



קובץ
תורת ציון



ביאורים, עיונים ומאמרים
בתורתו של האור לציון

א'

תמוז ה'תשע"ט



תודת המערכת
נתונה לכל
הרבנים הגאונים
אשר כתבו
והשתתפו בקובץ זה.
יה"ר שזכות מרן רבינו
האור לציון זצ"ל
תעמוד להם ולבני ביתם
ויזכו להגדיל תורה
ולהאדירה.

המאמרים סודרו כפי סדר האול"צ,
ע"מ להקל על הלומדים
למצוא דבר דבור על אופניו.



כל הזכויות שמורות

עורך: ישראל אליהו

המעוניינים לפרסם מאמרים,
תגובות וכן בכל ענייני הקובץ,
ניתן לפנות לדוא"ל:
h043434620@gmail.com

גרפיקה:



054-8479974 | yacliyahu2@gmail.com

הודפס

בעולם ההדפסות - תל ציון
054-8543029



התודה והברכה להגאון המקובל
רבי עזריאל מנצור שליט"א
ראש מוסדות "שובי נפשי" בירושלים
תלמידו ומקורבו של
מרן רבינו ה"אור לציון" זצ"ל
אשר סייע בהוצאת קונטרס זה
זכות רבינו הגדול זצ"ל
תעמוד לו ולזרעו אחריו
שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה
מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא
אושר עושר וכבוד וכל טוב

אמן





לע"נ ר' משה בר עישא ז"ל
ומרת מסעודה בת עזיזה ע"ה
ת.נ.צ.ב.ה
למשפחת בן שטרית



להצלחת התורמים
החפצים בעילום שמם
שיזכו לנחת מכל יוצ"ח
בבריאות איתנה
ונהורא מעליא
אמן

תוכן העניינים

גדול המצווה ועושה (הרב יצחק אזולאי).....	1
המשך בענין גדול המצווה ועושה -	
- דרוש למילה מאת מרן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל (נערך ע"י הרב יצחק אזולאי).....	כא
גדר דת יהודית (הרב יהודה יוסף זאדה).....	כה
האם במחלוקת הפוסקים מותר לגרום לכרכה שאינה צריכה (הרב אברהם דהאן).....	מב
צירוף חצי כזית מז' המינים וחצי כזית משאר דברים לחיוב ברכת בורא נפשות (הרב נתן בן סניור) ..	מח
אם יש צד ריבית קצוצה או אבק ריבית בהלוואת דולרים שהוקרו או הוזלו (הרב נסים בוגנים).....	נח
נשים בברכות השחר (הרב יוסף חיים לביוב).....	עו
המתפלל כשצריך לנקביו קטנים ויכול להעמיד עצמו שיעור פרסה / חיוב נשים בתפילה /	
תשלומין לתפילת ערבית עד מתי יכול להשלים (השלמות לקונטרס 'שיבת ציון', בעילום שם).....	פד
ברכת פירות מרוסקים (הרב ישראל אליהו).....	פז
ברכת הגומל על נסיעה מעיר לעיר (הרב ראובן ניסן).....	קג
ברירת שני מינים כדי לאוכלם לאחר זמן באותה הסעודה (הרב טל דואר).....	קטו
שתי הערות באור לציון ח"ב פרק ל"ו, דיני חולה בשבת (הרב משה פטרובר).....	קכא
חישוב השיעורים לחולה ביום הכפורים לפי נפח (הרב יהודה ברכה).....	קכג
שיעורי תורה, להחמיר בדאורייתא כשיעור החזון איש (הרב יוסף ישראל הכהן).....	קכח
'בל יראה' משעה שישית (הרב דניאל היימן).....	קמה
קטן שהגדיל, לענין ספירת העומר (הרב יצחק ברכה).....	קנא
מוליד אש ביום טוב באופן שלא יכל לעשותו מבעוד יום (הרב שלמה ידידיה זעפרני).....	קעג
נתינת אפר מקלה בראש החתן (הרב אשר חיים איפרגן).....	קפ

הרב יצחק אזולאי שליט"א

כולל שובי נפשי

בענין "גדול המצווה ועושה"

בבואי לכתוב דברי זכרון על רבינו זצ"ל אשר לשמו ולזכרו תאות נפש - תרעדנה ידי, ביודעי כי לא זכיתי להחשב אפילו כקטני תלמידיו, אך זאת זיכני ה' דחזיתיה לרבי מלפניו, ביושבי לפניו בשיעורי הישיבה דבר יום ביומו. היה זה בשנותיו האחרונות, ואף שהיה מיוסר ביסורים ובחולאים, היה מגיע לישיבה במסירות נפש, באשר זו היתה משאת חיוו ללמד דעת ולהעמיד תלמידים היודעים לכון שמעתתא בעיון ובעמקות.

כבר ידוע כמה עמל והתייגע עם התלמידים לירד לעומקם ולשורשם של דברים, ולכוונם להגיע לסברא ישרה. היה זה בעודו בכוחו ובגבורתו, עד היום המר בו נפל רבינו למשכב והיה קרוב לשערי מות, ובחמלת ה' על עמו שעה לתפילתם, ושם נפשו בחיים, וזכינו ליהנות מאור תורתו והנהגתו עוד רבות בשנים^א. ומיני אז כבר לא יכל רבינו להעביר השיעורים כרצונו וכרצון תלמידיו הרבים בעמל וביגיעה, אך היתה הזכות לתלמידיו לקבל ממנו מקצת מחידושי תורתו, מבלי לפרט ולהרחיב כ"כ ולעמול על מהלך הדברים - ביחס לתקופה שקדמה לזו - שזו בעצם היתה מעיקרא שאיפת חיוו בהעמדת התלמידים. אמנם מהירות מחשבתו היתה אף אז כמראה הבזק, וזכורני שהקשתי לו את קושיית הגרע"א על דברי התוס' בקידושין (ל"ו. ד"ה הקבלות), והיה זה בדרכו לחדר השיעורים למסור את השיעור היומי, ותיכף כשסיימתי את הקושיא, עוד בהיותו בדרך יישב לי את קושייתו 'כמין ימא לטיגני', ורשמתי בגליון למזכרת^ב.

כאשר נדברו פעם בישיבה מדוע לא כתב רבינו את חידושי תורתו, חשבת לעצמי כי היה זה מהסיבה שעיקר מטרת רבינו היתה ללמד ולהעביר

א. **וזכורני** שפעם אחת אמר לנו בשיעור (כמדומה היה זה לאחר שהגיע אליו אדם לקבלת עצה וברכה): "איני יודע מדוע הקב"ה הביא עלי יסורים כאלה קשים, ואני חושב שזאת משום שבאים אלי אנשים ומתנים לפני את צרותיהם, ואני מנחמם ואומר להם שכל היסורים הם מהשמים, ויש לקבל יסורים באהבה. ואז אם הייתי בריא ולא בעל יסורים, היו אותם אנשים אומרים בלבם: "הרב אומר כך בגלל שאין לו יסורים ואיני מכיר את קושיים", לכן הקב"ה הביא עלי יסורים, שכאשר אנחמם ואומר להם שהכל מהשמים ויש לקבל יסורים באהבה, יקבלו את ניחומי כיון שגם אני בעל יסורים, ומכיר את הקושי שיש ביסורים, ואפילו הכי אני מקבלם באהבה.

ב. **הקשה** הגרע"א על מה שכתבו התוספות שם בסה"ד, "סד"א משום דכתיב וסמך ושחט אתקש סמיכה לשחיטה, מה שחיטה כשרה בנשים וכו' אף סמיכה כשרה בנשים, להכי אצטרך למעוטי", והקשה היאך ס"ד למילף בהיקשא משחיטה דנחייב אותה לסמוך, הא גם בשחיטה עצמה לא מחייבא אלא רק דכשירה בנשים, וצ"ע. ותיירץ לי רבינו (מילה במילה ממה שכתבתי בגליון): שדוקא שחיטה שאין חיובה לבעלים אלא אפילו שהוא לא הבעלים כשר בו השחיטה לכן חייב לומר כשירה, אבל תלמד מזה לסמיכה שכיון שהיא כשירה רק בבעלים בזה נלמד שהבעלים חייבים לסמוך אפילו אם היא אשה, ע"כ.

לתלמידיו את דרך הלימוד, ולא את חידושו וביאוריו בסוגיא, או את המסקנה אליה הגיע, כי לא היה אכפת לו אם אחד מתלמידיו יגיע למסקנה אחרת ממנו, אילו ידע שהוא הולך בדרך הנכונה בהבנתו ובעיון הסוגיא.

דרך הלימוד בשיעורים היה, שהיה אחד קורא את הגמרא עם רש"י ותוספות, והיה נקרא "המגיד", ובין לבין היה רבינו אומר את ביאוריו בסוגיא. בנוסף לזה, פעמים שהיה מביא ראיה מהסוגיא לדין מסויים, ופעמים שהיה מדבר בדינים הקשורים לסוגיא, והכל בקצרה.

חוץ משיעוריו בגמרא היה לרבינו שיעור קבוע בישיבה בלימוד משניות סדר זרעים ובשלחן ערוך, היה זה בימי שישי בבוקר. לשיעור זה היו מגיעים אברכים רבים, גם אלו שלא נמנו על לומדי הישיבה.

כדי להבין היטב את שיעוריו של רבינו, וכן מה רצה רבינו לשלול בדבריו, היה צריך קודם לכן ללמוד את הסוגיא היטב עם הראשונים ודברי גדולי המפרשים, ואז כאשר מסר רבינו את שיעוריו, היה אפשר להבין את כוונת רבינו לשלול פירוש מסויים, או להסכים עם פירוש אחר.

זכורני מאברך תלמיד חכם גדול שראה אצלי מחברת חידושים מרבינו ז"ל, לאחר שקרא כמה מהחידושים, תמה בפני כאשר ראה שכמה מהדברים הכתובים שם - כתובים כבר בספרי האחרונים. עניתי לו: שעיקר לימודו של רבינו היה להגיע להסבר הנכון בהבנת הסוגיא, יהיה זה הסבר שלו או של אחרים, העיקר הוא למסור לתלמידיו את הדרך הנכונה בלימוד הסוגיא. ובפרט שכידוע עיקר לימודו של רבינו היה בדברי הראשונים, ומעט מאוד בדברי האחרונים, ואף באלו רק בגדוליהם הידועים בעומק עיונם וסברתם. **דרך** העיון שמסר רבינו לתלמידיו, הוא ממה שקיבל מרבותיו הגדולים, ובפרט מראש הישיבה מרן הגאון רבי עזרא עטיה זצוק"ל. ופעם אחת כאשר דיבר רבינו בענין דרך הלימוד בעיון, הזכיר (או שהזכירו אחרים) שיטה עיונית שונה, והגדירם "נודניקים". ואחר כך שאל כאילו לעצמו: "מה יותר טוב, העיון שלהם או שלנו?". צחק רבינו והשיב: "שלנו יותר טוב".

כאשר נרצה להגדיר מהו עיון, נזכר אני בלשון רבינו כאשר פעם אחת עמד בביאור רש"י מסויים, והיו מבין התלמידים שלא הבינו מה הוקשה לו, ואז אמר להם רבינו כהאי לישנא: "אצלי זה לא עובר בגרון, לכם זה עובר, תמשיכו לרש"י הבא".

דעתו של רבינו היתה שבחור בישיבה צריך להשקיע את לימודו רק בעיון הגמרא ומפרשיו, ולהיות בקי בחלקים גדולים מהתלמוד בעיון והבנה ישרה, ורק אחר כך ללמוד הלכה במקורותיה בעיון. וכאשר שאלתיו פעם אם בתור בחור יש ללמוד בית יוסף על הסדר. ענה לי: "לא", רק מידי פעם אם ירצה יוכל לעיין דבר מה בבית יוסף.

פוסקי ההלכה נחלקו לשנים - "פוסק" ו"מכריע". רבינו במהותו היה "פוסק", אך לימים נדרש גם להיות "מכריע", בהיותו מורה הוראה לרבים

להלכה ולמעשה. פעמים רבות נשמע אומר: "לי נראה כך, אבל הרב חיד"א פסק כך", וכיוצא בזה משאר גדולי האחרונים. ונראה כמתחבט איך להורות להלכה ולמעשה.

הרבה פעמים מחמת דקות הסברא או הראיה, היה קשה לתלמידים לסגנן בכתיבה, מה שגרם לפעמים לקושי בהבנת הדברים אצל הלומדים את תורת רבינו מן הכתובים. ולכן זאת ידענו כי אף אם יקשה מלשון רבינו שהוא העתקת התלמידים, מכל מקום עצם הראיה או הסברא תיאמר באופן כזה או אחר, וצריך להתבונן בדבריו ולהוציאם לאור.

פשוט וברור שאילו היינו זוכים והיו נכתבים הדברים על ידי רבינו בעצמו, היו הדברים נקיים ומסולתים ומדויקים ומנופים בי"ג נפה, והיה ניתן לדייק בהם כאילו היו מגדולי האחרונים או אפילו מהראשונים. אך כידוע אחד מייסורי רבינו במחלתו היתה שקצרו מאור עיניו (עינינו) והיתה הקריאה קשה עליו, ובמשך הזמן אף ניטלה ממנו, ולא היה באפשרותו לעיין הדברים בפנים, ומאוד נצטער רבינו על כך כאשר ראינו ושמענו כמה פעמים, כי אינו דומה שמיעה לראיה, ובפרט למי שדרך לימודו הוא בעיון ודיוק בדברים הכתובים, ומעולם לא סמך על מה שאמרו לפניו משם הספרים.

זכורני כי פעם אחת אמר אחד מהתלמידים לרבינו איזה דבר משם הרשב"א, וביקש ממנו רבינו שיביא את הספר כדי לראות את הדברים בפנים, ואמר לו התלמיד שהוא ראה בפירוש שכך כתב הרשב"א ואין צורך להביא את הספר. אמר לו רבינו: "הרשב"א שלך זה לא הרשב"א שלי..."

אשר על כן רוב תורת רבינו עברה אלינו מכתובת והעתקת תלמידיו הגדולים (וחלק גדול ניתן להשיגם מוקלטים), אמנם קבלתי בעדות נאמנה מבנו חביבו של רבינו - הגאון רבי אליהו שליט"א, שאמר לי בזמנו, שתלמידיו הגדולים העוסקים במלאכת הקודש קראו לפני אביו - רבינו זצ"ל מילה במילה את כל הכתוב בספריו, הן ההלכות הכתובים למעלה, והן המקורות הכתובים למטה. אך מכל מקום אפשר שבהיות ורבינו הוא בעל הדברים, אזי כאשר קראו לפניו את דבריו הוא הבינם כהוגן, אמנם לא היה באפשרותו לראות את הכתובים ולהבחין בהם ולדעת האם הלומדים יבינו את הדברים כמו שהיה רוצה שיבינו אותם. ומזה לפעמים נוצרו קושיות או אי הבנות בדברי רבינו.

ועל כן במקום שיש לכאורה איזו קושיא או מעט קושי הבנה בדברי רבינו, צריך לדעת שעיקרי הדברים בודאי שיצאו מפי רבינו אלא שאולי לא סוגנו כל כך כראוי, ולכן נדרש מאיתנו לעיין בדברים ולהגיע אל כוונת רבינו עד כמה שיד שכלנו מגעת, כי זאת ידענו כי רבינו כלי זיינו עליו ליישב דבריו ולדחות הקושיות. [נשמעתי מאחד מתלמידי רבינו הקרובים אליו שסיפר, שאחד מגדולי פוסקי הדור (מבני אשכנז) שלח אליו הערה על דבריו, והגיב

רבינו: "לא הבין את דבריי". ואפשר שלענין הלכה ולמעשה אפשר להכריע שלא כדבריו (על ידי הראויים לכך), אבל לא להשוותו כטועה חלילה.

ברוך ה' אשר זיכנו ללמוד בתורתו של רבינו, להשתדל להבינם ולבארם, כפי דעתנו הדלה והעניה. ועל של עתה באתי במה שחידש רבינו בהקדמתו לשו"ת אור לציון חלק א', במה שמבואר בדברי רז"ל שמי שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר, שהוא מקבל שכר על כך כאילו הוא עוסק בתורה - מדין "אינו מצווה ועושה", ואפשר שאף יותר ממנו, כיון שהוא נמצא עתה בעולם העליון, ויש מקום לומר שמעלתו יותר גדולה ממי שאינו מצווה ועושה. ועל פי זה מחדש עוד רבינו, שהמת - כאשר תהיה לו הזכות לבוא לעולם הזה - יחשב כאדם חי להוציא ידי חובתם את הנמצאים בעולם הזה. אולם היות והדברים שם באו בקצרה, הארכנו לבארם כפי עניות דעתנו. ויהי רצון שיהיה שפתי רבינו דובבות בקבר, הן על ידי לימוד זה, והן על ידי אלפים ורבבות הלומדים והעמלים בתורתו מידי יום ביומו.



כתב רבינו זצ"ל בהקדמתו לשו"ת אור לציון חלק א', וז"ל: "וכמו כן מבקש אני שיהיה לי לעזור ולזכות לאחר אריכות ימים ושנים שיהיו שפתותי דובבות, ונראה לע"ד שיש לאדם תועלת בענין, דאף על פי שאמרו (שבת ל.). במתים חפשי (תהלים פח, ו), וכיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות, נראה דמכל מקום יש לו שכר ומעלה על כך, דלא גרע ממי שאינו מצווה ועושה, ואפשר דאף עדיף מיניה, על פי דברי התוספות (עבודה זרה ג. ד"ה גדול) שכתבו בטעם שגדול מי שמצווה ועושה, מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו. ואפשר דכל זה בעולם הזה דאית ביה יצר הרע, אבל לעתיד לבוא שיתבטל היצר הרע משמע שלא יהיה הבדל בין המצווה ועושה לשאינו מצווה, ואפשר נמי דגדול מיניה, וכדסלקא דעתך דרב יוסף (בבא קמא פז.).

ולפי זה נראה לבאר את דברי הגמרא (כתובות קג.) דרבי הוה אתי לביתיה כל בי שמש, והגאון רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס מביא משם ספר חסידים (סימן תתשכט. כצ"ל.) שהיה נראה בבגדי חמודות שהיה לובש בשבת, ופוסט את הרבים בקידוש היום, ולא כשאר מתים שהם חפשים ממצוות, כי צדיקים חיים ופוסטרים בקידוש. עכ"ל. ועל פי דרכנו אמרתי לבאר, דכיון דבעולם האמת אין יצר הרע שולט, אין נפקא מינה בינו לבין מי שמצווה ועושה. וכיון שלגביו אין נפקא מינה, לכן יכול להוציא נמי את האחרים ידי חובתם.

וביתר ביאור נראה דההבדל בין המצווה ועושה למי שאינו מצווה ועושה, דהמצווה ועושה הוא בבחינת עובד מיראה, והאינו מצווה ועושה בחינת עובד מאהבה, אלא דמכל מקום גדול המצווה ועושה כמו שכתבו התוספות שם מפני שדואג תמיד לבטל יצרו.

עד כאן דברי הרב, ומכאן ואילך דברי תלמיד.

א.

"וכמו כן מבקש אני שיהיה לי לעזר ולזכות לאחר אריכות ימים ושנים שיהיו שפתותי דובבות, ונראה לע"ד שיש לאדם תועלת בענין".

מקור הדברים בגמרא יבמות (צו:) שאמרו שם: "...דאמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב (תהלים סא, ה) אגורה באהלך עולמים, וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים, אלא אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם, יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפ"י בעולם הזה. דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות [נעות. רש"י] בקבר. וכן הוא בגמרא בכורות (לא:) ברב ששת שהקפיד על רבי אידי שלא אמר שמועתו משמו.

וכתב רש"י: "שיאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה - שיהיו שפתי נעות בקבר כאילו אני חי". וכן פירש בבכורות שם: "דובבות - נעות, והנאה הוא לו שדומה כחי". והוא פשט דברי הגמרא שדרשו דרשה זו ע"פ אגורה באהלך עולמים, שבו מבקש דוד המלך להיות בגדר "חי" וְגַר בעולם הזה גם לאחר פטירתו. ובירושלמי (ברכות פ"ב ה"א) אמרו: "מה הנאה לו, בר נזירא אמר כהדין דשתי דונדיטון, רבי יצחק אמר כהדין דשתי חמר עתיק, אע"ג דשתי ליה טעמא בפומיה".

ג. יש לבאר בקשה זו על שני פנים, האחד - שכאשר אומרים את השמועה שיאמרו אותה משמי, כדי שעל ידי שיזכירו את שמי יהיו שפתותי דובבות. השני - שיאמרו שמועה מפי אף אם לא יאמרוהו משמי. וכבר חקר בזה רבינו החיד"א בספרו שם הגדולים (חלק ספרים מערכת ז אות כו).
ד. ובספר שדה יהושע (על הירושלמי שם ד"ה רוחשות) הביא מבעל עין יעקב שכתב לבאר בזה, כי כל שאומרים שמועה מפיו בני העולם הזה, והוא יושב ומתעדן בתענוג מתמיד בשיבה עליונה, עוד תתענג בדשן נפשו מצד העריבות המגיעו ממה שמטעימים דבריו בני העולם הזה, וענין זה שתעלה נפשו במעלות, וזוכה לתענוג נוסף על מה שכבר השיג בחייו, ואף על פי שאחר פטירתו אינו מוסיף על מעשיו כמו שאמרו ז"ל היום לעשותם ומחר לקבל שכרם, כביכול כאלו חזר להיותו חי בעולם הזה בעת הזאת להוסיף מעשים טובים על מעשיו הראשונים, והיום הזה מוסיפים לו שכר נפשי על מה שקנה כבר בהיותו בחיים.
וראיהו גופיה כתב: "ואשר אני אחזה לי בזה, שלהיות הנבואה בנו את חזק אל השארת נפשינו ... כמו כן כל מי שיזכה לומר דבר שמועה מחודשת מובטח בהשארת נפשו, לפי שכבר דבקה נשמתו בה' מתחלה במעמד הר סיני, כי כל החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד קבל את שלו מסיני ... ולכן כשתאמר הלכה בשם אומרה שכבר מת, הרי זה כמעיד על השארתו, מאחר שהיה לפי זה מהדבקים בה' בסיני, והוא ליה כאילו שפתותיו דובבות בקבר, כלומר כאלו הוא חי ומדבר בפיו דברי נבואתו, כי המות לא יפריד בין הדבקים בה' מתחלה...".

זהו פשט הדברים, אמנם רבינו מחדש שמלבד התועלת המגיעה למתים בזכות - ועל ידי - החיים האומרים שמועה מפיהם, עוד זאת שהמת אף מכוח עצמו יש לו תועלת בזה ששפתותיו דובבות בקבר, דחשיב כאילו הוא עצמו עוסק בתורה, והוא מקבל שכר על זה.

ב.

"דאף על פי שאמרו: במתים חפשי, וכיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות, נראה דמכל מקום יש לו שכר ומעלה על כך, דלא גרע ממי שאינו מצווה ועושה, ואפשר דאף עדיף מיניה, על פי דברי התוספות שכתבו בטעם שגדול מי שמצווה ועושה, מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו. ואפשר דכל זה בעולם הזה דאית ביה יצר הרע, אבל לעתיד לבוא שיתבטל היצר הרע משמע שלא יהיה הבדל בין המצווה ועושה לשאינו מצווה, ואפשר נמי דגדול מיניה, וכדסלקא דעתך דרב יוסף".

א) הנה מפשט לשון רבינו שכתב "ואפשר דאף עדיף מיניה", משמע שהכונה שהמת ששפתותיו דובבות בקבר, הוא עדיף ממי שאינו מצווה ועושה, ויש להבין מה הסברא בזה, הרי שניהם נמצאים באותה דרגה לכאורה, ובמה יפה כוחו של המת יותר ממי שאינו מצווה ועושה.

ומה שהביא רבינו ראייה לזה מדברי התוספות שאמרו שהטעם שגדול המצווה הוא משום שיש לו יצר הרע, ולפי זה לעתיד לבוא שלא יהיה יצר הרע, ממילא לא יהיה חילוק בין המצווה לאינו מצווה, ואפשר שאז האינו מצווה יהיה יותר גדול מהמצווה. ע"כ. הנה עדיין לא נתבאר כאן אלא שכאשר אין יצר הרע יש סברא לומר שהלא מצווה יהיה יותר גדול מהמצווה, אבל איפה ראינו כאן שהמת ששפתותיו דובבות תהיה מעלתו יותר גדולה ממי שאינו מצווה.

ועוד יש להבין, שהנה ממה שכתב רבינו בתחילה: "ואפשר דעדיף מיניה" - מהלא מצווה, ולא כתב דחשיב כמצווה, שהרי הדרגה שאחרי הלא מצווה היא המצווה, משמע לכאורה שלדעת רבינו יש כאן שלש דרגות מלמעלה למטה כסדר הזה: מצווה, שפתותיו דובבות, אינו מצווה. ואילו בסוף דבריו כותב רבינו שלעתיד לבוא הלא מצווה יהיה גדול מהמצווה, ואם נאמר ששפתותיו דובבות עדיף מהלא מצווה, נמצא שהסדר יהיה כך: שפתותיו דובבות, לא מצווה, מצווה. וזה יסתור לכאורה את סדר הדרגות שכתב רבינו בתחילה.

ב) והנה ענין זה דגדול המצווה מובא כמה פעמים בגמרא, והמאמר דרב יוסף מובא פעמיים בגמרא, האחד - במסכת קידושין (לא.): אמר רב יוסף, מריש הוא אמינא מאן דהוה אמר לי הלכה כרבי יוסי דאמר סומא פטור מן המצות עבידנא יומא טבא לרבנן

דהא לא מיפקידנא והא עבידנא, השתא דשמעיתא להא דאמר רבי חנינא גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אדרבה מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה עבידנא יומא טבא לרבנן. ע"כ. והשני - במסכת בבא קמא (פז.), ובסיום דברי רב יוסף נוסף: "מאי טעמא, דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי".

נמצאנו למדים מדברי רב יוסף, שמצד אחד יש מעלה במי שאינו מצווה ועושה "דהא לא מיפקידנא והא עבידנא", ומצד שני אמר רבי חנינא שגדול המצווה ועושה, שפירושו שיש מעלה במי שמצווה יותר מצווה.

ג) ובטעם הדבר ש"גדול המצווה" כתבו התוספות בקידושין (ד"ה גדול המצווה ועושה): "נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח". ובמסכת עבודה זרה (ג.) כתבו בזה"ל: "גדול המצווה ועושה - פירוש, מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו". ע"כ. וכיוצא בזה כתב הריטב"א בקידושין שם, וז"ל: "פירשו רבותינו ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו, ולפום צערא אגרא". [נראה שכוונתם על הצער הבא לאדם בבואו לקיים את המצוה עוד קודם עשייתו, וזאת על ידי היצר הרע המונע ממנו לקיים את המצוה, אבל בצער המתלווה אל קיום המצוה, שניהם שוים המצווה והאינו מצווה, ולא על צער זה נתכוונו התוספות].

אמנם בתוספות הרא"ש בקידושין הוסיף להביא בזה טעם שני, וז"ל: ועוד, שאין הקב"ה צריך כלום לכל המצוות, אלא שאומר ונעשה רצונו, הילכך המצווה ועושה הוא עושה רצון קונו, אבל מי שאינו מצווה ועושה לא שייך לומר ביה עושה רצון קונו שהרי לא ציוה לו כלום, ומכל מקום שכר יש. ע"כ.

וכיוצא בזה כתב הריטב"א בקידושין שם, וז"ל: ורבינו הגדול ז"ל פירש שהמצות אינן להנאת האל יתברך הַמְצִיחָה אלא לזכותינו, ומי שהוא מצווה קיים גזירת המלך ולפיכך שכרו הרבה יותר מזה שלא קיים מצות המלך, מכל מקום אף הוא ראוי לקבל שכר, שהרי משוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השם יתברך. ע"כ.

וכיוצא בזה כתב בשיטה מקובצת (בבא קמא שם): גדול המצווה ועושה - פירש גאון ז"ל, לפי שאין לו ליכנס באומנות שאינו שלו, ונראה כאלו יורד לאומנות חברו. ע"כ.

והנפקא מינה בין הטעם הראשון לטעם השני, שלפי הטעם הראשון גם המצווה וגם השאינו מצווה שייכים בעצם קיום המצוה, אלא שהמצווה מקבל שכר יותר גדול בגלל צער היצר הרע, אבל בעד עצם קיום המצוה שניהם מקבלים אותו שכר. (דרך משל: על המצוה עצמה מקבלים שניהם שמונה זהובים, ולמצווה מוסיפים עוד שני זהובים בעבור צער הדאגה והיצר הרע). אבל לטעם השני, רק המצווה שייך במצוה, והוא מקבל שכר

מלא עבור קיום המצוה (עשרה זהובים), ואילו האיננו מצווה אינו שייך במצוה כלל, ועל כן הוא מקבל שכר פחות על קיום המצוה (שני זהובים).

עוד נפקא מינה, שלפי הטעם הראשון מ"ש בגמ' "גדול המצווה ועושה", פירושו שיש גדולה ומעלה במצווה יותר מזה שאיננו מצווה. ולפי הטעם השני, זה לא שיש מעלה במצווה, אלא שיש חיסרון באיננו מצווה. והנפקא מינה בזה כמה שיתבאר שלעתיד לבוא תהיה מעלת המצווה והאיננו מצווה שוה, אזי לטעם הראשון, המצווה יורד ממדרגתו ומשתווה לאיננו מצווה, ולטעם השני האיננו מצווה מתעלה ומשתווה לדרגתו של הראשון. ועוד נבאר זה להלן במקומו אי"ה.

ד) והנה הבאנו למעלה מדברי רב יוסף שאמר, שמתחילה רצה להיות בגדר איננו מצווה "דהא לא מיפקידנא והא עבידנא", ואחר כך כששמע את דברי רבי חנינא שאמר גדול המצווה ועושה יותר ממי שאיננו מצווה ועושה, רצה להיות בגדר מצווה ועושה משום "דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי". ויש להבין מה היתה סברת רב יוסף מתחילה שהאיננו מצווה עדיף, ומה סבר במסקנה שגדול המצווה.

והנה לפי הטעם השני החילוק הוא ברור, שבהוא אמינא הבין רב יוסף ששניהם (גם המצווה וגם האיננו מצווה) שייכים במצוות, ושניהם מקבלים שכר שוה בעבור המצווה עצמה שקיימו (שמונה זהובים, לפי המשל הנ"ל), ועל זה הוסיף רב יוסף שיש סברא לומר שהאיננו מצווה יקבל שכר יותר מהמצווה (דהיינו שיקבל עשרה זהובים), וזאת על טוב לבו לקיים את המצווה על אף שהוא איננו מצווה. אולם במסקנה למד רב יוסף שאדרבה האיננו מצווה יש בו גריעותא במה שהוא איננו מצווה, שזה גורם שלא יהיה לו חלק בקיום המצווה כלל, וכל שכרו הוא רק על טוב לבו וחסידותו לקיים המצווה על אף שאיננו מצווה, ועל כן הוא מקבל שכר פחות מהמצווה (ולפי זה יוצא ששכר המצווה הוא עשרה זהובים, והאיננו מצווה מקבל פחות דהיינו שמונה זהובים, וזה בשונה מההוא אמינא של רב יוסף שהמצווה עצמה שוה שמונה זהובים, והאיננו מצווה מקבל עשרה זהובים. והיה אפשר לומר שבין שהוא אמינא ובין במסקנא, המצווה מקבל שכר שוה על קיום המצווה עצמה דהיינו עשרה זהובים, וכל החילוק בין ההוא אמינא למסקנא הוא רק כלפי האיננו מצווה, שבהוא אמינא הוא מקבל שנים עשר זהובים, ובמסקנא הוא מקבל שמונה זהובים, ואז יהיה הבדל יותר גדול לגבי האיננו מצווה בין ההוא אמינא למסקנה).

אמנם לפי הטעם הראשון ש"גדול המצווה" הוא בגלל היצר הרע שבו, יש להבין לכאורה מדוע רב יוסף במסקנה רצה להיות בגדר מצווה, הרי גם באיננו מצווה יש מעלה שהוא עושה המצוות מטוב לבו וחסידותו, וכיון שבכל אחד מהם יש מעלה מה שאין בשני, אם כן צריך להיות שיהיה שכרם שוה, (ולפי המשל הנ"ל: שניהם צריכים לקבל שמונה זהובים על עצם קיום המצווה, ועוד שני זהובים על מעלתם), ואם כן מדוע רצה רב יוסף להיות בגדר מצווה.

ואף שבפשטות יש לומר שהמעלה של המצווה גדולה יותר ממעלת "טוב לבו וחסידותו", ויש לו שכר יותר על זה, ומה שאמרו גדולי המצווה משאינו המצווה, הוא אחרי שהוספנו שכר לאינו מצווה על טוב לבו וחסידותו, על זה נוסף שכר למצווה על צערו במצוות (וכך יהיה דירוג שכרם: על המצווה עצמה שמונה זהובים, עוד זהוב אחד לאינו מצווה, ועוד שני זהובים למצווה). אלא שזה עצמו יש להבין מדוע שכרו של המצווה בגלל צערו, יהיה גדול יותר מטוב לבו של האיני מצווה.

והנראה בזה שסובר רב יוסף שבאמת בשורש הדבר כיון ששניהם שייכים במצוות, יש עדיפות לאינו מצווה כיון שעושה המצוות מטוב לבו וחסידותו, וכך סבר בהוא אמינא, אבל במסקנה קיבל והבין רב יוסף שסוג זה של קיום מצוות שייכת לעולם שאין בו יצר הרע, אך כאשר ניתנו המצוות לדרי העולם הזה שיש בהם יצר הרע, עיקר העבודה היא קיום המצוות על ידי התגברות על היצר הרע, וכל מי שאין בו יצר הרע דהיינו שאינו מצווה, מעלתו פחותה ממי שיש בו יצר הרע דהיינו המצווה. וזה לא בגלל שיש חיסרון במהות קיום המצוות שלו, שבזה אדרבה האיני מצווה עדיף מהמצווה, ויש נחת רוח לה' יתברך במצוותיו יותר מהמצווה, אלא בגלל שהמצוות שמקיים האיני מצווה, אינו בסוג קיום המצוות של העולם הזה שהוא בא עם הצער של היצר הרע, ועל כן בעולם הזה יש עדיפות ושכר יותר למצווה על פני המצווה, אבל אין זה נוגע למעלת קיום המצוות בעצם של האיני מצווה, שאם נדון עליו בפני עצמו בלי קשר לסוג קיום המצוות בעולם הזה על ידי המצווה, תהיה מעלתו גדולה יותר כיון שהוא מקיים את המצוות מטוב לבו וחסידותו, מה שאין כן המצווה שהוא עושה המצוות על ידי ציווי.

לסיכום: כאשר אנו דנים על מעלת האיני מצווה בפני עצמו, הרי שמעלתו גדולה מהמצווה כיון שהוא עושה המצוות מטוב לבו וחסידותו, אבל כאשר אנו דנים על האיני מצווה ביחס לקיום המצוות על ידי המצווה בעולם הזה שנלווה אליו צערו ודאגתו מהיצר הרע, בזה מעלת המצווה גדולה יותר, כי כך גזרה חכמתו יתברך שזו תהיה סוג הקיום המצוות בעולם הזה. נמצא שמעלת המצווה בעולם הזה, אינו בגלל פחיתותו של האיני מצווה, אלא הגדלת מעלת המצווה על האיני מצווה בעולם הזה.

ומזה אנו למדים שלעתידי לבוא כאשר שיתבטל היצר הרע, תהיה מעלת המצווה כמו האיני מצווה, ואף פחות ממנו, שכל מעלת המצווה הוא דוקא בעולם הזה שצריך להתגבר על היצר הרע, אמנם לעתיד לבוא שלא יהיה יצר הרע, לא תהיה מעלה זו למצווה, וממילא ישתווה שכרו לאינו מצווה, ואדרבה הלא מצווה תגדל שכרו על טוב לבו וחסידותו שאינו מצווה ועושה.

(ה) **ועתה** נבוא לביאור דברי רבינו האור לציון שכתב שמי שאומרים דבר שמועה מפיו לאחר מיתתו שפתותיו דובכות והוא מקיים בזה מצות תלמוד תורה, ויהיה שכרו בזה

כמי שאינו מצווה ועושה, "ואפשר דאף עדיף מיניה" דהיינו מהאינו מצווה, ושאלנו מדוע תהיה מעלתו יותר מהאינו מצווה.

והישוב לזה הוא: שבאמת המת כשהוא בעולם העליון מעלתו בדיוק כמו מי שאינו מצווה ועושה, וכבר כתבנו שלפי האמת מי שאינו מצווה מעלתו גדולה מהמצווה כיון שהוא עושה את המצוות מטוב לבו וחסידותו, אלא שרק בעולם הזה גזרה חכמתו יתברך שתהיה מעלת המצווה גדולה יותר משום שהוא צריך להתגבר על היצר הרע שבקרבו. ואם כן מה שאמרנו שגדול המצווה מהאינו מצווה, מדובר באופן שגם המצווה וגם האינו מצווה נמצאים בעולם הזה, אבל המת שנמצא בעולם העליון ששם אין יצר הרע, הרי שכלפיו מעלת האינו מצווה שווה למעלת המצווה, ואפשר שאף גדול ממנו.

ואם כן מה שהוסיף רבינו לכתוב שאפשר שהמת מעלתו גדולה מהאינו מצווה, כוונתו כל עוד שהאינו מצווה נמצא בזה העולם שאז מעלתו פחותה מהמצווה, ואז המת שהוא נמצא כעת בעולם העליון, אף על פי שהוא בגדר אינו מצווה, מכל מקום תהיה מעלתו גדולה מהמצווה בעולם הזה, שזה שווה למעלתו של המצווה בעולם הזה. (ולפי המשל הנ"ל כך יהיה החשבון: שהמצווה בעולם הזה מקבל שמונה זהובים עבור המצוה עצמה, ועוד שני זהובים על צערו לפני קיום המצוה, יחד הם עשרה זהובים. והאינו מצווה מקבל רק שמונה זהובים עבור קיום המצוה עצמה, כיון שאין לו את הצער של היצר הרע. והמת שהוא נמצא כעת בעולם העליון יקבל עשרה זהובים כמו המצווה בעולם, וכמו האינו מצוה לעתיד לבוא, מה שאין כן המצווה לעתיד לבוא יקבל שמונה זהובים).

ולפי זה יוצא שבאמת יכל רבינו לכתוב שמעלת המת בעולם העליון שווה למעלת המצווה בעולם הזה, אולם כיון שבאמת המת חשוב כמי שאינו מצווה ועושה שהרי נאמר בו במתים חפשי, לכן נקט רבינו בלשון זו שהמת מעלתו כמי שאינו מצווה ועושה כי כך היא הגדרתו באמת, ורק לגבי שכרו כתב רבינו שהוא מקבל יותר ממי שאינו מצווה הנמצא בעולם הזה, וזאת לא מפני שהוא גדול ממנו באמת, אלא שלפי מקום המצאותו דהיינו בעולם העליון, קיבול השכר שם שונה מקיבול השכר בעולם הזה.

ובזה יתיישב מה שהקשינו שמדברי רבינו בתחילה משמע שהמת ששפתותיו דובבות גדול מאינו מצווה וקטן מהמצווה, ואילו במסקנת הדברים משמע שהמת עדיף משניהם. והתשובה לכך היא, שבאמת יש רק שתי דרגות, מצווה ושאינו מצווה, אלא שזה מתחלק לפי המציאות והמקום, ויש בזה שלש מציאויות, א' - בעולם הזה עדיף המצווה, ב' - לעתיד לבוא עדיף הלא מצווה. ג' - המת בעולם העליון עדיף מהלא מצווה הנמצא בעולם הזה. ואם כן מה שכתב רבינו בתחילה שהמת עדיף על האינו מצווה מיירי כפי האופן הג' שהמת בעולם העליון והאינו מצווה בעולם הזה, ומה שכתב רבינו במסקנה שהלא מצווה עדיף על המצווה מיירי באופן הב' דהיינו לעתיד לבוא, והמת ששפתותיו דובבות מעלתו עתה היא כמו האינו מצווה לעתיד לבוא.

ולפי זה יוצא חידוש, דאם האיננו מצווה עוסק בתורה בעולם הזה ואומר שמועה ממי שמת, באופן כזה המת מקבל שכר יותר מהאומר את השמועה, אף על פי ששניהם חשובים כמי שאינם מצווים, אלא שזה נמצא בעוה"ז ולכן שכרו מועט, וזה נמצא בעולם העליון ולכן שכרו מרובה.

והקשה לי ידידי הי"ו, דלכאורה מה הדמיון בין 'שפתותיו דובבות' למי שאינו מצווה ועושה, והלא השכר הגבוה שמקבל מי שאינו מצווה ועושה הוא בעבור טוב לבו וחסידותו, ואם כן מדוע המת ששפתותיו דובבות מבלי רצונו כלל יקבל שכר כמי שאינו מצווה ועושה, הרי לא שייך לומר בו שעושה כן מ"טוב לבו וחסידותו", כיון ששפתותיו דובבות מכוח החי הלומד, והמת עצמו אינו פועל בזה כלום. והשיבותיו שדברי רבינו חזונים על דברי הגמרא שדוד המלך ביקש שיהיו אומרים שמועה מפיו כדי שיהיו שפתותיו דובבות, ואם כן היה גילוי דעת שהוא חפץ בזה שיהיו שפתותיו דובבות, ולדעת רבינו היינו משום שהוא יחשב בזה כמי שאינו מצווה ועושה, ואם כן דוד המלך ביקש מ"טוב לבו וחסידותו" להיות עוסק בתורה גם לאחר מותו.

לסיכום:

(א) לעתיד לבוא וכן בעולם העליון - שכר האיננו מצווה שוה כמו המצווה, ואולי אף יותר ממנו.

(ב) בעולם הזה - שכר המצווה גדול ממי שאינו מצווה.

(ג) הנמצא בעולם העליון שהוא בגדר אינו מצווה, מקבל שכר יותר ממי שאינו מצווה הנמצא בעולם הזה, ויהיה שכרו כמו המצווה בעולם הזה.

ואל תתמה על החפץ כיצד באותו שעה ובאותו זמן יהיה חילוק בנתינת השכר בין האיננו מצווה שבעולם העליון לאינו מצווה שבעולם הזה, שדנים כל אחד לפי מקומו. ובזה תבין מה שיישב רבינו על פי זה את המעשה עם רבינו הקדוש שהוציא ידי חובה את ביתו בקידוש היום לאחר מיתתו, וכמו שיתבאר באות הסמוך.

(ו) והנה זה פשוט שכל החילוק בין העולם הזה לבין לעתיד לבוא או העולם העליון, זהו רק להטעם הראשון שהיא סברת התוספות שמעלת המצווה הוא משום היצר הרע שבו, ומזה נלמד שלעתיד לבוא כאשר לא יהיה יצר הרע, אזי לא יהיה חילוק בין המצווה לשאינו מצווה, וזאת משום שלדעתם גם האיננו מצווה יש לו שייכות בקיום המצוות אף על פי שלא נצטווה, רק שהציווי מוסיף על השכר משום צער היצר הרע. אבל לטעם השני שהביאו הראשונים שהאיננו מצווה אין לו שייכות בקיום המצוות ולכן מעלתו פחותה מהמצווה, אם כן גם לעתיד לבוא יהיה חילוק בין המצווה לאינו מצווה, כי גם אז האיננו מצווה לא יהיה לו שייכות בקיום המצוות.

וכבר כתב כיוצא בזה רבינו החיד"א בספרו ראש דוד ריש פרשת לך לך (דף ח ע"ב קטע ראשון, ואילך), שם הביא מה שכתב הרב משפטי שמואל (סימן יג) שהטעם שאברהם אבינו לא מל קודם שנצטוו כיון שרצה להיות בגדר מצווה ועושה. ועל זה הקשה החיד"א שהרי אמרו (בבא בתרא יז.) שאברהם אבינו לא שלט בו היצר הרע, וכיון שכן כל לגבי ידיה גדול שאינו מצווה, והדרא שאלה לדוכתא מדוע לא מל עצמו קודם שנצטווה. ויישב שרק לאחר שמל עצמו שלט ביצר הרע ועשהו טוב, אבל כל זמן שלא מל היה לו יצר הרע, ושפיר קרינן ביה גדול המצווה. אמנם כל זה יבוא טוב לפי מה שכתבו התוספות דטעם גדול המצווה הוא מצד היצר הרע המסיתו ודואג ומצטער פן יעבור ויענש, אך לפי שכתב הריטב"א דטעם גדול המצווה לפי שהוא מקיים גזרת המלך, אם כן אף אי נמא דאברהם אבינו עוד קודם שמל לא שלט בו עוד יצר הרע, עם כל זה כל מה שהיה מקיים היה דינו כמי שאינו מצווה, ושפיר עבד שלא מל מקודם, שאם היה מל היה אינו מצווה ועושה, לכן שמר הברית עד שנצטווה להיותו בסוג גדול המצווה לקיים גזרת המלך. עכת"ד בקצרה ממש). ועוד כתב כיוצא בזה באורך בספרו שם פרשת נשא (דף צז ע"ד ד"ה ז), ואילך). ובקצרה שם בפרשת יתרו (דף נז ע"ג ד"ה אתאן). ובספריו: כסא דוד (דרוש ד לשבת כלה), חומת אנך (פרשת תולדות אות ח), מדבר קדמות (מערכת ג אות כג).

ונמצאו הדברים מכוונים למה שכתב רבינו האור לציון זצ"ל.

ג.

"ולפי זה נראה לבאר את דברי הגמרא דרבי הוה אתי לביתיה כל בי שמש, והגאון רבי עקיבא איגר בגיליון הש"ס מביא משם ספר חסידים והיה נראה בבגדי חמודות שהיה לובש בשבת, ופוטרו את הרבים בקידוש היום, ולא כשאר מתים שהם חפשים ממצוות, כי צדיקים חיים ופוטרים בקידוש. עכ"ל". ועל פי דרכנו אמרתי לבאר, דכיון דבעולם האמת אין יצר הרע שולט, אין נפקא מינה בינו לבין מי שמצווה ועושה. וכיון שלגביו אין נפקא מינה, לכן יכול להוציא נמי את האחרים ידי חובתם".

א) רבינו כאן ממשיך בשיטתו למעלה שדנים כל אחד כפי מקומו ושעתו, ולכן אף על פי שהאינו מצווה שבעולם הזה אינו יכול להוציא את המצווה שבעולם הזה, מכל מקום האינו מצווה שבעולם העליון יכול להוציא את המצווה שבעולם הזה, כיון שבעולם העליון האינו מצווה יכול להוציא את המצווה, ועל כן אנו דנים את האינו מצווה

ה. כך הוא לשון הספר חסידים שם: "ורבינו הקדוש היה נראה בבגדים חמודות שהיה לובש בשבת, ולא בתכריכין, להודיע שעדיין היה בתוקפו, ופוטרו את הרבים ידי חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות, כי אם כחי בבגדים כמו שהיה לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם ופוטרו בקידוש בני הבית".

שבעולם העליון כפי מקומו, וכיון שבמקומו הוא יכול להוציא ידי חובה את המצווה, כך גם הוא יכול להוציא ידי חובה את המצווה שבעולם הזה.

אלא שאעיקרא צריך ביאור מאן לימא לן שבעולם העליון יכול האיננו מצווה להוציא את המצווה, ואף אם נאמר שבעולם העליון האיננו מצווה מעלתו כמו המצווה, היינו רק לענין השכר ששניהם שוים בשכרם, אבל לענין להוציא ידי חובה אפשר שהאיננו מצווה אינו יכול להוציא את המצווה, כיון שעל כל פנים האיננו מצווה אינו מחוייב במצווה.

ונראה שכך הוא ביאור הדברים, שמזה שכתבו התוספות שמעלת המצווה הוא בגלל שיש לו יצר הרע, נמצא שבעצם קיום המצווה אין הבדל בין המצווה לשאיננו מצווה, רק שלמצווה יש מעלה צדדית שהוא מתגבר על יצרו הרע ולכן הוא מקבל שכר יותר, אבל בעצם קיום המצווה שניהם שוים. ולכן בעולם העליון שאין יצר הרע, יכול האיננו מצווה להוציא את המצווה כיון שעל כל פנים הוא שייך במצוות אף על פי שלא נצטווה. מה שאין כן בעולם הזה, מאחר וקיום המצוות נעשה על ידי התגברות על היצר הרע, וזו בעצם עיקר עבודת העולם הזה, אם כן האיננו מצווה שאין לו יצר הרע, אינו שייך בקיום המצוות בעודו בעולם הזה, ולכן אינו יכול להוציא את המצווה.

ומסתפק אני במי שבעולם הזה היה בגדר איננו מצווה, ועתה מת ונמצא בעולם העליון, האם הוא יכול להוציא את המצווה שנמצא בעולם הזה. דיש לומר שדוקא מי שהיה מצווה בעולם הזה, ואחר כך מת ונמצא עתה בעולם העליון, הוא יכול להוציא את המצווה, שעתה הוא בגדר לא מצווה רק מטעם שבמתים חופשי, אבל על כל פנים היתה לו שעת הכושר להיות מצווה בהיותו בעולם הזה. מה שאין כן מי שהיה בגדר איננו מצווה גם בהיותו בעולם הזה, אם כן בעלותו לעולם העליון נתווסף בו עוד גדר איננו מצווה משום במתים חופשי, ויש צד לומר שאינו יכול להוציא את המצווה שנמצא בעולם הזה. ומאידך גיסא יש לומר דשם "איננו מצווה" חד הוא, מה לי מטעם שכבר בעולם הזה היה בגדר איננו מצווה, או מטעם במתים חופשי, על כל פנים עתה הוא בגדר "איננו מצווה" אחד, ולכן יכול להוציא את המצווה שנמצא בעולם הזה. וצ"ע.

(ב) והנה הנפקא מינה שבין פירושו של רבינו לפירוש הספר חסידים הוא, שלפי הספר חסידים דוקא צדיק יכול לפטור בקידוש היום כיון שצדיקים במיתתם קרויים חיים, והוי כחי גמור שפוטר את החי. מה שאין כן אם היה היכי תימצי למי שאינו צדיק לירד לעולם הזה לאחר מיתתו, לא היה יכול לפטור אחרים ידי חובת קידוש, כיון שאינו חשוב כחי. אולם לפי פירוש רבינו שאין צורך להגיע לזה שצדיקים קרויים חיים, ואף אם היו חשובים כמתים היו יכולים לפטור אחרים בקידוש היום, כיון שהמתים חשובים כמי שאינם מצווים, ולגביהם אין חילוק בין מצווים לשאינם מצווים, ולכן אף שהם אינם מצווים יכולים להוציא את המצווים, ולפי זה אם היה היכי תימצי למי שאינו צדיק לירד לעולם הזה ולקדש על היין, יכול היה לפטור אחרים בקידוש היום, אף שהוא בגדר

“במתים חפשי” וחשיב כאינו מצווה, כיון שבמקום שהוא נמצא עתה אין חילוק בין מצווה לשאינו מצווה, ויכול השאינו מצווה להוציא אף את אשר אינו מצווה.

ועל פי דברי רבינו נוכל ליישב (דרך דרש) מה שיש להקשות לפי פירוש הספר חסידים, ממה שאמרה הגמרא שם שציוה רבי את בניו “הזהרו בכבוד אמכם”, והעמידה הגמרא שם דמיירי באשת אב ולאחר מיתה שמהתורה אינו חייב לכבדה, ועל כן הזהיר רבי את בניו לכבדה אף לאחר מיתתו. ולפי פירוש הספר חסידים שצדיקים קרויים חיים, וחשיבי כחיים ממש שיכולים לפטור את בני ביתם בקידוש היום, אם כן רבי יחשב כחי אף לענין כיבוד אשתו, ויהיו חייבים בניו לכבדה מהתורה כאילו היה רבי חי בפועל, ומדוע אמרה הגמרא שהם פטורים מלכבדה מהתורה כיון דהוי לאחר מיתה. אמנם לפי דברי רבינו שרבי פטר את בני ביתו בקידוש היום, לא מהטעם שצדיקים במיתתם קרויים חיים, ואדרבה לענין קיום המצוות הם חשובים כמתים, לכן ציוה רבי לבניו “הזהרו בכבוד אמכם”, כיון שלאחר מיתתו יהיו בניו פטורים מלכבדה מהתורה, שאינו חשוב כחי לענין זה, ומה שרבי פטר את בני ביתו בקידוש היום, זהו אף על פי שהוא חשוב כמת, וזאת משום שעל כל פנים הוא נחשב כמי שאינו מצווה, ולגבי ידיה יכול להוציא אף את המצווים.

ד.

“וביתר ביאור נראה דההבדל בין המצווה ועושה למי שאינו מצווה ועושה, דהמצווה ועושה הוא בבחינת עובד מיראה, והאינו מצווה ועושה בחינת עובד מאהבה, אלא דמכל מקום גדול המצווה ועושה כמו שכתבו התוספות שם מפני שדואג תמיד לבטל יצרו”

גם כאן ממשיך רבינו עם אותו המהלך שגם האיני מצווה יש לו שייכות בקיום המצוות, ואדרבה מעלתו גדולה יותר כיון שהוא נקרא “עובד מאהבה”, אמנם המצוות בעולם הזה ניתנו בצורה זו של התגברות על היצר הרע, ולכן בעולם הזה גדול המצווה, אבל לפי האמת האיני מצווה עדיף מהמצווה, כיון שבחינת האיני מצווה היא בחינת עבודה מאהבה. והנה זה פשוט שגם המצווה יכול להגיע לדרגה של “עובד מאהבה”, אלא שברמה הנמוכה שלו חייב להיות גם עבודה מיראה, שכיון שהוא מצווה חייב לקיים ציוויו של מקום מיראתו אותו, אבל יש באפשרותו להתעלות עוד מעל רמה זו של עבודה מיראה, ולהוסיף לעבוד את ה' גם מאהבה. מה שאין כן האיני מצווה שמתחילת עבודתו הוא עובד מאהבה ולא שייך אצלו עבודה מיראה. והראיה לזה מה שהביא רבינו בהקדמה שם בסמוך לזה מהמפרש על הרמב"ם (ריש פרק ב מהלכות יסודי התורה) שכתב: “ולא ניתנו כל המצוות אלא כדי שנגיע בהם לזו המדרגה שהיא האהבה”. נמצא

שאף לגבי המצווה המטרה היא היא להגיע למדריגת האהבה, על אף שבתחילה עיקר עבודתו היא מיראה.

והנה למעלה הבאנו דברי רב יוסף שבתחילה סבר שגדול האיני מצווה, ואחר כך קיבל מרבי חנינא שגדול המצווה, ועל פי הנ"ל יש לומר שבהוא אמינא סבר רב יוסף שהעובד מאהבה אינו צריך למדריגת היראה שהיא פחותה ממדריגת האהבה, ולכן מי שאינו מצווה ועושה שיש בו את מדריגת האהבה, עדיף הוא מהמצווה שהוא בפשטות עובד מיראה מחמת ציווי הקב"ה, ואם המצווה הגיע למדרגה שהוא עושה מהאהבה, הרי שעתה הוא במדריגת שאינו מצווה, ואם כן האיני מצווה עדיף עליו שהוא לעולם עובד מאהבה. אולם במסקנתו סבר רב יוסף שגם העובד מיראה יש בו מעלה שהוא כובש את יצרו לירא מהקב"ה, ואם כן המצווה יש בו שתי מעלות, שהוא כובש את יצרו וזאת כאשר הוא עושה מיראה, ועוד מעלה שהוא יכול להגיע אליה לעשות מאהבה, מה שאין כן מי שאינו מצווה שיש בו רק מעלה אחת של לעשות מאהבה, אבל אין לו את המעלה של העושה מיראה שצריך לכבוש את יצרו.

אלא שלפי זה יוצא שהמצווה שעושה מאהבה מעלתו שוה לשאינו מצווה, לפי הפירוש הראשון שעיקר המעלה במי שמצווה שהוא כופה את יצרו, ואילו זה שעושה מאהבה ואינו זקוק לכפיית היצר בעשותו את המצוות, תהיה מעלתו כמי שאינו מצווה, וזה לכאורה יסתור דברי הגמרא שאמרה גדול המצווה ועושה, ולא חילקה בין עושה מאהבה לעושה מיראה. וצריך לומר שגם זה שעושה מאהבה התאמץ בעצמו להגיע למעלה זו, ועל זה הוא מקבל שכר, מה שאין כן מי שאינו מצווה ועושה שהוא בנקל יכול להגיע למדריגת האהבה כיון שאין לו יצר הרע המונע ממנו זאת. עוד יש לומר כי המצווה אף על פי שהוא עושה מאהבה מכל מקום בתוך תוכו יש גם את ענין היראה, אלא שהוא אינו צריך להשתמש בו לענין קיום המצוות כי הוא מקיימם מאהבה, אבל בודאי שיש בתוכו גם יראה מהקב"ה.



ומידי דברי בזה עם ידידי שליט"א, המציא לידי הקלטה ובו 'דרוש למילה' מרבינו זצ"ל אשר דרש בשמחת מילה של תלמידו, ובו השלמה לענין זה של 'גדול המצווה', ואמרתי להדפיסו כאן למען יהיו שפתותיו של רבינו זצ"ל דובבות.

כתוב בפסוק (בראשית יח, א) "וירא אליו ה' באלוני ממרא". ופירש רש"י: הטעם שזכה ממרא שתתגלה השכינה בקרקע שלו, מפני שהוא יעץ את אברהם על המילה. וכאן שואלים המפרשים, מאחר שה' ציוה את אברהם אבינו למול את עצמו, וכי הוא צריך להתייעץ על כך עם ממרא.

ואפשר לפרש זאת על פי מה שאמרו במדרש (פרקי דרבי אליעזר פרק כח) שאברהם אבינו נצטווה על המילה ביום כיפור, ולומדים זאת ממה שנאמר במילה (בראשית יז, כו) בעצם היום הזה, וכלשון הזה נאמר גם לגבי יום כיפור (ויקרא כג, כח) וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה.

ושואלים המפרשים, איך נימול אברהם ביום כיפור, הלא אברהם אבינו קיים כל התורה כולה, ומילתו של אברהם היתה שלא ביום השמיני, אם כן לא היה ראוי למול אותו ביום כיפור.

יש שמתרצים (שו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד, ח"א סימן רנ"ג) שלגבי אברהם אבינו יום הראשון שנצטווה זה הוי כמו יום השמיני, כי מילה בזמנה דוחה שבת, ומצד הדין המצוה לא חלה רק ביום השמיני, אבל לגבי אברהם אבינו חלה המצוה ביום ראשון שנצטווה בו, וכיון שנצטווה ביום הראשון, לכן מל ביום הכפורים.

אבל לדעתי התירוץ הזה תמוה, כי הגמרא אומרת (שבת קלה:): יליד בית ומקנת כסף יש שנימול ביום ראשון ללידתו ויש נימול ביום השמיני, כך אומרת הגמרא, וכך פסק הרמב"ם (הלכות מילה פ"א ה"ד). אם כן אפילו אם נולד ביום הראשון שיש מצוה למול אותו ביום הראשון, לא דוחה שבת, שמילה שדוחה שבת הוא דוקא ביום השמיני, אבל מילה שלא מלו אותו ביום השמיני לא נדחה. ואם כן אברהם אבינו אף על פי שנצטווה למול ביום הראשון, אין זה דוחה את יום הכפורים, ואיך אמרו רבותינו שנימול ביום הכפורים.

לדעתי התירוץ הוא, שמה שאמרו שאברהם אבינו התייעץ עם ממרא על המילה, הכונה היא שהתייעץ אתו אם כדאי לו למול באותו יום שנצטווה אף על פי שהוא יום כיפור, וזאת מטעם שזריזין מקדימין, או שיותר מצוה שידחה את המילה למחר ועל ידי כך ישמור את יום הכפורים.

נמצא שמה שאמרו שאברהם התייעץ עם ממרא על המילה, אין הכונה שנתייעץ אתו על עצם מצות המילה אם כדאי למול או לא, אלא מתי ימול, האם ימול ביום הכפורים מטעם זריזין מקדימין, או שידחה אותו עד אחרי יום כיפור וימול.

אמר לו ממרא: אתה לא מצווה על כיפור, אתה רוצה להתחסד, ועל המילה אתה מצווה, איך תדחה מצוה שאתה רוצה להתחסד לקיים אותם, את המצוה שאתה חייב לקיים אותה, לכן תמול ביום הכפורים, אם כן זה הביאור במה שאמרו שאברהם אבינו התייעץ עם ממרא על המילה.

ושמעתי מרב אחד שאמר פירוש אחר בזה, על פי דברי הגמרא (עבודה זרה כז.): המול ימול (בראשית יז, יג), דוקא אם מל ימול. והיה מסופק אברהם אבינו האם הוא ימול ראשון, או שימול קודם את אחד מעבדיו, והוא שיהיה מהול ימול את אברהם. ועל זה ענה לו ממרא: וכי את העבד שלך מי ימול אותך, הרי גם אתה לא נימול, אם כן אין תקנה, ועל כרחך שאפילו שלא מל, אברהם אבינו שאני, שכיון שהקב"ה צוה אותו למול, אם כן מצוותו למול אפילו שהוא ערל, ומצות מילה של אברהם אבינו קודמת לעבדיו משום שמצוה בגופו עדיף, והיא קודמת למילת בניו או עבדיו. כך שמעתי.

עוד נראה שאברהם אבינו הסתפק מה יותר כדאי, האם יעשה את המצוה גם כאשר הוא לא מצווה או לא. וצדדי הספק הם, דהנה איתא בגמרא (קידושין לא.): אמר רב יוסף, מתחילה הייתי אומר כל מי שיגיד לי סומא פטור מהמצוות אעשה יומא טבא לרבנן, שאפילו שאני פטור ולא מצווה, אני עושה, אם כן ניכר הדבר שאני עושה את המצוות מתוך אהבתי להקב"ה. אבל אם יגידו לי שאני מצווה, זה לא ניכר שאני אוהב את הקב"ה, שאולי אני מקיים את המצוות מפני יראתו, ונמצא שאני עושה שלא מאהבה אלא מיראה. לאחר מכן ביה רב יוסף משום ששמע להא דאמר רבי חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, כי מצווה ועושה יש לו יצר הרע, אבל מי שאינו מצווה אין לו יצר הרע, נמצא שאדם שעובד את הקב"ה באופן שמונעים אותו מלעבוד, מעלתו גדולה יותר מאותו אדם שאין לו יצר הרע ויש לו אפשרות לא לעבוד, ואם הוא עובד, זה לא כל כך שבח.

ועל כן אברהם אבינו ע"ה חשב אולי כדאי לדחות את המילה למחרת יום הכפורים, כי במצוות יום הכפורים הוא אינו מצווה ועושה, ועל המילה הוא יותר מצווה, וזה לא חכמה לעשות מצוה שה' צוה אותו והוא מוכרח לעשותו, אלא החכמה היא לעשות מצוה שהוא לא מצווה בה, ולכן נסתפק אם ימול היום או ימול למחר.

ובזה פירשתי את הגמרא (ראה יבמות עא: ושם בתוס' ד"ה לא) שאברהם אבינו לא נצטווה על הפריעה, והטעם לזה שעשה הקב"ה חסד עם אברהם, שהיה אברהם אבינו מסתפק בדבר אולי מי שאינו מצווה ועושה יותר ממי שמצווה ועושה, לכן צוה אותו

על המילה ולא ציוה אותו על הפריעה, ואברהם אבינו עשה מילה ופריעה¹, לכן מחלקים בזה שתי מצוות.

ובזה פירשנו מדוע במצוה הזו אנחנו נוהגים לברך שתי ברכות, "על המילה", ו"להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", מה שלא מצינו בשום מצוה שמברכים עליה שתי ברכות. אבל לפי מה שאמרנו שאברהם אבינו לא נצטוה על הפריעה, אם כן כאשר הוא רק חותך מקיים מצוה כמו אברהם אבינו בשלימות, אבל באמיתות מצות מילה לא מקיים, ולכן מה שאנחנו מברכים "להכניסו" הוא על המילה, אבל על מצות פריעה מברך "על המילה", שהרי אם מל ולא פרע כאילו לא מל, כי המצוה של ברית מילה הוא מקיים על ידי שהוא פורע.

ובזה פירשנו דברי רבותינו ז"ל (יומא כח:): "אמר רב, קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית כו, ה) עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'. אמר רבא ואיתימא רב אשי, קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר תורת, אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה". ושואלים המפרשים למה תפס עירובי תבשילין, למה דוקא עירובי תבשילין.

הגאון מווילנא (קול אליהו בראשית שם) אומר, שבגמרא היה כתוב עירובי תחומין, והמפרשים ראו "ע"ת" בראשי תיבות וחשבו שהוא עירובי תבשילין, אבל האמת שצריך לומר עירובי תחומין. ולכן הביאו ראיה מהפסוק שכתוב בו "עקב" דהיינו הולך ברגל.

אבל אני חשבתי לפרש אחרת², הגמרא (ב:): דנה האם מהתורה צרכי שבת נעשים ביום טוב שחל בערב שבת או לא, יש מי שסובר יום טוב לא מכין לחול, אבל מיום טוב לשבת מבשלים. ורבה סובר שיום טוב לא מכין לשבת, ולמה אנחנו מבשלין, מטעם "הואיל" ואילו מקלעי ליה אורחים, לכן אנחנו מבשלים ביום טוב, אבל צריך לעשות עירובי תבשילין.

והנה אברהם אבינו לא יכול לבשל מטעם "הואיל", שהרי מי איזה אורחים יכולים להזדמן לו, רק גוים, וביום טוב מכינים רק לישראל שכתוב לכם ולא לעכו"ם, ואם כן אברהם אבינו ביום טוב שחל בערב שבת הוא מוכרח לבשל ביום חמישי.

אם כן לפי זה, אברהם אבינו לא צריך לעשות עירובי תבשילין, בשביל מה יעשה. על זה אמרו שאפילו שלכאורה אין טעם שיעשה עירובין תבשילין, אפילו הכי אברהם אבינו קיים אפילו עירובי תבשילין, אפילו שהוא לא מצווה היה עושה עירובי תבשילין³.

ו. **וכיצד** בזה כתב לבאר בספר כתב סופר (בראשית כא, ד), ע"ש.

ז. **ונדפסו** הדברים בתשובות אור לציון חלק ג (פרק כב בהערות סוף אות ג), אך כאן באו ביתר הרחבה.

ח. **ואף** שיש להקשות, דהרי אברהם בכל מצוותיו היה בגדר אינו מצווה ועושה, ואף אם היה אופן שכן היה שייך בו "הואיל", היה אברהם בגדר אינו מצווה, ואם כן מה נתחדש בכך שאין בו ענין "הואיל" להיות בגדר

ואם כן זה השאלה שאברהם אבינו ביקש לדעת, האם הלכה כמו מאן דאמר גדול המצווה ועושה, או לא, וממרא אמר לו שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. אברהם אבינו לא ידע את ההלכה, אבל ההלכה היא שגדול המצווה ועושה^ט.

אנחנו הספרדים אומרים: "כשם שהכנסתו לברית כך יכנס לתורה ולחופה", נוסח האשכנזים הוא: "כשם שנכנס הילד לברית", אנחנו לא סומכים [על אחר], צריך "והכנסתו", שיכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וכן יהי רצון ונאמר אמן.

"אינו מצווה". אולם נראה לי בכוונת רבינו שבא לומר שבצירובי תבשילין בפרטות הוא בגדר "אינו מצווה", גם בתוך הגדר ה"אינו מצווה" הכללי שהוגדר בו אברהם, שבשלמא בשאר המצוות אף על פי שעתה אברהם אינו מצווה בהם, מכל מקום עתידים בניו להיות מצווים בהם, אבל בעירובי תבשילין לעולם לא יכל אברהם להיות חייב בו כיון שלא שייך בו, ואף בבניו של אברהם שעתידיים לקבל את המצוות, אם לא תהיה להם מציאות של "הואיל" גם הם יהיו פטורים ממצוה זו, ואם כן אברהם בכלל לא היה מצווה במצוות עירובי תבשילין, לא בגלל שבמציאות לא נצטוה בו, אלא אפילו אם היה מצטוה בו, מכל מקום לא היה אברהם מחוייב בו כיון שלא שייך בו הואיל, ואפילו הכי אברהם קיים מצוה זו כיון שעל כל פנים יש מציאות מסוימת לבניו שיהיו חייבים בה.

ט. יש להבין לכאורה שבאמת אברהם אבינו יכל לקיים את שניהם, גם לשמור את קדושת יום הכיפורים ולא למול אז, ואז היה מקיים גדול שאינו מצווה ועושה, ואחר יום הכיפורים היה מל את עצמו, והיה מקיים גדול המצווה, שהרי כיון שנצטוה על המילה יש לו יצר הרע שלא למול, וגם אם ימול אחר יום הכיפורים, יצטרך להתגבר על יצרו כדי למול, ואז יהיה בגדר גדול המצווה ועושה, ואם כן מדוע הקדים למול עצמו ביום הכיפורים. וצ"ע.

הרב יהודה יוסף זאדה שליט"א

מח"ס דבר יהודה

גדר דת יהודית

עמדתי ואתבונן בהא דדת יהודית המבואר בשו"ע (אה"ע ס' קטו) דיוצאת בלא כתובה אי הוי דין המשתנה כפי העת והזמן, או"ד הוי כשאר איסורי תורה ודרכנן דאינם משתנים לעולם, וזה החלי בס"ד.

א'. תנן בכתובות (עב:) ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית, ואיזוהי דת משה, מאכילתו שאינו מעושר ולא קוצה לה חלה וכו', ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע וטווח בשוק ומדברת עם כל אדם וכו', ע"ש. ונפסק בשו"ע (שם). והנה מעיקרא דמילתא יש לבאר שורש האיסור מהו, והנראה בזה ברור שאינו איסור תורה ואף אינו איסור או גזירה מדבריהם, אלא הוא דבר שאין בו שום איסור כלל כ"א מצד מה שנהגו בנות ישראל הכשרות להחמיר בו לאיסור, והיינו שאין בו שום מקור לאיסור כלל בלתי מנהג בנו"י הכשרות שהנהיגו ע"ע חומרא יתירה בדברי צניעות, ולפיכך העושה שלא כמנהג בנו"י הכשרות קרינן לה עוברת על דת יהודית, דהיינו שעוברת על מנהג הכשרות, דלישנא דדת יהודית מורה דכל שורש איסורו אינו אלא מחמת בנו"י שנהגו כן לחומרא, דלא מצאנו חבר להאי לישנא, שלא אמרו העוברת על דת דרבנן כדרך שאמרו העוברת על דת משה, אלא רק דת יהודית ומוכח שאינו אסור כלל כ"א מחמת מנהג בנות ישראל הכשרות, ודו"ק.

ובאמת שכן מבואר להדיא בדברי רש"י (שם ד"ה דת יהודית) שכתב וז"ל: דת יהודית, שנהגו בנות ישראל אע"ג דלא כתיבא, עכ"ל. והוא להדיא כמ"ש, וכ"ה ברש"י מהדר"ק (הביאו השיטמ"ק שם) וז"ל: דת יהודית, דברים שאינם אסורים מן התורה, אלא מנהג בנות ישראל הם לצניעותא בעלמא, והיא עוברת על דת המנהג, עכ"ל. ושמעית מיניה דאינו אסור בעצם כלל דאינו אלא לצניעותא בעלמא שנהגו בנו"י לנהוג בה, והעוברת על כך עוברת על דת המנהג דהיינו דת יהודית, וכן כתב בתוס' רי"ד (שם) וז"ל: דת יהודית, פירוש דבר שאין בו איסור, אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות, עכ"ל, הרי להדיא דכתב דאין בו שום איסור רק מחמת מנהג בנו"י הכשרות, ועי' בר"ן (שם) שכתב כלשון רש"י, ע"ש. וכן ראיתי להשיטמ"ק בשם הריב"ש (כתובות שם) שכ' וז"ל: אפי' קלתה וכו' פירוש ששערה מגולה בלא רדיד כדרך שאר הנשים, אלא קלתה בראשה בהא לאו דאורייתא אלא משום דת יהודית, עכ"ד. והמעייין הייטב בדבריו יראה כי לא תלה האיסור דד"י בהא ששערה מגולה קצת ואינו מכוסה ברדיד כ"א בקלתה ומזה עצמו יש לאסור, דז"א רק תלה האיסור מחמת שאינה 'כדרך הנשים' והיינו דכיון שדרך הנשים לצאת ברדיד על ראשן והיא אינה עושה כן הרי היא עוברת על דת יהודית, ודו"ק הרבה

כי נכון. שו"ר להמאירי (כתובות שם) שכ' וז"ל: ודת יהודית הוא נאמר על מנהגים הנהוגים באומה מצד צניעות יתירה, להיות בנות ישראל יתירות במדת הצניעות על שאר כל הנשים, עכ"ל. ומוכח ג"כ כנ"ל דאין בו איסור כלל רק מחמת צניעות יתירה שנהגו בנות ישראל. וראיתי עוד להמאירי בסוטה (כה). שכתב וז"ל: וכן העוברת על דת יהודית, ר"ל שפרוצה ביותר, ושלא כמנהג בנות ישראל, עכ"ד. ונ"ל ברור כי כוונתו דתיתי בעינן, חדא שהוא דבר שנהגו בו בנו"י והיא משנה דרכה מדרך הכשרות שבעמנו, שלזה יקרא עוברת על דת יהודית, ותו דצריך שיהא הדבר מנהג של פריצות יתירה, והיינו דהא דאמרין שמנהג הכשרות משווה ליה דין דדת יהודית לא נאמר על כל דבר של תוספת צניעות בעלמא בלי שורש וענף, אלא רק דבר שאם תנהג הפך מנהג הנשים תקרא פרוצה ביותר, (ואע"ג דמצד עצמו אינו אסור דהוא רק בגדר 'צניעות יתירה' כמ"ש המאירי בכתובות, אבל מ"מ כיון דנהגו בו בנו"י ע"כ אם לא תנהג בזה הו"ל פריצות יתירה), ודו"ק. ועי' למרן החת"ס בתשובה (או"ח ס' לו) ובביאה"ל (או"ח ס' עה) ודו"ק הרבה. וכ"כ אדוננו הרמב"ם (פרכ"ד מהל' אישות הל' יא) וז"ל: ואזוהי דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, עכ"ל. הרי דפירש הרמב"ם האי דינא דד"י מחמת מנהג הכשרות שבעמנו ולא מצא לו טעם אחר מדינא דרבנן או גזירתם כ"א רק מנהג בנו"י, ודו"ק. וכ"ה בטור (אה"ע ס' קטו) ובשו"ע (שם ס"ד) כלשון הרמב"ם, ע"ש.

והשתא נראה ברור דהכל תלוי במנהג המקומות והזמנים, ואם בזמן מן הזמנים או במקום מן המקומות נהגו בנו"י במנהג צניעות ונהפך הדבר להיות דת יהודית העוברת ע"כ תצא בלא כתובה, וה"ה איפכא דאם נשתנה מנהג הכשרות ושוב אינם נוהגות באותו המנהג דמקודם ודאי הוא דאין בו צד איסור וכ"ש שלא תצא בלא כתובה, דהלא מעיקרא לא היה בזה איסור כלל והוא דבר של היתר ורק הוא מנהג הכשרות לצניעות יתירה בעלמא, ולפיכך כל זמן שהיה מנהגן של בנות ישראל כן העוברת על כך שוויה רבנן כפרוצה ועוברת על דת יהודית, אבל השתא דשוב לא נהגו בה אפי' הכשרות, אטו מי שייך לחושדה בפריצות וחשד זנות, והכי נמי איסורא מי איכא בכה"ג הלא אינו נאסר אלא מחמת מנהג בנו"י והשתא הא לא נהיגי בהכי, ודו"ק. והוא מוכרח מדברי הראשונים הנז' הן במה שביארו שורש האיסור מחמת מנהג בנות ישראל וא"כ פשוט הדבר שאם אין כן המנהג השתא דתו ליכא למיחש למידי, וכן ביארו צד חומר האיסור דתצא בלא כתובה מחמת חשד זנות ופריצות יתירה והא ל"ש השתא, והן ממש"כ דהיינו שהיא עוברת על המנהג וע"כ דכל האיסור אינו אלא מחמת המנהג ולפיכך דוקא בזמן שהמנהג קיים הלא"ה שרי, וזה ברור.^א

א. **והשתא** דאיתת להכי מבואר שפיר טעם הא דאמרין דהעוברת על דת יהודית תצא בלא כתובה, ואף דאינו אסור כלל ואפי' איסור מדרבנן איז בו וכלשון הראשונים ז"ל שאין בו איסור כ"א מחמת מנהג בנו"י שהנהיגו ע"ע לצניעות יתירה, מ"מ להמבואר שכל שורש איסור זה הוא מחמת שנהגו בנו"י הכשרות לנהוג במנהג

ב'. ועינא דשפיר חזי לדברי רבנו הרמב"ם (פרכ"ד מהל' אישות הל' יא) שכ' וז"ל: ואלו הן הדברים שאם עשת אחת מהן עברה על דת משה, יוצאה בשוק וראשה מגולה וכו', ואיזוהי דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ואלו הן הדברים שאם עשת אחת מהם עברה על דת יהודית, יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים אע"פ ששערה מכוסה במטפחת וכו', עכ"ל. והרבה יש לתמוה בדברי הרמב"ם הללו שהאריך לבאר לן איזוהי דת יהודית, ומה ראה על כך ומה צורך יש בהקדמה זו שהקדים להלכות ד"י לדינא דד"י, ולא היה להרמב"ם לכותבה וכדרך שלא הקדים הקדמה להלכות דת משה איזוהי דת משה וכו', אלא כתב ההלכות עצמן שהתחיל וכתב ואלו הן הדברים שאם עשת אחת מהם עברה על דת משה וכו', וכמו"כ בהלכות דת יהודית לא היה להרמב"ם אלא להתחיל דבריו ממה שכתב בסמוך ואלו הן הדברים שאם עשת אחת מהם עברה על דת יהודית, והדבר צ"ע מה מלמדנו הרמב"ם באריכות לשונו, עוד יש תימה שכתב הרמב"ם שאע"פ ששערה מכוסה במטפחת מ"מ כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים הוי ד"י ותצא בלא כתובה, והדבר צ"ע דרדיד מאן דכר שמייה הכא, והלא אין רדיד אלא בגד החופה כל גופה כטלית, וכמ"ש הרמב"ם בפרק יג (מאישות הל' יא) ובשו"ע (אה"ע ס' ג) ע"ש. ואטו מי חייבת ללבוש אותו הרדיד עד שנאמר שאם לא תלבשנו תצא בלא כתובה, ולא היה לו לרמב"ם אלא לומר שאין עליה כיפה שהוא בגד המכסה כל שערוֹתיה כראוי כמבואר ברמב"ם (שם) שכתב וז"ל: מקום שנהגו לצאת בשוק בכיפה וכו' ומבואר שהוא כיסוי גמור שנהגו לצאת בו לרה"ר, אבל רדיד מה לנו הכא, גם לשון הרמב"ם שכ' שאע"פ ששערה מכוסה במטפחת מ"מ תצא בלא כתובה כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים, לכאורה הוא שפת יתר דלמה לו לומר 'ככל הנשים' רק היה לו לומר שאין עליה רדיד, ובאמת שעצם דין זה דהרמב"ם צ"ע, דהא מקשה על עצמו שאע"פ ששערה מכוסה במטפחת וא"כ אמאי תצא בלא כתובה וע"ז קאמר דמ"מ אינה מכסה ראשה ברדיד ככל הנשים, והדבר צ"ע ממ"נ, דאם נאמר

הצניעות הזה, א"כ חמיר טפי משאר איסורי דרבנן, דכיון שכך הוא מנהג הכשרות וזאת משנה דרכה ממנהג בנו"י הצנועות, החשיבה רבנן כפרוצה ביותר וחשדוה בפריצות יתירה ואף בחשד זנות, דכיון שמשנה דרכה משאר בנו"י הכשרות רגליים לדבר שפרוצה היא ויש לחושדה בפריצות ואף בזנות, ואילו לא היה האיסור אלא רק מדין תקנת רבנן וגזרתם לא היה לנו להוציאה בלא כתובה כלל, דאטו כיון שעברה על איסור דרבנן כבר נגמר דינא בחומרא יתירה כ"כ להוציאה תחת יד בעלה ולהפסידה כתובתה, אבל השתא דאמרנן דהטעם הוא מחמת שכך דרך בנו"י הכשרות, שפיר י"ל דע"י שמשנה דרכה מדרך הכשרות רגליים לדבר שיש לחושדה בפריצות יתירה ובחשד זנות ותצא בלא כתובה, ודו"ק. וכן מבואר ברא"ש בתשובה (כלל לב ס' יח) שכתב וז"ל: ודת יהודית משום חציפותא ומשום חשד זנות הוא דמפסדא, ע"ש. והביאו מרן הב"י (ס' קטו). ומבואר דכל חומרא איסורא אינו מחמת שעברה על עצם הדין, דהיינו בגלל שעברה ולא קיימה את הדין והמנהג עצמו, אלא רק מחמת שהוא חציפותא וחשד זנות, והיינו כנ"ל, דכיון שמשנה דרכה מדרך הכשרות הוא חציפותא יתירה וגילוי דעת על פריצות וחשד זנות, ודו"ק. [וע' מל"מ וב"ש בפ"ב מהל' סוטה ובס' חינוא וחסידא כתובות (דף קנו רע"ד) אם חשד זנות דלהבא או דלמפרע, וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ג (אה"ע ס' כא אות יג) ע"ש]. וכ"כ המאירי (כתובות שם) וז"ל: ואח"כ פירש פרטים שבדת יהודית, וכולם ענינים של צניעות ומתורת שהם דברים של פריצות ויוצאים מהם דרכים ושבילים לזנות וכו', עכ"ד. והוא כעין דברי הרא"ש הנז'.

דמטפחת דקאמר הרמב"ם הוא המעשה רשת שאינה מכסה כראוי וכעין הא דקלתה דהש"ס (כתובות עב). ולפיכך לא סגי בכיסוי רעוע כזה, הנה לשון הרמב"ם אינו כן דלא קאמר הטעם לפי שאינה מכוסה כראוי, רק קאמר הטעם שאין לה רדיד ככל הנשים והיינו דהגריעות מצד שאינה ככל הנשים, גם יוקשה לפי"ז דלמה שינה הרמב"ם לשונו מלשון הש"ס דקאמר קלתה וקאמר איהו מטפחת, ואם נאמר להיפך, דמטפחת דהרמב"ם היינו כיסוי ראוי דמכסה כל שערוותיה כהוגן, וכדמשמע לישנא דמטפחת, א"כ קשה דבאמת אמאי תצא בלא כתובה ומה בכך שאינה ברדיד כשאר נשים הא סו"ס מכסה כל שערוותיה לגמרי, ובש"ס לא אמרו דתצא בלא כתובה אלא בקלתה דאינה מכסה ראשה כראוי שהוא מעשה רשת, ומנ"ל להרמב"ם דאף במטפחת כך הוא הדין, גם יוקשה לפי"ז אמאי קרי ליה הכא מטפחת ולעיל (פרק יג) קרא לו כיפה, דגם זה כמו זה לבוש המכסה כל ראשה כהוגן, גם יש לנו להבין בכוונת הרמב"ם אם ר"ל דכיון שלא הלכה אלא במטפחת בלא רדיד הוא דקא עברה על דת יהודית, והיינו דבעינן תרתי גם מטפחת וגם רדיד, והדבר צ"ע דלמה תצטרך לכסות ראשה כיסוי בתוך כיסוי, או"ד רק דר"ל דאפי' מטפחת לא סגי עד שתתן רדיד, ואה"נ דרדיד לחוד סגי, ולפי"ז צ"ע מה ראה צורך להאריך כ"כ לומר אע"פ ששערה מכוסה וכו' הול"ל לומר עיקר הדין דכל שאינה מכוסה ברדיד תצא בלא כתובה, וממילא משתמע דאפי' מטפחת וכיו"ב לא סגי, עוד יש כמה דקדוקים בדברי רבנו הרמב"ם והדברים צ"ע לכאורה.

אבל הנראה ברור בכל זה, דהרמב"ם ס"ל דד"י אינו דבר האסור מדאורייתא ואף לא מדברי חכמים, ואפי' מנהג ישראל אינו, אלא רק מנהג בנות ישראל לחומרא בעלמא שהחמירו ע"ע בדברי צניעות, ולפיכך ס"ל להרמב"ם דדין דד"י אינו דין הקבוע בפרטיו לומר דבכל זמן ועת ובכל המקומות כך הוא הדין, אלא הכל הוא כפי מנהג הזמן והמקום ואם במקום זה או בזמן הזה נוהגות הכשרות להחמיר עליהן בדבר מדברי הצניעות, הויא ליה דת יהודית והעוברת עליו תצא בלא כתובה, אבל אם נשתנה המנהג של בנו"י וכבר נהגו כו"ע ואף הכשרות שלא לחוש לאותו הד"י דמקודם, שוב ליכא ביה איסורא כלל ומותר להלך באותו הלבוש או לעשות את אותו המעשה אשר נאסר מקודם, דכיון דמעולם לא היה בו צד איסור כלל, וכלשון הראשונים ז"ל, וכל עצם איסורו הוא רק מחמת מנהג בנו"י שהיא משנה מנהגה ממנהג כשרות שבעמנו, א"כ השתא דאדרבה כך מנהגם של בנות ישראל והיא אינה משנה מהם כלל, תו ליכא למיחש למידי וכ"ש שלא תצא בלא כתובה, וא"כ ע"כ דכל הדינים דדת יהודית שאמרו בש"ס ופוס' אינו אלא לאותה שעה אבל אינו לדורות, ולפיכך הקדים הרמב"ם הקדמה להלכות דת יהודית קודם שהביא הפרטים עצמם וכתב וז"ל: ואיזו היא דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, עכ"ד, ורצונו בזה לומר דבל תטעה שכך שורת הדין לעולמים, דאדרבה כיון שד"י הוא מפני שעוברת על מנהג בנו"י א"כ עתיד הוא להשתנות כפי מנהגי הזמנים והמקומות בין לקולא ובין לחומרא, ולפי שלא תטעה לומר שהוא ככל דינים שבש"ס

שלא ישתנו לעולם הוצרך הרמב"ם להקדמה זו, והיא ממש חלק מהלכות דת יהודית, להורות דהכל כפי המנהג שכל שעוברת על מנהג שאר הנשים הוי ליה ד"י, ואם נשתנה כבר מנהגם שוב ליכא למיחש למידי, ודו"ק. והשתא ברור הוא דכל הטעם אינו מחמת שאינה לובשת רדיד או מפני שהולכת במטפחת וכדו' אלא כל האיסור הוא רק מחמת שהולכת שלא כדרך בנו"י שנוהגות לילך ברדיד על גופן, ולפיכך אפי' מטפחת על ראשה, ואפי' אם נאמר שהוא כיסוי ראוי ואינו מעשה רשת כקלתה אלא כעין כיפה, מ"מ אין נפק"מ בזה, דס"ל להרמב"ם דמה שאמרו בש"ס קלתה, לו"ד הוא לומר דמפני שאינו כיסוי ראוי תצא בלא כתובה ח"ו, רק אמרו קלתה לפי שכך היה דרך בנות ישראל שלא לצאת בו לשוק וא"כ הוי מנהג דד"י ותצא בלא כתובה, וא"כ אפי' אם מכסה ראשה בכיסוי ראוי שאינו כמו קלתה כגון מטפחת וכדו' אבל מנהג בנות ישראל הוא לילך ברדיד על גופן וכמו מנהג בנות ישראל בימי הרמב"ם, הוי ג"כ דת יהודית ואם אינה ברדיד תצא בלא כתובה, וזהו שכתב הרמב"ם אע"פ ששערה מכוסה במטפחת והיינו דאינו כיסוי גרוע כקלתה דהש"ס, מ"מ כיון דדרך כל הנשים ברדיד והיא אין עליה רדיד תצא בלא כתובה, דאין נפק"מ כלל מה הוא מה שמכסה ראשה אם כיסוי רעוע כקלתה או כיסוי ראוי כמטפחת, אלא הכל תלוי במנהג בנות ישראל שהוא מה דגורם לדין דדת יהודית, ולפיכך שינה הרמב"ם לשונו מלשון הש"ס ולא קאמר קלתה וגם שינה לשונו ולא אמר כיפה לפי דהכל כפי מנהג דהשתא שאפי' מטפחת על ראשם נהגו לילך ברדיד עליהם ובלא"ה הוי דת יהודית, דהגריעותא אינו בצורת הלבוש ואיכות כיסוי כ"א רק שלא תשנה עצמה ממנהג שאר כל הנשים, ודו"ק הרבה כי אמת ויציב.

ג'. ואבוא בזה לדברי הטור (אה"ע ס' קטו) שכ' וז"ל: ואיזו היא דת יהודית יוצאה וראשה פרוע ואפי' אין פרוע לגמרי אלא קלתה בראשה כיון שאינה מכוסה בצעיף תצא, כתב הרמב"ם אע"פ שמכוסה במטפחת כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים תצא בלא כתובה, עכ"ל. ודבריו תמוהים יתמה עליהם כל רואה, דעל מה ראה צורך להביא דברי הרמב"ם ומה חידוש מצא בדבריו אחר שהטור עצמו כתב כדבריו ממש, ולמה כפל דבריו חנם, וכבר ראיתי מתחבטים בדבריו לא מצאו השער, אבל לפמש"כ לבאר דברי הרמב"ם את"ש, דהטור אחר שכתב עיקר הדין המובא בש"ס דלא סגי בקלתה שהוא מעשה רשת שאינו מכסה כל שערו ראשה כראוי וצריכה עוד לצאת בצעיף המכסה כל ראשה כהוגן, כתב תו להבי"ד הרמב"ם לומר דלא תימה דהגריעותא הוא מצד הקלתה עצמה שהיא גרועה שאינה מכסה כל שערו תיה ולפיכך תצא בלא כתובה, אלא אפי' מטפחת בראשה שמכסה כל ראשה ממש, מ"מ אם אינה מכוסה ברדיד כדרך כל הנשים תצא בלא כתובה, לפי שכל זה הדין אינו אלא מחמת מנהג בנו"י שהנהיגו ע"ע לצניעות, ולפיכך אין הגריעותא בקלתה כ"א מצד שנהגו שלא לצאת בה, וא"כ תמיד בכל בגד כך הוא שלא תשנה ממנהג בנות ישראל שזה כל דין דד"י, ולזה הביא דברי הרמב"ם שכתב שאפי' מכוסה במטפחת אם אינה 'ככל הנשים' תצא בלא כתובה, ודו"ק.

שו"ר להגאון באר שבע (שו"ת ס' יח) שכתב וז"ל: כתב הטור וכו' ואיכא למידק מאי חידוש איכא בדברי הרמב"ם האלה טפי מדברי הטור המוקדמין, ועל הרמב"ם גופיה איכא למידק למה כתב מטפחת במקום קלתה, ונ"ל דהרמב"ם בא לאשמועין חידוש זה דלא מיבעי דלא סגי בקלתה לחוד שאינו מכסה לגמרי השערות שהרי הוא חלול בכמה מקומות וכו', אלא אע"פ שמכוסה במטפחת שהוא מכסה השערות לגמרי אפ"ה לא סגי, וכבר אפשר לומר דמטפחת דקאמר הרמב"ם ר"ל דעביד ביחוד לשם כיסוי השער, ובא הרמב"ם לאשמועין חידוש זה, דלא מבעיא דלא סגי בקלתה לחוד שיש בה תרתי לגריעותא חדא דלא עביד ביחוד לשם כיסוי השער אלא לתת בו פלך ופשתן, ועוד שאינו כיסוי מעליא מחמת שהוא מלא נקבים חלולים ואינו יכול לכסות לגמרי השערות, אלא אע"פ שמכוסה במטפחת דעביד ביחוד לשם כיסוי וגם הוא כיסוי מעליא, אפ"ה לא סגי, דב' כיסויים בעינן ודעבדי ביחוד לשם כיסוי וכו' משום שזהו מנהג יהדות שנהגו בנות ישראל, ולו"ד נקט הגמ' קלתה וכו', עכ"ד. אלא שהגאון תשובה מאהבה (ח"א ס' מח) האריך לדחותו ולהכות על קדקוד סברתו דדברים האלה אין הדעת סובלתן לומר ששער האישה צריך כלי בתוך כלי וצריך עיבוד לשמה, ואיך יעלה על דעת שרבינו משה הוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד, ולא עוד אלא שישתוק מגוף הדבר שנו' בש"ס היינו קלתה וכו', עש"ב. אומנם אחר כל דבריו ז"ל לא הניח דעתנו כלל למה הוצרך הטור לדברי הרמב"ם, וחובה רמא לבאר הדברים.

אבל אחר העיון נ"ל ברור דדברי הרמב"ם והטור ודברי הגאון באר שבע פשוטים וברורים, והיינו דהרמב"ם מפרש דמה שאמרו בש"ס קלתה דת משה שפיר דמי דת יהודית לא סגי, היינו לפי שכ"ה מנהג בנות ישראל להחמיר בזה והויא ליה דין דד"י, רק דלפי דאיכא חששא דנטעה לפרש הא דקלתה דאסור והוי ד"י הוא מחמת עצמה, דהיינו מפני הגריעות שיש בה שגרועה מצד עצמה בזה שאינה מכסה כל ראש האשה לגמרי כ"א מקצת ראשה ושערותיה מגולים קצת, שהיא עשויה כסל ורשת וחלולה והשער ניכר מתוכה, ומתוך כך נבוא לטעות ולומר דאם מכסה ראשה בכיסוי ממש שאינו גרוע שרי, ואפי' היכא דמנהג בנו"י להחמיר בכיסוי כזה נימא דשרי, לפי שנתלה התקלה שיש בקלתה מפני שאינה מכסה כל שערותיה, א"נ אפשר שנטעה ונאמר לפרש חומר האיסור שבקלתה שהוא לפי שלא נעשית לשם כיסוי אלא רק כעת נתנה אותו על ראשה, ונאמר דלפיכך הוא דתצא בלא כתובה, אבל אם נותנת כיסוי ראוי שאינו גרוע ומכסה כל ראשה וגם הוא נעשה לשם כיסוי נימא דשרי, לפיכך כתב הרמב"ם דאע"פ שמכסה ראשה במטפחת דאיכא בה הנך תרתי לטיבותא דגם נעשה לשם כיסוי וגם מכסה כל שערותיה לגמרי ולכאורה ככה"ג שרי, מ"מ אם אינה מכסה ראשה כדרך שאר כל הנשים דהיינו ברדיד תצא בלא כתובה, לפי שדת יהודית אין פירושו שבעצם הדבר איכא ריעותא, דאדרבא מחמת עצמו לא היה נאסר לפי שהוא דבר שאין בו איסור, שהוא רק דבר של צניעות בעלמא, צניעות יתירה, וכנז' כ"ז לעיל בשם הראשונים, אלא כל מה שנאסר הוא

רק מפני שאינה כדרך שאר הנשים ועוברת על מנהגם, וא"כ גריעותא דקלתה אינו אלא מטעם שאינה כדרך הנשים וא"כ בכל דבר אפי' אינו גרוע מחמת עצמו כקלתה אבל הוא גרוע כקלתה בזה שאינו כדרך הנשים אסור, ולפיכך האריך הרמב"ם לומר אע"פ שמכסה ראשה במטפחת, ור"ל דאיכא ביה תרתי לטיבותא אפ"ה כל שאין עליה רדיד (או כל דבר רק שאינו) כדרך שאר כל הנשים הוי ליה דינא דד"י ותצא בלא כתובה, ופשוט דלעולם אין חיוב כלל לאשה לכסות ראשה בכיסוי המיוחד דעביד לשם כיסוי דוקא, וכן נמי ליכא חיוב מן הדין כלל לכסות ראשה כלי בתוך כלי, דלא קאמר הרמב"ם שכך צריכה לעשות מעיקר הדין, אלא רק לאפוקי שלא נתלה התקלה שבקלתה בחסרון שני הדברים הללו, ודו"ק כי נכון.

ד'. ובזה אמרתי לפרש דברי מרן הב"י (שם) שעל דברי הטור שכפל דבריו והבי"ד הרמב"ם, כתב וז"ל: ומש"כ בשם הרמב"ם הוא בפרכ"ד מהל' אישות, והוא פירוש למה שאמרו בגמ' דאורייתא קלתה שפי"ד ד"י קלתה נמי אסור, עכ"ד. ודבריו סתומים טובא, דזה ודאי הוא דהרב"י בא ליישב הא דהוסיף הטור דברי הרמב"ם אחר דבריו והן הן הדברים ומה הוסיף ולא כלום, וע"ז כתב מרן הב"י דהוא פירוש וכו', אך לכאורה צריך ביאור לביאורו, אבל לפמ"ש את"ש בטוטו"ד, דכוונת מרן הב"י לבאר דברי הטור שמה שהוסיף דברי הרמב"ם על דבריו היינו לפרש דברי הגמ' דקלתה, והיינו דלא נטעה לומר דהש"ס דקאמר קלתה לא שרי מד"י היינו לפי שהוא גרוע מחמת עצמו, ונטעה להתיר ככה"ג דמטפחת דאין בו גרעון כלל דהלא עשוי ביחוד לשם כיסוי וגם מכסה כל ראשה כהוגן, לפיכך כתב הטור דברי הרמב"ם אחר דבריו לומר דכבר ביאר הרמב"ם דברי הגמ' דאפי' מכסה ראשה במטפחת ממש שהוא כיסוי גמור ועביד נמי לשם כיסוי אפ"ה לא שרי, דאין דינא דד"י אלא אם מכסה ראשה כדרך שאר הנשים, ודו"ק כי נכון. ומעתה נסתלקו כל קושיות התשובה מאהבה על הגאון באר שבע שהקשה עליו מהיכ"ת לחייבה בשני כיסויים ודעבידי לשם כיסוי ומהיכן יצא להרמב"ם דין זה שאינו נזכר בתלמוד, ואת עיקר הדין דקלתה לא הביא כלל וכו', עכ"ד. דאדרבה לא חידש ולא הוסיף הרמב"ם דבר אלא רק פירש את עיקר דין קלתה המבואר בש"ס וקאמר דדין קלתה הוא לא מחמת גריעות עצמה אלא מפני מנהג בנות ישראל הכשרות ולפיכך ה"ה במטפחת וכיו"ב, ולא קאמר הרמב"ם חיוב שני כיסויים ודעבידי לשם כיסוי לדינא כ"א לומר דכל שהוא מנהג הנשים הוי דת יהודית אפי' איכא ביה תרתי לטיבותא, ודו"ק. והדברים ברורים ומאירים בס"ד. ואחר שכתבתי כל אלו הדברים מדעתי הדלה ממה שהעלתי עוד מימי נעורי מצאתי כעת את שאהבה נפשי למרן החבי"ב בכנה"ג (ס' קטו הגב"י) שכתב וז"ל: כתב הב"י והוא פירוש וכו', נ"ב, מפני דבקלתה אי תפסינן כפי פשוטו היא תרתי לגריעותא, חדא דלא עבידא ביחוד לשם כיסוי, ועוד שהוא מלא נקבים חלולים ואינו יכול לכסות לגמרי השערות, באר שבע, עכ"ל. ומדבריו נמצאנו למדים תרתי, חדא דמדין ד"י לא סגי אפי' אי עבידא לשם כיסוי וגם מכסה כל השערות לגמרי כמטפחת, אלא עד

שתהא מכסה האשה ראשה כדרך מנהג שאר הנשים, ושכן ס"ל להרמב"ם וכ"כ הטור והרב"י בדעתו, (וזה דלא כמ"ש הב"ח (שם) והתשובה מאהבה דמטפחת דהרמב"ם היינו קלתה דהש"ס ממש), ועוד דמבואר דגם הגאון באר שבע והמה דברי הרמב"ם עצמו דבעינן דעביד לשם כיסוי וגם שני כיסויים, לאו למימרא דהכי בעינן מדינא שכן ראוי להיות מהדין, רק לבל נטעה לתלות התקלה שיש בקלתה מטעמים אלו ונבוא להתיר במטפחת וכדו' דאיכא בהו הנך תרתי לטיבותא, ולא כתב הרמב"ם כן אלא לפי שכן היה מנהג בנות ישראל והוי דת יהודית וכמ"ש להדיא כדרך שאר הנשים, ולפיכך הוצרך הרמב"ם להא דמטפחת וזה היה טעם הטור בהביאו דברי הרמב"ם כפליים על דברי עצמו, וזהו פירוש כוונת מרן הב"י לבאר דברי הטור וכמ"ש בס"ד, וששתי.

ה'. ותבט עיני להגאון פרישה (אה"ע ס' קטו סק"י) שכתב וז"ל: רדיד ככל הנשים ר"ל שדרכן בכך באותו מקום, אבל אין ר"ל ככל הנשים שבעולם דהא כתב לעיל (ס' עג) במקום שדרך הנשים שלא לצאת בכיפה שעל ראשה לבד עד שיהא עליה רדיד, משמע שלא בכל מקום נוהגות לצאת ברדיד, א"נ י"ל שיש חילוק בין כיפה למטפחת, שכיפה לראשה אינן נוהגות בכל המקומות ברדיד אבל כשאין כיפה בראשה אלא מטפחת בעלמא בכל המקומות אינן נוהגות לצאת כך בלא רדיד, עכ"ד. ומבואר דהוק"ל ע"ד הרמב"ם שהוא מקור דברי הטור, דסותר את עצמו בזה, דהכא (פרכ"ד מהל' אישות הל' יא) כתב שאע"פ ששערה מכוסה במטפחת מ"מ תצא בלא כתובה כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים, ואילו לעיל מיניה (פי"ג הל' יא) כתב דרק במקום שנהגו לילך ברדיד על כיפה שבראשה חייב ליתן לה רדיד וכו', ומבואר דלאו כו"ע נהיגי בהכי ולא בכל המקומות נהגו ללבוש רדיד, וא"כ נמצאו דבריו דהרמב"ם סותרין, ועוד דאיך אפשר שיש מקום דלא נהגו לילך ברדיד והלא הוי ד"י ותצא בלא כתובה כדכתב הרמב"ם להדיא, ולזה תירץ הפרישה בשני אופנים ושורשם אחד, חדא דיש לומר דמה שכתב הרמב"ם בפרכ"ד שכל שאין עליה רדיד ככל הנשים תצא בלא כתובה לאו למימרא שכן הוא מנהג כל הנשים שבכל המקומות, ולומר שכן הדין שתצא בלא כתובה בכל מקום, רק ר"ל מנהג כל הנשים של מקומות אלו, ולפיכך באלו המקומות הוי ד"י ותצא בלא כתובה לפי שכן מנהג כל הנשים שבמקום הזה, אבל ברור הוא דיש מקומות דלא נהגו הנשים לילך ברדיד כלל וכדכתב בפרי"ג, ובאותן מקומות שלא נהגו אין חייב בעלה ליתן לה רדיד וגם היא אינה חייבת ללובשו ולא הוי ד"י באותן מקומות לפי שלא נהגו כן שאר הנשים שבאותו המקום, וכל מקום ומנהגו לעניין חיוב הבעל ליתן לאשתו ולעניין דת יהודית שהכל כפי מנהג הנשים שבאותה מדינה וכדו', א"נ יש ליישב דלעולם מש"כ הרמב"ם בפרכ"ד שמנהג כל הנשים לילך ברדיד הוא מדוקדק, רק שיש לחלק בין מטפחת לכיפה, והיינו דהכא דאיירי גבי מטפחת כתב הרמב"ם שכן מנהג כל הנשים לילך ברדיד והוי ד"י ותצא בלא כתובה, אבל לעיל בפרי"ג דאיירי גבי כיפה קאמר שלא בכל מקום נהגו לילך ברדיד דדוקא אם מטפחת לראשה בכל המקומות יוצאות ברדיד

לענ"ד בפשט הסוגיא אף בלא הכרח כלל, כ"ש וק"ו דאין להוכיח מהך סוגיא דד"י אינה משתנה דהלא שפיר יש לפרש הסוגיא כמ"ש, וזה ברור ולא ידעתי איך עשה ראייה מדבר זה עד שכתב "שהדבר מפורש בש"ס בלא פיקפוק", ודו"ק כי קיצרתי.²

עוד רגע אדבר במה שראיתי שיש שרצו להביא ראייה מדברי הרש"ל (יש"ש פ"ה דב"ק ס' ז) והביאו הט"ז (חו"מ ס' שצג סק"א) שעל דינא דגמ' דההיא איתתא (ב"ק מח.) דעלתא למיפא בההוא ביתא וכו', ופרש"י שמגלה זרועותיה בעת האפיה, ואמרו בגמ' דע"י כך בעה"ב נמנע מלשמור וחובת השמירה על האשה רמיא וכו' ע"ש, כתב ע"ז הרש"ל וז"ל: בעוה"ר במדינות אלו פולין ואשכנז אין חוששים לזה לא אנשים ולא נשים ואפי' בלא אפיה מגלין זרועותיהן, מש"ה אי אתי דינא קמן כה"ג פשיטא דהאשה פטורה, ואי טעין דמשום צניעות הלך נאמן בשבועת היסת, מיהו אם נראה בעיני הדיין שאינו מוחזק בכך להיות בודל עיניו מראות ברע וכו', עכ"ד. והנה כל גילוי הזרועות אינו אסור אלא מדינא דד"י כדאיתא במשנה וגמ' (כתובות עב:) ומוכח דאפי' שאין מנהג בנות ישראל להקפיד על כיסוי הזרועות ורגילות לילך בהם מגולות ואין מקפיד אפ"ה אכתי אסור, ואי טעין שהוא כשר ושומר עצמו מלראות ברע נאמן בשבועה וכו', ומוכח דס"ל לרש"ל וט"ז דד"י אינו תלוי במנהגא ואפי' כל הנשים נהגו לילך בזרועות מגולות אכתי איסורא איכא, ואני אומר דלענ"ד לק"מ, דמה דמות ראייה איכא מדברי הרש"ל הללו דלעולם אימא לך דד"י משתנה הוא כפי המנהג וכמבואר ברמב"ם ושאר הראשונים, אלא דהרש"ל לא איירי כלל בכה"ג שכבר נשתנה מנהג הד"י וכבר רגילות בנות ישראל לילך ח"ו בזרועות מגולות, רק קאמר דכיון שנפרץ הדבר בעוה"ר אצל המון העם ורבים אין חוששין לגלות וגם רבים לא יחושו להביט, א"כ אינו נאמן להוציא ממון להחזיק עצמו מהכשרים אלא בשבועה, אבל ודאי דאכתי מנהגם של בנות ישראל

ב. והנה יש רוצים להביא ראייה מהא דאמרינן בנדה (סו.) דבנות ישראל החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפת דם כחדל יושבות עליו ז"נ, ואמרינן עלה בברכות (לא.) דהוי הלכה פסוקה, ואני בעוניי לא אבין מה דמות וריח ראייה יש בזה, דלא דמי כלל לדינא דדת יהודית, דמלבד דד"י הוא דבר שהחמירו בנות ישראל ע"ע אפי' שאין בו איסור כלל והוא דבר של היתר גמור וכדברי הראשונים הנז"ל, משא"כ בהא דהחמירו לישב ז"נ שהוא מפני חשש דספק איסור, דחששו שיבאו לידי תקלה וטעות וכדפרש"י במגילה (כח: ד"ה החמירו), ואם אמרנו שד"י משתנה לפי שאין בה איסור אלא רק מפני מנהג הנשים וכשאין מנהג ליכא איסורא, לא כן נאמר היכא דאף אם לא ינהגו עוד אכתי חשש איסורא איכא ואין יפול החשש בנפול המנהג, והבן. מיהו בלא"ה לק"מ לפי דלא דמי כלל, דכל הא דאמרינן שייכול דין מדיני רבותינו להשתנות היינו דוקא היכא שכן הוא עצם הדין ממש וכגון דת יהודית שכל הדין הוא שלא תנהג הפך ממנהג בנות ישראל וא"כ אמרינן דכיון שתלו האיסור במנהג הנשים א"כ בשעת האיסור נתנו היתר בצידו לומר דהכל במנהג תלוי ואם ישתנה המנהג ישתנה הדין שזה כל הדין כולו שהוא תלוי במנהג הנשים, משא"כ התם שלא תלו הדבר לומר שלא תעשה האשה דבר פלוני כל עוד דבר פלוני או מנהג פלוני קיים, אלא רק החמירו על עצמן את הדין עצמו וקבעו אותו להלכה פסוקה, ולפיכך ח"ו שנאמר דיכול להשתנות, דהא לא אמרו דההלכה דז"נ תלויה באיזה סיבה ודבר שנאמר שנתנו היתר בהיכא דליכא סיבת הדבר, וכדרך שתלו הדת יהודית במנהג הנשים, וא"כ ודאי הוא שלא ישתנה בשום זמן ח"ו, אבל דינא דד"י שתלו אותה במנהג הנשים ולא אסרו הדבר עצמו אלא רק שלא תשנה מנהגה ממנהג שאר הנשים, א"כ ודאי הוא דמשתנה כפי מנהג הזמנים והמקומות שזה עצמו הוא קיום הדין, וזה ברור ופשוט.

הכשרות להקפיד על הד"י דמקודם ולילך בכיסוי זרעות וגם הכשרים שומרים עצמן מלהביט ח"ו, ואין בכוח הפרוצות לשנות ח"ו דינא דד"י שהוא ודאי נקבע לפי דרך הנשים הכשרות, ורק גבי ממונא אמרינן דלהוציא ממון דחמיר טובא עליו מוטל להוכיח שהוא מהיראים, וזה ברור. וא"כ פשוט דשני הדינים אמת דגם אכתי אסור לילך בגילוי זרעות והוי ד"י ותצא בלא כתובה, דאכתי לא נשתנה מנהג הנשים בזה דאין הפרוצות קבועות מנהג לעצמן ח"ו, ומאידך גבי ממון להוציא מיד האשה צריך ראייה ברורה שהוא מהכשרים, ודו"ק. שו"ר למרן הגריש"א בשו"ת קובץ תשובות (ח"א ס' יד) שכתב וז"ל: אך באמת לק"מ, שהדבר פשוט שבדורו של מהרש"ל ואף בדורו של הט"ז לא נהפך הדבר ח"ו למנהג בקהילות הקדושות אשכנז ופולין ללכת בזרעות מגולות ורק פורצי גדר וקלי דעת הם אשר לא חששו לזה, ואמנם גם בגללם נשתנה דינא לגבי תביעותיו של בעה"ב ואם בא לחייב אותה עליו להוכיח את עצמו שבגלל צניעות עזב את המקום, ע"ש.

ובאמת אמינא דאף אם נאמר דכוונת הרש"ל לומר דכו"ע ממש לא קפדי לילך בזרעות מכוסות ומנהג כל הנשים ממש לגלותן, אכתי לאו מוכח מידי, דשפיר אפשר דגם הרש"ל ס"ל כדעת הראשונים ושאר פוס' דד"י משתנה היא כפי מנהג הנשים, וא"כ השתא דנהוג כו"ע להלך בגילוי זרעות ואין מציל כבר נתבטל האיסור דד"י שהוא כפי מנהג הנשים, אבל מ"מ ודאי הוא דהיראים נמנעים מלהביט ח"ו וגם ודאי דאיכא כמה מהצנעות ממש דקפדי על עצמן יותר ממנהג שאר נשים, ולפיכך אף שד"י הוא כפי שאר הנשים מ"מ אם נשבע שהוא נמנע בכ"ז מחמת צניעות שבודל עצמו מלהביט אע"ג דאין איסור לאשה לגלות נאמן, אבל ודאי דבלא שבועה אינו נאמן, ולא ידעתי איך משמע מדבריו דד"י אינה משתנה, דהרש"ל לא אמר אלא שאם טוען שהוא בודל עצמו מלראות ברע נאמן ע"י שבועה ומה ראייה הוא לומר דאכתי אסור להלך כן ולא נשתנה הדבר להיתר, ואין להקשות דאם איתא דד"י משתנה וכעת שכו"ע לא קפדי שרי לילך בזרעות מגולות א"כ מהיכ"ת דיכול להוציא ממון מהאשה ע"י טענתו ושבועתו שהוא נמנע מלהביט ובודל עצמו בראות ברע, אף דאין איסור להלך הכי, והלא ודאי דלא אסקא האשה בדעתה כלל דזה האיש יצא מחמת כן, דזה אינה קושיא דאטו אם נאמר דאסור וד"י לא משתנה מי ניהא, והלא עכ"פ כו"ע לא קפדי מלגלות וגם לא קפדי מלהביט ואף דאמרינן דאסור אבל מ"מ הלא אין נמנעים מלהביט ולגלות, וא"כ אכתי נימא דלא אסקא על דעתה שהוא מהיראים היחידים אשר ה' קורא שאינו כדרך כל עלמא ובודל עצמו מלהביט, ועל כורחנו לומר בזה דהטעם דיכול להוציא ממון ע"י שבועתו וטענתו שהוא בודל עצמו מלהביט, הוא מטעם דכיון שראתה שבשעה שמגלה זרעותיה מיד נפיק ההוא גברא היה לה לאסוקי אדעתא דמחמת כן יצא וכאילו אמר לה שמחמת כן נפיק והוי כאילו הודיעה על זה וחיוב השמירה עליה רמיא, ולפיכך אם יוכל להצדיק טענתו הזאת שבגלל צניעות נפק ע"י שבועה הרי שיכול להוציא ממון מהאשה, והשתא לפי"ז

אף אם נאמר דד"י משתנה ומותר לה להלך בגילוי זרועות מ"מ כיון דבשעה שגילתה זרועותיה מיד יצא והוא נשבע שזה היה טעמו שהוא מהיראים שנמנע מלהביט הרי ודאי דיכול ע"י שבועתו להוציא ממון מהאשה, דזה ודאי הוא דאין סברא לחלק ולומר דדוקא באם נפיק בשעה שאסור לה לגלות יכול להוציא ממון, דהא מ"מ עכ"פ כו"ע לא קפדי ומה איכפת לן במה דהוא קפיד מלהביט אם היא כדין עשתה ורק הוא מהיראים המשונים משאר כו"ע או שלא כדין עשתה והוא מהיראים המשונים משאר כו"ע, סו"ס בתרוויהו לא אסקא אדעתא דהך גברא שלא כרוב העולם הוא, וא"כ הסברא אחת היא דע"י יציאתו מחמת שגילתה זרועותיה הוי כאילו הודיעה והיה לה לאסוקי אדעתה שחויב השמירה עליה רמיה, דכמו שאם אסור לה לגלות יכול להוציא ממון בשבועה שהוא מהיחידים אע"ג שאין לומר דמסתמא מחמת כן יצא דהא כו"ע לא קפדי ואף שלא בשעת אפיה, ה"ה נמי בהיכא דשרי ומוכיח ע"י שבועה שהוא מהיחידים שנמנע מלהביט אף דאין לומר דמסתמא מחמת כן יצא, יכול להוציא ממון ע"י שבועתו, ודו"ק.¹

ז. ותבט עיני להגאון משנ"ב (ס' עה סק"ב) שכ' וז"ל: אבל פניה וידיה כפי המנהג שדרך ליהות מגולה באותו מקום וכן בפרסות רגל עד השוק במקום שדרך לילך יחף מותר לקרות ק"ש כנגדו, שכיון שרגל בהן אינו בא לידי הרהור, ובמקום שדרך לכסות שיעורן טפח כמו שאר גוף האשה, אבל זרועותיה ושוקה אפי' רגילים לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור, עכ"ל. ומוכיח לה בשעה"צ (סק"ה) מהא דכתובות (עב:) דהוי דת יהודית, ע"ש. ומבואר דאע"ג דרגילות לילך בזרועות מגולות אסור לקרוא ק"ש כנגדן דאכתי יש בזה דת יהודית (ואע"ג דלא כתב להדיא שכך דרך כל הנשים ממש ולא רק דרך הפרוצות, הנה בס' גדר עולם כתב (פ"ח) כן להדיא וז"ל: ואפי' במקום שדרך כל הנשים והבתולות לילך ככה אפ"ה אין שום היתור וכו'), ומבואר דס"ל דדינא דד"י אינו משתנה, וזה שלא כדברי הראשונים והרמב"ם ושאר פוס', וצ"ע. והנה בשעה"צ (שם) ציין שכ"כ הא"ר בשם הרוקח והחיי אדם (ובגדר עולם הוסיף שכ"כ התפא"ש), ע"ש. ואני בעוניי נ"ל דיש לעמוד על דבריו, דהנה כתב הא"ר (ס' עה סק"ב) וז"ל: כתב בלחם

ג. והנה מקום יש בראש לומר בזה דבר חדש, והוא דלעולם גילוי הזרועות ממש אסור מדינא ואינו תלוי כלל במנהג הנשים שאינו בכלל ד"י, ורק אם מגלה בדרך מקרה ע"י פעולה אחרת המותרת בהא שרי מדינא ובנות ישראל החמירו ונעשה לד"י, והוא לפי מה שיש לדקדק במתני' דד"י (כתובות עב.) דלא אמרו ד"י מגלה זרועותיה אלא רק אמרו טוה בשוק ופירשו בגמ' (שם ע"ב) דהיינו מגלה זרועותיה, ע"ש, והדבר צריך ביאור על מה ראה התנא להעלימו ולא אמר בשם המפורש, אבל אם נאמר דגילוי זרועות ממש אסור מדינא את"ש דרק בטוה בשוק שהגילוי דרך מקרה ואינו אסור מדינא שייך בו ד"י אם נהגו בו בנות ישראל, ולפי"ז לק"מ מדברי הרש"ל והט"ז, וגם מיושב בזה דברי המשנ"ב שכתב (שעה"צ ס' עה סק"ה) דאסור לקרוא ק"ש נגד זרועות מגולות דאשה אף במקום שנהגו, ומוכיח לה מדין ד"י, ע"ש. והוא תמוה שדבריו נגד כל הראשונים הנ"ל, והארכתי בזה להלן (אות ח), ודו"ק. אלא שהדבר חידוש הוא ולא מצאתי לו מקור בראשונים. שו"ר למן הגר"ש אלישיב בשו"ת קובץ תשובות (ח"א ס' יג) דכתב כן גבי קושיא אחרת, ע"ש. וששתי. אלא שמדברי הר"ן בחידושו לשבת (ס.) שהבאתי להלן מוכח להדיא דאפי' גילוי זרועות ממש שרי אם נהגו, ע"ש. וכן מתבאר בדברי הרשב"א שהביא הגר"א (ס' עה ס"א) ע"ש ודו"ק.

חמודות (ברכות פ"ג ס"ק קטז) נראה דזרועותיה אינם בכלל ידיים, אם לא במקום שרגילין בהו לגלותן, ע"כ, וראיתי ברוקח (ס' שכה) טפח בבשרה או בזרועותיה מגולות אסור, עכ"ל. ומבואר דהמשנ"ב למד דמה שהביא הא"ר דברי הרוקח אחר דברי הלחם חמודות היינו לומר דהרוקח פליג וס"ל דזרועותיה אפי' במקום שנהגו לילך מגולה אסור לקרוא ק"ש כנגדן, ונראה דלמד כן ממה שהרוקח השווה דין הזרועות לדין שאר בשרה ומשמע דתרווייהו דין אחד להם, ואפי' נהגו לגלות הזרועות אינו מותר לקרוא כנגדן, (וכן ראיתי להגאון כה"ח (שם סק"ב) שהביא דברי הלחם חמודות והביא עליו את הרוקח והא"ר וכתב וז"ל: משמע דזרועותיה כבשרה ואין לחלק אם דרכה לגלות אם לאו, עכ"ל). אבל לענ"ד אין הדבר מוכרע כלל דאפשר דאדרבה הא"ר הביא דברי הרוקח לסייע להלחם חמודות במה דכתב דזרועותיה אינו בכלל ידיה המבואר בפוס' דשרי לקרות כנגדן, שהרי הרוקח כתב לדמות דין הזרועות לשאר בשרה ומוכח דס"ל דאין דומה זרועות לפניה וידיה דמה שמיעטנו ידיה ופניה אין בכלל זה זרועותיה, אבל על הא דכתב הלחם חמודות דבמקום שנהגו לילך ולגלות הזרועות שרי לקרות, בהא לא איירי הרוקח כלל רק על עיקר הדין לומר דזרועות אינם בכלל ידיה, ודו"ק. ובאמת שהמעין ברוקח יראה דכתב וז"ל: ושער בין של אשתו בין של אשה אחרת או שוקה או טפח בבשרה או בזרועותיה מגולות אסור עכ"ל. הרי דלא מוכח מידי דאיירי אפי' במקום שנהגו לגלות, דאף דכליל זרועות ובשרה כחדא אין מזה הכרח דדינם שווה בהכל דודאי שאינם דין אחד לגמרי דבשרה אינו אסור מד"י כמו זרועותיה, אלא רק דימה בניהם לומר דזרועות אינם בכלל ידיה במקום דלא נהוג לגלותן, (וע' בפוס' דיש שהקילו לקרות ק"ש כנגד שער מגולה במקום שנהגו לילך פרועות ראש אע"ג דהוי דת משה ולא ישתנה לעולם, וטעמם לפי דקיל דהותר מכללו אצל בתולה, והנה הרוקח השווה בין שערה לבשרה, ומבואר דלא השווה לכל מילי, ודו"ק, וה"ה בנ"ד), ואפשר דשפיר ס"ל להרוקח ג"כ כדברי הלחם חמודות דאם נהגו לגלות הזרועות דמותר לקרות כנגדן, ומה הכרח יש דפליג הרוקח על הלחם חמודות, ולפיכך נראה דאדרבה הא"ר דהביא דברי הרוקח הביאו לסייע להלחם חמודות דזרועותיה אינם בכלל ידיה במקום שלא נהגו לגלותן, ודו"ק.

איברא דהמשנ"ב הביא דברי הרב חיי אדם (כלל ד ס"ב) שכתב וז"ל: פניה וידיה כפי המנהג שדרך באותו מקום לגלות מידיה לא נקרא ערוה כיון שרגילים בזה אין כאן הרהור, וכן פרסות רגליה במקום שדרך לילך יחף מותר, אבל זרועותיה ושוקה אפי' רגילין בכך כדרך הפרוצות אסור, עכ"ל. והוא לכאורה כדברי המשנ"ב ממש דאפי' במקום דרגילים לילך בזרועות מגולות אסור לקרוא ק"ש כנגדן, ומוכח ג"כ דדינא דד"י אינו כפי המנהג, אבל לענ"ד בזה דבר חדש ליישב דברי החי"א דלא פליג על דברי הראשונים דס"ל דד"י משתנה, דהנה החי"א לא קאמר דטעמו הוא מפני דהוי ד"י כדרך שכתב המשנ"ב, וא"כ שפיר יש לומר דס"ל ככל הפוס' וכדברי רבותינו הראשונים

שכתבו דד"י משתנה, וכמו שזכרתי דברי המאירי שכתב דד"י הוא 'שלא כמנהג בנות ישראל' וכדברי רש"י שהביא השטמ"ק דד"י הוא 'שעוברת על דת המנהג' וכן דברי שאר הראשונים ובראשם דברי רבינו הרמב"ם ז"ל, אלא דס"ל להרב חיי אדם דלענין ק"ש לא איכפת לן בהא דנשתנה המנהג וכבר שרי לגלות, דאע"ג דלגבי דינא דד"י ליכא איסור כלל כיון שנשתנה המנהג ונהפך הדבר להיתר, מ"מ לקרות כנגדה אכתי אסור לפי שהוא מקום הרהור טפי משאר אברים, ולפיכך אף דמותר לגלות אבל חיישינן להרהור טפי מפניה וידיה ולפיכך אסור לקרות כנגדה, (והוא כעין דברי הט"ז (ס' עה סק"א) דשוק אפי' באשתו אפי' פחות מטפח אסור לקרות כנגדו, שהוא מקום הרהור יותר משאר אברים, ע"ש, הרי דאף שהוא פחות מטפח דבכה"ג שרי לקרות, וכן נמי הוא באשתו דרגיל אצלו, מ"מ לענין ק"ש דתליא בהרהור אמרינן דהכא אסור שהוא מקום הרהור הרבה), אבל אינו מטעם דינא דד"י כלל דאפי' בשעה דכבר נשתנה המנהג ורגילות להלך מגולה ושרי, מ"מ לקרוא ק"ש כנגדן אסור, ודו"ק. ונ"ל ראייה לזה מדברי התפארת ישראל (ברכות פ"ג ס"ק לז) דכתב זה הדין מסברא ולא הוכיח מהא דד"י ומבואר כנ"ל, וא"כ ה"ה דאפשר שזה היה טעם החיי אדם, ולא מטעם ד"י לפי דס"ל כדעת הראשונים דד"י הוא רק כפי מנהג הנשים. ואולי אף מהמשנ"ב עצמו מוכח כן, דהלא על הך דינא דכתב שאסור לקרוא ק"ש כנגד זרועותיה המגולים אפי' במקום שנהגו לגלות, הביא שכ"כ הא"ר והחיי אדם, והוא הוסיף וסיים שכן מוכח מהא דדת יהודית, ע"ש. הרי דלא פשיטא ליה שזה היה טעם הא"ר והחיי"א, ודו"ק. ועכ"פ לדינא ודאי שאין לנו לנקוט אלא כדברי הרמב"ם והשו"ע ושאר רבותינו הראשונים וגדולי הפוס' דד"י הוא רק כפי מנהג הזמנים והמקומות. שו"ר להר"ן בחידושיו לשבת (ס). שכתב וז"ל: ומ"מ שמעינן מינה דכל דבר דמיגינא ביה אי שלפא ליכא למיחש ומותר ואם לא מיגינא ביה חיישינן, והילכך הני נשי דידן דאזלי בזרועות מגולות אסור ליתן אצדעות בזרועותיהן לצאת לרה"ר דהא איכא למיחש דילמא שלפה ומחויא לחברתה דהא לא מיגליא בגילוי זרועה כיון דאורחא בהכין, וכן פסק מורי הרב, עכ"ל. והביאו מרן הגריש"א בשו"ת קובץ תשובות (ח"א ס' יג). הרי מפורש הוא כמ"ש בשמן של ראשונים דדינא דדת יהודית הוא כפי העת והזמן ומנהג המקומות, מיהו אין זה ראייה לדברי הלחם חמודות דשרי ג"כ לקרות ק"ש כנגדן דאפשר דכיון שהוא מקום הרהור הרבה אסור לקרות אע"ג דשרי לגלות וכמו שכתבתי. וכעת מצאתי דכעין זה כתב מרן מופה"ד האו"ל (ח"ב פ"ו ביאורים לס' יב) ע"ש ודו"ק.⁷

ד. והנה כתב מרן הגרי"ח בבא"ח (פרשת בא ס' ח) וז"ל: ונשי הערביים שדרכם לגלות זרועותיהם אע"פ שדרכם בכך תמיד לא יקרא כנגדם, עכ"ד. והרב כה"ח הביאו (שם) כחבר לסברת החיי אדם ודלא כהלחם חמודות, ע"ש. אבל אינו מוכרע ככל דהא יש לדקדק אמאי נד הבא"ח מדברי הפוס' דדיברו במנהג בנות ישראל וקאמר איהו רק מנהג ישמעאל, ונראה דר"ל דכיון דרק נשות העכו"ם נוהגות כן ואכתי בנות ישראל מנהגם שלא לגלות זרועותיהן לפיכך לא יקרא כנגדן, אבל באם גם בנות ישראל ינהגו להלך בזרועות מגולות שרי לקרות כנגדן.

ח'. ואין לתמוה כלל איך ישתנה דין מדיני רבותינו ז"ל כפי העת והזמן, וזה דבר ידוע שתורה"ק לא תשתנה בשום זמן מן הזמנים ח"ו, ואע"ג דבטל הטעם לא בטלה הגזירה, וק"ו הכא דאמרינן דישתנה הדין מחומרא לקולא, דלפי מש"כ לק"מ, דאח"כ דכל איסור או גזירה ואפי' מנהג לחומרא בעלמא, לא יזוז ממקומו לעולם וכל רוחות שבעולם לא יעקרו גזירת חז"ל, ואפי' יתבטל הטעם לא יתבטל הדין לעולם, לא כן הכא בנ"ד דבשעת קביעת ההלכה שאמרו העוברת על דת יהודית תצא בלא כתובה אמרו שאפשר שישתנה ויהא בטל בזמן מן הזמנים, ולא עוד אלא דמעולם לא נאסר שום דבר בעצמותו מדין דת יהודית, דהיינו דגם בעת שהיה מנהג הנשים לנהוג באיזה דבר והיה הדבר ההוא אסור מדין דת יהודית לאו היינו שהדבר עצמו יש בו איסור אלא כל הדין רק שלא תנהג הפך ממנהג בנות ישראל ולפיכך כיון שמנהג בנות ישראל להקפיד בדבר זה הרי הוא אסור מד"י, וא"כ הרי שאין שום דבר בעולם שהוא עצמו אסור מדין ד"י, אלא הדת יהודית הוא על האשה שלא תנהג שלא כדרך שאר בנות ישראל, ורק אנו אומרים הפרטים שנהגו בנות ישראל בהם ונכללים בתוך הדת יהודית, אבל ברור הוא שהכל הוא רק שלא תנהג הפך מדרך הנשים, וא"כ פשוט דאפי' בשעה שאמרו שהמגלה זרועותיה או שאר דברים עוברת על דת יהודית לא אמרו אלא שהיא שלא כהמנהג ולא איכפת לן גילוי הזרועות וכיו"ב כלל אלא רק לפי שהוא מנהג הנשים, וא"כ ברור דאם אין מנהג הנשים בזמן הזה או במקום הזה לעשות כן תו לא הוי דת יהודית שהרי כל הדין הוא רק שלא תשנה מנהגה ממנהג הנשים, וא"כ לאו היינו דהדין עצמו דדת יהודית משתנה ח"ו אלא אדרבה עצם הדין דדת יהודית הוא דהכל כפי מנהג הזמנים והמקומות, ולפיכך לק"מ איך ישתנה הדין דאדרבה שינוי הדין הוא עצמו קיום הדין, דכך הוא שורת הדין ומעיקרא ע"ד כן נתקן, ודו"ק.

וגדולה מזו מצינו גבי לאו דחוקות העכו"ם שהוא איסור תורה ולא ודוקין ע"ז, וכמבואר ברמב"ם הל' ע"ז (פרק יא הל' א) שכו' וז"ל: אין הולכים בחוקות העכו"ם ולא ילבש מלבוש וכו', והעובר ע"ז לוקה וכו', ע"ש. ובכ"ז קי"ל דכל זה הוא רק כפי המנהג ומשתנה מחומרא לקולא, וכדמוכח מלשון הרמב"ם (שם), וכ"כ התשב"ץ (ח"ג ס' צד) והרדב"ז בתשובה (ח"ד ס' רא) והגאון באר שבע (תמיד רפ"ד) וכ"כ הכנה"ג (יו"ד קעח), וכ"מ מדברי הרמ"א (יו"ד ס' יב) בשם האו"ז (ס' שפה) והראב"ה בשם רבינו שמשון, וכ"פ המנ"ח (ל"ת רנא) ומהר"ש קמחי (ימי שלמה שם) ובשו"ת קרן לדוד (או"ח ס' כב) ובשו"ת תעלומות לב (ח"ג ס' נז סק"ג) וכ"כ הפת"ש (יו"ד קעח) ובס' מילי דחסידותא (ס' נ) ובשו"ת בית אב (חמישאי יו"ד ס' רלה) וכ"כ הגאון קורבן העדה (שבת פ"ו ה"ט) וכן מוכח בשו"ת מהר"י קולון (שורש פח) וכמ"ש הגאון מעשה רוקח (פ"א מע"ז הל' א) וכ"פ כל האח'. וכיו"ב הוא דין דלאו דלא ילבש גבר שמלת אשה שכתב הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ב הל' י) שהוא תלוי כמנהג המדינה, ע"ש. ולמדו הפוס' דהיינו בין לחומרא ובין לקולא אם נהגו הנשים ללבוש בגד המיוחד להם הוי לא ילבש

ואם נהגו הגברים ללבוש ג"כ את הבגד הזה שוב לא הוי לא ילבש שאינו מיוחד לנשים, וכמ"ש מהרי"ק בשו"ת אהל יעקב (ס' ע) ומהרש"א (נדרים מט.) ומרן הגאון חיד"א (פתח עינים שם) וכ"כ בשו"ת לב חיים (ח"ג ס' כו) ובשד"ח (מערכת ל כלל קטז) וכ"ה בביאור הגר"א (יו"ד קפב סק"א) וכן מתבאר בראשונים. והפרישה (שם סק"ה) כתב דאפי' מנהג הגברים הגויים מהני לזה להחשיב שאינו מנהג הנשים לבד, ע"ש. והביאו הגאון רעק"א (גליון שם) וציין גם להרב פרח שושן (כלל ו ספ"ב), ע"ש. והטעם בזה ג"כ כנ"ל לפי שלא נאסר ללבוש בגד זה או אחר, רק נאסר ללבוש בגד המיוחד לאשה וא"כ הכל כפי המנהג. ומיניה לנ"ד דגם הכא לא נאסר אלא שלא תלך שלא כדרך שאר נשים. ואע"ג שדיני הדת יהודית נאמרו במשנה וגמ' וכל הפוס' האריכו לכותבם, אין מזה ראיה כלל לומר דד"י הוא קבוע לעולם, דעכ"פ הביאו הדינים המוזכרים בש"ס אע"ג שאינם לדורות ואפשר אף באותה שעה כבר אבד זכרם, ודומיא דהביאו הפוס' כל הפרטים שבחוקות העכו"ם אע"ג דדעת כל הפוס' וכן הלכה דהוא דין המשתנה, וכמעט רוב הפרטים שזכרו הפוס' לא היה אסור עוד בזמנם, ודו"ק. וכבר כתב הגאון קורבן העדה (ירושלמי שבת פ"ו הל' ט) וז"ל: ואף שהפוס' הביאו לאיסור כל הני משום דרכי האמורי, אין מדבריהם הכרע לומר דכל העיתים שווים בזה, אלא דהכי הוא כפי העת והזמן, עכ"ל. וראה מה שכ' הגאון תפארת יעקב בפתיחה לחו"מ ע"ש ודו"ק. וע' במאירי (שם) ודו"ק הרבה.

ט'. ובאמת שהדבר מפורש הוא בפוס' דד"י הוא דין המשתנה כפי מנהג הנשים, ומלבד מה שהבאתי שכן מבואר ברש"י וברייב"ש ובתוס' רי"ד ובר"ן ובמאירי, וכ"מ ברמב"ם ובטור ושו"ע, וכ"מ מדברי הרא"ש, ושכ"כ הפרישה להדיא והביאו הבאר הייטב, ושכן דעת הגאון באר שבע והביאו ג"כ מרן הכנה"ג, וכ"מ מדברי הב"ש (אה"ע ס' קטו סק"ט) וכמ"ש לעיל, הנה כעת ראיתי להגאון מהר"א קלקצין בס' דברים אחדים (אות מד) שכתב וז"ל: והנה מלשון הרמב"ם מבואר דדוקא מה דהוי רק מצד דת יהודית כגון ששערה מכוסה במטפחת, תליא במנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, משא"כ ראש פרוע לגמרי שהוא ד"ת אינו תלוי במנהג הצניעות, שכיון שהוא אסור מה"ת לא ישתנה הדין לעולם וכו', ע"ש. (והוא משיג שם על חכם אחד שרצה לתלות גם הדת משה במנהג, ודחה דבריו והודה לו דרך דת יהודית תליא במנהגא, ע"ש). וע' להגאון תוס' יו"ט (כתובות פ"ז משנה ו) ודו"ק. וכ"כ הרב שבילי דוד (או"ח ס' עה ס"ב סק"ב) וז"ל: ואף למה שכ' הרמ"א בד"מ (ס' שג) בשם השה"ג להתיר לצאת בפא"נ, היינו דוקא במקום שלא נהגו הנשים להיזהר בזה, משא"כ במקום שלא נהגו להקל, ודאי דהוי בכלל דת יהודית, ע"ש. וכ"ד הגאון חת"ס (או"ח ס' לו) שהביא דברי הב"ש, וכתב: כבר קיבלו עליהו אבות אבותינו בכל מקום וכו' ואפשר העוברת ע"ז יוצאת בלא כתובה שכבר נעשה ממנהג זה דת יהודית, עכ"ד. ומבואר דד"י הוא נעשה כפי מנהג המקומות והזמנים שהכל כפי מנהג הנשים, ודו"ק. וע' בביאה"ל (ס' עה ד"ה ודע) שהבי"ד הב"ש והחת"ס

ומבואר דס"ל ג"כ דד"י משתנה לחומרא וה"ה לקולא כפי מנהג המקומות והזמנים. וכן דעת הלחם חמודות (ברכות פ"ג ס' קטז) וכמו שנתבאר לעיל, וכן ראיתי להגאונים בס' מגן גיבורים (או"ח ס' עה) שכתבו וז"ל: וע"כ יפה כתב המג"א שאין דברי הבא"ש מחוורין, ומ"מ זה ודאי אם אין מנהג המקום כן שילכו הנשים בפא"נ ודאי יש לאסור משום מראית העין כמ"ש זקנינו ז"ל, ואולי הוא גם כן בכלל דת יהודית וכו', ע"ש. ומוכח דס"ל דד"י הוא כפי מנהג המקומות וה"ה נמי כפי מנהג הזמנים, (ומה שהסתפקו בזה היינו לפי דלא מוכרע דהוא ד"י דאולי לא נכלל במנהג הנשים שלא ללובשו, דאפשר דהא דלא נהגו להלך בפא"נ במקומות אלו אינו משום דקפדי ע"ז משום צניעות אלא מפני שלא נמצא במקומם או לא הורגלו בזה וכדו' וא"כ מנ"ל דנכלל ג"כ בד"י לומר שהלובשת עושה שלא כדרך שאר הנשים, ודו"ק). וכ"פ בשו"ת ישיביל עבדי (ח"ה או"ח סי' נ"ה) ע"ש. וכ"פ מרן פוסה"ד באו"ל (ח"א ס' יא) ע"ש באורך. וכ"כ מרן הגריש"א בשו"ת קובץ תשובות (ח"א ס' יג) ע"ש. וכ"כ הגאון שמש ומגן (ח"ב אה"ע ס' טז). וע' בהגהות איש מצליח (ס' עה) משכ"ב. וע' למו"ח בס' עמודי שש (כתובות עב:). וכ"כ עוד אח' הלא בספרתם.

וע"כ הנראה ברור דנקטינן להלכה ולמעשה שדת יהודית משתנה היא בין לקולא ובין לחומרא, לפי שכן מבואר בדברי רבותינו הראשונים ובפרט שכן מוכח דעת הרמב"ם והטור ומרן השו"ע וכ"כ הר"ן להדיא וכן שיטת כל הפוס', והוא דבר שהשכל והסברא מעידים עליו אלף עדים, וזה ברור לית דין צריך בש"ש, הנעל"ד כתבתי להשתעשע באמרויך כי תורתך אהבתי, אבל אינו למעשה ח"ו שכל שלא הגיע להוראה ומורה, וכו', והשי"ת ברחמיו יצילנו מכל טעות ומכשול אכ"ר.

הרב אברהם דהאן שליט"א
כולל ברכת חיים

האם במחלוקת הפוסקים מותר לגרום לברכה שאינה צריכה

כתב האור לציון (ח"א סימן י"ז) דאע"ג דאמרינן סב"ל נגד מרן, הני מילי בספק ברכה לבטלה, אבל בספק בשא"צ לא אמרינן הכי, דבכה"ג לא שייך סב"ל, כמו שמוכח מהא דכתב בשו"ע (סימן רצ"א ס"ג) דאם נמשכה סעודתו עד זמן המנחה יפסיק הסעודה ויברך בהמ"ז ויטול ידי ויברך המוציא ויסעוד, ע"כ. ולכא' למה לא חש לסוברים דלא בעי בסעודה ג' פת וא"כ לדידהו יכול לאכול פירות בסוף הסעודה ויברך עליהם ויצא י"ח כמו שחש לגבי אם שכח לומר רצה והחליצנו בסעודה ג' שכתב שלא יחזור שחש להם, אלא כרחק דברכה שאינה צריכה כשחש לפוסקים מסויימים נקראת ברכה הצריכה, ועוד הוכיח מדברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות ברכות שכתב איך להשלים אם רואה שחסרים לו ברכות, שיקח פרי ויברך לפניו ולאחריו ויקח הירק ויברך לפניו ולאחריו ושוב יקח הפרי ולכא' הלא יכול לפטור ברכת הפרי השני בראשון, אלא על כרחק הואיל ועושה זאת למצוה שפיר דמי, ועפ"י העלה דאם שינה מקומו באמצע הסעודה צריך לחזור ולברך למפרע על מה שאכל ולהבא על מה שרוצה לאכול, ודלא כמו שפסק בבא"ח ובמשנ"ב וכה"ח דסב"ל, דשאני בשא"צ מברכה לבטלה.

וראיתי להגאון התבואות שור (בשמלה חדשה סימן יט ס"ק יז) שהוכיח שא"א לגרום לבשא"צ אפי' כשיש מח' בפוסקים, מתה"ד (המובא בב"י או"ח סימן ח) שכתב שהר"מ ז"ל לא היה מברך על הטלית אלא לאחר בואו מביה"כ מטעם דלפעמים לא היה צריך לדבר בין ט"ק לט"ג, ולהסיח עצמו בלא צורך לא היה רשאי, ולכן נסתפק אם היה צריך לברך בביהכנ"ס ולכן לא לבש. ושאל הרב ז"ל א"א כדברי הפר"ח שהתיר לכוין שלא לפטור אם ישיח ולברך אם השיח כדי לצאת ממח' הפוסקים מדוע לא עשה זאת, אע"כ שא"א לעשות זאת, ואע"ג דכה"ג כתב מרן בסימן קע"ד גבי יין של הבדלה דיש מח' אם פוטר, וכתב שיכוין שלא לפטור, ואם לא כיון לא יברך דסב"ל, שאני התם דנראה דבר חדש הסעודה שעושה לאח"מ דמה"ט יש סוברים שצריך לברך, משא"כ בשחיטה אחד אחרי השני הוי כזלזול ולכן לא יכול לכוין שלא לפטור אם ישיח אלא רק הסחת הדעת שיחשוב כאילו לא רוצה לשחוט. ולכא' כ"מ שדחה זה לדין השחיטה דהוי זלזול אבל באופן שלא יראה כזלזול שרי כמש"כ מרן בסימן קע"ד. ולכא' בנידון התה"ד הנ"ל אין זלזול שהרי לבש הט"ג בביה"כ והט"ק בביתו (דמה"ט יש הסוברים שצריך לברך שוב על הט"ג, מפני דהוי הפסק ההליכה מביתו לביה"כ, וכעין שכ' גבי יין של הבדלה, ודו"ק), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ולענ"ד נראה ליישב דמנ"ל דספיקו של תה"ד היה ספק כמי לפסוק דאמרינן בכה"ג שמותר לגרום, אולי זה ספק עצמי שראה פנים ולכאן, ולכן ל"ש לומר לחוש לצד השני דלא יכול לגרום, דמצד א' רואה שאסור לברך ולכן לא עשה זאת דאסור לגרום לבשא"צ סתם (וכמו שהוכיח הברכי יוסף בסימן מ"ו), ורק במחלוקת הפוסקים דאלו ואלו דברי אלוקים חיים ודו"ק. תדע שבספק עצמי של פוסק לא יגיד סב"ל לאחרים אלא יתלה החיסרון בו לכן גם הכא ודו"ק. ומוכח ממרן והפר"ח כהנ"ל דאל"כ מה יענו על ראייתו, וכן הוכיח התבו"ש ממ"ש השל"ה דבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה יכול להניחם אחר הסעודה כדי שירויח ברכה אחרונה להשלים מאה ברכות, דמותר לגרום בשבת לבשא"צ כדי להשלים מאה ברכות, ולמה לא הציע שיכין שלא לפטור וכך ירבה, ע"ש. ולענ"ד אין זו ראייה, דהשל"ה לא כתב אלא שאע"פ שבחול כה"ג אסור כאן מותר, ולא איירי שחסרים לו הרבה ברכות ולא יודע מה לעשות לכן עושה עצה זו. תדע דהא יש לו עוד עצה כמ"ש הר"מ הנ"ל, אע"כ כדפרישית.

וברב פעלים (ח"ב סימן ה') כתב לפמ"ש"כ מרן בסימן קע"ד הנ"ל שאפשר לברך בבוקר על טלית שלובש לפני התפילה, וכשיוצא לחוץ מכסה אותה בחלוקו מפני הגויים, וכשבא לביה"כ לובש עוד טלית, ואין לחוש לבשא"צ כיון שלדעת מרן צריך לברך על הטלית שלובש בביה"כ, ומוכח במרן בקע"ד שמותר ואפי' התבו"ש יודה דיש הפסק בהליכה ובפוסקים שאומר, ע"כ. ותמיה לי מ"ש"כ שאפי' התבו"ש יודה, שהלא הוכיח מהתה"ד שא"א לעשות, ואע"פ שיש הפסק בהליכה ולכן הסביר מדוע לא עשה כן הר"מ ז"ל שהובא בתה"ד, עכ"פ חזינן דהבין דלא הוי זלזול ולכן שרי לברך, וכך פסק להלכה ולמעשה, אע"ג דדעת התבו"ש שא"א לעשות זאת בשחיטה, וא"כ לכאור' מה יענו ביום שידובר בהם ראיית התבו"ש הנ"ל, אע"כ כדפרישית, ולעולם במח' הפוסקים שרי לגרום לבשא"צ כדמוכח ממרן בקע"ד ומהפר"ח והבא"ח הנ"ל, ואתי שפיר פסק האול"צ הנ"ל. [וכן גבי אם עשה צרכיו ורוצה לאוכל אח"ז, דפסקו הבא"ח והאול"צ שיגע במנעלים ויטול, ובילקו"י חלק עליהם מטעם בשא"צ. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דהואיל ודעת מרן שיטול שתי נטילות ויכול לברך, מותר לגרום כדי לקיים, וכמו שפסקו הבא"ח והפר"ח ומרן בעלמא, הכא נמי].

מיהו צריך עיון מדוע הבא"ח גבי שינוי מקום פסק שלא יברך דסב"ל, והרי איהו פסק דמותר לגרום לבשא"צ במח' הפוסקים כדי לצאת אליבא דכו"ע, והלא אין שום איסור בבהמ"ז הראשונה שיברך, דיש לה על מה לחול, ולא מברך לבטלה, וכל החשש הוא שגורם לברך פעם נוספת בעוד שהיה יכול להשאר עם הברכה הראשונה של המוציא וכן בברהמ"ז השניה, וזה שרי כיון שלדעת מרן צריך לעשות כן, ואף התבו"ש יודה כמו שחילק בעצמו בין שתי שחיטות ליין של הבדלה, שכיון שנראה שני דברים שלכן יש מ"ד דצריך לברך וכו'.

והנה בילקו"י (ברכות עמוד תשי"ד) כתב לדחות את דברי האול"צ דשאני התם גבי סעודה שלישית דיש מצוה ולכן שרי, וכן לגבי מאה ברכות, ע"כ. ותמוה וכי לברך זו לא

מצוה מדרבנן, ולמה לא נחוש לקיום ציווי חז"ל לברך ונגרום שיברך לכו"ע כדי לקיים המצוה, כמו שפסק בשו"ע לגבי סעודה שלישית שאף אחד מ"ד אפשר בפירות ולא יצטרך לברך שוב המוציא ובהמ"ז השניה, ולמה התיר לגרום בשא"צ, ומ"ש מרצה והחליצנו דמספק"ל אם חייב לאכול פת בסעודה ג' וכתב שלא חוזר, ה"נ נימא גבי בשא"צ, אלא שכדי לצאת יד"ח כו"ע מותר לגרום בשא"צ ובפרט מרן שקיבלנו הוראותיו שרי וזה ברור. וגם שמוכח ממרן בסימן קע"ד שאף ברשות אמרינן להאי כללא, שהרי לא חייב לשנות יין בסעודה ובכ"ז כשרוצה לשנות בסעודה כתב מרן שיכוין שלא לפטור ויברך, ובילקו"י (ברכות עמ' תשי"ג) נשאל בזה, והשיב בזה"ל: יש לחלק בין ברכה ראשונה הבאה לפטור שאר דברים, דמאחר וי"א שאינה פוטרת, יש לכוין מעיקרא שלא לצאת בברכה הראשונה, וכמו בהבדלה שיכוין שלא לפטור את היין שבתוך הסעודה כדי שיוכל לברך שנית בתוך הסעודה אליבא דכו"ע. אבל לגבי ברכה אחרונה אין לומר כן, דכיון שבודאי עתיד לברך ברהמ"ז והיא פוטרת הכל, וכבר התחיל בקידוש שהוא חלק מהסעודה, איך יתכן לברך עכשיו ברכה אחרונה בשעה שברהמ"ז עומדת לפוטרו. וכ"כ הרה"ג הנאמ"ן (אור תורה אייר תש"ן), והוסיף, היתכן שאדם יברך ברכה אחרונה אחר פירות שאוכל בסעודה, ויכוין שאינו רוצה לצאת בברהמ"ז, עכ"ד. כלומר דשאני בשא"צ לגורם בשא"צ, דבגורם לבסוף יצטרך לברך לכו"ע ולכן שרי, משא"כ במברך בשא"צ שלא נמלט מהמח'. וצ"ע דהלא גם גורם לבשא"צ אסור, ולמ"ד דסובר שלא צריך לברך הרי זה כמו שאדם יקח פרי ויברך ויכוין שלא לפטור השני ויברך וכן הלאה וזה ודאי אסור, וכמו שהוכיח הברכי יוסף בסימן מ"ו מהתוס' והר"ן והריטב"א והרמב"ן והרא"ה, והוכיח שם שזה אסור מדינא ולא ממידת חסידות, שגם לגרום אסור כשם שאסור לברך בשא"צ. וכן נראה להוכיח דהוי מדינא ולא משום חסידות או גזירה שמא יברך ג"כ בשא"צ, דלתוס' ברה"ל (ל"ג). דבשא"צ דרבנן מדוע גזרו ג"כ על גורם, והלא גזירה לגזירה לא גזרינן, אע"כ דנכלל בבשא"צ גם גורם בשא"צ, דסו"ס בלי צורך בירך דהיה יכול לפטור ולא לברך וכ"כ המאירי בסוטה (מ"א:) והובא בילקו"י, דגם בגורם לבשא"צ יש איסור לא תשא. [וכן מוכח מהגמ' ביומא (ע').] דבעשור שבחומש הפקודים קורא ע"פ, ומקשינן אמאי לא יביאו ס"ת אחר, ומשני דהוי בשא"צ. ולכאור' אין זה בשא"צ אלא רק גורם בשא"צ והוי ליה למימר שממידת חסידות לא לברך או גזירה, ולא לומר בכזו פשיטות בשא"צ, אלא לבאר שיש גזירה שגם גורם אסור. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דכמו שבגורם אע"ג דהוי כבשא"צ ואסור בעלמא לגרום ובכ"ז כשיש מח' אמרינן דלא הוי כבשא"צ, אלא צריכה וצריכה לקיים דעת מרן, או בכדי לחוש לחולקים, ה"נ בבשא"צ וכמו שהוכחנו שדין אחד להם. וכן יש להוסיף את ההוכחה של האול"צ שאפי' בבשא"צ גופא כתב הר"מ שיברך על הפרי לפניו ולאחריו, ולא אמרינן שיכול לפטור את ברכתו האחרונה של הפרי בברכה האחרונה אחרונה שיברך אלא למצוה שרי וא"כ מאי שנא מצות מאה ברכות ממצות ברכה אחרונה, אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכיון שיש מצוה לברך ובפרט שדעת מרן כן, אין

לחוש לאיסור למ"ד דלא צריך משום דהוי בשא"צ, דאני צריך לקיים המצוה ושאני משאר בשא"צ דהוי בלי צורך לכו"ע, ודו"ק.

השתא דאתינן להכי דאין חילוק ביניהם, וכשם דשרי בגורם לבשא"צ לחוש, כך ג"כ לברך בשא"צ לחוש לשיטות ובפרט כשדעת השו"ע לברך. ורבים ס"ל שלא אמרינן סב"ל נגד מרן דשפיר דמי, וא"כ יצא דין חדש דאם פשט טליתו ע"ד לחזור וללבושו יחזור ויברך, וכן אם נפלה טליתו, וכהאי גוונא בכל סב"ל דהוי מחמת שנפטר כבר מהברכה ולא חשיבא הפסק למ"ד, ובאמת שהאול"צ שם כתב שאף אם לא אכל כשיעור דאין לו ברכה אחרונה אם יצא מבית לבית צריך לברך אע"ג דהוי בשא"צ ולא גורם, אע"כ כדאמרן דמסתברא דאין חילוק ובשלמא מעצם הברכה אחרונה שמברך אין ראה דאף בבשא"צ כשיש מח' שרי לברך, יש לדחות דאולי גדר בשא"צ היינו שמברך סתם ואין על מה לחול, משא"כ כאשר חל על מה שאכל, לא הוי ברכה לבטלה, ודו"ק.

אלא דנראה להוכיח שאף לגרום לבשא"צ אסור כשיש מח' הפוסקים ודלא כמ"ש האול"צ, ממש"כ השו"ע בסי' קע"ד ס"ד הנ"ל דיכוין ביין של הבדלה שלא לפטור ואז יברך על היין שבסעודה ואם לא כיון לא יברך דספק ברכות דרבנן להקל, ע"כ. ואם איתא כדברי האול"צ דשרי לגרום ולכן כתב שיברך בהמ"ז לאחר ששינה מקומו, ה"נ יברך ברכה אחרונה (דמסתמא שתה רביעית כמש"כ בסי' ק"צ ס"ג, דיש להזהר שלא לשתות אלא או פחות מכזית או רביעית כדי שלא להכנס בספק ברכה אחרונה) ויש לברכה על מה לחול וכמו לגבי שינוי מקום, ואף בלי ברכה אחרונה יש להתיר כשם שהתיר לו האול"צ אף כשלא אכל כשיעור לברך כשיצא מבית לבית אע"ג דהוי בשא"צ ולא גורם ה"נ נימא הכי, אע"כ דאסור אף לגרום דלמ"ד דאוסר לברך אסור אף לגרום ואינו מסכים שיחוש לו לצד השני, ומה שהוכיח ממש"כ בשו"ע בסימן רצ"א, שאני התם שאין הנ"מ רק לברכה אלא גם למצוה, ומוכרחים אנו לברך בהמ"ז כדי לקיים סעודה ג', ואף שלמ"ד דסגי בפירות א"צ לעשות זאת, וכיון שמרן מספק"ל אם צריך פת שהרי לגבי רצה והחליצנו פסק שלא יחזור, א"כ שלא יחמיר כאן דשוא"ת עדיף, אומר אני דנראה לו עיקר כמ"ד כמ"ד דבעי פת, שהביאה שם בסימן רצ"א בסתם ואח"כ הביא י"א, והוסיף שסברא ראשונה עיקר, ומלשון זו משמע שנ"ל שכן עיקר ולא לחומרא, וע"ש בב"י, ולכן כמו שהרא"ש שהוא מקור הדין של סעודה ג' היה מברך בהמ"ז בשביל סעודה ג', דס"ל שא"א לקיים אלא בפת, ה"נ מרן, ורק לגבי רצה והחליצנו פסק שלא יחזור דאע"פ שמעיקרא דדינא סובר שצריך פת, מ"מ חשש לסב"ל משום חומר ברכה לבטלה. ואע"פ שכתב בסימן קע"ד בסעיף הנ"ל דהטעם שאומרים סב"ל היינו משום ספק ברכות דרבנן להקל, לאו למימרא דהטעם השני אינו נכון, שכ"כ בביתו בסימן ס"ז שני טעמים, אלא לאו כי רוכלא לחשיב וליזיל אלא אמר הטעם הפשוט, ועוד אפי' לטעם דהיינו משום ספק דרבנן לקולא מ"מ לא ימלט מספק אע"פ שנראה עיקר שכן רוב הראשונים סוברים שצריך פת, וכשם שברוב אמרינן ספק דרבנן לקולא. אלא דא"כ תקשי למה לגבי סעודה ג' פסק מרן דצריך פת, ומה שהוכחנו מסימן קע"ד שמותר לגרום לבשא"צ וא"כ ה"ה

ג"כ לבשא"צ גופא וכנ"ל, יש לחלק בין שאר גורם להכא, דהכא הואיל ועדיין לא נפטר וכשמחיל לא מחיל על הכל והוי כנמלך ועיין בתבו"ש בסימן י"ט בשמלה חדשה סק"ז בסופו, ואפש"ל ג"כ בנ"ד דהואיל וצריך לברך על כאו"א הוי כנמלך, וע"ש ודון מינה ואוקי באתרין, ולכן שרי לכוין שלא לפטור כדמוכח ממרן בסימן קע"ד ומהפ"ח והבא"ח ואף בט"ק בבוקר ולא כמו שנהגנו אלא נראה דשרי והמחמיר לעשות כמרן תע"ב. וכן גבי ד' כוסות שרוב הראשונים מצריכים לברך על כאו"א ואף שמרן עצמו כתב שלא יברך, עיין בב"י שזהו מכח המנהג, ואה"נ מי שיחמיר על עצמו עדיף טפי, רק לא רצה לשנות להם המנהגים וכמש"כ בהקדמת הב"י, ויתכן שהוא עצמו היה עושה זאת, וכן כל כה"ג שמכוין בתחילת הברכה, אבל לאח"מ אסור, ולכן לא יגע במנעליו אחר שנטל ידיו כשיצא מביה"כ דגורם לבשא"צ ואסור, וכן לא יברך כששינה מקומו בסעודה, וא"ש אמאי אמרינן סב"ל בפשט טליתו ע"ד לחזור וכן כל כיו"ב דאף לגרום לבשא"צ אסור אף כשיש מחלוקת הפוסקים.

אלא דיש לדחות כל הנ"ל ולקיים פסק האול"צ ע"פ מה שאמר לי אאמו"ר הרה"ג דוד דהאן (שליט"א) הכ"מ, דיש לחלק דשאני התם דמרן פסק שהמשנה מקומו באמצע סעודת פת צריך לברך מתחילה על מה שאכל כבר ולחזור ולברך על מה שרוצה לאכול, ומעיקר הדין יש לפסוק כמרן אף בברכות, ורק מצד חומרא אנו חשים לברכה לבטלה משום חומר דברכה לבטלה, ולכן כתב החיד"א שמי שעושה כמרן אף בברכות אין מוחין בידו, ולכן חשיב שפיר ברכה הצריכה, ודמי למה שהוכיח מדברי הרמב"ם שמותר לגרום לבשא"צ בכדי לברך מאה ברכות, משא"כ בהא דסי' קע"ד שמרן עצמו מתחבט איך לפסוק כיון שיש מח' הפוסקים אם יין של הבדלה פוטר את מה שישתה אח"כ בסעודה לכן פסק מרן דסב"ל ואם כשבירך על היין בהבדלה לא כיון שלא לפטור מה שישתה בסעודה לא יברך כששותה בסעודה וסב"ל, ואע"פ שכתב שלכתחילה יכוין שלא לפטור ויברך אח"כ בסעודה ולכאור' מוכח שאפשר לגרום לבשא"צ, כבר חילקנו לעיל בין לכוין לכתחילה שלא לצאת לבין להסיח דעת אחר שכבר בירך, ולעולם א"א לגרום לבשא"צ במח' הפוסקים, ורק היכא שגם דעת מרן כן שרי לגרום בשא"צ. אלא שיש להקשות דא"כ בכל דיני ברכות איך אמרינן סב"ל נגד מרן, הא לא הוי ברכה לבטלה, דיש חילוק בין ברכה לבטלה לבשא"צ, דברכה לבטלה היינו שמברך סתם ללא כל סיבה אך בשא"צ היינו שמברך אחר שכבר נפטר במה שבירך קודם לכן, וכגון פשט טליתו ע"ד לחזור וללבוש, או נפלה טליתו להסוברים שא"צ לחזור ולברך, אם יברך אף שיש על מה לחול שהרי לא מברך סתם, מ"מ כיון שאינו צריך משום שכבר בירך קודם לכן הוי בשא"צ, ודו"ק. וא"כ למה פסקו דסב"ל נגד מרן הרי שאני בשא"צ מברכה לבטלה, ושמא אף בזה יחלוק האול"צ לפי מה שהעלה פה, וכל מה דאמרינן סב"ל זה כשיש מח' האם בכלל צריך לברך ע"ז. אלא דיש להקשות ע"ד לפמש"כ באול"צ ח"ב במבוא הספר דדרך הפסיקה של מרן בשו"ע היא בתור הכרעה ולא 'פסיקה' ועל כן היכא דאפשר לחוש בקל יש לחוש לדעה השניה (ויישב בזה כמה מקומות בשו"ע), ועפ"י כתב דהיינו טעמא דאמרינן סב"ל נגד מרן, וא"כ לפ"ז אף שמרן פסק דשינוי מקום קובע ברכה אין זה קובע

ברכה כל כך, כי מרן מכריע ולא פוסק, והיכא דאפשר לחוש בקל יש לחוש, וע"ש ודו"ק דמוכח שאין זה מדוקדק שמעיקר הדין יש לפסוק כמרן ורק מצד חומרא משום חומר בשא"צ. אלא יש לפרש כוונתו דכשם דבשאר דברים פסקינן כמרן אף שהוא רק מכריע אף כאן, ואם תטען סב"ל, כאן לא אמרינן כיון דהוי בשא"צ והרי היא צריכה לדעת מרן ואין לדמות זאת לסב"ל אלא לשאר המקומות דפסקינן כמרן, ואין כאן יותר חומרא. ודו"ק.

הגאון הרב נתן בן סניור שליט"א
ראש ישיבת בנין ציון, ר"מ ואב"ד דשכונת אור החיים בני ברק

צירוף חצי כזית ממין שבעה וחצי כזית משאר דברים לחיוב ברכת בורא נפשות

ראינו להביא כאן ביאור הדברים בדברי מו"ר הגאון הגדול רבי בן ציון אבא שאול זצוקלה"ה אשר האיר עיני ישראל בהלכה ובעיון ובהשקפה ברורה, ויש ששנים רבות לא זכינו לרדת לסוף דעתו עד שבס"ד נתבררו הדברים והיו שמחים כנתינתם מסיני לבאר דברים סתומים ולהעמידם בקרן אורה, ואפריון נמטייה לכל יוצ"ח והעוסקים בהוצאת דברי רבינו לאור עולם, לאור באור החיים שיהיו שפתותיו דובבות בבתי כנסיות ובתי מדרשות, ובודאי יעתיר בעד המשתדלים ובעד עם ישראל שנזכה לגאולה השלמה בחדש וברחמים בב"א אכ"י"ר.



דברי הכנה"ג והמג"א והאחרונים

בכנה"ג (ריש סי' רי בהגה"ט) הביא, שנחלקו שני חכמים, האם יש לצרף כחצי זית משבעת המינים, עם כחצי זית משאר פירות כדי להתחייב בברכת בורא נפשות, או דפטור לגמרי. וראיית החכם שפטרו לגמרי מלברך, ממ"ש הטור והראשונים דהאוכל פחות מכזית משבעת המינים אינו מברך כלל. והכנה"ג כתב לדחות, דכ"ז דוקא במי שאכל רק פחות מכזית, אבל האוכל כזית, אע"פ שחציו משבעת המינים וחציו משאר מינים, מי פטרו מברכה אחרונה.

עוד כתב הכנה"ג, שהרי י"א דמברך בורא נפשות אפילו על פחות מכזית, וגם י"א דעל פחות מכזית משבעת המינים מברך בורא נפשות, וא"כ איכא הכא כמה ספיקי. ועוד, דנראה פשוט דבצירוף חצי כזית מזה וחצי כזית מזה מברך בורא נפשות, משום דשייכא בכל מילי. והובא דבריו במג"א (ר"י סק"א), וכ"כ הא"ר (סק"ח), ומרן החיד"א בברכ"י (סק"א), והיד אהרן אלפנדרי (סי' רי הגב"י), והחיי אדם (כלל נ אות טז), והרב בית מנוחה (ברכות הנהנין ברכת בורא נפשות אות ו), והשד"ח (אסיפת דינים מערכת ברכות סימן כד). [ואע"פ שבספרו מכתב לחזקיהו כתב להקשות ע"ד הכנה"ג, מ"מ בשד"ח

חזר והסכים לדבריו, וציין לדברי עצמו במכתב לחזקיהו, וכתב שהאמת נראה כמ"ש בשד"ח, וע"ש עוד שכתב שנראה שהדין מוסכם]. וכ"ה בקיצור שו"ע (סימן נא אות ד), וכן פסקו במ"ב (רי סק"א), ובבא"ח (שנה ראשונה פרשת מסעי אות ד), ובכה"ח (סק"ג). ובמג"א הוסיף על דברי הכנה"ג, דה"ה אם אכל חצי כזית פת וחצי כזית מדבר אחר. ובקיצור שו"ע ובבא"ח כתבו דגם כשאכל חצי זית פת או מזונות, וחצי כזית מפירות שבעת המינים, גם בזה יברך בורא נפשות. והרבנותא בזה, דלא רק בכחצי כזית משבעת המינים וחצי כזית משאר פירות או בשר ודגים מברך בורא נפשות, [וה"ה חצי כזית פת וחצי כזית שאר פירות או בשר ודגים], אשר עכ"פ אכל חצי כזית מדברים שברכתם בורא נפשות, אלא אפילו בחצי כזית פת או מזונות, וחצי כזית מפירות שבעת המינים, אשר בשום דבר ממה שאכל אין חיוב ברכת בורא נפשות, עכ"ז מצטרפין שיברך אחרי צירופן בורא נפשות.

בדברי מרן החיד"א אי עבדי' ס"ס בברכות

והנה יש שהעירו על מ"ש הכנה"ג דאיכא הכא כמה ספיקי, ממ"ש מרן החיד"א במחב"ר (סימן ז') דאין אומרים ס"ס בברכות להתיר לברך. אכן המעיין שם יראה, דמרן החיד"א צירף הדבר עם עוד כמה טעמים שהביא שם, בדבר דנהוג עלמא כחד צד, אינו בגדר ספק. ועוד, דכשהיא סברא תמוהה אין להחשיבו ספק, ואח"ז הביא מחלוקת הפוסקים אי עבדינן ס"ס בברכות, דדעת הרב משאת משה דלא מקילינן לברך עד דאיכא ג' ספיקות, והרב פר"ח והכהונת עולם פליגי בה, וכתב דמ"מ עכ"פ הדרינן לכללא דסב"ל. וי"ל, דבמקום שאינה סברא תמוהה, אין הכרח וכלל גמור שלא לומר ס"ס בברכות, וכ"ש כאן שאינו אלא לסניף.

שכאן עיקר ההכרעה אינה מכח ס"ס

ועוד והוא העיקר, דהלא מרן החיד"א עצמו פסק כאן בברכ"י כדברי הכנה"ג, ועל כרחינו אין הטעם רק מכח הס"ס שכתב הכנה"ג, וכבר עמד בזה בשד"ח (מערכת ברכות אות כד). ומטעם זה ניחא גם ממה שהעירו מדברי הפמ"ג (פתיחה להלכות ברכות סק"ד) והחיי אדם (כלל ה אות ו) שאין אומרים ס"ס בברכות לברך, דהלא כאן הם עצמם פסקו לדברי הכנה"ג והמג"א הנ"ל. ועל כרחנו נלמד מזה, דאין ההכרעה בזה רק מכח הס"ס, אלא משום דפשיטא להו להפוסקים מסברא כהכנה"ג, דאין טעם שלא לחייב ברכת בורא נפשות בצירוף כמה מינים שאין ברכתם שווה, וכמו שיבואר להלן, ואין הכלל מכריע בזה לכל מקום.

ביאור קושיית הגרע"א בזה

והנה הגרע"א בגליון השו"ע כתב לציין ע"ד המג"א, לעיין בדבריו לעיל סי' רח, והניח בצ"ע, וכן ציין למש"כ לעיל בגליון (סי' רז). ושם כתב לציין לדברי הגינת ורדים והמג"א אם ברכת בורא נפשות פוטרת מעין שלש. ומו"ר הגרב"צ זללה"ה באול"צ ח"א (או"ח סי' יט) כתב לבאר רמיזת הגרע"א, דהנה כתב המג"א (רח סקכ"ו), שאם אכל פרי ומסופק אם הוא ממין שבעה, [ואין לו במה לכלול], טוב יותר לברך רק ברכת מעין שלש על העץ ועל פרי העץ, שיוצא בזה ממה נפשך. ופירשו במחצ"ה ובפמ"ג, דאם הפרי שאכל היה ממין שבעה, מה טוב, וגם אם לא היה ממין שבעה, הרי יוצא בדיעבד בברכת על העץ בכל הפירות, וכעין מש"כ בשו"ע (רח סי"ג), [וע"ש בברכ"י]. והוסיף במחצ"ה, דאם יברך בורא נפשות, לא נפיק מספיקא, דאין בורא נפשות פוטרת מעין שלש.

ועין עוד בפמ"ג (א"א רח סקכ"ו) שכתב, דדעת המג"א דבורא נפשות אין פוטרת מעין שלש, והוכיח ממ"ש המג"א לעיל (רב סקכ"ו) בשם האגודה, דבמקום שמחוייב מעין שלש ובורא נפשות, שיש להסתפק אם מעין שלש פוטרת בורא נפשות, יקדים בורא נפשות, ומוכח, דהא פשיטא ליה דבורא נפשות לא פטרה מעין שלש, דאל"כ נמצא שלא הרויח כלום במה שהקדים בורא נפשות. ולפ"ז נמצא כוונת הגרע"א להקשות לדברי המג"א, דמוכח מדבריו שם דבורא נפשות אינה פוטרת מעין שלש, וא"כ היאך זה שאכל חצי כזית ממין שבעה וחצי כזית משאר מינים מברך בורא נפשות.

עוד אחרונים שנטו מדברי המג"א

גם בספר בית מאיר, ובספר יד הקטנה (פ"א אות ח' במנחת עני) כתבו לתמוה ע"ד הכנה"ג והמג"א, דאחר שיש שיעור גם לברכת בורא נפשות, כיון שאכל רק חצי כזית מדברים שחיובם בורא נפשות, מניין יבוא חיוב בורא נפשות בצירוף חצי כזית מפירות מין שבעה. וגם על מש"כ המג"א דחצי כזית פת וחצי כזית משאר דברים מצטרפין לבורא נפשות, תמה הבית מאיר דמניין יבוא חיוב ברכת בורא נפשות. ע"ש. ומיהו נראה מתוך דבריהם שלא דחו לדברי הכנה"ג והמג"א בשתי ידיים, רק העירו שהדברים צריכין ביאור. [וע"ע בשד"ח (שם) שכתב דתמיהת הבית מאיר מחמת שלא ראה לדברי הכנה"ג במקורם, וכמו שכתב בעצמו דצל"ע בגוף הספר].

ובספר פקודת אלעזר (ריש סי' רח) הביא בשם הכהונת עולם והיד אהרן ועוד ספרים שפסקו שלא כדברי המג"א, ע"ש, והעלה דשב ואל תעשה עדיף משום דסב"ל. וכ"ה בחדס לאלפים (סי' רי ס"ב). וכ"כ הנצי"ב בספרו מרומי שדה לברכות (מא), שפירש בדעת רש"י דלא כמג"א, ע"ש. וכ"ה ובזכרונות מהר"א מאני (מערכת צ' אות א). [ועי' בשבט הלוי (ח"ד סי' כד) מה שהקשה ע"ד הנצי"ב ודחאם].

ביאור המחצ"ה בסברת המג"א

ובמחצ"ה (סי' רי סק"א) כתב לבאר דברי המג"א בזה, וזה לשונו: ומצד הדין גם על ז' המינים הו"ל לברך בורא נפשות, אלא מצד חשיבותו קבעו לו ברכה מיוחדת, וכיון דאין בו כשיעור, וא"א לברך ברכה המיוחדת לו, עכ"פ לא גרע משאר אוכלין שאינם מז' מינים, ומצטרף לחצי זית ממין אחר, והוי כאילו אכל כשיעור מפרי שאינו מז' מינים, דמברך בורא נפשות. ע"כ. ונראה כוונת דבריו, דחייב ההודאה אחר כל הפירות שוה בעיקרו, אלא שהוסיפו מעלה למין שבעה, וא"כ כשמאיזה טעם אינו מברך על מעלת מין שבעה, לא נסתלק חיובו הבסיסי לברך עכ"פ על הנאת כזית כאילו אינו ממין שבעה. וכע"ז כתב בכה"ח (רב סקע"ט), ע"ש.

ויש להביא דוגמא לדבר, במי שאכל פרי משבעת המינים, ואינו יודע נוסח ברכת מעין שלש, ולא יבוא לידו סידור לברך מתוכו עד שיעבור שיעור עיכול, נראה שלדעה זו צריך לברך עכ"פ בורא נפשות. ולא משום דבורא נפשות פוטרת למעין שלש, דלעולם מחוייב עדיין בברכת מעין שלש, לפי שלא השלים חובת הודאתו, אבל עכ"פ מאי דאית ליה למיעבד בעי למיעבד, דלא גרע הנאת מעיו משבעת המינים מהנאת מעיו משאר פירות. [וכבר נזכר דוגמא זו להלכה ולמעשה באגרות משה (ח"א סי' עד), דאפילו שתה רביעית יין, אם אין לו סידור, ויעבור שיעור עיכול, יברך בורא נפשות].

מקור לסברא זו בדברי הכנה"ג לגבי חיטין שלוקות שלא בסעודה

ומצינו מקור לסברא זו בדברי כנה"ג עצמו, אשר הוא מקור הדין גם בנידו"ד, דהנה נחלקו הראשונים באוכל חיטין שלוקות אם יברך אחריהם על האדמה ועל פרי האדמה, ומרן השו"ע (רח"ס"ד) הביא מדברי התוס' והראשונים, שעל כן נכון לאוכלם רק תוך הסעודה. וכתב ע"ז הכנה"ג (הגה"ט סוף סי' רי) וז"ל: ומסתבר דלא כתבו התוס' דיש ליזהר אלא לכתחלה, אבל בדיעבד אם אכלן שלא בתוך הסעודה, יברך עליהן ברכה אחרונה. והדעת נוטה דיברך עליהם בורא נפשות, דשייכא אכל מילי. עכ"ל, [ועפ"ז כתב דגם במסתפק מה אכל, יברך בורא נפשות, ע"ש]. וכן פסקו במג"א (סק"ו) וא"ר וח"א וערך השלחן וחס"ל ומ"ב (רח"ס קי"ח) וכה"ח (סקכ"ט), דאחר חיטין שלוקות שלא בתוך הסעודה מברך בורא נפשות.

אשר מבואר מדברי כנה"ג, שלא הורה לברך בורא נפשות מצד דעיקר ההלכה כהחולקים ע"ד התוס' דברכה אחרונה על חיטין שלוקות היא בורא נפשות, אלא כתב כן אפילו בדעת התוס' עצמם, דגם לדעתם, כיון שבדיעבד מחמת הספק א"א לברך על האדמה ועל פרי האדמה, ממילא מודו התוס' דיש לברך בורא נפשות.

ומהאי טעמא ניחא נמי מה שלא חששו האחרונים באופן זה לסב"ל, דהלא אם ליכא כלל חיוב ברכת בורא נפשות בדברים שברכתם מעין שלש, א"כ גם בדיעבד יש לחוש,

שאפילו אכל החיטין חוץ לסעודה, לא יברך אחריהם בורא נפשות, שמא הלכה כר"ת, דלא שייכא הכא כלל ברכת בורא נפשות, והלא השו"ע חשש לדעתו והורה לאכול החיטין תוך הסעודה. ועכ"פ היה לנו להורות שיאכל דבר אחר, שברכתו בודאי בורא נפשות, ורק אז יברך בורא נפשות, [וכמו שהורה מרן השו"ע (סי' רב סי"א) במי שריית תאנים, ע"ש]. ומדלא חששו לזה, משמע דנקטי כסברת הכנה"ג, דגם התוס' מודו דאם למעשה אינו מברך מעין שלש, מ"מ מחוייב לברך עכ"פ בורא נפשות, דשייכא בכל מילי.

האחרונים שהקשו ע"ד המג"א לא פירשו כן, ולהנ"ל ניחא

ואמנם בספר גינת ורדים (כלל א' סי' טו) הבין מדברי הכנה"ג, דס"ל דברכת בורא נפשות דמיא לברכת שהכל דלפניה, וכשם דשהכל פטרה כל מילי בדיעבד, כן בורא נפשות פוטרת כל מילי, [וכנראה כן נקטי עוד אחרונים בדבריו]. ועפ"ז כתב להקשות על דבריו, דא"כ למה אמרו בירושלמי שנזהרו מאכילת דבר שיש ספק מה ברכתו האחרונה, הלא רשאין לאוכלו ולברך בורא נפשות, ע"ש. [ומיהו בסוף דבריו הסיק הגינת ורדים, דאף דבמקום ספק אין לברך בורא נפשות, מ"מ בדיעבד אם בירך בורא נפשות במקום שטעון מעין שלש יצא].

גם במאמ"ר (רח סקל"ז) הביא דברי הגינת ורדים בדעת הכנה"ג, ותמה ע"ז דבורא נפשות אינה פוטרת מעין שלש. [וע"ע בכה"ח (קסח ס"ק קכב) שהביא מספר זב"צ דבמסופק מה אכל יפטור בבורא נפשות, ובהגהות מעשה ניסים לר"נ כדורי העיר ע"ז, שלא נתבאר כן בזב"צ, וס"ל שאינה פוטרת אלא במה שנתקנה].

אכן ביאור דברי הכנה"ג והאחרונים הוא כנ"ל, דאמנם בורא נפשות לא פטרה מעין שלש אפילו בדיעבד, אלא שברכת בורא נפשות היא חיוב ההודאה הראשון בכל המינים, ועליה הוסיפו דרגות במינים המעולים יותר, אבל מי שמאיזה סיבה שבעולם אינו יכול לברך מעין שלש, עכ"פ מאי דבידיה בעי למיעבד. ואמנם, אם אח"כ יתאפשר לו לברך מעין שלש, [וכגון בדוגמא הנ"ל שאינו יודע לברך מעין שלש ואין לו סידור, ואחר שברך בורא נפשות בא לידו סידור], מחוייב להשלים חובת הודאתו ולברך מעין שלש, ולכן לכתחילה בודאי אין לאכול דבר שיש ספק מה ברכתו האחרונה, שאע"פ שאם בירך בורא נפשות יצא יד"ח חיובו הבסיסי, אבל מ"מ שמא מחוייב ביותר מזה, ולא קיים תקנת חז"ל, [ודומה בדוגמא הנ"ל למי שאוכל תאנים לכתחילה, אע"פ שיודע שלא יהא בידו סידור לברך מעין שלש, דודאי לאו שפיר עבד].

עוד מקור לביאור הנ"ל בדעת המג"א, מדברי הפמ"ג

עוד מצינו כן בדברי הפמ"ג בביאור דעת הכנה"ג גם בענין אחר, דהנה נחלקו הפוסקים (הובא בשו"ע סי' רב סי"א) במי שריית התאנים אם מברך אחריהם בורא נפשות או

על העץ, וכתב המג"א (שם סקכ"ו) בשם כנה"ג שאם לא עשה כעצת השו"ע לחייב עצמו בשתי הברכות ע"י פרי גמור ומים, יברך בורא נפשות. ופירש הפמ"ג (פתיחה להלכות ברכות, סק"י) שהוא משום שבורא נפשות היא ברכה כוללת. והנה אין כוונת דבריו דברכת בורא נפשות פוטרת למעין שלש, שכבר פירש הפמ"ג בהדיא (סי' רח"א סקכ"ו) שאינה פוטרת, [ושני הדברים נאמרו בדעת המג"א], אלא כוונת הדברים כהנ"ל, דמאי דאית ליה למיעבד בעי למיעבד, וגם אם מחמת הספק אינו רשאי לברך מעין שלש, מ"מ לא נפטר מחיוב ההודאה הבסיסי לברך אחר אכילתו. ולפי כל המבואר, נתיישבה דעת הכנה"ג מקושיית הגינת ורדים, וגם ניחא הערת הגרע"א לדברי המג"א, וכן נתיישבה קושיית הבית מאיר.

מו"ר האול"צ זללה"ה לא ס"ל כביאור הנ"ל בדברי המג"א

והנה באול"צ (ח"א סי' יט) הביא דברי המג"א והגרע"א, וכתב שאין מבואר בדברי הגרע"א שחלק ע"ד המג"א, רק כתב להעיר שצ"ע בדבריו, [ויש לסייע לזה, דהמ"ב ראה לדברי הגרע"א, ומסתמא גם לדברי הבית מאיר, ועכ"ז הביא דברי המג"א בסתמות ובלא חולק כלל], וע"פ דברי המחזה"ש הנ"ל, ניחא הערת הגרע"א, דאמנם מי שנתחייב בברכת מעין שלש אינו נפטר בברכת בורא נפשות, אבל מ"מ האוכל חצי כזית ממין שבעה וחצי כזית ממין אחר, אין טעם שלא יצטרפו לחייבו בברכת בורא נפשות, דסו"ס הרי נהנה במעיו בכזית.

איברא כי יש להוכיח דמו"ר הגרב"צ זללה"ה לא פירש בדברי המחזה"ש כדברינו הנ"ל, דכל היכא דאין בידו לברך מעין שלש מחוייב עכ"פ לברך בורא נפשות, [ולא ס"ל כדברי האג"מ הנ"ל דכשאין לו סידור לברך מעין שלש עד שיעבור שיעור עיכול יברך עכ"פ בורא נפשות], דהנה באול"צ (שם, והובא גם בח"ב פרק מו אות מז) מבואר, שאע"פ שעיקר ההלכה כהכנה"ג והמג"א דמצרפין חצי כזית ממין שבעה וחצי כזית ממין אחר, מ"מ האוכל שיעור 18 גרם ממין שבעה, אינו מצרפו לפחות מכזית ממין אחר כדי לברך אחריהם בורא נפשות, והיינו טעמא, דהלא לדעת הרמב"ם כבר מחוייב בברכת מעין שלש אחר 18 גרם שאכל ממין שבעה, וא"כ אין בידו לצרפו למין השני לברכת בורא נפשות, [ואע"פ שלמעשה אינו מברך מעין שלש, מחמת ספק שמא שיעור כזית גדול יותר. וע"ע בסמוך בזה].

והנה אם האמת כביאורינו הנ"ל בדברי המחצ"ה והפמ"ג בדעת הכנה"ג, נמצא, דגם באופן זה, כיון שלמעשה אינו מברך ברכת מעין שלש אחר 18 גרם שאכל ממין שבעה, א"כ אין טעם שלא יצטרף לפחות מכזית ממין השני להתחייב לברך בורא נפשות, דסו"ס כיון שאינו מברך מעין שלש, מאיזה טעם שבעולם, מאי דמצי בעי למיעבד, ועכ"פ יברך בורא נפשות. ומבואר מזה, דמו"ר הגרב"צ זללה"ה פירש בדברי המחצ"ה באופן אחר.

דעת מו"ר הגרב"צ זללה"ה בביאור דברי המג"א

ונראה דעתו מו"ר זללה"ה בזה, דעד כאן לא קאמר המחצ"ה שכשאנו מברך מעין שלש שייכא ביה ברכת בורא נפשות, אלא היכא דמה שנמנע מברכת מעין שלש, הוא מחמת שלא אכל כשיעור, דע"ז י"ל, דכיון דעכ"פ נהנה במעיו בכזית, לא גרע חצי כזית ממין שבעה משאר פירות שבעולם, ומצטרף עם חצי כזית משאר מינים לחייבו בברכת בורא נפשות. אבל, כאשר אכל כשיעור כזית ממין שבעה, ומאיזה סיבה אחרת אינו מברך מעין שלש [כגון בדוגמא הנ"ל שאין לו סידור], הרי כבר הוציאוהו חז"ל מחיוב ברכת בורא נפשות, וכבר לא שייכא ביה, ואז אינו מברך בורא נפשות. ולכן, כאשר אכל 18 גרם ממין שבעה, הלא לדעת הרמב"ם כבר מחוייב בברכת מעין שלש, וא"כ הוציאוהו מכלל ברכת בורא נפשות, ונהי נמי דחושש לשיטת שאר פוסקים שעדיין לא אכל שיעור כזית, ובפועל אינו מברך מעין שלש, מ"מ כבר לא שייכא ביה סברת המחצ"ה לצרף חצי כזית דמין שבעה עם חצי כזית דשאר מינים, דעכ"פ להרמב"ם לא שייכא ביה ברכת בורא נפשות כלל.

ויש שרצו לומר בדעת מו"ר הגרב"צ זללה"ה, דס"ל דבורא נפשות נתקנה לפטור אכילה כשיעור על דברים שלא נקבע להם ברכה פרטית, ואף דמספק אינה פוטרת בדיעבד כל סוגי המאכלים [ולא כברכת שהכל], מ"מ תיקנו בה תקנה נוספת, שאם אכל ב' סוגי אכילות ואין בכל אחת בפני עצמה שיעור חיוב רק בצירוף שתיהן, מצטרפין לברך בורא נפשות, ואז פוטרת את אכילתו. ולכן כ"ז כשלא אכל כשיעור, אבל כשאכל כשיעור [אפילו לחד שיטתא], כבר אינו רשאי לברך בורא נפשות, שיש לחוש שאינו בכלל התקנה השנית.

אמנם לכאורה במש"כ באול"צ כדברי המחצ"ה לא מבואר כן, [וגם עיקר הדבר לומר שיש ב' תקנות בברכת בורא נפשות הוא מחודש מאד], ונראה יותר שפירש כהנ"ל בדברי המחצ"ה, דכל שלא אכל כשיעור נשאר בו חיוב בורא נפשות, ומצטרף עם שאר מינים, אבל אחר שאכל כשיעור, שוב נפקע מחיוב בורא נפשות, ואינו רשאי לברכה.

מצינו כסברא זו בשעה"צ

ומצינו כסברא זו בשעה"צ (סי' רח סק"ע), דהנה יין פוטר שאר משקין גם מברכה אחרונה, אלא שנחלקו הראשונים מאיזה שיעור יין פוטר המים מבורא נפשות, ומי ששתה רוב רביעית או כזית יין, י"א שכבר מחוייב במעין שלש, ופוטר שאר משקין. וכתב השעה"צ, דלפ"ז השוטה מים ומעט יין [כזית או רוב רביעית], צ"ע אם יוכל לברך בורא נפשות, דהלא י"א שכבר הם נפטרינ ונטפלים ליין, ומה שאינו מברך מעין שלש מפני שאין אנו יודעין להכריע ההלכה, אינו טעם לחייבו בבורא נפשות. ומבואר מדברי השעה"צ, שאע"פ שבפועל אינו מברך מעין שלש על כזית היין, עכ"ז צ"ע אם יברך

בורא נפשות על המים.

אשר מבואר מדברי השעה"צ, דלא ס"ל כהבנת המחצ"ה הנ"ל בדברי הכנה"ג, אלא כמשנ"ת בדברי מו"ר הגרב"צ זללה"ה, דבמקום שאפשר שנתחייב בברכת מעין שלש, שוב אין אומרים שיברך בורא נפשות אם בפועל אינו מברך מעין שלש.

יישוב הדינים הנ"ל דחיטין שלוקות ומי שריית תאנים לפי ביאור זה

ולפ"ז לכאורה צריך לבאר, דלהבנה זו, בשלמא בצירוף חצי כזית ממין שבעה וחצי כזית משאר מינים, הרי באמת עדיין לא נתחייב בברכת מעין שלש, וי"ל שיצטרפו לבורא נפשות, אבל באוכל חיתין שלוקות ובשותה מי שריית תאנים, הרי להצד שנתחייב בברכת מעין שלש, אינו רשאי לברך בורא נפשות, ומ"ט הורו האחרונים כהכנה"ג לברך בורא נפשות.

ויש לבאר, דהן אמת דהכנה"ג נראה דס"ל כהמבואר לעיל, אכן האחרונים שפסקו כדבריו לא נקטי כן לגמרי, דהנה לענין חיתין שלוקות, אע"פ שהכנה"ג כתב כהנ"ל, דלכו"ע יש חיוב בורא נפשות, מ"מ המג"א לא פסק כן מכח דברי הכנה"ג, אלא כתב (סי' רח סק"ו) דאם אירע שאכל חיתין שלוקות שלא בתוך הסעודה, יברך בורא נפשות משום "שכן משמע דעת הב"י". וכוונת דבריו, דהלא מרן השו"ע כתב בסתמא דברכתם בורא נפשות, ורק אח"כ הוסיף דהתוס' נסתפקו וכו', וא"כ עיקר ההלכה כסתם. וכ"ה בהדיא בא"ר (שם סק"ה), שאע"פ שהסכים לדברי הכנה"ג, הוא לאו מטעמיה, אלא מצד דכן עיקר ההלכה. וגם בלשון המ"ב (סי' רח סק"ח) כשהביא דברי המג"א, כתב לנמק הטעם "כי כן הוא עיקר הדין", ולאו מטעמיה דהכנה"ג. ומה"ט גם בכה"ח (רח סק"ט) פסק כהכנה"ג, ומה שלא חשש לסב"ל, משום דהעיקר דלא כתוס', שאף התוס' לא כתבו כן אלא מספק.

וכן לענין מי שריית תאנים, הנה אמנם המג"א (רב סק"ו) הביא דברי הכנה"ג, אבל סיים ע"ז בתיבת "וצ"ע", והיינו שמפקפק בדבריו. ואע"פ שבפמ"ג פירש כנ"ל דברי הכנה"ג, דבורא נפשות היא ברכה כוללת וכו', וכמשנ"ת, אבל לעיקר הדין כתב הפמ"ג (א"א סי' רח סק"ו) דלא יברך אחריהם לא מעין שלש ולא בורא נפשות, משום דספק ברכות לקולא, ושמא עובר על לא תשא. ומבואר, דלא נקט כטעמיה דהכנה"ג לגמרי להלכה ולמעשה. [ויע"ע בנהר שלום (סי' רב סק"ג) דאפשר דטעם הדבר מצד דגם הרא"ש לא כתב לברך מעין שלש על מי שריית תאנים אלא בלשון אפשר, ולא שבקינן פשיטותא דהרשב"א מפני ספק הרא"ש]. וגם בכה"ל (רב ד"ה בורא) כתב שאע"פ שהכנה"ג הורה לברך בורא נפשות, מ"מ המג"א פקפק בזה, והפמ"ג הורה שלא לברך.

וכן יש נ"מ בזה במי שאכל פרי וספק אם הוא ממין שבעה או לא, שלדעת הכנה"ג מברך בורא נפשות משום שהיא ברכה כוללת, והאחרונים נקטו שלא יברך כלל. [ומיהו בכה"ח

נטה כדברי הגינת ורדים, ואע"פ שכתב (סי' רב סקע"ג) דלענין ברכה שלאחריו אין לו תקנה אא"כ יאכל פרי משבעת המינים וישתה מים ויפטור בשתי הברכות, מ"מ בדיעבד אם שתאן חוץ לסעודה ואין לו פרי אחר ומים, כתב (שם סקע"ט) שיברך בורא נפשות, מצד שהיא פוטרת הכל. והביא דברי המג"א שהניח דברי הכנה"ג בצ"ע, ומה שפירש בזה מחה"ש, וכתב דמ"מ מסתברא דליכא משום ברכה לבטלה, דמ"מ מודה על הנאת מעיו כזית. וכ"כ עוד (סי' רח סקצ"ב) לענין מי שנסתפק מה אכל, שיברך בורא נפשות. וצ"ע].

ומבואר מכ"ז, דהאחרונים נקטי כדברי הכנה"ג והמחה"ש רק לענין צירוף חצי כזית משבעת המינים וחצי כזית משאר מינים, אבל אחר שנתחייב בברכת מעין שלש, אין אומרים שיברך בורא נפשות אם מאיזה סיבה אינו מברך מעין שלש. וניחא מה שהמ"ב פסק כדברי הכנה"ג לענין צירוף ב' חצאי כזית, ועכ"ז נסתפק כנ"ל לענין מי ששתה מים ומעט יין, דלמעשה כיון שיש לחוש שנתחייב בברכת מעין שלש, י"ל דשוב אינו רשאי לברך בורא נפשות. וה"ט דגם באול"צ הורה שאין לצרף ב' חצאי כזית כנ"ל רק כשאין חשש שנתחייב כבר בברכת מעין שלש, ולכן כשאכל 18 גרם ממין שבעה, דלהרמב"ם כבר מחוייב בברכת מעין שלש, שוב אינו רשאי לצרפם לפחות מכזית משאר מינים.

ביאור מה שפירות העץ נפטרינן בברכת מעין שלש

והנה מה ששאר פירות העץ נפטרים בברכת על העץ שאחר שבעת המינים, נראה שאינו מצד שאכילת שאר הפירות טפילה לאכילה החשובה של שבעת המינים, אלא שבנוסח על העץ נפטרים כל פירות העץ. ודין זה שונה ממה שיין פוטר מיני משקין בברכה אחרונה, ששם שתיית המים עצמה טפלה לשתיית היין. וכן הדבר שונה ממי שאוכל מיני מזונות עם מילוי שברכתו שהכל ובורא נפשות, שהמילוי נטפל לדגן, ונפטר בברכת מעין שלש מדין טפל, משא"כ הכא, אין אכילת שאר הפירות נטפלת לאכילת מין שבעה, אלא שהברכה מועילה לפטור גם לפירות העץ.

וקצת ראיה לזה, דהרי פירות האדמה בודאי ג"כ חשובים פחות מפירות העץ ביחס לשבעת המינים, ועכ"ז העיקר שאינן נפטרים באכילת כזית משבעת המינים, והוא משום דלשון על פרי העץ אינו כולל פירות האדמה, וכמבואר באחרונים.

ומעתה באופן שאכל כשיעור 18 גרם משבעת המינים, אשר להרמב"ם הוי כזית, מ"מ אין האכילה עצמה מטפילה אליה את אכילת שאר הפירות, אלא דוקא הברכה פוטרתן, וכיון שבפועל אינו מברך ברכת על העץ על 18 גרם, א"כ לא פטר לשאר הפירות שאכל בשום דבר, ולכאורה היה צ"ל שיהא רשאי לצרף שיעור ה-18 גרם שאכל משבעת המינים עם שיעור פחות מכזית שאכל משאר פירות, ולברך אחריהם בורא נפשות. אכן כבר נתבאר בטעם הדבר, דאם נחוש לשיטת הרמב"ם, אין לו לברך בורא נפשות ע"י

הצירוף, דהלא עכ"פ לשיטת הרמב"ם מחוייב בברכת מעין שלש, ואע"פ שבפועל לא בירכה, מ"מ על החלק של מין שבעה שאכל, כבר הפקיעו רבנן ממנו חיוב ברכת בורא נפשות, וא"כ אינו רשאי לצרף לזה מה שאכל פחות מכזית משאר דברים, ולכן הורה מו"ר הגרב"צ זללה"ה שלא יברך בורא נפשות באופן זה.

נ"מ דלפ"ז יש לדון במי שאכל כ-18 גרם ממין שבעה, וכ-18 גרם משאר דברים, שיוכל לברך גם לשיטת האול"צ

אכן לפ"ז נראה, דרק באופן שאכל פחות מ-18 גרם משאר דברים, וכ-18 גרם מפירות שבעת המינים, בזה דוקא לדעת מו"ר האול"צ זללה"ה לא יוכל לצרפן לברכת בורא נפשות. אבל, אם יאכל שיעור 18 גרם משאר דברים, ו-18 גרם משבעת המינים, נראה שבזה יוכל לברך ממה נפשך, שהרי לדעת הסוברים ד-18 גרם לא הוי כזית, א"כ א"צ לברך מעין ג' גם על מה שאכל ממין שבעה, ורשאי לצרף מה שאכל ממין שבעה למה שאכל משאר מינים, ואין חשש שנפקע מחיוב הבסיסי של ברכת בורא נפשות. ולדעת הרמב"ם ד-18 גרם הוי כזית, א"כ גם א"צ לצרף מה שאכל משבעת המינים עם מה שאכל משאר פירות, שהרי לדעת הרמב"ם עצמו יש לו שיעור כזית גם משאר הפירות לבדם לברך עליהם, וא"כ יהא רשאי לברך בורא נפשות ממנ"פ. ואמנם חילוק זה לא נזכר בדברי מו"ר האול"צ, אבל נראה שהדבר מוכרח. ועיין.

הרב נסים בוגנים שליט"א

מח"ס אמרי בינה

אם יש צד ריבית קצוצה או אבק ריבית בהלוואת דולרים שהוקרו או הוזלו

א. ראיתי למרן הגרב"ץ אבא שאול זצוקללה"ה בספרו הקדוש שו"ת אור לציון חלק א' (חלק יו"ד סימן ד') שדן אם יש ריבית בהלוואת כסף המוצמד לדולר, וזלה"ק: שאלה. הלוח מחבירו כסף ישראלי ופורע לו אחר זמן כסף ישראלי לפי ערך הדולר היציג האם יש בזה איסור ריבית או לא. תשובה. הנה הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל דן בזה בספרו בשו"ת אגרות משה יו"ד חלק ג' סי' ל"ז והעלה שיכול הלוח לפרוע חובו בכסף ישראלי לפי ערך דולר היציג שיהיה אז בשעת הפרעון ואין בזה איסור ריבית ומקור דבריו על פי דברי הרמ"א ביו"ד סימן קס"ב ס"א שכתב וכו' והסביר שם הט"ז בס"ק ב' וכו' ולפ"ז בנ"ד נמי וכו' לכן נחשב היום הדולר למטבע כסף היוצא שפסק מרן בשו"ע שלווין מטבע כסף על מטבע כסף ואין בו איסור סאה בסאה. אמנם לענ"ד נראה שאסור ללוה לפרוע חובו כסף ישראלי בשווי ערך הדולר היציג דהוי ריבית קצוצה מהתורה. ואין ראיה להתיר מדברי הרמ"א הנ"ל מכמה טעמים, חדא הרי דעת מרן בשו"ע שם לאסור בזה ורק הרמ"א התיר (עי' ב"י שם) וכו', ועוד אפילו לדעת הרמ"א שמתיר זה דוקא זהוב בזהוב אבל מטבע כסף במטבע כסף בשווי זהוב בזהוב וכו' כשלוח כסף ישראלי הוי מטבע כסף וכשפורע לו בכסף ישראלי לפי ערך דולר היציג הוי במטבע כסף בשווי זהוב ובזה יש לאסור, וראיה לזה מהא דאמרינן במס' ב"מ דף ס' ע"ב שאם לוח מאה בדנקא ולבסוף נהיה מאה ועשרים בדנקא הוי איסור ריבית דאעפ"י שמתחילה לוח דנקא ועתה פורע דנקא מ"מ כיון שיש תוספת בפרעון של עשרים פרוטות אסור, עכ"ל הקדוש. זיע"א.

והנה מעיקרא כשראיתי הדברים נוראות נפלאתי היאך נגיע בזה לריבית דאורייתא והרי לדינא בתר מעיקרא אזלינן ומעיקרא ליכא ריבית רק אמר לו שיחזיר לו כפי ערך הדולר ובהיה שעתא ליכא תוספת ומה ראיה הביא מוריננו הרב ז"ל מגמרא דמציעא שאם לוח מאה בדנקא וכו' הוי ריבית והיכא חזי ליה להרב דאם לוח מאה ע"מ שיחזיר לו מאה כערך הדנקא הוי ריבית דאורייתא ואדרבה התם בגמ' אמרן דרק ק' בק"כ הוי ריבית ונשך מעיקרא אבל בק' בק' שהוקרו להיות ק"כ בדנקא לא הוי ריבית דאורייתא רק אי אזלינן בתר סוף ואנן הרי קי"ל דאזלינן בתר מעיקרא וליכא אלא ריבית דרבנן כמו שפסק מרן בשו"ע וכו"ל אבל מה ראיה יש כאן לריבית קצוצה בהלוואה המוצמדת לדולר ולפנינו בגמרא כלל לא איירי שלוח מאה בדנקא אלא מאה במאה רק שהמאה הוקרו

ולשון שהביא הרב מהגמרא אינו נמצא כלל לפנינו וצ"ג. (ולכאורה זו תשובה לדעת האג"מ).

ומ"מ היה בידי ליישב כוונת הרב זלה"ה במקצת והוא דע"כ לא אמרו דלא הוי ריבית אלא לבסוף רק בלוה ק' ע"מ להחזיר ק' אבל בלוה ק' השוים דנקא ע"מ להחזיר כפי שווי הדנקא אז הוי ריבית של תורה אפילו אי אזלינן בתר מעיקרא דדוקא כשקצץ עימו להחזיר רק ק' אז ליכא מעיקרא ריבית ונשך אבל כשהתנה עימו להחזיר ק' צמוד לדנקא כלומר שאם הדנקא תעלה ק"כ בשעת פירעון יצטרך ליתן לו ק"כ אז הוי ריבית ונשך מעיקרא דאיגלאי מילתא למפרע שהתנה עימו ליתן ק"כ במקום ק' דהשתא. ואולי הגאון יוכל לפרש דהיא גופא מאי דאמרו מעיקרא נשך בלא תרביית ה"ד דאוזפיה ק' בק"כ מעיקרא קיימי מאה בדנקא ולבסוף קיימי ק"כ בדנקא נשך איכא וכו' ופשט הגמרא היינו שאמר לו מפורש להחזיר ק"כ במקום ק' ולא בגלל זולא ויוקרא דאחר מכאן אבל לדברי הרב נ"ע י"ל דהכוונה דמעיקרא הלווהו ק' לפי ערך הדנקא כלומר שיחזיר לו כפי ערך הדנקא בשעת הפירעון וכיון דבשעת הפירעון קיימי ק"כ בדנקא ממילא צריך ליתנו ק"כ ואיגלאי מילתא דלמפרע קצץ עימו ק' בק"כ והיינו דקאמר הש"ס דאוזפיה ק' בק"כ היינו שלבסוף איגלאי שהוא ק"כ והוא חידוש גדול בפשט הגמרא וגם יקשה לפרשו בהציור השני של הגמרא דאמרו תרביית בלא נשך דאוזיף מאה במאה מעיקרא קיימי מאה בדנקא ולבסוף מאה בחומשא אי בתר מעיקרא לא נשך ולא תרביית ואי בתר סוף הרי נשך והרי תרביית וכאן לא תוכל לפרש שהלווהו ק' צמוד לדנקא דא"כ לא הוי ק' בק' ודוחק לומר דהכוונה ק' בק' היינו שכאן ביקש דוקא ק' ולא בצמוד לדנקא דדוחק דבציור הראשון הכוונה צמוד לדנקא ובציור השני הכוונה לפי מידה שקיבל דמסתמא בחד גוונא מיירי שני הציורים ודו"ק. ואולי הרב יפרש דשני הציורים קאי שמתנה עימו שלעולם יחזיר לו כפי היוקר כלומר שאם הדנקא תזול ישלם ק' שלקח אף שהם יותר מדנקא ואם הדנקא תתייקר ישלם לו כפי שווי הדנקא היינו ק"כ ולכן בציור הראשון נתגלה בסוף שהוא ק' בק"כ ובציור השני נתגלה לבסוף שהוא ק' בק' רק שבציור הראשון הק' הוזלו ובציור השני הק' הוקרו וכיון דפשטינן דבתר מעיקרא אזלינן א"כ בציור הראשון הוי ריבית דאורייתא ובציור השני לא הוי ריבית דאורייתא רק דרבנן. אלא דפירוש זה קשה לדברי הראשונים שהוכיחו דבתר מעיקרא אזלינן מדין סאה בסאה דהוי דרבנן והרי התם הוי דרבנן כיון דהתנה עימו להחזיר סאה בין הוקרה בין הוזלה אבל אם התנה עימו סאה צמוד לדנקא כלומר שיחזיר לו יותר מסאה אם תזול הסאה ואם תוקר יחזיר לו סאה זה הוי דאורייתא לדברי הרב וא"כ שמא אזלינן בתר הסוף והוי ריבית אפילו כשמחזיר סאה וע"כ לא הוי דרבנן רק בקוצץ עימו סאה בסאה ולא מצמיד הסאה לדנקא שאם תזול הסאה יחזיר לו יותר מסאה ואולי גם זה יש ליישב דלא מסתברא לחלק אם התנה לב' צדדים או התנה לצד אחד דכמו דבהתנה לב' צדדים אתה אומר דהוי ריבית של תורה בסאה בסאה א"כ גם בהתנה לצד אחד הוי ריבית של תורה לצד שתתייקר

הסאה ואי הוי דרבנן ע"כ דאזלינן בתר מעיקרא ולכן גם בהתנה לב' צדדים לא הוי ריבית של תורה מצד התייקרות הסאה רק אם הוזלה הסאה והוא מחזיר יותר מסאה לפי ערך הדנקא שהצמיד אליה. ועכ"פ זו דרך חדשה בסוגיא ומי שלא יסכים לה יתפוס כלשון ראשון שכתבתי דלעולם מודה האור לציון דכוונת הגמרא ק' בק"כ ממש וכן ק' בק' ממש רק דדייק ליה להרב ז"ל דמשמע דוקא ק' בק' לא הוי ריבית של תורה אי אזלינן בתר מעיקרא אבל אם התנהו ק' צמוד לדנקא והשתא הדנקא שוה ק"כ וצריך להחזירו ק"כ כפי תנאי דמיעקרא אז הוי ריבית של תורה אפילו אי בתר מעיקרא אזלינן ובציור הראשון קמ"ל דאם התנה עימו להחזיר ק"כ במקום ק' הוי ריבית של תורה לצד דאזלינן בתר מעיקרא אע"פ שלבסוף הוזלו הק"כ להיות כק' דמיעקרא והב"ן.

ועכ"פ החידוש הגדול בדברי מורינו האו"ל הוא דהוי ריבית של תורה בהצמדה אף דלא ברור שיהיה תוספת לבסוף בשקלים דאפשר שלא יזוז הדולר ויהיה שערו בשעת פירעון כבשעת הלואה ואע"כ אם יהיה תוספת בשקלים הוי ריבית של תורה דאיגלאי מילתא למפרע שהתנה עימו להחזיר יותר ממה שקיבל בכמות ודוחק לומר דהרב איירי רק בזמן שהדולר במצב תמידי של עלייה. ויותר נראה דהרב פשיטא ליה דכל קציצה ליותר אפילו שהיא על צד התנאי והספק הוי ריבית דאורייתא. וגם דבר זה מוכח מהסוגיא דריש איזהו נשך דהא סברין לומר ריבית דאורייתא אף שהיא בספק מעיקרא. אלא דלא מסתברא דהוי ראיה רק אם נאמר דהש"ס פשוט לו שם דהאיסור נקבע מעיקרא בשעת שימה וכל הנידון איך לשום את הריבית לפי ערך או לפי מידה וא"כ קשיא דאפילו אם אזלת לפי ערך דלבסוף דהוי ריבית מ"מ הוי ספק מעיקרא, ואלא ש"מ דאפילו בכה"ג הוי ריבית של תורה וחשיב ריבית קצוצה מעצם קביעת הענין להחזיר דוקא כמידה שקיבל ולא כפי ערך שקיבל דאם אזלינן לפי הסוף הו"ל למימר אם יוקרו תחזיר לי פחות ואם יוזלו תחזיר לי מידתם כפי שקיבלת. ואם נכוננו דברינו א"כ תפשוט מינה דהגרב"ץ למד הסוגיא בצורה הזו דאין הנידון כאן בחלות האיסור אימתי הוא אלא כל הנידון אם אזלינן לפי ערך ושווי או לפי מידה וכמות. (והארכתי בזה במקו"א). וכל מה שכתבתי כאן הוא ליישב דעת מרן הגאון אור לציון אבל בדעת האגרות משה דפליג כפי עדות האו"ל לכאורה צ"ל דלא יסכים לדברים הללו עד שלא תהיה ראיה נגדו מן הגמרא.

אחר כותבי כל הנ"ל ראיתי למרן האבי עזרי זצוקללה"ה שכבר עמד להוכיח מסוגיין דשייך ריבית דאורייתא בספק עי' מש"כ בהלכות מלוה ולוה פ"י ה"ד (ד"ה אולם) דמסוגיין מוכח דכל החסרון בק' בק' שהוקרו דלא הוי ריבית דאורייתא הוא משום דבתר מעיקרא אזלינן אבל אי לבתר סוף אזלינן הוי ריבית מצד ההוקרה ולא הוי חסרון בשם ריבית קצוצה מצד דשמא לא יוקרו. ע"ש כל דבריו.

ב. עוד חזינו בדברי מרן הגרב"ץ אבא שאול זצוקללה"ה שם דס"ל כדבר פשוט שהדולר בא"י יש לו דין פירא ודין סאה בסאה וז"ל ועוד נראה דדוקא זהוב בזהוב מותר ללוות

אבל דולר בדולר אסור ללוות [אם אין לו בכל אופן דולר אחד בביתו] דהוי סאה בסאה, שהרי הכסף החוקי היום בישראל זה השקלים ולא הדולרים, דהגע עצמך אם המוכר לא רוצה לקבל תשלום מכירת חפץ בדולרים רק בשקלים, וכי יכול הקונה לחייבו על פי החוק לקבל דולרים, בודאי שלא יכול לחייבו על פי החוק לקבל דולרים וכו', וא"כ איך נאמר שהדולר הוא הכסף החוקי בישראל. ולכן אין ראייה מדברי הרמ"א להתיר. עכ"ל רבינו האור לציון. ולפום ריהטא משמע מלשון הרב נ"ע דזה תלוי במחלוקת מרן והרמ"א (יו"ד ריש סי' קס"ב) בענין הלוואת דינר זהב בדינר זהב דלדעת מרן השו"ע דאסור ללוות דינר זהב בדינר זהב ודאי דאסור ג"כ ללוות דולרים בדולרים וע"כ לא ס"ל להאג"מ להתיר הדולר בדולר רק לדעת הרמ"א שהתיר דינר זהב בדינר זהב וע"ז בא לחלוק האור לציון דאפילו להרמ"א לא שרי אלא זהוב בזהוב אבל דולרים גם להרמ"א יהיה אסור. והוא חידוש לכאורה דהא עיקר הענין לדון אי הדולר הוי פירא או טיבעא וא"כ אי הוי פירא אפילו להרמ"א אסור ואי הוי טיבעא אפילו למרן מותר ודו"ק וצ"ע.

וכדי להבין דברי מו"ר זיע"א נצטרך לבא בהקדמת מילים, דהנה מקור דברי הרמ"א (שם בריש סי' קס"ב) הוא פסקי מהרא"י והוא בתרומת הדשן ח"ב סימן נ"ד והובא שם בבית יוסף, ע"ש דבתחילת הסימן הביא מרן הב"י מקור לדברי הטור שם שאסור ללוות דינר זהב בדינר זהב, מדברי הגמ' ריש פרק הזהב, דדהבא, כיון דלענין מקח וממכר שוייהו רבנן כי פירא, לגבי הלוואה אסור, אלמא דכל היכא דבצד אחד הוי פירא אסור ללוותו, וכן הם דברי נמוק"י בריש הזהב. ואח"כ בהמשך הסימן הביא מרן הב"י דברי בעל ספר התרומות בח"ה שער מ"ו סי' ו'-ז' בשם הרי"ף דהמלוה דינר זהב בדינר זהב דינו שוה למלוה פירות, שאם יש בשוק באותה העיר דינרים שיש להם שער חתוך וכו' מותר. וע"ז הביא הב"י דברי התרומת הדשן שכתב להתיר זהוב בזהוב אפילו אין שער קצוב בעיר לדינרי זהב וגם אין לו דינרים ובלבד שיהיו לו מטלטלין דכיון שיוכל למכרם וליקח בהם זהובים חשיבי כיש לו או אם אין מטבע כסף טוב בעיר ההיא אלא רובם נחושת וכו'. ואח"כ הביא הב"י תשובת הרשב"א בשו"ת החדשות מכת"י סי' ע"ו שנשאל שם הרשב"א דינר בדינר שאסרו כסאה בסאה, אם יש שער קבוע לדינרים ולכסוף נתייקרו, מי שרי כסאה בסאה או יש שום טעם לחלק, וע"ז השיב הרשב"א דאם הדינר באותו המקום הוא מטבע היוצא שם לכל מקח וממכר כשאר המטבעות היוצאין במקומן, ודאי דמותר, דאיהו מטבע הוא, ולא או איהו דאייקך וזל אלא הפירות, ובהדיא גרסינן בריש פרק הזהב וכו', ואם הוא דינר שאינו יוצא שם אינו אלא כפרי, והוא העולה והיורד, כפירות, שאין המטבע עולה ויורד, אלא הפירות והדינרים הנקנים שלא במקומם, ואסור מדין סאה בסאה, אא"כ יש לו שער קבוע וארוך ונמצא תדיר לקנות בעיר, דאז מותר, דלא גרע מפירות ממש וכו' ע"כ. והשתא מרן בשו"ע שפסק שם דרק מטבע כסף היוצא אין בו גזירת סאה בסאה הוא כדברי הגמרא והרי"ף והרשב"א ונמוק"י והטור ודלא

כהתרומת הדשן ורק הרמ"א כתב להקל ע"פ דברי התרומת הדשן. (וע"ע מש"כ בזה לקמיה לענין מחלוקת מרן והרמ"א).

וע"ש בדרכי משה אות ג' שהעתיק לשון תרומת הדשן ע"ש דנשאל התה"ד על מה שרגילין העולם ללוות זהוב בזהוב אע"פ שהוא פירא, וע"ז השיב חדא דהתוספות ב"מ מה. (ד"ה ושאני) לא סבירא להו הכי. ועוד יש לחלק בזמנינו זה רוב בנ"א יש להם מטלטלין ברשותם דשוה זהוב, וא"כ הוי כמו שלוח סאה בסאה ויש לו מעות מזומנים דשרי, משום דיוכל לקנות חטים עבור הדמים ההם, הכ"נ יכול למכור מיד המטלטלין עבור הזהוב, ואם יש לו רק זהוב אחד יכול ללוות עליו כמה זהובים שירצה כמו סאה בסאה. [והוסיף שם דדוקא גבי זהובים מהני מטלטלין אבל סאה בסאה לא מהני מטלטלין רק במזומנים דאין דרך לקנות פירות רק עבור מזומנים]. ועוד טעם כתב שם לפי האשרי פ"ד סי' א' דלא הוי דהבא פירא רק כלפי כספא אבל כלפי נחושת הוי טיבעא, והנחושת הוי פירא, ואם כן בזמנינו שכל המטבעות שלנו רובא דרובא דנחושת הן ומעט כסף, לא חשיבי כלל לגבי דהבא, דליהוי אינון טיבעא ודהבא פירי, אבל בימי הגאונים ואפילו רק קודם מאה שנה היו המטבעות כסף טובות מאוד, ורובן כסף ומעט נחושת, ובזמנים ההם נהגו איסור בדבר עכ"ד. וחזינן שיש כאן ב' דרכים בתרומת הדשן בהיתר הזהוב (לבד משיטת התוס' הנ"ל) דבתחילה בא להתירו אע"פ שהוא פירא מצד המטלטלין המצויים לרוב בני אדם, ולבסוף בא להתיר מצד דכעת בזמנינו דהבא טיבעא והיינו למ"ד דדהבא הוי פירא רק לכספא וכו'. (ומרן בחו"מ סי' ר"ג ס"ו הביא ב' הדעות וז"ל נחושת י"א דהוי טיבעא לגבי דהבא וי"א דהוי פירא לגבי דהבא עכ"ל. וכאן ביו"ד לא הביא ב' דעות דלתרי הדעות דהבא פירא לגבי כספא, משמע דאין נ"מ במחלוקת דדהבא ונחושת רק במקום דליכא כספא, דכל דאיכא כספא ממילא דדהבא פירא. וזהו שכ' התרומת הדשן שבזמנינו יש להקל בזהוב כיון שכל המטבעות שלנו רובא דרובא דנחושת. ומ"מ היה נראה דדעת השו"ע דגדר טיבעא הוא רק במטבע היוצא כלומר החרף, ולא מבעיא באינו יוצא כלל דודאי פירא הוא לכל מילי כמו שפסק מרן בחו"מ שם ס"ח אלא אפילו היוצא הוי פירא אם יש חריף ממנו ולא אזלינן בתר חשיבותא כלל רק בתר חריפות. איברא שלא נוכל להכריח הדברים שהרי מרן כאן כ' חוץ ממטבע כסף היוצא בהוצאה, משמע דאיירי בזמן שיש מטבע כסף היוצא, וא"כ אין ראייה למקום שאין מטבע כסף יוצא, דשמא אז אזלינן בתר חשיבותא, וכדעת י"א שהביא שם בחו"מ לענין נחושת ודהבא, וא"כ אין ראייה דמרן אסר דינר זהב גם להטעם השני דהתרומת הדשן. ונ"מ גדולה לדולרים, דהא חשיבי טפי משקלים, כמו דדהבא חשיב מנחושת ודו"ק. אא"כ נאמר דהלכה כ"א קמא בחו"מ שם דדהבא לעולם הוי פירא. או שנאמר דדולרים הוו בגדר לא יוצאים כלל דאז לא מהני חשיבותא דידהו וק"ל).

והש"ך שם על דברי הרמ"א שהתיר הזהוב הביא הטעם השני דתרומת הדשן, והשמיט הטעם הראשון, משמע דלא ס"ל להטעם הראשון, דלא מהני מה שיש לו מטלטלין למוכרן בזהוב, וכ"כ הש"ך בס"ק ה' גבי סאה בסאה דלא מהני אא"כ יש לו מאותו המין דוקא אבל מעות אפי' בכדי שיכול ליקח כל אותו המין אסור, וכתב שכן הסכמת הפוסקים ושכ"כ הב"י. ודלא כהתרומת הדשן בטעמו הראשון דמהני מזומנים לאיסורא דסאה בסאה. וע"ש בהגר"א על דברי הרמ"א שציין לעי' בש"ך, משמע דס"ל להגר"א כהש"ך ודו"ק. וכ"כ הבאר היטב שם סוף ס"ק ג' דלא משמע מהפוסקים דמהני מעות ללוות סאה בסאה ע"ש. (ומה שהביא הש"ך סיוע מתשובת הרשב"א לדברי הרמ"א והשווה דבריו להתוספות שהביא התרומת הדשן לא הבנתי כ"כ, דהרי הרשב"א קאי באופן שהדינר זהב הוא המטבע היוצא והוא החריף ומשא"כ היתרא דהרמ"א ותה"ד משמע אע"פ שהנחושת חריפה מהזהב וצ"ע. ושור"ר באוצר מפרשים משם ה'מקור מים חיים' שכבר תמה על הש"ך ע"ש שכ' ולא ירדתי לדעת הש"ך בזה דבתשובת הרשב"א שמביא ב"י אינו מבואר כלל דדינר זהב יש לו דין מטבע ואדרבה מבואר בהדיא להיפוך שם דדינר זהב יש לו דין פירות וע"ש היטב עכ"ל הממ"ח. ורצונו ברור לנו דאף שהרשב"א הסכים לומר דדינר זהב יכול להיות טיבעא אבל זה רק כשהוא היוצא והחריף הלא"ה הוא פירא וק"ל). ומאידך הט"ז שם ס"ק ב' הביא רק הטעם הראשון של התרומת הדשן משמע קצת דלא ס"ל כהטעם השני ועכ"פ ודאי משמע דס"ל להלכה הטעם הראשון שכ' התה"ד ודלא כהש"ך. (וקצת פלא על הבאר היטב ס"ק ג' דמחד גיסא מיייתי להט"ז משמע ס"ל כוותיה, ומאידך פשיטא ליה שם דלא מהני מעות לסב"ס וכו' וכנ"ל, א"כ היה לו להביא טעמא דהש"ך לא טעמא דהט"ז. וצע"ג).

ונ"מ גדולה יש לנו בין דברי הט"ז לדברי הש"ך לדברי הש"ך דנקיט טעמא בתרא דתרה"ד לא נוכל להוכיח דמין פליג על הרמ"א וכדכתיבנא לעיל (במוסגר) דמין לא איירי רק בזמן שיש מטבע כסף היוצא שהוא החריף דאז דהבא פירא אבל הרמ"א איירי בזמן הזה שאין מטבע כסף וכו' דאז שמא אזלינן בתר חשיבותא דדהבא ואיהו טיבעא וכדעת י"א בתרא שהביא מרן בחו"מ שם (אא"כ נאמר דיש ויש הלכה כיש קמא דאז מרן בחו"מ פליג על הרמ"א כאן אבל מדברי מרן כאן ביו"ד ליכא הוכחה) אבל לדברי הט"ז דנקיט טעמא קמא דתה"ד אז ודאי נראה דמין פליג על הרמ"א דהא טעמא דהט"ז מהני אפילו בזמן שיש מטבע כסף היוצא ואע"ג דדהבא פירא בזמן כזה, מ"מ שרי מצד המטלטלין ובהו ודאי מרן פליג דהא לא שמעינן דמין יתיר ביש לו מטלטלין או שיש לו כסף. והש"ך בגודלו כבר העיד בס"ק ה' שכן כתב הב"י דדוקא יש לו מאותו המין מהני לסב"ס אבל מזומנים לא מהני. (וכנ"ל).

וכעת נבין דברי מורינו האו"ל שתלה ענין הדולרים שהתיר האג"מ במחלוקת השו"ע והרמ"א שהרי לפי עדות האור לציון כל ההיתר דהאג"מ נשען על דברי הרמ"א ולפי

טעמא דהט"ז, וא"כ זה לא שייך רק לדעת הרמ"א ולא לדעת המחבר ופשוט. ומ"מ הרב פליג להחמיר בדולרים אפילו לדעת הרמ"א כיון דע"כ לא איירי הרמ"א רק ביוצא הדינר מעט אבל הדולר לא נפיק כלל כיון דאינו חוקי ולא נוכל לומר שהוא מטבע וכו'. וזה פלא גדול דהא לטעמיה דהט"ז אין הענין דדינר מצד שהוא 'מטבע' אלא אפילו הוא פירא שרי מדין המטלטלין, ומה ענין כאן למטבע או לא מטבע, אדרבה הדולר הוא פירא רק שהוא מותר מטעמיה דהט"ז דאיהו טעמיה דהרמ"א וא"כ למה חלק האו"ל על האג"מ אפילו לדעת הרמ"א. ולולא דמסתפינא שמא אטעה בתורתו של הרב אמינא טובא לנכון דכוונת מו"ר דפשיטא ליה דלא כהט"ז, אלא כהש"ך שהטעם דהרמ"א רק מפני שהדינר בזמן הזה הוא המטבע, ולא מפני המטלטלין, וא"כ בדולר לא נוכל לומר כן דאפילו שהוא חשוב מה יועיל בזמן שאינו יוצא כלל, וכדברי הרב שאינו חוקי וכו'. ובאמת שכן נראה לשון הרמ"א שכ' דבזמן הזה 'מטבע של זהב דינו ככסף' משמע טפי דבא לומר שהדינר זהב הוא המטבע כמו המטבע של כסף בזמנם ולא מפני המטלטלין, ודו"ק דהא בכסף מהני אפילו בלא מטלטלין ובזהוב לא מהני רק במטלטלין והרמ"א השווה אותו לגמרי לכסף. (ובאמת שזו פליאה גדולה על הט"ז וראיה גדולה להש"ך וצע"ג). ועכ"פ כבר כתבתי דהגר"א והבאר היטב לא ס"ל כהט"ז וא"כ גם הגרב"ץ סמך על דבריהם וכו'. ולבד מזו דלשון הגרב"ץ אינו אלא לומר שאין ראיה מדברי הרמ"א להתיר הדולר (וכנ"ל בסוף לשונו) ובהו וודאי י"ל דכוונתו דכיון דיש לנו מחלוקת הש"ך על הט"ז א"כ אין ראיה מהרמ"א דשמא כהש"ך ודעימיה. והשתא כאילו יש ב' סברות לאסור דשמא כמרן דפליג על הרמ"א ואפילו אי כהרמ"א שמא כהש"ך דלא שרי הרמ"א בפירא, רק במטבע, ודולר ליכא למימר שהוא מטבע וכו'. איברא דלפי טעמיה דהש"ך כתבנו דאין להוכיח ממרן דפליג על הרמ"א אפילו בזמן שאין מטבע כסף יוצא, מ"מ צ"ל דכוונת הרב לומר דלטעמיה דהט"ז שאתה סומך עליו הרי מרן חולק ועוד שגם על הט"ז לא נוכל לסמוך (שזו דעת הרמ"א) שהרי הש"ך ודעימיה פליגי עליה. (ולפ"ז יש כאן גם ס"ס לחומרא דשמא כמרן ואפילו להרמ"א שמא כהש"ך ואפילו להט"ז שמא כמרן וק"ל). א"נ י"ל דמורינו האו"ל ס"ל ד"א וי"א שהביא מרן בחו"מ הלכה בהם כיש קמא, וממילא דפליג מרן על הרמ"א אפילו לטעמיה דהש"ך. וברוך המקום שזיכנו לכל זה. ויה"ר שיעמוד עלינו הרב מלמעלה להתפלל בעבורינו ובעד זרענו ובעד כלל ישראל לגאולת עולמים אכ"י"ר.

ובאשר הוא שם משמע דמרן הגרב"ץ למד בדעת האגרות משה דדולר טיבעא ולכן שרי דולר בדולר ולכן בא לחלוק על דבריו דדולר פירא הוא ולא טיבעא ומאידך למד מורינו הרב דהאג"מ נסמך על הט"ז אליבא דהרמ"א דלפ"ז אין ההיתרא מצד שהוא מטבע רק מצד שהוא כדינר וזהב דאליבא דהט"ז שרי אפילו הוא פירא ומצד המטלטלין וא"כ דברי הרב נראין כסותרין בהבנת האג"מ וצע"ג. ולפי מש"כ לעיל ניחא דכוונת הרב ממ"נ דאם אתה בא להתיר מצד דברי הט"ז הרי מרן חולק וגם בדעת הרמ"א גופיה שמא כהש"ך

וכו' (וכנ"ל) ואם אתה בא להתיר שלא מצד דברי הרמ"א כלל רק מצד דסבירא לך דדולר הוא טיבעא (או עכ"פ אליבא דהש"ך) גם זה קשה דאיך נוכל לומר שהוא טיבעא והוא לא יוצא כשלא ירצה המוכר וכו'.

ג. **שוב** הגיע לידי הספר 'אגרות משה' ופתחתי לראות מראות אלוקים חיים 'דברי הרב במקורן' וראיתי שהרב לא הביא שם שום מקור לדבריו רק מסברות דנפשיה פשיטא ליה שם דהדולר הוא בדין מטבע אפילו בא"י ולא נזכר שם בדברי הרב לא דברי הרמ"א ולא דברי הט"ז ולא ידעתי א"כ מנ"ל למרן הגרב"ץ דהאג"מ נסמך על הרמ"א והט"ז והלא אין זכר לזה בדברי האגרות משה שם ביו"ד ח"ג סי' ל"ז וצע"ג. ואעתיק כאן לשון האג"מ למי שאין הספר מצוי לו ושם הנידון להשיב בענין גמ"ח הלוואות שנוסד ע"י ארגון עזרת תורה באמריקה ומלוה בא"י אם יכולים להלוות בדולרים. וזו לשון התשובה שכ' האג"מ. בע"ה ב' אדר תש"מ. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר משה מרגאלין (שליט"א) מנהל דעזרת תורה. הנה [הדין] שאסור להגמ"ח דנוסד ע"י עז"ת ממנדבים ביחוד לגמ"ח שיהיה קיים להלוות לפי חשבון ה'פונטים' (כפי הנשמע הוא המטבע בלונדון הנקרא פאונד) שישלמו ב'פונטים' שברור וידוע לכל שהולכין וניזולין מיום ליום ואין שום חשיבות מטבע להפונטים וגם לא חשיבות חפץ וליכא שום מצוה כשמלוין כן לאלו שא"צ ליטול צדקה. (נראה שר"ל דפונטים בפונטים הוי פירא בפירא והוי ביה גזירת סב"ס ולא שרי שלא במקום מצוה). וכיון שבין הממשלה ובין סתם האינשי מתחשבין רק עם הדאלאר האמעריקני, [הוא] המטבע בהכרח גם בא"י, וכשאחד מלוה דאלארן ואף כשמלוה פונטים וקץ דמיהם שכך וכך דאלאר הלווה, נחשב שהלווה דאלארן, ולגבי עצמו הוא מטבע גם בא"י, (אולי הכוונה דאפילו לגבי עצמו הוא טיבעא ונ"מ להלאה) וכפי הנשמע רק על הדאלארן הוא עיקר החשבון בא"י ולא על מעות שאר מדינות, ויצטרכו כשאחד מלוה בא"י מטבעות דשאר מדינות לעשות החשבון שמלווה דאלארן, (כמו סב"ס שצריך לעשותה דמים) ולכן מוכרחין להודיע להמנהל עז"ת בא"י שתהא הלוואות דגמ"ח של עז"ת דוקא בחשבון דאלארן שיתחייבו לשלם דוקא בדאלארן ולא יהיה שום איסור (דסב"ס), דהדאלארן גם בא"י הוא מטבע לגבי עצמו. דאף שהוא נייר, (ואין גופו ממון והוי תרי דרבנן למ"ד דאין ריבית בשטרות) נעשה זה המטבע, מאחר שעל נייר זה שהוא חותם המדינה עושין כל המכירות וכל מו"מ במדינה וגם חוץ למדינה, ואדרבה יש מקום לומר שהוא נחשב גם גופו ממון. ואף מלוים יחידים שבא"י יכולין להתנות שהם מלוין רק בחשבון דאלארן. וכ"ש שהמשרד בא"י הוא רק מוסד העזרת תורה שבאמעריקא ואין להם לעשות רק כפי הציווי דהנהלת עז"ת באמעריקא שאין רוצים להלוות אלא בדאלארן שהוא מטבע דאמעריקא. ידידו משה פיינשטיין. עכ"ל האגרות משה. אתה הראת לדעת כי האג"מ כלל לא בא מצד דברי הרמ"א והט"ז ואין דבריו אלא סברא אליבא דכו"ע דהדולר מטבע לא פירא לכן אין בו חשש סאה בסאה. (ועי' מש"כ בזה לקמן ליישב כוונת האו"ל בדרך אפשר).

ועוד אני תמה על דברי האור לציון בתחילתם דכתב דהאגרות משה התיר ללוות שקלים ע"מ לפרוע שקלים לפי ערך הדולר היציג בשעת הפרעון אף שיהיה יותר משעת הלואה, והרב חלק על דבריו דהוי ר"ק, [ולשון האול"צ הובאה בריש דברינן]. וקשיא לי טובא היכי חזי ליה למורינו האו"ל בדברי האג"מ דהתיר חזרת כסף ישראלי לפי ערך הדולר היציג שיהיה אז בשעת הפרעון, הלא ודאי לא בא האור לציון לומר דהוי ריבית קצוצה בעשאו דמים מעיקרא, כלומר ששמו כמה השקלים בדולרים ועשאו דולרים 'כאילו הלווה דולרים' דאם כן אין כאן שום ריבית קצוצה, דהא דולרים שקיל ודולרים מחזיר, דהנה לדוגמא נדבר באופן שק' דולר שוים ביום ההלואה ג' מאות שקלים וכיום הפרעון ישוו הק' דולר ד' מאות שקלים והשתא אם לווה ק' דולר בק' דולר בלא שום תערובת שקלים ודאי אין כאן לתא דריבית קצוצה מה"ת דהא בתר מעיקרא אזלינן רק תהיה בעיא של סאה בסאה מצד יוקר הדולרים [למ"ד דדולר הוא פירא], ואם לווה שקלים בשקלים בלא שום תערובת דולרים אז אין כאן אפילו אבק ריבית דסב"ס כיון שהוא טיבעא בא"י, [עכ"פ לדעת האו"ל דדולר פירא]. ואם לווה שקלים ע"מ להחזיר דולרים או בהיפוך לכאורה הוא בגדר מקח וממכר (וע"ע בספר ברית פינחס עמוד ר"ה בדין קניית ומכירת מטבע חוץ) ואפילו יש אגר נטר הוי דרבנן לא ר"ק וכ"ש אם אין אגר נטר רק הפכו השקלים לדולרים או הדולרים לשקלים בשעת הלואה דאז אם הלווהו שקלים ועשאו דולרים בשעת הלואה הרי זה כהלווה לו דולרים וכן להיפך אם הלווהו דולרים ועשאו בשעת הלואה שקלים הרי זה כהלווה לו שקלים לא דולרים, והיא גופא הדין הידוע דסב"ס אסור אא"כ עשאה דמים דאז ליכא הלואת סב"ס אלא דמים בדמים. ולא מבעיא אם הדבר הנלוה הוא הפירא והדבר הנפרע הוא הטיבעא דאז ודאי במשיכת הפירות נתחייב דמים רק שזקפן עליו במלוה (וכגון שמלווהו דולרים למ"ד דהו פירא אם עשאו עליו בשקלים הרי כשזה משך הדולרים נתחייב בשקלים והוי מכירה גמורה דהרי הוא כאומר לו קח הדולרים בעבור מעות השקלים ותשלם המעות השקלים לאחר זמן ואין כאן כלל הלוואה בדולרים רק בשקלים והרי שקלים בשקלים מותר לגמרי.

ושו"ר שכ"כ בספר ברית פינחס עמוד ר"ב ע"ש בענין הלואה במטבע חוץ דאסור מדין סב"ס שכתב ע"ז דאם קבעו ביניהם להפוך את החוב למטבע מקומי דהיינו שיהיה חייב מעכשיו מטבע מקומי שווה ערך למטבע הזר בזמן ההלוואה מותר ללוות ומקורו שם משו"ע ריש סי' קס"ב) אלא אפילו אם הדבר הנלוה הוא הטיבעא והדבר הנפרע הוא הפירא (כגון שמלווהו שקלים ע"מ להחזיר דולרים כפי השקלים ולפי השער דשעת הלואה) מ"מ כיון ששם לו הטיבעא בשעת הלואה בפירא א"כ אין כאן תנאי לתוספת רק שיחזיר לו ממין אחר כפי שוויו היום ועכ"פ לא שייך בזה ריבית קצוצה מה"ת (וע"ע בזה עוד לקמיה. ושו"ר בספר ברית פינחס עמוד ר"ה שכ' וז"ל אם לווה מטבע מקומי ע"מ להחזיר במטבע חוץ לפי השער בעת ההלוואה הרי הוא כקונה חפץ בתשלום מראש שמותר בהיתר של יש לו עכ"ל. אלא שכ' שם דיש כמה תנאים להיתר זה ע"פ שו"ע סי'

קע"ג ס"ו וכו' ע"ש הכל ואכמ"ל דעכ"פ מוכח כדברינו שלא הוי ריבית קצוצה) וא"כ האור לציון שכתב ריבית קצוצה בהלוואה צמודה על כורחך לא קאי אלא כשמלוה שקלים ע"מ להחזיר שקלים רק שמתנה עימו (עוד), שיחזיר שקלים לא כפי שקיבל, אלא כפי שווי הדולר בשעת הפרעון, והיינו דאם לווה ג' מאות שקלים ובשעת הלוואה היו שוים ק' דולר, בשעת פרעון יצטרך ליתנו שקלים כפי שווי ק' דולר דשעת פירעון, ואם נתייקרו הדולרים להיות ד' מאות שקלים בק' דולר, צריך להחזירו ד' מאות שקלים, והרי זה להדיא כמלוה ג' מאות שקלים ע"מ להחזיר ד' מאות שקלים שהרי לא יוכל לפטור עצמו כעת בשעת פרעון אלא [או בק' דולר] בד' מאות שקלים אבל בג' מאות שקלים לא יוכל לפטור עצמו וזו ריבית דאורייתא לדעת הגר"ן (וע"ע בזה לעיל אות ג'). וכ"ה לשון האו"ל שכ' הנה הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל דן בזה וכו' והעלה שיכול הלוה לפרוע חובו בכסף ישראלי לפי ערך דולר היציג **שיהיה אז בשעת הפרעון** ואין בזה איסור ריבית עכ"ל. הרי להדיא דקאי במחזיר כפי שער היציג של שעת הפרעון ואפילו בכסף ישראלי. ובלשון השאלה כתב האו"ל וז"ל הלוה מחבירו כסף ישראלי ופורע לו אחר זמן כסף ישראלי לפי ערך הדולר היציג האם יש בזה איסור ריבית או לא עכ"ל. וממילא מובן דמלווה לו שקלים ומחזיר לו שקלים כפי שער היציג של שעת הפרעון אף שבנתיים נתייקר הדולר ומחזיר שקלים יותר. ובהמשך כ' האו"ל בזה"ל ועוד אפילו לדעת הרמ"א שמתיר זה דוקא זהוב בזהוב **אבל מטבע כסף במטבע כסף בשווי זהוב בזה לא התיר** והכא כשלוח כסף ישראלי הוי מטבע כסף וכשפורע לו בכסף ישראלי לפי ערך דולר היציג הוי במטבע כסף בשווי זהוב עכ"ל הרי להדיא דקאי האו"ל בהלוואת מטבע כסף במטבע כסף רק שיהיה בשווי זהוב דשעת פרעון וע"ז דוקא כ' דהוי ר"ק. וגם הראיה שהביא האו"ל לדבריו מריש פירקין משמע כך וכדפרישית לעיל ע"ש) והשתא מנ"ל דהאגרות משה בא להתיר דברים הללו ודילמא ככה"ג ודאי מודה האג"מ דאסור ואולי גם יסכים האג"מ לדברי האו"ל דהוי ריבית דאורייתא וע"כ לא בא האג"מ להתיר אפילו מדרבנן רק להמיר הלוואת השקלים בדולרים לפי שער דהשתא בשעת ההלוואה כלומר שלא יפחות לו ממה שנתנו דאם הלווה לו ג' מאות שקלים והם שוים היום ק' דולר שמא למחר יוזלו השקלים ויחזיר לו פחות מק' דולר לכן מתנה עימו לעשות השקלים דהשתא כדולרים דהשתא דכאילו הלווה לו ק' דולר וממילא חייב להחזיר לו ק' דולר ואין כאן לתא דריבית דהרי ק' דולר הלווהו וק' דולר מחזירו שהרי הפך מעיקרא השקלים לדולרים. ומה שטרח האג"מ לפרש דהדולר הוא טיבעא משום דאי הוי פירא א"כ הוי סאה בסאה שהרי הפך השקלים לדולרים ואם הלוואת דולר בדולר אסורה מדין סב"ס ממילא גם זה יהיה אסור דאף שהלווהו שקלים הרי הם כמאן דליתא כיון שהפכום לדולרים דהשתא, ולכן פירש הגאון דהדולרים הוי טיבעא, וטיבעא בטיבעא שרי. ואדרבה כיון דהוי טיבעא נמצא דכשמשך הלווה השקלים' שהם הפירא לעומת הדולר' נתחייב הלווה בדולרים, והשתא מעיקרא כבר נתחייב ק' דולר רק שזקפן עליו במלוה

וק' לקח וק' החזיר. וכזאת וכזאת מוכח לי מלשון האג"מ גופיה הן מצד לשון הכותרת והשאלה 'אם יכולים להלוות בדולרים' דמשמע בא רק לדון בהלוואת דולרים לא בהצמדה, והן מלשון התשובה שכ' שם וכשאחד מלוה דאלארן ואף כשמלוה פונטים וקץ דמיהם שכך וכך דאלאר הלווה, נחשב **שהלווה דאלארן**, עכ"ל. משמע דכיון שמעיקרא קץ לו בדולרים כאילו הלווה דולרים אבל לא כדברי האו"ל שהלוה שקלים ויחזיר שקלים כשער היציג של שעת הפרעון. וכן לשון האג"מ בהמשך שכ' ויצטרכו כשאחד מלוה בא"י מטבעות דשאר מדינות לעשות החשבון שמלווה דאלארן, לא משמע דקאי בהצמדה רק לעשות מעיקרא כאילו מלווה דולרים. ומשא"כ בענין הצמדה דקאי ביה הגרב"ץ ליכא סברא דכאילו הלווה דולרים אלא שם ההלוואה בשקלים רק שמתנהו שישלם שקלים כשער היציג של הדולרים דשעת פירעון ובזה לא קאי האג"מ, ואפילו אם לא יודה הא"מ להאו"ל דהוי ר"ק מ"מ יודה דהוי א"ר מדין סב"ס, שהרי שקלים לפי הנשמע מדבריו הוי פירא, והדולר הוא הטיבעא, א"כ שקלים בשקלים אסור, ולא מצד הוספה בשקלים, רק מצד שמא יקרו, כ"ש כשהוא מוסיף בשקלים ממש. ואם פשיטא ליה להגרבי"ץ דהוי ר"ק א"כ גם הא"מ יודה בזה ולא קאי בזה כלל. ואין לומר דטענת הגרב"ץ דכיון שלא יכול להחזיר שקלים כפי שלקח מעיקרא 'אם נתייקרו הדולרים' להכי הוי ריבית דאורייתא, דהרי בכל סאה בסאה שעשאה דמים שרי אף שמחייבו להחזיר דמים יקרים ולא סגי ליה להחזיר סאה זולה, וע"כ הטעם בזה דאין כאן הלוואת סאה אלא הלוואת דמים, ומה שלקח דמים בשעת הלוואה כך יחזיר, וסאה זולה לא תועיל לו לפוטרו מדמים שלקח, ובשלמא אם לא הפכו ההלוואה לדולרים רק שיחזיר שקלים צמוד לדולר, א"כ ההלוואה היתה בשקלים, ואי לא מצי להחזיר שקלים דמעיקרא רק כפי הדולרים דהשתא או שיחזיר בדולרים, (ר"ל כפי דולרים שיכל לקנות בשעת ההלוואה בשקלים שקיבל ואם נתייקרו הדולרים צריך להוסיף שקלים עד שיוכל המלוה לקנות כמות דולרים שיכל לקנות בשעת ההלוואה או שיחזיר לו דולרים כפי שהיו שוים השקלים בשעת הזול דשעת ההלוואה) זה ריבית, כיון דהלווה שקלים ולמה לא יוכל להחזירו שקלים כפי שלקח, הא בתר מעיקרא אזלינן, וכיון שמתנה עימו שלא יוכל להחזיר שקלים שלקח, ע"כ יש כאן ריבית, משא"כ היכא דהפכו מעיקרא ההלוואה לדולרים, אזי מעיקרא אין כאן שם הלוואת שקלים רק הלוואת דולרים, וודאי אין כאן ר"ק, רק יתכן א"ר מדין סב"ס, ולדעת האג"מ דדולרים הוו טיבעא ליכא אפילו א"ר. כנלע"ד ברור. ותדע עוד מלשון האג"מ שם שכ' ולכן מוכרחין להודיע להמנהל עז"ת בא"י שתהא הלוואות דגמ"ח של עז"ת דוקא בחשבון דאלארן **שיתחייבו לשלם דוקא בדאלארן** ע"כ. משמע דעיקר ענינו שיתחייבו לשלם בדולרין (וכן משמע ממ"ש שם לענין הפונטין 'שיהיה קיים להלוות לפי חשבון הפונטים שישלמו בפונטים' משמע דעיקר הענין שהתשלום יהיה בפונטין ולא לפי חשבון הפונטים רק ההלוואה תהיה לפי

חשבון הפונטין והב"ן) אבל נידון הגרב"ץ אינו שיחזיר בדולרים אלא שיחזיר אפילו שקלים רק כשער היציג של הדולר דלבסוף ודו"ק.

וליישב הבנת הגרב"ץ נלע"ד דאה"נ מודה הגרב"ץ לכל דברינו בהבנת האג"מ אלא דס"ל לרבינו דלא מהני כל דברי הא"מ רק לפום שיטתיה דדולר הוי הטיבעא, דהשתא השקלים הוו כפירא, וממילא הוי כסאה שעשאה דמים, דהשקלים הם הסאה וכשעשאה להשקלים בדולרים הם הדמים, וכשזה משך השקלים לאלתר נתחייב לו בדולרים, והוי ממילא הלוואת דולרים בדולרים, ומותר לגמרי, כיון דהוו טיבעא, אבל לדידיה דהגר"ב"ץ דהדולרים הוו פירא, א"כ לא מבעיא דהוי סב"ס דהא לדידך הוי כהלוואת דולר בדולר ולדידי זה סאה בסאה, יתירה מכך דהוי ר"ק, דכיון שהדולרים הם הפירא והשקלים הם הטיבעא, נמצא דהלוה כשמשך השקלים אין כאן כלל קנין והתחייבות לדולרים, דהא טיבעא לא קני לפירא, ונמצא שאין בידו אלא התחייבות הלוואה כפי מה שלקח השקלים, והשתא אם מחייבו להחזיר דולרים היקרים או שקלים כפי הדולרים היקרים הרי זה ריבית קצוצה, דע"כ לא מהני היתרא דעשאה דמים רק בסאה שהיא פירות, ופירות קנו לדמים כדתנן בריש הזהב כידוע, אבל כשמלוה דמים, לא יכול לעשותם סאה, שהרי הדמים לא קונים הסאה, ואם מלוה לו ק' שקלים השוים בשעת הלוואה סאה, ומחייבו להחזיר שקלים כשווי סאה בשעת פרעון (אף אם תתייקר הסאה ויצטרך להוסיף שקלים ע"מ שלקח), או שיחזיר סאה (אף שתתייקר להיות יותר מק' שקלים), הרי זו ריבית קצוצה, כיון שאי אתה יכול לומר דהוי הלוואת סאה בסאה, כיון שאין הדמים קונים להסאה, ואפילו יאמר לו להדיא מעיקרא להפוך הדמים לסאה לא יועיל לו, וה"ה שקלים ודולרים דכיון דהשקלים הם הטיבעא והדולרים הם הטיבעא [לדעת האו"ל] ממילא כשמלוה שקלים לא יועיל לו לעשות השקלים כדולרים [ולזוקפן במלוה להדולרים שנתחייב בעבור השקלים שמשך] דהא טיבעא לא קנו לפירא, ועל כורחך לדידך אין כאן הלוואת דולרים בדולרים דהוי רק א"ר, אלא יש כאן הלוואת שקלים הצמודה להתייקרות הדולר, וזו נהפכה לריבית קצוצה. (וכן משמע לי מלשון שכ' האו"ל לטעון על הא"מ וז"ל ועוד אפילו לדעת הרמ"א שמתיר זה דוקא זהוב בזהוב אבל **מטבע כסף במטבע כסף בשווי זהוב בזה לא התיר והכא כשלוחה כסף ישראלי הוי מטבע כסף** וכשפורע לו בכסף ישראלי לפי ערך דולר היציג הוי **במטבע כסף בשווי זהוב עכ"ל**. ולכאורה לא מובן לשונו הזה דהרי לדעת הא"מ השקלים הם פירא ולא מטבע במטבע וק"ל). ואם נכנו דברינו בכוונת הגרב"ץ נמצאנו הדברים שכ' האו"ל כמין חומר, דאף שהא"מ לא בא להתיר טיבעא בטיבעא לפי שווי פירא, מ"מ כיון שהתיר להלוות שקלים ולהופכם לדולרים, ממילא הרי זה כמתיר טיבעא בטיבעא בשווי זהוב, כיון שלא מועיל להפוך טיבעא לפירא, דבשלמא לדידיה כיון שהדולר טיבעא והשקל פירא, אין זה הפיכת טיבעא לפירא אלא הפיכת פירא לטיבעא, אבל לדידך הדולר הוא הפירא והשקל הוא הטיבעא, וממילא לא רק דהוי א"ר אלא הוי נמי ר"ק. ומ"מ אף לדברים הללו ארווחא

דגם הא"מ לא בא להתיר להדיא הלואה בהצמדה רק בא להתיר הצמדה מעיקרא כאילו הלווה בדולרים דהשתא, וממילא שרי להחזיר דולרים כפי שלקח וכו' אבל אם אומר לו להדיא קח שקלים ותחזיר לי רק שקלים אבל בהצמדה לדולר ושער יציג שלו בשעת פרעון זה לא שרי הא"מ ומסתברא גם דיודה לדברי הגרב"ץ דהוי ר"ק. אא"כ נמצא מי שיחלוק על דברי הגרב"ץ בעצם הענין דלא שייך ר"ק בספק תוספת וכו' (וכתבתי מזה במקו"א מריטב"א ומאירי) דאז אין את הכלל דאפל"מ דשמא הא"מ תהיה דעתו כהחולקים. ופשוט. (ובזה נבין יותר המשך דברי הגרב"ץ שכ' ועוד נראה דדוקא זהוב בזהוב מותר ללות אבל דולר בדולר אסור ללות וכו' דהוי סאה בסאה שהרי הכסף החוקי היום בישראל זה השקלים ולא הדולרים וכו' וא"כ איך נאמר שהדולר הוא הכסף החוקי בישראל ולכן אין ראיה מדברי הרמ"א להתיר עכ"ל. ורצונו לומר דאפילו לא יסכימו לדבריו דהוי ר"ק משום סיבה שהיא מ"מ ודאי צריכין להסכים דהדולרים הוו פירא וא"כ אפילו לדעת הא"מ דהוי כאילו הלוה דולרים בדולרים ולא הוי ר"ק מ"מ הוי א"ר מדין סב"ס ואילו הא"מ התיר לגמרי דלטעמיה הוי הדולר טיבעא אפילו בא"י וק"ל).

ועדיין צ"ע בדברים שכתבתי לדעת האו"ל דטיבעא לא קני לפירא ולהכי חשיב טיבעא בטיבעא בתוספת לפי שווי הפירא שיתייקר והוי ר"ק דהא בפסיקה על הפירות שנותן הקונה מעות על פירות לאחר זמן הוי ריבית דרבנן מצד יוקר הפירות כיון דמתנה עימו לקבל תמורת המעות פירות דהשתא כפי יוקרא דלקמיה ועדיין לא נקנו לו הפירות מעיקרא (וחשיב הקונה הזה כמלוה מעות להמוכר ע"מ שיחזיר לו בפירות כפי שיכל לקנות בשעת ההלואה ואף שיתייקרו הפירות) ואעפ"כ לא הוי ריבית דאורייתא כיון דהוי דרך מקח וממכר דלקח מעות ונותן בפירות והשתא הכ"נ בשקלים ודולרים דאף שלא קנו השקלים לדולרים מ"מ הרי הוא כפוסק עימו מעות על הדולרים שהם הפירות ולא הוי ר"ק ובשלמא כשמתנה עימו להחזיר דוקא שקלים אלא שיהיו בתוספת עד שיוכל לקנות דולרים כפי שהיה יכול לקנות מעיקרא בשעת ההלואה זה ודאי לא דמי לפסיקה על הפירות דהתם מקח וממכר והכא הלוואה אבל האגרות משה לא איירי שמתנה עימו דוקא להחזיר שקלים אלא העיקר שלא יהא נפסד מהדולרים שיכל לקנות בשעת ההלוואה ואם ירצה יחזיר לו דולרים במקום שקלים והעיקר שיחזיר לו כמות דולרים שיכל לקנות בשעת ההלוואה וזה דמי לפסיקה על הפירות דהא שקיל שקלים ומחזיר דולרים רק שהם יותר יקרים משעת ההלוואה ובשלמא בדברי האו"ל נוכל לומר דלא קאי לומר ר"ק בהצמדה רק באופן שמתנה עימו להחזיר דוקא שקלים אבל מה התלונה על האג"מ דאיהו לא קאי במתנה להחזיר דוקא שקלים א"כ אפילו אי הדולרים פירא והשקלים טיבעא אין כאן ר"ק רק פסיקה על הפירות כיון שיכול להחזיר דולרים וכבר כתבתי דמסתברא דיודה האג"מ במתנה עימו להחזיר שקלים דהוי ר"ק כיון שע"כ יצטרך להוסיף שקלים אם יתייקרו הדולרים. (אא"כ נאמר דס"ל להאג"מ דטעם פסיקה על הפירות דהוי דרבנן אינו רק מצד דהוי דרך מקח וממכר אלא מצד דהוי רק ספק שמא

יתייקרו הפירות ולא הוי ריבית ברורה וקצוצה בתוספת ודאית מעיקרא בשעת הלואה דאז אפילו במתנה להחזיר שקלים הוי רק אבק ריבית כיון שלא ברור שיהיה תוספת וכבר הארכתי במקו"א דכך שיטת המאירי דאפילו ריבית דרך מקח וממכר הוי דאורייתא כל שהיא קצוצה וברורה מעיקרא וכוליה טעמא דפסיקה על הפירות אינו אלא מצד שהיא נעזבת למקרה ואינה ודאית שתקרה ההתייקרות ומדברי האו"ל דס"ל ר"ק לפחות במתנה להחזיר שקלים ש"מ ס"ל כדעת רש"י ודעימיה דטעמא דריבית דרבנן אינה מצד הספק אלא מצד שהיא דרך מקח וממכר ויש עוד להאריך אבל כך נראין פני הדברים וכבר רמזתי לזה לעיל בדברי). ודוחק לומר דהאו"ל ס"ל דשאני פסיקה על הפירות שמתנה עימו דוקא להחזיר פירות דאז הוי מקח וממכר אבל הכא שיכול להחזיר שקלים לא הוי מקח וממכר אלא הלואה רק שבמקום תשלום ההלואה יכול להחזיר שוה כסף דהיינו דולרים וכה"ג במלוה שקלים על הסאה דכיון דיכול להחזיר שקלים הוי הלואה בתוספת ומה שיכול להחזיר סאה הוי רק כתשלום שו"כ במקום השקלים אבל מפני זה שיכול להחזיר סאה אכתי לא הוי מקח וממכר ואפילו תמצי לומר כך מ"מ כשאומר לו מעיקרא הרי אני כמלוה לך דולרים ואתה חייב להחזיר לי דולרים זה ודאי הוי כפסיקה על הפירות ואפילו אם מאפשר לו להחזיר בשקלים מ"מ כיון שמעיקרא אומר לו הרי אני כמלוה אותך בדולרים א"כ עיקרו בפירות רק שיכול להחזיר לו גם בדמים במקום הפירות וצ"ע דעדיין יש סברא דדוקא במתנה ליקח פירות הוי מקח וממכר והכ"נ בדולרים ושקלים אם נותן שקלים ומתנה שיחזיר דוקא דולרים הוי פסיקה על הפירות למ"ד דדולר הוי פירא.

ויותר י"ל דרבינו האו"ל ס"ל דלא דמי לפסיקה על הפירות דהא התם קובעים כמות הפירות מעיקרא בשעת ההלואה בין יוזלו ובין יוקרו ואם יוזלו נפסד הקונה (שהוא המלוה) ואם יוקרו נפסד המוכר (שהוא הלווה) אבל כאן במלוה שקלים והופכן לדולרים לא הוי פסיקה על הפירות אף שיכול להחזיר בדולרים דהרי דוקא אם יוקרו הדולרים יכול להחזיר בדולרים אבל אם יוזלו הדולרים יצטרך להחזיר שקלים שלקח או להוסיף בדולרים עד שיהיו שוים השתא כשקלים שלקח מעיקרא ובזה דוקא איירי האו"ל לומר דהוי ר"ק כיון שזה לא הוי בגדר פסיקה על הפירות ולא בגדר מקח וממכר אלא הלואה בגדר מקח וממכר הוא בקונה מעיקרא לא לבסוף ואדרבה אם הוא בגדר קנה מעיקרא היאך מוסיף בפירות או בדולרים כשהוזלו והרי זה מלוה סאה ע"מ להחזיר סאתים ואם אתה אומר דלא חשיב קונה מעיקרא כיון דמעוץ לא קנו לפירא א"כ הוא קונה לבסוף ולמה יוסיף בשקלים אם הוקרו הפירות או הדולרים וממה נפשך אם אתה מחשיב אותו כקונה מעיקרא הדולרים א"כ למה כשהוזלו הדולרים יצטרך ליתן יותר דולרים ואם אתה מחשיב אותו כקונה לבסוף א"כ למה כשהוקרו הדולרים יצטרך ליתן שקלים יותר כפי הדולרים שיכל לקנות מעיקרא. ואף דסוף סוף כשהוקרו הדולרים יכול ליתן דולרים ולא דוקא שקלים יותר ממה שלקח וכשהוזלו הדולרים יכול ליתן שקלים כדמעיקרא ולא

דוקא דולרים יתרים מ"מ זה לא הוי בגדר פסיקה על הפירות ובדרך מקח וממכר דגדר מקח וממכר הוא בין להפסד ובין לריוח דפוסקין כמות הפירות מעיקרא בין יוקרו ובין יוזלו אבל כאן שמתנה עימו המלוה רק לטובתו שאם יוזלו הדולרים יחזיר שקלים שלקח או דולרים מרובים ואם יוקרו הדולרים יוסיף בשקלים או יתן דולרים יקרים זה הוי בגדר הלוואה גמורה כיון דהכל לטובת המלוה והב".ן. (ובדעת האג"מ למול זה הלא כבר כתבנו דלדידיה הוו הדולרים טיבעא והשקלים פירא אם כן במשיכת השקלים נתחייב דולרים והוי דולרים בדולרים וכו'. ומ"מ ראיתי בספר ברית פינחס עמוד קכ"ג סעיף מ"ב שכתב בדין פסיקה על הפירות דבאופנים המותרים לשלם מראש מותר ללקוח להתנות שאם יוזל המוצר עד שעת המסירה יקבל אותו לפי המחיר החדש דהיינו שיקבל יותר מהמוצר ומקורו שם משו"ע סי' קע"ה ס"ז דמותר לפסוק על שער הגבוה כיצד היו חיטים נמכרות ד' סאין בסלע ופסק עימו שיתן לו החיטין כשער הזול אם עמדו אח"כ י' סאין בסלע נותן לו עשר סאין בסלע. ועפ"ז כתב שם בברית פינחס בעמוד ר"ו סעיף י"ד לגבי הלוואה במטבע מקומי ע"מ לפרוע במטבע זר דבאופנים המותרים מותר ללוקח להתנות שאם יוזל המטבע הזר עד שעת המסירה יקבל אותו לפי המחיר החדש דהיינו שיקבל יותר מהמטבע הזר ע"ש. ומבואר דפסיקת פירות אינה דוקא להפסד ולריוח אלא אפילו התנה המלוה דהיינו הלוקח כשער הגבוה וכו'. ועדיין צ"ע דשאני התם שמחזיר דוקא פירות ואפילו יחזיר הסלע מחזירו כדמעיקרו סלע ולא יותר אבל כאן אם יחזיר שקלים צריך להחזיר לו שקלים יותר כפי אילו היה מחזיר בדולרים ואילו הוקרו הדולרים ע"כ יחזיר יותר שקלים וגם שם בשו"ע אם נתייקרו הד' סאין שפסקו לא יכול להחזיר יותר מסלע שלקח רק יתן ד' סאין וכ"כ שם בברית פינחס בעמוד ר"ו וז"ל ישנה עצה למי שרוצה להשקיע כסף אצל חלפן דולרים לסכם עימו שבסכום השקלים שנותן לו עכשיו הוא קונה דולרים ואם הדולר יעלה הרי הרויח ואם הדולר ירד יתן לו החלפן עוד דולרים לפי השער החדש **אולם כמובן שעליו לקבל את כספו בדולרים ולא בשקלים** עכ"ל. ומ"מ לא ברור אם הכוונה לריבית דאורייתא ולדעת האו"ל לכאורה אם מתנה עימו שאם יחזיר שקלים יחזיר יותר הוי דאורייתא וצריך כדי לבטל הריבית דאורייתא שיסכים עימו שיחזיר שקלים כדמעיקרא ורק שיקבל מי שפרע. ואם לא נסכים לדרך זו באור לציון נחזור לדברינו הקודמים דגדר פסיקה על הפירות הוא דוקא כשקובעין להחזיר דוקא פירות אבל כשקובעין להחזיר או פירות או מעות והכל לריוח המלוה זה הוי הלוואה והוי ר"ק לא פסיקה על הפירות ולא דרך מקח וממכר. ועוד חזון למועד אי"ה להכריע בדברים הללו).

ד. **וליישב** עוד מה ששאלנו לעיל מהו שכ' האו"ל דהא"מ מקורו מרמ"א וט"ז וכו' והרי לא נזכר מזה מידי בדברי הא"מ שם נלע"ד דכוונת הגאון או"ל אינה בחינם ח"ו אלא משום דהא"מ כל סברתו לומר דדולר הוי טיבעא אינה אלא משום חשיבות הדולר אפי' בא"י ולא הזכיר הא"מ כלל סברא דהדולר הוי בגדר חריף ויוצא והולך בשוק והשתא

הוקשה לו למורינו הגרב"ץ מאי האי ומה אכפ"ל כלל מחשיבות הדולר והרי גדר פירא וטיבעא אינה בחשיבות כילדותיה דרבי אלא כזקנותיה דרבי דאזלינן בתר חריף וא"כ השקל בא"י לית מאן דפליג שהוא חריף ולא הדולר ומאי קאמר הא"מ ואלא ע"כ דהא"מ סמך על בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א וכיון שהרמ"א התיר הזהוב בזהוב ש"מ דאזלינן בתר חשיבותא שהדינר יותר חשוב מנחושת ולהכי הוי טיבעא ומה למד הא"מ דגם בדולרים ושקלים יש לנו למיזל בתר חשיבותא דדולר והוא הטיבעא כי הוא יותר חשוב מן השקל. (צא וראה מש"כ הא"מ בתחילת דבריו לענין הפונטים שברור וידוע לכל שהולכין וניזולין מיום ליום ואין שום חשיבות מטבע להפונטים וגם לא חשיבות חפץ עכ"ל הרי דדן שם מטבע לפי חשיבותו ומה אכפ"ל כלל אם הולכין וניזולין מיום ליום לענין גדר חריף ויוצא ודוק. ובהמשך לענין הדולרים כ' וז"ל וכיון שבין הממשלה ובין סתם האינשי מתחשבים רק עם הדאלאר האמריקני, [הוא] המטבע בהכרח גם בא"י עכ"ל. הרי שלא בא מצד שהוא חריף ויוצא אצלנו רק מצד חשיבותו שמתחשבים בו וק"ל. וכ"כ עוד בהמשך וז"ל וכפי הנשמע רק על הדאלארן הוא עיקר החשבון בא"י וכו' עכ"ל וזו ג"כ סברא רק לענין חשיבות הדולר לא לענין חריפותו כנלע"ד). ואכתי צריך להבין שייכות דברי הט"ז דוקא שכ' האו"ל בדעת הא"מ והא אדרבה סברא דחשיבות היא בדעת הרמ"א רק לדעת הש"ך שם וכנ"ל ע"ש דהש"ך נקיט טעמא בתרא דהתה"ד דזהוב הוי טיבעא מצד חשיבות מול הנחשת כשאין מטבע כסף אמיתי משא"כ הט"ז נקיט טעמא קמא דהתה"ד דזהוב לעולם הוי פירא רק דאעפ"כ שרי מצד המטלטלין שיש לו וכו' והרי הא"מ כלל לא הזכיר מסברא זו דאית ליה מטלטלין וכו' ותדע דא"כ ל"ל להא"מ למימר כלל דולר טיבעא הא אפילו הוי פירא שרי מצד המטלטלין ואפ"ת דזו אינה ראייה (דשמא הוצרך הא"מ לומר דהוי טיבעא דאי הוי פירא הוי ר"ק כהאו"ל כיון שאי אפשר להפוך הלואת שקלים לדולרים כדיבור בעלמא רק בקנין שזה מחייב לזה ולכן פירש הא"מ דהשקלים פירא דאז במשיכת הלוח להשקלים נתחייב בקנין על הדולרים דפירא קנו לטיבעא וכנ"ל) מ"מ סוף לא חזינן בהא"מ שבא מצד דאית ליה מטלטלין וכו' ואדרבה הזכיר ענין החשיבות שזה גופא הכריחו להאו"ל לומר דהוא בא מצד דברי הרמ"א א"כ ל"ל דברי הט"ז.

ואפשר לפרש כוונת הרב זלה"ה שאנו מתלמידי תלמידיו ומצווים ליישב דבריו הקדושים, דלרווחא דמילתא קאמר דאולי נסמך הא"מ על סברת הט"ז וה"ק האו"ל לא מבעיא אי סמכת רק על דברי הרמ"א ואלבא דהש"ך דזהוב הוי מטבע מצד חשיבותו ודאי דיש לנו לחלוק מצד דאנן לא אזלינן בתר חשיבותא לקבוע שם מטבע אלא בתר חריפותא והשקל הוא חריף [ואפילו אי בזהוב אזלינן בתר חשיבותא ה"מ ביוצא רק שאינו חריף כהנחושת אבל הדולר אינו חוקי ואינו בגדר יוצא] אלא אפילו אם תסמוך על דברי הט"ז דאפילו בזהוב שהוא פירא מקילין מצד המטלטלין להתיר סב"ס מ"מ לדעת מרן ליכא להאי היתרא ועוד דאי הוי דולר פירא א"כ הדר הוי ר"ק שהרי טיבעא

לא קני לפירא והוי כהלוה שקלים בשקלים ע"מ להחזיר כשער יקר דדולר לבסוף וכנ"ל בדעת האו"ל. (וכעין דברים הללו בדעת הגרב"ץ כבר כתבתי לעיל ע"ש היטב). וברוך המקום שזיכנו לכל הדברים הללו ויה"ר שיהיו מהדברים הללו נחת רוח גם לנשמת מורינו הגאון האו"ל זלה"ה ויהיו שפתותיו דובכות תפילה עלינו ועל כל בית ישראל לכל מילי דמיטב ברו"ג אכ"ר. ומ"מ ביישוב דעת הא"מ לכאורה טפי אית לן למימר דנסמך על הרמ"א ואל"כ דהש"ך דבזמן שאין מטבע כסף חשוב ואמיתי אזלינן בתר חשיבותא שהוא הטיבעא וא"כ הדולר הוא החשוב והוא הטיבעא גם בא"י דאע"פ שהשקל חריף מ"מ הדולר חשוב והוא כדינר זהב לדעת הרמ"א דחשיב טיבעא אליכא דהש"ך ור"ק ליכא כיון דפירא קני לטיבעא והוי כהלוה דולרים בדולרים ומצד סא"ב נמי ליכא דהא לא הוי פירא. (ועי' מש"כ לעיל דנראה שהגר"א והבאר היטב הסכימו לדברי הש"ך בדעת הרמ"א ע"ש. וא"כ הא"מ אזיל כוותיהו לדינא דאי כהט"ז אין להתיר דהאי קולא דהט"ז אתי לידי חומרא בנ"ד כיון דטיבעא ל"ק לפירא והוי ר"ק וכדברי האו"ל וכנ"ל דהא תליא בהא. ואולי זה גופא כוונת הא"מ שכ' וכיון שבין הממשלה ובין סתם האינשי מתחשבין רק עם הדאלאר האמעריקני, [הוא] המטבע בהכרח גם בא"י וכו' כשמלוה פונטים וקץ דמיהם שכך וכך דאלאר הלווה, נחשב שהלווה דאלארן, ולגבי עצמו הוא מטבע גם בא"י עכ"ל ר"ל רק משום דהוי מטבע יכול לקוץ בהם דפירא קני לטיבעא אבל איפכא לא וא"כ אי הדולר הוי פירא לא קנו פונטים לדולר והוי הלואת פונטים בפונטים בשווי דולר והוי ר"ק. ברם מתחילת דברי הרב א"מ בענין הפונטים משמע דאי לא הוו מטבע הוי רק איסור סא"ב אע"פ שהוא מלוה מטבע אחר בחשבון הפונטים דאל"כ מה שכ' דליכא שום מצוה וכו' ואטו בר"ק מהני מצוה אא"כ נאמר דקאי בהלואת מטבע שהוא גם כן פירא ופירא קני לפירא. וצ"ע).

ה. ובסוף דבר לא אמנע עצמי מלכתוב עוד מחשבה שעלתה בליבי דאמנע לפום ריהטא נראה דדעת הא"מ דהדולר הוי טיבעא אף לעומת השקל עד שהשקל נחשב כפירי אמנע לענ"ד לכשתמצי לומר אין ראייה ברורה מדברי הא"מ שבא לומר דדולר הוי טיבעא אף לעומת השקל החרף בא"י [וכ"ש שאין ראייה שבא לבטל השקל משם טיבעא] שהרי הא"מ כלל לא הזכיר השקלים בדבריו לומר שהם פירא או לומר שהדולרים לעומתם הוו טיבעא אדרבה תחילת דברי הרב בפונטים וכלפיהם קאמר שהם פירא והדולר טיבעא (וגם המשך דברי הרב שכ' 'ואף כשמלוה פונטים וקץ דמיהם שכך וכך דאלאר הלווה, נחשב שהלווה דאלארן' משמע דקאי בדולרים לעומת הפונטים) דקא סלק"ד בא"י דהפונטים הם הטיבעא והדולר הוא הפירא קמ"ל דוודאי הפונטים הם פירא והדולארן הם טיבעא וכן משמע לי מלשון הרב בהמשך שכ' וכפי הנשמע רק על הדאלארן הוא עיקר החשבון בא"י ולא על מעות שאר מדינות, ויצטרכו כשאחד מלוה בא"י מטבעות דשאר מדינות לעשות החשבון שמלוהו דאלארן עכ"ל הרי דקאי הרב במטבעות דשאר מדינות כמו הפונטין וכיוצא"ב אבל ליכא ראייה מידי דקאי בשקלים שהוא המטבע

המקומי וחריף מכולהו ובודאי חשיב טיבעא וגם יתכן דכלפיו הדולר יחשב פירא גם לדעת האגרות משה ויש לי אולי עוד סימוכין לדברי ממש"כ הא"מ בלשונו "נחשב שהלווה דאלארן ולגבי עצמו הוא מטבע גם בארץ ישראל" וכן בהמשך כ' "דהדאלארן גם בא"י הוא מטבע לגבי עצמו" ולכאורה הלשון לגבי עצמו אינו מובן דהא כ"ש דלגבי אחרים דלא חשיב פירא אלא מטבע דאם כלפי כל המטבעות חשיב מטבע כ"ש לגבי דבר שאינו בגדר מטבע כלל. ולעיל כתבתי (במוסגר) דאולי כוונת הא"מ ד'אפילו' לגבי עצמו חשיב טיבעא ונ"מ להלואה דבעלמא אמרי' דאף דלגבי אחרים הוי טיבעא לגבי עצמו הוי פירא והיינו דקאמר הא"מ דהכא אפילו לגבי עצמו בהלואה הוי טיבעא אבל השתא י"ל דדוקא לגבי עצמו הוי טיבעא משא"כ כלפי השקלים שהם המטבע המקומי הוי פירא ונ"מ למו"מ דדולר קני לשקלים ואעפ"כ לגבי עצמו הוי טיבעא ור"ל דגם השקל וגם הדולר הוו טיבעא לענין סב"ס. ומ"מ לא נראה כדברים הללו שהרי אם אתה אומר דכלפי השקל הוי דולר פירא א"כ ממילא דהדרין למימר דאסור דולר בדולר בא"י שהרי כל שיש בו צד פירא אסור כבר בהלואה כמו שכתב הב"י ריש סי' קס"ב משם הנמוק"י. (אא"כ נאמר דהא"מ בא להתיר מצד סברת הט"ז מכח המטלטלין וכמו שהעיד בגודלו הגרב"ץ דמקורו מהט"ז אליביה דהרמ"א ואולי זו ראיית הגרב"ץ. ועי' מש"כ בזה לעיל). ועדיין אני מסופק בדברים הללו דהא לא שמענו מי שיאמר דלדעת הא"מ אסור בארץ ללוות שקלים בשקלים כיון דהוו פירא בפירא ומשמע דשקל בשקל לכו"ע הוו טיבעא ושרי ומשמע דאפשר שגם השקל וגם הדולר הוו טיבעא בארץ ישראל לדעת הא"מ ותרווייהו שרו וא"כ אפילו אם נאמר דמוכרח לדברי הא"מ דדולר לא חשיב פירא אפילו לגבי השקל מ"מ לא מוכרח ג"כ דהשקל חשיב פירא לעומת הדולר וצ"ע. וע"ע במ"ש הא"מ בסוף דבריו דאף מלוים יחידים שבא"י יכולין להתנות שהם מלוין רק בחשבון דאלארן עכ"ל. ולשון יכולין שכ' משמע דאין חובה אלא אפשר גם להלוות בשקלים כנלע"ד דהא לגבי הגמ"ח דעז"ת כתב דמוכרחין וצריכין להלוות דוקא לפי הדולארן". והיעב"א.

א. נב. עיין עוד במ"ש מו"ר מרן רה"י הגרי"ב שליט"א בספרו ברכת יצחק ריבית, עמודים ע"ב, ע"ו, ע"ט.

הרב יוסף חיים לביוב שליט"א
כולל עטרת יצחק

נשים בברכות השחר

שאלה. האם נשים יכולות לברך את ברכות פסוקי דזמרה וכדו' או אולי כיון שהם מצות עשה שהזמן גרמן שהרי אי אפשר לברכם אחרי התפילה א"כ לדעת השו"ע לא יוכלו לברכם כמו שפסק בסי' י"ז וכן בסי' תקפ"ט שלא יברכו על מצות עשה שהזמן גרמן.

תשובה. הנה בשו"ת אור לציון ח"ב (פ"ד ה"א) כתב להוכיח שכל מה שאסר השו"ע לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמן הוא משום שנוסח הברכה הוא וציונו וזה שקר, אבל בברכות השבח אין חשש לברך אע"פ שאינה חייבת וראייתו שבסי' מ"ו כתב השו"ע שבברכת שלא עשני אשה נשים יברכו שעשני כרצונו ומוכח שנשים מברכות את ברכות השחר, וקשה הרי זמנם אינו כל היום אלא רק עד סוף זמן תפלה ואיך מברכות, ועל כרחך שהיכן שבנוסח הברכה אין שקר אע"פ שהזמן גרמן יכולות לברך וכו"ל. וראייתו שזמנם רק עד סוף זמן תפילה מהרשב"א (הביאו הב"י סי' ד') שכתב שהם נתקנו בשחר משמע שאח"כ לא וכן הבין בדעתו הביה"ל סוף סי' נ"ב וע"כ לחילוק הנ"ל כנ"ל.

ועוד הוכיח כן מהמג"א בסי' רי"ט ששם הביא הטור שרבנן ברכו על זה שנתרפא רב יהודה ב'רוך שגמלך כל טוב' בשם ומלכות וענה אמן ואמר להם שבזה יצא יד"ח, ושואל הטור מדוע לתלמידיו אי"ז ברכה לבטלה שאינם חייבים. ועונה שברכו דרך שבח ככל השבחים שמותר לומר.

וכתב הב"י שלפי זה שרי לאדם לברך הגומל כשאשתו ילדה אע"פ שאינו חייב, וכתב שהרשב"א סובר שמה שברכו רבנן הוא משום שהוא רבם ומשו"ה ברכו שזו תקנה מיוחדת, וא"כ אין מקור לברך הגומל וכדו' למי שפטור ומסיק ב"י שכיון שלכ"ע אינו חייב המברך גוערים בו משום חשש ברכה שאינה צריכה.

ובשו"ע (סי' רי"ט ס"ד) כתב בסתם שמי שברך לחבירו שגמלך כל טוב יצא החייב ולא הגביל דמיירי רק בתלמיד לרבו והבינו בו המג"א והפמ"ג ומחצה"ש שחזר בו מהב"י והתיר לכל אדם לברך על הצלת חבירו, וכך פירש הרמ"א שם כטעם הטור שאינה ברכה לבטלה משום שמברך כדרך המשבחים ומשו"ה שרי לברך אע"פ שאינו חייב. **וביאר**ו המג"א שאם הייתה ברכתו לבטלה לא היה יוצא יד"ח הניצול שחייב בברכה כיון שברכה לבטלה אינה יכולה לפטור.

ומוכיח באורל"צ דאם איתא שהיה אסור לברך ברכות השבח למי שפטור מהם היה למג"א לומר שבגלל שהוא מוציא יד"ח את החייב לכן אין ברכתו לבטלה ולא לומר

שבגלל שאינה לבטלה לכן יוצא דהיא גופא תקשי איך אינה לבטלה. א"ו דשרי לברך אף הפטור מן הברכות בברכות השבח. (ולכאורה ראייה זו אינה מובנת, שאם כן דעת השו"ע מה מוכיח בפלפול מהמג"א על הרמ"א שהרי האליה רבה חולק על האומרים שהשו"ע חזר בו וכן פסק כף החיים שם ובאמת הביה"ל תמה טובא על ההיתר לברך למי שפטור מהרבה מקומות שיש בהם מחלוקת וכותב השו"ע סב"ל, ולכן נראה שכתב כן באורל"צ רק בתור סניף להקל ועיקר דבריו הם מהשו"ע סי' מ"ו, כנ"ל ברור, ולקמן אפרש הנפק"מ בזה).

אמנם בשו"ת יחו"ד (ח"ד ס"ד) דן אם נשים חייבות בברכות השחר וכתב שאינם מצוות שהזמ"ג שפוסק כרוב האחרונים דסברי שזמנם כל היום וא"כ אינם מצוות שהזמן גרמא וודאי חייבות הם. והקשה וכ"ת כיון דקיי"ל כמ"ש ברב פעלים שבהגיע הלילה א"א לברך ברכה"ש א"כ ודאי הזמ"ג. ומשיב כיון שכתב השו"ע סי' מ"ז שהנעור קודם עלוה"ש מברך את ברכות השחר א"כ זמנם יום ולילה. עוד הקשה כיון שכתב השו"ע שברכת הנותן לשכוי בינה כו' לא מברך עד עלות השחר היא תחשב שהזמ"ג. ומסיק דלא קיי"ל כהשו"ע בזה אלא כהאר"י והאחרונים שגם אותה מברך בלילה עיי"ש. א"כ לדבריו ליתא לראיית האורל"צ שהרי אף שברור מהשו"ע שנשים מברכות ברכות השחר מ"מ לדבריו הטעם הוא משום שאינם תלויות בזמן ולא משום שמותר לברך ברכות השבח אף שהזמ"ג ופשוט.

ובילקו"י (או"ח ג' עמ' רכ"ח) כתב לדחות את הראיה מהרשב"א שאחרי ארבע שעות א"א לברך את ברכות השחר, ודחה שמ"ש שברכה"ש נתקנו בבוקר ע"כ לא רק בבוקר זמנם ואח"כ לא, שהרי הרבה אחרונים דעתם שברכתם כל היום ומה יעשו עם הרשב"א אלא ודאי שמ"ש הרשב"א 'בבוקר' דיבר בהווה, שכך הדרך לברך בבוקר, אך בנאנס לא קאמר הרשב"א דלא יברך.

וביבי"א (ח"ח סי' ח') שאל הרב יצחק יוסף שליט"א את אביו הגאון זצוק"ל אם לדעתו צודק בזה האורל"צ שבברכות השחר אף מי שפטור יכול לברך כגון נשים. והשיבו שמי שפטור אסור לו לברך אף ברכות השבח משום שיש בזה חשש לא תישא, ונעתיק מראיותיו:

א. הבי"ב בסי' מ"ו הביא פלוגתא אם אדם שלא נתחייב בברכות השחר כגון שלא שמע קול התרנגול אם יכול לברך שעל מנהג העולם נתקנו, או שרק מי שנתחייב בהם מברך. ופסק סב"ל ויברך בלא שם ומלכות, ואם איתא דאף מי שפטור יכול לברך ברכות השבח מה שייך כאן סב"ל.

ב. באה"ע סי' ק"נ איתא אדם שספק אם חלו גירושיו לאשתו וכעת מקדשה שוב שאינו מברך ז' ברכות דסב"ל, ואם נאמר שאף הפטור רשאי לברך, מה מונעו מלברך.

ג. בסי' רי"ט פסק הב"י שבעל לא יכול לברך הגומל להודות לה' על לידת אשתו דסב"ל, וכן שם בסוף הסימן הביא מחלוקת אם ד' שצריכים להודות זה דוקא או ה"ה כל נס ומסיק שיברכו בלא שם ומלכות, ומוכח שמי שפטור אסור לו לברך.

עוד הביא שנחלקו גדולי האחרונים אם סומא מברך ברכת הלבנה כיון שכתוב הרואה לבנה בחידושה והוא אינו רואה, ופסק החיד"א סב"ל אף שהיא ברכת שבח שאין בנוסחה שקר כמו שיש בברכות המצות וצונו, וע"כ שאין לחלק בזה.

עיי"ש עוד שהביא בזה ג' דעות בראשונים: א. דעת ר"ת וסייעתו שנשים מברכות אף על ברכות המצות שהזמ"ג. ב. יש סוברים שנשים לא יכולות לברך שום ברכה אם הם פטורות ממנה אף בברכות השחר כן דעת ר' שמעיה בב"י סי' תקפ"ט וחד תירוצא ברא"ש. ג. סברא אמצעית שאף שבברכות המצות אינם רשאים לברך כשהם פטורות, מ"מ בברכות השבח שפיר דמי לברך, כך סובר הרא"ש לחד תירוצא וכן הרבה ראשונים שחלקו על ר"ת הנ"ל (בר"ה לג.) מודים לו בברכות השבח והביאם הב"י בסי' י"ז ותקפ"ט הנ"ל, ומזה פוסק הרב יבי"א שכיון שהדבר לא יצא מידי מחלוקת איך אפשר להקל בחשש לא תישא דקיי"ל סב"ל.

ולי העני יש כאן הרהורי דברים, והנני פורטן אחד לאחד: א. שמכל ראיות היבי"א מבואר שהבין שהכלל שכתב באורל"צ שבברכות השבח אף מי שפטור רשאי לברך, הבין הרב שזה נכון בלי חילוקים ומשום"ה הקשה מכל הנ"ל. ולכאורה א"א לומר כן בדעת הגרב"צ שהרי שם בעמוד מ"ג הביא האורל"צ מחלוקת עד מתי אפשר לברך ברכות השחר ופסק סב"ל ולכן שרי לברכם עד ד' שעות הרי בהדיא דעתו שגם בברכות השחר מי שפטור מהברכה אסור לו לברך, ועל כן נראה לבאר שיש חילוק בין ברכה ששייך בה האדם ורק אינו חייב בה שאז מותר לו לברך אם ירצה, לבין אם כלל אינו שייך בברכה שאז ודאי אמרינן שאסור לו לברך וכאשר יש מחלוקת בנידון כזה אז באמת עושים סב"ל. וכוונתי כעין מה שביאר הר"ן בשיטת ר"ת (בר"ה לג.) שנשים מברכות על מצות עשה שהזמ"ג אף שפטורות, וביאר שכיון שכתוב גדול המצווה ועושה משאינו מצווה ועושה, ומדאמר 'גדול' משמע שגם מי שאינו מצווה מקבל שכר על עשייתו ולכן כיון שנשים אינם מצוות ועושות ודאי ג"כ שייכות במצווה ויש להם קיבול שכר ולכן יכולות לברך, אבל אם כעת אשה תרצה לברך על הלל בסתם יום ודאי תענש ע"ז אף לר"ת ולא שייך לקרואה בכלל אינה מצווה ועושה שכעת אין כלל שייכות למצווה. ואף החולקים על ר"ת וסוברים שאין לנשים לברך ברכות המצוות, היינו משום שאינן יכולות לומר 'וציונו', אולם בברכות השבח יכולות לברך, וכהסברא השלישית הנזכרת לעיל, וכיסוד הר"ן. וק"ל.

ובזה לכאורה מיושבים דברי האורל"צ על נכון שמה שפסק השו"ע שאדם שלא שמע קול התרנגול לא יברך דסב"ל הוא כיון שלהרמב"ם שאין מברכים על מנהגו של עולם

אינו שייך בברכה זו וודאי בכה"ג אמרינן סב"ל. וכן הראיה משבע ברכות י"ל כיון שעל הצד שלא גירשה הרי הוא כאדם שרוצה לברך ז' ברכות באמצע חיי הנישואין וודאי שאינו שייך בברכה. וכן בעל שרוצה לברך על לידת אשתו כיון שלא תקנו לו לברך אין לו קשר של אינו מצוה ועושה. וכן התירוצ' על סוף סי' רי"ט. וכן על סומא בברכת הלבנה כיון שיש צד שזה נתקן רק לרואה את הלבנה בחידושה א"כ אינו שייך בזה לאותה שיטה ואסור לברך דסב"ל אולם היכן שה' צוה את כולם במצוה ואת האשה פטר היכן שהזמ"ג, ודאי ששייכת בזה רק אינה חייבת במצוה ובזה אפשר לברך ולדעת האורל"צ כן דעת השו"ע בהכרח מזה שנשים מברכות ברכוה"ש שלדעתו הם רק ד' שעות.

ומה שהבין אחרת ביבי"א בדעת האורל"צ כנראה הוא משום שהוכיח שם גם מהמג"א ושם באמת אינו שייך במצוה, והארכנו בזה לעיל בביאור הראיה שהיא רק לסניף בעלמא בהכרח מעמוד מ"ג, וא"כ שוב ע"כ כדברינו בהבנתו ועכ"פ אנו יכולים לומר כן.

עד כאן ישבנו את הראיות שאסור לברך בכה"ג וכעת נכנס לדברים של שיקול הדעת.

ב. והיינו שיש כאן קושי הבנה מה שביחו"ד כתב שברכות השחר זמנם יום ולילה ומשו"ה אינם בגדר הזמ"ג, וקשה הרי בחצי לילה הראשון מודה הרב שם שא"א לברך ואכתי יחשבו הזמ"ג.

ושו"ר שבילקו"י ביאר זאת ע"פ מ"ש הרב פעלים (ח"ב חאו"ח סי' ח') שמה שאין מברכים אותם אז הוא שאין התיקונים שייכים בזמן זה וא"כ לעולם הברכות מצד עצמם שייכות כל היום ורק הוי כאריא דרביע עליה ומשו"ה אינו יכול לברכם והוי כדבר חיצוני וכן חשבתי גם אני ליישב לפני שראיתי את הילקו"י ושמחתי. אולם שוב בינתי והוקשה לי הדבר, דלפי הפשט א"א לפרש הטעם מצד הקבלה ולפי הפשט כתב שם בר"פ שאין נהנים מהדברים שמברכים עליהם משחשיכה וא"כ הדר הו"ל הזמ"ג, ולפי הקבלה לכאורה א"א לומר שהוא דבר צדדי המעכב שלפי הבנתי התיקונים הם עיקר המטרה של המצוה וכאן שאינם שייכים אי"ז חסרון צדדי.

והביא בילקו"י זכר לדבר שכמו שמצות צדקה ודאי אינה כמצות עשה שהזמן גרמא אע"פ שע"פ הקבלה אין ליתן צדקה בלילה, וע"כ שאינו אלא דבר צדדי (עיי"ש שהאריך) ה"נ הכא. וודאי שאין כוונתו לראיה ממש משם שהרי שם אין חסרון ע"פ הקבלה בעצם התיקון הנפעל בנתינת הצדקה אלא רק משום החיצונים שמתגרים בנותן וזה ודאי דבר צדדי, משא"כ בתיקונים שנפעלים ע"י עצם המצוה אם אינם שייכים לכאורה א"א לומר שהוא כדבר צדדי וצ"ע בדבריו.

וכשחשבתי לומר כן שאלתי למו"ר הרה"ג הרב יצחק ברכה שליט"א אם אפשר ליישב כן, ואמר לי שאין נראה לו, דאין התיקונים כדבר צדדי וזה יותר הפשטות בסברא, ואמר

לי שהוא באמת תמה על היחוד אך קורא לברכות השחר מצות שאין הזמן גרמן. וכן ראיתי להרה"ג ר' משה לוי בברכת ה' חלק ד' תמה על היחוד דודאי א"א לומר שנשים מברכות ברכות השחר משום שברכתם כל היום דאין זמנם כל היום כנ"ל.

ובתחילה רציתי להוכיח מתשובת הגאונים שערי תשובה שמ"ה (הביאם ביחוד"ד שם) שכתבו "נשים חייבות בברכות השחר" ומלשון 'חייבות' ע"כ שזמנם כל היום דאל"ה אף שמותרות מ"מ אינם חייבות. אמנם י"ל, חדא, שאין כ"כ לדייק מלשונם כידוע, כיון שהם דברים חדשים הנדפסים, וכן הורקו מכלי לכלי בהעתקות, וחלקם היו בשפה הערבית ותורגמו, וכן אמר לי רה"י הגרי"ב שליט"א. שנית, י"ל דסברי כספר הישר (תשובות סימן ע' אות ד') שמצוות עשה דרבנן אף שהזמן גרמן חייבות הן לקיימם, וכן דברתי עם הרב יצחק יוסף שליט"א שאין ראיה מהם והסכים עימי (ובזה ג"כ יובן מדוע לא הוכיח מדבריהם כדבריו היחוד"ד הנ"ל).

ומקצת מחבירי רצו ליישב את דברי הרב זצ"ל שאע"פ שאין זמנם במשך כל היממה אי"ז נחשב שהזמן גרמא כיון שברוב היממה אפשר לברכם שפי"ד דזמנם כל היום וחצי מהלילה ואי"צ שממש כל היממה יהיה זמנם, ואחד מהם הטעים הדבר שכל הטעם שאין חייבות במצוות שהזמן גרמן הוא משום טרדתן בטיפול הילדים וכדו' ובדברים שתלויים בזמן יש קושי להם לקיימם, משא"כ בזה שכמעט כל היממה יכולות לברכם אין טעם זה, והוא חידוש הצריך ראיה.

אולם עכ"פ השבתי להם דמוכח מהמג"א סי' נ"ח סק"ז שהקשה על הכס"מ שדעתו מהתורה ק"ש של יום זמנה כל היום כמו ק"ש של לילה, והקשה עליו המג"א א"כ אינה מצות עשה שהזמ"ג כי זמנה יום ולילה (דלא סבר כהשאגת אריה בזה) ומוכח מדבריו שלשיטתו שזמנה מהתורה רק חלק מהיום אע"פ ששל לילה זמנה כל הלילה וא"כ רוב היממה יש מצות ק"ש אפ"ה נחשב מצוה שהזמן גרמא, ה"נ הכא לא יועיל שברכה"ש זמנם חלק ניכר מהיממה וק"ל ואין הגיון כלל לחלק בין השעות המועטות שבניהם.

עוד הוקשה לי מה שהכריח בילקו"י שדעת הרשב"א שאפשר לברך כל היום מכך שלדעת האחרונים אפשר לברכם כל היום דודאי לא יחלקו על הרשב"א וע"כ שכוונתו שבדרך כלל מברכים אותם בבקר. והראוני שהביאור הלכה סוף סי' נ"ב בד"ה כל הברכות כתב וז"ל היוצא מכל זה דעד חצות היום אין לחוש להפסידו הברכות עבור זה ואפי' אחר חצות יש לסמוך להקל בדיעבד וכו' אחר כותבי כל אלה מצאתי לתשובת הרשב"א (הנ"ל שהביאה הב"י בסי' ד') ומשמע שם לכאורה מלשונו דעיקר ברכות השחר נתקנו בבקר וכו' על כן נראה דלכתחילה בודאי יש להחמיר לברך אותם בבקר בזמן תפילה ובדיעבד יש לסמוך על הגדולים הנ"ל עכ"פ עד חצות והמבורך אח"כ אין למחות בידו עכ"ל. הרי שמחמת האחרונים לא שינה את הפירוש ברשב"א, וכ"ת גברא

אגברא קא רמית מ"מ אי"ז ודאי שזה הפשט ברשב"א ומידי ספק לא יצאנו ומסב"ל לכאורה לא היה לנשים לברכם אחרי ד' שעות אם לא שנאמר שאין חשש לברך וכדברי האול"צ.

ועוד יש להעיר, שלומר ודאי שכך פירשו בו כל האחרונים ק"ק שהרי הבא"ח ביאר כן משום האר"י וא"כ אין לו צורך ליישב את הרשב"א, וכן הגר"א לא מוכרח לפרש את הרשב"א אבל יותר מזה גם שאר האחרונים אף שאינם מעט מדוע לא תירצו עצמם מהרשב"א בהדיא הרי כולם מודים שפשט לשונו כך וזה קשה שאף אחד לא ביארו לא כפשטותו.

וא"כ לפחות יהיה ספק ומדוע נהגו הנשים לברך ברכה"ש ומזה משמע שלא חששו גדולי הדורות בזה לסב"ל שכן המנהג פשוט. (וזה מלבד הראיה מהחצי הראשון של הלילה שזו ראיה גם אם נסבור שברכתם כל היום).

ג. ועוד פליאה אחת יש לי מברכת הנותן לשכוי שהקשה ביחו"ד שלפי השו"ע אין זמנה עד הבוקר ואיך אותה נשים מברכות, וענה דלא קי"ל כמרן בזה. וקשה דסו"ס חזינן שלשו"ע אע"פ שהיא מצות עשה שהזמ"ג נשים מברכות וע"כ שברכת השבח שאני וכחילוק האורל"צ. וכ"ת נעשה סב"ל נגד מרן זה אינו שיש כאן כמה ספקות לברך, ספק הלכה כר"ת שנשים מברכות את כל הברכות על מצות שהזמ"ג ואת"ל לא, שמא הלכה כדעות שברכות השבח שאני היכן ששייכות בהם, ועוד יש את דעת הרא"ש והטור שאף מי שלא שייך בברכה רשאי לשבח כדרך המשבחים וכן דעת הלכות קטנות והבית דוד הביאם היבי"א הנ"ל, ועוד יש דעות שמצות עשה דרבנן אע"פ אין נשים פטורות כלל כן דעת ספר הישר.

וא"כ שיש ס"ס לברך וכן דעת מרן בשו"ע הרי כתב בהליכו"ע (ח"ב עמוד מ') שהמברך בכה"ג יש לו על מה לסמוך ולא שרק אין מזניחים אותו ככל מי שמברך על סמך דעת מרן וא"כ למה אסר לנשים לברך את ברכות פסוקי דזמרה, וכ"ש כאן שיש כמה וכמה ספקות וראיתי שציין בסוף התשובה ביבי"א למג"א בסימן רצ"ו ושם ביאר למה הרמ"א שפוסק כר"ת שנשים יכולות לברך אף על מצות עשה שהזמ"ג בהבדלה כותב שלא יברכו ומיישב בדרך אפשר שהיכן שאין מעשה ועליו יש ברכה גם ר"ת מודה שלא מברכים היכן שהזמ"ג וא"כ היכן שיש ג"כ ס"ס הפוך חשיב כספק אחד ושו"ר שכן כתב ביבי"א ח"ב בענין זה ממש. אולם ק"ק לומר כן כי המג"א בעצמו הסכים עם הב"ח שם שאין חילוק ביניהם וכ"פ המשנ"ב שם א"כ זו דעה קלושה וגם הסביר זאת המג"א בדרך אפשר וביותר שיש יותר משני צדדים לברך ועדין יש ס"ס לברך וכן דעת השו"ע.

ויותר חשבתי שמה שא"א לברך את ברכת הנותן לשכוי עד הבוקר אינו מחשיבו למ"ע שהזמ"ג שהטעם הוא שעד אז לא הבחין בין יום ללילה ובזה החסרון ודאי שהמציאות

גורמת אותו, וא"כ הוי ס"ס בלי ראייה בדעת השו"ע לפי היחוד ולכן ס"ל עדין יש סב"ל, והדוחק בזה הוא מדוע לא ענה כן הרב בעצמו וקשה לומר לאו דוקא נקט, שבחנם לא יישב את השו"ע עם דעתו וצ"ע.

ביאור הרה"ג הרב משה לוי זצוק"ל

וראיתי להרב משה לוי בברכת ה' (ח"ד פ"א) שהוקשה לו ג"כ מדוע נשים מברכות ברכות השחר הרי הם תלויות בזמן כנ"ל, ותירץ דכיון שכל דבר שמחמת המציאות אינו נוהג כל הזמן אי"ז נחשב מצוות שהזמן גרמן כידוע בשם הרבה אחרונים שהביא שם והסכים עמם לדינא, ולפי"ז גם בברכת השחר מפרש דאע"ג שאינן נוהגות כל היום אפ"ה כיון שכתב ברב פעלים הנ"ל בטעמו הראשון שלפי הפשט ברכתם מחצות לילה ועד הלילה שלמחרת משום שאז בני אדם נהנים מהדברים שמברכים עליהם א"כ אין זה מוגדר שהזמן גרמן אלא כדבר שהמציאות גורמת אותו, וביאור יפה הוא.

אבל לכאורה אין מקור לחידוש זה, דכל מה שכתבו האחרונים בכה"ג שאין נשים פטורות מלברך עליהם הני מילי בדברים שבאמת היכן שהמציאות תשתנה גם זמן הברכה משתנה כמו ברכת האילנות וכדו' שאם הפריחה תהיה בחשון יברכו אז וזה נחשב המציאות גורמת שחז"ל תלו את חיוב המצוה לפי המציאות בפועל, וכן לו יצויר שלא תתמלא פגימתו של הירח עד כ' בחודש יהיה אפשר לברך לאותם אחרונים עד כ' בחודש דבאמת הכל תלוי במציאות, משא"כ כאן שחז"ל לא קבעו את המצוה לפי המציאות בכל יום אלא מחמת המציאות שהייתה נהוגה בזמנם קבעו את הזמן והוא אינו ניתן לשינוי, מנין שיחשב זה בכלל דברי האחרונים שהמציאות גורמת. דהנה כיום כל העולם נהנים מהדברים שעליהם מברכים בחצי הראשון של הלילה ולא בחציו השני כמו בזמן חז"ל, ואפ"ה א"א לברך עד חצות וכן זמן הברכה לא מתחיל מהבוקר ומנין דבכה"ג נחשב כהמציאות גורמת כיון שאע"פ שהיא גלגלה את תקנ"ח מ"מ אחר שנקבע הדבר אי"ז כהמציאות גורמת וא"כ אין ראייה לדבריו לחדש כן.

ולכאורה לדבריו בטל דין מצות עשה שהזמן גרמן, שהרי כל המצוות שתיקנו חז"ל נקבעו בזמן מסויים, כחנוכה ופורים משום המאורע שאירע באותם הימים, ואילו היה המאורע בזמן אחר היו מתקנים לאותו הזמן, ולא אומרים שכיון שהמציאות גלגלה את זמן התקנה, אין זה נחשב למצוות שהזמן גרמן. וסוף סוף חז"ל קבעו את הזמן. ולדברי הגר"מ לוי לכאורה כמו שברכות השחר שנקבעו דוקא לזמן מסויים ביום משום המציאות שהיתה בזמן תקנת חז"ל, ואין זה משתנה לפי המציאות, בכל זאת אינן נחשבים ל'הזמן גרמן' משום שהמציאות גלגלה את הגבלת הזמן, הכי נמי בשאר מצוות חז"ל, המציאות גלגלה את הדבר. ועל כרחק לומר שכל דברי האחרונים שכתבו שבמקום שהמציאות גורמת את המצוה אין זה בכלל מצוות עשה שהזמן ג"ג, הוא במקום שחז"ל קבעו שבהשתנה המציאות ישתנה הדין עמו, כן נ"ל לכאורה.

העולה מהאמור שמברכות השחר שפיר מוכח לכאורה מדנהיגי נשי דכ"ע לברך ברכוה"ש נלמד שמ"ע שהזמ"ג בברכות השבח רשאות נשים לברך דמסתבר שכן דעת הרשב"א (וגם אמר לי רה"י הגר"י ברכה שליט"א שכן משמע לו ג"כ מהרשב"א וכמו שלמדו הביה"ל והאורל"צ) שזמנם עד ד' שעות, ועוד שגם לחולקים שזמנם כל היום ודאי קיי"ל שא"א לברכם עד חצות לילה ואפ"ה נשים מברכות, אלא ע"כ נהגו כאותם ראשונים שבברכות השבח היכן ששייכות בזה מותרות לברך. והרי כתב כף החיים (סי' ע' ס"ק א') שנוהגות הנשים לברך כל ברכות התפילה, והגרע"י זצ"ל פקפק שמנין שת"ח קבעוהו, ולכאורה יש למנהג זה מקור יפה בהלכה.

לפני כשתים עשרה שנה יצא לאור קונטרס "שיבת ציון" (לת"ח החפץ בעילום שמו), וכפי שנכתב בשער, עניינו הוא: "תשובות להשגות ע"ד בעל האור לציון זצוק"ל, סובב הולך על הערות יב"א ח"ט סי' ק"ח, לפי סדר הס"ק, מאשר השיגה ידי בחסדו יתברך ויתעלה. שנת ביאורים אדברי חכם בן ציון זצוק"ל (התשס"ז)".

אך בשעת ההתעסקות בהדפסה, נשמט בטעות דף שלם מכתב היד ולא נדפס, ואשר תוכנו ביאורים על ג' עניינים נוספים. ויען כי 'הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל', עד עתה לא אסתייעא מילתא לפרסם את הדברים. ועתה פנה הרה"ג שליט"א לסדרם ולהעלותם על שלחן מלכים – מאן מלכי רבנן.

יה"ר שיקויים מה שחתם בהקדמתו: "ואני תפילה שלא תצא תקלה מתחת ידי ח"ו, וישמחו בי חבירי ואשמח בהם, ושזכות רבנו האור לציון שיישבתי דבריו תעמוד לי ולב"ב, שלא תמוש התורה מפי ומפי זרעי זרע עד עולם, אמן".



השלמות לקונטרס שיבת ציון

המתפלל כשהוא צריך לנקביו קטנים ויכול להעמיד עצמו שיעור פרסה / חיוב נשים בתפילה / תשלומין לתפילת ערבית עד מתי יכול להשלים

בס"ק נא- המתפלל כשהוא צריך לנקביו קטנים ואינו יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה, כ' האול"צ דתלוי בטעם שאסור להתפלל כשהוא צריך לנקביו, דלרמב"ם שהוא משום שמבטל כונתו א"כ ה"ה בקטנים תפילתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל משא"כ להגה"מ שהוא משום שגופו משוקץ, ולכן כ' דיחזור להתפלל על תנאי, וביב"א כ' דא"צ לחזור בנצרך לקטנים. וצ"ב אמאי לא חש לר"מ, ובפרט שכ' בספרו הליכות עולם ח"א שכן דעת הרשב"א והרמ"א בתשו' וכן דעת א"ר נה"ש נוח שלום בית לחם יהודה מחז"ב ולא חלק שם על דבריהם, ולכה"פ לחומרא לחזור על תנאי היה צריך, וצ"ע.

בס"ק נה נו- בחיוב נשים בתפילה, כ' האול"צ דחייבות כאנשים ואף בתפילת מוסף, אבל ערבית שרשות היא רק שקיבלו עליהם כחובה בזה הנשים פטורות שהם לא קיבלו כחובה. והעיר הרב יב"א דלגורסים בגמ' דטעם דנשים חייבות בתפילה לפי שאין הז"ג (ולא משום דרחמי נינהו) וכ"ד הר"מ הרשב"א ושו"ע, א"כ א"א לחייבם בשלש תפילות דזה הוי הז"ג וכ"כ הפמ"ג והגר"ז ועוד, ובתפילת מוסף יש עוד טעם לפטור עפ"ד

הרעק"א הואיל וכנגד קרבן מוסף ופטורות מלשקול וה"נ פטורות מהתפילה שהיא כנגד קרבן, ומה שהקשה האול"צ דא"כ גם קטן פחות מבן כ' יהיה פטור, לק"מ דלקושטא חייבים כמש"כ הרמב"ם והרמב"ן והרוקח ע"ש. ונראה ביאור דברי האול"צ דנהי דהר"מ ועוד מחייבים, אבל יש שיטות שפוטרים החינוך מצוה קה וכו"ד רע"ב כמש"כ המנ"ח (וע"ע בגליון אבי עזרי שם), ואטו לדידהו בחור פחות מבן כ' פטור ממוסף לא שמענו מעולם דבר כזה, אע"כ דלא תלי בחיוב אלא מי שמתכפר במוסף צריך להתפלל, ואף שלא זכר שר דברי הר"מ והרמב"ן שמחייבים עכ"פ לקושטא שפיר קמותיב*, ומשה"ק דהוי הז"ג הנה האול"צ כ' לדייק מלשון הר"מ שחייבות בכל התפילות, וא"ת דהוי הז"ג, אינו כן כיון דמהתורה די בבקשה אחת מתי שתרצה ע"ש, ונראה ביאור דבריו דמה שחז"ל תקנו ג' תפילות אין זו תקנה חדשה אלא אמרו האופן הרצוי לקיים מצות התורה, כמו הנוסח שעשו שמו"ע ברכות אף דסגי מהתורה בברכה א' אלא שאחזו שכך ראוי ורצוי להתפלל וכך תועיל התפילה כמש"כ הר"מ וה"נ לענין ג' תפילות, דוגמא לדבר בהמ"ז ספק אם בדרך מברך בחזרה ג' ברכות ול"א ספק דרבנן לקולא ואף שמהתורה א"צ ג' ברכות, אע"כ כיון שכך הסבירו מצות התורה וכך אופן המצוה, וה"נ בנ"ד. ומ"מ שאר סדר התפילה לא חייבים בנשים ואין ראייה מהר"מ פ"א ה"ב שסתם לחייבם בתפילה וא"כ נאמר שחייבת בכל סדר התפילה, שבאותו פרק לא כ' אלא רק עצם חיוב התפילה ולא נחית עדיין לנוסח התפילה, ויש לחלק בין שאר סדר התפילה לעצם התפילה דפסד"ז גם באנשים אין חיוב אלא מעלה כמש"כ בפ"ז הי"ב, וברכות ק"ש לא עדיפי מק"ש שפטורים וה"נ כיון שנקראים "ברכות ק"ש" לכן פטורים, וה"ה בשאר סדר התפילה זה הוספות ולא עצם התפילה ודוק. וכיון שמסדר לשון הר"מ וסתמותו וכן השו"ע משמע שחייבות לכן חלק על האחרונים. ועל היב"א קשה למה התיר להתפלל מוסף אם רוצות, כיון דהוי הז"ג לשו"ע, ועוד דלרעק"א גרע טפי, ואין לחייבם משום טעם דרחמי דהא לפי השו"ע ליכא טעמא דרחמי, ועוד דמוסף שאני משאר התפילות שהרי אין בו בקשות ורק בימים נוראים י"ל טעם זה, וכן משמע ביב"א עצמו, וא"כ אין ס"ס, וגם אם היה ל"א ס"ס בברכות, וצ"ע.

בס"ק נז- בענין תשלומין לתפילת ערבית עד מתי יכול להשלים, האול"צ כתב דרך עד ד' שעות, דנהי דאפשר להתפלל שחרית עד חצות מ"מ שכר תפילה נותנים לו אבל לא תפילה בזמנה וכמו לרבנן אחר חצות וכיון שלא הוי אלא כעין תשלומין (אחר ד' שעות לר"י ולרבנן אחר חצות) א"א להשלים אז, וכ"כ הפמ"ג ומ"ב בשם האחרונים, והעיר הרב יב"א דסתמות הפו' לא כך ועדיף סתימתן של ראשונים מפירושם של אחרונים, ועוד אם נאמר דאחר ד' שעות זה תשלומין א"כ בהזיד ולא התפלל שחרית עד ד' שעות

א. יעויין באול"צ ח"ד פנ"ב ה"ב-ג', שהביא את דברי הרמב"ם והרמב"ן, וודאי דלא אישתמיטתיה דבריהם. וצ"ל כמו שכתב הרב הכותב בפנים. העורך.

לא יכול להתפלל דבמזיד אין תשלומין ע"כ. ולענ"ד דכונת האול"צ כעין תשלומין ולא תשלומין ממש אלא כעין דנותנים לו עוד הזדמנות להתפלל עד חצות אבל זה לא הזמן המובחר, ולהכי ל"ח תפילה בזמנה ורק שכר תפילה מקבל ולכן סוברים האחרונים הנ"ל דלא יכול להשלים אז תפילת ערבית, ומה שהק' מסתימת הפו' י"ל דמילתא דלא שכיחא דלא התפלל ערבית וגם לא הצליח להשלים עד אחר ד' שעות, וכשיארע מקרה כזה נתבונן ונדע דא"א כיון דעבר זמנה ורק מקבל שכר תפילה.

הרב ישראל אליהו שליט"א

מח"ס הפסח במועדו

ברכת פירות מרוסקים

ידועים דברי רבינו באור לציון שעל פירות שנתרסקו לגמרי יש לברך שהכל. עיקרו של פסק זה מבוסס על המנהג וגדולי הפוסקים (שיירי כנה"ג, ברכ"י, רב פעלים ועוד), אלא שהוסיף מדליה איזה עניינים.

ומאיידך ביב"א הרבה להשיג עליו וכן בכמה מקומות בספריו. ואמרתי אשנה פרק זה, ונתתי לבי לבדוק את הערותיו, ולברר מקחו של האול"צ כפי הנלע"ד.

דברי רבינו נתבארו בכמה מקומות: באור לציון חלק ב', בהקלטות שיעוריו ובספרי כמה מתלמידיו בשמו, ובכל מקום הוסיף וגילה טפח נוסף בביאור דעתו, ונשתדל לחברם כאן לחטיבה אחת, ואף אין בית המדרש בלא חידוש. עוד ראיתי כמה הערות שיש לענ"ד להעיר כדרכה של תורה בדברי היב"א, וקבעתים כאן.

וראשית כל יש להקדים שישנם ג' דרגות שעליהן יסובו כל דברינו להלן: **דרגה א'** "נתמעך קצת": היינו שמעך את הפרי אלא שישנם כמה חתיכות שנשארו בעין. **דרגה ב'** "נתמעך לגמרי": היינו שמעך לגמרי את כל הפרי ואין שם חתיכות הניכרות. **דרגה ג'** "נימוח": היינו שהמשיך לכתוש הרבה עד שנהפך למשקה.



דברי הגמ' ומחלוקת הראשונים

איתא בברכות (דף ל"ח.) טרימא ברכתו העץ. ומצינו כמה שיטות בראשונים בביאור תיבת 'טרימא':

א'. רש"י (ד"ה טרימא) כותב שהוא דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק. וכן דעת הטור שכתב (בסימן ר"ב) דאם התמרים כתושים קצת ברכתן העץ, וכ"כ הטור בקיצור פסקי הרא"ש. ורי"ו (נתיב ט"ז ח"ב), ובשיטת ריב"ב, והר"י מלוניל, ונמוק"י, והמאורות,

ופסקי הרי"ד (ברכות ל"ח.). ובפשטות משמע שאם נתמעכו לגמרי [דרגה ב'] ברכת שהכל (וראה להלן).

ב'. ומהאבודרהם (ברכת בורא פרי האדמה, ד"ה הצנון) משמע דאם נתמעך לגמרי [דרגה ב'] ברכתו העץ, אך אם נימוח לגמרי [דרגה ג'] ברכתו שהכל (כן דייק הבאה"ל סימן ר"ב ד"ה תמרים). וכן משמע מספר השלחן (הלכות סעודה שער ג') שכתב "התמרים שהוציא גרעיניהן ומעכן ועשאן כעין עיסה, מברך עליהם בורא פרי העץ, בד"א בשיש מראה תמרים וכמו שאמרו בפירוור ל"ח וכו', אבל כשאין בהם מראה בהם תמרים אין מברך עליהם אלא שהכל". וכן משמעות הרא"ה שכתב (ברכות ל"ח.) דטרימא הינו תמרים שמפצעין אותן ומדבקין אותן זה עם זה כעין עיגולי דבילה אלא שהן מרוסקין יותר, ומברכין עליהן העץ דבמילתייהו קיימי, אך אם נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן אין מברכין עליהן אלא שהכל.

ג'. והרוקח (סימן שמ"א) סובר שאפילו אם נימוח ועשאוהו ריבה [דרגה ג'] ברכתו העץ, וכן פירש הרמב"ן (חולין דף ק"כ:) דטרימא היינו תמרים שחוקין וגומעין אותן, וכן דעת המכתם (ברכות ל"ח. הובא בגנזי ראשונים לברכות), וכן דעת הרשב"ץ (ברכות ל"ח.), ולמד כן מהסוגיא בחולין שכל שלא סחטן, ברכתו העץ ואף אם נימוחו לגמרי ונעשו כשתיה. [ועיין בספר הנר (ברכות ל"ח.) שהביא שרב האי גאון כתב כן בשם יש אומרים ד'טרימא' דהיינו תמרים **מבושלות וטרופות**, כגון שטרופין אותן בלובן ביצה עד שתהא עבה (ומ"מ ודאי שהעיקר הם התמרים), ומשמע שע"י הבישול והטריפה הם נימוחים, ובכ"ז מברך העץ. אכן רב האי גאון גופיה חולק וסובר דבאופן זה נחשב כשיכר וזיעה בעלמא הוא ומברך שהכל, אלא 'טרימא' היינו תמרים כמו שהן, מוציאין גרעיניהן ולשין בהן מה שחפצים, ע"כ. ויש להסתפק בדעת רב האי, האם דעתו כרש"י ודעימיה או כהאבודרהם ודעימיה).

דברי הרמב"ם ותרומת הדשן

והרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) כתב, דבש תמרים מברכין עליו תחלה שהכל, אבל תמרים שמיעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה, מברך עליהן תחלה בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, ע"כ. וכדברי הרמב"ם כתבו גם הערוך (ערך טרימא), והאו"ז (סימן קס"ו), וכן משמע בפשיטות מספר הפרדס (שער רביעי), שאם כתשן לגמרי ברכתן העץ. ובביאור שיטת הרמב"ם נחלקו, וראה להלן.

ובתרומת הדשן (סימן כ"ט) דן מהי ברכת פרי שנימוח לגמרי. ודייק מלשון רש"י דדוקא נתמעכו קצת ברכתן העץ אבל נתמעכו לגמרי ברכתן שהכל, וכ"ש בנימוח לגמרי שברכתו שהכל. אולם הקשה שמצינו ביומא (פ"א:) דהומתלא ברכתה העץ, ופרש"י דהיינו בשמים כתושין לגמרי, וא"כ לכאורה רש"י סותר עצמו, ומתרץ תה"ד

די"ל דהתם אורחיהו דהבשמים להיות נכתשים ולכן חשיבי קיימי במילתייהו משא"כ תמרים שאין דרכם להיות תדיר מעוכים ומרוסקים. וסיים שאמנם אין החילוקים הללו ברורים בעיניו, אך עכ"פ לא יהא אלא ספק, ועל כן יברך שהכל. עכ"ד התה"ד. ודיוקו של תרומת הדשן יכון גם על כל הראשונים הסוברים כרש"י, דמכולהו משמע שאם הפירות נתרסקו לגמרי ברכתן שהכל. ועתה יש לדון האם הרמב"ם יחלוק על דברי תה"ד, וכדלהלן.

האם יש מחלוקת בין רש"י לרמב"ם

דעת הב"י שיש מחלוקת

כתב הב"י (סס"י ר"ד) שהרמב"ם חולק על רש"י ותה"ד והטור, שלדעת רש"י דוקא אם אינו כתוש לגמרי ברכתו העץ אך אם כתוש לגמרי ברכתו שהכל, ואילו לרמב"ם שאמר לשון 'עיסה' משמע שאף אם כתוש לגמרי ברכתו העץ, ואף אם נימוח ונהפך למשקה ברכתו העץ (ב"י סס"י ר"ד). כלומר להב"י ישנה מחלוקת קיצונית בין רש"י לרמב"ם, דלרש"י אף אם נכתש לגמרי ברכתו שהכל וכ"ש כשנהפך למשקה, ואילו לרמב"ם אף כשנהפך למשקה ברכתו העץ וכ"ש אם נכתש לגמרי^א.

דעת הסוברים שאין מחלוקת

א' הדרישה חולק בתרתי על הב"י וסובר: א', דרש"י מודה לרמב"ם שאם נכתש לגמרי שברכתו העץ, ומה שכתב רש"י 'שנתרסק קצת' היינו לאפוקי שנהפך למשקה, שאז תהא ברכתו שהכל. והביא ראיה לזה, שהרי על דברי הרמב"ם שאם עשאן עיסה שברכתן העץ כתב הטור ש'כיון שהם בעין חשובים כעיקר הפרי לדברי הכל', ולכאורה רש"י והטור גופיה סוברים שבנתרסקו לגמרי ברכתן שהכל וכיצד כתב הטור שברכתן העץ לדברי הכל, א"ו שאף רש"י מודה לרמב"ם באופן שנתרסק לגמרי שברכתו העץ^ב. ב', דהרמב"ם מודה לרש"י שאם נימוח עד למשקה שברכתו שהכל, ומה שכתב הרמב"ם שברכתו העץ היינו היינו שנתרסק לגמרי, אך אם נימוח עד שנהפך למשקה גם הרמב"ם יודה שברכתו שהכל. והביא ראיה לזה, שהרי התה"ד לא הביא בדין הריבה (שהיא כמשקה) אלא את דעת רש"י ומדוע לא הזכיר שהרמב"ם סבירא ליה דברכתן העץ, (וכעין קושיית הב"י בסס"י ר"ד^ג), א"ו שסובר תה"ד שאף הרמב"ם יודה

א. כך פשטות דברי הב"י דאיכא פלוגתא ביניהו. וכן הבין בשעה"צ (סימן ר"ב ס"ק מ"ז), וע"ש עוד אחרונים שהבינו כן. ודלא כמי שרצה לומר בדעת הב"י דליכא פלוגתא.

ב. ואמנם תה"ד יחלוק ע"ז, שהרי אמר בדעת רש"י שאם נתרסקו ברכתו שהכל וכל שכן שאם נימוחו לגמרי שברכתן שהכל, ומוכח שכבר כשנתרסקו לגמרי ס"ל בדעת רש"י דברכתן שהכל.

ולעצם ראיית הדרישה, החולקים ישיבו שהטור כתב כן כלפי ר"י, שאפשר שהוא יודה לרמב"ם.

ג. לעצם קושיית הב"י על התה"ד, י"ל בכמה אנפי: או שסובר התה"ד דסב"ל ולכן חשש לרש"י והטור נגד הרמב"ם, או שסובר שהרמב"ם מודה לרש"י, וכעין דברי הנהר שלום. וראה להלן.

שאם נימוחו לגמרי כמשקה ברכתן שהכל. נמצא שלדעת הדרישה ליכא מחלוקת כלל בין רש"י לרמב"ם, דלכו"ע אם נתרסקו לגמרי ברכתן העץ ואם נימוחו ברכתן שהכל. וכע"ז כתבו גם המג"א והגנת ורדים ועוד. [והנה לא חייבים לקבל את דברי הדרישה לגמרי, דאפשר לומר דלכו"ע אם נתרסקו לגמרי ברכתן העץ, אך אם נימוחו לגמרי לרש"י ברכתן שהכל והרמב"ם לא יודה לרש"י אלא יאמר שאף בכה"ג ברכתו העץ. וכן מאידך אפשר לומר שאם נימוחו לגמרי דלכו"ע ברכתו שהכל, אולם אם נתרסק לגמרי לרש"י אף בכה"ג ברכתו שהכל ולרמב"ם ברכתו העץ].

ב'. הנהר שלום (סימן ר"ב סק"י) והאות היא לעולם (ח"א מערכת ט', דף ק"ל ע"א) והאור לציון (ח"ב פי"ד ס"ב) ג"כ מפקפקים על דברי הב"י בדעת הרמב"ם, אך מכיוון אחר, ולדבריהם אף הרמב"ם מודה לרש"י שרק אם נתמעכו קצת ברכתן העץ, ולכו"ע אם נתרסקו לגמרי ברכתן שהכל. ודייקו כן מלשון הרמב"ם שכתב "תמרים שמיעכן ביד" ומשמע מלשון "ביד" דדוקא שמיעכן קצת. [ובהקלטה שיעור אמר רבינו: "אמרו לי שהרב שלם, אבא של סבא של רבי אברהם שלם, איני יודע מה הספר שלו, העיר על זה, וגם הוא ביאר את הרמב"ם כמו שאני אומר", ע"כ. ולא מצאתי לע"ע מה שמו ומה שם ספרו]. ובחסד לאלפים (סימן ר"ב אות ז') רמז בדבריו כהבנת הנה"ש, שכתב שעל הפירות שנתרסקו לגמרי מברך שהכל מספק "אבל אם מעכן קצת ביד לא נשתנה ברכתו", ומשמע מלשוננו שהבין כהנהר שלום שמ"ש הרמב"ם "ביד" היינו לרמוז שנתמעכו קצת. וכן ברב פעלים (ח"ב סימן כ"ח) חשש לדברי הנהר שלום עם עוד חששות שהביא שם כפי שיראה המעיין, וכן בבא"ח (ש"א פנחס ה"ג) כתב שאם הפרי נימוחו לגמרי ברכתו שהכל, "אבל תמרים שנתמעכו קצת בידים דלא נשתנית צורתם וניכרים שהם תמרים לא תשתנה ברכתם", ורמז בזה לדברי הנה"ש.

נאמנם הנהר שלום הוסיף ראייה מלשון הרמב"ם שבהלכות תרומות (פי"א ה"ב) כתב דתמרים של בתרומה מותר לחבצן ולקבצן בעיגול הדבילה (והבין דהיינו למועכן על ידי כלי ששמו 'עיוגול'), ומאידך בהלכות ברכות שינה הלשון וכתב דאם מיעכן 'ביד' ברכתן העץ, ודייק הנה"ש דלענין ברכות דוקא שמיעכן ביד ברכתן העץ, ומשום שהחתיכות עדיין ניכרות³. וראה זו דחאוה השער אשר (סימן ז') והברכת יוסף (ח"ב עמ' ל') דאדרבה מדשרי התם בכלי ה"ה הכא, דהרי הגמ' הקישה אותם להדדי, וכיון

ד. יש להעיר, כי הנהר שלום גרס ברמב"ם 'ב'עיוגול, וכל הוכחתו היא אך ורק להגירסה 'ב'עיוגול, והיינו שמועכן בכלי ששמו 'עיוגול הדבילה'. (וראה בשינויי נוסחאות שבמהדורת פרנקל, שיש שגרסו בעיוגול, ויש שגרסו כעיוגול). והיב"א (ח"ז סימן כ"ט אות ד') הגיה בדברי הנה"ש "כעיוגול" וכן הגיה בעקביות בכל המשך דבריו שם, וכנראה משום שכן היתה הגירסה ברמב"ם שלפניו. ואולם במחכ"ת לפי הגהתו אין הבנה לדברי הנה"ש והשער אשר, דדיוק הנה"ש הוא רק לגירסת "בעיוגול הדבילה", והבין דהיינו שמועכן על ידי כלי ששמו עיוגול, ועל זה מביא השער אשר דזוהי ראייה לסתור. ואילו להגירסה "כעיוגול הדבילה" לא מתחילה ראיית הנה"ש מלשון הרמב"ם בתרומות, וממילא גם לא מתחילה ראיית השער אשר לסתור.

שבתרומות מותר למעך בכלי, ופירשו בגמ' דמשום דבמלתייהו קיימי, ה"ה לגבי ברכות דבמילתייהו קיימי, ומ"ש הרמב"ם בברכות "שמיעכן ביד" יש להדחק ולומר דלאו דוקא (אף שהוא דוחק גדול). אולם יש להעיר כי ישנה גירסה ברמב"ם בתרומות דשרי למעכן "כעגול"^ה, ולפ"ז אף בתרומות אין הכרח שמעך על ידי כלי, וממילא אין צורך להדחק ברמב"ם בברכות ולומר דלאו דוקא מיעכן 'ביד'. ואמנם בעצם הענין יש לחזק את הבנת הנהר שלום, מיניה ולא מטעמיה, דמה שהבינו הנהר שלום והשער אשר שהרמב"ם בתרומות איירי שמועכן באמצעות כלי, אחה"מ הוא דחוק, דהנה רש"י בביצה (ג': ד"ה ליטרא) כתב דעגולי דבילה היינו תאנים יבשות שדורסים אותם בתוך כלי עגול והן נדבקין יחד ונעשין כגבינה והוא נקרא עגולי דבילה, וכשבאין למוכרן מפרידן במגריפה ומוכרן, ע"ש, וא"כ בין אם נגרוס בעגול או כעגול, בשניהם מניחים את התמרים בכלי עגול (ולא כמו שהבינו האחרונים הנ"ל שמועכין ע"י הכלי), ודורסים אותם והן נדבקין בלבד וכמ"ש הרמב"ם "ולדבקן" דמשמע שלא נמעכים לגמרי, ובפרט לפי הגירסה הנ"ל 'כעגול הדבלה' א"כ זהו ממש כעגולי דבילה שאח"כ יכול להפרידן וכמ"ש רש"י, ודברי הרמב"ם בברכות ובתרומות משלימים זה את זה, דאיירי שמניחם בכלי עגול ומועכן ביד עד שיתדבקו התמרים זה לזה, ולא שיתמעכו לגמרי. (גם ראה בדברי הרא"ה בביאור 'טרימא' שכתב: "שמפצעין אותן ומדבקין אותן זה עם זה כעין עגולי דבילה אלא שהן מרוסקין יותר", וממה שהוזקק הרא"ה לבאר שהן מרוסקין יותר מעגולי דבילה, מינה נשמע דלהרמב"ם שכתב דשרי למעכן כעגול הדבילה ולא המשיך לבאר 'אלא שהן מרוסקין יותר', משמע שאינן מרוסקין לגמרי אלא רק כעגולי דבילה). ואף שכתב הרמב"ם בסוף דבריו "ועשאן עיסה", י"ל שכל שהחתיכות מעוכות קצת ודבוקות זל"ז כבר שם עיסה עליהם אף שאינם מעוכים לגמרי, וכמ"ש בהלכות תרומות. וזוהי ראייה לסברת הנהר שלום, דהרמב"ם איירי כשלא נתמעכו לגמרי. והנה הרמב"ם כנראה העתיק דינו מהערוך (וכמ"ש הבאה"ל), ואם ננקוט כהנהר שלום, ה"ה שנפרש כן בערוך ובשאר הראשונים שכתבו כעין לשון זה].

ואפשר שאף התרומת הדשן סבירא ליה כהנה"ש, דהרמב"ם מודה לרש"י דאם נתרסקו לגמרי ברכתן שהכל, דהנה הקשה הב"י (ס"ס ר"ד) אמאי לא פסק התה"ד כהרמב"ם. ואפשר דהתה"ד ישיב דליכא פלוגתא בין רש"י לרמב"ם, ולכו"ע אם נתרסקו לגמרי ברכתם שהכל, וכרש"י.

ה. ראה שם בשינויי נוסחאות שבמהדורת פרנקל שיש שגרסו כן. ונראה שכן גרס המהר"י קורקוס שכתב "אבל כשהעושה התמרים דבלה אין זה הפסד ולא שינוי תכונה", ומוכח שהבין שעושה מהתמרים כעגול דבילה ולא שמועכם בכלי הנקרא עגול.

נמצא כי ביאור הדרישה מחד וביאור הנה"ש מאידך – חלוקים על ביאור הב"י, וסבירא להו דליכא פלוגתא בין רש"י להרמב"ם.

ובשו"ע (ר"ב ס"ז) הביא את לשון הרמב"ם: תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם. בורא פרי העץ ולבסוף ברכה מעין שלש. הגה, ולפי זה ה"ה בלטווער"ן הנקרא פוידל"א מברכין עליהם בפה"ע, וי"א לברך עליהם שהכל, וטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל, אבל אם בירך בפה"ע יצא כי כן נראה עיקר, ע"כ. ומשמעות דעת השו"ע היא כפי שביאר בב"י בדעת הרמב"ם שאפילו נתמעך לגמרי ברכתו העץ.

ועל זה אומר הרמ"א דלפי זה הוא הדין בריבה שברכתה העץ (ומקורו מהב"י בסי' ר"ד, שכתב שלפי הרמב"ם ברכתה העץ).

ובדעת הרמ"א שכתב י"א שברכתן שהכל, ישנם ג' אפשרויות: **אפשרות א'**, דפליג על כל הסעיף שבין נתמעך ובין נימוח י"א שברכתן שהכל, וזוהי שיטת רש"י לדעת הב"י. וכן ביאר בשיירי כנה"ג סק"ט. **אפשרות ב'**, דהרמ"א קאי רק על נימוח (ריבה), והדעה הראשונה שבשו"ע (שמברך העץ) היא דעת הב"י בדעת הרמב"ם שמברך העץ אף על נימוח, והדעה השניה שהביא הרמ"א (שמברך שהכל) היא כהדרישה בדעת הרמב"ם שאף הרמב"ם מודה שבנימוח ברכתו שהכל כיון שנימוח כמשקה. וכן ביאר המג"א. **אפשרות ג'**, ג"כ דהרמ"א קאי רק על נימוח, ורש"י מודה לרמב"ם בנתמעך לגמרי דברכתו העץ, אך בנימוח לגמרי נחלקו רש"י והרמב"ם, דלרש"י ברכתו שהכל ולרמב"ם ברכתו העץ, והיינו שלקחנו את פירוש הדרישה באופן חלקי, (וכנזכר לעיל), והשו"ע פסק כהרמב"ם, והרמ"א הביא את דעת רש"י שרק אם נימוח ברכתו שהכל. [וכן ס"ל לאבודרהם (עמ' של"ג) דאם טחן את השומשמן לגמרי ברכתן שהכל].

להלכה

השיירי כנה"ג (סק"ט) והרב פעלים (ח"ב או"ח כ"ח) והנהר שלום (סימן ר"ב אות י') והחסד לאלפים (סימן ר"ב אות ז') פסקו לברך שהכל, דקי"ל סב"ל. וכ"כ במעט מים (סימן כ' אות י"א) שהמרקחת שעושים מדלעת, הדבר תלוי, שאם החוטין ניכרים בפני עצמן יש לברך האדמה, אך אם כבר נימחו מברך שהכל. וכ"כ עוד פוסקים.

והיו שהוסיפו שכן המנהג: כן כתב בשיירי כנה"ג (סימן ר"ב סק"ט) שהמנהג לברך שהכל, וכן בברכי יוסף (סימן ר"ב סק"ב) כתב שהמנהג לברך שהכל על ענבים

ו. **והמג"א** הביאו להלכה בסי' ר"ה סק"ט. ואף שכאן פסק שאם נתמעך לגמרי ברכתו העץ, על כרחנו לומר שהאבודרהם איירי בנימוח לגמרי. ואמנם גם הרא"ה סובר כן דאם נתרסק לגמרי עד שעברה צורתן מברך שהכל, אך הרמ"א לא ראהו וקשה לומר שהוא הי"א הזה, אך את האבודרהם ודאי ראה, וגם הב"י מביאו בסס"י ר"ד.

שנתבשלו עד שנעשו עבים ועל קאמא"ר הידי"ן (לדר משמש), וכן ברב פעלים חשש לסב"ל והוכיח שכן המנהג'. וכן היה מנהג רוב הספרדים. אכן בוילקט יוסף (עמ' נ"ו) כתב שמנהג אר"ץ לברך האדמה על מרקחת דלעת אף שנתמעכו לגמרי. ובכל כה"ג שיש חילוק מנהגים ראוי לחוש לסב"ל (וכ"כ בכע"ז מהר"ם בן חביב בתוספת יוה"כ יומא פ':).

וכן כתב באור לציון (ח"ב פי"ד ה"ב): דכיון שמצינו דעת רש"י ותה"ד והטור שדוקא אם כתושים קצת ברכתן שהכל, וכפי שהבין בב"י בדעתם, על כן אם הפרי מרוסק לגמרי יש לברך עליו שהכל מדין סב"ל. ויש להוסיף שכן יש לדקדק אף מלשון הרמב"ם שכתב "תמרים שמיעכן ביד" ברכתן העץ, ומדנקט 'ביד' משמע שבא להשמיענו שדוקא אם נתמעכו מעט ברכתן העץ, אולם אם נתמעכו לגמרי ברכתן שהכל. ואמנם הב"י לא הבין כן ברמב"ם, שהרי כתב בדעת הרמב"ם שאף אם נימוחו לגמרי ברכתן העץ, ולפי זה מה שהביא בשו"ע את לשון הרמב"ם, הוא כמו שביאר בב"י בדעת הרמב"ם, שאפילו מיעכן לגמרי מברך העץ, וכן משמע מדברי השו"ע בסיומן ר"ד סי"א. אולם למעשה נראה שאף שכן דעת מרן השו"ע, מ"מ כיון שדעת רש"י ותה"ד והטור סוברים שבנתרסק לגמרי מברך שהכל, וכן נראה דקדוק לשון הרמב"ם, על כן יש לחוש לסברתם, דקי"ל דאמרינן סב"ל אף נגד דעת מרן, ויברך עליהם שהכל. וכ"כ ברב פעלים, ושכן המנהג. עכת"ד האול"צ.

וביביע אומר ח"ז (סימן כ"ט) חלק על הנ"ל, וכתב שאף אם נימוחו לגמרי ברכתן כברכת הפרי, וזה תוכן דבריו: הרי הב"י בס"ס ר"ד לא חשש לסברת רש"י כנגד הרמב"ם, ואתי שפיר לפי מ"ש בב"י (סימן י') שרש"י מפרש הוא ואינו פוסק, וכ"כ בשו"ת דבר משה (אמרי"ליו. ח"ג סימן י"ד). וכ"פ שם בשו"ע דפירות הכתושים ביותר מברך עליהם כברכת הפרי. זאת ועוד, כי הרמב"ם אינו יחידאה, שהערוך ורב האי והמכתם והאו"ז והריא"ז ועוד" סבירא להו כדברי הרמב"ם, ואפשר שאילו היה רואה התה"ד כל אלו הפוסקים היה מכריע לברך העץ. ועוד דדעת הדרישה ועוד פוסקים

ז. השואל ברב פעלים כתב בשאלתו שהמנהג לברך על תמרים המרוסקים בפה"ע, וענה לו הגרי"ח שמנהג זה לא חשיב מנהג, שהרי לא שמענו מי שיברך בפה"ע על קמרדי"ן של משמש (לדר משמש), או על מרקחת של חבושים או של דלעת, והרי תמרים המרוסקים ואלו המרקחות טעם אחד להם, ועל כן המנהג שעל תמרים אינו חשוב מנהג, ועוד הוכיח שדרש כמה פעמים לברך על תמרים המרוסקים שהנ"ב ולא העירו לו שאין המנהג כן, ועל כן פסק בר"פ שיש לחוש לדעת הרמ"א ולברך שהכל ושארובא המנהג הוא לברך שהכל וכהמרקחת של משמש, ע"כ. והקשה עליו ביב"א (ח"ז או"ח סימן כ"ט) דמה בכך, הרי מה שנהגו לברך על תמרים המרוסקים בפה"ע, הוא כדעת מרן, ואי משום דהוי כתרתי דסתרי, מאן לימא לן שלא היו מברכים גם על המרקחות הנ"ל בפה"ע, ואין לא ראינו ראייה, ולא תהיה שמיעה גדולה מראיה, ע"כ. ודבריו תמוהים אהה"מ, שהגרי"ח ידע בדיעה ברורה שהמנהג לברך שהכל על משמש מרוסק, וכמו שהקדים בתחילת התשובה לגבי המרקחת של משמש "המנהג פשוט וברור פה עירנו בגדאד לברך שהכל" וזה מה שאמר להם צאו וראו אם יש משהו שמברך בפה"ע, ולא תמצאו. ודברי הר"פ פשוטים אהה"מ.

ח. השמטתי כמה פוסקים אשר לענ"ד אין בהם הכרע לכאן או לכאן.

דליכא פלוגתא בין רש"י להרמב"ם וכולהו סבירא להו דאם נתרסקו לגמרי ברכתן העץ ואם נימוחו לגמרי ברכתן שהכל. ואין לחוש כאן לסב"ל נגד מרן, משום שנראה שאם בירך העץ על תמרים שנתרסקו לגמרי יצא בדיעבד לכו"ע, וכל המחלוקת אינה אלא לכתחילה, וכמש"כ המג"א לגבי פירות שלא נגמר בישולם שאם בירך עליהם העץ יצא בדיעבד, שהרי לא שיקר בברכתו. ועוד שהעושה כמרן השו"ע אין מוחין בידו. עכת"ד.

ויש להשיב על דבריו כדרכה של תורה, מה שכתב שאין לחוש לשיטת רש"י כיון שרש"י מפרש ולא פוסק, זה משום שחשב שרש"י לבדו כתב כן, אולם הבאנו שעוד ראשונים כתבו כן (ונשמטו לפי שעה מעינו של היב"א). וממילא נדחית בזה גם טענתו שאפשר שאילו היה רואה תה"ד את הפוסקים כהרמב"ם היה מכריע לברך העץ, דהא ראשונים רבים קיימי ג"כ כשיטת רש"י, ובפרט שאפשר שתה"ד פירש את הרמב"ם באופן שמסכים לרש"י וכדברי הנה"ש. ומ"ש שדעת הדרישה ועוד פוסקים דליכא פלוגתא ואף רש"י מסכים לרמב"ם, הנה מלבד שפשטות דעת מרן דאיכא פלוגתא ואין לא נחוש בזה לסב"ל, זאת ועוד הא דעת הנה"ש מאידך דליכא פלוגתא ואף הרמב"ם מסכים לרש"י, ולעיל הבאנו לזה סימוכין מדברי הרמב"ם עצמו בתרומות, ועכ"פ לא יהא אלא ספק. ומה שטען דלכו"ע יצא בדיעבד והסתמך על דברי המג"א, הנה אף המג"א כתב דבריו רק באם טעה ובירך העץ דיצא בדיעבד, וכמו שכתב בדעתו החיי אדם (כלל נ"א סי"ב) שכתב ליישב מה שהקשו על המג"א דלדבריו למה כתבו הפוסקים דהיכא דיש ספק בפרי אם הוא עיקר הפרי דינו דיברך בורא פרי האדמה דבהכי יצא בדיעבד, והרי לשיטת המג"א להיפך נמי יצא, ויישב החיי אדם דזה הוי כלתחלה כיון שרוצה לברך ומסתבר יותר לברך בורא פרי האדמה שבכלל זה גם כן פרי העץ, ואף המג"א מודה לזה וכל דברי המג"א איירי בדיעבד כשטעה, שבזה יצא כיון שלא אמר שקר, שהרי הוא מן העץ, עכ"ד. ומלבד זאת ביאר הגרב"צ (הו"ד בספר הזכרון זית רענן, עמ' שנ"א) דדברי המג"א לא נפקי מפלוגתא, שהאבן העזר והמאמ"ר והאליה רבה ועוד פוסקים חולקים על דבריו וסבירא להו שאף בדיעבד לא יצא, ושדבריהם מסתברים, ע"ש. ויש להוסיף ראייה לדבריהם מדברי הב"י גבי ברכת הסוכר (סימן ר"ב סעיף ט"ו), שחשש הב"י לסב"ל אף שאינו משקר בברכתו, ע"ש. [ועוד יש לומר סברא שאף להמג"א כאן יודה שלא יוצא אף בדיעבד, שהרי המג"א איירי כשהפרי בעין, משא"כ אם נתרסק דאיכא למ"ד שכלל אינו בגדר פרי, כיון שאינו בעין]. ומה שטען היב"א שהעושה כמרן השו"ע אין מוחין בידו, צ"ע אם כלל זה נאמר אפילו נגד המנהג לברך שהכל ודלא כמרן, ובפרט להנהיג בלכתחילה נגד המנהג. ומלבד זאת, הנה כאן ישנה סברא חזקה שמרן היה חוזר בו והיה חושש לסב"ל, דהנה יש להבין מאי קשיא ליה להב"י (סס"י ר"ד) דאמאי חשש תה"ד לרש"י והרי דעת הרמב"ם שיברך העץ, ודבריו צ"ע, דמ"מ לא יהא אלא ספק ולמה לא יחוש התה"ד

לסב"ל? והפוסקים כתבו בזה כמה דרכים: חזו"ע ברכות עמ' קל"ו סוף הערה י"ב), כיון דאף אם איכא פלוגתא מ"מ אם יברך העץ הרי לא שיקר בברכתו, ולכו"ע יצא, על כן יש לפסוק בכה"ג דליכא דין סב"ל, וזוהי כוונת הב"י בקושייתו על תה"ד. אולם במחכ"ת נראה דכל כה"ג הוה ליה להב"י לבאר ולהרחיב ענין זה ולא להקשות בסתם, ועוד דמהב"י גבי סוכר (סימן ר"ב על סעיף ט"ו) משמע שאף אם אינו משקר בברכתו בכ"ז עבדינן סב"ל כהרמב"ם, אף שדבריו נגד כל הראשונים, ושדבריהם מסתברים, ע"ש. גם מהשבה"ל גבי יין מבושל (סימן קמ"ה, והביאו הב"י ריש סימן ר"ב) משמע דלא ס"ל הכי, דטרח לומר דליכא פלוגתא מוכרחת בין הבבלי לירושלמי, ועל כן אין לחוש מלברך בפה"ע על יין מבושל, ואם איתא הו"ל להשב"ל למימר דלא שיקר בברכתו. יישוב נוסף הבאנו לעיל בשם שו"ת דבר משה (אמריליו. ח"ג סימן י"ד), שכיון שרש"י אינו פוסק אלא מפרש, על כן הב"י הקשה שאין לחוש לדבריו (ושאף שאין כלל זה אמור בכל מקום, מ"מ כך דעת מרן ז"ל בכאן). ולענ"ד נראה עוד להציע ביישוב קושיית הב"י, משום שחשב שדעת רש"י היא שיטה יחידאה, ומול זה עומד רבינו הרמב"ם, וממילא י"ל דלא חשיב ספק, והן אמת שאף הטור פסק כן, כתב שם הב"י שמ"מ לבסוף הוא ביטל דעתו וס"ל שברכתו העץ. ועתה לפי שני תירוצים אלו, בהגלות עוד הרבה ראשונים דקיימי בשיטת רש"י, נמצא דשיטת רש"י אינה שיטה יחידאה, וגם לא שייך לטעון שרש"י רק מפרש, דהא קיימי רבוותא כוותיה, וא"כ מסתמא שהיה חושש להם הב"י בספק ברכות והיה פוסק דיברך שהכל. וממילא לא שייך כאן את הכלל שכתב החיד"א דאף דקי"ל דאמרינן סב"ל נגד מרן, מ"מ המברך כדעת השו"ע אין למחות בידו. ואף שדעת מורינו הגרב"צ שאין לחוש לראשונים הנדפסים כנגד מה שכתב בשו"ע, וכמו שהובא באול"צ יבמות (כ"ב ע"א ד"ה ולטעמין), מ"מ בדיני ברכות סבירא ליה שיש לחוש לראשונים הנדפסים ולעשות סב"ל וכמו שחשש באול"צ ח"ב (פי"ד הלכה ל"א) לדברי הריטב"א כנגד דברי השו"ע, וההבדל בזה הוא, משום שעיקר הטעם שאין לחוש לראשונים הנדפסים היינו כמ"ש באול"צ יבמות שם, שכמו שנתגלה ראשון שכתב כך, אפשר שיש ראשון אחר שעדיין לא נתגלה שכתב אחרת, וכמו ההלכה, ובודאי שהשו"ע הסתמך על הראשון שעדיין לא נתגלה. אולם בדיני ברכות אף אם נמצא עוד הרבה ראשונים שכתבו כהשיטה שנפסקה בשו"ע, אכתי יש לחשוש לסב"ל כנודע. וכן אמר מו"ר הגרב"צ בפירוש לתלמידו הגר"ד זאדה (והובא בזית רענן עמוד שמ"ט) שאף שבעלמא דעתו שאין לומר כלל זה שאילו היה רואה מרן ז"ל דברי הראשונים הוה הדר ביה, מ"מ במקום סב"ל אמרינן הכי, ע"כ. ובזה יש להשיב גם על מ"ש (חזו"ע ברכות עמ' קל"ד), דיש כאן הוי ספק ספיקא לברך (שמא הלכה כדעת הרמב"ם שברכת פירות מרוסקים בפה"ע, ושמא הלכה כדברי האחרונים שאם בירך על פירות המרוסקין בפה"ע לכו"ע יצא) ובצירוף דעת מרן, ובכה"ג אפשר לברך. אך מלבד שיש לדון בכלל

זה, הנה כאן מסתבר שמרן היה חוזר בו וכמו שכתבנו, וא"כ אין לנו דעת מרן לברך בפה"ע שתצטרף לס"ס. [וראה בכה"ג בברכת ה' ח"ב פ"ב הערה 30].

ואחר שנים בחזו"ע (שם עמ' קל"ב) חזר על ביאור הדבר משה הנ"ל שהטעם שהב"י הקשה על התה"ד ולא חשש לרש"י היינו משום שרש"י מפרש ולא פוסק, ואח"כ הביא שאמנם מצאנו לרי"ו ולר"י מלוניל ולפסקי הרי"ד שג"כ כתבו כרש"י, ותירץ שניתן לבארם כביאור הדרישה, ע"כ. ודבריו תמוהים אחה"מ, שאם כתב בדעת הב"י שהטעם שלא חשש לרש"י הוא משום שאינו אלא מפרש, הרי מעתה אם נמצא ראשונים נוספים שכותבים כשיטת רש"י, נאמר דמסתמא אילו היה רואה הב"י שיטות אלו היה חוזר בו. וא"כ איך כתב שאף שמצאנו ראשונים הסוברים כן, מ"מ ניתן לבארם כהדרישה, והלא אנן עסקינן בביאור דברי הב"י דלא ס"ל כפירוש הדרישה, ועל כרחנו לומר שאילו הב"י היה רואה שיטות אלו היה חוזר בו. או שנמצא ביאור אחר לקושיית הב"י (בסימן ר"ד) על התה"ד.

עוד כתב החזו"ע (שם עמוד קל"ב), שהגר"צ כתב בקובץ זכור לאברהם (תשנ"א, עמ' רע"ג) שאף בדעת השו"ע ניתן לבאר כמו שביאר איהו ברמב"ם, והשיג החזו"ע על זה. ובמחכ"ת היכן מצא כן, והרי בקובץ הנ"ל כתב ממש כעין דבריו שבאול"צ, שמלשון הב"י נראה שלא מסכים לדקדוק זה בדעת הרמב"ם.

וביב"א חלק ט' (סימן ק"ח אות צ"ב) כתב שוב להעיר על האול"צ: "ולא כמו שחשב האור לציון כביאורים, שדוקא אם מיעכם ביד, אבל מיעכם במכתשת ונמחית צורתם גם להרמב"ם ומרן מברך שהכל, דליתא, ואשתמטיתיה דברי מרן הבית יוסף (ס"ס ר"ד)". ועוד האריך להוכיח מדברי החזו"א ועוד פוסקים שדעת מרן לברך העץ אף אם נימוח לגמרי, ע"כ. ותמוה שהרי אף האול"צ מודה שלדעת מרן יברך העץ אף אם נימוחו לגמרי, ושכן ס"ל לב"י בדעת הרמב"ם, שכן כתב האול"צ "ולפי זה מה שהביא את דברי הרמב"ם בשו"ע, הוא כמו שביאר בב"י בדעת הרמב"ם, שאפילו מיעכן לגמרי מברך בורא פרי העץ, וכן משמע מדברי מרן בסימן ר"ד סעיף י"א, שכתב שחבושים ושאר מיני פירות ועשבים שמרקחים בדבש, אפילו כתושים ביותר, מברך על החבושים בורא פרי העץ, ועל העשבים בורא פרי האדמה. מוכח שאפילו כתוש לגמרי לא נשתנית ברכתו, חזינן שדעת מרן שאף בנדרסק לגמרי מברך בורא פרי העץ". וודאי דלא אשתמטיתיה דברי הב"י בס"ס ר"ד. ולומר אשתמטיתיה הוא תמוה מאד, שכל הנכנס לסוגיא רואה את דברי הב"י הללו. וגם הביא באול"צ את דברי הרב פעלים שהביא את דברי הב"י בסימן ר"ד, וכן בהקלטת שיעור בדין זה אמר בזה"ל: "מה שביארתי זה נגד מרן בב"י ונגד הרבה אחרונים, אבל אני רואה את זה כפשט פשוט, למה הרמב"ם אומר מיעכן ביד, א"ו אם לא מיעכן ביד אלא בכלי, שהכל". וכן תלמידו שאלו מדברי הב"י בסימן ר"ד, והשיב לו (ראה להלן).

ניתן להבין ברמב"ם אחרת מהבנת הב"י ברמב"ם כיון שלא קבלנו את הבנות הב"י

ויש להבין כיצד הנהר שלום ודעימיה חולקים על הבנת הב"י ברמב"ם, וסוברים שאף הרמב"ם פוסק שאם נתרסקו לגמרי ברכתן שהכל, והלא קבלנו הוראותיו. וכיון שיש כאן כלל חשוב בהלכה בדעת הגר"צ, אשר לא הרחיב בזה באול"צ אלא זכינו לו ע"י תלמידו (הגר"א זאדה) וע"י הקלטות שיעוריו, על כן נבארו כאן בס"ד. וכך כתב תלמידו הנז' בספרו 'כולו מחמדים' (סימן ז'): "וכאשר שאלתיו מהב"י סימן ר"ד ששם גילה לנו דעתו שבכל גווני ס"ל להרמב"ם שברכתו לא משתנית (וא"כ כיצד חלק על הב"י בביאור דברי הרמב"ם), תירץ לי רבנו זצוק"ל, אמנם איני זוכר היטב את לשון קדשו, או שלא קבלנו הבנת הב"י אלא הפסק בשו"ע, או שלא קבלנו הוראות מרן בב"י אלא הפסק בשו"ע", ע"כ. ואני שמעתי בהקלטות שיעורי רבינו שדיבר בענין זה, וכאשר שאלוהו כיצד מבאר דלא כהב"י, ענה בזה"ל: "אני ח"ו לא מכריע דלא כמרן. אני מיישב מנהגינו הספרדים שמברכים שהכל על פרי שנטחן. או סב"ל כמו תרומת הדשן, או קיבלו את הביאור [ברמב"ם] דלא כמרן, מרן מה שמעיר זה לא מוכרח לקבל את דבריו, 'קיבלנו הוראות מרן' זה בפסקים כשהוא מכריע, אבל בביאורים לא קיבלנו", ע"כ. וא"כ נפשט ספק תלמידו הנז'ל, ותפוס לשון ראשון.

וכוונתו דהנה הלכות ברכות שונים משאר דינים לענין קבלת דברי מרן, דבעלמא אין לנו אפשרות להכריע (בין הראשונים) דלא כמרן במה שהכריע בשו"ע, והיינו מכח הקבלה שקיבלנו את הכרעותיו. אולם אם הב"י הבין בדעת אחד מהראשונים הבנה מסויימת, זה לא קיבלנו, ובזה אפשר להתווכח ולדון כדרכה של תורה^ט. אמנם אם

ט. והדברים מתבארים יפה ע"פ מה שכתב באור לציון ח"ב (מבוא ענף ב' אות ב'), לבאר סברת הסוברים שלא קיבלנו הוראות מרן בתשובה: "מה שקיבלנו הוראות מרן אינו מחמת סברת מרן, אלא שקיבלנו עלינו לקיים הוראותיו", ע"ש. ואף שהאול"צ עצמו סובר (מבוא ח"ב) שקבלנו אף מ"ש בתשובה, היינו משום דס"ל שאף זה בכלל הוראותיו שקבלו, אך לא משום שקבלנו את סברת מרן, וכפי שיראה המעיין שם.

ויש לציין כי ישנם רבים הסוברים שלא קבלנו מ"ש בתשובה, וכן נוטה דעת החיד"א, שכתב בברכי יוסף (חו"מ סימן כ"ה אות כ"ה): בארץ ישראל ומצרים שנהגו כפסק מרן, לא זו בלבד כמו שפסק בבית יוסף ובשו"ע אלא גם כמו שפסק בתשובה, כן מוכח ממ"ש הרב משאת משה ח"ב חו"מ סימן י"ב. וכן דעת מורי הרב זלה"ה בתשובה דאין לומר ק"ל נגד מ"ש מרן בתשובה, וסיים החיד"א "ואינו מוכרח", וכ"כ גם בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן ע"ד) "ולא אכחד דיש לצדד דדוקא דיניו בשו"ע קבלו". ועינין עוד ברב ברכות (מערכת הקר"ף אות א'), ובקונטרס ברכת חיים (שבסוף רב ברכות הוצאת ניר דוד) שהובאו שם פוסקים רבים הסוברים שלא קבלנו דבריו שבתשובה.

וכן לגבי טענת קים לי נגד דינים שנפסקו בב"י, ראה להגרי"ח ברב ברכות הנז'ל, שיכול המוחזק לטעון קים לי כנגד הדינים שפסק בב"י, ושכ"כ עוד פוסקים, ע"ש. (וראה ברב ברכות הוצאת ניר דוד עמ' רל"ג הערה 1). וביב"א (ח"ג אבה"ע סימן י"ג) חשש להם לענין שיכול המוחזק לומר קים לי דלא כהב"י (ואמנם ביב"א ח"י חו"מ ס"א נראה מלשון השאלה שחזר בו, וסבר שאין אומרים קים לי נגד מ"ש בב"י).

וטעם כל שיטות אלו משום שלא קיבלנו את סברת מרן הר"י קארו, אלא שקבלנו עלינו לקיים את הוראותיו שבשו"ע, אך לגבי שאר ספריו י"א שלא קבלו. ומכל זה יש סעד לסברת הגר"צ, שגם לגבי ביאוריו בדעת הראשונים לא קבלו.

לבסוף פסק בשו"ע כפי הבנתו שבב"י שוב לא נוכל לחלוק על דבריו, דלא יהא זה אלא כמחלוקת ראשונים אשר קיבלנו את הכרעתו שבשו"ע. אולם בדיני ברכות, כשם שאם יש מחלוקת ראשונים ובשו"ע הכריע כחד מינייהו, אמרין סב"ל וחיישין לשאר הראשונים, כך כאשר אפשר להבין בדעת אחד מן הראשונים דלא כמו שהבין בב"י, אף אם לבסוף הכריע בב"י ובשו"ע כצד אחד, עדיין חיישין בסב"ל ע"פ ההבנה האחרת באותו ראשון [ודמי למחלוקת ראשונים שאף שהכריע בשו"ע כדעה אחת עדיין חוששים בסב"ל כהדעה האחרת]. וזה מה שאמר "אני ח"ו לא מכריע דלא כמרן" דהיינו אני עומד כנגד הכרעתו כמו בשאר דינים שבשו"ע.

והחזו"ע (ברכות עמוד קל"ה) הביא את הדברים הנ"ל, וחלק ע"ז וכתב שאין אנו יכולים לחלוק על הבנת מרן בב"י, ופוק חזי מ"ש בשו"ת שער אשר קובו (חו"מ ר"ס כ"ג), בנידונו שיש מחלוקת פוסקים בכוונת דברי הרמב"ם, וכתב שאין המוחזק יכול לומר קים לי כפירוש השני בדעת הרמב"ם, מכיון שמרן הב"י הבין בכוונת הרמב"ם שקודם שנשבע לא חשיב גמר דין, ואנן אתכא דמרן סמכינן ולא אמרינן קי"ל נגד מרן. וכל שכן שבשו"ע פסק דברי הרמב"ם כהוייתן, ובודאי שכוונתו על פי פירושו בב"י בדעת הרמב"ם, ע"כ. וכ"כ בשו"ת תעלומות לב (ח"ג דף ק"ח ע"ג). וכתב דממילא בנפול היסוד נפל הבנין, ע"כ. [ותמוה, שהרי האול"צ לא פסק את פסקו אך ורק על סמך הדיוק ברמב"ם, אלא גם על דברי הטור ותה"ד בדעת רש"י (ואנו הוספנו שכ"כ עוד ראשונים כדברי רש"י), והב"י לא חלק על תה"ד בהבנת רש"י. וגם הביא בשם כמה אחרונים שכתבו שהמנהג לברך שהכל. אלא שהוסיף האול"צ לדייק כן אף מהרמב"ם, ואף אם נניח דדיוק זה ברמב"ם אינו נכון, מכל מקום לא נפל הבנין. ועוד יש להעיר שהרי אף החזו"ע נסמך על דברי הדרישה שחולק על הב"י בביאור דברי רש"י, וס"ל דלכו"ע אם נתרסק ברכתו העץ, ואף עליו יקשה כיצד צירף שיטות שחלקו על הבנת מרן בב"י (ותה"ד), ובפרט בקום ועשה לברך בפה"ע. ואדורבא, אם נקבל את דברי החזו"ע שאין לחלוק על הבנת הב"י, הרי הב"י הבין שיש מחלוקת בין רש"י והטור ותה"ד עם הרמב"ם, ובכה"ג קי"ל דעבדינן סב"ל].

ובס"ד נבאר את כוונת דברי הגרב"צ. וזוהי קושיית תלמידו: היאך נוכל להתחשב בדברי אחרונים החולקים על מרן הב"י בביאור דברי הרמב"ם, והרי קבלנו הוראותיו. ובשלמא אם מצינו ראשונים שפירשו ברמב"ם אחרת מהב"י, נוכל להתחשב בהם ולומר סב"ל, אך כיון שהב"י מפרש כן ברמב"ם ולא מצאנו בראשונים שביארו אחרת בדעת הרמב"ם, איך נוכל לחלוק עליו ולעשות סב"ל. [ואמנם אף שבלא דברי הרמב"ם איכא סב"ל משום דברי תה"ד בדעת רש"י, מ"מ עיקר השאלה היתה על עצם הדיוק ברמב"ם].

ותירץ לו הגרב"צ זצ"ל, כנזכר לעיל, שרשאין האחרונים לפרש אחרת מפירוש הב"י, מכיון שלא קבלנו הוראות מרן במה שהבין בב"י, ולכן ניתן לבאר את הרמב"ם באופן שמסכים לרש"י (וכהנה"ש ודעימיה). ואף שבשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם ומסתמא כוונתו כפי שפירש בב"י בדעת הרמב"ם, מ"מ כיון שאפשר לבאר ברמב"ם אחרת מפירוש הב"י, נמצא דהוי מחלוקת בדעת הרמב"ם והדרין לכלל דעבדינן סב"ל נגד מרן השו"ע. ומה שהביא החזו"ע מדברי השער אשר (חו"מ סימן כ"ג) דבדיני חו"מ אין המוחזק יכול לטעון קים לי כפירוש השני בדעת הרמב"ם, מכיון שהב"י לא הבין כן בדעת הרמב"ם, נראה דאה"נ דהגר"ב"צ (והנה"ש ודעימיהו) פליגי עליו בזה, וסבירא ליה דבכה"ג יכול המוחזק לטעון קים לי, ואטו גברא אגברא קרמית. וראה בהערה ט' שהבאנו עוד סימוכין לסברא זו. אך מה שהמשיך שם השער אשר דאם גם בשו"ע העתיק את דברי הרמב"ם כהוייתן בודאי שכוונתו ע"פ פירושו שבב"י וכ"ש שבזה אין המוחזק יכול לטעון קים לי, וכ"כ בשו"ת תעלומות לב (ח"ג דף ק"ח ע"ג), אפשר שלזה יודה הגרב"צ (והנה"ש ודעימיה), אך אינו ענין לנידונו, דבדיני חו"מ לא אמרין קים לי נגד מה שפסק בשו"ע, ואף לו היו ראשונים שכתבו להדיא דלא כהשו"ע אין טוענין קים לי כמותם, אולם בדיני ברכות אם נמצאו ראשונים מפורשים נגד השו"ע עבדינן סב"ל, וכיו"ב אם ניתן להבין את הרמב"ם שלא כדבריו גם בזה עבדינן סב"ל, ואף אם לבסוף העתיק בשו"ע את לשון הרמב"ם. ועל כן בנידו"ד חיישינן לפירוש הנה"ש ודעימיה נגד פירוש הב"י. אלא שעל החזו"ע קשה אחת"מ, דלשיטתו דלא טוענין קים לי נגד מה שפירש בב"י, כיצד צירף את דברי הדרישה ודעימיה שהבינו בדעת רש"י דלא כהבנת הב"י בדעתו, ובפרט בקום ועשה.

מצאנו ראשונים החולקים על דברי הב"י בדעת הרמב"ם

ובאמת אין אנו צריכים להגיע לזה שלא קבלנו הביאורים שבב"י, משום שכבר מצאנו כמה קדמונים שכתבו דלא כהב"י, וסבירא להו דליכא פלוגתא בין רש"י לרמב"ם, שזכינו ונדפס 'ברכות הנהנין לרבי יהודה בן שושן' (תלמיד ר"י בן הרא"ש. נדפס בקובץ מוריה, ע"ב, עמ' מ"ז), ושם כתב, "תמרים הכתושין קצת ואינם מרוסקים לגמרי בורא פרי העץ וכו', והתמרים המנוקין מגרעיניהן וממועכין עד שעשוין כעיסה, ברכתן בורא פרי העץ". הרי שהעתיק גם את שיטת רש"י וגם את שיטת הרמב"ם, ומשמע דסבירא ליה דלא פליגי, [ואף לא כתב שמעכן 'ביד', ועכ"ז הבין שאין זה סותר לרש"י]. וכ"כ מהר"י בירב בספרו בית יעקב על הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד), בהביאו מקור לדברי הרמב"ם בזה"ל: "אבל תמרים שמעכן וכו'. שם מסקנא והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלייהו בורא פרי העץ, ופירוש טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק". הרי שחיבר את שיטת רש"י עם הרמב"ם, וא"כ יש סעד לדרישה ולנהר שלום, שחלקו על הב"י בדעת הרמב"ם, וסב"ל.

ואפשר לומר שכן גם דעת התרומת הדשן, ולפי זה אתי שפיר קושיית הב"י שהקשה עליו אמאי חשש לדעת רש"י במקום שדעת הרמב"ם לברך העץ [ועיין לעיל בביאור קושיית הב"י], דאפשר לומר שדעת התה"ד דליכא פלוגתא כלל בין רש"י לרמב"ם, ואם נתרסק לגמרי לכו"ע ברכתו שהכל, וכדעת הנהר שלום. ויעויין לעיל בריש דברינו שרב האי גאון הביא יש אומרים שתמרים מבושלות וטרופות וכדו' (עד שנתמעכו לגמרי) ברכתן העץ, וחלק עליהם וכתב דבכה"ג ברכתן שהכל, אך אם לקח גופן של תמרים כמו שהן והוציא גרעיניהן ולש בהן מה שחפצים ברכתן העץ, ע"כ. והנה לשון רב האי גאון היא כעין לשון הרמב"ם, וא"כ מסתבר שאף הרמב"ם בא לאפוקי מדעת אותם יש אומרים, ולכן אף הוסיף 'שמיצכן ביד', ולאפוקי מבושלות וטרופות וכדו' שנתמעכו לגמרי, ודלא כהב"י שהבין ברמב"ם שאף אם נימוחו לגמרי ברכתן העץ. ונתבאר לעיל שיש להסתפק בכוונת רב האי האם סובר כרש"י או כהאבודרהם. וממילא יש להסתפק אף בכוונת הרמב"ם האם סובר כרש"י (וכביאור הנה"ש) או כהאבודרהם (וכביאור הדרישה).

וכיון שמצאנו כמה ראשונים החולקים על מה שכתב הב"י בדעת הרמב"ם, וסבירא להו דליכא פלוגתא בין רש"י להרמב"ם, נראה שיש לעשות בכה"ג סב"ל וכסברת הנה"ש.

ברכת ריבה

והוסיף באול"צ (פי"ד ה"ג) שעל ריבה שנתרסקה לגמרי יש לברך שהכל, והיינו לפי שיטתו שכל שהחתיכות לא ניכרות יש לברך שהכל. וביב"א (ח"ט סימן ק"ח אות צ"ג) כתב עליו: זוהי בודאי שגיאה, שפוסק נגד השו"ע (סי' רד סעיף יא), שכתב שאפילו היו החבושים של המרקחת כתושים ביותר, מברך בפה"ע. וכתב בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' כח), שלדעת מרן אפילו כתש הפירות עד שנימוחו לגמרי, ואין צורתם ניכרת כלל מברך בפה"ע. ע"ש. וכ"כ בשיירי כנה"ג (סי' רד). וע"ע בשו"ת בני יהודה (סי' צא) שדחה דברי השל"ה שכתב דבעינן שניכר מהותו וצורתו. ע"ש. ודלא כהרב כף החיים (סי' רד אות נד). ולכן דברי האור לציון כאן תמוהים, ואין להשגיח בהם, שאין לנו אלא דברי מרן מאור הגולה, עכ"ד היב"א. ובמחכ"ת הרי תשובה זו של האול"צ היא כהמשך למה שכתב בתשובה הקודמת שפירות שנתרסקו ברכתם שהכל, ומה התווסף בריבת פירות שנתרסקה עד כדי כך ש"זוהי בודאי שגיאה", וכי בריבה יש צד נוסף לברך עליה בפה"ע? ואדרבה הסברא הפוכה, שנוסף כאן עוד צד לברך שהכל, שהרי ישנם ראשונים (רב האי גאון והרא"ה והאבודרהם והשלחן, הובאו לעיל בריש דברינו) דבכה"ג מברך שהכל, וכתב הבאה"ל דמדבריהם משמע דאם בירך העץ לא יצא. וכ"כ דעת הדרישה ודעימיה בדעת הרמב"ם דאם נימוחו לגמרי מברך שהכל, וגם תרומת הדשן (סימן כ"ט) כתב שריבת פירות היא יותר בסברא לברך שהכל מסתם

פירות מרוסקין כיון שנימוח לגמרי. ומ"ש שזהו נגד השו"ע, הרי האול"צ מודה לזה, אלא דעבדינן סב"ל נגד מרן. ובפרט שכתבנו לעיל שאפשר שהשו"ע היה חוזר בו. ומ"ש בשם הרב פעלים ושיירי כנה"ג, אמנם כן כתבו בדעת מרן, ואף האול"צ מודה לזה, ומ"מ אף הם סיימו שם דעבדינן סב"ל, ומשם ראייה להאול"צ.

ברכת טחינה

ויש להעיר עוד, שלכאורה דברי היב"א צ"ע, דמחד כתב שהלכה לגמרי כדעת מרן, ואפילו בנימוחו לגמרי ע"י מיקסר ואין ניכרת צורתם ותוארם כלל ברכתן כברכת הפרי, ואף אם נהפכו למשקה וגמען, ברכתן העץ, ולא חשש אף לדעת המג"א ודעימיה שכתבו שבנימוח לגמרי ליכא פלוגתא כלל ולכו"ע מברך שהכל, וכ"כ בדעת הרמ"א, ושכ"כ החזו"א (סימן ל"ג אות ה') בדעת מרן, ושכן דעת הרשב"ץ בברכות ל"ח ע"א (ע' יב"א ח"ז או"ח סימן כ"ט אות ט"ו; ח"ט סימן ק"ח אות צ"ב; חזו"ע ברכות עמ' קל"ג ועמ' קל"ו סוף הערה י"ב). ומאידך כתב בחזו"ע (ברכות עמ' קל"ו אות י"א) שעל טחינה (גולמית) מברך שהכל, ובנימוקים כתב שכן כתב הדרישה, שכל שנימוח לגמרי שנימוח לגמרי ונעשה כעין משקה אין שם אוכל עליו ומברך עליו שהכל. ותמוה שהרי הדרישה אזיל לשיטתו לפי מה שביאר שבנימוח לגמרי יברך שהכל. אולם להחזו"ע דהעיקר כמרן אף בנימוח לגמרי, היאך פסק שעל טחינה מברך שהכל. [וברכת ה' פסק שברכתה האדמה, ואזיל לשיטתו שאף בנימוחו לגמרי ברכתם כברכת הפרי]. ואף נראה שתה"ד יודה לזה, כיון שכיום רוב גידול השומשמין הם לטחינה. אמנם מצד אחר נראה שיש לברך שהכל, משום שאין הדרך לאכלה בפני עצמה אלא עם פת וכיוצא בזה. ואכמ"ל.

לסיכום: מה שפסק האול"צ שעל פירות המרוסקין לגמרי יש לברך שהכל משום סב"ל (אף שדעת השו"ע שיש לברך כברכת הפרי), דבריו מבוססים מכמה פנים: א', משום שכן הבין בעל תה"ד בדעת רש"י (ועמו עוד הרבה ראשונים), וקי"ל דאמרינן סב"ל נגד מרן השו"ע. ב', אף שהב"י הבין ברמב"ם שיש לברך כברכת הפרי, מ"מ ניתן

י. כן מוכח ממה שהסתייע מדברי הדרישה, שכתב שכל שנימוח לגמרי כמשקה מברך שהכל, ותו לא. ודלא כמ"ש בהלכה ברורה (ח"י עמ' רכ"א) דמיירי שנתן בהם מים ולימון. [ואף חידוש זה שחידש ההל"ב שאם נתן בה רוב מים ולימון ותבלינים אף השו"ע יודה שברכתה שהכל, ע"ש, הוא דחוק, שמלבד שהפמ"ג והמשנ"ב סוברים שאף כשיש פירות עם רוב סוכר ברכתו כברכת הפרי, אלא אף מה שהסתמך על התורת חיים סופר (סי' ר"ג אות ח') שאם הרוב סוכר מברך שהכל, לא דמי לנדו"ד, דהתם סוכר התורת חיים שכיון שנתן רוב סוכר מוכח שהסוכר עיקר, אך בטחינה אף אם הוסיף רוב מים ולימון ודאי שאינם העיקר אלא באו למתק את השומשמין. ומה שהביא ראייה מהבאה"ל גבי דבש קנים (סי' ר"ב ד"ה על הסוכר), לא דמי דהתם מבשלים את הסלק סוכר ומאדים את המים ומפוררין אותן, ובכה"ג באמת לא ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא דבר זה, וגוף הפרי איננו כאן, אולם בטחינה שהוסיפו לה מים ולימון עדיין גוף השומשמין כאן וניכר שהם שומשמין טחונים, ולא נכנס לגדר ש'אין יודעים מה הוא'. ומה שהביא ראייה מדין הבמבה, לא דמי דהתם היינו טעמא משום 'שיצא מתורת פרי' ונהפך לפת, אך בטחינה לדעת מרן לא יצאה מתורת פרי. וקיצרתי].

לפרש בדעת הרמב"ם שיש לברך שהכל (אם משום שהאחרונים יכולים להבין אחרת מהבנת הב"י, ואם משום שכבר מצאנו ראשונים שהבינו אחרת בדעת הרמב"ם). ג', כן העידו האחרונים על המנהג. ד', ישנה סברא שאף השו"ע היה חוזר בו, ומורה לברך שהכל.

הגאון הרב ראובן ניסן שליט"א

מח"ס יראת ההוראה

בימינו אין לברך הגומל על נסיעה מעיר לעיר

גאון הגאונים וקודש הקודשים רבינו הגרב"צ זצ"ל, בעיונו המבעית לרדת לעומקה של הלכה, כל פסקיו יצאו מתוך עומק הסוגיא, בבינה יתירה, ובהיקף כל חלקי התורה בעיון ובבקיאות, ובעיקר באותם הלכות שבאו מתוך כח חידושו, שם ניכרת גדלותו, שאנו הקטנים יתמי דיתמי לאחר עמל ויגיעה רבתי זמן רב זוכים לעמוד על דעת רבינו ז"ל, ואז חזינן שמימיו מן המקדש המה יוצאים, וכל דבריו אמיתיים וברורים להלכה ולמעשה. וברוך ה' שזיכנו לדעת מי הוא הגבר הוקם על, שהקים עולה של פסיקת הלכה אמיתית בדרא בתראה הדין, על אדני פסקי הספרדים בכל הדורות, בדרכם ובמסילותם ובנתיבותם, וכל פסקיו והלכותיו אמיתיים וישרים, נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, למעיינים ולמתבוננים בעומקה של הלכה. וכפי שיראה כל מעיין ישר לדוגמא בתשובה זו דקמן, דאדרבא חידושו של רבינו מנומק ומבואר מיסודם של כל רבותינו הספרדים, ודבריו אמיתיים וברורים להלכה ולמעשה.

רבינו האור לציון בחלק ב' עמוד קל"ט, חידש בדין ברכת הגומל, שאף שמרן פסק בשו"ע שצריך לברך הגומל על נסיעה מעיר לעיר, מכל מקום בימינו אין לברך, כיון שאין סכנת לסטים וחיות רעות בדרכים המצויים בימינו מעיר לעיר, ויש מן הלומדים שהקשו עליו ודחו דבריו, ולכן אמרתי לשנות פרק זה, ולעיין ולדקדק היטב בפרשתא דא, לדעת מה יעשה ישראל להלכה ולמעשה.



מקור הדין דברכת הגומל בהולכי מדברות, וביאור הגדר ההולכי מדברות

הנה מקור הדין הוא בגמ' בברכות פרק ט' דף נ"ד ע"ב, שאמר רב יהודה בשם רב שארבעה צריכים לברך הגומל: יורדי הים והולכי מדברות וחולה שנתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים, כשיוצאין מן הסכנה, רש"י. והיינו שכל אלו הארבעה היו במצב של סכנה וניצלו הימנה, והם צריכים להודות לה' על זה כשיצאו מן הסכנה. ולמדו את

זה שם בגמ' מהפסוקים בתהילים פרק ק"ז, שנמנו שם בפסוקים כל אלו הארבעה, וכתוב בהם: "וידור לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם".

והנה בענין הולכי מדברות למדו את זה שם בגמ' מהפסוק: "תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו, רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף". וביאר הערוך בערך "ארבע" שזוהי בעצם סכנתם שלכן תיקנו להם לברך הגומל, "שהולכי מדבריות טועים [הרבה בדרכם] ולא משכחו מאכל ולא משקה, וקרובין למיתה יותר מן החיים", והיינו כפשט הפסוק הנ"ל "תעו במדבר וכו', רעבים גם צמאים" וכו'.

אלא דמכל מקום רבותינו הראשונים ביארו לן בגדר התקנה של הולכי מדברות, מהו הגדר של "מקום מדבר" שעליו תיקנו חז"ל תקנה לברך הגומל למי שהלך בו, וכמבואר ברבינו יונה על הרי"ף, דף נ"ד ע"ב ד"ה ארבעה, וברא"ש פרק ט' סימן ג', וכן הוא בטור ובשו"ע סימן רי"ט סעיף ז', שהגדר הוא "דמדברות הוא מקום סכנה משום דשכיחי ביה ליסטים וחיות רעות", והיינו דנכון דבפסוק מוזכר המקרה של "תעו במדבר" וכו' אבל הגדר של מקום מדבר הוא, מקום שמצויים בו מאוד מקרים רעים של סכנות מצד ליסטים וחיות רעות, וממילא הגדר של החיוב והתקנה של חז"ל להודות על הליכה במדבר, הוא בהליכה במקום זה דשכיחי ביה מקרים רעים של ליסטים וחיות רעות, בכל זמן הליכתו ושהותו במדבר, שמחמת זה היה כל הזמן במצב של אפשרות סכנה, ולכן תקנו לו לברך הגומל.

דעת כמה ראשונים שדוקא הולכים במדבר ממש צריכים לברך הגומל –

מנהג אשכנז וצרפת

כתב רבינו יונה על הרי"ף שם בשם רבני צרפת וז"ל: מנהג הוא בצרפת שאינם מברכין ברכת הגומל כשהולכין מעיר לעיר, מפני שאומרים שלא הצריכו להודות אלא להולכי מדברות שהוא סכנה מחיות רעות ומליסטים, אבל להולכי דרכים לא. ומה שאמר בירושלמי פרק ד' הלכה ד', כל הדרכים בחזקת סכנה הם עומדים, לא אמרו זה אלא לענין תפילת יוצא לדרך בלבד, שבכל הדרכים יש לו לבקש על נפשו, זה דעת רבני צרפת ז"ל, עכ"ל.

וביאור הדברים הוא, דדעת רבני צרפת, שכיון שגדר התקנה של חיוב ברכת הגומל היתה רק משום סכנת מדבר, דשכיחי ביה ליסטים וחיות רעות וכו"ל, וסכנה זו אינה קיימת בסתם הליכה מעיר לעיר בתוך המדינה, שאין מצויים שם כל כך חיות רעות וליסטים, לכן אין זה נכלל בגדר התקנה של "הולכי מדברות" הנזכרת בגמ', ולכן אין לברך הגומל בהולך מעיר לעיר, אלא רק מי שהלך במדבר ממש ששם היה בפועל באפשרות של סכנת ליסטים וחיות רעות.

אלא דהקשו על זה שם מדברי הירושלמי שכתב שכל הדרכים בחזקת סכנה, והיינו

שגם סתם הולכי דרכים מעיר לעיר הם בחזקת סכנה, דסוף סוף גם שם יכול להיות סכנת לסטים וחיות רעות אף דאין זה מצוי שם כמו במדבר ולכן כתב הירושלמי שכל הדרכים בחזקת סכנה, ועל זה יישבו שדברי הירושלמי איירו לגבי תפילת הדרך דוקא, שמצד לבקש על נפשו מעיקרא שישמרהו ה' שלא יבוא לידי סכנה בדבר זה פשיטא שצריך לעולם לבקש ולהתפלל, אבל כיון שלמעשה לא מצוי באופן זה שום אפשרות של סכנה ממשיית מצד לסטים וחיות רעות, אז אין זה נכלל בהתקנה של הולכי מדברות לגבי ברכת הגומל.

ונראה ביאור הדברים במה שחילקו בין תפילת הדרך לברכת הגומל, שתפילת הדרך היא הרי תפילה ובקשה, ובתפילה קיי"ל דלעולם ליבעי איניש רחמי, וכמבואר בדבריהם שלעולם יש לו לבקש על נפשו, כיון שהיא תפילה, אבל ברכת הגומל שאיננה בגדר תפילת בקשה, אלא ברכת הודאה להודות לה' על שגמל לו טוב והצילו מיד הפורענות, וכלשונו של רש"י על הרי"ף בגמ' שם ארבעה צריכין להודות "כשניצולין", אם כן זה דוקא היכא שהיה בפועל במקום של אפשרות סכנה וניצול משם, דאז שייך ביה מציאות של הודאה על ההצלה שהצילו ה', אבל אם לא היה כלל במקום של אפשרות סכנה, לא שייכא ביה כלל הודאה, דעל מה יודה אם לא היה כלל במקום סכנה וניצל, ולכן פסקו רבני צרפת שסתם הולכי דרכים שאינם במקום סכנה ממש כהולכי מדברות לא יברכו ברכת הגומל וכנ"ל.

והדברים מדויקים בלשונו של הרא"ש בסימן ג', שהביא שם גם כן את דעתם של רבני צרפת, וז"ל: נהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר, דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים. והא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, לא אמרו אלא לענין תפילת הדרך בלבד, שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אבל ברכת הגומל "במקום תודה נתקנה", עכ"ל. והיינו שביאר שלא שייך לומר שיברך הגומל אם לא היה בפועל במקום של אפשרות סכנה, שרק לענין תפילה תמיד שייך שיבקש אדם על נפשו שישמרהו ה' שלא יבא לידי סכנה, אבל להקריב קרבן תודה או לומר ברכה של תודה במקום קרבן, זה לא שייך אם לא היה בפועל במקום סכנה, דעל מה מודה אם לא היה במקום סכנה וניצל וככל הנ"ל.

דעת כמה ראשונים דכל הולכי דרכים מעיר לעיר צריכים לברך הגומל –

מנהג ספרד

והנה הטור בסימן רי"ט סעיף ז' העתיק בתחילה את דברי הרא"ש הנ"ל שהיא דעת רבני צרפת ואשכנז שאין מברכין הגומל בהולכי דרכים דמעיר לעיר אלא דוקא הולכי מדברות, ואחר כך כתב וז"ל: אבל הרמב"ם ז"ל כתב דבכל דרך צריכין להודות, דגרסינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם וכו' וכן נוהגין בספרד, עכ"ל. ועיי"ש

בבית יוסף שכדעת הרמב"ן כך היא גם דעת הרמב"ם והאבודרהם, עיי"ש.

ונמצא שהביא לן הטור את השיטה השניה בראשונים ושכמוה נהגו בספרד וכפי שהעיד בסוף דבריו, והזכיר בזה את דברי הרמב"ן, ומקור הדברים בספר תורת האדם להרמב"ן וכפי שהביא שם הבית יוסף, והוא בסימן ח' בתורת האדם, ענין הרפואה, וז"ל: בענין הדרך, כל הולכי דרכים צריכין להודות [ולברך הגומל], ואף על גב דרבי יהודה הולכי מדברות אמר, לישנא דקרא נקט, וכל דרך במשמע. וגרסינן בירושלמי ברכות פרק ד' הלכה ד' גבי תפילת הדרך, רבי שמעון בר אבא בשם רבי חנינא אומר כל הדרכים בחזקת סכנה, עכ"ל.

והיינו דביאר הרמב"ן דמה שאמרו בגמ' הולכי מדברות הוא לאו דוקא, כי רק נקטו לישנא דקרא טעו במדבר וכו', אבל באמת כל הולכי דרכים הם בחזקת סכנה, וכמו שהביא מהירושלמי שכל הדרכים בחזקת סכנה, והיינו דאף דודאי שבמדבר דוקא מצוי בעיקר סכנת לסטים וחיות רעות, אבל כיון שסוף סוף בכל הדרכים שייכת סכנה זו, אף דהיא פחות מצויה שם מאשר במדבר, לכן נכלל בהתקנה כל הולכי דרכים, כיון דסוף סוף גם הם היו בחזקת סכנה.

ועל זה גופא כתבו רבינו יונה והרא"ש הנ"ל בשם רבני צרפת ואשכנז, דלא כסברת הרמב"ן, וכפי שהדגישו שדוקא במדבר ששם מצוי בעיקר סכנת לסטים וחיות רעות, לכן דוקא שם שייכת ברכת הגומל משא"כ בסתם דרכים דמעיר לעיר. ובזה גופא היא מחלוקת הראשונים ושינוי המנהג בין אשכנז לספרד, האם דוקא הולכי מדברות בלבד ששם בעיקר מצוי סכנת לסטים וחיות רעות שאז דוקא איתא להתקנה דברכת הגומל וכסברת רבני צרפת ואשכנז, או דלא דווקא מדבר אלא כל דרך שהיא מעיר לעיר, כיון דסוף סוף שייך גם שם סכנת ליסטים וחיות רעות אף דשם אינו בגדר המצוי, בכל אופן גם זה נכלל בהתקנה דברכת הגומל, היות ומכל מקום גם שם שייכת הסכנה, וכלשון הירושלמי והראשונים דכל הדרכים בחזקת סכנה, וזוהי סברת הרמב"ן וכן מנהג ספרד.

ומרן בשו"ע שם בסימן רי"ט סעיף ז' כתב ככל הנ"ל וז"ל: באשכנז וצרפת אין מברכין [הגומל] כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים, ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומיהו, בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר, אפילו בפחות מפרסה, עכ"ל.

ונמצא דלמעשה הדבר תלוי לפי המנהג, דלבני אשכנז אין לברך בהולכי דרכים מעיר לעיר אלא דוקא בהולכי מדברות, ולבני ספרד צריך לברך אפילו בדרך דמעיר לעיר.

עדות רבותינו גדולי וענקי פוסקי ספרד, דכהיום גם בני ספרד נהגו שלא

לברך הגומל בהולכי דרכים מעיר לעיר, וביאור הדבר

והנה מצאנו ראינו למרן החיד"א בספרו לדוד אמת סימן כ"ג סעיפים ח' וט', שלאחר שהביא את דברי מרן ז"ל בשו"ע הנ"ל, כתב וז"ל: נהגו כשהולכים בים מהעיר לכפרים שלא לברך [הגומל], וכן נהגו שלא לברך אם הולכים ביבשה, אם המקום קרוב, אף שהוא יותר מפרסה, עכ"ל. והביאוהו להלכה גדולי הפוסקים האחרונים, הבית עובד בדיני ברכת הגומל דף ק"ד ע"א סעיף י"ט, והכף החיים בסימן רי"ט ס"ק מ', ועוד.

ומעיד לן בגודלו מרן החיד"א, שלמעשה גם בני ספרד לא נהגו כהיום לברך הגומל בהולכי דרכים מעיר לעיר, אף שהלכו בדרך של יותר מפרסה, שלפי פסק מרן השו"ע ומנהג ספרד כפי שהעיד שם מרן ודאי צריכים לברך הגומל, מכל מקום לא נהגו לברך, ואדרבא הדגיש לן מרן החיד"א בלשון חיובית שהמנהג הוא להיפך ד"נהגו שלא לברך".

והנה לכאורה מנהג זה תמוה מאוד וצריך עיון גדול, דעל מה ולמה נעקר מנהג ספרד שהעידו עליו הראשונים ופסקו מרן בשו"ע שנהגו לברך כשהולכים מעיר לעיר, ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לקום ולשנות המנהג, אתמהא. ומה שהוסיף ודקדק שם מרן החיד"א בדבריו וכתב "אם המקום קרוב", לכאורה הדברים תמוהים, דמה יתן לן ומה יוסיף לן דהמקום קרוב, דאין זה מעלה ומוריד מאומה כלפי פסק מרן בשו"ע ומנהג ספרד דהולכי דרכים מעיר לעיר יותר מפרסה חייבים לברך הגומל, ומה מהני לן דהמקום קרוב אחר שבפועל הלכו בדרך מעיר לעיר יותר מפרסה, וצריך ביאור רב כל הענין.

והנה הכף החיים הנ"ל שהביא להלכה את דברי החיד"א האלו, ציין גם להכנסת הגדולה שם בהגהת בית יוסף, ובדברי הכנסת הגדולה שם נתבאר יסוד הדבר, ונביא את דבריו שם ונבארם, ועליהם נוסף נופך מעוד לשונות הפוסקים כדי לבאר את כל הענין באר היטב, בעזה"י.

והנה הכנסת הגדולה שם בסימן רי"ט בהגהת בית יוסף סעיף ז' ס"ק ה', הביא בריש דבריו מה שנהגו בזמנו שלא לברך בהולכי דרכים מעיר לעיר אפילו ביותר מפרסה, והיינו ממש כהמנהג שהזכיר החיד"א הנ"ל, והקשה על זה כנ"ל שהרי זה נגד פסק הבית יוסף ומנהג ספרד שנהגו לברך בהולכי דרכים מעיר לעיר, וכתב שם בביאור הדבר וז"ל: ויראה לי דכיון דבאשכנז או צרפת נוהגין שאין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות וליסטים, אבל בספרד נוהגין לברך אף ההולכים מעיר לעיר, כשקבלו עליהם מנהג זה היינו מעיר לעיר,

[קבלו דוקא] דומיא דהולכי מדברות, שהוא מקום רחוק ויש בו סכנה, אבל ממקום למקום כמקומות הללו שהולכין ובאין ביום אחד או בפחות, כיון שאין בהם סכנה אלא לעיתים רחוקות, לא קבלו עליהם מנהג לברך בכגון זה וכו', אף על פי שהוא יותר מפרסה, עכ"ל.

וכאן שנה לן רבינו הכנסת הגדולה את יסוד הדברים, בטעם הישנות המנהג אצל בני ספרד, והיינו דכיון דנשתנו העיתים והזמנים, ומצבי ההליכה מעיר לעיר אצל בני האדם נשתנו ואינם כבזמנים ההם, שדרך של יותר מפרסה שהיתה נחשבת פעם לדרך רחוקה, אף על פי שמהלך אדם בינוני ביום הוא עשר פרסאות כמבואר בגמ' בפסחים דף צ"ד ע"א, מכל מקום בדרך כלל כשהלכו מעיר עיר לא היו הולכים ושבים ביום אחד מרחק כזה של יותר מפרסה, וממילא נחשב הדבר למקום רחוק, ומתעכבים ימים רבים בדרכים, ודרך כזו נחשבה אז בודאי בחזקת סכנה, לעומת הדורות הללו שדרך כזו נחשבת כהיום למקום קרוב ודרך קצרה, שהולכים ושבים מכאן לכאן ביום אחד ובפחות כלשון הכנסת הגדולה, ולכן נחשב זה אצל העולם כמקום קרוב ודרך קצרה, וממילא אינינה כלל בחזקת סכנה וכלשונו "שאין בהם סכנה אלא לעיתים רחוקות", והיינו שאף שודאי תיתכן מציאות רחוקה של סכנה, מכל מקום פשוט שאופן זה לא נכלל בהתקנה, כי מה שנכלל בתקנה זה רק דרכים שהם "בחזקת" סכנה וכלשונו הראשונים ומרן הבית יוסף וככל הנ"ל באותיות ב' וג', ולכן מכח המציאות, שנהפכו אותם הדרכים שהיו נחשבות אצל העולם לדרכים רחוקות ובחזקת סכנה, לדרכים קרובות וקצרות דאינם בחזקת סכנה, נמצא שזה לא נכלל בהתקנה של ברכת הגומל בהולכי דרכים מעיר לעיר אפילו למנהג ספרד, כי התקנה היתה דוקא על הדרכים דמעיר לעיר דאז שהיו נחשבות לדרכים רחוקות ובחזקת סכנה כמבואר בלשונו הראשונים והבית יוסף, אבל הדרכים דמעיר לעיר דכהיום שנחשבות למקומות קרובים ודרכים קצרות, לא נכללו בהתקנה מעיקרא כלל וכלל, ולכן לא שייכא בהם ברכת הגומל כלל.

וזהו שביאר הכנסת הגדולה בלשונו הנ"ל, "שכשקבלו עליהם בני ספרד מנהג זה לברך הגומל בהליכה מעיר לעיר, היינו דוקא דומיא דהולכי מדברות שהוא מקום רחוק ויש בו סכנה, אבל ממקום למקום כמקומות הללו שהולכין ובאין ביום אחד או בפחות, כיון שאין בהם סכנה אלא לעיתים רחוקות, לא קבלו עליהם וכו'", והיינו להדיא ככל הנ"ל, שגם מנהג ספרד לברך על הליכה מעיר לעיר הוא בדוקא דומיא ממש דהולכי מדברות, שזה דרך רחוקה ובחזקת סכנה, ורק באופן זה קבלו עליהם לברך, שגם זה נכלל בהתקנה של הולכי מדברות, אבל כשהמציאות שהדרכים דמעיר לעיר אפילו ביותר מפרסה, הולכים ושבים בהם באותו יום או בפחות, ונחשבים דרכים קצרות וקרובות, ואינם בחזקת סכנה, וככל הדרכים דמעיר לעיר דכהיום, ממילא לא הווי בכלל הקבלה והתקנה דברכת הגומל מעולם, ולא שייכא בהם ברכת הגומל כלל.

וזהו ביאור דברי החיד"א הנ"ל במה שכתב ש"נהגו שלא לברך אם הולכים ביבשה "אם המקום קרוב" אף שהוא יותר מפרסה", והקשנו דמה הלשון אומרת "אם המקום קרוב" הרי תוך כדי דבור כותב שהדרך "יותר מפרסה" ואם כן זהו הדין דהולכי דרכים מעיר לעיר ביותר מפרסה שצריכים לברך, והשתא מבואר הכל כמין חומר וככל הנ"ל, דאף שהוא יותר מפרסה, אבל כיון דבפועל זה נחשב למקום קרוב, והיינו כדביאר הכנסת הגדולה שנשתנתה המציאות ודרך של יותר מפרסה מעיר לעיר כבר נחשבת לדרך קצרה וקרובה, שהרי הולכים ושבים באותו יום או בפחות, ואין בזה סכנה כהולכי מדברות שהמקום רחוק והדרך ארוכה, ממילא לא שייך בזה כלל ברכת הגומל, כיון שכל מה שקבלו עליהם גם בהולכי דרכים דמעיר לעיר היינו דוקא דומיא דהולכי מדברות שהדרך ארוכה ויש בה סכנה, אבל אם נשתנה המציאות שכבר הולכים ושבים באותה הדרך ביום אחד או בפחות, ונחשב זה מקום קרוב אצל העולם ואין בו סכנה כלל, ממילא לא נכלל זה כלל בהתקנה דברכת הגומל במעיר לעיר.

וכדברים האלו ביאר לן להדיא רבינו הגר"ח פלאג'י ז"ל בספר חיים סימן כ"ו סעיף ה' וז"ל: היה ראוי דבקושטא יע"א יברכו ברכת הגומל מי שהלך מבאלאט לקוסקונגוק וכו' וכיוצא בהם, [שהולכים מעיר לעיר יותר מפרסה, וכפסק מרן ומנהג ספרד], אלא דלא נהגו כן כיון שהוא בכל יום דהולכים וחוזרים, עכ"ל. והרי לן להדיא דמייסד לן הגר"ח פלאג'י דשינוי המציאות גורם לשינוי הדין, דכיון דבמציאות הולכים וחוזרים באותו יום, ממילא לא נחשב הדבר בגדר דהולכי דרכים מעיר לעיר, שהרי נחשב הדבר כמקום קרוב, שאינו דומה כלל ועיקר להולכי מדברות, וכל מה שקיבלו עליהם בני ספרד לברך הגומל בהולכים מעיר לעיר היינו דוקא דומיא דמדבר דהוא מקום רחוק ויש בו סכנה.

וביאור עומק הענין הוא, בהקדים את דברי הרב ערוך השולחן בתחילת סימן רי"ח ורי"ט שכתב וז"ל: אף על פי שקיומינו ועמידתינו [בכל רגע מהחיים] תמיד הוא בנס, כמו שאנו אומרים בתפילה במודים, "ועל נסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת", מכל מקום כל זה הם ניסים נסתרים וכוונות בהטבע וכו'. והניסים נחלקים לשני קצוות, עם דרך המיצוע. והיינו, הקצה האחד כשהניסים גלויים ויוצאים מדרך הטבע לגמרי כמו ניסי מצרים וכו', והקצה השני הניסים הכרוכים לגמרי בהטבע כמו כל פרנסתינו וכל קיומינו, ועל זה לא שייך ברכה פרטית [של הגומל וכדו'], ויוצאים [ידי חובת הודאה על זה] בהתפילות התמידיות שמזכירים בהם הודאה, מודים אנחנו לך וכו' על נסיך וכו'. ויש עוד מין שלישי והוא ממוצע בין הנסיות ובין הטבעיות, והיינו שהענין הולך בטבע אבל יוצא מעט מגדר הטבע אל טבע הנסיות, לדוגמא, העובר אורחות ימים, זהו טבע, אומנם כאשר יקומו רוחות וסערות, קשה על פי הטבע שתנצל הספינה, ומכל מקום אינה יוצאה מגדר הטבע לגמרי כמוכן, וכל שכן הולכי מדבריות שהם בסכנה עצומה, וכן היושב בבית האסורים, והחולה

שתקפה עליו מחלתו, ולכן לברך בלשון נס אי אפשר, ורק נותן תודה פרטית להשם יתברך על הדבר הזה ומצדיק עליו הדין בהברכה, שהייסורים שהגיעו לו הם מפני חטאיו, והצלתו היא גמולת טובה מהשם יתברך אף לחייבים, עכ"ל.

ומבואר לן להדיא, שכל מה שהוא בגדר טבע ומנהגו של עולם בודאי שלא תקנו עליו שום הודאה פרטית, אלא נכללת ההודאה עליו בנוסח ההודאה הקבוע בתפילה יום יום בברכת מודים, "על ניסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת", שבזה מודים אנו להקב"ה על כל הניסים והנפלאות והטובות שגומל עמנו מידי יום ביומו ובכל רגע ורגע, ורק על דברים שיוצאים קצת מגדר הטבע ומנהגו של עולם, כהולכי ימים ומדברות וחולה וחיבוש, שכל אלו יצאו קצת מגדר הטבע ומצב שיגרת החיים הרגילה במנהגו של עולם, והיו במצב של אפשרות סכנה כל זמן שהותם באותו מצב, כהולכי ימים ומדברות וחולה וחיבוש, אז תיקנו להם ברכה מיוחדת שהיא ברכת הגומל, להודות לה' על שהצילם מסכנה, ושבו למצב שיגרת החיים כמנהגו של עולם.

וממילא כיון שכל עיקר התקנה של ברכת הגומל היתה על אופן שהאדם היה במצב שיש בו אפשרות של סכנה, וכלשונו של רש"י בגמ' וכן"ל באות א' שארבעה צריכים להודות "כשיוצאין מן הסכנה", לכן ביאר הכנסת הגדולה הנ"ל, דברור שלעולם גם בני ספרד שקיבלו עליהם לברך בהולכים מעיר לעיר בנוסף על הולכי מדברות אין זו תקנה חדשה אלא רק כחלק מעיקר התקנה, כי גם זה דומיא דמדבר שקיימת אפשרות של סכנה רק דאינה שכיחא כל כך כמו במדבר, ובאו רבותינו האחרונים הנ"ל וביארו לן, דגם אחר שקיבלו עליהם בני ספרד לברך גם בהולכי דרכים מעיר לעיר שגם זה בחזקת סכנה וכן"ל, היינו כי כך בפועל היתה המציאות, דדרך שמעיר לעיר ביותר מפרסה היתה במשך כמה ימים, וכשאדם היה הולך מעיר לעיר יותר מפרסה היה נחשב הדבר שכל זמן שהותו בדרך הוא יצא מהמצב הרגיל של שיגרת החיים בדרך העולם, והוא במצב שונה מהרגילות, להיותו במצב של אפשרות סכנת חיים, וכשהגיע למחוז חפצו אז יצא מאותו מצב חריג, ושב למצב הרגיל בשיגרת החיים, ועל זה מודה להקב"ה שגמל לו טוב והצילו מן המצב של אפשרות סכנה שהיה בו, אבל כשנשתנתה המציאות בעולם שביום אחד או בפחות הולכים מעיר לעיר, ונחשב הדבר אצל העולם שכשהולכים מעיר לעיר זה כמו שהולכים משכונה לשכונה בתוך העיר, מצד הרגילות והתדירות והמהירות, וכלשון הגר"ח פלאגי "שהולכים וחוזרים מעיר לעיר בכל יום", ואפילו שזה יותר מפרסה זה נחשב למקום קרוב כלשון החיד"א, והיינו שזה לא נחשב אצל בני אדם שכשהולכים בדרך מעיר לעיר יוצאים מהמצב הרגיל של שגרת החיים ודרך העולם ונכנסים למצב חריג ומיוחד של אפשרות סכנה, אלא נחשב הדבר שכשהולכים מעיר לעיר זה כמו שהולכים בתוך העיר, כחלק משגרת החיים הרגילים לגמרי אצל בני אדם בדבר המצוי יום יום כלשון הגר"ח פלאגי הנ"ל שבכל יום הולכים ושבים מעיר לעיר, וכי אטו נהפך מצבם של חיי העולם, וחיים כל ימיהם

במצב של סכנה כי כל יום הולכים מעיר לעיר, פשיטא שלא, אלא אדרבא זה נחשב אצל העולם כהליכה תוך העיר, ולא נחשב כלל שנכנסים בזה למצב של סכנה, ואין שום סכנה בזה וכן"ל בדברי הכנסת הגדולה, ונחשב כחלק מחיי היום יום כדברי הגר"ח פלאג'י הנ"ל, והליכה למקום קרוב כדברי מרן החיד"א הנ"ל, ואם כן לא שייך בזה כלל מה שהיה נהוג אצל בני ספרד לברך על הליכה מעיר לעיר, שזה היה שייך דוקא אז שבאמת הליכה מעיר לעיר היתה כהליכה במדבר כלשון הכנסת הגדולה הנ"ל, שזה מצב השונה מדרך חיי העולם ונחשב למצב של אפשרות סכנה, וכשיצא מזה שייך בו ברכת הגומל, אבל כשהמציאות השתנתה והליכה מעיר לעיר נהפכה להיות כחלק משגרת החיים הרגילה יום יום אצל בני אדם וכהליכה בתוך העיר, ולא נחשב כלל למצב של אפשרות סכנה כל עיקר, ולא מצוי שום סכנה בזה, ממילא לא שייכא ביה ברכת הגומל כלל, וכמבואר בכל דברי רבותינו הנ"ל דברים מפורשים וברורים, וכהיסוד שהשריש לן רבינו הערוך השולחן וכן"ל.

וכמה מתוקה בזה לשונו הנפלאה שכתב עוד הרב ערוך השולחן בסימן רי"ט ס"ק י', לאחר שהביא שם את לשון מרן שבני אשכנז נהגו לברך רק בהליכה במדבר, ובני ספרד נהגו לברך גם בהליכה מעיר לעיר, וז"ל שם: ובזמנינו לא שייך כלל ברכת הגומל אפילו בנסיעות רחוקות, אם לא דרך הים ומדבריות, אבל ביבשה וביישוב לא שייך ברכת הגומל בזמנינו, [והיינו אפילו לבני ספרד, וכעדות רבותינו פוסקי ספרד וכן"ל], ומימינו לא שמענו מי שיברך ברכת הגומל בבא מן "הדרך המורגלת", עכ"ל. והיינו ככל הנ"ל שכיון שהדרכים דמעיר לעיר נהיו כל כך "מורגלות" אצל בני אדם, ולא נחשבות כלל לשום מצב של אפשרות סכנה, אלא הם כחלק מחיי היום יום הרגילים לגמרי אצל בני האדם וככל הנ"ל, ממילא פשוט וברור דלא שייכא בהם כלל ברכת הגומל, וכעדות רבותינו עיני העדה גדולי וענקי פוסקי ספרד הנ"ל דלא נהגו כלל לברך הגומל בימינו בהליכה מעיר לעיר.

דבר פשוט ומבורר לן מתוך דברי רבותינו דמשום סכנת תאונות דרכים לא

שייך לברך ברכת הגומל כלל וכהוראת הגר"ח

והנה כך הדבר פשוט וההלכה ברורה במשך כל הדורות האחרונים, וכעדות רבותינו, שלא נהגו לברך בהליכה מעיר לעיר וכן"ל, אולם בדור האחרון שנתחדש הנסיעה בכל סוגי הכלי רכב, ומצוי ביותר תאונות דרכים בכל נסיעה ממקום למקום, היה מקום לדון דשמא חזרו להיות הדרכים במצב של סכנה מצד תאונות הדרכים המצויות ביותר.

אמנם דעת לנכון נקל דבודאי לא שייך לדון מצד זה כלל, כיון שעל זה לא היתה תקנה כלל, אלא רק על סכנת לסטים וחיות רעות כסכנת מדבר וככל הנ"ל, וכיון שזה כבר לא שייך בהליכה מעיר לעיר, ממילא אין בזה דין ברכת הגומל וכן"ל. והרי מזה הטעם גופא נשתנה הדין בהליכה מעיר לעיר, כי כבר אינה כהליכה במדבר ואין בה שום

סכנת לסטים וחיות רעות וככל הנ"ל באות ד', ואם כן מה יועיל לך דנתחדש סוג סכנה חדשה דתאונות דרכים, הא על כל פנים לא הוי בכלל התקנה דהולכי מדברות שתקנה משום סכנת לסטים וחיות רעות.

ומיניה וביה, דהרי מצד סכנת תאונות דרכים גם בתוך העיר קיימת הסכנה לא פחות מחוץ לעיר, ואולי אפילו יותר, אטו נימא דבגלל זה יברכו הגומל גם על נסיעה בתוך העיר, זו לא אמרה אדם מעולם, דפשיטא דכיון דאין לנו על זה תקנת חז"ל אין לנו אפשרות כלל לחדש לברך בזה, ואם כן הוא הדבר גם בנסיעה מעיר לעיר במצב סכנת תאונות דרכים, דאין בזה שום תקנת חז"ל, ואין לנו שום אפשרות לומר שיברכו בזה.

וראה והתבונן דבעצם סכנת תאונות דרכים אינה כלל מצד עצם המצב של "הליכה בדרך מעיר לעיר" שהרי היא קיימת בדיוק אותו דבר גם בתוך העיר, וכל התקנה של ברכת הגומל להולכי מדברות ודרכים, היתה מצד המצב המיוחד של הסכנה שישנה דוקא מצד המצב הזה של הליכה ושהות בדרך מעיר לעיר, מה שאין כן סכנת תאונות דרכים שאין המצב של "הדרך מעיר לעיר" גורם אותה, כי היא קיימת אותו דבר בדיוק גם בתוך העיר, ממילא אינה שייכת כלל להתקנה דברכת הגומל כלל ועיקר, והדברים פשוטים וברורים כביעתא בכותחא.

וכבר מצאנו בכגון דא להרב תהילה לדוד מגדולי האחרונים על השו"ע, בסימן ק"י סעיף ג' דף ע"ה ע"א בנד"מ, שדן לגבי ברכת תפילת הדרך בנסיעה ברכבת, וכתב שם וז"ל: וצריך לדעת אם צריך לברך תפילת הדרך כשהולכין על מסילות הברזל, ולכאורה ברכה זו נתקנה על סכנת לסטים, כמו שהוא נוסח הברכה ותצילנו מכף כל אויב ואורב וכו', וזה לא שייך כל כך במסילות הברזל [דכיון שנוסעים ברכבת שהוא מקום שמור וסגור, והנסיעה ברצף ובמהירות, לא שייך כלל סכנת לסטים וחיות רעות, לעומת ההליכה שהיתה פעם על בעלי חיים או בעגלות שאז היה שייך בשופי סכנת לסטים וחיות רעות], ואי נימא דהסכנה הוא ממכשול בדרך חס ושלום [כתוצאה מהנסיעה ברכבת, וכן בנידונינו לגבי הסכנה של תאונות דרכים בכלי רכב] אם כן אפילו בפחות מפרסה יצטרך לברך וכו', דבמסילת הברזל [מצד החשש סכנה שיש ממכשול ברכבת] אין שום חילוק בין תוך פרסה ליותר פרסה, ואי נימא דצריך לברך [דהיינו שנכלל בתקנה גם מכשול ברכבת וכד'], אף בפחות מפרסה כן, עכ"ל.

והרי לך להדיא למי שגדול, שביאר לך ברור אפילו לגבי תפילת הדרך, שמבואר בבית יוסף ובראשונים וכו"ל באות ב' שהרבה יותר קל להצריך בה לברך, ובכל זאת כתב דאם דנים לברך מצד מכשולים שברכבת, הרי שיצטרכו גם לברך בפחות מפרסה כי מצד זה לא שייך שום חילוק, וזה פשיטא דלא אמרינן שיברכו על פחות מפרסה, ובהכרח שמצד זה לא שייכא ברכה כי על זה לא היתה התקנה, והוא הדין וכל שכן בנידונינו לענין ברכת הגומל משום תאונות דרכים, דאם באנו לדון להצריך ברכה

מסיבה זו, אם כן נצריך גם בפחות מפרסה ובתוך העיר, דמצד תאונות דרכים אין שום חילוק בזה, וזה ודאי לא אמרינן, ואם כן מוכרח שמצד זה לא מצריכין לברך כיון דאין זה נכלל בהתקנה כלל וככל הנ"ל.

וכן פסק כל זה להדיא רבינו הגדול מרן הגר"צ בשו"ת אור לציון חלק ב' פרק י"ד סעיף מ"ב וז"ל: נראה שכיון שכל תקנת ברכת הגומל היא על סכנת חיות רעות ולסטים כמבואר בשו"ע, אם כן כיום שיש כלי רכב רבים בכבישים בלא הפסק, אין חשש של ליסטים ולא של חיות רעות, ואי אפשר לומר שדרכים אלו בחזקת סכנה זו. ומשום סכנת תאונות דרכים אין לברך, שסכנה זו אינה בכלל תקנת חז"ל לברך ברכת הגומל, שהרי בודאי שאף הנוסע שעה וחומש בתוך העיר, וכגון בערים הגדולות בעולם אינו מברך, אף על פי שיש בהם סכנת תאונות דרכים, ועל כרחך שהתקנה היתה רק משום לסטים וחיות רעות, ולכן רק באופן שיש חשש לסטים וחיות רעות וכו', נחשבת הדרך בחזקת סכנה, ומברך ברכת הגומל לכשמגיע לשלום, עכ"ל.

וחידושו זה של הגר"צ יוצא ומבואר מתוך דברי האחרונים הנ"ל, שהשרישו לן שכיון שכבר נתבטל סכנת לסטים וחיות רעות בדרכים דמעיר לעיר, ממילא לא שייכא בהו כלל ברכת הגומל, ובפרט מדברי התהלה לדוד שכתב להדיא שלא שייך לחדש כלל לברך מטעם חדש של מכשולי רכבות וכדו', דאם כן גם בפחות מפרסה יצטרכו לברך, וזו לא אמרה אדם מעולם, וממילא פשיטא שגם לגבי ברכת הגומל לא שייך כלל לברך מצד תאונות דרכים, ומאותו נימוק דאם כן יצטרכו לברך גם בפחות מפרסה ובתוך העיר, ולכן ודאי דסכנת תאונות דרכים כיון דלא נתקן עליה ברכה, לא שייך לברך עליה כלל, וככל המבואר בדברינו לעיל בטוב טעם ודעת.

ושוב מצאתי ככל הנ"ל למהר"ש מזרחי בשו"ת דברי שלום חלק ה' דף תכ"ח ע"ב שכתב וז"ל: בזמן הזה שאין סכנת לסטים וחיות רעות, אין לברך כשנוסע מעיר לעיר, דלא תיקנו רק משום סכנה שהיא מחמת שהדרך גורמת לסכנה, דהיינו שבמקום שאין ישוב יש חיות רעות וליסטים, אבל מחמת סכנת תאונות דרכים לא תיקנו, דאם כן גם בתוך העיר יש סכנה זו, עכ"ל. והיינו ככל הנ"ל, והדברים פשוטים.

ועוד נראה פשוט דלאחר שכבר התבטל המנהג שהיה אצל בני ספרד בימי קדם לברך על הליכה מעיר לעיר, וכפי שהעידו לן גדולי וענקי פוסקי ספרד בדורות האחרונים וכנ"ל באות ד' שכבר נהגו בפשיטות שלא לברך בהולכי דרכים מעיר לעיר כיון שכבר אין בזה סכנת לסטים וחיות רעות וכמבואר שם לעיל, אם כן לא שייך כלל לבוא ולחדש עתה שוב לברך מעיר לעיר ובכלל לא מטעם סכנת לסטים וחיות רעות שרק היא היתה סיבת התקנה, אלא מטעם חדש שלא היה כלל, שהוא תאונות דרכים, והרי קמו ועשו מעשה לבטל מנהג ספרד ופסק מרן בשו"ע לברך בהולכי דרכים מעיר לעיר, והנהיגו שלא לברך מטעם שכבר אין סכנת לסטים וחיות רעות, ואם כן כבר אין בידינו

בפועל כלל שום תקנה ומנהג לברך בהולכי דרכים מעיר לעיר, ומאן ספי לן לבוא ולתקן מחדש לברך מעיר לעיר בכלל לא מצד סכנת ליסטים וחיות רעות, כמה תמוה ומוזר זה, והתינח אם היתה חוזרת סכנת לסטים וחיות רעות גופא ר"ל, החרשנו, דעוד היה מקום אולי להבין שיש כח בידינו להחזיר את המנהג הראשון למקומו, אבל מצד סכנה שלא היתה כלל בהתקנה, וביותר ככל הנימוקים הנ"ל שמצידה צריכים גם לברך בתוך העיר, ונמצא שאינה כלל סכנת "הולכי דרכים דמעיר לעיר" שהרי אין הדרך דמעיר לעיר גורמת לה וכן"ל, איך יתכן לבוא ולתקן ולחדש שוב לברך בזה, אתמהה.

ונמצא שפיסקו של רבינו הגדול מרן הגרב"ץ יוצא בהינומא, מנומק ומוסבר בטוב טעם ודעת לאור דבריהם של גדולי וענקי פוסקי ספרד, שהעידו לן שכבר נתבטל המנהג לברך בהולכי דרכים מעיר לעיר, ובפרט כפי שביאר להדיא התהילה לדוד שלא שייך כלל לחדש לתקן מצד סיבות של תאונות וכדו' וככל הנ"ל, דברים פשוטים וברורים.

קם דינא להלכה ולמעשה, דודאי לא מברכינן כלל בימינו על נסיעה רגילה מעיר לעיר, ומנהג אבותינו ורבותינו שהעידו לן דלא מברכינן בהולכי דרכים דמעיר לעיר עומד בעינו, כאן נמצא כאן היה, ולא מחדשינן כלל לברך מצד תאונות דברים, וככל המבואר לעיל בטוב טעם ודעת להלכה ולמעשה.

הגאון הרב טל דואר שליט"א

מח"ס טללי טוהר

ברירה בשני מיני אוכלים - ברירת שני מינים כדי לאוכלם לאחר זמן באותה הסעודה

הנה בידוע שיש איסור ברירה בשני מיני אוכלים, המין שרוצה לאכול עכשיו נקרא אוכל והמין שאינו שאינו רוצה לאכול עכשיו נחשב פסולת. וכתב הפמ"ג שלפי זה אם רוצה לאכול את שני המינים לאחר זמן באותה הסעודה, כיון שאין העדפה של מין אחד על המין השני, אין כאן אוכל ופסולת ויש לומר שאין בזה איסור בורר. והבאה"ל [ד"ה היו] דחה את דברי הפמ"ג ודייק משון הרמב"ם [שהובא בשו"ע] שבשני מיני אוכלים עצם ההפרדה אסורה וממילא כשמפריד שני מיני אוכלים כדי לאכול שניהם באותה סעודה לאחר זמן חייב חטאת על עצם ההפרדה.

והנה באור לציון [ח"ב עמ' רמ"ב בביאורים ד"ה והנה] דחה את דברי הפמ"ג שכתב שכיון שמין אחד הוא פסולת ואחד הוא אוכל, מותר לברור שני מינים זה מזה כדי לאכול שניהם בסעודה אחת לאחר זמן, וכתב על זה האור לציון שטעם ברירה בשני מיני אוכלים הוא משום שעצם ההפרדה אסורה, ואין לזה היתר והוכיח כן מדברי הרמב"ם. ודבריו צריכים ביאור, שהרי הפמ"ג כתב כן בדעת התוספות שכתבו שהמין שרוצה הוא אוכל והמין שאינו רוצה הוא פסולת, ומה שכתב האור לציון לדחות את דברי הפמ"ג הוא מהרמב"ם שלא נזכר בדבריו שמין אחד הוא אוכל ומין שני הוא פסולת אלא מבואר שעצם ההפרדה היא האיסור, ואם כן קשה שאין בדברי האור לציון שום דחייה לדברי הפמ"ג. ויותר יש להקשות שהרי כתב בבית יוסף שמבואר בגמרא שברירת שני מיני אוכלים היא כברירת פסולת מאוכל ושאלו לזה טעם אלא אם כן נאמר שמה שרוצה עכשיו הוא אוכל ומה שאינו רוצה עכשיו הוא פסולת. וכיון שכן נמצא שדברי הפמ"ג הם כדעת הבית יוסף. ועוד יש להקשות שכיון שהבית יוסף סובר שדבר זה מפורש בגמרא, על כרחך שהוא סובר שאין חולק בדבר ושזוהי גם דעת הרמב"ם, ושלא כהאור לציון [והבאה"ל].

וכדי להבין עומק דברי מו"ר יש להקדים הגמרא ורש"י ותוספות (שבת ע"ד.), ויבואר שבברירת שני מיני אוכלים מצאנו ג' שיטות בפוסקים:

תנו רבנן היו לפניו שני מיני אוכלים בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם בירר חייב חטאת.

ובגמרא נחלקו האמוראים בפירוש הברייתא, ואחד הפירושים הוא: אמר רב המנונא בורר ואוכל אוכל מתוך פסולת, בורר ומניח אוכל מתוך פסולת, פסולת מתוך אוכל לא

יברור ואם ברר חייב חטאת.

והנה רש"י כתב שאין גורסים היו לפניו שני מיני אוכלים אלא מיני אוכלים, והיינו שלגירסא "שני מיני אוכלים" הפירוש הוא שמדובר בברירת שני מיני אוכלים אחד מן השני, ולגירסא "מיני אוכלים" מדובר שיש אוכלים שמעורבים בפסולת.

והתוספות [ד"ה והיו] כתבו היו שני מיני אוכלים גרסין, וכן פירש ר"ח. שבאוכל מתוך פסולת שייכא ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול, שאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול, עכ"ל. והרא"ש כתב שאותו שחפץ לאכול עכשיו נחשב אוכל ואותו שאינו חפץ לאכול עכשיו נחשב פסולת.

שיטת הפמ"ג והאגלי טל

הפמ"ג והאגלי טל הבינו שהוקשה לתוספות איך שייכת ברירה בשני מיני אוכלים הרי אין פסולת אלא רק שני מיני אוכלים, ולתתן זאת פירשו התוספות שמין אחד הוא אוכל ואחד הוא פסולת. וסוברים הפמ"ג והאגלי טל שהתוספות דיברו על ברירה לאחר זמן, שהמין שרוצה הוא אוכל והמין שאינו רוצה הוא פסולת, אלא שנחלקו בפירושו. הפמ"ג פירש שהמין שרוצה לאכילה ראשונה הוא אוכל והמין שאינו רוצה או שרוצה לאוכלו מאוחר יותר הוא פסולת.⁸ ואילו האגלי טל פירש שהמין שחפץ לאכול הוא אוכל, בין חפץ לאכול עכשיו ובין לאחר זמן, והמין שאינו חפץ לאכול כלל נקרא פסולת [ובזה אינו חלוק על הפמ"ג], אבל אם חפץ בשני המינים, אפילו חפץ באחד עכשיו ובשני חפץ לאכול לאחר זמן, שניהם נקראים אוכל, ומכל מקום יש בהם ברירה כיון שכל מין נקרא פסולת כלפי המין השני. וכתב האגלי טל שמסתמא הרא"ש סובר כהתוספות. נמצא לפירושו שמה שכתב הרא"ש שהמין שרוצה עכשיו הוא אוכל, הוא לאו דוקא.

והבאה"ל הסתפק אם דברי התוספות הם בברירה לאחר זמן [כדפירשו הפמ"ג ואגלי טל] או לאלתר.

דעת הרמב"ם

כתבו הרמב"ם והשולחן ערוך: הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלים וברר מין אחד ממין אחר וכו' חייב, עכ"ל. ולמדו מדבריו הפמ"ג [בראש יוסף] והבאה"ל [ד"ה היו] והאגלי טל [זורה [א] [ב]] שהרמב"ם סובר שטעם איסור ברירה בשני מיני אוכלים הוא מה שבורר מין אחר מחברו ועל ידי זה הוא כל מין בפני עצמו.

א. והנה רש"י גרס בברייתא השנייה, שני מיני אוכלים ומוכח אם כן שהוא סובר שיש ברירה בשני מיני אוכלים. והקשה הפמ"ג שא"כ למה לא גרס רש"י שני מיני אוכלים. ותירץ שהיה קשה לו על גירסת התוספות, שאם מדובר בשני מיני אוכלים בלא פסולת, היה אפשר לפרש את הברייתא בפירוש פשוט יותר.

ומטעם זה עשו הפמ"ג [בראש יוסף] והאגלי טל מחלוקת בין התוספות לרמב"ם, שהתוספות סוברים שהברירה בשני מיני אוכלים היא כמו במפריד אוכל מפסולת שמין אחד נחשב אוכל והשני פסולת, ואילו הרמב"ם סובר שעצם זה שכל מין עומד בפני עצמו היא הברירה ואע"פ שאין כאן אוכל ופסולת. וכפירושם ברמב"ם מבואר במגיד משנה [שביתת עשור א, ג].² אלא שלכאורה קשה, שהמגיד משנה [ח, יג] כתב בדעת הרמב"ם שמין אחד הוא אוכל ומין השני הוא פסולת, וכתב שדבר זה מבואר בגמרא, ומבואר במגיד משנה שאינו תלוי בסברת הראשונים אלא דין מוסכם מהגמרא. והדברים צריכים ביאור.

שיטת הבית יוסף

והנה הבית יוסף הביא מה שכתב הטור שהמין שרוצה עכשיו הוא אוכל והמין שאינו רוצה עכשיו הוא פסולת ולכן אסור לברור אותו. וכתב על זה בית יוסף שזה מבואר בברייתא שהבאנו לעיל "היו לפנינו שני מיני אוכלים וכו'" ומהגמרא. והיינו שרוב המנונא פירש את הברייתא שעוסקת בשני מיני אוכלים שמין אחד הוא אוכל ומין אחד הוא פסולת. וכתב על זה הבית יוסף שאין לזה טעם אלא אם כן נאמר שהמין שרוצה לאכול עכשיו הוא אוכל ואידך הוא פסולת.

למדנו מדברי הבית יוסף: (א) שהמקור שבשני מיני אוכלים מין אחד הוא פסולת ומין אחד הוא אוכל הוא בגמרא ושלא כמו שכתבו הפמ"ג והבאה"ל והאגלי טל שהוא מחלוקת בראשונים. וזה ממש כמו שכתב המגיד משנה [ח, יג], וכן כתב המאמר מרדכי וציין לעיין בבית יוסף. (ב) מבואר שהמקור שיש ברירה בשני מיני אוכלים ושמין אחד הוא אוכל ומין שני הוא פסולת, הוא לגירסת התוספות דוקא ולא לרש"י. ובתחילת הסימן כשהביא הבית יוסף את לשון הגמרא, העתיק בפשיטות "שני מיני אוכלים" (כגירסת התוספות) ולא הזכיר שיש מחלוקת בדבר. (ג) מבואר שהטעם שמין אחד הוא אוכל ומין אחד הוא פסולת הוא משום שמה שהרוצה לאכול עכשיו הוא אוכל והשני פסולת. ומבואר בבית יוסף שלא שייך לומר טעם אחר. וכיון שכן על כרחך שהוא גם דעת התוספות, ושלא כמו שפירשו הפמ"ג והאגלי טל את דבר התוספות. (ד) וכיון שהוא דין מפורש בגמרא ואין לו טעם אחר, על כרחך שהוא גם דעת הרמב"ם,³ וכמו שכתבו המגיד משנה והתרומת הדשן⁴ בדעת הרמב"ם שמין אחד

ב. שכתב המגיד משנה ששייכת ברירה רק בשני דברים שונים, או אוכל ופסולת גמורה, או שני מיני אוכלים, אבל מין אחד של אוכל ויש פסולת שראויה לאכול על ידי הדחק, אין הברירה אסורה אלא מדרבנן, שאוכל ופסולת גמורה אין כאן, ושני מיני אוכלים אין כאן. ומבואר שסיבת איסור ברירה בשני מינים הוא עצם זה שהם שני מינים ומפריד שני דברים שונים. וודאי שמין אוכל ראוי לאכילה יותר מאשר אוכל שראוי על ידי הדחק, ואעפ"כ בשני מינים יש איסור תורה ואילו באוכל ופסולת שראויה על ידי הדחק, יש רק איסור דרבנן.

ג. מקום נוסף בבית יוסף שמבואר שהוא סובר בדעת הרמב"ם שבשני מיני אוכלים המין שאינו רוצה

הוא אוכל ומין אחד הוא פסולת. ומכל מקום עדיין דבריהם צריכים ביאור, שפשטות הרמב"ם היא שהברירה היא בעצם זה שמפריד מין ממין, וגם במגיד משנה מבואר כן, ואם כן לכאורה יש סתירה בדברי המגיד משנה. (ה) מבואר שלא כהפוסקים שעשו מחלוקת תוספות ורמב"ם. (ו) מבואר שהבית יוסף סובר שלא שייך לומר פירוש אחר. אלא שזה צריך ביאור, מדוע כל כך פשוט לבית יוסף טעם זה ושלא שייך לומר טעם אחר.

פירוש הריטב"א

והנה בחידושי הריטב"א מתבארים דברי הגמרא ורש"י ותוספות, וממילא דברי הרמב"ם והמגיד משנה והבית יוסף, ומתיישבות הקושיות של הפמ"ג והאגלי טל.

כתב הריטב"א שטעמו של רש"י שלא גרס שני מיני אוכלים הוא משום שרוב המנונא פירש את הברייטא בפסולת ואוכל, ואם כן מבואר שמדובר בברייטא שיש תערובת של אוכל ופסולת, ואין אלו שני מיני אוכלים בלא פסולת, ולכן גרס מיני אוכלים, והיינו לומר שהם מעורבים בפסולת. ור"י בעל התוספות גרס שני מיני אוכלים, ומה שקשה רש"י מרב המנונא תירץ ר"י שהמין שרוצה הוא אוכל והמין שאינו רוצה הוא פסולת.

מבואר:

(א) שהתוספות לא באו לפרש מה הטעם שיש איסור ברירה בשני מיני אוכלים כדסברו הפמ"ג והאגלי טל. (ב) מבואר שרש"י סובר שלא שייך לשון פסולת ואוכל בשני מיני אוכלים, ושלא כמו שכתב הפמ"ג. (ג) מבואר שלרש"י בשני מיני אוכלים לא שייך לומר שיש פסולת ואוכל ומוכח שהוא סובר שעצם הפרדת מין ממין היא הברירה. (ד)

לאכול עכשיו נחשב פסולת. דהנה דקדק הבית יוסף מדברי הרמב"ם שבברירה אוכל מפסולת מותר לאלתר ממש, אבל ברירה אוכל אחד מאוכל אחר אינה אסורה אלא אם כן בורר משחרית לבין הערביים. וכתב על זה בית יוסף שאם הרמב"ם לא נתכוון לזה קשה למה חילק דין בורר אוכל מפסולת ודין בורר מין אחד ממין אחר לשני סעיפים. והנה לדברי המפרשים בדעת הרמב"ם שבברירה מין אחד ממין אחר מותר לברור את המין שאינו חפץ אם אוכל את המין השני לאלתר [וטעמם הוא משום שבשני מיני אוכלים, שני המינים הם אוכל, והאיסור אינו משום שבורר אוכל מפסולת אלא משום שעצם ההפרדה אסורה, ואינו דומה כלל לברירה אוכל מפסולת], כבר אין הכרח לדינו של הבית יוסף, שלדבריהם הטעם שהרמב"ם חילק שני דינים אלו לשני סעיפים הוא משום שבורר אוכל מפסולת מותר לברור את מה שהוא אוכל, ואילו בבורר מין אחד ממין אחר מותר לברור אף את המין שאינו אוכל, ולכן חילקם הרמב"ם לשני סעיפים. אלא מבואר שלא עלתה על דעתו של הבית יוסף אפשרות לשום חילוק בין ברירה אוכל מפסולת לברירה אוכל אחד מאוכל אחר, אלא רק בגדר לאלתר. והיינו משום שגם בשני מיני אוכלים, מין אחד הוא אוכל והמין האחר הוא פסולת, ואסור לברור את המין שאינו רוצה.

ד. בתרומת הדשן [סימן נ"ז] מפרש בדעת הרמב"ם שהמין שאינו רוצה לאכול עכשיו הוא פסולת. דהנה הסמ"ג העתיק לשון הרמב"ם, וכתב התרומת הדשן בפירוש דברי הסמ"ג, שאם בורר מין שאינו רוצה בו, נחשב שבורר פסולת מתוך אוכל, וחייב אפילו לאלתר. ומבואר להדיא שמפרש כן בדעת הרמב"ם. ועל פי דבריו התרומת הדשן הללו דחה בספר טל אורות את דברי המגילת ספר שהביא בבאה"ל שפירש שלדעת הרמב"ם בשני מיני אוכלים מותר לברור אף את המין שאינו רוצה.

מבואר שגם התוספות סוברים כן, שהרי לולא הקושיא מרב המנונא שאמר שמדובר בברירה של אוכל ופסולת, היה ניהא לתוספות שיש ברירה בשני מיני אוכלים, ורק מחמת הקושיא הוצרכו לפרש מה שפירשו. ומבואר שאין טעם ברירת שני מיני אוכלים משום שהאחד הוא אוכל והשני הוא פסולת, אלא הטעם הוא משום עצם הפרדת שני מינים זה מזה, וכמו שלמדו הטל אורות והאגלי טל מהתוספתא, וכמו שמבואר ברמב"ם ובמגיד משנה. אלא שהוקשה לרש"י שרב המנונא אמר על הברייתא של שני מיני אוכלים שמותר לברור אוכל מתוך פסולת **לאלתר**, ואילו פסולת מתוך אוכל אסור לברור **אפילו לאלתר**. ולתוספות שגרסו כן, ביאר הבית יוסף שאין לזה טעם אלא אם כן נאמר שהמין שהוא רוצה **עכשיו** נקרא אוכל והמין השני נקרא פסולת. שאע"פ שהטעם שיש איסור ברירה בשני מיני אוכלים הוא עצם הפרדת מין ממין ואין כאן אוכל ופסולת, מכל מקום מבואר מדברי רב המנונא שאסור לברור את המין שאינו רוצה אפילו אם יאכל את המין שרוצה לאלתר. והטעם פשוט, שהרי כתב הבית יוסף בשם הר"ן שהטעם שאסור לברור פסולת מתוך אוכל לאלתר הוא משום שהוא **עיקר** מלאכת בורר, והיינו שעיקר המלאכה היא לסלק את מה שאינו רוצה, ומבואר מדברי רב המנונא שלענין **היתר** של ברירה לאלתר, שני מיני אוכלים דומים לאוכל ופסולת, שגם בשני מיני אוכלים אין היתר לברור את מה שאינו רוצה כיון שזהו עיקר מלאכת בורר. ולכן דקדקו הבית יוסף והרא"ש לומר שהמין שרוצה **עכשיו** הוא אוכל ואידך פסולת, והיינו שמדובר רק לענין היתר של ברירה **לאלתר**, שהמין שאינו רוצה לאכול עכשיו אין בו היתר זה, אבל אין זה טעם איסור ברירה. ובזה מאירים דברי הבית יוסף שכתב שאין לזה טעם אלא אם כן נאמר וכו', שכיון שמדובר רק לענין היתר ברירה לאלתר, פשוט שמה שאמר רב המנונא שמין אחד הוא אוכל ומותר לברור לאלתר ומין אחד הוא פסולת ואסור לברור אפילו לאלתר, שאין לזה טעם אלא אם כן נאמר שמה שרוצה לאכול עכשיו נחשב אוכל, והיינו שמותר לברור אותו לאלתר, והמין שאינו רוצה עכשיו נחשב פסולת, והיינו משום שאינו בורר אותו כדי לאכול לאלתר.⁷

ובזה מבואר הטעם שנקטו המגיד משנה והתרומת הדשן והבית יוסף בפשיטות בדעת

ה. **והתוספות** שלא כתבו תיבת "עכשיו" הוא משום שדברי התוספות חוזרים על הגמרא ובאו לתרץ את הקושיא מרב המנונא שדיבר על ברירה לאלתר [כמבואר בריטב"א], ואם כן פשוט שמדובר על המין שרוצה עכשיו. תדע שהרא"ש בפסקים כתב עכשיו, ואילו בתוספות שלו, לא כתב עכשיו. והיינו משום שדבריו בתוספות הם פירוש לגמרא, ובגמרא הרי מדובר על ברירה לאלתר.

ומבואר מדברי הריטב"א והבית יוסף שמה שכתבו התוספות שבברירה שני מיני אוכלים שייכא ברירה, חוזר על דברי רב המנונא שחילק בין מין שמותר לאלתר ומין שאסור לאלתר משום שנחשב כפסולת, ועל זה כתבו התוספות שגם בברירה שני מיני אוכלים שייך איסור ברירה **לאלתר**, והיינו כאשר בורר את המין שאינו רוצה. ולדברי הפמ"ג והאגלי טל מה שכתבו התוספות שבורר את המין שאינו רוצה, מיותר, שהיה להם לומר שהמין שרוצה הוא אוכל ומין שאינו שרוצה הוא פסולת. [והטל אורות הרגיש בייתור הלשון ונדחק בזה].

הרמב"ם שהמין שאינו רוצה עכשיו הוא פסולת ואסור לברור אפילו לאלתר, אע"פ שברמב"ם מפורש שטעם הביריה בשני מיני אוכלים הוא עצם הפרדת כל מין בפני עצמו. שכאמור הדבר מבואר בריטב"א שהטעם שיש איסור ברירה בשני מיני אוכלים אינו משום שהאחד פסולת והאחד אוכל, אלא משום שעצם ההפרדה אסורה, ומה שאמרו הפוסקים שמין אחד הוא פסולת ומין אחד הוא אוכל הוא רק לענין היתר ברירה לאלתר לומר לך שזו הטעם שבברירה לאלתר אין היתר לברור את המין שאינו רוצה, שלענין זה נחשב המין שאינו רוצה עכשיו כפסולת.

ובזה מבוארים דברי האור לציון, שרבונו הוכיח מדברי הרמב"ם שעצם ההפרדה היא האיסור, ובא לומר שאין מי שחולק על זה וגם התוספות סוברים כן, ואין לעשות מחלוקת בין הרמב"ם לתוספות, שהרי ודאי שגם הרמב"ם סובר שמין אחד הוא אוכל ומין אחד פסולת וכמו שכתבו התוספות, שדבר זה מבואר בגמרא כדכתבו המגיד משנה והבית יוסף והמאמר מרדכי, ואעפ"כ מבואר בדברי הרמב"ם שטעם איסור ברירה בשני מינים הוא משום שעצם ההפרדה אסורה, וממילא זוהי גם דעת התוספות. ונמצא שאין שום היתר לברור שני מיני אוכלים כדי לאוכלם לאחר זמן באותה הסעודה.

נמצאנו למדים מדברי הריטב"א והמגיד משנה והתרומת הדשן והבית יוסף והרמ"א שגם לדעת הרמב"ם אסור לברור את המין שאינו, שהרי הוא דין מפורש בגמרא. ולמדנו מדברי הרמב"ם והריטב"א והמגיד משנה והבית יוסף והבאה"ל והאור לציון שטעם איסור ברירת שני מיני אוכלים הוא עצם זה שכל מין עומד בפני עצמו, ולכן הבורר שני מיני אוכלים כדי לאכול שניהם לאחר זמן באותה סעודה חייב חטאת כמבואר בטל אורות ובאגלי טל בשם התוספות. ומה שהסתפק הפמ"ג שלדעת התוספות יש להתיר זאת, הוא לשיטתו שסבר שהטעם שיש איסור ברירה בשני מיני אוכלים הוא משום שהאחד אוכל והשני פסולת. ומשום כך הוקשה לו מדוע רש"י לא גרס שני מיני אוכלים. ומשום כך לא סבר כלל שהוקשה לרש"י ותוספות ורב המנונא. ולפיכך סבר שהתוספות באו לתת טעם מדוע יש ברירה בשני מיני אוכלים. ולכן הוקשה לו על שיטת התוספות שהיה אפשר לפרש פירוש אחר בגמרא [עיי"ש דבריו]. אמנם כיון שנתבאר שמה שהוקשה לתוספות הוא מרב המנונא, אבל טעם ברירה בשני מיני אוכלים היה פשוט להם בלא שנאמר שהאחד אוכל והשני פסולת, וכמו שמבואר ברמב"ם, ואחר שמבואר שהמין שאינו רוצה הוא פסולת הוא דין שמפורש בגמרא. אין כאן שום מחלוקת תוספות ורמ"ש עם הרמב"ם אלא הכל אחד כמבואר בריטב"א ובמגיד משנה ובתרומת הדשן ובבית יוסף וברמ"א. וכן פסקו המשנה ברורה והאור לציון ששני מיני אוכלים אסור לברור את שניהם כדי לאכול שניהם לאחר זמן באותה הסעודה, וגם אסור לברור את המין שאינו רוצה אפילו אם אוכל לאלתר.

הגאון הרב משה פטרובר שליט"א
 ר"כ אמרי יושר ומח"ס פתחי דעת

שתי הערות באור לציון ח"ב פרק ל"ו (דיני חולה בשבת)

כתב הגר"א אבא שאול שליט"א בהקדמה לשו"ת אור לציון חלק ב', "וראוי לציון שלעתים הכרעת ההלכה עולה מצירוף של כמה נימוקים, וישנם גם כמה נימוקים שהם לצירוף בעלמא, ולכן אין להקיש וללמוד מכל נימוק בעצמו אשר מובא בביאורים לגבי הלכות אחרות במקום אחר, ואין ללמוד הלכה למעשה אלא מן הדברים הנמצאים בגוף התשובה". ויש להוסיף שלכן אף אם יש לדון על אחד מהנימוקים, עדיין אין הלכה זוה ממקומה, וכך שמענו כמה פעמים ממרן הגרב"צ זצ"ל, כאשר הקשינו על אחד מהנימוקים לתשובה, תשובתו היתה, אף לו יהי כדבריכם, מ"מ אין זה משנה את פסק ההלכה. ונביא כמה דוגמאות לכך, שיש לכאורה מקום להעיר ולהרחיב בביאורים, אלא שהדין דין אמת.



א'. פרק ל"ו הלכה א'

כתב להתיר להשתמש בבקבוק חם כדי לשכך כאבים בבטנו או באזנו. והאריך בביאורים שמכיון שמרן המחבר הביא הך איסורא ליתן ע"ג בטנו כלי שיש בו מים חמים, בסימן שכ"ו בהלכות רחיצה מוכח שס"ל שעיקר טעם האיסור כדעת רש"י והר"ן שמא ישפכו המים על בגדיו ולא משום רפואה. והוסיף שאף לתוס' שכתבו שהאיסור משום רפואה, י"ל דוקא בזמנם שלא היו עושים אלא החולים, ולכן ניכר הדבר שעושה לרפואה, אבל היום שגם הבריאים עושים כן לחימום בעלמא שוב לא שייך טעם זה.

ויש להעיר שדבר זה אינו אלא להתיר לתת בקבוק חם ע"ג בטנו לשכך כאבים, אך לא באזנו. אלא שבלא"ה כתב שעיקר טעם ההיתר הוא ממה שמרן המחבר כתב דין זה בהלכות רחיצה ולא בהלכות רפואה, ומה שהוסיף שאין איסור כיון שאף דרך בריאים לעשות כן אינו אלא לרווחא דמילתא.

ב'. פרק ל"ו הלכה ט"ו

כתב האור לציון להתיר להדביק אגד מדבק במקום שיש חתך וכדו', ואין בזה משום איסור תופר, שהרי תפירת עראי מותרת בשבת וכמש"כ בב"י בסימן שי"ז, וכן הביא הרמ"א שם בסעיף ג'. וכ"כ האול"צ בפרק כ"ט הלכה ו', שאין איסור תופר במדביק את הטיטול באופן עראי, שדעתו להפריד את ההדבקה בשעה שמוציא את הטיטול, וכדעת היש מתירין שהביא הב"י ס"ס שי"ז, עיי"ש.

ויש לעיין בדבריו, מדברי הב"י בסי' ש"מ ס"ז שהביא מחלוקת הראשונים בדין תפירה שאינה לקיימא, והשו"ע פסק כדעת האוסרים, שאין לחלק בתפירה בין תפירה שאינה של קיימא לתפירה של קיימא, ואכן כבר הקשו האחרונים בסתירה שבין השו"ע בסי' ש"מ ס"ז שפסק כדעת האוסרים תפירה שאינה של קיימא, לבין דברי הב"י בס"ס שי"ז שמשמע שדעתו להקל ולהתיר קריעת תפירה שאינה של קיימא. ובספר תהילה לדוד כתב לחלק בדעת השו"ע בין תפירה שאינה של קיימא האסורה לבין קריעת תפירה שאינה של קיימא, ובביאור החילוק נראה שמאחר ונחלקו הראשונים בדין תפירה שאינה של קיימא (ודין קריעת תפירה שאינה של קיימא תלוי במחלוקת זו), נקט מרן המחבר להחמיר בתפירה שאינה מן התורה, והיקל לגבי קריעת שאינה אלא איסור מדרבנן שהרי אינה ע"מ לתפור (ואע"פ שבס"ס שי"ז הב"י דן על קריעת שאינה קלקול, מ"מ הב"י לשיטתו בכס"מ פ"י ה"י שהביא דברי הריטב"א במכות ג' ע"ב שחיוב קורע אינו אלא בע"מ לתפור אף במקום שהקריעה אינה מקלקלת, שהתנאי ע"מ לתפור אינו מתנאי מלאכת מחשבת – שלא תהיה פטור של כל המקלקלין בשבת, אלא הוא תנאי בעיקר המלאכה, ולכן המשנה בדף ע"ג ע"א כשמונה את מלאכת קורע הגדירה את המלאכה 'קורע על מנת לתפור').

ובזמנו כשזכינו לשבת בעריכת הספר לפני מרן האור לציון, הקשינו על דבריו מהשו"ע בסי' ש"מ ס"ז, והוא תירץ ואמר, שכל זה במעשה תפירה ממש, אך הדבקה שאינה אלא 'תולדה', אין חיובה אלא רק כשהיא דומה דמיון גמור לסתם תפירה שהיא לקיימא, ע"כ. ונמצא שאף שיש מה להרחיב בנימוקי התשובה, אך משנה לא זזה ממקומה, והכרעת ההלכה למעשה יצאה בבירור מפיו.

הגאון הרב יהודה ברכה שליט"א מח"ס ברכת יהודה

בענין חישוב השיעורים לחולה ביוה"כ לפי נפח

כתב בשו"ע או"ח (סי' תריב סעיף א) האוכל ביום הכיפורים ככותבת הגסה חייב, והוא פחות מכביצה מעט. ובסי' תריח (סעיף ז) כתב מאכילין את החולה כשני שלישי ביצה בינונית. וכתב המ"ב (ס"ק יח) דה"ה יותר מעט, רק שלא יהא קרוב לביצה, דבזה יש חיוב. ע"ש. מיהו המאמ"ר (סק"ה) כתב שיפה כוונו הר"ן והפוסקים שלא להתיר אלא שני שלישי ביצה, שאל"כ בקל יפשעו בשיעור. וכתב הגר"ח נאה זצ"ל בספר שיעורי תורה (סי' ג אות י) שהשעור הוא בערך 30 גרם לדבר שמשקלו שווה למשקל המים, ואם הם קלים מן המים שצפים על פני המים, א"א לשער במשקל, שבפחות מן המשקל 30 גרם, יש בכמותו יותר מכמות המים של 30 גרם, וצריך לשער בשטח עד 30 סנטימטר, כל ס"מ מעוקב. ע"ש. ושם כתב שמשקל הלחם, נתבאר לעיל בסעיף ח, ושם כתב שמאחר והלחם שלנו הוא ספוגי ויש בו חללים, יש לחשוב משקלו כשהוא דרוס ובעוט, ולחם שאין בו חללים, אפשר לשערו בשטח 4 ס"מ על 4 ס"מ ברום 3.6 ס"מ, ובס"ה יהיה שטח של 57.6. ע"ש. ושם בהערה יז ביאר את מ"ש במשנה בעוקצין (פ"ב מ"ב) פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל ממעך את חללה. ומפרשי המשנה פירשו בפת ספוגנית שהיא רכה כספוג, ויש בה נקבים, אולם נראה דמיירי שנקבי הספוג הם כ"כ דקים שאינם נראים לעין כלל, ואלו הנקבים הדקים שאנו רואים בפת ספוגי הם באמת דינם כחללים שאינם מצטרפים. ואני שקלתי לחם רך שנתתי אותו לתוך כוס בדוחק עצום, והיה משקלו כמשקל המים. עכת"ד. ולפ"ז יוצא ששיעור פרוסת לחם שהיא לערך שלשים גרם, הוא השיעור שיש לתת לחולה לאכול ביום הכיפורים. וכן ראיתי בחזו"ע ימים נוראים (עמוד רצז), שכתב שיש להכין לחולה (שצריך לאכול בשיעורים) פרוסת לחם עם לפתן, ולשקול אותם שתהיה כל פרוסה עם הליפתן שבה בערך שלשים גרם. ע"ש. ונראה שדבריו לקוחים מדברי הגר"ח נאה הנ"ל. [אולם לא הוה ליה למסתם סתומי, מאחר ולא רבים יחכמו לדעת שזה נאמר רק בפורסת לחם, ששיעור הנפח הזה לשיעור המשקל, ולא בשאר מאכלים, וכפי שהעיר הגר"ח נאה בעצמו שבשאר דברים הקלים, א"א לשער במשקל. ע"ש. וכן העיר הגאון הנאמ"ן שליט"א (גל' בית נאמן 129) שהדברים בחזו"ע הנ"ל הם בחוסר דיוק, כי לא הולכים אחרי המשקל אלא אחרי הנפח, והרב בעצמו בשו"ת חזו"ע (ח"ב עמוד תקיח) הביא עשרות פוסקים שכל השיעורים נמדדים ע"פ נפח ולא משקל].*

א. והגר"ד יוסף שליט"א בספר תורת המועדים על ימים נוראים (סי' יד אות טו) כתב את השיעור במשקל, קכג

גם בשו"ת אור לציון (ח"ג במבוא ענף ב אות יג) העלה שיש למעך את המאכלים, ואח"כ למדוד את הנפח. וכתב בשם שו"ת זרע אמת (ח"א סי' כט) דמה דשנינו במשנה בעוקצין שהפת ספגונית משתרעת בכמות שהיא, אין זה אלא מדרבנן להחמיר בטומאת אוכלין, אבל לא להקל לברך ברכה שאינה צריכה. ועוד שלענין ברכה אחרונה בענין שיהנו מעיו בכזית. ע"ש. ולפ"ז יוצא שפרוסת לחם שעורו בכזית, וכ"כ שם באור לציון (אות יד) שבלחם משערים לגבי יוה"כ בשלושים גרם, והוא ע"פ מ"ש שם באות יג הנ"ל.

אולם עדיין צריכים אנו למודעי, כי המ"ב (סי' תפו סק"ג ובשעה"צ סק"ז) כתב שמשערים את המאכל לגבי ברכה בלי למעכו. וכ"ד החזו"א בעוקצין (ס"ג בסוף אות ז) [הובאו בשו"ת אור לציון שם]. גם בספר ברכת ה' (ח"ב פ"א סוף ציון 109) העלה לגבי שיעור ברכה, שהעיקר כדעת הסוברים שאין צריך למעך את החללים, וכתב שבבדיקה שעשיתי מצאתי שלחם שחור אחד לאחר מיעוך חלליו הניכרים לעין במשקל שמונה עשרה - עשרים גרם ממנו יש שעור כזית, ולכן צריך להזהר שלא לאכול שעור כזה בלי לברך ברכת המזון לאחריו. ומ"מ כיון שפשט המנהג לשער 30 גרם לכזית לחם, נכון להורות לאכול 30 גרם, כדי לברך בהמ"ז, מפני עמי הארץ שלא יבואו ח"ו להקל בעוד הלכות, אם ישמעו השינוי בדין הנ"ל. ע"ש. ולפ"ז לגבי יוה"כ הוה לן להורות להחמיר ששיעור כזית של פרוסת לחם הוא שמונה עשרה - עשרים גרם. עיין ודו"ק. וכן העיר מזה בספר פסקי תשובות (סי' תריח הערה 33). ע"ש. [וע"ע מ"ש בזה הגאון הנאמן שליט"א במבוא למשנ"ב עם הערות איש מצליח ח"ג, עמוד 13].

איברא לאחר זמן נדפס ספר שמירת שבת כהלכתה מהדורה שלישית, ושם (פל"ט הערה עא) מבואר בשם הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל דלגבי יום הכיפורים כו"ע מודים דבענין למעך את העוגה, דמאחר שיוה"כ הוא משום עינוי, כל שהוא כספוג, אין דעתו של אדם מתיישבת בכך. ע"ש. ולפי זה אף לדעת הסוברים שמודדים את הנפח לגבי שיעור ברכה שלא ע"י דחיסת הלחם, י"ל שהם יודו לגבי יוה"כ שיש לשער ע"י דחיסת הלחם. והגאון הנאמן שליט"א בתשובה, והיא לו נדפסה בירחון יתד המאיר (גל' 180 ס"ס ג') כתב שדברי הגרש"ז אוירבך זצ"ל פשוטים וברורים, דכיון דביוה"כ תלי ביתובי דעתא, ולכן צריך שיעור בככותבת, היתכן שתתיישב דעתו באכילת אויר?, ע"כ. ולפ"ז צ"ל דמ"ש בשו"ת מקור נאמן (ח"ב סת"ט) שיש לשער תמיד בנפח, ומי שמחמיר לפי משקל, עלול להקל באיסור כרת ביום הכיפורים. ע"ש. הוא לאחר דחיסת הלחם.²

ולכאורה סותר את משנתו מ"ש בספרו הלכה ברורה דיני ברכות וכיו"ב לשער בסמ"ק, שהוא שיעור בנפח. והערתו כן למחבר נר"ו, והשיבני שבספר תורת המועדים נמשך אחר הלשון של אביו, אך לקושטא דמילתא יש לילך בתר הנפח ולשער בסמ"ק, וכמ"ש בשאר ספריו האחרונים.

ב. **ובשו"ת** תשובות והנהגות (ח"ב סי' קכז) הסתפק בזה האם לדמות דין יום הכיפורים לדיני ברכות. ע"ש. ובשו"ת נזר כהן (ח"ב חאו"ח סי' יג) כתב שיש להחמיר ולשער את המאכל בלי דחיסתו. ע"ש. אולם מאחר

ולפי האמור למדנו שאף לגבי שיעור אכילה לחולה ביום הכיפורים, הוא בנפח ולא במשקל, אלא שצריך לדחוס את המאכל. וכן כתב בספר ברכת מועדיך בסופו (עמוד יג) בשם ספר הליכות שלמה שהשיעור הוא בנפח. גם הרב חיים בניש בספר מדות ושיעורי תורה (פרק טו הלכה י) שיער את המידות לגבי חולה ביוהכ"פ בסמ"ק, דהיינו נפח. ע"ש. וכ"כ ספר נטעי גבריא בדני יוהכ"פ (עמוד תקלד) שיש לשער לחולה ביוהכ"פ בנפח. וכן הורה הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל באחד משיעוריו שיש ללכת בתר הנפח. (הובא בירחון קול סיני גליון מס' 95 עמוד כ בהערה). וכן מורה ובא ידידי הגאון רבי גדעון בן משה שליט"א לרבני בית ההוראה "יורו משפטיך" להורות לחולים לשער לפי נפח.

ומעתה מה שנוהגים רוב החולים היום לאכול ביום הכיפורים קרקרים, עליהם להקפיד לאכול בין 12 גרם ל- 14 גרם (תלוי בסוגי הקרקרים), ולא יותר מזה. כי מידת הנפח שלהם היא שונה בהפרש ניכר ממידת המשקל, וכמ"ש בקונטרס ואת הנחלים ארנון ששיעורו לגבי ברכה אחרונה הוא בין 12 גרם ל- 14 גרם, ומינה שאף לגבי יוהכ"פ יש לחולה לאכול בין 12 גרם ל- 14 גרם, ולא יותר מזה. ושור"ר שכן העירו מזה בסוף הקונ' הנ"ל. וולפ"ז מה דנקיט בספר חזו"ע דבריו לגבי אכילת פרוסת לחם, הוא בדוקא, שלגבי שאר מאכלים כגון קרקרים וופלים ובמבה וכיו"ב, ששיעור הנפח שלהם הוא הפרש משמעותי בינם לבין שיעור במשקל, יש לשערם במשקל אחר.

גם בשו"ת אור לציון (שם) כתב שיש לשער לחולה שלשים סמ"ק בנפח, ולא שלשים גרם במשקל, ולכן מיני מאפה יבשים, כגון ביסקויטים וכדומה, אין ליתן בכל פעם יותר מעשרים גרם, שהוא יותר משלשים סמ"ק במאפים אלו. ע"ש. ושנה פרקו בחלק ד (פרק טו הלכה ה). ע"ש. והיינו שמיני מאפה יבשים הנ"ל, אין בהם מקום יותר לדחיסה. (ובעצם מה ששיער את הביסקויטים בעשרים גרם, לעיל הבאנו את מ"ש בקונטרס ואת הנחלים ארנון ששיעור אכילת הקרקרים הוא בין 12 גרם ל- 14 גרם. וכנראה דשאני ביסקויטים הרכים מקרקרים הקשים, שאפשר יותר לדחוס אותם).

והנה בירחון קול סיני (גליון מס' 95 עמוד כ) כתב הה"כ להוכיח מדברי הכה"ח (סי' תריח ס"ק לד) שיש לשער לחולה לפי משקל. ואין זה מכוון, שהרי מבואר בדבריו בסי' קץ אות טז, וסי' תנו אות טז, שהשער במשקל הוא לאחר ידיעת הנפח (ושם באות י כתב שהנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה). ולפ"ז מ"ש כאן לשער לפי משקל

ובעיקר השיעור של 30 סמ"ק לחולה ביוהכ"פ הוא לחומרא, וכמ"ש הגר"ח נאה זצ"ל בספר שיעורי תורה (סי' ג בהערה כג) דאם השיעור של 30 סמ"ק אינו מספיק להחולה, יוסיפו לו עד 38 סמ"ק, דבזה י"ל ג"כ דהוא פחות מכותבת, ואם השיעור הזה אינו מספיק, יוסיפו לו קימעה קימעה עד 48 גרם, ד"ל ג"כ דהוא פחות מכותבת וכו', ובפרט לדעת התוס' דית הוא כחצי ביצה. ע"ש. ולפי דברי קודשו, שפיר יש לסמוך על דברי הגרש"ז אוירבך במה שחידש דלגבי יוהכ"פ יש לשער את המאכל כשהוא דחוס, דמאחר שיוה"כ הוא משום עינוי, כל שהוא כספוג, אין דעתו של אדם מתיישבת בכך. עיין ודו"ק.

הוא רק לאחר ידיעת השעור בנפח]. ומ"ש שם שדעת הגרע"י לשער לפי משקל, הנה לפי המבואר אין זה מוכרח כלל [וכן יש להעיר על מה שכתב בספר מעין אומר (ח"ג פ"ה הל"ז), ואתה תחזה!]. ועכ"פ אנן בדידן יש לנו לתפוס עיקר לדינא שיש לשער לפי נפח, וכן"ל.

והנה ראיתי לרבנו החזו"א במכתבו הנדפס בריש ספר שיעורי מקוה להגר"ח נאה זצ"ל, שכתב (בסוף המכתב) שביעור התלוי בצמחים, אינו אלא לפי ראות עינינו, כי לא יתכן שינוי בשיעור הצמחים. ע"ש.¹ ומ"ש החזו"א בקונ' השיעורים (אות יז) שיש להכפיל את שיעור הכזית, ביאר זאת הגר"ח קנייבסקי שליט"א שדבריו לא נאמרו בפרט זה כי אם מתוך חומרא, אבל מעיקר הדין סבר שאין צורך להכפיל את שיעור הכזית. הובאו דבריו בספר מדות ושיעורי תורה (פרק ב הערה 31). ולפ"ז נראה לכאורה שיש לשער לחולה ביוהכ"פ את השיעור של ככותבת הגסה, כפי התמרים הנמצאים בזמנינו. ולפ"ז צ"ע במ"ש הסטייפלר זצ"ל בספר שיעורין של תורה בסופו בשיעורי המצוות (אות כב) ששיעור הככותבת הוא כשני שלישי ביצה שלנו. ע"ש. שבמציאות חזינן שתמר בינוני הוא פחות הרבה משני שלישי ביצה שלנו. וצ"ע. ועכ"פ מפרט זה למדנו שדיינו להקל בשיעור של 30 סמ"ק לפי נפח, ולא לפי משקל.

מסקנא דמילתא: חולה הנצרך לאכול ביוה"כ בשיעורים, יש לשער לו בנפח ולא במשקל, אולם מאחר ובענין שיעור שיש בו יתובי דעתא, יש למעט את האווירים, ובפרוסת לחם לאחר הדחיסה יש בה שיעור של שלשים גרם, ובביסקויטים יש שיעור של עשרים גרם, ובקרקרים יש שיעור בין 12 גרם ל- 14 גרם.

וכל חולה הנצרך לאכול ביוה"כ בשיעורים, יברר את סוגי המאכלים הנצרכים לו, ויבדוק את מידת הנפח ב- 30 סמ"ק, ואח"כ ישקול את הכמות הזו, ולפי שיעור המשקל שיצא לו, יכין לו (ע"י משקל), כמה שקיות הנצרכים לו, ואם חושש שמא לא יצא לו השיעור בדקדוק, ילך אצל מורה הוראה הבקי בענינים אלו, וייסע בידו להגיע למידה המתאימה. [ויפה עשה בקונטרס ואת הנחלים ארנן שפירט את כל סוגי המאכלים לפי מידת נפח, כמה הם לפי שיעור משקל].

ובסיום דברי אספר לאחי אודות אחד הת"ח הגרים בשכונתי, שפעם באתי לבקרו וראיתיו שוקל קרקרים עבור אכילתו ביום הכיפורים, ושאלתיו כמה גרם הוא מכין, ענה לי "שלושים גרם". נבהלתי למראה עיני, ומיד זעקתי בחרדה, הרי בשיעור זה יש יותר משיעור של ככותבת הגסה, אולם לא נחה דעתו בזה עד שהראתי לי מ"ש בשו"ת אור

ג. ומכאן ראה למאי דמטו משמיה דחזו"א שיש לשער לפי זית הנראה היום לעינינו. (הובא בספר הידורי המידות להרה"ג רבי הדר יהודה מרגולין שליט"א ועוד).

לציון הנ"ל שצריך לשער בנפח, ולפ"ז השיעור הוא בין 12 גרם ל- 14 גרם (תלוי בסוגי הקרקרים), ולא יותר מזה. ומאז כל פעם שמגיע יוהכ"פ הוא מכיר לי טובה על כך. ונמצא א"כ שבזכות משנתו של רבנו האור לציון, זכינו להציל יהודי מאיסור כרת ביוה"כ, ועוד היד נטויה לזכות בזה את הרבים בזכות רבנו האור לציון.

הגאון הרב יוסף ישראל הכהן שליט"א
רו"כ יוסף חיים ומח"ס מה אהבתי תורתך

שיעורי תורה

(להחמיר בדאורייתא כשיעור החזו"א)

דברי רבינו האור לציון לתלות המחלוקת בשיעורים במחלוקת ראשונים

א] ידועה היא המחלוקת שנתייסדה על שם הגאונים מדור שלפנינו מרן החזון איש זיע"א, והגאון ר' חיים נאה בעל 'קצות השולחן' בעניני 'מדות' ושיעורי תורה, המחלוקת היא ב'שיעור האגודל' שהוא המפתח לכל שיעורי תורה האם הוא בשיעור 2 ס"מ או 2.35, ומכאן נפק"מ לשיעור טפח (המונה 4 אצבעות), ואמה (שהיא 6 טפחים). ושיעור 'רביעית' שמתבסס על מידת האגודלים (כמבואר בפסחים קט.). ושיעור מקוה. שיעור כזית וכביצה. כמובן שהנפקא מינה ממחלוקת זו לכל הלכות התורה, מברכות הנהנין, קידוש, והבדלה, מצה, לולב, חלה, ומקואות, ועוד נושאים רבים.

המקום בו נמצא שורש המחלוקת הוא החילוק בין מדת ה'ביצים' המצויות המורות על השיעור הקטן לבין ה'אצבעות' המורות על השיעור הגדול. ונתחבטו בזה גדולי עולם הצ"ח הגר"א והחת"ס, וכן הפתה"ד והזב"צ והבא"ח, והוא נדון גדול עד זמנינו אנו.

מרן רבינו האור לציון זצוק"ל בספריו (ח"ב במבוא ענף א' אות ט, י, וכן בח"ג באריכות במבוא) העלה כי מחלוקת האחרונים לגבי השיעורים (אף שהיא קדומה עוד יותר בהרבה וכמו שיתבאר להלן בעהשי"ת) תלויה בפלוגתא דרבוותא, ולכן בדאורייתא יש להחמיר כשיעור הגדול, ואילו בדרבנן יש להקל כשיעור הקטן. וזה לשון רבינו זצ"ל: "ונראה שמחלוקת החזו"א והגר"א ח נאה היא בעצם מחלוקת ראשונים שלדעת הרשב"ם בב"ב דף ק' ע"ב ד"ה והכוין שסובר שמה שאמרו שגובה האדם הוא ג' אמות פירושו עם הראש, מוכח שסובר כשיטת החזו"א שהאמה היא כשישים ס"מ, וזה מתאים לגובה אדם בינוני בזמננו (180 ס"מ). ולדעת התוס' בשבת דף צ"ב ע"א ד"ה אשתכח ובעוד מקומות שהפירוש הוא בלא הראש אתי כשיטת הגר"א ח נאה שהאמה היא כארבעים ושמונה ס"מ שכן גובה אדם בזמננו ללא הראש (144 ס"מ), וכן כתב בשו"ת מנחת ברוך סימן ע"ה ע"ו ע"ש".

ובספר שיעורין של תורה למרן בעל הקה"י זצ"ל (סימן ד') תמצת שיטות הראשונים בזה: 'המתבאר מכ"ז שדעת הגאון ז"ל שבריטב"א ז"ל (יומא לא, וב"ב קא) והבה"ג ז"ל (בהלכות עירובין) והרמב"ם ז"ל לפי לשון פיהמ"ש (מסכת תמיד סוף"ג) שכתב 'שגובה המנורה שמונה עשר טפחים, לפיכך תהא כגובה האדם בשוה, וצריך להגביה עצמו מן

הארץ כדי שיוכל להטיב הנרות ולהדליקם', [ומוכרח דהרמב"ם למד כהשיעור הגדול, דהנה כל אמה ו' טפחים כידוע, וג' אמות הם י"ח טפחים (לפי השיעור הקטן 144 ס"מ, ולגדול 172 ס"מ), ואם כהשיעור הקטן האדם הוא ג' אמות בלי הראש (144 ס"מ) ועם הראש ד' אמות (192 ס"מ) א"כ א"צ להגביה עצמו כלל דהוא מוגבה ועומד אמה מעל המנורה באמה יתירה, אבל אם כהשיעור הגדול דגובה האדם הוא 172 עם הראש וכך גם המנורה הרי שכדי להיטיבה צריך להגביה את עצמו, וזו ראייה ברורה בדעת הרמב"ם], והרשב"ם ז"ל (ב"ב ק ע"ב) והרמב"ן ז"ל (ב"ב קא ע"א) והראב"ד ז"ל (בפירושו לתו"כ והובא בערוה"ש יו"ד סי' רא סעיף ג) והכלבו והתשב"ץ ז"ל (ח"א סי' יז) והרע"ב ז"ל שהני ג"א דגבהו של אדם הוא עם הראש'. נמצא א"כ דזו שיטה רחבה מאד בדברי הראשונים, ולפי דברי רבינו שהמחלוקת תלויה בזה, א"כ בודאי שהיא שיטה חשובה שיש לחשוש אליה ובפרט בדאורייתא.

ואמנם מאידך גיסא ישנם ראשונים הסוברים דג' אמות שאמרו באדם הוא בלי הראש והוא כשיעור הקטן הם רש"י ותוס' (עירובין מח.), ואו"ז (הגדול הלכות שבת סי' קנב), והר"ן ורבינו יונתן (בעירובין שם). (וע"ע בשבת צב בר"ח ובמאירי, ובספר שיעורין של תורה, ואכמ"ל). אתה הראת לדעת שראשונים רבים עד מאד נקטו כשיטה הסוברת דגובה אדם בינוני הוא ג' אמות עם הראש, וכבר כתב מרן הבית יוסף בהקדמתו 'מי יערב לבו להכריע בראיות בין ההרים הגדולים'.

דעת רבינו האור לציון להחמיר בדאורייתא כשיעור הגדול

בן ועל כן מסקנת מרן הגרב"צ זצ"ל בנדון זה 'והנה האחרונים האריכו מאוד בראיות מהתלמוד ומעוד מקומות לכל אחת מהשיטות (וראה בזה באורך בספרי הגרא"ח נאה שיעורי תורה ושיעורי ציון ושיעור מקוה, וראה גם בספר שיעורין של תורה ועוד) אולם לפי מה שנתבאר שהמחלוקת בשיעורים היא מחלוקת ראשונים שוב אין אנו יכולים לסמוך להכריע בראיות עד הראשונים וצריכים אנו לישוב כל ראייה לשיטת הראשונים החולקים ולא על פי ראיות נוכל להחליט מהו השיעור הנכון. ואולם ראינו שאף שבני ספרד נהגו לפי שיעור הרמב"ם וכפי שאנו מקובלים לשער הרביעית כ"ז דרהם וכן עיקר להלכה ולמעשה. מכל מקום ראינו שנהגו לשער את מידות השטח כגון את מידת האמה בשעור הגדול דהיינו שמחשבים את האמה בכשישים מ"מ, ולפי שיעור זה שיערו שיעור מקוה. (וראה בספר ארץ חיים יו"ד סימן ר"א סעיף נ"ב וראה גם בספר שיעור מקוה להגרא"ח נאה עמ' קנ"ד) אף שמידות הנפח ומידות השטח תלויות זו בזו כפי שנתבאר לעיל. וכן ראינו הרבה חכמי ספרד שהחמירו לענין ארבעת המינים להחשיב את הטפח ככעשרה מ"מ ולא בשמונה מ"מ כפי שיוצא משיעור הרמב"ם, וזאת מלבד מה שהחמירו לשער לפי טפחים בינוניים ולא לפי טפחים קטנים. והדבר צריך ביאור. ונראה שיש ללמוד מכאן שבענינים דאורייתא חששו להחמיר כדעת החולקים". והאריך רבינו בזה

בכל הנפק"מ היוצאות מזה, והכריע דבדאורייתא אין לברך על מצוה בשיעור קטן וכו'.

אולם ראיתי שיש הסבורים דלבני ספרד אין לחוש כלל לשיעור הגדול, ורק 'מידת חסידות' יש בזה ותו לא. אולם במאמר זה נוכיח בס"ד דמלבד מה דנתברר בדברי רבותינו הראשונים כ'שיעור הגדול', כן היא גם דעת מרן הבית יוסף והמבי"ט, ועמם הגאון חיד"א ובעל הזבחי צדק ומרן הבן איש חי זיע"א שהם גדולי ומאורי דרכה של 'יהדות ספרד', ולכלל הפחות להחמיר בשל תורה].

אולם כשמתבררים דברים אלה מיסודם רואים כי נדון זה בחילוק בין ה'ביצים' ל'אגודלים' הוא נדון קדמון שנדון כבר בדברי רבותינו הראשונים ז"ל.

שני השיעורים המבוארים בש"ס

ג] המקום שבו מתגלה הניגוד החרף בין שני השיעורים הוא בהלכות חלה – ששם מצינו בגמרא בפירוש שני 'מדות' לשער שיעור חלה, או ב'אצבעות', או ב'ביצים', ושניהם הם הלכה למשה מסיני.

הנה בש"ס מצינו ב' מיני שיעורים, האחד ע"י 'אגודלים' – והוא מבואר בגמ' פסחים (קט ע"ב) "אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים, ברום אצבעיים וחצי אצבע, וחומש אצבע", (וע' שם בגמ' ורש"י ותוס' ובמאירי ובמהר"ם חלאוה כיצד עולה החשבון כן ע"פ שיעור מקוה, ואכמ"ל). והשני ע"י 'ביצים' – כמבואר בגמ' עירובין (פח ע"ב) ד'שיעור חלה' הוא 'מ"ג ביצים וחומש ביצה', וכן מבואר בטוש"ע (סי' תנ"ו), ובשו"ע וברמ"א (יו"ד סי' שכ"ד).

וברמב"ם כתב (פ"ו מהל' בכורים הט"ו) כתב דשיעור חלה הוא 'מלא העומר' – ושיעור שם שיעור חלה באצבעות ע"פ שיעור 'רביעית' המוזכר בש"ס – 'שהמדה שיש בה י' אצבעות על י' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשע אצבע בקירוב הוא העומר. וכן מדה שיש בה שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע על ד' אצבעות פחות שני תשיעי אצבע ברום שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע היא מדה העומר, ושתי המדות כאחד הם עולים'. ולאחר מכן מודד שיעור זה ב'ביצים' – 'וכמה מכילה מדה זו, כמו ארבעים ושלש ביצים בינוניות וחומש ביצה'.

ולבסוף משער מדות נפח אלו המבוארות בגמרא ב'משקל' כפי שהיה מורגל לשקול בזמנו ו'הם משקל ששה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע מקמח החטים שבמצרים, שהם משקל חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים בזמן הזה, ומדה שמכילה כמשקל הזה מקמח החטים הזה בה מודדין לחלה בכל מקום'. ע"כ דברי הרמב"ם ז"ל.

קושיית הצל"ח בסתירה בין שיעור ה'אגודלים' ל'ביצים'

דן והצל"ח בחי' על מס' פסחים (בסוף המסכת) מתקשה בין שני המדידות הללו מדידת ה'אצבעות' ביחס למדידת ה'ביצים' – הוא מודד את שניהם ומוצא כי יש הפרש עצום ביניהם כפול שניים. הוא מדד מ"ג ביצים וחומש ביצה ומצא מיד 'פינט', ועשה מדת האגודלים הכתובה ברמב"ם 'שני פינט'.

ועל כן הוא כותב: 'ואם כן שני שיעורי חלה מכחישים זה את זה, ושניהם הלכה למשה מסיני, כי שיעור מ"ג ביצים וחומש הוא הלכה למשה מסיני, וכן שיעור מקוה הוא הלכה למשה מסיני, ועל כרחך שנשתנה בזמנינו, או שהאגודלים נתגדלו והמה גדולים יותר מהאגודלים שהיו בימי התנאים, או שהביצים נתקטנו והמה בזמנינו קטנים ממה שהיו בימי התנאים. וידוע שהדורות הולכים ומתמעטים ואי אפשר שאגודל שלנו גדול יותר מאגודלים שהיו בימי חכמי ש"ס. ועל כרחך הביצים בזמנינו נתמעטו.

ולכן אני מזהיר שעל פינט קמח יקח החלה בלי ברכה, כי לא באתי להקל על שיעורא של התיו"ט, אבל ברכה לא יברכו עד שיהיה שני פינט קמח מחוקים ומעט יותר. וכיון שנתברר שהביצים שלנו נתקטנו על מחציתם, אם כן שיעור זית שהוא חצי ביצה הוא כביצה שלנו. וכזה אשער באכילת מצה ומרור בכל שיעורי התורה". הרי שמסקנת הנודע ביהודה היא שה'ביצים נתקטנו' – ולכן יש לתפוס את שיעור האגודלים כעיקר.

עדות הערוך השולחן שראה תהליך 'התקטנות הביצים' מול עיניו

ה' בערוך השולחן' (יו"ד סי' שכד) תולה זאת בשינוי הביצים ממדינה למדינה, ובתהליכי הזדווגות מתקטנות גודל הביצים, ומעיד על דבר מפליא שראה בעיניו: "אבל באמת ממדינה למדינה לא נשתנו בביצים לגמרי, דיש מדינות שתרנגולים שלהם מטילין ביצים גדולים, ויש מדינות שמטילות קטנות. כאשר ידענו בחוש שזה ערך שלשים שנה שהובא למדינות שלנו תרנגולות ממרחקים וקורין להן פרייסיסא, או גאלאנסקי, והביצים שלהן כמעט כפלים מביצות שלנו, ועתה במשך הזמן הורכבו עם תרנגולות דמדינתנו ונתקטנו מעט".

הרי לנו יקר סהדותא ממה שראה בעיניו הגאון ערוך השולחן שיש תרנגולות שיש להם ביצים בגודל כפול ממה שיש במדינה אחרת, וע"י הרכבה עם תרנגולות אחרות נתקטנו. הרי שיש מציאות של שינוי בגודל ביצה בינונית מכח תהליכים מסויימים. ועל כן אין לילך אחר הביצים אלא אחר האצבעות.

הערת התשובה מאהבה והשגת החת"ס על דבריו

וְהִנֵּה בַעַל תְּשׁוּבָה מֵאֲהָבָה (יו"ד סי' שכד) כותב שרבו היה 'ארוך בדורו' ומשום הכי אצבעו גדולה, ויצא לו הכפילות הזו בשיעור, ואמר, שאמר זה לפני רבו ושחק. ומרן החתם סופר זצ"ל הביא הדברים וכתב על זה (או"ח סי' קכז): 'והנה נאמנים כל דברי חכמים ואיננו ח"ו כאותו תלמיד שאמר לר' יוחנן (ע' ב"ב ע"ה ע"א) 'אילו לא ראיתי לא האמנתי, מלגלג על דברי חכמינו, חלילה לי מהרהר אחרי מעשיהם, מ"מ יגדיל תורה ויאדיר ולהראות הלכה לתלמידים טרחתי ומדדתי אצבע של אדם בינוני שבזמנינו נגד רוחב ז' שעורות בינונים שבזמנינו ומצאתי מכוונים ממש עדיין כמו שהיו בימי הרמב"ם פ"ט מס"ת ה"ט".

ולכן מסיק שם החת"ס כדעת הצ"ח. "לכן נ"ל להלכה ולמעשה כמ"ש הגאון בצל"ח דהכלי המחזיק מים שנפלו ממ"ג וחומש ביצה יטול חלה בלא ברכה, ומה שמפילים פ"ו וחצי ביצה יברך, ורביעית לכל דברים הנצרכים הוא כלי המחזיק מים הנופלים משלשה ביצים. ואמנם הזיתים נשארו בשיעור חצי ביצה בינונית שבזמנינו, וכן שיעור אתרוג הוא כביצה שלנו, וכן אכילת יה"כ לחולה שיש בו סכנה הוא פחות קצת מכותבת שלנו שהוא פחות מביצה שלנו".

וכשיעורו של הגאון בעל הצ"ח והחת"ס כן הסכימו רבים מהאחרונים, והם הג"ר עמנואל חי ריקי בעל 'משנת חסידים' בספרו 'מי נדה' (כתב שם באורך וברוחב על סוגיא זו, והו"ד בקצרה בס' שיעור מקוה עמ' ע), והגר"א (מעשה רב סי' קה), ברכות המים (מובא בעקרי הד"ט סימן רא) הגרע"א (תשו' חדשות סי' ט"ל) זבחי צדק (ח"ג יו"ד סי' כט), גידולי טהרה (שו"ת סי' א), חסד לאברהם (תאומים), הנצי"ב במשיב דבר (או"ח סי' כד), מהר"ש גנצפריד (בתחילת קיצור שו"ע, וביארו בספר שיעורי מצוות דף כג ע"ב), ערוגת הבושם (יו"ד סי' קפח), אמרי יושר (סי' פח), מלמד להועיל (יו"ד סי' עב להחמיר בדאורייתא), משנ"ב (ביאורו"ל סי' רע"א להחמיר בדאורייתא), ועל כן מאד תמוה לומר דלכל הני רבוותא נמצא דווקא אדם שאינו 'בינוני' בזמן שמפורש בחז"ל למדוד בבינוני.

שיעור האגודל כפי שהוא נראה לעינינו

וְלִבְיָרוֹר הָאֵמֶת וְהַמְצִיאֹת אֲבִיא כִּמָּה וְכִמָּה מֵהָעוֹסְקִים בַּעֲנִין זֶה בְּדוֹר שֶׁלֹּנוּ שֶׁמִּדְּדוּ בַּעֲצָמָם וּמִצָּאוּ דֵּה־מִּדָּה שֶׁל אֲצָבָע הִיא 2.35.

(א) בספר מדות ומשקלות של תורה (פרק פז) להרה"ג החוקר ר' יעקב גרשון וייס כתב על דברי התשובה מאהבה 'הנחת בעל תשובה מאהבה תמוהה, שכן אצבע של 2.35 ס"מ (כפי שיוצא משיעור חלה של 2 פינט) אינה נדירה, וכך או קרוב לכך הוא שיעור

אצבעותיהם של רוב בני אדם'.

(ב) ובספר דברות יעקב (ח"ב קונטרס השיעורים פ"ג) 'וכבר לפני כמה שנים נודמן לי כלי מדידה אשר מודדין בו תפילין וכיו"ב ומדדתי לכל אברכי הכולל ערב וכאן נמצאו כאן היו בין כ"ג לכ"ד. ושוב בעת כתבי קונטרס זה הבאתי 'כלי מדידה' זה ובדקתי אצל אברכי הכולל והנה הנם ככל החזיון האמור דלא יראה ולא ימצא פחות מכ"ב מ"מ, ומיעוטא כ"ה מ"מ, ורובא כ"ד מ"מ, או כ"ג מ"מ".

(ג) צא וראה בקובץ מוריה (תמוז תשמב) מאמר לחוקר הרב אברהם יהודה גרינפלד שכל מגמתו להקטין השיעורים הוא מודה 'דרוב האגודלים אינם בגודל שתי ס"מ', ולכה"פ 2.2. ולא מצא דרך ליישב אלא לומר שמודדים בצד הצר של האגודל למרות שמפורש ברמב"ם 'רוחב גודל' השיאו לדבר אחר ע"ש. וכבר דחאוהו באמת הבנין הגר"י קנייבסקי זצ"ל, וגם הרב קלמן כהנא במאמרו במוריה, והרב ידידיה מנת ועוד, שבכל הראשונים מבואר שמדובר על 'רוחב' האגודל ולא הצד הצר'. ואציין מקומותם בקצרה הרמב"ם (פ"ט מהל' ס"ת ה"א, וב', וט. פי"ז מהל' שבת ה"כ. פ"ו מהל' בכורים הט"ו. ובתשובת פאר הדור סי' סו כתב ודע כי כל אצבע המוזכר בתורה בכל המקומות הוא רוחב האגודל מאמצע). הרא"ש (הל' ס"ת סי' ט) האשכול (ח"ב עמ' נ), מהר"ם מרוטנבורג (ספר קנין סי' יד) מרדכי (הלכות ציצית), האו"ז (עירובין סי' קכז) הריקנטי (הל' ציצית ותפילין אות ב') הכלבו (סי' פט), שו"ע יו"ד סי' ערב סעיף א', והרמ"א סי' שכד סעיף א. וע"ע שם מראב"ן ורבינו ירוחם ומאירי, וסה"ת, ואכמ"ל.

ובזה יש לתמוה מעט על מה שכתב רבינו זצ"ל (ח"ג במבוא ענף ג' אות ד') 'שאנו רואים במציאות שהאגודל הוא 2 ס"מ'. דכפי שנראה עין בעין נראה דרוב הבודקים יצא להם בזה באופן אחר ממש"כ רבינו.

(ד) ובאמת אף אנכי כותב השורות ניסיתי בעצמי ובדקתי באגודלי לפני כמה שנים ומצאתיה שתי ס"מ וזה תואם לשיעור הביצים. אולם לאחר מכן בדקתי לקרוב לשישים אנשים (בתוך שיעור שמסרתי ברבים) את רוחב גודליהם נתברר דשיעורו של הממוצע והבינוני הוא 2.35 ס"מ. ובדקתי זאת בכמה וכמה מערי הארץ, וראיתי שכן הוא האמת, והמקרה לא יתמיד. וע"פ זה תמיהת התשובה מאהבה על רבו צ"ע טובא.

גם הגר"ח נאה מודה דאינו מייסד דבריו על שיעור האצבעות

[ח] ועיניין בספר שיעורי תורה להגר"ח נאה (שער ו אות ב' עמ' נב) מודיע בתחלת דבריו שלא על שיעור ה'אגודל' הוא מעמיד את דבריו אלא על ראיות אחרות וטעמו בזה משום דב'אגודל' 'צריך התחכמות יתירה וחוש גדול לעמוד על השיעור מי הוא אדם בינוני, וזהו גודל בינוני', ולכן כותב שם שמסתמך על 'ראיות אחרות שנביא להלן'. ואמנם כתב

דמ"מ 'נסיתי פעם למדוד גודלין ע"י שחתכתי נקב עגול בקרטון ברוחב 2 ס"מ ועברו בו בשופי כמה אגודלים של בני אדם, וביאר שם שהם בני אדם 'גבוהים' ו'רזים' דווקא, ולא 'נמוכים', ולא 'גבוהים' ו'רחבים'. וכבר העיר החזו"א באגרותיו שאין זו בדיקה מספקת לדחות בדיקת גדולי האחרונים ז"ל. אמנם יראה הרואה דהגר"ח נאה עצמו מדגיש שבדבר זה נמצא 'חסרון', ועל כן מקדים דיש להעדיף את הבדיקות אחרות מבדיקת האגודלים.

שיעור הביצים המצויות מתאים באופן מדויק לשיעור הגר"ח נאה

ט] ומאידך גיסא 'שיעור ביצים' – אכן מתאים לשיעור הגר"ח נאה זצ"ל וכמו שהעיד מרן הגרב"צ א"ש זצ"ל 'ובאמת שאנו שאלנו את המתעסקים ברשת השיווק של הביצים תנובה ואמרו לנו שהביצה המצויה היא ביצה מספר אחד, ומדדנו שהיא כחמישים ושמונה סמ"ק', וזה כהשיעור הקטן.

דברי הצ"ח מבוארים במאירי ובמנהיג לשער ב'אצבעות' ולא ב'ביצים'

ין וכשאנו עומדים בשאלה זו איזו בדיקה להעדיף ה'אגודלים' או ה'ביצים' – מצינו בדברי רבותינו הראשונים שכבר עמדו בשאלה זו: כתב המאירי (פסחים קט ע"א) "ומכאן אתה למד חשבון של מדת הפסח לשיעור חלה בהשבון אצבעות, עד שלא תצטרך לשער בביצים שהיא מדה מסופקת אם להבדיל ביצים שמהן גסות ומהן דקות, אם לספקות אחרות נולדו לקצת גאונים בענין זה". שוב ראיתי כן גם בספר המנהיג (לראב"ן זקנו של הרא"ש והמרדכי, בהלכות פסח סימן לח) דאין לבדוק השיעור ב'ביצים' וטעמו 'שהביצים היו גדולות מאלה של עכשיו צריך היועדות, כך קבלתי בצרפת מן הרב ר' ידידיה ז"ל ממלאונו, אברהם בן נתן הירחי'.

הכרעת התשב"ץ ששיעור ה'אגודלים' מדויק יותר

ובדאורייתא יש להחמיר כמותו

אולם גם רבינו התשב"ץ עסק בנדון זה (סי' ג"ל, וע' בס' ארץ חיים סתהון סימן ה' שכיון דתשובות הרשב"ץ לא היו לפני הב"י יש לפסוק כמותם אפילו כנגד פסק הב"י) וכתב: "ואחר כל אלה השרשים אם יש בכם בקיאים בשיעורין ימדדו, כי האצבעות שוות הן בכל המקומות, וכשימדדו באצבעות ימדדו באצבע היותר גס שימצאו, והאצבע היותר דק, ומה שביניהם הוא הבינוני, ובו ימדדו אצבעות המקוה, וכיוצא בזה אמרו פ' י"ז מכלים. והוא יותר מכוון ממדידת הביצים כי אינם שוות בכל מקום וכו'. זה ראוי שיאמר לענין מעשה שיגדילו המדות ולא יחושו ללעז, כי מנהג הוא להוסיף ולגרוע לפי צורך השעה, ואין כאן זילותא דבי דינא, וליכסיף איניש בהאי עלמא ולא ליכסיף בעלמא דאתי אם יש חשש איסור, וכ"ש איסור כרת. והדבר נראה לעין כי כשתשער המקוה באמות שלנו היום ותכוין אותו למדת הביצים במקומו' אלו תמצא שהביצים הם קטנות מהשיעור הרבה

וכשיש שני שיעורין לפנינו בלתי שוים ראוי להחמיר בשל תורה וכן בתוספתא דמקואות אמרו כל שהוא מד"ת ושיעורו מד"ס הולכין בספיקו להחמיר וכ"ש אם שיעורו ג"כ מדברי תורה".

וגם בספרו יבין שמועה כתב כן וז"ל 'ואני תמה מהמודדים בביצים שלנו לפי שאין כל המקומות שוין בביצים, שיש מקומות שהן גסות כארצות אדום, ויש מקומות שהן דקות כבארצות ישמעאל' עכ"ל. הרי שכבר העיר התשב"ץ על זה.

הרי שנתבאר לנו מדברי התשב"ץ דשיעור האצבעות ושיעור הביצים שיעור האצבעות הוא העיקרי ובו יש לשער, שהוא השווה בכל המקומות, ואילו הביצים אינם שוות בכל המקומות והעד העיד בנו הערוך השולחן שהוא ראה ביצים ממדינות אחרות שהם כפולות מהמצויים במדינתו ונתקטנו מחמת ההרכבה, ובזה הגענו ליישוב הסתירה בלי צורך לדבר על שינויים מפאת חליפות הזמנים.

ואמנם מתבאר מדברי התשב"ץ מתבאר דלא החמיר אלא בשל תורה, אבל בדרכנן היקל למדוד ע"פ ביצים, וזה דלא כמסקנת החזו"א לילך אחריו בין לקולא ובין לחומרא בין בדאורייתא ובין בדרכנן. ועתה סמוך להדפסה הראני הרב החשוב ר' ישראל אליהו שליט"א שנתעורר בזה בספר (ברכת יצחק ח"ה בעניני רפואה בשבת עמ' תקסז) וכתב 'ולמדנו מדבריו דאן הכרעה מדוד כפי האצבעות וזה דלא כהחזו"א דפסק לילך אחר האצבעות מחמת שכתוב תבורה טפח ואמה, ולפי התשב"ץ ע"כ דהוא נוקט דהוי ספק ולא מחליט הדבר שנתקטנו הביצים'. ע"כ.

ואמנם לפי האמור ייתכן דזה מחלוקת ראשונים, דמדברי המאירי מוכח דנוקט נמי לילך אחר שיעור האגודל שהוא בטוח טפי, וכן נראה מדברי הראב"ן במנהיג שנוקט בודאות שנתקטנו הביצים. אך מכל מקום מצאנו דדינו של רבינו הגר"צ זצ"ל לחלק בזה בין 'דאורייתא' ל'דרכנן' הוא כהכרעת רבינו התשב"ץ ז"ל.

הכרעת מרן הבית יוסף והמבי"ט והחיד"א ללכת אחר שיעור ה'אגודלים' כשסותר ל'דרהם'

יא] אלא שיש לדון מצד אחר דכיון דשיעור ה'דרהם' הוא כפי המקובל 3.2 גרם, וברמב"ם מבואר השיעורים במדות הדרהם, לכאורה נסמוך על 'בדיקתו' של הרמב"ם, ומה לנו לבדוק מחדש את הדברים, ואף שאנו מוצאים שאין השיעור של האצבעות שווה לדרהמים, ניזיל בתר הדרהם. ובאמת שיעורו של הגר"ח נאה מבוסס על הדרהם. וצריך לברר מה דעת מרן השולחן ערוך בנדון זה האם למדוד לפי הדרה"ם או לפי האצבעות כשאי אפשר להשוותם.

והנהגה היה זה לעולמים בחיי מרן הבית יוסף דבתשובת אבקת רוכל (סימן נב) מסופר על מעשה נורא במקוה שהיה מכוון ע"פ משקל ולא היה מכוון ע"פ האצבעות, ולא חפצו הקהל להשמע לחכמים ומסרו למושל לבית הסוהר, 'בהיותי עומד בביתי שליו באו קצת מאנשי ק"ק ספרדים י"ה וספרו לי ענין הטבילות שנשותיהם היו מתרעמות אליהם כי לא היה במקוה שיעור לטבילה. ויהי כאומרם יום ויום הלכתי וספרתי הדברים לזקן הדיין י"ה פעם אחר פעם ולא שת לבו לתקן ולדעת האמת. והחכם מרביץ תורה של ק"ק בקהל ספרדים כמוהר"ר משה כלץ י"ה להיותו עלוב ונרדף מקהל מכת ערבים אין לו פה לדבר ולא מצח להרים ראש והוא ירא וחרד מהם מרוב האימים והגזומים שמאיימים ומגזמים בעש"ג, ואפי' הקהל כולו הם עלובים ונרדפים ממה שעבר עליהם אשתקד, היוני אשר החזיקו בו לעמוד באסור אשת איש עד היום באופן שאין כח להעמיד האמת. ולכן לא היה יכולת ביד החכם ולא ביד הקהל יצ"ו לעשות שום דבר לא בתיקון ולא בתיקון הערובין שעיר הזאת היא עיר אין חומה ואין מקימה ומרימה לגדור גדר הפרצות בקרבה עד שכמעט נשתכחה תורת עירובי חצירות ושתופי מבואות מהעיר הזאת. וכמה פעמים עוררתי לזקן הנז' על עניינים כאלו ועוד דברים אחרים ראוי לכותבם והייתי בעיניו כמתעתע. והבאתי קללה ולא ברכה ובראותי ענין הטבילות שהוא איסור חמור שיש בו כרת נערת חצני וקראתי אל החכם משה כלץ י"ה והחזקתי לבו ואמרתי לו נקומה ונסובבה בעיר אל מקום המקוואות לדעת שיעורם ויעבור עלינו מה, ואז הלכנו שנינו עם שני ידידי סגולה מק"ק ספרדים אל המרחצאות למדוד המקוואות ומדדנו ומצינו קצתם שאינם הגונים וראויים בהם מהם לסבת חסרון שיעור המקוה שלא היה ארבעים סאה, ומהם לסבת היות המקוה צר מאד שלא הייתה האשה יכולה לטבול כראוי עד שתשתטח כבניתא, וכבר כתב הרשב"א ז"ל סי' תתי"ח שיש לחוש שמא לא תשתטח יפה. ובלכתנו שנינו לדבר הזאת פגענו בקצת מסתערים והחכם הנז' היה קנה המידה בידו ושאלו לו מאין ולאין, והשיב להם באנו המקוואות ומצאנו אותם בלתי הגונים באופן אשה שטבלה במקוואות ההן בעלה הוא בועל נידה. וספרו הדברים לזקן וחרד חרדה גדולה, והתחיל לחרחר ריב באומרו כי עשו אותנו 'בועלי נידות', וכשומענו את החרדה אשר חרד אמרנו נלך אליו להודיע לו אמיתות הענין להשיב מעלינו חרון אפו, והוא היה אז שם בבית החיים, והלכנו שם וראינו ושמענו המון העם אין קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה ענות אנכי שומע, באומרם 'האחד בא לגור וישפוט שפוט, עתה נרע לו', והזקן בתוכם צועק ואומר ומחזיק במחלוקת עכ"ז לא מנענו עצמנו מהתקרב אליהם כדי להשקיט חמתם ויהי בהגיענו אליהם קם מתוכם איש ואיש הבליעל ריק ופוחז חתנו של זקן שמו ראשי"ד גויים עמלק ואחריתו עדי אובד והוא קללני נמרצת, לי ולכל משפחתי בתוך קהל ועדה, וישלח ידו בנעלו להכותני על לחיי, לולי ה' שהיה לי שנמצא איש טוב שכשמו כן הוא נסים בן סימן טוב שנעשו לי נסים על ידו ויצילני מיד הבליעל הנז'... שהיה ועכ"ז לקים מאמר ישעיה הנביא שאמר גוי נתתי למכים פני לא

הסתרתי מכלימות וריק וצעקתי צעקה גדולה ומרה הייטב בעיני ה' כל עושי טוב רע בעיניכם והס כי לא להזכיר בשם ה' ישפוט השופט לעושי הרע כרעתו.

טרם מלאת לו חדש ימים ותפסתי לזקן ואמרתי לו נלך לברר הענין ואם אמת אתכם שאתם אומרים שהמקוואות הם שלמים הריני מקבל עלי לעמוד בנידוי שנה תמימה, אם לא תתירו לי אתם, ואם לאו תתקנו אותם, כי אין כוונתינו להשתרר רק להרחיק האדם מן העבירה, ותכף הלכנו למקוואות ובהיותינו עומדים ומודדים מסרו אותי ביד האומות והעלילו עלי שעשיתי עצמי אלוה להמית ולהחיות על שקללתי אותו שלא ימלא חדשו ושמו אותי בבור וכשומעם ק"ק ספרדים י"ה באו בחפזה ובמרוצה והפסידו ארבעה שולטאנים וחצי והוציאוני תכף ומיד'.

וכאן נמצאת נקודת המחלוקת בין החכמים לבין אנשי הקהילה: "בררנו להם דרך אחרת שנמנה כל הגודלים הצריכים לשיעור ארבעים סאה, ויעלו באורך וברוחב ובעומק - מאה ועשרים, ואנו אין לנו במקוה הזה באורך וברוחב ובעומק כי אם מאה, באופן שנחסרו עשרים.

ענה הזקן ואמר, לא נמדוד רק נשקול כפי מה שהודיע לנו הרמב"ם במשקל שיעור רביעית הלוג, וממנה נדע שיעור הסאה, ומהסאה נדע שיעור ארבעים סאה, ושקלנו כפי השיעורים הנז' ועלה שיעור ארבעים סאה". הרי שנמצאה 'סתירה' בין שיעור ה'אגודלים' לשיעור ה'דרהם'.

וכתב על זה מרן הבית יוסף: "אין לנו לסמוך על המשקל במקום שיהיה סותר למדה, כי המדה היא העיקר, ויתר תקועה".

הרי לנו דברים ברורים מבעל השולחן ערוך בנדון דידן שאין לילך ע"פ המשקל של הדרהם כשהוא סותר לאצבעות, אלא לילך ע"פ האצבעות והיא יתד תקועה, ואין להוציא דברים אלו מדי פשוטן [וע' בשיעור מקוה עמ' נט] והאמת עד לעצמו. וכן כתב המבי"ט בתשובה לאותה השאלה (ח"א סימן קמג).

וכן הכריע מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק א סימן עד אות ח"י) לחלוק על מי שכתב לשער המקוה באוקיות, 'ואין לסמוך על זה כי אין לנו אלא למדוד באצבעות'. והוסיף גם כן ראייה לזה 'וכן משמע מדברי רבינו סעדיה גאון כ"י שהביא מז"ה בהגהותיו'. והביא מהמעשה שהיה עם המבי"ט והב"י הנ"ל. וקבעם למעשה.

וראיתי לאחד שכתב שכל דברי הב"י אינם אלא לגבי דין 'מקוה' שהוא גובה האדם התלוי ב'אגודלים' ובמדה, מה שאין כן בשיעור רביעית יש לילך אחר מידות אחרות. והנה מלבד מה שהרמב"ם תלה השיעור חלה, ומקוה, זה בזה, והגמ' מחשבת שיעורים אלו באלו, יצא לחדש שיש לחלק בין שני סוגי השיעורים נגד המפורש בגמרא, והם דברים שאין להם שחר, ואינם צריכים לפנים.

קלז

'שיעור הדרה' כפי שהועבר במסורת, ואין לסמוך על 'מחקרים' לא מבוססים

יבן ואמנם בדרכנן נקט רבינו כשיעור הקטן, וכן נראה להדיא מדברי התשב"ץ (סימן גל) שמחלק בזה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן', וכמושג'ת לעיל. והשיעור הוא ע"פ ה'דרה' וה'ביצים'. ומרן רבינו הגר"צ אבא שאול זצוק"ל (ח"ג במבוא ענף ג) האריך למענייתו להוכיח מפי סופרים וסופרים, דמשקל הדרה הנמסר בידינו עבר במסורת ע"פ גדולי עולם מדור לדור, מהג"ר ר"א אזולאי זקינו של החדיד"א, ר' שמואל ויטל בנו של מהר"ח"ו, ר"י מולכו בעל שולחן גבוה, והחדיד"א, ור"א פאפו, ובשד"ח, והבא"ח, ובעל כה"ח, ועוד גדולי הדורות זכר כולם לברכה, דכולם זכרו לשיעור הדרה, ולכן בדרכנן אנו נוקטים כ'שיעור הדרה' כפי המקובל בידינו.

והנה שיעור הדרה כפי שנתקבל במסורת הוא בשיעור 3.2 גרם, וכפי שהיה מפורסם אצל כל יודעי דת ודין. וכפי שיראה הרואה שכן כתב רבינו זצ"ל במבוא לח"ג (ענף ה') עמוד מה דשיעור 9 דרהם הוא 29 סמ"ק). אולם היום יש שכתבו לחדש לשנות את הדרהם ל-3 גרם, וכך כתב הרב הדר יהודה מרגולין בקובץ בית אהרן וישראל (חוברת נד עמ' צט) "הגרא"ח נאה קבע הנחה שכיוון שלא העירו הפוסקים על שינוי בדרהם יש ללמוד מכך שלא חל שום שינוי, וסברא זו הספיקה לו למנוע צורך בחקירה נוספת. ברם לאחר בדיקת הנושא מחדש עולה מסקנה ברורה, אמנם לא חלו שינויים מהותיים במשקל הדרהם אבל שינויים קטנים כן היו, על כרחך צריך א"כ לברר מחדש את משקלו של הדרהם בזמנו של הרמב"ם. ביד מוזיאונים ואספני מטבעות ברחבי העולם יש מספר רב מאוד של דרהמים מכל הארצות והתקופות רוב האוספים הגדולים מפרסמים את הפרטים על המטבעות שלהם חקר המטבעות הפך למדע שלם בשם "נומיסמטיקה" ומקפידים בו ביותר על פרסומים מדויקים ומדוקדקים עד מקום שיד אנוש מגעת בכל הנוגע לפרטים ותכונות של מטבעות. למען האמת קשה לקבוע עפ"י הדרהמים המצויים מהו המטבע אליו כיוון הרמב"ם בזמנו כמעט כל הדרהמים הוטבעו מחוץ למצרים ואין ברור איזה דרהם היה בשימוש במצרים ברם דבר אחד ברור כל מטבעות הדרהם מתקופתו נעים בין 2.7-3 גרם כל אחד וכמעט שאינו מצוי מטבע יותר מ-3 גרם, וזו כבר הוכחה ברורה עיין לשער משקל הדרהם 33 גרם פחות מכפי שסבר הגרא"ח נאה", ע"כ.

הנה קביעתו כי יש בדבריו 'הוכחה ברורה' כנגד המסורת, מראיות ברורות של הדרהמים, הנה הרואה יראה כי כל דבריו לקוחים מדברי הרה"ג יעקב גרשון ויס בספר 'מדות ומשקלות של תורה' פרק כח (וכפי שציין הה"כ בעצמו), ושם הוא מציין את הדרהמים בתקופת הרמב"ם שמוצאם בסוריה 'ולא ראיתי אף מטבע כסף איובי מתקופת הרמב"ם שהוטבע במצרים, כך שלמעשה קשה להוכיח שמטבעות אלו הוטבעו לפי הסטנדרד של הדרהם המצרי עליו דיבר הרמב"ם'. א"כ אין כאן 'הוכחה ברורה' כלל וכלל.

וגם הרב הכותב ר' יהודה הדר מרגולין הי"ו בהערות כתב 'באנצקלופדיה לעניני אסלאם (ערך דרהם) כתבו בתרגום חפשי 'במשקל הדרהם חלו כל כך הרבה שינויים בארצות שונות שבאמפריה האסלמית, ובזמנים שונים שאין בתחום אפשרות לתת סיכום'. והוסיף 'אמנם בתקופות אחרות מצינו דרהמים כבדים יותר ובודדים מאד השוקלים עד כדי 4-5 גרם אלא שהם בטלים במיעוטם'. על כן אינני מבין על איזה בסיס של ראיה ברורה יש לשנות המסורת הנהוגה מימים ימימה.

וואם היה מקום להשתמש במחקר זה הוא רק שע"פ דבריו שהדרהמים שבסוריה הם 'קטנים', יש מקום להבין מדוע נוצרה תקלה זו בארם צובא שהיה הפרש בין הדרהם לבין האצבעות (כמבואר בתשובת אבקת רוכל), משום ששם הדרהמים היו קטנים יותר מהדרהמים של הרמב"ם במצריים].

ואף אם היו מוצאים את ה'דרהם המצרי' שאליו כיון הרמב"ם כהיום הזה לאחר שמונה מאות שנה – לא היה בכל זה 'ראיה ברורה', שהרי כתב הרמב"ם (הלכות גניבה פרק ח) 'אין עושין משקלות.. של שאר מיני מתכות מפני שמעלין חלודה ומתחסרין'. הרי שמיני מתכות הולכים ומתחסרים, וכן אמר לי אדם שעסק בחפירות ארכיאולוגיות במשך שנים שהמטבעות העתיקות 'מתפוררות בידו', וא"כ לשנות השיעור בין 3.2 על סמך זה אינו נכון כלל^א.

מוהר"ע סומך וחכמי 'בגדאד' מדרו בעצמם ויצא להם כשיעור הצל"ח

יג] כתב רבינו האור לציון זלה"ה "ואולם ראינו שאף שבני ספרד נהגו לפי שיעור הרמב"ם וכפי שאנו מקובלים לשער הרביעית כ"ז דרהם וכן עיקר להלכה ולמעשה. מכל

א. ועוד יש להעיר, כיון שמה שקובע הוא לא הדרה"ם אלא מידת הכלי של ז' אצבעות, ממילא גם בזמן הרמב"ם אם נרצה לדעת שיעור חלה מקמח **שעורים** שהוא קל מהחיתים (ב"מ פ'. וברש"י שם), יש למלאת בכלי הנ"ל (ז' אצבעות) מקמח שעורים, ואח"כ לשקול אותו, ונקבל דרך משל ת"ק דרה"ם (ולא ת"ק דרה"ם), וזהו יהיה שיעור החלה. וכן במדינה אחרת שהחיתים שם יותר כבדות, ואם נמלא בכלי הנ"ל מקמח של חיתים אלו, ואח"כ נשקול אותו, נקבל דרך משל ת"ק דרה"ם, וכך יהיה שיעור החלה באותה המדינה. ועל כן הדגיש הרמב"ם (בפירוש המשנה עדיות א', ב) 'ואלה הדרה"ם כולם מצריות, וכמו כן אלה המינים שמדדתי מצריות גם כן'. ובהקדמת פירוש המשניות למנחות כתב "מקמח חיתת מצרים", וכן כתב גם בהלכות חלה (בכורים פ"ו הט"ו). וגם השו"ע (יו"ד סימן שכ"ד ס"א) כתב שמשקל ת"ק דרה"ם הוא מקמח חיתים שבמצרים. ואין להקיש מקמח החטים שבמצרים לקמח חטים שבמדינות אחרות.

והדבר ידוע שיש שינוי בין סוגי הקמח, גם פשוט הדבר שיש הפרש בין קמח מלא לקמח לבן, שהלבן כבד יותר מחמת שהוציאו ממנו את הסובין וכו'. ומסתבר שהרמב"ם שקל 'קמח-מלא'. ואשר על כן אף בזמנינו שאין לנו את חיתי הרמב"ם שוב לא יועילו לנו משקלי הדרה"ם שבזמן הרמב"ם, אלא יש למדוד שוב ע"פ אצבעות. **ואף** אין ללמוד ממה שמדד הרמב"ם מים, שהרי כתב 'ואלה הדרה"ם כולם מצריות, וכמו כן אלה המינים שמדדתי מצריות גם כן', ואין לנו ידיעה מה היה משקלם המדויק של המים בזמנו של הרמב"ם שהיה לפני כתשע מאות שנה, ועוד שמי הנילוס שבהם מדד ושקל הרמב"ם הרי הם קלים ביחס לשאר מימות שבעולם, וכמ"ש בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' ל"ו) "מי נילוס יותר הן קלין מכל מימות שבעולם". וממילא קשה להקל ולברך ע"פ המטבעות הנ"ל. **העורך**.

מקום ראינו שנהגו לשער את מידות השטח כגון את מידת האמה בשיעור הגדול דהיינו שמחשבים את האמה בכשישים ס"מ, ולפי שיעור זה שיעור מקוה (וראה בספר ארץ חיים יו"ד סימן ר"א סעיף נ"ב, וראה גם בספר שיעור מקוה להגרא"ח נאה עמ' קנ"ד), אף שמידות הנפח ומידות השמח תלויות זו בזו כפי שנתבאר לעיל, וכן ראינו הרבה חכמי ספרד שהחמירו לענין ארבעת המינים להחשיב את המפח ככעשרה ס"מ ולא בשמונה ס"מ כפי שיוצא משיעור הרמב"ם וזאת מלבד מה שהחמירו לשער לפי טפחים בינוניים ולא לפי טפחים קטנים כסתם מרן סימן תר"נ סעיף א'. והדבר צריך ביאור. ונראה שיש ללמוד מכאן שבענינים דאורייתא חששו להחמיר כדעת החולקים ושכפי שנתבאר זו מחלוקת ראשונים, ועל כן הרי כמעט כל מה שמצאנו בשיעורים הם שיעורים בדרכן שהרי שיעור רביעית יין לקידוש הוא מדרכן".

ובאמת כן ראינו בזה אצל כל חכמי ביהמ"ד שבבגדאד לשער שיעור חלה כשיעור הגדול.

וכך כותב הגאון מוה"ר עבדאללה סומך זצ"ל בשו"ת זבחי צדק (חלק יורה דעה סימן כח) לגבי שיעור חלה כמה הוא. וכתב בהאי לישנא "כתב מרן בש"ע (יו"ד סי' שכד ס"א) וז"ל "אין חייב בחלה וכו' ומידה שמחזיק מג' ביצים וחומש ביצה וכו' ומשקל ה' רבעים קמח הוא תק"ך דרהם מקמח חטים שבמצרים עכ"ל, ואנחנו מכמו עשרה שנים חקרנו על שיעור חלה כמה הוא בזמנינו והיו עמנו כל חכמי המדרש הי"ו, וראינו שזה השיעור של מ"ג ביצים א"א לעמוד עליו בזה"ז שיש ביצים גדולות וקטנות, גם מ"ש מרן עוד תק"ך דרהם מקמח חטים מצרים גם זה א"א, כי מי יודע מה חטה שבמצרים ושמה נשתנית בזה הזמן".

מתבאר מתוך דבריו:

א] לשלול את הבדיקה ע"פ 'ביצים' – וזה כדברי המאירי והראב"ן והרשב"ץ, והצל"ח וגדולי האחרונים שעמו.

ב] לשלול הבדיקה ע"פ דרהם – כי אין לנו ה'חטה המצרית'.

ג] לבדוק ע"פ 'אצבעות' – וזה כמבואר בב"י באבקת רוכל, ובמהי"ט ובחיד"א, שהיא הבדיקה המדויקת ביותר והיא 'יתד בל תמוט' שהיא המבוארת בש"ס והאצבעות שוות בכל מקום.

ומתאר את בדיקתו: 'והבאנו קצת עץ של קנה, ומדדנו אותו עד שהיה ז' אצבעות פחות ב' תשיעי אצבע, ועשינו מדה א' של נחשת על המדה הזאת ומדדנו אותה בעץ של קנה הנז', והיתה המדה ז' אצבעות פחות ב' תשיעי אצבע בין באורך בין ברוחב בין בעומק, ומדדנו אותה באצבע של אנשים בינוניים, והמדה הזאת היא אצלנו, ובכל שנה אנחנו מודדים בה שיעור עיסה של פסת.

והנה בעתה הבאנו המדה הזאת ומלאנו אותה קמח ולא דחקנו הקמח במדה אלא מחוקה ולא גדרושה, ואח"ך שקלנו את הקמח הזה שהנחנו כנגדו רפייאת ועלה משקלו רכ"ג רפיי

וג' ענאת לא פחות ולא יותר וזהו שיעור חלה האמתי, ודי בזה", ע"כ. ולפי מה שמבואר בספר מדות ומשקלות של תורה, המטבע רפיי משקלו 10.9, וענאת הוא אחד חלקי ששה עשר מהרפיי. ולפ"ז שיעור חלה הוא 2.433 גרם, והוא ממש כשיעור הצל"ח והגר"א והחת"ס והחזו"א.

ביאור דברי הבן איש חי לגבי שיעור חלה

יד] וגם רבינו הבן איש חי זצ"ל הלך בזה בשיטת רבו מוהר"ע סומך. וכפי הנראה שמכאן הוא מקורו של מרן הבן איש חי זצ"ל שכתב (הלכות שנה ראשונה פרשת צו הי"ט) "ושיעור עיסה שחייבת בחלה, הוא קמח משקל שבע מאות ושבעה ושבעים דרה"ם" שלכאורה הוא היפך המבואר בשו"ע שמשקלו תק"כ דרה"ם, אולם לפי האמור לא קשיא מידי דאף הבן איש חי היה מחכמי בית מדרשו של מוהר"ע סומך ועלו בהסכמה לבדוק בחיטים המצויות בבגדאד לפי הדרה"ם הנמצא בבגדאד ויצא להם המשקל תשע"ז דרה"ם, וסבירא להו דהרמב"ם לא מיירי אלא במטבע שבמצרים ובסוג החיטה שבמצרים, אבל דבר זה יכול להשתנות ואינו עומד לעולם, ועל כן יש לחזור ולבדוק את הנפח ע"פ האגודלים, וע"פ זה לקבוע המשקל.

אלא דיש להקשות על מרן הבן איש חי כמה קושיות גדולות, האחת הבא"ח סותר את עצמו מיניה וביה שכתב בזה הלשון "אין לשין לפסח עיסה גדולה יותר מן תק"ך דרה"ם, ויותר טוב ללוש אותה פחות מן תק"ך, ושיעור עיסה שחייבת בחלה, הוא קמח משקל שבע מאות ושבעה ושבעים דרה"ם". אמנם לחומר הקושיא שהיא ממש מרפסן איגרי מוכרחים מאנו לומר שלא יעלה על הדעת שאיזה פוסק שבעולם יסתור את עצמו מיניה וביה תוך כדי דיבור, וכל שכן מרן הבא"ח שהיה ידוע בין כל הת"ח לגדול הדור. וכבר ראיתי להגר"ע יוסף זצ"ל (יחו"ד סי' נה) שהקשה כן, וע' בהערה. וכן ראיתי שהעיר בס' שיעו"ת להגרא"ח נאה, וכן בס' נתיבי עם להרה"ג עמרם אבורביע, ועוד.

ואשר נראה ברור לענ"ד דהנה השו"ע (יו"ד סי' שכב) פסק כדעת הרמב"ם וכתב "לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל, אינה אלא מדבריהם", ואילו חמץ בפסח הרי הוא בכרת ואיסורו מדאורייתא, על כן בחלה היקל שלא להפריש עד תשע"ז דרה"ם, ואילו לגבי חמץ החמיר שלא לעשות יותר משיעור תק"כ דרה"ם, ובזה יבואו דבריו על מכונם, וזה ביאור נכון לענ"ד.

ולאחר מכן מצאתי בספר הנפלא 'רבינו האור לציון' (ח"א עמ' 563) שכתבו ביאור זה בדעת הבן איש חי, בשם מרן הגרב"צ אבא שאול, ושמתתי שכיונתי לדעתו הרמ"ה.

ולחיזוק הענין אומר, צא וראה שאף הגאון בעל "פתח הדביר" גבי כוס של ברכה האריך לבאר שכיון שהוא "דרבנן" בלבד, דהא עיקר קידוש והבדלה מדאורייתא וחכמים

הצריכו על הכוס, הלכך אין להחמיר בדרבנן לשער בשעורות. הרי דלא פסיקא ליה מילתא לגמרי, וכן מהר"ח פלאג"י כתב שאף בכוס של רביעית ראוי להחמיר כשיעור העולה בז' שעורות שהוא שיעור גדול יותר מז"ך דרה"ם, הרי דלא פסיקא ליה מילתא כלל. ועל כן ברורה ונהירה היא דרכו של מרן הבא"ח דלענין חלה דרבנן היקל כשיעור הגדול, ובשיעור כוס של ברכה היקל כשיעור הקטן דבתרוייהו אמרינן ספק דרבנן לקולא, על כן סברתו מיושבת, וזה ברור.

ובספר כרם שלמה למהר"ש קצין (סימן ה') עמד בשאלה זו ותירצה בזה הלשון "ונראה דיש חילוק בין מדה דזמן מרן למדה שלנו בשיעור הדרהם וכן בשיעור דבצים, ולכן פסק הרי"ח ז"ל שיעור תשע"ז דרהם (שהם עשרה אוקיות ושליש למדה שלנו). תראה דלענין ברכה י"ל דאין לברך כ"א בשיעור כזה שהוא עשרה ושליש בקרוב, אך להפרשה משום חומרא דטבל יש להפריש בשבעה אוקיות". וזה קרוב למש"כ. אמנם בהגלות נגלות בדיקת הזבחי צדק וכתב שהיו עמו כל חכמי הישיבה, התירוץ האמור הוא מבואר כל צרכו, וכן עיקר לענ"ד.²

ראיה דגם חכמי ג'רבא נהגו להחמיר כשיעור הגדול בדאורייתא

טו] וראה גם בספר בברית כהונה (יו"ד מערכת ג' אות ג') לגאון מוה"ר משה כלפון הכהן ראב"ד ג'רבא הביא שאף אצל חכמי ג'רבא נהגו לחשב את האגודל כ-2.5 ס"מ, ובלשון הברית כהונה (שם) שיעור גודל 2.5 ס"מ פחות משהו, וזה כשיעור החזו"א, ויש אומרים 2 ס"מ. הרי שהביא דפשטיה דשמעתא דהשיעור הוא 2.5 ס"מ, וע"ש שמדד לפי השעורות, ובדאורייתא מ"מ בודאי נקטינן לחומרא. וכן ראיתי להגאון רבי סאסי הכהן ראב"ד ג'רבא בתשובות כת"י שנוקט בשיעור השטח לענין סוכה ולולב שיעור אגודל של 2.5 ס"מ על סמך דברי הברית כהונה.

חלק מחכמי מרוקו החמירו בדאורייתא כשיעור הגדול

וכן רבי ישועה עובדיה מהעיר צפרו שבמרוקו הביא (שו"ת ישמח לבב או"ח סימן ח) את מסקנת הדרכי תשובה שלענין דינא יש להחמיר באיסורי תורה בשיעור אמה וטפח וגודל בשיעור המועט שבשיעורים הנז' שהוא לערך 48 ס"מ לאמה. אך במקום דנפיק מיניה קולא צריך לשער בשיעור היותר גדול שבשיעורים שהוא 58 ס"מ לאמה. והסכים כן לדינא, דהדבר מוכרח להחמיר בכל הצדדין. ע"ש.

דיון חכמי טורקיה בסתירה זו ומסקנתם

טז] וזאת ראינו גם אצל חכמי ספרד שדנו בנדון זה, שהרה"ג משה הכהן נהר זצ"ל בא

ב. ושוב הראוני סמוך להדפסה לספר ברכת יצחק להגאון ר' יצחק ברכה שליט"א (ח"ה עמ' תקע) שכתב דכנראה מקור דינו של הבא"ח הוא מדברי הזב"צ.

לידי הגאון מוהר"ח פלאג'י זצ"ל ואמר שבדק שיעור אצבעים על אצבעיים בגובה אצבע וחצי וחומש ויצא לו יותר מכפי המקובל ע"פ הדרהם, דהיה מקובל שהרביעית היא ז"ך דרהם, ואילו ע"פ האצבעות יצא לו שיעור חמישים דרהם שהוא כמעט כפול מהשיעור המקובל. והוא בדק האצבעות ע"פ ז' שעורות וגם כן יצא לו נ' דרהם, וכתב בזה חיבור שלם הנקרא "כסא דברכתא" ונדפס בסוף ספר קרית ספר למאירי בדפוס קושטא.

והגאון מוהר"ח פלאג'י א"ל שמחמת עול הצבור בין פורים לפסח אין עתותיו בידו, ושלחו להגאון רבי אברהם בנימין פונטרימולי בעל המחבר פתח הדביר והוא כתב קונטרס ארוך ומקיף בספרו בסי' קצ הנקרא "כסא דחיי", ושם הוא ממאן בבדיקה ע"פ שעורות בענין שיעור "כוס של ברכה" למרות שאיהו מודה שלפי השעורות יוצא שיעור מרובה טובא מז"ך דרהם, מכמה טעמים, ואמנה כאן טעמיו בקצרה.

(א) ז' שעורות הוי סימן, ולא עיקר הבדיקה, ואין עיקר הבדיקה אלא באגודל של אדם בינוני. (ב) יש מחלוקת ראשונים אם בודקים ברחבה של האגודל או בחלק הצר, והוכיח דהרבה ראשונים ס"ל דמשערין בצד הצר, ואף שהרמב"ם והשו"ע לא פסקו כן, מ"מ בדרכנן בשיעור רביעית יש להקל בודאי. (ג) שיעור הדרהם אינו שוה לשיעור הז' שעורות, וא"כ גם זה מחזק שיש לבדוק ע"פ האגודל הבינוני ולא ע"פ ז' שעורות. (ד) אם נתקטנו האנשים והאצבעות גם שיעור השביעה שלנו צריך פחות ולכן אע"פ שנתקטנו אנו משערים לפי מה שלפנינו. וע"ש עוד טעמים אחרים ונקטתי העקריים לענ"ד.

ועל כן בדק הפתה"ד באגודל הבינוני שבדורו ובמקומו, וז"ל: "וכן עשיתי אני הדל ס"ט שטרחתי לברר מגודלי אנשי עירנו יע"א ולקחתי רוחב הגודל היותר גדול וגם שבכולם והיותר קטן שבכולם ורשמתי רוחב שניהם על עץ אחד בלי דוחק ומדת שניהם ממש בשוחקות ומהם עשיתי לי מדה בדקדוק ויצא לי שיעור רביע ז"ך דרהם בדקדוק", ע"ש.

ובענין חוסר ההתאמה לז' שעורות כתב דכנראה נשתנו השעורות מהשעורות של הרמב"ם. וע"ש שהאריך בזה טובא. והסכימו עמו גאוני טורקיה להחזיק במנהג שרביעית היא ז"ך דרהם.

מדוע יצא לחכמי טורקיה שיעור שונה

יז] אלא שלא ידעתי לעמוד אמאי יצאה בדיקתי בשונה מבדיקת הגאון בעל פתח הדביר ז"ל, עד שראיתי להגאון המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תרלג ד"ה למעלה) שכתב בהאי לישנא "מצאתי לנכון להעתיק מה שכתב בספר מעשה רוקח בפ"ד מהלכות סוכה בשם הר"א בנו של הרמב"ם וז"ל והאצבע הנזכר הוא הגודל מאיש בינוני ביצירה לא ננס האיברים ולא גדול האיברים ולא רך בשנים אלא ממוצע היצירה שהגיע לתכלית הגידול והוא בן ל"ה שנה או יותר עכ"ל והוא נ"מ לכמה דברים". עכ"ל. הרי לנו שהעד העיד בנו

בנו של הרמב"ם שידוע ומפורסם שכל מעשיו ע"פ דעת אביו שאין לשער אלא באגודל של אדם בינוני ביצירה מבין ל"ה ומעלה שהוא תכלית הגידול. ובאמת שזה דבר הניכר בחוש הראות שאדם המגיע לגיל ל"ה והוא בתכלית הגידול אגודלו גדול משל בן י"ג או י"ח או כ"ה.

וכפי הנראה הגאון בעל פתח הדביר בתשובתו הארוכה והרחבה לא הביא תשובת ר"א בן הרמב"ם הנזכרת במעשה רוקח הנ"ל, ועל כן מדד מבין י"ג ומעלה וכמו שכתב בדבדק האגודל של הקטן שבכולם, והגס שבכולם, ועל כן מצא דאגודל הבינוני הוא כ"ס"מ ותו לא. ונראה שאם היה רואה הרב פתח הדביר את תשובת ר"א בן הרמב"ם היה חוזר בו, ומודה שיש להשוות שיעור האגודל לשיעור הז' שעורות, ומגדיל את השיעור. שוב ראיתי כע"ז בדברי הגאון מוהר"י קנייבסקי זצ"ל בס' שיעורין דאורייתא, ולא ראיתי תשובה בספרי הגאון מוהר"ח נאה על טענה זו.

ובספר ברכת יצחק (ח"ה עמ' תקע) כתב 'וצריך להתבונן אם הר"א כונתו דבאיש כזה לוקחים את הגדול ביותר, והקטן ביותר. או שכונתו דלפי דעתו של רואה, ולא קאי על לקיחת אדם 'בינוני' שהוא הגדול ביותר, והקטן ביותר בגיל ל"ה. דלא מוכח כן מהר"א הנ"ל דהא כתב 'לא ננס האיברים ולא גדול האיברים' ולא משמע שבירר את זה ע"פ שמדד הגדול והקטן, אלא דקבע כן לפי העין לראות הבינוני המצוי, ולפ"ז לא תקשה על הפתח הדביר והגר"פ". ולא ידעתי מה יישב את דבריהם הלא שם בדק הפתח הדברי ה'קטן שבקטנים' וה'גדול שבגדולים' ולא בדק הבינוני שמגיל ל"ה ומעלה, וא"כ מה קמתרין, הרי זה מפורש בדברי הר"א בן הרמב"ם שאין לבדוק כן. ונראה כוונתו שהר"א בן הרמב"ם קבע גיל ל"ה מצד שכך שיערה דעתו שהוא 'אגודל בינוני' לפי דעתו של רואה, ולא מצד שזהו דין דווקא שיהא בן ל"ה שנה, וא"כ כיון דהרב פתח"ד ראה כ"כ הרבה אגודלים של הקטן ביותר והגדול ביותר והגיע לממוצע הזה הרי שזה 'דעתו של רואה' שלהם של האגודל הבינוני.

ולענ"ד נראה דגיל ל"ה שנקט דהוא גדר 'גדול', וכענין שמצינו ברמב"ם (הלכות אישות פרק ב הלכה יא) דמי שלא הביא ב' שעורות, אם הגיע לגיל ל"ה נעשה גדול. וכן גבי אשה בהלכה ד', שם. חזינן שגיל ל"ה הוא 'תכלית הגידול' שזהו סוף גמר גידולו של האדם ולכן אז בודאי נחשב ל'גדול' גם בלי סימנים. וא"כ בדווקא נקט הר"א בן הרמב"ם לבדוק דווקא בגיל ל"ה בלבד, ולא פחות מכן, וזוהי פשטות דבריו, כנלענ"ד.

נמצינו למדים דשיעור הגדול הנקרא על שמו של מרן החזון איש יש לו יסודת גדולים, בראשונים, ובגדולי האחרונים, בין מגדולי אשכנז ובין מגדולי ספרד – הב"י המבי"ט החיד"א והבא"ח, ועל כן בודאי שיש להחמיר בדאורייתא כשיעור הגדול, וכמבואר זאת להדיא בתשובת התשב"ץ (סימן גל), וכהכרעת רבינו האור לציון זלה"ה.

חשיבותן העצומה של הקלטות שיעורי רבינו זלה"ה אינן רק בעבור שמיעת תוכן חידושיו בתלמוד ובהלכה, אלא אף בבחינת 'גדול שימושה'. הצורה שבנה וסידר את הדברים, הרי היא 'סוגיא' בעצמה. כן ניתן ללמוד מהם מהי קושיא הראויה להתעכב עליה ומאידך מהי קושיא אשר היא בגדר 'דקדוקי עניות'. כמו כן, מתוך ניסוח הדברים, וברירת מילותיו בזהירות, ניתן לעמוד על הבנת הענין על בוריו. [יעויין לדוגמא במאמרו של הרה"ג יצחק אזולאי שליט"א בענין מעוברות ומניקות בת"ב דחוי (אור תורה תק"ץ סימן קכ"ד), אשר מתוך דקדוק לשון רבינו בשיעורו, יישב את התמיהות שתמהו על מה שפסק באול"צ בדן זה, ע"ש].

מלבד זאת, הרבה מרגליות ניתן ללקט מהערותיו הצדדיות אשר אמר בדרך אגב. (יעויין לדוגמא בספר הפסח במועדו סימן ח'). וידוע שפעמים כאשר רצה לזרז את התלמידים לדקדק יותר בדבריו היה אומר: "במשפט אחד אני מיישב הרבה..."

לפנינו דוגמא נוספת למשפט סתמי כביכול שהפטיר רבינו בשיעורו, אשר חשבונות רבים 'מקופלים' בו. התודה והברכה נתונה להרה"ג דניאל היימן שליט"א, על כתיבת מאמרו החשוב אשר מונח לפניכם היום. נפנה איפוא לעיין בתוכן הדברים, באשר "אין עושין נפשות לצדיקים, דבריהם הן הן זכרון" (ירושלמי שקלים פ"ב ה"ה).



הגאון הרב דניאל היימן שליט"א

רו"כ אור ישראל מאיר ומח"ס הכרת הטוב כהלכה

בל יראה משעה שישית

חג הפסח, כידוע, מתחיל בט"ו בניסן ונמשך שבעה ימים, אבל בנוסף לזה ישנם כמה דינים שחלים כבר מערב פסח בחצות היום (מלבד קרבן פסח):

א) מצות השבתת החמץ מרשותו, כמו שנאמר "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", ולומדת מזה הגמרא (פסחים ד' ע"ב) שצריך להשבית חמץ מביתו כבר בערב פסח מחצות היום.

(ב) נחלקו התנאים האם יש איסור אכילת חמץ בערב פסח (פסחים כ"ח ע"א), לדעת רבי יהודה יש איסור אכילת חמץ, ולדעת רבי שמעון חמץ אינו אסור אלא בפסח עצמו, אבל לא לפני הפסח. ולענין הלכה למעשה, נחלקו בזה הראשונים, יש אומרים שהלכה כר"ש שאין איסור מדאורייתא באכילת חמץ לפני הפסח, אמנם הרבה ראשונים פסקו שהלכה כרבי יהודה, שיש איסור תורה לאכול חמץ לפני הפסח, וכן עיקר להלכה (עי' בית יוסף ומשנ"ב ריש סי' תמ"ג).

ועתה יש לעיין האם עובר בערב פסח אחר שעה שישית גם על הלאו של כל יראה וכל ימצא, והגמרא לא דנה בזה כלל.

ויש בזה כמה נפק"מ: (א) לענין תשובה. (ב) מבואר בגמ' (פסחים ל ע"א) שיש קנס לאסור חמץ שעברו עליו בבל יראה, וא"כ יהיה נפק"מ למי שהיה חמץ ברשותו משש שעות ולפני הפסח נתנו לגוי. (ג) האם חייב להפסיד כל ממונו כדי שלא יהיה לו חמץ משש שעות. דאם יש רק עשה אינו חייב אלא בחומש נכסיו, אבל אם יש לאו הרי שחייב להפסיד כל ממונו (אף שאינו עובר על הלאו אלא בשב ואל תעשה, עי' בהגהות רע"א אור"ח סימן קנ"ז).

ובפשטות אין איסור כל יראה מערב פסח, שהרי לא מצאנו שום ריבוי או דרשה מהפסוק שיש כל יראה מערב פסח, וכמו שמצאנו במצוות תשבתו (עי' פסחים ד ע"ב – ה ע"א) ובאיסור אכילה לפי רבי יהודה (עי' פסחים כח ע"ב). אמנם יש לדון האם לפי רבי יהודה שסובר שיש לאו באכילה, וכן הלכה כנ"ל, האם נלמד מזה שיש גם שאר הלאוין השייכים להלכות פסח דהיינו כל יראה וכל ימצא.

ולמעשה פסק המשנ"ב (סימן תמ"ג ס"ק א') שאין כל יראה וכל ימצא משש שעות, וכתב השער הציון (ס"ק ב') שמקורו ב"מגן אברהם בשם מגיד משנה, וכן דעת הראב"ד ומהר"ם בר ברוך כמו שכתב בספר חק יעקב". אלא שמוסיף השעה"צ "ומכל מקום לא ברירא היא, דדעת רש"י בבבא קמא דף כ"ט ובפסחים דף ד', בדיבור המתחיל בין לר' מאיר, דמשש ולמעלה עובר בבל יראה, וכן משמע דעת רבנו חננאל דף ו' סוף ע"ב דיבור המתחיל אמר רבי יהודה עיין שם, וכן כתב העיטור דלרבי יהודה יש לאו דכל יראה משש ולמעלה". נמצא שלכאורה דעת כמה ראשונים שיש איסור כל יראה אחרי שש.

אולם שמעתי קטע משיעורו של הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל שאמר בזה"ל: "יש משמע שסוברים שעובר על כל יראה גם ביום, אבל לא מוכרח". ונראה שכוונתו לומר שיש ראשונים שמפשטות דבריהם משמע שיש כל יראה משש שעות, אבל אין הדבר מוכרח שזהו כוונתם. ומסתמא כוונת האור לציון לחלוק על השעה"צ הנ"ל שהבין שיש ראייה מוכרחת מהראשונים, וצ"ע למה אינו מוכרח.

נעבור על הראיות של השער הציון ונראה מה יש להשיב עליהן:

רש"י

כתב רש"י בב"ק (כ"ט ע"ב) "משש שעות ולמעלה. אין חמץ ברשותו, דכל היכא דאיתיה אסור בהנאה, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא". ולכאורה מפורש בדבריו שיש בעל יראה משש שעות.

ועוד כתב רש"י בפסחים (ד' ע"ב ד"ה בין לר"מ) "חמץ אינו אסור מן התורה בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות, משעברו שש שעות כדיליף לקמן מן אך חלק ומן לא תשחט על חמץ". וגם כאן לכאורה מפורש ברש"י שיש בל יראה משש שעות.

אמנם אין הדבר ברור, שהרי יש שהביאו ראיות הפוך שרש"י סובר שאין בל יראה:

עיין בפתח הדביר על העיטור (עשרת הדיברות - הלכות ביעור חמץ דף קכד טור ב) שהביא רש"י על המשנה בפסחים (ס"ג ע"א) שכתב שהאדם ששוחט פסח ויש לו חמץ, אם זה משש שעות עובר על "לא תשחט על חמץ דם זבחי", ואם שוחט בתוך הפסח עובר על "לא תשחט על חמץ דם זבחי" וגם על בל יראה ובל ימצא, ומזה משמע שמעבר פסח אין בל יראה ובל ימצא. (ואולם כתב הפתח דביר שיש לדחות שאין משם ראיה, משום שיש לומר שרש"י כתב כן לפי ר"ש שאין איסור אכילה לפני זמנו, אבל לפי ר"י שיש איסור אכילה, ה"ה שיש בל יראה).

ובגנזי יוסף (על המהרש"א פסחים י' ע"ב מובא במהדורת פרידמאן) הוכיח מרש"י אחר (פסחים י"ב ע"ב ד"ה שלא) שאין בל יראה משש שעות, שהרי שם מבואר שמשבע שעות עד הלילה הוא שעת ביעורו של חמץ, ועל כרחך שאינו עובר אז בבל יראה, שאם היה עובר היה צריך לבער קודם חצות כדי שלא יעבור על בל יראה.

ועיין בחידושי רבינו דוד (פסחים ה' ע"א) שמשמע שסובר שלפי רש"י אינו חייב משש.

אבל צ"ע כיצד מתיישב הדבר עם שתי הראיות שהביא השעה"צ, שמשמע מהם שדעת רש"י שיש בל יראה משש שעות.

וכאשר נעיין בדבר נראה, שברש"י פסחים (ד' ע"ב ד"ה בין לר"מ) יש תמיהה גדולה, שהרי בסוף דבריו רש"י מביא המקור לדבריו מן העשה של "אך ביום הראשון תשביתו" ומ"לא תשחט", והנה הגמ' הביאה ראיה מפסוקים אלו שהעשה של תשביתו שייך מערב פסח, אבל אין משם ראיה שיש בל יראה מערב פסח, וא"כ אדרבה, לכאורה מרש"י שם מוכח הפוך, שאין בל יראה משש שעות. ומה שכתב רש"י שעובר על בל יראה, ע"כ שזה

לאו דווקא הלאו של בל יראה אלא שכוונתו לומר שיש בל יראה הבא מכח העשה של תשביתו.

וכלשון הזה מצינו בתמים דעים של הראב"ד (סימן רמ"ה, ומובא ראב"ד על הרי"ף פסחים ג ע"א). שכתב "איסור בל יראה ובל ימצא יש בו **מכח העשה** שנאמר 'תשביתו', הילכך אינו רשאי להשהותו". ולפ"ז אפשר שכן כוונת רש"י בב"ק, שאין בל יראה מכח הלאו של בל יראה, אלא מכח העשה של תשביתו.

ומצינו בחיי אדם (כלל קכג סעיף א) עוד אופן לדחות הראיה מרש"י בב"ק. עיין שם שהביא מי שרצה לומר שיש הוכחה מרש"י זה שיש בל יראה משש שעות, וכתב "ול"י נראה דאינו מוכרח, דיש לומר דכוונתו דבפסח עובר בב"י, ע"ש".

וכעין זה מצינו שמבארים בדעת הרמב"ם, דהנה לכאורה מוכח שהוא סובר שאין בל יראה משש שעות, שהרי כשמנה את המצות בריש הלכות חו"מ כתב: (ב) להשבית שאור מארבעה עשר וכו'. (ה) **שלא יראה חמץ כל שבעה**. (ו) שלא ימצא חמץ כל שבעה וכו'. "הרי מבואר שביום י"ד אין בו אלא מצוה השבתה, ואילו בל יראה ובל ימצא חל רק בפסח עצמו.

ואילו בהמשך (פרק ג הל' ח) כתב הרמב"ם "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 ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו, והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו". ולכאורה מפורש שיש בל יראה משש שעות.

ותירץ הרב המגיד (שם, ומובא במהדור' פרנקל) שבאמת דעת הרמב"ם שאין בל יראה משש שעות, ומה שכתב בפרק ג' שיש בל יראה, היינו שאם לא ביטל עד שש שעות, אז עובר **בפסח עצמו**. וכ"כ המאירי (ז ע"א ד"ה "לפי דרכך") בדעת הרמב"ם (גדולי המחברים).

ואחרי שכבר מצינו בראשונים שביארו כן את דברי הרמב"ם, כבר אין זה דוחק כ"כ לבאר כן ברש"י.

רבינו חננאל

כתב הר"ח (פסחים ו' ע"ב) שחמץ אחר איסורו אינו שלו אלא "להתחייב בראיתו ובהיותו מצוי ברשותו". ולכאורה משמע מלשון זו שחייב בראיתו על בל יראה, ועל היותו מצוי אצלו משום בל ימצא. וכאן לא נראה לדחות את הר"ח כמו שדחינו ברש"י לעיל שיש איסור מכח עשה, שהרי ממה שכתב "להתחייב" משמע שעובר על לאו.

אבל מ"מ יש לדחות הראיה באופן שדחה החיי אדם הנ"ל בדעת רש"י, שיש לומר שכוונת הר"ח שעובר בפסח עצמו על כל יראה. וידוע שבדרך כלל הר"ח והרמב"ם הולכים בשיטה אחת, ולכן אם מבארים ברמב"ם שעובר על כל יראה רק בפסח עצמו, יתכן שכן גם דעת הר"ח.

העיטור

כתב העיטור (עשרת הדיברות - הלכות ביעור חמץ דף קכד טור ב) "ומסתבר לרבי יהודה, כשם שבאכילה אסורה מדברי תורה (מערב פסח), כך השבתנו מדברי תורה, ועובר על עשה ולא תעשה".

ומשמע שסובר העיטור שלפי רבי יהודה שיש איסור אכילה מערב פסח, ה"ה שמי שלא משבית חמץ מערב פסח, עובר על הלא תעשה של כל יראה. ונראה בכוונת השעה"צ, שאף שהעיטור עצמו סובר שהלכה כרבי שמעון שאין איסור אכילה לפני הפסח (עי' העיטור עמ' קכ"ה), מ"מ נלמד מדבריו שאותם שפוסקים כר"י לענין איסור אכילה לפני הפסח ולא גילו דעתם בענין איסור בכל יראה לפני הפסח, סוברים שיש גם איסור כל יראה.

אבל מ"מ אין הדברים מוכרחים, שהרי הר"ן (בחידושו לפסחים ו' ע"ב) סובר שאין כל יראה משש שעות, אף לאלו שסוברים כר"י. וכן דעת חי' רבינו דוד (ה ע"ב; ו ע"ב), וראיתו ממה שכתב התורה אצל כל יראה ובל ימצא, שהם אסורים "שבעת ימים", ומשמע שלא אסורים אלא בפסח עצמו ולא לפני כן. וכן מוכח בדעת הרמב"ם, שהרי פסק כר"י (עי' פ"א הל' ח), ומ"מ כבר ביארנו לעיל בשם הראשונים שדעת הרמב"ם שאין כל יראה משש שעות. וכן משמע בדעת מהר"ם ב"ב (מהר"ם מרוטנברג, סי' קס"ב) עי"ש.

נמצא, שיש ראשונים שסוברים שהלכה כר"י, ועם כל זה סוברים שאין כל יראה משש שעות. ולכן אף אם נמצא ראשון שסובר שהלכה כר"י בענין אכילה, ולא גילה דעתו לענין כל יראה, מ"מ אין הכרח שסובר שיש כל יראה ג"כ וכמו שסובר העיטור, שהרי מצינו ראשונים שפוסקים כר"י וסוברים שאין כל יראה.

ולפי דברינו מובנת כוונת רבי בן ציון שאמר שאין הכרח שיש מי שמחמיר שיש כל יראה משש שעות, שהרי אף שמפשטות לשון הראשונים שהביא השער הציון משמע שיש איסור, מ"מ אחרי העיון יש לומר שאין הדברים מוכרחים.

ויתכן שהטעם שהמשנ"ב לא הרגיש בכלל זה הוא משום שלא ראה מה שדחו הראשונים בדברי הרמב"ם לומר שכוונתו שעובר על כל יראה רק בפסח עצמו (שהרי דברי הרב המגיד הללו לא מופיעים בספרי הרמב"ם הישנים, והמאירי על פסחים נדפס כתשע עשרה לאחר שסיים לכתוב את המשנ"ב), ולכן לא רצה לדחות כן ברש"י ור"ת. וכן לא ראה את הראשונים שסוברים שאף לרבי יהודה אין כל יראה קודם פסח (שהרי לא ראה את חי' הר"ן שנדפסו מעל חמישים שנה אחרי שיצא המשנ"ב, וכן לא ראה חידושי רבינו דוד, וכן יתכן שלא ראה מהר"ם ב"ב, שהרי מביאו בשם החק יעקב, וכן לא ראה מה שכתבו הראשונים לבאר ברמב"ם שאף שסובר שיש איסור אכילה, מ"מ אין כל יראה), ולכן לא ראה דעה החולקת על העיטור. אבל אחרי שזכינו לכל זה, יש מקום לומר שגם המשנ"ב יודה שאין הכרח שדעות אלו סוברים שיש כל יראה משעה שישית. (ומ"מ צ"ע על המשנ"ב משום שבס"ק א פסק כר"י שיש איסור אכילה, ומ"מ פסק שאין כל יראה, ומוכח שסובר שאף אם נפסוק כר"י אין הכרח שנפסוק שיש כל יראה. וא"כ לא מובן כלל מה רצה להוכיח מהעיטור).

דעת המכתם

אמנם יש לציין שיש ראשון אחר שלענ"ד מוכרח מדבריו שסובר שיש בעל יראה משש. עי' משנה פסחים (מט ע"א) "ההולך לשחוט את פסחו, ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבד".

וכתב המכתם על המשנה "מיהו הני מילי (שיכול לבטלו בלבד, היינו) קודם שש, שהוא ברשותו לבטלו בכל מקום שהוא, אבל אם היה אחר שש שאינו ברשותו לבטלו, צריך לחזור ולבער, דהיאך ישחוט את פסחו ועדיין יש לו חמץ קיים ועובר משום לא תשחט על חמץ וגו', וכן מילת בנו נמי דאין עשה דמילה דוחה את לא תעשה דלא יראה ובל ימצא ועשה דתשביתו, ואם אין שהות לחזור ולבער ולעשות המילה תדחה המילה עד אחר זמנה".

הרי מבואר שיש כל יראה אחרי שש. וכאן אין לדחות שזה כל יראה מכח העשה של תשביתו, שהרי המכתם הזכיר העשה בפני עצמו. וגם אין לדחות שעובר על כל יראה בפסח עצמו, משום שהמכתם בא לבאר את הטעם שצריך לחזור ולבער בערב פסח, אלא מוכרח שסובר שיש לאו של כל יראה לפני הפסח.

נמצא שיש כמה ראשונים שסוברים שאין כל יראה אחרי שש שעות, וזהו אף לפי ר"י הסובר שיש איסור אכילה, ויש כמה ראשונים שאין הכרח בדעתם, ואילו דעת המכתם שלפי ר"י יש כל יראה אחרי שש שעות.

הגאון הרב יצחק ברכה שליט"א
ראש ישיבת עטרת יצחק ומח"ס ברכת יצחק

בדין קטן שהגדיל, לענין ספירת העומר

בירור דעת מרן אי ספירת העומר מדאורייתא או מדרבנן, ונטייה דהוי מדרבנן, וקושיא מדוע לא מורים לו להקל להמשיך לספור מחמת דהוי סדר"ל

ידועה מחלוקת הראשונים אי ספירת העומר מדאורייתא או מדרבנן, והנה יש לברר דלכאורה דעת מרן השו"ע היא דספירת העומר הוי מדרבנן ואינו חושש לסברות דהוי דאורייתא, דאם היה חושש, לכאורה לא היה מתיר לספור בבה"ש, אך יתכן דס"ל דספירת העומר הוי 'ספק דאורייתא' והא דסופר בבה"ש דהוי ס"ס בשל תורה להקל דלמא ספה"ע דרבנן ודלמא הוי ספירה בלילה וכלפי דרבנן הוי סדר"ל, אבל על צד דשרי אפי' בבה"ש דר' יהודא קשה לומר דבזה יקל אם היה סד"א, וגם לספור לכתחילה בבה"ש אם הוי סד"א קשה לומר דיקל כ"כ, וע"כ דמרן עיקר דעתו דהוי דרבנן ומה"ט שרי ליה מעיקר הדין לספור בבה"ש.

והשתא תקשי א"כ מה"ט מדוע כשיש ספק אם הלכה כבה"ג או לא אמרינן ליה שלא לספור והרי אנו סוברים דצד זה הוא ספק וכנ"ל, וא"כ היה לנו להכריע בזה דסדר"ל ולהמשיך לספור ולמה מחמירים עליו שלא לספור נימא דסדר"ל שמא הלכה כבה"ג ויוכל להמשיך לספור. ולחלק דלמא הכא דהוי ספקא דדינא לא מקילים, הרי קי"ל דמחלוקת בדרבנן הלך אחר המיקל וה"נ נלך אחר המיקל דיכול לספור ולברך.

צד יסודי לחלק בענין גדר סדר"ל דהכל תלוי מה היא הקולא ואם הדין אם חייב או לא הקולא היא דהוא פטור והטעם דגבי ספירה ביום לא אמרינן סדר"ל

ונראה בס"ד בזה דיש לחלק דאם דנים אם יספור בבה"ש או בצה"כ הקולא בזה דיספור בבה"ש דהרי אין כאן ספק אם הוא מחוייב לספור או לא דודאי הוא מחוייב אלא הספק הוא אימתי הוא צריך לספור אבל היכא דלא ספר יממה שלמה הדין בזה הוא אם מהשתא הוא מחוייב לספור או לא ובזה י"ל דהקולא היא דאינו חייב לספור דאין מטילים חיוב על האדם מספק ואע"פ דהוא נוח לו להתחייב כך הכלל בכל מידי דרבנן דאינו מחוייב מספק אע"פ דהוא מפסיד בזה מצוה הרי לבה"ג אינו מקיים מצוה ולא שייך לברך בכה"ג.

וכלפי לכתחילה פשיטא דאין בזה דיון אם צריך לספור במשך היממה או לא דבזה ע"כ לספור ולא להכניס עצמו בספק. ואמנם כלפי ספירה ביום לכאורה אם דין של ספירה

ביום הוא כספק א"כ מדוע לא נימא דהוי סדר"ל ואם רוצה רשאי הוא להמתין לספור ביום.

וצ"ל דהואיל ואיכא סברא של תמימות אע"פ דבדיעבד אם ספר ביום יצא מ"מ אין זה לכתחילה ולכן לא שייך בזה סדר"ל דאין לו רשות להמתין עד היום גם אם נימא דהויא ספירה הואיל ומשום תמימות.

בטעם דשרי לספור בבה"ש ומדוע לא חוששים דאח"כ לא יוכל לספור שמא לא חשיבה ספירה בבה"ש ותי' דיש ס"ס לברך ואין ס"ס לא לברך

ואכתי יש לשאול מדוע בבה"ש שרי לספור דמ"מ למחר יש דיון אם הוא מחוייב לספור או לא דהרי דלמא לא ספר ביום זה כלל ועבר עליו יממה שלמה שלא ספר בה על צד דבה"ש הוא יום וא"כ הוי ספק אם הוא מחוייב לספור למחרת.

וצ"ל דיש ס"ס דמחוייב הוא לספור דהיינו דלמא בה"ש הוי יום ושפיר ספר ודלמא גם אם לא ספר אין הלכה כבה"ג בזה אלא דיכול להמשיך לספור.

והנה עוד יש להבין דלכאורה אחר שספר בבה"ש ובפרט אם ספר בבה"ש דר' יהודה א"כ למחרת דבא לספור נימא דיש ס"ס שלא לברך דלמא לא ספר ודלמא כבה"ג ולמה מורין ליה להמשיך לספור ומה"ט גם לא היה לנו להורות לו להתיר לספור בבה"ש הואיל ובזה יפקע ממנו הספירה למחרת וע"כ דלא פוקעת הספירה ותקשי מדוע לא פוקעת והרי יש ס"ס לפטור.

ואמנם כל כה"ג אין ס"ס לפטור דלא שייך לומר דלמא לא ספר ואת"ל ספר דאם ספר אין מקום לומר שלא יברך וכן לא שייך לומר דלמא כבה"ג ודלמא לא ספר דהצד כבה"ג אינו צד בלא הצד דלמא לא ספר ולכן אין כאן ס"ס שלא לברך אלא הוי כמו ספק ספר בלילה דיכול למחרת להמשיך לברך.

שאלה מדוע רשאי לספור בבה"ש דר' יהודה אע"פ דיש ס"ס שלא לספור והוכחה דכה"ג מקרי שם א' וגם קושיא דאיך רשאי להמשיך לספור דהוי הס"ס לברך לא שקול

אבל אכתי תקשי לפי הצד דגם אם ספר בבה"ש דר' יהודה יכול להמשיך לספור ובזה תקשי הרי יש כאן ס"ס שלא להמשיך לברך דלמא בזמן שספר היה יום גמור לר' יוסי דהוא בה"ש דר' יהודה וא"כ דלמא הלכה כר' יוסי דהוי אז יום גמור ואת"ל דהלכה כר' יהודה דלמא הוי בזמן שהוא יום ואיך יכול להמשיך ולברך.

וא"ת דכה"ג לא מקרי ס"ס משום דהוי שם א' או דהוי חסרון ידיעה אך כלפי חסרון ידיעה דנימא לקולא דמחמת דהוי חסרון ידיעה לא מקרי ס"ס זה לכאורה לא מסתבר ועוד דבספק אם הלכה כר' יהודה או כר' יוסי הוי ספק גמור ולא חסרון ידיעה ולכן אם

י"ל דלא חשיב ס"ס כה"ג משום דהוא שם א' אך כפי הכלל דכתבו בשם א' דאם הספק השני מוסיף על הראשון לא מקרי שם א' א"כ הכא נמי לכאורה לא יחשב שם א' משום דהספק הראשון דלמא הלכה כר' יוסי ובזה כל הזמן של בה"ש דר' יהודא עד הזמן של ר' יוסי חשיב יום ולפי הצד דאת"ל הלכה כר' יהודא לא הוי יום כל בה"ש דאנן לא ידעינן איזה חלק הוא לילה ואיזה חלק הוא יום וא"כ כה"ג לא מקרי שם א' וע"ז י"ל דכה"ג הוי ס"ס להחמיר בדרבנן ולא עבדינן ס"ס להחמיר בדרבנן אך תקשי לפי מה דקיי"ל דבס"ס לא מברכים ואילו הכא מברכים בס"ס בספק ספור וע"כ לסברא של התה"ד דיש כאן צד דאורייתא וא"כ איך מקילים בבה"ש דר' יהודא לספור ולברך ועיין לקמן.

ועוד יש להקשות דאם ספור בבה"ש דר' יהודא ולמחר בא להמשיך לספור ואמרינן דהוי כעין ס"ס דלמא הלכה כחולקים על בה"ג ודלמא ספור בלילה והוי הספק דלמא ספור בלילה ספק לא שקול דהא יש כעין ס"ס דלא ספור בלילה ובכה"ג לכאורה לא מברכים בס"ס דאין לך בו אלא חידושו דלא אשכחן בעלמא לברך בס"ס ורק הכא אשכחן ודוקא בס"ס שקול ועיין בזה לקמן.

צדדים ליישב השאלה הנ"ל

ולכאורה יש ליישב את השאלה הנ"ל דהיינו מדוע שרי ליה להמשיך לספור למחרת כל שספור בבה"ש ובפרט אם ספור בבה"ש דר' יהודא וכן"ל וע"ז י"ל דבבה"ש דמורינן ליה להקל ע"כ גם דהוי ספירה כלפי מחר דאין הוראה לחצאין וכעין מה שכתבנו לעיל מדברי הפר"ח וע"כ להתיר לו גם להמשיך לספור בברכה דזה בכלל הקולא, ואמנם צ"ל דלא איכפ"ל מהא דהוי צד דאורייתא ומורינן ליה לספור בבה"ש דר' יהודא אע"פ דהוי צד דאורייתא וזה דחוק דמדוע לא חששו לצד דאורייתא ואילו כלפי לברך צירפו צד דאורייתא כדי לברך בס"ס ולעולם הוי ודאי דרבנן ולכן לא מחמירים אע"פ דיש ס"ס להחמיר בבה"ש דר' יהודא ואי"ה לקמן נבסס יותר סברא זו דאין לעשות תרתי דסתרי.

ועוד צד כתבנו לקמן ליישב דהסברא של בה"ג היא דעת מיעוט ולכן כל שנוסף אפי' ספק כל דהו דלמא ספור מצרפינן, וב' צדדים אלו נאריך בהם אי"ה לקמן.

ביאור לפי הנ"ל מדוע בס"ס מברכים ולא אומרים דהוי לקולא לא לברך כמו בס"ס דבה"ש והצדדים ליישב

ומ"מ כלפי ספק ספור דהתם הדיון אם חייב או לא בזה מעולם לא היה לנו דיון על אם רשאי לעשות כך דפשיטא דאינו רשאי שלא לספור בכל היממה, ולכן כיון דכל הדיון הוא על ההמשך אמרינן דהוא חייב מספק משום דיש ס"ס לחייבו ואע"פ דבחד ספק אמרינן דהוי ספק דרבנן לקולא ופטרינן ליה להמשיך לספור מ"מ כשיש ס"ס מחייבים אותו להמשיך לספור מכח הס"ס וגם יכול לברך מכח ס"ס זה.

ועדיין תקשי דמדוע בספק ספר מורים לו להמשיך לספור ולברך והרי נהי דיש ס"ס לחיובא מ"מ הרי יש לודן דבדרבנן לא מחמירים בס"ס וכמו שכתבנו לענין לספור בה"ש דמשמע דאפי' בבה"ש דר' יהודא סופר ומברך אע"פ דיש ס"ס דלא הוי לילה מ"מ סדר"ל ומקילים עליו לספור אע"פ דיש ס"ס שלא הוי ספירה מ"מ אזלינן לקולא ומורים לו לספור ומטעם דבדרבנן לא מחמירים בס"ס וכבר כתבנו לעיל דלכאורה ס"ס זה אינו שם אחד וגם לא הוי כחסרון ידיעה ואעפ"כ מקילים לו מס"ס לספור ולברך ולמה בספק ספר דהדיון הוא אם חייב להמשיך לספור ולמה לא אמרינן דגם כשיש ס"ס לחייב מ"מ הוא פטור מכח דלקולא אזלינן כמו דאזלינן לקולא בודאי לא ספר בכל היממה ולא מחייבים אותו לספור וכבר כתבנו דבזה הקולא הוא שאינו חייב וא"כ מה"ט גם בספק ספר נימא דיפטר דלא נימא ס"ס להחמיר.

וכ"ת כמו שכתב בתה"ד דחוששים לצד דספה"ע מן התורה אך א"כ מה"ט לא נתיר לו לספור בבה"ש דהוי חשש דספה"ע מן התורה ולא יוצא ובפרט אם יש ס"ס להחמיר ואפ"ה לא חוששים לזה וע"כ דנקטינן בודאות דסדר"ל וא"כ מ"ט כשיש ס"ס לברך מורין ליה לברך ולא אמרינן דאין להחמיר עליו בס"ס כיון דהדיון אם חייב או לא.

וצריך לחלק דלענין להפקיעו מן המצוה לא מפקיעים הואיל ויש צד דאורייתא אבל לענין להקל בספירה מקילים וזה נראה דוחק דכפי הכללים זה לכאורה שווה אם אמרינן סדר"ל בכה"ג או לא.

ואמנם לפי הצד דכתבנו לעיל דסברת בה"ג היא סברת מיעוט א"כ כל שמצטרף אפי' ספק כל דהו מברכים נוחא דלעולם הוי דרבנן גמור ואעפ"כ מיקל הש"ע לספור בברכה בס"ס הואיל ולא חושש כ"כ לסברת הבה"ג ועיין בזה עוד לקמן.

חקירה איך הדין בספק ספר ביום וכן בספר בבה"ש שלמחרת אם ממשיך לספור בברכה

והנה יש לברר איך הדין אם יש לו ספק אם ספר ביום ובלילה ודאי לא ספר אם גם בזה עבדינן ס"ס לברך. וכן איך הדין בספר בבה"ש של מחר דהוי כספק ספר ביום אם מורים לו להמשיך לברך או דלמא דכה"ג לא סומכים על הס"ס.

ולכאורה י"ל דכה"ג לא הוי רק ס"ס לברך דהא יש גם ס"ס לא לברך דהיינו ספק אם ספירת יום לא הוי ספירה ושמא לא ספר ושמא כבה"ג לעומת הס"ס דלמא ספר ודלמא ספר ביום ושמא לא כבה"ג.

ואמנם כדי לברך יש צד א' אלים דלמא דלא כבה"ג דבצד זה בכל ענין מברך אבל הצד שמא ספר אינו צד מעליא הואיל וחוששים שמא ספירת יום לא הויא ספירה וע"כ לומר

שמה ספר ושמה ספירת יום הוי ספירה והוי צד לא אלים אבל יש צד א' אלים דהיינו שמה דלא כבה"ג.

והס"ס שלא לברך אין צד א' אלים דאם נימא שמה כבה"ג הרי יש צד דספר וכן אם נימא שמה לא ספר הרי לעולם צריך לצרף ושמה כבה"ג וכן אם נימא דספירת יום לא ספירה מ"מ צריך לצרף לזה שמה כבה"ג וא"כ כה"ג הצד לברך הוא אלים וא"כ שמה כה"ג עבדינן ס"ס לברך.

ולכאורה י"ל דאין לך בו אלא חידושו דהא בספר ביום דיכול להמשיך אין זה פשוט ודעת הפר"ח דלא יכול להמשיך וכנ"ל ונהי דאנן לא קי"ל הכי אבל מנ"ל לאפושז פלוגתא ולומר דגם בספק ספר ביום נימא דיברך וכן בספר כבה"ש של מחר דהוי כספק ספר ביום.

דברי הב"ד דבספירה בה"ש שלמחרת דהוי ס"ס לא שקול דאין להמשיך לברך והחילוק בין זה לספר ביום ובין בה"ש של תחילת היום והערה בזה
ובשו"ת בית דוד סלוניקי (סימן רס"ח) כתב לחקור אם ספר כבה"ש של מחר את הספירה של היום הקודם ובס"ד ידידיה כתב לפשוט מדברי התה"ד הנ"ל דבס"ס מברכים וע"ז כתב לדחות דהואיל וביום הוי ספק אם צריך לספור דדילמא ספירת יום לאו ספירה היא והכא דהוי בה"ש דהוי עוד צד שלא יספור דאין לו לספור וא"כ לא יכול לברך דאין זה צד שקול לברך דיש ס"ס שלא חשיב ספירה כבה"ש דלמא ספירת יום לא הויא ספירה ודלמא כבה"ש הוי לילה של מחר דלא מהניא הספירה.

וכתב לדקדק בדברי התה"ד דמדוע בספר ביום ס"ל להמשיך לספור בברכה וע"ז השיב דהוי ס"ס ולעיל הוכחנו דגם בלא ס"ס הוה ס"ל לתה"ד לברך בודאי ספר ביום והב"ד כתב שם דטעם התה"ד משום ס"ס ולכאורה לא משמע כך בפשט התה"ד אלא א"כ נימא דלמסקנא דתה"ד דמברך על ס"ס הוי טעם זה שייך גם בספר ביום ומ"מ משמע דגם בלא טעם זה כתב התה"ד לברך בספר ביום וכנ"ל.

ועכ"פ בדין ידידיה כתב הב"ד שלא יברך משום דהוי ס"ס לא שקול דהספק שמה ספר הוא לא שקול מחמת דיש ס"ס שלא ספר שמה בה"ש הוי לילה הבא ושמה ספירת יום לא שמה ספירה והוכיח מהרשב"א בתשובה סימן ת"א שלא עבדינן ס"ס שאינו שקול.

וכתב דאין להוכיח מדין ספירה כבה"ש של תחילת היום דיש שיטת הראשונים להתיר בזה וכמו שהזכרנו לעיל דעת התוס' בזה וגם החולקים מודו בדיעבד דיצא וע"ז חילק דהתם הוי ספק מעליא דילמא הוא לילה אך זה אינו פשוט ולעיל כתבנו דהואיל וסתמות הפוסקים דאפי' כבה"ש דר' יהודא סופר א"כ אין זה ספק מעליא דיש כאן ס"ס דלא ספר ועיין בזה עוד לקמן אי"ה.

וכתב עוד הב"ד דבסופר בבה"ש של תחילת היום דגם לגבי לברך בשאר ימים יש ס"ס מעליא דהיינו שמא כל יום מצוה בפנ"ע ושמא מנה בלילה אלו דברי הב"ד. וגם ע"ז יש להשיב דאין זה פשוט דהא על צד דסופר בבה"ש דר' יהודא הווי ס"ס שלא ספר.

דברי היב"א דבדין של הב"ד הוי ס"ס לברך מול ס"ס שלא לברך והוי סדר"ל והערה בזה

ובשו"ת יב"א (הנ"ל סק"ה) הביא את דברי הב"ד וכתב עליו דגם בדינו של הב"ד יש ס"ס לקולא לברך דהיינו ספק שמא הלכה כר"ת דבבה"ש הוי יום ודאי וכתב וז"ל והוי כנגד הס"ס לחומרא דשמא לילה הוא, ושמא ספירת יום לא הויא ספירה.

ובהצטרפות ספק נוסף שמא כל לילה מצוה בפ"ע הו"ל שפיר ס"ס לקולא. וכדין המסופק אם דילג לילה אחד שסופר מכאן ואילך בברכה ה"נ בנ"ד, עכ"ל.

ושם כתב עוד דיש לצרף בזה דעת הסוברים דלא מהני ס"ס לחומרא בדרבנן וכו' ולא עבדינן ס"ס להחמיר אליבא דמ"ד דבעינן תמימות, (שמא ספירת יום לא חשיבא, ושמא בה"ש לילה הוא), אלא חשיב כחד ספיקא. ומצרפינן עמו הספק דשמא הלכה כמ"ד כל לילה מצוה בפ"ע הוא וברוכי מברך וכו' ועכ"פ בצירוף כל הסברות הנ"ל נראה דשפיר חשיב ס"ס לקולא, לעומת הס"ס דלחומרא. עכ"ל היב"א.

ולכאורה עצם הסברא שאם יש ס"ס מול ס"ס אזלינן להקל זה שייך אם דנים להתיר איסור דרבנן ובזה שייך לומר דהוי ס"ס למול ס"ס כספק שקול וממילא הוי סדר"ל אבל בנידון דידן אין הדבר פשוט דהא אנן בעלמא לא מברכים בס"ס וע"כ דהטעם משום דהואיל וסדר"ל ממילא הדיון הוא אם חייב בברכה או לא ולכן גם כשיש ס"ס לא מברכים דאין עושים ס"ס להחמיר בדרבנן וא"כ מה"ט ה"נ נימא הכי דאין מברכים בס"ס וע"כ לומר דהכא שאני דיש מ"ד דספה"ע דאורייתא וא"כ הוי הצד שמא הכל מצוה אחת כספק ויש כנגדו צד דכל יום מצוה בפנ"ע והוי סדר"א ולחומרא ומחמת כן גם מברכים דהמצוה גוררת את הברכה.

אך לפי"ז יקשה דא"כ מדוע כשלא ספר כלל כל היממה לא מברכים נימא דה"נ הוי סדר"א ולחומרא ויברך וצ"ל דעיקר הדין נקטינן דהוי דרבנן או דמ"מ מידי ספק לא יצא ולכן כשיש ספק אחד לא מברכים ורק אם יש ס"ס דהוי כעין רוב בזה דוקא מברכים ולפי"ז אם יש ס"ס למול ס"ס והוי כעין ספק שקול אם חשיב ספירה או לא א"כ לא יכול לברך דהא אם היה ספק שקול לא היינו מברכים ורק בס"ס מברכים.

צד ליישב את דברי היב"א הנ"ל והערה בזה

ואם כוונת היב"א דהואיל ויש ס"ס שמא ספר ביום דהיינו שמא בשעה שספר היה יום ושמא הלכה כר"ת וכן יש צירוף של שיטת ר' יוסי דס"ל דבבה"ש דר' יהודא הוי ודאי

יום וא"כ הוי ס"ס שספר ביום והוי כמו שודאי ספר ביום דבזה מורים לו לברך בהמשך הימים וכנ"ל.

אך א"כ לא היה צריך לומר דהוי ס"ס להקל לעומתו דהא מ"מ ודאי הוא דספר ביום מחמת הס"ס. ועוד תקשי דלכאורה לא יועיל הצד דמחמת הס"ס הוי כודאי ספר ביום ונימא דהוי רק ס"ס לברך דספק כל יום מצוה בפנ"ע וספק שמא ספר דהא גם בספירה ביום לא מברך בהמשך הימים רק מכח ס"ס דשמא ספירת יום הוי ספירה.

ביאור דהכא לא שייך לומר דהוי ס"ס למול ס"ס דהס"ס שלא לברך אינו ס"ס מעליא לעומת הס"ס לברך

ובעצם הענין לכאורה הוי ס"ס שלא לברך בספר בבה"ש דהוי ספק שמא לא ספר דלמא כבה"ג דהכל מצוה אחת.

ולא מהני מה שיש ס"ס שמא ספר ביום דלא מהני הס"ס לברך הואיל ויש ס"ס לעומתו לא לברך דזה לא עבדינן לקולא רק במידי דרבנן גרידא אבל הכא דסומכים על צד דספירה מהתורה א"כ אם הוי ס"ס למול ס"ס ונשאר כעין ספק שקול, א"כ לא מברכים על ספק שקול אלא על ספק ספקא וכמו שכתבנו לעיל דמה"ט לא מברכים בודאי לא ספר כל היממה.

וכה"ג לכאורה לא הוי ס"ס מעליא לברך דאם נאמר שמא כל יום מצוה בפנ"ע ושמא ספר הרי יש לעומתו ס"ס שמא הכל מצוה אחת ושמא לא ספר.

אך באמת אין דומה הס"ס לברך לס"ס שלא לברך דכבר ביארנו דהספק שמא כל יום מצוה בפנ"ע מחמת צד זה לחוד שייך לברך דאפילו אם לא ספר כלל מ"מ אם כל יום מצוה בפנ"ע שייך לברך ולכן שייך לצרף עמו עוד צד דשמא ספר והיינו שמא ספירת יום מקרי ספירה ושמא ספר ביום.

אבל כלפי הספק להחמיר אין כאן ספק ספקא שלא לברך דהא הצד שהכל מצוה אחת מ"מ אין זה אומר שלא לברך דדילמא ספר וע"כ להוסיף לו צד דשמא לא ספר וכן הצד דלא ספר לחוד לא מהני אלא א"כ נצרף לו צד שמא כבה"ג וא"כ הס"ס לברך הוא אלים דהוא מקרי ס"ס דהיינו שיש צד לחוד שאפשר להתחייב בו דהוא שמא כל יום מצוה בפנ"ע לא כן הס"ס לא לברך דאינו ס"ס אלים וכנ"ל.

עוד בדברי היב"א דמיקל בס"ס לא שקול לברך והערה בזה וצידוד דהכא
הדיון אם בס"ס לא שקול שייך לברך כיון דבעלמא לא מברכים בס"ס
 וכעין דברי היב"א בח"ד חזר על דבריו בח"י (סימן ל"ח) וחזק את דבריו מדברי מרן
 ביו"ד (סימן קכ"ט סי"א) דעושים ס"ס לא שקול, עי"ש.

וז"ל שו"ת יביע אומר (ח"י או"ח סימן לח), ועוד שבנ"ד שאיסורו מדרבנן, שפיר יש להקל בס"ס לכתחלה אפילו אין הספק שקול. וכו' וה"ה בנ"ד, דספה"ע בזה"ז דרבנן, ואזלינן לקולא, אפילו למי שסובר שצריך ספקות שקולים, ומהני לצרפם לספק ספיקא, עכ"ל.

ואמנם מה שהרב נוקט בלשונו דכשיש ספק אזלינן לקולא בספה"ע והקולא היא לברך אין הדברים פשוטים דכבר שאלנו לעיל דאיך שייך לומר דברבנן הוי לקולא ולברך דא"כ למה אם לא ספר יום שלם קי"ל דלמחר ממשיך וסופר בלא ברכה והא הוי סדר"ל ונימא דמחמת סדר"ל יוכל להמשיך ולספור ואע"פ שיש צד דמן התורה צריך לספור מ"מ אינו מברך דסב"ל וקשה ע"ז מאי שנא מדין בה"ש דאמרינן סדר"ל.

ומאי שנא אם יש ספק אם הלכה דכל יום מצוה בפנ"ע דבזה לא מקילים לו לברך, לבין אם יש ספק שמא יום הוא דמקילים לו לברך.

וע"כ לחלק בזה שיש פעמים שהנידון לקולא ופעמים לחומרא, דהיינו דאם הדיון בעבר ולא ספר יממה שלמה בזה הדין הוא להקל ולא לברך והטעם בזה דהדיון הוא אם הוא חייב בספירה או לא וכיון שכן דמי לדיון אם החיוב אם הוא צריך לברך או לא דכתב מרן הב"י בסימן ס"ז דמכח זה פסקינן סב"ל דהיינו דהוי סדר"ל ויוצא דאם יש דיון אם הוא חייב לברך הוי הקולא שלא יברך.

ואין להקשות דא"כ מדוע בבה"ש הוי הקולא לברך, דיש לחלק דאם דנים אם הוא חייב לברך או לא הוי סדר"ל ופטרינן ליה דשמא אינו יכול לברך דלא הוי תמימות ובזה לא מהני לחייב אפילו שיש צד דאורייתא ולא מהני רק כשיש ס"ס לחיובא וכנ"ל.

אבל לספור בבה"ש הדיון הוא דחייב הוא לספור והספק הוא אם חייב לספור בלילה או שיכול גם בבה"ש ובזה אמרינן סדר"ל דיכול גם לספור בבה"ש דמריבין ליה את זמן הספירה דבזה פסקינן סדר"ל ואע"פ שמצד הדאורייתא היה ראוי להחמיר מ"מ אזלינן בתר הדרבנן לקולא דעיקר הדין הוי סדר"ל ועוד דאפילו אם הוי סד"א יש לומר דהוי ס"ס להקל.

ולפי"ז א"כ בספר בבה"ש של סוף היום דהוא תחילת יום הבא כמו במה שחקר הב"ד הנ"ל הוי הספק להקל שלא לברך דהוי הספק אם לספור ספק להחמיר ובזה לא אזלינן להחמיר לברך אלא להקל שלא יברך כן נראה לכאורה ואמנם י"ל דהואיל ואנן קי"ל דבספק ספר הדין הוא דחייב להמשיך לספור בברכה משום דהוי ס"ס לחיובא ה"נ בנידון של הב"ד הנ"ל ורק הדיון אם גם בס"ס לא שקול מורינן הכי והיינו דעצם זה שאנן מורינן לה לחייבו בס"ס אין זה פשוט דאם נקטינן דספה"ע מדרבנן היה לנו להורות דפטור על צד דלא עבדינן ס"ס להחמיר בדרבנן ולזה צ"ל דמצרפים דיש צד דספה"ע מן התורה

ולפיי"ז יתכן דלא מהני לצרף רק בס"ס שקול ולא בס"ס לא שקול וע"ע בזה לקמן ובמה שהוכחנו לעיל מדין ספירה בבה"ש של ר' יהודא ועיין לקמן.

הוכחה בדעת מרן דנוקט דספה"ע דרבנן לגמרי ולא מצרף צד דאורייתא

וכשיש ספק אם חייב או לא עבדינן סדר"ל אבל מחייבים בס"ס

והנה יש להוכיח דעיקר הדין נוקט מרן דספה"ע דרבנן ולא חש כלל למ"ד דאורייתא דהא פשט מרן בס"ב דשרי לספור גם בבה"ש דר' יהודא ואע"פ שהבה"ל בס"ב הסתפק בזה מ"מ פשט הש"ע משמע דלא סופר בבה"ש דר' יוסי שזה רחוק טובא דיכול לצמצם בזה ומרן כתב דהמדקדקים אינם סופרים אלא בצה"כ משמע דמעיקר הדין אפשר לספור בבה"ש.

ודוחק גדול לומר דהוי בבה"ש דר' יוסי וא"כ הוי ס"ס שהוי יום ואע"פ שרי למרן לספור בבה"ש וע"כ לומר דס"ס להחמיר בדרבנן לא עבדינן ולכן מברכים בבה"ש דר' יהודא אך יש לדחות דהוי ס"ס משם אחד וכן כתב בבה"ל בסימן רס"א ואמנם בספר על ב"ב בסוף חזקת הבתים הוכחנו דכה"ג אינו שם אחד ומקרי דהספק השני מוסיף הואיל והספק מוסיף דהצד כר' יוסי היינו דכל בה"ש דר' יהודא הוא יום אבל הצד דלמא בה"ש הוא יום הרי יש מקצתו דהוא לילה וכה"ג לא מקרי שם אחד ועיין לקמן.

ומ"מ אע"פ שצידדנו שכשיש קולא לברך מברכים אפילו כשיש ס"ס להחמיר מ"מ ס"ל לדינא דבלא ספר יממה שלמה לא ממשיך לספור בברכה ולא אמרינן דהוי סדר"ל ואע"פ דיש צד דספה"ע דאורייתא ושמא כל יום מצוה בפנ"ע ובפרט דכן דעת רוב הפוסקים דכל יום מצוה בפנ"ע דכן הוכחנו לעיל וכן הוא לפי מה שכתב שם ביב"א הנ"ל אעפ"כ אמרינן שלא יברך וא"כ כל כה"ג שמעינן דנקטינן דאם דנים אם לספור או לא לספור שהקולא היא שלא לספור ומקילים בזה אפי' דיש ס"ס להחמיר דלא לברך וזה בברור שלא ספר כל היממה אבל היכא דיש צד דספר בלילה מורינן ליה לברך דהוי רוב לחיובא.

והיכא דספר ביום אבל בלילה ודאי דלא ספר ג"כ אם בודאי ספר ביום מורינן ליה להמשיך ולברך והיכא דהוי ספק ספר ביום בזה הוא הדיון הנ"ל אם חשיב כספק ספר בלילה או כלא ספר כלל.

אם יש הוכחה דיכול לספור בס"ס לא שקול מדין סופר בבה"ש דר' יהודא

דתחילת הלילה ויכול להמשיך לספור בברכה וצד לדחות דהמשך הספירה

הוא כדי שלא יהיה תרתי דסתרי

ולכאורה יש להוכיח מסתמות דברי מרן דגם בס"ס שאינו שקול יכול להמשיך לספור והיינו דבספר בבה"ש משמע פשט דשרי אפילו בספק בה"ש של ר' יהודא ולפיי"ז תקשי איך שרי להמשיך לספור במי שספר בבה"ש דר' יהודא הרי הוי ס"ס שאינו שקול דהיינו דכנגד הספק שמא כל יום מצוה בפנ"ע ושמא ספר בלילה הרי יש ס"ס שלא ספר בלילה

[וכ"ש אם נוסיף את סברת ר"ת דהוי ג' ספקות אך זה לא שייך בש"ע דהוא ס"ל כר"ת וא"כ קאי בש"ע על הבה"ש האחרון של ר"ת] ואעפ"כ מורינו ליה לברך וא"כ נוכיח מזה דעבדינן ס"ס לחייב להמשיך לברך ולספור אע"פ שאינו שקול אך יש לדחות ולחלק דהכא יש טעם אחר להמשיך ולספור בברכה.

והטעם לזה י"ל משום דע"כ הטעם של הש"ע דלא חש לס"ס שלא לברך הוא משום דלא עבדינן ס"ס להחמיר בדרבנן וא"כ הוי סדר"ל ומה"ט י"ל שיכול להמשיך ולברך.

אע"פ דאם היינו דנים בדיון בפנ"ע אם ימשיך לברך אחר שספר בבה"ש של לילה הקודם היינו מורים לו לא לברך דהוי ס"ס לא שקול מ"מ השתא דדנים גם על הספירה בבה"ש אם מותר לספור ומורים לו לקולא לספור א"כ מה"ט גם נורה לו להמשיך לספור בברכה דלא עבדינן תרתי דסתרי.

דלא שייך לחלק ולומר דנימא ליה לברך בבה"ש מדין סדר"ל ונימא ליה שלא להמשיך לברך מחמת דהוי הקולא לא לברך דאין לעשות את דברי חכמים כחוכא ואטלולא ונתת פתח לצדוקים לרדות וכדלקמן.

עוד בדחיה דאין כ"כ הוכחה מדין דמותר לספור בבה"ש ולהמשיך לספור דאין מזה הוכחה על ס"ס דאינו שקול דמותר להמשיך לספור בו וצד דעכ"פ יש הוכחה מהראשונים

הן אמת דאכתי יש לפקפק בזה דשמא משכח"ל לספור בזמן הקרוב לר' יוסי דאז אינו ודאי ר' יהודא ובזה דוקא מתיר מרן ולעולם בזמן בה"ש ודאי של ר' יהודא לא מתיר ומאחר שמרן לא כתב בהדיא דשרי לספור בבה"ש אלא דהוי מכח דקדוק בדבריו דכתב דהמדקדקים אינם סופרים אלא בצה"כ ולא שייך בזה לומר דמרן סתם דאפשר לספור בבה"ש אלא אדיוקא סמכינן א"כ י"ל דכה"ג דילמא דוקא בענין שאינו ודאי בה"ש דר' יהודא התיר וזה הוא ספקו של הבה"ל.

ומ"מ בדברי התוס' שהביא הר"ן והרא"ש דכתבו לספור בבה"ש קשה לומר דכונתם דוקא בה"ש של ר' יוסי ומסתמא הרשב"א בתשובה קאי על שיטה זו דמעיקר הדין שייך לספור בבה"ש אפילו דר' יהודא.

עוד דחיה בהנ"ל וצד דעכ"פ מדברי הרשב"א יש הוכחה וגם צידוד דגם בש"ע נטית הדבר להקל בס"ס לא שקול וצד דהטעם דשרי להמשיך לספור זה משום שלא יהיה תרתי דסתרי

ועוד יש לדחות ההוכחה הנ"ל שמא בבה"ש יש עוד צירוף שמא כשיטות דס"ל דיכול לספור בפלג המנחה וכן כתוב באו"ל צ' ג' בהערות פט"ז אות ב ובצירוף דברי הבה"ל

בסימן רס"א דכה"ג הוי שם אחד ולא חשיב ס"ס להחמיר, וא"כ אין הוכחה ברורה על ס"ס שאינו שם אחד דלא עבדינן להחמיר בדרבנן.

אך בדברי התוס' והרא"ש משמע דלית להו הך סברא דהא משמע דלא ס"ל לספור בפלג המנחה אך י"ל דיש להו צירוף אחר דשרי לספור משום תמימות אפי' בתחילת בה"ש ואמנם ברשב"א משמע דלא שייך לספור רק בספק לילה ואע"פ כתב דרך המדקדקים אינם סופרים אלא עד צה"כ דמשמע דעיקר הדין דשרי לספור בבה"ש אפי' דר' יהודה.

ומ"מ למעשה משמע פשוט מרן דגם בספר בבה"ש דר' יהודה שרי לו להמשיך לספור בשאר הימים אע"פ שיש צד חשוב לומר שהוא לא ספר כי אם ביום שעבר והצד של פלג המנחה אינו פשוט דיש צד במרן דאינו ספירה כלל כמו שנראה דהבין הבה"ל בס"ג וד' וכמשמעות הרשב"א שהוא בס"ב וא"כ מזה יש להוכיח דאפי' בס"ס לא שקול מברכים וע"ז י"ל דהטעם הוא משום דלא עבדינן תרתי דסתרי להורות לו לברך בבה"ש של תחילת הלילה ולא להמשיך לספור בברכה בהמשך הימים.

שיטת בה"ג שהוא בתוס' במגילה דסופר ביום ואם הוי עם ברכה ומה הטעם של בה"ג

כתבו התוס' במגילה (כ ע"ב ד"ה כל): ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה וכן הלכה, אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא. [ואם דברי בה"ג היינו הא דהביאו התוס' במנחות דכשר בקצירה בדיעבד ולא ס"ל לחלק בין ספירה לקצירה אלא דזמנם שוה וכמו שכתבו התוס' במנחות (סו ע"א ד"ה זכר) דס"ל לפסוק דאם לא קצר בלילה קוצר ביום וגם ס"ל דספירה וקצירה היא זמן א' ולכן ס"ל דכשר בספירה ביום אלא דס"ל דע"ז לא תיקנו ברכה כיון דאינו מקיים אז את המצוה בשלמותה, ומה"ט יכול להמשיך לספור בשאר הימים ולא ס"ל כתוס' דהוי לעיכובא לספור בלילה, אך מתוס' במגילה משמע קצת דלא הזכירו סברא דשייך ספירה ביום וא"כ תקשי למה סופר, וצ"ל דהוי כעין תשלומין או דיש לו שכר ספירה ולא שכר בזמנה וכמו שנזכיר לקמן מדברי הראשונים, ועוד יתכן דס"ל דמונה ביום כדי דשאר הספירות לא יהיו כשקר וכמו שנזכיר אי"ה לקמן שיטה מעי"ז וזה יהיה סיוע לשיטת האול"צ דנזכיר לקמן אי"ה בדעת בה"ג].

עוד בדברי התוס' במגילה וצד לבאר דבריהם דהוי משום שקר וכנ"ל וישוּב לפי"ז לסתירה בענין שלא ספר יממה שלמה

ודברי התוס' צ"ב, דהכא כתבו בשם בה"ג דימנה למחר בלא ברכה, וזה לא כדברי התוס' במנחות דמשמע דימנה בברכה, וגם צ"ב דמדוע מונה בלא ברכה לפי הבה"ג, דלא מסתבר דמספק"ל בדין דהיה לתוס' לבאר דמספק"ל בדין זה אם מונה ביום, ועוד דאם הוי ספק שקול לכאורה שייך בזה סדר"ל דהואיל ויש ספק אם חייב או לא נימא דפטור.

ולומר דהמצוה בשלמות זה אם מונה מהלילה ואם מונה ביום לא הוי מצוה בשלמות אבל יש מצוה כעין חצי שיעור, זה נראה לכאורה דוחק דממ"נ אם לא הוי מצוה היכן ראינו מצוה למנות ודוחק לומר דהוי כחצי שיעור במצוה ונהי דאשכחן בק"ש דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד דמשמע דיש ענין של קריאה לזכר אך משמע דשם אין תועלת בספירה זו וא"כ מאיזה טעם ס"ל שלא לברך הואיל וס"ל דהוי מצוה למנות ביום.

ולכאורה יש ליישב, דהתוס' במגילה ס"ל בדעת בה"ג דאם לא ספר כל היממה דאינו ממשיך לספור משום דהוי כמשקר הואיל ולא ספר יממה שלמה ולכן ס"ל דאם יספור ביום לא הוי שקר בספירתו דמ"מ הרי ספר את אותו היום וא"ש דהתוס' במנחות כתבו על הבה"ג שס"ל דאם לא ספר יממה שלמה שלא ממשיך לספור, וע"ז כתבו התוס' במנחות וז"ל ותימה גדולה הוא ולא יתכן, עכ"ל. ואילו התוס' במגילה הביאו את דברי בה"ג שלא ימנה יממה שלמה ולא הקשו עליו, וי"ל דהתוס' במנחות הבינו את השיטה של בה"ג דס"ל דאם לא ספר יממה שלמה לא יכול להמשיך לספור משום דהכל מצוה אחת ולכן קשה להם ע"ז דלא יתכן לומר כן דא"כ איך מברכים בכל יום, אבל התוס' במגילה ס"ל דטעמו של בה"ג דכל יום מצוה בפנ"ע אלא דהוי כמשקר ולכן ס"ל דאם ספר ביום הרי הועילה ספירתו להמשיך הספירה כן נראה ליישב דבר זה. ועיין באול"צ ח"א (או"ח סימן ל"ו) שכתב ליישב את הבה"ג דהוי משום דהוי כמשקר, ולדברינו יש סיוע לדברי הרב מתוס' במגילה.

אם יש לומר גבי קטן שהגדיל דהואיל ואינו משקר בהמשך הספירה דיכול להמשיך ולספור וצידוד דלכ"ע בעי בספה"ע מצוה ורק הדיון אם הוי גם ענין של ספירה וכו'

כתבנו לעיל סברא דהואיל והקטן סופר אינו כמשקר והיינו לפי הצד דסברת בה"ג היא מחשש שמא ישקר ולכן בקטן ליכא להאי חששא. ואמנם לכאורה גם הסברא דאינו משקר י"ל דדוקא אם קיים המצוה מקרי לא משקר ואם אינו בר קיום המצוה אכתי הוי כשקר מחמת דלא ספר בהיותו בר חיובא ולא יצא יד"ח בהיות קטן ובזה גם אם נימא דטעמו של בה"ג משום שמא ישקר לא מהני, ומה"ט גם מה שטען בהר צבי דהואיל וספר מצטרף אין זה ברור דמ"מ הרי לא קיים את המצוה ומה בכך דהוא ספר.

ואין זה נוגע למה שחקרו אם סופר ואינו יודע מה סופר אם עולה לו דיש סוברים דלא עולה לו וכגון דסופר על תנאי ואינו יודע המספר האמיתי דיש אומרים דענין של הספירה היינו דצריך לידע המספר ולא סגי בזה דמקיים המצוה ויש חולקים דגם בכה"ג הוא מקיים המצוה וע"ז אין לומר דלמ"ד דענין של הספירה אינו כמצוה גרידא אלא כספירה ולכן הכא אם אינו משקר ש"ד דע"ז י"ל דע"כ לא פליגי אלא לענין אם ספר ולא ידע את הספירה דשמא מלבד המצוה הכא עצם המצוה היא ספירה וצריך לידע מה הוא סופר ותירתי בעי גם ספירה וגם מצוה אבל לעולם כל שסופר בלא שום מצוה לא מסתבר שיצא

וכמו דאם מתכון שלא לצאת וסופר דמשמע דלא יצא וע"כ דתלוי זה בעשית המצוה ולא בספירה בלא כונה לשם מצוה וה"נ אם אינו בר מצוה גרע מעושה מצוה ולא מכוון לה.

אם יש סברא דיש מצות חינוך בגדול בכה"ג והצדדים בזה ואיך הדין בהגדיל וברור שלא הביא ב' שערות

ויש עוד סברא דיש מצות חינוך גם בגדול כל דהבן לא יכול לקיים את המצוה מחמת שהוא גדול אכתי נשארה מצות חינוך וסברא זו תלויה בחקירה לשם מה הטילו חכמים מצות חינוך על הבן אם כדי להרגילו במצוה או שלא ישאר בלא מצוה ואין זה תלוי בספק אם מצות חינוך על האב או על הבן דבכל ענין יש ספק אם המצוה של החינוך באה לשם הרגל של הקטן או באה כדי שלא ישאר כגוי והנפק"מ במידי דאין יכול לקיים בגדלותו דשמא מ"מ השאירו מצות חינוך בכה"ג או דלמא דהואיל ואת רוב המצוות יכול הוא לקיים לבדו לא הטילו מצות חינוך בכה"ג ועוד דמאחר שהוא גדול שמא חשיב כאינו ברשותו של אביו ולא הטילו עליו מצות חינוך.

והנה יש לחקור כעין הנ"ל בקטן שהגדיל אבל לא הביא ב' שערות אם בזה נשאר מצות חינוך או דלמא דמאחר דיש לקטן זה חיוב עצמי מדרבנן לא צריכים לעוד מצות חינוך וכן יש להסתפק במי שאין ידוע אם הוא הביא ב' שערות או לא.

דברי השו"ע סימן שצ"ו ס"ג ומה דמוכח מדבריו דאין חינוך בקטן לאבלות וביאור ההוכחה בתרי גווני והצדדים בדחיית ההוכחה ושמ"מ אין מזה הוכחה דאין חינוך בגדול

והשתא כתב הש"ע בדיני קריעה סימן ש"מ סעיף כז, קטן שמת לו מת, מקרעין לו. ע"כ ובטור כתב, קטן שמת לו מת דמקרעין לו מפני עגמת נפש להרבות בהספד וכתב הרי"ף גאות ואם הגיע לחינוך קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצוות עכ"ל.

וכתב ע"ז הט"ז בשם הדרישה ומכאן [כלומר מדברי הרי"ף] יש ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך נוהג בו כל דיני אבלות.

וז"ל השולחן ערוך סימן שצו סעיף ג, קטן שמת אביו ואמו ואפילו הגדיל תוך שבעה, בטל ממנו כל דין אבלות ואינו חייב בו, עכ"ל. ומשמע דלא מבעיא בקטן שלא הגדיל דפטור מאבלות אלא אפי' הגדיל תוך ז' נדחה מאבלות מדלא כתב אם הגדיל תוך ז' בטל ממנו דיני אבלות ואם איתא דקטן חייב באבלות לא שייך לשון אפי' הגדיל דהא בקטן חייב מצד חינוך דבהגדיל תוך ז' היינו עצם הדין דש"ע ומאי אפי' ומאי לא מבעיא שייך בזה ומזה למדים דקטן פטור מחינוך באבלות.

והטעם דפטור בהגדיל תוך ז' זה בין אם יש חינוך בגדול ובין אם אין חינוך דהיינו דהכא באבלות לא שייך חינוך ועוד דהואיל והיה פטור בתחילת הז' לא שייך לחייב לא חיוב עצמו ולא חיוב מחמת חינוך.

וההוכחה הנ"ל דאין חינוך באבלות לקטן נראה דמוכיח הנקה"כ בסימן ש"מ על דברי הט"ז הנ"ל.

ובשיבת ציון סימן ס"א דחה דדלמא התם דוקא במי שלא שייך בו חינוך כגון למ"ד דהחינוך על אביו ומת אביו ומה דהש"ע כתב דמת אביו ואמו שמא אזיל כשיטות דגם האם חייבת בחינוך ומ"ב סימן שמ"ב סק"ב כתב דיש מהאחרונים דסוברים דיש חינוך גם על האם ועיין בתוס' יומא פב א ועכ"פ יש הוכחה מהש"ך לענין חינוך בגדלות.

וז"ל הפתחי תשובה (יו"ד סימן שצו ס"ק ב) עוד יש נפקותא אם הקטן הולך לבית הספר ללמוד תורה והגדיל תוך שבעה דג"כ לא שייך חינוך דמתוך זה אתה מבטלו מת"ת, עכ"ל. **ושם קאי** על מה שהקשו שם על הט"ז דלמה ליה הדין של הש"ע תיפ"ל דגם בקטן נוהג כל דיני אבלות וא"כ בהגדיל פשיטא דימשיך לנהוג כן נראה לכאורה כונת הקושיא שם, וע"ז תי' דמשכח"ל באופן שהוא לומד תורה דלא שייך בזה חינוך לאבלות, **ומשמע** דהבין דהוכחה היא דאם היה חייב בחינוך לא שייך לפוטרו בהגדיל תוך ז' ואמנם ה"ה דהו"מ להוכיח מהלא מבעיא וכו' וההוכחה מקטן דלא הגדיל בתוך ז' דפטור מדיני אבלות והתי' על שניהם הוא דמייירי בלומד תורה וכנ"ל **ואמנם** לשון פטור מכל דיני אבלות לא ברור דאם משום ביטול תורה מדוע לא אמרינן דאה"נ דילמד תורה ושאר הדברים דאינם תלויים בביטול תורה דינהג ואולי ס"ל דאין אבלות לחצאין.

ספקו של הגרע"א בקטן שאכל והגדיל בו ביום ביום אם בהמ"ז שאכל בקטנות עולה לו ואם יש צד לפשוט הספק

וז"ל רבי עקיבא איגר (או"ח סימן קפו) "קטן חייב מדרבנן" מסתפקנא באכל ביום האחרון של שנת י"ב לעת ערב קודם לילה ובתחלת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון אם מחוייב מדאורייתא לברך. ואם נדון שהוא דאורייתא י"ל דאם בירך קודם הלילה. דכשהחשיך צריך לחזור ולברך כיון דבעידן דבירך לא היה חייב מה"ת לברך א"י לפטור חיובא של דאורייתא. ע' מג"א סי' רס"ז סק"א ד"ה וצ"ע, עיין שם. **אח"כ** הראה לי חתני הרב מהו' שמואל נ"י דכעין זה נסתפק בס' חכמת אדם באם אכל כשהוא אונן ונקבר המת קודם דנתעכל המזון אם צריך לברך. **ויש לחלק** דהתם החיוב נמשך מהתחלת אכילה עד אחר עיכול. אלא דבעידן דעוסק במצוה. היינו באנינות פטור מלברך. בזה י"ל דתיכף כשגמר המצוה צריך לעשות מצותו דבהמ"ז. אבל בזה נ"ד בעידן אכילה הגברא בעצמותו אינו בר חיובא. י"ל דלעולם לא מתחייב מדאורייתא. וצ"ע לדינא, עכ"ל הגרע"א.

ובספק של הגרע"א לכאורה יש לתלות ג"כ במי שאכל פחות מכזית ושבע אם חייב בבהמ"ז אם אזלינן בתר אכילה או בתר שביעה.

ובעצם הספק אמרנו דאולי יש לפשוט זה מהא דפליגי הפוסקים בסוף סימן קפ"ח ובסימן ער"א ס"ו אם אכל ביום ומברך בלילה לענין הזכרת מאורע בבהמ"ז אם החיוב על שעת האכילה או שעת הברכה, ושם מוזכר דדעת הרא"ש דהחיוב בתר שעת הברכה דהוי כעין חיוב של תשלומין דאזלינן כפי השעה דמברך או מתפלל, ומדלא כתבו הפוסקים צד דצריך לברך כפי שעת השביעה משמע דאין שעת השביעה גורר חיוב, אך אולי יש לדחות דהתם יש חיוב בשעת אכילה ובזה ס"ל דאזלינן בתר שעת אכילה הואיל ויש לו בזה חיוב אבל היכא דהוי חיוב רק בשעת שביעה דלמא בזה אזלינן בתר שביעה.

אם יש הוכחה מדנקט הגרע"א דבבירך יש צד דחייב לחזור דמשמע מזה דבלא בירך אין צד דלא יברך וע"כ מכח דיש חינוך בגדול ואם יש צד לדחות והשתא מדנקט הספק בבירך דייק מזה האול"צ דאם לא בירך חייב משום חינוך גם בגדול, אך יש לדחות דרבנותא קאמר דאפי' בבירך יש צד דחייב וכ"ש בלא בירך, ולעולם על הצד דאין צריך שוב לברך גם אם לא בירך לא שייך לברך דהחיוב היה בשעת אכילה.

אם יש הוכחה מדברי רע"א בסימן ז דאין חינוך בגדול וביאור דברי הגרע"א ודחיה דאין הוכחה מהתם והוכחה מהגרע"א דמי שידוע שלא הביא ב' שערות דשיך בו חינוך

ובחזו"ע כותב שבשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורה קמא סימן ז) מבואר להדיא שאין חינוך בגדול וז"ל השו"ת הנ"ל מה שהבנו שנוגע לדין זה: ומ"ש הרמ"א בהג"ה או"ח (סוף סי' ל"ז) וי"א דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד, [וז"ל: קטן היודע לשמור תפילין בטהרה וכו'] חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו, הגה: וי"א דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד. (בעל העיטור) וכן נהגו, ואין לשנות (דברי עצמו), עכ"ל. וע"ז כתב הגרע"א: [לא הבנתי דהא מדאורייתא חייב, ואף דבדקו ולא הביא ב' שערות הא בדאורייתא חיישנן שמא נשרו, וא"כ איך שייך בזה דאביו לוקח לו תפילין דמשמע דמדין חינוך לבד הוא, עכ"ל.

והגרע"א על הש"ע הנ"ל כתב ליישב, דמיירי שבדקו בעודו קטן ונמצאו לו שתי שערות ושוב נמצאו אותן שערות שבזה לא חוששים שמא נשרו, וס"ל דהואיל ולא חייב מן התורה בקטן דנעשה בן י"ג ובבירור אינו גדול מן התורה בזה שייך דיחייבו אותו מדין חינוך ולא אמרינן דבזה נמי הרי הוא חייב מדרבנן ולא בתורת חינוך אלא ככל חיובים דרבנן דעלמא.

ובזה יש נפק"מ בדין הנ"ל של אבלות, דאם היה קטן בענין הנ"ל דהוא בן י"ג וודאי דלא

הביא ב' שערות א"כ בזה שייך חינוך בהיותו קטן ובזה אם יש חינוך באבלות שייך לחייבו באבלות אפי' הגדיל תוך ז'.

ומ"מ אם מהדברים הנ"ל של הגרע"א היתה כוונת החזו"ע להוכיח דאין חינוך בגדול, לא הבנו הכוונה, דהקושיא של הגרע"א דאם הוא גדול יש לו חיוב עצמי ובזה פשיטא דאין חייב אביו בחינוכו דכל הדיון הוא בענין שלא חייב מצד עצמו דס"ל להגרע"א שאם הוא גדול וחייב מן התורה לא שייך לומר שאביו יקנה לו תפילין שהרי הוא גדול וחייב מצד עצמו מן התורה ופשוט שבזה לא שייך כלל הדיון שיהיה חיוב חינוך כשהוא גדול שא"כ כל גדול אביו יהיה חייב בחינוכו וזה פשוט שלא שייך לומר כן.

וכל הדיון רק במי שאין יכול להתחייב מחמת הגדלות כגון במי שספר עומר בקטנות ולא בגדלות וכיוצא בזה או גבי אבלות שלא שייך לחייבו מצד הגדלות ובזה הדיון אם נחייבו מצד חינוך.

ומ"מ משמע מהגרע"א דאם ידוע דאינו חייב מדינא דאורייתא בזה שייך לומר דאביו חייב לקנות לו תפילין ולא אמרינן דמ"מ מדרבנן הוא חייב מצד עצמו אלא דהוי המשך החיוב של החינוך ואם נכון הדבר נלמד מזה דאדם דלא הביא ב' שערות בביור דבזה אם הגדיל תוך ימי הספירה פשיטא דחייב להמשיך לספור מדין חינוך.

אם יש צד דגם במי שלא בדקנו אם הביא ב' שערות דיש צד דחייב בחינוך שלא לא הביא ב' שערות

ולפי"ז יתכן דגם בלא בדקנו אם הביא ב' שערות או לא מספק אין לחייב לבדוק ומימלא יש כאן צד דאביו חייב בחינוכו על צד דבאמת אינו גדול ובפרט לשיטות דלא אמרינן דחזקה דרבא מפקיעה מחזקת קטנות דעכ"פ מן התורה אינו חייב, ועוד דיש בזה ס"ס לברך דלמא כל יום מצוה בפנ"ע ודלמא לא הביא ב' שערות, אך יתכן דכל דהוי סד"א מימלא הוי חיוב עצמי אך לשיטות דסד"א לחומרא מדרבנן ה"נ יתכן דיש חיוב חינוך, ועיי' בזה.

אם יש הוכחה מתוס' בחגיגה דאין חינוך בגדול וצד לדחות

ועכ"פ לעצם החקירה אם הטילו חינוך על הקטן לכאורה יש ראייה מתוס' בחגיגה (ו ע"א ד"ה בחיגר שיכול להתפשט, וד"ה 'מקמי גידולו'), והכלל שם דהגמ' נסתפקה בקטן חיגר שיכול להתפשט אם מחנכים אותו בראיה דמאחר שגדול בכה"ג פטור מחמת שהוא חיגר ואין יכול להלך ברגליו ואפי' אם יכול להתפשט ולילך ברגליו מ"מ כל שלא התפשט פטור וא"כ פטרינן גם את הקטן או דילמא דאעפ"כ מחנכים אותו.

והתוס' כותבים דדוקא ביכול להתפשט מקמי גידולו מספק"ל אבל אם ברור לך שיתפשט רק אחר גידולו תו לא מספק"ל.

ומשמע דהטעם דלא שייך לחנך בקטן על צד שרק כשיגדיל יתפשט דהא גדול שיכול להתפשט פטור וה"נ בקטן, אבל על צד שיתפשט קודם שיגדל בזה שייך שחייבו אותו בחינוך כי כיון שיש צד שיתפשט קודם שיגדיל יוצא שיש עליו חוב להתחנך בקטנות כשיתפשט ולכן דילמא מהשתא חייבוהו אפילו שעדיין לא נתפשט לא כן אם לא יתפשט עד שיגדיל דאז לא חייב להתחנך כיון שבעודו קטן אין בו צד לחייבו כמו בגדול שהרי בגדול כמותו פטור ולכן לא הטילו עליו להתחנך בכה"ג וכשיגדיל לא הטילו עליו חינוך כי מיד כשיתפשט יקיים המצוה מצד החיוב ולא רק מצד חינוך ומשמע דאפי' אם כשיגדיל לא יתפשט מיד ואח"ז יתפשט לא חייב בחינוך והשתא אם איתא שמצד חיוב בחינוך יש אפי' בגדול א"כ גם גדול שיכול להתפשט יש לחייבו מדרבנן כמו בקטן שיש צד שהטילו עליו חינוך ומדוע כתבו התוס' דאיירי שיכול להתפשט מקמי גידולו אלא ע"כ דבגדול לא שייך חינוך.

ועצם הסברא של מורנו הרב בנויה על יסוד דאין לעשות דברי חכמים כחוכא ואיטלולא ואין לך חוכא גדולה מזו דהיום מברך וכשגדל לא מברך ולפי הנ"ל לכאורה מוכח שלא כהך סברא הנ"ל ודו"ק, ועיין בר"פ בדין דשיל"מ בהא דנאסר לאחד ומותר לאח"כ בדין מבשל בשבת במזיד ובספר על בישול מה שכתבנו בזה ועיי"ש ובשו"ע סימן שיח מ"ש בזה ואכמ"ל.

ויש לדחות ההוכחה הנ"ל מחגיגה דכה"ג לא שייך חינוך בגדול משום דגדול כמותו לא אשכחן דחייב ורק בקטן אם יש צד דיתפשט א"כ השוו גם זמן זה שאינו מפושט משום דל"פ אבל אם לא יוכל להתפשט בקטנות לא שייך כלל חינוך בכה"ג ולא שייך חינוך בגדול כאשר הגדול עצמו במצב זה הוא פטור ולא שייך שנחייבו משום חינוך ונהי שבקטן אנו מחייבים אותו זה משום שכשהוא קטן שייך בו עדיין חיוב כשיתפשט ובזה לא פלוג רבנן וחיוב כע"ז לא שייך בגדול לא כן שאר חיובים שהזכרנו לעיל שדנים לחייבו כמו שגדול כמותו חייב.

ובקיצור דלא שייך חינוך בגדול רק בענין שהגדול מצד שהוא גדול פטור ורק חייב מצד חינוך כמו בספה"ע דאם מצד גדול לא שייך לחייבו אבל גבי ראייה ממ"נ אם לא יתפשט הרי הוא פטור ואם יתפשט מיד מתחייב מצד הגדלות וא"כ לא שייך חינוך בגדול בזה.

צד לצרף להמשיך לספור בברכה דגם מעשה של קטן הוי מעשה

ועיין בקה"י על סוכה בתחילתו שכתב סברא דקטן חשיב כאנוס בקיום המצוות ושייך במצוות ע"ש בסימן א ולפי"ז לכאורה יש צד דבקטן נמי שייך שקיים המצוה אלא דאינו עושה אותה מחמת חיוב אך כל שקיימה הוי כמקיים מצוה מן התורה ועיין ברב ברכות (מערכת פדיון) מ"ש בענין קטן שקיים מצוה כשהוא קטן ושוב הגדיל ובתורה לשמה (סימן שז) הוכיח מדין היו לו בנים בגיותו ושוב נתגייר דקיים פו"ר, ואמנם שם י"ל דהטעם משום דשוב אינו מצווה בפו"ר ואין תנאי שיקיים הבנים ע"י מצוה אלא כל שכבר יש לו בנים וקיים לא תהו בראה לשבת יצרה תו לא ציוותה עליו התורה אבל במידי שהוי מצוה ותלוי במי שמצווה וכגון אם נאמר שבמזוזה יש דין דוקא במי שקבע בחיוב פטור ממזוזה וא"כ י"ל דלא יועיל מעשה קטן וכמו בהיה שוטה ואכל מצה ונשתפה ונהי דיש לחלק דהתם לא נשאר מהמצוה כשחזר להיות שפוי מ"מ אמת הוא שאם שוטה קבע מזוזה ושוב נשתפה שמשמע שלא מהני על צד שדוקא אם בר חיובא קבע את המזוזה נפטר.

דברי הרמב"ם בקרבן פסח דקטן יצא אם הקריבו עליו ודברי הכס"מ בזה ודברי המשיב דבר בזה

וז"ל הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז) גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור, עכ"ל. וקשה מדוע אם שחטו עליו בראשון פטור והרי הוא לא בר חיובא, והרמב"ם (הלכות חגיגה פ"ב ה"ד) כתב חרש שוטה וקטן מפני שאינן בני חיוב הרי הן פטורין מכל מצות האמורות בתורה, עכ"ל. ומזה יש להוכיח דחשיב ב"ח אם כבר עשה את המצוה.

ואמנם בכס"מ שם כתב לחלק דשאני פסח שני דהואיל והתורה ריבתה את הקטן בפסח דשוחטין עליו וממנין אותו מש"ה הוא נפטר מן השני ועיין מה שכתבנו בזה בנדרים (לו ע"א) ואם יש הוכחה ברמב"ם דשה לבית אבות מן התורה עי"ש.

ואמנם בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן ח"י) כתב דדין קטן שונה משוטה דכיון דעשה בשעת חינוך יש ע"ז שם של מצוה, והדברים צ"ב דמה סברא יש בזה הואיל וחינוך מדרבנן, ומ"מ דמיא הך סברא למה שכתבנו לעיל בשם הקה"י, ומה שהקשה שם מהא דשה לבית אבות לאו דאורייתא עיין בחידושים על נדרים הנ"ל מה שכתבנו בזה לבאר את הסתירה בזה בסוגיות בין נדרים לגיטין כה א וע"ע מה שכתבנו בזה בגיטין כה.

בהוכחת המשיב דבר דמעשה של הקטן בקטנות מועיל לגדלות וצדדי הדחיה בזה ואם עכ"פ בדרבנן מהני

והנה המשיב דבר הנ"ל כתב להוכיח מהשולחן ערוך סימן נג שכתב שם הרמ"א אין לקטן לעבור לפני התיבה אפילו בתפלת ערבית, אפילו הגיע לכלל י"ג שנים ביום השבת אין להתפלל ערבית של שבת, דהרי עדיין אין לו י"ג שנה (מהרי"ל) עכ"ל.

ומזה למד המשיב דבר דהקטן עצמו שרי ליה להתפלל ולא אמרינן ליה דאין לו להתפלל הואיל ואח"כ יצטרך להתפלל שוב וע"ז י"ל א' דגם לברך בהמ"ז מותר לו לברך דמהיכן ידע מה יארע עמו אח"כ ואדם מצווה מיד לברך וה"נ להתפלל דכעת הוא מצוה ועוד דהתם בתפילה דרבנן ובה שייך לומר דרשאי להתפלל דכל הטעם דלא יוצא יד"ח כשהוא קטן זה מחמת דאין דרבנן מוציא מן התורה לא כן במידי דרבנן ואע"פ דשייך לומר דגם בדרבנן אין מצות חינוך מוטלת על הקטן אלא על אביו וגם שייך לומר דלא אתי תרי דרבנן ופטר חד דרבנן הרי ידוע דענין זה שנוי במחלוקת.

עוד בהנ"ל וצירוף סברא דעכ"פ בדרבנן מהני מה שעשה בקטנותו

וז"ל תוספות בברכות (דף מח ע"ב) ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחוייב מדרבנן דאם אינו מחוייב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו, עכ"ל. עי"ש דבאו לאפוקי מדברי רש"י, וע"ע בש"ע תרע"ה ס"ג דהביא בסתם דקטן לא יוצא וכתב ד"א דאם הגיע לחינוך מותר, והשתא לא מבטיח אם הי"א מפרש את הסתם אלא אפי' אם הוא חולק הרי יש צירוף של דיעה דהקטן מוציא את הגדול, וע"ע בש"ע סוף סימן קפ"ו דיש משמעות בפשט מרן דגם קטן שלא אכל כדי שביעה מוציא גדול שלא אכל כדי שביעה ואע"פ דיש לדחות מ"מ חזי לאצטרופי וכנ"ל.

סיכום העולה מהנ"ל דיש ס"ס לברך בקטן שהגדיל והואיל ובספה"ע

מברכים בס"ס ה"נ שייך לברך

והשתא לפי דרך זו הרי יש כאן ס"ס מעליא לפי הצד דספה"ע מדרבנן דהיינו דלמא אתי קטן ומפיק לגדול אפי' בשל תורה כמו שהבאנו צד לעיל ועוד דלמא בדרבנן מיהא מפיק ודלמא כל יום מצוה בפנ"ע.

דחזי מ"מ להצטרף הסברות שקטן שעשה מעשה בקטנותו שמהני לזמן שהגדיל ועיין בזה ביב"א ח"ג סימן כ"ז מה שכתב בזה באורך גדול, אך לא נחית לומר דהכא הוי ס"ס לברך, ולפי הנ"ל יש ג' צדדים דיכול להמשיך ולברך שמא מעשה שעשה בקטנות מהני גם למה שהוא בגדלות עכ"פ בדרבנן ושמא יש מצוות חינוך בגדול בכה"ג דאין יכול לעשות מעשה מכח גדלותו ושמא כל יום מצוה בפנ"ע ויתכן דיש לצרף את הסברא

דעכ"פ הקטן ספר, וא"כ י"ל דמכל הני צדדים דמנינן לעיל יכול להמשיך ולברך.

והעולה לדינא יש לעשות מכל הנ"ל צד חשוב לברך ויהיה ס"ס לברך, דבקטן הדיון הוא אם הוא חייב או לא ובזה שייך לומר ס"ס ולברך.

וכעת ראינו בחזו"ע שהסיק שאינו מוחה ביד הקטן שהגדיל מלברך עיי"ש, אלא שהוא מורה לקטן שהגדיל שלא לברך, ולפי הנ"ל יתכן שיש צדדים חשובים שאחר כל הנ"ל לא גרע מספק וא"כ הוי ס"ס מעליא לברך והמיקל יש לו על מה לסמוך, ואם יכול שאחר יפטור אותו בברכה כך עדיף.

עוד בהנ"ל במי שלא נתברר דהביא ב' שערות ושכזה עכ"פ הוי צד מעליא להמשיך לברך

ואם לא נתברר שהביא ב' שערות, בזה יש לסמוך על סברת הגרע"א דס"ל דכה"ג ודאי דמחנכים אותו כמו שהוכיח מהלכות תפילין דאביו חייב לקנות לו תפילין משום דאינו חייב מן התורה.

ונלע"ד דאין צריך לבדוק, דבדרבנן סומכים שלא לבדוק כמו דאיתא בתוספות (עירובין דף ו ע"א) וז"ל וי"ל הואיל ואי אפשר לצמצם אלא ע"י טורח גדול לא הטריחו לצמצם ולמדוד בספק דבריהם, עכ"ל. וה"נ י"ל דאין זה מדרכי הצניעות דיראה אם יש לו ב' שערות, וגם לא ראוי להזכיר כן לקטן.

סיכום

א'. קטן שהגדיל בימי הספירה יש צד דאין יכול להמשיך ולספור בברכה הואיל וקודם לכן בירך וספר מכח מצות חינוך ואחר שגדל הדיון לחייבו חיוב גמור ובזה יש צד דלא יכול להמשיך ולספור דדמי כמו שלא ספר יממה שלמה דלא יכול להמשיך לספור ועיין בזה לקמן.

ב'. ובדין הנ"ל יש צד בקטן דיכול להמשיך לספור בברכה משום דהרי הקטן ספר מדין מצות חינוך ועוד יש צד דחייב לספור בברכה אבל מדין חינוך דשייך גם בגדול ואי"ה יתבארו צדדים הנ"ל לקמן.

ג'. גם לפי הצד דיש דבספה"ע יש קפידא למנות את המספר ולא רק קיום מצוה גרידא מ"מ מסתבר דהוי גם קיום מצוה ולכן בקטן הדיון הוא אם חשיב קיום מצוה בעודו קטן ולא סגי בזה דהוא כבר ספר דנהי דשייך לומר דאינו משקר במה שהוא סופר מ"מ הרי לא קיים מצוה בספירתו.

ד'. בענין חינוך בגדול בש"ע יו"ד סימן שצ"ו ס"ג משמע דקטן אינו חייב באבלות ומשמע דגם לא מדין חינוך והטעם דלא גזרו חינוך באבלות ושם איתא דאם גדל הקטן בתוך ז' דג"כ פטור מאבלות הואיל ולא היה חייב מתחילת הז' ואין זה ענין לחינוך בגדלות א' משום דהתם אין חינוך באבלות ב' משום דעכ"פ בהיותו קטן היה פטור ולא הוי ז' שלמים בחיוב ומ"מ אין מזה הוכחה דאין חינוך באבלות דשמא הוי בענין שיש לקטן ביטול תורה דבזה דוקא אין חינוך באבלות א"נ דהואיל ומתו אביו ואמו לא שייך עוד שם חינוך.

ה'. אם קטן אכל קודם דהגדיל ועדיין שבע הוא בעודו גדול הגרע"א בסימן קפ"ו מסתפק אם בירך בעודו קטן אם צריך שוב לברך בעודו גדול דעדיין הוא שבע ואע"פ דמשמע בדברי הראשונים גבי בהמ"ז בסימן קפ"ח בסופו ובסימן ער"א ס"ו דהולכים אחר שעת האכילה ולא שעת השביעה י"ל דהיכא דלא שייך חיוב מצד האכילה שמא השביעה גוררת חיוב והגרע"א לא ביאר איך הדין בלא בירך בקטנות אם יברך בגדלות ומזה למד באול"צ דיש חינוך בגדלות ואמנם אולי יש לדחות דהגרע"א נקט לריבוי דאפי' בבירך בקטנות יש צד דצריך לברך שוב אך קצת יש נטיה מדלא הזכיר חידוש לומר דלא יברך אע"פ דלא בירך עדיין.

ו'. בשו"ת רע"א סימן ז הביא את דברי הרמ"א בסוף סימן לז דיש אומרים דלא חייב האב בחינוך רק אם הבן הוא בן י"ג והקשה הגרע"א דבן י"ג הוא חייב מן התורה ואם איתא דיש חינוך בגדול למה לא קאמר דהאב חייב לקנות לו תפילין מדין חינוך כך יתכן דמוכיח החזו"ע ואמנם לענ"ד דיש לחלק דדוקא בענין דהגדול הוא בענין שאין יכול לקיים את המצוה מצד גדלותו ובזה הוא הדיון אם תיקנו חכמים חינוך בכה"ג וכגון בספה"ע דאין יכול הקטן לברך מצד גדלותו אבל אם הקטן יכול לקיים מצד גדלותו לא שייך בזה חינוך אע"פ דהקטן אין לו מעות וכיוצא דאטו כל ימי הקטן האב יתחייב לחנכו היכא דאין לו מעות.

ז'. בשאלה הנ"ל של הגרע"א הגרע"א על הש"ע שם כתב דהחינוך שייך בענין דידוע דהקטן לא הביא ב' שערות כגון דראו השערות אצלו בקטנות ובדקו דנשאר דלא תולין בשערות אחרות ומשמע דבכה"ג אין חיוב עצמי מדרבנן ולכן שייך חיוב מצד חינוך ואם לא ידוע אם הביא ב' שערות ס"ל להגרע"א דבכה"ג הקטן חייב מן התורה מצד חזקה דרבא דמסתמא הביא ב' שערות ואמנם כלפי ספה"ע יש לדון דעל הצד דלא הביא ב' שערות א"כ שייך בזה חינוך ומסתבר דלא חייבים לבדוק דאין זה דבר שבצניעות ולכן בכה"ג יש לצרף לסברא דיש חינוך בגדול גם סברא דשמא לא הביא ב' שערות ושייך בו חינוך לכ"ע.

ח'. בגמ' בחגיגה דף ו א איתא לענין מצות ראיה דאם היה חגור פטור מראיה וחיגר דנתפשט חייב ואם היה גדול ויכול להתפשט ג"כ פטור כן הוא ברמב"ם חגיגה פ"ב ה"ג ובקטן ביכול להתפשט היה ספק בגמ' וכתבו התוס' דאם אין יכול להתפשט קודם גדולו בזה הוא דמספק"ל אבל אם לא יכול להתרפאות עד שיגדל בזה פשוט שהוא פטור ופשיט בגמ' שהואיל וגדול פטור ה"נ לא תיקנו חינוך ואין להוכיח מזה דאין חינוך בגדול דאם היה חינוך א"כ גם בגדול גופיה חייב די"ל דאה"נ לפי הצד דהוי החיוב בחינוך דגם בגדול יתחייב אבל הגמ' מסיקה דלעולם לא עבדינן חינוך רק אם הגדול באותו מצב היה חייב וא"כ כ"ש שלא תיקנו חינוך בגדול בכה"ג.

ט'. בענין קטן שהגדיל בימי הספירה יש לצרף עוד סברא דכל שהוא עושה מעשה בקטנות עולה לו גם לזמן הגדלות ואפי' בשל תורה יש איזה אחרונים דס"ל דמהני עיין בשו"ת משיב דבר ח"א סימן ח"י אבל בדרבנן י"ל דמהני ואע"פ דאין זה מוסכם דאם החינוך על אביו יתכן דלא שייך דיצא הקטן ועוד דהוי תרתי לפטורא דהוא גם קטן וגם דרבנן ולא יפטור את הגדלות דהוא חדא לפטורא אפי' אם הוא דרבנן מ"מ אין זה מוסכם עיין בזה בש"ע סימן נ"ג דמשמע דקטן יכול להתפלל ביום דגדל ולא מחייבים אותו להמתין עד שיגדל ואע"פ דיש דוחים דהתם הוי בערבית דיש בזה צד של רשות מ"מ אין זה ברור בשיטה זו בש"ע וע"ע בתוס' ברכות דף מח ב ובש"ע סימן תרע"ה ס"ג ואפי' אם נימא דענין זה שנוי במחלוקת ואפי' נימא דדעת מרן דאין לעשות כך מ"מ הוי צד לצרף לספק הנ"ל דילמא יש חינוך גם בגדול וכל כה"ג דהקטן ספר בקטנות י"ל דהוי כעין ס"ס דלמא כל יום מצוה בפנ"ע ודלמא מה שעושה הקטן בקטנותו מועיל לזמן הגדלות וזה לפחות בספה"ע דרבנן ומאחר שכתבנו לעיל צד בענין הס"ס דסברת הבה"ג היא יחידאה ובצד כל דהו של ספר י"ל דיכול לברך בספה"ע וכבר כתבנו לעיל דכל דיש צד דהוא לא הביא ב' שערות הוי צד חשוב דהוא מתחייב מצד חינוך והרי ברוב הקטנים דהגדילו אין ידוע אם הביאו ב' שערות וא"כ הוי צד חשוב דיכולים להמשיך לספור בברכה, והיעב"א.

הגאון הרב שלמה ידידיה זעפראני שליט"א
רו"כ ואב"ד כתר תורה – בית וגן ירושלים

מוליד אש ביו"ט באופן שלא יכל לעשותו מבעו"י

ענף א.

איתא במתני' ביצה (לג.) אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר. וקאמר שם בגמ' (לג:) מ"ט, משום דקא מוליד ביו"ט. והנה הרמב"ם (פ"ד משביתת יו"ט ה"א) כתב אבל להמציא אש אסור, שהרי אפשר להמציא אותה מבערב. והראב"ד שם השיג עליו וז"ל: ויאמר מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה, והוא הטעם שמפרש בגמרא ביצה (לג:). ויש להבין מה שורש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. ועוד יש לעיין בדעת הרמב"ם מהו להוציא אש בכה"ג שלא היתה באפשרותו להוציא מבעו"י. ועוד יש לעיין אם איסור הוצאת האש הוא מן התורה או מדרבנן.

ענף ב.

א) ונראה לבאר כוונת השגת הראב"ד על הרמב"ם. ונקדים הקדמה, דהנה שיטת רבי יהודה (ביצה כח.-כח:) דמכשירי אוכל נפש שא"א לעשותם מערב יו"ט מותר לעשותם ביו"ט, ורק מכשירי אוכל נפש שיכל לעשותם מערב יו"ט אסור לעשותם ביו"ט. ורבנן פליגי עליה וס"ל דגם במכשירי אוכל נפש שלא יכל לעשותם מערב יו"ט אסור לעשותם ביו"ט. נפק"מ לשפוד שנתקלקל או נשבר ביו"ט וא"א לצלות בו כך, דלר"י מותר לתקנו [עיין רמ"א סימן תקט ס"א ובמשנ"ב שם], ואילו לרבנן אסור כיון דלדידהו מכשירי אוכל"נ לא הותרו ביו"ט וכדדרשינן "הוא לבדו יעשה לכם" – "הוא" ולא מכשיריו. אבל ר"י דריש "לכם" לכל צרכיכם, ו"הוא" ולא מכשירי אוכל נפש שיכל לעשותם מערב יו"ט.

ב) והנה הרמב"ם (פ"א משביתת יו"ט ה"ח) כתב וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהן חסרון אם נעשו מבערב עושין אותן ביום טוב כגון שחיקת תבלין וכיוצא בהן. ולמד הגר"א (סימן תקט סק"ה) בדעתו שפסק כר"י דמכשירי אוכל"נ שא"א לעשותם מערב יו"ט מותר לעשותם ביו"ט. ואע"ג שפסק הרמב"ם (פ"ד משביתת יו"ט ה"ח) דשפוד שנרצף ביו"ט אין מתקנים אותו ביו"ט, שאני התם דאיירי כשנשבר או נתעקם הרבה באופן דהו"ל תיקון מנא גמור ואסור. וס"ל דמודה ר"י לאסור בזה, וכשם שאסור לכו"ע כל תיקון מנא מתחילתו, עיין משנ"ב (סימן תקט) בהקדמה. ועיין עוד ביה"ל (סימן תקט ס"א ד"ה אותו) אשר הביא לפירוש הגר"א הנ"ל בדעת הרמב"ם, ושכן פירש בו היש"ש דפסק כרבי יהודה. אבל המגיד משנה ומרן הכס"מ (פ"ד משביתת

י"ט ה"ד וה"ט) ובב"י (סימן תקט) למדו בדעת הרמב"ם דפסק כרבנן, ושע"כ מטעם דאין מכשירי אוכ"נ מותרים ביו"ט בכל ענין על כן שפוד שנרצף אין מתקנים אותו ביו"ט.

ג) וכמו"כ שם בהלכה ד' פירש המ"מ את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א האם מותר לכבות את הבקעת להציל את הקדירה, דהרשב"א שהתיר פוסק כר"י דמכשירי אוכ"נ שא"א לעשותם מבעו"י מותרים ביו"ט, ואילו הרמב"ם שאסר פסק כרבנן (עיי' ביצה כב.). אבל לפירוש היש"ש והגר"א לעולם הרמב"ם פסק כר"י וכפי שפירש הרמב"ם דין היתר לדוך תבלין ביו"ט ודלא כדיכת מלח דבעי שינוי, ושאיני שפוד שנרצף דהו"ל תיקון גמור של כלי וכנ"ל.

ד) הנה לפירוש היש"ש והגר"א שלמדו בדעת הרמב"ם דפסק כר"י, מה שעכ"ז אסר הרמב"ם (פ"ד ה"ו) לכבות את הבקעת ע"מ להציל את הקדירה, עיי' משנ"ב (סימן תקיד סק"ד) דכתב דלא חשיב כיבוי זה ככיבוי אוכ"נ (כבשרא אגומרי, סימן תקז ס"ד), כיון שכיבוי זה אינו מסייע לאוכ"נ אלא רק עושה הצלה ומונע היזק הקדירה. ועוד כתב שם המשנ"ב דאף שעכ"פ לא גריעא דבר זה ממכשירי אוכ"נ שא"א לעשותן מבעו"י דקיי"ל דשרי (סימן תקט ס"א בהגה), סבירא ליה לדעה זו דלאו כל מכשירי אוכ"נ התיירו, אלא דוקא שהם קרובים יותר לתיקון האוכל. עכ"ל. וכ"כ הגר"א שם.

ה) לעומת זאת לשיטת המ"מ ומרן הב"י דלמדו בדעת הרמב"ם דפסק כרבנן ושעל כן פסק דשפוד שנרצף בכל ענין אסור לתקנו ביו"ט, כיון דלרבנן מכשירי אוכ"נ אינם מותרים ביו"ט גם אם א"א לעשותם מערב יו"ט, וכן פסק מרן השו"ע (סימן תקט ס"א) ע"ש במשנ"ב וביה"ל הנ"ל. וכמו"כ זהו הטעם דלהרמב"ם אין מכבים את הבקעת להציל הקדירה (פ"ד ה"ו) כיון דמכשירי אוכ"נ אינם מותרים ביו"ט וכפירוש המ"מ בדעתו דהלכתא כרבנן. ובאמת דפשטות הגמרא בביצה (כב.) לענין כיבוי האש להצלת הקדירה אשר תלתה את הדבר במחלוקת רבנן ור"י נראה כוונתייהו. וכמו"כ הגמרא בביצה (כח.) לענין השחזת הסכין תלתה את הדבר במחלוקת רבנן ור"י.

והשתא להבנה זו יש להקשות שהרי הרמב"ם עצמו בדין תבלין כתב דטעם ההיתר לדוך תבלין כדרכו הוא כיון דהו"ל מכשירי אוכ"נ שא"א לעשותם מערב יו"ט, ועפ"ז לכאורה נראה כפירוש היש"ש והגר"א דפסק הרמב"ם כר"י. ובאמת שדבר זה צ"ע גם במרן השו"ע דבסימן תק"ט ס"א פסק בדין שפוד שנרצף שאסור לתקנו בכל ענין, וביאר בב"י שם דפסק כרבנן דר"י וכמו"כ אסר כיבוי הבקעת לצורך הצלת הקדירה. ולעומת זאת בסימן תצ"ה ס"א כתב בסתמא דמכשירי אוכ"נ שלא היה אפשר לעשותם

מאתמול מותר לעשותם ביו"ט. ולכאורה נראים הדברים סותרים, וכשם שנתקשו בדבר האחרונים (עולת שבת, מאמ"ר).

ז) עיין באור לציון (ח"ג פי"ט תשובה יט) אשר כתב ליישב דלעולם מרן השו"ע פסק כרבנן דר"י ושעל כן אסר לתקן שפוד שנרצף וכמו"כ אסר בסימן תקי"ד לכבות בקעת לצורך הצלת הקדירה, ושאיני דיכת תבלין שבעצם היא גופה אוכ"נ שאוכלים אותו, ומאי דקרי לה מכשירין כיון שמכשירה להטעים את התבשיל. ושעל כן החמירו בו חכמים לאסור דיכת מלח, [אא"כ עושה בשינוין] מדיכול לדוכו מבעו"י, והתירו לדון התבלין מדאינו יכול לעשותו מבעו"י כיון שמפיג את טעמו, או מטעם שאינו יודע באיזה תבלין יתבל התבשיל, (ביצה יד.). ודוקא בזה פסקו הרמב"ם ומרן השו"ע להתיר, אבל במלאכה שמעיקרא אינה אוכ"נ אלא מכשירי אוכ"נ ככיבוי הבקעת להציל הקדירה, או שפוד שנרצף, לעולם ס"ל כרבנן. והשתא א"ש מדוע הגמ' ביצה (יד.) לא כתבה לנמק היתר דיכת התבלין מכח שיטת ר"י, ולאמור א"ש דגם רבנן יודו לזה. והרמ"א שפסק להתיר שפוד שנרצף וכן כיבוי הבקעת להצלת הקדירה זהו מפני דאזיל בשיטת הראשונים אשר פסקו כר"י.

ענף ג.

ז) עיין ירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ו) דעל הא דאיתא במשנה האומרת דאוכ"נ מותר ביו"ט קאמר שם דלר"י אף מכשירי אוכ"נ התירו, וזה מבואר גם בבבלי מגילה (ז:). ועוד קאמר התם בירושלמי מאי איכא בין תנא דמתניתין שהתיר רק אוכ"נ, לר"י שהתיר גם מכשירי אוכ"נ. וקאמר רב חסדא דאיכא ביניהו לחדד ראשו של שפוד. ועוד קאמר רב חנינא בריה דרבי אבהו דאיכא ביניהו הוצאת אש מהאבנים. וע"ש בציון ירושלים בגליון על הירושלמי דכתב וז"ל מכאן ראייה ברורה לשיטת הרמב"ם דהמוציא אש מן האבנים הטעם הוא משום מכשירי אוכ"נ, ודלא כהראב"ד דמפרש משום הכנה, דאם כהראב"ד מה עניינו למחלוקת ר"י ורבנן במכשירי אוכ"נ. עכ"ל. ויש ליישב את הראב"ד דמדלא הביא הבבלי למחלוקת ר"י ורבנן לא ס"ל כהירושלמי. ויתירה מזו שגם בירושלמי יש שתי דעות רב חסדא ורב חנינא וי"ל דפליגי האם הוצאת אש הוי מכשירי אוכ"נ או מוליד. ולפי זה יסבור הבבלי כמ"ד משום מוליד ולא מטעם מכשירין, ולכך השיג הראב"ד על הרמב"ם מכח הבבלי דס"ל דלא הוי מכשירין.

והנה בכך נתבארה המחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד, דלהרמב"ם על פי הירושלמי דבר זה נחשב מכשירי אוכ"נ שיכל לעשותם מבעו"י שגם לר"י אסור לעשותם ביו"ט, ואילו להראב"ד גדר האיסור הוא משום מחוסר הכנה. וכהשגת הראב"ד מצינו ג"כ להמאירי (ביצה לג:) וז"ל: וטעם איסור כל אלו, שכל המצאת דבר ממה שאינו, אסור

אף לצורך אוכל נפש. וגדולי המחברים כתבו הטעם מפני שאפשר לו מבערב. והוא תימה שהרי בגמ' פירשו להדיא משום דקא מוליד. ע"כ.

(ח) ויכולים להיות בזה כמה נפק"מ. ראשית, ידועה שיטת הט"ז (סימן תקב) דס"ל דמוליד ביו"ט אסור מן התורה. ולאמור דינו כשפוד שנרצף מבעו"י דגם לר"י אסור לתקנו ביו"ט. ודרשינן מקרא "הוא לבדו יעשה לכם" "הוא" ולא מכשירין שיכל לעשותם מבעו"י. ואפשר שלזה נתכוונו הראב"ד בהשגות והמאירי דס"ל דאיסור מוליד הוא רק מדרבנן כמחוסר הכנה, ולא מדין מכשירין שנדרשו מקרא "הוא" ולא מכשירין, שהוא אסור מן התורה.

ואולם עיין ביה"ל (סימן תקב ס"א) וכה"ח (סימן תקט אות א) אשר כתבו בשם הרשב"א וה"ה דעיקר ההלכה היא שאיסור מוליד גם לשיטת הרמב"ם אינו מלאכה גמורה אלא רק איסור דרבנן. ושעל כן בדיעבד אם עבר והוליד מותר לבשל על האש, וכ"ש שלא נאסר התבשיל בדיעבד.

(ט) נפק"מ נוספת במה שהביא בספר הקובץ על הרמב"ם מלשונות הרדב"ז, וכן בברכ"י (סימן תקב) דאם לא יכל להמציא את האש מבעו"י וכגון שבא מבית האסורים, יהיה רשאי להוציא אש ביו"ט. ולפי זה היה מקום להתיר גם באופן שהדליק אש מעיו"ט וכבתה ביו"ט ואין לו אפשרות להדליק מנר דלוק דבכה"ג יהיה מותר להדליק ביו"ט אפילו להוליד האש שלא אסרנו אלא ביכל לעשותו מעיו"ט. ואולי י"ל דלזה התכוונו הראב"ד בהשגות והמאירי, דלהרמב"ם נראה שאיסורו מדין מכשירין שאפשר לעשותם מבעו"י, ולפי זה באופן שלא היה אפשר לעשותם מבעו"י כגון ביצא מבית האסורים או בא מהמדבר, או בהדליק נר מעיו"ט וככה ביו"ט, דלכאורה לשיטתיה צריך להיות מותר וכפי שלמדו בדעתו הרדב"ז והברכ"י, אבל להראב"ד והמאירי דיסוד דינו הוא שאסרו חכמים משום מחוסר הכנה, ושעל כן גם אם לא יכל לעשותם מבעו"י אסור.

ענף ד.

(י) עיין באור לציון (ח"ג פ"כ תשובה ז) אשר פסק לדינא שאם הכין אש מבעו"י וכבתה ביו"ט עכ"ז אין להתיר להוליד אש ביו"ט. ושם בביאורים כתב דגם אם נקבל את דקדוק הברכ"י ברמב"ם, מ"מ אחר שמרן השו"ע פסק כרבנן דר"י דמכשירי אוכ"נ אינם מותרים ביו"ט גם אם לא יכל לעשותם מבעו"י, ה"ה דהכא אסור. ע"כ.

(יא) ובפשוטו דבריו צ"ע שהרי מרן בב"י למד כהמ"מ בדעת הרמב"ם דס"ל כרבנן דר"י בדין שפוד שנרצף ובדין כיבוי הבקעת ועכ"ז מדויק ברמב"ם להבנת הברכ"י בדין הוצאת אש דאיסורו הוא רק משום שהיה לו להוציא מבעו"י, וא"כ כשם שנכון

דיוק זה ברמב"ם, ה"ה שכך יהא הדין בשו"ע. ונראה לומר דכוונתו של האור לציון לומר בדעת הברכ"י שילמד ברמב"ם כהיש"ש והגר"א דס"ל בדעת הרמב"ם שפסק כר"י המתיר עשיית מכשירי אוכ"נ שלא יכל לעשותם מערב יו"ט, וכשם שחילק כך הרמב"ם בין דיכת מלח שאסורה כדרכה, לבין דיכת תבלין. ושאיני שפוד שנרצף שהוא תיקון כלי ומודה בו ר"י לאסור. וכמו"כ שאני כיבוי בקעת וכדברי המשנ"ב ע"פ הרא"ש והגר"א.

ולפי זה להבנה זו דהרמב"ם ס"ל לפסוק כר"י למדו בדעתו הרדב"ז והברכ"י דאין לאסור הולדת אש ביו"ט אלא באופן שיכל להולידה מבעו"י, אולם בכגון זה של יוצא מבית האסורים, או שהדליק מבעו"י וכבה ביו"ט לעולם שרי כר"י. אבל דעת מרן הב"י היא כפירוש המ"מ ברמב"ם דפסק כרבנן ולפי זה לשיטתו אין להתיר עשיית מכשירי אוכ"נ ביו"ט, ועל אף שלא יכל לעשותם מבעו"י. כן נראה לפרש בעומק כוונתו של רבנו האור לציון.

יב) יתירה מזו עיין במנחת יצחק (ח"ד סימן צט סק"א) דאסור גם לשיטת הרמ"א הפוסק כר"י (סימן תקט) בדין שפוד שנרצף ובדין כיבוי הבקעת להצלת הקדירה (סימן תקיד ס"א) ועכ"ז ס"ל להמנח"י לאסור הולדת אש בכל ענין וכשם שכתב בספר ארחות חיים דמסתימת הפוסקים משמע שאיסור הולדת אש קיים בכל ענין גם באופן שלא היתה באפשרותו להוליד מבעו"י, וכ"כ בספר כרם שלמה דמסתימת הפוסקים נראה לאסור הולדת אש בכל ענין. ועיין להגרשז"א בשלחן שלמה (הלכות יו"ט סימן תקב) דיש לפרש ברמב"ם דכיון שיכל להמציא אש מבעו"י לכן גזרו חכמים בכל ענין שלא יוליד ביו"ט. דוגמא לדבר מש"כ הרמב"ם (פ"א משביתת יו"ט ה"ז) דאסור קצירה וכדו' כיון שאפשר לעשותה מבעו"י בלא הפסד וחסרון. ואמנם הולדת אש יש בה חסרון כשמקדים להוליד את האש, אך מ"מ ראו חכמים לגזור בה. חזינן שישנם דברים שמה שיכל לעשותם מבעו"י הוי סיבה לאסור בכל מצב. ומשם נלמד לפרש כן במוציא אש. סיים המנח"י דיש לאסור מס"ס לחומרא, שמא הלכתא כרבנן דר"י דכל מכשירין אסורים לעשותם ביו"ט, ואת"ל דהלכתא כר"י אכתי איכא ספק שמא כטעם איסור הכנה וכשיטת הראב"ד והמאירי, וכן פסק גם הגר"ש ואזנר בשבט הלוי (ח"ט סימן קכו) לאסור, וכעדות הארחות חיים דסתימת הפוסקים לאסור בכל ענין ושכך המנהג. וממילא ק"ו לדעת מרן השו"ע דס"ל דהלכתא כרבנן דר"י דמכשירי אוכ"נ שאינם בגוף המאכל יש לאסור בכל ענין וכפסק רבנו האור לציון. וע"ע משנ"ב (סימן תקב סק"א) אשר צירף את טעם מוליד עם טעם הרמב"ם שיכל לעשותו מבעו"י, וסיים דלא גרע ממכשירים.

העולה מהאמור:

- א. נחלקו רבנן ור"י בדין מכשירי אוכ"נ שלא יכל לעשותם מבעו"י אם מותר לעשותם ביו"ט. לר"י מותר לרבנן אסור.
- ב. הרמ"א פסק כשיטת הראשונים שמותר לעשותם ביו"ט וכשיטת רבי יהודה (סימן תקט ס"א, סימן תקיד ס"א).
- ג. בדעת הרמב"ם נחלקו המפרשים אם פסק כרבנן או כרבי יהודה.
- ד. דעת המ"מ ומרן הב"י דפסק כרבנן ושעל כן שפוד שנרצף ביו"ט אסור לתקנו, וכמו"כ אין לכבות את הבקעת ע"מ להציל את הקדירה (סימן תקט, תקיד).
- ה. ואעפ"כ התיר הרמב"ם לדוך תבלין ביו"ט מטעם דהו"ל מכשירין שא"א לעשותם מבעו"י, דשאני דיכת תבלין שבעקרון נחשבת אוכ"נ, ורק מכשירה ומטעימה את התבשיל (אור לציון).
- ו. כך ג"כ ס"ל למרן השו"ע לדינא. דבסימן תק"ט אסר לתקן שפוד שנרצף, ובסימן תקי"ד אסר לכבות את הבקעת ע"מ להציל את התבשיל, ועכ"ז בסימן תצ"ה התיר עשיית מכשירי אוכ"נ שלא יכל לעשותם מערב יו"ט, והיישוב לסתירה כנ"ל (ס"ה) ברמב"ם.
- ז. לעומת זאת היש"ש והגר"א למדו בדעת הרמב"ם דפסק כר"י, ושאני תיקון מנא דחמיר. וכמו"כ צ"ל דשאני כיבוי בקעת שאין זה מכשיר קרוב לאוכ"נ (הגר"א ומשנ"ב).
- ח. בדין הוצאת אש, ברמב"ם נראה שגדרו כמכשירין, ולהראב"ד והמאירי גדרו כמחוסר הכנה, ובמשנ"ב צירף את שני הטעמים.
- ט. בדעת הרמב"ם ס"ל להט"ז דאיסורו הוא מן התורה, ואולם דעת רוב האחרונים דאיסורו מדרבנן.
- י. על כן להלכה מסקי האחרונים שאם עבר והוליד אש ביו"ט מותר לבשל על האש.
- יא. הולדת אש ביו"ט באופן שלא יכל לעשותה מבעו"י כגון ביוצא מבית האסורים, או בא מן המדבר, או שהדליק נר מבעו"י וכבה ביו"ט ולא ניתן להשיג הדלקה מנר דולק, הרדב"ז והברכ"י ובכה"ח דקדקו ברמב"ם להקל.
- יב. ואולם רבו האחרונים האוסרים. האור לציון אוסר מטעם דקיי"ל למרן השו"ע כרבנן דמכשירי אוכ"נ אסור לעשותם ביו"ט גם באופן שלא יכל לעשותם מבעו"י.

יג. המנח"י ושה"ל פסקו לאסור גם לשיטת הרמ"א שפסק כרבי יהודה וכעדות הארחות חיים שכך פשטה ההוראה לאסור מוליד בכל ענין, וכ"כ בספר כרם שלמה.

יד. ובטעם הדבר, הגרשז"א כתב שאין כוונת הרמב"ם לומר שדוקא כשיכל לעשות מבעו"י אסור, אלא כטעם וסיבה לגזירת חכמים, ולעולם אסור בכל ענין.

טו. המנח"י ביאר דהו"ל ס"ס לחומרא - שמא הלכתא כרבנן ולפי זה מכשירין אסורים לעשותם בכל ענין, ואת"ל כר"י שמא כטעם הראב"ד והמאירי מדין איסור הכנה.

טז. ועכ"פ סמכו רוב האחרונים על עדות הארחות חיים שההוראה המקובלת לאסור בכל ענין. וכן הלכה.

הרב אשר חיים איפרגן שליט"א
ישיבת חברון החדשה

נתינת אפר מקלה בראש החתן

דברי הגמרא בבבא בתרא

א' בגמרא (ב"ב ס:) דרשינן אקרא דתהלים (קלז ו), אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני, תדבק לשוני לחיכי אם לא אזכרכי, אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, ופריך מאי על ראש שמחתי. ומשני אמר רב יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים.

א"ל רב פפא לאבבי היכא מנח לה, ומשני, במקום תפילין, שנאמר לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר (ישעיהו סא ג). וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה שנאמר שמחו את ירושלים וכו'. ע"כ. והובאו דברי הש"ס כצורתם בדברי רבותינו הראשונים, ומהם, בה"ג, הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש ועוד רבים.

מבאר שיש דין דראש שמחתי ויש דין דאפר

ב' והנה ממאי דקאמר הש"ס תרתי, חדא מאי דדריש "ראש שמחתי" על אפר מקלה. ותו על מה שיהיה בראש החתן מקרא ד"פאר תחת אפר", (דמקרא ד"ראש שמחתי" ליכא למילף הדרשה גבי 'ראש החתן' דוקא, אלא קאי על זמן השמחה של החתן), נראה דאע"ג דלדינא ד"ראש שמחתי" י"ל דמהני אפילו שבירת כוס וכיו"ב, כל שיביאו לזכירת חורבן ירושלים. [וכמ"ש הגאון ההפלאה בס' המקנה (בקו"א סי' סה ס"ג), ד"אם אשכחך" היינו בלב, ו"אם לא אזכרכי" הוא זכרון בפה, "אם לא אעלה את ירושלים" הוא זכרון במעשה. וכ"ה בהפלאה כתובות (ח). ע"ש]. מכל מקום ללימוד הנוסף ד"פאר תחת אפר", א"א לקיים אלא על ידי שמניח אפר במקום פאר דוקא. (וע' לקמיה).

בביאור דברי הרב המאירי והכל בו

ג' וחזי הוית להרב המאירי (תענית ל:) שכתב בזה"ל: וזהו שאמרו אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, זה אפר מקלה שבראשי חתנים, וממה שנאמר פאר תחת אפר. ויש מקומות שלא נהגו באפר אלא שמשימים מפה שחורה על ראשם זכר לחורבן. וכן מנהג בשבירת הכוס זכר לחורבן. ע"כ. ולכאורה ריהטת דברי הרב המאירי ז"ל משמע מיניה דס"ל דלאו דוקא אפר בעינן, והוא הדין שבירת הכוס וכיו"ב, כל שעושה מעשה לזכירת החורבן. אולם נראה לע"ד ברור, דכוונתו של המאירי ז"ל לומר, דלא בעינן דוקא "אפר" בראשו (ובכמה ראשונים התבאר דהיינו משום שהיו שלא הניחו תפילין), אלא ה"ה מפה שחורה בראשו, אבל מ"מ בעינן נמי שיהיה בראשו ב"מקום פאר", וס"ל דמפה שחורה דמחזי נמי כאפר, מהני לקיים פאר תחת אפר. ומה שסיים "וכן מנהג בשבירת הכוס זכר לחורבן", הוא מנהג נוסף שנהגו לעשות זכר לחורבן, לשבור הכוס, אבל לא לגרוע מהמנהג של אפר, או להיות כתחליף למנהג אפר או מפה שחורה. וכפי שנתבאר לעיל שהם שני עניינים. [ויש להוסיף כי המאירי ב"ב ס' לא הביא כלל להאי מנהג דשבירת הכוס, וע"פ הנ"ל א"ש]. ודו"ק.

טעם הדבר שביטלו מנהג אפר

(ד') והנה תוספת ביאור לדברי הנ"ל, בעיקר הטעם שהנהיגו מפה שחורה שתהיה כ"אפר", מבואר יותר בספר כל בו (סי' סב), וז"ל: צריך אדם לזכור בכל שמחותיו אבלות ירושלים וכו', ואמרו ז"ל זה אפר מקלה שעל ראשי חתנים שנותנין אותו במקום הנחת תפלין וכו'. ויש מקום נמנעו שלא לתת אפר מקלה בראשי חתנים, מפני שאין העם מוחזקים כלל בהנחת תפלין, ולא יהיה בהם האפר תחת פאר, ויחששו גם כן שמא לא יהיה גם כן פאר תחת אפר, ונהגו לעשות זכרון אחר במקומו, שנותנין מפה שחורה על ראש החתן והכלה, ועל זה פשט המנהג לשבר הכוס אחר שבע ברכות. עכ"ל.

(ה') ומבואר שמפני שחששו שלא יהיה "פאר תחת אפר", שהרי אינם נזהרים בהנחת "פאר", על כן לא רצו שיהיה "אפר" במקום פאר, ועל כן הנהיגו "מפה שחורה", אבל ודאי שיש צורך שהיה זכר לחורבן במקום הראש דייקא. ומהיות שלא נזהרו לקיים דינא דזכר לחורבן כהלכה, על כן הוסיפו מנהג נוסף, והוא מנהג שבירת הכוס, וזהו שמסיים "ועל זה פשט המנהג לשבר הכוס אחר שבע ברכות". אבל כל זה אינו בא לגרע מעצם החובה שיהיה זכר לחורבן במקום הראש, אם על ידי אפר, ואם על ידי מפה שחורה. ודו"ק. [ומדברי הכל בו "שנותנין מפה שחורה על ראש החתן והכלה", משמע שמניחים הפה על שניהם יחדיו, וצ"ע. ומכל מקום בודאי חייב להיות במקום הראש דייקא, "על ראש שמחתנו", וכמבואר. ובעזר האל מצאתי במדרש תהלים (מזמור קכא אות ג) "זה אפר שנותנין בראש חתנים ובראש הכלה בראש שמחתם"]. וכדברי הכל בו והמאירי הנ"ל, כן הוא בדברי המכתם (תענית ל:), וארחות חיים (הל' תשעה באב אות יג). ע"ש. ודברי הכל בו הובאו בבית יוסף או"ח (סי' תקס), ובב"י אה"ע (סי' סה ס"ג). ע"ש.

אפילו מפה שחורה אינה אלא דיעבד

(ו') ועם כל זה דמהני מפה שחורה, אינו אלא דיעבד, וזהו מ"ש בכל בו (סי' עה), שיש מקומות שנהגו להניח לחתן תפילין. וכ"ה בארחות חיים (הל' קידושין אות כא). ע"ש. וכיו"ב כתב רבינו ירוחם (נתיב כב ח"ב דף קפו סע"ג ורע"ד). [וע' ברי"ו שם שמזכיר מנהג של עטרות זית, אבל מבאר טעם המנהג שגם עטרות אלו הם מאפר מקלה]. והיינו טעמא לפי שצריך התקנה היא להניח אפר במקום פאר, וזהו כפשוטו. וכל ענין ה"מפה שחורה" אינו אלא כתחליף במקום הכרח.

(ז') וממילא נפקא לן, שבמקום שלא נהגו ב"מפה שחורה", יש לקיים הך דינא כעיקר דינא דגמרא ומנהג חכמי התלמוד, והוא אפר במקום פאר דוקא.

בביאור דברי הטור

(ח') והנה הטור (אה"ע סי' סה), אחר דמייתי דברי הגמרא דב"ב (ס:) הנ"ל, כתב בזה"ל: בספרד נוהגין ליתן בראשו עטרה עשויה מעלה זית, לפי שהזית מר זכר לאבלות ירושלים, ונהרא נהרא ופשטיה. ע"כ. ובכה"ג הוה נמי כתחליף לאפר דעל ראשו, דכיון דמניח על ראשו עטרה, מהני נמי בכה"ג. וביותר לפי מאי דמתבאר בדברי רבינו ירוחם

(דף קפו רע"ד), שעטרה העשויה מזית הנ"ל, היא גם כן מאפר. עש"ה. וכנראה הכוונה שהיה בעטרה זו גופא אפר. ודו"ק.

מבאר דשבירת הכוס הוא מנהג נפרד

ט"ו ולפי המבואר נפקא לן דמנהג שבירת הכוס אינו שייך כלל למנהג האפר, כי שבירת הכוס הוא מנהג מאוחר, אחר שכל כך נשכח ממנו ענין חורבן הבית בעוה"ר, לזה יש להוסיף "זכר לחורבן" נוסף על ידי שבירת הכוס, מלבד מנהג האפר במקום פאר. וע' בלבוש (סי' תקס סוף ס"ב), שאחר שכתב המנהג להניח אפר, סיים, ומטעם זה נוהגין גם כן לשבר הכוס תחת החופה, להבהיל ולמעט השמחה. ע"כ. ומבואר, שאף שנוהגים באפר כדברי הש"ס, נוסף לזה נוהגים את מנהג שבירת הכוס.

בדברי הערוך השלחן ועוד

י"ו וחזי הוית בערוך השלחן (סי' תקס אות ו) שכתב וז"ל: ואצלינו המנהג "במקום אפר מקלה לשבר הכוס בשעת החופה", או לשום מפה שחורה, או שאר דברי אבלות בראש החתן, וכל אלו הדברים כדי לזכור את ירושלים וכו'. ע"כ. ולכאורה לפי מה שנתבאר הדברים צריכים תלמוד, שהרי בגמרא ילפינן לקיים פאר תחת אפר. ולדעת הכל בו ודעימיה גם במפה שחורה לראשו מהני, אבל לבטל לגמרי אפילו רמז לאפר על ראשו, בשבירת הכוס ברגלו, הא מנא לן. וצ"ע. וע' היטב בערוך השלחן אה"ע (סי' סה אות ה). ע"ש. וכיו"ב יש לתמוה על דברי הראש"ל יש"א ברכה בשו"ת שאל האי"ש (חאו"ח סי' א אות א). ע"ש.

יבאר עפ"ז טעם מרן הש"ע שהשמיט דברי הכל בו

י"א ומעתה אתי שפיר מה שמרן ז"ל השמיט בשלחן ערוך דברי הכל בו הנ"ל, הגם שהביאם בבית יוסף, כיון דס"ל דמעיקרא דינא יש לקיים מנהג הש"ס, והכל בו אינו חולק על זה, רק דס"ל דמהני תחליף הוא מפה שחורה, ומרן ז"ל לא מיייתי תחליף זה, כיון דכנראה בזמנו חזרו העם למצוות תפילין, וס"ל דמי שיכול לקיים על ידי אפר דוקא, עדיפא, אלא במקומות שנהגו במפה שחורה מהני, שהוא בכלל אבלות על ראשו, אבל הא מיהא פשיטא דלא מהני אבלות על רגלו.

מיישב לפ"ז דברי הפסיקתא זוטרתא

י"ב ועל פי דברינו יש ליישב מאי דאיתא בפסיקתא זוטרתא (איכה ה טו) בזה"ל: אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי (תהלים קלז, ו), זה אפר מקלה שמשמין תלמידי חכמים על ראשן בעת חתונתם. ע"כ. ולכאורה הוא תימה, דמאי טעמא ינהוג דין זה דוקא בתלמידי חכמים. וכבר תמה בזה הגה"צ ר' מרדכי הריס זצ"ל בס' דברי מרדכי (עמוד עח). והניח בקושיא. ע"ש. ועפ"ד האמורים בס"ד, ניחא, שהרי ת"ח דייקא שמניח תפילין, ומקיים אפר תחת פאר, יש לו לחוש לקיים כמנהג הש"ס דייקא. ומה שנהגו במפה שחורה, הוא לעמי הארץ וכיו"ב שלא היו מניחים תפילין, וכמ"ש הכל בו הנ"ל. ודו"ק.

המנהג בזמנינו

י"ג) והנה אצל ק"ק בני ספרד, י"ל דהגם שיש מקומות דאיכא למיחש להנחת תפילין בעוה"ר, מכל מקום אם אינהו לא חיישי, ליכא למיחש, כי מדברי הכל בו מבואר הטעם שבני אדם חששו ולא רצו להניח אפר, [וגם י"ל הטעם לפי שלא רצו כל כך לבוא לידי ניוול ולכלוך]. ומה עוד שלא נהגו בזה"ז גם ב"מפה שחורה", וכל כיו"ב, שיהיה אבל על ראשו, וממילא י"ל, שיש להורות ולקיים כעיקרא דדינא דתלמודא דהכי איפסקא הלכתא לדינא בשלחן ערוך. וכל המנהג של שבירת הכוס, מנהג מאוחר ונוסף הוא, וכאמור.

בדברי האור לציון בזה

י"ד) ומסתכל הוית בדברי רבינו הגדול הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ל סי' ב), שהביא מ"ש השו"ג (סי' תקס סק"ה) והובא בכף החיים (סי' קכא), דהאידינא לא נהגו באפר מקלה, אלא רק בשבירת הכוס, וכמ"ש בברכות (לא). ובתוס' שם. ע"ש. [וע"ע בס' ידי אליהו (הל' תעניות פ"ה הל' יב), ושו"ת שאל האי"ש (חאו"ח סי' א), ומעשה רוקח (פ"ה מהל' תעניות הל' יג), הובא בספר חופת ציון (עמוד שפא), שגם כן כן כתבו כיוצא בזה. ע"ש. וכיו"ב כתב המהרי"ט בס' צפנת פענח (דף קצו ע"ג), הובא בס' מנהגי השלחן (סי' תקס אות תלג). ע"ש].

ט"ו) ועל זה תמה האור לציון, שהדבר תמוה, כיצד יפטור את תקנת חכמים המוזכרת בתלמוד ליתן אפר מקלה תחת החופה על ידי דבר שלא מוזכר בתלמוד שהוא תקנת חכמים זכר לחרבן. ע"ש.

ט"ז) ויש להוסיף עוד, שהרי עיקר מ"ש בברכות (לא.), היינו לגבי שלא יבואו לידי קלות ראש, אבל אינו שייך לפרטי דינא דאבלות על החורבן. [וזהו בהנחה סובר' שזו טעם מנהג שבירת הכוס, ועמ"ש"כ למעלה אות י']. ועמ"ש"כ למעלה (אות ב'). וע' היטב ביאור הגר"א (סי' תקס), והשווה לדברי החיי אדם דלקמיה (אות כד). ודו"ק.

מביא דברי החזון עובדיה על דברי האור לציון הנ"ל

י"ז) וראיתי למוהר"ר הגר"ע יוסף זצ"ל בס' חזון עובדיה (ד' תעניות עמוד תלב) שהעיר ע"ז, וז"ל: נראה דאשתמטיתיה לשון הכל בו והארחות חיים, שהביאו מרן הבית יוסף, שאינם נוהגים לתת אפר בראש חתנים, לפי שאין העם מוחזקים בהנחת תפלין, ונהגו לעשות זכר אחר במקומו וכו'. ולכן פשט המנהג לשבר הכוס אחר שבע ברכות. ע"כ. וזה מבואר בדברי השלחן גבוה והמעשה רוקח (פ"ה מהל' תענית הי"ג). ואפשר שכוונת הכל בו שאין מוחזקים להניח תפלין כשרים כראוי כדת וכדין. ועינינו הרואות שלא נהגו אצלינו בהנחת אפר, אלא בשבירת כוס של זכוכית. וכמ"ש גם הרב נהר מצרים אה"ע (דף קפד ע"א), ושאר אחרונים מגאוני ספרד. ע"ש. עד כאן.

בביאור דברי האור לציון

י"ח) ולפי מה שנתבאר, מבואר היטב דברי האול"צ, ולא קשיא מדברי הכל בו, שהרי אלו הן שני מנהגים שונים, ולא קרב זה אל זה. והמתבונן יראה כי בספר חזון עובדיה קיצר קצת בלשון העתקת לשון הכל בו, שאת עיקר התחליף למנהג האפר והוא ה"מפה שחורה", שגם זה הוא על ראש החתן, לא העתיק, והא גרמא ליה.

י"ט) שו"ר בקובץ התורני יתד המאיר (מנ"א תשס"ה סי' שלט עמוד תרלא) שכתב בזה"ל: ומתוך דברי האור לציון הנ"ל, נראה כאילו לא ראה מו"ר הגדול את דבריהם, וזה דבר שלא יעלה על הדעת שמו"ר הנודע בגאונותו האדירה ובעיונו המבעית בש"ס ובפוסקים, והמפורסם כאחד מגדולי מרביצי התורה שבדור, והעמיד תלמידים הרבה המכהנים פאר כראשי ישיבות, רמ"ם, דיינים ומורי הרוואה, וזה רק מקצת שבחו, לא ראה את דברי הטור. ע"כ. (ושו"ר שכ"ה בקובץ בית הלל חלק כג עמוד פג). וכוונתו להשיג דלא מבעיא מדברי הבית יוסף הנ"ל, אלא אף מדברי הטור (סי' עה). וכבר נתבאר דברי הטור בדברינו עליונים למעלה (אות ח). ולא קשיא מידי. ודו"ק.

בביאור הטעם שביטלו המנהג

כ) ומה שהוסיף בחזון עובדיה הנ"ל, לבאר דברי הכל בו, דכוונתו שאין מוחזקים להניח תפלין כשרים כראוי כדת וכדין. נראה כוונתו שחוששים שלא יניחוהו בקדושה ובטהרה, וכמ"ש הרמ"א בהגה (סי' לח סעיף ד), שאם אי אפשר לו בלא הרהורים, מוטב שלא להניחם. (כל בו וארחות חיים). ע"כ. והרי שגם עיקר דין זה מקורו מדברי הכל בו והארחות חיים גופיהו. ודו"ק.

בדברי האור לציון גבי שבירת הכוס

כ"א) אמנם סיום דברי האור לציון שם, דמשתמע מלישניה ד"מה טוב" אם יקיימו גם המנהג של שבירת הכוס, ודאי דלאו דוקא [שאיין כוונתו ח"ו לזלזל במנהג ישראל קדושים מדור דור לגבי מנהג שבירת הכוס], רק כוונתו ז"ל שיש לקיים עיקר המנהג המפורש בש"ס, והוא אפר מקלה בראש החתן, ועליו להוסיף את מנהג שבירת הכוס, אבל לא לבטל מנהג האפר מקלה מפני שבירת הכוס, ובפרט לפי מה שיתבאר להלן. ודו"ק.

עוד בביאור דברי האור לציון

כ"ב) ומכללם של דברים י"ל על מ"ש בקובץ התורני יתד המאיר (מנ"א תשס"ה סי' שלט עמוד תרלב) בזה"ל: ידוע ומפורסם כי דרכו של מו"ר [בעל האור לציון זצ"ל] הייתה לעמוד בתוקף שלא לשנות מנהגים קיימים, ולא להנהיג אחרים במקומם, ואיך יעלה על הדעת לכתוב בשמו שיש להנהיג הנחת אפר ולדחות מנהג שבירת הכוס, [ומכ"ש ששייך טעמיה דהכל בו שאין הכל מוחזקים בהנחת תפלין ואין לחלק בין ציבור לציבור] וכו', ובלא"ה כבר עבר בעצמו על כל ספרו זה במהדורתו הראשונה, תשמ"ב, והעיר בכל מקום שרק היה נראה לו שאינו תואם את המנהג, ואילו על מנהג שבירת הכוס לא העיר

ולא כלום, וגם לא שמענו ולא ראינו שהוא עצמו הנהיג כן בחופות לתלמידיו ולשומעי לקחו, אלא רק בקרב בני משפחתו עורר לנהוג כן, ולכן לא אאמין שיצא מפי קדשו לשנות מהמנהג, והבא לנהוג כן בעצמו רשאי (ודי בשעה קלה כמ"ש בערה"ש סי' סה סק"ה), אולם ברבים אין להורות כן, ובודאי שיש לקיים מנהג שבירת הכוס מעיקר הדין ולא בתורת חומרא. ע"כ. וראה עוד בספרו בית חתנים (פרק י' סעיף נז). ע"ש. [ובעיקר מה שכתב והביא מדברי ערוך השלחן דמהני אפילו בשעה קלה, לכאורה מדברי הכל בו ושאר ראשונים משמע שהוא בכל זמן החופה. וע' בקובץ התורני אור ישראל חלק נז (עמוד קצח הערה נא). ע"ש].

כ"ג) ולפי המבואר לא קשיא מידי, שעיקרם של דברים לבאר חומר תקנת חז"ל, שלא לזלזל בעיקר תקנה זו, הא ותו לא מידי. ומה שסיים והקשה ממה שלא עורר אצל תלמידיו וכו', לק"מ, שאפשר שלא רצה לשנות בסכינא חריפא כנגד מה שנהגו בדורות שלפנינו, אבל בודאי שהבא לשאול מורין לו להיזהר בזה. ושור"ר כעת בקובץ בית הלל חלק כט (דק"ח ע"א) שהעיר על הנ"ל, וזת"ד, ומה שלא הנהיג כן לכל תלמידיו, כבר ידוע דרכו של רבינו האור לציון זצ"ל, אשר הרבה פסקים שלו בהלכה שאינם חיוב גמור, לא הכריז ועמד על קיומם אפילו לתלמידיו, אמנם לשואליו באופן ענייני באותו נושא, או לקרובים לו ביותר, גילה דעתו הרחבה בם. ע"ש. ובפרט ידוע הנהגתו להורות לשואל כפי עניינו. (וע' שו"ת ברכת יהודה ח"ו סי' א אות ח דף יט ע"ב, חאה"ע סי' יב דף רמ סע"ב ודרמ"א רע"א, ח"ז חאו"ח סי' לה דף קב ע"ב). [וכיו"ב שמעתי ממהר"ר הגאון רי"ח סופר שליט"א, שאמר לו הגרב"צ זצ"ל, כי "הטלפון עושה לי בעיות", ופירש שיחתו, כי איננו יודע מי השואל, ובהוראה צריכים להשיב לפי ענין השואל, יש שצריכים להחמיר עליהם, יש שצריכים להקל להם, יש שאם תורה להם את עיקר ההלכה יפרקו עול. וזה אפשר על ידי שרואה ומכיר את השואל, אבל דרך הטלפון מאד קשה. עכ"ד].

מדברי הפוסקים שהזהירו על מנהג הנחת אפר

כ"ד) קנצי למלין אשים, כי דברי רבינו הגדול בעל האור לציון זצ"ל, ברורים עד למאד, וראוי להדר ולקיים המנהג של אפר בראש החתן כדת וכהלכה, וכבר הזהיר על זה הגאון מהר"ח פלאגי" זצ"ל בס' מועד לכל חי (סי' י אות צו), והביא דבריו המפורסמים של הגאון יעב"ץ בזה, שמי יודע כמה זיווגים לא עלה זיווגן יפה מהאי טעמא, רח"ל. וגם החיי אדם (סי' קלז אות ב) תמה בזה שלא נוהגים בזה. ע"ש. (וראה לעיל אות טז. ודו"ק). וביותר דמאי איכפת לן לקיים מנהג זה, ולהא מהני אפילו לכמה רגעים, ומקיים בזה דברי הגמרא כפשטם. [ולכן מה שראיתי לחכ"א בקובץ "משנת יוסף" (כסליו טבת תשע"ז סי' עט) שמתמה בזה על הרוצים להיזהר כדת וכהלכה וכדינא דגמרא. ע"ש. דבריו תמוהים ביותר. ואכמ"ל].

יבאר שבמנהג שבירת הכוס בזה"ז אין נזהרים לקיימו כראוי

כ"ה) ומה גם כי על עיקר מנהג שבירת הכוס, כמעט ואין בו הרגשה שתביא לעורר לידי צער כל דהוא, שבעוה"ר בזה"ז הוא מראה את הרגע שבו תפצח השירה בקול זמר וכו',

וכבר העירו בזה הפוסקים, הובאו בספר חזון עובדיה (שם). ובמנהג הנחת האפר, הרי לחתן גופיה מזכיר בזה ממש אבלות ירושלים, לכל הפחות ברגעים הראשונים שמניח עליו. ודו"ק.

בכירור המנהג אצל ק"ק עדות המזרח

כ"ו) ודע כי מנהג זה של נתינת אפר דייקא, נשתמר בהרבה קהלות ועדות אצל הספרדים, ומהם ק"ק מרוקו, וכמ"ש בספר נתיבות המערב (עמוד 129 אות טו), ובספר נהגו העם (עמוד רו אות ו), וכך מנהג ג'רבא כמ"ש בקובץ בית הלל (חלק כט עמוד קי) [ושו"ר בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סי' טז), שהביא שכך העידו על מנהג ג'רבא בס' גאלי כהונה (שבסו"ס ברית כהונה כרך ב, מע' ז אות א), ובס' ויען עמוס (חלק המערכות מע' ח אות ט). ע"ש. עכ"ד. ויש להעיר ממ"ש בס' ברית כהונה השלם (מע' ח אות יב) שנהגו דוקא במפה שחורה. ע"ש. ומכל מקום מבואר שנהגו או במפה שחורה או באפר, ולא הסתפקו רק בשבירת הכוס], וכך מנהג תימן וכמ"ש בספר הליכות תימן (עמוד 139), הובא כל זה בקובץ התורני אור ישראל (חלק נז עמוד קצח). ע"ש. והראוני בקובץ "בתורתו" ח"ב (דף תתנ"ג ע"א) שכתב, שאחר דרישה וחקירה התברר שהגם אמנם שרבים מבני ספרד לא נהגו בנתינת אפר מקלה, עם כל זה רבים ושלמים נהגו בזה, ומחזורים שלמים בשיבת "פורת יוסף" בזמנו של מרן הגר"ע עטיה זצ"ל, נהגו בזה. [וע"ש שכתב, שמה שלא נתפשט המנהג, מאחר שאין זמן קבוע ב"סדר החופה" להניח האפר תחת ראש החתן, ופעמים דלא רמי אדעתיהו וכו'. ע"ש].

מביא מדברי גדולי ישראל עיני העדה

כ"ז) ובספר נר ציון (הל' זכר לחורבן, פ"ג עמוד שמה) כתב, שכך נהגו המדקדקים, וכך דעת הגאון רבי יעקב מוצפי זצ"ל, והגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל, הגרב"צ אבא שאול זצ"ל. ע"ש. [וכן שמעתי ממהר"ר הגרי"ח סופר שליט"א, שכך היה בחתונתו, שהניח לו הגרב"צ זצ"ל אפר מקלה על ראשו. עכ"ד]. והרי זה כמבואר באור לציון הנ"ל. ובקובץ תפארת ציון (ח"ו עמוד לז) כתוב: "הקפיד [רבינו הגדול רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל] על נתינת אפר מקלה על ראש החתן". וע"ע בקובץ "בתורתו" ח"א (דרכ"ה סע"ב). ע"ש. וכך הייתה דעתו של הגאון רבי יהודה מועלם זצ"ל, והעיד כי בפשטות כך נהגו, וכמ"ש בקובץ "בתורתו" ח"ב (דף תתנ"ג ע"א), והוסיפו להביא דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ש"אדרבא ואדרבא" יש לחזור ולהנהיג אצל הספרדים כדעת מרן ז"ל, וכשנשאל אם יש לחוש בזה משום "מוציא לעז על הראשונים" השיב "דברים בטלים". ע"ש. [ולפי המבואר הרי שנהגו בזה רבים ושלמים אצל ק"ק הספרדים, ופשיטא דלא שייך כאן כלל מדין מוציא לעז על הראשונים].