שונה משאר בני אדם. וכתב שם, דהבחורים שלובשים טלית קטן על הבגדים בפרהסיא, ואומרים דניחא להו לקיומיה מצוה

וזה דבר התלוי בידו של אדם וכו' ע"כ נפק"ל מדברי הרב מט"י דאין כלל הוכחה מדין ק"ש לנד"ד וכמו שרצה הרב זכרון יהודה ללמוד דאפי' ביחידות אמרי' מחזי כיוהרא וו ובהיותי בזה ראיתי להגאון מהרש"ם מברזעאן ז"ל בדעת תורה סי' ג' סעיף א' ד"ה לא נהגו לאומרו דהק' על הרב מג"א וז"ל צ"ע לענ"ד מהא דמבואר במג"א משם המט"מ סימן ס"ו סק"ז דהמתפלל ביחיד אומר אחר עושה שלום "ואמרו אמן" שאומר כן למלאכים השומרים אותו ונהגו כן בזמן הזה עכ"ל וכוונת קושי' הדע"ת ברורה דהיאך אומר כן למלאכים והא מיחזי כיוהרא ומאי שנא מהתכבדו מכובדים וכו'.

ואחר כתבי כל זה יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ט', ושם (תאור"ח סימן צה אות ב') הביא מה שכתב בשו"ת שלמת חיים (סימן יא) להעיר מהגמ' שבת, ששני מלאכי השרת מלווים לאדם וכו'. וציין לדברי החיד"א ומהר"ח פלאגי הנ"ל, והוסיף שגם בארצות החיים כתב שיש לאומרו גם בזמן הזה. והוכיח מההיא דתענית (יא). ובספר עוד יוסף חי [הנ"ל] כתב לתרץ הקושיא מההיא דשבת, וסיים, דמ"מ ביום הכפורים שישראל דומים למלאכי השרת, יוכל האדם לומר התכבדו מכובדים. ע"כ. ומדברי מרן אמו"ר משמע כדעת החיד"א ומהר"ח פלאגי. ודו"ק. [אלא שלא ראיתיו מימי שנהג כן].

ד. בגד, נכון להשאר עם בגדי שבת עד אחר ההבדלה, ואם אפשר עד אחר סעודה רביעית. וכשחל ט' באב במוצ"ש, אין להסיר את בגדי השבת קודם צאה"כ. ועיין בראבי"ה שהביא ממסכת סופרים, שאין מברכים על הלבנה עד שיהיה מבושם. והיינו במוצ"ש שהוא לבוש בגדי שבת. [ויש שפירשו דקאי על הלבנה]. ומבואר שאין להפשיט מעליו בגדי שבת עד אחר ערבית של מוצאי שבת, ולא קודם ערבית. וכן כתבו המג"א (סי' רסב סק"ח), ובכף החיים (שם או' כח) בשם הגאון (סימן קמז). ובספר יסוד ושורש העבודה, וע"ש.

ובלקט יושר הוסיף, שלא לפשוט את בגדי השבת עד השינה. וכמדומה שכן המנהג כיום. וכתב בשו"ת נחמת יוסף (סימן נג), שהחסידים באירופה היו הולכים בבגדי שבת גם במוצאי שבת, עד שהלכו לישון. ואם לא הלך לישון הלך בהם עד יום ראשון בבוקר. ע"ש. וכתב הט"ז, שצריך לסדר שולחנו ולפרוש מפה עליו דרך כבוד. ובמטה משה כתב, שיש להדליק נרות במוצאי שבת ביציאתו ללוות את השבת. ולענין ט' באב שחל במוצ"ש ראה בילקוט יוסף מועדים (עמוד תקפ"ז).

דלא שייך מיחזי כיוהרא אלא בדבר שעושה בפני רבים מה שאין כן בזה. ע"כ. וראה מה שכתב בזה בספר יפה ללב (סימן ג' אות ד' ד"ה ואולם). ע"ש.

והגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (סוד ישרים סימן ט') כתב, שאין לחוש מלישן ביום, והאומר שהוא חושש לכך, מיחזי כיוהרא, על דרך שאמרו בענין התכבדו מכובדים דבטלה אמירה זו בזמן הזה מהאי טעמא, והאומר כן מיחזי כיוהרא. ע"ש.

והן אמת שמצינו באחרונים שהעידו על מנהגינו שלא לאומרו, ויש שכתבו הטעם משום דדוקא בדברא דשכיחי מזיקין, אבל לא במתא. ועכשיו לא שכיחי בתי כסאות בדברא, ולפיכך לא נהגו לאומרו, וכמ"ש הד"מ בשם הגאון, ובהגה סי"א.

וראה למרן החיד"א בברכי יוסף (סק"א), שהביא בשם הגאון ר' יחיאל קשטילין, שהפליא לתמוה על מרן השלחן ערוך בזה, ממה שאמרו בשבת (ק"ט): ששני מלאכי השרת מלווים לאדם בליל שבת וכו', ולכן יסדר שלחנו מערב שבת וכו'. ואם כן וכי בזמן הזה לא יסדר שלחנו מערב שבת, דשני המלאכים לא ילווהו? וסיים, דמכל מקום השם דרכיו נכון לאומרו, ושכן דעת האר"י ז"ל. וכן הוא במחזיק ברכה (סי' ג' סק"ב), שעל פי האר"י ז"ל והמקובלים יש לאומרו גם בזמן הזה, ומועיל להעביר ממנו רוח הטומאה והרהורים רעים. ע"ש. וראה עוד בספרו ככר לאדן (בפירוש מסכת דרך ארץ רבה דף קטו).

גם מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים חלק א' (סוף סי' י', וסי' סא), העיר מתענית (יא). וחגיגה (טז), שני מלאכי השרת המלווים לאדם מעידים עליו. ע"ש. וראה עוד בפתח הדביר, ובמטה יהודה, ובשלחן אברהם, ועוד.

ואמנם הקושיא מהמלאכים המלווים את האדם בליל שבת, יש ליישב, דשאני אמירת שלום עליכם שבאה לרמוז על המלאכים שמלוים אותו לצורך מצות קידוש, מה שאין כן באמירת התכבדו מכובדים היינו שהמלאכים מלווים את האדם לכבודו. וכן כתב בעוד יוסף חי (פרשת ויצא).

והגאון מהר"י עייאש בספרו מטה יהודה (או"ח סי' ג' סק"ג) כתב, ונ"ל דאפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם בדין חתן, שפסקו אם רצה לקרות ק"ש לילה ראשונה קורא כסברת ת"ק דלא חייש ליוהרא כדלקמ' סימן ע' הכא איכא למיחש טפי משום דהויא יוהרא רבתי דהמלאכים מלוין אותו משא"כ בק"ש אם יקרא ומראה עצמו שהוא מכויין ליכא יוהרא כ"כ דנתן אל לבו לכוון

הני מילי בכלים שהיו בכלל הגזרה והותרו, וכיון שהיו בכלל הגזרה לא הותר לטלטלן שלא לצורך כלל, משא"כ בגדים דהוו כמו ספרי קודש ואוכלין, מאחר ומעיקרא לא היו בכלל הגזרה, מותר לטלטלן שלא לצורך כלל.

ועיין בגמרא שבת (קכג:) שאסרו כל הכלים בימי נחמיה, והיינו מפני שבימיו היו מזלזלים באיסור הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, וגזרו על הכלים איסור מוקצה למיגדר מילתא. וכתב שם הריטב"א, פירש מורי ז"ל, דבודאי כלים שמשמשים לעולם להיתר, לצורך אכילה ושתייה וכו', שאין משמשים לעולם באיסור, כולם היו מותרים לעולם, דלא סגי בלאו הכי. וה"ק, כי מאותן כלים שרוב תשמישן להיתר, ופעמים לאיסור, הם כמו כלי מלאכה, התירו בהם שלשה כלים אלו בלבד. ע"ש.

ולפי זה בגד שאין משמש לעולם לאיסור, וגם הדרך להוציאו כשהוא מלובש עמו, יש לומר דמעיקרא לא היה בכלל הגזרה.

אלא דיש לומר דכל זה לשיטת הריטב"א שחילק בין שאר כלי שמלאכתו להיתר, לכלים שהם לצורך אכילה ושתייה ככוסות וצלוחיות. וכמו שחילק בזה הר"ן שם, וכן הוא בשלטי גיבורים ריש פרק כל הכלים. ולדעתם בגד הוי ככוסות, אבל לדין דנקטינן כדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך שבכל כלי שמלאכתו להיתר אין לטלטלו שלא לצורך כלל, וגם כלי שתייה, יש לומר דגם בגד יהיה דינו ככלי שמלאכתו להיתר. וסברא זו י"ל גם להר"ן הנ"ל. ועיין במאמר מרדכי (סימן שח סק"ה), דאף שמתחלה לא גזרו עליהם, לבסוף כשהותר הכל ורק שלא לצורך נשאר איסור, שוב לא חילקו בין הכלים ואסרו את כולם שלא לצורך. ועיין להגר"ז (סימן שח ס"ז) שכתב, דנחמיה גזר גם עליהם, שלא לטלטלן אלא לצורך תשמישן המיוחד, וכשהתירו לא התירו שלא לצורך כלל.

אך מאידך יש לומר, דמאחר ומבואר בראשונים הנ"ל [רש"י, היראים, הראב"ד פכ"ד מהלכות שבת הלכה י"ג] דיסוד איסור מוקצה משום לתא דהוצאה, אם כן כל דין מוקצה שייך בדבר העשוי להוצאה, אבל בגד הרי יוצאים עמו ברוב פעמים לרשות הרבים בדרך מלבוש, ולא דרך הוצאה, ומעיקרא לא היה מכלל גזרת מוקצה.

ויש להוסיף, דלכאורה בגד עדיף מסתם כלי סעודה, שהרי לובשם בכל עת שירצה ובטילי לגופו. ועיין בילקוט יוסף הנו' שהבאנו משם שלמי יהודה שכתב

ה. בגד, לטלטל בגדים בשבת אף שאינו רוצה ללבושם עתה, יש אומרים שדינם כדין כלי שמלאכתו להיתר, שאין מטלטלין אותו בשבת אלא לצורך. ויש אומרים דחשיבי כפירות שאינן בכלל גזרת מוקצה, ומותר לטלטלן אף שלא לצורך כלל.

והנה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד תסג) כתבנו להקל בזה. והן עתה העירוני דלכאורה מאי שנא מכלי שמלאכתו להיתר שלדעת מרן השלחן ערוך (סימן שח סעיף ד) אין לטלטלם שלא לצורך כלל, והיאך התרנו לטלטל בגדים גם שלא לצורך כלל.

אולם חילוק יש בין כלי שמלאכתו להיתר, לבין בגדים, דהנה טעם איסור מוקצה הוא משום גזרת הוצאה, או שלא יבא לעשות בו מלאכה. ועיין בביצה (לז.) טלטול לאו צורך הוצאה הוא, ופירש רש"י, תחלת הוצאה על ידי טלטול היא, וכל מה שגזרו אינו אלא משום הוצאה, והאי דלא גזרו על טלטול כלים ואוכלים, מפני שלא יוכלו לעמוד בהם, לבטל עונג שבת ושמחת יום טוב. ע"ש. וכ"כ עוד כמה ראשונים. וראה ביראים (סימן רעד) דעיקר האיסור משום הוצאה. ועיין בהר"ן (שבת קכג:) שכתב, ומיהו אפילו נאמר דכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור לטלטלו, הני מילי בכלים, אבל בספרי קודש ואוכלין, אין לנו, לפי שכלים שנאסרו תחלה אין לנו בהיתרן אלא מה שפירשו חכמים, אבל כתבי הקודש ואוכלין שלא נאסרו מעולם, כל המחמיר עליו להביא ראיה. ע"כ. הרי שמדמה ספרי קודש לאוכלין, ואי נימא דבגדים דמו לספרי קודש, ממילא לא היו מעיקרא בכלל הגזרה. ונאף דמצינו בכמה דוכתי שקראו לבגד כלי, היינו שיש להם שם כלי לענין טומאה וטהרה וכדו', אבל לא מוכח דלכל מילי יש לבגד דין כלי. ועיין בשו"ת שבט הקהתי חלק א' סימן קטן. דאיסור מוקצה שייך בכלים שעשויים להוציא אותם מרשות לרשות, או לעשות בהם מלאכה, אבל בגד הרי בדרך כלל עשוי לצאת עמו כשהוא מלובש, ולא בדרך הוצאה, ואם כן מצד הסברא יש מקום לומר דאינו בכלל גזרת מוקצה, והוי כמו ספרי קודש ואוכלים דמעיקרא לא גזרו עליהם, ואינם בכלל מוקצה כלל, מה שאין כן בשאר כלי שמלאכתו להיתר, הרי בתחלה היה בכלל גזרת מוקצה, דשייך בו הטעמים של מוקצה, שלא יבוא לטלטל החפץ לרשות הרבים, או שלא יבוא לעשות בו מלאכה, אלא שאחר כך הותר, כמבואר בסוגיא פרק כל הכלים. ולאחר שהותר נשאר בו מעט מהגזרה ואמרו שאין לטלטלו שלא לצורך כלל. נמצא שגם לדעת מרן שאסר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל,

ויש שהביאו ראייה להיתר, דהנה בשלחן ערוך (סימן שיא סעיף ג) מבואר, דמותר לטלטל המת בשבת אגב הבגדים שהמת היה לבוש בהם, וכתב המגן אברהם שם, דהוא הדין לכלי שמלאכתו להיתר, שמותר להניחו על גבי המת. ומקורו מהגמרא שבת קמב: שהיו מניחין סכין על המת. וכתב הפרי מגדים (א"א ס"ק טו) אבל כלי שמלאכתו לאיסור אסור, דאין זה לצורך גופן ומקומן. וכלי שמלאכתו להיתר קשה, דהא שלא לצורך כלל אסור, אלא שיצטרך היום, ואין שייך כאן אלא אוכלים ותינוק. ע"כ. ומדנקט חלוקה בין בגדים לכלי שמלאכתו להיתר, אלמא שאין דין הבגדים כשאר כלי שמלאכתו להיתר, אלא דינם כאוכלים. וכן הוכיח בשו"ת אבני ישפה ח"ב (או"ח סי' כה). והעלה שם להקל לטלטל בגדים שלא לצורך כלל. שהרי כיון שהסברא שמותר באוכלין וכתבי הקודש הוא משום דתשמישן תדיר, וכמו שביאר המשנ"ב (סימן שח ס"ק כג) אם כן ודאי שבגדים תדירין בתשמישן, ושרי אפילו שלא לצורך כלל.

והן אמת שיש שכתבו להחמיר בזה לדעת מרן הש"ע, ולדעתם דין בגד כדין כלי שמלאכתו להיתר, שאין היתר לטלטלו שלא לצורך כלל, ובאמת שכן מבואר בדברי המאירי (שבת קכד: ד"ה כלי) שכתב, כלי שמלאכתו להיתר וכו' ואם הוא דבר שאינו נפחת בחמה כל כך, אינו מטלטלו אלא לאיזה צורך, ומכל מקום היו לו בגדים [בחמה, הואיל ומלאכתן להיתר אע"פ שאין נפחתים בחמה, ואין צריכים לו עכשיו], מותר לטלטלם, שהרי אפשר שיבא מי שישב עליהם ונמצא כאן קצת צורך. ע"כ. הרי שהצריך שיהיה קצת צורך בטלטול הבגד. ומבואר שאין דין הבגד כדין ספרי קודש ואוכלים. ואין לומר דבלאו הכי המאירי מתיר בכוסות וצלוחיות, שהרי סתם שם בכל כלי שמלאכתו להיתר דמותר לטלטלו וכו' ולא חילק צלוחיות וכוסות לשאר כלים שמלאכתן להיתר. אלא שלדברי התוס' שהקילו בכפות ומזלגות לכאורה ה"ה גם כאן יהיה מותר. והמאירי לשיטתו שכתב בריש פרק כל הכלים דקערה לאכול בה מותר לטלטלה בשביל עצמו, ומשמע דלטלטלה בחנם אסור. ודלא כהתוס'.

והיוצא מזה שלדעת התוס' יש מקום להקל בטלטול בגד שלא לצורך כלל, כמו שהקילו בקערות. אלא דאם אנו מדייקים מדברי מרן בשלחן ערוך לאסור לטלטל מזלגות שלא לצורך כלל, כמו שנתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ב', לכאורה הוא הדין בגדים. אלא שיש לומר דבגדים עדיפי מכלי סעודה, שהרי ראוי ללובשם בכל עת ובטילי לגופו.

בשם בית דוד (דף קלג, ואינו תח"י) דמותר לטלטל גם בגדים העומדים לכביסה, אפילו מונחים בארון כביסה, דראויים ללבישה בשעת הדחק לכיסוי לקנח. ע"ש. [אלא שיש לעיין שהרי גם מזלגות ראויים לאכילה אחר כך, ועכ"ז אין לטלטלן שלא לצורך כלל. וכנראה כתב כן לסברת המקילין לטלטל כלי שמלאכתו להיתר גם שלא לצורך כלל].

והרב קצות השלחן (סימן קח הערה ז), כתב, ספרים שמותר לקרות בהם מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל, והוא הדין למלבושים ותכשיטין שמותרים בטלטול אף שלא לצורך, כמו ספרים, וכן עמא דבר. ע"ש. הנה שדימה דין מלבושים לבגדים, והיינו דמעיקרא לא היו בכלל גזרת מוקצה, ולכן מותר לטלטלן שלא לצורך כלל, ומטעם זה לא חילק בזה בין דעת מרן לדעת הרמ"א. וע"ש דנקט כדעת מרן, ואפ"ה התיר בגד בטלטול. וי"ל.

וע"ש בקצוה"ש בהערות שבסוף הספר שכתב, שהוא גם לפ"ד הרמב"ם שאסור לטלטל כלים שתדירי תשמישיהו שלא לצורך כלל. והביא ראייה מסי' שי"א ס"ג. והיינו דהתם מבואר שמותר לטלטל בגדים לצורך המת, ולכאורה הרי הוי של"צ כלל. ובפשטות משום שלא נכלל בגזירת מוקצה שהיה דוקא על כלים. [וכן הוא בספר שבת היום סי' שח, כא].

וכן הוא בספר דעת תורה למהרש"ם (סימן שח סעיף ד') בשם הרב דעת קדושים, שהביא בשם כנסת הגדולה דכל כלים שעל השלחן הוה ליה כלחם וכו', וכן זוכית שעל העינים [משקפיים], "וחוטי ציצית", גם כן מותר. ע"כ. ומוכח דבגדים שרי כאוכלין.

ואמנם מהמג"א ושלחן ערוך הרב מבואר דצורך המת דמי לחמה לצל. ומ"מ לפ"ז צ"ל דכרים לא הוי בכלל בגדים, דמבואר בגמ' (קכד:) להדיא שאסורין. ע"ש. והיינו דגם בזה יש לדון לפי תדירות. ועיין במאירי (קכד: ד"ה כשמל"ה). ויל"ע לפ"ז במיני אוכלין שאינן צריכים, אם ג"כ נחמיר בהם.

ויש שרצו להביא ראייה מהגמ' (שבת קכד:) רב מרי בר רחל הו"ל ההיא בי סדיותא בשמשא, אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: מהו לטלטולינהו, אמר ליה, שרי. אית לי אחרינא, חזו לאורחין. אית לי נמי לאורחים. אמר ליה, גלית אדעתך דכרבה סבירא לך, לכולי עלמא שרי, לדידך אסיר. והיינו בכרים של לבד. ומוכח שאין דינן כאוכלים, אלא גם כרים הוו בכלל הגזירה. ודו"ק. ולפי זה הוא הדין בבגדים. אך יש לחלק בין כרים שאין אדם עשוי להשתמש בהם כל שעה, לבגדים.

וכן יש לדון במשקפיים המשמשים גופו של אדם, דלכאורה הוו כאוכלים ומשקים ויש להקל בטלטולם יותר מכלי סעודה. וכן בשאר משמשי האדם כמו שיניים תותבות וכדומה. [ובספר ארחות שבת ח"ב עמוד מא כתב, דמשקפיים ושעון יד הוי כבגדים ותכשיטים ששימושם תדיר].

גם בספר זכרו תורת משה (לבעל החיי אדם, סימן נג דין א') כתב, דאוכלים וכתבי הקודש מותר לטלטל בכל ענין, וכלי שמלאכתו להיתר וכו', ושלחן ומטה ובגדים, כל אלו מותר לטלטל ממקום למקום ומבית לבית, אע"פ שעכשיו אינו צריך ורק ירא שמא יקרה להם איזה נזק. ע"ש. ומשמע דאין היתר לטלטלן שלא לצורך כלל. וכן דקדק שם בהערת קהלת יום טוב.

וכן העלה בשו"ת אז נדברו חלק ז' (סימן מה), ודקדק כן מלשון החזון איש. [אך אינו מוכרח כיעו"ש. ודו"ק]. ומה שהשיב שם אחר המחילה אינה ממין הטענה כלל, דהמגן אברהם (סימן רנב ס"ק טו) איירי בלוקח מנעלים בשבת מהגוי לצורך נעילתן בשבת, ולא איירי בטלטול שלא לצורך כלל, ואין התשובה מענין השאלה.

ועכ"פ כבר כתבנו סברא אלימתא, שאין הבגד בכלל גזרת מוקצה, שהרי הבגד ראוי ללבושו כל שעה, וגם אינו עשוי לצאת בו כמו כלים, שיהיה שייך בו גזרת הוצאה, וגם מאחר והוא לבוש בבגד הוי כטפל לגופו, ואינו דרך נשיאת חפץ. וגם אין חשש שמא יעשה בבגד מלאכה, אחר שאין רגילים לעשות מלאכה בבגד, ולא דמי לטלטול כלי שמלאכתו להיתר, שפעמים עושים בו מלאכה, ולכן גזרו עליו משום מוקצה, וכיון שהיה בכלל הגזרה, אף שהותר לבסוף, נשאר האיסור לטלטלו שלא לצורך כלל. ואף שמדברי המאירי מבואר לכאורה להחמיר בנ"ד, יש לומר בדעת שאר הראשונים הנ"ל דכיון שהוא משום לתא דהוצאה אין איסור בבגד.

שוב הראוני בספר בנין שלום (עמוד ס') שכתב, כיון שלדעת רש"י והראב"ד והיראים איסור מוקצה הוא משום לתא דהוצאה, אם כן בבגדים שהדרך לטלטלם הוא על פי רוב דרך לבישה, שפיר יש לומר דלא הוו בכלל גזרת מוקצה מעיקרא. ע"ש.

גם בספר חוט השני (חלק ג' עמוד ק) כתב להקל לטלטל בגד שלא לצורך כלל. וכן הביאו בשמו של הגרי"ש אלישיב, מטעם שאינו בכלל כלי שמלאכתו להיתר [והיינו דההיתר הוא גם לדעת מרן]. ובקובץ מבית לוי (חלק ו' תשרי תשנ"ה עמוד מו) כתב, שתכשיטין הוו

כאוכלין, שמותר לטלטלן שלא לצורך כלל, שלא היו בכלל הגזרה מעיקרא. [והוא גם לדעת מרן]. ואף על גב דבגמ' שבת (מו:) מבואר דתכשיטין נקראים כלי, לאו לכל מילי הוו כלי, וענין טומאה וטהרה לחוד, וענין טלטול לחוד, ואף דגזרו איסור טלטול שלא לצורך כלל על כלי שמלאכתו להיתר, אין זה אלא בכלי שדרך לטלטלו, אבל בתכשיט שהדרך לעונדו, אף שנקרא שמו כלי, אינו בכלל הגזרה.

נמצא שיש לנו ד' סברות להקל בבגד:

א. או משום שהדרך לצאת עם בגד כשהוא לבוש עמו, ואין בו חשש הוצאה.

ב. או משום שיש שימוש תדיר בבגד, והוי ככוסות וצלוחיות. [אף זה אינו לדעת מרן, אלא חזי לאצטרופין].

ג. או משום שאין דרך לעשות מלאכה בבגד, ואין לחוש שאם יתירו לטלטלו יעשו בו מלאכה.

ד. או משום דהבגד בטל לגבי גופו, ולכן לא הוי בכלל הגזרה, ודינו כאוכלים וספרי קודש.

ומאחר שאין הדבר מוחלט בדעת מרן השלחן ערוך, ויתכן דבגדים עדיפי משאר כלי שמלאכתו להיתר, ודמו לאוכלים וספרי קודש, הדרנין לכללא דספק מוקצה כה"ג מותר, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה (חלק ג' סימן רסח), דבגמ' (ביצה כו:) איבעיא לן אם יש מוקצה לחצי שבת ולא איפשיטא, ומוקצה דרבנן, וספיקא לקולא. והובא בבית יוסף (סימן רעט). ולכן העיקר לדינא דשרי לטלטל בגד אף שלא לצורך, וכמו שפסקו בבדי השלחן, ובאבני ישפה, ובשמירת שבת כהלכתה הנ"ל.

ומה שכתבנו להוכיח מהמאירי הנה דבריו תלויים במחלוקת התוס' ושאר הראשונים, אך חזי לצרף סברת החולקים להקל בנ"ד. ובפרט בעת שלובשו, וכמו במה שרגילים להתעסק בידיהם עם הציציות, דאף דלכאורה הוי טלטול שלא לצורך, י"ל דבעת שלובש הטלית קיל טפי, דבטל לגופו. ועיין בספר ארחות שבת ח"ב (עמוד מא) שהביא בשם הגר"ח קנייבסקי, דאותם הרגילים לטלטל חפצים כמתעסק בעלמא, ללא צורך כלל, ואף אם יורו לו שהדבר אסור קשה לו מאד להמנע מרוב הרגלו, שהחזון איש הורה בזה דחשיב צורך, ומותר. ובחוט השני [עמוד צט] הביא מהחתם סופר שהיה רגיל להזהר כל ימות השבוע מליגע בכלי בכלי כוונה, כדי שלא ישכח בשבת ויטלטל כלים שלא לצורך. ע"ש.

שהפך (מו"ק יב.) מי שהיה שכיר שבת, שכיר חודש, שכיר שנה, שכיר שבוע, מסייעין אותן וכו'. ויתבאר פרק שמיני מהל' יו"ט. וסבירא ליה להרמב"ם שהטעם לפי שהן קבלנין. וצ"ע. ע"כ.

ומרן בשלחן ערוך (סימן רמד סעיף ה') הביא בסתם דעת הרמב"ם להתיר לשכור אינו יהודי שיכתוב לו, או שיארוג לו בגד, והוא שלא יחשוב עמו יום יום, ולא יעשה המלאכה בבית ישראל. והביא דעת הרמב"ם בשם יש מי שאוסר. וכבר ביארנו בעין יצחק חלק ג' (כללים בדעת מרן) דבכל דוכתא שמרן כתב בסתם ויש הלכה כהסתם לגמרי. ונמצא שדעת מרן להקל לשכור גוי לכתוב לו ספר, או לתפור לו בגד, אף שכותב ותופר בשבת, והוא שיהיה בבית גוי. וכן פסק האליה רבה. וכתב המגן אברהם (ס"ק יד), דהיינו כדרך השרים שיש להם סופר מיוחד, או חייט מיוחד, שבכל עת שצריך השר לכתוב מחוייב לו לכתוב, ובעת שא"צ יושב בטל, ולכן מותר לכתוב או לארוג בשבת, שהוא עושה בכל עת שירצה, שהרי הישראל אינו אומר לו לעשות בשבת, ואם רצה עושה למחר, ואין הישראל מרויח במה שעושה בשבת.

ואף על פי שבביאור הלכה כתב, דלכתחילה טוב ונכון לצאת ידי דעת הראב"ד, שהרי גם הרמ"ם נשאר אצלו דין של הרמב"ם בצ"ע, וגם הלבוש כתב, דמסתבר דעת הראב"ד, כיעו"ש, מכל מקום לדין דנקטינן כדעת מרן הש"ע, העיקר לדינא כהרמב"ם ומרן שקיבלנו הוראותיו.

וע"ש בביאור הלכה שכתב עוד, דמשמע שהלבוש מפרש פלוגתייהו דהרמב"ם והראב"ד כהכדעת הט"ז, ונראה דבאופן שמייירי המג"א לכו"ע מותר לדעת הלבוש. ע"כ. וכוונתו למ"ש הט"ז (סק"ה). דמשמע דגם הרמב"ם לא התיר בקוצץ לזמן, אלא באינו מקפיד אם יבטל איזה יום, אבל אם מקפיד עליו שלא ישב איזה יום בטל, ודאי אסור לכולי עלמא. וכן אפילו בסתם והוא שכרו לגמור ספר או בגד תוך אותו זמן, הוא כמקפיד, דלא התיר הרמב"ם אלא כשאין עליו לגמור המלאכה ואינו מקפיד על ביטולו. ע"כ. וצ"ל דאיירי היכא שמתבטל ויש חשש שלא יספיק לכתוב לו הספר או לארוג לו הבגד, דבזה מקפיד. ודו"ק.

והנה כששכרו לכל המלאכות שיצטרך תוך זמן השכירות, כתב הרמ"א שם, דלכו"ע אסור. דלא התירו אלא כששכרו למלאכה מיוחדת, כגון בגד לארוג, או ספר לכתוב. וביאר המג"א, דהטעם דקרוי לודאי

וכתבנו כל זה ללמד זכות על הנוהגים להקל בדבר, כמו מה שרגילים לאחוזו הציציות בידיהם גם שלא לצורך.

ו. בגד, למסור בגדים למכבסה של גויים שיכבסו בשבת, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כה).

ז. בגד, עוזרת בית גויה אם מותר לה לעשות מלאכתה בבית ישראל, עוזרת-בית נכריה העובדת בבית ישראל, אסור לה לעשות מלאכה בשביל ישראל בבית הישראל בשבת ויום טוב, וכגון תיקון ותפירת הבגדים, אף אם לא ציוו אותה לעשות המלאכה. ורק אם היא עושה את המלאכה מעצמה, ולטובתה, מותר. ולכן מותר לשפחה לתקן את בגדיה שלה בשבת בבית בעל הבית היהודי, מפני שניכר שמלאכת עצמה היא עושה.

והנה במשנה פרק קמא דשבת (יז:) שנינו, ב"ש אומרים אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכוּבס נכרי, אלא כדי שיעשו מבעוד יום, ובכולן ב"ה מתירין עם השמש. ואפילו ב"ש לא אסרו כשהוא עושה בשבת אלא כשאין שהות ביום לעשות, ונראה כאילו אומר עשה בשבת, ע"ש. וקי"ל כב"ה. וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק ו הלכה יב): פוסק אדם עם הגוי על המלאכה וקוצץ דמים, והגוי עושה לעצמו, ואע"פ שהוא עושה בשבת מותר, וכן השוכר את הגוי לימים הרבה מותר, אע"פ שהוא עושה בשבת, כיצד כגון ששכר הגוי לשנה או לשנים שיכתוב לו או שיארוג לו, הרי זה כותב ואורג בשבת ומותר, כאילו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד שהוא עושה בכל עת שירצה, והוא שלא יחשוב עמו יום יום. ע"כ.

והרב המגיד שם הביא מה שכתב הרשב"א ז"ל, דדוקא בביתו של נכרי, אבל בביתו של ישראל אפי' בקבולת מטלטלין אסור. וכן מבואר בירושלמי, הני אומנין נכרים שהיו עושין עם ישראל בתוך ביתו, אסור. בתוך בתיהם מותר, בד"א בקיבולת, אבל בשכירות אפי' בתוך בתיהם אסור. בד"א בתלוש אבל במחובר לקרקע אסור.

ואמנם במה שהתיר הרמב"ם לשכור נכרי לימים הרבה וכו', העיר הראב"ד, דבר זה לא נהיר ולא צהיר וכו', ואין זה דומה לקבלנות, שאע"פ שאינו מדקדק עמו כשהוא בטל, מ"מ אותה מלאכה משתרשא ליה, ואין זה דומה לקבלנות. ע"כ. אך הרב המגיד הליץ בעד הרמב"ם דיצא לו דין זה מהברייתא הנזכרת בפרק מי

ביד השפחות כשעושין מלאכת אדוניהן בשבת, אפילו כשעושים שלא בבית ישראל, ושלא בציווי בעליהן, דהא הם שכורים לכל המלאכות, וכל שכן שעושין בבית ישראל דזה אסור אפילו בשכור למלאכה מיוחדת. ע"ש.

אמנם בספר הלכות אמירה לגוי (פרק ט' הערה 2) כתב, דבשפחות שלנו יש להתיר כיון שיש להם שעות נופש, ובתנאי שמתנה שאין לה לעבוד בשבת, וזוה אדרבה אדעתא דנפשה קעבידא, וגם הוא מלאכה שעושה בחול בלי ציווי בעל הבית על כל פעולה, דאין בזה משום איסור מלאכה בבית ישראל. ע"ש.

ח. בדיק הבית, מתי חובר, אם קודם השלחן ערוך, או אחר הש"ע, ראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת

הוראות מרן עמוד תקמח). ויש להוסיף על מה שנתבאר שם:

והנה מרן הבי"ב בבדיק הבית (או"ח סימן רסח) הביא מ"ש הרשב"ץ, דמילה שלא בזמנה, אין למול ביום חמישי ושישי, פן יבואו לידי חילול שבת, ומרן החיד"א בספרו מראית העין (בליקוטים שבסוף הספר דף עט ע"א) העיר, על זה "שמרן לא הביא בש"ע דין זה דהרשב"ץ, וכבר כתבו ז"ל שהש"ע חיברו מרן אחר בדיק הבית".

והעיר עליו בשו"ת יביע אומר חלק י' (חיו"ד סימן נח אות טו, דף שצו), דלאו מילתא פסיקתא היא, שיש אומרים שבדיק הבית חובר אחר הש"ע. וכמ"ש האליה רבה (סי' קא סק"ג) שהבדיק הבית נתחבר אחר חיבור הש"ע. וכ"כ בשמו החיד"א במחזיק ברכה (סי' קא סק"א בד"ה ומבין). וכ"כ בשלחן גבוה יו"ד (סי' שעג סוף ס"ק כב). ובספר טהרת המים (מערכת פ אות קסח). והערוך השלחן (אה"ע סימן קכט דף נב ע"א). וכ"כ מהר"י מונסונייגו בספר מי השילוח (דף לו ע"ב). ע"ש. וכ"כ בספר המעלות לשלמה (מע' ש אות עח), שיש כמה הוכחות שהבדיק הבית נתחבר אחר הש"ע. ע"ש.

ואפילו את"ל שהבדיק הבית קדם להש"ע, כבר ראינו להגאון מהר"י עייאש במטה יהודה (סי' תסב) שכתב, שהעיקר כמ"ש בבדיק הבית, ושאינ שום ראייה ממה שהשמיטו בש"ע וכו'. ע"ש. והרי כמה פסקים נכתבו בב"י והושמטו מהש"ע, והלכתא ניהו. וכמ"ש בשו"ת בית דינו של שלמה (חיו"ד סי' יב דף פ רע"ד). וכ"כ בברכי יוסף א"ח (סי' שב סק"ד) בשם הגאון רבי גבריאל איספראנסה. ע"ש. וראה ביד מלאכי ובגזע ישי ובשדי חמד מ"ש בזה.

שיצטרך למחר למלאכה אחרת, וא"כ מרויח הישראל במלאכת העכו"ם בשבת. ועוד כתב המג"א, דה"ה אם שכרו לארוג לו תמיד, או לכתוב לו תמיד, דזה פשיטא דאסור לכתוב לו בשבת.

ועיין בש"ע (סי' רמ"ז סעיף ו) דמי שיש לו שכיר אינו יהודי לשנה או יותר, אסור לשלוח אגרת מערב שבת. ע"ש. והיינו שהיה שכיר שנה, מחשיב כקצץ גם בע"ש היה מותר כמו שכתב שם בס"א ומ"מ אינו מיושב דאם היה חושב המחבר ד"ז ללא קצץ גם בס"ד וה' היה אסור לדעתו בס"א ע"ש וע"כ דהשו"ט מסתפק בזה ולכן צידד להקל עכ"פ שלא בע"ש וסמך אשיטת הרא"ש שם וכבר העירו האחרונים בזה:

והנה אף שנרשם מקור למ"ש הרמ"א שהוא מהבית יוסף, כבר העיר בביאור הלכה דהמע"יין בב"י גופא יראה דלא פסיקא ליה בזה, והוא רק דעת הרמ"א בעצמו כן, וכ"כ בדגול מרובה. ועיין בעין יצחק חלק ג' (עמוד תרג) שהציונים והמראה מקומות שנכתבו בסוגריים בסיום דברי הרמ"א בהג"ה, לא יצאו ממנו, אלא נכתבו מאוחר יותר על ידי אחרים. ע"ש. כ"כ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח אות נא), ע"ש. ומכאן יש להביא סמך לזה.

ועיין בתשובת נודע ביהודה (מהדורא תנינא אורה חיים סימן לג) שנשאל מגביר אחד, אם יש מקום למצוא היתר שיעשו חותמת כמו כתב ידו, ויוכל לצוות לגוי לחתום בשם בעל הבית בשבת על מכתבים שצריך להם ביושבו עם השרים. ושם כתב דסברת האומרים דכתב שלהם אינו אסור רק מדרבנן, הוא תימה וכו'. אך עיין בשו"ת יביע אומר חלק ג' (אורה חיים סימן כג) שהביא סימוכין לסברא זו. וראה ברמ"א (סימן שז ס"א) בשם האור זרוע, והגמ"י (הלכות ס"ח).

וע"ש בנודע ביהודה שהביא דברי המג"א בסימן ש"ז ס"ק ז' שאין להתיר אפילו שבות ע"י נכרי, אלא במקום הפסד גדול. וכיון שבנידונו לרוב הפוסקים הוא מלאכה דאורייתא גם בכתב שלהם, אין להתיר אפילו במקום הפסד גדול. ובלא"ה אין לדמות השבותים זה לזה, וכמ"ש הרב המגיד (בפ"ו מהל' שבת הל' ט'), שהרי בקונה בית באר"י התירו שבות, וגבי מילה שהיא מצות עשה חמורה מאד והיא עצמה דוחה שבת, אף על פי כן לא התירו שבות, והביאו המג"א בסימן ש"ז ס"ק ז'. ולכן קשה למצוא היתר בדבר זה. [ובהגהות שכר טוב ציין לתשו' בית שלמה חאו"ח סי' ל"ז].

וכתב שם במשנה ברורה (סק"ל), ומטעם זה יש למחות

יג. **בוֹסֵר**, סחיטת לימון בשבת, ראה בעין יצחק ח"ג עמ' רד, ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה ענבים שתחלתן כשהן דקים, ומוציא מהם המשקה לטבל בו בשר, וכן מלילות [שבולים שלא בישלון] שריסקן מבעוד יום, המשקים היוצאים מהם מותרים. כמבואר בש"ע סי' רנב ס"ה. והנה באחרונים העירו, דהנה מבואר כאן שכל ההיתר מאחר שהמשקין יוצאים מהן מאליהם בשבת. אבל בשבת גופא אסור לסוחטן בידיים. 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 שרוכן עומדים לסחיטה, ואע"פ שאין שותים המשקין שלהן, אלא מטבלין בו אוכלים, מ"מ הרי הם דומים לזיתים וענבים שרוכן עומד לסחיטה, אבל לימונים רוכן לא היה עומד לסחיטה. והגם שהיו סוחטים מהם הרבה, מכל מקום גם אוכלים מהם "הרבה". ע"ש.

וכבר הערנו בעין יצחק שם, דאם באמת היה אוכלים מהלימון "הרבה" אמאי כתבו הפוסקים לברך על הלימון [שאינו חמוץ כל כך] שהכל ולא בורא פרי העץ. 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 (חאו"ח סי' 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).

ובאיוה ירחון השיב על זה אחד מתלמידי כסא רחמים, דיש 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 מסכת 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.

ובעיקר הקושיא מדין בוסר ומלילות, ראה במגילת ספר (עמוד סה) שחילק, דשום בוסר ומלילות היו

ודע, שקיבלנו הוראות מרן גם במ"ש בבדק הבית, כמו שנתבאר בעין יצחק שם (עמוד שכו).

ט. **בדק הבית**, יישוב סתירות ע"פ חיבור בדק הבית, ראה בעין יצחק ח"ג (קבלת הוראות מרן עמ' פט).

י. **בדק הבית**, הרמ"א לא ראה את חיבור בדק הבית, כן כתבו הבית שמואל (סי' ט"ו), וביד מלאכי. ומרן החיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים מער' ב אות לא). וכתב שם, שהוא פשוט, שהרי בדק הבית נדפס בשנת שס"ו, והרמ"א משה עלה אל האלהים מקמי הכי טובא. ועיין בספרו מחזיק ברכה (א"ח סי' ק"א), ובספר יפה ללב (בסימן ס"ו אות ב'). ע"ש. ואף שבפמ"ג (במשבצות זהב סי' תרצ"ו סק"א ד"ה ודע) כתב כמסתפק דשמא הרמ"א לא ראה ספר בדה"ב, ע"ש, כבר הכריח מרן החיד"א כנז'. ועיין בד"מ (סי' ל"ח) שתמה על מרן, אך כבר תיקנו מרן בבדק הבית. ומוכח שהרמ"א לא ראה את חיבור בדק הבית. ועיין עוד בדרכי משה (יורה דעה ריש סימן שפ"ט). והוסיף בשדי חמד חלק ו' (כללי הרמ"א אות י'), דלפי הנראה גם הרב מוהריט"ץ לא ראה ספר בדה"ב. כדמשמע בסימן קל"ה (דף קי"א ע"ג ד"ה אמנם), ובבדק הבית (חור"מ סי' קע"ו סכ"ו). ועיין בדרכי משה (סימן תרפ"ח אות ז') דנראה בעליל דלא ראה הרמ"א את ספר בדה"ב. ועיין בפתח הדביר ח"א (דף ח"י ע"ג) שנראה מדבריו דהרמ"א מביא איזה דברים שבבדק הבית בשם בית יוסף. והעיר בשדי חמד, דלפי כל הנ"ל זה לא יתכן. ע"ש. אולם לפי המבואר לעיל בכללי מרן, יתכן מאד שמרן כתב חלק מחיבור בדק הבית בזמן קדום, קודם שחיבר את השלחן ערוך, וחלקו חיבר בזמן מאוחר יותר, אולי אף אחר חיבור השלחן ערוך, כאדם הרושם הערותיו תוך כדי לימוד וחזרה על הדברים, פעם פה ופעם שם, ויתכן שחלק מהגהות בדק הבית הגיעו לידי הרמ"א, וחלקן הגדול לא הגיעו לידי.

יא. **בהמה**, בהמה שנוצרה על ידי ספר היצירה, אם מותר לאוכלה בלא שחיטה, ראה לעיל מערכת אל"ף אות לט.

יב. **בוכרה**, גם יוצאי בוכרה יעשו כד' מרן, וכמו שביארנו בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמוד קצב). ועל כל פנים לאחר שעלו לארץ, בכל עניני הלכה יש להם לנהוג כדעת מרן הש"ע, עפמ"ש מרן בתשו' באבקת ווכל סימן רי"ב, דקמא קמא בטיל.

ועב"פ אין חילוקו להחמיר בזמן הזה נכון להלכה, וכמו שרוב ככל גדולי האחרונים שהובאו בלויית חן לא חילקו כלל בזה.

יד. בורא פרי האדמה, בירך על תפוח בורא פרי העץ, והיה לפניו בננה, או פאפיה, יכוין בפירוש בברכת בורא פרי העץ על התפוח שאינו רוצה לפטור את הפרי האחר שלפניו, ואז יכול לברך על הבננה או הפאפיה בורא פרי האדמה, ואם קדם ובירך עץ ולא כיוון בפירוש שלא לפטור את הבננה, יהרהר ברכת הבננה בלבד, וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (סימן כו), ואף שבילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד תשלז) נתבאר קצת אחרת, ובזמנו [לפני כעשרים שנה] מרן אאמו"ר עבר על הספר והסכים עמנו, [כמו שכתב בכת"י בהסכמה לספר], מכל מקום אחר שכתב בזה העלה כנו', ומשנה אחרונה עיקר.

טו. בורא פרי האדמה, העיקר לדינא לברך על הבמבה בורא פרי האדמה, וכמו שביארנו בעין יצחק ח"ב (עמוד תקעז). ובירחון יתד המאיר (תמוז תשס"ה). ראה שם טעמי הדין באורך.

והוצרכתי לחזור על זה, אחר שטענו דכיון שדעת מרן אאמו"ר שליט"א, לברך על "חטיפי תירס" ברכת שהכל, גם ברכת הבמבה היא שהכל. אולם דיברנו בזה השתא עם מרן אאמו"ר [י"ב סיון תשס"ט], ואכן אין כוונתו לבמבה הנעשית מזן מיוחד שזורעים לשם הבמבה, אלא לאותם חטיפי תירס שאינם עשויים מאותו זן מיוחד הנזרע לשם הבמבה. וחילוק גדול יש בזה, וכמו שביארנו באורך בעין יצחק ח"ב (עמוד תקעד), וכבר בשנת תשס"ה, מרן אאמו"ר חתם בחתימת ידו שמסכים לדברינו לברך על הבמבה האדמה, לאחר שהצגנו בפניו את המרכיבים של הבמבה, וראה מ"ש דברי רבינו ירוחם, הרא"ה, תרומת הדשן, כסף משנה, חיי אדם, אליה רבה, מג"א, הגר"ז, והמשנ"ב, שעפ"ד יש לברך על הבמבה בורא פרי האדמה, ואין לחוש בזה משום ספק ברכות להקל.

וז"ל רבינו ירוחם (תולדות אדם נתיב ט"ז ח"ב דף קמג): קורא שהוא מלולב שהוא רך וכו', מברכים שהכל, שאין אנשים נוטעים אותם על דעת לאכלם כך, אלא כשיגמרו הפרי. אבל אם היו נוטעים אותם האנשים על דעת לאוכלן כך רכין, כמו מין אילן שנוטעים אותו על דעת

סוחטים אותן לתוך כלי בפני עצמו, וניכר מי סחיטתם, משא"כ בלימון שהיו סוחטים אותו ישר לתוך אוכל. ע"ש.

ומה שהעיר במנוח"א (עמ' קסב) על מ"ש בלויית חן (סימן נז) דלא זכר הקושיא משום בוסר ומלילות, ולא ידעתי כיצד יתרצה, וגם לא כתב שההיתר תלוי בשני טעמי הבית יוסף. ע"כ. הנה בלויית חן (סוף עמוד פא) עמד בכיו"ב, והב"ד הבית יוסף (אורח חיים סימן שכ) שהביא משבלי הלקט (ס"ז ז) שכתב בשם הרב רבי יאשיה, כל שדרכו בסחיטה, כגון תפוחים שמוציאים מהם יין, וכן לימונים חדשים שסוחטין אותם למימיהם, אסורים, דדמו לרימונים. והרב רבי יהודה ב"ר בנימין כתב, נראה דמותר לסחוט הלימונים, דלא דמו לשום ובוסר ומלילות, דהני דרכן בכך, והווי דומיא דזיתים וענבים, שהרי רגילים לסחוט הבוסר לצורך הקיץ, וגם השום דרכו בכך, כדאמרינן (עדות 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 בוסר ומלילות לסחיטת לימון. ועל כרחנו לחלק בזה, דאל"כ מה יענו הראשונים שהתירו סחיטת לימון בשבת מדין בוסר ומלילות שהוא גמרא מפורשת.

וראה עוד שם בלויית חן (עמוד פד) שהביא בשם האגלי טל (מלאכת דש סק"ל) שכתב, ראיתי בסוף שו"ת פאר הדור להרמב"ם (סימן רכו) תשובה לחכם אחד, שהשיג על מה שכתב הטור בשם רבינו תם לאסור בחיטת בוסר לתוך הקדרה, משום שאין הבוסר ראוי לאכילה, והתיר לסחוט לימון, ומעולם לא ראינו מי שאוכל לימון בפני עצמו לרוב חמיצותו, וכתב על זה ולדידי לא קשיא מידי, שהמשקה היוצא מן הבוסר ראוי לטבל בו בפני עצמו, אבל לימון אינו עומד לטבל בו אלא רק לשתותו עם מים וסוכר, ולכן אם סוחט לימון כדי לטבל בו אסור כמו סחיטת בוסר. ע"כ. והעיר בלויית חן, ותמיהני שהרי מבואר להדיא בשבולי הלקט שמתור לסחוט לימון לתוך קערה אף שאין בה אוכל, אם עתיד לערב בה אוכל, דלצורך האוכל קעביד. ועיין בקצות השלחן (סימן קכו בבדי השלחן עמוד סג) שתירץ, שאפילו לימון החמוץ ראוי הוא ליתנו בכוס תה, ויש עליו תורת אוכל, מה שאין כן בוסר שבלא סחיטה אינו ראוי כלל. ע"כ. הרי שכתבו לחלק כמה חילוקים בין בוסר ומלילות שאסור, לבין סחיטת לימון. ואם כן איני יודע למה חזר הרב מנוח"א על קושיא זו, אחר שתירצוה האחרונים, וכמבואר.

בשמים שחוקים שאוכלין עם סוכר, מברכין בפה"א. ע"כ. וגם הבמבה דרך אכילת אותו זן של תירס הוא רק באופן כזה של ניפוח.

ובן יש להוכיח מדברי הרא"ה בחי' לברכות (לו. ד"ה פי', ובגמ' אמרין אמר רב אשי) שכתב בזה"ל: כי אתאן לבי רב יהודה אמר לן אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי כי היכי דלמתיק טעמייהו, כלומר אין זה העברת צורתו, כיון שזה תיקון בישולו והיכשרו. ע"כ. ולפי זה הוא הדין בבמבה שאין זה העברת צורת התירס, אלא תיקון בישולו והיכשרו, כיון שאינו ראוי לאכילה בלא זה. וזו ראייה ברורה לנ"ד שיש על הבמבה בורא פרי האדמה.

ובן יש להוכיח מהכסף משנה גבי ברכת הסוכר, דהנה ז"ל הרמב"ם (הלכות ברכות פרק ח הלכה ה): הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור, ומברכין עליו שהכל. ע"כ. והטור (סימן ר"ב) העיר על הרמב"ם, דאפשר להשיב על דבריו, שאינו דומה לדבש תמרים, שהתמרים הם פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם, הילכך כשנשתנו נשתנית ברכתן, מידי דהוה אכל הפירות שמברכין על משקין היוצאים מהן שהכל, חוץ מהיין והשמץ, אבל אלו הקנים שאינם ראויים לאכילה, ועיקר נטיעתן על דעת הדבש, ודאי זה פריין, ומברך עליו ב"פ העץ. עכ"ל. והכסף משנה שם כתב ליישב שיטת הרמב"ם, ואני אומר שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור, לא היה טוען כן, שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ולרכבות למצוץ אותם, והרי המים היוצאים מהם כשאר מי פירות. ע"כ.

ומשמע דטעמו של הרמב"ם מפני שקני הסוכר נועדים גם למצוץ מהם בפני עצמם, אבל אילו קני הסוכר היו מיועדים אך ורק לסוכר, ולא היו ראויים לאכילה בפני עצמם, אין הכי נמי היה מודה הרמב"ם דברכתו בורא פרי העץ. ולפי זה הוא הדין לגבי הבמבה, דכיון שאין גריגרי התירס [מאותו זן מיוחד] ראויים לאכילה בפני עצמם, ונעשים ראויים לאכילה רק ע"י ריסוקן או ניפוחן, ממילא ברכתו בורא פרי האדמה. ודע, שאין לדמות נידון דידן לפת הנעשית מתירס

לאכול העלין ותמרות רכין, מברך בורא פרי האדמה. ע"כ. ולפי זה גם לגבי הבמבה, הרי נוטעים זן מיוחד של תירס, לשם ריסוקו ועשיית הבמבה, וכל דנטעי אדעתא דהכי ברכתו האדמה, וכדמצינו לגבי גרעיני אבטיח שבעבר היו מברכים עליהם ברכת שהכל, וכיום שנוטעים אבטיחים לצורך הגרעינים ברכתם בפה"א.

וכן משמע מדברי הרב תרומת הדשן (סימן כט) שהביא מ"ש האשר"י, בההיא דטרימא, פי' מרוסקין מעט, מברכין עליהן בפה"ע. משמע, דאי הוה מרוסקין הרבה מברכין עליהן שהנ"ב. משום דלאו במילתייהו קיימי, וא"כ כ"ש לטוורג"א שהן נימוקין לגמרי וכו', וההיא דהומלתא שהם בשמים כתושים בדבש, י"ל דהטעם משום דאורחייהו בהכי לכתוש ולשחוק כל הבשמים, מש"ה חשיבין קיימי במילתייהו, משא"כ בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק. ע"כ. והובאו דבריו בקצרה במגן אברהם (סימן רב ס"ק יח). ומבואר להדיא דכל דבר שדרכו להיות מעוך ומרוסק, כמו זן התירס שנזרע לשם הבמבה, ברכתו בפה"א.

וכן משמע מדברי החיי אדם (כלל נא סעיף י') שכתב, אין מברכין בורא פרי העץ אלא כשניכר במקצת שהוא פרי, אבל אם ריסקו עד שאינו ניכר כלל מה הוא, מברכים שהכל. ואם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא על ידי ריסקו, אף לכתחלה מברך ברכתו הראויה. ע"כ. וכן משמע מדברי ש"ע הגר"ז בכמה דוכתי בהלכות ברכות, דכל שהדרך על ידי ריסקו, אין ברכתו משתנית.

וכן משמע מדברי המשנה ברורה בסימן רג (ס"ק יב) שכתב לגבי בשמים שחוקים, דהיינו אף כשהם שחוקין ונימוחים לגמרי, עד שאין ניכר בהם תארן הראשון כלל, אפ"ה לא נשתנית ברכתן עי"ז לכו"ע, "דדרך הבשמים לכתוש באופן זה". ע"כ. ולפי זה גם גריגרי התירס שנזרע במיוחד לשם עשיית הבמבה, שדרך אותו זן לרסקו לגמרי, אף שאין ניכר בו תוארו הראשון כלל, ברכתו בורא פרי האדמה. וע"ש בשער הציון (ס"ק יט) שכתב, שאינו דומה למה שמבואר בסימן ר"ד (ס"ק נ"ב) דצריך שיהא ניכר מהותו ותארו, דהכא לענין הבשמים שדרכן בכך מודו כולי עלמא, והיינו, אפילו לדעת הרמ"א בהגה"ה גבי תמרים שמיעכן (בסימן ר"ב סעיף ז), וכמבואר בהדיא בתרומת הדשן הנ"ל.

וכן משמע עוד במשנה ברורה (סימן רב ס"ק מד) דאם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא על ידי ריסקו, אף לכתחלה מברך ברכתו הראויה, בין לענין בפה"ע או פרי האדמה, כגון מאכל שמבשלין מדלועין, ושאר

מדנפשיה בדבר שיש חשש איסור תורה של בורר, דהא אם מוציא הענבים הבאשים הרי כבורר פסולת מתוך אוכל שיש בו איסור דאורייתא, ולא דמי כלל להא דאין בורר במחובר, דזה שייך בקליפת תפוז או בננה, שהכל מחובר לדבר אחד, אבל ענבים באושים הרי נמצאים בנפרד מהענבים הטובים, ועיין בהליכות עולם ח"ד (עמ' פו) גבי עלי חזרת או כרפס רקובים, שדעת הברכ"י (שיר"ב סי' שיט סק"א) שנוטל המעופשים מבחוץ כדרכו. ובמאמ"ר שם חלק ע"ז, דלא דמי לקולף שום ובצל דלא סגי בלאו הכי, אבל כאן אפשר להכניס היד תוך החזרת ולברור העלים הטובים ולהניח המעופשים. ובהליכו"ע שם כתב, שאין דבריו מוכרחים, שהרי עכ"פ אין דרך אכילה בכך, לעקם ידיו ולהכניסם לתוך החזרת ולתלוש מהקלח באופן כזה. ומכ"ש שבמחובר לפרי ליכא איסור ברירה כלל, ושאינו שומים ובצלים שאין קליפתן מחוברת חיבור גמור אליהם, א"כ בעלים המחוברים לקלח לא שייך דין ברירה. ע"כ. אולם בענבים באושים לא שייך כל זה. ואם כן תמיהני איך לא חשש לבורר דאורייתא והתיר מסברא דנפשיה. ולכן העיקר לדינא שיתלוש את הטובים שאותם הוא רוצה לאכול עכשיו, והענבים הרקובים ישאיר באשכול ולא יתלשם קודם, שהרי יכול להגיע לענבים הטובים גם בלא לתלוש את הענבים הרקובים.

יז. בושם, ברכת הריח על מי בושם שהרוב מים, הנה ז"ל הריטב"א (פרק ד' מהל' ברכות הלכה ז'): לעולם אין מברכים על הריח אלא אם כן יש לו עיקר, כיצד, הרי שנתן מיני בשמים במים, או בשמן, וכבשם שם עד שקלט השמן או המים ריחן, ואחר כך נטלו משם שלא נשאר שם מן הבשמים, אינו מברך. אבל אם נשאר שם מן הבשמים, בין שלמים בין טמונין, והריח את המים בעודן שם, מברך וכו'. ע"כ.

והיוצא מדברי הריטב"א שאין לברך על מי בושם, אחר שלא נשאר שם מן הבשמים בעין, ובטל ברוב מים. וכן מבואר עוד בדברי הריטב"א ברכות מג. שכתב, דעץ בושם שנתנין אותו בשמן, ולאחר זמן קולט השמן ריח טוב ממנו, מברכין עליו בורא עצי בשמים "שהרי עיקרו קיים, שהעץ בתוכו". ע"כ. ומבואר דדוקא כשהעץ בתוכו מברכים עליו, הלא"ה אף שקלט מהריח, אינו מברך עליו. ועיין בתר"י, וברא"ש, ובטור סימן רטז, שדעת הראב"ד ג"כ דבעי שיהיה עיקרן קיים קצת.

וע"ש בהערות על הריטב"א שצינו שכן כתב הרא"ה. ושכן משמע בסוגיא. וכן כתב בשיטת אלשבילי,

במצויה במכסיקו [תורתיה], דהתם אין עושים את התורתיה מזן מיוחד, אלא מתירס רגיל, וכיון שהתירס הרגיל ראוי לאכילה גם בלא ניתוח וריסוק, לאחר שריסקו אותו לגמרי, ונשתנה צורתו, נשתנה טעמו, נשתנה שמו, וגם על ידי בישול ותערובת, דמי שפיר ללדר וכדו' שברכתם שהכל, כמבואר בברכת יוסף ידיד. אבל בגרגירי הבמבה הנעשים מזן מיוחד שאינו ראוי לאכילה אלא על ידי ניפוח וריסוק, ברכתו בפה"א.

ובתשובה הארכנו לדחות מ"ש בספר ברכת ה' ח"ג (פ"ז סעיף לב הערה 123) שיש לברך על הבמבה ברכת שהכל. ואילו לגבי פפקורן פסק לברך על זה בורא פרי האדמה, ותמוה, שהרי גרעיני התירס של הבמבה נזרעים במיוחד לצורך במבה, כמו גרגירי הפפקורן, ואינם ראויים לאכילה רק לאחר הגריסה והניפוח בצנור חם, ונעשה מזן מיוחד שזורעים לשם הבמבה, ודמי לגרעיני אבטיח וגרעיני חמניות בזמנינו, והרי הוא עצמו פסק לברך על גרעינים כאלה בפה"א.

ומה שדייק מהריטב"א בפרק ג' מהל' ברכות הי"ב, במחילה לא הביין דברי הריטב"א, דשם מדבר על כל מטבע ברכה שהפקיעו חכמים שם פרי מהברכה, ובזה אמר שאם בירך בורא פרי האדמה על הלחם לא יצא, "דכל שאין ברכתו לשון פרי, אם בירך בלשון פרי לא יצא". אבל לא קאי כלל על שינוי במהות, אלא על שינוי במטבע הברכה. ומה שהביא ראייה מרבינו יונה, אין זה ענין לבמבה אחר שרבינו ירוחם כותב שאם נטע למטרה שיעשו בו דבר אחר, מברכים עליו בורא פרי האדמה. ומה שהרבה מברכים עליו שהכל, הוא מפני שאינם יודעים שהוא נעשה מזן מיוחד של תירס הנזרע במיוחד לשם הבמבה. [ועדותי נאמנה דחזי הוית למרן אאמו"ר שליט"א כליל פסח [תשס"ו] שבירך על הבמבה בפרהסיא "בורא פרי האדמה". וע"ע לידידנו הרה"ג רבי אלקנה ישראל בספר אבא באהל ביתי, שהארין בענין זה בטוב טעם, איישר חיליה לאורייתא. וע"ע בילקוט יוסף הלכות ברכות עמוד תכב, ובמילואים שבסוף הספר].

טז. בורר. להוציא ענבים באושים מתוך ענבים טובים,

ראה בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד שכז). והראוני שבמנוח"א ח"ב (עמוד רלא, סעיף יט), פסק שמותר להוציא בשבת את הענבים הבאשים מהטובים, לכבוד האורחים, כדי שיאכלו מיד, ודוקא הענבים הבאשים הנראים על פני האשכול וכו', ומותר לו להכין גדולה אפילו שיודע שהאורחים לא יאכלו. ע"כ. ותמיהני דהיאך פסק

מי בושם. וגם כתב כן בספרו חזון עובדיה על הימים הנוראים, וז"ל שם: אין לברך על מי בושם, מאחר שיש ספק אם טעונים ברכה. וציין שם לריטב"א הנ"ל, ושכן הוא בספר המאורות (ברכות מג), ובכס"מ (הנ"ל), ובשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' צא), ובשו"ת שער שלמה (דף סה ע"ג).

אולם בספר חזון עובדיה על הלכות ברכות (עמוד שיג) הדר ביה, וכתב שאין לחוש לדבריהם, ומברכים על מי בושם בורא מיני בשמים, דלא איכפת לן מאין בא הריח, אם מדבר שמברכים עליו ברכת הריח או לא, שהרי הרמב"ם והשלחן ערוך כתבו, שמן זית שכבשו או טחנו, עד שחזר ריחו להיות נודף, מברך עליו, ולא גרע מדקיימא לן בברכות מג. שהמוסק מברכים עליו ברכת הבשמים, אף שהוא מן הרעי של חיה, ואף כאן בושם זה עשוי להרחח, ונהנים מהריח, ולכן יש לברך עליו בורא מיני בשמים. וזהו טעם מנהג רבים בקהלות חו"ל לזלף מי בושם על הידים ולברך מיני בשמים בשעת ההבדלה. ולכן לא חשש לסב"ל.

הרי שהדר הוא לכל חסידיו במה שהורה בספרו חזון עובדיה על הימים הנוראים, וכן בילקוט יוסף, ומשנה אחרונה עיקר. ואמר לי מרן אאמור"ר על כיו"ב, שמצינו להרדב"ז בכמה דוכתי שחזר בו ממה שכתב בתחלה. וכך היא דרכה של תורה לכל המחפש אחר האמת. ועכ"פ המהדר לעשות כדברי הילקוט יוסף לברך על בושם שיש לו עיקר, עדיף טפי, לחוש לכל הדעות במידי דברכות.

והנה באור לציון חלק ב' (עמוד קלו) כתב, מי בושם יש להם עיקר, ומברך עליהם אף אם מעורב בהם מים, כמבואר בשלחן ערוך (סימן רטז סעיף ו') דאף אם מי הבושם נעשו על ידי שבישל את עצי הריח במים, והעצים נתנו ריח במים, גם כן מברך בורא עצי בשמים, משום דקיימא לן טעם כעיקר. ע"כ. ואין לדייק מדבריו שדוקא בישל עצי ריח וכדומה במים, אז מברך עליהם ברכת הריח משום טעם כעיקר, אבל במי בושם העשוי מחומר סינטטי לכאורה אין לברך עליהם, שהרי ביאר להדיא בעמוד שט, שיש לברך גם על בושם העשוי מחומרים כימיים, בורא מיני בשמים.

ושם בילקוט יוסף נתבאר עוד, שאין לברך על ריח שיש בכלי שהיה בו בושם או בשמים. וכן כתב הט"ז (סימן רצז), וכן כתב הנחלת צבי, דלאו שפיר עבדי מקצת אנשים דמברכין בהבדלה על הכלי שהיה בו בשמים כבר, אף שאין בו בשמים, הואיל ואינו מריח כלום. ואף

וכן הובא בשם יש אומרים בטור (סימן רטז), ובשלחן ערוך (שם סעיף ו'). ועיין בבית יוסף שכן דעת הרמב"ם.

ומרן בכסף משנה (הלכות ברכות פרק ט הלכה ג) הביא מה שאמרו בגמ' ברכות (מג). אמר רב אדא בר אבהו, האי כשרתא מברכין עליוהי בורא עצי בשמים, אבל משחא כבישא לא. ורב כהנא אמר, אפילו משחא כבישא אבל משחא טחינא לא. נהרדעי אמרי, אפילו משחא טחינא. ופסק הרי"ף כנהרדעי. וכתבו התוספות בשם ר"ח, דמשחא כבישא היינו שכובשין שומשומין וורד ועצי בשמים זמן מרובה, וקולטין השומשומין הריח של בשמים, וסוחטין וטוחנין אותו, ויש בו ריח בשמים. ומשחא טחינא, קרוב לטחינתו נותנים עליהם עצי בשמים, ואינו קולט כל כך הריח. וכשרתא, כתב בעל הערוך, עיקרו שמן ומערבין בו כמה מינין מעצי בשמים, שמכשרין אותו מעשה רוקח מפותם. ורבינו שכתב שמן שבשמו וכו', דהיינו כשרתא, נראה שהיה גורס בגמרא האי כשרתא מברך עליה במ"ב. וגם ה"ר מנוח כתב, דאפשר שגירסת רבינו היתה כן. והכי מסתבר לפי שיש בו ריח מהרבה מיני בשמים. ומה שפירש ר"ח במשחא כבישא, נראה שלדעת רבינו אין מברכין עליו, שהרי כתב בסוף הפרק, שהמריח בבגדים מוגמרים אינו מברך, לפי שאין שם עיקר הבושם אלא ריח בלא עיקר. ולכן נראה שרבינו מפרש דמשחא כבישא ומשחא טחינא היינו שהשמן זית לבדו בלא שום בושם כובשין או טוחנין אותו עד שריחו נודף. ע"כ.

והנה ידוע שהרוב של מי בושם הללו, עשויים מתרכובת סינטטית, ע"י הפרדה כימית, שבאופן מלאכותי משנים אותם מבריייתם, כדי להוציא מהם ריח טוב, והו"ל כריח שאין לו עיקר. ועיין בפתח הדביר (סימן שכז), ובכף החיים (סימן רטז אות ג), ובמשנה ברורה בשער הציון (סימן רטז ס"ק כה), ובספר שמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק סא סעיף יב, ובהערה לב). ע"ש.

ומטעם זה כתבנו בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד תקסד) שאין לברך על מי בושם, דספק ברכות להקל. וכן דעת הגר"ש אלישיב כמובא בשמו בספר ישיב משה, וכן בספר וזאת הברכה, ובשו"ת אבני ישפה. וגם בספר ברכת יצחק (עמוד רנא) כתב, דחומר כימי שאין בו ריח מגופו, נידון כריח שאין לו עיקר, וכן יש לדון דלא שייך לברך על ריח בזה בורא וכו', דלא נופל בו לשון בריאה. ע"ש. וכן היה מורה ובא מרן אאמור"ר שליט"א במשך שנים, שלא לברך על מי בושם. ובזמנו עבר על הספר ילקוט יוסף והסכים עמנו שלא לברך על

לבהמ"ד והן כלין מאליהן. הדבר יצא מפי ר"א, ונתנוהו לגניבא בקולר, והיינו שנהרג ומת.

ובגמרא מועד קטן (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 דמגדין לכבוד הרב במועד קטן (טז.). וכתב המאירי, שכל המבזה ת"ח חייב נדוי, בין שביזהו בפניו בין שביזהו שלא בפניו, והחכם עצמו יכול לנדוהו לכשודע לו שביזהו. [ומה שאמר שם דרב מגיד אמאן דמצער שליח דרבנן, והיינו שביזה את שלוחו לפניו, דחייב מלקות. כדאמר בפ' קמא דקידושין (יב.). וכתב המהרש"א שם, ור"ל שביזה אותו במה שהוא שלוחו, והייתי נבזה בעיניו, והיה ראוי למלקות דמגיד רב אפילו מאן דמצער וכו', ואני שמתיהו, דחומרא מיניה כדאמרינן בעלמא דשמתא חמירא מגידא, ועשיתי כן לקונסו על שפגע גם בכבודי, במה שביזה אותי בפני שלוחי. ע"כ.]

ובגמרא סוטה (מו.) מובא על אלישע הנביא שהמתיק המים המרים, וכמה נערים לעגו לו, [על שאיכד 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 ס"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,

שמריח מריח הבשמים שהיו בו כבר, מכל מקום הרי מבואר בסימן רי"ז שהמריח בכלים מוגמרים אינו מברך, לפי שאין בו עיקר ריח, אלא ריח בלא עיקר. ע"ש. והביא את דבריו מרן החיד"א במחזיק ברכה (סק"ד), וכתב, שבודאי דמיירי בדליכא אבק של בשמים כלל. אמנם בדאיכא אבק בשמים כל שהוא, מודו הנחלת צבי והרב עמק ברכה שיברך. ומיהו מן הסתם לא יברך עד שיראה, ולפי ראות עיניו יעשה. ע"ש.

יח. בזיון, איסור בזיון תלמידי חכמים הוא חמור מאד, הנה 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 ובוזים 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 יוחנן ורבי יהושע בן לוי נקרא בשם מגלה פנים בתורה שלא כהלכה. ושם, דהמבזה תלמיד חכם הוא בוזא דבר ה' ואין לו חלק לעולם הבא. 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"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, דשחיטתו 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 (י.). 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

גם זה בכלל מבזה תלמיד חכם, דמסתמא עשה תשובה. [מלבד כשיש איסורי לשון הרע].

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.

צא 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.

ובוזה"ק (פ' שלח לך דף קס"ז.) מובא על צדיק אחד שעכב את חבריו מלעזור לדרשן ששכח דבר באמצע דבריו, ונכלם עי"ז, ונענש אותו צדיק שעכבו 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 (דף 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', ותיריך, לא קשיא הא במילי דאוריתא הא במילי דעלמא, ובכאן מילי דאוריתא. ע"ש.

ורבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות קמז) 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 והישרים 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 ג:): 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 חלק א' (סימן פד) כתב, יש דברים שתלמידי חכמים נוהגין לכבוד התורה, והם מחוקי כבוד לומדיה. וכל תלמיד חכם שמוותר עליהם כמוותר כבוד תורה. שלא על כבוד עצמו וחקיו הוא מוותר, אלא על כבוד תורה. ועל כן אמרו שצריך תלמיד חכם להיות נוקם ונוטר כנחש, כלומר אם ביזו אותו או הקילו בכבודו. שהמיקל בכבודו מיקל בכבוד תורה, ואסור לו למחול על כבוד תורתו, אלא אם כן 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 תלמיד חכם 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.

ומתורתו הקדושה, וכו'. עכת"ד.

ומכל מקום כתב בשו"ת מהרשד"ם (חלק יורה דעה 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 מהר"י קולון ז"ל בתשו'.

יט. ביזוי גדולי הדור, כדי שלא תזוח דעתם

עליהם, הנה המהר"ח פלאגי בספרו נפש כל חי (מערכת ת אות פ) כתב: קבלה בידינו כי כל תלמיד חכם שהוא גדול בתורה, רודפים אחריו ורבים קמים עליו על לא חמס בכפיו. ע"ש. וכידוע אמרו על הרמב"ם שלא חסרו לו מתנגדים, "כי אין השלימות ניכרת אלא מתוך ההתנגדות". ובכתובות (קח). אמר אביי תלמיד חכם שבעיר שאין כולם אוהבים אותו, הוא מפני שמוכיח אותם בעניני יראה.

ובליקוטי מוהר"ן (תורה צה:) כתב, כשפרנסי הדור ומנהיגי הדור נתגאים אזי הקב"ה מקים עליהם בני אדם שיחלקו וידברו עליהם, כדי שלא יזוח דעתם עליהם, כמו שאמרו חז"ל (יומא כב.) אין ממנים פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלוי מאחוריו. ועל ידי זה מחזיק את עצמו בבחינת מה ואפס ואין. ע"כ.

והראוני בספר ארחות יושר (ערך טבילה) שכתב, וראיתי בספר א' [איני זוכר היכן], שכל החיבורים שנתקבלו בכל ישראל, הם אלו שהמחבר נזהר בטבילת עזרא, והיום שמצוי מקואות וקל לטבול, בודאי מי שיכול ראוי ליזהר בזה. וראה בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם, דין מורא אב ואם, שהארנו בחשיבות הטבילה, ומתי יש להמנע ממנה. ע"ש.

ונודע מה שכתב רבי הלל מוירונא, [שחי בתקופתו של רבינו יחיאל ומהר"ם מרוטנבורג], שיש קשר בין גזירת שריפת התלמוד בזמנו, לבין המחלוקת שהיתה אז על ספרי הרמב"ם, וספרי הרמב"ם נשרפו כארבעים יום קודם שריפת התלמוד. "ונתערב אפר ספרי התלמוד

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, וכמה יכופר עונו מאיש חדל אישים, אשר פצה שפתיו להטיל מום בקדשים, אשר עדנה בחיים, גם בקדושים אשר בארץ המה, והרי כתב מהר"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' בבבל. והנה דבר פשוט הוא שאין לך אונאה גדולה מהקורא לחבירו מוסר, שהרי בכל התלמוד משוה 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 מהר"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,

ח. וכן לענין האיסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, מטעם שהבהמות רועות בשדות ישראל ואית ביה משום גזל. ויש לדון כשאין ישראל יושבים בארץ ישראל, אם האיסור קיים, דבטל הטעם לא בטל הדין, או דלא שנא. וראה בזה באורך בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק חושן משפט סימן ז').

ט. וכן לענין איסור שתיית חלב שחלבו עכו"ם כשאין ישראל רואהו, דאיסור זה שייך גם בבהמות ישראל, דאחר שגזרו גזרו בכל אופן.

י. וכן לענין תקנת עזרא הסופר (ב"ק פב.) שלא לכבס ביום ר', כדי שיהיו פנויים להכין צרכי שבת. ויש לדון בזמן הזה שהכיבוס נעשה על ידי מכונה חשמלית ואוטומטית, אם מותר לכבס ביום שישי, דבטל הטעם. ובאמת בדבר שהטעם מפורסם כי הכא, לא שייך לומר תקנה ממקומה לא זזה. וראה להלן.

והנה מה שכתבנו לענין חזרת הש"צ, ולענין ברכה מעין שבע, מצינו להרמב"ם בפאר הדור (סי' קמח) שכתב, דאף במקום שהכל בקיאים להתפלל, יש לומר החזרה, כי לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין וכו' אלא תקנתם קבועה לעולם, כמו שתקנו לברך ברכה מעין שבע, והדבר נוהג לעולם גם כשאין הסיבה קיימת, שכל תקנה שתיקנו חז"ל מפני איזו סיבה, התקנה נוהגת לעולם גם בהתבטל הסיבה אשר בגללה נתקנה. ע"ש. וראה בתשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם בראש ספר מעשה רוקח. וכ"כ הרשב"א בתשו' (סי' שכג.) וכ"כ הרא"ש (ביצה פ"ק סי' ג), דכל דבר שנגזר במנין חכמים, וידוע מאיזה טעם נגזרה הגזרה, ובטל לו אותו הטעם, אפ"ה אינה בטלה עד שימנו עליה חכמים ויתירוה. ע"ש. וכן כתבו המאירי והר"ן (פסחים קא.), והאור"ז ח"א (סי' תשנב.) וח"ב (סי' כ). והארחות חיים (דף סג.) בשם הרא"ה. וראה עוד בשו"ת התשב"ץ ח"ג (סי' רמו.), ובשו"ת הריב"ש (סי' לו ומ'). וכיו"ב כתבו התוס' בפסחים (ג.). וע"ע בתוס' ע"ז (ה:). ע"ש. ועיין בב"י (סימן קנד בד"ה וכתב הורד"א), בשם הרמב"ם. ע"ש.

ולכן מצאנו כמה גזירות ותקנות שבזמן הזה בטל הטעם שלהם, ועדיין נוהגים גם בזמן הזה, וכגון מ"ש התוס' פסחים (ג.), שאיסור עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות הוא משום קרבן פסח שזמנו מחצות ואילך, ואע"פ שעתה אין לנו קרבן פסח, אסורים במלאכה לעולם. וכן מה שאמרו בפסחים (קא.) שתיקנו לקדש בלילי שבת בבית הכנסת, להוציא את האורחים ידי חובתם, וכתב הרשב"א בתשובה הנ"ל, שאע"פ

באפר ספר המדע והמורה, כי עדיין היה אפר במקום. ואותו חכם שהוביל את ההתנגדות לספרי הרמב"ם בצרפת קיבל על עצמו להשתטח על קברו של הרמב"ם במנין עשרה, ופירסם ברבים את חרטתו, ומאותו יום הזכיר תמיד את הרמב"ם בלימודו. ואמנם מציין רבי הלל הנ"ל, כי למרות תורתו וצדקתו של החכם הנז', נפטר לבסוף במיתה משונה, בעוון איחור הנדר.

כ. בטל הטעם לא בטל הדין, מתי אמרינן תקנה ממקומה לא זזה, ומתי אמרינן בטל הטעם בטל הדין. ומצינו לזה כמה דוגמאות, ויש שהם בגדר תקנת חז"ל בקום ועשה, ויש שהם בגדר גזרה שמא יבואו לידי איסור, וכדלהלן:

א. לענין חזרת השליח צבור, דמעיקרא נתקנה כדי להוציא ידי חובה את מי שאינו בקי. אולם בזמן הזה הכל בקיאים להתפלל, ואף על פי כן אמרינן בטל הטעם לא בטל הדין, ותקנה ממקומה לא זזה. ואין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. וראה להלן.

ב. לענין ברכת מעין שבע, שלא נתקנה ברכה זו אלא בשביל העם שבשדות, ואף על פי כן גם כיום אנו מברכים בליל שבת ברכה זו, אף שבטל הטעם.

ג. וכן לענין קידוש בבית הכנסת, דאף שכיום לא מצוי שיהיו אורחים דאכלי וגניי בבי כנישתא, אפילו הכי יש מקומות שממשיכים במנהג לקדש בבית הכנסת, דתקנה ממקומה לא זזה.

ד. וכן לענין איסור עשיית מלאכה בערב פסח אחר חצות, שהוא משום קרבן פסח שזמנו מחצות ואילך, ואע"פ שעתה אין לנו קרבן פסח, אסורים במלאכה לעולם.

ה. וכן לענין איסור לרקד ולטפח בשבת ויו"ט, דאף שהיום אין אנו בקיאים לתקן כלי שיר, מכל מקום האיסור במקומו עומד.

ו. וכן לענין איסור תרופות בשבת למי שלא נפל למשכב, דהוא מחשש שמא ישחוק סממנים לעשות לו תרופה, ואף שכיום אין אנו בקיאים בעשיית תרופה, ויש הכל מוכן מערב שבת, אפילו הכי האיסור לא בטל.

ז. וכן תיקנו נטילת ידים משום סרך תרומה (חולין קו.), אע"פ שבזמן הזה אין תרומה לאכילה. וע"ע בתוס' ע"ז (ז:).

בגזירות חכמים שגזרו שלא יפרצו בדבר אחר, היותר חמור, וגזרו מהאי טעמא בודאי איסור על איזה דבר, ולא בתורת חששא בעלמא, בזה ודאי צריך מנין אחר להתירו, אף שבטל הטעם. ע"ש. נכתב עוד שם באות ה', שדוקא כשהיתה גזירה או תקנה מוחלטת וכוללת באין הבדל וחילוק בין איש לאיש, אז אמרינן שאף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה, אבל אם בראשית ותחלת הגזירה חילקו בדבר והוציאו מן הכלל אותן שטעם התקנה אינו שייך אצלן, בזה אם נתבטל הטעם בטלה גם התקנה, כיון דחזינן שאף בתחלה לא תיקנו היכא דליתא לטעמא דידהו. אולם אין זה שייך לענינו, דאף שהתירו רפואה בחולה שאין בו סכנה, וכל האיסור במי שיש לו מיחוש, מ"מ במי שיש לו מיחוש אסרו בכלום, ולא חילקו בזה בין איש לאשה].

והמלבי"ם בספר ארצות החיים (סימן ט' ס"ק מא) הביא דברי מרן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן טט סעיף א'), ועוד כמה מקומות דמוכחי שדינים ותקנות שנתקנו בזמן הש"ס, אם בטל הטעם בטלו אותם תקנות. וכתב, שצריך לומר שלא אמרו שצריך מנין אחר להתירו רק היכא דידעינן שהסנהדרין גזרו הדבר במנין, אבל דינים אחרים כל שלא ידענו שנגזרו במנין, אין צריך מנין אחר להתירם. ע"ש. והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חור"מ סימן ז'), ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (ס"ס יד), וכתב, דלא משמע כן מדברי הרמב"ם בתשובה (ירושלים תרצ"ד, סימן לז), והאור זרוע הנ"ל, וח"ב (סימן כ'). והרשב"א הנ"ל ובסימן לז, ועוד ראשונים שהובאו בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' טו אות כה).

והנה לדברי הרדב"ז הנ"ל, לכאורה בענין תרופות בשבת, שתלו התקנה בהדיא משום שחיקת סממנים, כיום שנתבטל חשש זה לכאורה ממילא בטלה הגזירה. ושמא יש לחלק בין תקנה לגזירה, שמא יחזור דבר לקולו. אלא שבלאו הכי אין דברי הרדב"ז והכסא דהרסנא מוסכמים, וכמו שכתב ביביע אומר הנ"ל. וראה במה שהארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף שבת כרך ד' (סימן שכח). ע"ש.

וראה בדין זה דבטל הטעם לא בטל הדין, בקרבן נתנאל (פ"ק דביצה ר"ס ג'), ובשו"ת שואל ומשיב ח"א (סי' קיא ד"ה והנה שח), ובשו"ת עבודת הגרשוני (סי' סז), ובב"ח ובט"ז (יו"ד סי' קסו), ובפתחי תשובה (אהע"ז סי' יג אות ד', וסי' קמה אות ט'), ובשו"ת שער אשר (או"ח סי' ח'), ובשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' טו אות כה), וח"ב (חאו"ח סי' כה אות יז), וח"ג (חאו"ח סי' כט אות א, וחור"מ סי' ז'), ובשו"ת

שבזמן הזה אין אורחים בביהכ"נ מקדשים על היין, אף דקיי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, מפני שהיא תקנה קבועה, ודמיה לברכה מעין שבע בלילי שבת שתיקנוה משום העם שבשדות שמתאחרים, ובוה"ז אף דבתי כנסיות שלנו בעיר, ואפי' כל הצבור בבהכ"נ, אפי"ה מברכים ברכה מעין שבע, וכענין שליח צבור שיוורד לפני התיבה בכל יום, ואפילו במקום שאין אנשים שאינם בקיאים, אע"פ שעיקר התקנה לא תיקנוה אלא כדי להוציא את מי שאינו בקי. ע"ש. נראה לעיל מערכת א' ערך אין קידוש אלא במקום סעודה, מה שכתבנו בענין קידוש בבית הכנסת].

והנה הרא"ש בתשו' (כלל ב סי' ח) בדין טלית של פשתן, כתב, שעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי בה תכלת, ויעבור על איסור כלאים שלא במקום מצוה, כגון כסות לילה, נמצא שבזה"ז שאין לנו תכלת לא שייך למגזר כלל. ולא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין שאין לו היתר אלא ע"י ב"ד הגדול ממנו בחכמה ובמנין, שכיון שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא. ולא דמי לביצה מתקנת ריב"ז ואילך (ביצה ה'). שאין הטעם ידוע כל כך לעולם שהיתר ביצה תלוי במה שתיקן שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. וכן בשוכו לכם לאהליכם לא משמע בכתוב זמן להתיר תשמיש אם לא שפירש וכו'. אבל בנ"ד כיון דהשתא לא שייכא הך גזרה שרי ממילא. עכת"ד.

וכנראה שזו גם כוונת הרדב"ז (פרק ב' מהלכות ממרים הלכה ב') שכתב, דלא אמרינן אף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה, אלא היכא שתקנו סתם, אבל אם תלו תקנתם בהדיא משום דבר פלוני, אם נתבטל הטעם נתבטלה התקנה. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת בשמים ראש (בכסא דהרסנא ריש סימן לו). והנה הרי ראינו בכמה גזרות שכתבו טעם הגזרה להדיא בגמרא, ועם כל זה אמרינן בהו בטל הטעם לא בטל הדין, כמו בדין ברכת מעין שבע, ובדין חזרת הש"צ, ועוד, וצ"ל דכוונת הרדב"ז בדבר שהטעם בו מפורסם לכל, דבוה אמרינן בטל הטעם בטל הדין. אבל בדבר שאין הטעם שלו מפורסם כל כך, אמרינן בטל הטעם לא בטל הדין.

ועיין בקרבן נתנאל (פרק קמא דביצה סימן ג' אות א') שכתב לחלק בין גילוי ויין נסך שבהם לא גזרו בכל מקום אלא במקום שהנחשים מצויים ובמקום שמנסכין, לבין שאר גזירות חז"ל שנאסרו במנין שאינם בטלים עד שיבא בית דין גדול יותר ויתירו. ועיין במגן אברהם (סוף סימן תרכח).

ובשו"ת תורת חסד מלובלין (סימן יז ד"ה ועוד) כתב, אבל

ומה שכתבנו לגבי חלב שחלבו גוי, הנה הש"ך (סי' קטו ס"ק יג) הביא בשם המהר"א שכתב, דעכשו לא שייך כלל דבר טמא, שאינו מצוי, ולא אסור אלא חלב שחלבו עכו"ם מבהמות שלו ואין ישראל רואהו. ע"ש. ופירשו כוונתו, שדעתו לחלק בין חלב מבהמות עכו"ם שחלבו ואין ישראל רואהו, ובין בהמות ישראל שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, אף דסבירא ליה כשיטת רש"י, הביאו הש"ך והפרי חדש ביורה דעה שם. ואף על גב דתחלת גזירתם היה משום חשש תערובת דבר טמא, מכל מקום כיון שגזרו ואסרו במנין סתם, אסור כל חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, דליהוי כגופו של איסור, אפילו ליכא חשש דבר טמא. וכן משמעות השלחן ערוך. ומכל מקום כל זה בבהמות עכו"ם, אבל בבהמות ישראל שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אסור רק משום חשש עירוב טמא, אבל לא הוי כגופו של איסור. והיינו משום דסבירא ליה למהר"א דכעת שאין חשש תערובת חלב טמא, שאינו מצוי, שרי. וכהאי גוונא חילק הש"ך (שם ס"ק כ) לענין גבינות עכו"ם. ולפי זה בבהמות ישראל בעדר שאין שם בהמה טמאה, יש להתיר החלב שחלבו עכו"ם אף שאין ישראל רואהו. ואמנם כל זה למהר"א, אבל הרמ"א כתב, דבבהמות ישראל ודיר ישראל, ובית עכו"ם מפסיק, דאף בזמן הזה שאין חלב טמא מצוי, יש להתיר דוקא בדיעבד, ודוקא אם בא הישראל על כל פנים באמצע החליכה. [וראה לעיל מערכת א' ערך אבקת חלב].

ועל פי זה כתב בשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן קלח) דמצא טעם ונימוק למה שהעלה בשו"ת צמח צדק (חלק יורה דעה סימן עד) בנידון אחד מבני העיר בנסעו לעיר ליום טוב ועזב את פרותיו לעבדו ושפחתו שיחלבו לכלים שלו. והתיר החמאה והגבינה בדיעבד, אבל לא החלב כמות שהוא, מאחר ואין בעדר הישראל בהמה טמאה, וגם משום מירתת. ע"ש.

ומדברי מרן בשלחן ערוך (שם סעיף א') משמע דאין חילוק בין דיר ישראל שאין שם בהמה טמאה, לדיר עכו"ם, וכל שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אסור, גם אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו. ורק אם הישראל יושב בצד מבחוץ, בזה היקל מרן כשידוע שאין לו דבר טמא בעדרו. וכן משמע מדברי החיד"א (בשיורי ברכה אות א').

והנה הרדב"ז בתשובה (סימן עה) כתב, שחלב גוי לא נאסר במנין אלא משום חשש תערובת חלב טמא. ולפי זה לכאורה במקומות שאין חלב טמא מצוי, או

יחווה דעת ח"ה (סי' יב). ובספר חזון עובדיה ח"ב (הלכות ער"פ הערה ג' עמ' קיג), ובהליכות עולם חלק א' (עמוד קפב), ובילקוט יוסף השביעית והלכותיה (עמוד רמה והלאה). ע"ש. ואמנם ביורה דעה (סי' קטו ס"א) כתב מרן שם, דהאידינא שאין נחשים מצויים בינינו יין מגולה שרי, ובהגהות הגר"א שם כתב, דכיון שלא גזרו בכל מילי, דבשמן ויין מבושל וכו' לא גזרו כלל. ע"ש. ולפ"ז לכאורה במקום שחכמים עצמם קבעו שגם בזמן הגזירה לא היתה הגזירה מוחלטת, אין הכי נמי בטל הטעם בטל הדין. ועיין בשו"ת תורת חסד מלובלין הנ"ל שדן בזה בארוכה. וראה עוד בשו"ת מים חיים (להרה"ג ר' יוסף משאש) אם אפשר לבטל חזרת הש"ך בזמן הזה שהכל בקיאים להתפלל בעצמם. וראה מה שכתבנו על דבריו בעין יצחק חלק ג' (עמוד קעב).

ובתפארת ישראל על המשניות (פ"ט דכלאים) כתב ליישב ע"פ דברי הט"ז (אור"ח סי' שלט סק"ג), על מה שכתבו התוס' (בסוף פרק המביא כדי יין) דהאידינא מספקין ומרקדין, שאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר. והובא ברמ"א (שם ס"ג). ולכאורה קשה מפ"ק דביצה דאמרינן אע"פ שבטל טעם הגזירה, הגזירה לא בטלה, דהכא שאני דלא שכיח כל כך. וכ"כ הבי"י [בדעת התוס']. ולפ"ז ה"ה כאן, דכיון שהוא מילתא דלא שכיח לא אמרינן ביה בטל הטעם לא בטל הדין. ואמנם דעת מרן הש"ע שם דאין מספקין ומרקדין גם בזה"ז, ודלא כהתוס'. ולפ"ז משמע דגם במילתא דלא שכיחא אמרינן בטל הטעם לא בטל הדין. וכתב בפתחי תשובה (סי' רצח סק"א), ולפמ"ש המג"א (בסי' ט' סק"ז), בלא"ה לא קשיא מידי. וכוונתו, דשם נתבאר די"א שאין לעשות טלית מפשתן עם צמר, משום דדמי לכלאים. והרא"ש בתשובה הנ"ל, כתב, דכל שטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא. וראה ברמב"ם (פרק ב' מהל' סנהדרין), ובמג"א (אור"ח שם, וביו"ד ר"ס קטז).

והנה בשו"ת כסא דהרסנא הנ"ל (ס"ס לו) כתב, ואני נבוך אם הכלל שצריך מנין אחר להתירו נאמר גם בתקנות וקבלות שהן חיוב, שאפשר שלא נאמר כן אלא בקבלות שליליות. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק חו"מ סימן ד' אות ה') העיר עליו, ותימה, שהדבר ברור שכלל זה הוא גם בתקנות חיוביות. וכמו שמבואר באור זרוע ח"א (סי' תשנב) לענין קידוש בבהכ"נ בליל שבת, והביא ראייה מתקנת ברכת מעין שבע שנתקנה רק בשביל הסכנה, שלא היו בתי כנסיות שלהם ביישוב, ועכשוו בהכ"נ שלנו בעיר, וליכא למימר האי טעמא, ואפ"ה אנו מברכים אותה. ע"כ.

חלק ב' (חלק חושן משפט סי' ב' אות ח') שהביא חברים לסברת הרדב"ז הנ"ל, וכן העלו גדולי הדור של זמנינו, וכן פשט המנהג בארצינו להעמיד בית דין לערעורים לעיין בפסקי הדין של בתי הדין הרבניים האיזוריים, אם פסקו כהוגן, וכמה מגדולי הדור עבדי עובדא בנפשיהו והיו יושבים בבית הדין העליון, ופעמים מצאו טעות בפסקי הדין, בפרט בדורות שלנו שכחה שכיחא והטעות מצויה מאד. [וראה בספר משנת יעבץ חושן משפט].

כב. ביטוי, אין לספרדי לשנות ממבטאו בק"ש

ברכות ותפלה, וכמו שנתבאר באורך בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מן עמודים: שלח, שמג, תמא). ושם (עמוד שלח) שאין לספרדי לשנות בביטוי שם ה' ולומר שם ה' בחול"ם. אלא ימשיך כמנהגינו, ובפרט שמבואר בכמה פוסקים, שהמבטא שלנו הוא הנכון, וכן מוכח מפיוטי רבי אליעזר הקליר, שי"א שהוא רבי אליעזר ב"ר שמעון בר יוחאי, [ראה בתוס' חגיגה יג: ובצל"ח. ואמנם בשם הגדולים כתב שהוא ניצוץ ר"א ברשב"ץ]. וכן מוכח מדברי הר"ף (בתוס' ברכות טו.), ומדברי רש"י בברכות (מז:). וע"ש בהגהות ר"י עמודין. וכן היה מבטאם של התוס', כמבואר בערוך לנר (סנהדרין ע.). וכן משמע מדברי הרמב"ם במורה נבוכים (פרק טו), וכן משמעות דברי רבינו בחיי (ריש פרשת וירא), שכך היה מבטאם של הקדמונים. ולכן כל המשנה ידו על התחתונה, ולא טוב עושה בעמיו, ועובר משום אל תטוש תורת אמך, [והרי הוא מעין מוציא לעז על רבותינו הספרדים מדורי דורות]. וכ"כ בס' זכר יהוסף. וראה בכל זה בילקוט יוסף שארית יוסף ח"ב (עמוד תטז), ובילקוט יוסף מהדורת תשס"ד, תפלה כרך א' (עמ' שצה), ובילקוט"י שבת כרך א' (עמ' רמה), ובירחון קול תורה (סיון תשס"ג עמוד כא), ובשו"ת יחזה דעת ח"ו (סי' יט), ע"ש. וראה להלן מערכת מ' ערך מבטא.

כג. ביטול תורה, גרר ביטול תורה, הנה מרן בש"ע

(סי' תרפ"ז ס"ב) כתב, "מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה וכו'", ומקורו מהגמ' מגילה (ג). אמר רב כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם, כולם מבטלים עבודתם ובאים לשמוע מקרא מגילה וכו'. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין וכו'. ע"כ. והעירו בזה, דמה שייך לומר מבטלין תלמוד תורה וכו', בדבר שגם הוא לימוד תורה, דאטו מקרא מגילה אינה דברי

שהוא יותר יקר מחלב טהור, מותר לקנות חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, דבכהאי גוונא ליכא לחששא שיערב חלב טמא בחלב. וכ"כ בשו"ת הרשב"ש (סי' תקנד). גם המהר"ש דוראן בשו"ת חוט המשולש (סי' לב) כתב סברא זו. ע"ש. וכן כתבו הפרי חדש (סי' קטו סק"ו), והפרי תואר (שם סק"א), ובשו"ת זכור לאברהם אביגדור (חלק יורה דעה סימן ד').

ואמנם בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת חלב של נכרי) הביא בשם הרשב"א ומהר"י מברונא (סי' עח) שכתבו, דחלב עכו"ם הוא דבר שנאסר במנין בין איכא דבר טמא בעדר, ובין ליכא דבר טמא בעדר. ע"ש. וכן יש לתפוס לדינא. וכן פשטה ההוראה בארץ ישראל וגלילותיה, וכמו שכתב מרן החיד"א (בשיורי ברכה סימן קטו). וכמבואר כל זה בשו"ת יחזה דעת חלק ד' (סימן מב). ע"ש.

ובתשובת המהרשד"ם (סי' נא) כתב, וזאת ועוד אחרת, כי מי הוא אשר עינים לו ואינו רואה כי בעוה"ר ענין זה דגבינת עכו"ם רפוי בזה"ז, ובחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו מזלזלים מקצת מבני עמנו, ועתה המהפך בזכות אותו הרשע נותן יד לפרשעים, כי אחר שיצא הקול בעיר מעדים ג' העידו עליו שרוב החלב שלו היה מחלב מחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, ושהיה קונה חלב מגויים ומערבה בתוך הגבינה העשויה על ידי ישראל וכו', ואפילו שלא היה הדין לאסור ראוי לאסור, וכהא דאמרינן בפרק כל הבשר רב בקעה מצא וגדר בה גדר. ופרש"י, שראה שהיו מזלזלים בבשר בחלב והחמיר עליהם ואסר את הכחל. ואע"ג דהתם הוי איסור דאורייתא והכא הוי איסור דרבנן, כבר מצינו שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. ואמרינן בריש משילין, שבת דחמיר ולא אתי לזלזולי ביה, אבל יו"ט דקיל ואתי לזלזולי ביה כלל וכלל לא. הרי שדבר הקל והכותל הרעוע צריך להעמיד ולחזק יותר. ע"ש.

כא. "בי דינא בתר בי דינא לא דייקי", אם

שייך דין זה בבית הדין הגדול לערעורים שבזמן הזה. הנה דעת הרדב"ז בתשובה, שדוקא בזמנא אמרו כן, אבל האידנא דייקינן ודייקינן, וכמ"ש ג"כ בתשובת הרשב"א, דהאידנא דלא בקיאי כל כך בדינים דייקינן בתר בי דינא. וכל שכן בזמנינו. וכ"כ מהר"ח פלאגי בשו"ת סמיכה לחיים (סי' ט) שבדורות הללו לא אמרינן בי דינא בתר בי דינא לא דייקי. ועיין בשו"ת יביע אומר

בקריאה זו, ושמיעתה מדין פרסומי ניסא. אך ביד דוד דחה דבריו, שמקרא מגילה איננה נחשבת לתלמוד תורה, דאם לא כן מה שייך ביטול תורה בבית רבי כשהפסיקו תלמודם כדי לקרוא במגילה, הרי אידי ואידי דברי תורה, וע"כ שאין מקרא מגילה נכללת בכלל תורה.

ובעיקר הראיה שהביאו מהגמ' מגילה הנ"ל, מלשון "מבטלין" תלמוד תורה וכו', וכן דקרו לה ביטול לבית רבי, שהפסיקו מהלימוד, כתב בספר בית יצחק הנ"ל, די"ל דאף דאיכא מצות תלמוד תורה גם במקרא מגילה, עפ"י דברי התוס' במגילה (שם ד"ה מבטלין) דהכהנים מקדימים קריאת המגילה לעבודתן, ולכן קרי לה הש"ס "ביטול" עבודה. וכן ביאר מרן הב"י (סי' תרפ"ז), וה"נ בבית רבי, כיון שהניחו תלמודם שעסקו בו, וקראו המגילה, קרא ליה הש"ס ביטול עסק התורה שהיו בה, אע"פ שאיננו ביטול עצם תורה כלל. וכעין מה שכתב הר"ן בפ' במה מדליקין, גבי ביזוי מצוה, שאין משתמשין לאור נר חנוכה, שאסור להשתמש גם תשמיש קדושה לאור הנר, אף שאין בזה משום ביזוי ממש, מ"מ קרי לה בשם הכולל ביזוי, כיון שאיננו מדגיש כל כך את הבלטת נר החנוכה. ע"ש. והכי נמי הכא.

ויש שכתבו ליישב דברי הגמ' במגילה, דקאי על כך שמפסיקים מלימודם כדי ללכת לשמוע מקרא מגילה ברוב עם, ועל ההליכה אמרו לשון מבטלין. ודייק לישנא ד"באין לשמוע" וכו'. ואף דאיכא למ"ד דמגילה בזמנה קוראין אותה אף ביחיד (מגילה ה.), מכל מקום משום ברוב עם הוצרכו להתבטל "בהליכתם" וללכת לשמוע מקרא מגילה. ועיין במג"א (סוף סי' תר"ץ), ובמשנ"ב (סי' תרפ"ז סק"ז), דאפילו היתה ת"ת של חבורה גדולה של ק' אנשים שלומדים באיזה בית, אפ"ה צריך לבטל ולילך לקרותה בצבור, משום "ברוב עם הדרת מלך". עכ"ל. אלא דקשה מהא דבית רבי, דהא כבר כתבו הפוסקים דאם מתפלל בקביעות בבית המדרש, אינו חייב לילך לשמוע המגילה ברוב עם, וראה בשער הציון (שם ס"ק י'), וא"כ אמאי הוצרכו לבטל מלימודם לצורך ברוב עם, וע"כ דעצם הפסקת הלימוד לשמוע מגילה קרי ליה ביטול תורה.

וראיתי למי שכתב לדחות, דלשון מבטלין דקאמר קאי על מה שאומרים האחשתרנים בני הרמכים, אבל על שאר המגילה שמבינים מה שאמר, אין בזה ביטול תורה, וליכא ביטול תורה באיכות. והביאור בזה, דהנה בגמ' מגילה (יז.) הקשו על מה ששינוי שם, הלועז

תורה, שהרי היא מכתבי הקדש, ומטמאה את הידים ככל כתבי הקדש, ונאמרה ברוח הקדש (מגילה ז.). ועמדו בזה האחרונים, וראה בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם כרך א' (עמוד עח). והגאון ר' יאקאבאקא, בנו של הנודע ביהודה, בתשובתו בבית אפרים (או"ח סימן ס"ז) ובס' בית יצחק למגילה (להגה"צ ממונקטש), ועוד.

ומה שמקובל לומר הוא, כי יש ביטול תורה בכמות, ויש ביטול תורה באיכות, יש המבטל זמנו ואינו עוסק בתורה, ויש שלומד אך מבטל את היגיעה ועמל התורה בעיון ובדקדוק. ולזה אמרו מבטלין תלמוד תורה, במי שיכול ללמוד גמ' ומפרשים בעיון, כדי לקרוא במגילה, שהקריאה במגילה בזמן שיכול להעמיק בתורה חשיב בגדר ביטול תורה באיכות באופן יחסי. ועיין בירושלמי (פאה פ"א ה"א) על הפסוק (דברים לב. מז) כי לא דבר ריק הוא מכם, כי הוא חייכם. אם ריק הוא מכם, שאין אתם יגיעים בה, ולמה שאין אתם מוסרים נפשכם עליה, שכל מי שמוסר נפשו עליה מתקיימת בידו. ע"ש. ורבותינו ז"ל דרשו בברכות (גז.) על המקרא אדם כי ימות באהל, אמר ר"ל אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה. וכ"ה בשבת (פג.) ובגיטין (נו.). וגם שכר היגיעה הוא עצום, וכמו שאמרו בתו"כ והובא בפרש"י (ר"פ בחוקות) אם בחוקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה, ולימוד כזה הוא שמביא לידי מעשה (קדושין ג.). ובאו על זה כל הברכות שבתורה. ולפיכך יגיעת התורה אינה פרט מצוה נוסף, אלא היא חלק מעצם קיום המצוה של תלמוד תורה.

והגאון ר' אפרים זלמן מרגליות בבית אפרים (שם סימן ס"ח) השיב בארוכה ע"פ הגמ' בב"מ (לג.). העוסקים במקרא מדה ואינה מדה, וכן בירושלמי (פ"ק דברכות ופי"ט משבת), וביאר הרשב"א בחי' (ברכות י:) א"ר מני, גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, דהכוונה יותר מהעוסק במקרא, ואפילו יותר מעוסק במשנה, דמדה ונוטל עליה שכר (ב"מ שם). וקורא ק"ש בעונתה איננו רק כעוסק במקרא, וגם קורא ק"ש, דזה פשיטא, אלא עדיף אפילו מלומד משנה שנוטל שכר תורני. וע"ש שצייץ לספר יד דוד, שכתב לחלוק על החקרי לב, לענין קריאת המגילה אם לחשבה כתלמוד תורה. וביאר שם את דברי הבה"ג, שנשים חייבות רק לשמוע מגילה, ולא לקרוא, ואינן מוציאות את האנשים, וראה בתוס' (ערכין ג. ד"ה לאחויי), והיינו משום דנשים פטורות ממצות ת"ת, דכתיב ולמדתם אותם את בניכם, ודרשינן בניכם ולא בנותיכם (קדושין כט.). כלומר שהטילו רבנן חובת קריאת המגילה מדין תלמוד תורה

א"נ על פי המבואר שם בסעיף יד, שנים ששאלו, אחד שאל כענין ואחד שלא כענין, נזקקים לשואל כענין. וכן אחד שאל לענין מעשה ואחד שאל שלא למעשה וכו'. ועל זה קאמר דבכל אופן מבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה. ע"ש. שו"ר מ"ש בזה במאור ישראל (מגילה ג.) והביא דברי הרש"ש ועוד אחרונים. ראה שם.

ואמנם באופן שאינו יכול להתרכז בלימודו, כבר כתב בברכי יוסף (בסי' קי): וקיבלתי שילמוד בכל יום קצת מזמורי תהלים בכוונה והכנעה, וטוב לו. והובא בקמח סולת (הנדר"מ עמ' קסב).

ועכ"פ בעיקר הדבר, דעת מרן אמו"ר שליט"א שת"ח בעת שיכול ללמוד תורה בעיון, תלמוד או פוסקים, או משניות והלכה, אין לו לעסוק באותה שעה בקריאת תהלים, דהוי ביטול תורה באיכות, ועת לכל דבר. ועיין בספר נפש היפה לרבי יצחק פלאג'י (מערכת ת') ובשו"ת חקרי לב חלק א' (סי' יג), דעדיף שידע פרק משניות בעל פה, ולחזור עליו אפילו מאה פעמים, מאשר קריאת תהלים [בעל פה]. [אלא היתם בא מצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה]. ועיין במדרש שוחר טוב (פ"א) על הפסוק בתהלים (יט) יהיו לרצון אמרי פי וגו', ביקש דוד המלך מהקב"ה, יעשו לדורות ויכתבו לדורות אמרי פי, ויחוקקו לדורות, ולא יהיו קורין בהם כקורין בספרים [ובילקוט שמעוני א' הגירסא, ואל יהיו קורין בהם כקורין בספרי מוריס. והיינו ספרי יוונים]. אלא יהיו קורין בהם ונוטלים שכר עליהם כנגעים ואהלות.

ובספר נפש החיים למהר"ח מוואלוז'ין (שער ד' פ"א) כתב, ומי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו בזה, כי לא מצינו בדברי רז"ל מה תשובה השיבו השי"ת על בקשתו. ע"ש. וכן הוא בספרו רוח חיים (פ"ו).

וכיוצא בזה בפירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה בר יקר [רבו של הרמב"ן, יצא לאור בשנת תשל"ט] שכתב לבאר פירוש תפלת "ברוך שאמר", וז"ל: ואמר בסוף ובשירי דוד עבדך נהללך, שאותם המזמורים הנהדרים רומזים המאמרות, ואף כל המזמורים חשובים כדברי תורה. כדאמרינן במדרש תהלים (פרק עח) אל יאמר אדם שאין המזמורים תורה, אלא תורה הם ואף הנביאים תורה. וכן אסף אמר, הואיל והמזמורות תורה, האזינה עמי תורת. וכן במקום אחר, וקורין בהם והוגים ונוטלים שכר עליהם כנגעים ואהלות. ע"כ. ועוד אמר

ששמע אשורית יצא, והא לא ידע מאי קאמרי, ומשני מידי דהוה נשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבינא, אטו אנן "האחשתרנים בני הרמכים" מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, ה"נ מצות קריאה ופרסומי ניסא. ע"כ. והרי מצות תלמוד תורה אין מקיימים אלא כאשר מבין הקורא מאי קאמר, וכמבואר במגן אברהם (סימן נ'), וכ"ה במשנ"ב (סק"ב), וראה בילקוט יוסף על הלכות השכמת הבוקר (מהדורת תשס"ד סימן נ') לגבי קריאת איזהו מקומן. נמצא שיש ביטול תורה במה שאומר "האחשתרנים בני הרמכים", וע"ז אמרו: מבטלין ת"ת למקרא מגילה, כיון שבזה יוצאים רק י"ח המגילה, ולא מצות ת"ת.

ועיין למרן החיד"א בעבודת הקדש (מורה באצבע סי' ב' סע' מ"ג) שבעת שקורא משנה ישתדל להבין לפחות פירוש התיבות, אף שאינו מבין פירוש הענין. שאם לא יבין אף התיבות יש מי שכתב דאינו נחשב לימוד כלל. עכ"ל. וזה שלא כדברי המג"א הנ"ל דצריך שיבין פירוש הענין. ולפ"ז באחשתרנים בני הרמכים שגם פירוש התיבות אינו יודע, שייך שפיר לשון ביטול תורה.

אולם קשה לדחוק בגמרא דכל מה שאמרו לשון מבטלין היינו על ג' תיבות שאומר במגילה ואינו מבין פירושם, ובפשטות משמע שעצם קריאת המגילה יש בה משום ביטול תורה, דביטול תורה שייך גם באיכות, או שנאמר דלשון ביטול היינו לגבי ההליכה לשמוע מגילה.

אלא שהרש"ש (שם) פירש, דהיינו בתלמידים ששמעו כבר מקרא מגילה, שצריכים להתבטל מלימודם כדי שרובם ישמע מגילה.

אי נמי ע"פ המבואר בש"ע (יו"ד סי' רמו ס"ד), דחייב אדם לשלש את זמנו שליש בתורה שבכתב, שליש במשנה דהיינו תורה שבעל פה, ושליש בתלמוד, דהיינו שיבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מתוך דבר, וידמה דבר לדבר, וידון במדות שהתורה נדרשת בהם עד שידע היאך עיקר המצוות. במה דברים אמורים בתחלת לימודו, אבל כשיגדיל יפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב לבו וישוב דעתו, ויקרא בעתים מזומנים בתורה שבכתב ובמשנה. ע"ש. ולגבי מגילה יבטל מהתלמוד ויקרא מגילה, ולכן קאמר מבטלין ת"ת וקורין מגילה.

בשפתיו שהם תפלות נוראות ותהלות גדולות לנורא עלילות, ולא כמו שנתפשט המנהג עכשיו לקרוא אותם במרוצה גדולה ה' מזמורים לכל אחד, בחילוף וחסר שגיאות מי יבין, חוששני להם מחטאת במקום מצוה וכו'. ע"ש. וכבר הזהיר על זה לקרוא תהלים שלא במרוצה, מהר"א פלאגי בהקדמה לספר וישכם אברהם על התהלים. ע"ש.

ועיין בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סוף סי' נו) שכתב, שאם קורא תהלים ומכוין לתלמוד תורה, אף שאינו מבין מקיים מצות עשה גדולה דתלמוד תורה, שמקיימים בתורה שבכתב אף שאינו מבין, עיין במג"א לענין איזהו מקומן, דבלא הבנה אין בזה מצות תלמוד תורה. אולם כבר אמרו לעולם ליגרס איניש ואע"ג דלא ידע מאי קאמר. וזוהי הערה נכונה, שרבים אומרים התהלים ולא מבינים, וכה"ג שמכוין למצות תלמוד תורה בנ"ך שעצמותו קדוש, [בלא ביאור כתורה שבעל פה], מקיים אז מצות ת"ת. ע"ש.

אולם לפי המבואר בנפש החיים להגר"ח מוולאז'ין, דגדר ביטול תורה אינו רק בכמות ובביטול הזמן בענינים בטלים, אלא גם ביטול תורה באיכות, בזמן שיכול לתלמוד גמ' או הלכה אין לו לקרוא תהלים, וכמבואר. ונמצא שאברך שתורתו אומנותו, אם יפסיק מלימודו ויקרא תהלים בדרך תפלה, ואינו יגע בהבנת הדברים שקורא בכל מלה ומלה, אינו ברור שהוא כעוסק בתורה ומדרגתו כלומד ש"ס ופוסקים. ולכן בודאי שיש להעדיף לימוד התורה על פני קריאת התהלים. ורק בזמנים שאין האדם יכול להתרכז בלימודו, או שיש לו צורך להעתיר בתפלה לפני השי"ת על בני ביתו וכדו', בזה אין הכי נמי רשאי להפסיק מלימודו, ולקרוא תהלים, הא לאו הכי, כל זמן שאדם יכול לעסוק בתורה לפי דרגת הבנתו, אין לו לבטל מלימודו בשביל קריאת תהלים.

וב"כ בפלא יועץ (ערך תהלים) בשם הפוסקים, דמי שיכול ללמוד הלכות ופולפולים ועוסק בתהלים, חשוב ביטול תורה לגבי ידיה. מ"מ ללמוד אותם פעם אחת בשבוע לא נאמר זה. ועת לכל חפץ. ומה גם אם קוראים אותם ברבים שיתעלו, המה יעלו לרצון יותר מהעוסק בנגעים ואהלות ביחיד. וכתב בספר עמק המלך בשם הרב אביגדור קרא, שהרגיל בספר תהלים דוחה כל מיני פורעניות ופגעים רבים מעליו ומעל בני ביתו, ומעל משפחתו ומעל בני דורו, ומגלגל עליהם כל מיני שפע ברכות וטובות והצלחות. והרוצה לדבוק בו יתברך

שם, הבוחר בשירי זמרה, על שם הכתוב טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, כדאמרינן במדרש תהלים, כל ההוגה בהם, כאילו עוסק בנגעים ואהלות. ע"כ. וכתב בקובץ בית הלל (טבת תשס"ב), דפירוש זה מסייע למ"ש השל"ה הקדוש (יומא עמוד התשובה), שהאומר תהלים הרי הוא כמתפלל, והוא גם כעוסק בתורה, כי כבר ביקש דוד המלך שיהיו מקבלים שכר הקורין בתהלים כעוסקים בעסק התורה בנגעים ואהלות. ע"כ. וביאר שם, דאם קורא בתהלים עם פירוש הדברים, בהבנה בודאי דשכרו כעוסק בנגעים ואהלות, דהוי לימוד תורה. אבל בקורא תהלים בלא פירוש ובלא הבנה מדוקדקת, הוי כתפלה, ואין זה ברור שיהיה לו שכר כעוסק בנגעים ואהלות. ע"כ.

ובאמת שכבר נודעת החשיבות הגדולה והמועילה בקריאת מזמורי תהלים, ואמרו, כל האומר תהלים בכל יום הרי זה כאילו קיים את כל התורה כולה. [פירוש רבינו אפרים על התורה פרשת ויגש. ע"ש]. וכל האומר תהלים בכל יום זוכה להיות תחת כסא הכבוד. וציצית על כנפי בגדיהם, סופי תיבות: תלים, כי היא מצוה מן המובחר בהשכמה להתעטף בציצית וללמוד תהלים. וכתב השל"ה הקדוש, מי שנפשו חשקה לידבק בו יתברך שמו ובשבחיו, ידבק ללמוד בספר תהלים. ועיין בגמרא (ברכות נו:): הרואה ספר תהלים בחלום יצפה לחסידות. ולכן יש לומר את פרקי התהלים בנחת ובשירה ובזמרה ובכוונת הלב. וכמו שכתב מרן החיד"א ביוסף תהלות. ובגמרא (פסחים קיז:). אמרו, אמר רבי יהושע בן לוי, בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים, בניצוח, בניגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהלליה. גדול שבכולן הלליה. ועוד אמרו שם, כל תשבחות האמורות בספר תהלים כולן אמרן דוד, שנאמר, כלו תפלות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא כל אלו. ובגמרא (ב"ב יד:). אמרו, דשמואל כתב את ספרו, ושופטים ורות. דוד כתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים.

והנה גם הקורא תהלים, לא יקראם במרוצה, וכמו שהזהיר על זה בספר דמשק אליעזר פאפו (נכד הרב פלא יועץ, דף מו:). שכתב: תהלים, כל המעלות הנאמרות באמירת תהלים, כאשר מפורשים בספר יוסף תהלות להחיד"א, ובספר תפלה לדוד להר"א מוספיא ז"ל ויותר מהמה לא נאמרו אלא לקורא אותם בלי הפסק ובכונה נכונה, אות באות, תיבה בתיבה, בקול רינה ותודה, ויתן את רוחו אליהן, להבין מה שמוציא

ובשבחיו, ידבק ללמוד בספר תהלים. ויש קבלה מאנשי שם שמי שיש לו איזה דוחק השעה או צער, או שהוא מהלך בדרך או עובר בים או בנהרות, יקרא כל התהלים בכל יום בלי הפסק בכוונה ובהכנעה, ורואה נפלאות, וזה בדוק ומנוסה. [וע"ע בזה בפלא יועץ מערכת ידיעה].

וכן משמע מלשון החפץ חיים (בפתיחה עשין יב) שמבואר בסמ"ג (ל"ח יג) שהוזהרנו מן התורה בכמה לאוין שלא לפרוש מן התורה בשום פנים, כי באיזה אופן שהוא יכול לקיים מצות עשה דתורה, אם הוא למדן גדול לפי לימודו, ואם הוא איש שאינו למדן, גם הוא יכול ללמוד ספרי קודש אחרים, ע"ש.

וכן הורה מרן אאמו"ר שליט"א בתשובה לשאלה בדבר ההנהגה לאברכים בימי השוכבי"ם, אם לבטל מלימודם ולקרוא תהלים בתענית דיבור, והשיב, שאין להם לבטל מסדר הלימוד כדי לקרוא תהלים, אלא יעסקו בגמרא כדרכם בעיון. ורק מי שאינו יכול ללמוד ש"ס ופוסקים, אין הכי נמי ישתתף בימי תענית דיבור עם הצבור, וע"י כך יקרא תהלים ברצף בלא הפסקה, שיש לזה מעלה גדולה, וגם ישמור את פיו ולשונו מלדבר לשון הרע ודברים בטלים. אך אברכים ותלמידי חכמים וכן כל מי שיכול ללמוד ש"ס ופוסקים בודאי שאין לו להתבטל מלימודו ולקרוא תהלים בימי תענית דיבור.

ובל שכן שלא יתענו ממש, וכמ"ש המאירי (ב"ק צב: ד"ה וכבר ידעת) וז"ל: וראוי לכל עוסק בתורה שלא יסגף עצמו בתעניות ללא צורך. ע"כ. וראה בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם כרך ב' (פרק יג, מכבודו בחייו ובמותו, מהדו"ק עמ' תכו).

כד. ביטול תורה, אם בני ישיבות צריכים לבטל

מסדרי הישיבה לצורך שמחת חתן וכלה, בגמרא ברכות (ו:): אמר רבי חלבו כל הנהגה מסעודת חתן וכלה ואינו משמחו עובר בחמשה קולות, שנאמר קול ששון וקול שמחה קול חתן וכו'. ופי' רש"י, דמזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב"ה לישראל. ובלבוש פירש, שלא יזכה לאלו חמשה קולות בנחמת ירושלים. ואמרו עוד בגמרא שם, ואם משמחו מה שכרו, אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שניתנה בחמשה קולות וכו', רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה וכו', רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה חורבה אחת מחורבות ירושלים.

ואמרו עוד בגמרא שם, אמרו עליו על רבי יהודה בן

עילאי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה ואומר כלה נאה וחסודה. ובטור (סימן סה) הביא מה שאמרו בפרקי רבי אליעזר (פרק יז) למה לא אכלו הכלבים כפות רגליה של איזבל, לפי שהיתה מרקדת בהן לפני חתן וכלה. ועיין עוד במס' סופרים (פ"ט הי"ב) בגודל מעלת המצוה לשמח חתן וכלה. ובכנסת הגדולה כתב, שהמנהג פשוט להביא מנגנים בתוף ובכינור ועוגב לשמחת חתן וכלה.

ואם המצוה לשמח חתן וכלה היא מן התורה או מדרבנן, והנה הרמב"ם (ריש פרק יד מהלכות אבל) כתב, ואף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הם בכלל ואהבת לרעך כמוך. גם בספר המצוות (מצוה ח') כתב, שצונו להדמות לו יתעלה כפי היכולת, והוא אומר והלכת בדרכיו וכו'. ע"כ. הרי דסבירא ליה שאם משמח חתן וכלה מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך. ומה שכתב הרמב"ם שכל מצוות אלו מדבריהם, היינו שאינו דבר מפורש בתורה, וכמו שביאר כן בשו"ת זרע אמת (סימן מט). אולם בשדי חמד (מערכת חתן וכלה אות יג) כתב, שמדברי הרבה אחרונים נראה דסבירא להו שהיא מצוה מדרבנן. ע"ש.

והנה בגמרא (מו"ק ט:) אמרו, כתיב, יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה. [שתבטל כל חפצין לעסוק בתורה. רש"י]. הא חפצין שמים ישוו בה. [כלומר אם יש לך לעסוק במצוה תבטל תלמוד תורה ותעסוק במצוה. רש"י]. וכתיב וכל חפצים לא ישוו בה, דאפילו חפצין שמים לא ישוו בה, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ובירושלמי (פ"ק דפאה) אמרו, ותלמוד תורה, ר' ברכיה ור' חייא, חד אמר אפילו כל העולם כולו אינו שוה לדבר אחד של תורה. וחד אמר אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה. רבי אבא אומר, כתוב אחד אומר וכל חפצים לא ישוו בה, אלו דברי תורה, שנאמר, כי באלה חפצתי נאם ה'. וכתוב אחד אומר וכל חפצין לא ישוו בה, אלו אבנים טובות ומרגליות. [כן הגירסא במראה הפנים, על פי בראשית רבה].

וז"ל הרמב"ם (פרק ג' מהלכות תלמוד תורה הלכה ד'): היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להיעשות על ידי אחרים לא יפסיק מתלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (יורה דעה ס"ו רמו סעיף יח).

היכא שעוסק בתורה אם שייך לפוטרו משום עוסק במצוה

הנז', וכתב, אבל הראב"ד פירש, אורח חיים פן תפלו על תלמוד תורה, שלא יכריענה עם שום מצוה, כי היא קודמת לכל המצוות כל שיוכל לקיים המצוות על ידי אחרים. כי הוא צריך ללמוד, ואם לא ילמד היכן ידע המצוות. אבל במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, כגון כיבוד אב ואם, וקבורת מת מצוה שאין לו קוברים, המצוה קודמת על תלמוד תורה. ע"כ. וכן כתב בתוס' הרא"ש שם. ומבואר, שאף על פי שעדיין לא התחיל לעסוק בתורה, כל שהמצוה אפשר לקיימה על ידי אחרים לימוד תורה קודם לכל המצוות. וכן מבואר במו"ק הנ"ל (ט). דמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים אין לבטל תורה לצורך קיומה. וכן משמע מדברי רש"י (ב"ב קטז). שפירש, דמה שרבי יהושע בן לוי לא היה הולך לנחם אבלים לפי שלא היה רוצה להתבטל מתלמודו. וצ"ל שהיו שם מנחמים אחרים. וכן פסק בשו"ת מהרש"ג חלק ב' (סי' קכה). וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיו"ד סי' יט). ועיין עוד בשדי חמד חלק ז' (עמוד 446). ע"ש.

והנה בכתובות (יז). אמרו, מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה וכו', במה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין. וע"ש בשיטה מקובצת שהביא מליקוטי הגאונים, דלשמח כלה אין שיעור. ותלמידי רבינו יונה כתבו, דלענין הוצאת כלה דכיון שהוא מפני כבוד החיים, לחבבה על בעלה, די לה כשמוליכין אותה לפי כבודה, ויש אומרים דלגבי כלה אין לה שיעור, ולעולם מבטלין, דברוב עם הדרת החתן והכלה, ומוסיף יתור בשמחה וחיוב, ודייק הכי מדאמרינן מעבירים את המת מלפני הכלה, דמשמע שיותר היו חוששין לכבוד הכלה מלכבוד המת. ודייק נמי כל צרכו ולא קאמר כל צרכם. ע"כ.

ומכאן קצת סמך למה שמצינו בכמה ישיבות שחבריו של החתן הולכים ברוב עם כדי לשמח את החתן. ברם דא מה עקא אם חוזרים מחוץ לעיר בשעה מאוחרת, ועל ידי מבטלים זמן קריאת שמע ותפלה בצבור, בכך שקמים בשעה מאוחרת, יוצא שכרו בהפסדו, ועל כן יש לקצר ולהשתדל להגיע ככל האפשר בשעה מוקדמת יותר, כדי שלא יתבטלו גם למחרת מתפלה ק"ש וסדר לימוד. ובפרט שמצינו באבות דרבי נתן (פרק ד' ה"א) דמשוה הכנסת כלה להוצאת המת. ובכ"א דוקא כדי צרכן מבטלין, ושם אמרו, שני תלמידי חכמים שיושבים ועוסקים בתורה,

במצוה פטור מן המצוה, והנה בהא דקיימא לן דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, יש לדון, היכא שעוסק בתורה אם שייך לפטור משום האי כללא, דלכאורה כיון שאין לך רגע שהוא פטור מתלמוד תורה, הרי לא יוכל לקיים שום מצוה כאשר תורתו אומנותו. ועל כרחך דלגבי מצוה זו לא שייך האי כללא. אולם מדברי הרמב"ם לא משמע כן, שכתב (פרק טו מהלכות אישות הלכה ב') בזה"ל: וכיון שעברו כ' שנה ולא נשא אשה, הרי זה עובר ומבטל מצוות עשה של פריה ורביה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה, והוא מתיירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות אשתו ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה. ע"כ. ומוכח דבתלמוד תורה אמרינן טפי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

אולם במאירי (מו"ק ט:) כתב: אף על פי שאמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, אין תלמוד תורה בכלל זה, אלא מי שהיה עוסק בתורה ואירעה מצוה לידו, אם אפשר לאותה מצוה להיעשות על ידי אחרים, אין לו לבטל עליה וכו'. ואם אי אפשר לה על ידי אחרים, כגון שאין ראוי לה אלא הוא, או שהיא מצוה המוטלת על גופו, כגון לולב ושופר, כיבוד אב ואם, וקבורת מת מצוה שאין לו קוברים ודומיהם, המצוה קודמת ומבטל תלמוד תורה כדי לקיימה, ואינו מפקיע חיובה מעליו בקיום מצוות תלמוד תורה, ואפילו היא מצוה קלה. ואף על פי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לא נאמר כן בתלמוד תורה, הואיל ועיקרה לידיעת קיום שאר מצוות מבטלין אותה בשביל כל מצוה שאי אפשר לקיימה ע"י אחרים. כך היא שיטת גדולי המפרשים. [הראב"ד]. ע"כ.

נמצא שדעת הראב"ד חלוקה בזה על דעת הרמב"ם. ואף על פי שהרמב"ם לא התיר אלא להתאחר, אבל לא לבטל לגמרי מהמצוה, שאני מצות פריה ורביה דהיא מצוה דרמיא עליה, ולא חשיב כל כך אפשר לעשותה על ידי אחרים.

והנה במו"ק (ט). רמי קראי אהדדי, כתיב פלס מעגל רגלך [כלומר, שקול ועיין בהם איזו מצוה גדולה, ועשה המצוה הגדולה. רש"י]. וכתוב, אורח חיים פן תפלו [דמשמע כל מצוה שתבא לידך בין גדולה בין קטנה, עשה אותה ואל תניח קטנה מפני הגדולה. רש"י]. לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, שתעשה את הגדולה וחברך יעשה את הקטנה, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, שבזה מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. אולם בחידושי הר"ן שם הביא פירוש רש"י

תיקנו למעט בקרואים, ולמעט בבדחנים, ומכל שכן כשנוגע לביטול סדרי הלימוד והתפלה בישיבה או בכלל, ועל כן אף על פי שמצוה חשובה היא מאד לשמח חתן וכלה, אבל במדה ובמנין, וביראת ה' נסוך על פניהם לכבודו יתברך. ע"כ.

ועיין בקובץ מבקשי תורה (קובץ כז, אייר תשס"ב, כרך ה, עמ' סב) בתקנת הגרא"מ שך זצ"ל בענין שיעור שמחת החתן והכלה, לבחורי הישיבה. וקרא תגר על איזה ישיבות שהולכים המון רב לשמח את החתן, ומגיעים מחוץ לעיר בשעה מאוחרת, ועל ידי זה נתאחר מאד הקימה בשחרית, ונתבלבלו סדרי הישיבה, ולכן תיקן שלא ילכו לשמח חתן רק כמנין או החברים הקרובים ביותר המרגישים חובה לילך ולשמחו.

וע"ע בספר שימושה של תורה (ח"ב עמ' לא) ובשו"ת ודרשת וחקרת להגרא"י גרוסמן (ח"ב אהע"ז סי' טו). ע"ש. וכן קונן על ענין זה הרה"ג רבי חיים יהודה קמיל ז"ל שבמשך עשרות שנים לא די שמנע עצמו מלהשתתף בחתונות, אלא אף גם זאת היתה בידו שלא פסק מלהוכיח ולהתריע על ביטול התורה הרחב בערבי חתונות ושמחות וכיו"ב. ונצטער הרבה על שלא עלה בידו לבטל המנהג של נסיעת רבים לחתונות של בני הישיבה הקדושה. וראה בקונן 'התקן עצמך ללמוד תורה' (עמ' ל). והראוני עוד מה שכתב הגר"ש וולבה זצ"ל (מח"ס עלי שור ועו"ס), דמי שלא מרגיש קשר מיוחד עם החתן, והולך רק מפני החשש שלא יהיו מספיק משמחים, זו אינה סיבה מספקת. ואמר, כי מעולם לא ראיתי חתונה שלא היו בה מספיק בחורים לרקוד ולקפוץ. והוא בספר אבני שלמה (עמ' יא). וסיפרו על הג"ר יחזקאל אברמסקי זצ"ל שאירע בערוב ימיו שלמד בחדרו הסמוך לבית המדרש באחת הישיבות, וערב אחד בית המדרש התרוקן עקב נסיעת הבחורים לחתונת אחד מבני הישיבה. לפתע שמע קול תורה המגיע מכיוון היכל הישיבה. הרב שהיה בעשור התשיעי לחייו התעניין מאוד לידע מיהו הבחור שיושב עתה ולומד, וקם ממקומו, ועם זקנותו המופלגת נכנס לתוך היכל הישיבה וראה אחד הבחורים יושב ולומד בהתמדה, ניגש אליו ונישקו על מצחו בחביבות, ואמר לו, אתה זוכה כעת לקנות את התורה באחד מארבעים ושמונה קנינים שהתורה נקנית בהם (אבות), והוא מה שאמרו ב"מיעוט דרך ארץ", והיינו שהרי כולם נוסעים לחתונה כיון שחוששים ל'דרך ארץ', כי משורת דרך ארץ שישע גם הוא לשמח חתן וכלה. והבחור שמייעט בדרך ארץ

ועברה לפניהם כלה או מטה של מת, אם בידן כדי צרכן, אל יבטלו ממשנתן, ואם לאו יעמדו וישננו ויקלסו לכלה, וילוו למת. מעשה ברבי יהודה בר אלעאי שהיה יושב ושונה לתלמידיו, ועברה כלה ואחזו בידו כדי צרכו, והיה משנין בה, עד שעברה הכלה מלפניו. שוב מעשה ברבי יהודה בר אלעאי שהיה יושב ושונה לתלמידיו, ועברה כלה לפניו. אמר [להם] מהו זה. אמרו לו כלה שעברה. אמר להם בני עמדו והתעסקו בכלה [לשמחה], שכן מצינו בהקב"ה שנתעסק בכלה, שנאמר ויבן ה' אלהים את הצלע (בראשית ב' כ"ב), הוא נתעסק בכלה אנו על אחת כמה וכמה. והיכן מצינו שהקב"ה נתעסק בכלה שנאמר ויבן ה' אלהים את הצלע (שם ב' כ"ב). שכן קורין בכרכי הים לקלעיתא בנאיתא. מכאן שתקנה הקב"ה לחוה וקישטה ככלה, והביאה אצל אדם, שנאמר ויביאה אל האדם (שם ב' כ"ב). ע"כ.

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן ב') שהעיר, דבשלחן ערוך (אהע"ז סימן סה) כתב בפשיטות דמבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה, ולא חילק כלל בין אם אית ביה כדי צרכה או לא, והביא דברי השיטה מקובצת הנ"ל, דפליגי בה ראשונים, ולפי נוסחת מסדרי התפלה מבואר, דסוגיא דעלמא אפילו ביותר מכדי צרכה, דאי כדי צרכה דוקא אם כן באית לה כדי צרכה אין כאן קי"ח, ואיך סתם וכו', ועל כרחך דלעולם מבטלין, דאם לא כן לפעמים תלמוד תורה עדיף. ע"ש.

ובשו"ת שבט הלוי חלק ז' (אהע"ז סימן רג) הביא דברי המהר"ם שיק, וכתב שאין זה מוכרח, דאיך אפשר לדחות המפורש בחז"ל, וגם סתימת הרמ"א שם שכתב דמבטלין תלמוד תורה מפני הכנסת כלה, ולא כתב הבדל בין לצורכה או לא, עדיין אין בכח לדחות המפורש ממש, אם לא דתימא כיון דגמ' דילם מפרש צורך במת ולא בכלה, חולק אאבות דרבי נתן, אבל גם זה אינו מוכרח. וע"ש שהוסיף, דענין מבטלין תורה להכנסת כלה לחוד, ומצוה לרקד לפני חתן וכלה לחוד, דאפילו נימא דהכנסת כלה אין לה שיעור, היינו מה שמלוים הכלה או החתן לחופה, כדמשמע בכ"מ בש"ס ובפוסקים, אבל לשמח ולרקד לא מצינו שלא יהיה לו שיעור, ולפעמים בודדים יכולים לרקד יותר מרבים, וגם כיון שמפריזים בזמן הזה על המדה, ועוברים על מאמר חז"ל אסור למלאת שחוק פיו בעולם הזה, ונפסק להלכה באו"ח ס"ס תקס, וכתב הט"ז, דאפילו בשמחת נישואין אסור, ואם כן מאן נימא דבשמחה יתירה זאת איכא בכלל מצוה. וגם ידוע דהרבה גאונים קדמונים

אולם התוס' (פסחים ד: ד"ה מדאורייתא) כתבו, שהביטול הוא מדין הפקר, ואע"ג דאמרין בנדרים (מה). הפקר בפני שלשה, מדאורייתא א"צ שלשה. ובתוס' ב"מ (ל: ד"ה אפקריה) כתבו, דהיכא דאיכא איסורא אין צריך שלשה, דאנן סהדי שמפקיר בכל לבו, כדי שלא יעשה איסור. ע"כ. וכ"ה בתוס' ב"מ (ל: ד"ה אפקריה). וכ"ה ברוקח (סי' רסו ד"ה). ובהר"ן (ריש פסחים) כתב, הרי שאמרה תורה ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ואמרו בגמ' דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ונפקא לן מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו או תשרפו. ולתרגום אונקלוס תשביתו תבטלון וכו', ומהו ענין ביטול זה, מוכח בגמרא גבי הא דאמרין הבודק צריך שיבטל דביטול היינו הוי מדין הפקר. ע"ש. והרמב"ן (רפ"ק דפסחים) הקשה על מ"ש ר"ת, דביטול חמץ מטעם הפקר, דא"כ איך התירו ביטול בשבת, והלא הפקר נראה שאסור להפקיר בשבת. וכתב עליו המאירי במגן אבות, דאני תמה הא מותר להפקיר בשבת. וראה בכ"ז באורך בחזון עובדיה ח"ב (עמ' לב, ובמהדורת תשס"ג עמוד נב). וראה להלן מערכת ה' ערך הפקר. ונ"ע בספר מצא חן למהר"א חאקו בפ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב, ובתוצאות חן שם].

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר, דעיקר מצות תשביתו הוא ביטול, אבל ביעור חמץ אינה מכלל מצות תשביתו, אפילו אם שורף אחר זמן איסורו, דתשביתו זה ביטול. תדע, שהרי הרמב"ם במצות תשביתו [הנז'] לא מזכיר כלל שיש חיוב לבער את החמץ. ודין ביעור חמץ הזכיר הרמב"ם רק לקמן בפרק ג' הלכה י' ויא, גבי מי שהניח עיסה מגולגלת בתוך ביתו וכו' וירא שמא תחמיץ, הרי זה מבטלו בלבו וכו' ואם החמיצה עבר על כל יראה וכל ימצא, וחייב לבער מיד כשיחזור לביתו. כיצד ביעור חמץ, שורפו או פורר וזורה לרוח או זורק לים וכו'. ע"ש.

ובאמת למה הרמב"ם לא כתב בפרק ב' גבי מצות תשביתו, דקודם זמן איסורו מקיים מצות תשביתו בביטול, ואחר זמן איסורו שכבר לא מועיל ביטול, מקיים מצות תשביתו בביעור. ואכן, המאירי איה"נ כותב כך בפירושו, בדף ו: וז"ל: כבר ביארנו [במשנה] שמן התורה עיקר הענין בחמץ הוא שיוציא החמץ הידוע לו מביתו ויבערנו, ולשון תשביתו פירושו ביעור והשבתה מן העולם, והוא שאמרו חכמים לר' יהודה שהיה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו. אלמא השבתה ביעור הוא. ומה שאמרו

כדי ללמוד תורה, זוכה לקנין זה של מיעוט דרך ארץ. ובירכו שבזכות לימודו בזמן כזה יזכה להיות גדול בתורה, ורבים יבקשו תורה מפיו, וגם בירך את אמו לאריכות ימים, ואכן נתקיימה בו הברכה, ונעשה לאחד מגדולי החכמים בדור. ואמר עוד, גם אני למדתי שש שנים בישיבת טלוז, ובכל שנותי בישיבה הייתי רק בשתי חתונות בלבד. חתונה אחת של אחותי, ועד היום אני מסופק אם הייתי צריך להיות נוכח שם, ועדיין איני יודע מה אענה בבי"ד של מעלה... והחתונה השניה הייתה של הרבנית... וכשהיא התחתנה הייתי מוכרח לבוא. (קונ' יתלמוד תורה כנגד כולם' עמ' יא).

והראוני עוד מה שהביאו בספר לקט רשומות על עניני תפילה (עמ' סב) בשמו של הג"ר נתן מאיר וואכטפויגל ז"ל, המשגיח דלייקווד, תוך כדי שפורץ בבכי, כי מי יודע כמה זכויות וכמה תפילות של סבים וסבתות, תפילות של דורות, צריכים היום לזכות להיות בישיבה. מי יודע כמה גילגולים 'מסובב כל הסיבות' עד שכל אחד זוכה לעסוק בהתמדה בגמ' ובמפרשים. והמשיך: ולצערנו, עבור כל דבר קטן סוגרים את הגמ', לכל חתונה ושמחה פוסק מתלמודו, אבל איפה התפילה של "אם נא מצאתי חן בעניך אל תעבור מעל עבדך" (בראשית יח ג), והרי מסלק בכך את השכינה בכל רגע שמפסיק מתלמודו, ואם עושה הפסקים רבים לזמן ארוך ג"כ, כבר אין לו שייכות לתורה, כי אדם שמקושר לשכינה, לא יכול להתנתק מהשכינה. וראה עוד שם (עמוד ס"ס) משי"כ שם כעין בקשת רחמים כשסוגרים גמ'. ע"ש. [ואכן בישיבות שיש בהם בפ"י מאות בחורים, אפשר להתחמק בטענת ביטול תורה, דבלא"ה אין כל הבחורים מכירים את החתן, אך בישיבות שיש בהם עשרות בחורים בלבד כ"י, כל היכא שאם ייעדר מהחתונה יהיה חסרונו ניכר, הוי כמצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים ויפסיק מתלמודו, אבל אינו מוכרח שישאר שם עד שעות מאוחרות, כי גם לזה יש זמן וקיצבה].

כה. ביטול, אם ביטול חמץ הוי הפקר או לא, הנה דעת רש"י (פסחים ד: ד"ה) דביטול אינו מתורת הפקר, שכתב, בביטול בעלמא, דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב היא השבתה. וכן דעת הרמב"ם (בפרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה ב') וז"ל: ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל. ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר, וכדבר שאין בו צורך כלל. ע"כ.

בביעור, ולכן אין לבטל לפני ששרף, שאם יבטל, החמץ הרי כבר אינו שלו. אולם לדעת רש"י (ד: דביטול מדין מצוות תשבתו, וכן דעת הרמב"ם (פ"ב ה"ב מחו"מ) א"כ אפשר שגם לאחר הביטול החמץ הוא שלו, אלא שביטולו מתורת חמץ, לכן יכול לקיים מצוות תשבתו גם אחר הביטול, שהרי גם לאחר הביטול החמץ הוא שלו.

ועיין בריטב"א (פ"ק דפסחים) שמגדיר דין ביטול, דהא דלא עבר עליה לאחר הביטול, מישום "דתו ליכא עלייהו תורת לחם". והיוצא מזה, דגם לאחר הביטול החמץ שלו, רק שאין עליו "תורת לחם".

לכאורה יש לעמוד ע"ד הגר"א הנ"ל, דהא לד' רש"י מקיים מצוות תשבתו בביטול, ואיך שייך שיחזור לקיים שוב תשבתו בשריפה, שהרי קיים כבר תשבתו בביטול. וכי תימא שחזור לשרוף כדי לקיים דברי ר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי כבר כתבו התוס' (יב: ד"ה אימת), שכל המחלוקת בין ר"י לחכמים הוא לאחר זמן איסורו, דבזה אינו מועיל ביטול, שאז לר' יהודה בשריפה ולחכמים בכל דבר. אבל קודם זמן איסורו מודה ר' יהודה שהשבתתו בכל דבר.

ולפ"ז אם ביטל את החמץ, קיים כבר את המצוה, וא"כ אמאי יחזור לשרוף.

וע"ש ברש"י שסובר דר' יהודה וחכמים חולקים קודם קודם זמן איסורו, דבשעה זו מועיל ביטול, ואפ"ה לר' יהודה צריך שריפה, מפני שזה חמץ ידוע, ובחמץ ידוע לא מועיל ביטול. [פנ"ק]. וכיון שלא מועיל ביטול בחמץ ידוע, לכן לרבי יהודה צריך שריפה. אבל בחמץ שאינו ידוע, מועיל ביטול, ואם ביטל קיים בו מצוות תשבתו, א"כ לא שייך שיקיים עוד הפעם תשבתו בשריפה, ומטעם זה שפיר קאמר הרמ"א שישורף קודם הביטול.

ונמצא שדברי הרמ"א הם גם אליבא דרש"י, וא"כ צ"ב דברי הגר"א במאי דמשמע מיניה שדברי הרמ"א לא אתו לשיטת רש"י.

והנה בש"ע (סי' תמ"ה ס"א) מבואר, כיצד ביעור חמץ, שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים. ואם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה, הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים. הגה, והמנהג לשורפו. וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר שהיה נשרף, ביום (ד"ע), אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה, הרשות בידו. (הגהות מיימוני פ"ג וכל בו).

מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, הוא שכל שביטלו הרי אינו שלו וכו' שהרי הופקע מתורת חמץ וכו', ומדברי סופרים לבער את הידוע, ושלא לפטור עצמו בביטול וכו'. ע"ש. הרי שכתב דעיקר מצוות תשבתו היא ביעור, ובביטול הרי החמץ אינו שלו וממילא אינו מחוייב לבערו. וזה שלא כדעת הרמב"ם דעיקר מצוות תשבתו היא ביטול, ולא הזכיר כלל שביעור חמץ לאחר זמן איסורו הוא בכלל מצוות תשבתו. וצ"ב מאיזה טעם נקיט הרמב"ם הכי.

וביארנו בזה בדעת הרמב"ם דסבירא ליה כדעת רש"י דתשבתו הוי ביטול, ולפי זה גם לאחר זמן איסורו שאז לא מועיל ביטול, אלא החיוב אז לבער את החמץ, אין זה דין של ביעור כמו בביעור ע"ז, אלא זה דין חדש, הלכה מחודשת בהלכות חמץ שנאמר בו תורת ביטול, ומה היא השבתה האמורה בתורה, שישים בלבו כאילו זה עפר, וזה קודם זמן איסורו מועיל בלב, אבל לאחר זמן איסורו שא"א לבטל שהרי עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ממילא צריך לעשות מעשה שיוכיח שהוא מחשיב את החמץ כאילו עפר, וזה על ידי הביעור. והביעור כאן להוכיח שאינו מחשיב את החמץ, אבל אין מצוה בעצם הביעור. ועיין בריטב"א בדף ו: שהביא בשם יש מי שפירש דמה שלא עבר עליו אחר הביטול, היינו משום דתו ליכא עלייהו תורת לחם. וכתבו התוס' דזה אינו נכון כי אין הדבר תלוי בדיבורו, ועוד לאחר איסורו למה לא יבטל אותו. ולפי המבואר אתי שפיר מה שתמה הריטב"א, דלאחר זמן איסורו יש תורת ביטול באופן אחר, צריך מעשה המוכיח שמבטל, קודם זמן איסורו מועיל הביטול בלב או בדיבור, אבל אחר זמן איסורו לא. ויש בזה נפ"מ לדינא, במה שדן בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק סי' טו), ודו"ק. וראה עוד לקמן מערכת ה' ערך הפקר.

כו. ביטול, בענין ביטול חמץ, הנה בש"ע (סי' תל"ד ס"ב) כתב מרן: וטוב לחזור ולבטלו פעם אחרת ביום י"ד בסוף שעה חמישית, קודם שתגיע שעה ששית, שמשתיגוע שעה ששית נאסר ואין בידו לבטלו. הגה, ואין לבטלו ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצוות שריפה בחמץ שלו (מהרי"ו). וכתב שם הגר"א, דאע"ג שבגמרא משמע שהיו שורפין בשש, כמ"ש אימתי בשעת ביעורו, וע' תוס' ורא"ש שם, וכן כאן, כיון דלאו שעת ביעורו וכו', לפי שלא היו מבטלין ביום. ע"כ. ומבואר שכ"ז הוא לדעת התוס' דביטול הא מדין הפקר, וממילא לא מקיים תשבתו בביטול אלא

ועוד נ"ל דמש"ה לא חשיב ספק ספיקא, שהוא משם אחד, שמא יום שמא לילה, וקי"ל דספק ספיקא משם אחד לא מהני להקל, כמ"ש התוס' (כתובות דף ט.). ע"כ. וכבר קדמו בטעם זה המחצית השקל (ר"ס רסא). וכ"כ בספר בגדי ישע (ר"ס רסא).

ומיהו בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן רל) עשה ס"ס כה"ג, ספק ביום חתמו, ואת"ל בבין השמשות, שמא בין השמשות יום הוא. וכ"ה שם בהגהות מהר"ם יפה (סימן רלב). ובאמת שאם לדין יש תשובה, דהא כל הני איסורי שבות מדרבנן, וכבר כתבו האחרונים דבאיסור דרבנן מהני אף ספק ספיקא משם אחד, כמ"ש הגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק חאו"ח (סימן א אות יט), דדוקא באיסורי תורה בעינן שלא יהיה ספק ספיקא משם אחד, אבל באיסורי דרבנן מהני ספק ספיקא אף משם אחד. וכ"כ בשו"ת תשורת שי ח"א (סימן שפה), שבאיסור דרבנן די לנו להחמיר בספק אחד, אבל כשיש ספק ספיקא אפילו משם אחד יש להקל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בנין עולם (חיו"ד ר"ס לג). וכן כתב הגאון מהר"ש ענגיל ח"ב (ריש סימן לט).

וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד ח"ב (סימן קלו ד"ה אמנם), שהגאון כרתי ופולתי בתפארת ישראל כתב, דברבנן מהני ספק ספיקא להקל אפילו בספק ספיקא משם אחד. ושכ"כ בספר מנחת יצחק על הלכות נדה (דף ט ע"ד). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב חיו"ד סימן קג). ע"ש. וכתב עוד העין יצחק שם (בחו"ח סימן טז סוף אות ה), שזהו כעין מ"ש הפרי מגדים (יו"ד כללי ס"ס ס"ק טו), שאפילו למ"ד דבעינן ספק ספיקא המתהפך, ה"מ בדאורייתא, אבל בדרבנן מהני ס"ס אף שאינו מתהפך, והוא הדין לספק ספיקא משם אחד.

[וייש להוסיף עוד טעם לפי מ"ש הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סימן יא אות ז), דהא דלא מהני ס"ס משם אחד אינו אלא מדרבנן. ע"ש. וכ"כ בספר בית יצחק (שער הספקות סימן יז), דהא דלא מהני ס"ס משם אחד, אע"פ שהרוב להיתר, מכל מקום החמירו בו חכמים והוי מיעוט המצוי לאיסורא. ולכן אמרו דלא מהני ס"ס משם אחד. ע"ש. וכ"כ עוד שם (סימן יח), דהא דלא מהני ס"ס משם אחד אינו אלא מדרבנן. ע"ש. וכ"כ בספר שערי תורה לעו"י ח"ב (כלל מ פרט ג אות יב דף קמח ע"ב), דמדאורייתא כל שיש שני צדדים להקל משרא שרי, ומאי דלא מהני ס"ס משם אחד אינו אלא חומרא בעלמא מדרבנן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת עמודי אש (קונטרס הספקות אות ב, דף נג סוף ע"ג), ושם (דף נג ע"ד) הביא שכן דעת חוט המשולש (טור א' סימן ב). וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו סימן קטז) בד"ה ושוב ראיתי, בשם הגאון יד שאל (יו"ד סימן של). וכ"כ בשו"ת

וע"ש בביאור הגר"א שכתב, דלר"י ילפינן מנותר, ובירושלמי (פ"ב דשבת) למ"ד יליף מנותר, אין שורפין ביו"ט, וה"ה בלילה. וכ"ז חומרא בעלמא, דלא ילפינן אלא אחר זמן איסורו, וז"ש אך וכו'. וע' רש"י (ו. ד"ה עושה) שכתב, ובלילה וכו'. ובסי' תמ"ו ס"א. וי"ל שכ' אליבא דרבנן, אבל לר"י שורפו ביום. ע"כ. וראה במשנת יעבץ (אורח חיים סימן י') שהאריך בביאור שיטת הגר"א בד"ז.

כו. בין המיצרים, תספורת בבין המיצרים, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שלה).

כח. בין השמשות, מי שבאו לו אורחים סמוך לערב, והוצרך לעשר בבין השמשות את הפירות שהם טבל ודאי לכבודם, שפיר חשיב דבר מצוה. כן כתב מרן אאמור"ר, דנראה דמי שבאו לו אורחים סמוך לערב, והוצרך לעשר בבין השמשות את הפירות שהם טבל ודאי לכבודם, שפיר חשיב דבר מצוה, וכדאיתא בשבת (קכז.), אמר רב דימי גדולה הכנסת אורחים יותר מהשכמת בית המדרש. ואמר רב גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכניה. וכן כתב מרן הש"ע (סימן שלג ס"א), שאע"פ שאסור להתחיל לפנות בשבת אוצר של תבואה או של כדי יין, מכל מקום לדבר מצוה מותר, כגון שפינהו להכנסת אורחים או לקבוע בו בית מדרש. ע"ש. וכ"כ הגאון יעב"ץ (בסידורו עמוד ריד), שאין לך מצוה גדולה מזו. וע"ע בספר חזון עובדיה (ארבע תעניות, עמוד קצה). הילכך מותר לו לעשר הפירות בבין השמשות לכבוד האורחים. ומצאתי בספר הבתים (עמוד שכח), שאחר שכתב להתיר לעשר את הודאי כשבאו לו אורחים, דחשיב דבר מצוה, סיים, אבל לא מצאתי לאחד מן הראשונים שהתיר זה, ואע"פ שהוא דבר של טעם, טוב להחמיר. ע"כ. ולפע"ד העיקר להקל. ודו"ק.

כט. בין השמשות. כשיש ספק אם הגיע זמן בין השמשות, יש להקל לענין מעשר, ועירוב, והטמנה, כמו בזמן בין השמשות, ולא חשיב כספק חסרון ידיעה. ואמנם הב"ח כתב להחמיר אף בנסתפק אם הגיע זמן בין השמשות. וכתב הפמ"ג (במש"ז סק"א), דאע"ג דאיכא ספק ספיקא, שמא עדיין לא שקעה החמה, ושמא בין השמשות יום הוא, מכל מקום הספק דשמא שקעה החמה, הוי ספק חסרון חכמה, שאפשר שאחרים יודעים שכבר שקעה החמה, וספק חסרון ידיעה אינו נחשב לספק. והמשנה ברורה בבאה"ל (ר"ס רסא) כתב על זה,

השמשות, בספק בין השמשות יש להתיר שבות אף לדבר הרשות. ע"ש. וכן עיקר. [ממרן אאמור"ר שליט"א].

ל. בין השמשות, הפרשת חלה בבין השמשות,

כשם שאין מעשרים את הודאי בבין השמשות, הוא הדין שאסור להפריש חלה (בארץ ישראל). ואשה ששכחה להפריש חלה בערב שבת, וכבר אפתה את הלחם, ונזכרה בתוך זמן בין השמשות שלא הפרישה חלה, [שהוא בתוך י"ג דקות וחצי בשעות זמניות] יש אומרים שאסור לה להפריש חלה בזמן בין השמשות, אלא אם כן אין לה לחם אחר לאכול בשבת. אבל אם יש לה לחם אחר לאכול בשבת, אין לה להפריש חלה בבין השמשות, וכל שכן משחשכה. ויש אומרים שבכל אופן מותר לה להפריש חלה בבין השמשות, גם אם יש לה לחם אחר לאכול, כל שהוא לצורך שבת. וכל שכן לצורך מצות "לחם משנה". והעיקר לדינא, שאם היתה טרודה ונחפזת בערב שבת, ולא הספיקה להפריש חלה מערב שבת, יש להקל להפריש חלה בבין השמשות בכל אופן. דהוי שבות במקום מצוה. וכן אם היה הלחם פת נקיה, וחביבה עליו יותר משאר הלחם, ואם לא יפריש חלה ממנה יהיה לו עגמת נפש וצער קצת בשבת, יכול להקל להפריש חלה בברכה בין השמשות, שכל שהוא צורך השבת, אף שאפשר לו בלעד, וכגון שיש לו לחם אחר, חשיב צורך מצוה, בפרט אם יתווסף לו בכך עונג שבת. אבל שלא לצורך שבת כלל, אין להפריש חלה בבין השמשות. [ואין לצרף כאן סברת רבנו תם לספק ספיקא, אחר שהמנהג פשוט כהגאונים, לפיכך יש להחמיר בבין השמשות שלנו]. ובארץ ישראל אסור לאכול מהפת טרם שהפריש חלה.

ולענין הפרשת חלה בחוץ לארץ בבין השמשות, יש אומרים שיכול להפריש החלה בבין השמשות, שהרי אין החלה בחוץ לארץ אלא כדי שלא תשכח תורת חלה, ודמיא למעשר של דמאי, ולעירובי חצרות, ולא דמיא לעירובי תחומין, שיש להם אסמכתא מן התורה, ואפילו בארץ ישראל חלה בזמן הזה מדרבנן, הילכך מותר להפריש חלת חוץ לארץ בבין השמשות. ויש אומרים שאפילו אין לו פת אחרת, כיון שחלת חוץ לארץ אוכל והולך ואחר כך מפריש, אסור להפריש חלה בבין השמשות. ולדינא הרוצה לסמוך על המקילין ולהפריש חלה בבין השמשות גם בחוץ לארץ, יש לו על מה לסמוך, שיש לחוש שמא ישכח לשייר מן הפת להפריש לחלה, וחשיב לצורך מצוה מותר בבין

דברי יציב (בחו"ח סימן קנ אות ט, ובחיר"ד סימן קמט), ובשו"ת חלק לוי (חיר"ד סי' קח ד"ה עכ"פ), ובשו"ת מלמד להועיל (חיר"ד סי' מה). ע"ש. ולפי"ז מכיון שכל הטעם דלא מהני ס"ס משם אחד אינו אלא מדרבנן, באיסור דרבנן לא גזרינן. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סימן מא עמוד קכה בהערה). ודו"ק].

ועתה נשוב לדברי הפמ"ג שכתב דה"ט דלא מהני הך ספק ספיקא משום דהוי ספק חסרון חכמה, דלא מקרי ספק. וכן כתבו הרב תוספת שבת (סימן רסא סק"א), והרב בגדי ישע (סק"א). אלא דהספק דבין השמשות הוי ספק גמור דמהני לכ"ע, כדאיתא להדיא (בשבת לה). דבין השמשות ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא. ובאמת שמבואר בשו"ת משאת בנימין (סימן ג), דאע"ג דספק חסרון ידיעה לא חשיב ספק, מ"מ אם יש ספק ספיקא לא איכפת לן אי הוי ספק חסרון ידיעה. והסביר בשו"ת בית שלמה (חיר"ד סימן קסב), דה"ט משום דהא דספק חסרון ידיעה לא חשיב ספק אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא ספק גמור הוא, וכשנצטרף ספק אחר יש להקל, דהוי ספק ספיקא בדאורייתא וספק אחד בדרבנן. וע"ע במנחת יעקב בקונטרס הספקות (סימן לה), שהביא דברי המשאת בנימין לדינא. ע"ש. וכן בשו"ת תשורת שי ח"א (ר"ס רנה) הסתמך על המשאת בנימין להקל בזה. וע"ע בשדי חמד (דברי חכמים ס"ס סח בד"ה ודע). וכ"כ המהרש"ם בדעת תורה (א"ח סי' תסו דף קעד ע"ד), שאע"פ שהש"ך חולק ע"ז, מ"מ העיקר להקל כדעת המשאת בנימין. וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' סח בד"ה ועכ"פ). ע"ש.

ועוד שבין השמשות שלנו שהוא אחר שקיעת החמה, שנכסית השמש מעינינו, אינו אלא לר' יהודה, אבל לרבי יוסי כל זמן בין השמשות דר' יהודה יום גמור הוא, ורק לאחר מכן (כשיעור מהלך חמשים אמה, הרא"ש פ"ב סימן כג), הוי בין השמשות כהרף עין. (כדאיתא בשבת לה). ומעיקר הדין הלכה כר' יוסי, כדקי"ל בעירובין (מו"י: דר' יוסי נימוקו עמו. וכמ"ש המשנה ברורה בביאור הלכה (ס"ס תטו), שמעיקר הדין בודאי שהלכה כר' יוסי נגד ר' יהודה, שהלכה כר' יוסי מחבירו. ולהכי אמרינן בפסחים (ב). "והא קי"ל דעד צאת הכוכבים ימא הוא" ומיהו לענין מלאכה בשבת מחמירינן כר' יהודה (כדאמר בשבת לה). וע"ע בשער הציון (סימן רלג ס"ק כא), ובביאור הלכה (סימן שמב ד"ה בין השמשות). הילכך אם הוא מסופק עם הגיע זמן בין השמשות שלנו, בודאי שיש להקל בכל הני שבותים דרבנן. וכן מצאתי להגאון ישועות יעקב (סימן רסא סוף סק"ב) שכתב, שמכיון דלצורך מצוה מותר בבין

לא גזרו על השבות בבין השמשות. וכן כתב לבאר בתוס' יום טוב (שם) בשם הפוסקים, דכל שאינו לדבר מצוה או טירדה, לכולי עלמא גזרו עליו בבין השמשות. וכן כתב ביכין שם, דאף על גב דהפרשת תרומות ומעשרות שבות בשבת, ולא גזרינן על השבות בבין השמשות, היינו לצורך גדול או לצורך מצוה, אבל הכא מיירי באין צריך לו לשבת. ע"כ. וכן מבואר מדברי הישועות יעקב (סי' רסא סק"ב) שכתב, דבאמת אנן קיימא לן דלא גזרו על השבות בבין השמשות, ואמנם כל זה כשהוא לצורך גדול או במקום מצוה. ע"ש. וכן כתב במשנה ברורה (סימן רסא סק"ד), שכל שצריך ללחם משנה או מצות לפסח, יכול להפריש חלה בבין השמשות.

וכיוצא בזה ראה בילקוט יוסף שבת כרך ה' (עמוד קנה סעיף ד') שכתבנו, דמותר לומר לגוי בבין השמשות להדליק לו נר שבת, ואם יש חשמל דלוק בבית, אין להקל בזה. והוא כמו שנתבאר כאן, דלא התירו אלא כשאין לו לחם אחר, או לצורך מצוה של לחם משנה.

ומ"ש המג"א (סימן רסא סק"ב) שכשם שאין מעשרים את הודאי, הוא הדין שאסור להפריש חלה (בארץ ישראל). וכ"כ באליהו זוטא (סוף סק"ג) בשם העולת שבת, ובספר בגדי ישע שם, הנה אם היה הלחם פת נקיה, וחביבה עליו יותר משאר הלחם, ואם לא יפריש חלה ממנה יהיה לו עגמת נפש וצער קצת בשבת, יכול להקל להפריש חלה בכרכה בין השמשות.

הפרשת חלה בבין השמשות בחוץ לארץ, ובחוץ לארץ יש אומרים שאין להפריש חלה בבין השמשות, שהרי בחוץ לארץ רשאי לאכול מהלחם בשבת על דעת להפריש למחר, ובלבד שישיר יותר ממה שרוצה להפריש בעד חלה, וכיון שיכול לשיר מעט, למה יפריש בבין השמשות. וכן הוא במשנה ברורה (סק"ד).

אולם דעת הרב בית דוד (סימן קג) דבבין השמשות מותר להפריש חלה, ולא דמי למעשר ודאי, ולא לעירובי תחומין. [ואף למ"ד דעירובי תחומין מדרבנן, כבר כתב הר"ן, דכיון דאסמכיהו רבנן אקראי, חשיב תיקון מעליא]. ע"ש. ואם נזכר בשבת שלא הפריש חלה, אף על פי שחיוב חלה בזמן הזה מדרבנן, כדי שלא תשתכח תורת חלה, מ"מ למעשה אין להפריש חלה בשבת משום מתקן.

ובעת מצאתי בתשובה למרן אאמו"ר שליט"א שכתב בזה בזה"ל: ולענין הפרשת חלה בחו"ל, כתב בשו"ת בית דוד (חאו"ח סימן קג), שיכול להפריש החלה בבין השמשות, שאין החלה בחו"ל אלא כדי שלא

אם הגיע זמן צאת הכוכבים, אין להפריש חלה. והוא על פי המבואר בש"ע (סימן רסא סעיף א'): ספק חשכה והיא בין השמשות, אין מעשרין את הודאי וכו'. ע"ש.

ואמנם מרן בשלחן ערוך (סימן שמב סעיף א') כתב: כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים, לא גזרו עליהם בבין השמשות, והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק וכו'. ע"כ. ולכאורה מעשר איסורו בשבת הוא מדרבנן, משום מיחזי כמתקן, ואם כן אמאי מרן אסר בסימן רסא לעשר בבין השמשות, הרי בסימן שמב ביאר דלא גזרו על השבות בבין השמשות. אלא דבסימן רסא איירי שרוצה לעשר שלא במקום מצוה וצורך השבת, ועצם ההפרשה אינה חשיבא מצוה, שהרי אינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, שאם רוצה לאכול יש עליו מצוה להפריש תרומות ומעשרות. וכיון שגזרו חכמים שלא להפריש תרומות ומעשרות בשבת, לכן קיימו גזירתם גם בבין השמשות. אולם בסימן שמב איירי שזכר בבין השמשות שלא הפריש חלה, והוא לצורך מצוה, כגון לצורך לחם משנה, או עונג שבת, או שיש בדבר דוחק גדול שאין לו לחם אחר לאכול, בזה כתב מרן דמותר להפריש חלה ותרומות ומעשרות בבין השמשות, דלא גזרו על איסור שבות בבין השמשות כשיש שם דבר מצוה או דוחק.

וע"ש בט"ז שרמז לזה, וכתב וז"ל: פירש רש"י שתיקון מעליא היא, ואף על גב דשבות בעלמא הוא, סבירא ליה דגזרו על השבות אף בבין השמשות. וכתב הבית יוסף כיון דקיימא לן בסימן שמב דכל שבות לא גזרו עליו בבין השמשות, אם כן מעשרין הודאי בבין השמשות, אלא דהטור כתב שם, דלא גזרו על השבות בין השמשות היינו לצורך מצוה או שהיה טרוד. ועל כן כתב כאן [מרן] בסיפא, דמותר לומר לעכו"ם בין השמשות להדליק נר לצורך שבת. ולפי זה גם בטבילת כלים וכו' דאם הוא צריך לו לשבת ואין לו אחר, יכול להטביל בבין השמשות. אלא שיש היתר אחר ליתנו לעכו"ם במתנה. ע"כ.

שוב ראיתי שכן הוא בפירוש רבינו עובדיה מברטנורא (שבת פרק ב' משנה ד') שכתב, דאף על גב דאין איסור לעשר את הודאי אלא משום שבות, קסבר האי תנא דגזרו על השבות אף בבין השמשות. ע"כ.

ולפ"ז גם מרן בשלחן ערוך שפסק כדברי המשנה היינו משום דסבירא ליה דגזרו על השבות בבין השמשות, ואפילו הכי כתב שמותר לעשר לצורך מצוה, וצריך לומר כמו שכתבנו, דבמקום מצוה או דוחק גדול

ולכאורה יש לעיין, דהנה ידועה מחלוקת הפוסקים אם הפרשת חלה היא מצוה חיובית, או מצוה קיומית. ולהסוברים דמצות חלה היא מצוה חיובית, לכאורה דברי מרן בשלחן ערוך יסתרו, דבסימן שמ"ב כתב דלא גזרו על השבות במקום מצוה. ואילו בסימן רס"א כתב, דאין מעשרין את הודאי בבין השמשות. ע"ש. והוא הדין לגבי הפרשת חלה. והרי הפרשת חלה היא מצוה, ולא גזרו על השבות במקום מצוה בבין השמשות. ואף להסוברים דמצות הפרשת חלה אינה מצוה חיובית, אלא היא מצוה קיומית, שאם רוצה לאכול מהעיסה צריך להפריש ממנה חלה. גם כן קשה, שהרי הרמ"א הביא מהירושלמי דבערב שבת לכולי עלמא היא מצוה חיובית מדרבנן, משום תקנת עזרא שיהיו אופין חלות בערב שבת. וכאן הרי מרן איירי בהפרשת תרומות ומעשרות [וחלה] בערב שבת, שהיא מצוה חיובית מדרבנן, ואם כן דברי מרן לכאורה סותרים אלו את אלו. אך אי נימא דמרן סבירא ליה דגם בערב שבת אין הפרשת חלה מצוה חיובית, ותקנת עזרא בעיקרה אינה להפריש חלה, אלא שיהיה פת בשבת, ממילא אתי שפיר דברי מרן וכנזכר.

ומה שכתבנו שאין לצרף סברת רבינו תם, להתיר להפריש חלה בבין השמשות שלנו שלא לצורך מצוה, הוא מפני שהמנהג פשוט לאסור בערב שבת כדעת הגאונים. ועיין בספר קרית מלך רב חלק ב' (סימן ט'), ובספר יסודי ישורון (מערכת חלה עמוד 259). ע"ש.

והנה אף שהתירו שבות במקום מצוה בבין השמשות, מכל מקום יש שבותים שלא התירו אף שהוא לצורך מצוה, כמבואר בשלחן ערוך (סימן תט סעיף ג'): נתנו [לעירוב] בראש הקנה או הקונדס הצומחים מן הארץ, אינו עירוב, שמאחר שהם רכים ונוחים לקטום ויתחייב חטאת, גזרו בהם אפילו בבין השמשות, אפילו במקום מצוה. ע"כ. וכן כתב המגן אברהם (סימן רסא סק"ו) דלעשר ולהטביל לא הוי מצוה, ועירובי חצרות הוי מצוה, ובכ"מ כתב דלא הוי מצוה, אלא שהוא טרוד ונחפז עליה. ע"כ. ואם כן אין לו מה יאכל בשבת, או שאין לו כלים, מותר להטביל בבין השמשות. ומיהו יש שבותים שאסורים גם בבין השמשות, כמבואר בסימן תט סעיף ג' וכו'.

ועיין בקרית מלך רב חלק ב' (סימן ט') שכתב לדון במי ששכח להפריש חלה מערב שבת בארץ ישראל, אם יש תיקון לאכול בשבת או לא, וכתב, דאף שמרן פסק (בסימן שכג) דבארץ ישראל לא יאכל עד שיפריש, מכל מקום נראה דאפשר על ידי מחשבה, שנותן עינו

תשתכח תורת חלה, כדאיתא ביו"ד (סי' שכב ס"ג), ודמיא למעשר של דמאי, ולעירובי חצרות, ולא דמיא לעירובי תחומין, שיש להם אסמכתא מן התורה, אבל הפרשת חלה בחו"ל אינה אלא משום שלא תשתכח תורת חלה, ואפילו בארץ ישראל חלה בזמן הזה מדרבנן, הילכך מותר להפריש חלת חו"ל בבין השמשות. עכת"ד.

ובשו"ת פנים מאירות ח"ב (סימן צז) התיר להפריש חלה בחו"ל אפילו בשבת שחל בו ערב פסח, דלא חשיב תיקון, כיון שאין הפרשת חלה בחו"ל אלא כדי שלא תשתכח תורת חלה. וכן מוכח בבכורות (נח.). ע"ש.

ודברי הרב בית דוד הם שלא כמ"ש העולת שבת (סימן רסא סק"ח). שאפילו אין לו פת אחרת, כיון שחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש, אסור להפריש חלה בבין השמשות. וכ"כ הגר"ז (סימן רסא סעיף ב), והפרי מגדים (א"א סימן רסא סק"ב). וכן כתב המשנה ברורה (סק"ד). שלענין הפרשת חלה בחו"ל יש להחמיר בכל גווני שהרי בחו"ל אוכל והולך ואחר כך מפריש, זולת בערב פסח שחל בשבת, ונזכר בבין השמשות שלא הפריש חלה מבעוד יום, שאינו יכול לשייר חתיכה לשם חלה, רשאי להפריש חלה בבין השמשות. ע"כ. ולדעת הבית דוד י"ל שיש לחוש שמא ישכח לשייר מן הפת להפריש לחלה, וחשיב לצורך שבת ומשרא שרי.

ויש לדון עוד להקל לפי מ"ש הגאון מהרי"ט אלגאזי בספר הלכות יום טוב (פ"ד דבכורות דף סח ע"ד ד"ה גרסינן בגמרא), שלא תיקנו חז"ל תרומת חלה בחו"ל כי אם לענין הפרשה בלבד, כדי שלא תשתכח תורת חלה, אבל לא תיקנו שכל עוד שלא הפריש חלה תהיה אסורה משום טבל. וכיוצא בזה הדין במעשר בהמה, שחייב להפריש מעשר בהמה וקודם ההפרשה אין העדר אסור משום טבל, כמ"ש הרמב"ם (פ"ז מהל' בכורות ה"ז). ע"ש.

לפ"ז אין בהפרשת חלה בבין השמשות משום מתקן, שגם לפני הפרשת חלה מותרת באכילה, ולא שייך בזה איסור מתקן. ודו"ק.

ואע"פ שהערך השלחן (סק"ב) כתב להשיב על דברי הרב בית דוד. אולם הגאון ר' משה קאשטרו בשו"ת ירים משה (חאו"ח סימן ח) כתב ע"ד הרב בית דוד הנ"ל, שלא הוצרך להשוות דין חלת חו"ל לעישור דמאי, שאפילו אם היתה דומה לעישור ודאי, קי"ל כל שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות, ואע"פ דבעינן שיהיה דבר מצוה, הכא נמי שהוא לצורך השבת, חשיב דבר מצוה ומשרא שרי. ע"ש. הילכך הרוצה לסמוך על הבית דוד, יש לו על מה שיסמוך. [ע"כ ממרן אאמ"ר].

דאם יש לו לחם לבן אחר, אסור להפריש בבין השמשות, אבל אם אין לו לחם לבן אחר, מותר להפריש בבין השמשות. ע"ש. ולפי זה כל שכן שאם אין לו לחם משנה אלא הלחם שאפה וששכח להפריש ממנו חלה, שבדאי דשרי להפריש חלה בבין השמשות. ולענין הלכה נראה דאפשר להתיר בזה.

למה אין אנו מקילין להפריש חלה בבין השמשות גם שלא לצורך מצוה - משום ספק דרבנן לקולא,

ולכאורה יש לעמוד, דאמאי אמרו במשנה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים, הרי כל אלו הם איסורי שבות, וכיון שהוא ספק יום ספק לילה הוה ליה ספק דרבנן ולכאורה ניזיל לקולא. ואם כן אמאי אנו מתירים בבין השמשות רק במקום מצוה ודוחק גדול. ובאמת בכל איסורי דרבנן בודאי שיהיו אסורים בבין השמשות, וכגון טלטול מוקצה, דיבור חול בשבת, וכל כיוצא בזה, ולא שייך להתיר כל איסורים אלה משום ספק דרבנן לקולא, דאחר שחכמים אסרו איסורי דרבנן בשבת, הישוו דין בין השמשות כמו שבת עצמה. וכל דבר שהוא בקביעות מידי שבת בשבתו, לא שייך לומר בזה ספק דרבנן לקולא. ורק במקום מצוה התירו איסור שבות.

והיה מי שרצה לתרץ, דספק דרבנן לקולא אומרים רק במקום שחכמים אסרו או חייבו דבר מסויים, ואחר כך נתעורר ספק [בדין או במציאות]. וכמו שאמרו לחד מאן דאמר, ספק קרא קריאת שמע ספק אינו קרא, אינו חוזר וקורא, מאי טעמא קריאת שמע דרבנן (ברכות כא.). אבל כאן בשעה שאסרו מוקצה וכו', הספק כבר היה קיים, ובאו חכמים ואסרו איסורי שבות בשבת, ולא חילקו בין שבת לזמן בין השמשות, לפיכך אי אפשר להקל משום ספק דרבנן לקולא אחר שהם אסרו זאת להדיא. ומה שאנו מתירים בכל ספק דרבנן היינו משום שחכמים לא אסרו אלא את הודאי. אבל כאן אחר שאסרו איסורי שבות בשבת ולא חילקו בין בין השמשות לשבת, הרי שאסרו את הספק, וכמו שמצינו גבי בדיקת חמץ, שעיקרה נתקנה על הספק, ולא אמרינן בה ספק דרבנן לקולא, וכמו שביאר הפני יהושע גבי ככר בשמי קורה וכו'. אולם כל זה אינו, דהשאלה הנ"ל היא על עיקר האיסור למה אסרו בסתם איסורי שבות, ולא חילקו בין זמן בין השמשות לשבת, ואמאי, והרי ספק דרבנן לקולא. ופשוט.

שוב הראוני במאור ישראל חלק א' (דף ד' ע"ב) שעמד בכל הנ"ל, דלפי מאי דקיימא לן בשלחן ערוך

בצד בזה לשם חלה, ואוכל בצד זה [דיש ברירה בדרבנן]. אלא שבפרק ד' דדמאי תנן, הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות, ושכח לעשרן, שואלו בשבת ויאכל על פיו וכו'. ופסקה הרמב"ם ז"ל, ואם איתא דשרי על ידי מחשבה כאמור, למה התירו לו כהאי גוונא. שוב ראיתי דלא קשה מידי, דמתני' פליג על ר"א בן גמלא וסבירא ליה למתני' דלא מהני אומד. וכן פסק הרמב"ם בפרק ג' דתרומות. ולפי זה היה אפשר לומר דהא דאין מגביהין תרומות בשבת, הוא משום דאין הלכה כר"א בן גמלא דמהני אומד. אלא דעדיף מיניה תירצו התוס'. ואמנם בחלה שאין לה שיעור מן התורה יכול לתקן על ידי מחשבה, ואף שמדרבנן יש לה שיעור, השתא בזמן הזה דלשריפה קאי, אין לה שיעור. וע"ש שהאריך בזה והעלה דלא מהני להפריש על ידי מחשבה. והובא בקיצור בברכי יוסף.

ועיין בשו"ת רב פעלים חלק ג' (חלק אורח חיים סימן כה) שדן במה שתרומה ניטלת במחשבה, אם היינו כפשוטו, או דילמא דצריך להפריש בידיו, רק שלא צריך להוציא מפיו נוסח ההפרשה. ובהמשך דבריו דן אם יש איסור של מיחזי כמתקן במפריש במחשבה או לא. וכן יש לדון לשיטות הפוסקים שצריך להפריש בידיו, רק שלא יוציא נוסח ההפרשה בפיו אלא די במחשבה, אם לכולי עלמא יהיה אסור בשבת משום דבזה נראה כמתקן. או לא. ע"ש.

ועיין ביסודי ישורון (מערכת ערב שבת) שהביא בשם הזכור לאברהם (הלכות שבת אות חלה) דאם אין לו לחם כי אם זה, יכול להפריש בבין השמשות. ע"ש.

והנה בבית יוסף (סימן שמב) תמה בדברי הטור, והעלה דכל לצורך שבת הוי צורך מצוה, ומותר אפילו בודאי טבל. ומאי דתנן אין מעשרין את הדמאי, היינו כשאין בו צורך מצוה. ע"ש. והבית חדש (שם) הדגיש דלא חשיב צורך שבת להתיר ההפרשה כי אם באין לו מה לאכול, אולם מהבית יוסף משמע שם דכל לצורך שבת הוי צורך מצוה ושרי, ולא חילק בין אם יש לו מה לאכול לאין לו מה לאכול. דכל שהוא לצורך שבת שרי. ועיין בביאור הלכה סימן שמב (ד"ה מותר) שכתב, דמסימן תטו מבואר דדבר שהוא צורך השבת, אף שאפשר לו בלעד, רק שיתווסף לו עונג שבת, חשיב צורך מצוה, וממילא מותר בבין השמשות. ע"ש. אלא שאם כן צ"ב למה כתב המשנה ברורה בסימן רסא, כדברי המגן אברהם, שרק אם אין לו מה לאכול שרי להפריש חלה. ועיין בנתיב חיים (סימן רסא) שכתב גם כן,

לא. בין השמשות, לצוות לגוי להדליק נר שבת בבין השמשות, אשה ששכחה להדליק נרות שבת, ונזכרה בתוך זמן בין השמשות, שהוא י"ג דקות וחצי בשעות זמניות אחר השקיעה, יכולה לצוות לגוי להדליק נרות לכבוד שבת. אבל לא תברך על הדלקה זו. ויכול להדליק כל הנרות כמו בכל ערב שבת. ואפילו אם קיבלה עליה את השבת בפירושו, יכולה לצוות לגוי להדליק הנר. ואפילו אם קיבלו עליהם רוב הצבור את השבת. ואפילו אם היא עצמה קיבלה את השבת יחד עם הצבור. ואפילו אם יש בית כנסת אחת בעיר וכבר קיבלו את השבת, אם הוא עדיין בתוך זמן בין השמשות, יכולה לצוות לגוי להדליק הנר. וכל שכן אם בעלה קיבל עליו את השבת, אבל היא לא קיבלה עליה את השבת, שיכולה לצוות לגוי להדליק הנר. אולם אם שכחה להדליק נרות שבת של שמן ושל שעווה, אבל החשמל היה דלוק, אין לה לומר לגוי להדליק נרות שמן בשמן או בשעווה, כיון שהבית מואר, ואמירה לגוי שבות. ואחר צאת הכוכבים אין להתיר בזה בכל אופן.

והנה בגמ' עירובין (גג.) אוקמינן מתני' כר' דסבירא ליה שכל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים, לא גזרו עליהם בבין השמשות. ע"ש. והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק, וכמו שכתב בשלחן ערוך (סימן שמב.) ע"ש. וכן הוא בשלחן ערוך סימן שז (סעיף כב) וסימן רסא. ומעתה, אשה ששכחה להדליק הנר בערב שבת, יכולה לומר לגוי להדליק הנר כל זמן בין השמשות, דאמירה לגוי שבות, ובמקום מצות הדלקת נר שבת לא גזרו בבין השמשות. ומה ששינונו במשנה (פרק במה מדליקין) ואין מדליקין את הנרות, היינו על ידי ישראל, כדפירשו רש"י והר"ן שם. וע"ע בשו"ת קהלות יעקב א"ב, ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ד (סימן ה), ובשו"ת בנין דוד (סימן נח).

ואע"פ שרכינו עובדיה בפירושו המשנה (פ"ב דשבת) כתב בשם רבותיו, דמתני' קמ"ל שאפילו ע"י גוי אסור. וכ"כ רבינו ישעיה מטראני בפסקיו לשבת (עמוד רמז). וכ"ה בתוס' רי"ד (שבת לד), ובפסקי ריא"ז (עמוד קל). וכ"כ רבינו יהונתן מלונגיל (שבת דף לד), וכ"כ בפסקי התוס' (אות קלב), ובספר התמיד (עמוד ד). וכן בשטה מקובצת (ביצה ל).

גם הריטב"א שם אחר שהביא דברי רש"י הנז' וכתב שהוא נכון, הוסיף, והנכון יותר דהכי קאמר שאין מדליקים את הנרות ואפילו על ידי גוי, וקתני שבות שיש בו מעשה לישראל, והדר קתני אמירה לגוי

(יורה דעה ריש סימן שלא) שתרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן, כיון דקיימא לן בין השמשות ספק יום ספק לילה הוא, וספיקא דרבנן לקולא. ועיין בשבת (לד.) אם כן יהיה מותר לאכול תרומה בבין השמשות, וכמו שכתבו כיוצא בזה התוס' במנחות (סו.) שהואיל וספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, מותר לספור ספירת העומר בבין השמשות בברכה, ואין צריך להמתין עד צאת הכוכבים. ולכאורה מכאן ראייה למה שכתב המשנה למלך (פרק ז' מהלכות תרומות) שאפילו למאן דאמר תרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן, החמירו חז"ל בספיקים כשל תורה. ע"ש. ברם דא עקא שמדברי מרן והפוסקים נראה דלא כהמשנה למלך הנ"ל, כמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סימן כח אות ד' וה').

ואין לומר דטעמא הוא משום דלא עבדינן ספק דרבנן לקולא לכתחלה, וכמו שכתב הרא"ם בתוספותיו לסמ"ג (הלכות מגילה) דהא דקיימא לן ספק דרבנן לקולא היינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחלה אין לעשות ספק דרבנן בידים להקל. ע"ש. אולם כבר הוכיח במישור בספר לימודי ה' (לימוד קפד) שלא כתב הרא"ם להחמיר אלא לגבי מצות עשה דרבנן, מה שאין כן לגבי איסור דרבנן. ושכן כתב המוצל מאש. ע"ש.

ואפשר דהיינו טעמא כמו שכתב הגאון רבי אלחנן וסרמן בתשובה [שהובאה בספר הזכרון להגר"י אברמסקי זצ"ל, עמוד רמב], דהא דקיימא לן שלא התירו שבות בבין השמשות של שבת, אלא לצורך מצוה אף דקיימא לן בכל דוכתא ספק דרבנן לקולא, משום דלא שרינן ספיקא דרבנן אלא בספק במקרה, אבל בספק קבוע לעולם, כגון בבין השמשות אין להתיר אף בדרבנן. ע"ש. וסמך לדבריו ממה שכתבו התוס' בכתובות (כה: ד"ה בית הפרס), שלא התירו ספק טומאה ברשות הרבים אלא בספק שהוא באקראי, אבל בית הפרס שלעולם השדה בספק טומאה, אף על גב דמדאורייתא שרי לא רצו חכמים לטהר. ע"ש.

ומכאן סיוע גם למה שכתב המלא הרועים (ערך ספק) שאפילו לרמב"ם דסבירא ליה דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, היינו דוקא בספק במקרה, מה שאין כן בבין השמשות שהוא ספק קבוע, לכולי עלמא ספק דאורייתא לחומרא מן התורה. אבל בתשובת הר"ן (סימן נא) מוכח להיפך, שגם בזה לרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק אורח חיים סימן כא דף עד סע"ב). ע"ש.

דלמאי דקי"ל שמותר לומר לגוי בבין השמשות להדליק את הנר, אפילו כמה נרות מותר, שכל שהוא לכבוד שבת נחשב מצוה. וכ"כ עוד (בסימן רסג ס"ק יד ד"ה ומה שכתב), דבביה"ש אפי' כמה נרות מותר להדליק ע"י גוי, שהרי אפי' נר של יארציט מותר, כ"ש נרות שנוהגות להדליק תמיד. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד (ס"ס ה), דאע"פ שהמג"א כתב (בס"ק יא), דלא שרי בבין השמשות אלא רק נר אחד, ונמשכו אחריו איזה אחרונים, מ"מ נ"ל שהעיקר שמותר הנכרי להדליק בבין השמשות כל הנרות שרגילים להדליק לכבוד שבת, דלא גרע מהדלקת נר יאר צייט שהתיר מהרש"ל בתשובה (ס"ס מו), לומר לגוי להדליקו בביה"ש, שמאחר שהעולם נזהרים באותו נר, חשבינן ליה צורך גדול. ע"ש.

אם האשה יכולה לברך על נר שבת כשהגוי מדליק בבין

השמשות, כתב המג"א (סימן רסג ס"ק יא) בשם מהר"ש, שאם נתאחרה להדליק עד בין השמשות, תאמר לנכרי להדליק, שהרי לא גזרו על השבות בבין השמשות, והיא תברך. וכ"כ בש"ע הגר"ז (סימן רסג סעיף יא), שאם שכחה להדליק נרות שבת ונזכרה בבין השמשות, מותר לה לצוות לנכרי להדליק נרות, ותברך קודם שתהנה לאורם. ע"כ. אבל הט"ז ביו"ד (סימן קכ ס"ק יז) כתב, שהמטביל כלים ע"י נכרי, אינו מברך על מה שהנכרי מטביל, והוא אינו עושה כלום. וכן כתב הכנה"ג יו"ד (סימן קכ הגב"י אות סא).

ואע"פ שהפרי חדש שם כתב שיכול הישראל לברך על טבילת כלים שעל ידי הנכרי, מ"מ בשו"ת חקרי לב חלק ב' מיו"ד (סימן ט) כתב, שהעיקר כדברי הט"ז, שאין לישראל לברך על מעשה הנכרי. וכן כתב הרב בית מאיר (יו"ד סימן קכ סט"ו), שהעיקר כדברי הט"ז, דהא קי"ל אין שליחות לנכרי, והוי כאילו נפלו הכלים למים מעצמם, וא"כ על מה יברך. ע"ש. וכתב הרב זבחי צדק (שם ס"ק פד) שהעיקר כדברי הט"ז. ע"ש. וא"כ ה"נ איך תברך "להדליק נר של שבת" והיא אינה עושה כלום.

גם הרב אליה רבה (סימן רסג סק"י) השיג על מ"ש המג"א בשם מהר"ש שתאמר לנכרי להדליק בבין השמשות, והיא תברך, דלא נהירא, ובפרט דהוי זמן איסור, כמ"ש מהר"י ברונא (סימן פד), שנשאל אודות אשה שהדליקה נרות שבת ושכחה לברך להדליק נר של שבת, ונזכרה אחרי שיצאו הקהל מבית הכנסת, והשיב, שלא תברך כלל, שאע"פ שהאור זרוע כתב, שאם לא בירך קודם שישחט מברך אח"כ, שאני הכא דלאו זמן הדלקה הוא. ועוד שנוסח הברכה "להדליק" להבא

משום שבות דקיל טפי. גם בשפת אמת שם כתב, דאפי' ע"י עכו"ם אין מדליקין, וכ"כ בחי' הר"ן [ובפי' הרע"ב]. וי"ל עוד דרך פלפול, דקשה עוד מה קורא התנא חשיכה, אי היינו צה"כ שהוא לילה ממש, א"כ למה קתני לעיל עם חשיכה, הא צריך למימרנהו קודם ביה"ש, ולכך אפשר לומר דביה"ש קרי התנא חשיכה, והכי נמי בספק יום וס' ביה"ש נמי אין מערבין כו', ואע"ג דהוי כמו ספק ספיקא, ס' יום ס' ביה"ש, דשמא יממא הוא [וכ"כ הפני"ן]. אך י"ל מטעם מצות תוספת שבת הוי נמי ב' ספיקות לאיסור, שמא לילה הוא, ושמא יהי' תיכף לילה ולא יהיה שיעור להוסיף עוד. או י"ל דמצד תוספות מצוה להוסיף מוודאי יום, וא"כ בהדלקה למ"ד הבערה ללאו יצאת ואינו בכלל מלאכה, י"ל דליכא תוספת. ושוב ה"י מותר להדליק משום ס"ס כנ"ל, ושפיר קמ"ל דאין מדליקין.

אולם המאירי (שבת לד.) הביא דעות האוסרים ונחלק עליהם. וכ"כ הטור (סימן שמב) בשם רבינו יונה להתיר. וכ"כ הארחות חיים (דף סב ע"ד), והכל בו (סימן לו דף לח סע"ב), ובספר הבתים (עמוד רעג). וכ"כ בספר אהל מועד הל' שבת (דף לט סע"א). ומרן פסק כדעת המתירים, שלא יהא אלא ספק, ספיקא דרבנן לקולא. וכ"כ מרן הב"י שיש להקל ע"פ דברי הטור בשם רבינו יונה. וסיים בב"י, ודלא כמ"ש להחמיר בהגהות אחרונות דהמרדכי (סימן תסו, דף פג ע"א). ע"ש.

וכ"כ הערך השלחן (סימן רסא סק"ד), דלדידן דקי"ל דלא גזרו על השבות בבין השמשות, והיינו אפילו שבות שיש בו מעשה, כל שכן שבות של אמירה לגוי, דהוי שבות שאין בו מעשה, שמותר (ע' עירובין ס"ח סע"ג). ובספר קול הרמ"ז כתב, שגם הרע"ב לא אסר אלא הדלקת נרות הרבה, אבל נר אחד גם הוא מודה שמותר לומר לגוי להדליקו. ע"ש.

והנה המג"א (סוף ס"ק יא) כתב, ומכל מקום בנר אחד סגי. וכתב הלבושי שרד שם, דהמג"א קאי הן כשמדליק על ידי נכרי בבין השמשות, והן כשמדליק הנכרי אחר חשיכה, מ"מ אסור לומר לנכרי להדליק אלא נר אחד ולא יותר. ע"כ. אבל הגאון רעק"א (סימן רסא סק"א) כתב, ואחר העיון נ"ל דהמג"א קאי רק על מ"ש מקודם אם שכחה לברך ולהדליק עד שחשכה, יש לסמוך על מהר"ש, היינו שתאמר לנכרי להדליק, והיא תברך, וע"ז כתב, דסגי בנר אחד, אבל נכרי שמדליק בבין השמשות מותר אפילו כמה נרות. וכ"כ הרב תורת חיים סופר (סימן רסא סק"ח) בשם מר אביו הרב קול סופר,

כדברי המג"א. ע"ש. דליתא. וע"ע בשו"ת לב ים (חאו"ח סימן ט), ובשו"ת פני מבין (סימן מד), ובשו"ת שמן ראש (חאו"ח סימן כח), ובשו"ת מגידות (סימן י" במגד יהודה סק"ד). ויש להשיב על דבריהם. ודו"ק. [ממך אמר"ר שליט"א].

אמירה לגוי להדליק הנר אחר אמירת בואי כלה, והנה במשנה ברורה (סימן שמב סק"א) כתב, שאם קיבל שבת באמירת בואי כלה, או במזמור שיר ליום השבת, אף על פי שהוא מבעוד יום, אסור לו לעשות כל שבות, אפילו לצורך מצוה, אלא אם כן על ידי גוי. ע"כ. ובספר לוית חן (סימן קכד, עמוד רכו) כתב לחלק בין אם קיבל עליו שבת ביחידות, דאז שרי לעשות איסורי שבות, לבין אם קיבל עליו שבת עם הצבור, דבזה אסור לעשות איסורי שבות אף קודם בין השמשות.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן רסג סעיף יב) כתב, אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם. ולפי זה איך שרי לעשות איסורי שבות בקיבל עליו את השבת ביחיד, ומשמע אף בזמן בין השמשות, והרי מסתמא רוב הקהל קיבלו עליהם שבת. אלא, שבספר דרך החיים מבואר, דכל מה שכתב בשלחן ערוך בסימן רסג סעיף יב, היינו ביש בית כנסת אחד בעיר, ובזה הוא דנמשך אחריהם. אבל כשיש בעיר כמה בתי כנסיות, אין הוא נמשך אחר הרוב. והובא להלכה במשנה ברורה (שם ס"ק נא). ולפי זה גם בזמן בין השמשות אם קיבל עליו שבת ביחידות יכול לעשות בעצמו כל איסורי שבות.

ומעתה גם בדין אמירה לגוי, שרי אף בקיבל עליו שבת, כל זמן בין השמשות, וכמבואר במשנה ברורה (סימן שמב סק"א). ומשמע דאפילו אם יש בית כנסת אחר בעיר והצבור קיבל עליו את השבת, וכל שכן ביש כמה בתי כנסיות בעיר, כיון שאין מעשה השבות נעשה על ידו, אלא על ידי אמירתו לגוי, שהוא קיל טפי, כמבואר באחרונים. ולפי זה אפילו אם הצבור קיבל עליו את השבת, והאשה קיבלה עמהם את השבת, ואפילו אם יש בית כנסת יחיד בעיר, יכולה האשה לומר לגוי להדליק נר של שבת בתוך זמן בין השמשות, וכמבואר. [אלא שלדברי המשנה ברורה הנ"ל צ"ל דמון השלחן ערוך בסימן שמב איירי בתחלת הסעיף כשלא קיבל שבת, ובסיום הסעיף איירי אפילו בקיבל שבת. ואין לומר דכל זה הוא באיסורי שבות ורק במלאכות דרבנן שרי לומר לגוי אחר שקיבלו הצבור את השבת, דמאי דבעינן שבות דשבות במקום מצוה הוא רק בשבת גופא, אבל לא בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה. ודו"ק].

משמע, ולא דמי לברכת על השחיטה, דמשמע לשעבר, וכיון שתיקנו לה לברך "להדליק", שוב אין לה לברך אחר"כ. ע"כ. וכ"כ הרב ישועות יעקב (שם סק"ב). ע"ש.

והן אמת שראיתי להגר"ז בקונטרס אחרון (סי' רסג סק"ג), שהעיר ג"כ מדברי הט"ז יו"ד, בדין טבילת כלים, וכתב לחלק דשאני התם שטבילתם זוהי גמר מצותם, אבל הכא אין ההדלקה גמר המצוה, אלא ההנאה לאור הנרות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אמרי בינה (דיני פסח סימן טו ד"ה ובאמת), ובשו"ת הר צבי (חאו"ח סימן קמ בד"ה ובזה). ע"ש. אולם בשו"ת פאר עץ חיים (תשובה יד דף טו ע"ד) כתב, שבאמת ההדלקה היא עיקר המצוה, אף בלא הנאת האורה. ע"ש. וכן כתב הגאון מבריסק במפתחות (שבסוף ח"א סי' יא), שעיקר המצוה של ההדלקה היא לכבוד שבת, ואפילו בלא הנאה. ע"ש. וכ"כ בתורת חיים סופר (סימן רסג ס"ק יז). וכן משמע ממ"ש מהר"ם, הובא בהגהות מיימוני (פ"ה מהל' שבת אות כ), שמותר להניח הנרות בבית ולאכול בחצר, שאם הוא נהנה יותר מן האויר שבחצר, פשיטא שמותר לאכול סעודתו בחצר. וכן הוא בשו"ת מהר"ם בר ברוך (דפוס לבוב סימן תל, ודפוס פראג סימן תקו). ע"ש.

ומצאתי להגאון רעק"א בהגהותיו (סי' רסא סק"ד), שתמה על דברי המג"א הנ"ל, שאיך היא תברך על מה שהדליק הנכרי, וצייין לדברי הט"ז יו"ד (סימן קכ) הנ"ל.

גם הגאון מליסא בדרך החיים (הל' הכנסת שבת סעיף ח), כתב, שכיון שאין שליחות לגוי אינה יכולה לברך דדמי להדלקת נרות ע"י קוף. וצייין ג"כ לדברי הטורי זהב הנ"ל. ע"ש. גם בכף החיים (סימן רסא ס"ק יא) בשם הרב סדר היום כתב, שאם הנכרי מדליק הנרות בבין השמשות לא תברך. וכן פסקו הנזירות שמשון (סימן רסג), והתורת שבת (סוף סק"י), והתורת חיים סופר (סוף ס"ק יד). וכן העלה הגאון מקרלין בשו"ת קהלת יעקב (סימן א וסימן ב). ע"ש. [וע' בשואל ומשיב תנינא ח"א ס"ס פט]. וע"ע להפמ"ג (א"א ס"ק יא).

וכן ראיתי בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד (ס"ס ה), שהביא דברי ש"ע הגר"ז שכתב שתאמר לנכרי להדליק, והיא תברך. וכתב שאין דבריו מוכרחים, ועוד שהגאון רעק"א והגאון מליסא בסידורו כתבו בפירוש שלא תברך. א"כ בודאי שספק ברכות להקל, ואין לברך. וכן פסק המשנה ברורה (סימן רסג ס"ק כא). [וע' בשו"ת לבושי מרדכי בתרא סימן יט. ודו"ק]. הילכך העיקר שאין לה לברך. ודלא כמ"ש בשו"ת באר משה ח"ה (ר"ס קיז), שיש לה לברך על הדלקת הנרות שע"י נכרי בבין השמשות,

כתב, שהדעת מכרעת שאין הבעל שקיבל שבת יכול לאסור על אחרים אפילו על אנשי ביתו, ויש להקל בזה כיון שאינו אלא מדרבנן בעלמא. ע"כ. וכן העלה מהר"י שטייף (סימן מב) שדוקא אחר רוב הצבור היחיד נגרר, אבל האשה אינה נגררת אחר בעלה שקיבל שבת, וכן להיפך אין הבעל נגרר אחר אשתו, שהרי המנהג פשוט שהאשה מדליקה נרות שבת ואחר כך הבעל מתפלל מנחה של חול ועושה מלאכה כל עוד הוא יום. ואע"ג דקי"ל בחו"מ (סימן לג) דהבעל כאשתו, אע"פ כן לענין קבלת שבת כשם שאין הבעל נגרר אחריה, הכי נמי בהיפך, גם האשה לא נגררת אחר הבעל לענין הדלקת נרות אחר קבלת שבת של בעלה. ע"כ. וכ"פ בשו"ת חמדת משה בעק (סי' נג). ע"ש. וכן העלה בשו"ת באר משה חלק ב' (סימן יז), שאין האשה נגררת אחר בעלה שקיבל שבת מבעוד יום. [ועיי' עוד בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים חלק ג' סימן לח), שכתב, דאע"פ שנראה פשוט שאין האשה נגררת אחר בעלה שקיבל שבת מבעוד יום, אך אולי יש לאוסרה במלאכה שהיא לצורך הבעל וכו'. ע"ש]. וכיו"ב כתב בישועות יעקב (סימן רסג סק"ד) וז"ל: ובמקום אחר הארכתי ע"ד המנהג שנשים מבערות אש במוצאי שבת ובעליהן עדיין קדושת השבת עליהן. ע"ש. ולפי האמור מדברי האחרונים שאין האשה נגררת אחר בעלה, אתי שפיר. ואף שראיתי להפמ"ג (מש"ז סימן רסג סק"א) שכתב, דאף שהרמ"א כתב שהאשה שהדליקה נרות שבת אסורה במלאכה, אין בני הבית נמשכים אחריה בקבלת שבת. ומכל מקום משמע שמכיון שהיחיד נמשך אחר הצבור שאמרו ברכו, נראה שהוא הדין אחר גדול הבית, שהתפלה יותר חמורה מהדלקה, ע"ש. ואין דבריו מוכרחים לדינא,

ועיי' בשו"ת שבט הלוי חלק ז' (סימן לה) כתב, דנראה לו שאשה נגררת אחר קבלת שבת של בעלה, באמירת מזמור שיר ליום השבת, או בעניית ברכו, לכן על האשה להדליק נרות שבת קודם תפלה של הבעל, ואף על פי שהרמ"א כתב שאין בני הבית נאסרים במלאכה על ידי הדלקת הנרות של האשה, מכל מקום הבעל כן מחייב אותה לקבל שבת בפירושו, ע"ש. גם בשו"ת משנה הלכות חלק יא (סימן רד ד"ה ומיהו לעצם) תפס בפשיטות שאם הבעל כבר קיבל שבת הרי האשה נגררת אחריו. ועיי' עוד בשו"ת שרגא המאיר חלק ז' (סימן צו). ונראה כיון דהוי מילתא דרבנן, יש לסמוך על הפוסקים הנ"ל, שאין האשה נגררת אחר בעלה שקיבל שבת. [קטע זה ממך אמו"ר שליט"א].

ויש לציין, דמה שנתבאר במפתחות ללוית חן (סימן קכד) דאם קיבל שבת בצבור אסור באיסורי שבות, היינו כשהוא עושה בעצמו, וכדסיים שם בדין מעשר וכדומה, אבל גבי אמירה לגוי שרי אפילו אם קיבל שבת עם הצבור, וכמבואר.

ובמור וקציעה הגיה בש"ע (סימן שמב), להדליק לו נר בשבת, שצ"ל לשבת, דאיירי בהדלקת הנר לצורך ליל שבת, וכן פירש המשנה ברורה (סק"ז) וכן העלה בשו"ת קרית חנה דוד חלק ב' (בקונטרס בשב דוד סימן ד, בד"ה ועל כן), בכוננת מרן הש"ע. וכן הוא בלבוש. ע"ש.

אשה שקיבלה שבת ובעלה לא קיבל אם יכולה לצוות לגוי להדליק נר שבת, והנה בשו"ת אגרות משה ח"ב מאורח חיים (סימן לח), וחלק ג' (אורח חיים סימן לח) כתב לדון באופן שהבעל קיבל עליו שבת מבעו"י, אם האשה נמי נאסרת במלאכה, וצדדי הספק, דכמו שהבעל אינו יכול לחייב את אשתו בנדריים שנדר הוא, אף שהוא למיגדר מילתא, כך אינו יכול לאוסרה במלאכה, ואף שקבלת שבת אינה מדין נדר, דאין על זה לאו ועושה דנדריים, אלא עשה דתוספת שבת לסוברים שהוא מן התורה, מ"מ אינו יכול לקבל שבת ולחייב את אשתו בתוספת. אך אולי יש מקום לאוסרה במלאכה דלצורך הבעל, כגון לבשל עבורו מהדין ד"וינפש בן אמתך", שאמרו ביבמות (מת). דאיירי בעבד ערל, והוא מן התורה. ואם כן גם באשתו שהיא קנויה לו למלאכתו שהאשה עושה לבעלה אף אם הוא מדרבנן, יש לאוסרה לעשות מלאכה לצורך הבעל כשקיבל הוא שבת. וכל עוד לא אמרה איני ניונית ואיני עושה, משועבדת לו. אמנם להסוברים שתוספת שבת מדרבנן, י"ל דלא אסרו אלא לעצמו, ולא העבדים, וכל שכן אשתו, ואף אם תאמר דתוספת שבת ויו"ט מן התורה, שמא יש לחלק בין עבד לאשה. וע"ש שהעלה דראוי שלא תעשה מלאכה לצורך הבעל, אבל מלאכות לעצמה מותרת אלא אם כן יש בית כנסת אחד בעיר, והקהל קיבלו עליהם את השבת, שאז גם היא מחוייבת לילך אחר רוב העיר. ע"ש. ומעתה, בנידון דידן שהוא ע"י אמירה לגוי, ולא שעושה כן בעצמה, בודאי דשרי לומר לגוי להדליק הנר לכבוד שבת בבין השמשות, ובפרט דלא הוי לצורך הבעל, אלא גם לצורכה שגם היא מחוייבת במצות הדלקת הנר. ומוטלת מצוה זו עליה.

ובעיקר הדבר אם האשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת, הנה בשו"ת פאר עץ חיים חלק ב' (סימן יד)

לב. בין השמשות, בין השמשות אחר עמוד השחר, הנה החתם סופר על הש"ע (סי' פט) כותב, שיש בין השמשות גם בבוקר, דהיינו, די"ח דקות אחר עמוה"ש הוא בכלל ספק יום ספק לילה. ע"ש. והנה בגמרא ברכות (ח:) אמרו, אמר רבי שמעון בן יוחאי, פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוה"ש, ואחת אחר שיעלה עמוה"ש. ויוצא בהם ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה. ואמרו שם, ובלבד שלא יאמר השכיבנו. והיינו דשאר תפלת ערבית מתפלל.

וכן מבואר להדיא במרדכי (סי' ב). ושם הביא מה שפירש רש"י, דאמילתא דרשב"י קאי, אקודם עמוה"ש משום שאין עתה תחלת עת שכיבה אלא סוף זמן שכיבה. ור"ש מקוצי פירש דקאי אקודם נץ החמה דסליק מיניה, אבל קודם עמוה"ש יכול לקרות השכיבנו. וכן פירש הראב"ה. ועוד כתב, דוקא השכיבנו לא יאמר אבל מעריב ערבים יאמר עם כל הברכות שהרי מזכירין מדת יום בלילה ומדת בלילה ביום. והני כולהו הלכתא נינהו בתרי לישני דרשב"י דזמן קריאת שמע דלילה עד שיעלה עמוד השחר כ"ג, וכו'. ע"ש.

והנה בפשטות מתפלל ערבית וקורא קריאת שמע אחר עמוה"ש. וגם תפלת שחרית יכול להתפלל מיד בעמוה"ש כמבואר בש"ע ר"ס פ"ט, שאם התפלל משעלה עמוה"ש יצא, ונמצא דזמן עמוה"ש ראוי גם לערבית וגם לשחרית, ולדברי החתם סופר הרי יש זמן בתחלת עמוה"ש שהוא ספק יום ספק לילה, ואם כן היאך אפשר להתפלל שחרית. נורק לגבי ק"ש של ערבית כיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא, אין הכי נמי שפיר יכול לקרוא ק"ש].

ולכאורה תפלת שחרית היא התפלה השניה ביממה, אחר שערבית היא התפלה הראשונה, וכדכתב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, וממילא כיון דשחרית היא מדרבנן, הוה ליה ספק דרבנן ולקולא, ולכן אפי' אי נימא דתחלת עמוה"ש הוי זמן בין השמשות, אפ"ה יכול להתפלל שחרית בההיא שעתא. אך יש לומר, דתפלה הראשונה של היום חשיבא תפלת שחרית, ולא תפלת ערבית, שלכן אמרו תפלת ערבית רשות. ויש עוד לדבר בזה. נוראה בילקוט יוסף על הלכות תפלה, מהדורת תשס"ד, תפלה כרך א', סימן פט ריש הערה א' מה שכתבנו בזה. ומעתה כיון דשחרית היא התפלה הראשונה, הוה ליה ספק בדאורייתא. ויש לדחות, דיכול להתפלל מנחה, והיא תהיה מן התורה. ובפרט דנראה באמת

ואשה שהדליקה נרות, הנה לדידן אין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, וכד' מרן בש"ע (סי' רסג ס"ו), ואמנם אם קיבלה עליה בפירוש את השבת, נאסרה במלאכה. אבל בעלה ובני ביתה אינם אסורים במלאכה עד שקיבלו עליה שבת ויפרשו ממלאכה. וכן מבואר באו"ז ח"ב (סי' טז) בשם תשובת רב שרירא גאון. וכן כתב בארחות חיים (ה' הדלקת הנר אות ו), וכ"כ רבינו פרץ, ובשבולי הלקט (סי' נט) בשם תשובת הגאונים. וכן פסק הרמ"א בהג"ה (סימן רסג).

ועיין בשו"ת משנה הלכות חלק טו (סימן פב) שנשאל בביהכ"נ גדול שיש שם שטיבלך, וכמה מנינים מתפללים שם אבל לא בזמן אחד, אלא זה מוקדם וזה אחריו, ואדם שרגיל להתפלל במנין המוקדם אם נגרר אחר המנין ההוא גם לענין קבלת שבת, או כיון שיש שם כמה מנינים אינו נגרר בתר מנין, אלא הרי כמו שירצה. וכתב, דלכאורה נראה שאם בכל עת שמתפללין יש להם מנינים קבועים וזמנים קבועים, א"כ יש לה נמי דין בתי כנסיות לעצמן, שאין נמשכים בתר ביהכ"נ הגדול, אבל אם הם רק משמשים להציבור כדי להקל על זמני ומקומות התפילה לבית הכנסת הגדול, א"כ אין להם דין ביהכ"נ בפני עצמו, אלא נמשך אחר ביהכ"נ הגדול, והני בתי כנסיות הקטנים הם כמו חצר ביהכ"נ וכיוצא בזה. ע"ש.

וגם בזה אכתי יש לעיין, דהנה מרן בש"ע (סי' רסג ס"ב) כתב, אם רוב הקהל קיבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם. וכתב במג"א שם, שעיר שיש בה הרבה בתי כנסיות, אין אחת נמשכת אחר חברתה, ואפי' הרוב מתפללים באחת והמיעוט באחרת, אינם נמשכים אחר הרוב, וכמ"ש בפמ"ג שם. ובש"ע הגר"ז הוסיף, דאף שרגיל בבית כנסת מסויים, אינו נגרר אחריו אם יש בתי כנסת אחרים שמאחרין יותר. ואכמ"ל.

לצוות לגוי שידליק נר לכבוד שבת כשיש חשמל, עיין בהגהות רבי עקיבא איגר (סימן רסא) שכתב, שמותר לומר לגוי בבין השמשות להדליק אפילו הרבה נרות, שהוא עיקר צורך שבת, ובפרט ב' נרות שנהגו בהם משום זכור ושמור, והוי כנר זכרון דשרינן ע"י נכרי. ולפ"ז הוא הדין דשרי לגוי להדליק גם כשאור החשמל דלוק. אך עיין בש"ע הגר"ז (סימן רסג ס"א) דהתיר רק נר אחד. וגם לדעת הגרעק"א יש לומר, דאיירי כשאין נרות כלל, וכיון דבלאו הכי מצווה לגוי, לכן התירו לומר לו הדליק הרבה נרות. ועל כל פנים לדינא נראה דכשיש אור חשמל אין לצוות לגוי.

כשגומעה חיה שהיא דרך שתיה.

ובגמרא נדה (ג.) מבואר שלביצה יש דין טומאת אוכלין. וכן לענין הכשר טומאה דינה כאוכל. וכמבואר במתני' דמכשירין (פ"ו מ"ג) אליבא דהרמב"ם (פ"א מהל' טומאת אוכלין ה"ד). ומשמע דאיירי גם בביצה חיה.

ואמנם לענין ברכה אחרונה באופן שגומע אותה, דעת כמה אחרונים שדינה כמשקה, וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' יא השני). והיינו טעמא דשאני דין טומאה וטהרה דאזלינן לפי הרגילות, ובביצה אין דרך העולם לגומעה חיה אלא לאוכלה אחר בישול, וכמבואר ברמב"ם (פ"ז מהל' מאכלות אסורות הל' יד). ובש"ע יו"ד (סי' קיג סעיף יד). וכמו שביאר הט"ז (ס"ק יד). ע"ש.

[ובעיקר דין ביצה אי הויא בגדר אוכל או משקה, עיין באורך בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סימן כ אות יא) ובח"ד (חאו"ח סי' יב אות טז"ז), ובח"ט (חאו"ח סימן כ). ובס' משנת יעבץ (חאו"ח סי' ס). ובשו"ת הר צבי ח"א (סימן קא), ובשו"ת שבט הלוי ח"ז (סימן כא). וראה עוד בשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' כב) ובהליכות עולם ח"ד (עמ' מז), ובמה שהעיר בזה בשו"ת כולו מחמדים ח"א (סי' ל). וצ"ע].

וידידינו הרה"ג ר' אליהו עזריאל שליט"א הראני בירושלמי מעשר שני (ריש פ"ב) שחילקו להדיא בין דין טומאת אוכלין ומשקין, לדין אכילת איסור. שלגבי טומאה אמרינן דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה (תוספתא טהרות פ"ב). ואילו לענין איסורי אכילה אמרו בתוספתא דכריתות (פ"ב הלכה יג) שאם הקפה את הדם ואכלו חייב בשיעור כזית. וע"ז תי' בירושלמי כאמור. וכ"ה בירושלמי יומא (פ"ה ה"ב) ובשבועות (פ"ג ה"ב). וחילוק זה נפסק להלכה, ע"י ברמב"ם (פ"א מהלכות טומאת אוכלין הלכה יט. ובפ"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"א). וע"ע ברמב"ם (פ"ד מהל' מאכלות אסורות ה"ט). וכבר כתב בכ"מ, דילפינן דין שיעור ברכה משיעור איסורין. נמצא שיש לחלק בין דין טומאה וטהרה, לדין אכילת איסור וברכה. ואין ללמוד דיני ברכות מדין טומאה וטהרה.

לד. ביצה, הגומע ביצה חיה אם יברך עליה בתחלה, הנה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד תמ) נתבאר, שהגומע ביצה חיה אינו מברך עליה, וחששנו לדעת מהר"ש קלוגר, דהוי שלא כדרך אכילה, ולא יברך כלל. וכן כתב הרב בעל חות יאיר במקור חיים.

דערבית היא התפלה הראשונה שחיובה מן התורה, וכמו שביארנו לעיל.

ואעיקרא, אין הכי נמי בזמן עמוה"ש אי אפשר להתפלל ערבית, וכמ"ש במשנ"ב (סימן רלה ס"ק לד), שלא יתפלל שמונה עשרה של תפלת ערבית, דתפלת ערבית נתקנה רק בשביל לילה, וכיון שעלה עמוה"ש, יום הוא לכל דבר. וציין בשער הציון שם, שכן הוא דעת הרמב"ם (פרק ג' מהלכות תפלה הלכה ו'). ושאני ק"ש דכתיב ובשכבך, ומקצת אנשים ישנים בההיא שעתא. אבל צריך עיון מפירוש המשניות להרמב"ם, פרק ד' משנה א', דמשמע שם שיכול להתפלל אותה עד הנץ. ע"ש. וצ"ע. ע"כ. ועיין בהוצאת הרב קאפח שהעיר, שמצא בכת"י ערבי שכתוב דזמן תפלת ערבית היא עד עלות השחר. אלא שאינו יודע אם זה יצא מהרמב"ם. ע"ש.

וגם לגבי תפלת שחרית, הנה לשון מרן בש"ע שאם התפלל משעלה עמוה"ש והאיר פני המזרח, יצא וכתב המשנ"ב (סק"ב) דבעינן דוקא שיאיר פני המזרח ולא סגי במה שהאיר קצת. ובביאור הלכה שם הביא מכמה אחרונים שכתבו כן. ולפ"ז שמא יש לומר דהחתם סופר ס"ל דמשעלה עמוה"ש עד שהאיר פני המזרח זהו שיעור בין השמשות. וממילא לא קשיא מידי.

וראיתי שסייעו דברי החתם סופר מדברי תוס' הרשב"א (פסחים ד. סוף ד"ה משקיעת) שמדמה עלות השחר לשקיעה שיש גם כן ספק מתי עמוה"ש מתחיל. ע"ש. וראה מ"ש בזה בספר ישיב משה (עמוד ט). ושם הביא מה שכתבו התוס' והרשב"א בפסחים (צד. סד"ה משקיעת החמה) שמדמה עלות השחר לשקיעה שיש גם כן ספק מתי עמוה"ש מתחיל. והן הן דברי החתם סופר. ע"ש.

לג. ביצה, אם יש לה דין אוכל או משקה, הנה בשבת (פ:) גבי הא דתנן המוציא קנה עב כדי לבשל ביצה קלה, פריך בגמ', ומאי שנא כל שיעורי שבת כגרוגרת והכא כביצה, ומשני כגרוגרת מביצה קלה. ופרש"י, כל שיעורי שבת באוכלין וכל הוצאתן וקצירתן וטחינתן כגרוגרת. כגרוגרת, מביצת תרנגולת שהיא ממהרת לבשל ולא כביצה שלימה שיעורו. עכ"ל. ותנן התם (שבת עו:), המוציא אוכלין כגרוגרת וכו', ושאר כל המשקין ברביעית. ע"ש. ולכאורה משמע שיש לביצה דין אוכלין, וממילא שיעורה בכזית לענין ברכה אחרונה. אך יש לדחות דכיון שמוציא כדי בישול ביצה, שאז אחרי הבישול יש עליה תורת אוכל, להכי שיעורו בבישול כגרוגרת מן הביצה, וכל הספק אינו אלא

למאן דאמר שאין בה בישולי גויים. אבל לענין ברכת הנהנין לכאורה לא סגי במאי דנאכלת על ידי הדחק.

ועיין בחידושי הריטב"א שם, שכתב, שטעמו של האוסר ביצה שצלאה נכרי משום בישולי גויים, הוא לפי שאינה נאכלת אלא ע"י הדחק. ע"ש. אלמא דטעמו של מי שמתיר מפני דסוף סוף נאכלת על ידי הדחק.

ועיין בב"י (יו"ד סימן קיג) שכתב, ואיפסיקא הלכתא כמאן דאסר ביצה שצלאה גוי, ואע"ג דביצה ראויה לגומעה חיה, לא מיקרי נאכלת כמות שהיא חיה, דאין זו אכילה חשובה. וכ"כ התוס' בפרק החולין (יבמות מו.). עכ"ל. וכ"כ בש"ע שם סעיף יד, דביצה ראויה לגומעה חיה. ע"ש.

אולם מדברי מרן בש"ע סימן רב סעיף ב', מבואר, דלגבי ברכת הנהנין סגי במאי דנאכל על ידי הדחק, דאיתא התם לגבי בוסר, שמברכים עליו, ובלבד שלא יהא מר או עפון ביותר עד שאינו ראוי לאכילה אפילו ע"י הדחק, דאז אין מברכין עליו כלל. ע"כ. ומשמע שאם נאכל על ידי הדחק שפיר מברכין.

ובן מוכח מדברי הרמ"א בהג"ה (סימן רח סעיף ד). וכ"כ בספר שדי חמד (אסיפת דינים מערכת יום הכפורים סימן ג אות כב), ושם דחה מ"ש מהר"ש קלוגר ז"ל בספרו ספר החיים (סימן תריב) שאין לברך על גמיעת ביצה חיה, כיון שנאכלת רק בדוחק גדול, כמ"ש הט"ז (יו"ד סימן קיג ס"ק יד). ע"ש. וכ"כ בספר חסד לאלפים (סימן רי אות ז) שהגומע ביצה חיה צריך לברך שהכל. ע"ש.

ויש להוסיף, דכיון שנאכל על ידי הדחק, ואיכא מעט הנאה, לפיכך שייך לברך על זה. אבל אם נגעל מהביצה לגמרי, ועושה כן רק לשם רפואה, אין לברך על הביצה. ובזה לא קאי בחזון עובדיה.

והנה ידוע שבזמנו מרן אאמו"ר שליט"א עבר עמנו על כל הספר ילקוט יוסף, סעיף אחר סעיף, ובזמנו כאשר למדנו סעיף זה של ביצה חיה, הסכים לכל מה שכתבנו, שאין לברך על ביצה חיה כשגומעה לרפואה. ולפ"ז מה שכתב בחזון עובדיה לברך על הביצה, יתכן דאיירי דוקא בנהנה מהביצה, אבל בגומע הביצה לשם מזון, יודה שאין לברך. וצ"ע. ועכ"פ בנגעל מהביצה נראה שגם לדבריו אין לו לברך. ודו"ק.

לה. בישול בשר בחלב, אם הוא משום גזרה
שמוא יאכל, ראה במערכת ג' ערך גזרה, ונפ"מ

וכן הוא בשדי חמד. וגם בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סימן יב אות ה'), וח"ד (חאו"ח סימן יב אות יז) העלה כן.

ונראה דכל זה בגומע הביצה לשם צחצוח קולו, ואינו נהנה ממנה כלל, וגם נגעל מזה, דבזה שפיר אין לו לברך על ביצה חיה.

אך אם גומע את הביצה ונהנה ממנה, יש לו לברך על גמיעתה ברכת שהכל. וכן דייקו מהתוס' בשבת (קמג:): שיש לברך על ביצה חיה, וכן פסקו המהרש"ם, האור שמח, שו"ת שבט הלוי, ועוד.

והיכא שגומע הביצה לשם אכילה, ואינו נגעל, אך גם אין לו הנאה כל כך מעצם גמיעתה, לכאורה על פי המבואר ביביע אומר שם (אות יז) בשם הראב"ה, כל שהוא לרפואה בעי הנאת החיך, וכל שהוא לאכילה מברך אפילו אינו נהנה. וע"ש שלא הביא בזה חולקים. ואדרבה כתב ליישב דברי מהרש"ק שכתב שלא לברך, שאין דבריו אמורים אלא כששותה לצחצוח קולו, אבל בגומע הביצה לשם אכילה, אף הגרש"ק מודה שיש לברך גם בלא שנהנה כלל, וכדברי הראב"ה.

ולפי זה מה שכתב בחזון עובדיה על הלכות ברכות (עמ' קנו), שהגומע ביצה חיה מברך שהכל, הנה מזה שלא הזכיר כלל שעושה כן לרפואה ולצחצוח קולו, משמע קצת דטעמו מפני שגמיעת הביצה היא בכלל מזון, דהביצה מיון זיין, וכן משמע קצת מהמקורות שם, שהביא מה שכתב מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן רד אות א) בשם קונטרס חידושי דינים מרבני ירושלים הקדמונים, משנת הרס"ט, שכתבו, שהאוכל חלמון ביצה חי לצחצוח קולו צריך לברך, אע"פ שאינו נהנה בטעמו, מ"מ נהנה במזונו, דמיון זיין. ע"כ. והו"ד בשערי תשובה (סימן רד ס"ק יז). ומטעם זה משמע דאף שאינו נהנה כלל מהביצה, כיון שהוא דרך אכילה, שפיר מברך.

אך אכתי י"ל שלא הביא מ"ש רבני ירושלים אלא כדי לחזק הדברים דשייך ברכה על ביצה חיה, אבל לא קאי בגומע ביצה ואינו נהנה ממנה.

והנה בגמ' עבודה זרה (לה.) נחלקו אם יש דין בישולי גויים בביצה, ולכאורה מוכח שהביצה ראויה קצת לאכילה גם בלא בישול, דאי לאו הכי מאי טעמא של מי שמתיר, הרי אין הביצה נאכלת כמות שהיא חיה.

אך יד הדוחה נטויה לומר, דלעולם לא שייך לברך על ביצה חיה, דאינה נאכלת כמות שהיא חיה, ושאינו דין בישולי גויים כיון שנאכלת על ידי הדחק לכן איכא

הגר"א והמשנ"ב בדעת מרן השלחן ערוך, שאין להקל בדבר. וסברת המקילין חזי לאצטרופי עכ"פ לענין תבשיל שרובו יבש, ויש בו מיעוט רוטב. וראה לעיל מערכת א' ערך "אין בישול אחר בישול" (אות קט עמוד קסו).

ל.ט. בישול, בישול אחר בישול בשבת על ידי גוי, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד קט, תכו). ולעיל מערכת א' ערך אמירה לגוי (עמוד רצח אות ריב).

מ. בישול, קציצות של בשר וכדומה, אם מותר ליתן עליהם מעט רוטב מבושל וצונן, ולחממן בשבת על גבי הפלאטה, אם גם בכהאי גוונא נלך אחר הרוב. ראה לעיל מערכת א' (אות קי, עמוד קפב).

מ.א. בישול, לחמם על פלאטה חלב מפוסטר שיפשיר לצורך תינוק, אין לחמם את החלב בכלי ראשון, אפילו אם אין החלב על האש, אף אם החלב הוא כבר מבושל מבעוד יום, שיש בישול אחר בישול בדבר לח. ואף שיש שכתבו להקל בבישול נוסף ברוטב משום מצטמק ורע לו, שהרוטב מתאדה. נרבינו ירוחם, ש"ע סימן שיח ס"ח, מנחת כהן, מג"א, ברכי יוסף, זרע אמת, שם חדש, ועוד, והנה לא בכל דבר לח נחשב כמצטמק ורע לו, וגם יש מחלקים בין מים לתבשיל, או בין היכא דניחא ליה להיכא דלא איכפת ליה מהרתיחה, ועוד שיש חולקים ואוסרים בזה, ולכן יש להחמיר בחלב. ומכל מקום אם נותן חלב מבושל מערב שבת לתוך כלי ראשון, או מניחו על הפלאטה, או אש מכוסה, ועומד לידו להשגיח שהחלב לא יגיע לחום שהיד סולדת בו, יש להקל, כל שהדבר נעשה לצורך תינוק. וכן מותר להניח מרק או דייסה צוננים שנתבשלו כל צרכם מערב שבת, על גבי המיחם בשבת כדי להפשירם, ובלבד שיעמוד על המשמר שלא יתחממו כשיעור חום שהיד סולדת בו, אלא מיד אחר שיפשו יסירם משם. ואין לסמוך על היתר זה אלא לצורך חולה או תינוק. וראה במה שכתבנו בשבת כרך ג' (עמ' קמא). ובקונטרס אחרון לשבת כרך א' (מהדורת תשס"ד, עמ' תקלט).

והנה מדברי מרן בשלחן ערוך (סימן רנג סעיף ג') מבואר דאף ליתן על גבי קדרה ריקנית איכא למיחש בנתינה חדשה משום מיחזי כמבשל, ואם כן אף אם עומד על יד האש ומשגיח שהחלב לא יגיע לידי רתיחה, מכל מקום לכאורה עצם הנתינה יש בה משום מיחזי כמבשל. ואולם כבר נתבאר בילקוט יוסף שבת

לחמם שוקולד שיש חשש שמעורב בו אבקת חלב עם שומן, וכן אם מותר לשפוך רותחין לכיור שיש חשש שיש שם תערובת בשר וחלב. וכן אם מותר לערות רותחין לפח אשפה שיתכן ויש שם שיירי בשר ושיירי גבינה. וכן אם מותר לכבס מגבות במים רותחים, לאחר שניגבו בהם הידים לאחר סעודה בשרית, ולאחר סעודה חלבית, ויתכן שיש במגבת שיירי מאכל בשר ומאכלי חלב.

ל.ו. בישול, בישול אחר בישול בשבת, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמודים קו, תכח, תכט). ובמה שכתבנו לעיל מערכת א' (אות קט, ערך אין בישול אחר בישול), אות קג. ושם נתבאר דאזלינן בתר אחר הרוב, ולפי הטעם דאין לדבר סוף, שרי אף אם רוצה במיעוט, אך לטעמא דלגבי המיעוט הוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה, היכא דרוצה במיעוט אסור. וכן לטעמא דמצטמק ורע לו. ועכ"פ חזי לצרף סברת הרמב"ם דאין בישול אחר בישול אפי' בלח, ולכן אזלי' תמיד אחר הרוב.

ל.ז. בישול, בישול אחר אפייה, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד תכט). ושם כתבנו לתמוה אה"מ על מה שכתב באור לציון חלק ב', דאף על פי שדעת מרן השלחן ערוך ברור מללו דאין אפיה אחר אפיה, ואין בישול אחר קלייה ואפיה, מכל מקום המנהג להחמיר בזה. ע"ש. ותמיהני דהיכן מצא בספרי המנהגים של גדולי הדורות שהעידו על מנהג להחמיר בדבר זה לנוהגים כשיטת מרן השלחן ערוך. ואדרכה בספרי הפוסקים מבואר שגם המנהג היה כדעת מרן. וע"ש בעין יצחק הנז'. ונודע כי כל מנהג שלא נתקן על ידי גדולי ההוראה, ועלה על ספר, אינו חשוב מנהג כלל, כדמוכח במועד קטן (יח:): דמאן לימא לן דברצון חכמים עבדי הכין, וכן כתב מרן החיד"א [בשיו"ב או"ח סימן תנן] שאין להביא ראיה ממנהגים שנתפשטו מהמון העם שלא על פי מורה הוראות. ע"ש. [וכל שלא נודע מקור ויסוד המנהג אין לחייב לנהוג כן]. אם לא שהנהיגו כן לשם הרחקה וסייג בדבר מצוי.

ל.ח. בישול, מים שהוחמו מערב שבת והגיעו ליד סולדת בו, ושוב נצטננו, לדעת המנחת כהן מותר לחזור ולחממן על גבי פלאטה בשבת, דאחר שהמים מגיעים לרתיחה הוי מצטמק ורע לו, שהמים מתאדים, וכן דעת כמה אחרונים בדעת מרן. אך דעת

וראיתי שהקשו עוד, ממה שכתב בבית יוסף (סוף סימן ז) בזה"ל: כתב האגור (סימן תקד) בשם מהר"י מולין [שו"ת מהרי"ל סימן קטן] שמותר לומר לגוי לעשות מאכל מקמח ומים לתינוק בשבת, דהוי קצת דומה לחולה שאין בו סכנה וכו'. וסיים הבית יוסף: ומכל מקום הא דשרי לומר לגוי פשוט הוא דבאין לו תבשיל אחר להאכילו הוא, דאם לא כן יאכילנו מאותו תבשיל, ואם הוא קר יחממנו כנגד האש במקום שאין היד סולדת בו. ע"כ.

והנה מסתבר דהבית יוסף איירי בתבשיל לח, דאי בתבשיל יבש, הרי אפילו על ידי ישראל שרי, דאין בישול אחר בישול ביבש. והכא איירי לצורך תינוק, ואפילו הכי קאמר שיחמם את התבשיל כנגד האש במקום שאין היד סולדת בו, אלמא דאם מניח התבשיל במקום שהיד סולדת בו אסור. ומכאן קשה על ההיתר הנ"ל. [שאם היה מותר להניחו רק כדי להפשיר למה מרן לא הזכיר פרט זה בבית יוסף].

אולם לא קשיא מידי, דמרן הבית יוסף לא נחית לזה, ואינו מחפש עוד דוגמאות ואפשרויות, וכתב אפשרות אחת שיתן כנגד האש במקום שאין היד סולדת בו. ואין הכי נמי יש עוד אפשרות ליתנו רק כדי להפשיר ויעמוד עליו שלא יגיע לרתיחה. ועוד דמרן לא איירי בעומד ושומר שלא יגיע לחום שהיד סולדת בו, אלא מניח את התבשיל כנגד האש במקום שהיד סולדת בו, והולך לו, דבזה יש לחוש שיגיע לחום שהיד סולדת בו, ולכן כתב שיתן כנגד האש במקום שאין היד סולדת בו, אבל בעומד על המשמר שלא יגיע ליד סולדת בו לא קאי מרן. ואף אי נימא דאין לחלק בין אם עומד ליד התבשיל להשגיח שלא יגיע ליד סולדת בו, לאינו עומד שם, עדיין יש לומר, דמרן הב"י בסימן שז כתב כן לרווחא דמילתא, ולא קאי שם בדיני בישול בשבת, אלא בדיני אמירה לעכו"ם, ועיקר רצונו של מרן לומר דכל מה שאסור על ידי ישראל אסור גם על ידי גוי. ולא נחית להביא דוגמאות היאך ניתן לחמם תבשיל לתינוק, ואין הכי נמי איכא גוונא אחריתא.

שוב ראיתי בשו"ת בארו של אברהם חלק ב' (עמוד תב) שהמחבר השיב על דברינו, דאם כן מרן לא הוה שביק היתרא ושרי לומר לגוי לבשל לו דאית ביה איסור שבות דאמירה לגוי. ועל כרחק דליכא גוונא אחריתי לישראל להניחו כנגד המדורה אלא במקום שאין היס"ב. ע"כ. אולם כבר כתבנו שאין דרכו של מרן להביא כל האפשרויות להיתר. והכא איירי כשאינו עומד עליו להשגיח שלא יבוא לידי יד סולדת בו.

כרך ג' (עמוד קמא), בשם חידושי הרשב"א וביאורי הגר"א, דליכא מיחזי כמבשל אלא במקום שפיתת קדרה לבישול, ולכן אין מיחזי כמבשל בעירו מכלי ראשון על דבר יבש מבושל, או בכלי שני. ולפי זה פלאטה חשמלית קיל טפי מקדרה ריקנית, וליכא בנתינה חדשה משום מיחזי כמבשל. ומעתה כיון שמשגיח שהחלב לא יגיע לידי רתיחה, איכא שפיר ספק ספיקא, דשמא הלכה כהרמב"ם הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן, שגם בדבר לח אין בישול אחר בישול, ואף את"ל כרש"י ותוס', הרא"ש ותר"י ומרן הש"ע, שבדבר לח יש בישול אחר בישול, שמא לא החמירו באופן שעומד ליד האש ומשגיח שלא יבוא לידי יד סולדת בו. ואף אם תמצא לומר דהלכה כהשלחן ערוך שאין להניח מים [לא רתוחים] על פלאטה אף כדי להפשיר, מחשש שמא ישכח ויגיע ליד סולדת בו, שמא לא החמיר בזה אלא היכא שיגיע לידי בישול לכל הדעות, אבל בבישול אחר בישול שמא בזה לא החמירו, ואף את"ל שהחמירו גם בכה"ג שמא הלכת כדעת הרמב"ם שאין בישול אחר בישול בדבר לח. ועיין בהליכות עולם ח"ד (עמוד 80) שכתב באופן אחר, שמא לא ישכחנו עד שיהיה יד סולדת בו. ע"ש.

ואין זה ספק ספיקא נגד מרן, די"ל דמרן לא גילה דעתו בהצטרף ב' הספיקות יחד, ויתכן שמרן הש"ע החמיר בכל ספק כשהוא לבדו, אבל בהצטרף ב' הספיקות מרן היה מסכים להתיר. ועוד, שלא קבלנו הוראות מרן אלא בדברים המפורשים בדבריו, וכאן לא מפורש בדבריו להחמיר בכה"ג.

ואמנם בספר מטמין ומבשל בשבת (סימן נא) העיר על הדברים הנ"ל, שהוא לכאורה נגד ב"י להדיא, בסימן שיח סעיף טו, שכתב בזה"ל: מיהו כבר נתבאר לעיל שהרבה פוסקים סוברים דהני מילי בדבר יבש שאין בו מרק, אבל תבשיל שיש בו מרק ונצטנן אפילו נתבשל כל צרכו יש בו משום בישול, ואסור ליתנו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו. ע"כ. ואם כן להדיא אסר הבית יוסף בכה"ג. [שהרי בפשטות דברי הב"י שם קאי על מה שכתב הטור שם, לענין נתינת מים להפשיר בלבד, ועל זה קאמר דבתבשיל לח אסור. ומשמע דאיירי בבישול אחר בישול כשכוונתו להפשיר, ואפילו הכי הבית יוסף אסר].

אלא מרן לא איירי כשעומד על האש ומשגיח להסיר הקדרה קודם שתגיע ליד סולדת בו, אלא מרן איירי בנותן הקדרה ואינו עומד שם להשגיח שהמרק לא יתחמם ויגיע ליד סולדת בו, ובכהאי גוונא בלבד אסר מרן. וא"כ אין כאן ב"י מפורש נגד הדברים הנ"ל.

מתחלה מרן אאמו"ר סבר להקל בזה בכל גוונא, וכמו שמתבאר מדבריו בלוי'ת חן. וכך כתבנו בשארית יוסף. [ולכן כתבנו ובפרט לצורך תינוק, והיינו שיש להקל בזה גם לגדול]. אולם אחר שראה לדברי הבית יוסף בסימן שיח הנ"ל, דאיירי בבישול אחר בישול ואפילו הכי אסר שמא ישכח, וכן אחר שראה דברי הב"י בסימן שז, אף דאיכא למידחי כדכתבנו, עם כל זה הדר ביה דנכון להחמיר בזה, מאחר שנראה קצת שהוא נגד מרן מפורש. אבל אין הדבר ברור אצלו לגמרי, שיתכן דמרן לא איירי בעומד ומשגיח שלא יגיע ליס"ב, ובבישול אחר בישול אין להקפיד כל כך שמא ישכח, דעיקר כוונתו להפשיר. וכדאי הוא הרמב"ם לסמוך עליו לצורך תינוק, שדינו כחולה שאין בו סכנה. ולא שייך לטעון כאן דמי מדד בשעלו מים וכו', וכמו שכתב בספר הנ"ל, שהוא דבר פשוט לבדוק שיהיה רק פושר ולא יגיע ליד סולדת בו. [ואף אם לא ידקדק כ"כ ויגיע ליד סולדת בו, הרי לדעת הרמב"ם ודעימיה אין כאן איסור בישול כלל].

ומכאן, דרך הוראה לנו הורית, שלא לחוש מלחזור בנו כאשר האמת מורה דרכה לאמתה של תורה. ולכן אף שכתחלה היקל בזה מרן אאמו"ר גם לצורך אדם גדול, כעת הוא מורה ובה להקל בזה לצורך תינוק. אך גם מי שמיקל בזה לצורך גדול יש לו על מה לסמוך, אחר שאין כאן דברים ברורים לחלוטין בדברי מרן הב"י.

ואין להקשות דהא לא עבדינן ס"ס בידים, דבלא תעשה איה"נ עבדינן ס"ס בידים, ורק במצות עשה מחמירים שלא לעשות ס"ס בידים ולהכנס בספק ביטול מצות עשה. וכמ"ש בילקוט יוסף שבת כרך ג' סימן שיח, בדיון עשיית תה בשבת.

ולכן במקום צורך, כגון לצורך תינוק, אפשר לסמוך להקל על הס"ס הנ"ל. אך שלא במקום צורך נכון שלא לסמוך על הספק ספיקא הנ"ל. ועוד שהוא ספק ספיקא בידים ויש מחלוקת הפוסקים אי עבדינן ספק ספיקא בידים או לא, וראה באורך בילקו"י שבת כרך ג' (דיון עשיית תה), לכן טוב להחמיר בזה שלא לצורך תינוק.

ובספר מנוחת אהבה חלק ב' (עמוד שיד) כתב, דמים או שאר משקים שהתחממו קודם שבת עד שהיד סולדת בהם, וחזרו והצטננו, מותר בשעת צורך גדול להפשירם מנגד האש, אפי' במקום שיכולים להתחמם עד שתהיה היד סולדת בהם, בתנאי שיעמוד על המשמר ויזהר להסירם משם קודם שיתחממו בשיעור

ובאמת מכח דברי מרן הבית יוסף אלו, כתבנו להתיר בזה רק לתינוק, אבל לא לגדול, אחר שבפשיטות כן משמע מדברי הבית יוסף.

ומה שכתב עוד שם להעיר מדברי מרן בסימן שיח סעיף יד, שכתב, מותר ליתן קיתון של מים או שאר משקין כנגד האש להפיג צינתן, ובלבד שיתנם רחוק מהאש וכו'. אבל אסור לקרבו אל האש למקום שיכול להתחמם שתהא היד סולדת בו וכו'. ע"כ. ומדנחית להתיר רק באופן שיתן רחוק מהאש משמע דרק בכהאי גוונא שרי ליתן, הא לאו הכי אסור, ואפילו יעמיד שם שומר מסתבר דאסור דכל כהאי גוונא בעי ליה לאשמועינן. ע"כ. ותמיהני דלא התרנו בזה אלא בבישול אחר בישול, וסמכנו על הרמב"ם והרשב"א, ויש כאן ספק ספיקא, אבל מרן איירי במים שאינם מבושלים, ובבישול ראשון בודאי דלא יועיל מה שיעמוד על המשמר, דזה בכלל הגזרה שמא ישכח ויגיע לידי בישול דאורייתא. והיאך מקשה מדין מים שלא נתבשלו לדין חלב מפוסטר בבישול אחר בישול. ומה שכתב בהמשך דבריו דמסתבר בין אם נתבשל בין אם לא נתבשל וכו', ואף בשומר עליו שלא יתבשל וכו', הנה איני יודע למה תפס בפשיטות שאין חילוק בזה, הרי מרן איירי במים שלא נתבשלו, ומרן לא קאי באופן ששומר עליו שלא יגיע ליד סולדת בו, ואם כן היכן מצא מרן מפורש נגד דברינו.

ולפי זה יש לדחות גם מה שהביא בהמשך דבריו מהבית יוסף בסימן שיח, דהנה אחר שהבית יוסף הביא מדברי הר"ן להקל ליתן תבשיל לח שנצטנן כנגד המדורה אפילו במקום שהיס"ב, דדוקא דבר שלא נתבשל אסור, כתב על זה הבית יוסף, מיהו כבר נתבאר דהני מילי תבשיל יבש, אבל תבשיל שיש בו מרק ונצטנן יש בו משום בישול ואסור ליתנו כנגד המדורה. ע"ש. ומבואר דאיירי בבישול אחר בישול ואפילו הכי לא התיר להניחו במקום שהיד סולדת בו. אולם יש לדחות, דמרן לא קאי באופן שעומד ומשגיח שלא יגיע ליד סולדת בו. וגם המשנה ברורה שם (ס"ק קה) שכתב, שאם היה דבר מבושל ולא נצטנן לגמרי יש להקל לדעת הרמ"א, הנה הוצרך לומר שהוא לדעת הרמ"א, ומבואר שלדעת מרן גם בדבר מבושל אין להקל. אמנם גם כאן יש לומר דלא איירינן כשעומד עליו ומשגיח שלא יבוא לידי רתיחה. ומאן יימר לן דאיירי גם בכה"ג.

ומה שהעיר עוד שם ממה שנתבאר בלוי'ת חן ובשארית יוסף, שיש להקל בזה גם שלא לצורך תינוק. הנה

שהיד סולדת בהם. ושם בהערה 15 הביא מ"ש מרן אאמו"ר בספרו לוית חן (סימן נא) להקל בזה בסתם, וכתב על זה, ולפע"ד אין להקל בזה אלא לצורך גדול. וכן מצאתי בב"י ס"ס שזו, שלא היקל לתת על האש תבשיל שנתבשל ונצטנן אלא במקום שאין היד סולדת בו. ע"ש. ומשמע שאינו סומך על הס"ס הנ"ל להקל. וכ"מ בש"ע סימן שיח סעיף ו'. ויש לדחות. עכת"ד.

ולפי מה שנתבאר אין ראייה כלל מהבית יוסף ס"ס שזו, וגם אין ראייה ממרן בסימן שיח הנז', דהנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (שם). אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר שאינו חם כ"כ, ע"ג קדירה שהיא חמה כל כך, שהעליון יכול להתחמם מחוממה עד שתהא היד סולדת בו. ע"כ. ולכאורה משמע דכל שיכול להגיע ליד סולדת בו אין להקל בדבר. אולם שמא מרן לא קאי בתבשיל מבושל לגמרי, שהוא בבחינת בישול אחר בישול, וגם אי נימא דלשון חימום משמע דאיירי בתבשיל שנתבשל כבר, מכל מקום יתכן דמרן לא איירי בעומד על המשמר ומשגיח שלא יגיע ליד סולדת בו, והוי כדן שומר דמהני בכיו"ב. ועיין במשנה ברורה שם דהחשש שמא ישכח וישאיר הכלי באופן שיגיע ליד סולדת בו. ע"ש. ומשמע שאם עומד ליד התבשיל להשגיח שלא יגיע ליד סולדת בו, וגם הוא בדבר שכבר מבושל מאתמול, שפיר יש להקל עכ"פ לצורך תינוק.

ואחר כתבי כל זה יצא לאור הספר הליכות עולם חלק ד', ושם (עמוד סג) חזר על הדברים, ובכמה דברים זכינו לכוין לדבריו, וכתב שם להקל בזה רק לצורך תינוק, והוא כפי המבואר בילקוט יוסף שבת ג' [נדלא כמ"ש בסתם בלוית חן].

וז"ל שם: כתב בבן איש חי (פר' בא אות יב) מותר ליתן קיתון של מים או שאר משקים כנגד האש להפיג צינתן, ובלבד שיתנם רחוק מהאש בענין שאינם יכולים להתחמם במקום ההוא עד כדי שתהיה היד סולדת בהם, אבל אסור לקרבם אל האש במקום שיוכלו להתחמם כדי שהיס"ב, ואפילו להניחם שעה קטנה שתפיג צנתן אסור, שמא ישכחם וישהו ויתבשלו שם. ע"כ. כן פסק מרן בש"ע (סימן שיח ס"ד). וז"ל מרן הש"ע (שם סעיף יז) "אסור ליתן צונן על המיחם אפי' להפשירו כל שהמיחם חם כ"כ שאילו היה מניחו שם זמן רב היה בא לידי בישול, דהיינו חום שהיד סולדת בו, ואם אינו חם כל כך מותר". וכתב ע"ז המשנ"ב (ס"ק קח) שאם היה דבר מבושל ולא נצטנן לגמרי לדעת הרמ"א בסעיף טו יש להקל. לכאורה נראה שאף לדין דנקטינן כמרן

הש"ע שיש בישול אחר בישול בלח, מ"מ אם נותן מרק, אפי' הוא צונן לגמרי, על המיחם, כדי להפיג צנתו ולהפשירו, יש להקל, שהרי עיקר הדין נתבאר לעיל בסעיף יד, וז"ל: מותר ליתן קיתון מים ושאר משקים כנגד האש להפיג צנתן ובלבד שיהיו רחוקים מהאש בענין שלא יוכלו להגיע לחום שהיד סולדת בו. אבל אסור לקרבם אל האש במקום שיוכלו להתחמם בחום שהיד סולדת בו, ואפי' להניחם שם שעה קלה שתפוג צינתן, כיון שיכולים להתבשל שם. ע"כ. ומקור הדברים בתוס' (שבת מח.). וכן כתבו הרא"ש (פרק כיה סימן ז'), והרשב"א בחי' (שבת מ:). ומשום דחיישינן שמא ישכחם ויבואו לידי בישול. אבל דעת רש"י והרמב"ם להתיר, וכמ"ש בב"י. ובפסקי רבינו ישעיה מטראני (שבת מח.) מחלק, שאם נותן כנגד המדורה נפשרים מיד מותר, אבל ע"ג מיחם שאינם נפשרים אלא ע"י שהייה, חיישינן שמא ישכחם וירתחו. ע"ש. וע"ע בחי' הריטב"א (שבת מ:), ובספר התרומה (סימן רלב.) ע"ש.

וזהו במים ושאר משקים, אבל מרק שנתבשל מערב שבת, אפי' נצטנן לגמרי, יש בו ס"ס, שמא הלכה כדעת הרמב"ם והרשב"א והר"ן שאין בישול אחר בישול בלח, ואפי' יגיע לידי בישול לית לן בה, ואת"ל שהלכה כרש"י ורבינו יונה והרא"ש שיש בישול אחר בישול בלח, וכ"פ מרן הש"ע, שמא לא ישכחנו עד שיהיה היד סולדת בו. לפיכך יש להקל בזה לצורך תינוק, כגון לחמם דייסא רכה, צוננת, ועמוד על המשמר שמיד אחר שיפשיר יסירנו משם.

ואמנם מרן הב"י (סימן שיח) כתב, וכיון דכמה מרבוותא פליגי על רש"י והרמב"ם ואוסרים במקום שיכול לבוא לחום שהיס"ב, נקטינן לאיסורא שהלכה כרבים, וכ"ש שיש סיוע לדבריהם בירושלמי, ואע"פ שהר"ן כתב דהני מילי בדבר שלא נתבשל, אבל תבשיל שנצטנן מותר להניחו אפי' במקום שהיס"ב, שאין דרך בישול בכך, ורק על האש ממש אסור, כבר נתבאר לעיל שכמה פוסקים כתבו שתבשיל שיש בו מרק ונצטנן, אפי' אם נתבשל כל צרכו יש בו משום בישול, ואסור ליתנו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו וכו'. ע"ש. אולם אפשר שגם מרן מודה שאם עומד על המשמר ורוצה רק להפשיר המרק, ומיד יקחנו שפיר דמי, ומרן מיירי במניחו והולך לו, שיש לחוש יותר שמא ישכחנו.

ומ"מ נראה דלדינא אין להקל אלא לצורך תינוק, שכל צרכיו כדן חולה שאין בו סכנה, וכמ"ש הרמ"א (בסימן שכח ס"ז). וע' בספר תשובות וכתבים להחזון איש

ואפי' בנצטוננו לגמרי, יש להקל ליתנם על מיחם להפשירים, עכ"פ לצורך תינוק. ושוב ראיתי שכן כתב כיו"ב בשו"ת צמח צדק מליובאוויטש (חאו"ח סי' לו). ע"ש.

ונראה שאם שגג והניח מים ושאר משקים על גבי מיחם להפשירים, ובטרם יגיעו לחום שהיד סולדת בו, נטלם משם כשהם פושרים, מותר לו לשתותם, כיון דהוי בדיעבד, ולא הגיע לכלל איסור דאורייתא, שבכל מקום שיש פוסקים שמתירים לכתחלה, אין לאסור בדיעבד, כיון שמעשה שבת אינם אסורים אלא מדרבנן, כדקיימא לן (כתובות לד.) היא קודש ואין מעשיה קודש. לפיכך בדיעבד שרי. וכן כתב בספר תהלה לדוד (סימן שיח סוף ס"ק כט). אלא שכתב כן בלשון "אפשר דשרי". ולפע"ד נראה שיש להקל בודאי בזה. והלום ראיתי בשו"ת מעט מים (סימן כז), שכתב לצדד בזה אם צריך להמתין עד שייצטננו כמקודם. ולפי המבואר יש להתיר לשתותם אף כשהם פושרים. ודו"ק. ועיי' בחזון איש אורח חיים (סימן לו סוף אות יג). ויש לעמוד על דבריו. (ועיי' עוד בשו"ת רבבות אפרים סימן רמד).

מב. בישול, גרמא במלאכת מבשל. הנה נודע דאף דלכאורה מלאכת מבשל נעשית בגרמא, שהבישול נעשה מאליו על ידי האש, מ"מ כך דרך המלאכה בהנחת הקדרה על האש, ואינו חשיב כגרמא. וכן מוכח מהמכילתא, וכמ"ש בשו"ת זקן אהרן וואלקין ח"א (חאו"ח סי' טו), ושאיני מלאכת בישול משאר המלאכות, דבשאר המלאכות המלאכה נעשית ע"י מעשה בידים, ולכן כשהוא בגרמא פטור. אבל המבשל שאינו אלא מכין האפייה והבישול, וגוף מעשה הבישול נגמר מאליו, ואפי"ה חייבתו תורה, גם בגרמא חייב. וראיה לזה מזורה ורוח מסייעתו, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ובאלה עיקר מלאכתם ע"י גרמא. ועיי' במרכבת המשנה (פ"ט משבת ה"ד), בהא דקיי"ל בביצה (לד.) אחד הביא את האור ואחר הביא העצים וכו', כולם חייבים משום מבשל, והיינו דוקא במלאכת מבשל. וראה באורך בילקוט יוסף שבת ג' (עמוד קל). וראה בעין יצחק ח"א (עמו' תפה) מה שכתבנו בזה.

מג. בישול, בישול אחר בישול בבשר בחלב, הנה גבי שבת נחלקו הראשונים אם יש בישול אחר בישול, שדעת הרמב"ם (פ"ט מהלכות שבת ה"ג, ופרק כב) והרמב"ן, והרשב"א, והר"ן, דאין בישול אחר בישול בין בלח בין ביבש. אך דעת רש"י תוס' הרא"ש ורבינו

(סי' מח) שכתב, שבזמנינו שמצוי מאד חולאים בתינוקות, נראה שכל שיש ספק פן יגרם לו חולי מעיים לשלשל או לגרום עצירות או כאב מעיים, או חום כל שהוא, הוי בכלל ספק סכנה, שכל קלקול מעיים יכול לגרום חולי, וכל חולי לגבי תינוק הוי ספק סכנה, ואפשר שאפילו יש לו מה להאכילו, אלא שכפי הצורך יש להאכילו תבשיל שזהו מזונו הטוב, מותר לעשות שבות ע"י נכרי, ובכלל כל שינוי לגבי תינוק יש להחזיק הדבר לפיקוח נפש, ואסור להחמיר בין בסדר אכילתו בין בשינתו, בין ברחיצתו, כי הורגלו להתפנק ושינוי קל גורם להם צער, והצער גורם להעלאת חום או הפרעת שינה או קלקול מעיים, ולכן צריכים להיות זריזים לעשות כל צרכו דרך היתר, ואם א"א יעשו כדרכם, ודברי הרמ"א שצרכי תינוק כחולה שאין בו סכנה, היינו באופן שהדבר ברור שאין בו סכנה, אבל בזמנינו שרכו מחלות ילדים מאד, כל שינוי באכילתו עלול להביאו לחולי, וכל חולי לגבי תינוק הוי ספק סכנה, וא"א לקבוע גיל לדבר הזה, אלא הלב יודע כאומץ הרגשתו לבריאות הבן וכו'. ע"ש. ועיי' בשו"ת בשמים ראש (סי' קפו), ובהגהות ריח בשמים.

ובאמת שהיה נראה לי בטעמם של רש"י והרמב"ם שלא חששו לגזירה זו, לפי שבשעת הנחת הצונן אין בכוונתו אלא להפשירו בלבד, ואין הדבר ודאי שישכחנו עד שיהיה היד סולדת בו, שאפשר מאד שיזכור ויסירנו מיד לאחר שיפשו, וא"כ אפי' אם ישכחנו ויתבשל אין זה בגדר פסיק רישיה, אלא בגדר דבר שאינו מתכוין, וכדקיי"ל גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, ואע"פ שהדבר קרוב שיעשה חריץ, וכמו שכתבו התוס' (פסחים קא). אעפ"כ לא גזרו חכמים בדבר, ואפי' אם נעשה חריץ תוך כדי גרירתו, לא נחשב לו עון, כיון שאין זו מלאכת מחשבת. (ועיי' תוס' שבת מא:). והכא נמי אין לגזור שמא ישכחנו ויתבשל, כיון שלא נתכוין לזה בשעת הנחתו, והוה ליה כדבר שאינו מתכוין שמוותר. (ועיי' בספר שם חדש דף נו ע"ג, ובפתח הדביר סימן שיח סק"ח. ע"ש). ולדעת התוספות והרא"ש צריך לומר שכאן הואיל ובשעת ההנחה סמוך לאש, אם לא יעשה מעשה ליטלם, ודאי שיבואו לידי בישול, הוה ליה כפסיק רישיה, וכעין מה שכתבו התוספות (שבת ד. בד"ה קודם), לענין התראת ספק. ע"ש. ושוב ראיתי להאגלי טל (מלאכת האופה אות מה), שעמד בזה על דברי התוספות. ועיי' עוד בשו"ת חלקת יואב (חלק אורח חיים סימן ח).

ועל כל פנים במרק שכבר נתבשל מער"ש, או חלב שהורתח מערב שבת, שיש בהם ספק ספיקא להקל,

יונה (שבת קמה:), דבתבשיל יבש אין בישול אחר בישול, ובתבשיל לח יש בישול אחר בישול. וכ"ד מרן הש"ע (סי' שיח ס"ח, וסעיף ט"ו), מכח ספק דאורייתא לחומר.

וי"ש לדון אם אנו מדמים שבת לבשר בחלב גם לענין זה. ומדברי הרב שער אפרים (סי' לח) מבואר, שיש בישול אחר בישול בבשר בחלב. וכ"ד הרב אליהו זוטא (סי' תרע"ג). גם גיסו הרב בעל שבות יעקב (חאו"ח סי' לח) הסכים עמו. וכ"כ בשו"ת אמרי שפר נשיה חבר בי"ד של הנוודע ביהודה. וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ב (סי' מד אות נב).

אך הפמ"ג (סי' קה סק"ב ד"ה עוד למדתי) כתב, עוד למדתי ממ"ש בהגהות שבסוף הספר (איסור והיתר כלל ל' דין ד) דאסור לבשל חתיכה כבושה מעת לעת בחלב, דמעיקרא כבוש ועתה איסור תורה, ומשמע דחתיכה שבישלה בחלב כבר, מותר לחזור ולבשלה. ומיהו בשר מבושל וחלב מבושל אסור לבשלן אחר כך יחד, דיש בישול אחר בישול, ולא דמי לשבת. ואסור נמי בהנאה. ע"כ. וכ"כ עוד הפמ"ג ביו"ד (שפ"ד סימן פז סק"ב וס"ק יח) שאם בישל כל דבר בפני עצמו ושוב מבשלן יחד יש בזה משום בישול, ואין חילוק בין לח ליבש, דסו"ס יש נתינת טעם. וע' בפמ"ג באו"ח (סימן תרעג א"א סק"א) שכתב, דאע"פ שכתב ביו"ד דבבשר בחלב יש בישול אחר בישול בין בלח בין ביבש, היינו אם בישל כל דבר בפני עצמו, ואח"כ מבשלן יחד, משא"כ כשכבר מבושלים ומעורבים יחד בנ"ט ונצטנן, י"ל דתו אין עובר בבישולו אח"כ ביבש כי האי דחמאה בחלב, או בקדרה בת יומא. ע"ש. וע"ע בפתחי תשובה (סי' פז סק"ד), ובחק"ל (יו"ד סימן מח ד"ה אך), ובערך השלחן (סי' פז ס"ק יג), ובאמרי בינה (חיו"ד דיני בב"ח ותערובות סי' ג'), ובשו"ת יביע אומר ח"ז (חיו"ד סימן ה אות א).

ובעיקר החילוק שכתב בין נתבשלו שניהם יחד, לבין נתבשלו כל אחד בפני עצמו, וחזור ומבשלם ביחד, כן מבואר גם בשו"ת חתם סופר (סי' פב), ובגליון מהרש"א (ר"ס פז). ע"ש. ובעצם הדברים מבוארים להדיא בדברי רבינו גרשום בחולין (קח:), וזו לשונו שם: הכא במאי עסקינן בבא מיורה גדולה של בשר בחלב מבושל, ולקח חצי זית מאותו בשר, וחצי זית מאותו חלב, וחזר ובישלן פעם אחרת, אבישולו לא לקי שכבר הוא מבושל, אבל לוקה על אכילתו, דהא קא אכיל כזית איסור. ע"כ. נמצא שאם הבשר והחלב באו מיורה גדולה "מבושלים", וחזור ומבשלן, בזה אין בישול אחר בישול בבשר בחלב. אבל אם כל דבר נתבשל בפני

עצמו ואח"כ חוזר ומבשלן ביחד, והם נותנים טעם אחד בשני לראשונה, למה יהיה פטור משום אין בישול אחר בישול, הרי לענין נתינת הטעם הוי בישול ראשוני. ומה בכך שכל אחד נתבשל קודם לכן בפני עצמו. אבל אם הבשר והחלב נתבשלו יחד, וחזור לבשלם יחד פעם שנית, מסתברא דבזה אין בישול אחר בישול, דמה בכך שחוזר ומבשלו, הרי כבר נתן טעם האחד בשני. וראה עוד באורך בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג' (עמוד קפג).

והנה רש"י בחולין שם נדחק בביאור דברי הגמרא, ודלא כרבינו גרשום, ואפשר דהוא משום דס"ל בשבת (לד). דיש בישול אחר בישול בלח. ויכמו שכתב הרא"ש (פ"ג דשבת סי' יא) בדעתו, והכא החלב הוא לח. אבל רבינו גרשום ס"ל שאין בישול אחר בישול בלח, וכדעת הרמב"ם הרשב"א והר"ן. ולכן כתב לפרש בפשיטות ולהשוות הנידונים.

מד. בישולי גוים, אם יש באפונים [חומום] משום בישולי גוים, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד רפז).

מה. בישולי גוים, בישולי גוים בעוגיות "בורקס" בהכשר מוכר, הנה שאלה באה קמיה דמרן אאמור"ר שליט"א, אם יש איסור משום בישולי גוים באפיית העוגות בחנויות של ישראל, כאשר האופה הוא עכו"ם, ומכניסים בתוך העוגה סוכר ואגוזים ובוטנים וכדומה, והשיב, דמצד העיסה ליכא למיחש, דפת עכו"ם של פלטר מישראל שרי כנודע, ואי משום הסוכר והדבש והאגוזים שבתוכו, הרי הם נאכלים כמות שהם חיים, וממילא ליכא בזה משום בישולי גוים. ואף בעוגות בורקס שיש בתוכן גבינה אין לחוש בזה לבישולי עכו"ם.

וזה מכבר כתבנו בזה בס"ד, ויש לדון כאן מצד ג' ענינים:

א. מצד אפיית העוגה על ידי הגוי, אם יש לאסור בזה משום פת עכו"ם.

ב. וכן יש לדון על המילוי של הגבינה שבתוך הבורקס אם יש בו משום בישולי גוים, או לא. [באופן שברור לנו שאין כל חשש לגבי הגבינה, ואינה גבינה של עכו"ם].

ג. וכן יש לדון על מילוי התפוח אדמה שבתוך הבורקס, שמבשלים את הרסק קודם שנותנים אותו לתוך העוגה, ואם התפוח אדמה נאסר ממילא אוסר גם את העוגה עצמה. ויש לדון בזה אם חשיב כעולה על שלחן מלכים, ואם שייך לומר בזה שהוא בטל וטפל לגבי הפת.

כמות שהוא חי, וגם עולה על שלחן מלכים, יש בו משום בישולי גויים. ע"ש. ומשמע שאם נאכל כמות שהוא חי אין בו בישולי גויים. והטעם לזה, דעיקר הגזירה היא משות חתנות, ודבר שאינו חשוב כל כך אין אדם מזמין חבירו עליו. וכתב המהריק"ש בתשובה באהלי יעקב (סימן נח) דגבינה אין בה משום בישולי גויים, כיון שנאכלת כמות שהיא חיה, ואפילו אדם שאינו אוכל גבינה חיה ונתבשלה על ידי עכו"ם שרי ליה, דבטלה דעתו אצל כל אדם. והובאה תשובה זו בברכי יוסף (סימן קיג אות א'), ובכף החיים (אות טו).

ואמנם יש לדון לגבי מילוי הבורקס בתפוח אדמה, שהרי אינו נאכל כמות שהוא חי, ולכאורה יש בו משום בישולי גויים, ובפרט שמבשלים את התפוח אדמה קודם לכן בקדרה בפני עצמה, ואם כן יש לחוש בזה משום בישולי גויים. ואמנם פשוט שאם הישראל בישל את התפוח אדמה בנפרד, ואחר כך העכו"ם נתנו בתוך העיסה לעשות בורקס, ואפוא, בזה ודאי שאין איסור, שהרי התפוח אדמה כבר נתבשל על ידי הישראל, ואין בישול אחר בישול לגבי בישולי עכו"ם, וכמו שמבואר כן בש"ך (סק"ה) בשם מהר"א מטיקן. וכן הוא בט"ז (סק"ב) שבשומן של בשר או של אווז מהותך אין בו משום בישולי גויים, דאין בישול אחר בישול. וכן הוא בכנסת הגדולה (הגה"ט אות טו). אך היכא שהגוי בישל את התפוח אדמה בקדרה בפני עצמה, ואחר כך נותן ממנה לתוך הבורקס, לכאורה יש לאסור משום בישולי גויים. נאך עלינו לברר הדין, שכבר אמרו בירושלמי סוף פרק ה' דתרומות הלכה ג', דמי שאינו רוצה להטריח את עצמו בדין אחד למצוא היתר, ומוליך עצמו לחומרא לטמא את הטהור, איסורא קא עביד. ועיין בשו"ת אדמת קודש (חלק יורה דעה סימן ז', דף כג ע"ב), והובא בספר קמח סולת (מהדורת תשנ"ח עמוד עח). ע"ש.

ובן משמע מדברי מרן בשלחן ערוך (סימן קיג סעיף ג') שכתב, פאנד"ה שאפאה עובד כוכבים, אסורה אפילו למי שנהג היתר בפת עכו"ם. מפני שהשומן נאסר כשהוא בעין משום בישולי גויים, ונבלע בפת. ע"כ. ולפי זה גם בבורקס שהגויים מבשלים את התפוח אדמה בקדרה נפרדת, ואחר הבישול מכניסים את המילוי המבושל לתוך העיסה ואופים העיסה בתנור, דיש לאסור, דמלבד שהתפוח אדמה נאסר בפני עצמו כשנתבשל בתחלה על ידי הגוי, גם כאשר נתנוהו בתוך העיסה, אינו בטל לגבי העיסה, ואדרבה טעם התפוח אדמה נבלע בעיסה, והוי כדין הפאנד"ה, שאסור משום בישולי גויים. ועיין בשלחן גבוה (אות ח') שכתב, דלא נתבאר להדיא מהו פאנד"ה שכתב מרן, והביא בשם הג"א שכתב, שהוא פשטידה של דגים. והביאו הכנה"ג בשם מהר"ם מטיקסין בגליון המרדכי.

והנה בענין האפייה עצמה אם יש בה משום בישולי גויים, או לא, נודע שפת עכו"ם מותרת, ולא אסרו בה משום בישולי גויים, והיינו משום דהוי חיי נפש. וכן הוא בפרק ב' דעבודה זרה (לה:): אמר רב כהנא אמר ר' יוחנן פת לא הותרה בבית דין. מכלל דאיכא מאן דשרי, אין, דכי אתא רב דימי אמר, פעם אחת יצא רבי לשדה והביא גוי לפניו פת פורני, אמר רבי כמה נאה פת זו מה ראו חכמים לאוסרה, כסבורים התיר רבי את הפת, ולא היא. רב יוסף ואיתימא רב שמואל בר יהודה אמר, לא כך היה המעשה אלא פעם אחת הלך רבי למקום אחד וראה פת דחוק לתלמידים אמר רבי אין כאן פלטר גוי, והוא לא אמר אלא פלטר ישראל. אמר רבי חלבו אפילו למאן דאמר פלטר גוי לא אמרן אלא דליכא פלטר ישראל אבל במקום דאיכא פלטר ישראל לא. ור' יוחנן אמר אפילו למאן דאמר פלטר גוי הני מילי בשדה, אבל בעיר לא, משום חתנות. ודעת הרמב"ם דר' יוחנן אדר' חלבו סמך, ותרתי בעינן, ולחומרא שדה וליכא פלטר ישראל. ופסק כר' יוחנן לחומרא. וראה בהרב המגיד שם. וגם בפת הבאה בכיסנין אף דלא הוי פת ממש שרי, וכדמוכח מהתוס' (ביצה טז): בשם רבינו יחיאל, שכל שאילו היה קובע סעודתו עליו היה צריך לברך המוציא וברכת המזון אין בו משום בישולי גויים. וכן כתבו מרן הבית יוסף (סוף סימן קיג), והרמ"א בהג"ה (סימן קיב סעיף ו').

וכן הוא בתורת חטאת (כלל עה סעיף יב) דבעיסה שבליטה עבה ויש בה תואר לחם ליכא למיחש, משום דפת גמור הוא לענין המוציא ולענין חלה, כי הקמח הוא עיקר, ואף על גב דיש בהם דבש ובשמים הרבה, ודינן כפת הבאה בכיסנין דמברכים עליהם בורא מיני מזונות, אם לא קבע סעודה עליהם, מכל מקום נראה שאין להחמיר לענין פת עכו"ם, הואיל ואי קבע סעודה עליהם מברך המוציא, ובלילתן עבה אזלינן בתר העיקר והוי דינן כפת. ומימי לא ראיתי מי שנוהר מהן. וכן כתבו עוד אחרונים, ומהם: הפרי חדש, לחם הפנים, בית לחם יהודה, הובאו דבריהם בכף החיים (סימן קיב אות לה). ע"ש. וכן הוא בשו"ת יחווה דעת חלק ה' (סימן נג עמוד רמ). ע"ש. וממילא לגבי הבורקס עצמו אין בזה משום בישולי גויים דהוי כפת פלטר של עכו"ם. וראה באורך בשו"ת בנין אב חלק ג'.

ולענין המילוי שבתוכו, הנה במילוי גבינה ליכא לאסור בזה, שהרי הגבינה נאכלת כמות שהיא חיה, ומה שמניחה בעיסה ואופה אותה עם הבורקס, אין בזה משום בישולי גויים אחר שנאכלת כמות שהיא חיה. ועיין בעבודה זרה (לה). מימרא דרב שמואל בר יצחק אמר רב, כל הנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי גויים. וכן הוא בשלחן ערוך (סימן קיג סעיף א') דדבר שאינו נאכל

בישולי גויים. ואמנם על הסתם תלינן דעשה מתחלה אדעתא דמתנה, ומתנה כזביני, וקימחא עיקר והוה ליה כפת פלטר דשרי. ע"כ.

ואמנם אין ללמוד מזה לנידון דידן, דהתם ריבוי הביצים מעורב בעיסה, והעיקר הוא העיסה, ולכן התיר כשהוא פת פלטר, דהביצים בטלי לגבי העיסה כשנילושו יחד, אבל בבורקס שיש בתוכו תפוח אדמה, ולא נילוש ביחד, והתפוח אדמה נתבשל לבד קודם לכן על ידי הגוי, לכאורה לא שייך להתיר בזה. ועוד, שהתפוח אדמה שנתבשל קודם בפני עצמו כבר נאסר, ותו לא לישתרי. ואמנם ביצים לחודיהו יש בהם משום בישולי גויים, כמבואר בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קיג סעיף יד) ביצה אף על פי שראויה לגומעה חיה, אם בישלה עובד כוכבים אסורה. ע"כ. וכתב הט"ז דה"ט דאכילה על ידי הדחק היא. ע"ש. אך בפת שנילוש עם ביצים בטלי לגבי העיסה. וראה בשדי חמד חלק ו' (עמוד 349). ע"ש.

והנה בשו"ת הריב"ש (סימן כח) כתב לענין מיני מתיקה [ולאביה] הנעשים מסולת ודבש, דאי קימחא עיקר אסור, דהוה ליה בישולי גויים, דדוקא בפת התירו משום חיי נפש. וכן הוא בתשב"ץ בתשובה, הובאה בב"י (סי' קיג).

ועל פי זה דן בשו"ת קול אליהו חלק ב' (י"ד סימן ב') במה שעושים קצת בעלי בתים, להוליך לתנור של גוי פשטיד"א ובוריקא"ש ונותן אותם הגוי בתנור בסומכי נפשם שמטגנים הבשר אשר בתוכם בבית קודם עשייתן, דלאו שפיר עבדי, דאף על גב דאותו תנור מכשירים אותו על ידי השלכת קיסם שמשליך ישראל בתוכו בגלל הלחם שאופים בו ישראל, מכל מקום כיון שהעיסה עיקר ולא חשוב לחם כדי להתירו משום חיי נפש, ולדעת הריב"ש יש בו משום בישולי גויים, וכבר עלתה הסכמת מרן דהשלכת קיסם לא מהני לבישולי גויים, הוא הדין נמי דלא מהני לעיסה זו של פת בוריקא"ש וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת יחווה דעת חלק ה' (עמוד רמ) שהביא מה שכתב הפר"ח (סי' יז) הנראה דכיון דראוי לברך עליהם בורא מיני מזונות, דקימחא עיקר ולא הדבש, ויש בו משום בישולי גויים. והקשה עליו בקול אליהו הנ"ל דזה סותר למה שכתב הפר"ח עצמו (באות יא) בפת העשויה בריבוי ביצים, דקימחא עיקר ושרי. ואם כן דבריו סתרי אהרדי. ובשו"ת יחווה דעת הנ"ל כתב, דבנידון הריב"ש במיני מתיקה הוי בבישול וטיגון, ולכן יש בו משום בישולי גויים, מה שאין כן בנידון הפשאטאריא"ל הממולא בביצים, דהוי באפיה, אין בו משום בישולי גויים, דיש עליה תורת לחם, שאם קבע סעודתו עליה מברך המוציא וברכת המזון, וממילא אין כאן איסור בישולי גויים. אבל בטיגון בשמן שאפילו אם

דאילו הוא שומן בשר או של אווז, הוא כבר מהותך ואין בו בישולי גויים, דאין בישול אחר בישול. ע"ש.

בישולי עכו"ם במאכל בן דרוסאי, והנה אם הישראל בישל מעט את התפוח אדמה והגיע לשיעור מאכל בן דרוסאי, וחזר העכו"ם וגמר את הבישול, ליכא בזה משום בישולי גויים. ויתר על כן נחלקו הפוסקים מהו שיעור בישול כמאכל בן דרוסאי, אם הוא שלישי בישולו שנאכל על ידי דחק גדול, או גם בנתבשל חצי בישולו שנאכל על ידי הדחק, הוי כנתבשל. ולדינא נקטינן בבישולי גויים להקל, דהוי פלוגתא במילתא דרבנן ואזלינן לקולא. ולכן אפילו לא נתבשל רק כשליש בישולו והעכו"ם גמר את הבישול, ליכא בזה משום בישולי גויים.

והיכא שהגוי בישל כמאכל בן דרוסאי, והישראל השלים הבישול לכל צרכו, יש אומרים דלא מהני להתיר את התבשיל, וכמו שכתב בפרי תואר. וכן נראה דעת מרן השלחן ערוך (בסימן קיג סעיף ט') שלא התיר כי אם בהפסד מרובה. אך בזכרונות אליהו מני (יורה דעה מערכת ב' אות טז) כתב, שרוב האחרונים נחלקו עליו, ועלתה הסכמתם להתיר, אחר שהישראל השלים וגמר הבישול. ועיין בערך השלחן (אות י') ובמסגרת השלחן (אות ו'). וכן ראוי להורות. ואמנם ירא שמים יחוש לסברת הפרי תואר, ובפרט שכן נראה דעת מרן השלחן ערוך. ועיין בשו"ת ויאמר יצחק (סימן מה). ע"כ. ולכן העיקר להחמיר כל שהגוי בישל שלישי בישול. וכן כתב בפרי תואר (סק"ט) שאם הגיע למאכל בן דרוסאי ואחר כך גמר ישראל, אסור אפילו לא סילקה. והסכים עמו בזבחי צדק (אות כז), ודלא כהפר"ח (סי' יב"ה) דסבירא ליה שאם הניח הגוי הקדרה והגיע למאכל בן דרוסאי ואחר כך גמר ישראל שמתר משום דלא סילקה, שאין הדין כן, שכן משמע מסתמיות דברי מרן ז"ל סעיף ט', שאם על ידי גוי הגיע למאכל בן דרוסאי וגמר ישראל, אף על גב דלא סילקה אסור. וכן עיקר. וכן הוא בכה"ח (אות מב, נח). וראה מ"ש בזה בשו"ת רב פעלים ח"ג (חיו"ד סימן ט'). ואמנם אם הגוי בישל כל זה והישראל השלים הבישול, יש להקל, כמו שכתב הפרי תואר. ואף שבעין המים (סימן קיג) פליג עליה ואסר גם בזה, כתב בזכרונות אליהו מני (י"ד מערכת ב' אות טז) דמכל מקום הוי ספיקא דרבנן ולקולא.

והנה הפר"ח (סימן קיב ס"ק יא) כתב, נשאלתי ע"ד גוי אחד ששלח דורון לישראל מפת הבאה בכיסנין שיש בהם ריבוי ביצים שנקרא פאשטא ריא"ל בלע"ז, אי אסירי או לא, והשבתי שאם ידוע ששלח לו הגוי ממה שעשה לצורך ביתו דאסירי ממה נפשך, דאי קימחי עיקר אסור משום פת בעלי בתים, ואי ביצים עיקר נמי אסירי משום

קבע סעודה אינו מברך אלא בורא מיני מזונות, אין עליה דין פת כלל ואסורה משום בישולי גויים. ע"ש.

והיוצא מזה, דבנידון דידן שהתפוח אדמה ניכר בפני עצמו ולא נילוש יחד עם העיסה, אין להתירו, וכמו שאסר מרן גבי פאנד"ה, שהשומן נאסר בפני עצמו ונבלע בעיסה באופן הניכר, [דאי אינו ניכר הרי בבישולי גויים די ברוב כדי לבטל, ואין צריך ששים כדי לבטל תערובת בישולי גויים, וכמבואר בכה"ח סימן קיג אות טו"ב]. והכי נמי בנידון דידן שהתפוח אדמה נתבשל בפני עצמו על ידי הגוי ונאסר, והוא ניכר בתוך הבורקס, לא שייך שיתבטל לגבי העיסה ויש בזה משום בישולי גויים. ומה שהתיר ביחודה דעת הגו' בבורקס שיש בתוכם בשר, ונאפה על ידי גוי, כבר כתב שם להדיא דהיינו שהבשר מטוגן על ידי ישראל.

וראה בזבחי צדק (אות כא) בפת שמניחין בו חתיכות של בשר, ומערבין אותם בקמח בעת הלישה, ואחר כך אופים אותם בתנור, אם החתיכות הם בעין בלחם, הרי זה אסור, אבל אם מיעץ את הבשר, כגון שכתשם במכתשת עד שנתמעכו לגמרי ועירבם עם הקמח עד שנילושה הכל כעיסה, מותר. וכן הוא בבן איש חי (פרשת חוקת אות כג), ובכה"ח (אות לב). הרי דמבואר להדיא שאם החתיכות ניכרים אינם מתבטלים בעיסה, ומה עוד דהתם הבשר נאפה עם הבצק יחד בתנור, ואפילו הכי כשחתיכות הבשר ניכרות אסור. וכל שכן הכא שהתפוח אדמה מתבשל קודם לבדו. וראה לידידינו הרה"ג יאיר שמואל שליט"א בתשובה שנדפסה בסוף ספר זכרונות אליהו מני (שיצא לאור מחדש בשנת תשנ"ה, עמוד מד) שהאריך בנידון בורקאס שיש בו תערובת ביצים וגבינה, וכתב שם דבגינה לא שייך בישולי גויים, שהרי היא נאכלת כמות שהיא חי. אך יש לדון על הביצים דשייך בהו בישולי גויים, כמ"ש בש"ע (סימן קיב ס"ד). ומ"מ כתב שם, שאם נתערבו הביצים בגבינה שרי. וע"ש מה שכתב ליישב מה שהעירו על הרב קול אליהו.

וזה"ל מרן (סימן קיג סעיף ב'): עירב דבר הנאכל כמות שהוא חי בדבר שאינו נאכל כמות שהוא חי, ובישולם הנכרי, אם העיקר מדבר שיש בו בישולי נכרים אסור ואם לאו מותר. ולכאורה גם בנידון דידן הרי הבורקס הוא העיקר, והתפוח אדמה טפל לו. ואם כן לכאורה היה מקום להקל. אך החילוק הוא ברור, דכל מה שמרן התיר הוא רק כשהתערובת אינה ניכרת, והרוב - שנאכל כמות שהוא חי - ניכר, והמיעוט אינו ניכר כלל, אלא מעורב ברוב. אבל כשהתפוח אדמה הוא כמו מילוי, וניכר בפני עצמו, בזה לא איירי מרן. ועל כרחנו לומר כן, שהרי מרן אסר בדין הפאנד"ה, כיון שהשומן ניכר בפני עצמו. ואם כן הוא הדין לנידון דידן דיש לאסור משום בישולי גויים.

אלא שעדיין יש מקום להליץ על המקילים בבורקס תפוח אדמה, דיש לדון אם התפוח אדמה כשהוא מרוסק, חשיב כעולה על שלחן מלכים שיהיה אסור משום בישולי גויים, או לא, והנה בערוך השלחן (סעיף יח) כתב, תפוחי אדמה מיקרי אין עולין על שלחן מלכים, ואם בישל העכו"ם אותם רק במים בלבד, או אפה אותם מותר לישראל לאכלם, שידוע שהיא אכילה פשוטה, ורק דלת העם אוכלים אותה למרבה, מפני עניותם ודחקם. ואף שגם עשירים אוכלים אותם לפרקים, זהו מפני גודל ריבויים ולא מפני שהוא מאכל חשוב, ועל שלחן מלכים בודאי לא תעלה לא ללפת את הפת, ולא לפרפרת, ורק בזמן בישולם שהם עדיין רכים דרך השרים לקנותם להניחם באיזה מאכל בתבלין, אבל בכל השנה לא יאכלום לשום מאכל. אך מצאתי לגדול אחד [חכמת אדם] שכתב, שתפוחי אדמה עולין על שלחן מלכים. ואולי דבזמן שלהם שלא היה זה בנמצא היה מאכל חשוב, דזה ערך מאה שנים שהובא המין הזה מהמדינות שמעבר לים הגדול, אבל עתה במדינתנו שזורעים אותה למרבה, והוא מאכל רוב ההמון, והוא מאכל פשוט מאד, והאיש הרך והענוג יאמר לה זרה הלאה, נראה דאין שייך לומר על זה שעולה על שלחן מלכים. וסיים, ויש להתיישב בזה. ומדבריו נראה כמה שכתב שדרך השרים לקנותם להניחם באיזה מאכל וכו', דהיינו לערבם באיזה תבשיל כמו שמערבין תבלין, ודומיא דנידון דידן, שמניחים את התפוח אדמה בבורקס, ואין אוכלים אותו בפני עצמו. ומסיום דבריו משמע דהגם שכך דרך השרים, מאחר ואינו עולה על שלחן מלכים בפני עצמו, אזי גם באופן שמניחים אותו בתוך איזה תבשיל, שהוא דרך השרים, גם בזה אין בו משום בישולי גויים.

אלא שאין זה מוכרח, שיתכן ודן שם על תפוח אדמה בפני עצמו, אבל אין הכי נמי בתערובת כמו בנידון דידן, יודה לאסור, שהרי באופן כזה הוא כן עולה על שלחן מלכים. וגם יתכן שבזמנינו המצב שונה, ובורקס תפוח אדמה חשיב עולה על שלחן מלכים. והנה היכא שבבישול הראשון אינו עולה על שלחן מלכים, אולם אחר כך על ידי תערובת נעשה עולה על שלחן מלכים, יש לדון אם שייך לאסור בזה, והוא כמו בנידון דידן, דאי נימא שרסק תפוח אדמה [בעת שמכניסם ליתן אותו בתוך הבורקס] אינו עולה על שלחן מלכים, הא לאחר שנותנים אותו בתוך הבצק נעשה כבר ראוי להעלות על שלחן מלכים, והאם בכהאי גוונא יש לאסור משום בישולי גויים או לא, וראיתי שיוצא בזה דן בשדי חמד חלק ו' (דף קעד). בענין הצוקר ממני לפתות שקורין בוריקס, שנעשה על ידי נכרי.

ועמד בזה הגאון שם אריה (חלק י"ד סימן ט') דאמאי לא

דצריך שהישראל יתן הקדרה על האש. אך דעת הרמ"א להקל בזה. וראה להלן.

ב. ומצינו מחלוקת נוספת בדין בישולי גויים, שדעת התוס' (ע"ז לח.) בשם רבי אברהם ב"ר דוד, שאם הגוי מבשל בבית ישראל מותר. וכ"כ המרדכי. וכן דעת הנימוקי יוסף, ועוד ראשונים. ואמנם מרן הב"י (ריש סימן קיג בבדק הבית) כתב להחמיר גם בזה.

ג. ומצינו מחלוקת נוספת בגוי שהוא שכיר אצלנו, נכמו פועלים שבמאפיות ובתי מלון וכו'. שדעת הרשב"א בתשובה בחלק א' (סימן סח) להתיר. וכן כתב בארחות חיים בשם הרמב"ן. ומרן בשלחן ערוך (סימן קיג סעיף ד') כתב יש מתירים ויש אוסרים. ונודע דקיימא לן דיש ויש הלכה כו"ש. ונמצא דעת מרן להחמיר בזה. [וכמבואר המחלוקת הנ"ל בשו"ת יחיה דעת חלק ה' סימן נד].

ד. ועוד מצינו מחלוקת נוספת בדין בישול ישמעאלי, שהביא בשו"ת יחיה דעת חלק ה' (סימן נד) בשם התורות אמת (סימן קיב ס"א), שהבין בדעת הש"ך דביישול ישמעאל ליכא משום בישולי גויים. וכתב, אך מלשון הטור וכל הפוסקים, וכן המנהג פשוט, שאין חילוק בין עובד עבודה זרה או לא, ומכל מקום כל הקולות שנמצאו בפוסקים נראה דגם שיש חולקים בארצותינו הלך אחר המיקל. כגון זה שאסרו בישולי גויים אפילו שבישולם בבית ישראל, והוא מחלוקת בטור, בארצותינו יש להקל. ע"כ. והיינו, דאף על גב דלדינא נקטינן דיש בישולי גויים גם בביישול ישמעאלי, מכל מקום מהני לצרף סברא זו במקום שיש מחלוקת. ואמנם בשו"ת יחיה דעת הנ"ל כתב, דמאחר ואיסור בישולי גויים הוא משום גזרת חתנות, אם כן מה לי ישמעאלי מה לי נוצרי, בכל גוונא יש לחוש לחתנות. ולא דמי לדין יין נסך שמרן השלחן ערוך (בסימן קכב סעיף ז') חילק בין עובד עבודה זרה לגוי שאינו עובד עבודה זרה. וכן לטעם השני שמא יאכילנו דבר איסור, גם בזה אין לחלק בין ישמעאלי לנוצרי. וראה באורך בשו"ת שמע שלמה ח"ב (חיו"ד סי' ז') בשם כמה פוסקים דבשעת הדחק ליכא איסור בישולי גויים בישמעאלי. ע"ש.

ומעתה, אף שבכל מחלוקת בפני עצמה יש לתפוס לדין להחמיר כדעת מרן, מכל מקום בצירוף כל הספיקות יחד, יש כאן ספק ספיקא להקל. ואף דלא עבדינן ספק ספיקא בידיים, דדמי לאין מבטלין איסור לכתחלה, מ"מ כבר כתב הרא"ם דבלא תעשה עבדינן ספק ספיקא בידיים, ורק במצות עשה לא עבדינן ספק ספיקא בידיים, ולכן החמירו בטומטום ואנדרגיננס שאינו יכול להוציא אף את מינו, משום דהוי ספק ספיקא בידיים. [או משום דהוי ספק

חיישינן ביה משום בישולי גויים, שהרי אינו נאכל על שלחן מלכים. וכתב, שבספרו ערוגת הבושם (בקונטרס התשובות ובהשמטות שם) כתב על מה שהגאון מהרש"ק חתר להיתר בזה, ולא נחה דעתו בדבריו, וכתב לצדד להיתר משום שדרך עשיית הצוקר הוא על ידי כמה בישולים, ובביישול הראשון הוא ראוי לאכילה, אך לא נאסר לפי שאינו עולה על שלחן מלכים, ושוב בביישול השני לא נאסר, אף שעולה על שלחן מלכים. ודחה זאת, דסוף סוף כיון שע"י בישול הנכרי נתקן לאכילה וגם עולה על שלחן מלכים, מה לי אם הוא בביישול אחד או על ידי שני בישולים. והאריך בזה, והביא מה שהשיב לו הגאון בעל שואל ומשיב טעמים להיתר (וראה בתשובותיו מהדורא ג' ח"א סי' רל). אך בסימן כא דחה כל הטעמים שרצה להקל. ע"ש.

ולדינא, בבורקס גבינה יש להקל בפשיטות, ואין בזה משום בישולי גויים. אך בבורקס תפוח אדמה יש להחמיר, דמסתבר שכיום התפוח אדמה חשיב כעולה על שלחן מלכים, ולא שייך לומר שיתבטל ברוב הבצק, בדבדב שהוא ניכר ובעיני לא שייך ביטול. ובעוגות שמעריבים בהם סוכר ואגוזים וכדומה, במקומותינו שמקילין בפת [פלטור] של עכו"ם, אין לאסור, זולת אם חושש מתערובת של חומרים בלתי ידועים בכשרותם.

ויש כיום בורקס תפוח אדמה עם הכשר מוכר, המסתמכים על הרמ"א, שדי בכך שהמשיג הישראל מבעיר את האש, אולם מן הראוי לכתחלה לנותני ההכשרים שיהיה ההכשר לכל הדעות, שהרי נודע שלדעת מרן השלחן ערוך אין די בהבערת האש, אלא צריך שהישראל יתן את הקדרה על האש, ועכ"פ במקום צורך וכדומה, אפשר גם לדין לסמוך על ההכשר הנ"ל בצירוף הסברות דלהלן:

א. היכא שהיהודי בעל המאפיה, או המשגיח, הוא זה שמדליק את האש, והגוי נותן את תבנית העוגות לתוכו, שנודע שנחלקו בזה הפוסקים, שדעת הר"ן (פרק ב' דע"ז דף לח.) בשם רבותינו הראשונים דאף על פי שבדין פת עכו"ם אם הסיק ישראל את התנור ואפה בה הגוי את הפת [פת בעל הבית] הפת מותרת, מכל מקום כתבשיל צריך שהישראל יתן את הקדרה על האש. וכן דעת הרשב"א בתורת הבית (סוף בית ג' דף צג ע"א). וכן כתב רבינו יונה באגרת התשובה, הובא בב"י (סימן קיג). וכן דעת הרדב"ז. אבל הראב"ן (ע"ז סימן שג) כתב, שהיסק התנור על ידי הישראל מהני גם לביישולי גויים. וכן דעת המרדכי (פרק ב' דעבודה זרה). ורבינו פרץ, והכל בו, והאגור בשם מהרי"ל. ומהר"י איסרלן, והאיסור והיתר בשם מהר"ם.

ואמנם מרן בשלחן ערוך (סימן קיג סעיף ז') פסק להחמיר

מו. בישולי גויים, אם אפשר להקל לאכול במסעדה שהיהודי מדליק האש, והגוי מבשל, ראה בעין יצחק חלק ג' (קבלת הוראות מרן עמודים: קיג, קעט, רפז). ועל פי מה שנתבאר לעיל, לכתחלה על נותני ההכשרים להקפיד שלא יהיו בישולי גויים לפי דעת מרן הש"ע, שהרי בין האורחים תמיד יש גם בני עדות המזרח האמונים על שיטת מרן השלחן ערוך, אולם בדיעבד הסומך בזה על ספק ספיקא [נמבואר לעיל] ומיקל לאכול שם, יש לו על מה לסמוך.

מו. בית חרושת, בית חרושת של גויים המייצר לצורך ישראל, והישראל ששכר נכרי בקבלנות לייצר סבון ומיני קוסמטיקה, והגוי עובד בביתו גם בשבת בייצור הדברים הנ"ל, מותר לאפשר לגוי לעשות זאת, דהגוי אדעתא דנפשיה קעביד, ועושה כן שלא בבית ישראל. אבל במכונות גדולות שדרכם להיות בפרסום, אם ידוע שהוא בשביל מלאכת ישראל, יש לאסור בזה, וצריך למנוע מהאינו יהודי שיעבוד בשבת. ואם מפורסם שדרך אנשי אותה העיר להשכיר מכונות אלה רק בקבלנות, יש להתיר, אפילו שיודעים שזו מלאכת ישראל. והנה המהריט"ץ (בסימן סו) כתב, שאלה העושים בורית, והוא דבר מפורסם שהוא עבור ישראל, כיון שהוא מטלטלין והוא בביתו של גוי, ובקבולת, אין לאסור לגוי שימשיך בעבודתו בשבת. והביאו ביד אהרן (סימן רמד, הגב"י). ע"ש. ובכף החיים (שם אות גן) כתב, שבמטה יהודה (אות י) דחה ראיותיו, והסכים לאסור אפילו בביתו של גוי, אם זאת המסבאנס דרכה להיות בפרסום וידועה שהיא של ישראל, כדין קרקע וכדין ספינה. וכן בשו"ת זרע אמת (סימן לא) פליג אמהריט"ץ, והביאו פתח הדביר (אות ה). ע"ש.

ואמנם אם הדברים ידועים שזה בקבלנות, כגון שאין דרך אותה העיר להשכיר מכונות אלה אלא בדרך קבלנות, יש להתיר.

מח. בית, אם בנו בית בשבת אם מותר להכנס בו, אם בנו בית לישראל בשבת באופן האסור, נכון להחמיר שלא יכנסו בו. נויש אומרים שאם בנה הבית בקבלנות, אף שעשה איסור, שהרי יש כאן מראית העין שיחשדו בו שהגוי שכיר יום, מכל מקום בדיעבד מותר לדור בביתו. ואם התנה ישראל עם האיני יהודי שלא לעשות לו מלאכה בשבת, והאיני יהודי עשאה בעל כרחו למהר להשלים מלאכתו, אין לחוש.

בגוף ספק בתערוכתו. ולכן בשו"ת יחזה דעת הנ"ל היקל בזה במסעדות ואולמות, אך סיים שם, והמחמיר תבא עליו ברכה. וכן הוא מורה ובא למעשה לשואלים אותו, שעדיף יותר להחמיר לכתחלה שלא לאכול מבישולי עכו"ם [ע"פ היתר הרמ"א] גם באולמות ציבוריים.

והעורך שמחת נישואין או בר מצוה באולמות שיש להם הכשר מוכר, באופן שסומכים על הדלקת האש בבוקר בידי ישראל, מן הראוי שישלח לשם אחד ממכיריו לעמוד שם וליתן בעצמו את הקדרות על האש. ומיהו לגבי בורקס תפוח אדמה שיש לנו צירופים נוספים להקל, אין הכי נמי יש מקום נרחב להקל בזה. ובפרט באופן שעושים את הבורקס על ידי אבקת תפוח אדמה, שבזה יש כר נרחב יותר להקל. ואמנם כל זה באולמות ובתי מלון וכדומה, אבל בבית הגוי, או כשהגוי הדליק את התנור, יש להחמיר בבורקס תפוח אדמה.

אבקת תפוח אדמה מרוסק ובמקומות שמבשלים את התפוח אדמה בקיטור [אדים] והתפוח אדמה מגיע לבישול של מאכל בן דרוסאי, ושוב על ידי זרם שני של אדים מתבשלים לגמרי, ושוב מייבשים אותם על ידי קיטור מבחוץ לכלים ומוציאים מהם הלחות, ונעשים קשים ויבשים כל כך עד שאי אפשר לאוכלם כן, ושוב מרסקים אותם ועושים מהן אבקה, והקונים [ישראל] מוסיפים עליה מים חמים או מטגנים אותה עד שנעשית ראויה לאכילה, אם יש בזה משום בישולי גויים, דן בזה בשו"ת שמש ומגן חלק ב' (חיו"ד סימן מד) ושם דן לענין בישול על ידי גוי בשיעור של כמאכל בן דרוסאי אם נאסר משום בישולי גויים, ומשמע שהבין בפשטות דתפוח אדמה חשיב כעולה על שלחן מלכים, ובבישול גמור שייך בו דין בישולי גויים.

ולעצם הענין אם יש בעישון משום בישולי גויים, בשו"ת שם אריה (חלק יורה דעה סימן כב) כתב בשם הרב אברהם יעקב, דאין בזה איסור משום בישולי גויים. ושם דן לענין סוכר של גויים שמבשלים הלפת על ידי הבל של קיטור, ומה לי חום העשון ומה לי חום האדים שדינם שוה, וכשם שבמעושן ליכא איסור משום בישולי גויים, כן הדין בהבל הקיטור שאין בו משום בישולי גויים. ואמנם הרב שם אריה דחה דבריו והעלה לאסור, אך כבר האריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק יורה דעה סימן ט) והעלה להקל בעישון ובקיטור. וראה בנידון דידן בספר טהרת המים (מהד"ת סימן ס"ו), ובדרכי תשובה (סימן קיג אות טז), ובכף איש חי (פרשת חקת אות כב ד"ה ועוד), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' כו אות ו'), ובשו"ת שבט הלוי ח"ו (חיו"ד סי' קח אות ו'). ע"ש.

אע"פ שלא רצה לסמוך ע"ז לבנות ביתו כך, מ"מ לא מצינו לו שאסרו אם כבר בנאוהו כן. וכן מסיק מ"ח ז"ל [הב"ח], דכדאי הוא ר"ת לסמוך עליו בשעה"ד בזה. וכן נראה עיקר. ע"כ.

והיוצא מדברי הט"ז, שכל שיש צד איסור בדבר, כגון בשבת בתוך התחום, ובחזה"מ אפי" חוץ לתחום, נכון לכל אדם להחמיר, אבל אין בזה איסור מן הדין להכנס בתוכו. ולדעת המג"א בקבלנות אפי" חומר אין בו. אבל הא"ר (סק"ח) כתב, שמודה הב"ח שגם בקבלנות נכון להחמיר. ועיין למהר"י עייאש בס' מטה יהודה (סק"ה ו"ס"ו) שהסכים לדברי הט"ז אליבא דמרן הב"י, והפליא על הב"ח שתפס בדעת הטור דבשבת יש איסור להכנס מן הדין כשנבנה באיסור, שא"כ היה לו להטור לכתוב דין זה בהל' שבת ללמדנו שהוא אסור מן הדין, ועדיף יותר ממ"ש בהל' חוה"מ דבר שאינו אלא חומרא בעלמא שלא להכנס בתוכו וכו'. וסיים, שכבר ביאר הט"ז כוונת מרן על נכון, וכמו שכתבנו. והוסיף (בסק"ו), שמסתמות דברי מרן בש"ע כאן מוכח, דמיירי בין שבנאוהו עכו"ם באיסור דקבלנות בתוך התחום, ובין שנבנה באיסור גמור ע"י פועלים גויים שכירי יום, בכל ענין אין לאסור מן הדין שלא יכנסו בו, דאיסורא דעבד עבד, ואין להמנע מלהכנס בו אלא מצד חומרא בלבד. ע"ש.

גם בש"ע הגר"ז (סעיף ז) כתב, בית שנבנה בשבת בקבלנות מותר לישראל להכנס ולדור בו, לפי שרכינו תם מתיר לכתחלה, וכדאי הוא לסמוך עליו בדיעבד, אבל אם נבנה בשבת ע"י גוי שכיר יום נכון להחמיר שלא יכנס בו ישראל לעולם. ע"ש. והא דקו"ל (בסימן שכה סעיף יד), שאם עשה גוי קבר לישראל בשבת לא יקבר בו עולמית, ולישראל אחר מותר בכדי שיעשה, והיינו דוקא כשנעשה בפרהסיא שהכל יודעים שנעשה לפלוני ישראל, אבל בצינעה מותר לערב בכדי שיעשה. ע"ש. אלמא שאם נעשה איסור בפרהסיא אסור לקבור בו לאותו ישראל עולמית, שאני התם שגנאי הוא לישראל להקבר בקבר שנתפרסם שחיללו בו שבת בשבילו. וכמ"ש מרן הב"י שם בשם הר"ן, וכ"כ הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לשבת (קנא א). ע"ש. [וע"ע בתשובת הרשב"א שהובאה בבית יוסף (ס"ס תרסד). ע"ש]. וכתב הא"ר כאן (סק"ח) שכן עיקר. וכן כתב הרב מטה יהודה (שם). וכ"כ החמד משה (סק"ה).

וכ"כ המשנה ברורה (בסימן שכה ס"ק עג) שאע"פ שהמג"א שנעשה באיסור בפרהסיא אסור לו עולמית, מ"מ

והנה בגמרא (מועד קטן יב.) אמרו, מר זוטרא בריה דרב נחמן בנו ליה אפדנא מקבלי קיבולת חוץ לתחום. איקלע רב ספרא ורב הונא בר חיננא, ולא עלו לגביה. ואיכא דאמרי, הוא נמי לא על בגווייה. והאמר שמואל, מקבלי קיבולת, בתוך התחום אסור, חוץ לתחום מותר, אדם חשוב שאני. ע"כ. והיינו דכיון שהגוי עשה מלאכת ישראל בדבר העומד ומפורסם, לכן ראוי לאסור ליהנות מאותו בנין לעולם. ולא דמי למה שאמרו (חולין טו: רמב"ם הלכות שבת פרק ו הלכה כג, טוש"ע ר"ס שיח), המבשל בשבת [אפילו ישראל] שמותר לערב, שכבר כתב המאירי (מ"ק שם) לחלק בזה, דלא נאמרו הדברים אלא במבשל בשבת שאין הדבר מתפרסם, ואינו דבר המתקיים, אבל קרקע שהוא דבר העומד ודבר המתפרסם, ראוי לאסור לעולם, בדמיון מה שאמרו בתלמוד שבת, בגויים שעשו ארון וחרפו קבר בשבת, שלא יקבר בו אותו ישראל עולמית. ופירשוהו כשהקבר עומד באיסורטיא שהוא דבר המפורסם, אבל במקום אחר יקבור בו למוצאי שבת. וע"ש שהביא בשם קצת חכמי צרפת, שכל מלאכה שעושה אותה הגוי משלו, בשליחותו של ישראל, כגון אריגת בגד, ובונה בית בעציו ואבניו, מותר לערב, אבל אם היה אפי" התבן של ישראל אסור לעולם. אלא שגדולי המחברים חולקים בה וכו'. ע"כ. והיינו שאין לחלק בין אם הגוי בנה את הבית מתבן של הישראל, או תבן של הגוי.

וה"ל מרן בש"ע (סי' רמד סעיף ג): אם בנה אינו יהודי לישראל בית בשבת, באיסור, נכון להחמיר שלא יכנסו בו. וכתב במג"א (סק"א) דאפי' אחרים לא יכנסו בו, ואע"ג דבסימן שכ"ה סי"ד מבואר, דדוקא לאותו ישראל אסור, שאני התם דהעכו"ם עשאו מעצמו לצורך ישראל, משא"כ כאן שהוא שכר העכו"ם. ועיין סוף סימן תרס"ד. מיהו כאן מדינא שרי כיון דקצץ לו שכר, ועכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, לכן כתב דנכון להחמיר. ושם הביא מהב"ח שכתב, דבקבלנות יש לסמוך על ר"ת ומותר בדיעבד. וה"ה כשתיקן האבנים דמותר לשקעם. וכ"כ הט"ז (שם) דבמקום שיש היתר גמור, כגון חוץ לתחום בשבת ולא סייעו בתבן, מותר אפי' לאדם חשוב. והך איסור לכל אדם שזכרנו היינו עכ"פ אינו איסור גמור מצד הדין, כשאר איסורים, מדלא מצינו בו איסור מפורש, רק שאותם אמוראים לא רצו לעייל בגוה, ש"מ דאין איסור להם, רק לכתחלה החמירו על עצמם שלא לכנסו שם. וכן לכל אדם. אלא דנ"ל דדוקא אם נבנה באיסור גמור ע"י עכו"ם שהוא אסור לכ"ע, אבל אם נבנה בקבלנות שהוא מותר לר"ת,

ואף בארץ ישראל, מותר למכור הבית לערבי בכהאי גוונא, וליכא למיחש לאיסור לא תחנם. וראה להלן מערכת ל' ערך לא תחנם. וע"ע בשו"ת פעולת צדיק ח"א (סי' ה), ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' קעב, ד"ה הנה) ובשו"ת חדות יעקב (או"ח ב, ד"ה אמנם, וד"ה ובדברי מהר"ם), ובשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' ג, ד"ה ומה שרוצה). ע"ש.

מז. בית, מראית העין בקבלן גוי הבונה בית בשבת לצורך ישראל, ועיין בילקוט יוסף שבת כרך ב' (מהדורת תשס"ד עמוד תרכט). ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה דין זה תלוי באשלי רברבי, שיש אומרים שכל האיסור לבנות בית על ידי גויים הוא דוקא בשכירי יום, אבל אם הגוי קיבל את כל מלאכת הבית בקבלנות, מה שהוא ממשיך לבנות בשבת אדעתא דנפשיה קעביד. ודימו דין זה לשדה שהתירו לקצור שדהו על ידי גוי, שהדרך באריסות. ויש שחלקו על זה, שדוקא שדה שכן הדרך תמיד באריסות, אבל בבנין שאין הדרך דוקא בקבלנות, אסור אפי' בקבלנות, שיחשדוהו שהגוי שכיר יום, והישראל שכר אותו לעשותו מלאכתו בשבת.

והנה ר"ת בתוס' ע"ז (כא: שבת יז: ובספר הישר שו"ת סי' ו) וכן בהרא"ש שם, רצה להתיר לבנות בית בקבלנות של נכרי אף שבונהו בשבת, ולמד ק"ו מאריסי שדה שמותר, אף שמשביח חלק הישראל בעבודתו בשבת, מ"מ מותר מטעמה נכרי אדעתא דנפשיה קעביד, ק"ו בבנין בית בקיבולת שאין שבח לישראל במה שבונה בשבת. ועוד ראייה הביא ר"ת מדתנן (שבת יז:) דלביית הלל מותר לתת כלים לכובס ועורות לעבדן נכרי בערב שבת עם השמש, וכו'. ע"ש.

אמנם ר"י נחלק עליו ואסר, ודחה ראיותיו של ר"ת, דלא דמי לאריסות דשדה, משום דשדה רגילים לעולם לקבל שדה באריסות למחצה ולשליש ולרביע. אבל בבנין רגילים לשכור מידי יום ביום, ואף שזה שכר בקיבולת, מ"מ הרואה אינו אומר בקיבולת עביד, אלא שכירי יום הוא. ודומה כמי שמצוה הישראל את הגוי לעשות לו מלאכה בשבת, והא דשרינן ליתן כלים לכובס בער"ש, היינו משום דהוי בתלוש דלא מפרסמא מילתא, שהגוי עושה המלאכה בביתו, ואין ידוע שהוא של ישראל, אבל קבלנות של בית דהוי במחובר וברשות ישראל ומפרסמא מילתא אסור, שהרואה אומר שכירי יום נינהו. וכן מוכח מדאמרי' בירושלמי (פ"ק דשבת ה"ח), אומנים עכו"ם שהיו עושים עם ישראל, בתוך ביתו אסור בתוך ביתם מותר, ארשב"א, בד"א בקיבולת אבל

מדברי הר"ן שהובא בכ"י ובט"ז משמע שלא החמירו חכמים לאסור עולמית אלא בארון המת וקבר, שגנאי לישראל שיקבר בקבר מפורסם שנתחלל בו שבת בשבילו, אבל בשאר מלאכות אפילו נעשו בפרהסיא אין לאסור אלא בכדי שיעשו. וכדברי הר"ן מבואר ג"כ בחידושי הרמב"ן והרשב"א, וכ"כ בעל המאור, וכ"כ בחידושי הר"ן בשם רבינו יהונתן. ע"כ.

וכן העלה בספר תורת שבת (סי' שכה סק"ל), ע"פ הפוסקים הנ"ל, שלא החמירו במלאכת בפרהסיא לאוסרה עולמית אלא בארון וקבר המת משום שהוא גנאי למת, וכמ"ש כל הפוסקים הנ"ל, משא"כ בעלמא אין שום איסור מן הדין, וכדלעיל (סי' רמד ס"ג) וכו'. ע"ש. גם במשנה ברורה (סימן רמד סק"כ) כתב בשם הב"ח והט"ז והחיי אדם ושאר אחרונים, דבדיעבד יש להתיר כשבנה על ידי קבלנות שאין רק משום מראית העין, ואף הבונה מותר לדור בו, ורק על ידי שכיר יום יש לאסור. ע"כ.

והנה אף דנקטינן בכל דוכתא כהוראות מרן הש"ע, מ"מ כאן שכתב בלשון נכון להחמיר, נראה דהיכא הפסד מרובה ושעת הדחק, יש לסמוך להקל בדיעבד להכנס לתוך הבית, אם בנו אותו בקבלנות. אחר שיש בדבר הפסד גדול מאד. וראה מה שכתב בזה באורך ביביע אומר חלק ח' (סימן כח אות יג). ע"ש.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סי' יב) כתב, שדין זה שגם לאחרים אסור ליהנות ממלאכת שבת, אינו אלא חומרא לכתחלה, ולכן לקנות ממנו אין בזה איסור, וכפי הנראה האיסור ליכנס בו לאחרים, היינו משום שמהנה לבעל הבית במה שנכנס לתוכו, אבל כאן המוכר בודאי עצב במה שמכרו. ע"ש. וכ"פ בתורת שבת (סק"ח) שאם מכרו לאחרים א"צ להחמיר שלא ליכנס בו, ומה שמבואר בגמרא מו"ק (יב.) שגם אחרים לא יכנסו בו, היינו בעוד שהבית שייך לזה שבנה באיסור, כי כל בעל הבית נהנה כשגדולי ישראל באים לביתו, אבל אם מכרו מה הנאה יש לו עוד בו. והו"ד בספר מלכים אמניך (עמוד ס), וכתב להסתפק בקבלן יהודי שבנה דירה על ידי פועלים נכרים גם בשבת, שמאחר וכל עיקר בנייתו היא למכירה, מה תעזור המכירה, שהרי אין המוכר עצב. וכתב שם, דאולי מותר למכרו חוץ מדמי איסור שבו, כלומר חוץ מאותו חלק שנבנה בשבת, כגון אם יצקו בו גג, ימכר חוץ מדמי הגג שיינתן לעניים, ובכהאי גוונא אולי יהיה מותר ליכנס בבית. ועיין בשער הציון (סימן רמד כא, כד). ע"ש.

כך אם היתה המלאכה חוץ לתחום כל עיירות ישראל, דליכא רואים שרי.

והרב המגיד (פ"ו הט"ו), והר"ן (בספ"ק דע"ז, וס"פ כל כתבי) כתבו, שיש מתירים בזה לפי שהרואים תולין באריסות, וכשאמר שמואל מקבלי קיבולת תוך התחום אסור, לא אמר אלא בקיבולת בנין. והם ז"ל חלקו על המתירים, ואומרים שלא התירו חכמים אלא כשהאמת כן, כלומר שהם יתלו הדבר באריסות, ואם יחקרו הדבר ימצאו שכן הוא, שהגוי חולק בפירות. אבל כאשר הבעלים נוטלים כל הפירות, מיחזי להו לאינשי כשכיר יום.

ומרן בשלחן ערוך (סי' רמד ס"א) פסק כלשון הרמב"ם הנ"ל.

ונראה שבמקום שהכל רגילים לבנות ע"י קבלנות, מותר לבנות על ידי קבלן גוי אפי' בשבת, שכיון שכל העיר עושים בקבלנות אין מקום לחשדו לומר שהפועלים שכירי יום הם, ודמי למאי דאמרינן דאריס אריסותיה קעביד, וה"נ יאמר קבלן קבלנותיה קעביד. והכי נמי קי"ל (בע"ז כא): שאסור להשכיר מרחץ שלו לעכו"ם מפני שנקרא על שמו, והעכו"ם עושה בו מלאכה בשבת ויו"ט, והרואה אומר שהעכו"ם שכיר יום הוא, וכל הריוח של ישראל, ונמצא שהעכו"ם עושה מלאכה בשליחותו של ישראל, ומשום שסתם מרחץ לאו לאריסותא עביד. וכתב הרא"ש (שם סימן כה), שרבינו האי כתב שאם השכירו הישראל לעכו"ם שנים רבות ונתפרסם הדבר (שאינו שכיר יום) מותר. וכן נהגו היתר בבבל, וסיים הרא"ש, ולפ"ז כיון שנתברר ונתפרסם בכל גבולינו, שמי שיש לו מרחץ אינו שוכר לו פועלים לעשות בו מלאכה בהם, ולוקח לעצמו כל הריוח של הרחיצה, אלא משכירו לגוי לשנה או שנתיים או אחדשים, הילכך מותר להשכירו בהבלעה, שאין מלאכת העכו"ם נקראת על שם הישראל. ע"כ. וכן פסקו הטור ומרן הש"ע (סי' רמג ס"א וס"ב), וסיים מרן הש"ע, וכן אם היה מנהג רוב אנשי העיר להשכיר המרחץ או ליתנו באריסות, מותר להשכירו לעכו"ם או ליתנו לו באריסות. ע"כ. וא"כ הוא הדין לענין קבלנות של בית, שאם נודע ונתפרסם שרוב אנשי המקום בונים בקבלנות, אף שהקבלן הגוי בונה ע"י פועלים גוים בשבת אין בזה שום איסור, כיון שאין מקום לחשד.

וב"כ הריטב"א (בסוף פ"ק דע"ז), דהא דאמרינן במועד קטן (יב.) מקבלי קיבולת בתוך התחום אסור, חוץ לתחום מותר, מיירי בקבולת בתים, דלאו אורחייהו

בשכיר יום אסור, בד"א בתלוש אבל במחובר אסור, ובעיר אחרת בין כך ובין כך מותר, מהו בין כך ובין כך, א"ר אילא בין בתלוש ובין במחובר. ובלבד בקיבולת. אמר רב אחא הלכה כרשב"א. וכו'. ואף ר"ת כשבנה את ביתו לא סמך על הוראתו ולא רצה להתיר לבנות בשבת. ע"ש. וכ"ד רוב הראשונים, וכמ"ש הרשב"א בתשובה ח"ד (סי' שטו) שכן הסכמת רוב גדולי ישראל.

גם הטור (סימן רמד) כתב, ישראל ששכר עכו"ם לבנות לו בית בקבלנות, היה מתיר ר"ת שיבנו לו בשבת, ורבי' יצחק אסרו. ע"כ. ודייק הב"י, שהטור לא כתב שר"ת מתיר ור"י אסור, אלא כתב היה מתיר ר"ת, כלומר מתחלה היה מתיר, אבל אחר כך כשבא מעשה לידו לא התיר.

וזה הרמב"ם (הלכות שבת פ"ו הלכה יב"ד): פוסק אדם עם הגוי על המלאכה וקוצץ דמים, והגוי עושה לעצמו, ואע"פ שהוא עושה בשבת מותר וכו'. במה דברים אמורים בצנעה שאין מכירים הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל היא, אבל אם היתה ידועה וגלויה ומפורסמת אסורה, שהרואה את הגוי עוסק אינו יודע שקוצץ ואומר שפלוני שכר הגוי לעשות לו מלאכה בשבת. לפיכך הפוסק עם הגוי לבנות לו חצרו או כתלו, או לקצור את שדהו, או ששכרו שנה או שתים לבנות לו חצר או ליטע לו כרם, אם היתה המלאכה במדינה או בתוך התחום, אסור לו להניחן לעשות בשבת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק, ואם היתה המלאכה חוץ לתחום, מותר, שאין שם ישראל שיראה את הפועלים כשהן עושין בשבת. ע"כ. וכתב הרב המגיד, פוסק אדם עם הגוי על המלאכה וכו', מבואר במשנה (פ"ק דשבת יז): ב"ש אומרים אין נותנין עורות לעבדן וכו', ובכולן ב"ה מתירין עם השמש וכו'. וקי"ל כב"ה. וכתב הרשב"א (בחי' יט. ד"ה הא) ודוקא בביתו של גוי, אבל בביתו של ישראל אפילו בקיבולת מטלטלין אסור. ובירושלמי (פ"א ה"ח) תני, אומנים גוים שהיו עושים עם ישראל בתוך ביתו אסור בתוך בתיהם מותר, בד"א בקיבולת אבל בשכירות אפילו בתוך בתיהם אסור. במה דברים אמורים בתלוש, אבל במחובר לקרקע אסור. עכ"ל ה"ה.

וכתב מרן הבית יוסף (סימן רמד) ומכלל דברי הרמב"ם אתה למד, שדין השדה שוה לדין בית לענין קיבולת, כלומר שהישראל השוכר את הגוי בדבר ידוע שיעשה לו מלאכת שדהו, אסור להניחו לעשות לו מלאכה בשבת, ולא מן הדין, דמדינא ודאי שרי, דגוי בדנפשיה קא עביד. אלא מפני הרואים שיאמרו שהוא שכיר יום, והוא עושה מלאכתו ע"י גוי בשבת, ומפני

ליתן באריסות מותר. הרי מפורש להדיא שהולכים בזה אחרי מנהג המקום. אלא דאכתי אינו דומה לשדה. דבשלמא שדה דכל העולם דרכן באריסות, וא"כ ליכא שום חשדא אפילו מאורחים דמקלעי להתם. אבל בית אף שבעיר הזאת דרכם בקיבולת, מ"מ במקומות אחרים וברוב העולם דרך לבנות בית בשכירי יום. וא"כ בשלמא שדה ליכא חשד כלל, לא מבני עיר ולא מאורחים. אבל בית אף דליכא חשדא דבני העיר, איכא חשדא דאורחים הבאים שיראו שבנין בשבת ויאמרו שכירי יום ניהו. והא דהתיר בסימן רמ"ג במרחץ ותנור אם מנהג רוב אנשי מקום וכו', ולא חייש לאורחים שלא ידעו מנהג המקום, שם מיירי שאין המרחץ עומד ברשות ישראל, רק מתוך שרוחצים בו בחול יודעים בו שהוא של ישראל, ויחשדוהו בשבת ששכר את הנכרי, וא"כ אורחים שיבואו לא ידעו כלל שהוא של ישראל, וליכא חשדא כלל מנייהו. ועיין במג"א (סימן רמ"ג סק"ד).

והנה בב"י (סימן רמ"ד) הביא בשם תשובה אשכנזית, יהודי שהוא דר ביישוב לבדו, אסור לו ליתן לנכרי מעות לשכור וכו', ובשבת וביו"ט אע"ג דליכא מתא דמקרא להתם לתוך התחום, אסור. והא דשרי תלמודא, התם היינו דליכא מתא דמקרא להתם לתוך התחום, אבל הכא הרי עירו מקרא להתם, וא"כ בני ביתו חשדי ליה, ואורחים דמקלעי לגביה חשדי ליה. עכ"ל הב"י. ועל פי תשובה זו כתב הרמ"א בהג"ה (סימן רמ"ד סעיף א') דאפילו אם דר בין אינם יהודים יש לחוש לאורחים הבאים לשם, או לבני ביתו שיחשדו אותו. עכ"ל. וכתב המגן אברהם (סק"ו) עיין בתוס' יום טוב (פ"ג דשביעית מ"א) שכתב בשם הירושלמי, דלא חיישינן לעוברים ושבים מפני מראית עין, רק לבני עירו. וצ"ל דבשביעית הקילו. עכ"ל המג"א. והיינו משום דאין איסור שביעית חמיר כמו איסור שבת ויו"ט.

ועוד י"ל דע"כ לא אסר בתשובה אשכנזית מחשש אורחים אלא כשהמלאכה היא בביתו של ישראל, שדר בה או סמוך לה ממש באופן שכל הרואה יודע ומכיר שהיא מלאכת בעל הבית הזה, דאז איכא חשש אורחים שיבואו שמה ויראו שהיא מלאכה של ישראל, ויחשדו שעושה על ידי שכירי יום. אבל אם הוא רחוק מביתו, מה בכך שיבואו אורחים, ומנין ידעו ויבינו הנך אורחים שהיא מלאכת ישראל כלל, רק יסברו שהוא ביתו של נכרי ומלאכת נכרי הוא. ומה שאסרו בגמרא אפילו אם המלאכה היא חוץ לתחום, כשיש עיר אחרת של ישראל תוך התחום, היינו כיון שהעיר ההיא סמוכה שם תוך התחום, אם כן בני העיר ההיא בקיאים בדבר

בקבלנות כלל, אלא להשכיר פועלים בכל יום, ולהכי איכא משום חשדא, ואילו הות מפרסמא מילתא לעלמא דקבלנות היא, הא ודאי דשרי, ומעתה אף שהפוסק עם הגוי לקצור שדהו או לבצור כרמו וכיו"ב הגוי עושה בו מלאכתו בשבת, ואפי' בתוך התחום, מ"מ לבנות בית אסור, אא"כ היה הדבר ידוע ומפורסם לכל שהוא קבלנות ושרי, ושלא כדברי הרמב"ם (בפ"ו מהל' שבת), ובעל התרומה (ס"ו קמה ורכא) שאוסרים שדה בקבולת, שלעולם הכל לפי המקום ולפי הזמן ומנהג העולם, וכל דתלו בהיתרא כפי מנהגם שרי, הילכך מרחץ בזמן הזה מותר להשכירו, כיון שכן מנהג העולם וכו'. עכ"ל. וכן מוכח ממ"ש הרא"ש (ע"ז כא:): דה"ט דקבלנות בבתי אסור בשבת, משום שרוב בנין הבתים ע"י שכירי יום, והרואה אומר שכירי יום של ישראל ניהו. ע"ש. אלמא דאי מפרסמא מילתא שמנהג רוב אנשי העיר לעשות בקבלנות שרי. וכן מוכח גם מדברי הרמב"ן בתורת האדם הנ"ל, ע"ש. וכ"כ האו"ז (ס"ב). ע"ש. וכן מוכח להדיא בשבולי הלקט (ס"ו רכב) בשם הגאונים. ע"ש.

והן אמת שמדברי הר"מ בתוס' (ע"ז כא: סוף ד"ה אריסא), שכתב, דה"ט דשרי אריסות שדה, שכיון שאינו נוטל מעות בשכרו, אלא נוטל בגוף הקרקע, דמי לשותף, ואדעתא דנפשיה קעביד, אבל בקבלנות דבית שנוטל מעות בשכרו לא הוי כשותף ואסור. ע"ש. משמע שבקבלנות שאינו חולק בגוף הבית לא הוי כשותף, ואסור אפילו במקום שהכל בונים בקבלנות, אע"ג דליכא חשדא. אולם ממה שהתירו הפוסקים הרא"ש והטור ומרן השלחן ערוך להשכיר מרחץ לגוי במקום שנהגו להשכיר לשנה או לחודש, אף שאינו נוטל בגוף המרחץ עצמו, אלא נוטל מעות, ואינו נראה כשותף, שהרי אינו נוטל בגוף המרחץ כלום, משמע שאין חילוק בין אם לוקח מגוף הקרקע או מעות בלבד. וי"ל. אכן גם בהגהות אשרי (ספ"ק דשבת) כתב בשם ר"י, כדברי הר"מ, לחלק בין אם יש לו חלק בגוף השדה, כגון אריס, ובין קבלן שנוטל מעות.

ועכ"פ לא יצא הדבר מידי פלוגתא דרבנותא, ומכיון דהויא מילתא דרבנן, אזלינן בדרבנן לקולא. גם בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אורח חיים ס"י יב) כתב, דבארצות שרוב הבנינים שבונים היהודים המה בקיבולת, ופעמים דכולהו בני עיר בונין בקיבולת, א"כ הרי הבית כמו שדה העשויה באריסות, ומותר בקיבולת, דליכא חשדא כלל. והרי זה דומה ממש למרחץ ותנור שאסר בסימן רמ"ג. ומ"מ כתב שם סעיף ב' שאפילו מרחץ ותנור אם דרך רוב אנשי אותו מקום

אאמו"ר בלא טעם כלל ועיקר, לאסור את המותר. בלא להתייחס לשאר הצירופים שהאריך ביב"א. ובפרט שכל איסור זה עיקרו אינו אלא ממדת חסידות, ולא מעיקר הדין. וצריך שידע אותו מחבר, שיש אחריות לענין הוראה למעשה, ואיך אפשר לאסור להכנס לבית כנסת כזה, שנבנה בפאר והדר והושקע בו הון תועפות על ידי אנשים שצריך לקרובם יותר לתורה, כאשר יש כמה וכמה צדדים להיתר.

ובפרט שבית כנסת נבנה לצורך אחרים, והרי המבשל בשבת לצורך אחרים נחלקו האחרונים אם מותר לאחרים ליהנות מאותה מלאכה, וכיון שהוא איסור דרבנן נתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ג' (ריש סימן שיח, מהדור"ק עמוד כב), שיש להקל לאחרים ליהנות מאותה מלאכה. ואם כן גם בנידון דידן כיון שביהכ"נ נבנה לצורך אחרים, יש להקל להם ליהנות מאותה מלאכה. ועיין במשנ"ב (סימן שיח סק"ה). ודר"ק.

והנה מחבר הספר הנ"ל טען, שהרי בית הכנסת נבנה עבור הקהל. והווי כבישל לצורך אחרים, ומטעם זה העלה שם להחמיר שלא להכנס לבית הכנסת. ע"ש. ותמיהני דכל מה שמבואר בסימן שי"ח הוא בישראל שבישל לצורך אחרים, אבל לא איירי בגוי שעשה מלאכה בקבלנות לצורך ישראל שייאסר עולמית לאחרים. והן אמת שמצינו בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שכה) לגבי א"י שעשה בשבת ארון או קבר בשביל ישראל, שאין לישראל ליקבר בו עולמית. כשהקבר בפרהסיא. אולם זה דוקא גבי קבר, שגנאי הוא לישראל שיקבר בקבר מפורסם שנתחלל בו שבת בשבילו. וכמ"ש הר"ן, הובא בט"ז שם. משא"כ בדברים אחרים. שוב הראוני שכן כתב לחלק בשו"ת יביע אומר חלק ח' (אר"ח סימן כח אות ג') בשם הרבה אחרונים. ועוד, דלא אסרו ליהנות ממעשה גוי שעשה בקבלנות, אחר דדעתא דנפשיה קעביד, וכשם שהתירו ליהנות מחליפה שתפר האיניו יהודי לצורך הישראל, כך בבנה בית בקבלנות. [וקודם שהדפיס הערתו על יביע אומר היה לו לעיין היטב בדבריו, אחר שיישב את קושייתו כנז'].

וגם בדין ישראל שבישל בשבת לצורך אחרים, אם אסור להם לעולם ועד, הנה יש בדבר מחלוקת גדולה באחרונים, והארכנו בזה בילקוט יוסף הנזכר. דהנה מרן ביורה דעה (סימן צט) גבי ביטול איסור לכתחלה, כתב שאם ביטל איסור לכתחלה, אסור לו ולמי שנתבטל בשבילו. ובהלכות שבת כתב שהמבשל במזיד אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת, ולא

ויודעים שבית זה ומלאכה זו של ישראל הוא, ויחשדו שנעשה על ידי שכירי יום. וראה עוד באורך בענין זה בשו"ת יביע אומר ח"ח (חלק אורח חיים סימן כח).

ג. בית, אם בנו בית כנסת בשבת על ידי קבלן גוי בחוץ לארץ, מבלי ידיעת חברי הנהלת בית הכנסת, וידוע שרוב בני העיר בונים כתייהם בקבלנות, מותר להיכנס לבית הכנסת ולהתפלל בתוכו בלי שום פקפוק, מכמה טעמים. דאף שבית הכנסת נבנה בשבת, מכל מקום מותר להכנס לתוכו, כיון דהוי בנין של מצוה, דבכהאי גוונא יש אומרים דליכא חשדא, משום דלא שייך שיעשו מצוה הבאה בעבירה, ועוד שקרוב לודאי שרוב בני העיר בונים בקבלנות, ואפילו בספק קבלנות יש מקום להקל, וכמו שכתבו השואל ומשיב, והמהרש"ם. וכן יש לצרף דעת הפוסקים שאומרים דברכים ליכא חשדא, ועוד שאנשי הועד הקודם אשר בנו את בית הכנסת ע"י קבלנות בשבת, הרי לא מכיסם וממונם בנאוהו, כי אם מתרומות הקהל, ויכולים לומר להם לתקוני שדרתינכו ולא לעוותי, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ועכ"פ לגבי הקהל הו"ל כאחרים שמוותר להם ליהנות מביהכ"נ הזה. והואיל ומעיקר הדין אפי"ן אם היה נבנה באיסור גמור, אין שום איסור להכנס בו, וכמו שכתבו גדולי האחרונים אליבא דמרן הש"ע, וכן הסכימו לדינא. וכל הדיון הוא לענין החומרא ממדת חסידות, בצירוף כל הני טעמי תריצי י"ל שאפי"ן חומרא ממדת חסידות ליכא, הילכך אין להחמיר כלל מלהכנס לביהכ"נ הזה לתורה ולתפלה, וראה בזה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ח (סימן כח). ובשארית יוסף ח"ג (עמוד שט).

והן עתה ראייתי בספר אדני שלמה שטען, דאחר שנתבאר בשאלה שהגבאים אינם בני תורה ולא מדקדקים במצות, אם כן למה לא יהיה חשד שבונים בשבת בשכיר יום. ע"כ. ואנא דאמרי שהרי רוב הבונים שם בונים בקבלנות, וכי מפני שאינם בני תורה יש לתלות שעשו דוקא בשכירות יום, ובודאי דמסתמא יתלו שעשו כמנהג המקום לבנות הבנין בקבלנות, כרוב אנשי העיר. ועוד, דהא חשד הוא לעוברים ושבים, ואטו כולהו ידעי שהגבאים אינם מדקדקים במצות, ובודאי דהרבים לא יחשדו שבונים בית כנסת במצוה הבאה בעבירה. ומה שכתב דסמי בידי הגבאים להחזיר הכסף לתורמים, הנה אנן סהדי שדבר זה בודאי שלא יעשו, ואם כן אכתי איכא למימר לתקוני שדרתינכו וכו'. ועיין בשו"ת יביע אומר שם שהאריך טובא בענין זה, ואותו מחבר בא בכמה שורות לדחות כל אורך דבריו של מרן

ס"ל כטעם הירושלמי, ולפ"ז קשה, דאכתי לא בטל הטעם, דהא אפשר להקריב וצריך לנסכים אע"פ שאין בית, וא"כ איך היה רבי יוחנן בן זכאי יכול לבטל דברי בי"ד חבריו. וצ"ל, דאף לדעת הרמב"ם הא דבעינן גדול בחכמה ובמנין, הוא דוקא אם ננהג כתקנה ראשונה לא יהיה איסור, אבל במקום שיהיה איסור גם הרמב"ם יודה דגם בי"ד קטן יכול לבטל. וכאן הרי אנו יכולים לאכול נטע רבעי בירושלים, לפיכך א"צ בי"ד גדול שיתיר. וע"ש מה שהאריך עוד בזה.

וראה עוד בשו"ת משפטי עוזיאל ח"א (סי' טו), ובחלק חושן משפט (כלליים, סי' יא), מה שהאריך בענין זה, אם באופן שנשתנה המצב מכמות שהיה בשעת התקנה, אם בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבריו. וע"ש. [וע"ע בענין דבר שבמנין מתי צריך מנין אחר להתירו, בספר טהרת הבית ח"ב (עמ' ט' והלאה). ע"ש].

נב. בית דין, מיעוט דינים בטלים ברוב דיינים, עיין תוס' ב"ק כז: ד"ה קמ"ל, ובשיטה מקובצת ב"מ ו: ובמה שכתבנו בעין יצחק חלק ב' (עמוד תרטו).

נג. "בית דין", נמצא אחד מהדיינים קרוב או פסול, לא אמרינן דמה שדנו אינו דין. ראה להלן מערכת ד' אות ערך דיינים.

נד. בית דין, אכילה כבוקר לפני הריון בבית הדין, אם יש איסור בדבר, הנה בגמ' (סנהדרין סג.) ילפינן מקרא דלא תאכלו על הדם שאין לדיינים לאכול ולשתות קודם שהולכים לדון. אך לא אמרו כן אלא בדיני נפשות. ועיין עוד במו"ק יד: ואף שבזוה"ק (פרשת משפטים דף קכב ע"א) איתא, בית דוד דינו לבוקר משפט, עד דלא יכלון ולא ישתון, דכל דיינא דדאין דינא בתר דאכיל ושתי לאו דיינא דקשוט הוא, דכתיב לא תאכלו על הדם, אוהרה לדייני דלא ייכלון עד דדייני דינא. הא בממונא, וכל שכן בדיני נפשות דבעו דייני לאסתמרא דלא למידן דינא אלא קדם דאכלי ושתו. ע"כ. אולם הלכה כדברי התלמוד כשנחלק על הזוהר, ואפילו לשתות יין קודם שיושב בבית הדין לדון דיני ממונות מותר מן הדין. כמבואר בתוס' סנהדרין (מב. ד"ה העוסקים) וכ"פ מרן בחו"מ (סי' ד' ס"ה). ואף שלכתחלה יש לחוש לדברי המדרש רבה (פרשת נשא) שאוסר שתיית יין, אבל אכילה ושתייה בעלמא מותר בלי שום פקפוק. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ד (תאור"ח סי' יא אות יא). [ועיין בתוס' סנהדרין הנ"ל שתי רביעית יין אל יורה, מהגמ' עירובין סד.].

כתב הדין למי שנתבשל בשבילו. ובוזה נחלקו האחרונים, שיש אומרים דדוקא גבי ביטול איסור לכתחלה ולא שמיע להו לאינשי איסורא כל כך, בזה החמירו למי שנתבטל בשבילו, אבל גבי מלאכות שבת לא החמירו כל כך למי שנתבשל בשבילו.

ולפי זה אף שבית הכנסת נבנה לצורך אחרים לא קנסינן אלא למי שעשה בעצמו. ואמנם כתבנו שם לחלק בין אם הישראל עשה לצורך אחרים בקביעות, לבין אם אירע שעשה כן לצורך אחרים במקרה. ולפי זה יש לדון בנידון דידן דלכאורה הוי כעושה מלאכה בקביעות לצורך ישראל. אולם הכא איירינן בגוי, והתם איירינן בישראל. וכאשר הראיתי דברי המחבר הנ"ל למרן אאמו"ר [שמחת תורה תשס"ח] התבטא בחריפות על שלא עיין בכלל הצירופים שהובאו באורך ביביע אומר, ודחה כלאחר יד תשובה ארוכה.

נא. בית דין, מתי בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבריו, הרמב"ם בהלכות ממרים (פרק ב' הלכה ב') פסק, בית דין שגזרו גזירה על הצבור, ועמד אחריהם בית דין אחר ורצו לבטל אינם יכולים, עד שיהיו גדולים בחכמה ובמנין, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו. ותמה הראב"ד שם, דעיטור שוקי ירושלים קשה עליו, דרבי יוחנן בן זכאי ביטל התקנה אף שלא היה גדול בחכמה ובמנין. ובספר משנת רבי גרשון (סימן עד) כתב ליישב, דהנה רש"י בכיצה (ה.) כתב, דבברכות איכא פלוגתא, חד תני כרם רבעי, וחד תני נטע רבעי. ודקדקו המפרשים לשם מה הביא רש"י הסוגיא בברכות. ונראה, דבירושלמי (פרק ה' הלכה ב' ממעשר שני) מבואר, הטעם שתיקנו להעלות רבעי ולא לפדותו, לפי שבראשונה לא היה מצוי יין לנסכים, לפיכך תיקנו להעלות לירושלים. ואם כן לא היתה התקנה אלא על כרם, ולפי טעם זה אזלא הוכחת הגמרא דאף שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירו, דהא לא בטל הטעם, דבזמן הזה גם כן אפשר להביא קרבנות עם הנסכים, וכמו שכתב רש"י שם, דקסברי קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, ולפי זה יכולים להקריב קרבנות בזמן הזה, ולכן כתב רש"י דבברכות איכא תנא דקתני נטע רבעי, וממילא אי אפשר לומר כטעם הירושלמי, דמשום נסכים תיקנו, ועל כרחק הטעם כדי לעטר שוקי ירושלים, וזה הטעם בטל עתה, דמה לנו לעטר שוקי ירושלים לצורך הגויים, ואפילו הכי בעי מנין אחר להתירו.

אלא דבכסף משנה (בפ"ט מהל' מעשר שני) כתב דהרמב"ם

וגם כיום לא ראינו מנהג ברור לברך על כל כוס וכוס, בגלל מחלוקת האחרונים בזה. ולכן העיקר להלכה שאין לברך אלא על כוס הראשון בלבד, ויכוין לפטור את שאר הכוסות אשר יגישו לפניו במשך הלילה. ואע"ג שבשו"ת חוקי חיים (סי' א) כתב, שהמנהג לברך על כל כוס וכוס, כדי שלא יהנה מהעולם הזה בלי ברכה. וכן כתבו בשו"ת פני יצחק אבולעפיא ח"א (בהלכות ברכות סימן רכ), ובשו"ת שער שלמה (סי' צט). ע"ש. מ"מ י"ל, שלא אמרו שיעור עיכול אלא גבי ברכה אחרונה, אבל לא לענין ברכה ראשונה, וכל שדעתו לשתות אחר כך עוד, אין לברך שוב ברכה ראשונה. וכיון שמצינו לאחר עשר אחרונים שפסקו שלא לברך, כלל גדול בידינו דספק ברכות להקל.

גו. "בית הכנסת", אם מברכים ברכת שהחיינו

בשם ומלכות בעת חינוך בית הכנסת, הנה אמת שהבונה בית חדש מברך שהחיינו, כדתנן בברכות (נד). זהו משום שהבית קנינו ורכושו, משא"כ בהכ"נ שנבנה מכספי צבור ובסיוע משרדי הממשלה, אין לברך עליו שהחיינו. וכן משמע ממה שכתב בשו"ת הלכות קטנות חלק ב' (סימן קעט), אודות קהל שבנו או קנו בית כנסת, אם מברכים, והשיב, יעמוד השליח צבור ויברך בקול רם הטוב והמטיב. ואם נסתר וחזרו ובנאוהו נראה נמי דמברכין, דפנים חדשות באו לכאן. ע"ש. ומובא בבאר היטב (סימן רכג סק"ט). ומשמע דברכת שהחיינו אין מברכים. [ולענין ברכת הטוב והמטיב ראה להלן], וכן דייק במחזיק ברכה (סי' רכג סק"א) וז"ל: בהיות בשליחות מצוה נמצאתי בחנוכת בהכ"נ חדש, והרב מרי דאתרא עמד ודרש לכבוד המאורע ובסיום דרשתו בירך שהחיינו בשם ומלכות. ולי נראה שאין לברך שהחיינו בנידון זה, ולא דמי לבנה בית חדש שמברך שהחיינו, שיש לחלק בין זה לבין צבור שבנו בהכ"נ. ושוב שמעתי באומרים שהרב מהר"י אבוהב אב"ד אמשטרדם, כשבנו שם בהכ"נ הגדול הורה לחזן לברך שהחיינו. אבל רב אחד שהיה באותו מעמד חלק על זה. וגם כשבנו בהכ"נ חדש בעיר הסמוכה, וכיבדוהו להיות נוכח בחנוכת בית הכנסת הורה שלא לברך שהחיינו. וכיו"ב פסק מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (חיו"ד סי' כג) בספר תורה חדש שקנו הקהל לבית הכנסת, וכתב שלא יברכו שהחיינו. דליתיה אלא ביחיד. ושור"ר בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' קעט) שכתב, קהל שבנו בית הכנסת חדש יברכו בא"י הטוב והמטיב. ומוכח שברכת שהחיינו לא יברכו. עכת"ד.

גה. בית הכסא, אכל מיני פירות, או שתה תה או קפה, ויצא לבית הכסא, וחוזר למקומו להמשיך לאכול הפירות, או להמשיך לשתות, נחלקו בזה קדמאי, כמבואר ברמב"ן פסחים כד. וסב"ל. ולכן לכתחלה אם הוצרך לבית הכסא באמצע שתיית תה או אכילת פירות, יצא מחוץ לביתו, כדי שיוכל לברך לכ"ע. וראה במה שכתבנו בעין יצחק ח"ב (עמוד תקג).

והלומד ושותה כמה כוסות תה אינו מברך על כל כוס וכוס, אלא מברך על הכוס הראשון ואין לו לברך על כל כוס וכוס, אלא אם כן יצא מחוץ לביתו, שבאופן כזה כשחוזר למקומו חוזר ומברך על הכוס השני. וכן הדין בלומד ותוך כדי לימודו אוכל מפירות שלפניו, אף שהפסיק שעה או שתיים, אין לו לחזור ולברך על הפירות, אלא אם כן יצא לחוץ. והוא על פי המבואר בילקוט יוסף חלק ג' על ברכות.

ואמנם הראוני בספר ברכת ה' שפסק, שאם היה יושב ואוכל והביאו לפניו עוד מאותו מין, ולא חשב ע"ז להדיא, אם עבר שיעור עיכול יברך, וכדברי המגן אברהם (סי' קפד סק"ט), והביא שהאחרונים העירו על המגן אברהם מהרמב"ם (פ"ד מהלכות ברכות ה"ז) שכתב: "גמר בלבו שלא לאכול ולשתות עוד, ואחר כך נמלך לאכול או לשתות, אף על פי שלא שינה את מקומו, חוזר ומברך. ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור ולאכול ולשתות, אפילו פסק כל היום כולו אינו צריך לברך שנית". והיאך המג"א כתב שאם עבר שיעור עיכול יברך. וכתב ליישב דברי המג"א, דהוא איירי באין דעתו לאכול, והרמב"ם איירי בדעתו לאכול עוד. ולדבריו, אף שכל האחרונים לא כתבו ליישב כן, מכל מקום לא ירדו לחילוק הנז'. אולם אין הדין כן, שכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל, וראה בילקו"י שהזכרנו דעת כמה אחרונים שפסקו שלא לברך, והעידו גם שכך המנהג. וכ"כ בספר אבן העזר, והשיג על המגן אברהם מדברי הרמב"ם הנ"ל. וכ"כ בגינת ורדים (חלק א"י ח' כלל ג סי' כ), ובערך השלחן (סי' קפד סק"ה), ובשו"ת זכור ליצחק הררי (סימן נב), ובנוה שלום שולאל (סימן ח), ובשו"ת מים חיים (סימן לו). ובשו"ת הסבא קדישא ח"א (סי' ו). וכנראה שסובר המהרש"א אלפנדארי שהמנהג שכתב החוקי חיים [כדעת המג"א] אינו כדאי לסמוך עליו, כיון שלא נהגו כן מזמן הראשונים. והדרינן לכללא דספק ברכות להקל. וכ"ה בסידור דרך החיים, ובספר מגן גיבורים, ובשו"ת ריב"ם שנייטוך (סי' יז), ובשו"ת מעט מים (סי' ט), ובזכרונות אליהו (עמ' ק). ועוד.

ספק ברכות להקל גם בברכת שהחיינו - אך מה שכתב הב"ח הנו' הוא לדעת הטור ובעל העיטור, אבל איהו גופיה לא סבירא ליה הכי, כיעו"ש. וכן מוכח ממ"ש בסי' תלב. והכי קיימא לן לדינא, וכמבואר בבית יוסף שם סימן תלב, ושם הביא דעת הרשב"א, שאנו אין דרכנו לברך שהחיינו בבדיקת חמץ. והביא דברי הטור שכתב ומסתברא רשות היא ומאן דבעי לברך מברך, והעיר הבית יוסף, תימה מפני שהיא רשות היה לנו להחמיר ולומר מספק שלא יברך, וכן יש לתמוה על מה שאמרו בסוף פרק בכל מערבין (מ:) שהחיינו אקרא חדתא הוי רשות. ומיהו בההיא איכא למימר דקים להו לרבנן דהכי תיקנו מעיקרא לברך זמן אקרא חדתא אם ירצה. ע"כ. ומבואר, דמרחן חשש לספק ברכה לבטלה גם לגבי ברכת שהחיינו, אף שהיא ברכת השבח וההודאה, ואינה כברכת המצוות וברכת הנהנין.

ומכאן יש להעיר אחה"מ על מה שכתבו עורכי הספר אור לציון חלק ב' (עמוד לט) דכלל גדול בכל ברכות השבח שאף במקום שאינן חובה, מכל מקום אין איסור לברך לכולי עלמא. וכן מוכח מדברי המגן אברהם וכו', ע"ש.

ותמיהני דהא מדברי מרן הבית יוסף מוכח להדיא דגם בברכת שהחיינו [שהיא ברכת השבח] חיישינן לספק ברכות, ועל כרחך דכל שאינו מחוייב איכא איסור לברך, ולכן חשש לסב"ל. ואף אי נימא שדעת המג"א אינה כן, הא בבית יוסף הנו' מבואר להדיא דחיישינן לסב"ל גם בברכות השבח. ואנו קיבלנו הוראות מרן הב"י.

ומה שכתב להוכיח כדבריו מהמגן אברהם בסימן רי"ט, על מה שכתב מרן שם, שאם אחר בירך הגומל על חבירו, וענה אמן, יצא ידי חובת הברכה. וכתב הרמ"א שאין זו ברכה לבטלה מן המברך, אף שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה. וביאר המגן אברהם, דאי הוי ברכה לבטלה לא יצא חבירו ידי חובת הגומל. והנה אם היה אסור לברך ברכת השבח כשאינו חייב, הוה ליה להמגן אברהם למימר איפכא, דאם לא יצא חבירו הוי ברכה לבטלה, ואף הרמ"א יודה שלא יברך, כיון שלא שייכת בו כלל, ומוכח מהמגן אברהם שאף בלא שצריך להוציא את חבירו, אין הברכה ברכה לבטלה, ולכאורה קשה, הרי אינו חייב בברכה זו, אלא על כרחך שבברכות שבח והודאה יכול לברך אף על פי דאינו מחוייב. ע"כ.

גם בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן נג) כתב, שאין לברך אלא ברכת הטוב והמטיב, אבל לא שהחיינו. ועיין בשו"ת מהר"י בי רב (עמודים קפח-קצט). ע"ש.

ובספר נהר מצרים (הל' ביהכ"נ אות ז') כתב, דעובדא הוה במצרים והורה לברך הטוב והמטיב, ולא שהחיינו, כיון שאינה של יחיד, ומידי פלוגתא לא נפקינן. ואם רוצים לברך גם שהחיינו שיקנו בגד חדש וכו'. ויברך על הבגד אחר ברכת הטוב והמטיב, דהא אם באמת הלכה כמאן דאמר לברך שהחיינו על הבגד החדש, א"כ בכוננת המברך שהחיינו על הבגד ומכוין לפטור בית הכנסת, הרי נפטרנו מברכה, ולברך אחר כך הטוב והמטיב הרי אנחנו מכניסים עצמינו לספק ברכה שאינה צריכה. אבל אם ברכנו קודם הטוב והמטיב על בנין ביהכ"נ, נוכל לברך שהחיינו על הבגד החדש, דאין ברכת הטוב והמטיב פוטרת שהחיינו על בגד חדש שנהנה בו הוא לבדו. ע"ש.

ולדינא, הנה כבר נתבאר בילקוט יוסף שובע שמחות חלק א' [חופה וקידושין], שגם בחנוכת הבית של יחיד אין נוהגים לברך שהחיינו. ונקוט האי כללא בידך, דספק ברכות להקל. ולכן אין לברך שהחיינו גם בחנוכת בית כנסת. וכן פסקו בשו"ת לב חיים חלק ב' (סימן מג), ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק יורה דעה סוף סימן שעד), ובשו"ת חמד (אות יב). ע"ש.

ואמנם מדברי הטור (סימן תלב) מבואר דבברכת שהחיינו לא אמרינן ספק ברכות להקל, שכתב שם, ובעל העיטור כתב, איכא מאן דמברך שהחיינו [על בדיקת חמץ], דהא מזמן לזמן קאתי, ואיכא מאן דאמר דלא בריך, דהא לא קבע ליה זימנא, דהא מפרש בים ויוצא בשיירא ודעתו לחזור אפילו מראש השנה צריך לבדוק. ומסתברא רשות הוא, ומאן דבעי מברך. וא"א הרא"ש כתב דלא מברך, שהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכינן אזמן דרגל. ע"כ. וממה שכתב דמאן דבעי מברך, משמע דלא חיישינן לספק ברכות לגבי ברכת שהחיינו. ושמא שאני הכא שדעתו דיכול לברך. ועיין בתשובת הב"ח (סימן כט) שכתב, דבברכת שהחיינו לא אמרינן ספק ברכות להקל, דברכת שהחיינו רשות, דבשאר ברכות במקום שנסתפק אם לברך או לא, אינו יכול לומר אשר קדשנו במצותיו וצוננו, דשמא לא נצטוה והוי ברכה לבטלה. אך ברכת שהחיינו שבאה על שמחת הלב, כל ששמח ובירך והודה לה' אין כאן חשש לא תשא. וכן פסק הצ"ח (דף ס'). ועיין עוד בחתם סופר (סי' נה, ובסי' קנ). ודו"ק.

גם בזה לברך ע"ז. ואף שהרא"ה בסוף הסוגיא כתב סברא אחרת, דעל מי ששמח בו צריך לברך ברכת הגומל, ע"ש, אמנם הוא עצמו כתב ג"כ, דעל כל מי ששמח בו רשאי ג"כ לברך ברכת הנס, ולא הצריכו אב או רב אלא דוקא בהגיע למקום שנעשה בו הנס, ולא בשראה אותו גופא, וא"כ לדידן דלא פסקינן כן בסימן רי"ח ס"ו בהג"ה, ולא עדיפא ממקום הנס, דבעינן דוקא אביו או רבו או רוב ישראל, א"כ גם ברכת הגומל אין לנו לפסוק כשיטה זו, אלא דוקא באביו ורבו, וכה"ג דאין סברא להעדיף ברכת הגומל מברכת שעשה נסים דנתקן על נס. וע"כ נראה דבלא אביו ורבו אינו נכון לברך אפילו באב על בנו, וכדומה.

ועל כל פנים אין ללמוד מברכת הגומל לברכת שהחיינו ושאר ברכות השבח, ועל כרחנו לומר כן, דהנה המגן אברהם (בסימן רכה סק"ט) העתיק את דברי הרדב"ז בח"א (סימן שיט), שכתב, דאמרינן ספק ברכות להקל בברכת שהחיינו, ולכן מי שלא בירך שהחיינו בפעם הראשונה אינו יכול לברך בפעם השניה שהחיינו, משום ספק ברכות. ולכאורה היאך המגן אברהם העתיק דברי הרדב"ז לדינא, כאשר בסימן רי"ט מבואר מדבריו דליכא למיחש לסב"ל בברכת השבח. ועל כרחנו לחלק בין דין ברכת הגומל לברכת שהחיינו.

והן אמת שמדברי הרדב"ז הנ"ל לכאורה ליכא להוכיח לנ"ד, דהתם קאמר שאין לברך שהחיינו, וכול שכן ברכה זו שאינה חיוב כאשר כתבו המפרשים, שאין לנו ליכנס בספק ברכה לבטלה משום ברכה של רשות, וכל שכן שאין אני רואה ספק אלא ודאי ברכה לבטלה". ע"כ. [וכן פסק בשו"ת הלק"ט ח"א סי' רל, שלא נהגו לברך שהחיינו אלא בשעת אכילה, וכיון דאירחי אידחין. ויתכן שהרדב"ז יודה שאם אינו ודאי ברכה לבטלה אלא ספק, אין לחוש לסב"ל. ומכל מקום מדברי המגן אברהם משמע שיש לחוש לסב"ל בברכת שהחיינו, שהרי ידע מדברי האגור דסבירא ליה דמי שלא בירך שהחיינו על פרי חדש יכול לברך שהחיינו בראייה שניה. (והובא ברמ"א בהגה סי' רכה סעיף ט). ועם כל זה פסק כדעת רבינו מנוח וסמ"ק והרדב"ז, נגד האגור והמהרי"ל והרמ"א, ועל כרחך דהוא משום דספק ברכות להקל. נמצא שגם המג"א סובר דאמרינן סב"ל בברכת שהחיינו. ולפי זה על כרחנו לחלק בין ברכת הגומל לברכת שהחיינו, וכנז'. ואף שיש עוד לדון בדי' המג"א מכל מקום מציינו לפוסקים רבים שכתבו להדיא שגם בברכת שהחיינו חיישינן לסב"ל, כפי שהובאו בשדי' חמד (מערכת ברכות סי' א' אות יח סק"ה) [וע"ש שכ"כ בדעת הב"ח].

וקשה, דאטו מי שאינו מחוייב כלל בברכת שהחיינו יכול לברך ברכה זו להוציא חבירו ידי חובה, זה בודאי דאינו, ועל כרחך שלדעת המג"א שיש לחלק בין ברכת הגומל על צרה שבאה על אחר ששמח בו, לשאר ברכות השבח. דהתם אמרו בגמ' שיכול לברך על חבירו בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא. ושאינו ברכת הגומל משאר ברכות השבח.

ועוד, שאין זה ברור שכן הוא דעת מרן הש"ע, דהא בבית יוסף שם כתב, שיש לגעור במי שמברך הגומל על חבירו. ואמנם דעת המגן אברהם שיכול לברך הגומל אף שאינו מחוייב בדבר, ולדעתו כן הוא גם דעת מרן, שסתם בזה בסעיף ד', ודלא כמ"ש בב"י שיש לגעור במי שמברך ברכת הגומל על חבירו. [ועיין במחצית השקל שם, דפי' דברי המג"א דהיינו שמרן חזר בו בש"ע ממ"ש בב"י]. אבל בא"ר כתב שהעיקר הוא כדברי הב"י, שזולת בן או תלמיד אינם רשאים לברך. וכן כתב בע"ת, שכן דעת רוב הפוסקים. ע"ש. והיינו שדברי הרמ"א אינם ביאור דברי מרן, אלא דעת עצמו, אבל מרן דעתו כמו שכתב בב"י. ומה שמרן סתם דבריו בש"ע, אינו מפני שחזר בו ממה שכתב בבית יוסף, אלא איירי שגם חבירו מחוייב בדבר, ורק על אביו או רבו יכול לברך שהחיינו ששמח בו, וכדפירש האליה רבה. דהא דמרן לא כתב דין אביו או רבו, הוא משום דסמך על מה שכתב בכיו"ב בסימן ריח סעיף ו'. וע"ש באליה רבה. [אלא דלענין ברכת שהחיינו איה"נ דעת האליה רבה סימן כב, דאין לחוש לספק ברכות בברכת שהחיינו].

ועיין בביאור הלכה שהעיר, דבאמת דברי ההג"ה, שהם דברי הטור בשם הרא"ש מוקשים, דהיכן מציינו ברכות שאינו מחוייב כלל, ואפ"ה רשאי לברך, ואף דאמרו על ברכת שהחיינו שהיא רשות, ג"כ אין הכוונה רשות גמור, אלא דלאו חיובא כ"כ, אבל מצוה לברך יש בזה. ועוד דמה בין ברכה זו לברכת הנס, דבסימן רי"ח ובכל הסימן שם, חקרו על איזה דבר רשאי לברך, ועל איזה דבר אינו רשאי לברך, עד שנפסק דגם בנס הנעשה לשבטים אינו רשאי לברך, אא"כ רוב ישראל, ולא נחת שם שום פוסק לומר, דעכ"פ גם בלא חיוב רשאי לברך דשמח בהצלת אלפים מישראל, וע"כ דלא ס"ל כסברת הטור, ולא בירכו רב חנן ורבנן ארב יהודה אלא מפני שהיה רבם, וכמ"ש הרמב"ן והרשב"א והרא"ה בריש הסוגיא, ומשום שברב ג"כ מחוייב לברך ברכת הנס, ואף דלא מציינו בשאר ברכות שירשו חכמים לברך במקום שאינו חייב לזה, אפשר משום דכשנעשה לו נס גמור לאביו ורבו יש חיובא לברך ע"ז, להכי הרשוהו

למאן דאמר שמברך על ספרים חדשים, שאני הכא שאין ביהכ"נ קנינו, ואינו יכול למכור כשהוא של כרכים, מה שאין כן בספרים. ע"ש. גם בשו"ת יד הלוי (במבגר, חלק אורח חיים סימן לז) העלה כן. ע"ש. וע"ע בכף החיים (סימן קנ אות טו), שהעלה דספק ברכות להקל. ונודע, שגם גבי ברכת שהחיינו נקטינו האי כללא דספק ברכות להקל, וכמבואר במהר"ם שיק הנ"ל, וראה בשו"ת יביע אומר חלק ד' (סימן נ', דף רטו). וע"ע בשו"ת זית רענן חלק ב' (חלק אורח חיים סימן ג') מ"ש בזה. ע"ש. ועיי' בשו"ת אורח משפט (סימן מז), גבי ספר תורה חדש, אם מברכים שהחיינו. ועיי' בעמק ברכה (עמוד כט). ע"ש. [קטע זה ממרן אאמור"ר שליט"א].

נח. "בית הכנסת", אם מותר לעשות ביהכ"נ תחת בית דירה של גוי, ראה בילקוט יוסף חלק ב' (על הלכות בית הכנסת עמוד רסח).

נמ. בית הכנסת, להכניס מיטה של מת לבית הכנסת, ראה בילקוט יוסף חלק ב' (על הלכות בית הכנסת עמוד רנב). ויש להוסיף על זה, מה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (חיר"ד סי' שמה), שכוונת החכמת אדם [שאין לעשות כן אלא לאדם גדול], שאף לתלמידי חכמים אין לעשות כן, שמלבד מאי דקי"ל כדברי הרמ"א ביו"ד (סי' רמג), שבזה"ז אין דין ת"ח, ומקור דבריו משו"ת מהר"י קולון (שרש קסג), וכ"ש הכא דבעי' חכם אלוף וגאון, ואין זה בנמצא בזה"ז, ושאיני הגר"א מוילנא שבודאי רב גובריה והיה בכלל חכם אלוף וגאון, משא"כ לסתם ת"ח. ואפי' לדעת מהרי"ט בתשו' (סי' מז) שחולק על המהר"י קולון הנ"ל, מ"מ בודאי שגם הוא מודה לענין כמה דברים שאין בזה"ז לצורבא מרבנן דין ת"ח. וכ"ש כאן דבעינן שיהיה חכם אלוף וגאון. אלא דמ"ש החכמת אדם מהכתוב ותבוא ותטמאו את מקדשי, לא מצאתי מקרא זה, אלא נתכוין לפסוק ותבוא ותטמאו את ארצי, וע"פ מה שאמרו בירושלמי (כתובות סוף פרק הנושא) על אותם שלא עלו לאר"י בחייהם, וציוו להוליד מטתם לאר"י אחר מותם וכו'. ע"כ. וכן מתבאר בשו"ת מלמד להועיל (חיר"ד סי' קו).

וכ"ה בנהר מצרים (הלכות ביהכ"נ אות ב) דבמצרים מעולם לא נהגו להכניס לשום ביהכ"נ ארון של מת כדי להספידו שם חלילה, אפי' ארון של ת"ח, או איזה נכבד ויקר, וכ"ש לשאר העם. זולת להמפורש דינו בש"ע. והפורץ גדר עונו ישא, כי את קדש ה' חלל. ע"ש. [מתוך

ועיי' בשו"ת רב פעלים חלק ב' (סימן לה) בדין ברכת הלכנה בליל ט"ז, ובשדי חמד הנ"ל (עמוד 255). ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (חאו"ח סי' ג'), ובחלק ו' (סימן מב), וביחודה דעת חלק ב' (ס"ס לב), ובהליכות עולם ח"ב (עמוד רא), ובחזון עובדיה סוכות (עמוד קכו). וראה עוד בקובץ ענף יוסף חלק א' (עמוד קמה) אריכות בזה.

וכבר נהגו בכל תפוצות ישראל בחנוכה הבית לברך שהחיינו על בגד חדש, ופוטרים את הדירה והכלים. וכן העלה בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' נ'). ע"ש. (ונכון להודיע ברבים שהמברך שהחיינו בחנוכה בית הכנסת כוונתו על המלבוש החדש, לבל יחשבו שיש לברך שהחיינו על חנוכה בהכ"נ, ויבואו לידי מכשול).

נו. "בית הכנסת", אם מברכים ברכת "הטוב והמטיב" בחנוכה בית הכנסת, נראה, שגם ברכת הטוב והמטיב אין לברך בעת חנוכה ביכ"נ, שמצוות לאו ליהנות ניתנו. וכעין מ"ש המג"א (סימן רג) שהקונה ספרים, א"צ לברך, ולא דמי לכלים חדשים, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואף שהמור וקציעה תמה עליו, דלא שייך הכא האי טעמא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, לענין ברכת שהחיינו, נראה ודאי דשייך האי טעמא בכיוצא בזה. שהרי גם על תפילין חדשים, מנהגינו שלא לברך שהחיינו מהאי טעמא. וכדעת מרן, שמצוות לאו ליהנות ניתנו. וכמ"ש במחזיק ברכה (סימן כב סק"ב), וכן כתבו הרב שלמי צבור, מהר"ח פלאגי, ועוד. וראה בילקוט יוסף ח"א (מהדורת תשמ"ה, עמוד יט). ע"ש. (ודלא כמ"ש בשו"ת ויאמר יצחק דף כז ע"ד אות כג), שהמנהג פשוט לברך, דליתא). וע"ע בפתח הדביר ח"ב (סימן רג סק"ג), שהביא בשם רבי יצחק עטייה בבגדי ישע (דף טו ע"ב), שבאמת תלה דין קניית ספרים חדשים במחלוקת הרמב"ם (שסובר שמברכים שהחיינו על תפילין חדשים), והטור ושאר הפוסקים. והרב המחבר הביא דברי המור וקציעה, ותמה עליו מיניה וביה, ממ"ש עצמו (סי' רטו) וכו'. ע"ש.

ובשו"ת שער הזקנים (דף פב ע"ג) כתב גם כן שאין לברך, ודימה ד"ז לדין ספרים, שהמנהג כהמגן אברהם, שאפי' למאן דאמר שמברכים על ספרים שהחיינו, הוא דוקא במצות עשה של תלמוד תורה, להגות בתורה בספרי קודש, מה שאין כן גבי בית כנסת וכו'. ולכן אין לברך לא שהחיינו ולא ברכת הטוב והמטיב, והסכים עמו המהר"ח פלאגי וכו'. כנ"ל.

גם המהר"ם שיק הנ"ל דימה דין זה לספרים, שאפילו

ובזכרונות אליהו (ד"ו מע' ב אות ה) כ' שפשט המנהג לשאוף טבאק בביהכ"נ, שאם אינו שואף תהי' דעתו משובשת, ואם לא יזמין איכא משום איבה, שלא יעלה על דעת הציבור שיש חשש בזה, כיון שרוב הציבור והת"ח מזמינים זל"ז. עכ"ד. ועיין בשיורי טהרה (מע' ת אות כט) שמתיר. וע"ע בשדי חמד ח"ו (דף 291 ע"ב, 427 ע"א), וביריעות האהל על אוהל מועד (דע"ד ע"א)..

והנה בטבק של ימינו שלוקחים מעט באצבע כדי להריח, אם הדבר אינו גורם להפרעה, ובא כדי לעורר את הקהל לענות אמן וכדו', אין למנוע המנהג. וכן מבואר בספר טהרת המים (בשיורי טהרה, מערכת ה' אות כ') שיש להתיר בזה גם בעת החזרה. ע"ש.

ומה שהעיר בספר ואין למו מכשול (עמוד לא), על מה שכתבנו בילקוט יוסף חלק ב' (עמוד רמד) שיש להתיר לחלק טבק לקהל באמצע חזרת השליח צבור, אין בהערתו כלום, שראינו מעשה רב כמה פעמים שחילקו טבק הרחה לקהל באמצע החזרה, במנחה של יוה"כ"פ, בפני מרן אמו"ר שליט"א, ולא מחה בידם. אחר שעושים כן לצורך התפלה, לעורר את הקהל שיענו אמן, ולא ירדמו באמצע החזרה. והדבר מצוי גם בשחרית של הושענא רבה ושבעות, שרוב הצבור נשאר ער כל הלילה, ויש צורך לעורר את הקהל להתחזק ולהתפלל בהתלהבות דקדושה. והן אמת שבבתי כנסת שחלוקת הטבק גורמת לדיבורים אצל הקהל, בודאי שיש להמנע מכך. ומה שכתבנו בילקוט יוסף חלק ב' להתיר בזה, היינו רק באופן שאין חלוקת הטבק מפריעה למהלך התפלה, ואינה גורמת לדיבורים והסחת הדעת משמיעת החזרה.

ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' רמא ד"ה ומ"ש בענין) שכתב, בענין שאיפת טבק באמצע התפלה, בודאי צריך להזהר שלא יגע בצואת החוטם, אבל ידוע שהגראו"ו מיקל בנגע בצואת החוטם כדעת מור וקציעה שהביא השערי תשובה, כמ"ש בשערי רחמים בשמו. ואולי סומכים העולם עליו. ומצאתי בכתבי הגה"ק מבוטשטאש שכתב ג"כ דהעולם מקילין בנגיעת צואת החוטם, וסומכים על המקילין, וגם המחמיר יוכל להקל בזה ברחיצה ברוק הפה באמצע התפלה. ע"ש.

והיוצא מדבריו דעצם הרחת הטבק באמצע התפלה אין חשש. אך כאמור מסתבר דאיירי דוקא באופן שאינו מפריע לתפלה, ואינו גורם להסחת הדעת משמיעת החזרה מפי הש"צ, אחר שהוא מעשה קטן.

מכתב מרן אמו"ר שליט"א סיון תשמ"ט. ושוב נדפסו הדברים בשו"ת יביע אומר ח"ז (חיו"ד סי' לא). ושם כתב, דמה שנהגו באיזה קהלות להכניס סתם נפטרים לביהכ"נ ולהספידם, ועושים כן למצוא חן בעיני קרוביהם, מנהג זה הוא אותיות גיהנם, ומצוה לבערו ולשרש אחריו, ולמחות כנגדו, ואין רוח חכמים נוחה ממנהג זה שהוא נגד דעת רבותינו בעלי הש"ע וכל הפוסקים. ע"ש]. ומעשה היה מקרוב בקהלה אחת ממרכז הארץ שנפטרו מבני הקהלה שבעה אנשים בזה אחר זה בלא עת ב"מ, ונתנו לבם שהוא בעבור שהיו מכניסים המת לבית הכנסת.

ס. בית הכנסת, אם מותר לשאוף טבק הרחה

בבית הכנסת, ראה בילקוט יוסף חלק ב' (על הלכות בית הכנסת עמוד רמד). ויש להוסיף על הדברים, דהנה בקנין פירות (מע' יוה"כ אות יג) כתב בשם החמדת ימים, שיש להחמיר בזה ביוה"כ"פ. אולם פשט המנהג להקל. ועיין בבאר היטב (סי' תקנא ס"ק טל) שכתב בשם לקט הקמח, דראוי לאוסרו בפרהסיא בבהכ"נ, שבעוה"ר רבים מעמי הארץ מזמינים זה לזה. ודבר זה אסור אף בשאר ימות השנה. ע"כ.

ובספר כף החיים פלאגי (סי' יא אות יט) כתב, לשתות טאבאקו אבק של נחירים בבית הכנסת, בתוך התפלה, הוא אסור, ולא אריך למיעבד הכי. וכמו שהביא בפתח הדביר. ועיין עוד במעשה רוקח (פרק ה' מהלכות תפלה הלכה יא), ובנזירות שמשון (סימן צב), ובמנחת אהרן (כלל טו), ובמור וקציעה (סימן קג), ובפחד יצחק (מערכת ס'), ובלקט הקמח ובבאר היטב (הנ"ל), דבבית הכנסת אין להזמין זה את זה לתת לו טאבאק כאשר יעויין שם. וכתב מהר"ח פלאגי שם, ולי נראה דלעצמו ישאף, כי אי אפשר לו לסבול, אך לא בחזרת השליח צבור, ואין צריך לומר בלחש, כי הוא עון גדול, ובעת שישאף אם היושב סמוך לו ראהו דפתח התיבה ופשט את ידו ליקח, אזי לזה בלבד יתן לו כלאחר יד, ויחשוב דאילו היה לפני השלטון עם חבירו לא היה נותן לו אבק לשתות, ומכל מקום אם אינו בשעת התפלה, דהוא בעת הכרות המצוות, או שכבר גמרו התפלה ושמחים בצאתם, אזי יש להקל. ולפעמים מרבים שלום על ידי זה, וגדול השלום. ובספר אורות אלים כתב, שהוא גמילות חסדים. וגם קודם התפלה יכול ליתן, וכמו שנותן פרוטה לעני בתפלה, כך אם נותן לעשיר דהורגל לשתות טאבאקו ואין לו בעת ההיא, לצדקה תיחשב, ויתפלל בטוב בהרחבת הלב ובמאירות עינים בסביבתו, ובפרט היכא דהטבק חשוב מאד. ע"ש.

יש לחלק בזה בין תגלחת השער ממש, לבין קציצת מעט משערות הראש לקטן, שניכר הדבר שעושים כן להשאת הפאות, ולא לשם תספורת רגילה. [ועובדא הוה השתא [סיון תשס"ט] שהודמן לנו להיות באחת הישיבות בחיפה, ונודמן לשיעור בחור צעיר מגודל שער אחרוני, שהאזין לשיעור רב קשב, ולאחר השיעור אמרנו לאחד מהקהל שיודיע בנועם לאותו בחור שעל פי ההלכה הוא עובר על איסור גידול בלורית, שהוא המגדל שער אחר ערפו. אותו בחור מיד ניגש בהתרגשות וביקש שנגזור לו השער, ואכן גזנו לו השער בביהכ"נ, להורות על איסור זה, וגם כדי לקרב את אותו בחור שנתעורר אצלו הניצוץ].

ובעיקר המנהג לגלח קטן בגיל ג', הנה אצלנו הספרדים בעבר לא נהגו להקפיד בזה להמתין מלספר את הילד עד גיל שלש, וגם מרן אאמ"ר שליט"א לא נהג בזה בכל בניו. ומנהג זה פשט אצל החסידים, ובאחרונה גם אצל הספרדים ועוד מקהלות ישראל. ומה שנהגו לספר את הילד ליד קברות הצדיקים, כמו שמעון הצדיק, או קבר רשב"י במירון, הנה מקור המנהג הוא מתשובת הרדב"ז (חלק ב' סימן תרח) שכתב, שהיה מנהג קדום לגלח הקטן על קבר שמואל הנביא, ונודרים נדרים ונדבות כמשקל השערות לצרכי צבור ועניים, ולהדליק נרות לצורך המקום. ע"ש. ועיין עוד למהר"ש גרמיזאן במשפט וצדק (סימן עד).

ובשו"ת מהרי"ל להרי"ל מפלטישאן בהקדמה, והובא בספר תגלחת מצוה (עמוד לו) הזכיר מנהג שנהגו לספר את הקטן על קבר שמעון הצדיק, והביא שם מקור לזה על פי מה שאמרו בגמרא נדרים (ד:): אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא חוץ מאדם אחד שבא אלי מן הדרום, יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, אמרתי לו בני מה ראית לשחת שער נאה זה, אמר לי רועה הייתי לאבי בעירי, והלכתי לשאוב מים מן המעיין ונסתכלתי בכבואה שלי, ופחז יצרי עלי וביקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו ריקה מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, שסופך להיות רמה ותולעה, העבודה, שאגלחך לשמי. עמדתו ונשקתו על ראשו, אמרתי לו כמותך ירבו בישראל. וכיון שראינו ששמעון הצדיק חיבב תגלחת של מצוה, לפיכך נהגו לעשות את התגלחת הראשונה ליד ציון קברו.

ומכל מקום אם קשה לילד להשאר עם שער ראשו מבלי לגלחו, מותר לגלחו גם קודם גיל שלש. ואף בשבו"ת ערוגת הבושם (סי' רי) כתב גבי גילוח הקטן

סא. בית הכנסת, אם מותר לעשות מפרוכת שתולים על ארון הקודש כים טלית ותפילין אחר שבלתה, נראה להתיר בזה, וראה בילקוט יוסף על הלכות קריאת התורה וביהכ"נ (עמוד שיח). ועיין בשו"ת משפטי עזיאל או"ח תנינא (סי' כב).

סב. בית הכנסת, טסין של כסף וחוקק עליהם י' הדברות בקיצור, ואין בהם אזכרות ותלויים בפרוכת שבלתה, מותר להסירם ולתלותם בפרוכת אחרת, ושאר הכסף יתיכוהו ויעשוהו לדברי מצוה, דכולהו תשמיש דתשמיש נינהו, וליכא למיחש למידי. כמבואר בילקוט יוסף הנ"ל, ויש להוסיף שכן כתב בנהר מצרים (דף ק ע"א) בפרוכת שבלתה ובה רקמת חוטי כסף, והיא עצמה אינה ראויה לתשמישה, יכולים לשורפה וליקח הכסף שבה, ולעשות ממנו פרוכת אחרת קטנה ממנה, או לקנות בדמיה נר לבית הכנסת, דכולהו תשמישי מצוה נינהו. ואם היה שם הבעלים כתוב עליה, טוב לכתוב שם הבעלים על הנר החדש. ע"ש. וראה עוד בס' בני בנימין (סי' לח).

סג. בית הכנסת, אם מותר לגלח קטן בביהכ"נ ולעשות שמחה, ראה בילקוט יוסף על הלכות בית הכנסת (עמוד רנט), ושם הזכרנו מ"ש בתשובת לב חיים ח"ב (סי' קעב) לאסור בזה על פי דברי רש"י בחומש (פרשת נשא), גבי וגילח הנזיר פתח אהל מועד, דהוי בזיון. ע"ש. גם בשו"ת חינוך דחיי (סי' נה) העלה לאסור, וחיליה מההיא דנזיר (מה). ת"ר וגלח הנזיר פתח אהל מועד, בשלמים הכתוב מדבר וכו', אמרת, אם כן דרך בזיון הוא. ע"ש. ומבואר דגילוח במקום קודש הוי דרך בזיון. וכנראה דרש"י בחומש שאב פירושו מהגמ' בנזיר. וע"ש שציין לדברי הרב לב חיים שגם כן אסור בזה. אבל בנו הרה"ג רבי אברהם פלאגי העיר מדברי השלחן גבוה, וכתב שלכן אין למחות בזה לתלמיד חכם שמסתפר בבית מדרשו, אבל לא לזולתו. ע"ש.

ועיין עוד בשד"ח (מע' בהכ"נ אות י"ד) שהעיר מהש"ס נזיר על דברי מי שכתב להקל בזה. ושור"ר בלב חיים שכ' שם לדחוק, דשאני תגלחת ראשונה שהיא מצוה, דמניחין לקטן פאה בראשו, ויש בדבר חיבוב מצוה ומרבים שמחה וכו', וכמ"ש בנחפה בכסף (ד"ז ע"ב). וע"ע בשער הכוונות הובא בכה"ח (סי' תצג) שכן היו נוהגים ועשו כן על מצבת קבר רשב"י. ע"ש. ועכ"פ

ראשו צריך נטילה. ולכן בנידון דידן אין מקום להחמיר למספר, וראה במשנה ברורה (סי' קסד סק"י). ע"ש. וכן פסק בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' ה'). ע"ש.

סד. בית הכנסת, אשה נדה יכולה להיכנס

בבהכ"נ בעת טומאתה, כמבואר בילקוט יוסף על הלכות בית הכנסת (סימן קנא הערה מב, עמוד רסב). ויש להוסיף, שגם הרמ"א בהג"ה שהחמיר בזה הודה שמעיקר הדין שרי, ומכ"ש בחו"ל במקומות שנהגו לערוך חופה בבהכ"נ. ועיין בנהר מצרים (ה' קידושין אות יד) שכתב, כל הנשים באות לבהכ"נ בלי יוצא מהכלל, ולא חששו לענין שהם נדות, ופשט המנהג להקל כדברי מרן בש"ע יו"ד (סי' רפב ס"ט) דאפי' נדות מותר לנגוע בס"ת ולקרוא בו, והוא שלא יהיו ידיהן מטונפות. ע"ש. גם בשו"ת מעשה איש (חאו"ח סי' ג) כתב שדעת מרן להתיר להתפלל וליכנס לבהכ"נ. ועי' בכה"ח (סי' פח).

והנה אמת שגם במקומות של הספרדים יש שנהגו חומרא בזה, כנראה מתשוב' בן אברהם שהובאה בזכרנו לחיים ח"ב, ושם התיר עכ"פ בימים הנוראים לבא בימי נידתן. ועי' בשו"ת חקרי לב שג"כ כתב להחמיר בזה. ע"ש.

ואחר כתבי כ"ז ראיתי בתעלומות לב ח"ג (סי' נז) ויכוחו עם השד"ח, אודות חופה בבהכ"נ שהשדי חמד אסר גם מטעם שנשים נדות באות לבהכ"נ. וה"ד הרמ"א והאוסרים בזה, וכתב, שאין זה המנהג במדינתנו, אלא נהגו להקל כד' מרן. גם בספר מנחת החג ח"ב (חאו"ח סי' ו) העלה להתיר.

ומיהו אם נכנסות בלי צניעות, יש לאסור מדינא, ועיין בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (סימן יט). [וזכורני, שמרן אאמו"ר שליט"א הוזמן לערוך חופה וקידושין בבית כנסת הגדול בברזיל, לפני כשלושים שנה, אצל אחד הגבירים, והכלה ומשפחתה הקרובה הגיעו בלבוש פרוץ מאד, ומרן סירב לגשת לערוך את החופה, עד שיכריזו ברם-קול שעל כל הנשים לעטות עליהן צעיף. והיו קרובות המשפחה שסירבו לעשות כן, ומרן התעכב כחצי שעה בצד, ובאותו מעמד היו נוכחים נשיא מדינת ברזיל, שר האוצר של ברזיל, ואישים נכבדים רבים, לכבודו של אותו גביר, ועם כל זה מרן שליט"א לא נאות לגשת לסדר קידושין עד שתתמלא בקשתו. ואכן כך היה, והדבר גרם לקידוש ה'].

סה. בית הכנסת, מה שנהגו כיום לבנות בתים

הגבוהים מגג ביהכ"נ, אין למנוע הדבר. וכמו

שאינן להקדים לג' שנים. ע"ש. מכל מקום לא נהגו אצלינו לדקדק בזה.

ומה שנהגו כיום לבקש מרבנים לגזוז מעט משערות הקטן, הנה בשו"ת תשובות והנהגות הנ"ל הביא משם הגרי"ז מבריסק דלא שמיע ליה האי מנהגא. אלא כדאי לבקש ברכה מהרבנים ביום שנכנסים לתורה, ועיין ברמ"א (יו"ד סימן רמה סק"ח) שבג' שנים שלמים מלמדין אותו אותיות התורה. ובביאור הגר"א שם מביא מדרש תנחומא, שבקטן ג' שנים ערלים יהיה וברביעי כל פריו קודש הילולים לה'. ע"ש. אבל לא מצינו מקור לזה שרבנים יגלחו, ואין לזה טעם ושורש. [ויתכן שנהגים כן כדי לחבב את החכמים על הילדים הרבים ולהכניס בלבם היראה מהם ולכבדם, וכן לבקש מהם ברכה להצלחת הילד בתו"ש].

אם צריך ליטול הידים אחר ה"חאלקה", הנה הגזוז מעט משערות הילד בעת התגלחת הראשונה [חאלקה] אינו צריך ליטול ידיו. וכמו שכתב הגר"ש וואזנר בקובץ מבית הלוי. וכן הוא בשו"ת שבט הקהתי ח"ב (סימן ה'), שהעושה תספורת פיאורת לילד שקורין חאלאק"ע אין צריך ליטול ידיו, שהרי אינו נוגע בכל הראש כמגלח שער ראשו, אלא רק בקצות השערות. ע"ש. ואמנם קטן המתגלח ראוי ליטול ידיו אחר התגלחת, וגם המגלח את הקטן יטול את ידיו, וכמו שכתב בכף החיים (סימן ד' אות צב) דהמגלח לאחרים הוא צריך גם כן נטילת ידים, דלא גרע מהחופף ראשו והנוגע בגופו בידו דצריכים נטילה. ע"ש. וכתב עוד שם (אות צג) דלא שנא אם העביר את שעריו על ידי תער, או על ידי מספרים, נקרא גילוח. ועיין בטור (או"ח סימן תקפא, ויו"ד סימן שצ סעיף יג). ע"ש.

והנה בחכמת אדם נסתפק במגלחים מעט שערות אם צריכים נטילה או לא. ומהר"ח פלאגי בכף החיים (סימן ח' אות כז) כתב, שצריך ליטול ידיו גם ככהאי גוונא. וכן כתב בספר עצי היער (אות סג). וכיון שמבואר בשלחן ערוך שאם מגלח ולא נוטל ידיו מפחד ג' ימים, ואם תלמיד חכם הוא משכח תלמודו, לפיכך גם במגלח מעט שערות צריך ליטול ידיו. אולם בדרך כלל הרבנים הגוזזים את שערות הקטן אינם נוגעים אלא בקצה השערות, והרי בש"ע מבואר דדוקא החופף שערות צריך ליטול ידיו. ואף שמדברי המגן אברהם (סי' קסב ס"ק יד) משמע שאפילו נגע בשערות צריך נטילה, וכן פירש הפרי מגדים שם בדעת המגן אברהם. אך מפשטות דברי מרן בשלחן ערוך מבואר דדוקא חופף בשערות

שמשמשין בגג גבוה יותר מבית הכנסת. ומינה שהוא הדין לדיורים שאסור. ולכאורה היה מקום לומר, דדוקא אם משתמשין על הגג הגבוה יותר מבית הכנסת, באופן שהדבר ניכר, בזה אסור, אבל לבנות בית סגור במטרה להרבות בדיור, יודה מרן להתיר. ולא נחלקו בזה המאירי והרא"ש. אך מדברי הרא"ש שכתב "לפי שמשמשין בעלייה שתחת הגג" משמע בכל עלייה, גם אם היא בנויה כבית עליון, ולא דוקא בגג גלוי. [ויתכן דמה שכתב הרא"ש עלייה היינו כמו בעזרת נשים, שהיא קשורה מבפנים לבית הכנסת].

ולכאורה יש להקשות סתירה בדברי מרן השלחן ערוך בזה, דאחר שכתב שאין לבנות בנין הגבוה יותר מגג בית הכנסת, כתב בסימן קנא (סעיף יב) יש ליהדר מלהשתמש בעליות של גג בית הכנסת תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם. ושאר תשמישין יש להסתפק אם מותר להשתמש שם. ע"כ. ולכאורה אחר שכתב שאין לבנות גבוה יותר מגג בית הכנסת, היאך בנו עלייה על גג ביהכ"נ. אטו בשופטני עסקינן. וצ"ל דבנו עלייה על גג בית הכנסת לצרכי ביהכ"נ, כגון עזרת נשים או איחסון הספרים וכדו', וע"ז קאמר שאחר שבנו עלייה זו אין להשתמש שם תשמיש קבוע של גנאי וכדו'.

אי נמי, דהכוונה היתה להרבות בדיורים דבזה יודה מרן להתיר לבנות גבוה מבית הכנסת, ולכן הוצרך מרן בסימן קנא להזהיר שלא ישתמש בעלייה שעל גג בית הכנסת תשמיש קבוע של גנאי, שהרי להרבות בדיורים שרי גם לדעת מרן, ובכה"ג איירי. וע"ש במחזיק ברכה שהעתיק דברי המאירי בשתיקה, ומשמע שאין דברי המאירי סותרים לדברי מרן השלחן ערוך.

ועיין למהר"ח פלאגי בספר חיים (סימן מה אות ו) שכתב להעיר על דברי המאירי הנ"ל, שהתיר לבנות בתים יותר גבוהים מן הבנין של בית הכנסת, אם אינם עשויים לשררה, אלא להרבות בדיורים, וכתב, שלא נראה לו היתר זה. ע"ש. והחזיק החזיק אחריו מר בריה בספר יפה ללב בקונט' יושר לבב (סי' קג). ובשו"ת יביע אומר חלק ט' (סימן פג אות כו), העיר עליו: ובמחכ"ת אין בדבריו כדי לדחות את דברי רבינו המאירי מההלכה. ובפרט שהמחזיק ברכה והארץ חיים הביאוהו לדינא. וגם בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (תאו"ח סי' כט) בד"ה אח"כ, פירש כן בדעת מרן הש"ע. וכן מעשים בכל יום בארצנו שיש כמה בנינים גבוהים רבי קומות הרבה יותר מהבנינים של בתי הכנסת, ויש להם על מה שיסמוכו, ע"ד המאירי הנ"ל. ויש עוד סמוכים למנהגם, ע"פ דברי הב"ח (סי' קנו). ע"ש. ודו"ק.

שנתבאר בילקוט יוסף חלק ב' (הלכות בית הכנסת סימן קנא הערה ה', עמוד רלט), ובעין יצחק חלק ג' (עמוד שפה).

ובהיות וראיתי למי שכתב לחלוק בדין זה, ויש מה להשיב על דבריו, לפיכך אחזור בקיצור על עיקרי הדברים כדי להשיב על טענותיו. והנה בגמ' שבת (יא.) אמרו, כל עיר שגגותיה גבוהים מביהכ"נ, סופה ליחרב, שנאמר לרומם את בית אלהינו. והני מילי בבתיים אבל בקשקושי ואברורי לית לן בה. ופרש"י, קשקושי ואברורי היינו בירניות ומגדלים.

ויש לחקור בביאור הסוגיא, אם ההיתר במגדלים הוא מפני שאין משתמשין שם, וממילא אין כאן בזיון לבית הכנסת, שכל הבזיון הוא כאשר משתמשים במקום גבוה יותר מגג בית הכנסת. או דילמא דההיתר הוא משום דמגדלים עשויים לחיזוק העיר ושמירתה, ולכן אין כאן בזיון בית הכנסת. ונראה שנחלקו בזה הראשונים, כי הרא"ש (שם סימן כג) כתב, דבירניות ומגדלים אין משתמשין בהם, ויש אומרים [ר"ת המובא בתר"י שם], דהבתיים שלנו לית לן בה, לפי שמשופעים ואין משתמשין על גגותיהם. מיהו היכא דרוב הגג גבוה מבית הכנסת אסור, לפי שמשמשין בעלייה שתחת הגג. וכ"כ הטור (סימן קג). ע"ש. והיינו שכל האיסור הוא מפני שמשמשין בעליית הגג הגבוה יותר מביהכ"נ. ולכן בגג משופע שאין משתמשים עליו, ליכא איסורא.

ואולם המאירי שם כתב: לעולם יהא אדם נזהר שלא יהיו גגות ביתו גבוהים מביהכ"נ, וכל עיר שגגותיה גבוהים מביהכ"נ, לבסוף חרבה וכו', ובירניות ומגדלים העשויים לחיזוק העיר ולביצור חומותיה, אין בהן מניעה כלל. וכן הדין כשסיבת הגבהתו אינה דרך שררה אלא להרבות בדיורים ועליות. ע"כ. הא קמז דרק אם הוא דרך שררה וכבוד אסור להגביה הגג מעל גג בית הכנסת. הא לאו הכי, וכגון להרבות בדיורין, שרי.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן קנ סעיף ב') פסק: ומגביהין אותו עד שיהיה גבוה מכל בתי העיר שמשמשין בהם, לאפוקי בירניות ומגדלים שאין משתמשין בהם. וגג שהוא משופע ואינו ראוי לתשמיש משערין עד המקום שהוא ראוי לתשמיש, דהיינו שאם יש עלייה תחת הגג לא תהא גבוהה יותר מבית הכנסת. ע"כ. הרי שתפס כפירוש הרא"ש.

ולפי זה לכאורה אין לנו את ההיתר של המאירי שאם כוונתו להרבות בדיורים שרי, שהרי הטעם הוא משום שמשמש על הגג, וזה הוי בזיון לבית הכנסת

ובזה לא חש למעיה והגביהו עד רום השמים, כדי להשתמש עליו ועל גגו בעמדו שם למעלה על הגג. לאפוקי בירניות ומגדלים שאין משתמשים על הגג שלהם. ובית שאינה עשויה לתשמישו לא איכפת לך בה אפילו אם היא בשפל המדרגות, ובזה הוא דחששו לזילותא דבי כנישתא כשהיא בשפל אחד בשורה אחת. אבל אם בשורות התחתיים או העליונים בנה ושיכלל בית כנסת כביתו ביפוי ובגובה זה כמות זה, ואחר כך רוצה לבנות ולחדש עליה על ביתו ולהוסיף עוד דירה אחרת למעלה מביתו ולעשות שורה אחרת, אפילו היא כולה למעלה מבית הכנסת, יכול לבנות כמו שירצה, כיון שבנין התחתון אשר שם בית התפלה עשאו כדינו, וזו שורה אחרת היא, אין כאן ביזוי וזילותא דבית הכנסת. ואם כן אף אם ירצה לבנות בית דירה על בית הכנסת, בזה האופן שכבר בנה בנין בית הכנסת כיאות לה כדינו וכמשפטו, יכול לבנות על גבו ואין כאן ביזוי בית הכנסת, דהא לא חש למעיה גם כן בבנינו ובתיקונו. ודברי המאירי הם כדברים אלה, דלהרבות בדיורין היינו שעשה בשורה אחת עליות להרבות בדיורין, ומתוך זה הגביה דירתו למעלה מבית הכנסת. ולפי זה אתי שפיר פסקי מרן דלא סתראי ניהו, דהא דסימן קנא סעיף יב מיירי כשסיבת הגבהתו אינו דרך שררה, אלא להרבות בדיורין בשורה אחרת, והא דסימן ק"נ בשורה אחת ורוצה להגביה ביתו למעלה מבית הכנסת, בזה הוא דאסור. וע"ש עוד.

וראה עוד בזה בילקוט יוסף על הלכות בית הכנסת (סי' קג, עמוד ר"ט), ובמ"ש הגה"צ רבי מנצור בן שמעון זצ"ל בקובץ אורייתא כרך ה' (עמ' טו). ע"ש.

והנה בגמרא ברכות י: אמרו, לא יעמוד אדם לא ע"ג כסא ולא ע"ג ספסל ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל, לפי שאין גבהות לפני המקום שנא' ממעמקים קראתיך ה'. וכיו"ב בתענית (כג:): ר' יונה כי מצטרף עלמא למיטרא הוה נפיק לברא וקאי בדוכתא עמיקתא, דכתיב ממעמקים קראתיך ה', ובעי רחמי ואתי מיטרא. ובראש השנה (לב). ירד ר' יוחנן בן ברוקה לפני התיבה, ופרש"י לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך קתני ירד. ובברכות (טז). טעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו, בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא. ע"ש. והרא"ש כאן גורס "ואע"פ שאין ראייה לדבר, זכר לדבר שנא' ממעמקים קראתיך ה'", והווי רק זכר לדבר משום שפשט הכתוב ממעמקים היינו ממעמקי הנפש או ממעמקי הצרות, וכמו שכתבו תלמידי ר' יונה.

ומכאן יש לתמוה אחה"מ על מה שכתב הרב אור לציון חלק ב' (פ"י ה"א) דעיר שעשויה הרים וגבעות, אין איסור לבנות בה בית שהוא גבוה יותר מבית הכנסת. אבל עיר שכולה מישור יש להקפיד שלא יגביה את הבית יותר מגובה בית הכנסת. ע"כ. ואיני יודע מקור לחילוק שכתב, ולא הוזכר בשום אחד מהראשונים בסוגיא שם. ואדרבה מדברי האחרונים משמע דלא חילקו בזה, וראה במור וקציעה (סימן קג) שכתב, שאם העיר יושבת בשיפוע ההר, ובית הכנסת בנוי בשפל העיר, ורוב בתי ישראל סביבו, מסתברא דתיסגי שבית הכנסת גבוה מכל הבית שסביבו, אף שקצת בתים בגובה ההר גבוהים. והובא במחזיק ברכה (סק"א). ומבואר מדבריו שהכל תלוי בסביבת בית הכנסת, שבאותו רחוב או סביבה שבית הכנסת בנוי, יהיה גג בית הכנסת גבוה מכולם. אבל אין צריך שיהיה גבוה מכל העיר, אם העיר אינה עשויה במישור. ודבר זה לא הובא באור לציון הנז'. ודו"ק.

גם בשו"ת יביע אומר חלק ט' (אורח חיים סימן קח אות עה) העיר מדברי המאירי על הרב אור לציון. כיעו"ש.

ואמנם ראיתי בקובץ משכן יצחק (עמוד פא) שדחק ליישב דברי רבו הרב אור לציון, ועשה מחלוקת בין הרא"ש והטור להמאירי, ושדעת מרן כהטור, וממילא אין להסתמך לדינא על המאירי. אולם תמיהני עליו, דאחר שבשו"ת יביע אומר הנז' שלח לעיין בספר קרית חנה דוד, היה לו לעיין שם קודם שהעיר מה שהעיר, וכל המעיין בדברי הרב קרית חנה דוד יראה שאין זה נכון לעשות מחלוקת בין הרא"ש והטור להמאירי, ודברי המאירי הם גם לדעת מרן השלחן ערוך, אחר שבסימן קנא כתב להזהיר שלא להשתמש בעלייה שעל גג בית הכנסת, ואלמלא דברי המאירי אינו מוכן, דהיאך בנו מעל בית הכנסת, והרי צריך שגג בית הכנסת יהיה גבוה מכל הבנינים בעיר. ועל כרחך כדברי המאירי. [גב. הנה אף שכן כתב בקרית חנה דוד כבר כתבנו לעיל דשמא העלייה היתה עזרת נשים וכדו']. וכתב עוד שם, דמה שאסרו במשתמש בגג ביתו למעלה מבית הכנסת משום זילותא דבית הכנסת, הוא דוקא אם עשה בית כנסת בתחתית עם שורות הבתים בתחתיים, או עשה בית כנסת בעליות, דהיינו עם שורות הבתים העליונות, בזה הוא דהצריכו עם כל שורה שרוצה לבנות שם בית כנסת שלא להגביה ביתו יותר מגג בית כנסת, מפני שנראה כדבר שראוי לו לגופו ולתשמישו בקבע לעשות בו כל צרכו עשאו, ובנאו גבוה ברום המעלות כיאות לו לכבודו כתפארת אדם לשבת בית,

שלישית בבית הכנסת. והביא שם דברי האוסרים, ומכללם המגן אברהם, ותמה היאך אפשר לחלוק על גדול האחרונים המג"א, כיעו"ש.

אולם אף על פי שמצינו לכמה ראשונים שכתבו לאסור לאכול סעודת מצוה בבית הכנסת, מכל מקום אחר שמצינו לשבעה ראשונים שכתבו להקל לאכול סעודת מצוה בבית הכנסת כשאין שם יין או שאר משקין המשכרים, ומכללם הסמ"ג, אור זרוע הגדול ח"ב (ס"ס כג ובסימן שפח), המנהיג, הרא"ש מלוני"ל בספר המנהגות (עמ' קעד), מהר"ם חלאוה, הר"ן, והארחות חיים, והמגן אברהם לא ראה את דבריהם [אחר שלא נדפסו בחייו], ואמרינן דאילו היה רואה את דבריהם היה מתיר בזה. וכעין מ"ש הרמ"א בכיו"ב בחו"מ סימן כה.

ומה שכתב שם שאי אפשר לחלוק על דברי המגן אברהם, שהוא גדול האחרונים וכו', הנה העלים מעיני הקורא שביחודה דעת הנו' כבר השיב על טענה זו, שאילו המגן אברהם גופיה היה רואה דברי הראשונים הנ"ל, היה חוזר בו. ואילו היו עמודי ההוראה, הרי"ף והרמב"ם מגלים דעתם כדעת הרא"ש לאסור, אין הכי נמי בודאי שכן עיקר, אבל אחר שאין הדבר כן, הכרעת הרא"ש אינה מחייבת אותנו נגד סברת ראשונים אחרים.

ועיין להסמ"ג (עשין כט) שכתב: מקדשים בביהכ"נ להוציא את האורחים שאוכלים בביהכ"נ, ואע"פ שאמרו חכמים (מגילה כח.) שאין אוכלים בביהכ"נ, סעודה של שבת שהיא סעודת מצוה מותרת שם. וכ"כ בספר המנהיג (בהל' שבת אות יג). וכ"כ הרא"ש מלוני"ל.

וכן מבואר בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים סימן מה) שכתב, דכל שהוא לצורך מצוה קצת, כגון סעודה שלישית, אף שאין צורך גדול בכך, שהרי כל אחד יכול לאכול סעודה זו בביתו, נוהגים בכל המקומות להקל. ע"ש.

ומה שכתב שם, שאין הדרשה בביהכ"נ בסעודה שלישית חשיבא כצורך רבים [לדעת המהר"ם חלאוה והר"ן שמתירים לצורך רבים], תמיהני, שהרי בלי ספק על ידי הסעודה הנערכת בביהכ"נ הדבר מקרב לבבות, וגדולה לגימה שמקרב לבבות לאבינו שבשמים, וכמה האריכו הראשונים והאחרונים בשבח אמירת דברי תורה בפני המון העם, וראה במאירי (שבת קיח:) בענין לימוד תורה לרבים בשבת.

ועיין בנימוקי יוסף (פסחים שם) שכתב, דאע"פ שאמרו

והקשה הפרי חדש (ר"ס ז) מדקי"ל (שבת יא.) כל עיר שגגותיה גבוהים מבהכ"נ לסוף חרבה, שנא' לרומם את בית אלהינו, וכן איתא בתוספתא שאין בונים בית כנסת אלא בגובהה של עיר. וכ"פ הרמב"ם (בפי"א מהלכות תפלה ה"ב). וא"כ היאך פסק מרן (בס"ז) שלא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, הרי אדרבה מקום התפלה צריך שיהיה גבוה. ותירץ, דהתם כיון שכל הצבור עומדים במקום גבוה ליכא למיחש למידי, אבל הכא ביחיד. דייקא נמי דקתני לא יעמוד אדם וכו'. ע"ש.

וקצת קשה מהמעשה דאבא חלקיה בתענית (כג): דסליק לאיגרא ובעי רחמי אמיטרא. משמע דגם יחיד רשאי להתפלל במקום גבוה, כגון עליה. וכן פסק הרמב"ם (פרק ה' מהלכות תפלה הלכה ז') שאם היה בנין גבוה שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות, שהוא שיעור בית, הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו. ובעל כרחך לומר דעד כאן לא אסרו אלא כשהכל רשות אחת, ויש שם מקום נמוך ומקום גבוה. והוא עולה למקום הגבוה, ומראה גבהות לפני המקום, או כמ"ש המאירי שמראה כוונתו כאילו רוצה לקרב תפלתו לשמים. אבל כל שהיא רשות בפני עצמה אין בכך כלום. ולכן בית כנסת שהוא מקדש מעט אדרבה צריך להיות במקום גבוה, רם ונשא, כבית המקדש שהיה גבוה מכל ארץ ישראל, שנאמר, וקמת ועלית (קידושין טו.). וכדי לקיים לרומם את בית אלוהינו שזהו כבודו.

ושוב ראיתי שכיוצא בזה חילק בשו"ת זכור לאברהם אביגדור (חלק אורח חיים סימן טז). ושוב ראיתי במעשה רוקח שהקשה גם כן על הפרי חדש מההיא דאבא חלקיה. ע"ש. ומיהו יד הדוחה נטויה, דשאני התם שרצה להסתיר עצמו מרבנן שלא יחזיקו לו טובה בתפלתו. ובכהאי גוונא בוחן לבות וכליות יודע שאין כוונתו משום גבהות לפני המקום. [קטע זה מספר מאור ישראל ברכות י:].

סו. בית הכנסת, לערוך סעודה שלישית בבית

הכנסת, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף שובע שמחות חלק ב' (עמוד פט), ובספר חופה וקידושין (עמוד קלד), ובקונטרס הוספות שבסוף ספר ילקוט יוסף חלק ב' (מהדורת תשס"ד, עמוד תה).

ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה בספר קול אליהו (תוופיק, בחלק אורח חיים סימן ו, עמוד כט) כתב לחלוק ע"ד מרן אאמור"ר, ורצה לאסור לערוך סעודת

בתי כנסיות אין אוכלים בהם וכו' אפשר דאורחים מותרים, שמצות הרבים היא שאוכלים שם מקופה של צדקה של בני העיר. ע"ש. ואם דבר זה חשוב כצרכי רבים, כ"ש שזיכוי הרבים בשמיעת דרשה ומשיכתם לבית המדרש על ידי כך, בודאי דחשיבא צרכי רבים. ואין כל יסוד לקביעתו שאין הסעודה שלישית בביהכ"נ בכלל צורך רבים.

וזכורני בעת שמרן אאמו"ר כיהן כרב ראשי לת"א, והיו עורכים סעודה שלישית בביהכ"נ אוהל מועד, והיה מוסר שם דרשה קרוב לשעה, ורבים היו באים ממרחקים כדי לשמוע את דרשתו, והיה בדבר זיכוי הרבים גדול, בחיזוק לתורה ויר"ש.

וגם מה שכתב בשם הסמ"ג והארחות חיים, ומנה אותם עם כת האוסרים, תמוה, שהרי דבריהם ברור מללו להתיר סעודת מצוה בביהכ"נ בשבת.

ומה שכתב לחוש לשכרות בבית הכנסת, הנה בסעודה שלישית לא שכיח בה כלל שכרות, דזו סעודה קטנה, ודמיא לסעודת ראש חודש שכתב הסמ"ק להתיר. וכן כתב בשו"ת הר צבי, דמה שאסרו סעודות בביהכ"נ משום שכרות, וכיום דלא שכיח כלל שכרות בסעודות כאלה, אין לאסור.

וכיו"ב היקל בכה"ח (סימן קנא אות לד) שאם עושים סעודה קטנה לכבוד סיום מסכתא, וגם אין בה שכרות, כגון שאין שותין אלא מעט יין לכבוד התורה, יש להקל בכה"מ. ומיהו צריך ליזהר שלא יהא שם שיחה בטלה, רק דברי תורה ושירות ותשבחות לכבוד התורה. ע"כ. וסעודה שלישית דמי לסעודה קטנה של סיום מסכת.

וגם המנהג כיום בהרבה מקומות להקל בזה, וכבר אמרו בירושלמי, אם ההלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר.

ועכ"פ אם יש שם חדר סמוך ואפשר לערוך שם את הסעודה, בודאי דהכי עדיף טפי לחוש לדעת הרא"ש ושאר הפוסקים שאוסרים. אבל היכא דאי אפשר מישראל שרינן.

שוב יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק י', ושם חזר וכתב בנידון זה, ואחר שהאריך בדברי הראשונים כתב בזה"ל: והלום בא לידי ספר נדפס מחדש בשם "קול אליהו" תופיק, וראיתי אליו שם שהעתיק ממש"כ בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סימן ט), ככל הדברים שנתבארו שם, וכתב, שאין דברינו נכונים לחלוק על המגן אברהם

שהכריע כדעת הגהות סמ"ק להחמיר בשאר סעודות, ובשלמא אם היתה מחלוקת בין האחרונים היה בדינו כח לחלוק ולהכריע ביניהם, אבל בנ"ד הרי כל גדולי האחרונים הסכימו להמג"א, וכן דעת רוב הראשונים שהובאו ביחווה דעת שם, דסעודת שבת אסורה בבית הכנסת. וכ"כ המג"א עוד בסימן רסט סק"ב. עכת"ד.

וע"ש ביביע אומר שהעיר בזה, דהא ביחווה דעת שם הביא שבעה מגדולי הראשונים, ועל צבאם רבינו נסים גאון, שכולם התירו סעודת שבת בביהכ"נ, והמג"א לא הזכירם כלל. ואילו אם היה רואה דבריהם הוה אזיל ומודה להתיר.

צ"א ולמד ממ"ש רבינו יעקב בי רב בתשובותיו (סימן ה) וז"ל: ועתה אומר לך מה שנ"ל בעיקר הדין כפי שיטת הגמ' והפוסקים, שהואיל ולדברי הכל אין האיסור מטעם קדושת ביהכ"נ אלא מדרבנן, וכמ"ש הר"ן (מגילה כז), וכ"ד הרמב"ן שם, ויראה בפירוש שלדעת כולם אין לביהכ"נ קדושה מה"ת, הילכך כל ספק שיסתפק לך בקדושתו, ראוי להקל בו. ע"ש. וכ"ד המהר"ם אלשקר (סימן פו). ע"ש.

גם בשו"ת חקרי לב חיו"ד ח"ב (כשיורי חלק אורח חיים סימן י, דף ז ע"ב) העלה דלכ"ע קדושת ביהכ"נ אינה אלא מדרבנן. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג (מש"ז סימן קנג אות א). וכ"כ בשו"ת בית שלמה (חלק אורח חיים סימן כד) שהואיל וקדושת ביהכ"נ אינה אלא מדרבנן ספקא דרבנן לקולא. ע"ש. וע"ע בשו"ת דברי חיים מצאנז (ח"א סימן ג). ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סימן ד אות ז). ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן ט), ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סימן עח). ע"ש.

א"כ בודאי שבנ"ד יש מקום לסמוך על שבעת הפוסקים המקילים לאכול סעודה שלישית בביהכ"נ, וכאשר נהגו בהרבה מקומות. וכנ"ל.

וכתב עוד מרן אאמו"ר: ועדותי זו נאמנה, כי בכל מקום שנודמנתי בסעודה שלישית, ראיתי, שלא הביאו שם רק פת וסרדינים, ולא היו שם משקאות חריפים המשכרים, אלא רק משקאות קלים לרוות צמאון הסועדים. ואחר אכילה קצרה היה עומד החכם שנמצא שם ומשמיע דברי תורה, לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה, ולחזקם ולאמצם ולקרבתם לצור מחצבתם. והרי אין לך דבר יותר חשוב מזיכוי הרבים, כמ"ש מרן בש"ע (סי' פט ס"ו) שאם הוא מלמד לאחרים, אפילו אם אינו רגיל לילך לביהכ"נ, מותר ללמד קודם

להאמור אחר שמצינו בראשונים [שלא ראה אותם המג"א] שכתבו להתיר, ממילא כל שיש בדבר זיכוי הרבים באמירת דברי תורה בהלכה ובאגדה, אין להמנע בזה, כשאין מקום אחר לערוך שם את הסעודה שלישית. וכן העיר בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סימן קח אות עה), וא"כ הנוהגים להקל בזה יש להם כמה אשלי רבכ"י לסמוך עליהם. (ולא כמ"ש האור לציון שיש לאסור בזה מעיקר הדין, רק שהמנהג להקל. דליתא, ונעלמו ממנו דברי הפוסקים הנ"ל). וכ"כ המג"א (סימן קנא סק"ה), שסעודת מצוה מותרת בביהכ"נ, כל שאין בה חשש שכרות וקלות ראש. וסעודה שלישית אין בה חשש שכרות וקלות ראש כלל. ואדרבה אומרים בה דברי תורה ואגדה למשוך לב העם לצור מחצבתם. וממילא משמע שגם סעודת סיום מסכת מותר לעשות בביהכ"נ שהוא מקום רחב ידים, ולהזמין אורחים לסעודה של מצוה זו, כדי למשוך את לבם לתורה. כי בזמנינו אכשור דרא, ואין שם חשש שכרות וקלות ראש כלל. וכ"כ המשנ"ב (סימן קנא סק"כ), שהנוהגים לעשות סיום מסכת בביהכ"נ, מפני שהוא מקום מרווח, יש להם ע"מ שיסמוכו. ע"ש.

גם בשו"ת קרן לדוד (סימן לו) כתב, שבזמנינו נוהגים להקל בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שעושים בהם סעודות גדולות של מצוה. וכן נוהגים לאכול מרקחת ולשתות כוסית י"ש ביום פקודת השנה. וה"ט שחושבים זאת לצורך מצוה. ומהאי טעמא נמי אתי שפיר מה שנוהגים לעשות בשבת סעודה שלישית בביהכ"נ ובביהמ"ד וכו'. וע"ע בשו"ת כפי אהרן אפשטיין (סימן מז) שכתב, כי מה שפשט המנהג לעשות סעודת סיום מסכת בביהכ"נ בערב פסח, לצורך הבכורות, מפני שהיא סעודת מצוה, ואין שם כל חשש שיכרות ולקות ראש, הילכך שפיר דמי. ע"ש. ע"כ דברי מרן אאמור"ר.

שוב ראיתי בקובץ משכן יצחק (עמוד פה) שהביאו מאמר מאברך אחד שבא ליישב מה שהעיר בשו"ת יביע אומר הנ"ל על דברי האור לציון שגם כן החמיר בזה, וכתב, שדברי האור לציון נכונים וכנים, שמעיקר הדין יש לאסור לערוך סעודה שלישית בבית הכנסת, ובפרט שכך מורה לשון השלחן ערוך והרמ"א, וכך נקטו האחרונים, המגן אברהם הפמ"ג והמשנה ברורה. ע"כ.

והנה גם הוא העלים עיניו במכוון מעיקר הטענה שהביא ביחודה דעת, ורק רצה ליישב דברי רבו בלא לענות על עיקר ההיתר, דנהי שכתבו האחרונים לאסור בזה, וכדעת המגן אברהם והפרי מגדים, מכל

התפלה, כיון שהשעה עוברת, דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו, ולא יוכלו ללמוד. ע"כ. הילכך גם לתירוץ מהר"ם חלואה והר"ן, שכיון שלצורך רבים התירו במגילה (כח:), אף לגבי האורחים שבלייל שבת חשיב צורך רבים. גם בנ"ד ס"ל להתיר כיון שיש בזה צורך הרבים וזיכויים. ומכיון שאין כאן סעודה גדולה משרא שרי אף להמג"א, כי מה לי פת וקטנית בסעודת עיבור השנה, מה לי פת וסרדין. ולכ"ע משרא שרי, כיון שאין שם קלות ראש כלל. ודמי למ"ש המשנ"ב (סי' קנא ס"ק כ), שהנוהגים להקל לעשות סעודת סיום מסכת בבית מ"ד מפני שאין להם מקום מרווח יותר, יש להם על מה שיסמוכו ואין למחות בידם. והוסיף בשער הציון, כי ידועה שיטת רש"י והאור זרוע דמהני על תנאי אף ביישובן, וגם יש נוסחא בירושלמי שבתי כנסיות צריכים בדיקת חמץ שכן אוכלים שם בשבתות ובראשי חדשים, נהיה נוסחת הרב"ן הירחי בספר המנהיג הנ"ל. ואז בודאי לא היה פת וקטנית בלבד. ע"כ.

ובספר תשובות והנהגות (ח"א חלק אורח חיים סימן קנא) הביא דברי המשנה ברורה, וכתב, שלפ"ז גם בסעודה שלישית כשאין להם מקום מרווח, יש להתיר לעשותה בביהכ"נ דחשיב צורך מצוה. ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי חלק ט (חלק אורח חיים סימן כט). ובספר קצות השלחן (סימן כט בדי השלחן אות יב). ע"ש.

ויש לצרף עוד לסניף מ"ש רבינו ישעיה הראשון בתוס' רי"ד (פסחים קא). שאפילו בבתי כנסיות של ארץ ישראל מותר לאורחים לאכול שם, מפני שמתחילת עשייתן על דעת כן נעשו, וכמו שאמרו במגילה (כח:): שתלמידי חכמים מותרים לאכול ולשתות בביהכ"נ, משמע שאחר עיקר עשייתם מתחילה אנו הולכים. ע"כ. וכן פשט המנהג לאכול בביהכ"נ בלימוד שעושים ביום פקודת השנה של אחד מיחידי הקהל, ומברכים ברכות הנהנין על כל מיני מאכל שמביאים שם. וראה עוד בשואל ומשיב חמישאה (סימן סג), ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סימן יג). ובשדי חמד (מע' ביהכ"נ אות מ). ובשו"ת אמרי יושר ח"ב (סימן קצג). ובשו"ת יד יצחק ח"ג (סימן א). ובשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן עג).

הערה ע"ד האור לציון - סעודה שלישית בביהכ"נ, והנה בספר אור לציון ח"ב (עמוד פה) כתב דמעיקר הדין אסור לערוך סעודה שלישית או סעודת סיום מסכת בביהכ"נ, אלא שהנוהגים כן יש להם על מה לסמוך. אך מן הראוי להמנע מכך וכו'. ע"כ. ואחר המחילה

וכיו"ב כתב בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תקסד, דף מד סע"ב), וז"ל: ואל תטעה לומר שכיון שהריב"ש היה אחרון אמרינן הלכה כבתראי, חדא שלא אמרו כן אלא באמוראים, ואפילו את"ל שאף בפוסקים אמרינן הכי, הני מילי בזמן שהאחרון הביא דברי הראשון והשיב עליהם ודחאם, וסמך ראיותיו מהתלמוד, וכיון שלא נראו בעיניו דברי הראשון אפשר לסמוך על האחרון, אבל אם לא הביא דברי הראשון נראה שלא ראה דבריו, ואמרינן שאילו היה רואה את דבריו היה חוזר בו, הילכך לכ"ע בכה"ג הלכתא כקמאי. וזה דבר מוסכם והשכל מורה עליו. ע"כ.

וחכם אחד נעשה תנא ופליג על האי היתרא, וטען כי מי יש לו רוח הקודש לדעת אם מרן היה חוזר בו או לא. אולם אינו מוכן כלל, דאין צריך לזה רוח הקודש, אלא זו השערה אלימתא דאילו מרן היה רואה את תשובת הרמב"ם, לא היה מניח ודאו של הרמב"ם ופוסק כספיקם של רבינו מאיר והמרדכי. ומה יענה על דברי המהרי"ק, הרמ"א, מהר"ם אלשיך, מרן החיד"א, ועוד, שכולם כתבו בכיוצא בזה, דאמרינן אילו אחרון היה רואה דברי הראשונים הוה הדר ביה.

סח. בית הכנסת, חברת מלפונים המבקשת להתקין

על גג בית כנסת אנטנה לצורך מלפון נייד לתושבי האזור, הנה יש לדון כאן מצד ד' ענינים: א. שימוש בגג בית הכנסת. ב. מצד סיוע בידי מחללי שבת, ג. מצד הנאה מחילול שבת, ד. חילול ה' שיש בדבר.

והנה לענין שימוש בגג בית כנסת, הנה במשנה במגילה (כה.) דאפילו בחרבנו אסור לשטוח על גגה פירות. ושאני עלייה שבאו"ח (סוף סימן קנ"א) דיש להסתפק אם מותר להשתמש, לפי שהוא חדר בפני עצמו, וכמש"כ בביה"ל שם, דכיון שהוא חדר בפני עצמו יש להסתפק שמא מותר להשתמש בחדר שמעל בית הכנסת. מה שאין כן עליית גג בית הכנסת.

והנה במרדכי (פ"ק דשבת רמז ריח) כתב בשם רבינו מאיר, איני יודע איסור גמור להשתמש בעליה שע"ג בהכ"נ כמו שכתב ר"י, דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו. מיהו יש ליזהר מלהשתמש שם תשמיש (קבוע) של גנאי כגון לשכב שם, מדאמרינן פ"ק דשבת, כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת סופה ליחרב. ה"מ בכתיים, אבל בקשקושי ואברורי לית לן בה, משום דלא

מקום אילו היו רואים דברי אותם הראשונים שהקילו בזה בסעודת מצוה, לא היו אוסרים. ואם כן איני יודע מה הטעם שחזר להעתיק דברי התוס' והרא"ש והמגן אברהם וכו', הרי אנו תולין לומר שאילו היה רואה דברי אותם שבעה ראשונים הוה הדר ביה. וממילא גם מה שהמשיך שם, שיש לאסור סעודה שלישית בבית הכנסת מפני שאינם עולים רק בפת וקטנית, אלא מצוי ששותים בהם יין ומשקה חריף, הנה גם כאן העלים עיניו במכוון מדברי מרן אמרו"ר שכתב להדיא, שההיתר הוא רק היכא שאין שותים שם י"ש. ואטו נגזור מדעתנו שמא ישתו שם י"ש, נימא להו דאין לשתות י"ש בבית הכנסת, ולא יחושו להרמב"ם שהצריך לשתות יין בסעודה שלישית כשעורכים אותה בבית הכנסת. ויסבירו להם הדבר, אבל לא נוכל לגזור גזירות מדעתנו שמא ישתו שם י"ש. אלא אם כן תנא הוא ופליג על דברי הרא"ש (פ"ב דשבת) שכתב שאחר חתימת התלמוד אין לנו כח לגזור גזירות מדעתנו.

סז. בית הכנסת, אם מותר לדור מעל בית כנסת,

ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד תקס). ויש להוסיף, דהנה בבית יוסף (או"ח סי' קנא) הביא מ"ש המרדכי (בפ"ק דשבת סי' רכה) בשם רבינו מאיר, איני יודע איסור גמור להשתמש בעלייה שעל גבי בית הכנסת. ע"כ. ולכן מרן בש"ע (או"ח סי' קנא) כתב, יש ליזהר מלהשתמש בעלייה שעל גבי ב"ה תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם, ושאר תשמישים, יש להסתפק אם מותר להשתמש שם. ע"כ. והיינו, שיש להסתפק אם לדמותו לעליות העזרה דלא נתקדשו, או כיון דבהכ"נ וביהמ"ד נקרא מקדש מעט, יש לדמותו לעליות היכל דקי"ל דנתקדשו בקדושת היכל. וכתב הט"ז שם (ס"ק ד) כי בילדותו היה דר בק"ק קראקא עם ב"ב בבית מדרשו, שהיה למעלה מביה"כ, ונענש הרבה במיתת בניו, ותלה בזה. ע"ש.

אולם בשערי תשובה (ס"ק טז) הביא מתשובת הרמב"ם בפאר הדור (סימן ע"ד) שמתיר לישן בעלייה שמעל בית הכנסת. וכתב במשנ"ב (סק"מ) דלפי מה שכתב בשערי תשובה בשם פאר הדור, יש להקל, חוץ ממקום שע"ג ההיכל [ר"ל הארון ששם מונח הס"ת], דשם יש ליזהר שלא להשתמש שם. והאריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"ו (או"ח סי' כו), וכתב, דאילו מרן היה רואה את תשובת הרמב"ם, לא היה מניח ודאי של הרמב"ם וכותב ספיקו של המרדכי. ועיין ברמ"א חושן משפט סימן כה, ובנושאי כלים שם.

אלא שיש לחלק בין שימוש קבוע בגג בית הכנסת, שעושים בו שימוש תדירי מעשים בכל יום, לבין קביעה חד פעמית של עמוד קבוע מעל הגג, באופן שאין משתמש שם כלל. אלא מניחין את העמוד חד פעמי ויותר לא משתמשים שם. וסניף לדבר, דהכא יש בשימוש זה צורך בית כנסת לכאורה, שהרי התשלום מיועד לצרכי בית הכנסת. ועיין בשלחן ערוך (או"ח סי' קנא) שכתב, לצורך בהכ"נ, מותר לאכול ולישן בתוכו, ומטעם זה ישנים בליל יום הכפורים בבהכ"נ, ואפילו לצורך מצוה אחרת, כגון כשנקבצים לעבר השנה בבהכ"נ, מותר לאכול שם. ע"כ. ואם התירו לאכול בבהכ"נ לצורך מצוה, יש לדון להתיר גם שימוש מעל גג ביהכ"נ לצורך בית הכנסת באופן שאינו דרך ביזיון.

ואמנם בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סימן כח) כתב להחמיר בזה, דמה שכתב במו"ק לחלק דדוקא לענין אכילת קדשים וכו', אינו קשה כ"כ, דרבותינו הראשונים הביאו רק לדמות, דכמו בקדושת מקדש החמורה נחתינן דרגא דגגין ועליות לא נתקדשו לענין אכילת קדשים, הרי דגגין אין דומים לפנים הבנין, ה"ה בית כנסת שלנו נחית חד דרגא לענין להשתמש בתוכו שאסור, ועל גגין ועליה י"ל דקל יותר. ומאי דמשמע באמת מהמרדכי דגגין ועליות שוין בזה, הוא דלא כביאור הלכה, ואם משום משנתנו דמגילה כ"ח הנ"ל דביהכ"נ שחורב אין שוטחין חבלים על גגה, הנה לא ראה הבה"ל לשון החת"ס (או"ח סי' ל) שכתב, דנראה פשוט דבית הנבנה לביכ"נ בלי תנאי, וגם שהוא בבנינו, אסור להשתמש על גגה תשמיש קבוע, ומכ"ש שטיחת פירות שהוזכר לאיסור במתניתין אפילו בחורבנו, הרי דמוקי גם האי משנתנו דגגין לענין שטיחת פירות בתשמיש קבוע דוקא, וכמו האי דעליות בית הכנסת בקבוע אסור.

ובשו"ת שבט הלוי ח"א (סימן כ"ח) נתבאר, דתשמיש קבוע כאנטנה פשיטא דאסור על גג ביהכ"נ, מטעם קדושת הגג (אם יש על הבנין לפי ההלכה דין ביהכ"נ). ובאמת גם על גג של הדיוט יחיד אסור בנו"ד, משום מסייע לידי עוברי עבירה, ובפרט ענין של פרהסיא כזה, ובודאי אסור לקחת עבור זה כסף לטובת ביהכ"נ, דאסור לעשות רווחים מבזיון ביכ"נ. וע"ש עוד.

אלא דלפי המבואר לעיל יש לצדד בזה, דלא נחשב משתמש בגג בית הכנסת, אחר שקביעת העמוד היא חד פעמית, ולא דמי למי שמשתמש על גג בית הכנסת בקביעות. ואי משום מסייע בידי עוברי עבירה,

משתמשי על גבן. ושמא דמי לעליות היכל שנתקדשו, דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו קדושה קצת, מעין קדושת היכל, דעליות היכל נתקדשו כדאמרינן פרק כיצד צולין (פסחים פו.). ואפילו עליות עזרה דלא נתקדשו כקדושת עזרה גופה, מ"מ אין נוהגין בהן מנהג בזיון. ע"כ. והביאו הב"י שם.

ומרן בשלחן ערוך (סימן קנא סעיף יב) פסק, יש ליהדר מלהשתמש בעליה שעל גבי ב"ה תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם. ושאר תשמישים, יש להסתפק אם מותר להשתמש שם. ע"כ.

אולם כבר העירו מתשובת הרמב"ם (פאר הדור סימן עד) שכתב, שיכול לדור בבית שמעל בית הכנסת, אבל המקום אשר על ההיכל לא. ואינו יכול לישון שם, ולא להניח כלי מלאכתו, אבל בשאר הבית יעשה כרצונו. ע"כ. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' ט) אחר שהביא בזה דעת המרדכי, סיים בתשובת הרמב"ם. ומשמע דרומז בזה דאילו מרן היה רואה תשובת הרמב"ם, לא היה מניח דעתו וכותב ספיקו של המרדכי.

ובאמת שבספרו שו"ת חיים שאל ח"א (סימן נו), הוכיח במישור משו"ת הרמב"ם הנ"ל דפשיטא שמותר לשכב בעליה שע"ג בהכ"נ, ושלא כמ"ש מהר"ם לאסור תשמיש של גנאי כגון לשכוב בעליה שעל בהכ"נ. וכתב, ואפשר שאילו היה רואה מהר"ם תשובת הרמב"ם היה חוזר בו, ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו משו"ת הרמב"ם היה קובע הלכה כמותו. ואין להקשות ממתני' דמגילה (כתב) שאין שוטחין על גג פירות, ובירוש' אמרי' ר' יוחנן הוה מיקל לנשייא דשטחי בגדיהון על אורא דבהמד"ר, שיש לחלק דשאני התם שיש רק גג על בהכ"נ, וכל העם רואים בשטיחתן בפרהסיא והו"ל בזיון לבהכ"נ, משא"כ בנין עליה שנבנה ע"ג בהכ"נ שאין משתמשים בפרהסיא לעין כל, לא מקרי בזיון, ובהכי מיירי הרמב"ם.

גם היעב"ץ במור וקציעה העיר ע"ז, דמה ענין גגין ועליות שלא נתקדשו לענין אכילת קדשים, לענין היתר תשמיש דחול שאסור משום גנאי ובזיון. ולכן דחה דברי המרדכי מקמי דמשנתנו מגילה הנ"ל, דאפי' גגין אין מפשילין עליה חבלים אפי' בחורבנה, וכן מוכח מנדה (יג.) דאיכא קדושת שכינה בגגי בית כנסת. ע"ש.

ומבואר, דכל זה בדירה שמעל בית הכנסת החולקת רשות לעצמה, אבל גג שהוא מקום גלוי להמבואר אסור להשתמש שם.

חלק אורח חיים סוף סימן לד). וחלק ה' (דף לב ע"ב. חאו"ח סימן ט' אות ה. ודף קנ ע"א. חלק אורח חיים סימן מג אות ח). וחלק ב' (דף צג ע"ב. חלק אורח חיים סימן כה אות ט). ע"ש.

ע. בית כנסת, הנוהגים להתנשק עם העולה אחר עלייתו לתורה, יש להסביר להם שיותר נכון שיבטלו את מנהגם זה באר"י, אף שאין זה דרך חיבה אלא דרך כבוד, עם כל זה אין ראוי לנהוג כן בבית הכנסת. וצריך לומר זאת בניחותא כדי שהדברים יתקבלו על דעתם. ועכ"פ במקומות שלא נהגו בדבר, אין להנהיג כן בבית הכנסת. והוא עפמ"ש בשו"ת בנימין זאב (סימן קסג) בשם ספר האגודה, שאסור לאדם לנשק את בנו בבית הכנסת ולהראות להם חיבה, כי עליו לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום. וכ"כ רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סימן רנה), שלא ינשק אדם בבית הכנסת את בנו, ולא בביתו בפני רבו. ע"ש. וכ"פ הרמ"א (סימן צח ס"א) גבי נשיקה בבית הכנסת. וא"כ ה"ה שאסור להתנשק עם קרוביו בביהכ"נ מהטעם האמור. וכ"פ בשו"ת אורח משפט (סימן כב). וכיו"ב פסק בבן איש חי (פרשת ויקרא סעיף יא). וכמבואר כ"ז בשו"ת יחיה דעת ח"ד (סימן יב).

וראיתי למחבר אחד שהדפיס הערה בדין זה, שהרי הרמ"א הביא דין זה בהלכות תפלה, ומשמע שדוקא בשעת התפלה אין זה מן הראוי להתנשק עם אחרים. אבל אינו מדין בית הכנסת.

אולם זה אינו, דזיל בטר טעמא במקור הדין בבנימין זאב, שהוא כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא, ולטעם זה מה לי בשעת התפלה ומה לי בבית הכנסת שלא בשעת התפלה. ולכן פשוט הוא שאין חילוק זה נכון. תדע, שהרי הרמ"א כתב בהאי לישנא: "ואסור לאדם לנשק בנוי הקטנים בבית הכנסת". ומדנקט בבית הכנסת אלמא שמדין בית כנסת הוא.

ואמנם בכמה קהלות במרוקו נהגו להתנשק עם העולה לתורה, וביניהם גם תלמידי חכמים, ועשו כן לרוב הרגלם במנהג זה בעירם ובשער מקומם, ולא הוי בכלל זה שמראה חיבה לאחר בבית הכנסת. שאין כאן גילוי חיבה, אלא כך דרכם אצל הכל. ונשיקה זו מתפרשת כנשיקה גדולה, כמו שמצינו במדרש רבה, כל נשיקות של תפלות הן, חוץ מג', נשיקה של גדולה, נשיקה של פרישות, נשיקה של פרקים. נשיקה של גדולה שנאמר ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו. (שמואל א' י). וגם בנידון דידן יכולה

הנה איסור תורה משם לפני עור אין בזה, דהא יכולים לקבוע האנטנה במקום אחר, ואי משום איסור דרבנן של מסייע בידי עוברי עבירה, הרי אנטנה זו מיועדת גם ליראי ה' המשתמשים בטלפון רק בימי החול, ולעוברי עבירה הרי אינו נותן להם את האיסור בידים, וגם אינו מכשילים בשעת האיסור, ונודע מה שכתב המגן אברהם (סימן קסט) דאם בשעה שנותן לו אינו עובר, רק אחר כך, אין בזה משום ולפני עור. והתיר שם מכח שלא יתבטל ממצות צדקה. ע"ש.

ואף שהכתב סופר (יורה דעה סימן פג) כתב, דלישראל אפילו שלא בשעת העבירה אסור מכח מסייע בידי עוברי עבירה. ע"ש. מכל מקום חזי לאצטרופי סברת הש"ך דבישראל מומר ליכא משום מסייע בידי עוברי עבירה. ולפי זה אין לאסור בנידון דידן משום הנאה מחילול שבת, שאין ההנאה באה מחילול שבת גופא, אלא מקביעת האנטנה המיועדת לכל השנה.

ומכל מקום נכון להמנע כך, משום חילול ה', ודמי למה שכתב בשו"ת קנין תורה בהלכה חלק א' (סימן סא) דאין נכון להדפיס מודעה מחנות שיודעים שמחללת שבת, דזה הוי כמסייע. ע"ש.

טז. בית הכנסת, הדלקת נר שבת בבית הכנסת,

לא תיקנו חכמים להדליק הנרות בערב שבת אלא בביתו הפרטי של אדם, כדי לסעוד סעודת שבת לאור הנר, שזהו בכלל כבוד שבת. אבל בבית הכנסת אין צריך להדליק נרות, ודי במה שבית הכנסת מואר באור החשמל. ויש מקומות שנהגו להדליק נר בערב שבת בלי ברכה בביהכ"נ, משום שנאמר, באורים כבודו ה'. ואין צריך לדקדק בהם להדליקם במקומם, אלא יכולים להדליקם במקום אחד, ולהעבירם לפני השבת למקום אחר. וקהלות שנהגו ששמש בית הכנסת מדליק נרות שבת בבית הכנסת, ואחר כחצי שעה בא החזן ומברך ברכה בשם ומלכות על הדלקת הנרות, יש לבטל מנהג זה, שאין לו כל יסוד בהלכה, ועמי הארץ שאינם בקיאים בהלכה הנהיגוהו. וכמו שנתבאר דין זה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד קנג), על פי המבואר בשו"ת יחיה דעת חלק ו' (סימן יז).

והגם דקיימא לן מנהג מבטל הלכה, אין זה אלא במנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו שום ראייה ומקור, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת. וראה במסכת סופרים (פרק יד), ובמגן אברהם (אורח חיים סימן תר"ץ ס"ק כב). ע"ש. וראה בזה בשו"ת יביע אומר חלק א' (דף קמא ע"א.

לשתות שכר צריך לברך שהכל נהיה בדברו. ע"ש. אין דבריו מוכרחים.

ומכל מקום הואיל וגם המשנה ברורה בביאור הלכה (ריש סימן קעד) מצריך שלפחות ישתה כמלא לוגמיו, הא לאו הכי יש אומרים שיברך על השכר, אלא שמד' ה' דרך החיים לא משמע כן, אלא אפילו בטעימת כל שהוא אין צריך לברך שהכל נהיה בדברו על השכר. והניח בצריך עיון. ע"ש. ולכן יותר טוב היכא דאפשר לברך על סוכריה ברכת שהכל ויפטור בזה את השכר. ועיין עוד בשו"ת לבושי מרדכי חלק א' (סימן לו אות ב). ובשו"ת מעט מים (סי' כה). ואכמ"ל. [ממרן אאמו"ר שליט"א, וראה עוד בשו"ת יחווה דעת ח"ה סימן כ'].
עב. בית חרושת, בית חרושת שהמכונות פועלות באופן אוטומטי גם בשבת - אם מותר להעמיד שם פועל גוי, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' עמוד יט, ובילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד קמב, ועמוד רל, ד"ה והנה).

עג. בית יוסף, כללי השלחן ערוך, וקבלת הוראותיו, ראה בעין יצחק חלק ג' כללי השלחן ערוך, באורך וברוחב פרטים רבים בכללי מרן ז"ל. וראה לעיל מערכת א' אות כח, שכתבנו לדחות דברי כמה ממחברי הזמן שרצו לדייק מתשו' הרשב"א דחכם גדול יכול לאסור נגד המרא דאתרא, דזה לא שייך כלפי מרן, בפרט שהב"י מסתמך על פי רוב על דברי הראשונים.

וע"ש בעין יצחק (עמו' קכ) אם קבלת הוראות מרן היתה בחיים חיותו של מרן, ואמנם מצינו למהר"א ששון ז"ל שהיה כמעט בן דורו של מרן הש"ע, ולא היה מהתופסים שקבלנו הוראות מרן בכל דוכתי. ובתשובות רבות איהו תנא ופליג על מרן. ולדוגמא ראה בשו"ת תורת אמת (סימן ד) שכתב וז"ל: "והוא שלא כדברי קצת מהרבנים האחרונים, ואחד מהם הרב הגדול מהר"י קארו זלה"ה, אשר מתוך דבריו ז"ל נראה בהדיא שמשווה אותם. וכבר כתבתי והוכחתי בראיות ברורות כי במחילה מכבוד תורתו התמימה וכו', עכ"ל. ועוד ראה שם בסימן טו"ב (ד"ה הנה כבוד), ושם בסימן כד. וכן הלאה בכמה וכמה תשובות כאשר יחזה המעיין. והב"ט שם בסוף סימן כב, שכתב, דאזלינן בתר רובא דהפוסקים נגד הוראות מרן. ע"ש. והו"ד בספר ללקוט שושנים. אמנם רוב רבני דורו של מרן הסכימו עם האי כללא דקבלת הוראות מרן, וכעדות מהר"ח אבולעפיא, שמאתים רבנים בני דורו

נשיקה זו להתפרש כנשיקה על הגדולה שזכה לעלות לתורה. והוא קשור לאהבת המקום שמראה שמחה שזכה לעלות לתורה ולעבוד את ה' ולברך בשמו.

אולם כנשיקת בניו מסתבר שיש בזה גם ביטוי של אהבה לבניו, ועיין בספר שאל אביך ויגדך שסיפר על אשה אחת ברוסיה שקיבלה את בנה לאחר המילה ונישקה אותו והתעלפה, וכשהשיבו את רוחה אמרה, שילד זה נתעכבה מלמולו מאימת המציקים, והמתונה מלנשקו עד שימולוהו. ולכן התרגשה בעת שזכתה סוף סוף למולו. ע"ש. וכיון שנשיקת האב לבניו הוא ביטוי של חיבה, ראוי להימנע מלנשקם בבית הכנסת, להראות שאין אהבה כאהבת המקום.

ולכתחלה ראוי שגם בני מרוקו יימנעו מלנשק את העולים לספר תורה אחר העלייה, אחר שכאן בארץ ישראל ברוב הקהלות לא נהגו להתנשק עם העולה לספר תורה, ולכן יעשו כמנהג המדינה. ואם בכל זאת מתעקשים להמשיך במנהגם, מאחר שאין הנשיקה באה משום חיבה אלא משום כבוד, יש ללמד עליהם זכות, ולא לעשות מחלוקת, וכמו שכתב כן בשו"ת שמש ומגן חלק א'. ע"ש.

עא. בית כנסת. הטועמים מהיין של הקידוש אינם

מברכים על שאר משקאות, וכן השומעים קידוש הנעשה בבית הכנסת אחר תפלת מוסף, ומכוונים לברכת בורא פרי הגפן כדי לצאת ידי חובת קידוש, אם טעמו מעט מן היין, אפילו טעימה בעלמא, כשבאים לשתות שכר או שאר משקאות קלים, אינם צריכים לברך עליהם שהכל. שהיין פוטר כל המשקים. ודין השומע כדין המקדש בעצמו. אבל אם לא טעמו מן היין, צריכים לברך על המשקים ששותים אחר הקידוש, שאף על פי שידי חובת קידוש יצאו [ודלא כמ"ש הגר"י סלוביציין]. מכל מקום ידי חובת ברכת הנהנין לא יצאו אלא אם כן טעמו מהיין. והדין כן אף לאשכנזים. כן מבואר בסידור דרך החיים (דיני קידוש), שאם השומעים טועמים מהיין של הקידוש, אין צריך לברך שהכל נהיה בדברו על השכר, הא לאו הכי צריכים לברך. וכן פסקו בשו"ת בית שער (חאו"ח סימן עה), ובשו"ת יד יצחק חלק ב' (סימן נד אות ב), ובשו"ת צור יעקב (סי' קל), ובספר פקודת אלעזר חלק ב' (סימן קעד). ע"ש. ואפילו אם לא היה השכר לפנייהם ולא כיוונו עליו הרי אתכא דבעל הבית סמכי.

ומה שכתב בשו"ת קול אליהו חלק ב' (סימן ז) שאם אינו שותה רביעית לשם סעודה וכו', אם רוצה

ובן בבית יוסף (יו"ד סימן קלט ד"ה וכתבו עוד) ובשם רבי יהודה החסיד (ספר חסידים סי' רמט והכט) שמעתי שאפילו מחק ספרי העבודה זרה עד שאין רישומן ניכר, אפ"ה לא יכתוב עליהם וכו'. ע"כ.

ובן בבית יוסף (יו"ד סי' שמג ד"ה אין שואלין) כתב, וכתוב בכתבי מה"ר איסרלן (תרוה"ד פ"כ סימן כ"ה) וז"ל: בספר חסידים (סי' תשמ"חשמא) נמצא דאין שואלים בשלום כשיש שם מת בעיר עד לאחר קבורה וכו'. ע"ש. וחזינן דכל מקום שמרן הביא את ספר חסידים הרי שהביאו בשם איזה ספר. והוא עצמו לא ראה ספר החסידים.

עו. בית יוסף, למרן הבית יוסף היו מצויים רוב ספרי הראשונים בכתב יד, כן כתב מרן החיד"א במחזיק ברכה חיו"ד (סי' פז סק"ח) דמרן ז"ל אשתכחו באמתחתיה רוב ספרי הראשונים בכת"י, וכידוע, וכיו"ב כתב בספרו ברכ"י חאו"ח (סי' קנח סק"ג).

עו. בית יוסף, אם נתחבר בסוף ימיו, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד סא), ויש להוסיף, שכן כתב כיו"ב הגאון חקרי לב (בחי"ב מיו"ד סי' נג דק"ז ע"ב) וז"ל: ונ"ל שזה היה דעת מרן בש"ע, ודק ואשכח הכי, והדר ביה ממה שכתב בבית יוסף, כי ידוע שחיבור השלחן ערוך היה בסוף ימיו של מרן, ואפשר שחזר בו אחר שחיבר ספר בדיק הבית, ומה שפסק בש"ע הוא העיקר. ע"כ. (וע"ע בשו"ת נשמת כל חי חאה"ע סי' ה דף ח ע"ד).

חיבור הש"ע נעשה בדקדוק רב, ונסתיים כעשרים שנה קודם פטירתו של מרן [שהיה אז כבן 68 שנה], ובזה נדחים דבריו של המהריק"ש (רבי יעקב קאשטרו, בן דורו של מרן) בשו"ת אהלי יעקב (סי' כ) שכתב, שספר הש"ע חיברו מהר"י קארו בסוף ימיו, ומפני חולשתו נמצא בו דברים רבים שלא דקדק בהם. ע"ש. אך להאמור זה אינו. וכמ"ש בקובץ סיני (כרך ג, עמ' סטו), שדברים אלה של המהריק"ש אין חותם האמת טבוע עליהם, שהרי רבנו יוסף קארו גמר את ספרו עשרים שנה לפני פטירתו, כפי שהוא כותב בשו"ע דפוס ראשון, סוף חלק אורח חיים, כי בשנת חשב"ה (שט"ו) גמר את ספרו בכפר ביריה שבגליל העליון, ובמשך עשרים השנים האלה לא כהתה עינו ולא נס ליחו, ובתקופה זו סידר רבי יוסף קארו את ספרו הגדול והיקר "כסף משנה" על הרמב"ם, ונתקיימו בו דברי חז"ל: תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין, דעתם מתיישבת עליהם. ע"כ. וע"ש בעין יצחק שהארכנו בזה.

של מרן הסכימו עם כללו הגדול של מרן ללכת אחר ג' עמודי ההוראה, וכל מי שיעשה "ככל" פסקי מרן הרי הוא עושה כמאתים רבנים. והו"ד בשם הגדולים (מערכת ב' ערך בית יוסף). וראה עוד בעין יצחק שם.

עד. בית יוסף, בעניני הלכה גם על יוצאי תימן לנהוג בכל כדעת מרן, ואין להם להקל נגד מרן בארץ ישראל, ורק להחמיר רשאים נגד מרן. וכמו שביארנו כל זה באורך בעין יצחק חלק ג' (עמוד קכ). וראה לעיל מערכת א' ערך אבקת רוכל אות כח.

עה. בית יוסף, מרן הבית יוסף לא ראה את ספר חסידים, כן כתב רבינו החיד"א בס' עין זוכר (מער' א אות עט ד"ה ולכל הדברות וכו', דף כז ע"ב בדפוס"ח) דלכל הדברות ולכל האמירות מבין ריסי עיני הגהות מימוניות ומרן ניכר, שלא ראו את ספר חסידים, הגם דלפי מה שכתבנו הוא ענין מחודש, שמועה זו נאה אשר לא כתוב בספר, מ"מ אי הוה חזו ליה הוה מיייתי ליה וכו', והוסיף וכתב שם בסוף דבריו בחצאי לבינה "ומיהו כעת לא אתיא זכירה אם מרן והגהמ"י מזכירין ספר חסידים". עכ"ל. ומדברי החיד"א מבואר שמסתפק אם מרן ראה את ספר חסידים.

ולכאורה הרי מרן בבית יוסף (אבה"ע סימן ט) הזכיר את דברי ספר חסידים בענין קטלנית, אולם אינו מזכירו מתוך ספר חסידים גופיה, אלא משם מהרא"י בתרומת הדשן שהביא את דברי ספר חסידים. ואפשר דלא אתא לידיה ספר חסידים גופיה. ובכמה מקומות שמרן מביא דעת ספר החסידים הוא מזכירו בשם ספר אחר שהביאו, וכמו שציין בשו"ת עטרת פז חלק ראשון (כרך ג אבן העזר, הערות סימן ג).

ועיין בב"י או"ח (סימן תנה ד"ה כתב המרדכי) שכתב, כתב המרדכי בפרק כל שעה (סי' תקצג) מעשה אירע בפסח שחל להיות באחד בשבת וגם נפלה התקופה בלילה שלפניו ואף על פי כן לא חשו ולשו במים השאובים בלילה, וכתב רבינו יהודה החסיד (ע"י ספר חסידים סי' תתנא) דאין להקפיד דכתיב (קהלת ח, ה) שומר מצוה לא ידע דבר רע. ע"כ.

ובן בבית יוסף אורח חיים (סימן תקנא ד"ה מצאתי בתשובה) כתב, מצאתי בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' לא) לברך שהחיינו בין המצרים כתוב בספר חסידים (סי' תתמ) דלא, ונראה לעניות דעתי כגון מילתא דאפשר לדחויי כגון פרי או מלבוש וכו'. ע"כ.

ועוד אמרו בגמרא שם, א"ל רבי אסי לר' יוחנן, כי אמר לך מר הלכה היכי נעביד מעשה, אמר לא תעבידו עד דאמינא הלכה למעשה. וביאר שם המאירי, "ומגדולי החכמים היו מצווים לתלמידיהם כשתשמעו מפי שאני אומר הלכה, אל תלמדו ממנה למעשה עד שאומר לכם בהדיא הלכה למעשה, וכן אמרו בגיטין (לו:). וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה. ופרש"י (ד"ה מדמין), נראה בעינינו וכמדומין אנו כן ולא שמענו מרבתינו. ע"כ. ועוד שם (יט.), בעי מיניה ריש לקיש מר' יוחנן, עדים שאינם יודעין לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו, כתב עליון כתב או אינו כתב, אמר לו אינו כתב, אמר לו והלא לימדתנו רבינו כתב עליון כתב לענין שבת, אמר ליה וכי מפני שאנו מדמין, נעשה מעשה, ופרש"י (ד"ה וכי מפני שאנו מדמין), שאנו אומדין וסבורין ואומדין מאומד לבנו להחמיר. ובד"ה נעשה מעשה כתב, להקל אפילו לענין שבת, אם בא מעשה לידינו בזמן בית המקדש, לא הייתי סומך על דברי להביא חולין לעזרה. ע"כ. גם המאירי שם כתב, אעפ"י שאמרה לענין שבת ולחומרא, אין מדמין ממנה למעשה בגיטין ולקולא.

נמצא שאין לתלמיד לדמות מילתא למילתא ולהורות להלכה למעשה, עד שישמע בפירוש מרבו ומגדולי ההוראה שההלכה היא למעשה, מפני שפעמים הרבה הדבר נאמר רק להלכה, ולא למעשה. ע' בגמ' ביצה (כח:). קסבר הלכה ואין מוריין כן. ופרש"י (ד"ה הלכה) "כר' יהודה דמותר כל איש לעשות, אבל אין מוריין לרבים כן שלא יזלזלו". ובגמ' מנחות (לו:). "קסבר הלכה ואין מוריין כן", ופרש"י (ד"ה קסבר הלכה), דלילה זמן תפילין הוא, ואין מוריין כן שמא ישכחם וישן בהם. ע"כ.

ובשו"ת בית מרדכי ח"א (סימן עט) ציין עוד להירושלמי ביצה (פ"ב, ה"א), הוה דריש להון להלכה, ואינון סברין לעובדא. וכיו"ב אמרו עוד במועד קטן (פ"ג, ה"ה), להלכה איתאמרת דילמא למעשה. ועוד אמרו בירושלמי (נדה פ"ב, ה"ה), ייתי עלי אם לא כל מעשה ומעשה שהייתי מוציא, אם לא שמעתי אותו מרבי להלכה כשערות ראשי, ולמעשה שלש פעמים. (ע' בית יוסף לטור י"ד סי' רמב).

ועיין לרבינו המאירי (ב"ב שם) שכתב, ודברים אלו מצאתים בדורי מכשילים הרבה הרבה, ואנו אם באנו לדין אחר כולם, או אחר מקצתם, יש לנו לדון וכו', אלא שהרבה פעמים אומר הרב או הגאון או החכם איזה דבר דרך תירוץ קושיא, או דרך דהיה, ולא

ועל מצבתו של מרן בצפת חרותים הדברים, מרן ר' יוסף קארו ז"ל בעל השולחן ערוך. אין ידוע מתי ומי חרת את הדברים האלה על מצבתו. לא חרתו, כי לא חרתו על המצבה שהיה מחבר "בית יוסף" על ארבעת הטורים, ומחבר "כסף משנה" על "משנה תורה" של הרמב"ם, ומחבר שו"ת "אבקת רוכל", ושו"ת בית יוסף לאבן העזר. "בעל השולחן ערוך", זה תארו וזה זכרו של מרן רבי יוסף קארו בעם ישראל, לכל הדורות וכל הזמנים. [ספר רבי יוסף קארו].

ואם הב"י חיבר את הכס"מ קודם לש"ע או להיפך, כתב ביד מלאכי (כללי השו"ע אות ב) דחיבר השו"ע בסוף ימיו. ויש שכתבו להוכיח זאת ממ"ש הט"ז (או"ח סימן תרצא ס"ק א) "ותמיהני שלא הביא דברי הכ"מ". ע"כ. והיינו, דאמאי הב"י לא ביאר בשולחן ערוך כפי שביאר בחיבורו הכסף משנה. ומשמע שהט"ז תפס בפשיטות שחיבור הב"י נעשה אחר חיבור הכסף משנה.

עח. בית יוסף, יחסו של מרן הבית יוסף למהרא"י, נודע מ"ש מהרשד"ם (בחלק אה"ע סי' קנה) וז"ל: ומעיד אני עלי שמים וארץ, כי דברי מהרא"י בעל תרומת הדשן היו נחשבים בעיני מורי ורבי הרב הגדול מהר"ר יוסף טאייטצק זצ"ל כדברי הרא"ש ז"ל. ע"כ. (וחזר על זה בסימן קעו).

עט. בית יוסף, שלא להורות הלכה בדימוי מילתא למילתא בלי עיון בב"י, ראה בעיני יצחק חלק ג' (עמוד תלז). והנה בברייתא בב"ב (קל:). אמרו, אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה. שאל ואמרו לו הלכה למעשה, ילך ויעשה מעשה, ובלבד שלא ידמה, מאי ובלבד שלא ידמה, והא כל התורה כולה דמויי מדמינן לה, אמר רב אשי הכי קאמר, ובלבד שלא ידמה בטרפות, דתניא אין אומרים בטרפות זו דומה לזו. ופירש רשב"ם (ד"ה ילך ויעשה מעשה), כל ימיו יעשה עוד כן ולא יהא צריך עוד לשאול לכל מעשה ומעשה שבא לידו. ובד"ה ובלבד, כתב, לדון דבר מתוך דבר. והמאירי שם כתב, ילך ויעשה מעשה, ובלבד שלא ידין מעצמו מדבר לדבר, אלא אם כן יודע בעצמו שהוא כדאי לסמוך.

ונמצא שאם הדיין והמורה הוראה יודע בעצמו שהוא ראוי לסמוך על פסקיו והוראותיו הוא, מותר לו לדמות מילתא למילתא, ולדון ולהורות, ואינו צריך להמלך בגדול ממנו בחכמה.

פא. בית יוסף, יחסו של הרמ"א למרן, הנה הגהות הרמ"א יש בהם ג' דברים, לבאר את הטעון ביאור, אם מבחינת הענין ואם מבחינת הגדרת המושג, וכן להוסיף מה שהשמיט בעל הש"ע, ובייחוד מאחרוני הפוסקים שלפני תקופתם, ועוד, הוספת המנהגים של בני אשכנז-פולין גם לרבות, פסקיהם של בעלי התוס' וחכמי צרפת אשכנז ופולין, תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של בני מדינות אלו, שמימיהם אנו שותים.

ומרן החיד"א בשם הגדולים (ח"א ערך צת, מהר"ם אסיליש) מציין לדברי הרמ"א בתשובה (סי' מ"ח) בה הוא נושא ונותן עם מרן בדין אחד, וכותב לו בכבוד גדול, ובלשון של חיבה וכבוד. ומעטר אותו בתואר "נשיא אלוקים בתוכינו, אשר מימיו אנו שותים" ו"כל החולק עליו כחולק על השכינה".

אך מאידך בהקדמתו ל"שלחן ערוך" מתבטא הרמ"א לכאורה בלשון אחרת, שלא כמנהגו ושלא כמידתו, באמרו: "ולא זה השולחן אשר ערך לפני ה', לא נתנו לבני אדם אשר במדינות אלו, אשר רובי מנהגיו במדינות אלו לא נהיגין כוותיה". ולכאורה תמוה הרי הרמ"א מעלה על נס את מפעלו של ה"בית יוסף", ואינו גומר עליו את ההלל, ובאותה הקדמה גופא מתחיל ואומר בזה"ל: אמר משה בן לא"א ישראל זצלה"ה, בהיות כי הגאון המחבר בית יוסף ושולחן ערוך שלו, חכם עדיף מנביא, טבח טבח, ערך שלחוננו, לא הניח אחריו מקום להתגדר בו, לולא ללקט דברי האחרונים ולהורות דרך המנהגים שנהגו במדינות אלו, באתי אחריו לפרוס מפה על השולחן שחיבר, ועליו כל פרי מגדים וטעמים אשר יאהב האדם". ואחר כל הכבוד והלל הגדול הזה, כותב "ולא זה השולחן אשר הוא ערך לפני ד'". וזה תמוה שכתב בלשון חריפה. ומשפט חריף זה מובא בכל המהדורות של הש"ע. אולם במהדורות הראשונות יש שינוי בניסוח הדברים, שינוי באות אחת, והענין מקבל משמעות אחרת, רכה יותר, ואכן, במהדורא השניה משנת של"ח-ש"ם שבספריה הלאומית, מצאנו כתוב בהקדמה אותו המשפט רק בשנוי קל. לכאורה בתוספת "ב" וזה משנה את המובן מן הקצה אל הקצה. וכה כתוב: "ובלא זה השולחן אשר ערך לפני ה' לא נתנו לבני אדם אשר במדינות אלו". כלומר, אע"פ שמרן מפעלו נעלה לאין ערוך, עד שלא הניח מקום להתגדר בו, ורק נשאר עבורו ללקט דברי האחרונים ולהורות דרך המנהגים שנהגו במדינות אלו, כי בלי השלחן אשר הוא ערך לפני ה', אבל לא נתנו עדיין לבני אדם אשר

שיהא אומרו על דעת לסמוך עליו, והוא ממין מה שאמר זה החכם, וכי אמינא הלכה לא תעבדו עובדא עד דאמינא הלכה למעשה. ואחד מהם אמר בסוגיא זו לתלמידיו, שכל זמן שיראו פסק הלכה, או פסק דין כתוב וחתום בשמו, ויראו בענינו דבר שהוא קשה בעיניהם, לא יסמכו עליו, ולא יפסלוהו לגמרי, אלא יניחוהו עד שיבואו לפניו. ואם ידע בו טעם יעמידהו, ואם אינו יודע בו טעם, יחזור בו על מה שאמר, או שכתב, ולא עוד אלא שצוה להם שאם יראו פסק הלכה בשמו אחר מיתתו, ויהא הדבר קשה או חשוד להם, לא יסמכו עליו לומר אדם גדול אמרה, שאין לדיין אלא מה שענינו רואות. אלא שמ"מ יניחוהו שמא יש בו טעם. אבל כל שלא יודע להם בו טעם לא יסמכו עליו בשום פנים, וזהו שאמרו אטו אנן אשנויא נקום ונסמוך, כלומר שנדחה תלמוד ערוך או ברייתא מפני התירוץ. ואם כך נאמר על התנאים ועל האמוראים, ימחלו הגאונים והרבנים על כבודם, כל שיגיענו מדבריהם בחידוש או בזרות, הרי אנו לקבל דבריהם במה שיש סעד בראיות תלמודיות, או שהוא דבר מקובל הרבה על הלב מצד השכל, והשאר אם הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה. ומי לנו גדול מחכמי התלמוד.

פ. בית יוסף, דברי מהר"ש קלוגר, שאם אין לו את

חיבור ה"ב", ימכור ספרי הט"ז והש"ך, כדי שיהיה לו את חיבור הבית יוסף, וכמו שהביא בשמו בספר נחלת שבעה (תשובות סימן נ), וז"ל: אמנם דנתי את מעלתו לכף זכות, כי הכל תלוי במה שאין ספר הבית יוסף תחת יד מעלתו, ומעלתו שם לבו אל האחרונים ספר ט"ז וש"ך, ואני לא כן עמדי, עיקר עסקי תודה לאל בפוסקים ראשונים ובש"ס, ועד שאנו מגרמי גרמי באחרונים, ניכול בישראל אפתורא דדהבא בש"ס ובפוסקים, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, שהם יתד שהכל תלוי בו, כי האחרונים מבלבלים הדעת והזכרון, כי תודה לאל כל מה שהעלו על ספריהם, על הרוב הדברים נכונים באו מפי מורי ורבי ז"ל, ומבית מדרשינו, ומה שאינו ברור הוא מדעת האחרונים, ומי שהוא בבית מדרשינו אראה לו חבילות טעויות בכל דף מספריהם, על כן אין עסקי עמהם תודה לאל, ודי בזה. על כן יש למעלתו למכור ספריהם, ולקנות ארבעה טורים עם הבית יוסף. וכבר כתב הבית יוסף ז"ל בתשובה לטור אה"ע שחיבר, כי כל דיין שפוסק ואין ספרי הבית יוסף לפניו, בודאי ישגה בהוראות. ע"כ.

שיוסיף שהוא דוקא בהפסד מרובה, או בשעת הדחק. ומשמע שדעת מרן עצמו דהלכה כהסתם לגמרי.

פד. בית יוסף, כשיש סתירה מהבית יוסף לשלחן ערוך, ראה בעין יצחק חלק ג' (הוראות מרן, עמוד תקמו). ושם (עמוד תקנ) כשיש סתירה בין הבית יוסף לכסף משנה.

פה. בל יראה ובל ימצא, אם איסורו משום גזרה שזא יאכל, ראה במערכת ג' ערך גזרה.

פו. "בל יראה ובל ימצא", טעם לחיוב בדיקת חמץ, הנה בריש פסחים שנינו, אור לארבעה עשר וכו', ופירש רש"י, בודקין כדי שלא יעבור עליו בבי" וב"י. ובתוס' תמהו, כיון דצריך ביטול אמאי הצריכו בדיקה כלל, דאחר שביטל ליכא בבי" וב"י. ותיצאו דהוא מחשש שמא יאכל. ע"ש. והר"ן כתב בדעת רש"י, דמפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם, ואין דעותיהם שוות, ואפשר שיקלו בכך, ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול, והצריכוהו בדיקה וביעור, שהוא מספיק גם כן מן התורה. והיו ג' תקופות וכו'. ע"ש. ועיין בפני יהושע שהעיר, דאם הוא מחשש שלא יבטלו בלב שלם, אם כן מדוע דחק לומר שאינו על תקופת המשנה. וע"ש מ"ש בזה. וי"ל דלא ניח"ל להר"ן לומר כן בבי" וב"י, דלא מסתבר דמפני כמה בני אדם שלא יבטלו בלב שלם, ויסברו ויעברו במזיד על בבי" וב"י, יתקנו חכמי המשנה בדיקה לכל. שהרי מכח איסור התורה גמרי ומבטלי בלב שלם. אבל בדורות מאוחרים יותר, שרבו עמי הארץ שלא יבטלו בלב שלם, הוכרחו לתקן. ודו"ק.

ועיין בפירוש רבינו עובדיה מברטנורא שכתב, אית דמפרשי דהבדיקה כדי שלא יעבור על בבי" וב"י, אם יהיה חמץ בביתו בפסח, ואע"ג דבביטול בעלמא סגי, חיישינן שמא ימצא גלוסקא נאה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאוכלה, ויעבור עליה על בבי" וב"י, הילכך בודקין את החמץ כדי לבערו מן העולם. והוסיף שם בתוספות יום טוב, כלומר, דכמו שבביטול בעלמא דהיינו בלב שיחשוב בלבו כאילו הוא עפר סגי, אף שלא הוציא בשפתיו, ה"נ במחשבה בעלמא חוזר מביטולו וזוכה, דמחשבה מבטלת מחשבה. וכ"ז מחזק את סברת רש"י דביטול בלבד לא סגי, והצריכו גם בדיקה. וא"כ צריך ביאור במה נחלקו התוס' על רש"י, אחר שדברי רש"י מבוארים.

במדינות אלו. והיינו, דאמנם מפעלו של מרן הוא חשוב מאד, אבל יש בו חסרון שאין בו מנהגי קהלות ארצות אלו. וממילא לא ניתנו לשימוש מלא לבני אותן קהלות.

פב. בית יוסף, קיבלנו הוראותיו גם במ"ש בב"י, ראה בעין יצחק ח"ג (עמוד שיט). ושם (עמוד שכד) שקיבלנו הוראותיו גם מ"ש בתשובה. ושם (עמוד שכא) שקיבלנו הוראותיו גם במה שפירש בב"י דברי הקדמונים.

ולכן דין שהובא בב"י והושמט בש"ע, נהנינן כהב"י, וראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד תקמד). וכתב ביד מלאכי (כללי השלחן ערוך ד'), שדרכו של מרן הר"י קארו בספר הקצר להשמיט כמה דינים שהביאם בבית יוסף, מפני שלא מצאם בשאר פוסקים, ומכל מקום בבית יוסף הביאם כי הוא מאסף לכל המחנות. [נפעמים שלא הביא הדין בש"ע מפני שחזר בו, ויש לדון בכל דין לגופו]. ופעמים כתב השלחן ערוך (וגם בהגהות הרמ"א) הרבה דינים שלא נמצא להם רמז וזכר בבית יוסף, לפי שאחר שכתב ספר בית יוסף ראה סברא אחרת בספרים, וכתבה בשלחן ערוך. וכמו שכתב בשו"ת גנת ורדים (חלק א"ח כלל ד, סימן ל), ושכן כתב מוהריק"ש (שם סימן ה). וע"ש בעין יצחק מה שכתבנו משם מרן החיד"א.

פג. בית יוסף, כשמרן כתב הדין בסתם ויש, הלכה כסתם לגמרי אף לכתחלה, ורק במקום שפירש בב"י שדעת רוב הפוסקים כסברת היש אומרים, בזה יש לחוש לכתחלה לסברת היש אומרים. הא לאו הכי ברוב השלחן ערוך סתם ויש הלכה כסתם לגמרי. וכמו שביארנו באורך בעין יצחק חלק ג' (עמוד תסה, ותקי). וכן מוכח מלשונו של הרמ"ע מפאנו (סימן צו), דמרן לא כתב סברת היש אומרים אלא כדי לחלוק כבוד לבעליה במקום שרבים וגם טובים סוברים כמותם, ומקצת קהלות נוהגים כן. ומדלא כתב שסברת היש אומרים הובאה כדי לחוש לכתחלה לדבריהם, על כרחך שאינו אלא כדי לחלוק כבוד לסברא זו כאשר יש מקצת קהלות שנוהגים כן.

וכן משמע מדברי מרן החיד"א בספר ברכי יוסף (בשירי ברכה א"ח ס" סא סק"ב), שכתב, דלפי הכלל המסור בדינו, כאשר מרן הש"ע כותב הלכה בסתם, ואח"כ יש אומרים, דעתו שהלכה כסתם, וכבר כתבו מגדולי האחרונים "שמרן עצמו אמר כן". ע"כ. ואם מרן היה סובר לחוש להיש אומרים במקום הפסד מועט, היה צריך לפרט זאת, ואמאי אמר בסתם דהלכה כסתם בלא

עושה שלא יכנס לרשותו, אבל זה היה שלו ואיך יפקע מיניה הזכויות הממוניות שיש לו בחמץ, ולזה צריכים להגיע לביטול מדין הפקר. ועיין בברכת שמואל (קידושין סי' א'), שהעיר ע"ד הרשב"א בקידושין נ. דאם אין סתירה בפה לדברים שבלב, מהני הדברים שבלב. ולפי הנ"ל אתי שפיר. ודו"ק.

ולנה"ל נראה דסברת התוס' דלא שייך כאן לומר מחשבה מבטלת מחשבה, שהרי דברים שבלב אינן דברים, ומאי דמהני הכא זה רק מפני שמונע מלהכנס לרשותו, אבל לא שהחמץ ברשותו, וממילא לא שייך לומר דמחשבתו השניה לזכות תבטל מחשבתו שלא לזכות. ודו"ק.

ויש לעמוד בדעת רש"י, אמאי לא נקיט טעמא דבדיקה משום קיום מצות תשבתו. ועיין בצ"ח מ"ש בזה. ועיין ברמב"ם פרק ג' מהלכות חמץ ומצה הלכה ח', שכתב, לפיכך אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו וכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא, שהרי לא ביער ולא ביטל. ואין הביטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו, והכתוב עשאו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא וכו'. ובהשגות הראב"ד שם, א"א, אולי סובר זה המחבר שהוא עובר משש שעות ולמעלה בכל יראה ובל ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. ע"כ.

ובאמת דאפשר שגם דעת הרמב"ם כן, ומה שכתב הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא, היינו דמאותה שעה דלא מהני ביטול, אם ישהה את החמץ ברשותו יעבור בכל יראה ובל ימצא בערב, ואין כוונת הרמב"ם בדוקא לשעת חצות. שו"ר בהרב המגיד שם שפירש כן בדעת הרמב"ם, שכתב, ואם עיין בדברי רבינו עיון אשר ראוי לכל משיג על ספר אחר לעיין, לא נסתפק לו דעת רבינו בזה, שהרי בביאור כתב רבינו בפתיחת הלכות אלו, מצוה להשבית שאור ב"ד, שלא יראה חמץ כל שבעה, ולא ימצא חמץ כל שבעה, הרי שביאר רבינו שבי"ד אין בו אלא מצות עשה של השבתה, וכל שבעה עובר בכל יראה ובל ימצא. ומה שכתב כאן כוונתו לומר שאחר שש אין ביטול מועיל אלא ביעור. ואם לא ביעור אע"פ שביטלו משש שעות ולמעלה, הרי זה עובר עליו לכשיגיע הפסח בבל יראה ובל ימצא. וזה מוכרח בדברי רבינו. ע"כ.

ואמנם ברדב"ז (לשונות הרמב"ם ח"ב אלף תקיז) מבואר דאין

והנה הר"ן כתב, דביטול שהוא בלב לא הוה מהני לכל התורה, שכן קיימא לן דדברים שבלב אינן דברים, אלא דחמץ שאני, לפי שהחמץ בפסח אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא רשותו לעבור עליו בב"י וב"י, לפיכך כל שגילה דעתו שאינו חפץ בו, שפיר דמי, אף אם הוי בלב.

ויש לחקור בביאור דברי הר"ן, האם ההפקר חל על ידי הביטול, ואע"פ שבאופן כזה בכל הש"ס לא מהני הפקר, הכא שאני, כיון שהביטול צריך להועיל על דבר שמעיקר הדין לא היה צריך להיות שלו, ורק עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן כאן מועיל להוציא מרשותו באופן כזה של ביטול. או דילמא דלעולם אין כח בביטול להוציא מרשותו דבר שכבר נכנס לרשותו, וכאן מהני הביטול שלא יכנס לרשותו כלל, וכשעושה ביטול לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וממילא אינו עובר על ב"י וב"י.

ויש להוכיח כצד ב', דהר"ן שם כתב, דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דליבטלו וליהוי הפקר וכו' ותו למאן דאמר וכו', וכיון שכן ביטול חמץ לרבי יוסי היכי מהני מדין הפקר, והא לא אתי לרשות זוכה. ע"ש. ולכאורה היאך הלכו ב' קושיות אלו, האם בגלל שזה רק עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו מועיל לשון כזה להוציא מרשותו, מאי שנא מכל חפץ אחר שברשותו שלא מהני לשון כזה. וכאן סוף סוף הרי זה ברשותו, ואיך יועיל לשון כזה. ועוד, איך יועיל לרבי יוסי גם טרם הגיע לרשות זוכה. אלא ודאי, שעיקר הטעם שבכלל לא זוכה ולא נכנס לרשותו. ועל ידי הביטול מעכב הדין של עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ומוכח מלשון הר"ן שכתב: בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי.

ועוד מוכח, שהר"ן מביא גם ענין הביטול לשיטת רש"י, שהוא מחשיבו כעפרא דארעא, וגם ענין הפקר, וכבר העיר בשפת אמת דהר"ן לא כרש"י ולא כתוס'. ע"ש היטב בהר"ן. ולכן צריך לומר, דאמנם צריך גם להפקר וגם לעפרא דארעא, שהרי הביטול מועיל רק כדי שהחמץ לא יכנס מעיקרא לרשותו, אבל מה שלא עובר בב"י וב"י לאחר הביטול, זה לא תלוי בחלות הביטול, אלא תלוי בחלות ההפקר. וצריכים להגיע להפקר כדי שלא יעבור בב"י. שהרי אם החמץ עדיין שלו, הביטול מועיל שלא יכנס ברשותו, ובזה אינו עובר על בל ימצא, אבל סוף סוף החמץ שלו כי הביטול רק

קודם זמן איסורו אין מקיימים מצות תשבייתו.

ועוד יש לומר על פי שכתב לחקור במנחת חינוך (מצוה ט) אם מצות תשבייתו היא בקום ועשה, או בשוא"ת, דגבי שבת כתיב שבת שבתון וגו', והיינו בשוא"ת, ואם עשה מלאכה בשבת עובר על העשה, וגם על לא תעשה כל מלאכה. וכן בחמץ אם יש לו חמץ עובר בל"ת וגם מבטל מ"ע דתשבייתו. ולפ"ז א"צ לדקדק שיהיה לו חמץ בער"פ לשורפו, דהוי כמצות ציצית, שאם יש לו בגד של ד' כנפות מחוייב ליתן בה ציציות, ואם אין לו בגד כזה אינו מחוייב. ועוד נפ"מ, בחוטף לחבירו שריפת החמץ, דאם קיום המצוה בשוא"ת, הרי הבעלים קיימו המצוה. אבל אם קיום המצוה בקום ועשה, מחוייב החוטף ליתן לו י' זהובים כדין החוטף מצוה מחבירו. והוי כמצות ציצית במי שיש לו בגד של ד' כנפות, דאז מחוייב בקום ועשה להטיל בו ציציות. ועוד נפ"מ במי שאכל בפסח את החמץ וביערו מן העולם, דאי נימא דמצות תשבייתו בקום ועשה, הרי קיום העשה כרוך בעבירת האכילה, ומצוה הבאה בעבירה היא, ולא קיים המצוה. אבל אם המצוה בשב ואל תעשה, הרי סוף סוף החמץ נתבער מרשותו. ומדברי הרא"ש בסימן י' הנ"ל מבואר, דמצות תשבייתו היא בשב ואל תעשה, ולכן מוציאין את החמץ מן הבית קודם זמן איסורו ומקיימים בזה תשבייתו. ולכאורה כן היה נראה מדברי המרדכי הנ"ל, שדחה דברי ר"י בר אברהם במה שהיה ממתין מלשרוף את החמץ עד זמן איסורו, וכתב עליו ותימה דמשום ברכה וכו', ומשמע שלדעת המרדכי המצוה בשוא"ת. אך י"ל דלעולם המצוה בקום ועשה, רק דחשש שיעבור על האיסור, דא"א לצמצם בזמן שריפת החמץ במדוייק.

ואי נימא דרש"י ז"ל ס"ל דמצות תשבייתו הוא בשוא"ת, אתי שפיר אמאי לא כתב דמצות בדיקה נתקנה משום תשבייתו, דמצוה זו מקיימים אותה בשוא"ת, ואין צריך לתקן בעבורה בדיקת חמץ. אלא שבמג"ח הנ"ל כתב להוכיח מרש"י (ד: דכו"ע אחר חצות מגלן) דס"ל דהמצוה היא בקום ועשה.

אין חוששין שמא גיררה חולדה, והנה במשנה (ט). אין חוששין שמא גיררה חולדה מביית לביית וממקום למקום, דאם כן אין לדבר סוף. ולכאורה לטעם התוס' דתקנת הבדיקה הוא משום שמא יאכל, אתי שפיר, דבכל אופן יש לחוש שמא יאכל, גם בחמץ שהובא מעיר לעיר. ולכן הוצרכו לטעם דאין לדבר סוף. אבל לטעם רש"י דטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבי",

הכי נמי דעת הרמב"ם דאיכא לאו דבל יראה ובל ימצא מחצות היום. וכן כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק סימן כ' ד"ה והנה דעת וכו'), דדעת הרמב"ם דאיכא לאו דבל יראה ובל ימצא מחצות י"ד.

וכן הוא דעת רש"י כמבואר בדבריו בדף ד. ד"ה בין לר"מ בין לר"י, דאיפליגו במתני' בהרחקה דעבוד רבנן לאורייתא, חמץ אינו אסור מן התורה בכל יראה ובאכילה אלא משש שעות, משעברו שש שעות וכו'. ע"כ. ומבואר דנקיט ואזיל דאיכא לאו דבל יראה ובל ימצא כבר מחצות היום. וכן הוא ברש"י דף ו: ד"ה ודעתו עליה, דחשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה, ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בכל יראה ובל ימצא, אבל משבטלה אינו עובר, דלא כתב אלא תשבייתו. ע"כ. והתם בגמרא איירינן בחמץ בערב פסח, כיעו"ש היטב. וראה בחידושי רבינו דוד בונפיה, בדף ה. הערה 13.

ועיין בהרא"ש (פ"ק סימן י') שכתב, ומה שאין מברכים על ביעור בשעה חמישית בשעה שהוא מוציא את החמץ מהבית, והוא מצוה מן התורה, כדכתיב ביום הראשון תשבייתו שאור מבתיכם, ודרשינן לעיל דכיום הראשון היינו בי"ד. אומר אני דהוצאת חמץ מן הבית קודם זמן איסוריה לא נפיק מתשבייתו, דהא אמר רבי עקיבא לעיל (דף ה:) תשבייתו היינו שריפה, ולא ציותה תורה לשורפו אלא אחר שכבר נאסר, מידי דהוה אנותר (לקמן כו:), אבל בעוד שהוא מותר באכילה לא ישרפנו, ומה שמוציאין אותו מן הבית היינו שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, ואין מפורש בו מצות עשה מן התורה שיהא מצוה לברך עליו. ע"כ. ומבואר בדבריו, דאי אפשר לקיים מצות תשבייתו אלא בזמן חצות בדיוק. ועיין במרדכי (פ"ק סי' תקלג) שכתב, דלחכמים דהשבתתו בכל דבר היינו בשעה ששית, דאז רגילים העולם לבערו, ואין נפקותא בפסק זה כולי האי, דאין אדם משהה חמצו עד אחר חצות, וה"ר שמואל מפולייזא אמר, שמעתי על ר"י בר אברהם שהיה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחלת שעה ז', כדי לקיים ביעור [חמץ בזמנו], כדפירש ר"ת, דפירש, דשלא בשעת ביעורו בתחלת שבע. ופליאה היא דמפני ברכה דביעור שאינה אלא מדרבנן היה סומך על השעות לעמוד בספק תשבייתו מתחלת שבע. ע"כ.

ומבואר, דאין מקיים תשבייתו אלא בזמן איסורו, כיום י"ד. ומעתה אתי שפיר אמאי לא נקיט רש"י בטעם בדיקת חמץ משום קיום מצות תשבייתו, דהא

מה יש לחוש אם גיררה החולדה מעיר לעיר, הרי החמץ אינו שלו. וצריך לומר שהוא משום לתא דב"י וב"י, ואתיא כהסוברין דאיכא ב"י גם בשאינו שלו.

ומכאן ראייה לדעת הגר"א דרק חמץ של הקדש או ממון עכו"ם, אין עוברים בכל יראה ובל ימצא, אבל בחמץ של ישראל אחר עובר בב"י. אלא דקשה דלפ"ז יבדוק בשעת שריפה, ואז אין לחוש שתקח חולדה, כיון שהכל שורפין, ואם החולדה תקח מהגוי הרי אין עוברין על זה משום ב"י. ובירושלמי מבואר, שאילו כולם היו בודקים בשעה אחת לא היה חשש לחולדה.

ועיין במהר"ם חלאווה שכתב מסברא דנפשיה, אין חוששין שמא גיררה חולדה וכו' דאם כן היו צריכים כל ישראל לבדוק בשעה אחת, ועוד, דאיכא למיחש לבתי גוים ואין לדבר סוף. ע"ש. ומה שכתב ועוד מוכח דחייש לסברת התוס' דטעם הבדיקה שמא יאכל, וממילא גם בחמץ של גוי יש לחוש שמא גיררה חולדה וכו'.

והנה המארח גוי בביתו קודם הפסח ואכל שם חמץ, א"צ לבדוק אחריו, וגם כשיגיע פסח עושה לו מחיצה, או לדעת התוס' יסלקנו לצדדין כמבואר בתוס' דף ו. ומבואר בהר"ן בחולין (צג: דף לב: בדפי הר"ף דיבור ראשון) דמותר לאכול על השלחן שגוי אוכל בו נבלות וטריפות, וכ"ש יין נסך. וכ"כ הש"ך (סימן פח סק"ב) דדוקא בשר וחלב אסור להעלות על שלחן אחד, משום דשניהם היתר, ולא בדילי מיניה אינשי, ובזה יש לגזור שמא יטעם, משא"כ במידי דאיסורא דבדילי מיניה אינשי. ומביאו הב"י (סי' צז). ואמנם הרא"ש בנדרים (מא.) כתב, דמודר 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 יש לומר, דשאני נדרים כיון שאינו אסור אלא מצד נדרו, חשוב כבשר וחלב שכל אחד היתר בפני עצמו, אבל בשאר איסורים י"ל דמודה הרא"ש. אך מהארחות חיים משמע דפליג על הר"ן, שהרי כתב בלחם של איסור דבשני אכסנאים מותר שיאכלו על שלחן אחד. ומשמע דלסברתו גם שאר איסורין אסור להעלותם על שלחן אחד, שלא התיר בשאר איסורין אלא בשני אכסנאין, ומשמע דבמכירים זה את זה אסור גם בשאר איסורין. אך משמעות דברי הפוסקים משמע כדברי הר"ן, וגם יש לומר דהארחות חיים עצמו יודה לזה דבשאר איסורין

מותר לאכול על שלחן אחד, שדוקא בלחם של איסור החמיר, שעל הלחם יחיה האדם, מה שאין כן בשאר איסורין. תדע דהכי הוא, דהא הרא"ש החמיר בפת עכו"ם משום דלא בדילי מיניה אינשי. ועוד, דהכי משמע בריש פרק כל הבשר גבי חלת חו"ל. ומה שאסרו לאכול בפסח עם גוי [האוכל חמץ] בשלחן אחד, שאני התם דמשום חומרא דחמץ חיישינן שמא יפול פרור 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), ובשיורי ברכה (סק"ג), ובערך השלחן (סק"א), ובערוך השלחן (אות ב'), ובזבחי צדק (אות ג') ובדעת תורה (סק"א ד"ה אפילו), ובכף החיים (אות ג'). ובפלתי הוסיף, דבנכרי אפילו אין מקפידין מותר שאין פירוד כפירוד הדתות, והוי כאכסנאים. וראה עוד בכי"ב בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיד"ד סימן ר' 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 ופלתי 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.

ועל כל פנים מבואר מדברי הש"ך (שם) דבחמץ מאחר ולא בדילי מיניה אינשי, יש לחוש שמא יאכל מהחמץ של הגוי המיסב עמו בשלחן אחד. הלא"ה ליכא איסורא. אולם לכאורה זה אינו לשיטת התוס', שהרי אי נימא דל"צ לבדוק אחר חמץ של גוי, א"כ יש לדבר סוף לגבי בתי העכו"ם, אלא ע"כ דגם בעכו"ם צריך לבדוק שמא יאכל. וכן יש להוכיח כשי' התוס' מהא דעל השוכר לבדוק, מוכח דהוא מחשש שמא יאכל, ולא משום שיעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, דהא אינו חמץ שלו.

כדי שיעשה מעשה. ע"כ. ואף דגם בזה מה שעובר על בל יראה ובל ימצא היינו בשוא"ת, הכא שבא ע"י מעשה חשיב כיש בו מעשה. והקשו המפ' מדברי הרמב"ם (פ"א מחגיגה ה"א), דאם נכנס לעזרה ברגל בלי קרבן חגיגה, אינו לוקה, דהוי לאו שאין בו מעשה. דהלאו הוא ראיית פנים בלי קרבן, ובוה הרי אין מעשה. ולכאורה אמאי לא נימא גם שם דסוף סוף הלאו בא על ידי מעשה, דנכנס לעזרה בלי קרבן, ואיכא מעשה הכניסה, כמו בקנה חמץ, שהעבירה במה שהחמץ אצלו, ומעשה הקנין לא קשור לעבירה, ואפילו הכי חשיב כלאו שיש בו מעשה. וכן בחימוצו דעצם הדבר שעירב מים לתוך הקמח אף שהעיסה החמיצה מאליה, עירוב המים הוי מעשה.

ותירצו, דבחמץ מעשה האפייה או הקנייה, מעשים אלה הם הגורמים במישרין לעבור על הלאו, דכיון שקנה חמץ בפסח ממילא עובר בב"י, ולכן כיון דהלאו בא ע"י מעשה, סבירא ליה להרמב"ם דחשיב כלאו שיש בו מעשה ולוקה. משא"כ גבי לאו דלא יראו פני ריקם, עצם הלאו בא על ידי החיוב להביא קרבן ואינו מביא, והמעשה של כניסה לעזרה היא גורמת שיהיה חיוב להביא קרבן. אך הלאו דלא יראו פני ריקם לא בא כתוצאה ישירה מהמעשה, אלא הלאו בא ממה שנגרם על ידי המעשה, ולכן לא חשוב כלאו שיש בו מעשה, ולכן אינו לוקה עליו.

ועיין במל"מ שם שהק' מהסוגיא בדף צה. דמבואר דאינו לוקה משום דחשיב בכלל לאו הניתק לעשה. אלמא דלגבי לאו שאין בו מעשה לא קאמרי. וכתב ליישב, דהרמב"ם דחה סוגיא זו מההלכה, משום דאתיא דלא כהלכתא. ע"ש. ויש שתירצו שהרמב"ם גרס שם כגירסת ר"ח, שלא הביא ענין זה דלאו הניתק לעשה גבי חמץ. ע"ש. אלא דמ"מ צ"ב מדוע לאו דב"י וב"י באמת אינו לאו הניתק לעשה דתשביתו. וממילא נפ"מ שאפילו עשה מעשה אינו לוקה.

והנה מבואר כאן ברמב"ם דאף על פי שעצם קניית או עשיית החמץ הוי רק היכי תימצי לעבור על הלאו, שהלאו ביסודו הוא שב ואל תעשה שלא להשהות חמץ, אפ"ה בהיות ויש כאן מעשה, והשהייה באה על ידי מעשה, לוקין עליו. גם החינוך כאן (מצוה יא) מעתיק דברי הרמב"ם. אבל במצוה תז, בלאו דלא יחל דברו כתב החינוך, דהעובר על זה ונדר או אסר על נפשו בלא שבועה, ולא קיימו, עבר על לאו זה, אבל אינו לוקה, לפי שאין בו מעשה, וזהו שאמרו שהנשבע

ויש לחקור בביאור המשנה הנז', האם הטעם דאין לדבר סוף היינו דמזה שאין לדבר סוף הוי כמו אין גוזרין גזירות על הצבור אלא אם כן יכול לעמוד בהן, או דאיה"נ ליכא לחוש שמא גיררה חולדה, דאם נחוש לזה אין לדבר סוף, וזו הוכחה שאין אנו חוששין לדבר זה, דהוי כחששא רחוקה וכדבר שאינו מצוי. ולכן לא תיקנו בדיקה על דבר זה.

והנה בגמ' אמרו, אמר רבא האי מאי וכו', אבל הכא דודאי חזינא דשקל מי יימר דאכלתיה, אין ספק מוציא מידי ודאי. ומבואר, דכל זה בראינו שהחולדה לקחה החמץ, יש כאן ודאי, וספק שמא אכלה, ולכן אין ספק מוציא מידי ודאי, ולפי זה אם לא ראינו יש ספק ספיקא, אימור שקל אימור לא, ואת"ל שקל שמא אכל. ולפ"ז קשה, למה במשנה אמרו אין חוששין שמא גררה וכו', דא"כ אין לדבר סוף, נימא טעמא משום ספק ספיקא.

ובעין זה הקשה המהרש"א על הגמ' טעמא דלא חזינן דשקל, הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, נימא אכלתיה וכו', והקשה המהרש"א, הא גופה דמתני' דלא חזינא דשקל, וטעמא משום שאין לדבר סוף לא קשיא ליה, דבלאו הכי נמי לא בעי בדיקה, דנימא אכלתיה מי לא תנן וכו'. ע"ש. ועיין בקובץ שיעורים שכתב לפרש בצד אחד, דמה שאמרו אין לדבר סוף אין זה טעם, אלא הוכחה, דמדינא אין לחוש לזה, דאל"כ אפילו מעיר לעיר וכו', וזה ודאי אין הדין כן, ומוכח דאין צריך לחוש להא. ולדבריו ניחא דאין זה טעמא, דבאמת הטעם הוא משום ספק ספיקא, ומה שאמרו במשנה זו רק הוכחה שכך הדין, ואינו טעם. אך מקושיית המהרש"א מוכח שהבין דלא כהקובץ שיעורים, דהוי טעמא לבית ועיר. ודו"ק.

ומה שאמרו בגמרא בשלמא התם אימור לא הוה וכו', נראה דהיינו טעמא דהוי ספק ספיקא, וכן מה שכתב רש"י ד"ה ואי בעית אימא, גם כן כוונתו דזה ספק ספיקא, דאל"כ הוי סד"א ולחומרא. וכך מפורש ברש"י ע"ז מא. במשנה ד"ה הרי אלו מותרין, טעמא מפרש בגמ' וכו', ספק עבדום ספק לא עבדום, ואת"ל עבדום אימור בטלום, הוי ס"ס ולקולא.

פז. "בל יראה ובל ימצא", אין לוקין על לאו זה

אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימוצו, כן כתב הרמב"ם (בפ"א מהל' חמץ הלכה ג'): אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימוצו,

פטור מהעשה של צדקה כך הוא פטור גם מהל"ת הנ"ל, הואיל ואינם אלא לקיום העשה. וע' בתוס' כתובות (ט:): ובהפלאה שם.

ולפ"ו כך הדין בב"י וב"י אליבא דהרמב"ם, שעיקר כוונת התורה בלאו זה, הוא לחזק העשה דתשבתו. שתכלית הלאו אינו שלא ימצא חמץ ברשותו, אלא לקיים את מצות תשבתו, ולכן גדר ב"י וב"י תלוי בתשבתו.

ולפ"ו יש לדון גבי נשים שאינן פטורות מב"י וב"י, ויש אומרים שפטורות מתשבתו, דהוי מ"ע שהז"ג. אולם דעת השאג"א (ס"י פב) דנשים חייבות בתשבתו, והטעם משום שהוקש לב"י וב"י. אך לפי הנ"ל אדרבה כל הלאו של ב"י כדי לקיים התשבתו, ואם תשבתו הוי זמן גרמא, ממילא הנשים צריכות להיות פטורות גם מהלאו, דעיקרו של הלאו הוא לחיזוק העשה, ודינו כדין העשה.

ועוד יותר י"ל, כל הלאו של ב"י הוא רק במקום שיש תשבתו, שאם לא, לא מתחיל ההיקש לב"י לחייב נשים. אא"כ נגיד שמצות תשבתו היא בשוא"ת, שאז שפיר הנשים חייבות אף על פי שהוא זמן גרמא, כמו ביו"ט.

והנה ידועה מחלוקת הראשונים מאימתי עוברים על לאו דב"י וב"י, י"א דאיכא לאו דבל יראה ובל ימצא כבר מצות יום ארבעה עשר, ויש אומרים דלאו זה הוא רק מהלילה, שבו יש איסור כרת באכילת חמץ. ואי נימא דב"י וב"י הוא חיזוק לעשה דתשבתו, הרי תשבתו הוא בחצות יום ארבעה עשר, וממילא בעינן ללאו דבל יראה כדי לחזק עשה דתשבתו, ואיך שייך שיש מ"ע דתשבתו ואין ב"י. ומדסברי רבנן דליכא לאו דבל יראה ובל ימצא בחצות היום, חזינן, דאף שב"י וב"י הוא חיזוק לתשבתו, אין זה מחייב שבכל מקום שיש תשבתו יש ב"י וב"י. ותדע, ממ"ש הרמב"ן בקידושין הנז', שהביא את דברי התוס' לתרץ, דשייך העשה דמעקה בלא הלאו דלא תשים, וכגון אם בנה בית ודעתו לעשות מעקה ולא עשה, או שבנאו ונפל, הרי אינו עובר על הלאו, ואפ"ה עובר על העשה. וכן שייך לעבור על העשה דהשב תשיבם שבאבידה, בלי לעבור על הלאו, כגון שנטל ע"מ להחזירה, ולאחר יאוש נתכוין לגזולה, שלא עובר אלא משום השב תשיבם, כמבואר בב"מ (כו.). הרי דאע"פ שעיקר כוונת התורה בלאו הוא לחיזוק העשה, אפ"ה מצינו שהעשה קיים, ואין לאו. וא"כ נוכל לומר כך לגבי ב"י ותשבתו.

ומימר ומקלל חבירו בשם לוקה, אף על פי שאין שם מעשה, אבל משום לאו דלא יחל דברו בנדר, או איסור שלא בשבועה, אין בו מלקות. ע"כ. ובמנ"ח שם אות ז' הביא בשם המל"מ שתמה על החינוך, הא ודאי יש כאן מעשה, כגון באוסר ככר בנדר ואכלו. שיש כאן מעשה האכילה. והגר"ח שמואלביץ אמר ליישב, דמעשה אכילת הככר לא הוי מעשה דלא יחל דברו, דלא יחל דברו הפירוש הוא שלא יעשה דבריו חולין, והאכילה היא רק היכי תימצא לעשות דבריו חולין, וכיון דהלאו הזה של חילול דבריו אין בו מעשה, לכן אינו לוקה. לפ"ו קשה על החינוך, למה לענין חמץ הביא דברי הרמב"ם שאם קנה חמץ בפסח או חמץ עובר בב"י ולוקה. ואילו בלא יחל דברו קרא לזה אין בו מעשה, הרי קניית החמץ או חימוצו הוא רק היכי תימצא לעבור על לאו שלא יראה לך, שהוא כעצם לאו שאין בו מעשה.

ואמנם הרמב"ם לטעמיה אזיל, שהרי בפ"א מהל' נדרים ה"ה כתב, דלוקה על לאו דבל יחל, חזינן דגם על היכי תימצא לעבור על לאו דבל יחל דברו לוקין, וגם כאן לוקה בחימוצו.

ועוד הקשו האחרונים מהגמרא פסחים כז: אמר ר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, והדין נותן ומה נותר שאינו בב"י טעון שריפה, חמץ לא כ"ש. אמרו לו כל דין שסופו להקל, לא מצא עצים וכו'. והקשו הפנ"י והמק"ח והשאג"א (ס"י פג), היאך אמרו חכמים יהא יושב ובטל, הרי צריך לבערו בכל דבר, כדי שלא יעבור בב"י וב"י, ואם כן מהו שאמרו יהא יושב ובטל. וביארו, דיסוד הלאו של ב"י וב"י הוא חיזוק העשה דתשבתו. כלומר, דכוונת התורה בב"י וב"י הוא ציווי לקיים העשה דתשבתו. ודומה דין זה למה שמבואר ברמב"ן קידושין לד. נשים חייבות במ"ע שאין הז"ג, כגון אבידה, מעקה, ושילוח הקן. והק' הרמב"ן, הא חייבי לאוין נינהו, ונ"ל שעיקר מצותו עשה, ואין לאו שבו אלא לקיים את העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה לגגך וכו' הרצון והכוונה, והדר לא תשים דמים בביתך. כלומר שלא תעכב מלעשות המצוה, וכן באבידה לא תוכל להתעלם ממנה אלא השב תשיבם לאחריך וכו'. ומכיון שהעשה הוא העיקר אילו היו הנשים פטורות ממנו, היו פטורות גם מן הלאו שבו, ע"כ. וכן כתב הריטב"א שם. ע"ש. וכן י"ל במצות צדקה דאין הלאוין של לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך אלא לקיום העשה של נתון נתן, ושל פתוח תפתח את ירך לו, וכשהוא עוסק במצוה כשם שהוא

פריך וכי משכחת לה לבטלה. ע"ש.

ולהנ"ל י"ל, דמאחר ויסוד דין ב"י וב"י הוא רק חיזוק לעשה דתשבתו, ממילא כל שאין תשבתו אין ב"י וב"י, ולפ"ז נימא דבמקום שבדק א"צ לבטלו, שהרי סומכין על החזקות, ובזה כבר קיים תשבתו. וכל מה שהצריכו בדיקת חמץ מעיקרא חל רק על מקומות שרגיל להמצא בהם חמץ, ואם בדק ולא מצא כבר קיים חיובו, ושוב אין מקום לאיסור דב"י וב"י. שזה עיקרו של הלאו לחזק את העשה. ולכן שפיר כתב הר"ן דאי נימא דאחר שבדק ימצא חמץ יעבור למפרע על ב"י וב"י. א"כ בהכרח זה סימן שעדיין לא קיים תשבתו, ושפיר יצטרך לבטל. ומכיון שמדאורייתא בבדיקה לחוד סגי, דסומכין על החזקות ובזה מקיים תשבתו, א"כ שפיר הכריח הר"ן שאם מצא חמץ בפסח לא יעבור על ב"י וב"י למפרע, דבמקום שכבר יצא י"ח תשבתו לא שייך איסור דב"י וב"י.

ויש לדייק כן מלשון הר"ן שכתב: שמא תאמר למפרע עבר עליה, ליתא, שהרי סמכה תורה על החזקות, וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהם חמץ יצא ידי חובה. ולכאורה קשה, מה השייכות שבדק במקומות שרגיל להמצא בהם חמץ שיצא י"ח להא שאינו עובר אב"י, דהלא אפי"ו במקום שיצא חובת תשבתו עדיין שייך לעבור על ב"י וב"י, אך להנ"ל א"ש, שכל עיקר הדין דב"י הוא כדי לקיים תשבתו, וא"כ שפיר כתב הר"ן דכיון שבדק במקומות שרגיל יצא י"ח תשבתו. ומשמע מזה דכשימצא חמץ אינו עובר למפרע על ב"י וב"י. ודו"ק.

ולפ"ז יש לפשוט מה שיש להסתפק בהא דתנן, כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה, היאך יהיה הדין אם לבסוף ימצא חמץ, האם עבר על הלאו דב"י וב"י באונס, דסו"ס היה שם חמץ, או דילמא כיון שהיו מקום שאין מכניסין בו חמץ אין כאן עבירת הלאו דב"י.

ולהנ"ל כיון שבמקום שאין מכניסין חמץ לא חל חובת בדיקה וביעור כלל, וכמו שכתב הר"ן דסומכין על החזקה, אם כן אין מקום ללאו דב"י וב"י. דהא לכן גם במקום שמכניסין חמץ ולבסוף מצא חמץ אינו עובר למפרע, וכמ"ש הר"ן דסומכין על החזקה וקיים מצות תשבתו, א"כ אין מקום ללאו דבל יראה ואינו עובר למפרע בב"י.

ולפי זה אתי שפיר מאי דקשה לכאורה בסתירת דברי

וכך מצינו להרמב"ן שסובר שהמוציא חמץ מביתו אינו עובר בב"י, אבל עדיין אינו מקיים מצות תשבתו, וכמו שהאר"י להוכיח השאג"א (סי' פג), והוא הדין בערב פסח מחצות היום ולמעלה שאין לאו דב"י, אבל יש עשה דתשבתו.

ויש לדייק כן מהגמ' דב"י וב"י הוא חיזוק לתשבתו, שהרי בדף ה. אמרו, איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה. השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וכו'. ופירש רש"י, השבתת שאור לאכילת חמץ, משעה שהזהיר שלא לאכול חמץ צוה להשבית השאור, דכתיב שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל וכו'. ע"כ. ומבואר דהשבתת שאור היינו משום ב"י, הרי דהגמ' נקטה לשון השבתת שאור ללאו דבל יראה, ולכאורה הרי לאו דבל יראה הוא לאו נפרד. אולם לפי דברינו אתי שפיר, דעיקר דין דבל ימצא ובל ימצא הוא כדי לזרוז לקיים מצות עשה דתשבתו.

וכך יש לדייק מדברי הר"ן בריש פסחים, ד"ה אלא, שכתב, דזה שאמרה תורה תשבתו יכול להתקיים באחד משני דברים או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו, ויוציאו במחשבתו מרשותו, וסגי בהכי מן התורה, או אם לא בטלו בלבו כלל צריך מן התורה לבדוק אחר החמץ בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם, ויבערנו מן העולם וכו', כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ע"ש. ולכאורה צ"ב דהר"ן פתח במצות תשבתו, שכתב דזה שאמרה תורה תשבתו וכו', וסיים בלאו דב"י וב"י, ומשמע מדבריו שהבין דזו כוונת התורה במה שאמרה לא יראה ולא ימצא, כדי לקיים תשבתו.

לפ"ז אתי שפיר קושית האור גדול על דברי הר"ן בריש מכילתין, דמשמע מדבריו דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה, ובהכי סגי ליה לפי שמכיון שבדק יצא י"ח. ואם שמא ימצא אח"כ גלוסקא יפה יבערנו לאלתר. והקשה האור גדול, דמאי ראייה שאינו עובר למפרע, לעולם מדאורייתא די בביטול או בבדיקה, ואין לנו לחוש להצריך שניהם דסומכין על החזקה, ואפ"ה כל שמצא אח"כ חמץ עובר למפרע [על לאו דבל יראה ובל ימצא], והוי ככל מילי שאנו סומכין על החזקה ועל הרוב, ואפילו הכי אם נמצא אחר כך שדבר זה הוא מן המיעוט, עובר על האיסור למפרע. ואם כן מדרבנן יהא מחוייב לבטל שלא יעבור למפרע, ומאי

יבערנו מיד, ותמה השער הציון (סימן תמד ס"ק לב) דאמאי אינו מחוייב לחזור לביתו מיד, ורק כשיחזור לביתו יבערנו מיד, הוה ליה למימר שיחזור מיד לביתו לבערו. ולפי המבואר נראה לומר דביושב לפני רבו יש פטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה, עיין באור שמח פ"א מהלכות ת"ת, וממילא הוא פטור ממצות תשבייתו, וליכא עליו איסור של ב"י וב"י, דבמקום שאין מצות תשבייתו אין לאו דב"י וב"י.

ובן יש לדייק ברש"י פסחים ו: ד"ה ודעתו עליה, שכתב: אבל משבטלה אינו עובר עליה, דלא כתב אלא תשבייתו. ע"כ. ולפי מה שנתבאר יש לפרש כוונת רש"י דיסוד דב"י הוא ציווי לקיים התשבייתו ואינו לאו בפ"ע, א"כ שפיר כתב רש"י דכל שקיים התשבייתו תו לא שייך בל יראה ובל ימצא.

ועיין בטור (בהלכות פסח סימן תלב) שהביא בשם הרא"ש, שאין צריך לברך שהחיינו בשעת בדיקת חמץ, דהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכינן אזמן דרגל.

והט"ז (שם ס"ק ב) הביא בשם הרש"ל שתמה על זה, דהא איסור חמץ קודם לרגל, שהרי משעת זביחת הפסח החמץ אסור. והוא חול גמור ואסור מן התורה, וא"כ למה לא יברך שהחיינו. ולא דמי לעשיית סוכה ולולב שלא קדם מצותו לרגל כלל.

ותירץ הט"ז, ולק"מ, דאותו זמן האיסור מתייחס לרגל, דהא קרייה רחמנא ראשון, דהיינו ראשון של ז' ימי הרגל, וע"כ יותר טוב לברך בעיקר הרגל ופוטור הטפל לו.

והיינו, שהתורה קראה את ערב פסח מחצות, שבעת ימים, שמחצות היום יש לנו מצות ביעור ואיסור חמץ. וזה מה שהתורה אמרה אך ביום הראשון תשבייתו, מערב יו"ט, היינו שהיום הראשון של הרגל מתחיל מערב יו"ט, ונמצא דביעור ואיסור חמץ אינו קודם לרגל, אלא מצות ביעור ואיסור חמץ הוא ברגל. אך מחצות מתחיל כבר שבעת ימים. וממילא אותו זמן מתייחס לרגל, שהרי התורה קראה אותו שבעת ימים, ולכן טוב שיברך שהחיינו בעיקר הרגל ופוטור הטפל לו.

והנה הרמב"ם (בפ"ג מחו"מ ה"ח) כתב: לפיכך אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו, והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור, ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא, שהרי לא ביטל ולא ביער. וחייב לבערו בכל עת שימצאו. והראב"ד שם העיר, אולי סובר זה המחבר שהוא עובר

החינוך הנ"ל, דאין הכי נמי אם המעשה הוא רק היכי תימצא לעבור על הלאו, כמו בכל יחל, הוי לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, אבל בב"י וב"י שיסוד הציווי הוא לקיים מצות תשבייתו, א"כ שהוא קונה חמץ או לש עיסה ועושה חמץ בפסח הרי הוא עושה מעשה להיפך ממצות התורה, דהתורה אמרה להשבית החמץ ולדאוג שלא יהיה לו חמץ, והוא הרי עשה מעשה שלא להשבית החמץ, והרי זה עבר על דברי תורה במעשה.

ובזה אתי שפיר מה שהקשו בד' הרמב"ם, דאמאי לוקה בקנה חמץ בפסח או חימצו, והא הוי לאו הניתק לעשה, לתשבייתו. אלא, דכל לאו הניתק לעשה היינו שהעשה מתקן את הלאו, מה שאין כן בב"י וב"י אין העשה דתשבייתו מתקן הלאו, אלא להיפך, הלאו מחזק את העשה. ולכן ליכא הכא דין דלאו הניתק לעשה, ושפיר לוקין ע"ז כשיש בו מעשה.

והנה בגמ' מכות (טז.) אמרו, דאין לוקין על לאו דשילוח הקן, דחשיב לאו הניתק לעשה. לא תקח האם על הבנים, שלח תשלח וגו'. והרי הרמב"ם סבר דלא תקח הוא חיזוק העשה, וע"כ צ"ל דפליג על הרמב"ם בהא וסבר דאע"פ שהלאו הוא חיזוק לעשה, אכתי חשיב לאו הניתק לעשה, והרמב"ם ע"כ יסבור דלאו דלא תקח אינו חיזוק לעשה, ומש"ה חשבינן ליה ללאו הניתק לעשה.

ובזה מיושב מה שהקשו האחרונים על דברי חכמים לא מצא עצים יהיה יושב ובטל וכו', והרי יכול לבטל בכל דבר כדי שלא לעבור על ב"י, וי"ל דכיון שכל כוונת הלאו דב"י וב"י הוא חיזוק לעשה דתשבייתו א"כ במקום שאין תשבייתו [אפי' מחמת אונס כגון דלא מצא עצים], אין ב"י וב"י מחייבו לבער בדבר אחר שלא בשריפה. ומצאתי בכסף משנה (פ"ג מחמץ ומצה ה"ח) שכתב לגבי מצא חמץ ביו"ט שמבואר שכופה עליו כלי, והקשה, דכיון שזה רק איסור דרבנן משום מוקצה איך שרינן ליה לעבור על ב"י וב"י שהוא מדאורייתא, וכתב שהיות ורצונו לבערו אלא שחכמים אסרוהו אינו עובר בב"י דהוא אנוס מלקיים תשבייתו, וחזינן מדבריו שדיני ב"י וב"י תלויים בתשבייתו ואם לא יכול לקיים תשבייתו אפי' מחמת אונס אינו חייב בב"י. ומדבריו חזינן דתליא הא בהא, ולדברינו מבואר שהלאו הוא לחיזוק העשה.

ולפ"ז יש ליישב את דברי הרמב"ם (פרק ג' מחו"מ ה"י), שכתב שאם היה יושב לפני רבו בפסח ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו, כשיחזור לביתו

לאכול חמץ כל שבעה, ואילו לגבי ב"י וב"י כתב שלא יראה ולא ימצא חמץ כל שבעה, ולא כתב שיום ארבעה עשר מחצות היום יש בו איסור ב"י וב"י, ולכאורה מכאן משמע כדברי הרב המגיד שמחצות היום אין ב"י וב"י. ולא כה"ט"ז. וצריך לומר בדעת הרמב"ם דמה שלומדים מהפסוק אך ביום הראשון תשבתו, היינו דאף שזה נאמר על היום הראשון של הרגל, מ"מ מונים הימים מחצות יום י"ד. ודו"ק. [חלק מהדברים מתוך שיעור כללי שנמסר בישיבת חזון עובדיה, וחלק מהנ"ל מיוסד ע"פ האחרונים].

פח. בל יראה ובל ימצא, הנה נודע דעת התוס'

בפסחים כ"ט: שאין עוברים בבל יראה ובל ימצא

בחמץ שמושהה אותו על מנת לבערו, דניתק לעשה דתשבתו. והקשה השאג"א (סי' פא) אטו נימא דמותר לגזול על מנת להשיב, הא במעשה הגזול עצמו, הוא עובר על הלאו, ומה שניתק לעשה הוא רק כפרה על העבירה, אבל בודאי מה שבדעתו להחזיר אינו מתיר לכתחלה. ואם כן גם כאן מה בכך שדעתו לבער, הא באותה שעה עובר על בל יראה ובל ימצא. וצ"ל, דכל האיסור של ב"י וב"י הוא כשמחזיק החמץ בתורת בעלות, וזה שמחזיקו על מנת לבערו ולא בתורת בעלות, לכן לא עובר. דהוי כחמץ של אחרים של גבוה ושל הפקר שאינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא. אבל בגזל העבירה היא מעשה הלקיחה, ולא במה שהדבר בבעלותו.

ובעיקר מה שהניח השאג"א שיש לאו בגזל על מנת להחזיר, עיין בקצות החושן (סי' שמח סק"א), שהביא דעת הש"מ דבגונב על מנת להחזיר אינו עובר בלאו דלא תגנוב. אך הקצות הוכיח מהרמב"ם בספר המצות דעובר בלאו, אף דרק עושה לצער ויחזיר לו לאחר שעה. ע"ש.

אם יש מצות תשבתו במועד - והנה מדברי התוס' הנ"ל מבואר דאיכא עשה דתשבתו גם בימי החג, דהא קמיירי התם באוכל חמץ של הקדש במועד, אם מעל או לא, ובמועד היינו כל ימי המועד, ועל זה אמרו התוס' דהמשהה חמץ בפסח על מנת לבערו אינו עובר בכל יראה ובל ימצא, דאי אמרת עובר, אכתי אמאי מעל לרבי יוסי, הא מיד כשיפדה אותו הוא שלו, ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה וכו'. וטעמא משום דהוי לאו הניתק לעשה. ע"ש. וכיון דאיירי במועד וקרי לה ניתק לעשה, אלמא דתשבתו איכא גם במועד.

משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא, ואינו כן דשבעת ימים כתיב. ע"כ. וכתב במגיד משנה שם, ואינו כן, שאם הראב"ד היה מעיין בדברי רבינו עיון הראוי לכל משיג על ספר אחר, לא נסתפק לו דעת רבינו בזה, שהרי בביאור כתב בפתיחת הלכות אלו, מצוה להשבית שאור בי"ד שלא יראה חמץ כל שבעה ולא ימצא חמץ כל שבעה, הרי שביאר רבינו שבי"ד אין בו אלא מצות עשה של השבתה, וכל שבעה עובר בבל יראה ובל ימצא, ומה שכתב כאן כוונתו לומר שאחר שש אין ביטול מועיל אלא ביעור. ואם לא ביטל ולא ביעור עובר עליו אחר כך כשיגיע הפסח. ע"ש.

נמצא שלדעת הרב המגיד דעת הרמב"ם שאין בל יראה ובל ימצא אלא מהערב, ולא מחצות יום י"ד. ואמנם רש"י בדף ד. כתב, חמץ אינו אסור מן התורה בכל יראה, ובאכילה, אלא משש שעות, משעברו שש שעות. ע"כ. וכ"ה ברש"י ב"ק כ"ט: משש שעות ומעלה אין חמץ ברשותו, דכל היכא דאיתיה אסור בהנאה, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא. ע"כ. הרי מפורש בדברי רש"י דמשש שעות ולמעלה ביום י"ד הוא כבר עובר בב"י וב"י.

ולדברי רש"י צריך ביאור, מה שהשיג הראב"ד, הלא בכל יראה ובל ימצא כתיב "שבעת ימים".

אך לפי הנ"ל בביאור דברי הט"ז אתי שפיר, דמה שכתוב בתורה אך ביום הראשון תשבתו וגו', זה נאמר על יום הראשון של ז' ימי הרגל, ומה שאמרו בגמרא דף ה. שזה נאמר על חצות יום י"ד, היינו שלגבי ביעור ואיסור חמץ יום הראשון של הרגל מתחיל מחצות יום י"ד.

ולפ"ז ניחא מה שהקשה הראב"ד, דהיאך אפשר לומר דמשש שעות ולמעלה הוא עובר בכל יראה, והלא שבעת ימים כתיב, אך אפשר לומר דבאמת שבעת ימים כתיב, רק שיום הראשון של שבעה ימים אלו מתחיל מחצות היום של י"ד, וא"כ נמצא דאע"פ שמשש שעות ולמעלה הוא עובר בלא יראה, מ"מ נקרא שאינו עובר בכל יראה אלא שבעת ימים.

ולפי זה יש שכתבו שזו היא גם שיטת הרמב"ם דמשש שעות ולמעלה כבר עובר בב"י וב"י ומ"ש הרמב"ם בפתיחה שלא יראה חמץ "כל שבעה", זה לא סותר לזה, שאיה"נ שבעה ימים מתחילים מחצות י"ד.

אלא דקשה מ"ש הרמב"ם בפתיחה שלא לאכול חמץ ביום י"ד מחצות היום ומעלה, ואח"כ כתב שלא

מחוייב לבערו, שבכל רגע ורגע עובר בכל יראה, מ"מ את העשה כבר ביטל, ואי אפשר לקיים תשבתו בפסח. וע"ש במהדורא תנינא (סימן ס) מביא חכם אחד שבאמת כתב כן, שאין עשה דתשבתו בתוך הפסח, ולכן א"ש מה שכתב הרמב"ם שאם קנה חמץ בפסח או חימצו עובר בב"י, דהא לאו זה בפסח עצמו אינו ניתק לעשה שאין עשה בפסח.

ועוד ע"ש בסי' סא שכתב בשם אותו חכם, שלא מצא בשום פוסק דתשבתו הוי גם בפסח. ותמה עליו הנו"ב, דמה יענה לדברי הכס"מ (בפ"ג מהלכות חמץ ומצה ה"ח), בשם הר"מ, דהנה הרמב"ם שם כתב, ואם מצאו ביום טוב כופה עליו כלי עד לערב ומבערו, ואם של הקדש הוא, אינו צריך לכפות עליו כלי, שהכל פורשין ממנו. ע"כ. ובכסף משנה שם כתב, הקשו בהגהות, יבערנו במקומו, והא אית ליה לר' יהודה מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ותיצו, דהכא איירי בשביטלו. ולדעת ה"ה שכתב דאפילו לא ביטל עסקינן, י"ל שכשהתירו הבערה שלא לצורך, ה"מ בשיש צורך היום קצת, וכ"ת הא איכא צורך היום כיון דאיכא מצוה, ליתא דהא שריפת קדשים מצות עשה, ואינה דוחה יו"ט. ועוד דהא אמרינן בכתובות (ז) דלא אמרינן מתוך אלא בהנאה השוה לכל נפש, פי' לכל גוף אדם, והכא ליכא הנאה לשום גוף. והתוס' פ"ק דכתובות תירצו, דלעולם בשלא ביטלו, 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 בל 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 תשבתו. ע"כ.

ומבואר, דלא שרינן לטלטל חמץ ביום טוב, משום דבעידנא דמטלטלו לא מקיים עשה דתשבתו, ומשמע דאי הוה בעידנא, דהיינו בשעת שריפה, אין הכי נמי מקיים מצות תשבתו. והכסף משנה שם ביו"ט קאי, אלמא דאיכא עשה דתשבתו גם בפסח.

ויש להוסיף, שהדברים מבוארים להדיא כבר בטור (סימן

והנה הרמב"ם בפרק א' מהלכות חמץ ומצה הלכה ג' כתב: אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא, אלא א"כ קנה חמץ בפסח, או חימצו, כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו, אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני לאוין, אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה בו מעשה, ומכין אותו מכת מרדות. וכתב במשנה למלך שם, שדברי ר"י בתוס' הנ"ל נדליכא בל יראה ובל ימצא כשדעת ולבערו, לימוד ערוך הוא בדינו, בפסחים (צה). דאמרינן התם, בפרטיה מאי קא ממעט ליה, לא יראה ולא ימצא דדמי ליה, דהאי אינו לוקה, דהוי לאו הניתק לעשה, והאי אינו לוקה דהו"ל לאו הניתק לעשה. ע"כ. וכ"כ התוס' שם, דמסוגיא זו מוכח כסברת ר"י, דלא יראה הוי לאו הניתק לעשה. ובפירוש הדבר, דהיכי הוי לא יראה לאו הניתק לעשה, פירש"י שם, דה"ק לא יראה, ואם נראה תשבתנו, ולעולם הוא בעמוד והשבת כל ימי המועד. ע"כ. וא"כ אפילו עשה בו מעשה אינו לוקה, דלגבי לאו הניתק לעשה אין חילוק בין עשה בו מעשה ללא עשה בו מעשה. והנראה דרבינו ז"ל דחה סוגיא זו מהלכה, משום דאתיא דלא כהלכתא במאי דקאמר דלאו דלא תוציא הוי לאו הניתק לעשה, וזה אינו דהא קי"ל דאם הוציאו נפסל ואסור באכילה, מקרא דובשר בשדה טרפה לא תאכלו. וסמך רבינו על התוספתא, דקתני, המשייר חמץ בפסח והמקיים בכלאים אינו לוקה, ומשמע דהיינו טעמא דהמשייר חמץ לית ביה מעשה, דומיא דהמקיים בכלאים. ותוספתא זו נראה דפליגא על אותה סוגיא הנזכרת. ע"כ.

ובחידושי הלכות הוכיח מדברי רש"י ותוס' דל"ג בגמ' דהוי לאו הניתק לעשה. וכן משמע מרבינו חננאל שם. ובס' דבר שמואל (סי' ל"ח) תירץ, דאיירי שחל שביעי של פסח בשבת, וקנה חמץ בו ביום מן הנכרי, שאי אפשר לקיים בו מצות שריפה. ע"כ. והחכם צבי (סי' מ"ב) תמה עליו, שהרי הרמב"ם פסק כחכמים דמפרר וזורה לרוח, או מטיל לים, וא"כ אי אפשר לחייבו משום שאינו יכול לשרוף בשבת שהרי יכול הוא לפרר ולזרות לרוח, או להטיל לים. ע"כ.

והנה בשו"ת נודע ביהודה (קמא, סי' ב') תמה בעיקר דברי הגמ' שהחשיבה לאו דבל יראה ובל ימצא כלאו הניתק לעשה, דעיקר העשה דתשבתו נאמר בפסוק אך ביום הראשון תשבתו, והיינו בערב פסח כדיליף בגמ', וכמו שלמדו מפי השמועה, אבל לא בפסח עצמו, ואם כן אין לאו זה ניתק לעשה. דדילמא גזה"כ שישביתו דוקא קודם הפסח. ואף שבודאי

חמץ, דהבדיקה היא לצורך הרגל, וסמכ"ז אומן דרגל. והקשה הרש"ל, תימא דהא איסור חמץ קודם לרגל, דמשעת זביחת הפסח אסור הוא, שהרי הוא חול גמור, ואסור מן התורה, וא"כ למה לא יברך שהחיינו, ואינו דומה לעשיית סוכה ולולב שלא קדם מצותו לרגל. עכ"ל. וכתב הט"ז, דלא קשיא מידי, דאותו זמן האיסור מתייחס לרגל, דהא קרייה רחמנא ראשון, דהיינו ראשון של ז' ימי הרגל, וע"כ יותר טוב לברך בעיקר הרגל, ופוטרי הטפל לו. ע"כ.

והיוצא מדברי הט"ז, ש"ד בניסן חשיב כראשון לימי הרגל לענין איסור חמץ וזביחה, ולכן מה שמברך שהחיינו כליל יו"ט פוטרי שפיר מצות תשבתו.

ולפ"ז אפשר ליישב את דברי החכם השואל שהובא בנודע ביהודה הנ"ל, שהרי מצות תשבתו שייכת גם ברגל, דלענין זה הרגל מתחיל מערב יום טוב בחצות, עד סוף יום ראשון, והיינו עד מוצאי יום טוב, אבל בשאר ימי חוה"מ לא מצינו שיש מצות תשבתו.

ומה שדיברו בירושלמי להבעיר את המדורה מערב יום טוב שתשרוף את החמץ ביום טוב, קאי על יו"ט גרידא, ולא על חוה"מ. ובוזה גם אתי שפיר מה שהביא הכסף משנה הנ"ל, בשם הר"מ, דלא שרינן לטלטל החמץ ביו"ט, משום דבעידנא דמטלטל ליה, לא מקיים מצות תשבתו. ומשמע דאילו היה בעידנא איכא מצות תשבתו. והיינו ביום טוב ראשון.

ובזה מיושב מה שכתב הטור דביו"ט כופה עליו כלי וכו', דכיון דאיירי ביו"ט ראשון, שפיר שייך בו מצות תשבתו.

והנה בשו"ת פרי יצחק ח"א (סי' יז) דן באורך בדברי הנודע ביהודה, והביא שבשו"ת גור אריה יהודה (סי' קי) תמה על דבריו דמנ"ל הא דגם בפסח איכא עשה דתשבתו, דלכאורה העשה הוא רק בערב פסח. ע"ש. אולם לדברי הט"ז הנ"ל אתי שפיר. וע"ש בפרי יצחק שכתב, דעיקר הדברים מבוארים להדיא באור זרוע הגדול ח"ב (הלכות פסחים סימן רנו) בשם ר' יצחק בר' אברהם, שהחיטה שנמצאת בתרגולת בפסח, שצריך כפיית כלי לחיטה כדי לשורפה בחול המועד, כי שמא ביום הראשון תשבתו דאסיקנא לעיל, שרוצה לומר תבערו, לאו דוקא ביום הראשון, דה"ה כל ימי הפסח. ורבי' יעקב פירש, דמזמן האיסור ואילך קרי שלא בשעת ביעורו, שהרי מנותר למדונה, וקורא שלא בשעת ביעורו לאחר האיסור, לפי שאין בני אדם ממתנינם כל

תמו) וז"ל: המוצא חמץ בביתו, אם הוא בחול המועד יוציאנו מיד, ואם הוא יו"ט יש אומרים שיכפה עליו כלי עד הלילה שיוציאנו, אבל ביו"ט אינו יכול לטלטלו כדי להוציאו. ולא מיבעיא אם ביטלו שאין כאן איסור דאורייתא בשהייתו, דפשיטא שאינו יכול לטלטלו, אלא אפילו לא ביטלו שיש בו איסור דאורייתא, אפ"ה לא יוציאנו, כיון שאינו יכול לבערו כדינו, דהיינו בשריפה לר' יהודה. ע"כ. הרי להדיא דיש תשבתו ביו"ט. שהרי קאי ביו"ט ועל זה כתב, לבערו כדינו דהיינו בשריפה".

ועיי' להר"ן (ב: ד"ה המוצא) שכתב, דביום טוב לא מצי למישרפיה, אף על גב דקיימא לן (ביצה יב:) מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, הני מילי היכא דאיכא צורך היום קצת, אבל הכא ליכא, דהא נפק ידי חובתו בביטול. עכ"ד הר"ן. וכתב הב"י שם, שיש מפרשים דאפילו בלא ביטול מיירי. ואחיו נשל רבינו יעקב בעל הטורן ה"ר יחיאל מפרש, דדוקא בביטול מיירי, אבל אם לא ביטלו ישרפנו. וכן כתבו הגהות מיימוניות (חו"מ פ"ג אות ט). וכן נראה מדברי רש"י והר"ן, אבל הרב המגיד כתב בפרק ג' (ה"ח) שדעת הרמב"ם לפי הנראה לפרשה אפילו בלא ביטול, וכדעת יש אומרים. [עיי' בתשו' הריב"ש סימן תא שכתב, דבחמץ של ישראל שלא ביטלו אף ביום טוב שורפו, דמתוך שהותרה הבערה לצורך, הותרה נמי שלא לצורך, דהא הוי צורך היום קצת, כדי שלא יעבור בכל יראה. ע"כ. והוא שלא כדברי הר"ן הנ"ל].

וזה למעשה ירושלמי (בפ"ב דשבת ה"א) אמר רב חסדא, זאת אומרת שאסור להצית את האור במדורת קדשים והיא דליקה והולכת בשבת וכו', הכא התורה אמרה אין שורפין את הקדשים ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת וכו'. מהו להצית את האור במדורת חמץ, מאן דיליף לה מנותר אסור, ומאן דלא יליף לה מנותר מותר. רב אחא בשם רב חסדא זאת אומרת שמותר להצית את האור במדורת קדשים והיא דלוקה והולכת בשבת, ופירש בקרבן העדה שם, מאן דיליף לה מנותר, פלוגתא דרבי יהודה ורבנן בפרק כל שעה, וכשם שאין שורפין קדשים ביום טוב, הוא הדין חמץ אסור. ע"ש. ומבואר מהסוגיא שם, דאיכא מצות תשבתו ביום טוב דפסח, דהא יליף מנותר, שאין לשורפו ביו"ט, ומשמע דמקיים בזה מצות תשבתו, ורק משום דאין שורפין קדשים ביו"ט אין לשורפו מערב יו"ט שיישרף ביו"ט.

והנה הט"ז (סימן תלב) הביא מה שכתב הטור בשם הרא"ש, שא"צ לברך שהחיינו בשעת בדיקת

ככהאי גוונא עובר בב"י וב"י, נסתפק בזה בספר פרי יצחק (סימן טז), דאפשר דדוקא על איסורי הנאה של חמץ בזה נתחדש דעשאו הכתוב כאילו ברשותו, ועל זה אמרו (פסחים ו: ב' דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, בור ברשות הרבים וחמץ. אבל כשהחמץ הוא מכלאי הכרם, כאן שיש עוד סיבה לאיסורי הנאה, יתכן דבזה לא נתחדש הדין של עשאו כאילו ברשותו, וממילא לא יעבור עליו בב"י. כיון דאינו ברשותו מצד איסור הנאה של כלאי הכרם.

ולכאורה אינו מובן, דמה איכפת לן שנוסף כאן איסורי הנאה דכלאי הכרם, הא כבר יש כאן איסורי הנאה מצד חמץ, וידוע דאין איסור חל על איסור, וע' בח"י הריטב"א סוכה (כט: ד"ה של אשירה) שהביא מש"כ הראב"ד דאיסורי הנאה לא חשיבא לם, וכ' ע"ז, ול"נ דודאי כל דבר שהוא ברשותו של אדם ואין לאחרים זכות בו אע"פ שהוא מאיסורי הנאה לם קרינא ביה. וכן מוכח מדברי הריב"ש (סימן תא) שכתב, ואם החמץ ברה"ר הרי הוא כשל הפקר, וכ"ש שאסור לטלטלו, שהרי יזכה בו בהגבהתו, והו"ל חמץ שלו, וקעבר עליה משום בל יראה ובל ימצא. ומוכח דס"ל שיש זכיה באיסורי הנאה. וכ"כ הקצוה"ח (סימן תו סק"ג). וא"כ הכא נמי אע"פ שהחמץ הוא מכלאי הכרם ואסור בהנאה, שפיר שייך לעבור בו משום חמץ בפסח. ואף להחולקים בזה וס"ל דאין זכיה באיסורי הנאה, הכא גלי לן קרא דעשאו ברשותו, ומה לי איסור חמץ לבד מה לי שנוסף על איסור כלאי הכרם. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (האר"ח סימן כד אות ה ד"ה ולכאורה) בעיקר מחלוקת הפו"י אי איכא זכיה באיסורי הנאה או לא.

ויש שכתבו לפשוט ספק זה מדברי הרמב"ן דעובר בב"י, שהרי כתב, דאפילו לרבי יוסי הגלילי דמתיר בהנאה בחמץ שעבר עליו הפסח, גם לדבריו אין החמץ ברשותו, כי ב' דברים אינן ברשותו חמץ וכו', ולא תחשוב רק בגלל שאסור בהנאה, אלא אינן ברשותו גם מצד זה דמאחר שהוא אסור באכילה מתיימש ממנו. ולפי זה בכל חמץ שאסור באכילה מתיימש ממנו מפני האיסור, ומצד זה אינו ברשותו, וצריכים להגיע לעשאו הכתוב כאילו ברשותו, ומוכח דאפילו שיש סיבה אחרת שלא יהיה ברשותו, גם כן עשאו הכתוב כאילו ברשותו ועובר בב"י. וא"כ ה"נ אע"פ שיש עוד סיבה לאיסורי הנאה משום כלאי הכרם, אפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בכל חמץ ועובר בב"י.

והגאון האחיעזר (סימן ה') העיר, דלכאורה בלאו הכי

כך לבער, וא"כ טעונה החיטה שריפה, ולשורפה ב"ט א"א, דשמא ביום הראשון דוקא, וטוב להיות כופה עליה כלי, וכ"ש לפירוש רבי שלמה שפירש שלא בשעת ביעורו בשש, אבל בשבע השבתו בכל דבר, וכ"ש ב"ט, א"כ אינו יכול לשורפה ב"ט, ולדבריו יכול לזרוקה על יד עכו"ם, וכדברי רבינו שלמה נמצא במכילתא. עכ"ל.

הרי שהאו"ז מסתפק אם עשה ד"אך ביום הראשון תשביתו" הוא דוקא ביום הראשון, ער"פ, או נוהג בכל הפסח. וכן מבואר בח"י המהר"ם חלאוה (פסחים ו: ד"ה אמר ר"י א"ר). דקרא דתשביתו הוא רק בער"פ, ולא ב"ט עצמו.

וכן מבואר במאירי (פסחים ז: וז"ל: שאלו הראשונים, מפני מה אין מברכין זמן על הביעור, הואיל ומזמן לזמן הוא בא, ואם מפני שיכול לבדוק כל זמן שירצה, הרי סוכה יכול לעשותה קודם החג, וכשעשאה מברך זמן. ותירצו בה, שאין מברכין זמן אלא בדבר שיש בו קצת הנאה, ונראה לי שמצוה שאין עיקרה לעצמה אלא להרחקת עבירה, כגון בדיקה שהיא לזוהר ממציות חמץ, אין בה זמן. ע"כ. ועיין בהרא"ש (פסחים ז:). כתב טעם אחר אמאי אין מברכים שהחיינו בבדיקת חמץ, שהבדיקה לצורך הרגל וסמכינן הזמן דרגל. ולא כתב הטעם שכתב המאירי, וכנראה חולקים ביניהם בסברת הט"ז. דלהרא"ש מחצות לענין זה כבר נחשב כרגל, מקרא דבראשון, אבל המאירי יסבור כסברת הרש"ל שהביא הט"ז, ולכן א"א לומר שברכת שהחיינו של הרגל תפטור את הבדיקה. והמאירי לשיטתיה כמה שכתב בדף ו: וז"ל: לפי דרכך למדת מכל מה שכתבנו, שיום י"ד אין בו דין בל יראה ובל ימצא, אלא שהוא באיסור אכילה מן התורה, ובאיסור הנאה מדברי סופרים. ויש חולקים לומר שמזמן איסורו ואילך יש בו לאו בל יראה ובל ימצא, וסוברים שכך הוא דעת גדולי המחברים, ואינו כך, שאף הם לא כוונו בה אלא לעבור בה ביום טוב. ע"כ. והיינו דהמאירי לטעמיה דמפרש קרא דאך ביום הראשון תשביתו נאמר רק על ערב פסח, ולא על יו"ט, ולכן ב"ד אין ב"י. אולם הרא"ש והטור סוברים כהט"ז דקרייה רחמנא ערב פסח ראשון, וביום הראשון קאי על הרגל, ולכן יש תשביתו גם ברגל. ודו"ק. [מתוך שיעור כללי בישיבת חזון עובדיה].

פמ. בל יראה ובל ימצא, היכא שהיה החמץ גם

של כלאי הכרם, דהוי גם כן איסורי הנאה, אם גם

לאיצטרופי עם החצי האחר, וא"כ זה שייך באכילה, אבל באיסור דבל יראה ובל ימצא לכאורה לא שייך סברת חזי לאיצטרופי, דאם הביא פחות מכזית, ואח"כ הוסיף ע"ז עוד חצי, לא שייך שיעבור למפרע, וכל חצי שיעור הוא בפני עצמו, ואין בזה סברת ח"ש לאסור מן התורה. וכן תמה בשאגת אריה (ס"ס פא) להפוסקים הסוברים דחצי שיעור אסור גם בב"י וב"י. אלא די"ל דחמץ שאני, דאפי' אם יביא חמץ ברגע אחרון דפסח, יעבור על איסור זה, דאיסור חצי שיעור באכילת חמץ, הוא איסור בפני עצמו, ואינו קשור לכל איסורי חצי שיעור שבתורה, דהכא הא ילפינן לה מקרא אחריתא, וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מהלכות חמץ ומצה הל"ז) דילפינן איסור חצי שיעור בחמץ נלמד מקרא דלא יאכל, ולא ילפינן לה מכל חלב לא תאכלו כמו בכל חצי שיעור בשאר איסורים, ולפ"ז אין הטעם באיסור חצי שיעור בפסח משום דחזי לאיצטרופי, אלא דהוא מגזה"כ, וא"כ שייך לאומרו גם בלאו דבל יראה ובל ימצא.

ואפשר בדרך אחרת, דהנה הרמב"ם והר"ן ס"ל שגם בשבועה יש איסור חצי שיעור, וי"ל דאין הטעם שאם יאכל בסופו של דבר כזית יעבור למפרע, רק מפני החשש שמא יאכל עוד חצי שיעור בותך כדי אכילת פרס. ויש בזה גדר הרחקה משום "חזי" לאיצטרופי. ולפי זה גם בב"י אפ"ל כך, שאם משהה חמץ בביתו ח"ש, אמרה התורה שמעכשיו יעבור אם יביאו לביתו פחות מכשיעור, והוא בגדר הרחקה. [ומצינו עניני הרחקות מן התורה, כמו שכתב הר"ן בריש פסחים, דלאו דבל יראה ובל ימצא הוא הרחקה מאיסור חמץ. וכן לגבי אבן חסרה שאסור להשהות בביתו, שהוא משום הרחקה, וכן לגבי יחוד, וכן לגבי חרצנים ועד זג בניזיר, וכדומה]. אולם כבר תמהו ע"ז באחרונים ממשנה בריש ביצה (ב.) שנחלקו בשיעור חמץ או שאור, אי בעינן כזית או ככותבת, ומחלוקתם מבואר שם לענין ביעור. וקשה דאי נימא שאין מלקות על ב"י, מאי נפ"מ, והרי בלא"ה אסור מה"ת מדין חצי שיעור. ואין בו מלקות. וע"ש בפני יהושע מ"ש בזה. ויתכן ליישב, דחובת תשביתו חל רק כשעובר עליו בכל יראה ובל ימצא, אבל אם אינו עובר עליו בב"י וב"י כפחות מכשיעור, ממילא אין כלל חובת תשביתו, ויש שכתבו שאין חצי שיעור במצות עשה. ולפי זה שפיר נחלקו שם מאימתי חובת הביעור, דמקודם לזמן אין חלות חובת תשביתו, ובפחות מכזית לא חל כלל חובת ביעור בשריפה או במה שמפרר לרוח. כדין קודם הזמן דאף שאסור מדין ח"ש אין מצות תשביתו.

קשה, דא"כ לעולם לא יהיה החמץ כאילו ברשותו, שהרי בשעה ששית כבר אסור מדרבנן באכילה ובהנאה, והוי איסה"נ שאינן ברשותו, וכשאני בא לומר עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, והיינו בשעה השביעית, לא יתכן שיהיה כאילו ברשותו, אחר שכבר בשעה ששית זה לא שלו.

ואפשר לדחוק, דחכמים אסרו בהנאה רק בשעה ששית, אבל בשעה שביעית לא אסרו, כי בלא"ה זה אסור מה"ת. נמצא דבשעה שביעית מדרבנן זה שוב שלו, ויש כאן רק איסוה"נ דאורייתא, ובזה עשאן כאילו ברשותו. ושמעתי שתירצו, דהנה גבי המקדש בחיטי קורדנייתא אמרו בגמרא דאינה מקודשת, ופרש"י, דאפקעינהו וכו', ולכאורה למה לי להגיע לאפקעינהו, תיפול"ל דסו"ס הוא איסוה"נ ואינן ברשותו. ותירצו, דאפי' שאסור בהנאה מדרבנן, אפי"ה אינו כאיסוה"נ דאורייתא דהוה בחפצא. כאן זה רק גברא. אין להם כח לעשות דין בחפצא. ולכן צריכים להגיע לאפקעינהו, כי בלי זה סו"ס החפץ שלו. ולפ"ז גם בשעה ששית ממילא החפץ עדיין שלו, ועובר בב"י וב"י, אף שבשעה שישית אסור בהנאה. אפילו הכי אין זה איסורי הנאה כמו כל איסורי הנאה.

אולם אכתי תיקשי להרמב"ן, שהרי כתב דלרבי יוסי הגלילי כיון שאסור באכילה אפילו שמותר בהנאה מועיל הביטול, משום דמתייאש מחמת איסור אכילה. ולפ"ז גם בשעה שישית יש יאוש ואינו ברשותו, ואיך יחזור לרשותו בשעה שביעית.

צ. בל יראה ובל ימצא, לענין חצי שיעור בב"י
וב"י, הנה מהסוגיא בדף מה. מבואר, דאין ח"ש לב"י, שאמרו שם, תניא כלישנא קמא, בצק שבסידקי עריבה, במקום העשוי לחזק אינו חוצץ, ואינו עובר. ובמקום שאין עשוי לחזק, חוצץ ועובר. במה דברים אמורים בכזית, אבל בפחות מכזית, אפילו במקום שאין עשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר. ותניא כלישנא בתרא, בצק שבסידקי עריבה, במקום העשוי לחזק וכו'. ע"ש. ולסברא דבפחות מכזית אין צריך לבער, מבואר דליכא בל יראה ובל ימצא בפחות מכזית. אלא דלשיטת רש"י שם בעמוד ב', בפחות מכזית שלא במקום לישנה, עובר. ועיין למהר"ם חלאווה בביאור הסוגיא, ולדעת רש"י עובר משום חצי שיעור, דילפי' מאכילה דח"ש. ע"ש היטב.

והנה בכל ח"ש שאסור מה"ת, היינו טעמא משום דחזי

עליו. ונמצא מה שאכל תחלה, באיסור אכל למפרע, דהא מיהו מצטרף ומשלים שיעור האכילה לחיוב. אבל לענין ב"י אפי' אם ישלים אחר זמן לכזית, יעבור מכאן ולהבא. וכ"ז ששהה אצלו פחות מכזית ליכא איסור למפרע, אפי' לבתר שהשלימו לכזית, וכיון דא"א שיבוא לאיסור ב"י למפרע בשהיית ח"ש, בזה לא שייך טעמ' דחזי לאצטרופי. ע"ש. וסיים בשערי תשובה, והדברים עתיקים, מדבש מתוקים, ואלו ואלו דברי אלהים חיים. ועיין בשו"ת פנ"י (סי' ט"ו) שהאריך ג"כ בענין זה אם שייך ח"ש לענין איסור ב"י. ע"ש.

חצי שיעור ביוהכ"פ - ואמנם מצינו איסור חצי שיעור גם בדבר האסור מחמת היום, כמו לגבי יוהכ"פ, דהנה במשנה יומא (ע"ג:) שנינו, יום הכפורים אסור באכילה, ובשתייה וכו'. ובגמרא הקשו, אסור, ענוש כרת הוא, אמר רבי אילא, ואיתמא רבי ירמיה, לא נצרכה אלא לחצי שיעור. ופירש רש"י, כגון פחות מכותבת הגסה, שהיא שיעור ליום הכפורים, וכי לא שלים שיעורא כרת ליכא, איסורא איכא. חצי שיעור, כלומר פחות מכשיעור אסור מן התורה, לקמן בשמעתא דריש ליה מכל חלב. הניחא למאן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה, אלא למאן דאמר חצי שיעור מותר מן התורה, מאי איכא למימר, דאיתמר, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר, אסור מן התורה, ריש לקיש אמר, מותר מן התורה. הניחא לרבי יוחנן, אלא לריש לקיש מאי איכא למימר, מודה ריש לקיש שאסור מדרבנן. [ופי' רש"י, ומתניתין נמי מדרבנן קאמר]. ע"כ. ומבואר דמה שאמרה המשנה יוהכ"פ אסור באכילה, היינו אכילת חצי שיעור.

ובספר תוספת יום הכפורים למהר"ם בן חביב (יומא שם) העיר, דאמאי לא מצינו בשום מקום במשנה שיש איסור באכילה של חצי שיעור. ובמקום היחיד שהמשנה משמיעה לנו דין חצי שיעור, הוא רק ברמז במס' יומא הנז', והא דין זה ילפינן לה לרבי יוחנן מקרא דכל חלב לא תאכלו, והוא בכלל האיסורין כולן, וא"כ אמאי התנא אינו משמיע לנו דין חצי שיעור בשאר איסורים.

והנה הרמב"ם (בפרק א' מהלכות חמץ הלכה ד') כתב, האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא, הרי זה אסור מן התורה, שנאמר (שמות י"ג) לא יאכל חמץ, ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור, שהוא כזית ע"כ. והרב המגיד הביא שם מקור לדין זה מהגמ' יומא הנז', וסיים, והוא כלל לכל מאכל אסור שבתורה.

ובכסף משנה שם הקשה, למה לי קרא בחמץ בפסח,

ובכמה אחרונים תפסו בפשיטות שאין איסור דבל-יראה על ח"ש, דלא שייך איסור חצי שיעור אלא באכילה בלבד, דבענין אחר לא שייך חזי לאיצטרופי, ומאחר שאינו עובר ע"ז למפרע, אין בזה איסור דח"ש. אלא דאכתי תיקשי, דהא חזינן איסור ח"ש גם במידי דלאו אכילה, וכגון בכתב אות אחת בשבת בבוקר, ואות נוספת בצהריים, בהעלם אחד חייב, דהאיסור מצטרף, הא קמן דאיסור חצי שיעור שייך גם במידי דלאו אכילה. וכן הקשה בס' בית מאיר (סי' תמב), ויש שכתבו ליישב, דאיסור חצי שיעור שייך בדבר שאינו איסור גברא, וכגון באיסורי אכילה שהחפצא אסורה, וכן איסור כתיבה בשבת, דכתיבת שתי אותיות אסורה בשבת, ולכן שייך בזה חזי לאיצטרופי, ויש בו איסור חצי שיעור. אבל באיסורי גברא, כמו חצי שיעור דבל יראה ובל ימצא שחל על הגברא, לא שייך בזה חזי לאיצטרופי. ונמצא שאין הטעם מפני דלא שייך חצי שיעור אלא במידי דאכילה, דטעם זה קשה מדין כתב אות אחת וכו', אלא הטעם הוא כמבואר.

ובעיקר הדבר אם חייב לבער חמץ בחצי שיעור, הנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תמב), תערוכת חמץ עוברים עליו משום בל יראה (שמות יג, ז), ובל ימצא (שמות יב, יט), כגון המורייס וכותח הבבלי ושכר המדי וכו', ודבר שיש בו תערוכת חמץ ואינו ראוי לאכילה, מותר לקיימו בפסח, כגון עריבת העבדנין שנתן לתוכו קמח ועורות וכו', הרי זה מותר לקיימו וכו', תוך שלשה ימים, חייב לבער. וע"ש במגן אברהם שהביא מהמגיד משנה (בפרק ד' מחמץ ומצה) שכתב, שהוא דוקא שיש בו כזית חמץ בתוך אכילת פרס, וי"א שאע"פ שאינו עובר באכילתו חייב בכיעור, אע"פ שהוא מעורב בכמה זתים, עובר הוא, שהרי יש שם כזית חמץ. עכ"ל. והכ"מ הסכים לדעה זו. וע"ש במג"א אם מותר לערב לכתחלה. ע"ש.

ובשערי תשובה (סי' ק"ב) הביא משם החכם צבי (סי' פו) שכתב, דלמ"ד בשאין החצאי זתים דבוקים בכתלים ג"כ א"צ לבער, י"ל דדוקא באיסורי אכילה גלי לן קרא דכל חלב דחצי שיעור אסור וכו', דטעמא דחזי לאצטרופי לחוד לא מהני, א"נ י"ל דדוקא בעושה מעשה שמחשיבו לאותו חצי שיעור, אבל בפחות מכזית מה שמניחו בביתו ואינו מבערו, אינו עושה דבר שמחשיבו, ובה לא אמרינן חזי לאצטרופי. ע"י. ועיין בשו"ת שאגת ארי' (סוף סי' פ"א) שכתב בטעם הדבר, דבאיסור אכילה אם אוכל כזית בכא"פ מצטרף, וחייב

משום דחזי לאיצטרופי, והיכא שאכל חצי שיעור בסוף יום השביעי של פסח, ושוב אין פנאי לאכול עוד חצי שיעור, לא חזי לאיצטרופי, ואי אפשר ללמוד מחלב, ולכן הרמב"ם כתב פסוק מיוחד לפסח.

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (סוף סימן קנר) כתב להסתפק בנידון הנ"ל, באכל חצי שיעור בסוף יוהכ"פ כשאין אפשרות לאכול עוד חצי שיעור. ע"ש.

והנה בירושלמי (פרק ו' מתרומות הלכה א') אמרו, דמודה ריש לקיש באיסורי הנאה דחצי שיעור אסור מן התורה. וביאר שם הגר"א דסוף סוף גם בחצי שיעור הרי נהנה. ולפי זה מובן מה שבירושלמי ביומא לא אמרו הניחא לרבי יוחנן וכו', דסבירא ליה להירושלמי דכיון שאיסור אכילה ביום הכיפורים הוא מצד ועניותם את נפשתיכם, הוי כמו איסור הנאה, דבזה לכולי עלמא חצי שיעור אסור. וריש לקיש מודה גבי יום הכפורים דחצי שיעור אסור מן התורה. וכמבואר להדיא בירושלמי (תרומות שם), ומודה רשב"ל ביום הכפורים, ומודה רשב"ל בעתיד להשלים. ופירש בפני משה שם, ומודה רשב"ל ביום הכפורים דאפילו בחצי שיעור אסור הוא. וכתב במראה הפנים שם, דמהכא משמע דר"ל מודה ביוהכ"פ דאסור מן התורה בחצי שיעור, דהא מדמי לה בעתיד להשלים דבודאי איסורו מן התורה. אבל בבבלי יומא דפריך אסור ענוש כרת הוא, אמרו, הניחא לר' יוחנן אבל לר"ל מאי איכא למימר, ומשני מודה ר"ל שהוא אסור מדרבנן. ודוחק לפרש דגם הכא מדרבנן קאמר. ע"כ.

גם בגליון הש"ס שם כתב בשם הגאון היעב"ץ בספר לחם שמים, שחידש מעצמו דלר"ל דחצי שיעור מותר מטעם דאכילה כתיב, ואכילה בכזית ביום הכפורים, דכתיב לשון עינוי, אם כן יוכל להיות דעל כל פנים זית אף שהוא פחות מכותבת מכל מקום מודה ר"ל דאסור, דהא כזית הוא שיעור בכל מקום. ואף דביום הכפורים הוא ככותבת, מכל מקום כל דכתיב לשון עינוי, ועינוי יכול להיות בכזית גם כן, אבל בפחות מכזית מותר גם ביום הכפורים. ולדבריו יוכל להיות דמודה ר"ל ביוהכ"פ היינו בשיעור כזית. ע"ש.

ועל כל פנים להסוברים דמודה ר"ל ביום הכפורים בחצי שיעור דאסור מן התורה, אתי שפיר אמאי המשנה הוצרכה לחדש דין חצי שיעור דוקא גבי יום הכיפורים. והיינו לומר דאף שאינו אסור חפצא אפילו

הא בכל איסורין שבתורה קי"ל חצי שיעור אסור מה"ת. ועוד קשה, דאי מקרא איפכא הו"ל למילף מיניה, דלא יאכל שיעור אכילה משמע. [וסתם אכילה היינו כזית]. וצ"ע.

גם במשנה למלך שם עמד על הדברים, והביא מה שכתבו התוס' (עד.) דמאי דאיצטריך לר"י טעמא דחזי לאיצטרופי, אע"ג דאית ליה ברייתא דמרבה לחצי שיעור מקרא דכל חלב, הוא משום דאי מקרא דכל חלב הו"א עיקר קרא לכוי איצטריך, ואסמכוה אקרא, אבל השתא דקאמר טעמא דחזי לאיצטרופי סברא הוא, מהאי טעמא דדרשא גמורה היא לחצי שיעור. ע"כ. ומדברי הר"ן (בפ"ג דשבועות) נראה דמש"ה אצטריך לטעמא דחזי לאיצטרופי, משום דאי מקרא דכל חלב, לא הוה ילפינן מיניה לשאר איסורין, משום דהו"א גזירת הכתוב היא בחלב דאף חצי שיעור יהיה אסור, משא"כ בשאר איסורין, אבל השתא דאמרינן טעמא, מסתברא דכי אסר קרא בחלב חצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי, וא"כ טעם זה שייך בכל האיסורים, וילפינן מחלב לכל האיסורין דפחות מכשיעור אסור מן התורה, משום דחזי לאיצטרופי. וקי"ל כר"י. וכן פסקו כל הפוסקים דחצי שיעור אסור מן התורה. ולפי זה יש לתמוה על הרמב"ם דלמה לי קרא בחמץ בפסח, הא בכל איסורין שבתורה קי"ל חצי שיעור אסור מן התורה. ותו דאי מקרא איפכא הוה ליה למילף מינה דלא יאכל שיעור אכילה משמע. וכבר הקשה זה מרן בכ"מ והניחו בצ"ע.

וע"ש שהביא מהרלנ"ח בתשובה (סי' נ"א) דהוקשה לו קושיית מרן ז"ל הלזו, ותירץ, דאיסור חמץ דלא דמי לחלב, דמשם למדו דחצי שיעור אסור, משום דחלב אסור לעולם, ולא היה לו שעת היתר, מה שאין כן בחמץ שמותר קודם הפסח, ולכן הוצרך פסוק בפני עצמו בחמץ לאסור חצי שיעור (קודם הפסח). והוליד הרב ז"ל מזה, דביום י"ד משעה ששית ולמעלה, אין איסור תורה בפחות מכשיעור.

וצריך ביאור, דהא דין זה דחצי שיעור מבואר במשנה יומא הנ"ל, גבי איסור אכילה ביוהכ"פ. ושם הרי יש היתר לאכילה זו. וצריך לומר דקאי על הילפותא של דין חצי שיעור, ולא על עצם הדין דחצי שיעור. ודו"ק.

והנה מה שהמשנה הביאה דין חצי שיעור דוקא גבי יום הכפורים, נראה, שהוא מטעם זה גופא, לחדש לנו שגם בדבר שיש היתר לאיסורו איכא איסור חצי שיעור.

ועיין בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא בתרא סימן נג) שכתב ליישב דעת הרמב"ם, דטעמא דרבי יוחנן הוא

לה) הכריע להלכה דאזלינן בתר מקום הבעלים של החמץ, ולא בתר מקום החמץ. אחר שהאיסור מונח אקרקפתא דגברי. והובאה מחלוקת זו בספר מקראי קודש (פסח, עמוד קסא). ע"ש.

ובספר טהרת הבית חלק ב' (עמוד רפ) הביא מתשובת הגאון בעל פרי השדה בירחון וילקט יוסף (שנת תרסה, סימן קיז) שתלה דין זה בחקירה אם החמץ הוא איסור גברא או איסור חפצא, והעלה דהוי איסור גברא, וממילא הכל תלוי במקום שהבעלים שם בין להקל ובין להחמיר. ע"ש. וכן כתב בשו"ת אבני זכרון חלק ב' (סימן א'). ועייני עוד בשו"ת חלק לוי (חלק אורח חיים סימן קמו), ובשו"ת ארץ צבי פרומר (סימן פג). ע"ש.

אבל בשו"ת דודאי השדה (בסוף הספר, סימן צט) בתשו' מהגאון רבי קאפל רייך, אב"ד בודפסט, סבירא ליה להיפך. והגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל במקראי קודש הנ"ל, הביא המחלוקת שבין העונג יום טוב והחסד לאברהם, וכתב, שהגאון רבי יחיאל מיכל טוקציניסקי בספר היומם, העלה שהדבר תלוי במקום החמץ, ושלדעתו יש לדון טובא בדבריו, דמסתבר מאד לומר דלאו דבל יראה חל אקרקפתא דגברי וכו'. ע"ש. ועייני עוד בפסקי תשובה (סימן רנב), ובהערה שם, ובספר משנת יעבץ (חלק אורח חיים סי' יג).

ומסופר על הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, כי בילדותו שמע פעם את אמו כשהיא שואלת את בעלה על מה שאמרו חז"ל בגמרא שבת (יב:), לא יקרא לאור הנר שמא יטה את הנר [להביא את השמן לפי הפתילה שידלק יפה ונמצא מבעיר בשבת. רש"י]. אמר רבי ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה, פעם אחת קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה. והקשו התוס' שם ממה שתמהו ביבמות (צט:): השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן. ואיך באה תקלה על ידי רבי ישמעאל בן אלישע, ותירצו התוס' בשם רבנו תם, דתמיהה זו קיימת רק לגבי אכילת איסור, שגנאי הוא לצדיק שיכשל בזה. אבל באיסורים אחרים יכול לפעמים גם הצדיק להכשל. [נראה בתוס' גיטין ז.]. ושאלה האשה מרת גיטל, הלא לפי קבלת האר"י ז"ל מי שנזהר במשהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה. ואם אין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים באכילה של איסור, הלא בודאי לא נכשל חלילה רבי ישמעאל בן אלישע באיסור אכילת משהו חמץ, ואם כן שוב

הכי יש בו דין חצי שיעור, דנחשב כאיסור הנאה אחר שהעיקר בו העינוי. ואמנם אף שצדיק איסור אכילה ביום הכפורים הוא מצד עינוי, מכל מקום כבר כתב בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק אורח חיים סימן נד) דמותר לבלוע גלולה בערב יום הכפורים, שיש בה כדי לחזק את גופו, כדי שלא ירגיש בצער הצום. ע"ש. והיינו דאף שעל ידי לקיחת הגלולה מיקל עליו את העינוי, מכל מקום לא אסרה תורה עינוי ביום הכפורים אלא כשהוא בא באכילה כדרכה. אטו מי שמחובר לאינפוזיה ומקבל דרך שם נוזלים לגופו, האם אינו נחשב כמתענה ביוהכ"פ. ודו"ק.

אלא דאם כן צריך ביאור למה הירושלמי הוצרך לומר דמודה ריש לקיש ביום הכפורים, אחר שכבר הודענו כבר דמודה באיסורי הנאה. ובאמת הגר"א גופיה כתב שם, דמודה ריש לקיש ביום הכפורים, היינו אפילו אי לאו אסור בהנאה, מכל מקום כיון דכתיב לשון עינוי, הא אף פחות מכשיעור נמי מיתב דעתיה. ויש עוד להאריך בזה. ואכמ"ל.

דבר האסור באיסור זמני אם הוא איסור בחפצא - וגם באיסור חמץ בפסח יש לחקור, אי הוי איסור חפצא או איסור גברא, דהא החמץ אחר הפסח יהיה מותר מן התורה, ולדינא אין איסורו אלא מדרבנן. וממילא מן התורה יש היתר לאיסורו.

ונפקא מינה בתושב ארץ ישראל הנמצא בערב פסח בחוץ לארץ, ומכר את החמץ שהיה לו בארץ בשעה שבארץ כבר הגיע זמן איסורו, אי מהני מכירתו או לא. שאם נלך בתר מקום האדם, אצלו עדיין לא הגיע זמן איסורו ומהני מכירתו. אבל אם נלך בתר מקום החפצא של החמץ, שהוא בארץ ישראל, הרי שם כבר הגיע זמן איסורו ולא מהני מכירתו. ובשו"ת עונג יום טוב (אורח חיים סימן לו) מצדד לומר דבתר חמצו אזלינן, וכיון שחמצו הוא במקום שהוא אחר זמן האיסור נאסר בהנאה, ולא משגחינן על זמן מקום שהבעלים עומדים שם. והביא קצת ראיה לזה מהגמרא פסחים (לב). דלוקמי מתני' דהאוכל תרומת חמץ בפסח וכו', באופן זה שאכל תרומת חמץ בשביעי של פסח בסוף היום, והבעלים עומדים במקום שכבר כלה היום, והוי החמץ לבעלים בר דמים, והאוכל חייב כרת, דבמקום שאכל עדיין יום וחייב כרת. אלא מוכח דאזלי בתר מקום החמץ. ולא הוי בר דמים לבעלים. ע"ש.

אולם בשו"ת חסד לאברהם (תאומים, קמא, אורח חיים סימן

איסורי דאורייתא כחזיר ונבילה הווי איסור גברא. ע"ש. וע"ש שכתבנו בשם הגרצ"פ פראנק זצ"ל, דאיסור מעשה שבת הוי איסור חפצא. [ושמא לא אמר כן אלא בביישל במויד].

ועיין עוד בנידון דידן [לענין חדש] בשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סוף סימן ל'), ובהגהות הגאון רבי ברוך פרנקל תאומים על הנודע ביהודה (מהדורא תניא חלק אורח חיים סימן קיז), ובשו"ת קול אריה (סימן עז). ובשו"ת משנה הלכות חלק ה' (סימן רז), ובשו"ת שבט הלוי חלק ב' (סימן רטז), ובספר לימודי ה' לרבי יהודה נאג'ר (לימוד קפג). ע"ש.

צא. "בל תוסיף" הגדרת דין זה, וכגון, בנר שיש

בו ה' כנפות, שעבר והטיל בו ה' ציציות, עובר משום בל תוסיף, כן הוא בפירוש רש"י (פרשת ואתחנן פרק ד' פסוק ב'), על הפסוק לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם וגו'. על פי הספרי שם. וכן הוא בשו"ת הרדב"ז חלק ג' (סימן תעה), דכל מצוה שעשה אותה וכופלה, אין בזה משום בל תוסיף, אבל המוסיף מגוף המצוה כגון חמש ציציות, חמשה פרשיות בתפילין, ארבעה בברכת כהנים, חמשה מינין בלולב, שהוא מוסיף דבר חדש במצוה, הרי זה בבל תוסיף. כי כל המצות יש להם ולמספרם סוד נעלם, והמוסיף או הגורע בהם מבטל ומבלבל הכוונה האלוקית. אבל אם הוא כופל המצוה כיון שעומד במקומו אין לחוש. ע"כ. ודברי רש"י הנ"ל הובאו במגן אברהם (סימן י" סק"ב), ובשלאחן ערוך הגאון רבי זלמן, ובבן איש חי הנ"ל. וראה ברא"ם שם, ובשו"ת שדה הארץ חלק ג' (סימן א'). ושם הסביר ההגדרה בזה, דכל דאגדי אהדדי, כגון ה' ציציות בטלית אחד, או ה' פרשיות בתפילין, לכולי עלמא איכא בל תוסיף, וגם בברכת כהנים אם אמר ד' ברכות, או מינין דלולב, אף על גב דלא אגידא אם הוסיף דבר איכא בל תוסיף, חוץ מעושה מצוה כמה פעמים. וכן הוא הלשון בספרי (פרשת ראה) מנין שאין מוסיפין על הלולב ועל הציצית, תלמוד לומר לא תוסיף. ע"ש. וכן מבואר בלבוש (סימן יא סעיף ד') דיש אומרים דדוקא אמרה תורה ב' גדילים [שהם ד' חוטיין], לא פחות ולא יותר, ואם עשה יותר הוי משום בל תוסיף, אפילו אם הם ב' מינים. וכן נוהגים שלא לעשות יותר משמונה, ואם הוסיף פסולה. ע"כ.

ועיין בחידושי הרשב"א והריטב"א (בסוכה לא:): שעמדו על מה שאמרו בראש השנה (טז): מפני מה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וחוזרין ומריעין כשהן

קשה איך באה תקלה על ידו לקרוא ולהטות את הנר בשבת, והלא מי שנזהר במשהו חמץ מובטח לו שלא יחטא כל השנה. שמע הילד [רבי עקיבא איגר] את קושית אמו, ואמר, שהרי מדוקדק בדברי התוס' דדוקא באכילה של איסור אין צדיק נכשל, והרי כבר כתב רבינו עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה (טהרות פרק א' משנה א') שאין אכילה פחות מכזית, אבל במשהו חמץ יכול לפעמים גם צדיק גמור להכשל. [שרי המאה חלק א' עמוד 269].

אלא שיש להעיר, דהא טעמא שאין הקב"ה מביא תקלה על ידי הצדיקים, היינו משום דגנאי הוא לצדיק שגופו יתגדל מאיסור, וחלק מגופו יהיה מכח אכילת האיסור, וכדאסברה לן המהריק"ש בהגהותיו (ריש טו"ד), ואם כן מה לי אם נכשל באכילת איסור כזית, מה לי אם נכשל באכילת איסור משהו, סוף סוף גופו מתקיים במקצת על ידי אכילת משהו חמץ. ושמא משהו שאני. ודו"ק.

ולאנ"ל יש ליישב דחמץ בפסח הזמן גורם לאיסורו, כעין מה שכתבו התוס' בראש השנה (יט). לגבי יום הכפורים. וכן כתב מרן אאמו"ר בכת"י בגליון הספר שרי המאה הנז', ליישב כנ"ל. ושוב ראה שכן כתב ליישב בשו"ת תולדות יעקב (חלק יורה דעה סוף סימן כז). ועיין עוד שם בסוף הספר (דף קיא ע"ב). ע"ש. אך יש לומר דהא תליא בפלוגתא אי חמץ שמו עליו, ולא חשיב כדין היתרא בלע. ועיין בהר"ן (פסחים ל:): ובשאר המפרשים שם. [ובמה שכתבנו במבוא לספר ילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב'].

שוב ראיתי בשו"ת בית נפתלי (סימן ד') מה שכתב בזה. ע"ש. וכעת ראיתי בשואל ומשיב תנינא חלק ד' (סוף סימן יא) שגם כן תירץ כמ"ש. ע"ש. ועיין עוד באורך בשו"ת שם משמעון להגר"ש פולק (סימן כ'), דף מג ע"ד והלאה). ע"ש. וראה עוד במאור ישראל (שבת יב:): מה שכתב עוד בזה.

וכיוצא בזה כתבנו לדון בילקוט יוסף שבת כרך ג' (ריש סימן שיח) גבי דבר הנאסר משום מעשה שבת, אם הוי כאיסור חפצא או איסור גברא, והיינו בעבר וביישל בשבת בשוגג, דאסור בו ביום, ולערב מותר מיד, אי שייך לומר בו שהוא איסור חפצא. ודמי לנדר דאף אם נדר לזמן מסויים בלבד, מכל מקום כבר כתב הר"ן בנדרים (יח). דנדר הוי איסור חפצא. הרי שגם דבר הנאסר באיסור לזמן מסויים בלבד, שייך לומר בו שהוא איסור חפצא. [אלא שהריטב"א בריש פרק ב' דנדרים כתב דאף

מצות, שהרי שם נאמר על כל אחת מצוה בפני עצמה, וקשרתם לאות על ידך, ועל של ראש נאמר והיו לטוטפות בין עיניך, מה שאין כן במצות ציצית שאין בה אלא ציווי אחד ועשו להם ציצית.

ובשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן ט') כתב בשם גיסו, דהנה זה ברור אם מוסיף על מצות התורה ואומר דיש יותר מצות מכפי שהוא באמת, בודאי דעובר על כל תוסף, ונודע מה שכתב הרמב"ם (פרק ב' מהלכות ממרים הלכה ט') דאם אומר על בשר בחלב בעוף שהוא דאורייתא, עובר על כל תוסף, כיון שבאמת הוא רק דרבנן. וגם להראב"ד החולק שם הוא משום דלא שייך כל תוסף רק במצות עשה. וראה במנחת חינוך (מצוה תנד תנה), ובשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' עג). ועל כן בציצית אם הורה כר"י דארבעתן ארבע מצות בודאי דעובר על כל תוסף שהוסיף על מצות התורה, דמן התורה ליכא רק חדא מצוה, דארבעתן מצוה אחת הן לדין, רק במצות ציצית בעלמא שמטיל בד' כנפות ד' ציציות לא מינכר ההוספה, דלכולי עלמא צריך להטיל בד' כנפות, בין אי נימא דהווי מצוה אחת ובין אי נימא דהווי ד' מצות. ולא שייך לומר דעובר על כל תוסף רק בהטיל ה' ציציות בה' כנפות, דבזה מינכר דסובר כר"י דארבעתן ד' מצות הן, דמה"ט צריך להטיל בה' כנפות ה' ציציות, ועל כן במה שמטיל ה' ציציות בה' כנפות מוכח להדיא דהוא בדעתו כר"י דארבעתן ד' מצות הן, וא"כ הוסיף על מצות התורה, דבאמת לא הווי רק מצוה אחת, ועובר על כל תוסף. ועיין בשלטי הגבורים (ר"ה ט: מדפי הרי"ף) דמבואר שם, שאין עוברים על כל תוסף אלא אם מכוונים לשם מצוה, אבל אם כיוון לדבר אחר, כגון אם נטל שני אתרוגים אחד למצוה ואחד לנוי, אינו עובר. והובא גם במג"א (סי' תרנא ס"ק כז), ובס' כסף נבחר (מע' כל תוסף). וראה מה שפ"י בזה במנחת יצחק הנ"ל.

ומתי עובר בכל תוסף אי משעת עשייה, או מהלבישה, ראה בשו"ת תשובת חן (סי' ג').

ובענין כל תוסף ראה עוד בשו"ת עונג יום טוב (סי' ט'). ובשו"ת חלקת יואב (סי' ב'), ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' יא), ובשו"ת התעוררות תשובה (סי' טז), ובספר כסף נבחר הנ"ל.

צב. "כל תוסף" אם לבש טלית שיש בה ג' ציציות אם עובר על כל תגרע, כתב בשו"ת חבלים בנעימים חלק ב' (סימן ו' דף פג ע"ד), דנראה דכאן לא שייך כלל כל תגרע, אלא במצוה אחת שמחסר חלק

עומדין, כדי לערבב השטן. והרי יש בזה משום כל תוסף, והביאו תירוץ בשם מורי ז"ל שמפרש בשם רבינו הגדול, דכל היכא דאמרי האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ליכא משום כל תוסף, ולא אמרינן דכל ברכה וברכה בלחודה קיימא, שאני התם שצריך פרישת כפים. וכיון שהכל עושה עם פרישת כפים, הוה ליה כלולב דרבי יהודה סובר שהוא צריך אגד, ולא אמרינן האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. ע"ש. ועיין בסוגיא סנהדרין (פח:). ומבואר דליכא משום כל תוסף בברכת כהנים, אלא כשהוא בפרישת כפים. [ואם הכהן יוסיף ברכות על ברכת כהנים האמורה בתורה, יעבור בכל תוסף. ועיין בביתאור הלכה (סימן קכח סעיף כז ד"ה ואם הוסיף), ובספר מנחת קנאות, הובאו דבריו בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סי' סב), ואין כאן מקומו.

ומה שרש"י פירש כן על כל תוסף, ולא פירש להוסיף על תרי"ג מצות שבתורה, כתב בשו"ת שתי הלחם (סימן מד), דאם כן הוה ליה לקרא למימר לא תוסיפו ולא תגרעו על מצות ה' אלוקים, ומדקאמר רחמנא לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו ממנו משמע שלא להוסיף ולגרוע בפרטים באותה מצוה עצמה, כגון חמש או שלש ציציות. ע"ש. אבל הגר"א פירש ההיפך, דבפרשת ראה (יג, א') נאמר, את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות, לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו. וטעם משנה צווי מצוה זו דבפרשת ואתחנן מכוון שלא יוסיפו על תרי"ג מצות בכלל, ובפרשת ראה מכוון שבאותה מצוה גופה לא יוסיפו ולא יגרעו. ע"ש.

ומה שכתב בספר ישועות יעקב (סימן י' סק"ב) דלא שייך כאן איסור כל תוסף כיון שמטיל הציצית הנוספת במקום פטור, תמוה, דסוף סוף מוסיף ציצית בכנף חמישי, ולבגד זה יש ה' ציציות, ומאן יימר לן איזה כנף פטור ואיזה כנף חייב. וראה בשו"ת בנין ציון (סי' ק').

ועיין בשו"ת שיבת ציון (סימן לד) שעמד על זה דאם כן טפי ליה לרבי ישמעאל מצוה אחת על תרי"ג מצות, דהא מצות ציצית יעלה במספר לחמש מצות למי שיש לו טלית בעלת ה' כנפות. אלא דמה שאמר רבי ישמעאל דד' כנפות הם ד' מצות אין הכוונה שהם מצות חלוקות שיהיה ראוי להכניס במנין המצות למספר ד' מצות, זה לא יעלה על הדעת כלל, דהא כל ד' מצות נכללו במצוה אחת לעשות ציצית על כל כנפי הבגדים. ולא נאמר בתורה כי אם מצוה אחת על כולן, ואיך יחלק ציווי אחד למספר ארבעה. ואין זה דומה לתפילין של ראש ותפילין של יד שנמנו במנין המצות לב'

יותר משמונה חוטים, דעובר בזה אבל תוסיף. דאנו אין לנו אלא הוראת מרן השלחן ערוך.

ומה שכתב במשנה ברורה שם להקל בזה אם כבר עשאו, ובאופן המבואר, מכל מקום כבר כתבנו בעין יצחק חלק ג' דמצינו בכמה דוכתי שהמשנה ברורה לא נחית להסיק הדין אליבא דההולכים אחר הוראות מרן, דאחר שמרן בש"ע אסר בזה, ויש בדבר ספק איסור תורה דבל תוסיף, אי אפשר להקל גם אם עבר ועשאו. וזה אחד המקומות שהמשנ"ב פסק שלא כדעת מרן. ולכן יצאה האזהרה בעין יצחק הנז' לדידן, דאחר שסיימו לימוד כל סימן בש"ע ובפוסקים, ומכללם המשנה ברורה, יעינו גם בספרי הפוסקים הספרדים, אחר שיש מקומות שהמשנ"ב לא נחית לכתוב הדין אליבא דמרן.

צד. בל תוסיף, אם יש איסור בלבישת טלית

בלילה, הרמב"ם (פרק ג' מהלכות ציצית הלכה ח') כתב: מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה בין בחול בין בשבת, ואף על פי שאינו זמנה, ובלבד שלא יברך. ע"כ. ומבואר בכסף משנה שם, דאין לחוש בזה משום בל תוסיף. וכן מבואר בדברי התוס' (נדה נא: ד"ה ולבני, שכתבו, אבל ציצית אף על גב דפטור בלילה ליכא איסורא ואין חייב לסלקן. וכן כתב בשיטה מקובצת (ברכות ט:), דאילו ציצית יכול ללבוש בלילה, אלא שאינו מברך. וכן כתב בתרומת הדשן (סימן קכא).

ומרן הבית יוסף (סימן יג) הביא דברי הפוסקים המתירים לצאת בטלית מצוייצת בשבת, ואף בלילה, ובכללם דברי הרמב"ם בהלכות שבת, וסיים, וכיון דכל הני רבנותא מסכימים להתיר, הכי נקטינן, וכן נהגו העולם. וכן כתב עוד בסימן יח, דאף על גב דממעטינן לילה מציצית משום דכתיב וראיתם אותו, לא מיתסר ללבושו בלילה. ע"ש. וכן כתב הלבוש, דמותר ללבוש טלית בלילה, ואין בו משום בל תוסיף. וכתב בדרישה שם, דאיצטריך לאשמועינן דלא תימא דכי היכי דגבי תפילין אף על גב דלילה זמן תפילין, אפילו הכי אסור להניחן בלילה, אם כן הוא הדין וכל שכן בציצית וכו', דהא דאמרינן לילה לאו זמן ציצית לחיובא הוא, ולא לאיסורא, דשאני תפילין דבעו גוף נקי, וחיישינן שמא ישן ויפיח בהם. אבל טלית שיכול ליכנס בו לבית הכסא [עיין טור ובית יוסף סימן כא], מותר ללבושו בלילה. ע"כ. וכמבואר כל זה בשו"ת איש מצליח חלק א' (סימן טו), והביא שם מה שכתב החיד"א בברכי יוסף (סימן יח) בשם תשובת רבי ישעיה הראשון, שכתב, דכיון דלילה

ממנה, אבל הכא רבי ישמעאל במנחות (לז: דס"ל שארבעתן ארבע מצוות, אינו עובר על כל תגרע, שכל אחד מצוה בפני עצמה, ואין חסרון האחד מזיק לשאר. וע"ש עוד. אולם בשו"ת שאגת אריה כתב, שאף לדעת רבי ישמעאל המטיל פחות מארבע ציציות עובר על כל תגרע, אף שקיים ג' מצוות, והובאו דבריו בשו"ת מנחת יצחק חלק ד' (סימן ז), וכתב, שיש לסייע את דברי השאגת אריה מדברי הרשב"א שכתב, שגם רבי ישמעאל אומר שאין האדם מקיים את מצות ציצית עד שתהיינה בבגד ד' ציציות, ואז מקיים ד' מצוות. אך הרמב"ן פליג על הרשב"א וס"ל דאף לשיטת רבי ישמעאל הכל נחשב למצוה אחת, אלא שאינן מעכבות זו את זו. וי"ל כן גם לשיטת הרשב"ץ שפירש בדעת רבי ישמעאל, דארבע הציציות הן ארבע מצוות, ואין הן מעכבות זו את זו. ע"ש. וע"ש בשו"ת שיבת ציון (סי' לד).

צג. "בל תוסיף", אם הוסיף על מנין חוטי

הציצית, עובר על איסור בל תוסיף, ואמנם הטור (בסי' יא) הביא בשם בעל העיטור, שאין שיעור בחוטי הציצית למעלה, ואם ירצה להוסיף יוסיף כמה שירצה. ולדעת ר"י עד שמונה חוטים כפולים שהם ששה עשר יכול להוסיף, טפי לא. והסביר מרן הבית יוסף שם, דדמי לתוספת ערבי נחל יותר משתי ערבות בלולב. והביא שם מחלוקת הראשונים, כיעו"ש. ולדעת הרמב"ם כשם שאין להוסיף בשאר מיני הלולב, משום בל תוסיף, כן הדין בחוטי הציצית, דאף שמן התורה לא נתפרשו מנין חוטי הענף, מכל מקום מדברי סופרים יש להם מנין, והם ד' חוטים וכופלן באמצע, וכל שמוסיף על המנין שקבעו חכמים עובר בבל תוסיף. ועיין בכס"מ (פ"א מהל' ציצית ה"א). ומרן בשלחן ערוך (סימן יא סעיף יב) פסק, שאם הוסיף על מנין החוטין פסול. ע"כ. והיינו משום דקעבר אבל תוסיף. ואף על פי שהגר"א בביאוריו הסכים להלכה לשיטת העיטור המובא בבית יוסף, דסבירא ליה שאין בזה משום בל תוסיף, וכי פסלינן בגמרא בזה דוקא כשהוסיף מין אחר לחוטים, כגון חוטי קנבורס או צמר גפן, אבל באותו המין מכשרינן אפילו לכתחלה להוסיף כמה שירצה. ובארצות החיים הביא עוד כמה מגדולי הראשונים שסוברים כן, ולכן הסיק דאם עשאו כבר ואי אפשר לתקנם, יכול לילך בהם, אבל מיד כשיוכל לתקנם צריך לתקנם. והובאו דבריהם במשנה ברורה (סי' ס).

מכל מקום לדידן דאזלינן בתר הוראות מרן השלחן ערוך, בודאי שאינו רשאי לילך בציצית שיש בה

לאו זמן ציצית, אם יתעטף בלילה עובר בעשה כדאמר ר"א בתפילין למאן דאמר לילה לאו זמן תפילין. ע"ש.

גם במור וקציעה שם העיר על דברי הב"י, דמאי טעמא לא עבר בכל תוסף, לא יהא אלא כישן בשמיני בסוכה, דאם מכויין לשם מצוה עובר בכל תוסף. ואף על גב דלעבור שלא בזמן בעי כוונה, מכל מקום קשה היאך התיר בסתם, דמשמע דבכל גוונא שרי. ובשו"ת איש מצליח כתב ליישב קושייתו, כיעו"ש. ועכ"פ לדינא ליכא בזה משום כל תוסף.

צה. "בל תוסיף", אם מוסיף הדסים בלולב, אינו עובר בכל תוסף, הנה התוס' בראש השנה (כת:

ד"ה ומנא), ובסוכה (לד: ד"ה ערבי) כתבו, דאפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב, אין בזה כל תוסף, אפילו למאן דאמר דצריך אגד אינו עובר אלא אם מוסיף מין אחר. וכן כתב הרמב"ם (פרק ד' מהלכות לולב הלכה ז') וז"ל: כמה נוטל מהן, לולב אחד ואתרוג אחד ושני בדי ערבה ושלושה בדי הדס. ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף, ונוי מצוה הוא. אבל שאר המינין אין מוסיפים על מנינם ואין גורעין מהן. ואם הוסיף או גרע פסל. ע"כ. והראב"ד שם השיג עליו, דבסוכה (לא). אמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה דאין אוגדים את הלולב אלא במינו, משום דהוי ליה מוסיף, מכלל דאי קטר לה בסיב ובעיקרא דדיקלא ליכא בזה משום כל תוסף, אף על גב דאיכא טפי מלולב אחד. וכל שכן לרבנן דאמרי אין צריך אגד, דאמרינן (סנהדרין פח:): האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. ע"כ. וע"ש במגיד משנה שהעיר על הראב"ד מעירובין (צה:): גבי המניח ב' זוגות תפילין דעובר משום כל תוסף, ומה בין זה לשני לולבים. ע"ש.

ועיין בתשובת הרשב"א חלק א' (סימן עה) שהגדיר איסור כל תוסף בדי המינים, שכל דבר שהוא לנאותו, אין בו משום כל תוסף, אבל שלא לנאותו יש בו משום כל תוסף, בין בערבה בין בהדס, שריבוי הערבה אין בו נוי ללולב, ולפיכך יש בו משום כל תוסף. אבל הדס כל שאתה מרבה בו אתה מוסיף בנוי. ולפיכך אין בו משום כל תוסף. ע"ש. וראה עוד בסימן תקלה, שכתב, שאם הוסיף מין חמישי על ד' המינים, עובר בכל תוסף, והסכים לדברי הרמב"ם, דרק בהדס ליכא כל תוסף, דבזה איכא נוי. וכן הגאונים יש מהם מי שאומר שמוסיפים הדס כמנין הדס, ויש מי שאומר כמנין לולב, והטעם בזה משום דבתוספת לולב ואתרוג וערבה אין

שום נוי, אבל בתוספת הדס איכא משום נוי. ע"ש. והטור (אורח חיים סימן תרנא) כתב, חסר לו אחד מן המינין לא יקח מין אחר במקומו, ולא יפחות מהן, ולא יוסיף עליהן מין אחר, אפי' אם לא יאגדנו עמהם, אם יאחזנו בידו עמהם לשם מצות לולב איכא כל תוסף, אבל מאותם ד' המינין יכול להוסיף עליהם. ובהדס שוטה שאינו עבות, נחלקו בו הגאונים אם הוא מין הדס ויכול להוסיף אותו, אם לאו, בהלכות גדולות כתב, הדס שוטה אפי' בהדי אסא אחריני פסול. ורב נטרונאי כתב, אם יכול לעשותו כולו עבות מצוה מן המובחר, ואם אינו מוצא אלא ג' הדס עבות, ממלא אותו הדס שוטה ושפיר דמי. וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל. כתב רב עמרם, נהגו במקומינו במתיבתא מכמה דורות שלא לפחות מששים ושמונה ערבות, כמנין לולב, ויש מוסיפים עד שבעים כמנין הפרים. ע"כ. וע"ש בבית יוסף מה שהעיר בלשון הטור.

אמנם בכסף משנה שם כתב, שמדברי ה"ה נראה שלא היה גורס בדברי רבינו ובערבה, שכתב שנתן טעם רבינו בתשובה להתיר תוספת ההדס, ולאסור תוספת הערבה, דכיון דלא מציינו בגמרא היתר תוספת אלא בהדס, אין להוסיף במין אחר. ע"כ. והעיר על זה בכס"מ, ואיני יודע היכן נזכר בגמ' היתר תוספת הדס, אבל רבינו מנוח כתב, הגיהו בספרי הרב ואם רצה להוסיף בהדס ובערבה, ואינו כן בדעת הרב, שאין להוסיף על שני בדי ערבה, שכך כתב בתשובה. ואמנם הערבה אני רואה שאין ראוי להוסיף על שני בדים, כמו שאין ראוי להוסיף על לולב אחד, ואתרוג אחד, ומי שעשה כן עשה מצוה מן המובחר, אך בהדס מוסיפין מפני הושענא, ונוי מצוה הוא. ע"כ. ומיהו אם הוסיף בערבה לא פסל, וטעמא דמילתא דאי כתב שתי ערבות בהדיא, והוסיף עליהם או גרע, פסול, אבל השתא דכתיב ערבי, דאין פחות משנים, ומשמע נמי יותר, אם הוסיף לא פסל. אבל לא עשה מצוה מן המובחר. עכ"ל. אבל הר"ן ז"ל כתב בפרק לולב הגזול, דכל לנאותו לא גזרו, ולפיכך כתב הרמב"ם שאם רצה להוסיף בהדס ובערבה כדי שיהא אגודה גדולה, מוסיף, ונוי מצוה הוא. אבל שאר המינים אין מוסיפים על מנינם, פירוש משום דבהנהו ליכא נוי. עכ"ל הר"ן.

ורבינו ירוחם כתב תשובת הרמ"ה ז"ל, שאם יוכל אדם להוסיף על שני בדי ערבה או לא, כבר נשאלתי מאתכם פעם אחרת, והייתי מורה לאיסור כדברי הרמב"ם, ואח"כ העיד לי אדם גדול מחכמי פרוכיניציא, שהוא עמד על תשובת הרמב"ם שחזר בו בסוף ימיו

ערוך, ורק במנהגים שאינם נגד מרן, כמו ביטוי התפלה, מנגינות ומזמורים וכל כיו"ב, בזה ימשיכו במנהגם, ואל תטוש תורת אמך, אבל בעניני הלכה יש להם לילך אחר המרא דאתרא בארץ ישראל, שהרי כשבאו התימנים לארץ רוב היישוב היהודי בארץ ישראל היו ספרדים, והתימנים שהגיעו קמא קמא, בטלי כלפי הרוב שהיה בארץ, וכבר כתב מרן באבקת רוכל סימן ר"ב, דכיון שבאו קמא קמא צריכים הכל לנהוג כהמרא דאתרא, וראה לעיל מערכת א' ערך אבקת רוכל, שכתבנו לתמוה על לשונו של הרב רצאבי כלפי מרן, "שכבר נדחו ראיותיו", ותפס בזה שלא כדעת מרן באבקת רוכל, אף שטענתו לילך תמיד אחר הרמב"ם, וכאן הרי הרמב"ם לא גילה דעתו בדין קמא קמא בטיל, וכיון שמרן כתב דין זה, בודאי שעל התימנים לנהוג כדברי מרן, ובעניני הלכה לנהוג בארץ כדעת מרן.

ולכן גם לענין תוספת הדסים תימני הרוצה להיות מן המדקדקים וליתן רק ג' הדסים, וכדעת מרן, תבוא עליו ברכה. וראה עוד בספר ולקחתם לכם ח"ג (סי' ד').

צו. בל תוסיף, העושה סוכה באמצע השנה,

ויושב בה לשם מצוה, אינו עובר בבל תוסיף. הנה בל תוסיף שייך כשמוסיף על הציווי של השי"ת, והיינו שיושב בסוכה גם ביום השמיני, ומוסיף יום אחד, אבל העושה סוכה בשאר ימות השנה לא חשיב כמוסיף על המצוה, שאין במעשהו כלום. ועיין ברמב"ן על התורה, (דברים פרק ד) שכתב, לפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו, כירבעם (מ"א יב לג), עובר בלאו. וכך אמרו (מגילה יד). לענין מקרא מגילה, מאה ושמונים נביאים עמדו וגו'. ע"כ. אך אין ללמוד מדבריו לענין הנ"ל, דדוקא במוסיף חג מדעתו, כמו שהיה אצל ירבעם בן נבט, שקבע חג בחשון, וקבע לעלות, ועשה חג לכל ישראל, בזה שייך בל תוסיף, אבל לא באחד שמוסיף חג שהוא קיים, בזמן אחר מדעתו באמצע השנה.

והנה המוסיף על המצוה באופן שעובר, אלא שלא נתכוין בהוספה לשם מצוה, נחלקו בדבר, יש סוברים שהדבר תלוי במחלוקת אם לצאת ידי חובת המצוה צריכים כוונה, שלהסוברים מצות-צריכות-כוונה, אף לעבור על בל תוסיף צריכים כוונה, ואילו להסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, אף על בל תוסיף עובר בלי כוונה, והוא על פי המבואר בגמרא ללשון א' בעירובין (צה"ע), וע"ש ברש"י. ובמלחמות להרמב"ן (ר"ה פ"ג) שזה תלוי בזה, וכ"כ רבנו ירוחם (נתיב יג ח"ג), והמג"א (סי'

מדבר זה, והורה בדבר להכשיר. וכן הדעת נוטה להכשיר, מ"ט ערבי נחל כתיב, ואע"ג דמיעוט ערבי שנים, ליכא למשמע מינה דטפי משנים פסול, אלא דבתרי סגי, ואי אוסיף שפיר דמי, דערבי נחל משמע ואפילו מאה, כדדרשינן גבי עדים, ומנין אפילו הם מאה ת"ל עדים, דאע"ג דמיעוט עדים שנים, דרשינן מינייהו אפילו מאה. ועוד דבהדיא אמרינן בגמ' דאפילו הוסיף במינים ואגדן בהדייהו, לא פסיל, דקי"ל לולב אין צריך אגד, האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. הילכך גבי לולב ואתרוג כיון דחד משמע, אסור לאוסופי, ואם הוסיף כיון דהאי לחודיה והאי לחודיה קאי, נמצא שלא פסל. וגבי הדס וערבה אפילו לכתחלה נמי. עכ"ל.

ובכנסת הגדולה העיר, שהרשב"א לא ראה חזרת רבינו הרמב"ם. ומהר"ם בן חביב בכפות תמרים (לא): כתב, דאפשר שראה רבינו מה שכתב רבי אברהם בן הרמב"ם, דהרמב"ם תיקן דאף בערבה לא נפסל, ולא חזר אלא מלפסול, אבל לא התיר לכתחלה. ועיין בתשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם בברכת אברהם (סימן לא). וראה בהערות לתשו' הרשב"א (סימן תקלה, הוצאת מכון ירושלים עמוד רסח). ע"ש.

ומצינו מחלוקת בכיו"ב גבי חוטי הציצית, כמבואר לעיל.

ומנהג התימנים וכמה מהחסידים ליקח עם הלולב ג' הדסים משולשים, ועוד כמה ענפי הדס בין משולשים בין שאינם משולשים, והוא לנוי מצוה, וכדעת הרמב"ם ולא חששו בזה לאיסור בל תוסיף, אף שגם הדס שוטה הוא מין הדס, שהרי הם גדלים יחד עם ההדסים המשולשים, וכמבואר הדין בשלחן ערוך (סי' תרנא סט"ו) שבערבה ובהדס מוסיף בה כל מה שירצה. ע"ש.

אולם אנו אין מנהגינו כן, אלא כמו שכתב מרן בשלחן ערוך (שם) שהמדקדקים אינם מוסיפים על ב' ערבות וג' הדסים עבות. ומה שכתב בשלחן ערוך המקוצר חלק ג' (להרב רצאבי, עמ' רלח) שאדרבה הבאנו ראיות גדולות ופנים מסבירות הן לפי הפשט והן לפי הסוד, "שמצוה" להוסיף. ע"ש.

הנה כל דבריו הם נגד דברי מרן הש"ע, שכתב "והמדקדקים" אינם מוסיפים וכו'. ולדעת מרן בודאי שאין "מצוה" להוסיף. גם לא משום זה אלי ואנוהו. ואי אפשר לפרש בדברי מרן דאיכא מצוה להוסיף. וכבר ביארנו בעין יצחק חלק ג', שבכל עניני הלכה על התימנים שבאו לארץ לנהוג כדעת מרן השלחן

תרנא ס"ק כז). וללשון ב' בערובין שם, הדבר תלוי במחלוקת תנאים, לחכמים כשם שלצאת אין צריך כוונה, כך לעבור על כל תוסף אין צריך כוונה, ולרבן גמליאל אף על פי שלצאת אין צריך כוונה, לעבור צריך כוונה.

ודעת הט"ז (או"ח סי' תרנא ס"ק יז) שאפילו אם מצוות צריכות כוונה, איסור כל תוסף אינו צריך כוונה לשם מצוה, ואף שמרן בשו"ע (סי' ס) פסק הלכה שמצוות צריכות כוונה, לענין כל תוסף עובר אף בלא כוונה. וכ"כ באליהו רבה (שם ס"ק לח), והוכיח כן מהרא"ש (פ"ג דסוכה) דס"ל דמצוות צריכות כוונה, ולענין לעבור בכל תוסף א"צ כוונה. אלא אם כן נתכוין בפירוש לשם דבר אחר, כגון לנוי, שאינו עובר.

ואמנם כ"ז בזמן של המצוה, אבל שלא בזמנה אינו עובר על כל תוסף, אלא אם כן נתכוין לשם מצוה. וכד' רבא בר"ה שם, ועי' עירובין (צו). שהלשון הג' שתלו במחלוקת תנאים שלא בזמנו נדחה. ומצוה שחובתה בזמן ידוע, והוסף לעשות המצוה אחר הזמן, דעת רבה [או רבא] בר"ה (כח): שאינו עובר על כל תוסף, שאני אומר וכו'. ולדינא אם הוסיף בכוונה לשם מצוה, הרי זה עובר משום כל תוסף, ולכן הישן בשמיני של חג הסוכות בסוכה, ונתכוין לצאת בכך ידי מצות סוכה, לוקה. וכמסקנת רבא בעירובין שם, ור"ה שם.

אם יש איסור כל תוסף - בהנחת תפילין בשבת - ואם הניח תפילין לשם מצוה בשבתות וימים טובים, יש אומרים שעובר משום כל תוסף. וכמבואר בתשו' הרשב"א ח"א (סי' סא), ובמגן אברהם (סי' לא ס"ק א). ואמנם דעת רש"י בביצה (טו. ד"ה משלחין) דאף על גב דקיימא לן דשבת ויום טוב לאו זמן תפילין הם, מכל מקום אי מנח להו ליכא איסורא. וכן דעת התוס' בנדה (נא): ד"ה ולבני, שכתבו, ואף על גב דשבת לאו זמן תפילין הוא, מכל מקום אין מברך עליהם כשמסלקן ערב שבת עם חשכה, דאין חייב לסלקן דנפקא לן מלאות על ירך, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות. ע"כ. ועיין עוד בתוס' מנחות (לו). ד"ה יצאו. וכן מבואר עוד בתוס' ביצה (טו). ד"ה הכי קאמר. ומבואר, דסבירא להו להתוס' שאין חיוב להניח תפילין בשבת ויום טוב, אבל אין איסור בהנחתן.

וכן דעת בעל האשכול (הלכות תפילין סימן כט) שכתב: פסקא לגאון, שבת וימים טובים איסור להניח תפילין, דכתיב ושמרת את החוקה הזאת למועדה

מימים ימימה, ואסור להניח תפילין בחול המועד, ובפסקא אחרת, סומא פטור מן התפילין ומציצית, דכתיב וראיתם אותו פרט לכסות סומא. ולא חזי לן לענ"ד, דאנן כרבי עקיבא סבירא לן, דושמרת בפסח משתעי ולילה זמן תפילין הוא, ואין צריך להסירם אלא בזמן שינה. אלא מיהו שבת וימים טובים אין מניחן מפני שאין צריכים אות, אבל איסורא בשבת ויום טוב לא ידענא. ע"כ. וע"ש בנחל אשכול (סק"ה) שכתב שכן דעת הראב"ד בתשובה בתמים דעים (סימן מ'). ע"ש. וכן כתב בספר ההשלמה, הובא בבית יוסף (סימן תקטז), דשרי להניחן בשבת ויו"ט, אלא שאין צריכים אות. וכ"כ בספר המכתם (ביצה טו. ד"ה כל). וכ"כ הבי"י (סי' כט ד"ה ואיכא), בדעת הטור, ומ"ש הטור שבער"ש בין השמשות צריך לסלקם, לא משום שאסור להניחם בשבת, אלא משום שכיון שאינו זמן חיובם, צריך להסירם, גזרה דילמא נפיק בהו לרה"ר וכו'. ע"ש.

אולם הרא"ש (הל' תפילין סי' טז) הביא מ"ש בספר העתים בשם גאון, הלכה, אסור להניח תפילין בשבת ויו"ט דכתיב ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה. ע"ש. וכ"כ מרן הבי"י (בס"ס כט) בתירוץ השני, אליבא דרב האי גאון, דהא דכתיב והיה לך לאות, דמעטין שבת ויו"ט שהן עצמן אות, היינו לומר שאסור להניח בהן תפילין, ואיסורא איכא אם מניחן בשבת ויו"ט. ע"ש. וכן נראה בתוס' שבת (ס סע"א), וכמ"ש בשם המג"א (סי' שח ס"ק יא).

וב"כ הרמב"ם בפירוש המשניות (ריש פרק י' דעירובין, ובסוף פ"ק דביצה), שאסור להניח תפילין בשבת ויו"ט. ע"ש. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ה (סי' אלף ותרצג) בדעת הרמב"ם, דאפילו אי ילפינן מדכתיב והיה לך לאות על ירך, איכא איסורא להניחן בשבת ויו"ט, וכבר הביא מרן הבית יוסף א"ח (סי' לא) בשם הזהר במדרש הנעלם על שיר השירים בפסוק לריח שמניך טובים, שהמניח תפילין בשבת ויו"ט וחווה"מ מראה זלזול בחותמו של מלך ואינו חושש לכבודו. ע"ש.

ומרן בשלחן ערוך (סימן לא ס"א) פסק כר"ע, דאסור להניח תפילין בשבת ויום טוב מפני שהם עצמם אות, ואם מניחין בהם אות אחר הרי הוא מזלזל באות של שבת ויום טוב. ע"ש.

ומיהו אפילו בדעת התוס' (ביצה טו). וסיעתם שכתבו להתיר, י"ל דהיינו דוקא אם מניחן לשם תכשיט בעלמא, אבל אם מניחן לשם מצוה יש בזה איסור, דק"ל מצות צריכות כוונה. וכ"כ המג"א (סי' כט) שאם

עובר משום בל תוסיף. אבל כשמניחן שלא לשם מצוה אין איסור להניחן. ע"ש. והיינו, דכיון שאם מניחן שלא לשם מצוה אין איסור משום מזלזל בחותם המלך, לכן לא שייך לברך, דבשלמא כשמחוייב לסלק התפילין משום דכתיב ושמרת את החוקה וכו', כדעת בני מערבא שפיר היה שמברכין על זה, שמצוה לסלק התפילין ומקיים המצוה בסילוק זה, ולכן הוא מברך עליו, מה שאין כן אם אינו חייב לסלק התפילין ואין בו משום מצוה רק שאסור לכונן בתפילין אלו המונחין בזרועו וראשו לשם מצוה, שלא יהיה נראה כמזלזל, פשיטא שאין לברך על זה שאסור לקיים המצוות, ומה שכתב הבית יוסף דאסור להניח, כדי שלא יצא לרשות הרבים.

ע"ש. וכן כתב בשלחן ערוך הגר"ז. וכן כתב בערוך השלחן (סימן ל' סעיף ג', וסימן לא סעיף ב'), שאם מניח תפילין בשבת ואינו מכוין לשם מצוה, אינו עובר בכל תוסיף. וכתב בבאיורי הגר"א (סימן שא) דלפי זה צריך לומר דהא דאמרינן במנחות דבדואי חשיכה חולץ לשיטת ר"ע איירי כשמכוין לשם מצוה. אך הפרי יצחק שם פליג עליה, וסבירא ליה בדעת המגן אברהם דמודה בפירוש הגמ' דאף בלא מכוין לשם מצוה אסור. ואמנם היעב"ץ במור וקציעה (סי' לא) כתב לדחות דברי המג"א, ולדעתו אליבא דהמדרש נעלם אפילו כשאינו מתכוין לשם מצוה יש איסור בדבר. וראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (סי' שח) מה שכתבנו עוד בזה. ואכמ"ל.

ובספר תהלה לדוד (סימן כט סק"א) הקשה, דאף דליכא איסור בל תוסיף כשאינו מתכוין לשם מצוה, מכל מקום ליתסר מדרבנן מפני שנראה כמוסיף, וכמו שאנו אומרים כן לענין סוכה, בשלחן ערוך (סימן תרכו) שהרוצה לישב בה בשמיני עצרת צריך לפוסלה, ואף שאינו מכוין לשם מצות סוכה, מכל מקום נראה כמוסיף. ואף כאן נימא הכי. ע"ש.

וראה עוד בנידון דידן בתשובות הגאונים (סימן סו). ובשו"ת הרדב"ז חלק ג' (סימן תקנ), ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן קח), ובשו"ת לחם שלמה (סימן קיט), ובשו"ת שמש צדקה (סימן ד), ובשו"ת משכנות יעקב (סימן לו), ובשו"ת חתן סופר (סימן קכו), ובשו"ת בית יהודה עייאש (סימן לד), ובספר מצות תפילין (עמ' קצא), ובשו"ת לבושי מרדכי (סימן יא).

בל תוסיף בשינה בסוכה בחו"ל - ובחזן לארץ שיושבים בשמיני עצרת בסוכה, משום ספיקא דיומא, אינם עוברים בכך על בל תוסיף, לפי שלא בזמנה בלי כוונה למצוה אינה תוספת, ומכיון שיושבים

אינו מניחן לשם מצוה אין בזה איסור כלל. וכן מוכח בשו"ת הרשב"א הנ"ל. וכ"כ הפמ"ג (א"א סי' לא סק"א). וכ"כ עוד הפמ"ג (סי' שח מש"ז סק"ג). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שארית יהודה (סי' לא), ובשו"ת לבושי מרדכי תנינא (חאו"ח סי' קכג). ובשו"ת חתן סופר (סי' קכו, ד"ה ודע). ע"ש. וכן מתבאר בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סי' תא). ע"ש.

אבל היעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' לא) כתב לדחות דברי המג"א הנ"ל, וכתב, שלפ"ד הבית יוסף בשם מדרש הנעלם, אפילו כשאינו מתכוין לשם מצוה יש איסור בהנחתן. ע"ש. וכ"כ הרב יד אהרן (סי' כט בהגב"י בסופו). וכ"כ הרב נהר שלום שם. וע"ע בפמ"ג (סי' כט במש"ז אות ב).

וע' למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' לא סק"א) שכתב, שאף שמרן בב"י (סי' שח) הביא מ"ש מהרלנ"ח בהיתר טלטול התפילין, ולא חלק עליו, מ"מ השמיטו בש"ע (סי' שח), משום שהוא נוטה לאיסור, וכמ"ש בב"י (סי' לא) בשם הזהר לאסור. ורק הרמ"א שקיים מנהגם להניח תפילין בחוה"מ, ולא חש לד' הזוהר, לכן בהגה (סי' שח) התיר לטלטלם. ולפ"ז לדידן דנקטינן כד' הזוהר, אסור לטלטל התפילין בשבת, כיון שלזה נוטה דעת מרן בש"ע, והכי נקטינן.

וע"ע בשו"ת חמדת שלמה (חאו"ח סי' כד אות ה) שכתב, דלא מהני כוונה בתפילין שלא לשם מצוה בשבת ויו"ט, שלעולם עובר על בל תוסיף. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דבר אברהם ח"א (סי' טז אות כט). וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"מ סי' סב ד"ה והנה), ובשו"ת עונג יום טוב (סי' יט). ובשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' יא אות כא). ע"ש. וע"ע בבאיור הלכה (סי' לא) שכתב, שהגר"א דעתו להקל אם מניח התפילין בשבת ויו"ט שלא לשם מצוה. ע"ש. אמנם הט"ז חולק ע"ז, הובא במשנ"ב שם. ע"ש. וע' בילקוט יוסף שבת כרך ב', סימן שח. ודו"ק.

ועיין במגן אברהם הנ"ל שהעיר על הבית יוסף, דבשלחן ערוך פסק שאין לברך שום ברכה כשחולץ התפילין, אפילו כשחולצן בערב שבת בבין השמשות, וכתב שבבית יוסף כתב הטעם דהא אין איסור להניחן בשבת אלא משום שמא יצא בהם לרשות הרבים, ולכן לא שייך ברכה. וצ"ע דבסימן לא כתב בשם מדרש הנעלם דמזלזל בחותם המלך חייב מיתה. וגם סותר למה שכתב בסימן שח, בשם רש"י ותוס' והר"ן שאין איסור כלל להניחן בשבת. וע"ש שכתב, דהא דאסור להניחן על פי שיטת הזוה"ק הוא רק כשמניחן לשם מצוה, דאז הוי מזלזל בחותם המלך, וגם

בסוכה משום ספק שביעי, הרי אם באמת שמיני הוא, אין מתכוונים למצות סוכה. וכמו שמבואר בפירוש"י עירובין שם.

ומטעם זה תוקעים בשופר ביום שני של ראש השנה ואוכלים בחו"ל מצה בליל שני של פסח, שכיון שאין עושים כן אלא משום ספק, אין כאן משום בל תוסיף. וכמו שביאר בשלטי הגבורים (ר"ה פ"ד) בשם הרי"ז.

והוא הדין כשעושה משום ספק בדין, כגון בחול-המועד שנחלקו הפוסקים אם מניחים תפילין, ומשום ספק הוא מניח, אין בו משום בל תוסיף. וכמ"ש הסמ"ק (סי' קנג), ובמג"א (סי' לא ס"ק ב).

וכתבו ראשונים שמכל מקום צריך בשמיני של סוכות לעשות היכר להוכיח שאינו מוסיף על המצוה לעשות סוכה שמונה ימים, כגון שידליק בסוכה את הנר, אם היא סוכה קטנה שאין מכניסים את הנר לתוכה, או שיכניס לתוכה כלי האוכל, אם היא סוכה גדולה, וראה בסוכה מח. ובפרש"י שם. וחומרא דרבנן בעלמא היא, שלא יראה כעובר על בל תוסיף, שהרי שלא בזמנו אינו עובר אלא בכוונה. וכמבואר בדברי בעל המאור שם. ועי' בהרא"ש שם, שהיכר הוא ליום השמיני בארץ ישראל, וליום התשיעי בחו"ל כשצריך לישיב בסוכה.

ויש סוברים שמכיון שאין מברכים בספק שביעי ספק שמיני לישיב בסוכה, ממילא יש היכר שאינו מוסיף, ולכן אסור לדעתם לישן בסוכה בשמיני, שכיון שעל השינה אין מברכים בכל ימות החג, שוב אין היכר במה שאינו מברך עכשיו ונראה כעובר על בל תוסיף. כמבואר במרדכי (סוכה סוף פ"ד סי' תשעב) בשם הראב"ה, ודקדק כן מלשון הגמ' בעירובין "הישן בשמיני ילקה", משמע שרק אינו לוקה, אבל איסור יש.

ועי' בטור (או"ח סי' תרסח) שיש נוהגים שבליל שמיני אין יושבים בסוכה וביום השמיני יושבים, שהוא כדי לעשות הפסקה בין שביעי לשמיני ולא יהיה נראה כמוסיף על המצוה, וכמו שביאר הב"ח שם.

והרשב"א בר"ה (טז). כתב שלפיכך אין בישיבת סוכה בספק שביעי ספק שמיני משום בל תוסיף, לפי שיושבים בתקנת חכמים שתיקנו לעשות ספיקא דיומא, וכל שעושים בתקנת חכמים אין בו משום בל תוסיף, שנאמר, על פי התורה אשר יורוך. ועי' טורי אבן שם שהעיר בזה שהרי אין כח ביד חכמים לעקור דבר

מן התורה בקום ועשה. ע"ש.

צו. "בל תוסיף", העושה סוכה לשם החג, וישן

בה בליל י"ד, שהוא ערב החג, אם יש בזה משום בל תוסיף. בר"ה (כח:): א"ל אב"י לרבה אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, (שהרי מוסיף על המצוה ועובר משום בל תוסיף. רש"י), א"ל שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן. (פרש"י, אינו עובר עליהן בבל תוסיף אלא בזמנן, כגון ה' מינים בלולב, וה' טוטפות בתפלין, וה' ציציות בטלית, אבל תוספת יום על ימים או שעה על שעה אין זה מוסיף). ומסיים רבה לצאת א"צ כוונה, לעבור בזמנו א"צ כוונה, שלא בזמנו צריך כוונה. (שיכוין לשום מצוה, אז עובר בבל תוסיף, ואם לא נתכוון אינו עובר. רש"י). והמרדכי (סוף סוכה סי' תשעב) כתב בשם ראב"ה, דהא דאמרינן (סוכה מז.) שבחו"ל בשמיני ספק שביעי, יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, היינו אכילה, שכיון שיש היכר שאינו מברך "לישיב בסוכה" כאשר עשה בכל שבעת הימים, לא הוי כמוסיף. אבל לישן בסוכה אסור משום דמחזי כמוסיף. ואע"ג דאמרינן בר"ה (כח:): אלא מעתה הישן בסוכה ילקה, ומשני מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן, מיהו נהי דליכא מלקות, איסורא מיהא איכא. ע"כ. ולדבריו לכאורה יהיה איסור מדרבנן גם על הישן בסוכה בליל ערב החג, שנראה כמוסיף.

אולם נראה שדוקא לאחר המצוה נראה כמוסיף, משא"כ לפני המצוה, שעוד לא התחיל במצוה, אם סוכתו עריבה לו, יוכל לישן בתוכה, ולא מחזי כמוסיף. ולכן האוכל מצה בערב פסח אין בה משום בל תוסיף, אלא רק כדי שיהיה היכר לאכילתה בליל פסח, וכמ"ש הרמב"ם (סוף פ"ו מהל' מצה), או משום שנאמר בארבעה עשר לחודש בערב תאכלו מצות, ולא קודם, ולא הבא מכלל עשה, עשה. וכמ"ש הרוקח.

ושוב ראיתי בשו"ת מחנה חיים ח"ג (סי' מג) שג"כ כתב בפשיטות שאין איסור משום בל תוסיף כשעושה לפני זמן המצוה. ובלאו הכי נראה שאין לחוש בנ"ד לדברי המרדכי, שכבר כתב מרן הב"י (סי' תרסח), דמה שאסר המרדכי שינה בליל שמיני, אין נראה כן מדברי הפוסקים שלא חילקו בין אכילה לשינה. ע"ש. גם האליה רבה כתב שהאגודה חולק על המרדכי בזה. ע"ש.

אלא שיש לדחות דהתם היינו טעמא כמ"ש הרשב"א והריטב"א (ר"ה כח:): שכל שאמרו חכמים לעשות משום סייג לתורה אין בו משום בל תוסיף, או משום

מוסיף. ומיהו אם נתכוון לעשות דבר זה דרך קיום מצוה, עובר בבל תוסיף, וזהו שאמרו לעבור שלא בזמנו צריך כוונה וכו'. ע"ש. לפ"ז פשוט שמותר לאכול מצה בשמיני של פסח, ואין בזה איסור משום בל תוסיף אפי' מדרבנן. וע' בשואל ומשיב תליתאה ח"ב (סי' קצד).

והמהר"ם בן חביב (בקונט' יום תרועה ר"ה כח): כתב, אהא דפריך אביי, אלא מעתה הישן בסוכה ילקה, וקשה, שהרי המלקות צריך התראה שלא יעבור על בל תוסיף, ואם התרו בו באר"י שלא ישב בסוכה משום בל תוסיף וקיבל ההתראה, א"כ הרי מכוין לעבור על בל תוסיף ופשיטא שלוקה, וי"ל דמיירי בחו"ל, ומשום דקי"ל (בסוכה מז). דבחור"ל יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, והשתא לרבה דאומר מצות א"צ כוונה, היושב בשמיני בסוכה ילקה, כלומר שעובר על איסור בל תוסיף אפי' אינו מכוין למצוה, ומיהו קשה שמכיון שבחור"ל הוא עושה משום ספק דשמא שביעי הוא, ופשיטא שבעושה הדבר משום ספק אינו עובר משום בל תוסיף, ואם נאמר דמיירי בא"י, ופריך, שא"כ הישן בסוכה בשמיני ולא התרו בו, יעבור על איסור בל תוסיף, מאי קושיא, איה"נ שהישן בא"י בסוכה בשמיני עובר על איסור בל תוסיף, ולכן אמרו שצריך שיפחות בסוכה ד' על ד' כדי שלא יעבור על בל תוסיף. ע"כ. וק"ק שלא זכר פירוש רש"י (עירובין צו). שכתב, ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה, ואנן מיתב יתבינן בשמיני ספק שביעי לכתחלה וכו'. ע"ש. ומבואר שמפרש קושיא זו על הישן בחו"ל. ובע"כ לומר שהמקשן לא הוה ס"ל לחלק בין אם עושה המצוה מספק או לא.

אולם המאירי (ר"ה כח): כתב, כל דבר הנעשה מספק כגון ישיבת סוכה בחו"ל, בשמיני ספק שביעי, וכן בכל ספק וכו' אין בו משום בל תוסיף כלל, ומה שאמרו כאן אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, פירושו לאותם שקידשו ע"פ הראיה בא"י שהוא ודאי חול, ומה שפירשו גדולי הרבנים (רש"י עירובין צו). בשמיני ספק שביעי, אין דבריהם נראים שא"כ בכל יו"ט שני יקשה כן. ע"כ. ובערוך לנר (ר"ה כח): הביא פירוש רש"י, והקשה מדין יו"ט שני של גליות, וכתב דשאני יו"ט שני שאינו מוסיף במעשה אלא כדיבור בעלמא. וקשה ממה שעושים סדר ליל פסח בליל יו"ט שני, ואוכלים מצה ומרור ומברכים עליהם].

אבל הריטב"א נראה שמפרש שהקושיא היא על בני א"י, משום דאזיל לשיטתיה שבעושה משום ספק לא שייך בל תוסיף. וכן נראה דעת הרשב"א. ולפי

בל תגרע. וה"ט דעבדינן שני ימים טובים של גליות, אע"ג דידעינן בקיבועא דירחא, וה"ט נמי לתקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד. ע"ש. (וע"ע בערך השלחן סי' תרסח). לפ"ז אין ללמוד ממה שמותר לישן בסוכה בשמיני, שיהיה מותר לישן בליל ערב החג, דאכתי י"ל שיש איסור מדרבנן משום בל תוסיף, דמחזי כמוסיף.

ומ"מ נראה דלא שייך בל תוסיף לפני קיום המצוה. וכן ראיתי בשו"ת שלמת יוסף (סי' יב) שכתב, ע"פ הירושלמי שהובא בהר"ן (סוף פסחים), שסוכה קודם זמנה אין עליה שם סוכה, ורק לאחר כך הואיל ואותה סוכה היה עליה שם סוכה לכן אסור משום בל תוסיף. ע"ש. (ויש להעיר על נוסח השאלה שם, שיהיה אסור לאכול בסוכה בערב החג משום שנראה כמוסיף. דלק"מ, שיש היכר במה שאינו מברך על האכילה, וכמ"ש המרדכי לחלק בין אכילה לשינה, רק היה לו לשאול על הישן בסוכה בליל ערב החג. ודו"ק).

גם בספר שם חדש (דף כב) כתב, ונ"ל להתיר לאכול בסוכה בערב החג, ובפרט במקום שיש חתן הנושא אשה בערב יו"ט בבוקר, ואין לו מקום מרווח לשבת לאכול, שמותר לאכול בסוכה, וליכא משום בל תוסיף, כיון דשלא בזמנו צריך כוונה לצאת, וכאן הרי אינו מכוין כלל לשם מצוה. ע"ש. אלא שלא העיר מדברי המרדכי שנראה שגם שלא בזמנו אסור מדרבנן. ומ"מ הדין דין אמת שיש להתיר.

והן אמת שראיתי בשדי חמד (מע' כ סוף כלל מא) שהביא בשם הרה"ג יצחק זיסקינד שכתב אליו, שאף שנראה דה"ט דליכא בל תוסיף באוכל מצה בשמיני של פסח, משום שהמצוה בכל שבעה אינה מצוה אלא רשות, אולם בערב פסח למה לא נאסרה אכילת מצה משום בל תוסיף כיון שבליילה הראשון חובה, ומה לי אם מוסיף לאחר זמן המצוה או לפני זמנה. ע"כ. וכ"כ בשמו בילקוט הגרשוני או"ח (סי' תעא). ע"ש.

ולפי האמור לק"מ, שכיון שעדיין לא חל זמן חיוב המצוה, לא חשיב מוסיף על העיקר. (ולכאורה יש להעיר לפי מ"ש הגר"א שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, למה לא יהיה אסור באכילת מצה בשמיני של פסח משום בל תוסיף. אולם י"ל כמ"ש המאירי (ר"ה כח): שהאוכל מצה בפסח כדינו והוסיף ואכל מצה ביום שמיני, אין זה נקרא מוסיף על המצוה, שהרי דרכו של אדם לאכול מצה אף בשאר ימות השנה, וכן בכל המצות, אם קיימן אחר זמנן כגון ישיבת סוכה בשמיני, אין זה נקרא מוסיף, שכל שהוא מצווה בזמנו, אם הוסיף להמשיך זמן המצוה דרך מקרה, אין זה נקרא

יבאו לזלזל בשמיני שהוא יו"ט דאורייתא ס"ל לר' יוחנן דמיתב נמי לא יתבינן. ע"ש. (וע' בשו"ת ארץ צבי פרומר סי' צח).

וע' בהרא"ש (סוכה פ"ד סי' ו') שכתב, הא דק"ל בסוכה בשמיני עצרת, מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, ואילו בלולב לא רצו לתקן שיטלוהו בלא ברכה מספק, לפי שהוא מוקצה לטלטול, ומינכרא מילתא שהוא נוהג מנהג חול ביו"ט דאורייתא, אבל סוכה פעמים שסוכתו ערבה עליו, ואוכל בה אפי' ביו"ט אחרון. וכתב ע"ז הקרבן נתנאל (שם אות ז), ולפ"ז נראה שאם אותו יום יש בו רוחות והוא עת צינה, אין מן הראוי לאכול בסוכה בשמיני ספק שביעי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד (סי' לא). ושוב נדפס ספר מנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך, ושם בח"א (ר"ס יט) העלה להקל. ע"ש. [משו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' סב), ושם (סי' עה בהערה), גבי מגילה].

צח. "בל תוסיף" אין איסור משום בל תוסיף

בתקיעות שופר בראש השנה, אחר שכבר יצא ידי חובתו, כן כתבו התוס' בר"ה (טז: ד"ה ותוקעים) על מה שאמרו בגמ' שם, שתוקעים ומריעין כשהם עומדין, ותימה, והא קעבר אבל תוסיף, וכי תימא כיון שכבר יצא ידי חובתו הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן בסוף ראווהו בית דין, גבי ברכת כהנים, דאין מוסיף ברכה אחת משלו, משום דלא עבר עליה זימניה כיון דאילו מיתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו, הכי נמי אי מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר תקע להו. וי"ל, דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים, כגון כהן שמברך ברכת כהנים פעמיים וכו'. ע"ש. ועיין בתוס' (ר"ה ל. ד"ה וביבנה), וז"ל: והא דאמרינן דלא שמע איניש קל אודניה מקל תקיעה דיחידאי, היינו שהיו באים לתקוע בפני ב"ד, שלא שמעו התקיעות בפני ב"ד, שאותם שיצאו אסור להם לחזור ולתקוע, שיש איסור שבות בדבר לתקוע בחינם "בשבת". ע"כ. משמע דביום טוב של ראש השנה בעלמא אין איסור, שכיון שהותרה התקיעה ביום ראש השנה, הותרה לגמרי, דהואיל ואישתרי אישתרי. ועיין בשו"ת בשמים ראש (סי' רב) שכתב, שהרי אין בזה משום בל תוסיף, והוי כלקחת הלולב פעמים רבות ביום וכו'. וכן משמע בירושלמי שאין לאסור.

ומכל מקום לדינא אין לתקוע שלא לצורך, ולאו מטעמא דבל תוסיף, אלא מטעמא אחרינא, וכמ"ש הרמ"א (סי' תקצו), דשלא במקום מצוה אסור

המסקנא אפי' בן אר"י היושב בשמיני בסוכה, אינו עובר משום בל תוסיף, אם אינו מכוין לשם מצוה. ומה שהצריכו (סוכה מח.) לפחות ד' על ד' כשרוצה לישב בה בשמיני, זהו רק מפני מראית העין שמא הרואה יחשוב שהוא עושה לשם מצוה. [וכ"כ הר"ה בזה"ל: "וחומרא דרבנן בעלמא היא, שלא יראה כעובר על בל תוסיף, דהא ק"ל דלעבור שלא בזמנו בעו כוונה". ע"כ].

והנה בספר שפת אמת (סוכה מו:) פירש דברי הגמ' שם, מיתב כו"ע לא פליגי דיתבינן, כלומר, דלכ"ע ליכא איסור בל תוסיף בישיבה בסוכה, אבל לא קאמר שהוא חייב לישב, שאם היה חייב, היה צריך לברך וכו'. ולפ"ז נראה דבן חו"ל שבא לאר"י ע"מ לחזור, ומתארח אצל בעה"ב תושב אר"י, יכול לסעוד יחד עם בני הבית בביתם, שלא להטריחם לערוך לו שלחן בסוכה לבדו. (וגם אין הדבר נוח לו לישב בודד ולאכול בפני עצמו).

וחזי לאצטרופי שיטת החכם צבי (סי' קסז) שבני חו"ל הבאים לאר"י ע"מ לחזור, ינהגו כמנהג בני אר"י בכל עניני יו"ט שני, והסכים עמו השואל ומשיב תליתאה ח"ג (סי' מח.) וע"ע בתשובת הגאונים (שו"ת גאוני מזרח ומערב סי' לט). ואע"פ שהמנהג פשוט כמו שפסק מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' כו) שמכיון שדעתו לחזור חייב לנהוג כבני חו"ל, בתפלה ובשאר ענינים. וכן פסקו גאוני ירושלים, כמבואר בפרי האדמה ח"ג (דף יז ע"ב) ובשלמי צבור (דף רלה ע"ד). ובשו"ת חיים לעולם (חאו"ח סי' ו'). ובפאת השלחן (סי' ב סעיף טו). מ"מ בנידון זה שהוא שמיני ספק שביעי, ואינו מברך על ישיבתו בסוכה, מצרפינן סברת החכ"צ להקל. וע' בח"י הריטב"א שכתב לתמוה לשינא דפליגי אי מיתב יתבינן או לא, דלר' יוחנן היכי אפשר שלא לישב בסוכה בשמיני, שמכיון דספק שביעי הוא הו"ל ספיקא דאורייתא ולחומרא. וי"ל דמיירי בזה"ז דידעינן בקיבועא דירחא, ולא עבדינן ב' ימים טובים של גליות אלא משום מנהג אבותינו (ביצה ד:) וס"ל לר' יוחנן דלא אזלינן בתר מנהגא דידהו בהא, כי היכי דלא לזלזולי בשמיני שהוא יו"ט מה"ת. ע"ש.

ובשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' תי) כתב לתרץ, שאף לדעת הרמב"ם דס"ל שבזמן רבי יוחנן היו מקדשים ע"פ הראיה, מ"מ לא חשיב ספקא דאורייתא, כי מימות עזרא ואילך לא מצאנו אלול מעובר, ורק משום שחששו למיעוטא תיקנו יו"ט שני, וכמ"ש הנוב"י (חיו"ד סי' נד) וכו', וכן הא דשמיני ספק שביעי הוא רק מדרבנן לענין חיוב ישיבה בסוכה, ומשום שלא

כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים, תלמוד לומר לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, ומקשה הגמרא מכאן על רבה, דאמר שאין עוברים על איסור בל תוסיף אלא כשעובר עליהם בזמנם, והרי כאן כיון שבירך ברכת כהנים עבר זמנו, ואף על פי כן עובר על בל תוסיף, והשיב, שאני הכא שכיון שאילו יודמן לו ציבור אחר חוזר ומברך, כל היום זמנו הוא. ובתוספות שם כתבו, שהטעם שיכול לברך גם בצבור אחר, לפי שאין שייכות לאיסור בל תוסיף בעשיית מצוה כמה פעמים, כגון הנוטל לולב כמה פעמים ביום, או שאוכל לבילי פסח כמה שיעורי זיתים של מצוה. ע"ש.

וז"ל הריטב"א בחידושו לוסכה (לא:): ויש לומר שאיסור בל תוסיף אינו אלא כשמוסיף חלק אחד במצוה, שמוסיף במנינה או בשיעור שנתנה בו תורה והקפידה עליו בין למטה בין למעלה וכו', אבל כשעושה מצותו כדרך שאמרה תורה, וחוזר וכופל הכל, להידור מצוה וכיוצא בזה, אין בזה משום בל תוסיף אלא אם כן הקפיד הכתוב בפירושו שלא לכופלה, וכענין שמצינו (בראש השנה כח:): בכהן שעולה לדוכן שאינו מצווה לברך אלא פעם אחת, ואף על פי כן אם ירצה חוזר ומברך ברכת כהנים, ואין בזה משום בל תוסיף, וליכא למימר שעושה להוציא אחרים, דהא ליכא חיובא על ישראל להתברך, אלא מצוה של כהן היא וכו', אלא שכל שכופל מצוה שאינו חייב לכופלה ואינו עושה אותה להוציא אחרים, אסור לו לחזור ולברך עליה משום ברכה לבטלה. ע"ש.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש הרמב"ם (בפרק יד מהלכות תפלה הלכה יב), שאין הכהנים רשאים להוסיף ברכה, כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים, לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר לא תוסיפו על הדבר. והמשנה ברורה בביאור הלכה (סי' קכח סעיף כז) הקשה על זה, דלמה עובר בבל תוסיף כשהוסיף ברכה בלחש, הא ודאי דאינו עובר אלא כשבירך עם כל התנאים המעכבים בנשיאת כפים, והרי בעינן קול רם מן התורה. ע"ש. וי"ל, דנהי שכל הדברים שנאמרו בנשיאת כפים מעכבים, מכל מקום קול רם לא מעכב, שאין דין לומר דוקא בקול רם, אלא עיקר הענין הוא שהברכה תהיה נשמעת לכל הצבור, ואם המקום קטן ושומעים את קולו, אין דין להיות בקול רם, וממילא כשמוסיף ברכה שפיר עובר בבל תוסיף, גם אם חיסר תנאי זה דקול רם. ובמה שכתבנו שאין איסור לכהן לומר ברכת כהנים כמה פעמים ביום, הוא כדאמרינן התם דאילו

לתקוע בר"ה משום שבות דיו"ט. ובביאור הגר"א שם הביא מהתוס' חולין (פד:): שמוכח מדבריהם שיש איסור שבות בר"ה בתקיעת שופר שלא במקום מצוה וכו'. וראה בילקוט יוסף מועדים (עמוד נח הערה ח) שהזכרנו דברי הט"ז שחלק על הרמ"א בד"ז, ומתיר לתקוע. וכן הסכים הפנים מאירות חלק א' (סימן קב). אבל החכם צבי (סימן לה) וכן הזרע אמת חלק ג' (סימן מה), והקרוב נתנאל (פ"ד דר"ה סי' ז) חולקים על הט"ז והסכימו להרמ"א להחמיר. וע"ע בשו"ת שאגת אריה (סימן קג), ובשו"ת אבני נזר (סימן תמה), ובשו"ת עונג יום טוב (סימן מז), ועוד.

ואף דלכאורה יש להביא ראיה להתיר מהתוס' ר"ה (הנ"ל), וכמו שנתבאר, מ"מ בראבי"ה (ר"ה סי' ס"ס תקמא ריש עמוד רלט) מתבאר לאסור, שכתבו, שאותן שיצאו אסור להם לחזור ולתקוע, שיש איסור שבות בדבר לתקוע בחנם "בשבת". עכ"ל. מוכח דדוקא בשבת אסור, הא ביום טוב דעלמא לא, כיון שהותרה התקיעה בו ביום, אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי. והובאה ראיה זו בט"ז (שם סק"ב): ובמגן אברהם (סק"ב) ה"ד הד"מ שלמד ד"ז מהטור, וכ' שכ"כ היראים, ודלא כהא"ו. ובקרוב נתנאל כ' להשיג על הט"ז מהתוס', וסמ"ג, וה"ה, וכתב דכל אלה נעלמו מהט"ז שמבואר בד' לאסור. ע"ש. ופורתא לא דק שדברי הכ"מ בשם רש"ח, וכן ההיא דהראב"ן בעובדא דמגנצא, הביאם הט"ז. וע"ש ע"ז. גם הזרע אמת האריך להשיג ע"ד הט"ז מהפוסקים הנז', ועוד פוסקים, עש"ב. וע' בשו"ת חכם צבי שם, שהשיג גם כן על הט"ז מתוס' בחולין פד. ומש"ס שבת קיד. ע"ש. וע' עה"ש (סי' תקצו סק"א), וא"ר שם, ולכאורה יש לדחות הראיה מהש"ס שבת, דהתם בשאר יו"ט, הא בראש השנה י"ל דהותרה. ושור"ר בפנים מאירות שם, הובא בשערי תשובה שמיישב זה. ועכ"פ רבים מיימינים ומשמאילים, ולהיות כי לא ראינו נזהרים בזה, נראה שאין למחות בהם בחזקה, וע"ע בברכי יוסף שכתב כן, שאף שהא"ר כתב דראוי להחמיר, דמחלוקת קדמונים היא, לא ראה נזהרים בזה. ע"כ. וע' שו"ת זכרון יהודה חלק ב' (סי' לה), ובאבני נזר שם, ובשמים ראש הנ"ל.

צט. "בל תוסיף", מותר לכהן לעלות לדוכן בו ביום ב' פעמים, בב' מנינים, ואין לחוש בזה לבל תוסיף, הנה במסכת ראש השנה (כה:): תניא, מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך את ישראל אוסיף להם ברכה אחת משלי,

גמליאל אומר שנים שנים. ואמרו בגמרא דתנא קמא סבר דאינו יכול להכניסן שנים שנים משום דשבת זמן תפילין ועבר על כל תוסף. ומשמע שיש בל תוסף גם במניח ב' תפילין, ולא רק בעושה ה' בתים. וכן הק' במעדני יו"ט הנ"ל. וע"ש בתירוץ. ושמעתי יישוב בזה, כי בב' תפילין של רש"י הרי לדעת רש"י יוצא ידי חובה בשניהן, ולכן יש בזה בל תוסף. אבל במניח תפילין של רש"י ושל רבינו תם, הרי לדעת רש"י התפילין של רבינו תם הם כרצועות בעלמא, וכן להיפך, לדעת רבינו תם התפילין של רש"י הרי הם כרצועות בעלמא, ולכן כתב הטור דלא שייך בזה בל תוסף. אמנם יש לעיין, דהא הטור תלה זאת דאין בל תוסף אלא במוסיף על הדבר עצמו, והיינו בעשה ה' בתים, ומשמע דבכפל הדבר ליכא בל תוסף ולכן שפיר הקשה המהר"ם בן חביב דמשמע בעירובין דיש בל תוסף גם בכפל הדבר. וע"ש בב"ח שהקשה, דמאי שנא ב' זוגות תפילין מחמשה בתים, אדרבה, מוסיף טפי הוא כשמניח ב' זוגות תפילין דאית בהו שמונה בתים. וי"ל דהכי קאמר, דליכא בל תוסף אלא כשמוסיף על המצוה לעשות חמשה בתים ומתכוין לקיים מצות תפילין בחמשה בתים. וכל שכן אם היה מתכוין לקיים מצות תפילין בב' זוגי תפילין שיש בהם שמונה בתים. דאית ביה משום בל תוסף טפי. אבל כאן אינו מתכוין אלא לקיים מצות תפילין בארבעה בתים, באותן שהן עשויים כתיקונם והאחרים לא יהיו עליו אלא לרצועות בעלמא, אין כאן בל תוסף. והאי דנקט חמשה בתים משום דהכי איתא בפרק הנחנקין דבחמשה בתים איכא בל תוסף. ולא דוקא חמשה בתים כדפרישית. ע"כ.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סי' לד סעיף ב'): ויכוין בהנחתם באותם שהם אליכא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא. ע"כ. והיינו כדי שלא יעבור בכל תוסף. ובט"ז שם הביא מה שהק' האחרונים הנ"ל, ותירץ, דמדאורייתא אינו עובר אלא אם כן עשה ה' טוטפות, אבל מדרבנן עובר גם בב' זוגות תפילין. ובסנהדרין מייירי מדאורייתא לגבי זקן ממרא, ובעירובין גבי המוצא תפילין בשבת שמכניסן זוג זוג, הוא כדי שלא יעבור על בל תוסף מדרבנן. וע"ש במג"א ובביאור הלכה מה שהאריכו בזה.

והגאון רבי יצחק טייב בערך השלחן (סי' לד סק"א), הביא דברי הלחם חמודות, שהוכיח במישור מהגמרא עירובין (צה:): שאפילו מניח ב' זוגות תפילין דהאי לחודיה קאי וכו', עובר בכל תוסף. וכתב, דהיא דסנהדרין (פג) דאמרינן האי לחודיה קאי וכו', מבואר

מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך. וכן כתב רש"י על התורה (פר' ואתחנן פרק ד' פסוק ב'), על הפסוק לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם וגו', על פי הספרי שם. וכן כתב הר"ף במגילה (פרק ד' דף טו ע"ב מדפי הר"ף) דשמעינן מינה דכהן דפריס ידיה בחדא דוכתיה אזל לדוכתא אחריתי ואשכח ציבורא דלא מטו לברכת כהנים, כד מטו לברכת כהנים פריס להו ידיה ושפיר דמי. ע"כ. וביאר הר"ן שם, דהכלל הוא, כל שיש לו שיעור למעלה עובר משום בל תוסף כשמוסיף עליו. וכן כתבו התוס' בראש השנה (טז: ד"ה ותוקעין), דאין שייך בל תוסף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים ביום, כגון כהן המברך וחזור ומברך אותו צבור עצמו. וכיוצא בזה כתב הרשב"א בחידושו שם, דלא אמרו דאיכא משום בל תוסף אלא במה שהוא מוסיף מדעתו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו, ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה, וכיוצא באלו. אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסף, דכבר נאמר על פי התורה אשר יורוך. ותדע, דהא שמיני של סוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם [בחו"ל] ואוכלים וישנים בה למצוה, ואף על גב דבקיאינן השתא בקיבועא דירחא. ע"כ. גם בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תעח) כתב, דכל מצוה שעשה אותה וכופלה אין בזה משום בל תוסף. דרק המוסיף בגוף המצוה, כמו חמשה מינין בלולב, עובר בכל תוסף. ועיין בשו"ת הר צבי חלק א' שדן לגבי כהן שירד מהדוכן ואומר לקהל ברוכים תהיו, וכיו"ב, אם עובר בכל תוסף, והאריך בזה. ע"ש.

ק. בל תוסיף, בהנחת תפילין של רבינו תם, הנה בסנהדרין (פח:): מבואר, שאם דיבק בית חמישי בתפילין, עובר בכל תוסף. וכ"ד הרמב"ם (בפ"ד מהל' ממרים ה"ג). וכן כתב הרא"ש (הלכות תפילין סוף סי' ה') וז"ל: ויכוין בשעת הנחתן באותן שהן כתובין כתקנן, בהן אני יוצא ידי חובתי, ושאר הן כרצועה בעלמא. ופירש במעדני יום טוב שם, שאם עשה ד' בתים ואייתי אחרינא ואנח גביהו האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, וכיון דאינו מחובר עם הבתים האחרים אינו חיבור להם והראוי למצוה היא המצוה והעודף כמי שאינו וכך פירש רש"י לעיל מהך. וע"ש מה שכתב עוד בזה.

גם הטור (סי' לד) כתב, דאין כאן איסור בל תוסף, דלא מיקרי בל תוסף אלא כשעושה ה' בתים. ומהר"ם בן חביב בספר יום תרועה (ראש השנה כט). הקשה מהמבואר בעירובין, המוצא תפילין מכניסן זוג זוג, רבן

דמעכבין זה את זה. ע"ש. ועיין בסוגיא סוכה (לא:). לא מצא אתרוג לא יביא לא רימון ולא פריש ולא דבר אחר. פשיטא, מהו דתימא לייתי כי היכי דלא תשתכח תורת אתרוג, קא משמע לן זימנין דנפיק חורבא מיניה דאתי למיסרך. ע"ש. ומשמע דאי לאו האי טעמא דאתי למיסרך אין הכי נמי היה צריך להביא מין אחר, ומשמע דליכא בכהאי גוונא בל תגרע במה שלא מקיים המצוה. אך יש לדחות, דאיה"נ היה עובר על בל תגרע גם בלא"ה, אלא שהיה מביא מין אחר כדי שלא תשתכח תורת אתרוג, אבל על האיסור היה עובר בלא"ה.

ועל פי זה הקשו האחרונים, על מה שמבואר בשלחן ערוך (סי' תקצג ס"ב) דתקיעות מעכבות זו את זו, ואמאי לא נתקן שיתקע מה שיוודע כדי שלא תשתכח תורת תקיעה. ותירצו, שאם יתקע רק כמה תקיעות, יעבור על בל תגרע, שהרי בידו להמשיך ולתקוע. מה שאין כן בד' מינים שאין לפניו אלא ג' מינים. ודו"ק. וכ"כ בשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' ב.). ע"ש.

ועל כל פנים מדברי הרשב"א מבואר, דגם בנידון דידן, שמניח תפילין דרש"י בפני עצמן, ותפילין של רבינו תם בפני עצמן, יש לו לכיין שאחד מהן רצוועת בעלמא, כדי שלא יעבור בבל תוסיף. וכך משמע ממה שכתב בהליכות עולם ח"א (עמוד כד), שאחר שכתב לבאר שיש להניח תפילין של רש"י ושל רבינו תם בזה אחר זה, כתב, והמניח ב' זוגות בכל יום, צריך לכיין בהנחתן וכו'. כדי שלא יעבור בבל תוסיף. ודוחק לומר שלא נתכוין בדבריו אלא לאותם שמניחין רש"י ורבינו תם ביחד.

ואמנם ראיתי למי שכתב, שאין להוכיח מדברי הרשב"א לנידון דידן, דדוקא היכא שאינו מקיים המצוה כלל בשב ואל תעשה, כגון שאינו תוקע, או שאינו מניח תפילין כלל, בזה עובר בבל תגרע, אבל היכא שמניח גם של רש"י וגם של ר"ת בזה אחר זה, וממה נפשך יוצא ידי חובה באחד מהם, לא שייך שיעבור על בל תוסיף או על בל תגרע. וגם מה שאמרו בספרי בעושה ג' טוטפות שעובר בבל תגרע, שאני התם שאינו מקיים המצוה כתיקנה, אבל הכא שמניח ב' תפילין, ובכל אחד מהם יש ד' פרשיות כדין, למה יעבור בבל תגרע. וצירפו לזה דעת המקובלים דשניהם אמת, ולכן כתבו שאין צריך לכיין להדיא שאם אחד מהם אינו האמת, הרי הן כרצוועת בעלמא, כדי שלא יעבור בבל תוסיף. ורק אם מניחן ביחד צריך לכיין כן. אולם כבר כתבנו שמפשוט לשון הרב בהליכות עולם לא משמע כן. ועיין

בסמ"ג (לאוין סוד), דהיינו דוקא לענין חיוב מיתה דזקן ממרא. וכן כתב הרא"ם (בפרשת ואתחנן, ובתוספתיו על הסמ"ג ריש הלכות מגילה). וכתב לפרש דברי הרא"ש על דרך זו. ודלא כהט"ז. ע"ש. אך המחצית השקל (סי' לד סק"ג), כתב על פי דברי המגן אברהם שם, כי מן התורה אינו עובר על בל תוסיף אלא בשתייהן כשרות, וזה שצריך לכיין כאן שהאחד כרצוועת בעלמא, הוא כדי שלא יעבור מדרבנן על בל תוסיף.

והנה היכא שמניח תפילין של רש"י ושל ר"ת בזה אחר זה, אם גם כן צריך לכיין שאחד מהם הוא כרצוועת בעלמא. הנה בביאור הלכה הנ"ל כתב, שגם במניחן בזה אחר זה צריך לכיין שבאותם שעשויים כתיקונם יוצא ידי חובה וכו'. דאם יכוין סתם בזה לקיים מצות עשה דתפילין, הגם דאין בזה משום בל תוסיף דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, שמא באמת הדין כרש"י ותפילין אלו פסולות, דהוי כהחליף פרשיותיה, ונמצא דעובר על בל תגרע, והרי מבואר בסמ"ג (לא תעשה ססה) שהעושה ג' טוטפות בתפילין עובר על בל תגרע. והכי נמי דכוותא דהלא אין לו רק ב' פרשיות שקבועין במקומן וכו'. ואין לומר דכאן מיקרי שלא בזמנה משום שכבר יצא בתפילין דרש"י, והוא דומה ללולב דפסק הט"ז (סוף סי' תרנא) דאינו עובר על בל תגרע אחר כך אם נוטל ג' מינים אם לא שיכוין בהם בפירוש לשם מצוה. דשאני התם דמדאגביה נפק ביה. מה שאין כן בתפילין דעצם זמנן הוא כל היום, והוא מברך עליהם בכל פעם שמניחן. ע"כ.

וראיתי שהביאו סיעתא לדבריו ממה שכתב הרשב"א בראש השנה (טז. ד"ה למה תוקעין) דהיכא שאינו מקיים מצוה בשב ואל תעשה, וכגון שאינו תוקע בראש השנה, מלבד שעבר על עשה, עובר גם בבל תגרע. וראה במנחת חינוך (מצוה תנה) שהביא דבריו.

והן אמת שבספר אבני מילואים (ר"ה שם) השיג על זה, דלא שייך בל תגרע אלא במתן ארבע שמקיים המצוה אם נותן במתן א', על זה שייך בל תגרע, אבל באינו עושה המעשה כלל, או בדברים המעכבים המצוה, כמו ג' פרשיות בתפילין, או ג' מינים בלולב, שאינו מקיים המצוה כלל, לא שייך כלל בל תגרע. אלא שהביא שם מספרי בפרשת ראה, דאיתא התם, מנין שאין מוסיפים לא על הלולב ולא על הציצית, תלמוד לומר לא תוסיף עליו. ומנין שאין פוחתין מהם, תלמוד לומר לא תגרע ממנו. ע"כ. ומדקתני מנין שאין פוחתין משמע דבלולב וציצית שייך לאו דבל תגרע אף על גב

עוד בחיי אדם (כלל סח סכ"ג), ובשו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' טו-טז). ובספר שבילי דוד (סי' לד).

ודע שאף על פי שלדעת המקובלים שתי התפילין אמת, ולפי דבריהם נראה שאין לכוין שהאחת כרצועות בעלמא, מכל מקום מאחר שמוכח להדיא בגמרא עירובין (צה"ג), וכן בעבודה זרה (מד.), שרק זוג אחד אמת, או כרש"י או כרבינו תם, וכן דעת כל גדולי הפוסקים, אין לנו לזוז מדבריהם ימין ושמאל, שבכל מקום שהמקובלים חולקים על הגמרא והפוסקים הלכה כהגמרא והפוסקים, וכמבואר בדברי מרן הבית יוסף (סי' קמא), ובשו"ת הרדב"ז (סי' לו וסי' פ), ובמעדני יום טוב (פרק הרואה אות עז), ובשו"ת בית דינו של שלמה (חלק אורח חיים סי' יב), ובספר שלמי צבור (דף רלב ע"ג), ובשו"ת חיים לעולם (סי' יב, דף לב ע"ב), ובשו"ת מקום שמואל (סי' פ), ובשו"ת זכר יהוסף (סי' קצד), ועוד.

ולכן המכוין וחושב ששני הזוגות של רש"י ורבינו תם אמת, הרי הוא כעובר על בל תוסיף. וכן כתב המשנה ברורה בכיפור הלכה (סעיף ב) בד"ה יניח של רבינו תם, שאף שכתב העטרת זקנים בשם המקובלים ששני הזוגות אמתיים, הרי אנו רואים שכל הפוסקים והטור והשלחן ערוך לא קיבלו דבר זה להלכה. וידוע שכל כיוצא בזה הלכה כהפוסקים. ע"ש. וכן כתב הגאון רבינו ברוך פרנקל בהגהותיו. וכ"כ הגאון רבי אברהם מבוטשאטש באשל אברהם. ועיין עוד בשואל ומשיב תליתאה (ח"א סי' רמז). ואעיקרא נראה שיש נוסחאות שונות בזוהר הקדוש אם שני הזוגות אמת או לא. ולכן בודאי שאין ספק דברי הזוהר מוציא מידי ודאי של הש"ס. וכבר נתבאר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' ג' אות ד' והלאה). ע"ש.

ויש שעושים תנאי משולש, אם הלכה כדעת רש"י הוא מכוין לצאת ידי חובה בתפילין של רש"י, והשאר רצועות בעלמא, ואם כדעת רבינו תם, ההיפך, ואם כסברת האומרים ששניהם אמת, כוונתו לצאת י"ח שניהם. וע"ע בשו"ת עונג יום טוב (סי' י'), ובשו"ת דברי ישראל ח"א (סי' כז), ובשו"ת אגרות משה ח"א (חאו"ח סי' יג) באורך, ובשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' ד). ע"ש.

קא. במה מדליקין, אמירת "במה מדליקין" ביום טוב, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך א'. ובהיות שיש מה להוסיף על הדברים אמרתי אשנה פרק זה, כדלהלן: הנה כידוע אין אומרים "במה מדליקין" ביום טוב, שהרי מותר להדליק ביום טוב

באותם שמנים ופתילות שאסרו חכמים להדליק בהם נר של שבת. וכן ביום טוב שחל בשבת, וכן בשבת חול המועד ובשבת של חנוכה, וביום הכפורים שחל בשבת. אלא אומרים "אמר רבי אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים וכו'". וגם ביום טוב שחל להיות בערב שבת, אין אומרים אותו. וכן המנהג. [ראה בשלחן ערוך וברמ"א בהגה סימן ער ס"ב, ש"ע הגר"ז, שו"ת גור אריה יהודה סימן כה]. והטעם, לפי שאין יכול לומר עשרתם, שהרי אין מעשרין ביום טוב. וכן כתבו הרוקח והשבולי הלקט (סימן סו) והכל בו, ותניא רבתי (סימן יג), והטור. וכתב הבית יוסף שם, שאף על פי שאין טעם זה כדאי, אפשר דטעמא דידן משום דביום טוב אין טרודים בשום דבר, כי אם בבישול והדלקה, הילכך מבעוד יום עבדי להו, ואין צריך להזהירם כמו בשאר ערבי שבתות. וראה עוד במנהגי מהרא"ק שם.

וכן ביום טוב שחל בשבת אין אומרים אותו, משום לא פלוג. וכמבואר בלבוש שם, ועי' מחה"ש שם. וכעין זה במנהגי מהרא"ק שם, שביו"ט אין אומרים, גזירה משום מוצאי יו"ט.

וביום טוב שחל בערב שבת, האבודרהם (דיני מעריב של שבת) הביא בשם האבן הירחי דמנהג צרפת כשחל יום טוב בערב שבת שאין אומרים במה מדליקין, מפני שאין יכול לומר עשרתן ערבתן, שאין מגביהין תרומות ומעשרות ביום טוב. ע"כ. ובספרד אומרים אותו. וכן נראה בעיני שאין צריך למנעו, שאין לומר שמא יבואו להגביה תרומות ומעשרות כשיבנה בית המקדש שאין האנשים טועים בזה. ע"כ. וכן כתב הב"ח בשם הרש"ל שיש לאומרו לעולם. ע"ש.

והטור (סימן רע) כתב, ונוהגין באשכנז שלא לאומרו ביו"ט שחל להיות בערב שבת, מפני שאין יכולין לומר עשרתם. וכן הוא בשלחן ערוך (שם סעיף ב') יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת. ע"כ. ועי' בט"ז (שם ס"ק א), שהטעם שאין אומרים אותו ביו"ט שחל בער"ש, שאין הכל יודעים שאין מעשרים ביום טוב, ואם לא יאמרו פרק זה ירגישו שינוי וישאלו, ועל ידי כן יוזכר דין יום טוב, ומטעם זה אין אומרים אותו אף כשחל יו"ט בשבת.

ובכף החיים (אות ח) כתב, דנהרא נהרא ופשטיה. ע"ש. ומנהגינו שלא לאומרו כשחל יום טוב בערב שבת. ועיין עוד בשו"ת הרש"ל (סימן סד), ובמנהגי מהרא"ק (סי' מז), הובא במהרי"ל (סדר תפילות חג הסוכות).

וכתב בבית דוד (סימן רסד) יום טוב שחל בשבת שמעתי

בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה' אות קצט), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (סימן נ), ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (דף שט: חלק יורה דעה סימן כט אות ה), ובילקוט יוסף על הלכות אבלות, (חלק ו' עמוד קטז, ובמהדורת תשס"ד עמוד תסב). ע"ש.

והנה בספר אדני שלמה כתב להעיר על מה שכתבנו להליץ בעד מנהגינו לומר במה מדליקין בבית האבל, הגם שהאבל אסור בתלמוד תורה, והרי מרן פסק ביורה דעה (סימן שעח ס"ז) שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, מכל מקום נהגו בדבר זה דלא כמו שכתב מרן, שהרי אומרים שמועה ואגדה לעילוי נשמת המנוח, ולא לשם דברי תורה גרידא. ולפי זה גם לענין במה מדליקין, כיון שעיקר מה שאנו מתפללים בבית האבל הוא לעילוי נשמת הנפטר, ממילא גם אמירת משניות במה מדליקין יש בהם עילוי נשמה לנפטר. ועל זה העיר, דאם כן אמאי במקום שאין מנהג ידוע לא יאמרו במה מדליקין, [או יש להם על מה לסמוך], והרי יש בדבר עילוי נשמה לנפטר. ע"ש.

ואנא דאמרי, הנה אותם שנהגו שלא לאומרו הרי עושים כן כדעת מרן השלחן ערוך. ומה שאנו מליצים על המנהג, אין בו כדי לעקור דברי מרן. ולכן הנוהגים כדעת מרן יש להם על מה שיסמוכו. ודו"ק היטב. ותמיהני שהרי בהמשך דבריו כתב גם המחבר הנז', שאם נהגו שלא לאומרו הוה ליה כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, ואם כן לדבריו אמאי הורה לאומרו כהיום הזה בכל מקום. דהיינו בין במקום שנהגו לאומרו בין במקום שנהגו שלא לאומרו, וסותר דבריו בתוך כדי דיבור.

קב. בנות רווקות, המתגוררות בבית הוריהן, אין להן להדליק נר שבת קודם הנישואין, וכאשר ביארנו בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד קמה). ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רסג סעיף ח'): שנים או שלשה בעלי בתים האוכלים במקום אחד, יש אומרים שכל אחד מברך על מגורה שלו, ויש מי שמגמגם בדבר, ונכון ליזהר בספק ברכות, ולא יברך אלא אחד. ע"כ. ומבואר מדברי מרן, דכל שהדליקו נרות בחדר זה, אין להדליק באותו חדר, שהרי אין מברכים על תוספת אורה.

ומה שכתב המשנה ברורה (ס"ק מה) שאם יש הרבה נשים ואין לכל אחת שלחן בפני עצמה יכולה לברך על הנרות שעומדים בבית בשאר מקומות, כגון

שאינן אומרים לכה דודי, משום דנראה כביוש ליום טוב שאומרים פני שבת נקבלה, דמשמע ולא פני יום טוב. ונראה, דאין להקפיד, דשבת אין צריך קידוש בית דין וממילא קאתי, הילכך צריך לצאת לקראת שבת לקבלה, כיון שהוא בא אלינו מעצמו, אבל יום טוב שבא אלינו על ידי קידוש בית דין, נמצא שאנו מביאים אותו. ואם כן אין שום ביוש בזה, דהא עדיף הבאה של יום טוב מקבלת שבת. ועוד הביא ראייה שם, דלא חיישינן לביוש יום טוב. ע"ש. ומכל מקום בליל יוהכ"פ אין לאומרו.

שאינן אומרים במה מדליקין בשבת חנוכה, ומה שאין אומרים במה מדליקין בשבת חנוכה, הוא משום שנוזר בפרק זה פסול פתילות ושמנים, שהם אסורים בשבת ולא בחנוכה, וכמו שכתב כן מהרי"א, הובא בבית יוסף שם, וכתב, ולא ראיתי שנמנעים מלאומרו, ואפשר שהטעם משום שדימה שלא חש לפיסול שמנים בחנוכה משום חומרא דידיה הוא, שאסור להשתמש לאורה, וליכא למיחש שמא יטה, ועוד שצריך לקרותו להזכיר ג' דברים שצריך אדם לומר בערב שבת עם חשכה, ומשום דבחנוכה לא מיפסלי שמנים אין להניח מלהזכיר. ע"כ. אמנם מנהגינו שלא לומר במה מדליקין בשבת חנוכה, כמו שכתב מרן החיד"א בכרכי יוסף (סימן ע"ד סק"ב), וכן כתב בשו"ת רב פעלים חלק ד' (חלק אורח חיים סוף סימן ל"ד), ובנוה שלום חזן, ובנהר מצרים, ובכף החיים (שם אות ח).

אמירת במה מדליקין - בבית האבל, בגמרא מועד קטן (כג). אמרו, אין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל. אמרו עליו על רבי חנינא בן גמליאל שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל. והרמב"ם והטור והשלחן ערוך (יורה דעה סימן דש"מ) פסקו הלכה שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל. ומדברי הרי"ף והרא"ש, ופסקי תוס', ורבינו ירוחם, נראה דסבירא להו כרבי חנינא בן גמליאל, מאחר ועשה מעשה רב. ואף על פי דאנן קיימא לן בכל דוכתא דהלכתא כמרן השלחן ערוך, מכל מקום כבר נהגו להקל בזה, שיש אומרים שהלכה כדברי המיקל באבל אף נגד דעת מרן, ואף שיש חולקים בזה, מאחר וכבר נהגו כן, הנח להם במנהגם. ובפרט אם אומרים שמועה ואגדה בבית האבל לעילוי נשמת המנוח, שבזה קיל טפי, וכמו שכתב בשו"ת רב פעלים חלק ג' (חלק יורה דעה סוף סימן ל"א). ולפי זה גם מה שנהגו לומר "במה מדליקין" בבית האבל, יש להם על מה שיסמוכו, שהרי כל הטעם שמתפללים בבית האבל נעשה בעיקר לעילוי נשמת הנפטר, והוא הדין לענין אמירת במה מדליקין. וראה

ואמנם הרמ"א שם כתב, אבל אנו אין נוהגים כן. וטעמו, לפי שמברכים על תוספת אורה במקום ההוא. וכן כתב בשו"ת מהרי"ל (סי' נג). וסיים המהרי"ל, שאף על פי שהאור זרוע מגמגם בזה, מכל מקום אנו נוהגים לברך, משום שכל מה שניתוסף אור בבית יש בו שלום בית ושמחה יתרה יותר. ע"ש. אולם נראה שכל זה כבעלי בתים שונים החלוקים בעיסתם, (וזה מה שאמרו "חלוקים בעיסתם", וממילא נתיישב מה שהקשה בשו"ת תפלה למשה (סימן ח) על דברי אאמו"ר שליט"א, והבן). אבל בנות הסמוכות על שלחן הוריהן, אינן רשאות לברך, אף לדעת המהרי"ל והרמ"א. וכן מבואר מדברי מרן הגאון החיד"א בספר ברכי יוסף בשיורי ברכה (סימן רסג סק"ג), שנראה שלכל הדעות כלה וחמותה, וכן אם ובתה, הסמוכות על שלחן אחד, אז הברכה אחת היא, ואם כל אחת מדלקת ומברכת הרי היא ברכה לבטלה. וכן כתב הרה"ג מהרי"ל ואלו בהגהותיו כתיבת יד. אבל שני בני אדם החלוקים בעיסתם, והאחד מברך ומדליק, והשני מוסיף שמן ומדליק נרות אחרים, לדעת האליה רבה שפוסק כמהרי"ל יש לברך, אבל לדין בכל אופן יש להורות כדברי מרן שברכה אחת לכולם. עכת"ד.

וסמך לזה מדין בדיקת חמץ, דהנה בשלחן ערוך אורח חיים (סימן תלב) מבואר, שבעל הבית שעושה מצות בדיקת חמץ, מברך על הבדיקה, ובברכה אחת בודק כמה חדרים שבביתו, ואם ברצונו להסתייע בבני ביתו שיבדקו את החמץ, יעמיד אצלו מבני ביתו בשעה שהוא מברך על הבדיקה, ואחר כך יתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך הברכה שבירך בעל הבית. וכתב החק יעקב שם, שאפילו אם לא היו עומדים אצלו בשעה שבירך על הבדיקה, אינם רשאים לברך ברכה בפני עצמם, שמכיון שבירך בעל הבית על הבדיקה והיא מצוה אחת הכוללת כל חדרי הבית, אין לברך פעמיים על מצוה אחת, שהיא ברכה שאינה צריכה. וכן הסכימו להלכה האליה רבה והחיי אדם והדרך החיים. ולפי"ז נראה שהוא הדין למצות הדלקת הנרות שהיא מצוה אחת המוטלת על עקרת הבית, אין לבנות לברך על הדלקת הנרות שבחדריהן.

וראה להגאון רבי זלמן בשלחן ערוך (סימן ריג סעיף ז) שכתב: בני אדם רבים שעושים מצוה כוללת, ובין כולם נעשית מצוה אחת שלימה, אחד מברך לכולם, ואינם רשאים לברך כל אחד בעצמו. כגון בני ביתו של בעל הבית שבודקים את החמץ בחדרי הבית, ברכה אחת לכולם. וכן רבים שעושים מצוה אחת שלימה לאדם אחד, כגון שקובעים מזוזות בפתחי ביתו,

על הנרות שדולקין על המנורה התלויה באמצע הבית וכהאי גוונא, דכללא נקטינן דבכל מקום שמדליק כדי לעשות שם איזה תשמיש איכא משום שלום בית וראוי לברך. ע"כ. מדבריו משמע שהוא אפילו בחדר אחד. אבל להמבואר בשלחן ערוך נכון ליזהר בספק ברכות ולא לברך על תוספת אורה. וגם כאן דברי המשנה ברורה אינם לדין שקיבלנו הוראות מרן.

אולם יש לדון כשהבנות רוצות להחמיר על עצמן ולנהוג מנהג חסידות להדליק נרות שבת בחדריהן לפני נישואיהן, האם יברכו על ההדלקה או לא? והנה בארחות חיים (הלכות ערב שבת אות יא), ובכל בו (סימן לא), כתבו בשם המהר"ם מרוטנבורג, שאברכים שהולכים למקום אחר ללמוד תורה, ואינם נמצאים אצל נשותיהם, צריכים להדליק נר שבת ולברך עליו, משום שהדלקת נר בשבת חובה, אבל מי שהוא אצל אשתו בעיר אינו צריך להדליק נר בחדרו, לפי שאשתו מברכת בשבילו. ע"כ. וכן הוא בתשב"ץ (סימן ו). אך לשון המרדכי שבת (פרק ב' סימן רצד), אבל מי שהוא אצל אשתו אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו, לפי שאשתו מברכת עליו בשבילו. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רסג ס"ו), שמי שהוא אצל אשתו, אין צריך להדליק בחדרו ולברך, לפי שאשתו מברכת עליו.

ונחלקו באחרונים אם כוונת מרן שצריך להדליק בחדר שלו, רק שלא יברך על הדלקה זו, או שאין צריך להדליק, ורק מי שמחמיר ומדליק בחדרו לא יברך על ההדלקה. ופירש המגן אברהם (סי' יד) אבל להדליק בחדרו צריך, כדי שלא יכשל בעץ או באבן. ע"כ. וכן כתבו בספר תוספות שבת ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן. אבל האליה רבה (סי' טו) העיר על זה מדברי הכל בו והתשב"ץ, שמבואר שאינו צריך להדליק, ולכן פירש כוונת המרדכי שאפילו מי שרוצה להחמיר ולהדליק הוא בחדר שאינו אוכל שם, לא יברך. ע"ש. והעיקר הוא שאין צריך להדליק בחדרו, אלא שטוב להחמיר ולהדליק בכל החדרים בהם משתמש בליל שבת, רק שלא יברך. ולפי"ז נראה שהבנות שרוצות להחמיר ולהדליק בחדריהן, לא יברכו על ההדלקה, שמכיון שהאם מדליקה בחדר האוכל בברכה, ברכה זו פוטרתן, וכדין הבעל המדליק בחדרו שאינו מברך מפני שאשתו מברכת בשבילו. וכל שכן אם הבנות מדליקות באותו החדר שהאם היא עקרת הבית מדליקה, שבודאי שאין להם לברך, וברכה לבטלה היא, לפי מה שפסק מרן (שם סי' ס"ה) בב' וג' בעלי בתים וכו', וכנז"ל. ע"ש.

ואמנם בשו"ת חלק לוי (חלק אורח חיים סימן פה) כתב, שבחורים רווקים הסמוכים על שלחן הוריהם ויש להם חדרים בפני עצמם בבית הוריהם, צריכים להדליק נרות שבת בחדריהם בברכה, שדוקא מי שהוא אצל אשתו, אין צריך להדליק ולברך בחדרו, מפני שאשתו מברכת עליו, אבל בחורים רווקים שהם אצל הוריהם, לא אמרנו שהם מברכת עליהם. ע"כ.

גם בערוך השלחן (סי' רסג ס"ז) כתב, שבנות ישראל (במדינתו) נוהגות לברך כל אחת בפני עצמה על הדלקת הנר שבחדרה, אף כשהן אצל הוריהן, ואף על פי שהבעל שמדליק בחדרו אינו מברך, וסומך על ברכת אשתו, זהו מפני שהחיוב רק על המשפחה, אבל הבנות שמצוות יותר על הדלקת הנרות, כל אחת ואחת מברכת לעצמה. ע"כ.

מכל מקום אין דבריהם מחוורים, שבאים לחלק עלינו את השוים, ומה הבדל יש בין הבעל שאשתו מברכת עליו, מפני שעיקר המצוה מוטלת עליה, לבין הבנים הסמוכים על שלחן אביהם, שברודאי האם פוטרת אותם בברכתה. וכדין בדיקת חמץ המבואר בשלחן ערוך (סימן תלב) הנ"ל. כי אין לחלק בין הבעל לבין ילדיו הסמוכים על שולחנו, וגם אין לחלק בזה בין הבנים לבנות, שרק אשה נשואה מצווה בהדלקת הנרות, דאף שהנשים נצטוו במיוחד על הדלקת הנרות, או משום שמצויות הן בבית, ועוסקות בצרכי הבית, או מטעם שהיא כיבתה אורו של עולם. זהו כשהיא עקרת הבית, אלא כשעודנה סמוכה על שלחן הוריה, אין חילוק בין הבעל שאשתו מברכת עליו ופוטרתו, לבנות הסמוכות על שלחן הוריהן, שאמן שהיא עקרת הבית פוטרתן בברכתה, כיון שהכל מצוה אחת. (ועל כל פנים גם הערוך השלחן הנ"ל חולק על סברת החלק לוי הנ"ל, שהבנים בעודם רווקים ודאי שאין מברכים על הדלקת הנר שמדליקים בחדריהם).

גם בשו"ת משנה הלכות חלק ו' (סימן נה) כתב, שכבר כתבו הפוסקים דמי שהוא סמוך על שלחן אביו ואמו אף שיש לו חדר בפני עצמו הרי הוא נכלל בכלל המשפחה, ואינו צריך להדליק נרות, דהחיוב על האב שיהיה לו נרות בכל החדרים שיש לו בהם תשמיש, ואף שחדר זה מיוחד לבנו, פשוט שיחוד זה אינו שהאב אין לו רשות להכנס שם, ולא מושכר לבנו, אלא שכן דרך האב ליחד חדר לבניו, אבל אכתי לא יצא חדר זה מרשות האב, וממילא יוצא ידי חובה בהדלקת אשתו. ולא דוקא בנו, אלא מי שסמוך על שלחנו נכלל בכלל בעל הבית, ואינו צריך להשתתף בפרוטות. ועיין באליה רבה ובקש"ע סימן עה ס"ט. ונבחי אדם כתב שצריך

או שמפרישים חלה מכל עיסה מעיסותיו, וכיוצא בזה, צריכים לעשות המצוה ביחד, כדי שיברך אחד לכולם, שמכיון שאינו יוצא ידי חובת המצוה עד שיעשה את כולם, די לה בברכה אחת, ואסור לגרום לברכה שאינה צריכה. ע"כ.

ולפי זה גם הדלקת הנרות שהיא מצוה אחת לכל חדרי הבית, כדי שלא יכשל בהליכתו באפלה, (כמו שפירש רש"י שבת כה סע"ב, והאור זרוע חלק ב' ריש סימן יא, והארחות חיים הלכות ערב שבת אות א. ועוד). לפיכך אין לברך אלא ברכה אחת לכולם.

ואף שלכאורה יש מקום לומר, דבדיקת חמץ החובה היא אחת לכל חדרי ביתו, ומשום הכי אינו מברך על שאר החדרים גם כשבני ביתו מסייעים בידו. משא"כ בהדלקת הנר שבכל חדר שמשתמש בו צריך שיהיה שם נר, משום שלום ביתו, מ"מ אכתי י"ל שברכת האשה על ההדלקה בחדר האוכל פוטרת את כל חדרי הבית, ובפרט שלדעת הארחות חיים, הכל בו, והתשב"ץ, אין כל חובה להדליק בכל חדרי הדירה, אלא בחדר שאוכל, ולכן כתבו שאין צריך הבעל להדליק בחדרו. לפי זה בודאי שאין לברך אלא ברכה אחת על הנר שמדליקה עקרת הבית בחדר האוכל.

ואמנם הגאון בעל זבחי צדק בתשובה (שכסוף חלק א' עמוד תמא) מפקפק על דברי הגאון רבי זלמן הנ"ל, וסובר שיש לברך על הפרשת חלה של כל עיסה ועיסה בפני עצמה, ושכן כתב הגאון רבי זלמן עצמו בשלחן ערוך (סימן תנו סעיף ד). ע"ש. אולם הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים חלק ב' (חלק י"ד סימן ב) כתב ליישב דברי הגאון רבי זלמן שאין כל סתירה בדבריו, שאם העיסות מוכנות לאחר לישנה, די בברכה אחת כדי להפריש חלה מכל עיסה ועיסה, ואף על פי שבני אדם רבים מפרישים כל אחד מעיסה אחת, ברכה אחת לכולם, וכן קביעת מזוזות, כיון שכל חדרי הבית חייבים במזוזה, ובעל הבית הדר בתוכם חייב לקבוע מזוזה בכל חדר, אף על פי שבני אדם רבים קובעים המזוזות, כל אחד בחדר אחר, די בברכה אחת, ואסור לגרום לברכה שאינה צריכה. וכן הדין בבדיקת חמץ. אבל כשאין העיסות מוכנות, ועדיין לא נתחייבו בחלה, ונשים רבות מפרישות חלה מכל עיסה לאחר לישנה, רשאות לברך על כל עיסה בפני עצמה. עכ"ל. ולפי זה יוצא בנידון שלנו שחדרי הבית מוכנים וראויים להדליק בהם נרות שבת די בברכה אחת לכולם. (ועיין בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן סימן רסג סעיף טו. וצ"ע).

להשתתף בפרוטה]. ושם דחה סברת החלק לוי הנ"ל, וכתב, שהבחורים הרווקים הסמוכים על שלחן הוריהם, נכללים הם בכלל המשפחה ופטורים מלהדליק על ידי הדלקת האם שהיא עקרת הבית, ולא דמי לנר חנוכה שהמהדרין מדליקים נר לכל אחד ואחד, וכמ"ש הגר"ז, דשאני התם משום פרסומי ניסא, משא"כ כאן. והביא שכן כתב במסגרת השלחן שהמשרתת הסמוכה על שלחן בעה"ב לא תברך על הדלקת הנר בחדרה. ע"ש.

והנה כבר הזכרנו לעיל מה שכתב בשו"ת שם אריה (חלק אורח חיים סימן טו), שאם הבעל מכויין שלא לצאת י"ח בהדלקה שאשתו מדלקת, רשאי לברך בהדלקת הנר שבחדרו, וכדין נר חנוכה. ע"ש. אלא שגם גבי נר חנוכה לאו מילתא פסיקתא היא, וי"א שאין אכסנאי יכול לכויין שלא לצאת בהדלקת אשתו, שאין זה תלוי בו, אלא נר איש וביתו. וא"כ ה"ה בנר שבת.

ואף על פי שבמקום שנוהגות לברך נראה שאין למחות בהן בחזקת היד, לפי מה שכתב בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן בקונטרס אחרון (סימן רסג סק"ה), ובספר תהלה לדוד (שם סק"ז), וראה עוד באשל אברהם להגאון מבוטשאטש (סימן רסג ס"ו). מכל מקום היכא דלא נהוג אין לנהוג כן משום חשש ברכה לבטלה. ונודע שאפילו במקום שרוב הפוסקים סוברים שיש לברך, חוששים לסברת המיעוט שסוברים שאין לברך, וכמו שכתב הגאון רבי משה אמאיריליו בשו"ת דבר משה חלק א' (סימן צא). וכן כתב בשו"ת נשמת כל חי (חלק יו"ד סימן סד), ובשו"ת חקקי לב (חלק אור"ח סימן ד), ובספר טהרת המים (מערכת ב אות ג), ובשו"ת מעשה איש (חלק יו"ד סימן טו), ובשו"ת ישכיל עבדי חלק א' (חלק אור"ח סימן ט אות ל), ובשו"ת יפה שעה (חלק יו"ד סימן עה). ועוד אחרונים. וכל זה מצד חומר האיסור של ברכה לבטלה. ולכן גם כאן יש להורות שאם ירצו הבנות להדליק בחדריהן, לא יברכו, כי שב ואל תעשה עדיף.

ואמנם בשו"ת שמש ומגן חלק א' (אורח חיים סימן סב) ובחלק ב' (אורח חיים סימן ל, וסימן לח), ובחלק ד' (אורח חיים סימן לו וסימן מז אות ה) כתב, שמעיקר הדין יכולות הבנות הרווקות לצאת ידי חובה בנרות שמדליקה בעלת הבית, אך אם הן מעונינות לקיים המצוה בעצמן יכולות, ויש בזה מצוה מן המובחר, ודוקא בעל ואשתו אינם יכולים להיחלק, משום שאשתו כגופו. ואמנם בסימן רסג ס"ח כתב מרן שנכון להזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד, ולפי זה כשמדליקות במקום אחד יכולה רק אחת מהן לברך, אמנם נראה שמרן לא אמר דבריו מעיקר הדין, רק כתב שנכון

להזהר, וכוונתו לזהירות וחומרא בעלמא. ע"ש. אולם לפי המבואר לעיל, בהדלקת עקרת הבית נפטרים כל בני הבית הסמוכים על שלחן בעל הבית, ופשטות דברי מרן שכתב ונכון להזהר בספק ברכות, היינו שאסור להן להחמיר ולהדליק בברכה, וכמו בכל ספק ברכות שכתב מרן הכוונה היא שיש להמנע מלברך מחשש האיסור החמור של ברכה לבטלה, כך כאן בודאי כוונת מרן שיש להורות להמנע מלהדליק באותו חדר נרות שבת. והמעייין בדברי הגר"ז (סימן ריג) הנ"ל, וכן בדברי האחרונים בדין בדיקת חמץ הנ"ל, יראה שאין דבריו נכונים כלל, וכן נראה מדברי הדרך החיים שהובא בביאור הלכה (סימן רסג ס"ו בד"ה בחורים), והציץ אליעזר חלק יד (סימן כג). (אע"פ שיש להשיב על דבריהם, וכנ"ל). וכל שכן לדברי הפוסקים הסוברים שאין מצוה להדליק נרות אלא בחדר אחד, ולא יותר, נמצא שלדעתם אם הבנות הרווקות יברכו על הדלקה נוספת, ברכתן ברכה שאינה צריכה, וספק ברכות להקל. [רוב הדברים מבוארים בשו"ת יחיה דעת חלק ב' סימן לב. ע"ש]. וראה בענין זה בשו"ת אז נדברו חלק ו' (סימן סד"ח). וי"ל ע"ד, ודו"ק.

מנהג מרוקו אם בנות רווקות מדליקות נר שבת - ומה שמציין בשמש ומגן שם שכך היה המנהג במרוקו, הנה אין זה ברור שהוא מנהג קדום מלפני מאות בשנים, קודם שפשטו הוראותיו של מרן, ויתכן מאד שהנהיגו כן הרבנים האשכנזים שהגיעו למרוקו להפיץ את אור התורה שם, וידוע שרבים מהם אינם בקיאים בדעת מרן, ומורים לכל כדעת הרמ"א והגר"ז, וכפי מה שהיו רגילים להורות, בפרט אותם שאין עוסקים בהלכה רק בלימוד הש"ס, ומחוסר בקיאות בדעת השלחן ערוך הורו לכל כפי מנהגם. ואין זו השערה גרידא, אלא דברינו מתבססים על מה שכתב הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל, במכתב שהובא בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חאו"ח סימן מה) וז"ל שם: לכבוד ידידינו ואור עינינו הגאון המפורסם סיני ועוקר הרים הרה"ג כמוהר"ר עובדיה יוסף שליט"א, יהי שלום בחילו וכו', וזאת להודיע למעכ"ת כי כשבאו למחנינו תלמידי חכמים מאחינו האשכנזים, התחילו ללמד דינים לתלמידים שלנו מספר "קצור שלחן ערוך" של הגאון רבי שלמה גנצפריד זצ"ל, שהוא על פי הרמ"א ואחרוני רבני אשכנז, ולכן עלה בדעתי וכו'. ע"ש.

הרי שכתב להדיא שרבני האשכנזים היתה להם השפעה במקומות מסויימים על הצבור הרחב. וכפי הנראה לא בכל המקומות היה קשר הדוק בין הצבור לחכמים

ע"ש. וכ"כ עוד שם (סימן יח) דאנן אתכא דמרן ז"ל סמכינן. ע"ש.

וכבר נודע שגם במרוקו קיבלו עליהם הוראות מרן הש"ע, וכמו שכתבו בשו"ת משפט וצדקה ביעקב ח"ב (סימן ה', שהיה רבה של פאס לפני כמאתים שנה), ובספר בקש שלמה (אבן דגן, סימן כח) ובשו"ת אשר לשלמה בן דנאן (דף ל ודף עח). ובספר תורות אמת (לרבי רפאל בירדוגו, דף קלט). וכתב בספר נהגו העם, שבמרוקו היו מייחסים להרב שמואל אבן דנאן ז"ל, שהיה אחד ממאתים רבנים שסמכו את מרן. ע"ש.

ומכאן תימה על הפעילות הקוראת לבנות ישראל להדליק נרות שבת בברכה, ואינם מדגישים שהבנות הספרדיות אסור להן לברך, שהרי הספרדים קיבלו עליהם הוראות מרן השלחן ערוך כנודע, ובפרט אם מדליקות באותו חדר שעקרת הבית מדליקה, שלדעת מרן יש בזה ספק ברכה לבטלה, ואם כן תימה היאך אפשר לקרוא להן לנהוג נגד דעת מרן, בדבר שיש בו חשש ברכה לבטלה.

קג. בן, אם הבן מחוייב לנהוג כאביו הנוהג כהרב בן איש חי, או חזון איש, עיין בעין יצחק ח"ג (עמוד ריז). ועיין בשו"ת יחיה דעת חלק א' (סימן יב) שהביא מה שכתב הגאון רבי יעקב פראג'י בשו"ת מהרי"ף (סי' נ"ט), שבמקומות אלה שאנו פוסקים כהמרא דאתרא, הרי דבריו הוקבעו כהלכה למשה מסיני, שאין בה שום מחלוקת כלל, וכל הנוטה מדבריו אפילו מקולא לחומרא, הרי הוא כאילו נוטה מדברי התורה, ומזלזל בכבוד רבותיו. ע"ש. לפיכך יותר נכון שהבנים ינהגו כדעת מרן וכמנהג ארץ ישראל, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים.

אלא שעל צד היותר טוב נכון שהבנים יעשו התרה על ידי שאלת חכם על המנהג להחמיר. ואע"פ שבשו"ת מהרי" קולון (סי' קמ"ג) מבואר שבאותו מעשה של בני בישן, אין התרה מועילה לבנים במה שנהגו אבותיהם להחמיר. ע"ש. וכן הובא בשו"ת דברי ריבות (סי' נ"ב). ובשו"ת קול גדול (סי' נ"ב) ע"ש. אולם בבית יוסף יורה דעה (סי' רי"ד) מבואר שעל ידי שאלת חכם ופתח דחרטה מתירים להם כשאר נדרים.

ואמנם בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' מ') סובר שאין התרה מועילה בזה, אכן הוא עצמו סיים שאין דעת הרב מהרי" קארו כן. ובשו"ת משפט צדק ח"ב (סי' מ"ז) דחה דברי מהרשד"ם וקיים דברי מרן ע"ש. וכן פסק

בענין המנהגים. [כפי שהעיד הראש"ל הגרמ"ש עמאר שליט"א].

וכן העיד הגאון רבי יוסף משאש זצ"ל בשו"ת מים חיים חלק א' (אורח חיים סימן קעט) בזה"ל: וכן נתפשט מנהג זה בארץ מולדתי, עיר ואם בישראל מקנס, בשנת תער"ב לפ"ק, על ידי איש צדיק רב ועצום, כמזהר"ר זאב היילפערין, שבא מארץ אשכנז, והרביץ תורה הרבה בערי המערב, וקבע מנהג זה וכו'. ע"כ. ושם נתבאר, דבשנה הראשונה עשו כדבריו רק בישיבה, אך שאר הצבור לא רצו לנהוג כן, אבל בשנים לאחר מכן כולם נגררו אחר מה שהנהיג אותו רב מאשכנז, ונהגו כמותו באותו ענין. [ועיין בשו"ת שמחת כהן חלק אורח חיים סימן קה שהביא דברי הרב משאש הנ"ל]. הרי שהיתה להם השפעה על חלק מהקהל.

גם בשו"ת שמש ומגן חלק ג' (אורח חיים סימן עח), ובחלק ד' (אורח חיים סימן כ) הודה, שכיום התחילו ללמוד ממנהג האשכנזים לעמוד בקדיש, והנח להם לישראל לעשות כרצון איש ואיש, כי אי אפשר להושיב אחד שהורגל לעמוד כי נראה לו שהוא מחלל הקדוש לו. ע"ש.

והן אמת שאותם חסידים פעלו גדולות ונצורות לחיזוק היהדות שם, בחינוך הבנים בישיבות הקדו', ובלי ספק אשריהם ואשרי חלקם בזה ובבא. אך הללו הנהיגו באיזה קהלות שלא כדעת מרן. וידוע שהיו מקצת מקומות במרוקו שלא היו שם ת"ח בעלי הוראה כ"כ, והללו כשראו פעילותם לשם שמים של אותם שליחים, שמעו לדבריהם גם בעניני הלכה. [וכברור שזה לא היה המצב בכל מרוקו, רק באיזה מקומות נידחים. וכן הגאון רבי יששכר מאיר שליט"א כיהן כראש ישיבה במרוקו והיתה לו השפעה גם בעניני הלכה, למרות שלא היה בקי אז כל כך בדעת מרן ורבותינו הספרדים]. ובפרט בענין זה של הדלקת נרות שבת שהחסידים רואים בזה ציווי של האדמו"ר ופעלו רבות להפיץ דעתם. ועכ"פ כאן באר"י יש להחזיר עטרה ליושנה ולהנהיג את כל הספרדים כדעת מרן מרא דאתרא, לקיים בנו, ויעשו כולם אגודה אחת וגו'.

ועיין בשו"ת יפה שעה (אורח חיים סימן ח') להגאון רבי מכלוף אביחצירא זצ"ל שהעיר על חכם מרבני מרוקו שהיקל בענין ברכה אחרונה על ספר תורה פסול, וכתב, כי מה לך ולמנהג רבותינו האשכנזים מור"ם והכל בו והאבודרהם, ולהניח מנהג רבותינו הספרדים שממיהם אנו שותים, ובראשם מרן הקדוש ז"ל, וע"ש בסימן יב שכתב, דאמרינן ספק ברכות להקל נגד מרן, "הגם דדברי מרן מקובלים עלינו כמשה מפי הגבורה."

תענית, נפקא לן מקבלת נזירות שאומר בלשון קבלה".
ע"כ. וראה בזה בעין יצחק חלק ג' (ריש כללי המנהגים).

**קה. בן, אם הכן צריך התרה כשמתחתן, ראה בעין
יצחק חלק ג' (עמוד תריב).**

**קו. בן ישיבה, בחור הלן בפנימיה כיצד ינהג לגבי
נר שבת, בחור הלומד בישיבה עם פנימיה צריך
להדליק נרות שבת בחדר השינה שלו. וצריך שהנרות
יהיו גדולים שיעור שכאשר יחזור מסעודת ליל שבת
ישארו דלוקים. ובעת שמדליק הנרות יברך לפני
ההדלקה, ואם יש בחדר כמה בחורים הישנים שם,
האחד ידליק בתורנות, והאחרים ישמעו ויצאו ידי
חובתם. ואין הבדל בזה אם ההורים נמצאים בארץ או
בחו"ל. [ואין הדבר דומה לנר חנוכה שאין בני הישיבות
הספרדים מדליקין בכרכה בחדריהם, דהתם החיוב הוא רק על
איש וביתו, ולכן יוצאים ידי חובה בהדלקת ההורים. אבל בנר
שבת אם אין הבן מתגורר בבית הוריו היאך יצא ידי חובת
ההדלקה]. בהלכות ומנהגי מהר"ש, רבו של מהרי"ל
(עמוד קעז אות יז) כתב, אמר מהר"ש, שנרות שמדליקים
הבחורים בחדרם, נוהגים שמברכים עליהם. ע"כ.
ובתשובות מהרי"ל (סימן קמד) כתב, הבחורים שאינם
בביתם מדליקים נרות שבת בכרכה, כמ"ש בתשב"ץ
(סימן ו). ואע"פ שאין אוכלים שם. ע"ש. וכ"כ בלקט
יושר (עמוד מט), בחור פנוי שיש לו חדר לבדו צריך
לברך על הנרות. ע"כ.**

ומרן בשלחן ערוך (סימן רסג סעיף ו) כתב, אורח שאין לו
חדר מיוחד וגם אין מדליקין עליו בביתו, צריך
להשתתף בפרוטות. ומקור הדין מהגהות מרדכי בשם
המהר"ם, והובא בתשב"ץ קטן (שחיברו רבינו שמשון בר
צדוק תלמיד המהר"ם). ועיין בבית יוסף (שם) שהביא בשם
תשובה אשכנזית, ב' או ג' בעלי בתים האוכלים במקום
אחד, כל אחד מברך על מנורה שלו, אף על פי שיש
כבר אורה מרובה, ואף על גב שהאור זרוע גמגם בזה,
מכל מקום יש נוהגים כן וכו'. ע"ש. ובשלחן ערוך (שם
סעיף ח) פסק, ב' או ג' בעלי בתים שאוכלים במקום
אחד, י"א שכל אחד ואחד מהם מברך על הדלקת
הנרות במנורה שלו, ויש מי שמגמגם בדבר, ונכון
להזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד מהם. ע"כ.
ואם כן הוא הדין בנידון דידן שאם גרים כמה בחורים
בחדר אחד, שאחד יברך לכל חברי החדר. וכן כתב
בספר המנורה הטהורה (קני המנורה סק"ה), שם כמה
בחורים בחדר אחד אינו מברך אלא אחד מהם. ע"ש.

מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' צ"ד). וכן העלה
בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב בקונטרס אחרון (חיו"ד סי' ה'
אות ז), שאנו אין לנו אלא דברי מרן שיש להקל על ידי
התרה ע"ש.

ובשו"ת מהרש"ך ח"א (סי' קע"ח) כתב, אודות בני סופיא
שנהגו בכמה חומרות, שיש להתיר להם מטעם
ספק ספיקא, שמא אבותיהם נהגו כן בטעות, ולא על פי
הוראת חכם, ואם תמצא לומר שנהגו כן לגדר וסייג, שמא
הלכה כהסוכרים שמועילה התרה. וכן כתב בשמו הכנסת
הגדולה יו"ד (סי' רט"ו אות א'). ובשו"ת קול גדול (סי' נ"ב)
ע"ש. [וראה עוד למרן החיד"א בשו"ת ברכה יו"ד (סי' רי"ד
סק"ב) שכתב, בשם מהר"ש עמאר, שסתם מנהג שנהגו
להחמיר, נגד דעת מרן הש"ע, יש לתלות שהוא מנהג
בטעות. וסיים, ודבריו שרירים וקיימים, וזה כמה שנים קודם
ראותי דבריו קיימתי כן מסברא, והתרתני איזה מנהגים
שנתפשטו להחמיר, והקרוב אלי שנהגו כן בטעות בחושבם
שהדבר אסור מן הדין ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת דבר
משה ח"ג (חיו"ד סוף סימן י"ג). ע"ש]. ועיין בשו"ת אבני צדק
(חיו"ד סי' צ"ג), ובשו"ת לבושי מרדכי קמא (חאר"ח סי' מ"ד
ונ"א), ובשו"ת שואל ושאל ח"ב (חיו"ד סי' כ"ז). ע"ש. וכל זה
כשכל אנשי אותה העדה נהגו בחו"ל להחמיר, והמשיכו כאן
במנהגם. אבל כשהמנהג בחו"ל היה רק נחלת משפחות
מסוימות, רשאים בניהם להקל ולבטל חומרות אבותיהם,
ואין צורך בהתרה כלל.

קד. בן, אם מותר לבנים לשנות ממנהג אביהם, בספר

**יפה תואר (סי' טל, הובא בספר סמיכה לחיים למהר"ח
פלאגי סי' ה' הקירה ד) כתב, שהחיוב על הבן לקיים מנהג
אביו במנהג יחיד, אמור רק כשאמר האב לבניו להדיא
לקיים המנהג, בבחינת שמע בני מוסר אביך. וראה בעין
יצחק חלק ג' (עמוד תריב, תרטו) אם החיוב להמשיך
במנהג אבות הוא מדין נדר. ובשו"ת חתם סופר (חלק
יו"ד סי' קז) דן אודות מקום שהכל נוהרים בו מחלב
שחלבו נכרי ואין ישראל רואה, אך נוהגים היתר לאכול
פת שנילוש עם חלב שחלבו נכרי, האם יש למונעם
מכך אם לאו. וכתב, דאפי' הלכה כאינך פוסקים, מ"מ
כיון דיש דיעה להחמיר, כבר קבלו אבותינו כאותה
דיעה, ומסור עלינו מדינא ואין לו התרה, ועיין במג"א
(סי' תקנ"א ססק"ז), וקרוב בעיני נדר דאורייתא וכו'. ומה
שכתבתי שהקבלה הוא נדר דאורייתא, אע"פ שלא אסר
עצמו בלשון קונם, שמקבל על עצמו לעשותו דבר
מצוה היה דאורייתא, ונפקא מפיהו זו צדקה, כ"כ הר"ן
בנדרים ח. וכו', והמקבל עליו פרישות שלא לעשות,
כגון נידון שלפנינו שלא לאכול חלב גוי, או קבלת**

להעיר מדברי מרן הש"ע (ס"ס רעג), שי"א שהמדליק בבית, ונהנה לאכול בחצר יותר, מפני האויר, רשאי, ואפילו אינו רואה משם אור הנרות, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער. והכי מסתברא. ע"כ. הא קמן שאין הכרח שיהיו הנרות דוקא במקום אכילה. הילכך אין הלכה כדבריו. והעיקר כדברי האחרונים הנ"ל. וכן בשו"ת נחלת לוי (סימן כב) הביא מ"ש הרב מקוה המים, ודחאו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי אפרים אליעזר (סימן מח), שגם אם אכלו בחדר האוכל של הישיבה, כל שיש להם חדר לישן שם, צריכים להדליק בברכה, ואחד יברך וידליק בשביל כולם. ע"ש. וכ"כ בספר אז נדברו חלק ה' בכמה תשובות, ושם (עמוד יא ד"ה והנה) כתב, שהאוכל במסעדה של הישיבה, חייב להדליק בברכה בחדר השינה. והוסיף בחלק יג (עמוד טז), שתלמיד ישיבה בבני ברק, שאל להגאון החזון איש על זה, וחייב אותו להדליק בחדר שישן שם, והחמיר להצריכו שיטעום שם קצת. גם הלום ראיתי מ"ש באור לציון ח"ב (עמוד קסח), ואין דבריו מחוורים. ע"ש.

ומ"ש בשמש ומגן ח"ב (ס"ס לח), שמנהגם במרוקו כד' הרמ"א לברך על תוספת אורה, וכתב דה"ט שגם מרן לא אסר לברך בהחלט, רק בלשון "ונכון להזהר בספק ברכות". ע"ש. וכיו"ב כתב בספר יפה ללב (סימן רסג אות ט). והובא בכף החיים (שם ס"ק נו). אך בהגהות איש מצליח שם (סימן רסג) כתב ע"ד היפה ללב, שאין זה מנהג פשוט, ושם ואל תעשה עדיף, וכמ"ש מרן. ואע"פ שיש סיוע לדברי הרבנים שמש ומגן יפה ללב, מדברי מהר"ח אור זרוע (עמ' עא) שסיים, מיהו נהגו העולם שכל אחד מדליק ומברך משום שלום ביתו. ע"כ. וכ"כ הראב"ה (ריש עמוד רסז). [אלא דמ"ש שם דדמי למ"ש בנר חנוכה "והמהדרין נר לכל אחד ואחד", יש לדחות, דשאני התם משום פרסומי ניסא, מה שאין כן בני"ד]. וכ"כ הרמ"א בהגה, מ"מ הואיל ונפק מפומיה דמרן שיש בזה ספק ברכות, שב ואל תעשה עדיף, כמ"ש באיש מצליח הנ"ל.

קו. בן ישיבה, אם צריך לקרוא בכל יום חק לישראל, בשו"ת שלמת חיים החדש (סי' צח והלאה) להגרי"ח זוננפלד הביא מה ששאלו למהרי"ל דיסקין אם יש חיוב על הת"ח ללמוד חק לישראל בכל יום, והשיב, שהלומד כל היום פטור מללמוד חק לישראל, והקשו עליו דהא בהדיא כתבו אחרונים בשם האר"י ז"ל שחייב, והשיב, אין להרהר אחר פסק רבינו המהרי"ל דיסקין, כי מה שלא נמצא בספרי הפוסקים הראשונים אין אדם מחוייב לנהוג בו, שרבותינו

וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ה (ס"ס קיג עמוד קעג), שאם שלשה או ארבעה בחורים ישנים בחדר אחד, אע"פ שאינם אוכלים שם, אלא בחדר האוכל של הישיבה, אחד יברך על הדלקת הנרות. ע"ש. וכ"כ עוד בחלק ו' (סי' סד). וכן פסק בשו"ת תפארת נפתלי (סי' כו) לבחור ישיבה שידליק בחדר הפנימיה של הישיבה שתי נרות, והברכה צריכה להאמר קודם ההדלקה, ואחר הדלקת הנרות טוב להדליק גם נר חשמלי, ויהיו הנרות דולקים עד אחר שיבא לחדר השינה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ח"ו (סימן פו).

ומה שכתבנו שאין הבדל בזה בין אם ההורים נמצאים בחוץ לארץ או בארץ, הוא פשוט, שאינו כדין נר חנוכה שהחובה היא נר איש וביתו, ויוצא הבן (הסמוך על שלחן אביו בדרך כלל, בחופשות וכדומה) בהדלקת אביו, מה שאין כן הכא שאם הבן דר במקום אחר, אף שהוא בדרך כלל סמוך על שלחן אביו, מחוייב בהדלקה, כדי שיהיה אור בחדרו, משום שלום בית, ומשום הכי מדליק ומברך כמבואר. וע"ע בנ"ד בשו"ת מקוה המים חלק ג' (סימן כט), ובספר אז נדברו ח"ה (סימן א"ב). ע"ש.

ובשו"ת דברי יציב (חאו"ח סימן קיט אות ג) כתב, שאצלם לא נהגו בחורי הישיבה להדליק נרות בחדר השינה, כיון שהם סמוכים על שלחן ראש הישיבה, שהוא בעל הבית, וכיון שדרים בחדריו, אין עליהם חיוב להדליק. ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת תפלה למשה ח"א (סימן ט), אלא שכתב שידליקו בלא ברכה. ע"ש. מכל מקום המנהג שהבחורים מדליקים בחדרי השינה בברכה. וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק מה סעיף יא ד"ה ואולם), שאע"פ שמדליקים בחדר האוכל, צריך שיהיה נר דולק בכל החדרים שמשתמשים בהם בליל שבת, ושיהיה הנר דולק עד שהולכים לישן שם. ויכולים להדליק בברכה בחדרם. ואחד יברך וידליק עבור כולם. ע"כ. ומ"ש עוד בשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סימן עד), שמכיון שהבחורים כולם שוים לטובה, ולא דמי להאיש שנטפל לאשתו בהדלקת הנרות, מפני שהיא עקרת הבית, לכן רשאי כל אחד מהבחורים להדליק ולברך. ע"ש. אינו מוכרח, שי"ל שאפילו להרמ"א שמברכים על תוספת אורה, הני מילי במקום סעודה, משא"כ בחדרים שמדליקים בכדי שלא יכשלו, די שאחד יברך ויפטור את כולם. וכ"כ הרב באר משה שם. ע"ש.

גם הלום ראיתי בשו"ת מקוה המים חלק ג' (סימן כט) שכתב, שאין לבחורי הישיבה לברך בחדרי השינה שלהם, שאין לברך אלא במקום שאוכלים. ע"ש. ויש

הקבלה שבני נח אסורין בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן בלבד. ואין נהרגין עליהן. ע"כ. וכן הוא בשלחן ערוך (סי' רצה סעיף ב'). ואמרו בתוספתא (פ"ק דערלה הלכה ה'): גוי שהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק, אף על פי שאינו רשאי לעשות כן וכו'. ועיין למרן הכסף משנה שם כתב, דמה שכתב רבינו שאסור לישראל להניח לעכו"ם שירכיב לו אילנות כלאים, אין לומר שטעמו משום דאמרינן בירושלמי (פ"ק דכלאים) שנכרי אסור להרכיב כלאים, ולכן אסור לומר לו שירכיב כלאים, שאותו ירושלמי אזיל כר' אלעזר דאמר בפרק ארבע מיתות בית דין, דבני נח הוזהרו אף על הרכבת האילן, ורבינו (פרק ט' מהלכות מלכים) פסק דלא כוותיה, אלא טעם רבינו מההיא דב"מ (צא). דאיבעי לן בדין אמירה לעכו"ם באיסור לאו, וסובר רבינו דנקטינן לחומרא, וכמ"ש בפרק ט"ז מהלכות איסורי ביאה לענין סירוס, ובפרק י"ג מהלכות שיכרות לענין חסימה. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק אורה חיים סימן יט אות ג') הביא מאן סייעתא למה שכתב בשו"ת שאלת יעב"ץ חלק א' (סימן ג), שאם הגוי נטעו והרכיבו לא עשה נגד רצון הבורא, שלא הוזהרו על ההרכבה אלא ישראל, חוץ מסברא יחידאה בפרק ד' מיתות. ע"ש.

אך העיר שם, שהדברים תמוהים הם, כי מבואר ברמב"ם הנ"ל (בהלכות מלכים) בזה"ל: ומפי הקבלה שבני נח אסורים בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן בלבד, ואין נהרגים עליהן. וכתב מרן הכסף משנה, שמקורו מההיא דפרק ארבע מיתות (נו:). גבי שבע מצות שנצטוו עליהם בני נח, ר' אליעזר אומר אף על הכלאים, ובני נח מותרים ללבוש כלאים ולזרוע כלאים, ואינם אסורים אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן, וסבירא ליה לרבינו דאף על גב שאין הלכה כר"א משום דאם כן הוה ליה ח' מצוות לבן נח שנהרג עליהם, ואנן קיימא לן שרק על שבע מצוות בן נח נהרג, מכל מקום כיון דשמואל מפרש לה בגמרא (סנהדרין ט.) משום דאמר קרא את חוקותי תשמורו, חוקים שחוקתי לך כבר [לבני נח], בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים, מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה. אלמא דס"ל לשמואל שבני נח אסורים בכלאים, אע"פ שאין נהרגים עליהם.

והוסיף הלחם משנה ראייה אחרת מקידושין (לט.), אמר רבי יוחנן לוקין על הכלאים דבר תורה, והאנן תנן הכלאים [בחוץ לארץ] מדברי סופרים, לא קשיא, כאן בכלאי הכרם כאן בהרכבת האילן, וכדשמואל דאמר שמואל את חוקותי תשמורו וכו', ומה בהמתך בין

הראשונים קבלו דור אחר דור עד התנאים והאמוראים, ואף שהאר"י "קיבל" גם כן חכמה זו שנקראת קבלה, הרי גם ר"א הגדול קיבל, ואף על פי כן כיון שהחכמים לא קיבלו כן, לא פסקו הלכה כמותו, דר"א שמותי הוא ואין הלכה כמותו, ואין גנאי לומר שגם האר"י איננו גדול מר"א הגדול, ולכן אחר שהראשונים לא כתבו כן אינו הלכה. וראה בעיני יצחק חלק ג' (עמוד רפח).

קח. בן איש חי, מצינו בהלכות רבות שהרב בן איש חי חלק על מרן השלחן ערוך, ואף שהוא עצמו כתב בכמה וכמה מקומות בספריו שקיבלנו הוראות מרן, וחלק על מרן הן לחומרא והן לקולא. וכגון לענין הדלקת נר שבת, שמבואר בשבולי הלקט שהמברך אחר ההדלקה היא ברכה לבטלה, ואי משום קבלת שבת, הא לדין אין קבלת שבת תלויה בהדלקה, וגם יכולים לעשות תנאי שאינו מקבל שבת בהדלקה. ונמצא שהבן איש חי היקל בזה נגד מרן, ולא חשש לברכה לבטלה. וכן לענין הדס שוטה, שלדעת מרן אין לברך עליו, ולדעת הרב בן איש חי [בספרו רב פעלים] אם אין לו הדס משולש יכול לברך על הדס שוטה. נמצא שהיקל נגד מרן. ובמקומות רבים כתב גם להחמיר נגד מרן. והטעם כפי הנראה, דבחול"ל קבלת הוראות מרן היא מדין הנהגה, אבל בארץ ישראל הוא מדין מרא דאתרא דחמיר טפי. וכנראה לא חלק על מרן להקל אלא מאחר שהיה בחול"ל.

וראה עוד באורך במה שכתבנו בס"ד בעיני יצחק חלק ג' (עמוד רו).

קט. "בן נח", אם גם בבני נח אזלינן אחר רוב. ראה מה שכתבנו בזה בעיני יצחק חלק ב' (עמוד תריא).

קי. "בן נח", כל הדינים הנוהגים בבן נח, אין מקום כלל לשיעורין, דשיעורין שהם הלכה למשה מסיני, לישראל נאמרו ולא לבן נח, ושאינו נדרים וערכין שאינם ממצוות בן נח, והתורה חידשה איש איש לרבות בן נח שנודדים נדרים ונדבות כישראל, אם כן מסתיין כישראל וגו'. וכל זה לענין נדרים וערכין אבל לכל דיניהם וקניניהם, שלא ניתן להם שיעורים ומשבאו לכלל דעת דמסברו ליה ומיסבר הרי הוא גדול. [שו"ת חתם סופר יורה דעה סימן שיז ד"ה והלום].

קיא. "בן נח", אם בן נח מצווה על איסור הרכבה, הרמב"ם (פרק י' מהלכות מלכים הלכה ו') כתב: מפי

מש"ז של בעלה, ויהיה הולד בן הנדה. והשיב, כיון שאין כאן ביאת איסור, הולד כשר לגמרי, אפילו תתעבר מש"ז של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה, אלא דמש"ז של איש אחר קפדינן אהבחנה, גזרה שמא ישא אחותו מאביו. כדאי" ביבמות (מב.). עכ"ל.

וכתב ע"ז בשו"ת יביע אומר ח"ב (אהע"ז סי' א), וכמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהכא: א. שקבלת הריון מש"ז של איש אחר, אין הולד ממזר, כיון שאין כאן ביאת איסור. ב. וכן אם קבלה מבעלה בימי נדותה, אין הולד פגום להחשב בר נדה. וע' בט"ז יו"ד (סי' קצו) שכ', שאם טעתה ושמשה בתוך ימי נדתה, וקודם זה לא היה בעלה מצוי אצלה, צריכה הפרשה מבעלה, להבחין בין זרע הנזרע בקדושה וכו'. וצ"ע למעשה. ע"ש. אכן בנקודות הכסף ובמנחת יעקב שם חולקים על הט"ז בזה. וכ"כ הב"ש (אהע"ז סי' ד ס"ק טו). ומ"מ לא היה אפשר להקל לכתחלה לשכב על סדיני בעלה בזמן נדתה, אם לא שהולד כשר לגמרי. והרי הוא כמבואר. ג. ועוד, שהולד מתיחס אחר אביו, וכמ"ש דחיישי' שמא ישא אחותו מאביו.

ולכאור' יש לדון ג"כ מזה שאביו מקיים בזה מצות פו"ר, הואיל והבן מתיחס אחריו. ובחלקת מחוקק (סי' א' סק"ח) נסתפק בזה, אם האב קיים פו"ר כשהאשה נתעברה באמבטי. וכתב בב"ש (שם סק"י), שיש להביא ראיה מהגהת סמ"ק הנ"ל, שכ' שמא ישא אחותו מאביו וכו'. אלמא דהוי בנו לכל דבר. ע"כ. וכ"כ המשנה למלך (פט"ו מה' אישות ה"ד). ע"ש. וכן העלה להלכה בשו"ת בית יעקב (סי' קכב). וכן מסקנת החלקת מחוקק שם. ע"ש.

ועיין בשו"ת התשב"ץ ח"ג (סי' רסג) שהביא ההיא דתגיגה (יט.), וכ', ונראה מכאן שאם היה יורה כחץ בשעת עקירה אפשר שתתעבר בתולה ותהיה מותרת לכ"ג. ואם נאמין לספרים חיצונים, מצינו בס' בן סירא כי אמו נתעברה מש"ז של ירמיה באמבטי, וסירא בגימ' ירמיהו. ובזה הוכשרה הבת דנ"ד לבא בקהל ולירש בנכסי אביה וליאסר בקרובי אביה וכו'. ובהגה, אמ"ה כן העידו לי עכו"ם שנשים הרבה מתעברות ועדיין הן בתולות. וכן העיר לי החכם ה"ר אברהם ישראל שראה כן לבתולה שאינה קרובתו. ע"כ.

וכתב ביביע אומר הנ"ל, ומ"ש ואם נאמין לספרים חיצונים וכו', נראה דקורא כן לספר בן סירא, וכמ"ש בסנהדרין (ק.). ולכן נסתפק אם להאמין לזה. אבל לא נתכוון לומר שהואיל ולא נזכרה אגדה זו

בארץ בין בחוץ לארץ, אף שדך בין בארץ בין בחוץ לארץ. אלמא דהא דשמואל הלכה היא. ע"כ. וכן פסק השאלות בפרשת קדושים (סימן צט) וז"ל: ואסור למימר לעכו"ם לארבועי כלאים, דתניא ר"א אומר אף על כלאים נצטוו בני נח וכו'. ואינן אסורים אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן. ומנא הני מילי, אמר שמואל דאמר קרא את חוקתי תשמורו וכו'. וכן פסק בעל הלכות גדולות בהלכות כלאים (דף טו). וכן פסקו בהגהות מרדכי (ריש פ"ו דגיטין), והמאירי (סנהדרין עמוד רכד) כדעת הרמב"ם הנ"ל. ואמנם דעת הריטב"א (קידושין לט.) דלרבנן דקיימא לן כוותיהו, בן נח לא נצטווה על הכלאים. ועיין בש"ך (יורה דעה סי' רצו השני סק"ג) שכתב, דמה שכתב הדרישה שבני נח מצוים על הרכבת אילן והרבעת בהמה, ושכן מבואר ברמב"ם (פרק ו' מהלכות מלכים), לא אאמין שיצאו דברים אלו מפיו, דאנן קיימא לן דשבע מצות נצטוו בני נח ולא יותר, ולא קיימא לן כר"א וכו', ואין שום רמז ורמיוזה מזה בדברי הרמב"ם. ע"כ. ותמה עליו בצדק הגאון דגול מרבכה שם, שהרי זה מבואר להדיא ברמב"ם בפרק ו' מהלכות מלכים. ע"ש. וראיתי שצינינו לשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן כד) שגם כן תמה על הש"ך כנז'. וכן תמה הגאון רבי מלאכי הכהן, בעל יד מלאכי בתשובתו הנדפסת בהמאסף (שנה ה' סימן עה, ד"ה הן אמת). ע"ש.

ומה שלא נחשב בכלל ז' מצוות בני נח, היינו משום דבז' מצוות בן נח נהרג עליהם, וכמו שכתב הכסף משנה. וכ"כ בבאורי הגר"א שם. וראה עוד למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רצה סק"א, ובשיו"ב שם סק"א), ובשו"ת יוסף אומץ (סי' פב אות ב'), ובשו"ת בית אפרים (חאו"ח סי' נו), ובפני יהושע (קידושין לט. ובקונטרס אחרון שם), והפמ"ג בספר גנת ורדים (כלל נט דף לו), ובשו"ת ברית יעקב (בהשמטות לאר"ח סי' יט). ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חיו"ד סי' שג), ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' קצט), ובהעמק שאלה (סי' צט אות ב'), ובספר תועפות ראם חלק ב' (דף קפה). ע"ש.

וכתב בשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סי' סז) שנכרי שקיים כלאים שזרעו בשדהו ונתווספו, הרי הפירות אסורים. ע"ש.

קיב. בן סירא, הנה הב"ח ביו"ד (סימן קצה בד"ה ולא ישב), כ' בזה"ל: מצאתי בהגהת סמ"ק ישן מרבינו פרץ, שכ', אשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה, ונזהרת מסדינים ששכב עליהן איש אחר, פן תתעבר מש"ז של אחר. ואמאי אינה חוששת פן תתעבר בנדוטה

אם הטעם הוא דמה ששחט את האם, הוי כאילו שחט גם את העובר שבמעיה, וחשיב סימני העובר כשחוטים, או דילמא דטעמא הוי מפני שגזרת הכתוב דהעובר הוי כירך אמו, והרי ירך אינו צריך שחיטה כלל. ונפקא מינה לדינא: א. לענין חלב של בן פקועה, אי מיתסר ככל חלב של בהמה, או לא, דאי נימא דההיתר הוא מפני דחשיב כאילו העובר נשחט, ממילא לענין איסור חלב שפיר יש לאסור גם בבן פקועה אבל אי נימא דבן פקועה חשיב כחלק מגופה של האם, לא שייך לאסור חלב של בן פקועה, שהרי אין החלב במקום שהתורה אסרתו.

ועוד נפקא מינה, בנמצא עובר מת במעי הבהמה, דאי נימא דחשיב כאילו שחט את העובר, זה לא שייך בנמצא עובר מת, אבל אי נימא דהוי כאחד האברים של האם, גם בנמצא מת שפיר מתירים אותו. אלא שא"ל לומר דדין זה הוי נפ"מ בחקירה הנ"ל, שהרי מבואר להדיא במשנה, ובכל הפוסקים, דגם אם נמצא הבן פקועה מת, מתירים אותו לאכילה, ואין בו דין נבילה. ולכן נראה לומר, דהתורה לא אסרה דין נבילה אלא בבהמה ועוף שיצאו חיים לאויר העולם, אבל כשנמצא עובר מת במעי הבהמה גזה"כ היא דשריא, וממילא אין בה דין נבילה כלל. ודו"ק.

ומריש הוה אמינא דנפקא מינה בחקירה הנ"ל, היכא ששחטו בהמה, ומצאו בתוכה עובר חי, ונתברר שהאם היא טריפה, אם גם העובר נאסר באכילה, או לא, דאי נימא דהיתר בן פקועה הוא משום דניתר בשחיטת האם, הרי השחיטה היתה מעליא, ונשחטו רוב הסימנים, ובזה הותר גם הבן פקועה, ואי משום טריפה, הרי הבן פקועה אינו טריפה. אבל אי נימא דהיתר בן פקועה הוא משום דחשיב כירך אמו, הרי כל אברי הבהמה הטרופה אסורים באכילה, וממילא גם הבן חשיב כאחד האברים ואסור באכילה. והנה הגאון רבי עקיבא איגר (בחיידושו ליוורה דעה סימן יג) כתב לחדש, דבן פקועה הנולד מן הטרופה ששחטה, אף על פי שטעון שחיטה, מכל מקום אין עליו לא איסור שאינו זבוח, ולא איסור נבילה, ולא איסור אבר מן החי, רק איסור טריפה. וטריפות זה הרי ניתר בשחיטת אמו. ונראה מה שהאריך על דבריו בשו"ת שבט הלוי חיו"ד (סימן ה'). ע"ש.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן יג סעיף ג) כתב בזה"ל: אם לא שחט האם אלא קרעה, וכן אם נשחטה ונתנבלה בידו, או שנמצאת טריפה, אם העובר בן ט' חי טעון שחיטה לעצמו וניתר בה. ואם הוא בן ט' חודשים מת או חי, אפילו חי, הרי זה אסור. הגה, ועכשיו אין

בגמרא שלנו חשיבא כספרים חיצונים, כגון מס' סופרים ומס' כלה שנקראים בלשון הפוסקים ספרים חיצונים. וכמ"ש ביעיר און (מע' ס אות לא). ע"ש. שא"כ לא היה אומר ואם נאמין וכו'. כי בודאי אנו סומכים על מס' סופרים וכיו"ב אף להלכה ולמעשה, כל שאין סתירה לזה מהש"ס דידן. וע' תוס' פסחים (מ:). ע"ש.

אולם בהגהת הסמ"ק כ' אגדה זו בפשיטות, והוכיח ממנה שהולד כשר. וכ"ה בליקוטי מהרי"ל (דפ"ה ע"א), וז"ל, אמר: דבן סירא נולד מזרע ירמיהו, כי בת ירמיהו היתה רוחצת אחר אביה באמבטי חמין, וקלטה זרע אביה, ונתעברה וילדה, והכל מעידים עליה מרוב חסידותה שלא זינתה אך הסכימו הכל שבאמבטי שרצצה קלטה וכו', והפכו שמו לקרוא בן סירא בגימ' ירמיהו. עכ"ל.

וע"ע בסדר הדורות (סדר תנאים ואמוראים אות ס), שהביא דברי ה' צמח דוד (ג"א תמ"ח) שכ' ע"ז, שלפ"ד גוזמא בעלמא הוא, כי לא נמצא ד"ז בש"ס ומדרשים. וכ' בסדה"ד, דר"ל דלא מצא ד"ז שנתעבר אשה באמבטי, ולכן הוי גוזמא ושקר. ולא ראה שכ"כ בחגיגה (טו). באמבטי עיברה. ע"כ. וע"ע בסדה"ד (שם ערך ר' זירא אות ג).

והנה גם במל"מ (פט"ו מה' אישות ה"ד), כ' לפקפק שלא יתכן שנתעבר באמבטי לפ"ד התוס' יבמות (נה:). [וכ"ה בתוס' חגיגה יד:] שאין אשה מתעברת בהעראה אלא בגמר ביאה. ע"ש. אכן כבר תפס עליו החיד"א בברכ"י אה"ע (ס"א ס"ק יד), שהרי הש"ס חגיגה (טו). קרי בחיל דמשכ"ל עיבור באמבטי. וענין בן סירא הובא גם בהגהת סמ"ק וכו'. ע"ש. ועכ"פ בודאי דהויא מילתא דלא שכיחא, ומש"ה א"ש מאי דלא קאמר ביבמות (כב:). דהא דתנן מי שיש לו בן מ"מ, לאתויי היכא שנתעברה ממנו באמבטי שקיים פו"ר. שו"ר בס' בני אהובה (פט"ו מה' אישות), שגם הוא ז"ל העיר מההיא דיבמות (כב:). ותי' משום דתנן בסיפא וחייב על מכתו וקללתו, ואילו ככה"ג שנתעברה באמבטי מי יעיד שהוא בנו, וכי יכולים העדים להעיד שמזה לבד יצא ש"ז ונכנס לתוך מעי האשה וכו'. ושם הביא ד' המל"מ הנ"ל, וגם הוא תמה עליו שסותר ד' גמרא ערוכה מכח ד' התוס'. וע"ש. וע"ע בתוס' יבמות (יב סע"ב). ודו"ק. וראה בכיו"ב בדין תינוקת מבחנה, בשו"ת יביע אומר ח"ח (אהע"ז סימן כא).

קיג. "בן פקועה", נפטר בשחיטת אמו, ויש לחקור

עובר בל"ת. ע"כ. ויש עוד להאריך בחקירה זו, ואכמ"ל. שוב הראוני שחקר בזה בספר אמרי משה (סי' ד), וכתב חלק מהנפ"מ הנ"ל, גבי חלב דבן פקועה. ע"ש.

גם בספר משמרת חיים ח"א (עניני שחיטה אות ג') כתב כנז', והעיר שם, דלצד דהשחיטה של האם מהני גם לעובר, אמאי אינו עובר על לאו דאותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, דהא שוחט האם והעובר ביחד. נאלא שהרמב"ם עצמו הרגיש בזה כנראה, וכתב, דהיתר זה משום דעובר ירך אמו. וכנראה הסבר דעת הרמב"ם הוא כך, דאיסור אותו ואת בנו היינו במעשה השחיטה, שלא יהיה ב' פעמים מעשה שחיטה של האם והבן, אבל בהיתר שחיטת האם והוי כאילו שחט גם את העובר, סוף סוף עשה מעשה שחיטה אחד, ולא שייך לאסור משום אותו ואת בנו אלא כשעושה ב' משעה שחיטה. ודו"ק. וראה בט"ז ובש"ך (סק"ג). ע"ש.

קיד. בעיא דלא איפשיטא, דרבנן אמרינן ספק דרבנן לקולא, וכן דעת הרי"ף (שבת יז.) והתוס' ברכות יב. בשם רב אלפס, והרמב"ם והרא"ש שם, דבמידי דרבנן כל בעיא בש"ס אזלינן לקולא. ואף שדעת הגמ"י והיראים להחמיר בכה"ג, אנן נקטינן כג' עמודי הוראה. וראה במה שכתבנו באורך בילקוט יוסף על הלכות שביעית עמ' ריא, ולקמן מערכת ת' ערך תיקון.

קטו. בעל תשובה, אשכנזי בעל תשובה אם יכול בארץ ישראל לנהוג כמון השלחן ערוך, ראה בעין יצחק ח"ג (עמוד תלט). ולעיל מערכת א' ערך אשכנזי.

קטז. בציעת הפת, סדר הבציעה מהלחם משנה, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד רפא).

ק"ז. ברא מזכי אבא, סנהדרין (קד.). ועיין להרשב"א בתשובה חלק ה' (סימן מט) דהיאך ברא מזכה אבא, הרי אמרו, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת ומי שלא טרח בערב שבת לא יאכל בשבת. ועוד, אם האב אינו מזכה לבן למה אנו מזכירים תמיד זכות אבות. והשיב, דהוא בעולם הנשמות, והוא כי הבן עם היות גופו לבד חלק מחלקי האב, ולא נפשו, מכל מקום הרי הוא מסובב מן האב, ועל כן הבן מצווה בכבוד האב ובמוראו ואין האב מוזהר כן בבן. ועל כן כשמוליד בן צדיק עובד ה' נראה כאילו מסיבתו הוא עובד ה'. שהוא הביאו לעולם להיות צדיק. אבל האב למה יזכה את הבן בנפש, הרי האב אינו חלק מהבן, ולא מסובב ממנו לא בגוף ולא בנפש. ושכר העולם הזה הוא גופני, ונמשך

להתיר שום ולד הנמצא בבהמה אם האם נמצאת טריפה. [הגמ"י. סמ"ג. איסור והיתר]. ולא מהני שחיטת עצמו, דחיישינן שמא אינו בן ט'. ע"כ. ודברי רעק"א כנראה איירי בעובר בן ח' חודשים, שאז צריך שחיטה, ואין בו איסור טריפות. וכנראה דטעמו משום דהיתר בן פקועה אינו משום דחשיב כירך אמו, אלא שניתר בשחיטת האם. ובחידושי הגרי"ז מבריסק (עמוד עט) כתב, דגם טריפה אית בה דין חסרון היתר שחיטה לענין אכילה, וזהו דמייתי הרמב"ם מינה דבדין שחיטה גופיה חלוק טומאה מאיסור. וממילא ניחא גם הא דבן פקועה של הטריפה אסורה באכילה, דכיון שאין בשחיטה זו של הטריפה דין היתר אכילה, אם כן ממילא דאינה מתרת את הולד. ע"ש. וכפי הנראה כוונתו לעובר בן ח' חודשים, דאז גם שחיטה לא תועיל לו. וכמו שכתב מרן הנ"ל לחלק. או דאיירי בעובר בן ט' חודשים, וכוונת הגרי"ז על דין שחיטה, דצריך לשוחטו בפני עצמו, ואינו ניתר בשחיטת אמו. וזה מ"ש "אסורה באכילה" היינו בלא שחיטה. אי נמי, דכוונתו לפסק הרמ"א, דכיום אין מתירים בן פקועה היוצא מטריפה, בכל אופן.

וראה עוד בחזון איש (סי' ג' אות ג' ד"ה ואם האם טריפה). שכתב, דאם האם טריפה, העובר יש לו דין אבר מן החי, ואם חתך מן העובר קודם שחיטה, אפשר דשחיטת האם מטרתה שלא יטמא. ע"ש.

ובעיקר החקירה הנ"ל נראה דנחלקו בזה רש"י והרמב"ם, דהנה רש"י שם כתב בזה"ל: דאיתרבו מכל בבהמה תאכלו, דלאו חודשים איכא ולא אורא איכא, הילכך "לאו בהמה הוא". ומשמע דההיתר הוא מפני שהוא כירך אמו, והרי ירך אינו צריך שחיטה כלל. אולם הרמב"ם (פ"ה מהלכות מאכלות אסורות הלכה יד) כתב וז"ל: מצא בה עובר חי, אף על פי שהוא בן ט' חודשים גמורים, ואפשר שיחיה, אינו צריך שחיטה "אלא שחיטת אמו מטרתו" ע"כ. ומוכח לכאורה שדעת הרמב"ם דבן פקועה אכן צריך שחיטה, אלא דמה שנפטר מהשחיטה הוא מפני דשחיטת אמו מתירתו. והוי כאילו נשחט. וכך ילפינן מקרא דכל אשר בבהמה. ונפ"מ בחלב, אם חלבו של בן פקועה מותר, או לא. דאי נימא דההיתר הוא מפני שאין העובר נחשב כבהמה כלל, אלא כירך אמו, ממילא חלבו מותר. וכ"כ רש"י שם (ד"ה ומיצא את דמו) דחלבו הוא דמותר כדקתני לקמן, מה חלב ושתי הכליות האמורים באשם מוצא מכלל שליל, אף כל מוצא מכלל שליל, אבל דמו לא גרע מדם האיברים, דקיי"ל בכריתות (כא). דם האיברים

מהאב לבן, וזה שמזכירים זכות אבות. וע"ש עוד.

לסמוך על המגן אברהם. עכת"ד.

ועיין בספר קול דודי (עמ' יא) שכתב, דאין לאב להתרשל במצוות ומעסק התורה ולסמוך על בנו שאחרי מותו יזכהו בתורתו ובמצותיו, כי אולי גם בנו מעשה אבות יעשו בנים, ויתרשל גם הוא ויסמוך על בנו, ונמצא שלא ימצא מי שיזכה אותו לעוה"ב. וזה שאמר הכתוב (בפרשת וירא) המלט על נפשך אל תבט לאחריך, רצונו לומר, המלט מיצר הרע בשביל נפשך לזכותה לעוה"ב, ואל תביט אחריך, שלא תבטח בבנך הבא אחריך לזכותך לעוה"ב.

ק"ח. ברא מזכי אבא, הוא גם לגבי בני אביו,

על פי המבואר בזוהר הקדוש (פרשת אחרי מות דף נז) דגם באבי אביו אמרינן ברא מזכה אבא, שהרי יעקב פדה את אברהם. וכן מסתבר שהרי חייב ללמדו תורה, כמבואר בסוגיא סנהדרין (י"ט). ע"ש. וראה לעיל מערכת א' אות ח' עמוד לה.

ק"ט. ברד, שלא לרסק שלג וברד בשבת, ראה בעין

יצחק חלק ג' (עמוד תלה). ועיין במנוחת אהבה חלק ג' (עמוד קטז, ועמוד קיח), שכתב לחלוק ע"ד מרן אאמו"ר שליט"א בדין מירוח משחה בשבת, והמציא מדעתו איסור, שיש בזה משום "נולד" דדמי למרסק שלג וברד בידיו דאסור. וכתב כן בלשון "יראה לי". אולם אין זה נכון, דהא לא מצינו לשום אחד מהפוסקים שכתב לדון במירוח משחה בשבת משום נולד. לא בראשונים ולא באחרונים. ומה שדנו אם יש לאסור במירוח משחה משום ממרח. ולא דמי למרסק שלג וברד בידים, שנעשה כאן מהות אחרת, שהשלג נהפך למים, וזה אינו במשחה.

ועיין במגן אברהם (סימן שטז ס"ק כד) דבמתכוין להבליע הרוק ליכא מירוח. ולפ"ז אין איסור ממרח בשבת אלא ברוצה בקיומו של הדבר שמורח אותו שם, וכגון לסתום נקבי החבית וכדומה. אבל לא במשחה. גם המהרש"ם בארחות חיים החדש (סימן שכח אות כ') כתב, דאין איסור משום ממרח במשחה, אחר שאין כוונתו שהמשחה תשאר שם לסתום איזה סדק. וכל שכוונתו להבליע המשחה בעור אין בו איסור ממרח. ולכן התיר לחולה שאין בו סכנה לסוך במשחה עבה (הנקראת זאלב), עד שתתמחה ותבלע בגופו, וסמך ע"ד המגן אברהם הנ"ל. ואף על פי שהאליה רבה הניחו בצ"ע מרש"י והר"ן והטור, במקום חולי יש

וכן כתב במנוחת שבת (בהשמטות דף קמו) שמותר למשוך משחת עיניים עבה בשבת לחולה עיניים שאין בו סכנה, וסמך על המהרש"ם הנ"ל. ע"ש. והסכים לזה בשו"ת יביע אומר ח"ד (דף קיח סוף ע"א) וכתב על זה: שדברי המג"א יתד היא שלא תמוט. וע"ש שביאר שאין בזה איסור גם מדרבנן.

ועיין בספר פחד יצחק (ערך בורית בשבת) שכ', שלסברת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א וה"ה שאין לחוש בריסוק השלג והברד לאיסור נולד, אין לאסור לרחוץ בבורית בשבת. וקרוב לומר כן אף לדעת רש"י, דע"כ לא אסרו גבי ברד ושלג אלא משום שיש להוליד מהם מים, אבל גבי בורית אין לומר כן, שלא יתרכו מים ממנו. וא"ת הרי הוא נמחה על ידו והיינו ריסקו והיינו מיחוי. הא קי"ל (בסימן שכא ס"ט"ו) חרדל שלשו מע"ש ממחהו בין ביד בין בכלי ואינו חושש. ע"כ.

שוב ראיתי כדברינו ממש בשו"ת מנחת שלמה חלק א'

(סימן ט"י), שכתב, הניצוץ היוצא הוא מזרם חשמלי הוא לגמרי דבר חדש, ודמי לריסוק שלג שנראה ממש כדבר חדש, שמתחלה היה שלג ועכשיו מים, לכן שפיר אסור בכל ענין וכו', ואפשר דאיסור מוליד הוא דוקא כשנולד דבר שהוא בר קיימא, ומה שהולדת ריח חשיב מוליד אף על פי שהריח הולך ונודף, היינו משום דחשיב כמתקלקל אח"כ, וכן הוא דרך יצירתו. וכן בהולדת אש, מה שאין כן בנ"ד שההולדה היא רק לזמן מועט ותיכף לאחר גמר תשמישו הוא חוזר ומנתק את הזרם, או שהוא נותק מאליו, ואח"כ שוב פעם חוזר ופותח, וחוזר חלילה, בכגון דא לא חשיב כלל מוליד. ובעיקר הדבר חושבני שקשה מאד לחדש איסור מוליד כזה שלא נזכר כלל בש"ס, דהא הולדת חום נמי קרי ליה בגמ' שבת מח. בלישנא "דאולודי קא מוליד" ואפ"ה בכה"ג דלא אסור משום מבשל שפיר מותר לחמם, אף על גב דמצד הסברא אינני יודע אם היינו מחלקים בין הולדת ריח להולדת חום, וחזינן נמי דאף על גב שאין מרסקין שלג וברד מפני שנראה כבורא דבר חדש, ואפ"ה פירות שעומדין לאכילה מותר לסוחטן, ולא אסור משום מוליד משקה מאוכל, וגם אמרינן דאין צביעה באוכלין ומותר, אף על גב שלעינינו ה"ז נראה כדבר חדש טפי מסחופי כסא אשיראי, ומוכח ודאי מזה שאין לנו לאסור משום מוליד כי אם במה שנזכר מפורש בש"ס, והבו דלא להוסיף עלה.

שוב ראיתי בשו"ת אדני פז חלק ד' (סימן לו) שגם כן תפס על המנוח"א שחידש איסור נולד במשחה, וכתב, שאין כאן איסור משום מוליד, חדא כיון דהכא בדרך כלל המשחה היא רכה, ואינה קשה ומוצקה. ולא דמי לחלב או לשלג וברד, וכפי שכתב הגר"ח נאה בס' קצות השלחן (סי' קלח בבדי השלחן עמ' צט) לעניין משחת שיניים.

ועוד, שכיון שהמשחה נבלעת בגוף ואינה ניכרת, אין כאן משום איסור מוליד. ואף שכאן הוא עושה בידים, ואילו לגבי ריסוק שלג וברד כשנותנים לתוך כוס שיש בו מים איכא פלוגתא אי שרי לרסק בידים, עיי' משנ"ב (סי' שטז ס"ק לד). וכן לגבי אינפנדא שמוזכר בסוף סי' שי"ח (סט"ז) שהשומן שנימוח אינו בעין. וכפי שכתב הרמ"א שם, הרי אינו עושה מעשה בידים, י"ל דשאני התם שהשומן הנימוח, או המים שנפשו, הרי הם לפניו, והוא נהנה מהם, רק שהם מעורבין. משא"כ הכא הרי המשחה נבלעה מתחת עורו, וכאילו שאינה בעולם כלל.

ועוד י"ל לפי מה שכתב בספר פחד יצחק (ערך בורית בשבת) שאף לדעת רש"י שטעם האיסור לרסק שלג וברד מפני שמוליד מים, ודמי למלאכה, מותר לרחוץ בבורית בשבת, "דעד כאן לא אסרו גבי ברד ושלג אלא משום שיש להוליד מים מהם, אבל בורית אין לומר כן שלא יתרבו מים ממנו". וכו'. ע"ש. והוב"ד ביבי"א ח"ד הנ"ל (עמ' קטז). ע"ש. והכא בנ"ד הרי לא יתרבו מים מהמשחה כלל, ואדרבה ככל שהוא מורחה הרי היא הולכת ונעלמת, ולא מתרבה כלל. ועיין בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' (סי' קנח קנט) שאין איסור של ממרח בסבון. וכן בסיכת הגוף בחמאה קרושה. ע"ש.

וביוצא בזה כ' הגנת ורדים (כלל ג סימן יד), וזת"ד, ובעיקר דין רחיצה בסבון שאסרו הבנימין זאב (סימן רז) והרמ"א (סי' שכו) משום נולד, אינו מפני שנשתנה מראית המים ללבן, דמידי דחזותא כה"ג לאו מילתא היא. אלא הטעם שבתחלה היה הסבון כאבן ועכשיו נהפך להיות כמים, ודמי למ"ש (שבת נא): אין מרסקין את השלג בשביל שיזובו מימיו. וס"ל דהתם ה"ט משום איסור נולד שנראה כבורא בריה חדשה שעד עכשיו היה שלג ועתה הוא מים. אמנם אין פירושה מוסכם מן המפרשים, שאחרים פירשו שאין בזה איסור נולד. ועיקר הטעם משום גזירת סחיטת פירות העומדים למשקים. ע"ש.

וכן מבואר להדיא משו"ת רב פעלים חלק ג' (סימן יד), דהטעמים הנז' שאמרו בשלג וברד לא שייכי בסוכר, יען כי הסוכר תחלתו אוכל וע"י הריסוק והמחוי אין גוף הסוכר נעשה מים, אלא שע"י המחיה הוא מתערב במים יפה, אבל אין גופו של הסוכר נהפך למים, והראיה דאחר כך יהיו המים עבים, ועביות זה הממשות של הסוכר, ועל כן לא שייך בזה טעם של בורא המים, וגם נמי אין כאן טעם של גזרת סחיטת פירות, יען דאין זב מים מהסוכר כדי שנאמר דמי לסוחט פירות, ולפ"ז מובנים שפיר דברי הרב חיי אדם שכתב, הסוכר מותר לרסקו אפילו בידים, דלעולם אוכל הוא, כי הוא פסק גבי שלג וברד כסברת המתירין שמוותר לרסק בידים לתוך המים, ולכן כתב דהסוכר מותר לרסקו בידים, כהאי גוונא דשלג, משום דלעולם אוכל הוא, ולכ"ע מותר, דהא לית ביה הנך תרי טעמי דאיכא בשלג.

והגם דמצינו להרמ"א בהגה"ה (בסימן שכ"ו סעיף י) שכתב, אסור לרחוץ ידיו במלח כ"ש בבורית, [סבון] או בשאר חלב שנימוח על ידו והוי נולד. ע"ש, הנה הרמ"א תפס טעם של בעל התרומות, דס"ל איסור ריסוק השלג והברד הוא משום איסור נולד, ולהכי אסר הכא במלח ובורית ובשאר חלב, מטעם שנמוח על ידו והוי נולד, אך באמת רוב הפוסקים חלקו על בעל התרומות בזה, וכנז' בבית יוסף (סימן שי"ח ובסימן ש"כ), וס"ל רק הני תרי טעמי שהבאתי לעיל, ומה שאסר מרן (בסימן שכ סעיף י"ב) לשפשף ידיו במלח הוא כוותיה דבעל התרומות, אך לאו מטעמיה, א"כ השתא לדעת מרן ז"ל אין לאסור מחיית היגורט"י משום נולד, והנך טעמי דסמך עליהו מרן ז"ל לא שייכי ביגורט"י וכמ"ש. עכת"ד. ומהסברא שכתב מבואר דלא שייך נולד במשחה, דלא גרע ממחיית הלבן. וממילא אין "ראיה ברורה" מדברי מרן כלל. ועיין בסימן רנב סעיף ה', וכן בסימן שכח סעיף כו, דאירי במריחת סם רפואה על העור, ולא הוזכר שם רק איסור ממרח, ולא איסור נולד. ומה שכתבו עוד לדחוק, כי האחרונים שכתבו שיש במשחה איסור ממרח באו רק להזכיר שיש בזה איסור דאורייתא של ממרח, ולא רק איסור דרבנן של נולד, ואין זה נכון, שעכ"פ אם היה בדבר איסור נולד הפוסקים שהתירו היה לו לחוש לנולד, [וכ"ש שלפ"ד המנוח"א עצמו שכתב שאם המשחה נבלעת אין איסור ממרח, דא"כ היה להם להזכיר דכה"ג אסור משום מוליד]. וגם שאר הפוסקים היה להם להזכיר שיש בזה עוד איסור מדרבנן של נולד.

להו משום איסור מירוח החלב על גבי המכה, וכמו שכתב הראב"ן (סימן שפ) דחלב ושומן דינם כשעוה שיש בהם משום ממרח. וכן כתבו האחרונים בסימן שיד. ועל כרחך צריך לומר דהיינו טעמא משום שאין כוונתו להשאיר החלב על גבי מכתו, אלא להבליעו בה. וכן הוא בספר ערך שי (סימן שכח), ושם העיר מדברי הרמב"ם (פרק כג מהלכות שבת הלכה יא) שאין סותמים הנקב בשעוה וכיוצא בזה שמא ימרח, ואפילו בשומן אין סותמין את הנקב גזירה משום שעוה. משמע דבשומן לא הוי ממרח דאורייתא, ודלא כהראב"ן. אולם בגמ' איתא בהאי דינא משחא דהיינו שמן עב ולא שומן. וצ"ע. ע"כ. והובא כל הנ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ד (סימן כח אות יג) וכתב, שכבר העיר מזה החיי אדם בנשמת אדם (כלל לה ס"א) וכתב, דטעות סופר הוא וצריך לומר "שמן", ושכן משמע בהגמ"י שכתב על זה כרב ודלא כשמואל, ומחלוקתם במישחא. ע"ש. ובספר מעשה רוקח העיר על הרמב"ם הנ"ל כאמור, וכתב, והיה נראה להגיה בדברי רבינו "ואפילו בשמן", אבל מה אעשה שבכל הנוסחאות שלפנינו כתוב "שומן". ע"כ. ולכאורה גם אם נגרוס "שמן" לא איפרק מחולשא, שנראה דדוקא בשמן עב וקפוי חששו. וכמו שכתב ג"כ הלבושי שרד והמשנה ברורה. (וכן בארחות חיים הלכות שבת סי' קסה כתב "שמן קפוי"). וי"ל דסתמא דמילתא כשסותם הנקב בשמן, בשמן עב מיירי שיכול לסתום.

והגאון מהרש"ם בארחות חיים החדש (סימן שיד סק"ו) הקשה עמ"ש הפוסקים שיש מירוח בשמן עב, מדקיימא לן (בסימן שכו) שמותר לסוך בשמן, ודוחק לומר דבשמן עב אסור. ותירץ על פי מ"ש המגן אברהם (סוף סימן שטז) שאם מתכוין שיבלע לא שייך מירוח. ע"כ. והא דדאי שגם הוא מודה דלא שייך מירוח אלא בשמן עב, אלא דמשמע ליה שגם בשמן ורד עב מותר לסוך, מדלא חילקו הפוסקים בזה. וכמו שכתב גם כן הפחד יצחק הנ"ל. ומתורץ שפיר על פי המגן אברהם שגם בשמן עב מותר כהאי גוונא.

והביאור, דכל עניין איסור ממרח היינו שרוצה להחליק את החפץ שיהיה יותר טוב לשימוש, או למראה, כגון המחליק שעוה על פי נקב שבחבית, שתהיה חלקה ולא יהיה בה שום גבשושית, אבל הכא שרוצה רק למרוח על ידיו ואין עניינו בהחלקת המשחה, אין בזה משום ממרח.

ועיין עוד להגאון מהרש"ם בארחות חיים (סימן שכח סק"כ) שהתיר לחולה שאין בו סכנה לסוך במשחה עבה

והנה המחבר הנ"ל חידש לאסור למרוח משחה משום מוליד, ודימה זאת מדנפשיה דדמי להא דאין מרסקין שלג וברד בשבת משום נולד. אולם חילוק גדול יש בין ריסוק שלג וברד למירוח משחה, דהתם השלג הוא גוש, והוא מרסקו בידים ונעשה למים, והוי נולד. אבל במשחה אין כאן גוש שנעשה למים. והרי האחרונים למדו מהמג"א מדין רוק לדין משחה, להקל, ולא הזכירו שבמשחה יש משום מוליד.

ומה שרצה לחלק בין משחה רכה דלא שייך בה איסור מוליד, וכמ"ש בקצות השלחן (סימן קלח בבדי השלחן עמוד צט), לבין משחת ידים, דהואיל והדרך להמיסה לגמרי על גב הידים עד שמשתנה מראה וצורתה הראשונה לגמרי, דמי למוליד. ורק במשחה רכה ביותר אף שאינה נוזלית ממש יש להקל. ע"כ. הנה להמבואר בכל משחה אין לחוש משום מוליד, שאין כאן גוש שנהפך למים כשלג וברד. ודו"ק.

וגם מה שכתבו באיזה ירחון להביא "מקור" לדברים הנ"ל, ממה שכתב מרן בסימן שכח סעיף כב, שאסור לסוך בחלב, וכתבו בלשון בוטחת "נמצא שרבינו הביא "ראיה ברורה" מדברי מרן לחידושו". ע"כ. אולם זה אינו, דבודאי שכל הפוסקים שדנו לענין משחה אם יש בו איסור ממרח, ידעו מדברי מרן השלחן ערוך הנז', ועם כל זה לא אישתמיט אף אחד מהפוסקים לחדש שיש במשחה דין מוליד, ודנו רק משום ממרח, ועל כרחך שהבינו שסיכה בחלב שוה לדין ריסוק שלג וברד בידים, דרק בכיוצא בזה איכא נולד, שהיה דבר גוש ומרסקו בידים, אבל משחה שאינה גוש כשלג וברד והוא מורחה על ידיו, וכאן נמצא כאן היה, אין לחוש בזה מצד איסור מוליד. דמה לי משחה שבתוך השפופרת למשחה שעל גופו, היא אותה משחה, ולא דמי לשלג שנעשה למים.

תדע, דפירות שעומדין לאכילה מותר לסוחטן בשבת כנודע, ולא אסרו משום מוליד משקה מאוכל. ועל כרחך שאין לנו לחדש איסור נולד אלא במה שאמרו רבותינו בדיוק.

ועיין בשבת (קמ"ו:) ובשלחן ערוך (סימן שיד סעיף יא) דבשמן עב יש דין ממרח. ודעת המג"א הנ"ל דברוק ליכא ממרח כיון שאינו רוצה שישאר שם אלא שיבלע, ובבית יוסף (סימן שכח) הביא מהראשונים דהיינו טעמא שאין סכין המכה בחלב, מפני שהוא נימוח, ודמי לריסוק שלג וברד. ע"ש. ולכאורה תיפוק

גזרה שרי, ורש"י שכ' אסור למרחו לאו משום דשייך ביה מירוח, אלא סרכא דאיסורא דשעוה נקט. ויעויין בט"ז (אורח חיים סימן שי"ח) על מ"ש מר"ן ס"ו דמותר לטוח פי הכלי שיש בו דבר חם בבצק שנילוש מאתמול, דמקשה דהא טיחה היינו ממרח, ומאי שנא מההיא דסימן שי"ד (סי"א), ותירץ, דשאני התם שרוצה לסתום הנקב, ע"כ רוצה לדבק השעוה בדופן הכלי סביב הנקב, וכמו שפרש"י דקפיד שלא יזוב המשקה מהחבית, מה שאין כן הכא שאינו רוצה לסתום פיו כ"כ הרבה, אלא שלא יהיה מגולה לגמרי וכו'. עכת"ד.

והוא ממש כמו שנתבאר, דליכא איסור ממרח באופן שאינו מתכוין ואינו רוצה שהדבר המתמרח ישאר שם.

ועיין באליה רבה (שם אות י"ח) שכתב בסוף דבריו בשם ראב"ן (סי' ש"פ) דחלב ושומן דינו כשעוה. עכ"ד. ומשמע מדבריו דשייך איסור מריחה גם בחלב ושומן. ואולי י"ל דכוונתו רק לענין איסור, דשניהם אסורין בשבת, ומ"מ גס הוא מודה דחלב ושומן אסורים רק מדרבנן. אמנם גם אם נפרש דכוונתו שדינם אחד הוא ממש, שכולם אסורים מדאורייתא, נראה דהיינו דוקא בחלב ושומן אשר מסוגלים להשאר במריחתם זמן רב, אבל לענין משחה רכה שאינה מסוגלת לעמוד במריחתה זמן רב, י"ל דאף לדבריו אין בה איסור מריחה אלא מדרבנן, וככל מלאכה שאינה מתקיימת. וכמ"ש כן בספר מעשה חושב (עמ' ריד).

ועיין בש"ע (סי' שי"ד סעיף י"א) "אסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסתמו, מפני שהוא ממרח. ובמשנה ברורה (סי' מ"ח) כתב דאף שאין שייך מירוח בשמן, אסור משום דגזרינן אטו שעוה, דבשמן עב כיון דשייך בו קצת מירוח, אתי לאחלופי. עכ"ד. והיוצא מדבריו דעכ"פ אין שייך איסור ממרח מדאורייתא אלא רק בחמרים קשיחים, וכשעוה. אבל בחומרים שאינם קשיחים כ"כ, ואפי' אם הם סמיכים כשמן עב וכיו"ב, אין שייך בהם איסור ממרח מה"ת, אלא דעכ"פ אסור מדרבנן, משום דגזרינן אטו שעוה והביאור בזה משום דבעינן דכל מלאכות שבת יהיו דומיא דמלאכות המשכן, שהיו מתקיימים לזמן רב, וכמו כן העושה אותן בשבת אינו חייב מדאורייתא אלא אם כן עשה אותן באופן המתקיים, ומאחר שמלאכת ממחק שבמשכן היתה "מוחק את העור" וכלשון הרמב"ם, שהוא דבר המתקיים לזמן רב, לכן אין איסור ממרח אלא רק בשעוה, דבה המריחה

(הנקראת זאלב), עד שתתמחה ותבלע בגופו, וסמך ע"ד המגן אברהם (סוף סימן שטז) דבמתכוין להבליעה ליכא מירוח. ואף על פי שהאליה רבה הניחו בצ"ע מרש"י והר"ן והטור, במקום חולי יש לסמוך על המגן אברהם. עכת"ד. וע"ש שדן להתיר מריחת משחה על העור מן התורה, משום דלא שייך ממחק על גוף בעלי חי. ודחה זאת מהא דממרט נוצה הוי ממחק. ע"ש. ותמהו על זה דשאני התם דהוי לאחר שחיטה, וליכא ראייה דאיכא איסור ממחק על גוף אדם חי.

ועיין ביסודי ישורון (מערכת ממחק) שהביא משו"ת מבית מאיר חלק ד' (נתיב ההלכה סימן א"ה) הסובר דעל בעל חי אין ממחק. [עיין תוס' שבת עג:].

גם בספר מנחת שבת בהשמטות (דף קמו ע"ד) התיר למשוח משחת עיניים עבה בשבת לחולה עיניים שאין בו סכנה, וסמך על המהרש"ם הנ"ל. ע"ש.

וכן מבואר להדיא בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' (סימן קנט) שמותר לסוך גופו בחמאה קרושה, וכדין הבורית, והיינו ממש ההיתר שכ' השי"ג ודעמיה בפ"י להתיר סיכה בחלב, וכיוצא מדברים הקרושים, וכן ראיתי למה"ר צאלח נ"ע שהיה נוהג היתר בדבר. וכן העידו על מה"ר שלום צעדי נ"ע שכך היה נוהג. ובהדיא איתא בגמ' (שבת נג:): סכין ומפרכסין וכו', וסתם שמן זית קרוש הוא. וכ"כ המרדכי (בפ' במה טומנין סימן ש"ל) וז"ל: ורבי יחיאל מפריש היה מביא ראייה להתיר לתת הפשטידא נגד האש, מהא דאמרי' בשבת מ: סכה אשה ידה בשמן ומחממה כנגד המדורה, וסכה לבנה. וסתם שמן זית הוי קרוש, ואפ"ה שרי וכו'. ע"ש. ומשנה שלימה שנינו בפ' חבית (שבת קמז). ובאמת דלדעת רש"י והרא"ש ודעמיה איירי בשמן צלול וזך, ובאנו למחלוקת בדין הפשטידה, ולדין דנהיגינן כרמב"ם ודעמיה והשלחן ערוך דשרו, ה"נ שרינן לסוך בחמאה קרושה, ומנהגן של ישראל תורה היא.

ועוד כתב, וגם אין לחוש משום מירוח, מהא דכ' מר"ן (אורח חיים סימן שי"ד ס"א): אסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסתמו, מפני שהוא ממרח וכו'. ע"ש. דהתם לא אסרו אלא משום גזירה דשעוה, הלא"ה כגון לסוך, ליכא למיחש ביה משום מירוח. ותיבת מפני שהוא ממרח קאי אשעוה. ותדע שכן הוא שהרי בגמ' (שבת קמו:): אי' משחא רב אסר, ושמואל שרי. מאן דאסר גזרינן משום שעוה, ומאן דשרי לא גזרינן. ע"כ. הרי בפירוש דאפי' לרב דאסר לאו מטעם מירוח רק משום גזירה דשעוה, ולהכי לשמואל דלית ליה הך

הנז' שאמרו בשלג וברד לא שייכי בסוכר, יען כי הסוכר תחלתו אוכל וע"י הריסוק והמחוי אין גוף הסוכר נעשה מים, אלא שע"י המחיה הוא מתערב במים יפה, אבל אין גופו של הסוכר נהפך למים, והראיה דאחר כך יהיו המים עבים, ועביות זה הממשות של הסוכר, ועל כן לא שייך בזה טעם של בורא המים, וגם נמי אין כאן טעם של גזרת סחיטת פירות, יען דאין זב מים מהסוכר כדי שנאמר דמי לסוחט פירות, ולפ"ז מובנים שפיר דברי הרב חיי אדם שכתב, הסוכר מותר לרסקו אפילו בידים, דלעולם אוכל הוא, כי הוא פסק גבי שלג וברד כסברת המתירין שמותר לרסק בידים לתוך המים, ולכן כתב דהסוכר מותר לרסקו בידים, כהאי גוונא דשלג, משום דלעולם אוכל הוא, ולכ"ע מותר, דהא לית ביה הנך תרי טעמי דאיכא בשלג. והגם דמצינו להרמ"א בהגה"ה (בסימן שכ"ו סעיף י) שכתב, אסור לרחוץ ידיו במלח כ"ש בבורית, [סבון] או בשאר חלב שנימוח על ידו והוי נולד. ע"ש, הנה הרמ"א תפס טעם של בעל התרומות, דס"ל איסור ריסקו השלג והברד הוא משום איסור נולד, ולהכי אסר הכא במלח ובורית ובשאר חלב, מטעם שנמוח על ידו והוי נולד, אך באמת רוב הפוסקים חלקו על בעל התרומות בזה, וכנז' בבית יוסף (סימן שי"ח ובסימן שכ"ו), וס"ל רק הני תרי טעמי שהבאתי לעיל, ומה שאסר מרן (בסימן שכ"ו) לשפשף ידיו במלח הוא כוונתו דבעל התרומות, אך לאו מטעמיה, א"כ השתא לדעת מרן ז"ל אין לאסור מחיית היגורט"י משום נולד, והנך טעמי דסמך עלייהו מרן ז"ל לא שייכי ביגורט"י וכמ"ש. עכת"ד.

ומהסברא שכתב מבואר דלא שייך נולד במשחה, דלא גרע ממחיית הלבן. וממילא אין "ראיה ברורה" מדברי מרן כלל. ועיין בסימן רנב סעיף ה', וכן בסי' שכח סעיף כו, דאיירי במריחת סם רפואה על העור, ולא הוזכר שם רק איסור ממרח, ולא איסור נולד.

ומה שכתבו עוד לדחוק, כי האחרונים שכתבו שיש במשחה איסור ממרח באו רק להזכיר שיש בזה איסור דאורייתא של ממרח, ולא רק איסור דרבנן של נולד, אין זה נכון, שעל כל פנים אם היה בדבר איסור נולד הפוסקים שהתירו היה לו לחוש לנולד, נוכ"ש שלפ"ד המנוח"א עצמו שכתב שאם המשחה נבלעת אין איסור ממרח, דא"כ היה להם להזכיר דכה"ג אסור משום מוליד. וגם שאר הפוסקים היה להם להזכיר שיש בזה עוד איסור מדרבנן של נולד.

ומה שרצו להשיב על זה מדין מוליד ריחא בבגד

מתקיימת ואינה מתבטלת. משא"כ בשמן עב שאע"פ שהוא חומר סמך, מ"מ אין מריחתו מתקיימת, ומתבטלת היא לאחר זמן, ואינה דומה למלאכת המשכן. ומשו"ה אינה אסורה מה"ת, ורק מדרבנן נאסרה משום דאתי לאחלופי בשעוה. ולדעת המג"א כשרוצה שיבלע בעור, אין בו איסור אפילו מדרבנן, וכמו שביאר בדעתו בשו"ת יביע אומר הנ"ל.

ושם (עמ' קיח סוף אות יג) כתב, שאם אין מריחת המשחה לצורך רפואה, יש להקל עפ"י דברי המג"א גם שלא במקום חולי, ויתדו היא שלא תמוט, והוסיף עוד דמה שהוצרכו הפוסקים להתיר למרוח משחת עינים לחולה עינים שאין בו סכנה, כיון שהוא לצורך רפואה, ולא התירו למי שמתחזק והולך כבריא אלא במקום חולי. ועי"י ש"ע סי' שכח ס"א, ומשנ"ב סק"א, וסעי' לו. ע"ש. וכן נתבאר בילקו"י שבת ד' (עמ' עז) שמעיקר הדין מותר למרוח תינוק במשחה באופן שהמשחה תיבלע בגופו. וכן חולה החש כאבים בגופו, ועל פי הוראת רופא צריך למרוח קרם רפואי לשיכוך הכאבים, והגיע למצב שנעשה חולה שאין בו סכנה, מותר למרוח הקרם על גופו ובלבד שימרח באופן שייבלע בגופו. ע"ש.

ואמנם אין להתיר בכ"ז אלא במקום חולי, דבלאו הכי הרי אסרו רפואה בשבת למי שמתחזק והולך כבריא. וראה מה שהאריך בזה בשמירת שבת כהלכתה (עמוד תסה בהערה), ושם הביא שהחזון איש היה נוטה להקל. והעיר מדבריו בסימן נב הנ"ל (סק"ט), שכתב, וכשמושחין על הפצע לא ימרחו רק ישליכו את המשחה. ולכן אין להתיר למרוח משחה כאשר יש לו פצע וכדומה,

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל אמר, שאם ממרח את המשחה עד שכולה נמסה ונבלעת בגוף האדם לא מיקרי ממרח, ולא אסר אלא כשהמשחה נשארת והוא רוצה להחליקה על פני הגוף.

ובשו"ת מטה הלוי חלק ב' (סימן כא) כתב, דלא שייך ממרח במשחה הנמרכת על המכה, דלא הוי אלא כסיכה בעלמא. וכן הוא בשו"ת מבית מאיר חלק ד' (נתיב ההלכה סימן א-ה). ועיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר חלק ז' (סימן לו).

ועל כל פנים היוצא מזה שכל הדיון שדנו הפוסקים במשחה הוא משום ממרח, אבל לא שייך בזה נולד, שאין כאן גוש שמרסקו וממחהו. וכן מבואר להדיא משו"ת רב פעלים חלק ג' (סימן יד), דהטעמים

בגמ' ברכות (גג.) איירי לענין ברכת הנהנין, וכן איירי בש"ע (סימן ריג), משא"כ בש"ע (סימן ח) דאיירי לענין ברכת המצות. ואף שבתוספתא הנו' מבואר שאין לחלק בזה, אפשר שמרן סמך על פשטות הגמ' ברכות שם, דאיירי על ברכות הנהנין, ודלא כהתוספתא. אלא שדוחק לדחות התוספתא בלא ראיה מוכרחת. איברא שלולי דברי הגר"א בדעת מרן, היה נראה דכוונת מרן שרשאים לברך כל אחד לעצמו או אחד לכולם, ור"ל שאין קפידא מדינא בזה, וכן מדוייק מלשון הארחות חיים שהביא הב"י (סימן כב), וכן מלשון הארחות חיים (הלכות ציצית אות כה) גופיה. ע"ש. ואיה"נ שיש מעליותא שאחד יברך לכולם, משום ברוב עם הדרת מלך. וגם זה דוחק, דכל כה"ג הו"ל לפרושי. ושו"ר מה שהביא כת"ר בסמוך בשם שו"ת הר צבי חלק א (סי' יט). וניכרים דברי אמת.

ועיין במשנה ברורה (סימן רצח ס"ק לו) שכתב, דדין זה דברוב עם הדרת מלך, הוא אפילו אם הדבר יגרום לביטול תורה בהמתנה למברך, דקי"ל כבית הלל בברכות (גג.). ע"ש.

ובעצם גם בדברי הגמרא מצאנו בזה לכאורה כעין סתירה, שבגמרא ברכות הנ"ל מבואר גבי הבדלה שאחד מברך לכולם, ואילו בחולין (קו.) מובא על רבי אמי ור' אסי שישבו לאכול פירות, וכל אחד בירך לעצמו, ומשמע שאין עדיפות שאחד יברך ויוציא האחר ידי חובתו.

ובעיקר ביאור דברי מרן בשלחן ערוך הנו', הנה בשיירי כנסת הגדולה (סימן י') [הובאו דבריו בבאר היטב סימן ח' אות יח], כתב, גבי עיטוף בטלית בעת החופה, דאין לפטור משום שעוטפים גם את הכלה, שהרי כתב מרן בשלחן ערוך ששנים המתעטפים בטלית כאחד כולם מברכים, או אחד יברך לכולם, ואף שהכלה אינה בת חיובא אין בזה חסרון. ובשו"ת כנסת הגדולה חלק ב' (סימן גג) כתב שהקשו עליו, שהכוונה בשלחן ערוך שכל אחד מתעטף בטליתו שלו, ולא שיש טלית אחת לכולם, והשיב להם בהוכחות שכוונת השלחן ערוך כדבריו. ע"ש.

ואמנם בתבואות שור (סימן יט סק"ח) כתב לחלק על פי תשובת המבי"ט (סימן קו קפ) בין אם כולם מוזמנים יחד שאז אחד מברך לכולם, ובין אינם מוזמנים. ובספר ארץ יהודה (סימן ח' סק"ה) כתב ליישב, דהיכא שכולם עושים דבר אחד, כמו לענין הבדלה שכולם מברכים בורא מאורי האש על הנאה אחת, וכן

שיראין, הנה אין זה ענין לאיסור נולד, אלא הוא דין מיוחד במוליד ריחא.

קכ. "ברוב עם הדרת מלך", מתי עדיף לנהוג

כן, ומתי יש להעדיף לברך בעצמו, בתוספתא (פ"ו דברכות משנה כ) איתא, עשרה שהיו עושים עשר מצוות, כל אחד ואחד מברך לעצמו, היו עושים כולם מצוה אחת, אחד מברך לכולם. יחיד שהיה עושה עשר מצוות מברך על כל אחת ואחת, היה עושה מצוה כל היום, אינו מברך אלא על אחת. ע"כ. ובגמרא (ברכות גג.) אמרו, ת"ר היו יושבים בבית המדרש והביאו אור לפניהם, בית שמאי אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו, ובית הלל אומרים אחד מברך לכולם, משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך. (משלי יד, כח). וכתב הרד"א, יראה מזאת התוספתא, שאם היו עשרה בני אדם רוצים להניח תפילין או להתעטף בציצית, או לעסוק בתורה, אחד מברך לכולם. וכן נוהגים בשיבת סוכה או לקידוש או להמוציא, שאחד מברך לכולם.

וה"ל מרן בשלחן ערוך (סימן ח' סעיף ה'): אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת, כולם מברכים. ואם רצו אחד מברך והאחרים יענו אמן. ע"כ. ודייק בביאורי הגר"א שם, דמלשון זה משמע שיותר טוב שכולם יברכו כל אחד לעצמו, וליתא, דדוקא אחד מברך לכולם, כמו שאמרו בפרק ח' דברכות (גג.), וכן לשון התוספתא וכו', וכן בפרק ו' דברכות (מב:) לאחר המזון וכו', וכן בברכת המוציא וברכת המזון ושאר ברכות כמו שאמרו שם. ע"כ. ובאמת שכך משמע מדברי מרן עצמו בסימן ריג, שכתב שם: על כל הפירות חוץ מפת ויין אם היו האוכלים שנים או יותר, אחד פוטר את חבריו, אפילו בלא היסבה, ומיהו ישיבה בעי וכו', והא דאמרינן דאחד מברך לכולם וכו' הני מילי בברכה ראשונה וכו'. ע"כ. ומשמע דעדיף שאחד יברך לכולם. ואילו מדבריו בסימן ח' משמע דרק אם רצו אחד מברך לכולם, אבל לכתחלה כל אחד מברך לעצמו. וכן העיר בהגהות הגאון רבי עקיבא איגר על דברי מרן השלחן ערוך, ועל דברי המגן אברהם (מסימן ריג סק"ג, לסימן קסח סק"ב, וסימן תרפט סק"י). ונשאר בצ"ע. וכן כתב במשנה ברורה (סק"ג) בשם הפרי מגדים, דבאמת אדרבה לכתחלה יותר טוב שאחד יברך ויוציא את האחרים, משום ברוב עם הדרת מלך. וכן כתב בשו"ת ויקרא אברהם (חלק יו"ד סימן ד'). ע"ש.

ושמא יש לחלק בין ברכת הנהנין לברכת המצות, כי

שלא להכנס בזה הספק, והאריך בזה וקרא תגר על אותם אנשים בבית הכנסת שכל אחד מברך לעצמו, דהא הם מברכים ברכה שאינה צריכה, כיון שיכולים לצאת בברכה אחת שיברך אחד לכולם. וקרא לזה מנהג בורות והוללות, ואסור לעשות כן וישתקע הדבר ואין לנהוג כן בשום צד, ומי הוא זה אשר מלאו לבו לעבור על לא תשא, פרט לספירת העומר משום דהמצוה היא וספרתם לכם, שכל אחד יספור וכו'. ע"ש. והובאו דבריו בספר שלחן גבוה (סימן תעג), ובסידור בית עובד (דף לט ע"ב). וכן נראה מדברי המבי"ט בח"א (סימן קטז). ע"ש. ובשו"ת חזון עובדיה ח"ב (עמוד קמ) העיר על דברי המהרשד"ם, שאין דבריו מוכרחים, שהרי כבר כתב מרן הבית יוסף (סימן ו) לענין ברכות השחר, דמהר"י מולין השיב שיכולים לעשות כן, כיון שהשומעים לא כיוונו לצאת. וכן פסק בשלחן ערוך שם. ואף על גב דאיכא מאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום כאן במתכוונים שלא לצאת ידי חובה, לכולי עלמא לא יצא ידי חובה. וכמו שכתב הר"ן (ר"ה כח:) גבי הבדלה. וכיו"ב כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות יב). ע"ש. וע"ע בתוס' סוכה (לט:). [ומ"ש דצריך שתהיה ספירה לכל אחד, במק"א כתבנו, דאף שומע כעונה חשיב כספירה לכל אחד, דתורת דיבור עליו. ואין כאן מקומן.]

ולמעשה, כבר כתב החיי אדם שלא נהגו כן, כיון שאין הכל בקיאים להתכוין לצאת ולהוציא. וגם המהרשד"ם הנ"ל לא דן מצד ברוב עם, אלא מצד חשש ברכה שאינה צריכה, ואף על פי כן כתב: "ואין מדרכי לבטל מה שנהגו כבר". גם בכנסת הגדולה (סימן ח) כתב, שכך היה המנהג אצלם, שכמה אנשים מתעטפים כאחד, וכל אחד מברך לעצמו, ואין בידינו לבטל מה שנהגו כבר, וכמו שכתב הרב משא המלך. גם במשנה ברורה הנ"ל כתב, שלא נהגו עכשיו כן, כיון שאין הכל בקיאים להתכוין. ע"כ. וכיוצא בזה מצינו במגן אברהם (סימן תריט סק"ג), גבי ברכת שהחיינו בליל יום הכפורים, שהדרכי משה כתב, שהכל סומכים על השליח צבור, והשליח כתב, דמותר לסמוך על השליח צבור. וכתב המגן אברהם, ולי נראה דעכשיו על הרוב אין השליח צבור מכוין להוציא אחרים, שאין הכל בקיאים לכוין להוציא ידי חובה את הצבור בברכה זו, ולכן כל אחד מברך לעצמו. וכן נוהגים בהלל ולולב. וכן כתב הכל בו, דהכי שפיר לברך כל אחד לעצמו. והובאו דבריו בשו"ת יחיה דעת חלק א' (סימן סו), [ובחזון עובדיה על הלכות פסח הנד"מ, דיני ברכת האילנות], ושכן הוא במלבושי יום טוב, ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן,

בשמיעת שופר כולם יוצאים בקול אחד, וכן בסימן ריג שקובעים עצמם לסעודה, ההנאה מצטרפת על ידי הקביעות, ולזה מצוה שכולם יברכו כאחד משום ברוב עם, מה שאין כן בציצית שכל אחד מתעטף בטלית מיוחדת לו, וכל אחד מברך על טלית שלו, וכן בשחיטה, וכן בספירת העומר וברכת כהנים, כל אחד מברך ברכה מיוחדת על הספירה שהוא סופר, ועל נשיאות כפים שהוא עושה מצוה בפני עצמו.

ובשו"ת הר צבי חלק א' (סימן יט) כתב ליישב על פי מה שאמרו בתוספתא (פרק ו' דברכות): עשרה שהיו עושים עשר מצוות, כל אחד מברך לעצמו, היו עושים מצוה אחת, אחד מברך לכולם. ומבואר, שדין ברוב עם הדרת מלך שייך רק כשיש שם עשרה, ואז הוא ברוב עם. ולפי זה שפיר כתב מרן גבי ציצית שכל אחד מברך לעצמו, אחר שאין שם עשרה. וכן אתי שפיר מה שאמרו בגמרא חולין הנ"ל, שכל אחד בירך לעצמו, אחר שלא היו שם עשרה. אבל גבי הבדלה בבית הכנסת, שבודאי יש שם עשרה, הוא ברוב עם, ועדיף שאחד יברך לכולם. ועיין בכסף משנה (פרק א' מהלכות ברכות הלכה יב) שכתב, רבים שנועדו לאכול פת ובירך אחד מהן וענו כולם אמן, מותרים לאכול. וכתב שם הכסף משנה בשם הרמ"ך, ועדיף טפי שאחד יברך לכולם, ולא כל אחד יברך לעצמו, משום דברוב עם הדרת מלך. וברוב עם לא שייך אלא במרובים, ולא בשנים בלבד. ע"כ.

ונראה דלאו דוקא שנים, אלא גם בשלשה לא חשיב מרובים, ובזה מדוקדק לשון השלחן ערוך שכתב דין זה בשנים או שלשה מתעטפים, דבזה נכון שיהא כל אחד מברך לעצמו, מה שאין כן בתוספתא בעשרה שהיו עושין מצוה אחת, דאיכא בהו משום ברוב עם הדרת מלך, עדיף טפי שאחד יברך לכולם. ובזה אתי שפיר מה שדקדק בתבואות שור בלשון מרן ביו"ד (סימן יט סעיף יג), שנים ששוחטים יכול אחד להוציא את חברו, וכתב על זה בתבואות שור, דלאו דוקא שנים, אלא דהוא הדין הרבה. אלא דלפי זה אמאי נקט בלשון יכול אחד להוציא את חברו, הרי הכי עדיף טפי משום ברוב עם. ולהנ"ל אתי שפיר דלא חשיב ברוב עם בכחאי גוונא.

וחזי הוית להמהרשד"ם בתשובה (חלק אורח חיים סימן א') שכתב בזה"ל: בענין זה ה' יודע והוא עד, שכל ימי שראיתי המנהג הנזכר מברכת הטלית הייתי מצטער, ואני הייתי מכוין להתעטף ולברך ראשון בלחש, כדי

אע"פ שהיא אותה מצוה, כגון שכל אחד מתעטף בציצית, הרשות בידם, אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברוב עם, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל הנ"ל. ע"ש.

קכא. ברוך הוא וברוך שמו, שלא לומר ברוך

הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם ידי חובה, ראה בעין יצחק ח"ג (עמוד קכב, קצד, ריח, שצח, תרמו). והנה יש הטוענים שמנהג אבותיהם בידיהם לענות ברוך הוא וב"ש אחר הזכרת ה', גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, וממילא יש להשאירם במנהגם, דדמי לכל מנהג קדום שנהגו בו נגד מרן, דאנו נשארים במנהגינו גם בארץ ישראל, אף שהוא נגד מרן. אולם אין בטענה זו ממש, דמ"ש מרן בהקדמתו שלא בא לעקור מנהגים קדומים היינו, במנהגים שנהגו כאן בארץ ישראל, קודם שפשטו הוראותיו. אבל במנהגים שנהגו בחו"ל, הנה אחר שבאו לארץ ישראל לא שייך להמשיך במנהגים קדומים שנהגו בחו"ל, כאן באר"י. דאי לא תימא הכי היאך נפרנס מה שכתב מרן באבקת רוכל סימן רי"ב, דקמא קמא בטיל. ורק במנהג קדום שנהגו כאן באר"י בזה שייך מנהג קדום. וכל כח סמיכתם של גדולי מרוקו היה מדברי הרב מעשה רוקח, שהוכיח כן ממה שהשומע עונה אמן, והרי כל העונה אמן אחר ברכתיו הרי זה מגונה. וע"כ שאין שומע כעונה ממש. אולם אחר אלף המחילות הנה בשומע כעונה אפשר לצאת או בשמיעה ע"י כוונת השומע והמשמיע, וכמו בפר' זכור, והוי כעונה ממש נדאלי"כ הא בעינן זכור בפה. ואפשר גם ע"י עניית אמן, שעניית אמן הוי כהסכמה לברכה ששמע. ולא חשיב כעונה אמן אחר ברכתיו, דאף דהוי כעונה ממש, סו"ס עניית אמן באה לחבר בין השומע והמשמיע. וראה בעין יצחק שם אריכות רבה בראיה זו.

קכב. ברירה, באיסור דרבנן נקטינן דיש ברירה,

ונקטינן הכי אף באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה. דעת ר"י שיש ברירה בדאורייתא, לר"ת אין ברירה. וראה בב"י סימן קכב. הנה הר"ן (כריש פרק כל הגט) כתב, דדינא דברירה הוי ספק, ובדרבנן הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא. והא דקיימא לן בדאורייתא יש ברירה, היינו להחמיר ולא להקל, לפיכך אם אמר ללבלר כתוב גט לאיזה מהן שארצה אגרש, וגירש, הרי זה ספק גירושין. וכן כתב הרמב"ם. ע"ש. וכן מבואר בדעת הר"ף (עירובין פח.), ועוד ראשונים. וז"ל הרמב"ם (בפ"ב מה' יו"ט ה"ט):

ובברכי יוסף, ובשלמי צבור. וכתב שם, אלא דלכתחלה אנו נוהגים כדברי רב נטרונאי גאון, שהביאו הרי"צ גיאת, שאחד מברך שהחיינו ומוציא ידי חובה את כולם. וע"ש שכתב, דכל זה בשליח צבור שיודע לכוין, ומזהיר את הצבור לכוין לצאת בברכתו. ע"ש.

ולפ"ז אפשר דגבי ברכת הציצית מאחר שאין הכל באים בשעה אחת לבית הכנסת, וזה מקדים וזה מאחר, ולפיכך הורגלו לברך כל אחד על הטלית בפני עצמו ונכמו שכתבו בשו"ת המבי"ט ובערוך השלחן הנ"ל, וממילא גם אם יהיו כמה אנשים בבית הכנסת ואחד יברך עליהם, מאחר שאינם רגילים בזה לא יכוונו בדעתם לצאת ידי חובה, ולפיכך הנח להם לישראל במנהגם, שכל אחד מברך על הטלית בפני עצמו, ואין כאן חשש לא תשא, שהרי לא התכוונו לצאת ידי חובת הברכה. וכמו שנתבאר בחזון עובדיה שם. ועוד י"ל, דמה שלא רגילים בזה לכוין הוא מאחר שרבים נהגו על פי הזוה"ק, וכמבואר בב"י ובדרכי משה, לצאת מפתח ביתו עם טלית ותפילין. וכ"ה במשנ"ב (ס"י כה סק"ח), ולכן לא מצינו שיברכו ברכת הטלית להוציא י"ח הרבים, אחר שכל אחד מתעטף בביתו.

וכיוצא בזה לענין ברכת המוציא, שרבים נוהגים בעת שמסבים יחד, שכל אחד מברך לעצמו ברכת המוציא, וכבר נשאל בזה בשו"ת מלמד להועיל (סימן כד) על המנהג בפולין וברוב אשכנז, אי שפיר עבדי הכי, ולית ביה משום ברכה שאינה צריכה, וכתב, שכבר לימד עליהם זכות הגר"ז (סימן קסו סעיף יח), וכל מקום שקביעותם מועלת לצרפם לברכה, מצוה שאחד מברך לכולם משום ברוב עם, ומכל מקום רשאים לקבוע יחד על דעת שלא להצטרף, כמו שיתבאר בסימן ריג, ולפיכך נהגו עכשיו לברך כל אחד לעצמו, משום שההמון לא היו נזהרים מלהשיח בין שמיעת הברכה לטעימה, וכיון שנהגו הרי זה כאילו היתה דעתם בפירוש בקביעותם יחד שקובעים על דעת שלא להצטרף ופטורים מהידור זה. ע"ש. וכן משמע מדברי הרב בן איש חי (שנה א' פר' אמור אות ט'), שכתב, אם בעל הבית מברך ברכה קטופה, או שחושש שאינו מכוין עליו, אז המסובין יברכו על הפרוסה בהצנע כדי שלא ירגיש בעל הבית מפני דרכי שלום. וכן כתב עוד בשנה שניה (פר' בראשית אות טו), אם המקדש מגמגם בלשונו, יתן עיניו בכוס, ויברך בלחש, ומיהו האמת תורה דרכה דלאו כל שליחי צבור דינא גמירי. ע"ש. ומבואר, שבזמנינו אין מקפידים בזה בכל הברכות שאחד יברך ויוציא ידי חובה את הרבים. והגר"ז (ס"י ריג ס"ו) כתב לחלק, דדוקא בברכת הנהנין, כיון שרבים קבועים יחד אז נהנים יחד, מצוה שאחד יברך לכולם, משום ברוב עם הדרת מלך. אבל בברכת המצוות, אם כל אחד עושה המצוה בפני עצמו,

כוכבים חייבת בתרו"מ, כיצד ישראל ועכו"ם שלקחו שדה בשותפות וכו', וא"צ לומר דחילקו גדיש, הרי טבל וחולין מעורבים בכל קלח וקלח מחלקו של העובד כוכבים, אע"פ שמירחץ העכו"ם, וחייבים מדבריהם. במה דברים אמורים בארץ ישראל, שהמעשרות של תורה, ובשל תורה אין ברירה, אבל אם לקחו שדה בסוריא הואיל והמעשרות שם מדבריהם, אפילו חלקו הגדיש, חלקו של העכו"ם פטור מכלום. ונ"ל דהאידינא שאין חיוב תרו"מ באר"י אלא מדבריהם, גם באר"י חלקו של העכו"ם פטור מכלום. ע"כ. והרי תרומות ומעשרות האידנא חשיבי כיש לו עיקר מה"ת, ואפילו הכי מרן פסק דחלקו של העובד כוכבים פטור מכלום. הרי דתפס לדינא דגם ביש לו עיקר מן התורה ספק דרבנן לקולא. ואמנם בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' כב) דחה זאת, דאף אי נימא דביש לו עיקר מה"ת חמיר טפי, מכל מקום שייך לומר בתרומות ומעשרות בזה"ז ספק דרבנן לקולא. וע"ש מה שהאריך בדין תרומות ומעשרות אם חשיב יש לו עיקר מה"ת או לא. וראה עוד במאור ישראל שם (עמוד י'). ועכ"פ לדינא נקטינן דספק דרבנן לקולא אף ביש לו עיקר מן התורה. וכמו שיתבאר להלן מערכת ח"ת, ערך חזקתו בדוק.

קכג. "ברייתא" פעמים שנקראת בגמ' "משנה".

ראה במאור ישראל חלק א' (עמוד צה).

ומצינו שאמרה הגמ' על ברייתא "דתנן", משום שעיקר הדין נאמר במשנה. ראה בעין יצחק חלק א' עמוד קכ, ובמאור ישראל ח"א (עמוד רצו).

קכד. ברית בשבת, אם מותר לרוק את הדם על

גבי עפר בשבת, או יש לחוש ללישה, ראה לעיל מערכת א' (עמוד כט).

קכה. ברית בשבת, אי מהני שתיית מלוא לוגמיו

לגבי קידוש במקום סעודה, הנה אם אינו סועד אחר הקידוש ורוצה לסמוך על שתיית היין של הקידוש, כגון בברית מילה שעורכים בשבת אחר התפלה, ומקדשים בבית הכנסת, צריך לשותות רביעית מהיין. ז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רעג סעיף ה): כתבו הגאונים, שאם אכל דבר מועט [כזית], או שתה כוס יין, שחייב עליו ברכה אחרונה, יצא ידי קידוש במקום סעודה, ודוקא שאכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות לא. ע"כ. ונחלקו האחרונים בביאור דברי מרן, שיש

העומד על המוקצה מעיו"ט צריך שירשום מכאן ועד כאן אני נוטל, ואם לא רשם לא יטול. וקשה דהא בביצה (לה). קי"ל כר' אושעיא דאמר חבית מותרת, משום דבדרבנן יש ברירה, וכ"פ הרמב"ם (בפ"ה מה' יו"ט ה"כ), וז"ל: שנים שלקחו חבית בשותפות וחלקוה ביו"ט, הרי חלקו של כל אחד כרגליו, שהואיל ותחומין מדברי סופרים יש ברירה בהן, ונחשוב כאילו החלק שהגיע לזה היה ברור לו ומובדל בחבית מעיו"ט וכאילו לא היה מעורב. ע"כ. וכבר הקשה כן מרן הב"י (ס"ס תקיח).

ולכאורה י"ל עפ"ד התוס' שהקשו דמחלפא שטתייהו דחכמים, דהא לעיל קאמר אליבא דב"ה דבאומר זה וזה אני נוטל סגי, והכא קאמרי עד שירשום, ותי' דשאני הכא דאקצייה בידים, ומשמע דלאו ה"ט משום ברירה כמו שפרש"י, אלא משום דבעי הכנה גמורה למוקצה דדחינהו בידים. וכ"כ המג"א (ס"ס תצה). ע"ש. וכן הסביר הפר"ח שם. וע"ע בס' מקראי קדש (שרש ברירה ד"ע סע"א, ובהל' יו"ט דקצ"ב סע"ב). ע"ש. וע' במאירי בחי' (דס"ח ע"ד) שכתב, ולפי פירוש רש"י הנ"ל נחלקו ביש ברירה או אין ברירה. ולדעתי לא נחלקו כלל בכך, אלא בעיקר הכנה, דלר"א אע"ג דלא חזו לגמרי מ"מ אין לך דבר עומד בפני הזמנה, ולרבנן הואיל ולא חזו לגמרי לא חיילא עלייהו דעתיה דאיניש אלא אם כן ברשום וכו', ומפני זה אני אומר דהלכתא כרבנן, דיחיד ורבים הלכה כרבים, ולפי רש"י הלכה כר"א, משום דקי"ל בעלמא כל בדרבנן יש ברירה. ע"כ. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כח אות ב), ובמאור ישראל ח"ב (עמ' י', יד, רעו, ושט). ע"ש.

ואם תורת ספק על זה, או תורת ודאי, הנה דעת המהרש"ל בים של שלמה (פ"ק דביצה) דהא דקיי"ל דיש ברירה בדרבנן, לא מפני ספק הוא, אלא כן הדין. ולפ"ז ה"ה במקום שהוא ספק בדבר שיש לו מתירין בדרבנן. וראה בזה במאור ישראל ח"ב (דף רעו ע"ב).

ואם יש לחלק בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת לאיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, הנה בספר שרשי הים ח"א (דף צב) כתב להוכיח מדברי הרמב"ם דאין ברירה בדרבנן שיש לו עיקר מה"ת, ממ"ש (בפ"א מהלכות תרומות ומעשרות ה"כ) דעכו"ם וישראל שלקחו שדה בשותפות בא"י, טבל וחולין מעורבין זה בזה, דאין ברירה מה"ת. וכתב הרדב"ז דאף דתרו"מ בזה"ז מדרבנן, כיון דעיקרו מה"ת אין ברירה. אולם מדברי מרן בש"ע (סימן שלא סעיף יא) מבואר דגם ביש לו עיקר מן התורה נקטינן דאין ברירה. וז"ל מרן שם: שותפות העובד

ואם כן הוזה ליה ספק ספיקא בדרבנן. והרי אפילו בספק אחד יכולנו לסמוך על הספק להקל ברוב רביעית משום ספק דרבנן לקולא, וכל שכן שיש ספק ספיקא בצירוף דעת הראב"ד ודעימיה. ולכן נראה לדינא שאם שתו רוב רביעית מהני לקידוש במקום סעודה לכל הפחות לקידוש של יום, וכגון ברית מילה. וכנראה מהאי טעמא כתב בנהר מצרים (הלכות מילה אות לד) דבברכת הגפן שמברכים בעת המילה, המקדש עצמו יוצא ידי חובת קידוש אם שותה רביעית "או רוב הכוס".

ומעתה כל מה שכתב הרה"ג יהודה ברכה, בירחון יתד המאיר (חשון תשס"ח) להשיג בתוקף על דברינו בזה, הנה אחא"מ לא דק, ושם תמה דהיאך כתבנו דמהני רוב רביעית לקידוש "במקום סעודה" והוא נגד מרן השלחן ערוך. אולם המעיין בילקוט יוסף יראה שכתבנו דין זה רק לגבי קידוש, שיוצא ידי חובת קידוש גם ברוב רביעית, אבל לא התייחסנו כלל לענין קידוש במקום סעודה, וביותר יש להתפלל דאחר שהעתיק במדויק מהילקוט יוסף, איך תוך כדי דיבור טעה וכתב שכתבנו לגבי קידוש במקום סעודה, שהוא דבר שלא כתבנו כלל. וממילא כל המשך דבריו למותר, וחבל שעורכי הירחונים מזדרזים להדפיס הערות בלא להעמיד תלמידי חכמים שיבדקו אם הערות אלה ראויות להדפסה. ועל כל פנים במה שכתבנו שיוצא ידי חובת קידוש במלוא לוגמיו, הרי זה מרן מפורש בסימן רעא סעיף יג, דצריך לשתות מכוס של קידוש כמלוא לוגמיו, דהיינו רוב רביעית.

קבו. ברכה, אם אפשר לברך על מצוות שחכמים

לא תיקנו להם ברכה להדיא, הנה דעת הירושלמי (ברכות פ"ד דף י"ט א"א) רבי חגיגי ורבי ירמיה סלקון לבי חנוותא, קפץ רבי חגיגי ובירך עליהן, אמר ליה רבי ירמיה יאות עבדת, שכל המצות טעונות ברכה, ומנין שכל המצות טעונות ברכה, רבי תנחומא רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר, ואתנה לך את לוחות האבן, התורה והמצוה, הקיש תורה למצוה, מה תורה טעונה ברכה, אף מצוה טעונה ברכה. ופירש במראה הפנים שם, דמהאי היקישא דנקט הכא משמע דבמצות ממש קאמר וכו'. והיינו דלכל הדברים שבעולם טעון ברכה לכל הרוצה ליהנות מהן, ומפני שהן כמו מצות האסורים עליו קודם שיברך עליהם, ועלה קאמר ומנין שהמצות גופן טעונות ברכה בקיומן, ולהא דריש

אומרים דדי בכוס אחד של הקידוש, ויש אומרים דצריך שישתה כוס נוסף. וראה בשו"ת יחזה דעת חלק ב' (עמוד קלו) שהכריע דבקידוש של לילה יש לחוש ולהחמיר לשתות כוס נוסף. אך בקידוש של יום יכול לסמוך על כוס הקידוש.

והנה אחר שהגאונים ומרן תלו דין זה בחיוב ברכה אחרונה, לכאורה בעינן שישתה בדוקא רביעית יין, ולא סגי ברוב רביעית. שהרי אין חיוב ברכה אחרונה על רוב רביעית. וראה בהגהות רעק"א (סימן קצ"א) שכתב, דמסתיומות דברי המחבר סימן רעג ס"ה משמע דסבירא ליה לעיקר דבעינן רביעית. והובא במשנה ברורה (ס"ק כב). אך יש לעיין בזה, שהרי מרן בסימן רעג לא כתב להדיא שהוא בשיעור רביעית, אלא תלה זאת בסתם בשיעור ברכה אחרונה, ונודע מה שכתבו התוס' להסתפק בברכה אחרונה של יין אם מברכים אותה בכזית או ברביעית, ומרן בשלחן ערוך (סימן ר"י) כתב, שלכן יש ליהזר שלא לשתות אלא רביעית או פחות מכזית. ולפי זה מה שכתב מרן בהלכות קידוש שישתה יין שיש בו חיוב ברכה אחרונה, יתכן שהוא ברוב רביעית, שהוא שיעור כזית. ואמנם הפרי מגדים (א"א סק"ח) כתב לחלק בין דין ברכה אחרונה לדין קידוש במקום סעודה, דלגבי קידוש במקום סעודה בעינן בדוקא רביעית יין, דסעודה לא הוי אלא ברביעית. ע"כ. אך באבן העזר מבואר שהכל תלוי בשיעור ברכה אחרונה. וכן פשט דברי מרן. וכן מבואר בדברי הלבוש כאן, שכן הבין בדעת מרן, שהעיר, דאם כן אמאי איכפיל כל הני מימרות בגמרא, וכל המחלוקות בגמרא ובפוסקים המדברים בדין אין קידוש אלא במקום סעודה, במקדש שאין טועם מן הכוס של הקידוש שיעור מלוא לוגמיו כדינו, אלא טועם מעט שלא כדין, שהרי אם טועם מלא לוגמיו מכוס של קידוש הוי לפי דברי הגאונים שפיר קידוש במקום סעודה, לפי דעתם, וזה דחוק מאד וכו'. ע"ש. הנה אף שהלבוש גופיה כתב מכת הקושיא הנ"ל דלכן צריך ב' כוסות, מכל מקום חזינן שכך הבין בדעת מרן השלחן ערוך. ועיין בט"ז סק"ד. וע"ש באליהו זוטא ובמלבושי יום טוב דמבואר מדבריהם דבעינן שישתה דוקא רביעית, ולא סגי ברוב רביעית.

אלא שיש לצרף כאן סברת האומרים שאין חיוב לקדש כלל בשבת בבוקר, וכדעת הראב"ד ומהר"ם חלאווה (פסחים קו.). ובלאו הכי קידושא רבה הוא מדרבנן, וגם דין קידוש במקום סעודה אינו מן התורה,

מהיקישא. ע"כ.

חלק א' (עמוד קיח). ע"ש. וכן תירץ בתמים דעים, הובא בכנסת הגדולה (חושן משפט סימן סז הגה"ט סק"א).

ועוד יש לומר שאין מברכים על מצוה שיש בה צער, וכיון שכאן המלוה מצטער שאין מחזירין לו את חובו, לפיכך לא תיקנו על זה ברכה. וכיוצא בזה כתב הרשב"א הנ"ל גבי ברכת על מיתות בית דין ועל מלקות וכו'. והיינו מפני שאין מברכים על מצוה שיש בה קלקול לאחרים שנראה שמודה על הקלקלה. וראה בשארית יוסף הנ"ל שהזכרנו דברי התומים (חושן משפט סימן צז) שכתב, שאין מברכים על הצדקה מפני שבתורה כתוב ואתה לא תלוה ואפס כי לא יהיה בך אביון, ועוונותינו היטו אלה כי לא חדל אביון מקרב הארץ, שמוכרחים לעשות עמו צדקה.

גם בתשובת הרמב"ן (סימן קפט) כתב, דכל מצוה שאין בה מעשה, כגון שמיטת כספים, וכן דברים התלויים בדעת אחרים כגון צדקה וכדומה, אין מברכים עליהם. ע"ש. והו"ד בשיירי כנסת הגדולה (סימן רמ אות ב). וכן כתב קרוב לזה בשו"ת תרומת הדשן (סימן קעט).

ב. מתנות עניים, אין מברכים עליהן, מפני שאין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה. מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ונמצא מעשה מתבטל. [רשב"א].

ג. קידושין, ועל פי זה כתב הראב"ד שאין מברכים על מצות קידושין [להסוכרים שיש מצוה לקדש אשה], דחיישינן שמא תחזור בה. וראה בזה בספר חופה וקידושין עמוד קמז.

ד. הלוואה, וכן אין מברכים על מצות הלוואה, מהטעם הנ"ל.

ה. צדקה, וכן אין מברכים על מצות צדקה מהטעם הנ"ל.

ו. הענקה, וכן אין מברכים על מצות הענק תעניק, כמבואר בתשובת הרשב"א ח"א סי' יח.

ז. עשיית הדינים, אין מברכים על זה מפני שהוא דבר המסור לבית דין, ושמה לא יקבלו בעלי דין את דעת בית דין.

ח. גזילה, וכן אין מברכים על מצות השבת גזילה, אחר שהיא מצוה הבאה מתוך עבירה. שלא צונו לגזול כדי להשיב.

ט. ריבית, וכן אין מברכים על מצות החזרת ריבית, שלא צונו ליקח הלוואה בריבית ולהחזירה.

אולם בתלמוד דידן (ריש פרק כיצד מברכין) לא מצינו ברכה על כל המצוות, ועיין בתשובת הרשב"א חלק א' (סימן יח) שהביא בשם רבי יוסף אבן פלט, שכתב לבאר אמאי אין מברכין על המצוות כולן, כגון המלוה את חברו, והטוען עמו, וכיוצא בהן. וע"ש שביאר טעם בהרבה מצוות אמאי אין מברכים עליהם. ונבאר כאן טעמא דמילתא על חלק מהמצוות שאין מברכים עליהן:

א. השמטת כספים, אין מברכים עליה, שהרי אין בה מעשה [רשב"א סי' יח]. ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם (פרק ט' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ד') וז"ל: המלוה את חברו בשביעית עצמה גובה את חובו כל השנה וכשתשקע החמה בלילי ראש השנה של מוצאי שביעית, אבד החוב. ע"כ. ואמנם לכאורה להסוכרים שאין החוב משמט עד שיאמר משמט אני, ואינו משמט ממילא, אם כן הויא מצוה שיש בה מעשה, דעקימת שפתיו הויא מעשה. ובספר ליקוטי שושנים (עמוד שנב) הביא בשם שו"ת קול אריה (אורח חיים סימן ו') שכתב לבאר על פי האור זרוע, דלא שייך לומר עקימת שפתיו הויא מעשה אלא אם לא משכחת ענין זה רק על ידי דיבור, אבל אם משכחת הדבר בלא עקימת שפתיו ממילא לא הוי עקימת שפתיו מעשה. כמו דאמרינן בסנהדרין (סוה). שאני מגדף שישנו בלב. והיינו, כיון דמהני בלב, אם כן משכחת לה בלא עקימת שפתיו, ואז לא הוי עקימת שפתיו מעשה. ולפי זה פירש כוונת הבית יוסף בסימן תלב, דאמאי אין מברכים על ביטול, ותירץ הבית יוסף, דביטול הוא במחשבה, ואין מברכים על דברים שבלב. ועל כרחך שכוונתו משום דלא הוי מעשה, ואף שמוציא בשפתיו אינו מברך, דלא הוי עקימת שפתיו מעשה אחר שמועיל הביטול במחשבה, והוי דיבור שלא לצורך.

ועוד יש לומר, דכל מצוה שתלויה בדעת אחרים אין מברכים עליה, שאין הדבר בידו לגמרי לעשות המצוה. וגם כאן בהשמטת כספים, לדעת ספר היראים אין הדבר רק בידו, אלא צריך המלוה לומר משמט אני, ובית דין כופין אותו לומר משמט אני, הא לאו הכי עדיין אין ההלוואה משמטת, ומשום הכי אין מברכים על מצוה זו. וכיו"ב כתב הרשב"א הנ"ל גבי מצות צדקה שאין מברכין עליה מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים, שמה העני לא ירצה לקבל ממנו הכסף. והיינו דכיון דעשה זה יכול להתבטל הוי עשה קל ואין מברכים עליו. וראה במה שכתבנו בילקוט יוסף שארית יוסף

יח. ניהום אבליים. וכן אין מברכים על תנחומי אבליים, יט. הבאת שלום בין אדם לחברו, אין מברכים מצוה זו, מפני שהן תלויות ביד אחרים, דדילמא לא מקבלי מיניה ובידם לעקור ממנו מצוה זו.

וכבר כתב הרשב"א בתשובה הנ"ל, דכיון שאפשר למיעקרא, אע"ג דהשתא לא מיעקרא כמאן דמיעקרא דמיא, ומנא לן הא, דתנן בפרק אלו נערות (דף ל"ט) כיצד שותה בעציצו, אפילו חוגרת אפילו סומא וכו', עד שאינה ראויה לבא עליה, שאינו רשאי לקיימה, שנא' (דברים כב) ולו תהיה לאשה, אשה הראויה לו. ואמרינן עלה בגמרא, וניתי עשה ונדחה לא תעשה, אמר ליה היכא אמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה, כגון מילה בצרעת, דלא אפשר דלא לקיומה לעשה. אבל אי אמרה דלא בעינא לה מי איתיה לעשה כלל. אלמא כיון דאפשר למיעקריה לעשה, אף על גב דאכתי לא עקרה ליה, הוה ליה כמאן דליתיה. דהא לא קביעא, הואיל ומשום הנאה דילה חייביה רחמנא למינסבא, וכיון דאמרה לא בעינא לה להאי הנאה, איעקר ליה מצות עשה שבהם.

כ. כיבוד אב ואם, ומהטעם הנ"ל אין מברכים על מצות כיבוד אב ואם, דאב שמחל על כבודו כבודו מחול. וראה באורך בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם, (פרק א' הערה ט') י"ג טעמים אמאי אין מברכים על מצות כיבוד אב ואם. ושם הובא טעמו של האו"ז ח"א (סי' קמ), שאין מברכים על מצוות שחייבים בהם תמיד, ואין לנו עיתים להפטר מהם, ולכן לא מברכים על מצות האמונה בה', יראתו ואהבתו, ביקור חולים ותנחומי אבליים, ונתינת צדקה, וקבורת מתים, חליצה ויבום, קימה והידור, פריקה וטעינה, והשבת העבוט, שכל אלה אין להם זמן של פטור, וכדומה. ורק במצוות שיש להם זמן, כגון ציצית ותפילין, שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהם, וכן קריאת שמע, ברית ופדיון, מצה ומרור, וברכות התורה, דכיון שקבוע להם זמן כשמגיע זמן חיובם משום חיוב מצוה יש לברך בעת העשייה. אבל אותן שלעולם חייב ואין עתים להפטר מהם, כגון וכו' וכיבוד אב ואם וכו', אין שייך לברך עליהם כי לעולם חייב בהם, ואין שייך בהם חיוב. ע"ש.

ועוד, מפני חומרת המצוה אין מברכים עליה, כי אדם יראה לעיניו שמקיים מצות כיבוד אב, ולפי האמת לא הגיע לחצי שיעור דאורייתא, כי לא כל אדם זוכה לקיים חומר מצוה זו, וכיון שכן אם יברך אין זה מברך

י. שילוח הקן, וכן אין מברכים על מצות שלח תשלח את האם, שלא נצטוינו בתורה ליקח את האם כדי שנחזור ונשלח אותה.

יא. מתנות כהונה, אין מברכין על נתינתן, דאין הישראל נותן משלו, אלא שהשם יתברך זכה אותן לכהן ומשלחן גבוה קא זכו. ומנא לן דמתנות כהונה אין מברכין עליהו. משום דאמרינן דכהנים משלחן גבוה קא זכו. וגבי דהוא ממתנות כהונה נמי אמרינן קנאו השם ונתנו לכהנים וכדמברר בבבא קמא. דשמעינן מינה דמאן דיהיב מתנות כהונה לא יהיב ליה מדידיה אלא דרחמנא נינהו כדכתיב (במדבר י"ח) ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי.

יב. מחצית השקל. וכן אין מברכין על נתינת שקל בשנה וכדכתיב (דברי הימים א כט) כי ממך הכל ומידך נתנו לך. אבל על פדיון הבן, ועל הפרשת חלה ומעשרות, מברך, מפני שאינו מברך על הנתינה, אלא על ההפרשה ועל הפדיון שתלויין בו.

יג. חליצה, וכן אין מברכים על חליצה.

יד. יבום, וכן אין מברכין על מצוה שעיקרה אינה מצוה, כגון חליצה ויבום, שהעיקר משום פריה ורביה, והיא אינה מצווה על פריה ורביה.

טו. גט, וכן אין מברכים על הגרושין, משום דיש מקצת הגרושין שהן בעבירה, כגון שלא מצא בה דבר עבירה ומגרשה, ששנאווי המשלח. ואף על פי שיש מצוה במקצתן, כגון אותן נשים שנישאו בעבירה, שמצוה לגרשן, לא פליגי רבנן, שיברך לגרושין במקצת, ובמקצתן לא יברך. וכתב הרשב"א שם, ומנא לן דלא מברכין על מצוה הבאה בעבירה, דתני רבי אליעזר בן יעקב, הרי שגזל סאה של חטים טחנן ואפאן וכו', שנאמר (תהלים י) בוצע ברך נאץ ה'. וקאמר רבא טעמיה דרבי אליעזר בן יעקב, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

טז. מיתת בית דין. וכן אין מברכין על מיתות בית דין, לפי שהשם יתברך חס על בריותיו, ואינו חפץ במיתתן של רשעים, ולפיכך אין מברכין עליהן. וכענין שאמרו שאין אומרין הלל בראש השנה מפני שהוא יום הדין. וכדאמרינן, באין מפסיקין בקללות, לפי שאין אומרין ברכה על הפורענות.

יז. ביקור חולים, וכן אין מברכים על ביקור חולים.

אלא מנאץ. ולכן לא תיקנו לה ברכה, כי ירדו לסוף דעת בני אדם, שאין כל אדם זוכה לבוא אל תכליתה.

ועוד, שאין מברכים על מצוה שגם אומות העולם נוהרים בה. וראה מ"ש בזה בילקוט יוסף הנ"ל.

ועוד, שאין מברכים על מצוות שבין אדם לחבירו, כמבואר בילקוט יוסף שם.

ועוד, שלא תיקנו ברכה על כיבוד אב ואם כדי שממזר לא יצטרך לברך על כיבוד אביו.

ועוד, שאין מברכים על מצוה שאפשר לקיימה בלב.

ועוד, שלא תיקנו ברכה על מצוה שאין בי"ד כופין עליה.

ועוד, שהרי בדרך כלל אין עושים את מצות כיבוד אב מיד, וכגון שאומר לו אביו שחוט לי בשל לי וכדו', וכל זה הוא רק הכשר בשביל הכבוד האמיתי להביא לו את המאכל. ובברכת המצוות אין מברכים על הכשר מצוה.

ועוד, שאין מברכים על מצוה שאין בה שיעור וגבול, וכמו שאין אנו מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים, שהרי כל המרבה הרי זה משובת, כך אין מברכים על כיבוד אב ואם, שככל שיכבד את אביו ואת אמו לא יסיים את קיום המצוה.

ועוד, דכיון שאפשר לקיים מצוה זו על ידי שליח נכרי, שפעמים ועיקר הכבוד הוא שיגיע לאביו אותה הנאה שביקש, ממילא א"א לברך בלשון אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצוה שאפשר לקיימה על ידי גוי.

ועוד, והואיל ויש פעמים שאין חיוב לכבד את אביו ואמו, וכגון להסוברים דכאביו ואמו רשעים אין חיוב לכבדם, לפיכך לא תיקנו ברכה על מצוה זו. וזה אינו אלא לדעת הטור שפסק שאין חייבים לכבד את אביו רשע, אבל לדעת הרמב"ם ומרן הש"ע שחייבים ככבוד האבא גם אם הוא רשע, אי אפשר לומר טעם זה.

כא. סיפור יציאת מצרים. אין מברכים ברכה מיוחדת על מצוה זו, כיון שאין לה גבול.

כב. כבוד רבו, עמידה בפני רבו, אין מברכים על זה הואיל ואפשר למיעקריה להאי עשה דידהו שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול.

כג. אכילה בערב יום הכפורים, אין מברכים על זה, ועל מצות אכילה בשבתות ובימים טובים, משום שאין מברכים על מצוה שאין ניכר שעושה אותה לשם פועלה. ולכן אין מברכים על מצוות שכליות, כגון

מפני שיבה תקום, גמילות חסדים, כיבוד אב ואם, וכדומה. וכן כתב השדי חמד במערכת יום הכפורים (אות ג') דחז"ל לא תיקנו ברכה אלא על דבר שניכר מתוך מעשיו שעושה דבר זה מחמת המצוה אשר צונו הבורא יתברך, וכיון שצונו לעשות את הדבר הזה לשם מצוה זו, כגון שצונו לאכול מצה או מרור, אשר בלתי צוואת ה' היה יכול לאכול כל מה שירצה להשביע את נפשו, והוא יתברך צונו לאכול בדוקא מצה ומרור, בזה שייך שפיר לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, מה שאין כן סעודת שבת ויום טוב ואכילת ערב יום הכפורים, דגם בלי צוואת הבורא 'יתב' היה גם כן אוכל, כי הטביע הטבע כי כל אדם יתאוה תאוה לנפשו לאכול כדי שובעו, ואין ניכר באכילתו שום ענין שאוכל מחמת צוואת השי"ת כיון שלא נצטוה על שום דבר מיוחד שיהיה ניכר מתוך מעשיו שעושה זאת מחמת הציווי, דהא בכל יום ויום הוא אוכל כן. לכן לא ראו לתקן בזה ברכת אשר קדשנו במצותיו, ודוגמא לזה תמצא בסנהדרין (מב.) אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא, וליברך עליה הטוב והמטיב, אמר ליה אטו כי חסר מי מברכינן דיין האמת דליברך עליה הטוב והמטיב, ולברכינהו לתרווייהו, כיון דהיינו אורחיה לא מברכינן. ע"כ. ועיין ברש"י שם. ע"ש. וכן כתבו בשו"ת קרן לדוד (סימן סא אות ח'), ובשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סימן רז). וראה מה שכתב בזה בשו"ת חזון עובדיה חלק א' (סימן ט), ובספר חזון עובדיה ח"ב (ריש דיני קדש). ע"ש.

כד. סעודות שבת, על פי המבואר לעיל.

כה. קריאת שמע, וכן אין מברכים על קריאת שמע, וראה להלן.

כו. כתיבת ספר תורה, אין מברכים על מצות כתיבת ספר תורה, מפני שאין למצוה זו זמן ועת קבוע. וגם אין מברכים ברכת שהחיינו בעת הכנסת ספר תורה. והמנהג שהזוכה במצות ספר תורה לובש בגד חדש ומברך שהחיינו ומכוין על מצות כתיבת ספר תורה. והסעודה שנהגו לעשות בעת הכנסת ספר תורה חדש, אף על פי שאין חיוב לעשותה, מכל מקום נחשבת כסעודת מצוה, ובפרט אם אומרים שם דברי תורה. והיינו משום שאין מברכים על מצוות שחייבים בהם תמיד, ואין לנו עיתים להפטר מהם, ולכן לא מברכים על מצות האמונה בה', יראתו ואהבתו, ביקור חולים ותנחומי אבלים, ונתינת צדקה, וקבורת מתים, חליצה ויבום, קימה והידור, פריקה וטעינה, והשבת העבוט, שכל אלה אין להם זמן של פטור, וכדומה. ורק במצוות

נימא דתפלה מדרבנן, הא איכא חיובא להתפלל, ואם כן צ"ב אמאי אין מברכים קודם שבאים להתפלל. ויש בזה ז' תירוצים, א. במגן אברהם (סימן קו סק"ד) הביא בשם האבודרהם, דהיינו טעמא משום שאין לה קבע, שביד האדם להרבות ולמעט, [והזכרנו דכריו לעיל] וכעין מה שכתב הרשב"א בתשובה (סימן יט) על מה שאין מברכים על הגדה בליל פסח. ע"ש. וכיוצא בזה כתב המאירי (מגילה כא): וז"ל: וראינו לקצת גאונים שהאריכו לבאר על איזו מצוה מברכים וכו', ואין הדבר תלוי בטעם אחד אלא בענינים רבים, מהן מפני שהם מצוה הבאה בעבירה, כגון השבת אבידה וכו', וכן אצלי טעם אחר שלא לברך על ענין שאינו מוגבל אלא לכל אחד כרצונו, ומפני זה אין מברכים על ההגדה בליל פסח, כי הסיפור ביציאת מצרים אינו מוגבל, אלא כל אחד מאריך בו כרצונו.

ועוד יש לומר על פי מה שכתב באור זרוע הנ"ל, שאין מברכים על מצוות שחייבים בה תדיר, ואין לך עיתים להפטר ממנה. וה"נ הרי כמעט במשך כל שעות היממה יש חיוב לאיזו תפלה, והוי בכלל מצוות שחייבים בהן תדיר. ולכן לא שייך לברך עליהם. [ובפטר לפמ"ש ר' יוחנן ולואי ויתפלל אדם כל היום כולו]. וראה בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם פ"א, מה שהארכנו בדברי האור זרוע, דהא גם לימוד תורה אין לך עתים להפטר ממנה, ואפילו הכי מברכים על דברי תורה. ע"ש מ"ש בזה.

ועוד יש לומר דלא מצינו ברכה על מצוה שהיא ברכה, כשם שאין מברכים על מצות ברכת המזון, ואין מברכים על מצות קידוש והבדלה, שהם עצמם ברכות. אך יש לחלק, דהכא שייך לברך על מצות תפלה אף שהיא ברכה. ודו"ק. ואולי לזה נתכוין המאירי בברכות (סוף פרק א') ראיתי מי ששאל למה אין מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו להזכיר יציאת מצרים, וכן קריאת שמע, וכן להתפלל, והשיב, איני רואה מקום לשאלה זו, שהרי קריאת שמע נתקנו לה ברכות, שראוי להם לפטור ברכה זו, ויציאת מצרים ותפלה הן ברכות גמורות לעצמן. ע"כ. שוב ראיתי בשו"ת בנימין זאב (סימן פג), שכתב, דהא דאין מברכין על ברכת המזון, היינו משום דאין ברכה על ברכה. וכ"כ בש"ך (סימן קצא). ועיין בשו"ת ברכה (סימן תעג). ובשו"ת מהר"ם שיק (סימן ט), ובשו"ת שלמת חיים (חלק אורח חיים סימן טו). ע"ש.

ועוד יש לומר על פי מה שכתב בשו"ת הרשב"א חלק א' (סימן יח) דמצוה שאפשר שלא תבא לידי גמר

שיש להם זמן, כגון ציצית ותפילין, שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהם, וכן קריאת שמע, ברית ופדיון, מצה ומרור, וברכות התורה, כדאמרינן במנחות (צט): דכיון שקרא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, בזה מברכים, דכיון שקבוע להם זמן כשמגיע זמן חיובם משום חיוב מצוה יש לברך בעת העשייה. אבל אותן שלעולם חייב ואין עתים להפטר מהם, נכגון מצות כתיבת ספר תורה] אין שייך לברך עליהם כי לעולם חייב בהם, ואין שייך בהם חיוב. וכמו שביאר כן באור זרוע ח"א (הלכות ברכת המוציא סי' קמ).

וכיוצא בזה כתב המגן אברהם (אורח חיים סי' קו סק"ד) בשם האבודרהם, דהיינו טעמא שאין מברכים על תפלה, משום שאין לה קבע. שביד האדם להרבות ולמעט בתפלה.

וראה בילקוט יוסף על הלכות כיבוד אב ואם, פרק א', מה שהארכנו בס"ד בדברי האו"ז, דהא מצות תלמוד תורה גם כן אין לה קבע, וזמנה תמיד, ואפ"ה אנו מברכים אשר בחר בנו וכו'. ע"ש מה שכתבנו בזה.

ובעיקר התירוץ הנ"ל, כן כתב בשו"ת חסד לאברהם (אורח חיים סי' כד) שאין מברכים על מצות שיש לה עת קבוע והפסק, אבל במצוה שאין לה עת קבוע וזמן, פטור מלברך. ובכתיבת ספר תורה הרי למצוה זו הפסק, שאם נאבד ממנו הספר תורה מצוה עליו לכתוב לו אחרת, שהרי נאמר בתורה והיתה עמו, ולכן אין כאן גמר וקיום מצוה זו עד תום ימי חייו, ולא שייך לברך עליה. ע"ש.

וכיוצא בזה כתב הגאון המהר"ם שיק (יורה דעה סי' רנד) שאין מברכים על מצות כתיבת ספר תורה מפני שעדיין אין המצוה נגמרת בכתיבה, שהרי צריך להגיה את הספר תורה הגה"ה אחר הגה"ה. והביא שם בשם מהר"י בי רב שאין מברכים משום דעיקר מצותה ללמוד תורה, אבל שהחיינו מברך, ולובש בגד חדש או מניח לפניו פרי חדש, ומכוין לפטור מצוה זו.

ויש שהעירו על זה, דהא גם אם הניחו לו אבותיו ספר תורה יש לו מצוה לכתוב ספר תורה, אף על פי שיכול ללמוד בספר תורה שהניחו לו אבותיו. וכפי הנראה עצם הכתיבה יש בה חיוב, ולא רק משום לימוד התורה.

כו. תפלה, הנה בין אי נימא דתפלה מן התורה, ובין אי

שבלב. ע"ש. והיינו דמדינא סגי בביטול בלב, וכלשון הגמרא בכ"ד "מבטלו בלבו", ואף שאין הכרח מלשון הגמ', שהרי מצאנו בברכות (טו ס"א) לא יברך ברכמ"ז "בלבו" וכו', ועל כרחך הכוונה שלא השמיע לאזנו, וכן פרש"י שם], משא"כ ק"ש ותפלה, למאי דקי"ל הרהור לאו כדיבור. מכל מקום שאין צריך אמירה בודאי דמבטלו בלבו דקאמר היינו בלבו ממש, ואין צריך להוציא בשפתיו.

ועל פי זה כתב המהר"ל בהגדה של פסח (גבורות ה' פרק סב), ליישב למה אין מברכים על סיפור יציאת מצרים בליל פסח, ותירץ, כיון שעיקר המצוה היא על מחשבת הלב, שהרי צריך להבין מה שאומר, דאם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך לברך על דבר שבלב. וכן אנו מברכים על מקרא מגילה, ולקרוא את ההלל, שהקריאה היא עיקר, בין שיבין או שלא יבין, שכך תיקנו חכמים לקרוא את המגילה ואת ההלל, ולפיכך יש שם ברכה. ע"כ. והיינו, דאף על פי שאין יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בלא הוצאה בפה, דכתיב והגדת לבנך, דבעינן הגדה ואין הגדה אלא בפה, מכל מקום הגדה בפה בלא מחשבת המצוה אינה כלום, דהעיקר בסיפור יציאת מצרים היא המחשבה, וזה תנאי שיהיה בפה, לפיכך אין מברכים על דבר שעיקרו בלב.

ולפי זה גם גבי תפלה, כיון שהעיקר הוא אצלנו תפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה, אף שחייב להוציא בשפתיו, כמו סיפור יציאת מצרים, מאחר והעיקר הוא בכוונת הלב, לפיכך לא שייך לברך על דבר שעיקרו כוונת הלב. ואף דבזמן הזה [בדרך כלל] אין חוזרים בשביל חוסר כוונה בתפלה, מכל מקום זה מפני דמאן יימר דבתפלה שניה יוכל לכוין. שוב ראיתי למרן אאמו"ר שליט"א בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק אורח חיים סוף סימן ג'), שאחר שהביא דברי האבודרהם הנ"ל, העיר, ותיפוק ליה דאין מברכים על מחשבה שבלב, וכמו שכתב הטור לענין ביטול. ע"ש.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת מהר"ם שיק הנ"ל, על פי דברי הרשב"א בתשובה חלק א' (סימן יט), דמצוה שאפשר שלא תבוא לידי גמר אין מברכין עליה. ולפי זה גם גבי תפלה ומצות קריאת שמע דבכוונה תליא מילתא, ובריש פרק היה קורא פליגי תנאים עד היכן צריך כוונה, וכוונה זו היינו כוונת הענין, ולא סגי בכוונה לקיים המצוה, כמ"ש ושמתם את דברי אלה על לבבכם, ובתפלה נאמר ולעבדו בכל לבבכם, ואמרינן

אין מברכין עליה, משום חשש ברכה לבטלה. ואם כן בתפלה שעיקר מצותה היא הכוונה, כמאמר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם, ואמרינן (תענית כ.) איזו עבודה שבלב זו היא תפלה, אם כן יש לחוש שמא לא יתפלל בכוונה הראויה, לפיכך לא תיקנו לברך עליה. וכן כתב לבאר בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' לט).

ועוד יש לומר על פי מה שכתב רבי דוד אבודרהם (כדיני קריאת שמע) הטעם שאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את שמע, מפני שענין הברכות הוא לקבל עלינו עול מלכות שמים, כדאמרינן בברכות (מ:) כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. ופסוק שמע יש בו הזכרת השם, וגם כן הוא נחשב כמלכות כדאייתא בראש השנה (לב:) והרי חשוב כברכה ואומר שמע ישראל. ע"כ. ולפי זה גם בתפלה יש בה שם ומלכות, והוה ליה ברכה וקבלת עול מלכות שמים, ואין צריך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על התפלה. ועיין בתוס' (ברכות מ. ד"ה אמר) דאלהי אברהם שאומרים בברכה ראשונה דשמונה עשרה חשיב כמלכות. [ועיין בספר ברכות המצוות כתיקונן שתמה על האבודרהם שהוצרך להביא טעם אחר על מה שאין מברכים על התפלה, והוה ליה למימר כמו שכתב לגבי קריאת שמע].

ובספר ברכת המצוות כתיקונן כתב ליישב על פי דברי הפרי מגדים (סימן תעד מש"ז סק"א) דמשום הכי לא תיקנו ברכה על מצות קריאת שמע, משום שיכולים לצאת ידי חובה בהרהור הלב, למאן דאמר דהרהור כדיבור דמי, והרי כתב הבית יוסף בסימן תל"ב דמצוה שאפשר לקיימה בהרהור לא תיקנו עליה ברכה. וגם בתפלה כבר כתב המגן אברהם (סימן קא סק"ב) דאף על גב דקיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי, תפלה שאני דגמרינן לה מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם, אם כן עיקר תלויה בכוונת הלב, והקב"ה יודע מחשבות הלב. והשאייר בצ"ע. וכיון שלפי סברא זו שפיר מקיים מצות תפלה בהרהור, אין מברכים עליה.

ועוד יש לומר בכיוצא בזה, על פי מה שכתב מרן בבית יוסף (סימן תלב) גבי ביטול חמץ, דלכאורה לרש"י (פסחים ד:) דמקיים מצות תשבתו בביטול חמץ, היו צריכים לתקן ברכה על מצוה זו. וגם לתוס' שם, דאין מקיימים תשבתו בביטול, אלא ביטול הוי הפקר, מכל מקום הרי מקיים בזה מצות ביעור, שבהפקר זה מבער את החמץ מרשותו, ואם כן אמאי לא תיקנו לברך על ביטול חמץ. ותירץ בבית יוסף, דאין מברכים על ביטול מפני שהביטול הוא בלב ואין מברכים על דברים

בשלימותה, [ועיין בשלחן ערוך סימן ס' סעיף ה', דמי שלא כיון בפסוק ראשון לא יצא ידי חובה כלל]. וממילא אין מברכים על מצוה שאפשר שלא תבא לידי גמר, כמו שכתב בכיוצא בזה הרשב"א בתשובה (סימן יח). אי נמי, מפני שענין הברכות כולם הוא לקבל עול מלכות שמים עלינו, כדאמרינן בברכות (מ:) שכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, ופסוק שמע יש בה הזכרת השם, ונחשב גם כן כמו מלכות, וכמו שכתב כן האבודרהם (שחרית של חול ד"ה והטעם). ע"ש.

והן אמת שהמאירי (ברכות יא.) כתב, דיש אומרים שאדם שנמצא במדבר ולא יודע ברכות קריאת שמע, יברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא קריאת שמע. ע"כ. ומבואר דנקיט דברכות קריאת שמע שבבוקר הווי במקום ברכת אשר קדשנו במצותיו וכו'.

אולם לגבי קריאת שמע שעל המטה מבואר בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן נז) במי שמברך קודם קריאת שמע שעל המטה ברוך אתה ה' אשר קדשנו וכו' על קריאת שמע להמליכו באהבה, דזו הוי ברכה שאינה צריכה, והמברכה הרי הוא מוציא שם שמים לבטלה, מפני שקריאת שמע על מטתו היא רשות, כדאמרינן אם תלמיד חכם הוא אינו צריך, אלמא לאו מצוה היא. ועוד מברך מצפרא אהבה רבה, ואמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, הילכך האי ברכה ליתא כל עיקר. ע"כ. ואף שבתחלת דבריהם מבואר, דדוקא לגבי קריאת שמע שעל המטה שהיא רשות אין מברכים, הא קריאת שמע דשחרית ושל ערבית שהן של חובה צריך לברך, וכדברי המאירי הנ"ל, מכל מקום הרי סיימו דנפטרים באהבת עולם. ועיין עוד בשו"ת הרשב"ש (סימן קעד).

כט. ולפי זה יש להבין, אמאי מברכים על ספירת העומר, הלא כתב המגן אברהם (סימן תפט סק"ב) דאינו יוצא ידי חובת ספירה אלא כשמבין מה שמוציא בפיו. ולדברי המהר"ל לא תיקנו ברכה אלא במצוה שהעיקר שלה במעשה, שהקריאה הוא עיקר בין שיבין בין שלא יבין. ומכאן הוכיח בספר משנת יעבץ (מועדים דף עח ע"א), דעל כרחך דהמהר"ל סבירא ליה כדעת הגאון היעב"ץ, דיוצא ידי ספירת העומר אף בלשון שאינו שומע, והיינו שגם בספירת העומר עיקר המצוה היא מעשה הספירה של הימים, ולכן הוא יוצא גם כשהוא סופר בלשון שאינו מבין. ע"ש. אולם אין זה מוכרח, דהא בערוך השלחן (סימן תפט סעיף ג) הקשה על המגן אברהם, דבשלמא בשאר לשונות צריך שיבין את הספירה, אבל כשהוא סופר בלשון הקודש אין צריך

איזו היא עבודה שהיא בלב, זו תפלה, ואם לא כיון כוונת הענין, אפילו אם מכויין לעשות מצות הבורא מכל מקום לא עשה המצוה כתיקונה. מה שאין כן בשאר המצוות אפילו לדין דקיימא לן דמצוות צריכות כוונה, אין צריך כוונה אלא לקיים מצות הבורא ברוך הוא, וכיון שמכויין לקיים מצות הבורא הרי עשה את המצוה כתיקונה. וראה בשו"ת חזון עובדיה חלק א' (עמוד ערה) שהביא דברי הפוסקים דבסיפור יציאת מצרים בעינן הגדה בפה. ושם (עמוד רפג) הביא מה שכתב האור זרוע (הלכות ברכת המוציא סימן קמ) בזה"ל: וזה הכלל שאני אומר בברכות, כל מצוה שיש עתים למצותה, כגון ציצית ותפילין וקריאת שמע וכו' מברכים עליה עובר לעשייתה וכו'. אבל אותן מצות שלעולם חייב בהן ואין עתים להפטר מהן, כגון להאמין בהשי"ת וכו' אין שייך לברך עליהן, כי לעולם הוא חייב בהן, ואין שייך בהן חיוב. ע"ש. ולפי זה גם בתפלה דמעיקר הדין אילו היו מכוונים בזה"ל, היה אפשר להתפלל נדבה ואין לך עתים להפטר ממנה, לפיכך לא תיקנו ברכה על התפלה.

וכיוצא בזה כתב המאירי במגילה הנ"ל, שאין לברך על ענין שאינו מוגבל אלא לכל אחד כרצונו, ומפני זה אין מברכים על ההגדה בליל פסח, כי הסיפור ביציאת מצרים אינו מוגבל, אלא כל אחד מאריך בו כרצונו. וראה עוד בשו"ת חזון עובדיה הנ"ל.

אלא שעדיין לא דמיא תפלה למצות האמונה בהשי"ת, דהתם הוא חיוב תמידי ואינו יכול להפטר, מה שאין כן תפלה הרי אינו חייב להתפלל בכל עת. ואחר שהתפלל כבר נפטר. אלא שהיא מצוה קיומית שאם יתפלל יקיים מצוה. וצ"ל דכיון דסוף סוף יכולה מצוה להתקיים בכל עת, אף שנפטר ממנה אחר תפלה אחת, מכל מקום חשיב כמצוה שאין לך עתים להפטר ממנה.

כת. ברכה על מצות קריאת שמע, ולפי המבואר לעיל אתי שפיר אמאי אין אנו מברכים קודם קריאת שמע להדיא אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא קריאת שמע, ואף שתיקנו ברכות קריאת שמע על קריאת שמע, מכל מקום אינן בלשון אשר קדשנו וכו'. [מלבד מה שהזכרנו לעיל בשם הפרי מגדים (סימן תעד) דאפשר לקיימה בהרהור]. ולהנ"ל אתי שפיר, דבשאר מצוות נהי דבעינן כוונה, דמצוות צריכות כוונה, מכל מקום די לכויין שעושה לשם מצוה, אבל בקריאת שמע בעינן שיכוין כוונת הענין, ולא רק שעושה מצוה, וכמו שנאמר בפסוק, ושמתם את דברי אלה על לבבכם, ולעובדו בכל לבבכם, ואם לא יכוין כתיקונה לא עשה המצוה

שיבין. ועיין במשנה (סוטה לב.) ואלו נאמרין בכל לשון, פרשת סוטה, וידוי מעשר, קריאת שמע ותפלה וכו', והקשו התוס' דאמאי לא מנו הלל וקידוש. ותירצו, דמתני' קתני בלשון שהוא מבין דוקא, אבל אם אינו מבין אי אפשר. וקידוש והלל יוצאים בהם ידי חובה גם כשאומר אותם ואינו מבין. ולכאורה, לדברי המגן אברהם דדין ספירת העומר כדין פרשת וידוי מעשר וכו', דבעינן שיבין מה שמוציא בפיו, אם כן אמאי לא נקטה המשנה ספירת העומר, דאינו דומה לקידוש. אלא אם כן נחלק בין האומר עצמו לשומע. ועיין בשו"ת דבר אברהם חלק א' (סימן לד), שרצה לומר דספירה שאני, דלא חשיב ספירה אלא כשמבין מה שמוציא בפיו, שזה מהות הספירה. ועל פי זה רצה לומר דמי שנסתפק כמה היום לעומר, אינו יכול לברך ולספור מספק היום כך וכך לעומר, או כך וכך. דספירה לא היא ספירה אלא בודאי. דזו מהות הספירה. ובזה אתי שפיר מה שהקשו הראשונים בגמ' בבא מציעא (ו:): קפץ אחד מן המנויין כולן פטורים. והקשו בתוס' ואמאי כולן פטורים, נזיל בטר הרוב שאינן מנויין, ויתחייב במעשר. וכי תימא דבעלי חיים לא בטלי אפילו באלף, זה דוקא מדרבנן, והיאך נפטור אותו מן התורה מחיוב מעשר. וע"ש בשיטה מקובצת. ואי נימא דספירה ספק לאו שמה ספירה, אתי שפיר, דאחר שקפץ אחד מן המנויין לתוכם, כל אחד ואחד שיספור יש ספק אם זה מנין נכון או לא, וספירת ספק לאו שמה ספירה.

והנה בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן כט) מביא קושיא על הבית יוסף שאין מברכים על ביטול חמץ משום שהביטול הוא בלב, דהא בתרומה קי"ל דנותן עיניו בצד זה וכו' ומחשבה מהני בתרומה, ואף על פי כן מברכים על הפרשת תרומות ומעשרות. וכתב ליישב, דכל מה שמצינו דמחשבה מועילה בתרומה, היינו דוקא מן התורה, אבל מדרבנן בעינן שיוציא בפיו. ולכן תיקנו על זה ברכה. ע"ש.

ויש להעיר, דהא בביטול חמץ גם כן חזינן בירושלמי דצריך להוציא הביטול בפה, ואפילו הכי כיון שעיקר הביטול הוא בלב לא מברכים על הביטול, ואם כן גם בתרומה אף דמדרבנן בעינן שיוציא בשפתיו הפרשת התרומה, מכל מקום מן התורה די במחשבה, ודמי לביטול ממש. ואמאי מברכים על התרומה ואין מברכים על הביטול.

ולולי דברי הגרעק"א היה נ"ל לומר, דביטול עיקרו בלב, וכל ענינו של הביטול שיהיה נחשב בעיניו כמי שאינו וכו' וכלשון הרמב"ם, וכן בסיפור יציאת מצרים עיקרו בהבנת המאורעות. אבל בתרומה סוף סוף יש מעשה של הפרשת התרומה ונתינתה לכהן וכו'. ולכן מברכים.

ל. ביטול חמץ, ומה שאין מברכים על מצות ביטול חמץ, הנה הטור (סימן תלב) כתב, מיד אחר הבדיקה בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא וכו'. וכתב בבית יוסף דנוסח כל חמירא אינו מופיע בש"ס, וקרוב לזה נמצא בירושלמי, והעיר על הטור, אחר שכתב בסימן תלו שאם מחשב הביטול בלבו סגי, ואף על פי

ולפי זה אתי שפיר אמאי בחוץ לארץ לא סופרים ספירת העומר בכל יום מספק היום שני ימים לעומר, או שלשה ימים, ועל כרחך דספירת ספק לאו שמה ספירה. אלא שמדברי הרז"ה נראה שאינו כן, שאחר שהקשה דאמאי בחוץ לארץ אין סופרים מספק ב' ימים בכל יום, תירץ, שהוא מפני שלא יבואו לזלזל ביום טוב אחרון [שבועות]. ומשמע דאי לא הכי, אין הכי נמי היו צריכים לספור העומר בחוץ לארץ מספק ב' ספירות. וספירת ספק שמה ספירה כיון שבאה לאפוקי המספר שלפניו ולאחריו. ודו"ק. וראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"ח (ס' מה). ע"ש.

ל. ביטול חמץ, ומה שאין מברכים על מצות ביטול חמץ, הנה הטור (סימן תלב) כתב, מיד אחר הבדיקה בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא וכו'. וכתב בבית יוסף דנוסח כל חמירא אינו מופיע בש"ס, וקרוב לזה נמצא בירושלמי, והעיר על הטור, אחר שכתב בסימן תלו שאם מחשב הביטול בלבו סגי, ואף על פי

שמשיבת את הדבר, ולא איכפת ליה בדבר, או דמפקירו ואינו רוצה אותו לעצמו, מה שאין כן גבי דברי תורה דהמחשבה הוא בחיוב, דמהרהר בדברי תורה מקיים מצות ת"ת. ומבואר מדבריו, דהיכא דהמחשבה היא בחיוב, מברכים גם על דברים שבלב, ואם כן גם במשלוח מנות יצטרכו לברך משום דהמחשבה היא בחיוב. נומה שמרן כתב בס"י מז דין מברכים ברכות התורה על הרהור בדברי תורה, צ"ל דה"ט דאף דאיכא מצות תלמוד תורה בהרהור, סוף סוף אינו ניכר שמהרהר בדברי תורה, וכדי לברך ברכות התורה בעינן שיהיה ניכר על מה מברך. וראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף על הלכות פסוקי דזמרה מהדורת תשס"ד סימן מז. ע"ש. ואמנם בעצם השאלה למה אין מברכים על מצות משלוח מנות, צ"ל על פי מה שכתבו האחרונים, דאין מברכים על מצוה שאין ניכר שעושה אותה לשם פועלה, ולכן אין מברכים על מצוות שבין אדם לחבירו.

ובן יש לדייק מלשון הרמב"ם (פרק יא מהלכות ברכות הלכה ב') שכתב, וכל מצות עשה שבין אדם למקום, בין מצוה שאינה חובה ובין מצוה שהיא חובה, מברך עליה קודם לעשייתה. ומשמע דברכה שייכת רק על מצוות שבין אדם למקום. וכן דייק במקראי קודש (פורים, סימן מ'), והוסיף, דלכן אין מברכים על מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים.

ובן משמע משו"ת בנימין זאב ח"א (סי' קסט) שכתב, דאין מברכים אלא על מצוות שאנו מקודשים מן האומות, שאין האומות עושין אותה כלל. ע"ש. ועיין בערוך השלחן (י"ד סי' רמ ס"ד) שכתב, דכיון דכל אומה ולשון עושים אותם לא תיקנו ברכה על זה, שהיאך יאמרו על זה "אשר קדשנו במצותיו וצונו".

ועוד תירצו, דכיון שעיקר המצוה היא להרבות שלום ואהבה וריעות, על כן אם יברך על מצוה זו ייראה זה שנותן מפני הציווי, ונמצא מפחית במדת האהבה וריעות. ועוד, שהרי עיקר המצוה להרבות אהבה, ומי בוחן לבבות לידע אם חבירו אוהבו באמת, על כן לא נתקן על זה ברכה כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. וכ"כ בספר טעמי המנהגים (סי' תתצו) בשם שו"ת מור ואהלות. ועיין בפמ"ג (מש"ז סי' תרצב ס"א).

קבו. ברכה, למה חייבו ברכה ראשונה על כל שהוא וברכה אחרונה רק על כזית, עיין בכסף משנה (פ"ג מהל' ברכות הי"ב), שכתב, ונראה לי שלכך אמרו דבתחלה יברך על כל שהוא שמא ימלך ויאכל כשיעור,

ועיין בכל בו (הלכות חמץ ומצה) שכתב, והראב"ד ז"ל כתב שמברכים על הביטול. וזה שהצריכו לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן, ולא על הביטול, ואף על פי שהוא מן התורה, לפי שהביטול תלוי בלב, בלא שום מעשה, ובמה שאינו אלא בכוונת הלב לא שייך לברך. וגם לא תיקנו לומר על בדיקת חמץ, לפי שהבדיקה אינה לעצמה, אלא מפני הביעור מן הבית, ולכך תיקנו לשון ביעור שהוא כולל הכל, בדיקה וביעור וביטול. כמו ביערתי הקודש מן הבית. ובביטול שאחר הבדיקה אינו צריך ברכה, אחר שאינו אלא מספק, ועוד שלשון הביעור כולל הכל. ע"כ. וכונתו, דאף דמדרבנן בעינן ביטול בפה, מכל מקום לא מברכים על זה משום שזה ספק, או משום שיוצא בברכה שבירך על הבדיקה. ודו"ק. וכתירוץ זה כתב כן גם הבית יוסף (סימן תלב) בתירוץ ב'.

לא. משלוח מנות, ועל פי הנ"ל תירץ בספר משמרת חיים חלק א' (פורים סי' ה') למה אין מברכים על מצות משלוח מנות בפורים, דאי אפשר לומר דכיון שהדבר תלוי באחרים, יש לחוש שמא יסרבו לקבל ממנו המשלוח מנות וברכתו תהיה ברכה לבטלה, וכמו שכתב בכיוצא בזה הרשב"א בתשובה (בסי' יח) לגבי צדקה, דהא לדעת הרמ"א (ס"ס תרצה) אפילו אם יסרבו לקבל ממנו את המשלוח מנות יוצא ידי חובת המצוה, ולכן תירץ, דהא עצם מצוה זו אינו השילוח גרידא, אלא להרבות שלום וכו', וכיון שכן נראה דלא שייך לברך על זה מטעם אחר, דהבית יוסף בסימן תלב כתב, דלא שייך לברך על ביטול חמץ, דהא המצוה בלב. ולכן גבי משלוח מנות כיון דהמצוה הוא מה שמרבה שלום, וזהו בלב, לא שייך לברך עליו כיון דהמצוה בלב.

אלא שד"ז תמוה, דהא ודאי אם יאהבנו בלב אהבה רבה ואהבת עולם, אינו יכול להרבות בזה שלום, ואינו יוצא ידי חובה אלא במעשה של משלוח מנות, דבעינן שיראה אהבתו על ידי מעשה. ושם כוונתו דאף דבעי' מעשה, כיון שעיקר המצוה מתקיימת בלב לכן אין מברכים על מצוה זו.

אלא שדברי הרב משמרת חיים סותרים למה שהוא עצמו כתב בחלק א' (עניני פסח סימן ב') דהבית יוסף מודה לסברת הגר"א (סימן מז), דמברכים ברכת התורה על הרהור בדברי תורה, וביאר שם, דסברת הבית יוסף גבי ביטול הוא משום דביטול מטעם תשבתו לשיטת רש"י (פסחים ד:), או משום הפקר לשיטת התוס' שם, ותרוייהו אינו מחשבה בחיוב, אלא מחשבת סילוק

ונמצא שהיה צריך ברכה לפניו, ואין בידו לתקן, אבל לאחריו אוקמוה אדינא שאם אכל כשיעור יברך, ואם לאו לא יברך. ע"כ. ועוד י"ל דהא כל הנהגה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, וכמ"ש בברכות (לה:), וא"כ חשיב כאילו גזל את הקב"ה, וכשם שבגזל הדין הוא לכתחלה אף בכל שהוא שאסור, כך לגבי ברכה. וכיו"ב כתב מרן החיד"א בציפורן שמיר (סי' ד' אות קא). ודין זה דכל הנהגה מן העוה"ז וכו' לא שייך לגבי ברכה אחרונה, כמו שביארנו במקום אחר.

קכח. ברכה, כבר נתבאר לעיל שחז"ל לא תיקנו

ברכה על מצוות שהשכל מחייב עשייתן, ואין ניכר שעושיין אותה לשם פועלה, וכמו שביארנו לעיל בענין ברכה על אכילה בעוה"כ"פ, ומטעם זה אין מברכים מצות כיבוד אב ואם, ניחום אבלים וביקור חולים, מפני שיבה תקום, מצות הלואה, מצות שתיית ד' כוסות, אכילה בעוה"כ"פ, ג' סעודות שבת, אכילה כזית בליל סוכות, וכדומה. וכן כתב בשדי חמד (מערכת ברכות סימן ג' ד"ה דרשת), דהיינו טעמא שאין מברכים על אכילת ערב יום הכפורים, ועל מצות אכילה בשבתות ובימים טובים, משום שאין מברכים על מצוה שאין ניכר שעושה אותה לשם פועלה. ולכן אין מברכים על מצוות שכליות, כגון מפני שיבה תקום, גמילות חסדים, כיבוד אב ואם, וכדומה. וכן כתב עוד במערכת יום הכפורים (אות ג') דחז"ל לא תיקנו ברכה אלא על דבר שניכר מתוך מעשיו שעושה דבר זה מחמת המצוה אשר צונו הבורא יתברך, וכיון שצונו לעשות את הדבר הזה לשם מצוה זו, כגון שצונו לאכול מצה או מרור, אשר בלתי צוואת ה' היה יכול לאכול כל מה שירצה להשיב את נפשו, והוא יתברך צונו לאכול בדוקא מצה ומרור, בזה שייך שפיר לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, מה שאין כן סעודת שבת ויום טוב ואכילת ערב יום הכפורים, דגם בלי צוואת הבורא יתב' היה גם כן אוכל, כי הטביע הטבע כי כל אדם יתאוה תאוה לנפשו לאכול כדי שובעו, ואין ניכר באכילתו שום ענין שאוכל מחמת צוואת השי"ת כיון שלא נצטוה על שום דבר מיוחד שיהיה ניכר מתוך מעשיו שעושה זאת מחמת הציווי, דהא בכל יום ויום הוא אוכל כן. לכן לא ראו לתקן בזה ברכת אשר קדשנו במצותיו, ודוגמא לזה תמצא בסנהדרין (מב.) אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא, וליבריך עליה הטוב והמטיב, אמר ליה אטו כי חסר מי מברכינן דיין האמת דליבריך עליה הטוב והמטיב, ולברכינהו

לתרווייהו, כיון דהיינו אורחיה לא מברכינן. ע"כ. ועיין ברש"י שם. ע"ש. וכן כתבו בשו"ת קרן לדוד (סימן סא אות ח'), ובשו"ת ערוגת הבושם (חלק אורח חיים סימן רז). וראה מה שכתב בזה בשו"ת חזון עובדיה חלק א' (סי' ט), ובספר חזון עובדיה ח"ב (ריש דיני קדש). ע"ש.

וביוצא בזה כתבנו לעיל משם שו"ת בנימין זאב (סי' קט), שאין מברכים אלא בדברים השייכים רק בישראל, ואין מברכים אלא על מצוות שאנו מקודשים מן האומות שאין האומות עושים אותם כלל, אך מצוות הקיימות אף בין הגוים, ואף האומות עושים אותם לפעמים, אין מברכים עליהן. כי בזה אין אנו מקודשים מהם. ומכיון שמצות כיבוד אב ואם נזהרים בה הרבה מאומות העולם, אין מברכים על מצוה זו. ע"ש. וכן כתב רבינו בחיי (במדבר טו, לה, ובספרו כד הקמח ערך ציצית) וז"ל: המצוות המקובלות הן עיקר הקדושה, והוא שאמרו שחז"ל תקנו לנו לברך עליהם אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו' כי בקיום המושכלות לא יקרא העם גוי קדוש וגו', וגם החכמים לא תיקנו לברך על המושכלות. ע"כ.

והיינו, כי איך נאמר בלשון "וצונו" כאשר גם אומות העולם מקיימים מצוה זו מעצמם. כי ההפרש בין ישראל לעמים במצוה זו הוא רק במחשבה שבלב, שאלו עושים מפני ציווי הקב"ה ואלו עושים מפני השכל, לכן לא תיקנו על זה ברכה שיאמרו "אשר קדשנו במצותיו וצונו". וחכמים לא תיקנו לברך על המושכלות. נדכיון שכל אומה ולשון עושים מצוה זו, נהי דמכבדים מפני השכל, מכל מקום כיון דבעשייה ישראל והאומות שוים, וההפרש הוא רק במחשבה שבלב, שאלו עושים מפני ציווי הבורא ואלו מפני השכל, לא תקנו ברכה על זה, כי היאך יאמר אשר קדשנו וכו', בדבר שלא ניכר במעשה ההקדש וההבדל משאר אומות העולם. ערוך השלחן אות ד'. והובא טעם זה בחידושי רבי עקיבא איגר (קידושין שם). ובבן איש חי (פרשת שופטים). ע"ש. ובשו"ת שם אריה (אורח חיים סימן א'), הביא תירוץ זה מסברא דנפשיה.

וראיתי מי שהקשה, דאם כן אמאי תיקנו ברכה על נטילת ידיים, הרי גם הגויים נוטלים ידיהם קודם האכילה, ואף שאינם נוטלים ידיהם על פי כל הדינים הנוהגים אצלנו, מכל מקום נטילה בכללותה קיימת גם אצל הגויים, והיאך מברכים בלשון וצונו. וצ"ל, דנטילה בכלי נטלה ועל פי כל הדינים היא מהות של נטילה אחרת משטיפת הידים בברז הנהוגה אצל הגויים שאינה אלא לנקיות. וגם רבים מהגויים אינם מקפידים בזה כלל, ובפרט כאשר ידיהם נקיות.

ופדיון, מצה ומרור, וברכות התורה, כדאמרינן במנחות (צ"ט): דכיון שקרא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, בזה מברכים, דכיון שקבוע להם זמן כשמגיע זמן חיובם משום חיוב מצוה יש לברך בעת העשייה. אבל אותן שלעולם חייב ואין עתים להפטר מהם, כגון וכו' וכיבוד אב ואם וכו', אין שייך לברך עליהם כי לעולם חייב בהם, ואין שייך בהם חיוב. וכמו שביאר כן באור זרוע ח"א (הלכות ברכת המוציא סימן קמ). ע"ש.

קל. ברכה על מצות לא תעשה, בגמ' שבת (כג). אמרו, והיכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמי' אמר דכתי' שאל אביך ויגדך וכו'. לכא' נראה דה"ט דרב נחמי' דנייד מקרא דלא תסור דקדים מניה, משום שאין לברך על מצות לא תעשה, וכמ"ש בס' איסור והיתר (כלל נח דין קד): ומה שמברכים על הטבילה ולא על הגעלה, ה"ט משום שהטבילה מצות עשה, והגעלה מצות ל"ת, שלא לאכול נבלה, והוי כניקור גיד וחלב שאין מב' עליו. מלבד לאו דעריות שמברכים עליו אגב עשה דקידושין. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (סי' יח). (ובס' הפרדס דכ"ח ע"א. והובא בשד"ח ב. קיט). ע"ש. לפיכך הביא רא"י משאל אביך ויגדך, ומש"ה ברוכי מברכינן על מ"ע דרבנן כחנוכה והלל ומקרא מגילה. ואף רב אויא מודה בעיקר הטעם הנ"ל, אלא שמחלק בין קום ועשה, לשב ואל תעשה, כגון שלא לאכול נבלה. וכמ"ש בשואל ומשיב תנינא (ח"ב ס"ח ס"ה), שאף לד' הפמ"ג דנשים פטורות ממ"ע דתשביתו משום דהוי מ"ע שהז"ג, מ"מ שפיר מברכות על ביעור חמץ, משום שרק על שלילה אין לברך במל"ת, שלא תיקנו לברך אלא על עשייה בפועל, אבל מצוה שצריך לעשותה, אפילו היא ל"ת בלבד אם יעבור עליה, פשיטא ששייך לברך עליה. ע"ש.

ואמנם הפמ"ג יו"ד (מש"ז ר"ס יט) כ', דמ"ש הש"ע השוחט צריך לברך, קמ"ל משום שאף שאין לברך על מצות ל"ת, כגון ניקור הגיד והחלב, מ"מ שחיטה אית בה מ"ע של זבחת, אבל למ"ד ששחיטה אינה מ"ע אלא תיקון הלאו, (ע' תוס' שבועות כד. ד"ה האוכל) נראה שאין מברכים. ומוכח שלפ"ד הפמ"ג אין חילוק בין כשיש עשייה או לא, וזהו כד' רב נחמיה דיליף מקרא דשאל אביך ויגדך וכו', לחייב לברך על מ"ע דחנוכה. וכן דעת הנוב"י (מה"ת ס"ו ס"א), שהוכיח דמ"ע דתשביתו שייך גם בפסח ולא רק בע"פ, שהרי כ' רמב"ם שהבודק בפסח מברך על ביעור חמץ, ואם איתא שמ"ע דתשביתו אינה אלא בע"פ, לא הי"ל לברך,

ומה שאנו רואים שהגויים מקיימים מצות ברית מילה, ועם כל זה אנו מברכים על מצוה זו, היינו טעמא שרבים מהגויים אינם מקיימים מצוה זו, וגם אינם פורעין. ואינן מליץ ביום השמיני. וז"ל הזוה"ק (דף לב. הובא בחק לישראל פרשת וארא ליום חמישי): אמר ליה, דא אתגזר כדקא יאות ובתיקוני, והא לאו הכי. ולא עוד אלא דאלין מתדבקין בי כדקא יאות לתמניא יומין, ואלין רחיקין מני עד כמה ימים. אמר ליה ועם כל דא כיון דאתגזר לא יהא אגר טב בגיניה, ווי על ההוא זמנא דאתליד ישמעאל בעלמא ואתגזר, מה עבד קודשא בריך הוא ארחיק להו לבני ישמעאל מדבקותא דלעילא ויהב להו חולקא לתתא בארעא קדישא בגין ההוא גזירו דבהון וכו'. ע"ש. ומבואר, דמה שהישמעאלים מליץ, אין זו מצוה בשלימותה, אחר שאינם מליץ ביום השמיני, וגם אינם פורעים. [וראה עוד כמה שכתבנו בזה בדרשה למילה שבספר שובע שמחות כרך ב'].

אלא שיש להעיר, דאדרבה היה להם לתקן ברכה כדי להראות שאנו מקיימים מצוה זו מפני ציווי הבורא, ולא מפני שהשכל מחייב זאת, ודלא כאומות העולם שמקיימים מצוה זו מפני שהשכל מחייב. [ושמא עפמ"ש הרמב"ם במורה הנבוכים שממעט התאוה. כנודע]. וזה מה שמצינו בלוחות השניות (בפרשת ואתחנן) כבד את אביך ואת אמך כאשר ציוך ה' אלוקיך, לאפוקי מאומות העולם שהם מקיימים אותה מצד השכל ולא משום כאשר ציוך ה' אלוקיך. וכן העיר בפחד יצחק בשיטתו לקידושין (דף כד). ושמא היינו טעמא דכיון דקיום מצוה זו היא גם בעושה המצוה מפני ששכלו מחייב זאת, שאף על פי כן חשיב שפיר כקיים המצוה, לכן לא תיקנו ברכה. ואמנם אינו מקבל שכר כמי שמקיים מצוה זו מפני ציווי הקדוש ברוך הוא, אך מכל מקום עשה מעשה מצוה של כיבוד אב ואם, לפיכך לא תיקנו בזה ברכה. וראה עוד כמה שכתב על טעם זה בספר יפה ללב (סי' רמ אות ב').

קכט. "ברכה", חז"ל לא תיקנו ברכה על מצוות שחייבים בהם תדיר, ואין לנו עיתים להפטר מהם, וכמו שביארנו לעיל שמתעם זה אין מברכים על מצות האמונה בה', יראתו ואהבתו, ביקור חולים ותנחומי אבלים, ונתנית צדקה, וקבורת מתים, חליצה ויבום, קימה והידור, פריקה וטעינה, והשבת העבוט, שכל אלה אין להם זמן של פטור, וכדומה. ורק במצוות שיש להם זמן, כגון ציצית ותפילין, שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהם, וכן קריאת שמע, ברית

קריאת שמע וברכת המזון. והשיב ע"פ דברי הגר"א (בסי' ח), שאין לברך על מצוה דאורייתא שאין בה מעשה. ואין להקשות מברכת התורה דשאני התם שהברכה עצמה מן התורה, אבל חכמים לא תקנו ברכה על דבר שאין בו מעשה. ע"כ. הן אמת שדעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות (בסוף חלק עשין, מצוה טו) שברכת התורה היא מן התורה. וכן דעת ראבי"ה (סוף עמוד רסו, סי' תקנ"ג). והרשב"א בחידושי לברכות (מח"י). והריטב"א שם. וכ"כ החינוך (מצוה תל), והרשב"ץ ח"ב (סי' קס"ג). וכן הסכימו להלכה הפרי חדש (סי' מז), והשאגת אריה (סי' כד). ועוד. אולם לדינא העיקר להלכה שברכת התורה אינה אלא מדרבנן, ואם נסתפק לו אם בירך בבוקר ברכת התורה אינו חוזר לברך, דספק ברכות להקל, (אף שברכת המזון חוזר ומברך מספק). וכמבואר בשו"ת סמיכה לחיים (חאו"ח סי' ב) בתשובת הגאון בעל חקרי לב, שהוכיח שדעת בה"ג והרי"ף והרא"ש שברכות התורה אינן אלא מדרבנן. וכן דעת הרמב"ם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי יששכר (חאו"ח סי' א אות י). ובשו"ת תורת רפאל (סי' א). וכ"כ בשו"ת אלף המגן (סי' ח דף לו ע"ד) שהואיל וגם הרי"ף והרא"ש ס"ל כדברי הרמב"ם שברכות התורה אינן אלא מדרבנן, וכן דעת בה"ג ור' אליעזר ממיץ, והסמ"ג, והסמ"ק, המסופק אם בירך ברכות התורה אינו חוזר לברך מספק. ע"ש. וכן העלה הרב מטה יהודה (סי' מז סק"א). וכ"כ מרן החיד"א בספר מחזיק ברכה (שם סק"א וב). וכ"פ בספרו קשר גודל (סי' ה אות כה). וכן העלה בספר כסא אליהו (סי' מז סק"א). וכ"כ עוד אחרונים. וכן עיקר. [וע"ע באורך בשו"ת יביע אומר חלק ח' חאו"ח סי' ה' בהערה עמוד יד וטו]. ובכך בזה נדחה תירוצו של הרב כאן.

וכבר כתבנו לעיל דאף שהמהרהר בדברי תורה יוצא ידי חובת לימוד תורה, וכדרשו חז"ל בינה הגיגי, דקאי אמחשבה, ואם כן לכאורה צריך ביאור אמאי פסק לן מרן בשלחן ערוך (ריש סימן מז) דהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, דמאחר שפסק דברכות התורה דרבנן, והיינו דהווי ברכת המצוות, אם כן כל שמקיים המצוה הווי ליה לברך, והרי גם בהרהור מקיים המצוה. ובישועות יעקב כתב לבאר, דמרן הא סבירא ליה כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי, וכתב הבית יוסף (סימן תלב) על הא דמברכין על הבדיקה לפי שאינה גמר מצוה, והא דאין מברכין על ביטול חמץ לפי שאינו ראוי לברך על המחשבה. הרי אף דביטול הוא גמר המצוה מכל מקום לפי שעיקר המצוה הוא על ידי מחשבה, אין ראוי לברך עליו, דאין מברכין רק על דבר

שאינן לברך על הלאוין. ע"ש. ומוכח שגם בפעולה חיובית אין לברך על מל"ת, והשו"מ דחה הוכחת הנוב"י ע"פ חילוקו הנ"ל. אבל אינו מוכרח. וע' בס' לקוטי סופר ד"נ ע"ב. ודע ש"ל שגם המ"ד דיליף מלא תסור, י"ל דסמך על סיפיה דקרא ושמרת לעשות ככל אשר יורוך, והל"ת בא לחזק העשה וטפל לו, וכמש"כ הרמב"ן והריטב"א (קדושין לד.). ע' שו"ת יביע אומר ח"ו א"ח ס"ס ו'. ע"ש. עוד י"ל שהאמוראים האלה נחלקו במחלוקת הראשונים, אם הנשים חייבות במ"ע שהז"ג כשהיא מצוה דרבנן. ע' תוס' ברכות (כ רע"ב), דפשיטא להו שגם בדרבנן שייך כלל זה, דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מטעם דהוי מ"ע שהז"ג, וכדתנן בסוכה (לח.). ע"ש. אבל הארצות חיים (בדני ג' סעודות אות ב, דף סג ע"א) כ', נשים חייבות בג' סעודות לפי שהן מ"ע דרבנן, וכל מ"ע דרבנן אע"פ שזמן גרמא הדין שוה בין באנשים בין בנשים. ע"כ. וכן כתב ר"ת בס' הישר בתשו' לה"ר משה מפנטיצוא, (ע' בס' הישר הנד"מ חלק התשובות סי' ע אות ד, עמוד קסו, ובהערת הרב המו"ל שם). וע' מ"ש בזה מרן החיד"א במחבר"ר (סי' רצ"א סק"ח דס"ה ע"ד). וע' תוס' מגילה (כד.), שהוכחו לפטור, מדאמרי' גבי מקרא מגילה ונר חנוכה וד' כוסות שנשים חייבות בהן, משום שאף הן היו באותו הנס, הלא"ה היו פטורות, וע"כ משום דהוי מ"ע שהז"ג, אלמא דאף בדרבנן אמרינן הכי. וע' מחבר"ר שם מ"ש לדחות קו' זו. ע"ש. עכ"פ י"ל שגם כאן נחלקו בזה האמוראי, דלרב אויב דילפינן מצות דרבנן מלא תסור, נשים חייבות אף במ"ע שהז"ג דרבנן, שהרי בדין לא תעשה אין הבדל בין איש לאשה, ואילו לרב נחמ"י נשים פטורות. ומיהו י"ל דאף לרב אויב לא הוי בכלל לא תעשה אלא באיסורים דרבנן, אבל מצות עשה דרבנן, נפקא ליה מראש הפסוק אשר יאמרו לך תעשה, ומסיום הפסוק שלפניו, ושמרת לעשות ככל אשר יורוך, והשמר דעשה עשה. (ע' יומא פא. ועירובין צו.). וכ"ה בלשון הרמב"ם פי"א מה' ברכות ה"ג. וע' בכ"מ ומשרת משה שם. וצל"ע בד' החות יאיר (סי' ט"ו) שהקשה, דאמאי הוצרכו לו' שנשים חייבות במקרא מגילה משום שאף הן היו באוה"נ, תיפוק ליה דאיכא לא תסור, ובל"ת גם נשים חייבות בכלל אופן. ע"ש"ב. ואכמ"ל. [ממאור ישראל ח"א עמ' פ. וראה עוד במה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף איסור והיתר כרך א' עמ' קכד].

קלא. "ברכה", ברכה על מצוות עשה דאורייתא
 שאין בהן מעשה, אי מברכין. בספר "שלמת חיים" (סימן טו), נשאל הרב למה אין מברכים אקב"ו על

שנתקנה משום מראית העין בלבד, או לא.

וכיוצא בזה דנו הפוסקים במה שאמרו בגמ' (שבת כג.) בחצר שיש לה שני פתחים, שחייב להדליק נר חנוכה בשניהם מפני החשד, ונחלקו הפוסקים אם מברך בהדלקה שמדליק בפתח הנוסף, שהרי לא נתקנה הדלקה זו אלא מפני מראית העין וחשד. ודעת המאירי שם, שאינו מברך אלא על הנר הראשון. וכ"כ הר"ן שם. וכ"ד הכל בו (סימן מד). אך הפר"ח (סי' תרעז) כתב, שאין דינו של הר"ן מוכרח. ומשמע שהבין כך גם בדעת הר"ף והרא"ש דצריך לברך בהדלקת שני הפתחים. ועיין בברכי יוסף (סי' תרעא סק"י) שלדעתו פוטר את הפתח השני בברכת הראשון. וממילא הוא הדין לנידון דידן שלא הצריכו שחיטה בבן פקועה שהפריס על גבי קרקע אלא משום מראית העין, וא"כ לדעת המאירי אינו מברך, ואילו לדעת הר"ף והרא"ש לפי הבנת הפר"ח, שפיר מברך על השחיטה.

והנה דעת הרשב"א בתשובה (סימן תקכה) שמברך על שחיטת בן פקועה ככל מצוות דרבנן שמברכין עליהם. וכן הוא בפרי חדש (יורה דעה סימן יג סק"ה), ובכרתי ופלתי (סק"ה), ובשמלה חדשה (סק"ג), וכתב, ומכל מקום אין לברך עליו בפני עצמו רק יברך על דבר אחר הצריך שחיטה ויפטור גם את זה, דאין אנחנו בקיאים בכלו לו חדשיו, ואפי' שהיה ימים הרבה. וכן כתבו הפרי מגדים, והחכמת אדם, והזבחי צדק (סימן יג). והובאו דבריהם בכף החיים (שם אות כ'), וכתב, ואם אין לו דבר אחר לשחוט כדי לפטור אותו, דעת הקומץ שם לברך, וכן נראה דעת השפתי דעת והחכמת אדם שם. אבל בתשובת בשמים ראש (סי' רפג) כתב, דאין לברך. והב"ד בחידושי הגרעק"א ובפתחי תשובה. וכ"ד הפרי תואר דאין לברך. ועל כן נראה כיון דאיכא פלוגתא בזה, וקיימא לן ספק ברכות להקל, יש לברך בלבו בהרהור, או בלי שם ומלכות.

ועיין בספר מתא דירושלים (ריש פסחים ד"ה ודע, השני), שהעיר לענין ברכה על בדיקת חמץ בבתי כנסיות ובתי מדרשות, דלכאורה כיון שהוא משום מראית העין אין לברך על זה, וכמ"ש בכיו"ב הר"ן (שבת כג.).

אלא שבספר חזון עובדיה ח"ב (הלכות בדיקת חמץ, עמוד ל') הביא מ"ש הרשב"א הנ"ל, וכתב לחלק בין ההיא דהר"ן דמיירי בחנוכה שכולה מדרבנן, לנדון הרשב"א דהוי מה"ת בעיקר השחיטה. ע"ש. והעיר עוד מדברי הפרי תואר הנ"ל, דס"ל שאין לברך על שחיטת בן פקועה, וכדעת הר"ן, ואינו מחלק בין דאורייתא

שמצותה על ידי מעשה. וכן כאן שיוצא ידי חובת לימוד תורה על ידי הרהור אינו מברך עליו, דאין מברכין על מחשבת הלב. ע"כ. אך בספר דברי ירוחם (עמוד 104) העיר, דמרן הבית יוסף לא כתב שאין מברכין על מחשבת הלב, אלא בא לבאר אמאי מברכין על הבדיקה [על ביעור חמץ] ולא על הביטול, וע"ז קאמר דאין מברכים על דברים שבלב, דאמנם ביעור וביטול שניהם גמר מצוה הן, וצריך לברך על שניהם, מכל מקום תיקנו לברך על דבר שהוא במעשה ולא במחשבה. אבל היכא דאיכא מחשבה גרידא למה לא יברך. [אלא דהכא גם יש מחשבה ודיבור]. וע"ש מ"ש בזה.

גם יש להעיר ממ"ש הרא"ש בתשו' (כלל כד) לתת טעם על מה שלא תיקנו ברכה על הגדה של פסח, ולא תירץ הטעם מפני שאין בהגדה כפה שום מעשה. אף שההגדה ג"כ מצוה דאורייתא. [ובשלמת חיים (כדפוס החדש עמוד טז והלאה) האריך לדון בתירוצו של הרב בזה, ומכלל זה העיר ממ"ש באשל אברהם (סי' רלט) בשם שו"ת הרשב"א (סי' קעד), דהא דאין מברכים על ק"ש שעל המטה, משום שאינה מצוה אלא רק להגן, ושוב כתב, ושו"ר שכבר עמד בזה בפרטות בשו"ת הר"ש בן הרשב"ץ (סי' קעד) והובא בספר משנ"ב בכיאר הלכה (סי' רלט ד"ה ואין מברכים), שאף שאמרו שמצוה לקרותה על מטתו, אינה בכלל מצוה דרבנן שיהא שייך לברך עליה. והנני להעיר תשומת לבו, דמ"ש מקודם מהא"א בשם הרשב"א סי' קעד, הוא טעות סופר, וצ"ל הרשב"ש (סי' קעד), שכן הוא שם, והכל ניתנו מרועה אחד].

ומ"ש עוד שהטעם שאין מברכים על בהמ"ז, דלא שייך לתקן ברכה על ברכה, הנה כיון בזה לדברי בעל שו"ת בית דוד (סי' פג). וכ"כ בשו"ת בשמים ראש (סי' קצו), שאין להעלות על הדעת לברך על הברכות, כמו שאין אנו מברכים וציונו לברך בהמ"ז וכו'. ע"ש. וע"ע בספר טוב עין (סי' יח אות פו). ובשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' לט). ואכמ"ל. [קטע זה משו"ת יביע אומר ח"ט דף קעז. חאו"ח סי' צה אות ט].

ק"ב. "ברכה", אם מברכים על דבר שנתקן משום

מראית העין, וכגון בן פקועה אם מברכים על שחיטתו, הנה מרן בש"ע (סי' יג ס"ב) כתב, השוחט את הבהמה ונמצאת כשרה, ומצא בה עובר בן ח' וכו', אם הפריס על גבי קרקע טעון שחיטה וכו'. ע"כ. ומבואר, שאם הפריס על גבי קרקע כבר מחוייב לשוחטו, והוא משום מראית העין. ויש לדון אם מברכים על שחיטה

יוצא ידי חובה, ולכן מברכים "על" נטילת לולב. וכן על הטבילה, על נטילת ידים, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור, על נטילת לולב, על מקרא מגילה, וכדומה. אבל מצוות שיש שיהוי בעשייתן, כמו להניח תפילין, להתעטף בציצית, ולישב בסוכה, מברכים בלמ"ד.

והלשון שמברך בלמ"ד מורה על כך, להיות עטור בתפילין, ואף על פי שמן התורה יוצא מיד בקשירה, וממילא לכאורה אין בתפילין שיהוי והיה צריך לברך בלשון בעל, מכל מקום אחר שתיקנו חכמים לומר קריאת שמע עם התפילין, וכל הקורא קריאת שמע בלי תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ממילא הוי כמצוה שיש לה שיהוי. וראה עוד בזה בשו"ת מהרי"ט חלק ב' (ס"ז) ובארצות החיים, ובפתח הדביר (סימן כה).

וכן בציצית המצוה שיהיה מעוטף בציצית, וכן בישיבה בסוכה שמברך "לישב בסוכה", שהרי עיקר המצוה שיהיה בסוכה. ע"ש.

וכן בנר חנוכה מברך "להדליק נר חנוכה" שהרי יש שיהוי במצוה, עד שתכלה רגל מן השוק. והיינו דאף דקי"ל ככתה אין זקוק לה, הרי צריך ליתן שמן שיעור של חצי שעה, ממילא חשיב בכלל יש שיהוי במצוה.

וכן בתקיעת שופר, שמברך "לשמוע קול שופר" שהרי תיקנו התקיעות על סדר הברכות, וחשיב כיש שיהוי במצוה.

וכן בהלל מברך "לגמור את ההלל" שהרי יש שיהוי במצוה להפסיק עם הצבור בראשי פרקים.

ומה שאנו מברכים להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, והרי מילה אין שיהוי במצוה, יש לומר, דמאחר וברכה זו אינה ברכת המצוות, אלא ברכת השבת, שהרי מברכים אותה אחר המילה, לפיכך לא איכפת לן במאי דאין שיהוי במצוה. אלא נתקנה להודות ולהלל להקב"ה. [אי נמי דעיקר המצוה להיות מהול, וחשיב כיש שיהוי במצוה. אלא דא"כ קשה למה מברכים על המילה].

ב. שיטת הריב"א, והר"ן (בפסחים שם), ורש"י בספר הפרדס (דף קצה), דכל מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח מברך בעל, אבל מצוה שחייב הוא בעצמו לעשותה, צריך לברך בלמ"ד. וזו היא קצת סברת הש"ס, כמה שאמרו בפסחים (י:): דלמול משמע דלא סגי דלאו איהו מהיל. ועל שופר מברכים לשמוע קול שופר, משום דלא סגי דלאו איהו שמע.

לדרבנן. וכתב בשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' לו) שמצינו חבר להפרי תואר והוא הפחד יצחק (מערכת קטן המסורבל), לגבי מילה. ושכ"כ הבשמים ראש לענין שחיטה. ע"ש. וראה עוד במ"ש הרב פעלים בח"ד (חיו"ד סי' מ) אם מברכים על מראית העין, וכתב, דהפרי"ח ס"ל בדעת הר"ן גבי ב' פתחים שמברך. אך גם הפרי"ח הביין שיש חילוק בין ב' פתחים לבן פקועה, אלא שלא הסכים למ"ש הר"ן גבי ב' פתחים, דכל שהוא מדין מראית העין אין מברכים.

וכיוצא בזה דנו הפוסקים באשה שהוחזקה נדה בשכנותיה, שראוה לובשת בגדים המיוחדים לנדתה, שהדין הוא שאפילו אם תאמר טהורה אני ותתן אמתלא לדבריה אינה נאמנת, כיון שעשתה מעשה המוכיח שהיא טמאה, וצריכה לספור ז' נקיים ולטבול. ודנו אם מברכת על הטבילה, ובשו"ת רב פעלים שם [ח"א] תלה זאת במחלוקת הרשב"א (סי' תקכה) והר"ן (שבת כג.), וכתב, דלא מבעיא להרשב"א וסיעתו דסבירא להו שיש לברך על מראית העין, אלא גם להחולקים הסוברים שאין מברכים על מראית העין גבי אשה שהוחזקה נדה יודו שמברכת, אחר שחכמים קבעו שאינה נאמנת אפילו באמתלא. וראה מה שהאריך בזה בספר טהרת הבית ח"א (עמ' קנו), והעלה שם, שלא תברך על הטבילה. ע"ש. וגם בנ"ד גבי שחיטת בן פקועה נראה דסב"ל, ויברך על שחיטה אחרת ויפטור את שחיטת הבן פקועה.

קלג. "ברכה" מתי מברכים בלמ"ד, ומתי מברכים

ב"על", הנה נודע מה שהאריכו הראשונים בסוגיא בפסחים (י:), לבאר הכללים, מתי קבעו לברך בלשון "על", ומתי בלמ"ד. שהרי מברכותיו של אדם ניכר אם הוא תלמיד חכם. ויש בזה כמה שיטות. והנה בגמרא שם אמרו, מאי מברך, רב פפי משמיה דרבא אמר לבער חמץ, רב פפא משד"ר אמר, על ביעור חמץ. בלבער כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי בעל ביעור, מר סבר להבא נמי משמע, ומר סבר לשעבר משמע. וע"ש ברא"ש, הר"ן, והמאירי, מה שכתבו בענין הברכות מתי מברכים ב"על" ומתי מברכים בלמ"ד.

א. דעת רבינו תם, הובא בהרא"ש (פרק קמא דפסחים סימן י: וע"ע בתוס' שבת (קלו: בד"ה אבי) דטעם מה שחילקו במטבע הברכות, שחלק מברכים בלמ"ד וחלק מברכים בעל, כי כל מצוה הנעשית מיד מברכים עליה בלשון על, כמו על נטילת לולב, שמיד שנוטל הלולב ומגביהו

והברכה שתיקנו לנו לברך בלמ"ד אין מברכים אלא בלמ"ד. וגם הכללים שעל איזו מצוה מברכים ועל איזו מצוה אין מברכים, כולם הם אבני תווה על אבני תווה, אלא אותה מצוה שידענו בבירור שתקנו לנו רבותינו ברכה עליה מברכינן, ועל מצוה שלא תקנו ברכה לא מברכינן, ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים. ע"כ. והר"ד במחזיק ברכה (סי' תלב סק"ו-ז), ובשו"ת חזון עובדיה ח"א כרך ב' (עמ' תקפ).

ד. שיטת הרמב"ם (פ"א מהלכות ברכות) דכל מצוה שעושה אותה לעצמו מברך בלמ"ד, גם אם אחר יכול לעשותה בעדו. ואם עושה המצוה לאחר, מברך בעל.

ומה שמברכים על דברי תורה, אף שהיא ברכה על מצוה שעושה אותה לעצמו, היינו להורות שיש מצוה בכל שעה לעסוק בדברי תורה. והוא כמו לשעבר נמי. וע"ש בכסף משנה מה שכתב בדעתו. [אי נמי דברכה זו אינה ברכה על מצות לימוד תורה, אלא על החפצא שניתנה לנו התורה, וכהגדרת הגר"ז, וראה בילקוט יוסף סימן מו, בד"ן נשים בברכות התורה. ולפי זה אתי שפיר אמאי מברכים בעל, ההחילוק הנ"ל אינו אלא בברכת המצוות].

והטעם שמברכים בפדיון הבן בלשון "על", לשיטת הרמב"ם אתי שפיר, שהרי עושה את המצוה לאחר [בנו]. ועיין בתשובת הרשב"א חלק ב' (סימן שכא) שכתב, שלעולם החיוב הוא על האב לפדות את בנו, ואפילו לאחר שהבן הגדיל. ורק אם האב אינו רוצה לפדותו הבן פודה עצמו כשיגדיל. אך דעת הריב"ש (סימן קלא) שאחר שהבן הגדיל פקע החיוב מהאב, והבן חייב לפדות את עצמו. והובא בבית יוסף (סימן שה).

ובזה יישב הריב"ש למה מברכים בלשון "על" פדיון הבן, שהרי כתב הרמב"ם שכל מצוה שאדם מקיים בעצמו מברך בלמ"ד, והיה צריך לברך לפדות את הבן. ותירץ, שעיקר המצוה היא על הבן, אלא שבקטנותו אי אפשר לו לפדות עצמו, ולכן מברך בלשון על, שאינה מצוה שמקיים בעצמו. וגם לשיטת רבינו תם אתי שפיר, שהרי המצוה מתקיימת מיד עם נתינת המעות ליד הבהן, ואין שיהוי במצוה. אבל לשיטת הריב"א לכאורה צריך להבין למה מברך בעל, הרי כתב הרמ"א (סי' דא"א לפדות את הבן על ידי שליח, ואם כן חשיב כמצוה שבגופו, וצריך לברך בלמ"ד. לפדות את הבן.

וכתב הט"ז (סק"ח) שהטעם שמברכים בפדיון ב"על" ולא בלמ"ד כשאר מצוות, לפי שאינה דומה

ולקרוא את ההלל אע"פ דשומע כעונה, כמו מקרא מגילה, מכל מקום מצוה לענות בראשי פרקים, וחשיב כאי אפשר לקיימה על ידי שליח. ועוד י"ל דדין שומע כעונה אינו מדין שליח, וכדמוכח מכ"ד.

ומה שמברכים על הטבילה, אף על גב דעל טבילת טמאים אי אפשר לקיים המצוה על ידי שליח, עם כל זה מברכים ב"על", כיון דבטבילת כלים אפשר לקיים על ידי שליח לא פלוג רבנן.

ומזה הטעם מברכים בתפילין להניח תפילין, שהרי אי אפשר לקיימה על-ידי שליח. ומה שאנו מברכים על תפילין של ראש בלשון "על מצות תפילין" אף שאי אפשר לקיימה על ידי שליח, כבר כתב הרא"ש (פ"ק דפסחים) דאין הכי נמי לדברי הריב"א מברכים על תפילין של ראש וצונו "במצות תפילין", ולא על מצות תפילין. אלא דאנן לא קיימא לן הכי. ועיין בחידושים מהריטב"א (פ"ק דפסחים ז:).

והטעם שאנו מברכים על המילה בעל ולא בלמ"ד, למול את הבן, הוא מפני שהמילה יכולה להיעשות על ידי אחרים. וראה ברא"ש (פסחים ז). ובספר תוספת חיים כתב, על מה שפירש רש"י, וירא אליו ה' באלוני ממרא, הוא שנתן לו עצה על המילה, היאך אפשר לומר שאברהם אבינו לקח עצה מממרא אם לעשות מה שצוה לו השי"ת, רק שאברהם אבינו היה מסופק איזה ברכה יברך, אם יברך על המילה או למול, וממרא נתן לו עצה לברך על המילה, כמו שאנו מברכין. וזהו שפירש רש"י, הוא שנתן לו עצה על המילה, ר"ל לברך ברכת על המילה.

ג. ורבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער תשיעי פרק כא) האריך בדברים אלו, וכתב בשם רבינו פרץ, שאין מברכים לעשות בלמ"ד, אלא באופן שיש במצוה ב' דברים, שיש במצוה שהות זמן, ושאי אפשר לעשותה ע"י שליח. ואם אין בה שתי דרכים אלו מברך בלשון על. והשתא ניחא במצה ומרור שאע"פ שאי אפשר לעשותם ע"י שליח מברך בלשון על, כיון שאין בהם שהייה, כי מיד שיאכל כזית מצה מיד יצא. וניחא נמי בנר חנוכה שמברכים בלמ"ד, שיש בה שיהוי עד שתכלה רגל מן השוק וכו'. וסיים, וקיבלתי מפי החכם רבי יהודה שקיבל מפי הרב רבינו שלמה בן אדרת ברגזוני, שאין לך שום כלל בעולם מזה הענין שאין בו כמה פקפוקים וכמה קושיות, ואין שום אחד מהן עולה כהוגן. הילכך אין לנו לטרוח ולדקדק אחר כללים, אלא הברכה שתיקנו לנו רבותינו בלשון על, מברכים בעל,

לדעת כהן כדי שיהיה בנו פדוי. ואם נתנו לכהן בעל כרחו אין בנו פדוי.

גם מרן החיד"א במחזיק ברכה הביא בשם הקול יעקב על הרמב"ם שחלק על הפרי חדש. וכן כתב באמרי בינה על פדיון הבן סימן ב'. ולפי זה יקשה, דאם צריכים דעת כהן בפדיון הבן, אם כן היאך אנו מברכים על פדיון הבן, הא המצוה אינה תלויה לגמרי בידי האב, דאפשר שהכהן לא יתרצה. ולדעת הרשב"א כל מצוה דאפשר לעוקרה לא קבעו עליה ברכה, או לדעת הראב"ד כל שיש חשש שיחזור בו ויהיה ברכה לבטלה לא תיקנו ברכה, ואם כן אמאי הכא מברכין. וע"ש ברשב"א שחילק, דמה שלא חששו לזה בפדיון, משום שאינו מברך על הנתינה אלא על ההפרשה. ועיין בספר הדרת קודש (סימן א' בהערה 3) שכתב, דאליבא דהפרי חדש לא קשה ולא מידי, דהא מהני נתינה בעל כרחו, ולכן לא איכפת לו אם יחזור בו.

ועוד יש לומר על פי מה שכתב בדברי יעקב (סימן פו) דהמצוה מתקיימת על ידי הפדיון עצמו, ואף על פי שחייב באחריות כל שלא הגיע ליד הכהן, או כשלא נגמרה המצוה, ולכן אין בזה ברכה לבטלה, הואיל ועשה מצוה. [וזה היא בעצם סברת הרשב"א הנז']. אלא שכתב שם, שהגרצ"פ פראנק העיר על זה, אך מדברי האבודרהם משמע כדברי הדברי יעקב שהברכה היא על ההפרשה ולא על הנתינה. וראה בשו"ת אבני נזר (סימן שצה אות ג'). ובנתיבות המשפט (חושן משפט שם), ובשו"ת בית אבי חלק א' (חלק יורה דעה סימן קג). ע"ש.

והנה גם אי נימא דעיקר מצות פדיון הבן בנתינה לכהן ולא בהפרשה, [ראה לעיל סעיף מח ובהערה שם], יש שכתבו לתרץ, דגבי פדיון כיון שיש חיוב על האב לפדות את בנו, גם אם כהן זה לא יתרצה לקבל את הכסף, הרי שהאב יחפש לו כהן אחר ליתן לו הסלעים כדי לפדות את בנו. והחיוב עדיין עליו. אבל גבי צדקה אם העני לא רצה בצדקה אינו מחוייב יותר בצדקה. ויתכן דלא נתן דעתו לצדקה אלא לעני זה, וכשהוא אינו רוצה אין הממון נהפך להקדש לצדקה. אך יש לעיין דאכתי קשה דהיאך תיקנו לברך ולא חשו שהכהן לא יתרצה ועד שימצא כהן אחר יהיה הפסק גדול, והוא ברכה לבטלה. דאף דהמחייב אכתי איכא, מכל מקום יש כאן חשש ברכה לבטלה.

וצריך לומר, דבשלמא בעני אין עליו שום מצוה לקבל הצדקה, ולכן יש לחוש שמא יסרב לקבל, אבל

לשאר מצוות, שהרי אפשר לעשות מצוה זו על ידי הבן כשיגדל, ואינו דומה לשאר מצוות שאי אפשר לקיים על ידי אחרים. ובלבוש כתב הטעם, שהרי אין המצוה בידו לבד לעשות, שהרי היא נעשית בסיוע הכהן שמקבל את החמשה סלעים, ורק במצוה התלויה בו לבדו מברך בלמ"ד. וכן כתב המאירי במגן אבות שפדיון הבן מברכין ב"על", מפני שעיקר המעשה על ידי הכהן, אף על פי שמצוה על האב. ונפקא מינה בבן שפודה עצמו.

ובברכת שמואל (סימן יח) כתב, שהטעם שמברכים בפדיון הבן בלשון "על" היינו משום שעיקר המצוה הוא הפרשת חמשה סלעים, ומה שצריך ליתן לכהן הוא מדין ממון כהן ומתנות כהונה הנמצאים אצלו, ונמצא שהברכה שעושה בשעת נתינת הממון לכהן היא על העבר שהפריש כסף הפדיון, וברכה לשעבר אומרים ב"על" כמבואר בפסחים (ז). ולפי זה יש לומר דגם אין לחוש כאן משום ברכה לבטלה, שאף אם לא יקבל הכהן את הכסף הרי האב מקיים את המצוה בעצם הפרשת החמשה סלעים, ונתינת הכסף לכהן מסויים אינה מעכבת את מצות הפדיון. וע"ע בשו"ת יחזה דעת ח"ו (סי' מד).

קלד. ברכה, ברכה על פדיון הבן למרות ש"א שאי

אפשר לפדות בעל כרחו של כהן, והנה נודע מה שכתב הרשב"א בתשובה (סימן יח) דמה שאין מברכים על הצדקה משום שאין המצוה תלויה כולה ביד העושה, שאפשר שלא יתרצה בה חבירו, ובכל מצוה אף על גב דלא מיעקרא, כיון שאפשר לעוקרה כמאן דמיעקרא דמי. וכדאמרין בפרק אלו נערו, שאין עשה דלו תהיה לאשה דוחה חייבי לאוין, משום דאי אמרה לא בעינא מי איכא לעשה כלל, אף על גב דאכתי לא מיעקרא, כמאן דמיעקרא דמי. וכעין זה כתב הראב"ד (בפרק ג' מהלכות אישות הלכה כג) שאין לברך ברכת האירוסין רק לאחר הקידושין, שהדבר תלוי בדעת אחרים, ויש לחוש שהאשה תמאן ולא תרצה להתקדש לו, ונמצאת הברכה שבירך ברכה לבטלה.

והנה הקצות החושן (סימן רמג סק"ד) הביא פלוגתת הפר"ח בקונטרס מים חיים (סימן ה'), עם העצמות יוסף (קידושין ח'), שלדעת הפרי חדש פדיון הבן אפילו אם הכהן אינו רוצה לקבלו יכול ליתנו לו בעל כרחו, ובנו פדוי, דנתינה בעל כרחיה שמייה נתינה. וכ"כ בבית אפרים (חושן משפט סי' ח'). אבל העצמות יוסף סבירא ליה דכיון שהכהן אדון בכור זה, צריכים שיהיה

ועל פי זה יובן מה שהסתפקו בגמרא (סוף פסחים) מי מברך שהחיינו בפדיון הבן, דאי נימא שרק אבי הבן עושה מצוה, אבל הכהן אינו עושה שום מצוה, מהיכי תיתי שנקח מהאב ברכת שהחיינו וניתן אותה לכהן בשביל הנאה בעלמא מבלי שיקיים בקבלתו שום מצוה, אלא בעל כרחך שאף שעיקר המצוה עושה האב, מכל מקום גם הכהן משתתף בקבלתו במעשה המצוה.

ונפקא מינה בזה, אם מותר לכהן אונן לערוך פדיון הבן לאחרים, דאי נימא שגם הכהן מקיים מצוה בזה, אונן הרי פטור מכל המצוות כולן, [לבר מלא תעשה], אבל אי נימא שאין הכהן מקיים שום מצוה בזה, מותר לאונן לערוך פדיון הבן.

ונחלקו בזה להלכה האחרונים כמו שציין בהדרת קודש הנ"ל, שדעת המהר"י אסאד בתשובה (חיו"ד סי' שנו) שהכהן אונן מותר לפדות אצלו, אם אין שם כהן אחר, אף שאונן פטור מכל המצוות, משום דבפדיון הבן אין מצוה כלל על הכהן. אולם בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רצב) ובקצות החושן (תו"מ סי' רמג סק"ד) מבואר, שהכהן המקבל את המעות גם כן עושה מצוה. ע"ש.

ולכאורה דין זה תלוי גם במה שיש לחקור אם האונן חייב במצוות, ורק כעת הוא נדחה מהמצוות, או דהאונן פטור מעצם המצוה וכמאן דלית עליה שום חיוב. וראה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (סימן כו אות ד' דף פד. ד"ה והנה). ועיין עוד שם (בסימן ו' אות ט'), ובמאור ישראל ח"א (חגיגה טוב. עמוד שסב). ובמה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף אבלות (מהדורת תשס"ד עמוד קלג). ע"ש.

קלה. ברכה, אם ברכת התורה היא מן התורה, הנה מרן בסי' קט כתב, כל הברכות אם נסתפק אם בירך, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה. ע"כ. ומדלא כתב חוץ מברהמ"ז וברכה"ת, משמע דגם ברכה"ת אם נסתפק אם בירך אינו חוזר לברך, דחיישינן למ"ד דברכה"ת מדרבנן. והארנו בזה בילקוט יוסף על הלכות ברכה"ת ופסוקי דזמרה (מהדורת תשס"ד, סימן מז). ובעין יצחק חלק ב' (עמוד תנח), וחלק ג' (עמוד סו).

ויש להוסיף על הדברים, דהנה בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן כט) כתב לחדש, דאם הוא קודם ברכת התורה, כל ברכת המצוות הווי מן התורה, ורק אחר ברכת התורה הם מדרבנן, שברכת התורה פוטרת לימוד תורה וקיום המצוות. וחדש כן על פי מה שאמרו בירושלמי (ויש כיצד מברכין) מנין שמברכים על המצוות,

בפדיון הבן אף שהחיוב מוטל על האב ולא על הכהן, אבל מ"מ כיון שהכהן מסייע במצוה [כמו האשה המסייעת במצות פריה ורביה] בודאי שיש לו חלק במצוה מכח מסייע לקיים ציווי הקב"ה, ובזה אין לחוש שהכהן יסרב לסייע בקיום מצוות ה'. ובאמת שלשון הפסוק בפרשת קורח (יה, ח) וידבר ה' אל אהרן ואני הנה נתתי לך וגו', ושם (פסוק טו): אך פדה תפדה את בכור האדם, ומבואר שהוא ציווי לאהרן ולבניו. ובספר הדרת קודש הביא בשם הגר"צ פראנק, דהכא אין חשש שיחזור בו, והואיל והבטיח לו לפדות את בנו, אסור לו לחזור בו. והוא מפורש ברמ"א (סי' שה סעיף ד') בשם המרדכי. וע"ש בביתאור הגר"א (סק"ו) שציין לב"מ מט. מודה ר"י במתנה מועטת וכו'. והיינו דהטובת הנאה שיש לישראל הוי בגדר מתנה מועטת.

ולכאורה צריך ביאור איזה ציווי יש לאהרן ולבניו, הרי מצות הפדיון היא על הישראל, ואין המצוה על הכהן. ובספר הדרת קודש (עמוד קעג) כתב ליישב, דהנה במשנה בכורות (נא.) שנינו, המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו, שנאמר, יהיה לך ופדה תפדה. ופירש רש"י, כשיהיה לך הפדיון אז יהיה פדוי, והאי קרא לאהרן אמר ליה רחמנא. ואמנם גם האב וגם הכהן מצויים במצות פדיון הבן, האב מצווה במה שנאמר בפרשת בא, כל בכור בניך תפדה, כלומר, שהאב יתחיל את מעשה הפדיון על ידי שיפריש חמשה סלעים ויגישם לכהן לפדיון בנו, והכהן מצווה במה שנאמר בפרשת קרח, פדה תפדה את בכור האדם, כלומר שהכהן יגמור את מעשה הפדיון על ידי שיקבל ויקנה את החמשה סלעים, וכמ"ש בכורות (נא.) שהמפריש ה' סלעים לפדיון בנו חייב באחריותו, משום שכתוב יהיה לך ופדה תפדה, ופרש"י שם דהאי קרא לאהרן אמר ליה רחמנא, כשיהיה לך הפדיון אז יהיה הבן פדוי.

ומה שהתורה כפלה בבכור אדם פדה תפדה, כתב במשך חכמה (בפרשת קרח) דהיינו דצריך לפדות אפילו מאה פעמים, שאם נאבדו מעות פדיון הבן קודם שהגיעו ליד כהן, חייב האב לפדותו שנית, שחייב באחריותם עד שיבואו ליד כהן. אולם בבכור בהמה טמאה, מכיון שפדה אותו פעם אחת בשה, אף אם מת השה קודם שהגיע ליד כהן, הבכור כבר פדוי, וגם הראב"ד בפירושו לעדיות פירש כן להך דפדה תפדה. ע"ש. והוסיף בהדרת קודש (עמוד קעב בהערה) דזה אתי שפיר להסוברים שאי אפשר להקנות לכהן דמי פדיון הבן על כרחו, וי"ל שלכן צייתה התורה לכהן שיזאיל לקחת ברצונו את דמי פדיון הבן. ועל ידי כן יגמור הכהן את מעשה הפדיון.

שמואל (תשס"ט עמ' רכו). ומה שהביא שם להקת ראשונים שאין מברכים ברכה"ת אלא פעם ביום, במחכ"ת אין לזה שום קשר לנ"ד, דבודאי שאין לברך יותר מפעם ביום, אבל שינת קבע בלילה מפסקת. תדע, שהראשונים כתבו שאין "אכילה ושתיה ובית הכסא" הפסק להצריך לברך שוב ברכות התורה, ומשמע דשינת קבע בלילה היא הפסק. ועוד, דהא לדעת כמה פוסקים אין לברך ברה"ת למי שהיה ניעור כל הלילה בשבועות, דדוקא שינת קבע בלילה היא הפסק. וראה באורך ביביע אומר הנ"ל.

קלח. ברכה, לשון "עובר לעשייתן" היינו סמוך

ממש לקיום המצוה, ולא קודם דקודם, כן כתב בשו"ת הרשב"ץ ח"ב (סי' רעז), דמש"ה נקט שמואל לשון "עובר" לעשייתן, ולא אמר "קודם" לעשייתן, לפי שאם היה אומר "קודם", היה משמע קודם הרבה, אבל לשון "עובר" לעשייתן, משמע קדימה הסמוכה מאד למצוה, כמו ויעבור את הכושי, ולכן ראוי לעשות כל מה שאפשר לסמוך הברכה לעשיית המצוה. ע"כ. וכן כתבו המאירי (מגילה כא:). והנימוקי יוסף (פסחים ז:). והמכתם (סוכה לט. ד"ה ומאי). ועוד. וראה במאור ישראל ח"א (עמ' רעז), ובח"ב (עמ' מב). ע"ש.

קלט. ברכה. שיש לברך על הדלקת נר שבת, צריך

לברך על הדלקת הנרות בערב שבת, ואינו דומה למים אחרונים שאין מברכים עליהם דאינם באים אלא להצלה מסכנה. וכמו שהארכנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד קנד). ואחר שנים יצא לאור חזון עובדיה על הלכות שבת, ושם כתב גם בענין זה, וב"ה שזכינו לכוין לדעתו בכמה וכמה דברים, כיעו"ש.

קמ. ברכה, ברכה על פירות מרוסקים, ועל

במב'ה, ראה בעין יצחק ח"ב (כללי ספק ברוכת עמוד תקעג). ולעיל ערך בורא פרי האדמה (אות טו, עמוד תכח).

קמא. ברכה, ברכה שאינה צריכה היא איסור

תורה לדידן, וראה בזה באורך בעין יצחק חלק ב' כללי ספק ברכות. ושם דחינו מה שכתב בספר ברכות ה' לחלוק ע"ד מרן אמו"ר, ותפס לדינא כהסוברים דברכה לבטלה היא מדרבנן, ומלקות דקאמר רב האי גאון היינו מכת מרדות. וראה עוד תשובה על דבריו בילקוט יוסף תפלה כרך א' (עמוד קלב). ובירחון קול תורה (סיון תשס"ג עמוד קד). ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"א (דף קלד: חאו"ח סי' לט אות ז), ובח"ה (חאו"ח סימן מג

שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, הקיש תורה למצוות, מה תורה טעונה ברכה, אף מצוות טעונות ברכה. ע"כ. ומשמע דברכת המצוות דאורייתא, כשם שברכה"ת דאורייתא לדעת הרמב"ן (במנין המצוות), ועוד ראשונים. ואמנם מצינו בירושלמי (פ"א דברכות ה"א) דספק בירך על המזון ספק לא בירך, צריך לברך, דכתיב ואכלת ושבעת וברכת. ע"ש. ומשמע דשאר הברכות הם מדרבנן, דקרא דוברכת קאי על ברהמ"ז לחודא. וכ"ה בהרא"ש (ברכות כ:). בשם השאלתות, דכל ברכות דרבנן אי מספקא ליה אי אמרן אי לא אמרן, א"צ לחזור ולאומרם. ע"כ. ולפ"ז לכאורה הדברים סותרים להירושלמי הנ"ל בריש פרק כיצד מברכין. אך יש לחלק בין ברכת הנהנין לברכת המצוות. ודברי המהר"ם שיק איירי דוקא בברכת המצוות.

ואמנם בפרי מגדים (בפתיחה) כתב, דאפשר דאסמכתא בעלמא הוא, דש"ס דילן פליג. ועיין בב"י (סי' מז) שכתב, דלנוסחא שמברכים על דברי תורה, כולל גם המצוות. וא"כ נימא דאחר דילפינן מצוות מתורה, ילפינן לגמרי, דכשם שבברה"ת להרבה פוסקים לא בעינן שילמוד לאלתר, רק בברכת אהבת עולם, אבל לא בברכה"ת, הכי נמי כשמברך בשחר על התורה וכולל המצוות עמהן שוב א"צ לברך מן התורה, אבל חכמים תקנו דצריך לברך עובר לעשייתן. (עיין רש"י ברכות טו.). ולפי זה אם לא בירך על התורה או שבירך ולא השמיע לאזנו לר"י דלא יצא, אם כן ברכת המצוות בכהאי גוונא הוא מן התורה. וע"ש מה שכתב עוד בזה. ולדבריו אם נסתפק אם נטל ידיו ובירך או לא, והוא קודם ברכת התורה, הוי ספק דאורייתא ויש לו לחזור ולברך מספק. אולם כבר נודע דנקטינן דכל הברכות כולן הוו מדרבנן [גם קודם שבירך ברכת התורה], ובפרט למאי דקיי"ל דגם ברכה"ת היא מדרבנן, וכדעת הרמב"ם והש"ע הנז'. וממילא אם נסתפק אם בירך על הנטילה או לא, הוה ליה ספק דרבנן ולקולא, וסב"ל.

קלו. ברכה, "כל המצוות מברך עליהן עובר

לעשייתן", ולכן יש לברך על הדלקת נר שבת קודם ההדלקה, ראה בעין יצחק ח"ג (עמוד רח, קפא, חרנה). ואף שהיא מצוה נמשכת, כמזוזה, אין לברך אחר העשייה, כמו שביארנו בעין יצחק שם.

קלז. ברכה, הישן שינת קבע בתחלת הלילה, וקם

ללמוד באמצע הלילה, יש לו לברך ברכות התורה, ואם חזר לישון שינת קבע בלילה, וקם בבוקר, חזר ומברך, וכמו שהעלה בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' ה.). וזה דלא כמ"ש ידידי הרה"ג יצחק ברדא בספר ויען

דרכנו לקולא, משא"כ בסוכה דהויא דאורייתא. וקשה דהא העושה מלאכה בשבת בביה"ש חייב אשם תלוי, כמ"ש רש"י (שבת לה.) אלמא דחשיב איקבע איסורא, וא"כ בספקו של אתרוג ג"כ יש להחמיר, דהו"ל ספיקא דרבנן היכא דאתחזק איסורא, וע"כ צ"ל דאף באתחזק איסורא ספיקא דרבנן לקולא. ע"כ. ולפי האמור יש לדחות, שאין מכאן סתירה לדברי הש"ך, דאתחזק חיובא של מ"ע לא דמי לאיתחזק איסורא דחמיר טפי. ובלא"ה י"ל דבביה"ש לא חשיב אתחזק איסורא מפני חזקת היום שלפניו, שא"כ היה לנו לומר שהעושה מלאכה ביום השבת בביה"ש, יתחייב חטאת קבועה, והאמת שאינו חייב אלא אשם תלוי, וכדנתניא בתוספתא (כריתות פ"ב ה"י), ביה"ש של שבת העושה בו מלאכה בין מלפניו בין מאחוריו חייב אשם תלוי. ע"ש. (וכ"ה בירושלמי פ"ק דברכות). אלא ודאי דלא מהני חזקת היום שעבר לגבי ביה"ש.

ושו"ר בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סי' קיב, דף קסא ע"א) שהביא מ"ש הרב תורת חיים לגבי בין השמשות דאמרינן אוקי אחזקה קמייא של היום שלפניו, ותמה עליו שהרי העושה מלאכה בבין השמשות של יום שבת אינו חייב אלא אשם תלוי, וכמו שפרש"י (שבת לה.): ולא אמרינן אוקמיה בחזקת היום שלפניו ויתחייב חטאת. ובע"כ דלא חשיבא חזקה בכה"ג. ע"ש.

גם בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' צא) בד"ה אמנם, הוכיח כן מההיא דשבת (לה:): דלא מהני חזקתו של היום לגבי בין השמשות, שבכל רגע ורגע פנים חדשות באו לכאן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' תסז אות ט). וכ"כ בשו"ת דבר משה תאומים (סי' נה).

וכ"כ הגאון בעל משכיל לאיתן בספר נחל איתן (פ"ה מהל' שבת ה"ג, דף כו ע"ד) דבבין השמשות לא מהני חזקת היום שלפניו, כיון שבכל רגע עשוי להשתנות, וכבר בא השינוי לפניו, ולהכי העושה מלאכה בבין השמשות של יום שבת אינו חייב חטאת, אלא אשם תלוי. ע"ש. וכ"כ הגאון שואל ומשיב קמא (ח"ב סי' קעט, דף צד סוף ע"א). ע"ש. וכ"כ בשו"ת עונג יום טוב (חיו"ד סי' פא בד"ה ובאמת). ובשו"ת תפארת צבי (בדיני ס"ס דף עא ע"ד). ע"ש. וכ"כ הגר"ד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סי' יז, דף ל ע"ב). ע"ש. וע"ע באור שמח (פ"ה מהל' שבת ה"ד). ובערך השלחן א"ח (סי' תרנב סק"א). ע"ש. ובע"כ דבין השמשות לא הוי אלא בגדר איקבע איסורא, ולא אתחזק איסורא, ואזלא לה ראית הכרתי ופלתני נגד הש"ך.

קמב. "ברכה", ברכה שאינה צריכה, אם מותר לגרום בשבת. הנה כשנעמוד למנין, נראה

אות ד), ובשו"ת יחיה דעת ח"ג (עמוד קצא). ועיי' בשו"ת יביע אומר ח"י (סימן צז) שהביא מ"ש ברב ברכות (מערכת ספק ספיקא דף קיו ע"א) שהביא דברי מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' מו, וסי' רצה), דמרן ס"ל דאיסור ברכה שאינה צריכה הוי מדאורייתא, והכי קי"ל. וכ"כ עוד אחרונים. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א חאו"ח סי' לט, וח"ח חיו"ד סי' לב אות ב'. ע"ש]. ועל פי זה כתב להוכיח דמהני ס"ס במקום חזקה, ממ"ש מרן בש"ע (סי' תפו ס"ח) שאם נסתפק אם דילג יום אחד ולא מנה בספירת העומר, יספור מכאן ולהבא בברכה, משום ספק ספיקא, והרי כאן בתחלת הלילה של אותו היום המסופק לא ספר, וחשיב אתחזק איסורא, ובכל זאת מועיל ס"ס. ע"ש. וכתב ע"ז ביביע אומר הנ"ל, דבמחכ"ת החילוק ברור בין חזקת איסור, לחזקת חיוב במצות עשה, וכמ"ש בשו"ת ברית יעקב (חאה"ע סי' יא דף טז ע"ג), והוכיח כן מהגמ' דברכות (כא). אמר רב יהודה ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא, מ"ט ק"ש דרבנן. ולכאורה קשה שהרי הוחזק בחיוב מצות ק"ש, ולדעת הש"ך (סי' קי) כל דאתחזק איסורא ספיקא דרבנן לחומרא, אלא ודאי שחזקת חיוב לא אלימא כחזקת איסור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חאו"ח ס"ס תקיז). ע"ש.

גם הגרעק"א בתשובה (סי' ז וסי' כה) נחית לחלק בין איתחזק איסורא, לאיתחזק בחיוב קיום מ"ע. וכן הוכיח במישור הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' א אות ג). וכ"כ כדבריו בשו"ת מנחת שמואל (סי' כה אות ח). ותבלין לזה לפי מ"ש הפמ"ג (או"ח סי' יז א"א סק"ב), שאפילו להרשב"א דס"ל ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, הני מילי באיסור לא תעשה, דהוי בקום ועשה, אבל במ"ע דהוי שב ואל תעשה ספיקא לחומרא רק מדרבנן. ע"ש. וע"ע בספר פני יהושע (ברכות יב.). ע"ש. וע"ע בשו"ת שערי דעה ח"ב (סי' נט). ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' לו). ובשו"ת ברכת חיים (סי' ו).

וכן יש להעיר על מ"ש הכרתי ופלתני (סי' קי בבית הספק דף לו ע"ג), להוכיח דבספקא דרבנן אפילו אתחזק איסורא אזלינן לקולא, דלא כהש"ך, ממ"ש הרשב"א והר"ן, דהא דאמרינן בפרק לולב וערבה (מו:): אתרוג בשמיני מותר, וסוכה אסורה, משום דבסוכה אי אודמן ליה סעודה בבין השמשות צריך למיתב בסוכה. וכיון דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא. והקשו דהא אתרוג נמי אם נזדמן שלא נטלו בשביעי, עד בין השמשות צריך ליטלו. ותירצו שכיון דלולב בשביעי אינו אלא רק מדרבנן, א"צ ליטלו בביה"ש, דספקא

מהירושלמי. וזוהי דעת רבינו. ע"ש. וע"ע בערך השלחן (סי' רצא סק"ד). ובשו"ת תורה לשמה (סי' סד). ובכף החיים (סי' רטו סק"ל). ובשו"ת יחוה דעת ח"ו (סי' כו). ע"ש. [קטע זה משו"ת יביע אומר ח"ט עמוד מג, חאו"ח סימן כו אות ה].

ובזה פירשו דורשי רשומות, שהואיל וכל ברכה שוה עשרה זהובים (חולין פז). [וע"ע בספר ארחות חיים (הל' מאה ברכות אות א' וב', דף ד ע"ד). ובספר תורת חיים בחידושי לבבא קמא (צא). ד"ה וחיבור ר"ג. ע"ש], וזו היא כוונת הפסוק (שיר השירים ה, יב) האלף לך שלמה, מלך שהשלום שלו, שמשלם שכר טוב ליראיו, לאלה שמקיימים החיוב לברך מאה ברכות, שבסך הכל עולים לחשבון אלף זהובים, וביום שבת ויום טוב נאמר ומאתים לנוטרים את פרוי, שמשלמים עשרים הברכות בפירות ומגדנות, ואם לא יוכל להשלים בפירות, יש לו תקנה בשמיעת הברכות של קריאת התורה, שבעה בשחרית, ושלושה במנחה, בסך הכל עשרה אנשים, וכל אחד מברך לפניו ולאחריה, הרי עשרים ברכות, (מלבד המפטיר וברכותיו), וכמו שכתב בשבולי הלקט (סימן א). וזה שאמר הכתוב, היושבת בגנים (כנסת ישראל היושבת בגנים, כרם ה' צבאות בתי כנסיות ובתי מדרשות) חברים מקשיבים לקולך השמיעני, ששומעים היטב ומכוונים, לברכות קריאת התורה, ומשלימים על ידי כך מאה ברכות. ועיין בשו"ת תירוש ויצהר (סימן צח).

מאה ברכות בתענית, והיא כמתענה, או ביום הכפורים, כיצד ינהג לגבי חיוב מאה ברכות, ראה במגן אברהם (סק"ח), ובשו"ת זכור ליצחק (סימן ר). ובשו"ת יד מאיר (סימן לז). ע"ש. ומנהג מרן אאמור"ר שליט"א לעלות למפטיר ביוהכ"פ בשחרית ובמנחה, כדי להשלים מאה ברכות. ומברך על עצי בשמים, עשבי בשמים, והנותן ריח טוב בפירות [על לימון]. כלילה אחר התפלה, וכן בבוקר קודם שחרית, ואחר מוסף. ובדיעבד יש לסמוך על הסוברים דעניית אמן לברכות העולים לספר תורה, וכן אמירת אין כאלהינו וכו' מהני למנין מאה ברכות.

קמג. ברכה, חיוב מאה ברכות בכל יום, בגמרא מנחות (מג): אמרו, תנא היה רבי מאיר אומר, חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר (דברים י, יב): ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך. רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי. ע"כ. ופירש רש"י, מה ה', קרי ביה מאה. ובשבתות ובימים טובים שלא מתפללים י"ח ברכות בתפלה, צריך להשלים את מנין מאה הברכות

שחסרים עשרים ברכות בשבת ויו"ט, ולכן צריך להשלימן בפירות ובשמים. ז"ל הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה הלכה ט"ז): בשבתות וימים טובים שהתפלה שבע ברכות, וכן אם לא נתחייב בשאר הימים בכל הברכות האלו, כגון שלא ישן כל הלילה ולא נכנס לבית הכסא וכיוצא, צריך להשלים מאה ברכות מן הפירות, כיצד, היה אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו, וחוזר ואוכל מעט מפרי זה, ומברך לפניו ולאחריו וכו'. עד שמשלים מאה ברכות. ע"כ. ומבואר דעבדינן ברכה שאינה צריכה לצורך השלמת מאה ברכות בשבת. וכן כתב השל"ה הקדוש. ומה שהקשה עליו המג"א (סימן רטו) דהא הוי ברכה שאינה צריכה, הנה כיון שהוא לצורך מצוה של השלמת מאה ברכות, לא הוי בכלל ברכה שאינה צריכה.

וראה באור זרוע (הל' ערב שבת ס"ס כא, הובא בדרכי משה סימן רמט) שכתב, דלאחר הקידוש היו מביאים גרימזיל לפני רבינו קולנימוס ושאר הזקנים, והיו מברכים עליהם בורא מיני מזונות וברכה אחרונה, כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות, ואחר כך היו אוכלים לחם לצורך הסעודה. ע"ש. הרי שלא חששו לברכה שאינה צריכה, שאם היו אוכלים זאת באמצע הסעודה לא היו צריכים לברך ברכה אחרונה, ואפילו הכי לא חששו לזה כיון שהוא לצורך מצות מאה ברכות.

ועיין במגן אברהם (סימן רמט סק"ו) שגם על זה הקשה דהוי גורם לברכה שאינה צריכה. אך להאמור ניחא. וע' בברכי יוסף (סי' מו סק"ו) שהביא מ"ש מהר"ם גלאנטי בתשובה (סי' לח), שאם מביאים לפניו בשבת פירות הרבה מפרי העץ, יצוה שלא יביאום כולם לפניו, אלא יביאום אחד אחד כדי לברך על כל אחד ואחד להשלים מאה ברכות. ובספר הזכרונות חולק עליו.

ובשו"ת מהר"ש הלוי אב"ד דאזמיר (סי' טז), כתב להליץ בעד המהר"ם גלאנטי, והוכיח כן מתשו' הרא"ש (כלל יד סי' ד) וכו'. ובברכי יוסף כתב לחלק בין ברכה שאינה צריכה לגמרי, שאינו חייב לברך כלל, והוא מברך בחינם, לבין הגורם ברכה שאינה צריכה. ומסיק להחמיר כדברי ספר הזכרונות, שאף בשבת אסור לגרום לברכה שאינה צריכה. ע"ש. וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' רטו ס"ד).

וע"ע להגאון בעל משכיל לאיתן בספר נחל איתן (פ"ז מהל' תפלה) שכתב, שלפי מ"ש רבינו בסוף הל' ברכות שלעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה, וירבה בברכה הצריכה, הרי להשלים מאה ברכות בשבת אין לך צורך גדול מזה. וכן הוכיח הצ"ח (פ"ו דברכות)

אלכסנדריה היו מניפין בסודרין להודיע שסיים שליח צבור הברכה ויענו אמן, אלמא שהיו עונים אמן אעפ"י שלא שמעו הברכה, דכיון שיודעין איזו ברכה סיים די בכך. עכ"ל. וכן מבואר בש"ע (סימן רפד סעיף ג) שצריך לכיון לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר, ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת. ע"כ. וכתב במשנה ברורה (סק"ה) ועל כן המצוה על העולים שיברכו בקול רם כדי שכל הקהל ישמעו ויוכלו לענות אמן, דע"י עניית אמן חשוב כאלו היה מברך לעצמו. ע"כ. ואמנם לכתחלה יברך מאה ברכות בעצמו, ולכתחלה לא יסמוך על שמיעת הברכות ששומע בעת קריאת התורה, וראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (סי' רצ). ע"ש.

וגם על פי הסוד יש ענין במאה ברכות בכל יום, וכמו שכתב הפרישה שם, וכן כתב רבינו האר"י (שער רוח הקודש דף ד' ע"א) וז"ל: דע כי עשרים ושתים אותיות אלפא ביתא הם תלויות במאה ברכות שהאדם מברך בכל יום, וכאשר אין האדם מברך כלל איזו ברכה מהם, תחסר ממנו אותה האות שאותה ברכה תלויה בה, ואם בירך אותה אלא שטעה בה, אז תהיה האות ההיא מצויה, אמנם תהיה חסרה בעצמה. ואם בירך אותה כתקנה, אלא שלא נתכוון בה, אז תהיה האות ההיא חשוכה ובלתי מאירה. ע"כ. וכתב בתיקוני הזוהר (תיקונא ארבעים ותרין): מאי ק' מאה ברכאן דחייב ברנש לברכא לקודשא ב"ה בכל יומא.

וכתב מרן החיד"א בקשר גודל (סימן ה' ס"ק לב), דטעם המאה ברכות הוא כדי להגן על צ"ח קללות שבמשנה תורה, וכתוב כל חולי וכל מכה, הרי זה מאה. וכן הוא במחזיק ברכה (סי' מו סק"ב), וראה בפנים מאירות.

ובסידור עת רצון, כתב, בשעה שאומר בהלל, ובשם ה' אקרא, תכוין סופי תיבות מ'א'ה' שהוא סוד מאה ברכות שאדם מברך את שמו יתברך בכל יום.

ובהגהות אשל אברהם (סימן מו) כתב, שנכון להוסיף על המאה ברכות, שנאמר (תהלים עא, יד): ואני תמיד איחל, והוספתי על כל תהלתך.

ואם חיוב מאה ברכות בכל יום הוא מן התורה או מדרבנן, הנה לכאורה ממה שאמרו במדרש שדוד המלך תיקן לאומרים, נמצא שאין זה מן התורה. אך בעל הלכות גדולות מנה את חיוב מאה ברכות בכל יום בכלל מנין המצוות, והרמב"ם בספר המצוות (ריש שורש א') וכן הרמב"ן שם, השיגו עליו דחזינן דדוד המלך

בבשמים, ומיני מגדים שטעונים ברכה. ע"כ. ובמדרש רבה (במדבר פרק יח) אמרו על הפסוק בשמואל ב' (פרק כג פסוק א') "ואלה דברי דוד האחרונים נאום דוד בן ישי, ונאום הגבר הוקם על משיח אלוהי יעקב, ונעים זמירות ישראל". "על" גימטריה מאה, שבכל יום היו מתים מישראל מאה איש, ולא היו יודעין על מה, עד שחקר והבין ברוח הקודש, ותיקן להם לישראל מאה ברכות, ועל כן תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות על סדר העולם והנהגתו להשלים מאה ברכות בכל יום. וכיון שתיקנם נעצרה המגפה. והובא בשבלי הלקט (סימן א') בשם רבינו שלמה ז"ל, ובטור (סימן מו) בשם רב נטרונאי גאון. וכתב שם, וצריך כל אדם לזוהר בהם והפוחת אל יפחות והמוסיף יוסיף על כל דבר ברכה וברכה שנתקנה לו, כמו שאמרו חכמים (ברכות מ). ברוך ה' יום יום, בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו. ואמרינן בפרק כיצד מברכין (לה). אמר רב יהודה אמר שמואל, כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו מעל. וצריך כל אדם לזוהר שלא יבוא לידי מעילה. ע"כ.

וכתבו התוס' שם, שואל מעמך, פירש ר"ת, דהוי שואל מלא ויש מאה אותיות בפסוק. ויש מפרשים דמה עולה בא"ת ב"ש מאה. ובקונטרס פירש, אל תקרי מה אלא מאה, כלומר שחייב ק' ברכות, ויש מפרשים כדי להשלים מאה באותיותיה, וכי קרית מאה הרי כולן. עכ"ל. ורבי דוד אבודרהם הוסיף, שיש רמז מן הכתובים שנאמר (תהלים קכח, ד'), הנה כי כן יבורך גבר ירא ה'. כלומר מנין "כי כן" דהיינו מאה יברך גבר. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (פרק ז' מהלכות תפלה הלכה יד) דחייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה. וע"ש שפירט היאך מגיעים בכל יום למנין מאה ברכות. וכן הוא בב"י (סימן מו), והביא שם מה שכתב בשבולי הלקט (סימן א') בשם גאון דמשלימין הברכות עשרים בשבת שקורין בתורה, ז' בשחרית וג' במנחה, ומברך כל אחד אחת לפניה ואחת לאחריה, הרי עשרים ברכות, והמפטיר מברך שבע. וכן הוא בהגהות מיימוניות (פרק ז' מהלכות תפילה אות פ) בשם היראים (סי' רנח) דברכות שמברכין הקוראים בתורה וברכות המפטיר עולין לשומעיהן לחשובן, לפיכך נכון לקוראים בתורה לומר הברכות בקול רם. וכן כתב הרא"ש בסוף פרק הרואה (סימן כד). ומשמע מדברי ההגהות שם, דדוקא כששומעין אותן ועונין אחריהם אמן, ולי נראה דאפילו אם אומרים אותם בלחש, כיון שהשומעים יודעים איזו ברכה הוא מברך, ומכוונים לצאת בה ידי חובתם ועונין אחריה, יוצאים, כדאמרינן בפרק החליל (סוכה נא): שבבית הכנסת של

תיקנם, ומשמע דלא הוו מן התורה. וכתבו ליישב, דלעולם חיוב מאה ברכות בכל יום הוא מן התורה, אלא שלא היו זהירים בזה עד שפרצה המגפה בזמן דוד המלך, והוא עמד וחיזק את הדבר שהכל יקיימו תקנה זו. וכנראה שראה ברוח קדשו שהמגפה היתה על שזילזלו בחיוב זה. וכיון שהוא חיזק הדבר נקראת התקנה על שמו. אבל אין הכי נמי עיקר דין מאה ברכות בכל יום הוא מה"ת. וכיוצא בזה כתב בשבולי הלקט הנ"ל, וז"ל: ומצאתי בשם ה"ר שלמה ז"ל, שדוד המלך יסד וכו' ונראה שנשתכחו מעוני ומרוב עבודת הגלות, עד שבאו התנאים והאמוראים ויסדו אלו תחתיהן. ע"כ.

וכתב בספר המנהיג (עמוד ו'), דמסורת בדינו מאבותינו למשה מסיני שיש לברך מאה ברכות בכל יום, מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים, מן התורה מנין דתניא בפרק התכלת, רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר ועתה ישראל וגו', ובירושלים אין לך נפש מישראל שאינו אומר מאה ברכות בכל יום וכו', מן הנביאים מנין, שנאמר נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על, ודרשו חז"ל כשהודיעו לדוד שהיו מתים בירושלים מאה בכל יום, עמד ותיקן להם מאה ברכות. ונראים הדברים שאחר שיסדם משה רבינו שכחום וחזר ויסדם דוד המלך כלפי מה שראה שהיו מתים וכו', ושוב שכחום וחזרו חכמי התלמוד ויסדום כמו שמפורש בברכות (ס:). ע"ש.

ולכאורה היה נראה שבדבר זה נחלקו רש"י ותוס' במנחות הנ"ל, דרש"י כתב שם, מה ה' אלהיך שואל מעמך, קרי ביה מאה. אבל התוס' שם כתבו, דשואל מעמך הוי מלא, ויש מאה אותיות בפסוק. ויש מפרשים דמה עולה בא"ת ב"ש מאה. ובקונטרס פירש אל תקרי מה אלא מאה, כלומר שחייב במאה ברכות. ע"ש. ולכאורה לרש"י הוי לימוד גמור והוא מן התורה. שהוא כעין לימוד של אל תקרי מה אלא מאה, ולתוס' הוא מדרבנן. ועיין בשדי חמד (מערכת ב' כלל לד) שהביא כן בשם דובב שפתי ישנים, שלד' רש"י הוא מן התורה, אבל לתוס' הוא מדרבנן. וכן דעת הרמב"ם בספר המצוות (שרש א'). והרמב"ן שם. וע"ע בזה בשו"ת יוסף אומץ (ס' נ). ובמה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד קצב), ובשארית יוסף ח"א (עמ' תעד).

אולם נראה שאין לזה הכרח, דאפשר שהוא מדרבנן, והלימוד דאל תקרי מה אלא מאה אינו אלא אסמכתא בעלמא. וכבר הביאו בשם הרמב"ם במורה נבוכים (פרק יג) שכתב, כי כל הדרשות בדרך אל תקרי

המה רק על דרך מליצות השיר, והמה סימנים למען יהיו הדרשות האמורות בעל פה נסמכות לכתב, ויהיו נשמרים בכח הזוכר. והובא בחי' מהר"ץ חיות (שבת קד). ובפרט לפי מה שכתב המהרש"א שם להעיר ע"ד התוס' שהרי רש"י לא כתב אל תקרי מה אלא מאה, אלא כתב רק קרי ביה מאה, ומאן לימא לן דפליג על התוס'. ע"ש. ולפי זה בין לרש"י ובין לתוס' חיוב מאה ברכות בכל הוא מדרבנן. אלא שלדברי המהרש"א צ"ב למה רש"י לא כתב מה ה' שואל מעמך, קרי ביה בפסוק אותיות מאה, וממה שכתב קרי ביה מאה משמע דהוא לימוד דאל תקרי מה אלא מאה. וכן העיר מרן החיד"א בפתח עינים במנחות שם.

ועיין בבית יוסף (ס"י פט) לענין איסור אכילה קודם התפלה, שכתב בשם הגמ"י, שהטעם שהיה כח ביד חכמים לשנות הפסוק ממשמעותו, ולומר אל תקרי גויך אלא גאיך, שהוא מלשון גאווה, היינו מפני שזה שאסור לאכול קודם שיתפלל אינו מן התורה, אלא חכמים אסרוהו, ולא נראה להם לאסור אלא במידי דהוי דרך גאווה. ולכאורה משמע דלימוד דאל תקרי אינו אלא מדרבנן. אך זה שייך בדבר שעל ידי הלימוד הנז' מקילין בדבר, כמו לגבי שתיית מים קודם התפלה, אבל מאן לימא לן דלימוד דאל תקרי שהוא לחומרא, כי הכא, הוא מדרבנן. אלא אחר שראינו לרמב"ם שכתב במורה נבוכים שהוא מדרבנן, ממילא גם לרש"י הכא יש לומר דחיוב מאה ברכות הוא מדרבנן.

וכבר האריכו האחרונים בד"ז אם חיוב מאה ברכות הוא מן התורה או מדרבנן, ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן ג') העלה, דלכולי עלמא כל ענין מאה ברכות הוא רק מדרבנן, ואפילו לבעל הלכות גדולות שמנה את מאה ברכות בכלל המצוות אין ראייה, שהרי הוא מנה עוד הרבה מצוות דרבנן בכלל המצוות. ע"ש. וראה בשדי חמד (מערכת ח' כלל לד).

וראה עוד בטעם והמקור למאה ברכות בכל יום, וסידורם, בשו"ת רשב"ץ (סימן קכה), ובשו"ת ידי אליהו חלק א' (סימן כג), ובספר יפה ללב (סימן מו ס"ק יז), ובשו"ת זה כתב ידי (סימן ח'), ובספר מעם לועז (פרשת בראשית א' כח, עמוד קיז ובהערה שם), ובספר נועם אלימלך (על הפסוק ויזרע יצחק וימצא בשנה ההיא מאה שערים, ובפרשת חיי שרה), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יט (עמוד כ' פרק ג'), ובשו"ת בצל החכמה ח"ד (סימן קנה), ובשו"ת בנין אב ח"ג (סימן א'), ובשו"ת אמרי אליהו (סימן ז'), ובמה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד י"ב),

ממדת חסידות, ע"כ. ומרן אאמו"ר שליט"א כתב בהערותיו שנדפסו בראש ספר שמח נפש (הנד"מ), וז"ל: ויש לסייעו ממה שכתב הרמב"ן בחידושו (פסחים מ). דמהא דאמרינן התם דאמיה דרבינא מנקטא ליה בארבי, שמע מינה דשאר רבנן לא הוי זהירי בהכי, ומפקי נפשיהו בחטי דעלמא ומשום דלא מחזקינן איסורא, ע"ש. וכן כתב הרא"ש בפסקיו (פ"ב דפסחים סימן כו), ע"ש. ונראה דשאר רבנן הוו סמכי לצאת ידי חובה בשמיעת הברכות של הקוראים בספר תורה והמפטיר, וכמו שכתבו הרא"ש בפסקיו (ברכות ט), והטור ומרן השלחן ערוך (סי' רפד ס"ג), שהמכוין לברכות הקוראים בספר תורה, ולברכות המפטיר ועונה אחריהם אמן, עולים לו להשלים מנין מאה ברכות, שחסר מנינם בשבת. ע"כ. והא ודאי דמאן דאפשר ליה עדיף להשלים מנין מאה ברכות בפירות ובמגדנות, ורק מי שא"א לו יוצא בשמיעת ברכות ספר תורה והפטרה. וכן כתב המגן אברהם (סי' ק"ח) ושכן כתב בתשובת המבי"ט ח"א (סי' ק"ז) שהובא בכנסת הגדולה. ע"ש. ועיין עוד בפרי מגדים (סימן קכד, מש"ז סק"ד).

ושוב ראיתי למרן החיד"א בספרו כסא דוד (דרוש כ"ב לשבת הגדול דף צו), שהביא מ"ש רבנו ירוחם שהגדולים הביאו ראייה שבסעודה שלישית די במיני תרגימא, דאמרי' במנחות (מג:): דרב אחא טרח ומלא להו באספרמקי ומגדי, וכתב, ולכאורה אין ראייתם מובנת, אלא י"ל לפי מה שכתבו הרמב"ן והרא"ש (פסחים מ). דבכה"ג ש"מ דשאר רבנן לא הוו זהירי בהכי, א"כ י"ל דהיכי שאר רבנן הוו משלמי ק' ברכות, אלא ודאי דשאר רבנן היו עושים סעודה שלישית בפת, והיו קרובים למנין ק' ברכות, ורק רב אחא שהיה עושה אותה במיני תרגימא, בצרו להו ברכות טובא, ומשה"ה הוה טרח וממלאם במגדים ופירות. ומכאן דסעודה שלישית די לה במיני תרגימא. ע"כ. וכ"כ עוד מחזיק ברכה (בקונט' אחרון סי' רצא). ולפ"ז נדחית הוכחתו במחז"ב הנ"ל, דשאר אמוראי לא הוו טרחי להשלים ק' ברכות. ומ"מ ראיית הגדולים הנ"ל דחוקה כאשר יראה הרואה. והפשט כמ"ש במחז"ב, והשלמת ק' ברכות לשאר רבנן היתה ע"י שמיעת ברכה"ת וההפטרה, ועיין בשו"ת תירוש ויצהר הנ"ל (סי' צח אות יד) הרמז לזה האלף לך שלמה, כל ברכה שוה עשרה זהובים, ולמאה ברכות הם מאה זהובים. [עיין חולין פז. ובספר הרוקח (סי' שכ דף רח). ע"ש]. ועיין בפתח הדביר (סי' רצ). ובשו"ת יביע אומר ח"ח (סי' כג), ובח"ט (סי' צד אות כא).

ובקונטרס מצות מאה ברכות (טוקר, עמוד לה) כתב בשם

ובשבת כרך א' (עמוד שכא). ובמה שכתב מרן אאמו"ר בספרו ענף עץ אבות (פרק ב' עמוד קטז). ע"ש.

והאור החיים הקדוש (דברים כב, יט) כתב, שהפסוק וענשו אותו מאה כסף רומז למאה ברכות שחייב לברך בכל יום, כמו שדרשו הפסוק (דברים י, יב) ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך, אל תקרי מה אלא מאה, ופסוק זה כבעל תשובה נאמר, כאומרם בגמרא, ועתה, אין ועתה אלא תשובה, שנאמר, ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל וגו', ע"כ שחייב להשתדל להשלים, ואומר, ונתנו לאבי הנערה, שכולן הן ברכות לה' שהוא אבי הנערה. [והם עם ישראל שנאמר בהם (הושע יא, א) כי נער ישראל ואוהבהו].

ומרן החיד"א כתב בכמה דוכתי בענין חיוב מאה ברכות בכל יום, וראה בשו"ת יוסף אומץ (הנ"ל, סימן א) ובספרו דבש לפי (מערכת ב' אות ה). ובספרו יעיר אוזן (מערכת ב' אות נד), ובספרו מדבר קדמות (מערכת ב' אות ג), ובמחזיק ברכה (ר"ס רצ), ובברכי יוסף (סימן קד). ע"ש.

ואם בזמן הבית היו מברכים מאה ברכות בכל יום, ראה בשו"ת התשב"ץ ח"ב (סי' קסא).

ואם מאה ברכות מנו אותם לפרושים או רק לקלי עולם שלא יפחתו מהם, ראה בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן ט).

אם מאה ברכות בכל יום הוי חיוב גמור, ועיין למרן החיד"א במחזיק ברכה (ריש סימן רצ), שכתב לדייק מלשון הש"ס (מנחות מג:): רב חייא בריה דרב אויא בשבת וביו"ט טרח וממלי להו באספרמקי ומגדי, משמע שהוא דוקא היה מצויין לטובה בדבר זה, ולמדנו שלטרוח בזה הוא מדת חסידות. ע"כ. והרב פתח הדביר (סימן רצ סק"ג) העלה שהוא חיוב גמור לטרוח בגוף וממון להשלים, ואין זה רק ממדת חסידות בלבד, אלא שהיה טורח בפירות חשובים ומיני מגדים יקרים, ושאר חכמים היו משלימים אותן בשאר דברים שדמיהן קלים שנמכרים בזול וכו'. ע"ש. וכן הסכים השדי חמד (מערכת ח' כלל לד) כדברי הרב פתח הדביר שהוא חיוב גמור לטרוח להשלים מאה ברכות בשבת ויום טוב. ע"ש. ובספר שמח נפש (דף מז סוף ע"ב), הביא מה שכתב מרן החיד"א שמלשון הגמרא דר' חייא בריה דרב אויא טרח ומעלי להו בשבת ויום טוב במגדי ואספרמקי, מוכח שהיה טורח בגופו ובממונו להשלים, אך כיון דחזינן שבגמרא ייחסו זאת דוקא לר' חייא הנ"ל משמע שהוא דוקא היה מצויין לטובה בזה, אלמא דלטרוח על זה הוי

אברהם בסימן מן. ולכן צריך להשתדל להשלים המניין בשבת עצמו. וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק אורח חיים סימן כג אות כד), ובשו"ת בצל החכמה חלק ד' (סימן קנה), ובשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' (סימן קכט), ובאורח בשו"ת עטרת פז (ח"א סימן א'). ע"ש.

קמה. ברכה, אם נשים חייבות במאה ברכות בכל יום, הנה מאחר שאין מצוה זו בכלל מצוות שהזמן גרמא, אין לנו טעם לפטור 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. [עכ"ד מרן אאמו"ר שליט"א].

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 כיצד יגיעו למאה ברכות בכל יום.

ובאמת שבספר שלאחן שלמה כתב לפטור את הנשים מחיוב מאה ברכות בכל יום, אפילו על ידי תפלות. ע"ש.

ומאידך הרי בכל המצוות כולן דין האנשים והנשים שוה, ורק במצוה שהזמן גרמא פטרו את הנשים, ואם כן למה יפטרו את הנשים ממצוה זו. ואי משום שאינה חייבת בתפלה, הנה מלבד מה שיכולה לחייב את עצמה ולהתפלל גם מנחה וערבית, מלבד

הגרי"ז מבריסק, שקיום המצוה הוא רק על ידי מספר מאה ברכות בשלימות, ולכן מי שנאנס ולא יכול לברך מאה ברכות, לא חייב להשתדל לברך כמה שיותר אם יודע שבין כך ובין כך לא יגיע לבסוף למנין מאה ברכות.

ומה שכתבנו שיעלה למפטיר וכו', כן הוא בשו"ת יביע אומר שם. וכן נוהג מרן אאמו"ר שליט"א מידי שבת בשבתו, ובר"ה ויוהכ"פ. ועיין עוד בשו"ת ישמח לבב (סימן כד), ובשו"ת ישמח לבו (סימן יד, מא). ע"ש.

קמד. ברכה, אם מחשבים מערב עד ערב לענין מאה ברכות בכל יום, הנה אם מחשבים מנין מאה ברכות מערב עד ערב, או מהבוקר עד הבוקר שלמחרתו, נסתפק בזה האדר"ת בספר עובר אורח (שבסוף ספר ארחות חיים ספינקא, סי' מו), וכתב, שמצא בזה סתירה בדברי הראשונים. והובא בפסקי תשובה (סי' טז). ועיין בסדר רב עמרם (סי' ג'), ובספר היראים (סי' י'), ובשבולי הלקט (סי' א'), ובריש סידור רש"י, ובדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה). ובספר העתים לר"י אברצלוני (סי' קצה), ובחקרי לב חאו"ח (סי' נד), ובפתח הדביר ח"ג (סי' רצ אות ב'). ע"ש.

ובספר הליכות עולם חלק א' (עמוד נט) כתב: ונראה לי שאם האריך בסעודה שלישית כל מה שמברך בסעודה ההיא מצטרף למנין מאה ברכות, אע"פ שכבר יצא השבת, כיון דקי"ל שתוספת שבת מן הדין. אלא אם כן התפלל ערבית של מוצ"ש. וכן העלה בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סימן כג). ע"ש. וראיתי בשו"ת תורת חיים סופר (סימן מו סק"י) ד"ה ולולא, שכתב, שמנין מאה ברכות אינו מערב עד ערב שבכל יום, כמו שחשבו הפוסקים, אלא מבוקר עד בוקר, ושכן מוכח מדברי הרב הלבוש. והגם שבכל הדברים היום הולך אחר הלילה שלפניו, דבר זה דימו אותו לקדשים שהלילה הולך אחר היום שעבר, כמו ברכות השחר וברכות התורה, שפוטרים אותו מבוקר ועד בוקר, וא"כ יש למצוא בנקל מאה ברכות גם בשבת ויום טוב, שהרי ערבית של מוצאי שבת י"ט ברכות, וכן ברכות ההבדלה וסעודה רביעית, כולהו חזו לאצטרופי למנין מאה ברכות. אולם מסתמות דברי הפוסקים לא משמע כן, כמ"ש הרב עצמו, וכן מבואר להדיא בספר העתים (עמוד רפז סימן קצה). ובשבולי הלקט (סימן א'). ובארחות חיים (דף ד' ע"ד). וכ"כ הגר"ח פלאגי' בספר כף החיים (סימן לו אות סב). ע"ש. [וכן משמע מדברי מרן הבית יוסף, והמגן

והנהגה 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 (סי' רפד ס"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 י"ח 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 שכווצא בזה כתב בשו"ת המב"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 ק"ט:): כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר (ישעיה כו, ב) פתחו שערי ויבוא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן. וכן מה שאמרו (שבת ק"ט:): 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 מכויין 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 אמן אלו משלמת חיוב מאה ברכות, אין תשלום מאה ברכות אלא בברכה עצמה או בעניית אמן על ברכה שחייב בה,

זאת יש אומרים דאמירת שבח אין כאלוקינו וכו' מהני במקום כ-20 ברכות, ואף שיש בזה מחלוקת, וכמו שנבאר להלן, בנשים מיהא יכולות לסמוך על סברא זו, וכן יכולות לסמוך על המקילין בשמיעת הברכות בקריאת התורה, וכדומה.

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. 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 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 בלא"ה 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 י"ח בשמיעה היינו שומע כעונה. הא לאו הכי לא שייך לצאת ידי חובה.

רק העולה לספר תורה הוא זה שמברך משום כבוד צבור. מכל מקום יתכן שהמכוין לצאת ידי חובת מאה ברכות אין הכי נמי צריך שיכוין בשמיעת הברכה. אלא דצ"ע דמאן יימר לן דהמברך מכוין עליו. ושמא כל המברך על דעת כן מברך, להוציא ידי חובת הצבור בברכות קריאת הספר, שהיא חובת צבור.

ועיין בספר חיים למהר"ח פלאגי (סימן ד' אות א') שכתב בשם ספר חמדת ימים, דהמברך ברכות התורה בלחש, הוו ברכותיו ברכה לבטלה. ע"ש. והיינו שהרי כל מה שמברך ברכות התורה הוא משום חובת צבור, ואם הצבור אינו שומע הברכה הויה ברכה לבטלה. והיוצא מזה דדוקא בשומע ברכות של קריאת התורה מהני במקום מאה ברכות בכל יום, אבל השומע ברכת הנהנין מחבירו, אף שענה אמן לא ייחשב לו כהשלמה לחיוב מאה ברכות. ושמא יש לומר דכל ענין חיוב מאה ברכות הוא להמליך את הקב"ה מאה פעם ביום, ולכן מהני מה ששומע ברכות קריאת התורה הנאמרים בצבור, ועונה אמן, דמהני להמלכת שמו יתב'. ועדיין יש לעיין בזה.

ועיין במגן אברהם (סק"ח) שהאריך בד"ז, וכתב, דמה שכתב מרן דיוצא ידי חובה בברכות המפטיר וכו', היינו למי שאין לו פירות. תדע, דאטו רבי חייא בריה דרב אויא דממלי להו באספרמקי ומגדי, לא היה בחבר עיר מקום שקוראים בתורה ומפטיר, אלא כדאמרן. וגם צריך שיכוין וישמע כמו שנתבאר בסימן רפד, דהא דמי למי שמחוייב בברכה, דצריך שישמע, כמו שיתבאר בסימן קכד. ע"ש. ודלא כמ"ש בבית יוסף כאן. ואחר כך מצאתי בכנסת הגדולה שכתב בשם הר"ם מטיראני (ח"א סימן ק"ז, וקפ) שאין יוצא בשמיעת הברכות אלא מי שאין לו פירות. ומיהו ביום הכפורים מוטב לצאת בעניית אמן מלהריח. ע"ש. ועיין עוד בדברי חמודות שם. [אלא שלדינא נקטינן דביוהכ"פ שרי להריח ולברך ברכת הריח על בשמים].

קמו. ברכה, אם אמירת אין כאלהינו משלימה

למאה ברכות בכל יום, הגה יש לחקור, אם ענין החיוב לומר מאה ברכות בכל יום הוא מצד אמירת דברי שבח לבורא, וכל שאומר דברי שבח אחרים, מהני במקום מאה ברכות בכל יום, או דילמא דבעינן דוקא לברך את ה', ולא די באמירת דברי שבח. ונראה דפליגי בזה הראשונים, דהנה בספר תניא רבתי (סימן א') כתב, ובשם רבינו שלמה מצאתי, לפיכך תקנו לומר אין

ושומעה מפי שחייב בה, שהרי אמרו בהשלמת ק' ברכות בשבת ויו"ט דממלי להו במיני אספרמקי, ולא אמרו שיענה אמן אחר מי שמברך ברכה שכבר יצא הוא ידי חובתה, ושישכים בשבת וישמע ברכה שמברך כל א' וא' ויענה אמן. וכתבו קצת מן המפרשים ג"כ דברכות שמברכים הקוראים בתורה וברכות המפטיר עולים לשומעיהם לחשבון. והיינו משום דתקנת מרע"ה היא לקרות בתורה בצבור, וכל הצבור חייבים בזה ובהפטוריה ג"כ, ובברכה שמברך העולה לקרות בתורה והמפטיר יוצאים כל הצבור ידי חובתן בתקנות אלו, והוה ליה כאילו כל א' בירך ולכן עולים לחשבון. אבל עניית אמנים אלו של ברכות שאינו יוצא בהן ידי חובת אותה ברכה, אינם עולים לחשבון. עכת"ד.

ועיין במעדני יום טוב שם (סק"ב) שכתב, דנראה דלכוין לברכת השליח צבור בחזרת התפלה אינו מועיל לו להשלמת מנין הברכות, ונראה לי טעמא כיון שהוא בעצמו התפלל. ע"כ. ומבואר ג"כ מדבריו דבעינן שיהיה שומע כעונה כדי שייחשב לו למאה ברכות.

אלא שיש לעיין מדברי הבית יוסף שם שכתב, ולי נראה דאפילו אם אומרים אותה בלחש כיון שהשומעים יודעים איזו ברכה הוא מברך, ומכוונים בה לצאת ידי חובתם ועונים אחריהם אמן, יוצאים, דאמרינן בפרק החליל (סוכה נא): דבבית הכנסת של אלכסנדריה היו מניפין בסודרין להודיע שהשליח צבור סיים הברכה, ויענו אמן. אלמא שהיו עונים אמן אף על פי שלא שמעו הברכה. דכיון שידעו איזו ברכה סיים, די בכך. דאף על פי שלא שמע הברכה נפיק ידי חובת אותה ברכה בכך. ע"כ. ולכאורה אין דין שומע כעונה אלא אם כן שומע את כל הברכה מתחלה ועד סוף. ואם כן איך יצא ידי חובת מאה ברכות בכל יום כאשר לא שמע את כל הברכה מפי המברך.

ואמנם אף על פי שבפשטות אין דין שומע כעונה בקריאת התורה אחר שהיא חובת צבור ולא חובת יחיד (ראה רמב"ן מגילה ה.), ורק בקריאת פרשת זכור שהיא חובת יחיד יש דין שומע כעונה. דאל"כ למה רק העולה לספר תורה מברך, הרי כל הצבור שומע כמו העולה, ואי נימא דיש בזה שומע כעונה כולם היו צריכים לברך, או לכל הפחות היה המברך צריך לכוין עבור כל הצבור, ושלא יענו ברוך הוא וברוך שמו, ככל ברכה שיוצאים בה ידי חובה, וגם שלא יעשו הפסק בין הברכה לתחלת הקריאה, ואזהרות אלה לא שמענו, ומזה שאין דין שומע כעונה בקריאת ספר תורה, ולכן

הטעם שאומרים אין כאלהינו להשלים מאה ברכות בשבת וביום טוב. ועל כרחק משמע דאין זה לכתחלה. וע"ש בשערי תשובה (סק"ו) שהביא כמה טעמים לאמירת אין כאלהינו, ולא כתב הטעם כדי להשלים מאה ברכות. וגם הב"י והמשנ"ב בסימן מו לא מנו אמירת אין כאלהינו בכלל חשבון המאה ברכות בכל יום. וכן רמז בסידור צלותא דאברהם חלק א', במה שמרן השלחן ערוך לא הזכיר זאת. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ט' (סימן ח'). וגם מדבריו משמע דאין אמירת אין כאלהינו מועלת לתשלום מנין מאה ברכות, אחר שהוצרך לומר שיברך על הבשמים וכו'.

ובספר יפה ללב (חלק ב' אורח חיים סימן רצ) כתב, דבשבת יש לכוין בל"ו ואו"ן של אמת ויציב. ומהר"ח פלאג'י בכף החיים (סימן טו אות לו) הביא בשם מרן החיד"א, דמודים בגימטריה מאה, שכל האומר מודים כראוי כאילו קיים מאה ברכות. ובספר דברי מנחם (סימן מו) כתב, שכל האומר ט"ו שיר המעלות, עולה לו למנין מאה ברכות בכל יום.

והא ודאי דכל מאן דאפשר ליה ישלים המאה ברכות בשבת בפירות ומגדנות, ורק למי שאי אפשר לו יוצא בשמיעת ברכות קריאת התורה וההפטרה, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' רפד): צריך לכוין בברכות הקוראים בתורה, ולברכות המפטיר, ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת. ע"כ. [רא"ש פ"ט דברכות]. וכתב הגר"ז בשלחן ערוך שלו (סימן רצ) דזה רק בדיעבד, אבל לכתחלה צריך להשלים מאה בברכות במגדנות וכדומה.

ולכאורה יש לעיין, דהא בשלחן ערוך (סימן ריג) אין המברך מוציא אחרים אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתם, שמכוונים אליו, אפילו לא יענו אמן. ע"כ. וכתב הגאון רבי עקיבא איגר (סימן רפד), דמשמע דבעינן תרתי, שישמע ויענו אמן. ומה שכתב מרן בסי' ריג, דיוצא בברכה על ידי שומע כעונה אף בלא ענה אמן, הכא גרע דל"ש לומר שומע כעונה דהא הוא לא קרא בתורה [דאינה חובת יחיד]. ולא שייך לומר דהוי כמברך רק על ידי עניית אמן, דגדול העונה אמן עולה לחשבון מאה ברכות. כ"כ בפמ"ג (מש"ז סימן קכד). ועיין בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן קנט).

וכתב באבודרהם (עמוד ו' בסדר תפלות חול) בשם רבי אברהם בן שושן, דתפלה אחת של י"ט ברכות עולה למנין נ"ז ברכות. והיינו, י"ט ברכות בתפלת

כאלהינו בשבת, לפי שאין מתפללין י"ט ברכות כי אם ז', וארבע פעמים אנו אומרים אין כאלהינו אין כמושיענו, וארבע פעמים מי כאלהינו, וארבע פעמים נודה לאלהינו, אין מי נודה, הרי אמ"ן, וארבע פעמים ברוך, וארבע פעמים "אתה", הרי נראה כאומר י"ב פעמים אמן, ושבע ברכות אנו מתפללים, הרי י"ט כנגד י"ט ברכות שמתפללין בחול, ומעתה אין אנו חסרים כלום. עכ"ל. והיינו כדי להשלים מאה ברכות בכל יום. וכן הוא בשבולי הלקט (סימן רל עמוד 132), וכן כתבו הכל בו והרוקח. וכעין זה כתבו בספר הפרדס, ובסידור רש"י, ובמחזור ויטרי.

אך רבינו אברהם הירחי בספר המנהיג (דיני תפלה עמ' ל) כתב, ובשבת ויום טוב שאין בכל תפלה ותפלה אלא שבע ברכות וכו' וראיתי בצרפת שנהגו לומר על זה אחר התפלה אין כאלהינו, מי כאלהינו וכו', כמי שאומר ברוך אתה הנה י"ב ברכות. ולפי דעתי אין שורש וענף לזה המנהג, כי לדבריהם עדיין יחסרון ט' ברכות, ועוד דכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, וכרבי יוחנן, וכל שכן שאין בה לא זה ולא זה. ע"כ.

ונראה דפליגי בחקירה הנ"ל, שלדעת התניא רבתי ודעימיה, ענין מאה ברכות בכל יום אינו דוקא בברכה, אלא בהזכרת דברי שבח לבורא. וכן נראה דעת רבינו יונה שכתב, דמהני עניית אמן בחזרה לחשבון מאה ברכות בכל יום. [וכתב במשנ"ב (סימן מו) דהוא בדיעבד, דהא לכתחלה בודאי שיש להשתדל לברך מאה ברכות ממש, וכלשון הגמ' חייב אדם וכו']. ולכן מטעם זה מהני אמירת אין כאלהינו במקום מאה ברכות.

והנה הרמ"א בסימן תרכב (סעיף א') כתב, שאין אומרים אין כאלהינו ביום הכפורים. [מנהגים]. וכתב הט"ז (סק"ג) דלפי שבשבת אומרים כן, כדי למלאת החסר מאה ברכות בכל יום, אך ביום הכפורים איכא הרבה [שבחים], ואין צריך למלאת. ע"כ. וכ"ה במשנה ברורה שם. ע"ש. ואמנם נראה דסמך על זה רק בשעת הדחק, אבל לכתחלה לא סמך על זה, דלכתחלה בעינן ברכה ממש, ולא אמירת דברי שבח, שהרי הרמ"א בסימן קלב (סעיף ב') כתב, ויש לומר פטום הקטורת ערב ובוקר אחר התפלה, ואומרים תחלה אין כאלהינו. וכתב במשנה ברורה שם, וצ"ע למה אנו אומרים אותה בשבת אחר מוסף, והלא הקטורת קודמת למוספין וכו', ואפשר דכוונתו ליפטר מתוך דברי תורה, ובכתבים איתא שהטעם להבריא הקליפות. ע"כ. ואמאי לא הזכיר

שנזכר. והוא כדעת הלבוש. ע"ש.

והראוני בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קא) שכתב, ולא שמעתי ממורי רבינו מאיר ז"ל עד מתי מברכין על הנקבים, דאין זה דומה לברכת המזון שמברך עד שיתעכל המזון שבמעיו, כל זמן שאינו רעב, אבל כאן אינו כן. ולא שמעתי ממורי הקדוש זמן לזה, וכאן אם ימתין מלברך אשר יצר עד סיום הסליחות ופעמים שהוא שלישי הלילה או יותר על מה יברך, ובכל יום פעמים שאדם עומד בבוקר ממטתו ואינו צריך לנקביו ואם צריך לקטנים ולא לגדולים וכו'. ע"ש. ומבואר מדבריו שאי אפשר לברך אשר יצר כל היום, ואף שלא נקב זמן מוגדר לזה, מכל מקום זה ודאי שלדעתו אי אפשר לברך כל היום, וא"כ איך לא נחוש לדעתו ונכנס בספק ברכה לבטלה לברך אשר יצר אפילו עבר היום כולו. וכאן אם ימתין לברך אשר יצר עד סיום הסליחות ופעמים שהוא שלישי הלילה או יותר על מה יברך. וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' ג' עמ' ו), ובירחון קול תורה (סיון תשס"ג עמוד לג).

ואחר זמן ראיתי באיזה ירחון שהעירו בזה, מכח דברי הר"ן שהצריך לברך ברכות השבח עובר לעשייתן, וכדברי הירושלמי גבי מי שהיה בבית הכסא ושמע רעמים, שאם יש סיפק בידו לצאת ולברך תוך כדי דיבור, יצא ויברך, ואם לאו לא יברך. אלמא דבעינן בברכות השבח לברכס תוך כדי דיבור. וכיון שמצינו להר"ן דפליג על דברי הריטב"א הדרינן לכללא דספק ברכות להקל, ואין לברך אשר יצר לאחר חצי שעה.

אך הכותב העלים עינו ממ"ש בילקו"י הנ"ל דברי הפרי מגדים והרב ברכת אברהם, שיש לחלק בברכות השבח גופא, דפעמים ואיה"נ בעינן לברך בתוך כדי דיבור, כדי שיהיה ניכר על מה מברך, ופעמים דאין צריך לברך תוך כדי דיבור. יש מקום לומר דשאני ברכת אשר יצר שאפשר לברכה עד שיעור פרסה, דכיון שעשיית צרכיו באה בעקבות האכילה, וברכת המזון אשכחן שאם אכל כזית (שלא שבע) רשאי לברך עד שיעור פרסה, (ע' בילקו"י ח"ג עמ' ש, ובשאר"י ח"ג עמ' שט), לכן השוו חכמים מדתן גם לענין זמן ברכת אשר יצר, דרשאי לברך עד זמן שיעור פרסה. דשניהם ברכות השבח. ואף שי"ל שיכול לברך גם לאחר שיעור פרסה, מ"מ אין הכרח לפרש בדברי הריטב"א שאפשר לאחר ברכת אשר יצר ללא גבול, ואפשר עד שיעור עיכול של מהלך פרסה. דשאני גבי ברקים ורעמים שאם עבר תוך כדי דיבור לא ניכר על מה מברך, ובפרט שלדעת הר"ן

הלחש, י"ט ברכות בשמיעת החזרה. וי"ט פעם עניית אמן שג"כ עולה לו למנין. והובא בב"י (סי' קכד). ובעוד יוסף חי (פר' תרומה אות ו) הביא בשם עולת תמיד (דף נט) שכתב בשם רבינו יונה ז"ל, המכוין בשעת חזרת התפלה מעלה עליו הקב"ה כאילו התפלל ג' תפלות, האחד תפלת בלחש, ושומע כעונה, והשלישי שעונה אמן שהרי הוא כמברך, הרי שלשה. ע"כ.

ועיין במג"א (סי' מו סק"ח), ובשו"ת המבי"ט (סימן קיז), ובכנסת הגדולה שם.

קמזו. "ברכה", ברכת אשר יצר אפשר לברכה עד

שעה וחומש, כל שעדיין אינו מתאוה לנקביו. וכמו שביארנו בילקוט יוסף על הלכות השכמת הבוקר (סימן ו' עמוד תפו). ובהיות וראיתי שיש שחלקו בדין זה, ראיתי לנכון לחזור על הדברים בקיצור, כדי להשיב על דבריהם, דהנה הריטב"א נפסחים מזו. ועיין בברכי יוסף (או"ח סי' רצו סק"ז) שייחס את חידושי הריטב"א לפסחים לנימוקי יוסף. וראה במבוא לחי' הריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק] כתב אודות מה שאמרו שם, דלנט"י עד ד' מילין. וכתב שם הריטב"א, דהיינו למי שנצרך לנקביו ונפנה שצריך ליטול ידיו כדי לברך אשר יצר, ואע"פ שמאחר ברכת אשר יצר, אין בכך כלום, שאינה ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין, אלא ברכת שבח והודאה. ועד מהלך פרסה נתנו לו רשות לאחר הברכה, אבל לא יותר. ע"ש. ונודע דשיעור מהלך מיל הוא שמונה עשרה דקות, וכמו שכתב המהרא"י בתרומת הדשן (סי' קכג וקסז). וכן פסק מרן השלחן ערוך באורח חיים (סי' תנט ס"ב), ובירורה דעה (סימן סט סעיף ו'). ולפי זה ד' מילין הוא שבעים ושתים דקות. וכיון דמצינו גילוי להדיא בריטב"א דלכל הפחות אפשר לברך אשר יצר עד מהלך פרסה, וליותר מזה לא מצינו בדבריו, אי אפשר לנו לחדש בדעתו שאין לברכה זו הגבלת זמן כלל. ואף שיתכן ודעת הריטב"א הוא לענין לכתחלה להתעכב לחפש מים לנטילה ולברכה, דבזה נתנו לו רשות לאחרה לכתחלה עד מהלך פרסה, מכל מקום כיון שאין הדבר מוכרע בד' הריטב"א, וחזינן בדעתו דלכל הפחות יכול לברך אשר יצר עד מהלך פרסה, הכי נקטינן לדינא. שזו הדעה האמצעית.

וע"ש שדחינו מה שכתב בספר ברכת ה' לחלוק ע"ד מרן אאמ"ר עט"ר שליט"א, ולדעתו אם שכח לברך אשר יצר אין לזה הגבלה בזמן, ויברך מתי

מסופק מה יברך נידון כדיעבד, וכמ"ש הגמ"י (פ"ח מה' ברכות) בשם התוס', והובא בב"י (ס"ס רד), מכלל דברכת בנ"ר אינה פוטרת כלל לברכת מעין ג' אף כדיעבד. והרא"ש (ברכות ל"ז). והטור ומרן הש"ע (סימן רב סעיף י"א)

ובן מוכח עוד מדין מי שריית צימוקים ותאנים, שפסק מרן בב"י ובש"ע (סי' רב ס"א), שמכיון שיש להסתפק אם יברך לבסוף בנ"ר או בר' מעין ג' לכן יר"ש לא ישתה אלא בתוך הסעודה. ע"ש.

וב"כ להדיא הרמ"ע מפאנו בספר אלפסי זוטא (ר"פ כיצד מברכין) וז"ל: "ופירשו רבנן כל היכא דאמרין "ולבסוף ולא כלום", היינו בנ"ר, ואמאי קרי לה ולא כלום, משום דברכת שהכל פוטרת כל דבר מברכה שלפניו וכו', אבל בנ"ר אינה פוטרת כלום מברכה שלאחריו, לא במקום שלש ברכות ולא במקום מעין שלש אפילו דפירי". ע"כ.

וב"כ בס' יוסף אומץ יוזפא (סי' תכא). ע"ש. וכן דעת רוב האחרונים, שאין ברכת נפשות פוטרת מעין ג'.

גם בשו"ת זרע אמת ח"ג (דף ז ע"ד) כתב, שטעות הוא ביד החושבים שבנ"ר פוטרת במקום מעין שלש, וכמבואר בהרא"ש (ברכות לז א). שברכה אחרונה אין לו לברך אלא הברכה שנתקנה. וכן מוכח בטור וש"ע (סימן רח ס"ד). ע"כ.

ובן פסקו: המאמר מרדכי (סי' רח ס"ק לז), והזבחי צדק (בס"י קיב ס"ק כ), ובשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (חאו"ח סי' כט), ומהר"ד חסאן בס' מכתם לדוד (דכ"ה ע"ד).

ובן העלה בשו"ת זכור ליצחק (הרי"י סי' נט), ודחה מ"ש הגנת ורדים שבנ"ר פוטרת אף במקום מעין שלש. ושכן הסכימו גדולי האחרונים שאין ברכת בנ"ר פוטרת במקום מעין שלש. ע"ש.

גם בשו"ת נאמן שמואל (סי' ו) כתב, שאם בירך בנ"ר במקום ברכה מעין שלש הוא ברכה לבטלה, ואף כדיעבד שבירך בנ"ר צריך לחזור ולברך מעין שלש. ע"ש.

ובן כתב בשו"ת מעט מים (סי' ג, דף ט ע"א), וגם הוא דחה דברי הגנת ורדים הנ"ל, וכ"כ עוד בספרו טהרת המים בשירי טהרה (מע' ב אות לג). וכן פסקו המשנה ברורה (סי' רב ס"ק נה), והרב ערוך השלחן, והרב מגן גבורים (ס"ס רח), והח"א (כלל נ ס"ק ח). ע"ש.

ובן הפרי מגדים (סימן רב מש"ז סק"ד) העלה שאם יש ספק

בעינן לברך אשר יצר מיד לאחר שנוטל ידיו, ובזה בלא"ה אין אנו נוהגים כמותו, וכל האחרונים העידו שהמנהג היה לברך ברכה זו עד חצי שעה מיציאתו מבית הכסא, וכיון שבלאו הכי המנהג אינו כדעת הר"ן, תו לית לן למיחש לדעתו, אלא יש לתפוס לדינא כדעת הריטב"א, דמבואר מדבריו **לכל הפחות** דאפשר לברך ברכה זו עד מהלך פרסה. אלא שהפר"ח (או"ח סימן מו סק"ב), והפמ"ג (א"א סימן ד' סק"א) והמהר"ם שיק (חאו"ח סימן א' ד"ה והנה), הביאו מש"כ הר"ן בשם הירושלמי הנ"ל, וכתבו לחלק בזה מברכות השחר ואשר יצר. ע"ש. ודו"ק. וראה עוד בנ"ד בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאו"ח סי' כב אות ב).

קמח. ברכה, מי ששכח ובירך על מאכל או משקה

קודם תפלת שחרית, ונזכר שעדיין לא התפלל, יטעם מעט, כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. וכמבואר בילקוט יוסף מהדורת תשס"ד, (סימן פט עמוד קכח) ושם דחינו מה שכתב בספר ברכת ה' (ח"ב פ"א הלכה כו) לחלוק ע"ד מרן אאמו"ר שליט"א בזה, וכתב שאסור לו לטעום כלום מהם, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ע"ש. ואין דבריו נכונים לדינא, שהרי אף להרא"ה והחינוך דס"ל שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מה"ת, מודים הם בטעימת כל שהוא, כנ"ד, שאין בו איסור מן התורה רק מדרבנן בעלמא. ואילו ברכה לבטלה היא איסורא מדאורייתא. וראה באורך בירחון קול תורה (סיון תשסג עמוד ק).

קמט. "ברכה", ברכת בורא נפשות רבות אם

פוטרת ברכת מעין שלש. כבר נתבאר דין זה בילקוט יוסף על הלכות ברכות, אך בהיות והראוני שבספר ברכת ה' חלק בדין זה, אמרתי אחזור בקיצור על הדברים, להשיב על דבריו, דהנה דעת התוס' שאין ברכת בנ"ר פוטרת במקום ברכה מעין שלש, דדוקא בברכה ראשונה שהכל פוטר הכל, וע"ש בתוס' בדין הכוסס את החטה שמברך עליה בורא פרי האדמה, שנסתפקו אם יברך אחריה ברכת מעין ג' או ברכת בנ"ר, וסיימו שנכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקים אלא בתוך הסעודה, שאז בהמ"ז פוטרתן. ע"ש. וכ"כ הרא"ש (שם סי' ט). וכ"פ הטוש"ע (סי' רח ס"ד, וסימן רח סעיף ד). ומוכח מכאן שאין ברכת בנ"ר פוטרת בר' מעין ג' אפי' כדיעבד, דהא בר' שהכל אינה פוטרת לכל המינים אלא כדיעבד, אלא שאם

חובתו אף בדיעבד.

והוא תמוה דהיאך פסק לחזור לברך מעין ג', ולא חשש לספק ברכות, שהרי מציינו לעשרה פסוקים מפורסמים שכתבו שיצא, ובהם גנת ורדים, פרי מגדים, ערך השלחן, פתח הדביר, ארץ צבי, פעולת צדיק, שדי חמד, כף החיים, וק"ל דאף במיעוט פוסקים נגד הרוב, חיישינן טובא לספק ברכות, וכמו שהארכנו בזה בכללי ההוראה (כללי ספק ברכות הערה ג).

ואמנם לגבי סברא יחידאה, העיקר הוא שלא לחוש לה, ולא אמרינן בה ספק ברכות להקל. ועיין בשו"ת דברי מרדכי (סי' ה') שכתב, דכיון שדעת הראב"ד הסובר שאין לברך ברכות הראיה בשם ומלכות, הוא יחיד נגד כל הפוסקים הראשונים שסוברים שצריך לברך אין לומר בזה ספק ברכות להקל. וכמו שכתב בכ"ו"ב בספר אות אמת. וכ"כ הפתח הדביר ח"א (סי' קצ דף ריא.). גם בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' י' דף מב סע"ג) כתב, דבסברא יחידאה לא אמרינן ספק ברכות להקל. וכ"כ בשו"ת זבחי צדק ח"א (עמ' תמא.).

גם הרה"ג ר"א בן שמעון בנהר מצרים (הלכות סוכה) העלה בנידונו שיש לברך מפני שסברת הב"ח יחידאה וכל הפוסקים חולקים עליו, ותמה על הרב נוה שלום שחשש להב"ח דסב"ל. ואמנם הגאון בעל זכור לאברהם בשו"ת חסד לאברהם (סי' יח דף לה ע"ג), סבירא ליה שאפילו ביחיד ממש נגד רבים אמרינן ספק ברכות להקל. אך בשו"ת יפה נוף (סי' לח) כתב שאין לחוש לסב"ל מפני סברת הראב"ד. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ב (דף לח: חאו"ח סי' יב אות ג), ובמאור ישראל ח"ב (עמוד כד).

ועיין בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק א' סימן יח דל"ח ע"ג) שהעלה דאזלינן בתר רובא בדין ספק ברכות להקל, וחיישינן למיעוטא. ע"ש. וכ"פ הגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (חלק א' ס"ס צא בד"ה אלא, ובחלק ב' סימן קמב ד"ק ע"ב). ע"ש.

גם בספר נר מצוה ח"ב (ד"ס"ט ע"ב) כתב שאפי' שני פוסקים בלבד ס"ל שלא לברך, והרבה מאד פוסקים חולקים וס"ל לברך, סב"ל. משא"כ ביחיד ממש נגד רובה"פ. ע"ש.

וכן כתב בספר זבחי צדק חלק א' (עמוד תמא). וכן כתב בשו"ת צל הכסף חלק ב' (חלק אורח חיים סימן ב' דני"ו ע"ב), שלמעשה יש לפסוק כהדבר משה דספק ברכות

בברכה אחרונה לא יברך לא בנ"ר ולא מעין שלש. וכ"כ בשו"ת חיים של שלום ח"ב (סימן קיג). ע"ש. וכן מתבאר בספר מאמר מרדכי (סימן רב סק"ד). נראה בכל זה בשו"ת יביע אומר חלק א' (חאו"ח), ובחלק ח' (חאו"ח סימן כב אות ג, כב, וסימן כג אות כה), וחלק ט' (חלק או"ח סימן צח אות ב, ועמוד רח. אות ה, וסימן קד אות ג, וסימן קח אות צט). ע"ש.

וכן כתב בשו"ת גנת ורדים (כלל א סי' טו) כתב, דבהיות שהתוס' נסתפקו בזה, אין לעשות כן לכתחלה, רק בדיעבד שכבר אכל מברך בנ"ר, וכמ"ש הכנה"ג, ולא מטעמיה.

גם מהר"י טאייב בערך השלחן (סי' רב סק"ו), כתב, דלהרי"ף ותר"י ברכת בנ"ר פוטרת מעין ג'. וכ"כ בס' בירך את אברהם (סי' מד אות כ), וכתב, שגם הרב זכור לאברהם הביא דברי הגו"ר בזה. ע"ש.

גם הרב פתח הדביר (סי' רב סק"ו) העלה לדינא דספק ברכות להקל. ע"ש. והפמ"ג (בפתחה כוללת לה' ברכות בד"ה מריש הו"א, ובד"ה הפרש) נראה דס"ל דבנ"ר פוטרת במקום מעין ג', כשמסופק בבר' אחרונה. ע"ש. ובפמ"ג (בסי' רב מש"ו סק"ד) כ' שלא יברך לא בנ"ר ולא מעין ג'. ע"ש.

ועיין בשו"ת ארץ צבי (סי' כט) שכ', שהמברך בנ"ר על ז' המינים דלא הוי ברכה לבטלה. ע"ש. וכן פסק בשו"ת פעולת צדיק (סי' קלא), דבנ"ר פוטרת מעין ג'. וכן בשדי חמד מערי ברכות (סי' א אות לא) הביא דברי קצת אחרונים (מהנ"ל) דס"ל שפוטרת בדיעבד. ע"ש.

ובספר כף החיים (סי' רב ס"ק עט, וסי' רח ס"ק צב), כ', שעל כל דבר שהוא ספק יכול לברך אחריו בנ"ר ואין בזה חשש ברכה לבטלה. ע"ש. ואין דבריו נכונים לדינא, שבודאי העיקר יותר לדינא שברכת בנ"ר אינה פוטרת במקום מעין ג', וכד' הפוסקים הראשונים, וכן דעת רוב האחרונים. אלא דמ"מ הואיל ויש חולקים, ואנן חיישינן טובא לכללא דספק ברכות להקל, לכן אם עבר וברך בנ"ר במקום מעין ג' אין מחזירין אותו לחזור ולברך מעין ג'.

ואחד התלמידים הראני בספר ברכת ה' ח"ב (עמוד רנד) שאחר שהביא דבריו לענין דיעבד שיש לחוש שלא לחזור ולברך מעין ג', כתב, לפע"ד אין לחוש בזה לדעת החולקים, כנגד דעת רבותינו הראשונים ומרן הש"ע, ולכן מי שטעה וברך בורא נפשות רבות לאחר שאכל מחמשת מיני דגן שצריך לברך עליהם ברכת מעין שלש או ברכת מעין שלש, לא יצא ידי

על סוכות (עמוד קכו). ובחזון עובדיה על ברכות (עמודים קי, קלד, שנו).

והן אמת שבשו"ת דברי חזקיהו (חאו"ח סי' ז) הביא דברי חכם אחד שהורה כדברי הבאר היטב, דבדיעבד אינו מברך הגומל אלא עד ה' ימים, משום דקיימא לן ספק ברכות להקל. וכתב עליו, ולא נהירא, שאין לפסוק כן נגד רוב הפוסקים וכו', ולא שייך לומר ספק ברכות להקל, כמ"ש בשו"ת בית דוד, ובספר ויקרא יהושע, שאם רוב הפוסקים סוברים לברך ליכא משום ספק ברכות להקל. ע"כ. אולם מרן אאמו"ר העיר עליו, דבמחכ"ת אי משום הא לא איריא, דהאידינא פשטה ההוראה דאמרינן ספק ברכות להקל אפילו נגד רוב הפוסקים, שכן מוכח להדיא מדברי מרן הב"י (או"ח סי' רצט) בד"ה אסור, שאם לא הבדיל בתפלה, יש לסמוך על רש"י שאומר המבדיל בין קודש לחול בלי הזכרת השם, כיון דמידי דרבנן הוא וספק הזכרת ש"ש לבטלה. ע"ש. אף שרוה"פ שהביא שם ס"ל שמברך בשם ומלכות, ומהם בה"ג והרי"ף והרא"ש והטור וכו'. ע"ש.

ומה שמצינו בחזון עובדיה בהלכות ברכות בכמה דוכתי שפסק לברך על פי רוב פוסקים ומרן השלחן ערוך, זה אינו אלא כשיש ספק ספיקא ודעת מרן, וכמ"ש בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ג דף טו ע"ד). דאע"ג דאמרינן סב"ל נגד מרן, היכא דאיכא ספק ספיקא סמכינן אדעתיה דמרן. ע"ש. הא לאו הכי חיישינן לספק ברכות גם נגד רוב הפוסקים.

ולכן קם דינא כמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר, שאע"פ שאין לברך לכתחלה בורא נפשות במקום מעין ג', מ"מ בדיעבד מיהא אם בירך נפשות במקום מעין ג', יצא י"ח. ובודאי שאי אפשר להורות בעניני ברכות לחזור ולברך, כשיש פוסקים שחולקים. וכך לימדונו רבותינו בכל דוכתא למיחש לספק ברכות. וכך ההוראה יוצאת. ומה שיש שטענו דהכא מצינו לכמה ראשונים שכתבו להדיא שלא יצא, הנה בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' יב) הביא מחלוקת הראשונים בזה, והאריך בזה, וכיון שהביא ראשונים לכאן ולכאן, בלא הכרע ברור, ומצינו לעשרה פוסקים אחרונים שהכריעו שבדיעבד יצא י"ח, לפיכך הדין לכלל דסב"ל.

קנ. "ברכה", מנהגינו שאין מברכים שבע ברכות בשבעת ימי המשתה, אלא בבית חתנים וכשיש פנים חדשות, ועשרה. הנה דעת התוס' שאין שבע

להקל גם נגד רוב הפוסקים, ודלא כהב"ד. ע"ש. וכן כתב הגר"י אבוהב בשו"ת מעשה איש (חלק יורה דעה סימן טו). וכ"כ הגר"א הכהן מסאלוניקי בספר טהרת המים (מערכת ב' אות נ). ובשירי טהרה (מערכת ב' אות לט"מ) ובשו"ת מעט מים (סי' נד). וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי ח"א (חאו"ח סי' ט' אות ל). ע"ש. וכן דעת המשנה ברורה בביאור הלכה (סוף סימן תנד בד"ה אין אדם), ובכף החיים.

אולם במיעוט פוסקים נגד הרוב, ואין לנו דעת מרן בבירור, בודאי שיש לחוש למיעוט פוסקים מפורסמים מצד סב"ל. וכמ"ש בכיו"ב בכף החיים (סי' רצ"ו אות נ"ז), על פי דברי הזכור לאברהם אלקלעי, שאין הנשים יכולות להבדיל כיון שלא יצאנו מידי מחלוקת, וסב"ל, אפילו במיעוט פוסקים נגד הרוב. ע"ש.

והטעם שאנו חוששין למיעוט פוסקים, מבואר בשו"ת דבר משה חלק א' (סימן לח), ובחלק ג' (חלק אורח חיים סימן יד) על פי דברי הרב גט פשוט, שלא אמרו אחרי רבים להטות אלא כשנחלקו פנים אל פנים, ולכן נקטינן דספק ברכות להקל גם כשורוב הפוסקים סוברים לברך, ומיעוט אומרים שלא לברך. ומשום שאין רוב הפוסקים מכריע כל כך, כיון שלא נשאו ונתנו פנים אל פנים. ע"ש. ונראה דהיינו טעמא משום דהא דקי"ל אחרי רבים להטות, היינו היכא שנחלקו פנים אל פנים, והרוב שמעו דעת המיעוט, וטעמו ונימוקו, ולא קיבלו דבריו, אבל בפלוגתא דרבוותא שלא נחלקו פנים אל פנים לא שייך האי כללא דאחרי רבים להטות, וכמ"ש המהר"ם בן חביב בספר גט פשוט בכללים שבסוף הספר. ושכ"כ בשו"ת מהר"א ששון (סימן רז). ע"ש. וע"ע בשו"ת בעי חיי (חומ"ד דף מט סע"ג). ע"ש. וכ"כ הגר"ח פלאג"י בספר חקות החיים (דף א סע"ב). ובשו"ת אשדות הפסגה (חאה"ע סי' יד דף נט רע"ב). וע"ע בשו"ת ראש משביר ח"א (סי' טז). ובפתח הדביר ח"א (דף ריא ע"א). ובשו"ת צל הכסף ח"ב (חאו"ח סי' ב דף נו ע"ב).

ועוד י"ל ע"פ מ"ש השארית יהודה (דף נח ע"ג) בשם אחיו הגר"ז בעל התניא, דלא שייך מן התורה אחרי רבים להטות אלא באותו הדור שנחלקו בו וכו'. ע"ש. וע' להגר"י הרצוג בשו"ת היכל יצחק (חאה"ע דפ"ח ע"ב). ובשו"ת אהל יצחק חסיד (בחידושי הרמב"ם דף ג' ע"ד), ובספר זכור לאברהם (מערכת ס' דף כב ע"ד והלאה), ועוד. וראה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (דף מג. חלק או"ח סימן טז אות ה"ז), ובחלק א' (דף מד, חלק או"ח סימן יב אות טז), ובשו"ת יחיה דעת חלק ה' (עמוד שה), ובמאור ישראל חלק א' (עמוד קטו), ובחלק ב' (עמוד מג). ובחזון עובדיה

להתוס', ורק שדחה הראיה מסוגיא דהכא. וכך הביין הב"י, שכתב על דברי הטור שאין מברכים ברכת חתנים שלא במקום חופה: כן כתבו התוס' הרא"ש והמרדכי, דאם החתן יוצא מחופתו ואפי' כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, אין מברכין וכו'. ומשמע שהבין בדעת הרא"ש דס"ל כהתוס'. אולם הטור (סי' סב) כתב: ואין מברכים אותם אלא במקום חופה, וכתב א"א הרא"ש, וצריך לדקדק מה נקרא חופה, אם במקום שמברכים ברכת נישואין, דהיינו תחלת הנישואין, ולהכי קרי ליה חופה, א"א לומר כן, שלפעמים מברכים אותם ברחוב העיר כשהעם מרובים. אלא מקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי חופה, ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא. דשם מברכים ברכת חתנים כל שבעה. ונוהגים באשכנז שעושים אפריון למושב החתן והכלה, והוא נקרא חופה, ושם מברכים. ואם יצא משם לאכול בבית אחר, ודעתו לחזור אח"כ לחופתו, אין מברכים שם שבע ברכות. אבל אם הולך לגמרי לבית אחר, וכל החבורה עמו, ונעשה אותו בית עיקר, גם שם נקרא חופה ומברכים שם ברכת חתנים. עכ"ל. ומשמע שהמנהג באשכנז לעשות אפריון וכו', ואז אם יצא לאכול בבית אחר אין מברכים. אבל אם לא עושים אפריון, מברכים גם שלא בבית החתנים.

אולם המאירי בכתובות (ז:) כתב בשם גדולי המפרשים [הראב"ד] שהדברים פשוטים שאם החתן הולך לו לאכול בסעודת אחרים לכבודם, שאין מברכים שם שבע ברכות בשבילו, שאין אותה סעודה שלו כלל. הא אם אחרים מזמינים אותו ועושים לו סעודה בביתם לכבודו, יראה שהדין בזה כאילו הוא מתקין לו סעודה לשם. ע"כ. וכן כתב הר"ן שם, שנהגו עתה לברך ברכת חתנים בכל אחד מבתי החתונה כל זמן שהחתן או הכלה שם. וראה באוצר הפוסקים (סימן סב ס"ק נח) ובשו"ת חזון עובדיה הנ"ל, שיטות הראשונים בזה.

ומרן בשלחן ערוך (סימן סב ס"ב) פסק, מברכין ברכת חתנים בבית חתנים אחר ברהמ"ז בכל סעודה וסעודה. ובסעיף י' פסק: יש אומרים שאם החתן יוצא מחופתו אפי' כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים, והני מילי כשדעתו לחזור לחופתו אח"כ, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר, וכל החבורה עמו ונעשה אותו בית עיקר, גם שם נקרא חופה ומברכים ברכת חתנים. ומבואר שפסק כדעת התוס' והרא"ש והמרדכי הנ"ל. שאין לברך ברכת חתנים אלא בבית חתנים.

ברכות שלא בבית חתנים הנה בגמרא (סוכה כה:): אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב, חתן והשושבינין וכל בני החופה, פטורים מן הסוכה כל שבעה מאי טעמא, משום דבעי למחדי [שצריכים לשמות]. ופריך, וליכלו בסוכה. ומשני, אין שמחה אלא בחופה. ופריך, וליכלו בסוכה וליחדו בחופה, ומשני, אין שמחה אלא במקום סעודה. וכתבו התוס' שם, דמשמע מכאן שאם יצא החתן מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר, שאין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים, כיון שאין שמחה אלא בחופה. ובפ"ק דכתובות (ז:) אמרינן נמי, מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, משמע דוקא במקום חופה שהוא בית חתנים. ומיהו אין ראיה משם, דדלמא לאפוקי מדרבי יהודה קא אתי, דקאמר אף בבית אירוסין. וצריך לדקדק מה היא חופה, דאי במקום שבירכו תחלה ברכת נישואין קרי ליה חופה, פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה כשהעם מרובים, ואין יכולים ליכנס בבית. אלא מקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי ליה חופה, ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא. ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה. ע"כ. ומבואר יוצא מדבריהם, שאין לברך שבע ברכות אלא בבית החתן שזה עיקר דירתו. אבל אם עורכים לו סעודה בבית אחר, אפילו יהיה בית הוריו או הורי הכלה, ואפילו אם הסעודה נערכת במיוחד לכבוד החתן והכלה, כיון שזו סעודת אקראי, ועיקר ישיבתו הוא בביתו, אין לברך שבע ברכות, אפילו יהיו שם פנים חדשות. וכן דעת האור זרוע בחלק ב' (סימן רצט) בשם הריב"א. וכן דעת המרדכי (סוכה שם). וכן כתב המאירי בשם קצת מפרשים, שאם הסעודה נערכת במקום אחר, אין מברכים שם ברכת חתנים, אף על פי שהחתן והכלה אוכלים שם והסעודה נעשית בשבילם. וכן דעת הרשב"א והרמב"ן והריטב"א (כתובות ח.).

וכן הביין מרן הבית יוסף בדעת הרא"ש (פרק ב' דסוכה סימן ח'), שכתב שם בזה"ל: ונראה דמהכא אין ראיה שאין לברך ברכת חתנים במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר, דהכא הכי פירושו, אין שמחה אלא בחופה, כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה. ואח"כ חוזר לחופתו. אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וחביריו עמו, ועושים אותו בית עיקר, גם שם נקראת חופה, ויכול לברך שם ברכת חתנים. וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת, והצריכוהו לברך שם ברכת חתנים. ע"כ. והנה דברי הרא"ש יכולים להתפרש דמסכים בעיקר הדין

ועוד כתב שם (אות יג) דנוהגים בארץ ישראל שלא לברך ז' ברכות אלא דוקא בדאיכא שנים פנים חדשות. ועיין בשיטה מקובצת כתובות ז: ד"ה והוא שבאו. ובתשובת מהרי"א הלוי אחי הט"ז (סימן לז). ואפילו שאין מרבים בשבילם. ע"ש.

ואף על פי דאיכא הכא ספק ספיקא, דשמא הלכה כהראב"ד והמאירי ודעימייהו, שמברכים ברכת חתנים גם שלא בבית חתנים, ואף אם תמצא לומר כדעת התוס' הרא"ש והמרדכי דבעינן שיהיה בית חתנים, שמא כדעת הט"ז, מכל מקום הוי ספק ספיקא נגד מרן, שהרי מרן פסק להדיא שאין לברך ברכת חתנים אלא בבית חתנים. ואף שהביא זאת בשם יש אומרים, הרי מרן לא הביא דעה חולקת, ודרכו של מרן גם כשמביא דבר בשם יש אומרים, אם לא הביא דעה חולקת הכי נקיט לדינא, כמבואר באחרונים. ומאי דעבדינן ספק ספיקא נגד מרן השלחן ערוך, הוא דוקא היכא שמרן לא גילה דעתו להדיא היאך יהיה הדין בהצטרף ב' הספקות יחד, וגילה דעתו בכל ספק בפני עצמו לבד. אבל בנידון דידן הרי מרן כתב להדיא דלא כדעת הראב"ד והמאירי, וגם סתם דבריו ולא חילק בין זמן הגמרא לזמנינו [כחילוק הט"ז] ונמצא דהוי ספק ספיקא נגד מרן.

ועוד בה, דהא לא עבדינן ספק ספיקא בברכות כנודע. ואף שיש חולקים ואומרים דמהני ספק ספיקא כדי לברך, מכל מקום כיון שהוא מחלוקת בפוסקים הדריגין לכללא דספק ברכות להקל. ועוד בה, דהכא המנהג תנא דמסייע לדברי מרן השלחן ערוך. ומאחר שיש לנו עדות שכך היה המנהג, אין לנו כח לשנות המנהג מכח סברות וחילוקים, ולהסתמך על דברי הט"ז, ובפרט שכך העיד בגודלו מוה"ר עזרא עטייה זצ"ל.

ואמנם היה מי שרצה להוכיח הנ"ל מהרדב"ז בתשו' ח"ד (סימן אלף שכ) שכתב, ומכל מקום אם יצאו מפני שבית החתן קטן מלהכיל את כל הקרואים, מברכים שם שבע ברכות, לפי ששם עיקר השמחה. ע"כ. ולפי זה לכאורה בזמן הזה שהדבר קשה לחתן לערוך את הסעודה בביתו כל שבעה, ואדרבה שמחתו שהסעודה תהיה במקומות אחרים, הוי כבית החתן שקטן מהכיל. אלא שיש לחלק בין הדברים, שדברי הרדב"ז איירי על כמות האנשים שיבואו לשמחה, וברוב עם איכא שמחה יתירה לחתן, ולכן לדעתו מברכים בכהאי גוונא שבע ברכות גם שלא בבית

ואמנם הט"ז (סי' סב סק"ז) כתב לחלק בין זמנם לזמנינו [ובפשטות אין זה ביאור דברי מרן, אלא חולק עליו]. אלא שראיתי להגר"ש משאש זצ"ל שכתב דרך אחרת בזה, ועוד חזון למועד. וז"ל: ומלבד כל הנז' נראה דעכשיו יש לברך אפי' בבית אחר, דעיקר בית החופה כתבו התוס' והרא"ש דהיינו מקום עיקר ישיבת החתן והכלה, וסיימו הרא"ש והטור וז"ל: ונוהגים באשכנז שעושים אפריון לכבוד החתן והכלה, והוא נקרא חופה. ושם מברכים שבע ברכות בכל יום. וברור הוא שגם דעת התוס' כן, במה שכתבו במקום עיקר ישיבת החתן והכלה. דהיינו בחדר שמייחדים שם החתן והכלה, ואין לזרים אתם רק בעת שמשמחים אותם. ומשום הכי לא הוי שמחה בסוכה, כמו שפירש רש"י ששם בוש לשחק עם כלתו, נמצא שיש שמחה יתירה לחתן ולכלה בבית החתן טפי משאר בתים. על כן חילקו שפיר בין הבתים. אבל עכשיו שאין קוראים חופה אלא למה שמקדשים מתחת לטלית הפרוסה ע"ג כלונסאות, אין שום מעלה לבית שעושים בו סעודת הנישואין טפי מבתים אחרים. על כן נראה ברור שיש לברך ברכת חתנים בכל בית שעושים בו סעודה לכבוד החתן והכלה. ע"כ. ובאמת שכן הוא המנהג אצל האשכנזים גם היום, לברך שבע ברכות בכל סעודה שנעשית לכבוד החתן והכלה, אף אם אין הסעודה בביתם.

ואמנם מרן בשלחן ערוך לא חילק כחילוק הנ"ל, ומשמע שגם בזמן הזה אין מברכים שבע ברכות שלא בבית החתן. ואין הכרח לומר שהט"ז מפרש דברי מרן, די"ל דכתב כן לדעתו. ואשר על כן בכה"ג ניזול אחר המנהג באר"י, שאין אנו מברכים שבע ברכות אם עורכים סעודה שלא בבית החתן. ואפי' אם הסעודה נערכת במיוחד לכבוד החתן והכלה, ויש שם עשרה אנשים, וגם יש שם ב' פנים חדשות. ואע"פ שיש ראשונים שחלקו על זה, וכמבואר, וגם בקהלות אשכנזים נוהגים לברך שבע ברכות גם שלא בבית חתנים, מ"מ אין לנו לשנות מהמנהג בדבר שכן נראים בפשטות דברי מרן.

וכן אמר לנו מרן אאמו"ר שליט"א בשם ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצוק"ל, שכך היה המנהג בירושלים משנים קדמוניות אצל הספרדים. ובודאי שכן יש לנהוג. ועיין בארץ חיים (סי' סב) שהביא מה שכתב הרב בית עובד (בדיני ברכת חתנים אות כב) שבארץ ישראל נוהגים לברך ברכת אשר ברא כל שבעה, אפי' אין מזמנים אחרים, אלא אוכל עם בני ביתו בלבד.

החתן. אבל בימינו שיכולים לבוא אותם אנשים גם לבית החתן, ורק משום מניעת טירחה, מאן לימא לן שיברכו ברכת חתנים. ויש לפלפל עוד בזה.

ועל כל פנים הרי מרן לא הזכיר חילוק זה, ומשמע דבכל אופן בעינן בית חתנים, שבזה שהאורחים באים לביתו שם השמחה מרובה. ולמרות שבכל סעודה יש לחתן שמחה, אך בביתו השמחה מרובה, ותיקנו ברכת חתנים רק בביתו. ואם כן היאך נבוא ונסמוך למעשה בעניני ברכות על פי סברות וחילוקים, נגד המבואר בשלחן ערוך ובפרט שהוא נגד המנהג. והרי אפילו נגד מרן אמרינן ספק ברכות להקל, וכל שכן הכא שכן הוא דעת מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו, וכן המנהג, ובודאי שאין להסתמך על סברות וחילוקים לברך שבע ברכות שלא בבית חתנים, וכך דרך הפסק, לחוש לספק ברכות היכא דליכא מנהג לברך.

ולכן מה שכתב בספר ברכת ה' לחלוק ע"ד מרן אאמור"ר בדין זה, והורה לברך שבע ברכות גם שלא בבית חתנים, הוא נגד הוראת ראש הישיבה מוהר"ע עטייה וכל רבני הספרדים בדור הקודם. ואי אפשר לבוא ולסמוך למעשה בעניני ברכות על פי חילוקים, נגד המבואר בש"ע ובפרט שהוא נגד המנהג. וא"כ בודאי שיש לחוש לסב"ל, שהרי אפילו נגד מרן אמרינן סב"ל, וכל שכן הכא שכ"ה דעת מרן שקבלנו הוראותיו.

קנא. ברכה, קטן שהגדיל בימי העומר, אף

שבקטנותו ספר את העומר, ביום שהגדיל

יספור מכאן ולהבא בלי ברכה. והראוני שבספר ברכת ה' חלק א' (עמוד צב) פסק שימשיך לספור בברכה, נגד מ"ש ביביע אומר חלק ג'. ועשה ספק ספיקא, אולם ביביע אומר הביא ספק ספיקא זה ודחה אותו. וראה מה שכתבנו בזה בס"ד בירחון קול תורה. ועיקר טענתו שאע"פ שלדעת הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מן התורה, אם כן מה שספר עד שהגדיל אינו נחשב ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד שהגדיל ספר מדרבנן מדין חינוך, וכשהגדיל צריך לספור מן התורה וליכא תו מצות חינוך מדרבנן, ולכאורה נחשב כאילו לא ספר כלל ואינו יכול להמשיך לספור בברכה, אם נאמר כדעת הבה"ג שמצות ספירת העומר היא מצוה אחת ואי אפשר להחסיר אפילו ספירת יום אחד, וכן אפילו לדעת הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, מכל

מקום יש אומרים שקטן אינו מוציא ידי חובה גדול אפילו במצוה דרבנן, דקטן נחשב לתרי דרבנן, ואם כן יש לצדד שלא יוכל לספור לכשיגדיל מפני דמה שספר עד עכשיו אינה נחשבת ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד עכשיו היה תרי דרבנן וכשהגדיל נעשה חד דרבנן, ונחשב כאילו לא ספר כלל עד שהגדיל וכו', אולם כיון שיש חולקים וסוברים שקטן מוציא ידי חובה גדול במצוה דרבנן, ואע"פ שקטן הוא תרי דרבנן, שאין לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, ובין חיוב מצד חינוך לחיוב דרבנן רגיל, כיון שהכל דרבנן. וכן דעת העיטור, והריא"ז והראב"ד, ולדעתם יכול הקטן להמשיך לספור כשהגדיל למאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, וכיון דאפשר שבעל הלכות גדולות סבירא ליה הכי, ולדעת כל הפוסקים בודאי יכול לספור בברכה כיון שכל לילה מצוה בפני עצמה היא, שפיר סמכינן עלייהו לברך. וכמו שכתב בתרומת הדשן בדין מי שמסופק אם ספר לילה אחת שממשיך לספור בברכה וכו'. ואמנם הגאון יביע אומר העלה שלא יברך כשיגדיל, מפני שנמשך אחר מה שכתב הרב מכתם לדוד פארדו בדעת תרומת הדשן, דהא דסמכינן לברך בספק אם שכח לספור יום אחד שלם, היינו משום דכיון שלדעת הסוברים ספירת העומר מן התורה גם בזמן הזה, צריך להמשיך לספור בברכה, אם כן חיישינן להו שלא לבטל ברכה על מצוה מן התורה, כיון דבלאו הכי איכא ספק ספיקא לברך. ע"ש. ובקטן שהגדיל לא שייך טעם זה, דאדרבה למאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, אם כן אינו יכול לספור בברכה כשיגדיל אליבא דבעל הלכות גדולות דספירתו בזמן קטנותו אינה כלום ביחס לחיובו מן התורה כשיגדיל. ולמאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, אע"ג דאיכא ספק ספיקא לברך דשמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ושמא קטן מוציא גדול במצוה דרבנן, וספירתו בקטנות היא באותה דרגה של ספירתו בגדלות. מ"מ הא לא עבדינן ספק ספיקא בברכות. עכת"ד.

אולם מלבד שביאור הרב מכתם לדוד בדברי תרומת הדשן הוא דחוק, גם בלשון התרומת הדשן וגם בסברא, והביאור הוא כמו שהבינו החיי אדם והרב כהונת עולם, ועוד שמצד הסברא עצמה נראה שאם לא ידוע אם יש מי שאומר שלא לברך, לא שייך לומר ספק ברכות להקל, כשיש פוסקים שכותבים בפירוש שצריך לברך בו, ואין זה ענין להא דלא עבדינן ספק ספיקא בברכות. לפיכך נראה למעשה שקטן שהגדיל

(עמוד קעד). והנה הרמב"ם (בפי"א מהל' ברכות ה"ז) כתב, כל דבר שהוא מנהג, אפי' מנהג נביאים הוא, כגון נטילת ערבה ביום השביעי של סוכות, וא"צ לומר מנהג חכמים, כגון קריאת ההלל בראשי חודשים, ובחזו"מ של פסח, שאינו אלא מנהג, אין מברכים עליו. ע"כ. וכ"כ עוד הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ז), שקריאת ההלל בר"ח אינו אלא מנהג, ולא מצוה, ואין מברכים על מנהג. ע"כ. ובגמ' (סוכה מד.) איתמר, ר' יוחנן אמר ערבה יסוד נביאים היא, וריב"ל אמר ערבה מנהג נביאים היא. ופרש"י, ערבה מנהג נביאים היא, שהם הנהיגו את העם, ולא תקנו להם בתור תקנה, ונפ"מ שאינה צריכה ברכה, דליכא למימר "וצוננו" שהרי אינה אלא מנהג ואפילו בכלל לא תסור אינה. ע"כ. ובגמ' סוכה (מד:) מסיים עלה, שהביאו ערבה לפני ר' אליעזר בר צדוק, חביט חביט "ולא בריך", קסבר מנהג נביאים היא. (ואינה יסוד נביאים, הילכך אינה צריכה ברכה. רש"י).

והנה ההלל בר"ח אינו אלא מנהג, כדאיתא בתענית (כח:), רב איקלע לכבל, חזינהו דקרו הלל בראש חודש, סבר לאפסוקינהו, שמע דקא מדלגי ואולי, אמר שמע מינה "מנהג" אבותיהם בידיהם. [וכן בערכין (י:)] פריך, דאמאי לא תקנו לגמור ההלל בר"ח, הואיל ונקרא מועד (תענית טז.), ומשני דה"ט משום דלא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב (ישעיה ל טז), השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאיין מקודש לחג אין טעון שירה. ולכן פסק הרמב"ם שאין לברך על ההלל דר"ח, כיון שאינו אלא מנהג, ולא שייך לברך "וצוננו". דדמי לחביט ערבה בשביעי של חג. וכן פסק מרן הש"ע (או"ח סי' תכב ס"ב), וקוראים ההלל בר"ח בדילוג, בין יחיד בין צבור, ואף הצבור אין מברכים עליו לא בתחלה ולא בסוף. וזה דעת הרמב"ם, וכן נוהגים בכל מלכות אר"י וסביבותיה. ע"כ.

אולם התוס' (סוכה מד:) כתבו בשם ר"ת, שאין ראייה מדין ערבה להלל דר"ח, שמנהג ערבה אינו אלא טלטול בעלמא, ואינו חשוב לקבוע ברכה עליו, אבל קריאת ההלל לא גרע מהקורא בתורה בצבור שמברך, שהרי מצינו שמברכים קידוש ביו"ט שני של גלויות, אע"פ שאינו אלא מנהג בעלמא, כדאיתא בפ"ק דביצה (ד:), הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם. וכתבו התוס' ע"ז, ומיהו אין מזה ראייה, שהרי הטעם של ר' יוחנן שאין לברך על מנהג חביט ערבה, משום דלא אפשר לומר "וצוננו", ובשני ימים טובים אין בהם וצוננו (בקיודש).

בימי הספירה צריך להמשיך לספור ספירת העומר בברכה אם ספר כל הימים מיום הראשון לעומר. ע"כ תורף דברי הרב ברכת ה'.

ואנא דאמרי, דהנה המעיין ביביע אומר הנז', יראה שהוסיף שם עוד סברא, וכתב: ובנ"ד לא מהני הספק ספיקא, דאי אזלינן בתר סברת הפוסקים דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, הא לא מהני ספק ספיקא בברכות, ואי סמכינן ע"ד הפוסקים דספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, משום הכי לא יועיל ולא יציל הספק ספיקא הנ"ל. עכ"ל. והדברים האחרונים הנז' לא הובאו בברכת ה', ולפי דברים אלה אתי שפיר, דאע"פ דמהני ספק ספיקא בספירת העומר וכמ"ש בתרומת הדשן, מ"מ כאן אי נימא דספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, אם כן שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ומה שכתב לגבי הביאור בתרומת הדשן, הנה אחר שמצינו לכמה אחרונים שהסכימו עם הגאון בעל מכתם לדוד פארדו, בביאור דברי תרומת הדשן, ממילא יש לחוש לספק ברכות להקל ולא לסמוך על דברי החיי אדם והרב כהונת עולם בביאורם בדברי הרב תרומת הדשן, בלא לחוש לדברי החולקים. וקשה להכריע בבירור כנגד אותם גדולים שהבינו שלא כד' הרב מכתם לדוד.

קנב. ברכה, אין לברך בברכת הלבנה בנוסח קצר

"מחדש חדשים", בגמ' סנהדרין (מב.) מובא נוסח ברכת הלבנה שלפנינו. ומרן החיד"א במחב"ר (סימן תכו סק"ד) כתב להסתפק במי שאינו יודע נוסח ברכת הלבנה אם יכול לברך בנוסח קצר מחדש חדשים, ונשאר בצ"ע. גם מהר"א כלפון כתב להסתפק בד"ז. וכן הוא בביאור הלכה (שם סק"א). ואף שהמאירי כתב דע"ה רשאי לברך ברכה קצרה, שמא לא כתב כן אלא בע"ה כדי שלא יתבטל כל ימיו מברכה זו. ומרן החיד"א ראה את דברי המאירי ועם כל זה נשאר בצ"ע לדינא. ולכן שוא"ת עדיף. וכמו שביארנו בעין יצחק חלק ב' (עמוד תקצו). ושם הערנו על מ"ש בספר ברכת ה' דמי שאינו יודע נוסח ברכת הלבנה, יכול לברך בנוסח מחדש חדשים בלבד, והוא תמוה שהכריע בעניני ברכות נגד החיד"א והביאור הלכה, בלא לחוש לספק ברכות.

קנב. ברכה על מנהג. ראה בעין יצחק חלק ג'

והגרעק"א העיר שם על דברי התוס' שהרי אנו מברכים בליל שני של פסח "וצונו" על אכילת מצה, ועל אכילת מרור. ואולי יש לחלק בין נוסח ברכה "לעשות", ובין נוסח שהוא בלשון על. ע"כ.

ולכאורה תמוה, שהרי ביום שני של פסח וביום תשיעי של סוכות מברכים על ההלל "וצונו" לגמור את ההלל. ויו"ט שני אינו אלא מנהג, ובכל זאת מברכים ואומרים "וצונו" לעשות.

וצ"ל דיו"ט שני אינו בגדר מנהג בעלמא, אלא חכמים תקנוהו משום גזירת שמדא, כדאיתא בביצה (ד:). זמנין דגזרי המלכות גזירה ואתי לאקלקולי. ופרש"י, זמנין דגזרי המלכות גזירה, שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור, ואם יעשו רק יום אחד יאכלו חמץ בפסח. ע"ש. ויש לו דין של תקנות חכמים, ותיקנו שיהיה לו דין יו"ט, עם כל הברכות השייכות ליו"ט. ובפרט ש"ל שזה שהשוו אותו ליום ראשון, כדי שלא יבואו לזלזל בו, כמ"ש בשבת (כג.).

ולכאורה יש להעיר מדברי הריב"ש בתשובה (סי' קיא), שנשאל על מנהג שנהגו להדליק נרות חנוכה בבתי הכנסת בברכה, שהרי כל אחד ואחד חייב לברך ולהדליק בביתו, והשיב, מנהג זה מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתקנתה להניחה על פתח בתינו מבחוץ, ולפרסם הנס ברבים, וכולם מדליקים נרות חנוכה בפתחי ביתם מבפנים לכן הנהיגו להדליק בביהכ"נ משום פרסומי ניסא כראוי, ואע"פ שאין מברכים על המנהג, זהו דוקא במנהג קל כמנהג חיבוט ערבה שאינו אלא חבטה בעלמא, אבל במה שהוא לפרסם הנס בביהכ"נ ברבים מברכים עליו, כמו שנהגו לברך על קריאת ההלל של ר"ח, ואע"פ שאינו אלא מנהג, כדאיתא בתענית (כח:), ומ"מ אין בו משום ברכה לבטלה, וכמו שחילק כן ר"ת (בתוס' סוכה מד:). וה"ה לכאן. ע"כ.

ולכאורה יסוד טעמו של הריב"ש משום דדמי לברכה על ההלל בר"ח, והיוצא מזה דלדין שאין אנו מברכים על ההלל בר"ח אין לנו לברך גם על נר חנוכה.

וצ"ל שאין כל המנהגים שוים, ושאני מנהג שיש בו לפרסומי ניסא דשפיר מברכים עליו גם לדין. [ומבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סי' נו אות ב ואילך), ובח"ט (חאו"ח סי' לח), ובמאור ישראל ח"א (עמ' רמב), וח"ב (עמ' קצג), וע"ע בח"א (עמוד פ).]

קג). ובחזון עובדיה על הלכות חנוכה. ע"ש].

קנד. ברכה, אין לנשים לברך על מצוות שהזמן גרמא גם ברכות השבחה וההודאה. ולכן אין לנשים לברך ברכות קריאת שמע וברכת ברוך שאמר וברכת ישתבח. וראה לעיל מערכת א' עמוד שצט.

קנה. ברכה, אם עונים אמן אחר נשים המברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ראה לעיל מערכת אל"ף, ערך אמן, וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ט' (סי' קח אות קמא, קמד בסופה), ובספר מאור ישראל ח"ב (עמ' קצג), וע"ע בח"א (עמוד פ).

קנו. ברכה, שיש לברך על הפרשת תרומות ומעשרות גם בזמן הזה, הנה מצינו באחרונים ג' סיבות אמאי יש מקום לומר שלא לברך על הפרשת תרומות ומעשרות בזמן הזה, א. מאחר שכיום התרומה הולכת לאיבוד לא יברך על זה. ב. מאחר שתרומה ניטלת באומד ובמחשבה, וגם אין נתינה ללוי דליהוי מעשה, לפיכך אין לברך. ג. כיון שתרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן, אין לברך על זה. והנה מרן בשלחן ערוך (סימן שלא סעיף ב'): תרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן. הג"ה, ויש חולקים וסוברים דתרומות ומעשרות בזמן הזה מדאורייתא, אך לא נהגו כן. ע"כ. ופשטות כוונת הרמ"א לומר דנהגו ללכת להקל בספק, ככל ספק דרבנן. אולם בספר שלחן גבוה (סימן שלא ס"ק טז) כתב, שכונת הרמ"א לומר, שאף בארץ ישראל שמפרישים תרומות ומעשרות נוהגים לתרום בלי ברכה, וכמו שנוהגים פיעה"ק ירושלים, ואילו היו התרומות ומעשרות נוהגים בזמן הזה מן התורה, היה לנו לברך, כמו שמברכים על כל מצות התורה. ע"כ.

ובשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק יורה דעה סימן כח אות ט'), תמה על דבריו, שהרי חלה בזמן הזה לכולי עלמא היא מדרבנן, ואפילו הכי ברוכי מברכינן, כמבואר בשלחן ערוך (סוף סימן שכח), ומאי שנא מכל מצות דרבנן שמברכים עליהן, כמבואר בגמרא שבת (כג.). ומרן השלחן ערוך דסבירא ליה דתרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן, סבירא ליה (בסימן שלא סעיף לב) שצריך לברך על הפרשת תרומות ומעשרות גם בזמן הזה. ועיין בש"ך ובט"ז שם. וכן מפורש להדיא בשלחן ערוך בסימן שלא סעיף עח וסעיף קלז. ע"ש. והמנהג שהביא הרב שלחן

קנזו. ברכה, להקפיד לברך ברכה אחרונה במקומה, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד 10). ושם ביארנו מה שהעיר ביביע אומר חלק ט' (סימן קח) על הרב אור לציון בדין זה. ע"ש.

קנח. ברכה, יחיד שנהג לברך ברכה השנויה במחלוקת, מפני שלא ידע שיש בה מחלוקת, אם

ימשיך במנהגו, ראה בשו"ת יביע אומר חלק י' (סימן צ, בהערות על שו"ת חסד ואמת להרה"ג ר' מכלוף עידן זצ"ל, חלק ט' חאו"ח סי' ו'), שדן בדין יחיד שנהג לברך ברכה השנויה במחלוקת, מפני שלא ידע שיש בה מחלוקת, או שידע שהיא שנויה במחלוקת ועשה כסברת האחד מהם אחר שעמד ע"ז, האם ימשיך במנהגו לברך או לא. והנה הא דקי"ל סב"ל, כשאין מנהג ידוע לברך, אבל כשיש מנהג ידוע לברך רשאים לברך. וכמ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סי' לד). ובשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (סי' יח). ובשו"ת ויאמר משה (חאו"ח סי' כ"א). ובספר טהרת המים (מע' ס' אות ט'). וכ"כ הגר"ח פלאגי בספר משא חיים (דף מ"ח ע"ד). ובשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קמ"ב דף ק:). ובספר מועד לכל חי (סי' י אות מח). וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב (או"ח סי' ז). ועוד. נראה דהיינו דוקא במנהג ותיקין שנתקן ע"פ מרי דאתרא שעמדו על זה והכריעו להנהיג לברך, הלא"ה אין ע"ז תורת מנהג כלל, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' מ אות יד) בשם המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' ו' דף ח:). וכ"כ בשו"ת שער אשר קובו (חיו"ד סי' יא) ובשו"ת חקקי לב (חיו"ד סי' לט). וע"ע במג"א (ס"ס תרצ). וכ"ש יחיד שנהג לברך איזו ברכה השנויה במחלוקת פוסקים, מחוסר ידיעתו שבכל כיו"ב אמרינן סב"ל. ולאפוקי ממ"ש השדי חמד (מערכת ברכות סי' א, סי' יח אות ז) בשם מהר"י עזריה, שהובא בספר דברי מנחם (ס"ס חצר) שאפילו אדם אחד שנהג לברך לפי שלא ידע שיש מחלוקת בדבר, ואילו ידע מעיקרא שיש מחלוקת בזה, לא היה נוהג לברך, אעפ"כ יחזיק במנהגו, ע"כ. וסמך עליו סמיכה בכל כחו, בשו"ת אור לציון (סי' ה' עמוד כט). ודבריהם תמוהים, ואינם נכונים כלל, אלא מיד כשיודע לו שיש בזה מחלוקת צריך להפסיק את מנהגו, ולא יוסיף לברך ולהכנס באיסור ברכה שאינה צריכה, שעובר על לא תשא שם ה"א לשוא (ברכות לג). ורק אם נהג לברך כדעת מרן הש"ע שסובר כן, אף שיש אחרונים שחולקים על מרן, כיון שאנו קבלנו הוראות מרן, העושה כד' מרן אין מזניחין אותו, וכמ"ש בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טוב). ובפרט שכמה מגאוני ספרד סוברים שקבלנו הוראות מרן גם

גבוה לאו דסמכא הוא כלל, וכמו שכתב בכיצא בזה מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן ד') שמה שיש נוהגים בזמן הזה שלא לברך על פדיון מעשר שני, אין זה מנהג קבוע על פי ותיקין. ע"ש. וכן פסק הרדב"ז בחלק ב' (סימן תשל"א) שיש לברך בזמן הזה על הפרשת תרומות ומעשרות כשמפריש מפירות גוי שנתמרחו על ידי ישראל. וכן פסק בפשיטות בשו"ת הלכות קטנות חלק ב' (סימן קמג) שהיין שנעשה מענבים הלקוחים מגוי שבצרם על מנת לדורכן, חייב בתרומות ומעשרות, וצריך לברך תחלה להפריש תרומות ומעשרות. וכן העיד בגדלו הג"ר ברוך בנימין בתשובה שהובאה בשו"ת משפטי צדק (סוף סימן צה) שהמנהג פשוט לברך על זה. ע"ש. ועל כל פנים בפירות שגדלו בקרקע ישראל בודאי שצריך לברך, וכמו שכתב בשו"ת המבי"ט (סוף סימן קצז). ע"ש.

ואמנם בספר פרי האדמה ח"ד (הלכות שבת דף ד') כתב, שאין לברך על הפרשת תרומות ומעשרות בזמן הזה כיון דאזלא לאיבוד. ע"ש. אולם גם דבריו תמוהים, שהרי חלה ג"כ הולכת לאיבוד, וברוכי מברכינן להפריש חלה. ושוב ראיתי למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' שלא ס"ק כג) שתפס על הפרי האדמה בזה.

ובספר עשר תעשר להגאון רבי יוסף צבי הלוי כתב, שמכיון שתרומה ניטלת באומד ובמחשבה, וגם אין נתינה ללוי דליוהוי מעשה, אין לברך. ובשו"ת יביע אומר הנ"ל דחה דבריו, שהרי גם חלה ניטלת במחשבה כדן תרומה, וכמו שכתב המאירי (שבת קכז:) דהיינו טעמא דמהני שאלה בתרומה מפני שניטל במחשבה, מה שאין כן במעשר. ואם כן חלה נמי דמהני בה שאלה, הכי נמי דניטלת במחשבה, ואפילו הכי ברוכי מברכינן עליה, ועל כרחך דהיינו טעמא משום דהמחשבה דחלה ותרומה היא כמעשה, כמו שכתבו התוס' בקידושין (נט:). ולכן הדבר ברור שאין לסמוך על מנהג כזה להפסיד הברכה על הפרשת תרומות ומעשרות בזמן הזה. ונודע מה שכתב בשמלה חדשה (סימן יט) שמוטב להכנס בספק ברכה שאינה צריכה, ממה שיעשה המצוה בלי ברכה. והובא בשו"ת רב פעלים חלק ב' (חלק אבן העזר סימן כה). וע"ש ביביע אומר הנ"ל (אות ב') בדין "יש ברירה" בדרכנו. וע"ע בהערות מרן אאמור"ר שליט"א בכרם ציון הלכות פסוקות מעשרות. ובשו"ת יחזה דעת חלק ו' (סי' נט), ובחלק ד' (סוף סימן טז).

הערוה לא מהני, כדאיתא בסימן עד, היינו משום שכן דרך האדם להניח ידו על לבו ואינו נראה בזה כיוסי, אבל להניח ידו על ראשו אין זה דרך האדם לכן שפיר חשיב כיוסי. ע"ש. גם בלחם חמודות (פ"ג אות קיג) כתב, דצריך טעם לדברי מרן, ונראה דלכן מקרי הפסקה לפי שהוא עושה מעשה שלא כדרכו, שאין דרך האדם לחבק עצמו כך, מה שאין כן כיוסי בעלמא בידו על לבו הוא דבר רגיל. עכ"ל.

והיוצא מדבריהם שכיוסי בורועו שגם הוא אינו דבר רגיל, שפיר מהני. ובברכי יוסף סייע את דבריו מדברי התוס' בסוכה (לז). שכתבו, דאף דמין במינו אינו חוצץ, מידי דלאו אורחיה סברא הוא דחוצץ.

והפ"ח העיר בדין זה וז"ל, איכא למידק על זה מהא דגרסינן בשבת (קכ). הרי שהיה שם כתוב על בשרו וכו', דלא מהני דמנח ידו עילויה משום דזימנין משתלי ושקיל ליה. וכי היכי דחיישינן התם דילמא משתלי, ה"ה ניחוש הכא דילמא [משתלי]. ואף שמתשובת התה"ד שכתב דבידיה לא הוי כיוסי, דטעמא דלא הוי כיוסי, הא אי הוי כיוסי מהני, ואמאי ניחוש דילמא משתלי. איכא למימר דשאני התם דמיירי בעובדא דר"ת וכו', כיון דהוי זמן מועט שיעור שיוכל לברך, בכה"ג לא חייש דמשתלי, אבל הכא גבי קריאת שמע שייך שהות הרבה, וניחוש דילמא משתלי. ואין לומר דכיון דעביד שינוי דמחבק וכו' מדכר, דהתם נמי גבי שם למה לן לאהדורי אגמי, ליחבק גופו עם זרועותיו ובהכי איכא שינוי ולא משתלי. ותו לר' יוסי דמנח ידיה, אמאי לא קאמר שיחבק, דעדיף. ויש לומר דלא אפשר דצריך ללבוש וכו'.

וסיים הפרי חדש, ומ"מ לא ניחא לי הך פסקא, דכי היכי דכתב הרב דלא מהני שמניח ידיו על ראשו או חוצץ כנגד לבו, משום דראש ולב ויד חד גופא, הכא נמי איכא למימר דהגוף לא מצי למעבד חציצה לעצמו. וכן משמע מבריתא דעוכרן. ואם איתא תקנתא שיחבק, דעדיפא טפי הו"ל לאשמועינן. אלא משמע דלא מהני אלא עוכרן ברגליו. והכי נקטינן. עכ"ל.

נמצא שלדעת הפר"ח לא מהני שיחבק זרועותיו, דחד גופא הוא, וממילא גם לא מהני שיכסה ראשו בזרועותיו.

ואולם מרן החיד"א כתב ליישב דעת מרן, וכתב

בברכות, ורשאים לכתחילה לברך ע"פ דעת מרן. וע' בשו"ת חזון עובדיה (ח"א כרך ב' עמוד תתסז). ע"ש.

ועיין בשו"ת שואל ונשאל ח"ט (בסי' ר') שכתב, דע"כ לא מהני מנהגא לברך אלא רק משום דלגבי ידיה לא חשיב ספיקא, דאמרי' שכבר עמדו רבני העיר הקדמונים והכריעו שיש לברך, וכיון דאינהו מרי דאתרא, הוי כאילו נתבטלה דעת החולקים לגמרי ולא נקטי' כוותייהו, אבל יחיד שנהג לברך הו"ל טועה ממש בהוראה, כי לא היה לו לנהוג לברך, וכן אם לא ידע שיש מחלוקת בדבר, עתה שידע וראה המחלוקת הרי מנהג טעות היה בידו ועליו להפסיק לברך וכו', ולחזור אל הכלל דספק ברכות להקל. עכת"ד. וכן עיקר. [ממרן אאמו"ר].

קנטו. ברכה, לברך בגילוי ראש, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד סג). ואם כיוסי ראש הוא מעיקר הדין או ממדת חסידות, והדין בזמן הזה. ע"ש.

והנה בספר ברכת ה' ח"א (עמ' שמד) כתב, שיכול לברך כשאין כיוסי לראשו, אם מניח זרועו על הראש. והוכיח כן ממ"ש תלמידי רבינו יונה בשם רבני צרפת, שאדם שלבו רואה את הערוה, אם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה בין לבו לערוה, ומותר לו לברך, אבל הנחת ידו על לבו לא מהני, דשאני מחבק זרועותיו מהנחת ידו על לבו. וכ"פ בש"ע (סי' עד ס"ג). ע"ש.

ואולם אין זה נכון לדינא, כאשר יבואר, כי הנה בשו"ת תרומת הדשן (סי' י') כתב, שאין להתפלל בגילוי ראש מטעם דהוי כקלות ראש כלפי שמיא, דמדכר שם המקום ברוך הוא שלא באימה וביראה, וכובע של קש הוי נמי כיוסי, אבל כיוסי דגוף עצמו כגון דמניח ידו על ראשו לא הוי כיוסי, דאין הגוף יכול לכסות את עצמו, ומיהו נוהגים להמשיך בית היד על יד ומכסה בו ראשו, ושפיר הוי כיוסי מבית היד כמו משאר בגד כשאין הגוף לבוש בו.

וכתב בב"י (סימן צא) דלפי דבריו משמע, אם "אחר" מניח ידו על ראשו של זה חשיב שפיר כיוסי. וכ"כ בשו"ע (סימן צא ס"ד), דהנחת יד על הראש לא חשיבא כיוסי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כיוסי. ע"כ. והיינו משום שהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו.

ואמנם הרש"ל בתשובה (סימן עב) כתב, דאף על גב דהנחת היד על הלב שלא יהיה לבו רואה את

וה"ה אם מכסה ראשו בידידו לא מיקרי כסוי הראש. ובסעיף ג' שם מבואר, שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה. והיינו שמשלב ידיו כנגד לבו ומברך. ואם שילוב ידיו בלא בגד מהני להפסקה, הוא הדין שיועיל ככיסוי ראש.

אולם אין נכון לדינא, שמדברי תרומת הדשן והשלחן ערוך הנ"ל מבואר, דרק יד של חבירו מהני ככיסוי, אבל זרועו לא מהני, דמה לי כף ידו ומה לי זרועו, זיל בתר טעמא, דיד וראש חד גוף אינון.

ומה שהביא ראיה מדין המקוה, הנה הבית יוסף (סי' עד) כתב שם להדיא, דנהי דכיסוי לא מקרי, הפסקה מיהו הוי. והיינו, דהתם מדין הפסק קאתינן עלה. ולכן גם זרועותיו הוו הפסק בין לבו לערוה. אבל אכתי לא חשיב כסוי. ואף שדעת הלחם חמודות להקל בזה, מכל מקום מדברי הב"י מבואר להדיא שיש לחלק בין כיסוי ראשו להפסק.

וגם כל האחרונים נקטי דבעינן כיסוי יד של אדם אחר, או בגד, וא"א לחלוק על כל האחרונים, כאשר הראיה אינה מוכחת כלל ועיקר. ועיי' בט"ז (שם סימן עד) שכתב, דאפילו למאי דכתב בסימן צ"א דכיסוי ידו לא הוי כיסוי, כיון דהוא חד גוף, שאני הכא דלא בעינן אלא הפסק ראיית הלב לערוה, ובודאי סגי בזה שהרי אין רואה. ודומה זה לאשה שאין שייך לבה רואה ערותה, כיון שעכ"פ אין רואה אע"פ שאין שם הפסקה ד"א חוץ לגופה, ה"נ בזה. והטעם בזה ביאר במשנ"ב (סימן עד סעיף ג) כיון שאין דרכן של בני אדם לחבק עצמן כך, והוא עושה כן, מקרי הפסקה, אף שהוא חד גוף. וכן הסכימו האחרונים דלא כמהר"ם טיוולו, ופר"ח שמחמירין בזה. וראה בילקו"י (על הלכות השכמת הבוקר עמ' רמא).

קס. ברכה, פתח בחמרא וסיים בשיכרא, במשנה ברורה (סימן רט סק"א), כתב על מה שכתב מרן בשלחן ערוך שם, בלקח כוס של שכר או של מים, ופתח אדעתא דלימא שהכל, וטעה וסיים בורא פרי הגפן, דאין מחזירין אותו, וכתב במשנה ברורה שם, דזהו דעת הרמב"ם, אבל רוב הפוסקים וכמעט כולם חולקים עליו והסכימו דלא אזלינן בתר דעתו, כיון שבפיו הוציא ברכה שאינה ראויה לאותו המין לא יצא, ומחזירין אותו. וכתבו האחרונים שכן יש להורות. ע"כ. וזה בודאי אינו לדידן דאזלינן בתר שיפולי גלימיה דמרן ז"ל. ובפרט במידי דברכות דכלל גדול בידינו ספק

בזה"ל: דאנן מה נענה אחרי אשר זו הלכה העלה רבינו יונה בשם רבני צרפת, ומרן העלה אותה על שולחנו. לכן אני אומר דהעיקר כדברי הראשונים, ומה שדקדק הפר"ח מתשובת התה"ד דבנידון דידן לא חייש דמשתלי, ונתן טעם דהוי זמן מועט שיעור ברכה, ולפ"ז הקשה דהכא גבי ק"ש דהוא זמן הרבה ניחוש דמשתלי. אפשר לומר דאין הטעם כדבריו, מאי דלא חייש התה"ד דילמא משתלי משום הברכה דליכא שהות ובציר שיעורה, כי היכי דנימא דגבי ק"ש ניחוש דילמא משתלי, אבל דעת הרב תה"ד דדוקא בכתוב שם על בשרו ובעי לטבול, דבגווייה משתעי הש"ס בכה"ג דהא גברא בעי למעבד עובדא בגופיה פושט יורד וטובל ועולה ולובש, בכה"ג דבעבדיתיה טריד, בהא חייש הש"ס דילמא משתלי, כיון דבעי למעבד עובדא בנפשיה אגב טירדיה, עד דמשלים עובדיה אימור משתלי. אמנם כאשר האיש הלזה ערום יעשה בדעת, ויהיב דעתיה לברך או לקרות שמע, ואמטול הברכה או ק"ש רוצה לכסות עצמו או להפסיק בין לבו לערוה, ולא עביד עבידתא אחורי כי אם הברכה או ק"ש, דאמתולתא כיסה או הפסיק, בכה"ג לא חיישינן דמשתלי. וע"ש עוד שהאריך ליישב דעת מרן.

גם המגן אברהם (סימן צא סק"ד) כתב לדחות את דברי הרש"ל הנ"ל, ושאיין לסמוך עליו בזה. ע"ש. וכן היא הסכמת האחרונים, דלא מהני להניח יד על הראש להחשיבה ככיסוי. ודלא כהרש"ל, וכמו שכתב מרן השלחן ערוך. וכן פסקו החיי אדם (כלל א' אות ט), והגאון רבי זלמן (אות ד), ובבאר היטב (סק"ד), ובבן איש חי (פרשת וישלח אות טז), ובמשנה ברורה (סק"ב), ובכף החיים (סימן צא אות כ). ע"ש.

וכתב הב"ח, ומיהו נוהגים להמשיך את הבית יד של הבגד על היד, ומכסה בו ראשו, וחשיב שפיר כיסוי. וכתב במשנה ברורה (סימן ב' ס"ק יא), דלענין כיסוי הראש די בכיסוי היד על ראשו. אבל לילך ד' אמות תחת אויר השמים כתב הפמ"ג, דלא מהני כיסוי הראש ביד. וראה בכף החיים (סימן צא אות כ').

והנה בספר ברכת ה' פסק, שאם מניח זרועו על ראשו יכול לברך גם כשאין כיסוי לראשו, שלא כדברי האחרונים שהצריכו שיניח את שרוול בגדו על ראשו. והוכיח מהמבואר בשלחן ערוך סימן עד סעיף ב', הרוחץ ערום במים צלולים ורוצה לשתות, יכסה בבגד ממתה ללבו, כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה כשיברך. ודוקא בבגד, אבל בידיים לא הוי כיסוי. הגה,

ברכות להקל. ושכן הוא דעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש.

וכן לגבי ספירת העומר, דהנה מרן בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תפט סעיף ו) כתב, אם פתח ואמר: בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ד', שהוא סבור שהם ד', ונזכר וסיים בה', והם ה', או איפכא, שהם ד' ופתח אדעתא דלימא ארבעה, וטעה וסיים בה', אינו חוזר ומברך. וכתב במשנה ברורה שם, דהאחרונים [לבוש וב"ח ופרי חדש] תמהו על דין זה, דבשלמא ברישא שסיים בה' והוא ה', ניחא דיצא, שהרי ספר כדין, אע"ג דבשעת ברכתו סבור שהוא ד', לאו כלום הוא, שהרי אף בלא בירך כלל יצא. אבל בסיפא מאי מהני לן שבשעת ברכה ידע איזה יום הוא, הלא עכ"פ בפיו ספר יום שאינו, והסכימו דבזה צריך לספור מחדש ולברך, דברכתו ראשונה היתה לבטלה, כיון שסיים אחריה יום אחר, אם לא שנזכר תוך כדי דיבור וכו'. ע"כ. אולם פשט דברי מרן דגם באופן שספר יום אחר, אינו חוזר לברך, ויצא ידי הברכה, אבל אין הכי נמי צריך לחזור ולספור, אך בלא ברכה. וכן עיקר לדינא, דחיישינן טובא לסב"ל. וכמו שפסק המגן אברהם (שם ס"ק יב) ושם הביא בשם הב"ח שפסק בזה, דחוזר ומברך, דהרי או' שקר. ושכ"ד הפוסקים בסי' ר"ט. וכ"כ בלבוש. ומיהו נ"ל דאינו חוזר ומברך, רק יספור שנית, דהא בברכ' א' יצא, אא"כ הפסיק הרבה. ואם נזכר תוך כ"ד ואמר ד' יצא אע"פ שלא ידע מתחלה שהם ד' וכ"ש כשידע שהם ד' רק שטעה בדיבורו ונזכר תוך כ"ד דיצא וכמ"ש סי' ר"ט, וסי' תפ"ז.

וע"ש בט"ז שתירץ דעת מרן, שאין כוונתו במה שסיים על הספירה גופא, אלא על הברכה, ור"ל שבתחלת הברכה כשאמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, חישב אדעתא שיספור אח"כ ד', ורק בעת סיום הברכה נדמה לו שהיום הוא יום חמישי לעומר, וסיים גמר הברכה אדעתא לספור ה' לעומר, דבזה אינו חוזר ומברך. וע"ש שהוליד מזה דין חדש, דהיכא דהפתיחה והחתימה היה אדעתא לספור יום ה', ואחר שגמר הברכה נודע לו שהיום יום ד', חוזר ומברך. וכבר כתב בביאור הלכה שם, שבדין זה לא הסכימו עמו כמה אחרונים. [נסב"ל].

קסא. ברכה, לברך על פרי מעץ סרק, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שפט).

קסב. ברכה, ברכה על שתיית קפה, כשאוכל גם עוגה, מי שאוכל פת הבאה בכסנין (עוגה) ושיתה

עמו תה או קפה, אם צריך לברך ברכת שהכל על התה או הקפה, או נפטר בברכת בורא מיני מזונות שעל פהב"כ, נראה שדוקא אם מטבל את הפהב"כ בתה ובקפה א"צ לברך עליהם, אבל אם אוכל פהב"כ לחוד, ושיתה התה והקפה לחוד, צריך לברך על כל אחד בפני עצמו, ואז אפילו ישרה את הפת הבאה בכיסנין בתה ובקפה לאחר מכן שפיר דמי.

והן אמת דהא דקי"ל מברך על העיקר ופותר הטפלה היינו אפילו כשאוכל הטפל לחוד אחר שאכל העיקר, כמבואר בברכות (מד). ומי איכא מידי דהוה מליח עיקר ופת טפלה, אמר רב אשי באוכל פירות גינוסר שנו. וכ' התוס', שאז המליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח. וא"ת א"כ הוי פירות עיקר ומליח טפל ויברך על הפירות ולפטר כולהו. וי"ל דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד. א"נ בשעה שאכל פירות גינוסר לא היה שם עדיין מליח ופת, שלא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתקות. עכ"ל. ומוכח שאם היו במעמד אחד ויודע שעתיד לאכול מהם הברכה שבירך על פירות גינוסר פטרה את המליח שנאכל לאחר מכן.

ובן פסק הרמ"א בהגה (סי' רי בס"א), שגם כשאוכל הטפל אחר העיקר א"צ לברך, ולא דוקא כשאוכל העיקר והטפל בב"א. ומ"מ נראה דהכא לא חשיבי התה והקפה כטפלים לגבי פהב"כ, כל ששיתה מהם בפני עצמם, והו"ל ג"כ עיקר. וכההיא דקי"ל (בסי' ריב ס"ב), רקיקים דקים שמניחים עליהם מרקחת, א"צ לברך על הרקיקים שהם טפלים לגבי המרקחת. וכ' ע"ז הט"ז בסק"ח, נראה דהיינו דוקא כשאוכל הרקיקים עם המרקחת, אבל אם אכל המרקחת מלמעלה ונשארו הרקיקים ואוכלם בפני עצמן, צריכים ברכה הראויה להם, שאז נעשה מהם ג"כ עיקר. ע"כ.

וה"נ הכא ששיתה התה והקפה בפני עצמם, נחשבים ג"כ לעיקר, ולא נפטרו בברכת פהב"כ, אא"כ כששורה אותו בתוכם. וכ"כ המגן אברהם (בסי' קסח סק"ל) שבמקום שאין בו תואר לחם שמברך עליו בורא מיני מזונות לא פטר הפת את המשקה, וצריך לברך על המשקה, וכן יש לנהוג. ע"ש.

ואם לחשך אדם לומר, והרי אגן בדידן נקטינן לדינא כסברת ר"ת ור"י בתוס' ברכות (מב). שאין לברך על המים ושאר משקים באמצע סעודה של פת. וכ"כ מרן הש"ע (סי' קעד ס"ז). ומכיון שבעיקר דין פת הבאה

באוכל עוגה שיעור 72 דרהם, [216 גרם], ומברך עליו בתחלה המוציא ולבסוף ברכת המזון, וזה שייך רק בעוגה הנאפית בתנור, אבל לא בתבשיל העשוי מחמשת המינים. וכשם שאין דין קביעות סעודה בסופגניות או באורז, כך לגבי כוסכוס. ועיין בשו"ת בית דוד (חלק אורח חיים סי' פא), שהוכיח במישור מהבית יוסף סימן קסח בשם הראשונים, שלענין ברכת המוציא הכל הולך אחר שעת האפיה. וסופגנים שהם על ידי טיגון בשמן, אפי' קבע סעודה עליהם אינו מברך המוציא וברכת המזון.

ועיקר סברת מרן אמו"ר לא רק שאין אכילה בלא שתיה, אלא אכילה כזו שמברכים עליה המוציא וברכת המזון, שרק בזה השתיה נפטרת, וכיון שבתבשיל מחמשת מיני דגן ליכא ברכת המוציא, היאך יפטור השתיה. וקביעות סעודה דקאמר על תבשיל, הוא לשון מושאל, כדרך שכתב מרן בש"ע (סימן תרלט סעיף ב): ותבשיל העשוי מחמשת מינין, אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה. ע"כ. והתם כיון שאינו מברך המוציא וברהמ"ז צריך לברך על השתיה ששותה באמצע אכילתו, ולשון קביעות סעודה אינו כמו קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין שדינה ממש כסעודה. ונמצא שבברכת ה' לא הבין כראוי דברי מרן שליט"א, ובחנם העיר על דבריו בצ"ע.

ולפי זה נבין החילוק שיש בין חיוב אכילה בסוכה, לדין ברכות, דאף שבקובע סעודה על תבשיל מחמשת מיני דגן חייב בסוכה, מכל מקום לגבי ברכה על שתייה, עיקר מה שפוטור השתיה הוא מצד שמברך המוציא, וזה אינו בתבשיל העשוי מחמשת מיני דגן. וראה במילואים לילקוט יוסף חלק ג' מה שכתבנו לגבי שתיית מים באמצע אכילת הכוסכוס.

קסג. ברכה, השותה יין ומים אם יקדים לברך על

הגפן, הנה מי ששתה מים בתחלה ונתחייב בברכת בורא נפשות, ואח"כ שתה יין, אם יקדים לברך נפשות ואחר כך על הגפן, או איפכא, נראה שבתחלה יש לברך ברכת על הגפן, ואח"כ יברך בנ"ר על המים ושאר משקים, שהרי לדעת הרבה פוסקים ברכת מעין שלש דאורייתא, וכמ"ש הטור (בס"ס רט), וכ' מרן הב"י, שכ"כ הרשב"א והרא"ש, ושכ"כ בה"ג הובא בסמ"ג. ע"ש. וכ"כ הארחות חיים (הל' ברכות אות נב), והכל בו (ס"ס כד). וכ"כ תר"י (ר"פ כיצד מברכין) והמאירי (ס"פ כיצד מברכין). והריא"ז שם. והראב"י ברכות (סי' סד).

בכסנין איכא עקולי ופשוירי, מה נקרא פהב"כ שאין מברכים עליו המוציא וברהמ"ז, וכמו שהאר"י בזה מרן הב"י (סי' קסה) בדעות הפוסקים בזה, וכתב דלענין הלכה נקטינן שלכולם הוי דין פת הבאה בכסנין, משום דספק ברכות להקל, ואינו מברך אלא במ"מ ועל המחיה. (וע' בשו"ת יביע אומר ח"ב סי' יב אות ו. ע"ש). וא"כ יש מקום לומר שלענין שתיית תה וקפה באמצע אכילת פהב"כ, אדרבה אזלינן לקולא לאידך גיסא, שלא לברך עליהם, וכדין האוכל פת גמור שפוטור בברכתו שתיית משקין באמצע הסעודה, דסב"ל.

אף אתה אמור לו, דדוקא בסעודת קבע של פת שאין המשקים באים אלא לשרות מאכל שבמעיו, אין המים ושאר משקים טעונים ברכה, ומה גם שא"א לאכילה בלא שתיה. וכמו שביארו התוס' (ברכות מב.) בדבריהם. אבל פהב"כ שאין אכילתו אלא דרך עראי, אף ר"ת ור"י יודו להמחזור ויטרי שצריך לברך על המשקה אשר ישתה באמצע פהב"כ. דבכה"ג ודאי שאפשר לאכילה בלי שתיה. וכמ"ש ג"כ המג"א (סי' קעד ס"ק יב). וכמו שביאר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חא"ח סימן יז). עש"ב.

והן עתה הראני אחד התלמידים בספר ברכת ה' חלק ג' (עמוד שלג) שכתב לדון אם יש לברך על שתיית מים באמצע אכילת כוסכוס וכדומה, והעלה שיש לברך על שתיית המים באמצע אכילת הכוסכוס, ולא דמי לשותה מים בתוך סעודת פת הפוטרת הדברים הטפלים לה ממש, וכן פסק בשו"ת יביע אומר [הנ"ל], אלא שלא ירד לטעם שכתבנו, ואדרבה לפי הטעם שכתב לחלק בין שותה מים בתוך סעודה של פת שאין צריך לברך עליהם מפני שאין אכילת קבע בלי שתיה, לבין שותה מים בתוך אכילת פת הבאה בכיסנין שצריך לברך עליהם דהויא אכילת עראי, ובאכילה כזאת אפשר בלא שתיה. ע"ש. ושכן כתב טעם זה בשו"ת טוב טעם ודעת. ולפ"ז לכאורה היה צריך שלא לברך על מים ושאר משקין בתוך סעודת קבע של חמשת מיני דגן, ואפילו תבשיל אורז לפי שאי אפשר לאכילת קבע בלי שתיה, ולא הבנתי דבריו דמי לא איירי בקובע סעודה על תבשיל העשוי מחמשת המינים. וצ"ע. ע"כ.

אולם אין הערתו נכונה, דהנה מה שדיבר ביביע אומר שם הוא לענין שותה מים באמצע אכילת הכוסכוס, דכיון שאין כאן ברכת המוציא, לא שייך לפטור השתיה, כי ידוע שאין דין קביעות סעודה אלא

והריטב"א בהלכות ברכות (פ"א הלכה ה). וע' בשו"ת יוסף אומץ (ס"י עב), ובשו"ת זכור ליצחק הררי (ס"י סא) ובשו"ת שערי רחמים פראנקו. ע"ש.

ולדעת הנוודע ביהודה קמא (חאו"ח ס"ס מא) יש קדימה למצוה דאו' על מצוה דרבנן. ע"ש.

ואמנם השאגת אריה (ס"י כב) ס"ל שאין בזה תורת קדימה. ע"ש. מ"מ הכי עדיף טפי לצאת י"ח הנוב"י. ואפי' להחולקים וסוברים שגם ברכת מעין שלש אינה אלא מדרבנן, וכן ד' הרמב"ם, והש"ע (ס"ס רט). עכ"פ הרי ברכת מעין שלש חשובה יותר מברכת בנ"ר שאינה אלא מנהג לטפויי שבחא, וכמ"ש בס' הרוקח (ס"י שמב). ולכן משפט הקדימה לברכת מעין שלש. וכן מבואר במחצית השקל (ס"י רב ס"ק כו). ובפרי מגדים (בפתיחה להלכות ברכות אות י). והגאון החכם צבי בתשו' הנוספות (ס"י י אות ט). ובספר מאורי אור (חלק באר שבע דף מא:). ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח ס"י לד). ע"ש. וכמו שביאר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח ס"י יז אות ז), והוסיף, לאפוקי ממה שכתב בשו"ת מעט מים (ס"י כה סוף אות כא), שהמברכים על המחיה על פהב"כ, ואח"כ בורא נפשות על המים ששתו קודם אכילת פהב"כ, לא מצאו ידיהם ורגליהם בבית המדרש, לפמ"ש בערך השלחן (ס"י רח סק"ז) מהארחות חיים וכל בו בשם הר"מ, דברכת מעין ג' פוטרת לבנ"ר, אע"פ שנתחייב בבנ"ר קודם שנתחייב בברכת מעין ג', וא"כ יש לחוש לספק לא תשא, דשמא הלכה כהר"מ הנ"ל. ע"כ. ובמחכ"ת נוראות נפלאות על דבריו, כי הנה זה לשון הארחות חיים (בהל' ברכות ס"י יד), כתב הר"מ, כשאדם אוכל פירות ודעתו לשתות יין אחריהם, מברך קודם השתיה בנ"ר על הפירות, ואח"כ בפה"ג על היין, כדי להרבות בברכות. ונראה מזה שדעתו (של הר"מ) שברכת מעין ג' פוטרת בנ"ר. עכ"ל. וכ"ה בכל בו (ס"י כד). ע"ש.

ופשוט דהיינו משום שברכת מעין שלש שחותם בה על הארץ ועל הפירות נכמ"ש בארחות חיים הל' ברכות ס"י ט, שדעת הרמב"ם והר"מ מקוצי שגם בברכה אחרונה שעל היין חותם על הארץ ועל הפירות, כמו בחתימה שעל פירות ז' המינים. ושכן דעת רוב הפוסקים]. פוטרת את הפירות שאכל לפני היין, שהכל בכלל החתימה שאומר: ועל הפירות. והוי כעין מ"ש הרמב"ם (בספ"ח מהל' ברכות), שאם אכל ענבים ותאנים ואכל עמהם תפוחים ואגסים, מברך בסוף ברכה אחת מעין שלש והיא כוללת הכל, מפני שכולם פירות העץ

הם. והביאו הרשב"א בחי' לברכות (מד). וכתב, וטעמא דמסתברא הוא, ולא מפני שמעין שלש עדיף מבורא נפשות, אלא מפני שמזכיר בפ"י על העץ ועל פרי העץ, הילכך כולל כל מה שאכל מפירות. והוא הדין והוא הטעם לשתיה יין ואכל תפוחים לאותם שחותמים בה על הארץ ועל הפירות, אבל אי חתים ביין על הארץ ועל פרי הגפן, לא כלל בזה בר' בנ"ר, דאדרבה זוהי ברכה פרטית ואינה כוללת אפילו שאר פירות של שבעת המינים. ע"כ.

והטור (ס"י רח) כ' בשם הרא"ש כד' הרמב"ם הנ"ל, וסיים, אבל אכל תפוחים ושתה יין צריך לברך בנ"ר על התפוחים. וכ"פ מרן הש"ע (שם ס"יג). ונראה דמיירי לדין שחותמים על הארץ ועל פרי הגפן, שאז אין התפוחים נכללים בזה, וכמ"ש הרשב"א הנ"ל שהובא ג"כ בב"י. וע' במג"א (ס"י רח ס"ק כא). ובמאמר מרדכי שם (ס"ק כט), ובמשנ"ב (ס"ק סד) ובשעה"צ שם.

ומעתה הדבר ברור שהשתיה מים ואכל פהב"כ או מז' המינים צריך לברך בנ"ר על המים שאין להם שום שייכות עם ברכת על המחיה או על העץ. וע' בערך השלחן (ס"י רח סק"ז), דקאי בדין יין פוטר כל מיני משקים, וכתב, שהשתיה מים ורוצה לשתות יין, מברך תחלה בנ"ר ואח"כ ישתה יין, ולא הוי ברכה שא"צ, וכמ"ש הארחות חיים בשם הר"מ (הנ"ל). וסיים, דמשמע מהא"ח שאע"פ שחל עליו חיוב ברכה קודם לכן ברכת היין פוטרת בנ"ר בדיעבד. ודלא כהרב בית דוד. ע"כ.

והיינו שבא להוכיח היפך מ"ש הבית דוד שם, דמ"ש הטור בשם הרא"ש, שאם שתה יין ומים אינו מברך על המים אף ברכה אחרונה, שייך פוטר כל מיני משקים, היינו בשתה יין ומים לבסוף, אבל אם שתה מים תחלה שחל עליו חיוב ברכת בנ"ר על המים לא תועיל לו ברכת היין. ע"ש. וע"ז כ' הערך השלחן להוכיח במישור שלא כדבריו, מדברי הא"ח בשם הר"מ, שאפי' אכל פירות תחלה ואח"כ שתה יין, ברכת היין האחרונה פוטרת הפירות מבנ"ר.

אלא שלכאו' יש לחלק דשאני התם שחותם: על הפירות וכאלו מזכיר בפירוש בברכתו הפירות שאכל תחלה, משא"כ בברכת על הגפן שאינו מזכיר לגמרי מענין המים, אפשר שכל שחלה חובת ברכת בנ"ר על המים תחלה, אינה נפטרת בברכת היין שלאחר מכן. וכ"כ באגודה (ס"י קמט) בשם הסמ"ק. ע"ש. וכ"כ בשלטי הגבורים (ס"פ כיצד מברכין) וז"ל:

כך על הגפן.

וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' יז אות ז'),
ובילקו"י ברכות (עמודים: תק"ו, ותשנ"ב).

קסד. ברכה, אם אוגן יכול לברך, ראה לעיל מערכת
א' ערך אוגן, אות נד. וכן בעין יצחק חלק ג'
(עמוד פה).

קסה. ברכה, לברך על תפילין של יד מיושב, ראה
בעין יצחק חלק ג' (עמוד קסד).

קסו. ברכות, אם הולכים אחר ג' עמודי ההוראה,
גם בברכות, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד תנג).

קסז. ברכות קריאת שמע, עד מתי זמנם, ראה
בעין יצחק חלק ג' (עמוד רפ). ואם משערים ד'
שעות מהזריחה או מעמוד השחר, ראה בילקוט יוסף
על הלכות פסוקי דזמרה, שהבאנו סימוכין מסידור רב
סעדיה גאון, והריא"ז, דלכאורה משמע דמשערין שעות
מהיום מהנץ, [וע"ש אם יש להוכיח כן גם מהרמב"ם]. ולכן
במידי דרבנן, כגון לגבי זמן ברכות קריאת שמע ותפלה,
אפשר לסמוך על הסוברים שיש לשער שעות היום מגן
החמה. וכדעת הלבוש, הגר"א והחזו"א, ועוד. ורק
לעניני תורה, כמו ק"ש וביעור חמץ, יש להחמיר למנות
מעמוד השחר וכדעת המג"א. ראה שם באורך.

קסת. ברכות ק"ש. היודע שהשליח צבור יסיים
ברכת גאל ישראל לאחר ד' שעות, והיינו
שהתחיל להתפלל ברכות קריאת שמע עם הצבור
כשעדיין הוא זמן תפלה, ותוך כדי התפלה רואה שהם
מאריכים בברכות ק"ש באופן שעד שיגיעו לברכת גאל
ישראל כבר יעבור זמן ברכות קריאת שמע ותפלה,
[אחר ד' שעות מהזריחה], לכאורה אם אירע כן בשבת
יזדרז ויסיים בינו לבין עצמו עד ברכת גאל ישראל,
ואחר כך ימתין לצבור שיגיעו לעמידה, ויתפלל עמהם
תפלת העמידה כדי שתהיה תפלתו בצבור. ואף
שמפסיק בין גאולה לתפלה בשתיקה, מכל מקום הרי
יש אומרים דבשבת ויום טוב אין צריך לסמוך גאולה
לתפלה, גם נראה דתפלה בצבור עדיף על סמיכות
גאולה לתפלה, למי שאינו יכול לכיון כל התפלה
מתחלתה ועד סופה, דתפלה בלא כוונה כבר כתב

השותה מים ויין בזאח"ז, אם שתה היין תחלה, למ"ד
יין פוטר כל מיני משקין, ברכת מעין ג' פוטרת המים,
אבל אם שתה המים תחלה אפשר שצריך לברך על כל
א' וא' לאחריה. ע"כ.

וכן העלה בשו"ת מעשה אברהם (חאו"ח סי' מב) כדברי
הבית דוד, וסייעו מד' המרדכי שכ', שכל שאין
המים לפניו בשעה שבירך על היין אין היין פוטר.
והובא בט"ז (סי' קעד סק"ב). ע"ש. ויש לדחות. וע'
בשו"ת נשמת חיים (חלק א"ח סי' ה) שכ' לדחות ראיות
הב"ד. וס"ל דאפילו שתה המים תחלה ברכת מעין ג'
פוטרת המים. וע"ע ביפה ללב ס"ס ר"ח. ולדינא ספק
ברכות להקל.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן רח סעיף טז) כתב, שתה יין
ומים אין לו לברך על המים בורא נפשות,
שברכת היין פוטרתן, כשם שבברכה ראשונה יין פוטר
כל מיני משקין. וכתב במשנה ברורה שם, (ס"ק עב)
דמיירי כשקבע על היין ואז פוטר אפילו לא היו
המשקין לפניו בשעת ברכה, או דמיירי שהיו המשקין
לפניו בשעת ברכה, ואז פוטר אפילו לא שתה רק כוס
אחד. אבל אם לא קבע, וגם לא היו המשקין לפניו
בשעת ברכה, אז צריך לברך על המשקין לאחריהם,
כשם שצריך לברך עליהם לפניהם, וכמבואר לעיל
בסי' קע"ד במ"ב (סק"ג). ע"ש.

ועיין בכף החיים (סימן רח אות פב) שהביא שלטי
הגבורים שכתב, דאפשר שצריך לברך על כל
אחד ואחד לפניו. [כששתה מים לפני היין]. וכן כתב
בבית דוד שאם שתה מים תחלה קודם היין, ולא בירך
בורא נפשות, ואחר כך שתה יין, צריך לברך בורא
נפשות קודם ברכה אחרונה של יין. שאין ברכת היין
פוטרת מים ראשונים. מיהו בערך השלחן (אות ז) כתב,
דמשמע מדברי הכל בו והארחת חיים, דאע"ג דחל
עליו חיוב ברכה קודם לכן, ברכת היין פוטרת נפשות
בדיעבד, ודלא כהרב בית דוד. וכן הרב נשמת חיים,
דברכת היין פוטרת אף אם הקדימו המים ליין, והביא
דבריו הרוח חיים, ועל כן כיון שיש פלוגתא בזה
לכתחלה יש לזוהר לברך בורא נפשות על המים, ואחר
כך ישתה יין.

ומבואר, שבדיעבד אם שתה היין קודם שבירך נפשות
על המים, יש לחלק בזה בין קבע שתייתו
ללא קבע, וכמבואר במשנה ברורה. ובפרט שבשלטי
הגבורים כתב בלשון אפשר. וכל זה דלא כמו שכתב
בספר ברכת ה' חלק ג' (עמוד שצט), שיברך נפשות ואחר

קע. ברכת הגפן, מי שיצא ידי חובת קידוש בליל שבת, ובא לבית הכיור, ורוצה לשתות יין, ובעל הבית מקדש, ורוצה לצאת ידי חובת ברכת הגפן כמה שבעל הבית מברך בקידוש בורא פרי הגפן, ואינו עונה אמן אחר ברכת מקדש השבת, שפיר יוצא ידי חובת ברכת הגפן בשמיעה מחבירו. דשומע כעונה אינו אלא כמה שרוצה ומכוין לצאת ידי חובתו, וזה דוקא בברכת הגפן, אבל בברכת הקידוש הרי אינו מכוין בה ואינו רוצה לצאת בה ידי חובתו, ומה הפסק איכא, הא אינו אמן אחר ברכת מקדש השבת. וכיוצא בזה כתבנו לדון בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד תצו), במי שאכל עוגה, ושומע מחבירו ברכת על המחיה, אלא שחבירו שתה גם יין שיעור רביעית, או שאכל פירות שבעת המינים, וכוללן בברכת על המחיה, דאף-על-פי כן השומע יוצא ידי חובה, דאף שהמברך מוסיף על הגפן ועל פרי הגפן, או על הארץ ועל הפירות, השומע יוצא ידי חובת ברכת על המחיה, דרק מה שמכוין אליו יוצא ידי חובה, ולא יותר. ראה שם באורך, ודנו בזה האחרונים, ראה בברכי יוסף (או"ח סימן רג), וברב ברכות, ובתורה לשמה (סימן סב). ע"ש.

אולם בשדי חמד חלק ז' (עמוד 335) כתב דמתחלה היה נראה לו פשוט שיוצא, דאם כשהוא עצמו אומר הקידוש בפיו ובשפתיו לא חשיב הפסק, אף על פי שאינו צריך לו ברכת קידוש, רק ברכת היין, [בדין אף על פי שיצא מוציא] כל שכן כשהוא רק שומע ואינו מוציא מפיו דלא חשיב הפסק. והביא בשם ספר תפארת אדם (סימן ז') שכתב, דיש לומר דכשהוא עצמו מברך לא חשיב הפסק, לפי שהוא שייך באותו הקידוש מטעם ערבות, כיון שבא להוציא אחרים, ולכן לא הוי הפסק, דחשיב כאילו עדיין לא יצא ידי חובת קידוש, מה שאין כן השומע הזה שאין לו שום שייכות באותו קידוש, אפשר דהוי הפסק, והוא חילוק נכון. וע"ש שהזכיר מדברי מרן החיד"א לענין ברכה מעין ג' [הנ"ל], ולמד שהוא הדין בנידון דידן שיצא. ושוב דחה על פי מה שהוכיח מדברי הפוסקים דהפסק שבין ברכה לטעימה וכן בין ברכה לתחלת המצוה, חמיר מהפסק שבאמצע הברכה. וע"ש עוד אריכות בזה.

ובשו"ת תורה לשמה הנ"ל כתב, שהדבר פשוט דלא שייך דין הפסק אלא במוציא דברים מפיו, אבל דברים ששומע אע"פ שמכוין עליהם ונחשב לו כעונה, עכ"ז לא הוי הפסק, כיון שלא הוציאם מפיו. וראיה לזה

הרמב"ם שהיא אינה תפלה. ואילו לגבי תפלה בצבור פטרו מי שהוא אנוס. אך לא יתעכב לסיים ברכת גאל ישראל עם הצבור, שהרי הם אינם עושים כהוגן שמברכים ברכה זו אחר ד' שעות מהזריחה, ואפי' אם התחילו ברכת יוצר קודם שעברו ד' שעות, ולכאורה התחילו בהיתר, וממילא יכולים לסיים ברכת גאל ישראל גם לאחר ד' שעות, אך הרי מצינו מחלוקת בפוסקים אם ברכות ק"ש קשורות זו לזו, דבשלמא בתפלת שמונה עשרה, אם יפסיק באמצע התפלה בודאי שכל ברכותיו שבירך יהיו ברכות לבטלה. שכל הברכות מחוברות אחת אל השניה. אבל ברכות ק"ש יש אומרים שכל ברכה היא בפני עצמה, ואם אמר הברכה הראשונה בתוך ארבע שעות, אינו יכול לברך ברכת גאל ישראל אחר ארבע שעות. ואף שיש חולקים ואומרים דכיון שתקנו כל ברכות אלו קודם ק"ש אם התחיל בברכת אחת רשאי לסיים שאר הברכות גם לאחר ד' שעות, שברכות הללו קשורות אחת בשניה, מכל מקום הרי מצינו בזה מחלוקת וכמו שכתבנו בהלכות ברכות ק"ש, וכיון שיש בדבר מחלוקת איך יכניס עצמו בידים לספק ברכות.

אולם מסתבר יותר דכיון שתפלה אחר ד' שעות מהזריחה היא תפלה בדיעבד, לפיכך יותר נכון שיתפלל ביחידות בזמן תפלה, ולא ימתין להתפלל עם הצבור, כי לשון מרן "ואם טעה או עבר" והתפלל אחר ד' שעות, עד חצות, אף על פי שאין לו שכר כתפלה בזמנה, שכר תפלה מיהא איכא. וכבר הארכנו בילקוט יוסף בתפלה א' במי שהתעכב מלהתפלל שחרית עד שעברו ד' שעות, אם יכול לכתחלה להתפלל שחרית, או יתפלל מנחה שתים. ולדינא, מעיקר הדין אף לכתחלה יכול להתפלל שחרית. אמנם כל זה כשעבר והתעכב עד אחר ד' שעות, אבל לכתחלה להתעכב ולהמתין לצורך תפלה בצבור לאחר ד' שעות בזה נראה שעדיף יותר להתפלל תפלה ביחידות קודם ד' שעות, מאשר להמתין לכתחלה לאחר ד' שעות. ובפרט להסוברים שאחר ד' שעות לכתחלה יתפלל מנחה שתים. וכיוצא בזה כתבנו בילקו"י שם בסימן צ', בצבור שמתעכבים מלהתפלל מוסף עד שיעברו שבע שעות מהזריחה, שיתפלל ביחידות, שהרי הפוסקים קראוהו למי שמתעכב אחר שבע שעות פושע.

קסט. ברכות השחר, למי שהיה נייעור כל הלילה, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שצז).

וצריך לברך עליהם. אבל הרא"ש ורבינו יונה פסקו הלכה כרבי חייא. והיינו טעמא, לפי שהיין עיקר משקה הוא, וראש לכל המשקים הוא, לפיכך היין עיקר והמשקים טפלים לו לענין ברכה. וכן פסק בספר המכתם בשם הראב"ד, וכן דעת הרשב"א, והריטב"א, והאו"ז בשם ר"ח, והרשב"ץ, והארחות חיים, וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן קעד סעיף ב). ודעת הרוקח שאין היין פוטר משקין אלא מברכה אחרונה, ולא מברכה ראשונה. וכבר כתב הבית יוסף (סימן קעד) שאין הלכה כדבריו. וז"ל מרן בש"ע (סימן רעב סעיף י'): ברכת יין של קידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה, ואינו טעון ברכה לאחריו, דברכת המזון פוטרתו, בין שהוא על הכוס בין שאינו על הכוס. ע"כ. גם בשלחן ערוך סימן קעד ס"ד כתב, אם קבע לשתות לפני המזון אין צריך לברך על יין שבתוך המזון, דיין שלפני המזון פוטר. וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון. וכתב במשנ"ב (סק"ח), דלא תימא דוקא יין קודם המזון דחשיב דבא לפתוח המעיים ולשתות, פוטר בתוך הסעודה, אבל יין של קידוש דעיקרו בא למצוה, אימא לא פוטר, קמ"ל דפוטר. ונראה פשוט דבמדינתנו שאין אנו רגילים לשתות יין בתוך הסעודה אפילו בשבת, אינו פוטר אלא אם כן היה דעתו לזה מתחלה. נדמי שאינו רגיל כלל לשתות יין באמצע הסעודה, נחשב כמי שהסיח את דעתו מהיין, שלא שתה מהיין אלא לצורך הקידוש, ולכן י"ל דצריך לברך שוב הגפן. ואכתי יש לעיין בזה.

והסכימו האחרונים שאפילו לא היו המשקין לפניו, היין פוטרם. ואף שהמרדכי (פרק ו' דברכות סימן קנ) כתב בשם מהר"ם, שדוקא כשהיו המשקים לפניו ברכת היין פוטרם, אבל כשלא היו לפניו כיון שבזמן הזה אין קבע בשתיית יין, אין ברכת היין פוטרת שאר המשקים. נראה שהמהר"ם נמשך בזה לשיטתו בתשובה (עמוד שה), שבזמן הזה אין אנו רגילים לקבוע שתייה כמו בימיהם, ואין אדם יוצא בברכת חבירו. ע"ש. אבל לפי מה שפסקו הטור והשלחן ערוך (סימן ריג סעיף א) שגם בזמן הזה ישיבה שלנו לשתות יין נחשבת קבע כהיסבה שלהם, ואחד מברך לכולם, גם לענין לפטור שאר משקים בברכת היין שפיר נחשבת ישיבתנו לקבע, וברכת היין פוטרתם גם כשלא היו לפניו, וכמבואר כל זה בדרכי משה (סימן קעד) בשם מהר"א מפראג. וכן כתבו הדגול מרבבה, והאליה רבה, והפרי מגדים, והמגן גיבורים, ובבית מנוחה (עמוד 47), ועוד. ובשיירי כנסת הגדולה מבואר, שאפילו שותה היין דרך עראי אם היו המשקים לפניו, ברכת היין פוטרתם. וכן כתבו בשמח

ממה שמבואר ברמב"ם ובטור ובש"ע (סי' ק"ד) דבתפלת העמידה אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ, ויהיה כעונה. ע"ש. הא למדת אפילו שהוא מתפלל י"ח ושומע קדיש, יכוין לבו אל הקדיש דנחשב לו כעונה, ועכ"ז לא הוי שמיעה זו דקדיש הפסק, ואע"ג דלא שייך קדיש בתוך תפלת י"ח, והרי אם היה עונה בפיו הוה הפסק, עכ"ז השמיעה אינה חשובה הפסק, וא"כ כ"ש בברכה מעין ג' שאינו מכוון על התוספת שמוסיף על העץ ועל פרי הגפן, ולא יחייב דעתיה עליהו כלל, דודאי לא הוי הפסק. ע"כ.

אלא שיש לדון דגבי תפלת שמונה עשרה נראה שאינו ממש מדין שומע כעונה, שהרי מבואר בכמה ראשונים, שהעומד באמצע שמונה עשרה ושומעים קדיש או קדושה מהשליח צבור, ישתקו וישמעו הקדושה מהשליח צבור או מהצבור. והרי הצבור בודאי שאינו מכוין להוציא אחרים ידי חובה כמו דין שומע כעונה, ואעפ"כ הצריכוהו לשתוק ולשמוע הקדושה מהשליח צבור או מהצבור, ועיין בספר ברכת אהרן (בוארון, עמוד סה) שהכריח דיש שומע כעונה להוציא ידי חובה, ויש שומע כעונה שייחשב לו כמצוה, ועל ידי ששומע מהצבור נחשב שגם הוא קיים מצות חכמים לענות קדושה. ובכהאי גוונא אין זה נחשב כעונה ממש, רק לענין שמצטרף עם הצבור לדברי שבח לבורא ית"ש. לכן אין זה נחשב כהפסק. משא"כ בנ"ד. וראה להלן במערכת ש', ערך שומע כעונה שהארכנו בזה.

קעא. ברכת הגפן, ברכת היין שבקידוש פוטרת

שתיית היין שבסעודה, ואינו טעון ברכה. וי"א שכל זה כשהוא רגיל לשתות יין בסעודה, אבל אם לא רגיל לשתות יין בסעודה, אף אם טעם מהיין של הקידוש, כשהוא שותה יין בסעודה מברך ברכה ראשונה הגפן. ולענין ברכה אחרונה, אין מברכים ברכה אחרונה על היין ששתה בקידוש, או ששתה בסעודה, שברכת המזון פוטרת, בין שמברך ברכת המזון על כוס, בין כשמברך ברכת המזון שלא על הכוס. והנה בגמרא ברכות (מא): אמרו, אמר רבי חייא, פת פוטר כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. והתוספות שם כתבו, שאין הלכה כרבי חייא, ואין היין פוטר שאר משקים. (עיין תוספות דף מא: ד"ה אי הכי, ובמהרש"א שם) וכן נראה דעת הרמב"ם, שהשמיט דברי רבי חייא. ונבספר תניא רבתי (הלכות ברכת היין סימן כד) כתב, ויש מפרשים היין פוטר את כל מיני משקה דוקא כשעירבם יחד עם היין, אבל אם שתה שאר המשקים בתוך אכילה מבלעדי היין, אין ברכת היין פוטרת,

שהוא העיקר, איך יפטרו שאר המשקים הטפלים לו. וכן כתבו בפקודת אלעזר (דף כז), ובשו"ת לבושי מרדכי קמא (סימן לו), ועוד. ולפיכך כל שלא טעמו השומעים מהיין, צריכים לברך על המשקים. [ובביאור הלכה (סימן קעד ד"ה יין) כתב, שמדברי הדרך החיים מוכח דדי בטעימה כל שהוא כדי לפטור מה שישתה משאר משקים. וכן פסקו בשו"ת יד יצחק (סימן נד), ובפקודת אלעזר כאן. ועיין עוד בשו"ת מעט מים (ריש סימן כה) על הקו"א חלק ב' (סימן י). ולבושי מרדכי חלק א' (סימן לו. ב). ובית שערים (סימן עה). וצור יעקב (סימן קל). ואם המברך על היין פוטר גמיעת ביצה חיה, ראה מה שכתב בזה בשו"ת בצל החכמה חלק ג' סימן קיז. ע"ש].

ולענין ברכה אחרונה, במי ששתה יין ומים, הנה הטור כתב בשם הרא"ש (סימן רח), שאם שתה יין ומים אינו מברך על המים אף ברכה אחרונה, שייך פוטר כל מיני משקים. [וכן כתב הרוקח לענין ברכה אחרונה]. ובספר בית דוד כתב, דהיינו בשתה יין ומים לבסוף, אבל אם שתה מים תחלה שחל עליו חיוב ברכת בורא נפשות רבות על המים, לא תועיל לו ברכת היין. ע"ש. אולם בערך השלחן (סימן רח סק"ז) כתב, שהשתה מים ורוצה לשותות יין, מברך תחלה בורא נפשות רבות על המים, ואחר כך ישתה יין, ולא הוי ברכה שאינה צריכה, וכמו שכתב הארחות חיים בשם הר"מ, וסיים, דמשמע מהארחות חיים שאף על פי שחל עליו חיוב ברכה קודם לכן, ברכת היין פוטרת בורא נפשות בדיעבד. ודלא כהרב בית דוד. ע"כ. וכוונתו להוכיח ממה שכתב הארחות חיים בשם הר"מ, שאפילו אכל פירות תחלה ואחר כך שתה יין, ברכת היין האחרונה פוטרת הפירות מברכת בורא נפשות רבות. והובא כל זה בשו"ת יביע אומר חלק ה' (דף ס ע"ב חלק אורח חיים סימן יז אות ז) וכתב ע"ז, דלכאורה יש לחלק דשאני התם שחותם על הפירות, וכאילו מזכיר בפירוש בברכתו הפירות שאכל תחלה, מה שאין כן בברכת על הגפן שאינו מזכיר לגמרי מענין המים, אפשר שכל שחלה חובת ברכת בורא נפשות רבות על המים תחלה, אינה נפטרת בברכת היין שלאחר מכן. וכן כתב באגודה (סימן קמט) בשם הסמ"ק. ע"ש. וכן כתב בשלטי הגבורים (סוף פרק כיצד מברכין) וזו לשונו: השותה מים או יין בזה אחר זה, אם שתה היין תחלה, למאן דאמר יין פוטר כל מיני משקין, ברכת מעין שלש פוטרת המים, אבל אם שתה המים תחלה אפשר שצריך לברך על כל א' וא' לאחריה. ע"כ. וכן העלה בשו"ת מעשה אברהם (חלק אורח חיים סימן מב), כדברי הבית דוד, וסייעו מדברי המרדכי שכתב, שכל שאין המים לפניו בשעה שבירך על היין, אין היין

נפש (מערכת יין דף לו), ובשו"ת פני יצחק (הלכות ברכות אות קלו), ועוד. ולכן אף המקדש על היין ביום שבת, פוטר כל המשקים, אף שאין שתייתו זו כשתיית קבע. וכמבואר חלק מהנ"ל בשו"ת יחווה דעת חלק ה' (סימן כ עמ' פט). ושם הביא מה שכתב בספר נגיד ומצוה (דיני סעודת ליל שבת דף כג): בזה"ל: ואחר הקידוש תשתה מעט מים פחות מרביעית ותכוין לפטור המים שבתוך הסעודה כמו בתוך הסעודה של חול. ע"כ. ובספר יד אהרן כתב על זה, שדבריו תמוהים מאד, שהרי היין פוטר כל המשקים. והגאון היעב"ץ בסידורו עמודי שמים (דף שמו). כתב, ומה שכתב בנגיד ומצוה זהו מדברי המסדר הנהגות האר"י ז"ל, ולא יצא דבר זה מפי הרב, ולא האר"י חתים עליה, כיון שמקדש על היין ויין פוטר כל מיני משקים, לא יברך על המים. אלא בברכת היין של הקידוש יכוין לפטור כל שאר משקים, ע"ש. וכן כתב בשו"ת רב פעלים חלק ב (חלק אורח חיים סימן מז). ע"ש. ולכן העיקר לדינא כדברי הפוסקים שגם בשתיית עראי יין פוטר כל שאר משקים, ועל כל פנים ספק ברכות להקל. ועוד כתב ביחווה דעת שם, שאף על פי שהלכה רווחת בדיניו דשומע כעונה, מכל מקום לגבי השומעים, אם לא טעמו מהיין, צריכים לברך על השכר ושאר משקים ששותים אחר כך, שאמנם יצאו ידי חובת קידוש, אך לא יצאו ידי חובת ברכת הנהנין. ומי שאינו שותה מהיין שהוא העיקר, איך יפטור שאר משקים מברכתם, ומכל שכן אם הפסיקו בדיבור. וכן פסקו בשו"ת בית שערים (סימן עה), והגאון מליסא בסידור דרך החיים, ובמשנה ברורה, ובשו"ת יד יצחק חלק א' (סימן נד), ועוד. ועיין עוד בכף החיים (סימן קעד אות ד-ה), ובשו"ת רועי ישראל (סימן ח), ובקצות השלחן בבדי השלחן (סוף סימן נג). ע"ש. ומנהג הספרדים שבאמצע הסעודה כל אחד מברך על היין לעצמו, ואף על פי כן אומרים סברי מרנן, וכמ"ש בבית מנוחה (עמוד 50) ע"ש.

ולכאורה היה נראה שהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים בדין שח בדברים בטלים קודם הטעימה, אחר שהבוצע טעם, שלדעת הרוקח והרמ"א (סימן קסז), דלא חשיב הפסק, אם כן גם בנידון דידן כיון שטעם המקדש מהיין, פוטר גם השומעים מלברך על שאר משקים, אבל לדעת מרן הבית יוסף שדחה דברי הרוקח, אין המקדש פוטר את השומעים מברכת הנהנין אלא אם כן יטעמו מהיין. אולם יש לדחות שאפילו הרוקח והרמ"א יודו בנידון דידן, שאם השומעים לא טעמו מהיין צריכים לברך על שאר משקים, שמאחר ולא שתו מהיין

ואע"פ שהאחרונים כתבו לברך על הלימון הנותן ריח טוב בפירות, לע"ד נכון להחמיר ולברך בורא מיני בשמים. ע"כ. [וכיו"ב תכב הרב קצות השלחן בבדי השלחן (סי' סב אות ט), לברך על ריח הלימון בורא מיני בשמים].

ומרן אאמור"ר שליט"א כתב על דבריו, ותימה עליו שהרהיב עוז לצאת נגד רוב האחרונים והמנהג לברך על הלימון הנותן ריח טוב בפירות. וכן אני נוהג בכל שבת לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, להשלים מאה ברכות, ואינני חושש לדבריו. וכיו"ב פסק מרן בש"ע (סי' רטז סעיף ג), על הקנילה (קמרון) ועל הקלאוו (צפורן) ועל בשמים הראויים לאכילה מברך הנותן ריח טוב בפירות. והצפורן הוא קרנפל, אע"פ שעל אכילת הקרנפל אין לברך כלל, כי אינו ראוי אלא לתבלין, אע"פ כן ברכת הריח שלו הנותן ריח טוב בפירות, והוא הדין לגבי הלימון. וכ"כ בערוך השלחן (סי' ס"ט רטז), שהמתכוין להריח בקליפות הפירות שיש להם ריח טוב צריך לברך ברכת הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש. ופוק חזי מאי עמא דבר. [קטע זה ממרן אאמור"ר שליט"א].

והנה מה שהסתייע מדברי הרשב"א שאין על הקליפה שם פרי, כיון שדרך לזרוקה, הנה הרשב"א איירי כשמברך על קליפה לחוד, ועל זה קאמר דאין על זה שם פרי ואיך יברך הנותן ריח טוב "בפירות" וזה לא פרי. אבל בלימון שיש עליו הלשון הנותן ריח טוב בפירות. ותימה שלא ירד לסברא זו. ועיין בירחון קול תורה אלול תשס"ג עמוד נ', שכבר תפס עליו הרה"ג רבי אליהו עזריאל בזה"ל: והנה הרב ברכת ה' טען דכיון שהריח בא מהקליפה בלבד, ולא מגוף הפרי, א"כ אין לברך על זה הנותן ריח טוב בפירות, ונסתייע ממש"כ החיד"א שאין לברך על הקליפה לבדה הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש. אמנם הדבר ברור דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל למרן שליט"א האי סברא, דדוקא אם הקליפה בפני עצמה אין לברך הנותן ריח טוב בפירות, וכמש"כ החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כד) דלא מסתבר דעל הקליפה יברך הנותן ריח טוב בפירות, והוא דבר זר דהקליפה אינה פרי. ע"ש. וכן העלה בשו"ת יבי"א ח"ט (תאור"ח סימן צא אות ג, עמ' קסה). אבל כשהקליפה עם הפרי אע"פ שהריח בא מן הקליפה שפיר מצי לברך, שהקליפה נגדרת אחר הפרי שאוחז בידו, ואשכחן בברכות (לו): שדין הקליפה דהוי שומר לפרי דינה כפרי. וע"ש בתוד"ה קליפי, ובריי"ף (כה): וברמב"ם (פ"ח מהלכות ברכות ה'). ובב"י אור"ח (סימן רב סעיף ו), ובמתני' דעוקצין (פרק א' משנה א), ובשו"ת שבט הלוי חלק ד' (סימן יט). ודו"ק. ובאמת שקשה לדחות כל

פוטרו. והובא בט"ז (סימן קעד סק"ב). ע"ש. ויש לדחות. ועיין בשו"ת נשמת חיים (חלק אורח חיים סימן ה) שכתב לדחות ראיות הבית דוד, וסבירא ליה דאפילו שיה מים תחלה, ברכת מעין שלש פוטרת המים. ועיין עוד ביפה ללב (סוף סימן רח). ולדינא ספק ברכות להקל.

קעב. ברכת הריח. פשט המנהג שמברכים ברכת

הריח על לימון, וברכת הלימון היא, הנותן ריח טוב בפירות, כמו שפסק הרב גנת ורדים (כלל א סי' מב), ולמד כן ממ"ש המגן אברהם (סי' רטז סק"ד), שאפילו אין הפרי ראוי לאכילה בעצמו, אלא רק ע"י תערובת, מברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, ולמדנו מזה שעל הלימון המריח בו מברך הנותן ריח טוב בפירות. ע"כ. וכן הובא לדינא בשו"ת צל הכסף ח"ב (מערכת ל אות א). וכ"כ הרב פרי האדמה ח"א (דף כט ע"א), שעל קליפת פרי הלימון שיש בה ריח טוב מברך הנותן ריח טוב בפירות, ואע"פ שבפרי עצמו אין בו שום ריח. וכן כתבו בספר פקודת אלעזר (סי' רטז), ובספר שמח נפש (אות ל). ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כד) בשם הגאון מהר"א כתב, דמסתברא שיש לברך הנותן ריח טוב בפירות אף על חצי פרי. ע"ש. וכ"כ הרה"ג מהר"י כולי בספר מעם לועז (פרשת תולדות אות פא), שאף על חצי לימון מברך ברכת הריח. ע"ש.

גם הרה"ג ר' אליהו מני בזכרונות אליהו (עמוד צ) העיר שמנהג פשוט לברך על הלימון הנותן ריח טוב בפירות, ואם נאכל הפרי ונשארה רק קליפתו, יש לברך על הריח שבקליפה בורא מיני בשמים, כי דבר זר הוא לברך על קליפה לשון פרי. וע"ע בשו"ת יביע אומר חלק ט (סי' צא דף קסה ע"ב אות ג). ע"ש.

ובשו"ת מעט מים בקונטרס שארית הפלטה (סי' ז) כתב, על קפה כתוש, כיון שאינו מיוחד להריח בו, אין להריח בו, ואם יריח בו לא יברך. וכתב הרב המגיה, לפ"ז היה נראה שאין לברך הנותן ריח טוב בפירות על לימון, אף שיש לו ריח, אולם עינינו הרואות שמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש.

והעיקר כמנהג העולם, וכמו שמעידים כל האחרונים הנ"ל שמברכים על הלימון הנותן ריח טוב בפירות. ואמנם בספר ברכת ה' חלק ב' (עמוד תקטז:) כתב, שהואיל ואין הריח טוב יוצא אלא מקליפת הלימון בלבד, אפילו הקליפה מחוברת עם הפרי אין לברך עליה הנותן ריח טוב בפירות, אלא רק בורא מיני בשמים, כמ"ש הרב חיד"א בדין המברך על הקליפה לבדה,

האחרונים שהביא ביביע אומר, ולחדש מסברא מדעתינו, כשאינה סברא כלל.

קעג. ברכת המצה, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמוד קכו), ואמנם אף שהמנהג לברך על מצה בורא מיני מזונות, 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 סברתם להקפיד לכתחלה במצה אם אינו יכול לאכול פת.

ואולם אם אינו קובע סעודתו על המצה, דהיינו שאינו אוכל שיעור שבעים ושתים דרהם [216 גרס] אינו מברך על המצה המוציא וברכת המזון, דאחר שהאחרונים פסקו שצריך שיעור לקביעות סעודה, אין לנו להורות לברך ברהמ"ז על פחות משיעור זה. וכן פסקו בבן איש חי (פרשת פנחס אות יט), ובמשנה ברורה (סימן קסח ס"ק כד), ולכן כל שאוכל פחות מהשיעור הנ"ל יברך מזונות ועל המחיה.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן קס"ח 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 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 וברהמ"ז. ע"כ.

וסברא אחרונה היא דעת רבינו נתן בעל הערוך בשם רבינו האי גאון, והביא סמך לזה מהכתוב ביהושע (ט' ה'), וכל לחם צידם יבש היה נקודים. ותרגם יונתן בן עוזיאל, וכל לחם זודיהון יבש הוא כסנין. ולכאורה הוא הדין למצה שהיא קשה, וכוססים אותה שיש לברך עליה מזונות וברכה מעין שלש.

ובן 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 קנ"ח, הגהות בית יוסף 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 ס"ד) כתב, המצה שעושים בפסח, מן הדין היה ראוי לדונה כדין פת הבאה בכסנין לברך עליה בורא מיני מזונות, כיון שהיא יבשה ניקודים, 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 חינוח דחיי (סוף סימן ע"ט)

אך בשו"ת בית דוד (סימן ע' וסימן פ"ג) 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 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 קנ"ח 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

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, בפירוש כסנין, כפי שהובא בשלחן ערוך הגר"ז (סימן קס"ח 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 קכ"ז), ובספר נתיבי עם (סימן קס"ח) 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 חלק י"א (סימן י"ט), כתב ליישב מנהג האשכנזים שמברכים על המצה לאחר 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 יחיה דעת חלק ג].

והן עתה הגיע לידי איזה ספר [ברית הלוי], וראיתי לו בסימן ב' שכתב כלפי מרן אאמור"ר שליט"א, דמה שטוענים שהמנהג לברך מזונות ומעין ג' על מצה, "אלו דברים שאין להם שחר". ע"ש. ועיקר הטענה לקח מספר סופרים וספרים שהובא ביחיה דעת הנ"ל. ותמיהני, היאך העלים עינו ממה שהשיב לו ביחיה דעת, מדברי החיד"א הנ"ל: "ורוב המון העם נוהגים לחשוב המצה לאחר הפסח כדין כסנין, ומברכים עליה בורא מיני מזונות ומעין שלש". גם הגאון רבי אלעזר בן טובו, והרה"ג ר' חנניא גבריאל העידו "שכבר נהגו העולם לברך על המצה מזונות. וכן נהג מורינו ראש הישיבה רבינו עזרא עטייה זצ"ל. ואדרבה בציץ אליעזר חיפש מקור למנהג האשכנזים, שהרי בפשטות המצה נכססת בשנינו, 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.

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

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 (בדיני 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 (הלכות סעודה אות כ"ז) 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 קס"ח סעיף ו') הנ"ל. לפיכך גם בדין המצה שלא יצא הדבר מידי ספק, ועינינו הרואות שהדבר שנוי במחלוקת האחרונים 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 קס"ח, דף כ"ג ע"ב), שכתב, 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 צ"א), 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 (עמוד שי"ט) כתב, שאין ספק

ואח"כ מיבשים אותו באויר חם ביותר. האם משום זה יש להחשיבו כמבושל כל צורכו, או שמא משום שאין טעמו כשנימוח בקרים דומה לטעמו כשנימוח בחמין, י"ל שהוא כמש"נ בערוה"ש (סי' שי"ח סכ"ח) גבי טיי, שאף אם מבשלין אותו, אין הבישול לבשלו אלא רק לעשותו שיהי' ראוי לבשלו, ומשום כך שייך בו בישול. ועל זה השיב, דפשוט שאם האמת שקפה נמס אכן נתבשל במים אחר שקלו גרעיני הקפה, הרי הוא דבר מבושל אם בשלו כל צרכו. ומסתבר שהוא אמת מדנימוח הקפה ונמס לגמרי, וגם החום של שמונה מאות מעלות, שבשביל זה נתייבש כל כך שנעשה אבק, הוא ג"כ בישול, וממילא אין בשול אחר בשול, דהא יבש הוא, ומה שמרגישים טעם אחר בקפה שנמוח במים קרים, מקפה שנמוח במים רותחים, אינו כלום, כדהוכחתי ממלח, ולא דמי לטי. ומה שהביא השע"ת (שי"ח ס"ק כ') ממחז"ב בשם זרע אמת, שאסור לערות מכלי ראשון על סוכר אף שמבשלין אותו, אינו מטעם דאין הדרך לאכול בעיניה, "דמה בכך", וגם ודאי הדרך גם לאכול בעיניה לתינוקות וגם לגדולים, רק שהוא מחמת שאין רוצים לאכול דבר מתוק הרבה, דגם דבש אין אוכלין הרבה, וכ"ש צוקער שעוד יותר מתוק, וא"כ בהכרח הוא מטעם אחר, אולי נסתפק דשמא אינו מבושל, או מחמת שלא ידוע לאינשי, וקפה נמס ידוע לאינשי שהוא מבושל, וגם כמדומני שנוהגין להיתר בצוקער כהפמ"א שמביא שע"ת שם. וכן משמע ממ"ב ס"ק ע"א. איברא דאני מחמיר לעצמי בין בקפה נמס ובין בצוקער ליתן בכלי שלישי אבל לדינא אין להחמיר. עכת"ד.

חזינן שגם הוא תפס בפשיטות דמה בכך שאין אוכלים הקפה עם סוכר כמות שהוא, דסוף סוף ראוי לאכילה. ואם כן היאך כתב על סברת המקילין אין זה אלא דרך עיקש. ועיין בשו"ת יחיה דעת חלק ג' (סימן כב), ובלוית חן (עמוד טו) שהשיב על עיקר הטענה דקפה במים קרים אינו ראוי לשתייה, ואילו במים חמים ראוי לשתייה. ראה שם. ועיין עוד בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד רמא).

קערה. ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוהכ"פ,
ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד רעב).

קערה. ברכת הנותן לשכוי בינה, אם יברך קודם
עמוד השחר, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שעח)

לאכול לשובע בתור סעודה יהיה ברכתה מזונו. עכ"ד. הנה אין בדבריו ממש, שהרי אכילת מצה לעולם אינה לקינוח סעודה ותענוג, אלא אדרבה בדרך כלל אוכלים מצה לשובע כמו סעודה, ועם כל זה החיד"א כתב שמברכים מזונו. אם כן מה שהעמיד אוקימתא בדברי החיד"א דלא איירי באוכל מצה לשובע, בודאי דזה אינו, ומעתה היאך כתב על דברי מרן אאמו"ר שאין לדבריו שחר, אדרבה לדבריו ולאוקימתא שהעמיד אין כל שחר.

וע"ש בהקדמתו שהטיף מוסר שלא יכתבו בלשון חריפה, דהוי מתכבד בקלון חבירו, ומאידך הוא עצמו כותב בחריפות, ולא נגד איזה מחבר, אלא כלפי גדולי הדור, וראה בסימן לג שכותב על ההיתר של מרן אאמו"ר לערות רותחין בשבת על קפה, שאין שום טעם וריח להתיר בקפה, "ואין זה אלא דרך עיקש". ולגבי מיחזי כמבשל בפלאטה חשמלית כתב, שהמתיר בזה "עתידי ליתן את הדין", ו"דברים שאין להם שחר", ועוד כהנה לשונות חריפים כלפי גדולי הדור. וזאת אחר שהטיף מוסר לכתוב בדרך ארץ כלפי אברכים. ואיני יודע מה עלה בדורינו שבו חוצפא יסגי, שכך כותבים צעירי צאן כלפי מי שגדול. ובפרט שכל דבריו הם דברים שאין בהם שום סברא והגיון.

עשיית קפה בשבת, והסברא שכתב בספר הנ"ל גבי קפה שכיום אין אוכלים קפה עם סוכר כמות שהוא, הנה כתב כן בבטחון כאילו דבריו הם נמסרו לו ממש בסנין, ודברי מרן שליט"א הם ח"ו דברי עיקש, ואני אומר אדרבה דבריו הם דברי עיקש, כי מה איכפת לן שאין רגילים לאכול קפה בסוכר, סוף סוף הקפה ראוי לאכילה עם סוכר, והרי גדר מבשל הוא להכשיר דבר שאינו ראוי לאכילה שיהיה ראוי לאכילה, וכיון שהקפה אחר הקלייה ראוי במציאות לאכילה, וכך היו נוהגים בעבר, כמו שהעיד הרב גנת ורדים, מה איכפת לן שבפועל כיום לא הכל אוכלים קפה עם סוכר. תדע, דלגבי בשר אמרו בגמרא לגבי מוקצה דחזי לאומצא, ואטו בזמן הגמרא רובם אכלו בשר חי, אלא די בכך שהוא ראוי באומצא, ואף שאמרו כן לענין מוקצה, שהטעם הוא אחר שאינו מקצה הבשר מדעתו, ואין בו מגו דאיתקצאי וכו', סו"ס חזינן דמה שראוי לאכילה אפילו שאין דרך הכל בכך, סגי בזה, והוא הדין בנ"ד. ודו"ק. ואם כן מהיכן שאב העוז והחוצפא לכתוב על מי שגדול שהם דברי עיקש. שרא ליה מריה. שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן עד) שנשאל, גבי עשיית קפה נמס בשבת, שהרי מבשלים את הקפה

כמו שנתבאר בחזון עובדיה, שאין יכול לברך ברכת האילנות אחר נפילת הפרח. וזו ראייה ברורה לדעת מרן אאמו"ר שליט"א.

והראוני מכתב בכתב ידו של הרה"ג הנאמ"ן ס"ט, להרב אליהו עזריאל, אחר שראה הראיה מרש"י, כתב לו: אל תכניס ראשך בין האריה ללביאה. ע"כ. אך לא השיב על הראיה הנז'. ועיין עוד בפי' רשב"ם (בראשית פרק מ) כפורחת עלתה נצה, שכן המנהג [ויוצא פרח] ויצץ ציץ ויגמול שקדים. ע"כ.

והנה מדברי כמה אחרונים נראה אדרבה דס"ל כדברי בעל האשכול, ומ"ש בברכת ה' לדחוק בכוונת הרב פרי האדמה, המעיין ישר יחזו פנימו שכוונתו כמו שכתבנו. ובדברי מרן אין שום הכרח לדבריו, ומ"ש מרן שאם איחר לברך "עד אחר שגדלו הפירות", לא יברך עוד, יש לפרש כוונתו עד אחר שעברה הפריחה והתחילה גדילת הפרי, כדברי בעל האשכול. וכ"כ בספר דמשק אליעזר על ביאור הגר"א (סימן רכו), שכוונת מרן המחבר היא, שמברך על אילני "דמלבלבי" דוקא, דהיינו על הפריחה, קודם שיפול הפרח, וכמו שכתוב, ויוצא פרח ויצץ ציץ, וציץ הוא חנטת הפרי, כשהפרח נופל, שהרי על ויוצא פרח תרגם אונקלוס ואפיק לבלבין, וכן בתרגום על הפסוק צדיק כתמר יפרח, מתרגם, היך דיקלא מלבלב. ע"כ.

ובדבריו מבואר בחידושי הגר"א בספר אמרי נועם (ברכות מג:): וז"ל: אילני דמלבלבי, הטור ס"ל דדוקא בשעה שמוציאים פרח, אבל אחר שנגמרו אין מברכים. וכמ"ש ויוצא פרח ואפיק לבלבין, אבל אחר פריחה לא נקרא לבלוב. ע"ש. והראוני שגם הגר"ח בספר ארח חיים על הגדה של פסח, (בעמוד יא) כתב, וצריך שיהא בהם פרח, ולאחר שנפל הפרח שוב לא יברך. ספר האשכול. עכ"ל. ולפ"ז אני תמה על מחבר הספר ברכת ה', שאיך מלאו לבו לחלוק ולדחות בגילא דחיתתא דברי רבינו בעל האשכול ולפסוק לברך בקום ועשה נגד סברתו. וכן לא יעשה. ובפרט לפי מה שכתב בשו"ת מגיד תשובה חלק ג' (בקונטרס משיב אמרי ס"ס ז) בשם הרב אוהב משפט, שאפילו אם יש סברא יחידאה שלא לברך אמרינן ספק ברכות להקל. ע"ש. וכל שכן בנ"ד. ומה גם שהרה"ג ר' יעקב סופר בכף החיים (סימן רכו אות ט) כתב ג"כ, שכן מנהג העולם שלא לברך ברכת האילנות אלא דוקא בעודם פרחי האילנות, שיש בראשם כעין שושנה כפשט דברי הגמרא, אבל אח"כ אין מברכים עליהם בשם ומלכות. ע"ש. וזה ג"כ כדברי

קעו. ברכת הנותן ליעף כח, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שפח).

קעז. ברכת על נטילת ידיים אחר הנטילה, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שפח).

קעה. ברכת האירוסין, מי מברך ברכה זו הרב או החתן, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שצט)

קעט. ברכת אשר יצר, לברך ב' פעמים אשר יצר כשנתחייב פעמיים, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שעב).

קפ. ברכת מעין ג', מעין שלש בדיעבד פוטרת ברכת המזון, וכדמוכח מדברי מרן בשלחן ערוך (סימן קסז) דעל כל ג' סוגי העוגות מברכים מזונות ועל המחיה, מטעם ספק ברכות להקל. ומדנקט לשון להקל משמע שברכת על המחיה פוטרת ברכת המזון. [דעל כל סוג של עוגה לחד מאן דאמר ברכתו המוציא וברכת המזון, וכיון דמרן פסק שמברך על המחיה על כרחך דברכה זו פוטרת ברכת המזון בדיעבד]. וראה בדין זה בשו"ת יביע אומר חלק א' (אורח חיים סימן יב).

קפא. ברכת האילנות, אחרי חודש ניסן, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד רנה).

קפב. ברכת האילנות, אם מברכים בשבת, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד רפב).

קפג. ברכת האילנות ברכת האילנות על אילן פירות שנפלו הפרחים, עיין בחזון עובדיה על הלכות פסח, שהעלה, שאין לברך ברכת האילנות על אילן כזה. ואמנם בספר ברכת ה' ח"ד (עמוד שז) כתב לחלוק על זה, דמ"ש שאחר שגדלו הפירות אינו מברך, היינו דוקא שגדלו כל כך עד שראוי לברך עליהם בורא פרי העץ. ומה שכתב בעל האשכול "שאם ראה "התחלת" גידול הפרי אינו מברך", יחיד הוא בדבר, ויכול לברך, ואין בזה משום ספק ברכות להקל. ע"כ.

ואמנם מצינו ברש"י להדיא בפרשת קורח, סייעתא גדולה למה שנתבאר בחזון עובדיה הנ"ל, שפירש שם, ויצץ ציץ (כמדבר פ' קרח פרק יז, כג) ציץ לשון חנטת הפרי, כשהפרח נפל. ע"כ. ומבואר להדיא

הלק"ט. וכן פסק במסגרת זהב על הקיצור ש"ע (ר"ס ס'). וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' כה אות ג'). וכלל דספק ברכות להקל קאי איסודן.

ומכל מקום הסומך ע"ד המתירים אין מזניחין אותו, בצירוף סברת כמה פוסקים שמעידים שהמנהג כשאלת יעב"ץ לברך שהחיינו על פירות מורכבים, והוה ליה כעין ספק ספיקא לברך. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר חלק ה' (תאור"ח סי' ס), ובספר חזון עובדיה ח"ב (דיני ברכת האילנות). ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן כה אות ג').

והנה בכף החיים (סימן תקפו אות טו) כתב בשם היעב"ץ בסידור עמודי שמים, ופתחי עולם (אות ד'), דשופר של כלאים ממינים הכשרים, כגון הבא מן היעלים והרחלים, כשר. ע"ש. והיעב"ץ אזיל לטעמיה, דסבירא ליה דאף מברכים ברכת השבח על פירות של כלאים. וכמו שכתב בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סימן ג). וראיתי מי שהקשה על הכף החיים, דכאן פסק דלא כהיעב"ץ, שאין לברך שהחיינו על פירות מורכבים. וגם אין לברך ברכת האילנות על אילנות כלאים (סימן רכו אות יא). והיאך הביא בשתיקה דברי היעב"ץ גבי שופר של כלאים. אך אין זו קושיא, דברכת השופר אינה ברכת השבח, לא על קיום המצוה, ולא על קיום הבהמה עצמה שממנה הוציאו את השופר. אלא הברכה היא על מצות התקיעה והשמיעה, וגם ברכת שהחיינו היא על המצוה ולא על עצם השופר.

קפה. ברכת האילנות, על סתם אילנות אם יש

לחוש שמא הם מורכבים, הנה אף על גב דלא מהני ספק ספיקא בברכות, והרי אחד הטעמים לספק ספיקא הוא משום דהוי רוב, ויוצא מזה דגם לגבי רוב אין הולכים אחר הרוב בברכות. ולפי זה לכאורה אין אנו סומכים כאן על הרוב, שרוב אילנות אינן מורכבים, ומורים לברך על פי זה, והרי כשם דלא מהני ספק ספיקא בברכות, כך לא מהני לילך אחר הרוב בעניני ברכות. מכל מקום שאני הכא שזה רוב התלוי במציאות, וברוב התלוי במציאות אין הכי נמי שפיר אזלינן בתריה. תדע, שהרי עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, קוראים את המגילה ב"ד ובט"ו, אך מברכים על קריאתה רק ב"ד, שזה זמן קריאתה לרוב העולם, והולכים בזה אחר הרוב, דאף על גב שאין הולכים בברכות אחר הרוב, מכל מקום רוב התלוי במציאות שפיר אזלינן בתר הרוב. והוא הדין

רבינו בעל האשכול, ודלא כספר ברכת ה' שחולק על בעל האשכול, בדברים דחויים, ואין לדבריו על מה לסמוך. [מחזון עובדיה הלכות פסח מהדורת תשס"ג הלכות ברכת האילנות. עמ' כז].

קפד. "ברכת האילנות", מותר לברך ברכת

האילנות על אילנות מורכבים, שהרי ברכת האילנות היא ברכת שבח והודאה להשי"ת על הבריאה אשר ברא, ואין ראוי לברך ברכת אילנות על אילנות מורכבים, דדמי לברכת שככה לו בעולמו על פרדה נאה, או שהחיינו על פרי מורכב. וכן כתב בשו"ת הלק"ט חלק א' (סימן ס) שאין לברך שהחיינו על פירות מורכבים, דנהי דמותר באכילה משום גזרת הכתוב, אבל לברך שהחיינו לא. והרבה אחרונים הסכימו לד' הלק"ט בזה. וכן פסק בספר הלכה רווחת (דף יח). וכן נוטה דעת היש"א ברכה במעשה איש (סימן ר). וכן פסק בבן איש חי (פרשת ראה אות יא), וביפה ללב (סוף סימן רכה), ובכף החיים (שם ס"ק כו). וכן כתב השדי חמד (מערכת ברכות סימן ב' אות ד').

ואף על פי שיש פוסקים אחרונים שמעידים שמנהג ירושלים לברך על תפוזים וכיו"ב שהחיינו, ובמקום מנהג לא אמריןן ספק ברכות להקל. ועיין בחדש לאלפים (סימן רל במחודש אות ט'), ובספר ברכת יוסף ידיד חלק ב' (דף קנד). ועל כל פנים אף לסברא זו יש לומר כמו שכתב הר"ן (ריש פרק ראשית הגז) מאי דנהוג נהוג מאי דלא נהוג לא נהוג, אף על גב דחד טעמא הוא, והכי נמי כיון שלא מציינו מנהג ברור לברך על אילנות מורכבים ברכת האילנות שב ואל תעשה עדיף. ואמנם בספר ערב פסח (דף כב) כתב, דהכא לכו"ע מצי לברוכי שהברכה כוללת כל אילנות שבעולם.

אולם אין דבריו מוכרחים, דיש לומר כמו שכתב בשו"ת דברי מלכאל חלק ג' (סימן ב') שהברכה צריכה להיות על אילן שראוי ליהנות ממנו. ע"ש. ונהיינו שיהיה זמן שיוכל ליהנות ממנו, לאפוקי אילן שהפירות שבו הם עדיין ערלה, דשפיר דמי יכול לברך על אילן של ערלה, דסוף סוף יבוא לידי הנאה מאילן זה. וכן מבואר בשו"ת רב פעלים חלק ב' (חלק אורח חיים סימן לו) בנידון דידן, דהאי מילתא תליא בפלוגתא שבין הלק"ט והיעב"ץ, וכתב שהרואה יראה שיש להשיב על דברי היעב"ץ ושאין בדבריו טענה לדחות ד' הלק"ט, ולכן העלה שאין לברך ברכת האילנות על אילנות מורכבים. ע"ש. וכן העלה בשו"ת התעוררות תשובה חלק ג' (ס"ס נט) על פי דברי

לנידון דידן.

[אלא שלגבי קריאת המגילה ראה בשו"ת יביע אומר חלק א' (חאו"ח סימן מג אות טו) שהביא מה שאמרו בירושלמי (פ"ק דשקלים ופ"ק דמגילה) שהכל יוצאים בקריאתה ב"ד שהוא זמן קריאתה. ונמצא שאף בני כרכים שקראו ב"ד יצאו ידי חובתם. ולפי זה יש לומר דהיינו טעמא שבעיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, מברכים על הקריאה ב"ד, אינו משום דהולכים אחר הרוב, אלא כיון דגם בני כרכים שקראו ב"ד יצאו ידי חובה, ואם כן אי משום הא לא איריא להוכיח מכאן דאזלינן בתר הרוב. וכ"כ כיו"ב בהליכות עולם ח"ז לענין טבילת כלים מחו"ל, דרובם מהגויים. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק יורה דעה סוף סימן כד) שהאריך בדין ספק ספיקא אם צריך לברר, או דמהני לילך אחר הספק ספיקא להקל ואין צריך לברר. והעלה שם על יד דברי תשובת הרשב"א דמהני ספק ספיקא להקל ואין צורך לברר. ואי נימא דספק ספיקא הוא מדין רוב, גם ברוב אין צריך לברר. ובמקום אחר כתבנו עוד בזה].

קפו. ברכת האילנות, אם מותר לברך ברכת

האילנות על אילנות של ערלה, בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' ט) כתב שאפשר לברך ברכת האילנות על אילנות של ערלה, מתרי טעמי, שהרי הגאון בעל אשל אברהם (בסי' קעא סק"א) כתב, יראה לי שפירות האסורין בהנאה כערלה וכלאי הכרם, אסור לבזות אותם להשליכן לפני חתן וכלה לשמוח בהם במקום טיט ורפש, אע"ג דמצוות לאו ליהנות. ועוד שאין נהנה מגוף הפרי, מ"מ ביזוי איכא, ולא משום הפסד אוכלין נגעו בה, אלא אסור לבזות אוכלין לבעט בטובה וכו', ומצוה לשורפן אבל לא לבזותן. עכ"ל. ואם כן בני"ד נמי דברכת הראיה היא מצוה, ואע"ג דפרי היוצא מן האילנות אסור בהנאה, מצוות לאו ליהנות ניתנו. ועוד איכא טעמא דאינו נהנה מגוף הפרי, ואע"ג דמברך שברא אילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, הנה גם אילנות אלו עומדים ליהנות בהם בני אדם אחר שיעברו שני ערלה, ועתה הוא מהלל שמו יתברך כשוראה פעולה של האילן לפניו. ואמנם ע"ש ברב פעלים שפקפק בדינו של הרב בעל אשל אברהם שהוא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי יש לו הנאה דמשתרשי ליה, דבלא זה היה קונה בדמים דברים אחרים לעשות בהם שמחה. וכיו"ב כתבו האחרונים לגבי חמאה שנתבשלה בקדרת בשר בת יומא, אם מותר להדליק בחמאה זו נר חנוכה, דאע"ג דבשר בחלב אסור בהנאה, הא קיימא לן דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אך מאידך יש

לאסור משום שיש לו הנאה דמשתרשי ליה שחוסך שמן אחר. וראה בזה בשער אפרים (סי' לה), ובברכי יוסף (יו"ד סי' פז אות ט"ו), ובמה שכתבנו באיסור והיתר כרך ג' (במבוא שברי שספר, בדין ביטול אחר ביטול בכשר בחלב). ע"ש. וכבר כתבנו בילקו"י על הלכות ערלה שהדבר שנוי במחלוקת האחרונים אם הנאה דמשתרשי ליה חשיבא הנאה, או דהויא גרמא.

וגם במה שכתב בטעמו השני שאינו נהנה מגוף הפרי, גם בזה העיר ברב פעלים שם, שהרי קיימא לן דאסור ללקוט לגוי פירות ערלה מהאילן, משום שנהנה במה שמחזיק לו טובה בכך, והערלה אסורה בהנאה. ועוד העיר שם, במה שפסק שאסור להשליך פירות לשמח חתן וכלה משום בזיון האוכלים, דבגמ' פסחים (לג.) מוכח, דכל שעומד לשריפה ואיבוד אין בו משום בזיון אוכלים. וגם בערלה הרי עומד לאיבוד, ומה שייך בו בזיון אוכלים. ע"ש. ומכל דברי הרב פעלים מבואר, שלענין ברכת האילנות מסכים שיכול לברך על אילנות פרי של ערלה, ורק העיר על דינו של הרב אשל אברהם לענין זריקת חיטים על חתן וכלה. ועיין עוד בשו"ת רב פעלים ח"ב (סי' לה) לענין ברכת האילנות על אילנות המורכבים מין בשאינו מינו, והביא מה שכתב בשו"ת הלק"ט (סי' ס) שאין לברך שהחיינו על פירות מורכבים מין בשאינו מינו, כל דבר שעשו בני אדם נגד רצון השי"ת איך יאמר שהחיינו לראות דבר זה. ואע"ג דמותרים באכילה, גזרת הכתוב היא, אבל לברך על הראיה לא מסתברא. וכיו"ב כתב עוד בסי' רס"ה, שהרואה פרדה נאה לא יברך שככה לו בעולמו. וגם בגוי נאה אינו מברך אלא אומר מה רבו מעשיך ה'. ואת"ל דמברך הרי אמרו מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. דכולם ישובו ויבקשו את ה'. והגאון היעב"ץ בשאילת יעבץ (סימן סג) כתב לדחות דברי הלק"ט, אך בשו"ת שמע אברהם כתב לקיים דברי הלק"ט. וראה מה שכתב בזה בחזון עובדיה ח"ב (עמוד י). ועכ"פ כתב ברב פעלים שם, דאין לברך ברכת האילנות על אילנות מורכבים באיסור. ע"ש.

גם בשו"ת דובב מישרים ח"ג (סי' ה) העלה, שמותר לברך ברכת האילנות על אילן שגדלים בו פירות של ערלה, שהרי הברכה היא על הבריאה בכללה, שבעצם נבראו אילנות ופירות ליהנות בהם בני אדם, ואין מעכב מה שמצד גזירת התורה אי אפשר ליהנות מהם כעת, דהא מ"מ לאחר שיעברו שנות הערלה יהיו הפירות מותרים, אם כן ענין הבריאה היא ליהנות בני

שאין לברך ברכת האילנות על אילן של ערלה. ע"ש. אך בחזון עובדיה שם כתב: שהאחרונים הכריעו שיש לברך. וכמו שהאר"י הרחיב בטוב טעם ודעת בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (תארו"ח ס' לד), והעלה שיש לברך, דהא בפרחי האילנות אין נוהג דין ערלה. וכן העלה הגר"י אלטמאן בשו"ת נטע שורק (תארו"ח ס' ט). ע"ש.

ועיין בכף החיים (ס' רכו אות יא) שכתב שאין לברך על פרחי אילנות שבתוך שני ערלה. אחרונים. ע"כ. וכתב על זה מרן אאמו"ר שליט"א, ובכדי שלא יחשוב המעיין שמצא כן באחרונים שאנחנו לא נדעם, אמרתי אעיר אוזן כי ראיתי בספרו שו"ת באר מים חיים [בכת"ן] שביאר כוונתו לספר מסגרת זהב על הקצור ש"ע (ס' ס) שהביא דברי רבי עקיבא איגר ותו לא מידי. ומאחר שבכמה תשובות מהאחרונים הנ"ל התירו לברך על ערלה, נראה שכן עיקר. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי חלק ז' (תארו"ח ס' יב) שהעיקר לברך כד' הגר"י"ח ודלא כהרב כף החיים הנ"ל. ושם כתב דכוונת הרב כף החיים הנז' לדמות נ"ד לדין ברכת שהחיינו על פירות המורכבים, שדעת הרב הלק"ט בח"א (ס' ס) שאין לברך עליהם ברכת שהחיינו, ודעת הרב שאלת יעב"ץ (ס' סג) שיכול לברך עליהם. וכתב בכף החיים (אות כו) דכיון דאיכא פלוגתא בזה שב ואל תעשה עדיף. וה"ה בנ"ד שהערלה היא שנואה אצל השי"ת שהרי אסורה בהנאה, אם כן מהיות טוב שלא לברך עליה. אך ע"ש שדחה טעם זה, דבמורכב נעשתה עבירה בפירות אלה, ולכן לא שייך לברך עליו שהחיינו וכו'. דיש חילוק בין ברכת האכילה דמשמעותה כללית על כל מיני העץ, ולכן אינו ניכר שמברך ברכה מיוחדת על פרי זה שגדל באיסור, לבין ברכת שהחיינו שמשמעותה ברכה מיוחדת על פרי זה עצמו, שה' זיכהו לחיות ולראות בגידול פרי זה. וכיון דבריה זו אינה כרצון הבורא, הוה ליה כאילו מברך לה' שזיכהו לראות בפעולות שהם נגד רצונו יתב'. ואין זה מברך אלא מנאץ, ובודאי שאין חפץ להקב"ה בשבח זה, דאיזה שבח הוא זה, שמשבחים אותו שעשו בריותיו נגד רצונו. וגבי ברכת האילנות על ערלה, הרי לא נעשה בהם שום פעולה של איסור, אלא שכך גזירת הכתוב שלא ליהנות מפירות ערלה. ומכיון שאי אפשר לשום אילן להוציא פירות ליהנות מהם בני אדם אם לא שיעברו עליהם שנות ערלה, הרי משמעות הברכה היינו שברא אילנות טובים ליהנות מהם בני אדם, בעתם ובזמנם, ולא הכוונה שעתה אנו נהנים מהם, אלא אנו משבחים להשי"ת שברא אילנות אלה שיהנו מהם בני אדם בעתיד כשיגיע זמנם ליהנות מהם. כמו שאמרו

אדם. אולם בלאו הכי י"ל דלפי דעת הטור (בס' רכו) דאם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות לא יברך, וכתב בפרישה שם, דדעת הטור היא גם בלא ראה אותן מקודם עד שגדלו אין לברך. ואם כן לפי מה דמבואר במשנה בערלה (פרק א') דסמדר מותרים משום ערלה, וכן מבואר ברמב"ם (בפרק ט' מהלכות מעשר שני הלכה יג). אם כן ברואה אילנות שמלבלבין שעדיין הם בכלל פרחים ואין בהם איסור ערלה, ואפשר ליהנות מהם, על כן שפיר יכול לברך ליהנות בהם בני אדם. אלא דצ"ע וכו', אולם נראה דמחוייב לברך על עצם הבריאה, וכדמות ראייה נראה לי, ממתני' דמעשר שני (פרק ה') הובא בב"ק (טו): כרם רבעי היו מציינים אתו בקוזוות אדמה, ושל ערלה בחרסית, אמר רשב"ג כמה דברים אמורים בשביעית, [שהכל הפקר לכך צריך לצינו למנוע מכשול], אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות. ואם איתא גם בשאר שנים למה לא יצינוהו למנוע איסור ברכה לבטלה כשיברכו עליו ברכת האילנות, אלא ודאי שמותר לברך ברכה זו על של ערלה, שהברכה על הבריאה בכללה. ע"ש. ודפח"ח.

וכ"פ ביבי"א חלק ה' (תארו"ח ס' כ), ובספר חזון עובדיה ח"ב (עמוד יד), דאפשר לברך ברכת האילנות על אילנות של ערלה. ולא דמי לעץ מורכב משני מיני אילנות, מין בשאינו מינו, דהתם התורה הרי אסרה ליטע כלאים, ולכן לא שייך שיודה להשי"ת ולהודות לו על דבר שנעשה נגד רצון הבורא. אבל בערלה כיון שזה סדר גידול העץ, שהפירות נאסרים בג' שנותיו הראשונות, ואין זה דבר שנעשה בניגוד לרצון הבורא יתב' ככלאים, לפיכך מותר לברך עליו ברכת האילנות. וע"ש שדחה הראיה שהביא הרב דובב מישרים הנ"ל, די"ל לפ"ד התוס' בר"ה (ג). שאיסור ברכה לבטלה מדרבנן, וקרא דלא תשא אסמכתא בעלמא. ועיין עוד בחידושי הרמב"ן והריטב"א והר"ן (קידושין לא). לפי זה י"ל שלא חששו לתקלה אלא באיסור דאורייתא שלא יכשלו בערלה ורבעי, אבל לאיסור דרבנן כברכה שאינה צריכה לא הטריחוהו לציין. ומ"מ לדינא יפה כתב.

ואמנם הגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו על הש"ע (ס' רכו) נסתפק בדין זה, וצידד שמכיון שאסור בהנאה ואי אפשר ליהנות מפריו, י"ל שאין לברך, ורק בספק ערלה בחוץ לארץ פשיטא ליה לברך. ע"ש. וגם לפי מה שביארנו לעיל שהסמדר אסור בערלה, ופירש במלאכת שלמה שם שסמדר היינו הפרח, אם כן הפרח גופיה אסור משום ערלה, וממילא לא שייך לברך עליו ברכת האילנות. וכ"פ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (ס' ב)

(למנחת חינוך מצוה רלב) דבערלה כך נאמרה ההלכה ספיקא מותר בחוץ לארץ, וכשחבירו אינו יודע אינו עושה שום איסור, אם כן פשיטא דצריך לברך ברכה הנ"ל בחוץ לארץ אף על אילן דערלה. וגדולה מזו מצינו להדיא אף לענין אתרוג מערלה בחוץ לארץ דמותר לברך, וכמבואר במג"א (סי' תרמט סק"כ). ואם כן כל שכן בנ"ד. ואחר כתבי כל זאת קיבלתי תשובה מהגאון בעל דובב מישרים שדעתו בפשיטות שיכול לברך אף בשנות ערלה. [אף בארץ ישראל]. ע"ש. גם הנאמ"ן בירחון אור הגנוז (אדר תשנ"א) כתב, דלפי מה שכתב בשלחנו של אברהם (יו"ד סי' קח) בשם הרדב"ז (ח"ב סי' מד) שמותר להריח בסמדר של ערלה, כגון זה"ר [פרחי תפוז] ויאסמ"ן, דלאו פרי הוא, נראה דיכול גם כן לברך ברכת אילנות על אילן של ערלה, דכיון שיכול ליהנות מריח של הפרחים, שפיר מצי למימר ליהנות בהם בני אדם. ע"ש.

ואגב אורחא, הנה נראה דאילן העושה פירות הנטוע בעציץ שאינו נקוב, אפשר לברך עליו ברכת האילנות, אם יש באילן פרחים, קודם נפילתם. שהרי מרן בש"ע (יו"ד סי' רצד סעיף כו) פסק, שהנטוע עץ בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, ומוכח שנקרא עץ. ועיין בנשמת אדם (כלל קנב סי' א') שהוכיח ממרן הנז', דעל פרי שלו יש לברך בורא פרי העץ. ועיין ברידב"ז בירושלמי (פרק ה' דמעשרות), ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (סי' כז). ע"ש.

קפו. ברכת האילנות, אם מותר לברך ברכת האילנות על אילנות שניטעו באיסור בשנת

השמיטה. הנה לכאורה לסברא הנז' בסימן הקודם, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, גם בנ"ד הדין כן. ועוד, דמה שאנו אומרים בנוסח ברכת האילנות וליהנות בהם בני אדם, לאו דוקא הנאה מאילן זה, אלא זו היא ברכת השבח על אילנות המוציאים פירות, וממילא יהיה מותר לברך ברכת האילנות על אילנות שניטעו בשמיטה. אלא דלפי דברי הרב פעלים בח"ב הנ"ל, שאין לברך ברכת האילנות על אילנות מורכבים באיסור, ממילא ה"ה כאן. ואף דגבי ערלה כתב להתיר מטעמא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, יש לחלק בין דבר שניטע בהיתר כמו בערלה, לדבר שנעשה באיסור. שבדבר שניטע באיסור אף שהוא מצוה, אין לשבח בו את הבורא יתב'. ולא שייך בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו. ובפרט שיש אומרים דכלל זה אינו אלא כדיעבד, אבל לא לכתחלה. וכמו שכתב בשער המלך (פרק ה' מהלכות אישות ד"ה ודע). וכן

בכיו"ב גבי ברכת בורא פרי העץ על פירות מאילנות מורכבים. ועל פי זה כתב בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (סי' לה), שמותר לברך ברכת האילנות על פרחי אילן של פירות בשנות ערלה, דהא בפרחי האילנות אין נוהג דין ערלה. ע"ש.

ומכל שכן לפי מה שכתב בשו"ת יגל יעקב (סי' יב) שאפי' על אילנות מורכבים, אפשר לברך ברכת האילנות שהברכות על כללות הבריאה. וכ"כ מהר"ח הכהן בערב פסח (דף כב). ע"ש. וכעת נדפס ספר מאור החיים וראיתי בסי' ד' (ד"ז ע"ב) מ"ש בזה. ע"ש.

וכ"פ בשו"ת חלקת יעקב ח"ב (סי' כז). וע"ש שבתחלת דבריו כתב להקל בזה, משום דטופס הברכה ליהנות בהם בני אדם, ועכו"ם גם כן קרויים בני אדם, כמבואר בתוס' ב"ק (לה). וגם הפירות שבאילנות של ערלה הרי הם ראויים לחולה שיש בו סכנה. ואף דחולה שיש בו סכנה לא שכיח, כמבואר בתוס' פסחים (מו:): זהו דוקא באדם פרטי ולא בכל העולם כולו. ובתי חולים יוכיחו. ועוד, שהרי יכולים ליהנות מערלה שלא כדרך הנאתן, כמבואר בתוס' קידושין (נו:): ד"ה המקדש, דשרי ליהנות שלא כדרך הנאתן. ועוד, שהרי מבואר בש"ע (סי' רצד סעיף טו) שמותר למכור לעכו"ם פירות של ערלה לג' שנים, מאחר שלא באו לעולם, ואם כן כשאילנות מבלבין יוכל להיות מזה הנאה גם לישראל. וכבר ידוע לענין אתרוג מורכב, שדעת הלבוש שלא לברך משום שנעשה בו עבירה. ועיין בט"ז (סי' תרמט סק"ג) ובבית אפרים (סי' נו). אלא שבנ"ד הרי לא נעשתה שום עבירה.

ועיין בשדי חמד (מערכת ברכות סי' ב' אות ז') לענין פירות מורכבין שנעשו בעבירה, דמותר לברך עליהם שהחיינו, וברכת שככה לו בעולמו, וסיים שם, דיש צד לכאן ולכאן. אך לענין ערלה שלא נעשתה כל עבירה אף שאסורין בהנאה לישראל, מ"מ מהני טעמי הנאמרים מדוע שלא יברך. אלא שסיים שם, בשם הרמ"ז על הזוה"ק (פרשת בלק) שכתב, שלא לברך. וגם בספר באר יעקב הביא בשם רבי עקיבא איגר שמסופק בזה, לפיכך בטלה דעתי, דבלאו הכי ברכה זו רפויה בעיני האדם, וכמבואר בבדק הבית (סי' רכו). אכן זה פשיטא דבחוץ לארץ דמבואר בקידושין (לט). אמר ליה לוי לשמואל אריון ספק לי ואנא איכול, ומותר לכתחלה להאכילו לחברו שאינו מכיר בו, ואינו דומה לשאר איסורין דאסור להאכיל לאחרים משום לא תאכילום אף כשחבירו אינו יודע. ועיין בקומץ למנחה

דעת מהרם די בוטון בתשובה.

אבל הרב כנסת הגדולה (יו"ד סוף סי' כח) כתב דמצוות לאו ליהנות ניתנו אמרינן אף לכתחלה. וכ"כ בשו"ת ישיב משה בח"ב (סי' רז) דפשוט הוא בגמרא ראש השנה (כח). דמצוות לאו ליהנות ניתנו שרי לכתחלה, דאמרינן המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו. ע"ש. והו"ד בשו"ת ישמח ישראל (סי' ב). והוסיף עוד, שלפי דעת רבינו זרחיה הלוי בעל המאור בראש השנה שם, דלא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו במצוות דרבנן, ממילא ה"ה גבי ברכת האילנות שהיא דרבנן דלא אמרינן ביה מצוות לאו ליהנות ניתנו. אולם לדעת הר"ן אמרינן שפיר מצוות לאו ליהנות ניתנו גם במצוות דרבנן. ע"ש. אלא דלפי מה שנתבאר לעיל גם לדעת הר"ן לא שייך לשבח את הבורא יתב' בדבר שנעשה נגד רצונו, וברכת השבח לא דמיא לקיום מצוה. וראה עוד באורך מ"ש בזה, ואכמ"ל.

וכיו"ב דנו בפוסקים במי שאפה מצת מצוה בערב פסח שחל להיות בשבת סמוך לחשיכה, שחילל שבת בודאי, האם מותר לאכול מצות אלה לקיים בהם מצות מצה בליל פסח. והנה במשנה חולין (יד). שנינו: השוחט בשבת וביום הכפורים, אע"פ שמתחייב בנפש, שחיטתו כשרה. ונחלקו הראשונים אי איירי במזיד או בשוגג, שדעת התוס' (ד"ה השוחט), דאפי' במזיד בעי לאוקמי. והקשו, אי במזיד היאך שחיטתו כשרה, והא שחיטת מומר פסולה. וכתבו לחלק בין שוחט בפרהסיא לשוחט בצינעא. א"נ דהכא איירי בשוחט פעם אחת בלבד. ע"ש. אמנם הרמב"ם בפירושו המשניות (שם) כתב, השוחט בשבת אם היה שוגג שחיטתו כשרה, ושמא תאמר למה לא תהיה שחיטה במזיד כשרה וכו', משום דבשעה שישחוט קצת הסימנים קודם שיגמור השחיטה הוא מחלל שבת, ובשעה שיגמור השחיטה הוא פסול. ע"כ. הרי דאוקים למתני' בשוחט בשוגג, ומשום דבמזיד שחיטתו פסולה משום שחיטת מומר. וכבר העירו על שיטת הרמב"ם דהא בגמ' שם (טו.) בעי לאוקמי מתני' כר' מאיר ובמזיד, וכמו שהוכיחו התוס' כן, ולדבריו הא בלא"ה אסור לאכול משחיטתו משום דהוי שחיטת מומר. ובפלת' (סי' יא ס"ב) כתב ליישב שיטת הרמב"ם, דלר"מ אין הכי נמי אין שחיטת מזיד אוסרת השחיטה, דלא הוי מומר לחלל את השבת כנכרי, וכמו שסבר כן בעירובין (טו.) דלרבי מאיר מומר לחלל את השבת בפרהסיא נותן רשות ומבטל רשות דישאל חשוב ולא כנכרי. ע"ש. ובשו"ת בית יצחק שמעלקיס (סי' צו, ובמפתחות) כתב, דבתחלת השחיטה הוה

ליה מקלקל, והרמב"ם לשיטתיה דס"ל כרבי יהודה, דמלאכה שא"צ לגופה חייב עליה, ולכן גם במקלקל נעשה מומר. ומה שהקשו בגמ' כי ר"מ הוא בר פלוגתא דרבי יהודה ומסתמא ס"ל דמלאכה שא"צ לגופה פטור עליה, וא"כ ה"ה במקלקל דפטור, ומומר לחלל שבת באיסורי שבות לא נעשה מומר להתוס' (עירובין טו.). ע"ש. וראה מ"ש בזה במשנת יעב"ץ (יו"ד סי' א'). ע"ש.

ואף דאיכא למ"ד (תמורה ד.) דכל מ"ד רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, הכא שחיטתו כשרה, אחר שרק הזמן גורם לאיסור. וראה בקצות החושן ובנתיבות (חושן משפט סי' רח), ובמהרי"ט (סי' טו), ובשו"ת רבי עקיבא איגר (סי' קט ורעד), ובשו"ת בית הלוי (סי' יד), ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' יא), ובאמרי בינה (דיני שבת סי' יז), ובשו"ת רב פעלים ח"א (סי' כא), ובציץ אליעזר חלק ח' (סי' טו) וחלק ט' (סי' יז). ובילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד קיא). ע"ש.

והטור (יו"ד סי' יא) כתב: השוחט בשבת וביום הכפורים, אע"פ שאילו היה מזיד בשבת מתחייב בנפשו, ולוקה ביום הכפורים, שחיטתו כשרה. וכתב על זה מרן הב"י, דבגמ' חולין מוקי לה בשוגג. ופריך ומי מצית מוקמת לה בשוגג, והא אע"פ שמתחייב בנפשו קתני, הכי קאמר אע"ג דבמזיד מתחייב בנפשו הוא, הכא דבשוגג שחיטתו כשרה. ומשמע דבמזיד שחיטתו פסולה. וכן נראה מדברי הרמב"ם (בפ"א מהלכות שחיטה). אבל התוס' כתבו דהכא איירי בצינעא. ועוד י"ל דמשום פעם אחת לא חשיב מומר. ע"כ. נמצא שלדעת הרמב"ם הטור והב"י, הכא איירי בשוגג, אבל במזיד שחיטתו פסולה. ואמנם הפרישה שם כתב, שלדעתו אפי' במזיד שחיטתו כשרה, אלא שבמזיד אסור למבשל עצמו עולמית, ולאחרים מותר במוצאי שבת, ובשוגג לו ולאחרים מותר במוצאי שבת. וכמו שכתוב באור"ח סי' שיח. והא דכתב שאילו וכו'. לרבותא נקטיה, דלא תימא דהואיל והוא איסור חמור, שבמזיד חייב מיתה, נקנסיה לדידיה בשוגג, קא משמע לן, וכ"ה בהדיא בגמרא. וע"ש בב"ח.

ולכאורה כשם שהשוחט בשבת שחיטתו כשרה, כן הוא בנידון דידן דאף שחילל את השבת אין לאסור את המצה לצאת בה ידי חובתו. וכן כתב בשו"ת לב חיים חלק ג' (סימן עה), דכ"ש דהכא חדא זימנא הואי ובשוגג בודאי דסבור דעוד היום גדול. וראה מה שהאריך בדבריו בשו"ת ישמח ישראל (סי' א' והלאה).

וכיו"ב דנו עוד, במי שהעביר מצה ברה"ר בפסח שחל

ויש לדון אם שייך דין זה גם בזמן הזה, דעיקר הדין נאמר בזמנם כשאחד היה מברך על ברכת המזון, ובני הבית שומעים ויוצאים ידי חובתם בברכתו, ולכן יש לדבר חשיבות ואין לו לסרב לברך. אבל בזמן הזה שכל אחד מברך לעצמו י"ל דלא שייך ד"ז. ומצאתי בחסד לאלפים שם שכתב, דלדין שגם כשהאורח מברך ברכת המזון, כל אחד מן המסובים מברך בהמ"ז לעצמו, כמ"ש בש"ע (סי' קפג ס"ז), אין שום חשש בזה, שהרי אפילו אם אחר יקח הכוס לברך, יכול האורח ג"כ לברך את בעה"ב בלחש, ואינו נמנע מלברך את בעה"ב. וכ"כ בכף החיים (סי' רא ס"ק כו).

ומכאן יש להעיר על מה שכתב הרה"ג יעקב ח. סופר שלי" בספרו ויחי יעקב (עמוד מה) להזהיר גבי המתארח אצל חבריו וכדו' וכיבדוהו לברך ברכת המזון על הכוס, שאין לו לסרב, על פי דברי הגמ' הנ"ל, שאם אינו מברך מקצרים ימיו ח"ו. ותמינהי שלא זכר דברי מור זקנו זיע"א, שכתב שבזמן הזה אין צריך להקפיד בכך. ואף שיש לעיין דהא מרן הש"ע עצמו שכתב שכיום כל אחד מברך לעצמו, עכ"ז הביא דין זה שמי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו, ובודאי דקאי גם על זמנו שכבר היו נוהגים כל אחד לברך בעצמו. וכמו שכתב הרא"ש, דבברכה ארוכה אין ראוי שאחד יברך להוציא אחרים ידי חובה, שמא לא ישמע היטב כל תיבה ותיבה שמוציא מפיו. וכל האחרונים שם, הן המג"א והט"ז וש"א, לא העירו דבזמן הזה שכל אחד מברך לעצמו אין בזה הקפידא של מקצרים ימיו. אך בחסד לאלפים כתב לחלק כנו', והוא מילתא דמסתברא, דבזמנם שאחד מברך לכולם, ממילא אורח שמבקשים ממנו לברך על הכוס, ומסרב, ממילא אינו מברך את בעה"ב, ואינו מקיים ואברכה מברכך, ולכן מקצרים ימיו. אבל אם כל אחד מברך לעצמו, כמו בזמן הזה, גם אם האורח יסרב לברך על הכוס, ואחר יברך על הכוס, יכול האורח לברך את בעל הבית בהרחמן, ואין בזה משום מקצרים ימיו. ומרן הש"ע והמג"א וש"א לא נחתו לחלק להדיא בין הזמן הזה לזמנם, משום דזיל בתר טעמא, וסמכו על הטעם שבדבר. ומרן משתעי אעיקר דינא. ודו"ק. [שו"ר שבהליכות עולם ח"ב (אות ו) וח"ז (פרשת פנחס אות יא) העיר על הבן איש חי דאמאי נקט בפשיטות שאם אינו מברך מקצרים ימיו וכו', הא בזה"ז ליכא קפידא בדבר. ואין לומר דהרב ע"ה קאי אעיקר דינא, דהא בבן איש חי ס"פ שלח לך, הביא דברי החסד לאלפים].

קצא. ברכת המילה, מתי מברכים ברכת להכניסו בבריתו של אאע"ה, הנה אם ברכת להכניסו

להיות בשבת, ועבר על איסור הוצאה, אם מותר לו לאכול ממצה זו או לא, ועיין בירושלמי (פרק האורג) ולהרב קרבן העדה שם. וכתב הפרי חדש (סי' תנד): יש מי שפסק שאם הוציא מצה מרה"י לרה"ר בשבת, אינו יוצא י"ח בפסח, כי לא ימצא חילוק בין זו למצה גזולה. מצאתי כתוב בספר בית מועד, וטעות הוא בידו, דמה ענין זה לזה. ע"ש. והיינו, שלדעת הפר"ח יוצא ידי חובתו במצה זו, ויש לחלק בין מצה גזולה למצה זו. וראה בזה בברכי יוסף (סי' תקפו, וסי' תרכז), ובשו"ת חקרי לב (סי' יג דף י'), ובילקוט יוסף שבת כרך ג' הנ"ל (בדין המוציא דברי מאכל מרשות לרשות בשבת, אם מותר לו לאכול מה שהוציא). ע"ש.

קפח. ברכת הלבנה, הרואה את הלבנה

בחידושה בימי החול, רשאי להמתין למוצאי שבת, ואין צריך לברך מיד כשרואה אותה בחידושה, וזה שלא כמו שכתב בספר ברכת ה' לחדש, שחייב לברך מיד כשרואה אותה בחידושה, ואפילו ביחידות, משום אין מעבירין על המצוות, וראה מה שכתבנו בזה לעיל מערכת אל"ף (אות קסא, עמוד רלג).

קפט. ברכת הלבנה, מתי זמנה, ראה בעין יצחק

חלק ג' (עמוד רעה), ואם אפשר לברך כשיש ענן דק, ראה בעין יצחק שם (עמוד רעו).

קצ. ברכת המזון, כוס של ברכה ליתן לאורח בזמן

הזה, הנה בגמרא ברכות (נא). תנא, אמר רבי זירא וכו' עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה וכו', נכוס של ברכת המזון. רש"ן. אמר רבי יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. רב יוסי בר חנינא אומר, זוכה ונוחל ב' עולמים, עוה"ז ועוה"ב. ובגמ' שם (נה). אמר רבי יהודה ג' דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנים לו ספר תורה לקרוא ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברבנות וכו'. כוס של ברכה דכתיב ואברכה מברכך. ופירש רש"י, והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית. [ברכות מו]. וכן הוא בטור (סימן רא), שצריך לחזור אחריו, כדאמר ליה רב הונא לרבה בריה, חטוף ובריך. ע"ש. וכן הוא בש"ע א"ח (סי' רא ס"ג). וכן הוא בבן איש חי (פרשת פנחס אות יא) שאם נותנים לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך מקצרים ימיו.

בבריתו של אברהם אבינו, היא על מצות מילה זו, צריך לברך עובר לעשייתן קודם המילה, ולא בין המילה לפריעה. ואם ברכת להכניסו וכו' אינה על המצוה הנעשית עתה, אלא היא ברכת השבח על מצוה זו, אינו צריך בדוקא לברך עובר לעשייתן, אלא בסמוך לעשיית המצוה שיהיה ניכר על מה מברך. והדבר תלוי בגירסאות בגמרא שבת (קלז:), כי לפנינו איתא בגמרא, תנו רבנן, המל אומר בא"י אמ"ה אקב"ו על המילה. אבי הבן אומר אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, והעומדים שם אומרים וכו'. ומשמע שקודם מלין, ואבי הבן מברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו רק אחר המילה. אלא שיש שגרסו בתחלה אבי הבן אומר להכניסו בבריתו וכו', ואחר כך המל אומר וכו'. ומשמע שאבי הבן מברך קודם המילה. ונחלקו בדבר הפוסקים הראשונים והאחרונים, שדעת רש"י ורבי שמואל בר מאיר (עיין תוס' פסחים ז.) לברך עובר לעשייתן, דאי לאחר המילה ישקר בברכתו, דלהכניסו להבא משמע. ולכן רשב"ם גרס אבי הבן אומר וכו' המל אומר וכו'.

אבל ר"ת החזיר המנהג [לברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו אחר החיתוך] וגרס המל אומר וכו' תחלה ואחר כך אבי הבן אומר וכו'. ולכן אין לשנות מן המנהג שנהגו לברך אחר המילה, מדתני בברייתא המל תחלה והדר אבי הבן. דאף על גב דלהכניסו להבא משמע, אבי הבן אומר להכניסו אחר המילה, משום דלא על זאת המילה הנעשית עתה מברך, אלא משבח ומודה להשי"ת שציונו על המילה כשתבוא לידו, ותיקוה כאן לגלות ולהודיע שזו המצוה נעשית לשם יוצרנו, ולא לשם עבודה זרה, ולא לשם מורנא ולא לשם הר גריזים. ואין צריך לברך עובר לעשייתן אלא במקום שהעושה המצוה הוא המברך, אבל כשמברך אחר, לא. ותדע, שהרי ברכת האירוסין אינו מברך אלא אחר האירוסין. ועיין עוד בתוס' שבת (קלז ע"ב). ע"ש. וכן הוא בהרא"ש (שבת קלז. סימן י'), דמדקאמרי העומדים כשם שנכנס לברית כך יכנס וכו', משמע שכבר נכנס לברית. וכתב עוד, ושמעתי כשאבי הבן מברך מיד אחר ברכת המוהל מיקרי שפיר עובר לעשייתן, וגם להבא, לפי שעדיין לא פרע, ותנן מל ולא פרע כאילו לא מל. ע"כ. ומבואר שלדעת הרא"ש מברכים קודם הפריעה ולאחר החיתוך, ושפיר הוי עובר לעשייתן. וכן כתב עוד בתשובה (כלל כו סימן א'), והוסיף עוד טעם, שמכיון שאבי הבן מברך מיד אחר שסיים המוהל את ברכתו, בודאי שאבי הבן יסיים ברכתו קודם סיום הפריעה, ושפיר חשיב עובר

לעשייתן, וגם חשיב להבא, דהא קיימא לן מל ולא פרע כאילו לא מל. ע"כ. וכן משמע מדברי הר"ף שם, שכתב, המל אומר אקב"ו על המילה, אבי הבן אומר בא"י אמ"ה אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, והעומדים שם אומרים כשם שהכנסתו לברית וכו'. ע"כ. ומשמע שאבי הבן אומר ברכה זו אחר החיתוך, שהרי הזכיר המל אומר, ואחר כך אבי הבן אומר. וכן הזכיר שהעומדים שם אומרים לו שכשם "שנכנס" משמע שכבר נכנס, וכמו שדייק הרא"ש הנז'. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות מילה הלכה א"ב) שגם הוא כתב בתחלה המל אומר וכו', ורק אחר כך כתב אבי הבן מברך וכו', ומשמע שאבי הבן מברך אחר המוהל. וכן משמע ממה שכתב שהעומדים שם אומרים כשם שהכנסתו לברית וכו', ומשמע שכבר נכנס לברית. ועוד, שהרמב"ם כתב על המוהל שמברך "קודם שימול" ואחר כך כתב: ואבי הבן מברך וכו', וממה שלא הזכיר "קודם המילה" משמע דאבי הבן מברך אחר החיתוך. וכן דייק הרב המגיד שם, דסבירא ליה להרמב"ם כדעת ר"ת. ומרן הבית יוסף (ביורה דעה סימן רסה) כתב, שהר"ף והרמב"ם והרא"ש גורסים כרבינו תם, והעתיק לשון הרא"ש הנז'. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן רסח סעיף א'): המל מברך אשר קדשנו וכו' ואבי הבן מברך בין חתיכת הערלה לפריעה אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. ע"כ.

ואמנם המנהג אצלינו שאבי הבן מברך קודם המילה ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, ואחר החיתוך מברך ברכת שהחינו. ובשו"ת שם חדש (דף יח ע"ב) עמד על המנהג לברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו קודם המילה, נגד פסק מרן השלחן ערוך, ולא מצא טעם כעיקר, אף-על-פי שגם הוא עשה מעשה כמנהג ירושלים בזה, בלי ידיעת טעם לדבר, וכן הקשה בשו"ת כפי אהרן חלק ב' (חלק יורה דעה סימן ט) ובספר שלחן גבוה (סימן רסה ס"ק ב). ע"ש.

אולם אף על גב שבדרך כלל אין להשגיח במנהג אם הוא נגד ההלכה, אולם יש מנהגים המיוסדים על אדני פז ואין לבטלם, וגם מנהגינו זה נראה שיסודתו בהררי קודש כמבואר בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן יח) שהביא מה שכתב רבינו האי גאון בתשובה, שאין הקפדה אם תהיה ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו קודם המילה או לאחריה, אבל הרמב"ם סובר שצריכה להיות קודם המילה, וראיתו ממה שאמרו, המל אומר, אבי הבן אומר, מוכח ששתי הברכות קודם המילה הן וכו', ומי שרוצה לקנטר בזה ולהעמיד מנהגו,

הוא המוהל, לבין כשהמוהל הוא שליח אבי הבן, אלא שיש להסמיך ברכת להכניסו בבריתו וכו' לברכת על המילה, ושלא ישיח אבי הבן בין ברכת להכניסו לבין המילה והפריעה. ומכל מקום אם סח אינו חוזר לברך, דבדיעבד סמכינן על התירוץ שבתוס' (פסחים ז.) והרא"ש והר"ן שברכת להכניסו בבריתו של אברהם אינו היא ברכת השבח ולא ברכת המצות. וכמו שביאר דין זה בשו"ת יביע אומר חלק ז' הנ"ל. וראה שם בסימן כב (עמוד רמט בהערה), ובספרו מאור ישראל ח"א (עמ' קסג), וח"ב (עמ' מא). ע"ש. וראה בעין יצחק ח"ג (עמוד שטצ).

עמוד תרג

קצב. ברכת הזימון, שנים שאכלו פת והשלישי

רוצה לאכול ירק אם יכול לעשות כן ולהצטרף לזימון, ראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן קצו סעיף ה, עמוד שפג) שביארנו, שאין מזמנין על מי שאכל פחות מכזית פת. ויש אומרים שאם השלישי אכל כזית דגן אפילו אינו פת מצטרף לזימון. ויש אומרים שבריק ובכל מאכל מהני. הילכך שנים שאכלו ובא שלישי, אם יכולים להזקיקו שיאכל כזית פת, מצוה שיעשו כן, כדי שיצטרף עמהם לזימון. ואם אינו רוצה לאכול פת, ומוכן להצטרף עמהם לזימון, רשאים ליתן לו לאכול פירות או ירקות שיעור כזית, או כוס יין, ויצטרף עמהם לזימון. וע"ש במקורות ההלכה.

ובהיות שראיתי לכמה ממחברי הזמן שהעירו על הלכה זו, ולענ"ד אין דבריהם נכונים, אמרתי אשנה פרק זה, להשיב על טענותיהם כדרכה של תורה. והנה מרן הב"י (אור"ח סי' קצז) הביא מחלוקת הראשונים בב' שאכלו פת, והשלישי לא אכל פת כי אם כזית דגן או ירק, אם מצטרף לזימון, שדעת הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות ה"ח) שאינו מצטרף אא"כ אכל פת. וכ"ד הר"ף והרשב"א. [אמנם עי' בשו"ת חיים שאל (סימן ע) שכתב, שדעת הר"ף והרשב"א שבכזית דגן ג"כ מצטרף. והב"ד בכף החיים (סי' קצז ס"ק כא). ע"ש]. אולם דעת הרא"ש, ר"י, ורבינו יונה, שאפי' כזית ירק מצטרף. וכתב הב"י: וכיון שדעת הר"ף והרמב"ם מסכימים לדעה אחת, והרשב"א סבר כותייהו, והירושלמי מסייע להו, לכן הכי נקטינן. ושוב הביא בשם מהר"ם שהיה נזהר כשהיה אוכל ואחר עמו, שלא היה נותן לאדם הבא אליהם לשתות, אם לא שהיה יכול להזקיקו ליטול ידיו ולאכול עמהם כזית דגן, כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ואם אירע שנתן לאדם לשתות ולא רצה לאכול עמו כזית דגן, וגם לא מצא אחר שיאכל עמו, אז היה סומך על דברי התוס' והיה מזמין על השותה. עכ"ל מהר"ם.

יורה על חסרון ידיעתו בש"ס, ואין השגחה בדבריו אצל החכמים. וע"ש שהביא בשם הרמב"ן דראוי לנו לכוף ראשינו תחת כפות המנהג, וכל המשנה את המנהג ימתח על העמוד. ע"ש. ומבואר שהבינו בדעת הרמב"ם דלא כמו שהבין הרב המגיד, דסבירא ליה כדעת רבינו תם. [ומה שכתב שהעומדים שם אומרים כשם שנכנס, לאו למידק מינה שכבר נכנס לברית, אלא על שם סופו שמיד נכנס לברית, אומרים כן]. גם בתשובת הר"ף (סימן רצג) כתב, שאבי הבן מברך להכניסו ואחר כך מלין אותו, וסיים, ואפילו אם בירך לאחר שמל אם לא פרע עדיין מותר לברך, דמל ולא פרע כאילו לא מל. ע"ש. ומבואר שעל כל פנים לדעת הר"ף אפשר לברך אחר החיתוך. גם בספר מכשירי מילה כתב ליישב המנהג כנו'. וכן כתב מהר"ש בוחבוט בשו"ת ודבר שלום (חלק יורה דעה סימן ה) ואילו ראה מרן דברי המהר"ם אלשקר (שכן הוא דעת הר"ף והרמב"ם) לא היה פוסק בפשיטות כן. וכמו שכתב כיוצא בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' ה'). ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק ב' (עמוד סא, חאו"ח סימן יז אות ז). והביא שם בשם שבולי הלקט השלם, שג"כ הביא תשובת הר"ף שמברך קודם המילה, ורבינו אברהם בן הרמב"ם כתב שכן נעשה מעשה בפני הרמב"ם. ע"ש.

גם מהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות חלק ב' (סימן קטט) כתב, סדר המילה ראיתי בירושלים ת"ו, שהנשים מביאות התינוק לבית הכנסת, ומוסרות אותו לאביו, והוא תופס אותו ואומר בקול רם אם אשכחך ירושלים וכו', שמע ישראל וכו', ה' מלך וכו', אנא ה' הושיעה נא ב' פעמים, אנא ה' הצליחה נא ב' פעמים, ויש מקדימין קודם אם אשכחך, הטיבה ברצונך את ציון וכו', וכל הפסוקים הוא קורא והקהל עונים אותם אחריו, ואחר כך מברך בא"י אמ"ה אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו וכו'. ומוסר התינוק למוהל והוא נותנו על כסא אליהו וכו', ואחר כך נותנו לסנדק ומל ואבי הבן אומר שהחיינו. ע"כ. וחזינן שמעיד על מנהג ירושלים שאבי הבן מברך קודם המילה. וכן כתב בנוה שלום (חזן, דף לט). גם בספר מנהגי מצרים (סימן רסה) כתב, שבמצרים נוהגים שבתחלה אבי הבן מברך להכניסו, ואחר כך המוהל מברך. וראה עוד בשו"ת דרכי נועם (סימן כז), ובשו"ת דעת כהן (סימן קמד), ובשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק יורה דעה סימן כא). ע"ש.

ולכן המנהג שנוסד על-ידי גאוני ארץ ישראל שריר ובריר וקיים, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, וכן מנהג הספרדים בכל ארץ ישראל, ואין לשנות מן המנהג. ואין חילוק בזה בין אם האב בעצמו

ודבריו נכונים הם. עכת"ד מרן הב"י.

ובשו"ת יחיה דעת ח"ד (סי' יג עמ' סו בהערה) הקשה, דלכאור' מאי כולי האי, כיון שעכ"פ מצטרף, אף לכתחלה יתנו לו כל מאכל שירצה, שהרי אין חשש להזכרת ש"ש לבטלה. ובכנה"ג כ' שראה לרבותיו ולרבים מגדולי הדור שאם לא היו יכולים להזיקו לאכול כזית פת היו נותנים לו כזית ירק או כוס של יין ומזמנים עמו. והביאו המג"א שם, וכ' שכן נוהגים עכשיו. וכ"כ בס' לשון לימודים (חאו"ח סי' קט), ושכן נוהגים. וכ"כ עוד אחרונים. [והמ"ב ס"ק כב]. והחק"ל (או"ח סי' מז) תמה ע"ז שמה כחם יפה לפסוק להקל נגד מרן ורוב הפוסקים, והעלה שיש לנהוג כדברי מרן. ע"ש.

וכתב ליישב, כי הנה מעיקר הדין שנים שאכלו צריך כל אחד לברך לעצמו ברכת המזון, וכשהם שלשה, האומר ברכת הזימון מברך ברכת המזון, והם שומעים ויוצאים ידי חובת ברכת המזון. וכמבואר בברכות (מ"ה ע"ב). וברמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הלכה ט"ו). ובטוש"ע (סימן קצ"ג ס"א). אלא שמרן הבית יוסף (בסימן קפ"ג) הביא דברי השבולי הלקט והארחות חיים בשם רבינו פרץ, שיש לכל אחד לברך בלחש אחר המברך אף על פי שזימנו, לפי שאין יכולים לכוין כל תיבה ותיבה מפי המברך. וכתב שכן יש ללמוד ממה שכתב הרא"ש בתשובה לגבי ברכת יוצר אור וכו'. ע"ש. וכן פסק בשלחן ערוך (סי' קפ"ג סעיף ד') בזו הלשון: נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו חתימת הברכות. וכן כתב בשו"ת הרדב"ז (סימן רע"ו). ומרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן ע"ה), הביא דברי הפנים מאירות ח"א (סי' נ"ז), שהביא כמה ראיות נגד דעת מרן הנ"ל, וכתב, שאמנם בימי חכמי התלמוד כך היה מנהגם שיוצאים ידי חובה בברכת המברך, ואז לא היה אפשר שכולם יברכו בלחש, שהיה בזה פגם למברך, ולכן לא היו רשאים לברך בלחש כלל משום איבה ושנאה, אכן בודאי שיש פנים מאירות למנהג שנתפשט עתה בכל תפוצות ישראל משום דאחסור דרי ולא כל המברכים מכוונים יפה בברכתם. ולכן פשט המנהג כדעת מרן, שפסק כשבולי הלקט וארחות חיים בשם רבינו פרץ וכו'. וכך יפה לנו ליישב דעת קדושים מרן והרמ"א שפסקו כן, וכן נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל. עכת"ד. וכן כתב עוד בספרו כסא דוד (דף פ"ז). ע"ש.

ולפי זה יש לומר שמרן השלחן ערוך (סימן קצ"ז) שכתב שלא יתנו לו לאכול אלא כזית פת, זהו לפי מה

שהיו נוהגים שאחד מברך והשאר שומעים ויוצאים ידי חובה, ונמצא שיש בזה קולא לזה שיוצא ידי חובתו בשמיעה, שאם באמת לא נתחייבו בזימון, הרי היה חייב השני לברך ברכת המזון בעצמו, ולא לצאת בשמיעה בלבד, מה שאין כן בזמן הזה שפשט המנהג כדברי הפוסקים הנ"ל שכל אחד מברך לעצמו ברכת המזון, אף על פי שזימנו, אין כאן חשש כלל, ולכן נהגו רבותיו של הכנסת הגדולה להקל בדבר, ואין זה נגד דעת מרן, כיון שבזימון עצמו אין חשש להזכרת שם שמים לבטלה.

ומעתה ניחא גם כן מה שהחמיר הראב"ה בזמנו שלא לעשות זימון עד שיהיה בן י"ג שנה, ויביא שתי שערות, כדי שיברכו כל אחד בעצמו. אבל בזמנינו שכל אחד מברך לעצמו גם כשזימנו, אין לחוש בזה כלל.

ואין להקשות שהיאך מרן השלחן ערוך (סי' קצ"ז) סתם דבריו שלא יתנו לשלישי לאכול ירק וכו', והוא עצמו פסק בסימן קפ"ג שנכון שכל המסובים יברכו בלחש, שיש לומר שעדיין לא נתפשט המנהג כל כך בזמן מרן שכל אחד מברך לעצמו, בפרט שכתב זאת בלשון נכון הדבר, ולא בתורת פסק גמור.

ועוד שכיוצא בזה מצינו למרן השלחן ערוך (סימן ר"א סעיף ב') שכתב, מי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו. וכתב החסד לאלפים (שם סעיף י"ו), שזהו בזמנם שהמברך ברכת המזון היה מברך לבעל הבית, והשאר שומעים, אבל בזמנינו אין להקפיד על כך הואיל וכל אחד מברך ברכת המזון בעצמו, ומברך גם לבעל הבית. ע"ש. וכן כתב בכף החיים (שם ס"ק כ"ו). נמצא שמרן השלחן ערוך כתב לפי המנהג הקדום שרק המזמן מברך ברכת המזון והשאר שומעים ויוצאים ידי חובה. ולפי זה ניחא מנהג רבותיו של הכנסת הגדולה. והרי זה כמבואר.

וגם הלום ראיתי להתפארת ישראל (פרק ז' דברכות אות י"ד) שכתב, שבמקומות שכל אחד מברך ברכת המזון בפני עצמו בלחש, אחר המברך בקול רם, אף לדידהו שנוהגים תמיד כהרמ"א, אפשר לזמן על קטן מ"ג שנים. והוא תנא דמסייע לן. וממילא אין לנו לחוש למה שהחמיר מרן החיד"א בברכי יוסף להצריך שיהיה הקטן בן תשע שנים.

והראוני שהעירו על זה מדברי המאירי בברכות (מה: ד"ה שלשה שהסבו) שכתב, בדין שנים שגמרו לאכול שמזמנים על השלישי שעדיין לא גמר, ועונה עמהם

אם אינו רוצה לאכול כזית לחם או פת הבאה בכיסנין, לא יתנו לו לאכול שאר דברים ולא לשתות שום משקה, כדי שלא יכניסו עצמם בספק חיוב זימון. ע"כ.

ולכאורה היה נראה לחזק קושייתו, שהרי הב"י בסי' זה (סעיף ד) הביא מחלוקת הראשונים שנחלקו הרא"ש והבה"ג, דהבה"ג ס"ל שמי שאכל כזית פת ולא שבע, אינו מוציא בבהמ"ז אלא אותם שאכלו שיעור דרבנן, אבל לא אותם שאכלו כדי שביעה. והרא"ש פליג ע"ז דס"ל שבהמ"ז לא הוי ברכות הנהנין, אלא מצוה, וכל ישראל ערבים זה לזה, לכן אפילו מי שאכל כדי שביעה מוציאו חבירו י"ח אע"פ שאכל רק כזית. ע"כ. וכ' ע"ז הב"י וז"ל: ונראה דלא אמר בה"ג שאם לא אכל כזית אינו מוציא מי שאכל כדי שביעה, אלא כשהאחרים יוצאים בברכתו של זה, אבל אם אינם יוצאים בברכתו של זה, אלא כל אחד ואחד מברך לעצמו, אע"פ שזה לא אכל אלא כזית הוא אומר ברכת זימון, לית לן בה. עכ"ל. וכן בסי' קצט ס"ד, בדין מחלוקת ר"ת ור"י, שדעת ר"ת שגר גמור לא יברך בהמ"ז, שאינו יכול לומר שהנחלת "לאבותינו". וכן דעת בה"ג. ור"י כתב שיכול לברך ולומר לאבותינו דכתיב אב המון גויים נתתיך וכו'. וכ' ע"ז הב"י: וכ' האגור, ר"ת לא היה מניח לגר לברך ברכת המזון, ר"ל להוציא אחרים. וכ"ה בתוס', ר"ת לא היה מניח לגר לברך זימון, ונראה שהטעם משום דכשמברך לעצמו יחסר מהברכות אותן תיבות, אבל כשמברך לאחרים אם לא יאמר אותן תיבות נמצא לגבי דידהו משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ונראה דאם אחר שענו ברכת זימון בירך כל אחד ברכת המזון לעצמו, שפיר דמי אפילו לר"ת. עכ"ל.

חזינן הכא דס"ל לב"י דהיכא שכל אחד מברך לעצמו וליכא מחלוקת בראשונים בכה"ג כתבה הב"י. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דאי ס"ל לבית יוסף בנ"ד שאם כל אחד מברך לעצמו מצטרף אפילו לכתחלה אחד שאוכל ירק או שתה, א"כ למה לא כתבה, ורק לקמן כתב כן משמע דלא ס"ל הכי.

אולם אחר העיון היטב נראה שאדרבה מלקמן מוכח איפכא, דלמה השמיטו הב"י, ע"כ למימר דאם כל אחד מברך לעצמו מצטרף לזימון אפילו באכילת ירק, וכדברי מרן שליט"א. ואף שלדינא ס"ל כן, והוא דאי דייקת שפיר בדברי הב"י דקאמר בסעיף ד, "בדין אכילת כזית שאינו מוציא לכדי אכילת שביעה" לבה"ג, דהנ"מ שהוא מברך לכולם, אבל שכל אחד

אם ירצה, ומברך אחד על עצמו ועל חבירו שגמר סעודתו. ע"כ. הא קמן בהדיא שבאופן שזימנו בשלשה שפיר דמי שהאחד יברך ויוציא את השני אף לכתחלה. אף על גב דשנים שאכלו אין האחד רשאי להוציא את השני לכתחלה. ע"כ.

אולם חבל מאד שמזדרזים להעיר בלא התבוננות בדבר שיש בו חילוק ברור, כי הנה המאירי קאי בשלשה שאכלו לחם, ובזה השלישי שעדיין לא גמר יברך אחר כך לעצמו. ולא דמי לשנים שאכלו שאין האחד רשאי להוציא את חבירו ידי חובת ברכת המזון, דהא בשנים שאכלו אין עליהם חובת זימון, ואין ביניהם חיבור, מה שאין כן כאשר שלשה אכלו כאחד, ונתחייבו בזימון, בזה שפיר דמי שהאחד יברך על חבירו ויוציאו ידי חובה, דסוף סוף איכא חיבור ביניהם על ידי שנתחייבו בזימון. והשלישי שממשיך לאכול יברך אחר כך לעצמו. ונע"פ המאירי לא קאי באחד שאכל ירק וכדומה. וראה עוד להלן.

גם בספר ברכת ה' (ח"ב פ"ו הערה פג) פליג על מרן אאמו"ר שליט"א, והקשה בזה"ל: לפע"ד אין זה מספיק, דא"כ היה למהר"ם ולמרן לומר שאם אינו רוצה לאכול כזית פת, יזמנו עליו, ויברך כל אחד בהמ"ז לעצמו, שהרי לדעת מרן מה שנהגו שהמזמן מברך לכולם אינו מצד דין זימון, ורשאים לכתחלה לזמן יחד ולברך כל אחד לעצמו, ומכל שכן שלדעת מרן כך צריך לנהוג תמיד בזמנינו שאין מכוונים היטב, וכמ"ש בפ"י בש"ע (סי' קפג ס"ז), ולא היה לו איפוא לסתום כ"כ בש"ע (סי' קצז ס"ג). בפרט שגם בב"י הביא דברי הגמ"י בשם מהר"ם הנ"ל, וכתב שדבריו נכונים, ולא חילק בין אם המזמן מברך בהמ"ז לכולם או כל אחד מברך לעצמו, לפיכך נלע"ד שאע"פ שאין חשש הזכרת ה' לבטלה בזימון שלשה, חששו מהר"ם ומרן לדעת הרי"ף והרמב"ם שלא לצרף לכתחלה מי שלא אכל כזית פת, מפני שלדעת הרי"ף והרמב"ם אסור להם לזמן, שנחשבים כשנים שאכלו שאסורים לזמן לדעת רבי יוחנן (ברכות מה:): שהלכה כמותו. ועיין בח"י הריטב"א שם שכתב, שר' יוחנן סובר שכיון שהזימון הוא כעין דבר שבקדושה, אינו נוהג בפחות משלשה. ע"ש. ולכן אם אפשר לכתחלה שלא לעבור איסור לדעת הרי"ף והרמב"ם בודאי שיש לחוש לדעתם. וכן עיקר. וכן מתבאר מדברי מרן החיד"א בחיים שאל ח"א (סי' ע'). שלכתחלה לא יצרפו לזימון מי שאינו רוצה לאכול פת. וכ"פ בכה"ח (אות כא). עכת"ד. וכן פסק שם בהל' כג, דשנים שאכלו לחם ובה אדם שלישי אצלם,

לזמן עליהם, אף מי שלא אכל כי אם כזית. ע"כ. וא"כ צריך לומר שהש"ע לא כתב כן משום שהוא מיירי בזמנם שאחד מזמן לכולם, אבל אם כל אחד מברך לעצמו, אה"נ. וא"כ פשוט דה"ה בנידונינו דמיירי בזמנם שאחד בירך לכולם, לכן כתב שלכתחלה לא יצטרף מי שרוצה לאכול ירק. אבל אם כל אחד מברך לעצמו, אה"נ דלכתחלה יכול לאכול ירק ומצטרף, וכמ"ש הכנה"ג שכן המנהג. וכמו שפסק ביחודה דעת הנ"ל. [חלק מהדברים נדפסו בירחון קול תורה חשון תשס"ה].

קצו. ברכת כהנים, הנכון להנהיג להקריא להם

גם תיבת יברכך, כמבואר בעין יצחק ח"ג (עמוד שפ"א). ובפרט דמצוי מאד שאם הכהנים ממשיכים מעצמם תיבת יברכך, אין הצבור מספיק לענות אמן ברכת הכהנים, ומפסידים עניית אמן. ע"ש עוד. [וזה אחד הדברים שהרב בן איש חי שינה את מנהג עירו. ומשמע גדול בדורו רשאי לשנות מנהגים למנהג טוב יותר].

קצד. ברכת כהנים, כיצד יש לנהוג כשאין כהן

אלא השליח צבור, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שפ"ב). ועוד שם, כהן שאינו יודע לחתוך האותיות כהוגן, בזמנינו שכולם מכירים את ההיגוי והמבטאות השונים, יכול כל כהן לשאת כפיו בכל מקום. [ספר חסידים]. ובודאי שאין להוריד כהן שכבר עלה לדוכן מסיבה זו. וכן פשוט המנהג בארץ ישראל שגם כהנים אשכנזים שאינם מבטאים יפה אות ע"ן, וקוראים לעינין אלפין, נושאים כפיהם אצל הספרדים, אף שגם הניקוד שונה אצלם תכלית שינוי מאצלינו, והנח להם לישראל.

קצה. ברכת כהנים, אודות המנהג לומר ברכת

כהנים המונית בחול המועד ליד הכותל המערבי, הנה כמה שנהגו בשנים האחרונות להתאסף ברוב עם בחול המועד ליד הכותל המערבי, ולברך את ישראל בברכת כהנים המונית, יש מי שהעיר, דהרבה כהנים מתפללים בהשכמה שחרית ומוסף, ובאים לכותל וחוזרים ונושאים את כפיהם שוב, ולדברי החתם סופר יש לחוש בזה לאיסור ברכה לבטלה, כיון שכבר נשאו את כפיהם באותה תפלה. אולם כבר נתבאר [לעיל עמוד תקכ"א אות צט] דליכא למיחש לזה, וכן פסקו הכתב סופר, והמהר"ם שיק, והמשנה ברורה, ועוד. וכן מבואר להדיא במאירי הנזכר שם, ואף שיש חולקים בזה, במקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. ואמנם מה שהלבוש כתב להסתפק בדין זה, נראה לבאר כך, דהא

מברך לעצמו אפילו הבה"ג מודה שיכול לזמן. וכן בדין גר בסימן קצט כתב, שכל אחד מברך לעצמו גם ר"ת מודה שהגר יכול לזמן. ע"כ. אבל הכא בנ"ד לא יכל הב"י לומר שגם הרי"ף והרמב"ם יודו שאם כל אחד מברך לעצמו גם הם מודו שמצטרף, דזה אינו, שהרי הם ס"ל שאדם שאכל ירק אינו מצטרף לזימון של ג', ובלי שייכות לבהמ"ז. ואפי" כן כל אחד מברך לעצמו לא מהני שמצטרף לזימון, כי זימון של ג' דוקא בשלשתם אכלו פת, או שנים פת ואחד דגן, אבל שהג' אכל ירק ודאי שאינו מצטרף לדעתם. וכן מדוקדק מדברי מרן שליט"א בתשובה הנ"ל שכתב: "שאם באמת לא נתחייבו בזימון" הרי היה וכו'. ולכאורה לדעת מי לא נתחייבו בזימון, היינו לדעת הרי"ף והרמב"ם, דס"ל שאפילו בזימון בלבד לא מצטרף מי שאכל ירק. ודו"ק. וא"כ כיון שהב"י ספוקי מספקא ליה אם הלכה כהרי"ף והרמב"ם (וכמו שדרכו לפסוק כב' עמודי הוראה), לא יכל לכתוב בחיבורו בב"י שהיום שכל אחד מברך לעצמו כן מצטרף מי שאכל ירק, דזה אינו לדעת הרי"ף והרמב"ם. ורק במקום שגם הראשונים החולקים ס"ל הכי, וכמו בדין אכילת כזית ובדין גר וכנ"ל, כתב כן. ולכן בחיבורו הש"ע בס"ג שחשש להרי"ף ולרמב"ם, פסק דלכתחלה יאכל פת.

ומ"מ לדינא האמת כמ"ש מרן אמו"ר שליט"א שכ"ז בזמנם שאחד היה מברך לכולם, אבל בזמנינו שכל אחד מברך לעצמו וא"כ ליכא רק זימון, וזימון זה אינו בהזכרת ה', א"כ אפי' לכתחלה אחד שאוכל רק ירק מצטרף. ואין להקשות דא"כ למה בש"ע לא כתב כן שדוקא שאחד מברך לכולם, אבל שכל אחד מברך לעצמו מצטרף מי שאוכל ירק, שהוא מיירי למנהגם שאחד מברך לכולם, וראיה לכך מ"ש הש"ע בסעיף ד, וז"ל: חברים שאכלו כאחד, קצתם אכלו כדי שביעה, וקצתם לא אכלו אלא כזית, אם כולם יודעים לברך, מצוה שיברך אותו שאכל כדי שביעה ויוציא את האחרים. ואם אין יודעים לברך, מי שאכל כזית יכול להוציא אף אותם שאכלו כדי שביעה. עכ"ל. ולכאורה לפי מה שכתב בבית יוסף דין זה הוא רק כשאחד מברך לכולם, אבל אם כל אחד מברך לעצמו, אפילו כולם יודעים לברך, אותו שאכל כזית יכול לזמן לכתחלה, כיון שכל אחד מברך לעצמו. ואעפ"כ לא כתב כן בש"ע. וכ"כ הבאה"ט (ס"ק ח) בשם יד אהרן והלק"ט (ח"ב סי' רעז). וכ"פ המ"ב (ס"ק כג) בשם האחרונים שאם כל אחד מברך לעצמו אלא שאחד מזמן עליהם, לא קפדינן כולי האי, ולכתחלה יכול

בכל זאת קידש על היין, ושתה יותר מרביעית יין לא ישא כפיו עד שיסיר יינו מעליו. ולכן ישתה רביעית ויתן לתוכו מעט מים, [אלא שאי אפשר לצמצם בזה]. או שישתה את הרביעית בכמה פעמים, ולא בבת אחת, או שישתה רק מלא לוגמיו, שבכל זה שפיר דמי לישא כפיו. ויש מוסיפים שביינות הרפויים שלנו אין איסור לישא כפיו גם אם שתה רביעית בבת אחת, או רביעית יין בלא מזיגה במים. ואם יש לו כזית עוגה, יקדש על היין, וישתה ממנו רוב רביעית בלבד, ויאכל כזית עוגה ויוצא בזה לכל הדעות. מה שכתבנו לענין כהן שקידש ואכל קודם מוסף, שאינו רשאי לישא כפיו במוסף.

והנה בש"ע (סי' קכח סעיף לה) כתב, שכהן ששתה רביעית יין בבת אחת לא ישא כפיו, משום דאתקש ברכה לשירות. עכ"ל. אולם בביאור הלכה (סימן רפו ס"ג) כתב, שאפילו כהן שצריך לישא את כפיו במוסף, גם כן מותר לו לשתות רביעית יין שלנו שבודאי יש בו מים. ע"ש.

ומרן אמו"ר שליט"א העיר על דבריו בספרו לזית חן (סימן כב עמוד כח), שבספר נוהג כצאן יוסף כתב, שלא ישא את כפיו במוסף. והובא בספר זכר יהודה בסוף הספר. ושהמהר"י מילר חולק עליו. ע"ש. ובש"ת בית יצחק ח"ב מיוורה דעה (בליקוטים סימן יט) כתב, שאם שתה רביעית יין אין נוהגים לישא את כפיהם. ובכף החיים (סי' קכ) כתב כן בשם הפרי מגדים. ומכל שכן אם שתה את כל היין שבכוס, שיש בו קצת יותר מרביעית, שאי אפשר לצמצם, שאפילו אם היין מזוג יש לחשוש בזה אפילו לענין תפלת מוסף, וכל שכן לענין לישא את כפיו. ולכן בכיוצא בזה יסמוך על מה שכתב העטרת זקנים (סימן פט) בשם מהרש"ל, שקודם תפלת מוסף עדיין לא חלה חובת קידוש. ע"ש. ועיין עוד בש"ת יביע אומר ח"ה (תאו"ח סי' כב אות ג' והלאה). ע"ש.

ואם בכל זאת קידש על היין קודם מוסף, לכאורה יש כאן ספק ספיקא, שמא הלכה כהסוברים שלא חלה חובת קידוש קודם מוסף, ואף אם תמצא לומר שמיד אחר שחרית [שאז מותר כבר לאכול] כבר חלה חובת הקידוש, שמא הלכה כדעת תרומת הדשן (סימן מב) והרמ"א, דביינות הרפויים שלנו אינו בא לידי שכרות ברביעית יין. והנה לגבי תפלה אם שתה יין כדי רביעית בבת אחת, ונתן לתוכו מעט מים מותר לו להתפלל, ואם לא נתן מים אין לו להתפלל עד שיסיר יינו. וביינות שלנו שאינן חזקים ואינו מרגיש שתוי, מותר לו להתפלל גם אם שתה רביעית. אבל אם שתה הרבה עד שהוא שכור, אף מיינות שלנו אסור להתפלל. ואם שתה

מצינו במאירי בשם יש מפרשים, דסבירא להו דאם נשא כפיו פעם אחת ביום טוב אינו חייב לישא כפיו, ודמי למצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות ממנה, ואף על פי כן לדעת התוס' רשאות הנשים לקיימה ולברך על מצוות אלה. אך המאירי עצמו סבירא ליה דאפילו כמה פעמים ביום איכא מצוה לברך את ישראל, ולכן אף דתו לא עובר בעשה, מ"מ מקיים מצוה אם חוזר ונושא כפיו, ולכן כתב דפשיטא דנושא כפיו שנית. ולפי זה הלבוש סובר דכיון דבפעם שניה אינו עובר בעשה, על כרחך הוא מפני שאין עליו מצות עשה לעלות, וכיון שאין מצוה לעלות לדוכן לא יכול לברך שוב. ולא דמי לנשים המברכות על מצוה שלא נצטוו בה, [לדעת התוס'], דהתם סוף סוף איכא חיובא אצל האנשים, ולשון וצונו קאי על האנשים. אבל הכא אם כל הכהנים ישאו כפיהם בו ביום ויהיו באותו מצב של חיוב, ליכא עלייהו חיוב כלל לחזור ולישא כפיהם בו ביום. ולכן סובר הלבוש ד"ל דאין הכהן רשאי לחזור ולישא כפיו בברכה פעם שנית בו ביום. אך י"ל, דהא גבי לולב גם אם יצויר שכל הגברים כבר יצאו י"ח המצוה, עכ"ל הנשים יכולות לברך בלשון וצונו, כי וצונו קאי על עצם הציווי הקיים, אף שכבר יצאו י"ח, ולפי זה גם כאן יברכו על עיקר המצוה. ועיין בש"ע הגר"ז (סק"ד). וצ"ע.

וכהן בן ארץ ישראל השוהה בביקור בחוץ לארץ, ודעתו לחזור, אם יכול לברך ברכת כהנים בתפלת מוסף של יום טוב שני של גלויות, באופן שאין להם כהן אחר, לכאורה כיון שלדידיה ליכא לתפלת מוסף, איך יוכל לישא כפיו בתפלה זו ולברך ברכת כהנים. אך מאידך יש לומר דכיון דהצבור מתפלל מוסף, יכול לברך בשבילם ברכת כהנים. ונחלקו בזה האחרונים, שהרב זרע אברהם כתב שיכול לישא כפיו, והרב מהר"א הלוי החמיר בזה. וראה בגנת ורדים (כלל א' סי' יב"ד), שהובאה מחלוקת בינו לבין המהר"ם בן חביב. ועיין עוד בכף החיים (אות כא). ע"ש.

קצו. ברכת כהנים. כהן ששתה יין של הקידוש

אם נושא כפיו במוסף, כהן שהוצרך לאכול ולשתות קודם תפלת מוסף, מותר לו לאכול ולשתות אף בלא קידוש. שאם יקדש וישתה רביעית יין, פעמים שלא יוכל לישא כפיו ויפסיד מצוה דאורייתא של נשיאת כפים. ולכן באופן כזה יוכל לסמוך על הסוברים שקודם תפלת מוסף עדיין לא חלה חובת קידוש. וגם יש אומרים שמותר לטעום קודם קידושא רבה, ואם כן הוי ספק ספיקא להקל לטעום קודם מוסף בלי קידוש. ואם

[שו"ת יחווה דעת חלק ה' עמוד צב], לכן גם בנידון דידן שב ואל תעשה עדיף, וראה בכל זה באורך בילקוט יוסף חלק א' (מהדורת תשמ"ה עמוד רלה). ע"ש.

קצת. בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובשל

סופרים הלך אחר המיקל, גמ' עבודה זרה ז. תניא היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין, הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. אמר רב יוסף הלכה כר' יהושע בן קרחה. וכ"ה ברמב"ם (הלכות ממרים פ"א ה"ה): שני חכמים או שני בתי דינים שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין, או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא, אחד אוסר ואחד מתיר, אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. ע"כ. וביאר הכסף משנה, ומדת"ק מפליג בין גדול בחכמה ובמנין לאינו גדול, משמע דריב"ק אפילו אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין, בשל תורה הלך אחר המחמיר וכו'. ולכן סתם רבינו ולא חילק בין אם אחד גדול בחכמה וכו'. והיינו כרב יוסף. וע"ש בלחם משנה שהקשה, על מה שפירש הרב כסף משנה, וכן כתבו בהגהות, דסובר רבינו דלריב"ק אפילו אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין, הולכים אחר המיקל בשל סופרים, ואחר המחמיר בשל תורה, דמנין לו לרבינו לאפוש במחלוקות. ועוד דמילתא דסברא היא, דאם אחד גדול בחכמה ובמנין, דעדיף טפי. ולא הוצרך ריב"ק להזכירו, משום דסמיך את"ק, וכיון דלא פליג עליה בה, אין צורך להזכירו.

וב"ב הרשב"א בתשובותיו (סי' רנ"ג) וז"ל: כיצד שורת הדין, אם שנים הפוסקים כאחד, זה אוסר וזה מתיר, אם נודע האחד גדול בחכמה ובמנין, ויצא שמו כן, הולכין אחריו וכו', היו שניהם שוין ולא נודע מי גדול משניהם בשל תורה הולכין אחר המחמיר וכו'. ע"כ. ועיין בחי' הרשב"א מגילה (גג.) ובקרבן נתנאל יבמות (פרק ז' אות צ'). ובדרכי משה (סימן א' סק"ט), ובבית יוסף אבן העזר (דפוס חדש, חלק א' דף קלב). ובפקודת אלעזר (בדברי המגיה אות א'). ובעין יצחק ח"ג (עמוד כט).

קצת. בשמים, נכון להכין על השלחן מערב שבת

אגודת מיני בשמים, לכבוד שבת, וגם כדי להשלים חיוב מאה ברכות בכל יום, והדס משולש

רביעית יין, ואינו יכול לדבר בפני המלך, אם התפלל תפלתו תועבה, וצריך לחזור ולהתפלל. ואף אם עבר זמן תפלה משלים אותה בתפלה שאחריה, כדין שוגג. אבל שאר ברכות יכול לברך. וכתב מרן בס"ג, כל אחד שהוא שתוי סגי ליה לפי מה שמרגיש בנפשו שיפיג יינו. הג"ה, ולכן אין נזהרין ביינות שלנו שאין חזקים שמתפללים אע"פ ששתה רביעית ויותר. [תרומת הדשן ה"ל]. וכ"ש שמתפללים מתוך סידור שאין חוששין לשכרות מעט. ע"כ. ומבואר בפוסקים דזה קאי על שתוי שאין בו איסור אלא לכתחלה, אבל בשיכור שתפלתו תועבה ודאי יש ליזהר אפי' לדידן, והמתפלל כשהוא שיכור צריך לחזור ולהתפלל, כמ"ש התוס' בפרק הדר. [ט"ז ס"י צט סק"ג]. והב"י כ' בשם המרדכי, דהשתא אין נזהרין משום דבלא"ה אין אנו מכוונים כ"כ, וזה קאי אשאר מילי דשמעתן, כגון הבא מן הדרך שלא יתפלל לדברי הגמ' וכו', אבל לא אתפלת שיכור שהיא תועבה. וכתב בפמ"ג (שם א"א סק"ו) דהרמ"א כתב זה כדי ליישב המנהג, אבל מ"מ אין נכון לעשות כן. ואף לפי המנהג שכתב הרמ"א אם מרגיש בעצמו שדעתו מבולבלת קצת לא יתפלל לכתחלה עד שתתיישב דעתו אם לא יעבור זמן התפלה.

קצו. ברך עלינו, אם שכח לשאול טל ומטר בברכת

השנים במנחה של ערב שבת, ונוכר בליל שבת, אינו יכול להתפלל ערבית שתים של שבת, שהרי אין שאלת טל ומטר בתפלות שבת, ואם כן לא ירויח כלום אם יתפלל ערבית שתים, ולהתפלל בתנאי של נדבה אינו יכול, שהרי מבואר בדברי הרמב"ם בשם הגאונים, שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים, לפי שאין מקריבים בהם קרבן נדבה, אלא חובת היום בלבד, וכן פסק מרן בשלחן ערוך, לפיכך יכוין בברכה מעין שבע שאומר השליח צבור, ודי לו בכך.

ועיין בשו"ת זרע אמת חלק א' (סימן יב) פסק בנידון ראש חודש שחל ביום שישי, ושכח לומר יעלה ויבוא במנחה, ונוכר אחר כניסת השבת, שאין לו תשלומין. וכן פסק מרן החיד"א בקשר גודל (סימן כב אות כא), ובשלמי צבור (דף קעב ע"ג), ובבן איש חי (פרשת משפטים אות טז). אולם בערך השלחן (סימן קח סק"ז) כתב, שיש כאן ספק ספיקא, שמא חשיב כאילו לא התפלל כלל, ושמא הלכה כמאן דאמר שמותר להתפלל תפלת נדבה בשבת. ע"ש. וכיו"ב כתב במאמר מרדכי (סי' קח ס"ק יד). וכן פסקו מהר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים (דף פב), ובעל חוות יאיר בספר מקור חיים (סי' קח סס"ק יא). אולם לפי מה שהסכימו רוב האחרונים דלא מהני ספק ספיקא בברכות

שכתב בשו"ת "בשמים ראש" בשם הראשונים, אחר שיצאו עליו עוררין, ואין למדין מספר זה מצד האומר אלא מצד האמור, ומילי מעלייתא דאית ביה דרשינן להו. וראה בעין יצחק חלק א' (כללי האחרונים עמוד תסו), ובשו"ת יביע אומר חלק ב' (דף קצב. חלק יו"ד סי' כד אות ד), ובחלק ח' (דף שפב: חלק אה"ע סי' ג אות ו, ועמ' תטז. סי' יב אות י), ובשו"ת יחזה דעת ח"א (סי' ט בהערה).

רא. בשר בחלב, בהמה שנבראת על ידי ספר היצירה או על ידי נס, אם יש בבישולה עם חלב איסור לא תבשל גדי בחלב אמו, ראה בילקו"י איסור והיתר ג' (עמוד יט). ולעיל מערכת אל"ף (אות ל, עמוד עא).

רב. בשר בחלב, מי ששכח ובירך על מאכלי חלב תוך שש שעות מאכילת בשר, ראה בילקוט יוסף תפלה כרך א' (סימן פט). ושם כתבנו להשיב על מה שכתב בספר ברכת ה' לחלוק ע"ד מרן אאמור"ר שליט"א בדין זה, וכתב שיאמר ברוך שם וגו'. אולם אין דבריו נכונים, דהא אם לא יטעם מהחלב, יעבור על איסור ברכה שאינה צריכה שלדעת הגאונים הרמב"ם ומרן השלחן ערוך היא איסור תורה, כמו שביארנו באורך בעין יצחק חלק ב' (כללי ספק ברכות) ואילו טעימת החלב בתוך שש שעות אינה אסורה אלא מדרבנן. וע"ש בילקו"י שכתבנו להשיב על שאר טענותיו וראיותיו.

רג. בשר, בשר שנתעלם מן העין, כל פרטי הדינים בזה, ראה בילקוט יוסף איסור והיתר א' (עמ' קלד והלאה). ע"ש.

רד. בשר, איסור אכילת בשר אדם, ראה מה שכתבנו להלן במערכת ד', ערך דרשות.

רה. בשר בחלב, אכילת בשר אחר חלב. 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 השיניים.

מצוה מן המובחר, וכדמוכח במנחות (מג: א"ר מאיר חייב אדם להשלים מאה ברכות בכל יום. רבי חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי משלים להו באיספרמקי ומגדי, פירש רש"י: אספרמקי, מיני בשמים. ומגדי, מיני מגדים, שטעונים ברכה. ע"ש. ובשער הכוונות לרבינו האר"י (דף ע"ב ע"ג) כתב, תחזור לקחת ב' אגודות של הדס בשני ידך, ותחברם יחד בכונה הנ"ל, ותאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, ואח"כ תברך ברכת עצי בשמים ותריח. עכ"ל, והאליה רבה הביא משם האר"י ז"ל, שהקפיד מאוד לאכול על שולחן של ארבע רגלים, דוגמת שולחן המקדש, ולברך על שתי אגודות הדס, בכל שלושה הקידושים. ובלייל שבת הניח על השולחן הכוס של ברכת הקידוש, עם מעט יין, וקצת פתיתין. אבל לא לחם שלם, ועיין ביו"ד סוף סימן קע"ח. גם בשלחן ערוך הרב (סי' רעד סעיף ז) כתב, טוב לברך על ב' אגודות של הדס קודם קידוש של לילה ושל יום, ובתוך סעודה שלישית. וכתב בבן איש חי (פר' בראשית אות כט) דאחר שיקיף את השלחן דרך ימין, יחזור ויעמוד במקום שעמד בו קודם ההקפה, ובעמדו שם יקח בידו שתי אגודות הדס, שהם כנגד זכור וכנגד שמור, ויאחזם ויחברם יחד כדרך גדילתם בין שתי ידיו, ויברך עליהם בורא עצי בשמים, ויריח בהם וכו'. ע"כ.

גם בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן כח ד"ה ולגוף) כתב, דמבואר בפע"ח (שער השבת פי"ד) בזה"ל: ואח"כ תקיף השלחן דרך ימין בשתיקה, ואח"כ תקח בידך ב' אגודות הדס ותחברם בב' ידך, ותברך עליהם ותריח בהם, ואח"כ תקיף בהם השלחן פעם ב' בשתיקה, ואח"כ אמור זכור ושמור בדבור אחד נאמרו וכו', והנה בבואך מביהכ"נ תעמוד במקומך וכו', ואח"כ תקיף השלחן וכו', ואח"כ תקח בידך אגודה של הדס וכו', והנה תקיף השלחן תחלה דרך ימין ותכוין וכו', ואחר שבאת מן השדה הקפת השלחן להמשיך וכו', וכן עתה ג"כ תכוין להמשיך וכו' נגד ויכולו ראשון שבעמידה, אח"כ תקח בידך ב' האגודות ותברך עליהם ותריח וכו', בויכלו הב' ע"ש לשונו הקדוש. (והנגלה והנסתר יחדו יצמדו, בדגמ' דידן בשבת (לג: בעובדא דרשב"י וההוא סבא דנקיט תרי מדאני אסא וכו', חד כנגד זכור וחד כנגד שמור, ולזה תקח בידך ב' אגודות הדס וכו' ואח"כ אמור זכור ושמור בדבור אחד נאמרו). והקפה זו בהדס כי הדס רומז על ג' אבות וכו'. ע"כ.

ר. בשמים ראש, אין לסמוך לגמרי על כל מה

וכתב הרי"ף בהלכות שם, דהאוכל גבינה ואח"כ 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 שידחה ידיו ויקנח פיו בין הגבינה לבשר וכו'. ע"כ. וכן העלה הרשב"א בתורת הבית שם. וכ"כ הרוקח (סי' תסט). וכן כתבו המאירי והריטב"א והר"ן בחולין שם. וכ"פ מרן בש"ע (יו"ד סי' פט).

ועיין בשו"ת יחווה דעת חלק 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 ובכין השינים, ואינה יוצאת על ידי הדחת הפה בלבד, אבל השותה חלב שהוא נוזלי, ושותה 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 שהמעצין 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 שידחה ידיו ויקנח פיו בין הגבינה לבשר, והשמיט חלב (אף שהובא בראש דבריו), ומשום שדוקא בגבינה הנדבקת בחניכים ובשינים צריך קינוח הפה ע"י 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. וכמו שכתב הדברי מלכיאל שם.

ועיין בספר ויזרע יצחק על הלכות בשר בחלב (עמוד קנו) שהביא מ"ש ביחווה דעת, וכתב, דאף שהרמב"ם פתח באכילת גבינה וחלב, זהו היתר אכילת בשר אחריהם, מ"מ לענין הצרכת נט"י וקינוח השמיט חלב, והזכיר רק גבינה, ומשמע כשיטת הרש"ש ואף שהרש"ש הצריך הדחת הפה במים, זהו לדין שהדחה פירושה הדחת הפה, אך להרמב"ם הדחה היינו נט"י,

ובחלב א"צ 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 נט"י. עכ"ל. הרי שהזכיר כאן הרמב"ם חלב, ומלמדנו שא"צ נט"י וקינוח כשרוצה לאכול אחריו עוף, ומחלק את דינו מבשר בהמה דבעי נט"י 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 (סי' שני"ו) וארחות חיים (ח"ב עמוד של"ד) והכל בו (סי' ק"ו) להצריך קינוח הפה אחר שתית חלב, ואעפ"כ פסק להקל כהרש"ש משום דמסתבר טעמיה.

גם בפתיחה לספר נימוקי לוי [מכסא רחמים], העיר אחי ע"ד מרן אאמור"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 אאמור"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 נט"י. והנה מדברי הרמב"ם בהל' כו מבואר, דבבשר אחר חלב א"צ קינוח הפה, ולפ"ז צריך ביאור מהו שכתב במה דברים אמורים בבשר בהמה, אבל עוף א"צ, הרי גם בשר בהמה א"צ קינוח, ואי נימא כדברי הרב דברי מלכיאל דבבשר בהמה צריך קינוח, אתי שפיר, דקמ"ל דבעוף א"צ, ואין לומר שדעת הרמב"ם דבעוף א"צ הדחת הפה, שדעת הרמב"ם שגם בבהמה א"צ קינוח הפה. ועדיין צריך לעיין.

ועל הרב המעיר הנ"ל תמיהוני, שהרי ביחווה דעת לא נחית כלל לדון בזה לדעת הרמב"ם, וכל כוונתו לדייק מהרמב"ם שהשמיט חלב, וכתב רק גבינה, ואינה"נ לדעת הרמב"ם בלא"ה לא בעינן הדחה כלל, אבל לדין 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 אאמור"ר, וחבל מאד שמזדרזים להשיג. נכי הגם שיותר לכן לחלוק על אביו, וכאשר ביארנו לעיל במערכת א' אות א', מ"מ כ"ז אחר המתניות ובדיקה הדק היטב, ובסברא והכרח גמור, בפרט כאשר האב הוא רבו המובהק שכל תורתו ממנו.

מערכת ג

כמה איסורי כריתות ח"ו. עכת"ד.

ועוד האריכו האחרונים בגודל החיוב למנות רב ומורה הוראה בכל אתר ואתר, אשר יורה להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון. והנכון הוא בכל עיר למנות מורי צדק לעניני אורח חיים ויורה דעה, מלבד הדיינים המיוחדים לדיני ממונות וגיטין. ויש סמך למנהג זה מחכמי הש"ס שהנהיגו כן בזמנם, למנות חכם לכל מקצוע הקרוב לרוחו שמדקדק בו יותר להלכה. וכמ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף יו"ד (שיורי ברכה סימן רמב סק"ח), מפני השמועה, שבכמה מערי אשכנז נהגים למנות מלבד הרב אב"ד ובית דינו שמיוחדים לדיני ממונות וגיטין, עוד ממנים חכמים להורות בדיני איסור והיתר בלבד וכו', והוא מנהג ותיקין, כי בית-דין שמתמנה על חלק פרטי, כל מעיינותיו ומחשבותיו במקצוע ההוא, והוא בקי מאד בדינים ההם ובפרטיהם. וכן ייסד מהרי"ט בקושטנדינא, שמלבד הבת-דין לדיני ממונות, ממנים חכמים לאיסור והיתר. ובחולין נה. אשכנז שאלתינהו לרבנן טרופאי, ופרש"י, מורי הוראות על הטריפות. עכת"ד.

ובשו"ת יביע אומר ח"ד (חלק יורה דעה סימן יח) הביא סמך לזה ממה שאמרו בגיטין (ה:), ר' אחי הוה ממונה אגיטי. וע' בפרש"י שם. ובשו"ת הריב"ש (סימן שפט) כתב, שמעיד אני על רבותי, רבינו פרץ הכהן ז"ל, ורבינו נסים נר"ו, שמעולם לא הניחו שינתן גט, זולתי בפניהם. לפי שרוב מצויין אצל גיטין, אינן מומחין, וגם בזמן רבותינו ז"ל, היו ממנין אחד מהם על הגיטין, כמו שאמרו בריש גיטין, אתא לקמיה דרבי אחאי, דהוה ממונה אגיטין. ע"כ.

וע' בהרא"ש (פ"ד דב"ק סימן ד), שהטעם שעשו חכמי הגמרא כלל לפסוק הלכה כשמואל בדיני וכו' ובאיסורי בכל מקום, לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינים (בדיני ממונות), ולכך היה מדקדק בהם ויורד לעומקם, ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר, ולכך סמכו על הוראותיו בעניני איסור והיתר. עכ"ל.

וכן אמרו בשבת (נג.) אריוך מנו שמואל, ובגליון, דר"ל שנקרא מלך דהלכה כוותיה בדיני כמו דקי"ל דינא דמלכותא דינא. אלסר נוטריקון אל איסר

א. גבאים, לשכור מורה הוראה, עדיף מאשר לשכור שליח צבור, וכמ"ש הרא"ש בתשובה (כלל ו סימן א), ושם נשאל אודות ציבור שאין להם יכולת לשלם שכר אלא או לרב מורה הוראה, או לשליח ציבור להוציאם ידי חובת תפלה, אם עדיף לשכור רב או שליח צבור, והשיב, שאם הוא רב מובהק וגדול בתורה ובקי בהוראה ובדינים, אין ספק שתלמוד תורה קודם לתפלה, ואם לאו שליח ציבור עדיף כדי להוציא הרבים ידי חובתם. עכ"ל. וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן נג סעיף כד).

וכתב הגאון היעב"ץ בספר מור וקציעה שם, הדבר פשוט שזהו דוקא בימיהם שהיו צריכים שליח ציבור להוציא את שאינו בקי, מה שאין כן עכשיו שהכל בקיאים להתפלל, ואין אחד שסומך על תפלת השליח צבור להוציאם בתפלתו, ודאי שעדיף רב מורה הוראה, אפילו אינו גדול כל כך, שאי אפשר לקהל בלא רב, דלאו כולי עלמא דינא גמירי, וכל קהל ישראל מוכרחים להיות להם מורה הוראה ורועה צאן קדשים. וא"כ בודאי שהוא קודם, שאפשר לקהל בלי חזן עם קול ערב, ואי אפשר בלי מורה הוראה, ואף על פי שאינו גדול הוא קודם, ויפתח בדורו הרי הוא כאביר שבאבירים. ע"כ.

והמשנה ברורה בכיור הלכה (סימן נג סכ"ד) כתב, מכאן יש ללמוד גודל החיוב המוטל על כל עיר ועיר בישראל, למנות אלוף לראשם רב מורה הוראה, אשר יורה להם במצות התורה ומשפטיה, ולהודיעם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, ולא יהיו כעורים המגוששים באפלה, שהרי אפילו אם ע"י כך תהיה מצות התפלה נדחת לגמרי, גם בזה החיוב להעדיף רב מורה הוראה, וכ"ש אם יכולים אנשי העיר להתפלל לעצמם וכו' ומזה ימלאו פחד ורתת ראשי עיירות בישראל שאין להם רב ומורה צדק בעירם, ועוון גדול הוא, ואף על פי שיש שם שוחט ובודק, הלא צריכים הם למורה צדק אשר יורה להם בהלכות שבת ויום טוב ובהלכות הפסח, ובהלכות נדה וטבילה במקווה, וכל שאר דיני תורתנו הקדושה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וסוף דבר שבלי הנהגת רב ומורה צדק ומנהיג בדרכי ה' בודאי שיבואו לידי חילול שבת ויו"ט, ואכילת איסורים וחשש חמץ, ועוד

כמבואר בעין יצחק חלק ג' (עמודים תרלו, וקפא). ושם (עמוד תרפג) שיש לנהוג כהוראת גדול הדור. ע"ש. וכיו"ב כתב המאירי (פסחים נא). וז"ל: בני אדם שהיו נוהגים במנהג שיש באותו מנהג חשש לבא לידי איסור, אע"פ שמנהגם מכל מקום חומרא הוא, הואיל ואפשר לבוא ממנו לידי מכשול אין חוששין לו ומבטלין אותו בפניהם. ע"כ.

ג. גדול הדור, שמופלג בחכמה יותר משאר חכמי

דורו, ומפורסם בדורו בכך, הכל חייבים בכבודו כרובם, אפילו מי שלא למד ממנו דבר, ונוהג בו אותה שאמרו ברב מובהק "מורא רבך כמורא שמים". ויש סוברים שדוקא כשבא ללמוד לפני גדול הדור הרי הוא חשוב כרבו, אלא שיש מן האחרונים שכתבו שהדברים אמורים דוקא לענין הוראה בפני אותו גדול הדור, שאסורה כהוראה בפני רבו, אבל אף לדעתם יש לנהוג בגדול הדור ובחכם מופלג מורא מן הכתוב "את ה' אלהיך תירא" אפילו אם לא בא ללמוד ממנו, ויש לקום מלפניו כמלא עיניו ואינו מיסב בפניו כדין רב מובהק.

וכתב בתרומת הדשן (סימן קלח), דמי שהוא גדול הדור ומפורסם בדורו בכך, נקרא מופלג בחכמה. וכן מבואר בתוס' (ברכות לא: ד"ה מודה) לענין הוראה בפניו. ומרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רמד סעיף י) כתב, שאם הוא מופלג בחכמה, אפילו אינו רבו, דינו כרבו מובהק. והרמ"א הביא דברי תרומת הדשן הנ"ל. וכתב הש"ך (י"ד רמד ס"ק ב), דגדול הדור היינו שמופלג בחכמה יותר משאר חכמי דורו.

וע"ש בתוס' הנ"ל דמבואר, דמה שעלי נחשב כרבו של שמואל, הוא מפני שעלי היה גדול הדור, ועוד ששמואל בא ללמוד לפניו.

וכן מבואר בשו"ת מהרי"ל (סימן א') דבגדול אע"פ שלא למד ממנו יש לו דין רבו, כדפי' התו' גבי שמואל, שרצה עלי להענישו על שהורה בפני רבו, אף על גב שלא למד לפניו, שהרי רק עתה הביאוהו אליו. ע"ש. ומבואר, שכל שגדול ממנו דינו כרבו. ובהלכות שמחות (אות ה') כתב המהרי"ל, שיש לקרוע על רבו. ואמר דשאל מרבו המובהק מהר"ש אמאי לא היה קורע כשנפטר הר"ר מושיל מזניים, והשיב לו שאין שגורים בפיו חידושים מאותו הרב ז"ל. אך מי שמופלג וגדול הדור צריך לקרוע עליו גם מי שאין

כלומר חוץ מלענין אסור שאין הלכה כמותו אלא כרב. ע"כ. ובמהרש"א בח"א (ב"מ פה:), שמואל ירחינאה חכים יתקרי רבי לא יתקרי, דמ"ש חכים יתקרי היינו כמ"ש (ב"ב קעה:). הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהם, והם כמעייין הנובע. ולכך הלכתא כשמואל בדיני, שהיה דן ד"מ, כי היה חכם בדינים ולא טעה מעולם בדין. אבל באיסור לית הלכתא כוותיה, ואפשר שהוא עצמו לא סמך על עצמו להורות דבר איסור, כיון שלא נסמך, ורבי לא יתקרי. ע"כ.

ועיין עוד בתוס' עירובין (מ.) דקי"ל הלכתא כרב ששת באיסורי כלפי רב נחמן, וכן כלפי רב חסדא, שרב ששת גדול מרב חסדא כדאמרינן לקמן (סו.) רב חסדא ורב ששת כי פגעו אהדדי רב חסדא מירתע שפוותיה ממתניתא דרב ששת, ורב ששת מירתע כולי גופיה מפלפוליה דרב חסדא. וקי"ל (הוריות יד.) סיני ועוקר הרים סיני עדיף, דהכל צריכים למארי חטייא. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סימן רעא ד' ע"ו ע"א). ע"ש. ועיין עוד בתוס' עירובין (לב.) דהלכה כרב נחמן בדיני וכרב ששת באיסורי. ע"ש. וה"ט כדברי הרא"ש הנ"ל.

ומכאן שיש למנות חכם לכל מקצוע הקרוב לרוחו, שמדקדק בו יותר להלכה. וע' בהוריות (יג:), רשב"ג נשיא, ר"מ חכם, ר' נתן אב"ד. והנה משרת אב"ד היא בדיני ממונות, כמ"ש בב"ק (נג) ובכ"מ (ק"ז): לגבי ממונא, דהלכתא כר' נתן דדיינא הוא ונחית לעומקא דדינא. ופרש"י, שאב"ד היה, כמ"ש בהוריות (יג:). ומשרת חכם נראה דהיינו לעניני הוראות איסור והיתר. וכמ"ש במ"ק (כב:). על חכם חולץ מימין, על אב"ד משמאל, על נשיא מכאן ומכאן. ופרש"י, חכם הממונה על העיר שמבקשים ממנו הוראה. עכ"ל. והיינו דקי"ל (כתובות ס:) הלכה כר"מ בגזירותיו, והיינו בגזרות של איסור והיתר, שהיה ממונה במקצוע זה ומומחה בהוראה. ומ"מ אין הלכה כר"מ בקנסותיו, כמ"ש תוס' (ב"ק ל:). בד"ה וחכ"א גובה את הקרן, והיינו בעיקר בדיני ממונות. ועיין בספר יד מלאכי (כלל קעד). ע"ש. וראה עוד באורך ביביע אומר הנ"ל.

ב. גדול הדור, שדבריו נשמעים רשאי לשנות

מנהגים שיש בהם שמץ של איסור, ולהנהיג מנהגים שיהיו בדקדוק על פי ההלכה, ועל פי דעת מרן השלחן ערוך שהוא המרא דאתרא בארץ ישראל,

שגורים לו חידושים ממנו. ע"כ.

ועי' יד אהרן (או"ח ס"ס תעב) שתמה, שהרי התוס' דנים בהוראה לפניו, וזה אסור אפילו ברבו שאינו מובהק.

ועיין בשו"ע (יו"ד שם ס"י): מופלג בחכמה דינו כרבו מובהק (לענין קימה בפניו מלא עיניו). וכתב שם הרמ"א, שהכוונה לגדול הדור, (ומשמע ששאר חכם שלא למד ממנו לעולם, אינו חשוב כרבו), ועי' ש"ך (שם ס"ק ב), וברכ"י (או"ח תעב אות ה), שמפרש שהכוונה למופלג בחכמה אע"פ שאינו גדול הדור, ועי' בשו"ע (או"ח תעב ס"י) לענין הסבה בפני רבו, וראה בזה בשו"ת הב"ח החדשות (סי' מב). ובחזון עובדיה על הלכות ליל הסדר, דין קדש.

וראה עוד בגבורות ה' למהר"ל (פמ"ח סוד"ה אשה), שכתב, דמה שאמרו "מורא רבך כמורא שמים" אינו אלא ברבו מובהק, אבל לא בת"ח מופלג בדורו, (ושם תמה על תרוה"ד שם, שפטר מהיסבה בפני גדול הדור). ועי' ברכ"י (יו"ד רמו אות כג), שכתב להסתפק אם המופלג בחכמה יכול להשתמש בשונה הלכות, כדרך שהרב משתמש בתלמידו, ועי' בשו"ת בנין ציון (סי' פג). ויש עוד לדון בזה, ועוד חזון למועד בעזה"י.

ד. גדול כבוד הבריות, שרוחה לא תעשה שבתורה,

בגמרא ברכות (י"ט): אמרו, אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא (משלי כ"א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. מתיבי, קברו את המת וחזרו, ולפניהם שתי דרכים, אחת טהורה ואחת טמאה, בא בטהורה, באין עמו בטהורה, בא בטמאה, באין עמו בטמאה, משום כבודו. אמאי, לימא, אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'. תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן וכו'. תא שמע, גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה. ואמאי, לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא, בלאו דלא תסור. אחיכו עליה, לאו דלא תסור דאורייתא היא. אמר רב כהנא, גברא רבה אמר מילתא לא תחיו עליה, כל מילי דרבנן אסמיכניהו על לאו דלא תסור, ומשום כבודו שרו רבנן. והדר פריך מדתניא, ולאחותו מה ת"ל הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת וכו', אבל מטמא הוא למת מצוה. ומשני שב ואל תעשה שאני. ע"ש.

ובגמרא מנחות (ל"ז): רבינא הוה קא אזיל אבתריה דמר בר"א בשבת דריגלא, איפסיק קרנא בחוטיה [ציצית] וכו', והא אמר מר גדול כבוד הבריות וכו', תרגמה רב בר שבא בלאו דלא תסור. נכגן טלטול האסור מדרבנן. רש"י.

ובגמרא סוכה (ל"ז): אמרו, תניא ג' אבנים מקורזלות מותר להכניס בשבת לבית הכסא. ופירש רש"י, דבית הכסא בשדה ואינו מוקף מחיצות, ואין כאן אלא טלטול דרבנן, ומשום כבוד הבריות לא גזור. וע"ש בתוס' שדייקו מדברי רש"י דדוקא איסור טלטול מדרבנן הותר משום כבוד הבריות, אבל לא טלטול בכרמלית. אך התוס' פליגי, וסבירא להו דגם איסור כרמלית שרי מפני כבוד הבריות.

והרא"ש (בפרק ט' נדחה סימן ו) הביא דברי הירושלמי [פ"ט מכלאים סוף ה"א], דתני אין מדקדקין לא במת ולא בכלאים בבית המדרש. ר' יוסי הוה יתיב ומתני, והוה תמן מיתא, מאן דנפק לא א"ל כלום, ומאן דיתיב לא א"ל כלום. ר' אמי הוה יתיב ומתני, א"ל חד לחבריה את לבוש כלאים, א"ל ר' אמי שלוף מאניך והב ליה. וכתב ע"ז הרא"ש, דס"ל לר' אמי כאמורא דשרי. א"נ בכלאים דרבנן. א"נ דוקא המוצא כלאים בבגדו אין חכמה ואין תבונה לנגד ה', וצריך לפשטו אפילו בשוק אבל אם אדם רואה כלאים דאורייתא בבגדי חבריו, והלובש כלאים אינו יודע, אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות ישתוק ולא יפרישנו משוגג. ע"כ.

אבל הרמב"ם (פ"י מה' מכלאים הכ"ט) כ', שהרואה כלאים של תורה על חבריו, קורעו מעליו אפילו בשוק. ואפילו הוא רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה. ולמה נדחה בהשבת אבידה, מפני שהוא לאו של ממוץ וכו'. אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום, אף על פי שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר, הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות. לפיכך אם היה עליו שעטנו של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק, ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו. ואם היה של תורה פושטו מיד. ע"כ. ומבואר בדברי הרמב"ם, דדבר שאיסורו מדרבנן נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום, ואין חילוק בין איסור קל לאיסור חמור מדבריהם. וגם לא חילק בין אם יש בדבר כבוד הבריות גדול, או כבוד הבריות מועט, ומשמע דבכל גוונא דוחה לאיסור דרבנן. ומשמע דאינו כד' הרא"ש

והנה מדברי הרמב"ם מבואר, דדבר שאיסורו מדרבנן נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום, ואין חילוק בין איסור קל לאיסור חמור מדבריהם. וגם לא חילוק בין אם יש בדבר כבוד הבריות גדול, או כבוד הבריות מועט, ומשמע דבכל גוונא דוחה לאיסור דרבנן. אולם מדברי רש"י הנ"ל מוכח דלא התירו איסור חמור אף שהוא מדרבנן, מפני כבוד הבריות.

וביאור מחלוקתם, דלהרמב"ם יסוד איסורי דרבנן, אף שאסמכניהו אקרא דלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, מכל מקום אין האיסור מפורש בתורה, דזה דין כללי לשמוע בקול דברי חכמים, אבל אין על איסורי דרבנן לאו מפורש מן התורה. ומשום הכי ס"ל להרמב"ם דכבוד הבריות דוחה כל לאו דרבנן. אבל לרש"י אין זה משום דכבוד הבריות דוחה האיסור, אלא דבאופן שיש כבוד הבריות לא העמידו חכמים דבריהם, וזה לא נאמר אלא באיסור דרבנן קל ולא באיסורים חמורים שנאמרו גם בדאיכא כבוד הבריות. ולפי זה יש מי שכתב דהספק של הביאור הלכה בהלכות תפלה (סימן צב ד"ה היה צריך), גבי שליח צבור שנצרך לנקביו קודם חזרת הש"צ, אם יכול להתפלל חזרה, דהנה אם יכול להעמיד עצמו עד פרסה, כיון דבדיעבד תפלתו תפלה, ויש בזה משום כבוד הבריות, פשוט דמותר לסמוך בזה על סברת הרי"ף המיקל לכתחלה בשיעור פרסה. ונראה דאף המחמירים מודים כאן, מפני כבוד הבריות. אבל אם אין יכול להעמיד עצמו עד פרסה, דלכולי עלמא תפלתו תועבה, מהו. דכיון שהוצרך לנקביו קודם שהתחיל להתפלל, ובכהאי גוונא גזרו חכמים ואמרו דתפלתו תועבה, אם כן כל ברכותיו הם ברכות לבטלה, ויש בהן משום לא תשא, וממילא אין להקל משום כבוד הבריות, או דאולי סילקו חכמים לאיסור זה באופן שיש כבוד הבריות, וממילא אין כאן ברכה לבטלה. וסיים, וצע"ג. ע"ש. ולהנ"ל י"ל שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם ורש"י, דלהרמב"ם דדין כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דלא תסור הוא משום דין דחייה, ממילא בכהאי גוונא שמברך ברכות לבטלה, שהרי תפלתו תועבה, וכבוד הבריות לא התיר את עצם האיסור, אלא בגדר דחייה. מה שאין כן לדעת רש"י דרבנן אחילו ליקרייהו, ומעיקרא לא אסרו בכהאי גוונא, מסתבר דאין תפלתו תועבה.

וראה עוד באורך בענין גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, במה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף על

הנ"ל. וכ"כ הטור יו"ד (ס"י שג). וכ' מרן הבי"י, שהרמב"ם גורס המוצא כלאים פושטו וכו'. ואינו גורס בבגדו. ור"ל שמוצא כלאים על חבירו. ע"ש. וכ"כ הרדב"ז (כפ"י מה' כלאים), שגירסת הרמב"ם המוצא כלאים פושטו וכו'. והפוסקים האחרונים חולקים על הרמב"ם. ע"כ. ונראה שכיון על הרא"ש והטור.

וכן פסק בשו"ת תרומת הדשן (ס"י רפה), שכהן השוכב ערום באהל א' עם המת, ולא ידע שיש שם מת, אין להגיד לו, אלא יקראוהו סתם לצאת אליהם ואחר שילבוש יגידו לו. דבכה"ג שרי משום כבוד הבריות. וכמ"ש הרא"ש והטור גבי כלאים. ע"ש.

ומרן בש"ע יו"ד (ס"י שג) הביא לשון הרמב"ם להלכה. והרמ"א כ' ש"א שאם הלבוש שוגג א"צ לומר לו בשוק. וכ"פ עוד הרמ"א (בס"י שעב) כד' התרומת הדשן הנ"ל.

ועיין להב"ח (ס"י שג) שחולק על הטור בהבנת ד' הרמב"ם, וכ' שאף הרמב"ם לא אמר שקורעו מעליו בשוק, אלא באופן שהוא מזיד, שיודע שהוא לבוש כלאים של תורה. אבל אם הלבוש שוגג שותק עד שיגיע לביתו ואח"כ מודיעו. ואין כאן מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש. והכי נקטינן. ע"כ. וכ"כ בתפארת שמואל על הרא"ש (נדה שם). ע"ש.

ומ"מ לדידן נראה שיש לחוש לד' מרן דס"ל שאף בשוגג פושטו אפילו בשוק. וכן העלה להלכה השאגת אריה (ס"י נח). ע"ש.

ועיין בשו"ת אור נעלם בחי' לברכות (די"א רע"ב) שכ', שיש לדקדק על הטור בשם הרמב"ם, דס"ל שאף שהלבוש אינו יודע מ"מ חייב הרואה לקרעו מעליו, שהוא נגד מסקנת הגמרא דשב ואל תעשה שאני. וה"נ חשיב שוא"ת שהרי הלבוש אינו יודע, וגם הרואה הוא בשוא"ת, וזה נלמד מולאחותו דנדחה מפני כבוד הבריות. והניח בקושיא. ע"ש. ולק"מ, דהתם גבי ולאחותו הוי שוא"ת לגמרי, אבל הכא לגבי הלבוש דחשיב קום ועשה אילו היה מזיד, שהיה לו לפשטו וכדקי"ל במכות (כ"א:) שאפילו לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש חייב מלקות על כל התראה. ע"ש. ממילא גם אם הוא שוגג נידון כקום ועשה. ולא ילפינן מולאחותו אלא שוא"ת לגמרי, שיושב ואינו שוחט פסחו ואינו מל בנו. וק"ל. [קטע זה משו"ת יביע אומר חלק ב' (חלק אבן העזר סימן יב). וע"ש עוד. וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק יו"ד סימן לב), ובחלק ט' (חלק אה"ע סימן ט). ע"ש].

התעורר אחד מן האחרונים בזה. וע"ש שדן אם יש לחלק בין גנאי גדול לגנאי קטן, וכתב בחות יאיר דאין בכחן רץ ערום גנאי גדול כ"כ, כמו בפושט כלאים בשוק. ועל כרחק דהתרומת הדשן והרמ"א הנ"ל מחלקים כן.

והנה מדברי תרומת הדשן משמע, דאפילו בשנכנס כהן בבית לא היה שם מת, ונכנס בהיתר גמור, ואח"כ מת בפתע פתאום, צריך לרוץ ערום. והקשה בחות יאיר, והא שב ואל תעשה הוא, והניח בצ"ע. וכתב הכתב סופר הנז', דנידון תרומת הדשן גנאי קטן הוא, ואין למדין מ"ולאחותו" רק בשב ואל תעשה בגנאי גדול, ולא בגנאי קטן. ועש"ב.

גם בפתחי תשובה שם הביא מספר משנת חכמים (ריש הלכות יסודי התורה בצפנת פננת שם אות טו) שכתב, דממרוצת לשון תרומת הדשן והרמ"א הנ"ל מבואר, שהדין כן אף אם נכנס תחלה בהיתר, שהיה חי בעת ההיא, ומת אחר כך בפתע פתאום, ולא עשה שום איסור בהליכתו לשם. ולכאורה יש לדון בזה כיון דתחלת כניסתו בהיתר, לא תהיה השהייה ששוהה אחר כך כמעשה, ושב ואל תעשה אמרינן ביה גדול כבוד הבריות וכו'. ודוקא אם היתה הכניסה באיסור אף שהיה שוגג השהייה שם חשיבא כמעשה. אבל אם היה בהיתר לגמרי לא חשוב השהייה כמעשה. ועיין ביבין שמועה שהאריך בזה. ובגליון מהרש"א שם פליג על זה, וכתב, דאף דהוי שב ואל תעשה וגדול כבוד הבריות, שאני הכא דהוי בזיון זוטא, כמו שכתבו התוס' בשבועות לענין תלמיד חכם לעדות איסור. וציין שם לדברי התומים (סימן כח ס"ק יב), ולתשובת הנודע ביהודה (חלק א' סימן לה ד"ה והנה).

ואמנם בתשובת פנים מאירות חלק ב' (סימן נו) כתב, דרשאי להמתין עד שילבש, כיון דעשה שאינו שוה בכל הוא, והוא על פי דברי התוס' בברכות (כ. ד"ה שב ואל תעשה).

גם באבן העזר שם תמה על דברי תרומת הדשן הנ"ל, דאישתמיט ליה דברי התוס' הנז' שהקשו דיליף לדחות איסור תורה מפני כבוד, מלאו דטומאת כהן דמטמא למת מצוה משום כבוד הבריות, ודוחה לא תעשה שבתורה. ותירצו דשאני לאו דכהונה שאינו שוה בכל, ולא ילפינן לכל התורה. ע"ש. וכן כתב בעל המאור, ושכן גרסו הגאונים להדיא בש"ס. וכן כתב הרשב"א בחידושו שם. הרי מבואר דילפינן ממת

הלכות קריאת התורה (עמוד שלה), ובילקוט יוסף על הלכות שעטנז (ס"ג שג). ובכף החיים (ס"ב צב אות ו). ע"ש.

ה. "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה", כהן ששוכב ערום והוא באוהל עם

המת, ולא ידע, אם יש להגיד לו לצאת, הנה בשו"ת תרומת הדשן (סימן רפה) כתב, דנראה דמשום כבוד הבריות לא נעשה שום איסור דאורייתא, כדאיתא בהדיא בגמ' (פרק מי שמתו), ושיהוי בטומאת אהל המת לכהן איסור דאורייתא, כדאיתא בהדיא בסמ"ג, וכדמוכח נמי באשר"י (פרק ב' דכתובות). אמנם אותם שקוראים לכהן לקום ולצאת יזהרו בתחלה שלא יגידו מיד שיש מת באהל, אלא יקראו לו בסתם לקום ולצאת אליהם, וכשילבוש יגידו לו, ובדרך זה שרי משום כבוד הבריות. ואף על פי שמניחים אותו שוהה בטומאה הואיל והוא לא ידע ושוגג הוא שרי. וכהאי גוונא כתב ביורה דעה בשם אשר"י, וכן כתב האשר"י גופיה בהלכות כלאים. אף על גב דהמוצא כלאים דאורייתא בלבוש חבירו פושטו ממנו אפילו בשוק, דכבוד הבריות לא דחי איסור דאורייתא, מכל מקום היינו דוקא אם הלוכש יודע שהוא כלאים, ואינו חושש בעבירה, אבל אם הוא שוגג אין צריך לפושטו ממנו משום כבוד הבריות, והיינו ממש כנידון דידן. ע"כ.

והרמ"א (יו"ד סימן שעב סעיף א') הביאו להלכה, וכתב: כהן ששוכב ערום והוא באוהל עם המת, אין להגיד לו אלא יקראו לו סתם שיצא כדי שילביש עצמו תחלה. אבל אם כבר הגידו לו אסור להמתין עד שילביש עצמו. ודוקא אם באוהל המת שהוא טומאה דאורייתא וכו'. ע"כ.

ובדגול מרכבה שם כתב, שיש להקל ולסמוך על שיטת התוס' בברכות (ג). וכן כתב עוד בשו"ת נודע ביהודה, דדינו של הרמ"א הוא רק לשיטת רש"י, אבל לשיטת התוס' כל טומאת כהן נדחית מפני כבוד הבריות, דילפינן מכהן גדול. ע"ש. ובשו"ת כתב סופר (חיי"ד סימן קסט) ציין שכבר קדמוהו בשו"ת חות יאיר, וכתב, כי הרב תרומת הדשן אחז בשיטת רש"י, ומיישב בטוב טעם ודעת קושית התוס' על רש"י. ועיין בפני יהושע שם.

גם בשו"ת פנים מאירות חלק ב' הניח בצ"ע דברי הרמ"א, שהרי הדבר תלוי בדעות, ותמה שלא

כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. ע"כ. והיינו לאו דלא תסור. אבל אינו דוחה לאו אחר. ומה שנדחה בהשבת ממון, מפני שהוא לאו של ממון. ומפני מה נדחה בטומאת מת, הואיל ופרט לך הכתוב לאחותו, ודרשו חז"ל ולאחותו יתירה, דלאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. וכן כל כיוצא בזה מכל לאוין המפורשים בתורה שאינן נדחים, רק של דבריהם. [הערה שם]. וראה בטוש"ע (ס"ג שג).

ו. "גדול כבוד הבריות" שדוחה לא תעשה שבתורה, אם מחוייב להודיע לבעל שאשתו זינתה תחתיו, הנה מי שנכשל עם אשת איש, אם מחוייב להודיע לבעל כדי שיגרשנה, שהרי נאסרה על בעלה. או דנימא דגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ודנו בזה הרבה אחרונים. ולכאורה להמבואר לעיל כל שהוא איסור תורה לא אמרינן גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. ובפרט בנידון דידן שאינו לשעה קלה כמו לכישת כלאים, שמיד מגיע לביתו ופושט הכלאים, אלא הבעל ממשיך לחיות באיסור עם אשתו.

ועיין בשו"ת נודע ביהודה (חלק א' סימן לה) שהאריך בזה, לבעל תשובה שאחר שהתקרב להשי"ת והתעורר בלבו חרטה על שנכשל עם אשת איש, ואחר כך נעשה לחתנה של אותה אשה, ושאל אם צריך להודיע לבעל. וכתב, שהדבר פשוט דלא אמרינן גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה אלא בדבר שהוא בשב ואל תעשה, אבל לא בקום ועשה. ואמנם זה שאינו מודיע הוא בגדר שב ואל תעשה, והבעל שאינו יודע הוי שוגג ואינו עושה מעשה במזיד, והוא בגדר אנוס, והוא בכלל שב ואל תעשה, והביא שם מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, ומחלוקתם תלויה בגירסאות בגמרא ברכות (ט"ו). בדברי רב יהודה אמר רב, במוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק, והקשו בגמרא שם מכמה סוגיות דכבוד הבריות דוחה איסורים, ותירצו בגמ', שב ואל תעשה עדיף. נמצא דבלובש כלאים שהוא בקום ועשה, לא משגחינן בכבוד הבריות משום שהוא בקום ועשה. והרמב"ם (בפרק "מהלכות כלאים הלכה ט') גורס בדברי רב יהודה המוצא כלאים בשוק, ואינו גורס בבגדו, וקאי על המוצא על חברו, שמחוייב לפשוט ממנו את הכלאים. נמצא דאף שלגבי המוצא מיחשב הוא שב ואל תעשה, מכל מקום הואיל וגבי הלובש הוא

מצוה לדחות לאו דטומאת כהן מפני כבוד הבריות. ובש"ס מוכח שם להדיא דכבוד דמת מצוה שוה להולך ערום להלבישו מפני כבוד הבריות, ועל כן ברור שהכהן יכול לשהות עד שילבש החלוק ובתי שוקיים, אבל אסור לשהות שם כדי ללבוש גם שאר הבגדים. ועיין בתוס' (ב"מ ל:). וע"ע בתשובת חות יאיר (סי' צה"צ) שיישב תמיהה זו, והשיג על אחד הרבנים שהשיב עליו בזה. ע"ש. [וראה עוד בהגהות יד אברהם מ"ש עוד בזה].

והרא"ש שם הביא עוד מה שאמרו בירושלמי, הרי שהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים, תרין אמוראי, חד אמר אסור, וחד אמר מותר. מאן דאסר דבר תורה. ומאן דמתיר כרבי זירא דאמר גדול כבוד הבריות שדוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת. תני, אין מדקדקין לא במת ולא בכלאים בבית המדרש. ושם הובא מעשה ברב אמי שראה לאחר הלבוש כלאים ואמר לו שיוציאם. ואמרו שם, דקסבר רב אמי כאמורא דשרי. אי נמי כלאים דרבנן. והיינו, דסבר רב אמי לחלק בין כלאים דרבנן לכלאים דאורייתא. ע"ש.

וכן הוא בתוס' הרא"ש, דבכלאים דרבנן כבוד הבריות דוחה את הלאו דלא תסור. וכן כתב בשיטה מקובצת שם. דאף על פי שכל מילייהו דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו, ולאו דקרא משתעי בהכי כלל, אלא אסמכתא בעלמא היא.

וכן הוא לשון המאירי שם: כבוד הבריות חביב עד מאד, ואין לך מדה חביבה ממנה. כלל גדול אמרו גדול כבוד הבריות שדוחה כל לא תעשה שהוא מדברי סופרים, לעבור עליה בקום עשה מכבוד הבריות וכו', ואף על פי שכבוד הבריות חביב, כבוד תורה אינו נדחה מפניו, ואין דוחין לא תעשה של תורה לעבור עליו בקום ועשה בשביל כבוד הבריות. לפיכך היה בשוק ומצא כלאים האסורים מן התורה בבגדו, פושט לאלתר אף על פי שדבר מזולזל אצלו להיות פושט בגדיו בשוק. אבל אם היו כלאים אלו כלאים האסורים מדרבנן, אינו פושטן עד שיגיע לביתו. ע"כ.

גם רבינו ירוחם (נתיב י"ט חלק שני) כתב, דמה שאמרו אין מדקדקין בכלאים בבית המדרש, היינו דוקא בכלאים דרבנן, שאם היה יושב בבית המדרש אין מזקיין אותו להפשיטו. וכן כתב הסמ"ק (מצוה לב) דדוקא כלאים דאורייתא פושטו אפילו בשוק, אבל כלאים דרבנן אינו פושטו עד שיגיע לביתו, דגדול

לא תעשה אפילו בקום ועשה. וכיון שבנ"ד אין הכל יודעים מהענין, ואין כאן חילול ה', לפיכך יש לו לשתוק מפני כבוד המשפחה. ועיין בנודע ביהודה הנ"ל שהביא את כל הנ"ל, והאריך עוד בזה, ומסקנתו כנז', שאין להודיע לבעל על כך.

וראה בשו"ת דברי חיים מצאנז (אורה חיים סימן לה) שהאריך לדון בדברי הנודע ביהודה הנ"ל, אך גם העלה לדינא שאין כל חיוב על הבעל להודיע לבעל, מפני כבוד הבריות. רק שיש להסתפק אם יש חיוב להודיע לאשה שהיא אסורה על בעלה, ובפרט לפי דברי הרמ"א (סי' קעט) שמנדין על שגרם לבטל תקנת רבינו גרשום, אם כן נכון שלא להודיע דילמא יגרמו לו עבירה, כיון שמצוה עליו שלא להאמין. לכן אין צריך להודיע. וכן נוהגים כמה מגדולי הדור שבאו לפניהם החוטאים בדברים כאלו. ע"ש. וע"ע בנידון זה בשו"ת רב פעלים ח"א (חאה"ע"ז סי' א' עמ' עג ע"ג). ע"ש.

ז. "גדול כבוד הבריות", נודע לו בשבת כשהוא

בכרמלית שהטלית שעליו היא פסולה, לא יסירנה מעליו עד שייגיע לביתו דגדול כבוד הבריות, כן הוא בבית יוסף ובשלחן ערוך (סי' יג ס"ג). והעיר הבית יוסף, דלכאורה אפשר לומר שדין זה הוא רק בטליתות שהם דרך מלבוש, כמו בזמנם שהיה לבוש ממש, וכדמשמע בבית יוסף. וכן בטלית קטן שלנו, אבל בטליתות של מצוה אין בושה בכך שמורידן בשבת, אלא שחכמים לא רצו לחלק בין טלית לטלית. ומכאן למד בשו"ת יביע אומר ח"א (חאה"ע"ח סי' טז) שעל אף שאיסור ההוצאה בכרמלית הוא איסור כללי, וההיתר להמשיך ללבוש את הטלית הוא משום כבוד הבריות, וכשאין טעם זה קיים חוזר הדבר לאיסורו ממילא, ואין צורך לגזור באופן מיוחד, בכל זאת כתב הבית יוסף דלא פלוג, כדי שלא לחדש ולהוסיף על גזרות חז"ל. ע"ש.

ועיין בשו"ת אגרות משה חלק אורח חיים (כרך ג' סימן א') שדן אם מותר לילך בשבת בטלית צמר ברשות הרבים בימות החמה, דלכאורה יש לחוש שמא מרוב החום יסירנה מעליו ויבוא לטלטל ד' אמות ברשות הרבים, וכתב, דעל מלבוש לא גזרו חכמים. וכמו שכתבו התוס' בשבת (זו). גבי יציאת אשה לרשות הרבים בטלית צמר, דבדברים שהם עיקר מלבוש ליכא למיגזר, דאפילו בחול אין דרך ללכת כלל ממקומו עד שילבשם. ורק בדברים קטנים יש לחוש בזה. ע"ש.

קום ועשה מחוייב זה לפשוט מעליו. ולדעתו הדין כן אפילו אם הלוש שוגג. והרא"ש (ברכות פרק ג' סימן יב) גורס המוצא כלאים בבגדו, וקאי על המוצא עצמו, שמצא שהוא לבוש כלאים בשוק, שמחוייב לפושטן, מפני שהוא עובר בקום ועשה שהולך לבוש כלאים. ולכן פסק הרא"ש (נדה פ"ט, ובהלכות כלאים סי' ו') שאם מוצא על חבריו כלאים בשוק, אם הלוש היה שוגג לא מיקרי לגביה קום ועשה, ולגבי המוצא שרואהו לבוש ושותק הוא שב ואל תעשה.

ומרן השלחן ערוך פסק כדעת הרמב"ם, והרמ"א כדעת הרא"ש.

ולפ"ז בנ"ד הבעל עובר בקום ועשה באיסור, והיודע מהדבר עובר בשב ואל תעשה, שנמנע מלהודיעו, שלדעת הרא"ש רשאי לשתוק מפני כבוד המשפחה, ולדעת הרמב"ם לכאורה חייב להודיעו ולמנעו מן האיסור. ולכאורה גם לדעת הרא"ש הכא יהיה חייב להודיעו כדי למנעו מהאשה להשאר תחת בעלה באיסור, שהרי היא יודעת שהיא אסורה על בעלה. אך יש לומר דנשי לאו דינא גמירי, ואינה יודעת שנאסרה על בעלה.

אלא שיש מקום לומר דאף לדעת הרמב"ם אין חיוב להודיע לבעל מהענין, כי הנה רש"י בברכות שם (כ. בד"ה שב) כתב, וטומאה גופא שהותרה לנזיר וכהן במת מצוה, דקא מיעקר בידים מפני כבוד הבריות, הוא דדחי לא תעשה דידה, דמעיקרא כשניתן הלא תעשה דידה, לא ניתן לגבי מת מצוה, כדרך שלא ניתן על הקרובים וכו'. והתוס' שם השיגו על רש"י והסיקו, שגם זה ניתן לדחות, אלא דנזיר שאני שכן ישנו בשאלה. וכהן שאני שכן לאו שאינו שוה בכל הוא. נמצא דלרש"י אפילו בלאו שאינו שוה בכל, וכן אפילו דבר שישנו בשאלה, אפילו הכי קום ועשה אינו נדחה מפני כבוד הבריות. ולהתוס' דבר שישנו בשאלה או שהוא לאו שאינו שוה בכל נדחה מפני כבוד הבריות אפילו בקום ועשה.

ויש מקום לומר שאף להרמב"ם שאני כלאים שאין כל כך בזיון, שהרי הכל יודעים שלבש כלאים בשוגג והיה אנוס בכך, ולכן קורעו אפילו בשוק. וגם כן יש כאן חילול ה' שימשיך לילך כך, ולכן אמרו בגמרא שם, במקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. ובוזה אנו מחלקים בין קום ועשה לשב ואל תעשה. אבל במקום שאין חילול ה' חולקים כבוד לרב, ודוחה

ואין נוטלים הידים, וכ"ש בישראל מומר מחלל שבת. וע"ש בלב חיים (סימן ד') שדן בנוגע מבלי-משים באשה נדה אם צריך נטילת ידים. ע"ש.

שוב הראוני להפרי מגדים (סי' ד במש"ז סק"ז) שכתב, שהעולם לא נזהרים מזה, וההביא סיוע לזה מההיא דקברי עכו"ם לא מטמאים וכו'. ע"ש. וידוע הביאור לזה, כי הטומאה מתגרה רק במקום הקדושה, והטומאה וסט"א יונקת כוחה מהקדושה שלא לש"ש, וכל זה אינו אצל הגויים. וכ"כ כביאור זה האור החיים (בפרשת חוקת), שדוקא ישראל מקבלים טומאה כי הסיטרא אחרא מבקשת להידבק ולינק דוקא מהקדושה. ע"ש. וכן הוא בשו"ת לב חיים פלאגי (ח"א סי' סח) ובשו"ע הגר"ז (מהדו"ק סי' ד). ע"ש. אלא שהגר"ח פ עצמו החמיר בנגיעה בגוי כנזכר לעיל, ועל כרחק שלדעתו יש לחלק בזה. ודו"ק. וראה עוד בעין יצחק חלק ג' (עמוד רע).

מ. גוי, למסור לגוי בר שיתפור לו חליפה, והגוי תופרה גם בשבת, ראה מה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כט), ובשבת כרך ב' (מהדורת תשס"ד עמוד תרכח).

ויש להוסיף על מה שנתבאר שם, דהנה ז"ל מרן בשולחן ערוך (סימן רנב סעיף ד): כל שקצץ אע"פ שיעשה הא"י מלאכה בשבת, מותר לישראל ללבוש הכלי בשבת עצמה, דכל שקצץ, אדעתיה דנפשיה קא עביד. הג"ה, ויש אוסרין ללבושו כל שידוע שהא"י גמרו בשבת (הג"א פ"ק דשבת ומהר"ל וכו' בשם רוקח), וצריך להמתין במ"ש בכדי שיעשה, והכי נהוג לכתחלה, אם לא שצריך אליו בשבת שאז יש להקל. ואם יש לתלות שנגמר בע"ש, מותר בכל ענין (הגהות אלפסי).

נמצא שלדעת מרן אין צריך להחמיר בזה, ול"ד להדלקת הנר בר"ס רע"ו, דהתם אדעתא דישראל קעביד [ר"ן וש"ל], פי' שמדליקו בשבת כדי שישתמש בו הישראל עכשיו, משא"כ כאן שעושה להשלים פעולתו. [מג"א]. והגוי אדעתא דנפשיה קעביד.

וסברת הרמ"א, דהא אסור לישראל ליהנות מהמלאכה בשבת בכל גווי, כיון שמ"מ נעשה המלאכה בשבילו. וכתב הט"ז (סימן רנב ס"ק ד) דמשמע דסתמא שיש ספק ואפשר שהיה נגמר בער"ש מותר, וכמ"ש אח"כ ואם יש לתלו' כו' דלא כמו שאסר הרוקח בסתם.

וכיוצא בזה עינינו הרואות שרבים נוהגים לצאת לרשות הרבים בשבת עם מעיל ארוך, ואין חוששין שמא בימות החמה יסירו מעליהם המעיל, אחר שאין דרכם בזה. ע"ש. [וראה עוד בדו"ק בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאהע"ז סי' ב' אות ב'). ע"ש].

והנה מה שכתב המרדכי הנ"ל בשם ר"י דלא דחינן לא תעשה משום כבוד הבריות אלא כשהוא בכרמלית שהוא דרבנן, לכאורה צריך ביאור דמצינו בש"ס בכמה דוכתי דמשום כבוד הבריות דחינן אפילו איסור דאורייתא, כל שהוא בשב ואל תעשה, (וראה בברכות יט:). וא"כ אמאי קאמר ר"י דלא דחינן משום כבוד הבריות אלא כשהוא בכרמלית שהוא איסור דרבנן. ומה שאסרו בגמ' מנחות, היינו משום דחשיב כקום ועשה במה שמוציא ברשות הרבים. וכן הקשה המג"א (סי' יג). ע"ש.

ובספר קהלות יעקב (מנחות סי' כא) הביא בשם קדושת יום טוב (סי' לד) שתירץ, דהא בהא תליא, דאי נימא דאין איסור ללבוש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, ורק חיובא רמיא עליה להטיל בו ציצית, א"כ כשאינו מטיל ציצית אינו אלא עבירה בשב ואל תעשה. אבל לשיטת הר"ש דהלבשה אסורה משום דאסור ללבוש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, א"כ הו"ל עבירה בקום ועשה, שהרי עושה מעשה הלבשה. ולכן הקשה ר"י הזקן דא"כ למה לא חשו רבינא ומר בריה דרב אשי על איסור לבישת בגד בלא ציצית, דלשיטתו הוא עבירה בקום ועשה שלא הותר משום כבוד הבריות. וראה עוד שם באורך.

ח. גוי, נגע בגוי אם צריך ליטול ידיו, הנה בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן ו'). ובספרו רוח חיים (סימן ד' סק"ב) כתב, שלפי דברי הזוה"ק (פר' ויחי דר"ך) הנוגע בגופו של גוי צריך נטילת ידים. וז"ל הזוהר: אבל דחייהון דכל אינון מסאפין משתכחי לגביהו אית להו חילא לסאבא לאחריני. ע"כ. ולכן כתב שם, וכן הורתי הרבה פעמים לכמה בני אדם שנוגעים בידי גוים, ואמרתי להם שצריכים נטילת ידים. ע"כ. וכן כתב הרב עצי היער (אות עג). וראה עוד ביפה ללב שם, ובכף החיים (אות פא). ומבואר שהחמיר בזה אף בנגע שלא במקומות המכוסים, דבגוי לא שנא מקומות המכוסים או מקומות הגלויים. ומדין נגיעה בגוי נגע בה. אך לא נהגו להחמיר בזה, ומעשים בכל יום שנפגשים עם אנשי עסקים שאינם מבני ברית, ולוחצים את ידיהם,

י"ב, ובחלק ו' כללי הרמ"א סי' ד' אות ד'). ועיין בקובץ זכור לאברהם שהביא העתק מהמהדורות הראשונות של הרמ"א, ונתברר שכל הציונים לא יצאו מהרמ"א, אלא הוכנסו לרמ"א במהדורת קראקא בשנת שס"ז, כשלושים שנה לאחר פטירתו של הרמ"א, ואח"כ במהדורת קראקא שעה נעשו שינויים גם בציונים, ועוד הוסיפו ציונים בתקופות מאוחרות יותר, ועל כרך יו"ד הרי גם הש"ך עשה ציונים, ואחר כך בשנת תע"א שולבו ציוני הרמ"א עם ציוני הש"ך, וראה במבוא לשלחן ערוך של מכון ירושלים. ובמה שכתבנו בעין יצחק על כללי קבלת הוראות מרן.

י. גוי, בדין בישולי גויים, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמודים: קיג, קעט, רפז). וראה לעיל מערכת ב'.

יא. גוי, אם מותר לקבלן גוי להמשיך לשפץ בשבת, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כה).

יב. גוי, אם מותר לומר לגוי לסתת אבנים בשבת לצורך קביעתן בבנין, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כג), ויש להוסיף על מה שנתבאר שם: הדנה מלאכה שנעשית בתלוש, לצורך קביעה במחובר, כגון סיתות אבנים או תיקון קורות כדי לקובעם בבנין, אפילו אם נעשית המלאכה בבית הגוי בקבלנות, אסור לעשותה בשבת, כל שאין מנהג רוב בני העיר לעשות מלאכה זו בקבלנות. ואם עשו כן לא יקבעם בבנין. במה דברים אמורים כשהאבנים או הקורות שייכים לישראל ונותנם לגוי לתקנם, אבל אם האבנים או הקורות שייכים לגוי, מותר, הואיל ובידו של הגוי לסתת אבנים אחרות ולהשאיר אבנים אלו לעצמו. אפילו אם עושה כן לצורך הישראל, כל שאינו עושה כן בביתו של הישראל. ולכן מותר להזמין שיש ואבנים לבנין, מחברה של גויים, אפילו אם החברה עובדת בשבת בייצור השיש וסיתות האבנים.

והנה הטור (אורח חיים סימן רמד) כתב, ואפילו סיתת העכו"ם האבנים בביתו בשבת, אסור לישראל לשקען בבנין. וה"מ בתוך התחום אבל אם הוא חוץ לתחום, וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של בית שבונה מותר. וכתב מרן בבית יוסף שם, שכן כתבו שם התוס' והרא"ש מדגרסינן בירושלמי (שבת פ"א ה"ח) אומנים גוים שהיו עושין עם ישראל, בתוך ביתו אסור,

וכתב בפרי מגדים, דאם הישראל אמר לא"י סמוך לחשיכה מדוע לא גמרת מלאכתי, והשיב לו אעשה זאת למענך בשבת, אה"נ דאפילו לדעת המחבר אסור ללבשו בשבת כמו גבי נר בסימן רעו.

והנה הרמ"א בהג"ה שם כתב, דדוקא ששכר את הגוי למלאכה מיוחדת, כגון בגד לארוג או ספר לכתוב, אבל כששכרו לכל המלאכות שיצטרך תוך זמן השכיחות, לכ"ע אסור וצ"יין מקור לזה מהב"י סוף סימן רמ"ז. וכתב, בביאור הלכה דאף שנרשם ע"ז ב"י, המעיין בב"י גופא יראה דלא פסיקא ליה בזה, רק דעת הרמ"א בעצמו כן. וכ"כ בדגול מרבכה. ובאמת שרוב הציונים והמראי מקומות שנכתבו בסוגריים בסיום דברי הרמ"א בהג"ה, לא יצאו ממנו, אלא נכתבו מאוחר יותר על ידי אחרים. וכמש"כ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לה אות נא), דמה שצ"יין המציין על ההג"ה "סברת הרב" אין להשגיח בזה, שכל היודע סדרם של כתובים יודע שציונים אלו נעשו אחר זמן, ממה שנכתב בב"י ובדרכי משה, וכמה פעמים לא צדק בציוניו. ע"כ. וכ"כ עוד בברכי יוסף (סי' תע סק"ג), שכבר נודע שציונים אלו אינם מהרמ"א, ולא מידו נגזרו, רק נעשו אחרי הרב, ונבררו מתוך דרכי משה וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ב (אה"ע סי' י"א) ובספרו יעיר אוזן (מערכת נ' אות טו). וכ"כ בשו"ת לב חיים ח"א (סימן צח דף קלו ע"ג). ובסמיכה לחיים (סי' יא) מתשובת הגאון החקרי לב, ובכל החיים (דף כ"ג אות ס"ח). וכן כתב בזכור לאברהם ח"א (מע' ט"ב), ומשק ביתי (כללי הפוסקים אות נ'), ונשמט כל חי ח"א (דף סד), ובתעלומות לב ח"א (חלק אה"ע סי' כ"א), ובשדי חמד (כללי הפוסקים סי' יד אות ד'). ע"ש. ובשו"ת אור לי (סי' סד), ובויקרא אברהם אדאדי (דף ק אות צב). ושם האריך להוכיח דבכמה מקומות לא צדק המציין, וביפה ללב (דף ט' ע"ג), ובספר המעלות לשלמה (דף כב), ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (מהר"ב כרך א' עמ' שלד).

ואמנם מהר"א לניאדו בשו"ת בירך משה (סימן כב) נראה דקאי בשיטת כנסת הגדולה שהובא בדברי החיד"א שם, שהם מהרמ"א עצמו. ועוד כתב שם, שכן נראה מדברי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג האחרונים, (באה"ע סי' ה' סוד"ה נחזור) דפשיטא ליה דהציונים הם מהרמ"א עצמו. וכן נראה מדברי שו"ג (סי' תרין ס"ק מב).

אך עיין למרן החיד"א במחזיק ברכה (יו"ד סי' סמ"ך ד"ה תו וכו') שהשיג על הכנה"ג, ועיין בשדי חמד ח"א (בחלק הכללים במערכת הלמ"ד אות ק"ז, ד"ו, ונדפס בדברי חכמים סי' טל, ובקונטרס אסיפת דינים במערכת חתן וכלה אות

וכ"ז דוקא אם הא"י עושה בביתו או שיהיה עכ"פ רחוק מהבנין, כדי שלא יהיה מינכר שהוא של ישראל, ומשמע בכמה אחרונים דסבירא לן לדינא דהי"א הזה לענין סיתות האבנים, ואפשר דגם המחבר מודה ליה בזה. [וכן כתב הב"ח]. אך לענין מחובר גופא אפילו אם הבנין עומד במקום שאין ידוע שהוא שלו, ג"כ אין להקל, דיש לחוש לשכניו או לבני ביתו שידועים שהוא שלו ויחשדוהו.

יג. גוי, שכר הגוי לפנות תל עפר מפתח ביתו או מותר שיעשה בשבת, ראה בילקוט"י שבת א' (עמוד יז).

יד. גוי, לפנות זבל מערב שבת כשהגויים מפנים הזבל ברכב בשבת, ברחובות של גוים, שעובדי העיריה באים בשבת במכוניות לפנות את האשפה, והעיריה היא של גוים, והפועלים גוים, מותר לישראל לפנות את האשפה לחוץ מערב שבת, למרות שיודע שהפועלים יקחו האשפה ברכב בשבת, ויוציאו מרשות לרשות. וכן העלה בשו"ת מנחת יצחק חלק ה' (סימן קה). שאף שהזבל הוא מחצירו של היחיד, מכל מקום דינו כשל רבים, ולהמגן אברהם ליכא חשדא, ובנידון דידן שהעיריה ממונה על זה, לא גרע מקבלנות אף שלוקחים מס על זה, דהברירה היא בידם לעשות באיזה יום שירצו. ואין בזה חילול ה' אחר שהעיריה עושה כן מדעת עצמה ושלא על פי בקשת ישראל, וגם אי אפשר למנעם מזה ולכן גם להחולקים על המגן אברהם דסבירא ליה דברבים איכא חשדא, בנידון דידן שמפורסם שהעיריה עושה כן גם לדידהו, ליכא חשדא. ועוד, שהאשפה חשיבא כגרף של רעי, ושייך בזה גדול כבוד הבריות שהתירו כמה דברים בשביל זה.

טו. גוי, גוי השוטף את רצפת חדר המדרגות בשבת, ראה בילקוט יוסף שבת א' (עמוד כז).

טז. גוי, עוזרת בית גויה אם מותר לה לעשות מלאכתה בבית ישראל, ראה בילקוט יוסף שבת א' (עמ' כז).

יז. גוי, אם מותר לעוזרת-בית גויה להדיח כלים במדיח כלים חשמלי, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כז).

בתוך בתיהם מותר. אמר רבי שמעון בן אלעזר, במה דברים אמורים בתלוש אבל במחובר אסור. ופוסק הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, ואף לפסול האבנים ולתקן הקורות אפילו בביתו של גוי אסור, כיון דלצורך מחובר הוא. דהא במחובר כהאי גוונא פליגי, ופסיק הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, דאילו לעשות הבנין עצמו אפילו רבנן מודו דאסור, דברשות ישראל הוא. ע"כ. ונראה מדבריהם דמדינא אסור. וכן נראה מדברי סמ"ג (לאוין סה יט ע"ג) והגהות (כפ"ו אות מ). אבל מדברי רבינו ירוחם בחי"ב (ני"ב פב ריש ע"ב) נראה דחומרא בעלמא הוא, שכתב וז"ל: ויש מהגדולים שהחמירו על עצמם אפילו שקיבל הגוי לסתת האבנים בידו בדבר ידוע, ותקנם בביתו של גוי עצמו. ע"כ. ונראה שכתב כן מפני שכתב הרא"ש, וכן שמעתי שזקנו של אבא מורי בנו לו בית בקבלנות, וסיתתו האומנים בביתם בשבת, ולא רצה לשקעם בבנין. ומשמע לרבינו ירוחם דדרך חומרא הוא, דאל"כ למה ליה לאתויי מעשה זקנו. ולי אין זה כדאי להוכיח כן, דהא אפשר דמייתי ראייה מזקנו דהלכה כרבי שמעון בן אלעזר דירושלמי. אי נמי מייתי ראייה דסיתות האבנים מיקרי מחובר לקרקע. מיהו בספר התרומה (סוף סימן רכב) נראה שהוא מסופק בדבר.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רמד סעיף ב'): לפסול האבנים ולתקן הקורות אפילו בביתו של האיני יהודי אסור, דלצורך מחובר הוא. ואם עשו כן לא ישקעם בבנין. ע"כ. וכתב במשנה ברורה (ס"ק יד), שכל זה כשהאבנים והקורות הם של ישראל, ונתנם לאומן אינו יהודי לסתתם ולתקנם, אבל אם האיני יהודי מסתת האבנים שלו, ומתקן קורות שלו, שהישראל עשה עמו קיבולת על הכל, והברירה עוד ביד האיני יהודי לסתת אבנים אחרות ולהחזיק אלו לעצמו, אפילו עושה זה לצורך ישראל, אם אינו בביתו של ישראל אף שהוא מפורסם שעשה זה לצורך ישראל, מותר. שזה לא נקרא עדיין מלאכת ישראל כל כך. כן כתב הדגול מרכבה. וכבר קדמו בתשובת הרדב"ז בחלק ו' (סימן נו), אך שמסיים שם, שאם האיני יהודי מסתת אותם סמוך לבנין, אין זה נכון הדבר משום מראית העין, שלא יאמרו שהוא שכירו. ע"ש.

והרמ"א שם כתב, וי"א דאם אינו מפורסם שהוא של ישראל, שרי (כל בו). וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק יח), דהיינו שאינו צריך למחות בא"י אם יעשה מלאכתו בשבת, ובלבד שלא יאמר לו שיעשה בשבת.

כתובות (לא:). ע"ש. והט"ז (בסימן שמו סק"ב) תפס בפשיטות כדעת הרמב"ן והרשב"א לפטור, כיון דקיי"ל מהלך לאו כעומד דמי, ומ"מ אסור מדרבנן. ע"ש. וכ"כ בש"ע הגר"ז (סימן שמו סעיף ט). וכתב החזון איש (סימן סב אות יט סק"ה) שנראה שהלכה כדברי הרשב"א והריטב"א שהוא פטור, ושלא כדברי התוספות. וכן פסק גם החזון איש (בסימן קג אות יט), וטעמו, משום שהרשב"א והריטב"א רבים הם, ובתראי גינהו, ושמעתא כותייהו רהיטא. ע"ש. ולפי זה המעביר בשבת ע"י גוי מרה"י לרה"י דרך רה"ר הו"ל שבות דשבות, ובמקום מצוה יש להתיר.

וכ"כ בשו"ת שערי ציון ח"א (סימן ח), ששמע בשם הגאון ר' יוסף דוב סולביצ'יק, בעל בית הלוי, דבר נכון, שגוי המוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר בציווי ישראל, חשיב שבות דשבות, כיון דקיי"ל שהמוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר פטור, דמהלך לאו כעומד דמי, ואפילו אם הגוי עומד לפוש ברה"ר, מ"מ הרי לא צוהו הישראל על כך, ואינו מעצם שליחותו של ישראל, אלא מעצמו הוא עומד לפוש, ואדעתא דנפשיה קא עביד. והגאון המחבר עמד וימודד ארץ נפק דק ואשכח דברי הרשב"א והריטב"א הנ"ל, ושכן דעת הרמב"ן, וש"ע"פ שהתוס' (עירובין לג.) ד"ה והא, חולקים על זה, וס"ל שחייב, מכל מקום לא יצא הדבר מידי מחלוקת, ולפחות הוא ספיקא דדינא, וספיקא דרבנן לקולא, כשנעשה הדבר ע"י גוי. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו שערי ציון ח"ג (סימן ג). ע"ש. ועיין מ"ש בזה בשו"ת מהר"ן יפה (סימן ז). וי"ל ע"ד. ואכמ"ל. ומכ"ש שיש לנו עוד ספק אם בכלל יש לנו דין רה"ר בזה"ז, או לא, א"כ הו"ל ספק ספיקא דהוי מילתא דרבנן, וע"י גוי הוי שבות דשבות, ובמקום מצוה יש להקל. וכן במקום מצות הכנסת אורחים, וכמ"ש הפוסקים ביו"ד להקל בכמה דברים במקום הכנסת אורחים. (ועי' בשו"ת תרומת הדשן סימן עב). לפיכך יש להקל ג"כ מפני דרכי שלום, וכל כיוצא בזה.

ומעתה, גם בנידון דידן יש לדון להקל לומר לגוי להוציא מרשות היחיד לרשות היחיד בלא שיניח ברשות הרבים, ואם יניח מעצמו, הרי דאדעתא דנפשיה קעביד. וצ"ע בזה.

כא. גוי, לומר לגוי בשבת לחמם תבשיל לח, ראה לעיל מערכת א' (אות ריג, ערך אין ביטול אחר ביטול, עמוד שה).

יח. גוי, אם אפשר לקטוף פרחים על ידי גוי לצורך ייצוא לחוץ לארץ, ראה תשובת מרן אאמור"ר שליט"א בילקוט יוסף שבת כרך א', עמוד יד. והן עתה הראוני שבספר אדני שלמה כתב לחלוק ע"ד מרן אאמור"ר גם בד"ז, אולם המעיין היטב בשו"ת יביע אומר חלק ח' (סימן כח) יראה, דאם הרגילות באותו מקום היא בקבלנות, ודב רידוע לכל, יש אופנים דשרי. וע"ש שהביא כמה וכמה צירופים להקל בכיוצא בזה.

יט. גוי, אם מותר לאפשר לגוי לחלק בשבת מספוא לבהמות בטרקטור, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד כ).

כ. גוי, גוי העובד כפועל בשיבה או כמוסד ציבורי, וצריך להביא אוכל בשבת ממקום אחר, אסור ליתן לו להשתמש במכונת של הישיבה, אך אם המכונת היא שלו, אין בזה איסור הנאה ממלאכת גוי, דאדעתא דנפשיה קעביד, והיינו באופן שיכל להביא את האוכל במהלך רגלי. ובמקומות שאין בהם עירוב, מותר לומר לגוי להביא האוכל מרשות היחיד לרשות היחיד בלא שיעשה הנחה ברשות הרבים. דכיון שהוא לצורך עונג שבת, יש להקל בדבר, כשאי אפשר באופן אחר. וכן כתב בשו"ת שבט הקהתי חלק ג' (סימן קד). ואף שם כתב להקל רק במקום שיש עירוב, הנה יש מקום לדון על פי מה שכתב בלית חן (אות עז) כמה שנחלקו הראשונים בדין המוציא מרשות היחיד לרשות היחיד והעבירו דרך רשות הרבים, אם חייב, או לא. כי התוס' בעירובין (לג.) כתבו שדינו כדין המושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר שחייב, וכדתנן בהזורק (צו). אבל הרשב"א (שבת צו. עירובין לג.) כתב, שאין זה מחזור לי כלל וכו'. ע"ש. וכן כתבו הריטב"א והר"ן בחידושיהם לעירובין שם. ע"ש. והמאירי סוכה (מג.) על מה שאמרו בגמרא שם, משום גזרה דרבה, שמא יטלנו בידו ויעבירונו ד' אמות ברה"ר, כתב בשם גדולי המפרשים, שהטעם שלא אמרו גזרה שמא יוציאנו מרה"י לרה"ר, מפני שעיקר הגזרה היא בהוצאה מרה"י שלו והכנסה לרה"י של הבקי דרך רשות הרבים, ומכיון שאינו מניחו ברה"ר אין כאן חיוב לא משום הוצאה ולא משום הכנסה, אלא חיוב העברה ברה"ר, שמאחר שעקר מרה"י זו והניח ברה"י אחרת, והעביר ד' אמות בין זו לזו, חייב, דהא איכא עקירה והנחה. ע"ש. וכ"כ בספר המכתם סוכה (סו) בשם הר"ש. וע"ע בשיטה מקובצת

והטמין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום, שהתבשיל אסור באכילה, שזה רק בצונן שנתחמם, או שנצטמק ויפה לו, אבל בעומד בחמימותו כשעה הראשונה מותר, והובא בשו"ע סימן רנו סעיף א, ובשו"ע הרב הוסיף בזה, שהרי אינו נהנה כלל מהאיסור. ע"ש. הרי ששמירה על המצב הקיים של המאכל שלא יתקרר ולא יתקלקל, לא נחשב כהנאה לענין מעשה שבת. ע"כ.

והחילוק בזה מבואר, דגבי ישראל לא היה צורך לחכמים להחמיר בעומד בחמימותו [בהטמנה וכדו' שהוא מדרבנן], אבל גבי גוי מאחר שהוא קל בעיני הבריות, החמירו בו יותר אפילו בעומד בחמימותו, שכל שהגוי עשה מלאכה דאורייתא לצורך ישראל, אף דאמירה לגוי שבות, אפילו הכי החמירו שלא ליהנות מאותה מלאכה. והוא כעין מה שכתב המגיד משנה (הלכות שבת פרק ו הלכה כד) בזה"ל: אי נמי אפילו ע"י ישראל החמירו בתחומין דבריהם יותר מד"א דה"ר דאורייתא, לפי שדבריהם צריכים חיזוק. וזה צ"ע.

והן אמנם שראיתי בספר יסודי ישורון על ט"ל מלאכות (עמוד 114) שכתב לדון בתנור שנכבה בשבת, ובאה השפחה והבעירה אש תחת התבשיל שעדיין היה חם, וצידד בתחלה להתיר כיון ששמרה על המצב הקיים, ודימה זאת למה שנתבאר בשלחן ערוך סימן רעו ס"ד, שאם היה נר אחד דולק, ובא הגוי והוסיף עוד נר שמותר ליהנות מב' הנרות. ע"ש. אלא שיש לחלק דהתם אין לו הנאה רק מהנר שהדליק הגוי, ולכן שרי. אבל כאן אלמלא שהדליקה את האש תחת התנור התבשיל היה צונן, והיא גרמה לכך שהתבשיל נשאר חם. ואיכא הנאה ממעשה הגוי שעשה לצורך ישראל. וחזינן בבית יוסף (סימן רנג) בשם תשו' הרשב"א דחימום התבשיל חשיב הנאה. ודו"ק.

גם מה שכתב בהמשך דבריו לדמות נידון דידן למה שכתב מרדכי, והובא בבית יוסף סימן שז, שמותר לומר לגוי להביא דבר מרשות הרבים, משום שיש לו היתר לעשותו על ידי מחיצה של בני אדם. והוא הדין הכא. ע"ש. אולם גם בזה יש לומר, דהא הכא אין שום צד היתר לומר לגוי להדליק אש.

ועוד הביא בהמשך דבריו משו"ת חבצלת השרון (סימן כד) אם מותר להחזיר בליל שבת מאכלים על הכירה שבמשך הלילה יבערו הגחלים ויתחמם התבשיל, ודעתו הואיל ומעמיד הקדרה בשעה שעדיין היא חמה, דאז אין שייך בישול מותר. אלא שהעיר

כב. גוי. מלצר גוי המחבר את התקע לשקע להדליק התנור לחימום התבשילים, מה שמצוי בכמה בתי מלון בארץ, שהעובדים הגויים מניחים סמוך לסעודת שבת כמו תיבות מתכת, על שלחן גדול בצד האולם, ומחברים כל תיבה לשקע החשמל בשעה שהחשמל אינו פועל, ומניחים בכל תיבה מגש עם מאכל חם, ואחר זמן על ידי שעון שבת גופי החימום אשר בתיבות נדלקים, וכך חום התבשיל נשמר, אף שנראה כעושים מלאכה לצורך ישראל בשבת, עם כל זה אין בזה איסור הנאה ממעשה גוי בשבת.

והנה נודע מ"ש בתשובת הרשב"א [הובאה בבית יוסף סימן רנג] במי שבישל תבשילו מערב שבת כל צרכו, ולמחר בשבת אמר לגוי להדליק אש ולחמם תבשילו, דאסור לאכול התבשיל, מההיא (שבת קכב). דנר וכבש, דכל שנעשה בו או בשבילו מלאכה דאורייתא, אסור, כגוי שמילא מים בשביל ישראל, שלא ישקה מהם אפילו בהמתו, לפי שהוציאו מהבור שהוא רשות היחיד לשפת הבור שהוא רשות הרבים. ואף על פי שעשאה גוי מעצמו שלא מדעת ישראל, ושלא נעשה בגוף המים מלאכת איסור, ואע"פ שלא נעשה מלאכת איסור בגוף התבשיל, שכבר נתבשל מערב שבת. וכמדומה שאפילו אחר שנצטנן אסור לו לאותה שבת, דקנסינן ליה כל שהזיד ואמר לגוי לעשות לו מלאכה דאורייתא בשבילו. עכ"ל.

ומבואר, דאף שהתבשיל היה מבושל כל צרכו אם הגוי הדליק אש ועשה מלאכה דאורייתא לצורך ישראל, אין ליהנות מהתבשיל בשבת.

ואמנם גבי ישראל מצינו כהאי גוונא שאם רק שמר על החום, דמותר ליהנות מהתבשיל, וכמו שנתבאר בשלחן ערוך (סימן רנו סעיף א') שאם הטמין בדבר המוסיף הבל, התבשיל אסור אפילו כדיעבד. ודוקא בצונן, שנתחמם, או שנצטמק ויפה לו, אבל בעומד בחמימותו כשעה ראשונה, מותר. וכתב במגן אברהם (סימן רנו ס"ק ו) דה"ה המטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל דשרי, דהא אינו אלא עומד בחמימותו. ובשו"ת הר צבי או"ח (א סימן קפא) למד מכאן לגבי השתמשות במקרר בשבת, גם למי שמחמיר ואינו משתמש בחשמל בשבת בארץ ישראל, שהרי המאכל לא נעשה במלאכת איסור, אלא המקרר גרם שלא יתקלקל, וזה לא נחשב נהנה מאיסור מעשה שבת, וח"ב הביא ראי' לזה מדברי הרמב"ן הרשב"א והר"ן, כהא דעבר

כבר כתבנו בכמה דוכתי שאין לנו לחוש למראית העין במה שלא גזרו רבותינו, שאין לנו כח לגזור גזרות מדעתינו אחר חתימת התלמוד. וידידי הרה"ג עזריאל [הנ"ל] העיר מדברי הרב בן איש חי (פרשת בשלח אות יד) שכתב, דאף על גב שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו, מכל מקום משום מראית העין שפיר אית לן למיחש, והראני שכבר העיר על דבריו מרן אאמו"ר בהליכות עולם חלק ד' (עמוד פט): מדברי הפרי חדש (יורה דעה סימן פז סק"ו) שאפילו באיסור תורה אין לגזור גזירות מדעתינו משום מראית העין, ודי לנו במה שהחמיר להדיא בשלחן ערוך. ושהגרי"ח עצמו הסתמך בהקדמת רב פעלים חלק א' (בסוף הפתיחה בר"ה וגדולה מזו) על דברי הפרי חדש הנ"ל. וכן כתב הפרי חדש באורח חיים (סימן תסא ד"ה עוד), דלא חיישינן לגזור איסור משום מראית העין מדעתינו. גם בהליכות עולם חלק ו' (עמוד רכח אות ה') פליג על דברי הרב בן איש חי שאסר משום מראית העין. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק א' (חלק אורח חיים סימן טז אות ב') וחלק ט' (חלק אורח חיים סימן עט אות ה'). וגם ביביע אומר חלק י' (חלק יורה דעה סימן נח אות ל' עמוד שכח): הביא בשם שו"ת חסד לאברהם קמא (חלק יורה דעה סימן קיב) שאין בידינו לגזור משום מראית העין מדעתינו בדבר שמותר מן הדין. ועיין עוד שם (סימן י' אות מד) שהביא עוד אחרונים שכתבו שאין לנו לגזור מדעתינו משום מראית העין, וכ"כ עוד בחזון עובדיה (ארבע תעניות עמוד רנו: ועמוד ש').

כג. גוי. לומר לגוי להדליק החשמל לצורכו, ואגב הישראל יהנה מהאור, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד שלא).

כד. גוי, ספק איסור תורה בעכו"ם, הנה כל דין זה דספק דאורייתא לחומרא, לא נאמר לגבי גוי, לא מיבעיא לשיטת הרי"ף (קידושין ה:) והרמב"ם (סוף פרק ט' מהלכות טומאת מת) דסבירא להו דספק דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן, דזה ודאי שחכמים לא אסרו הספיקות לגוי, אלא אפילו לשיטת התוספות והרשב"א, דספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, מאן לימא לן שדין זה נאמר גם לגבי גוי.

ויש להוסיף על פי מה שיש לחקור בהאי כללא דספק דאורייתא לחומרא, אם הוא המשכה לאיסור הנאמר בתורה, והוא חלק ממה שנאמר בתורה בכל איסורי תורה דספק כודאי, או שהוא איסור מיוחד

והרי הקדרה עומדת להתקרר, לכן דימה הדבר למצמצם במקום שסוף חמה לבוא דפטור. אע"ג שכל אחד לבדו חייב [תוס' ב"ק נו. סנהדרין עו.]. אבל שאני נידון דידן הואיל והנכרי הבעיר האש בעוד המאכל חם, ולו רצו לאוכלו אז הלא אין בפעולתו כלום, ולא הועילו מעשיו, ולכן לדעתו יש להתיר לאכול התבשיל. ע"ש. וכבר כתבנו דאיכא הנאה שאלמלא פעולת הנכרי התבשיל היה צונן. ולא דמי לסוף חמה לבוא, דהא כל מלאכת מבשל היא גרמא. ודו"ק.

וניהדר לנידון דידן, דהנה לפי המבואר בהערה הנ"ל, לכאורה כיון שנחלקו הראשונים אם מותר לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא לצורך עונג שבת, שדעת ספר העיטור ודעימיה דשרי, וראה בהג"ה סימן רעו. ולדעת הרמב"ם והש"ע אין להקל אלא בשבות דשבות לצורך מצוה. ולכאורה כיון שחימום תבשיל הוי צורך עונג שבת, יהיה אפשר לסמוך על המקילין, כיון דאיכא מאן דשרי, וכעין מה שכתב מרן החיד"א בשו"ב (סימן שיח) שמותר לומר לגוי בכישול אחר כישול בלח, כיון דאיכא מאן דשרי.

אלא שכבר נתבאר לעיל שבהליכות עולם לא כתב כן, ואפילו לצורך רבים החמיר בזה הן לכתחלה והן בדיעבד, וביארנו, שהטעם לזה כיון שהדבר מפורש בדברי הש"ע (סי' רעו סעיף ב): ישראל וא"י שהסיבו יחד והדליק א"י נר אם רוב א"י, מותר להשתמש לאורו. ואם רוב ישראל, או אפי" מחצה על מחצה, אסור. ע"כ. ולשון מרן "שהיסבו" משמע שהוא גם בסעודה בשבת, ואפילו הכי אם הרוב ישראל אסר מרן אפילו בדיעבד. וגם כתבנו לחלק בין הנאה ישירה ממאכל, לבין אכילה לאור הנר שאינה הנאה ישירה כל כך.

ולכן העצה היא שיכינו מבעוד יום שעון שבת בשקע, ובעת שהגוי מכניס את התקע יהיה זה בעת שהשעון הפסיק את פעולת החשמל, וידלק בעוד כחצי שעה, ובזה יהיה אפשר להקל על ידי גוי, דבכהאי גוונא הוה ליה איסור שבות, וכדעת רבינו יואל שהובא ברמ"א (סימן שלד סעיף כב), ואף שהוא מטלטל את חוט החשמל המוקצה, אין זה אלא מדרבנן, והוה ליה שבות דשבות במקום מצות עונג שבת, לכן שפיר דמי להקל בכהאי גוונא.

אין לחוש למראית העין במה שלא חשו חז"ל, וכי תימא ליחוש הכא משום מראית העין, שיסברו שהגוי מחבר את התקע בעת שהחשמל פועל, הנה

לספיקות הנלמד מאשם תלוי. וכבר האריכו בחקירה זו, ואכמ"ל. ואי נימא שהוא חלק מהנאמר בתורה, אם כן מה לי בישראל מה לי בעכו"ם, אבל אי נימא שהוא חידוש מיוחד לאסור את הספיקות, מאן לימא לן דחידוש זה נאמר גם כלפי עכו"ם, שמא כל דין זה דספק דאורייתא לחומרא לא נאמר אלא בישראל. ודו"ק.

ובאמת אין העכו"ם מצווים על איסורין דרבנן (התלויים בו מצות ואבזרייהו שמצווים עליהם ב"ג), דהא לא שייכי בדין לא תסור (ע' ברכות יט: וברמב"ם פ"א מה' ממרים ה"ב), וכ"כ בפשיטות הפרי חדש יו"ד (סימן נה ס"ק טז) דאטו רבנן יכולים לגזור גזירות על בני נח, ואינהו גופייהו מי צייתי לרבנן וכו'. ע"ש. וכ"כ הערך השלחן יו"ד (סימן סב ס"ק) דנ"מ בין ד' הרמב"ם דסד"א לחומרא מדרבנן, לד' הרשב"א דסד"א לחומרא מה"ת, לענין ספק אבר מן החי, דלרמב"ם מותר להושיטו לבן נח, שהרי אינו מצווה אדרבנן, ולהרשב"א אסור להושיטו לב"נ. ע"ש. וע"ע בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן ק"ח דקפ"ז ע"ב סד"ה ולדידי). ע"ש. ובשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק אורח חיים סימן יט אות ז') דן לפ"ז להקל לב"נ להרכיב ספק כלאים, וכ"ש שמצינו דעת פוסקים שב"ג אינו מצווה על הכלאים, ולפ"ז הו"ל ס"ס, שמא אינו מצווה על כלאים, ושמא בספק כלאים הלכה כמ"ד דסד"א לחומרא רק מדרבנן. ואת"ל דהוי מה"ת, שמא מעיקרא אין זה כלאים. אולם שו"ר להגאון ר' יוסף צבי הלוי בס' זרע הארץ (עמוד רמד ורמה) דאזיל בתר איפכא, דב"נ אסור בהרכבת ספק כלאים, דאפילו לרמב"ם דסד"א לחומרא מדרבנן, ה"מ בישראל, אבל בב"נ שא"צ התראה ולא בדיעה תליא מילתא ספקו אסור מה"ת. א"נ שאני הכא דכתיב למינהו, ואמרינן למינהו ודאי ולא למינהו ספק. ע"ש. ואין דבריו מחזוריים בעיני.

ומה שנשען בתירוצו השני שם ע"ד החות דעת (סימן ק"ז) דבמ"ע כגון אתרוג ומצה, אמרינן סד"א לחומרא מה"ת, דאתרוג ומצה ודאי אמר רחמנא ולא ספק. ע"ש. הנה רבים חולקים על החו"ד וס"ל דסד"א לחומרא מדרבנן גם במ"ע. וכמש"כ במקום אחר. וע' בשו"ת משפט כהן (סימן יג) שכ', שפרטי דיני כלאים, איזה נקרא מין במינו ואיזה נקרא מבשא"מ, הם מכלל דיני תורה שבעל פה, שאינה שייכת לבני נח גם במצות שנצטוו עליהם, ולכן כל שדומים זה לזה אע"ג דמתמרינן בהו לגבי ישראל, אינם בכלל איסור כלאים לב"נ, בפרט שכל דין כלאים לבני נח מפי השמועה,

ואין לך בו אלא חידושו. ע"ש. והובא בס' כרם ציון ח' (עמוד קד בהגה) וע"ש.

והנה גם אי נימא דספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה, אכתי איכא למימר דשרי ליתן לבן נח ספק אבר מן החי, והדבר תלוי בחקירה הנ"ל, אם איסור ספק דהוי מן התורה הוא בכלל האיסור, או שהוא איסור נוסף, ואם כן באיסור נוסף זה לא נצטווה בן נח. וכן כתב הפרי מגדים בתיבת גומא (פרשת נח אות ב.), וראה באורך בספר אהבת מרדכי (סימן ג').

ועיין בשלחן גבוה (כללי הספיקות) שהקשה בשם בעל המשנה למלך, שלדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, איך פסק בסוף הלכות מלכים דבני קטורה חייבים במילה, והואיל והיום נתערבו בני ישמעאל ובני קטורה, יתחייבו הכל במילה. ואם איתא הא ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, ואיך נתחייבו במילה. ובספר בגדי שש (חלק יורה דעה סימן ק"ז) כתב, שמכאן ראייה שהרמב"ם מודה לגבי בן נח דספק דאורייתא לחומרא מן התורה. ע"ש. אלא דאי נימא כסברת הגאון מליסא והעונג יום טוב, דבספק עשה לכולי עלמא ספק דאורייתא לחומרא מן התורה ליכא ראייה לנידון דידן. וראה בשו"ת יביע אומר חלק א' (חלק אורח חיים סימן לו אות ז'), ובחלק ה' (חלק אורח חיים סימן יט אות ז'). ועוד, דאי נימא דכל היכא דאיכא איסורא לכולי עלמא ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, גם כן אתי שפיר בנידון דידן, דהא הכא חשיב איכא איסורא, שהרי נתערבו אלו באלו, וכל אחד מהם בספק לאחר שהוקבע בהם איסור. ויש לפלפל בזה.

כה. גוי, מותר להשכיר דירה לגוי, אף שהגוי עושה

בדירה כחפצו. - גוי ששבת חייב מיתה, נרק שצריך להסיר את המזוזה. הנה אף שמותר להשכיר דירה לאינו יהודי גם שעושה מלאכות של איסור בדירה בשבת, מ"מ בשכונה שכולם יהודים אין זה מן הראוי להשכיר דירה לגוי, אפילו מוסלמי, כדי שלא להזיק לשכנים. אך מעיקר הדין אין איסור בהשכרה מצד שהגוי עושה מלאכות בדירה השייכת ליהודי, שהרי אין הגוי מצווה על שמירת שבת, ואדרבה אמרו בפרק ארבע מיתות בית דין, דגוי ששבת חייב מיתה, ולכן אין בזה כל חשש. ועיין בגמ' (סנהדרין נח:) נכרי ששבת חייב מיתה, ואפילו אם שבת בשני בשבת חייב מיתה, שנאמר יום ולילה לא ישבותו. והעירו המפרשים, דאמאי אמרו

והמהר"ם שיק (סימן רלג). ועוד דחזי לאיצטרופי סברת הש"ך דבישראל מומר ליכא לפני עור. ובצירוף סברת הטורי אבן (חגיגה יג.) שכל שאי אפשר לנו להפרישו מן האיסור, מותר גם לסייעו. וכן כתב במחנה חיים בחלק א' (סימן מה), והק"ק לדוד (סימן קמז), ובשו"ת שערי בנימין קלוגר (סימן ט). ולכן העיקר לדינא שאם אין לו אפשרות להשכיר דירתו לשומר שבת, יכול להשכיר דירתו למחלל שבת, אך נכון אם אפשר שיתנה בחוזה השכירות שעכ"פ לא יחלל שבת בפרהסיא, ודלא כמ"ש באור לציון, ואחר המחילה לא ירד לכל הצירופים הנ"ל, ובחנם החמיר. שוב ראיתי שבספר ולפני עור (עמוד קפז) כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל גם כן להקל בנ"ד, שהרי בכל מקום שנמצא בלאו הכי הוא מחלל שבת, ולכן אף על פי שכאשר יהיה לו דירה ירבה בעבירות, מכל מקום הבית עצמו הרי אינו בכלל חפצא של איסור כמו יין לנזיר. וכיון שאין המשכיר נותן לו איסור בידים, אין כאן איסור מסייע.

השכרת דירתו לגוי בשכונה של יהודים, והנה לגבי השכרת דירתו לגוי בשכונה של יהודים, הנה בגמ' (ב"ק קיד.) אמר רב אשי, האי בר ישראל דזבין ליה ארעא לעובד כוכבים אמצרא דבר ישראל חבריה, משמתנין ליה. וכתבו התוס' שם, אומר ר"ת דהיינו דוקא כשישראל רוצה ליתן לו כמו שנותן לו העכו"ם, אבל אם העכו"ם רוצה ליתן לו יותר אין להפסיד בשביל כן. וכן מבואר עוד בתוס' ב"ב כא. על מה שאמרו בגמרא שם, מי שיש לו בית בחצר השותפין, ה"ז לא ישכירונו לא לרופא, ולא לאומן, ולא לגרדי, ולא לסופר יהודי, ולא לסופר ארמאי. וכתבו התוס' שם, משמע דאם לא סופר הוה שרי להשכיר לארמאי, וא"ת דאמרי' בהגוזל בתרא (ב"ק קיד.) האי בר ישראל דזבין ליה ארעא לעובד כוכבים אמצרא דבר ישראל חבריה, משמתנין ליה, דא"ל אריא ארבעת אמיצראי. ודוחק לחלק בין מכר לשכירות. ונראה לר"י דהתם כשישראל רצה לקנות, אבל אם אין ישראל רוצה לקנות מותר. וכן הוא בהרא"ש (ב"ב פרק ב' סימן יא), דהא דקאמר ולא לסופר ארמאי דמשמע לארמאי שאינו סופר יכול להשכירו, היינו כשאינו מוצא להשכירו ליהודי בדמים הראויים, אבל אם היה מוצא יהודי אין יכול להשכירו לעובד כוכבים, כדאיתא בהגוזל בתרא (קיד.) האי מאן דזבין ארעא לעובד כוכבים אמצרא דישראל, היו משמתנין ליה עד דמקבל עליה כל אונסא דאתיליד, ואין חילוק בין שכירות למכר. ע"כ.

בגמרא אפילו שבת בשני בשבת, אמאי לא אמרו אפילו שבת ביום ראשון בשבוע. וראה בהגהות עיני שמואל סנהדרין שם, ובפנים יפות (פרשת נח), ובחתם סופר עה"ת (שם), ובשו"ת מחנה חיים (אורח חיים חלק ג' סימן מד). ובשו"ת שבילי דוד (אר"ח סימן תרנא סק"ד). ע"ש.

ונאמרו בזה כמה תירוצים, יש שכתבו דבאחד בשבת האאיכא מקומות בעולם שעדיין הוא שבת, ולכן נקט שני בשבת שאז אין מקום בעולם שהוא שבת, ואפילו הכי אם שבת בו חייב מיתה. אי נמי, דבאחד בשבת ישראל שישמור שבת גם ביום ראשון, עובר על בל תוסיף, וממילא ליכא רבותא בכך נח ששבת ביום ראשון שחייב מיתה, וקמ"ל שני בשבת דבזה ישראל אינו עובר בכל תוסיף, דיום ראשון מפסיק ביניהם, ואטו מי שקיים מצות סוכה בחנוכה, או יתקע בשופר בסוכות, יעבור על בל תוסיף, וקמ"ל קרא לגבי בן נח דאם שובת בשני בשבת חייב מיתה. ועוד תירצו, דבל תוסיף שייך רק אחר שהגיע החיוב, ומוסיף על חיובו, אבל ביום שישי שעדיין לא נכנסה השבת, לא שייך בזה בל תוסיף אם ינהג דיני שבת כל היום, וכן ביום שני אחר שיום א' הפסיק ביניהם, לא שייך בו כלל דיני שבת, ומש"ה קמ"ל בגוי אפילו ביום שני חייב מיתה. שוב ראיתי שכבר עמד בזה בספר משמרת חיים ח"א (עמ' לו), וע"ש שכתב בדרך חידוד, שילבש ציצית, ויצא לרשות הרבים. שאם הוא ישראל, הציצית היא מצוה, ואינו עובר על הוצאה, כיון שנעשה חלק מהבגד, אבל אם הוא גוי עובר על הוצאה. ע"ש. שוב הראוני בפרדס יוסף (פרשת נח עמוד ס טור ב') שכן כתבו הגאון החתם סופר, ובשו"ת חשק שלמה (בליקוטים). ע"ש. וראה עוד בזה לעיל מערכת א' (ערך אברהם אבינו, עמוד עז).

וכן מותר להשכיר דירה למחלל שבת, אף שיודע שיעשה בדירה מלאכות האסורות בשבת, ואמנם באור לציון ח"ב (פרק מג תשובה א) כתב, שאין להשכיר דירה למחלל שבת שיעשה בה חילולי שבת, וכן אין להשכיר רכב למחללי שבת, משום לפני עור. ע"ש. אולם כבר נתבאר, שיש בדבר כמה צירופים, דכאן אינו נותן לו את האיסור בידים, ולא בשעת האיסור, ולא דמי לנותן כוס יין לנזיר. וכמ"ש המהרש"ם בחלק ב' (סימן קפד), ובדרכי שלום (סימן מד), ובשו"ת מהרש"ג (סימן ק). ועוד, שיש אומרים שאם נותן לו את הדבר ואינו עושה את האיסור מיד, אלא לאחר זמן, ליכא בזה איסור מסייע, וכמ"ש בשו"ת בנין ציון (סימן טו).

והאידינא נהגו להשכיר אף לדירה, כיון שאין נוהגים להכניס עבודת כוכבים בבתיהם. (טור).

ואף כשאין הגוי עובד עבודה זרה ואינו מכניס לשם עבודה זרה, יכולים השכנים לעכב בעדו מלהשכיר דירתו לגוי, כמבואר בתשובות הגאונים (קרוניל סימן יב) דאף אם טרח להשכיר ביתו ולא מצא, יש כח ביד השכנים למונעו מלהשכיר לגוי, דכיון שהמבוי הוא של ישראל, ומעכבין עליו, שומעין להם, ואפילו היה הגוי כשר בגוים, ואין כמותו בגוים, סתם גוי אנס הוא. ואפילו השכיר ביתו לבר ישראל חייט או בורסי, או אחד מכל האומנים שיבואו עליו אחרים בשביל מלאכתם, מעכבין עליו, מפני שהם ניזקין בכך, וכל שכן גוי. אלא שישכיר על פיהם וברצונם. ע"כ.

וכתב בכלבו (סימן צו ד"ה אין מוכרין), ושכירות בתים לעכו"ם אף במקום שאמרו להשכיר להם בית, לא לבית דירה אמרו, מפני שמכניס לתוכו עבודה זרה, ועובר משום לא תביא תועבה אל ביתך, והאידינא שמשכירין בתים לעכו"ם דאיתא בירושלמי, הא מקום שאסרו למכור, מותר לשכור אפילו לבית דירה, ולהשכיר אפילו לבית דירה, אם כן בחוצה לארץ שמותר למכור מותר להשכיר אפילו לבית דירה, והטעם אומר מורי, דמן התורה אינו אסור אלא בבית שהוא עצמו דר, דומיא דמוזזה, אבל מדרבנן אסור בביתו אפילו אינו דר שם, ולכן בחו"ל לא גזור מקום שאינו רגיל לדירה, כגון בית ותבן ואורוות.

והלבוש (י"ד סימן קנא ס"ו) כתב, כל מקום שאמרו מותר להשכיר, לא התירו אלא לאוצר, או לשאר תשמיש, חוץ מלדירה, אבל לדירה אסור להשכיר, מפני שהגוי מכניס בו עבודה זרה, ועובר הישראל משום לא תביא תועבה אל ביתך [דברים ז, כו]. אבל במקום שאמרו למכור, מותר למכור אפילו לדירה, שכיון שקנאו הגוי ואין לישראל זכות בו, אף על פי שמכניס בו הגוי עבודה זרה, לית לן בה, ולא דמי לשוכר שאף על פי שהוא ברשות הגוי כיון דעיקר הבית לישראל אית ביה משום לא תביא תועבה וגו', מכל מקום עיקר הלאו דלא תביא לא נאמר אלא לישראל עצמו, אבל כשיגרום הישראל שהגוי מביא, כגון במשכיר אינו אסור אלא מדרבנן, ורבנן לא אסרו אלא בזמניהם שהיו רגילין להביא עבודה זרה לבתיהם בקבע תמיד, אבל בזמן שאין הגוים מכניסין ע"ז לבתיהם אלא באקראי בעלמא, ולא בקבע, לא אסרו, לפיכך נהגו להשכיר האידינא אפילו לבית דירה, שגם

ועיין להריטב"א (עבודה זרה כא) שכתב, הקשה ר"ת היאך אנו נוהגים להשכיר בתים לגוים לבית דירה, ותירץ, דלא אמרו אלא בזמן התלמוד שהיו נותנים הגוים עבודה זרה בבתיהם דרך קבע, מה שאין כן בזמן הזה שאין ע"ז נכנסת בביתו אלא כשהוא נפנה. [והיינו שנותנים ע"ז רק כשהוא מת ומפנין אותו משם, או כשנוטה למות]. ורבינו חיים הכהן ז"ל תירץ, שלא אמרו במשנתנו אלא במקום שאמרו להשכיר בלבד, ולא התירו שם למכור כגון ארץ ישראל לרבי יוסי וסוריא לרבי מאיר, שכשם שהחמירו בו במכירה למעלת הארץ, החמירו בשכירות לבית דירה, אבל בחוצה לארץ מותר. וכן אמרו בירושלמי, הא במקום שאמרו למכור מוכר הוא לו אפילו לבית דירה, ומשכיר הוא לו אפילו לבית דירה, ומה שאמרו בתוספתא כאן וכאן לא ישכיר לו לבית דירה, משום ארץ ישראל וסוריא קאמר. ע"כ.

ומרן בשולחן ערוך (חושן משפט סימן קעה סעיף מ) כתב, המוכר לעובד כוכבים או שוכר לו, היו משמתין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבא מהעובד כוכבים, עד שינהוג העובד כוכבים עם בן המיצר שלו בדיני ישראל בכל. וכתב בסמ"ע (ס"ק עג) שאם הישראל נותן שווי, והגוי רוצה להוסיף, חייב למכור לישראל.

ואם השכנים מתנגדים, יכולים לעכב מלהושיב עכו"ם ביניהם, כמבואר בתשובות הגאונים (סימן קיט). ושם נשאל, מהו להשכיר אדם ביתו לעכו"ם דלאו אנס הוא, תשובה, סתם גוי אנס הוא, ויכולים בני השכונה לעכב מלהושיבו ביניהם, אפילו ישראל שכן רע שאינו נוח להם, וכל שכן עכו"ם. וכן כתב בכנסת הגדולה, והובא בבאר היטב (סימן קנו) דהשכנים יכולים לעכב שלא ישכיר חצרו לשכן רע, וכל שכן לגוי. ובשו"ת מחנה חיים (חלק ד' סימן כד) בישראל שרוצה להשכיר דירה לישראל מחלל שבת, דהוא גרוע מגוי, שיש חשש שילמדו ממעשיו, וכבר הזהיר הרמב"ם בהלכות דעות על האדם שנמשך אחר דעות חבורתו ושכניו.

ומרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן קנא סעיף ח') אין מוכרים להם בתים ושדות בארץ ישראל, אבל משכירין להם בתים, ולא שדות. ובסוריא, מוכרים בתים ומשכירים שדות. ובחוצה לארץ, מוכרים אלו ואלו. ושם סעיף י' כתב מרן: אף במקום שהתירו להשכיר, לא התירו אלא לאוצר וכיוצא בו, אבל לא לדירה, מפני שמכניס לתוכו עבודת כוכבים בקבע. הגה,

למכור דירה כזו לנכרי ולא לישראל, כדי שלא יפסיד. ודמי להאי דמבואר בדברי רבינו אשתורי הפרחי בספרו כפתור ופרח (פ"י דף כח). שהביא שם את דברי הגמ' 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 להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני עכו"ם, מותר ליטול דמיו, וכותב ומעלה בערכאות של גויים, מפני שהוא כמציל מידם. וכתב הכפתור ופרח, ומסתברא דה"ה 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 דהגמ' דגיטין הנ"ל גוי שאנס וכו', וכן נמי הא דאיכא בירושלמי [בע"ז פ"א ה"ן] 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 לן. והיינו שיש לפרש ולומר דהתם שרי למכור הוא בכהאי גוונא. ע"ש.

והנה מרן בש"ע חו"מ (סימן קעה סעיף מ), כתב, המוכר לעכו"ם או שוכר לו, משמתינ 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, ובכה"ג לא 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 כשהכותי מעלה בדמים הרבה יותר מהסדר הרגיל, אז צריך למכור לישראל בדמים השווים. ע"ש. והיינו כדברי הרא"ש בכב"ק.

ונמצא דבנידון דידן שבבנין זה כבר נכנסו בו הזרים

הגויים עכשיו אין נוהגין להביא עבודה זרה לבתייהם בקבע. וישראל השוכר בית מן הגוי יש לו להחמיר שלא להניח ע"ז של גוי בביתו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן קסד ד"ה יוריני מוריני) דעל מה סומכין ישראלים להשכיר בית לגוי, ולא חייש שמא יכניס לתוכו ע"ז, ואמרינן בתוספתא כאן וכאן פירוש אארץ ישראל ואסוריא לא ישכיר אדם בית לגוי, מפני שידוע שמכניס לתוכה ע"ז, והתורה הזהירה לא תביא תועבה אל ביתך, והשכר שנותן הגוי לישראל אינו קונה ביתך, ולעולם בית ישראל הוא, ורצה רבינו חיים כהן להביא ראיה להיתר וכו', והיה נראה לו הטעם דבחוצה לארץ לא מיקרי ביתך אלא בארץ. וקשה על טעמו, דלמה לא יחשב ביתך בחוצה לארץ, דבחוצה לארץ יש לו קנין וכו', וכשאמרה תורה לא תביא תועבה אל ביתך, איכא למימר דלא אסרה התורה אלא כשישראל עצמו דר באותו בית בעודו דר שם, אבל אם אין ישראל דר באותו בית, אינו עובר משום ולא תביא תועבה אל ביתך. ועי"ל דהא דמתיר הירושלמי להשכיר לגוי, היינו בת"ח שידוע שאסור להשכיר לגוי, וגומר ומקני ליה לההוא גוי כל זמן השכירות, ולפי זה נפיק מרשותיה דההוא ישראל ולא חשיב תו ביתו של ישראל, וכיון דאיסורו הוא מדברי סופרי שמכניס לתוכה ע"ז, כההיא תוספתא דלעיל, הקילו בחוצה לארץ. ומטעם זה יש לסמוך להתיר להשכיר לגויים בתים בחוץ לארץ, דהאידינא שאין הגויים רגילין להכניס ע"ז בבתייהם, אלא בשעה שיש שם פגר, או שנוטה למות, ועוד שאותה שעה שמכניסין אותו אינן עובדין אותו, שרי. ע"כ.

כו. גוי, המתגורר בארץ ישראל בבנין שדרים בו שכנים גויים, ורוצה למכור את דירתו לגוי, הנה זה מכבר נשאלנו מתושבי העיר עכו יע"א שמתגוררים ונמצאים בעירם 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 ביתם שבאותו בנין, מחשש חינוך ילדיהם הקטנים, שלא ילמדו ממעשיהם של אלו הישמעאלים וכו', ואולם כשעומדים למכור דירה בבנין כזה שיש בו כבר מאלו הישמעאלים, יהודי מוכן לקנות דירה כזו בחצי משווי מחירה, ולעומת זה הנכרי מוכן לשלם עליה את מחירה המלא, ולפעמים אפילו להוסיף. אם מותר

ישיבתם ישיבת עראי היא. ע"ש. ובספר המצות להרמב"ם (ל"ת מצוה ג) 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 (י"ד ס"ס 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. ולפ"ז 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.

והנה דעת 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 וגו'", וכתיב "לא תכרות להם ברית ולא תחנם ולא תחתן בם", 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 וחנייה אין שום טעם לחלק בין שאר עובדי כוכבים לז' עמים. ע"ש. וכן מבואר בתוס' יבמות (כג. ד"ה ההוא). וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק בתרי"ג מצוות (סימן תכז) דלאו זה דלא תחנם בכל האומות כתיב. ע"ש.

ואמנם דעת 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 בשו"ע יו"ד (סימן קנא ס"ח) כתב בסתם, אין מוכרים להם בתים ושדות בארץ ישראל, אבל משכירים להם בתים ולא שדות. ע"כ.

ובשו"ת הרשב"א חלק א' (סימן ח) נשאל, כמה ששינוי 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 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

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 בעבורה את ערכה 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 לפ"ז 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. וא"כ בכה"ג אף הסמ"ע מודה דשרי למכרו. [ובזמנו מסרנו השאלה להרב עטרת פז מתלמידי ישיבתנו הקדו' ישיבת "חזון עובדיה", וערך בזה תשובה, והיא לו נדפסה בחלק ראשון כרך ג חו"מ סימן יב. ע"ש.].

ואמנם במקומות שהערכים רוכשים דירות במטרה להשתלט על שטחים נרחבים בערים יהודיות, ורוצים לנשל היהודים מבתיהם, לכאורה הרי הוא בכלל מה שפסק מרן השלחן ערוך "ואם חזינן שהעכו"ם מכויין לקנות במוצר ישראל עד כדי להשחית נחלתו הכל כפי ראות עיני הדיין". ולכן יש להתייעץ עם חכם, שידון בכל מקרה לגופו, אם מותר למכור את הדירה לגוי או לא.

אם יש איסור לא תחנם בישמעאלים, במכירת דירה לגוי בארץ ישראל, בבנין שרוב הדריים בו שם גויים, הנה במשנה עבודה זרה (יט:) שנינו, אין מוכרין לעכו"ם [באר"י] במחובר לקרקע, ובגמ' (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' דף), אין מוכרין להם בתים ושדות בארץ ישראל ובסוריה מוכרים להם בתים אבל לא שדות וכו'. ומותר למכור להם בתים ושדות בחוצה לארץ מפני שאינה ארצנו וכו'. ומפני מה אין מוכרין להם שנאמר "ולא תחנם", לא תתן להם חניה בקרקע. שאם לא יהיה להם קרקע

ומבואר כמו שנתבאר לעיל בביאור ד' הרמב"ם בשה"מ שדימה לא תחנם לאיסור ישיבה בארץ ללמוד גדר האיסור בלא תחנם, ואע"ג שאין זה אותו איסור ממש.

ועיין בספר כפתור ופרח (פרק עשירי דף כח 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.

והיוצא מזה שאיסור "לא תחנם" הוא דוקא בעובדי עבודה זרה, אבל בישמעאלים ליכא בהו משום לא תחנם.

גם מהר"א מני בס' זכרונות אליהו חיו"ד (מערכת ג אות ג) כתב כן בשם הגאון רבי ראובן רבו של הגאון רבי אברהם אלקלעי בעל הזכור לאברהם. ע"ש.

דעת הרמב"ם באיסור לא תחנם, 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. ואילו רצה הגוי לעמוד בארצנו אינו מותר לנו זה, עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואז יהיה איפשר לו לשכון. ע"כ.

אלא 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.

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 (י"ט:) רב יהודה שדר קורבנא לאבידרנא ביום אידו. אמר ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה. וכן רבא שדר קורבנא לבר שישך. ע"כ.

והיוצא 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 יבי"א ח"א (חיו"ד סימן יא), מותר למכור להם בתים ושדות באר"י, 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.

ולפי זה הישמעאלים הגדורים בדרכי הדתות ואינם עובדים עבודה זרה ומודים באלהותו יתברך, ודאי שמותר לתת להם מתנת חנם, וכדברי הב"ח.

גם בס' מזבח אדמה (ח"ד יו"ד סימן קנא ס"ח דף יב ע"ב) כתב כן, והעיר על מה שפסק מרן בש"ע הנ"ל (יו"ד סימן קנא ס"ח) שאין מוכרין לעכו"ם בתים ושדות באר"י, דהאידינא ואינו 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. ואע"ג שלענין מתנת חנם קיי"ל כדעת הש"ע שאסור ליתן גם לישמעאלים, מ"מ לענין מכירת קרקע ליכא איסור לאו זה לישמעאלים.

עכ"ד. וביאר בשו"ת יביע אומר ח"י (יו"ד סימן מא סק"ה) דאע"ג דתרווייהו נפקי מחד קרא דלא תחנם, מכל מקום זיל בתר טעמא, שאיסור נתינת חניה בקרקע מישך 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. משא"כ לענין מתנת חנם כל אפיא שוין כיון שאינם מקיימים שבע מצות בני נח. עכ"ד.

אא"כ 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 כמה צירופים].

אולם נודע 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"א 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 לגנוזם, שההפסד יתר על השכר. ע"כ.

ועוד כתב בהלכות כבוד רבו (י"ד סימן קנ סק"ח) שיש ספרים מיוחדים של רבותינו שלקחו חלק עיקרי של מסירת התורה לדורות, כמו הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, הרמב"ן, רשב"א, ריטב"א, הר"ן, מ"מ, מרדכי, רש"י, ותוס', הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, כל מקום שיש פלוגתא [ואין כאן הכרעה 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 לידינו, לכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב. ע"כ.

ולדבריו אין לנו לסמוך סמיכה מוחלטת 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 אותם גדולים להקל בזמנו בשעת הדחק הגדול, וסמכו אז על היתר המכירה בשביעית, ולא יתכן שהקב"ה יביא תקלה גדולה כזו על ידי צדיקים גאוני עולם כמו היש"א

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 בגמ' ערכין (ט). 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 שבזה"ז 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 מיישיבת הארץ, דליכא למיחש לפן יחטיאו אותם לי, ולדעת רבינו נראה לומר, דאין הכי נמי שאם מעצמו קיבל עליו שבע מצוות, שאין מונעין אותו מיישיבת 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 שאין ב"ד מקבל, משאירים אותו בארץ]. ואם כן עוברים על דלא תחנם לגירסה זו הרמב"ם.

ובאמת שהגאון 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, ואע"ג שלענין ישיבה באר"י 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 (ח"מ סימן רמט ס"ב): עובד כוכבים שאינו גר תושב, אסור ליתן לו מתנה,

וע"ש בכסף משנה שהקשה, 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 שקיבל 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, אע"פ שזה קיבל עליו שלא לעבוד ע"ז, לא יצא מכלל אומתו עד שיקבל עליו שבע מצוות, דאז נעשה גר תושב גמור וכו'. ועי"ל דכל עכו"ם שאנו מוחזקים בו שאינו עובד ע"ז, אע"פ שבני אומתו עובדים אותה והוא לא קיבל בפירוש שלא לעבודה, וגם אינו מקיים שאר מצות ולא קבלם עליו, יינו מותר, ובכה"ג הוה ההיא דבר ששך, ומ"ש רבינו גר תושב שקבל עליו שבע מצות להשימענו שאעפ"כ יינו אסור בשתייה. 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 הכס"מ 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 כתיירוצו הראשון של מרן הכסף משנה.

וגם יתכן 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"ע להרשב"ץ ביבין שמועה הל' שחיטה (דיני מי שחט אות ה) שכתב שם, דגר תושב הוא גוי שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז כגון אלו הישמעאלים. ע"ש].

שוב הגיע לידי קונטרס מהרב יצחק שמואל קסירר,

ברכה, מהר"א פנו"ל, הגר"י אלחנן, הרב מקוטנא, ועוד. ועיין תוס' גיטין ז. דדבר האסור בחפצא אין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים. ונחלקו הנהיבות והאור שמח אם מידי דרבנן הוה איסור חפצא או לא. וראה בילקוט יוסף על הלכות ערלה עמוד תרה, פרק י' הערה ג].

זאת 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 ההוא) 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 (ס"י 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.

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. ולכאורה לפ"ז אם מוכרים לגוי לזמן מסויים, הוה 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.

ויש להוסיף, דהנה ז"ל הרמב"ם (פי"א מהלכות מאכלות אסורות ה"ז): גר תושב והוא שקיבל עליו שבע מצות כמו שביארנו, יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה, ומייחדין אצלו יין ואין מפקידין 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, דעכ"פ הוה 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 הוה ב' איסורים שונים וכנ"ל.

שיקבל על עצמו שבע מצות בני נח בדוקא. ומה שהוכיחו מהמאירי, הנה בשו"ת עטרת חכמים (סי' יד, הובא בילקוט שני נוסחאות ברמב"ם פרנקל הל' גולה פי"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 כיו"ב בב"י (חומ"מ סי' רסו ד"ה אבידת עובדי ע"ז). ע"ש]. וא"כ נמצא שאין הוכחה מדבריו להתיר מכירת קרקע לישמעאלים. והזר מילתא שמכל הראשונים מבואר שאסור למכור קרקע בארץ ישראל למי שאינו גר תושב. וכן הסכימו גדולי הדור שליט"א. עכ"ד.

ואמנם יש להשיב על כל השגותיו. שהרי כבר נתבאר מדברי הרמב"ם שיש ב' הל' 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. וא"כ 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"ז 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 לדמות לאיסור לא תחנם, אבל אכתי באיסור לא ישבו בארצך נתבאר כבר בכמה דוכתי שתלוי בשבע מצות בני נח, שהרי קיי"ל כרבנן שגר תושב מקרי במה שקיבל עליו שבע מצות בני נח, והרמב"ם לא הוצרך

שכתב בזה וזת"ד, שברמב"ם (בהוצאת פרנקל) כתב שהתירו דוקא לגר תושב. ולפי"ז כיון שפסק הרמב"ם (פי"ח מהל' מלכים ה"י) כרבנן (ע"ז סד): שגר תושב היינו משקיבל עליו שבע מצות בני נח. א"כ 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 ע"ז, ה"ט כיון שזהו העיקר שהכל תלוי בו. וכמו שפירש הב"י (חומ"מ סי' רמט) בדברי הטור. [וכן מצינו ברמב"ן (שופטים כ, י) ובמאירי (פנהדרין נו). ושו"ת הרדב"ז (ח"ה סי' קנב) ובפנ"י (גיטין מה). שכותבים דגוי שלא קיבל על עצמו שבע מצות בני נח, חשיב שהוא עובד עבודה זרה. ע"ש]. וה"נ יש לבאר בד' הרמב"ם שקרא לגוי שלא קיבל על עצמו שבע מצות בני נח שהוא עובד ע"ז, אבל לעולם יש לאסור מכירת קרקעות גם לישמעאלים. ולפי"ז יש לדחות ג"כ הראיה מהרשב"א והחינוך והתוס' והרלב"ג דאע"ג שהזכירו בלשונם גויים "עובדי עבודה זרה", מ"מ יש לפרש שנתכוננו דוקא לגוי שהוא גר תושב. וכמו שפירש הב"י 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. וא"כ י"ל שבדפוסים הוסיפו "עובדי עבודה זרה" בגלל הצנזורה.

ולפי"ז י"ל עוד שגם לדעת ר' מאיר (כע"ז שם) שגר תושב תלוי במה שלא עובד עבודה זרה, מ"מ כתב הרמב"ם (פי"ח ממלכים ה"יא) 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) שבוה"ז אין מקבלים גר תושב. ע"ש. ולפי"ז 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 לישיב בארץ. וא"כ נמצא דישמעאלים שלא קיבלו על עצמם שבע מצות בני נח אסור להם לישיב בארץ ישראל.

והוסיף לדחות בעוד אופן הראיה מד' הרשב"א, די"ל דמיירי לדעת ר' מאיר שגר תושב תלוי רק באיסור עבודה זרה. אבל לדידן דקיי"ל כרבנן בעי

לחזור ולכתוב כל זה בספר המצות.

ולפ"ז 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 החת"ס. בפשטות נראה שזהו דוחק גדול שהמאירי יכתוב דברים שאינם להלכה, רק לתשובת המינים. ובהגלות ד' הרמב"ם והחינוך 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.

ועיין בשו"ת היכל יצחק (אבה"ע ח"א סימן יב) שכתב, שהערבים שהם מאמיני דת האיסלם יש להם דין גר תושב, ואע"פ 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 (חור"מ סימן רמט ס"ב) כתב שאסור ליתן מתנת חנם לעובדי עבודה זרה. וכתב הב"י, 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, וי"ל דאילו הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, אחר שכן הוא גם דעת הרמב"ם. ועיין לרמ"א (בחור"מ 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 הב"י אילו היה רואה דברי הרשב"א והמאירי הוה הדר ביה.

גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (סו"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 (חור"מ סימן ב אות א) ובאורך 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.

ובנידון הנ"ל, לגבי מכירת דירה לישמעאלי בעיר עכו, וכדומה, יש לנו כמה צירופים כדי להקל בשעת

הדחק:

א. שהרי מוכרים את הקרקעות לישמעאלי, וסמכו על הסוברים דבישמעאלי ליכא משום לא תחנם.

ב. דעת הסמ"ג (לאוין מה) שאיסור לא תחנם נאמר דוקא בז' אומות. וכ"כ המנ"ח (מצוה דד) בד' רש"י (גיטין מה. ד"ה לא). ודלא כתוס' (ע"ז כ. ד"ה אמר) ושאר הראשונים. ע"ש.

ג. בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ב סימן עז) כתב שמותר למכור את הבית עם החמץ לגוי, כיון שזהו לתועלת הישראל שלא יעבור באיסור חמץ. ע"ש. וכיו"ב מצינו ברשב"א בגיטין (לה:): בענין ר"א ששיחרר את עבדו להשלים לעשרה. ע"ש. וה"נ יש לומר בני"ד שמוכרים לטובת ישראל שאינו יכול לדור בבית דירות שרובם ערבים. ויש כאן שאלה של חינוך הבנים והבנות, ואולי גם סכנת נפשות. [וראה בשו"ת יבי"א ח"י יר"ד סימן מא סק"ז].

ד. ועוד יש לצרף דעת הפוסקים דכל שהמכירה לטובת הישוב בארץ ישראל, אין איסור דלא תחנם. וכמ"ש הגאון האדר"ת בספר שבת הארץ (עמ' קכח). ועוד. הובאו ביבי"א (סק"ח).

ה. ופעמים שיש לצרף מה שכתב בשו"ת משפט כהן (ס"ס סח) דכל שיש לגוי קרקע אחרת בארץ ישראל אין איסור לא תחנם. והובא ביבי"א (סק"ט). ע"ש.

להשכיר או למכור דירה לעולים מרוסיה - ספק ספיקא שאפשר לברר, וכיוצא בזה יש לדון 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

עבר ובישל פירות שדרכן להתליע במחובר בלא בדיקה, אם יכול לבדוק בודק, ואם לאו מותר, משום ס"ס, שמא היה שם רחש או לאו, ואת"ל היה שמא נימוח ונתבטל. הא קמ"ן 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 כהפ"ח וכו"פ שכ' שבכל מין שהרחש מצוי בו אינו נכנס בגדר ספק שמא לא היה בו רחש, דליתא. ע"ש. ולפ"ז כיון שאין הספק שקול שמא היה בו רחש או לא, כיון שהוחזק שיש בו רחש, אף דחזי לאצטרופי לס"ס, מ"מ צריך בדיקה. משא"כ בס"ס דפלוגתא דרבוותא או בספיקות שקולים א"צ לברר. וכן מבואר בשו"ת כתב סופר (חיו"ד ס"ס כז), דמההיא דיו"ד (סימן פד ס"ט) מוכח שכל שספק אחד אינו ספק שקול, כי הרחש מצוי בהם, והוחזקו להתליע, אף שמצטרף לס"ס, מ"מ צריך לברר ע"י בדיקה, אבל בספקות שקולים סמכינן על הס"ס להתיר בלי בדיקה. ע"ש.

ומעתה מה שחשש בחשוקי חמד להקל מצד ספק ספיקא דאיכא לברורי, להאמור אין לחוש בזה, ובפרט שקשה לכל אחד לברר דבר זה, והוא דבר הנמסר לבית דין. וגם מה שטען מדברי הש"ך שאין אנו עושים ספק ספיקא מדעתנו, כבר השיב על זה באורך בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אבן העזר סימן ג), דהש"ך לטעמיה אויל דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, והיתר הספק ספיקא הוא מטעם רוב, או דעדיפא מרוב כדברי הרשב"א, ולכן אי אפשר לנו לעשות ספק ספיקא מדעתנו, אבל לדידן 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 ובש"ע. ולכן בנ"ד נראה לצדד להקל בדבר כל שאי אפשר בנקל לברר אם הם יהודים או לא.

כז. גוי, נכרי הנוטע אילן לעצמו יש לנהוג בפירות כל דיני ערלה. ראה במ"ש בס"ד בילקוט יוסף על הלכות ערלה, (עמוד לא).

כח. גוי, אינו נאמן במסיה לפי תומו באיסורי דרבנן, ורק בעדות אשה הקילו להאמינו במסל"ת, עיין

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 בארצך 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 שיעורנו 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 ב' 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 ק) שאין לנו לעשות ספק ספיקא זולת מה שנתבאר להדיא בש"ס ובש"ע, ע"ש. הנה למעשה יש לצדד להקל בדבר, דמהני ספק ספיקא אף היכא דאיכא לברורי, כמבואר בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חיו"ד סימן כד), ושם הביא מה שכתב הרשב"א בחי' לחולין (נג:), שאפי' במקום שיש ספק ספקא להקל, אם אפשר לברר הדבר ע"י בדיקה, אין להתיר אלא ע"י בדיקה.

ואמנם הגאון מהרא"י בפסקיו (ס"ס מז) כ' דבס"ס א"צ לברר ע"י בדיקה, והביאו להלכה הרמ"א בהגה (יו"ד ס"ס ק). אולם הש"ך (שם ס"ק סו) 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 דשבתות) דשפיר סמכינן על ס"ס אפי' במקום שאפשר להתברר, ושכן דעת הרשב"א עצמו בתורת הבית, ובתשובה (סימן תא). ודברי הרשב"א בחידושי לחולין (נג:) הנ"ל אינם אלא בספק דרוסה שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, ושכן פסק הפר"ח להלכה. ע"ש. וכ"כ הנוב"י קמא (חיו"ד סימן נז) בד' הרשב"א.

ומה שהקשה הפתחי תשובה בנחלת צבי (ס"ס ק) ממ"ש הרשב"א ופסקו מרן בש"ע (סימן פד ס"ט), שאם

על העכו"ם בגדיים קטנים הנקחים ממנו ואומר שהם בני ח' ימים. וכתב שם הש"ך (סק"ד). לפי שאין עכו"ם נאמן אלא בעדות אשה בלבד, וכל שכן כאן שהוא אומר להשביח מקחו. וכן כתב הרשב"א בתשובה (סימן רמג). ולפי זה אפילו העכו"ם מסיח לפי תומו אינו נאמן, דהא בעדות אשה קיימא לן דאינו נאמן אלא במסיח לפי תומו. ע"כ.

ובהגהות הגאון רבי עקיבא איגר שם הקשה, דהא שם לא איירי אלא בנאמנות הגוי במידי דרבנן, דמדאורייתא אזלינן בתר רוב ולדות בני קיימא, ורבנן הוא דאצרכוהו ח' ימים, ובדרבנן גם עכו"ם מסיח לפי תומו נאמן. ע"ש. ולפי המבואר לעיל יש ליישב בפשיטות, דמרחן לטעמיה אזיל דסבירא ליה דגם במידי דרבנן אין עכו"ם מסיח לפי תומו נאמן, ומשום הכי גם לענין שחיטה אין העכו"ם נאמן אף באיסור דרבנן.

שוב ראיתי שכן כתב בהערות המו"ל לחידושי הריטב"א הנ"ל (הוצאת מוסד הרב קוק), והוסיף, שהרי הש"ך שם כתב דמקור דינו של מרחן בעגלים הוא מתשובת הרשב"א, והנה הפרי חדש (סי' סט סק"מ) כתב, דשיטת הרשב"א בתשובה (סימן קיח ותצו) דאין גוי מסיח לפי תומו נאמן אלא בעדות אשה בלבד, משום עיגונא. ומשמע בין באיסור דאורייתא ובין באיסור דרבנן אינו נאמן. אלא שהעיר שם, שהרי הפרי חדש עצמו הביא שיטת הרשב"א דגוי מסיח לפי תומו נאמן בטעימת התבשיל, וכתב עליו דהוי מילתא דעבידא לגלויי, ובכהאי גוונא גוי מסיח לפי תומו נאמן. וא"כ בני"ד גבי הדחה הרי כתב רבינו בשם הריב"א דאפשר לטעום ע"י קפילא הבקי בטעימת התבשיל, ולדעת אם יש בקדרה מלח יותר מדאי, וא"כ יתכן דגם להרשב"א יהא גוי נאמן במסיח לפי תומו, דהוי מילתא דעבידא לגלויי. וצ"ע.

ומצאתי למרחן אאמו"ר שליט"א שכתב בזה"ל: והנה מההרי"ו (סי' קלא) פסק כהמרדכי בדין הביצים. אך הפר"ח פסק להחמיר כרוה"פ. וראיתי בשו"ת ראשי בשמים (חיד"ד סי' לה) שהאריך בפרט זה, ושם (אות ד) הביא דברי הפרי חדש, וכתב, אולם באור זרוע מבואר מדברי הראב"ה דסבירא ליה כהמרדכי וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת בשמים ראש (סימן כט) שגם כן כתב כדעת האוסרים. והנה הפרי חדש כתב ליישב לשיטתיה הסוגיא דפרק הגזול (קיד"ג). דאמרינן אין גוי מסיח לפי תומו נאמן אלא לעדות אשה, ופריך מנחיל של דבורים ותרומה, ומשני דרבנן שאני. אלמא

בפרי מגדים (שפתי דעת ריש סימן צח), ובכרתי ופילתי (סי' טו). ובתשובה מאהבה (חלק יורה דעה ד"ו ע"ב). ובחסד לאברהם קמא (חלק יורה דעה סימן ט). ובישועות יעקב (סימן טו). וביד אברהם שם. ובתורת חסד מלובלין (חלק אבן העזר דף צ"ה). והנה דעת הרשב"א והרא"ש והריב"ש [הובאו בבית יוסף לקמן סי' קלז], והסמ"ג והריב"א [הובאו בבית יוסף כאן], דאין מסיח לפי תומו נאמן אף במידי דרבנן. ורק בעדות אשה הקילו להאמין לעכו"ם במסיח לפי תומו. אולם המרדכי והסמ"ק מתירין להאמין עכו"ם מסיח לפי תומו במידי דרבנן. [עיין בבית יוסף אור"ח סי' תקיג וכאן].

אך צריך עיון כי הנה בתשובת הרשב"א (סימן תצו) התיר בטעימת מסיח לפי תומו, דהוי מידי דרבנן. ובעיקר מה שכתב דהוי דרבנן, וסותר עצמו למ"ש בתורת הבית דסבירא ליה דטעם כעיקר דאורייתא, עיין בש"ך ובט"ז (ר"ס צח), וכבר עמד על זה בספר אמר שמואל (דף קל"ו). וע"ש (סי' תצו). ודו"ק. וצריך עיון. וכן הר"ן בתשובה (סימן כ"ח) לא מלאו לבו לעשות מעשה, [בית יוסף סי' קלז]. וכן הפרי חדש מנאו עם הנך רבוותא הנז' דסבירא להו לאסור. אך בשו"ת בית יהודה עייאש (חיד"ד סי' א') מנאו עם המתירין. וכן הוא דעת הר"ן להלכה שם. ועיין עוד בחי' הר"ן (נדה לג:). ע"ש.

והנה מרחן השלחן ערוך בסימן סט סעיף ג', לא הזכיר מענין מסיח לפי תומו, אלא כתב: אם יודע מנהג ישראל "סומכין" על דבריו אם היה שם ישראל וכו'. ומשמע דלא מהני במסיח לפי תומו. וכן דייק הש"ך (סי' מב), דמרחן אזיל לטעמיה במ"ש בב"י דלהסמ"ג והריב"א לא מהני מסיח לפי תומו, ודוקא מירתת מהני לסמ"ג. ונהי דהריב"א פליג דמירתת לא מהני, מ"מ כיון דהסמ"ק נמי ס"ל דמירתת מהני, פסק דמסיח לפי תומו לא מהני ומירתת מהני. אי נמי משום דבב"י כתב, דהכא גוי נאמן משום דהוי מילתא דרבנן, ולקמן סוף סימן קלז גבי אם גוי נאמן בהכשר כלים במסיח לפי תומו, שהוא מדרבנן הביא מחלוקת הפוסקים בזה, ופסק בב"י ובש"ע (שם סעיף ו') דאינו נאמן, לכך השמיט כאן דין דמסיח לפי תומו. וע"ש מ"ש על לשון "סומכין", ומ"ש על דברי הרמ"א אי פליגי על מרחן או לא. ע"ש. גם בפר"ח (סק"מ) כתב, דמנהגינו שלא לסמוך על עכו"ם מסיח לפי תומו כלל, ואפי' במילי דרבנן, ורק בעדות אשה הקילו. וכ"ה בכף החיים (אות קלט), ובשבת אחים (עמוד רכד). ונמצא, שלדעת מרחן הש"ע לא מהני במסיח לפי תומו גם במידי דרבנן.

והנה מרחן בשלחן ערוך (חיד"ד סי' טו ס"ג) כתב: אין סומכים

נכרים פרוצים וכו'. ע"ש. ועוד כתבו בזה האחרונים. ואכמ"ל. עכ"פ אין כאן קושיא על הפר"ח. ומ"ש עוד מהקל וחומר דרב פלטוי גאון, תמוה, דאם כן מה לו עם הפר"ח, ויתיר גם מסל"ת בד' דאורייתא מקל וחומר זה. וכבר מחי לה מאה עוכלי בעוכלא בתשובת הרא"ש (כלל לב סימן ה), והביאו ראשי בשמים עצמו שם, דשאני אשה מתוך חומר וכו'. ע"ש. ופשוט.

והנה הרמ"א בדרכי משה (אורח חיים סימן תקיג) כתב, דאף הרשב"א והרא"ש והריב"ש יודו במידי דרבנן דשרי בעכו"ם מסיח לפי תומו. והוא תמוה. וכתב הגאון ראשי בשמים דמחלק בין עיקרו מן התורה. וכן משמע קצת לשון הש"ס ודאורייתא לא וכו', משמע דאיסור שבויה דרבנן אלא שעיקרו מן התורה. ע"כ. ואני לא ידעתי שום משמעות בש"ס, אלא היפך מזה שהוא דאורייתא. וכבר רמזתי לעיל דברי המקשים על הרמב"ם מזה. ותו דאנחיל של דבורים ותרומה משני דרבנן שאני, והנהו הוי עיקרם מן התורה. וראיתי בשו"ת קול אליהו חלק א' (חלק חושן משפט סימן לג) שדחה כיוצא בזה דברי הרב שדה יהושע. ע"ש. מיהו לזה י"ל דבגזל ותרומה ליכא חשש דאורייתא אף שעיקרם מן התורה, אבל שבויה איכא חשש דאורייתא, וכן בהנך דהרא"ש והריב"ש והרשב"א, וכחאי גוונא כתב בשו"ת נודע ביהודה תנינא (חלק אבן העזר סימן כז). אך הוה ליה להדרכי משה לומר דהתם עדיף, ואפילו הרשב"א ודעימיה יודו משום דמגרע כוחו ואומר שהביצים הללו של אתמול, משום הכי לא חיישינן שנולדה ביום טוב שני של גלויות. וכן כתב הפרי חדש לדעת ההג"ה. ותימה שלא העיר מהדרכי משה. ועיין עוד בבית יהודה עייאש (סימן א) שגם כן כתב, דלא היקל רמ"א בהגה שם אלא משום שיש שסוברים דאפילו ביום טוב ראשון שרי, דאזלינן בתר רובא, [והרבה פוסקים סבירא להו הכי. ועיין בדעת תורה בגילוי דעת (סימן טו אות כז) והלאה], אבל בלאו הכי לא. ולפי זה כאן שהיקל הרמ"א היינו משום דאנקיותא קפדי. וכן כתבו הש"ך והשלחן גבוה. ועיין בקול אליהו (שם) שגם כן כתב דמסיח לפי תומו לבד לא נאמן, ופירש הסוגיא דהגוזל דבכולהו בעינן תרתי, ואין מסיח לפי תומו נאמן אלא בגילוי מילתא. ע"ש. גם הנהר שלום (סי' תקיג סק"ז) הביא דברי הפר"ח דלדעת ההג"ה שרי, דמגרע מקחו, ולדידן עיקר דאף בזה אין נאמן. וחלק עליו, דהיכא דאיכא הוכחה ורגלים לדבר שרי, והוכחה מכלים (לקמן סי' קכב), והתם הוי אומדנא כ"ד. ע"כ. ע"ש.

דברבנן מהני שפיר מסיח לפי תומו. יש לומר דהתם בפסולי עדות כגון קטן ואשה מיירי, לא כן עכו"ם אשר פיהם דיבר שוא אף דברבנן לא מהני מסיח לפי תומו. ועל זה הקשה הגאון ראשי בשמים שם, מהטור אבן העזר (סימן יז) שכתב וזו לשונו: אפילו שמעו מן התינוקות שאמרו מת פלוני בן פלוני, בין כיוונו לשום עדות וכו' נאמנים. אם כן אי אפשר לפרש כלל להא דאין מסיח לפי תומו וכו' אקטן ואשה, דאלו בלאו הכי נאמנים לעדות אשה, והיכי קאמר אלא לעדות אשה, אלמא דבעי מסיח לפי תומו וכו'. ע"ש. ובמח"כ לא קשיא כלל, דהתם פירוש הטור כך הוא, דאפילו אותם ששמעו מן התינוקות כיוונו לשם עדות או לא. וכן ראיתי להב"ח שם שכ"כ, דפשיטא ליה דאין קטן נאמן לעדות אשה אכ"כ מסיח לפי תומו, כמו שכתבו הראב"ן והא"ז והמהרא"י. ופירוש דברי הטור הוא כנו', דמ"ש בין כיוונו לשום עדות וכו' קאי אשומעים מן התינוקות. ע"ש. והוא פלא בעיני על הגאון ראשי בשמים דלא ראה דברי הב"ח ומותיב תיובתא.

ועוד כתב הגאון, אך ביותר אני תמה על הפרי חדש שלא זכר מרוב הפוסקים המתירים בעכו"ם מסיח לפי תומו לשבויה, וממילא הוא הדין שאר איסורי דרבנן. ואף דמנוולא נפשה ובשבויה הקילו, מכל מקום לא מהני להתירה לגמרי, ורבנן אסרוה אם אין עדים, נשאר דין שבויה כשאר איסור דרבנן. וגם הקל וחומר שדן ה"ר פלטוי גאון מהא דנאמן עכו"ם מסיח לפי תומו באשת איש שהיא איסור חנק [התם רוב נטבעים, ועיין תוספות בכורות כ:], כל שכן שבויה, שייך בשאר איסורי רבנן. ע"ש. ולא הבינתי דבריו, דנהי דלא הותרה לגמרי משום דמנוולא נפשה, מ"מ אין להכחיש דבהרבה דברים מקילים בשבויה, והכי נמי בפרק הגוזל אמרינן הכי. ע"ש. ועיין בכתובות (כג.), ובתוספות שם. וכן כתב הפרי חדש בסוף דבריו. גם מאי דפשיטא ליה דהוי איסור דרבנן, ליתא, וזה תלוי במחלוקת הפוסקים אי חומר הספיקות הוי דאורייתא או דרבנן. ועיין בפרק הגוזל, ודאורייתא לא, והתניא וכו' בשבויה הקלו, הרי דהוי דאורייתא. וכבר עמדו על זה המחברים הלא בספרתם. ועיין בספר דברי אמת בקונ' (דף פ"ט ע"א) שהניח בקושיא על הרמב"ם מסוגיא זו, שכתב דשבויה הוי איסור דרבנן דחומר הספיקות דרבנן. ובשו"ת זכרון יוסף (חיד"ד סי' כא) תירץ, דהמקשה הוה סלקא דעתין דהוי דאורייתא, וחידש לו דבשבויה הקלו דהוי דרבנן. אי נמי הכא לא הוי ספק, דרוב

דסתם כלים אינן בני יומן. וכתב המהרש"ל באיסור והיתר שלו (סימן נט) דהיינו שאין צריך לשאול אם הוא בן יומו או לא, ואם אחר ששאל נודע לו שהוא בן יומו, ישאל מה בישלו בו היום. ואם הוא דבר שאינו פוגם בודאי, אין ראוי להתיר מאחר שאין כאן ספק ספיקא. ואף על פי שאין אנו סומכים על עכו"ם לא לאסור ולא להתיר, היינו לאותו דבר שהיה כבר בחזקת כשרות, אבל הכא שכבר הורעה החזקה, שסתם כלי עובד כוכבים בלועים באיסור, רק מכח ספק ספיקא באת להתיר, הילכך סמכינן אדיבורו. ועוד הא דלא סמכינן אדיבורו של עובד כוכבים היינו היכא שבא להשביח מקחו, שאמר של ערלה הם, כדאיתא בש"ס. ע"כ. והובאו דבריו בש"ך (סימן קכ סק"ד). והביא שם מתשובת מהר"ל בן חביב (סוף סימן קכא) דנראה מבוואר דאפי' אומר שהוא בן יומו לא סמכינן אדיבורו.

אולם ראה בדברי הש"ך (סימן קכו סק"ד ד"ה ולענין). שכתב, ולענין עדות עובד כוכבים כתבו הפוסקים בכמה דוכתי, שאינו נאמן לא לאיסור ולא להיתר. ועיין בסימן קיח ס"ק לו, ובס"ס קכט, ובסימן קל ס"ס ח'. ונראה דאפילו אין לו הנאה בעדותו אינו נאמן להעיד בשל אחרים, ואף על גב דהסמ"ג (לאין קלו) כתב בשם רב האי גאון, שאין סומכין על דבריו של עובד כוכבים לא לאיסור ולא להיתר, לאיסור מדאמרין בפרק בתרא דיבמות, עובד כוכבים שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות אלו של ערלה, לא אמר כלום. לא נתכוין זה אלא להשביח מקחו. ע"כ. לאו למימרא דדוקא היכא דיש לו הנאה בעדותו, כגון התם דמתכוין להשביח את מקחו, הא בעלמא נאמן לאסור, דהא כללא כיל דלעולם אין סומכין על עובדי כוכבים, אלא היינו טעמא דלא נתכוין אלא להשביח מקחו הוא לאו דוקא, אלא הוא הדין בכל מקום שיש למצוא שום אמתלא. וכן משמע בתשובת מהרי"ל (ריש סימן לח). וכן משמע בש"ס (פרק בתרא דיבמות). אי נמי דוקא התם הוצרך להאי טעמא, כיון דהפירות שלו הן. וכן משמע בתורת חטאת (כלל לב ד"ט). שוב מצאתי כן בתשובת הרשב"א (סימן קיח) להדיא.

והשתא אתי שפיר הא דמייתי ראייה מהך דיבמות שהם דברי רשב"ג, ורבי הא פליג עליה דנאמן להחמיר ולא להקל. וקיימא לן הלכה כרבי מחבירו. אלא ודאי כדכתב הרא"ש בשם מהר"מ, דעד כאן לא פליג רבי אלא כיון דפירות שלו הן, אבל בעלמא מודה לרשב"ג. וכן מוכח התם בהרא"ש, דלרשב"ג ס"ל

ובדרכי תשובה הראה לחתם סופר (חיו"ד סי' קיב), דאף בהוכחה לא נאמן אלא בהוכחה גדולה. [וההיא דרמ"א באורח חיים הוי הוכחה גדולה. והדרכי תשובה לא זכר שכ"כ הפר"ח]. ע"כ. ועיין בפני יהושע (בי"ק שם). ובשו"ת דברי שאול ויוסף דעת (סי' טז). ובברכי יוסף אבן העזר (סי' ז). ועל כל פנים לדינא דעת מרן שהשמיט מסיח לפי תומו להחמיר אף בדרבנן. וכן כתב בסימן קלו. וכן כתבו הפרי חדש, והש"ך, ובכנסת הגדולה, והב"ח, ומסגרת השלחן, ובשלחן גבוה, ובכרתי ופלתי, ובזבחי צדק (סי' ק). ואע"ג דקפדי אמנקיותא.

ומן האמור יש להעיר על דברי הרב עוד יוסף חי בהלכותיו (פרשת במדבר) שכתב, גוי מסיח לפי תומו האומר דהביצים של אתמול נאמן, דקיימא לן ביורה דעה (סי' סט ס"י) דבמידי דרבנן עכו"ם מסיח לפי תומו מהימן. ע"כ. והיאך מצינו לומר כן בעוד שמרן לא ס"ל הכי, וכן פסקו האחרונים ז"ל, וגם רבו הביא דברי האחרונים להלכה. [ושמא סמך על מה שכתב הש"ך בסימן סט, דדברי הרמ"א שכתב דגבי הדיח הבשר מהני מסיח לפי תומו, הוא גם לדעת הש"ע, כיעו"ש].

ודע דאיכא נפקא מינה בין הפרי חדש לבית יהודה עייאש הנז', בהיכא שהביצים של ישראל ועכו"ם מסיח לפי תומו דנולדו אתמול, לפר"ח אסור דלא שייך מגרע מקחו, ולבית יהודה שרי. ועיין באחרונים ובמשנ"ב (שם ס"ק כח). ונכון להחמיר בכלל בדין זה של ביצים, הואיל וממרן לא משמע חילוק זה, ולפי מ"ש לאסור כאן ובסי' קלו, ה"ה שם נראה לאסור. בפרט שנתבאר שכן דעת רה"פ. ואף שבב"י הסכים להתיר שם הואיל והוי מידי דרבנן, הרי קבלנו עלינו דבריו בש"ע, ובש"ע שם השמיט דין זה, והכי מוכח הכא. ועיין בבית יהודה עייאש. וכ"פ לקמן (סימן קלו). ואף דבסימן קכב התיר, יש לחלק, דבכלים הרי רואה דהם חדשים, ועדיף מאומדנא, דלא כהנהר שלום הנז', דבביצים יש לחוש דשמא יודע ועושה כן להשביח מקחו. ועוד דסתם כלים אינן בני יומם, ואיכא ספיקא אי בלע תבשיל מהכלים כנודע, ושמא בישל בו דבר פגום, בצירוף כל זה הוי עדיף מבצים. ומ"ש הש"ך לחלק בין איתחזק איסורא, חלק עליו הפר"ח. לכן נראה להחמיר. ולכל אפייא נראה ברור בדעת מרן כאן בנ"ד להחמיר. והכי נקטינן.

כט. גוי, נאמנות גוי בכל האיסורין, הנה בדין כלי עכו"ם, כתב מרן בשלחן ערוך (סימן קכ סעיף ו')

בחזקתה. מן הכותי מן התגר כשרה, מן ההדיוט פסולה. וכתב בנימוקי יוסף שם, דמה שפסולה בלקחה מהדיוט, היינו משום דיש לחוש שמא הכותי עשאה, וציצית שעשאה כותי פסולה. והובא בבית יוסף (סי' כ). והביא בשם מהר"י אבוהב שהקשה עליו וסבירא ליה דאפילו כותי שאינו תגר לא חיישינן שהוא מזייף משום ריוח דעשייה על-ידי ישראל שהוא דבר מועט, וכל שכן בתגר כותי, שכבר מבואר בברייתא שמתור לקחת ממנו טלית מצוייצת אפילו בתכלת, ולא חיישינן שמא זייף בקלא אילן, דכיון שהוא תגר סומכין עליו אפילו באיסור דאורייתא. וכ"ה בטוש"ע (סי' כ' ס"א), דהלוקח טלית מצוייצת מישראל, או מחנות של אינו יהודי, ואומר שלקחה מישראל, כשר. דכיון דתגר הוא חזקה שלקחה מישראל, דלא מרע אנפשיה. אבל אם לקח מאינו יהודי שאינו תגר, פסולה. וכתב בשו"ת באר שבע (סימן מד) דיש להאמינו משום שהוא תגר, אף כשאי אפשר לבודקו. דאם לחשך אדם לומר דליכא ראייה מתכלת דהתם איכא טעמא אחרינא, דאפשר למבדקיה אם הוא תכלת או קלא אילן, ליתא, דהא מבואר שם שהכותי נאמן אף בטלית מצוייצת בלבן, ולא חיישינן שמא עשאה כדי להרויח הוצאת עשייה ע"י ישראל, אע"ג דא"א לבודקו אם נעשה ע"י ישראל. ועוד, דהא כתב הר"ן דיש לסמוך על אומן גוי אף שאי אפשר למיקם עליה דמילתא. וכ"פ מרן בש"ע (י"ד ס' קיד ס"ה).

והחכם סופר הנ"ל כתב ליישב, דעל ידי הרכבה והברכה פירות ערלה יותר טובים, אבל בנוטע אילן אינם טובים. ועיין בחתם סופר יורה דעה (סימן רפה) שהביא מה שכתב הרב באר שבע להתיר מכרמי יין של עכו"ם שיש בהם ודאי ערלה, מפני שקודם שני ערלה אין עושין פירות, ואם עושים אין ראויים לעשות מהן יין, שהם קלושים ודקים, ונדברי הבית יוסף בבדק הבית בסימן רצד. צריך לומר בטעם איסור גבינות עכו"ם משום שמעמידן אותם בשרף ערלה, ובשרף שלהם עושים גבינות וכו', אף על גב שבודאי לענין איסור ערלה ממש אין לסמוך על זה, דאם כן ספק ערלה היכי משכחת ליה וכו'. ע"ש.

והנה משמעות לשון הרמ"א שם משמע, דבעי' שהגוי יאמר שלקחן מישראל נאמן. אך הלבוש כתב, שאין התגר צריך לומר שקנה מנאמן, דאפי' סתם ישראל כשר, כמו בישראל שקנה מישראל. וכתב במשנ"ב (שם סק"ב) שכן משמע משאר האחרונים, ואפשר דגם הרמ"א יודה לזה, ותיבת נאמן קאי על התגר שהוא נאמן בדיבורו. והוסיף הרמ"א זה להורות לנו הסברא דדוקא על דיבורו סמכין ומאמינין לו,

דבעלמא אינו נאמן אפילו בלא טעמא דלא נתכוין אלא להשביח מקחו, דלא כדעת המהרש"ל שהבאתי בסימן קכב. ע"כ.

ולכאורה יש לשאול, דהא אמרינן לעיל (סעיף יז) דקודם שיעברו שני ערלה העץ אינו עושה פירות, ואם יוצאים פירות הרי הן דקים וקלושים. וכן מבואר ברמב"ן (ויקרא יט), שאין הפרי בתוך שלש שנים ראוי להקריבו לפני ה' יתב' [למצות ביכורים] לפי שהוא מועט, ואין האילן נותן טעם בפרי, או ריח טוב, בתוך שלש שנים, ורובן הם נרקבים ורובן לא יוציאו פירות כלל עד השנה הרביעית. ע"כ. ויהינן, דאם כן היאך אמרינן הכא דלהשביח מקחו הוא אומר. וכן הקשה החתם סופר בחלק ו' (סי' לו). ע"ש. ויש שרצו לחלק בין ענבים לשאר פירות, ולפי זה גוי האומר שענבים אלו אינם של ערלה, אינו נאמן, דלא שייך לומר להשביח מקחו אומר כן, דגפן [בזמנא] לא היה עושה פירות טובים בג' שנים ראשונות. אך ברמב"ן וברשב"א יבמות שם מבואר, שכוונת הגמ' לומר דנכרי שאמר פירות אלו של ערלה הם, ועל ידי שעזקתים וטיפלתי בהם הרבה יצאו פירות ראויים וטובים, אינו נאמן, מפני שלהשביח מקחו הוא אומר כן. שבעמל רב עד מאד יתנו האילנות פריים אף בשנותיהם הראשונות, ולמרות זאת ציוה השי"ת לבלתי אכול מהם עד כלות להם ג' שנים.

והחכם סופר הנ"ל כתב ליישב, דעל ידי הרכבה והברכה פירות ערלה יותר טובים, אבל בנוטע אילן אינם טובים. ועיין בחתם סופר יורה דעה (סימן רפה) שהביא מה שכתב הרב באר שבע להתיר מכרמי יין של עכו"ם שיש בהם ודאי ערלה, מפני שקודם שני ערלה אין עושין פירות, ואם עושים אין ראויים לעשות מהן יין, שהם קלושים ודקים, ונדברי הבית יוסף בבדק הבית בסימן רצד. צריך לומר בטעם איסור גבינות עכו"ם משום שמעמידן אותם בשרף ערלה, ובשרף שלהם עושים גבינות וכו', אף על גב שבודאי לענין איסור ערלה ממש אין לסמוך על זה, דאם כן ספק ערלה היכי משכחת ליה וכו'. ע"ש.

ואין להקשות דאכתי נאסור משום ספק, דיש לומר דאזלינן בתר רוב.

ל. גוי, עדות גוי המעיד שלקח טלית מישראל, בגמרא מנחות (פרק התכלת מג). אמרו, תנו רבנן, הלוקח טלית מצוייצת מן השוק מישראל, הרי היא

מחלוקת בקטנים אבל בגדולים ד"ה אסור. ומשום דדמי לפסיק רישיה. גם בשו"ת הריב"ש (סי' שצד) כ', שהגירסא הנכונה ד"ה אסור. ושכ"ה גירסת ריב"א. ע"ש. והתוס' פסחים (כה:;) הביאו הגירסא ד"ה אסור ודחאוה בכ' ידיים. וע"ע בחי' הרמב"ן (שבת כט:;) שכ', שהגירסא בספרים שלנו ד"ה מותר. ובקצת נוסחאות איתא ד"ה אסור, ומפרשי לה משום דהו"ל פ"ר. אבל ממה שהשמיטוה רבינו (הרי"ף) והגאונים נראה שאין הגירסא כן. ע"כ. וכן המאירי (שבת שם) גרס ד"ה מותר. ע"ש. ונראה דיסוד מחלוקתם שבגדולים ע"פ הרוב נעשה חריץ בגרירתו ודמי טפי לפסיק רישיה. וכמ"ש הרמ"ד. (וכמ"ש התוס' פסחים קא לגבי כל גריה). ומש"ה אסור דאזלינן בתר רובא. אבל לגירסת הגאונים והרי"ף והרמב"ם והתוס' והמאירי אע"ג דרובא עבדי חריץ כיון שפעמים אין עושים חריץ לא חשיב פסיק רישיה ומשרא שרי. ולזה הסכים מרן הב"י (ר"ס שלז). והביא שכ"כ עוד ראשונים. ע"ש. וכן מצאתי בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' לג) שכ' להשיג על הרמ"ך הנ"ל דס"ל דהיכא דדמי לפ"ר נמי מודה ר"ש דאסור, שהיכן מצינו כן לר"ש שאוסר בדדמי לפ"ר, אימור דשמעת ליה דמודה בפסיק רישיה ממש ובודאי, אבל בדדמי לפ"ר לא אסר. ע"ש. ונמצא שהלכה הרווחת בידינו דלא חשיב פסיק רישיה אלא באופן שהדבר ברור שתיעשה מלאכה על ידו, אבל אם הדבר רק בגדר רוב, הוי בכלל דבר שאינו מתכוין דשרי. וכ"כ להדיא מהר"י הכהן בשו"ת בתי כהונה ח"א (ס"ס יח, דפ"ד ע"א). ע"ש.

ועיין בבית יוסף (ר"ס שלז) שכתב בשם הרוקח [במלאכת החורש סי' נח] והגמ"י (פ"א מה' שבת ה"ה), דהא דק"ל גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, בין בגדולים ובין בקטנים, מ"מ בגדולים מאד דהוי פסיק רישיה אסור. [וכ"כ בס' המכתם פסחים כה:]. וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ד' (דף קג. חלק או"ח סימן לד אות כ), וחלק ט' (דף נח. חלק או"ח סימן לה אות ב). ע"ש.

לב. "גורר אדם מטה ספסל וכסא וכו",
עשיית חריץ על ידי גרירת כסא אי הוויא מלאכה דאורייתא, הנה המג"א (סימן שיד סק"ה) כתב להוכיח ממ"ש (בסי' שלו ס"א) דפ"ר בדרבנן אסור. וכוונתו למ"ש בב"י הנ"ל, בשם הרוקח והגמ"י, דבכסא וספסל גדולים מאד דהוי פסיק רישיה אסור. והא התם הו"ל איסורא דרבנן, דהו"ל חופר כלאחר יד.

דלא מרע נפשיה לומר שקר. משא"כ בסתמא לא מרע נפשיה ע"י זה. ע"ש.

והנה דעת המגן אברהם (סי' כ' סק"א), דעיקר ההיתר בטלית מצוייצת הוא משום דאין דרך נכרי לעשות ציצית בבגד, ולכן סמכינן אתגר נכרי. ולהכי נקט טלית מצוייצת, ולא נקט שמותר לקנות ציצית מתגר. אך האליה רבה כתב להתיר גם בלקח ציציות מן התגר ותלאם בבגד החייב בציצית. ולדבריו סמכינן אסברא זו דאומן לא מרע אומנותיה גם נגד חזקה, דהבגד עומד בחזקת חיוב מקודם שהטיל בו ציציות (עיין חולין קלד). והרי אסור ללבוש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, אם כן גם עכשיו שהטיל ציציות נימא גם כן אוקמי אחזקת חיוב, ועל כרחך מוכח דסמכינן על אומן לא מרע אומנותיה גם נגד חזקה, וכמו שכתב בשו"ת בית יצחק חיו"ד (סימן ה').

גם בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא אורח חיים סימן עב) כתב לחלוק על המגן אברהם, והעלה, דהא דגוי אומן נאמן אינו רק במצות עשה בלבד, אלא גם באיסור לאו אף שיש בו כרת נאמן מכת אומן לא מרע אומנותיה. שהרי גם בטלית איכא איסור סקילה, לענין יציאה בה לרשות הרבים. וכתב בשו"ת מלמד להועיל חלק ב' (יו"ד סימן ל') דכדאים המה הני אשלי רברבי [האר"י והנודע ביהודה] לסמוך עליהן שלא להדר עובדא על כל פנים, דזה הוא זילותא דבית דין. ע"ש.

וכבר האריכו הפוסקים בד"ז מתי סמכינן אתגר נכרי, וראה בשו"ת מהר"י בן לב חלק ב' (סי' סח), ובשו"ת נודע ביהודה הנ"ל, ובשו"ת שואל ומשיב ח"א (סי' קמג), ובשו"ת שנות חיים (סי' מג), ובשו"ת חכם צבי (סי' לט), ובשו"ת חתם סופר הנ"ל, ובשו"ת לב חיים ח"ג (סי' א), ובשו"ת משיב דבר ח"א (סי' מז), ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' י), ובשו"ת מלמד להועיל הנ"ל, ובשו"ת אגרות משה (חיו"ד, ח"א סי' נה, וח"ב סי' קלג). ע"ש.

לא. גורר אדם מיטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, אם הוא הדין גם בכסא ומטה גדולים באופן שהוא פ"ר כגון במטה וספסל גדולים, בגמ' שבת (כט:;) אמר עולא מחלוקת (דר"ש ור"י בגריה) בקטנים, אבל בגדולים ד"ה מותר. (שאפי"ר יהודה מודה שמותר לגוררן כיון שא"א ליטלן ביד). וכ"ה נוסחת הרמב"ם (פ"א מה' שבת ה"ה) וכמ"ש מרן הכ"מ בשם הרמ"ך לד' הרמב"ם. וסיים הרמ"ך, אבל בספרים מדויקים נמצא:

מקטן דבר שנקנה לו מדרבנן, כגון על ידי מתנת שכיב מרע, אינו יוצא בדיינים. והש"ך (סי' ער סק"א) כתב עליו, דדבריו צ"ע, ועיין בספר תקפו כהן (סי' ל'), ובהגהות מרדכי (סוף סנהדרין), ובתשובת מהר"ר בצלאל (סי' כ"כ).

לד. גזל, גזל מקטן, מלמד תינוקות שרואה שאחד התלמידים מחזיק בידו חפץ או מעות ובכך נמנע הוא מללמוד או מפריע לאחרים, מותר לו לקחת מהילד את החפץ או את המעות על מנת להחזיר לו, אבל לקחת על מנת שלא להחזיר כלל, וכל שכן לאבדן, אסור. ואם רוצה להראות את החפץ או את המעות לתלמידים, כגון ללמדם צורת מטבע וכיוצא, צריך לבקש רשות מהילד. הנה במחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה סימן ב') דן באורך בדין מתנת קטן אם שייכים לאביו או לקטן עצמו, והוכיח ממה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן ער) שמציאת בנו ובתו הסמוכין על שלחן אביהם הרי הוא של אביהם. והוסיף הרמ"א, דהנותן מתנה לקטן הסמוך על שלחן אביו, הרי הוא של אביו. ולפי זה החפץ שנמצא ביד הקטן שייך לאביו. אלא שאין מפורש בשלחן ערוך היכא דהאב נותן מתנה לבנו אם גם בזה המתנה שייכת לאביו. ועיין בתוס' (פסחים צ"א.) ד"ה איש זוכה, שכתבו בפשיטות, דמה שקטן אינו קונה היינו מעצמו, אבל בדעת אחרת מקנה אותו זוכה מן התורה, ואינו זוכה לאחרים, והוא ממיטוטא דקרא. ע"ש. וכן הוא בתוס' (קידושין יט.) ד"ה אומר אדם, דבדעת אחרת מקנה אותו קונה מן התורה. וכן כתבו בריש פרק בן סורר (ד"ה קטן), דהא דתנן מציאת חרש שוטה וקטן יש בהם משום גזל מפני דרכי שלום, אבל מדאורייתא לא, כל זה כשאין דעת אחרת מקנה אותו, אבל בדעת אחרת מקנה אותו זוכה מן התורה. והשתא ניחא מה שאמרו בגמרא סוכה, לא ליקני איניש לולב לינוקא, דינוקא מיקנא קני אקנויי לא מקני, דמיקנא קני אפילו מדאורייתא.

וז"ל הרמב"ם (פרק ח' מהלכות לולב הלכה י'): ואין נותנין אותו לקטן, שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה. ועוד כתב (בפרק כט מהלכות מכירה): קטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק בקרקע תעמוד בידו, אף על פי שאין ממכרו בקרקע כלום, שהקטן כמו שאינו בפניו, וזכין לאדם בלא בפניו. וכתב הראב"ד, ומעתה לפי דבריו אם קנה מטלטלין ושכר את מקומן למה אמר למעלה שלא קנה, והלא המוכר זוכה לו המטלטלין על ידי שכירתו, ובכל מיני זכיה זכין לאדם

כמ"ש רש"י (שבת מו:) ותוס' (יומא לד:). ואפ"ה אסרינן בפסיק רישיה. אולם גם דבר זה אינו מוסכם כלל, כי ה"ר"א בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (ס"ס יט) כ', דעשיית חריץ ע"י גרירת מטה היא מלאכה דאורייתא. ושכן מוכח מד' הרמב"ם (פ"א ה"ה). ע"ש. וכ"כ רש"י סוכה (לג:). ע"ש. וכן מבואר בהדיא במאירי (ביצה כג:). גם ר"ת בס' הישר (סי' קפח) כ' לדחות פרש"י (שבת מו:), דאם איתא דחופר ע"י עשיית חריץ בגרירת המטה הוי כלאחר יד, מטלטל הנר נמי הו"ל מכבה כלאחר יד. אלא י"ל דהא דחשיב ליה (בשבת מו:) איסורא דרבנן משום שמקלקל הבית ע"י חריץ. ע"ש. ולפ"ז נראה דהיינו דוקא בבית, אבל בשדה ודאי דחשיב כמתקן דהו"ל כחורש, וכמ"ש התוס' פסחים (מו: ד"ה כתישה). ובחדושי הריטב"א (עירובין לה ד"ה דבעי מרא וחצינא). ובהרמ"ך שהובא בכ"מ (פ"א מה' שבת הי"ז). ע"ש. ומעתה שפיר הוי פ"ר בדאורייתא. וע' בתוס' כתובות (ה: ד"ה את"ל הראשון), דגבי גרירת מטה יש להעמידה כגון שאינו מקלקל לגמרי, אלא מתקן קצת, דמשהו גומות מצד אחד, ומשו"ה ס"ל לר' יהודה דאסור. הלא"ה כיון דאיכא תרתי דשא"מ ומקלקל שרי. ע"ש. ומוכח דס"ל דלא חשיב כה"ג כלאחר יד, דהא שבות כלאחר יד קיל משאר שבות. וכמ"ש הרמב"ן בס' תורת האדם (סוף שער המחוש). ובשו"ת הריב"ש (ס"ס שפז). ועוד. ובצירוף דשא"מ היה צריך להקל, אף לר' יהודה. וי"ל. ונ"י בשו"ת וחי' רעק"א (ירושלים תש"ז, סי' א, דף י.). ע"ש. ואע"פ שמסיום דברי הרוקח דאפי' בעלייתא דשישא אסור דגורנין אטו עלייתא דעלמא. מוכח שגם בבית אסור, אע"ג דהוי מקלקל, והו"ל פ"ר בדרבנן. מ"מ לפמ"ש התוס' כתובות הנ"ל לא חשיב מקלקל גמור, א"כ עדיין י"ל דהוי פ"ר בדאורייתא. והשתא ניחא ד' הרוקח והגמ"י והמכתם הנ"ל דשאני הכא דחשיב כמתקן, ומשו"ה גם ר"ש ס"ל להחמיר בפ"ר. (ומיהו יותר נראה דהרוקח אסור פ"ר בדרבנן. וכמ"ש בשמו המג"א (סי' תרנח סק"ב). ע"ש. ודו"ק.) וע"ע בשו"ת זכור ליצחק (סי' פו) ובס' נהר שלום (סי' שיד סק"ב) מ"ש בזה. ע"ש, וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ד (דף קנ. חא"ח סי' לד אות כ).

לג. גזל, גדול שגזל חפץ מקטן בדבר שנקנה לו מדרבנן, וכגון שהקטן קיבל מתנת שכיב מרע, כתב בתשובת המבי"ט חלק א' (סי' קכב), דאם גזל מקטן

בעלי חיים לא גזור רבנן איסור מבטל כלי מהיכנו, והזכרנו שם דברי הרי"ז שכתב: "בהמה שנפלה לבור ואי אפשר להביא כרים וכסתות (שהעלה על ידן) שרי להעלותה בידיים דצער בע"ח דאורייתא ואין לחוש לשבות". והעירו, דלכאורה הוא נגד מ"ש הרמב"ם (סוף פרק כה מהלכות שבת) דבהמה שנפלה לבור או לאמת המים, אם יכול ליתן לה פרנסה במקומה מפרנסין אותה עד מוצאי שבת, ואם לאו מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה. ואף על פי שמבטל כלי מהיכנו, מפני צער בעלי חיים לא גזור. ואסור להעלותה בידו.

ויש לחקור בביאור דברי הרמב"ם במה שסיים ואסור להעלותה בידו, אם כוונתו היכא שיש לו כרים וכסתות, שאז אסור לו להעלותה בידיים, אבל אם אין לו כרים וכסתות ויש לה צער, איה"נ מותר להעלותה בידיים.

או שכוונת הרמב"ם דבכל גוונא אפילו שיש לה צער אסור להעלותה בידיים. ואפילו שאין לו כרים וכסתות והיא מצטערת, אפילו הכי אין להעלותה בידיים.

ועיין במגן אברהם (סימן שה ס"ק יא) שביאר דברי הרמב"ם לחומרא, דאף על גב דאיכא צער בעלי חיים אסור, שאין לנו לדמות גזרות חכמים זו לזו, שיש דברים שהעמידו אפילו במקום כרת, ע"כ.

אולם באליה רבה (סי' שה) כתב, דמה שאסור להעלותה בידיים הוא דוקא כשיכול להעלותה על ידי כרים וכסתות, וזו כוונת הרמב"ם במה שכתב ואסור להעלותה בידו. אבל אם אין לו כרים וכסתות מותר להעלותה בידיים משום צער בעלי חיים.

ומה שהתיר בא"א [בשם הרי"ז הג"ל] להעלותה בידיים, הוא כביאור האליה רבה.

ובספר בני ציון ליכטמן (סימן שח סעיף לט) העיר לנכון שאם הביאור בדברי הרמב"ם כהאליה רבה, א"כ הו"ל להרמב"ם לכתוב שאם אינו יכול להעלותה על ידי כרים וכסתות מותר להעלותה בידיים, וכמ"ש כן לגבי הא דאם אינו יכול לפרנסה עד למוצאי שבת שמתר להעלותה וכ'. וע"ש שהביא סיוע לדבריו גם מדברי הסמ"ג והא"ח. ולכן העלה שאין להקל בטלטול מוקצה משום צער בעלי חיים, ורק לגבי איסור מבטל כלי מהיכנו מקלינן במקום צער בעלי חיים.

שלא בפניו. הילכך זכה בשכירות מקום. וכשאמרו אין לו חצר ואין לו ד' אמות, לענין מציאה הוא שאמרו כן. וכתב הרב המגיד שם, ומה שכתב הראב"ד שלא אמרו כן אלא במציאה, יש לדון בדבר, ואין לו בו הכרע. ועיין בקצות החושן (סימן רמג) שהביא ראייה לדברי הראב"ד, מהא דאמרו בגמ', כי פליגי לענין מציאה, וילפינן מציאה מגט וכו'. ע"ש. וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רמג): קטן אינו זוכה עד שתגיע מתנה לידו, או עד שיזכה לו אחר. ע"כ.

ועל כל פנים אם עושה כן בשעת לימודו, כדי לחנכו שלא יפריע באמצע הלימוד, נראה דשרי ליקח ממנו, ומיהו ליקח ממנו המשחק ולא להחזירו לעולם, נראה לאסור, ולא דמי למוצא מציאה, דאמרו בגיטין (טו). ובשלחן ערוך (סימן ער) דמציאת חש"ו אין בה משום גזל אלא מפני דרכי שלום, דהתם אין דעת אחרת מקנה אותו, אבל כל שבא לידו על ידי דעת אחרת מקנה אותו, הרי הוא שלו, ומוציאין בדיינים. וכמבואר דין זה בשו"ת משנה הלכות חלק ו' (סימן רפד). וראה עוד בפתחי חושן (גניבה פרק א' הערה יז).

לה. גזרה, אין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, שיש מקומות שחז"ל ראו להקל, ויש מקומות שראו צורך להחמיר, עיין בתוס' חולין (קד). דאין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקומות שהש"ס מדמה. וכן כתב בנקודות הכסף (יורה דעה סוף סימן צ'), וכן הוא במשנה ברורה (סימן שה סק"ע). גבי המבואר שם, בבהמה שנפלה לאמת המים, שאם המים עמוקים ומפני כך אינו יכול לפרנסה במקומה, מביא כרים וכסתות ונותן תחתיה, משום צער בעלי חיים, אף על פי שמבטל כלי מהיכנו. ע"ש.

וכתבו האחרונים שם, דאסור להעלותה בידיים, דכל בעלי חיים הם מוקצים, ואף על גב דאיכא צער בעלי חיים אסור, דאין לנו לדמות גזירות חכמים זה לזה [מגן אברהם ותוספת שבת, שכן מוכח מהרמב"ם]. ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק חלק ד' (סימן כו אות יד). והובאו דבריהם בספר נזר החיים (עמוד שפב).

טלטול בעלי חיים במקום צער, ומילתא אגב אורחא, במה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד שפב) לענין טלטול בעלי חיים בשבת, דבמקום צער

והנה בשו"ת אבני לוי (להרה"ג אלמוג לוי, תלמיד ישיבתנו הקדור חזון עובדיה, סימן כב) העיר על דברינו, דהא נחלקו האחרונים בביאור דברי הרמב"ם, ואף שהמג"א ביאר דברי הרמב"ם לחומרא, באליה רבה מצינו שביאר דברי הרמב"ם להקל. ולדעתו דעת הרמב"ם כדעת עוד ראשונים שהקילו בזה. ואם כן אמאי נקט כדעת המגן אברהם ובני ציון, נגד האליה רבה.

והנה בספר אהלי יצחק בונאן בחי' לסנהדרין שם, הביא משם ספר כריתות, דלימוד של אם אינו ענין וכו' חשיב כמפורש בתורה. והוי כמ"ש הר"ן בנדרים (ג.) בכיו"ב, דמילתא דאתיא בהיקש וגזרה שוה טרח וכתב לה קרא. ע"ש. וכתב רש"י בסנהדרין (עג. ד"ה היקשא), דהיקש וגזרה שוה הרי הם כמפורשים בתורה. וכ"מ ברש"י יבמות (ג.) ד"ה אתיא זמה זמה. ודו"ק. ועיין תוס' קידושין טו: וב"ב קיא: ע"ש. ואמנם במשנה למלך (פ"ד מהלכות מלוה ולוה ה"א) כתב להוכיח מדברי התוס' ב"מ (סא.) דפליגי על הר"ן בזה, ולכן הקשו כיון דאיכא גז"ש קרא ל"ל. וכ"כ ביד מלאכי (כלל תכ.). מ"מ אין הכרח גמור לשוויי פלוגתא בזה. ועדיפא משנו, דהאי תירוצא דטרח וכתב לה קרא לא אמרינן ליה אלא מדוחק, והיכא דאיכא למידרש דרשינן, כמ"ש בפסחים (עז:). וכ"כ בחי' המצפה איתן (קידושין ג.). וכמו שנתבאר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"א (דף א' ס"א א' אות ג), ובח"ג (עמ' רסג, חאהע"ז ס"י יד סוף אות ג), ובספר לית חן (ס"י לג עמ' לה). [גם בספר יחי ראובן (מע' מ' אות כא) כתב, דמילתא דאתיא בגזרה שוה לא טרח וכתב לה קרא, והכי מוכח בקידושין (טו.) ואי סלקא דעתין יליף שכיר שכיר ל"ל נילף שכיר שכיר].

והיה המענה, דכיון שהמגן אברהם הוא גדול האחרונים, וגם כדעת הרמב"ם אין זה ברור כלל להיתר, שיותר נראה לבאר בדעת הרמב"ם כדעת המג"א, לפיכך יש לתפוס עיקר לדינא כביאורו של המג"א. ואף שאין בכוחנו להכריע בין המג"א להאליה רבה, מכל מקום יש לנו לילך אחר גדול האחרונים, וכנז'. ובזה אזדא לה קושית האבני לוי הנ"ל.

לו. גזרה לגזרה, אין גזרים גזרה לגזרה, אם יש חילוק בין לאו לכרת וסקילה. ראה לעיל מערכת אל"ף, עמוד קפט. ובמאור ישראל ח"א (עמ' עג).

לו. גזרה לגזרה, אביי סבירא ליה דגזרינן גזירה לגזירה. עיין שבת (יא:). ואמנם בביצה (ג.) פריך אביי, היא גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה. וכן שם (יח.) פריך, ומי גזרינן וכו'. וכתב בחי' הרשב"א (שם), אבל מקומות יש דאית להו ודאי לאביי דגזרינן גזירה לגזירה. ועיין בשו"ת יד סופר (ס"י כד), ועיטור סופרים שם.

לח. גזירה לגזירה, פעמים שאמרו בגמ' דלא גזרינן גזירה לגזירה, ופעמים שאמרו חדא גזירה היא, ואין לדמות גזרות חז"ל אלא במקומות שהש"ם מדמה. עיין תוס' חולין קד. וטעם הדבר שאין גזרינן גזירה לגזירה, נפקא לן מדכתיב ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרתי, כלומר גזרה למשמרתי, לתורת, ולא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזרה לגזרה. וראה ברש"י (ביצה ב:).

לט. גזרה שוה, יש אומרים דאף על גב דמילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, מילתא דאתיא מגזרה שוה הוי כמפורשת בתורה ולא טרח

מ. גזרה שוה, מילתא דאתיא בקל וחומר יש מי שאומר דלא טרח וכתב לה קרא בגזרה שוה. ויש חולקים. הנה ביעיר און (מערכת מ' כלל כט) כתב, דמילתא דאתיא מק"ו לא טרח וכתב לה קרא בגזרה שוה. ובספר יחי ראובן העיר על זה מהגמ' שלהי ראש השנה, דאפילו מילתא דאתיא בהיקש טרח וכתב לה בגזרה שוה, וכל שכן קל וחומר. ועוד הרי כתב בהליכות עולם דגזרה שוה ככתוב בקרא בהדיא. וקל וחומר בין לרש"י ובין לתוס' דן מעצמו, ולא כן הגזרה שוה, ומאי קאמר דזה מדה וזה מדה. ע"ש. וכן משמע בקידושין (לה.) דקאמר התם נשתוק קרא מיניה ותיטי בקל וחומר. ועיין ביד מלאכי (כלל תיט).

וכן כתבו להקת פוסקים ראשונים ואחרונים, ואציין דבריהם [לפי סדר הדורות] וכדלהלן [לפי סדר זמנים]:

א. כן מבואר בדברי רב שר שלום גאון בשו"ת חמדה גנוזה (סימן עז), שנשאל אם אין לחוש בעשיית עוגה הנלווה עם אליה או בשר שמן, או שמא יש לגזור שאולי ישארו ממנה פתיתים ויאכלם עם גבינה. והשיב, שאין לחוש לכך, לפי שכל דבר שלא גזרו בו רבותינו הראשונים אין אנו גוזרים, שאפילו בדבר שיש לחוש בו יותר להחמיר אין אנו חוששים ולא גוזרים אלא מה שגזרו אנשי כנסת הגדולה ובתי דינים גדולים, וכמו שאמרו חז"ל גזירה לגזירה לא גזרינן, שאם כן נתמלא גזירות. (וכ"ה בשו"ת רב שר שלום גאון הנד"מ סימן פא).

ב. וכן יש לדייק מדברי הראב"ן (נולד לפני 917 שנה, דף ע"ג עמוד ב' פסחים סימן תלד, ווארשא, דף לד ע"ד) שכתב וז"ל, ומצה אפויה שבישלה כמו שעושין מאכל שלקות וגם לתינוקות מאכל פרפל וכו', ומיהו אינו טוב לעשות פרפיל שלא יעשו גם מקמח, וטוב הוא לאסור זה מפני זה, עכ"ל. הרי דקאמר בלשון "טוב" ולא כתב בלשון איסור, וכנראה דהוא משום דאין גוזרין גזירות מדעתינו. ומרן החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן תסג ס"ק ב) הביא דבריו וסייע בזה דברי המחמירים שלא לאפות מקמח מצה בפסח, אך סיים שגם הראב"ן כתב בלשון טוב ולא בלשון איסור. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת ובמחבר"ר (אות ו'), ובקדשי דוד (ריש סימן תס"א וסימן תס"ג).

ג. וכן כתב הראב"ה (נולד לפני 867 שנה, תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקצא ד"ה מדבריו) שאין לנו לבדות מדעתנו לגזור משום גזירת מרחצאות, דלא מצינו גזירה זאת אלא אהא דאמר רבא וכו'. ע"כ. וכן מבואר עוד במה שכתב בתשובות וביאורי סוגיות (סימן אלף סט ד"ה מיהו) גבי ניצוק בר ניצוק, שאין לנו לגזור מדעתנו אחר שיש לא החמירו בו בהדיא בעלי התלמוד. ע"כ.

ד. כן כתב הרא"ש (נולד לפני 757 שנה, פרק ב' דשבת סימן טו), לתמוה על הגאונים, שהיאך יכלו לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס. ע"ש. וכן כתב עוד הרא"ש במס' נדה (פרק י' סימן ג), לא ידעתי היכן רמוזה גזירה זו בהש"ס.

ה. גם הרב המגיד (נולד לפני 707 שנה, פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"ב) כתב, שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו אחר דורות הגאונים. ע"ש. והנה מלשונו משמע שהגאונים

מא. גזירות מדעתנו, אין לחדש ולהוסיף על גזירות חז"ל שבתלמוד, שאחר חתימת התלמוד, אין כח לכל חכם שיהיה לגזור גזירות מדעתו. ואפילו אם הגזרה מוזכרת באיזה פוסק יחיד יש לומר דאם איתא להא לא הווי שתיקי מינה שאר הפוסקים. וגם בדבר הדומה ממש לגזרת רבותינו חכמי התלמוד, אין לנו כח לגזור מדעתנו. נודלא כמי שכתב שעכ"פ יכולים לתקן ולגזור במקום שאינו עוקר דברי תורה או דברי סופרים שבב ועל תעשה. ועל כל פנים יש דברים שהם בכלל שלחן ערוך החמישי, דהיינו הנהגת זקני גדולי הדור הרואים לנכון לגדור גדר ולמנוע פרצות, ועל זקני גדולי הדור יש לסמוך, ואינו בכלל אין גוזרין גזרות מדעתנו.

הנה יש לדון בכיו"ב בכמה דוגמאות:

א. לענין הגעלת כלי בשר להופכו לכלי חלב, אם יש לחוש שמא יטעה וישתמש בו לבשר.

ב. לענין עוגה הנלווה עם אליה או עם שומן, אם יש לחוש שיאכלנה עם גבינה.

ג. לענין איסור שעטנו, אם יש לאסור גם בקאמבלוט מנוצה של עזים הדומה לצמר, שלא לערבה עם פשתן.

ד. לענין קריאה בשבת בדפי הג"ה, אם יש לחוש שמא יבוא לכתוב או למחוק.

ה. לענין לימוד בליל שבת לאור מנורת חשמל מיטלטלת, אם יש לגזור שמא יכבה בידים.

ו. אם יש לגזור איסור ברכיבה על אופניים בשבת, מחשש שמא יארע דבר תקלה ויבא לידי תיקון כלי בשבת. ועיין בשו"ת רב פעלים חלק א' (עמוד כד. ובהשטטה שבראש הספר). ע"ש. ולדינא ראה במה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך ה'.

ז. וכן יש לדון אם מותר לחבר שיר בשבת על פי משקל המנגינה, או שיש לגזור שמא יכתוב.

ח. וכן יש לדון בקמח שהתליע אם מותר להוציא ממנו מים שרופים שנקרא ערק, או שיש לחוש שמא יבא לאוכלו כשהוא בעין.

ט. אם יש לאסור לענווד שעון אלקטרוני בשבת, מחשש שמא ילחץ בכפתור.

הראשונים, והלואי שישמרו ישראל מה שהוטל עליהם, ותפסת מרובה לא תפסת, ולא ישאר בידם לא זה ולא זה. וכן כתב עוד ביקר תפארת (פ"א מהלכות תרומות הלכה כב).

יא. וכן מבואר בדברי מרן הבית יוסף (נולד לפני 519 שנה, אורח חיים סימן תס"ב בד"ה ומ"ש רבינו לחלק), שהביא מ"ש הכל בו, שנהגו שלא לעשות מצה עשירה כלל בשני הימים הראשונים, דלא לית לאחלופי בה ולמיכל מינה מצת חובה. וכתב ע"ז הבית יוסף, שאין טעם במנהג זה, לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד, ולא החכמים האחרונים. עכ"ל. ועי' בית יוסף (סוף סימן י"ג) שכתב וז"ל: היה לבוש טלית והיה בכרמלית, ונודע לו שציציותיו פסולין, א"צ להסירן, דגדול כבוד הבריות שדוחה איסור כרמלית דרבנן, ומסיק הבית יוסף אף על גב דהשתא ליכא גנאי שהולך בלי טלית, כיון שאין לובשין כעת הטלית דרך מלבוש, מכל מקום כיון שבימיהם היה גנאי ולא אסרו רז"ל, אף על גב שבימינו ליכא גנאי לא נגזור ונחדש גזירה חדשה ונשאר היתרו. עכ"ל. ועי' במגן אברהם (סימן שי"א ס"ק נ"ח). ע"ש. ובמחה"ש שם כתב, דכיון שבימיהם שהיה גנאי ולא אסרו חכמים, אף על גב שבימינו ליכא גנאי, מכל מקום לא נגזור ונחדש גזרה חדשה, ולכן נשאר הדבר בהיתרו. ע"כ. והיינו, שדוקא הם חכמי הש"ס היו בכוחם לגזור גזירות, כמו דיש לגזור שמא יחתה, וכן יש לגזור שמא יגיס, אבל לנו לעצמנו אין כח לגזור.

ובן כתב עוד מרן בבית יוסף (יורה דעה סימן קצח) דמהי תיתי לן לגזור בהם אטו שמא לא תרפם, דבר שאינו בגמרא ולא בפוסקים לגזור בכך. ע"כ.

יב. וכ"כ בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש (סימן קד) גבי טלטול שעון בשבת, שאין לחוש שמא יכתוב, דכל שלא מצינו שגזרו על אותו דרך, אין לנו לחדש גזירות מלבנו. ע"כ.

יג. וכיו"ב מבואר בתשובת מהרי"ט בח"ד (נולד לפני 440 שנה), שכתב, דהא דאסור ללוש עיסה בחלב אם ליכא שינוי, דוקא היכא דאיכא חשש שיאכלן עם גבינה ביחד, אבל היכא דליכא למיחש להכי כמו אותם הממולאים במיני מתיקה שאין דרך לאכלן עם גבינה, מותר ללוש אותם עם שומן, ולא חיישינן שמא אחריהם יאכל גבינה, דדיינו במה שאסרו "ואין לנו לגזור גזירה אחרת עליה". ע"ש. והובא בפתחי תשובה

יכולים לגזור מדעתם, ורק אותם שבאו אחריהם אינם יכולים לגזור מדעתם. והטעם לדעתו מפני שהגאונים היו סמוכים לדורות של התלמוד, ומצודתם היתה פרושה בכל גלילות ישראל, מה שאין כן בדורות האחרונים אחרי גאוני סורא ופומבדיתא. ואמנם מדברי הרא"ש והראשונים הנ"ל מבואר שאחר חתימת התלמוד אין לגזור מדעתינו, ומשמע שגם הגאונים אינם יכולים לגזור. וכן דייק בשו"ת קול מבשר ח"א (סימן יג) ושכן משמע מדברי הרמב"ם בהקדמה לחיבורו הגדול. ע"ש. וכן כתב בשו"ת דבר יהושע אהרנברג.

ו. וכ"כ הר"ן (נולד לפני 627 שנה, מובא בשו"ת הריב"ש סימן שצ בד"ה ונשוב), שאין לנו לגזור בנ"ד גזירה שמא יכתוב, שאין לנו אלא מה שגזרו חכמים, ולא לחדש גזרות מעצמינו. ע"כ. וכן כתב עוד בשו"ת הר"ן (סימן פ ד"ה ונשוב) דכל שאין איסורו אלא משום דיבור של חול, בענין זה שהוא הווה תמיד ויש בו תקון המדינה, ומפני צרכי רבים יש להקל, ואין לומר שגם בזה יש לנו לגזור שמא יכתוב, לפי שאין לנו אלא מה שמנו חכמים ז"ל ולא לחדש גזרות מעצמינו. ע"כ. [והובא בשו"ת הריב"ש סימן שצ ד"ה ונשוב].

ז. וכ"כ בשו"ת מהר"י מברונא (נולד לפני 607 שנה, סימן קח), גבי אשה שטבלה וטבעת באצבעה, דהפלוגתא בין הגאונים היא לכתחלה, דגזור רפוי אטו אינו רפוי, אבל בדיעבד ליכא מאן דפליג, דמיום שנחתם התלמוד לא נתחדש גזירה שלא מצינו בתלמוד, כמ"ש האשירי (בפ' במה מדליקין). ע"כ.

ח. וכן כתב הריב"ש בתשובה (נולד לפני כ-600 שנה, בסוף סימן קכה ורמא ורעא) דטוב להמשיך מים למקוה כל שיש בו רוב מים כשרים, דהיינו מעט יותר מעשרים סאה וכו', ואין לגזור שמא יעשה שלא בהמשכה, או שלא ברבייה, [כשאין במקוה רוב השיעור]. שאין לנו לגזור מעצמנו יותר ממה שגזרו חכמים, ואפילו כשאינם בני תורה וכו'. ע"כ. והובא בבית יוסף (יורה דעה סימן רא אות מד ד"ה מקוה). וכן כתב עוד בשו"ת הריב"ש (סימן שצ). ע"ש. והובא בספר יד מלאכי ח"ג (כלל קנג). ע"ש.

ט. וכ"כ בשו"ת מהר"ם פרובינצאל בתשו' כ"י, הובא בברכ"י (א"ח סימן שלט סק"ז).

י. וכ"כ הרדב"ז בתשובה ח"א (נולד לפני 528 שנה, סימן קמט) שאין לנו לחדש גזירות מדעתנו מה שלא גזרו הראשונים. וכן כתב עוד בסימן קסג בזה"ל: הילכך איני רואה לחדש חומרות על ישראל מה שלא החמירו

יט. גם הגאון רבי צדקה חרצין (נולד לפני 308 שנה) בשו"ת צדקה ומשפט (חלק אורח חיים סימן ד' ד"ה ואף על גב) כתב, ועוד, דאין לנו לגזור גזירות מדעתינו בדבר שלא נזכר בש"ס, וכמ"ש הפר"ח בכמה מקומות ביו"ד (סימן צ"ז ובסימן פ"ז ס"ק ז'). ע"כ.

כ. גם הגאון רבי דוד פארדו (נולד לפני 290 שנה) בשו"ת מכתם לדוד (חלק אורח חיים סימן א' ד"ה נחזור) כתב, דאין לנו לחדש גזירות מדעתנו אחר חתימת התלמוד וזה פשוט ומבואר. ע"כ. גם בחלק יורה דעה (סימן מא ד"ה הגם) כתב, דזה ברור בכמה אתרי דאין לנו לגזור גזרות מדעתנו, אלא מה שגזרו רז"ל בתלמוד. ע"ש.

כא. גם בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק ב' (סימן כה) כתב, לכן זאת עצתי לכל שומע לי, להתרחק מן חומרות נוספות וגזרות חדשות שאין רוב צבור יכולים לעמוד בהן. ודיינו בגזרות חז"ל וסייגות שלהם אם לא במקום ובשעה הצריכה לעשות משמרת למשמרת. במקום שבקעה פרוצה לפנינו וצריכים לגודרה. מה שאין כן בלי סיבה מוכרחת שיוצאים מהן חורבות גדולות תקלות, הפסדם מרובה משכרם. וגורם להצית אש המריבה מתלקחת. ע"כ.

כב. והגאון הנודע ביהודה (תנינא אהאע"ז סי' עט) נשאל בכך תורה שמציעים לו שידוך, ושמו כשם חמיו, והשיב, דע ויהיו דברים הללו חקוקים על לוח לבך, לזכרון הכלל הגדול, שאין רשות לכל חכם שלאחר חתימת התלמוד לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד, לא יחשב בכלל חכמי ישראל, אמנם כשאנו מוצאים אחד מחכמי ישראל המוחזק בתורה ובריאה, שכתב בספר דבר הסותר לדברי התלמוד, חייבים אנו למשכוננו נפשין לתרץ דבריו שלא דיבר אלא רק לשעה או למשפחה פרטית. וכיוצא בזה אנו מוצאים לרבי יהודה החסיד וכו'. [וראה מ"ש בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב דף רכז:].

כג. ומרן החיד"א (נולד לפני 283 שנה) בשו"ת חיים שאל חלק א' (סימן עד ד"ה בדין) הביא דברי הרא"ש הנ"ל, דאין לנו לגזור מדעתנו, ותמה על הגאונים איך חידשו גזרה אחר התלמוד. ודברי הרא"ש סייעתא לדעת הרב פרי חדש שחלק על הרב בית חדש ועל הרב כנה"ג, וכתב דאין לנו לגזור גזרות מדעתנו. ע"כ. ובחלק ב' (סימן יז ד"ה וכד) העיר על הרב שבות יעקב מדברי הרא"ש והפר"ח הנ"ל. וכן כתב עוד בשו"ת יוסף אומץ (סימן טז ד"ה ח') על מי שאסר טלטול מורה

(יורה דעה סימן צז ס"ק ג), וראה במה שכתבנו באיסור והיתר (מהדורת תשמ"ז). ע"ש. וראה עוד בשו"ת מהרי"ט חלק ב' (יו"ד סימן יח ד"ה ועל) שכתב, דיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור גזירה אחרת עליה. ע"כ.

יד. וכיו"ב כתב בשו"ת דבר שמואל אבוב (סימן צב) שאין לנו להוסיף איסור מעצמינו מפני מראית העין, כגון קאמבלוט מנוצה של עזים ודומה לצמר, ודינא דרחל יוכיח. ע"ש.

טו. וכן כתב בעקרי הד"ט (סימן יד אות כא).

טז. גם הגאון המהרש"ק (נולד לפני כ-400 שנה בשנת שע"ד) בשו"ת אמונת שמואל (סימן ד) כתב, שאין לנו להרבות בגזירות, וראיה מדברי הרא"ש (בפרק אף על פי) וז"ל: גמלתו בחיי בעלה נראה דמותרת להנשא, דליכא למיגזר מידי, ולא גזרינן אטו לא גמלתו בחייו. עכ"ל. ובכל הני גזוני דלעיל שייך למיגזר בהו הא אטו הא, אלא ודאי דלית לן להוסיף גזירות מדעתנו, ובמקום שאמרו אמרו, והבו דלא להוסיף עלה. ע"ש.

יז. וכן החזיק בכלל זה, הפרי חדש (יורה דעה סימן פז סק"ז, נולד לפני 348 שנה), לענין אפיית מצה מקמח מצה, [הובא בברכי יוסף אורח חיים סימן תסג ס"ק ב] דלא חיישינן למראית העין, ודלא כהרב כנה"ג, דאפילו באיסור תורה אין לנו לגזור גזירות מדעתנו. ודי לנו במה שהחמיר להדיא בשלחן ערוך. וכן ראה במ"ש בסימן תנ"א (סק"א), והובא בברכי יוסף (אורח חיים סימן רלב ס"ק ד) והביא מאי דערער הרב ב"ח על מה שנוהגים להשים כלי חמץ על מקום גבוה לנוי, וכן כלי פסח בשאר ימות השנה, מהא דאמור רבנן פ"ק דפסחים (ו) חמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוהה עשרה, ומהא דאייתנין דגבוה כמה קומות. וכתב עלה הרב פר"ח, שאין לנו לגזור גזרות מדעתנו, ואין לדמות הגזרות זו לזו. ע"כ. והביא שם (ביו"ד סימן פז הנ"ל) את דברי התוס' חולין (קד). שיש מקומות דגזרינן גזרה לגזרה, ואין לדמות גזירות חכמים זו לזו, אלא במקומות שהש"ס מדמה. ע"כ. [וכיו"ב כתבו התוס' נדה (ג):] לענין ס"ס. וע"ע במרדכי (פ' החולץ), ע"ש]. וכן כתב עוד הפרי חדש באורח חיים (סימן תסא ד"ה עוד), דלא חיישינן לגזור איסור משום מראית העין מדעתנו. וראה במראית העין (בליקוטים סימן י') שהקשה על הרא"ש ממ"ש בתשובה (כלל ב' סימן ח') שבהבטל הטעם בטלה תקנה.

יח. גם בחק יעקב (סימן תס ס"ק טז) הסכים עם דברי הפרי חדש הנז' שאין לגזור מדעתנו.

שאינן לגזור גזירות מדעתינו במה שלא נתפרש בתלמוד. ע"ש. וכן כתב עוד בחלק אורח חיים (סימן כא ד"ה ולכאורה) דבודאי דאין לחוש לאותה חומרא למעשה, דאין לנו לגזור גזירות מדעתינו במה שלא נזכר בתלמוד. ע"כ.

כו. גם בספר פתח הדביר (סימן רמו ס"ק טו) שהאריך למעניתו בקושיא זו, והעיר גם כן שאין לנו לדרוש מדעתינו.

כח. ועיין בשערי תשובה (נולד לפני 227 שנה, סימן תס ס"ק י) שכתב, שנוהגים העולם לעשות סופגנין ממצה אפויה [קמח מצה], וע' בכנה"ג שכתב, שגזרו בטיגון משום שאשה אחת טעתה, לפי שראתה לאשת חבר שלקחה קמח ממצה אפויה, והיא סברה שהוא קמח סתם, ועשתה כן. אבל סופגנין שדרכם לעשות טפי בפסח, לא טעו. ע"ש. ובפר"ח חלק בזה וכתב, שאין אנו רשאים לגזור גזירות מדעתינו. וכן במדינתנו אין חוששין לזה, שכל אשה יודעת שהקמח שמשתמשין בו בפסח היא ממצה אפויה, רק שיש אנשי מעשה שמחמירין על עצמם, ואין אוכלים שום מצה שרויה או מבושלת במים, שחוששין שמא נשאר בה מעט קמח שלא נילוש, ויתחמץ עכשיו ע"י השרי' או הבישול.

כט. גם הנצי"ב מוולוז'ין (נולד לפני 190 שנה) בשו"ת משיב דבר ח"ב (סימן לח) כתב, דכ"ז שלא נפסק הקילוח, הרי הוא כמעייין, ומה שרצו לחוש לקלקולים, דאנו אין לנו להוסיף גזרות מדעתינו, ע"ש.

ל. גם הגאון רבי יצחק אלחנן (נולד לפני כ-190 שנה) כתב בשו"ת עין יצחק חלק א' (אורח חיים סימן ה') דהיכא דהתנה בפירוש דלא יחול עליהם דין קדושה כלל, אז אין להחמיר בכה"ג, שאין לנו לגבב חומרות, דכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות וחומרות מדעתינו. ע"כ. וכן כתב עוד בחלק ב (אה"ע סימן יט) דאין לנו לגזור מדעתינו ולומר דתצא בכה"ג.

לא. וכן כתב הגאון רבי רפאל ברדוגו (נולד לפני 186 שנה) בשו"ת משפטים ישרים חלק א' (סימן תכד ד"ה אלא) דאחר שבגמרא לא נזכר זה, ולא שום אחד מהפוסקים המפורסמים, נ"ל ברור שכולם חולקים על פסק ההג"ה, ואין לנו לגזור מה שלא גזרו בגמרא, ולא נזכר, דאין מדמין גזירות חכמים, דבמאי גזרו גזור, ובמאי דלא גזור לא גזור, ואין לנו לחדש גזירות

שעות, שהוא רוצה לגזור גזירות מדעתו. וכבר כתב הרח"ש בסוף שבת, שעתה אין לנו לגזור גזרות מדעתינו. ע"כ. וכן כתב עוד בברכי יוסף (אורח חיים סימן רלב ס"ק ד), והביא מהפר"ח שאין לנו לגזור גזרות מדעתינו, וכן כתב עוד באורח חיים סימן תרעג (ס"ק ב) שאין להדליק קצת נרות משעוה וקצת נרות משמן, כי יאמרו שני אנשים הדליקום. שער אפרים (סימן ל"ט). וזה הדין מפוקפק אצלי, דנראה דכאן לא שייך לומר לצרכו הדליקם וכו', ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו. ע"כ. וכן כתב מהר"י עייאש בשבט יהודה (בשורת בסוף יורה דעה סימן ד') ומובא בדברי מנחם (בטור"ר אות ז') שאין כל חשש אם מדליק חלקם שמן וחלקם שעוה. ע"ש. וכן כתב עוד בשו"ת ברכה יורה דעה (סימן צו ס"ק ג), ובס' יעיר און (מערכת ג' אות ז). ושם הביא סייעתא לדברי הפרי חדש (סימן תסא) ממה שכתב הרא"ש בפ"ק דמו"ק. ובמראית העין (בליקוטים סימן י') הקשה על הרא"ש ממ"ש בתשובה (כלל ב' סימן ח') שבהתבטל הטעם בטלה תקנה. ע"ש. וכן הסכים מרן החיד"א בברכי יוסף אורח חיים (סוף סימן תסג), ועוד לו בברכי יוסף (סימן תקיא ס"ק ב). ע"ש.

כד. והמהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק חלק ג' (סימן יד) הביא מה שכתב הרמב"ם, דמותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב, או לקטף בהם. ע"כ. והשיג הראב"ד, דאולי לא נאמר אלא בזריזין שהיו אופין אותה מיד. ע"ש. והשיבו המ"מ, ואני אומר אין לנו לגזור גזירות מדעתינו אחר דורות הגאונים ז"ל. עכ"ל. וכתב בפעולת צדיק, ומכאן תברא למ"ש כנה"ג (סימן תס"א) ומביאו חמ"י, במעשה באשת חבר שטיגנה דגים במצה אפויה טחונה, וגזרו כדי שלא יבא לטגן בקמח ממש. ע"ש. ושוב זכיתי וראיתי להפר"ח שהשיב עליו בראיות חזקות. וכ"כ הפר"ת (ביו"ד סימן כ"ג ס"ק ח') דאין לנו לחוש לגזרות דכל חכם, זולת גזרות שגזרו האמוראים. ע"כ.

כה. גם הגאון רבי שאול ישועה אביטבול (נולד לפני כ-270 שנה) כתב בשו"ת אבני שיש (חלק א סימן ז ד"ה ואנן) גבי מת הילד או שגמלתו בחיי הבעל, או שפסק חלבה, או ששכרה מינקת בחיי בעלה, כתב הרא"ש שאינה צריכה להמתין. ובכל הני גווני דלעיל לכאורה שייך למיגזר בהו הא אטו הא, אלא דלית לן להוסיף בגזירות מדעתינו. ע"כ.

כו. גם הגאון רבי יהודה עייאש (מרבני אלג'יר, לפני כ-250 שנה) כתב בשו"ת בית יהודה (חלק אורח חיים סימן יא)

מדעתנו מה שלא נזכר בש"ס. ע"כ.

לב. גם בערוך השולחן (נולד לפני 178 שנה, אורח חיים סימן תסז סעיף יג) כתב, שהדבר תמוה להחמיר חומרא על חומרא, ולעשות גזרות מדעתינו. וכן כתב עוד באורח חיים (סימן תקט סעיף י) גבי הכשרת כלים מבשר לחלב ואיפכא, דאם נחוש שמא יהיה כלי אחד ויטעה להשתמש בו לבשר וחלב, דבר תמוה הוא, וכי ביכולתנו לגזור גזירות מדעתינו. ע"ש. וכן כתב עוד בסימן תרכט סעיף יז, גבי לתת סולם על הגג כדי לסכך על גביו, דאסרו שאינו בית קיבול שמא יהיה סולם עם בית קיבול, ודברים תמוהים הם, וכי אפשר לגזור גזירות מדעתינו. ע"ש. וכן כתב עוד בסעיף כב, דיש מי שאומר דיש לגזור הני אטו הני [מגן אברהם סקי"ב], ולא ידעתי למה לנו לגזור גזירות מדעתינו. וכן נראה להדיא מתשו' הרא"ש (כלל כ"ד). ע"ש. וכן כתב ביוורה דעה (סימן יא סעיף ב) דיש מי שאומר דאם נכבה הנר באמצע שחיטה, יש לחוש שנבעת ועשה שהייה [פ"ת בשם שבות יעקב], ולא ידעתי מנ"ל לחוש לזה, ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו. ע"כ. וכן כתב עוד ביוורה דעה (סימן רפא סעיף ה) דאם אינו מעובד לשמה אסור לקרות בו אפילו ביחידות, כבחומש בעלמא, שמא יקרא בו בצבור [ט"ז סק"א]. ודברים תמוהים הם, ואיך אנו יכולים לעשות גזירות מדעתינו. ע"כ.

לב. גם בשו"ת מהרש"ם חלק א' (סימן סו) כתב, די"ל עפ"מ"ש המגן אברהם סימן ש"א סקנ"ח, דכיון שלא גזרו בימיהם, אף שהטעם בטל בזה"ז, אין לנו לגזור בעצמינו. ע"כ. וכן כתב עוד בס"ס קמב, וגם בלאו הכי מנין לנו להמציא חומרות שלא נזכרו בראשונים. כן כתב עוד בחלק ו' (סי' קנד ד"ה אבל) דבתשו' מהרי"ק העיר לחדש סברא כזו, ודחה דאין לנו לגזור בעצמינו גזל"ג, אלא במקום שגזרו חכמים. ע"ש.

לג. גם רבינו הגרי"ח זיע"א (נולד לפני כ"170 שנה) כתב בשו"ת רב פעלים חלק א' (אורח חיים סימן כה) גבי נסיעה באופניים בשבת, דאין לנו לגזור בני"ד שמא יבואו ללמוד היתר לרכוב בקרון, שמושכין אותו בהמות או בני אדם, חדא וכו', ועוד אין לגזור גזירות חדשות מדעתינו, ודי שיעמדו אנשי הדורות האלה להזהר בגזירות המפורשים להדיא בדברי חכמים. ע"ש. וכן כתב עוד בחלק ב' (אורח חיים סימן מב ד"ה העולה) דאסור להפך יד המכתשת ולדוך בה, גזרה שמא ידוך בצד הרחב, וכמו דגזרו בקרדום צד זה אטו צד השני, וכמו דגזרו בפתיחה לדעת מהרא"י ורש"ל וכו'.

לד. וכן כתב בשו"ת אבני נזר (נולד לפני 168 שנה, חלק אה"ע סימן ריט) דמעצמינו אין לנו לגזור גזירות, דאפשר באיסור א"א החמור, איסור מיתה וממזרות, גזרו, ולא באיסור לאו דיבמה. ע"כ.

לז. וכן כתב הרה"ג ר' ישועה עובדיה (נולד לפני 135 שנה) בשו"ת ישמח לבב (חלק יורה דעה סימן מז) דאם רבנן גזרו בדם ביצים אטו דם עוף אין לנו לבדות מלבנו לגזור דם עור אטו דם בשר. ע"כ.

לא. וכן כתב הגאון רבי דוד קלונימוס (נולד לפני 132 שנה) בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק א' (סימן סט ד"ה אמנם) דמים שלא לנו במצה אינו אלא הרחקה להרחקה. ומנין לנו לגזור כ"כ, והרי כתבו הגאונים ז"ל דאין לנו לגזור גזירות מעצמינו. ע"כ. וכן כתב עוד בסימן קיז בשו"ת אריה דב"ע (באבני זכרון ס"ה) התיר לאפות פת

לז. וכן כתב הרה"ג ר' ישועה עובדיה (נולד לפני 170 שנה) בשו"ת רב פעלים חלק א' (אורח חיים סימן כה) גבי נסיעה באופניים בשבת, דאין לנו לגזור בני"ד שמא יבואו ללמוד היתר לרכוב בקרון, שמושכין אותו בהמות או בני אדם, חדא וכו', ועוד אין לגזור גזירות חדשות מדעתינו, ודי שיעמדו אנשי הדורות האלה להזהר בגזירות המפורשים להדיא בדברי חכמים. ע"ש. וכן כתב עוד בחלק ב' (אורח חיים סימן מב ד"ה העולה) דאסור להפך יד המכתשת ולדוך בה, גזרה שמא ידוך בצד הרחב, וכמו דגזרו בקרדום צד זה אטו צד השני, וכמו דגזרו בפתיחה לדעת מהרא"י ורש"ל וכו'.

לז. וכן כתב הרה"ג ר' ישועה עובדיה (נולד לפני 135 שנה) בשו"ת ישמח לבב (חלק יורה דעה סימן מז) דאם רבנן גזרו בדם ביצים אטו דם עוף אין לנו לבדות מלבנו לגזור דם עור אטו דם בשר. ע"כ.

לא. וכן כתב הרה"ג ר' ישועה עובדיה (נולד לפני 132 שנה) בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק א' (סימן סט ד"ה אמנם) דמים שלא לנו במצה אינו אלא הרחקה להרחקה. ומנין לנו לגזור כ"כ, והרי כתבו הגאונים ז"ל דאין לנו לגזור גזירות מעצמינו. ע"כ. וכן כתב עוד בסימן קיז בשו"ת אריה דב"ע (באבני זכרון ס"ה) התיר לאפות פת

כרצונו בפסח מתפוח אדמה, מכח דברי הפר"ח. ע"כ.

לח. ובחגורת שמואל על הלבוש (יורה דעה סימן נה הערה כב) הביא דברי הפרי חדש הנ"ל שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו.

לט. גם בשדי חמד (מע' ג כלל יא) כתב כן בשם הרבה אחרונים. אלא שהביא מ"ש בזה הרב בית שלמה [ראה להלן], ובשד"ח פאת השדה (מע' ג סימן ד) כ' לדחות ד' הבית שלמה הנ"ל. ע"ש. וכן הוא בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ד דף כה ע"א).

מו. וכן כתב גם בשו"ת קרן לדוד (סימן צו) לענין הובלת עגלת ילדים ברשות הרבים במקום שיש עירוב, שאין לאסור מחשש שמא יתקלקל ויבוא לתקן, דאין לנו לדמות גזירות חז"ל, ודוקא היכא דגזרו להדיא, ולא לדמות דברים זה לזה לבדות גזירות מלבנו. ע"כ.

מא. גם בשו"ת חסד לאברהם קמא (חלק יורה דעה סימן קיב) כתב, שאין בידינו לגזור משום מראית העין מדעתינו בדבר שמותר מן הדין.

מב. גם הרה"ג רבי משולם ראטה בשו"ת קול מבשר חלק א' (נולד לפני 132 שנה, סימן יג ד"ה א ראשית) הביא מ"ש המגיד משנה הנ"ל, שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל. ונראה מזה שהרב המגיד מחשיב ומשווה את כוחם של הגאונים בגזירותיהם, לגזירות חכמי התלמוד. כיון שהיו סמוכים להם וממלאי מקומם בישיבות בכל, ומצודתם היתה פרושה על כל ישראל, מה שאין כן בדורות האחרונים אחרי גאוני סורא ופומבדיתא. אבל הרא"ש והריב"ש, מבואר מדבריהם להיפך מדעת הרב המגיד. ובאמת מבואר כדעת הרא"ש והריב"ש בדברי הרמב"ם בהקדמה לחיבורו הגדול, שכ': נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזירות והתקינו תקנות, והנהיגו מנהגות, ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא נתפזרו ישראל בכל הארצות פזור יתר, ונתמעט תלמוד תורה, ולא נכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבות, כמו שהיו מקודם וכו'. וכל ב"ד שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני ריחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים, והיות ב"ד של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול

של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא, לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת, ואין אומרים לב"ד זה לגזור גזירה שגזר ב"ד אחר במדינתו, ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא, אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי, חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא, ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. ע"כ. ולמה הריב"ש לא הביא סעד לדעתו מלשונו הזוהב של הרמב"ם, שמבואר ככל דברי הריב"ש ממש. ובאמת אנו רואים, כי גזירות ותקנות של רבינו גרשום מאור הגולה, שחי בימי רב האי גאון, לא נתפשטו בכל המדינות, וכן גזירת קטניות בפסח, ועוד רבות כאלה. וכיצד נוכל בזמננו, בדור יתום כזה, ליטול עטרה לעצמנו בגזירה חדשה על כל ישראל? ע"כ.

מג. גם הגרצ"פ פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (אורה חיים ב' סימן כד ד"ה והנה) כתב, דמלבד שכבר אמרו הראשונים שאין לנו לגזור גזירות מעצמנו, הנה עדיפא מינה מצינו גם בכה"ג שאין כאן גזירה חדשה, והענין הוא שכבר גזרו עליו, אלא שנשתייר חלק ממנו שבשביל איזה טעם לא הכניסוהו בכלל הגזירה, ושוב בטל הטעם, עד שגם פרט זה שייך לכלל הגזירה, מכל מקום אמרינן דאין לנו להוסיף על הגזירה, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן שא ס"ק נח) בהא דמסתפג באלונטית, שכתב דאף על גב דבזה"ז אפשר בלי רחיצה הול"ל דאסור להסתפג, מכל מקום כיון דלא גזרו בימיהם אין לנו לחדש גזירה, והביא ראייה מהבית יוסף (ס"י יג), ואף על פי שבחידושי רע"א תמה על הבית יוסף, מ"מ אין דברי הבית יוסף נדחים וכדמשמע מהמגן אברהם שמביא ממנו להלכה למעשה.

מד. וכיוצא בזה כתב הגאון החזון איש בקובץ אגרות (מכתב צו) בזה"ל: ומי לא שמע מרבותיו כי אנו דור יתום, ואין אנו ראויים כלל לתקן תקנות, שצריך לזה גדלות בתורה במדה מופלאה, ואנחנו ירדנו פלאים, והדיוטים אנחנו, ואיך נעזי פנינו וכו'. ע"כ. ואם גאון עולם כהחזון איש כתב כדברים אלה, אנן מה נענה אכתריה. ומה שכתב החזון איש (חלק אורה חיים סימן סב אות כו ד"ה מדבר): ומשמע דבדבר שקל לבוא לידי ממשול יש לאסור, ואין צריך מושב בית דין לאוסרו, אלא על כל דין החובה לאסור. ע"כ. הנה אין ללמוד מדבריו שיש לגזור גזירות מדעתינו, דהתם קאי על חכמי התלמוד, והם בודאי מוסמכים לגזור גם בלא

מושב בית דין. ודו"ק.

מה. וכן בשו"ת עזרת כהן (עניני אה"ע סימן קג) כתב לענין אם מותר לשדך שומרת יבם קודם חליצה, וה"ה קודם ג"ח הבחנה. ולענין הבחנה מבואר בסימן י"ג באחרונים, דצריך להשביעו שלא יכנס לביתה עד כלות חדשי ההבחנה. ונראה דה"ה לענין חליצה. ואין לחדש גזירות מדעתינו, רק נכון להגיד להמשדך שאם ירצה היבם ליבם, אין בשידוכו ממש, ואין כאן לא חרם ולא קנס. ע"כ.

מו. והגאון רבי כלפון משה הכהן (נולד לפני 133 שנה) כתב בשו"ת שואל ונשאל חלק א' (אורח חיים סימן סד) גבי אתרוגים פסולים ביו"ט א' וביו"ט ב' של גלויות, אם מותרים לנענע בהם ביום א', וביו"ט שני של גלויות אחרי צאת י"ח בברכה, דאין לחוש דע"י מה שאנו מתירים להם לנענע, יבואו לקיים בזה מצות עשה, ולברך, דאין לגזור גזירות מדעתנו כל שלא אמרו. ע"כ. וכן כתב עוד בחלק א' (יר"ד סימן קלו) גבי מקוה שהמפתח נמצא אצל גוי, אם יש לחוש שיחליף המים, דנראה דאין לנו לחדש גזירות מדעתנו. ע"ש.

מוז. וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים סימן סג ד"ה עוד). ע"ש. וכן כתב עוד בסימן צט (ד"ה ואין), דלא עלה על דעת הבית יוסף למיחש שמא יסירו מעל מצנפתו כשיכלה הגשם, שאין לנו מעצמנו לגזור גזירות וכו', דאם כן נגזור שלא להשתמש בשבת במאור החשמל, וכידוע דבחול המנהג להבעיר ולכבות בכל פעם כשנכנסין מחדר לחדר, ועוד כהנה. ע"כ.

מח. וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי חלק א' (יר"ד סימן כד ד"ה ומ"ש באות), שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו מה שלא נזכר בש"ס, כמבואר בדברי הפוס' בכ"מ. ע"כ.

וראה בכל זה בשו"ת יביע אומר ח"א (דף יב: הארו"ח סי' ג' אות יב"כ, ודף נח: סימן טז אות א"ג), וח"ב (דף רכז: האה"ע סי' ז אות ג), וח"ג (דף קכט: חיו"ד סי' ד אות ב), ובחלק ד' (דף רלד: הארו"ח סימן מז אות ד, וסי' מט אות ד, וחיו"ד סי' ו' סוף אות א, וסימן ה' אות ג, יא אות ג'), וח"ה (דף ריד: חיו"ד סי' יז אות ב), ובחלק ו' (חארו"ח סי' כג אות ג, וסימן לב אות ג, וסימן לג אות ג, וסימן מג אות ג), ובחלק ז' (חארו"ח סי' לז אות א, וסימן לח), ובחלק ח' (דף תס: חלק אה"ע סימן ז"ך אות ד), ובחלק ט' (חלק אורח חיים סימן עט אות ה, ובסימן קח אות קפט), ובחלק י' (חלק יורה דעה סימן נח אות ל' עמוד שכח: ושם (סימן י' אות מד) הביא עוד אחרונים שכתבו שאין לנו לגזור מדעתנו משום מראית העין. וראה עוד בשו"ת יחווה דעת ח"א (סי' ב

עמוד ט), ובח"ב (סי' מט עמוד קפט, ובסימן נב עמ' קצח), ובח"ג (סי' כ עמוד קיב), ובח"ה (סימן כח עמ' קלד). ובהליכות עולם חלק ד' (עמוד פט: ורעא), ובחלק ו' (עמוד רכח אות ה') ובחזון עובדיה (ארבע תעניות עמוד רנו: ועמוד ש).

וראה עוד בהערות מרן אאמו"ר עט"ר שליט"א להסכמת הגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל בריש יביע אומר חלק א'.

והנה ממ"ש מרן הבית יוסף הנ"ל בסו"ד ולא החכמים האחרונים, לכאורה משמע שיש כח בידו הפוסקים לגזור גזירות אחר חתימת הש"ס. (וגם הרב המגיד לא שלל אלא אחר דורות הגאונים, אבל הגאונים עצמם היו יכולים לגזור, וזה שלא כדברי הרא"ש הנ"ל. וראה לעיל). ונראה שאף על פי שאין יכולים לחדש גזירות אחר חתימת הש"ס, מכל מקום אם היו חוששים לזה הפוסקים הראשונים, מחמת שראו שיצאו מכשולות מזה, והנהיגו שלא לעשות איזה ענין, היינו צריכים לחוש למנהג. (אלא אם כן נאמר שמרן הבית יוסף לא כתב כן אלא לרווחא דמילתא). אבל בזה שאף שאר הפוסקים לא חששו לזה, אין לחוש למנהג הזה כלל. ואפילו במקום שנהגו להחמיר יכולים לשנות מנהגם ולהקל, וכעין מ"ש בירוש' (ר"פ מקום שנהגו). נשי דנהיגין דלא למעבד עובדא באפוקי שבתא אינו מנהג, עד דיתפני סידרא מנהגא וכו'. ע"ש. וע' בפר"ח (סימן תצו ס"ק ט"ו).

אולם אף אם יש סמכות לחכמי הדורות לחדש גזירות, מכל מקום אין זה אלא כשעמדו גדולי הדור למנין והסכימו רובם לגזור ולתקן, אבל בודאי שאין לשום חכם כח לגזור ולאסור ליחידים דברים המותרים מצד הדין, אף אם יהיה מופלג בחכמה ובזקנה. וכמ"ש בתשו' הריב"ש (סימן רעא ד"ה אומר). ע"ש"ב.

והנה הרב פרי חדש הנ"ל (א"ח סימן תסא ד"ה עוד), הביא דברי הכנה"ג בתשו' שאסר לטגן בפסח בקמח מצה אפויה, משום מראית העין, שמא יחשבוהו קמח ממש, וכן אירע מעשה שנכשלו בזה. וחלק עליו, שאין לגזור גזירות מדעתנו, ולא חיישינן לטעות, וראיה מע"ז (לג:). ואפ"ה לא חש למילתא, אמר אקראי בעלמא הוא. ע"ש. והסכים עמו החק יעקב (סימן תס ס"ק טז). וכ"כ בשלחן ערוך הגר"ז (סימן תסג סעיף ג), ובחמד משה (סוף סימן תסג).

וכיו"ב כתב הגאון כרתי ופלתי ביו"ד (סימן פו סק"ז), שאין לגזור חלב שקדים בבשר [עוף] אטו חלב בהמה, שמכיון שהוא משקה של פרי אלא דמראהו

וכאן אם ימחוט את הפתילה ויסיר את האפר שבראש הפתילה, הנר ידלק יפה יותר, ונמצא מבעיר בשבת, וכמו שנתבאר לעיל. נמצא שאין זו גזירה חדשה, אלא בכלל הגזירה שמא יטה. דחששא דשמא יטה בנר הקיים הוא משום מבעיר, וגם בנר שעוה החששא שמא יבוא לידי מבעיר בנר הקיים. [וי"ל]. ולכן הוי גזירה דומה ממש למה שאסרו לקרוא לאור נר שמן מחשש שמא יטה. אבל אם נבוא לחוש שמא ידליק אור אחר, אין זה בכלל מה שגזרו להיטיב את הנר הקיים ולסדרו באופן שיאיר לו יותר ולא ידעך לאט.

שוב יצא לאור שו"ת יביע אומר ח"ט, ושם (סימן קח אות קכו) הביא מה שכתב בספר אור לציון חלק ב' (עמוד קעג אות יח) בענין מנורות חשמל שיש אפשרות בהם לשנות את עוצמת האור, שבזה קיימת הגזרה דשמא יטה, ולכן לא ישתמש לאורן זולת ללמוד תורה יש להתיר וכו'. וכתב על זה ביביע אומר בזה"ל: בשו"ת יחוה דעת ח"ו (סימן כ' עמ' קיא) נתבאר להתיר מפני שאור החשמל מאיר יפה, וכמ"ש בבית יוסף (סימן ערה) אליבא דהרי"ף והרא"ש שבנר של נפט שאורו מרובה לא גזרי' שמא יטה. ע"ש. וכ"ש נר החשמל. ועוד שאור החשמל נמשך והולך בכל תוקפו, ואינו מתמעט לאחר מכן, ודומה למ"ש בהגהות לחם הפנים על הקיצור שלחן ערוך (סימן פ אות טז). שמתור לקרוא לאור מנורת נפט כליל שבת, שעד כאן לא אסרו חז"ל לקרות לאור הנר, שמא יטה, אלא כגון נר שמן ופתילה, שדרכו שלאחר שדולק מעט שוב אין הפתילה מאירה ככל הצורך כמו בעת ההדלקה, מפני הפחם שנעשה בראש הפתילה, וצריך להטות השמן אל הפתילה, כדי שתאיר יפה כמקדם, אבל במנורת נפט שמשעה שמדליקים אותה נשארת באותו מצב במשך כל הזמן, עד סוף ההדלקה, ואין האור מתמעט כלל, לא שייך לגזור בה גזירה דשמא יטה. ומותר לקרוא לאורה. ושכן הסכים להיתר זה הגאון מלובלין. ע"ש. וה"ה למנורת חשמל שהוא מאיר והולך עד נכון היום. ודוגמא לזה ממ"ש הג"ר יוסף גרשון הורביץ בגידולי ציון (ח"ט סימן יא).

ודע שבעיקר הדבר דבאור החשמל לא גזרינן שמא יטה, שהואיל ואור החשמל לא היה בזמן חז"ל אין לנו לגזור גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד (ע' בשו"ת יביע אומר ח"א סימן טז), ראיתי בשו"ת שואל ונשאל ח"א (סימן עו) שאסר לקרוא לאור נר החשמל, משום דלא פלוג רבנן. אולם בספרו ברית כהונה (מע' ש אות ב

כעין חלב לא גזרו בו חכמים, ואף שבלשון מושאל נקרא חלב, מכל מקום לא יקרא חלב באמת, כדי שגזרון בו משום מראית העין, והרי הרבה ירקות יש אשר ידמו לשרצים אטו נאסור אותם באכילה משום מראית העין שיטעו לומר שהם שרצים, ישתקע הדבר ולא יאמר, כי אין לזה שורש וענף ואין לנו לגזור גזרות מדעתינו. ע"ש. [וכונתו שלא גזרו חלב שקדים בבשר עוף, אבל בבשר בהמה עם חלב שקדים מודה ואזיל להרמ"א דאסור. וכדמסיים שם ודי לנו לאסור בבשר בהמה, משה אמת ותורתו אמת. וביביע אומר חלק ו' חלק יורה דעה סימן ח אות ב' הביא דברי הכרתי ופלתו בקיצור, אבל עיקר כוונתו לבשר עוף]. ומרן החיד"א [הג"ל] בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן עד אות ג), מסתמך ואזיל על דברי הפר"ח, והביא לו ראיה מדברי הרא"ש (פ"ב דשבת) הנ"ל. ע"ש. (וע"ע בברכי יוסף ס"ס תסג, וסימן תקיא סק"ב). ואמנם הרמ"א בהג"ה (יורה דעה סימן פז) כתב, ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף, הואיל ואינו רק מדרבנן. אבל בשר בהמה, יש להניח אצל החלב שקדים, משום מראית העין. ע"כ. [ומצינו לכמה אחרונים דנקטי לאסור [באכילה] בחלב שקדים גם עם עוף, משום מראית העין, וכן דעת המהרש"ל, והרב באר שבע, והש"ך והט"ז. וראה בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג' (עמוד קלה) מה שכתבנו בדין זה. ואין כאן מקומו].

שלא לגזור גם בגזרה הדומה ממש לגזרת חז"ל, ואין לומר דכל היכא שמצינו גזירה בחז"ל, מותר לנו להרחיב את הגזירה לפי הטעמים שנתחדשו בזמנינו, ולפי זה יהיה אסור לקרוא לאור נברשת שיש בה כמה מנורות חשמל, שזה בכלל שמא יטה, דזה אינו, שהרי טעמו של הרא"ש הנ"ל הוא משום שאין לנו כח כיום לגזור גזירות חדשות מדעתינו. משמע מדקדוק הדברים שאין הכי נמי היה ראוי לגזור גזירות חדשות, שהרי באמת איכא למיחש שיבואו לידי איסור. ורק משום שאין לנו כח לגזור גזירות חדשות, זולת מה שנתבאר בתלמוד להדיא ודומה להם ממש. וכאן גזירת חכמים היתה שמא יטה, והיינו שהנר הדולק כבר הולך ודועך, והוא מטיב את הנר שידלק יפה ובא לידי הבערה, וגזירה זו שמא יוסיף עוד נר אינה בכלל הגזירה שמא יטיב את האור הקיים. וזו גזירה חדשה, ואינה הרחבת הגזירה בלבד. ודו"ק היטב. וע"ש ביביע אומר הנ"ל אות ה' מה שהביא מהבית יוסף. ודו"ק. ומה שאסר מרן בנר שעוה, הוא בכלל הגזירה שמא יטה, שהרי חששו שמא יבא להבערה בנר זה הקיים,

(סימן לא) כתב, דיש להניח איזה דבר היכר על הלחצנים, שלא יבוא ללחוץ עליהם אם רגיל ללחוץ עליהם בימות החול. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ו (קונטרס אלקטריק סימן סח). ע"ש. גם בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ג (סימן כג) כתב להחמיר שלא לענוד שעון אלקטרוני, אך סיים, שהמיקל אין מזניחין אותו.

אולם בשו"ת יחו"ד ח"ב (סימן מט) העלה להקל בזה, ושאינן לחוש שמא ילחץ על הכפתורים. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן קח אות קנה) הביא מ"ש באור לציון ח"ב (עמ' ריו אות י), שיש לאסור לענוד שעון יד אלקטרוני אם הוא רגיל להדליק את הנורה. והעיר עליו, שכל שאין צורך ללחוץ על כפתור בשבת להאיר השעון, אין לגזור שמא ישכח וילחץ על הכפתור, שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו. וכ"ד הגרש"ז אויערבאך, וכמ"ש בשמו בשלמי יהודה (עמ' ג), ולאפוקי ממ"ש שם (עמ' מט) בשם הג"ר ישראל יעקב פישר לאסור משום גזירה. וע"ש.

שעון שיש בו מחשב, אפי' הוא רגיל להשתמש בו בחול, מותר לעונדו בשבת, ואין לגזור שמא ישתמש במחשב, שאימת שבת עליו, ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ושלא כהאור לציון שהחמיר בזה [אם רגיל להשתמש במחשב שבשעון]. וכבר נתבאר דין זה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד תפה). ע"ש.

ומה שכתב אור לציון (שם, ובעמוד קנד הערה י) דהאיסור להשתמש בשעון עם מחשב הוא מדין תורה ד"ושמרתם את משמרת", כבר תמהו על דבריו שנעלם ממנו מה שכתב הריב"ש (סימן רעא ד"ה וכל התקנות), דמה שדרשו (יבמות כא.) ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי, קאי כלפי התקנות והגזרות שהיו גזורים חכמי ישראל על פי מנין. ע"כ. ומעתה אין לומר שנידון דידן הוי בכלל דין תורה דמשמרת למשמרתי, דאין כאן מנין. וראה ביביע אומר חלק ט' (חלק אורח חיים סימן קח אות קנה) שכתב להתיר לענוד בשבת שעון עם מחשב. ע"ש.

ובשו"ת אבני ישפה חלק א' (סי' צא) הביא מ"ש בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן מט) להתיר בענין השעון, ושכן העלה בשו"ת אגרות משה כרך ה' (חלק אורח חיים סימן מט), והעיר, שבאגרות משה כתב לגבי סדין חשמלי, שיש לחוש שמא יגדיל או יקטין את החום, בודאי שצריך היכר, היינו במקום הכפתור שבו מגדילים או מקטינים, יכרחה במטלית ויתפור, שיזכור

עמוד רנח) הדר תבריה לגזיזה והתיר ללמוד תורה לאור החשמל. ע"ש. גם בשו"ת איש מצליח ח"א (חלק אורח חיים סימן לא) העלה להחמיר, ושוב הדר הוא לכל חסידיו, וכמו שמבואר במילואים שבסוף שו"ת איש מצליח ח"א (דף נח ע"ד) שבסוף ימיו של הגהמ"ח חזר בו ועביר עובדא בנפשיה ללמוד לאור החשמל כליל שבת. ומודים דרבנן היינו שבחייהו. וכן פסקו רבים וכן שלמים מגדולי דורינו הלכה למעשה.

וכאן המקום להעיר במה שראיתי דבר תמוה בקובץ בית הלל (גלין לא) בדין המבשל בשבת קודם צאת הכוכבים באופן שכל הבישול היה בחול, אי מדמינן לנוטע כיון שאי אפשר לקונסו בשבת, שעדיין אינו מבושל בשבת. והעורך שם העיר מצד שאין גוזרים גזירות חדשות מדעתינו. וכדרכו ציין כמה ציונים. אולם החילוק הוא פשוט, דהכא הרי רבותינו גזרו באופן כללי על הנאה ממעשה שבת, ואם אנו פוסקים שזה בכלל הנאה ממעשה שבת, אין זו גזרה חדשה אלא בכלל האיסור הכולל של חכמים. והספק הוא אם הוי בכלל הנאה ממעשה שבת או לא, אחר שעיקר הבישול נעשה אחר צאת הכוכבים. והוא חילוק פשוט. שוב הראוני שבקובץ ל"ב העירו כן על העורך. [וראה בילקוט יוסף שבת כרך ה' עמוד מד].

ונפקא מינה מהאי כללא:

א. לענין ענידת שעון אלקטרוני בשבת, או שעון שיש בו מחשב, או מנורה, אם יש לגזור שמא ילחץ על כפתורי המחשב שבשעון. וראה להלן.

ב. וכיוצא בזה אם מותר לקרוא לאור מנורה חשמלית מיטלטלת, אם יש לחוש שמא יוסיף מנורה או יכבה. וראה בזה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד שיח) שהעיקר הוא שאין לגזור שמא יבוא לכבות את האור עם גמר לימודו, כהרגלו בחול, שזו היא גזירה חדשה שלא גזרו חכמים.

ג. ועוד כיוצא בזה לגבי אופניים כי יש שרצו לאסור בזה מטעם גזרה שמא יתקלקלו האופנים ויבוא לתקנן. וראה להלן.

ד. וכן נפ"מ אם מותר לקרוא בשבת מתוך דפי הגה"ה, אם יש לחוש שמא יתקן ויבוא לידי כתיבה בשבת.

לענוד בשבת שעון אלקטרוני - אם יש לחוש שמא ילחץ על הכפתור, והנה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד

שמותר לעשן סיגריות ביום טוב, ולא חיישינן שמא יכבה, שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו. ובשו"ת אבני ישפה הנ"ל העיר, דלא דמי להכא שבודאי אין לגזור בסיגריה שמא יכבה, שאין צורך לכבות כדי לעשן, אבל שעון אלקטרוני יש צורך לפעמים להדליק האור כדי לראות השעה.

ומרן אמו"ר שליט"א השיב על דבריו, כי הנה הכנסת הגדולה גזר לאסור העישון ביו"ט משום גזרה שמא יכבה. וכוונתו שעל ידי העישון מצטבר בתחתית הסיגריה אפר, וזה מפריע קצת להמשכת העישון, ודרך להכות באצבעו על הסיגריה להוריד ממנה את האפר, ועם זה עלולים לרדת ניצוצות אש מן הסיגריה, וזהו הכיבוי שגזר עליו הכנה"ג. אך מרן החיד"א לא חשש לגזור, אף שזה רגיל להיות בימי החול, שאין לנו לגזור גזרות מדעתינו. ויש אפשרות להמשיך העישון ביו"ט מבלי להוריד את האפר. אף אנו נאמר שכיון שאפשר לראות את מספרי השעון במקום שיש אור, ואז אינו צריך להדליק הכפתור החשמלי, כיון שבלא זה הוא רואה יפה את מספרי השעון והמחוג, אין לנו לגזור שמא יהיה במקום אפל חושך וצלמות וילחץ את הכפתור להדליקו, שבנקל יכול לגשת למקום שיש בו אור, ובראייה בעלמא ידע מה השעה, וכמו שמותר למי שהשאייר בביתו חדר בלי תאורה ומותר להיכנס בו בליל שבת, ולא גזרינן שמא ידליק החשמל שבחדר, הוא הדין כאן.

ואשר כתב בספר אבני ישפה שם, שכבר מצאנו כיו"ב שגזרו חכמים שמא יתקן הכלי למצב שימוש התקין, וכמו שאסרו להחזיר דלת שידה תיבה ומגדל, משום גזרה דשמא יתקע. וכן נתפשט האיסור בזמנינו לרכוב על אופנים בשבת, גזרה שמא יהיה קלקול בגלגליו, ויבוא לתקן. שכיון דשכיח הדבר לתקנו גזרינן, אף על פי שלא הוזכרה גזרה זו בדברי חז"ל וכו'. הנה האמת היא שאפילו דבר שמצינו לחז"ל שגזרו בו משום שמא יבא לאיסור תורה, אין לנו לדמות ולגזור כיוצא בו בדברים שלא גזרו חכמים עליהם, וכמ"ש התוס' חולין (קד. ד"ה ומנא תימרא), שאין לדמות גזרות חכמים זו לזו אלא במקום שהש"ס מדמה. ע"כ.

ועיין במגן אברהם (סימן שא ס"ק נח) שכתב שהטעם שמותר להסתפג באלונטית בשבת ולא גזרינן שמא ימחטנה, ה"ט כמ"ש הר"ן דשאני רחיצה וסיפוג שאי אפשר לעמוד בלי רחיצה וסיפוג, וסיים, ולפ"ז

מזה שהוא שבת, וכן מקום שתוחבין בכותל ידיקה עליו איזה דבר לסימן שלא יוכל להוציא מן הכותל. ע"כ. הרי שהרב הצריך היכר, וביחודה דעת היקל בלא שום היכר. ע"ש.

אולם אין זו הערה, שלא החמיר הרב ע"ה אלא לגבי סדין חשמלי שיש בו אפשרות להגביה ולהנמיך את החום, ודמי לשמא יטה, ולא דמי לשעון שיש בו חשש שידליק דבר שהיה מכובה, והדלקה חדשה זו לא שמענו בכלל גזרת שמא יטה. ובפרט שלגבי סדין אינה בכלל גזרה, אלא עצה טובה, שהרי הוא חשש מצוי שתוך כדי שינה יכול לנתק את חוט החשמל של הסדין.

ודברי האגרות משה לא נעלמו מעיניו של מרן אמו"ר, שהרי הביאם שם בסוף עמוד קפת, וגם בשו"ת יחיה דעת חלק ה' (סימן כה). ועם כל זה לענין שעון חשמלי כתב באגרות משה בסימן מט בפשיטות שמותר לטלטלו, ולא הצריך היכר כלל. ועל כרחק שחילק בין סדין חשמלי לשעון.

ועוד, שדוקא בנר שדרכו לדעוך חששו שמא יטה השמן לפתילה, אבל לא מצינו גזרה שמא יוסיף שמן ועצים, או שידליק אש מחדש. ולפ"ז אין לחוש שמא ילחץ על הכפתור שבשעון.

ויש להוסיף, דאף אם ילחץ בטעות על כפתורי השעון, הנה הוא בגדר מתעסק, וכבר כתבנו בילקוט יוסף שבת כרך ג' ריש סימן שיח, שדעת כמה אחרונים דמתעסק אינו בכלל מעשה עבירה, ופטור ומותר, וכן העלה במאור ישראל חלק א' (עמוד קסט). ושכן כתב הצ"ח (שבת עב: ד"ה אמר רבא) בביאור דברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות שבת הלכה ח) שכתב, דהמתעסק אינו חייב כלום, דהיינו פטור ומותר. ואפילו למה שכתב הכסף משנה (פרק א' מהלכות שבת הלכה ד) דכשכותב הרמב"ם אינו חייב כלום, אינו מותר לכתחלה, אבל יש צד איסור בעשייתו, אלא שאין מכין אותו. אכתי אין לחוש ולגזור שמא יתעסק, דהוי כגזירה לגזירה.

ומה שהעיר באבני ישפה הנ"ל מדברי החזון איש [הנ"ל] שבדבר שקל לבוא לידי מכשול יש לאסור ואין צריך מושב בית דין, הנה המעיין היטב בדברי החזון איש הנ"ל יראה דקאי על חכמי התלמוד, ולא אחר חתימת התלמוד. ודו"ק.

ועיין בשו"ת יחיה דעת הנ"ל (ח"ב סימן מט) שהביא זכר לדבר, מדברי מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תקיא)

וכ"כ בשו"ת שאלת יעקב שהאיסור ברכיבת אופניים בשבת הוא משום עובדין דחול, וכן הזכיר דבר זה בשו"ת פני מבין (חלק אורח חיים סימן עא).

אולם בשו"ת מהרש"ג ח"ב (ס"ס יג) כתב על זה, ואי משום הא אין איסורו ברור לי, כי ע"פ הסברא לא ידעתי מאי עובדא דחול שייך בזה, וגם הרי אין לנו לחדש גזרות ואיסורים מדעתינו, אלא פשוט אצלי שיש בזה משום איסור הוצאה, שהרוכב על האופניים מוליכם ברגליו ומעבירים מרשות לרשות וכו', מה שאין כן בעיר שיש בה עירוב רשויות. ע"ש. וע' בתשובת הרמב"ם (מקצי נדמים סימן שו). ובמשנה ברורה (סימן שלה סק"א). ע"ש. ועל כל פנים הוה ליה כדברים המותרים ואחרים [כולם] נהגו בהם איסור, שאי אתה רשאי להתירם בפניהם.

והנה בספר ואין למו מכשול ח"ב (מבוגרי ישיבתנו הי"ו) כתב, שלא לשאת שעון יד עם מחשב על היד בשבת, שיש לחוש שמא ילחץ על הכפתור ויבא לידי חילול שבת. ואף שאין אנו רשאים לגזור גזרות חדשות מדעתינו שלא הוזכרו בתלמוד, מכל מקום אין זה בכלל גזרה חדשה, אלא הרחקה מדבר שמצוי בו המכשלה, וראיה לדבר מצינו בדברי הרא"ש עצמו (פסחים פרק ב' סימן ו) וז"ל: אמר רב, קדרות של חרס בפסח ישברו, ושמואל אמר לא ישברו, אלא משהה לאחר הפסח, ועביד בה בין במינו בין בשאינו מינו. והלכה כשמואל. וצריך לשומרן במקום שאין הרגל מצויה, שלא יטעו להשתמש בהם בפסח. עכ"ל. ומוכח שגם לדברי הרא"ש [שכתב שאין גזרים גזרות מדעתנו] יש לעשות הרחקה וגדר במקום שהמכשלה המצויה, אף על פי שרבותינו לא חששו לזה בתלמוד.

אולם, לא דמי האי דינא לנ"ד, דדוקא התם דמצינו גזרה בש"ס, בדברי רב שאמר קדרות בפסח ישברו, ואין זו גזרה חדשה מדעתנו ואשר אין לה זכר בתלמוד, אף על גב דקיימא לן לדינא כשמואל, מכל מקום כיון שמצינו בש"ס חששא זו, כתב הרא"ש דבר זה שיש ליזהר בו. אבל בדבר שאין לו שום רמז בש"ס לגזור ולחשוש, הוי עדיין בכלל אין גזרין גזירות מדעתנו. אולם ברש"י (פסחים ל. ד"ה אמר רב) מבואר שעיקר טעמו של רב הוא משום דס"ל חמץ אף לאחר זמנו אסור בהנאה, ואית ליה במשהו, וקסבר נותן טעם לפגם אסור. ע"ש. ואף שיכול להשתמש בהן אחר הפסח שלא במינו, ס"ל לגזור אטו מינן. ומ"מ אכתי

לכאורה משמע שבזמן הזה שאפשר בלא רחיצה אסור להסתפג גזרה שמא יסחוט. ומיהו י"ל שכיון שלא גזרו חכמים בזמנם שרי גם בזמן הזה, וכמ"ש הבית יוסף סימן יג כיו"ב. ע"כ. ועיין במחצית השקל שם.

נמצא שכל שלא גזרו חז"ל על הדבר מאיזה טעם שהוא, אף על פי שבטל הטעם בזמנינו, אין לנו לגזור מדעתנו. וכן דבר שלא היה בזמן חז"ל, כמו השעון הזה, אין לנו לגזור מדעתנו. וכ"כ הגרי"ח בהשמטת רב פעלים ח"א, בראש הספר. והניף ידו שנית בסוף ימיו בספר ידי חיים (עמוד ר) שכתב בהיתר רכיבת אופניים בשבת, שלכאורה יש לחוש לגזרה דשמא יתקן, והיה לנו לאוסרו, כמו שמצינו שגזרו שלא לשחות בשבת, גזרה שמא יעשה חבית של שייטים וכיו"ב. אולם באמת שכל דבר שלא גזרו עליו חז"ל בפירושו, אפילו הוא דומה לאותו דבר שגזרו בו חז"ל, והגזרה היתה שייכת בו, מכל מקום הלכה פסוקה היא שאין אנו יכולים לאוסרו משום גזרה, והרי עינינו הרואות כמה דברים שהיה ראוי לחז"ל לגזור בהם, ועם כל זה לא גזרו, והניחום בהיתרם, ולכן גם האופניים האלה אפילו אם נמצא בהם טעם לגזור שמא יתקלקלו ויבואו לתקנם בשבת, ונאמר שבודאי אילו היו אופניים אלה בימי חז"ל היו גוזרים עליהם, ואוסרים אותם, מכל מקום כיון שהחכמים הראשונים שהיה בכוחם לאסור משום גזרה אינם מצויים עתה בזמנינו אנו, אין לנו את הכח לאסור את המותר משום גזרה. ואפילו בדבר הדומה ממש לדבר שגזרו בו חז"ל, הלכה פסוקה היא שאין לנו לגזור איסור על דבר המותר משום גזרה, אלא רק מה שאסרו חז"ל בפירושו, ותו לא מיד. ע"כ.

אתה הראת לדעת שכל דבר שלא גזרו עליו בהדיא אין אנו יכולים ולא רשאים לגזור בו, שהרי כתב הריב"ש בתשובה (סימן עא) שאפילו נשיא ישראל הגדול שבסנהדרין גדולה שעומד לישראל בדורו, תחת משה רבינו, אין בכוחו לגזור גזירה בדבר המותר מן הדין, אלא רק בהסכמת כל הסנהדרין, או רובם, וכל התקנות והגזרות שגזרו רבותינו התנאים והאמוראים, כולם היו ע"י מנין רוב החכמים שבדורותיהם וכו'. ע"ש.

ומעתה אין שום איסור לענוד שעון אוטומטי בשבת. ומה שהביא ראיה האבני ישפה הנ"ל ממח שנתפשט האיסור לרכוב על אופניים בשבת, נראה שאין זה מתורת גזרה, אלא משום דהוי עובדין דחול.

לא שמענין הרחקה לפסח, דלזה לא חשש רב עד שהצריך שבירה. ולכן נראה דעיקר קושייתו הנ"ל לק"מ, דלהדיא כתב הב"ח (ריש סימן תנא) ששורש דברי הרא"ש מדאמרינן בפסחים (ו) חמצו של גוי עושה לו מחיצה גבוהה עשרה, אלמא דצריך להצניעו בחדר מיוחד. ע"ש. ומעתה מוכן היטב שאין דברי הרא"ש כגזירה חדשה, כי כבר מצאנו יסוד לזה בתלמוד, וכאמור. ולפי"ז לק"מ ג"כ מש"כ הרא"ש (שבת פ"ד סימן ה), והו"ד בב"י (סימן שיו ס"ה). ודו"ק.

וכו"ב גבי מה שכתב הבית יוסף (יורה דעה סימן קצו) דנראה דהרא"ש לא כתב כן לפסק הלכה, אלא לרווחא דמילתא, דאפילו מאן דסבר דבהפסיקה ביום הראשון נמי סגי בבדיקת שחרית, מודה דבאיזה יום שתפסוק עדיף טפי לבדוק בין השמשות, דמרחקה נפשה מידי דננוד ספק, וכל שכן לסוברים דבהפסיקה ביום הראשון צריכה בדיקה בין השמשות, דלכתחלה אית לן לאורויי דכשהפסיקה בשאר ימים נמי תבדוק בין השמשות, כי היכי דלא ליחלף להו יום ראשון בשאר ימים. ע"כ. הרי שחשש דלא ליחלף יום א' בשאר ימים, ואינו בכלל גזרה מדעתינו, כל שהוא לרווחא דמילתא. דאל"כ דברי הרא"ש יסתרו אהדדי. ונשמעתי סברא בזה, שאין זו גזרה חדשה שלא היתה כלל, אלא זו הרחבה של דין קיים, והרחיבו אותו לשאר ימים שלא יטעו, אבל גזרות חדשות לגמרי לא מצינו שגזורים מדעתינו. ודו"ק.

עוד כתב המחבר הנ"ל להוכיח את דינו, ממה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן שיה סעיף יד) שיש לאסור לתת מים כנגד האש במקום שיכולים להתחמם שם עד שתהא היד סולדת בהם, ואפילו עומד על המשמר ונזהר להוציאם משם קודם שהתחממו בשיעור שהיד סולדת בהם, משום דחיישינן שמא ישכח ויוציאה קודם שירתחו. ע"כ. ומקור הדין הוא גם מדברי הרא"ש בפרק כירה. אתה הראת לדעת שבמקום שהמכשלה מצויה, יש לגדור גדר וסייג, כדי למנוע מכשול. והוא הדין בנידון דידן שיש לגדור גדר שלא לישא שעון עם כפתורים על ידו בשבת.

אולם, גם מכאן אין שום ראיה לגזור גזרה מדעתינו, שהרי בסוגיא בפרק כירה (מ:) אמרו, ת"ר מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתן וכו'. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא. שדעת רש"י והרמב"ם (פרק כב מהל' שבת ה"ד) שמותר להניח קיתון של מים ולהוציאו

משם קודם שהמים יגיעו ליד סולדת בו. וכל האיסור הוא אם נותן את המים כנגד האש ויגיעו ליד סולדת בו. אבל התוס' (שבת מח.) פירשו את הגמרא דאיירי ברחוק מן המדורה, שלעולם לא יכול לבוא לידי בישול, אבל בקרוב אסור אפילו להפשיר. דילמא משתלי ואתי להניחן שם עד שיתבשל. ולא בשביל שיחמו דקתני התם, היינו, במקום שיכול לבוא לידי בישול. וכן דעת המאירי שם, וז"ל: ר"ל שיקרבם כל כך שיחמו, שהרי יש בו סרך לבישול, הואיל ולא נתבשלו אלא שתפוג צינתן, והוא סמוך לפושר, וכו'. ע"ש. גם הרשב"א בחידושו שם כתב, דבזה פליגי רבה ורבי זירא, דלרבה לא התירו כנגד המדורה אלא במקום שאי אפשר לבוא לידי בישול. אבל לרבי זירא מותר. ומרן בשלחן ערוך (שם) פסק כדעת התוס' והרשב"א להחמיר בזה. ועל כל פנים שם הדבר תלוי במחלוקת הראשונים בביאור הסוגיא, ואין הכי נמי לדעת התוס' הרשב"א והמאירי, זה גופא אמרו בגמרא דליחוש שמא ישכח את הקיתון עם המים ויבוא לידי בישול. ועיין בביאור הגר"א שם שכתב על דברי מרן, ולא שיחמו, וכמ"ש התוס' וכו'. ע"כ. והיינו שלד' התוס' זה גופא אמרו בגמ' שם. ונמצא שאין כאן גזרה מדעתינו, אלא המחלוקת בביאור הגמרא. תדע, דאל"כ דברי הרא"ש סתראי נינהו, דאיהו קאמר בפ"ב דשבת (סימן טו). שאין גוזרים גזירות מדעתינו, וע"כ כמו שכתבנו. וממילא אין שום ראיה לנ"ד. ולכן העיקר לדינא כמ"ש בילקוט יוסף.

ואמנם מצד חומרא איה"נ שהמחמיר תבוא עליו ברכת טוב, ולשומעים ינעם וכו', אבל אין להורות בדרך של איסור ולגזור בדבר שלא כתבוהו הפוסקים הראשונים.

ועיין להגרי"ח בשו"ת ידי חיים (עמ' ר). שכתב, ואין לומר שאילו היה דבר זה בימי חז"ל היו גוזרים עליו ואוסרים אותו, שמכל מקום הואיל והחכמים הראשונים שהיה להם סמכות והכח לאסור את המותר משום גזרה, אינם מצויים עתה בזמנינו, אנו אין בכוחנו לאסור את המותר משום גזרה, ואפילו בדבר הדומה ממש לדבר שגזרו בו חז"ל, הלכה פסוקה היא, שאין לנו לגזור איסור על דבר המותר מדינא, אלא רק מה שאסרו חז"ל בפירוש, והבו דלא להוסיף עלה. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין.

גם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, הובא בספר שלמי יהודה

לחכמים שהולכים בשבת עם שעון אלקטרוני, כתב שם, דרזמנא ליצלן מהנהגים היתר בזה, מכל מקום דעת מרן אאמ"ר שליט"א להקל בזה על פי רוב ככל הפוסקים שכתבו שאין לגזור מדעתינו, ויש לחלק בין אמירה בגדר הנהגה, לבין קביעת איסור בספר. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק אורח חיים סימן לו סוף אות ג).
[ואיני יודע אמאי הרה"ג הנ"ל בכל פעם שמעיר על דברינו בילקו"י נוקט בלשון חריפה, ואנו אין דרכנו בזה, אלא יש לתפוס לשונות הפוסקים כדרכה של תורה. וקבל האמת ממי שאמרן].

אם שעון עם בטרייה נחשב כבסיס לדבר האסור, ומה שכתב בתפלה למשה שם דהשעון עם הבטרייה חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור, הנה אף אי נימא כן, בודאי כיון שיש בשעון מלבד המחשב גם מורה שעות, הרי דמי לפטיש הנמצא על ערימת פירות, ורוצה ליקח מהפירות, דשרי לטלטל את הפטיש להסירו משם כדי לקחת את הפירות. וגם כאן אף שמטלטל את המחשב ואת הבטרייה, מכל מקום רוצה את השעון עצמו, ולצורך זה הוא מטלטל את המחשב כדי לדעת מה השעה. וממילא הוא מטלטל לצורך גופו ומקומו. וגם יש לדון אם הוא בכלל כלי שמלאכתו לאיסור, אחר שרוב תשמיש הכלי הוא למורה השעות, ולא למחשב. והבטרייה בטלה לגוף השעון. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד (סימן לא). וכיו"ב כתב בשמירת שבת כהלכתה (עמוד שנה), דמותר לטלטל שעון יד עם בטרייה, ואין לחוש למוקצה של הבטרייה, שהשעון הוא העיקר, והוא כלי שמלאכתו להיתר. וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"ג (אורח חיים סימן מט). ואף שלא דיבר שם מענין שעון עם מחשב, אבל יש ללמוד מדבריו שקרא לשעון עם בטרייה כלי שמלאכתו להיתר מטעם דהעיקר הוא השעון. ולפי"ז גם בשעון עם מחשב העיקר הוא השעון.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן שח ס"ה): יש מתירין לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפילו מחמה לצל, ע"י ככר או תינוק. וכן נקטינן להלכה, כמבואר בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק אורח חיים סימן לט אות א). וכתב המשנה ברורה (ס"ק כו) דלאו דוקא ע"י ככר, אלא ה"ה אם נתן שאר חפץ המותר בתוכה. ואם כן גם הכא אין לאסור ענידת שעון מחשב, מאחר שאגב השעון שהוא היתר, מטלטל המחשב המחובר אליו. ובפרט בשעון מחשב שיש בו רק מסך אחד, שבזה יש להוסיף עוד צד היתר, דכיון שעיקר השימוש בו הוא לראות השעה, אין לאוסרו כלל, וכמ"ש כיו"ב הפרי מגדים

(עמ' מט) כתב, שאין לנו לגזור כלל בשעון אוטומטי (החשמלי), כי מי שיודע בעצמו שיכול להזהר שלא ילחץ על הכפתור בשבת מותר לענווד אותו גם בלילה, ורק מי שחושש שלא יוכל להזהר בזה מרוב הרגלו, עצה טובה היא שלא ילבשנו בלילה כלל. וכל איניש ידע בנפשיה. ואילו היינו רשאים לדון בגזירות, היינו צריכים לגזור טלטול אפילו בשעון רגיל, משום דדמי למנורה של פרקים שחוששים שמא תפול ותתפרק ויחזירנה. ונמצא עושה כלי, כמ"ש בשלחן ערוך (סימן רעט ס"ו), וכן יש לגזור שמא יפסיק לפעול, ויתקן אותו בשבת. ע"כ. ואף ששם הביא לעומתו דעת הגרי"ש אלישיב שחשש קצת בזה, והצריך לעשות היכר ע"י כריכת חוט עליו ע"י עניבה, להזכירו שהיום שבת. וכל שהוא ע"י היכר שפיר דמי, מה שאין כן בלי היכר. ע"כ. הנה התם איירי בשעון שא"א לראות בו השעה בלילה אלא אם כן ילחץ על הכפתור, אבל לא איירי בשעון עם מחשב, וגם בשעון הנו' דעת מרן הראש"ל שליט"א דהעיקר לדינא כדברי הגרש"ז אויערבאך, שסובר שאין לנו לגזור גזירות חדשות מדעתינו, אפילו יש להם דמיון לגזרות חז"ל. וכדברי הגרי"ח הנ"ל.

ומה שאסר הגרי"ש אלישיב משום גזרה שמא ישכח וידליק האור בשעון האוטומטי בליל שבת, נראה דלטעמיה אזיל, לפי מ"ש בשמו בספר ישיב משה טורצקי (עמוד כו), שאסור לנסוע על אופניים בשבת אפילו במקום שיש עירוב, גזירה שמא יתקלקל ויכא לתקן אותו. אבל מצד עובדין דחול אין לאוסרו. וזה בניגוד למ"ש ברב פעלים ח"א בהיתר נסיעה על אופניים בשבת, שאין לגזור גזירות חדשות מדעתינו, לאסור רכיבה על האופניים בשבת גזרה שמא יתקלקל ויבא לתקנו. [ראה בזה להלן].

וע"ע בשו"ת ישמח לב גאגין (חלק אורח חיים ס"ס טז) שג"כ כתב, שבמקום שלא גזרו חז"ל אין לנו ללמוד מהם ולגזור כפי טעמם ונימוקם בגזרותיהם, כי לא כל המקומות שוים לדמות מילתא למילתא, ואין אתנו יודע עד מה. וכמ"ש כיו"ב בעקרי הד"ט (סימן יא אות כא) בשם מהר"ם פרוכניצאל. ע"ש.

ולכן אף על פי שבשו"ת יצחק ירנן ח"א (סימן לב) כתב לאסור לענווד שעון אלקטרוני מחשב שמא ילחץ בכפתור שהוא חשב קרוב. ע"ש. וגם הרה"ג הנאמ"ן כתב בשו"ת תפלה למשה (שבת עמ' רמח, סימן כג) לדחות דברי הילקוט יוסף, ובמה שכתבנו שם שכן ראיתי

דנו בדין עופות הגדלים באילן ותלויים באילן בחרטומיהן, אם מותרים בשחיטה אם לאו. ע"ש. ובפתח הדביר א"ח ח"ב (סי' רד סוף סק"א, דף לט סוף ע"ג) כתב, שלסכך הסוכה בנוצות העופות האלה, מדינא מותר, כיון שגידולם מן הארץ, מיהו משום דאתו לאחלופי בשאר נוצות העופות הנולדים מן הביצים, דשכיחי טובא, שפסולים לסכך בהם, לפי שאין גידולם מן הארץ, יש להמנע מלסכך בהן. ע"ש. והביאו מרן אאמו"ר שליט"א בספרו חזון עובדיה על הלכות סוכה, וסיים: ונכון. ולכאורה הא הוי גזירה מדעתינו, אך י"ל דאינו איסור אלא הנהגה שיש להמנע מלסכך בזה, והוא על דרך החומרא אחר שבלא"ה במציאות אין הדבר מצוי.

ואף שבשדי חמד הנ"ל (מערכת ג' אות יא) הביא בשם הבית שלמה שיש לגזור שלא להשתמש בשעון בשבת שפועל על ידי מצבר חשמלי, וכתב בשדי חמד, שדבריו ברורים וקיימים, ע"ש. מכל מקום השדי חמד עצמו בפאת השדה (מערכת ג' סימן ד') דחה דברי הבית שלמה, ממה שכתב מרן הבית יוסף (א"ח סימן תסב), דמוכח שבכל אופן אין לנו לגזור גזרות מדעתינו. נומה שכתב בשו"ת קנין תורה חלק ג' (סימן כג), להסתמך על השדי חמד הנ"ל לגזור בשעון הפועל על ידי מצבר, כבר תפס עליו מרן אאמו"ר שנעלם ממנו מה שכתב השדי חמד עצמו, וכנ"ל. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק אורח חיים סימן לו אות ג), ובשו"ת יחיה דעת ח"ב (סי' מט) ובילקוט יוסף השביעית והלכותיה (עמוד רמג). ע"ש.

ויש להוסיף, על פי מה שנתבאר בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אורח חיים סימן לב), שמה שגזרו חז"ל (שבת יב ע"א ובטור ושלחן ערוך אורח חיים סימן רעה), שאסור לקרוא בליל שבת לאור הנר גזירה שמא יטה, וכן גזרו חכמים (שבת יח ע"ב ובטור ושלחן ערוך א"ח סימן רנג) גזירה שמא יחתה בגחלים. זהו דוקא באור הנר של שמן ופתילה שדרכו במשך זמן הבערתו לדעוך קימעא, ויש לחוש שמא יטה להגדיל האור, וכן הגחלים דרכם לדעוך קימעא, ולכן חששו שמא כשיראה שהן עוממות והולכות, ישכח ויחתה בגחלים להבעירם. אבל באור של נר חשמלי, וכן בתנור חשמלי, שנשארים באותו מצב תקין של אור וחום במדה שוה, כמו בשעת ההדלקה וההבערה, אין לחוש ולגזור שמא יטה או יחתה. ושכן כתב הגאון המובהק רבי יוסף גרשון הורביץ בקובץ גידולי ציון חלק ט' (סימן יט).

(בא"א ס"ס רעט אות ב) להוכיח מדברי הרשב"א בחידושיו לשבת (דף קגג). שגדר כלי שמלאכתו לאיסור הוא אם רוב השימוש בו לאיסור, וכ"כ עוד לקמיה (בסימן שח סק"ט, ובמש"ז סימן שח סק"ב), וכן פסקו האחרונים. ועיין עוד בילקוט יוסף שבת ח"ב (עמוד תב סעיף ב ובהערה). ועל כל פנים ההיתר מבואר ע"פ דברי מרן בשלחן ערוך הנו". ועיין עוד בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן מט), ובשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק אורח חיים סימן לו אות ג), ובשו"ת אז נדברו חלק ט' (סימן לה), ובשו"ת עולת יצחק ח"ב (סימן קיג וקי"ד). ודו"ק.

ובשו"ת אז נדברו ח"ב (סימן ג) נסתפק הרב השואל לענין מצית שיש בו שעון, אם מותר לטלטלו בשבת לראות השעה, דשמא יש לאסור משום מוקצה, וכן משום גזירה שמא יבוא להבעיר אש מהמצית כדרכו בחול. והשיב הרהמ"ח, שאינו מוקצה, היות ואין מוקצה דעתו ממנו בגלל השעון שבו, ולא גרע מעצים ואבנים שייחדן להיתר, ואף שאין האיסור עצמו משמש להיתר, מכל מקום כיון שלא יתכן זה בלא זה, הוי כאילו כל הכלי מיוחד לשימוש היתר. ובסוף דבריו הביא מחתנו, דאף שאין לגזור גזירות חדשות מדעתינו, שאני הכא דקרוב לודאי שיבעיר דרך משחק כהרגלו בחול, ולכן אין להתיר אלא בדרך עראי שאין לו שעון אחר. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. ומ"ש בשם חתנו, נראה שאי"ז אלא חומרא וזהירות, ולכן לא אסר לגמרי, כי אין בדינו לגזור גזירות מדעתינו. וגם אינו מוכן, הא אינו מטלטלו אלא לראות השעה, וכדין כלי שמלאכתו להיתר דלא שרי לטלטלו אלא לצורך, וכפשטות מרן בש"ע (סימן שח ס"ד). וע"ע בזה בילקוט יוסף שבת כרך ב (עמוד תנב והלאה), ובשארית יוסף ח"ג (עמוד תיח). שוב ראיתי בשו"ת אז נדברו ח"א (סימן עט אות קפו) דס"ל להקל טלטול כלי שמלאכתו להיתר גם ללא צורך השתמשות, אלא גם דרך משחק לגרש העצבות. ולפ"ז אתי שפיר דלשיטתיה אזיל. שוב בינותי דגם לדידן י"ל שאחר שראה השעה רשאי להחזיקו עוד בידו, ואינו חייב להניחו תיכף, וכעין מה שפסק מרן (שם ס"ג) לענין כלי שמלאכתו לאיסור, שאם נטלו לצורך גופו או מקומו, אינו צריך להניחו תכף אח"כ. ע"ש. וא"כ לפי דברי הרב אז נדברו עדיין ראוי לחוש לתקלה. אולם לפי האמור, אין לנו לגזור גזרות מדעתינו, ואין לחוש שיצית האש, דאימת שבת עליו.

והנה בשלחן ערוך יו"ד (סי' פד סעיף טו) ובאחרונים שם,

לסובב את כפתור החשמל בעת שהוא מכובה על ידי שעון שבת, הואיל והמון העם לא יבינו טעם ההיתר ויבואו להתיר איסורי שבת הקשורים לחשמל. ואף על פי שאין גוזרים גזרות אחר חתימת התלמוד, אבל בדבר תמוה כזה יש להחמיר. ע"כ.

ואנא דאמרי, דהיאך יחשבו ההמון שמותר להדליק חשמל בשבת, כאשר אנו מתירים להם רק כשזרם החשמל מנותק, ומה פירצה בחומת השבת איכא בדבר, אטו בשופטני עסקינן שיבואו להדליק או לכבות, ודבר זה להחליט אם יש בדבר פירצה או לא, מסור אך ורק בידי זקני גדולי הדור. וכיון שדעת מרן אאמו"ר שליט"א שאין בזה כל פירצה, כן העיקר לדינא. ובאמת שזה כמה עשרות שנים שאמרנו ברבים דין זה, ומעולם לא עלה על לב של מאן שהוא לחשוב שיהיה מותר להדליק או לכבות חשמל בשבת בגלל היתר זה, דלאו בשופטני עסקינן.

ומה שטען מכח שהוא דבר התמוה לרבים, הנה הן אמת שבשלחן ערוך (י"ד סימן רמב) מבואר, שאין לחכם להתיר דבר התמוה לרבים. אך כבר כתב שם הש"ך (ס"ק יז) שכל זה 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 חלק ז' (חלק יורה דעה סימן מא אות ד). ע"ש. וראה להלן.

וגם הרה"ג הנאמ"ן ס"ט כתב לגזור בכל כיו"ב (בהקדמתו למשנה ברורה איש מצליח הנ"ל), אך כבר כתבנו לעיל דברי הפוסקים שאין לנו כח לגזור גזירות מדעתינו. וכמ"ש הרא"ש (פרק במה מדליקין), ובשו"ת הרדב"ז חלק א' (סימן קמט). ובב"י, ורבים מהפוסקים. וראה עוד בזה להלן.

אי מהני תנאי במוקצה בכלי שמלאכתו לאיסור, ומה שכתב עוד שם להעיר על דברי מרן אאמו"ר דהיאך מהני תנאי מערב שבת כדי שיוכל לסובב את הכפתור אחר שיכבה, הרי התנאי מועיל רק להסיר מהנר דין מוקצה מחמת איסור, שהוקצה מחמת איסור כיבוי בזמן שהיה דולק, אבל עדיין נחשב לכלי שמלאכתו לאיסור כמו סתם נר שלא הדליקו בו באותה שבת, שדינו ככלי שמלאכתו לאיסור, וכמו שכתבו האחרונים (סימן רעט סעיף ו). ואם כן מותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו, כדין כלי שמלאכתו לאיסור, וכן כתב בשלחן ערוך הגר"ז (שם ס"ו) והובא

והסכים עמו בשו"ת ציץ אליעזר חלק ז' (סימן טו אות ג, ובריש סימן יז). ע"ש. והוא הדין לנידון שלנו שאין לנו לגזור לשמא ידליק את האור שבשעון.

לכיון מערב שבת שעון חשמל לכבותו, והנה המנהג פשוט ברוב תפוצות ישראל, שמתקינים שעון שבת המדליק ומכבה את החשמל באופן אוטומאט במהלך ליל שבת ויומו, שהרי אין אנו מצווים על שביתת כלים.

ואמנם בהקדמה למשנה ברורה עם הגהות איש מצליח ח"ג, כתב הרה"ג הנאמ"ן ס"ט, שכל ההיתר בשעון שבת הוא רק לעת צורך גמור, וכמו שאר ההיתרים שניתנו בכיו"ב, טלפון גרמא, מעלית שבת, שעון שבת למי שהאור מפריע לו, וכדומה. אבל לא לכל אחד, שהרי יש לחוש שישתמשו בשעון שבת לצורך הפעלת טלוויזיה וכדומה בליל שבת. ע"ש. ותמיהני שהחמיר בדבר, דאחר שראה למנהג הפשוט גם אצל גדולי הדור, הנה אין "היתר" לעת צורך גמור, דלאו בשופטני עסקינן שבגלל שעון שבת יבואו להדליק ולכבות או לשמוע טלוויזיה בשבת, ולית דחש להא, ואטו בגלל איזה יחידים שיעשו איסור על ידי השעון נאסור על כולם. ומסתמא אותם יחידים בלאו הכי אינם בכלל מדקדקים במצוות, ואין לנו להתחשב באותו מיעוט שבמיעוט וכיוצא בזה מבואר ברמ"א (סימן רנב סעיף ה) דמותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגער מערב שבת, אף על פי שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול [טור]. ואין כל חשש שיבואו לידי איסור, שהרי אין אנו מוסמכים לגזור גזירות מדעתינו, ואף שפעמים ראינו לגדולי הדור שגדרו גדר בכמה ענינים, בנידון דידן אין שום ענין לגזור גדר בזה, ואין אחר המנהג כלום.

להוריד כפתור החשמל בשעה שהשעון כיבה את החשמל - אם לגזור שמא ידליק חשמל, והנה בספר מנוחת אהבה חלק א' (עמוד תקפח) כתב לחלוק ע"ד מרן שליט"א, וכתב שאין להתיר לסובב את כפתור החשמל בשעה שהזרם מנותק, אף שמן הדין היה אפשר להקל, משום שאין מוקצה במחובר, מכל מקום למעשה אין להורות להקל בזה משום דהוי פירצה בחומת השבת, שהמון העם שאינם בקיאים בהלכה יבואו לטעות ולחשוב שמותר להדליק חשמל בשבת. ע"כ. גם בספרו תפלה למשה ח"ב (הגר"מ עמ' רכה) כתב, שאין

דאסרינגן בנר שכבה, משום דאתקצאי בבין השמשות, לא מהני ביה תנאה דאתני עליה מבעוד יום, ולא דמי לנוי סוכה שאם התנה עליהם הכל לפי תנאו וכו', דשאני מוקצה מחמת איסור דבעל כרחיה חייל איסורא עלייהו בבין השמשות. וכן כתבו התוספות. והוא הנכון בעיני. אבל יש מרבתי אומרים שבכל מוקצה מחמת איסור מהני ביה תנאי. ויש לזה פנים קצת בירושלמי. ע"כ.

ומרן הבית יוסף (סימן רעט) הביא דברי הר"ן והרב המגיד בשם הרמב"ן והרשב"א, ושכן כתב הרשב"א בתשובה, וכתב, שרבינו ירוחם פסק שהעיקר לאסור גם ע"י תנאי, וכדברי התוס'. ושוב הביא מ"ש הריב"ש (סימן צג) ע"ד הרמב"ן, שיש לדון בהיתר זה, דשאני נוי סוכה דמהני בהו תנאה דאינו בודל מהן כל בין השמשות, אבל בנר על כרחו בעודו דולק בבין השמשות אסור בטלטול, הילכך אפי' לאחר שכבה אסור משום מגו דאתקצאי. אלא שכבר הורה זקן. ובשו"ת הרשב"ש (סימן תו) הביא היתר הרמב"ן ע"י תנאי, וכתב, ואחד מחכמי הדור [הריב"ש] פקפק בזה על הרמב"ן, משום דאתקצאי בבין השמשות, ואעפ"כ כתב שכיון שהרמב"ן התיר אין בידו כח לאסור. ואדוני אבי מורי הרב [בשו"ת התשב"ץ ח"א סימן קלז] סתר טענת החכם הנ"ל בטענה חזקה, שלא אמרו מגו דאתקצאי בבין השמשות, אלא במוקצה מחמת עצמו כנוי סוכה ועצי סוכה, אבל הנר אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד השלהבת הדולקת בו. ונכון. והסכימו עם הרמב"ן הבאים אחריו. וכן אנו נוהגים בביתנו מימות אדוננו הזקן ועד עתה. ע"כ. וסיים מרן הבית יוסף, ולענין הלכה כיון שאיסור מוקצה מדרבנן כדאי הם הנך רבוותא שהתירו לטלטל ע"י תנאי לסמוך עליהם. ע"כ. וכן פסק בשלחן ערוך הנ"ל.

ולפ"ו גם לגבי כפתור החשמל, אף על פי שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, להדליק ולכבות, מכל מקום ע"י תנאי מערב שבת, יש להתיר ללחוץ עליו לאחר שכבה, כדי שלא ידלק שוב לאחר מכן. כיון שהיה ידוע שהוא עשוי להכבות. וכמ"ש הרב המגיד. וכ"כ בחידושי הר"ן (שבת מה). בשם הרא"ה, דמהא דאמרינן גבי עצי סוכה ואם התנה עליהן הכל לפי תנאו שמכאן אתה דן לכל מוקצה שהתנאי מתירו, חוץ ממוקצה מחמת מיאוס. ע"ש. וכ"כ בארחות חיים (סימן שע) בשם הרא"ה, שתנאי מועיל לכל מוקצה.

בכף החיים (אות כח). וכן כתב בשו"ת שמחת כהן (ח"א סימן ה). ע"ש. ואם כן בנידון דידן אפילו אם עשה תנאי אסור להטות את כפתור החשמל שלא לצורך גופו. ומה שמטחו כדי שלא ידלק אור החשמל לכשיתחבר זרם החשמל, אין זה נקרא גופו, רק להנצל מהפסד ממון, וכמו שכתב בשו"ת שמחת כהן הנ"ל, ובשו"ת איש מצליח חלק א' (אורח חיים סימן לב). ואם כן גם תנאי לא יועיל להתיר להטות את כפתור החשמל שלא ידלק כשיתחבר זרם החשמל. עכת"ד.

הנה מה שכתב דלא מהני תנאי בכחאי גוונא, תמיהני טובא, שהרי ביביע אומר הנ"ל הביא כמה ראשונים שכתבו להדיא דמהני תנאי. וראה להלן. והדיון אי חשיב כטלטול לצורך גופו או לא, אינו ענין לכאן אחר שיש כאן תנאי. ומה שהבין בתל"מ שהתנאי מתיר לו לטלטל לצורך גופו, אינו מובן, דכל מוקצה בכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו גם בלא תנאי. והתנאי מהני שייחשב ככלי שמלאכתו להתיר ומותר לטלטלו גם שלא לצורך גופו, אלא לכל צורך שהוא. וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רעט ס"ד): "אם התנה מערב שבת על נר זה שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטלו אחר שכבה". ומשמע מלשון מרן שמותר לטלטלו לגמרי אפי' מחמה לצל, ולא רק לצורך גופו ומקומו. וכן מסקנת הרשב"ץ ח"א (ס"ס קלז). וכן העלה מהר"א אבן טוואה בחוט המשולש שבסוף התשב"ץ (הטור השלישי סימן ז) כדברי הרשב"ץ. וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רעט סק"ד) בשם הרשב"ץ הנ"ל. ועיין להר"ן (שבת מד). דהא דקיימא לן נר שהדליקו בו באותה שבת אסור לטלטלו, היינו דוקא כשלא התנה עליו מערב שבת, אבל אם התנה עליו שיטלטלנו לאחר שיכבה, שרי לטלטלו משכבה. וכ"כ הרמב"ן, והביא ראיה מהירושלמי (הלכה ז) תני, אם התנה עליו מותר וכו'. ע"ש.

גם הרב המגיד (בפרק כה מהל' שבת ה"י) כתב וז"ל: ודע שדעת הרמב"ן והרשב"א היא, שתנאי מועיל בנר שהדליקו בו בשבת, "כיון שהוא עשוי להכבות". ע"כ. וכ"כ בארחות חיים (סימן שע) בשם הרמב"ן, ושכן פסק הרא"ה. וכ"כ בחידושי הר"ן (שבת מה). בד"ה הא דאמרינן, בשם הרא"ה. ע"ש. אבל התוס' שבת (מד. ד"ה שבנו ושבקערה), ס"ל דלא מהני תנאה בנר שהדליקו בו באותה שבת. ע"ש.

וז"ל הריטב"א (שבת מד): ונראים הדברים דכל היכא

הוא בתשובת מהר"א אבן טוואה (סימן ז) הנ"ל, דמהני תנאי אחד לכל השנה, וסמך לזה ממה שאמרו בנדרים (כג): הרוצה שלא יתקיימו נדריו, יאמר בראש השנה כל נדרים שאני עתיד לידור בשנה זו יהיו בטלים. והוסיף, שאפשר לומר שאפי' לא התנה כלל, מאחר שהכל נהגו לטלטל הוי כאילו התנו שעל מנת כן הם מדליקים, וכמ"ש כיו"ב הפוסקים בדין שמטת כספים וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ויאסוף שלמה (חלק אורח חיים סימן כא). ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

ואמנם בשו"ת שמחת כהן ח"א (חלק אורח חיים סימן ה), האריך בנ"ד, והעלה לאסור מוקצה במחובר, וגם העלה שאפי' תנאי לא מהני בנ"ד. ע"ש. (ובהשמטות). וכן העלה בשו"ת איש מצליח ח"א (חלק אורח חיים סימן לב), ושהרצה דבריו בפני רבו הגאון ר' רחמים חויתה הנ"ל, והסכים לדבריו לאיסור. ע"ש. אולם לפע"ד אין דבריהם מוכרחים. והסברא שאין מוקצה במחובר, ראויה להצטרף עם התנאי שמתנה מערב שבת, ולפי זה יש להקל בסיבוב הכפתור של החשמל. [מיבי"א].

ומה שכתב בתפלה למשה הנ"ל, "אמנם לי מסתבר יותר דברי הגאונים שמחת כהן ואיש מצליח", הנה לא ביאר אמאי הכריע והכניס ראשו בין גדולי עולם, בלא סברא וראיה כלל, ובפרט שביביע אומר הביא סייעתא לדבריו מהראשונים והשלחן ערוך, דתנאי מהני שלא יהיה ככלי שמלאכתו לאיסור. וגם צירף סברת האומרים דאין מוקצה במחובר. ולדבריו בין עשה תנאי בין לא עשה תנאי יהיה מותר רק לצורך גופו, וזה ודאי אינו.

וראה בנידון דידן בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן נח), וחלק ב' (סימן מה), וח"ג (סימן קפז), ובשו"ת מנחת יצחק ח"א (סימן נח), וח"ב (סימן קו), ובשו"ת ציץ אליעזר ח"א (סימן כ פ"ט). ובחלק ו' (סימן כג), ובחלק יא (סימן י), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סימן קי). ובשו"ת לב יהודה (בהשמטות סימן א לסימן יז), ובשו"ת הר צבי (אורח ח"א סימן קצו), ובשו"ת אורח משפט (אורח סימן סז). ובשו"ת שאלו ציון ח"א (סימן כג). ובילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד תלה). ובשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק אורח חיים סימן יח), ובחלק ז' (חלק אורח חיים סימן לו), ובשו"ת ישכיל עבדי חלק ד' (סימן יז), ובחלק ז' (סימן כג), ובשו"ת בצל החכמה חלק ב' (סימן לב), ובשו"ת תבואות שמש חלק א' (סימן נז), ובשו"ת מקוה המים חלק ד' (סימן כד), ובשו"ת בית אבי חלק ב' (סימן נז), ובשו"ת באר משה

והן אמת שיש לדון לפי מ"ש הרמב"ן בחידושו לשבת (קכב), איכא דקשה להו היכי אמר רב יהודה כלי שמלאכתו לאיסור אפי' לצורך גופו או מקומו אסור, והא איהו דאמר לעיל (מו). שרגא דמשחא שרי לטלטלה, אלמא דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו מותר. ויש מפרשים דנר לאו מלאכתו לאיסור הוא, שאינו אלא בסיס לפתילה ושמן, ואינו עושה מלאכה בגופו, ולא אמרו אלא בכגון קורנס ומגרה שבהם עושים מלאכת איסור וכו'. וכ"כ הראב"ד. ולי נראה שנרות משמשי שבת הן, ואין מלאכתן לאיסור אלא כגון קורנס ורחת שאין להן תשמיש קבוע לשבת. א"נ רב יהודה ממתני' גופה איתותב והדר ביה. ע"ש. ולפי דעת הראב"ד יש לחלק בין נר שכבה דשרי ע"י תנאי, משום שאין עושים מלאכת ההדלקה בגופו, אבל כפתור החשמל הרי הוא מיועד לעשות ההדלקה בגופו, ולעולם אימא לך שגם ע"י תנאי אסור. אבל לפי מ"ש הרמב"ן שנרות משמשי שבת הן, גם כפתור החשמל עומד להדליק בו לכבוד שבת, ולא שאני לן בין נרות שבת לכפתור החשמל. ובשו"ת הרשב"ץ ח"א (ס"ס קלו) וכן בתשובת מהר"א אבן טוואה (סימן ז) הנ"ל הסתמכו בדבריהם על מ"ש הראב"ד והרמב"ן. ובדברנן נקטינן לקולא, וכמשמעות דברי הרא"ה הנ"ל שבכל מוקצה מחמת איסור מהני תנאה, והיינו כמ"ש ג"כ הרב המגיד מפני שהוא עשוי להכבות. וע' היטב במ"ש הרב מטה יהודה (סימן רעט סק"ו). לדון דאליבא דמרן אין לטלטל נר שכבה ע"י תנאי אלא לצורך גופו ומקומו, כדין נר המוקצה מחמת מיאוס. ע"ש. אך מסתמות לשון מרן הש"ע משמע שמותר גם לצורך עצמו, דהיינו מחמה לצל, וכ"כ החיד"א בברכי יוסף.

וע"ע בשו"ת ישיב משה שתרוג ח"ב (סימן רלב) שהעיד שהמנהג פשוט בכל מקום להתיר ע"י תנאי בין לצורך גופו או מקומו בין לצורך עצמו כגון שלא ישבר. וע' להרב המגיה שם. ודו"ק.

וכן כתב בשו"ת תבואות שמש (סוף סימן נז), שהרוצה להחמיר להנצל מכל ספק, יתנה תנאי מערב שבת שבשעה שיכבה החשמל יסבב הכפתור שלא ידלק שוב, וזה היתר ברור, וכדקי"ל בשלחן ערוך (סימן רעט) בדין נר שכבה שמותר לטלטלו ע"י תנאי. ע"ש. ועיין בברכי יוסף (סימן רעט סק"ג) שכתב בשם מר זקנו מהר"א אזולאי בהגהותיו, שכן מנהגינו להתיר לטלטל הנר שכבה ע"י תנאי, וצריך להתנות בע"ש סמוך לבין השמשות, ויועיל תנאי אחד לכל השנה כולה. ע"כ. וכן

חלק ז' (סימן כח), ובשו"ת שרגא המאיר חלק א' (סימן מא), ובספר שערי הלכה (סימן רסג). ע"ש.

והנה בשעה שממקור הכח לא בא זרם, יש שכתבו שאסור לנתק את המפסק כדי שלא תדלק הנורה כשתתחדש זרימת החשמל, משום שהמפסק מוקצה מחמת איסור, שהרי בשעה שיש בו זרם אסור לחבר על ידו את המעגל החשמלי או לנתקו, וכיון שהיה בו זרם בבין השמשות, הוקצה לכל היום כולו. ויש שכתבו שכיון שהמפסק מלאכתו להדליק ולכבות, אסור להזיזו משום שמלאכתו לאיסור - ואפילו לא היה בו זרם בבין השמשות - ואף אם נדון את ניתוק המפסק כשימוש לצורך גופו או מקומו, אסור, לפי שהמפסק אינו חשוב כלי, וכל שאינו כלי אסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו. ויש שכתבו שאין בו איסור מוקצה כיון שהוא מחובר לקרקע, ועוד שאינו מטלטלו ממקומו אלא מסובכו - אם המפסק הוא סיבובי - והמסובכ דבר על צירו, אינו אלא כנוגע במוקצה שמותר, ויש שהוכיחו שמוקצה אסור אף במחובר. ונברר הדברים בקיצור. נוחלק מהדברים מבואר ביביע אומר חלק ז' סימן לו, וחלק מהדברים כבר הובאו לעיל, אך חזרנו על מקצת הדברים בקיצור להשלמת העניין:

כי הנה מודעת זאת שאיסור מוקצה נוהג לא רק בהגבתה וטלטול המוקצה כולו, אלא גם בנענועו והזזתו של המוקצה, וכמו ששינו בשבת (קנא). עושים כל צרכי המת, סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיז בו אבר". וכתב הרמב"ן שם: "ושמע מינה שטלטול מוקצה שמייה טלטול, שלא תאמר שאינו אסור אלא עד שיגביהנו או עד שיגרור את כולו, אלא כיון "שמזיז" חלק מדבר שאינו ניטל אסור". וכן כתבו הר"ן והריטב"א ורבינו ישעיה הראשון שם.

ומיהו בנגיעה בלבד לא נאסר, וכן כתב בשו"ת מהר"ם (דפוס לבוב סימן תלו), שמותר לנגוע בעמוד שלפני ארון הקודש, שהנרות עומדים עליו, ובלבד שלא ינענע אותו, אע"פ שהוא תשמיש של מוקצה, שהרי אפילו המוקצה עצמו אינו אסור ליגע בו כי אם במטלטלו. ע"כ.

והרמב"ם (בפרק כה מהלי שבת הלכה כג) כתב וז"ל: "אין נותנים כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה, אבל כופה הוא את הכלי עליה, וכן כופה הכלי על כל דבר שאסור לטלטלו, שהרי לא ביטלו, שאם יחפון יטלנו". וכתב על זה הראב"ד בהשגות, בירושלמי,

ובלבד שלא יגע בביצה. עכ"ל, וכתב הרב המגיד דגבי ביצה אפשר שמא ינענע הביצה על ידי הכלי. וכן מבואר ברדב"ז (בלשונות הרמב"ם סימן קלא). וכיו"ב כתב מרן בבית יוסף (ר"ס תקיג).

ומרן בשלחן ערוך (סימן שח סעיף מב) כתב בזה"ל: "דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא ינענע אפילו מקצתו". ומשמע שאפילו נגיעה במוקצה עצמו, אפילו שלא לצורך דבר המותר, מותרת. וכן נראה דעת הרמ"א (סימן שח סעיף ג) שכתב: "כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטול, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו מותר".

והן אמת שמרן בש"ע (סימן ש"י סעיף ו) כתב וז"ל: כל דבר שאסור לטלטלו מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בו. וכתב המג"א שם, ואע"ג דמוקצה מותר בנגיעה, וכמ"ש בש"ע (סימן שח ס"ב), היינו כשהנגיעה לצורך דבר המותר, כגון שהניח חפץ על המוקצה ורוצה ליטלו, משא"כ הכא שהנגיעה לצורך המוקצה. (וכמ"ש התה"ד סימן סז). ע"כ.

אולם בכיאו"ר הגר"א שם (ס"ק יח) כתב ע"ד המג"א, ואשתמטיתה מ"ש בש"ע (סימן שיא ס"ז) מותר 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 ע"י ככר או תינוק, משום כבוד הבריות, וכמ"ש הר"ן. ומשנה זו נלמד היתר הנגיעה במוקצה. והעיקר כמ"ש הרב המגיד שהוא כדי שלא ינענע הביצה. ע"כ. ובס' תורת שבת (סימן שי סק"ז) כתב, דמ"ש מרן הש"ע, ובלבד שלא יגע בו, היינו בדבר שיש לחוש פן בנגיעתו ינדנד אותו, כגון ביצה, הלא"ה שרי, והגר"א הרגיש במה שרצה הרב תורת שבת לדחות, ודחאו בקצרה שלא הקילו במת אלא לטלטלו ע"י ככר או תינוק. וכ"פ המשנה ברורה (סימן שי ס"ק כב) כדברי הגר"א. ושכן פסק בדרך החיים. ודלא כהמג"א. ע"ש.

ומעתה מ"ש המג"א (סימן תקיג סק"ב) שמרן הש"ע (בסימן שי ס"ו) הנ"ל ס"ל כהתה"ד לחלק בין כשהוא לצורך דבר המותר או לצורך המוקצה, אינו מחוור, שהרי התיר מרן להדיא לסוך את המת ולהדיחו, הרי שאפילו נגיעה לצורך המוקצה מותרת, ובע"כ דס"ל כדברי הרב המגיד והגר"א.

וכן משמע מהאור זרוע ח"ב (סימן לג) דנגיעה במוקצה

הנה מדברי כל האחרונים לא משמע כן, וע' בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סימן רמו), ובשו"ת מי יהודה (חאו"ח סימן לה) ובלבושי מרדכי ח"א (סימן מד-מח) ובשו"ת קרן לדוד (סימן פ). ודו"ק. ולא אשתמיט לשום פוסק מן האחרונים לחדש חידוש גדול כזה שיש בו משום בנין וסתירה. וכן דעת מורנו ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, ואמר, שסברת החזון איש בזה אינה מחוורת.

גם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במאמרו בירחון סיני (שנת תש"ח) כתב בענין מיקרופון טלפון ורם קול, שאין ביצירת הזרם בטלפון משום בונה או מכה בפטיש. [אלא שיש בזה איסורים אחרים]. גם בספרו שו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן יא עמוד צא) האריך לפקפק על דברי החזון איש הנ"ל. ושם בהערה א' הביא ג"כ דברי לבושי מרדכי תליתאה הנ"ל, וכתב עליו, ותמיהני טובא שמכיון שהוא עשוי תמיד לפתוח ולסגור, איך אפשר לחושבו כבונה בשעה שאין זרם בחוטי החשמל ולא נעשה שום דבר בהם כלל. והא לא עדיף מכיסוי בור ודות שיש להם בית אחיזה. ועוד שהוא עצמו נשא ונתן בארוכה בח"א (סימן מז) בעיקר הדין של הדלקה וכיבוי בחשמל, והפריז על המדה לומר דהוי רק מדרבנן, ולמה לא כתב שיש בזה עכ"פ משום בונה וסותר, וקל וחומר הוא מנידונו שם, דהכא הרי מעשהו בשעה שאין זרם בחוטי החשמל, ולא נעשה בהם שום דבר כלל. ע"כ. [וכ"כ עוד בקובץ מאמרים (עמוד ס). ושם ג"כ בא לו בארוכה על דברי החזון איש הנ"ל. ע"ש]. הילכך אין לחוש לזה כלל. וע' בשו"ת שבט הלוי חלק א' (חאו"ח סימן קכא) שכתב, דמה שחידש החזון איש שבהדלקת וכיבוי החשמל יש משום בונה וסותר, הוא צ"ע. ע"כ.

בדין מוקצה במחובר, והנה בשו"ת חלקת יעקב חלק א (סימן נח) נשאל בנ"ד, 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) שאע"פ שהמוקצה מותר בנגיעה, מ"מ נדנוד המוקצה אסור, ואף שבתשובת לב יהודה פסק להתיר בנ"ד, ודימה דבר זה למ"ש הפמ"ג (א"א סימן שטו סק"ז), ולא נחית להעיר משום איסור מוקצה, ואפשר שבנ"ד חשיב כצריך למקומו, וקי"ל 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

שרי. וכן נראה מדברי הרמ"א בהגה (סימן רסה סעיף ג), וכ"כ המשנה ברורה (שם סק"י). ע"ש.

והנה עיקר טעם מוקצה הוא משום הוצאה, ולפי זה בדבר שהוא מחובר, לא שייך בו איסור מוקצה, כיון דליכא למגזר ביה משום הוצאה וכו'. ולפ"ז בנ"ד שכפתור החשמל מחובר ולא שייך בו איסור הוצאה, גם איסור מוקצה אין בו, ויכול להזיזו לאחר שנכבה, באופן שלא ידלק שוב, ובפרט שסיבוב הכפתור אינו בסוג טלטול מוקצה, אלא חשוב כנגיעה בעלמא ומותר.

ולכאורה אכתי לא איפרק מחולשא, שהרי נדנוד הכפתור יש בו משום הזזת המוקצה, ולא גרע מנגיעה בביצה שנולדה ביו"ט שאסורה, משום שבנגיעה בלבד היא מתנענעת. אולם לפי מה שכתבנו רווחא שמעתא טפי, שמכיון שטעם איסור מוקצה הוא משום הוצאה, כל שהוא מחובר ואי אפשר להוציאו כולו מרשות לרשות, אין בו משום איסור מוקצה.

אם יש בהדלקת חשמל משום בונה, והנה בשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (חאו"ח סימן כה) כתב לדון להחמיר בנ"ד לפי מ"ש בגמ' ר"פ הבונה (קב:), היכא דעייל שופתא בקופינא דמרא (שהכניס יתד קטן בתוך בית יד של קרום להדקו שלא יצא. רש"י). חייב משום בונה, או משום מכה בפטיש, ובתוס' שם משמע שהוא הדין לענין סתירה, וא"כ גם בנידון זה מאן לימא לן שאין בזה משום שנראה כסותר או כבונה וכו'. ולכן לפע"ד אין היתר בזה. ע"כ.

אולם זה תמוה לחשוש משום בונה בשעה שאין זרם בחוטי החשמל, ובשלמא לענין הוצאת שקע מהתקע וכדו' שמסיר דבר מהמחובר לקיר, דאפשר לדון בו משום בונה וסותר, אבל בהזזת כפתור כשאין שם זרם כלל, מה שייך כאן איסור סותר או בונה. וגם כשיש זרם מדברי האחרונים משמע דלא חשו לאיסור בונה וסותר בחשמל,

ואף שהחזון איש (חאו"ח סימן נ אות ט) כתב, שבהדלקת החשמל בשבת יש משום תיקון מנא, שמעמידו על תכונתו להזרים אליו זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר שזהו חשוב כבונה מן התורה, וכעושה כלי, וכ"ש בזה שכל חוטי החשמל מחוברים לבית, והוה ליה כבונה במחובר, שיש בו משום בנין וסתירה, ואפילו בכלים כיוצא בזה חשיב בונה. ע"ש.

משא"כ לענין שאר תשמישים כיון שאין זה יעוד החפץ לא מהני. ע"ש.

והראני בני הרה"ג עובדיה נר"ו שכן הביא בהאיר יוסף (סימן טו) מהגרא"ל שטיינמן שליט"א. ובשו"ת אג"מ (ח"ה סימן יח סל"ב) כ' לענין מעות דשמירתן שלא יגנבו זהו כל יעודן, וחשיב צו"ג לשאתן עליו. וכיו"ב בחת"ס יו"ד סימן קלד. ע"ש. וע"ע בשו"ע (ס"ס שכה) שכ' דאין ליטול כשמל"א להקר למי שחש בעינו. ולכאורה הוא צורך גמור. אלא י"ל דל"ח צו"ג, כיון שאין החפץ עומד לכך. וע"ע ברשב"א דף קכד. שמבואר מדבריו דצורך גופו שאינו מוכרח דמי לחמה לצל, דאין זה חשיב צורך גופו כ"כ. וכ"כ הרמב"ן במלחמות (קנד): לענין הפסד מועט. ע"ש. (וכ"מ בתוס' קכג: ד"ה ה"ג שלד' ב"ש שמחת יום טוב לא הוי כצורך גופו ומקומו. ע"ש. אמנם עיין בספר ראש יוסף ביצה יא. שפי' באופן אחר). ולכאורה יש לתלות כל זה בהנ"ל, דאי בעינן שיהיה היתר מיוחד לצורך גופו, א"כ יש לדון בכ"ז אי הוי צורך, אבל אם העיקר שלא יהיה טלול מחמה לצל, (וכמבואר מהגרא"א ומאירי), א"כ לכאורה יש להתיר בכ"ז, דאכתי משום צורך כל דהו לא חשיב חמה לצל, והיינו דהוי ספק על עצם האיסור, מה שאין כן אי הוי משום מוקצה, הוי ספק על ההיתר ולכן יש להחמיר.

[ובדין צורך גופו שלא נעשה בגוף החפץ, וכגון בהזנת כפתור חשמל שלא ידלק, עי' בשש"כ (פי"ג הע' קג) שכ' דהוי כעין צו"ג. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן טו). וכן משמע בשו"ת יביע אומר ח"ה (סו"ס לו). ע"ש. ועיין בשו"ת ברית אברהם (סימן ד). וע"ע במג"א (סימן שי סק"ו) שכתב, שמותר ללבוש בגד שמחובר אליו כיס של מעות, אף שהכיס הוא כלי שמלאכתו לאיסור, מכל מקום מאחר והכיס מחובר לבגד ואי אפשר ללבוש הבגד בלא הכיס, זה נחשב שמטלטלו לצורך גופו. ע"ש].

וניהדר אנפין לנידון גזירות מדעתינו, - תשובה לדברי האומרים שיש כח לגזור גזירות מדעתינו, והן אמת שבשו"ת בית שלמה (חלק יורה דעה סימן נט, בהגהת בן המחבר) הביא את תמיהת הרא"ש היאך יכלו הגאונים לחדש אחר שרב אשי חתם את הש"ס. וכתב שם שאין דברי הרא"ש כפשוטן שאין לנו לגזור שום גזירה אחר חתימת התלמוד, וח"ו לומר כן, שהרי בכמה מקומות מוכח להיפך, שמצינו שגזרו כמה גזירות וסייגים אחר חתימת הש"ס. וכל ד' חלקי

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 ע"פ דברי האור זרוע מקור דברי הרמ"א, וכ"כ המשנה ברורה. וכמו שהסביר לנו הרב תורת שבת שבמחובר אין דין מוקצה. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ד (סימן לו סק"ב והלאה) משם כמה אחרונים, שכתבו דאין איסור מוקצה במחובר, כיון דבעי' שיהיה דומיא דהוצאה, שאינו מתחייב אא"כ מוציא את כל החפץ, וה"ה במוקצה צריך שיזיזו ממקומו.

ואמנם בדין זמורה מבואר במג"א (סוף סקל"ט) שאסור להשתמש בה מדין מוקצה, ולכאורה הרי היא מחוברת. אך שאני זמורה דחשיבא מוקצה מחמת גופו, ואין ללמוד ממנה לענין שאר מוקצה. וכ"כ תהלה"ד סימן שיב סק"ה. ועי' בצל החכמה ח"ב סימן לב סק"י.

ועי' באור לציון ח"ב (פכ"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. וע"ע ביבי"א חלק ה' (סימן כו סק"ב). ע"ש. ובילקוט יוסף (עמ' תכו) ובחלק ג' (הלכות ברכות עמוד תקנד, ד"ה ומי שנכנס), נתבאר, שאין זה פשוט שיש 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, וא"כ אין לסמוך ע"ז במקום דחייל כבר מוקצה.

בגדר צורך גופו ומקומו, והנה בגדר צורך גופו, עיין ברעק"א (על המג"א סימן שו סקט"ו) שכתב, דשרי לשלוח לחתן פמוטות של כסף, דמשום שמחת חתן מיקרי צורך גופו, וכן מוכח בתוס' (פ. ד"ה לא) שכתבו, דשרי לשלוח תפילין ביו"ט, משום שיש שמחה בשילוחן, ומבואר שזה חשוב כצורך גופו. וכמ"ש בב"י סימן תקטו. ע"ש. ועי' להגרשז"א (בשש"כ פ"כ הע' כח, ובמנח"ש ח"ב סימן טו) שכתב עפ"ד הרעק"א, דלכאורה יהיה מותר להשיב אבידה לחבירו, כיון שעושה לו שמחה. ואי נימא הכי א"כ קשה דבכל החזרת חפץ מחמה לצל, עושה לו שמחה, ולמה לא יהא מותר מדין צורך גופו. אלא יש לחלק, דהתם שאני שזהו שימוש שלזה החפץ מיועד, ולכך חשיב כצורך גופו,

אין תוקף לגזרתינו, וכמו שנתבאר בכיוצא בזה בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק אורח חיים סימן מט אות ד'), ושלא כמו שכתב הרה"ג הנאמ"ן בשו"ת איש מצליח (בסוף הספר דף נח ע"ג). ע"ש. ומשום שהגזירות צריכות להיות דוקא מבתי דינים גדולים. ועיין בשו"ת הריב"ש (סימן רצא). ע"ש.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש ברב פעלים ח"א (בסוף הפתיחה שבראש הספר), שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ע"ש. ועיין עוד בספר אפי זוטרי (הלכות פסח סימן תסו דף קכח ע"ב), שאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, וכדתנן (ידים פ"ג מ"ב) שאין דנים דברי סופרים מדברי סופרים. ע"ש. ועיין עוד בפרי חדש יורה דעה (סימן סו סק"ח), ובקונטרס אחרון (סימן יא סק"ב), ובהלכות יום טוב אלגאזי (פרק ה' דבכורות סוף אות מא). ע"ש.

ואמנם מצינו למהרא"י בשו"ת תרומת הדשן (סימן פא) שכתב, שלפי מה שכתב המרדכי שאסור להדליק ביום טוב פתילה שכבתה בשבת מטעם הכנה, שבמקום שכבתה נוחה היא להדליק, והוי שבת מכין ליום טוב שאסור. נראה שגם בצדה השני אסור להדליק שכיון שהכנה דאורייתא יש לגזור שמא ידליק במקום שכבתה, וכמו שאמרו כיוצא בזה בחולין (טו ע"א) שלא ישחוט במגל יד אפילו בצדו המתוקן יפה לשחיטה, שמא ישחט בצד הפגום. (וכן הוא ביורה דעה סימן ר). ע"כ. הרי שיש לנו לגזור גם אחר חתימת התלמוד כשמצינו לחז"ל שגזרו כיוצא בזה.

ועיין עוד בשו"ת זבחי צדק חלק ב' (חלק אורח חיים סימן כ) שרצה ללמוד מכאן שאין לדרך בשבת בידית המכתשת אף בצד הצר שאין דרך לכתוש בו. גזרה שמא יכתוש בצד הרחב. ע"ש. ונראה שסוברים שגזירה שמצינו דוגמתה בש"ס יכולים אנו לגזור. וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בשו"ת רב פעלים חלק ב' (חלק אורח חיים סימן מב) לענין כתישה בידית המכתשת בצד הצר, שיש פתחון פה לומר שאין לגזור גזירות מדעתינו. וכן כתב כיו"ב בשו"ת הרמ"ץ (חלק אורח חיים סימן מ). ע"ש.

ועיין במגן אברהם (סימן שא ס"ק נח) שכתב שהטעם שמתיר להסתפג באלונטית ואין לגזור שמא יסחטנה, צריך לומר כמו שכתב הר"ן, דשאני רחיצה וסיפוג שאי אפשר לעמוד בלי רחיצה וסיפוג. ולכאורה משמע שבזמן הזה שאפשר בלא רחיצה אסור להסתפג גזירה שמא יסחט, ומיהו יש לומר שכיון שלא גזרו

השלחן ערוך מלאים מתקנות וסייגים דור אחר דור שהיה מותר מדין הש"ס, אלא שכוונתו שלחכמי הש"ס היה כח לתקן ואף לעקור דבר בשב ואל תעשה, כמו שגזרו על ביטול שופר ולולב כשחל יום טוב בשבת, משום גזירה שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים, וכמו שאמרו ביבמות (צ ע"ב), אבל אחר חתימת התלמוד אין לנו סמכות כזאת בדבר שיהא בו עקירת דבר מן התורה, או מדברי סופרים בשב ואל תעשה. מה שאין כן לענין גזרות בעלמא לסייג וגדר, שפיר יש כח בידי חכמי הדור. עכת"ד.

אך בשו"ת יחזה דעת חלק ה' (סימן כח) כתב על זה בזה"ל: ואין דבריו מחוורים, והעיקר כדברי הפרי חדש באורח חיים (סימן תסא), וביורה דעה (סימן פז), שאין בידינו לגזור כלל שום גזירה אחר חתימת הש"ס.

ועוד כתב מרן אמו"ר: והנה מדברי רב שר שלום גאון הנ"ל [הובא לעיל אות א'], מבואר, שהוספת גזירות על מה שגזרו חז"ל, נחשב כעין גזירה לגזירה, דלא גזרינן. ועיין ברש"י (ביצה ב ע"ב) שכתב דמהאי קרא נפקא לן, ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרתי (יבמות כא ע"א), כלומר עשו גזירה לתורת, ולא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזירה לגזירה. ע"כ. וגם תוספת גזירות על מה שגזרו חז"ל נחשב כמשמרת למשמרת. ואמנם פשוטו של מקרא להזהיר את בית הדין להעניש את הפושעים והעוברים במזיד על דברי תורה, וכמו שכתב המבי"ט בקרית ספר (בהקדמה סוף פרק ה). וכן יש לפרש כוונת הספרא (סוף פרשת אחרי מות), ושמרתם את משמרת, להזהיר בית דין על כך. וכן פירש רש"י שם. ועיין בהרא"ם שם. ומה שלמדו מכאן חז"ל לעשות סייג לתורה הוא דרך אסמכתא בעלמא, וכמו שכתב בשו"ת הריב"ש (סימן רצד). ע"ש. וראה להרשב"ץ במגן אבות (פ"א דאבות מ"א בד"ה ועשו סייג לתורה). ע"ש.

והמאירי (אבות שם) כתב, שעד זמן כנסת הגדולה לא הרבו בגזרות וסייגים מחשש פן יבואו לעבור על גוף האיסור. ע"ש. והשתא נמי דלא אכשור דרי צריך לשקול בפלס כל צעדינו, כי ריבוי החומרות מביאות להקל בגופי תורה, וכמו שכתב כיוצא בזה הש"ך (בקיצור כללי הוראות איסור היתר אות ט' בסוף סימן רמב). וכן כתב הגאון יעב"ץ, וכן בשו"ת זכר יהוסף, ועוד אחרונים. ולפי מה שכתב רב שר שלום הנ"ל, גם כשהגזירה שלנו תהיה דומה לגזירת חז"ל בכל זאת

אלא הנהגה שרשאים מנהיגי הדור להנהיג ולמנוע פרצות בחומת היהדות. וכן במה שפירסמו גדולי הדור שליט"א שלא לערוך ערבי שירה, וכן במה שהחרימו בזמנו את בנק לאומי, ועוד.

ועובדא ידענא שמרן אאמו"ר שליט"א ביטל את מעמד הקבלת פני רבו ברגל בגן מסויים, אחר ששמע מאתנו על התערובת שיש שם. וגם זה אינו בכלל גזרה מדעתינו, אלא הנהגת גדולי הדור.

תרע, דהנה בכל הגדרים והגזרות שמצינו בחז"ל טעמא הוי משום דלך לך אמרינן לנזירא סחור סחור אל תקרב. (עבודה זרה נט.). והיינו כדי שעמי הארצות לא ישגו. וכמו ביום הנף כולו אסור, דאיתא בפסחים. וכן יוחנן כהן גדול ביטל הודיות של מעשר, כדגרסינן במע"ש, ביטול שופר ומגילה כשחל להיות שבת, מחשש טלטול. ולכאורה הדברים קל וחומר, אם בדורות קודמים של חכמי התלמוד מצאו חז"ל לגדור גדר ולסייג, כל שכן בדורות הללו שנתמעטו הדורות, הלך וחסור, ויחנו בחסרות, וקילקולן בעיקר דינים מרובה מחבירו, שיש לסייג ולגדור פרץ ולשובב נתיבות יותר מזמן קדמון. ובפרט שכל הגדרים שגדרו חז"ל עד לחתימת התלמוד לא נעשו ביום אחד, אלא במהלך הדורות, וכל פעם שמצאו פירצה, עם התמעטות הדורות, סובבו לה גדר סורג וחיל. ואם כן לכאורה אמאי כתב הרא"ש שאין לנו לגזור גזרות מדעתינו. ואף שבספרי המקובלים מצינו טעמים רבים על פי הסוד לכל גזרות חז"ל, סודות אשר להם לבדם נפתחו שערי שמים, ולפ"ז אין לנו אלא מה שגזרו חז"ל, מכל מקום הטעם שהובא בפוסקים הוא לגדר וסייג שלא יכשל אדם בעבירה. ולפ"ז אמאי בזמנינו לא נוכל לגדור גדר וסייג.

ובפרט באדם יחיד שיודע שעלול להכשל בעבירה, שראוי לו לגדור גדר ולהוסיף גדרים וסייגים כפי נטיית הלב, וכמו שהעמידו בעובדא דרבי שמעון הצדיק, דאיתא בנדרים ובריש נזיר, גבי אותו נזיר מהדרום ששבחו שמעון הצדיק ואכל מקרבנו, כיון שנדר להכפיף את יצרו. וכן מבואר ברמב"ן (ריש פרשת קדושים) בחיוב קדש עצמך במותר לך, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם, שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. ע"כ. ובהשגות לספר המצוות ל"ת שנג, משמע דסבירא ליה

חכמים שרי אף בזמן הזה. וכמו שכתב כיוצא בזה בבית יוסף סוף סימן יג. ע"ש. ומכאן למד הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי חלק א' (ס"ו ק) במעשה שבת לצורך אחרים, שיש לומר שכיון שלא גזרו חז"ל קנס בזה, שאין אדם חוטא ולא לו, יש לומר שגם בזמן הזה מותר. ע"ש.

ובנידון שעון אוטומטי, הנה גם בשעון רגיל יש שרצו לגזור משום שעון המשמיע קול, או גזירה שמא יעמוד השעון מלכת וימלאנו ונמצא מתקן מנא, ובכל זאת כתבו האחרונים שאין לגזור, וכן פשט המנהג, וכמו שכתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סוף סימן טז), והגאון רבי אברהם הכהן מסאלוניקי בספר יוקח נא (סימן שח ס"ק יב). וראה עוד בספרו טהרת המים (מערכת ד' אות לד). וע' בעקרי הד"ט (סימן יז אות לא). ובשדי חמד מערכת ראש השנה (סימן א אות א, בד"ה ורואה אנכי). ע"ש. ויש עוד לפלפל ולהרחיב הדיבור בזה. [ע"כ ממרן אאמו"ר].

והנה בהקדמת איש מצליח למשנה ברורה הנ"ל הביא מכמה מקומות שמצינו שהגאונים או הראשונים גזרו גזירות גם אחר חתימת התלמוד, וכמו שמצינו שהגאונים גזרו על דם טוהר. וכן לתיתה בפסח, דאף שבגמרא התירו לטיטת חטים בפסח, הגאונים אסרוה. וכן חליטה בפסח אסרוה הגאונים. וכן כבד שחלטהו בחומץ או ברותחין, מדין הגמרא מותר לבשלו אחר כך, אבל הגאונים אסרו. וכן שלא לשתות מים בשעת התקופה, שלא נזכר בגמרא כלל, ומקורו מתקופת הגאונים. ע"ש.

שיש כח ביד חכמי הדור לגדור גדר כהוראת שעה בדברים של כלל הצבור, אולם לכל הדוגמאות שהביא בהקדמה הנ"ל יש לומר בפשיטות, דהם נעשו על פי הסכמת כל חכמי הדור, ולא דעת איזה פוסק, אי נמי דאיררו בדברים שהם בגדר "הנהגה" ולא איסור, או שהוא בגדר אי הא לא קיימא הא, וזהו מעין תקנות הקהל שהובאו ביורה דעה (סימן רכח). וכמו שביארנו בילקוט יוסף שבת כרך א' (סימן רנב) שחלילה להקל לשמוע בשבת שירים מטייפ שהוכן מערב שבת, ואף שלדעת מרן לא חיישינן לאוושא מילתא, מכל מקום בגדר הנהגה בודאי שאין להתיר דבר זה מכמה טעמים. וזה ודאי שרשאים רוב חכמי הדור להסכים בדעתם להנהיג ולגדור גדר למנוע תקלות ואיסורים, וכגון במה שקבעו גדולי דורינו שלא להשתמש בפלאפון לא כשר, ובודאי אין זה בכלל גזרה חדשה,

הרשב"ם להתיר ליכנס בקרון בשבת, ונכרי מוליכו חוץ לתחום, וחזר בו משום שמא יפגעו בו ליסטים, או שמא ישכח וירד ואין לו אלא ארבע אמות. ואומר ר"י, דאפילו ליכנס בו בערב שבת אסור, דדוקא בספינה שרי ליכנס בערב שבת, אבל הכא כיון דאפשר לו לירד אסור. מיהו בספינה אין לו להחמיר, אפילו נודמן לו יבשה שיכול לירד לא פלוג רבנן בספינה. ועוד אם בהמה מנהיג בקרון, פשיטא דאסור להשתמש בבעלי חיים, שמא יחתוך זמורה. ע"כ. ומכאן הוכיח שגזרין גזרות מדעתינו.

הנה מלבד מה שיש לומר דאף שיתכן שכן הוא דעת התוס', מכל מקום מרוב ככל הראשונים מבואר שאין גזרין גזרות מדעתינו. ולמה לא נלך בדבר זה אחר רוב הראשונים. ועוד יש לומר, שאין כוונת הרשב"ם לגזור גזרה חדשה שאין לה רמז בש"ס, אלא הרחבת הענין. ודו"ק.

והנה בפ"א דאבות שנינו, ועשו סייג לתורה. ובגמרא יבמות (כא.) למדו זאת ממה שנאמר ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרת. והתורה עצמה עשתה סייג לדבריה, כמו שאמרו באבות דר' נתן, שנאמר, ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה, שיכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים בשחוק וקלות ראש, תלמוד לומר לא תקרב. ועיין להרמב"ם (סוף פ"ז מהל' דעות) באיסור לא תטור, שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבוא לנקום. ולפיכך הקפידה התורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו כלל. ע"כ.

וז"ל הרמב"ם (בפרק א' מהלכות טומאת מת הלכה ב', ובפרק ט' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ב'): ושתק הכתוב מאיסור אכילת בשר בחלב, וכתב רק איסור בישול בשר בחלב, לפי שאסור לך אפילו בישולו. והקשה בכסף משנה (שם), דאם איסור אכילה הוא קל וחומר מאיסור בישול, אם כן אמאי כתב הרמב"ם שהאוכל כזית מבשר וחלב שנתבשלו ביחד, לוקה, הא אין עונשין מן הדין. ותירץ, דמכיון שאסרה התורה לבשל בשר בחלב, הוי בכלל "לא תאכל כל תועבה". כל שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל. אי נמי, דמשמע דלא אסרה תורה לבשל בשר בחלב אלא כדי שלא יבוא לאכול. ע"ש. והיינו, דאין איסור אכילת בשר בחלב נלמד מקל וחומר, אלא זה גופא כוונת התורה לאסור בישול בשר בחלב, שלא יבוא לאכול. וממילא זו כוונת הרמב"ם

שהוא מדאורייתא, שכתב, והוסיף עליו שם רמיזה וקפיצה שיהיו בכלל הלאו הזה, ואם כן אף עליהם הוא לוקה. ושמא הגיעתהו ברייתא אחרת שהיא שנויה באבות דרבי נתן (פ"ב) ועשו סייג לתורה, עשה סייג לדברין כדרך שעשה הקב"ה סייג לדבריו. ואדם הראשון עשה סייג לדבריו, תורה עשתה סייג לדבריה, משה עשה סייג לדבריו, ואף איוב ואף חכמים ונביאים עשו סייג לדבריהם, וקא תני אי זהו סייג שעשתה תורה לדבריה, ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים, ת"ל ואל אשה לא תקרב. ע"ש. ועיין ר' עובדיה מברטנורא מסכת אבות פרק ג', נדרים סייג לפרישות, בזמן שאדם מתחיל בפרישות ומתיירא שלא יעבור, מקבל עליו בלשון נדר שלא יעשה כך וכך, ועל ידי כן הוא כובש את יצרו. וע"ש ברבינו יונה (אבות פ"ג משנה יג) סייג לפרישות, כשמקדש עצמו במותר לו, שמא יבוא לידי חטא.

ועל כרחנו לומר בכל זה, שהתקנות והגזרות של חכמי התלמוד נתקבלו כהלכה פסוקה לשעה ולדורות, כיתר דיני תורה. ואילו התקנות שלאחר תקופת התלמוד נעשו לפי הענין וכראות עיני גדולי הדור העומדים בפרץ להדריך את צאן מרעיתם, ואף שתקנות אלה חשובות מאד, מכל מקום אינם דין אלא מצד קדש עצמך במותר לך, שאף שהיא מצוה מכל מקום אין בה גדרים, והיא מסורה ללב.

ועוד, שכבר כתבנו דמה שאמרו שאין גזרין גזירות מדעתנו היינו בגזרה של חכמים יחידים בלא הסכמת רוב חכמי הדור. אבל אם רוב חכמי הדור הסכימו לאסור איסור באיזה ענין, יש לשמוע לדברי חכמי הדור. [יובהר על המחמיר להוכיח שכל הראיות הנ"ל לא היו על דעת רוב חכמי ישראל].

וגם מה שהגאונים אסרו דם טוהר, אינו בכלל גזרה חדשה, דזו הנהגה של רוב חכמי הדורות למנוע תקלות, כמבואר בטהרת הבית חלק ב' (עמוד ר').

ומה שאסרו חליטה, היינו משום שאין אנו בקיאים בחליטה, וכמ"ש הרדב"ז, וכן מה שמגעו מלבשל כבד אחר מליחה וחיתוך הכבד, היינו מפני שהמכשול מצוי מאד, והוא הנהגת חכמי הדור למנוע מכשול.

ומה שהביא ראייה מתוס' בעירובין מג. כמה שרצה

פירצות הדור, ועל פי זה יש ליישב הסתירה שהביא בהקדמה הנ"ל בדברי הרא"ש, דבפ"ב דשבת (סימן טו) כתב שאין אנו יכולים לגזור גזירות חדשות מדעתינו, ולכן אומרים עננו בשחרית בתענית צבור, ואין חוששין שמא יאכל במשך היום, דאין גוזרין מדעתינו.

ועל כמה מהדוגמאות שהזכיר בהקדמה הנז', יש לומר בפשיטות שהוא באופנים שאם לא נגזור ונחוש לא יעמוד האיסור, ויתבטל איסור חכמים, ואי הא לא קיימא הא. ועוד י"ל על כמה מהדוגמאות הנ"ל, שהגזרה היתה על דעת רוב חכמי הזמן, אי נמי שהנהיגו כן בגדר הנהגה, וכמו שכתבנו לעיל לענין הפעלת טייפ על ידי שעון שבת, דאף דמעיקר הדין לדעת מרן ליכא למיחש לאוושא מילתא ומראית העין, מכל מקום מצד הנהגה בודאי שאין לעשות כן. וכן יש לומר על כמה מהדוגמאות שהזכיר בהקדמה הנז' שהוא מצד הנהגת הכלל, ותקנת הדור. ואינה בכלל גזרה על כל יחיד ויחיד כמו בשעון עם מצבר.

וכיו"ב כתב הגאון החזון איש (אורח חיים סימן נב אות ו') שהדבר מסור לחכמים לגדור גדר במקום שיש פירצה, וזה יותר חמור מאיסור פרטי ליחיד, כי זה גדר לעם כולו ולדורות. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סימן קכב ענף י) דכל זה מדינא, אבל למעשה אין להתיר, כיון שבני תורה מועטין בעוה"ר (שבת קלט). שבמקום שאינן בני תורה יש דברים שאין להתיר כדי שלא יבואו להקל, ורואה אני שכ"ש בזה, וכ"ש בדור ובמקום פרוץ כבזמננו ומקומותינו, שצריך להחמיר וכו'. ע"כ. וכיו"ב כתב עוד בחלק ד' מאורח חיים (סימן ט) דאף אם נימא שאין לאסור אלא מה שתיקנו חכמים, ואין למילף מזה לאסור גם מה שבסברא הוא חמור, כיון שעל כל פנים לא אסרו, אף שהיה זה מחמת שלא היה ענין זה בימי חז"ל, אין לזה איסור ממש, מכל מקום אין להתיר זה כיון שהוא דבר הראוי ליאסור וכו'. דהדברים שעשייתן הוא זילותא לשבת הוא עובר על מצוה זו דכבוד שבת, ועוד גרוע דהרי עובר זה במעשה, שלכן אף שנימא שאינו בכלל גזירות חכמים, אבל גם בלא צורך הוא עובר במעשה על חיוב כבוד השבת, וזה שהוא זילותא הוא דבר שמוכן לכל. ע"ש.

אם יש למנוע מה שנהגו שהכלה נותנת גם היא טבעת לחתן תחת החופה, או שיש בזה גזירה שמא יחשבו שזה הקידושין, וע"ש שכתב עוד לדון בחלק

במה שכתב "ושתק הכתוב מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר אפילו בישולו", והיינו דאיסור בישולו הרי הוא גזירה שלא יבוא לאכלו, ואם כן בודאי שאסר אכילת בשר בחלב, ואין זה בכלל מה שאמרו אין עונשין מן הדין. וע"ע בשו"ת בית יצחק (ח"א מ"ד ס"ס קמח), ובשו"ת צפנת פענח (סימן קצח).

וע' בפירוש רשב"ם (ב"ב פט): שהטעם שאסרה תורה להשהות בביתו מדה חסרה, משום גזרה שלא יבא למדוד בה.

וע"ע בהר"ן (ריש פסחים) שכתב, שהטעם שהחמירה התורה בחמץ לעבור עליו בכל יראה ובכל ימצא, משום דחמץ לא בדילי מיניה, ושמא יבא לאכלו, והוא באיסור כרת.

ובמדרש (במדבר רבה נשא) שהטעם שאסרה תורה לנזיר חומץ יין ומשרת ענבים, משום משמרת שלא ישתה הנזיר יין. וכן אמרו חז"ל (שבת יג.) לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב.

ואמרו (עירובין עז.) חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

ובירושלמי (פאה פרק א דף טז טור א ה"א) ומפני מה אתה [הנחש] מצוי בין הגדרות, אמר להן אני פרצתי גדרו של עולם תחלה. כלומר מדוע הוא מתחיל להסית לעבור עבירות דרבנן, שהן לגדר וסייג, ולא מתחיל להסית בעבירות דאורייתא, שהוא בעל נסיון ואין חכם כבעל הנסיון, הצלחתו היתה במה שהתחיל להסית בעבירה של גדר וסייג, שאמר לה אדם הראשון לחוה, שהקב"ה אמר, אל תאכלו ממנו ואל תגעו בו, ואז מצא תואנה ודחף אותה על האילן, ואמר לה, כשם שאין מיתה בנגיעה, כך אין מיתה באכילה, ולכן נתפתתה לאכול מעץ הדעת, כך כשהוא רוצה להכשיל לעבור על איסורי תורה, הוא מתחיל בגדרים וסייגות, ואח"כ בגופה של עבירה. וזה שאמרו ביבמות (כא.) דאי לאו שניות פגע בערוה גופא. וכבר אמרו (בשבת קה:.) הקורע בגדיו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו, היא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנותו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו לך עבוד עבודה זרה, ועובד, וכן הוא אומר לא יהיה בך אל זר, איזהו אל זר שבגופו של אדם הרי אומר זה יצר הרע. [קטע זה מהספר ענף עץ אבות].

וניהדר אנפין לנ"ד, שיש כח ביד חכמי הדור למנוע

והנה לענין איסור חוקות העכו"ם יש לדון בזה היכא שאינה אומרת לו ולא מידי בעת נתינת הטבעת, דלכאורה איסור תורה משום ובחוקותיהם לא תלכו, אין בזה לדידן דנקטינן דכל שיש טעם בדבר אין בזה משום חוקות הגויים. וכמ"ש הבית יוסף (י"ד סימן קעח) בשם המהר"י קולון (שורש פח), שאין לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו אלא באחד מב' ענינים, האחד הוא הדבר שאין טעמו נגלה, כדמשמע לשון חוק. שכיון שעושה דבר משונה שאין בו טעם נגלה, אלא שהם נוהגים כן, אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, שאם לא כן למה יעשה כדבריהם התמוהים וכו'. והענין השני הוא הדבר ששייך בו פריצת דרך הצניעות והענוה ונהגו בו העכו"ם גם כן אסור. ע"כ. וכן הוא דעת הר"ן והריב"ש (סימן קנח) דאם מפני שעושים כן הישמעאלים, אין זו חוקה שיהא אסור משום ובחוקותיהם לא תלכו. כדאמרינן בפ"ק דע"ז (יא.) שורפין על המלכים, ואין בו משום דרכי האמורי, ומפרש התם, דשריפה לאו חוקה היא, אלא חשיבותא. וכן שורפין על הנשיאים מטתן וכלי תשמישן, ואף על פי שגם העובדי כוכבים עושים כן, לא נאסר משום דרכי האמורי, שאם באנו לומר כן, נאסור ההספד, מפני שהעובדי כוכבים ג"כ מספידין. ואף על פי ששנו בתוספתא בסנהדרין, כשם ששורפין על המלכים, כך שורפין על הנשיאים, אבל לא על ההדיוטות, כבר פירש הרמב"ן ז"ל הטעם, משום דאיכא יורא והשחתה. וכבר בקשתי ממך כמה פעמים לבל תדקדק לשנות מנהגיהם בדברים כאלה, אם תרצה לעמוד עמהם בשלום, ועוד, שלא יקבלו זה משום אדם. ואפי' בדבר שהוא אסור גמור, כל שאין מקבלין, אמרו ז"ל (שבת קמח:): מוטב יהו שוגגין ואל יהו מזידין. ע"כ. וכן פסקו הרמ"א והמהריק"ש בהגהותיהם, וכן עיקר לדינא. [ושלא כדברי התוס' שחלקו על כל זה].

ולפ"ז גם בנידון דידן מצד חוקות הגויים, כיון שהיא נותנת הטבעת להראות חיבה וריעות, נבלא אמירה כלל, וגם אינה עונדת הטבעת לאצבעו, או כדי להראות שהוא נשוי, ויש טעם לדבר, אין בזה איסור תורה מצד בחוקותיהם לא תלכו. וגם משום לא ילבש אין בזה, אחר שיש מקומות שכך דרך גם הגברים. ובעבר כך היה הדבר מצוי, כמבואר בשבת (סב.) אמר עולא וחילופיהן באיש. ופרש"י, אטבעת קאי וכו'. ובשלחן ערוך (סימן שג סעיף יח) כתב, טבעת שיש עליה חותם

אבן העזר (חלק ג' סימן יח), אם אפשר שגם הכלה תתן טבעת לחתן במעמד החופה, וכתב דאסור לעשות זה, לא מבעיא אם מנהג הנכרים הוא כן, שהוא איסור מדאורייתא, אפילו אם אינו חק לע"ז אלא חק הבל ושטות, שכתבו התוס' (ע"ז יא.) דבלא כתיבא באורייתא אף שאינו היפוך דין התורה נמי אסור, וכ"ש בזה שהוא נגד דין התורה. ובדיני הנכרים צריכה גם היא לקדש, שנמצא שעושים כחק שלהם שבודאי הוא באיסור הלאו, אלא אף אם אינו כלל חק הנכרים נמי נראה דאסור לעשות כן בשעת החופה אף בלא אמירה, ובאמירה אף אח"כ אם הוא סמוך להחופה, דיש לדמות זה להגזירה דהבא ראשו ורובו במים שאובין, דא"ר ביבי א"ר אסי (שבת יד.) שהוא משום דבתחלה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין, והיו נותנין עליהן מים שאובין להעביר הסירחון, ומכל מקום בא מזה שאמרו לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין, אף שהיה ידוע שנתנו המים שאובין להעביר סירחון, וכ"ש הכא שמה שגם היא נותנת טבעת הוא לקידושין, שיש לחוש שיבא מזה שיאמרו שגם האשה יכולה לקדש את האיש, ואף שעדיין לא נמנו ב"ד לגזור, ואין זה ממילא איסור ממש, מכל מקום ודאי זה עצמו שעושים דבר שיכול לבא לזה הוא ודאי ענין איסור. ובעצם נראה לע"ד שהוא איסור גדול, שהרי ע"ז עושים שישכח מהרבה דין קידושין, ושכחת דין אף שלא יבא לשום קלקול הוא איסור לאו, דהא אמר ר"ל במנחות (טז.) כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, ולרבינא בשני לאוין, ולרנב"י בג' לאוין. ועיין עוד ביש"ש (ב"ק פ"ד סימן ט') דלשנות הדין אף לצורך גדול, ואף כשיש חשש פקוח נפש אסור, משום דהוא ככופר בתורת משה, והתם איירי בליכא חשש קלקול ומכשול, דהא איירי שם בשור של ישראל שנגח שור של עכו"ם, שברור שב"ד רשאי לחייב לישראל לשלם להעכו"ם כשיש חשש פ"נ, ומכל מקום לומר שהדין הוא כן אסור, אף במקום פ"נ, ואם כן הוא רק מצד שינוי דין התורה לבד בלא קלקול למעשה מזה, ולכן בעושים מעשה שיגרום שישכחו דין האמת ולשנותו לדין אחר, עוברין על איסורין אלו. והכא כשירגילו שגם היא תתן טבעת ותקדש, שהוא בלא טעם כלל, רק לשנות הדין יש לאסור מצד זה עצמו, אף אם לא יבא לידי קלקול כלל, שלא יטעו לומר שסגי רק בקידושין שלה, אלא יאמרו דהדין הוא שצריך שתרוייהו יקדשו, נמי הוא איסור גמור וברור, מצד שכחת הדין ושינוי הדין. עכ"ד.

לאשה, ושאינ עליה חותם לאיש וכו', ויש מי שאומר שבזמן הזה שנהגו האנשים לצאת בטבעת שאין עליה חותם וכו'. ע"ש.

אולם ברור שלמעשה אין להסכים לכך שהאשה תאמר הרי אתה מקודש לי, אף אם גם האיש אומר לה הרי את מקודשת וכו', שעוקר בזה דין קידושין, דכי יקח איש אשה כתיב, ולא כי תלקח אשה לאיש. וכמו שכתב באג"מ הנ"ל. ועל זה יאות להמליץ עושה חדשות בעל מלחמות. ולכן על רבני ישראל שלא לתת יד לכל שינוי במנהג ישראל בעניני קידושין.

לשאת על ידו שעון יד אלקטרוני בשבת, ומה שכתב עוד בהקדמה שם, לחזק האיסור לשאת בשבת שעון עם בטריויה, יש להשיב על דבריו כדרכה של תורה וכדלהלן, דהנה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (סימן שח הערה כו עמוד תכד) הזכרנו את דברי הגאון החזון איש (אורח חיים סימן מא אות טז) שהקשה במה שאמרו בגמרא (שבת מז.), הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור, ולכאורה מאי שנא נר שמן ופתילה משלהבת, הרי בשעת ההדלקה גם נר לא חזי למידי רק לתשיש האור, ואם אינו נקרא מוקצה כיון שמשמש להאיר והוי כשאר כלים, אם כן גם שלהבת לא היא מוקצה. ותירץ החזו"א, דלעולם אין דרך הנר לטלטלו בשבת שמא יכבה. אי נמי שלעולם שימוש הנר הוא במקומו ואין דרך לטלטלו, ודבר שאין עשוי לטלטל כלל אף על גב דנהנה ממנו בשבת חשיב מוקצה, הילכך שלהבת חשיבא מוקצה. אבל נר שמן ופתילה כיון דמותרים לאחר שהנר כבה, מהשתא לאו מוקצה נינהו. עכת"ד.

ועל פי זה נתבאר בילקוט יוסף הנ"ל להקל לטלטל בשבת מכונת שמיעה הנמצאת באוזן, וכן שמיכה חשמלית, אחר שהם עשויים לטלטול. ולפי זה גם שעון יד עם בטריויה כיון שעשוי לטלטול אין בו איסור מוקצה.

ועל זה העיר בהקדמה הנ"ל, ואני תמה על מה שכתב החזון איש שלעולם שימוש הנר הוא במקומו, ואין דרך לטלטלו, דאטו אין דרך לטלטל נר מחדר לחדר, או כשיוצא לדרך בלילה וכדומה, וכן לחפש דבר שנפל לו, או לחפש בחורין ובסדקין וכו'. ע"כ.

ואנא דאמרי דכפי הנראה בזמננו היה להם בכל

חדר נר במקום מסויים, ומקומו היה קבוע, והיה מאיר להם אותו חדר, ואם היו רוצים לצאת לחוץ היה להם כנראה נר מיוחד המכוסה בזכוכית, שלא יכבה מהרוח, אבל לא אותו נר שהיה דולק קבוע בכל חדר. כי בדרך כלל הנר שהיה מאיר להם את החדרים היה לו מקום קבוע שהיו מניחים אותו שם. וכמו שנר חשמל של היום, יש קבוע לכל חדר, ויש גם פנס כיס המיועד לטלטלו לחפש בו בחורין ובסדקין וכדומה. כך בנר של שמן בזמננו, יש קבוע ויש העשוי לטלטל. ולכן שפיר כתב החזון איש שנר אין דרך לטלטלו. ואף שאין זה ברור לנו, מכל מקום גם מה שכתב בהקדמה הנ"ל אין זה ברור, ומאן יימר לן דלאו הכי הוא.

ומעתה גם מה שציין בהמשך דבריו מהגמרא פסחים ח. זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין וכו'. וכן במגילה כד: ראיתי סומא מהלך בדרך ואבוקה בידו. ע"ש. ולהאמור איה"נ פעמים היו מטלטלין הנר, אבל על פי רוב הנר היה לו מקום קבוע, ולא היה עשוי לטלטול בקביעות, ובפרט באבוקה המיוחדת להאיר החדר ומונחת במקום קבוע, כגון על מדף וכדומה. ומה שהנר עשוי לטלטול באיזה פעמים בודדות, אינו הופך דבר זה לעשוי לטלטול רוב פעמים.

וגם מה שכתב בהמשך דבריו, דעיקר קושית החזון איש לא קשיא מידי, דנר ופתילה הם כלים גמורים, מעשה ידי יוצר, ואף על פי שדולקים דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, שמותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו. וכל שכן שמן שראוי מצד עצמו לאכילה דלא הוי מוקצה, דמצפה מתי יכבה נרו ויהנה ממנו, ולכן מתרץ רבא הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשו בסיס לדבר האסור, כלומר דהשלהבת אינה כלי כלל, אלא יסוד האש פשוט כמו עפר, וכמו שאסור לטלטל עפר ועצים ואבנים, אף על פי שראויים לבנין, דלאו כלי נינהו, הוא הדין שלהבת. ולפי זה בשעון אלקטרוני הוא מוקצה מחמת הבטרייה החשמלית המצויה בתוכו, כי איננו כלי, אף על פי שראוי לשמש בו כחלק מכלי כמו עצים ואבנים וכו', ואין לומר דהבטרייה לגבי השעון כמו מסמרים לכסא, וכמו שמותר לטלטל כסא אף על פי שיש בו מסמרים וברגים וכיוצא, כן יהיה מותר לטלטל השעון עם הבטרייה, דזה אינו, שאין הבטרייה בטלה לגבי השעון, כמו שאין הנשמה בטלה לגבי הגוף, ועין רואה שאם תוציא הבטרייה מן השעון הם עומדים כמו אבן, והבטרייה היא הרוח החיה שבהם. ע"ש. ועיין

יכבה, וככל גזרות חז"ל.

אולם אף דרש"י כתב בטעם הדין משום שמא יכבה, צ"ל שכתב כן בהוה אמינא, אבל למסקנא דסוגיא בדף מז. אין זה הטעם, אלא משום מוקצה, וכמבואר ברש"י גופיה בריש העמוד שם, דטעמא משום דהוי בסיס לשלהבת, דבכי האי מוקצה מודה רבי שמעון שהכלי טפל לשלהבת בעודה בו, ולא משום דחייש לכבייה. ע"כ. אתה הראת לדעת דרש"י ז"ל שלל הטעם משום דחיישינן לכיבוי, רק מטעמא דהוי בסיס לדבר האסור. וע"כ דמ"ש רש"י במשנה הוא להוה אמינא. ודו"ק. אלא די"ל דמה שכתב רש"י ולא משום דחייש לכבייה, היינו שנכבה בטעות, ולא שמא יכבה בידים, וכמבואר להדיא בסוגיא שם. אולם ע"ש בריטב"א (שבת מג.) שכתב להדיא שהאיסור שמא יכבה, ולא שייך לומר בדבריו שכתב כן לפי ההוה אמינא כמדוקדק בדבריו שם, וכן משמע מעוד ראשונים, ועיין ברבינו עובדיה מברטנורא על המשנה שם שכתב, בעוד שהוא דולק אסור, גזירה שמא יכבה. ע"כ. ועיין ברעק"א שכתב, אבל על הרע"ב צד התמוה במקומה עומדת, והוא צריך לפרש כפי המסקנא, כמ"ש בתוס' יו"ט שם. ע"כ. נמצא דקשה לומר שהר"ב דיבר רק לפי ההוה אמינא.

שוב ראיתי בפני יהושע (שבת מז.) שכתב, דאף על גב דר' יוחנן אמר לעיל דטעמא דר"ש דאוסר בשמן שבנר בשעה שהוא דולק, היינו משום דהוקצה למצותו, מכל מקום הוצרך רבא לומר כאן דהוי בסיס לדבר אסור, משום דלענין טלטול הנר דלהוי בסיס לא סגיאי האי טעמא דהוקצה למצותו, דבכה"ג אין לאסור הכלי משום בסיס, אלא דעל כרחק משום דשמן בשעה שהוא דולק הוי נמי מוקצה מחמת איסור, דאסור להסתפק ממנו משום מכבה, דהא משום הכי אסור השמן אפילו בטלטול, כיון דבהאי שעתא לא חזי ליה מידי. ואם כן שפיר מיקרי הנר בסיס לדבר אסור. ובזה היה נראה בעיני ליישב קצת מ"ש רש"י לעיל (מד.) בד"ה חוץ מן הנר) דאסור שמא יכבה הנר, וכתב שם המהרש"א, דלמסקנא לא קיימי הכי. ולמאי דפרישית אתי שפיר, דלמסקנא נמי עיקר האיסור הוא משום כיבוי כדפרישית, ומ"ש רש"י כאן לאו משום דחייש לכיבוי, היינו הך חששא דס"ד מעיקרא, דילמא בהדי דנקיט לה כבתה, דבהא ודאי שפיר קאמר רבא דלא חיישינן, כיון שאינו מתכוין, אבל בהך חששא דמסתפק ודאי חיישינן, כיון דנתכוין להסתפק הו"ל

בפירוש רש"י שבת מד. חוץ מן הנר הדולק בשבת שאסור לטלטלו, בעוד שהוא דולק, שמא יכבה הנר. ע"כ. ולפי זה בבטרייה אין גזרה שמא יכבה. [ויבדאי שאין לחוש שמא יוציא הבטרייה מהשעון].

ואנא דאמרי, דהיאך דימה שלהבת לבטרייה, ולדעתו בטרייה אינה כלי, הא לכאורה חילוק גדול יש בין שלהבת שבאמת אינה כלי כלל, לבין בטרייה דשם כלי עליה, והרי יש בתי חרושת המיוחדים לעשייתן, ואי אפשר לדמות לבטרייה לעפר ושלהבת שהם באמת אינם כלי. ואף שבטרייה בלי שעון אינה כלום, מכל מקום שם כלי על הבטרייה וזהו שימושה ליתנה בשעון וכדומה. ואם כן ע"כ לומר כהחזו"א הנ"ל.

ובעיקר הקושיא באיסור טלטול הנר, הנה מצינו לרש"י (שבת מד.) שכתב טעם אחר לגמרי מהמבואר לעיל, חוץ מן הנר הדולק בשבת, בעוד שהוא דולק אסור שמא יכבה את הנר. ע"כ. וכן מבואר בריטב"א (שבת מג.) "וכן גבי נר הדולק שאסור לטלטלו כדי שלא יכבהו". ע"כ. ועיין בדרישה (סימן שי סוף ס"ק א) שכתב, והא דאסרינן בנר שכבה היינו טעמא משום דאיתקצאי בבין השמשות באיסור דאורייתא שהיה דולק, ואי אפשר לטלטלו שמא יכבנו. ע"כ.

אתה הראת לדעת שהדרישה הבין דטעם האיסור דהוי מוקצה משום שמא יטלטלנו. אלא שלדבריהם צריך ביאור דאם כן למה הגמרא הוצרכה לומר שהנר בסיס לשלהבת, הרי הטעם שמא יבוא לכבות. וצ"ל דקאמר הכי שהרי אין מציאות של שלהבת לבד, וגזרת חז"ל שמא יכבה את הנר היתה הן בשלהבת והן בדבר המשמש בסיס לשלהבת, שהרי בלי הבסיס אין שלהבת. ונפקא מינה ברדיאטור עם מגורת ביקורת, שהעיקר אינה המגורה, דמסתבר דלא חשיב כבסיס לדבר האסור מצד המגורה. ולפי זה שעון עם בטרייה לא דמי לשלהבת, שאין את הגזרה שמא יכבה, ובפרט שאין רגילים לכבות השעון.

והרה"ג ר' חיים קנייבסקי שליט"א השיב על דברי רש"י ז"ל, שאין זה סותר לדברי החזון איש, אלא הוא בכלל התירוץ הראשון של החזון איש. וכן השיב במכתב בכתב ידו. ותמוה, דהא החזון איש קאמר דהוי מוקצה מטעם שאין רגילות לטלטל נר שמא יכבה, אבל טעמא דמילתא משום מוקצה. ואילו בדברי רש"י חזינן דאינו משום שהאנשים אין רגילים לטלטלו כמו שכתב החזון איש, אלא שחז"ל הם שאסרו שמא

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 השעון עם הבטרייה, יש לומר שדינו בזה ככלים המשמשים ממש, ואין כאן מוקצה כלל. כי זה לא גרע משאר שעון רגיל שדרך ההשתמשות בו הוא ע"י 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 בערוה"ש (סי' ש"ח סעיף ע"ד), ובמשנ"ב (סי' קס"ח), וכה"ח (סי' 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. ונמה שדן שם לענין החשש שמא ילחץ על כפתור השעון, הנה כבר נתבאר שאין לנו לגזור גזרות חדשות מדעתינו].

ובשו"ת אז נדברו ח"ב (סימן ג) נסתפק הרב השואל לענין מצית שיש בו שעון, אם מותר לטלטלו בשבת לראות השעה, דשמא יש לאסור משום מוקצה, וכן משום גזירה שמא יבוא להבעיר אש מהמצית כדרכו בחול. והשיב הרהמ"ח, שאינו מוקצה, היות ואין מקצה דעתו ממנו בגלל השעון שבו, ולא גרע מעצים ואבנים שייחדן להיתר, ואף שאין האיסור עצמו משמש להיתר, מכל מקום כיון שלא יתכן זה בלא זה, הוי כאילו כל הכלי מיוחד לשימוש היתר. ובסוף דבריו הביא מחתנו, דאף שאין לגזור גזירות חדשות מדעתינו, שאני הכא דקרוב לודאי שיבעיר דרך משחק כהרגלו בחול, ולכן אין להתיר אלא בדרך עראי שאין לו שעון אחר. ע"ש. ודון מינה ואוקי אבתרין. ומ"ש בשם חתנו, נראה שאי"ז אלא חומרא וזהירות, ולכן לא אסר לגמרי, כי אין בידינו לגזור גזירות מדעתינו.

וראה עוד ביביע אומר ח"ז (סי' לו אות ג) דשעון אלקטרוני המופעל ע"י בטרייה מותר לטלטלו בשבת.

מלמול מכונת שמיעה עם בטרייה בשבת, וכבר הזכרנו לעיל מה שכתבו הפוסקים להקל לטלטל מכונת שמיעה באוזן, ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סימן ו אות ד), שכתב להתיר לכבדי השמיעה להשתמש

פסיק רישא אם יכבה. והיינו כמו שכתבו התוס' (ביצה כב.) דהא דאמרינן המסתפק ממנו חייב משום מכבה, היינו משום דמיחזי ככיבוי. אלא דבמ"ש רש"י כאן דהאי לדבר אסור דהכא היינו לשלהבת, משמע דלא נחית להכי. ואפשר משום דלא פסיקא ליה לפרש ענין בסיס אליבא דר"ש בכה"ג, אלא דוקא בשלהבת וכיוצא בו, וכמו שאבאר עוד בשיטת רש"י בסמוך.

וניהדר אנפין לנידון השעון, דהנה מה שטען הרה"ג הנאמ"ן, דהשעון הוי בסיס לבטרייה, הנה מצד הסברא י"ל 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 שכן כתב בשו"ת אז נדברו חלק ט' (סימן נב). וראה עוד בחלק 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 (עמ' 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 בפעם, מה שאין כן בשעון הפועל על סוללה שהדרך שהוא פועל תמיד. וכן הוא בשמירת שבת כהלכתה חלק 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 מאג"מ שאסר במחובר לחוט החשמל, ומשמע דבסוללה אף האג"מ מתיר. ועיין בשו"ת רבבות אפרים (אורח חיים סימן רכג אות כ') שבעל נפש יחמיר שלא לטלטלו כלל.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יד (סימן ט) הביא בשם הרב השואל שם סברא להקל בנ"ד, 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 ע"י הפעלת הסוללה שזה

מכיון שמתחלה הוא עשוי להטותו לכל צד, וזהו עיקר תשמישו, ולא דמי למה שאמרו בשבת (מז.) הנח לנו שמן ופתילה שנעשו בסיס לדבר האסור, ששם עיקרו של הנר, השלהבת שמאירה, מה שאין כן בנ"ד שאין בכל החשמל המניע את הכלי שום ממשות שיהיה אפשר לומר שהכלי נעשית בסיס לו כמו בשלהבת, ולכן מעיקר הדין יש להתיר טלטול ממש אפי' 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 חלק 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) להתמיר 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 שליט"א, לחלק בזה בין מאוורר קטן שאין קובעים לו מקום, שאז מותר לטלטלו, לבין מאוורר גדול שקבוע לו מקום שאז הוא מוקצה, ואעפ"כ מותר להכניס או להוציא את הבורג המכוין את המאוורר להסתובב ימין ושמאל, כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו או מקומו. ע"ש. וע' בשו"ת בית אבי ח"א (סימן ס). ובשו"ת תפלה למשה ח"א (סימן כג אות ב והלאה, עמוד ר"ח). ע"ש. וכן ראיתי היום 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 להתמיר בכל כיוצא בזה, היפך כל הגדולים הנ"ל, ובאמת שריבוי החומרות גורם להקל בגופי תורה, וכמ"ש רבותינו האחרונים. וכיו"ב כתב הכרתי ופלתי (סימן קצה ס"א) אל תוסיפו פן תגרעו ח"ו. ע"ש. ואכמ"ל.

אלא שכיום המציאו מאוורר המשתלשל מתוכו חוט מיוחד שעל ידי משיכתו המאוורר מסתובב מצד אל צד, וכפי ששמענו זו פעולה חשמלית והפעלת זרם בשבת, ויש לברר זאת.

וראה עוד בקובץ מאמרים בעניני חשמל בשבת (עמ' 56) מ"ש על פי מה שכתב בשו"ת פנים מאירות חלק ב' (סימן קכג), ובשו"ת רבבות אפרים (חלק אורח חיים

במכונה זו בשבת. וע"ע 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 הגאון רבי צבי פסח 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 כל זה בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סוף סימן יט). ובשו"ת יחווה דעת ח"ב (סימן מט). ע"ש. וע"ע 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 חלק 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 להתמיר. ע"ש. וליתא).

טלטול שמיכה חשמלית המחוברת לזרם חשמלי, וגם כמה שכתבנו לעיל לענין שימוש בשמיכה חשמלית, עלתה הסכמת אחרוני דורנו להתיר להתכסות בה בשבת, ושאינן לחוש משום איסור מוקצה כלל. וכמ"ש בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן מ) והניף ידו שנית בח"ג (סימן קפא). ע"ש.

וכן העלה בשו"ת אגרות משה כרך ה' (חלק אורח חיים סימן ג) שמותר להשתמש בשבת בשמיכה חשמלית, ואמנם יש לדון מצד חוטי החשמל התפורים בתוכה, שנעשית בסיס לדבר האסור, ודמי למאי דקי"ל בשלחן ערוך (סימן רעט ס"ב) שגור הדולק בשבת אפי' אחר שכבה אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו או מקומו. אולם נראה דשאני התם שנעשה בסיס לשלהבת שבו, ומכיון שהדבר ברור שאסור לטלטלו בעודו דולק אפי' לצורך גופו ומקומו, מתוך שהוקצה בבין השמשות הוקצה לכל היום כולו. מה שאין כן בנ"ד שהשמיכה תורת כלי עליה, ואפי' 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 כלי שמלאכתו לאיסור. ע"ש.

גם בספר אז נדברו חלק ח' (סימן לג עמוד פד) דן בנידון המאוורר בשבת, והעלה ג"כ להתיר טלטולו,

תדע, דאל"כ בואו ונתיר להדליק חשמל או אש בשבת
[ח"ו] על ידי שנים שעשאוה ובשינוי, 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 ובשינוי. ובאמת שלא
מצינו שיכתבו קולא דשנים שעשאוה ובשינוי אלא
לצורך חולי וצער גדול [כמו חליבה לתוך האוזן] וכל
כיו"ב. ולא כל מקום צורך שוה בזה.

חבישת מכה שיוצא ממנה דם בשבת, ומילתא אגב
אורחא, הנה עיין בשלחן ערוך (סימן שכח סעיף
מח) שאסר ליתן בשבת בגד על מכה שיוצא ממנה דם.
ומקורו טהור מספר היראים ועוד ראשונים. ולכאורה
למה לא כתבו הפוסקים להקל בזה על ידי שנים
שעשאוה, שהרי זה מקלקל, וכל המקלקלין פטור אבל
אסור, והוי פסיק רישיה בתרי דרבנן שרבים
מהאחרונים מתירים. ובפרט אם יעשה כן בשינוי. ועיין
בשלחן ערוך סימן שכח הביא ב' פתרונות כדי להנצל
מאיסור צובע, כגון לשטוף את מקום המכה במים, או
לכרוך קורי עכביש על המכה, וכן כתבו הפוסקים. ולא
עלה על לב אחד מהם לכתוב שיעשה כן בשינוי ועל
ידי שנים שעשאוה. ואף לאו כי רוכלא ליחשיב וליתני,
מכל מקום הרי גם בשטיפת מקום המכה או נתינת
קורי עכביש [שאינו בנמצא כל כך] אין הדבר ברור
שלא יצא עוד דם וילכלך את הבגד, ויותר פשוט היה
לכתוב שיעשו על ידי שנים שעשאוה, ולא אישתמיט
חד מן הפוסקים שיכתוב עצה זו, ומסתבר שאין אנו
מקילין בכגון דא אלא במקום חולי ממש וכדומה.

ובדרך אגב, כבר עמדו האחרונים בדין זה, שבסוף
סימן שכ מרן כתב בלשון יש ליזהר שלא לנגב
ידי מהתותים בבגד בשבת, משום צובע, ודייק לשון
יש ליזהר, דמשמע דמעיקר הדין שרי, וכמ"ש הרדב"ז,

סימן רכג אות כ) וכמבואר חלק מהדברים הנ"ל בשו"ת
יביע אומר חלק ז' (אורח חיים סימן לח).

כיבוי והדלקת מאוורר על ידי ישראל - בשבת בשינוי,
וכאן המקום להעיר אם אפשר להתיר במקום
צורך להדליק מאוורר או מזגן בשבת בשינוי כלאחר
יד, במי שמצטער הרבה מהחום בעת שלומד, משום
דהוי שבות דשבות במקום צורך, שיש פוסקים
שאומרים דאף בישראל יש להקל בו. והנה אף
שבעיקר הדין יש לצדד בזה כפי שנבאר להלן, למעשה
אין ספק שהוראה כוללת כזו לרבים עלול לצאת ממנה
מכשול של זלזול בהלכות שבת החמורים, שכל 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 יש אומרים שעשייה במרפק אינו בכלל
שינוי, ועוד מה גדר במקום צורך, וכבר המליצו על
כגון דא שהוא בכלל שלחן ערוך החמישי, ועובדא
שאינן אחד מגדולי הדור שאמר כן לרבים להתיר
להדליק מאוורר בשבת בשינוי.

ולא דמי למה שהקלנו לעיל לשאת שעון יד אלקטרוני
בשבת, דבזה אין שום פירצה בחומת השבת,
משא"כ בנ"ד. והדבר נתון לשיקול דעת של מורה
הוראה מובהק שלמד ש"ס ופוסקים, ולא למד רק
בספרי מחברי הזמן בלבד, ומזקנים אתבונן. ואין לתת
תורת כל אחד בידו להורות ולדון בדברים תמוהים.
וכבר נתבאר בשלחן ערוך (יר"ד סימן רמב), שאין לחכם
להתיר דבר התמוה לרבים. ואף שהש"ך (ס"ק יז) כתב,
שכל זה 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 חלק 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.

צריכה לגופה, מבואר היטב בכסף משנה פרק א' מהלכות שבת הלכה ז, בשם מצאתי כתוב, ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה ולא ימות הוא, דגבי פסיק רישיה אינו מכוון למלאכה כל עיקר, אלא שהיא נעשית בהכרח. כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי, שהוא לא כיוון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה, אלא שאינו מכוין לתכליתה. מיסוד ה"ר אברהם החסיד בשם אביו ז"ל ע"כ. ולפ"ז בנידון דידן הוא בגדר פסיק רישיה ולא בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה. ודו"ק היטב.

וביותר יגדל התימה שהרי הרדב"ז בחלק ד' (סימן אלף רא) כתב שהוא פסיק רישיה, וכן הוא בט"ז ובטל אורות ועוד אחרונים שהובאו בלויית חן [ובמנוח"א הנז']. והיאך חלק על דבריהם בלא סברא נכונה.

תשובה להערה - בדין חבישת מכה בשבת - והנה בקונטרס פנחס יפלא (עמוד 10) הזדרז כדרכו להשיג על מה שכתבנו בילקוט יוסף על ילקוט יוסף שבת כרך ד' לענין נתינת צמר גפן על מכה שיוצא ממנה דם בשבת, וכתב שם: אנחנו הספרדים שקבלנו הוראות מרן, ודאי צריכים לפסוק כדבריו שאסור להניח בגד על מכה המוציאה דם, משום צובע. ולכן במחילה מכת"ר, קשה לנו מדוע פסק הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א היפך דברי מרן בפירוש "ובודאי שצריך לתקן זאת בספרו". ע"כ.

הנה אמאי הזדרז לכתוב שצריך לתקן בילקוט יוסף, הרי הדברים בילקו"י מיוסדים מלה במלה על פי מה שכתב בלויית חן (עמוד קמו), ושם הביא דברי מרן השלחן ערוך (בסימן שכה סעיף מה) שאסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנה דם, מפני שהדם יצבע אותו. ע"כ. ומשמע שהוא איסור משום צובע אף שהוא דרך לכלוך, ואילו מרן בסוף סימן שכ כתב בלשון זהירות, שיש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים צריך לזוהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה משום צובע. ע"כ. ולכאורה מה שלא כתב בלשון איסור הוא משום שהוא דרך לכלוך. וי"ל. ועל כל פנים הרדב"ז בתשובה חלק ד' (סימן קלא) כתב, ואנו לא ראינו מימינו מי שנזהר בזה, ובודאי שחומרא יתירה היא, שאין זה דרך צביעה אלא דרך לכלוך, תדע שהרי אינו צובע כל הבגד אלא

אחר שהוא דרך לכלוך, וא"כ אמאי כתב בלשון אסור בסימן שכ. ובמקום אחר כתבנו דפעמים לישון אסור לאו דוקא הוא [ראה במה שכתבנו בכללי לשונות הפוסקים, בסוף ספר עין יצחק חלק א']. ובפרט כאן די"ל דמרן סמך על המעיין שיראה בסוף סימן שכ שכתב בלשון יש לזוהר, דמבואר שמעיקר הדין אין זה איסור, דהוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, אחר שהוא דרך קלקול, וראה בילקוט יוסף שבת כרך ד' שהבאנו דעת הפוסקים דכיון שהוא דרך לכלוך נהגו להקל בזה. ואין כאן מקומו. ובקונטרס ברית יוסף כתב לחלק בזה בין דם לכלוך של תותים וכדומה, דכיון שעיקר מלאכת צובע למדנו בגמרא (שבת עה.) משחיטה שהיתה במשכן, והתם היה צביעת הבשר בדם, לכן מרן בסימן שכ כתב בלשון אסור. ואילו גבי תותים כתב בלשון יש לזוהר, שאין דרך צביעה בכך. ועיין בארחות חיים אות צו שכתב בשם בעל היראים, שאסור להניח בגד בשבת על חיתוך יד או אצבע כשיצא ממנו דם, לפי שצובעו בדם, ואשכחן חייב משום צובע. ע"כ. וכוונתו דכיון דאשכחן בדם דין צובע, לכן אסור ליתן בגד על מכה שיוצא ממנה דם משום צובע. ויש לפלפל בזה.

ועל פי הנ"ל יש להעיר על מה שכתב במנוחת אהבה חלק ב' (עמוד לה) דנראה שאין להוכיח מדין התותים לענין פסיק רישיה בדרבנן, כי באמת המקנה בבגד את ידיו הצבועות מפירות הצבועים, או מדם שיצא ממכה שיש לו, אין לומר שאינו מתכוין לצבוע, שהרי צביעה היא להעביר צבע ממקום אחד ומריחתו למקום שני, ופעולה זו ממש הוא מתכוין לעשות בקנחו את הצבע שעל ידיו בבגד, שמתכוין להעביר את הצבע שעל ידיו לבגד, ואף שאינו עושה כן כדי לצבוע את הבגד אלא כדי לנקות את ידיו. אין זה בגדר דבר שאינו מתכוין, אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ע"כ.

והנה מי שידיו נתלכלכו בתותים, בודאי אין כוונתו לצבוע את הבגד במה שמנגב את ידיו, וזיל קרי בי רב שאין בזה שום כוונה לצביעה, אלא להסיר הלכלוך מעל ידיו, ולא דמי לדרך צביעה שאדם צובע את ביתו וכדומה. ותמיהני על סברתו שכתב שמתכוין להעביר את הצבע וכו', הרי אין זו מטרתו, אלא פסיק רישיה, ואין לו בזה שום ענין לצבוע את הבגד.

וההבדל בין דבר שאינו מתכוין למלאכה שאינה

עולם חלק ד' (עמוד רפו) בזה"ל: ומותר לאשה לאכול בשבת תותים ושאר פירות הצובעים, ואף על פי שבזה היא צובעת את שפתותיה בצבע אדום, והוה ליה כאילו צבעה שפתיה בשפתון, כיון שאינה מתכוונת לכך מותר. ואף על פי שהוא פסיק רישיה, כיון שאין דרך צביעה בכך שפיר דמי.

שבות דשבות במקום צורך על ידי ישראל, וניהדר אנפין לענין שבות דשבות על ידי ישראל במקום צורך דלכאורה נראה שמה שהתירו חז"ל שבות דשבות במקום מצוה, היינו דוקא כשהשבות נעשה ע"י גוי, שאז הוי שבות שאין בו מעשה, אבל שבות דשבות באופן ששני השבותים נעשים ע"י ישראל, אין להתיר. כגון למשל במאי דקי"ל (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 ע"י ישראל.

וב"כ הפרי מגדים (סי' שו א"א סק"ז), דהא דשרינן שבות דשבות במקום מצוה, י"ל שזהו רק ע"י עכו"ם, אבל ע"י ישראל, י"ל שאסור שבות דשבות אפילו במקום מצוה, אבל הפמ"ג עצמו (שם סק"ח) דייק מהא"ר דמשמע שאפילו ע"י ישראל יש להתיר שבות דשבות. ע"ש. וכ"כ עוד הפמ"ג (סי' שכא א"א אות 1) דשרי שבות דשבות ע"י ישראל בעצמו, כגון ישראל שהוציא לכרמלית, או לדידן שאין לנו רה"ר בזה"ל, באופן שאינו עושה עקירה והנחה, יש להתיר במקום מצוה או צורך גדול. ע"ש.

גם בשו"ת התעוררות תשובה שבסוף המאירי מקואות (סי' י) כתב שבמקום צורך גדול מאד, מותר לישראל לחתום בשמאלו כלאחר יד דהוי שבות דשבות, אלמא דלא מפליג בין שבות דשבות ע"י גוי או ע"י ישראל. אך י"ל דשבות כלאחר יד קילא טפי והוי כשבות דאמירה לעכו"ם, ע' תוס' בכורות (כה.) ובהר"ן פרק חבית (קמה.) ובספר תהלה לדוד (סי' שז סוף ס"ק ה וסי' שכא ס"ק נו). ע"ש. [וע' מג"א (סי' שח ס"ק עא), ובשו"ת בנין ציון ח"א (סי' כ) אם יש לגזור בכרמלית אטו רה"ר].

ועיין בשו"ת בית יצחק (חאו"ח סי' מב אות ה) שכתב, שבספר עצי אלמוגים כתב, דשבות דשבות במקום מצוה לא הותר אלא ע"י גוי, ולא ע"י ישראל, ודלא כהפמ"ג שהתיר. והפמ"ג קיצר מאד כדרכו, ולא

נעשה בו כתמים כתמים, וכיון דהוי מקלקל ודבר שאינו מתכוין לצביעה, אין לחוש. והמחמיר תבא עליו ברכה. ע"כ. וכן כתב בשו"ת בשמים ראש (סימן רנה). ועיין במגן אברהם שם שכתב, שבבגד אדום פשוט שאסור. אך מהר"י יוזפא בשו"ת יוסף אומץ (סימן תריב) כתב להקל בבגד אדום. וכן כתבו עוד אחרונים. וכתב בלויית חזן, ולכן העיקר להקל בבגד אדום. ושוב כתב להעיר בעיקר הדין לאסור [בבגד לבן] מהמבואר בשלחן ערוך סימן ר"פ, שלא חששו לצביעת המפה, וע"כ מפני שהוא דרך לכלוך. וכן כתב בחכם צבי (דף עא), שכל שהוא דרך לכלוך שרי. והובא בשואל ומשיב. ועיין בספר מנחת שבת (סימן צא סק"ל) שכתב, שלדברי האוסרים, אפשר שהוא הדין למי שיש לו טחורים, ובעת עשיית צרכיו מקנח בנייר ומוציא דם, ונמצא צובע הנייר, שיש להחמיר בזה, אלא ירחץ במים, ומכל מקום אם אי אפשר בענין אחר יש להקל משום כבוד הבריות, כיון שחומרא יתירה היא, היכא דהוי דרך לכלוך. ע"כ.

וסיים בלויית חזן: ונראה שבזה ודאי יש להקל, שהוא דרך לכלוך ודאי, ומה גם שתיכף משליך הנייר לאיבוד, וגם בשאר ענינים במקום שקשה להזהר יש לסמוך על הרדב"ז וסיעתו להקל, כיון "שהוא דרך לכלוך", וביותר יש להקל למי שעלול תמיד לדרת לו דם מהחוטם, ולפעמים קשה לעצור הדם, אלא אם כן על ידי נתינת צמר גפן בפנים החוטם. הרי שמבואר מדבריו להדיא שיש להקל בזה גם בבגד לבן, אלא שכתב שבצמר גפן יש להקל ביותר. אבל גם בסתם בגד לבן היקל כהרדב"ז. [ואפשר שהוא מפני שמרן כתב במקום אחד בלשון איסור, ובמקום אחר בלשון זהירות, וכיון שהוא דרך לכלוך, לכן נהגו העולם להקל כדברי הרדב"ז]. וע"ש בסוף ההערה (עמוד קג) שהעתיק מה שכתב בנימוקי אורח חיים, שהרדב"ז כתב להתיר משום דהוי דרך לכלוך, וכן כתב החכם צבי, ולכן נראה לי להלכה שבבגד לבן יש להתיר אף "לכתחלה", אבל בבגד אדום ממש וכו'. ע"כ. וסיים על זה מרן הראש"ל: והמחמיר תבא עליו ברכה. ע"כ. הא קמן מכל מהלך דבריו שיש להקל בזה גם בבגד לבן.

ומעתה למה כתב שיש לתקן בילקוט יוסף, הוה ליה למימר שיש לתקן ח"ו בלויית חזן. ואטו מרן אאמור"ר אינו יודע שקבלנו הוראות מרן הש"ע, ומה לו כי נזעק בזה על קבלת מרן, בעוד וכאן נהגו העולם להקל כמ"ש הרדב"ז. שוב ראיתי מה שכתב בהליכות

מהריק"ו מד' התוס' (שבת עב:) דמוכח דאף בכה"ג חשיב מלאכה הצריכה לגופה. ע"ש. וכן בשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' עה) ד"ה עוד, הוכיח ג"כ מהתוס' (שבת עב:) דס"ל דלא כמהריק"ו. ע"ש. וכן הוכיח בשו"ת חבלים בנעימים ח"ג (סי' יב) מהתוס' (שבת עב:) דלא כמהריק"ו. וכן בשואל ומשיב קמא (ח"א סי' סב) כתב לפקפק על סברת מהריק"ו, שכיון שעושה גוף המלאכה לבשל או לתלוש או להוציא כפי שכופהו העכו"ם, הוא מלאכה הצל"ג, אלא ששוב כתב שיש סברא חדשה לפוטרו אפילו לר' יהודה וכו'. ע"ש. וע"ע בשואל ומשיב תנינא ח"ב (סי' כז). גם בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סי' כג ד"ה ועוד, וסי' נח ד"ה וכה"ג), כתב לדחות ראית מהריק"ו מדין הריגת המזיקים. וע"ש. וע"ע בשו"ת אגרות משה (חאו"ח סי' קכא). ע"ש. אלא שלעומתם יש כמה פוסקים שהסכימו לדעת מהריק"ו הנ"ל. וכמ"ש בשו"ת חזון נחום (סי' לא סוף אות ב). ובס' טהרת המים בשירי טהרה (מע' ש אות ז). ובשו"ת מי יהודה (חאו"ח סי' לב) ד"ה ויפה. וכן בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' שי) בד"ה וגם מה, הסכים למ"ש בספר ראש יוסף הנ"ל שאם עושה להציל עצמו ממיתה ע"י העכו"ם, חשיב מלאכה שא"צ לגופה. ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת חלקת יעקב ח"ב (סי' צב אות ב). ע"ש. וע' בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג (סי' ה דף ה ע"ב). ואכמ"ל. וע"ע מש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ח (חאו"ח סימן לח אות ד והלאה). ע"ש.]

והגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סי' 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 רה"ר בזה"ז, הוי שבות דשבות במקום מצוה ושרי. ע"כ. וכ"כ שם (בסימן קמד) להתיר שבות ע"י שנים שעשאוה. מבואר יוצא מדבריו שגם שבות דשבות ע"י ישראל מותר, גם בס' המקנה בקונט' אחרון (סי' סג ס"א) נראה דס"ל להתיר. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סי' סה) שכתב שיש להביא ראיה להתיר שבות דשבות ע"י ישראל עצמו. (וע"ע שם סי' סו). וע"ע בשו"ת תורת רפאל (סי' מא) ד"ה אמנם, שאם שוחק כמון לצורך המילה, ולא שחקו כדרכו במכתשת אינו אלא שבות, וכשלועסו בשיניו הוא שינוי נוסף והו"ל שבות דשבות במקום מצוה. ע"ש. אלמא שגם ע"י ישראל שרינן שבות דשבות

נודע מקורו איה, ודעת תורה ודעת נוטה שאין להתיר שבות דשבות ע"י עצמו וכו'.

גם בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קכא) ד"ה והנה כתב, ושבות דשבות שהתירו, היינו דוקא ע"י גוי, שאומר לו לעשות שבות דרבנן במקום מצוה, אבל ע"י ישראל אפילו אם האיסור הוא תרי דרבנן וגזרה לגזרה, מ"מ כולה חדא גזרה היא, ושבות שיש בו מעשה הוא, ואסור אפילו במקום מצוה. ע"ש.

אולם בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סי' רלח) ד"ה ובנ"ד, כ' באשה המצטערת מריבוי החלב בדדיה אם מותרת לחלוב בשבת ע"י כלי זכוכית שעשוי לכך שהחלב יוצא לתוך הכלי ההוא, שי"ל שמכיון שהרבה פוסקים ס"ל שאין דישה אלא בגידולי קרקע ממש, ע' תוס' שבת (צה). ד"ה החולב, וא"כ 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 ע"י גוי או ע"י ישראל.

וע' בשו"ת קול מבשר (סי' עט) ד"ה אולם, שדן בדבר גזרת המלכות שלא לצאת לרה"ר אלא אך ורק עם תעודת זיהוי, ורוצים ללכת בשבת לבהכ"נ להתפלל בציבור ולקרוא בתורה. וכתב, שאם נותן התעודה לתוך הכובע, ומוציאה כן, הו"ל שבות דשבות, שכיון שאין לנו רה"ר בזה"ז, ומוציא החפץ שלא כדרכו, הו"ל שבות דשבות, וכבר כתב המג"א (סי' שז סק"ז) דשבות ע"י ישראל שלא כדרכו דינו כמו שבות ע"י עכו"ם כדרכו, והפמ"ג (שם א"א סק"ח, ובסי' שכה סק"ו) כתב שבות דשבות ע"י ישראל שרי במקום מצוה וכו'. ע"ש. [ומ"ש עוד שאפילו להפוסקים דס"ל שיש לנו רה"ר גם בזה"ז, מ"מ כיון שנושא את התעודה רק להנצל מעונש המשטרה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמ"ש הפני יהושע (שבת עב:). וכ"כ 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 שאין צריך לגופה, שכל עשייתו היא כדי שינצל, והוי רק מדרבנן, משא"כ אוכל נבלות, דמ"מ נהנה, ועובר באיסור תורה. ע"ש. וע"ע בספר אור גדול (סי' א דף יד ע"ב). ע"ש. ובמש"ז (סי' שכח סק"ד וסק"ז) וקדמם בתשובת מהריק"ו שרש קלז. ע"כ.

הנה הרבה אחרונים חולקים על סברת מהריק"ו, כי בשו"ת בית יצחק (חאו"ח סי' לד אות ו) השיג ע"ד

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 אע"פ שהוא שבות, מ"מ 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. (וע"ע להר"ן (פרק חבית קמה). שכתב, ששבות של כלאחר יד קיל טפי משבות שעל ידי נכרי הנעשה כדרכו. וכ"כ בביאורי הגר"א סי' שכח סעיף יב ד"ה ואם, דשבות דשינוי ע"י ישראל עדיף מאמירה לגוי). וכן העלה הגאון אגלי טל (מלאכת טוחן סי' לח אות י דף צג ע"א) בדעת הרמב"ן. ע"ש.

וב"כ הגר"מ אריק במנחת פתים (בהוספות למנחת פתים או"ח דף נו ע"א), שאפילו מלאכה דאורייתא כיון שנעשית ע"י שינוי מותר. ע"ש. וכן פסק בש"ע הגר"ז (סי' שכח סעיף יט). וכ"כ בספר תהלה לדוד (סי' שכח ס"ק כב), ובספר קצות השלחן (בבדה"ש סי' קלד הערה 1).

וכן העלה בשו"ת שבט הלוי חלק ח (סוף סימן צא), שהעיקר כמ"ש הגר"ז שאף מלאכה דאורייתא הנעשית בשינוי מותרת לחולה שאין בו סכנה, וכדמוכח מדברי הרשב"א הנ"ל. ע"ש. (וע"ע בשבט הלוי ח"ה סי' לח). וכ"כ בספר נזר ישראל (סי' כה סעיף כז). וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב (סי' ג דף לט ע"ב), ודלא כדמשמע מדברי המשנה ברורה. ע"ש. וכן הוא בילקוט יוסף שבת כרך ד (עמוד צה). וכן כתב הרב המגיד (פ"ב מהל' שבת הלכה י) אליבא דהרמב"ן. ושכן דעת הרשב"א. ע"ש.

וב"כ הריטב"א (שבת קכט.), שחולה שאין בו סכנה שנפל למשכב מותר לעשות ע"י ישראל שבות על ידי שינוי. וע"ע 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". וכתבו הט"ז ומג"א וא"ר, דהיינו דעת הרמב"ן הנ"ל. וכ"כ בשו"ת אדמת קודש ח"ב (סי' א דף א ע"ד). ע"ש. וכן פירש המשנה ברורה (ס"ק נו), דהיינו שמותר לעשות כל השבותים על ידי ישראל ע"י שינוי. וכתב הגר"א שדעה זו עיקר שהיא דעת רוב הפוסקים. ע"ש. וכן פסק בש"ע הגר"ז (סי' שכח סעיף יט). וע"ע בכף החיים (שם ס"ק קז).

במקום מצוה. וכן מוכח בפירוש"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 ע"י ישראל. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' קצח) בשם הגאון רעק"א. וע"ש. וכן דעת הגר"ז בש"ע (סי' שג סעיף כג). וכן הובא בשו"ת ויברך דוד (חאו"ח סי' מט) בד"ה ואם הקטן. ע"ש. וע"ע בספר הברית על הלכות מילה (עמוד שצד) מ"ש בזה. כלל העולה שדעת רוב האחרונים להתיר שבות דשבות אפילו ע"י ישראל במקום מצוה. ויש לסמוך עליהם להלכה.

ועיין בהליכות עולם חלק ג' (עמוד קפז) ובחזון עובדיה על שבת כרך א' (עמוד רנז) שלענין לכבות אור החשמל, יש להקל לכבות אף ע"י ישראל על ידי שינוי כגון לכבות במרפקו. ובעין 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 סי' 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 הצינור כדרכו הוי איסורא דאורייתא. וכן מוכח בחידושי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א (שבת קל:). ע"ש. וכן מוכח בתשובת הריב"ש (סי' שפז). וכבר הארכתי בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' לג). ולאפוקי ממש"ש הפרי מגדים (סי' שלו מש"ז סק"ט), שתיקון הצינור כדרכו אינו אלא מדרבנן, וכלאחר יד הו"ל שבות דשבות. דליתא. ושור"ר שכ"כ בספר תהלה לדוד (סי' שז סק"ה, וסי' שלו סק"ז). ודלא כהפמ"ג]. 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 שא"צ לגופה. ע"ש. והכא איכא תרתי לטיבותא, מלאכה שא"צ 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. [ומשמע שאפילו לעשות

שמה יתקן ויבוא לידי כתיבה. ראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמ' ריא) שהעיקר להתיר ללמוד בדפי הגה"ה, אם כוונתו גם לשם לימוד וגם לשם הגה"ה, ואין גוזרין שמא יבוא לתקן בעת שלומד, כמו שגזרו שלא לקרוא לאור הנר שמא יטה. ומה שהצרכנו שיתכוין גם לשם לימוד היינו כדי שלא יעבור על איסור ממצוא חפצין ודבר דבר, וכמו שאמרנו לא יעמוד אדם בצד שדה ויראה מה צריכה למחר, וכן מבואר ברדב"ז ח"ב (סימן תרץ). והו"ד בברכי יוסף (סימן שז אות ב). ובשערי תשובה שם (סק"א). וכ"פ בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סימן קסה), ובספר ישמח לב (גאגין, אורח חיים סימן יז), ובשו"ת ויען אברהם למהר"א פלאג"י (אורח חיים סימן לג), ובשו"ת ציץ אליעזר ח"י (סימן כא), ובשו"ת אז נדברו ח"ז (עמ' כה), ובח"י (סוף סימן כה). ע"ש.

אלא שיש לעיין, ממה שכתב ברדב"ז (חלק ב' סימן תר"ף) דהכא אין אנו גוזרין שמא יבוא לתקן, מפני שעד שיביא הדיו וכו' יזכור שהיום שבת. ודוקא בנר שמן חיישינן שמא יטה, שהוא דבר שבנקל מטין את הנר הנמצא כבר לפניו. ונגם הדרך בנר של שמן להטות מידי פעם את השמן כדי שידלק יפה, ובה גזרו חכמים שמא יטה, אחר שהוא דבר המצוי להטות. ולכאורה מטעמו של הרדב"ז יש לדייק, דאי לאו טעמו איה"נ היינו גוזרים שמא יכתוב.

ו"ל שאין זה בכלל גזרה חדשה, אחר שמצינו עיקר החשש שמא יכתוב בדכוותא. ומצינו שגזרו כן על מקח וממכר, וכן אסרו חכמים לקרוא מן הכתב רשימת האורחים שזימן, שמא יבוא למחוק. ועוד כמה גזירות מחשש שמא יכתוב. ולכן גם בנידון דידן היה ראוי לאסור מחשש שמא יתקן. ושייך לגזור שמא יכתוב. ולכן הוצרך לומר דהכא עד שיביא כלי הכתיבה יזכור שהיום שבת, ושאינו גזרה שמא יכתוב שמצינו שגזרו בכל דבר שהרגילות היא לבוא לידי כתיבה. וכמו שכתב כו"ב בשו"ת יביע אומר ח"א (חא"י סימן טז אות ו), וח"ג (חח"י סימן ז). ע"ש.

ועוד י"ל דהרדב"ז כתב כן לרווחא דמילתא, אבל לאו דוקא הוא שנידוק מיניה שגוזרים גזרות מדעתינו. שהרי בלא"ה עיקר דברי הרדב"ז שם איירי לענין לא יעמוד אדם בצד שדה ויראה מה היא צריכה למחר. ואין הנידון שם אם גוזרים גזרות מדעתינו או לא. וגם אי נימא דפליג, הא הגרי"ח תפס עיקר כד' הרא"ש שהוא מבעלי ההוראה, שאין גוזרים גזירות מדעתינו.

וכן כתב בספר שמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק לג הערה י"ב), בשם הגרש"ז אורבך, שאף מלאכה דאורייתא מותר לעשותה לחולה שאין בו סכנה כשנעשית בשינוי. ע"ש. וזה שלא כמ"ש בשו"ת דברי נחמיה (סוף חלק א"י דף ס ע"ג), שלא התיר הגר"ז אלא כגון גונח. ע"ש. ואפילו לדבריו בנ"ד מותר לכבות החשמל במרפקו, שמלבד השינוי הוא תרי דרבנן, שכל כיבוי כה"ג הוא מלאכה שא"צ לגופה, ובכיבוי חשמל הוא ככיבוי גחלת של מתכת, שאין איסורה אלא מדרבנן, כמ"ש רש"י שבת (ריש דף מב). וכ"כ הרשב"א והר"ן שם. וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' פ) ד"ה עכ"פ, שכיבוי חשמל אינו אסור אלא מדרבנן, ואפילו למ"ד מלאכה שא"צ לגופה חייב, הכא הוא כמכבה גחלת של מתכת, שאינו אסור אלא מדרבנן. ע"ש.

וכ"כ בחידושי הרש"ש (שבת מב), שבכיבוי גחלת של מתכת הוא שבות דשבות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (סי' ט). וכן כתב בשו"ת מלמד להועיל (סוף סי' מט), ובשו"ת מים חיים משאש (סי' צד) ד"ה ועוד נוכל, שכיבוי החשמל הוא ככיבוי גחלת של מתכת. וע"ע בספר תולדות זב"ב (עמוד צא).

ובאמת שהמכבה במרפקו הוא 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"י 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 ע"י ישראל בשינוי בחולה שאין בו סכנה, אפילו יכול לעשותו ע"י גוי רשאי ישראל לעשותו בשינוי, והובא במשנה ברורה (סי' שכח ס"ק נא).

[וע' בתשובת הרשב"א ח"ג (סי' ערב) שהתיר שבות ע"י ישראל לחולה שאין בו סכנה. ע"ש. ומשמע אפילו שבות כדרכו. והוא שלא כמו שכתב בחידושי לשבת (קכט). וכן העיר הט"ז (סי' שכח סק"י). וצ"ע. וע' בהר"ן (פרק שמנה שרצים דף לט סע"ב מדפי הרי"ף) שלא הביא ההיתר ע"י 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. וע' אגלי טל (סי' שח אות י).

ללמוד בשבת מתוך דפי הגה"ה, ובמה שכתבנו לענין לימוד בשבת מתוך דפי הגה"ה, אם יש לחוש

שכוונתו גם ללימוד ליכא בזה משום לא יעמוד אדם בצד שדהו וכו'. ואם כן בודאי שאין לאסור באופן שכוונתו ללימוד בלבד.

ואמנם היה מי שרצה לחלק בזה, דמה שאין אנו גוזרים גזירות מדעתינו זהו דוקא במקום שלא מצאנו שאסרו חכמים כיוצא בזה, אבל במקום שמצאנו שחששו חכמים בכיוצא בזה שמא יכתוב, אם כן כל שנראה לנו בדעתנו דהחשש הוא גדול, שפיר גזרין גזירות מדעתינו. ורק להמציא חשש חדש אין אנו יכולים. ולכאורה יש לסייע סברא זו, ממה שכתב הבית יוסף (יורה דעה סוף סימן קצו) שהביא משם הרב תרומת הדשן דגזרו שמשא אטו לא שמשא. אך יתכן שכך נהגו חומרא מעצמם, אבל לא שגזרו עליהם. ובמה שמוסיפים ששה ושבעה ימים כתב בתרומת הדשן דחששו שמא שמשא בבין השמשות וכסבורה שהוא יום, ובאמת הוא לילה, ותבוא למנות את הלילה. חזינן דחששו כן מכח גזרה. [ושמא שאני הכא שהחשש הוא שיבואו להכשל באיסור חמור זה מחוסר שימת לב, אחר שתסבור שעדיין הוא יום]. וצריך עוד לעיין בכל זה, דשמא אין לדמות מילתא למילתא בכגון דא.

אולם אין חילוק זה נכון ע"פ המבואר בפוסקים הנ"ל, וראה בשו"ת יבי"א ח"ד (חלק יורה דעה סימן ו' דף רלד) שכתב, שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו שמא יבא לאכול היכא דלא גזרו. ובנידונו שם הרי מצינו בכיוצא בזה שגזרו חכמים שמא יבוא לאכול, ועם כל זה כתב שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו. וכן בכמה דוגמאות שדיברו בהם הפוסקים הנ"ל, מצינו גזרה בכיו"ב, ועכ"ז כתבו שאין לגזור מדעתינו. וע"ע בשו"ת יחוד ח"ה (סימן כח בהערה). ע"ש.

תדע, שהרי מצינו בסימן שלט כמה דברים שחכמים אסרו אותם בשבת שמא יכתוב או שמא יתקן, וכתב מרן החיד"א שם (סימן שלט סק"ז) בשם תשובת מהר"ם פרובינצאל (סימן מו), שיותר לחבר שיר בשבת על פי משקל מנגינה, ואין לגזור שמא יכתוב, כי אין לנו אלא מה שמפורש בדברי חז"ל. וכיו"ב כתב בשו"ת מן השמים (סימן ט), שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקום שמדמה אותם התלמוד.

והנה בשו"ת איש מצליח (בסוף הספר דף נח ע"ג) כתב, דכאשר הגזירה שלנו תהיה דומה לגזירת חז"ל, יכולים לגזור גזירות מדעתינו. ע"ש. אולם מדברי רב

תדע שכן הוא, שהרי מצינו בשו"ת הרדב"ז ח"א (ס"ס קסג), שכ', שאין לחדש חומרות על ישראל מה שלא החמירו הראשונים, והלואי שישמרו מה שהוטל עליהם מפי הפוסקים, כי תפסת מרובה לא תפסת, ולא ישאר בידם לא זה ולא זה. עכ"ל. ואי לא נימא דלאו דוקא הוא, יסתרו דברי הרדב"ז אהדדי. וגם אם יתעקש המתעקש לומר דהרדב"ז תנא הוא ופליג, הא הגרי"ח תפס עיקר כד' הרא"ש שהוא מבעלי ההוראה, שאין גוזרים גזירות מדעתינו. ובאמת דאי אפשר לומר דהרדב"ז פליג בזה ע"ד הרא"ש, שהרי להדיא כתב הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן קמט), שאין לנו לחדש גזירות מדעתינו מה שלא גזרו הראשונים. ע"כ. ואמנם אסר לקרוא בדפי הגה"ה מצד אחר, משום ממצוא חפצין ודבר דבר, וכמו שאמרו לא יעמוד אדם בצד שדהו ויראה מה היא צריכה למחר.

וכיו"ב כתב בשו"ת יביע אומר חלק א' (חלק אורח חיים סימן טז), שיותר ללמוד בליל שבת לאור מנורת חשמל מיטלטלת, ואין לגזור שמא יבוא לכבות בידים את אור החשמל עם גמר לימודו, שזו היא גזירה חדשה שלא גזרו חכמים. והגזרה היתה בדבר שדרכו לדעוך, שמצוי בו הטייה. ולא גזרו שמא יכבה או שמא ידליק ממש. וכן כתב עוד בשו"ת יחווה דעת חלק ג' (סימן כ'), וחלק ו' (סימן כ'). ע"ש. וראה מה שהוספנו בזה בילקוט יוסף שבת כרך א' (עמוד שיט). ע"ש.

שוב יצא לאור הליכות עולם חלק ג', ושם (בעמוד קצב) כתב ג"כ להתיר בנידון דידן, ודחה דברי מי שהצריך ליתן את כלי הכתיבה בארגו סגור. וכל שכוונתו גם ללימוד וגם להגה"ה מותר. וב"ה שכיוונו בילקוט יוסף לדעתו הרמה.

ובספר מנוחת אהבה חלק א' (עמוד רלו) כתב, דאפילו אם כוונתו ללימוד בלבד אסור ללמוד בדפי הגה"ה, שמא יבוא לידי כתיבה ומחיקה, כמו שאסרו חכמים לקרוא מן הכתב אורחים שזימן שמא יבוא למחוק. ע"ש.

וקשה, שהרי ברדב"ז שהוא עצמו ציין בהערה, כתב להדיא שאין לגזור שמא יכתוב, שעד שיביא הקולמוס והדיו יזכור שהיום שבת. וכל מה שהרדב"ז דן הוא מצד ממצוא חפצין ודבר דבר, שלא יעמוד אדם בצד שדהו ויראה מה צריכה למחר. ולא משום גזרה שמא יכתוב. ומטעמו של הרדב"ז מבואר, דכל

אם יש לאסור נסיעה באופניים בשבת שמא יתקן, והנה בשו"ת רב פעלים חלק א' (סימן כה), ובהשמטות שבראש הספר, העלה שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ודי שיעמדו הדורות שלנו בגזירות המפורשות להדיא בדברי רבותינו חכמי התלמוד, ועליהם אין להוסיף ולגזור שמא יבאו ללמוד היתר לרכוב בקרון שמושכים אותו בהמות, או גזירה שמא יתקלקלו האופנים בשבת ויבאו לתקנם, שכל זה הבל, ולא ניתנו להאמר. וכל שכן במקום מצוה כגון שהולך לבית הכנסת וכו'. ע"ש. וכן הסכים לזה הגאון הראשון לציון רבי חיים משה אלישר בשו"ת משה האיש (דף קעה ע"ג). ע"ש. והן אמת כי הרה"ג רבי עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי חלק ג' (חלק אורח חיים סימן יב סעיף ה' אות ד') הביא דברי הרב פעלים, ותמה עליו, שהרי החוש יעיד שהאופנים מעותדים להתקלקל, וקרוב לודאי שיבוא לתקנם בשבת באיסורי מלאכות דאורייתא ודרבנן וכו', ומן התימה על הגאון רבי יוסף חיים שלא נחית לחששא זו, ובודאי הגמור שלא היה בקי בטיב האופנים, ואילו ידע שעלולים לקלקול לא היה מתיר. וכמדומני ששמעתי מפי מגידי אמת מחו"ר בבל, וכעת איני זוכר ממי מקדושים, שהגאון רבי יוסף חיים אחר שהכיר תהלוכות האופנים חזר בו ואסר, הדר הוא לכל חסידיו. ע"כ. וראה עוד בזה בלויית חן סימן קז.

מב. גזירות, אף גזירה שאפשר לדמותה ממש לגזירת חז"ל, אעפ"כ אין לנו לגזור מדעתינו, משום שהגזירות צריכות להיות דוקא מאנשי כנסת הגדולה ובתי דינים גדולים, וכמו שכתבו הפוסקים. וכמו שביארנו באורך בהערה הנ"ל.

מג. גזירות, מצינו בכמה מקומות שהתורה גוזרת גזרה שמא יבוא אדם לידי איסור חמור. וכגון לגבי נזיר שאסור גם בזגים וחרצנים, ועוד. וכמ"ש באבות דר' נתן (פרק ב) שכמה איסורי תורה יש מטעם סייג וגדר. ע"ש. וכתב בכסף משנה שגם איסור בישול בשר בחלב הוא איסור גזרה שמא יבוא לאכול בשר בחלב יחד בדרך בישול. ונציין כאן כמה דוגמאות במה שנראה שהתורה גוזרת:

א. באיסור קריבה לעריות, שלדעת הרמב"ם (בספר המצוות מצות לא תעשה שנג, ובפרק כא מהלכות איסורי ביאה הלכה

שר שלום גאון הנז' מבואר לא כן, שהרי כתב שהגזירות צריכות להיות דוקא מבתי דין גדולים. וזיל בתר טעמא, ולכן גם בכה"ג אין תוקף לגזרתנו, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' מט אות ד'). ועיין בשו"ת הריב"ש (סי' רעא). והוזכר לעיל.

ובספר ויצבור יוסף על הלכות שביעית (עמ' יד) הביא מה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך ב' הנ"ל, בדין קריאה בדפי הגה"ה בשבת, והאריך להשיב על הטענה הנ"ל, ולדעתו בכל אופן אין לגזור גזירות מדעתנו, גם במקום שמצינו בדומה לזה גזרת חכמים. והוכיח כן מהתוס' בחולין (קד). שכתבו, שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו. ע"ש.

אך יד הדוחה נטויה לומר, דהיכא שהגזירה היא דומה ממש, בזה יודו התוס' דגזרינן גזירות מדעתנו, ורק היכא שיש חילוק אמרו שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו. ולפ"ז כל מ"ש בהמשך דבריו להוכיח מכמה וכמה פוסקים ראשונים ואחרונים, בכל זה יש לדחות דאפשר דלא איירו בדבר הדומה ממש למה שמצינו בחז"ל. ואמנם ע"ש שהביא משו"ת מן השמים (סימן ט) שכתב, שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקום שמדמה אותם התלמוד. וזה קצת משמע כדבריו, דבכל אופן אין לדמות גזירות חכמים זו לזו. וכן משמע מדברי הפרי חדש (סימן פד ס"ק יז) שכתב, קמח שהתליע מותר להוציא ממנו מים שרופים שנקרא ערק, ולאפוקי מהט"ז שאסר מטעם שמא יבא לאוכלו כשהוא בעין, וטעות הוא בידו לגזור גזירות מדעתו, אלא הדבר פשוט להתיר. וכ"כ המנחת יעקב (כלל מ' אות לה), הפרי מגדים, שלחן גבוה, מחז"ב, חכמת אדם, והכרתי, ועוד אחרונים. ומבואר דאף שמצינו גזרות חכמים בכיו"ב, שאסור לאדם להשאיר בביתו איסור שמא יבא לאכול, ואם כן היה צריך לגזור גם בקמח שהתליע, עם כל זה אין אנו מדמין גזירות חז"ל זו לזו. גם בספר אור לציון ח"ב (פ"ז ס"ט) כתב לענין גילוח קודם זמן תפלת שחרית, דאף שבשלחן ערוך (סימן פט סעיף ד') מבואר, שמותר להסתפר ולהכנס למרחץ, שלא גזרו אלא סמוך למנחה, שהוא דבר המצוי, ולכן אף שכיום הגילוח מצוי יותר מתספורת, אין לנו לגזור גזירות מדעתנו, ואין איסור להתגלח סמוך לזמן תפלת שחרית. [אך משהגיע זמן שחרית אסור להתגלח משום דהוי בכלל עשיית צרכיו קודם התפלה].

כתוב בתורה, שהרי אמר רמז לייחוד מן התורה מנין, ולשון רמז מוכיח שאינו מפורש אלא רמז בעלמא.

ונמצא לדבריו שדעת הרמב"ם שהוא מדרכבן. וכן כתבו בדעת הרמב"ם: הגר"א, הב"ח, והמבי"ט.

אך בארעא דרבנן (אות רפה) כתב, דמ"ש הרמב"ם מפי הקבלה זהו לפי סברתו שכל דבר שאינו מפורש בכתוב לא קרי ליה דבר תורה. וכן כתב עוד בתוספת רבנן (אות קנו). ונמצא שגם הרמב"ם סבירא ליה דאיסור ייחוד הוי מן התורה, ודרכו לכתוב מפי הקבלה על דבר שקיבלו איש מפי איש, וכל דבר שאינו מפורש בתורה קורא לזה הרמב"ם מפי הקבלה. וראה עוד בקהלת יעקב אלגאזי (אות קנו). וכן כתב מרן החיד"א ביעיר אוזן, דמפי הקבלה היינו שחז"ל הם שקיבלו שייחוד אסור, אבל איסורו מן התורה. וכן כתב עוד בספרו עין זוכר (מערכת י אות ו), דאפילו אם הרמב"ם לא קרי דברי סופרים לכל דבר שאינו מפורש בכתוב, ומה שהוא דאורייתא קרי ליה דבר תורה, שפיר כתב הכא וייחוד עריות מפי הקבלה, כלומר, שרבותינו ז"ל קבלו שאיסור ייחוד אסור מה"ת, דמאי דמייתי בגמ' מקרא כי יסיתך אינו לימוד גמור. וכ"כ בחקרי לב בדעת הרמב"ם. וראה מה שכתב בזה בטהרת הבית ח"א (עמוד תצ). ע"ש.

ועוד כתב הרמב"ם (שם הלכה כג): כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד ובית דינו על ייחוד פנויה, ואף על פי שאינה ערוה בכלל ייחוד עריות היא, ושמאי והלל גזרו על ייחוד כותית, נמצא כל המתייחד עם אשה שאסור להתייחד עמה, בין ישראלית בין כותית, מכין את שניהן מכת מרדות האיש והאשה, ומכריזין עליהן, חוץ מאשת איש שאף על פי שאסור להתייחד עמה, אם נתייחד אין לוקין, שלא להוציא לעז עליה שזינתה ונמצאו מוציאים לעז על הבנים שהן ממזרים. ע"כ.

ועל כל פנים הסוברים שאיסור ייחוד הוי מן התורה, היינו משום גזרה שלא יבוא לידי איסור.

ד. וכן במה שאסרה התורה לגזיר לאכול מחרצנים ועד זג וכו'. ופירש רש"י (במדבר פרק ו פסוק ד).

חרצנים, הם הגרעינין. זג, הם קליפות שמבחוץ, שהחרצנים בתוכן כענבל בזוג. ע"כ. ומבואר במדרש רבה (במדבר נשא פרשה י אות כא) שהוא משום גזירה שלא יבוא הנזיר לשתות יין. דלמה אסרה תורה משרת ענבים, וגם אסרה אכילת כל היוצא מן הגפן, מכאן

(א) הוא איסור תורה, וכתב, ד"כל הבא על ערוה וכו', או שחייב ונישק דרך תאוה הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאים לידי גילוי ערוה". הרי דאיסורו משום גדר וסייג לעריות. וכמבואר בשבת (יג). ובאבות דרבי נתן (הנ"ל), דאינו אלא משום גדר ערוה. וכן מתבאר מדברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות פ). ע"ש. ואמנם יש אומרים דאיסור קריבה לעריות אינו אלא מדרכבן, וראה בטהרת הבית ח"ב (עמ' פג).

ב. וכן מצינו לכמה פוסקים דס"ל שדין פרישה סמוך לוסתה הוי מדאורייתא, שמא תפרוס נדה בשעת תשמיש, וכמ"ש בספר טהרת הבית ח"א (ריש סימן ב).

ג. וכן באיסור ייחוד האסור מן התורה, מבואר שהוא משום גדר לעריות. ואמרו בגמרא בסוף קידושין (פ): א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל, רמז לייחוד מן התורה מנין, שנאמר (דברים יג ז) כי יסיתך אחיך בן אמך וכו'. אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו אבל לא עם כל העריות שבתורה. והכי איתא בפ"ב דסנהדרין (כא): ומסיק התם דדוד גזר על ייחוד פנויה. ובפרק אין מעמידין (עבודה זרה לו): גרסינן, ייחוד דבת ישראל דאורייתא היא, דא"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק רמז לייחוד מן התורה מנין, שנאמר כי יסיתך אחיך בן אמך וכו'. והקשו, דהאיך אתה אומר דבית דין של דוד המלך גזרו על הייחוד, והרי ייחוד דבת ישראל דאורייתא הוא. אלא ייחוד דאורייתא דאשת איש, ואתא דוד וגזר אפילו אייחוד דפנויה, ואתו תלמידי שמאי והלל וגזרו אפילו אייחוד דגויה. וראה עוד בסוטה (ט): ובסנהדרין (לז). ודעת רוב הראשונים דמה שאמרו בגמ' "רמז" לייחוד מן התורה מנין, אינו בא לומר שהוא מדרכבן, אלא דין תורה הוא, וכן דעת רש"י, תוס' (שבת יג), רבינו יונה (ספר היראה קלה), הרא"ש (סוף הלכות נדה), הטור (אהע"ז סימן כב), החינוך, הרמב"ן, הרשב"א, ר"ח, הסמ"ג (לאוין קכו), המאירי, הריב"ש, הרדב"ז, ועוד. וכן הסכימו האחרונים, ומכללם: הים של שלמה, בית שמואל, הגר"א, שער המלך, החקרי לב, ערוך השלחן, ועוד.

ונחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם אם גם הוא סובר שאיסור ייחוד מן התורה, כי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק כב הלכה א) כתב: "ואיסור ייחוד העריות מפי הקבלה". וביאר הבית יוסף (ריש סימן כב) דטעמו שאף ע"פ שאמרו ייחוד דאורייתא, לאו למימרא שהוא

ובאמת דמצינו רבים שסוברים שאסור להשהות פחות מכשיעור מן התורה מטעמא אחרינא, שמדמים השבתה לאכילה, מה אכילה חצי שיעור אסור אף השבתה כן. שהרי הוקשה השבתה שאור לאכילת חמץ. וכן דעת מהר"ם חלאוה (פסחים מה.), וכן כתב בשו"ת חכם צבי. וכן מצדד בשו"ת פני יהושע ח"א (סימן טו), ובשו"ת נודע ביהודה (סימן צא בתשובת בן המחבר), בדעת המגן אברהם (סימן תמב ס"ק י), ועיין בדגול מרבבה ובצל"ח שם, ובקהלת יעקב אלגאזי (בתוספת דרבנן אות קלו סוף ד"ה חצי). ועיין עוד בחי' רעק"א (אורח חיים סו"י תמד). ובחי' רבנו דוד (ירושלים תשל"ח, פסחים ו:), ובפמ"ג בפתיחה לפסח (ח"א פ"א אות ח).

וכתב הפרי מגדים שם, דאף לסוברים שאין איסור חצי שיעור מן התורה אלא באיסורי אכילה, בכל יראה אסור מהיקש זה. ויש שכתבו שכיון שאיסור בל יראה הוא במאכל, אף על פי שאינו איסור אכילה הרי זה בכלל מאכלות אסורות שחצי שיעור אסור בהן מן התורה, וכמו שכתב בדגול מ' שם, דעה א'. ואף על פי שחצי שיעור באיסור בל יראה אינו ראוי להצטרף לכשיעור, אסור הוא מן התורה, שכיון שבאכילת חמץ למדנו לאסור חצי שיעור אף כשאינו "חזי לאצטרופי", למדים ביעור חמץ מאיסור אכילתו, כדרך שלמדים זה מזה לענין השיעור. וכמו שכתב במנחת חינוך (מצוה יט), ולפ"ז לב"ש שאין למדים ביעור מאכילה, מותר להשהות ח"ש מה"ת, ועי' אור שמח (הלכות חמץ פ"ב הט"ו). ושם במנ"ח צידד שראוי להצטרף, לפי שכשישלים לכשיעור יעבור עליו למפרע, וכ"כ בבית מאיר (אורח חיים תמב ס"ו). [ובדין חצי שיעור בכל יראה ובל ימצא, ראה במערכת ב' ערך בל יראה].

ו. וכן לענין איסור סחורה בדברים האסורים, שלדעת רוב הפוסקים איסורו מן התורה, וכמו שכתבו התוס' (פסחים כג.), והרא"ש (ב"ק עט:), והנימוקי יוסף שם, ובאו"ז הגדול ח"א (ס"ו ש"ל), ובשו"ת התשב"ץ ח"ג (ס"ו רצב), ובשבולי הלקט ח"ב. וכתב הרשב"א בתשובה ח"ג (ס"ו רכג) דהיינו טעמא שאסור לעשות סחורה בדברים האסורים, משום גזירה דחיישי' שמא יאכל מהם. ע"ש. ועיין בש"ך (יר"ד ס"ו ק"ו סק"ב) שכתב, דאע"ג דנראה דלא חיישינן לשמא יבא לאכול, דאטו ברשיעי עסקי' דלא מזדהרי למיכל איסורא, אלא הטעם משום שהרואה שהוא מסתחר בהם לצורך אכילה, יחשוב שכך הוא אוכל מהם. ע"ש.

שחייב אדם להרחיק עצמו מן הכיעור, ומן הדומה לכיעור, ומן הדומה לדומה, מכאן שעשתה תורה סייג לדבריה. ועוד אמרו שם (סימן כב) שעשתה תורה סייג לדבריה, שלא יאכל ולא ישתה הנזיר מכל הנעשה מגפן היין, מחרצנים ועד זג, כדי שלא יבא לשנות יין. ע"כ. ובפ' ר' ישמעאל (דף נ"ט) אמרו, לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ועיין להפרי מגדים בפתיחה כוללת (ח"א אות יז) שהביא בשם הילקוט, דהא דאסרה תורה ענבים לנזיר הוא משום סייג לשתיית יין. ועל פי זה חידש שם, דחצי שיעור בענבים שרי לנזיר, דהא גדר חצי שיעור הוא סייג לאכילת שיעור כולו, וכיון דענבים גופייהו לא אסור אלא משום סייג, אם כן חצי שיעור הוי סייג לסייג. וסייג לסייג לא גזרה התורה. ע"ש. ומה שאמרו סחור סחור לכרמא לא תקרב, אינו שייך כלל לענין, דמסתבר שאינו מעיקר הדין שהנזיר לא יקרב לכרם, אלא הוא הרחקה בעלמא בדרך עצה טובה קא משמע לך, אבל אינו מעיקר הדין. והובא בשו"ת דובב מישרים חלק א' (סימן מ') [ואף על גב דבאוכל כזית ענבים לוקה, ואם כן לכאורה אמאי ייפטר בחצי שיעור, מכל מקום אף שלוקה אינו אלא משום סייג, ולכן סייג לסייג אף שהוא מה"ת לא עבדינן]. ועיין להרמב"ם (פרק ה' מהלכות נזירות הלכה י') שכתב, ומדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי יין, ויתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו, אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב שהוא אסור מדברי סופרים. ע"כ. ובכסף משנה שם ציין לדברי הגמ' הנ"ל, לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. [וכן הוא בגמ' שבת יג. ופסחים מ: ויבמות מו. וע"ז יז. ונח:].

ה. וכן לגבי איסור בל יראה ובל ימצא, שכתב הר"ן (בריש פסחים) דמה שהצריכו חכמים בדיקה היינו משום דחמץ לא בדילי מיניה אינשי, "ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה התורה בו לעבור בכל יראה ובל ימצא". נמצא דאיסור בל יראה ובל ימצא, הוא משום גזירת אכילת חמץ. ונפקא מינה בזה לענין חצי שיעור בכל יראה, דאי נימא דהוי הרחקה, וחצי שיעור מדרבנן, הוי כגזרה לגזרה, ואף אי נימא דחצי שיעור הוא מן התורה, אי נימא דהוא משום הרחקה, אכתי הוי כמו גזרה לגזרה. וראיה לזה ממדרש רבה לגבי נזיר, סחור סחור אמרינן ליה לנזיר לכרמא לא תקרב, וכתב הפרי מגדים בפתיחה כוללת להלכות שבת, דבזג וחרצנים הוא גזרה, והוא חצי שיעור וכו'.

והביא דבריו במאור ישראל (יומא עד.) וכתב, דלפי השני עדיין י"ל שהאיסור מה"ת עומד במקומו משום גזרה והרחקה שמא יאכל כזית בבת אחת. ע"ש. וע"ש עוד.

ובמה שחקרנו בטעם לאיסור חצי שיעור, האם הוא ילפותא מקרא, או מסברא דחזי לאיצטרופי.

הנה מדברי הר"ן בפרק ג' דשבועות (דף ט. מדפי הרי"ף לפני המשנה) מבואר, שהעיקר הוא משום טעמא דחזי לאיצטרופי. אבל מהתוס' ביומא (עד.) ד"ה כיון, מבואר שהוא לימוד מקרא. דמסברא דחזי לאיצטרופי מוכח דקרא לחצי שיעור אתא, ולא לרבות כוי. ע"ש. וכן מבואר יותר בתוס' ישנים שם, דעיקר טעמא מקרא דכל חלב לא תאכלו, וסברא דחזי לאיצטרופי מוכיחה שהדרשה באה ללמד על חצי שיעור. ע"ש. ומדברי המאירי שם מבואר דסבירא ליה דדין זה הוא גם משום חזי לאיצטרופי וגם ילפותא מקרא.

ונפקא מינה היכא דליכא סברא דחזי לאיצטרופי, וכגון במי שאכל חצי שיעור בסוף יום השביעי של פסח, ששוב אין פנאי לאכול עוד חצי שיעור, ואין כאן חזי לאיצטרופי, שלפי דעת התוס' בכהאי גוונא אי אפשר ללמוד מחלב, אבל להר"ן ילפינן שפיר גם לכהאי גוונא. ובשם המאירי הביאו דסבירא ליה דדין זה הוא גם משום חזי לאיצטרופי וגם ילפותא מקרא. ועייין בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא סימן נג). ע"ש. ומאי דפשיטא ליה להנודע ביהודה מספקא ליה להגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (סוף סימן קנד) שנסתפק באכל חצי שיעור, וליכא עוד חצי שיעור בעולם, או שהוא בסוף יום הכפורים, או יום האחרון של פסח, האם יש בו איסור משום חצי שיעור האסור מן התורה. ונשאר בצ"ע. ע"ש. וד"ז תלוי במחלוקת התוס' והר"ן. וראה באיסור והיתר כרך ג' עמוד ריח.

וראיתי מי שהוכיח מהרמב"ם (פרק ד' מהלכות מאכלות אסורות הלכה טז) לגבי חוטין שיש בהם דם דאיסורן מדברי סופרים. ואם אסורים משום חצי שיעור אין לוקין עליהם, ויהיו כחצי שיעור שאסורין מן התורה. ולכאורה הדם שבחוטין הוא מעט ואין בו כדי להצטרף שיגיע לשיעור שלם, ואם כן מה שייך בו איסור חצי שיעור, אלא ודאי מוכח דסבירא ליה להרמב"ם שהוא לימוד מקרא. אך יש לדחות, דכיון דדם שבחוטין חזי לאיצטרופי עם דם שבחוטין מבהמה אחרת, סוף סוף קרינן ביה חזי לאיצטרופי.

ואמנם הרשב"א לטעמיה אזיל דסבירא ליה דאיסור סחורה בדברים הטמאים הוא מדרבנן, ולכן כתב טעמא דשמא יאכל, אבל לרוה"פ דסבירא להו דאיסור עשיית סחורה בדברים האסורים הוי מדאורייתא, יש לומר דלא סבירא להו האי טעמא דהרשב"א, אלא גזרת הכתוב הוא, וכדמוכח כן בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סי' קמד). אלא שהפרי חדש (סי' קיז סק"א) כתב, שאף הרשב"א סבירא ליה דאיסור סחורה בדברים האסורים הוי מן התורה, אלא שהכתוב מסרו לחכמים וכו'. ע"ש. והובאו דבריהם בשו"ת יביע אומר חלק ד' (עמוד רלד), וכתב, דהמעייין בתשובת הרשב"א יראה דסבירא ליה דאיסור זה אינו אלא מדרבנן. והפרי חדש לא ראה תשובת הרשב"א במקורה אלא במה שהובא ממנה בקצרה בבית יוסף (סי' קיז). ואמנם בשו"ת זרע אמת חלק ג' (סי' צד) ובשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' קד) כתבו, דיש לומר דאפילו אם איסור זה מן התורה יש לומר דהוי משום שמא יבוא לאכול. ע"ש. ובפרט לפי מ"ש הט"ז (סימן קיז סק"א), שנראה שהרשב"א שכ' גזרה זו, מדחזינן היתרא מדכתיב לכם, ואיסורא משום דכתיב יהיו, הרי הדבר מסור לחכמים, שהם יבחרו מה יהיה אסור ומה יהיה מותר, כגון איסור מלאכה בחול המועד וכו', ולכן דנו חכמים שבכל דבר שהוא מאכל יש לגזור שמא יבא לאכול, והמיוחד למלאכה מותר. וע"ע בתוס' יו"ט (פ"ו דשביעית). וראה עוד באורך בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' יג). ע"ש.

ז. לענין כהן גדול שאינו יוצא אחר המטה, כמבואר במשנה (סנהדרין יח.) ומבואר ברש"י שם, דהיינו טעמא דילמא אתי למינגע. והיינו דאזהר קרא ומן המקדש לא יצא מקדושתו, כלומר יתרחק מן הכיעור שלא יבא לידי טומאה. ע"כ.

ח. לענין איסור חצי שיעור דילפינן לה מקרא, כל חלב לא תאכלו (פ"ב דפסחים ויומא עד.) ומבואר בגמרא שם, דטעמא הוי משום דחצי שיעור חזי לאיצטרופי ויש לחקור אם מה שאמרו טעמא דחזי לאיצטרופי הוא טעם האיסור, והוא העיקר, או שהוא ביאור הפסוק, וגזרת הכתוב הוא. ובפרי מגדים (בפתיחה להלכות בב"ח, וביוורה דעה סימן סה מש"ז סק"א) חקר, אם הכוונה דכיון דחזי לאיצטרופי ממילא התורה גזרה שמא יאכל שיעור שלם, ויבוא לידי חיובא, או דחזי לאיצטרופי היינו דמאחר והחצי כזית ראוי להצטרף עם חצי אחר אם יאכל בבת אחת, ממילא התורה אסרה גם את החצי שיעור לבדו. ונפקא מינה לגיד הנשה וכו', ע"ש.

וכתב רק איסור בישול בשר בחלב, לפי שאסר לך אפילו בישולו. ובכסף משנה (שם) הקשה: דאם איסור אכילה הוא קל וחומר מאיסור בישול, אם כן אמאי כתב הרמב"ם שהאוכל כזית מבשר וחלב שנחבשלו ביחד, לוקה, הא אין עונשין מן הדין. ותירץ, דמכיון שאסרה התורה לבשל בשר בחלב, הוי בכלל "לא תאכל כל תועבה". כל שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל. אי נמי, דמשמע דלא אסרה תורה לבשל בשר בחלב אלא כדי שלא יבוא לאכול. ע"ש. והיינו, דאין איסור אכילת בשר בחלב נלמד מקל וחומר, אלא זה גופא כוונת התורה לאיסור בישול בשר בחלב, שלא יבוא לאכול. וממילא זו כוונת הרמב"ם במה שכתב "ושתק הכתוב מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר אפילו בישולו", והיינו דאיסור בישולו הרי הוא גזירה שלא יבוא לאכול, ואם כן בודאי שאסר אכילת בשר בחלב, ואין זה בכלל מה שאמרו אין עונשין מן הדין. גם הרב המגיד שם כתב על פי המדרש רבה, דמשמע דאיסור בישול בשר בחלב הוא משום הכנת אכילה. וכן כתב החתם סופר בחידושו לחולין (קח: ד"ה גופא). וראה עוד בשו"ת הרי יהודה חלק יורה דעה סימן ט', ובמה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג' במבוא. ובשד"ח (מע' א כלל קכא).

מד. גט, היכא דמקילין במקום עיגון, הוא הדין שיש להקל בדיעבד כשכבר ניתן הגט. כן כתב הב"ש

(אבן העזר סימן קכו סק"ד). ועיין בח"מ (סימן קכ סק"ח), ובב"ש (סימן קכ סס"ב ד) לגבי כשכבר נחתם הגט. ע"ש. ודו"ק.

וחומרא בגט שמקילין בה במקום עיגון, על כרחך שאינה מדינא אלא חומרא בעלמא. וכמבואר בבית יוסף (אבן העזר ר"ס קכו).

מה. גט, אם כתב גט על קליפות של ערלה, בגמ' גיטין (כ.) שלחו מתם כתבו על איסורי הנאה כשר. וכן הוא בטור ובשלחן ערוך (אבן העזר ריש סימן קכד). והנה דעת הר"ן שם, דבאיסורי הנאה הצריכים להתבצר מן העולם, למאן דאמר כל העומד לישרף כשרוף דמי משמע דלא הוי גט, דכמאן דליתנהו דמי. אבל בשאר איסורי הנאה שאינם צריכים שריפה, אף על גב דכתותי מיכתת שיעוריה, לא איכפת לן, דלא אמרינן כן אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב. ע"ש. והובא להלכה ברמ"א (שם). וכתב הס"ז (סק"ב).

מ. איסור נמירה, שלדעת הרמב"ם (סוף הלכות דעות) הוא גזרה שמא יבוא לנקום.

י. איסור להשהות בביתו מדה חסרה מן התורה, והוא משום גזרה שמא ימדוד בה, וכמו שכתב הרשב"ם (ב"ב פט:).

יא. איסור חצי שיעור בשבת, דהנה הרמב"ם (בפרק יח מהלכות שבת הלכה כג) כתב בזה"ל: המוציא חצי שיעור פטור. וכבר כלל לנו (פרק א' מהלכות שבת הלכה ג) שכל מקום שאמר שהעושה דבר זה פטור, הרי זה פטור מן הכרת ומן הסקילה ומן הקרבן, אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת, ואיסורו מדברי סופרים, והוא הרחקה מן המלאכה. ע"כ. ומבואר, דחצי שיעור איסורו מדרבנן. וכתב במאור ישראל (שבת עג:): דאין לומר דמה שכתב איסורו מדברי סופרים היינו שאינו מפורש בתורה ולעולם הוי איסור תורה, וכמו שכתב בכיוצא בזה הרמב"ם בריש הלכות אישות, גבי קידושי כסף, שהרי סיים כאן "שהוא הרחקה מן המלאכה", דהיינו איסורי שבות שגזרו חז"ל להרחיק מן המלאכה דאורייתא. ועוד שהרי הרמב"ם כלל בזה כל מקום שיהיה נאמר בו פטור, ובזה כלל כל מה שנאמר באיסורי שבות דרבנן, כגון מ"ש בפ"א מהלכות שבת הלכה יז, כל המקלקלין פטורים, חפר גומא וא"צ אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור. וכלל שם דין חצי שיעור בשבת בכלל איסורי שבות.

ואמנם מרן החיד"א בפתח עינים (שבת עד.) כתב, שדרך הרמב"ם לכתוב דברי סופרים על כל דבר שאינו מפורש להדיא בתורה. אבל הוא מן התורה. [וכמ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם לענין קידושי כסף, בפ"א מהל' אישות, וכן הוא בהרב המגיד ובכסף משנה שם]. ולדבריו איסור חצי שיעור בשבת הוא מן התורה, והוא משום הרחקה, שהרי על מ"ש בחצי שיעור דפטור, כתב הרמב"ם במקום אחר דכל פטורי שבת הוא משום הרחקה, וכלל בזה דברים שנאסרו מדרבנן, וכל הדברים שנאמר בהם לשון פטור. הא קמן שלדעתו איכא איסור גזרה מן התורה גם גבי חצי שיעור. וראה במאור ישראל (שם) מ"ש על דברי מרן החיד"א, והעלה שלדעת הרמב"ם חצי שיעור בשבת לא הוי איסור תורה. וכ"ה במאור ישראל יומא (עד.).

יא. וכן לענין בישול בשר בחלב, דהנה הרמב"ם (בפרק א' מהלכות טומאת מת הלכה ב', ובפרק ט' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ב') כתב: ושתק הכתוב מאיסור אכילת בשר בחלב,

הלכה נראה שאם כתב הגט על בגד מוחלט דהוי גט, אף על גב דעומד לשריפה. וע"ש עוד. וראה עוד בפרי חדש ובאחרונים שם.

ואמנם מרן אאמו"ר שליט"א בספרו מאור ישראל ח"ב (סוכה ל. דף רא) הביא מה שכתב המאירי (ר"ה כת). בשם הראב"ד, דכתותי מיכתת שיעוריה הוי כמאן דליתיה בעולם. וכתב בבית השואבה (דף קג) שאף דעת הר"ן (גיטין כ.) בדין כתבו על איסורי הנאה כשר, כהראב"ד, שכתב: דאע"ג דמכתת שיעוריה לא אמרינן אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב, מיהו אותן שצריכין ביעור למאן דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי, לא הוי גט, דכמאן דליתנהו דמי. ע"כ. ומשמע דס"ל כהראב"ד. [ובריש דבריו מוכח כדברי התוספות ביבמות קד. דגם במילתא דנקברין הוי כתותי מיכתת שיעוריה, דלא כהתוס' לקמן (לה).] ודברי הרב גט פשוט [סנ"ל] קשים בעיני במה שמקשה ע"ד הר"ן הללו. ושוב ראיתי בשער המלך (הלכות גירושין) שהעיר ע"ז. ע"ש. וראה עוד לענין גט שכתבו על איסורי הנאה, במה שכתבנו בילקוט יוסף על הלכות ערלה (בפ"א הערה ד).

מו. גט מעושה - במקום שיש באשה ספק פסול, אי כייפינן לגרש מספק, עיין פתחי תשובה סימן ד' סק"ג. ועוד חזון למועד.

מו. גיד הנשה, אם נוהג בבהמות בזכרים ובנקבות, או רק בזכרים, הנה הגר"י אייבשיץ בספרו כרתי ופלתי (סוף סימן סד), כתב, שמנקר אחד בעל תורה נשתבש בדעתו לומר על גיד אחר שהוא הגיד האמיתי, ועד היום הזה טעינו אנחנו ואבותינו בגיד שאינו גיד הנשה שאסרה התורה, והיה הולך ומרעיש העולם עד שבא לפראג והציע דבריו לפני החכמים, ואני חקרתי ובדקתי ומצאתי שזה הגיד אינו רק בבהמות זכרים ולא בבהמות נקבות. ואז הראיתי לו מה שכתב הסמ"ג דגיד הנשה נוהג בזכרים ובנקבות, ועל ידי כך אישתקל מילוליה. ע"כ. ורבים המה ראו גם תמהו, דליכא שום הוכחה מהסמ"ג דגיד הנשה נוהג בבהמות זכרים ונקבות, דהא הסמ"ג מיירי לגבי המצוה שנהגת באנשים גברים ונקבות, ולא קא מיירי לגבי הבהמה. ועיין בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן ט) שכתב, והנה רבים תמהו על שגגה גדולה שיצאו מהשליטים [הגר"י

בהר"ן כתב שזהו למאן דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי. ע"כ. וכוונתו לחלוק על דברי הרמ"א שם, שהרי אנו קיימא לן לדינא כרבנן דפליגי ארבי שמעון, וסבירא להו דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי. ואם כן אין הגט בטל. וכמו שהעיר בזה הח"מ שם (סק"א). והגר"א הגיה בדברי הר"ן, דנראה דטעות סופר יש כאן, וכן צריך לומר, בכל איסורי הנאה קאמר, ואף באותן שצריכין לבער מן העולם. ואף על גב דכתותי מיכתת וכו', ומיהו למאן דאמר כל העומד וכו'. ע"ש. [נראה כפר"ח שם. וביד אהרן, ובחכמה שלמה, ובתפארת יעקב גיטין שם, ובספר יהושע סי' שצ]. והיינו, דהא קיי"ל דכתותי מיכתת שיעוריה היינו בדבר שצריך ביעור מן העולם כעבודה זרה ודכוותיה, אבל בשאר איסורין לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה. [ועל עלה של זית של ערלה אין ספק דשרי לכתוב גט, שאין בעלים דין ערלה, כמו שנתבאר בילקוט יוסף על הלכות ערלה פרק ה'].

גם המהר"ם בן חביב בגט פשוט (ריש סימן קכד) העיר על דברי הר"ן, דבפרק לולב הגזול תנן, של אשרה ושל עיר הנדחת פסול. ומוקי לה בגמרא באשרה דמשה. כלומר בעבודה זרה דישאל דלית ליה ביטול, דכתיב ואשריהם תשרפון באש, דכתותי מיכתת שיעוריה, דכל העומד לשרוף כשרוף דמי. אבל באשרה דגוי לא יטול ואם נטל כשר. ומוקי לה הר"ן (סימן אלף כ"ב ד"ה של אשרה) ביום ב' ולוקח הלולב בתורת שאלה, דבעבודה זרה דישאל כתותי מיכתת שיעוריה משום דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, ולפיכך פסול. אבל בעבודה זרה דגוי כיון דבתורת שאלה לוקחו שלא זכה בו ישראל, כיון שיש לו ביטול לא מכתת שיעוריה. וכיו"ב כתב הר"ן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה פ"ג סי' תקמו ד"ה אמר רב יהודה) לענין שופר. וכן היא דעת ר"ה פ"פ, כמו שכתוב באורח חיים (סי' תקפו וסי' תרמט). והשתא ניחזי אנו, במה שאמרו כתבו על איסורי הנאה כשר, במאי קא מיירי, אי בעבודה זרה דגוי, לאו כתותי מיכתת שיעוריה אפילו לגבי שופר ולולב. ואי מיירי בעבודה זרה דישאל הא מסיק הר"ן דבאותם הצריכים להתבער מן העולם למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי לא הוי גט. ותו קשה לי האי לישנא דהר"ן דקאמר למאן דאמר כל העומד לשרוף וכו', דמשמע דפלוגתא היא, ואנכי לא מצאתי פלוגתא, דבעבודה זרה של ישראל שעומדת לשריפה כולי עלמא מודו דכל העומד לשרוף כשרוף דמי. וע"ש שכתב, דלענין

הנה מרן בש"ע (סי' סה סעיף י'), פסק, דגיש הנשה מותר בהנאה. ובספרו ב"י הביא מ"ש הרא"ש אפלוגתא דתנאי בפסחים (כב), גיד הנשה מותר בהנאה דברי ר' יהודה, ור' שמעון אוסר, וקי"ל ר"ש ור' יהודה הלכה כר' יהודה. וסיים הב"י, ומיהו בספר הזוהר (פר' וישלח עת). איתא שהגיד אסור בהנאה, ולכן טוב ליהזר. ותמה ע"ז הרמ"א בדרכי משה (שם אות יב), שהרי מחבר ספר הזוהר הוא ר' שמעון, והא בתלמוד שלנו פליג עליה ר' יהודה, וקי"ל ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה. ובאמת שכבר העיר לנכון מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' סה ס"ק יב) שהרואה יראה בס' הזוהר שם שהם דברי רב ייסא סבא, ולא מדברי רשב"י, והתם טעמא טעים על דרך הנסתר, ולכן כתב מרן שטוב ליהזר. אולם מרן בש"ע פסק בסכינא חריפא שגיד הנשה מותר בהנאה, והשמיט מ"ש בב"י שטוב ליהזר. כיון שאינו אלא חומרא בעלמא. ובאמת שטוב ליהזר ולחוש לדברי הזוהר וכמ"ש הב"י. [נע' בתוס' חולין (טז): שכ' ואין לתמוה על מה שמוכרים ניקור הבשר לעכו"ם אע"פ שמעורב בו גיד הנשה, דהעכו"ם אינו נותן מעות אלא על דבר שיש בו טעם ולא על גיד שאין בו טעם. ומיהו ירך שלמה אסור לשלוח לעכו"ם לפי שמתכבד בו יותר כשהוא שלם. ע"כ. ומוכח דס"ל דגיד הנשה אסור בהנאה. גם הרא"ש הביא בשם רבינו יונה, שפסק שאסור בהנאה, משום דס"ל הלכה כר' אבהו שכל לא יאכלו גם איסור הנאה במשמע, וכשהותרה נבלה לא הותר עמה גיד הנשה, כיון שאין בגידים בנותן טעם, הילכך אסור בהנאה. וע"ע בערך השלחן (סק"ז) שכתב, שכ"פ הסמ"ג (לאוין קלט) בשם הרא"מ מיץ. ורבינו פרץ בהגהות סמ"ק (סי' רג). וע"ש]. וע' בפר"ח דלכ"ע שמנו של גיד מותר בהנאה. וע' בשו"ת רבינו חיים הכהן רפפורט (חיד"ד סי' טז). ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ד (סי' יז אות יג). ביישוב דברי הרמב"ם בזה. ע"ש. [ובשו"ת מעשה אברהם (חיד"ד סי' כז) כתב דלכ"ע מותר לתפור בגיד הנשה ספרי תורה ותפלין, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ע"ש. אבל בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' לט בד"ה לזה), כתב, הסופרים נוהגים היתר לתפור ס"ת בגיד הנשה, אע"פ שהוא אסור בפינו, אך נהירנא שמורי הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל אסר, ומחה בידם. עכ"ל. וז"ל קסת הסופר (סי' יז אות א), וצ"ע אם מותר לתפור ספר תורה בגיד הנשה, שהרי אינו מותר בפ"ך (בני יונה). ונ"ל להחמיר. עכ"ל. אולם בתורת חיים סופר (סי' לב ס"ק קיב) הביא ספקו של הרב בני יונה, וכתב שיש להכשיר. וכ"כ בספר דעת קדושים הל' ס"ת

אייבשיך וחכמי פראג], דהסמ"ג מיירי שנוהג בזכרים ישראלים ובנקבות, כדרכו בכל המצוות לכתוב כן, אבל מהגיד לא מיירי אם הוא הנמצא בזכרים ונקבות אי לא, וכיון שטעות נזרקה לפני הגאונים הנ"ל, ודחה לזה בקנה, נמצא דבריו קיימים ואין לאכול אחוריים אלא אם כן נקרו מהם שני הגידים. וע"ש בחתם סופר מה שהאריך עוד בזה.

ובאמת שזו תמיהה גדולה על הגאון כרתי ופלתי, במה שהביא מהסמ"ג, ועיין במשמרת שלום על הפרי מגדים (סימן סה) שכתב, שמצא בהלכות גדולות הנדפס שם בסופו הגהות וביאורים מהגאון מקידאן שכתב, דלשווא הרעישו על הכרתי ופלתי, כי באמת טעות סופר נפל בכרתי ופלתי, ובמקום סמ"ג צ"ל סה"ג, וכוונתו על הלכות גדולות ששם מבואר שצריך לנקר הגיד גם בנקבות. ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סימן כה) הביא מה שראה בירחון שערי ציון, שחכם אחד פירסם שנמצא אצלו ספר הכרתי ופלתי שהדפיס המחבר בעצמו, ויש בו כמה הגהות מעצם כתב ידו של המחבר, ובמקום שכתבו ואז הראיתי לו בסמ"ג, תיקן וכתב סה"ג, והרב הכותב פיענח שהוא ראשי תיבות סדר הלכות נקור, וכי שם באמת כתוב שהגיד הנשה נמצא בזכרים [טוויס] ובנקבות [פרות]. ובאמת לא ראינו ספר סדר הלכות נקור, אלא סדר הנקור.

מח. גיד הנשה, קיימא לן לדינא שאין בגידין בנותן

טעם, אבל שומן הגיד האסור מדרבנן יש בו כדי ליתן טעם. עיין בית יוסף יורה דעה סימן ק', ובעיקר המחלוקת אם יש בגידין בנותן טעם או לא, דלכאורה הוי מחלוקת במציאות, שיכולים ליתן לקפילא ארמאה שיטעם ויראה אם יש בגיד הנשה כדי ליתן טעם בתבשיל או לא, ואם כן הוי מחלוקת במציאות. וצ"ל דאיכא מעט טעם, ונחלקו אם התורה מחשיבה טעם מועט זה או לא. וראה בספר ראש יוסף חולין (קיא): גבי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא, דאטו נחלקו במציאות אם טעם שני יש בו טעם או לא, אלא דיש בו טעם מועט, ונחלקו אם יש להחשיב טעם זה לאסור או לא.

ממ. גיד הנשה, אם מותר לתפור בגיד הנשה ספרי

תורה ותפלין, ואם גיד הנשה מותר בהנאה.

שלש שנים, הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן. והנה הרמב"ם (בפס"ז מהל' איסורי ביאה ה"א וב) כתב בזו הלשון: "פצוע דכא וכרות שפכה שנשאו ובעלו בת ישראל לוקים, שנאמר לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'. ומותרים לישא גיורת ומשוחררת, ואפי' כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחת מן הספקות מותרת לו, שהואיל ופצוע דכא אסור לבא בקהל לא גזרו בו על הנתינה ולא על הספקות, אבל פצוע דכא אסור בממזרת ודאית שהרי אסורה מה"ת". ע"כ. וכלשון הזה כתב מרן בש"ע (אהע"ז סי' ה' ס"א). ולכאורה מוכח שגיורת לכהן אינה אסורה מה"ת, ולכן פצוע דכא כהן הואיל ואינו בקדושתו מותר לו לישא גיורת, שאיסורה מדרבנן, ורק בממזרת שהיא מה"ת אסור, שאל"כ למה יהיה אסור בממזרת, והרי גם היא אינה בכלל קהל ה', ומאי שנא מגיורת. אלא ודאי שחילקו בין גיורת שאיסורה מדרבנן, לממזרת שאסורה מן התורה. ובאמת שהראב"ד כתב להשיג על דברי הרמב"ם, כי למה יהיה אסור בממזרת, הרי לא נאסר פצוע דכא אלא לבוא בקהל ה', וממזרת לאו קהל היא, ועוד הרי פצוע דכא כהן מותר בגיורת אע"פ שגיורת לכהן אסורה מדאורייתא ושריא ליה דלאו בקדושתיה קאי, וה"נ ישראל פסול שרי בממזרת. ע"ש. ועיין בהרב המגיד שם. ועיין עוד במראה הפנים (פ"ח דיבמות דף מז. בד"ה כמה דאת אמר), שהסביר בדעת הרמב"ם כמש"כ, דס"ל שאיסור גיורת לכהן מדרבנן. וכ"כ עוד שם (דף מח: בד"ה בתולה מעמיו). ע"ש. (ועיין בספר קרן אורה יבמות סא. ועו). ואפשר דהיינו טעמא דהרמב"ם משום דסבירא ליה שהטעם שגיורת אסורה לכהן היינו שמא נבעלה בגיורת לעכו"ם, והו"ל ספק זונה, וספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. והנה באמת גם רש"י ביבמות (סא ע"א וע"ב) כתב, כי מה שאמרו חכמים שם, אין זונה אלא גיורת ומשוחררת, היינו משום שמא נבעלה לעכו"ם בגיורת, שעכו"ם ועבד שאינם בני קידושין פוסלים בביאתם. וכ"כ הרשב"א בחי' ליבמות (ס:), שדעת הרמב"ם בזה כדברי רש"י, אך הקשה שם על שיטת רש"י, שא"כ גיורת פחות מג' שנים למה אסורה לכהן, (דקי"ל כרבנן דפליגי על רשב"י שאומר גיורת בפחות מג' שנים מותרת לכהן, שנאמר וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החזיו לכם, והרי פינחס עמהם, ורבנן, ההוא לשפחות). והרי ביאת פחות מג' שנים אינה ביאה, ואם בא עליה אחד מן הפסולים לא פסלה, (כדאיתא לעיל נז:). ועוד הרי רשב"י וחכמים בדאורייתא

(בגידולי הקדש סי' רעח סק"ב). ותנא דמסייע להו הוא המהר"ם בן חביב בתשובה שהובאה בשו"ת גנת ורדים א"ח (כלל ב סי' טז, דף לו סע"א), וז"ל, ומן הטעם שאמרנו (ע"פ דברי התוס' שבת קח. סוד"ה איזה), דמה שאמרו למען תהיה תורת ה' בפוך, ממין המותר בפוך, דהיינו מבהמה טהורה אפי' אסורה באכילה כנבלה וטרופה, יש להתיר לתפור יריעות ס"ת ותפלין בגיד הנשה של בהמה טהורה, דומיא דגידיים של נבלה וטרופה, ואע"פ שגיד הנשה לעולם הוא אסור, הרי כשהיה גיד שליל היה מותר וכו', אך סיים, ומ"מ טוב להזהר שלא לתפור בגיד הנשה משום שי"א שהוא אסור בהנאה, וכן נראה מדברי הזוהר. וכתב בכ"י שטוב להזהר. ע"כ. וק"ק דהא מצות לאו ליהנות ניתנו. ויש ליישב. אבל הרהמ"ח גנת ורדים שם (סי' יז דף לו סוף ע"ד) כתב ע"ז, ולפעד"נ לאסור, ולא חשיב ממין המותר בפוך, שהרי כל גידי הנשה אסורים, והוי כעור בהמה וחייה הטמאים. ע"ש].

והנה בספר דרך פקודיך (דף לו ע"ב) כתב שאפילו למ"ד גיד הנשה אסור בהנאה, מותר לו לשלוח לנכרי ירך וגיד הנשה בתוכה, כיון שאינו נותן לו הגיד בפני עצמו, אלא רק בכלל הירך אינו מהנהו כלום, כיון שהגיד אינו אלא עץ בעלמא. ע"כ. וכ"כ הרב חכמת אדם (כלל כח ס"ס יד). וליתא, דהא בפסחים (כב). פריך לר' אבהו והרי גיד הנשה דכתיב לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, ותנן שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו, מפני שמקומו ניכר. ולא מצרכינן ליטול את גיד הנשה ממנה. ומשני דקסבר כשהותרה נבלה היא וחלבה וגידה הותרה (שגיד הנשה מותר בהנאה), ומוכח להדיא דלמ"ד שאסור בהנאה, אסור לשלוח ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכה, מפני שמתכבד בה יותר כשהיא שלמה. וכ"כ התוס' חולין (צט: ד"ה והלכתא). שו"ר שכבר השיג בשו"ת עמודי אש (דף עד:). ע"ד הרב דרך פקודיך. וע"ע בדברי הדרושה (סי' סה אות ט). ע"ש. [ממין אאמור שליט"א. וראה עוד במאור ישראל פסחים כב:].

נ. גיורת, אם מה שגיורת אסורה לכהן הוא מדאורייתא או מדרבנן. ז"ל הרמב"ם (פ"ח מהל' איסורי ביאה): "מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה שאסורה לכהן, היא כל שאינה בת ישראל, או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה לכל, או שנבעלה לחלל וכו'. וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת

(אהע"ז סי' ר ס"ח), שהקשה מדנפשיה על רש"י הנ"ל, שא"כ איך הביא ראייה רשב"י מפסוק החיו לכם, והרי עיקר האיסור הוא רק מדרבנן, ויישב ע"פ דברי הט"ז, שדבר המפורש בתורה אין ביד חכמים לאוסרו. ע"ש. ולא זכר שר מקושית הרשב"א הנ"ל. גם הלום ראיתי בשו"ת שערי רחמים פרנקו ח"א (תאהע"ז סי' ד' דף יג.), שתמה באמת על הרשב"א, שהרי לרש"י ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, וכן הוא לדעת הרשב"א עצמו. ע"ש. ולפי מה שכתבנו נחא. וכן מצאתי בשו"ת היכל יצחק (תאהע"ז סי' יח, דף צב ע"א בד"ה ועוד), שהסביר שהטעם שגירות אסורה מספק שמא נבעלה לעכו"ם, הוא רק מדרבנן, כמ"ש הריטב"א (צ"ל הרשב"א), היינו לפי שיש לה חזקת הגוף, ואע"ג דשכיח זנות בעכו"ם אין זה אלא דבר המצוי, כנגד חזקה, ואין זה מה"ת, וכל שאין ידוע שנבעלה לעכו"ם אינה אסורה אלא מדרבנן. ע"ש. ובחי' הריטב"א (יבמות ס:) בד"ה ובדורו (והוא באמת דיבור אחד עם דיבור הקודם), אחר שכתב ככל דברי הרשב"א, סיים, שהרמב"ם כתב שגירות פחותה מבת ג' שנים פסולה מה"ת משום זונה. וכן פירש בספר המצות, ועולה יפה וכו'. ע"ש. והריטב"א עצמו ביבמות (עו:) בד"ה הדר, כתב, שהרמב"ם שכתב פצוע דכא כהן מותר בגירות, ומ"מ אסור במזרת מפני שאסורה מה"ת, סובר, שגירות לכהן אסורה רק מדבריהם, ולא התירו לפצוע דכא אלא איסור של דבריהם, וליתא, דמוכח מסוגיין במסקנא שהתירו גם איסור תורה, וגירות נמי איסור תורה היא לכהן, וכמו שפירשתי לעיל (ס:). ע"כ. והוא סותר עצמו בדעת הרמב"ם. ומצאתי בשו"ת כפי אהרן ח"א (תאהע"ז סי' א', דף ס:) שהעיר בדברי הריטב"א דסתראי ניהו. וגם הוסיף להעיר שמדברי הרמב"ם בשאר מקומות משמע דס"ל שגירות לכהן אסורה מה"ת, ושכן מוכח מהשגת הראב"ד וכו'. ע"ש. ואין דבריו מוכרחים, וכמ"ש לנכון להעיר עליו בשו"ת שערי רחמים הנ"ל (תאהע"ז סי' ד'). ע"ש. ובשו"ת אגרות משה (תאהע"ז סי' יא) עמד ג"כ בסתירת דברי הריטב"א. וע"ש מ"ש בזה. ובשו"ת היכל יצחק (סי' יח) האריך לפלפל בזה בדעת הרמב"ם אם הגירות לכהן אסורה מה"ת או רק מדרבנן, והעלה דהרמב"ם ספוקי מספקא ליה בהאי מילתא וכו'. ע"ש. ועכ"פ דעת הראב"ד והרשב"א והריטב"א שאיסור גירות לכהן הוא מה"ת. וכ"ד התוס' יבמות (סא.) ד"ה אין זונה. ע"ש. ומה מאד תמוהים דברי המהר"ל צירלסון בשו"ת מערכי לב (סי' עב עמ' קלו) שכתב שהתוס' והרשב"א ס"ל שאיסור גירות לכהן מדרבנן. ע"ש.

פליגי, דרשב"י מיייתי ראייה מקרא דכתיב החיו לכם, ופינחס היה עמהם, ורבנן ההוא לשפחות, ואם איסור גירות משום זונה הוא, הרי אינה אלא מדרבנן, משום דחיישינן שמא בא עליה עכו"ם שסתמן זנות הן. אלא ודאי גזרת הכתוב היא, ופליגי בפירושא דקרא דיחזקאל כי אם בתולות מזרע בית ישראל, דרשב"י ס"ל שנזרעו בתוליה בישראל, ורבנן סברי שנזרעה בישראל, וכדאיתא בקידושין (עח:). ואע"ג דדברי קבלה הן, דאורייתא ניהו ואתא יחזקאל ונסיב לה אקרא, וכדאמרינן בעלמא ככה"ג (עיין מ"ק ה. ושי"ג). ע"כ. וכ"כ עוד הרשב"א בתשובה ח"א (סי' אלף ור"א). ולכאורה קשה, שהרי גם אם איסורה לכהן הוא מכח ספק דשמא נבעלה לעכו"ם, הרי לרש"י ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, וכדמוכח בפירוש רש"י קידושין (עג סע"א). וכן הוכיחו בשו"ת מהרימ"ט (חיד"ד סי' א') והפרי חדש יו"ד (סי' ק) מפירוש רש"י הנ"ל. וכן מוכח עוד בפירוש רש"י (מנחות לא סע"א). וכ"כ מרן החיד"א בספר יעיר אזן (מערכת ס' אות ו), ובספר ראש דוד (פרשת תזריע דף עז ע"ד). וכ"כ בחקת הפסח (סי' תלב דף ה' ע"ג). וכ"כ בשו"ת ברית יעקב (ס"ס נח), ובספר בן אברהם אבוקרא (סי' א'). ומה שפירש רש"י (בחגיגה ד.) אצטריך קרא למעוטי ספקא, דלמה לי קרא מהיכא תיתי לחיובי מספק, היינו משום דאיכא איסור חולין בעזרה, כמו שכתבו התוס' שם. ועיין במאירי שם, ובשלמי חגיגה שם (סי' יא). וע"ע בשואל ומשיב חמישאה (ס"ס סח). ואכמ"ל. והרשב"א עצמו בתורת הבית (דף קב ע"א) מר ניהו רב דס"ל ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, וחולק על הרמב"ם דס"ל ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן. וכ"כ הרשב"א בחי' לקידושין (עג.), ושכן פי' רש"י. ע"ש. וא"כ מאי קשה ליה להרשב"א על פירוש רש"י.

ונראה דס"ל להרשב"א אליבא דרש"י, שיש מקום לומר שבפחות מג' שנים אסור גזרה משום בת ג' שנים ומעלה, (ומה שהביא רשב"י ראייה מקרא דהחיו לכם, היינו כמ"ש הט"ז יו"ד סי' קיז, שדבר המפורש להיתר בפסוק, אין חכמים יכולים לאוסרו, ודחו רבנן דההוא לשפחות). וא"כ גם למעלה מג' שנים הרי יש לה חזקת היתר. (ובלא"ה יש לה חזקת היתר, שהרי בודאי מיד כשנולדה עדיין לא נבעלה לעכו"ם, ודמי למה שכתבו התוס' שבת טז: בד"ה אף בנות כותים). ובכה"ג אף ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, דאזלינן בתר חזקה, ורק מפני שסתמן זונות, חששו מדרבנן לאוסרה מספק. (והיינו מפני שאינו רוב גמור מה"ת, אסורה מדרבנן, וכעין מה שכתבו התוס' כתובות ט. דרובא דברצון אינו רוב גמור מה"ת). ושור"ר להגרש"ק בחכמת שלמה

כמכונה, וכפי שביארו לנו עם הפעלת המנוע של מכונת הגילוח, הציר המרכזי זו עם הסכינים ימינה ושמאלה, כאשר הוא משפשף את רשת הפלדה המנוקבת, השערות חודרות דרך נקבי הרשת והסכינים אשר מתנועעים הלך ושוב במהירות רבה ומשפשפים את הרשות הקבועה, קוצצים את השער היוצא. ויש להדגיש כי הסכינים עצמם אינם חדים דיים ע"מ לגלח שער, ללא ניצול עיקרון זה של מספריים.

ולפי מה שנוהגים להתיר גילוח הזקן במספריים אפילו כעין תער - בזמן שחלק התחתון אינו חד לגילוח בלי עזרת העליון (י"ד סי' קפא סעי' י' וברמ"א שם). יש לדון אם היתר זה אמור גם בגילוח שיש בו השחתה ממש כתער הואיל ועשוי בצורת מספריים, או שמא אין היתר מספריים אמור אלא בזמן שאינם משחיתים השערות עד עיקרן ושרשן כתער, אבל בזמן שמשחיתים, דין המספריים כדין התער ובשניהם אני קורא: ולא תשחית את פאת זקניך (ויקרא יט, כז).

ועיין בספר לקוטי הלכות (להחפץ חיים) מכות כא. בעין משפט ס"ק ז) שכתב בזה"ל: "והנה לפ"ז המאשינקע (המכונה) החדשה שמספרין בה שמגלחין כתער ממש ותולש השער לגמרי ולא נשאר מאומה, המספר במ את זקנו, לכאורה עובר על מה שכתוב ופאת זקנם לא יגלחו ושומר נפשו ירחק מזה מאד" עכ"ל.

וכך מוסרים בשם מרן הגאון החזון איש שדעתו היתה להחמיר בגילוח הזקן במכונות גילוח אפילו במכונות הישנות שהיו בזמנו, עיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' קיג בהערה שבסוף התשובה שם) שהחזו"א עשה נסיונות במכונות הגילוח, והיינו שליכלך ידיו בדיו וגילח במכונה במקום הדיו ונעשה נקי במקומות שונים ומזה הוכיח שמגלח השערות עד סמוך לבשר ממש והוי כתער ע"ש.

ובמנחת יצחק שם אסף הרבה מספרי מחברי זמנינו שדעתם נוטה לאיסור השימוש במכונות הגילוח בזמן שהן מחליקות כתער, והם: שו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סי' כז), שערים מצויינים בהלכה (סי' קעא אות ג), זה השלחן (ח"ב י"ד סי' קפא), שו"ת מנחם משיב (להג"ר מנדל קירשנבוים רב בפרנקפורט - ח"א סי' מג), שו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קלג וח"ג סי' לט), והמחבר עצמו מסיק לאיסור באופן זה שמחליק העור כתער ממש, וגם נוטה להחמיר ביותר מזה. עי"ש.

ונהפוך הוא, שהם סוברים בהדיא שאיסור גיורת לכהן מה"ת. ומה שהסתמך על הארעא דרבנן שכתב בשם התוס' שאיסור גיורת לכהן מדרבנן, באמת שדברי הארעא דרבנן תמוהים, וכבר עמד עליו בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאהע"ז סי' ג). וכן השיג עליו בזה בספר מנחת עני הנד"מ (מערכת ג' דף טו ע"ג). ע"ש. וכ"כ בספר און אהרן (דף פה:). ע"ש. וכן הקשה בספר דברי הלל (בקונטרס גאלי הכהונה סי' ג' עמ' לד), והשיג בתוקף על המערכי לב הנ"ל. ע"ש. ולפי דרכנו למדנו שעכ"פ לא יצאנו ממחלוקת הראשונים בדבר, שרש"י והרמב"ם נראה דס"ל שאיסור גיורת לכהן מדרבנן, ושאר פוסקים ס"ל דהוי דאורייתא. [משר"ת יביע אומר ח"ז חאה"ע סי' יא אות א].

נא. גילוי ראש, אם האיסור ללכת בגילוי ראש הוא מעיקר הדין או ממדת חסידות, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד סב). ושם (עמוד סג, ותקיב) בדין ברכה בגילוי ראש.

נב. גילוח הזקן, גילוח הזקן על פי הקבלה, ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד רעז), ועיין בספר המנהגות לרבנו אשר מלוניל, ובספר הליקוטים מספר המנהגות אות א', ובהערות שם.

נג. גילוח הזקן, גילוח הזקן במכונות גילוח, לאשר נשאלתי בענין הגילוח במכונת גילוח, הנה נודע שכמה אחרונים כתבו להקל בזה באופן שאינו לוחץ חזק על הפנים הלך ושוב, אלא מעביר המכונה בנחת, וכתבו זאת בעיקר כדי ליישב את המנהג, אחר שכך נהגו שלומי אמוני ישראל מזה שנים. ומכל מקום מן הראוי והנכון לכל החרד לדבר ה' להעדיף להתגלח במשחת גילוח, שהרי במכונות המצויות כיום, המכונה מגלחת את השערות עד עיקרן ושרשן, ומחליקה את העור כתער ממש, והן אמת שיש הבדל בין תער למכונה בצורת הגילוח, כי בעוד שהתער הוא סכין יחידי המגלח בחודו בלבד, הרי מכונת הגילוח אין באפשרותה לגלח בסכין אחד, אלא בעזרת שני גופים מורכבים, הסכין והרשת, שהשער נכנס בתוך הרשת על ידי לחץ על הפנים, והסכין חותך, ופעמים רבות הסכין סוחב את השער והשער יוצא מעט מהבשר, ונחתך כך, ואף שהגילוח נעשה דרך גזיזה וקציצה, ושבירה כעין מספרים, הרי התוצאה אחת היא, כתער

וגם לפי דבריו אמאי כתבו הפוסקים לאסור בגילוח הזקן במספריים כעין תער בזמן שחלקו התחתון חד מאוד מחשש שמא יבוא לגלח עם התחתון בלבד דהוי כתער (רמ"א יו"ד סי' קפא סעי' י בשם תה"ד) ולמה לא כתבו להתיר מטעם דהוי דבר שאין מתכוין ולא הוי פסיק רישיה? אלא ע"כ צריך לומר או דהוי דבר המתכוין הואיל וכוונתו לפעולת גילוח כאמור לעיל, או דהוי קרוב לפסיק רישיה כמ"ש בתה"ד סי' רצה דקשה מאוד להיות נזהר בדבר זה. (וצ"ע בזה בחת"ס או"ח סי' נט בסוף התשובה שם) וכמ"ש"כ במהרש"א שבת (קכ:): לענין פתיחת הדלת בפני המדורה דיש לאסור באופן זה. או משום שיש לגזור שמא יתכוין, כמ"ש"כ בש"ע הגר"ז (או"ח סי' רעז, קונטרס אחרון ס"ק א) וא"כ מ"ש"ש שיש להחמיר מטעמים אלו במכונת גילוח שלא ע"י הידוק, מחשש שיבוא בקל לידי הידוק.

ויש להוסיף לזה מה שכתב לחדש בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב יו"ד סי' סד) דבתער ממש יש לאסור מדאורייתא גם בתוך כדי לכוף ראשו לעיקרו הואיל וראוי להשחית עד סמוך לבשר ע"ש. וא"כ לשיטה זו יש לאסור בנידון דידן גם בלא הידוק משום דעל פי הרוב נעשה הגילוח בתוך שיעור דכדי לכוף (שיעורו בכדי לגדל השער שבעה ימים אחרי התספורת כמבואר בניז"ל ט). וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ט' חלק יורה דעה סימן י', שהאריך בטו"ט בענין הגילוח במכונה, והעלה שם, שכל איש שיכול לגדל זקנו או לתקנו במספרים שלא כעין תער, תבא עליו ברכה, אבל אלו שאינם יכולים, הן מפני סיבות של פרנסה, הן מפני שעלול לגרום הדבר לעורר מחלוקת בבית, ומגלחים זקנם במכונת גילוח חשמלית, יש להם על מה שיסמוכו, ובלבד שיזהרו שלא להדק את המכונה אל עור הפנים, כדי שלא יעקר השיער משרשו. והמזהיר והנזהר ירבה שלומם כנהר. עכ"ד.

סוף דבר, דמצינו לכמה אחרונים שצידדו בזה להיתר, וגם המנהג כן אצל יראי ה', ולכן אי אפשר וקשה מאד לאסור איסור בדבר שנתפשט היתרו כל כך, ומצינו לכמה מגדולי האחרונים שהתירו בזה, ובודאי שהמקילין יש להם סימוכין דקשוט בהלכה, אלא שאין להעביר את המכונה על הפנים הלוחך ושוב חזק, אלא יש להקפיד לעשות זאת בעדינות יתר, ולא בחוזק. או לחילופין שיתגלח במכונת תספורת [פאטר], ונכון יותר היכא דאפשר להתגלח במשחה [משעין]. אך כל זה על צד החומרא ומצד ראוי ונכון, אך מעיקר הדין אי

ואמנם יש לדון להיתר מטעם שהמכונה אין שם תער עליה, ויש להוכיח כן מכח הסוגיא דנזיר מ"מא. ע"ש, ועיין בספר הר' צבי (להגרצ"פ פראנק בהגהות לטור יו"ד סי' קפא) שכתב בפשיטות להתיר גילוח הזקן במכונת חשמל מטעם דהוי מספריים כעין תער (וע"ש עוד שדן גם לענין פאות הראש ומסיק לאיסור).

אמנם לא ביאר בדבריו, אם דעתו להתיר גם באופן הנ"ל שמחליק העור לגמרי. אך בתשובה אחרת שנדפסה בשמו בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קלג) כתב בזה"ל: "מה שנדפס בשמי לאסור מכונת חשמל אינו נכון, רק השבתי להשואלים אותי ע"ז, דהיכי שמתגלחים יצאו נקיים באופן שהבשר נעשה חלק לגמרי שלא נשאר עליהם שום רושם דגילוח כזה דין תער יש לו... ולכן אני אומר לכל שואל, שיזהר שלא להדק המכונה להבשר, דמתוך ההידוק יבוא לידי גילוח ממש, אבל כשאינו מהדק כל כך אז אינו בגדר פסיק רישיה שיבא לידי גילוח ושריא" עכ"ל. נתברר איפה מתשובה זו שאינו מתיר לגלח במכונה באופן שמחליק העור והיינו משום דאז דינו כתער ממש ולא כמספריים.

אולם מה שכתב להתיר לגלח בלא הידוק המכונה אל העור משום דבר שאין מתכוין מטעם דאף כשיהדק לפעמים אינו בגדר פסיק רישיה, צע"ג בזה, דנראה לכאורה דהוי בגדר פסיק רישיה שכמעט אי אפשר לזהר בזה במציאות שלא יגלח לפחות שתי שערות בהידוק בכל חמש פאות הזקן (עיין בית יוסף סי' קפא בשם סמ"ג ועוד פוסקים שהחייבו בשתי שערות ועיין בקרן אורה נזיר מא, שיש להחמיר אפילו בשער אחד ע"ש), וגם איך אפשר למסור דבר זה לרבים העלולים לבא בקל לידי איסור דאורייתא וכמו שאמרו לענין הוצאה בשבת פחות פחות מד' אמות, שלא רצו חכמים לגלותה משום כבוד אלהים הסתר דבר (שבת קנג:), פן יבוא בקל לידי חיוב הוצאה מדאורייתא.

ובן יש לדון דהוי דבר המתכוין הואיל ומתכוין לפעולת הגילוח אלא שאינו מתכוין לאיסור שבה, שהרי אין צריך כוונת איסור אלא כוונת פעולה. ואולי י"ל דמתכוין לפעולת גילוח לפעולת השחתה שזה נכנס בסוג פעולה אחרת, וכיוצא בדבר לענין לבישת כלאים שמתכוין ללבישה ולא להנאת חימום דהוי דבר שאין מתכוין (שבת כט:): אע"פ שהפעולה היא לבישה והיינו משום דלבישה בלא חימום הוי פעולה אחת, והנאת חימום, פעולה אחרת וצ"ע.

אותו וממלאים אותו חלב, מותר, שמכיון שנתייבש העור הוא כעץ בעלמא, ואין בו שום לחלוחית בשר. וכן הוא בבית יוסף שם. ואמנם הנודע ביהודה (קמא חלק יורה דעה סימן כו) כתב בכיו"ב, דמלבד שהש"ך (סימן פו ס"ק ג) כתב דלכתחלה אין לעשות כן, לא התיר הרמ"א בדיעבד אלא באופן שעור הקיבה הוא היתר, ויחול עליו שם איסור רק כשמתערב עם חלב, וכיון שנתייבש מקודם ונעשה כעץ בעלמא, לא נשאר בו טעם לאסור משום בשר בחלב, ומעיקרא לא נאסר. אבל בדבר שהוא אסור מעיקרא, אין להקל אפילו אם נתייבש לגמרי, שהרי בע"ז (פס) נחלקו ר"מ ור"ש בדין נבלה שאינה ראויה לגר שאינה נקראית נבלה, שלדעת רבי מאיר היינו דוקא בסרוחה מעיקרא, אבל בסרוחה אחר שנעשית כבר נבילה, וכבר חל עליה שם איסור, תו לא פקע מיניה שם איסור אם נפגם לגמרי. אבל ר"ש סבר שגם בסרוחה אחר שנעשית נבלה מותרת. ואין לנו הכרע כמי ההלכה, ובספר הליכות עולם כתב דהלכה כדברי המחמיר, וממילא אין להקל בנבלה שנסרחה. ע"ש. אולם בירושלמי (שביעית פרק ח' הלכה ד) מבואר, דר"מ ור"ש הלכה כר"ש. וכתב מרן בכסף משנה (פרק ו' מהלכות תרומות הלכה טו) דבעיא דלא איפשיטא בבבלי ואיפשיטא בירושלמי, נקטינן כהירושלמי. ונמצא דכאן הלכה כר"ש דיש להקל בנבלה סרוחה. וכן דעת הראב"ד. וכן כתב מרן החיד"א בספר יעיר אוזן (מערכת ר' אות יא) בשם בעל הלכות גדולות דר"מ ור"ש הלכה כר"ש, ונעלם מהנודע ביהודה כל זה.

ויש להוסיף, שכאן מערבים עם העצמות היבשים מיני מלחים כימיים, וטוחנים אותם הדק היטב עד שנהפך הכל לאבקה ממש, ופנים חדשות באו לכאן עם התרכובת שבהם, ודמי למה שכתבו הראשונים גבי מוסק הניקח מתוך חיה ידועה שיש לה חטוטרות בצוארה, ומתקבץ לשם בתחלה כעין דם, ואחר כך נעשה כעין מוסק שיש בו ריח טוב ונותן טעם לשבח בתבשיל ובמרקחות, דיש להתירו משום דפירשא בעלמא הוא, ואע"פ שבתחלה היה דם, בתר השתא אזלינן. וכמ"ש רבינו יונה (הובא בהרא"ש פרק כיצד מברכין סי' לה) בהיתר אכילת המוסק שעיקרו דם.

ואמנם בשו"ת אור לציון ח"א (חאו"ח סי' לד) בתשובה לענין חומצת לימון בפסת, כתב לחלק בין שינוי הנעשה בידי שמים באופן טבעי כהמוסק שהתירו רבינו יונה, לבין שינוי הנעשה בידי אדם דחשיב שינוי צורה בלבד, ולא שינוי במהות. דבשינוי

אפשר לנו לאסור מה שהכל נהגו בו היתר, ורק יש להזהיר שלא ללחוץ עם המכונה חזק הלך ושוב על הפנים, וגם יורידו את הסכין הכפול. והמזהיר והנזהר בדבר זה שיש בו חששות דאורייתא, ירבה שלומם כנהר, ותבא עליהם ברכה.

נד. גירסא, מה שמוציאים באחרונה גירסאות שונות מהדפוסים שהיו בירינו עד כה, הנה ראוי לציין מה שכתב הגאון החזון איש חלק א' (אגרת לב) בזה"ל: ואם אמנם לפעמים נהנים מהכתבי יד לנקות השיבושים המתהוים במשך הזמן, אבל דבר שכבר יצא מידי כל רבותינו בלי שום פקפוק, חלילה להרוס. ע"כ. ועוד כתב בחלק ב' (אגרת ג) וז"ל: הצילומים מהכת"י אין דרכי להעמיד עליהם וכו', והדבר ידוע בעניני הלכה שלא לסמוך על מציאות חדשות, רק על ספרי הפוסקים שנמסרו מדור לדור בלי הפסק. ע"כ. ועיין עוד בחזון איש (יורה דעה סימן קנ אות ח') שכתב במוסגר, ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים. ע"כ. ואמנם פעמים שמצינו למרן אאמו"ר שליט"א שהסתמך על ספרי הראשונים שיצאו לאור באחרונה, וטען שאלמלא ראו האחרונים דברי הראשונים שיצאו לאור מקרוב, הוו הדרי בהו, וכגון לענין שיעור ברכת אשר יצר, דמצינו בנימוקי יוסף דאפשר לברך ברכה זו לכל הפחות עד שיעור פרסה. והכי נקיט לדינא. וכן לענין לדור מעל בית הכנסת דאחר שמצינו בתשובת הרמב"ם להתיר בזה, כן עיקר לדינא, ודלא כמו שכתב מרן להסתפק בזה. ובמקום אחר עוד הארכנו בזה. ודי בזה. [ועיין בהסכמת הרש"ש וחכמי דורו לספר דקדוקי סופרים, ולמרן החיד"א שהביא בכמה מקומות תשובות וספרים בכת"י, וסמך עליהם].

נה. ג'לאטין, הנה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק יורה דעה סימן יא) העלה להתיר את הג'לאטין, אחר שנפגם מאכילת חלב. ושם כתב שייצור הג'לאטין הוא מעורות או מעצמות רכים [סחוס] של בהמות נבלות וטריפות, או מבהמות טמאות, ששורים אותם במלח וסיד ומנקים אותם היטב, ומייבשים אותם הרבה בחום השמש במשך כמה חדשים, ומערבים בהם חומרים כימיים מסויימים, וטוחנים אותם ונעשים כקמח דק, ונותנים אותם במאכלים שונים כדי להקפיאם. ויסוד ההיתר נשען על דברי הרמ"א בהג"ה (יורה דעה סימן פו) בשם השבולי הלקט, עור הקיבה שמולחים ומייבשים

להלן. ואף שבספר ברכת ה' חלק על דברינו גם בד"ז, ראה באורך תשובה על דבריו בטוב טעם בירחון קול תורה (אלול תשס"ג עמוד לה).

והנה יש ללמוד דין זה מדברי הרמב"ם (בפ"ט מטומאת אוכלין ה"א) השמן או הדבש שנטמאו ואח"כ קרשו, ואח"כ נימוחו, הרי הן ראשון לטומאה לעולם, מפני שהן כמשקין. ואעפ"י שקפאו אחר שנטמאו. וכתב עוד בהלכה ב: הרוטב והגריסין והחלב שקרשו, הרי הן כאוכלין, וצריכין מחשבה. ע"כ. ומוכח שחלב (בלא מים) שקרש דינו כאוכל, ואילו שאר משקין כמו שמן ודבש שקרשו, דינם כמשקין. וע"ש בכס"מ שכתב שדינם כמשקין אפילו בשעה שקפואים, ושכן מפורש בפי המשנה להרמב"ם, ומטעם שהקפאתם אינה הקפאה לפי שלא יקפאו באמת, ומשקה יחשב, ואפילו בעת ההקפאה. ע"ש. וראה עוד בשו"ת מטה יוסף ח"ב (ס"י י"ח). ע"ש. ויש ללמוד מדין טומאת אוכלין אף לענין ברכות שדינם כמשקין, וראה במג"א (בס"י קנ"ח ס"ק ו') שלמד כן גם לענין טיבולו במשקה. ע"ש.

אלא דלכאורה מאחר והוא בא לקינוח סעודה, דינו כדין פירות וירקות הבאים בסוף הסעודה לקינוח, שצריך לברך עליהם ברכה ראשונה. וזו לשון מרן השלחן ערוך (סימן קסח סעיף ח): לחמניות, אותן שבלילתן עבה לחם גמור הוא ומברך עליו המוציא וברכת המזון, ואותן שבלילתן רכה ודקים מאד, מברך עליהם בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש. וכו'. ואי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולא לאחריהם. ע"כ. וה"נ גבי הגלידה.

אלא שיש לדון בזה אי גלידה חשיב משקה או מאכל, דאי חשיב משקה, הרי נקטינן שאין מברכים על משקה בסעודה. ומה לי כששותה משקה קר מאד, ושותהו לאט לאט, לבין הגלידה.

והנה השותה מים בתוך הסעודה, להעבירו לעכל המזון שבמעיו, ולאחר מכן שותה משקה קר להנאתו, קימעא קימעא, אף שאין משקה זה בא לעכל המזון וכדו', אינו מברך עליו, כיון שאין אנו מברכים על משקים בתוך הסעודה. ולא פלוג. ואם כן הוא הדין הכא. וי"ל.

והנה בתוספתא (פרק ב דטהרות), הובאה בגמרא נדה (ז'). אמרו, השלג, חשב עליו לאוכלין בטלה דעתו, למשקין מתטמא טומאת משקין. [ועיין בפירושו הרא"ש (פרק ג דטהרות מ"ב). ע"ש]. והובא להלכה ברמב"ם (פרק א

הבא בידי שמים ובאופן טבעי, אמרינן פנים חדשות באו לכאן ופקע איסורו. אבל בשינוי הבא בידי אדם חשיב שינוי צורה ולא שינוי במהות. ע"ש. ולדבריו גם בנ"ד אין להתיר, אחר שהוא שינוי הנעשה בידי אדם. אולם כבר העיר על דבריו ביביע אומר הנ"ל (סוף אות ה') שנעלם ממנו דברי החת"ס (חיו"ד סי' קיז) דיש להתיר שמן שעושים מחרצנים של סתם יינם, ע"פ דברי רבינו יונה הנז'. ומבואר דס"ל שאין חילוק בין מה שנעשה בידי שמים באופן טבעי, לשינוי הנעשה בידי אדם. והסכימו עמו בשו"ת אבן יקרה (מהדו"ת סי' קמ), והאמרי יושר ח"ב (סי' קמ). הילכך גם בנ"ד יש להתיר את הג'לאטין, מכיון שפנים חדשות באו לכאן. וראה עוד בזה באורך בשו"ת יביע אומר הנ"ל.

ומה שהקשה באור לציון הנ"ל מדין כל הנקברין אפרן אסור (סוף תמורה), ואמאי הא נפגם טעמו לגמרי. ועל כרחך שיש לחלק בין אם נפגם על ידי מעשה אדם לבין אם נפגם מאליו. הנה מצד הסברא יש ליישב, שיש לחלק בין תערובת האיסור שנפגם, שאנו באים לאסור מצד טעם כעיקר, ולכן כל שאינו נותן טעם טוב, אלא טעם פגום, שפיר מקילין בג'לאטין, לבין דבר איסור עצמו שנפגם, ואינו ע"י תערובת, ואין באים עליו מצד טעם האיסור, אלא מצד גופו של איסור, בזה כל הנקברין אפרן אסור. ובזה אתי שפיר דברי החתם סופר ושאר האחרונים שהקילו בנפגם. ודו"ק.

נו. גלידה, אכילת גלידה בתוך הסעודה, הנה בילקו"י ח"ג (על הלכות ברכות עמ' קצ"ח) נתבאר, שאין לאכול גלידה באמצע הסעודה. וכתבנו כן על פי מה שאמר לנו בזמנו מרן אאמו"ר שליט"א, ושמענו כן מפ"ק עשרות פעמים, וכן עשה מעשה רב בשיבתינו הקדושה [בשנת תשנ"ה, בסעודת שבע ברכות] שהניח את אכילת הגלידה אחר ברהמ"ז. ואמנם לא פירש לנו מקורותיו, ובס"ד ביארנו הדברים בילקוט יוסף הנ"ל, וביתר הרחבה בילקוט יוסף שארית יוסף חלק ג' (עמוד רצ"ט). והזכרנו שכיו"ב פסקו בשו"ת מעשה נסים (להגאון רבי נסים כדורי זצ"ל, מגדולי חכמי בבל), ובשו"ת אור לציון חלק ב' (עמוד קג), ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד (סי' י"ט). והנה בעצם הדבר שאין לברך באמצע הסעודה של משקה קפוא, כקרח וכדו', מסכים והולך גם בספר אור לציון חלק ב' (עמוד קג). אלא שמחלק בין גלידה חלבית לגלידה פרווה, וראה

חשב עליו לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין, למשקין בטלה דעתו. ע"ש. ולפי זה גם לענין ברכה אחרונה דין אוכל עליו כל זמן שהוא קרוש, ולכאורה יצטרך לברך עליו ברכה אחרונה, וגם אם אוכל הגלידה בתוך הסעודה יצטרך לברך שהכל, כדין אוכל הבא לקינוח סעודה.

ומרן אאמו"ר שליט"א אמר לי, כי לדעתו אין סברא לחלק בזה כלל, ורק יש לדון אם הגלידה חשיב כמשקה, והרי אין אנו מברכים על משקאות לפני ברכת המזון. ודמי קצת לשותה משקה קר מאד, ושותהו קימעא קימעא לרוב קרירותו, והוא הדין בגלידה. וכן משמע מכמה דוכתי שגלידה אין לו דין אוכלים, הואיל ואינו לועס את הגלידה כדרך האוכלים. ואף בגלידה שיש בה תערובת חלב, יש לדון בה מצד זה דחשיב כמשקה, בפרט אם רוב התערובת הוא מים, דמסתבר דאולינן בזה אחר הרוב כבכל דוכתא. ולכן יש להורות דעדיף יותר להניח את הגלידה ולאוכלה לאחר ברכת המזון, ואז יברך לפני ולא לאחריה. ועל ידי כך יצא מידי ספק. וכן השיב לי מרן אאמו"ר שליט"א, והוסיף, שאם בכל זאת אוכל הגלידה באמצע הסעודה, לא יברך על הגלידה. [או שיברך שהכל על מיני מתיקה ויפטור את הגלידה, דברכת שהכל על ממתקים פוטרת משקים, וכן ברכת שהכל על הגלידה (שלא בתוך הסעודה) פוטרת את המשקים, ודלא כמו שכתבו בשו"ת רבבות אפרים חלק א' (סימן קנב), ובשו"ת באר משה חלק א' (סימן יא). ע"ש. ואכמ"ל].

והנה זה ברור שמצינו ברכת שהכל באמצע הסעודה, על דברים שאינם באים מחמת סעודה, וכמבואר בפירוש רש"י בברכות (טז). הני תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ופרגיות וכו', וקפץ וברך על הפרגיות, לגלג עליו חבירו וכו', ואמר אם חכמה אין כאן זקנה יש כאן. ופירש רש"י, ודברים הללו אין באין ללפת את הפת, אלא שלא מחמת הסעודה הן באין, דטעונין ברכה לפנייהן, ואין הפת פוטרן. ומבואר, דאף שהיו בתוך הסעודה, בירכו ברכת שהכל על דבר שלא בא מחמת הסעודה. ואמנם שתיה הרי היא באה לצורך האכילה, ושתיה בכלל אכילה, ולכן אין מברכים על השתיה באמצע הסעודה. וכמבואר בסוגיא ברכות (מא:). שאלו את בן זומא, מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת סעודה אינם טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, אמר ליה הואיל

מהלכות טומאת אוכלין הלכה כב). ומאחר ולשלג תורת משקה, אם כן גם לגבי גלידה יש לחושבה כמשקה, ולכן גם לגבי ברכה אחרונה, אין לברך על הגלידה ברכת בורא נפשות רבות, מאחר ולא שתה רביעית בבת אחת, דכיון שדין משקה עליו לא שייך לחשוב שיעור זה בכזית. וכמו שכתבו האחרונים שאין אנו מברכים נפשות אחר שתיית התה או הקפה, מאחר ושוהים בשתייתם יותר משיעור רביעית בבת אחת. וכמו שכתבו כן ביד אהרן (סימן ר"ד בהגהות הטור אות יב), ובברכי יוסף (שם אות ה), ובבבן איש חי (פרשת מסעי הלכה ט), ע"ש. וכבר האריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ה' סימן יח, ושכן כתב בספר מעשה רוקח (פרק כ מהלכות שביית עשור), וכן העלה בשו"ת באר משה שהגלידה דינה כמשקים. ע"ש. ואם כן גם לענין אכילת הגלידה בתוך הסעודה, אין לברך עליה מאחר ויש לה דין כמשקה.

והן אמת שבשו"ת שבט הלוי חלק א (סימן רה, בחידושי השלחן ערוך אורח חיים סימן קעד) כתב, שיש לברך על הגלידה קודם ברכת המזון, וטועים אלה שאינם מברכים, אולם י"ל שמכיון שהשלג נידון כמשקים ולא כאוכלים שאף שנקרש לא מועילה מחשבתו לחושבו כאוכל, אלא רק כמשקה, ואף שהשבט הלוי יתכן שסובר שדין הגלידה כאוכלים, וכדעת הרב בצל החכמה חלק ג' (סימן קטו), וכן כתב בשו"ת כוכבי יצחק חלק ב' (סימן א אות י, ושם ריש סימן יב) שדוקא בימיהם לא נחשב השלג לאוכלים, מה שאין כן בזמן הזה שהגלידה י"ל דהוי כאוכלים. ע"ש. מכל מקום ספק ברכות להקל. ולא מהני ספק ספקא בברכות. וכן פסק בשו"ת קנין תורה בהלכה חלק ד (סימן ט) שאין לברך על הגלידה בתוך הסעודה, דספק ברכות להקל. ושלא כמו שראה מאיזה חכמים שבירכו עליה שהכל, שהרי זה דומה לקפה ותה שאין לברך עליהן בסוף הסעודה, שאף יין לא היה צריך לברך עליו בורא פרי הגפן בסעודה, אלא מפני שהוא חשוב שקובע ברכה לעצמו, מה שאין כן גלידה שאין בה חשיבות כזאת, לכן אין לברך עליה. ומי שרוצה להחמיר יאכל ממנה בתחלה וסוף עם פת. עכת"ד. ועיין עוד מה שכתב בחלק ב (סימן קח אות א). ע"ש.

ויש שרצו לחלק בזה בין גלידה העשויה מחלב, שבזה אין צריך לברך על הגלידה, [דחשיב כבא מחמת הסעודה מאחר והוא מזין, ודמי קצת לשותה גביע לבן בסוף הסעודה], לבין גלידה שאין בה תערובת של חלב. ועיין להרמב"ם שם שכתב, חלב שקרש וכו'

מברך על הקפה, אין נוהגים כן אלא נוהגים לברך על מעט סוכר ומכוונים לפטור את הקפה. ע"ש.

גם בגנת ורדים כתב, דמה שנוהגים לשתות קפה אחר הסעודה כדי ליישב דעתו של אדם, אין לברך על הקפה, דחשיב כדברים הבאים מחמת סעודה. אלא שסיים, דאינו מוכרח, ונכון שיברך מתחלה על סוכר. ובערוך השלחן (סימן קעד סעיף יד) כתב, שאין מברכים על קפה אחר הסעודה. וראה בילקוט יוסף חלק ג' (עמוד קעו). ונמצא שאם יש ספק אם שתיית הקפה באה להעביר הצמאון, או להעביר טעם האכילה על ידי הקפה, מחמת הספק אין אנו מברכים על הקפה באמצע הסעודה. והוא הדין גבי אכילת גלידה באמצע הסעודה. ואף דהכא יש לומר שאכילת הגלידה באה לקינוח בעלמא, עם כל זה דעת מרן אאמור"ר שליט"א שיש להמנע מלברך עליה באמצע הסעודה.

וכבר כתבנו לעיל, דמי שאכל בסעודה ושתה דיו, ובסוף הסעודה שותה לקינוח משקה קר מאד עם קרח [הנקרא ביד], ושותה ממנו קימעה קימעה, אטו נימא שיברך על זה שהכל, אחר שכבר שתה לרוייה והעביר את המאכל. זה ודאי אינו נראה, דסוף סוף כבר נהגו הכל שלא לברך על משקה בתוך הסעודה, וכמו שהעיד על המנהג הרשב"א ז"ל. וממילא גם בגלידה אף שאינה באה להעביר המאכל, מכל מקום מאחר ותורת משקה עליו הרי לא נהגו לברך על כל משקה בתוך הסעודה, ומה לי משקה הבא לקינוח סעודה ומה לי משקה הבא להעביר המאכל, ולא חילקו בזה. ולכן כתבנו שלא לברך על הגלידה.

ואף שיש מקום לבעל דין לחלוק בזה, מכל מקום מאחר ומצינו לכמה אחרונים שכתבו שלא לברך על הגלידה בתוך הסעודה, ובהם הרב באר משה, והרב קנין תורה בהלכה בחלק ג' (סימן צא), ובחלק ד' (סימן יט), ממילא שב ואל תעשה עדיף. וע"ש [בקנין תורה עמוד כח] שהוסיף, שאף בגלידה הבאה לקינוח סעודה, אין לו לברך. והביא מ"ש המגן אברהם בסימן קסח (סעיף ח') בלחמניות שבלילתן רכה ודקין מאד, דבתוך הסעודה הוה ליה שלא מחמת הסעודה, שאין אוכלים אלא לתענוג להקל מכובד המאכל, וטעונון ברכה לפנייהם. וכתב עוד המגן אברהם, כללא דמילתא, דבר הבא לקינוח כגון עוגות דקות ומיני מתיקה צריכין ברכה. אולם בדעת תורה שם הביא מספר החינוך (פרשת עקב) דסבירא ליה דהפת פוטרותן. ואם כן הוה ספק ברכות ולהקל. ע"ש. וגם בספר מעשה נסים כדורי

והפת פוטרותן. אי הכי יין נמי נפטריה. שאני יין דגורם ברכה לעצמה. ומשמע דדוקא על יין מברכים באמצע הסעודה, אבל לא על שאר משקין. וכן דעת רוב הפוסקים, ומכללם, רבינו תם, ר"י, תלמידי רבינו יונה, המרדכי, הסמ"ג, הגמ"י, הרשב"א, ועוד. לעומתם דעת הראב"ד ובעל הלכות גדולות, דמה שאמרו ביין גורם ברכה לעצמו היינו שאכילה דבר אחד ושתיה דבר אחד. וכמו שפת ראש לכל האוכלים, כך יין ראש לכל המשקין, ואם בירך על היין הגפן, פוטר כל משקין שלפניו. אבל אם אינו שותה יין בסעודה, צריך לברך על שאר משקין בסעודה. וכן דעת האור זרוע, וכן כתב בשבולי הלקט בשם אחיו ר' בנימין.

ומרן בשלחן ערוך (סימן קעד סעיף ז') פסק, שאין מברכים על מים בסעודה. והביא דעת החולקים, וכתב, שהרוצה להסתלק מן הספק ישתה קודם הסעודה ויכוין לפטור מה שישתה באמצע הסעודה. ומשמע מדברי מרן שזו רק חומרא וחסידות לנהוג כן, אבל מעיקר הדין רשאי לכתחלה לשתות מים באמצע הסעודה בלא ברכה, משום דספק ברכות להקל. [ומכאן מוכיחים דדעת מרן דספק ברכות להקל אף לכתחלה, ולא שייך בזה איסור כל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה כאילו מעל, דכל שלא חייבו אותו בברכה, ליכא לאיסור מעילה]. ועיין בט"ז (סימן קעד סק"י), ובמגן אברהם (ס"ק יא) שכתבו, דהשותה יי"ש בתוך הסעודה, צריך לברך ברכת שהכל כמו על המים להי"א.

וכן פסק החיי אדם (כלל מג סימן יא). וכתב, ונראה לי שהוא הדין כששותה קאווע שדעתו לעכל, ודינו כדין השותה יי"ש לאחר האכילה, שכוונתו רק לעכל, שצריך לברך עליו. ע"ש. וכן דעת הרב קצור שלחן ערוך. אולם במסגרת השלחן העיד שהמנהג שלא לברך על יי"ש ועל קפה באמצע הסעודה. גם בספר נימוקי אורח חיים (סימן קעד) כתב, דאותם המחמירים לתת אצל בעל הבית קפה בגמר הסעודה, שאין רוצים לשתותו קודם ברכת המזון מפני ספק ברכות, אין צריך להחמיר בזה, ויכולים לשתותו קודם ברכת המזון לכתחלה בלי ברכה, כיון ששתו כבר יין בסעודה וברכו הגפן ויין פוטר כל מיני משקים, וגם על זה נתנו הקפה אחר הסעודה בשביל להוציא היין מהמוח, ואין לך קביעות גדול מזה ושייכות להיין, והיין פוטר.

וכתב בכף החיים (סימן קעד אות מ') דמה שכתב בבתי כהונה שאם לא היה להם יין בתוך הסעודה

לא), ושכן כתב בשו"ת הלכה למשה ניימן (סימן רמב). ע"ש.

ועוד העירו לנו מדברי התוס' בב"ב (כ.) ד"ה והמלח, שגרסו בגמ' שם, דאם חשב עליו למשקין מטמא טומאת משקין, ואם חשב עליו לאוכלין מטמא אוכלין. ע"כ. וכן גירסת המאירי והרשב"ץ בנדה (יז). ועיין בהערות המו"ל שם. וכן גירסת הראב"ד, וכמו שהעיר בספר כוכבי יצחק חלק ב' (סימן א' אות יא). ולכאורה הוא הדין בגלידה דאם חושב עליה לאכילה אכילה מיקרי. אבל אם חושב על הגלידה להעביר המאכל כמו בשתיה, חשיב כשותה באמצע הסעודה שאינו מברך. ועיין עוד במתן באתר [לבעל שבת של מין], ובערוך לנר, ובפתחי נדה על מס' נדה שם. ובמשנה למלך (פרק א' מהלכות טומאת אוכלין הלכה כב). ואמנם לכאורה יש כאן ספק ספיקא, דספק אם הגירסא בגמרא שלפנינו כרש"י והרמב"ם, או כהתוס' והראב"ד והמאירי והרשב"ץ, ואפילו אם תמצא לומר כרש"י והרמב"ם שמא הלכה כהסוברים דאפילו בקפה ותה מברכים ברכה אחרונה. אלא שאין אומרים ספק ספיקא בברכות.

ועוד העירו מהתוספתא (פרק ב' דטהרות) חשב עליו לאוכלין בטלה דעתו. וחזינן דהיינו טעמא דמיקרי משקה משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, דכולי עלמא לשתיה שתי ליה. והרא"ש בפרק ב' דטהרות משנה ב' כתב, תניא בתוספתא, השמן הקרוש לא אוכל ולא משקה, כיצד אמרו השמן תחלה לעולם וכו', אין דרך לאכול שמן קרוש, כמו שאוכלים רוטב או גריסים וחלב כשהם קרושים, הילכך אינו נקרא לא אוכל ולא משקה וטהור. ע"כ. ומוכח מדבריו דהיינו טעמא משום דאין דרך בני אדם לשתותו, הא לאו הכי אכילה מיקרי. וכן כתב בכוכבי יצחק. וכן כתב הסטייפלר זצ"ל בתשובה שהובאה בספר מקור הברכה, דשאני התם בגמ' נדה משום דפקע מהם תורת משקה, ותורת אוכל לא נחית עליה לפי שאינם עומדים לאכלן כשהם קרושים. ואפילו חשב לאוכלן קרושים בטלה דעתו. מה שאין כן בגלידה דדרך העולם לאוכלה כשהיא קפואה. ע"כ. ועיין עוד בסדר ברכת הנהנין להגר"ז (פרק ח' אות ח') הובא בשו"ת בצל החכמה חלק ג' (סימן קיד אות ח'). שכתב, דמשקה הנקשר עד שראוי לאכילה יצא מתורת משקה אפילו יש בו טופח על מנת להטפוח. ע"כ. ועוד, דאף על גב דחזינן דהוי קרוב להיות משקה יותר מאוכל, מכל מקום אין

כתב, דעל כל פנים בגלידה חלבית לא יברך, לפיכך ספק ברכות להקל, ויאכל הגלידה אחר הסעודה, או בתוך הסעודה בלי ברכה. או שיברך שהכל על מעט סוכר, ויפטור את הגלידה. וכן השיב לי מרן אאמו"ר שליט"א.

ובשו"ת חמדת אברהם ח"ג (סימן י') העיר על מה שכתבנו בילקוט יוסף הנ"ל, דמאי שנא מסוכריה שלא בולעים, שבודאי שאף על פי כן מברכים עליה באמצע הסעודה, ואם כן גם גלידה למרות שאין לועסים אותה יש לברך עליה באמצע הסעודה. ע"ש. אולם מה שכתבנו בילקוט יוסף על גלידה שאין לועסים וכו', הכוונה היא דכיון שגלידה לא לועסים ממילא תורת משקה עליה, ולכן לא מברכים כמו שלא מברכים על משקה קר. אבל סוכריה אף שלא לועסים לא שייך לומר שבגלל שלא לועסים יהיה תורת משקה על הסוכריה ולא יברכו עליה באמצע הסעודה, אלא זו הנאה שבאה בסעודה שלא מחמת סעודה ולכן מברכים, ומה הקשר בין סוכריה לגלידה שהיא מכשרת לקבל טומאה, וחם השמש ונמס, ורק הזמן גורם לעיכוב שיהיה נמס ודבר נזולי, ושייך שפיר להסתפק בו אם חשיב בכלל שתיה או לא. ומכח ספק אין לברך על גלידה. שהרי אם ישתה אדם כל צורכו בסעודה, והעביר את המאכל בשתייתו, ואח"כ שותה קולה קר מאד מאד קימעא קימעא רק לתיאבון וקינוח סעודה, אטו נימא שיברך, וע"כ דלא פלוג רבנן, דאחר שנהגו שלא לברך על שתיה בסעודה, וכמו שהעיד הרשב"א שכן המנהג, ממילא לא שייך לחלק בין שתיה לתענוג וקינוח סעודה לשתיה להעביר האוכל. ולכן השותה ברד בסוף הסעודה לא יברך. ובגלידה יש ספק שמא היא כברד וכמו קולה קר מאד מאד, ששותה טיפה טיפה רק לתענוג. ולכן שוא"ת עדיף.

ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק אורח חיים סימן כה אות ה) שכתב לענין האוכל שוקולד, ואינו לועס אותה בשיניו, אלא מוצץ וממחה אותה בפיו, אין לדנו כאוכל, כיון שלא לעס אותה בשיניו, ולכן אפילו אם אכל כזית ויותר אינו מברך ברכה אחרונה, ורק אם לעס אותה בשיניו, ואכל כזית בתוך כדי אכילת פרס, מברך ברכה אחרונה. והאוכל גלידה אפילו אכל כשיעור רביעית בתוך כדי אכילת פרס, אינו מברך ברכה אחרונה, שדינה כמשקים, לדעת כמה מאחרוני דורינו. וכמו שכתב כן בשו"ת כפי אהרן אפשטיין (סימן

אודות מנהל חנות הפטור ממכס [דיוט'פרי], שמכר את כל החמץ הנמצא בחנותו, ומכלל זה אלפי בקבוקי ויסקי, ואחר כך נודע שבימי חול המועד המשיך למכור ויסקי לצרכנים, וכששאלוהו הרי מכרת את החמץ, השיב שהוא רק ענין דתי ולא התכוין באמת למכור החמץ. ולפי זה יש לדון שמא כל הויסקי שנמצא במשך השנה באותו חנות, הוא בגדר חמץ שעבר עליו הפסח האסור בהנאה. אך לפי האמור לעיל יש מקום לומר, דכיון שהוא חתם על שטר ההרשאה לרכנות למכור את החמץ, ובעת חתימתו לא הצהיר כלום, והרבנות עשתה מעשה קנין ומכר ומכרה את כל החמץ שבאותו חנות לנכרי, מה שאחר כך גילה בפיו שבדעתו לא היה למכור באמת, הוי בגדר דברים שבלב, דכשהם עומדים בסתירה למעשה קנין, דברים שבלב לא הוו דברים. ויתכן מאד שהמכירה שמכר באמצע ימי הפסח אינה תופסת, כיון שאין הויסקי שייך לו בימי הפסח, אבל לאסור מצד חמץ שעבר עליו הפסח, לכאורה נראה לדון להקל בזה על פי דברי החתם סופר [ראה להלן]. ואמנם שמעתי שיש מגדולי הדור שאמרו שיש בזה משום חמץ שעבר עליו הפסח, ועל כן מן הראוי לחוש להחמיר בכל זה וכיו"ב. אך מעיקר הדין יש לצדד על פי המבואר לעיל. ואכמ"ל.

מכירת חמץ לגוי - גמירות דעת במכירה, והנה במה שהנהיגו בעבר כמה מגדולי הדור, היתר מכירת קרקעות בשביעית, מפני שהיתה זו שעת הדחק גדולה עבור היישוב באר"י, רבים העירו דהא כל קנין לא מהני בלא סמיכות וגמירות דעת, והכא אנן סהדי שלא ירצו למכור את כל קרקעות הארץ, ואין כאן גמירות דעת, וממילא חסר בקנין. אולם י"ל, דכל היכא דמהני הערמה, כגון במכירת חמץ, רצון חכמים שיעשה מעשה הקנין, ובזה די להיפטר מאיסור דרבנן דחמץ אחר הביטול, וכן שביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, מהני הערמה אף דאין הכי נמי אין כאן גמירות דעת למכור, שדי במעשה הקנין, שאם מצינו בכמה מקומות דמהני הערמה, זה גופא קמ"ל. [וקצת דומה לזה היתר עיסקא]. ודבר זה חזינן מהלכות שבת בסימן רמו, גבי שביתת בבמתו, דמשום הכי לא בעינן שיחזור לקנות את בהמתו במוצאי שבת, שאין זה הפקר גמור שיצטרך לחזור ולקנותו, ורק היה מעשה קנין, ודי בזה. אך יש לדחות, דהכא הרי סוף סוף בשבת הוי גמירות דעת להפקר גמור. ויש לפלפל עוד בזה. וכתבנו זה רק לעיון בעלמא.

הכרעה בזה, כיון דתלוי אם חישב למשקין, כי אז מטמא טומאת משקין. אבל אם לא חישב עליו למשקין, אינו מטמא טומאת משקין. וכן אם נטמא מקצתו לא נטמא כולו, ואילו היה משקין היה נטמא כולו וממילא ליכא לאוכחי מידי מהתוספתא דהוי משקין. ועיין בערוך השלחן (סימן רב אות ט) שכתב, דהוי כמאכל. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק חלק ב' (סימן ק). וכן הוא בשו"ת שבט הלוי, ועוד. ע"ש.

גז. גלילה, אודות מה שנהגו להקל לגלול ס"ת כשהוא בתוך התיק, ראה בעין יצחק בחלק ג' (עמוד שיח)

גח. גמירות דעת, חנוני שמכר חמצו לגוי באמצעות הרבנות, והצהיר בפני חבריו שעושה כן רק בשביל לקבל תעודה, הנה יש לדון בחנוני שמכר חמצו לגוי באמצעות הרבנות, והצהיר בפני חבריו שעושה כן רק בשביל לקבל תעודה מהרבנות, כדי שיקנו ממנו יראי ה', אי מהני מכירת החמץ שלו, וראיתי בספר חשוני חמד (פסחים עמוד קכה) שדימה דין זה למה שדנו האחרונים אי מהני למכור חמצו של חבירו בלא ידיעתו, מדין זכין לאדם שלא בפניו, [והארכנו בזה בספר כיבוד אב ואם (פרק ד' הערה יא, עמוד שטו), ובאוצר דינים לאשה ולבת (עמוד תרפד), ובספר ילקוט יוסף על המועדים (מהדורת תשס"ד, במילואים עמוד תקצא). ע"ש]. ולהסוברים דמסתמא ניחא ליה ומהני, גם בנידון דידן הרי מכר הישראל החמץ כנהוג. ע"ש. ולא הבנתי הדמיון, דהכא מעיקרא דדינא יש לדון אם גמר בדעתו למכור. אולם לפי מה שנתבאר לעיל, אתי שפיר. ודו"ק. וע"ש שביאר על פי מה שכתב הרמב"ם בהלכות גירושין (פרק ב' הלכה כ) דמהני להכות בעל המסרב ליתן גט, באופן שעל פי ההלכה צריך לגרש את אשתו, כמוכה שחין וכדומה, משום שבלבו פנימה רוצה כל יהודי לקיים מצוות ורצון חכמים, אלא שהיצר מעכבו, וכשלוחצים אותו מסכים על מה שבעומק לבו. ואם כן הוא הדין במומר זה שכל יהודי ניחא ליה בלב פנימה לקיים מצוות, ובלבו פנימה ניחא ליה שלא יעבור על לאו דבל יראה ועל איסור הנאה מחמץ שעבר עליו הפסח, ולכן מהני על אף הצהרתו שלא גמר בלבו למכור. ועיין עוד בשו"ת דברי חיים חלק ב' (אר"ח מו). ע"ש.

ונשאלתי מהרה"ג יוחנן חיות, רב שדה התעופה,

הכסף וירצה לקנות את כל הקרקעות שרשומים לפניו בשטר המכר, וגם בחמץ הוא כן, דאטו בדעתו של הקונה לקנות את כל החמץ, ובודאי אין דעתו באמת לקנות את כל החמץ, והוא יודע מהשנה שעברה שאין הוא לוקח את החמץ באמת, וגם אין לו אפשרות כזו דאטו יסתובב בבתיים בכל העיר ויאסוף החמץ שרשום לו בשטר המכר, והוא מתייאש מכל זה ויודע שהכל הוא ענין דתי של היהודים, ועם כל זה כתבו הפוסקים להסתמך על מכירת החמץ אפילו כדי להנצל מלאו דאורייתא דכל יראה וכל ימצא [להסוברים דמהני מכירת חמץ גם בלא הביטול. ואכמ"ל]. והיינו טעמא דסוף סוף היה כאן מעשה קנין גמור, ואם כן כל שכן בשביעית דרבנן שתועיל המכירה.

והן אמת שבמחצית השקל (סימן תמח סק"ד) צווח ככרוכיא על מכירת החמץ, שכל זה לא יועיל ולא עלתה ארוכה לשבת בת עמי לעת כזאת, אשר נודע ביהודה ובגויים שהמכירה היא רק להפקיע איסור חמץ, ואף החרדים באמת ומכרו בלב שלם, מכל מקום אין דעת הגוי לקנות את החמץ, ולבי אומר לי שדוקא בימים קדמונים שהיה דבר זה במכירת חמץ לגוי דרך מקרה, והיתה המכירה בלב שלם, אבל עתה הן רבים עתה עם הארץ שגם בעיניהם הדבר רק מצות אנשים מלומדה, ומנהג אבותיהם בידיהם, וכל שכן שאין דעת הגוי לקנות כלל, והדבר קשה בעיני הרבה. ע"כ. והביאו החתם סופר (חיו"ד סימן שי) וכתב על זה, שהואיל וקנה בדרכי הקנינים כסף ומשיכה שיודע הגוי שקונים בו מדינא, ועשה כל המעשים הראויים, רק שאנו אומרים שאין דעתו לקנות, בכחאי גוונא אמרינן דברים שבלב אינן דברים. ומה לי אם דעת הגוי לקנות או לא, אנן לא בעי' להקנות לגוי אלא להוציא מרשותו של ישראל, ולא דמי למכירת בכור שעיקר הכוונה שיזכה הגוי בבהמה, אבל בחמץ עיקר הכוונה שלא יהי' חמצו של ישראל, וכל שיצא מרשותו של ישראל אפילו רק בדרך הפקר אינו עובר עליו, והרי ישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת. ועוד לא דמי לקנין אגב דלא סמכא דעתו של גוי שיהי' הקנין הזה קונה, ושיפעול המעשה הזה כלל, אבל הכא הרי קנה בדרכי הקניות כסף ומשיכה, שיודע הגוי שקונים בו מדינא, ועשה כל המעשי' הראויים, רק שנאמר אין דעתו לקנות, בכי האי גוונא אמרי' דברים שבלב אינם דברים. ולא דמי להא דנפל גלי דעתי' וכו' התם לא הוה דברים שבלב, כיון דעביד מעשה דנפילה המגלה

ויש להוסיף, דהנה יש המחלקים בין מכירת חמץ לגוי, למכירת קרקעות, שהרי אין בדעת המוכר למכור את הקרקע באמת, אפילו אם הגוי יביא לו את כל הכסף, שהרי הדבר גובל בפיקוח נפש למכור לו את רוב קרקעות המדינה, וממילא יש לומר דכל המכירה היא כחוכא ואיטלולא, משא"כ במכירת חמץ אין הכי נמי אילו הגוי יביא לו את מלוא התשלום, יסכים למכור לו את החמץ. אולם התשובה לטענה זו, כי הנה באמת אם מסתכלים על כל הקרקעות ביחד איה"נ קשה להאמין שירצו למכור הכל. אבל אם מתייחסים לכל אחד בפני עצמו, אין הכי נמי אם יביא גוי ויתן לו יותר מהמחיר, וירויח מהמכירה, איה"נ כל אחד ואחד בפני עצמו יסכים למכור, וממילא דמי שפיר למכירת חמץ. אך יש לעיין באותם קרקעות השייכות למדינה, שגם הם נמכרים בשטר המכירה של הרבנות, ולכאורה בזה אין גמירות דעת.

ויש להשיב, כי הנה מדברי הריטב"א (קידושין ג) מבואר, דכאשר יש סתירה בין גמירות דעת למעשה קנין, אזלינן אחר מעשה הקנין. ובעצם כן משמע מהסוגיא שם, וז"ל הריטב"א שם: ודילמא שאני התם דעקרא לתנאה. פירוש וסותר בדברים שבלבו מה שהתנה בפיו, דהוה לבו סותר את דברי פיו, מה שאין כן בהאי דזבין נכסיה סתם שאינו סותר דברי פיו ממש, אלא שמוסיף עליהם, ושמעין מהכא דדברים שבלבו ובלב כל אדם דהוה דברים, אם הוא עוקר מה שהתנה עליו בפירוש, לא מהני ליה דברים שבלבו, ותנאו קיים. ע"כ. והיינו, דאינה מקודשת בודאי, אף שאומרת שבלבה התכוונה להתקדש גם בלי התנאי. וזה הגמרא דחתה דלעולם דברים שבלב הוה דברים, אבל בגלל שהיא סותרת מה שאמר לה להדיא, אינו מועיל דברים שבלב.

הרי דכל שעוקר לגמרי מה שהתנה לא מהני דברים שבלב, וכל שכן כשעוקר את כל מעשה הקנין, ולא רק את התנאי. ובאמת שכן משמע מהסוגיא הנז', וכהבנתו של הריטב"א.

וכן מבואר מדברי תרומת הדשן (סימן קכ), שכתב, שיכול ליתן החמץ לגוי שהוא מכירו ואוהבו, ויודע בו שלא יגע בחמץ כלל, וישמור אותו עד לאחר הפסח. ע"ש.

ועוד, דהן אמת שפקפקו בדעת המוכר, ואם נתבונן יש לפקפק גם בדעת הקונה, כי אטו הגוי יש לו

המעשה לגמרי.

ומה שהביאו רשב"א בכתובות (מג: ד"ה ומ"מ) דמשמע מיניה לכאורה דלא מהני המכירה, גם זה יש לדחות, דהנה ז"ל הרשב"א שם: ומ"מ בין לרבנן בין לר"א בן עזריה מן הלקוחות לא גביא, דאמדין דעתא הוא דלא כתב לה זה על דעת דאילו בעי לזבונא בינתים לא מצי מזבין, וכן כתב רבינו שרירא גאון ז"ל. ע"כ. והיינו, אף שכתב בשטר נגד אומדנא, האומדנא מבטלת את הדברים המפורשים שבשטר, ואין כאן שיעבוד כלל. ולכאורה מכאן מוכח גם לגבי היתר המכירה דכיון שיש אומדנא דמוכח שאין המוכרים והקונים מתכוונים באמת לכל מה שנאמר בשטר, אומדין דעת גובר על מה שכתוב בשטר.

אך יש לדחות, דגבי כתובה הרי אצל רוב העולם חיובי הכתובה הם מהנישואין, ולכן גם לרבי אלעזר בן עזריה אם כתב לה כתובה מהאירוסין, יש אומדין דעת שלא כתב לה על דעת שלא יוכל למכור. ואין האומדנא מבטלת לגמרי את כל מעשה השטר, אלא בפרט מסויים אמרינן דבזה אזלינן בתר רוב העולם דלא כתב לה על דעת שלא יוכל למכור לאחרים. ולכן גבי מכירת חמץ או מכירת קרקעות אי אפשר לומר דאומדין דעת יעקור השטר מכל וכל, כאילו לא היה מעשה קנין כלל.

והנה מתחלה חשבנו להוכיח מדברי פאר הדור והדרו הגאון החזון איש, שמצד גמירות דעת לא שלל את המכירה, ומה שיצא נגד היתר המכירה הוא רק בגלל שהמכירה מתבצעת על ידי הרבנות, שהיא שליח של בעלי הקרקעות, והא קיימא לן דאין שליח לדבר עבירה והמעשה בטל. [נראה תשובה על טענה זו בשו"ת יביע אומר חלק י' חיו"ד סימן לז]. ומשמע שאילו המכירה היתה מתבצעת שלא על ידי שליחות, ולא היתה הטענה של אין שליח לדבר עבירה, אין הכי נמי המכירה היתה תופסת, ומבואר שמצד גמירות דעת לא שלל החזון"א את היתר המכירה. וכתבנו עוד לדייק כן ממה שכתב החזון איש עצמו בשביעית (סימן י' סק"ו ד"ה ואתרוגים) וז"ל: "ואותן שמוכרים [על ידי עצמן ולא על ידי שליח] פרדסיהן לנכרי, אף שעוברים בזה משום לא תחנם, מכל מקום הוי מכירה". ע"כ. ואי נימא דמכירה זו הויא חוכא ואתלולא, וחסר בגמירות דעת היאך מהני המכירה שלא על ידי שליח. הרי שסבר שמצד גמירות דעת ליכא למיחש. וליכא לפלוגי בין מכירת יחיד לרבים, דהא גם היחיד שמוכר הקרקע לגוי

על דברים שבלבו, דבכל כי האי גוונא הוי דברים שבלב דברים, משא"כ הכא. ע"כ.

ויש להוסיף ביאור, דמאי דאמרינן דברים שבלבו ובלב כל אדם הוו דברים, הוא לגבי תנאי בקנין, ואומדין דעת דמכירתו היתה על תנאי, אבל אין מחשבה מועילה להפקיע לגמרי מעשה קנין. [ורק לגבי דיני תנאים מהני דברים שבלבו ובלב כל אדם].

ועוד, דדוקא אמירה המבטלת את המקח בעת הקנין, היא זו המועילה, אבל לא אומדנא. וכדמוכח מלשון הרמב"ם (פרק יא מהלכות מכירה הלכה ט). שאם מכר סתם את הקרקע שלו, אע"פ שהדברים מראים שאינו מוכר אלא כדי לעלות לארץ ישראל, ונאנס ולא עלה, אין המקח חוזר, כיון שלא פירש בשעת המכר, והדבר שבלב אינן דברים. וראה בשו"ת יביע אומר חלק י' (דף רסו). ע"ש.

ונלמד מכל זה לענין מכירת קרקעות דלכאורה מצד ענין של גמירות דעת ליכא למיחש, דכל היכא שאדם עושה מעשה גמור ובלבו אינו רוצה בו, אין אנו מתחשבים במה שבלבו, הואיל ומעשיו סותרים את מה שבלבו לגמרי, שאם נתחשב עם מה שבלבו נמצינו סותרים את המעשה לגמרי, וזה דבר שלא יתכן לסתור את המעשה מפני הלב, דהמעשה הוא יותר עיקרי מאשר מה שבלב. והיוצא לפי דברי החתם סופר, דכל שיש מעשה גובר על המחשבה, והיינו דאף דאמרינן דברים שבלבו ובלב כל אחד הוו דברים, וכמו שנתבאר בתוס' (קידושין ט:). ולכן מי שמכר את נכסיו על מנת לעלות לארץ, אם היה אומר כן בפיו היה צריך להתחשב בדבריו אף שלא עשה תנאי כפול, הואיל והוא דברים שבלבו ובלב כל אדם. והני מילי התם שאין הלב סותר את המעשה לגמרי, אלא מפרש אותו על תנאי מסויים, שהוא מוכר על צד אחד שיעלה לארץ ישראל, ואם לא יעלה אינו מוכר, ולכך אע"פ שלא עשה תנאי כפול כיון שהוא דברים שבלבו ובלב כל אדם אמרינן שאין צריך תנאי כפול, אבל הכא שהלב סותר לגמרי את המעשה, לא יתכן לבטל את המעשה אף שהוא דברים שבלבו ובלב כל אדם, דרק לגבי תנאי מהני כלל זה, אבל לא לעקור לגמרי המעשה.

ולפ"ז כל מה שכתב באור לציון על השביעית לפקפק על מכירת הקרקעות מכח דברי התוס' הנ"ל, הנה להמבואר יש חילוק גדול בין תנאי לבין עקירת

הלכתי-עיוני, בגדרי ההלכה בענין גמירות דעת, וכן לעיל בגדר לא תחנם]. אבל לענין מעשה, הדבר מסור אך ורק לגדולי הדור שליט"א. ונדע מה שכתבנו בילקוט יוסף השביעית והלכותיה, שבזמן הזה קיימת אפשרות לכל הירא וחרד לדבר ה', לנהוג כל דיני השמיטה בארץ ישראל, בדקדוק רב ובהידור, ולא להיזדקק להיתר המכירה, ובעבר כאשר היה שעת הדחק גדול במאד, היתרו כמה מגדולי ישראל לערוך מכירת קרקעות לגוי, אך כיום אפשר בנקל לקנות אך ורק מחנויות שומרי שמיטה, פירות וירקות שאין בהם חשש כלל, וכבר אמרו חז"ל על שומרי שביעית: "גבורי כח עושי דברו". ובפרט שיש להחמיר בזה בגינות נוי, לשמור בהם כל דיני שמיטה, וגם החקלאים יראי ה', כל מי ששומר שמיטה כהלכתה, יתברך בכל הברכות שבתורה. ע"כ. וראה עוד שם בתחלת הספר מכתב ממרן אמו"ר בכתב ידו בחשיבות שמירת שמיטה כהלכתה. [ובזמנו אנחנו יזמנו את מכתבו של מרן שליט"א בכתב ידו לחיזוק שמירת השביעית כהלכתה בזמן הזה]. וראה באורך במבוא לילקוט יוסף על השביעית בשבח שומרי השביעית כהלכתה.

נמ. גמר מלאכה, הנה מרן הב"י (סוף סימן רנ), כתב בשם הכל בו (סימן לא, דף כה ע"ג), והארחות חיים (הל' ע"ש אות י), "דטוב להשחזי הסכין בערב שבת, משום דהכי תניא בספרי, וידעת כי שלום אהלך (איוב ה כד) זו השחזת הסכין". וסיים מרן הב"י, ומצאתי כתוב בשם ספר חיי עולם (ספר היראה לרבינו יונה אות צח), דמוכח לה מדכתיב, והכינו "את" אשר יביאו, לשון וכתתו חרבותם "לאתים". ע"כ. וכ"כ הרמ"א בהגה (ס"ס רג). גם הב"ח והט"ז (סימן רס סק"א) כ' כן בשם הרוקח ומהרש"ל. ע"ש. (וכ"כ בחמדת ימים פרק ב דף טו ע"ג). וע"ע בלקט יושר (סוף עמוד מט).

ובספר התעוררות תשובה הנד"מ (סימן קיח) כתב, שאחר שישחזי הסכין בערב שבת, אסור לחתוך בו פעם ראשונה בשבת משום שהוא מחליקו, והוי גמר מלאכה, ויש בו משום מכה בפטיש. ותימה על דבריו, דפשיטא דלא שייך בזה איסור מכה בפטיש, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח ריש סימן כ) מדברי הראשונים. ע"ש. ולרווחא דמילתא יש להזכיר בזה מ"ש הרב המגיד (פרק יב מהל' שבת ה"ב), שדעת רבינו בדין תיקון מנא, שהכל תלוי בכונתו, שכל שאין מתכוין לתקן כלי אין ראוי לומר

בשביעית בודאי שאינו גומר בדעתו למכור באמת ובמוחלט את קרקעו. ועל כרחק שצריכים לומר דכיון שהיה מעשה קנין אין אנו מתחשבים בדברים שבלב ובלב כל אדם. אלא שכתבנו במפורש בילקוט יוסף השביעית והלכותיה (עמוד תרא) שהדבר ידוע שהגאון החזון איש התנגד בתוקף למכירה, בגלל הטענה של אין שליח לדבר עבירה, והמעשה בטל. ואחר שנים שכתבנו ראייה זו הופיע זרח שו"ת יביע אומר חלק י', ושם כתב גם כן את הראיה מדברי החזון איש, וז"ל שם: והחזון איש עצמו שיצא נגד היתר המכירה שע"י הרבנות הראשית, כתב בספרו (הג"ל), ואותם שמוכרים שדותיהם ופרדסיהם לנכרי, על ידי עצמם, אע"פ שעוברים בזה על איסור "לא תחנם", מ"מ הוא מכירה, ולדברי ספר התרומה פקעה מהם קדושת שביעית, ויש להם על מה שיסמוכו, ואין לאסור פירותיהם בדיעבד. ע"כ. ולא כאותם שתולין בהגאון החזון איש בוקי סריקי לומר שאין ממש במכירה כזאת, משום הערמה, דליתא. אלא שיש להגאון ז"ל טענת לא תחנם וכו'. ע"כ.

שוב העירו מכתבי הקה"י (שביעית סימן כה) שכתב, שהחזון איש בספרו על שביעית כתב דבמכירה לנכרי על ידי עצמו, לדעת ספר התרומה פקעה קדושה, המיקל יש לו על מה לסמוך. ובספרו על ב"ב וסנהדרין (סימן לה) החליט שאינה מכירה ושפטורים מלעשר, ידענו שהיתה חזרה, דנתחדש לו דאע"פ שהעברה בטאבו אינה מעכבת במכירה מישראל לישראל, מכל מקום במוכר לנכרי מעכב, משום דא"ל כך דינכם, וטעם השלישי שכתב דאנן סהדי שאינו מתכוין להקנות, נראה דזהו על המכירה הכוללת שמוכרין כל ארץ ישראל לנכרי, דבודאי אילו היתה מכירה אמתית ממש, היו בוחרים יותר לשמור שביעית מאשר למכור כל ארץ ישראל. אבל ביחיד המוכר אין אומדנא כל כך. ואיך שיהיה ידוע לי שדבריו בחזו"א ב"ב הוא המאוחר בזמן, והחלטתו בסוף ימיו שאין המכירה כלום, והעיקר משום דלגבי נכרי אמרינן כך דינכם. ומ"ש כב' שעכשיו נעשה בהסכמת הממשלה, אינו כן, דהממשלה באופן רשמי אינה מכירה במכירה ושייך לומר כך דינכם. ע"כ. ולדבריו "שידענו שהיתה חזרה" ממילא אזדא לה הראיה ממה שכתב בסימן י'.

[ובזמנו כאשר כתבנו הראיה מדברי החזו"א, טרם יצא לאור הספר כתבי קה"י]. והראוני בעוד מקומות שמפורש בדברי החזו"א דל"מ המכירה כלל.

ודע, שכל מה שכתבנו לעיל הוא רק לדון במשא ומתן

לאריסיה זיל אייתי לי מיניה קיבורא דאהיני. והקשה, והא אמרינן לא תגנובו על מנת למיקט או על מנת לשלם. ותירץ, דבכה"ג שאינו עושה לצער את חברו אלא כדי להוציא דינו לאור שרי. וכן עיקר. ע"כ. והכי נמי בנ"ד. ומכל שכן לפי מה שכתב הלחם משנה (פ"א מהל' גניבה ה"א) דלהרמב"ם אסמכתא בעלמא הוא וכו'. ע"ש. ועיין בשיטה מקובצת (ב"מ סא:) שכתב, על מנת למיקט, יש מפרשים דאיירי שאינו רוצה לעכב הגניבת בידו, אלא גונב על מנת לצערו. ולא נראה, דהא מעשים בכל יום שעושים כך, לכן יש מפרשים דבוודאי דמיירי שבדעתו לעכב הגניבה בידו, אבל אינו גונב בשביל שום הנאה אלא על מנת לצערו. ע"כ. ולפ"ז הכא בלא"ה אתי שפיר, כיון שהיה דעתם להחזיר ולא עשו אלא לנסותו ולהחזיר לו אחר כך. ובזה אתי שפיר מה שאמרו בב"ב (יט.) גבי איוב, ששבחוהו שהיה גוזל שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להם. והקשה התורת חיים שם מהא דק"ל לא תגנובו ע"מ לשלם, והניח בקושיא. ולדברי השימ"ק כיון שדעתו להחזירה מושבחת שפיר דמי. ובלא"ה נראה דלא קשיא מידי מההיא דאיוב, שאע"פ שהתורה אסרה דבר זה לישראל, אין זה אלא מפני שחסה עליהם שלא ירגילו עצמם בגניבה, וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' גניבה ה"ב).

וכתב בשו"ע הגר"ז (הל' גזילה ס"ב בקו"א), שאע"פ שדבר זה אסור מה"ת, דרך הרמב"ם לפרש טעמא דקרא. ע"ש. וכיו"ב כתב הר"ן (ריש פסחים) שאיסורו בל יראה ובל ימצא בחמץ הוא משום שלא יאכל ממנו, דהא איסורו כרת הוא ולא בדילי מיניה אינשי. ע"כ. וכה"ג באבות דרבי נתן (פרק ב') בדין ייחוד וקריבה לעריות. וראה במבוא לספר ילקוט יוסף (איסור והיתר כרך ג', בדין טעם בישול בשר בחלב). ע"ש.

וא"כ י"ל דשאני ישראל מבין נח בדבר זה, שבבן נח מותר לגזול על מנת לשלם תשלומי כפל ולא חסה התורה לגזור עליהם, ואדרבה כשעושים כן מתוך כוונה טובה נחשב הדבר לזכות. ושוב ראיתי תנא דמסייע, הרמ"ה בחי' לב"ב (יט.) שכתב, דלישראל לאו מעליותא היא, דהא קי"ל לא תגנובו על מנת לשלם תשלומי כפל. ע"כ. מוכח שמלק בין ישראל לבני נח. אלא שהרמב"ם בספר המצות (מצות ל"ת רמד) כתב, לא תגנובו אזהרה לגונב ממון. ובספרא לא תגנובו ע"מ ליקט, פירוש לצער הבעלים ולהכאיבן, ואח"כ ישיבהו לו. ע"כ. משמע דלא כהשטמ"ק, אלא גם כשגונב ע"מ להחזיר אחר כך אסור. וכבר העיר מזה ע"ד השיט"מ

בו פסיק רישיה ולא ימות, ולחייב, מפני שרק כשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה, אבל כשאינו מתכוין אין בו משום מלאכה כלל, שהרי אין ברצונו לעשות כלי. ע"ש. והכא נמי כשהוא חותך אין כוונתו אלא לצורך המאכל בלבד. ושוב ראיתי שכבר השיג עליו בשו"ת משנה שכיר ח"א (סימן פז), ולית דין צריך בשש.

ס. גמרא, מחלוקת מקובלים וגמרא, ראה באורך בעין יצחק חלק ג' (עמוד רסד, קסה, רנו).

סא. גניבה, נער שחושדים בו בגניבה אם מותר לנסותו, הנה בשו"ת תורה לשמה (סימן תז), כתב לדון אם מותר להניח על יד הנער כסף עם סימן, ואם יגנבהו ראייה שהוא גנב, דנמצא נותן לפניו מכשול להכשל באיסור גזל, ע"ש. וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות, (סימן קסג) לענין מאכל ליתן לחילוני החשוד על אכילה בלא ברכה, דאם יש לחוש שעל ידי שימנע מליתן לו אותו דבר המאכל, יגרום לשנאה ליראי ה', ויעבור על איסור חמור יותר, יש להקל ליתן לו המאכל, ושכן כתב בשו"ת מנחת שלמה. ע"ש. ולפ"ז יהיה מותר להניח המעות לפני הנער על מנת לנסותו, כדי להצילו מאיסור חמור יותר של גזל.

אלא שיש לחלק בין היכא שנותן לפניו מאכל שלא במטרה להכשילו, אלא במטרה לכבדו במאכל ומשתה כדרך בני אדם המתארחים זה אצל זה, לבין היכא שמטרתו ברורה לנסותו ולהכשילו. וזה דלא כמ"ש אחי בקובץ נהרדעה (טבת תשל"ט, עמ' 30). ודו"ק. ויש לעיין דמהגמ' בקידושין לב. משמע דליכא בזה איסור, דרב הונא קרע שיראי בפני רבה בנו, ולא חשש שמא יכעס ויעבור על איסור כעס. וי"ל. ולהדיא אקשינן התם, ודלמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול, ותירצו, דמחיל ליה ליקריה. וכתבו התוס' שם, וצ"ל שהודיעו קודם לכן, שלא יהא כמו נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה וכו'.

ועיין בגמ' ב"מ (סא:) לא תגנובו ע"מ למיקט, או על מנת לשלם. ובגמ' תענית (כא.) אמרו, לצפרא כרכינהו ושקלינהו, והיאך מותר לגנוב ע"מ לנסות. אבל אי נימא שאם כוונתו לנסותו ולא לצערו שרי, אתי שפיר. וכן כתב ליישב בספר מאור ישראל תענית שם (דף רלה:). והביא דברי הריטב"א בב"ב (ה.) גבי רוניא דאקפיה רבינא מד' רוחותיו וכו', א"ל רבינא

בקצות החושן (ר"ס שמח). ע"ש.

[ובשו"ת אמרי דוד (סי' קנו) נשאל אם מותר להעמיד מכשיר אוטומאט שמכניס שם מטבע והלחם יוצא, ויש חשש שהקונה יאכל בלי נט"י, או שאר מאכלים שיאכלום בלי ברכה. ע"ש].

סב. גניבה, להכות קטן שיורה שגנב, אם אירע גניבה בביתו, ויש אומדנא דמוכח שילד קטן שהוא זה שגנב, יש מי שאומר שמותר להכותו כדי שיודה בגניבה. אולם הנכון הוא להחמיר שלא להכותו, אלא לדבר על לבו דברי כיבושין כדי שיודה על האמת. בפ"ב דב"מ אמרו, מר זוטרא חסידא איגנוב ליה כסא דכספא באושפיזא. חזיא לההיא בי רב אשי דמשי ידיה וניגב בגלימיה דחבריה, אמר היינו האי דלא חס על ממונא דחבריה, כפתיה ואודי. וכתב הרא"ש, שסמך על אומדן שלו וכפה אותו בשוטים. ומכאן הוכיח בחכמת שלמה (סי' שמח ס"א) דאם אירע לאחד גניבה בביתו, ויש לו אומדנא דמוכח שזה וזה עשו הגניבה, שמותר לו להכותו כדי שיודה בגניבה. ומוכח נמי מהגמ' דמותר להכות אף אם הוא בר בי רב וצורבא מרבנן. [ואין סברא לחלק בין קטן לגדול, כל שיש אומדנא דמוכח שהקטן הוא זה שגנב, ומכה אותו כדי שיודה. ודו"ק]. אלא שיש לדון בראייתו, דדוקא שם שראהו מנגב ומזיק, ולכן נחשד גם בגניבה. משא"כ על סמך אומדנא לבד אין להכות. וע' ביד אהרן. ועוד י"ל דשמא דוקא בי"ד רשאים להכותו, אבל לאו כל אחד עביד דינא לנפשיה.

סג. גניבה, אם מותר לגנוב להציל נפשו, העיקר לדינא שמותר לאדם להציל עצמו בממון חברו, ולכן מי שאין לו מה שיאכל והגיע לכדי פקוח נפש מותר לו לגנוב מחברו על דעת לשלם לו אחר כך כדי להציל עצמו אבל לא לגזול מחברו. הנה בב"ק (ס) מבואר, דאסור להציל עצמו בממון חברו. וכתבו התוס' והרא"ש שם, דר"ל שחייב לשלם לחברו כשהציל עצמו בממונו מפני פקוח נפש. ע"ש. וע' ביומא (פג) ר' יהודה ור' יוסי אזלו באורחא אחזיה בולמוס לר' יהודה, קפחיה לרועה ואכליה לריפתא, א"ל ר' יוסי קפחת את הרועה. וכ' בשו"ת בנין ציון הישנות (סי' קסט), דר"ל דר' יוסי ס"ל כר"מ שאף הגזל עומד בפני פקוח נפש, ור' יהודה פליג עליה. ע"ש. ולדינא, דעת רוב הראשונים דבפיקוח נפש רשאי

להציל עצמו בממון חברו, וישלם לאחר מכן, וכד' התוס' והרא"ש (ב"ק ס) הנ"ל. וכ"ה בחי' הרשב"א שם. וכן העלה הרשב"א בתשו' ח"ד (סי' יז) ושהוא פשוט מאד עד שמרוב פשיטותו לא היה צריך לכתבו. ע"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ן בכתובות (יט). וכ"כ בחי' הריטב"א כתובות (יח). ובחי' הרא"ה (שם יט). וע"ע בהפלאה כתובות (יט. תוד"ה דאמר מר). וז"ל הטוש"ע חו"מ (סי' שנט ס"ד) אפי' הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חברו כדי להציל נפשו, לא יקחנו אלא על דעת לשלם. ע"כ. והן אמת שמדברי רש"י (ב"ק ס) שכ' וז"ל, ויצילה, שלא ישרפוה, הואיל ואסור להציל עצמו בממון חברו. עכ"ל. מוכח שאפי' ע"ד לשלם אסור להציל עצמו בממון חברו.

ויש סיוע לזה מהירושלמי (פ"ב דע"ז ה"ב), לא סוף דבר שא"ל הרוג את פלוני אלא אפי' א"ל חמוס את פלוני. וכ' במראה הפנים שם, שזהו כסברת רב חסדא (בכתובות יט). שיהרגו ואל יחתמו שקר, אבל רבא דחי לה התם בפשיטות. ע"ש. וע' להראב"ד בשטה מקובצת (ב"ק קיז: בד"ה ומציל עצמו) שכתב, הואיל ואתא לידן נימא ביה מלתא, שהקשה, דבב"ק (ס) מסקינן שאסור להציל עצמו בממון חברו. ובקידושין (ח) התקדשי לי בככר תנהו לכלב וכו', בעי רב מרי היה כלב רץ אחריה מהו מי אמרינן מדאורייתא חייב להצילה. ואם זה חייב להצילה בממונו מה טעם יהא אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו. וי"ל דמה שאדם חייב להציל חברו בממונו ה"מ בפניו כדכתיב והשבותו לו אפי' אבדת גופו, אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו בכך, ואפי' בפניו לא שיפסיד זה ממונו אלא שישלם פסידתו וכו'. ומ"מ מן הדין אינו רשאי להציל עצמו בממון חברו שלא בפני הבעלים אפי' ע"ד שישלם, אבל מתנאי יהושע בן נון (ב"ק פא). התועה בין הכרמים מפסג ועולה מפסג ויורד, וישלם אח"כ הפסדו. ומה שאמרו לדוד שאסור להציל עצמו בממון חברו, אע"פ שזה היה אחר שהתנה יהושע, ה"ק, דבלא תשלומין אסור, אבל אתה מלך ואפי' בלא תשלומין מותר. ע"כ. נמצא שמעיקר הדין אסור להציל עצמו בממון חברו אפי' ע"ד שישלם. ומצינו חבר לרש"י ז"ל.

ובס' פרשת דרכים (דרוש יט דמ"ג רע"א) תמה ע"ד רש"י הנ"ל שאיך יתכן לדחות פקוח נפש בשביל ממון חברו. ע"ש. ולא זכר שר מדברי הראב"ד. ובפרש"י (יומא פג) קפחיה לרועה שכפאו ונטל הככר ממנו. אע"פ שלפרש"י אסור להציל עצמו בממון חברו אפי' ע"ד

המאירי (ב"ק פא: עמוד רל, בד"ה התשיעי). ע"ש. וע"ע ביד רמ"ה (סנהדר' עג) שחייב להציל חברו בממונו וישלם לו אח"כ. ע"ש. ומעתה א"ש דברי רש"י (יומא פג:), הנ"ל, ודלא כהמהר"ץ חיות. וע' בדברי החתם סופר בתשו' להמהרצ"ח (בחאר"ח קרוב לס"ס רח). וע' בחי' הרשב"א ב"ק (פא:), בשם הר"א אב"ד. ובמ"ש בזה. ע"ש. וע' בשו"ת בית יהודה עייאש (חידו' סי' מז) שנשאל במי שנדחקה לו השעה יותר מדאי, ואין מי שיפרנסנו, אם מותר לו לגנוב ולאכול משום פקוח נפש. והביא הא דקיי"ל שבכל האיסורין שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מג' דברים, וחילק שי"ל דהיינו דוקא במקום שאין הפסד לאחרים, אבל במפסיד לאחרים אסור אפי' במקום פקו"נ, שהגוזל את חברו כאילו נוטל נפשו (ב"ק קיט). ושור' בתשו' הרא"ש שהובאה בחו"מ סי' שנט שהתיר בזה אפי' אין לו ממה לשלם עתה, אלא על סמך שירויח לאחר זמן ואז ישלם שפיר דמי, שאין לך ד' עומד בפני פיקוח נפש. וסיים, שעדיין יש להתיישב בדבר. ע"כ. ולכאור' ההיא דכאילו נוטל נפשו, ה"ד בגזלן וכדמוכח במהרש"א בח"א שם. וע' סנהדרין (י). ועכ"פ תימה שלא זכר מכל דברי הראשונים הנ"ל. וע' בשו"ת אור גדול (סי' א דכ"א). שג"כ כ' שדעת כל גדולי הפוסקים שלא כדברי רש"י (ב"ק פ:), הנ"ל. וע"ע בשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' יח). ע"ש. ואף שבשו"ת בנין ציון (סי' קסט) מסתמך ואזיל סמיכה בכל כחו ע"ד רש"י בזה, אנו אין לנו אלא דברי הפוסקים והטוש"ע הנ"ל. והבנין ציון עצמו (בסי' קסח) הביא דברי שני גדולים שפסקו שלא כדבריו. (וע"ע בס' אשל אברהם ניימרק כתובות יט.).

[משו"ת יביע אומר ח"ד סי' ר' אות ב].

סד. גניבה, קטן שננב - אם חייב להחזיר כשיגדיל,
 ילד קטן שנכשל באיסור גזל וגניבה, בטרם הגיע ליי"ג שנה, והוציאו לצרכיו האישיים, מן הדין פטור לשלם אפילו לאחר שיגדיל, ואינו חייב אפילו לצאת ידי שמים. ומכל מקום ממדת חסידות טוב שיתן איזה סכום לכפרתו. ויקבל על עצמו איזה דבר לתשובה. בגמ' ב"ק (צח:), מבואר, דאליבא דרבי מאיר דמחייב בדינא דגרמי, השורף שטרו של חברו חייב לשלם לו היזקו. הוה עובדא ואכפייא רפרם לרב אשי ואגבי ביה כי כשורא לצלמא. ופירש רש"י, אכפייא רפרם לרב אשי, ששרף שטר חברו בילדותו, ואגבי מינייה גוביינא מעליא כל הסכום שכתוב בשטר כי כשורא לצלמא, פרעון גמור מן העידית, כמו הקורה

לשלם. י"ל דס"ל כד' הראב"ד הנ"ל, שבפניו חייב להצילו בממונו משום מצוה דהשבת גופו, והו"ל ככל המצות שכופין אותו עד שתצא נפשו (כתובות פו:). וע' ברמב"ם (פ"ח מה' חובל ומזיק ה"ב והלאה) שהמציל עצמו בממון חברו חייב לשלם, ואם אנסו המלך להביא ממון חברו, ונשארו בידו ונתנו לאנס חייב לשלם מ"מ. והשיג ע"ז הראב"ד, שאף שכן ד' הרי"ף בהלכות, דעת הגאון אינו כן, שאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש, ואינו מתחייב למות בשביל ממון חברו, הואיל וייחדו לו בפירושו. ע"ש. ועכ"פ גם הרמב"ם מודה שמותר להציל עצמו בממון חברו ע"ד שישלם. ובהגהות מהר"ץ חיות (יומא פג:), אההיא דר"י שקפח הרועה, כ', הקשה המהר"ם סופר מפרשבורג בתשובתו אלי, שאיך עשה כן הרי אסור להציל עצמו בממון חברו, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ח מחובל ומזיק ה"ד), ובאמת שאפשר שהרועה הכיר חליו ונתן לו מעצמו. ובפרט אם יודע שיחזיר לו גם הרמב"ם מודה שאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש. ע"כ. ותימה שלא הרגיש שתירוצו לא יכון אליבא דרש"י שמפרש כפשוטו ע"י כפייא, אף שרש"י עצמו ס"ל שאסור להציל עצמו בממון חברו. וע"כ לומר כמ"כ לעיל שבפניו רשאי ורשאי להציל עצמו בממון חברו.

וע' בסנהדרין (עג). תניא מנין לרואה חברו טובע בנהר או לסטים באין עליו שחייב להצילו שנא' לא תעמוד על דם רעך. ופריך, הא מהתם נפקא, אבדת גופו מנין, ת"ל והשבותו לו. ומשני, אי מהתם הו"א ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל. וכתב המאירי שם (עמ' רעג), שחייב לשכור שכירים ופועלים הבקיאם בדבר להצילו, וחבירו פורע לו מן הדין. ואם אין לו במה לפרעו [ג"כ אינו רשאי להמנע בכך, שאע"פ שאסור להציל עצמו בממון חברו דוקא שלא מדעת בעלים, אבל בעלים עצמן חייבין להציל חבריהם, וכל שלא עשה כן עבר על לא תעמוד על דם רעך. ע"כ. (ובהשקפה הראשונה היה נראה שהמאירי סובר כרש"י שאסור להציל עצמו בממון חברו ואפי' ע"ד לשלם. ועפ"ז ניחא ד' המאירי כאן שכ' שמשום פסידת אחרים היה אסור גם בפיקוח נפש, דלטעמיה אזיל. אולם שור' להמאירי עצמו (בב"ק פ:), שכ' להדיא שמותר להציל עצמו בממון חברו על דעת שישלם. ולפ"ז צ"ל שד' המאירי בסנהדרין היינו לפי דין תורה, דקאי אדרשא דקראי, ואיה"נ שאחר תנאי יהושע רשאי להציל עצמו ע"ד שישלם. וכמ"ש

עבירות של בין אדם למקום, לעבירות של בין אדם לחבירו, שהם חמורים יותר. וכן עיקר, שיש לפטור את הקטן שהזיק לכשיגדיל. וכן כתבו המשנה למלך, והגאון רבי עקיבא איגר בתשובה.

אולם בספר חסידים (סימן תרצב) כתב, אדם אחד שבא לפני חכם ואמר, זכורני שגנבתי בילדותי מבני אדם, וגם חטאתי בשאר עבירות, והשיב לו החכם, כל העוונות שאתה זוכר, וכן כל מה שגנבת אתה צריך לשלם ולחזור בתשובה, שהרי אמרו חז"ל בשבת (נר): על יאשיה ששב על כל העוונות שעשה בילדותו. וכל דין שדן בקטנותו וגרם להפסד ממון מאחד מבעלי הדין שלא כהלכה, ושילם לאחר שהגדיל. וכן כתב הרש"ש בחידושי לסנהדרין, שקטן שהזיק או גנב, אף על פי שפטור מדיני אדם אף לכשיגדל, מכל מקום חייב לצאת ידי שמים. וכן כתבו עוד אחרונים. [מדברי מרן אאמרי שליט"א. וראה בזה באורך בשו"ת יביע אומר חלק ח' חלק חושן משפט סימן ו'].

סה. גניבה, גניבת דעת הבריות, אם מותר להעתיק

קטעים מספר אחר, וכן לציין לפוסקים רבים שציין אותם בספר אחד, בלא להזכיר מקור הדברים, הנה במשנה (אבות פרק ו' מ"ו) שנינו: והתורה נקנית במ"ח דברים, ואלו הן וכו', והאומר דבר בשם אומרו, הא למדת שכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי. וכ"ה במגילה (טו). אמר ר"א אמר רבי חנינא, כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם וכו'. וכ"ה בסוף מסכת כלה.

ויש שהוסיפו, דמלבד שהוא מכלל מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, ומביא גאולה לעולם, זאת ועוד עובר על איסור גזל במה שלוקח חידוש מחבירו ואומרו בשם עצמו. וכן הוא בספר חרדים (פרק מז סעיף א), תני ר"ח כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו, שנאמר אל תגזול דל, כי דל הוא, וכ"כ המגן אברהם (סימן קנו סק"ב). [אלא דמה שציינו החרדים והמג"א מפ"ק דנדרים, לא נמצא שם, וראה להלן]. וכן הוא במדרש תנחומא (במדבר סימן כב) על הפסוק (משלי כב, כב) אל תגזול דל. ומה שהעתיק בשמו בגנזי חיים (מערכת האל"ף אות כא) דיש בו משום "סרך גזל", והיינו דרך רמז, הנה אין כן הלשון במדרש תנחומא כיעו"ש.

שנבחרת משאר קורות לתקן בה צורה ודיוקנאות. ע"כ. ולכאורה מוכח שקטן שעשה נזק והפסד לחבירו חייב לשלם לכשיגדיל. וכן דעת האור זרוע (כ"ק פרק החובל סימן שמו). אולם מדברי הגמרא אין זה מוכח, דיש לפרש הסוגיא כמו שפירש רש"י בכתובות (פו). דהוה עובדא שבא הדין לפני רב אשי, ורפרם סיבבו והקיפו לרב אשי בראיות ואגבי מדינא דגרמי. אי נמי דמה שכתב רש"י בילדותו, לאו דוקא ילדותו, אלא בבחרותו. וכמו שאמרו על יוסף, הילד איננו ואני אנא אני בא, ויוסף הרי היה באותה שעה בן שבע עשרה שנה, וקרא לו הילד. וכן כתבו בשו"ת מהר"י מינץ, ובגנת ורדים, והמהרש"ל בים של שלמה שם.

והרמב"ם (הלכות גניבה פרק א' הלכה ח') כתב: קטן שגנב פטור מתשלומי כפל. ואם איבדו אינו חייב לשלם אף את הקרן, ואפילו לאחר שהגדיל. ע"כ. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן שמט סעיף ג'). וכיצא בזה כתב עוד הרמב"ם (פרק ד' מהלכות חובל ומויק הלכה כ'): חרש שוטה וקטן פגיעתם רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורים. ואף על פי שנתפתח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם, שבשעה שחבלו לא היו בני דעת. וכן פסק הרא"ש (שבועות פרק ו' סימן כג), שגזלות וחבלות שעשה הקטן אפילו אם הוא מודה בכך פטור, אפילו לכשיגדיל, משום דלאו בר עונשים הוא כלל על מה שעשה בקטנותו. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן צו סעיף ג') ואם טענו בדבר שאין לקטן הנאה ממנו, כגון נזקים וחבלות, אף על פי שהוא מודה ויש לו ממה לשלם פטור, ואפילו לאחר שהגדיל. ע"כ. וכן כתב מהרא"י בתרומת הדשן (סימן סב) שאפילו קטן שהגיע לגיל חינוך, כל שעדיין לא מלאו י"ג שנה תמימות, ואפילו פחות שעה אחת, אינו חייב לבר אזהרה כלל. ואין עליו אפילו עונש כל שהוא. ומהשאסור להושיט לו בידים דבר איסור, זהו בכדי שלא ירגילוהו בעבירות, ולאחר שיגדל לא יוכל לפרוש מהם. ולכן קטן שעשה עבירות בילדותו, אינו צריך לעשות תשובה עליהם לכשיגדל. ומכל מקום הואיל ויצא תקלה מתחת ידו, טוב שיעשה עליו איזה דבר לכפרה. עכת"ד. וכן פסק הרמ"א (אורח חיים סימן שמג) והב"ח שם. ובתשובה סימן מב הקשה הב"ח מהמעשה של רב אשי הנ"ל, ולפי מה שנתבאר לעיל אין כל קושיא מרב אשי לנידון דידן. ובלאו הכי יש לתרץ דברי התרומת הדשן כמו שכתב הרדב"ז בתשובה חלק ה', שיש לחלק בין

ובספר חסידים (סימן תקפו) כתב, לא יחטא אדם לאחר מות האדם בשביל אבותיו, אם יודע שאביו לא עשה פירוש של אותו ספר, ואביו צוה לו תכתוב שמי עליהם שאני עשיתי אלה הפירושים, כדי שיאמרו עלי ז"ל, לא יכתוב הבן אלא שם פלוני הרב שעשה אותם. וכן דרשו בספרי, לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, שלא ייחס דברי רבי אליעזר לרבי יהושע וכו'. ע"כ.

ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא אורח חיים סימן כ') הביא שהגאון רבי ישעיה ברלין שאל, איך מקום מאמר המובא בילקוט, כל שאינו אומר דבר בשם אומרו, עובר בלאו, ומצייין שם נדרים פ"ק, ואינו לפנינו. והשיב לו הנודע ביהודה, שהוא בתנחומא, וסיים, ומה שכתב רמז בפסוק אל תגזול דל, דבריו מתוקים כדבש. [והיינו, דלשון דל הוא מלשון דלה דלה לנו, מה שדלתה נשמתו]. ועיין בהערות מקור חסד על ספר חסידים הנז'. גם במחצית השקל העיר מזה דלא נמצא כן בנדרים. אך בספר מר קשישא (כללים בתלמוד לבעל החות יאיר, עמוד קי) פירש, דבנדרים ח: אמרו, אמר רבי שמעון בר זביד אמר רבי יצחק בר טבלא, ומנו שם שמונה חכמים שאמרו עד ר"י בר אלעאי, ומבואר דצריך לומר דבר בשם אומרו גם בכהאי גוונא. ובשו"ת משיב דבר חלק א' (חלק אורח חיים סימן קמו אות ב') כתב שיש טעות סופר במגן אברהם, וצ"ל פרק ד' דנדרים, והיינו כמה שאמרו שם (לה). דהפולפול ניתן למשה רבינו במתנה, והוא בעין טובה נתנה לישראל. ולפי זה החידושים שאדם מחדש בפולפול הם מכח המתנה שקיבלו ממשה רבינו, ולכן הוי גזל אם לא מזכיר בשמו.

ויש שכתבו דכיון דגמילות חסדים היא מקיום העולם, וכדכתיב עולם חסד יבנה, והוא חובת האדם וזהו צורתו, משום הכי גם אומות העולם מצווין על גמילות חסדים. וכיוצא בזה אמרו לגבי מצות פריה ורביה דעכו"ם מצווה על לא תוהו בראה לשבת יצרה. והוא הדין לגבי גניבת דעת. וראיתי שהביאו משם הגר"ח קנייבסקי שהביא מקור לזה, מתוס' ב"ב טז: ד"ה בא, אהא דאמר רבי יוחנן חמש עבירות עבר אותו רשע באותו יום, בא על נערה המאורסה וכו', והקשו התוס', וא"ת והא בן נח לא נצטוה על נערה המאורסה כדאמרינן בפרק ארבעה מיתות וכו', ואומר ר"י, דאף על גב דלא נצטוו מכל מקום מכוער הדבר כמו ושט את הבכורה, אף על פי דאינו מצווה על כך.

וע"ש בגנזי חיים שצייין לכמה פוסקים שדיברו זה, ומכללם בש"ך וסמ"ע וט"ז (חור"מ סימן עב), ובתשובת הרי"ף (סימן קלג), ובמור וקציעא בהקדמתו לחלק אורח חיים, ובספר בן יוחאי (שער ד' דף קח), ובמשק ביתי (מערכת ד' אות רלד), ובשם הגדולים חלק א' (מערכת ז"ן אות ה'), ובחלק ב' (אות כה דף כח), ובספר ועד לחכמים חלק ב' (אות וא"י), ובשו"ת חות יאיר בהקדמתו (דף א' ע"ב), ובשו"ת חיים שאל חלק ב' (סימן כא). ע"ש.

והיכא שראה בספר שצייין לכמה מראה מקומות בענין

ובכנסת הגדולה (יורה דעה סימן סד הגה"ט אות כג) הביא דברי המהרי"ק, וכתב, ובספר בנימין זאב (סימן שכא) כתבו בשם עצמו, כמנהגו לכתוב כל דברי הגדולים שקדמוהו בסתם כאילו הם מתורתו, וכמה נתרעם עליו המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק עז).

ועיין להחתם סופר בתורת משה על הפסוק ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותך, וכתב, ולא אמר בשם אומרו ששמעתי משר המשקים, על כן הביא גלות לעולם, ולא גאולה. ע"כ. ומשמע דכיון דהוי כלל גזל, לכן גם בגוי שייך דין זה. אי נמי, שיש אומרים דכל דבר שהוא מסבא גם גוי שייך בו, וכמו שכתבו כן גבי כיבוד אב ואם, דבני נח נצטוו על

ועיין להחתם סופר בתורת משה על הפסוק ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותך, וכתב, ולא אמר בשם אומרו ששמעתי משר המשקים, על כן הביא גלות לעולם, ולא גאולה. ע"כ. ומשמע דכיון דהוי כלל גזל, לכן גם בגוי שייך דין זה. אי נמי, שיש אומרים דכל דבר שהוא מסבא גם גוי שייך בו, וכמו שכתבו כן גבי כיבוד אב ואם, דבני נח נצטוו על

ועיין להחתם סופר בתורת משה על הפסוק ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותך, וכתב, ולא אמר בשם אומרו ששמעתי משר המשקים, על כן הביא גלות לעולם, ולא גאולה. ע"כ. ומשמע דכיון דהוי כלל גזל, לכן גם בגוי שייך דין זה. אי נמי, שיש אומרים דכל דבר שהוא מסבא גם גוי שייך בו, וכמו שכתבו כן גבי כיבוד אב ואם, דבני נח נצטוו על

השלחן ערוך (בסימן קנו) כתב ע"ד המגן אברהם דמי שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו, נדרים פ"ק, כתב, טעות סופר, דליתא בנדרים והוא בילקוט שמעוני (משלי כב). כל זה שמעתי בשם הגאון רבי ישעיה ברלין. ע"כ. וכבר הזכרנו משם הנודע ביהודה שציין לדברי הילקוט, ועם כל זה לא הוצרך לומר זאת, ומוכח שכל שידע הדבר אין צריך לומר ששוב ראה כן בספר פלוני.

סו. גר, גר שנתגייר אם נענש קודם עשרים שנה מזמן שנתגייר, לכאורה אחר שאמרו גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי, היה מקום לומר שעד אחר כ' שנה מגירותו לא יהיה נענש, כתינוק הנולד שאינו נענש על מה שעשה עד עשרים שנה. וזה דבר שאינו נראה מצד הסברא, דדוקא התם שהם ימי הבחורות ואין יישוב דעת מספקת כדי להענישו, משא"כ בגר שנתגייר בגדלותו שיש לו כבר יישוב דעת. ולכן צ"ל שאין הפירוש של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי כפשוטו לכל מילי, אלא רק לענין שאין לו קירבה, ומותר בקרובים וכו', אבל לא לכל מילי. וכן כתבו בשו"ת פני מבין (או"ח ס"ו כג), ובספר שלחן מלכים (עמוד קצג). ע"ש. אלא דאי נימא דטעמא שאין מענישין במי שהוא פחות מעשרים שנה הוא משום שעדיין לא התרגל במצוות, א"כ הוא הדין בגר שנתגייר. אך טעם זה קשה, דהא איכא חינוך עד י"ג שנה, ובזה די להרגילו במצוות, וכדמשמע מרש"י בחגיגה ו. דטעמא דחינוך הוא כדי להרגיל במצוות, וא"צ שיהיה בן עשרים שנה.

ועיין בשבת (פ"ט:) דל עשרין דלא ענשת עליהו, וכתב המהר"צ חיות בהגהותיו שם לדחות מש"כ החכם צבי (סימן פט) לפקפק בזה, דאינו אלא דברי אגדה ואין למדין ממנה, כי הרמב"ם בפ"י המשנה (פ"ד דסנהדרין) כתב, ומפי השמועה למדנו שאין הקב"ה מעניש את החייב "כרת" רק אחר עשרים שנה. ע"ש. הרי שתקע הרמב"ם ענין זה ליתד נאמן בהוראה. ע"כ. והאור החיים (שמות ל. יד) הניח מקור לזה במקרא שנאמר כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה וגו', וז"ל: כאן הודיע סוד מה שלא חייבה התורה אלא עד שהוא בן עשרים וכו', ויש טעם נכבד למה לא יענש אדם עד גבול זה, כי הוא לצד שעדיין לא שלמה דעתו וכו', ובהיותו בן עשרים הנה הוא שלם בדעתו להחזיק מגן וצנה בתגבורת השכל וההבחנה והבחירה בדרך החיים.

מסויים, אם מחוייב להזכיר שראה דברי אותו ספר בספר פלוני, הנה מהר"י ניניו ז"ל בספרו אמת ליעקב (בקונטרס שפת אמת דף קכד) כתב: וזאת למודעי, איך בהיותי בעיר תהלה אזמיר, גליתי רו זה של המ"ב מסעות מספר מעלות אלהים, שאינו נמצא שם, וטרחתי להעתיקו, ואחר כך ראיתי בספר עתרת חיים למהר"ח פלאגי שהדפיס אותם בלשון הזה אות באות תיבה בתיבה, ולא הזכיר אותי, וכדי שלא יחשבו העולם שאני העתקתי אותו מספרו, יען שהלשון הוא אחד, לכן באתי להודיע שהדבר הוא להיפך. ע"ש. ומהר"ח פלאגי השיב לו בגניזי חיים הנ"ל, דאף שספר מפעלות אלהים לא היה בנמצא באיזמיר, כיון שהדברים הובאו בשמו, אין צריך להזכיר מי העתיקו. ומלבד זאת הספר מפעלות אלהים נמצא בבית מדרשינו, זה למעלה מארבעים שנה, והעד בנו שהעתקתי משם הדברים, ע"ש. ומסתבר, דבאופן שאחר שראה הציון פתח אותו ספר וראה הדברים במקורם, אין צריך להזכיר שציינו לספר זה בספר פלוני. וכן שמענו מכמה גדולים. וכן ציינו לשו"ת מחנה חיים (אבן העזר בסוף הספר) שהביא ראייה לד"ז ממדרש תנחומא (פרשת במדבר) אר"ת הלביר, מקובל אני מר' יאשה שקיבל מן הזקנים הל"מ כל מי שאינו אומר דבר תורה בשם אומרו שעליו הכתוב אומר אל תגזול דל, כי דל הוא.

ובשרי חמד (פאת השדה מערכת א' כלל קמג) הביא משם ספר תפארת זיו, בפתיחה, שנסתפק בתלמיד חכם שחידש דבר תורה מדעתו, ושוב מצא שכבר קדמו גברא רבה בספר, אם מחוייב לאומרו בשם זה שקדמו, או דנימא כיון שהוא חידש זאת מדעתו קודם שראה בספר רשאי לאומרה משמיה דנפשיה, והעלה, דאין צריך להזכיר זה שקדמו, ורשאי להגיד משמיה דנפשיה, והוכיח כן מחולין עה. אמר רב חסדא השוחט את הטריפה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה וכו', ושם מבואר דרב חסדא ידע שדין זה אמרו רבי חייא, ואפילו הכי הזכיר זאת משמיה דנפשיה. אלא שבתוס' שם באמת הקשו, דכיון דשמיע ליה ברייתא, לימא ברייתא. ולכן כתב שם, דהאידינא נהוג עלמא דבכהאי גוונא כותבים החידוש שחידש מדעתו בלשון ונראה לי וכו', ואם אחר כך ראה באיזה ספר יכתוב שוב ראיתי בספר פלוני. וע"ש עוד.

ובשוריי פאה (מערכת א' אות לה) הביא מכתב שכתב לו חכם אחד, להוכיח דהיכא שידע הדבר אין צריך לומר בשם אחר, דהנה בהגהות מעשה רוקח על

סמ. גר, גר שמל וקיבל עליו מצוות, אך עדיין לא מבל, ראה לעיל מערכת א' עמוד פ', בשם שו"ת בנין ציון (סי' צא) שהביא מחלוקת בזה אם חייב לעשות מלאכה בשבת כדין בן נח, והמחבר השיב שבמילה בלבד יצא מכלל בן נח, אלא שלא נכנס לכלל ישראל, ולכן אין לכופו לעשות מלאכה בשבת כדין בן נח. ועצה טובה שיעשה מלאכת יגיעה שאינה מל"ט מלאכות, כגון שישא משא ברשות היחיד. וע"ש שהאריך בדבר. ועי' בחי' הרשב"א יבמות (עא. ד"ה אלא), שכבר התחיל להיכנס קצת בדת יהודית. דכיון שמל לשם יהדות, אע"פ שלא נגמר גירותו מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית, שאינו צריך אלא טבילה. וע"ע בקובץ זכור לאברהם (תש"ס, ח"א עמוד שכה) מ"ש הגר"י וועלץ בענין זה.

ע. גרמא, גרמא במלאכת מבשל. ראה לעיל מערכת הבי"ת, אות בישול. ובעין יצחק חלק א' (עמוד תפז).

עא. גרמא, ליתן על גבי פלאטה תבשיל לח, והפלאטה תידלק בעוד שעה, כתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן סו), שאין להתיר לישראל שיושיב קדרה של החמין על גבי התנור, והשפחה מבערת התנור אחר כך, והחמין מתבשל כל צרכו, דהוי כדאמרינן בכיצה (לה). אחד שופת את הקדרה ואחד נותן את המים, ואחד הצית את האור, ואחד הגיס בה, שנים אחרונים בלבד חייבים. והשאר פטורים. וכל פטורי שבת פטור אבל אסור. ומוכח שאף הראשון איסורא קעביד. שכיון שיודע שהשפחה מבערת אחר כך את התנור, הוי כנותן על מנת לבשלו. ע"כ. והובא בבית יוסף (ס"ס רנג). וכן פסק הרמ"א בהגה (סימן רנג סעיף ה'). שאין לישראל להניח קדירה במקום שיבא הגוי אחר כך ויבעיר. וכתב שם המגן אברהם (ס"ק מא) שהוא משום דדמי לאחד נותן הקדרה והשני האש, שהראשון פטור אבל אסור. ומשמע דבאופן כזה לא חשיב גרמא בלבד. ולכאורה הוא הדין בנידון דידן שהדבר נעשה בשבת על ידי ישראל, ונותן הקדרה בשבת, דחמיר טפי, שסוף האש לבוא מעצמה. וי"ל.

וע' בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים חלק א' סימן קלז). ואף שיש סברא לומר שאדרבה כשסופו לבוא מצד עצמו קיל טפי, מסופו לידלק על ידי גוי, וכמו שכתב הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בספרו מאורי אש (פרק די' עמ' פא, ד"ה ולפי זה). ועיין בשו"ת הר צבי (בסוף

ע"ש. ובנר למאור ציין למש"א בב"ב (קנה:): דלמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים. ע"כ. ולפ"ז הדבר מבורר דלא שייך למנות עשרים שנה לגר משעה שנתגייר.

סז. גר, גר שנתגייר אם ינהג כרעת מרן. ראה בעין יצחק חלק ג' (עמוד שלה, תמא).

סח. גר, גר כשר להעיד אף על פי שבזמן גיותו עבר על ז' מצות בני נח, דעצם הדבר שהתגייר כעבד

תשובה דמי. הלכה רווחת בידינו בסנהדרין (דף עא:): ובכמה מקומות, שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולכן גוי שבירך את השם או עבד עבודה זרה ונתגייר פטור מעונש מיתה. וכן פסק הרמב"ם (בפ"י מהלכות מלכים ה"ד). וכתב הרדב"ז בפירושו שם, שבכל עבירות שבין אדם למקום אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ואמנם מצאנו שנחלקו תנאים בדבר, ביבמות (דף מח). שרבי חנניה בנו של רבן גמליאל אומר, מפני מה גרים בזמן הזה מעונים ויסורים באים עליהם, מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח. רבי יוסי אומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא מפני שאינם בקיאים בדקדוקי מצות. משום ר"א אמרו מפני שאין עושים אלא מיראה. אחרים אומרים מפני ששהו להכנס תחת כנפי השכינה. ע"ש. ובשו"ת בית יעקב (סימן ג') נסתפק, אם הגר כשר להעיד כל זמן שלא עשה תשובה על מה שעבר בגיותו על שבע מצות בני נח, והאריך בדברי הגמרא בסנהדרין (עא:): הנ"ל, ובדברי התוספות שם. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת שבות יעקב חלק א' (סימן קעז). ע"ש. אולם מרן החיד"א בברכי יוסף חשן משפט (סימן לד ס"ק כח), ובספרו דברים אחדים (דרוש כו לשבת כלה, דף קלה ע"ב), השיג על הרב בית יעקב הנ"ל, שהרי כל התנאים חולקים על סברת רבי חנניה בנו של רבן גמליאל, וסוברים שאינם נענשים על שעברו על שבע מצות בגיותן, שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא נענשים על מפני ששהו, והוה ליה רבי חנניה בנו של רבן גמליאל יחידאה, והלכה כרבים, וכן הלכה רווחת בתלמוד ובפוסקים, ואם כן הדבר ברור שהגר כשר לעדות. ועוד שמכיון שנתגייר אין לך תשובה גדולה מזו, וכמו שכתב בספר חשק שלמה (סי' לד הגהות בית יוסף אות סו). עכת"ד. ועיין עוד בספרו שו"ת חיים שאל חלק א' (סימן מט, וסימן צו). וראה עוד בגליוני הש"ס (פסחים ז:), ובשו"ת חלקת יואב מהדורא תנינא (סי' יד). ע"ש.

דשבת, דנותנים מזונות לפני הנוכרים בחצר דאם יודע בודאי שיוציאו הנכרי אסור לתת לפניו. א"כ בנ"ד דיוודע דהשפחה מבערת את התנור בודאי הוא כנותן ע"מ לבשלו, ואב מלאכה הוא, כמו ההוצאה וכו'. עכ"ל. לכאורה יש להבין, דהא ההיא דאם יודע שיוציאו הנכרי אסור לתת לפניו מזונות היינו כדי שלא יראה כשלוחו, כדמשמע בסוגיא דהתם, והכא גבי התנור קאמר דהוי אב מלאכה, וזה דמי לנידון התרומת הדשן, כשמניח הקדירה על האש ואח"כ בא הנכרי ומדליק מיחזי כשלוחו, אך זה בודאי אינו שייך בשנדלקת הפלאטה ע"י שעון שבת, דבזה לא שייך שלוחו, וצריך עוד לעיין בזה.

ואמנם כל זה בתבשיל שלא נתבשל, וכלשון תרומת הדשן "והחמין מתבשלים כל צרכם", אבל אם נותן על הפלאטה הכבויה תבשיל לח שנתבשל כל צרכו מערב שבת, אף שהשעון ידליק את הפלאטה והתבשיל יחזור להתבשל, והא קיימא לן שיש בישול אחר בישול, יש לומר דמין לא אסור בבישול אחר בישול אלא בנותן על האש כשהיא דלוקה, אבל בכהאי גוונא יתכן שמין היה סומך על דברי הרמב"ם הרשב"א הר"ן הרמב"ן הריטב"א, דכולהו סבירא להו שאין בישול אחר בישול גם בדבר לח. שהרי מין לא החמיר בבישול אחר בישול בלח אלא מכח ספק דאורייתא. וכאן חזי לצרופי סברת החולקים על המהרא"י.

וראיתי למי שהעיר ע"ד מין אמו"ר, שהרי מין בבית יוסף הביא דברי תרומת הדשן הנ"ל, ונודע דקבלנו הוראות מין גם במה שכתב בבית יוסף, אם אין לנו גילוי היפך מזה בשלחן ערוך, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר חלק ג' (חלק אבן העזר סימן יג אות ב"ג). ע"ש. ואם כן אף שמדייקים מדברי הרמב"ם לא כך, אחר שמין בבית יוסף לא נחית להאי דיוקא, והעתיק בשתיקה דברי תרומת הדשן, לכאורה כך יש לנו לתפוס לדינא, בפרט שהרמ"א פסק את דברי תרומת הדשן לדינא בהג"ה. אולם מלבד מה שכתב מין החיד"א [הובא ביביע אומר שם] שאם מין כתב בבית יוסף איזה דין, ואחר כך השמיטו מהשלחן ערוך, אפשר דחזר בו ממה שכתב בבית יוסף, עוד בה, דהרב תרומת הדשן איירי בתבשיל שלא נתבשל לגמרי, ובזה החמיר, אבל בבישול אחר בישול בלח לא קאי. [ואע"ג דהכא הרמ"א פסק כן לדינא, מכל מקום כבר נתבאר בספר עין יצחק שאין דברי הרמ"א מחייבים את הספרדים לנהוג כדבריו, שלא קבלנו אלא הוראות

הסימן]. מכל מקום מסתבר יותר להחמיר בזה. ועיין להגאון החזון איש (סימן לו אות כ"ד והנה), שכתב שאף שבמסיק הגוי לא חשיב משהה, התם משום שמחוסר מעשה, אבל בחשמל שסוף החום לבוא מעצמו נראה דחשיב משהה. ועיין עוד מש"כ שם בסימן לח אות ב'. ובשו"ת חלקת יעקב חלק א' (סימן נו), ובשו"ת מנחת יצחק חלק ד' (סימן כ"כ). ומדברי החזון איש שם נראה להתיר להניח התבשיל מערב שבת, כדי שאחר כך התנור יופעל על ידי שעון שבת. אך בשו"ת מנחת יצחק (שם אות י' והלאה) כתב, שהחזו"א לשיטתו דס"ל דהוי רק גרם. אך אם נאמר שאסור משום גזירה, כאשר ביאר שם, או מדאורייתא, ודאי יש לאסור ערב שבת אטו שבת. ולכן העלה שם (אות כ') לאסור אפילו התבשיל יבש. וגם משום זילותא דשבת, ורק לצורך גדול ואקראי יש להקל. ע"ש. ועיין בשו"ת אז נדברו חלק ב' (סימן ט"ז). ע"ש.

גם בשו"ת חלקת יעקב הנ"ל כתב, שאף שנתפשט ההיתר להשתמש בשעון שבת לצורך אור, מכל מקום בתבשיל אין להקל בזה מכמה טעמים, שלא שייכים בשעון שבת לצורך תאורה. ובשו"ת אבן יקרה (מה"ג סימן פה) כתב על דין השעון שבת, ואת ה' אני ירא כי יוכלו לצמוח מכשולים שיתירו מדורת אש לבישול וכדו', ועל כן ידי אל תהי בהיתר זה. ע"ש. ואף שהמנהג להקל לצורך אור, מכל מקום לבשול אין להקל. ע"ש. ועיין בשו"ת הר צבי (קונטרס טל הרים מלאכת מבשל סק"ג), שכ' בשם הגרא"י וולדינברג זצ"ל שאסור בזה בתשו', אך הגרצ"פ פראנק פקפק בזה. וגם הגרש"ז אועבראך זצ"ל העיר ע"ד, ובשמירת שבת כהלכתה ח"א (עמ' י" סכ"ו) פסק להקל בגרופה וקטומה. וע"ש בהערה עג.

ואחר שנים יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק י' ושם (סימן כו עמוד מא) כתב בנידון דידן, והביא מה שכתב בתרומת הדשן הנ"ל, וכתב, אולם הרמב"ם פרק ט' הלכה ד' לא כתב אלא שהשנים האחרונים חייבים, ולא כתב שהראשונים פטורים. וכן הוא בתוספתא שבת (פ"ב ה"ד). וכן כתב הגאון המבי"ט בקרית ספר, דהראשונים לא עשו כלום וכו'. גם בשו"ת בית אפרים (תאר"ח סימן כא) כתב, דנ"ל שאין איסור בישראל המעמיד הקדירה על התנור קודם ההסקה, דהא לא איתעביד איסורא דשבת כלל. וסיים, אלא שאיני כדאי לחלוק על המהרא"י והרמ"א. אך בדיעבד שפיר דמי. ע"ש. והנה מה שהביא התרוה"ד ראיא ממ"ש המרדכי פ"ק

לגבי שידה. וכ"ש שהדלת בטלה לגבי הבית, שהרי מחוברת היא לקרקע. ואין לומר כשהוא פותח ונועל מטה השמן או השעוה אל הפתילה, או ממנה, ונמצא מכבה או מבעיר, הלא לקמן בסוף פירקא לא אסרינן שמן שבנר בשעה שהוא דולק מהאי טעמא, אלא משום דהוי בסיס לדבר האסור, ובפ' כל כתבי נמי אמרינן, נר שע"ג טבלא מנער הטבלא והיא נופלת, ואם כבתה כבתה, שמטה השמן לפניו או לאחוריו, ונמצא מכבה או מבעיר. דלא שייך כה"ג מכבה או מבעיר, ואפי' אי שייך דבר שאין מתכוין מותר, דלאו פסיק רישיה הוא. עכ"ל. וראה להלן.

והנה מרן בשלחן ערוך (אורח חיים סימן רעו) כתב, נר שמונח אחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת (כדרכו), (רמב"ם פ"ה ומדרכי פ' כ"ב וב"י בשם סמ"ג) שמא יכבנו הרוח. אבל לנעול הדלת כנגדו, מותר (ת"ה סי' נ"ט) וה"ה בחלון שכנגד הנר שעל השלחן (מדרכי פכ"ב וב"י בשם תוספות וטור) ואם הוא קבוע בכותל שאחורי הדלת, אסור לפתוח הדלת ולנעולו כדרכו שמא תהא הדלת נוקשת עליו ותכבנו, אלא פותח ונועל בנחת. ואם הוא קבוע בדלת עצמו, שפתיחתו ונעילתו מקרב השמן לנר או מרחיקו ממנו, אסור לפתחו ולנעולו. הגה: ובנר של שעוה מותר לפתוח ולנעול אע"פ שהוא קבוע בדלת (ב"י).

ואף דע"י רוח מצויה אין דרך המדורה להבעיר יותר, אפ"ה אסור, דגזרינן אטו שאינה מצויה. ואם אין שם רוח כלל מותר. [מ"א בסימן תקי"ד סק"ט]. ואם ע"י דפיקת הדלת עושה רוח מצויה, משמע בחדושי הר"ן דאסור.

וכשאינו מתכוין ללכות את האש, אפילו ברוח שאינה מצויה, יש אומרים דאינו אסור אלא מדרבנן, דהוי הסרת מונע, וחשיב גרמא. כמבואר בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק אורח חיים סימן לה אות ט"א). ושם כתב בזה"ל: ומה שאסרו אפי' ברוח מצויה גזרה אטו שאינה מצויה, משום שהדבר קשה להבחין כ"כ בין רוח מצויה לשאינה מצויה. וכעין מ"ש המג"א (סי' תקי"ד סק"י) שאפי' אין שם רוח כלל י"ל דגזרינן אטו יש רוח, שבכל רגע ורגע הרוח מנשבת, וא"א להבחין בזה וכו'. ע"ש. ולפ"ז ניחא מ"ש הרמב"ם (פ"ה מה' שבת הי"ז), ואסור לפתוח הדלת כנגד המדורה בשבת כדי שתהא הרוח מנשבת בה. ואע"פ שאין שם אלא רוח מצויה. עכ"ל. ומשמע דדוקא במתכוין אסור. וכן דייקו להדיא המרכבת המשנה אשכנזי שם. והפמ"ג (סי' רעו סק"ו). ע"ש. וקשה דהא בגמ' מוכח דהוי פסיק רישיה,

מרן השלחן ערוך, ולא הוראות הרמ"א, ולכן העיקר להקל בתבשיל לח שנתבשל כל צרכו מערב שבת.

עב. גרמא. לפתוח ולסגור דלת כנגד המדורה - גדר "גרמא", אסור לפתוח הדלת כנגד המדורה שהיא קרובה קצת אל הדלת, ואפי' אין שם אלא רוח מצויה, מפני שהרוח המנשב גורם להבעיר המדורה יותר, ואע"פ שאינו מכוין בזה, מ"מ פסיק רישיה הוא. אבל אם היה פתוח כנגדה, מותר לסגור ואין בו משום מכבה. ואע"פ שהרוח היה מבעירה אין בו משום מכבה שאינו עושה כלום, אלא עוצר הרוח, ואם תכבה תכבה. בגמרא פרק כל כתבי (שבת קכ:) תנא נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו, ואם כבתה כבתה. לייט עלה רב. ואסיקנא דאפילו לר"ש דשרי דבר שאין מתכוין, פסיק רישיה הוא ואסור, ופירש ר"ח, שהנר קבוע אחרי הדלת ובפתיחתו יכבנו. ועוד אמרו שם, אמר שמואל פותח אדם דלת כנגד המדורה בשבת. לייט עלה אביי, ואסיקנא דברוח מצויה פליגי, אביי גזר אטו שאינה מצויה דאסור לכ"ע, ושמואל לא גזר. וקיי"ל כאביי. וכ"פ בהלכות. וכן הוא ברמב"ם (הלכות שבת פרק ה) נר שאחורי הדלת אסור לפתוח הדלת ולנעול כדרכו, מפני שהוא מכבהו, אלא יזהר בשעה שפותח ובשעה שנועל. ואסור לפתוח את הדלת כנגד המדורה בשבת, כדי שתהא הרוח מנשבת בה, ואע"פ שאין שם אלא רוח מצויה. ע"כ. וכן הוא בכלבו (סימן לא) נר שאחורי הדלת לא יפתח וינועל כדרכו, דהא לייט עלה אביי, אבל לפתחו בנחת מותר, דהא אין מכוין ללכות ולא הוי פסיק רישיה.

וע"ש בהגהות מיימוניות שהביא ירושלמי, דבי רב תנא, נר המונח על הדלת פותח ונועל בשבת, ובלבד שלא יתכוין ללכות ולהבעיר. רב ושמואל פותרין לה בשוכת, ומקללין למאן דעבד הכי, יכרת ה' לאיש וגו'. וצריך לזהר שלא להניח נר חנוכה על הדלת מהאי טעמא. וכתב מהר"ם, ראיתי בצרפת ממה"ר שמואל, שלא היה לו מקום מאחרי הדלת להדליק נר של חנוכה, והיה מדליק בדלת עצמה אחורי הדלת, יש לי ראייה מההיא דאין גוררין אותה בשבת בזמן שיש עליה מעות, שיש להתיר, דדוקא בזמן שהיא נשמטת אין גוררין אותה, אבל אם אינה נשמטת גוררין אותה אע"פ שיש עליה מעות, כיון שמחוברת לשידה, ועל השידה אין מעות, בטלה היא

וכדפריך אי ברוח שאינה מצויה מ"ט דמאן דשרי. ומאי קושיא נימא דס"ל כר"ש דק"ל כוותיה דדבר שאינו מתכוין מותר. ולפי גירסתינו דרב יהודה הוא דאמר פותח אדם דלת כנגד המדורה, נימא דאזיל לשטתיה לעיל (שבת נ:), דאמר רב יהודה עפר לבינתא מותר לחוף בו. ולא חייש להשרת שער, דדשא"מ מותר. ע"ש. ולגירסת רבינו חננאל דגריס הכא: א"ר יהודה אמר שמואל פותח אדם וכו', וכן הגירסא בס' יראים (סי' קב), ועוד ראשונים, הרי ידוע דשמואל ס"ל כר"ש בגרירה (שבת כב. כב. קיא: וכתובות ו. ובכורות כה. לד.) ועל כרחק דפ"ר הוא, וא"כ גם כשאינו מתכוין יש לאסור. אולם לפי האמור ניחא, דהכא ליכא אלא איסורא דרבנן, כיון שאינו אלא כמסיר המונע ולא חשיב כעושה מעשה בידים רק גרמא בעלמא. ומש"ה כל שאינו מתכוין להבעיר מותר, אע"ג דהוי פ"ר. וכמ"ש האבני נזר (סי' קצד) דבגרמא אין לאסור כשאינו מתכוין אפי' הוי פ"ר. והגמ' מיירי במתכוין לכך.

אולם יש אומרים דהוי איסור תורה, ואינו בכלל גרמא אחר שנעשה מיד. ועיין בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' קיב) שאחר שצייד דבנ"ד חשיב גרמא כיון דהוי הסרת המונע, מ"מ מסיק דלמעשה אין להקל. ובתוך דבריו הזכיר ראייה מהתוס' (שבת לח: ד"ה מעשה, שכתבו, דבסילון היו בו נקבים וכשהיו רוחצים בשבת היו פותחין הנקבים ומתערבין הצוננין בחמין (של חמי טבריא). דהשתא ליכא אלא חדא גזירה אטו חמי האור. ע"ש. משמע להדיא שאף שאין פתיחת הנקבים שבסילון אלא ע"י הסרת המונע אפ"ה חייב משום מבשל מה"ת. עכ"ל. וכן ראיתי אגב ריהטאי בס' ביין דעת (קונט' גרם המעלות אות רד) שהביא ראייה זו. והיא ראייה מהימנא. וגם המחזה אברהם (סי' נב) לא התיר הסרת המונע כ"א בצירוף תנאי שעושה הסרת הגג מעל פני הזרעים לפני זריחת השמש, שהואיל ואין השמש זורחת עדיין, ואפשר שיתכסו השמים בעבים לאחר מכן, ומש"ה ודאי דחשיב גרמא. ע"ש. וכן משמע בחת"ס (חאה"ע סי' כ"ה והנה). ולפ"ז ניחא בפשיטות הא דאסרינן פתיחת הדלת לפני המדורה אפי' ברוח מצויה, משום דגזרינן אטו רוח שאינה מצויה שמנשבת בשעת הפתיחה ממש, דהו"ל ככח ראשון וכגירי דיליה. וכמ"ש המג"א (סי' תקיד סק"י), דלהרמ"א הא דאסור דלת לפני המדורה, היינו כשיש שם עכ"פ רוח מצויה, אבל אם אין שם רוח כלל שרי אע"פ שסוף הרוח לבוא. אלא שהמג"א שם כ' לפקפק ע"ד הרמ"א, שי"ל שגם

והנה אחר שנתבאר שפתיחת דלת כנגד המדורה אינה בגדר גרמא, אתי שפיר מה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן רעז סעיף ב') שאסור לפתוח דלת כנגד המדורה, משום הבערה. ואי נימא דהוי רק גרמא, הוה ליה להתיר ככל פסיק רישיה בדרבנן. אלא ודאי דלא הוי גרמא אחר שנעשה מיד, וממילא הוי פסיק רישיה בדאורייתא. [וע"ש בשו"ת יביע אומר שהאריך בענין סגירת הבית כשיש בבית צבי, ובמחלוקת הראשונים בזה].

מפתחות

ה	הקדמה
ה	אף שהסברא היא מעיקרי הלימוד - על מורה הוראה לחפש בספרי הפוסקים
ז	ללבן ההלכה בדיבוק חברים ובעצה מגדולי הדור
ח	שלא להרבות בעיון בספרי מחברי הזמן שאינם ע"פ גדולי הדור
ח	לקרוא שם הספר לפי הנושא, או בשם הרומז למחבר
יב	ביאור ענין שפתותיו דובבות בקבר
יג	אם על מחבר ספר להדפיס את שמו על הספר, או להדפיסו בעילום שם

ביערכת א

יז	א. אב, אם מותר לבן לחלוק על אביו, או על גדולי הדור
יח	אם תלמיד יכול להורות בפני רבו
יח	אם מותר לתלמיד לחלוק על רבו
	דוגמאות למה שהזדרזו לחלוק על גדולים, ובמחילה מכבוד תורתם טעו בכירור:
כב	אם ברכות התורה מן התורה
כג	הלואה בריבית דרבנן, לצורך סעודות שבת
כג	אין להורות נגד מרן השלחן ערוך, זולת במנהג קדום שהוזכר בפוסקים
כג	ספק דרבנן כשיש לו עיקר מן התורה
כג	הפסק טהרה בבין השמשות
כג	הדלקת וכיבוי מאוררר בשבת, ניצוצות אין בהם ממש
כה	אם יש איסור מוליד במירווח משחה בשבת
כה	עירווי רותחין לתבשיל שנצטמק

כה	ליתן בשבת פרוסות לחם שנאפה, על תנור
כו	אמירה לגוי כשיש מחלוקת הפוסקים
כז	אם אבל עולה לש"צ בימים נוראים
כז	חדר יחוד אחר סעודת הנישואין
כח	מצוות צריכות כוונה במצוות שבין אדם לחבירו
כח	בדין חוזר וניעור בפסח
כט	אמירת כסימנא טבא בשמחת תורה
כט	רקיקת דם המציצה בשבת על עפר
כט	ב. אב ואם, במקום שהאב או האם יצטערו אם בנם ישן בסוכה
ל	ג. אב ואם, טעם מה שאמרו שלא ישא כלה ששמה כשם אמו
לג	ד. אב ואם, כיבוד אב ואם אם היא מצוה שבין אדם לחבירו, או בין אדם למקום
לג	ה. אב ואם, אם יש מצות כיבוד אב ואם באביו רשע
לג	ו. אב, אב שמחל על כבודו כבודו מחול
לד	ז. אב, אב שמחל על כבודו כבודו מחול
לה	ח. אבא לא מזכי ברא.
לו	ט. אבא, שם אבא בתלמוד הוא שם עצם, ולא שם תואר
לח	אם היה שם רבו "אבא" אם מותר לקוראו אבא
לח	י. אב בית דין, מעלתו גדולה יותר ממעלת חכם
לח	יא. אבידה, מחזירים אבידה בטביעות עין לת"ח גם בזמן הזה
לח	תלמיד חכם מופלג דן יחידי גם בזמן הזה
לט	בעיקר דין תלמיד חכם בזמן הזה

תשיא	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלחן המערכת
לט			תלמיד חכם רשאי לנהגו בענוה שלא להחשיב עצמו כתלמיד חכם
מ			יב. אבידה
מא			יג. אבידת העכו"ם, וגזל הגוי
מב			לרמות את הגוי ולעשות מכך רווחים, וטעות הגוי
מג			ריבית הגוי מן התורה מותרת
מד			יד. אבידה, ראה את חבירו זורק הפץ כדי לשוברו
מד			טו. אבידה, מציאת קטן, מעיקר הדין אין בה דין גזל, ובדין מציאת בתו הקמנה
מו			מה נקרא סמוך על שלחן אביו
מו			בני ישיבות בהדלקת נר חנוכה בפנימיה
מז			טז. אבידה, מצא ארנקי בשבת כיצד ינהג
מז			מצא מעות בשבת אם מותר לדוחפם ברגלו לצד, ודין מלטול מן הצד
נ			ודבר שהדרך למלטלו בגופו, כמו כים של מעות שבכיסו
נא			יז. אביו, שמו של אביו נחמני,
נא			אין דרך הש"ס להקדים דברי רבא לאביו
נא			יח. אביו, אשכחן שאביו שאל מרבה בר נחמני שהיה רבו
נב			יט. אבל, אבי הבן בתוך שבעה אם מותר לו לילך לברית עם נעליים מעור
נב			כ. אבל, איסור תספורת באבל
נג			כא. אבל, אבל תוך שבעה צריך להחליף בגדיו לבגדי שבת מכובסים לכבוד שבת
נג			אם מותר לאבל ללבוש בגד חדש אחר שבעה
נג			כב. אבל, אבל תוך שבעה לא יברך את ילדיו בליל שבת, אך אומר "שלום עליכם"
נג			אבל יכול לומר זמירות של שבת

נג	לנשק ידי אביו ואמו בכל ליל שבת
נו	הנחת היד על ראש המתברך
נו	מנהג זה של נשיקת יד ההורים או הרבנים אין נהוג בארצות אשכנז
נו	כג. אבל, אסור במלאכה כל שבעה ימי אבלות
נז	כד. אבלות, אשה שמתה והיתה בקטטה עם בעלה אם מתאבל עליה
נט	כה. אבלות, להתרחץ מיד ביום השביעי לאחר שקמו מהאבלות
ס	כו. אבן עזרא, אין לסמוך על דברי רבינו אברהם אבן עזרא להלכה נגד הפוסקים
סא, סג	כז. אבקת חלב, אבקת חלב של גויים שמערבים בשוקולד וכדומה
סד	כח. אבקת רוכל, תשובות אשר השאיר אחריו ברכה מרן רבינו יוסף קארו
סה	על התימנים להחמיר בארץ ישראל כדעת מרן
סו	יחס חכמי אשכנז לפסקי מרן הש"ע
סז	כט. "אבר מן החי", נתינת ספק אבר מן החי לבן נח
	ל. "אבר מן החי", אבר מן החי בבהמה שנוצרה מספר היצירה, ואם בהמה זו
עא	צריכה שחיטה
עא	מי חיבר את ספר היצירה
עב	לא. אברהם, אברהם אבינו, כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו
עג	לב. אברהם, אברהם אבינו קיים כל התורה כולה
עו	אם לאבות הקדושים היה דין בן נח, או דין ישראל
פ	גר שמל וקיבל עליו מצוות אך עדיין לא טבל
פ	לג. אברהם אבינו
פא	לד. אברהם, אברהם אבינו לא מל עד שציוה לו הקב"ה, ואמאי התייעץ עם אוהביו

שלהן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשיג

פב	לה. אברהם, כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה
פג	לו. אברהם, אם מותר לקרוא לאחד בשם אברם
פג	לז. אגדה, אפילו במילי דאגדתא צריכים לומר דברים המתקבלים על הלב
פד	לח. "אדם", הן בלשון תורה והן בלשון חכמים, פעמים הוא בין איש בין אשה
פה	לט. "אדם", אפשר שיכרא אדם או בהמה על ידי ספר היצירה
פח	מ. אדם, אדם שנברא על ידי ספר יצירה,
פח	ההורג בשבת על ידי שם או כישוף
פח	מא. אדם, אדם שנברא ע"י ספר היצירה אי הוי כאדם גמור שאפשר לצרפו למנין
פט	מב. "אדם", אם מותר לברוא אדם בשבת על ידי ספר היצירה
צ	מג. אדם, ולד בעל ב' ראשים
צב	אם מותר להתפלל על ולד שנולד עם ב' ראשים שימות
צב	להפיל עובר שיש בו פגם, או שהמעוברת חלתה באדמת
צב	אם מותר להפיל ולד ממזר
צד	מד. "אדם חשוב", מה שאמרו כן אצל קידושין לאו דוקא אדם חשוב השוה לכל
צה	מה. "אדם חשוב", גדרו לענין להביא ספר תורה אצלו
צו	מו. אדר, מי שנולד בחודש אדר בשנה פשוטה
צו	נולד בל' חשון מתי נעשה לבר מצוה
צו	ומי שנולד בל' אדר ראשון, ונעשה בן י"ג שנה בשנה פשוטה
צז	מז. אדר, מה שעושים שמחת פורים באדר שני ולא באדר ראשון
צז	מח. אוכל, חולה האוכל ביום הכפורים אם צריך לערב דבר מר במאכל
צז	ובאמת דמאי דקיימא לן דמאכילין אותו הקל הקל תחלה

צח	חולה שיב"ס שאוכל ושותה ביום הכפורים
צח	מט. "אדם מועד לעולם" בין ער בין ישן
	נ. "אדם מועד לעולם", אשה ששרפה לבעלה הגדיש והזיקתו, ואחר כך גירשה
צח	בעלה, אם יכול לתובעה לשלם לו
ק	נא. "אומדנא דמוכח", מדאורייתא סמכינן עליה, ואפילו באיסור אשת איש
	נב. אונאה, יש להזהיר מוכרי תפילין ומזוזות שאם באים לקנות אצלם תפילין או
ק	מזוזות מהודרות שלא למכור מזוזה שהתעוררה בה שאלה
קא	אם יכולים לקחת תפילין מכל אדם ירא שמים
קא	נג. אונן, אם הוא מופקע מהמצוות
קא	פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט
קד	נד. אונן, כשמסר מתו לחברא קדישא, אם מתפלל ומברך
קז	נה. אונן, אונן בחיוב לישב בסוכה
קז	נו. אונן, אונן בבדיקת חמץ
קט	אונן בהדלקת נר חנוכה
קי	אונן שעבר וספר את העומר בזמן שהיה אונן
קי	נז. אונן, אונן ששמע הכדלה מאחר, אם צריך לחזור ולהבדיל אחר קבורה
קיא	נח. אונן, אונן ההולך עם הנפטר לבית הקברות, אם יברך אשר יצר אתכם בדין וכו'.
קיב	נט. אונן, אינו רשאי להרהר בדברי תורה, זולת בדברים שמותר לו ללמוד
קיב	ס. אונס, אכל מאכל איסור באונס
קיב	סא. אונס, עשה מעשה עבירה באונס, כגון שאנסוהו לכך, אי חשיב מעשה עבירה
קיב	סב. אונס כמאן דעביד לא אמרינן

תשטו	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלחן המערכת
קיג			סג. אונס, שביטל מצוה באונס, כגון שהניח תפילין ונתברר שהיו פסולות
קמז			אם צריך תשובה וכפרה בעבר על איסור דרבנן
קמז			סד. אופניים, אם יש לאסור נסיעה באופניים בשבת שמא יתקן
			סה. אוצר ישראל, אין לסמוך על כל מה שנאמר בספר אנציקלופדיה אוצר ישראל,
קמז			מאחר שיש בו דברי מינות
קמז			תוכחת מגולה לאותם המביאים 'מקורות' לדברי רבותינו
קיז			הריגת כינים בשבת - העיקר כחכמי ישראל ולא כחכמי המדע
קיז			שלא להתחשב בכל מנהג
קיח			אודות הספרים כתר שם טוב, וכרך של רומי
קיח			מנגינות של שירי חול להעבירם לתפלה
קיט			סו. אור החיים, חיבור הספר אור החיים הוא חיבור גדול ונשגב
קכ			תורה ששמע האוה"ח במתיבתא דרקיעא
קכא			למד הלכות עדות בכל עש"ק, והרכיץ תורה ברבים כל ימיו
קכא			לימוד כל הלילה במוצש"ק, לימוד כל היות בטלית ותפילין
קכא			ביקש מחילה מהפר"ח על שמשיג עליו
קכא			כל חיבור ספריו הוא כדי לשמח אלקים
קכב			לא הסתכל במפרשים כדי שלא יבוא לגניבת דעת
קכב			לא כתב הערות על הקדמונים כשאין בו צורך לדינא
			גם דברים המפורשים להיתר אין להתיר לפעמים לעמי הארץ שלא יבואו ללמוד מזה
קכב			דינים אחרים
קכב			סז. אורח, אם בני ישיבות צריכים לומר ברכת האורח בברכת המזון

- קכג שלא להרבות לעיין בספרי מחברים צעירים בזמנינו, העוסקים בספרי קיצורים
- קכג שאין ההסכמות מעידים שכותב ההסכמה מסכים לכל הדברים
- סח. אורח, המארח מי שאינו שומר תורה ומצוות, אם מותר להגיש לפניו דברי מאכל או משקה
- קכד
- קכו רב מסדר קידושין שטעה ובירך בחופה שהכל נהיה בדברו, במקום הגפן
- מה שנהגו להקל להזמין קרובי משפחה שאינם שומרי תורה לשמחות, אף שאוכלים בלי נטילת ידים וברכת הנהנין וברכת המזון
- קכו
- סט. אורח, אורח המתארח בבית בעל הבית כיצד ינהג לגבי נרות שבת, והיא מכשלה בכתי מלון שמניחים מגש עם נרות וכל הנשים מדליקות באותו מגש
- קכז
- קכח המתארחים אצל קרוביהם לסעודת ליל שבת
- קכח ע. אותיות, אות צ' שבספר תורה ספרדי, שנכתבו כאות יו"ד הפוכה, אין בכך כלום
- קל עא. אזעקה, להתקין מכשיר אזעקה בפתח חנות או מפעל, כדי למנוע פריצה לחנות
- קל שימוש בטלפון בתחנת המשטרה
- קלא עב. אחד מאלף אי מיקרי שכיח
- קלא עג. אחרונים, שיש לכל מורה הוראה לעיין גם בספרי האחרונים
- קלב על דרך הלימוד של חכמי הספרדים
- קלב אודות הפוסקים הלכה מסברא לבד בלא הכרח, או מכח אוקימתא
- קלב דוגמא למי שפסק מסברא שהמציא - לפתוח סתימה בשבת במשאבה ידנית
- קלב עד. אחרונים, לעיין בספרי אחרונים מפורסמים, ולא לבזבז הזמן בחיבורי ליקוטים
- קלג עה. אחרונים, אחרון שכתב הלכה ונעלם ממנו דברי איזה ראשון
- קלג עו. אחרונים, בדורות האחרונים א"א לחלוק ע"ד הראשונים אף בראיה מהש"ס

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשז

קלג	עז. אחרונים, מותר לחלוק על גדולי האחרונים רק כשיש ראייה ברורה
קלז, קמ	שלא לחוש לחלוק על מחברי הזמן כשיש ראיות ברורות
קלח	עח. אחרונים, שלא למהר להשיג על אחרים, ולפסוק מתוך ענוה
קלט	המנחת חינוך עסק בחיבורו קרוב ל-30 שנה
קלט	עט. אחרונים, בחשיבות גדולי האחרונים
קמ	שלא להתרגל לחלוק ולנתוץ כדרך ושיטה, ולקבל האמת ממי שאמרו
קמא	דברי מוסר מהקדמונים כיצד לחלוק בהלכה
	פ. "אחרי רבים להטות", לא שייך דין זה מן התורה, אלא כשנחלקו חברי בית
קמב	הדין או הסנהדרין פנים אל פנים בלבד
קמב	פא. איטר, אם נוטל לולב ביד שמאל
	פב. "איכא בנייהו", פעמים שהגמרא אינה מביאה עוד "איכא בנייהו" אף שיכלה
קמג	למצוא עוד נפקא מינה רבות
קמג	פג. "איכא דאמרי" שיש בגמ' בשל סופרים הולכים להקל כלישנא בתרא
קמג	פד. אילן, אם מותר לקצוץ אילן העושה פירות לצורך הרחבת דירתו
קמד	פה. "איני יודע אם פרעתיך", היכא דלא הוה ליה למידע
קמד	פו. אינשי דלא מעלי לילך אצלם להתרפאות
קמה	פז. "אין אבלות לקטן", וכל שכן שאין לבטלו מלימוד תורה
	פח. "אין אדם משים עצמו רשע", אם הוציא על עצמו קול שעבר על איסור או
קמו	שמכר איסור לאחרים
קמו	פט. אין אדם משים עצמו רשע", לא שייך לומר כן אלא כשחייב מלקות או מיתה
קמו	צ. אין אדם משים עצמו רשע, אולם אם יש עד אחר בהדיה פסיל נפשיה

קמז	צא. מחלל שבת שאחר שחזר בתשובה, העיד על מה שראה קודם שחזר בתשובה
קמז	צב. "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", אין זה אלא בזמנם, ולא בזמנינו
	צג. "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", הטעם, האם הוא מצד טבע האדם,
קמז	ולא מחמת איסור, או שהוא בא מחמת האיסור שבדבר, ונפקא מינה בחקירה זו
קמח	צד. אין אדם עושה בעילתו וכו', לא נאמר אלא בישראל כשר הזהיר במצות
	צה. אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אם אומרים זה כאשר הוא סבור
קמח	שבועל בהיתר
קמח	צו. אין אדם עושה בעילתו בעילתו בעילת זנות, לא אמרינן אלא במחזיר גרושתו
קמט	צז. "אין אדם מקדש דבר שלא שלו"
קנ	צה. "אין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב"
קנא	צט. "אין אדם מתחייב בדבר שאינו קצוב" הוא אף אם יש לו הנאה בדבר
קנא	ק. "אין אדם פורע תוך זמנו", אם יש ב' כיתי עדים המכחישות זו את זו
קנב	קא. "אין אדם רשאי לחבול בעצמו", לא שייך כשעושים כן לייפוי והסרת כיעור
קנג	איש שעשה ניתוח ונהפך לנקבה, אין אשתו מותרת בלא גט
קנה	קב. "אין איסור חל על איסור", אם איסור טבל חל על איסור חדש
קנו	קג. "אין איסור חל על איסור", אם איסור חדש חל על איסור חמץ
קנו	קד. "אין איסור חל על איסור", אם הוא רק לענין עונשין, או גם לענין האיסור
קנו	קה. "אין אומרים לאדם חטוא בכדי שיזכה חברך", אם החטא בא על ידו
קנו	מי שאפה מצות בערב פסח שחל בשבת
קנ	קו. אין אומרים לאדם חטוא בכדי שיזכה חברך", אם היינו גם בגרמא
קנ	קז. אין אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חברך, אם יש חילוק בין אם מזכהו

תשיט	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלחן המערכת
קנט			במצוה, להיכא שמצילו מאיסור
קנט			קה. "אין ביעור חמץ אלא שריפה"
קס			קט. "אין בישול אחר בישול", לגבי בשבת
קסא			מתי יש לחוש שמא יחתה בנחלים, או למיחזי כמבשל
קסב			שאין מיחזי כמבשל בפלאטה חשמלית
			קי. אין בישול אחר בישול ביבש, והעיקר לדינא שהולכים בזה אחר רוב התבשיל,
קסד			וכמו שפסקו גדולי עולם, ומהם המנחת כהן, ופמ"ג, וזר"א, ועוד.
קסו			פסיק רישיה דלא ניחא ליה במלאכה דאורייתא - הוי איסור מדרבנן
קסז			הגירסא הנכונה בדברי הבית יוסף: כל שרובו רוטב - תשובה למענת הרב אור לציון
קסט			אם יש בישול אחר בישול במצטמק ורע לו, ודעת מרן השלחן ערוך במצטמק ורע לו
קעה			אם יש איסור מגים במים
קעז			גדר מלאכה שאינה צריכה לגופה
קפ			תשובה להערה בענין תבשיל שרובו יבש - מדין האינפנאד"ה
קפב			לחמם בשבת על הפלאטה סופגניה עם ריבה
קפג			אם מותר ליתן על קציצות של בשר מעט רוטב מבושל
קפד			קיא. "אין בישול אחר בישול", לגבי אפייה, שאין בישול אחר אפייה
קפד			קיב. "אין בישול אחר בישול", לומר לגוי להחזיר על פלאטה תבשיל שרובו לח
קפד			קיג. "אין בישול אחר בישול", גבי בשר בחלב

- קיד. "אין בית דין של מעלה עונשים בפחות מעשרים שנה"
 קמו. אין בית דין של מעלה עונשים בפחות מעשרים שנה", לא אמרו כן רק
- קפה\ בסתם בני אדם, אבל בחכם הרבה מענישים גם בפחות מגיל עשרים שנה
- קפה היינו גם בדבר המפורש בתורה. והיכא שנפטר ולא עשה תשובה, אינו נענש על כך
 קמו. אין בית דין של מעלה וכו'", אם צריך להביא קרבן על מה שחטא קודם
 גיל עשרים
- קפו בדברים שיש בהם כרת אינו נענש
- קפו קיז. "אין בית דין של מעלה עונשים בפחות מעשרים שנה"
- קפח קיח. אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו
- קפח קיט. "אין גבהות לפני המקום"
- קפט קכ. "אין גזורין גזרה לגזרה", אם יש חילוק בין לאו לכרת וסקילה
- קפט קכא. אין גזורין גזירה לגזירה
- קפט קכב. "אין הלכה כתלמיד במקום הרב", הוא דוקא כשנחלקו פנים אל פנים
- קפט קכג. "אין הלכה כתלמיד במקום הרב", דין זה אינו שייך באחרונים
- קכד. אין הלכה כשיטה, והיכא דאמרינן רבי פלוני ופלוני אמרו דבר אחד, הם
 שווים בדבריהם לגמרי, וכל אחד מודה לדברי חברו
- קצ קכה. "אין הולכים בממון אחר הרוב", אם הוא מן התורה או מדרכנן
- קכו. "אין הולכים בממון אחר הרוב", אם הוא גם כשיש בו נפקא מינה
 לאיסורא, וכגון בספק גבי פדיון הבן
- קצא קכז. אין הולכים בממון אחר הרוב, בפדיון הבן למה אין חוששין דילמא הבכור
 היה טריפה
- קצ

תשכא	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלחן המערכת
קצד	קכה. אין הולכים בממוץ אחר הרוב, היינו גם ברוב גמור		
קצו	קכט. "אין הקב"ה מביא תקלה על ידי הצדיקים"		
קצז	קל. "אין חותמין בשתיים", בברכת על המחיה, חותמים "על הארץ ועל המחיה"		
קצח	קלא. "אין לוקין על לאו שאין בו מעשה", ואם דיבור חשיב כמעשה		
	קלב. "אין למדין מקודם מתן תורה", ולכן אין ראוי למנות דבר זה בכלל תרי"ג		
קצח	מצוות. אולם במילתא דמסתבר טעמא שפיר ילפינן מקודם מתן תורה		
	קלג. "אין למדין מן הכללות" אף במקום שנאמר בהן חוץ", אם היינו גם		
קצח	בפוסקים, ובדין היכא שחז"ל לא פירשו שהדין כולל		
	"אין למדין הלכה מן האגדות" ומן המדרשים, ומיהו במקום שאין לזה סתירה מן		
קצח	הש"ס למדין מן האגדות להלכה.		
	קלד. "אין מבטלין איסור לכתחלה", אינו אלא איסור מדרבנן, ואינו איסור		
קצט	תורה, והנפקא מינה בזה		
קצט	קלה. אין חילוק בזה בין לח בלח ליבש ביבש, דאין האיסור אלא מדרבנן		
	קלו. "אין מבטלין איסור לכתחלה", באיסור דרבנן שנפל לתוך היתר, ואין בו		
ר	ששים לבטלו, ירבה עליו ויבטלו, וכן הדין בספק איסור שמותר לבטלו לכתחלה		
	קלו. "אין מבטלין איסור לכתחלה", באיסור דרבנן אף שיש לו עיקר מן התורה,		
רא	מותר להרכות עליו ולבטלו, וכן הדין באיסור חצי שיעור		
	קלה. אין מבטלין איסור לכתחלה, אם שייך גם באיסור שנתבטל כבר אצל הגוי		
רג	ורוצה הישראל לקנותו		
	קלט. אין מבטלין איסור לכתחלה, היכא שאחד ביטלו עבור אחר שלא מדעתו		
רה	אם נאסר גם עליו		

- רד קמ. "אין מבטלין איסור לכתחילה"
- רה קמא. "אין מבטלין איסור לכתחילה", אם שייך כלל זה בביטול היתר בהיתר
- רח קמב. "אין מבטלין איסור לכתחילה"
- קמג. "אין מבטלין איסור לכתחילה", אין אומרים דין זה אלא אם מבטל האיסור
- רט ואוכלו, אבל אם סוחט האיסור ומשליכו, אין בזה משום מבטל איסור
- קמז. "אין מבטלין איסור לכתחילה", כשאין כוונתו לבטל את האיסור, וכגון שמוחן
- חומום וכדו', והתולעים שבחומום נמחנים, אין בזה משום אין מבטלין איסור וכו'
- קמה. "אין מליחה בכלים" אם היינו גם כשהכלי בלע איסור בכישול, ואחר כך
- מולחים בתוכו דבר היתר
- קמו. "אין מעבירין על המצוות", אי הוי מן התורה או מדרבנן
- קמז. "אין מעבירין על המצוות", אפשר שהטעם כדי שלא יהיה פנוי מן המצוות
- קמח. "אין מעבירין על המצוות", אפילו על מצוה קלה מפני מצוה חמורה אין
- מעבירין על הקלה כדי לקיים את החמורה
- קמט. "אין מעבירין על המצוות", אם היינו גם כשמעביר מצוה דרבנן מפני מצוה
- דאורייתא
- קנ. "אין מעבירין על המצוות", אם להעביר על דרבנן כדי לקיים דאורייתא,
- קנא. יש להסתפק בב' מצוות שאחת מהן חיובה בפירוש בתורה, והשניה מי"ג מדות
- קנב. "אין מעבירין על המצוות", אם יש חילוק בזה בין יחיד לצבור, ובין זמן
- מרובה לזמן מועט
- קנג. "אין מעבירין על המצוות", אם דין זה דוחה לתדיר.
- קנד. אין מעבירין על המצוות, היאך הדין בחדא מצוה להעבירה מלפני חבירתה

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשכג

רכב	הדומה לה
רכג	קנה. בדין היכא שדוחה את המצוה כדי לעשותה לאחר זמן מן המובחר יותר.
רכג	קנו. "אין מעבירין על המצוות", מי שיש לו בית הכנסת קרוב לביתו, והולך להתפלל בבית כנסת הנמצא רחוק יותר, אין בזה משום אין מעבירין על המצוות קנו. נשים שבא לידן לקיים מצוה שהזמן גרמא, ויש מצוה אחרת דכוותא שגם היא רשות לגבן, אם רשאות להעביר על מצוה דרשות דבא לידה תחלה, מפני המצוה האחרת
רכז	קנה. כשנותנים לו חופשה לבחור יום אחד, אם ימתין לשבת, או ראש השנה
רכט	קנט. אם עבר ופגע בתפילין קודם שהתעטף בציצית, יש לו להניח תחלה
רלא	קס. "אין מעבירין על המצוות", אם פגע בתפילין תחלה, יסיח דעתו מהתפילין, ולומר מעט מהתחינות שקודם התפלה
רלג	קסא. "אין מעבירין על המצוות", הרואה את הלכנה בחידושה בימי החול, רשאי להמתין למוצאי שבת, ואין צריך לברך מיד כשרואה אותה בחידושה
רלה	ברכת החמה, אם ראה החמה מיד בהנץ, אם שייך בזה אין מעבירין על המצוות
רלח	לימוד מקודם מתן תורה
רלח	קסב. אין מערבין שמחה בשמחה, טעמי דין זה
רלח	קסג. אין מערבין שמחה בשמחה, מותר לחנוך בית כנסת בחול המועד
רלט	קסד. אין ספק מוציא מידי ודאי
רלט	קסה. אין ספק מוציא מידי ודאי, באיסור דרבנן
רמ	תשע ציבורין של חמץ וכו' - בסוגיא פ"ק דפסחים
רמא	ספק דאורייתא שנתגלגל לספק דרבנן
	קסו. אין ספק מוציא מידי ודאי, פוסק שמסתפק באיזה דין, ופוסק אחר הדין

רמב	אצלו ברור
רמב	קסז. "אין עושים סחורה בדברים האסורים" אם הוא איסור תורה או דרבנן
רמב	קסח. אין משיבין את הארי לאחר מיתה
רמב	קסט. "אין פורעין מנכסי יתומים"
	קע. "אין צביעה באוכלין" והוא הדין במשקין, ולכן אין לחוש ליתן בשבת תמצית
רמג	תה על מים חמים שבכלי שני, ואין לחוש בזה לאיסור צביעה.
רמד	לתת יין אדום ליין לבן בשבת - תשובה להערה על ילקו"י
רמו	קעא. "אין קידוש אלא במקום סעודה". ואם עוגה נחשבת כסעודה
רמז	אם אכילת אורז מועילה לקידוש במקום סעודה
רמח	אם שתיית רביעית יין מועילה לקידוש במקום סעודה
	קעב. אין קידוש אלא במקום סעודה, נבתי חולים שיש חולים שאינם יכולים
רמט	לסעוד, אם מותר לקדש להם אף שלא יהיה במקום סעודה
רמט	קעג. "אין קידוש אלא במקום סעודה", קידוש בבית כנסת
רנ	במקומות שמקדשים בבית הכנסת יש להזהר שהמקדש לא יסתפק בטעימה בלבד
רנא	קעד. "אין שליח לדבר עבירה", סמך לזה מן התורה
רנא	קעה. "אין שליח לדבר עבירה", אם יש חילוק בין אם האיסור בחפצא או בגברא
רנב	קעו. "אין שליח לדבר עבירה", אם דין זה שייך בגוי
רנב	קעז. "אין שליח לדבר עבירה", היכא שכבר עבר אם נתבטלה השליחות
רנג	קעה. אין שליח לדבר עבירה, בדין שליחות לדבר עבירה שנצטרף עמה איסור אחר
רנג	קעט. אין שליח לדבר עבירה, היכא שהשליח היה שוגג שלא ידע מהאיסור
רנג	קפ. אין שליח לדבר עבירה, אם המעשה קיים או לא

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשכה

קפא.	"אין עושין מצוות חבילות חבילות", אם הוא גם במצוה אחת
רנד	מדאורייתא ואחת מדרבנן
קפב.	אין עושים מצוות חבילות חבילות, אם אפשר לעשות סעודת בר מצוה
רנה	עם סעודת שבת
קפג.	"אין עונשין מן הדין"
רנו	יש מי שאומר דהיכא שיש לפנינו קל וחמור, ומבואר בתורה שעונשין על כל אחד מהם,
רנו	רק מספקא לן על הממוצע ביניהן, ודאי ילפינן בקל וחומר מן הקל להעניש עליו
רנו	קפד. איסור, מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, והחילוקים בזה
רנו	קפה. איסור, איסורי דרבנן איסור חפצא או גברא ואם צריך כפרה במי שעבר על
רנו	איסור דרבנן
רס	קפו. "איסור", אם האיסור נהפך להיות היתר על ידי ביטוי
רסא	קפז. "איסור", איסור דרבנן אי חשיב כמושבע ועומד מהר סיני
רסא	קפח. "איסור", איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה והדין בתרי דרבנן
רסב	קפט. איסור והיתר, קיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך גם באיסור והיתר
רסג	קצ. איסור, לבטל מנהג באיסור דרבנן
רסג	קצא. "איסור", אף שאיסור מטומאה לא ילפינן במילתא דסברא ילפינן
רסג	קצב. "איסור", אם יש כח ביד חכמים לאסור דבר המפורש להיתר בתורה
רסד	קצג. "איסור", אם יש חיוב לבזבז כל ממונו להנצל מאיסור דרבנן
רסה	קצד. "איסורי הנאה", איסורי הנאה חשיבי כאינם שלו
רסח	קצה. איסורי אכילה, איסורי אכילה הותרו אצל פיקוח נפש או נדחו
רסט	קצו. אירוסין, אם מותר לחתן ולכלה להפגש בין אירוסין לחתונה

רעא	חומר איסור נגיעה בפנויה
רעב	האיסור להסתכל בנשים הוא מן התורה
רעה	קצו. "איתמר", פעמים שהגמרא נקטה לשון "איתמר" גם בתנאים
רעה	קצח. אכילה, שיעור אכילת פרס
רעה	קצט. אכילה, שיעור כזית וכביצה אם הולכים בו אחר המשקל או אחר הנפח
רעה	וכן לגבי טומאה וטהרה, אם אזלינן בשיעורין דידהו בתר הנפח או המשקל
רעו	וכן לגבי שיעור ביטול איסור בהיתר, אי אזלינן בתר הנפח או המשקל
רעז	וכן לגבי חלה משערין בנפח
רעח	שיעור כזית לגבי ברכה אחרונה אם הולכים בו אחר הנפח או המשקל
רעט	אודות מה שכתבו ברוב ככל ספרי האחרונים לשער במשקל, תשובת רב שרירא גאון
רפ	עדות רבני הספרדים שנהגו לשער במשקל
רפד,	שיעור אכילה לחולה ביום הכפורים, וחולה האוכל ביום הכיפורים צריך לאכול פחות
רפה	מכשיעור, ודא כמ"ש הגרי"ז שיכול לאכול כדרכו
רפח	ר. אכילה, אכילה בפחות מכזית אי שמה אכילה
	רא. אכילה, כל לשון אכילה שנאמר בתורה היינו בכזית, אבל לשון כזית מצינו
רפט	דלאו דוקא הוא
	רב. אכילה, יש להסתפק אם מותר לשחוט או לבשל ביום טוב לכתחלה כדי לאכול
רצ	ביום טוב פחות מכזית
רצ	אכילה, איסורי אכילה הותרו אצל פיקוח נפש או נדחו
רצב	רג. אכילה גסה אי שמה אכילה, ואם דורא חשיב כמאכל אדם או בהמה
	רד. אכילה בעל כורחו, היכא שכפו אותו לאכול אינו מברך ברכת הנהנין על

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשכז

רצב	אכילתו, ואם יכרך ברכת המזון כשאכל בעל כרחו
רצג	רה. אכילה, קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין היא רק באכל שיעור 72 דרהם
רצד	רו. אכילה, איסור אכילה קודם התפלה אם הוא מן התורה או מדרבנן רוז. אכילה, טעה ובירך על מאכל קודם התפלה אם יטעם,
רצה	איסור אכילה קודם עמוה"ש
רצה	רה. אכילה, דברים הנאכלים בתוך הסעודה, ברכת הפת פוטרותן
רצה	רט. "אל תיקרי", אם מצינו בש"ס דדרשינן הכי בהחלפת שי'ן ימנית לשי'ן שמאלית
רצה	רי. אליהו הנביא
רצח	ריא. אליהו הנביא, הא דאמרינן אף אם יבא אליהו ויאמר הלכה אין שומעין לו
רצח	ריב. "אמירה לגוי שבות", אם ממצוא הפצך הוי דאורייתא או דרבנן
ש	בטעם איסור אמירה לגוי
שד	אם אמירה לגוי מן התורה
שה	ריג. אמירה לגוי, כשיש מחלוקת הפוסקים
שו	ריד. אמירה לגוי, לומר לגוי להדליק חשמל בבית כנסת לצורך תפלה דרכים פעמים דאזלינן נגד מרן הש"ע, אבל הוא רק במקום צורך גדול, באופן מיוחד ועראי,
שז	ולא בכל מקום צורך והפסד
שי	אמירה לגוי במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרכים
שי	מסעדה שהוזמנו אליה אורחים רבים לסעודת שבת, וכבה הגאז בבוקר
שיב	מצוות לאו ליהנות ניתנו במצוה שיש בה גם הנאה הגוף
שיג	כל היכא שנחלקו הפוסקים לכתחלה בדיעבד שרי - הנאה ממעשה שבת
שטו	עבר ושהה עבר והטמין - אסור ליהנות מהתבשיל

שמו	ואמנם גבי שבות דשבות במקום מצוה
שמו	רמו. אמירה, אמירה לגוי להוציא לרה"ר
שמו	רמו. "אמירה לגוי שבות", אם יותר קילא מגרמא
שיז	ריז. "אמירה לגוי שבות" אם שרי במקום צער
שיח	ריח. "אמירה לגוי שבות", הוא גם כשאומר לגוי מערב שבת, שיעשה עבורו מלאכה בשבת
שיח	ריטו. "אמירה לגוי שבות" בדבר שאינו מתכוין, אבל הוא פסיק רישיה שתיעשה מלאכה על ידי הגוי
שכה	רכ. אמירה לגוי שבות, איסור זה שייך גם אם יקצוץ עם הגוי שיתן לו סך מסויים על כל פעולה ופעולה
שכו	רכא. אמירה לגוי, אמירה לגוי הוא גם כשאומר לו מערב שבת
שכו	רכב. אמירה לגוי, יצק גג אם מותר לומר לגוי לשפוך מים על הגג אחר היציקה
שכו	בית חרושת של לבנים אם מותר להזרים מים בשבת על ידי גוי
שכח	ישראל הנותן לגוי עבודה, וקוצץ עמו תשלום לפי עבודה של ששה ימים בשבוע
שכח	רכג. אמירה לבעלי חיים כלב או קוף שאימנו אותם לעשות מלאכה על ידי רמזים
שכט	רכד. אמירה לגוי, בשאר איסורין, ובשביעית
של	רכה. "אמירה לגוי" בספק איסור כלאים, העיקר לדינא שמותר לומר לגוי להרכיב רכו. "אמן", ידוע כמה הפליגו רבותינו ז"ל בשבח עניית אמן, ולכן יש לזוהר לומר
שלא	הברכות בקול רם לזכות את השומעים לענות אמן
שלא	אם גדול העונה יותר מן המברך או לא
	רכז. "אמן", מי שעוסק בתורה פטור מלענות אמן דברכות, אם הדבר מפריע לו

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשכט

ברכוז הלימוד שלא

רכה. "אמן", מי שבירך המוציא וקודם שמעם שמע מאחר שבירך המוציא, וענה

אמן, אי הוי הפסק שלב

רכט. "אמן", שמע ברכה מחבירו ונתכוין לצאת מדין שומע כעונה, וענה אמן על

ברכה אחרת קודם הטעימה, אי הוי הפסק שלד

רל. אמן, אם עניית אמן על ברכה אחרת הוי הפסק בין הברכה לטעימה שלה

רלא. אמן, אם עונים אמן אחר נשים המברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא שלו

רלב. אמן, ספרדי השומע ברכה על ההלל בר"ח, לא יענה אמן שלו

שלא לברך על ההלל בראש חודש שלו

רלג. אמן, השומע ברכת נפשות מאשכנזי, אחר שתיית תה חם קימעא קימעא, או

אחר מרק חם, רשאי לענות אמן אחר ברכתו שמ

רלד. אמן, השומע ברכת אשר יצר מאחר המברך לאחר שיעור פרסה, לא יענה אמן שמא

רלה. אמן, אם עונים אמן אחר מי שבירך על תפילין של ראש שמא

רלו. אמן, עניית אמן אחר קדיש ששומעים דרך הלויין שמב

רלז. "אמתלא", אם אמתלא מהניא לאחר ל' יום, ואם האמתלא צריכה להתקבל

על דעת בי"ד שמב

רלח. "אמתלא", אם מהניא האמתלא כשהודה בבית הדין שמוג

רלט. "אם מחזיקין מאיסור לאיסור" שמוג

רמ. אניה, להפליג באניה בערב שבת שמו

המפליג באניה לביקור בארץ ישראל - אי חשיב מצוה שמוז

רמא. אניה, הנמצא באניה של גויים כמה שבועות בים, והורדת המים בשירותים

שמט	נעשית על ידי כפתור חשמלי
שנ	אודות מה שהתקינו גלאי בשירותים שלאחר הטלת המים באופן אוטומטי יורדים מים
שנא	רמב. אניה, להפליג באניה של גויים בשבת, ובדין רחיצה בכריכה בשבת
שנא	רמג. אניה, אניה שהגיעה לחוף בשבת, אם מותר לרדת לחוף
שנב	רמד. "אסור", פעמים שאמרו על דבר האסור ממדת חסידות בלשון אסור
שנב	רמה. אסכרה, ביאור מילה זו
	רמו. "אסמכתא" דעת הריטב"א שכאשר אמרו בגמרא "אסמכתא הוא", היינו
שנב	התורה נתכוונה לכך אלא שלא קבעתו חובה ומסרתו לחכמים
	רמו. "אסמכתא", מצינו בש"ס דיליף מקל וחומר ואינו מן התורה, והוא רק
שנג	אסמכתא בעלמא
שנג	רמח. אסמכתא לא קניא - בהשתתפות ברכישת כרטיסי הגרלה של מפעל הפיס
שנז	בגדר "מפעל הפיס" אי דמי לשליש
	רמט. "אעבורי אחסנתא", כשמעביר נכסיו לבנו התלמיד-חכם, והיכא שנותן
שסג	לאחד מבניו בתורת מתנה
	רנ. "אף על פי שיצא מוציא", לכתחלה דוקא כשהשומע אינו בקי לצאת ידי
שסה	חובה בעצמו, הא לאו הכי אינו יכול לברך בשבילו
	רנא. אף על פי שיצא מוציא, מי שיצא ידי חובת הבדלה אם יכול להבדיל לבני
שסה	ביתו שיודעים להבדיל בעצמן
שסו	אם הנשים יודעות להבדיל לעצמן מתוך הסידור
שסז	מי שהוא שליח צבור ומבדיל בבית הכנסת
שסז	רנב. "אף על פי שיצא מוציא", לא אמרינן כן בכל ברכות השבח

תשלא	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלהן המערכת
שע			רנג. "אף על פי שיצא מוציא", אם הוא גם בנשים
שע			רנד. "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", שלא להתיר ממזרים על ידי ביטול הגט
שעא			תקנה עבור מעוכבות גט
שעא			הגיע הזמן ולא נישאו - בסוגיא דריש פ"ק דכתובות
שעז			רנה. "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה" – ממרן אאמו"ר שליט"א
			רנו. "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", המקדש אשה בזה"ז מרם עת הנישואין
שפא			והחופה, אם קידושיו מופקעים
שפא			יכולים הקהל לתקן שכל מי שיקדש שלא בידיעת נאמני הקהל
שפב			רנו. ארץ ישראל, אם יש מצות יישוב ארץ ישראל בזמן הזה
שפג			רנה. ארץ ישראל, אם אילת היא בכלל ארץ ישראל, ודין יו"ט שני באילת
שפה			רנט. אפשר לסוחטו, בדין אפשר לסוחטו
			רס. אפשר, לשון אפשר בפוסקים ובכ"י, אף על פי שהפוסקים כותבים בלשון
שפז			"אפשר", פעמים הוא רק דרך ענוה
שפז			רסא. אשה, בברכה על לולב וסוכה
שפח			רסב. אשה, אשכנזיה הנשואה לספרדי צריכה לנהוג בכל עניני הלכה
שפח			רסג. אשה, עד אחד נאמן באיסורין באשה,
שפח			רסד. אשה, אם אשה נאמנת בבדיקת הירקות מתולעים
שפט			רסה. אשה, אם חינוך הבנים מוטל גם על האם
שפט			רסו. אשה, נשים פטורות ממצוה שהזמן גרמא גם במצוות דרבנן
שפט			רסז. אשה, לדין אין לנשים לברך ברכות פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע
שצו			חיוב נשים בברכת החמה ובברכת האילנות

תשלב שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים

תא	רסח. אשה, מהיכא ילפינן ראשה צריכה לציית לבעלה
תב	רסט. אשה, לשון "איש" נופל גם על אשה, ולכן אשה חייבת במשלוח מנות
תב	רע. אשה, אשה חייבת במקרא מגילה
תג	רעא. אשו משום חציו, היאך שרי להדליק נר בער"ש, הא מעשה ההדלקה מתייחס למדליק
תג	רעב. אשו משום חציו, שחט בגרמא, כגון שהסכין נפל מידו ושחט, אם שחיטתו כשרה
תד	רעג. אשכנזים, קיבלו עליהם הוראות הרמ"א
תד	רעד. אשכנזי, בעל תשובה אשכנזי שהוריו חילוניים, אם מחוייב לנהוג כדעת הרמ"א
תד	רעה. אשכנזיה הנשואה לספרדי, כיצד תנהג בעניני הלכה
תד	רעו. אשכנזיה, הרוצה לברך על נר שבת קודם ההדלקה
תה	הערה על רבנו הגרי"ח בעל הבן איש חי זיע"א, בענין קבלת הוראות מרן
תה	הערה על הרב סופר כמה שהעתיק מספר הנייר לברך אחר ההדלקה
תה	רעז. אשפה, לפנות זבל מערב שבת כשהגויים מפנים הזבל ברכב בשבת
תו	רעה. אשפה, להניח קליפות של אגוזים שאינן ראויות למאכל בהמה, לתוך פח אשפה
תז	רעט. אשקלון, אם היא בכלל ארץ ישראל, ואם שביעית נוהגת בה
תח	רפ. אשר יצר
תח	רפא. אשר יצר
תח	רפב. אתה חוננתנו, לא אמר אתה חוננתנו ואכל קודם שיכדיל על הכוס
תט	טעה ולא התפלל ערבית במוצאי שבת ונוכר למחרת
	רפג. אתה חוננתנו, היכא שמעה ושכח לומר אתה חוננתנו בתפלה, ואחר כך טעה
תט	ובירך על דבר מאכל, אם יטעם

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשלג

תי	רפד. אתרוג, אתרוג הגדל בעציץ שאינו נקוב, כשר לארבעת המינים
תי	רפה. אתרוג של טבל שלא הפרישו ממנו תרומות ומעשרות
תיג	רפו. אתרוג, ברכת הריח על אתרוג של מצוה
תיג	רפז. אתרוג, אתרוג שנקטף בשביעית או בשמינית
תיד	רפח. אתרוג, אם אפשר לצאת ידי חובת ד' המינים בסוכות באתרוג של ערלה
תיו	אם יש חשש ערלה באתרוגי ארץ ישראל
תיו	אתרוג של ערלה בחוץ לארץ

מערכת ב'

טיט	א. באמת אמרו
טיט	ב. באר הגולה
טיט	ג. בגד, לכיפת בגד לבן בשבת, ואם חיישינן ליוהרא גם בצינעא
תכא	ד. בגד, נכון להשאר עם בגדי שבת עד אחר ההבדלה
תכב	ה. בגד, למלטל בגדים בשבת אף שאינו רוצה ללובשם עתה
תכד	וכן יש לדון כמשקפיים המשמשים גופו של אדם
תכה	ו. בגד, למסור בגדים למכבסה של גויים שיכבסו בשבת
תכה	ז. בגד, עוזרת בית גויה אם מותר לה לעשות מלאכתה בבית ישראל
תכו	ח. בדק הבית, מתי חובר, אם קודם השלחן ערוך, או אחר הש"ע
תכז	ט. בדק הבית, יישוב סתירות ע"פ חיבור בדק הבית
תכז	י. בדק הבית, הרמ"א לא ראה את חיבור בדק הבית
תכז	יא. בהמה, בהמה שנוצרה על ידי ספר היצירה, אם מותר לאוכלה בלא שחיטה
תכז	יב. בוכרה, גם יוצאי בוכרה יעשו כד' מרן

תכז	יג. בוסר, סחיטת לימון בשבת
תכח	יד. בורא פרי האדמה, בירך על תפוח בורא פרי העץ, והיה לפניו בננה, או פאפיה, יכוין בפירוש בברכת העץ על התפוח שאינו פוטר את הפרי האחר שלפניו
תכח	טו. בורא פרי האדמה, העיקר לדינא לברך על הבמבה בורא פרי האדמה
תל	טז. בורר, להוציא ענבים באושים מתוך ענבים טובים,
תל	יז. בושם, ברכת הריח על מי בושם שהרוב מים
תלב	יח. ביזון, בחומר איסור ביזוי תלמידי חכמים - מדברי רבותינו ז"ל
תלד	יט. ביזוי גדולי הדור, כדי שלא תזוח דעתם עליהם
תלה	כ. בטל הטעם לא בטל הדין, מתי אמרינן תקנה ממקומה לא זזה, ומתי אמרינן בטל הטעם בטל הדין
תלח	כא. "כי דינא בתר בי דינא לא דייקי", אם שייך דין זה בבית הדין הגדול שבזה"ז
תלח	כב. ביטוי, אין לספרדי לשנות ממבטאו בק"ש ברכות ותפלה
תלח	כג. ביטול תורה, גדר ביטול תורה
תמו	תלמיד חכם בזמן שיכול ללמוד ש"ס ופוסקים אין לו לבטל מלימודו לקרוא תהלים
תמב	כד. ביטול תורה, אם בני ישיבות צריכים לבטל מסדריהם לצורך שמחת חתן וכלה
תמב	אם המצוה לשמח חתן וכלה היא מן התורה או מדרבנן
תמב	היכא שעוסק בתורה אם שייך לפוטרו משום עוסק במצוה
תמה	כה. ביטול, אם ביטול חמץ הוי הפקר או לא – בסוגיא דפסחים ד:
תמו	כו. ביטול, בענין ביטול חמץ - בסוגיא דריש פ"ק דפסחים
תמו	כז. בין המיצרים, תספורת בבין המיצרים
תמו	כח. בין השמשות, מי שבאו לו אורחים סמוך לערב, והוצרך לעשר הפירות בביה"ש

תשלה דינים ומנהגים מפתח כותרות שלחן המערכת

תמו	כט. בין השמשות, כשיש ספק אם הגיע זמן ביה"ש, יש להקל לענין מעשר ועירוב
תמוח	ל. בין השמשות, הפרשת חלה בבין השמשות
תנא	למה אין אנו מקילין להפריש חלה בביה"ש גם שלא לצורך מצוה - משום ספק דרבנן
תנב	לא. בין השמשות, לצוות לגוי להדליק נר שבת בבין השמשות
תנג	אם האשה יכולה לברך על נר שבת כשהגוי מדליק בבין השמשות
תנדר	אמירה לגוי להדליק הנר אחר אמירת בואי כלה
תנה	אשה שקיבלה שבת ובעלה לא קיבל אם יכולה לצוות לגוי להדליק נר שבת
תנה	אם האשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת
תנו	לצוות לגוי שידליק נר לכבוד שבת כשיש חשמל
תנו	לב. בין השמשות, בין השמשות אחר עמוד השחר
תנו	לג. ביצה, אם יש לה דין אוכל או משקה
תנו	לד. ביצה, הגומע ביצה חיה אם יברך עליה בתחלה
תנח	גומע הביצה לשם אכילה, ואינו נגעל, אך גם אין לו הנאה כל כך מעצם גמיעתה
תנח	לה. בישול בשר בחלב, אם הוא משום גזרה שמא יאכל
תנט	לו. בישול, בישול אחר בישול בשבת
תנט	לז. בישול, בישול אחר אפייה
תנט	לח. בישול, מים שהוחמו מערב שבת והגיעו ליד סולדת בו, ושוב נצטננו
תנט	לט. בישול, בישול אחר בישול בשבת על ידי גוי
תנט	מ. בישול, קציצות של בשר וכדומה, אם מותר ליתן עליהם רוטב מבושל וצונן
תנט	מא. בישול, לחמם על פלאטה חלב מפוסטר שיפשיר לצורך תינוק
תסג	מב. בישול, גרמא במלאכת מבשל.

תסג	מג. בישול, בישול אחר בישול בבשר בחלב
תסד	מד. בישולי גוים, אם יש באפונים [חומום] משום בישולי גוים
תסד	מה. בישולי גוים, בישולי גוים בעוגיות "בורקס" בהכשר מוכר
תסו	בישולי עכו"ם במאכל בן דרוסאי
תסו	היכא שהגוי בישל כמאכל בן דרוסאי, והישראל השלים הבישול לכל צרכו
תסט	אבקת תפוח אדמה מרוסק ובמקומות שמבשלים את התפוח אדמה בקיטורו
תסט	מו. בישולי גוים, אם אפשר להקל לאכול במסעדה שהיהודי רק מדליק האש
תסט	מז. בית חרושת, בית חרושת של גוים המייצר לצורך ישראל
תסט	מח. בית, אם בנו בית בשבת אם מותר להכנס בו
תעא	מט. בית, מראית העין בקבלן גוי הבונה בית בשבת
תעב	במקום שהכל רגילים לבנות ע"י קבלנות, מותר לבנות על ידי קבלן גוי אפי' בשבת
תעד	נ. בית, אם בנו בית כנסת בשבת על ידי קבלן גוי
תעה	נא. בית דין, מתי בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו
תעה	נב. בית דין, מיעוט דיינים בטלים ברוב דיינים
תעה	נג. "בית דין", נמצא אחד מהדיינים קרוב או פסול לא אמרינן דמה שדנו אינו דין
תעה	נד. בית דין, אכילה בבוקר לפני הדיון בבית הדין, אם יש איסור בדבר
תעה	נה. בית הכסא, אכל מיני פירות, או שתה תה או קפה, ויצא לבית הכסא, וחוזר
תעו	למקומו להמשיך לאכול הפירות - לא יחזור לברך שאין בית הכסא חשיב הפסק
תעו	הלומד ושותה כמה כוסות תה אינו על כל כוס וכוס
תעו	נו. "בית הכנסת", אם מברכים ברכת שהחיינו בשם ומלכות בעת חינוך ביהכ"נ
תעז	ספק ברכות להקל גם בברכת שהחיינו

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשלז

תעט	נז. "בית הכנסת", אם מברכים ברכת "הטוב והמטיב" בחנוכת בית הכנסת
תעט	נח. "בית הכנסת", אם מותר לעשות ביהכ"ג תחת בית דירה של גוי
תעט	נט. בית הכנסת, להכניס מיטה של מת לבית הכנסת
תפ	ס. בית הכנסת, אם מותר לשאוף טבק הרחה בבית הכנסת
תפא	סא. בית הכנסת, אם מותר לעשות מפרוכת שעל ארון הקודש כים טלית ותפילין
תפא	סב. בית הכנסת, טסין של כסף וחקוק עליהם י' הדברות בקיצור – שימוש בהן
תפא	סג. בית הכנסת, אם מותר לגלח קטן בבהכ"ג ולעשות שמחה
תפא	בעיקר המנהג לגלח קטן בגיל ג'
תפב	האם צריך ליטול הידים אחר ה"חאלקה"
תפב	סד. בית הכנסת, אשה נדה יכולה להיכנס בבהכ"ג בעת טומאתה
תפב	סה. בית הכנסת, מה שנהגו כיום לבנות בתים הגבוהים מגג ביהכ"ג
תפה	סו. בית הכנסת, לערוך סעודה שלישית בבית הכנסת
תפז	הערה ע"ד הרב אור לציון - סעודה שלישית בביהכ"ג
תפח	סז. בית הכנסת, אם מותר לדור מעל בית כנסת
תפח	סה. בית הכנסת, חברת טלפונים המבקשת להתקין על גג בית כנסת אנטנה
תצ	סט. בית הכנסת, הדלקת נר שבת בבית הכנסת
תצ	ע. בית כנסת, הנוהגים להתנשק עם העולה אחר עלייתו לתורה
תצא	עא. בית כנסת, הטועמים מהיין של הקידוש אינם מברכים על שאר משקאות
תצא	עב. בית חרושת, בית חרושת שהמכונות פועלות באופן אוטומטי גם בשבת
תצא	עג. בית יוסף, כללי השלחן ערוך, וקבלת הוראותיו
תצב	עד. בית יוסף, בעניני הלכה גם על יוצאי תימן לנהוג בכל כדעת מרן

תצב	עה. בית יוסף, מרן הבית יוסף לא ראה את ספר הסידים
תצב	עו. בית יוסף, למרן הבית יוסף היו מצויים רוב ספרי הראשונים בכתב יד
תצב	עז. בית יוסף, אם נתחבר בסוף ימיו, חיבור הש"ע נעשה בדקדוק רב
תצג	אם הב"י חיבר את הכס"מ קודם לש"ע
תצג	עה. בית יוסף, יחסו של מרן הבית יוסף למהרא"י
תצג	עט. בית יוסף, שלא להורות הלכה בדימוי מילתא למילתא בלי עיון בב"י
	פ. בית יוסף, דברי מהר"ש קלוגר, שאם אין לו את חיבור הב"י, ימכור ספרי המ"ז
תצד	והש"ך, כדי שיהיה לו את חיבור הבית יוסף
תצד	פא. בית יוסף, יחסו של הרמ"א למרן
תצה	פב. בית יוסף, קיבלנו הוראותיו גם במ"ש בב"י, ודין שהובא בב"י נהגינן כהב"י
תצה	פג. בית יוסף, כשמרן כתב הדין בסתם ויש
תצה	פד. בית יוסף, כשיש סתירה מהבית יוסף לשלחן ערוך
תצה	פה. בל יראה ובל ימצא, אם איסורו משום גזרה שמא יאכל – בסוגיא פסחים ב.
תצה	פו. "בל יראה ובל ימצא", טעם לחיוב בדיקת חמץ
תצו	אין חוששין שמא גיררה חולדה – בסוגיא דפ"ק דפסחים
תצט	פו. "בל יראה ובל ימצא", אין לוקין על לאו זה אא"כ קנה חמץ בפסח או חימצו
תמו, תקג	פה. בל יראה ובל ימצא, בחמץ שאינו ידוע
תקג	בחמץ שמשהה אותו על מנת לבערו
תקג	אם יש מצות תשבתו במועד
תקו	פט. בל יראה ובל ימצא, חמץ שהוא גם של כלאי הכרם, דהוי גם איסורי הנאה
תקז	צ. בל יראה ובל ימצא, לענין חצי שיעור בב"י וב"י

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשלט

תקח	חצי שיעור ביוהכ"פ
תקי	דבר האסור באיסור זמני אם הוא איסור בחפצא - ונפקא מינה בתושב ארץ ישראל הנמצא בערב פסח בחוץ לארץ ומכר את החמץ שהיה לו בארץ
תקיא	צא. "בל תוסיף" הגדרת דין זה, וכגון, כגד של ה' כנפות, שעבר והטיל בו ה' ציציות
תקיב	צב. "בל תוסיף" אם לבש טלית שיש בה ג' ציציות אם עובר על כל תגרע
תקיג	צג. "בל תוסיף", אם הוסיף על מנין חוטי הציצית, עובר על איסור בל תוסיף
תקיז	צד. בל תוסיף, אם יש איסור בלבישת טלית בלילה
תקיד	צה. "בל תוסיף", אם מוסיף הדסים בלולב, אינו עובר בכל תוסיף
תקטו	צו. בל תוסיף, העושה סוכה כאמצע השנה, וישב לשם מצוה, אינו עובר בכל תוסיף
תקטז	אם יש איסור בל תוסיף - בהנחת תפילין בשבת
תקיז	בל תוסיף בשינה בסוכה בחו"ל
תקיח	צז. "בל תוסיף", העושה סוכה לשם החג, וישן בה בליל י"ד, שהוא ערב החג, אם יש בזה משום בל תוסיף
תקיט	צח. "בל תוסיף", אין איסור משום בל תוסיף בתקיעות שופר בר"ה, אחר שיצא
תקכא	צט. "בל תוסיף" מותר לכהן לעלות לדוכן ב' פעמים ביום, בב' מנינים ואין בל תוסיף
תקכב	ק. בל תוסיף, בהנחת תפילין של רבינו תם
תקכד	קא. במה מדליקין, אמירת "במה מדליקין" ביום טוב
תקכה	אמרתו בום טוב שחל בערב שבת, בחנוכה, בבית האבל
תקכה	קב. בנות רווקות, המגוררות בבית הוריהן, אין להן להדליק נר שבת קודם הנישואין
תקכח	מנהג מרוקו אם בנות רווקות מדליקות נר שבת
תקכט	קג. בן, אם הבן מחוייב לנהוג כאביו הנהוג כהרב בן איש חי

תקל	קד. בן, אם מותר לבנים לשנות ממנהג אביהם
תקל	קה. בן, אם הבן צריך התרה כשמתחתן
תקל	קו. בן ישיבה, בחור הלן בפנימיה כיצד ינהג לגבי נר שבת
תקלא	קז. בן איש חי, מצינו בהלכות רבים שהרב בן איש חי חולק על מרן השלחן ערוך
תקלב	קה. בן ישיבה, אם צריך לקרוא בכל יום חק לישראל
תקלב	קט. "בן נח", אם גם בבני נח אזלינן אחר רוב
תקלב	קי. "בן נח", כל הדינים הנוהגים בבן נח, אין מקום כלל לשיעורין
תקלב	קיא. "בן נח", אם בן נח מצווה על איסור הרכבה
תקלג	קיב. בן סירא
תקלד	קיג. "בן פקועה", נפטר בשחיטת אמו
תקלה	קיד. בעיא דלא איפשיטא, בדרבנן אמרינן ספק דרבנן לקולא
תקלה	קטו. בעל תשובה, אשכנזי בעל תשובה אם יכול בארץ ישראל לנהוג כמרן הש"ע
תקלה	קטז. בציעת הפת, סדר הבציעה מהלחם משנה
תקלה	קיו. ברא מזכי אבא
תקלו	קיא. ברא מזכה אבא
תקלו	קיט. ברד, שלא לרסק שלג וברד בשבת
תקמא	קכ. "ברוב עם הדרת מלך", מתי עדיף לנהוג כן, ומתי יש להעדיף לברך בעצמו
תקמוג	קכא. ברוך הוא וברוך שמו, שלא לאומרו בכרכות שיוצאים בהם י"ח
תקמוג	קכב. ברירה, באיסור דרבנן אף שיש לו עיקר מה"ת נקטינן דיש ברירה
תקמד	קכג. "ברייתא" פעמים שנקראת בגמ' "משנה"
תקמד	קכד. ברית בשבת

שֵׁלַחַן הַמַּעֲרֶכֶת מַפְתַּח כּוֹתָרוֹת דִּינִים וּמִנְהָגִים תִּשְׁמָא

תקמוד	קכה. ברית בשבת, אי מהני שתיית מלוא לוגמיו לגבי קידוש במקום סעודה
תקמה	קכו. ברכה, למה אין מברכים על המצוות דלהלן:
תקמו	א. השמטת כספים. ב. מתנות לעניים. ג. קידושין. ד. הלואה. ה. צדקה. ו. הענקה.
תקמו	ז. עשיית הדינים. ח. גזילה. ט. ריבית
	י. שילוח הקן. יא. מתנות כהונה. יב. מחצית השקל. יג. חליצה. יד. יבום. טו. גט.
תקמז	טז. מיתת בית דין. יז. ביקור חולים. יח. נישום אבלים. יט. הבאת שלום. כ. כיבוד אב ואם
	כא. סיפור יציאת מצרים. כב. כבוד רבו. כג. אכילה בערב יום הכפורים.
תקמח	כד. סעודות שבת. כה. קריאת שמע. כו. כתיבת ספר תורה.
תקמט	כז. למה אין מברכים על מצות תפלה
תקנא	כח. לא תיקנו ברכה על מצות קריאת שמע.
תקנא	כט. אמאי אין ברכה על ביטול חמץ
תקנב	ל. למה לא תיקנו ברכה על משלוח מנות
תקנג	קכו. ברכה, למה חייבו ברכה ראשונה על כל שהוא וברכה אחרונה רק על כזית
תקנד	קכח. ברכה, חז"ל לא תיקנו ברכה על מצוות שהשכל מחייב עשייתן
תקנה	קכט. "ברכה", חז"ל לא תיקנו ברכה על מצוות שחייבים בהם תדיר
תקנה	קל. ברכה על מצות לא תעשה
תקנו	קלא. "ברכה", ברכה על מצוות עשה דאורייתא שאין בהן מעשה
	קלב. "ברכה", אם מברכים על דבר שנתקן משום מראית העין, וכגון בבן פקועה
תקנז	אם מברכים על שחיטתו
תקנח	קלג. "ברכה" מתי מברכים בלמ"ד, ומתי מברכים ב"על"
תקס	קלד. ברכה, ברכה על פדיון הבן למרות שי"א שא"א לפדות בעל כרחו של כהן,

תקסא	קלה. ברכה, אם ברכת התורה היא מן התורה
תקסב	קלו. ברכה, "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן"
תקסב	קלז. ברכה, אם אפשר לברך אחר העשייה במצוה נמשכת, כמזווה ונר שבת
תקסב	קלח. ברכה, לשון "עובר לעשייתן" היינו סמוך ממש לקיום המצוה, ולא קודם דקודם
תקסב	קלט. ברכה, שיש לברך על הדלקת נר שבת
תקסב	קמ. ברכה, על פירות מרוסקין
תקסב	קמא. ברכה שאינה צריכה לדידן איסורה מן התורה
תקסג	קמב. "ברכה", ברכה שאינה צריכה, אם מותר לגרום בשבת
תקסד	קמג. ברכה, חיוב מאה ברכות בכל יום,
תקסה	אם מאה ברכות בכל יום הוי חיוב גמור, ואם הוא מן התורה או מדרבנן
תקסח	קמד. ברכה, אם מחשבים מערב עד ערב לענין מאה ברכות בכל יום
תקסח	קמה. ברכה, אם נשים חייבות במאה ברכות בכל יום
תקע	קמו. ברכה, אם אמירת אין כאלהינו משלימה למאה ברכות בכל יום
תקעב	קמז. "ברכה", אפשר לברך אשר יצר עד שעה וחומש, כשאינו מתאוה לנקביו
תקעג	קמח. ברכה, מי שבירך על מאכל קודם שחרית, וזוכר שעדיין לא התפלל
תקעג	קמט. "ברכה", ברכת בורא נפשות רבות אם פוטרת ברכת מעין שלש
תקעה	קנ. ברכה, שלא לברך שבע ברכות אלא בבית חתנים ובעשרה ופנים חדשות
תקעח	קנא. ברכה, קמן שהגדיל בימי העומר אם ימשיך לספור העומר בברכה
תקעט	קנב. ברכה, אין לברך בברכת הלבנה בנוסח קצר "מחדש חדשים"
תקעט	קנג. ברכה על מנהג
תקפ	קנד. ברכה, אין לנשים דידן לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא

תשמג	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלחן המערכת
תקפ	קנה. ברכה, אם עונים אמן אחר נשים המברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא		
תקפ	קנו. ברכה, שיש לברך על הפרשת תרומות ומעשרות גם בזמן הזה		
תקפא	קנו. ברכה, להקפיד לברך ברכה אחרונה במקומה		
	קנה, ברכה, יחיד שנהג לברך ברכה השנויה במחלוקת, מפני שלא ידע שיש		
תקפא	מחלוקת, אם ימשיך במנהגו		
תקפב	קנטו. ברכה, לברך בגילוי ראש		
תקפג	קס. ברכה, פתח בחמרא וסיים בשיכרא		
תקפד	קסא. ברכה, לברך על פרי מעץ סרק		
תקפד	קסב. ברכה, אם אוגן יכול לברך		
תקפה	קסג. ברכה, שותה יין ומים אם יקדים לברך על הגפן		
תקפו	קסד. ברכות, אם אוגן יכול לברך		
תקפו	קסה. ברכות, לברך על תפילין של יד מיושב		
תקפו	קסו. ברכות התורה, אם הווי מן התורה או מדרבנן		
תקפו	קסז. ברכות, אם הולכים אחר ג' עמודי הוראה		
תקפו	קסה. ברכות קריאת שמע, עד מתי זמנם		
תקפו	ברכות ק"ש. היודע שהשליח צבור יסיים ברכת גאל ישראל לאחר ד' שעות		
תקפח	קסט. ברכה, ברכות השחר, למי שהיה ניעור כל הלילה		
תקפח	קע. ברכת הגפן שבקידוש אם פוטרת רק מצד ברכת הנהנין		
תקפט	קעא. ברכה, ברכת הגפן בקידוש לפטור שאר משקין		
תקצא	קעב. ברכת הריח, לברך על ריח לימון		
תקצב	קעג. ברכת המצה, מה היא ברכת המצה בכל ימות השנה		

תקצד	קעד. ברכות, ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוהכ"פ
תקצד	קעה. ברכות, ברכת הנותן לשכוי בינה, אם יברך קודם עמוד השחר
תקצה	קעו. ברכה, ברכת הנותן ליעף כח
תקצה	קעז. ברכה, ברכת על נטילת ידים אחר הנטילה
תקצה	קעה. ברכה, ברכת האירוסין מי מברך ברכה זו הרב או החתן
תקצה	קעט. ברכה, ברכת אשר יצר, לברך ב' פעמים אשר יצר כשנתחייב פעמיים
תקצה	קפ. ברכה, ברכת בורא נפשות, אם פוטרת ברכת מעין שלש
תקצה	קפא. ברכת מעין ג', מעין שלש בדיעבד פוטרת ברכת המזון
תקצה	קפא. ברכת האילנות, אחרי חודש ניסן
תקצה	קפב. ברכת האילנות, אם מברכים בשבת
תקצה	קפג. ברכת האילנות, ברכת האילנות על אילן פירות שנפלו הפרחים
תקצו	קפד. "ברכת האילנות", מותר לברך ברכת האילנות על אילנות מורכבים
תקצו	קפה. ברכת האילנות, אם יש לחוש לאילנות שהן מורכבים
תקצו	קפו. ברכת האילנות, אם מותר לברך ברכת האילנות על אילנות של ערלה
תקצט	קפז. ברכת האילנות, אם מותר לברך על אילנות שניטעו באיסור בשנת השמיטה
	קפח. ברכת הלבנה, הרואה את הלבנה בחידושה בימי החול, רשאי להמתין
תרא	למוצאי שבת, ואין צריך לברך מיד כשרואה אותה בחידושה
תרא	קפט. ברכת הלבנה, מתי זמנה
תרא	קצ. ברכת המזון, כוס של ברכה ליתן לאורח בזמן הזה
תרא	קצא. ברכת המילה, מתי מברכים ברכת להכניסו בכריתו של אאע"ה
	קצב. ברכת הזימון, שנים שאכלו פת והשלישי רוצה לאכול ירק אם יכול לעשות

שלחן המערכת מפתח כותרות דינים ומנהגים תשמה

תרג	כן ולהצטרף לזימון - תשובה להערה שהעירו מד' המאירי - ע"ד היחוד דעת
תרו	קצו. ברכת כהנים, הנכון להנהיג להקריא להם גם תיבת יברכה
תרו	קצו. ברכת כהנים, כיצד לנהוג כשהשליח צבור הוא כהן
תרו	קצה. ברכת כהנים, אודות המנהג לומר ברכת כהנים המונית בחוה"מ ליד הכותל
תרו	כהן בן ארץ ישראל השוהה בביקור בחוץ לארץ
תרו	קצו. ברכת כהנים. כהן ששתה יין של הקידוש אם נושא כפיו במוסף
תרח	קצו. ברך עלינו, שכח לשאול טל ומטר במנחה של ער"ש, ונזכר בליל שבת
תרח	קצה. בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובשל סופרים הלך אחר המיקל
תרח	קצט. בשמים, נכון להכין על השלחן מערב שבת אגודת מיני בשמים, לכבוד שבת, וגם כדי להשלים חיוב מאה ברכות בכל יום
תרט	ר. בשמים ראש, אין לסמוך על כל מ"ש בשו"ת "בשמים ראש" בשם הראשונים
תרט	רא. בשר בחלב, בהמה שנבראת על ידי ספר היצירה או על ידי נס, אם יש בנישולה עם חלב איסור לא תבשל גדי בחלב אמו
תרט	רב. בשר בחלב, מי ששכח ובירך על מאכלי חלב תוך שש שעות מאכילת בשר
תרט	רג. בשר, בשר שנתעלם מן העין, כל פרטי הדינים בזה
תרט	רד. בשר, איסור אכילת בשר אדם
תרט	רה. בשר בחלב, אכילת בשר אחר חלב

ביערכת ג

- א. גבאים, עליהם להעדיף לבחור רב קהלה ואחר כך שליח צבור תריא
- ב. גדול הדור, שדבריו נשמעים רשאי לשנות מנהגים שיש בהם שמץ של איסור תריב
- ג. גדול הדור, שמופלג בחכמה יותר משאר חכמי דורו, ומפורסם בדורו בכך, הכל חייבים בכבודו תריב
- ד. גדול כבוד הבריות תריג
- ה. "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה", כהן ששוכב ערום והוא באוהל עם המת, ולא ידע, אם יש להגיד לו לצאת תרטו
- ו. "גדול כבוד הבריות" אם מהוייב להודיע לבעל שאשתו זינתה תחתיו תרטז
- ז. "גדול כבוד הבריות", נודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו היא פסולה תריז
- ח. גוי, נגע בגוי אם צריך ליטול ידיו תריח
- ט. גוי, למסור לגוי בד שיתפור לו חליפה, והגוי תופרה גם בשבת תריח
- י. גוי, בדין בישולי גויים תריט
- יא. גוי, אם מותר לקבלן גוי להמשיך לשפץ בשבת, תריט
- יב. גוי, אם מותר לומר לגוי לסתת אבנים בשבת לצורך קביעתן בבנין תריט
- יג. גוי, שכר הגוי לפנות תל עפר מפתח ביתו או מותר שיעשה בשבת תרכ
- יד. גוי, לפנות זבל מערב שבת כשהגויים מפנים הזבל ברכב בשבת תרכ

תשמוז	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלאחז המערכת
תרכ			טו. גוי, גוי השוטף את רצפת חדר המדרגות בשבת
תרכ			טז. גוי, עוזרת בית גויה אם מותר לה לעשות מלאכתה בבית ישראל
תרכ			יז. גוי, אם מותר לעוזרת-בית גויה להדיח כלים במדיח כלים חשמלי
תרכא			יח. גוי, אם אפשר לקטוף פרחים על ידי גוי לצורך ייצוא לחוץ לארץ,
תרכא			יט. גוי, אם מותר לאפשר לגוי לחלק בשבת מספוא לבהמות בטרקטור
תרכא			כ. גוי, גוי העובד כפועל כמוסד ציבורי, וצריך להביא אוכל בשבת ממקום אחר
תרכא			כא. גוי, לומר לגוי בשבת לחמם תבשיל לח
תרכב			כב. גוי. מלצר גוי המחבר את התקע לשקע להדליק התנור לחימום התבשילים
תרכג			אין לחוש למראית העין במה שלא חשו חז"ל
תרכג			כג. גוי. לומר לגוי להדליק החשמל לצורכו, ואגב הישראל יהנה מהאור
תרכג			כד. גוי, ספק איסור תורה בעכו"ם
תרכד			כה. גוי, מותר להשכיר דירה לגוי, אף שהגוי עושה בדירה כחפצו
תרכד			גוי ששבת חייב מיתה
תרכה			השכרת דירתו לגוי בשכונה של יהודים
תרכו			כו. גוי, המתגורר בארץ ישראל בבנין שדרים בו גויים, ורוצה למכור את דירתו לגוי
תרכח			אם יש איסור לא תחנם בישמעאלי, במכירת דירה לגוי בארץ ישראל
תרכט			דעת הרמב"ם באיסור לא תחנם אם שייך בכל גוי
תרלג			להשכיר או למכור דירה לעולים מרוסיה - ספק ספיקא שאפשר לברר

	תשמוח	שלחן המערכת	מפתח כותרות	דינים ומנהגים
תרלד	כז.	גוי, נכרי הנוטע אילן לעצמו יש לנהוג בפירות כל דיני ערלה		
תרלד	כח.	גוי, אינו נאמן במסירה לפי תומו באיסורי דרבנן, ורק בעדות אשה הקילו		
תרלז	כט.	גוי, נאמנות גוי בכל האיסורין		
תרלח	ל.	גוי, עדות גוי המעיד שלקה טלית מישראל		
	לא.	גורר אדם מיטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ,		
תרלט		אם הוא הדין גם בכסא ומטה גדולים כאופן שהוא פ"ר כגון במטה וספסל גדולים		
	לב.	"גורר אדם מטה ספסל וכסא וכו'", עשיית חריץ על ידי גרירת כסא אי		
תרלט		הויא מלאכה דאורייתא		
	לג.	גזל, גדול שגזל חפץ מקטן בדבר שנקנה לו מדרבנן, וכגון שהקטן קיבל מתנת		
תרמ		שכיב מרע		
תרמ		לד. גזל, גזל מקטן		
		לה. גזרה, אין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, שיש מקומות שחז"ל ראו להקל, ויש		
תרמא		מקומות שראו צורך להחמיר		
תרמא		טלטול בעלי חיים במקום צער		
תרמב		לו. גזרה לגזרה, "אין גוזרים גזרה לגזרה", אם יש חילוק בין לאו לכרת וסקילה		
תרמב		לז. גזרה לגזרה, אביי סבירא ליה דגזרינן גזירה לגזירה		
		לח. גזירה לגזירה, פעמים שאמרו בגמ' דלא גזרינן גזירה לגזירה, ופעמים שאמרו		
תרמב		חדא גזירה היא, ואין לדמות גזרות חז"ל אלא במקומות שהש"ס מדמה		

	למ. גזרה שוה, יש אומרים דאף על גב דמילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, מילתא דאתיא מגזרה שוה הוי כמפורשת בתורה ולא טרח וכתב לה קרא. ויש אומרים דגם בגזרה שוה ובהיקש אמרינן טרח וכתב לה קרא.	תרמב
	מ. גזרה שוה, מילתא דאתיא בקל וחומר לא טרח וכתב לה קרא בגזרה שוה מא. גזירות מדעתינו, אין לחדש ולהוסיף על גזירות חז"ל שבתלמוד, שאחר חתימת התלמוד, אין כח לכל חכם שיהיה לגזור גזירות מדעתו שלא לגזור מדעתינו גם בגזרה הדומה ממש לגזרת חז"ל	תרמב תרנ
	לעונד בשבת שעון אלקטרוני	תרנא
	שעון שיש בו מחשב, אפי' הוא רגיל להשתמש בו בחול, מותר לעונדו בשבת אם שעון עם בטרייה נחשב כבסיס לדבר האסור	תרנא תרנה
	לכוין מערב שבת שעון חשמל לכבותו	תרנז
	להוריד כפתור החשמל בשעה שהשעון כיבה את החשמל	תרנז
	אי מהני תנאי במוקצה בכלי שמלאכתו לאיסור	תרנז
	אם יש בהדלקת חשמל משום בונה ובכיבוי החשמל משום סותר	תרסא
	בדין מוקצה כמחובר, - ושמועיל תנאי גם למוקצה מחמת שמלאכתו לאיסור	תרסא
	בגדר טלטול לצורך גופו ומקומו	תרסב
	גזירות מדעתינו, אין לנו לגזור ליחידים.	תרסב
	שיש כח ביד חכמי הדור לגזור גדר כהוראת שעה בדברים של כלל הצבור	תרסד

	אם יש למנוע מה שנהגו שהכלה נותנת גם היא טבעת לחתן תחת החופה, או שיש
תרסו	בזה גזירה שמא יחשבו שזה הקידושין
תרסח	לשאת על ידו שעון יד אלקטרוני בשבת
תרע	מלטול מכונת שמועה עם במרייה בשבת
תרעא	מלטול שמיכה חשמלית המחוברת לזרם חשמלי
תרעב	כיבוי והדלקת מאוורר על ידי ישראל - בשבת בשינוי
תרעב	חבישת מכה שיוצא ממנה דם בשבת
תרעד	שבות דשבות במקום צורך על ידי ישראל
תרעז	אם מותר ללמוד בשבת מתוך דפי הגה"ה, כאשר כוונתו גם להגה"ה
תרעט	אם יש לאסור נסיעה באופניים בשבת שמא יתקן את גלגלי האופניים
	מב. גזירות, אף גזירה שאפשר לדמותה ממש לגזירת חז"ל, אף על פי כן אין לנו
תרעט	לגזור מדעתינו, כדמוכח מכמה דוכתי, וכ"כ רבנו הגרי"ח בספרו ידי חיים
	מג. גזירות, מצינו בכמה מקומות שהתורה גוזרת גזרה שמא יבוא אדם לידי איסור
תרעט	חמור, וכגון:
תרעט	באיסור קריבה לעריות הוא משום גזרה
תרפ	איסור ייחוד האסור מן התורה, וכן במה שאסרה התורה לנזיר לאכול מחרצנים ועד זג
תרפא	איסור כל יראה ובל ימצא
תרפא	איסור סחורה בדברים האסורים

תשנא	דינים ומנהגים	מפתח כותרות	שלחן המערכת
תרפב			כהן גדול שאינו יוצא אחר המטה
תרפב			איסור חצי שיעור
תרפג			איסור נטירה הוא משום גזירה, וכן איסור חצי שיעור בשבת
תרפג			מד. גט, היכא דמקילין במקום עיגון, הוא הדין שיש להקל בדיעבד כשכבר ניתן הגט
תרפג			מה. גט, אם כתב גט על קליפות של ערלה
תרפד			מו. גט מעושה, במקום שיש באשה ספק פסול, אי כייפין לגרש מספק,
תרפד			מז. גיד הנשה, אם נוהג בבהמות בזכרים ובנקבות
			מח. גיד הנשה, קיימא לן לדינא שאין בגידין בנותן טעם, אבל שומן הגיד האסור
תרפה			מדרכני יש בו כדי ליתן טעם
תרפה			מט. גיד הנשה, לתפור בגיד הנשה ספרי תורה ותפלין, ואם גיד הנשה מותר בהנאה
תרפו			נ. גיורת, אם מה שגיורת אסורה לכהן הוא מדאורייתא או מדרכני
תרפח			נא. גילוי ראש, אם האיסור ללכת בגילוי ראש הוא מעיקר הדין או ממדת חסידות
תרפח			נב. גילוח הזקן, גילוח הזקן על פי הקבלה
תרפח			נג. גילוח הזקן, גילוח הזקן במכונות גילוח
תרצ			נד. גירסא, מה שמוציאים באחרונה גירסאות שונות מהדפוסים שהיו בידינו עד כה
תרצ			נה. ג'לאטין
תרצא			נו. גלידה, אכילת גלידה בתוך הסעודה
תרצה			נז. גלילה, אודות מה שנהגו להקל לגלול ס"ת כשהוא בתוך התיק

	נח. גמירות דעת, חנוני שמכר חמצו לגוי באמצעות הרבנות, והצהיר בפני חבריו
תרצה	שעושה כן רק בשביל לקבל תעודה
תרצה	מכירת חמוץ לגוי - גמירת דעת במכירה
תרצה	נט. גמר מלאכה, גדר גמר מלאכה
תרצט	ס. גמרא, מחלוקת מקובלים וגמרא,
תרצט	סא. גניבה, נער שחושדים בו בגניבה אם מותר לנסותו
תש	סב. גניבה, להכות קטן שיודה שגנב
תש	סג. גניבה, אם מותר לגנוב להציל נפשו
תשא	סד. גניבה, קטן שגנב - אם חייב להחזיר כשיגדיל
	סה. גניבה, גניבת דעת הבריות, אם מותר להעתיק קטעים מספר אחר, וכן לציין
תשב	לפוסקים רבים שציין אותם בספר אחד
תשד	סו. גר, גר שנתגייר אם נענש קודם עשרים שנה מזמן שנתגייר
תשה	סז. גר, גר שנתגייר אם ינהג כדעת מרן
	סח. גר, גר כשר להעיד אף על פי שבזמן גיותו עבר על ז' מצות בני נח, דעצם הדבר
תשה	שהתגייר כעבד תשובה דמי
תשה	סט. גר, גר שמל וקיבל עליו מצוות
תשה	ע. גרמא, גרמא במלאכת מבשל.
תשה	עא. גרמא, ליתן על גבי פלאטה תבשיל לח, והפלאטה תידלק בעוד שעה
תשז	עב. גרמא, לפתוח ולסגור דלת כנגד המדורה - גדר "גרמא",