



קובץ
תורת ציון

מחידושי האור לציון
על משניות מסכת תרומות

ביאורים, עיונים ומאמרים
בתורתו של האור לציון

ה'

תמוז ה'תשפ"ג

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 yaeliyahu2@gmail.com

עימוד אור לציון תרומות:
הרב יצחק אזולאי

הודפס

בעולם ההדפסות - תל ציון
054-8543029



תוכן העניינים

(המאמרים סודרו כפי סדר האול"צ)

ביאורים למשניות תרומות (מרן רבינו בן ציון אבא שאול זצוק"ל).....	ה
ענייני ספק ספיקא, משם אחד, ובבין השמשות (הרב יצחק אזולאי).....	יב
ריבית בבנקים ובעמותות (הרב יצחק ברכה).....	לד
תינוק הנולד בליל שבת עשרים דק' לאחר השקיעה, מתי מלין אותו (הרב יהודה ברכה).....	מא
עזובנות שנחלקו בפירוש הצוואה (הרב שלמה בר כוכבא).....	סז
שתי דעות המובאות בשולחן ערוך, מאמר שני. (הרב אריאל אפרים אהרונוב).....	עה
שתי דעות המובאות בשו"ע (הרב ישראל אליהו).....	פז
אופן קבלת הוראות מרן השו"ע, והוראות מרן האריז"ל (הרב יוסף כהן).....	קלג
סב"ל נגד רבינו האר"י ז"ל (הרב אלעד כהן).....	קסח
תפילה בציבור, האם היא בגדר חובה גמורה / תפילה ביחיד בנה"ח או בציבור מאוחר (הרב שמואל סעדיאן).....	קעד
ברכת ענבים שסחטן לתוך פיו (הרב יעקב מאיר דוויק).....	קפ
עמידת הציבור בחזרת הש"צ / האם רחיצה בסבון נחשבת כסיכה לענין אבל, יוה"כ ות"ב (הרב עמנואל מולקנדוב).....	קפב
הצורך להחמיר בטבילת עזרא (הרב ראובן ניסן).....	קצ
מי ששמע קדיש או קדושה באמצע שמו"ע / אם צריך המורה הוראה לחקור אם תחבו את הכף פעמיים לתוך התבשיל (הרב בן ציון אבא שאול).....	רג
ביאור שיטת הגר"ז בדין הכשר כלי שבלע בשר ואח"כ חלב ע"י האור (הרב רם אהרוני).....	רז
גדר 'יצא השער' בזמנינו, ונפק"מ בזה לכמה עניינים (הרב דניאל הכהן סיטון).....	ריד
שבע ברכות שלא בבית החתן (הרב אברהם דהאן).....	רכה

**יבואו על הברכה כל התורמים לקובץ זה
יה"ר שזכות התורה וזכות רבינו זצוק"ל
תעמוד להם**

שלא תמוש התורה מפיהם ומפי זרעם



**זכות הלימוד בקובץ זה להצלחת
הרב עמוס אליעזר קוסקס שליט"א וב"ב
זכות התורה תגן בעדו, לראות נחת מכל יוצא"ח
ולהצלחה בכל מעשי ידיו ברוחניות ובגשמיות**



**ולהצלחת כל התורמים החפצים בעילום שמם
שיתגשמו כל משאלות לבם לטובה
בבריאות איתנה ונהורא מעליא**

אמן

מרן רבינו הגדול
רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל
בעל ה'אור לציון'

מבוא

בס"ד. ר"ח תמוז התשפ"ג

כבוד ידידי החשוב ורב חביבי, הרה"ג רבי ישראל אליהו שליט"א, מחבר הספר 'ברכת ישראל', ועורך הקובץ החשוב 'תורת ציון'.

אחרי דרישת השלום כראוי, וברכת יישר כח על הקובץ החשוב שהנך מוציא לאור מידי שנה בשנה, לרגל יומא דהילולא דמור זקני, המאור הגדול, עטרת תפארת ישראל, מרן רבינו האור לציון זצוק"ל.

הנני בזה למלא בקשתך ולצרף לקובץ הנוכחי 'תורת ציון' – תשפ"ג, מעט מן האור, אור חדש על ציון, מן הדברים שעדיין גנוזים, ונמצאים בשלבי עריכה מתקדמים להוצאה לאור עולם, בס"ד.

בחרתי לצרף מן הספר הנכבד 'אור לציון' – משניות, סדר זרעים, מתוך השיעורים הבהירים שמסר רבינו בישיבת 'פורת יוסף', במסגרת ישיבת יום שישי שהקים, בה למדו אברכים תלמידי חכמים בערב יום שבת קודש, וצרפתי משנה ראשונה, ומשנה אחרונה דמסכת תרומות.

וזאת יש לדעת שהעסק בתורת מרן זצוק"ל הוא מן המלאכות החמורות שבמקדש. בראש ובראשונה מפני גודל ועוצם כח עיונו, שהיה מבעית בעיונו ממש, וצריך סייעתא דשמיא מרובה להעמיד שמועתו לאמיתת כוונתו, ואף גם זאת, שהיה דרכו לומר דבריו בקצירת האומר, והיה מדקדק מאוד בכל מילה ומילה, כפי שהעיד נאמנה תלמידו ואהובו הג"ר ראובן שרבאני זצ"ל, שמרן זצ"ל התכוון בדבריו ליישב כמה קושיות וכמה תמיהות, אשר לא ירד לבארן לתלמידיו מחמת עומקן. וכך נשמעו דבריו במפורש בהקלטות השיעורים, כאשר ביקש לבחון את התלמידים לראות האם הבינו את דבריו אם לאו, ולא אחת, לאחר שהתלמיד היה חוזר על דבריו, נשמע קול רבינו משנה מלה אחת או שתיים מדבריו, ואומר לו, לא כך אמרתי, וכיונתי ליישב בזה קושיית מהר"ם שי"ף, או קושיית רע"א, וכן על זה הדרך.

וכן שמעתי מאממו"ר רבינו האור אליהו זצוק"ל, שאביו מרן זי"ע היה כאחד מגדולי האחרונים ממש, אלא שהם כתבו דבריהם, והוא אמרם דרך על פה, ועל כן יש לדקדק באמרי פיו כמו שמדקדקים בדברי המג"א והב"ח, כי דבריו עמוקים מאד בתכלית.

ועתה כבואנו להרחבת יריעות הקודש, בתורתו הגדולה והקדושה, להוציאה לאור עולם, חיל ופחד אחזתנו, מי יעלה בהר ה', לירד לסוף דעתו הרחבה. אך חסד ה' עלינו הגדיל, שבשנת התשפ"א עוררו מן השמים את אדוני אבי ומורי מרן רבינו האור אליהו זצוק"ל, ועלה בדעתו להתחיל לעסוק בתורת רבינו בסדר זרעים. ולאחר מחשבה ועצה עמוקה, בחר בתלמיד חכם חשוב ומופלג, הרה"ג מאיר בטאט שליט"א, מעיר הקודש צפת ת"ו, תלמיד מובהק לתלמידי מרן האור לציון זי"ע, נאמן לדרך העיון המסורה בידינו, והוא דייקן מופלג בהעמדת השמועה היוצאת מאמרי פי מרן זצוק"ל, וזה כמה שנים שעוסק במלאכת קודש זו, לצד הגאון הגדול רבי ציון עמר שליט"א, אשר נבחר ע"י רבינו מרן זצוק"ל להוצאת כתביו ושיעוריו.

ברוך רחמנא דסייען בשמירת הקלטות של ג' מחזורים (מן השנים: תשל"ט תש"מ, תשמ"ב), ועוד כמה כתבי יד של גדולי תלמידיו, כאשר בכל מחזור ומחזור היה מרן זצוק"ל מחדש עוד ועוד, כמעין המתגבר. פעמים האריך בפירוש המשנה, ופעמים בהלכה למעשה, בעיון עצום ורב, בהזכרת דברי הפוסקים עד למרן השו"ע, וההכרעות לדינא.

ובזה באתי בברכה של תורה, יהי רצון שזכות זקני זצוק"ל, שהיה בחיי חיותו מושיען ואוהבן של ישראל, וזכות תורתו הקדושה המאירה מתחילת העולם ועד סופו, תעמוד לנו ולכם, ולכך הלומדים בקובץ זה, למילוי משאלות לבם לטובה ולברכה, לעבודתו יתברך, אמן.

בברכת התורה

אלחנן אבא שאול ראש מכון 'אור לציון'

בן לאממו"ר ראש הישיבה רבינו האור אליהו זצ"ל
נכד למרן שר התורה רבינו האור לציון זצוקללה"ה

בקידושין דף מ"א ע"ב מבואר, דלר' שמעון דאמר תרומת נכרי בשלו אינה תרומה, אין צריך לדרשא דמה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, למעט נכרי שתרים את של ישראל, דכיון שאינו בתורת אותו דבר, אינו נעשה שליח לאותו דבר. ורק חכמים דס"ל נכרי שתרים בשלו תרומתו תרומה, איצטריך קרא

דגם אתם למעט נכרי שתרים את של ישראל. וכמו כן דין התורם את שאינו שלו, נלמד בקידושין שם ובגיטין דף נ"ב ע"א, מקרא דאתם, אתם ולא שלוחכם. ומה שדרשוהו בירושלמי מאשר תקחו מאתם אינו אלא אסמכתא. וראה גם בתוס' חולין דף י"ב ע"ב ד"ה ותיבעי ובמשנה ראשונה כאן.

ד. החרש. אע"ג דקי"ל תרומה ניטלת במחשבה, מ"מ חרש שאינו אלא רומז ונרמז אין לו אפילו מחשבה.

ה. והשוטה. פירש רע"ב, המאבד מה שנותנים לו קרוי שוטה. ובגמ' בחגיגה דף ע"ב הובאו ג' סימני שוטה, היוצא יחידי בלילה, והלך בבית הקברות, והמקרה את כסותו. ולרב הונא עד שיעשה שלשתם, ולרבי יוחנן אפילו באחד מהם. וכן פסק הרמב"ם בפרק ט' מהלכות עדות הלכה ט' כרבי יוחנן. ובב"י אה"ע סוס"י קכ"א הוכיח מדברי הרמב"ם שהסימנים האמורים בגמ' לאו דוקא, אלא כל שעושה סימן של שטות בקביעות הוי שוטה, ודלא כרבינו שמחה דס"ל דהנך סימנים בדוקא, ע"ש. וראה עוד בדברי הרמב"ם שם הלכה י' שכתב שגם הפתאים ביותר שאינם מכירים דברים

הסותרין זה את זה, ולא יבינו ענייני הדבר כדרך שמבינים שאר עם הארץ, וכן המבוהלין והנחפזין בדעתם, והמשתגעים בדעתן ביותר, הרי כל אלו בכלל השוטים. ומכל מקום סיים הרמב"ם שם, שדבר זה לפי מה שראה הדיין, שאי אפשר לכוין הדעות בכתב, ע"ש. וראה בספר אור לציון תשובות חלק ה' פרק א' בבאורים לתשובה ט'.

ובכלל שוטה שהוזכר כאן הוא מה דאיתא בעירובין דף ס"ה ע"א, ששיכור שהגיע לשכרותו של לוט, דינו כשוטה לכל דבריו. (וראה גם במשנה ראשונה כאן שכתב דלהכי לא הוזכר שיכור זה כאן, כי הוא בכלל שוטה, ע"ש). וראה בספר אור לציון תשובות שם.

ו. והקטן. פירש רע"ב, דקטן לא מצי ממעיט מאשר ידבנו לכו, דאיכא קטן שהגיע לעונת נדרים, שיש לו דעת להיות נודב.

ז. והתורם את שאינו שלו. בגיטין דף נ"ב ע"א דרשינן אתם ולא אריסין, אתם ולא אפוטרופין, אתם ולא התורם את שאינו שלו. (וראה בדברינו לעיל בד"ה החרש והשוטה והקטן, שמה שכתב רע"ב דילפינן לה מדכתיב וזאת התרומה אשר תקחו מאתם, אסמכתא בעלמא היא). ויש לדון ביתומים שיש להם אפוטרופוס גוי, האם יכול הוא להפריש להם תרומות ומעשרות לצורך אכילתם. וכמבואר בגיטין שם שאין האפוטרופוס יכול לתרום ולהניח, אבל מה שמאכיל את היתומים חייב לעשר. וכן פסק הרמב"ם בפרק י"א מהלכות נחלות הלכה ט'

ובפרק ד' מהלכות תרומות הלכה י'. וכן הוא בשו"ע יו"ד סימן של"א סעיף ל"ח ובחור"מ סימן ר"צ סעיף י"ד. ואם כן יש לדון אם גם באפוטרופוס גוי הדין כן. (ואמנם אין למנות אפוטרופוס גוי, ראה בשו"ע חו"מ שם סעיף ב', מ"מ נראה שאם לפי ראות בית הדין יש צורך למנות אפוטרופוס גוי בשביל תקנת היתומים, וכגון שהיתום דר בעיר של גוים, הדבר מותר).

והנה לשיטת התוס' שם בדף מ' ע"ב ד"ה וכתב, והריטב"א והר"ן בדף נ"ב שם, שמה שאפוטרופוס יכול לתרום בעבור אכילת היתומים, הוא מתקנת חכמים, שחכמים תיקנו כן משום חייהם של היתומים, והפקר ב"ד הוי הפקר, וחכמים הפקירו את פירות היתומים לצורך זה. נראה פשוט שלא יהא כח זה עדיף מדין שליחות, שנעשה האפוטרופוס שליח של היתומים, (וראה בדברי הראב"ד בפרק י"א מהלכות נחלות הלכה ט' ובש"ך ביו"ד סימן של"א ס"ק ס"ח וראה עוד בדברי הריטב"א בגיטין שם מש"כ בזה), וכיון שגוי אינו יכול להיות שליח, וכדדרשינן מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, פשוט הוא שאינו יכול לתרום עבור היתומים. אבל לפי מה שכתב הרמב"ן בגיטין שם, שהפרשת תרו"מ ע"י אפוטרופוס מועילה מדין תורה, שהרי זכות היא להם, וכן כתב הרשב"א שם שמדין תורה יד אפוטרופוס כיד יתומים, וקרא דאתם ולא אפוטרופין אסמכתא בעלמא, נראה שיש לאפוטרופוס דין כאילו הוא בעל הפירות בעצמו, ואם כן יש לומר דלמ"ד לקמן בפרק ג' משנה ט', שגוי שתרם בשל עצמו תרומתו תרומה, הוא הדין הכא שיכול הוא לתרום בשל יתומים. אלא שלמעשה אין בזה נפקא

מינה, מאחר שלהלכה קי"ל כמאן דאמר שאין הגוי יכול לתרום בשל עצמו. ואפילו לפי מה שכתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות תרומות הלכה ט"ו שמדרבנן תרומתו תרומה, וכן כתב בשו"ע ביו"ד סימן של"א סעיף מ"ד, היינו דוקא בשל עצמו ומשום גזירת בעלי כיסים, וכמו שביאר הרמב"ם שם, אבל אינו יכול לתרום בשל יתומים. ונראה עוד שהדבר תלוי בחקירה האם יש חצר להקדש או לא, האם הגזבר דינו כבעל הבית ויש להקדש חצר מדין יד של הגזבר, או לא.

ח. כרשיני תרומה. כרשינים הם זרעונים קטנים כמין עדשים, ונקראים כרשיני. וכתב רע"ב, עיקרם למאכל בהמה, דאי עיקרם למאכל אדם היה אסור להאכילם לבהמה וכו'. וכן כתב הר"ש כאן. והיינו משום שאין לחייב את הכהן לאכול כרשיני תרומה שאינם ראויים לאדם אלא בשעת הדחק, משום שהתורה אמרה למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים (חולין קל"ב ע"ב). והוא הדין אוכלי תרומה שנשארו מאתמול שאינם נאכלים אלא ע"י הדחק, מותר לנותנם לבהמה, ואין הכהן חייב לאוכלם. (וראה ברמב"ם בפרק ג' מהלכות מעשר שני הלכה י"א ובאור לציון שביעית פרק ב' בבאורים לתשובה א'). וראה מה שנתבאר עוד לעיל פרק ט' משנה ג', ע"ש. והנה הרמב"ם בפרק ט' מהלכות תרומות הלכה ז' כתב, ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה בתרומה. ע"כ. ולא כתב דהיינו דוקא כרשינים. ובתוס' אנשי שם בשם שושנים לדוד כתב, דטעמא דאסור להאכיל שאר דברים לבהמה, לאו משום דאסור להאכילה תרומה, אלא משום הפסד תרומה

כיון דחזי לאדם, ומאחר דקי"ל דכל דבר שמיחד לאדם אסור להאכיל לבהמה משום הפסד אוכלין, משום הכי לא חש הרמב"ם לפרש דדוקא בכרשינים מותר, דפשיטא הוא דמי גרע מאוכלין דחולין, ולחיה ולבהמה ולתרנגולים. ע"ש. ודבריו צ"ע, שהרי דין זה שמאכל הראוי

לאדם אסור להאכילו לבהמה מבואר בגמ' בתענית דף כ' ע"ב, והרמב"ם לא העתיק דין זה כלל, ואיך אפשר לומר שהרמב"ם סמך על כך. ובאמת פשט דברי הרמב"ם שהשמיט תיבת כרשינים, משמע שסובר שיכול להאכיל לבהמת כהן כל תרומה. וכן כתב מהר"י קורקוס על הרמב"ם שם. וראה גם בכס"מ בפרק ו' מהלכות תרומות הלכה א'. וראה עוד במשנה למלך שם, ע"ש. ומה שנקטה המשנה כרשינים, הוא לחידושא דבהמת ישראל, שאפילו כרשינים אסור להאכילה.

וכן המנהג פשוט לתת לבהמות מאכל הראוי לאדם, וגם בתרומה המנהג פשוט לתת לבהמות כהן פירות של תרומה הראויים למאכל אדם. ונראה שהטעם הוא משום שהרמב"ם לא פסק כן להלכה, ולא הביא בחיבורו את דברי הגמ' בתענית, והיינו משום דרב הונא התם הוא דסבר הכי, אבל אנן לא סבירא לן כוותיה. וכן כתב החיד"א בפתח עיניים בתענית שם ובספרו יעיר אוזן מערכת ק' אות ג'. וראה גם באליה רבה בסימן קע"א ובהגהות חתם סופר שם. וגם המאירי בתענית שם כתב שדין זה לא נאמר אלא על מאכל שסתמו ומינו מאכל אדם, ושהוכן למאכל אדם בפרט בשעה זו, אבל הוכן לבהמה, אע"פ שסתמו מאכל אדם, אין חוששין לו, ע"ש.

וכן נתבאר בספר אור לציון תשובות ח"ה פרק ל"ז בתשובה כ' ובביאורים, שיש

להקל בזה לתת לבהמה דברי מאכל שנשארו בביתו אף שהם עדיין ראויים למאכל אדם. ואמנם יש מדקדקים שלא ליתן לבהמה מיד, אלא מניחים את המאכל במקום גלוי עד למחר שיפוג טעמו, ואז נותנים אותו לבהמה. וגם במחצית השקל בסימן

קע"א כתב, שאין להקל אלא אם כן אין לו דבר אחר להאכיל לבהמתו כ"א מאכל אדם, ע"ש. למעשה מנהג העולם להקל בזה, ומשליכים לאשפה דברי מאכל שנשארו הראויים לאדם, וגם בחתונות זורקים לאשפה כל מה שנשאר, וצריך לומר שסומכים על כך שאין הלכה כן. וכל שכן שמאכל הראוי לבהמה מותר להשליכו לאשפה. והענין הוא שאיסור כל תשחית אינו איסור בעצם שאסור להאכיל לבהמה, אלא הוא איסור לאדם לאבד ממנו, וכיון שהיום דברי מאכל שנשארו אינם שוים ממון, ואין מי שמוכן לקנותם, נמצא שאין בהשלכתם איבוד ממון. וטוב שקודם שישליך לאשפה יעטוף את המאכל בניילון, כיון שכשהוא עטוף בניילון הרי הוא ראוי לאכילה, ואינו מאבדו בידים. וכמו שנתבאר באור לציון שביעית פרק ג' תשובה ב' לענין פירות שביעית.

ז. לבהמה ולחיה ולתרנגולים. מלשון המשנה נראה שאין להאכיל תרומה לדגים, שהרי לא אמרו אלא בהמה חיה ותרנגולין. ואפשר שכיון שמזונותיהם מצויין אין ליתן להם. (וראה ברש"י בביצה דף כ"ג ע"ב ד"ה ואין נותנין). או שכיון שנותנם במים הרי מכשירם לקבל טומאה, ואין לעשות כן. וראה עוד בתוס' אנשי שם.

י. ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני

תרומה. פירש רע"ב, שאין כאן גזל משום דניחא ליה לבעל הפרה שיתן לה כרשיני תרומה כדי שיאכילנה בריוח. ונראה בביאור הדבר, שאף שהשוכר חייב במזונותיה ואם כן נהנה הוא במה שמאכיל את הבהמה כרשיני תרומה, מכל מקום כיון שגם הכהן נהנה מכך, נמצא שהכילוי הוא לצורך הכהן ולא לצורך הישראל, והישראל נהנה הנאה שאינה של כילוי. ובעצם נתינת התרומה לבהמת כהן,

היה נראה לומר שיש לישראל לזכות את התרומה לכהן, ואחר כך להאכילה לבהמתו כדי לקיים מצות נתינה. אבל מלשון רע"ב שכתב, והוי כאילו זכה בהן כהן והוא מאכילן לבהמתו. משמע שהישראל יוצא ידי מצות נתינה לכהן, כשמאכיל תרומה לבהמתו. וצריך ביאור איך מקיים בזה מצוות נתינה, וכי יד בהמה כיד בעלים, ואיך זכה הכהן בתרומה. וראה במהר"י קורקוס בפרק ט' מהלכות תרומות הלכה ז'. ויש לבאר ע"פ דברי הגמ' בב"ק דף י"ט ע"ב, דאף שאין חיוב שן ברשות הרבים מ"מ אם אכלה משלמת מה שנהנית, משום דזה נהנה וזה חסר. דאף שלא עשה זאת בעצמו ולא קנה את מה שאכלה ורק הבהמה עשתה כן מעצמה, מ"מ חייב לשלם כאילו נהנה בעצמו, והוא בגדר משתרשי ליה. וא"כ גם כאן כשמאכיל את התרומה לבהמת הכהן, נחשב כאילו נתן לכהן בעצמו.

ועוד יש לומר דמשנתינו כרבי יוסי דסבירא ליה בגיטין דף ל' ע"א עשו את שאינו זוכה כזוכה. וראה עוד ברשב"א ובריטב"א

בעבודה זרה דף ט"ו ע"א. יא. וכהן ששכר פרה מישראל וכו' לא יאכילנה כרשיני תרומה. אפילו שהכהן נהנה שמאכיל את הבהמה כרשיני תרומה, מכל מקום כיון שהיא בהמת ישראל אסור להאכילה, דאיסור האכלת תרומה לבהמת ישראל אינה משום הנאת הישראל, אלא הוא איסור בעצם שאסור להאכיל בהמת ישראל תרומה, אע"פ שאין הישראל נהנה מכך. דכתיב וכהן

מאכילה כרשיני תרומה. יאוכהן ששכר פרה מישראל, אף על פי שמזונותיה עליו, לא יאכילנה כרשיני תרומה. ישראל ששם פרה מכהן, לא יאכילנה כרשיני תרומה. וכהן ששם פרה מישראל, מאכילה כרשיני תרומה.

כי יקנה נפש קנין כספו, ונפש אפילו נפש בהמה במשמע, (ראה ביצה דף כ"ב ע"א ובמש"כ הר"ש בשם רבינו משה), ואמר רחמנא קנין כספו דכהן ליכול בתרומה, קנין כספו של ישראל לא ליכול בתרומה. וכמבואר ברע"ב. ונראה שעיקר הדרשא היא לאסור בהמת ישראל, דאילו בהמת כהן פשוט שמותר להאכילה כרשיני תרומה, כיון שהכהן נהנה מכך, ומהיכא תיתי לאסור הלא הבהמה עצמה אין לה איסור לאכול מאכלות אסורות.

אולם דעת הר"ש שאיסור האכלת תרומה לבהמת ישראל, הוא משום שתרומה אסורה לישראל בהנאה של כילוי, וראה גם בתוס' שבת דף כ"ו ע"א ד"ה אין ביבמות דף ס"ו ע"א ד"ה לא. וראה במשנה למלך בפרק ב' מהלכות תרומות הלכה י"ד ובפרק י"א הלכה י"ח שהביא מחלוקת ראשונים אם הנאה של כילוי אסורה מהתורה או מדרבנן. ע"ש. ולדעת הר"ש במשנתנו הוא איסור דרבנן. ולפי דבריו צ"ל שדרשת וכהן כי יקנה נפש קנין כספו וכו' אסמכתא בעלמא היא.

הרה"ג יצחק אזולאי שליט"א
כולל שובי נפשי

בגדר ספק ספיקא, ובספק ספיקא משם אחד, ובספק ספיקא בבין השמשות

[שייך לשו"ת אור לציון חלק א: אורח חיים סימן כ - ויורה דעה סימן י]

ביסוד ההיתר של 'ספק ספיקא'

בגמרא כתובות (ח:): אמר רבי אלעזר, האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו. ואמאי, ספק ספיקא הוא. ספק תחתיו ספק אין תחתיו. ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון. לא צריכא באשת כהן. ואיבעית אימא באשת ישראל וכגון דקביל בה אבוה קידושין פחותה מבת שלש שנים ויום אחד.

פירוש: הגמרא דנה במי שיש לפניו דבר שיש בו ספק של איסור, שזה פשוט שאם יש לנו כאן רק ספק אחד, היינו אוסרים אותו מספק כאשר מדובר באיסור של תורה. אמנם אם יש בדבר זה ספק ספיקא, אזי אנחנו מתירים את אותו הדבר. ועל כן שואלת הגמרא מדוע מי שמצא פתח פתוח אוסר אותה עליו, והלא יש כאן ספק ספיקא, ספק שמא לא נעשה תחתיו, ואם תאמר שנעשה תחתיו, ספק היה באונס. ועל זה משיבה הגמרא שמדובר כאן באשת כהן, שיש כאן רק ספק אחד דהיינו ספק תחתיו, אבל הספק השני שמא באונס אינו תופס בכהן כיון שהוא אסור אף באונס. ועוד משיבה הגמרא שמאן שכאן מדובר בפחותה מבת שלש, שאז ודאי נעשה תחתיו, ונמצא שאין כאן אלא ספק אחד שמא באונס.

והנה בפשטות מובן שההיתר של ספק ספיקא הוא שיש כאן שתי סיבות להיתר, ספק אינו תחתיו, וספק באונס. אולם אפשר לומר שיש כאן מהלך אחר של היתר, והוא, שמתחילה אני מסתפק ספק תחתיו ספק אינו תחתיו, שמצד אחד אני רוצה להיתר שמא אינו תחתיו, אבל מאידך אי אפשר להיתר שמא באמת היה תחתיו, ומספק אני אוסר. אמנם כל זה שייך אם הצד של "תחתיו" הוא איסור גמור, אבל אם גם הצד של תחתיו הוא רק ספק איסור, שגם בתחתיו אני מסתפק אם נעשה ברצון והיא אסורה, או באונס ואז היא מותרת, אזי אין בכוח הצד של "תחתיו" לסתור את הצד של "לא תחתיו", והדרינן לצד הראשון שזה נעשה לא תחתיו.

ונמצא לפי זה שעיקר ההיתר הוא, שאני סומך על הצד של "לא תחתיו", אלא שאם תבוא לסתור לי את הצד הזה של "לא תחתיו" מהצד ד"שמא תחתיו", אני יאמר לך שאין בצד הזה "של תחתיו" כדי לסתור את הצד של "אינו תחתיו", כיון שהצד הזה עצמו של "תחתיו" אינו ודאי איסור אלא רק ספק, ואין בכוח ספק זה לסתור את הצד של "לא תחתיו".

ויש סמך למהלך זה ממה שכתבו בעלי הכללים, שכאשר פוסק כותב בלשון "ואף אם תמצי לומר", דעתו כצד הראשון, וכמו שהביא הגר"ח סופר שליט"א בספרו דברי יעקב חיים (חלק ב סימן יז, דף פז ע"ב ד"ה והשתא). וכיוצא בזה יש לומר גם כן בביאור הגמרא כאן, שמתחילה אמר: "ספק תחתיו ספק אין תחתיו", וזה עיקר סברת המתיר, אלא ש"אם תמצא לומר ספק תחתיו", אזי אשיב לך שהרי אף לפי טענתך דשמא נעשה תחתיו, עדיין הוא "ספק באונס ספק ברצון", ונמצא שגם בצד של "לא תחתיו" יש צד היתר שמא נעשה באונס. וכיון שהצד האוסר דהיינו "ספק תחתיו" אינו צד איסור גמור, אלא יש בו גם צד של היתר, לכן אין בצד הזה של "תחתיו" כוח לסתור את הצד של "לא תחתיו", ולכן אנו תופסים לעיקר את הצד של "לא תחתיו" ומכוח זה אנחנו מתירים אותה.

ובהמשך לזה, אם נתבונן עוד נראה שישנו סדר לספיקות שהביאה הגמרא, תחילה אמרה את הספק הראשון "ספק תחתיו ספק אין תחתיו", ואחר כך אמרה את הספק השני "ספק באונס ספק ברצון", וזאת משום שהספק הראשון "ספק תחתיו ספק אין תחתיו", היא האפשרות הפשוטה להיתר, שאם זה אינו תחתיו אזי אין כאן שאלה כלל והיא מותרת גמורה, וזאת מלבד שגם לפי סדר הדברים, זה הבירור הראשון שיש לנו לברר אם בכלל זה נעשה תחתיו. מה שאין כן הספק השני "ספק באונס ספק ברצון", שמלבד שהוא חייב לבוא אחרי הספק הראשון, שרק אם נאמר שזה היה תחתיו, אזי יש להסתפק ספק באונס ספק ברצון, עוד זאת שהספק הזה אינו צד גמור להיתר, שרק לצד שנעשה באונס הוא להיתר, אבל לצד שנעשה ברצון הוא לאיסור. ולכן בתחילה נקטה הגמרא את הצד של "ספק תחתיו ספק אין תחתיו" שהוא הצד ההיתר הפשוט, ואחר כך נקטה "ספק באונס ספק ברצון" שהוא צד היתר שאינו פשוט, שהרי עדיין יש להסתפק בו שמא נעשה ברצון.

ועתה נשוב למהלך שכתבנו לעיל שעיקר ההיתר הוא הצד שאינו תחתיו, וזאת משום שהוא צד ההיתר הראשוני וכן הצד היותר פשוט, וכמו כן לצורך היתר זה אנחנו מעמידים רק מציאות אחת והיא "אינו תחתיו". מה שאין כן בצד של "שמא תחתיו, וספק באונס ספק ברצון", הוא אינו צד היתר פשוט, שהרי יש בו צד של איסור. ועוד, שבהיתר הזה אנחנו מעמידים שתי מציאויות, האחת שנעשה תחתיו, והשנית שנעשה באונס, ולכן עדיף לנו להעמיד מציאות אחת והיא שנעשה אינו תחתיו, ולא שהיה תחתיו ובאונס שהם שתי מציאויות.

לסיכום: כשאנו מתירים בספק ספיקא, אנו תופסים לראשון ולעיקר את צד ההיתר הפשוט יותר, ולאחריו יבוא הספק השני, שלא יהיה בכוחו לסתור את הספק הראשון, כיון שהספק השני הוא בעצמו יש בו צד של היתר, וכיון שכן חוזרים אנו לצד ההיתר של הספק הראשון ומתירים על פיו.

בענין ספק ספיקא משם אחד

כתבו התוספות בכתובות שם (ט. ד"ה ואי) וז"ל: "ואי בעית אימא באשת ישראל דקביל בה אביה קידושין פתוחה מבת שלש שנים. ואם תאמר אכתי איכא ספק ספיקא, ספק באונס ספק

ברצון. ואם תמצא לומר ברצון, ספק כשהיא קטנה, ופתוי קטנה אונס הוא, כדאמרין בהבא על יבמתו (יבמות סא:). ויש לומר דשם אונס חד הוא." ע"כ.

פירוש: התוספות שואלים על תירוצו הגמרא שכאן מדובר בקטנה פחות מבת שלש שאז ודאי נעשה תחתיו, ואין אלא רק ספק אחד ספק באונס ספק ברצון, ולכן היא אסורה עליו. ועל זה שואלים התוספות שגם במקרה כזה יש לנו ספק ספיקא, ספק נעשה הדבר באונס ואז היא מותרת בין אם היא היתה אז גדולה או קטנה, ואף אם תאמר שהיה ברצון, שמא היא היתה אז קטנה, ופיתוי קטנה אונס הוא, ואם כן עדיין יש לנו ספק ספיקא להתיר, ספק באונס, ספק היתה קטנה. ולכאורה יש לדמות ספק ספיקא זה דשמא קטנה היתה, לספק ספיקא של הגמרא דשמא "אין תחתיו", וכמו שבגמרא אמרו "ספק אין תחתיו, וספק באונס", גם כאן נאמר "ספק קטנה" וספק באונס", דספק קטנה הוא כנגד ספק אין תחתיו.

ועל זה משיבים התוספות "דשם אונס חד הוא", פירוש, דיש לחלק בין ספק קטנה לספק אין תחתיו, דהספק אין תחתיו הוא מתיר גם אם נעשה הדבר ברצון, דהיינו שתחתיו אינו מבטל את הצד של "ברצון", אלא מתיר על אף שהוא "ברצון", דהיינו שאף שבמציאות אחרת של "ברצון" זה היה סיבה לאסור (וזאת כאשר היה זה תחתיו), מכל מקום אותו "ברצון" אינו אוסר כאשר זה אינו תחתיו. נמצא שהצד של "אינו תחתיו" הוא בעצמו צד של היתר, וכן הצד של "ברצון" הוא צד של היתר, ואין אחד מבטל את השני, אלא הם שני צדדים שונים להיתר, אינו תחתיו, ובאונס. מה שאין כן ב"ספק קטנה" אי אפשר לומר שהוא דומה לספק אין תחתיו כיון שהוא מתיר גם "ברצון", כיון שה"קטנה" אינה מתירה את ה"ברצון", אלא דוחה ומסלקת אותו, כיון שבקטנה גם ה"רצון" הוא "אונס", נמצא ש"קטנה" אינו צד של היתר בפני עצמו, וכשאנו אומרים "ספק קטנה" אין בו צד של היתר נוסף, אלא הוא צד נוסף לספק היחיד שיש כאן והוא "ספק באונס ספק ברצון", דהצד ד"ספק באונס" יש בו שתי מציאויות, האחד - באונס ממש, והשני - שהיתה קטנה.

ואם כן אי אפשר לומר "ספק כשהיא קטנה" שאז היא מותרת אפילו כשהיה ברצון, כיון שהספק קטנה באמת אינה מתירה כשהיה ברצון, אלא מסלקת את הצד של הרצון. ונמצא שאין כאן "ספק קטנה" כנגד "ספק ברצון", אלא שה"ספק קטנה" מפרשת פירוש אחר ל"ברצון" ונותנת לו מציאות אחרת, שמציאות של "ברצון" בגדולה, אינו דומה ל"ברצון" של קטנה, אלא אדרבה ה"רצון" של קטנה הוא שדומה ל"באונס" של גדולה. ולפי זה אין כאן אלא ספק אחד, ספק נעשה באונס, ואיך נעשה באונס, או שהיא היתה גדולה והמעשה עצמו היה באונס, או שהיא היתה קטנה שאז גם הרצון שלה חשיב אונס. והספק השני הוא שמא היתה גדולה והמעשה היה ברצון. אז נכון שיש לנו כאן שני ספיקות איך היה במציאות, שמא גדולה ושמא קטנה, אבל מאידך גיסא אין לנו כנגדם שני ספיקות אחרים דהיינו ספק באונס ספק ברצון, כיון שבקטנה אין לנו מציאות של רצון אלא הכל נחשב אונס. ונמצא לפי זה שגם ההיתר של קטנה הוא מדין אונס (ואין בקטנה צד של רצון כלל כדי שנאמר שהספק קטנה מתיר גם ברצון), וגם ההיתר של גדולה הוא משום שאולי המציאות היה באונס, ואם כן נמצא שנשאר לנו כאן רק

ספק אחד, ספק באונס ספק ברצון, ולכן אמרה הגמרא שבאופן שקידשה כשהיא קטנה פחות מבת שלש ומצא פתח פתוח היא אסורה, כיון שיש לנו רק ספק אחד ספק באונס ספק ברצון, אבל אי אפשר לצרף לזה "ספק קטנה" שמותרת גם ברצון, כיון שבאמת היא לא מותרת ברצון, אלא היא מותרת בגלל שאין בה מושג של "ברצון", ולכן אין כאן היתר חדש של "קטנה", אלא ההיתר של קטנה נמשך מההיתר של "באונס", שההיתר "באונס" של גדולה, הוא בעצם ההיתר "קטנה", והיתר אחד הם, וממילא יש כאן רק ספק אחד, "ספק באונס" שזה כולל אונס של גדולה, וכן "קטנה" בין באונס בין ברצון (שהרצון שלה הוא בעצם אונס) וכלשון התוספות "דשם אונס חד הוא", דהיינו שהצד הספק המתיר נובע משם אחד של היתר דהיינו "ספק אונס". וכנגד זה יש "ספק ברצון" דהיינו שהיתה גדולה והמעשה היה ברצון. ולכן קטנה שנתקדשה בהיותה פחותה מבת שלש, היא אסורה לבעלה במצא פתח פתוח, כיון שבסך הכל אין לנו אלא ספק אחד, ספק באונס ספק ברצון.

* * *

והנה בפשטות נראה שהתוספות באו כאן לחדש שלא עושים ספק ספיקא משם אחד, אולם יש לומר שזה לא החידוש בדברי התוספות, שזה כבר היה פשוט לתוספות מסברא שלא עושים ספק ספיקא משם אחד, וזאת משום שכאשר הספק ספיקא הוא משם אחד, הרי הוא כאילו ספק אחד ולא כשני ספיקות, אולם החידוש של תוספות כאן הוא שהספק ספיקא הזה שאנו דנים עליו והוא ספק באונס ספק ברצון, ואף אם תאמר שהיה ברצון, ספק שמא קטנה היתה, הספק ספיקא הזה נקרא ספק ספיקא משם אחד, כיון שהיה סברא לומר שהם שני ספיקות, שהרי סוף כל סוף מדובר כאן בשתי מציאויות שונות, מציאות אחת בהיותה גדולה, ומציאות אחרת בהיותה קטנה. וכמו כן "האונס" שבכאן הם שתי מציאויות שונות, האחד אונס בפועל וזאת אם נאמר שהיתה גדולה, והשני אונס בתכונתו, על אף שבפועל הוא היה ברצון, וזאת אם נאמר שהיתה קטנה. ואם כן בזה היה סברא לומר שהם שני ספיקות שונים, ואפשר אם כן לצרף אותם לספק ספיקא, קמשמע לן התוספות שגם זה נקרא ספק אחד, שלא מסתכלים על המציאות בפועל, אלא על שם ההיתר, ושם ההיתר הוא אחד דהיינו "אונס".

והנפקא מינה בזה הוא, שאף אם לא נמצא לאחד מהראשונים שכתבו להדיא דלא עבדינן ספק ספיקא משם אחד, מכל מקום אנחנו אומרים בפשטות שהוא סובר דלא עבדינן ספק ספיקא משם אחד. והדוגמא לזה הוא דברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק ג הלכה ב) שכתב: "הבא על הקטנה אשת הגדול, אם קידשה אביה הרי זה בחנק והיא פטורה מכלום ונאסרה על בעלה". ע"כ. וכתב על זה בהשגות הראב"ד: "לא ידעתי למה נאסרת על בעלה ישראל שהרי אמרו פיתוי קטנה אונס הוא". וכתב על זה הרב המגיד: "ולא מצאתי מקום לרבינו על מה יסמוך בזה אלא מאותה שאמרו פרק קמא דכתובות, אמר רבי אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי ... וסובר רבינו שהוא אפילו עדיין היא קטנה, ואפילו אם תמצי לומר דגדולה היא השתא, אכתי איכא למשמע מינה, דאם איתא דקטנה שזינתה ברצון אינה נאסרת על בעלה אפילו קיבל בה אביה קידושין פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, אכתי תרתי ספיקי נינהו, ספק זינתה קטנה

ספק גדולה, ואם תמצי לומר גדולה, ספק באונס ספק ברצון, אלא לאו שמע מינה שאפילו קטנה שזינתה ברצון נאסרת על בעלה ומשום הכי ליכא אלא חדא ספיקא ... וראיתי לקצת מן המפרשים ז"ל שדחו הא דרבי אלעזר דכתובות ואמרו דחדא ספיקא היא, דהא טעמא דקטנה דמותרת משום דאונס היא הילכך כולה משום ספק אחד אתה בא להתירה ואין זה ספק ספיקא ... ואין לי בדין זה הכרע ... ע"כ.

והנה בפשטות היה נראה שיש מחלוקת בין הרמב"ם להתוספות אי עבדינן ספק ספיקא משם אחד, דלהתוספות לא עבדינן והוכיחו כן ממה שאסרו בגמרא גם בקטנה על אף שפיתוי קטנה אונס הוא, ולפי הרמב"ם עבדינן וההוכחה לזה לכאורה ממה שהגמרא לא עשתה ספק ספיקא להתיר בקטנה, וזה ספק ספיקא טוב לכאורה, אלא ודאי נלמד מזה שפיתוי קטנה רצון הוא. אולם לפי המבואר לעיל אין הכרח לומר כן, אלא שבאמת שניהם סוברים דלא עבדינן ספק ספיקא משם אחד, אלא שמחלוקתם היא רק כאן האם נידון זה חשיב ספק ספיקא משם אחד או לא.

ובביאור מחלוקתם נראה שהם נחלקו מה עיקר הספק כאן, האם עיקר הספק כאן הוא אם נעשה המעשה באונס או ברצון, או שיש כאן שני ספיקות, האם היתה אז גדולה או קטנה, והאם היה באונס או ברצון. שלדעת התוספות עיקר הספק כאן הוא אם המעשה נעשה באונס או ברצון, משום שעיקר הדיון כאן הוא על עצמו, האם אותו מעשה אוסר אותה על בעלה או לא, ולכן כתבו שיש כאן רק ספק אחד, ספק באונס ספק ברצון, משום שהיתה קטנה בשעת המעשה, אינו עוד תוספת היתר, אלא רק מציאות נוספת לצד ההיתר הראשון דהיינו באונס. אולם לדעת הרמב"ם, היתה קטנה היא היתר בפני עצמו, שעצם המציאות שהיתה קטנה היא זו המתירה אותה, והסיבה לכך היא שפיתוי קטנה אונס הוא, אבל לא האונס סיבת ההיתר כאן, שהרי סוף סוף המעשה נעשה ברצון, אלא היתה קטנה היא סיבת ההיתר, ולכן יש כאן ספק ספיקא גמור, ספק היתה קטנה וזה מה שמתיר אותה, ואם תאמר שהיתה גדולה וזה סיבה לאסור, עדיין יש מקום להתרה דשמא נעשה באונס.

ומצאתי שבעיקר הדבר כן ביאר רבינו באור לציון על כתובות (סימן ח אות א, דף לד ע"ב מדפי הספר) וז"ל: "ואין המכוון שדעת הרמב"ם דספק ספיקא משם אחד הוה ספק ספיקא, אלא דסבירא ליה דהכא אין זה ספק ספיקא משם אחד אלא ספק ספיקא גמור, דאיכא ספק אם היה בהתנגדות שלה או לאו, ואף אם לאו, יש ספק להתירה מכח שהיתה קטנה".

בגדר ספק ספיקא משם אחד

על כל פנים מדברי שניהם נלמד שלא עושים ספק ספיקא משם אחד. והגדר בזה הוא, שאם תפסנו איזה דבר לעיקר הספק, והוא ספק אחד, אלא שתחת הספק האחד הזה ישנם שתי מציאויות, אזי אנחנו לא מחשיבים את שתי המציאויות הללו לשני ספיקות, אלא נחשב עדיין הכל לספק אחד.

וראיתי בספר דינא דספיקא (סימן ה אות א, עמוד קלח) שכתב בזה הלשון: "כתבו התוספות כתובות, דספק ספיקא ששני ספקותיו אינם מחולקים זה מזה, וקרוב לדונם כצד אחד, לא חשיב ספק ספיקא, דאין לפנינו ריבוי צדדי היתר, ולא חשיב צד האיסור כצד רחוק". ורואה אני כאן לשון מסורבל שאינו מדויק בכוונת התוספות מה נקרא ספק ספיקא משם אחד, וכיון שדבריו כאן הם היסוד לכל מהלך דבריו שם, ושאלנו עתידים לדון בהם להלן, לכן אני מתעכב על לשון זו.

א. הלשון שכתב "ששני ספקותיו אינם מחולקים זה מזה" אינו ברור, שהרי הספיקות כאן בנידון התוספות הם מחולקים זה מזה, האם היתה קטנה או גדולה, וכן עצם המעשה האם היה באונס או ברצון.

ב. מה שכתב "וקרוב לדונם כצד אחד", תיבת "וקרוב" אינו ברור, דבענין זה צריך להיות הגדרה ברורה ומדויקת אם הוא ספק אחד או שני ספיקות, ולא די ב"וקרוב" לזה או לזה. הן אמת כי בענין זה של ספק ספיקא משם אחד פעמים שהחילוק בזה הוא דק מאוד, אבל על כל פנים צריך שתהיה לזה הגדרה ברורה, ולא די בהשערת "קרוב".

ג. גם מה שכתב "דאין לפנינו ריבוי [יותר נכון לומר "שני" צדדי היתר, דדי בשני צדדים] צדדי היתר, ולא חשיב צד האיסור כצד רחוק", גם זה לא ברור, דהרי באמת יש לפנינו שני צדדי היתר, או שהיתה קטנה, או שהיתה גדולה אבל המעשה היה באונס, וממילא יוצא שצד האיסור כאן באמת רחוק יותר, שאנחנו צריכים להעמיד שגם היתה גדולה, וגם שהמעשה היה ברצון, במקום שנעמיד בפשטות שהיתה קטנה ואז היא מותרת מבלי להיכנס לכך אם המעשה היה באונס או ברצון, [וכמו שבאמת ביארנו ספק ספיקא זה לדעת הרמב"ם].

אשר על כן נראה שאי אפשר להגדיר כך בדעת התוספות מהו "ספק ספיקא משם אחד", ואם היה מפרש כן לפי דעתו שזה הגדר בספק ספיקא משם אחד, ניחא, אבל לכתוב על זה "כתבו התוספות" זה לא מדויק, שלא מצאנו כן בדברי התוספות, אלא ההגדרה בזה לפי דבריהם, שמסתכלים על עיקר הספק האוסר והמתיר, ולא על המציאויות הגורמות לאיסור או להיתר, וכן"ל באורך.

ובכלל לדון בענייני ספק ספיקא בקרוב או רחוק, הוא רחוק בעיני, שהרי כל המציאויות יכולות להתרחש באותה מידה, למשל: תחתיו ברצון, תחתיו באונס, לא תחתיו ברצון, לא תחתיו באונס, כל האפשרויות הללו יכולות להיות באותה מידה, ואין צד אחד שהוא קרוב לחבירו, אלא מאי שבכדי לאסור אנחנו צריכים דברים ברורים, וכיון שיש לנו שתי אפשרויות, קרובות או רחוקות, להתיר, כנגד צד אחד של איסור, אזי אנחנו מתירים, שכנגד הצד של תחתיו וברצון, יש לנו שני צדדים, לא תחתיו, ובאונס (אף אם תחתיו), ולכן אנחנו מתירים. [הגע עצמך שבאותה אשה שאנחנו דנים עליה היתה לנו איזו שהיא הסתברות חיצונית ממעשים אחרים שהיה מקום לומר שגם מעשה זה שאנו דנים עליו היה ברצון, האם בגלל זה נעמיד את המעשה הזה שהיה ברצון בגלל הסתברות זו, ודאי שלא, וזאת משום שבספק ספיקא אנחנו דנים על

צדדי ההיתר והאיסור בלי לגעת מה קרוב ומה רחוק יותר. ואפשר שבזה אנחנו נוגעים בענין ספק ספיקא שקול ושאינו שקול, אך עדיין יש לחלק בין הדוגמא שהבאנו לענין ספק ספיקא שאינו שקול, ועוד חזון למועד א"ה].

* * *

עוד כתב בספר דינא דספיקא (שם, עמוד קמב) בזה הלשון: ויש להוסיף, שאף שבעינן רוב צדדים, אין צריך שני טעמי היתר, ועיתים שאף שאין כי אם ענין היתר אחד, מכל מקום כיון שצורת ההסתפקות לראות את האפשרות האחת כבעלת שני צדדים הבאים זה אחר זה, חזר הדבר להיות ככל רוב צדדים, דהכל תלוי במראית עיניו של האדם האין ניגש לספק זה, ועל כן בארי שספק אם נכנס לבין השוורים אמרינן ספק ספיקא שמא לא על כלל, ושמא לא דרס, דאף שהכל ענין היתר אחד דהארי לא דרס, ומה לי אם נתקרב לשוורים או שהיה בריחוק מקום מהם, מכל מקום כיון שדרך האדם לראות בביאת ארי [המורגל בדריסת שוורים שסביבו] כריעותא, על כן הרי זה אף חולק ספק וצד לעצמו. ע"כ.

ולענ"ד נראה שאין זה נכון, אלא אדרבה תמיד הולכים לפי צדדי ההיתר ולא לפי האפשרויות, וכמו שביארנו לעיל הן לדעת התוספות והן לדעת הרמב"ם, שאנחנו בוחנים קודם כל מה הם טעמי ההיתר, ואחר כך אנחנו רואים אם זה היתר אחד או שנים. ואחר שהסקנו שטעם ההיתר הוא אחד, אזי אף אם יהיו להיתר זה שתי אפשרויות, אין אנו מחשיבים את השני אפשרויות הנ"ל לשני ספיקות אלא הם חשובים כספק אחד, וכגון ספק באונס לדעת התוספות שזהו עיקר ההיתר, זה חשיב ספק אחד, וזאת על אף שיש תחתיו שתי אפשרויות, קטנה אפילו ברצון, וגדולה באונס. ואף לדעת הרמב"ם שהם נחשבים לשני ספיקות, זה לא בגלל שאנחנו מחשיבים את שתי האפשרויות לשני ספיקות בפני עצמם, אלא שלדעתו הם אינם נקראים "אפשרויות" אלא הם צדדי ההיתר בעצמם, דהיינו קטנה וגדולה אינם נחשבים כאפשרויות תחת ההיתר של אונס או ברצון, אלא הם נחשבים כהיתר בפני עצמם, וכן"ל.

וממילא נסתר מה שכתב לאחר מכן: "ועיתים שאף שאין כי אם ענין היתר אחד, מכל מקום כיון שצורת ההסתפקות לראות את האפשרות האחת כבעלת שני צדדים הבאים זה אחר זה, חזר הדבר להיות ככל רוב צדדים", שהרי בספק קטנה או גדולה שכתבו התוספות שזה נקרא ספק ספיקא משם אחד, הרי גם שם ההיתר הוא אחד, אבל "האפשרות האחת [היא] כבעלת שני צדדים הבאים זה אחר זה", דהיינו שקודם היתה קטנה ואז בכל אופן היא מותרת, ואחר כך באה האפשרות השניה שהיא גדולה ובאונס, ואם כן למה לא "חזר הדבר להיות ככל רוב צדדים".

מה תאמר "דהכל תלוי במראית עיניו של האדם האין ניגש לספק זה", הרי ראינו ש"במראית עיניו" של הרמב"ם זה כן נראה "כבעלת שני צדדים הבאים זה אחר זה", ואפילו הכי סוברים התוספות שהולכים אחר עיקר ההיתר שהוא אחד, ולא אחר האפשרויות שהם שתיים. [וכבר כתבנו לעיל שהרמב"ם באמת סובר שהם טעמי היתר ולא אפשרויות, וכאן כתבנו רק לחדד

הענין של שתי אפשרויות תחת היתר אחד]. אלא ודאי שאין זה תלוי במה שאנחנו רואים כשני אפשרויות תחת היתר אחד, אלא צריך שני אפשרויות שהם שני היתרים בפני עצמם.

ומה שהביא מ"ארי שספק אם נכנס לבין השוורים דאמרינן ספק ספיקא שמא לא על כלל, ושמא לא דרס, דאף שהכל ענין היתר אחד דהארי לא דרס ... מכל מקום כיון שדרך האדם לראות בביאת ארי כריעותא, על כן הרי זה אף חולק ספק וצד לעצמו", אינו הביאור בזה כמו שכתב, אלא שספק נכנס הוא היתר בפני עצמו, ואינו נכנס תחת ההיתר של "לא דרס", שכשאר לא נכנס, אני מתיר את השוורים לא בגלל שהוא לא דרס, אלא בגלל שהוא לא נכנס, שכיון שהארי לא נכנס זה כבר מתיר את כל השוורים. אז נכון הוא שהעיקר בזה אם הוא דרס או לא דרס, אבל ברגע שהארי לא נכנס אין לנו צורך להגיע לענין זה אם דרס או לא, אלא עצם המציאות שהוא לא נכנס לבין השוורים זה כבר היתר בפני עצמו, שהרי קודם שאנחנו דנים אם דרס, אנחנו צריכים לדון אם נכנס בכלל, וההיתר בלא נכנס, זה לא משום שהוא לא דרס, אלא משום שהוא לא נכנס.

ולכן מטעם זה חכמים עשו את ה"ספק על" כהיתר בפני עצמו, וצירפו היתר זה עם ההיתר של "לא דרס". אז נכון שאם באנו לדון בעיקר הדבר כיצד החשיבו חכמים את ה"לא נכנס" כהיתר בפני עצמו, הרי כניסתו של הארי לבין השוורים אינה פועלת היתר או איסור, אלא היא רק היכי תמצא ל"דרס" או "לא דרס", שהרי אין לארי אפשרות לדרוס אם לא יכנס, מכל מקום ב"מראית עיניהם" של חכמים זה נראה כשני היתרים, היתר של "לא על", והיתר של "לא דרס".

ונמצא לפי זה, שאף שאנו מסכימים עמו שזה תלוי במראית העין, מכל חלוקים אנו עליו שנים. האחד, שזה תלוי במראית עיניהם של חכמים ולא "במראית עיניו של האדם". והשני, שאחר שחכמים במראית עיניהם החשיבו הענין לשני צדדים, אין פירושו שהם שני צדדים תחת היתר אחד, אלא שני הצדדים הללו נחשבים לשני היתרים שונים.

ואעיקרא כמו זר נחשב לדון בזה כפי מראית עיני אדם, וכי יכולים אנו להחשיב הסתכלות של בני אדם רגילים בנושא כזה דק, אם זה נקרא ספק אחד או שני ספיקות, ומה נעשה כאשר יהיה שוני במראית בני האדם, שזה יראה כך וזה אחרת, האם כך הוא הדרך לדון בדברים הללו הדקים והעמוקים. אלא שהחכמים בחכמתם הגדולה מסרו לנו החילוקים בזה, מתי נקרא שם אחד, ומתי נקראים שתי שמות, ואז באובנתא דלבא דחכמי ישראל, דור דור ודורשיו, משווים או מחלקים בין מה שנמסר לנו כבר בעניינים אלו, אבל לחדש בזה מה שלא דייקנו וקבלנו מרבותינו על סמך מראית בני אדם ואובנתא דלבא דידהו, זהו דרך רחוקה.

ואגב אעיר, שמה שכתב: "ומה לי אם נתקרב לשוורים או שהיה בריחוק מקום מהם", אין הענין כאן הקירבה או הריחוק, אלא הימצאות הארי במקום השוורים, יהיה זה קרוב או רחוק. ודוק.

ספק ספיקא משם אחד, כשהספק האחד מתיר יותר מהשני

בספר תרומת הדשן (סימן קל) נשאל בדבר עז שילדה שני זכרים ולא נודע איזה נולד ראשון מן השנים, האם יש להתיר אותם מטעם ספק ספיקא, ועל זה השיב שם: "ומה שכתבת דשם חד ספיקא הוא, ליתא, דודאי אם ילדה העז זכר ונקיבה והוי ספיקא איזה נפק תחילה, כהאי עובדא אירע מקרוב קודם זה בטררוויז"א ושאלני מה"ר משה על הדבר, ורוצה לומר גם הוא דשם חד ספיקא הוא, והבאתי לו ראיות דשפיר חשיב ספק ספיקא אפילו כהאי גוונא, ואף לפי דבריו, לא דמי לספק ספיקא דידך, דהתם הספק האחרון אינו מוסיף ומתיר כלום יותר מן הראשון, וכן הראשון יותר מן האחרון, דספק הראשון הוא שמא ילדה כבר ונפטר כבר רחמה קודם שילדה עכשיו הני תאומים, וספק האחרון נמי היינו מעין זה דשמא הנקיבה ילדה תחילה ונפטר הרחם קודם לידת הזכר, אבל נידון דידן דהספק הראשון מתיר יותר מן האחרון, דאם ילדה כבר אלו התאומים שניהם פשוטים, וכהאי גוונא חשיב שפיר ספק ספיקא דשני הספיקות אינם מענין אחד. עכ"ל.

ובספר דינא דספיקא (שם, עמוד קמט) העתיק דברי התרומת הדשן בזה"ל: "וכתב על זה (התרומת הדשן) דלא חשיב ספק ספיקא משם אחד, דכיון שעל הצד שכבר בכרה תרויהו פשוטים, ולצד שלא בכרה לפני כן אחד מהם בכור, אם כן צד דביכרה מתיר טפי מהצד שמא אין זה הבכור, ועל כן חשיב כספק ספיקא מתרי שמות. ועוד הוסיף הרב ז"ל, שאף בספק מבכרת שילדה זכר ונקיבה יש לומר ספק ספיקא כמו כן, שאף שאין צד דביכרה מתיר טפי מצד דנקבה קדמה (דהכל נפקא מינה רק לגבי קדושת הזכר), על כל פנים כיון שחלוק במציאות חשיב ספק ספיקא, עכ"ד".

העתיקתי לשון זו להראות עד כמה צריך לדייק בהעקת דברי הפוסקים וכדומה, ואם רוצה המחבר לדייק או לפרש או ללמוד מדבריו, יעשה זאת אחר שיעתיק הלשון כמות שהוא, ואז תהיה בפני הלומד האפשרות לדעת מה כתוב בפירושו ומה נלמד מדבריו, וראינו שכך נהג בהעקת דברי התוספות כנזכר לעיל.

ולעניינינו, הנה בתשובה עצמה יש התייחסות בשניהם זכרים רק לצד שביכרה קודם, אך לא לצד שלא ביכרה, ויש נפקא בזה כאשר יבואר אי"ה. והשינוי היותר גדול בהעקתה הוא כאשר נולדו זכר ונקיבה, שבזה לא ביאר התרומת הדשן כלל מדוע לא הוי ספק ספיקא משם אחד, רק כתב "והבאתי לו ראיות דשפיר חשיב ספק ספיקא אפילו כהאי גוונא", ואילו בהעקתה כתוב הסיבה לזה כיון שחלוק במציאות, מה שלא נמצא טעם זה בתשובה עצמה, ולא עוד אלא שגם לקמן כתב ודייק בטעם זה בזה"ל: "ואף מה שכתב דכשיש חלוק במציאות ביניהם חשיב ספק ספיקא, פשוט שאין זה בכל ענין" - כאילו יצאו הדברים מפי התרומת הדשן, בזמן שהתרומת הדשן לא כתב טעם זה כלל, ועיין באחרונים שנתחבטו בטעמו של התרומת הדשן בזה, אז בודאי שאפשר לפרש את דברי התרומת הדשן כל אחד כפי הבנתו, אך לא להעתיק כאילו כתוב טעם זה בתרומת הדשן, ולסיים לאחר מכן: עכ"ד.

ובהקשר לזה נזכר אני כאשר פעם אחת רבינו האור לציון זצוק"ל אמר איזה דבר בשיעור, ואחד מהתלמידים אמר: שברשב"א לא כתוב כך. אמר לו רבינו: תביא את הספר ונראה. ענה התלמיד ואמר: אין צורך, אני כבר ראיתי שכתוב כך ברשב"א. אמר לו רבינו: מה שאתה רואה, זה לא מה שאני רואה. אשר על כן הנכון תמיד הוא להעתיק הלשון בדיוק, ועליו לבנות הבנין, ובזה לתת לפני הלומד האפשרות לראות היצדקו דבריהם אם לאו. כל זה כתבנו כהערת אגב, אם כי הערה זו שייכת כאן יותר, כי הבנין דלקמן תלוי בהעקתה שאינה כתובה בתרומת הדשן.

ועתה נבוא לענין עצמו, הנה בספר דינא דספיקא (שם, עמוד קנ) לאחר שציין לדבריו של התרומת הדשן, כתב בזה"ל: "ודבר פשוט שאין בדברי התרומת הדשן שום חידוש, וכוונתו לכלל הנודע של ספק בריעותא, שכיון שאם בכרה שני הזכרים הבאים אחר כך מותרים, על כן הרי זה ספק שמא אין כלל צד איסור בהם, ואם תמצי לומר שיש בהם מן האיסור, שמא הוא דנפיק בסוף והינו הפשוט". ע"כ.

והנה אזיל בזה לשיטתו לעיל שבספק בריעותא דהיינו ב"ספק על", זה היתר אחד ושני צדדים שלו, כאשר הארכנו בזה לעיל, והוא סובר שגם כאן בדברי התרומת הדשן הוא כעין האמור שם, שגם כאן ההיתר הוא אחד אם הוא פטר רחם או לא, ושני הצדדים הם, שביכרה קודם לכן, או שהשני פשוט, ועל כן כתב שאין בתרומת הדשן שום חידוש. אך כבר כתבנו לעיל שבספק על, זה לא היתר אחד ושתי אפשרויות, אלא שני היתרים שונים, האחד "לא על", והשני "לא דרס". אבל כאן בנידון התרומת הדשן באמת הוא היתר אחד, שהרי ההיתר שביכרה קודם, הוא אותו היתר של הנולד ראשון כלפי השני, שכלפי השני שהוא לא בכור ולא פטר רחם, אין הבדל מי גרם לו לא להיות בכור, האם מי שנולד לפני שנה, או זה שנולד איתו עכשיו, ששניהם הוא אותו היתר בדיוק. שהרי אף אם נעמיד שהיא ביכרה קודם, ועכשיו נולדו תאומים, וידענו מי נולד ראשון ומי נולד שני, האם זה שנולד שנית נחשב ליתר "לא בכור" בגלל שיש שנים שנולדו לפניו, הרי כלפיו אין נפקא מינה כלל אם נולד אחד לפניו או שנולדו שנים לפניו, בשניהם הוא נקרא "לא בכור" במידה שוה.

מה שאין כן בספק על וספק דרס, הרי שם באופן שהארי לא נכנס כלל יש יותר היתר ויותר חוזק לומר שלא נדרסו השוורים, מאשר באופן שהארי נכנס לתוך השוורים אך יש לנו ספק אם דרס, שכיון שהארי נכנס, אנחנו חוששים יותר שמא דרס. נמצא שכלפי שהשוורים יש הבדל גדול בין אם נכנס הארי ללא נכנס, שבלא נכנס הארי אין חשש כלל שמא דרס, והוא היתר מעולה, ואילו בנכנס יש חשש שמא דרס, וההיתר אינו מעולה כל כך כמו לא נכנס, ולכן הם חשובים כשני מיני היתרים שונים, וכשני ספיקות שאינם שוים בכוחם ובמהותם, ולכן מצרפים אותם לספק ספיקא, ואנחנו משתמשים תחילה עם ההיתר היותר חזק, ואחר כך מצרפים אליו את ההיתר החלש יותר, וביחד הם מהווים היתר גמור.

אבל בעזה שנולדו לה שני זכרים ואינינו יודעים אם ביכרה קודם אם לאו, הרי האופן שביכרה קודם, אינו חזק במהותו ובכוחו יותר מאשר אם לא ביכרה קודם, אלא שעתה נולדו שניהם יחד

והראשון הוא הפוטר את השני, שכוחו של הראשון לפטור את השני, שזה הוא כמו באופן שביכרה קודם, ואם כן מדוע שנצרך את שני הספיקות הללו, אם כלפי העז השני כוחם הוא שזה, שנמצא לפי זה שאין כאן שני ספיקות אלא ספק אחד.

וביתר חידוד, בדין ספק על ספק דרס, בשני ההיתרים הללו, אנחנו דנים שאין כאן איסור כלל, שאם לא נכנס, בודאי שאין כאן איסור. ואם נכנס אבל לא דרס גם כן אין כאן איסור. מה שאין כן בנולדו שני זכרים, אזי רק בצד הראשון שמא ביכרה קודם יהיו שניהם פשוטים, אבל בצד השני שנולדו יחד ואנחנו מסתפקים מי נולד ראשון, באופן כזה אחד מהם הוא ודאי בכור, ושניהם בספק הם עומדים, ואם כן נידון זה אינו דומה לספק על ספק לא על.

ועוד, אם לפי פירושו שמה שכתב התרומת הדשן שכאשר הספק הראשון מתיר יותר זה דומה לספק בריעותא, אם כן כשנולדו זכר ונקיבה זה עדיף מאשר נולדו שני זכרים, כיון שכאשר נולדו זכר ונקיבה, אזי שני הספיקות הם ספק בריעותא, שאם ביכרה קודם אין כאן בכור כלל, וגם אם נולדה נקיבה קודם אין כאן בכור כלל, מה שאין כן כאשר נולדו שני זכרים, אזי על כל פנים יש כאן בכור אחד, ואם כן מדוע פשוט להתרומת הדשן להתיר בשנולדו שני זכרים מאשר נולדו זכר ונקיבה.

ואם היינו רוצים לדמות ספק על לספק בכור, זה היה יכול להיות רק בהמצאה זו (שאינה נכונה כמובן, וכתבנו אותה רק לצורך הדוגמא וחידוד הענין), שכאשר נכנס ארי לעדר הוא ודאי דורס. ועוד, שטבעו הוא לדרוס רק שור אחד ולא יותר. ועתה נאמר שיש לנו שני שוורים במקום אחד, והארי היה בסביבתם, ואין אנו יודעים אם הארי נכנס בתוכם אם לאו. אבל אם נכנס הארי, אנחנו יודעים שבודאי דרס אחד מהם, ואני אנו יודעים מיהו זה שנדרס. ועתה יש לנו לכאורה על כל אחד מהשוורים ספק ספיקא להתירו, ספק אם נכנס הארי ואם כן אף אחד משהוורים לא נדרס. ואף אם תאמר שנכנס הארי, אנחנו לא יודעים את מי מהשוורים דרס. הנה דוגמא זו דומה לספק בכור, שאנחנו אומרים שמא ביכרה קודם לכן, ושניהם לא בכורים. ושמא לא ביכרה, ואחד מהם בודאי אינו בכור, ומספק ספיקא נאמר ששניהם לא בכורים. והנה בשני הדוגמאות הנ"ל, זה ספק אחד של היתר עם שתי אפשרויות. בספק על ההיתר הוא שלא על וממילא לא דרס (שהרי בדוגמא הזאת, ספק על וספק דרס הוא אחד, כיון שאם על בודאי דרס), והאפשרויות הם שלא על, ואם על לא דרס את זה שאנו דנים עליו אלא את חברו. וכך בספק בכור, ההיתר הוא שהשני אינו בכור פטר רחם, והאפשרויות הם שביכרה קודם, או שזה שהיה עמו יצא לפניו.

כל זה היה נכון אם הדוגמא הנ"ל בספק על היתה אמיתית, אבל עתה שאנחנו יודעים שהדוגמא הנ"ל אינה נכונה, אלא שבספק על יש לנו שני ספיקות והיתרים שונים, שמא לא על, ושמא לא דרס, הרי שאין זה דומה לספק בכור, ששם ההיתר הוא אחד אם היתה פטר רחם קודם שנולד השני (שבפועל אין אנחנו יודעים מי הוא).

אם כן נמצינו למדים מכל זה שההיתר של התרומת הדשן אינו דומה לההיתר דספק על וכן"ל, אלא שיש לנו לבאר אם כן את דברי התרומת הדשן, וכדי לבאר את דבריו נקדים לחקור מדוע התרומת הדשן לא דן על כל אחד מהם להתירם מספק ספיקא, שמא ביכרה קודם, ואם תמצי לומר לא ביכרה, שמא הוא השני שנולד. וכפי זה לא יהיה חילוק והבדל בין אם ילדה עתה שני זכרים, או ילדה זכר ונקיבה, שלעולם יש לדון ולהתיר את הזכר, הן את הזכר שנולד עם הנקיבה, והן את שני הזכרים שנולדו יחד, מספק ספיקא וכן"ל.

אלא ודאי נלמד מזה שסובר התרומת הדשן שאנחנו לא דנים כאן על כל זכר בפרטות, שאם כן היה לנו ספק ספיקא וכן"ל, וזאת משום שאם אנו באים לדון על כל אחד מהם בפרטות ונרצה להתירם מכוח ספק ספיקא, לא נוכל לעשות זאת, כיון שבאמת אין לנו ספק ספיקא להתיר, משום שזהו ספק ספיקא משם אחד, כיון שלגבי הזכר השני אין נפקא מינה מי יצא לפניו, האם במה שביכרה קודם, או הראשון שנולד זה עתה, [או הראשונה, באופן שנולדו זכר ונקיבה], שכדי שהוא לא יהיה בכור לא צריך שנים שיוולדו לפניו, ולכן אף באופן שידענו שביכרה קודם, וכמו כן ידענו שהראשון יצא לפניו, זה לא עושה אותו יותר "לא בכור" וכן"ל, כיון שהוא לא בכור בגלל שהוא לא פטר רחם, ואין נפקא מינה בזה כמה נולדו לפניו.

אבל מכל מקום מצא התרומת הדשן טעם אחר להתירם אף על פי שהספק ספיקא שבכאן הוא משם אחד, וזאת מכיון שהספק הראשון מתיר יותר מהספק השני. והביאור בזה הוא כך, שבספק ספיקא רגיל אנחנו מתירים אף על פי שהספק הראשון אינו מתיר יותר מהספק השני. ונתפוס לדוגמא ספק תחתיו ספק לא תחתיו, ספק באונס ספק באונס, הנה כשזה לא תחתיו ובאונס או ברצון, זה מתיר בדיוק כמו תחתיו ובאונס, ואין כוח ההיתר של לא תחתיו, יותר גדול במהותו מספק תחתיו ובאונס. אז נכון שבלא תחתיו יש יותר אפשרויות של היתר, שבלא תחתיו היא מותרת בין באונס ובין ברצון, ובתחתיו היא מותרת רק ברצון, מכל מקום בעצם ההיתר בכוחו ובמהותו, אין הבדל וחילוק בין לא תחתיו לתחתיו ובאונס, שבשניהם מותרת האשה לבעלה בהיתר ששוה בכוחו ובמהותו. ואפילו הכי אנחנו מתירים אותה מספק ספיקא, כיון שיש כאן שני צדדים להיתר, אף על פי ששני הצדדים הם שווים בהיתרם בכוחם ובמהותם.

וכן בספק על וספק דרס אין באחד מהספיקות הללו כוח והיתר יותר מחבירו, שהרי אם ראינו לארי שעבר ליד שוורים ולא נכנס ביניהם, וכן אם ראינו שנכנס ביניהם אבל ראינו שלא דרס, בשניהם השוורים מותרים בהיתר שוה, ואין ב"לא נכנס" כוח של היתר יותר מ"לא דרס". ואפילו הכי כשאנו לא יודעים אם נכנס הארי, ואף אם ידענו שנכנס, מכל מקום לא ידענו אם דרס, בזה אנחנו מתירים מספק ספיקא, על אם ששני ההיתרים של לא נכנס ולא דרס שווים בכוחם להיתר. ואף שנכון הוא שבלא נכנס האפשרות שדרס היא יותר רחוקה מאשר נכנס ולא דרס, אבל לעצם ההיתר של השוורים, היתרם שוה בין שמא לא נכנס לשמא לא דרס.

אבל מכל מקום גם במקרים הללו שאנחנו מתירים אותם מספק ספיקא, צריך על כל פנים שיהיו הספיקות שונים אחד מהשני ולא יהיו משם אחד, ולכן כתבו התוספות שבספק קטנה ספק גדולה אין אנחנו מתירים מספק ספיקא כיון שהוא משם אחד.

ועתה נבוא לספק בכור, כאן בא התרומת הדשן ומחדש שאף על פי שכאן הוא לכאורה ספק ספיקא משם אחד, כיון שעיקר הספק כאן הוא אם נפטר רחמה קודם שבא הזכר או לא, ואם כן לכאורה אין אנחנו יכולים להתירו מספק ספיקא, מכל מקום עדיין יש מקום להתיר וזאת משום שהספק הראשון מתיר יותר מהספק השני, כיון שאם ביכרה קודם שני הזכרים שנולדו מכן הם פשוטים, ואילו אם לא ביכרה קודם, רק אחד מהם לא בכור אבל השני בכור, נמצא ששני הספיקות אינם מענין אחד, כיון שספק אחד מתיר אפילו שני זכרים, וספק אחר מתיר רק זכר אחד, ולכן הם חשובים כשני ספיקות ומצטרפים לשני ספיקות. זהו החידוש של התרומת הדשן.

ולפי ביאורנו בתרומת הדשן מובן מדוע כשילדה שני זכרים הוא עדיף מאשר ילדה זכר ונקיבה, שכיון שצריך שהספק הראשון יהיה מתיר יותר, זה שייך דוקא בנולדו שני זכרים, אבל בזכר ונקיבה אין כאן מתיר יותר, כיון שלגבי הנקיבה אין נפקא מינה אם ביכרה קודם. אבל מכל מקום כתב התרומת הדשן לעיל מינה שגם בילדה זכר ונקיבה זה חשיב ספק ספיקא, וצריך לומר שהביאור הוא, שלא צריך שבפועל זה יהיה מתיר יותר, אלא כיון שהספק הראשון יש בכוחו להתיר יותר, וגם בפועל באפשרות מסויימת הוא מתיר יותר, אז חשיב הספק הראשון כמתיר יותר, ולכן הוא חולק ספק לעצמו, ונחשב כאילו יש לנו כאן שני ספיקות.

לסיכום: בספק ספיקא רגיל, אין צורך שהספק הראשון יהיה מתיר במהותו יותר מהשני, אבל בספק ספיקא שהוא משם אחד, לא מתירים אלא אם כן הספק הראשון מתיר יותר מהשני שאז שוב הם נחשבים כשני ספיקות ומצטרפים אותם לספק ספיקא להתיר^א.

* * *

א. ובספר דינא דספיקא הנ"ל (שם, עמוד קנג) הביא דברי שו"ת יביע אומר (חלק ו' יורה דעה סימן כג [שם כתוב כ"ד, והוא ט"ס. וביביע אומר שם לא נמצאו חלק מהדברים שהעתיק כאן אלא נמצאו בשאר ספריו]) שצריך דעת רבינו תם ודעת רבי יוסי לספק ספיקא כדי להחשיב את הזמן של בין השמשות לדברים מסויימים, ואף שהוא משם אחד, סמך בזה על דברי התרומת הדשן שכל שהספק מתיר יותר עבדינן ספק ספיקא אף שהוא משם, וכאן רבינו תם מתיר יותר שעושה כל שיעור שלשה מיל ורביע ליום. ואף על פי שלענין שלנו אין נפקא מינה בזה, כבר כתב הנודע ביהודה וכו'. ועוד סברא כתב בזה, שלדעת רבינו תם זמן זה הוא יום גמור ללא כל ספק, ואף להגאונים שסוברים שהוא בין השמשות, הרי הוא עצמו ספק יום. וכן נאמר במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי, שלרבי יוסי הוא יום גמור, ואף לרבי יהודה הרי על כל פנים הוא ספק יום. [כל זה כתוב בספר טהרת הבית חלק ב' עמודים רסח-רסט, ולא מצאתיו ביביע אומר שם].

ובספר דינא דספיקא שם דחה דבריו: "כבר כתבנו שבדאי אין כל האנפין שווים, ומקומות רבים ישנם שהאחד מתיר מחברו ולא ישמע אף לא לאחד שיאמר בהן ספק ספיקא". וכבר השבנו למעלה דמדוע לא יהיו כל האנפין שווים, ואותם "מקומות רבים" שמצא כן, הנה לא מצאתי אפילו דוגמא אחת כדי שנוכל לעמוד עליו אם באמת שם אין האחד מתיר יותר מחברו, ואף אם נאמר שנמצא כן, מה בכך, אולי הרב תרומת הדשן חולק עליהם, והרב יביע אומר סמך עליו.

עוד כתב בדינא דספיקא שם: "וכוונת התרומת הדשן אינה אלא שכשם שבספק על ארי מקלינן, הוא הדין בספק אם יש איסור כלל חשיב כספק קודם והוי ליה ספק ספיקא, דהצד שאין כלל איסור חולק ספק לעצמו כמו שפשוט בכל מקום, אמנם במקום שכל ספק מתיר קצת אבל אף בו יש מהאיסור ודאי דהוא שם אחד". ע"כ. הנה כבר כתבנו למעלה שאין דברי התרומת הדשן דומים לספק על ארי, ואין צורך לכפול הדברים. ומה שכתב ש"ש"אין כלל איסור הוא חולק ספק לעצמו", הרי גם לדעת רבינו תם שהוא מאריך את היום, וכל שכן לפי השניה שלדעתו כאן הוא יום גמור ללא ספק, הרי שאין כאן איסור כלל. ומה שכתב "אמנם במקום שכל ספק מתיר קצת אבל אף בו יש מהאיסור ודאי דהוא שם אחד", תיבת "כל" ספק אינו מובן, שרק בספק הראשון אנחנו אומרים שאין איסור, אבל בספק השני יש בו כן מן האיסור, שהרי התרומת הדשן מיירי בנולדו שני זכרים, ורק בספק הראשון

עוד כתב בדינא דספיקא (שם, עמוד קנ): "אכן ודאי שאין כל המקומות שווים בזה, דהכל יודו דבהיו לו דרך משל שלש חתיכות בשר ונשפך עליהם חלב, דלא נימא ספק ספיקא שמא רק על הראשון אשתפך חלבא, ואף אם תמצי לומר שאף על השני, מכל מקום שמא לא נשפך על השלישי, ונימא שהשלישי מותר מספק ספיקא, דהא ברוכא והכל ספק אחד לגבי שלישי. אלא דעיתים כשאחד הספקות מתיר יותר הרי זה ספק בריעותא, וכגון בספק אם נשפך חלב, אמרינן שמא לא נשפך חלב והכל מותר, ושמא על כל פנים לא הגיע עד לשני ולשלישי". ע"כ.

והנה מה שכתב "אכן ודאי שאין כל המקומות שווים בזה" לא הבינתי דממה נפשך, אם זה דומה ממש לנידון התרומת הדשן, אז כן עבדינן ביה ספק ספיקא. ואם זה לא דומה, אז לא עבדינן, ואם כפי מסקנתו "דעיתים כשאחד הספקות מתיר יותר הרי זה ספק בריעותא", אז נמצא שכל המקומות שווים בזה, שאם זה ספק בריעותא עבדינן ספק ספיקא, ואם לאו לא עבדינן.

ומה שהביא דוגמא משלש חתיכות בשר, יש לתמוה, חדא, אעיקרא דמילתא מה בכך שהם שלש חתיכות, וכי חלוקתם לחלקים מונעת מהחלב לעבור לחלק השלישי, ושלשה חלקים של בשר, דומה בדיוק לחלק אחד. הגע עצמך, חתיכת בשר אחת שהיא בעובי של כל השלש חתיכות, האם יש ביניהם הבדל, הרי שלש חתיכות בשר כשהם זה על גב זה כמו חתיכה אחת בדיוק ואין הבדל ביניהם בנידון זה.

ועוד, שכאן הדיוק הוא על ההסתברות להיכן טיפת החלב הזו יכולה להגיע, והדיון הוא על כל חתיכה וחתיכה בנפרד בלי קשר לחתיכות האחרות, האם טיפת החלב הגיעה אליה או לא. ואפילו בחתיכה אחת אנחנו דנים האם טיפת החלב שנפלה עליה יכולה להיכנס לכל החתיכה אם אלו.

ועוד, שאין כאן אלא ספק אחד האם טיפת החלב הגיעה אל הבשר או לא, ודוגמא לזה נוכל להביא מארי שמהלך בין השוורים, ונאמר שהיה הדין שארי שנכנס לבין השוורים הוא ודאי דורס (מה שאינו נכון). כך שיש לנו כאן רק ספק אחד האם הארי נכנס לבין השוורים אם לאו, שאנחנו בודקים כאן את הסבירות האם הארי נכנס אם לאו, ואם נכנס, עד היכן יכל להגיע, שהכל תלוי כאן בסבירות עד היכן יכל להגיע הארי. הגע עצמך שהיו כאן כמה שוורים, האם נעשה ספק ספיקא אולי הגיע לשור הזה, ואם הגיע לשור זה, אולי לא הגיע לשור האחר, ואז

שמא ביכרה קודם אז אין כאן בכור כלל, אבל בספק השני שמא כל אחד מהם אינו בכור, בזה יש כאן אחד מהם בכור, ואם כן יש כאן ספק איסור. ואם כן זה דומה לספק בבין השמשות, שמא הלכה כר"ת שאין כאן איסור דהוי יום גמור, ושמא בין השמשות יום הוא, על אף שבספק השני יש לנו ספק איסור.

עוד כתב שם: "אך השתא שלא בא ר"ת אלא לאחר את זמן צאת הכוכבים בכמה רגעים, אם כן מה שייך למימר שמא צאת הכוכבים מופלג טובא, ושמא סמוך מעט יותר", ולא ידעתי מה נכנס כאן הענין של צאת הכוכבים, הרי הדיון כאן הוא על זמן בין השמשות, והשאלה היא אם זמן בין השמשות זה, הוא יום גמור, או שהוא באמת בין השמשות אבל על כל פנים הוא בעצמו ספק יום.

נתיר את האחר מכח זה. זה ודאי אינו, שאנחנו דנים על כל שור ושור אם יש סבירות שהארי יכל להגיע אליו ואז זה בגדר "ספק על", ואז אותו שור אסור בלי קשר לשוורים האחרים שנמצאים עמו. והוא הדין כאן, שידענו שיש כאן טיפת חלב ואנחנו מסתפקים להיכן הגיעה אותה טיפת החלב, שאז הדין הוא על כל חתיכה וחתיכה בנפרד אם הגיעה אליה הטיפת חלב, בלי קשר לשאר החתיכות, וכיון שאין קשר בין החתיכות לענין זה כיצד נעשה בהם ספק ספיקא.

ומה שכתב: "וכגון בספק אם נשפך חלב, אמרינן שמא לא נשפך חלב והכל מותר, ושמא על כל פנים לא הגיע עד לשני ולשלישי", לא הבנתי, שיש להבין איך מדובר כאן, אם לא ראינו שנשפך חלב בקרבת מקום, אז למה שנחשוש לשפיכת חלב. ואם ראינו שנשפך חלב בקרבת מקום, כגון שנשפך חלב על השלחן, ועל אותו שולחן היו גם חתיכות בשר, ואנחנו מסתפקים אם הגיע החלב לחתיכות הבשר שהיו על השלחן, אז זה בדיוק הספק הראשון שכתב לעיל מינה, רק שבספק הראשון מדובר שראה שנשפך על החתיכה הראשונה ויש ספק רק על החתיכה השנייה והשלישית, וכאן לא ראינו שנשפך אפילו על הראשונה, ואז יש לנו אותו ספק דלעיל, רק שנוסף כאן עוד ספק אחד שמא נפל על הראשונה. ואין לומר שכוונתו שבנשפך על השולחן ולא ידענו אם הגיע לחתיכה הראשונה, אזי נמצא שכל החתיכות מותרים, ואם כן אין כאן ריעותא בכל החתיכות, זה אינו, שהריעוּתא כן נמצאת כאן, שהרי מצאנו חלב על השולחן, רק שאנחנו מסופקים אם אותה ריעותא הגיעה לחתיכה הראשונה, ואחר כך אולי גם הגיעה לשני, וכו'. ובכלל מלשונו משמע שהספק הוא אם בכלל נשפך חלב בקרבת מקום, אלא שכבר כתבנו, שאם לא ידענו שנשפך טיפת חלב בקרבת מקום, למה שנחוש לזה בכלל. אשר על כן לא ידעתי מה מצא בדוגמא זו יותר מהדוגמא הראשונה, וממילא דחיית הדוגמא השנייה שוה לדחיית הראשונה שכתבנוה לעיל.

* * *

והנה רבינו באור לציון על מסכת כתובות (סימן קיט אות ד, דף שסט מדפי הספר) בענין ספק חדש שהיקל בזה הרמ"א (יורה דעה סימן רצב סעיף ג) מכח ספק ספיקא, שמא היא ישנה מתבואת שנה שעברה, ושמא השרישה קודם העומר, ובהגהות הגרעק"א ז"ל הקשה דהא הוה ספק ספיקא משם אחד, ספק אם חדש הוא או ישן, ובכי האי גונא לא עבדינן ספק ספיקא. ותירץ על זה רבינו: "שבאמת המה שני היתרים שונים זה מזה, שיש תבואה שהיתה אסורה והעומר התירה, אולם תבואה שלא התחילה לגדול ביום העומר ורק נשרשה, הרי עדיין לא היתה בעולם כלל, ואף על פי כן העומר גורם שתהא מותרת מתחילת גידולה, והיא תבואה שמעולם לא היתה אסורה באיסור חדש, ושפיר עבדינן ספק ספיקא, ספק אם היתה בכלל איסור חדש או לא, ואם תמצי לומר שהיתה בכלל האיסור, ספק אם הותרה על ידי העומר או לא, והוא ספק ספיקא משני שמות". וכן כתב רבינו בחידושו לקידושין (דף לו ע"ב, דף תצד ע"א מדפי הספר), ובשו"ת אור לציון (חלק א יורה דעה סימן טו). [ובספר טהרת הבית (חלק ב עמוד רסט) הביא משם החוות דעת (בכללי ספק ספיקא בש"ך סק"י) שתירץ כן].

יש להבין בזה לכאורה, שהרי אם השרישה קודם לעומר, אין הכוונה שלא נאסרה כלל באיסור חדש, אלא שהעומר מתירה, ודמי תבואה זו שהשרישה לתבואה שבאה לעולם שבשניהם החדש מתירם, אלא שהחילוק הוא שבתבואה שהשרישה החדש מתירה מיד כשבאה לעולם ואין לה זמן שחל עליה איסור חדש, מה שאין כן תבואה שבאה לעולם שהיה לה זמן שחל עליה איסור חדש, אבל מכל מקום בשניהם החדש הוא שהתיר אותם, גם בהשרישה קודם העומר, ולא שממילא לא נאסרה התבואה שהשרישה קודם לעומר.

ולפי דברי התרומת הדשן יש לבאר את דברי רבינו, שבאמת יש כאן שם אחד והוא היתור התבואה על ידי העומר, שבהשרישה קודם לעומר הוא מתיר יותר, שהרי מתחילת גדילתו מיד הוא מותר ולא היה זמן שחל עליו איסור חדש, מה שאין כן בתבואה שבאה לעולם שהיה זמן שחל עליה איסור חדש, וכיון שהספק הראשון מתיר יותר, עבדינן ספק ספיקא כזה אם שהנוא משם אחד, וכנ"ל. כך נראה לבאר דברי רבינו.

ספק ספיקא בבין השמשות אי חשיב משם אחד

בענין אי עבדינן ספק ספיקא בבין השמשות, כבר דנו בו הרבה בספרי הפוסקים, וכאן נדון בזה בקצרה, ובפרט במה שנוגע לענין ספק ספיקא משם אחד. איתא במשנה מסכת שבת (לד.) ספק חשיכה ספק אינה חשיכה. ופירש רש"י: "ספק חשיכה - כגון בין השמשות". וכתב על זה הב"ח (או"ח סימן רסא): נראה דבא ליישב אמאי לא תני 'בין השמשות' בפירוש, וקאמר דאי תני בין השמשות הוה אמינא דוקא בין השמשות ממש הוא דאסור וכו', אבל מי שאינו בקי ויכול להיות שעדיין הוא יום ודאי, אם כן הוה ליה ספק ספיקא, חדא דילמא עדיין ודאי יום הוא, ואם תמצוי לומר שהגיע בין השמשות, עדיין הוה ליה ספק יום ספק לילה, ומותר וכו'. להכי תני 'ספק חשיכה', דכל שהוא ספק לאדם כגון בין השמשות, אפילו אינו יודע בבירור שהגיע בין השמשות ויכול להיות שעדיין יום הוא, אפילו הכי אסור וכו'. והיינו דאמר ליה רבה לאריסיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשמשא אריש דיקלי אתלו שרגא וכו'. ע"כ. והביא דבריו המגן אברהם (סימן רסא סק"א) בזה"ל: "ואם נסתפק אם הוא בין השמשות אסור". משמע מדבריהם דלא עבדינן ספק ספיקא בבין השמשות.

והנה בדברי הב"ח לא מבואר מדוע באמת לא עבדינן בזה ספק ספיקא, ועל כן אפשר לומר שבאמת סובר הב"ח שאין בעיה בספק ספיקא זה במהותו, רק שכך הוא תקנת חכמים שלא יעשה אדם ספק ספיקא בבין השמשות כאשר הוא מסופק אם כבר הגיע הזמן של בין השמשות. והביא הב"ח ראיה לזה מרבא שאמר לשמשו, אתם שאינכם בקיאים בשיעורא דרבנן דהיינו בשיעור בין השמשות, וממילא אינו יודע אם עכשיו זה עדיין יום גמור, או שכבר הגיע הזמן של בין השמשות, הוא צריך להחמיר והדליק כאשר השמש בראשי האילנות, דהיינו כל עוד שברור לו שזה יום זה בסדר, אך לאחר שהוא לא רואה את השמש בראשי האילנות, אז אף שיכול להיות שעדיין לא הגיע בין השמשות, מכל מקום בשבילו נחשב הדבר כאילו הגיע בודאי

הזמן של בין השמשות, והוא צריך להתנהג בזמן כאילו הוא בין השמשות בודאי, אף על פי שיש כאן ספק ספיקא להחשיבו ליום וכן"ל.

ואם צודקים אנו בזה, אם כן מצאנו מקור לדברי רבינו באור לציון (חלק א חלק יורה דעה סימן י) שדן שם לענין תינוק שנולד בבין השמשות אימתי מלין אותו, ושם כתב רבינו שאין לצרף שיטת רבי יוסי וכן שיטת רבינו תם לספק ספיקא ולהחשיבו ליום, ובטעמו של דבר כתב רבינו: "עוד נראה לע"ד דעיקר הטעם דלא מצרפינן שיטת ר"ת לספק ספיקא להקל באיסור שבת תוך שלש עשרה וחצי דקות לשקיעה, משום דלא עבדינן שום ספק ספיקא באיסור שבת בין השמשות ... היוצא מדברינו, דאף על גב שהעיקר לדינא כרבי יוסי, מכל מקום לענין שבת חששו חז"ל לרבי יהודה, והוא הדין גבי מילה, דאף על גב דנולד במוצאי שבת תוך שלש עשרה וחצי דקות לשקיעה ולהלכה עדיין יום הוא, מכל מקום החמירו חז"ל כרבי יהודה להחשיבו כספק וימול ליום ראשון, ולא שייך לצרף שיטת רבי יוסי בזה לספק ספיקא, דחז"ל הם שחששו לרבי יהודה, אף שעיקר הדין כרבי יוסי בלא ספק ספיקא. ואם כרבי יוסי דהלכתא כוותיה לא עבדינן למולו ביום שבת, מכל שכן שאין לנו לצרף שיטת ר"ת דלית הלכתא כוותיה למולו בשבת, ולכן מלין ליום ראשון".

נמצא שלדעת רבינו, אף על גב דהספק ספיקא בבין השמשות מצד עצמו הוא טוב, מכל מקום תקנת חכמים היא שלא לעשות ספק ספיקא בבין השמשות, ואפשר שזאת משום שהדבר מסור לכל, ושלא יבואו להקל באיסור שבת בגלל ספיקות אלו. ואם כן אפשר למצוא מקור לזה מדברי הב"ח אם צדקנו בפירושו, שגם הוא סובר שהספק ספיקא הוא בסדר, רק שמתקנת חכמים היא להשתמש בספיקות אלו להקל, ולהחשיב תמיד את הזמן המסופק לאדם, כספק בין השמשות עצמו שהוא ספק יום ספק לילה.

והנה בספר מחצית השקל (על דברי המגן אברהם הנ"ל) כתב: "מכל מקום בלאו הכי אתי שפיר ולא מהני ספק ספיקא, כמו שכתבו התוספות בכתובות בסוגיא דפתח פתוח שם אונס חד הוא, דשני הספיקות חד הם אי הוא לילה או יום". וכטעם הזה בביאור הלכה (סוד"ה בין). וכבר קדם בספר מנחת כהן (מאמר מבוא השמש מאמר ב פרק ה) שכתב דספק ספיקא זה חשיב כספק ספיקא משם אחד. משמע מדבריהם שיש בעיה בספק ספיקא זה של בין השמשות משום דחשיב כספק ספיקא משם אחד.

אמנם רבינו באור לציון שם כתב: "ואין לומר דהוי ספק ספיקא משם אחד, דספק במחלוקת תנאים בצירוף ספק במציאות דאי אפשר לברר, חשיב שפיר ספק ספיקא אף דהוי משם אחד, ומי שרגיל בספרי הפוסקים מחכמי ספרד יראה שהחשיבו כעין זה ספק ספיקא". וכיוצא בזה כתב רבינו שם (חלק אורח חיים סימן כ).

מדברי רבינו אנחנו למדים שני דברים. האחד, שכל ספק ספיקא שנעשה בבין השמשות להחשיבו ליום, הוא ספק ספיקא משם אחד, כיון שעיקר הספק הוא אם זה זמן שאנחנו דנים עליו הוא יום או לילה, וכלל הספיקות הם אפשרויות להגיד שזמן זה הוא יום או לילה. והדבר

השני הוא, שאף על פי שאמרנו שכל ספק ספיקא של בין השמשות נחשב משם אחד, בכל זאת יש אופן מסויים שאפילו שזה נקרא שם אחד אנחנו עושים ספק ספיקא, והוא כאשר יש מחלוקת בין החכמים בזמן ההוא אם הוא יום או לילה, וזאת משום שבאופן כזה אין הדיון אם זה יום או לילה בלבד, אלא יש לנו כאן מהלך של שני ספיקות שונים, האחד כמו מי ההלכה באותה המחלוקת שזה עיקר הספק כאן, אף על פי שממילא הספק הוא אם זמן זה הוא יום או לילה, אבל מכל מקום עתה הדיון כמי הלכה, ולא אם זמן זה הוא יום או לילה. והספק השני הוא בעצם הזמן הזה אם הוא יום או לילה. ונמצא שיש כאן שני ספיקות שמגיעים משתי דרכים שונות, האחד דרך מחלוקת החכמים, והאחד דרך המציאות, ולכן מצרפים את זה לספק ספיקא, ואומרים כך: ספק אולי רב פלוני צודק והלכה כמותו שזה יום גמור, ואף אם תאמר שהלכה כרב פלוני שסובר שזה בין השמשות, הכי בין השמשות עצמו הוא ספק יום. נמצא שמצד אחד יש לנו כאן שני ספיקות שמגיעים כל אחד מכיוון אחד, אבל מצד שני בכללות הוא ספק אחד אם זמן זה הוא יום לילה, אבל כיון שזה מגיע משני כיוונים שונים, אנחנו מצרפים לספק ספיקא, אף על פי שבכללות הם בעצם ספק אחד.

והנפקא מינה בזה, שאם האדם עצמו מסתפק על זמן מסויים אם הוא יום גמור, ואם הוא בין השמשות, בזה כבר לא נחשיב את הזמן ההוא ליום מספק ספיקא, כיון שכאן שני הספיקות מגיעים ממקור אחד האם במציאות זמן זה הוא יום או לילה, אז נכון שיש לנו כאן כעין ספק ספיקא, ספק אם הוא יום גמור, וספק אם הוא בין השמשות, מכל מקום הרי כתב כתבנו שזה נחשב לספק ספיקא משם אחד ולא עבדינן.

ולפי זה מה שכתבנו למעלה להשוות דברי רבינו עם דברי הב"ח שהטעם דלא עבדינן ספק ספיקא בבין השמשות הוא משום תקנת חכמים ולא משום שהספק ספיקא אינו טוב, והבאנו דברי המחצית השקל שמבאר דברי הב"ח דהא דלא עבדינן ספק ספיקא היינו משום דהוי משם אחד. הנה לפי דברים האמורים כל זה אינו מוכרח, כיון שהב"ח מדבר בספק ספיקא עצמי, ואילו רבינו מדבר בספק ספיקא שהספק האחד הוא מחמת מחלוקת החכמים, והשני הוא מחמת המציאות, אבל בספק ספיקא עצמי סובר רבינו דהוי באמת משם אחד, אם כן גם רבינו יכול לבאר בטעמו של הב"ח דהוי משם אחד, אך כיון שמפשט לשון הב"ח משמע לכאורה דלא הוי ספק ספיקא בגלל תקנת חכמים, לכן השווינו דברי הב"ח לדברי רבינו, על אף שבאופן שדיבר יכול רבינו לפרש שזה משום דהוי ספק ספיקא משם אחד.

לסיכום: כאשר האדם עצמו מסתפק בבין השמשות, לא עבדינן ספק ספיקא להחשיבו ליום משום דהוי ספק ספיקא משם אחד. אבל כאשר הספק האחד הוא מחמת מחלוקת החכמים, והספק השני הוא מחמת המציאות, בזה יכולים אנחנו לעשות ספק ספיקא להחשיבו ליום, אילולי תקנת חכמים דלא עבדינן ספק ספיקא בענין שבת ומילה, וכנ"ל.

* * *

בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן רל) דן להכשיר גט על אף שנחתם בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, ולאחר מכן כתב: "ועוד נראה לי דאם אינו יודע ודאי שבין השמשות חתמו, כמו שכתב מורי ה"ר ר' לוי שיש עדים שאמרו שהיה יום בשעה שחתמו אלו, אם כן הוי ליה ספק ספיקא, ספק ביום ממנו חתמו, ואם תמצי לומר בין השמשות, אכתי ספק יום הוא, דכי האי גוונא קרוי ספק ספיקא באלמנת עיסה (כתובות יד, א) לפיר"ת". ע"כ.

הנה מצינו כאן דעבדינן ספק ספיקא בבין השמשות ולא אמרינן דלא הוי ספק ספיקא כיון שהוא משם אחד, שהרי הכל ספק אחד הוא אם נחתם הגט ביום או בלילה. אלא שלפי דברי רבינו הנ"ל נוכל לומר שכאשר באו עדים ואמרו שהגט נחתם ביום, ואילו קודם לכן היו עדים שאמרו שהגט נחתם בבין השמשות, אם כן מחלוקת זו בין העדים הרי כמחלוקת בין החכמים, וכמו שבמחלוקת בין החכמים אנחנו אומרים שהספק הראשון הוא איזה דיעה אנחנו מקבלים האם זמן זה הוא יום גמור או שהוא בין השמשות, כך גם לגבי עדות, בתחילה אנחנו דנים איזה עדות לקבל, האם העדות שנחתם ביום גמור, או העדות שנחתם בבין השמשות, ואחר כך אנחנו דנים על הזמן עצמו של בין השמשות אם הוא יום או לילה.

כל זה כתבנו לבאר דברי האור זרוע אליבא דרבינו, אך בעצם הדבר אין זה פשוט בדברי האור זרוע לומר שהספק הראשון הוא לאיזה עדים להאמין ואיזה עדות לקבל, ונבאר זאת על פי חקירה, האם כשיש לנו עדויות סותרות, ששני עדים אומרים כך ושני עדים אומרים אחרת, האם הספק שנוצר לנו כאן הוא איזה עדות לקבל, או שהספק הוא אצלנו כיצד היה המעשה. וכגון כאן ששנים אומרים שהגט נחתם ביום ושנים אומרים שנחתם בבין השמשות, האם הספק אצלנו הוא איזה עדים אומרים אמת, או שאנחנו מוציאים את העדים, ומעתה הספק הוא אצלנו האם הגט נחתם ביום או בבין השמשות.

והנפקא מינה בזה הוא לפי דברי רבינו שכתבנו למעלה דלא עבדינן ספק ספיקא בבין השמשות כאשר הספק הוא עצמי, אבל כאשר מצורף לו מחלוקת החכמים עבדינן ספק ספיקא. ואם כן בנידון האור זרוע, אם נאמר שהספק הוא איזו עדות לקבל, הרי זה כמו מחלוקת החכמים שאנחנו דנים איזו דיעה לקבל, ועל כן מצרפים אותה לספק ספיקא. אבל אם נאמר שהעדים יוצרים אצלנו ספק, ומעתה הספק הוא ספק עצמי, בזה לא נוכל לצרף ספק זה לספק ספיקא.

והנה מלשון האור זרוע שכתב בתחילת לשונו: "דאם אינו יודע ודאי שבין השמשות חתמו, כמו שכתב מורי ... שיש עדים שאמרו שהיה יום", משמע שאין הדיון כאן איזה עדות לקבל, אלא שעל פי דברי העדים הנ"ל נוצר אצלנו ספק מתי נחתם הגט האם ביום או בבין השמשות. ולפי דברי רבינו צריך לומר שלשון זו הוא לאו דוקא, ובאמת אין כאן ספק עצמי, אלא ספק איזו עדות לקבל.

* * *

וראיתי בספר דינא דספיקא (שם, עמוד קנו) שהביא דברי היביע אומר שסמך על דברי האור זרוע לצרף דעת רבי יוסי ודעת רבינו תם לספק ספיקא בבין השמשות, וכתב עליו: "אמנם נראה שלא דמי לנידון דידן, דהתם אין הספק אימתי צאת הכוכבים ואף לא אימתי נעשתה חתימת הגט, שבאלו ודאי אמרינן שהכל ספק יום ספק לילה, אכן בנדון ידיה שישנם שני כתי עדים בהא אמרינן דבתרי ותרי הספק הוא איזה כת דוברת אמת, שאף אם תרי ותרי ספקא דרבנן, הלא אין המכוון סלק עדותן כמאן דליתניהו לגמרי, אלא ודאי הא והא איתא, אלא דמספקא לן הי מינייהו ראוייה לקבלה, ועל כן קרוב לשמוע בזה שצורת ההסתפקות איזו היא האמיתית". ועוד כתב כן להלן: "ויתרה מזו מצינו בפני יהושע הביא דבריו בשב שמעתתא (שער א פרק כ) והסכים עמו, שבכל תרי ותרי אמרינן ספק ספיקא, שמא דוברים אמת, ושמא על כל פנים כן היה, ולא חשיב ספר ספיקא משם אחד, ולפי דבריהם פשיטא שאין ראיה מהמהר"ח אור זרוע, דבתרי ותרי אין זה שם אחד, וקל וחומר הוא".

והנה יש לתרץ בשני אופנים. האופן האחד, שנקבל את דבריו דהכא שאני דהוי תרי ותרי, אבל כבר כתבנו משם רבינו [האור לציון] שספק תרי ותרי דומה לספק מחלוקת החכמים, וכמו שבמחלוקת החכמים מצרפים אותם לספק ספיקא, כך בתרי ותרי מצרפים אותם לספק ספיקא, ולפי זה דחייתו אינה דחיה.

והאופן השני, שאף אם נאמר כמו שכתבנו אנחנו לעיל שמפשט לשונו של האור זרוע משמע שהעדים יצרו אצלינו ספק, והספק עתה הוא אצלינו מתי נעשה המעשה, מכל מקום לדעת היביע אומר הוי שפיר ספק ספיקא משום שהספק הראשון מתיר יותר, וכמו שכתבנו לעיל (הערה א), [אבל רבינו האור לציון נראה שאינו סובר כסברא זו, ולכן כתב ביאור אחר מדוע הספק ספיקא בבין השמשות לא חשיב משם אחד].

עוד כתב שם: "וכן משמע בתשב"ץ (חלק א סימן א) שכתב דעדים האומרים שמסר מודעא על הגט ולא בטל אחר כל מודעות, ויש כת מחששתם ואומרת שלא מסר ואף בטל כל מודעות, דלא אמרינן שסלק העדים ויש ספק ספיקא להתירה שמא לא מסר ושמא בטל, דאף אם תרי ותרי ספיקא דרבנן, הרי זה ספק הי מניהו דוברת אמת, וכיוצא בזה יש לומר בכל תרי ותרי, ואם כן הרי זה ספק שמא כפלוני ופלוני והרי זה ודאי כשר, ואף אם תמצי לומר כאידך, על כל פנים שמא כשר, ולא דמי לכל ספק בירור שלא עבדינן מיניה ספק ספיקא". ע"כ.

ויש לפקפק במה שהביא ראיה מהתשב"ץ, דלענ"ד יש לבאר אחרת את התשב"ץ, דהנה זה לשון התשב"ץ שם: ויש שדקדקו שזאת האשה היא מותרת מפני ספק ספקא דאפילו בדאורייתא שרי, שהרי הוא אומר שיש כאן שתי הכחשות, שעדי הגט אומרים שלא מסר מודעא בין כתיבה לנתינה, ועדי מודעא מעידין שמסר. עוד יש הכחשה אחרת, שעדי הגט אומרינן שביטל המודעא בשעת מסירה, ועדי המודעא מעידין שלא ביטל, ואם כן הרי יש כאן שתי ספקות, ספק מסר מודעא ספק לא מסר. ואם תמצא לומר מסר, שמא ביטל. אי נמי בהפך, שמא ביטל שמא לא ביטל, ואם תמצי לומר לא ביטל, שמא לא מסר. זה אינו מחוור, שאילו באו

שנים ואמרו שנתקדשה ושנים אמרו לא נתקדשה, ואחר כך באו שנים ואמרו נתגרשה ושנים אחרים אמרו לא נתגרשה יפה היינו מתירים אשה זו מספק ספקא, ספק נתקדשה ספק לא נתקדשה, ואם תמצי לומר נתקדשה שמא נתגרשה. אבל בנדון הזה הכל הוא ספק אחד, שעדי הגט אומרים נתגרשה ועדי המודעא אומרים לא נתגרשה, ומסירת מודעא וביטולה דבר אחד הוא בנדון הזה, והכל הוא הכחשה אחת, ולא דמי לספק ספיקא שמא תתתיו זינתה, ואם תמצי לומר זינתה תחתיו שמא באונס שמא ברצון, דהתם יש ודאי אחד ושתי ספיקות, ודאי נבעלה ושמא אין תתתיו, ואם תחתיו שמא באונס, אבל הכא יש ודאי אחד וספק אחד, ודאי אשת איש ושמא נתגרשה, שהרי עדי המודעא אומרים דודאי לא נתגרשה ומכחישים עדי הגט, והרי אין כאן אלא ספק אחד שמא עדי הגט שקרנים ושמא עדי המודעא, ואילו היו שתי כתי עדים מכחישות במסירת המודעא, ושתי כתי עדים אחרים מכחישות ביטול המודעות, היה אפשר לדון זה מספק ספיקא, אבל השתא שאין שם אלא שתי כתי עדים, אין כאן אלא ספק אחד על מי נסמוך על אלו או על אלו". ע"כ.

הנה מתחילה כתב התשב"ץ שיש כאן ספק ספיקא שמא לא מסר מודעא ושמא ביטל, ואחר כך לא כתב שזה לא ספק ספיקא טוב, אלא כתב: "אבל בנדון הזה הכל הוא ספק אחד, שעדי הגט אומרים נתגרשה ועדי המודעא אומרים לא נתגרשה, ומסירת מודעא וביטולה דבר אחד הוא בנדון הזה, והכל הוא הכחשה אחת", הנה פעמיים הדגיש הרב שהכל הוא ספק אחד "בנדון הזה", ורצונו לומר שכיון שבנידון הזה כת אחת מעידה שלא מסר מודעא ולא ביטל, והכת השניה מעידה שמסר וביטל, ונמצא שיש לנו כאן רק עדות אחת על שני הדברים, אם כן יש לפנינו רק ספק אחד, האם לא מסר וביטל והיא גרושה, או שמסר ולא ביטל והיא לא גרושה, ועל כן אין אנחנו מתירים כאן מספק ספיקא. ומטעם זה כתב הרב בסוף דבריו, שאם היו שתי כיתי עדים לענין מסירת המודעה ושתי כיתי עדים לענין הביטול, אזי חשיב שפיר ספק ספיקא. והחילוק בזה הוא ברור, שכאשר יש רק כת אחת לשני הדברים, הרי שממילא יש לנו כאן רק ספק אחד. אבל כאשר יש לנו שתי כיתי עדים, כת אחת לכל ענין, בזה מהני ספק ספיקא, כיון ששי לנו כאן ספיקות.

נמצינו למדים שבאמת התשב"ץ יכול לסבור שאין הספק כלפי העדים עצמם למי להאמין, אלא שהעדים יוצרים אצלינו ספק מה היה במציאות, אלא שבאופן שיש לנו רק כת אחת לשני הדברים הם יצרו אצלינו רק ספק אחד ולכן לא הוי ספק ספיקא, וכאשר יש לנו שתי כיתי עדים לשני הדברים, אזי יש לנו שני ספיקות, ומצרפים אותם לספק ספיקא. ומה שכתב התשב"ץ בסוף דבריו: "אבל השתא שאין שם אלא שתי כתי עדים, אין כאן אלא ספק אחד על מי נסמוך על אלו או על אלו", אין הכוונה שבספק הראשון אנו דנים על העדים ולא על עצם המעשה כיצד היה, אלא כוונתו שכיון שעדים שמעידים לפנינו על איזה דבר, יוצרים אצלינו מציאות באותו הדבר, וממילא כשיש הכחשה בין העדים הרי הם יוצרים אצלינו שתי מציאויות סותרות, על זה כתב הרב: "על מי נסמוך על אלו או על אלו", והכוונה על מי נסמוך כדי ליצור מציאות מסוימת, על אלו או על אלו.

* * *

עד כאן באו דברינו בעניינים אלו, ועוד יש לכתוב בזה בדברי תשובת רבינו בצלאל אשכנזי (סימן יט) שהאריך שם בענין ספק ספיקא משם אחד, אלא שכבר נתארכו דברינו בלאו הכי, ועוד חזון למועד אי"ה. ועיין בחילופי המכתבים בזה בירחון אור תורה חשון תשפ"ג מכתב ל"א, ובחודש טבת מכתב נ"ז, ובחודש אדר מכתב פ"ד, ובחודש תמוז סימן קי"ב. ונודה לה' החונן לאדם דעת, כי הכל מאיתו הוא, ויזכינו לעסוק בתורה לשמה, ולחדש חידושים לאמיתה של תורה.

מֶרֶן הַגָּאוֹן רַבִּי יִצְחָק בִּרְכָה שְׁלִיט"א
 רֹאשׁ ישיבת עטרת יצחק ומח"ס ברכת יצחק

בענין בנקים ועמותות אם שייך בהם ריבית

[שייך לדברי מורנו האול"צ ח"א יו"ד סי' ה']

וכן דיון בסברת האג"מ ומהרש"ג ומועדים וזמנים בשם זקנו דלא שייך בזה רבית דאין
 שעבוד הגוף, ודברי החולקים מנ"ש ואול"צ ומנח"י

סברת האומרים דכשאינן שעבוד גוף אין רבית

הנה באג"מ (יו"ד ח"ב סימן ס"ג) חקר בענין רבית בבנק ונטה לומר דגדר קבלת אחריות של
 הלווה היינו שמקבל עליו שעבוד הגוף וכתב וז"ל "ואין תלוי כלל אם יש לו ממה לשלם או
 אין לו לשלם נעשה עליו חיוב זה ונקרא רשע כשאינו מקיים חיובו, והוא שעבוד הגוף שיש על
 הלווה שזהו העיקר ושעבוד הנכסים בא מזה וכן הוא ענין הבנקים שבמדינתנו באמעריקא שגוף
 הבעלים של הבנק אינם מחוייבין כלום לאלו שהניחו מעותיהם בהבנק אף אם יזדמן שלא יהיה
 בהבנק מעות לשלם" ע"כ.

וכענין סברת האג"מ הנ"ל כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' א אות ב) בשם מהרש"ג תלמידו
 של מהר"ם שיק דכתב דכל שאין שעבוד הגוף אפשר דאין בזה רבית ושוב כתב לפשוט דאין
 בזה איסור תורה אך במנח"י ערער בזה דשמא באחרונה חזר בו מההיתר ולפחות הוי ספק
 בעיניו ע"ש שכתב את ההוכחות שהביא והביאם גם במנחת שלמה שנזכיר לקמן.

וכענין סברת האג"מ ומהרש"ג הנ"ל כתב מורנו האול"צ (ח"א יו"ד סי' ה) בשם המועדים וזמנים
 דהואיל ובבנקים לא משתעבדים אפי' הקרן אין בזה משום ריבית ושכ"כ זקנו בספרו איזהו
 נשך.

ההוכחה שהביא במועדים וזמנים מדין מקבל אחריות על ההוצאה ומה שטען ע"ז האול"צ ואם
 יש משם הוכחה להיפך

והנה המועדים וזמנים למד את דינו מתשובת הריב"ש (סימן שח) דאם מתנה שאם יעני אין
 שעבוד דבזה ליכא רבית דאורייתא והבין דהכונה דאין זה הלוואה בטוחה אבל כבר דחה שפיר
 מורנו האול"צ דהתם משום קבלת אחריות דהיינו דצריך שיקבל עליו אחריות גם בהוצאה וזהו
 שאם יעני הלווה יהיה פטור ולכאורה לפי"ז להיפך יש ללמוד מזה דהרי כה"ג אין ההלוואה
 בטוחה ואין זה דומה לכל הלוואה דעלמא דשמא יעני הלווה דמ"מ אם יעשיר חוזר וניעור החיוב
 של הלווה אבל הכא דאם יעני יפטר א"כ דומה כמו בבנק דלא שכיח שיפשוט רגל ומ"מ אם
 יפשוט לא ישלם ובזה ס"ל להאג"מ והמועדים וזמנים דחשיב כמו שאין כאן שעבוד הגוף וא"כ
 ה"נ מהא דצריך הריב"ש ל"ב עלה מטעם קבלת אחריות ש"מ דעצם זה שאם יעני יפטר אין זה
 גורם דיהיה מותר ועוד דאם היה היסוד של ההיתר מטעם דאפשר שלא ישלם א"כ מדוע נענש

רב חמא והרי ביסוד זה שרי גם מדרבנן ולכאורה לפחות נשמע מינה דאסור מדרבנן בכה"ג ואולי יש לחלק דשאני הכא דבאמת יש חיוב הגוף כל עוד שהוא יש לו ממון דחייב לשלם ורק אם יעני לא ישלם וזה לא מקרי שאין לו חיוב הגוף וכמו שלא אומרים שמא ימות ולא יחזיר דהיורשים לא משתעבדים שעבוד הגוף ה"נ אם יעני לא מקרי שאין כאן שעבוד הגוף.

ולכאורה י"ל עוד דהריב"ש שם כתב דאם יעשיר שוב לא מתחייב ולכאורה בבנקים אם יעשירו שוב מתחייבים אך נראה דכפי החוקים כל שאדם פשט רגל היינו שהנכסים של הבנק אין בהם כח לשלם ובזה גם אם יעשיר יטען העמותה נסגרה ואנכי יש לי ממון פרטי.

בענין ההוכחה מהגמ' בגיטין

ועוד הוכיח מהמשנה בגיטין ל א דהמלוה מעות את הכהן והלוי והעני להיות מפריש עליהן מחלקם דמפריש עליהן וכו' ופוסק עמהן כשער הזול ואין בו משום רבית ומפרש בגמ' דהטעם הוא כיון שהלוה הכהן וכו' אם אין לו לא נותן אין זה נקרא חוב ופרש"י דאם אין לו היינו ישתדפו שדותיו לכן כה"ג אינו חוב ולעיל הזכרנו את תשובת מהר"ם מרוטנבורג שכתב אבל אם כך הוא שנתן לך את הקרן במתנה גמורה כמו שכתבת לבסוף שאם תרצה להשיב לו תעשה ואם תרצה לעכבן הרשות בידך, כה"ג נראה דמותר, עכ"ל. הרי דאין רבית בדבר שהלוה לא מוכרח להשיב ולקמן כתבנו את דברי הגרשז"א בזה וכתב שם המועדים וזמנים לחלק דהרי בבנקים יש שעבוד אלא שהוא מוגבל וכתב דמ"מ מסברא דאין בזה רבית אלא רק מדרבנן.

הוכחת האול"צ והגרשז"א מהדין של ריש סימן קע"ד וצד לדחות בזה

ובאול"צ כתב להוכיח דלא כהאי דינא מש"ע סימן קע"ד דאם מכר לו שדהו ואמר לו דכשיהיו לו מעות תחזיר לי הקרקע ל"ק וכל הפירות שאכל הם ר"ק ולעיל כתבנו משם הריב"ש דהיינו דוקא אם לבסוף פדה המוכר וכתבנו מזה בכמה מקומות בדין צד אחד ברבית והענין שם הוי דהלוקח הוא מלוה והמוכר הוא לוה ואם הקרקע תשתדף לא יכול המלוה לגבות מן הלוה דהא התנאי היה שיכול המוכר לחזור ולפדותה וזה שייך כל שהיא קיימת לא כן כשאינה קיימת דלא מוטל על המלוה לשלם ואפ"ה הוי ר"ק ולכאורה יש לדחות דהתם הוי כמו שיטת הריב"ש בסימן תס"ד דאין זה ר"ק רק אם לבסוף המוכר פדה א"כ לא הוי הלואה רק כשפדה וקודם שפדה אין ע"ז שם של הלואה וכשנעשה ע"ז שם של הלואה הוברר למפרע דהיה על הלוה לשלם דהוי חוב ולא מכר והוי שעבוד הגוף לחוב זה וכ"ש אם נאמר דמעולם לא היה שם מכר דמכר שיכול לפדותו אינו מכר דבזה מיד הפכו המעות הלואה וחייב הלוה לשלם ויש שעבוד הגוף ושו"ר דהאול"צ הוכיח דהמכר חל מדברי הריב"ש וכנ"ל.

הוכחת הגרשז"א מדין מעות על פרדס ומחלוקת הראשונים בזה

וראינו דגם המנחת שלמה ח"א סימן כ"ח כתב בדין זה וחלק על המתירים ונזכיר אי"ה את ההוכחות שכתב. כתב הוכחה מהש"ע סימן קע"ג ס"י דאסור ליתן מעות על פרדסא משום דמתיקא הפרדסא ושילם י' ומקבל כ' כדאיתא בגמ' בדף עג א והרי שם הוי דרך מקח ואפ"ה

לא שרי אע"פ שיש צד של הפסד דהיינו דאם יפסד הפרדס לא משלם המוכר לקונה וא"כ אין כאן אחריות ברורה וספק אם יגיע התשלום למלוה דלא התחייב המלוה באחריות של הפרדס ואם יפסד הכל הפסיד הקונה את כספו ואעפ"כ הוי איסור רבית ועוד הוכיח מדברי הגמ' בגיטין ל א הנ"ל דאם אין לו לא יהיב ליה ואין בזה איסור רבית והקשו התוס' מהא דפרדיסא דאסר רב ותי' דהתם רק משום תקנת כהן התירו ש"מ דבעלמא אין להתיר בכה"ג ואמנם י"ל דהוי חומרא מדרבנן וכתב הגרשז"א דמ"מ הרמב"ן והרשב"א והמאירי חולקים על תוס' בגיטין וס"ל דהואיל ויש צד דיפסיד גם מהקרן לכן מותר ושהרמב"ן חלק גם על הדין של פרדיסא ופי' בענין אחר מתוס' ויש להוסיף דגם לתי' שני של תוס' ב"מ סד א דהוי בפרדיסא בכו"כ דהיינו קצוב ובזה דוקא אסר רב אין הוכחה מ"מ כתב דבשל תורה כ"ע מודו ולכאורה אין זה מוכרח די"ל להיפך דבשל תורה לכ"ע שרי אלא דחכמים לא בעו להקל בזה שלא ילמדו להקל ברבית ודו"ק.

הוכחת הגרשז"א מדין בע"ח והוכחת המנח"י מדין בהכנ"ס וצד לדחות

עוד כתב להוכיח מדין בתי ערי חומה דשם הוי ר"ק דהיינו דהמעות של הלוקח הם הלואה ואם המוכר פודה בתוך השנה התברר למפרע דהוי ר"ק או שמעיקרא לא היה מכור והוא שנוי במחלוקת קצה"ח והנתיבות בסימן נ"ה בתחילתו ומ"מ אין שם אחריות על המעות דרק הבית אם הוא קיים יכול המוכר לפדותו ואם אין למוכר מעות נשאר הבית ביד הלוקח אבל אין אחריות אחרת על המעות וכן הביא את הוכחת האול"צ הנ"ל מריש סימן קע"ד ואמנם כבר כתבנו לעיל צד דהתנאי שבהלואה תהיה מובטחת ההחזרה של הקרן והרבית ובלא זה אין ע"ז שם של הלואה ורבית ודין דמיד שבא לכלל הלואה צריך שיהיה שעבוד הגוף להחזירה וה"נ בבתי ע"ח כל שהמוכר לא פדה לא הוי הלואה וכשפדה נעשה הלואה ומיד שנעשה הלואה הרי מובטח לקונה את כספו ואת הרבית דהיינו מה שהשתמש בבית וה"נ בהא דריש סימן קע"ד דדמי ממש לדין זה לא כן בבנקים דגם אחר שנעשה הלואה אכתי אין שעבוד הגוף והמנח"י באות ה הוכיח מגמ' מגילה כז ב דאסור לר' מאיר למכור בהכנ"ס אלא א"כ ימכרוהו ע"מ שהבעלים יכולים לפדותו ובגמ' פריך דהאיכא רבית ותי' דהוי צד אחד ברבית וס"ל כר"י דמתיר ודין זה לכאורה דמי ממש לבתי ע"ח ועיין לעיל מה שכתבנו צד לדחות דאין הוכחה משם.

הוכחת הגרשז"א ומהרש"ג מדין משכון

ועוד הוכיח שם מהדין של סימן קס"ט ס"ט דאם יש משכון של ישראל והלוה גוי דמ"מ אסור דבעל המשכון הוא כערב קבלן והרי שם לא התחייב לפרוע את החוב מ"מ יש בזה איסור של רבית וכע"ז הקשה מהרש"ג והובא במנח"י הנ"ל באות ג וד' ויתכן דשם הוי משום דלאמת כה"ג הישראל הוא הלוה אלא דביקש מן הגוי ללות ודמי להערמה דהגוי מכח המשכון שמא יבא לידי כפיה על גופו של הישראל ועוד דהתם אין הוכחה דכה"ג אסור מן התורה.

אם בבנק הוי הלואה או שותפות והוכחות הגרשז"א בזה

ומ"מ הגרשז"א בשו"ת מנ"ש הנ"ל אחר הנ"ל כתב לדון להיתר בבנק מצד אחר דהווי בעלי המניות לא כמלוה אלא כשותף וכ"ת דאם המשקיע בבנק הוא שותף א"כ דינו דיטול אחוזה שוים ע"ז מבאר הגרשז"א דהוי כעין שותפים דהתנו ביניהם דא' מהם יהיה לו זכות קדימה ליטול את הקרן ועוד עשרה אחוז מהקרן לשנה ולעומת זו יטול השותף השני את כל מה שנותר וזה שותפות ולא הלואה ושם ביאר דאע"פ שגם אם אחד קדם להשקיע בבנק מ"מ המנהג דמי שנטל את כספו ראשון הוי שלו ואפי' אם הבנק יפשוט רגל לא יכול המשקיע הקודם לגבות מן המאוחר וזה לכאורה מוכיח שאינם שותפים וע"ז תי' דהתם הוי תנאי ביניהם דמי שיטול ראשון זכה וצ"ל דאע"פ שהשותף אין לו בעלות בסחורה ואין הסחורה רק משועבדת לו לשלם לו את התשלום מ"מ מקרי שותף וזה למעשה גם ההיתר עיסקא דנעשה נותן המעות כמו שותף בעיסקא אע"פ שאין לו בפועל בסחורה ואמנם לכאורה יש לחלק דבהיתר עיסקא הוי השותפות בין לרווח ובין להפסד ואם בעלי המניות יוכיחו דהם הפסידו לא יתנו לו רווח ורק על סמך זה שרי אבל במי שמשקיע בבנק בלא היתר עיסקא בזה הבנק לא יכול לטעון שהפסידו ומימלא אין כאן שותפות דלא ראינו שותף שאינו נושא ברווח ובהפסד ושיש לו רווח בטוח ושו"ר דבהמשך התשובה כתב שם הגרשז"א דבשלמא אם היה תנאי שלא מתחייב הבנק רק אם יהיה רווח דמי לשותפות לא כן בפועל שהבנק מתחייב בכל ענין ולא הבנו מה שתי' בזה שם.

והגרשז"א שם כתב להוכיח מדברי הריב"ש סימן ש"ה דביאר בתוס' דף סט ב גבי הא דרב חמא דרב חמא נטל אחריות דאם יעני הלואה לא ישלם אפי' אם יחזור ויעשיר וע"ז הקשה דמאי שנא מבתי ע"ח דאסור הרי גם שם יש צד דלא ישלם כלל ואם נפל הבית הפסיד הלוקח כל מעותיו וע"ז תי' דהא דהריב"ש הוי מענין של שותפות דמשתתף המלוה במה שמתעסק הלווה כן לכאורה כונת הגרשז"א אך לכאורה זה תמוה דבגמ' משמע דרב חמא היה משכיר את המעות גם לאנשים שלא עושים כלל עסק במעות אלא לוקחים את זה לצרכי פרנסתם ובזה מה שייך ענין של שותפות וצ"ל ע היטב בכונת הרב וכל כונת הריב"ש לפרש דהוי אחריות של המלוה גם כשמוציא הלווה את המעות שאין המעות ברשות הלווה כיון שהמלוה חייב באחריות והלווה לא חייב אם יעני דבכלל זה שהעני הוי שאין את המעות שלוה ובזה גם אם יעשיר נפטר הלווה מן החוב אבל אין זה משום דאין שעבוד גוף על הלווה ועיין בזה באול"צ מה שכתב לדחות את הוכחת המועדים וזמנים מדין זה של הריב"ש ומה שכתבנו בזה לעיל לחלק בין בתי ע"ח שלא באו לכלל הלואה כל שלא פדה המוכר.

ועוד כתב הגרשז"א מדברי הריב"ש בסימן ש"ח בדין אחריות הספינה דהמלווה נוטל עליו את האחריות של המעות ובזה הוי רבית אע"פ שיתכן דלבסוף לא יקבל המלווה גם את הקרן וההיזק מצוי בספינה וע"ז כתב לחלק דשם רק אחריות הספינה עליו דהיינו כל זמן שהספינה נוסעת לדרכה אין הלווה אחראי אבל כשתגיע למחוז חפצה הלווה אחראי ומתחייב אז גם על הרבית בשעבוד הגוף.

ועוד כתב הגרשז"א להקשות מסימן קע"ג ס"ד בדין מכירת שט"ח דאם המוכר קבל עליו אחריות דאם הלוח לא ישלם מחמת דיעני בזה הוי רבית והקשה מדוע הרי הוי מכירת שט"ח ומה שייכות בזה לרבית והרי התנה דהמקח לא יתבטל אפי' אם יעני הלוח וע"כ כמו שכתב השטמ"ק בדף סד בשם הרמ"ך דכיון שקבל המוכר מעות והוא אחראי עליהם הוי כהלואה בר"ק ולא מהני מה שהוא מכר את החוב דמ"מ כלפי המעות הוא כעין מלוה ועיין היטב מה שכתבנו בביאור דין זה בסימן קע"ג ס"ד ולכאורה הסברא שכתב הגרשז"א לא מובנת לן כ"כ דאם הוי מכירה איך שייך חוב בזה וע"כ דהמקח בטל דאין צורת מכר כשהמוכר נושא באחריות ועי"ש מה שכתבנו בזה ומ"מ הגרשז"א כתב ללמוד מזה לבנק דאסור ולא אמרינן דהוי כשותפות כיון שהלוח אחראי על המעות וע"ז כתב לחלק דהתם נוטל המלוה את המעות מהלוח אבל בבנק דהוי דבר כללי ואין חובת פרעון על שום אחד מהאנשים דדמי לשותפות.

ויעי"ש מה שהקשה על היתר עסקא דאיך מהני והרי הוי כעין תנאי שהמלוה מתנה עם הלוח דע"מ שיתן לו פקדון הוא מוכן להלוותו והוי כרבית וא"כ היה ראוי לעשות את הכל פקדון וענין זה צל"ב היטב ואי"ה בסימן קע"ז נכתוב בזה עוד].

בדין מלוה לבנק דאין כאן צד שותפות ולא צד של היתר מצד שאין שעבוד הגוף

ועע"ש מה שדימה דין זה למלוה סאה בסאתיים לאריס דאיתא בסימן קס"ב לאסור וא"כ לפחות אסור מדרבנן וכתב דעכ"פ אם הבנק מלוה לאחר בזה ודאי אסור דיש שעבוד הגוף גמור על הלוח ולא כדברי מהרי"א איטינגא דמתיר בזה מחמת דרך הנהלת הבנק יכולה לתבעו ולא בעלי המניות ולעיל כתבנו כע"ז בדין רבית ע"י שליח בסימן ק"ס [וזה מה שכתבנו שם בשו"ת הרי בשמים סימן קט"ו כתב טעם לומר דבבנק יותר קל משאר אשלד"ע וטעמו משום דמי שנותן מעות בבנק בעלי הבנק הם מתחייבים להחזיר לו את ההלואה ואין קשר בין המלוים את מעות הבנק עם הלוח רק מנהלי הבנק ואין תביעה של המפקידים על הלוח לא בדיני ערכאות להבדיל בדיני התורה וא"כ בעלי הבנק שעושים הלואות בכספים של המפקידים הריבית הולכת למפקידים שהם לא הלוו אלא דהלוו בעלי הבנק את ממונם ובזה נימא דאין שליח לדבר עברה ובטלה השליחות ואין קשר בין הלוח לבין המלוה ולכאורה יש להשיב ע"ז דהפקדון שהפקידו בבנק הוי כעין הלואה למנהלי הבנק דהם בעלי המניות של הבנק דאין זה פקדון ואחריות ההלואה היא על בעלי הבנק וא"כ מי שמלוה הם בעלי הבנק ולא מעות של המלוה וא"כ הוי הלואה מבעלי הבנק ללווה ונעשית ע"י הפקידים שלהם וא"כ הוי מעות של בעלי הבנק שהלוו אותם ללווה וכן הלוח מהבנק היינו שלוה מבעלי המניות שבבנק ומה שהמפקידים הלווה מעות אלו לבעלי הבנק זה הוי הלואה ולא פקדון כיון שיש רשות לבעלי הבנק להוציאם ומלוה להוציאם ניתנה ועיין עוד לקמן שכתבנו בדין רבית בבנק אם שייך להתיר מחמת דאין כאן לוח ומלוה ע"כ מה שכתבנו שם].

מדוע בקרוב לשכר ורחוק להפסד הוי מדרבנן

וע"ע שם במנ"ש בתחילת התשובה דכתב דקרוב לשכר ורחוק להפסד הטעם דמותר מן התורה דאין זה משום דהוי ספק רווח דס"ל דגם בר"ק על תנאי חשיב רבית קצוצה ורק במשכון שהכסף לא בא ישר מן הלואה בזה תלוי אם יש ודאי רווח או לא וגם כתב דאין הטעם משום דעסקא לא הוי כהלואה דהרי גבי צאן ברזל בדף ע ב כתבו התוס' דהוי ר"ק אם היה דרך הלואה אע"פ שהוי עסקא אלא הטעם דהואיל והתנה דהרווח יבא מן הסחורה ואפשר שלא יהיה רווח לא הוי ר"ק וביאר דהוי כעין עסקא כיון שהשכר בא מגוף הסחורה ודברים הללו צל"ע היטב וכתבנו מזה בכמה מקומות ואי"ה נכתוב מזה עוד בסימן קע"ז וכו'.

העולה לדינא

בענין קבלת אחריות דעל ידי זה נעשה שם של הלואה אם אין ללוה שעבוד הגוף אלא רק שעבוד נכסים דעליהם מקבל אחריות של כל האונסים נחלקו בזה הגדולים דדעת האג"מ יו"ד ב סג ובעל מועדים וזמנים בשם זקנו הובא באול"צ א ה וכן יש במהרש"ג הובא במנח"י ג א סברא מעין זו דאין בזה דין של הלואה אבל דעת הגרשז"א במנחת שלמה ח"א סימן כח והאול"צ ומנח"י הנ"ל דיש בזה דין של הלואה.

בהנ"ל מי שמשקיע מעות בבנקים או בשאר חברה שאין שם רק חיוב של בעלי מניות שכפי החוק אם הנכסים אבדו אין חיוב על הגוף לפי האג"מ ודעמיה אין בזה איסור ויש צד דאפי' איסור דרבנן ליכא ולפי החולקים הנ"ל יש בזה לפחות איסור דרבנן ויש צד דאפי' איסור תורה איכא כן משמע מהוכחות שהביאו האוסרים ועיי' במקור [ועיקר ההוכחה שהביאו האוסרים דהוי אפי' איסור תורה זה מהדין של ש"ע סימן קע"ד ודין בתי ע"ח וכו' דאם מוכר בית והמקח חל אלא דתלוי אם לבסוף המוכר יפדה דיהפכו המעות להלואה ובזה איתא דהוי איסור תורה כן הוא בדין בע"ח וכן בדין של ש"ע סימן קע"ד ואמנם י"ל דלפי מה שביאר הריב"ש בסימן תס"ד דאין כאן רבית של תורה רק אם לבסוף המוכר פדה וקודם לכן אין ע"ז שם של הלואה וא"כ י"ל דמשעה שנעשה הלואה מימלא ע"כ של המלוה לפרע דאין דרך שהמלוה לא יפרע ולא תהיה הלואה וא"כ שמא בכה"ג אין בזה חסרון של שעבוד הגוף אע"פ שאם הבית יפול או ישרף המוכר לא יקבל את מעותיו היינו משום דהואיל ולא שייך שיפדה לבסוף א"כ לא הוי שם של הלואה וע"ע במה שכתבו המנ"ש ומנח"י להוכיח מדין משכון בסימן קס"ט ס"ט דהוי שעבוד על המשכון ושם יש לעיין היטב אם הוי שעבוד מן התורה וא"כ למעשה יש לדון דאם הלואה לבנק ולא היה היתר עיסקא דיש לדון דלא הוי איסור תורה ונפק"מ דאם כבר קבל את הרווחים מהבנק יתכן דלמעשה אין יוצאה בדיינים אבל לצאת יד"ש יש לו להחזיר והיעב"א וע"ע לקמן אם יש עוד צירוף בבנק].

במנ"ש כתב עוד צד לדון דהשקעה בבנק היא כשותף שמתנה דאם יקבל הוא הראשון לא יוכל השני להוציא ממנו ותמורת זה כל הרווחים לשותף השני ואמנם יש לפקפק בסברא זו דלא ראינו

שותף דאינו נושא בהפסדים וכמובן דזה בלא היתר עיסקא וגם במנ"ש עמד בשאלה זו ועיין בזה שם ובכלל העולה.

הצירופים הנ"ל בבנקים ועמותות אבל במלוה הבנק לאדם פרטי לא שייך זה דשם יש שעבוד הגוף ולא שייך שהבנק נעשה שותף עמו ועיין במנ"ש הנ"ל ומה שכתבנו בכלל העולה אבל אם חברה שיש לה תוקף של עמותה לווה מחברה אחרת כמותה בזה יש לדון דאין בזה איסור תורה וכגון אם יש ישיבה או גמ"ח שלווים זה מזה ושניהם יש להם דין של עמותה דאין שעבוד פרטי דבזה יש לדון דאין איסור תורה וא"כ יש לדון בזה אם יש איסור דרבנן בישיבה וגמ"ח וכתבנו בזה בדין רבית דרבנן בהקדש וכו' בסימן ק"ס.

הרה"ג יהודה ברכה שליט"א
מח"ס ברכת יהודה

תינוק הנולד בליל שבת עשרים דקות לאחר השקיעה מתי מלין אותו

ענף א'

עוסק בבירור זמן צאת הכוכבים לגבי ברית מילה

מוכיח שזמן צאת הכוכבים הוא לפי ראות בני האדם את הג' כוכבים

א) בגמרא בשבת (לד:) אמרו שזמן בין השמשות מהשקיעה עד צאה"כ הוא שלשת רבעי מיל, שהוא י"ג דקות וחצי, ובדף לה ע"ב אמרו כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה. א"ר יוסי לא כוכבים גדולים הנראין ביום, ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה, אלא בינונים. ובשו"ע או"ח (סי' רצג סעיף ב) כתב צריך ליזהר מלעשות מלאכה עד שיראו שלשה כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים. ובסי' שלא סעיף ה כתב שאם נולד בין השמשות אין מילתו דוחה שבת. ע"ש.

והנה במציאות אנו רואים בחוש שמהשקיעה עד צאת הכוכבים יש בערך כ"ה עד כ"ח דקות, ואין הכוכבים נראים קודם לכן, וכל היכא דלא ברירא לן השיעור בזה, אית לן למיזל לחומרא בתר שיעור של צאת הכוכבים ולא בתר שיעור של שלשת רבעי מיל. והנה המעיין בפוסקים יחזה דאינהו הזכירו שזמן לידת התינוק ע"מ שתהיה מלתו דוחה שבת הוא בראיית ג' כוכבים בינונים, וכמבואר בהגהות מיימוניות (פ"א מהלכות מילה אות ח) בשם הסמ"ג (עשין כח), ובשו"ע יו"ד (סי' רסב סעיף ו), ובשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רפב), ובשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' צו), הובא בש"ך ביו"ד (סי' רסו ס"ק יא). ודברי הרדב"ז ומהר"ם אלשקר הובאו בספר כנה"ג או"ח (סי' שלא הגה"ט). וכ"כ בספר בית דוד (חאו"ח סי' קכו), ובשו"ת שפת הים (סי' א), ובשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קלד), ובספר כה"ח (סי' שלא ס"ק לה).

גם הטור (סי' רצג) כתב, זמן יציאת השבת להתיר מלאכה הוא לאחר שלשה חלקי מיל אחר השקיעה. והב"י תמה עליו אמאי השמיט מאי דאמרינן בשבת (לה:) כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה, והיינו כוכבים בינונים, והרמב"ם כתב הסימן של כוכבים בפרק ה הלכה ד. ע"כ. ובשו"ע (שם סעיף ב) כתב צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיראו שלשה כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים. ע"כ. ומבואר מזה שהסימן של הכוכבים הוא סימן הקובע את זמן יציאת השבת ולא סגי בזמן של שלשת רבעי מיל אחר השקיעה. וכן ראיתי בשו"ת קול אליהו (חלק א חאו"ח סי' י) שהוכיח כאמור. ע"ש.

וכן בקודש חזיתיה להגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל בהערותיו לספר אורות חיים (עמוד רצז) שכתב שרק אם נולד התינוק 25-28 דקות אחר השקיעה בליל שבת, יש למולו בשבת, ומשום שבמקום חשש ביטול מצות מילה בזמנה יש לנהוג כשיטת הגאונים, ואין להחמיר בזה כר"ת. ע"ש. (ובספרו בין השמשות דף מט ביאר שאין הכוכבים נראים לפני הזמן הנ"ל).

גם בשו"ת אור לציון (ח"א חיו"ד סי' י' עמוד קלח) העלה שאין למול בשבת תינוק הנולד בליל שבת אלא אם כן נולד לאחר כ"ז דקות משקיעת החמה, וכתב הטעם לכך משום שאנו רואים בחוש שמהשקיעה עד צאת הכוכבים יש בערך כ"ה עד כ"ח דקות, ואין הכוכבים נראים לפני כן, וזה שלא כמו שאמרו בגמרא (שם) שזמן בין השמשות מהשקיעה עד צאה"כ הוא שלשת רבעי מיל, שהוא י"ג דקות וחצי, ולכן אנו צריכים להחליט ולומר, או שזמן השקיעה שלנו נכון, וזמן צאה"כ הנראה לעין אינו נכון, או להיפך שזמן צאה"כ נכון, וזמן השקיעה אינו נכון, כי יש להסתפק מה היא השקיעה האמורה בגמרא, האם היא כשגלגל החמה שוקע ונעלם מעינינו, או שמא אין השקיעה אלא כשהאדמומית הנראית במערב תעלה למעלה ותיעלם, ומשום ספק זה י"ל שאפילו אם נולד אחר כ"ד דקות הוי ספק בין השמשות עד אחר כ"ז דקות וכו'. עכת"ד. (ובעצם מ"ש שמא אין השקיעה אלא כשהאדמומית הנראית במערב תעלה למעלה ותיעלם, כ"כ גם בספר אור מאיר דלגאונים משתשקע החמה אינו שקיעת גוף עיגול השמש אלא שקיעת זהרורי החמה, ולאחריו שיעור ג' רבעי מיל הוא זמן צאה"כ. הובא בספר ישראל והזמנים ח"ב פ"ב סי' א אות ה. ושם ציין לעוד כמה מחברים שכתבו ליישב את דעת הגאונים בעוד כמה אופנים. ע"ש).

בדעת הגר"ח נאה זצ"ל הסובר דאזלינן בתר ראיית האצטגנינים

(ב) ומ"ש הגר"ח נאה זצ"ל בספר קצות השלחן ח"ג (דף סט ע"ב) להעיר על דברי הגרי"מ טוקצינסקי הנ"ל, שמכל הפוסקים ומכללם הסמ"ג והרא"ש הנ"ל מוכח להדיא שסמוך לסיום שלשת רבעי מיל הוא זמן צאה"כ, והוי לילה ודאי, וכ"כ הבית יוסף והבית חדש והפרישה, וא"א לדבריהם להפליג ולהרחיק ביה"ש דר' יוסי יותר ממ"ט אמה (שהוא כחצי דקה), ומה שחוקרי זמנינו לא ראו כוכבים בינונים גם כעבור עשרים דקות מהשקיעה, אלא כעבור כ"ה דקות או יותר, י"ל שזהו משום שאין הסימן של כוכבים מסור לכל אדם, וכמ"ש אדמו"ר הגר"ז "שאז נראים ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנינים", ומשמע מדבריו כי מי שאינו אצטגנין או שאינו זך הראות אינו יכול לראות אותם. וכ"כ הפני יהושע (שבת לה). שאין הסימנים דהכסיף התחתון והכוכבים מסורים לרוב בני אדם. והגר"א בביאוריו (סי' רסא) כתב, שצריך בקיאות גדולה לידע שיש שלשה כוכבים לבד והם בינונים. והקצות השלחן שם האריך עוד להשיב על כל דברי הרי"מ טוקצינסקי בספר בין השמשות. והעלה לדינא ע"פ המתבאר בסידור הגר"ז שאחר עשרים דקות מן השקיעה בימים השונים בא"י, כגון בניסן ותשרי, הוא זמן צאת הכוכבים, ויש להוסיף ע"ז במוצ"ש תוספת מחול על הקודש. ע"ש.

אולם במכת"ר דבריו נסתרים מלשון הפוסקים הנ"ל דבעינן ראיית כוכבים בפועל. ועכ"פ מבואר מדבריו דאף איהו מודה שאין כן דעת מרן הב"י, שהרי כתב שם וז"ל, ונראה שזה ג"כ דעת הטור בסי' רצג שלא הביא סימן הכוכבים כלל כמו שתמה עליו הב"י, והיינו דס"ל שאין סימן הכוכבים מסור לכל אדם. ע"ש. ומבואר מזה שעכ"פ לפי דעת מרן הב"י סימן הכוכבים הוא מעכב, וכל שלא רואים את הכוכבים אין מקום לסמוך על הזמן של שלשה חלקי מיל אחר השקיעה.^א

ומה שסמך ידו על דברי הגר"ז, הנה כדי לעמוד על אמיתותם של דברים בהבנת דברי הגר"ז, הנני להביא את תוכן דבריו: בימים השונים שהם ימי ניסן ותשרי בא"י לאחר שליש שעה אחר השקיעה האמיתית הוא ודאי לילה, שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים, וגם בכל החורף דהיינו שאז כשהרקיע בטהרתו והאור זך נראים אז ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנין הבקיאים בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע ובגודל אורם, ויודעים שאלו ג' הנראים להם הם בינונים בגודל גופם ברקיע וגם באורם, ובמדינות אלו זמן צאת ג' כוכבים בינונים בימים השונים הוא בכמו חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמיתית, ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיץ לענין ק"ש של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה ובמו"ש להוסיף אח"כ מחול על הקודש. ע"כ. הנה כל מעיין בדברי קודשו יחזה שהכל תלוי בראיית ג' כוכבים בינונים, ולפיכך בקיץ בא"י בימים השונים שהם ימי ניסן ותשרי לאחר שליש שעה אחר השקיעה האמיתית הוא ודאי לילה, שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים, ובימות החורף כשהרקיע בטהרתו והאור זך נראים אז ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנין הבקיאים בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע ובגודל אורם, ויודעים שאלו ג' הנראים להם הם בינונים בגודל גופם ברקיע וגם באורם, ור"ל שאף ששאר אינשי חושבים שהם כוכבים קטנים, מ"מ מאחר ואנשים המומחים טוענים שהם כוכבים בינונים, שפיר יש לסמוך על דעתם, ומבואר מזה שאם לא נראים כלל וכלל כוכבים אף לזכי הראות, אין לסמוך על שיעור של שלושת רבעי מיל (והוא כמ"ש הגר"ח נאה גופיה לפרש בתחילה בכוונת הגר"ז, דהיינו דהאצטגנין בקיאים ויודעים לאיזה סוג שייכים הכוכבים אבל גם אחרים רואים אותם, ולפי דברינו הדברים מוכרחים הם בכוונת דבריו), ולפיכך במדינות אלו (במקום משכנו של הגר"ז) זמן צאת ג' כוכבים בינונים

א. הערה נוספת בדברי הרב קצות השלחן

וידידי הרה"ג רבי יוסף סעדו שליט"א הוסיף להעיר וז"ל, ולא זכיתי להבין דברי הרב קצות השלחן ז"ל במחכ"ת, דמה כחם של האצטגנינים דאז דשפיר הוו מצו לראות כוכבים יותר "מהחוקרים" של זמנינו (כלשונו) שיש בידם ציוד משוכלל ביותר [ואף בזמנו של הגר"ח נאה ז"ל שהיה בדור הקודם], שודאי יש ביכולתם לראות טוב יותר מהאצטגנינים שהיו בזמן הגר"ז וקודם לו, ואף בקיאים הם בגודלם ושמותם של הכוכבים טפי, שכן דרך אנשי המדע שבקיאותם מתרבה מדור לדור מן החוקרים אשר קדמו להם, כיון שיש בידם המידע של קודמיהם ומוסיפים עליו חקר כידוע, ובפרט לאחר התפתחות הטכנולוגיה. א"כ אם אכן כך הם פני הדברים כפי שהעיד בפנינו הגאון הנז' שבדקו וראו חוקרי זמנינו שאחר 13 וחצי דקות עדיין לא יצאו הכוכבים, לכאורה נראה שראיתם מכרעת טפי. ושמא י"ל שהגאון הנז' ז"ל לא נתכוין לחוקרים, היינו המומחים שבדקים ע"י כלים וכיו"ב, אלא מיירי בעדות אנשים שבדקו הדבר ע"י הבטתם בשמים לאחר השקיעה והעידו שלא ראו הכוכבים, וקרי להו חוקרים, היינו שחקרו הענין ע"י בדיקה והעידו שלא ראו כוכבים באותה שעה. ודוחק.

בימים השווים הוא כמו חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמיתית. ואף לגבי א"י לא כתב הגר"ז שהשיעור הוא שליש שעה אחר השקיעה האמיתית, רק בימים השווים שהם ימי ניסן ותשרי, ומבואר מזה שבימי הקיץ הזמן מתארך יותר, ובמ"ש שיש למנות את הזמן מהשקיעה האמיתית, כוונתו למ"ש לעיל מיניה שזמן השקיעה האמיתית היא בזמן סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים בא"י בכמו ד' חלקי ששים משעה (וכ"כ בספר ישראל והזמנים דף קפז שלדעת הגר"ז בסידורו השקיעה האמיתית היא כ-4 דקות אחר השקיעה הנראית. הובא בספר אוצר הברית פ"ט בהערה כח, ובספר חזו"ע שבת א' עמוד קפז. גם בספר קצות השלחן (סי' כו סעיף א) כתב שהשקיעה היא כמו ד' דקות אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים. וציין שם בבדי השלחן לסידור הגר"ז. ואפשר שבא ליישב בזה את השאלה שאין הזמן הנ"ל מתאים עם מה שאמרו חז"ל שלאחר שלושת רבעי מיל מהשקיעה הוא זמן צאת הכוכבים, הרי בפועל לא חזינן כוכבים רק לאחר עשרים דקות ובקיץ יש להוסיף עוד כמה דקות, ולפיכך קאמר שאין להחשיב את הזמן רק מהשקיעה האמיתית, והוא כמ"ש בשו"ת אור לציון (שם) שיש לומר שהשקיעה אינה כשגלגל החמה שוקע ונעלם מעינינו, אלא כשהאדמומית הנראית במערב תעלה למעלה ותיעלם. עיין ודו"ק. וע"פ כל האמור יוצא אפוא שאדברא דעת הגר"ז שזמן צאת הכוכבים הוא רק לאחר שרואים ג' כוכבים בינונים, ובימי החורף שהראיה לקויה ולא ברור איזה גודל הכוכבים הנראים, יש לסמוך ע"ד המומחים שאומרים שהם כוכבים בינונים, אולם כל שאין נראים כלל כוכבים, ואף המומחים אינם רואים ג' כוכבים בינונים, ברור הדבר שלא הגיע הזמן של צאת הכוכבים.

ומעתה אם נחשב את חשבוננו של הגר"ז, יוצא דאדברא איהו מחמיר אף יותר מדעת האור לציון, שהרי לדעתו בזמן שהימים השווים שהם ימי ניסן ותשרי בא"י, לאחר שליש שעה היא צאת הכוכבים, שהיא עשרים דקות לאחר השקיעה, הרי שבימי הקיץ שהוא זמן של עשרים וחמש דקות בערך, ובנוסף עוד ארבע דקות לאחר השקיעה שלנו (שלפי דברי הגר"ז השקיעה האמיתית היא ארבע דקות לאחר השקיעה שלנו), יוצא שהזמן הוא עשרים ותשע דקות, וכדי שלא לחלק בין הזמנים מסתברא שיש להורות תמיד את הזמן של עשרים ותשע דקות.

ומ"ש הגר"ח נאה שכן הגר"א בביאוריו כתב, שצריך בקיאות גדולה לידע שיעור שלשה כוכבים בינונים. אולם אדברא הרי הגר"א החמיר דלא סגי בראיית ג' כוכבים בינונים אלא בעינן אף שיעור בהכסיף וכו', לפי שצריך בקיאות גדולה לידע שיעור שלשה כוכבים בינונים, ור"ל שאף שנראים לעינינו שלשה כוכבים בינונים, לא סגי בהכי משום שאין אנו בקיאים בהם, אך אם לא נראים ג' כוכבים נראה ברור שלא הגיע זמן של צאת הכוכבים. (וע"פ האמור כן יש לפרש גם בדעת הפני יהושע שדבריו נאמרו לחומרא אך לא לקולא. עיין ודו"ק).

ובעצם דברי הגר"א, בספר דברי יוסף (דף סד ע"א) העיר שלכאורה דבריו נסתרים מהמציאות שאחר זמן שהכסיף העליון יש ממש עוד זמן ג' רבעי מיל עד שנראים ג' כוכבים, והרב המאירי לכאורה כתב להיפך מדעת הגר"א דלפי שקשה להבחין בין הכסיף העליון וכו', לכך נתנו סי'

צאת הכוכבים. הובא בספר פקודת אלעזר (סי' רסא דף פה ע"ג). ע"ש. ועכ"פ הרי לפנינו שהשיעור של שלשת רבעי מיל לכאורה קשה לסמוך אם אין את הסימנים הנ"ל.

וע"פ כל האמור מ"ש בספר גט מקושר (דף קח ע"ב) שסברת הגאונים היא קרובה לדעת יותר, ויבא שוה עם שיעור הכוכבים שאמרו ז"ל, דאילו לפירוש ר"ת צ"ל שאין אנו בקיאים בשיעור כוכבים בינונים, שהרי כל העולם מלא כוכבים, ועדיין לא עבר חצי שעה מש"ה [משקיעת החמה]. ע"ש. והובא בשו"ת שפת הים (ח"א חאו"ח סי' א ד"ה והעולה). צ"ל שכל דבריהם נאמרו (בשיטת ר"ת) רק לחומרא, דלא סמכינן על ראיית הכוכבים היכא שלא הגיע השיעור של ד' מילין, אולם היכא שהגיע השיעור הנ"ל (ולדעת הגאונים בשיעור ג' ריבעי מיל) ולא נראו כוכבים, אף הם יודו דלא חשיב צאת הכוכבים, וכמ"ש לקמן (אותיות ד-ה) בשם ספר מנחת כהן, וממילא יהיה אסור למול בשבת כל זמן שלא נראו ג' כוכבים, על אף שעברו ג' ריבעי מיל מהשקיעה. (ובעצם מ"ש דלפירוש ר"ת צ"ל שאין אנו בקיאים בשיעור כוכבים בינונים, במקום אחר הערנו בדברי קודשו).

דברי הפוסקים שלא ברור לנו מהי השקיעה

ג) וכדברי האור לציון (והגר"ז) הנ"ל, דלא ברירא לן מה היא השקיעה האמורה בגמרא, האם כשגלגל החמה שוקע ונעלם מעינינו, או כשהאדמומית הנראית במערב תעלה למעלה ותיעלם. כן מתבאר גם מ"ש בשו"ת לב חיים (ח"ב חאו"ח ס"ס קלד) בשם הבאר היטב (סי' רסא סק"ו) שמונים את הג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים, ולפי האמור העלה שם שאין למול תינוק שנולד בליל שבת ביום שבת רק לאחר כארבעים דקות לאחר השקיעה. ע"ש. וביאור הדברים שלא ברור מהי השקיעה, ולפיכך אזלינן לחומרא לכל צד.²

ומקור נדפס טור בהוצאת מכון המאור, ושם בסי' רצג הובא בילקוט מפרשים בסוף הספר מ"ש רבי אברהם מפראג צ"ל (נפטר בשנת ש"ג, ועיין בשם הגדולים בערכו שכתב שהרמ"א והאחרונים מביאים מדבריו) שהעיר על מ"ש הטור שזמן יציאת השבת להיות מותר במלאכה הוא לאחר שלשה חלקי מיל אחר השקיעה, שבסי' תרח כתב שהתחלת בין השמשות הוא ג' חלקי מיל "קודם הלילה" ולא כתב שהתחלתו אחר שקיעת החמה. ואפשר שהיה הטור מסופק אם זהו אחר שקיעת החמה, כי עינינו רואות שזמן רב הוא אחר שקיעת החמה עד צאת הכוכבים

ב. ביאור דברי הבאר היטב וספר עיקרי הד"ט

אולם בעצם הראיה שהביא בלב חיים מדברי הבאר היטב לכאורה נראה שיש לדחותה, ד"ל דאיהו נקיט עיקר כדעת ר"ת, ולפיכך קאמר שבין השמשות הוא ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים, וע"פ האמור מ"ש בספר עיקרי הד"ט חאו"ח (סי' יד אות נא) בשם ספר אור נעלם (סי' ז) דהיכא דידע בודאי שנולד קודם הליכת ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים יום גמור הוא, ויש למולו בשמיני ואין לדחותו. ע"ש. ולכאורה מבואר מזה שעיקר הזמן הקובע בזה הוא צאת הכוכבים, ולא מתחשבים בשקיעה, וזאת מאחר וזמן השקיעה אינו ברור, אולם לפי דברינו י"ל דאיהו נקיט עיקר כדעת ר"ת, ולפיכך הורה דאם נולד קודם הליכת ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים שיש למולו בשמיני. וע"פ האמור נחא מה שהביא להלכה בחי"ד (סי' לו אות לט) את מ"ש הרב קהלת יעקב (סי' א).

הרבה יותר מג' רבעי מיל, ולזה אפשר שתפס הרמב"ם (שם) לשונו משתשקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינוניים, ולא כתב ג' רביעי מיל, כי גם הוא אפשר שהיה מסופק בדבר ולזה כתב לשונו הכולל כל הדעות, ואחריו ראוי ללכת ואליו לשמוע. ע"כ.

וכן בקודש חזיתיה בספר אור המאיר (פ"ג סי' ב דף עט ואילך) שהעיר דמ"ש הגאונים שבהסתלקות עגולת השמש נקרא שקיעה, אינו ברור כלל, ויש הרבה פוסקים דס"ל שרק לערך רבע שעה אח"כ היא השקיעה ומהאי טעמא תופסים בא"י הזמן קרוב לארבעים מינוט אחרי השקיעה, ששקיעה לערך ג' רבעי מיל אחר שקיעה המקובלת, ומאז אחרי ג' רבעי מיל הוי לילה. הובא בספר תשובות והנהגות ח"א (סי' פה). ע"ש. וע"ע במ"ש בח"ב סי' תכד.

גם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל בהסכמה לספר נברשת ח"ב כתב שזמן מה לאחר שקה"ח בוודאי עדיין יום ברור הוא לפי פשטות הש"ס ריש ברכות דצריך גם ביאת אורו וכו', ובוודאי נכון למאן דאפשר להחמיר ככל השיטות בזה. ע"ש. ור"ל שעיקר המדידה היא מצאת הכוכבים, משום שזמן מה לאחר שקה"ח בוודאי עדיין יום הוא. אולם אנן בדידן מחמירין אף לגבי זמן השקיעה. שו"ר לרבי חנוך זונדל גרוסברג בקונ' דובר מישרים (דף יט) שכתב לבאר את דברי הגאון הנ"ל שאף שלהחמיר אזלינן בתר בין השמשות המתחיל עם שקיעת החמה, אולם לא אזלינן ביה בתר הקולא, ולכן נהג להמתין על שיעור הנ"ל שאז השמים מלאים כוכבים, ואז בודאי הגמור שיצאו אלו הג' כוכבים המסמנים את הלילה ויצאנו מידי ספק יום. ע"ש.

ואף בספר שיעורי הגרי"ש אלישיב ברכות (ב). כתב דאיהו נהג להחשיב את זמן צאת הכוכבים 30 דקות אחרי השקיעה, כיון שאולי איננו בקיאים בזמן שקיעת החמה, והשקיעה האמיתית היא לא הנראית לעינינו כאשר מתכסה החמה. הובא במ"ב מהדורת דרשו (סי' רלה בהערה 5). גם בספר שבות יצחק פסח (פרק טו אות ג) כתב שכנראה אין אנו בקיאים אימתי שקיעת החמה, וכדברי האור לציון, ושכ"כ המ"ב (סי' שמב ס"ק ב) משם הבית מאיר. ע"ש.

גם בשו"ת דברי יציב (חיו"ד ח"ב סי' קמט אות ו) כתב שהטעם שלא מחשבים את הזמן לאחר ג' ריבעי מיל לצאת הכוכבים, משום שחוששים שבין השמשות מתחיל מאוחר יותר, וכבר דברו המחברים שנראה בחוש בסימן הכוכבים שמתאחר יותר בירושלים, ולזה החמירו גם הני שהקילו כהגאונים שלא לעשות מלאכה עד כחצי שעה אחר השקיעה, מחשש שבין השמשות לא התחיל משקיעת החמה שעדיין ליכא ב' כוכבים, וא"כ גם בין השמשות דרבי יהודה ספק הוא אם מתחיל תיכף משקיעת החמה להגאונים. ע"ש.

וכן ראיתי עוד בקובץ שערי ציון (ח"א עמוד 16, אלול תשמ"ח) במאמרו של הגר"ש אורבך זצ"ל שביאר את טעמו של החזו"א שהוציא את השבת לאחר כ-45 דקות, משום שאין ברור לנו כ"כ השקיעה בדיוק וגם זמן צאת הכוכבים, לזה החמיר עד שברור לעינים. וגם אחז צדיק דרכו בקודש כמנהג אבותינו בכל תפוצות ישראל, וזה כשנראה בעליל ג' כוכבים. ע"ש.

וע"פ האמור יבואר מ"ש בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קלד אות ג) דלענין לידה בבין השמשות הזמן הוא כעשרים מינוט (ח"י מינוט) לפני צאת הכוכבים. ע"ש. דנראה כוונתו שמאחר ולא ברור ממתי מונים את בין השמשות, לפיכך הגדיר לחומרא דמשערינן את הג' רבעי מיל מלפני זמן צאת הכוכבים ולא מזמן השקיעה. ולפ"ז נחא מ"ש בקובץ מבית לוי (עמוד מה) בשמו של הרב הנז' בעל שבט הלוי שהזמן שאפשר למול ביום שבת הוא רק אם נולד לאחר ל"ה דקים מהשקיעה. הובא בספר תורת הברית (פרק יג בהערה מא). עיין ודו"ק.¹

בירור דעת מרן הב"י

ד) חזי הוית בשו"ת יבי"א (ח"י חאו"ח סי' לא) שכתב לדחות את הראיה מדברי הב"י בסי' רצג הנ"ל באות א שנראה כוונת מרן הב"י שהואיל ושיעור "שלשת רבעי מיל", לא כל אדם יכול לשער מדתו, היה לו להטור לכתוב גם שיעור הכוכבים, שאם ישא עיניו ויביט השמימה ויראה שלשה כוכבים, ידע שהוא לילה. ואידי ואידי חד שיעורא נינהו. וזה ברור. ע"ש. הנה למטוניה דמר שעדיין לא רואים כוכבים לאחר שלשת רבעי מיל וכמ"ש שם משמיה דהגר"ז ליישב קושיית הרב מנחת כהן [הוב"ד בסמוך], שהקשה שהרי לאחר ג' רבעי מיל אכתי אין רואים כוכבים, וכתב ביביע אומר שם, שכבר יישב קושיא זו הגר"ז, וכתב שרק זכי הראות מהאצטגנינים רואים אותם, א"כ תקשי לדידיה דאידי ואידי חד שיעורא מה שייך לתמוה על הטור שמאחר ולא כל אדם יכול לשער שיעור זמן ג' רבעי מיל, לכן היה לו לכתוב גם שיעור הכוכבים, שאם ישא עיניו ויביט השמימה ויראה שלשה כוכבים, ידע שהוא לילה. הרי כלל הבריאה אינם רואים את הכוכבים, כי אם אנשים בודדים כאצטגנינים זכי הראות, וא"כ אין טעם שהטור יכתוב שיעור זה שכמעט אינו מציאותי, וקושטא קאי שעדיף לכתוב שיעור של שלשת רבעי מיל שידוע לכלל. וזה ברור.

ג. בענין סוף זמן תפלת מנחה

והנה בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' יט) הביא את מ"ש לו מהר"א מאני זצ"ל שלפי מ"ש מרן (בסי' רסא) ששיעור בין השמשות שלשת רבעי מיל אחר שקיעת החמה, שהם י"ג דקות וחצי, והמגרב בעה"ק ירושלים הוא עשר דקות אחר השקיעה, לפ"ז אחר שלש דקות וחצי אחר המגרב הוא לילה ודאי, ואין להתפלל מנחה אחר הזמן הזה. ע"ש. וסיים הרב המחבר, ולפ"ז בבגדאד שהמגרב אחר שבע דקות מהשקיעה, יכולים להתפלל מנחה עד שש דקות וחצי אחר המגרב, שאז הוא לילה ודאי, ואחר שעבר זמן זה, הנוהגים להתפלל מנחה מנהג בורים הוא, וצריך למחות בידם. ע"ש. וכ"כ עוד בספר בא"ח (פרשת ויקהל הלכה ט) דאין רשאין להתפלל מנחה אלא עד ששה דקים אחר המגרב. ע"ש. אולם בספר מעשה נסים כצ'ורי (דף קלה בערך תפלת מנחה) העיר ע"ד ממ"ש בספר בא"ח (פרשת ויקהל הלכה ח) שזמן צאת הכוכבים הוא שליש שעה אחר קריאת המגריב. וכן הוא באמת המנהג הפשוט פה בגדאד יע"א מזמן קדמון ועד עכשיו להתפלל מנחה עד שליש שעה אחר המגרב. ע"ש. וכיו"ב העיר בספר הליכות עולם (ח"א סוף עמוד רמט). ע"ש.

איברא נראה שהגרי"ח זצ"ל מספקא ליה מהי השקיעה האמיתית (וכ"כ הפוסקים הנז' כאן בפנים), וממילא גם זמן צאת הכוכבים הוא משתנה. ע"ש. ולפיכך נקט לחומרא לכל צד, והיינו לגבי תפלת מנחה החמיר שסוף זמנה הוא שלוש עשרה דקות וחצי לאחר השקיעה, ואילו לגבי תפלת ערבית החמיר שזמנה הוא עשרים ושבע דקות לאחר השקיעה. עיין ודו"ק. (ובעצם מה שהעיד הרב מעשה נסים על מנהג בגדאד בזה, יש לציון שגם הרה"ג רבי יעקב הלל שליט"א העיר שם בהגהתו בספר מעשה נסים שכן העיד הרב עזרא דגור זצ"ל שהיה חכם באשי בבגדאד בהגהה כ"י שמצא בגליון ספר ר"פ שם. ומכל זה איכא סיוע לפסק של האור לציון בח"א חאו"ח סי' כ שאפשר להתפלל מנחה עד כעשרים וחמש דקות אחר השקיעה).

חזי הוית בשו"ת יבי"א (ח"י חאו"ח סי' לא) שכתב לדחות את הראיה מדברי הב"י בסי' רצג הנ"ל באות א שנראה כוונת מרן הב"י שהואיל ושיעור "שלשת רבעי מיל", לא כל אדם יכול לשער מדתו, היה לו להטור לכתוב גם שיעור הכוכבים, שאם ישא עיניו ויביט השמימה ויראה שלשה כוכבים, ידע שהוא לילה. ואידי ואידי חד שיעורא ניהו. וזה ברור. ע"ש. הנה למטוניה דמר שעדיין לא רואים כוכבים לאחר שלשת רבעי מיל, ורק זכי הראות מהאצטגנינים רואים אותם, א"כ מה שייך לתמוה על הטור שמאחר ולא כל אדם יכול לשער מדתו, היה לו לכתוב גם שיעור הכוכבים, שאם ישא עיניו ויביט השמימה ויראה שלשה כוכבים, ידע שהוא לילה. הרי כלל הבריאה אינם רואים את הכוכבים, כי אם אנשים בודדים, וא"כ אין טעם שהטור יכתוב שיעור זה שכמעט אינו מציאותי, ועדיף לכתוב שיעור של שלשת רבעי מיל שידוע לכלל. וזה ברור.

שו"ר בספר מנחת כהן (מאמר שני פרק ה סוף ד"ה ודע) שכתב שבין לדעת ר"ת ובין לדעת הגאונים, נ"ל שלא נאמרו שיעורין אלו אלא ביום מעונן שא"ל לראות הכוכבים, אז סומכין על אלו השיעורין, אבל אם אין היום מעונן והאוויר הוא זך ועם כל זה אין ג' כוכבים נראים, נראה שאין לעשות מלאכה במוצאי שבת אע"פ שעבר אחר שקיעת החמה שיעור ד' מילין, דכיון שאין ג' כוכבים נראים שהוא הסימן המובהק שאמרו בגמ', הרי זה ספק בין השמשות, וחיישינן שמא טעה בחשבון הד' מילין. אבל כשהיום מעונן אז כפי עיקר הדין סומכין על אלו השיעורין, דאמרינן אלו היה האוויר זך היו נראים ג' כוכבים וכבר הוא לילה ודאי. אמנם כל זה הוא כפי עיקר הדין, אבל לענין מעשה נ"ל שאין לסמוך כלל על אלו השיעורים לענין עשיית מלאכה במוצאי שבת, ואפילו ביום המעונן מפני שכבר כתבתי למעלה שיש להסתפק אם זה השיעור של הד' מילין משתנה לפי אורך הימים או קיצורים וכן לפי מקומות הישוב. ולכן אם נמתין אחר השקיעה שיעור ד' מילין ונעשה מיד מלאכה שמא זה השיעור משתנה לפי זמני השנה ולכן בקיץ יש יותר מד' מילין בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים ונבא לעשות מלאכה בזמן בין השמשות, ולפיכך אין לסמוך על אלו השיעורים אפילו ביום מעונן אלא ימתין עד שיצא הספק מלבן, וכמו שכתב מהרי"ק [מורנו הרב יוסף קארן] בסי' רצג, ולא כתב שנסמוך על שיעור ד' מילין או ג' רבעי מיל כמו שכתב הטור. וה"ה שאין לסמוך ע"ז אם נראים ג' כוכבים, ואין נודע אם הם בינונים אם לאו. עכ"ל. הרי להדיא שהבין בדעת מרן הב"י דאיהו סבר דלא מהני שיעור של ד' מילין או שלשת רבעי מיל אם לא נראין ג' כוכבים בינונים. שו"ר שכבר קדמני בראיה זו בשו"ת קול אליהו (ח"א חאו"ח סי' י, וח"ב סי' ו, וח"ג סי' ב). ע"ש.

וכן בקודש חזיתיה לרבי חנוך זונדל גרוסברג בקונ' דובר מישורים (דף יט) שכתב שמדברי הב"י מוכח שאף אם עבר הזמן של הד' מילין [ולדעת הגאונים ג' רבעי מיל], צריכין גם להמתין על סימנים של ג' כוכבים קטנים, דאל"כ מאי קשיא ליה על הטור אם נאמר דדא ודא אחת היא. ע"ש.

ובשׁו״ת קול אליהו (ח״ב חאו״ח סי׳ ו וח״ג סי׳ ב) הביא את דברי רבי אברהם מפראג זצ״ל הנ״ל באות ג, וכתב ומבואר מיניה דלא סגי בג׳ רבעי מיל לאחר השקיעה, אלא בעינן אף שיראו ג׳ כוכבים, ודלא כמו שחשב בשׁו״ת יבי״א דג׳ רביעי מיל וג׳ כוכבים חד שיעורא הוא. ע״ש.

הערה בדברי ספר הלכה ברורה

ה) ומכאן תשובה מוצאת למ״ש בספר הלכה ברורה (חלק יד בקונ׳ כי בא השמש פרק יז דף ריא ד״ה וביותר) דמזה שהרב מנחת כהן (מאמר ראשון פ״א ופ״ז) ועוד תמחו על שיטת הגאונים שבמציאות לא חזינן ג׳ כוכבים לאחר ג׳ רבעי מיל, ומחמת כן נטו אחר שיטת ר״ת, הרי דפשיטא להו ששיעור ראיית הכוכבים ושיעור הזמן הנ״ל חד שיעורא הוא, ודלא כמ״ש בשׁו״ת אור לציון ושׁו״ת קול אליהו, ובעל כרחנו ליישב שיטת הגאונים ע״פ מ״ש המנחת כהן (מאמר ראשון פ״ג ד״ה ואמנם) עצמו וכמה אחרונים שאין אנו בקיאים בראיית הכוכבים. ע״ש. אולם לפי האמור אין מקום לדבר זה, שהרי מבואר להדיא במנחת כהן שראיית כוכבים מעכבת, ומה שהסתייע ממ״ש המנחת כהן שאין אנו בקיאים בראיית הכוכבים, ולפיכך לא סמכינן על ראיית ג׳ כוכבים עד לאחר ג׳ רבעי מיל, שאני התם דאינו רק לחומרא שאין להתיר לעשות מלאכות בצאת השבת על סמך ראיית ג׳ כוכבים כל שלא הגיע הזמן של ג׳ רבעי מיל, אולם אין ללמוד מזה להקל על סמך שעבר ג׳ רבעי מיל מהשקיעה ועדיין לא רואים ג׳ כוכבים. ולמטוניה דמר אמאי לא מיישב את דברי הגאונים כפי חילוקו הנ״ל, אלא ע״כ למימר דאיהו סבר שאין מקום לומר שלאחר ג׳ רבעי מיל מהשקיעה יהיה מותר לעשות מלאכות על אף שלא רואים ג׳ כוכבים. ולגבי עצם טענת המנחת כהן על שיטת הגאונים שבמציאות לא חזינן ג׳ כוכבים לאחר ג׳ רבעי מיל, צ״ל כמ״ש בשׁו״ת אור לציון (שם) שזמן השקיעה אינו ברור. ע״ש. וע״ע בשׁו״ת קול אליהו (ח״ג חאו״ח סי׳ ב) מ״ש להעיר עוד בדברי ספר הלכה ברורה.

מוכיח מגדולי הפוסקים דאזלינן בתר ראיית הכוכבים הנראים לעינינו

ו) וכדברי הגר״מ טוקצינסקי ראיתי בס״ד שכן מבואר בכמה מגדולי הפוסקים, זה יצא ראשונה מהר״י עייאש זצ״ל בשׁו״ת בית יהודה (ח״ב ס״ס נז) שכתב וז״ל, ודע ג״כ דזה שמקובל בידינו דזמן אלמג״רב חצי זמן בין השמשות וחצי שעה קודם לו וחצי שעה אחריו הוא שיעור בין השמשות, נראה דהוא שלא בדקדוק דבסי׳ רסא מבואר דשלשה ריבעי מיל הוא שיעור בין השמשות, ואינו מגיע לשיעור רביעית שעה, דשיעור מיל הוי רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה, כדאיתא בהלכות פסח סי׳ תפז, ולא נהגו הראשונים שיעור זה המוזכר באלמג״רב אלא לחומרא לענין מילה שאינו נימול אלא בתשיעי ואינו נימול בשבת, אבל לשאר דינין אוקמה אדיניה וכדכתיבנא בס״ד. ע״כ. ובסוף חלק א בדיני מנהגי ארג״ל (סי׳ י אות ג) כתב וז״ל אמר מורי ז״ל [הגר״ש צרור זצ״ל] דבעת שקורא הקורא שלהם סמוך לחשיכה שקורין לו בערבי למגר״ב, הוא חצי בין השמשות, ונ״מ דאם נולד תינוק ערב שבת קודם למגר״ב או אחריו סמוך בחצי שעה מלפניו ומלאחריו, דאסור למולו עד יום ראשון שיהא נימול, והכלל מעת שקיעת החמה עד צאת הכוכבים ג׳ בינונים הוא ספק, שנכנס בסוג בין השמשות. עכ״ל. ונראה ביאור

דבריו שבמקומו (באלג'יר) היה קריאת המגר"ב שבעה דקים אחר השקיעה, וא"כ נמצא דזמן בין השמשות שהוא כארבעה עשר דקים חציו לפני המגר"ב וחציו לאחריו, ולגבי שאיבת מים עבדינן בזמן בין השמשות הנ"ל, אולם לגבי ברית מילה שהוא איסור תורה החמירו להוסיף יותר חצי שעה לפני המגר"ב וחצי שעה לאחריו לחומרא. נמצא שע"פ דברי מהר"י עייאש זצ"ל הנ"ל, אין מלים תינוק הנוולד בע"ש ביום השבת, אא"כ נולד 44 דק' לאחר שקיעה"ח.

גם בספר פתח הדביר (סי' רלה סעיף ג דף קכד ע"ד) הביא את מ"ש בספר אדרת אליהו בחידושו לשבת לגבי ילד הנוולד בעת השקיעה שעיקר הזמן הקובע להחשב ללילה הוא בראיית ג' כוכבים בינונים בכל מקום ובכל זמן ובכל ענין, כי לא הזכירו שיעור שעה כי אם צאת הכוכבים בין בק"ש של לילה בין בשאר מצוות שאינם ראויים לעשות כי אם בלילה. ע"כ. ובתר הכי כתב הרב המחבר שלפי האמור למדנו דאחר שעבר רביע שעה או עשרים דקים אחר י"ב שעות היום (שאז קריאת אקשא'ם נאמאז'י), נראה דאיכא ג' כוכבים וקרו ק"ש בזמנה. ע"ש. ובאתריה דמר (בעיר איזמיר) בשעת שתיים עשרה פחות עשר הוא זמן שקיעת חמה, וכמ"ש הגר"ח פלאגי' זצ"ל בספר רוח חיים (סי' רסא סק"ב וסי' תרכג סק"ב), ובספר מל"ח (סי' יט אות קה).¹ כך שנמצא ע"פ דבריו שאין מלין תינוק שנוולד בע"ש, אא"כ נולד כ 25 או 30 דק' אחר השקיעה.

ואף בספר שיורי טהרה (מע' ב אות נג) כתב שאין למול בשבת אם נולד בליל שבת מי"ג דקים וחצי קודם הכ(ה)את הי"ב עד י"ח דקים אחר הכ(ה)את הי"ב. ובמע' הת' (אות חי) כתב שבעיר הזאת אנו רואים דהתחלת שקיעת החמה הוא כמו רביעית שעה קודם הכאת י"ב שהוא אקש"ם נאמאז'י (א"ה. ר"ל קריאת המוגרב). ע"ש. ולפ"ז יוצא שאין למול את התינוק בשבת רק היכא שנוולד בליל שבת לאחר 31 דקות וחצי מהשקיעה. [ונידידנו הרה"ג רבי יוסף סעדו שליט"א העיר שנראה שהשיעור הוא 33 דקות, שהרי כתב במע' ת שהשקיעה מתחילה רבע שעה קודם

ד. ביאור ענין השעון וקריאת המגר"ב שהיה במקומות שגרו בני ישמעאל

ומ"ש הפוסקים שאז היה מכה שעה י"ב, ביאור הדברים שבזמנם היו מחלקים את היום לי"ב שעות ועוד י"ב שעות, ובזמן השקיעה היה השעון הגדול מרעיש בקול גדול שכעת מתחיל הזמן של הי"ב שעות, ואז כולם היו מכוונים את שעונם לתחילת זמן השעון, ובסיום הי"ב שעות היה השעון שוב מרעיש בקול גדול שכעת מתחיל הזמן של הי"ב שעות האחרונים של היום, ובזמן שהיה השעון מכה בקול גדול, היה הגוי קורא בקול גדול במסגד שהגיע זמן תפלת הערב, והוא הנקרא אלמגרב (או קריאת אקשא'ם נאמאז'י) שפירושו תפלת הערב, ועיין במ"ש בזה הרב המהדיר לספר פקודת אלעזר (סי' רסא דף פה ע"ב בהערה). ובספר הגיד מרדכי (סי' 53 בהערה) כתב המנהג פה (בלוב) מתחילין חשבון 24 שעות היום עשר דקין אחר שקיעת החמה, דהיינו י"ב שעות, ואחריה עוד י"ב שעות. וברוב המדינות בשעת שתיים עשרה פחות עשר הוא זמן שקיעת החמה. ונראה הטעם שבני ישמעאל קבעו את שעת הי"ב לאחר שקיעת החמה, מפני שהם מחשיבים את השקיעה לפי הזמן ששוקעת כל גוף החמה בים, ולא לפי הזמן שהשמש לא נראית בעיר (ואף למי שנמצא במקום גבוה בעיר), ומאחר ולפי חוקי תורתנו הקדושה השקיעה היא לפי הזמן שהשמש לא נראית בעיר, לפיכך כתבו הפוסקים שזמן הכאת השעון בשעה הי"ב שהוא זמן קריאת המגר"ב, הוא כעשר דקות לפני השקיעה (ויש מקומות שזה משתנה לפי מיקום העיר), אולם הגר"י ענתבי (המובא כאן באות ו) נראה דאיהו סבר שאף לפי דיני התורה השקיעה האמיתית אינה לפי מה שאינה נראית בעיר, אלא לפי הזמן ששוקעת כל גוף החמה בים, ועוד יתבאר פרט זה כאן בפנים.

קריאת הי"ב, וע"ז כתב שאין למול אלא א"כ עבר יח דקות אחר קריאת הי"ב שהוא למעשה רבע שעה אחר התחלת השקיעה, ומה שכתב י"ג דקות קודם קריאת הי"ב, ר"ל שהדקה וחצי הראשונה אינה נכללת בספק ולא היה צריך למעטה. ובזה ניחא דשוו דבריו בשיעוריהו לדברי הגר"ח פלאג'י זצ"ל שכתב 35 דקות. והוא לערך אותו שיעור].

גם הגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קלד) כתב, וכשאני לעצמי נ"ל שבמקומינו גם כשעברה חצי שעה אחר שקיעת החמה עדיין אין הכוכבים נראים כי אם כעבור עוד חמש או עשר דקות, דהיינו שלשים וחמש דקות או ארבעים דקות אחר השקיעה, שאז נראים כוכבים בינונים. ומרן הש"ע (סי' רצג) כתב, שצריך להזהר מלעשות מלאכה במוצ"ש עד שיהיו שלשה כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים, א"כ אם נולד התינוק בע"ש אחר שקיעת החמה כל עוד אינו לילה ודאי דהיינו שנראים שלשה כוכבים בינונים רצופים ולא מפוזרים, אין למולו בשבת, ואם הוא יום מעונן צריך עד שיצא הספק מלבו דהיינו כארבעים דקות אחר השקיעה, הלא"ה נימול ליום ראשון. וזהו מנהג עירנו איזמיר, וכן ראוי לנהוג. ע"כ. והובא להלכה בספר נוה שלום (חיו"ד בדיני מילה דף לו אות ו). והגר"י ענתבי זצ"ל בקובץ תורה אור (חלק ב דף יז) כתב שזמן קריאת אלמגרב הוא עת שקיעת גוף החמה מעל פני הארץ, ודבר זה ברור ומוחש הוא אל עין כל הדרים על שפת הים, שבעת אשר רואים סוף שקיעת כל גוף החמה בים, תיכף קורא אלמגרב, ואז מכה שעה י"ב, ובמקומותינו שאנו רואים אלמגרב אחר כמה דקים מאחר שלא יראה לנו עוד שום שמש בעולם אף במקומות היותר גבוהים מסיבת ההרים המסבבים העיר, אבל עכ"פ הוא מכוון בעת שקיעת כל גוף החמה מעל פני הארץ. וכדף יח כתב דאע"ג דקיי"ל כהגאונים ולפ"ז י"ג דקין וחצי שאחר המגרב הם בין השמשות דוקא, אפ"ה כשמבשרת המילדת ואומרת בסימן טוב בתוך חצי שעה, כיון דנהגו המילדות שאין מבשרות ומודיעות מה נולד עד שיקשרו הטבור ויצא השליה ויגמר הכל, כי הם אומרים שאם יודיעו קודם שיגמור יציאת הכל תסתכן האם, וא"כ אפילו שיצא כל הולד אין מודיעם תיכף אלא לאחר רביע שעה, וא"כ יפה כתבו שהשיעור הוא עד חצי שעה אחר המגרב, ובמקומנו שנוהגים לבשר למרבה עד עשרה דקין, השיעור הוא כ"ה דקין. ע"ש. ולפ"ז לכאורה נראה דאיהו סבר שזמן צאת הכוכבים הוא י"ג דקין וחצי מהשקיעה, אולם כבר ביארנו כאן בהערה 2 שיש שני סוגי שקיעה, יש שקיעה שהשמש לא נראית בעיר (ואף למי שנמצא במקום גבוה בעיר), ויש שקיעה אשר רואים סוף שקיעת כל גוף החמה בים, וזה נעשה לאחר כעשר דקות לאחר השקיעה הנ"ל, ורוב הפוסקים דיברו על השקיעה הראשונה, ולפיכך כתבו שזמן המגרב"ב הוא כעשר דקות לאחר השקיעה, ואילו הגר"י ענתבי דיבר על השקיעה השנייה, ולפיכך קאמר שקריאת המגרב"ב נעשית בעת השקיעה, וממילא מעת השקיעה השנייה לאחר שלוש עשרה דקות וחצי כבר נראים הכוכבים. וכנראה דאיהו סבר שהשקיעה הראשונה אינה נחשבת לשקיעה כל עוד שלא רואים את שקיעת כל גוף החמה בים. ע"ש. ודברי הרב הנז' הובאו בקצרה בשו"ת שערי עזרא (חאו"ח סי' כג) מתוך מה שראה את התשובה הנ"ל בכ"י, ומר בריה דרבינא נשאל בשו"ת וזאת ליהודה (חיו"ד סי' כ) אודות דברי רבי אבהו בשו"ת שערי עזרא הנ"ל, שבפוסקים מבואר שזמן הלידה הקובע הוא בשקיעת החמה, ואילו בדברי הגר"י ענתבי הנ"ל מבואר שזמן הלידה תלוי בזמן

קריאת המגר"ב, וזמן המגר"ב הוא כמה דקות לאחר השקיעה. ע"ש. אולם לפי האמור נחא. עיין ודו"ק.

וע"פ האמור מה שהביא בשו"ת יבי"א (ח"י חאו"ח סי' לא) את מ"ש בשו"ת שערי עזרא הנ"ל בשם מהר"י ענתבי שכל תינוק שנולד בע"ש אחר שלש עשרה דקות וחצי מהשקיעה, שהוא שיעור שלשת רבעי מיל, הרי זה ודאי לילה, ויש למולו בשבת או ביום הכפורים. ע"ש. במכת"ר לא דק בזה, כי איהו כתב שיש למנות י"ג דקים וחצי אחר קריאת המוגר"ב שהיא שעה י"ב והוא זמן מאוחר יותר מהשקיעה וכנ"ל, ואיהו גופיה כתב בשו"ת יבי"א חלק ה (חאו"ח סי' כא אות ג), וידוע שבשעון ערבי שהיו נוהגים בו חכמי הספרדים, בשעת שתים עשרה פחות עשר הוא זמן שקיעת החמה, וכמ"ש בכה"ח סי' קלא ס"ק כז, ובכ"ד. וכן הוא ברוח חיים פלאגי (סי' רסא סק"ב, וסי' תרכג סק"ב). ע"כ. גם בספר חזו"ע שבת א' (דף קפה) כתב וידוע שבשעון ערבי שהיו נוהגים בו חכמי הספרדים, בשעת שתים עשרה פחות עשר הוא זמן שקיעת החמה. ע"ש. ולפ"ז אף אי נימא שבמקומו של מהר"י ענתבי בשעת שתים עשרה פחות עשר הוא זמן שקיעת החמה, מ"מ אם נחשב את העשר דקות הקודמות ועוד י"ג דקות וחצי, הרי יוצא לפחות 23 דקות וחצי, ולא 13 דקות וחצי. וע"ע. ואף שהגר"י ענתבי לא קרא בשם שקיעה, רק מעת קריאת המגר"ב, מ"מ כבר ביארנו דאיהו סבר שקודם לכן אין לזה שם של שקיעה (ודלא כמו שכתבו שאר מחברים), ועכ"פ מקריאת המגר"ב לאחר 13 דקות וחצי הכוכבים היו נראים במקומו.

ובספר חס"ל (סי' שלא הלכה ד) כתב, מרביע שעה קודם הי"ב שהחמור נוער (דהיינו קריאת המגר"ב) עד רביע שעה אחר הי"ב, הוא בין השמשות, ואין למולו בשבת, ולא יניח לדחות שבת החמורה עד שיצא הספק מלבו. (ומ"ש בסי' רצג הלכה ב, אסור לעשות מלאכה כי אם קרוב לחצי שעה אחר שתים עשרה שעות. צ"ל דהוא לחומרא, אולם לגבי ברית מילה צריכין לדעת גבול האמיתי. וכיו"ב כתב בספר דברי יוסף (דף נ ע"א) דלענין החשבון לזמן שעת הלידה לענין מילה ודאי אסור לנו להחמיר, וצריכין לדעת גבול האמיתי כדי לקיים מצות השם בזמנו. הובא בספר וזרח השמש (דף עג ע"ג). ע"ש. ולפי האמור לכאורה נראה שאין להביא ראיה ממ"ש בשו"ת זבחי צדק הנז' לקמן (באות יד) שמנהגם כל שעבר במוצ"ש שליש שעה מן המגר"ב, יכולים לעשות מלאכה. ע"ש. שיש לומר שרק לחומרא כתבו כן, ולא לבטל מצוות מילה בזמנה. אולם לקושטא דמילתא מאחר ומפורש בדברי החס"ל שאין למול את התינוק בשבת אם נולד מרביע שעה קודם הי"ב שהחמור נוער עד רביע שעה אחר הי"ב, שהוא זמן בין השמשות, מסתמא שכך סברו כל הגדולים הנ"ל, וילמד סתום ממפורש. וכן נראה מדברי שו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סי' מא אות ז) שכלל את דברי הזב"צ בחדא מחתא עם הפוסקים שדברו בזה לענין ברית מילה. עיין ודו"ק).

וכן בספר פקודת אלעזר (סי' רסא דף פח ע"א ד"ה וכשאני) כתב שאם תינוק נולד בליל שבת חצי שעה אחר השקיעה אז מלין אותו בשבת שהוא עשרים דקים אחר י"ב שעות שהוא מעת שקרא האקאשם ששקיעת החמה הוא י' דקים קודם הי"ב שעות, שלפני כן עדיין אינן נראים

הכוכבים כי אם אחר עבור עוד חמשה או עשרה דקים, דהיינו כ"ה דקים או ל' דקים אחר הי"ב שעות שאז נראין ג' כוכבים. ע"ש. (ואיהו קאי על עיר הקודש ירושלים ת"ו). וע"ש במ"ש בסוף דף פז ד"ה ואירע. ודו"ק. (ומ"ש בשו"ת יבי"א ח"י חאו"ח סי' לא שלפי דעת הרב פקודת אלעזר תינוק שנולד אחר רבע שעה, מן הדין נימול בשבת, במכת"ר לא דק בזה).

גם בספר כה"ח (סי' שלא ס"ק לה) כתב שאין מלין בשבת אא"כ נולד אחר צאת ג' כוכבים בינונים, שאז הוי לילה ודאי, וזמנם הוא "כמו" שני שלישי שעה [כלומר 40 דקות] אחר שאין השמש נראית עוד על הארץ. ע"כ. (ומ"ש בשו"ת יבי"א ח"ז חאו"ח סי' מא סק"ז) בשמו שהזמן הוא שני שלישי שעה אחר השקיעה, אולם לפנינו הגירסא היא "כמו" שני שלישי שעה).

ואף בספר דברי יוסף (דף נ ע"ב בהערה) כתב שאחר 25 דקות אחר השקיעה באופק ירושלים ובתקופת ניסן ותשרי כבר התחיל זמן בין השמשות לענין מילה. ע"ש. נמצא ע"פ דבריו שגם צריך להמתין 38 וחצי דקות אחר השקיעה. גם בספר נברשת (חלק ב דף מו ע"ב) כתב לגבי עיר הקודש ירושלים ת"ו שתינוק הנולד בע"ש כל זמן שלא נראים ג' כוכבים קטנים (כדי לצאת מכל הספקות) שהוא בחורף כמו שלשים דקים, ובקיץ כמו שלשים וששה דקים, וביום ארוך וסמוך לו מלפניו כמו שלשים יום ומלאחריו כמו שלשים יום עד כארבעים דקים, יש לדחות את המילה ליום ראשון.

בירור דעת ספר בתי כהונה וגט מקושר

ז צופה הייתי בספר בתי כהונה (ח"ב סי' ד) [ובנדפס מחדש בכרך ג] שכתב שאחר הכאת הי"ב שעות אז כל הרביע מהשעה א' העתידה הוא בין השמשות, ואחר הרביע הא' הלז הוא ודאי לילה. ע"ש. הובא בספר מחב"ר או"ח (סי' רסא בקו"א סק"ב). ואף שהיה הרב הנז' מרבני ירושלים, ומסתמא השעה שלהם באותו זמן היתה כמנהגם באלמגרב, ראיתי להרב המהדיר ספר פקודת אלעזר (סי' רסא דף פט בהערה) שכתב דאפשר שתיקון שעה שלהם אינו באלמגרב של הישמעאלים אלא בתקיעת המודפ"ע של הערנים שאפשר שהוא רביע שעה אחר האלמגרב, ואז הוו סברא אחת אלא דמר כי אתריה שמכים הי"ב שעות אחר רביע שעה לשקיעת החמה, ומר כי אתריה שמכים הי"ב שעות עם שקיעת החמה ממש. ע"ש. ולפ"ז יוצא דאף הרב בתי כהונה יודה שאין למול בשבת רק אם נולד חצי שעה לאחר השקיעה.

ולפענ"ד נראה לבאר את דברי הרב בתי כהונה ע"פ מ"ש לעיל (באותו ובהערה 3) לבאר בדעת הגר"י ענתבי זצ"ל שיש שני סוגי שקיעה, יש שקיעה שהשמש לא נראית בעיר, ויש סוג שקיעה אשר רואים סוף שקיעת כל גוף החמה בים, וזה נעשה לאחר כעשר דקות לאחר השקיעה הנ"ל, ולפ"ז יש לומר שהרב בתי כהונה קאי על השקיעה השניה שהיא כעשר דקות לאחר השקיעה הראשונה, ואז הוא זמן צאת הכוכבים, ולפ"ז יוצא שזמן צאת הכוכבים הוא לאחר 25 דקות לאחר השקיעה הראשונה. ושאר גדולים הנ"ל שמנו את הזמן בירושלים כעשר דקות יותר

מהזמן הנ"ל, משום שהם מנו לפי השקיעה הראשונה. ולפי"ז נחא מ"ש שם (ד"ה ומ"מ) שמנהגם לספור את העומר כל שרואין הכוכבים. ע"ש.

וע"פ האמור יש גם לבאר כן את מ"ש מהר"י נבון זצ"ל בספר גט מקושר (דף קח ע"ב), כל ששוהין שיעור מיל אחר שקיעת החמה יוצאין י"ח ספק בין השמשות ותוספת מחול על הקודש, שהרי שיעור בין השמשות הוא ג' רבעי מיל, ורביע א' לתוספת, וסברא זו יראה המעיין שהיא קרובה לדעת יותר, ויבוא שוה עם שיעור הכוכבים שאמרו ז"ל וכו'. ע"ש. הנה מאחר והודה שיציאת שבת תלויה בראיית הכוכבים, ע"כ למימר דאיהו שיער לפי השקיעה השניה, וזהו דלא כמ"ש בשו"ת יבי"א (שם) ובשו"ת קול אליהו (שם) לבאר בדעתו, ועכ"פ אנו אין לנו אלא דברי מרן הב"י והמנחת כהן ושאר הגדולים שכתבו שיציאת השבת תלויה בראיית הכוכבים.

שו"ר בס"ד למהר"ר אהרן קריספין זצ"ל בספר בית אהרן (סוף מע' בית) שכתב להעיר על מ"ש הרב בתי כהונה הנ"ל שאחר הכאת הי"ב שעות אז כל הרביע מהשעה א' העתידה הוא בין השמשות, שענינו הרואות דעולה החמה מן הארץ רביע שעה מ"מ (מעלה מטה) קודם הכאת הי"ב שעות. וצ"ל דאיהו סבר דעדיין לא חשיבא עליה לגמרי עד הי"ב שעות דאז עולה בתכלית מעל הארץ, ולדידיה תינוק הנולד קודם הי"ב שעות מנינן ליה מיום אתמול דיממא הוא אליבא דכו"ע. ע"ש. ותאזרני שמחה. (ולפי דברי קודשו יוצא שיש למנות מהשקיעה 28 דקות וחצי. עיין ודו"ק).

מוכיח מדברי התורת חסד שעד קרוב לחצי שעה הוא בכלל בין השמשות

ח צופה הייתי בשו"ת תורת חסד (ח"א חאו"ח סי' טו) שנשאל אודות תינוק שנולד בערב שבת קרוב לחצי שעה קודם צאת הכוכבים בינונים, האם יש לחוש לדברי הש"ך ביו"ד (סי' רסו ס"ק יא) שהסכים לדברי מהר"ם אלשקר שאם התינוק נולד בערב שבת קודם שנראו ג' כוכבים בינונים שנימול בראשון, והשיב שיש למולו ביום ששי מפני שהעיקר לדינא כדעת ר"ת. ע"ש. ומבואר מזה דאיהו סבר שעד קרוב לחצי שעה הוא בכלל בין השמשות לדעת הגאונים ואין למולו ביום שבת.

בירור דעת שו"ת דבר אליהו

ט חזי הוית לרבי אליהו קלצקין זצ"ל בשו"ת דבר אליהו (סי' סז) שהביא הערת מרן הב"י על הטור, דלמה לא כתב "שלשה כוכבים לילה", כמו שאמרו בש"ס (הובא לעיל באות א). וכתב ליישב, דס"ל להטור דחכמי הש"ס מיירי באקלים של ארץ ישראל ובבל, ובשאר מדינות המזרח הסמוכות להן. משא"כ במקומו של הטור שנוטה הרבה לצד צפון, ופעמים שכבר הוא לילה ואין הכוכבים נראים, מצד שהרקיע מזהיר כעין אור היום, ולכן אין הכוכבים נראים, דשרגא בטיהרא מאי מהני, לכן כתב רק השיעור של שלשת רבעי מיל. ושם הביא בשם היראים (ס"ס קב) שכתב ג"כ, דהוי לילה קודם יציאת הכוכבים. עכת"ד. ולכאורה יש ללמוד מזה לגבי נ"ד

שאינן ראיית הכוכבים מעכבת, וכל שעבר שלשת רבעי מיל כבר יצאה השבת, וע"ע בשו"ת ביי"א (ח"י חאו"ח סי' לא ד"ה והן עתה) מ"ש בזה.

אולם כד דייקת פורטא אדרבא חזינן מיניה כל בתר איפכא שהרי מבואר בדבריו שבמקומנו בעינן שיראו את הכוכבים, והטור מיירי על מקומו הנוטה לצד צפון, דפעמים שכבר הוא לילה ואין כוכבים נראים מצד שהקיע מעלה מזרח כעין אורה של יום, ומצד זה אין הכוכבים נראים, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וממילא מותר במוצ"ש בעשיית מלאכה כשעבר שיעור שלשת רבעי מיל אחר השקיעה (השניה), ומ"ש בשו"ע שצריך ליזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, הגם שלא הזכיר לחלק בין המקומות, היינו הכל במקומות שתמיד נראים הכוכבים, והגם שבימי הקיץ הם נראים באיחור זמן, יש לחוש ולהחמיר, וצריך ליזהר וכו', משא"כ המקומות שבקרבת ציר הצפוני שבימי הקיץ אין כוכבים נראים אפילו באיחור זמן, דמזה לא מיירי כלל השו"ע, יש לסמוך על פסק הטור, דהשיעור אחר שקה"ח הוא כדי להלך וכו'. ובסוף תשובתו כתב והנה לענין היתר מלאכה גמורה עוד הדבר צ"ע, אך לענין מלאכת שבות בודאי יש להתיר כשעבר שיעור מהלך ד' מילין אחר שקה"ח. ע"ש. גם בספר מנחת כהן (שם) כתב דלא מהני שיעור של ד' מילין אם לא נראים ג' כוכבים בינונים. (ובעצם מה שהסתייע מדברי היראים לגבי מדינות הנוטות לצד צפון, יש להעיר שבביאור הגר"א (סי' רסא) ושאר פוסקים דחו את דבריו מהלכה, ולפ"ז ליכא ראייה מיניה דמר. עיין ודו"ק). וע"ע בדברי ספר חנן אלהים (ריש דף רעז דפוס מכון המאור) מ"ש בביאור דברי הטור. ודו"ק.

דברי גדולי עולם מהדור האחרון שלא למול לפני הזמן שנראים לנו הכוכבים

(י) וכן בקודש חזיתיה בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מו אות מה) שכתב בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל שנהגו להחמיר ולהחשיב זמן ביה"ש במוצ"ש עד כ"ה דקות כדי למול בשבת. ע"ש. ובספר ירושלים במועדיה (דף עז) כתב בשם הגאון הנ"ל שכל זה מיירי ביום בינוני, אולם בימות הקיץ יש לשער עד 28 דקות אחר השקיעה, ובימות החורף הקצרים עד עשרים ושתיים דקות אחר השקיעה. ע"ש. והרה"ג ר' יעקב רוזנטל זצ"ל כתב בספר משנת יעקב ח"א (עמוד שנט) בשם זקני ירושלים, שאם נולד התינוק בע"ש לאחר כ"ד דקות מהשקיעה נימול בשבת. ע"ש. ובספר מילה כהלכתה (עמוד מט) כתב בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שאם נולד התינוק ב-30-35 דקות אחרי השקיעה נידון כלילה ודאי. הובא בספר אשרי האיש חיו"ד (ח"ב פרק נג הלכה יא). ע"ש. וכ"כ עוד בספר שבות יצחק פסח (פרק טו אות ג) משמו. ע"ש. ובספר ברית אליהו (עמוד פד) כתב בשם הראש"ל הגר"מ אליהו זצ"ל שהזמן הוא 25 דקות לאחר השקיעה, הובא בספר ילקוט טהרה (עמוד תתסו אות קי). [וע"ע מ"ש בזה בספר תורת הברית (עמוד שנא). ע"ש]. ובספר בירור הלכה תליתאה חאו"ח (סי' רצג דף קסא) כתב שהזמן הוא 27 דקות, ולדעת החזו"א בעינן 35 דקות. ע"ש. גם בספר אמרי יושר על נזיקין במנהגי החזו"א (סי' צז) כתב לגבי מילה בתינוק שנולד בשבת היקל בשיעור 35 דקות. הובא בספר אוצר הזמנים (פרק ה בהערה 128). ואף בספר קריינא דאגרתא (ח"ב מכתב שכג) כתב ויש שמועה מהחזו"א שאם נולד לאחר ליל שבת 35 דקות אז מלין אותו בשבת. [ובספר יודעי בינה (דף קל-קמ) כתב

שהזמן הוא עשרים דקות לאחר השקיעה, ובניו יורק הזמן הוא 25 דקות לאחר השקיעה. ע"ש. ולא דק בזה שמאחר ואיהו אזיל בתר ראיית הכוכבים (שהרי הצריך בני" 25 דקות לאחר השקיעה, משום שלפני כן לא נראים הכוכבים), א"כ גם הכא בארצנו הקדושה לא חזינן ליציאת הכוכבים לאחר 20 דקות מהשקיעה].

גם בספר זמנים כהלכתם (פ"א סעיף ו אות ח עמ' כח-כט) שהעיר שבמציאות לא חזינן לאחר שלושת רבעי מיל ג' כוכבים, ושקיל וטרי בזה, ומסיק כיון שלפי המציאות הנראית בימינו לעיני סתם בני אדם לא נראים ג' כוכבים בזמן הנ"ל, לכן נוהגים שלא לסמוך לקולא על הזמן הנ"ל ועכ"פ באיסורים דאורייתא, כגון לענין יום הברית מילה בשבת, שמנהג כל העולם להחמיר בזה. ושם בסוף אות ט (עמוד לא) כתב שהזמן המקובל בימינו בין רוב הרבנים עורכי הלוחות לצאת ג' כוכבים קטנים רצופים, והוא לפי ראיית סתם בני אדם שאינם בקיין במרכז א"י ביום בינוני 36 דקות אחרי השקיעה המישורית. ושם בעמוד תכג כתב לענין קביעת יום הברית מילה שיהיה בשבת או ביו"ט, מנהג כל העולם כיום שלא סומכין להקל על זמן צאת הכוכבים שבגמ', אלא כולם אזלי בזה בתר יציאת ג' כוכבים לפי ראיית סתם בני אדם בימינו.

ומ"ש בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חאו"ח סי' יח) שהמנהג פשוט שתינוק שנולד בליל שבת עשרים דקות אחר שקיעת השמש מלין אותו בשבת. במכת"ר איהו לא דק בזה, כי במציאות לא חזינן ג' כוכבים בשעה זו, ומצאתי דאיהו גופיה כתב בחלק א (חאו"ח ס"ס ה) שאם נולד בתוך חצי שעה מהשקיעה נמול ביום ראשון. ע"ש. ומבואר מזה שכל שנולד פחות מחצי שעה אין למולו בשבת. ובחלק ד (שם ד"ה וע"ש) כתב לישנא דעשרים או שלשים דקות, ונראה דלא ברירא ליה מילתא מתי הוא זמן צאת הכוכבים. ואנו אין לנו אלא דברי הפוסקים שביירו שלאחר עשרים דקות, עדיין לא הגיע זמן צאת הכוכבים.

שו"ר בשו"ת יצחק ירנן (ח"ה סי' לד) שהאריך להוכיח שזמן יציאת השבת הוא בצאת שלשה כוכבים קטנים, ובא"י הזמן הוא חצי שעה לאחר שקיעת השמש בימי החורף, ו-35 דקות בקיץ (חוץ מחדשי יוני ויולי שמחמירים עד 40 דקות). ותינוק שנולד בע"ש בתוך 25 דקות אחרי השקיעה בחורף, ובתוך חצי שעה בקיץ, נימול ביום ראשון מספק, ואם נולד לאחר זמנים אלו, נימול בשבת הבאה, לפי שלגבי מילה הולכים אחרי שלשה כוכבים בינוניים ולא קטנים. ושם בסי' לה תפס בזה על מ"ש בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כב הלכה יא) שתינוק שנולד בשבת דהיינו אחר עבור שמונה עשרה דקות זמניות משקיעת החמה ביום ששי ועד שקיעת החמה ביום שבת, מלין אותו בשבת הבאה. והוסיף שהגר"ח נאה וצ"ל לא שידד עמקים במקצוע זה. ושם בסי' לז הוסיף עוד חיזוק להוראה זו. ע"ש.

ועוד ראיתי כעת למ"ש רבי שריה דבליצקי זצ"ל במכתבו לבעל המחבר ספר ישראל והזמנים (נדפס בסוף חלק ב) שכל שנולד בליל שבת בתוך חצי שעה מהשקיעה, יש למולו ביום ראשון, והחזו"א היה מורה בזה 35 רגעים כן הוא מפי השמועה, אבל מה שיש מקילין גם לפני החצי שעה למולו בשבת הבאה, לא ניתח דעתי כלל מזה, ולא הייתי משתתף בברית כזה. ע"כ. ומ"ש

שיש מקילין גם לפני החצי שעה וכו', נראה כוונתו למ"ש בשו"ת יבי"א ח"ז הנ"ל, ומ"ש ביבי"א החדש בהערה 4 וז"ל, והנה הרה"ג וכו' רב ומו"צ בבני ברק, העיר בטלפון לאחר הוראתי, שאין כן מנהגם למול בשבת כבנ"ד, ותמהתי עליו אז וכו'. ע"ש. נראה כוונתו לדברי הרב הנז' שאיתן מושבו היה בעיר ב"ב.

ביאור דעת הפוסקים שלכאורה נראה מדבריהם שהקלו בזה

(יא) ויוצא אפוא דלא חזינן למעשה בפוסקים מי שהיקל למול לאחר עשרים דקות, מלבד דעת הגר"ח נאה שדבריו נדחו מהלכה, ומ"ש בשו"ת איש מצליח (כרך ג או"ח סי' יג דף נ סוף ע"א) שפה תונים לאחר שבעה דקים מהמגר"ב חשבי ליה לילה ודאי, ואין לדחות המילה בזמנה משום חומרא, ושם לעיל מיניה כתב שקריאת המגר"ב אצלנו היא שבעה דקים אחר שקיעת החמה. ולפ"ז יוצא שזמן צאת הכוכבים הוא ארבע עשרה דקות לאחר השקיעה, ואם נולד תינוק לאחר מכן בליל שבת יש למולו ביום שבת. גם בסי' יד כתב שזמן בין השמשות בדיוק הוא י"ג מינוטין ומחצה, אבל ישתנה לפי המקומות ולפי הזמנים, וכאן בתונים יש זמנים בשנה שהוא ממש י"ג מינוטין ומחצה, ויש זמנים שמאריך יותר, אבל לכל האריכות לא יוסיף על עשרים מינוטין. ע"ש. צ"ל שהמציאות שם שהכוכבים נראים לאחר י"ג מינוטין ומחצה. ושור"ר שכ"כ בספר ישראל והזמנים (ח"ב פ"ה אות י) שבארצות שבצפון אפריקא שוכנות עוד קרוב יותר לקו המשווה מא"י, נמצא ששם הכוכבים עוד ממהרים לצאת יותר מקרוב לשקיעת החמה מבא"י, ואצלם שיעור ג' רבעי מיל סמוך לזמן ראיית ג' כוכבים לפי האופק הוא כמעט בשעת שקיעת החמה, על כן תלאוהו בשקעה"ח שהוא דבר מסויים יותר, אבל באמת אינו מצד שקעה"ח, אבל לפי האמת תמיד מתחיל ביהש"מ"ש בשיעור ג' רבעי מיל לפני זמן צאה"כ לפי האופק דשם. ע"ש.

ולפי אמור ניחא גם מ"ש בשו"ת בקש שלמה (ס"ס כח) שאם נולד בליל שבת י"ד דקות לאחר השקיעה נימול בשבת, די"ל דשאני מדינת מרוקו דקאי ביה שאף היא נמצאת בצפון אפריקא, והתם נראים הג' כוכבים לאחר י"ד דקות לאחר השקיעה. וכן יבואר מ"ש בשו"ת תבואות שמ"ש (חיו"ד ס"ס צב) שזמן יציאת שבת היא עשרים דקות לאחר השקיעה שהוא זמן צאת הכוכבים, ואם ירצה להחמיר יוסיף עוד עשר דקות אחרים להוציא הספק מלבו. ע"ש. ובסוף התשובה חותם פה קזבלנקא שבמדינת מרוקו. ולפי המדובר צ"ל דשאני אתריה במרוקו שזמן יציאת הכוכבים היא מוקדמת מהזמן בארצנו הקדושה. שור"ר בשו"ת פרחי כהונה (חאו"ח סי' ח דף יא ע"ג) שכתב שהאקלים שלנו במרוקו כעבור רבע שעה או יותר מעט הכוכבים נראים ברקיע. הובא בשו"ת עמק יהושע (ח"ב חאו"ח סי' מ דף קיח ע"ב).

ומאידך גיסא בשו"ת ישמח לבב (סי' יב דף מג ע"ב) כתב שבעיר צ'פרו שבמדינת מרוקו שהשקיעה היא כמו שליש שעה קודם קריאת אלמג'רב, ואין שום כוכב נראה באופק עד עבור כמו שליש שעה אח"כ, לפיכך אין למולו בשבת רק אם נולד לאחר "כשני שלישי שעה". ע"ש. וצ"ל שמאחר ושטח מדינת מרוקו גדולה מאוד, לפיכך איכא שינוי בין האזורים הרחוקים אחד

מהשני. גם בשו"ת פרחי כהונה (סי' ז דף ט ע"ג ד"ה ולענין) שחי במרוקו כתב שאם התינוק נולד בזמן בין השמשות בערב שבת, שלא למולו בשבת עד עבור חצי שעה אחר אלמג'רב שאז נראים ג' כוכבים. ע"ש. [אולם בעצם מאי דמבואר לעיל מיניה שלדעת הגאונים לאחר ג' ריבעי מיל לאחר השקיעה אפשר למול את התינוק בשבת אף שעדיין לא נראו כוכבים, ורק לדעת ר"ת בעינן לשיעור של ראיית ג' כוכבים, במכת"ר הדבר תמוה שראיית ג' כוכבים הוא דין מוסכם והוא הסימן העיקרי, וכמ"ש בספר מנחת כהן, הובא באות ד. ע"ש. ועכ"פ נראה שלמעשה איהו לא התיר למול רק לאחר ראיית ג' כוכבים וזמנו הוא עד עבור חצי שעה אחר אלמג'רב].

איכא ס"ס להחמיר בזה

(יב) והשתא מאחר וחזינן למרנן ורבנן שהורו שלא למול את התינוק עד שיראו שלשה כוכבים, כן יש תפוס עיקר לדינא (ודלא כמ"ש בזה בשו"ת יבי"א ח"ז חאו"ח סי' מא, וח"י סי' לא, ובספר חזו"ע שבת א' עמוד רסח), והן לו יהי אלא ספק, הא קיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא, ובפרט שלדעת מו"ר היבי"א עבדינן ס"ס להקל מכח שיטת ר"ת, ולפ"ז ק"ו שיש להחמיר כשיש ס"ס מכח שיטת ר"ת. ומעתה בנ"ד דאיכא ס"ס להחמיר מכח ר"ת (כי לדעתו עד ג' מיל וריבע עדיין יום גמור הוא למטוניה דמר), יש להחמיר ולא למול את התינוק ביום שבת אם נולד לפני ראיית הכוכבים בליל שבת. [ואף הרב בעצמו עשה ס"ס להחמיר ביבי"א חלק י סי' לא, דשמא הלכה כר"ת ושמא המיל הוא 24 דקות, ולכן כתב שלא למול עד אחר 20 דקות. ע"ש. א"כ שפיר עבדינן ס"ס להחמיר בזה. הערת ידידי הרה"ג רבי יוסף סעדו שליט"א]. (ולגבי מי שנוהג להחמיר כשיטת ר"ת, האם הוא רשאי למול את בנו כשנולד בליל שבת לאחר חצי שעה שהוא זמן של יום ששי לדעת ר"ת, כתבתי בזה במקום אחר).

ה. שיטת המחמירים שלא למול בשבת רק היכא שנולד לאחר ד' מילין

נביא כאן בקצרה את שיטת המחמירים שלא למול בשבת, כי הנה לדעת ר"ת (למטוניה דמר שסבר ששיטת ר"ת שייכא אף בארצנו הקדושה, ובמקום אחר כתבתי באריכות בפרט זה) נראה ברור שאין למולו בשבת כי אם ביום ו' כל היכא שנולד בתוך ג' מילין וריבע מיל, וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רפב), אולם בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' קכו) העיר שאף לדעת הרדב"ז יש חשש שמא יבואו לטעות ולמול בע"ש אף כשנולד אחר שיעור זה דג' מילין וריבע, שאז אפילו לדעת ר"ת ודעימיה בין השמשות הוא וצריך למולו אחר השבת. ועכ"פ המנהג הוא כל שנולד בשעה שאין שמש נראה בעולם אפילו רגע אחד, מונין מן הלילה. ע"ש. ומהר"י אלבעלי זצ"ל בספר קהלת יעקב (סי' א) דחה את דברי הבית דוד והעלה לענין מעשה דתינוק שנולד בע"ש אחר שקיעת החמה בתוך ג' מילין וריבע שהם ח"ן דקים וחצי דהוא יום ודאי לדעת ר"ת ורובא דרבוותא, דמהלינן ליה ביום ששי, כיון דליכא ספק חילול שבת לכו"ע. ע"ש. ובשו"ת שפת הים (חאו"ח סי' א) העיר ע"ד שאין למולו כי אם ביום ראשון מחשש שמא יבואו לטעות ולמול בע"ש אף כשנולד אחר שיעור זה דג' מילין וריבע, שאז אפילו לדעת ר"ת ודעימיה בין השמשות הוא וצריך למולו אחר השבת. ע"ש. יוצא איפוא שלדעת ר"ת אין למולו בשבת רק היכא שנולד לאחר ד' מילין. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' קמט). ודו"ק. ואף שלמעשה אנן מורינן כמ"ש בשו"ת ב"ד הנ"ל שכל שנולד בשעה שאין שמש נראה בעולם אפילו רגע אחד, מונין מן הלילה, והובא להלכה בספר מחב"ר (או"ח סי' שלא אות ה), ובשו"ת מעשה אברהם (חאו"ח סי' נ), ובספר שד"ח (מע' ב בפאת השדה סי' ב ד"ה אך), ועוד, מ"מ מידי ספיקא לא יצאנו, וברור הדבר שיש לצרף את שיטתם לספק, וממילא איכא בזה ס"ס להחמיר במילתא דאורייתא.

ויש עוד להעיר דאם אנו דוחים ברית מילה דחוויה שלא למול ביום חמישי מחשש חילול שבת, ק"ו שהדברים אמורים לגבי נ"ד שיש לדחות את הברית מחשש חילול שבת לדעת כל הגדולים הנ"ל, ובכלל זה לדעת ר"ת.

ונודע מ"ש הר"ן בתשובה לריב"ש המובאת בב"י או"ח (סי' תרץ סעיף י) וז"ל, רואה אני את דבריך טובים ונכוחים, שאפילו בעסקי העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול, ואפילו באפשר ברחוק, על אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצוות שהם כבשוננו של עולם, והיאך נניח הדרך אשר דרכו בה רבותינו הקדושים, ונכניס עצמינו במקום צר ובמשעול הכרמים. עכ"ל. וכן הובא בשו"ת אבקת רוכל (ס"ס כה), ובשו"ת מהרשד"ם (חאו"ח ס"ס לה), ובשו"ת אבני נזר (חאה"ע ס"ס קצג).

יש לשער את הזמן לגבי הברית משעת ראיית כוכבים קטנים

יג) הנה לעיל (אות ו) הבאנו את מ"ש בספר נברשת (חלק ב דף מו ע"ב) לגבי עיר הקודש ירושלים ת"ו שתינוק הנולד בע"ש כל זמן שלא נראים ג' כוכבים קטנים (כדי לצאת מכל הספקות) שהוא בחורף כמו שלשים דקים, ובקיץ כמו שלשים וששה דקים, וביום ארוך וסמוך לו מלפניו כמו שלשים יום ומלאחריו כמו שלשים יום עד כארבעים דקים, יש לדחות את המילה ליום ראשון.

ואף שבשו"ע ביו"ד (סי' רסב סעיף ו) הזכיר כוכבים בינונים לענין ברית מילה, מ"מ מאחר וכתבו תר"י בריש ברכות (א: ד"ה והא) דכיון שאין הכל בקיאים בין גדולים לבינונים, צריך ליהדר שלא לעשות שום מלאכה עד שיראו שלשה כוכבים קטנים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו. ע"כ. והובא בב"י (סי' רצג). ע"ש. וכן פסק שם בשו"ע. לפיכך נראה שיש לשער לגבי ברית מילה לפי השיעור של כוכבים קטנים, שהרי בברית מילה איכא איסור דאורייתא של חובל לצורך תיקון. (אולם לא בעינן לשער בכוכבים רצופים משום שאינו אלא עבור תוספת שבת, וזה לא שייך לגבי הברית, וכפי שהעיר בשו"ת יבי"א ח"ז חאו"ח סי' מא אות ח).

שו"ר בס"ד בספר מנחת כהן (מאמר שני פרק ה ד"ה ונ"ל) שכתב וז"ל, נ"ל דמה שהורה ר"י הובא ביו"ד סי' רסב שאם נראים ג' כוכבים בינונים כשנולד תינוק הרי זה נימול לח' אפילו למחר שבת, היינו דוקא כשנודע בבירור שהם כוכבים בינונים כגון שיש שם בקי בהם ומכירם, דאל"כ עדיין יש להסתפק שמא נולד בזמן ביה"ש ואותם כוכבים או קצתם הם מן הגדולים הנראים ביום, כמו שאמרו בגמ', וא"כ הרי מחללים שבת בספק מילה שלא בזמנה, ולפיכך תינוק שנולד בע"ש סמוך לחשיכה אע"פ שנראים ג' כוכבים אינו נימול לשבת הבאה אא"כ נודע בבירור שהם בינונים, וכיון שאין אנו בקיאים בהם, צריך שיהיו ג' כוכבים קטנים, כדי לצאת מן הספק, וכמ"ש הפוסקים לענין עשיית מלאכה במוצ"ש, וכמ"ש בשו"ע או"ח (סי' רצג) שלא יעשו מלאכה במוצ"ש עד שיראו ג' כוכבים קטנים וכו', וא"כ ק"ו לענין שבת

החמורה שאם נולד בע"ש שאינו נימול לשבת הבאה א"כ נראו ברקיע ג' כוכבים קטנים. עכ"ל. ומבואר מדבריו דס"ל דלדין דלא בקיאינן בכוכבים בינונים, הו"ל ספק תורה עד ראיית כוכבים הקטנים. וכן ראיתי בספר אורות חיים (דף קמ) שהביא את דברי המנחת כהן הנ"ל, וסיים דצ"ע לדינא. ע"ש.

ולפי האמור מ"ש בספר יד הקטנה (פ"ז מהלכות מילה) דאף דקיי"ל בשו"ע לענין ק"ש ולענין יציאת שבת דזמן לילה לא הוי עד שיראו ג' כוכבים "קטנים", זהו לחומרא, ולעומת זה לענין מילה הו"ל חומרא דאתי לידי קולא, שאם נחמיר נבוא לבטל מצות מילה בשמיני, על כן לא מחמירין. הובא בספר ישראל והזמנים (ח"א סי' סז פ"א אות כ עמוד תשיט), הנה לפי דעת המנחת כהן אין לסמוך ע"ז. ושו"ר בספר אורות חיים (סוף פרק ד) שהעיר ע"ד הרב יד הקטנה מדברי המנחת כהן, ובסוף דבריו כתב צ"ע לדינא. ע"ש.

אולם בשו"ת קול אליהו (ח"א חאו"ח ס"ס י) העיר על דברי הרב אורות חיים הנ"ל שכיון שהרב דברי יוסף שהיה בקי בחכמת הכוכבים בירר לן את הזמן של יציאת כוכבים בינונים וזמן ג' כוכבים קטנים, הא ודאי שיש לסמוך ע"ז ולמול ביום שבת, כיון שיש לנו הפסד אם נמתין לג' כוכבים קטנים, דקרא כתיב ובוים השמיני ימול בשר ערלתו, ובוה סמכינן על הבקיאם מהטעם האמור, ועכ"פ כיון שמרן בשו"ע פסק דדי בג' כוכבים בינונים למול בשבת ולא כתב להצריך קטנים משום שאין בקיאינן, וכמ"ש בדין עשיית מלאכה במוצ"ש ובדין ק"ש ש"מ שמילה סגי בג' כוכבים בינונים אפילו למולו בשבת, אשר על כן נראה דתינוק שנולד בע"ש אין למולו בשבת א"כ נולד כ"ה דקין אחר השקיעה בימות החורף וכ"ח דקין לפחות בימות הקיץ. ע"ש. גם בשו"ת יצחק ירנן (שם) כתב שתינוק שנולד בע"ש בתוך 25 דקות אחרי השקיעה בחורף, ובתוך חצי שעה בקיץ, נימול ביום ראשון מספק, ואם נולד לאחר זמנים אלו, נימול בשבת הבאה "לפי שגבי מילה הולכים אחרי שלשה כוכבים בינוניים ולא קטנים". ע"ש. אולם אכתי לא איפרק מחולשא דמאחר ואנן מחמירין שלא להוציא את השבת רק לאחר צאת ג' כוכבים קטנים, על אף שהתברר לן הזמן של יציאת ג' כוכבים בינונים (וכן מבואר בדברי ספר מעשה נסים המובא לקמן באותיות יד-טו. ע"ש), כן יש לנהוג לגבי ברית מילה. (ונראה הטעם בזה שהוא זמן דאיכא ביה ספיקא לכל העולם, ואף שהבקיאם טוענים שאלה כוכבים קטנים, אמרינן דמידי ספיקא לא יצאנו). ונראה שזה היה טעמו של החזו"א הנ"ל שהורה למול בשבת רק אם נולד שלשים וחמש דקות אחר השקיעה בע"ש, גם הגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה שאם נולד התינוק ב-35-30 דקות אחרי השקיעה נידון כלילה ודאי וכנ"ל, שמאחר ויש לילך בתר כוכבים קטנים, לפיכך יש לשער שיעור של שלשים וחמש דקות אחר השקיעה. והן לו יהי אלא ספק הא קיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא.

נמצינו למדים: כל חכמי הספרדים מהדורות הקודמים הורו שלא למול לפני שרואים בפועל את הכוכבים, אלא שהגר"ח נאה זצ"ל שהוא מחכמי האשכנזים הורה היפך מזה, והוא דעת יחיד אף בין חכמי אשכנז, ולגבי השמועה שהגר"ש מסלאנט היקל בזה, כבר כתבו כמה גדולים שהשמועה הזו אינה מכוונת, הובאו בספר אדרת שמואל (אות רעא ובהערה 318), ולפי האמור

מ"ש בספר פסקי תשובות (סי' שלא בהערה 84) שלפי דעת גדולי הפוסקים הספרדים יש לשער תמיד בין השמשות עד עשרים דקות לאחר השקיעה, אלו דברים שאינם מכוונים. וגם מ"ש בזה בשו"ת ברית אברהם (ח"ג סי' ו-ז). י"ל.¹

ולענין מעשה נראה שיש לתפוס עיקר כמ"ש בספר מעשה נסים שהזמן של ראיית ג' כוכבים קטנים פה ירושלים ת"ו ברוב השנה ל"ה דקים אחר השקיעה, ובארבעה חדשים בקיץ יגיע זמנם עד ארבעים דקים כמו שמסודר לפניך בלוח. ע"ש.

ענף ב

עוסק בבירור זמן צאת הכוכבים בשאר מצוות התורה

עוסק בענין זמן צאת השבת

(יד) בהיותי בזה הנני להעיר עוד בענין זמן יציאת השבת, דאם החמירו הפוסקים הנ"ל שלא למול תינוק שנולד לאחר צאת הכוכבים בזמן של הגאונים ולפני צאת הכוכבים של זמן ר"ת, ק"ו שאין לעשות שאר מלאכות, וכן מפורש בשו"ע או"ח (סי' רצג סעיף ב) וז"ל, צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיראו שלשה כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים. ע"כ. ונראה מזה דבעינן שיהיו הכוכבים נראים לסתם בני אדם שאינם בקיאים להביט, וכמ"ש בספר זמנים כהלכתם (פרק ו סעיף יז אות ו). ע"ש. והכי חזינן לרבי אברהם הלוי בעל גוו"ר בתשובתו הנדפסת בשו"ת מהרי"ף (סי' מו) שהעיד שהמנהג הוא להדליק הנר במוצ"ש בבתי כנסיות כב' או ג' מילין אחר השקיעה. והרב המחבר מהרי"ף ז"ל (סי' מז) העיד שכל העיר מדליקין בכמו חצי שעה ופחות אחר שקיעת החמה. ומהר"א מאני זצ"ל בתשובה המובאת בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סי' יט) כתב שבמוצאי שבת קודש אינם עושים מלאכה בעיר הקודש תוב"ב עד אחר המגרב כחצי שעה.

ובשו"ת זבחי צדק (ח"ב חיו"ד סי' יז עמוד סו, ובח"ג סי' קד עמוד קצח) כתב שמנהגם כל שעבר במוצ"ש שליש שעה מן המגרב, יכולים לעשות מלאכה, ואוכלים במוצאי תענית, שהוא לילה ודאי. והמגרב הוא שבע דקות אחר שקיעת החמה, ויוצא איפוא שעשרים ושבע דקות אחר שקיעת החמה אז לא נשאר שום ספק שהוא ודאי לילה. ע"ש. וכ"כ בספר בן איש חי שנה ב' (פרשת ויצא הלכה א) וז"ל מאחרין תפלת ערבית כדי להוסיף מחול על הקודש, וצריך

ו. **הבהרה בדעת הגר"ע יוסף זצ"ל**: ואפשר שהגר"ע יוסף זצ"ל לשיטתו בזה לגבי שיטת ר"ת שאין לנו להתחשב בכוכבים הנראים אלא בעינין לחכות ד' מילין, דאמרינן דאינם אלא כוכבים הנראים ביום, ומינה דאף לשיטת הגאונים יש לומר זאת, שאף שאין נראים כוכבים, אין להתחשב בזה, אלא כל שעבר ג' רבעי מיל מהשקיעה נחשב הדבר לצאת הכוכבים, איברא נראה דאף לדעת הסוברים שאין להתחשב בכוכבים לגבי שיטת ר"ת, הוא דוקא לחומרא ואין ללמוד מזה לקולא. ומעיקרא אף לגבי שיטת ר"ת מבואר במנחת כהן ובקנו' כי שמשי לבעל הפר"ח שראיית הכוכבים היא הקובעת, ובמקום אחר הארכתי בפרט זה. ועכ"פ אנן בדידן נקטינן בשיטת הגאונים שלא נקרא צאת הכוכבים רק בעת ראיית הכוכבים ממש. ותו לא מידי.

להוסיף זמן שהוא ודאי לילה. ופה עירנו בגדאד יע"א נוהגין להמתין עד שיעבור שליש שעה מקריאת המגרב. ועטרת ראשי אדוני אבי זלה"ה היה מחמיר להמתין חצי שעה, ועכ"פ אין ראשי לפחות מן שליש שעה, שהוא עשרים דקים אחר קריאת המגרב, כיון שנהגו בכך. ע"ש. ולפ"ז יוצא שאין לעשות מלאכה קודם הזמן הנ"ל. ובשנה א' (פרשת ויקהל הלכה ד) כתב, אצלנו חושבים צאת הכוכבים שליש שעה אחר קריאת המגרב בעיר זו, וכך קיבלו לשער בזה מן עטרת ראשי הרב הגאון מר זקני רבנו משה חיים זלה"ה. ע"ש.

גם בספר ויאמר יצחק בוחניק (דף סט ע"א בהגהה) כתב בשם מהר"י ג'רמון זצ"ל בקונ' שובה ישראל שזמן מוצאי שבת בתוניס הוא כחצי שעה אחר השקיעה. הובא בספר עלי הדס (פרק ו אות לו). ע"ש.

ובספר דברי יוסף (דף נ ע"א) כתב פעה"ק ירושלים ת"ו נוהגין המון העם לעשות מלאכה במוצאי שבת כשעבר בערך 20 דקים אחר קריאת המעגרב (שהוא 30 דקים אחר השקיעה), ואין זה נכון כי באיסור שגגת סקילה ודאי ראוי להחמיר שלא נשער כי אם בכוכבים הקטנים, וה' הטוב יכפר בעד. ע"כ. הובא בספר זרח השמש (דף עג ע"ד). [ומ"ש הרב זרח השמש בדף כה ע"א שלא היו מקילים נגד מר"ן לעשות איזה מלאכה קודם שיעבור שעה וחומש. ע"כ. כוונתו על הדור הסמוך לזמנו של השו"ע, ולא על מה שנהגו בדורות האחרונים, ומ"ש בזה בקובץ בתורתו (חנוכה תשע"ד דף קלח) לא דק בזה]. ומאחר וההפרש בין הכוכבים הקטנים לגדולים הוא כעשר דקות, לפ"ז זמן צאת השבת פעה"ק ירושלים ת"ו הוא כארבעים דקות לאחר השקיעה. וכן ראיתי בספר כה"ח (סי' רסא סוף סק"א) שכתב שלענין צאת השבת ויום הכפורים ואכילת מצה בליל פסח אין חושבין אותו ללילה עד אחר צאת שלשה כוכבים בינונים, והיינו כל מקום לפי מקומו, ובמקומות הללו כמו א"י וסוריא וארץ שנער זמנו כמו שני שלישי שעה אחר שאין השמש נראית עוד על הארץ. ע"ש. ולפ"ז השיעור הוא כארבעים דקות לאחר השקיעה. אולם מ"ש דמשערין בשלשה כוכבים בינונים, לא דק בזה, דבעינן שלשה כוכבים קטנים, ולא סגי בבינונים.

ובספר דינים והנהגות ממרן החזו"א (פ"ח אות ז) כתב בערך 45 דקות ו-50 דקות לעולם שפיר דמי, וגם לגבי מוצאי שבת. ובאגרות ורשימות קהילות יעקב (עמוד מד) כתב החזו"א לא קבע הלכה פסוקה, אלא העיקר הקפיד על ג' כוכבים קטנים ורצופים, ותפס זמן 40 דקות בגדר עד שיצא הספק מלבו, דאז ודאי איכא, ובמוצאי שבת המתין יותר קצת, בכמו 45 דקות בשביל תוספת שבת, ובספר ארחות רבינו (ח"א עמוד קו) כתב, אמר הגאון בעל קהלות יעקב זצ"ל שמרן החזו"א צוק"ל סבר שמעיקר הדין חצי שעה לאחר השקיעה הוי כבר לילה, רק החמיר לחכות עוד עשרה רגעים, והיינו ארבעים רגע לאחר השקיעה, ובמוצאי שבת קודש היה מחכה ארבעים וחמש עד חמישים דקות לאחר השקיעה תוספת חול על הקודש. ובספר פאר הדור (ח"ג דף קעב) הובא, יש שכתב ששמע מפי החזו"א שהזמן הוא 35 דקות בין בקיץ בין בחורף, אך הוא החמיר לעצמו 40 דקות. [הובא כל זה בספר אוצר הזמנים פ"ה בהערה 128]. והגר"ח גריינמן זצ"ל כתב בספר חידושים וביאורים (שבת סי' ז אות טו) שהחזו"א הקפיד לא להוציא

את השבת לפני ארבעים דקות. גם בספר קריינא דאגרתא (ח"ב מכתבים שכג-שכד) כתב בשם החזו"א, יציאת הכוכבים היא 40 דקות, ועבור תוספת שבת הוסיף עוד חמש דקות. ע"ש.

ואף הרנ"ך זצ"ל כתב בספר מעשה נסים (עמוד קנז אות יד), לוח זמן הדלקת הנרות או עשיית מלאכה במוצאי שבת הוא עד צאת ג' כוכבים קטנים וכמ"ש בשו"ע, וזמנם פה ירושלים ת"ו ברוב השנה ל"ה דקים אחר השקיעה, רק בארבעה חדשים בקיץ יגיע זמנם עד ארבעים דקים כמו שמסודר לפניך בלוח. ע"ש. ובספר ישיבות בגדאד (כרך שני דף 355) מסופר כיצד בירר את הזמנים הנ"ל במשך כמה שנים. ע"ש.

ובספר אשרי האיש בחלק ג (פרק לז הלכה י) כתב שבא"י זמן צאת הכוכבים הוא כשלושים דקות אחרי השקיעה, אף שלעניין עשיית מלאכה אין להקל בכל מוצאי שבת לפני ארבעים דקות אחרי השקיעה. ע"ש. (אולם בהערה קי כתב בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל אין להקל בכל מוצאי שבת לפני כחמישים וחמש דקות, ורבי א. צ. ישראלזון תיקן לחמישים דקות).

וכבר הזכרנו לעיל (אות ג) את מ"ש בשו"ת דברי יציב דגם הני התופסים עיקר כהגאונים אינם עושים מלאכה עד כחצי שעה אחר השקיעה, מחשש שבין השמשות לא התחיל משקיעת החמה שעדיין ליכא ב' כוכבים. ע"ש.

ומעתה מ"ש בספר קצות השלחן (סי' כו בבדי השלחן סק"ה) ששיעור בין השמשות בא"י ח"י דקות אחר שקיעה האמיתית, ובמוצאי שבת צריך להוסיף עוד ב' דקות. ע"ש. (ואיהו לשיטתו בדין ברית מילה הנ"ל באות ב). דבריו נסתרים מדברי הפוסקים הנ"ל, וכן עיקר.

וע"פ האמור מאי דמבואר בשו"ת יבי"א (ח"ה חאו"ח ס"ס כא בסוגריים) שזמן יציאת שבת הוא שלושת ריבועי מיל לאחר השקיעה עם הוספת כמה דקות לתוספת שבת. וכן מבואר בספר הליכות עולם (חלק א עמ' רנ), ובספר חזו"ע שבת א' (עמוד קפז בריש ההערה). וביותר מפורש כן בשו"ת יחו"ד (ח"ז סי' נו) שכתב שזמן יציאת שבת בכל ערי הארץ הוא עשרים דקות לאחר שקיעת השמש, והמחמירים מוסיפים מחול על הקודש עד כחצי שעה אחר שקיעת החמה, ואיהו לשיטתו בדין מילה הנ"ל (באות יב) שאם נולד לאחר עשרים דקות בליל שבת, יש למולו בשבת, אולם לפי מאי דהוכחנו שאין למול את התינוק רק לאחר ראיית ג' כוכבים, מזה נובין ונידון שאין להוציא את השבת לפני ראיית ג' כוכבים ואף ק"ו הוא.

וכן ראיתי בשו"ת קול אליהו חלק א (חאו"ח ס"ס ט) שתפס בזה עליה דמר. ושנה פרקו בחלק ג (חאו"ח סי' ב), ותמה על מ"ש בלוח המאור שלעניין צאת שבת לכתחילה די ב-20 דקות אחר השקיעה, וזאת ע"פ מ"ש ביבי"א הנ"ל, שהרי בנפול היסוד נפל הבנין. ע"ש. גם בשו"ת יצחק ירנן (ח"ה סי' לו) תפס בזה עליה דמר.

ובעת נעילת שער הראוני מ"ש בשו"ת דעה חכמה (ח"א חאו"ח סי' ו) להוכיח מפי סופרים ומפי ספרים שיציאת השבת תלויה בראיית ג' כוכבים, ובכלל זה אין למול תינוק שנולד בליל

שבת לפני ראיית ג' כוכבים ביום שבת קודש, והעיר בזה ע"ד שו"ת יבי"א ושו"ת יחו"ד הנ"ל. ע"ש. ודפח"ח. גם בספר מנחת יעקב דהאן חלק א בסופו בקונ' בינה לעתים מאמר ראשון (פרק ב אות ז) כתב דאף הנהגים דלא כר"ת מודים דרבנן דלא הוי לילה ודאי עד ארבעים דקות או קרוב לו מעט. ושנה פרקו בפרק יא אות ג. ע"ש. וע"ע מ"ש בזה בספר מגן אבות (ס"ס רצג). ע"ש. [ומ"ש בספר תורת הקדמונים (ח"א ר"ס מז ובהערה ב) שזמן צאת הכוכבים הוא כעשרים דקות לאחר השקיעה. י"ל].

נמצינו למדים: אין להוציא את השבת רק לאחר ראיית ג' כוכבים קטנים הנראים לעינינו, ונראה שיש לתפוס עיקר כמ"ש בספר מעשה נסים שזמנם פה ירושלים ת"ו ברוב השנה ל"ה דקים אחר השקיעה, ובארבעה חדשים בקיץ יגיע זמנם עד ארבעים דקים כמו שמסודר לפניך בלוח. ע"ש.

בענין זמן תפלת ערבית

טו) ומאחר והסתעפנו לכמה ענינים בדינים הקשורים לזמן צאת הכוכבים, נכתוב בקצרה אודות זמן תפלת ערבית: כתב בשו"ע (סי' רלה סעיף א) זמן ק"ש בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים וכו', ואם הצבור מקדימים לקרות ק"ש מבעוד יום, יקרא עמהם ק"ש וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשיגיע זמן קורא ק"ש בלא ברכות.

ובספר פתח הדביר (סי' רלה סעיף ג דף קכד ע"ד) כתב דאחר שעבר רביע שעה או עשרים דקים אחר י"ב שעות היום (שאז קריאת אקשאים נאמאזי), נראה דאיכא ג' כוכבים וקרו ק"ש בזמנה. ע"ש. ובאתריה דמר (בעיר איזמיר) בשעת שתים עשרה פחות עשר הוא זמן שקיעת החמה, וכמ"ש הגר"ח פלאגי' זצ"ל בספר רוח חיים (סי' רסא סק"ב וסי' תרכג סק"ב), ובספר מל"ח (סי' יט אות קה). ויוצא איפוא שזמן ק"ש באיזמיר היה בין 25 ל-30 דקות.

והגרי"ח זצ"ל בספר בא"ח (שנה א' פרשת ויקהל הלכה ד) כתב, אצלנו חושבים צאת הכוכבים שליש שעה אחר קריאת המגרב בעיר זו, וכך קיבלו לשער בזה מן עטרת ראשי הרב הגאון מר זקני רבנו משה חיים זלה"ה. ע"ש. ומעתה מאחר ובעיר בגדאד המגרב הוא אחר שבע דקות מהשקיעה, לפ"ז יוצא שזמן צאת הכוכבים הוא 27 דקות לאחר השקיעה, וממילא זה הוא זמן קריאת שמע. ולפ"ז צ"ע במ"ש בספר שיבת ציון על שבת (ח"ב שער יב אות ו בהערה) בשם הגרי"ח זצ"ל במ"ש בספר בן איש חיל (ח"ד דרוש תשובה ג) שתפלת ערבית היא שליש שעה מהשקיעה. ע"ש.

ובקונ' בין השמשות (עמוד מט ובטבלאות שבסוף הספר) ובספר נברשת (ח"ב עמוד מה) כתב לענין זמן צאת הכוכבים קטנים בירושלים בחורף 30 דקות ובקיץ 36 עד 40 דקות.

והרנ"ך זצ"ל כתב בספר מעשה נסים (עמוד קנז אות טו) זמן ק"ש הוא בג' כוכבים הנז' לעיל באות יד (ושם כתב שזמן צאת ג' כוכבים קטנים פה ירושלים ת"ו ברוב השנה ל"ה דקים אחר

השקיעה, רק בארבעה חדשים בקיץ יגיע זמנם עד ארבעים דקים כמו שמסודר לפניך בלוח), ובשעת הדחק יכול לקרוא בזמן ג' כוכבים בינונים הנז' לעיל באות טו. (ושם כתב שזמן שלושה כוכבים בינונים פה ירושלים ת"ו ברוב השנה הוא כ"ה דקים אחר השקיעה, ורק בשלושה חדשים וחצי בקיץ יש שינוי וכו'. ע"ש). [ומבואר מיניה שאף דאיכא שעונים יש לילך בתר הזמן של ג' כוכבים קטנים, ודלא כמ"ש בזה במ"ב עם הגהות איש מצליח סי' רלה סעיף א בהערה 6. וע"ע במ"ש בזה לעיל באות יג. ודו"ק].

ובספר שיעורי הגרי"ש אלישיב ברכות (ב). כתב דאיהו נהג להחשיב את זמן צאת הכוכבים 30 דקות אחרי השקיעה, הובא במ"ב מהדורת דרשו (סי' רלה בהערה 5). ובספר ארחות רבנו (ח"א עמוד קו) מביא שאמר לו החזו"א שמעיקר הדין די בחצי שעה לאחר השקיעה אלא שהחמיר על עצמו להמתין עוד כעשרה דקות. ע"ש. הובא בספר פסקי תשובות (בהערה 15). וע"ע במ"ש בקריינא דאגרתא (ח"ב מכתב שכד). ע"ש.

ובספר זמנים כהלכתם (פרק ו דף תכ) כתב שהזמן של ראיית ג' כוכבים קטנים לסתם בני אדם ביום בינוני היא בין 32 ל-34 דקות, ושם בהמשך דבריו כתב ללמד זכות על הנוהגים להתפלל ערבית לאחר עשרים דקות מעת השקיעה, אולם העיר על כך שהזמן לכתחילה לצאת יד"ח כל הדעות הוא הזמן הנ"ל. ע"ש.

ובשו"ת קול אליהו (ח"ג חאו"ח סי' ב סוף דף יד) כתב שצריך להמתין לק"ש עד שיעבור כ"ז דקים לערך מזמן השקיעה. ובספר פסקי תשובות (סי' רלה אות ב) כתב שרבים וטובים מקפידים שלא להתפלל לפני חצי שעה מהשקיעה. ע"כ. וע"ע במ"ש בזה בסוף הערה 19. ודו"ק.

ובספר קצות השלחן (סי' כו בבדי השלחן סק"ה) כתב ששיעור של בין השמשות בא"י ח"י דקות אחר השקיעה האמיתית [דהיינו לאחר ד' דקות מהשקיעה הנראית לעינינו], ולק"ש צריך להוסיף עוד ב' דקות. ע"ש. הובא במ"ב מהדורת דרשו (סי' רלה בהערה 5). אולם נראה דאיהו לשיטתו שסבר ששיעור של צאת הכוכבים הוא ג' ריבעי מיל לאחר השקיעה. אולם אנן בדין דהתברר לן שהשיעור הוא לפי מראה עינינו ביציאת ג' כוכבים, לפיכך השיעור הוא יותר מאוחר.

גם מ"ש במ"ב עם הגהות איש מצליח (סי' רלה סעיף א בהערה 6) ששיעור זמן צאת הכוכבים הוא ח"י דקות, ובקיץ ימתין כ"א דקות. ובהערות שבסוף הספר כתבו שהוראה זו היא ע"פ מ"ש בשו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סי' מא וח"י סי' לא) וספר מנוחת אהבה (ח"א פ"ט הערה 45) ששיעור של צאת הכוכבים הוא ג' ריבעי מיל לאחר השקיעה. ע"ש. אולם אנן בדין דהתברר לן שהשיעור הוא לפי מראה עינינו ביציאת ג' כוכבים, לפיכך השיעור הוא יותר מאוחר.

ובספר הליכות שלמה (תפלה פרק יג סעיף ט) כתב שבבית הכנסת שנהגו להתפלל 20 דקות אחרי השקיעה, והתעוררו כמה מתפללים להחמיר ולאחר את הזמן, אין בכוחם לשנות את השקיעה, והמהדרים יחמירו על עצמם ותבוא עליהם ברכה. גם בספר שיבת ציון על שבת (ח"ב

שער יב אות ו בהערה) כתב דחזינהו לרבנן קשישאי שהתפללו ערבית במוצאי שבת עשרים דקות לאחר השקיעה, וציין שם לשמות הגדולים הנ"ל. ע"ש. וע"ע בספר פסקי תשובות (סי' רלה אות ב) מ"ש עוד בביאור השיטות בזה. ע"ש.

נמצינו למדים: לכתחילה יש להתפלל ערבית בשעת יציאת שלשה כוכבים קטנים וכלשון השו"ע הנ"ל, וזמנו פה ירושלים ת"ו ברוב השנה ל"ה דקים אחר השקיעה, ובארבעה חדשים בקיץ יגיע זמנם עד ארבעים דקים כמו שמסודר בסוף ספר מעשה נסים בלוח שסידר לכל ימות השנה. אולם אם אינו מוצא מנין רק לאחר עשרים דקות, לא יתפלל ביחידות אלא יתפלל עמהם ויחזור על ק"ש לאחר התפלה, וכמ"ש בספר פתח הדביר (סי' רלה אות ג) שאפילו אם הקדימו זמן מועט לפני צאת הכוכבים, יש לחזור ולקרואה בזמנה כפשט לשון השו"ע הנ"ל, והמקילים שלא לחזור על ק"ש אם התפללו לאחר עשרים דקות מטעם שסוברים שהגיע זמן צאת הכוכבים, יש להם על מה שיסמכו, וזאת בהסתמך על מ"ש בספר פתח הדביר (שם אות ד) ליישב את מה שנהגו שלא לחזור על ק"ש אף אותם המתפללים מוקדם לפני צאת הכוכבים, משום שסומכים על ק"ש שעל המיטה ומכוונים לצאת בה יד"ח.

ואף שכתב המ"ב בביאור הלכה בשם ספר מעשה רב (אות סה) דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד אם א"א לו לאסוף עשרה בזמן ק"ש. ע"ש. מ"מ נהגו העולם להעדיף את התפלה בצבור, וכפי דעת מרן בשו"ע, ואם אינו מוצא מנין רק בזמן השקיעה, ג"כ יתפלל עמהם ויחזור על ק"ש לאחר התפלה, ובשעת הדחק גדול יכול להתפלל מפלג המנחה, אלא שבכזה"ג יתפלל מנחה לפני פלג המנחה כדי שלא יהיה תרי דסתרי, וכמ"ש בשו"ת ברכי"ה (ח"ח חאו"ח סי' מא). ע"ש.

בענין זמן הנחת מוך דחוק

טז) ובהיותי בזה הנני להעיר עוד אודות מ"ש בספר טהרת הבית (ח"ב עמוד רסא, ובחדש עמוד רעג), מוך דחוק סגי להניחו עשרים דקות לאחר השקיעה, אולם בספר אבני שהם (סי' קצו סעיף א אות ח) כתב בשם כמה גדולים שיש להניחו עד הזמן שבו נראים הכוכבים והוא כחצי שעה לאחר השקיעה. ע"ש.

המורם מכל האמור

תינוק הנולד בליל שבת עשרים דקות לאחר השקיעה ועדיין לא נראים ג' כוכבים קטנים אין למולו כי אם ביום ראשון. ולגבי שיעור זמן יציאת הכוכבים לענין זה, נאמרו כמה שיטות בזה, ונראה שיש לתפוס עיקר כפי השיעור שכתב בספר מעשה נסים שזמן ראיית ג' כוכבים קטנים פה ירושלים ת"ו ברוב השנה ל"ה דקים אחר השקיעה, ובארבעה חדשים בקיץ יגיע זמנם עד ארבעים דקים כמו שמסודר בלוח. ע"ש.

פירות הנושרים: א. זמן יציאת שבת התבאר באות יד. ב. זמן תפלת ערבית התבאר באות טו. ג. סוף זמן תפלת מנחה התבאר בהערה 3. ד. זמן הנחת המוך דחוק התבאר באות טז.

הרה"ג שלמה בר כוכבא שליט"א
כולל שערי ציון - חושן משפט

בדין עזבונות שנחלקו בפירוש הצוואה

(עיונים בתשובת מרן רה"י חכם בן ציון א"ש זי"ע, המודפסת בשו"ת אול"צ ח"א חו"מ סי' יב)

בהורמנותיה דמרן הרב זצ"ל, הואיל ופסק דין זה נשלח לצדדים המתדיינים, ומרן הרב זצ"ל מטעמו ונמוקו כתב רק ההלכה למעשה בנד"ד ולא ביאר בדב"ק [עכ"פ אלו אשר לפנינו] את נימוקי ומקורות הדין, אף לא נתבאר היטב בדברי השאלה כפי שהיא מוצגת בפנינו באיזה אופן בדיוק נאמרה הצוואה [לטענת המחזיקים] ויש לזה השלכה רבה לפסק הדין. ותחילה אביא את לשון התשובה, ואוחז בקצות דבריו ואכתוב כפי הנלענ"ד שורשי הדברים בזה, ומתוך כך רווחא שמעתתא בעז"ה. וזה החלי.

* * *

וזה לשון האור לציון (ח"א חו"מ סי' יב):

צוואה יקרה: אני החו"מ בלב שלם ובנפש חפצה ובדעת צלולה, מצוה לבני ולכל יורשי אחרי. כי כל הספרים שיש לי בחדר בית הכנסת ברחוב +67+ ברוקלין. וגם כל הספרים שבביתי ברחוב 70 אשר רכשתי לי מממוני והוני, ינתנו לרכוש קהל קדוש מגן דוד יכב"ץ שבמען 2025 - 6711/ 11 ברוקלין שבניו יורק יע"א, ויהיו הקדש לחלוטים עד ביאת הגואל תחת רשות הגבאים הממונים מטעם הקהל בכל עת וזמן, ובהשגחת ופקוח רב הקהלה הממונה מטעם הגבאים בכל עת וזמן, בחדר מיוחד ושמור לשם זה, ואולם הזכות נתונה בזה לבני אחרי לבחור חמשים ספרים מתוך כל הספרים, אותם שנפשם חשקה בהם, אם ירצו בראש וראשונה, והשאר ינתן ויעבור להקדש ורכוש הקה"ק הנז"ל באין תפונה, הקדש לחלוטין כתקנת חז"ל בכל תנאיו ובכל יפוי כח וזכות המאשרו, בביטול כל מודעי ומודעי וכו', לדעת הרשב"א ז"ל, ולא את אמת וצדק חתמתי שמי בש"א לחדש מנח"א שנת הת"ר ותשעים ושמנה לב"ע, והכל שריר ונכון וקיים.

דברי המנוח אברהם ד' סתהון ז"ל: דברי המנוח נמסרו אלי בעל פה מפיו אלי, ובקשני להביאו אליו לחתימה, ובאותו פרק הייתי טרוד ולא הביאותיו אליו, ועל דבר אמת וצדק חתמתי שמי, אבל גם הייתי מצווה ממנו בעל פה למסור לבניו צוואתו בכל אופן להוציאה לפועל, ומצוה לקיים דברי המת המנוח ז"ל. הצב"י יעקב ש. קצין ס"ט, הרב הראשי לקה"ק "שערי ציון" ברוקלין ניו יורק.

ובנוגע לדין הצוואה, הנה אין מדרכנו לענות על דין ממונות לשמוע רק צד אחד. אף שמעיקר הדין אין איסור רק לדיין לשמוע צד אחד, מ"מ כך נהגנו סלסול שלא לענות לשום אדם. גם אין דרכנו לענות למדינות אחרות, שאין זה מקובל לעזוב את רבני ודייני העיר ההיא ולשאול למקומות אחרים. רק אם נחלקו הרבנים שם. הדרך הוא שהרבנים עצמם שואלים, אך בהיות שהקהילה כולה צד והרבנים של הקהילה הם נוגעים, לכן מחביכות אתכם, אהבה מקלקלת את השורה, ולכן אענה ע"ז:

א. אם אין עדים שהמנוח הפקיד בידיהם ספרים אלו, נאמנים הם לומר שצוה ליתן להם במיגו דלהד"מ, או לקוחים הם בידינו ובלי שבועה, אם אתם טוענים ברי שלא ציוה, יצטרכו שבועת היסת.

ב. באם יש עדים שבא לידיהם בתורת פקדון וגם יש עדים שעכשיו הספרים בידיהם, אינם נאמנים אלא בעדות שני עדים, ואם יש עד אחד, תתחייבו אתם שבועת התורה ואז תטלו, שאפילו היו הספרים בידכם היה הדין כן, ומכ"ש שהם מוחזקים, ואף שחזקתם אינה חזקה, שהרי יש עדים שהופקד בידם בתורת פקדון, וגם יש עדים שעכשיו הוא בידם. ואם אין אתם יכולים להישבע מחמת שאין אתם יודעים. נוטלים הם בלא שבועה מדין מתוך שאינו יכול לישבע ישלם, ואם אין להם אפילו עד אחד, אתם נוטלים הספרים לאחר שבועת היסת שהמנוח לא ציוה, או שבועה שאין אתם יודעים אם המנוח ציוה.

ג. בנוגע לכשרות העדים, צריכים להיות שלא יהיו נוגעים, ואם הם נוגעים, דינו כאילו אין כאן עדים.

ד. ואם העד ירצה להסתלק מהנאת נגיעה בדבר, שיקבל עליו שלא ילמד בספרים ואז יהיה הוא עד כשר וידונו כנ"ל, ועיין סי' ל"ז שגם בעדים מועיל סילוק.

ה. ואם יש להם לקהילה עדים שאתם הוספתם להם עוד ספרים שהיו ברשותכם, זו נקראת הודאה. וזוכים אנשי הקהילה בספרים כולם ללא שבועה וללא עדות.

ו. ואם הציבור זוכים בספרים. אזי לפי הנ"ל הספרים נעשו שלהם לגמרי, ואין לאף אחד מיורשי המנוח רשות לדרוש שום דרישה בנוגע לספרים, שאין אנו יכולים לדון באומדנא לבטל הצוואה מחמת שהספרים נאמדים עתה, מכיון שמתחילה שזכו לא היתה שום ריעותא, ומכ"ש שאין אנו רשאים לדון בכלל דיני אומדנות בממונות. ומ"מ יעשו דרך בקשה לבקש מהגבאים שישגיחו על הספרים שלא יאבדו ושישמרו אותם, שזה נכס הקדש. ואם מעלת רבני הקהילה יראו שהגבאים מתרשלים בדבר, ימנו גבאים אחרים. כדי שלא יפסד נכסי ההקדש, והנלע"ד כתבתי.

הנני חותם בברכת שנה טובה כתיבה וחתומה טובה לכם ולכל אשר באהליכם, תזכו לשנים רבות נעימות וטובות. בכבוד רב, ידידכם הרוש"ת באה"ר, בן ציון אבא שאול.

ע"כ לשון התשובה.

* * *

והנה לא מבואר בלשון הרב מהרי"ש קצין באיזה אופן נעשתה הצוואה, היינו אם היה המנוח המצוה בריא ביום צוותו, או שכיב מרע. ויש בזה נפק"מ רבתא לדינא וכידוע. גם נזכר בלשון הרב השואל בשלהי דבריו בזה"ל: "גם הייתי מצווה ממנו בעל פה למסור לבניו צוואתו בכל אופן להוציאה לפועל, 'ומצוה לקיים דברי המת' המנוח ז"ל". ע"כ. ולא נתברר לן אם כונתו שזוהי טענתו כלפי הבנים, דיש על היורשים לקיים הצוואה מדינא דמצוה לקיים דברי המת, או דלמא על נפשיה קאי, שצוהו המנוח למסור לבניו צוואתו, והרי הוא מצווה מדינא דמצוה לקיים דברי המת למסור הצוואה לבנים, והיינו דרך נותן טעם והסבר לזה שהוא בא וטוען בפני היורשים על הספרים עבור בני הקהילה, דזהו מחמת שכן צוהו המנוח, אך אין זו ד'מצוה לקיים דברי המת' טענה כלפי היורשים.

אם יש לדון בצוואה זו מכח דינא דמצוה לקיים דברי המת

ובמאי דסליקנא אפתח, דנראה דלא יתכן לומר ד'מצוה לקיים דברי המת' דבכאן היא טענה כלפי היורשים. דהנה כתב מרן בשו"ע חו"מ סי' רנב ס"ב, מצוה לקיים דברי המת, אפילו בריא שצוה ומת, והוא שנתנו עכשיו לשליש לשם כך. ע"כ. נמצא דכל שלא הפקיד הממון ביד שלישי עבור הצוואה, לא אמרינן בזה מלד"ה. ואף דנמצא כאן הממון ביד אחר, היינו ביד בני הקהילה, מ"מ לא חשיב זה ביד שלישי, אי משום דהם גופם הטוענים, ואינם שלישים, דשליש היינו צד שלישי שאינו מן הטוענים. לא זו אף זו, אף אם היה מופקד ביד אחר, מ"מ הרי כאן לא ניתן לשליש לשם הצוואה, ודעת מרן כדעת הרמב"ם ודעימיה דבעינן הושלש לשם כך, היינו לשם הצוואה, וכן הסכים גם מור"ם שם בהגה, שכתב, אבל היו בידו קודם ולא לשם כך, או שבאו לידו אחר הצוואה, אין בזה משום מצוה לקיים דברי המת. ע"כ. והן אמת דבאמר ליורשים תנו איכא פלוגתא בזה, עי' סי' ר"נ סכ"ג דכתב השו"ע דיש מי שאומר דבריא שאמר תנו מנה לפלוני ומת נותנים משום מלד"ה, וי"א דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא היכא דאתפסיה ביד שלישי. ע"כ. מ"מ מתבאר מדברי מרן שם דמלתא דא בפלוגתא קיימא, ונראה דדעתו כסברא בתרא וכידוע, וכ"ש דכתב לישנא קמא בלשון יחיד, היינו 'יש מי שאומר', ולישנא בתרא בלשון רבים, יש אומרים, דנראה דכן דעתו להלכה [אך דע כי אין להוכיח מסתימת מרן בסי' רנב דס"ל כלישנא בתרא דסי' רנ סכ"ג, וזאת משום דבסי' רנב לא מיירי באמר ליורשים תנו. וז"פ]. ואף דהש"ך בסי' רנב ס"ק ד הביא בפשיטות דה"ה בציוה ליורשיו, מ"מ כבר השיגו הרב נתנ"מ בבאורים אות ב ז"ל, ולא ידעתי למה כתבו בפשיטות, דהא לעיל מביא המחבר פלוגתא בזה. ע"כ. וסיים בנתה"מ וז"ל, ואפי' להך דיעה בעינן דוקא שיאמר כן להיורשים בפניו, כמבואר בב"י בשם הריטב"א. עכ"ל. נמצא דבנד"ד אין לומר מלד"ה לסברת יש אומרים, ואף לסברת היש מי שאומר, כיון דלא ציוה כן ליורשים בפניו [היינו בפני המקבל] לא אמרינן בכאן מלד"ה [וע"ע שו"ת קרית חנה דוד ח"ב חו"מ סי' ד'].

ודע דאף דבדיני ממונות אמרינן קים לי להחזיק הממון בידי המוחזק, וכאן הלא בני הקהילה מוחזקים בספרים [עכ"פ באלו שבידיהם], ולכאור' היה מקום לומר דטענינן להו קים לי כסברת היש מי שאומר דלא בעינן הושלש היכא דאמר תנו, ונחזיק הממון ברשותם.

ואל יקשה בעיניך, דהא קי"ל בדברי השו"ע בכל דוכתא מעיקר הדין כיש אומרים בתרא, וכ"ש כאן דהוא בלשון רבים וכנו' לעיל, וא"כ לכאור' דעת מרן כי"א בתרא דלא מהני אמר תנו, ולא אמרינן קים לי נגד סברת מרן.

איברא, דבדיני ממונות אף בכה"ג דסתם ויש וכד' אמרינן קים לי, לא מיבעיא לסוברים דיש לומר קים לי אף נגד סברת מרן השו"ע בדיני ממונות, אלא אף לרוב מנין ורוב בנין מחכמי ספרד דאף בדיני ממונות לא אמרינן קי"ל נגד מרן, וכמו שהביא מרן רבנו רה"י זצ"ל בהקדמה לאול"צ ח"ב ענף ב אות ג ע"ש, מ"מ בנד"ד דהובאה סברא זו בשו"ע לכאור' יש לטעון קים לי, וכמו שהעלה מרן הגרע"י זצ"ל מפי גדולי האחרונים בשו"ת יבי"א ח"ו חו"מ סי' ב גבי סתם ויש, וגבי יש אומרים ויש אומרים, כיעו"ש. וא"כ לכאור' היה לנו לטעון לזכות בני הקהילה קים לי כסברת יש מי שאומר דבציוה ליורשים לא בעינן הושלש.

אך באמת ז"א, דמלבד דכבר הבאנו דברי נתה"מ דכל דברי יש מי שאומר היינו דוקא בציוה ליורשים בפני המקבל, בר מן דין יש עוד לחלק דהכא הוי 'יש מי שאומר' ו'יש אומרים', ומספקא לי טובא אם גם בכה"ג אמרינן קים לי. ויל"ע. אך גם בלאו הכי נלענ"ד דנד"ד לא שייך כלל לטענת קים לי, דהנה האי דינא דמצוה לקיים דברי המת נראה דאינו דין בדיני ממונות כלל, אלא מצוה בפני עצמה על היורשים, ועל כן לא שייך לטעון על כגון דא טענת קים לי. הא למה הדבר דומה, לאדם הטוען על חברו שהוא נשבע שיתן לו כו"כ מעות, וחברו מכחישו, ולו יצויר דהוי באופן התלוי במחלוקת הפוסקים, וכי יהיה מקום לטעון בכאן טענת קים לי כהסוברים שאתה מחוייב לקיים שבועתך, הלא השבועה היא הינה בינו לבין המקום ב"ה, ואינה טענה בדיני ממונות כלל [ואין זה דומה למה שהסתפק מרן רבנו רה"י זצ"ל במבוא לאול"צ ח"ב שם בזה"ל, ויש להסתפק במקום שדין שפסק מרן בשאר חלקי השו"ע יש ממנו נפק"מ לדיני ממונות, אם יכול לומר קים לי נגד מרן, וצ"ע. עכ"ל. ואכמ"ל. ודו"ק]. ע"כ נראה לי פשוט דלא שייך כאן כלל טענת קים לי לזכות את בני הקהילה.

יוכיח מדברי מרן הרב זצ"ל דלא אתי עלה מדין מצוה לקיים דברי המת

גם ממש"כ מרן הרב באות ב 'ואם יש עד אחד תתחייבו אתם שבועת התורה ואז תטלו'. ע"כ. נראה לענ"ד דמוכח מכאן דלא אתי עלה מדינא דמצוה לקיים דברי המת. דלכאור' אף לכשתמצא לומר דהנה אמת נכון הדבר שצוה המנוח הנזכר לרב הקהילה לצוות כן ליורשיו ונימא מלד"ה, לא מצינו דעד אחד יחייב שבועה על האי דינא דמצוה לקיים דברי המת, דעד כאן לא מצאנו אלא שמחייב שבועה על ממון, אך כאן אין הטענה ממונית, דכו"ע מודים דהממון כעת של היורשים, רק טוענים הם כלפיהם שיש ציווי עליהם להעביר הספרים שברשותם לבעלותם מכח דינא דמצוה לקיים דברי המת. וא"כ מה שייך בזה חיוב שבועה.

צא ולמד ממש"כ המבי"ט בתשובה בנדון כיו"ב ממש בח"ב סי' קמח וז"ל: שאלה. אשה שצותה שיתנו ממה שחייב לה פלוני סך כך לפלוני בפני דיין הקבוע בקהל ההוא ובפני כמה נשים ואמו של יורש האשה נמצאת שם, ולא הספיקו להביא עד אחר עד שנפטרה, יורינו רבינו אם יתנו מה שצותה לפלוני על פי החכם והנשים ואם היורש. תשובה. אין הצוואה ניתנת על פי עד אחד, אפילו שיהיה חכם ודיין, והנשים המסייעות אין בהן ממש, ויכול היורש לערער אפי' אין העזבון בידו אלא ביד לוח' א' שהיה חייב לה, ועם כל זה נ"ל שיוכלו לומר ליורש שיקבל חרם שאינו מאמין שהוא אמת מה שאומר החכם ואמו שהאשה צותה שיתן לפלוני סך מה מאותו החוב, וקרוב לודאי שלא יקבל חרם שאינו מאמין עדותם. עכ"ל הנצרך לן. הרי דלא חייב שבועה, רק מסברא אמר דיכולו להצריכו לקבל חרם.

ואף על פתגמא דחרם זה עמד וימודד אר"ש על דבריו הגאון בעל שבות יעקב ח"ב סי' קס"ט ודחה דבריו מכל וכל, וז"ל בקוצר: ואף גם אלו צותה צוואה שנית לפני עד זה לאו כלום הוא, ואינם מחויבים היורשים לקיים הצוואה שנעשה שלא בפניהם רק בפני עד אחד, ואף שראיתי בתשובת מבי"ט ח"ב סימן קמ"ח שכתב וכו' ולע"ד הדבר תמוה, דמה לו ולחרמו לקבל עליו בחרם שאינו מאמין לדברי עד אחד מה שלא האמין לו התורה כלל להוציא ממון רק דקם הוא לשבועה דהיינו להכחיש העד לגמרי, וכדאמרינן בנסכא דר' אבא, משא"כ להשביעו לו שאינו מאמין לדברי עד אחד, שבועה זו לא שמענו מעולם, ומה צורך לשבועתו כיון שהתורה לא האמינתו, ואפילו באסור דקי"ל עד אחד נאמן באיסורין אפ"ה אם אמר אינו מאמין אינו נאמן כמבואר בי"ד סימן קכ"ז וכ"ש בממון וכו' והאריך בראיות מש"ס ופוסקים וסיים, ומכל הראיות שכתבתי נ"ל פשוט דנשתקע הדבר ולא נאמר, דכל שצוה המוריש כן רק בפני עד אחד שלא בפני היורש שא"צ כלל לקיים דבריו, והצוואה כזו בטלה כחרם הנשבר. עכ"ד. וצ"ל לדבריהם בפת"ש סי' רנה ס"ק א ע"ש, וסיים שם שכן כתב בשו"ת קרית חנה. וז"ל שו"ת הנד': ש"מ שצוה מחמת מיתה ליתן לאחד שום דבר, והיה זה בפני עד אחד שלא בפני היורשין, והיורשין אומרים להעד אין אנו מאמינים, אם צריכין לשבע על זה. הנה אם משום מצוה לקיים דברי המת פשיטא דליתא דזה אינו רק במשליש כמ"ש בחו"מ סי' רנב ס"ב ובדוכתא טובא וכו', ומה שטען המקבל מתנה דישבעו היורשין שאין מאמינים לדברי העד, נלענ"ד דאין בטענה זו ממש, דאפילו הוא נאמן כמשה רבינו ע"ה שמעיד עליו הכתוב בכל ביתי נאמן הוא, אפ"ה אינו יוכל להוציא בעדותו, ואף דאנן סהדי דהדבר אמת ולא איברי סהדי אלא לשקרי ואפילו אין שם עדים כלל, אפ"ה כאן לא מהני דגזרת הכתוב הוא לא יקום עד אחד באיש, ואם כן שבועה זו מה טיבה. ע"כ. ויראה מדבריו שהפליג יותר מדברי השבו"י, דהשבו"י לא כתב אלא דאם אינם מאמינים לו לא חייבים, ומשמע דאם מאמינים לדבריו עכ"פ חייבים לקיים הצוואה. והרב קרית חנה ס"ל דאפי' אם אנן סהדי שאמת נכון הדבר שאמר כן, אעפ"כ אינם חייבים, דגזה"כ הוא כיעו"ש. אשר על כן נלענ"ד דלא מכח מצוה לקיים דברי המת אתי עלה מרן הרב זצ"ל.

א. להגאון מוהר"ר גרשון קאבלענץ מזי"א, מדייני ק"ק מיץ. והגאון בעל שבות יעקב מזכירו הרבה בספרו. ונראה שהיה תלמיד השבו"י.

העולה מן האמור בפרט זה, נראה דטענה זו ד'מצוה לקיים דברי המת' אינה טענה דיכולים בני הקהילה לטעון בנדר"ד, מטעמא דנתבאר דבעינן דוקא הושלש לשם כך, ואף למטוניה דהש"ך דבאמר תנו א"צ הושלש, מ"מ בעינן דוקא בפניו כמש"כ הנתה"מ [ונתבאר דאף ללא דברי נתה"מ, לא שייך בזה לטעון טענת קים לי כסברא קמא, מכמה טעמי תריצין]. וא"כ נראה ודאי לומר דמש"כ בשאלה מצוה לקיים דברי המת אינה טענה לזכות המחזיקים, רק הרב השואל כתב כן אדנפשיה. ולכן גם לא הזכיר כלל פרט זה דמלד"ה מרן הרב זצ"ל בפסק המוצג בכאן. ובזה א"ש חיוב שבועה עפ"י עד אחד. כנ"ל ברור.

אם יש לדון בצוואה זו מדין מתנת בריא או מתנת שכ"מ

ומעתה יש לנו לברר עיקר טענת בני הקהילה מהי. דכפי המוצג בלשון הרב מהרי"ש הנז' לעיל נראה דלא עשה המנוח המצוה שום מעשה קנין עת ציוה אותו על פתגמא דנא. והנה הלכה פשוטה דמתנת בריא בעיא קנין ואל"כ אינה כלום, וכמבואר באר היטב בסי' רמ"א ס"א, וע"ע סי' רנ ס"ד. וא"כ אי במתנת בריא עסקינן ודאי לא היה מרן הרב דן דיש הו"א לזכות לבני הקהילה. ואף אם נתעקש לומר דאחר דמונחים הספרים בביהכנ"ס ונימא דהקנה להם בקנין חצר, מלבד דאין זה במשמע כלל, עוד אתינא לפלוגתא אי יש חצר להקדש או לא, ופליגי בזה קמאי, עי' תוס' ב"ב עט: ד"ה אימור, אמנם ברמב"ן שם אחר שהביא דברי התוס' כתב דא"נ י"ל דקניא חצר להקדש וכו'. ע"ש. וכ"כ הר"ן הובא בשטמ"ק שם. ועי' מג"א סימן קנ"ד ס"ק כ"ג דכתב בשם האגודה דהמוצא זכה בו ולא אמרינן דחצר בה"כ קונה להקדש, דאין חצר להקדש, וכן נקטו לדינא הקצות החושן ונתה"מ סי' ר', ובשו"ת עונג יום טוב סימן ט"ז, והובא במשנה ברורה סימן קנ"ד ס"ק נ"ט, וע"ש עוד. ונראה דכן הסכמת הפוסקים לדינא. נמצא דאם זו היתה טענת בני הקהילה היה לדון אעיקרא דאף אם נאמר דהקנה להם בקנין חצר נראה דלא מהני. ודו"ק.

ואם במתנת שכ"מ עסקינן, גם בזה צריך הדבר ברור, דהלא הלכה פסוקה בחו"מ סי' רנ ס"ד דמתנת שכיב מרע במקצת בעיא קנין, ובנדר"ד ודאי מתנת שכ"מ במקצת היא, וא"כ איזה צד יש לומר דקנו.

שמה היתה הצוואה באופן דמצוה מחמת מיתה

ועל כן נראה דצ"ל דהמנוח היה מצוה מחמת מיתה, ובזה קי"ל בסי' הנז' סעיף ז' דמתנתו מתנה וא"צ קנין. דז"ל מרן שם, במה דברים אמורים שמתנת שכיב מרע שיש בה שיוור אינה נקנית אלא בקנין וכו' כשנתן סתם, אבל אם פירש מחמת מיתה, או אפילו לא פירש אלא שנראה מתוך דבריו שהוא נותן מחמת מיתה כגון שמתאונן על מיתתו וכיוצא בזה, אפילו אם יש בה שיוור נקנית באמירה בלא קנין לכשימות. עכ"ל. ואם כן הוא, תבא על נכון טענת מהרי"ש הנז' לזכות בני הקהילה דזכו בספרים בעצם צותו לתנם להם. ודע דאף אם היה בריא, אם אמר "אם אמות ינתן לפלוני" דעת המרדכי דחשיב מצוה מחמת מיתה, הבי"ד מרן הב"י ס"ס רמז, אך כתב דהרשב"א חולק על זה, ושגם מהריק פקפק בזה. ע"ש].

וטענת היורשים מכנגד היתה דלא ציוה כן, או עכ"פ מי יימר דצוה כן. וזה מבואר מדכתב מרן הרב זצ"ל באות א נאמנים הם לומר וכו' ובלי שבועה, אם אתם טוענים ברי שלא ציוה, יצטרכו שבועת היסת. ע"כ. וגם באות ב כתב, "באם יש עדים שבא לידיהם בתורת פקדון וכו' תתחייבו אתם שבועת התורה ואז תטלו, שאפילו היו הספרים בידכם היה הדין כן, ומכ"ש שהם מוחזקים וכו' ואם אין אתם יכולים להישבע 'מחמת שאין אתם יודעים' וכו'. ע"כ. נמצא דלא הוגד בפני מרן הרב זצ"ל אם טענו היורשים בברי דמעולם לא ציוה כן אביהם, או שטענו דמי יימר דציוה כן אביהם.

ונהנראה מלשון מרן הרב זצ"ל דיותר היה לו במשמע דהיורשים טוענים שמא, וזה ממה שכתב באות א תחילה דנאמנים בלא שבועה, ורק אח"כ הוסיף דאם טוענים ברי יחויבו שבועת היסת. והטעם דכך נראה יותר, דבאמת לא יצויר שיוכלו היורשים לטעון כן בברי רק באופן דלא זזה ידם מתוך יד אביהם, וזה ציור רחוק, אלא אם כן הרב המעיד על הצוואה אמר בדבריו תאריך וזמן מסויים בו ציוה האב, דאז יוכלו היורשים לטעון שהיו באותו מעמד באותה תאריך ובאותה שעה ובאותו מקום, וראו דלא ציוה, והויא טענה בברי. ואיך שיהיה הלא רואים מכאן בברור דהכחישו היורשים בברי או בשמא את עצם טענת הקהילה דכן ציוה האב המנוח והקנה להם].

היותר נראה דטעם מרן הרב זצ"ל מטעם אמירה לגבוה וזכה ההקדש

והיותר נראה לי בטעם מרן הרב זצ"ל, דס"ל דכיון דעסקינן בהקדש דמקדיש נכסיו לבהכ"נ, הוי דינו כאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט, ועל כן אם מקבלים אנו עדותו של הרב מהרי"ש נמצא דכבר זכה בהכנ"ס בספרי המנוח, ואשר על כן יצא לדון אם נאמן הוא בדבריו אם לאו. ועי' כיו"ב ממש להגאון מהרד"ך סקאלי בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב חו"מ סי' ד. ודו"ק. [והיה צריך להאריך יותר]. ועי' שו"ת הרי"ף סי' רמז דבהקדש בהכ"נ אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

ואכתי צ"ב מה שנכתב בכותרת הסימן "בדין עזבונות שנחלקו בפירוש הצוואה". ע"כ. דמשמע דהיה הויכוח על פירוש דברי הצוואה. וצ"ע.

ואדגיש בכאן מקופיא הארות ומקורות ונהגות הנלמדות מדברי מרן הרב זצ"ל

א. יש לשים לב, דמבואר בשאלה דהדו"ד בין חברי הקהילה ליורשי המנוח ר' אברהם היו הן על הספרים הנמצאים בחדר בית הכנסת, הן על הספרים שהיו בביתו. ועין רואה כי כל התשובה הנדפסת לפנינו עוסקת רק בדין הספרים הנמצאים בבית הכנסת. דהנה כתב מרן הרב ע"ה באות א, דאם אין עדים שהמנוח הפקיד ספרים אלו נאמנים הם [חברי הקהילה] לומר שציוה ליתן להם במגו דלהד"ם או לקוחים הם בידנו. ע"כ. ומקור דין זה בשו"ע חו"מ סי' קלג ס"א כיעו"ש. וזה מיירי דוקא במה שמוחזק בידם, דעל זה יכון לומר מגו דלקוחים או להד"מ, אך במה שאינו תחת ידם לא שייך כל זה. וזה ברור. וכן מתבאר באר היטב ממש"כ באות ב דמיירי רק בספרים הנמצאים בבהכ"נ. ע"ש.

ב. מש"כ מרן הרב ע"ה באות א דנאמנים בלי שבועה, היינו דוקא היכא דלא יודעים היורשים בבירור דלא ציוה אביהם, רק אומרים מי יימר דציוה. וזה מתבאר ממש"כ אח"כ, אם אתם [היורשים] טוענים ברי שלא ציוה, יצטרכו שבועת היסט. ע"כ. ויש להדגיש, דלא יצויר שיוכלו היורשים לטעון כן בברי רק באופן דלא זזה ידם מתוך יד אביהם, וזה ציור רחוק, אלא אם כן הרב המעיד על הצוואה אמר בדבריו זמן מסויים בו ציוה האב, דאז יוכלו לטעון שהיו באותו מעמד באותה שעה ובאותו מקום, ויטענו בברי.

ג. מש"כ מרן הרב ע"ה באות ב דאם יש עדי פקדון ואף עדים שראו עכשיו הספרים בידיהם. מקורו טהור בשו"ע שם ס"ד, דעדי פקדון סותרים לטענת מגו דלהד"ם, ועדי ראייה סותרים טענת מגו דהחזרתי או נאנסו.

ד. מש"כ מרן הרב זצ"ל באות ה' דאם הוסיפו להם ספרים הוי כהודאה. עי' כיו"ב כתובות מתני' קי. אדמון אומר וכו'. ועי' עוד ב"ב לה: אי דלי ליה צנא דפירי וכו'. ובשו"ע סי' קמב ס"א.

ה. ילפינן מדברי מרן הרב זצ"ל, דאף כהיום משביעים בבית דין, וכדין הגמ' והפוסקים. וזה דלא כפי ששמעתי שמקובל בכמה בתי דין חשובים שאין משביעין היום כלל מחשש לשבועת שקר, ואף היכא שדורש בעל הדין שרוצה לישבע כדינו.

ו. עוד למדנו מדברי מרן הרב זצ"ל שמותר לרב פוסק לשמוע שאלה גם באופן ששומע רק צד אחד, כל עוד דאינו דייק עליהם [כנ"ל בהבנת דב"ק]. אלא דסלסול יש בדבר שלא לשמוע באופן זה.

ז. עוד למדנו על רבנו זצ"ל, דבמקום גדלותו שם ענותנותו וזהירותו הנפלאה, שלא רצה לקבל שאלה ממקום אחר, משום כבודם של רבני ודייני המקום.

ח. עוד למדנו, דאף שנהג הנהגה מסוימת, כשראה לפי הענין שכאן יש צורך לחרוג מהנהגתו, עשה כן, ובאר דבריו למען יעמדו ימים רבים.

וכל הנכתב כאן הוא רק דרך השערה ולימוד בנסיון לעמוד על דעת מרן זצ"ל. ואם שגיתי אתי תלין משוגתי.

ואחלה פני הלומדים, באם יש למאן דהו אפשרות לוודא עם צאצאי המנוח הנז' כותב הצוואה, כל מעשה הצוואה הנז' כיצד היה המעשה בדיוק, ואם יש עוד דברים שכתב מרן הרב בפסק זה, אנא יפרסמו לזכות את הרבים ולברר מקחו של צדיק מרן הרב זצ"ל.

הרה"ג אריאל אפרים אהרונוב שליט"א רו"כ "תהילות יוסף" ראשון לציון

שתי דעות המובאות בשולחן ערוך (ב)

לפני שלוש שנים פרסמתי בקובץ הנוכחי מאמר בעניין הנהגת חכמי הדורות ומסורת ההוראה במקומות בהם השולחן ערוך הביא שתי דעות^א (להלן: מאמרי הקודם). התברר כי עשרות אחרונים במהלך הדורות סברו שבמקרים כאלו השולחן ערוך הביא את הסברא החולקת על מנת לחוש לה לחומרא, או להתחשב בה לקולא, כל נידון לגופו ולפי כלל הנתונים השייכים בו. וכל זה מסייע באופן עקרוני לשיטת האור לציון. במאמר שלפנינו יובאו השלמות והוספות חשובות לבירור העניין.



א. פתיחה

היסוד הראשון הנוגע לנידון זה הוא ההבנה ההגיונית, הבסיסית, שלא לחינם השולחן ערוך הביא את שתי הדעות. הרי מטרת הספר להביא הלכה פסוקה בכל מקום, וכמו שנאמר בהקדמתו: 'ספר זה אשר כולו מחמדים הלכה פסוקה באין אומר ואין דברים'. וכך הוא באמת עיקר מתכונתו של הספר. ואם כן מה נשתנו אותם מקומות בהם לא הובאה הלכה פסוקה אלא מחלוקת? וכן לשם מה עצם השינוי בין מחלוקת שהובאה בלשון סתם ויש לבין מחלוקת שהובאה בלשון יש ויש? ההגיון הפשוט אומר שבאותם מקומות לא היתה לו למרן הלכה פסוקה והכרעה ברורה, אלא או נטייה במידה ניכרת לצד הראשון (סתם ויש) או נטייה מועטת לצד השני (יש ויש). וממילא זה משליך על הנהגת ההוראה בכל המקומות הללו, אם באיסורי תורה ואם באיסורי דרבנן, אם בהפסד מועט ואם בהפסד מרובה, כל דבר לגופו.

בדברים הבאים יתברר שכך היה מקובל גם בדורו של מרן עצמו, ששתי דעות בשולחן ערוך מורים על חוסר הכרעה.

ב. רבי אברהם מונסון

חכם זה מפורסם כאחד מרבני מצרים בדור שלאחר פטירת מרן, ומתלמידי ר' בצלאל אשכנזי.^ב אולם לאחרונה התברר שבצעירותו הוא שהה בצפת, והוא מוסר דברים שהוא ראה בבית

א. א"א אהרונוב, 'בעניין שתי דעות המובאות בשולחן ערוך', קובץ תורת ציון, ב, תמוז תש"ף, עמ' צז-קסט.
ב. ראה א' שוחטמן (מהדיר), שו"ת רבינו מאיר גאון זצ"ל, ירושלים תשמ"ה (מכון ירושלים), מבוא, עמ' 67-66.

מדרשם של האר"י ור' חיים ויטאל.¹ אם כן הוא יושב בצפת בשנים של"א-של"ב – שנות פעילותם של שני הנ"ל בצפת. כל זה היה בחיי מרן שנפטר בצפת בשנת של"ה. והנה, ספר שולחן ערוך על ארבעת חלקיו נדפס בשנת שכ"ה, והוא פורסם כמובן בצפת – עירו של המחבר. אין ספק, אפוא, שר' אברהם מונסון הכיר את ספר שולחן ערוך בצפת בחיי מרן.

בתקופה מאוחרת יותר, כאשר הוא כבר כיהן כרב במצרים, הוא נדרש לגט שנמצא בו חסרון אותיות. בנוגע לכך נאמר בשולחן ערוך:² 'אם לא האריך וי"ן שאמרנו, או שכתב היודי"ן שאמרנו שלא יכתבו, או שלא כתב היודי"ן היתרות, הרי זה גט פסול, חוץ משתי יודי"ן הנוספות בדיתיהוויין ודיתיצבייין שאינו אלא מנהג. ויש אומרים שאם לא ערער הבעל כשר'.

ר' אברהם מונסון כתב על כך:³

וכבר הורה זקן רבן של ישראל מהר"ר יוסף קארו... אם חסר אחת מן היודי"ן הנוספות [פסול, חוץ מן אחת מן היודי"ן הנוספות]⁴ כדי תיצבייין שאינם אלא מנהג, ויש מי שאומר שאם לא בא הבעל וערער כשר. ומשיחתו של הרב ז"ל ניכר **שסמך יותר** על דברי הפוסלין, דסברא קמייאא כתב סתמא כלישנא דגמרא, וסברא בתרא כאיכא דאמרי, ולא כתב יש אומרים ויש אומרים. או משום דבענין איסורין רצה לפסוק כחומרי דמר וחומרי דמר... מכל מקום מאחר שהרב **נטה** לפסול בדיעבד אם לא נשאת, אי נמי ספוקי מספקא ליה בענין איסורא אפילו בדיעבד דספקא להחמיר, ולא מצאנו חולק עליו, מאן רב גובריה בימים האלה לומר לדידי פשיטא לי ולהתיר לכתחלה.

הרי שלדבריו, סתם ויש, השולחן ערוך סמך יותר על דברי הסתם והוא נטה לפסוק כך, אך אין זה פסק ברור. ולגבי יש ויש, משמעות דבריו היא שאלו שני צדדים די שקולים בשולחן ערוך. ניתן לומר שזה משקף את הלך הרוח כיצד ניגשו לספר שולחן ערוך עוד בחייו ובמקומו של מרן.

ג. רבי יחיאל טרבוט

חכם זה היה מגדולי רבני איטליה בדורו של מרן. ומעשה שאירע באיטליה בשנת של"ד⁵ (כשנה לפני פטירת מרן), שאדם אחד קיבל מאביו בחייו ממון רב, והוא נשבע על דעת אביו שהוא לא

ג. ראה מ' הלל, 'אגרות תשובה בחכמת הקבלה מאת רבי חיים ויטאל ורבי יוסף בן טבול לשאלת רבי אברהם מונסון', קובץ מן הגנוזים, ו, מודיעין עילית תשע"ה (אהבת שלום), עמ' לד-לו.

ד. **אבן** העזר, סימן קכו, סעיף כב.

ה. **בתשובתו** המופיעה בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי, ונציה שנ"ה (דפו"ר), סי' כד. בדפוסים מאוחרים זה מופיע בס"כ כג.

ו. **שורה** זו נשמטה מחמת טעות הדפוס.

ז. **פרטי** המעשה בשו"ת ר' משה פרובינצאלו, חלק ב, סימנים קס-קסא, ירושלים תשנ"ח (מכון מירושלים), עמ' מד-עג.

יתבע מאחיו חלק בירושה לאחר פטירת האב. אולם לאחר פטירת האב אותו בן רצה לתבוע חלק בירושה, והוא מצא חכמים שהתירו לו את השבועה. דבר זה שנוי במחלוקת גדולה, מאחר והוא נשבע על דעת אביו בשביל טובת הנאה שהוא עשה לו (שכן כאמור האב נתן לו אז ממון רב), ויש מחלוקת בראשונים אם באופן זה הוויא התרה לפחות בדיעבד, או אינה התרה כלל. מחלוקת זו הובאה גם בשולחן ערוך בלשון סתם ויש:^ח

ואפילו נדר על דעתו [=של חבריו] בשביל טובת הנאה שעשה לו, אם בדיעבד התירו לו בלא דעתו הויא התרה... ויש אומרים שאין חילוק בין עשה לו טובה ללא עשה לו טובה לעולם אין מתירין לו אלא בידיעתו.

ר' יחיאל טרבוט,^ט כתב בתוקף שהשבועה בעינה עומדת ואין כל ממש בהתרה זו אפילו בדיעבד. בין היתר הוא נימק: 'וכן מהרר"י קארו בספר שולחן ערוך כתב, ויש אומרים דלא הויא התרה, וכדעת הראב"ד והרשב"א ז"ל, דמשמע דהכי סבירא ליה, דאם לא כן לא היה לו להזכירו כלל, שאין דרכו להזכיר רק מה שהסכימה דעתו'.

בוודאי לא נעלם מעיניו של ר' יחיאל שהשולחן ערוך הביא תחילה בלשון סתם את הדעה המקילה שבדיעבד ההתרה חלה, ולמרות זאת הוא כתב שלעניין מעשה אי אפשר להתיר, שהרי לאחר מכן השולחן ערוך הוסיף והביא גם את השיטה המחמירה בלשון יש אומרים, וזה אומר שלעניין מעשה בפועל הוא סובר שיש להחמיר (משום שהוא חושש לשיטה זו), כי אם לא כן לא היה לו להזכיר שיטה זו כלל. זה מוסיף ומלמד על אודות גישתם של חכמי דורו של מרן למחלוקת שהובאו בספר שולחן ערוך.

ד. רבי משה פרובניצאלו

מי שהתייצב נגד ר' יחיאל טרבוט ונחלק עליו, היה ר' משה פרובניצאלו שהיה גם כן מגדולי איטליה המפורסמים באותו דור. הוא דחה את נימוקיו של ר' יחיאל, והשיב גם על טענתו שלעיל:^י

וכן מה שהביא מהחכם קארו נר"ו בשולחן ערוך יורה דעה סימן רכח, ממה שכתב באחרונה דעת יש אומרים שאם התירוהו שלא בפניו (ר"ל שלא מדעתו) דלא הוויא התרה, אינה ראייה, שכן על הרוב בחיבור ההוא דבריו הראשונים עיקר ושל יש אומרים אחריהם טפלים להם, ומה ראייה לומר שאם לא היה דעתו כיש אומרים לא היה מביאו, אחר שהאריך ראשונה בדעת שכנגדם שאם התירוהו שלא בפניו כאמור שהוא מותר.

ח. יורה דעה, סי' רכח, סעיף כ.

ט. בחשובתו שבשו"ת ר' משה פרובניצאלו (לעיל, הערה ז), עמ' נו.

י. שם, עמ' נט.

יש לשים לב היטב לסגנונו של ר' משה, שדעת הסתם היא 'עיקר' ודעת היש אומרים 'טפלה' להם. וניכר שכוונתו היא שאי אפשר לפסוק לחלוטין כדעת היש, כיוון שסוף סוף העיקר לדעת השולחן ערוך היא כסברת הסתם, ואילו דעת היש היא הטפלה שיש להתחשב בה לפי שיקולים שונים, אבל אין לפסוק בהחלטיות רק כמותה.

וראייה גדולה לדבר שזהו הפירוש בדבריו של ר' משה, שכן גם הש"ך שדן באופן כללי מהי כוונת השולחן במקומות שהביא סתם ויש, כתב מעצמו את אותם ביטויים בדיוק 'עיקר וטפלה', והוא הסביר בדיוק כפי האמור. אלו דברי הש"ך:^א

זה שתמצא בכמה מקומות בדברי המחבר והרב בהגהה או שאר אחרונים, שמביאים בתחילה סברא אחת בסתם, ואחר כך יש מי שמתיר או יש מי שאוסר, או יש מתירין או יש אוסרים, או יש מי שחולק או יש חולקים, הוא מפני שנראה להם עיקר כהסברא שכתבו בסתם, והסברא האחרת היא טפלה בעיניהם. ועל כן צריך עיון וישוב הדעת מפני מה היא טפלה, אם מפני שהוא כקטן נגד גדול, או תלמיד נגד הרב, או יחיד במקום רבים, ועל הדרכים שאמרנו. ואם הוא דבר דרבנן יש לסמוך על הטפלה להתיר בשעת הדחק, ואם היא טפלה מחמת שהוא בעיניהם בחזקת קטן נגד גדול, כיון שאינו בבירור קטן נגד גדול לא מהדרינן עובדא אם עשה להחמיר באיסור דרבנן. ואם הוא איסור תורה, אין להורות כסברא הטפלה, לא להחמיר ולא להקל אפילו בשעת הדחק, ויש לבעל נפש להחמיר לעצמו באיסור תורה.

נחזור אם כן לדברי ר' משה פרובינצאלו. לדבריו, סתם ויש העיקר כדעת הסתם, ויש להתחשב בסברת היש לפי כלל השיקולים והנתונים השונים, כל דבר לגופו. ובנידון שלו, הוא נקט לפסוק דווקא כהסתם להקל, משום שדעתו היתה נחרצת שזו השיטה הנכונה להלכה, וכמו שהוסיף וכתב שם 'אבל דעתי רחוקה מאוד מדברי האוסרים', והוא נימק זאת בהרחבה רבה. לכן במקרה זה כלל השיקולים הביאוהו לפסוק דווקא כסברת הסתם.

ה. רבי יוסף מיטראני – מהרי"ט

נושא זה כבר הובא בהרחבה במאמרי הקודם,^ב ואחזור עליו כאן בקיצור רב. בשו"ת מהרי"ט,^ג כתב בנוגע להלכה שהובאה בשולחן ערוך בלשון סתם ויש: 'משמע שרוצה לפסוק כדברי המתירין ממה שהביא דבריהם בסתם'. רוצה לפסוק, אך לא פוסק כך לגמרי.

יא. יורה דעה, סוף סי' רמב, קיצור בהנהגת הוראות איסור והיתר, סעיף ה.

יב. אות כא, עמ' קכא-קכג.

יג. חלק ב, אורח חיים, סי' א.

ובנוגע לדין חליטת הבשר כתב השולחן ערוך: "אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים". וכתב על כך בשו"ת מהרי"ט: "הרב מהר"י קארו ז"ל הא חש לה להא דהרמב"ם, שכתב שם ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים".

העולה מכלל דברי מהרי"ט, שסתם ויש השולחן ערוך רוצה לפסוק כדעת הסתם (נוטה לכך במידה ניכרת), אך לא הכריע כך לגמרי, ומשום כך יש לחוש לחומרא לדעת היש.

מהרי"ט בן המבי"ט חי בצעירותו בצפת, והוא היה בן שש וחצי שנים כאשר מרן נפטר.^{טו} בבגרותו הוא נהיה לגיסו של אחד מבניו של מרן^{טז} (כנראה היו נשואים לשתי אחיות). הרי לנו שוב גישתו של חכם הקרוב לזמנו ולבני חוגו של מרן, שהבין כי סתם ויש בשולחן ערוך אין בזה הכרעה ברורה ולמעשה יש לחוש לדעת היש. וראה עוד במאמרי הקודם בעניין זה,^{יז} שאחרונים רבים כתבו כך בנוגע לנידון החליטה.

ו. סיכום ביניים

ארבעה חכמים בני דורו של השולחן ערוך, כששניים מהם אף בני מקומו – צפת, הבינו שמחלוקת בשולחן ערוך מלמדת על חוסר הכרעה. הם כתבו זאת איש איש בסגנונו, ויש ביניהם מעט הבדלים בגישה המדויקת למעשה בזה, אבל הצד השווה שבהם ברור. זה משקף את הלך הרוח באותו דור ביחס לספר שולחן ערוך. אינו מן הנמנע כלל שרוח זו נשבה מבית מדרשו של מרן המחבר עצמו.

ז. רמ"ע מפאנו

הרמ"ע מפאנו,^{יח} שהיה גם מגדולי אותו דור באיטליה, כתב באופן קצת דומה, אך גם קצת שונה: "דע כי המחבר ההוא רבן של בני הגולה, זה דרכו בשולחן ערוך הקבוע להוראה, להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת, והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מיייתי לה בשם אומרים, אם כן מה שסתם תחילה כדעת הגאונים להתיר הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעלה, שגם הם גדולים ורבים, ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותיהו".

יד. יורה דעה, סי' סט, סעיף יט.

טו. חלק ב, חושן משפט, סוף סי' קכב.

טז. ראה בזכרונותיו שנרפסו בתחילת ספר 'תשובות ופסקי מהרי"ט החדשים', ירושלים תשנ"ח (מכון ירושלים), עמ' יט, שהוא נולד בתחילת שנת שכ"ט. ובעמ' כ כתב שר"י קארו נפטר בשנת של"ה וסמוך לכך הוא היה אצלו ונישק את ידו.

יז. שם, עמ' כג.

יח. כפי המצוין לעיל, הערה יב.

יט. שו"ת שלו, סי' צז.

מצד אחד, הוא מזכיר שסתם ויש 'הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו' של השולחן ערוך (כדעת הסתם), וזה לא מתאים עם האמור לעיל, שיש בזה חוסר הכרעה לדעת השולחן ערוך. מצד שני, הוא כותב ד'היכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', וזה כן מתאים עם האמור לעיל, לדעת שאר חכמי אותו דור, שחוששים לחומרא לדעת היש (או מתחשבים בה לקולא), כל מקום לגופו. מצד שלישי, הוא כתב ש'לא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעלה', וצריך ביאור למה בדיוק התכוין בזה.

במאמרי הקודם,² הובאו אחרונים רבים שהבינו ש'למיחש לסברא אחרת' ו'לחלוק כבוד לבעלה' היינו הך, כלומר שבזה גופא הוא חולק לה כבוד בכך שמורה לחוש לה לכתחילה (כשהיא לחומרא), או לסמוך עליה בצירוף קולא נוספת וכיוצא בזה (כשהיא לקולא). ובשם אחרונים אחרים הובא במאמרי הקודם,³ שאלו שני טעמים נפרדים בדברי הרמ"ע, כל נידון כפי השייך. ובשם אחרונים נוספים הובא במאמרי הקודם,⁴ שהכוונה בזה שמעיקר הדין היה לפסוק כסברת הסתם לקולא, אך מאחר ובהרבה מקומות פשט המנהג להחמיר כדעת היש, כתב השולחן ערוך את סברתם על מנת להורות שכך ראוי לנהוג לחומרא בכל המקומות.

הצד השווה בכל ההסברים הללו, שלכתחילה אכן דעת השולחן ערוך היא שיש לחוש לסברת היש לחומרא. ובזה משתווה הרמ"ע מפאנו עם יתר חכמי דורו, שבעיקרון כך דעת השולחן ערוך. למרות שלדעת הרמ"ע מפאנו הסתם 'הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו' של השולחן ערוך, ובזה הוא אינו משתווה עם יתר חכמי דורו שהבינו שסגנון כזה בשולחן ערוך – סתם ויש – מורה על חוסר הכרעה.

ח. החיד"א

בברכי יוסף⁵ כתב: 'דכפי הכלל המסור בידינו, דכשמרן כתב סתם ויש אומרים דעתו כסתם, וכבר כתבו מגדולי האחרונים דמרן עצמו אמר כן'. ולפי זה הוא הקשה, בנוגע לדין אחד שהובא בשולחן ערוך בלשון סתם להתיר ויש מי שאומר להחמיר, שהרי בבית יוסף במקביל הוא כתב שראוי לחוש לדברי המחמיר. ותיירץ שאולי כשכתב ספר שולחן ערוך הוא הסיק שאין לחוש לזה שלא כדבריו בבית יוסף.

אבל האמת שזוהי חידה בלתי פתורה, מי הם האחרונים שכתבו 'דמרן עצמו אמר כן' שהלכה כסתם לגמרי מבלי לחוש ליש. הרי שלושה חכמים בני דורו של מרן שהובאו לעיל – ר' יחיאל טרבוט, מהרי"ט ורמ"ע מפאנו – כתבו במפורש שדעת השולחן ערוך לחוש לדעת היש. גם ר' אברהם מונסון, בן אותו דור, כתב שסתם ויש השולחן ערוך נוטה לדעת הסתם, וממילא ניתן

כ. אותיות א-י, עמ' צח-קד.

כא. אותיות יא-יב, עמ' קד-קז.

כב. אות יד, עמ' קז-קט.

כג. אורח חיים, סי' סא, קונטרס אחרון שיוירי ברכה, אות ב.

להבין בפשיטות שראוי לחוש לדעת היש. גם ר' משה פרוכניצאלו, בן אותו דור, כתב שסתם ויש הם עיקר וטפלה, והיינו שהעיקר כדעת הסתם ויש להתחשב בדעת היש לפי שיקולים שונים. ואם כן לגבי קושית החיד"א, אדרבה לפי כל האמור דברי הבית יוסף והשולחן ערוך באותו נידון שווים לגמרי, שבבית יוסף שם הוא כתב שראוי לחוש לדברי המחמיר, ובשולחן ערוך במקביל הוא כתב סתם להקל ויש מי שמחמיר, כשהכוונה בזה שראוי לחוש לדברי המחמיר, כמו שכתבו חכמי דורו. ואין צורך להדחק ולהפריד בין הבית יוסף והשולחן ערוך. וראה עוד במאמרי הקודם^כ מה שהורחב בכל זה.

עד כאן בנוגע לבירור דעת חכמי דורו של השולחן ערוך. להלן מספר השלמות בדברי אחרונים נוספים.

ט. תוספת שבת

במאמרי הקודם,^כ הוזכר דין אחד שהובא בשולחן ערוך בלשון סתם (כהרמב"ם להקל) ויש (כהרא"ש להחמיר), והובאו דברי התוספת שבת^כ על כך 'דדעת המחבר לפסוק כדעה ראשונה שהביא בסתם כידוע, ודעה השנייה לא הביא אלא לחומרא בעלמא שבעל נפש יחמיר לעצמו'. והוסבר שם, שבנידון זה באמת זו רק 'חומרא בעלמא', כיון שהוא מידי דרבנן, ובמחלוקת שקולה בין הרמב"ם לרא"ש. אולם במחלוקת בלתי שקולה, וקל וחומר בחשש איסור תורה, פשיטא שהצורך להחמיר הולך וגובר. כעת אביא ציונים נוספים מדברי התוספת שבת.

לגבי נידון נוסף במידי דרבנן, שהרמב"ם והטור מקילים והרמב"ן אוסר, והשולחן ערוך^כ סתם להקל וכתב ויש מי שאוסר, כתב על כך התוספת שבת: ^כ 'ולא הביא דעת הרמב"ן אלא להורות דבעל נפש יחמיר לעצמו כדבריו'. והנה בנידון זה ההכרעה להקל כמעט מתבקשת לגמרי, ואף על פי כן כתב התוספת שבת שהשולחן ערוך הזכיר דעת היש מי שאוסר להורות שבעל נפש יחמיר לעצמו. קל וחומר במקומות שיש יותר סיבות להחמיר.

ובמקום אחר,^כ הקשה התוספת שבת סתירה בשולחן ערוך: 'ויותר קשה שמאחר שהביא שם [=בשולחן ערוך אורח חיים סימן תריב] דברי הר"ן בפשיטות, איך סתם בסימן קצ' וכאן ובהלכות פסח כדברי התוספות והטור דסגי ברובא של רביעית, ולא הביא דברי הר"ן לפחות בשם יש אומרים, וצ"ע'. וברור שכוונתו היא, שאילו השולחן ערוך היה מביא את שיטת הר"ן

כד. אות לג, עמ' קלו-קלז.

כה. אות כ, עמ' קכא.

כו. סי' שעב, סעיף טו, ס"ק מח.

כז. אורח חיים, סי' שמט, סעיף ג.

כח. סי' שא, ס"ק עח.

כט. סי' רעא, ס"ק לו.

באותם מקומות לפחות בשם יש אומרים, הרי שהקושי היה מצטמצם, שסוף סוף היינו רואים שגם שם הוא חשש לכתחילה לשיטת הר"ן.

י. משנה ברורה ועוד

בנוגע לשיטת המשנה ברורה והביאור הלכה בכל זה, כתבתי במאמרי הקודם^ל כמה דברים. אולם כעת אחזור ואשנה פרק זה עם הוספות חשובות.

כתב השולחן ערוך:^{לא} 'יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בישול ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין'. במאמרי הקודם,^{לב} הובאו בהרחבה דברי האחרונים – מנחת כהן, מאמר מרדכי, בית מאיר ומהרי"ל ואל – שהבינו ברוב פשיטות שהשולחן ערוך חושש לחומרא לשיטת היש קמא (הגם שמעיקר הדין הלכה כיש בתרא כידוע). כמו כן הובא שם שגם הביאור הלכה^{לג} הסכים עם האחרונים הללו בפשיטות. והטעם משום שזהו ספק איסור תורה ויש להחמיר בו. זה לעניין יש ויש.

ולעניין סתם ויש, כאשר הסתם לקולא והיש לחומרא, הדבר חוזר ונשנה בהרבה מקומות במשנה ברורה ובביאור הלכה, שהגם שמעיקר הדין הלכה כסתם, מכל מקום חושש השולחן ערוך לחומרא לדעת היש אומרים, כפי שיפורט.

נאמר בשולחן ערוך:^{לד} 'לסחוט כבשים ושלקות, אם לגופם... ואם צריך למימיהן מותר לסחוט לתוך קדרה שיש בה אוכל, אבל אם אין בה אוכל אסור. ולרבנו חננאל כל שהוא צריך למימיהן חייב חטאת, אפילו סחט לקדרה שיש בה אוכל'. הרי לנו סתם לקולא ויש אומרים (רבנו חננאל) לחומרא. ובמשנה ברורה על אתר,^{לה} אחר שביאר סברת רבנו חננאל, כתב: 'ואף דכל הפוסקים פליגי על זה, דסבירא להו דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי, וכנ"ל בסעיף ד, והלכה כדבריהם, ולכך הזכיר המחבר דעתם בסתמא, מכל מקום הביא גם כן דעת רבנו חננאל להורות דטוב להחמיר כדבריו, והמחמיר תבוא עליו ברכה, וכמו שכתב בתשובת הרא"ש שהובא בבית יוסף'. בנידון זה, שיטת רבנו חננאל היא יחידאה נגד כל הפוסקים, על כן בוודאי העיקר להלכה להקל כדעת הרוב, אף על פי כן השולחן ערוך הביא את שיטת רבנו חננאל להורות שטוב להחמיר כדבריו.

גם לעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה, השולחן ערוך הביא דין זה בשני מקומות (בהלכות שבת) בלשון סתם ויש. בסימן שטז סעיף ח: 'שמונה שרצים... והצדן לצורך חייב שלא לצורך

ל. אות מא, עמ' קמה-קמז.

לא. אורח חיים, סי' שיח, סעיף ה.

לב. אות כג, עמ' קכד-קכו.

לג. סי' שיח, סעיף טו, ד"ה והוא יבש.

לד. אורח חיים, סי' שכ, סעיף ז.

לה. ס"ק ל.

או סתם פטור אבל אסור, ולהרמב"ם חייב. בסימן שלד סעיף כז: 'גחלת המונחת במקום שרבים ניזוקים בה יכול לכבותה בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ, והרמב"ם אסור בשל עץ'. בשני מקומות אלו השולחן ערוך כתב בסתם שמלאכה שאינה צריכה לגופה איסורה מדרבנן, והזכיר גם שלדעת הרמב"ם איסורה מדאורייתא. והנה הביאור הלכה^ל כתב על כך: 'וגם המחבר... בסימן שטז סעיף ח מצדד בדעה הראשונה לפטור'. הרי שהשולחן ערוך רק מצדד בזה לפטור כדעת הסתם. גם בנשמת אדם^ל כתב על כך בדעת השולחן ערוך: 'ואזיל לשיטתו שכתב בסימן שטז סעיף ח וסוף סימן שלד דעת רוב הפוסקים כר' שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, וכתב סברא זו בסתם, ומכל מקום הביא גם דעת הרמב"ם דחייב'. והביאור הלכה^ל הביא את דברי הנשמת אדם הללו בדעת השולחן ערוך בנוסח זה: 'וראיתי בנשמת אדם שכתב... והלא בסימן שטז ובסימן שלד מצדד יותר [=השולחן ערוך] כדעת הפוסקים'. חוזר ונשנה בביאור הלכה, הן מדעת עצמו, הן בדעת הנשמת אדם, שבמלאכה שאינה צריכה לגופה השולחן ערוך רק מצדד יותר כדעת הפוסקים שהביא בסתם. ומשמע בוודאי שראוי לחוש לדעת הרמב"ם לחומרא, שהוא פוסק חשוב שדרך השולחן ערוך להתחשב בו, ולדעתו יש בזה איסור תורה.

ולגבי גוי שהדליק מדורה לצורך עצמו, האם מותר לישראל להנות ממנה או לא, כתב השולחן ערוך^ל בסתם שמותר, ושיש אוסרים במדורה משום דגזרינן שמא ירבה בשבילו. וכתב על כך הביאור הלכה על אתר: 'ולעת הצורך יש לסמוך אדעה ראשונה, וכן סתם המחבר בסוף הסימן להקל'. ומוכח מדבריו שהתכווין בדעת השולחן ערוך עצמו, שממה שסתם בסעיף א, אין להקל שלא לעת הצורך, כי סוף סוף חשש גם לדעת האוסרים אחר שהזכירם, אבל בסוף הסימן, סעיף ה, סתם לגמרי כדברי המתירים (ללא שתי דעות), כיון שמדובר שם במקום הצורך מפני הקור.

ולגבי המוצא תפילין בשבת בבזיון, כתב השולחן ערוך בסימן שא סעיף מב: 'מוליכם פחות פחות מארבע אמות, או נותנם לחברו וחברו לחברו עד שמגיע לחצר החיצונה'. אולם בסימן שטז סעיף ג כתב השולחן ערוך: 'ומותר לו לאדם לעקור חפץ מרשות הרבים וליתנו לחברו שאצלו בתוך ארבע אמותיו, וחברו לחברו שאצלו, אף על פי שהחפץ הולך כמה מילין ברשות הרבים, ובלבד שלא יוציאנו חוץ מתחום שלו, ויש מי שאוסר'. והוסיף הרמ"א: 'ועיין לעיל סימן שא סעיף מב'. וכתב על כך המשנה ברורה:^{מא} 'רוצה לומר דשם סתם המחבר כדעה הראשונה להקל, ומכל מקום לדבר הרשות טוב לחוש לדעת האוסרים'. כלומר שם שזה נוגע לדבר מצווה, להציל את התפילין, סתם השולחן ערוך לגמרי להקל, ואילו כאן שהוא לדבר הרשות הזכיר שיש מי שאוסר להורות שטוב לחוש לו. וזאת הסביר המשנה ברורה בדעת

לו. תחילת סי' שמ, תחילת ד"ה וחיב וכו'.

לז. הלכות שבת, כלל כט, אות א.

לח. סוף סי' שמ, ד"ה ולא נתכוין לקלקל.

לט. אורח חיים, סי' רעו, סעיף א.

מ. ד"ה ויש אוסרים.

מא. ס"ק יג.

הרמ"א שאמר זאת בדעת השולחן ערוך. ובשער הציון על אתר^{מב} כתב על כך: 'עיינ בעולת שבת ותוספת שבת'. ואלו דברי התוספת שבת: ^{מג} 'דעת המחבר בסימן שמט דשרי ליתן לחברו גם בדבר הרשות, ולכן הביא שם דעה ראשונה בסתם ודעת הרמב"ן בשם יש מי שאוסר וכנודע, ולא הביא שם דעת הרמב"ן אלא להורות דבעל נפש יחמיר לעצמו'. והסביר שלגבי תפילין בכוונה השולחן ערוך נמנע מלהזכיר שיטה זו, שלא יחמירו כמותה, כי הפתרון של ליתנו לחברו הוא עדיף מפתרון של פחות פחות מארבע אמות, ואם כן לצורך מצווה אין להחמיר. גם העולת שבת^{מד} אליו ציין המשנה ברורה כתב כיוצא בזה: 'ומה שכתב ויש מי שאוסר... משום דאושא מילתא הוא, ולעיל בסימן שא סעיף מב כתב המחבר להתיר לצורך מצווה לעשות בעניין זה, והכא מיירי לדבר הרשות'. וכל זה כמו שהסביר המשנה ברורה, ששם לגבי תפילין סתם השולחן ערוך לגמרי להתיר, וכאן לגבי דבר הרשות הוא חשש לאוסר. וכאמור המשנה ברורה כתב זאת בדעת הרמ"א שהתכווין לזה בדעת השולחן ערוך.

ובסימן רעא סעיף יג, כתב הביאור הלכה^{מה} שהשולחן ערוך שם פסק כשיטת התוספות ועוד, אולם בסימן תריב פסק כשיטת הר"ן (ואלו שיטות חלוקות), וכתב על כך: 'ותימה למה לא הביא המחבר כאן דעת הר"ן אפילו בשם יש אומרים (תוספת שבת)'. והכוונה היא שלפחות היה מביא כאן את דעת הר"ן בשם יש אומרים (וכך באמת כתוב במקור בתוספת שבת: 'ולא הביא דברי הר"ן לפחות בשם יש אומרים'), שבזה הוא היה חושש לשיטתו לכתחילה, והקושי היה מצטמצם.

בכל הדוגמאות הללו, ראינו במשנה ברורה ובביאור הלכה שהשולחן ערוך חושש לחומרא לדעת היש. אולם מבואר בלשונויותיו שיש בזה דרגות שונות של צורך להחמיר, כל דבר לפי עניינו ולפי משקל הצדדים שלפנינו.

ויש גם שהשולחן ערוך כתב סתם לחומרא ויש אומרים לקולא, והביאור הלכה כתב שכוונתו להתחשב בזה לקולא באופן מסוים. ראה סימן רנג סעיף א, שהשולחן ערוך הביא בסתם איסור שהיה על גבי כירה בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו, או מצטמק ויפה לו, ולאחר מכן הוסיף: 'ויש אומרים שכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי או שנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו מותר להשהותו על גבי כירה'. וכתב על כך הביאור הלכה על אתר: ^{מו} 'וכן הבית יוסף גופא ממה שהעתיק דעה הראשונה בסתמא, והדעה השניה בשם יש אומרים, משמע גם כן דעתו נוטה להחמיר'. הרי שבנידון זה דעת השולחן ערוך רק נוטה להחמיר, וכמבואר ביתר דברי הביאור הלכה שם, שמאחר והיה קיים מנהג להקל בזה, כמבואר בדברי הרא"ש שהביא הבית יוסף, אין בנו כח למחות ביד המקילין (ולשם כך הביא השולחן ערוך גם את דעת היש אומרים לקולא).

מב. אות יב.

מג. סי' שא, ס"ק עח.

מד. סי' שמט, ס"ק ג.

מה. ד"ה והוא ריבו.

מו. ד"ה ונהגו להקל.

נוכחנו אפוא בהרבה דוגמאות בדברי המשנה ברורה והביאור הלכה, שסתם ויש בשולחן ערוך אינה הכרעה גמורה, ודעת השולחן ערוך להתחשב בדעת היש לחומרא ולקולא, כל מקום לפי העניין.

והנה בביאור הלכה במקום אחר^מ נאמר: 'אך מה שהוכיח הפרי מגדים מהלבוש שסובר גם כן כהנחלת צבי, המעיין בבית יוסף ובלבוש יראה להפכו, כי הדעה המוסכמת כתב סתמא והדחיה בשם יש אומרים כידוע'.

והנה קודם כל יש לדעת כי אין מדובר כאן כלל על השולחן ערוך, כי אם על הלבוש, ראה במאמרי הקודם^מ מה שהוסבר בזה בהרחבה. ואולם מה שהוסיף הביאור הלכה ואמר 'כידוע', לא ברור האם התכווין שידוע כי כך הוא דרכו של הלבוש. ויש מקום להבין, וזו כנראה האמת, שכוונתו שכך ידוע גם כן מספר שולחן ערוך (שהוא מפרשו באופן קבוע) שהדעה הדחיה כותב בשם יש אומרים אחר שסתם שלא כמותה, ואם כן מזה יש להקיש גם ללבוש.

על כל פנים אין להסיק מכאן שבאומרו הדעה 'הדחיה' משמע שאין להתחשב בה למעשה, שהרי נוכחנו לעיל בהרבה מקומות במשנה ברורה ובביאור הלכה, בדעת השולחן ערוך עצמו, שיש להתחשב בדעה החולקת, כל מקום לפי עניינו. ויש לומר באחת מן השתיים. או שהביאור הלכה כתב כן בתחילת דרכו (שכן זה אמור בסימן יא), אך עם התקדמות כתיבת חיבורו הוא כבר הסיק שבוודאי כוונת השולחן ערוך להתחשב בדעה החולקת, וכפי שכתבו גם האחרונים שהביא בעצמו בכמה מקומות (והם נזכרים לעיל לפי סדר זה: נשמת אדם, רמ"א, עולת שבת ותוספת שבת). או שבאומרו 'הדחיה' הוא נקט לשון קצרה, ועל כרחך כוונתו הדחיה שלא נפסקה להלכה, אבל בהחלט יש מקום או צורך להתחשב בה כל מקום לפי העניין.

כללם של דברים, לעניין יש ויש, נוכחנו שהמשנה ברורה נוקט בדעת השולחן ערוך שיש להחמיר בדעת היש קמא בספק איסור תורה. ולעניין סתם לקולא ויש לחומרא, מעיקר הדין ההלכה כדעת הסתם, אבל כוונת השולחן ערוך לחוש לדעת היש לחומרא (בדרגות שונות של צורך להחמיר, כל מקום לפי עניינו). והמשנה ברורה כתב והסביר זאת גם בדעת הנשמת אדם, הרמ"א, העולת שבת והתוספת שבת בדעת השולחן ערוך. וכן בסתם לחומרא ויש לקולא, כוונת השולחן להתחשב בדעת היש לקולא, שלא למחות ביד הנוהגים להקל.

מז. סי' יא, סעיף ב, ד"ה לשמן.

מח. עמ' קמו.

יא. סיכום

נוכחנו שדעת חכמי דורו של השולחן ערוך – ר' אברהם מונסון,^{מט} ר' יחיאל טרבוט,^י ר' משה פרובינצאלו^{נא} ומהרי"ט^{יב} – שכאשר השולחן ערוך הביא שתי דעות הרי זה מורה על חוסר הכרעה, וממילא סתם ויש לשחוש או להתחשב בדעת היש לחומרא או לקולא, כל מקום לגופו (קל וחומר יש ויש שחוששים ליש קמא לחומרא). ואילו לדעת הרמ"ע מפאנו,^{יג} בן אותו דור, סתם ויש השולחן ערוך הכריע לגמרי כסברת הסתם, ואף על פי כן הוא חושש לכתחילה לסברת היש.

כמו כן, אחרונים נוספים במהלך הדורות כתבו דברים דומים, שדעת השולחן ערוך לחוש או להתחשב בדעה החולקת, וכפי שנוכחנו במאמר זה שכן דעת הש"ך,^{יד} התוספת שבת,^{יז} המשנה ברורה,^{יח} הנשמת אדם,^{יט} הרמ"א^{יב} והעולת שבת.^{יט}

במאמרי הקודם^פ כבר הובאו למעלה מארבעים אחרונים שכתבו כיוצא בזה, ויחד עם מה שהתבאר במאמר זה נמצאו למעלה מחמישים אחרונים שכתבו כן.

מט. לעיל, סעיף ב.

נ. לעיל, סעיף ג.

נא. לעיל, סעיף ד.

נב. לעיל, סעיף ה.

נג. לעיל, סעיף ז.

נד. לעיל, סעיף ד.

נה. לעיל, סעיף ט; לעיל, סעיף י, ליד הערות מב-מג.

נו. לעיל, סעיף י.

נז. לעיל, סעיף י, ליד הערות לז-לח.

נח. לעיל, סעיף י, ליד הערות מא-מד.

נט. לעיל, סעיף י, ליד הערות מב-מד.

ס. ראה בסיכום שם, עמ' קסב-קסג.

הרב ישראל אליהו שליט"א מח"ס ברכת ישראל

שתי דעות המובאות בשו"ע

כתב מרן רבינו האול"צ זצ"ל (ח"ב מבוא ענף א' אות י"ג): 'בכל מקום שמרן מביא דברים בסתם ואח"כ כותב שיש חולקים על זה וכו', במקום שהי"א בא להחמיר, כתב מרן דבריהם כדי לומר שבמקום שבקל אפשר להחמיר יש להחמיר כשיטה זו, ומשום שאין שיטה זו דחוייה לגמרי. וכן במקום שהיש אומרים בא להקל, כוונת מרן בזה היא, שאעפ"י שהלכה כסתם, מ"מ במקום שיש עוד צד להקל יהא אפשר להקל, והרי זה כאילו כתב מרן שגם הוא מצטרף להיתר'.

ובקובץ תורת ציון ח"ב, כתב הרה"ג אריאל אפרים אהרונוב שליט"א מאמר ארוך מאד בהיקף עצום, ותחילה ביאר את דברי הרמ"ע מפאנו (סי' צ"ז) שכתב: 'דע כי המחבר ההוא רבן של בני הגולה, זה דרכו בשו"ע הקבוע להוראה, להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת, **והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם י"א**, אם כן מה שסתם תחילה כדעת הגאונים להתיר הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעלה, שגם הם גדולים ורבים, ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותייהו'. והביא (אותיות ב-יד) שרבים מרבوتינו האחרונים פירשו שדעת השו"ע לחוש לכתחילה לדעת הי"א (ורבים מהם הבינו בפשיטות, שהיינו 'לחוש לה לכתחילה' היינו 'לחלוק לה כבוד'). שכך פירשו את דברי הרמ"ע: העבודת הגרשוני, היד מלאכי, הנחר שלום, הנר מצוה, התעלומות לב, הפעולת צדיק, השתילי זיתים (ולדבריו גם האליה זוטא נתכווין לזה), הבית אברהם, ההתעוררות תשובה, רבינו עזרא עטיה, וקרוב לוודאי גם הצדק ומשפט. ובאופן נוסף פירשו את דברי הרמ"ע מפאנו המטה יוסף והמאמ"ר, וגם לדבריהם כוונת הרמ"ע שהשו"ע חושש לכתחילה לדעת היש. ובאופן נוסף פירשו את דברי הרמ"ע מפאנו התורת השלמים ובנו השמן למנחה, וגם לדבריהם כוונת הרמ"ע שהשו"ע חושש לכתחילה לדעת היש. הצד השווה שכולם הבינו מתוך דברי הרמ"ע מפאנו שדעת השו"ע לחשוש לכתחילה לדעת היש, וכמו שכתב הרמ"ע 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם י"א'.

ועוד הביא שם רבים מהאחרונים שכתבו בדעת השו"ע, שהגם שבסתם וי"א הלכה כהסתם מ"מ יש להתחשב בדעת הי"א (אם לקולא ואם לחומרא), וכן ביש ויש, הגם שהלכה כיש בתרא, מ"מ יש להתחשב גם

בדעת היש קמא. ובקצרה נזכיר שמותם: נהר שלום (אות ב), הגר"ע עטייה (אות ג), פעולת צדיק (אות ד), שתילי זיתים (אות ד), ולדבריו כן גם דעת האליה זוטא (אות ד), עבודת הגרשוני (אות ה), יד מלאכי (אות ו), דרכי נועם (אות ו מובא שם בבית אברהם), נר מצווה (אות ז), תעלומות לב (אות ז), התעוררות תשובה (אות ח), צדק ומשפט (קרוב לוודאי) (אות י), מטה יוסף (אות יא), מאמר מרדכי (אות יב), תורת השלמים ובנו השמן למנחה (אות יד), ש"ך (אות טז), זרע אמת (אות טז), פרי מגדים (אות טז), משפטים ישרים (אות יט), תוספת שבת (אות כ), מהרי"ט (אות כא), ויאמר יצחק (אות כא), פתח הדביר (אות כא), בית שמואל (אות כב), מנחת כהן (אות כג), בית מאיר (אות כג), מהרי"ל ואלי (אות כג), מהר"י פראג' (אות כד), מהר"ם בן חביב (אות כה), שערי רחמים (אות כו), כנסת הגדולה (אות כז), משאת בנימין (אות כט), נחלת צבי (אות ל), שולחן גבוה (אות לא), ב"ח (אות לב), פרי חדש (אות לד), נחפה בכסף (אות לד), ר' שבתי נאווי ופרח שושן (אות לה), יעב"ץ (אות לו), הגר"ז (אות לו), לחם ושמלה (אות לו), משחא דרבנותא (אות לח), שו"ת הרב"ך (אות לט), שער המפקד (אות מ*), משנה ברורה ובאה"ל (אותיות מא, כ"ג), זבחי צדק (אות מב), בן איש חי (אות מג), כף החיים (אות מד), ישכיל עבדי (אות מה), קרוב לוודאי שכך צריכה להיות מסקנת ר' כלפון משה הכהן בספריו (אות מו), ר' אברהם הכהן בן ר' כלפון (אות מז), שמחת כהן לר' רחמים חי חויתא הכהן (אות מח), הגר"י צדקה (אות מט). גם דברי הבית דינו של שלמה (אות מ) קרובים לזה.

ונתבאר שם שכן ניתן לפרש גם בדעת כמה אחרונים: בנו של החלקת מחוקק, משפט וצדקה ביעקב, זרע יצחק, חלקו של ידיד, משנת רבי אליעזר, כפי אהרן, מצרף לכסף.

ועוד הובא שם (אות יט), כי אמנם בספר אבני שיש כתב, שבסתם וי"א, העיקר כהסתם לגמרי ואין ענין להתחשב כלל בדעת הי"א. אולם הובאו שם (אות יט) תמיהות גדולות על דברי האבני שיש ואחיה"מ שיטתו בזה יחידאה ודחוייה, ואין העיקר כדבריו, כי רבו התמיהות והחולקים בזה, ויש להסכים שהעיקר כשאר האחרונים רבים ונכבדים. ועוד הביא שם (אות מו) בירור בדעת ר' משה שתרנג (בעל הישיב משה), כי פעמים שכתב בדעת השו"ע לחשוש לדעת היש, ופעמים כתב בהיפך. עד כאן דבריו בקיצור נמרץ.

ובמאמר הקודם הוסיף עוד מרבתינו האחרונים וחלקם אף מדורו של מרן, וכולהו סבירא להו שאף שעיקר ההלכה כהסתם, אולם יש להתחשב בסברת הי"א.

ואני הקטן ברגליו אעבורה, ותחילה אביא בס"ד ראיות מדברי מרן גופיה לכלל זה, ואח"כ אביא בס"ד כמה אחרונים אשר הבינו כך בדעת מרן, ויש מהם אשר משמע שכך הבינו בדברי הרמ"ע מפאנו, והערתי על כך במקומו. ונמצא שרבינו האול"צ הלך בדרך אשר דרכו בה רוב מכריע של מנין ובנין של הפוסקים.

* * *

ענף א'

ראיות ממרן לכלל זה

הנה ממה שראינו, בכל המקומות שכתב בבית יוסף שמעיקר הדין יש לפסוק כך וכך אלא שיש להתחשב בדעת החולקים, הביא את המקילים בסתם ואת המחמירים ביש אומרים. וישנם שלשה עשר מקומות כאלו. ואלו הם:

א'. או"ח סימן ס"א ס"י, כתב הב"י שראוי לחוש לדברי מהר"י אבוהב, וגם כשקורא קריאת שמע על מטתו כל הפרשה פעמיים, מ"מ יש ליזהר מלכפול פסוק ראשון. ובשו"ע כתב: 'כשקורא קריאת שמע על מטתו מותר לקרות כל הפרשה ולחזור ולקרותה, ויש מי שאומר שגם בזה יש ליזהר מלומר פסוק ראשון'.

ב'. או"ח סימן תק"צ סעיף ו', כתב הב"י 'ואע"פ שהלכה כדברי הרמב"ם וסיעתו, מ"מ היכא דאפשר יחזור לתקוע כדי לחוש לדברי החולקין עליו'. ע"כ. ובשו"ע שם הביא בסתם להרמב"ם, ושיש חולקים.

ג'. יו"ד סימן ס"ט ס"ב, הביא הב"י מחלוקת מה הדין אם מלח ולא הדיח תחילה, דעת הסמ"ק לאסור, ודעת הרא"ש להתיר. והכריע הב"י: 'ולענין הלכה, אעפ"י שסמ"ק אוסר, אם הוא במקום הפסד מרובה, או שהוא בערב שבת וא"א להכין אחר, כדאי הם הר"ש והרא"ש לסמוך עליהם'. ע"כ. ובשו"ע פסק: 'אם מלח ולא הדיח תחילה, ידיחנו וימלחנו שנית. ויש אוסרים'.

ד'. סימן ס"ט ס"ט, הביא הב"י שדעת הרמב"ם להצריך חליטה לבשר גם לאחר שנמלח, ושרוב הפוסקים סוברים שא"צ חליטה, וסיים הב"י: 'ולענין הלכה כיון דכל הני רבוותא חולקים על הרמב"ם כוותיהו נקטינן, ומיהו היכא דאיפשר טוב לחוש לדברי הרמב"ם ז"ל'. ובשו"ע כתב: 'אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחין, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחין'.

ה'. סימן רל"ד סמ"ט, כתב הטור: 'קיים נדרי אשתו או בתו ונתחרט, נשאל לחכם על הקמתו ומתיר לו, ויש לדקדק אם צריך לשאול ביום שמעו, דאיכא למימר דלא גרע משתיקה, ומיהו נראה כיון שאינו יכול להפר הוי כמי שאינו יודע שיכול להפר שאין שתיותו קיום', ע"כ. וכתב

הב"י, שכן משמע מדקדוק דברי הרמב"ם, אבל מדברי הר"ן נראה שאינו יכול לישאל על ההקם אלא ביום שמיצה, ושכן כתבו התוספות, ושכן פסק רבינו ירוחם. וסיים הב"י: 'וכתב בתרומת הדשן סימן רע"ט דגם בסמ"ק פסק כן, ושראוי לחוש לדבריו ודברי התוספות'. ובשו"ע פסק: 'המקיים נדרי בתו או אשתו וניחם, הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו הקמתו, וחוזר ומפר לה בו ביום, אבל אם הפר לה וניחם, אינו יכול להשאל לחכם כדי שיחזור ויקיים, וי"א שאינו יכול להשאל על ההקם אלא ביום השמיצה'.

ו'. סימן רפ"ו ס"ז, הביא הב"י שנחלקו הראשונים האם מרפסת (שהיא דרך לעלות בה לעליות), ובית שער, והגנה, חייבים במזוזה. שדעת הר"ף והרמב"ם שפטורים ממזוזה, ודעת ר"י ורש"י שחייבים במזוזה. וסיים הב"י: 'ולענין הלכה כיון שהר"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקיטין, ומכל מקום נכון לחוש לדברי ר"י ורש"י'. ובשו"ע כתב: 'מרפסת, שהיא דרך לעלות בה לעליות, ובית שער והגנה, פטורים, ואם בית פתוח לאחד מאלו חייבים, ויש אומרים שבית שער חייב אפילו אין בית פתוח לו'.

ז'. אבה"ע סימן קמ"א ס"א, הנה נחלקו בגיטין (ס"ג): אם האשה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה מיד שלוחו של בעלה, דרב סבר אין האשה עושה שליח לקבל גיטה מיד שלוחו של בעלה, ורבי חנינא אמר אשה עושה שליח לקבל גיטה מיד שלוחו של בעלה. ונחלקו הראשונים כמאן הלכה, דדעת רבי האי גאון ור"ח והר"ף והרא"ש והרמב"ם והרשב"א ועוד ראשונים הלכה ברבי חנינא שיכולה לעשות שליח, ומאידך בה"ג ורב שמואל בן חפני והתרומה ועוד ראשונים דהלכה כרב שאינה יכולה לעשות שליח. וסיים הב"י: 'ולענין הלכה כיון שהר"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים להכשיר ונלוו אליהם עוד רבינו האי והרשב"א והרב המגיד הכי נקיטין, ומיהו היכא דאפשר ראוי לחוש לדברי הנוטים לסברת רב מפני חומר אשת איש'. ע"כ. ובשו"ע כתב: 'האשה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה מיד שליח בעלה, וכו', ויש אומרים שאין האשה יכולה לעשות שליח לקבל מיד שליח בעלה'. [עד כאן ראיתי בדברי יעקב על עירובין מ"ו ע"ב. ויש להוסיף עוד כמה ראיות דומות לאלו, וכדלהלן:].

ח'. או"ח סימן קי"ט ס"א, לגבי בקשת צרכיו בשאר ברכות שבתפלה (חוץ משומע תפלה), שדעת רבינו יונה שרק אם שואל צרכיו ממש, כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שהוא צריך לפרנסה, יכול לשאול אפילו באמצע הברכה הקשורה לצרכיו, ובברכת שומע תפלה וכן בסוף התפלה יכול לבקש אפילו אם אין לו חולה בביתו וכדו'. וכתב הב"י: 'וכיון דהרמב"ם והרא"ש ז"ל בחדא שיטתא אזלי הכי נקיטין, ומכל מקום טוב לחוש לדברי ה"ר יונה ז"ל', ובשו"ע סתם כדעת הרמב"ם והרא"ש וסיים 'ולהר"ר יונה וכו'.

ט'. יו"ד סימן נ"ו ס"ב, שדעת הרא"ש שצומת הגידין הם בבהמה בעצם האמצעי כלפי חוץ, ודעת הראב"ד שהם כלפי פנים, וכתב הב"י 'ולענין הלכה ראוי לחוש לדברי הראב"ד', ובשו"ע הביא את דעת הרא"ש בסתם ואת דעת הראב"ד ביש מי שאומר.

י'. יו"ד סי' ק"ס סי"ג, נחלקו האם מותר שהלוח יפייס אדם אחר לתת למלוה בשביל שילוהו, או שאסור. ובב"י כתב, הרוצה לסמוך על המתירים, רשאי וכו'. ומשמע שלא פסק כן בצורה מוחלטת, אלא 'רשאי'. ובשו"ע הביא בסתם שמותר שהלוח יפייס אדם אחר לתת למלוה בשביל שילוהו, וי"א שאסור. ובזה רמז שהרוצה להקל רשאי, אך יש מקום להחמיר.

י"א. יו"ד סימן ק"ע סעיף א', בב"י הביא את מחלוקת הראשונים לגבי ישראל שלוח מעות מעובד כוכבים ברבית, שלכאורה כיון שבדיניהם תובע את הערב תחלה, נמצא הערב תובע את ישראל ברבית שהערב חייב בה לעובד כוכבים. ונחלקו בזה הראשונים, דעת רש"י ושאר מפרשים שכל שיכול לתבוע לערב תחלה אסור עד שיקבל עליו שלא לתבוע עד שיתבע הלוח ולא ימצא לגבות ממנו, ודעת הרשב"א דדוקא בערב שלוף דוץ (כלומר שאין דין המלוה עם הלוח כלל שהוא יכול לדחותו אצל הערב) בכהאי גוונא הוא דאסור, אבל אם קיבל עליו לתבוע מאיזה מהם שירצה מותר. והסיק הב"י: 'והנכון בעיני, **דלכתחלה מורין כדעת רש"י, ובדיעבד היכא דקיימי זוזי שבקינן להו כדין הספיקות שהמוציא מחברו עליו הראיה**'. ובשו"ע כתב בזה"ל: 'ישראל שלוח מעות מעובד כוכבים ברבית, אסור לישראל אחר להיות לו ערב, שכיון שבדיניהם תובע הערב תחלה, נמצא הערב תובע את ישראל ברבית שהערב חייב בה לעובד כוכבים, לפיכך אם קבל עליו העובד כוכבים שלא יתבע את הערב תחלה, הרי זה מותר, וי"א שאינו אסור אלא בערב שלוף דוץ, דהיינו שאין דין המלוה עם הלוח כלל, שהוא יכול לדחותו אצל הערב'. הא קמן דעת מרן שיש לחוש לדעת הי"א ולא להוציא ממון.

י"ב. אבהע"ז סימן י"ז סעיף י"ז, בדין יצאו גוי וישראל מעמנו למקום אחר, ובא הגוי ואמר איש שיצא מכאן עמי מת, משיאין את אשתו אע"פ שאין העובד כוכבים יודע אותו האיש. שכתב הרשב"א שיש דעות בין הפוסקים שא"צ שיאמר קברתיו ושכן דעתו נוטה, אלא שמי יקל ראשו כנגד הרי"ף והרמב"ם. ושכ"כ הריב"ש שראוי להחמיר לדבריהם. וכ"כ הב"י בסימני הב"י שבתחילת הסימן יש לחוש לדברי הרי"ף הרמב"ם המצריכים לומר קברתיו. ובשו"ע כתב, שמשאין את אשתו וי"א שצריך שיאמר קברתיו.

י"ג. אבה"ע סימן קמ"א ס"ד, בדין קטנה שנתארסה, ויש לה אב, שדעת הרי"ף והרמב"ם שאביה מקבל גיטה ולא היא, ומאידך דעת התוספות והר"ה שגם היא יכולה לקבל גיטה. וכתב הב"י: 'ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת וכמה רבוותא הכי סבירא להו נקטינן כוותיהו, ומיהו כל היכא דאפשר ראוי לחוש לדברי החולקים עליהם'. ובשו"ע כתב: 'המקדש קטנה ע"י אביה, וגרשה כשהיא קטנה בעודה ארוסה ואביה חי, אביה מקבל גיטה ולא היא שלא מדעתו, וי"א שהיא יכולה לקבל גיטה'.

וכתב הדברי יעקב (עירובין מ"ו:), שדחוק מאוד לומר דבכולהו הדר ביה מרן בשו"ע מדבריו שבבית יוסף, שהרי לא כל כך רבים המקומות שמרן חזר בו בשו"ע מדבריו שבבית יוסף שנאמר שכל מקומות אלו, הם מאותם שחזר בו, ועוד מה הוא פשר הדבר שבדיוק במקומות שבהם בבית יוסף מפורש ההכרעה דהעיקר כמקילים ושיש לחוש למחמירים, בהני מקומות בדיוק

רבו מאוד חזרותיו בשו"ע מדבריו שבבית יוסף, הרבה יותר משאר כל עניינים שבבית יוסף, ולכן לכאורה דבר זה הוא ראייה גדולה לומר כשיטת הסוברים דיש להתחשב לדינא בסברת היש אומרים.^א

ואין לומר דדוקא היכא דמרן גילה דעתו בב"י אמרינן הכי. זה אינו, דאי בשאר מקומות אמרינן שאין לחוש לי"א, א"כ איך נדע שהכא דעתו לחוש, אולי נימא שגם כאן אין ענין לחוש, וחזר בו ממ"ש בב"י, ולכן כתב כמו בשאר מקומות. אלא מסתבר שבכל המקומות שפה אחת ודברים אחדים, שכך סגנון לשונו שכאשר כותב יש אומרים כוונתו שיש להתחשב ב"א.

ראיות נוספות מדברי השו"ע גופיה

י"ד. ועוד ראייה נכבדה מאד, מדעת בה"ג, דהנה כתב השו"ע (סימן רס"ג ס"י): 'לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה, וי"א שאם מתנה קודם שהדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו מועיל, וי"א שאינו מועיל לה, ויש חולקים על בה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן ברכו, הכל פורשין ממלאכתם'. ולגבי ער"ש חנוכה כתב הב"י (סימן תרע"ט על ס"א): 'נראה לי דמדליק של חנוכה תחלה, דאף לדברי החולקים על בה"ג, אם רצה להדליק של חנוכה תחלה רשאי'. וכ"פ בשו"ע (סימן תרע"ט): 'בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחלה ואח"כ נר שבת'. וכתב האול"צ (ח"ב מבוא): 'שכיון שיש חולקים וסוברים שאסור לעשות מלאכה לאחר הדלקת הנרות, כתב מרן לחוש לדבריהם, כיון שאפשר לעשות זאת בקל ע"י שיקדים נר חנוכה לנר שבת, אעפ"י שסובר מרן שהעיקר הוא שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, ומה שיש שכתבו לדחות, שזהו רק משום 'מהיות טוב', יש להשיב דמ"מ חזינן שמרן התחשב בדעה זו, ולא הביאה רק לכבוד בעלמא, ועוד שדחה בעבור זאת את דין תדיר ומקודש. [ובספר עין יצחק (חלק ג' עמוד תצ"ב) כתב על האור לציון, וז"ל: 'אולם שאני הדלקת נר חנוכה, דשם מרן עצמו הסביר דעתו בבית יוסף, דאפילו להחולקים על טעמו של בה"ג וסבירא להו שאין קבלת שבת תלויה בהדלקה, מכל מקום כיון שאף לסברתם רשאי להדליק של חנוכה קודם, הכי עדיף טפי לצאת ידי חובה לכולי עלמא, ועוד הוסיף שם טעם על פי הסוד דנרות חנוכה ברישא והדר נר שבת דמעלין בקודש ואין מורידין. ע"ש. והיינו דהכא בנקל אפשר להדליק קודם נר חנוכה ואחר כך נר שבת, והוא אפילו לא בגדר הפסד מועט, וגם על פי הסוד, לכן מרן פסק שידליק קודם נר חנוכה ואחר כך נר שבת'. ע"כ. ומכלל דברינו לעיל יש להשיב על דבריו. ורק נעיר שמה שכתב 'ועוד הוסיף שם טעם על פי הסוד וכו'', ליתא כלל בדברי הבית יוסף].

א. ובב"י יו"ד סימן ס"ח על סעיף ח', לגבי פרסות הרגל שנמלחו בקליפתן ולא חתך ראשן, כתב, לענין הלכה לכתחלה ראוי לחוש לדברי סמ"ק אבל בדיעבד כדאי הם כל הנך רבוותא לסמוך עליהם. ע"כ. ובשו"ע (סעיף ח') כתב בלשון דיעבד 'פרסות הרגל שנמלחו בקליפתן ולא חתך ראשן, לא נאסרו'. ולכן לא הביא כלל דעת הסמ"ק.

ט"ו. ועוד ראה מאו"ח סימן תמ"ז סעיף ד'. שבכ"י הביא את דעת הרא"ש וסיעתו דדבר שנתבטל בערב פסח אינו חוזר וניעור בפסח, ואח"כ כתב: 'אבל' מדברי הרמב"ם נראה שחוזר וניעור, וכתב הרב המגיד שכן דעת רוב הגאונים, וכן ראוי לנהוג ולהחמיר. ועוד הביא הב"ד (ג', ד') בהמשך דבריו את דברי הרשב"א בתשובה דראוי לחוש לדבריהם. ויש ג' ראיות שנטיית הב"י לחוש ולהחמיר. ראשית, ידוע שדרכו של הב"י להביא באחרונה את הדעה שהוא מסכים עליה (וכ"כ כנה"ג בכללי הפוסקים אות ע"א), וכאן הביא את דברי הרמב"ם והגאונים באחרונה. שנית, שהוסיף וכתב עליה 'אבל' (יעויין בש"ך יו"ד סי' פ"ד ס"ד). ועוד, שהביא להלן מיניה את דברי הרשב"א שראוי לחוש לדברי הגאונים, ולא העיר עליו כלום. הרי לנו מוכח מהב"י שראוי לחוש להחמיר בדין חוזר וניעור. ובשו"ע (ס"ד) הביא בסתם את דעת המתירים, ובי"א את דעת המחמירים. הרי מוכח להדיא דדעת מרן לחוש ליש אומרים. ואם נאמר שדעתו בשו"ע להקל לגמרי, נצטרך להדחק ולומר שחזר בו.

ט"ז. ועוד ראה, דהנה השו"ע ביו"ד (סי' צ"ו ס"א) הביא בסתם שצנן או סלקא שחתכם בסכין אינם מחליא לשבח (מחזירים לשבח) את הסכין, ובכדי שיקבלו טעם צריכה להיות הסכין בת יומא, ושיש אומרים (בעל התרומה, כמובא בב"י) שגם כאשר הסכין אינה בת יומא, הצנן או הסלקא מחליא לשבח. והנה הטור כתב בהלכות פסח (או"ח סי' תמ"ז ס"ח), נראה לי דאפילו לדעת בעל התרומה, אם נזהרו בהם בחתיכת הסכין (לחתוך הזיתים כשהיא חדשה), אפילו לא נזהרו לכובשן בקדירה חדשה, אם אינה בת יומא מותרין כיון דבשעת כבישה נותן בהן מים בטל חורפייהו ולא שייך תו למימר מחליא להו, עכ"ל הטור. ובב"י לא כתב על זה מאומה, ומשמע שמסכים בזה למה שכתב הטור. וכ"פ בשו"ע (תמ"ז ס"ח), זיתים שנזהרו לחתכם בסכין חדשה, אפילו לא נזהרו לכבשם בקדירה חדשה אם אינה בת יומא מותרים לכולי עלמא, ע"כ. וכוונת השו"ע דשרי אף אליבא דהתרומה. וכיון שהשו"ע ביו"ד (סי' צ"ו ס"א) הביא את בעל התרומה ביש אומרים, על כן כתב הכא דמ"מ אם היא סכין חדשה בזה שרי 'לכו"ע', דבזה ליכא פלוגתא. ומוכח שהתחשב בדעתו. (ושו"ר שכיוונתי בזה למ"ש בקצרה בבאה"ל סי' תמ"ז ד"ה מותרת, ובאול"צ ח"ג פ"י ה"ב בביאורים סד"ה ונראה).

י"ז. עוד ראה שכאשר מביא בשו"ע י"א וי"א, הגם שהלכה כ"א בתרא, מ"מ מרן עצמו חושש ל"א קמא היכא שהוא מוחזק. דהנה בדין רבית, נחלקו הרמב"ם ושאר הראשונים, מה הדין אם לאחר ההלוואה אמר הלואה למלוה דור בחצרי, האם הוי רבית קצוצה או אבק רבית. שלדעת רוב הראשונים הוי רבית קצוצה, ולדעת הרמב"ם הוי אבק רבית מדכתיב 'לא תתן לו' תלאו בשעת נתינה (וכמובא בב"י יו"ד סי' קס"ו על ס"ב). ובשו"ע (שם) כתב: 'ואם הלואה ואחר זמן תבע חובו ואמר לו הלואה דור בחצרי, יש אומרים שאינו אלא אבק רבית, ויש אומרים שהוא רבית קצוצה'. והדבר ידוע שרבית קצוצה יוצאה בדיינים, ונמצא שלפי י"א קמא אין מוציאין מידו ואילו ל"א בתרא מוציאין. והנה מרן גופיה בשו"ת אבקת רוכל (סימן קנ"א) כתב בזה"ל: 'הנה לדעת הרמב"ם ורביתיו בפ"ז מהלכות מלוה ולוה אינה רבית קצוצה, לפי שלא התנו על הריחו ההוא בשעת מתן מעות, כי כשמכר לו הסחורה היה בהיתר ואח"כ שנשארו המעות בידו ונתפשרו שיפרע לו מהם ריוח כך וכך לשנה אז היה האיסור, ואינו אלא רבית דרבנן לדעת

הרמב"ם ורבותיו, ואינה יוצאה בדיינים, ואע"פ שלדעת שאר הפוסקים היא רבית קצוצה, מאחר שהרמב"ם שנהגו העולם כמותו בדיני ממונות סובר שאין מוציאין מידו אין לנו כח להוציא מידו. הא קמן דעת מרן שיש לחוש לדעת י"א קמא ולא להוציא ממנו.

י"ח. ראיה נוספת מדיני ברכה במקום שאכל, וישיבה בשעת ברכת מעין שלש. דהנה איתא בפסחים (ק"א:), שיש ברכות הטעונות ברכה לאחריהן במקומן ויש שאינן טעונות ברכה לאחריהן במקומן. ולא פירטה הגמ' כלל לאלו ברכות נטוונות. ונחלקו בזה הראשונים. ונקדים כי לכו"ע פירות ומים אין צריכין ברכת בורא נפשות במקומן. אולם בשאר ברכות נחלקו, ומצאנו בזה ג' דעות: א'. דעת הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) והרשב"ם (פסחים ק"א:) שכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומן. ב'. דעת הרי"ף (דף כ' ע"א בדפי הרי"ף) והתוס' (פסחים ק"א: ד"ה אלא) והרא"ש (פסחים פרק י' סימן ו') שרק חמשת מיני דגן טעונים ברכה במקומן, אבל פירות מז' מיני דגן א"צ ברכה במקומן. וטעמם משום דבעי מאכל חשוב המזין, שהוא טעון ברכה לאחריו במקומו (משנ"ב ס"ק מ"ד). ג'. דעת הרשב"א (ברכות נ"ג:) ודעה א' בתוס' (פסחים שם), שדוקא פת טעונה ברכה במקומה.

ובשו"ע (סי' קע"ח ס"ה; סי' קפ"ד ס"ג) הביא את הרמב"ם ב"א, ואת דעת הרי"ף והרא"ש בוי"א. וקי"ל דעיקר הדין כו"ש (וכ"כ הפמ"ג קע"ח א"א י"ב), שרק חמשת מיני דגן טעונים ברכה במקומן. ומאידך בסימן קפ"ג ס"י פסק השו"ע: יש אומרים שגם ברכת מעין שלש צריך לאמרה מיושב. וזהו כדעת הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) שכתב שבשעה שמברך ברכת המזון וברכת מעין שלש יש לישב ובמקום שאכל, ומשמע דהיינו על כל ז' המינים. והנה הדין שיש לישב בברהמ"ז מקורו מדברי הגמרא בברכות (נ"א:), והדין שיש לחזור למקומו מקורו מדברי הגמרא בפסחים (ק"א:). ואע"פ שהיה מקום להבין שרק בברהמ"ז יש לישב ויש לחזור למקום שאכל, מ"מ הרמב"ם השווה את דין מעין שלש לדין ברהמ"ז בשני הדינים, וכתב הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם ברכות פ"ד ה"א), שטעמו של הרמב"ם בשניהם חד הוא, שכיון שתקנו חכמים לשבעת המינים ברכה מעין שלש דוגמת ברכת המזון משמע דחשיבי ואית להו קבע כפת ממש, הילכך צריך לחזור למקומו ולישב כפת עצמו, ועל כן השווה דין מעין שלש לברהמ"ז. וכ"כ הגר"א (סי' קפ"ג ס"ק כ"ד) שהרמב"ם לשיטתו בשני הדינים, והביאו המשנ"ב (סי' קפ"ג ס"ק ל"ה).

ומכח סתירה זו הוכיח האור לציון (ח"ב מבוא ענף א' אות י"ח), שדעת מרן השו"ע לחוש לכתחילה ל"א קמא, שהרי בסימן קפ"ג חשש לדבריהם והביאם מבלי חולק. וביביע אומר (ח"ט סי' ק"ח אות ד') כתב לתמוה על דבריו, שאין כאן סתירה כלל, דההיא דסימן קע"ח ס"ה מיירי במחלוקת בענין אם כל שבעת המינים צריכים ברכה אחרונה 'במקומם', וכתב בשם יש אומרים בתרא דדוקא במיני דגן, ומסקנתו כן. אבל בסי' קפ"ג ס"י מיירי לענין 'ישיבה' בעת שמברך ברכה אחרונה, ובזה פסק שיש לישב בעת שמברך ברכה מעין שלש, ואין כאן סתירה כלל. ע"כ.

ונראה לבאר את כוונת האול"צ, דהן אמת ששני דינים הם – 'ישיבה' ו'ברכה במקום שאכל', אולם היה מקום לומר שדינים אלו שנכתבו בגמ' הם רק על ברהמ"ז, ומנ"ל לרמב"ם להוסיף גם את דין מעין שלש, אלא סברא אחת היא לשניהם, דברכת מעין שלש חשובה היא ועל כן כתב שיחזור למקומו וגם ישב בשעת הברכה, וכמ"ש להדיא הרדב"ז והגר"א והמשנ"ב דלעיל. [והטעם שהחמיר השו"ע לכתחילה בישיבה בשעת ברכת מעין שלש (שהביא רק את דעת הרמב"ם), יותר מחזרה למקומו בברכת מעין שלש (שהביא מחלוקת), נראה דהיינו משום שישביה בשעת הברכה קל יותר להחמיר בה מאשר חזרה למקום שאכל]. ויעויין באול"צ שם שהביא עוד כמה ראיות ליסוד הנ"ל.

* * *

ויש שרצו להוכיח שממה שכתב מרן מכמה מקומות שטוב לחוש ל"א, משמע שבשאר מקומות א"צ לחוש. אולם לפ"ז הלא בהרבה מקומות הביא מרן יש ויש, והכריע להדיא כיש בתרא (ראה רע"ג ס"ז; ס' ס"ד; קס"ו; רי"ט ס"ג; של"ד כ"ד; קנ"ט ס"ח; חו"מ פ"ב ס"ח; ועוד מקומות רבים), וכן יש מקומות שהביא סתם ויש והכריע כהסתם (ראה קס"א ס"ד; רע"ט ס"ב), וא"כ נבוא ונדייק דבעלמא אין הלכה כיש בתרא. אלא צ"ל שפעמים ומרן ראה לנכון לחזק יותר את הפסק, לחוש לו ביותר. דכשהדרגה פחותה הביאה בסתם ויש, וכשהדרגה יותר חמורה סיים שיש לחוש לדבריהם. (וראה בספר שיר חדש פסחים – שקלים, פרק 'מדרכי הוראה' ב', עמ' שמ"ז, סעיפים א'-ב').

* * *

ענף ב'

ראיות מהפוסקים לכלל זה

יש להקדים, שהבאנו בס"ד ראייה גם מגדולי אשכנז שהבינו כך בדעת השו"ע, שכיון שהחלקת מחוקק (אבה"ע ס"א ס"ק י"א) והש"ך (יו"ד ס"ס רמ"ב) הביאו את דברי הרמ"ע מפאנו, שבכל סתם וי"א העיקר כהסתם, וא"כ כל גדולי אשכנז ראו את דבריה, וגם המג"א ראה את דברי הש"ך, ומביאו עשרות פעמים (לדוגמא: סימן י"ד סק"י; סימן קצ"ו סק"א). וכולהו ידעי שהעיקר כהסתם, ועם כל זה כתבו רבים שראוי להתחשב בדעת הי"א, וכדלהלן, ומוכח שהבינו שזוהי כוונת הרמ"ע מפאנו, שיש להתחשב בדעת הי"א.

עוד נקדים שפעמים והבאנו ראייה מדיני חושן משפט אשר כתבו האחרונים דאמרינן קים לי כדעת הי"א נגד דעת הסתם. ויש שרצו לטעון שאין זו הוכחה, דדוקא בדיני ממונות מצד קים לי אמרינן הכי, אבל לא באורח חיים ויורה דעה. אולם קשה לקבל חילוק זה, שהרי בני ספרד קבלו הוראות מרן, ולא טוענים קים לי נגד מרן (כמ"ש הברכ"י חו"מ סי' כ"ה, ועוד פוסקים), ואם איתא דהביא השו"ע את דעת הי"א לכבוד בעלמא וההלכה ברורה וחלוטה כדעת הסתם,

אמאי כתבו האחרונים דטענינן קי"ל כסברת הי"א, אחר שקבלנו הוראות מרן. א"ו שבכל חלקי השו"ע מתחשבים בסברת הי"א. גם הדבר פשוט שאין לומר שרק בחו"מ נתכוין השו"ע להביא את סברת הי"א בכדי לחוש לה בטענת קי"ל משא"כ בשאר חלקי השו"ע, דהלא ישנם כמה וכמה דיני ממונות גם בשאר החלקים, כגון רבית וכתובות, ומלבד זאת מסתבר שכל המקומות בשו"ע הם בשפה אחת ודברים אחדים.

א'. מהר"ר שלמה דוראן זלה"ה (נין התשב"ץ)

והנה רבי שלמה דוראן (נין התשב"ץ) בספר חוט המשולש (טור ראשון סימן ל"א אות ב') כתב בדעת השו"ע, שכאשר מביא השו"ע מחלוקת בסתם ויש העיקר כהסתם, ורק אם כתב יש ויש הלכה כדעה בתרייתא. והוסיף 'ומי שיראה גם בלא עיון בטורים ובזולתם מהחבורים יראה זה בבירור'. כלומר, שכלל זה שסתם ויש דהלכה כסתם, וכן יש ויש הלכה כו"ש, הוא בין בשו"ע ובין בטור.

ועתה נחזי אנן בדעת הטור, ונוכיח ממנו על דעת השו"ע. והנה כתב הב"י באו"ח (סימן רמ"ח): 'ולפי שסברת רשב"ם יחידאה היא, ששום פוסק לא הודה לו, לא הזכירה רבינו'. וכע"ז ביו"ד (סימן קפ"ד על סעיף א'): 'ורבינו סתם דבריו כאן על פי הסכמת הפוסקים, ולא חשש לדברי הרמב"ם, וגם בסימן קפ"ו לא הזכיר סברתו'. ומשמע מדבריו שכאשר מזכיר הטור סברת איזה פוסק, אף שלבסוף מכריע דלא כוותיה, מ"מ זהו בכדי לחוש לדבריו. ומינה דגם בשו"ע הכי.

ב'. מהר"ר משה גלאנטי זלה"ה (הראשון) בשו"ת מהר"ם גלאנטי (ראיתו בספר להדליק ולברך)

נחלקו הראשונים לגבי קטן שיש לו אפטרופוס שאין מכירתו מכירה, מה הדין אם נתן מתנה, שלדעת הרמב"ם אין מתנתו מתנה, ולדעת ר"ח מתנתו מתנה, ובשו"ע (חו"מ סימן רל"ה ס"ב) סתם שאם יש לקטן אפטרופוס 'אין מעשיו כלום'. וכתב ע"ז מהר"ם גלאנטי (שו"ת סימן צ"ט): 'ובודאי שכך נהגנו כהרמב"ם זלה"ה דהוא מאריה דאתרא, וכן פסק מהר"ם קארו זלה"ה כהרמב"ם ולא חש לסברת רבינו חננאל אפילו ליש אומרים. ע"כ. ומינה שאם הביאו ב"א, זהו משום שחש לסברתו. וידוע שמהר"ם גלאנטי היה תלמיד מרן רבינו יוסף קארו זלה"ה, והוסמך על ידו. הא קמן כלל מתלמידו של מרן, שבכל מקום שהביא יש אומרים, זהו בכדי לחוש לסברתם.

ג'. החלקת מחוקק

הביא הב"י (אבה"ע סימן כ"ח על סעיף י"ג), דנחלקו הראשונים אם לבעל היה חוב ביד אחרים, ואמר לאשה במעמד שלשתן, הרי את מקודשת לי בחוב שיש לי ביד זה. דעת הרמב"ם שמקודשת, כיון שסובר דהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו אינו מחול, ונמצא שאין האשה חוששת שמא ישוב הבעל וימחל ללוה, וסמכה דעתה ומיקדשא. ומאידך הביא הרב המגיד

שיש מי שכתב (והוא הרמב"ן), שאינה מקודשת, כיון שסובר דהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול, וא"כ האשה לא סמכה דעתה להתקדש, דשמא ישוב הבעל וימחל ללוה. והנה בשו"ע חו"מ (סימן ס"ו סעיף כ"ט) כתב: 'הנותן שטר חוב לחבירו או מכרו, במעמד שלשתן, אינו יכול למחול'. ואילו באבה"ע (סי' כ"ח סי"ג) כתב: 'היה לו חוב ביד אחרים, ואמר לה הרי את מקודשת לי בחוב שיש לי ביד זה, במעמד שלשתן, הרי זו מקודשת, וי"א שאינה מקודשת'. וכתב החלקת מחוקק (אבה"ע סימן כ"ח ס"ק כ"ב): 'אע"ג דבחושן המשפט בסימן ס"ו סעיף כ"ט, פסק דבמעמד ג' אינו יכול למחול, הכא משום חומרא דקדושין יש לחוש לדעת האומר דאף במעמד ג' יכול למחול, ולא סמכא דעת האשה וע"כ אינה מקודשת'.

(וע"ע בח"מ אהע"ז סי' צ"ו ס"ק ט"ו, ע"ש בקושייתו, ולכאוף אם השו"ע כותב י"א רק לכבוד בעלמא, מאי קשיא ליה, וגם מה שתירץ דלכל חד כדאית ליה, לא שייך לומר זה אי אמרין דהביאם לכבוד בעלמא, דהא ס"ס לא בפועל הביאם, ודו"ק).

ודברי החלקת מחוקק הללו מלמדין גם על מה שהביא את דברי הרמ"ע מפאנו (אבה"ע סימן א' ס"ק י"א), שהבין שכוונת הרמ"ע במה שכתב 'לחלוק כבוד לבעליה', היינו לחוש לדעתם. וילמד סתום מן המפורש. [ואמנם את דברי הרמ"ע הביא בנו של הח"מ, אולם מסתמא הוא הולך בדרך אביו ולא פליג על דבריו].

ד. הש"ך

ראה בקובץ תורת ציון ח"ב, במאמרו של הרה"ג אריאל אפרים אהרנוב שליט"א (אות ט"ז), שהוכיח שכן דעת הש"ך.

ויש להוסיף שכן מוכח גם מדברי הש"ך ביו"ד סימן רכ"ב, דהנה נחלקו הראשונים כאשר אדם נותן מתנה לאישה 'על מנת שאין לבעלך רשות בזה ומה שתרצי תעשי בזה', האם התנאי מועיל והבעל אינו קונה את המתנה, או שהתנאי אינו מועיל והבעל קונה. שלדעת הרמב"ם הבעל אינו קונה, ולדעת התוספות הבעל קונה. והנה השו"ע באה"ע (סימן פ"ה סי"א) פוסק בפשיטות כדעת הרמב"ם, בלא הבאת שני צדדים, שבתנאי כללי כזה 'או על מנת שתעשי מה שתרצי בלא רשות הבעל', שאכן התנאי מועיל והבעל לא קנה. אולם ביו"ד (סימן רכ"ב ס"א), השו"ע מביא נידון זה במחלוקת סתם ויש: 'אמר על מנת שאין לבעליך רשות בהם אלא מה שתרצי עשי בהם, לא קנה הבעל, ומה שתרצה תעשה בהם וכו', ויש אומרים דאפילו באומר לה על מנת שאין לבעליך רשות בהם ומה שתרצי תעשי בהם, קנה הבעל, ואסור בהם'. וכתב הש"ך (יו"ד סי' רכ"ב סק"ג): 'ובאבה"ע סי' פ"ה סי"א סתם המחבר כסברא הראשונה ולא הביא דעת הי"א, וכתב הב"ח דנראה בפלוגתא דרבוותא לענין נדרים הולכין לחומרא, וגבי ממונא קולא לנתבע וחומרא לתובע ומי שמוחזק המע"ה'. ומשמע שהסכים הש"ך לדברי הב"ח.

ועוד ראייה בדעת הש"ך. דהנה לגבי ראובן שהלוה מנה לשמעון, ואמר לשמעון מנה שיש לי נתנה ללוי, ואמר לו זאת במעמד שלשתן, נחלקו הראשונים האם יכול לחזור ולמחול לשמעון.

וכתב הכסף משנה (פ"ו מהל' מכירה ה"ח), שהסוברים שאין ראובן יכול למחול לשמעון, סבירא להו ג"כ שאין לוי יכול לחזור ולתבוע מראובן (אם שמעון דוחה את לוי). והנה השו"ע חו"מ סי' קכ"ו ס"א כתב, שאין ראובן יכול לחזור ולמחלו. ומאידך בסי' קכ"ו ס"ט, לגבי הדין האם לוי יכול לחזור ולתבוע מראובן, כתב השו"ע בסתם שלוי אינו יכול לחזור ולתבוע מראובן, וי"א שלוי יכול לחזור ולתבוע את ראובן. וכתב הש"ך (סי' קכ"ו סק"י) דאולי השו"ע חזר בו. ואי סבירא ליה דהי"א לכבוד בעלמא, לא מתחילה הקושיא, וא"צ לתירוץ.

ועוד מוכח כן מדברי הש"ך בחו"מ סי' של"ט. דהנה נחלקו הראשונים האם אומן קונה בשבח כלי, שלדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש אינו קונה בשבח כלי (כמובא בב"י חו"מ סי' של"ט על סעיף ו'), ואילו לדעת ר"י קונה בשבח כלי (כמובא בב"י אבה"ע סי' כ"ח על סעיף ט"ו). ובשו"ע אבה"ע (סימן כ"ח סעיף ט"ו) כתב: 'אמר לה התקדשי לי בשכר מלאכה זו שאעשה עמך, ועשה, אינה מקודשת, ויש אומרים שהיא מקודשת'. הרי שהביא את דעת שאר הראשונים בסתם ואת דעת ר"י ביי"א. ומאידך בחו"מ (סימן של"ט סעיף ו') כתב: 'נתן טליתו לאומן לתקנה בקבלנות וגמרה, נתנו לו אפילו בחצי היום כיון ששקעה עליו חמה עובר משום כל תלין, שקבלנות היא כשכירות לפורעו בזמנו'. הרי שהשמיט השו"ע את דעת ר"י. וכתב הש"ך (חו"מ סי' של"ט סק"א) ליישב דהטעם דבאבה"ע הביא ב' דעות בזה, היינו משום חשש קידושין, שחוששין גם לדעת ר"י ומקודשת מספק, אבל לענין ממונא הכריע דלא כר"י.

ה'. הט"ז

בדין סעודה שלישית כתב השו"ע (סימן רצ"א ס"ה): 'צריך לעשותה בפת, וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא בפירות, וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת אא"כ הוא שבע ביותר'. הרי שגם כתב בסתם שיש לאכלה בפת, וגם הוסיף שכן עיקר. ומאידך בסימן קפ"ח (ס"ח) פסק, שאם שכח רצה והחליצנו אינו חוזר. וכתב הט"ז (סימן קפ"ח סק"ו): 'ואע"ג דבסימן רצ"א מסיק בשו"ע דצריך פת, מ"מ כאן נמשך בזה חומרא, דלא נימא ברכה לבטלה כשיחזור דשמא אין טעונה פת'. הרי דסבירא ליה שחשש השו"ע לדעות הי"א שא"צ לאכלה בפת.

ועוד מצינו יסוד זה בדברי הט"ז, דהנה נחלקו הראשונים לגבי אדם שנשבע בשנה מעוברת שלא יאכל מאכל פלוני עד אדר בסתם, האם אסור עד אדר ראשון או אדר שני, וכן שטר שכתוב בו אדר סתם האם הוא אדר ראשון או אדר שני. דעת הרמב"ם שאדר סתם הוא אדר שני, ודעת הרא"ש והר"ן שאדר סתם הוא אדר ראשון. ובהלכות נדרים כתב השו"ע (יו"ד סימן ר"כ סעיף ח'): 'אמר עד ר"ח אדר, עד ר"ח אדר ראשון וכו', ולהרמב"ם אם ידע שהשנה מעוברת ואמר עד ר"ח אדר, אסור עד ר"ח אדר שני'. ומאידך בחו"מ (סימן מ"ג סעיף כ"ח) כתב: 'שני שטרות שנעשו בשנה מעוברת, אחד כתוב בו אדר סתם, ואחד כתוב בו אדר שני, ואין ללוה נכסים כנגד שניהם, נותנים למי שכתוב בו אדר סתם, ואם בשניהם נכתב אדר סתם, הוי כמו שכתוב בשניהם

אדר ראשון, ונותנים למי שזמנו קודם במספר ימי החדש'. ולא הזכיר את דעת הרמב"ם. ותירץ הט"ז (אבה"ע סימן קכ"ו סק"ט), דלעולם קי"ל כרוב הפוסקים דס"ל סתם אדר הוא אדר ראשון ואין חילוק בין אם ידע ובין אם לא ידע, אולם בנדרים שהוא איסור דאורייתא חשש לדעת הרמב"ם. [וכן תירצו הב"ש (ס"ק י"ט) והפר"ח (סקי"ח)].

ו'. המגן אברהם

הנה לגבי המחלוקת אי מצוות צריכות כוונה, כתב השו"ע (סימן ס' סעיף ד'): 'יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה'. הרי שגם הביא לדעה אחרונה ב"א בתרא, וגם הוסיף שכן הלכה. ומאידך לגבי ספירת העומר כתב השו"ע (סימן תפ"ט סעיף ד'): 'מי ששואל אותו חברו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה'. וכתב המג"א (סימן תפ"ט ס"ק י'): 'ואע"ג דלא כיון לצאת, וקי"ל דבעינן שיתכוין לצאת כמו שכתוב בסימן ס', אפשר דכיון דאסור לברך ברכה לבטלה, חיישינן למ"ד מצוות אין צריכות כוונה.

ועוד יש להוכיח שכן דעת המג"א, דהנה לגבי קידוש כתב השו"ע (סימן רע"א ס"ב): 'נשים חייבות בקידוש וכו', ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם'. ומאידך לגבי קריאת המגילה כתב השו"ע (סימן תרפ"ט סעיפים א'-ב'): 'הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים וכו', אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע מי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא, ויש אומרים שהנשים אינן מוציאות את האנשים'. ותמה הב"ח (סימן רע"א אות ב'): 'והפוסקים סותרין זה את זה, דנראה דאין לחלק בין קידוש למגילה, ולפענ"ד נראה עיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה שאין הנשים מוציאות לאנשים'. וכוונתו להקשות אמאי במגילה חשש השו"ע להחמיר לכתחילה כהי"א ובקידוש לא חשש. ותירץ המג"א (סי' רע"א סק"ב), 'ע"פ התוס' בסוכה (דף ל"ח) שכתבו, כיון דבמגילה רבים הם, זילא בהו מילתא שתוציאם אשה. ועל כן בדיני מגילה הביא השו"ע י"א להחמיר.

ועוד ראה, דלגבי סעודה שלישית כתב השו"ע (סימן רצ"א ס"ה): 'צריך לעשותה בפת, וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא בפירות, וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת א"כ הוא שבע ביותר'. הרי שגם כתב בסתם שיש לאכלה בפת, וגם הוסיף שכן עיקר. ומאידך בסימן קפ"ח ס"ח פסק שאם שכח רצה והחליצנו אינו חוזר. וכתב המגן אברהם (סימן קפ"ח ס"ק ט"ז): 'אע"ג דלכתחלה חייב לאכול פת כמ"ש סימן רצ"א, מ"מ כיון שי"א שאינו חייב לאכול פת, וא"כ אינו חייב לחזור, וספק ברכות להקל'. הרי דסבירא ליה שחשש השו"ע לדעות הי"א שא"צ לאכלה בפת.

ועוד יש להוכיח כן בדעת המג"א, מדברי המחצית השקל (סימן ש"ו סק"ח) המובאים להלן (אות כ"ד), אשר כתבם בדעת המג"א, יעו"ש.

ועוד ראה, דישנה לכאורה סתירה בדברי השו"ע, דלגבי נר חנוכה כתב השו"ע בסימן תרע"ה ס"ג: 'אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואף על פי שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר'. ודעת היש מי שאומר היא בעל העיטור (הלכות חנוכה דף קט"ז ע"א) כמובא בב"י, וראיתו היא ע"פ גרסתו בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) 'מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים', ולמד דיני חנוכה מדיני קריאת המגילה. והנה לגבי קריאת המגילה כתב השו"ע בסימן תרפ"ט ס"ב: 'אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא'. והקשה המג"א (סי' תרפ"ט סק"ד), אמאי בהלכות חנוכה הביא ב' דעות, ובהלכות מגילה לא הביא אלא רק את דעת האוסרים, והלא הא בהא תליא (ועיין במחצ"ש). ונשאר בקושיא. ומוכח מקושייתו שלא לחינם הביא השו"ע את סברת הי"א, דאם נאמר שהביאם לכבוד בעלמא, לא מתחילה הקושיא.

ז. שלחן מלכים למהר"ר יצחק בואינו זלה"ה (ראב"ד בירושלים)

כתב השו"ע לגבי סעודה שלישית (סימן רצ"א ס"ה): 'צריך לעשותה בפת, וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא בפירות, וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת א"כ הוא שבע ביותר'. הרי שגם כתב בסתם שיש לאכלה בפת, וגם הוסיף שכן עיקר. ומאידך בסימן קפ"ח ס"ח פסק שאם שכח רצה והחליצנו אינו חוזר. ויישב הב"ח (ריש סימן קפ"ח): 'דלעולם אזלינן לחומרא, דצריך לעשותה בפת ולענין חזרה בברכת המזון אין מחזירין אותו ג"כ לחומרא, דספק ברכות להקל, דשמא הלכה כ"א שיכול לקיימה בפירות. ע"כ. והביאו בשלחן מלכים (הוצאת מכון ירושלים, סי' קפ"ח סק"ז), והסכים עמו.

ח'. הפרי חדש

הבאנו לעיל (אות ו') את סתירת דברי השו"ע מהלכות חנוכה להלכות מגילה. והפרי חדש (סימן תרע"ה ס"ג) כתב בזה: 'ואעפ"י שהרב המחבר בסימן הנזכר (סימן תרפ"ט, הלכות מגילה) לא

ב. נחלקו האחרונים בדעת המג"א. לדעת המחצ"ש 'קושיית מגן אברהם, דבסימן תרע"ה הביא ב' דעות, וכאן לא הביא רק דעת האוסרים'. ולדעת הפמ"ג (א"א סימן תרפ"ט סק"ד) דבסימן תרע"ה שכתב המחבר 'הדליקה חרש שוטה וקטן לא יצא, ויש אומרים הגיע לחינוך יצא, אע"ג דדרך המחבר דהלכה כדיעה ראשונה בסתם, היינו כשמפורש להיפוך מדיעה שניה, מה שאין כן שם העתיק בדיעה ראשונה גמרא דשבת כ"ג ע"א, והיש אומרים הוא בעל העיטור מפרש דבלא הגיע לחינוך איירי, והלכה כיש אומרים'. ולדבריו קושיית המג"א שישנה סתירה גמורה בדברי השו"ע, שבהלכות חנוכה פסק שאם הגיע לחינוך יצא ואילו בהלכות פורים פסק שלא יצא. והראיה שהבאנו בפנים, היא אליבא דהמחצ"ש. וכמו כן להלן (אותיות: ז', י"ז, כ', כ"ד, מ') שהבאנו ראיות מיישובים של האחרונים לסתירה הנ"ל, הבאנו רק מאותם הסוברים שבהלכות חנוכה הביא השו"ע מחלוקת בסתם ויש.

חשש לסברת בעל העיטור ולא הזכירה, הביאה בכאן (סימן תרע"ה, הלכות חנוכה), לפי שאפשר דאפילו מאן דפליג התם מודה הכא, משום דנר חנוכה קילא, וכמו שכתבתי [בדיבור הקודם] בשם התוספות (דשםא נר חנוכה קילא היא, כדאמרינן דמשתתף בפריטי, וכי נסיב לא צריך דסמיך אהדלקה דביתו שחוץ לעירו).

הא קמן דס"ל בדעת השו"ע, שמשום שדיני חנוכה קילי על כן הביא את דעת העיטור בדיני חנוכה, ואילו בדיני מגילה השמיט את דעתו. ואע"פ שדעת בעל העיטור עצמו שדיני חנוכה ומגילה תליא הא בהא.

ועוד ראינו שכן סובר הפר"ח, דהנה נחלקו הראשונים לגבי אדם שנשבע בשנה מעוברת שלא יאכל מאכל פלוני עד אדר - בסתם, האם עד אדר ראשון או אדר שני, וכן שטר שכתוב בו אדר סתם האם הוא אדר ראשון או אדר שני. דעת הרמב"ם שאדר סתם הוא אדר שני, ודעת הרא"ש והר"ן שאדר סתם הוא אדר ראשון. ובהלכות נדרים כתב השו"ע (יו"ד סימן ר"כ סעיף ח'): 'אמר עד ר"ח אדר עד ר"ח אדר ראשון וכו', ולהרמב"ם אם ידע שהשנה מעוברת ואמר עד ר"ח אדר אסור עד ר"ח אדר שני'. ומאידך בחו"מ (סימן מ"ג סעיף כ"ח) כתב: 'שני שטרות שנעשו בשנה מעוברת, אחד כתוב בו אדר סתם, ואחד כתוב בו אדר שני, ואין ללוה נכסים כנגד שניהם, נותנים למי שכתוב בו אדר סתם, ואם בשניהם נכתב אדר סתם, הוי כמו שכתוב בשניהם אדר ראשון, ונותנים למי שזמנו קודם במספר ימי החדש'. ולא הזכיר את דעת הרמב"ם. ותירץ הפר"ח (אבה"ע סימן קכ"ו ס"ק י"ח), דלעולם קי"ל כרוב הפוסקים דס"ל סתם אדר הוא אדר ראשון ואין חילוק בין אם ידע ובין אם לא ידע, אלא בנדרים שהוא איסור דאורייתא חשש לדעת הרמב"ם. [וכן תירצו הט"ז (סק"ט) והב"ש (סקי"ט)].

וזהו סיוע נוסף למ"ש הרה"ג א"א אהרונוב שליט"א בקובץ תורת ציון (ח"ב, אות ל"ד עמ' קל"ח) בדעת הפרי חדש, ע"ש.

ט'. מהר"ם בן חביב זלה"ה בעל גט פשוט (הראשון לציון ורבה של ירושלים)

הרה"ג א"א אהרונוב שליט"א הביא במאמרו בקובץ תורת ציון ח"ב (עמ' קכ"ו-קכ"ח), מדברי מהר"ם בן חביב, בענין בישול אחר אפיה, שכיון שהביאה השו"ע ביש מי שאומר, הרי ש'הזכיר סברת האוסר לחוש לדבריו לכתחילה'. ועוד הביא כמה וכמה ראיות לזה.

ויש להוסיף שכן מצאנו למהר"ם בן חביב שכתב בשו"ת קול גדול (סימן ק'), דברים מפורשים בזה: 'נודע דדרכו של מרן ז"ל דדעתו לפסוק כסברא שכתב סתם, ומה שכתב ויש מי שאומר (לקולא), היינו לומר דאם הוא שעת הדחק סומכין על היחיד'.

ועוד מצינו שכתב יסוד זה בספרו גט פשוט. דהנה נחלקו הראשונים לגבי אדם שנשבע בשנה מעוברת שלא יאכל מאכל פלוני עד אדר - בסתם, האם עד אדר ראשון או אדר שני, וכן שטר שכתוב בו אדר סתם האם הוא אדר ראשון או אדר שני. דעת הרמב"ם שאדר סתם הוא אדר

שני, ודעת הרא"ש והר"ן שאדר סתם הוא אדר ראשון. והשו"ע בהלכות נדרים כתב (יו"ד סימן ר"כ סעיף ח'): 'אמר עד ר"ח אדר עד ר"ח אדר ראשון וכו', ולהרמב"ם אם ידע שהשנה מעוברת ואמר עד ר"ח אדר אסור עד ר"ח אדר שני'. ומאידך בחו"מ (סימן מ"ג סעיף כ"ח) כתב: 'שני שטרות שנעשו בשנה מעוברת, אחד כתוב בו אדר סתם, ואחד כתוב בו אדר שני, ואין ללוה נכסים כנגד שניהם, נותנים למי שכתוב בו אדר סתם, ואם בשניהם נכתב אדר סתם, הוי כמו שכתוב בשניהם אדר ראשון, ונותנים למי שזמנו קודם במספר ימי החודש'. ולא הזכיר את דעת הרמב"ם. ותירץ הגט פשוט (אבה"ע סימן קכ"ו ס"ק ל"ב): 'דלא סתרי פסקיו אהדדי, חדא דרוב מנין הסכימו דהלכתא כר"י, וסברא זו נקיט לה סתמא ביו"ד, ומה שהזכיר סברת הרמב"ם אין הכרח דספוקי מספקא ליה, אלא הזכיר סברתו לומר דמי שירצה לחוש בענין איסור נדרים יחוש לסברת הרמב"ם וכו'.' [וכל המרבה למשמש בדברי הגט פשוט, יראה שחזר על כלל זה כמה וכמה פעמים].

ויש להוסיף עוד, שסובר מהר"ם בן חביב אף יותר מכך, שגם כאשר מרן רק רמז שיש חולקים, אע"פ שלא הביאם, יכול הנטען לטעון קים לי כוותייהו. שכך הביא בשמו בשו"ת גינת ורדים (חו"מ כלל א' סימן א', ד"ה ועתה לפי): 'ומרן בשו"ע (חו"מ) כתב סי' ש"ג (ס"ב) בלשון הזה, שומר שכר חייב בגניבה ואבידה, וי"א שאע"פ ששמר כראוי ונתן הכספים תחת הקרקע בעומק מאה אמרו וכו' חייב עכ"ל. באופן דלכאורה יראה דיש לחייב לש"ש אף על פי דנגב ממנו באונס גדול ולא יוכל השומר לומר קי"ל' (והיינו שמ"ש השו"ע בסתם דשומר שכר חייב בגניבה ואבידה, אינם חולקים עם סברת היש אומרים, אלא כעין הקדמה, והוא דין המוסכם על הכל). וממשיך הגינת ורדים: 'אך אחר העיון יראה לי דמצי למימר המוחזק קים לי וכו', משום דאני רואה דמרן פסק דין זה בשם י"א, וכוונתו לרמוז לנו דיש חולקים על סברא זו וכו', שכתב י"א דחייב באונס גדול, וכוונתו רצויה לרמוז לנו דאין מחליט הפסק לחייב ש"ש בגניבה דאונס גדול'. וחתים משה בן חביב.

ואמנם בספרו עזרת נשים (סי' י"ז ס"ק צ"ז) גבי מ"ש השו"ע (סי"ז): 'יצא עובד כוכבים וישראל מעמנו למקום אחר, ובא העובד כוכבים ואמר איש שיצא מכאן עמי מת, משיאין את אשתו אף על פי שאין העובד כוכבים יודע אותו האיש, וי"א שצריך שיאמר קברתיו'. כתב העזרת נשים, דחזר בו ממ"ש בב"י בשם הריב"ש שראוי להחמיר כהרמב"ם וכ"כ הרשב"א שמי יקל ראשו כנגד הרי"ף והרמב"ם. ע"כ. וצ"ל דס"ל בדעת הב"י דמדינא יש לחוש, ובזה חזר בו. ואה"נ דעדיין ס"ל בדעת השו"ע דלכתחילה צריך שיאמר קברתיו, אלא דבשעת הדחק יש לסמוך על עיקר הדין שא"צ לומר קברתיו. [ועיין מה שהובא להלן אות כ"ב, מ"ש המקור ישראל בדברי השו"ע הללו].

י. הבית שמואל

הבאנו לעיל (אות ג') בדברי החלקת מחוקק, סתירה לכאורה מחו"מ (סי' ס"ו סכ"ט) לאבה"ע (סי' כ"ח סי"ג), שבחו"מ הביא רק את הדעה שהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו אינו מחול,

ואילו באבה"ע הביא את שתי הדעות - שאינו מחול וי"א שמחול. יעו"ש. וכתב הבית שמואל (סימן כ"ח ס"ק ל"ו): 'ועיין בחושן המשפט סי' ס"ו ובסי' קכ"ו, שם פסק דאינו יכול למחול, וכאן לענין איסור חיישינן לדעת הפוסקים דס"ל דיכול למחול'.

ועוד מצינו להב"ש כן, דהנה בשו"ע (אבה"ע סימן קמ"א סעיף י"א) כתב, אין שליח הולכה צריך עדים, אם הודו השליח והמשלח, ואם המשלח כופר הרי זה ספק. ויש אומרים ששליח הולכה צריך למנותו בעדים. ע"כ. ואילו להלן מינה (סימן קמ"א סעיף מ') כתב, כשממנה השליח שליח אחר, אם הוא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, צריך למנותו בפני ב"ד, ואם אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אין צריך למנותו בפני ב"ד, אבל צריך למנותו בפני עדים. ע"כ. וכתב הבית שמואל (ס"ק נ"ז) אבל צריך למנותו בפני עדים, כן כתב הרא"ש ולטעמו אזיל דס"ל שליח הולכה צריך למנותו בפני עדים, אבל הרמב"ם ס"ל דא"צ עדים כמ"ש בפ"ד דין כ"א, והמחבר בסעיף י"א הביא דעת הרא"ש בלשון י"א משמע דס"ל עיקר כהרמב"ם, ומ"ש כאן צריך למנותו אלא בפני עדים צ"ל דחושש לחומרא מלצאת כל הדיעות.

ועוד מצאנו להב"ש דס"ל כן, דהנה בחו"מ (סימן ק"ז ס"ד) כתב השו"ע: 'יורש שמכר כל נכסי אביו, ואין בעל חוב יכול לטרוף מהלקוחות כגון שמכרם לעובדי כוכבים וכיוצא בזה, יש מי שאומר שגובה מהדמים שביד היתומים, ויש אומרים שאינו גובה'. ומאידך באבה"ע (סימן קי"ב סעיף י"ד) כתב: 'אם קדמו הבנים ומכרו נכסים מועטין, מכרן קיים' (וביאר הרמ"א דהיינו דנדחו הבנות). הרי שהביא באבה"ע רק את דעת י"א בתרא המובאת בחו"מ, וכתב הבית שמואל (אבה"ע סימן קי"ב ס"ק ל'): 'ובחושן המשפט סימן ק"ז הביא שני דעות אלו ולא הכריע, וכאן הואיל היורשים מוחזקים משום הכי כתב דנדחו הבנות, אבל שם בחושן המשפט שניהם שווים - היורשים ובעל חוב דשיעבודו דאורייתא הוא'. הרי שסובר הב"ש בדעת השו"ע שיש להתחשב בי"א קמא הואיל ושעבודם דאורייתא.

ועוד ראינו בדעת הב"ש, דהנה נחלקו הראשונים לגבי אדם שנשבע בשנה מעוברת שלא יאכל מאכל פלוני עד אדר - בסתם, האם עד אדר ראשון או אדר שני, וכן שטר שכתוב בו אדר סתם האם הוא אדר ראשון או אדר שני. דעת הרמב"ם שאדר סתם הוא אדר שני, ודעת הרא"ש והר"ן שאדר סתם הוא אדר ראשון. ובהלכות נדרים כתב השו"ע (יו"ד סימן ר"כ סעיף ח'): 'אמר עד ר"ח אדר, עד ר"ח אדר ראשון וכו', ולהרמב"ם אם ידע שהשנה מעוברת ואמר עד ר"ח אדר, אסור עד ר"ח אדר שני'. ומאידך בחו"מ (סימן מ"ג סעיף כ"ח) כתב: 'שני שטרות שנעשו בשנה מעוברת, אחד כתוב בו אדר סתם, ואחד כתוב בו אדר שני, ואין ללוה נכסים כנגד שניהם, נותנים למי שכתוב בו אדר סתם, ואם בשניהם נכתב אדר סתם, הוי כמו שכתוב בשניהם אדר ראשון, ונותנים למי שזמנו קודם במספר ימי החדש'. ולא הזכיר את דעת הרמב"ם. ותירץ הב"ש (אבה"ע סימן קכ"ו ס"ק י"ט), דלעולם קי"ל כרוב הפוסקים דס"ל סתם אדר הוא אדר ראשון ואין חילוק בין אם ידע ובין אם לא ידע, אלא בנדרים שהוא איסור דאורייתא חשש לדעת הרמב"ם. [וכן תירצו הט"ז (סק"ט) והפר"ח (סקי"ח)]. וע"ע בב"ש סי' ל"ז ס"ק כ"ד, וסי' צ"ו ס"ק י"ד, שג"כ נראה מדבריו ככל הנ"ל.

י"א. העולת תמיד ועולת שבת למהר"ר שמואל ב"ר יוסף זלה"ה

כתב השו"ע לגבי סעודה שלישית (סימן רצ"א ס"ה): 'צריך לעשותה בפת, וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא בפירות, וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת א"כ הוא שבע ביותר'. הרי שגם כתב בסתם שיש לאכלה בפת, וגם הוסיף שכן עיקר. ומאידך בסימן קפ"ח ס"ח פסק שאם שכח רצה והחליצנו אינו חוזר. וכתב העולת תמיד (סימן קפ"ח ס"ק ד'): 'אע"ג דלקמן בהלכות שבת בסימן רצ"א הכריע המחבר בסעיף ה' דיש לעשות סעודה שלישית דוקא בפת, וי"ל דפסק בשניהם לחומרא, לענין ספק ברכה פסק לחומרא שאין צריך להוסיף ולא לחזור לראש, והתם לחומרא לכתחילה לעשותה בפת'. הרי דסבירא ליה שחשש השו"ע לדעות הי"א שא"צ לאכלה בפת.

ועוד מצינו לו בספרו עולת שבת, דהנה דיני עירובין כתב השו"ע (סימן שס"ג סעיף כ"ג): היו הקורות אחת למעלה ואחת למטה, רואים את העליונה כאלו היא למטה ואת התחתונה כאלו היא למעלה, ובלבד שלא תהא העליונה למעלה מעשרים ולא תחתונה למטה מעשרה. ולא יהיה ביניהם ג' טפחים לא בגובה ולא במשך כשרואין אותה שירדה זו ועלתה זו בכוונה עד שיעשו זו בצד זו, ויש פוסלים. ע"כ. וכתב העולת שבת (סי' שס"ג ס"ק י"ח): 'אע"ג דלקמן בהלכות סוכה בסימן תרל"א פסק המחבר בפשיטות בסעיף ח' דאם הסינוך הוא מבלבל ואחד מלמעלה ואחד מלמטה דאם אין ביניהם ג' טפחים דאמרין לבוד, שאני הכא דבעינן שיהיו ראויין לקבל אריח, ובאחד למעלה ואחד למטה אינו ראויין לקבל אריח'. מוכח דס"ל בדעת השו"ע שיש להתחשב בדעת הי"א, דאל"כ מאי קשיא ליה.

י"ב. האליה רבה

בתורת ציון (ח"ב עמ' ק') הביא הרה"ג א"א אהרנוב שליט"א את דברי השתילי זיתים בדעת האליה רבה, שהשו"ע כתב את שתי הדיעות ע"מ לחוש לדברי החולקים.

ויש להוסיף שכן הוא להדיא בדברי האליה רבה. דהנה השו"ע (או"ח סימן תרי"ב ס"ד) כתב לגבי שיעור אכילת פרס: 'שיעור אכילת פרס, י"א ארבע ביצים וי"א שלש ביצים'. וכתב האליה רבה (סק"א): ולפי מה שמקובלין שכל שכתוב שני דיעות בלשון יש אומרים מסכים לאחרונה, וכן משמע בב"י ודרכי משה, וקשה דבסימן תרי"ח סעיף ז' לגבי אכילת יוה"כ פסק שהוא ד' ביצים, וי"ל דלענין מלקות מקילין שכל שכבר הגיע לג' אינו חייב, אבל לענין להשהות ביוה"כ מחמיר דבעי ד'. עכת"ד.

י"ג. המכתב מאלהו למהר"ר אליהו אלפאנדארי זלה"ה

בהאי דינא דצריך שליח הגט לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אומרת הגמ' (גיטין ו'). דאפילו שמע השליח קן קולמוסא וקן מגילתא, יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ופירש רש"י: 'אפילו

שמע קן קולמוסא וקן מגילתא, תיקון הקולמוס והקלף שמע כשתיקנוהו לשמה כשחותכין אותו ומחליקין אותו. ולי נראה קן קולמוסא קול הקולמוס כשהוא כותב וקול היריעה שהוא נשמע כמי שאומר קן קן. ע"כ.

והרמב"ם ביאר כפירוש ב' דרש"י, שכתב (פ"ז מהל' גירושין הי"ב): 'נכתב מקצת הגט לפניו וכו', ואפילו שמע קול הקולמוס כותב, הרי זה אומר בפני נכתב'.

וכן בשו"ע (אבה"ע סימן קמ"ב סעיף ט"ו) כתב: 'אפילו שמע קול קולמוס כותב, וחתמו העדים בפניו, הרי זה אומר בפני נכתב ובפני נחתם'.

והכתב המכתב מאלהו (שער ו' – שליחות הגט, סימן ל"ח): 'מרן בש"ע סימן קמ"ב (סעיף ט"ו) לא הזכיר אלא פירוש שני דוקא כדברי הרמב"ם, ומבואר נגלה הוא שאם היה מקום לסמוך על הפירוש הראשון לא הוה שתיק מיניה ולפחות להזכירו בשם י"א כמנהגו'.

י"ד. מעיל שמואל למהר"ר שמואל חיים פלורנטין זלה"ה

בספר מעיל שמואל (תשובה ל"ד, דף ע"ג ע"ב) הביא את דברי מהר"ם בן חביב, המובאים בשו"ת גינת ורדים חלק חו"מ כלל א' סימן א' (והובאו לעיל אות ט'). והסכים עמם.

ט"ו. פרח שושן למהר"ר ישועה זיין זלה"ה

ראה בדברי הרה"ג א"א אהרונוב שליט"א בתורת ציון ח"ב (עמ' ק"מ) שכתב להוכיח כן מדברי הפרח שושן.

ויש להוסיף בדעת הפרח שושן, שכך כתב (או"ח כלל א' סוף סימן ד') לגבי שיעור אכילת פרס, שהעיקר כמ"ש השו"ע בסימן ת"ט (ס"ז) ששיעורו ג' ביצים, ומה שבסימן תרי"ב (ס"ד) כתב 'שיעור אכילת פרס, י"א ארבע ביצים וי"א שלש ביצים', טעמו דדוקא לחיוב כרת או חטאת יש לחוש לדעת רש"י, ונפק"מ לענין אכילת החולה ביוה"כ דלכתחילה ראוי להחמיר עליו שישהא כדי אכילת ד' ביצים. ע"כ.

וכן כתב עוד הפרח שושן (שו"ת אבה"ע כלל א' סימן ב'): דרבים וגדולים הם שפסקו כרב, וחשש להם מרן בשלחנו הטהור סימן קמ"א (ס"א) וכתב, וי"א שאין האשה יכולה לעשות שליח לקבל מיד שליח בעלה, ע"ש. ע"כ.

ט"ז. מהר"ר שלמה ידידיה צרור זלה"ה (רבו של מהר"ר יהודה עייאש) בספרו פרי צדיק (דף ק"ט ע"ד)

אמנם בפרי צדיק סימן ב' הביא חולקים בזה, שתחילה הביא את דעת מהר"א בן ששון שאין אומרים קים לי כנגד מה שהכריע מרן ז"ל, והביא הפרי צדיק דהן אמת דדעת הש"ך והסמ"ע

שהזכירו כמה פעמים שבמקום שכותב מרן שתי דעות, אע"פ שמבואר בלשונו ע"פ הכללים הידועים שדעתו לפסוק כדעת מהדעות, כגון שסתם כאחד מהם והזכיר השנית בשם יש אומרים, דלהכי הביא אותה סברא שנית לענין קים לי להעמיד הממון ביד המוחזק אם אמר קים לי כהנך רבוותא, מ"מ מהר"א בן ששון סתם דבריו, ומשמע שאף בכה"ג אין אומרים קים לי. והמשיך הפרי צדיק שאפילו לפי דברי הרבנים הנזכרים (הש"ך והסמ"ע), אין זה אלא במקום שמזכיר מרן דעת החולקים, אבל במקום שסתם דבריו כאחת מהדעות ואינו מזכיר כלל דיעות אחרות, ליכא מאן דפליג דתו ליכא למימר קים לי כאותה דעה שהשמיט מרן ז"ל. ע"כ. ומשמע קצת שנטה לדברי הש"ך והסמ"ע, וכן נראה שהבין השער אשר (ח"ב חו"מ סימן כ"ג דף ל"ד ע"ג) בדעתו.

אכן להלן מיניה כבר כתב בזה דברים מפורשים. דהנה בדין ראובן שהלוה מנה לשמעון, ואמר לשמעון מנה שיש לי תנהו ללוי, ואמר לו זאת במעמד שלשתן, נחלקו הראשונים האם יכול לחזור ולמחול לשמעון. וכתב הכסף משנה (פ"ו מהל' מכירה ה"ח), שהסוברים שאין ראובן יכול למחול לשמעון, סבירא להו ג"כ שאין לוי יכול לחזור ולתבוע מראובן (אם שמעון דוחה את לוי). והנה השו"ע חו"מ סי' קכ"ו ס"א כתב, שאין ראובן יכול לחזור ולמחלו. ומאידך בסי' קכ"ו ס"ט, לגבי הדין האם לוי יכול לחזור ולתבוע מראובן, כתב השו"ע בסתם שלוי אינו יכול לחזור ולתבוע מראובן, וי"א שלוי יכול לחזור ולתבוע את ראובן. וכתב הש"ך (סי' קכ"ו סק"י) דאולי השו"ע חזר בו. וכתב הפרי צדיק (דף ק"ט ע"ג): 'ולענ"ד נראה דליכא חזרה בדברי מרן ז"ל וכו', ולא נעלם ממנו דאיכא מאן דסבירא ליה דאע"פ דלא פטרו בפירוש מתפטר (דהיינו שלוי אינו יכול לחזור ולתבוע מראובן) ועכ"ז סבירא ליה דהמלוה יכול למחול. והוא ז"ל נראית לו סברא זו נכונה שיהיה דין זה תלוי זה בזה וכו', ומה שסתם כאן (בסעיף א') דאינו יכול למחול, הוא משום דבין הרי"ף והרמב"ם וסיעתם דס"ל דאין צריך פיטור בפירוש וסברי דאין יכול למחול, ובין ר"ת והרא"ש והטור שהם מהסוברים שצריך לפטור בפירוש כתבו שאין יכול למחול, וכיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור בענין זה קיימי בחדא שיטא וכמה מרבוותא סברי כוותיהו, וכמו שכתב בב"י סי' ס"ו משום ב"ח שנדחו דברי הנימוקי יוסף שכתב שרוב הפוסקים ס"ל כהרמב"ן וכמו שכתב הר"ן בתשובה, וכיון שנדחו לא חש למיעוטא דמיעוטא, וכ"כ בש"ע סי' ס"ו סעיף כ"ט. אבל בדין הפיטור, אע"ג דהרי"ף כתב דאין צריך לפטור בפירוש וגם הרמב"ם לפי דעת מרן הכי ס"ל, מ"מ כיון דאיכא ר"ת והטור דסברי דאין יכול למחול ועם כל זה סוברים שצריך לפטור בפירוש וגם רבינו האיי ס"ל דצריך פיטור בפירוש, **חש מרן לסברתם** וכתב דעת הרמב"ם והרי"ף בסתם ודעת ר"ת והרא"ש וסיעתם בשם יש אומרים'.

וכן להלן בדף קי"ב ע"א כתב הפרי צדיק, להקשות מדברי השו"ע חו"מ סי' ק"ח (סי"ב) שכתב, אם היה השטר משכונא, והיה אביהם מוחזק בה גובה בלא שבועה, לפיכך אם מת גם יורשים גובים. ע"כ. ומאידך בסי' ס"ו (ס"ל) כתב, המוכר שטר חוב לחבירו ויש משכון בידו, מסרו ביד הלוקח, שוב אינו יכול למחול ללוה מה שכנגד המשכון. והוא הדין אם היתה משכונת קרקע וירד הלוקח והחזיק בה, שאינו יכול למחול, ויש מי שחולק בזה. ע"כ. וקשה שכיון ששני הדינים

תלויים בשורש אחד, אמאי לענין מחילה הביא יש חולקים, ואילו לענין שבועה לא הביא דעת הי"א. ויישב הפרי צדיק, שמ"מ נראה למרן לחלק בדבר, ע"ש באריכות, וסיים 'זה הטעם שלא דחה מרן ז"ל סברת הי"א לגמרי לענין מחילה כמו שדחה אותה לענין שבועה'.

וראה להלן אות נ"ט, שגם הכתונת יוסף הביא כן בשמו.

יז. מהר"ר יצחק אבן שאנג"י זלה"ה בספרו בארות המים

איתא בשולחן ערוך או"ח סימן ח' סעיף י"ד, אם פשט טליתו אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו. וזהו מטעם הפסק, ודלא כדעת ריב"ה שדעתו נוטה שלא לחזור. וכן סתם דבריו בשו"ע סימן ר"ו ס"ו, שמי שנשל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשברך על הראשון. ומאידך בסימן ק"מ ס"ג כתב, העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות, ובירך על התורה והתחיל לקרות, או לא התחיל והזכירהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך. ע"כ. והקשה בבארות המים (הלכות ציצית סימן א'), מאי שנא דבסימן ק"מ הביא את דעת הי"א שאינו צריך לחזור ולברך. ותירץ שבמקרה שנפל מידו הפרי איכא תרתי לריעותא שגם הפסיק בדבר וגם לא עלה בידו אותו דבר והסיח דעתו ממנו, אבל מי שעלה לתורה אין אלא חדא לריעותא דהוי הגלילה הפסק אבל דעתיה עילויה דהס"ת לקרות בו במקום שיש לו לקרות, על כן הביא מרן הפלוגתא. וע"ש לעוד חילוקים בין הנידונים.

חזינן הן מקושייתו והן מתירוצו, שאין השו"ע מזכיר י"א, אא"כ יש צד כוונתייהו. ואי הוה ס"ל שאין זה אלא לתת כבוד גרידא, אין מקום לקושייתו ולתירוצו.

י"ח. מטה יהודה למהר"ר יהודה עייאש זלה"ה

הבאנו לעיל (אות ו') את הסתירה בדברי השו"ע, דלגבי נר חנוכה כתב השו"ע בסימן תרע"ה ס"ג: 'אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואף על פי שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר'. ודעת היש מי שאומר היא בעל העיטור (הלכות חנוכה דף קט"ז ע"א) כמובא בב"י, וראיתו היא ע"פ גרסתו בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) 'מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים', ולמד מדיני קריאת המגילה לדיני חנוכה. ומאידך לגבי קריאת המגילה כתב השו"ע בסימן תרפ"ט ס"ב: 'אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא'. ולכאורה תמוה, אמאי בהלכות חנוכה הביא ב' דעות, ובהלכות מגילה לא הביא אלא רק את דעת האוסרים, והלא הא בהא תליא. [וכן הקשה המג"א בסי' תרפ"ט סק"ד, ועיין במחצ"ש].

והפרי חדש (סימן תרע"ה ס"ג) כתב בזה: 'ואעפ"י שהרב המחבר בסימן הנזכר (סימן תרפ"ט, הלכות מגילה) לא חשש לסברת בעל העיטור ולא הזכירה, הביאה בכאן (סימן תרע"ה, הלכות

חנוכה), לפי שאפשר דאפילו מאן דפליג התם מודה הכא, משום דנר חנוכה קילא, וכמו שכתבתי [בדיבור הקודם] בשם התוספות (דשםא נר חנוכה קילא היא, כדאמרינן דמשתתף בפריטי, וכי נסיב לא צריך דסמך אהדלקה דביתו שחוץ לעירו). והביא המטה יהודה (סימן תרפ"ט אות ב') את דברי הפר"ח, והסכים עמהם.

י"ט. מהר"ר רפאל מיוחס זלה"ה הראשון לציון בספרו פרי האדמה

כתב בשולחן ערוך (אבה"ע סימן ל"ה סעיף ג'): א"צ עדים במינוי האיש שליח לקדש לו אשה רק שהשליח והמשלח מודים בדבר, אבל בשליחות האשה שהיא עושה שליח לקבל קדושין, צריך שיהיה בעדים, וי"א שגם בשליחות האיש צריך עדים. ע"כ.

וכתב בספר פרי האדמה (מהדו"ח ח"א הלכות אישות פ"ג עמ' של"ג): 'מאחר דמין הביא אחר כך סברת האומרים דצריך עדים, שכן כתב וי"א וכו', וכלל בדינו היכא שמביא סברת הי"א היינו לומר דהא מיהא חיישינן לה, והיינו כנידון דידן לענין ספק ספקא'.

[ונמה שכתב שם לעיל מיניה מהר"ר יונה נבון זלה"ה, במכתבו להרב המחבר: 'כיון דפסק מרן בש"ע בפשיטות דאין צריך עדים למינוי שליחות האיש, אין לנו להקל מטעם סברת פוסקים אחרים, ולא חשיב ספק לדידן דקבלנו הוראות מרן, ודוקא להחמיר יש לנו לחוש לסברת אחרים נגד פסק מרן שמקל, ולא במקום שמחמיר בפשיטות', אין כוונתו שאין לסמוך על סברת הי"א בשעת הדחק וכדו', אלא כוונתו שאין לסמוך עליהם שלא בשעת הדחק, שהנידון שם לא היה שעת הדחק. ועל כרחנו לבאר כן, שהרי בקובץ תשובת ציון ח"ב במאמרו של הרה"ג אריאל אפרים אהרנוב שליט"א, אות ל"ד, הובאו דברי רבי יונה נבון בספרו נחפה בכסף (ח"ב עמ' ל"ז סי' ט') שכתב בזה"ל: 'ואף שהפרי חדש ז"ל כתב שיש לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה, וכמשמעות דברי המחבר, ונראה דהיינו ממה שהזכיר מרן סברת המכשירים, דאם לא כן לא הוה ליה להזכירם כלל, כיון שאין הלכה כסברתם אפילו בהפסד מרובה, מ"מ כיון שכל האחרונים הנזכרים הסכימו לאסור נראה לי להחמיר בזה אפילו בהפסד מרובה'. הא קמן שהסכים בדעת מרן המחבר שהביא את דעת הי"א לסמוך עליהם בהפסד מרובה. א"ו כדכתיבנא].

כ'. מהר"ר צדקה חוצין זלה"ה (הראשון)

נדפסו חידושי על הלכות פסח בקובץ אליבא דהלכתא (גליון פ"ה, עמוד ד'). ושם כתב בזה"ל: והנה לענין ד' כוסות, פסק מר"ן בש"ע דיוצאין ביין מבושל ובקונדיטון. וקשה דהא גבי שבת בסי' רע"ב בש"ע וז"ל, מקדשין ביין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי"א שאין מקדשין עליהם, ע"כ. הרי דהתם חשש לסברת י"א להזכירה, ואמאי הכא מסתם לה סתומי דיוצאין ביין מבושל ובקונדיטון, ולא חשש להזכיר כלל סברת החולקים. והרי מילתא זו איפליגו בה אשלי רברבי, דהרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והתוס' והרא"ש פסקו שמקדשין על המבושל, וראייתם מהירושלמי דאמרו בהדיא שיוצאין ביין מבושל בפסח בד' כוסות, דאלמא אומרים עליו קידוש

היום ואומרים עליו כפה"ג. והרמב"ם דעתו כדעת הגאונים ה"ר יצחק'ן גיאת רוב האיי ורש"י, דסברי דמברכין על יין מבושל שהכל ואין מקדשין עליו, כמבואר בס' רע"ב בב"י. וכיון דבסי' רע"ב גבי שבת חשש להביא סברת הגאונים וסברת הרמב"ם וכתב ד"א דאין מקדשין עליהם, מאי טעמא גבי פסח פסק בפשיטות דיוצאין ביין מבושל ובקונדיטון, ולא הביא כלל סברת החולקים אפילו בשם י"א, דסברי דאין מקדשין עליו. דנהי דרבו המתירין ומשום הכי פסק גבי שבת סברא סתמית כדעת המתירין, מ"מ הביא התם סברת האוסרין בשם י"א, והכי נמי הוה ליה למעבד הכא, אולי איכא מאן דחש ליה ועביד לחומרא. ע"כ.

כ"א. חסדי דוד למהר"ר דוד פארדו זלה"ה

הבאנו לעיל (אות ו') את הסתירה בדברי השו"ע, דלגבי נר חנוכה כתב השו"ע בסימן תרע"ה ס"ג: 'אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואף על פי שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר'. ודעת היש מי שאומר היא בעל העיטור (הלכות חנוכה דף קט"ז ע"א) כמובא בב"י, וראיתו היא ע"פ גרסתו בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) 'מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים', ולמד מדיני קריאת המגילה לדיני חנוכה. ומאידך לגבי קריאת המגילה כתב השו"ע בסימן תרפ"ט ס"ב: 'אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא'. ולכאורה תמוה, אמאי בהלכות חנוכה הביא ב' דעות, ובהלכות מגילה לא הביא אלא רק את דעת האוסרים, והלא הא בהא תליא. [וכן הקשה המג"א בס' תרפ"ט סק"ד, ועיין במחצ"ש].

ובחסדי דוד על התוספתא (מגילה פ"ב ה"ד) כתב ע"ז: 'ואע"ג דמרן ז"ל בס' תרע"ה גבי נר חנוכה הביא בש"ע ג"כ בשם י"א סברת המתירין בשהגיע לחינוך, הכא גבי מגילה לא חש לה כלל משום דמגילה מדברי קבלה וחשיבא כדאורייתא לגבי גדול'. [וכע"ז תירצו עוד אחרונים]. חזינן שאע"פ שהדינים תלויים זב"ז, מ"מ מרן הפעיל שיקול דעת בהכרעותיו בין הראשונים מתי לסמוך לקולא במקום צורך (ע"י שהביאם בסברת י"א) ומתי לא.

ועוד לו בחסדי דוד על התוספתא למקואות (פ"ה ה"ח) בזה"ל: 'הואיל ופלוגתא היא דהרמב"ם והרא"ש, היכי סמך מרן בספק דאורייתא על סברת הרא"ש בלבד וסתם כוותיה, ולא חש לסברת הרמב"ם אפילו להביאו בשם יש אומרים, אלא ודאי דהדר סבר כדאמרן שגם הרמב"ם מודה וכו'.

כ"ב. מקור ישראל למהר"ר ישראל יעקב בורלא זלה"ה ראב"ד בירושלים

כתב בשולחן ערוך (אבה"ע סימן י"ז סעיף י"ז): 'יצא עובד כוכבים וישראל מעמנו למקום אחר, ובא העובד כוכבים ואמר איש שיצא מכאן עמי מת, משיאין את אשתו אע"פ שאין העובד כוכבים יודע אותו האיש, וי"א שצריך שיאמר קברתיו. ע"כ. והבאנו לעיל (ענף א' אות י"ב) ראיה ממ"ש הב"י בשם הריב"ש שיש לחוש לדעת הרמב"ם, וכן ממ"ש בדינים המיוחדים

לסימן י"ז יש לחוש לדברי הרי"ף הרמב"ם המצריכים לומר קברתיו, ומוכח שרמזו על כך בשו"ע כשהביאו ב"א. ע"ש.

וכתב בספר מקור ישראל (אבה"ע סימן ל"ז) דהנה בשו"ת בית יוסף לאבן העזר, ישנה לכאורה סתירה בדין זה. שבסימן ח' עלה בהסכמה דאין לחוש לסברת הרמב"ם דבעינן קברתיו, ומאידך בסימן י"א חש לה מרן להצריך קברתיו כדעת הרמב"ם.

וכתב ליישב: 'דודאי מרן לא ס"ל בהא כהרמב"ם ז"ל, וכמו שסתם בש"ע סימן י"ז. ובסימן ח' (בתשובה) כי לא מצא ידיו ורגליו לצאת אפילו לדעת הרמב"ם ז"ל שהצריך קברתיו, חזר לסברתו ולא סבירא ליה כוותיה, אבל כל דמצי לצאת י"ח אפילו לסברת הרמב"ם, מהיות טוב חייש לה מר'.

כ"ג. הגר"א

וכן משמע מדברי הגר"א ביו"ד סי' צ"ב. דהנה שם בסעיף ה' פסק מרן השו"ע, טיפת חלב שנפלה על הקדרה מבחוץ, אם נפלה שלא כנגד הרוטב, ימתין עד שתצטנן הקדרה, וא"צ אפי' שישם כנגד הטיפה, כיון דאמרינן שהטיפה פעפעה עד סמוך לרוטב ולא ירדה לרוטב, זהו מעיקר הדין. ובסעיף ו' פסק דהמנהג להצריך שישם פעמים שישם, כיון שהטיפה אסרה בדופן עד שישם, וחיישין שמא עלה מהרתיחות מעט רוטב למקום האסור ונאסר התבשיל עד שישם פעמים שישם. ובסעיף ז' הביא שיש מי שמתיר בשעת הדחק כגון בערב שבת, דסגי כשיש בתבשיל שישם נגד הטיפה (ומקור כל דבריו הוא הסמ"ק, כמובא בב"י).

ולכאורה יש להקשות אמאי בשעת הדחק בעי ששים, הא מעיקר הדין לא בעי אפי' ששים כמובא בסעיף ה', ותו, דממ"נ אין ענין בששים, דאם לא פעפע לתוך הרוטב, סגי שימתין עד שיצטנן ולא בעי ס', ואם פעפע לתוך הרוטב, בעי ששים פעמים ששים, וא"כ מה ענין ששים להכא. ומיישב הגר"א (ס"ק ל"ד) דהשו"ע סמך הכא על דעת הרמב"ן דס"ל דלא אמרינן חנ"נ בדבר הבלוע בכלי. דהנה נחלקו הראשונים אם נבלע בכף חדשה כזית בשר, ושוב נבלע כזית חלב, דלדעת הרשב"א שני הזיתים נעשו נבילה, ולכן אם שב ותחב את הכף לתבשיל אחר בעינן מאה ועשרים כזיתים כדי לבטל האיסור, ודעת הרמב"ן דלא אמרינן חנ"נ בדבר הבלוע בכלי, וא"כ בלוע בכף כזית בשר וכזית חלב כל אחד בנפרד, ולכן אם תחב את הכף לתבשיל חלבי, בעי ששים רק כנגד הכזית בשר, וכן איפכא, והשו"ע בסימן צ"ח ס"ה הביא את דברי הרשב"א בסתם ואת דברי הרמב"ן ב"א. והכא באמת חיישין שמא עלה מהרתיחות מעט רוטב למקום האיסור, אלא דבשעת הדחק סמך על דעת הרמב"ן דאין חנ"נ בבלוע, וא"כ הטיפה לא אסרה פי ששים בדופן, ולכן אין צריך ששים פעמים ששים, אלא סגי בששים. ומוכח שמרן השו"ע עצמו סמך על ה"א בשעת הדחק.

כ"ד. המחצית השקל

הנה השו"ע בסימן ש"ו ס"ה כתב, 'אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת, ויש מי שמתיר'. ומאידך בסימן תקפ"ה ס"ה כתב, 'הנוטל שכר לתקוע שופר בר"ה, או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וימים טובים, אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה'. וכתב המג"א (ס"ק י"ב) 'אבל איסורא ליכא'. וכתב לבארו המחצה"ש (סימן ש"ו סק"ח), דלכאורה לא הוה ליה להשו"ע בסימן תקפ"ה לסתום ולכתוב דאינו רואה סימן ברכה, ונתן מכשול לפני המעיין פן ידייק מזה דאיסורא ליכא, ולומר דסמך הרב ב"י את עצמו על מה שכתב בסימן ש"ו דאיכא איסורא, נראה למג"א דוחק, אלא על כרחק דהאמת כן הוא דסבירא ליה להרב ב"י דליכא איסורא, והא דקשיא להו הא הביא בסימן ש"ו ראשונה דעת האוסרים (והיא העיקר, ככל סתם וי"א), י"ל על פי מה שכתב הש"ך ביו"ד סוף סימן רמ"ב בכללי הנהגות איסור והיתר (אות ה'), שאם המחבר תפס בכל מקום עיקר דעה ראשונה, א"כ לאיזה צורך הביא דעה שניה, וחד מתירוצו דנפק"מ באיסור דרבנן בשעת הדחק יש לסמוך על דעה שניה. א"כ גם פה סבירא ליה להרב ב"י דבשעת הדחק יש לסמוך על דעת המתירים ליתן שכר לקיים המצוה, וא"כ אתי שפיר מה דסבירא ליה בסימן תקפ"ה דליכא איסור בשכר שנותנים לתוקע, דהתם איכא שעת הדחק, וכמו שכתב הטור שלא היו מוצאים מי שירצה לתקוע עד שהיו צריכים לשכור אחד לתקוע. ועוד, על כרחק שעת הדחק ואי אפשר להם לצבור למצוא תוקע כי אם בשכר, דאם לא כן מה להם להוציא הוצאות חנם ולהכניס גם את עצמם בלתי דאיסורא, הוה ליה לתקוע מי שירצה לתקוע בחנם, אלא על כרחק הוא בנדון שאין מוצאים תוקע בחנם, א"כ אין לך שעת הדחק גדול מזה ויש לסמוך על דעת המתירים. מה שאין כן בסימן ש"ו סבירא ליה העיקר כהאוסרים שכר החזנים, אע"ג דג"כ על כרחק מיירי שאין מוצאים מי שיתפלל בחנם, מכל מקום לא מיקרי שעת הדחק, דהא יכולים לשכרו בהבלעה דודאי ליכא איסורא, מה שאין כן בתקיעה דלא שייך בהבלעה, מקרי שעת הדחק, כן נראה לי. ע"כ דברי המחצית השקל.

כ"ה. זכור ליצחק למהר"ר יצחק הררי זלה"ה

הבאנו לעיל (אות ו') את הסתירה בדברי השו"ע, דלגבי נר חנוכה כתב השו"ע בסימן תרע"ה ס"ג: 'אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואף על פי שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר'. ודעת היש מי שאומר היא בעל העיטור (הלכות חנוכה דף קט"ז ע"א) כמובא בב"י, וראיתו היא ע"פ גרסתו בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) 'מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים', ולמד מדיני קריאת המגילה לדיני חנוכה. ומאידך לגבי קריאת המגילה כתב השו"ע בסימן תרפ"ט ס"ב: 'אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא'. ולכאורה תמוה, אמאי בהלכות חנוכה הביא ב' דעות, ובהלכות מגילה לא הביא אלא רק את דעת האוסרים, והלא הא בהא תליא. [וכן הקשה המג"א בסי' תרפ"ט סק"ד, ועיין במחצ"ש].

וכתב בספר זכור ליצחק (סימן נ', דף פ"ה ע"ג. בנידון ידידה, אי מצי קטן להוציא גדול בברהמ"ז כשאכלו שיעורא דרבנן, ע"ש): 'דאין רשאין לשום להיות קטן קורא בס"ת וכו', וכן

נלע"ד דה"ה נמי במגילה לא מצי מפיק לאחרני וכו', דאנו אין לנו אלא דברי מרן, והוא ז"ל כבר כתב בפסקיו סתם לפיכך אם היה הקורא קטן השומע ממנו לא יצא, דמשמע להדיא אפילו בהגיע, ולא הביא שם סברת דמכשיר אפילו בשם ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחנוך שרי כדכתב גבי חנוכה סי' תרע"ה, וישנו בנותן טעם כדכתב הרב אליה רבה וכו' [דנר חנוכה קיל, דמשתתף בפריטי. משא"כ מקרא מגילה דאין קולא זון], באופן מאחר שלא הביא שם מרן כלל להאי סברא אפילו בשם יש מי שאומר, נראה להדיא דאין לסמוך כלל על אותה סברא במגילה אפילו בשעת הדחק'. ע"כ. ומוכח שאם היה מזכירה בשם יש מי שאומר, היה אפשר לסמוך על סברא זו בשעת הדחק. וע"ש בהמשך התשובה שהאריך לחלוק על מהר"ם בן חביב הסובר שיש לסמוך גם בהלכות מגילה על סברת הי"א המובאת בהלכות חנוכה, ואילו איהו כתב 'דאדרבה מדלא הביאה לאיהי סברא שם במגילה, נראה להדיא דס"ל דאין לסמוך כלל על ההיא סברא אפילו בשעת הדחק, ומה גם דאיכא למימר דיש חילוק בין מגילה לחנוכה'. הא קמן מכלל דבריו, דבעלמא כאשר השו"ע מביא סברת י"א, ניתן לסמוך עליה בשעת הדחק.

כ"ו. הלבושי שרד

כתב השו"ע (או"ח סימן נ"ה ס"כ): היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות, ויש אומרים שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.

וכתב הלבושי שרד על אתר: 'משמע דדיעה ראשונה עיקר, מדכתב דיעה זו בלשון יש אומרים, וכן משמע דסבירא ליה לרמ"א בסימן ע"ט סעיף א' כמו שכתב המג"א שם ס"ק ג'. ומכל מקום ראוי להחמיר, אבל בשעת הדחק העושה כדיעה ראשונה לא הפסיד'.

כ"ז. זכור לאברהם למהר"ר אברהם אלקלעי זלה"ה

כתב בשו"ע אבה"ע הלכות חליצה (סימן קס"ט סי"א): 'אין סומכין במנין השנים לא ע"פ קרובים ולא ע"פ נשים, אלא ע"פ עדים כשרים להעיד, ויש אומרים שאם הוחזק בעיני השכנים שלא על פי האב, שבא לכלל שנים, או שיצא עליו קול שבא לכלל שנים, נאמנים להחזיקן בגדולים, או בדקום ומצאו להם שתי שערות'.

וכתב הזכור לאברהם (אבה"ע אות ח', משפט השנים והסימנים, אות ב'): 'דודאי לענין מעשה קיימא לן כמו שסתם מרן דהוחזק על פי שכנים לא מהני, רק בעינן עדים כשרים, זולתי בשעת הדחק שלא ימצא מי שנמצא שם בשעת לידה דאז יש לסמוך על סברת יש אומרים הנו' דאם הוחזק ע"פ השכנים'.

כ"ח. מהר"ר יעקב משה עייאש זלה"ה (ראשל"צ ואב"ד ירושלים. בנו של מהר"ר יהודה עייאש), בחיבורו מערכות וזכרונות בהלכה (נדפס ב'מן הגנוזים', חלק י"א, עמוד ק"נ)

ישנה לכאורה סתירה בדברי השו"ע לגבי שיעור מזון שתי סעודות בינוניות. שבסימן שס"ח סעיף ג' כתב, מזון שתי סעודות שהם שמונה עשרה גרוגרות, שהם כששה ביצים, וי"א שהם קיב

כשמונה ביצים. ע"כ. ומאידך בסימן ת"ט סעיף ז' כתב, שיעור שתי סעודות בינוניות הם כששה ביצים. ע"כ. וכתב ליישב המהרי"מ עייאש: ולעד"ן דמרח"ל שהביא סברת י"א בסי' שס"ח וכו', איפשר לומר דדבריו ז"ל באו בדיוק באיזהו מקומן, ללמד בא דלכתחילה צריך שיעור ח' ביצים לחומרא, וטעמו ונימוקו עמו בעירובי חצרות, משום דאיכא למיזל בתר בני מבוי דרבים נינהו, ויש מהם דסעודתו ח' ביצים, ולכן נגררין אחריו ואמדינן שיעור הצריך דהוי ח' ביצים. אמנם בסי' ת"ט דמייירי בעירובי תחומין דצריך שיעור ב' סעודות לכל אחד ואחד, הקיל בו דבשיעור בינוני סגי, ולכן סתם וכתב שיעור ו' ביצים דוקא. ע"כ.

כ"ט. מהר"ר יעקב קוראל זלה"ה (ראשל"צ בירושלים לאחר מהר"ר יעקב משה עייאש)

הובאו להלן דברי ההון יוסף. ובתוך דבריו שם (דף מ' ע"ב) הביא, שכן פסק גם רבינו יעקב קוראל זלה"ה, ע"פ פסק הכנה"ג, שכיון שבשו"ע הביא סברא א' בסתם והב' בלשון וי"א, המוחזק מצי אמר קים לי כסברת הי"א.

ל'. משכנות הרועים למהר"ר עוזיאל אלחאיך זלה"ה (מגדולי דיני תונים)

כתב במשכנות הרועים (אות א' סימן ב'), שלכאורה ישנה סתירה בדברי השו"ע חו"מ. שבסימן רמ"א ס"ד כתב, יש אומרים שכשם שהמוכר צריך לסיים הממכר (דהיינו לסמן את גבולות השדה שמוכר), כך הנותן מתנה, ויש חולקין ואומרים שבין במכר בין במתנה יכול להקנות דבר שאינו מסויים. ע"כ. ומאידך בסימן קי"ג ס"ב כתב, כשמשעבדים מטלטלי אגב מקרקעי, אם אין ללוה קרקע, והמלוה זיכה לו בתוך שדהו באחת מהקנאות שקונים בהם קרקעות, או שהשאלו או השכיר לו קרקע כל שהוא, הרי זה מקנה עליו כל מטלטלין שירצה, ואין צריך לסיים המקום שקנה אגביו המטלטלין. ע"כ. וא"כ תמוה מדוע סתם השו"ע בסימן קי"ג כדעת היש חולקין שהובאו בסימן רמ"א, שיכול להקנות דבר שאינו מסויים, ולא הביא גם את דעת י"א קמא המובאים בסימן רמ"א שאין יכול להקנות דבר שאינו מסויים.

ותירץ שבסימן רמ"א אשר עוסק בדיני מתנה, ומתנה היא בחינם, ועל כן המוציא מחבירו עליו הראיה, ויכול לדחותו בכל הקרקע ולומר לו לא זוהי הקרקע שנתתי, ולכן בדיני מתנה הביא שתי הדיעות, משא"כ בדיני הלואה שהמלוה מקנה לו קרקע, כתב בסתם שא"צ לסיים. ע"ש.

והשתא אי נימא דס"ל שהביא את דעת י"א קמא רק בכדי לחלוק כבוד גרידא, לא מתחילה קושייתו, וא"צ לחילוקו. ומוכח דס"ל שיש להתחשב אף בדעת י"א קמא.

ל"א. חקרי לב למהר"ר רפאל יוסף חזן זלה"ה

נקדים שדעת החקרי לב שבכל סתם ויש הלכה כהסתם, והביא את דברי היש לחלוק כבוד לבעליו בעלמא. ועל זה כתב החקרי לב (יו"ד ב' [ב'], סי' קצ"ט, דף רע"ח ע"ג ד"ה וכשאני): 'על כרחך דלחלוק כבוד לבעליו כותב כן, ועם כל זה נראה לי דכל כה"ג שכותב סתם וי"א

השו"ע, לא קבלנו הוראותיו לפסוק גם בהפסד מרובה כסתם, וחזר הדין לסיני, דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, דמעיקרא קבלה זאת חידוש הוא, דאנן תלמידים מכל הפוסקים, וגם בהכרעת הב"י רבו החולקים, עמ"ש בח"א סי' צ"ו על זה, וא"כ כל כי האי דמצינו קצת דוכתי דדעתו כ"א, וגם דאיכא קצת פוסקים שגם השו"ע דעתו להתיר בהפסד מרובה, א"כ כשיהיה הענין בדרבנן, ואין סברת המתיר סברת יחיד, ביד הדיין להתיר בהפסד מרובה'.

חזינן שאף שסובר בדעת מרן גופיה דהעיקר כהסתם לגמרי, מ"מ לדינא כתב שיש להתחשב בסברת הי"א. ודברים אלו כעין דעת החיד"א, דהגם דדעתו נוטה יותר בדעת מרן שאין להתחשב בדעת הי"א, מ"מ כתב (מחזיק ברכה יו"ד סימן ט' אות ב') שיש קבלה ביד גדולי הדורות שבאו אחר השו"ע שיש לסמוך על הסתם להתיר בהפסד מרובה דוקא, אבל בהפסד מועט לכתחילה חוששים לסתם. וכן הבאנו להלן (אות ס') שכע"ז דעת רבי שלמה מדובדו.

ל"ב. מהר"ר ראובן דוד נאווי זלה"ה (תלמיד סבו של הגרי"ח מהר"ר משה חיים)

הובאו לעיל (אות כ') מחידושי רבי צדקה חוצין, וקושייתו. ובגליון כתב רבי ראובן נאווי ליישב קושייתו (ונדפסו דבריו בקובץ אליבא דהלכתא, גליון פ"ה, עמוד ד', הערה נ"ט), בזה"ל: ולק"מ דאע"ג דהביא מרן דעת יש אומרים **וחש לה קצת**, מ"מ כיון שהביא סברה א' בסתם, דעת מרן הכי, וכיון דדעתו הכי בשאר מקומות, לא חייש להביא סברה השנייה, כמו שתראה בהלכות פסח [סי' תמ"ז סעיף ד'] שהביא מר"ן דעה א' בסתם דחמץ שנתבטל קודם הפסח בס' אינו חוזר וניעור ויש חולקים, ובשאר הלכות פסח בקצת דינים פסק מר"ן כשיטת מי שסובר דאינו חוזר וניעור, דכיון דדעתו הכי, ולא מצינו שבשאר דינים נמי כתב דיש חולקים כזה וכה וכיוצא, ופשוט. ע"כ.

ומצאנו עוד בדבריו דהכי ס"ל, והוא בשו"ת רב פעלים (ח"ב חו"מ סימן ג'), אשר העתיק הגרי"ח ממה שכתב רבי ראובן נאווי בגליון ספר כנה"ג שלו, בזה"ל: 'זאת מצאתי לדיין מובהק של פה עירינו הוא הראש מעלת הרב המופלא חריף ובקי כמהר"ר ראובן דוד זלה"ה שהיה תלמיד מובהק של עט"ר הרה"ג מו"ז רבינו משה חיים זלה"ה, והוא מינה אותו בחיי חיותו לראש ב"ד פה עירינו יע"א, שכתב על הגליון של הכנה"ג וכו', נהי דמרן ז"ל דעתו כסתם, מ"מ כיון דמייתי לסברת י"א נמי, אלמא **משום דמצי המוחזק לומר קים לי**, וזה החילוק דלזמנין מייתי חד סברא דוקא משום דפסיקא ליה לגמרי אף לענין קי"ל, אבל כשמביא נמי סברה אחרת הוי דעתו כסברה ראשונה, אך לענין קי"ל מצי המוחזק לומר קי"ל, ע"כ.

ל"ג. קהל יאודה למהר"ר יהודה אשכנזי זלה"ה

לגבי טבילת כלים, כתב בשו"ע (יו"ד סימן ק"כ ס"ט): 'משכן עובד כוכבים כלי לישראל אם נראה בדעת העובד כוכבים שרוצה לשקעו בידו טעון טבילה, ואם לאו יטבילנו בלא ברכה'. וכתב ע"ז הקהל יאודה (דף נ"ג ע"א) בזה"ל: 'וכתב הפר"ח, דאע"ג דבאו"ח סי' ס"ז כתב השו"ע, ספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא ומברך, דמשמע דבספיקא דאורייתא חוזר ומברך, היינו

משום דהתם גברא בר חיובא בודאי בק"ש, ומספקא ליה אם קרא, משא"כ היכא דמספקא ליה בעיקר החיוב אי מחייב או לא, לא יברך מספק, וכן חילק הרב כנה"ג בסימן הנזכר. והרחיב הקהל יאודה בכלל זה, והוסיף: 'אבל קשה ממה שכתב הרב ש"ך לקמן סימן קכ"א סק"ה, על מה שכתב מרן שם בס"ב דיש אומרים שצריך לחזור ולהטבילם [ז"ל מרן השו"ע: 'לקח מהן כלים שנשתמש בהם בחמין, בין שהם של מתכת או של עץ או אבן, מגעילן ואחר כך מטבילן, אם הם של מתכת והם מותרים, ואם הטבילן ואחר כך הגעילן מותרים'. וכתב הש"ך:] דבלא ברכה קאמר. ואולי שניא היא דמשום חומרא בעלמא אמרינן שצריך לחזור ולהטבילם, דלענין דינא יש לסמוך אסברא קמייתא, שכן קסתים לן מרן ז"ל, אלא שכתב סברת הי"א למיחש להו מיהו היכא דאפשר'.

ל"ד. הון יוסף למהר"ר יוסף זאמירו זלה"ה (גדפס בתוך ספר דברי דוד להרדב"ז)

כתב בספר הון יוסף (דף מ' ע"ב ד"ה אחר), לסמוך לדינא על דברי הכנה"ג ומהר"ם בן חביב, שמה שכתב מרן בשו"ע סברת היש, היינו לרמוז לנו דאין מחליט הפסק לחייב. ואין מוציאין ממון מיד המוחזק. ועל כן פסק שם ההון יוסף שכיון שבשו"ע הביא סברא א' בסתם והב' בלשון וי"א, המוחזק מצי אמר קים לי כסברת הי"א.

ל"ה. ערך השלחן למהר"ר יצחק טייב זלה"ה

כתב השו"ע (או"ח סימן קפ"ד ס"א): 'מי שאכל במקום אחד, צריך לברך קודם שיעקור ממקומו, ואם יצא ממקומו ולא בירך, אם היה במזיד וכו', ואם היה בשוגג, להרמב"ם יברך במקום שנזכר, ולהר"ר יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך'. וכתב בערך השלחן על אחר, 'ובשוגג לענין לחזור למקומו, לכתחילה חשש לסברת הרא"ש, ולא הכריע'.

ועוד בדעת ערך השלחן, דהנה כתב בשו"ע (יו"ד סימן ט' סעיף א'): 'אם שחט בסכין מלובנת שחיתתו פסולה, ויש מכשירין'. וכתב הפרי חדש וכתב הפר"ח (שם): 'ודע שמהרש"ל והב"ח פסקו לאסור כסברא הראשונה, ולי נראה לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה, וכמשמעות דברי המחבר'. וביאר את דבריו הנחפה בכסף: 'ונראה דהיינו ממה שהזכיר מרן סברת המכשירים, דאם לא כן לא הוה ליה להזכירם כלל, כיון שאין הלכה כסברתם אפילו בהפסד מרובה', ע"כ. ובערך השלחן (יו"ד סימן ט' אות א'), הסכים עם הפרי חדש לסמוך על סברת הי"א בהפסד מרובה.

ועוד ראיה בדעת ערך השלחן (חו"מ סימן ק"ח אות ל"ב), שהנה כתב השו"ע (חו"מ סימן ע"ה סעיף כ"א), האומר לחבירו אמר לי אבא שיש לו בידך מנה, והלה אומר אין לו בידי אלא חמישים, יש אומרים שפטור אף משבועת היסת, ויש אומרים שחייב לישבע שבועת התורה. ע"כ. וכתב ע"ז הערך השלחן: 'ובכל פלוגתא דרבוותא בחיוב שבועה, אין משביעין למוחזק מספק'.

ל"ו. מקצוע בתורה למהר"ר אריה ליה צינץ זלה"ה (מח"ס גט מקושר, טיב קידושין, משיבת נפש ועוד)

נחלקו הראשונים לגבי אדם שנשבע בשנה מעוברת שלא יאכל מאכל פלוני עד אדר בסתם, האם אסור עד אדר ראשון או אדר שני, וכן שטר שכתוב בו אדר סתם האם הוא אדר ראשון או אדר שני. דעת הרמב"ם שאדר סתם הוא אדר שני, ודעת הרא"ש והר"ן שאדר סתם הוא אדר ראשון. ובהלכות נדרים כתב השו"ע (יו"ד סימן ר"כ סעיף ח'): 'אמר עד ר"ח אדר, עד ר"ח אדר ראשון וכו', ולהרמב"ם אם ידע שהשנה מעוברת ואמר עד ר"ח אדר, אסור עד ר"ח אדר שני. ומאידך בחו"מ (סימן מ"ג סעיף כ"ח) כתב: 'שני שטרות שנעשו בשנה מעוברת, אחד כתוב בו אדר סתם, ואחד כתוב בו אדר שני, ואין ללוה נכסים כנגד שניהם, נותנים למי שכתוב בו אדר סתם, ואם בשניהם נכתב אדר סתם, הוי כמו שכתוב בשניהם אדר ראשון, ונותנים למי שזמנו קודם במספר ימי החדש'. ולא הזכיר את דעת הרמב"ם.

ותירץ בספר מקצוע בתורה (ח"א, סי' מ"ג ס"ק ל"ב) כמה תירוצים, והוסיף: 'גם י"ל, דוקא בנדרים חשש לדעת הרמב"ם, כיון דהוה דבר שיש לו מתירין יש להחמיר טפי, אבל בשטרות לא חשש'.

ל"ו. ברית אבות למהר"ר אברהם קוריאט זלה"ה (ראיתו ביביע אומר ח"ו חו"מ ס"ב)

כתב בספר ברית אבות (דף קכ"ח ע"א), 'ראיתי לחכמי מראקש בדור שלפנינו זלה"ה, שכתבו בתשובת שאלה וז"ל, מה ששאלת על י"א וי"א, וכתבו דהלכה כ"א בתרא, אינו כן אלא העיקר הוא דאם המחלוקת בדיני ממונות הוא קולא לנתבע, ואם הוא באיסור והיתור, דאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן הלך אחר המיקל'. ולגבי סתם ויש, ראה בדעתו בזה להלן (נספחים).

ל"ח. החתם סופר

הבאנו לעיל (אות ג') בדברי החלקת מחוקק, סתירה מחו"מ (סי' ס"ו סכ"ט) לאבה"ע (סי' כ"ח סי"ג), שבחו"מ הביא רק את הדעה שהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו אינו מחול, ואילו באבה"ע הביא את שתי הדעות - שאינו מחול וי"א שמחול. יעו"ש. וכתב בנו של החתם סופר בשו"ת כתב סופר (אבה"ע סימן ל"ז), דמ"ש המחבר וי"א דאינה מקודשת הגם דקבע להלכה דאינו יכול למחול, חושש להחמיר בחומר דאיסור אשת איש. והביא שאביו הגאון בעל החת"ס כתב (בחידושו לגיטין) לתמוה טובא, דזיל בתר טעמא למאן דס"ל דיוכל למחול דאינה מקודשת משום דלא סמכה דעתה הוא, וכיון דנקטינן להלכה דאינו יכול למחול, הגם דיש דס"ל דיוכל למחול, מ"מ כיון דנקטינן עכשיו דאינו יכול למחול, שוב סמכה דעתה, ולכל השיטות מקודשת כיון דסוף כל סוף עכשיו סמכה דעתה. וכתב החת"ס ליישב, די"ל לשיטות דס"ל דיוכל למחול ולא סמכה דעתה, ליכא אופן דיועיל מעמד שלשתן לענין קדושין, וממילא לא תיקנו כלל מעמד שלשתן בקדושין, ולכן הגם דקיי"ל דאינו יכול למחול וסמכה דעתה, מ"מ חוששין לשיטות דס"ל דיוכל למחול, ממילא לא תקנו מעמ"ג בקדושין, ולא מהני קדושין

משום דלא תיקנו בקדושין, ולא משום דסמכה דעתה, אלו דבריו הקדושים זצ"ל, ושפתים ישק. ע"כ.

ל"ט. ויוסף אברהם למהר"ר אברהם דיין זלה"ה

כתב בשו"ת ויוסף אברהם (סימן ב'): 'ואף שמרן בשלחנו הטהור (אבה"ע סימן צ"ה ס"ז) הביא ההיא דהראב"ד בשם ויש מי שאומר והביא עוד שלוש סברות בזה, וכלל מסור בדינו בדברי מרן שכל מקום שמביא בשם ויש מי שאומר, הלכתא כיש מי שאומר בתרא, ובכאן כתב ויש מי שאומר שנוטלת שכר טרחה וידה על התחתונה, מ"מ נראה דבנדון כזה שלא החליט מרן הדין להדיא, יכול המוחזק לומר קי"ל כדעת הראב"ד ואף שלא הביא דבריו כי אם באמצע ולא בסוף. ועדיפא מינה מצאתי למהר"ם בן חביב הובאו דבריו בגינת ורדים שאם כתב מרן בדין אחד וי"א וכוונתו לרמוז דיש חולקים על סברא זו, א"כ המוחזק יכול לומר קים לי, וא"כ כ"ש כשאמר ויש מי שאומר בפירוש'. (ואת דברי מהר"ם בן חביב הבאנו לעיל, אות ט', ע"ש).

מ'. שלחנו של אברהם למהר"ר אברהם הכהן יצחקי זלה"ה מתונים (בעל משמרות כהונה)

בגמ' דגיטין (דף י"ז): נחלקו בדין גט שנכתב ביום ונחתם בלילה, דלת"ק פסול ולרבי שמעון כשר. ובתרא הכי (דף י"ח): איתא, דרבי יהושע בן לוי אמר כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק.

ונחלקו הראשונים האם ניתן לסמוך בדין זה על רבי שמעון. שהרא"ש (גיטין פ"ב ס"ט) הביא האי עובדא דרבי יהושע בן לוי, וכן פסק העיטור (מאמר ראשון, ו' ע"ד), וכן כתבו הגמ"י (פ"א מגירושין אות נ'), וכן הסכים רבינו ירוחם (ח"ב נכ"ד רג ע"ד). ומאידך מהרי"ף משמע דסבירא ליה דלא קיימא לן כלל כרבי שמעון שהרי לא הביא עובדא דרבי יהושע בן לוי, וכן דעת הרמב"ם שכתב (בפרק א' מהל' גירושין הכ"ה), נכתב ביום ונחתם בלילה פסול ולא חילק בין שעת הדחק לאינו שעת הדחק, והוא דעת הרמ"ה (חידושי הרמ"ה גיטין י"ח. ד"ה אמר). וכפי שהרחיב בזה הב"י (אבה"ע סימן קכ"ז על ס"ב).

ובשו"ע (אבה"ע סימן קכ"ז ס"ב) כתב: אם היה מוקדם או נכתב ביום ונחתם בלילה שלאחריו פסול, אפילו היו עסוקים באותו ענין, ויש אומרים דנכתב ביום ונחתם בלילה שלאחריו, בשעת הדחק כשר.

וכתב השלחנו של אברהם (אבה"ע סי' קכ"ז דין ה'), ונראה לי דבגט שכיב מרע יכול למסור, ואפילו שלא נמסר ביום הכתיבה, וכתב טעם לזה, כיעו"ש, והוסיף: 'ועוד כיון דאמרין בגמ' (בדף י"ח), כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, והביאו מרן בסברת יש אומרים, אין לך שעת הדחק גדולה מזו'.

מ"א. חכמת שלמה למהר"ר שלמה קלוגר זלה"ה

הבאנו לעיל (אות ו') את הסתירה בדברי השו"ע, דלגבי נר חנוכה כתב השו"ע בסימן תרע"ה ס"ג: 'אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואף על פי שהניחה גדול, ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר'. ודעת היש מי שאומר היא בעל העיטור (הלכות חנוכה דף קט"ז ע"א) כמובא בב"י, וראיתו היא ע"פ גרסתו בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) 'מכאן ואילך התקינו שיהיו קטנים קורין לרבים', ולמד מדיני קריאת המגילה לדיני חנוכה. ומאידך לגבי קריאת המגילה כתב השו"ע בסימן תרפ"ט ס"ב: 'אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא'. ולכאורה תמוה, אמאי בהלכות חנוכה הביא ב' דעות, ובהלכות מגילה לא הביא אלא רק את דעת האוסרים, והלא הא בהא תליא. [וכן הקשה המג"א בסי' תרפ"ט סק"ד, ועיין במחצ"ש].

וכתב החכמת שלמה (סימן תרע"ה): 'עיין במג"א לקמן סימן תרפ"ט בהלכות מגילה שהקשה דברי השו"ע אהרדי, דשם פסק בפשיטות דקטן אינו מוציא בשום אופן, ולא הביא דעת הבעל העיטור, וכאן הביא דעת הבעל העיטור דסבירא ליה דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול וכו', ונראה לפענ"ד ליישובו על נכון וכו', במגלה פסק שפיר דאין שום קטן מוציא, מכח דהוי ספק ספיקא להחמיר, דלמא כדעת הסוברים דאף בחנוכה דהוי מעשה נמי אין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ואם תמצא לומר כדעת הבעל העיטור דסבירא ליה דבחנוכה מוציא תרי דרבנן לחד דרבנן, הרי י"ל עיקר טעמו מכח שליחות, וא"כ דלמא הלכה כדעת הסוברים דמילי לא מצי משוי שליח, וא"כ הוי במגלה רק טעם הערבות, ובזה ודאי אין תרי דרבנן מוציא לחד דרבנן. ולכך כיון דהוי ספק ספיקא להחמיר, לכך לא חשש לדעת הבעל העיטור כלל, אבל בחנוכה דהוה מעשה, ושייך בזה שליחות, הביאו שפיר דעת הבעל העיטור, דבזה י"ל כיון דהוה מטעם שליחות יכול שפיר תרי דרבנן להוציא חד דרבנן, והסברא נותנת כן, כן נראה לפענ"ד נכון בזה'.

מ"ב. נכח השלחן למהר"ר חיים מרדכי לבטון זלה"ה

בשו"ע חו"מ סי' ס"ו סעיף כ"ג, לגבי המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו, תחילה הביא השו"ע בסתם שאין היורש יכול למחול לעצמו כדי להפסיד ללוקח, ושיש מי שחולק ואומר שאף לעצמו יכול למחול, ע"כ. וכתב בשו"ת נכח השלחן (אבה"ע סי' י"ג): 'גם אי אמרין דדעתו (דמרן) לפסוק כסברא קמיתא, מ"מ המוחזק יכול לומר קי"ל כהיש אומרים'.

ועוד הביא בנכח השלחן (חו"מ סימן כ') את סברת מהר"ם בן חביב (המובאת לעיל, אות ט'), שגם כאשר מרן רמז שיש חולקים, אע"פ שלא הביאם, יכול הנטען לטעון קים לי כוותיהו. והסכים עמה.

מ"ג. מהר"ר דוד חזן זלה"ה (ראשל"צ בירושלים, ובנו של החקרי לב)

כתב מהר"י אבולעפיא בספר פני יצחק (ח"ג חו"מ סי' ד', דף טו"ב ע"ב): 'וכמו כן עדותי זו נאמנה, שבהיותי אני עני בעיה"ק ירושלים ת"ו בשנת רחם תזכ"ר לפ"ק, שאלתי את פה קדוש מוה"ר הגדול ראש"ל כמה"ר דוד חזן ז"ל, מאי דעתו בזה, והכי אמר מר ניהו, שהוא אינו זו מדברי כל הרבנים הנזכרים לזכות למוחזק עפ"י סברת י"א שמביא מרן אחר הסתם, אפילו בירושלים ת"ו'.

מ"ד. מהר"ר יצחק בן וואליד זלה"ה בשו"ת ויאמר יצחק

כתב בשו"ת ויאמר יצחק (ח"א יו"ד סי' צ"ג ד"ה הן אמת): 'וידוע הוא הכלל המסור בידינו דבדיני איסור והיתר היכא שמביא מרן סברא א' בסתם, וסברא ב' בשם י"א, דהגם שדעתו לפסוק כסברא שהביא בסתם, מ"מ להכי מביא סברת י"א בשו"ע, לומר דבשעת הדחק או בהפסד מרובה יכולים אנו לסמוך אסברת יש אומרים, דאל"ה אחר שהש"ע כתבו לפסק הלכה, למה הביא סברא זו בש"ע, והיה די להביאה בב"י בלבד, אם לא שנאמר שכתבה לסמוך עליה לעת הצורך'.

ועוד בדעתו, לגבי מ"ש בשו"ע יו"ד סימן ס"ט סי"ט: אחר שנמלח הבשר והודח, מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחין, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחין. ע"כ. וכתב ע"ז (ויאמר יצחק ח"א, לקוטי דינים יו"ד איסור והיתר סי' כ"ט, דף ק"ד ע"ד): 'עתה שאנו רואים דמרן חשש להביא סברת היש מי שמצריך ליתנו ברותחין שהיא סברת הרמב"ם, א"כ בהכרח לומר דלא כתבה אלא כדי לחוש לה לכתחילה'.

ועוד לו, לגבי מ"ש השו"ע (אבה"ע סי' ל"ז סי"א): 'קטנה או נערה שקידשה עצמה בלא דעת אביה, או נשאת, אינו כלום, ואפילו מיאון אינה צריכה, ואפילו שדכה אביה תחלה, ואפילו נתרצה האב בפירוש אחר הקדושין, ויש אומרים שאם נתרצה האב כששמע, הוו קדושין משעת שמיעה, אפילו אם לא שידך ואפילו אם לא נתרצה מיד כששמע, אלא שתק ולא מיחה ואח"כ נתרצה, הוכיח סופו על תחילתו והוי קדושין משעת שמיעה'. ע"כ. כתב (ויאמר יצחק ח"א אבה"ע סי' קנ"ז): 'דלהכי הביא מרן ז"ל סברא זו בש"ע אף דהביאה בלשון יש אומרים, היינו לחוש לה לכתחילה להצריכה גט'.

מ"ה. שו"ת כתב סופר למהר"ר אברהם שמואל סופר זלה"ה (בנו של התת"ס)

הבאנו לעיל (אות ג') בדברי החלקת מחוקק, סתירה לכאורה מחו"מ (סי' ס"ו סכ"ט) לאבה"ע (סי' כ"ח סי"ג), שבחו"מ הביא רק את הדעה שהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו אינו מחול, ואילו באבה"ע הביא את שתי הדעות - שאינו מחול וי"א שמחול. יעו"ש. וכתב בשו"ת כתב סופר (אבה"ע סימן ל"ז): 'מה שכתב המחבר וי"א דאינה מקודשת, הגם דקבע להלכה דאינו יכול למחול, חושש להחמיר בחומר דאיסור אשת איש'.

מ"ו. שער אשר למהר"ר רפאל אשר קובו זלה"ה

כתב השער אשר (ח"ב חו"מ סימן כ"ג, ד"ה אך מצד), 'יש לדון ולומר דמין לא הכריע בזה (בנידון ידידיה, ע"ש), אמטו להכי אזיל ותני בשולחנו הטהור יש אומרים ויש אומרים, הגם כי דעתו נוטה יותר ליש אומרים בתרא, כמ"ש הכנה"ג בכלליו וכמה מן האחרונים, מ"מ כיון שלא עשה מין הכרעה ברורה איכא למימר דגם איהו גופיה בדיני ממונות לא הוה עביד מעשה להוציא מיד המוחזק, והסתמך שם בדבריו על הכנה"ג ועל מ"ש הפרי צדיק (סימן ב') בשם הש"ך והסמ"ע 'שכתבו דאפילו במקום שסתם מין ואח"כ הביא בשם י"א להיפך, דכפי הכלל הוא, שדעתו לפסוק כמו שסתם בתחילה, מ"מ להכי הביא הסברא האחרת ג"כ בשם י"א, כדי להעמיד הממון ביד המוחזק ושיוכל לומר קים לי כהני יש אומרים'.

מ"ז. מהר"ר אהרן עזריאל זלה"ה בספרו כפי אהרן

בשו"ע חו"מ סימן מ' סעיף א' כתב, האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה חייב. ואילו בסימן ס' סעיף ו' כתב, האומר לעדים הוו עלי עדים שאני מתחייב לפלוני חייב, והוא שקנו מידו. וקשה מדוע בסימן מ' לא הצריך קנין. ותירץ הש"ך (סימן ס' ס"ק כ"ו), דאפשר בדבר שלא בא לעולם צריך קנין, ובדבר שבא לעולם א"צ קנין, ע"ש.

ובספר כפי אהרן (ח"ב חו"מ סימן ב'), הביא ראה לחילוק זה, וכתב שמרן ז"ל בעצמו העלה חילוק זה על השלחן הטהור, דהנה בסימן קכ"ט סעיף ד' בדין ערב שכתב 'אני ערב' לאחר שחתמו העדים בשטר, כתב בשו"ע י"א שמשמעבד בלא קנין וי"א שאינו משמעבד אלא בקנין. ע"כ. והשתא אי ס"ל למרן שבכל אופן צריך קנין (וגם בסימן מ', הגם שלא כתב כן בפירושו), לא היה לו להביא בסימן קכ"ט דעת הי"א קמא כלל, שהרי הי"א קמא היא סברת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א וסבירא להו לדמות ערב אחר חיתום שטרות למי שאמר חייב אני לך מנה בשטר, דכי היכא דהתם סגי בכתיבה בלא קנין כן הוא גם בערב שכתב לאחר חיתום שטרות. ואי ס"ל למרן ז"ל גם בסימן מ' דחייב אני לך מנה דבעי קנין, אם כן תו אין מקום לסברא זו, אלא ודאי דדעתו ז"ל בסימן מ' דחייב אני לך מנה סגי בלא קנין, ועל כן הביא בסימן קכ"ט ב' הסברות, הי"א קמא דלא בעי קנין משום דדמי להך דסימן מ', והסברא השנית דבעי קנין היא סברת הרמב"ם והרמ"ה דאע"ג דהך דסימן מ' לא בעי קנין, שאני הכא דאיכא ריעותא דדמי לאסמכתא. ונמצא מעתה דדעת מרן ז"ל אין בה שום ספק דודאי חייב אני לך מנה מהני בלי קנין. עכ"ד.

והשתא אם נאמר שהשו"ע הביא את סברת הי"א קמא לחלוק לה כבוד גרידא, א"כ מאי ראייתו, דלמא לעולם גם בסימן מ' צריך קנין, אלא שהראב"ד והרמב"ן והרשב"א סוברים שא"צ קנין, וליה לא ס"ל כלל, והביאם לכבוד בעלמא. אלא ודאי שמרן עצמו הסכים במידה מסוימת לסברת הי"א קמא.

וזוהו סייעתא לדברי הרה"ג אריאל אפרים אהרונוב שליט"א במאמרו (תורת ציון ח"ב, אות נ"א עמ' קס"ח) בדעת הכפי אהרן.

מ"ח. יורו משפטיך ליעקב למהר"ר יעקב אבוחצירה זלה"ה

ישנה מחלוקת ראשונים בדין שטר שהיה בו גרר או מחק (במקום שצריכים לכתוב את הפירעון), שלדעת הרמב"ן והרשב"א השטר כשר, ולדעת הרא"ש השטר פסול. ולכאורה יש בזה סתירה בדברי השולחן ערוך, שבחו"מ סימן מ"ד (סעיף ו') כתב, שטר שיש בו גרר מאחריו או ביני שיטי, במקום שנהגו לכתוב הפירעון מאחריו או ביני שיטי, כשר, אלא שיש לאיים על בעל השטר, ויש פוסלים. ע"כ. ומאידך בסימן מ"ה (סעיף כ"ג) כתב, במקום שנהגו לכתוב פירעון ביני שיטי, צריך לזהר שלא יהא שום גרר ביני שיטי, דאיכא למיחש שמא היה בו פירעון ומחקן. וכל שכן אם הפירעון שביני שיטי הוא על המחק, דאיכא למיחש שמא היה יותר, ומחקן וכתב מה שרצה. ע"כ. הרי שסתם להחמיר.

וכתב ליישב בספר יורו משפטיך ליעקב (שאלה קי"ז), דודאי בסימן מ"ה חזר מרן חזרה גמורה ממה שכתב בסתם בסימן מ"ד, והראה דבסימן מ"ד מ"מ חשש מרן לדברי הרא"ש וכתבו בלשון ויש פוסלין, ובסימן מ"ה חזר וכתב דברי הרא"ש סתם לבדם ולא חשש לדברי המכשירין להביאם כלל. מזה נראה דבדודאי חזר בו מרן מההיא דסימן מ"ד. ע"כ.

ונעתיק לשון נוספת של יורו משפטיך ליעקב (סימן א'): 'פשוט הוא דמון לענין הלכה פסק כהרמב"ם, ועדיפא מזו כתבו בסתם בלי שום חולק'. וכוונתו שאפילו לא חשש לכתחילה לשיטת החולקים להביאם ביש אומרים.

מ"ט. מהר"ר שמואל גאטיניו זלה"ה

הובאו להלן (אות נ"ז) דברי אבני האפד (ח"ב אבה"ע סי' קמ"א אות ב'), שמה שהביא בשו"ע אבה"ע סימן קמ"א סעיף י"א סתם ויש, ולאחמ"כ בסעיף מ' סתם כהיש אומרים, היינו משום שדעתו של מרן לחוש ליי"א, ושכ"כ הבית שמואל. והוסיף שמצא בתשובת כת"י להרב מוהר"ש גאטיניו ז"ל בשם הרב אברהם הכהן (הוא מח"ס יוקח נא, ויובא להלן בס"ד), שכן עשה מעשה להחמיר מכח דברי הב"ש הללו.

נ'. יוקח נא למהר"ר אברהם הכהן זלה"ה מסאלוניקי

כתב בספר יוקח נא (דף ז' ע"א), דאין לומר דלכך הביא מרן י"א אחר הסתם, ליתן הבחירה ביד האדם דכמאן דירצה יעשה, דזה הוא תימה, אלא דלכך מביא מרן הי"א אחר הסתם אע"פ דעל פי המסורת דעת מרן לפסוק כסברא א' שהביא בסתם, משום דאם יש צורך גדול בדבר או שעת הדחק יסמכו על סברת י"א. אי נמי דטעמא הוי כמ"ש במשנת עדויות פ"א משנה ה' ומשנה ו' [דאיתא התם: ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין,

שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין, או שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת]. אי נמי דלכך הביא הש"ע סברת י"א, הגם דדעתו לפסק כסתם, הוא משום חלוקת כבוד לסברת י"א דלא נימא דהיא סברא בטלה. ע"כ. וחזינן לתירוצו הראשון להדיא דבשעת הדחק יש לסמוך על סברת הי"א (אם הם לקולא), וגם לתירוצו השלישי חזינן שציטט את לשונו של של הרמ"ע מפאנו דהיינו 'לחלוק כבוד לבעליה', אולם הוסיף ביאור 'דלא נימא דהיא סברא בטלה', והיינו דלא נאמר דעצם הסברא בטלה, ולא לחלוק כבוד לבעליה גרידא. וזוהי עוד דעה שמבארת ברמ"ע מפאנו שחלוקת הכבוד היינו משום שעצם הסברא היא חשובה.

נ"א. יד יהודה למהר"ר יהודה לאנדא זלה"ה (ראיתיו בספר להדליק ולברך)

לעיל (ענף א' אות ט') הבאנו ראייה מדברי השו"ע ביו"ד סימן נ"ו ס"ב, שהשו"ע הביא את הדעה החולקת בכדי לחוש לה. ע"ש. וכ"כ היד יהודה (יו"ד סימן נ"ו פירוש הקצר ס"ק ו'): 'המחבר כתב דיעה א' בסתם והשניה בשם יש מי שאומר, מבואר דתפס עיקר כדיעה א', אך כתב דיעה השניה לבעל נפש שירצה לחוש לדיעה זו גם כן'.

נ"ב. גדולות אלישע למהר"ר אלישע דנגור זלה"ה

כתב בגדולות אלישע (סימן ר"ב סעיף ו' אות כ"ח. ונדפס בקובץ אליבא דהלכתא, גליון נ"ה) דברים מפורשים בזה, בזה"ל: 'וידוע כשכותב מרן ז"ל סתם ויש מי שאוסר, דעתו לפסוק כסתם, אלא שכותב ויש מי שאוסר לחוש לכתחילה להאוסרין'.

נ"ג. גבול יהודה למהר"ר יהודה ליב צירלסון זלה"ה

הגבול יהודה (אבה"ע סימן מ"א, דף פ"ח ע"ג), הביא את דברי הש"ך (ביו"ד סוף סימן רמ"ב, פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר, ד"ה ומתוך), שאף שמרן סובר לעיקר כהדעה הראשונה, שסתם כוותה, מ"מ בדרבנן יש לסמוך בשעת הדחק על הדעה הטפלה. וסמך עליה הגבול ים, כיעו"ש.

נ"ד. שו"ת פני יצחק למהר"ר יצחק אבולעפיא זלה"ה ראב"ד דמשק

כתב בשו"ע חו"מ (סימן ס"ו סעיף י"א): ראובן שהוציא שטר חוב שיש ללוי על שמעון, וטען שלוי נתנו לו בכתובה ומסירה ואבד שטר המכר, אינו צריך עדים לענין קנייתו אבל צריך עדים לענין תביעתו, וי"א שגם לענין קנייתו אינו נאמן. ע"כ. וכתב בשו"ת פני יצחק (ח"א חו"מ סימן כ"ב), ש'הביא סברתם (של הסתם) והביא החולקים ב"א למען יוכל המוחזק לומר קים לי'. ועוד כתב שם 'ואייתי סברת החולקים ל"א וא"כ זו אין צריך לומר דמצי המוחזק לומר קי"ל כוותיהו'.

נ"ה. גן יעקב למהר"ר יעקב הכהן גדישא זלה"ה (מג'רבא)

כתב הגן יעקב (מערכת הוא"ו עמ' ל"ח): 'דאם הוא מוחזק מצי אמר קים לי כי"א, דאע"ג דקיימא לן הלכה כסתם, הני מילי במקום שאינו מוחזק, אבל במוחזק גם מרן מודה דמצי אמר קים לי כיש אומרים וכו', דהיינו טעמא דמרן אחר שסתם, כתב וי"א, להורות דמצי המוחזק לומר קים לי כי"א'.

נ"ו. פני מבין למהר"ר נתנאל פריד זלה"ה

בספר פני מבין (ח"א או"ח סימן ק"ג אות ב'), הביא את דברי הלבושי שרד (המובאים לעיל, אות כ"ו) אשר כתב: 'משמע דדיעה ראשונה עיקר, מדכתב דיעה זו בלשון יש אומרים וכו', ומכל מקום ראוי להחמיר, אבל בשעת הדחק העושה כדיעה ראשונה לא הפסיד'. והסכים עמהם.

נ"ז. אבני האפד למהר"ר דוד פיפאנו זלה"ה

כתב באבני האפד (ח"ב אבה"ע סי' קמ"א אות ב'), שמה שהביא בשו"ע סימן קמ"א סעיף י"א סתם ויש, ולאחמ"כ בסעיף מ' סתם כהיש אומרים, היינו משום שדעתו של מרן לחוש ליי"א, ושכ"כ הבית שמואל. [ואף החולקים שהביא שם, לא חלקו עליו בעיקר טעם זה, אלא הביא עוד צדדים להקל, כאשר יראה המעיין שם].

נ"ח. ויחי יוסף למהר"ר יוסף ידיד הלוי זלה"ה (ראיתיו ביביע אומר ח"י אבה"ע ל"ב)

כתב השו"ע (אבה"ע סימן קכ"ו סעיף כ"ב): 'אם לא האריך ווי"ן שאמרנו, או שכתב היודי"ן שאמרנו שלא יכתבו, או שלא כתב היודי"ן היתירות, הרי זה גט פסול, חוץ משתי יודי"ן הנוספות בדיתהוויין ודיתיצביין, שאינו אלא מנהג, וי"א שאם לא ערער הבעל כשר, ויש מי שאומר שאין ערעורו מועיל, אא"כ כתבו הוא או שהסופר כתבו מפיו'. וכתב בספר ויחי יוסף (דף קנ"א ע"א): 'ואף שמרן סתם שהגט פסול בכל ענין, הא מיהא כשיש מקום עיגון גדול כזה ראוי לסמוך על החולקין, היכא דאיכא תרתי לטיבותא וכו''. [ואמנם אין מוכרח שיפסוק כך גם מבלי עיגון. עכ"פ בנידון ידידה סמך על סברת הי"א].

נ"ט. כתונת יוסף ודברי יוסף למהר"ר יוסף בירדוגו זלה"ה (ושכ"כ שלשה מגדולי הדור שלפניו)

כתב הכתונת יוסף (ח"ב דף ע"א ע"ד): 'דלהכי מר"ן ז"ל סתם ואח"כ כתב י"א, להשמיענו דהמוחזק יוכל לומר קים לי, דדוקא אם לא היה מוחזק שום אחד נקטינן כמו שסתם לן ברישא, אבל אם היה מוחזק מצי למימר קי"ל, וכן מצאתי להרב מהריב"ע (=רבי יהודה בן עטר) ומהרש"ן (=רבי רפאל שלמה צורר, בעל פרי צדיק, המובא לעיל אות ט"ז) ומהר"א אבן דאנאן (=רבי אברהם אבן דאנאן) שהשיבו למהר"מ מן מויאל, על מה שנשאל מהם בההיא דסי' ק"ח

ס"ד, אי נקטינן כסתמא דדינא או כ"א, כיון שהש"ך (סק"ח) הכריע כ"א, והם השיבו לו שראו לב"ד הקודמים שהיו דנין כסברת י"א שהביא מר"ן בסי' ק"ח ואפשר דמצו היתומים לומר קים לי, כיון שהוא אפוקי ממונא, ולכן כת"ר יפשר בניהם, עכ"ל, הרי שדעתם ז"ל דכיון שהוא מוחזק מצי למימר קים לי כ"א הפך סתמא דדינא, דאע"ג דמר"ן סתם ברישא, מ"מ הסתם יועיל היכא שאין שום אחד מהם מוחזק, אבל היכא שהיה מוחזק מצי לומר קים לי כ"א בתרא, דלהכי הביא סברת י"א אחר הסתם, אלא מדברי הרבנים הנז' (לעיל מיניה) נראה שהפשרה בענין זה נכונה, א"כ נקטינן מיהא דאם היה מוחזק מצי לומר קים לי, וראוי לפשר ביניהם'.

וכן כתב גם בשו"ת דברי יוסף (דף של"א ע"ב. כללים סימן א'): 'אע"ג דקי"ל הלכה כ"א בתרא (כאשר השו"ע מביא י"א וי"א), זהו אם לא היה אחד מהם מוחזק, אבל אם היה אחד מהם מוחזק, מצי למימר קים לי וכו'. ומיהו כשכותב מרן והכי נקטינן, אפילו הוא תפוס מוציאין ממנו'. [ודברים אלו שחקק ושנה בספרו, אלימי טפי ממה שהובא בשמו בספר פעמוני זהב (אנקאווא, חו"מ סי' ק"ח ס"ד), שהביא מחלוקת בדין זה אם טענינן ליתמי נאנסו כה"א, אם לאו וכסתמא דמרן, וסיים 'ולענין הלכתא שמעתי מפי הרב המופלג מוהר"ר יוסף בירדוגו ז"ל, שבאותו הדור נמנו וגמרו ועשו מעשה כמוה"ר יעקב בירדוגו זלה"ה, דלא טענינן נאנסו כסתמא דמרן'].

ס'. מהר"ר שלמה כהן מדובדו זלה"ה בספרו לך שלמה

ישנה לכאורה סתירה בדברי השו"ע אהע"ז, שבסימן ל"ח סעיף ג' כתב, כל האומר מעכשיו או על מנת, אינו צריך לכפול תנאו ולא להקדים תנאי למעשה, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו. ויש חולקין ואומרים דאפילו באומר מעכשיו או על מנת, צריך להיות בתנאי כל הדברים. ע"כ. ואילו בסימן קמ"ה סעיף ה' כתב, שכיב מרע שרוצה לגרש על תנאי אם ימות כדי שלא תפול לפני יבם ואם עמד לא תהיה מגורשת, אומר לה כשנותן לה הגט, אם לא מתי לא יהיה גט ואם מתי יהא גט מעכשיו ואם לא מתי לא יהיה גט, כדי שיהא התנאי כפול והן קודם ללאו, ולא יפתח פיו תחלה לפורענות. ע"כ.

וכתב בספר לך שלמה (שו"ת אהע"ז סימן א'), שמדבריו אלה נשמע דאף באומר מעכשיו, צריך לכפול התאי לכתחילה, ואף שפסק מרן בסימן ל"ח דבאומר מעכשיו אין צריך לכפול התנאי, וא"כ איך פסק בסימן קמ"ה דצריך לכפול התנאי הגם שאמר מעכשיו. אלא ודאי מוכרחין דלכתחילה אף באומר מעכשיו, צריך לכפול התנאי. [ואף שבספר 'לך שלמה' הנזכר, כתב כן בענייני גיטין וקידושין, והוסיף 'דלכתחילה אנו מזהירים בגיטין וקידושין להחמיר בכל החומרות דמחמירין הפוסקים, ומהיות טוב לכתחילה מיהת צריך לכתוב לשון יפה לצאת כל הדעות, וראיה לזה מדברי מרן הש"ע בסי' קמ"ה וכו', אין לדייק דבשאר דינים אין להתחשב כסברת הי"א, דהלא הוכחתו היא מלשון מרן בסי' קמ"ה, ודחוק לומר שבאבה"ע מרן שינה את כללי השו"ע. אלא ודאי דמלשון מרן מוכח שבכל הדינים יש להתחשב בדעת הי"א, אלא דלקושטא קאמר דלכתחילה יש להחמיר בכל החומרות בענייני גיטין וקידושין].

אכן לעיל מיניה כתב ה'לך שלמה' (י"ד סימן ח'), דדעתו (דמרן) דעת עליון נטתה לפסוק ולהכריע כאחת מן הסברות (והביאה בסתם), ומ"מ מרוב ענותנותו וקדושתו לא אמר קבלו דעתי בסברא הזאת שבחתי בה אני להלכה, דאולי חכמי דורו והבאים אחריו לא ירצו להכרעתו, והם יכריעו בדעתם בהסברא הדחוייה לדעתו ויבחרו ויקרבו אותה בשתי ידיהם, וכאשר בעינינו ראינו שכמה פעמים בא חכם רבינו מור"ם ז"ל בהג"ה והכריע לאידך גיסא, וכן באו אחריו הש"ך והט"ז והסמ"ע בכמה מקומות שבחרו המה לדעתם באותה הסברא הדחוייה לדעת מרן. ע"כ. וא"כ מוכח דס"ל בדעת מרן גופיה שא"צ להתחשב בסברת הי"א, אא"כ נראה לפוסקים שיש להתחשב בסברת הי"א. [ועיין בשו"ת מים חיים (משאש, ח"ב יו"ד סי' ע"ב) שהרבה להקשות על דבריו אלו]. ולכאורה הדברים סותרים למה שהבאנו לעיל בשמו. וצ"ע.

איך שיהיה, גם לדבריו אלו שכתב ביו"ד, מ"מ להלכה ולמעשה כתב שאם הפוסקים האחרונים כתבו באיזהו מקומן שיש להתחשב בסברת הי"א, הרי שיש לנו להתחשב בהם. [וכעין דעת החיד"א, דהגם דדעתו נוטה יותר בדעת מרן שאין להתחשב בדעת הי"א, מ"מ כתב (מחזיק ברכה יו"ד סימן ט' אות ב') שיש קבלה ביד גדולי הדורות שבאו אחר השו"ע שיש לסמוך על הסתם להיתר בהפסד מרובה דוקא, אבל בהפסד מועט לכתחילה חוששים לסתם].

ס"א. מהר"ר יהודה חיים הכהן מסלתון זלה"ה בשו"ת וזאת ליהודה

כתב בשו"ת וזאת ליהודה (יורה דעה סימן י"ד): 'אם בדברי מרן ז"ל יש סתם ויש אומרים, אמרינן דמ"ש סתם וי"א הוא כדי לסמוך על סברת היש אומרים בשעת הדחק'.

ס"ב. פרחי כהונה למהר"ר מסעוד הכהן זלה"ה

פרחי כהונה או"ח סימן מ"ב כתב בזה"ל: 'מצינו דפסק מר"ן בשו"ע הלכות מגילה סי' תרצ"א ס"א שאין העור המגילה צריך לעבד לשמה, וי"א שצריך עיבוד לשמה, וקיי"ל דהסברא הראשונה שכתב הש"ע בסתם היא העיקר, והכא הרי סתם דמגילה אין עור שלה צריך עיבוד לשמה, ואף דלכתחלה צריך לחוש לדעת הי"א, הכא הוי ס"ס וכו'.

ס"ג. מהר"ר כלפון משה הכהן זלה"ה, ומהר"ר משה שתרוג זלה"ה

כתב השו"ע (סימן תרכ"ד ס"ד): 'מברכים על האור ואין מברכים במוצאי יוה"כ על האור שהוציאו עתה מן האבנים, ויש אומרים שמברכים עליו מעמוד ראשון ואילך'.

ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ב או"ח סימן ל"ה) כתב: 'ומה שכתב (השו"ע) ביי"א, נלע"ד דכיון דלא מצאנו מי שחולק ע"ז להדיא לא הוי זה בפלוגתא, אלא דמפני שלא הוזכרה סברא זו בשאר פוסקים כתובה ביי"א והוא ביאור וחילוק חדש ואינו חולק, ואפילו נימא דחולק ודאי דדעת מרן לסמוך ע"ז בשעת הדחק'.

ועוד חזינן בדעתו, דהנה כתב השו"ע (יו"ד סימן נ"ב ס"א): 'עוף שנפל לאור, ונחמרו בני מעיו ונשתנו הלב וקורקבן וכבד שדרכם להיות אדומים, והוריקו ככרתי, או המעיים שדרכן להיות ירוקים האדימו, טריפה אפילו במשהו מהם שנשתנו'.

וכתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"ד יו"ד סימן ה'): 'נראה כיון דמין ז"ל סימן נ"ב ס"א אסר בירוק ככרתי, הדבר ברור דהכי נקטינן. וכן באם לא נודע אם נפלה לאור והוריק הכבד ככרתי הכי נקטינן וכפסק מין ז"ל ע"ש. ואפילו בהפסד מרובה, דהרי מין ז"ל לא זכר כלל בש"ע דעת המתירים לומר דדעתו לסמוך מיהא להקל כהמתירים בהפסד מרובה וש"מ דגם בהפסד מרובה אין להקל. ואם כן לדין הכי נקטינן'.

ועוד בדעת מוהרמ"ך, הנה כתב השו"ע (יו"ד סימן מ"ה ס"א): 'בהמה עוף שניטל האם שהולד מונח בה, כשרה'.

ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ד יו"ד סימן ל"ו) כתב: 'מין ז"ל בשו"ע לא הזכיר כלל דעת האוסר והיא סברת ר"ח, ומשמע דס"ל למין ז"ל דגם בהפסד מועט יש להתיר, דאם לא כן היה לו להזכיר דעת יש מי שאוסר או יש אוסרים למען נחוש להם בהפסד מועט וכו', ומזה מתבאר עוד דבכל האופנים הנזכרים בשאלה (דידיה) יש להתיר גם בהפסד מועט, דכלהו תלו במה שדעת מין שלא לחוש כלל לדברי האוסרים ממה שלא הזכירם, ועוד דדברי המתירים הם ראשי ועמודי ההוראה, ועיין להכנה"ג הגהב"י אות י"ב דגם ר"ח אין ברור לנו דאוסר ע"ש, ואם כן י"ל אין ספק מוציא מידי ודאי ולכן גם מין לא חשש לדברי האוסר כיון שאינו ברור'.

ועוד בדעתו ובדעת מהר"ר משה שתרוג זלה"ה, הנה כתב השו"ע (יו"ד סימן מ"ה ס"ב): 'ניטלה שלחופית שמי רגלים נקיים לתוכה כשרה, ויש אוסרין'.

ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ג סימן תקל"א) הביא: 'נשאלתי מהחכם השלם הדיין המצויין והכולל כמה"ר ר' חיים חורי הי"ו בשלפוחית שמי רגלים נקיים לתוכה, שנמצאת אדומה מאד כשני [כתולעת שני], ונקובה שלשה נקבים מהם משוכים ומהם עגולים, ואחד מהם נראה שאין להסתפק בו שניקב אחר שחיטה על ידי הטבח, וכן העידו שבחיי הבהמה היתה נראה שהיא חולה במקום השתן והאדמומית מעידה על זה. תשובה, לדעתי בכהאי גוונא יש להתיר בהפסד מרובה וסומכים בזה על המתירים, שכ"ד מין סי' מ"ה (ס"ב) שסתם כהמתירים, אך בהפסד מועט יש לאסור כיון שחשש מין להאוסרים, ואף כי רבני האחרונים אסרו גם בהפסד מרובה, אנן בדין דבתריה דמין גירי כתבתי במקום אחר להתיר בהפסד מרובה, והסכים אתי מוה"ר מהרמ"ש [מהר"ר משה שתרוג] נר"ו'.

וכל זה סייעתא לדברי הרה"ג אריאל אפרים אהרנוב שליט"א בקובץ תורת ציון ח"ב (עמ' קנ"ב אות מ"ו) בדעת רבי כלפון הכהן ורבי משה שתרוג. ע"ש.

ס"ד. חדות יעקב למהר"ר יעקב עדס זלה"ה (ראיתו בספר להדליק ולברך)

כתב בספר חדות יעקב (יו"ד סי' ו', עמ' קכ"ד), שמה שכתב בשו"ע (יו"ד סי' ס"ט סי"ט) שיש אומרים להצריך חליטה, זהו בכדי לחוש לדעת הרמב"ם היכא דאפשר ולעשות חליטה. ויישב שם את קושיית הפמ"ג, ע"ש.

* * *

ענף ג'

הסוברים שאין להתחשב בדעת הי"א כלל

אמנם מצאנו כמה פוסקים הסוברים שהלכה כהסתם לגמרי מבלי להתחשב כלל בדעת הי"א.

גדולת מרדכי למהר"ר מרדכי גאלאנטי זלה"ה

כתב בשו"ת גדולת מרדכי (סי' י"ב דף קל"ב ע"ג), דנחלקו הפוסקים האם המוחזק יכול לומר קים לי כדעת הי"א נגד הסתם או לא. ונטתה דעתו שאין יכול לומר קי"ל כהי"א. ע"ש.

כנסת ישראל למהר"ר ישראל ששון זלה"ה

בשו"ת כנסת ישראל (דף כ"ט ע"ב) כתב, דלא אמרינן קי"ל כי"א קמא (חו"מ סי' ע"ה סכ"א).

מהר"ר יאודה קצין זלה"ה

בספר רועי ישראל (סימן כ"ג, דף י"ז ע"ב ד"ה והטור) הובאה תשובת רבי יאודה קצין זלה"ה, שכאשר השו"ע מביא מחלוקת בסתם ויש, מוציאין ממון ע"פ הסתם.

* * *

ענף ד'

משא ומתן בדעת כמה מהאחרונים

א'. בדעת מהר"ר יהודה ליב מפרשה זלה"ה בשו"ת חינוך בית יהודה

בשו"ת חינוך בית יהודה (סימן קכ"ז, דף נ"ט ע"א) כתב: 'ומ"ש הרמ"ע שמביא דעת היש אומרים כדי לחלוק כבוד לו, היינו כשהב"י מביא שני דעות יחיד ורבים ואנו רואים שדעתו לפסוק כרבים, וקשה למה מביא דברי היחיד, ובע"כ צ"ל תירוץ דחוק ואתי מרחוק שהוא משום חלוקת כבוד, אבל כשהב"י לא חלק לו כבוד והרמ"א מביאו, ודאי שכוונתו ודעתו כדי לחוש

קכז

לדבריו. ומוכח שהבין בדעת הרמ"ע מפאנו, שהשו"ע לא הביאו בכדי לחוש לדבריו. ואמנם כתב ע"ז דהוא תירוץ דחוק. ואולי לא ראה את דברי הרמ"ע בפנים, אלא רק בקצרה מכלי שני, ולא ראה את רישא דדבריו שכתב 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחריתי מייתי לה בשם יש אומרים', דאם ראה זאת, מדוע לא פירש שכך כוונת הרמ"ע גם במ"ש שהביא דעת הי"א כדי לחלוק לו כבוד, וביכר להשאר עם ה'תירוץ הדחוק' (כפי שהגדיר הוא עצמו).

ב'. בדעת הריח שדה למהר"ר שמעון דוויץ הכהן זלה"ה

כתב בשו"ע אבהע"ז (סימן קכ"ז סעיף ח'): 'כתב בו זמן וחתך ממנו הזמן ואחר כך נתנו לה כשר, ויש פוסלים'.

והקשה הריח שדה (זמן הגט עמ' ק"ג): 'כיון דהרי"ף ורוב הפוסקים הכי ס"ל דפסול, אם כן היכי מרן פסיק ותני דכשר, ולא חש לכלהו דס"ל דפסול, ואע"ג דהביא אותם בלשון יש פוסלין, מכל מקום ס"ל עיקר כדברי הרמב"ם. ע"כ. ולכאורה היה נראה דס"ל בדעת מרן שלא חש לדעת היש פוסלים. אולם יש לבאר שכוונתו להקשות אמאי לא חש מרן לרוב הפוסקים, והיה לו לפסוק בסתם שפסול. (וע"ע שם בדבריו לעיל מיניה).

ג'. בדעת הפרי מגדים

בב"י (יו"ד סימן ס"ט ס"ב) הביא מחלוקת מה הדין אם מלח ולא הדיח תחילה, דעת הסמ"ק לאסור, ודעת הרא"ש להתיר. והכריע הב"י: ולענין הלכה, אעפ"י שסמ"ק אוסר, אם הוא במקום הפסד מרובה, או שהוא בערב שבת וא"א להכין אחר, כדאי הם הר"ש והרא"ש לסמוך עליהם. ע"כ. הרי שעיקר הדין כהיש אוסרים, ובשעת הדחק יש לסמוך על הסתם. (עפ"י פ"י הב"י). ובשו"ע פסק: אם מלח ולא הדיח תחילה, ידיחנו וימלחנו שנית. ויש אוסרים. ע"כ. וכתב הפמ"ג (משב"ז ס"ק א') דבשו"ע חזר בו ממ"ש בב"י, שהרי בב"י כתב להתיר רק בהפסד מרובה, ובשו"ע סתם להתיר אף בלא הפסד מרובה, כידוע דרכו. ע"כ. ויש שלמדו מדבריו שדעת השו"ע שאין להתחשב בסברת הי"א.

אולם בקובץ תורת ציון ח"ב (עמ' קי"ג) הביא הרה"ג אריאל אפרים אהרנוב שליט"א ראייה שדעת הפמ"ג בדין החליטה שיש להתחשב בסברת הי"א. שכך כתב השו"ע (יו"ד סי' ס"ט סי' ט): 'אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים'. היש מי שמצריך הלז הוא הרמב"ם כידוע. וכתב על כך הפמ"ג בפתיחה להלכות מליחה: 'ויש לראות בסעיף י"ט הביא המחבר שתי דעות למי שרוצה להחמיר, כמו שכתב הש"ך, ולמה בסעיף ה' לא כתב כלום, וכי תימא דהמחבר חשש לסברת הרמב"ם ולא לסברת הרא"ה, אכתי נמי להרמב"ם נמי אסור לחתוך וכו', ובפנים אבאר'. וחזר על כך הפמ"ג בפנים שם משב"ז אות ט"ז: 'ויש לראות מפני מה לא הביא כאן המחבר דראוי ליהזר לכתחילה כמו שכתב סעיף י"ט'. הרי שהפמ"ג הסכים שהסברא שהביא השו"ע בשם היש הוא על מנת לחוש לה. ומה שכתב הפמ"ג ברישא 'למי שרוצה להחמיר' הוא לאו דווקא, שהרי ציין על כך

'כמו שכתב הש"ך, והש"ך הלא כתב: 'ולהכי הביא המחבר סברא זו, דהיכא דאפשר יש לחוש לעשות כן'. וכן מדויק בסיפא דלישנא דהפמ"ג 'דהמחבר חשש לסברת הרמב"ם'. וכן הוא בהדיא בדבריו במשב"ז, דלדעת המחבר 'ראוי ליזהר לכתחילה'. ויעויין בדברי הרה"ג א"א אהרנוב שליט"א שם, שהביא עוד ראיה שכן דעת הפמ"ג.

נמצא לכאורה שמוכרחים אנו לפרש כוונת הפמ"ג (ביו"ד סי' ס"ט משב"ז סק"א), דבאמת מעיקר הדין מרן התיר בין בהפסד מרובה ובין בהפסד מועט, ודלא כמו שכתב בב"י שיש להתיר רק בהפסד מרובה. אלא שראוי לחוש לחולקים היכא דאפשר.

וישנן עוד ראיות שדעת הפמ"ג בדעת השו"ע שהתחשב בסברת הי"א. יעויין בפמ"ג או"ח סימן קצ"ד (א"א סק"א) שכתב, שממה שהביא המחבר בסימן קצ"ז דעה א' בסתם 'משמע דקצת ראוי לומר כן'. דהיינו שנטיית הדברים יותר כהסתם, ולא במוחלט.

וראה עוד בפמ"ג או"ח סימן תקל"ב (א"א סק"א), דכיון דלא הזכיר השו"ע כלל את דעת ר"ת, על כן אינו מצטרף לס"ס. חזינן דבמקום שהביא השו"ע את הדעות החולקות, היינו בכדי להתחשב בדעתם וכגון לצרפם לס"ס.

וכן משמע מדברי הפמ"ג יו"ד סימן צ"ח. דהנה ביו"ד סי' צ"ב ס"ה פסק השו"ע, טיפת חלב שנפלה על הקדרה מבחוץ, אם נפלה שלא כנגד הרוטב, ימתין עד שתצטנן הקדרה, וא"צ אפי' שישים כנגד הטיפה, כיון דאמרינן שהטיפה פעפעה עד סמוך לרוטב ולא ירדה לרוטב, זהו מעיקר הדין. ובסעיף ו' פסק דהמנהג להצריך שישים פעמים שישים, כיון שהטיפה אסרה בדופן עד שישים, וחיישנן שמא עלה מהרתיחות מעט רוטב למקום האסור ונאסר התבשיל עד שישים פעמים שישים. ובסעיף ז' הביא שיש מי שמתיר בשעת הדחק כגון בערב שבת, דסגי כשיש בתבשיל שישים נגד הטיפה (ומקורו כל דבריו הוא הסמ"ק, כמובא בב"י). ולכאורה יש להקשות אמאי בשעת הדחק בעי ששים, הא מעיקר הדין לא בעי אפי' ששים כמובא בסעיף ה', ותו, דממ"נ אין ענין בששים, דאם לא פעפע לתוך הרוטב, סגי שימתין עד שיצטנן ולא בעי ס', ואם פעפע לתוך הרוטב, בעי ששים פעמים ששים, וא"כ מה ענין ששים להכא. ומיישב הפמ"ג (סי' צ"ח מ"ז סק"ח ד"ה דע), דהשו"ע בסימן צ"ב ס"ז סמך על דעת הרמב"ן דס"ל דלא אמרינן חנ"נ בדבר הבלוע בכלי. דהנה נחלקו הראשונים אם נבלע בכף חדשה כזית בשר, ושוב נבלע כזית חלב, דלדעת הרשב"א שני הזיתים נעשו נבילה, ולכן אם שב ותחב את הכף לתבשיל אחר בעינן מאה ועשרים כזיתים כדי לבטל האיסור, ודעת הרמב"ן דלא אמרינן חנ"נ בדבר הבלוע בכלי, וא"כ בלוע בכף כזית בשר וכזית חלב כל אחד בנפרד, ולכן אם תחב את הכף לתבשיל חלבי, בעי ששים רק כנגד הכזית בשר, וכן איפכא, והשו"ע בסימן צ"ח ס"ה הביא את דברי הרשב"א בסתם ואת דברי הרמב"ן בי"א. ובסימן צ"ב באמת חיישנן שמא עלה מהרתיחות מעט רוטב למקום האיסור, אלא דבשעת הדחק סמך על דעת הרמב"ן דאין חנ"נ בבלוע, וא"כ הטיפה לא אסרה פי ששים בדופן, ולכן אין צריך ששים פעמים ששים, אלא סגי בששים. ומוכח

שמרן השו"ע עצמו סמך על הי"א בשעת הדחק. וממילא מחמת כל זה, לכאורה מוכרחים אנו לפרש בפמ"ג כמו שפירשנו.

אמנם צ"ע מדברי הפמ"ג ביו"ד סימן ט' (משב"ז סק"א), דהנה כתב בשו"ע יו"ד סימן ט' סעיף א': אם שחט בסכין מלובנת שחיטתו פסולה, ויש מכשירין. וכתב הפרי חדש (שם): 'ודע שמהרש"ל והב"ח פסקו לאסור כסברא הראשונה, ולי נראה לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה, וכמשמעות דברי המחבר'. [וביאר את דבריו הנחפה בכסף: 'ונראה דהיינו ממה שהזכיר מרן סברת המכשירים, דאם לא כן לא הוה ליה להזכירם כלל, כיון שאין הלכה כסברתם אפילו בהפסד מרובה, ע"כ]. וכתב הפמ"ג: 'ולענין דינא הנה הפרי חדש התיר בסכין מלובן בהפסד מרובה כדעה שניה, וכתב שכן משמעות המחבר, ולא ידענא אדרבה מדהביא דעה א' בסתם הלכתא הוא'. וכעת צ"ע בדעתו.

ד'. בדעת מסגרת השלחן למהר"ר מנחם קאסטלנובו זלה"ה

הב"י ביו"ד סימן ס"ט ס"ב, הביא מחלוקת בדין מלח ולא הדיח תחילה, שדעת הסמ"ק לאסור, ודעת הרא"ש להתיר. והכריע הב"י: 'ולענין הלכה, אעפ"י שסמ"ק אוסר, אם הוא במקום הפסד מרובה, או שהוא בערב שבת וא"א להכין אחר, כדאי הם הר"ש והרא"ש לסמוך עליהם'. ע"כ. ובשו"ע פסק: 'אם מלח ולא הדיח תחילה, ידיחנו וימלחנו שנית. ויש אוסרים'.

וכתב במסגרת השלחן (שם): 'וא"כ בשו"ע התיר אפילו בהפסד מועט וכו', דנראה דחזר בו בספרו הקצר'. ולכאורה מוכח דס"ל דאין צורך לחוש לסברת הי"א. אולם יש לדחות כעין מה שנתבאר לעיל (אות ג') בדעת הפמ"ג, שאף הוא כתב דהמחבר חזר בו, ומאידך ישנם מקומות רבים דס"ל להפמ"ג שסברת הי"א באה בכדי להתחשב בדעתה, יעו"ש, ומוכרחים אנו לפרש כוונת הפמ"ג, דבאמת מעיקר הדין התיר המחבר בין בהפסד מרובה ובין בהפסד מועט, ודלא כמו שכתב בב"י שיש להתיר רק בהפסד מרובה. אלא שראוי לחוש לחולקים היכא דאפשר. וממילא גם בדעת המסגרת השלחן יש לומר כן.

ה'. בדעת הברית אבות למהר"ר אברהם קוריאט זלה"ה

הבאנו לעיל (ענף ב', אות ל"ז) שכתב בספר ברית אבות (דף קכ"ח ע"א), 'ראיתי לחכמי מראקש בדור שלפנינו זלה"ה, שכתבו בתשובת שאלה וז"ל, מה ששאלת על י"א וי"א, וכתבו דהלכה כ"א בתרא, אינו כן אלא העיקר הוא דאם המחלוקת בדיני ממונות הוא קולא לנתבע, ואם הוא באיסור והיתר, דאורייתא אזלינן לחומרא ובדרכנן הלך אחר המיקל'. ואמנם סיים שם 'ואם הוא סתם וי"א הלכה כסתם' ומשמע שגם בדיני ממונות אין יכול לטעון קי"ל כסברת הי"א. ונמצא שלדעה זו יש חילוק בין סתם ויש (שאין לטעון קי"ל כהיש), לבין יש ויש (שיכול לטעון קי"ל כהיש קמא).

ו'. בדעת מהר"ר אפרים לניאדו זלה"ה ומהר"ר אליהו חמווי זלה"ה

כתב רבי אפרים לניאדו בספר דגל מחנה אפרים (עמ' רל"א), שכאשר כותב השו"ע י"א וי"א, מוציאים ממנו ע"פ י"א בתרא. והוסיף שכן קיבל מרבותיו, ושכן המנהג באר"צ. וע"פ דבריו אלו הסיק מהר"ר אליהו חמווי בספרו פה אליהו (מכון הכתב עמ' קפ"א), שכיון שכן המנהג באר"צ, כן יש לפסוק. ע"כ. אולם הבאנו כמה וכמה חכמים מארס צובא וגלילותיה שכתבו שיש להתחשב בסברת היש. שכן כתבו: זכור ליצחק לרבי יצחק הררי, נכח השלחן לרבי חיים מרדכי לבטון, ויאמר אברהם לרבי אברהם דיין, רבי צדקה חוצין (אשר היה בתחילה רב באר"צ), רבי יצחק אבולעפיא זלה"ה ראב"ד דמשק בשו"ת פני יצחק, ורבי יהודה חיים הכהן מסלתון בשו"ת וזאת ליהודה. ובקובץ תורת ציון ח"ב, במאמרו של הרה"ג א"א אהרנוב שליט"א, הביא שכן דעתם של רבי רפאל שלמה לניאדו (בספרו בית דינו של שלמה. והוא אביו של רבי אפרים לניאדו בעל דגל מחנה אפרים), ורבי עזרא עטיה, אשר סברי מרנן שראוי לחוש לשיטת הי"א. וא"כ אף באר"צ אין הדבר מוסכם כלל. ונמצא שאפשר שאילו היו רואים זאת הפה אליהו ודגל מחנה אפרים, אף הם היו מאנשי שלומנו.

ז'. בדעת היביע אומר והליכות עולם למהר"ר עובדיה יוסף זלה"ה

הנה בכלל זה, יש לדון בדעת הגרע"י זצ"ל. דבהליכות עולם ח"ג (עמ' רי"ד) כתב: 'ולא מהני שעת הדחק לסמוך על י"א נגד הסתם'. וכ"כ בהלי"ע ח"ז (קרח אות ד') דלא חיישינן לסברת הי"א כלל.

ומאידך מצינו מקומות שסמך בשעת הדחק על סברת הי"א. דהנה כתב השו"ע (סי' ש"ז סעיף י"ז): 'אסור ללמוד בשבת ויו"ט וזולת בדברי תורה, ואפילו בספרי חכמות אסור, ויש מי שמתיר, ולפי סברתו מותר להביט באצטרלוב בשבת' (היינו כלי של החוזים בכוכבים). ודעת היש מי שמתיר הוא דעת הרמב"ן והרשב"א. ובהליכות עולם (ח"ג עמ' קע"ג) כתב: 'ומיהו נראה שאם התלמיד המתמחה לרפואה, עומד למבחן, וצריך לחזור ולשנן ענייני הרפואה, והזמן דוחק, רשאי ללמוד בספרי הרפואה, שבכל כיוצא בזה שפיר יש לסמוך על הרמב"ן והרשב"א'.

ועוד דהנה לגבי הדלקת נר שבת כתב השו"ע (סי' רס"ג ס"י): 'לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה, וי"א שאם מתנה קודם שהדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו מועיל, וי"א שאינו מועיל לה, ויש חולקים על בה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן ברכו, הכל פורשין ממלאכתם'. ולגבי ער"ש חנוכה כתב בב"י (סי' תרע"ט על ס"א): 'נראה לי דמדליק של חנוכה תחלה, דאף לרבני החולקים על בה"ג, אם רצה להדליק של חנוכה תחלה רשאי'. וכ"פ בשו"ע (סי' תרע"ט): 'בער"ש מדליקין נר חנוכה תחלה ואח"כ נר שבת'. וכתב ביביע אומר (ח"ב או"ח סי' ט"ז אות ד'): 'איברא דאשכחן למרן בשו"ע (או"ח סי' תרע"ט), שפסק כדעת בה"ג, שמדליקין נר חנוכה תחלה ואח"כ נר שבת. ע"ש. ומשמע

דס"ל דקבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, ומש"ה יש להקדים נר חנוכה. הא לא תברא. שהרי בבי" (שם) הביא דעת הפוסקים שחולקים על בה"ג, וסיים, ולענין מעשה נ"ל דמדליק של חנוכה תחלה, שאף לדברי החולקים על בה"ג אם רצה להדליק של חנוכה רשאי. ע"כ. ומבואר שאין זה מפני שפוסק להלכה כדעת בה"ג, רק לחוש לסברתו היכא דאפשר בנקל. ע"כ.

ועוד דהנה השו"ע (או"ח סימן תרי"ב ס"ד) כתב לגבי שיעור אכילת פרס: 'שיעור אכילת פרס, י"א ארבע ביצים וי"א שלש ביצים'. וקשה דבסימן תרי"ח סעיף ז' לגבי אכילת יוה"כ פסק שהוא ד' ביצים. ותירצו כמה מהאחרונים, דלענין מלקות מקילין שכל שכבר הגיע לג' ביצים אינו חייב, אבל לענין להשהות ביוה"כ מחמיר דבעי ד' ביצים. וכ"כ היב"א (ח"ב סי' ל"א אות ט') 'דההיא דסימן תרי"ח לחומרא בעלמא, משום דלא יבוא לידי איסור כרת'. חזינן עכ"פ דלאו משום לחלוק כבוד גרידא.

ויעויין עוד ביב"א ח"י (יו"ד סי' נ"ח, בהערות ע"ד הר"פ ח"ב אות ג') דס"ל דאף כאשר מרן סתם לחומרא כדעה אחת, ולא הזכיר כלל דעת החולקים, מ"מ במקום הפסד מרובה יש לסמוך על דעת החולקים, והביא כן מכמה סופרים וספרים, ודלא כהגרי"ח שהחמיר אף בהפסד מרובה. ע"ש. וא"כ כ"ש כאשר השו"ע מביא את דעת הי"א, שיש לסמוך עליהם בהפסד מרובה (או בשעת הדחק). [ומה שיש שכתבו שזהו רק בהפסד מרובה 'באופן מיוחד', תמוה מנ"ל הא, והלא גם הגרי"ח לא כתב להחמיר אלא בהפסד מרובה, וע"ז חלק היב"א].

ועוד לגבי טענת קים לי, כתב ביביע אומר (חו"מ ס"ב): 'כלל העולה, שבין כשפוסק מרן בלשון סתם וי"א, בין כשפוסק בלשון י"א וי"א, לעולם מצי המוחזק לטעון קים לי כאחת הסברות הפוטרות'. וכן הביא ביב"א חלק ח' (חו"מ ס"א אות ב'), שרבים מן הפוסקים סוברים שבין בי"א וי"א ובין בסתם וי"א יכול המוחזק לטעון קי"ל כ"י"א קמא או כהסתם נגד הי"א, ושכן המנהג בירושלים, ע"ש. וסיים: 'אנן בדין נקטינן ככל הני רבוותא דלעיל, שהמוחזק יכול לטעון קים לי כהי"א נגד הסתם, וכדעת י"א קמא כנגד י"א בתרא'. ויסוד דין זה מבוסס על הסברא שכתבו האחרונים שהשו"ע עצמו חושש לסברות החולקים, מאחר ולא כתב בזה הלכה פסוקה ללא מחלוקת. ומאידך ביב"א חלק ט' (חו"מ ס"א) כתב, שבכל סתם ויש 'ראוי להטיל ביניהם פשרה הקרובה לדין, ושלא לפסוק בפשיטות נגד דעתו של מרן, ולומר שהמוחזק מצי טעין קים לי כדברי הי"א נגד הסתם שבשו"ע'. הרי ששוב חזר בו ונסתפק קצת בדין זה, והעדיף פשרה הקרובה לדין (ואמנם לא כתב שהלכה כהסתם לגמרי, אלא להטיל פשרה הקרובה לדין). וכעת צ"ע בדעתו בזה. [ועוד אפשר שאילו היה רואה מהנך רבוותא שכתבו שיש להתחשב בסברת הי"א, היה פוסק בפשיטות כדבריהם].

לסיכום: דעת רוב מנין ובנין של הפוסקים האחרונים (למעלה ממאה אחרונים, ומהם הפוסקים היותר מובהקים), שכאשר השו"ע הביא ב' דעות בסתם וי"א, העיקר כהסתם, אלא שיש להתחשב בסברת הי"א, להחמיר כשאפשר בקל, ולהקל במקום צורך. וכן ביש ויש, שהעיקר כהיש בתרא, אלא שיש להתחשב בסברת הי"א קמא.

הרה"ג יוסף כהן שליט"א
רו"כ יוסף חיים – טבריה

אופן קבלת הוראות מרן השו"ע, והוראות מרן האריז"ל

הוראות מרן הבית יוסף והשו"ע

אן האריכות בשבחי מרן הב"י ז"ל כמובן היא אך למותר ו"לו דומיה תהלה", כנודע וכמפורסם בכל הארץ שהיה גדול בדורו דור דעה, ובירר את כל הד' טורים במקורותיהם מן הש"ס והפוסקים, ומקשה ומתרחץ ליישב כל חמירא כנודע לכל.

וכתב מרן החיד"א בספר שם הגדולים (חלק ספרים מערכת ב אות נט) "ודע שקבלתי מאדם גדול בחכמה ויראה, שקיבל מרב גדול, שקיבל מזקנים, שנתגלה בדור מרן ז"ל שהיו הרמ"ק והאר"י וכל קדושים עמהם סיעת"א דשמיא, שישראל לפי הדור היו צריכים לספר זה שיקבץ כל הדינים ויגלה שרשיהם לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, ובאותו הדור היו נמצאים שלשה רבנים ראויים לזה, והם הרב מהר"ר יוסף טאיטצק והרב מרן והרב מהריב"ל וכל אחד מהם היה ראוי למלאכה זו. והסכימו מן השמים ותנתן דת ע"י מרן הקדוש מפני ענותנותו היתרה וכאשר נראה מספריו הקדושים החוש"ה אל העי"ן. וכמ"ש משם הרב מהר"א אלפנדארי (בקונטרס עיגונא דף כ"ט) שכתב דאין דרך מרן לספר בגנות מי שפוסק דלא כוותיה ומשנתו היתה משנת חסידים".

וראה נמי בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן קפב) "אמר המני"ח כך מקובלני ממרי הרב מר זקני ז"ל כי בכל תחום א"י אין לומר קים לי נגד הרמב"ם ומהריק"א, ועל ראשם פי' רש"י ז"ל (עי' בח"ב סי' קי"ז), אשר הם המה אשר קבלו עליהם ועל זרעם אחריהם אבותינו וא"א גם בכל ערי ביסתן ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע וכל חד מינייהו אפי' באלף לא בטיל, ולקבלת סברת הרמב"ם יש רמז בבדק הבית עי"ש. ומפיו שמעתי שבזמנו חזרו גאוני צפת ת"ו בחברת גאוני ע"ק ת"ו וחדשו תוקף הסכמה זו וקבלתה דלא יאמר אדם לחבירו קים לי נגד שום א' מהנז'. וכן היה נזהר ומזהיר, ודבר זה גלוי ומפורסם לרבים, אלא שבעונותינו כשרבו בעלי ההוראה בנפש רחבת ידיים פשו להו טובא המורים כסברת היחיד מהפוסקים האחרונים כיון שהובא בדפוס, כי באמת עונשיה מסתייה אם יבטל דברי אחד מעמודי ההוראה הנז' עפ"י סברת היחיד, אם לא שהיחיד הזה יהיה מפורסם בראיותיו ודבריו שכל חכמי הדור יסכימו כמותו מחמת עומק פלפולו וראיותיו כי היכי דימטי ליה שיבא מכשורא".

ובשו"ת ראנ"ח (סימן קט) "וכ"ש הכרעת בית יוסף אשר כבר פשטה בהני כללי דכייל בפסק כדברי הפוסקים החולקים זה עם זה, ואף גם זאת בדין זה שפסק הדין כדברי הרי"ף והרמב"ם ז"ל ושאר הגדולים, וכתבו והכי נקטינן, וכבר נתקבל הרב עלינו במקומנו לרב ללכת אחר הוראותיו".

ובשו"ת מהרי"ף (סימן סא) "ולע"ד נראה שהדיין שהולך אחרי קים לי לא די לו שבטל גזרת התורה אלא דרכו אינה בטוחה מהסכנה אלא כל ימיו הולך בדרך מסוכן, ושבח לאל יתברך והודאה לשמו הגדול אנן אית לן רב שנסמוך עליו ודרכנו בטוחה מכל סכנה וסלולה ומסוקלת מכל אבן מכשול הלא הוא רבינו הגדול רבן של כל ישראל מוהר"י קארו זלה"ה. ומקובלני מזקני גאוני מצרים שהרמב"ם קבלוהו כל גלילות המערב לרב וארץ מצרים וארץ ישראל וארם נהרים וארם צובא ופרס עד סוף תימן. והנה מר רואה בהרבה מקומות בב"י בחו"מ שכתב מרן וכבר נהגו לפסוק הלכה כהרמב"ם. נמצא דאין לנו אלא דברי מרן והם המה דברי הרמב"ם שהוא מסכים לדבריו וכ"ש עתה שכל גלילות ישראל כבר קבלו עליהם דברי מרן אין לזוז מהם".

ובספר תהלה לדוד (אבן העזר - סימן ע) "ואם כי הדברים לכאורה מוטעמים אין הדעת נוחה לפסוק כן למעשה נגד דעת הראב"ד והרא"ש והטור ז"ל. וכן המחבר בש"ע אשר רוח ה' נוססה בלשונו להיות מכוון להלכה (כמ"ש בתומים בתקפו כהן סי' קכ"ד)".

והפרי מגדים (יו"ד שפתי דעת סימן מח) כתב "הלא נודע שחיבורו עפ"י רוח"ק חיבר בלתי ספק ואיך במלות קצרות הגיה ותיקן הכל".

דעת הגרב"צ באופן קבלת הוראות השו"ע

כתב הגרב"צ במבוא לחלק ב' "ונראה בכל זה יסוד בשיטת מרן בפסקיו בשו"ע שאעפ"י שבכמה מקומות שיש מחלוקת בין הראשונים הכריע מרן כצד אחד, מ"מ במקום שראה שאין דברי החולקים דחויים לגמרי חשש לדבריהם במקום שבקל יכול לעשות כמותם, ובפרט במקום איסור תורה **מפני שמרן בפסקיו אינו פוסק בראיות תלמודיות** אלא מכריע בין שיטות הפוסקים וכמ"ש כ"מ מרן עצמו בהקדמתו לבית יוסף וז"ל ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת המשפט אחד וראיתי שאם באנו לומר שנברר דין בין הפוסקים במענות וראיות תלמודיות הנה התוספות וחיידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים מענות וראיות לכל אחד מהדעות ומי זה אשר יערב ליבו לגשת להוסיף מענות וראיות ואטה הוא אשר ימלאהו ליבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם על פי טענות וראיות לסתור מה שבררו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם וכו' וע"ש שמשום כך הסכים בדעתו להכריע על פי שלשת עמודי הוראה וכיון שאינו אלא מכריש אף במקום שפסק כצד אחד חשש לדברי החולקים כיון שיכול לקיים שניהם והוא כעין דין דבר שיש לו מתירין, שכיון שיכול לנהוג בהיתר גמור אומרים לו המתן עד שיהא ודאי היתר". ובדרך זו יישב הרבה סתירות בדעת השו"ע יעו"ש.

ועוד כתב שם: "והנה יש לחקור במה שקבלנו הוראות מרן האם קבלנו דעתו לגמרי ושאר השיטות שנגד מרן נחשבות כדחיות לגמרי ואין לחוש להן או שמה שקבלנו הוראות מרן הוא שקבלנו דעתו כאילו היא דעת הרוב ודעת החולקים עליו כאילו היא דעת המיעוט אבל אין מחשיבים דעתם כדחיה לגמרי ונפק"מ אם צריכים לחוש להחולקים במקום שיכול בקל לחוש

לדבריהם. דנראה שקבלנו הוראות מרן כאילו שיטתו היא כדעת הרוב אבל אין שיטת החולקים דחווה לגמרי ולכן מצינו בהרבה מקומות שהאחרונים חששו לסברת החולקים בעיקר במקום איסור תורה ובעיקר במקום שבקל יכול לדוש ולהחמיר וכן כתב בברכ"י בחו"מ סימן כ"ה אות ו' שיש לחוש להחמיר כסברת החולקים על מרן.

ועוד הוסיף: "אלא שקשה על יסוד זה ממה דקי"ל בדיני ממונות דלא אמרינן קים לי כנגד מרן וכמ"ש בברכ"י חו"מ סימן כ"ה ס"ק כ"ז וכן כתב בשו"ת רב פעלים ח"ב סימן ג' וכן כתבו עוד אחרונים ולכאורה כיון שסברת החולקים אינה דחווה למה לא יאמר הנטען קים לי הרי קי"ל דאמרינן קים לי אף כנגד רוב הפוסקים אם יש מיעוט פוסקים המוברים כמותו וכבר נתקשו בזה האחרונים ויש שרצו להוכיח מכאן שקיבלנו הוראות מרן כודאי גמור אך כבר נתבאר לעיל בראיות שאין קבלת מרן כודאי גמור.

דנראה בביאור הענין שיש לחלק בין דיני ממונות לשאר דינים שדוקא בדיני ממונות קיבלנו את הוראות מרן לגמרי כאילו שאר השיטות דחיות והטעם לזה הוא משום שאם לא היינו מקבלים בדיני ממונות את הוראות מרן לגמרי הרי שלגמרי היתה מתבטלת קבלת הוראות מרן בדיני ממונות שהרי תמיד יאמר הנטען קים לי כהחולק ולכן עשו בזה חיזוק וקיבלו בדיני ממונות הוראות מרן לגמרי אבל בשאר ההלכות קיבלנו הוראות מרן כאילו דעתו היא רעת רוב הפוסקים וכמו שנתבאר.

דרך פסיקתו של מרן הבית יוסף לפסוק כג' עמודי הוראה

יסוד דרך פסיקתו של מרן הבית יוסף מבוארת בהקדמתו לספרו "אם באנו להכריע בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות הנה התוספות הרמב"ן והרשב"א והר"ן מלאים טענות וראיות לכל אחת מהדעות, ומי זה אשר יערב לבו וכו' להכניס עצמו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם בראיות וטענות לסתור מה שביררו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם וכו', ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית ישראל נשען עליהם הלא המה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ז"ל אמרתי אל לבי שבמקום ששניים מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא בקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא, ולכן פשט המנהג להיפך. ובמקום שלא גילה דתו אחד מעמודי ההוראה ושני העמודי הוראה חולקים הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי והסמ"ג ז"ל לפנינו למקום אשר יהיה שם הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה". ונראה שדעת מרן הבית יוסף שהרמב"ם הרי"ף והרא"ש כדיונים מומחים שהמחוס כל ישראל עליהם ולכך הלכה כוותיהו.

דעת הרמ"א לפסוק כבתראי

אמנם הרמ"א בהקדמתו לספר דרכי משה חולק על דרך הפסיקה של מרן הב"י וכתב דהתועלת העקרית בחיבורו "דרכי משה" הוא שמרן הבית פסק בכל מקום הלכה כשנים הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ולשאר רבוותא אדירי התורה לא חש עליהם רק במקום גדולים עמד לפסוק הלכה

כדברי שניהם ואף כי הם קמאי ולא בתראי ולא חש לדברים שצווחו קמאי דקמאי הלא הרי"ף שפסק סוף פ"ב דעירובין והסכימו כמו רבים לפסוק הלכה כבתראי ולא לחוש לדברי קמאי ואפילו במקום הרב אצל התלמיד וכן פסקו האחרונים תמיד, וע"ז סתר כל המנהגים אשר באלה המדינות אשר רובם בנויים על הכלל הז בפשיטות ותמימות ולא מפקפקים אחר דבריהם, ולכן לא רציתי לחלוק עליהם וכתבתי על כל דבר הכי נהוג, וטעמי ונימוקי עמי".

הרי לנו שיסוד המחלוקת בין הרמ"א לבין הבית יוסף האם לפסוק כג' עמודי הוראה או לפסוק כבתראי היכא דפליגי על הנך ג' עמודי הוראה, דלפי כללו של הבית יוסף היכא דנסכמים ב' עמודי הוראה הלכה כמותם אפי' אם יחלקו עליהם רבים מהדורות הבאים אחריהם, ואילו דעת הרמ"א להכריע כהפוסקים בדורות המאוחרים יותר משום דהלכה כבתראי.

יסוד הדין דהלכה כבתראי

וצריך להבין יסוד ועומק ושורש מחלוקת בעלי השולחן ערוך רבותינו הבית יוסף והרמ"א, דהנה בדין זה כתבו התוס' (קידושין מה ע"א) "ובכל מקום שהרב והתלמיד חולקין הלכה כדברי הרב באמוראי ראשונים עד אביי ורבא אבל מכאן ואילך פסקין כבתראי לפי שדקדקו יותר מן הראשונים להעמיד הלכה על בוריה", וע' ברא"ש על מועד קטן (פרק שלישי סימן כ), ומשמע מדבריהם שהחילוק הוא שבאמוראי קמאי הייתה ההלכה ע"פ מה שהיו מקובלים מדור לדור ועל כן מי שקודם יותר הלכה כמותו, אולם אמוראי בתראי הכריעו ע"פ ראיות וסברות, והכריחו דבריהם ממתני' ומברייתות והכריעו בין הראשונים לכן הלכה כמותם, והרא"ש (סנהדרין פרק רביעי סימן ו) כתב "אבל הדיין ההוא פשיטא שיש לחלוק על דבריהם דאמוראים האחרונים פעמים חולקין על הראשונים ואדרבה אנו תופסין דברי האחרונים עיקר כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר וכיוצא בזה מצינו אין למדין הלכה מפי הש"ס אלא מדברי האמוראים אנו למדין פסקי הלכות. אע"פ שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים. והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה ואם עשה כן זהו דין שקר. אלא אם חכם גדול הוא גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות הרשות בידו. ואפילו אם פסק חכם אחר בענין אחר יכול החכם לסתור דבריו בראיות ולחלוק עליו כאשר כתבתי למעלה כ"ש אם יש לו סיוע מאחד מן החולקין". הרי לנו דהטעם שהלכה כבתראי משום שראו דברי הראשונים וחקרו וטהקריעו ולא כוותיהו. שו"ר כן בקיצור כללי התלמוד על ספר מבוא התלמוד לר"ש הנגיד, וע' גם בספר ברית יעקב להגאון מוהרי"ח סופר שליט"א מראשונים ואחרונים רבים, וע' בכנה"ג (יו"ד סי' לז הגהב"י נ') יעו"ש.

וביאור הדברים הוא כמשל הידוע של רבותינו הראשונים "כנס על גבי הענק" דאע"ג דראשונים כמלאכים ומעלתם גדולה מהאחרונים, מ"מ הנס שקיבל את כל מה שאמרו והחכימו הראשונים שהיו לפניו וקבל זאת מן המוכן מבלי לחדש את משכלו והמשיך לעמוד על העיון עוד מעט השיג יותר ממה שהשיגו הם, ועל כן הלכה כבתראי.

ולכן ס"ל לרמ"א דבכל מקום הלכה כבתראי ולא כקמאי, ובפרט שאחרוני הראשונים בעלי התוס' ובבית מדרשו של הרמב"ן האריכו בבירור הדינים בראיות תלמודיות מהש"ס, והרי זה כעין אמוראי בתראי לעומת אמוראי קמאי וצריך להיות ההלכה כבתראי, וא"כ צ"ע אמאי מרן הבית יוסף לא הודה להאי כללא.

הרמב"ם הרי"ף והרא"ש היה להן דין מארי דאתרין

בן והנה כתב מרן החיד"א זצ"ל "ודע שקבלתי מזקני תורה ויראה ששמעו מפה קדוש הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ח אבאלועפיא שקבלה בידו שעל כלל מרן בפסק הלכה ללכת אחרי שלשה עמודי בית ישראל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכו' הסכימו קרוב למאתים רבנים בדורו, וכך היה מרגלא בפומיה דהרב הנז' כי כל שיעשה כפסק מרן הנה הוא עושה כמאתים רבנים". הנה מבואר דהכלל דממאתים רבנים נסמך נאמר על הענין דללכת אחר דעת הנך ג' עמודי הוראה, וצ"ע אמאי.

ואשר נראה דטעמו של מרן הבית יוסף וממאתים רבנים שעמו הוא משום שהרי"ף הרמב"ם והרא"ש היו "עמודי ההוראה שבית ישראל נשען עליהם" דהיינו שרוב הקהלות נהגו לפסוק הלכה כמותם כבר לפני שמרן הבית יוסף פילס דרכו להכריע להיכן שיכריעו רובם. וכיון שכן היה להם דין "מארי דאתרא" ברוב המקומות, ועל כן הכריע כוותייהו, חוץ ממקומות שרוב או כל חכמי ישראל חולקים עליהם ולכך פשט המנהג להיפך, דהיינו דבדברים אלו לא נתקבלו פסקיהם של חכמים אלו בקהילות, ועל כן אין הלכה כמותם ככהאי גוונא.

דהנה מודעת זאת שכל ארצות המערב קבלו עליהם את הוראות הרמב"ם וכמו שכתב מרן הבית יוסף (אבקת רוכל סי' לב) שהרמב"ם הוא גדול הפוסקים וכל קהלות ישראל וערבסתאן והמערב נוהגים על פיו, וקיבלוהו עליהם לרבן.

והוא הדין לגבי הרא"ש כמו שכתב מרן הב"י באורח חיים (סי' נ"א) משם הרב מהרל"ח שבספרד החזיקו הרא"ש לרבן, וכ"כ בתשובת מהר"י קארו בסוף תשובת מרן אבן העזר (שו"ת בית יוסף דיני גוי מסיח לפי תומו סימן ג) "הרא"ש אשר כל ספרד ואשכנז סומכים על הוראותיו", ומהר"ר בצלאל בתשובות סימן כ"ב, ובתשובות רבינו ברכיה הלוי כ"י (וע' בספר שם הגדולים - חלק גדולים - מערכת א אות רלו).

והנה דין מארא דאתרא יסודו מהא דאיתא במסכת שבת (יט ע"ב) לגבי מחלוקת רב ושמואל לגבי מוקצה האם בעינן ביו"ט הזמנה ואי לאו הכי הוי מוקצה, וזה לשון הגמרא "אמר רב נחמן עז לחלבה, ורחל לגיזתה, ותרנגולת לביצתה, ותורי דרידיא (ושור לחרישה) ותמרי דעיסקא (העומדים לסחורה), רב אסר, ושמואל אמר מותר. וקמפלגי בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון (דלרב יהודה אית ליה מוקצה ואסור, ולר"ש שרי). ההוא תלמידא דאורי בחרתא דארגיז כרבי שמעון שמתיה רב המנונא, והא כרבי שמעון סבירא לן, באתריה דרב הוה לא איבעי ליה למיעבד הכי". דהיינו שהתלמיד הורה כר' שמעון המתיר מוקצה במקומו של רב האוסר מוקצה

וס"ל כר' יהודה ושמתייה רב המנונא. הרי לנו חומר האיסור להורות היתר היכן שהמרא דאתרא אוסר, אע"ג דסוגיין דעלמא דלא כוותיה דמרא דאתרא.

האם אזלינן בתר מרא דאתרא היפך רוב הפוסקים לקולא לאחר פטירתו

אלא דיש להסתפק בב' ספיקות (א) דלמא לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן להורות כמרא דאתרא נגד סוגיין דעלמא, (ב) מאן לימא לן דאף לאחר פטירת המרא דאתרא אפשר לפסוק כמותו נגד סוגיין דעלמא.

אולם זאת מצינו בגמרא שבת קל ע"א "תנו רבנן במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת, במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב, לוי איקלע לבי יוסף רישבא קריבו ליה רישא דטוותא בחלבא לא אכל, כי אתא לקמיה דרבי אמר ליה אמאי לא תשמינהו, אמר ליה אתריה דרבי יהודה בן בתירה הוה ואמינא דילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי וכו'. אמר רבי יצחק עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר והיו מתים בזמן, ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה ועל אותה העיר לא גזרה". הרי לנו להדיא דעבדינן כמרא דאתרא בין לקולא ובין לחומרא ואין לחוש בזה כלל, דבמקומו של ר"א היו מתים בזמן וגזרו על כל ישראל ולא גזרו על אותו העיר, דהעושה על דעת רב המקום הרי הוא מקיים "ועשית ככל אשר יורוך" שפירשו המוסכם בין לרמב"ם ובין לרמב"ן שיש לשמוע לחכמים בפירושי התורה, ואין לו בית מיחוש כלל.

והנה עוד יש לפשוט גם הספק השני מהגמרא במסכת פסחים (ג ע"ב) "ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים, אמר כתיב כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו, ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי, אמר ליה רבי יהודה בן בתירא מי קא ספו לך מאליה, אמר ליה לא כי סלקת להתם אימא להו ספו לי מאליה, כי סליק אמר להו מאליה ספו לי, אמרו ליה אליה לגבוה סלקא, אמרו ליה מאן אמר לך הכי אמר להו רבי יהודה בן בתירא אמרו מאי האי דקמן בדקן בתריה ואשכחוהו דארמאה הוא וקטלוהו, שלחו ליה לרבי יהודה בן בתירא שלם לך רבי יהודה בן בתירא דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים", הרי שהיה בזמן הבית והוא קדם לרבי הרבה.

שוב ראיתי בספר יוחסין (מאמר ראשון) שכתב "אבל ר' יהודה בן בתירא היה בבבל בנציבין בזמן הבית כדאיתא בריש פסחים (דף ס"ג ע"ב). ושם פירש הרשב"ם ז"ל למה היה בבבל. ולא עלה לרגל כי זקן היה ולא היה יכול לעלות לרגל וזקן פטור מראייה. ועוד האריך שנים רבות כי היה עד זמן רב ושמואל ובירך לאבא אבוא דשמואל שיהיה לו בן חכם כדאיתא במדרש שמואל על פסוק וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל וכו'. ובפ' ר' אליעזר בשבת ובפ' כל הבשר (במס' חולין) נראה ג"כ שהיה בזמן לוי שאמר לרבי אתריה דר' יהודה בן בתירא הוה ודרש להו כרבי יוסי הגלילי", הרי דאתריה דרבי יהודה בן בתירא היה בחייו שהוא האריך ימים טובא, ואין מכאן ראיה לחיוב לילך אחר חכם גם לאחר פטירתו. ולא עוד

אלא דמדבריו נראה ברור דהוכיח מהא דרבי לא שמתניהו דאתריה דריב"ב שהוא היה בחיים. וכמו"כ כתוב בספר הקבלה להראב"ד "והי' בבבל בימיהם ר' יהודה בן בתירה ומחביריו של ריב"ז היה אלא שהאריך ימים". וכן הוא בסדר הדורות (חלק תנאים ואמוראים אות א) כתב "בשוחר טוב (שמואל פרק י' ובילקוט שם רמז ק') איתא, אבא היה עושה סחורה במשי, ושלא לו ר' יהודה בן בתירה מנציבין שרוצה לקנות ממנו משי, והחזיק לריב"ב המשי, ואחר כך לא רצה ריב"ב ליקח המשי, וא"ל ריב"ב כי רק דברים בעלמא שלחתי אליך. וא"ל אבא דבורך נאמנים לי יותר מן ממון, לכן סמכתי עליך ולא רציתי למכור לאחר, ובירך אותו ר' יהודה בן בתירה שיזכה לבן כשמואל הרמתי דכתיב ביה "וידע כל ישראל כי נאמן שמואל", לכן זכה אבא לבן זה שמואל בר אבא" עכ"ל. וכתב זית רענן ר' יהודה בן בתירה היה בזמן הבית כדמוכח ממעשה דהאי כותי דאכל פסחים בירושלים, ושמואל היה דור שלישי אחר החורבן, ואפשר שהאריך ימים כ"כ עכ"ל. הא קמן דנדחית ראייתנו מהאי סוגיא דאף לאחר פטירתו הכי עבדינן דהראב"ד ובעל ס' היוחסין וסדר הדורות מוכיחים שהאריך ימים עד זמן רבי.

דין "אין לך אלא שופט שבימך"

ג] והנה איתא בגמרא עירובין (מא ע"א) "תניא לאחר פטירתו של (רבן שמעון בן גמליאל) [ר' גמליאל] נכנס רבי יהושע להפר את דבריו עמד רבי יוחנן בן נורי על רגליו ואמר חזי אנא דבתר רישא גופא אזיל כל ימיו של רבן גמליאל קבענו הלכה כמותו עכשיו אתה מבקש לבטל דבריו יהושע אין שומעין לך שכבר נקבעה הלכה כרבן גמליאל ולא היה אדם שערער בדבר כלום בדורו של רבן גמליאל עבוד כרבן גמליאל בדורו של רבי יוסי עבוד כרבי יוסי". והנה המחלוקת שם הייתה האם משלימין תענית בימי שמחה, דלר"ג אין משלימין ולר' יוסי משלימין ובשו"ע אורח חיים (סימן תקעב סעיף ב') נפסק "אין גוזרין תענית על הצבור בראשי חדשים, או בחנוכה ופורים, או בחולו של מועד; ואם התחילו להתענות על הצרה, אפילו יום אחד, ופגע בהם יום מאלו, מתעניין ומשלימין היום בתענית", וכ"ה ברמב"ם פ"א ה"ב מתענית, היוצא דהלכה כרבי יוסי הבר פלוגתא דרבן גמליאל למרות שכל ימי ר"ג פסקו כוותיה.

הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ב ה"א) "ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך". וכתב מרן בכס"מ (שם) "למד כן רבינו ממאי דאשכחן תנאי בתראי דפליגי אקמאי וכן אמוראי בתראי פליגי אקמאי, וכו', אבל אם נחלקו בשזה דורש באחת מן המדות וזה באחרת אה"נ שיכול לבטל דבריו אפילו שאינו גדול כמוהו בחכמה ובמנין. ואם תאמר אם כן אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי, דהא בכל דוכתא מקשינן לאמורא מתניתין או מברייתא, וצ"ל אנא דאמרי כי האי תנא ואם לא יאמר כן קשיא ליה וכפי דברי רבינו הרשות נתונה להם לחלוק על דברי התנאים. ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".

והרא"ש כתב (סנהדרין פרק רביעי סימן ו) "ואני אומר ודאי כל מי שטעה בפיסקי הגאונים ז"ל שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו טועה בדבר משנה הוא. ולא מבעיא טועה בפיסקי הגאונים אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לאו קטלי קני באגמא הן ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים, והיינו דא"ל רב הונא לרב ששת אפילו בדין ודידי וא"ל אטו קטלי קני באגמא אנן, כלומר אם חדשנו דבר מדעתנו שלא נמצא לא במשנה ולא בגמרא ודיין שלא ידע דברינו ופסק בענין אחר וכששמע הדברים ישרו בעיניו כטועה בדבר משנה הוי וחוזר. אבל הדיין ההוא פשיטא שיש לחלוק על דבריהם דאמוראים האחרונים פעמים חולקין על הראשונים ואדרבה אנו תופסין דברי האחרונים עיקר כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר וכיוצא בזה מצינו אין למדין הלכה מפי הש"ס אלא מדברי האמוראים אנו למדין פסקי הלכות. אע"פ שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים. והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה ואם עשה כן זהו דין שקר. אלא אם חכם גדול הוא גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות הרשות בידו. ואפילו אם פסק חכם אחר בענין אחר יכול החכם לסתור דבריו בראיות ולחלוק עליו כאשר כתבתי למעלה כ"ש אם יש לו סיוע מאחד מן החולקין".

היוצא מדברי הרמב"ם והרא"ש ומרן הב"י דבכל דור יכול החכם שבאותו הדור לברר הדברים מחדש, והרא"ש כותב דאי לאו הכי ולא יברר הדברים בעצמו "זהו דין שקר".

הבית יוסף בחר דרך זו משום שאין בנו כח להכריע בין הררי א"ל

דן והנה יש לחקור אם כן אמאי בחר לו מרן הבית יוסף הדרך הזו של ג' עמודי הוראה ולא בירר הדברים בראיות תלמודיות. ובעצם זו שאלה כללית שהרי זה דבר ברור ומוסכם מפי כל הגדולים שאין לחלוק על דברי רבותינו הראשונים, ואמאי, הא אף אם הם גדולים בחכמה ובמנין ראוי לכל אחד לחקור האמת כפי שהיא. וזו היא בעצם השאלה של מרן הב"י גופיה על האמוראים והתנאים, וכן הסבוראים שאחר חתימת הגמרא. וכתב כאן הבית יוסף שהייתה קבלה בין כל חכמי ישראל שלא לחלוק על דברי התנאים בחתימת המשנה של רבי. וכן היה הסכמת כל חכמי ישראל על התלמוד. ולפ"ז נבין גם כן אמאי אין האחרונים חולקים על הראשונים, ובפרט במאתים חמישים שנה האחרונות שלא מצינו דבר כזה כלל בין כל חכמי ישראל, והטעם שקבלו עליהם כל האחרונים שלא לחלוק על הראשונים.

ולפ"ז נבין מה שכתב הבית יוסף זצ"ל כתב "ומי זה אשר יערב לבו וכו' להכניס עצמו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם בראיות וטענות לסתור מה שביררו הם או להכריע במה שלא

הכריעו הם, דהיינו דמחמת כן הייתה קבלה בין חכמי ישראל שאי אפשר להכריע בין הראשונים בראיות ולהכריע בין הררי א"ל.

בספר מגיד מישרים מבואר טעם נפלא לפסיקה כג' עמודי הוראה

ה' ונראה דהטעם שג' עמודים אלו נקבעו בקהלות כמארי דאתרא הוא משום שרק הם חיברו חיבור על דרך פסק הלכה למעשה בכל דיני התורה כולם, וכן דיבר המלאך המגיד אל מרן הבית יוסף (הקדמה) "והא מימות משה רבן של כל הנביאים לא איכתיבא אורייתא דבעל פה עד יומי רבי, מיומיו לא אתפרש כלא משנה עד דאתא רב אשי וליקט וחיבר ופירש ופסק. ומיומיו לא הות הלכתא אלא קצת מהלכות כגון הלכות פסוקות וכו'. עד דאתא הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ופסקו הלכות בכוליה גמרא, והרמב"ם הפליא לעשות למללא על כל אורייתא, ומאז ועד השתא לא אתעורר חד ללקט מילי כולהו כמה דאתעוררת אתה".

ועוד, הרי כידוע רוב השולחן ערוך מבוסס על פסקי הרמב"ם ועל לשונו, ועל הרוב גם אין מחלוקת רבה בין הרי"ף והרמב"ם וכמו שכתב הרמב"ם עצמו, והנה המלאך המגיד (מגיד מישרים - פרשת ויקהל) אמר למרן הבית יוסף "ומידע תנדע, דכל דבעי הרמב"ם על הרוב אינון קושטא, בגין דאיהו אדבק גרסאי קדמונאי כגון ר"ח ורבינו האי דגרסתהון ברירא, ולזמנין תוספת מסגיאיות פלפולא הוו מקשו על ההוא גרסא ודחו לה, ולית קושטא הכי. ופירוש נמי דמפרש הרמב"ם, הרוב קושטא אינון".

ועוד כידוע דהרא"ש היה תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג ופוסק כמותו, והמלאך המגיד אמר למרן הבית יוסף (פ' ויקהל) "הלכה כמאיר בחירי ודחילי, הלכתא כותיה בכל דוכתא, דהוא הוה שלימא, ובההוא תפיסה דאתפס ומית בה אתכפר חוביה ואשתאר זכיכא וברירא ואסתלק בדרגא עלאה בהדי צדיקיא".

נמצא שפסקי השו"ע מבוססים על הרמב"ם, ועל תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג, שאמר לו המלאך המגיד שהלכה כמותם.

ה' ובא ונראה דבר נחמד באמת, כיצד בכל המקומות פסקי מרן הבית יוסף תואמים לדברי המלאך הדובר בו אחת לאחת.

ואביא כמה דוגמאות ואתה המעיין תחזה מעצמך, א) במגיד מישרים (פרשת תולדות) "ומבעי לציבורא לאתבא עד יתברך. לסלקא לה עד כתר ליחדא לה בכתר. ואי לא עביד הכי הוי כקוצץ בנטיעות ועונשיה סגי כדכתב יוסף גיאטלייא בחירי. ואין לך קציעה גדולה מזו. ומיהו ביתברך לחוד סגי דכיון דסליק לה מתמן ממילא משמע דכולהו ספיראן מיחד לה. ואיבעי איניש למימר כוליה כד את עביד שפיר דמי. לעילא מכל ברכתא. ברכו"ת שירו"ת ותושבחו"ת רמיזי תלת עילאי. וקאמר הנך תלת יתייחדון במלכות והיינו דאמירן בעלמא הא אוליפתך בקדישא רזא דלא איתגלי מכמה יומין וכל חכימי דרא כד ישמעון ליה יחדון ביה". ובבית יוסף (או"ח

סימן נו) "אח"כ מצאתי לה"ר יוסף גיקאטלייא ז"ל וזה לשונו שאלת מה שכתבו קצת פוסקים בענין קדיש שאין עונין אלא עד עלמאי ולא עוד אם האמת אתם וראוי לעשות כך או לא מפני שיש אנשים אחרים שסומכים עלמאי ליתברך איזה כת מאלו צודקת. תשובה אוי להם הפתאים אשר עברו ונענשו ודאי המפריד בין עלמאי ליתברך כאילו הפריד וקיצץ במקום דליכא קיצוץ ואין צריך להפריד חס ושלום אלא מדבק עלמאי ליתברך והאריך בטעם הדבר". ובשו"ע (אורח חיים סימן נו סעיף ג) פסק "העונים עד לעלמי עלמאי בלבד טועים הם, כי אסור להפריד בין עלמאי ליתברך".

ב) הנה איתא בגמרא סנהדרין (מא ע"ב) "ואמר רבי אחא בר חנינא, אמר רב אסי, אמר רבי יוחנן, עד כמה מברכין על החדש עד שתתמלא פגימתה, וכמה אמר רבי יעקב בר אידי אמר רב יהודה עד שבעה נהרדעי אמרי עד ששה עשר". ומשמע דלא פליגי אלא עד מתי, אבל לא פליגי דאפשר לברך קודם ז' ימים ובבית יוסף (או"ח סימן תכו) הביא דברי הגמרא הללו וכתב על זה "וכתב הכל בו (סי' מג ג ע"ב) לכתחלה מברכין עד ז' ואם אחר מברך והולך עד י"ו ולא עוד והטעם כי החמה עומדת כנגד הלבנה בט"ו בחודש ולכך זיו הלבנה בחזקו עומד על מילואה כי חמה במערב ולבנה במזרח רב המקום ביניהם ולכך מברכין עד שתתמלא פגימתה כי כל מה שתקרב הלבנה אחר חצי החדש לחמה יתכסה אורה ולכך מברכין על התוספת ולא על החסרון כי על הטובה יש לנו לברך". הרי לנו שע"פ הפוסקים יש להקדים ולברך לפני ז', אמנם הבית יוסף סיים "הר"י גיקטיליא בעל שערי אורה כתב בתשובה שעל פי הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה עד שיעברו עליה שבעה ימים".

ובשו"ע אורח חיים (סימן תכו סעיף ד') כתב "אין מברכין עליה עד שיעברו שבעת ימים עליה", וזה היפך פשטות הגמרא ודברי הכלבו המפורשים שיש דלכתחלה מברכין עד ז'. והוא פלא גדול שמחמת דברי מהר"י גיקטיליא ישנה סדר הדברים.

והנה בספר מגיד מישורים (שיר השירים) אמר המגיד למרן הבית יוסף "ואין מברכים עד שיעבור ז' ימים לפי שכחות חיצוניות מתדבקים בכ"י תתאה בהתחדשותה ולכן צריך לעבור עליה ז' ימים רמז לז' ימי בראשית וע"י כך הם מתפרדים ממנה. ומ"מ עדין נשארים סביבה וכשבאים ישראל ומברכים ברכת הלבנה אז פונים והולכים וספו תמו". וכפי הנראה שכיון שכן ראה שהסכימו מן השמים עם סברת מהר"י גיקטיליא ונקט כמותה.

ג) עוד באותו הסימן, כתב הטור "גרסי' במסכת סופרים אין מברכין על הירח אלא במ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים ותולה עיניו כנגדה ומיישר רגליו ומברך ג"פ סי' טוב תהיה לכל ישראל ברוך בוראך ברוך יוצרך ברוך מקדשך, ורוקד ג"פ כנגדה ואומר בכל פעם כשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול ליגע בך כך אם ירקדו אחרים כנגדי להזיקני לא יגעו בי ואומר תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן ולמפרע כאבן ידמו זרועך בגדול ופחד אימתה עליהם תפול ואומר כן ג"פ אמן ואמן הללויה ואומר לחבירי ג"פ שלום עליך וילך לביתו בלב טוב", והבית יוסף כתב על דבריו "ומדברי תלמידי הרב רבינו יונה נראה שלא היה גורס במסכת

סופרים אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, שכתב בסוף פרק תפילת השחר (שם ד"ה נהרדעי) במסכת סופרים אמרו אין מברכין על הלבנה עד שתתבשם, י"א עד מוצאי שבת שמברכין על הבשמים, ואין זה מתקבל כלל דמה טעם הוא זה לתלות הדבר במוצאי שבת. ויש מפרשים שתתבשם לשון חופה ודומה לו עבד בוסמא לבריה, ורצונו לומר משעה שתעשה כמו חופה שהיא גדולה קצת ומאירה סביבותיה, ונראה למורי שפירושו משתמתק מלשון לבסומי קלא (סוכה נא). כלומר משעה שמתוק האור שלה ואדם נהנה ממנה שזה הוא אחר ב' או ג' ימים, אבל ירח בן יומו מתוך קטנותו אין האור שלו מתוק שאין אדם נהנה ממנו עכ"ל, ואף על פי שבספרים דין כתוב בהדיא אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת וכמ"ש רבינו, מ"מ למדנו מדברי הרב רבינו יונה שאין מברכין ברכת הלבנה עד שיעברו עליה שלשה ימים דמשמע דבלא ההיא דמסכת סופרים הוא סובר כך לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה" ופסק השו"ע (אורח חיים - סימן תכו סעיף ב') "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים", ודלא כרבינו יונה אלא כהטור.

ובספר מגיד מישרים (שם) נאמר "ועל ידי ברכת הלבנה אנו מייחדים כ"י תתאה בספירות עליונות ועיקר ייחוד זה הוא במוצאי שבת כי בשבת אין צורך לייחוד זה כי כבר היא מיוחדת בשלימות. ובמ"ש שכחות חיצוניות מתעוררים אז אנו מסירים אותה ממנה ומייחדים אותה בספירות עליונות. וסימן זה יהיה בידך בחדש שתברכו ברכת הלבנה במ"ש תמצאו הצלחה וכשתתכסה ותתעלם ולא יוכלו לברך אותו החדש לא יהא מוצלח ודוק ותשכח".

וכהנה וכהנה יש למצוא בהלכות נדה ומקוואות ע' במגיד מישרים פ' ויקהל, ובסימנים בטוב"ו ושו"ע ותראה כיצד הדברים מתאימים אחת לאחת.

וְאֵלָּא דְהָא גּוּפָא מִילְתָּא דְתַמְיָהּ הִיא כִּיְצַד פּוֹסֵק מִרְנָה ע"פ המלאך והלא אמרו חז"ל עה"פ "לא בשמים היא" שאין ללמוד הלכה ע"פ נביא ורוה"ק, וכידוע מעובדא דר"א הגדול וחכמים בתנורו של עכנאי.

המהרש"ו בשער רוח הקודש כותב על רבינו האר"י "ובענין השגתו א"ל כי בתחלת ימי השגתו היה טורח לפעמים שבוע אחד על מאמר אחד מן הזוהר כדי להבין אותו ולא היו אומרים לו פירושו. דא"כ נמצא שלא היתה התורה ההיא שלו וצריך שהוא יחדש בשכלו מעצמו בתור מה שקבלה נפשו בחלקה בהר סיני כנודע, ולכן כאשר היה טורח אז היו אומרים לו בענין פלוני ובמאמר פלוני עיינת ועמדת על האמת אבל עדיין צריך קצת עומק יותר. ולפעמים היו אומרים לו טעית בענין פלוני בכלל או במקצתו והיה חוזר ומענין עד שהיה עומד על האמת".

וראה בספר מגיד מישרים (פרשת ויקהל מהדו"ב) "כי מה שפלפלת אתמול על הרמב"ם ז"ל ב' הדברים אמת הם, והרמב"ם שמח בך על שירדת לסוף דעתו, וגם שמח עליך שאתה תמיד מביא דעתו ומפלפל בו, ודבריו כנים ואמיתיים זולת בקצת מקומות שאני אעירך עליהם". ועוד אמר לו "ובההיא דצפורן שפרשת וכתבת שני דרכים חייך דקב"ה חייך בפלפולא דילך, אבל אורחא בתראה הוא ברירו דמלה, ומ"מ לא תמחוק קדמא דיקריה דקב"ה סליק מיניה אף על

גב דלאו קושטא איהו כיון דאיהו חריפא דוגמת נפחא דבטש בפרזלא ונצוצין מתנציצין לכל עבר, וע' בבית יוסף סימן קצח מש"כ ב' ביאורים בדברי הרמב"ם גבי צפורן שנדלדלה ועל פירושו השני כתב "והוא הנכון".

והנראה דס"ל למרן הבית יוסף ורבינו האר"י דלא בשמים היא שלא יהיה גילוי התורה משמים בלי עמל ובירור ע"פ דרכי התורה שקבלנו איש מפי איש עד מרע"ה, ולכן יהושע לא שאל על ההלכות שנשתכחו ממנו, אבל מ"מ יכול להיות הרוח הקדש לעזר וסיוע, שאם אומרים לו טעית הוא חוזר ומעיין ומשיג מעצמו מה מקור טעותו וכל כיוצא בזה.

לא בשמים היא

א: ביסוד הדין. **ב:** תשובות מהר"י ממרויש. **ג:** פסקי רבינו האר"י ז"ל.

כתב מרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל במבוא לאור לציון (חלק ב', ענף ה') "והנה לאחר שנתבאר לעיל קבלת פסקי מרן יש להוסיף שלגבי דברי האריז"ל אין הדבר כן אלא נוהגים כדבריו כאילו הם ודאי גמור ולכן קי"ל שלא אומרים ספק ברכות להקל נגד דברי האריז"ל וכמ"ש החיד"א בשירורי ברכה או"ח סימן חכ"א וכן כתב בשו"ת רב פעלים חלק ד' סימן ח' ואף במקום שיש מחלוקת בין מרן להאריז"ל נקטינן כדברי האריז"ל וכמ"ש החיד"א בברכ"י בסימן מ"ו אות י"א לענין ברכת הנותן ליעף כח וראה גם בשירורי ברכה במימין תכ"א אות א' ע"ש וכן כתב רבנו יוסף חיים בשו"ת רב פעלים ח"ד סימן ח' כי נגד דברי רבינו האר"י שדבריו הם ברוה"ק ע"פ אליהו זכור למוב אין הולכיי בתר מרן ז"ל ע"ש וראה גם בספר ארץ חיים או"ח סימן מ"ו סעיף ח' שכתב שמנהג ארץ ישראל ללכת אחר הכרעת רבינו האריז"ל אפילו נגד פסק מרן ז"ל ע"ש וראה עוד בכה"ח בסימן כ"ה אות ע"ה ע"ש וראה גם להלן בפרק י"ג בבאורים לתשובה ב' לענין מקום מזיגת כוס ברכת המזון ע"ש.

ובס' עין יצחק הביא דברי מרן החיד"א ודעמיה "בכף החיים וכו' ידועים ד' החיד"א בברכי יוסף (סי' מו ס"ק יא) מרן שם יש נוהגים לברך הנותן ליעף כח דבריהם נראים וע"ז כ' החיד"א ועתה המנהג בגלילותינו לברך ברכה זו ע"פ רבינו האר"י ז"ל כי אף שקבלנו הוראות מרן, קים לן דאלמלא ראה מרן דברי קדוש האר"י גם הוא היה מורה לברך ומה גם שכ' דאיכא מאן דשמע דהדר ביה מרן בסוף וכן ראוי לנהוג, ודלא כהפר"ח עכ"ל. והניף שנית בס' טוב עין ס"ס ז כי מרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולת רבינו האר"י ז"ל, והן בעוון נח נפשיה דהאר"י ז"ל בימי מרן ויתכן שאח"כ ידע מרן מתלמידי האר"י ז"ל שהיה מברך ברכה זו וחזר בו, וכמ"ש כנה"ג ועוד האריך בזה, ע"ש. ואזלו בתריה הגאון בעל שד"ח בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ז דצ"ג דכ"ג), ובשו"ת אור לי (סי' מ דל"ט רע"ב וסי' ט) ע"ש, וכן הגרי"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סי' י"ב ד"ה ודע), וכ"כ בספרו בן איש חי (פ' בראשית אות י) דלא אמרינן ספק ברכות להקל כשדעת האר"י ז"ל שיש לברך אע"פ שאומרים ספק ברכות להקל נגד סברת מרן ע"ש. וע"ע רב פעלים ח"ב סי' מז ובבן איש חי (פרשת נשא אות ב) בדין שתיית מים לפני הסעודה שג"כ שיש לברך ולא אמרינן סב"ל נגד האר"י ע"ש.

וכנגד הביא דעת אביו זלה"ה, בשו"ת יביע אומר (חלק ב' חלק אורח חיים סימן כה אות יב) הביא כל הנ"ל וכתב בזה"ל בעניי לא זכיתי להבין מנ"ל להרבנים הנ"ל אומדנא זו בדעת מרן שאילו היה רואה לד' רבינו היה פוסק כן והרי עם כל הכבוד לרבינו האר"י עטרת בראש כל אדם, אנן קי"ל לא בשמים היא ומהיכא תיתי להניח דברי הפוסקים המפורסמים ולתפוס דברי האר"י ז"ל כהלכה למשה מסיני. ועיין בהקדמת הרמב"ם לפי' המשניות שכ' שהנביא שיסבור סברא ויסבור כמו כן מי שאינו נביא סברא וכו' שאין לשמוע לד' הנביא ואפילו אלף נביאים כולם כאלהו ואלישע שיהיו סוברים מברא א' ואלף חכמים ואחד יסברו היפך הסברא ההיא אחרי רבים להמות והלכה כדברי האלף חכמים וחכם ולא כד' האלף נביאים הנכבדים עכ"ל וא"ב אף אם רב גובריה וחיליה דרכינו האר"י כחד מן קמאי מ"מ כשיש פוסקים ראשונים שאומרים להיפך והם הרוב אזלינן בתר רובא וב"ש לפמ"ש בס' אגרות התניא דצ"ז ע"א בשם הגר"א שאינו מאמין בקבלת האר"י בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל רק מעט מזער מפי אליהו ז"ל והשאר מחכמתו הגדולה ואין חיוב להאמין בה וכו' וע"ש, שכ"כ הגר"ח מוואלוז'ין בהקדמה לספרא דצניעותא ע"ש וא"כ מה כל החרדה הזאת להניח ד' כל הפוסקים וכללי הדינים מפני סברות האר"י ז"ל.

והנה הגם שכפי שהיה כך הייתה מסורת ההוראה אצל גדולי הפוסקים הספרדים, מרן החיד"א, הגאון רבי חיים פלאג'י, ומרן הבן איש חי. מכל מקום תמהו עליו דלכאורה מדוע דברי האר"י יכריעו דברי הפוסקים האחרים, ואם מצד רוח הקדש, הרי אמרינן בכל כי האי גוונא 'לא בשמים היא', אנסה במאמר הזה לבאר את יסודות השיטה של מרן החיד"א וכל גדולי הפוסקים שנמשכו אחריו, עד מרן הגר"צ אבא שאול ז"ל.

א] בגמ' (תמורה טז.) איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם "לא בשמים היא", אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם "אלה המצוות" שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה".

ויש להקשות מדוע נצרכו יהושע ושמואל לב' פסוקים נפרדים, האם פליגי במקור ההלכה, או דכל אחד אמר חדא ולא פליגי, ואם כן מה הרבותא שבכל אחד מהם.

והנראה בזה הוא דמשמעות הפסוק "אלה המצוות" הוא שאין רשות לנביא לצוות מצוה חדשה שלא נאמרה למשה בסיני [והוא מהטעם שהתורה לא תהא מוחלפת ח"ו (כמוש"כ הרמב"ם רפ"ט מיסוה"ת)], אמנם לפרש פירוש בדברי התורה אין מכאן ראיה.

אמנם מהפסוק "לא בשמים היא" אנו למדים שהתורה נמסרה לחכמים בעלי הסברא ולא לכח הנבואה, ואף להכריע את פירוש התורה א"א ע"י נביא.

ואין להקשות דישימיענו הפסוק שא"א לנביא אפי' לפרש בדברי תורה ונלמד מכ"ש לחדש מצוה חדשה, דזה אינו שהרי יתכן שלא מנעה התורה את הנביא אלא לחדש במה שכבר ניתן

לנו בסיני, אמנם מצוה חדשה שאין לה קשר עם מה שנצטוונו בסיני מאן לימא לן דא"א, קמ"ל תרי קראי, וילפינן מינה תרוייהו.^א

בן נראה שזה המקור לדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' יסוה"ת ה"א) "ונאמר" לא בשמים היא" הא למדת שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה^ב, לפיכך אם יעמוד איש וכו' בין מישאל ויעשה או או מופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה, או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממש וכו' ה"ז נביא שקר". הרי שדייק ואמר בין מצוה חדשה, ובין פירוש למצוה, אין רשות לנביא לפרש.

וכן מדויק מדברי הרמב"ם שאפי' פירוש שלא שמענו הפכו ממש רבינו אסור לנביא לפרש, שלא כתב ששמענו הפכו ממש, אלא "שלא שמענו ממש" דהיינו מחודש שלא שמענו ממש רבינו.^ג

וכן ביאר עוד ענין זה בהלכה ד' "וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה, או שאמר בדין מדיני התורה שה' ציוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני ה"ז נביא שקר ויחנק" וכו'. וע' בדברי הכס"מ בהלכה זו.

ג] והנה מה שכתב הרמב"ם בדין הנביא הוא, יש לעיין האם הוא הדין בכל הדברים שאינם בדרך חכמה וסברה אנושית אלא גילוי מן השמים, או דלמא רק בנביא נאמר דבר זה.

והנה בגמ' ב"מ (נט.) גבי תנורו של עכנאי פליגי ר"א וחכמים "ואמר להם [ר"א לחכמים] אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר "לא בשמים היא", מאי לא בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר ניתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בתורה "אחרי רבים להטות" וכו', ע"ש.

ומדברי הגמרא נראה דהיינו דוקא במקום שהבת קול היא היפך התורה שניתנה בסיני לכן אין משגיחין בבת קול הא לאו הכי משגיחין בה, דאל"כ מאי איצריך למימר ש"כבר ניתנה תורה ו"שכבר כתבת בתורה", אלא הוה ליה למיסתם "אין משגיחין בבת קול" ותו לא מדי. ודו"ק.

וכן מבואר בדברי התוס' (שם ד"ה לא) ובזה תירצו קושייתם מגמ' ביבמות (יד.) שפוסקים הלכה כב"ה במחלוקתם עם ב"ש, ואע"פ דב"ש מחדדי טפי, משום הבת קול שיצאה, דהתם

א. וע' בהמשך דברי הגמרא גבי חטאת שמתן בעליה דשאלו לפנחס ואלעזר בימי אבלו של משה וחד השיב מלא בשמים וחד השיב מאלה המצוות. ולכאורה צ"ע אמאי השיבו באופן חלוק הרי שאלוהו בענין אחד. אמנם נראה דדין זה הוא ממצוה בין פירוש בתורה למצוה חדשה, שהוא דין חדש במצוה קיימת, והלכך תרי קראי שייכי בהו, ודו"ק.

ב. ואין להקשות עמשנ"ת לעיל דצריכי תרי קראי עבור זה הדין והרמב"ם לא מייתי אלא חדא, דכבר כתב הלח"מ שכן דרך הרמב"ם ע"ש בדבריו ואכמ"ל.

ג. שו"ר שכן דייק בשו"ת יבי"א ובזה דחה פירוש המעשה רוקח ע"ש.

הבת קול הכריעה ספק שלא היה מי שיכריעו בעולם, משא"כ הכא כתיב "אחרי רבים להטות" ואין כאן צד ספק שהלכה כשאר החכמים לגבי ר"א שהוא יחיד, הלכך לא משגיחין בבת קול ככהאי גונא.

עוד כתבו התוספות תירוץ נוסף "דכאן לא יצאה הבת קול אלא משום כבודו של ר"א שאמר מן השמים ויכחו". ולפי תירוץ זה נראה דאף כשהבת קול נגד כללי ההוראה וכדומה אנו שומעין לבת קול והיא מכריעה הדין. דהוי גילוי מילתא מה כונת הקב"ה בתורה, ולפ"ז שיטת רבי יהושע דאין משגיחין בבת קול היא שיטה יחידאה, והכא לא פסקו כותיה דר"א רק משום שהיא יצאה לכבודו של רבי אליעזר בלבוד, ואינה כבת קול בעלמא שכן משגיחין בה כדמצינו במח"ב"ש וב"ה.

דן ולענ"ד נראה, דאין הכרח שהרמב"ם פליג על דברי התוס' בפירוש הגמ', שהרי כל מה שכתב הוא לגבי נביא, שבזה מפורש בגמ' תמורה הנ"ל שיהושע ושמואל אמרו להדיא שאין בכחם לידע איזה דין ע"פ נבואה. אמנם בבת קול שהיא למטה מנבואה, והוי פחות בגדר "בשמים" שהרי דדרגה פחותה היא מנבואה הרבה שהמשיכה אפילו אחרי חורבן הבית, והלכך יש מקום לומר דעל כגון זה לא נאמר "לא בשמים היא", ובכה"ג יכולה הבת קול לומר הלכה כדברי פלוני. ובזה מתורץ הא דהקשה הכס"מ על הרמב"ם דהכריעו ע"פ בת קול בפלוגתא דב"ש וב"ה. שו"ר מעין סברא זו בשו"ת אגרות משה (ח"א סימן טו) בשם דודו הרה"ג יעקב קאנטרוביץ גאב"ד שאצק, ע"ש, ומה שהקשה הגר"מ פיינשטיין עליו גבי ענין בל תוסיף אינו נוגע לעניננו אנו, ע"ש.⁷

ה] ואמנם ראיתי למרן החיד"א ז"ל בשם הגדולים (ח"א, ערך רבינו יעקב החסיד) שעשה בזה פלוגתא בין הרמב"ם לתוס', וזה לשונו [לאחר שהביא דעת התוס' ועוד ראשונים דס"ל כותיהו] "והיה נראה לומר דכל הני רבוואתא פליגי על הרמב"ם מכח הא דקי"ל כבית הלל משום בת קול וסברי דאם הנביא ומן השמים יאמרו כפי ההלכה משגיחין ועבדינן כוותיהו, והיה אם יבא אליהו ויאמר הלכה כפלוגי והכי פירושא דמילתא ואסברא לן בטעמא בספיקא דדינא מקבלינן מיניה, ואמטו להכי יהבי טעמי רבוואתא דקי"ל כר"ש דאליהו אמרם, וזה דעת גליון תוספות והרשב"א, וזה דעת הראב"ד שאמר וזה"ק הופיע בבית מדרשנו כלומר דבזה יש פנים הנראים לדין וכו', ע"ש באורך. ולפי הנתבאר אין הכרח כי פליגי אהדדי הרמב"ם וכל הנך רבוואתא.

ה] אמנם החיד"א גופיה (שם ד"ה א"נ אפשר) כתב לקרב השיטות באופן אחר, וזה לשונו "אי נמי אפשר לומר דגם הראב"ד ורבינו יעקב [וכמו"כ תוס' ושאר הנ"ל] הנזכר הן הן יודו לדברי הרמב"ם דאם נביא יבא בשם ה' דסברת פלוני אמת, בא האות כי הוא נביא השקר ויהרג דלא

ד. ומש"כ הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דמה דנשאר הכס"מ בצ"ע על הרמב"ם משמע דלא ס"ל הכי, פשיטא הוא, אמנם כך נאמר על כל חילוק שנאמר בכדי לתרץ את הרמב"ם מק' תוס' וכי מוכרחים אנו להשאיר את הרמב"ם בצ"ע?

בשמים היא וכו', אמנם בדבר שנחלקו בזמן הסנהדרין ועמדו במחלוקתן ואין מכריע, ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, בזה אם יבא בת קול או רוח"ק לומר שסברת פלוני אמת צייתנין ליה, מאחר דהסנהדרין והשופטים לא יכלו להסכים בדבר, ויש פנים הנראין לכאן ולכאן, והבת קול הוא כהלכה, דקודם הבת קול ידענו טעם סברא זו וכי מדלית הכרעת הכהנים והשופטים דאין מכריע בזה שומעין לבת קול ורוח הקדש שאמר כהלכה". ולפ"ז אף הרמב"ם מודה בגוונא שיש מחלוקת בלי הכרעה דמהני בת קול או רוח הקדש.

ובזה תירץ החיד"א ג"כ קו' הכס"מ מהא דפסקינן ע"י בת קול במח' ב"ש וב"ה על הרמב"ם והשאירה בצ"ע, אמנם אם לא פליג על דברי התוס' לק"מ קו' הכס"מ כל הרמב"ם, וכמושנ"ת לעיל.

והנה הנפקותא בין תירוץ זה של החיד"א לבין מה שאני כתבתי בס"ד בדעת הרמב"ם האם ע"י בת קול יש לידע דין חדש פרטי [במצוה קיימת ודאי, דהרי זאת התורה לא תהא מוחלפת], או רק בדבר השנוי בפלוגתא בין החכמים וידענו הנימוקים היטב הבת קול יכולה להכריע.

וְנִרְאָה לְהַבִּיא רֵאיוֹה גְּדוּלָּה לְמֶרֶן הַחִיד"א ז"ל מְדַבְּרֵי הַגִּמ' בְּעִירוּבִין (מה). "וּישאל דוד בה' לאמרה אלך והכיתי בפלשתים האלה, ויאמר ה' לדוד לך והכית את פלשתים והושעת את קעילה, מאי קמיבעיא ליה, אילימא אי שרי אי אסור, הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים, אלא אי מצלח אי לא מצלח, דיקא נמי" וכו'. והנה מבואר בדברי הגמ' שאין לשאול באיסור והיתר ע"פ אורים ותומים וכמו שפירש רש"י "ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים", א"כ צ"ע לשון הגמ' "הרי ב"ד של שמואל הרמתי קיים" דמשמע דמשום שיש למי לשאול אין שואלים באורים ותומים, וקשה דהא בכל גויני אין שואלים באיסור והיתר בין אם יש ב"ד שיכול להכריע ובין שאין ב"ד. ובלי דברי החיד"א הדבר תמוה שיהא מותר בכה"ג, אמנם לפי דברי החיד"א מיושב שפיר דאיה"נ אם לא היה מי שיכריע ספיקו של דוד היה מותר לשאול באורים ותומים דבר הלכה.

עוד יש להביא ראיה לדברי מרן החיד"א ז"ל מהא דאיתא בעירוּבִין (סג). עה"פ "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה'", דנענש אלעזר "ולא אשכחן דאיצטריך ליה יהושע", ופירש"י ז"ל שהיה עתיד לישאל דבר הלכה מאלעזר, ולא אשכחן לאחר מיתת משה דאיצטריך ליה יהושע לאלעזר כלום". והדברים קשים להולמם הרי רש"י גופיה פירש לעיל מינה שאיסור והיתר אין לשאול באורים ותומים, וכיצד היה שואלו דבר הלכה באורים ותומים. וע"פ דברי החיד"א י"ל דהיינו בספק שלא יהיה מי שיכריע בו בזה רשאי לשאול באורים ותומים".

ה. וע' במהרש"א ובתוס' סנהדרין טז. אולם אין הכרח דפליגי על רש"י בעצם הדין אלא פירשו שהיה עתיד לשאול ממנו דבר מה ולא דוקא דבר הלכה כמו שפירש"י, שהרי בדעת תוס' מוכרח בלא"ה דאפשר לשאול בת קול במידי שאינו סותר דברי תורה.

וכמו כן אין להקשות מגמ' תמורה טז. דאע"פ שנשתכחו הלכות לא יכלו לשאול, וזה מב' טעמים הא' כמו שרמז מרן החיד"א גופיה דישנו תנאי והוא "קודם הבת קול ידענו טעם סברא זו", משא"כ בנשתכחו לגמרי. ועיי"ל דכל עוד שאפשר לברר ע"י חכמי ישראל באופן שיתקבל על כל האומה בלי יוצא מן הכלל אין נזקקין לבת קול או נבואה בזה, והתם הא אישתכח עתניאל בן קנז דמיהדר לכל ההלכות בפלפולו, והסכימו עמו הע' זקנים וקבעו הלכה כמותו בכל ישראל וא"צ בזה לנבואה, הלכך אין לשאול בכהאי גוונא.¹

זן עוד יש להביא ראיה לחיד"א ז"ל, דהנה לעיל הבאתי ראיה בס"ד מלשון הרמב"ם דמשמע מיניה דאפי' אם פירש פירוש חדש שלא שמענו הפכו ממש ה"ז נביא שקר, אמנם ממש"כ הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש "ואין הפרש בין שיוסיף ויגרע על הפסוק, ובין שיוסיף ויגרע על הפירוש המקובל. וענין שיוסיף או יגרע מן הכתוב, כגון שיאמר, שהקב"ה אמר אלי כי הערלה היא שתי שנים, ואחר שתי שנים מותר לאכול הפירות הנטועות. או שיאמר, שהקב"ה אמר אלי, שהערלה אסור לאכול אותה ד' שנים, חלף מה שאמר הקב"ה (ויקרא יט), שלש שנים יהיה לכם ערלים, וכדומה לו. או ישנה בקבלה כלום, ואפילו יסייענו פשט הכתוב. כגון שיאמר, שזה האמור בתורה (דברים כה), וקצותה את כפה, הוא כריתת יד באמת, ואינו קנס המבייש, כמו שבא בקבלה, ויסמוך הדבר ההוא לנבואה, ויאמר שהקב"ה אמר לי, שזו המצוה שאמר, וקצותה את כפה, הוא כפשוטו, גם זה יהרג בחנק, שהוא נביא שקר". משמע להיפך דהיינו דוקא שינה ממה שכתוב או מהמקובל, אמנם בגוונא שלא שינה ולא מידי אלא פירש לנו הסתום לנו לא מיירי כלל. ומלשונו בה"ד "אם עקר דבר" וכו' דייק אחי היקר ה"ר משה מרדכי הי"ו היינו דוקא כשעקר אבל לפרש ולגלות הדבר המסופק שרי אם לא ידוע לנו בקבלה פירוש הפוך ממנו. וע"פ מש"כ החיד"א ז"ל יש לבאר הסתירה שבדברי הרמב"ם, שהן אמת שבסתמא אין לנביא לפרש מאומה ואפי' שלא כנגד המקובל, אמנם יתכן שיפרש הנביא את פירוש המקרא כשאין לנו הכרעה למטה בפירושו ואין מי שיכול להכריע בפירושו, ע"ש. ומש"כ "והלכה כדברי פלוני" י"ל היינו דוקא כשיש אפשרות להכרעה ע"פ דין תורה בלא"ה כעובדא דר"א.

חן כתב הרמב"ם (פ"ט ה"ב) "א"כ למה נאמר בתורה נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה". ודייק מכאן

ו. וע' במה שכתב הגאון בעל חוות יאיר (סימן קצב) בענין זה וראיתי להביא דבריו, ולהעיר במוסגר על דבריו, וזה לשונו: "וענין שכחום וחזרו ויסדום דאתא לידן נימא בה מילתא, והוא במה שהוכרח הש"ס לתרץ כך מקרא ד"אלה המצוות" שאין נביא רשאי לחדש וכו', ובכה"ג מסכת יומא פ' ע"א על שאמר שיעורים ב"ד של יעבץ תקנום [ואמרו התם דשכחום וחזרו ויסדום]. משמע דבשכחום לא שייך קושיית "אלה המצוות". וקשה מגמ' דתמורה קט"ז על ג' אלפים הלכות שנשתכחו א"ל לשמואל שאל א"ל אלה המצוות וכו'.

וי"ל דודאי פרטי הדין, או ענין מה שנשכח, והוחזר ע"י חריפות או פלפול ומדות שהתורה נדרשת, או שנגלה מן השמים בנבואה או ברוח הקודש, ודאי אפשר, כמ"ש שם במס' תמורה בחטאת שמתו בעליה [לא הבנתי כונתו הרי שם איתא דאף בדין פרטי א"א לשאול], מה שאין כן בהלכה פסוקה שנשתכחה שישאל נביא בדבר ה' אינו רשאי".

הגר"ע יוסף שליט"א דלא כמרן החיד"א ז"ל דמשמע ליה דא"א לעולם "לעשות את הדת" ע"י נביא, ואם הוא יכול להכריע במחלוקות בהלכה שאין בהם מי שיכריע הרי הוא "עושה דת".

אמנם לפענ"ד אין זה מוכרח בלשונו ד"עשיית דת" היינו לחדש דין חדש או מצוה חדשה שלא צוינו עליה ממש וזה מקרי "עושה דת", אמנם גילוי מילתא בעלמא מה ציונו משה בדבר המסופק לנו ואין בו הכרעה מאן לימא לן דלא, שאין זה "עשיית דת" חדשה ח"ו אלא רק גילוי האמת מה שאיננו יודעים בדת משה, והוי חיזוק דת משה ולא עשיית דת [ובזה יובן הא דשכחום וחזרו ויסדום דשרי, ודו"ק].¹ ומכיון שדעת התוס' כן, ואין לעשות בחינם פלוגתא בין הרמב"ם לתוס' באופן ששיטת הש"ס מיושבת יותר לבאר כמוש"כ החיד"א וכמושנ"ת.

האם כתבי האר"י הם בגדר "לא בשמים"

א[ן] קודם כל עלינו לברר מה מקור חכמתו האר"י האם מדיליה או ברוה"ק, או ע"פ אליהו, ואז נוכל לברר את הדין. והנה ההקדמות לחכמה ניתנו מפי אליהו כמוש"כ רבינו חיים ויטאל ז"ל בהקדמה לעץ חיים, וזה לשונו "וגם בדורינו זה אלהי הראשונים והאחרונים לא השבית גואל מישראל, ויקנא לארצו ויחמול על עמו וישלח לנו עיר וקדיש מן שמיא נחית הרב הגדול האלהי החסיד מורי ורבי כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה מלא תורה כרמון במקרא במשנה בתלמוד בפלפול במדרשים והגדות, במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, בקי בשיחת אילנות בשיחת עופות בשיחת מלאכים, מכיר בחכמת הפרצוף וכו' יודע בכל מחשבות בני אדם טרם יוציאום מן הכח אל הפועל, יודע עתידות וכו', וכל זה השיג שלא ע"י שמוש קבלות מעשיות ח"ו כי איסור גדול יש בשמושם, אמנם כל זה היה מעצמו ע"י חסידותו ופרישותו אחרי התעסקו ימים ושנים רבים בספרים חדשים גם ישנים בחכמה הזאת, ועליהם הוסיף חסידות ופרישות וטהרה וקדושה, היא הביאתו לידי גילוי אליהו הנביא שהיה נגלה אליו תמיד ומדבר עמו פה אל פה".

ונראה שאין לומר בזה לא בשמים היא, ע"פ מה דאיתא בגמ' ברכות (ג.) שא"ר יוסי על אליהו הנביא "באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים, שאין נכנסין לחורבה, ושמתפללין בדרך, ושהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה", הא קמזן שלמד ר' יוסי הלכה מפי אליהו.

ז. וראיתי למרן הכס"מ שהביא כמקור לדברי הרמב"ם שאין נביא רשאי לחדש מעתה מדברי הגמ' בב"מ נט. גבי מעשה דר"א וחכמים הנ"ל, והביא דברי רבי ירמיה שיליף מ"לא בשמים היא" שאין משגיחין בבת קול וכתב על זה "וכל שכן שאין משגיחין בנביא המתנבא" עכ"ל.
ודבריו צ"ע בתרתי, (א) אמאי לא מייתי מקור הדין בנביא ממש מגמ' תמורה טז. הנ"ל שכן אמרו שמואל ויהושע שהיו נביאים. (ב) אמאי כל שכן הוא אם מבת קול אין ללמוד מאן לימא לן דאף מנביא לא שומעים.
ולתרץ הקושיא האחרונה נראה לומר דס"ל דבת קול הוי פחות בגדר "בשמים" מנביא, והלכך נביא נתמעט בכ"ש מבת קול. אמנם הקושיא הראשונה צ"ע לכאורה. ויתכן לומר שנקט לה משום דשם ביאר ר' ירמיה אופן הילפותא מלא בשמים היא, וע' בהלכה ג' דמייתי לגמ' תמורה הנ"ל דאין להעלות על הדעת ח"ו דאשמטתיה באותו שעה.

אמנם הגאון רבי צדוק הכהן מלובלין זצוק"ל (קונטרס הזכרונות מצוה ג') "הרי הוא כתב שקבלת הרמב"ן והנמשכים אחריו נמשכה מהראב"ד מה שקיבל מפי אליהו, הוא ואביו ובנו עיין שם, והרי כי אין הדברים קבלה אדם מחכמי ישראל הקדמונים דור אחר דור, רק מפי אליהו. וזהו לענין גוף ידיעת הדברים ודאי ההתגלות מפי אליהו אין ספק בה, אבל לחדש חיובים אגברא, דברים אלו לא בשמים הוא, ואין בכח אליהו להגיד לנו הלכות מחודשות, שגם הגדותיו הם בכלל לא בשמים הוא, וכמו שאמרו בשבת (קח.) וברש"י שם".

וכונתו לדברי הגמרא "בעא מיניה מר בריה דרבינא מרב נחמן בר יצחק מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור, א"ל אם יבוא אליהו ויאמר, מאי אם יבא אליהו ויאמר, אלימא אי דאית ליה או דלית ליה עור, הא חזינן דאית ליה עור, ועוד והתנן עצמות הדג ועורו מצילין באהל המת, אלא אי יבא אליהו ויאמר אי פסקא זוהמא מיניה". ופירש רש"י "היתר ואיסור אין תלוי בו, דלא בשמים היא".

ואמנם לפי הנתבאר לעיל מהגמ' בברכות ג. דלמד הלכות ודינים מאליהו, צ"ע בדברים.

וצריך לומר כמוש"כ החיד"א (שם הגדולים ערך ר' עקב החסיד ד"ה אמנם) שאם אליהו "סבר כך, או יפרש כך מכח חכמתו הרמה וידיעתו השלמה" צייתין ליה, דמי לנו בדורות הללו חכם כמותו. ובזה תישוב הסתירה בין הגמ' בברכות ג. לגמ' בשבת קח.

שו"ר שכן כתב להדיא הגאון מהר"ן חיות בברכות ג. לתרץ את הסתירה הזו ממש, וזה לשונו "נ"ב, קשה על דברי רש"י שבת קח. וכו', ואיך למד הש"ס דינים אלו מאליהו. ואפשר לומר, דאם אליהו אומר דינים מצד הנבואה אזי שייך לא בשמים היא, ואין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. אבל אם אומר מלתא בטעמא מה ששמע מפי חכמים אחרים אזי שומעין לו, כמו שמצינו עירובין מב: דרצה הש"ס לומר דהני שב שמעתתא אליהו אמרם מה ששמע בבית המדרש.

וה"נ י"ל על הקדמות שקיבל האר"י מפי אליהו, שחכמת הקבלה נמסרה ממש רבינו איש מפי איש, ואליהו הנביא היה ממעתיקי השמועה כמוש"כ הרמב"ם בהקדמה לספר יד החזקה "ואחיה השילוני, מיוצאי מצרים היה, ולוי היה, ושמע ממש, והיה קטן בימי משה, והוא קבל מדוד ובית דינו. ואליהו קבל מאחיה השילוני ובית דינו". א"כ בודאי שכל הענינים שביאר להאר"י הקדוש הוא ע"פ המקובל אצלו עד מרע"ה.

עוד ע' להגאון מוהרי"א ספרין, האדמו"ר מקורנא (זוהר חי הקדמת ספר הזוהר) שכתב "ואליהו וכו' הוא מתגלה לכל אחד כפי בחינתו כפי המבואר בזוהר חדש לשון הזהב "קום אליהו לשבחא לעילת על כל עלאין, דאת תהא אקדים לכל נביאה בדרא דמשיחא, דאית למאן דאת עתיד לאתגליא ליה מסטרא דנשמתא בשכל דיליה, ואית למאן דאת עתיד לאתגליא ליה בחכמתיה בעת עסקו ברזין דאורייתא וכו' ואית למאן דעתיד לאתגליא ליה פנים בפנים מסטרא דגופא, וכו', וכשמתלבש אליהו בגופו להראות צדיק אזי חייב בכל המצוות מניח תפילין וציצית וכיוצא בזה, וזהו המדרגה הגדולה שבמדרגות והוא היה לתנאים ולראב"ד ולרמב"ן

ומרן האר"י וכו'. עכ"ל. הרי לנו שיש חילוק במדרגת גילוי אליהו, ובמדרגה הגבוהה ביותר שהיא פה אל פה, ואליהו בא בגוף יש לו דין אדם גמור, וממילא גם לא שייך בדבריו "לא בשמים היא".

וכן מבואר להדיא בהקדמת מהרש"ו לס' עץ חיים הנזכרת לעיל שאליהו דיבר עם האר"י "פה אל פה תמיד". ולפ"ז יש לבאר יותר הטעם דאין זה נחשב בגדר "בשמים".

ג] ובענין חידושי ופירושי של האר"י על בסיס ההקדמות שקיבל מפי אליהו, נמי אין לומר שהם בגדר "בשמים", שהרי כתב רבינו חיים ויטאל ז"ל (שער רוח"ק) "ובענין השגתו אמר לי, בתחילת ימי השגתו היה טורח לפעמים שבוע אחד על מאמר אחד מן הזוהר להבין אותו ולא היו אומרים לו פירושו, דאם כן נמצא שלא הייתה התורה ההיא שלו, וצריך שהוא עצמו יחדש בשכלו בתורה מה שקבלה נשמתו בהר סיני, וכנודע", הרי לנו להדיא שכל מה שהשיג היה ביגיעה שכלית ואין בזה ענין של "בשמים היא".

ועל חכמת רבינו האר"י בפשט יעידו דברי רבינו חיים ויטאל ז"ל (שער המצוות פ' ואתחנן) "ואמנם מורי היה מהיר וקל העיון בתכלית, ורוב הפעמים היה מעיין בכל הלכה והלכה ששה דרכים של פלפול כנגד ימי החול, ואח"כ מעיין בדרך שביעי על דרך הסוד כנגד יום השבת". ומזה נחזה גדלותו בעיון בתורה בנגלה כבנסתר. וידוע שהיה תלמיד רבינו בצלאל אשכנזי, כמוש"כ מרן החיד"א בספר שם הגדולים (ערך הג"ר בצלאל אשכנזי) "ובספר שבחי האר"י זצ"ל כתוב שרבינו האר"י היה תלמידו בפשט". ובספר קורא הדורות כתב (דף מ:): "ושמעתי אומרים שבחכמת הקבלה למד עם הרב מהר"ם קורדוורו ושהיה לו כמו תלמיד חבר, אבל בחכמת התלמוד היה תלמיד מהרדב"ז, ויש אומרים שהיה תלמיד הרב בצלאל אשכנזי, ולא יתכן לומר כן, שהרי נמצא בידי פסק אחד מכתובת יד מהר"ר יהושע שונצינו, וכתב שם שכתבו לו פסק אחד ג' רבנים אשכנזים והם הרב יצחק לוריא אשכנזי, והר' בצלאל אשכנזי, והר' שמעון קשטילא אשכנזי, ומשם משמע ששלשתם היו חבירים תלמידי הרדב"ז ז"ל". הרי שלדעתו היה האר"י תלמיד הרדב"ז. אמנם מרן החיד"א (שם) כתב על דבריו "ואין הוכחתו הוכחה", ונראה טעמו מצד שיתכן שהיה תלמיד חבר וראוי להוראה בשבתו עם רבי בצלאל אשכנזי, למרות שרבי בצלאל היה מבוגר ממנו ולמדו תורה. וכתב עוד החיד"א "וכן ראיתי בקובץ כ"י שהיה רבו של האר"י". על כן בודאי שרבינו האר"י נחשב כאחד מגדולי הפוסקים וראוי להכריע כוותיה.

ד] ומעתה נבין מה שכתב מרן הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"ד סימן ח') גבי אמירת ברכו בלי שיהיה ברכה אחריה, דהשו"ע אסר בסימן ס"ט, והריב"ש בסימן של"ד ופסקו השו"ע בסימן קלג, ובסימן רפ"ו ערער על אמירת ברכו אחר קדיש בתרא בשבתות וימים טובים שאין דרך שיהא מאחרים לתפלה שיברכו אחר ברכו, וזה לשון השו"ע "בשבת ויו"ט אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא", וכן כתב הרמ"א "אפי' במקום שנהגו לאומרו בימות החול, שמא לא

היו יחידים בבהכ"נ כשאמרו ברכו, מכל מקום בשבת ויו"ט אין לאומרו, דהכל באין לבהכ"נ קודם ברכו (ב"י בשם ריב"ש).

ואמנם אעפ"כ נהגו עלמא דלא כהריב"ש וכהשו"ע ומברכים ברכו באחרונה, והוא ע"פ דברי רבינו האר"י, (וציין למחזיק ברכה רפ"ו ס"ק ד', מאמר מרדכי, שלמי צבור), וכתב על זה הבן איש חי ז"ל **"מאחר שגילה רבינו האר"י זיע"א שאמירת ברכו בקדיש בתרא חובה היא ע"פ הסוד, להכי גם באתרי שקבלו הוראת מרן ז"ל אומרים אותו בלי כל פקפוק,** כי נגד דברי רבינו האר"י שדבריו ברוח הקדש ע"פ אליהו זכור לטוב אין הולכין בתר מרן ז"ל". ולפי האמור יש לבאר כוונת מרן הבא"ח "ברוח הקדש ע"פ אליהו" היינו שזו מדרגת רוח הקדש לזכות לראות את אליהו פה אל פה, אך בודאי שנגלה לו פה אל פה ואמר לו דברים שלא מדרך נבואה אלא בדרך קבלה שקיבל מאחיה השילוני והוא מפי מרע"ה, וא"כ בודאי שאילו ידע מרן השו"ע ואפילו הראשונים דאליהו הנביא שמע איש מפי איש עד מרע"ה שכך הלכה לא היו חולקים עליו, דכמו שאינם יכולים לחלוק על אמורא ותנא כ"ש על חכם גדול כאלהו מזמן הנביאים.

וכן ראיתי להרה"ג יעקב חיים סופר (בהסכמה לספר "וספרתם לכם") שהביא מספר מלל אברהם להרה"ג אברהם הכהן מתונס שכתב "אנחנו רואים בכמה דברים בתפילה ובמצוות שהולכים רק על פי רבינו האריז"ל, למשל נוהגים לענות בקדיש אמן יהא שמיה רבה עד תיבת בעלמא, ולא עונים אמן אחר יתברך, וזה נגד פסק השו"ע (סימן נ"ו ס"ו), וכן ברכת הנותן לשכוי בינה מברכים אפילו קודם אור היום ודלא כשו"ע, וכן טלית קטן לובשים תחת הבגדים ולא כשולחן ערוך, וכן לא אומרים פסוקי מוסף בפתיחת התפילה כהאריז"ל ולא כשולחן ערוך, וכן בתקיעות תוקעים בעמידה דמוסף בלחש ולא כשולחן ערוך, וכן כפרות עושים כהאריז"ל ולא כשולחן ערוך שכתב למנוע המנהג, וכן מנענעים בלולב כסדר האריז"ל דרום צפון מזרח נוכח מעלה ומטה ומערב ודלא השולחן ערוך, וכן מי שאין לו לולב אינו מקיף כסברת האריז"ל ולא כשולחן ערוך, וכן הערבה אינה ניטלת עם הלולב, ולא כשולחן ערוך, ועוד כהנה וכהנה אין מספר".

ודעה זו היא דעת מרן החיד"א ז"ל, וכן דעת הגאון המחבר ספר כף החיים. וכן דעת רבים מגאוני זמנינו, ובראשם הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל (ע' במבוא לאור לציון ח"ב), הג"ר יעקב משה הלל שליט"א (ע' בספרו גבורת האר"י), הרה"ג משה לוי ז"ל (בכמה מקומות), והגרי"ח סופר שליט"א (כתב (שם) "מסורת ההוראה הנהוגה בבית ישראל מקדמת דנא, מזמן שהאיר אורו הגדול של רבינו האריז"ל, אכן כך הייתה להורות לכל כדברי האריז"ל, וכך היה מנהג ארץ ישראל לפסוק כהאריז"ל נגד מרן ז"ל, כאשר העיד מר זקני הגאון ז"ל בכף החיים (סימן כ"ה סוף ע"ה) שהמנהג לעשות כרבינו האריז"ל אף שמרן ז"ל כתב לאיפכא עש"ב. וכן העיד הגאון המובהק מטבריה רבי יעקב זריהן בספרו שו"ת בכורי יעקב (יו"ד סימן י"ט דפ"ג ע"ב) "כל מנהגינו הוא על פי רבינו האר"י הקדוש גם כשהוא נגד מרן וכמו שכתב החיד"א". והביא גם מהגאון רבי חיים סתהון בספרו ארץ חיים (סימן מ"ו ס"ח) "מנהג ארץ ישראל ללכת אחר הכרעת רבינו האריז"ל אפילו נגד פסק מרן ז"ל". ועוד רבים עמם.

האם הלכה כהזוהר כשהוא סותר לתלמודין

א] כתב הגאון יעב"ץ (שאלת יעב"ץ ח"א סימן מז) על ענין ספר הזוהר דהלכה כותיה רק בגונא שאינו חולק על התלמוד בבלי, וכמו שאומרים לגבי תלמוד ירושלמי, ובטעם הדבר כתב "וכמו שתאמר האמור בזוהר שלא בתלמוד שלנו הוא מדברי רשב"י שהחבור הקדוש ההוא מיוחס אחריו, והעולה משיטת הש"ס הוא ע"פ דעת חבריו החולקים עליו, וגם להם טעמים עליונים ע"פ הקבלה הקדושה, אלא שאין בתלמוד מקום ביאורם, ובשביל זה אין חוששין בכל מקום שהזוהר חלוק על התלמוד שלנו", [וע"ש שביאר באורך דהיינו דוקא היכא דמוכח להדיא דפליגי אתלמודא דידן, משא"כ אם התלמוד סובל כמה פירושים יבוא הזוה"ק ויכריע, וכ"ה דעת מר אביו החכם צבי, וכ"ה דעת הרדב"ז (ע' ח"ד סימן ח'), וכ"ה דעת הב"י (סימן כה)]. היוצא מדברי היעב"ץ דדעת רשב"י בזוה"ק נגד תלמודין היא שלא כהלכה, משום דלרוב אין הלכה כר"ש מחבריו.

ואמנם בס' בן יוחאי כתב ע"פ דברי הגמ' (שבת לג:) "דמעיקרא כי הוה מקשה ר"ש בן יוחאי קושיא הוה מפרק ליה רבי פנחס בן יאיר תריסר פירוקי, לסוף כי הוה מקשי ר"פ בן יאיר קושיא הוה מפרק ליה רשב"י עשרין וארבע פירוקי". מבואר בגמרא זו שלאחר צאתו מן המערה גדל כחו של רשב"י בתורה עשר ידות מכפי שהיה מקודם לכן. וע"פ זה יסוד, שכל זה שאנו רואים שאין הלכה כר"ש מחבריו, היינו קודם היותו במערה י"ג שנה, אבל לאחר מכן רם ונשא מאד במעלות החכמה, וכל החכמים קבלו דעתו. [וע"ש שנתן בזה סימן שבכל מקום בש"ס שהובא מימרא משמיה דרבי שמעון בן יוחאי הלכה כמותו, והיינו משום דאמרה אחר היותו במערה. ואילו כשמוזכר כרבי שמעון בלבד בלי "בן יוחאי" אין הלכה כמותו, משום דהוי קודם צאתו מן המערה, וחרז שם מכל הש"ס בבלי וירושלמי להוכיח ענין זה, ע"ש] וע"פ זה יוצא שהלכה כהזוה"ק בכל מקום, ואע"פ שאין דברי הש"ס מסכימין לזה.

ב] ובספר מצרף לחכמה ליש"ר ז"ל (פרק כ) כתב להוכיח שדעת גדולי הפוסקים ובראשם מרן הב"י שלא לחלוק על דברי הזוה"ק וזה לשונו: "ובחפשי אמתחות תוכות הפוסקים ראיתי שבמקומות מעטים נחלקו עם רשב"י וחכמי הקבלה, ואביא אותם הנה ותראה שלפי הרוב חוששים לדבריו.

בטור או"ח סי' ד' כתב הב"י זה לשונו: ומשמע מדברי הרא"ש דלא בעינן כלי לנטילת שחרית כי היכי דבעינן לנטילת ידים לסעודה, וכ"כ בהגהת מרדכי פרק 'אלו דברים' וכ"כ הר"ן בריש פרק 'כל הבשר', ומשמע דה"ה לשאר דברים מעכבים בנטילת ידים לסעודה שאינם צריכים לנטילת ידים דשחרית, דנטילה זו אינה אלא לנקיות בעלמא [ע"כ]. וכן הוא בהגהת שו"ע למהרא"ם ז"ל: מיהו אינו מעכב לא כלי ולא כח גבורא ושאר דברים הפוסלים בנטילת הסעודה. ואילו בזוהר פרשת וישב משמע דבעי כלי וכלי מילי דבעינן לנטילת ידים דסעודה. אבל תדע שגם הרשב"א כתב בתשובה דכן נהגו להקפיד בנטילת שחרית בכל תנאי נטילת הסעודה,

והביא ראייה למנהג מפרק 'כל הבשר' ומפרק 'היה קורא', וגם הב"י הביא דבריו בסי' הנ"ל ע"ע, וכ"כ הר"ד אבודרהם ז"ל.

עוד כתב הב"י על מה שכתב הטור 'וידקדק לערות עליה ג"פ', דלאו דוקא עירווי שהרי בגמרא לא אמרו אלא בת חורין היא ומקפדת עד שירחוץ ידיו ג"פ ושכשוך רחיצה מיקרי, וכ"כ בתשובת הרשב"א ז"ל ומשכשך ידיו בתוך כלי כו'. ואילו מדברי הזוהר הנ"ל נראה דלא מהני להעביר הזוהמא אלא ע"י עירווי כלי דוקא.

עוד הקשה הב"י שבזוהר פרשת וישב משמע דבעי ליה לבר נש לנטלא ימינא בשמאלא, ואילו בפרשת ויקחו לי תרומה בפסוק 'ועשית שלחן' כתב דבעי לארקא ברישא מימינא לשמאלא. והוא ז"ל רצה לישב ולחלק בין נטילה דשחרית לנטילה דסעודה, וא"כ הוא לא בעינן כל מילי דנטילת סעודה בנטילה דשחרית וכל תנאיה, והוא היפך מה שכתב לעיל ומה שפסק בשו"ע שטוב להקפיד בנטילת ידים דשחרית בכל הדברים המעכבים בנטילת ידים לסעודה. ושמא י"ל שזה אינו מן המעכבים, אבל מ"מ זה היפך מ"ש הרשב"א ומקפידים בנטילה זו בכל תנאי נטילה בשעת סעודה. ברם מה שתירץ שנית הב"י שם דהכי פירושו דנוטל כלי של מים ביד ימינו ונותנו ליד שמאלו כדי שיריק מים על ימינו תחלה, ולעולם תחלה נוטל יד ימין מיד שמאל, הוא נכון, אלא שמלשון הרשב"י לא משמע כן. וא"א הגאון נר"ו תירץ בענין אחר בפסק 'דרך ימין', ואיני זוכר.

עוד כתב הב"י שם זה לשונו: ומיהו משום רוח רעה השורה על הידים נראה דגם להרא"ש אפי' היה נעור כל הלילה צריך ליטול ידיו, דרוח רעה השורה על הידים בלילה משמע דלא תלי בשינה כלל. אבל בספר הזוהר פר' וישלח נראה שאין רוח רעה שורה על הידים אלא בשעת שינה שכתוב שם על פס' 'ויותר יעקב לבדו', דהא לית לך מאן דנאים בליליא בערסיה דלא טעים טעמא דמותא ונפקת נשמתיה מיניה, וכיון דאשתאר גופא בלא נשמה קדישא ורוחא מסאבא זמין ושריא עלוי ואסתאיב כו', וכן משמע ממ"ש לעיל ממאמר של פרשת וישב [ע"כ].

ונ"ל ששתי טומאות הן, אחת טומאת מת, והיינו בשעת שינה שכיון שאין הנשמה בגוף הטומאה שורה עליו, וכמ"ש ז"ל ששינה אחד מס' למיתה. ואחת טומאת לילה שבו תרמוש כל חיתו יער רוחות הטומאה שממשלתם בלילה, ואפילו האדם נעור כל הלילה הטומאה שורה על ידיו. ועל פי תרוצנו זה אתי שפיר מ"ש בזוהר פר' ויגש והביאו הב"י כאן על משאז"ל שדוד היה מנמנם כסוס כו', דמשמע דאפילו אם ישן ביום צריך ליטול ידיו דהא סתם אמרו כל דנאים שיתין נשמי שלטא ביה סטרא דרוח מסאבא ולא חלקו בין יום ללילה, וצ"ל דמ"ש בזוהר וישלח מאן דנאים בליליא בערסיה, לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט דאפילו כי נאים בלא ערסא ואפילו ביום נמי רוח רעה שורה עליו כל דנאים שיתין נשמי. ולפי זה מ"ש הב"י בשם ספר א"ח השכים בבקר קודם עמוד השחר ונטל ידיו י"א שצריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאיר היום משום בת מלך השורה על הידים כל הלילה עד היום וכן צריך לשפוך עליהם מים ג"פ,

שנראה מדבריו שאפילו היה נעור עד הבקר קאמר שצריך ליטול ידינו פעם אחרת משום בת מלך, אינו חולק על מ"ש הזוהר, ודו"ק.

ובסימן כ"ה סעיף א' כתב הב"י זה לשונו: וכתב האגור בשם ספר הזוהר שאסור גדול מי שמניח תפילין קודם לבישת הציצית עכ"ל [האגור], ונ"ל שכתב כן משום דאיתא בזוהר בסוף פר' במדבר סיני כו' [ע"כ לש' הב"י]. ועכ"ז כתב הב"י שם זה לשונו.

ונהגו העולם להתעטף בציצית תחלה, ולפי מנהגם הנוהגים כיום של תפילין והטלית לתוך כיס אחד צריכין לזוהר שלא ישימו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם עטיפת ציצית כדי שלא יעביר על המצות, דאע"ג דגבי תפילין אם פגע בשל ראש תחלה יסלקנה ויניח של יד תחלה כמו שיתבאר בסי' כ"ח בס"ד, שאני התם דכתיב והיו לאות על ירך והדר לטוטפות בין עיניך ודרשינן נמי מקרא דכל זמן שבין עיניך יהיו שתיים, משום הכי מוטב שיעביר על המצוה משיעבור אמאי דכתיב באורייתא, אבל הכא דאין לנו דמצות ציצית קודמת אלא מאסמכתא בעלמא מוטב שתדחה אסמכתא זו משיעבור על המצוה עכ"ל.

משמע מדבריו שאין להעביר על המצוה ולא חייש למ"ש בספר הזוהר. ושמא י"ל דלכתחלה הוא דקאמר אבל אם פגע בתפילין גם הזוהר מודה דאפשר דראית הרשב"י היא מהאסמכתא, וכיון דנדחת אסמכתא גם דבריו נדחים, ודו"ק.

ועוד כתב שם זה לשונו: והאגור כתב וזה לשונו: ואני המחבר מצאתי בספר הזוהר בפר' פנחס מאמר דרשב"י דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת, וזה לשונו: אר"ש תפילין אינן על מוחא לקבל זכור ותפילין דדרועא שמאלא על לביה לקבל שמור, ומה זכור ושמור בדבור אחד נאמרו אף הכא ברכה אחת לתרווייהו, ולא צריך לאפרשא בשהיה בעלמא בין דא לדא כמה דאוקמוה. ואני תמהתי על הני רברבי החולקים על רשב"י אם היה שידעו מאמר זה, ומ"מ העולם נוהגים לברך שתיים עכ"ל [האגור]. ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רשב"י בספר הזהר היפך ממסקנא דגמרא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דגמרא, וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רשב"י לא הו' חיישי להו במקום דפליג אגמרא דידן, והמפרשים דלעולם צריך לברך שתיים משמע להו דבהדיא קאמר גמרא הכי ולפיכך פסקו כן [עכ"ל הב"י].

נראה מדבריו שאין לחוש כלל לדברי הזהר, י"ל שכבר כתב שם הב"י שבימי אותם הפוסקים עדיין לא נגלה ספר המאור הקדוש בעולם, ועוד שאין המאמר ההוא מכריע שלא לברך אלא ברכה אחת דהא אפשר דאיהו נמי סבר דמברך שתיים, ומ"ש אף הכא ברכה אחת לתרווייהו היינו לומר דברכת להניח קאי נמי אשל ראש ומש"ה אין להפסיק ביניהם. והר"י נ' חביב כתב ששמע ממקובלים אומרים שמצאו בספר הזהר שאסור לברך שתיים ושהראו לו רבים מהם אותם מאמרים וראה שאין בהם עזר כ"כ לקיים מה שאומרים בשמם, ושמקובל אחד הראה לו מאמרים שאפשר לקיים מהם שראוי לברך שתיים. וכבר פסק הב"י שלא לברך אלא ברכה אחת לבד, שכן הר"ף והרמב"ם ורש"י מסכימים בזה, וכ"כ הרשב"א שהיו נוהגים בזמנו כדברי קצת הגאונים והר"ף. ובכל ארץ תוגרמה נוהגים כן, אבל בכל ארץ אשכנז ופולין וארץ קנדיאה

נוהגים כר"ת והרא"ש לברך שתיים, וכן היה נוהג הר"י ן' חביב ז"ל שהיה ספרדי והיה דר בירושלים תוב"ב, וכן הוא בהדיא בתנחומא.

והר"ם איסרלס ז"ל כתב בהגהת שו"ע זה לשונו: יש מי שכתב להניח של יד מיושב ושל ראש מעומד אגור בשם הזהר סימן פ"ד, ובמדינות אלו לא נהגו כן אלא שתיהן מעומד. ואני אביא לשון רש"ל על זה אחר כך.

עוד כתב הב"י בסי' זה ז"ל: וביום שיש ס"ת נוהגין העולם שלא לחלוץ תפילין עד שיסלקו ס"ת ויניחוהו בהיכל, וסמכי לה מדכתיב ויעבור מלכם לפניו וה' בראשם, וביום ר"ח נהגו העולם לחלוץ תפילין קודם תפלת מוסף, ושמעתי שהטעם משום דבאותה תפלה אומרים 'כתר' ואין נכון להיות באותה שעה כתר ותפילין, כעין מה שאכתוב בסימן ל"א בשם הזהר במדרש שיר השירים על הנחת תפילין בחול המועד, וכיון שבתפלה זו אומרים 'כתר' אפילו כשמתפלל בלחש ראוי שלא יהיו עליו עכ"ד. ובהגהות שו"ע כתוב: וה"ה בחול המועד ודוקא במקום שאומרים במוסף 'כתר', מיהו נוהגים לסלקם קודם מוסף בכל מקום ע"כ.

אבל מדברי מהרי"ל אין נראה כן, וכן מצאתי כתוב בשם אחד מגדולי אשכנז ז"ל: כתב מהרי"ל בהלכות לולב ז"ל: מהר"י סג"ל סילק רצועות התפילין מקשרי אצבעותיו וקשרם אחורי הפרק שלא יהיו חוצצין בתפיסת האתרוג, וסיום הלל חזר וכתב הרצועות בין קשרי אצבעותיו, וכשהגיע לומר הושענות חזר וסילקם כבראשונה, וכ"כ במנהגים סי' קפ"ו. ומסיים: ומהר"ש לא הקפיד עכ"ל. הרי לך בהדיא שהיו התפילין עליו בשעת מוסף כשאמר הושענות.

ומי שמניח תפילין בחול המועד ומסירן בר"ח בתפילת מוסף לא מצא ידי ורגליו, וקורא אני עליו הכסיל בחשך הולך, ודבר זה לא נמצא בשום מקום או מנהגים אלא בשו"ע סי' כ"ה כתבו הב"י ונתפשט במדינות אלו ע"י תלמידים שלא שמשו כל צרכם והמון בעלי בתים המתהירים בדיעתם, וכשראו בשו"ע 'וביום ר"ח חולצין אותם קודם תפלת מוסף' לא דקדקו יותר ואינם יודעין שאין דין זה שייך אלא לאותן שאינם מניחין תפילין בחול המועד, כמ"ש הב"י דהוה ליה ר"ח למוסף חול המועד.

אבל אנן דמניחין תפילין בחול המועד וברוכי נמי מברכין עליהו, אע"פ שכתב הב"י בסי' ל"א וכן בספר המוסר בשם הזהר המניח תפילין בחול המועד חייב מיתה, הלא כתב מהר"ש לוריאה בתשובה זה לשונו: שאפי' עמד רשב"י לפנינו וצוה ככרוכי לא משגחין ביה. וכן כתב באשכנז שלא חלצו, וממנהגי אשכנז אין לזוז כאשר קבלו מאבותיהם, שהיתה התורה ירושה להם מימות החורבן, כמו שהעיד הרא"ש כלל כ' סימן כ', ועל כרחין צריכין לפרש כן בדברי רבי עקיבא, ע"כ מ"כ.

עוד כתב הב"י באותו סי' זה לשונו: וכתב עוד ה"ר יונה הנ"ל ומדאמר ר' יוחנן בפ"ב דברכות (י"ד ב') 'הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידי ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל', משמע שגם בתפלה צריך שיתפלל ותפילין בראשו, כתבו הגהות מימוניות בפ"ד בשם

העיסור: כך ראינו שהגאונים וכל ראשי הישיבות שאין חולצין עד 'כימי השמים על הארץ' דערבית ע"כ. ונראה שהיו מניחים אותם עליהם כל היום ולא היו חולצים עד אותה שעה, ועכשיו נהגו העולם להניח תפילין עליהם עד אחר קדושת וברא לציון, ושמעתי שנכון להסירם בשעה שאומר 'יהי רצון מלפניך שנשמור חקך ומצותיך כו', משום ההיא דבני מערבא שהיו מברכין על חליצת תפילין אקב"ו לשמור חוקיך, ואע"ג דסבירא לן שאין מברכין על חליצתן כמ"ש בסי' כ"ט, מ"מ כיון דבהא מילתא ליכא ברכה שפיר דמי למעבד רמז לסברת בני מערבא. ולי נראה דאין טעם וריח לדבר זה דכיון דאידיחי ליה סברת בני מערבא למה נעשה רמז לה, והעושה רמז לה נראה שסובר דלא אידיחי לגמרי ע"כ [דברי הב"י].

ומהר"ם איסרלס ז"ל כתב בהגהות שו"ע זה לשונו: ויש מי שכתב על צד הקבלה שלא לחלוץ עד שאמר בהם ג' קדושות וד' קדישים, דהיינו לאחר קדיש יתום, והכי נוהגין המדקדקים, פתח עינים וספר המוסר פ"ד.

עוד כתב בסי' ל"א: כתב הטור זה לשונו: שבת וי"ט לאו זמן תפילין הם, וחולו של מועד יש מסתפקים בו אם הוא זמן תפילין ומניחין אותם בלא ברכה, וא"א ז"ל היה מניחין ומברך עליהן ע"כ [דברי הטור]. וכתב הב"י דכן משמע בפירוש בירושלמי דחול המועד חייב בתפילין, וכ"כ הרא"ש. וכתב עוד [הב"י] בשם המרדכי שבסמ"ק וכן בספר התרומה פירשו דיש להניח בלא ברכה, ומיהו מהר"ם היה מברך עליהם מההיא דירושלמי עכ"ל, והרשב"א כתב בתשובה שאין מניחין תפילין בח"ה, וכן דעת התוספות והראב"ד ז"ל, וכן אנו נוהגים עכ"ל. ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בח"ה, ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בח"ה כדברי הרא"ש, ואח"כ מצאו שכתב רשב"י במאמר אחד שאסור להניחם בח"ה ועל כן נמנעו מלהניחם בח"ה, וכ"כ מורי דודי הה"ר יצחק קארו ז"ל בתשובה, והמאמר ההוא איתיה במדרש הנעלם לשיר השירים על פס' 'לריח שמניך טובים' כו'. ובסוף דבריו כתב [הב"י]: ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רשב"י המפליג כל כך באיסור הנחתם ע"כ. ומהר"ם איסרלס בהגהות שו"ע כתב שכן נוהגין בכל גלילות פולין כו' להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכין עליהם בקול רם בבית הכנסת כמו בשאר ימות השנה.

ומהרש"ל לוריא ז"ל כתב בתשובה צ"ח זה לשונו: אהובי ידידי המשכיל ה"ר מרדכי בר תנחום י"ץ ששאלת אותי על מנהגי אם להניח תפילין של יד בישיבה או בעמידה מפני שראית הרבה מן המדקדקים בדקדוקי עניות להניח תפילין של יד בישיבה. דע אהובי, חדשים מקרוב באו ורוצים להיות מכת המקובלים וממדרשי הנעלמים ומחלשי הראות, לא יביטו באור הזוהר ולא ידעו מוצאו ומובאו אלא שכך מצאו בדברי רשב"י. ודע אהובי, שכל רבותי ואבותי הקדושים ששמשו גאוני עולם ראיתי מהם שלא נהגו כך אלא כדברי התלמוד והפוסקים, ואם היה רשב"י עומד לפנינו וצווח לשנות המנהג שנהגו הקדמונים לא אשגחנין ביה, כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו, וכאשר כתב הקארו.

וראיה לזה, שהוא כתב סודות גדולות ואזהרות נפלאות שאין לברך שתי ברכות על תפילין של ראש ושל יד, ואנן לא אשגחין ביה ומברכין שתיים. גם הוא כתב המניח תפילין בח"ה חייב מיתה, ואנחנו מניחים ומברכין עליהם, ואף שבני א"י אינן מניחין תפילין כלל בח"ה לפי שהרשב"א בא וביטל המנהג לפי סברתו שתפס דעת ר"י בעל התוספות, ולא שחשו לבד לדברי הזוהר. ולא תאמר שהזקנים שהיו לפנינו לא ידעו מהספרים החצונים שנמצאו לע"ע ביד הלומדים, הלא האגור נמי כתב שמצא ג' דינים בהזוהר וזה שזכרתי אחד מהם, וכל הקדמונים למדו ודקדקו הרבה בספר ההוא ואפ"ה לא חשו לזה, כי האמת שהוא עצמו כתב שלא מצא דבר זה בכל המחברים שראה בימיו. ועתה פקח עיניך וראה, אם היה בזה ממש אי אפשר שלא הזכירו שום מחבר אחר, גם לא אישתמיט רמז בתלמוד בבלי וירושלמי ספרא ופסיקתא ושאלתות, ויפה כוון הקארו שהביא הרבה דברים מהזוהר וזה לא הביא, כי לא חש לזה. ועוד דע שכונת רשב"י לחלק תפילין של יד משל ראש וכאילו הן בנויין על שתי יסודות, שתפילין של יד הוא רמז לתפלה מיושב ושל ראש לתפלה מעומד, ואזיל לטעמיה שכתב נמי המניח תפילין בח"ה חייב מיתה, משום שתפילין של יד הוא הרמוז לה ושל ראש רמז לשבתות וי"ט, ואנחנו אין חוששין לזה אלא שניהן ענין אחד הוא וקשירה אחת היא, אלא שזהו כנגד הראש וזהו כנגד הלב, ומי שבא לדרוש ידרוש אבל האמת יורה דרכו, ומי שלא ידע להשיג סודם על הנכון, בקל יבוא לקצץ בנטיעות. עוד מצאתי בליקוטים שצריך להניח תפילין בעמידה דאין לך דבר קדושה יותר מזו, ועוד שדומה לעבד העומד לפני רבו ומקבל עליו חותמו העשויה לעבדות ולא חילק בין יד לשל ראש, וגם משמע להדיא שיעמוד מיד ויקבל חותמו שצריך חותם תפילין של יד שנאמר 'כחותם על זרועך'. לכן אהובי אל תלך בדרך אתם ואין לך עסק בנסתרות המתייהרים בחידושים כאילו הם יודעים ומבינים רזי תורה וצפניה, והלאו שידעו הגלויים. מה יפה כח של רבי שמעון מקינון אחר שלמד סתרי הקבלה אמר שהוא מתפלל כתינוק בן יומו, וד"ל. עוד אומר לך שקבלתי מחמי הגדול מהר"ר קלונימוס ז"ל שקבל מהחסיד הגדול מהר"ר דניאל ז"ל שהיה תלמיד מובהק ושימש מוהר"ר איסרלס בעל 'תרומת הדשן' ז"ל וראה הנהגתו שנהג כמו שאנו נוהגין, ע"כ נהג בדרכך ויהיה להם מה שלהם, שכל המשנה ידו על התחתונה וידינו על העליונה עכ"ד [מהרש"ל].

ובעיר קנדיאה ששמה ישבו מעולם כסאות למשפט וגדולי ישראל בכל דור היו מניחין כולם התפילין בח"ה. ומורי זקני הגאון הגדול כמהר"ר אליעזר דילמידיגו זצק"ל כשחזר ממצרים ששם למד אצל הגאונים כמהר"ר יצחק בירב וכמהר"ר קארו ז"ל, ביטל המנהג, אבל עד היום מניחין בארצי מיושב תפלה של יד ע"פ חכמי הקבלה, ורמז לדבר כי יד על כס יה כו'. הגם שהדין עם מהרש"ל ז"ל, שהרי בציצית שקדושתה קלה כתב הטור באו"ח סי' ח' שיתעטף מעומד, וכתב שם הב"י זה לשונו: וכ"כ הר"ד אבודרהם וכ"כ בא"ח, והא דגרסינן בירושלמי כל הברכות מעומד, על ברכת המצות קאמר ולא על ברכת הנהנין ע"כ. ומרבני ארצי הגאון כמוהר"ר שמואל קזאני ז"ל היה דן ק"ו מטעם ציצית הנ"ל שכ"ש בתפילין שקדושתן חמורה שצריך שיהיה מעומד. כך שמעתי מפיו כד הוינא טליא, אבל איני זוכר אם היה מניחה מעומד או מיושב כדי שלא לשנות מהמנהג.

עוד כתב הב"י בסי' מ"ו דאפילו לדברי המפרש שאינו אסור לילך בגילוי הראש, מ"מ מודה דמדת חסידות היא שלא לילך בגילוי הראש כמו שיתבאר בסי' צ"א בס"ד. ובספר הזוהר **ברעיא** בנשא אסור למיזל ד' אמות בגילויא דרישא משום דמסתלקי חיי מיניה דף קכ"ב עי"ש [עכ"ל הב"י].

אבל בכל ארצות איטאליאה ובקנדיאה ובכמה מקומות שהם תחת ממשלת הקיסר ושאר שרי אדום, אינם חוששים לזה, ונראה שסמכו על מה שכתב מהר"ם וכמ"ש אח"כ בסי' צ"א.

עוד בסי' נ' כתב הב"י: וממנהגנו לומר ברוך שאמר אחר ה' מלך ומזמור השמים מספרים ובשבת אחר הלל הגדול, ומשמע מדברי א"ח שאין אומרים מזמור השמים מספרים בחול, וכן נראה מדברי הזוהר פרשת תרומה דף קל"ו וקל"ז עי"ש, אבל העולם נוהגין לאומרו עכ"ל. ואין נוהגין כן באשכנז ופולין וקנדיאה, שאין אומרים אותו רק בשבתות וי"ט.

ועוד כתב בסי' נ"א שמנהג ספרד מיוסד ע"פ הרא"ש אבל אחר גאל ישראל נהגו שלא לענות אמן ע"פ הזוהר, ועיין בסי' רט"ו. אבל רואה אני שהרבה מהמבינים עונים אמן ומעט הם המדקדקים, ובסי' ס"ו האריך יותר כמו שנביא דבריו.

עוד כתב הב"י בסי' נ"ו שרבי' יונה ורש"י פירשו אהא דאמרינן שצריך לענות בכל כחו, שר"ל בכל כח כוונתו, אבל אין צריך לתת קולות גדולות שיתלוצצו ממנו בני אדם. אבל בזוהר פר' תרומה כתב שצ"ל בקול רם, וכן כתבו התוס' בפרק 'כל כתבי' (כתובות קי"ט ב') שמדברי הפסיקתא משמע כן, עיין בב"י שהביא שם דבריהם.

ועוד כתב שם משם הר"י גיקטיליא"ה ז"ל: המפריד בין עלמאי ליתברך כאילו הפריד וקצץ במקום דליכא קצוץ ואין צריך להפריד ח"ו אלא מדבק 'עלמאי' ל'יתברך' [עכ"ל הב"י]. ואילו הר"ד אבודרהם ורבי' סעדיה והרא"ש ס"ל שאין לענות אלא עד 'עלמאי' שכן הן ד' תיבות וכ"ח אותיות, ועיין שם בסי' זה כמה דברים.

עוד כתב בסי' ס"א: ונמצא כתוב בספר הפליאה שש"ץ חוזר 'אני ה' אלהיכם' ושכן כתוב בספר הזוהר וזה נגד כל הפוסקים והמנהגים. וכבר השיב הב"י שהוא שקר שבספר הזוהר אומר שחוזר 'ה' אלהיכם אמת', וכמו שכתב ג"כ הר"ד אבודרהם. וכן תמצא בזוהר סוף פרשת וירא דבק"ש אית רמ"ח תיבין עם ה' אלהיכם אמת, וכן הוא במדרש הנעלם. ובתיקונים תיקון י"א כתב ז"ל: ואיהי כלולא מדר' פרשין דק"ש דאינון רמ"ח עם אל מלך נאמן, ובגין דלא עבדין הפסקה תקינו לאחזרא שליחא דצבורא ה' אלהיכם אמת ע"כ. ובכל ארץ אשכנז אינו חוזרים שום מלה ותיכף ל'אלהיכם' אומרים 'אמת ויציב', ולתשלוש התיבות מכוונין באמן שאומרים אחר ברכת ק"ש שר"ת שלו 'אל מלך נאמן', כך שמעתי מפי מגידי אמת.

ובסי' ס"ו כתב הטור: וגומר כל הברכה וחותרם בא"י גאל ישראל ואומר אמן אפילו יחיד אחר ברכותיו. וכתב הב"י שכן כתב הרא"ש בר"פ 'ג' שאכלו', וכן דעת ר"ח וה"ג. ונ"ל שאפילו

הרמב"ם שכתב בפ"א מהלכות ברכות שאין עונה אמן אלא אחר שאומר ב' ברכות או יותר בסוף וא"כ אחר גאל ישראל דשחרית אינו עונה אמן, י"ל דביחיד אחר ברכותיו קאמר אבל לענות אמן אחר ש"ץ שפיר דמי, וכן כתב בהגהת שו"ע שנוהגין לענות אמן אחר ש"צ אבל לא ביחיד, ועיין בסי' רט"ו ובסי' נ"א שמדברי ספר הזוהר משמע שאין לענות כלל.

ובסי' צ' כתב הב"י גבי המתפלל שצריך שיהיו חלונות פתוחים לו, וזה לשונו: ולענין מספר החלונות שצריך להיות בבהכ"נ לא נתפרש בגמ' ולא בדברי הפוסקים. אבל בספר הזוהר כתוב בפר' אלה פקודי שצריך להיות בו י"ב חלונות לסבת סוד נכמס ע"כ. ולא ראיתי כן בשום בהכ"נ בכל ישראל, ולא מי שמזכיר מזה מהפוסקים בהלכות בהכ"נ.

ובסי' צ"א כתב הב"י זה לשונו: הכלבו כתב בסי' י"א כתב הר"ם שאינו אסור לילך בגילוי הראש כי מה שאמרו בפר' כל כתבי תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש, ר"ל שזו מדת חסידות. והרי"ף כתב שיש למחות שלא ליכנס בב"ה בגילוי הראש, ורבי' ירוחם כתב בסוף נתיב ט"ז שאסור לברך בגילוי הראש, ובמס' סופרים פ' י"ד כתוב פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומים או מי שראשו מגולה פורס את שמע, וי"א בכרעיו ובגדיו פרומים פורס אבל בראשו מגולה אינו רשאי להוציא הזכרת ה' מפיו ע"כ, נראה שהוא מחלוקת אם מותר לברך בגילוי הראש או אם אסור וכיון דר' ירוחם פסק כמ"ד אסור ובזוהר פר' נשא איתא דאסור הכי נקטינן [עכ"ל הב"י]. עיין בתשובות רש"ל סימן ע"ב ושם מאריך.

ובסי' קכ"ח דף פ"ח כתב הב"י: ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול ע"י הלויים, עד שזכני ה' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פר' נשא כו'.

ובסי' קל"א כתב הב"י בשם הריב"ש שכתב בתשובה שאין להקפיד בנפילת אפים שתהיה מיושב ואם רצה לעשותה מעומד הרשות בידו עכ"ל, ולפי דעת חכמי הקבלה נראה שיש להקפיד שתהיה מיושב דוקא [עכ"ל הב"י]. ועיין בסי' קל"ב.

ובסי' קמ"א כתב הב"י זה לשונו: ומתוך דברי הרא"ש שכתב רבינו יתבאר לך שצריך העולה לקרות בנחת עם ש"צ כדי שלא תהא ברכתו לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה, מאחר שלא נזכר זה בגמרא בהדיא לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים, ועוד הא איכא למימר דכל שהעולה שומע מה שש"ץ קורא ומכוין לבו לדבריו הרי הוא כקורא דשומע כעונה, הילכך צריך ליזהר העולה מלקרות עם ש"ץ. ומיהו אפשר שאפילו לדברי הזוהר רשאי לקרות והוא שלא ישמיע לאזניו, דכל שאינו משמיע לאזניו לא קרי ליה דבור, וכן ראוי לעשות לקרות העולה בנחת בענין שלא ישמיע לאזניו [עכ"ל הב"י].

אבל מהר"ם איסרלס בהגהת שו"ע כתב: ואפילו משמיע לאזניו ליכא למיחש דלא עדיף מתפלה כדלעיל סי' ק"א [עכ"ל]. ובארצי נוהגים שהעולה קורא בקול רם, ושמה י"ל שכשקורא זה אחר זה הוי כקורא חד בלחודי וק"ל.

ובסי' קע"ג כתב הטור בשם א"א הרא"ש ז"ל שבשר אחר גבינה מותר מיד ע"י קינוח והדחת פיו ונטילת ידים כו'. וכתב הב"י זה לשונו: ויש מחמירין על עצמן שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בספר הזוהר פר' משפטים וז"ל: אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא, ארבעין יומין אתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי לגבי אינון דלעילא, וסייעתא מסאבא מתקרבין בהדיה וגרים לאתערא דינין בעלמא דינין דלא קדישין, ואי אוליד בר באינון יומין אוזפין ליה נשמתא מסטרא אחרא דלא איהי קדישא עכ"ל. וכתב הב"י זה לשונו: וכבר כתב המרדכי שמהר"ם היה נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה, לפי שפעם אחת מסעודה לסעודה מצא גבינה בין שיניו גזר להחמיר על עצמו. ואין זה כחולק על הגמרא ולא כמוסיף שהוא גורע, דהא חזינא פרק 'כל הבשר' (חולין ק"ה א') אנא להא מלתא כחלא בר חמרא כו', וכל חד מצי לאחמורי אנפשיה לעשות משמרת, ובעוף אני מיקל כיון דגבינה ועוף נאכלין באפיקורן ע"כ. והא ודאי שהוא ז"ל לא ראה ספר הזוהר ואפ"ה היה מחמיר על עצמו משום מעשה שהיה, ואע"פ שהיה מיקל בעוף היינו לפי שלא ראה ספר הזוהר, אבל אנו שזכינו לראותו טוב ונכון להחמיר אפי' בבשר עוף עכ"ל [הב"י].

אבל ביו"ד בשו"ע סי' פ"ט סעיף ב' כתב הב"י זה לשונו: אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו ויקנח פיו כו'. וכתב מהרמא"י בהגה"ה וז"ל: ויש מחמירין וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי' בשר עוף כמו הגבינה אחר בשר וכן הוא בזוהר, ויש מקילין ואין למחות רק שיעשו קנוח והדחה ונטילת ידים מיהו טוב להחמיר עכ"ל. אבל בסי' זה סעיף א' שכתב הב"י: אכל בשר אפי' של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישחא ו' שעות כו', כתב עליו מהרמא"י ז"ל: וי"א דאין צריכין להמתין ו' שעות רק מיד אם סלק ובירך ברכת המזון מותר ע"י קינוח והדחה, והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת בשר שעה אחת ואוכלים אח"כ גבינה, מיהו צריכים לברך ג"כ ברכה"מ אחר הבשר דאז הוי כסעודה אחרת, ואין חלוק אם המתין השעה קודם ברכה"מ או אח"כ כו'. ולפי זה אפשר שהזוהר ג"כ מודה, שלא אסר רק בסעודתא חדא ובשעתא חדא, ודו"ק.

ובסי' קפ"ב כתב הטור דברכת המזון טעונה כוס אפי' ביחיד, וכתב הבית יוסף שכ"כ הרא"ש והתוס' וכן דעת רבינו ירוחם והר"ר יונה, אבל הרמב"ם סבר שאין ברכת המזון טעונה כוס כלל, וכן נראה שהיה דעת הר"י כמו שכתב הר"ן והרשב"א, וכ"כ הר"ן וה"ר מנוח דמצוה מן המובחר שתהיה על הכוס. ובהגהות מיימוניות כתבו שדעת ר"י ור' אלחנן דבזימון מיהו טעונה, אבל בס"ה פסק כרבינו המחבר [עכ"ל הגהמ"י], ר"ל כרמב"ם. ובמדרש רות הנעלם כתוב ברכת המזון בג' צריך כוס שלא בג' אינו צריך כוס. וראיתי המדקדקים שכשאינם ג' חוששין לדברי הפוסקים דאפי' ביחיד טעונה כוס ומוזגין כוס יין לברכת המזון, וכדי לחוש לדברי המדרש הזה מניחין אותו על השלחן ואינם תופסין אותו בידיהם.

ובסי' רע"ד כתב הב"י בשם הכלבו: יש נוהגין לבצוע התחתון ולא העליון ואנו נוהגין לבצוע העליון עכ"ל, וכ"כ הגהות מיימון פ"ה מהל' חמץ ומצה שמן הככר העליון בוצע, ואני ראיתי גדולים שבוצעין התחתון ושמעתי שכן נכון לעשות ע"פ הקבלה [עכ"ל הב"י]. ומהר"ם

איסלרס כתב בהג"ה שזה דוקא בלילי שבת אבל ביום השבת או בלילי יו"ט בוצעים על העליונה.

ובסי' רפ"ח גבי מ"ש הטור שהיושב בתענית חלום בשבת צריך להתענות יום אחר שיתכפר על שביטל עיקר עונג שבת, ואין צריך שיהא התענית מיד ביום ראשון שלאחריו אלא לכשירצה, כתב הב"י שכן כתב המרדכי בפ"ק דשבת והרב המגיד בפ"א מהל' תענית, אבל בספר הזוהר כתוב בפר' ויקהל שצריך להתענות מיד ביום המחרת כדי לתקן את אשר עיוות בביטול עונג שבת, וגם בשם הרשב"א מצאתי כתוב דהא דאין צריך שיהיה התענית מיד ביום א' דוקא מי שתשש כחו ואינו יכול להתענות ב' ימים רצופים שאל"כ ראוי לו שלא יתעכב לבקש סליחה וכפרה ע"כ [עכ"ל הב"י]. וכן כתב בהגהות אשר"י בפ"ק דתענית שהמנהג להתענות באחד בשבת ואין לשנות המנהג ע"כ. ואם היה ביום א' י"ט או ר"ח חנוכה ופורים אין להתענות בו, מהראי"ס בהגהת שו"ע.

ובסי' רצ"ז כתב הב"י **שבעלי הקבלה אומרים שיש סוד בהדס לברך עליו במוצאי שבת**, וכן הטור וכל הפוסקים כותבים שנהגו כן בכל המקומות ומנהג אבותינו תורה. ובהגהת שו"ע כתב זה לשונו: וי"א דאין לברך על הדס היבש דאינו מריח, רק על שאר בשמים, וכן נהגו במדינות אלו כו'.

ובסי' תכ"ו כתב הב"י שמדברי רבינו יונה נראה שאין מברכין ברכת הלבנה עד שיעברו עליה ג' ימים לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה, דגרסי' במס' סופרים אין מברכין על הלבנה עד שתתבשם, ר"ל שתתמתק אורה. והר"י גיקטיליא בעל 'שערי אורה' כתב בתשובה שע"פ הקבלה אין לברך על חדוש הלבנה עד שיעברו עליה ז' ימים ע"כ, וכן פסק בשולחן ערוך.

ובפ"ב דתענית (ט"ו ב') גבי הא דתניא ג' ראשונות ושניות נכנסין לבהכ"נ ומתפללין כדרך שמתפללין כל השנה כולה בשבע אחרונות מוציאין את התיבה לרחובת של עיר וכו', בעינן בגמ' (שם ט"ז א') למה מוציאין את התיבה לרחובת של עיר, א"ר יהושע בן לוי כלי צנוע היה לנו ונתבזה בעווננו, ולמה יוצאין לבית הקברות, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חמא בר חנינא, חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר כדי שיבקשו מתים רחמים עלינו, מאי בינייהו, איכא בינייהו קברי עכו"ם.

וכתב הר"ן שם והביא דבריו הב"י בסי' תקע"ט זה לשונו: ודאמרינן למה יוצאין בבית הקברות, היינו שהיו נוהגין אחר שמתפללין שיוצאים כל העם לבית הקברות ובוכין ומתריעין שם, אבל לא שיוציאו את התיבה וס"ת לבית הקברות ויתפללו שם, וכ"ש בקברי עו"ג חס ושלום.

וכן כתב הר"מ במז"ל בפ"ד מהלכות תענית זה לשונו: אחר שמתפללין יוצאין כל העם לבית הקברות ובוכין ומתחננין שם, כלומר הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם כו', שלא כמנהג מקצת המקומות שמוציאין את התיבה לבית הקברות ומתפללין שם עכ"ל הר"ן.

ולפי שהזוהר כנגדו שכן כתב בפר' אחרי מות דף ל"ב (ובדף ע"א א' בדפוס וילנא) שמוציאין הס"ת עצמו לבית הקברות [ועיין גם בפר' ויחי דף קי"ט ע"ג], י"ל שנראה שסבר [הר"ן] כרמב"ם שטעם יציאתם לבית הקברות הוא לאמר הרי אנו חשובים לפניך כמתים, דלא ס"ל לרמב"ם טעם מאן דאמר כדי שיבקשו מתים רחמים עלינו, שלפי דעתו המתים לא ידעו בצערא דחיי, והגוף שבקבר הרי הוא אבן ועפר אשר לא ישמע לקול מלחשים, ולפי זה אם אין קברי ישראל הולכים על קברי עו"ג, וכ"פ בהג"ה הר"מ איסרלס ז"ל, ומאן דאמר זה ודאי לא ס"ד שמוציאים ס"ת לקברים כלל, ובלא צורך כתב הר"ן 'וכ"ש בקברי עו"ג חס ושלום'. אבל הנוהגים להוציא ס"ת לבית הקברות ס"ל כמאן דאמר כדי שיבקשו מתים רחמים עלינו, וכן נראה לחכמי הקבלה, וא"כ אין להביא ראיה כנגד מנהגם מדברי הרמב"ם.

ועוד שאין אני מבין מה שכתב הר"ן 'וכ"ש בקברי עו"ג חס ושלום', שאם משום טומאה, טומאת קברי ישראל גדולה מוטמאת עו"ג, והרמב"ם מתיר לכהן לילך על קברי עו"ג, ואדרכא להביא ס"ת לקברי ישראל נראה כלועג לרש, וכמש"ה ביו"ד סי' שס"ז.

לא יהלך בבית הקברות וס"ת בזרועו כו'. אבל לפי האמת זו אינה קושיא, שבעת צרה שאני. אבל בזוהר קאמר אפקי אורייתא סמוך לקברי (היינו ברחוק ד' אמות) ואינון מתערי על אורייתא על מה אתגליא להווא אתר.

ואולי י"ל שאפי' מאן דאמר שהטעם הרי אנו חשובים כמתים ס"ל שמוציאים ס"ת לבית הקברות ואפי' לקברי עו"ג שהוא ביזוי יותר וכדאמר ריב"ל בגמ' כלי צנוע היה לנו ונתבזה, וכן בזהר (אחרי מות ע"א א') כלהון צווחין על אורייתא דאתקלנא ואתגלייא, וכל עוד שהבזוי יותר גדול [הוא] מעורר לבות האנשים לבכי ולתשובה, וכדאיתא שם בגמ' מאי בינייהו דגלי מבי כנישתא לבי כנישתא, ופרש"י גלות איכא ביזוי בפרהסיא ליכא, שאין הוצאת ס"ת משיבה אף ה' אלא לב נשבר ונדכה.

וזה שהביא בזוהר הנ"ל מעשה נורא וז"ל: תאנא א"ר יהודה יומא חד הוו אזלי ר' חזקיה ור' ייסא באורחא, יתבו סמוך לבי קברי ור' ייסא הוה בידיה חד חוטרא (ס"א: קיטרא) דס"ת דאקרע, עד דיתבי אתרגיש חד קברא קמיייהו וצווח ווי ווי דהא עלמא בצערא שכיח הא אורייתא הכא דאתגלייא או חזיא אתו לחייכא עלן ולכספא בכסופא עלן באוריתיהו, אזדעזעו, א"ר חזקיה מאן את, א"ל מיתא אנא והא אתערנא לגבי ס"ת בזמנא חדא הוה יתיב עלמא בצערא ואתו חייא הכא לאתערא לן בס"ת ואנא וחבראי אקדימנא לגבי דמיכי חברון וכד אתחברו בג"ע ברוחיהון דצדיקיא אשתכח קמיייהו דההוא ס"ת דאייתו לקמן אינון חייא הוה פסול ומשקר בשמא דמלכא דאשתכח וא"ו יתיר בהאי קרא ד'ושוסעת שסע שתי פרסות', ואמרו הואיל ושקרו בשמא דמלכא לא יתובון לגביהון ודחו לי ולחבראי בההיא שעתא מבי מתיבתא [עכ"ל הזוהר].

ונלענ"ד שוא"ו יתיר זה לא היה בפסוק 'ושוסעת שסע שתי פרסות', דהתם כתיב גביה מעלת גרה וליכא למיטעי, אלא היה בפסוק שאחריו דכתיב גבי חזיר 'ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא

ושסע שסע פרסה והוא גרה לא יגר טמא הוא לכם', ור"ל שהיו מראים טלפיהם כחזיר האומר ראו שאני טהור, ואינו כן, כמו כן אותן האנשים היו צבועים ואין תוכם כברם והיינו דשקרו, דו"ק.

ועוד שם: א"ר ייסא בשעתא דאיצטריך עלמא למטרא אמאי אתינן לגביהון דמיתייא והא כתיב ודורש אל המתים ואסיר, א"ל מתים דייקא דאינן חייבי עלמא דאינן משאר עז' דאשתכחו תדיר מתים, אבל ישראל דאינן זכאי קשוט על עלמא שלמה קרא עלייהו ושבח אני את המתים שכבר מתו בזמנא אחרא ולא השתא, שכבר מתו והשתא אינן חייין, ועוד דשאר עממין כד אתאן למיתיהון אתיין בחרשין לאתערא עלייהו זינן בישין, וכד ישראל אתאן בכמה תשובה לקמי קב"ה בתבירו דלכא בתעניתא לקבליה, וכלא בגין דנשמתייהון קדישין יבעון רחמי לקמי קב"ה עלייהו וקב"ה חייס על עלמא בגיניהון, וע"ד תנינן צדיקא אע"ג דאתפטר מהאי עלמא לא אסתלק ולא אתאביד מכלהו עלמין כו'.

ובסי' תרנ"א כתב הטור: ואלו הד' מינים מעכבין זה את זה שאם חסר לו אחד מהן לא יברך על הנמצאים בידו, אבל אם יש לו כולם אפילו לא נטלן ביחד אלא נטלן זה אחר זה יצא, ובלבד שיהיו כולם לפניו. והב"י הביא שם חלום שחלם ר"מ מריקנט דמשמע שצריך לחבר האתרוג ללולב ולנענע כל הד' מינים יחד שלא להפריד הה"א אחרונה מן הג' אותיות, משמע דד' מינים הם נגד ד' אותיות שם בן ד', ועי"ש.

והן אלה המקומות [הנ"ל] שאני זוכר כעת באו"ח שיש מחלוקת בין המקובלים והפוסקים, או תוספת חדוש יתר על דברי הפוסקים.

ובטור יו"ד סימן ס"ח גבי מ"ש הטור על גיד הנשה זה לשונו: ויש אוסרין אותו בהנאה והרמב"ם התיירו ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל, כתב הב"י דפלוגתא דתנאי היא דתנאי גיד הנשה מותר בהנאה דברי ר' יהודה, ור"ש אוסר, ור"י ור"ש הלכה כר"י כו'. וסוף דבריו למסקנא גיד הנשה מותר בהנאה, וכ"כ הרשב"א: יש מרבתי שאמרו שהגיד אסור בהנאה ויש מרבתי מתירין אותו וכן נראה וכן נהגו עכ"ל, ומיהו בספר הזוהר פר' וישלח נראה שהגיד אסור בהנאה ולכן טוב ליזהר עכ"ל [הב"י]. אבל בשו"ע לא חש לספר הזוהר ופסק גיד הנשה מותר בהנאה ותו לא. ומהר"ר איסלרס כתב בספר 'תורת חטאת' סי' צ' סעיף ב' ז"ל: פסקו הרמב"ם והרא"ש ג"ה מותרים בהנאה וכן פסק הארוך דמוכרין הגידים לגוים העושים מלאכה בגידים, וכן פסק הב"י, אך כתב דבספר הזוהר איתא דאסור בהנאה ולכן טוב ליזהר עכ"ל, ואין דבריו נראים דסתם ספר הזוהר הוא ר"ש בן יוחאי והוא סתם ר"ש שמוזכר בתלמוד שאסרו בהנאה ור"י פליג עליה בגמרא ומתירו בהנאה והלכתא כותיה ולכן אין ראיה מדברי הזוהר לכאן, וכזה כתב בית יוסף בעצמו בטור או"ח סי' כ"ד עכ"ל. ונ"ל שר"ל בטור יו"ד סי' ס"ה.

וכן בענין הזיווג עם האלמנה, הנה חכמי הקבלה מקפידים מאד כנראה בכמה מקומות בזוהר וכמו שהביא דבריהם באריכות הרב אלקבץ בספר 'שרש ישי', ואילו הפוסקים שלנו לא הזכירו מזה דבר, הגם שעל דרך עצה טובה אז"ל בפרק 'ערבי פסחים' (פסחים ק"ב א') לא תבשל קסה

בקדירה שבשל בה חבירך שאין לו לאדם לישא אלמנה שאין כל האצבעות ולא כל הכחות שוות, ואמר החכם בעל הנסיון כל זה נסיתי בחכמה טוב לפני האלהים ימלט מאלמנה ושומר נפשו ירחק הימנה, וכן מרגלא בפומייהו דחכמי קדמאי לומר ג' אמות הן אם המדינות ואם דחקה אם הדרכים ואם רחקה אם הבתולות ואם צמקה.

הראיתך בעיניך שמעט מזער הוא הנמצא בפוסקים נגד הזוהר, והירא את דבר ה' חש לדברים המקובלים המשכילים.

בן אלא שיש להסתפק בדברים שהם חומרות יותר ממה שנזכר בתלמוד, ולא בדבר שהוא פירוש במצוה, האם חייבים כל ישראל לנהוג בהנהגות הללו ע"פ הקבלה. ונראה לומר שכל ההנהגות המיוחדות הנאמרות בכתבי האר"י אין חיובן לכל אדם דמעיקרא לא ניתנו אלא למצניעיהן ולמי שיכול לנהוג כן, אבל אין זה חיוב השוה לכל נפש. אמנם דבר שהוא פירוש במצוה שאינו הנהגה מיוחדת שאינה כתובה בש"ס פירוש האר"י לא חשיב בגדר "לא בשמים".

וכן ראיתי להגאון רבי צדוק הכהן מלובלין (דברי סופרים קונטרס הזכרונות מצוה ג') שכתב: "אבל דע, כי אין לנו חובות אחרות, זולת מה שחייבתנו תורה שבכתב ובעל פה בתלמוד המסור בידנו ממקבלי התורה שבעל פה. וכל מה שלא נמצא זכרנו בתורה שבכתב ובעל פה המסורים בידנו, אם יבואו אנשים ויאמרו לנו כך קבלנו, אפילו יאמרו שקיבלו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, אין אנו אחראין לשמוע להם, מאחר שלא נמצא מזה בתלמוד, ששם פירשו לנו חכמים כל המקובל בידם מתורה שבעל פה. ואף על פי שנמצא בענייני פרטים בדיני איסור והיתר וכיוצא, הלכות מקובלות מהגאונים שלא נזכרו בתלמוד, ועיין בתבואות שור [סימן ל"ה ס"ק מ"ז], לא אמרו אלא בעניינים פרטים, ולא בענין זה שהוא מעקרי עבודה לפי דעתו".

ומרן החיד"א ז"ל (שם הגדולים מערכת א' אות רכ, ערך רבינו אלעזר בעל הרוקח) הביא דבר זה באופן של שאלה, וזה לשונו; "ומענין לענין אמרתי אעלה אשר השבתי למשכיל אחד שאול שאל האיש לנו, דהרי התלמוד הקדוש נעשה ונגמר מרבבות אלפי רבנן אשר בכל דור ודור מימות רבי ועד רב אשי אשר היו לומדים פמליות פמליות, ועד אחרון בימי רב אשי אוספו אספה ממעונות אריות כלהו רבנן. והיה ביום כלו"ת כלה דאדר וכלה דאלול היו לומדים מסכת אחת בכל כלה באספה גדולה וזמן קהלה לכל היא, וכבודו עליהם יראה בעמוד אש, כאשר קיבל רבינו יהודה בר ברזילי שהיה עמוד של אש יורד מן השמים בכלה דאדר ובכלה דאלול, והיינו דקא אמרינן סוף פרק היה קורא דף י"ז אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב ניהו דקחזו יקרא דאורייתא ולא וכו' וכמו שכתבו התוס' שם, ואז היה נכתב התלמוד הקדוש על יד על יד בהסכמת כל האמוראים אלפי רבבה, ולכן חייבים כל ישראל לשמוע ולשמור כל הכתוב בתלמוד כמצות ה' אליהנו עפ"י התורה אשר יורוך. א"כ אפוא זוהי שקשה שראינו כמה חומרות ועונשים בספר הזוהר בדינים מדינים שונים אשר לא נראו בתלמוד הקדוש. וגם בדינים

הנזכרים בש"ס לא נכתבו כל העונשים הקשים שיש בזהר הקדוש. הן הנה אמרי משכיל דורש בהרחבה".

והשיב: "כי ודאי הכל בשקול אל דעות ולו נתכנו עלילות, ואפשר דבהיות גזרת החרבן אלף שנים וכל הקדושים היו בתוך האלף שנים לא רצה הקב"ה שיגלה ספר הזהר שיש בו כמה חומרות ועונשים, כרחם אב על בנים, כי באותו פרק היו רעות ותוקף הצרות והיו ישראל בצער גדול, ואם היו מתגלים דברי הקדושים רשב"י וחביריו וכל העונשים היה מקום לשטן לקטרג יותר על ישראל לרעו"ת ביעקב רעה אחר רעה. אבל אחר שעבר אלף שנים מהחרבן שנשלמו שנת ד' אלפים תתכ"ח אז היה יכול לבוא משיח ובעוה"ר אשתויי אשתהי, וזה חטא נוסף לכלל ופרט על כל חטאים וחלול שמו ח"ו ותורתו. ונתגבר היצה"ר מאד יען כבר נתברר הרבה ועתה הברירה ברגלים, וכמ"ש (סוטה מט, ב) "בעקבות משיחא חוצפא יסגא" שהיא התאוה שמתגברת בראותה כי כלתה אליה רעה, וכמו שביאר באורך רבינו האר"י זצ"ל ומתגברת להחטיא, אבל כשל כחה בענין הרעות ותוקף הצרות כי כבר הוברר הרבה כאמור מפי כבוד האר"י זצ"ל, (וגזרת ת"ח טעם יש בדבר). ולכן סמוך לדורות שאחר האלף שנה מחרבן נתגלה אור הזהר להגן על הדורות, ושם נזכה להתעסק בסתרי תורה כדת מה לעשות בזכות זה תפירה ישע ישועת ישראל. ונתגלו החומרות והעונשין למען ישמעו ויראו כי השעה צריכה בתגבורת בתאוה ובחטא נוסף מעכוב המשיח. ובדאי דגדולי הדורות היו מקיימין כל החומרות והקדושות, אך המון העם לא ידעו את כל תוקף החומרות והעונשין ומוטב שיהיו שוגגין בעידן עקתא. אבל עתה בדורות אחרונים כי גבר היצר להחטיא אנו צריכים לכל החומרות שיתגלו. השומע ישמע ואשר לא שומע יענש כי עונתיו צרו"ף יצרפ"ו בשבת בגלות והתגברות התאוה וחלול שמו ח"ו ודוק היטב".

ומדבריו נראה דמאחר שנתגלה ספר הזהר הקדוש יש להנהיג כחומרותיו לא רק "לגדולי הדורות" כמו שהיה לפני שנתגלה הספר בזמן שהיה צרות קשות לעם ישראל, אלא הוא חיוב גמור לכל איניש ואיניש, ודלא כמוש"כ הגאון ר"צ הכהן מלובלין.

ואמנם בענין כוונה בתפילות על דרך הקבלה, ע' במה שכתבתי בענין עיקרי האמונה באיסור הגשמה משם ספר חרדים בזה, ואביא כאן דברי ר"צ הכהן מלובלין (ד"ס שם) שכתב: "ואולם רוב המקובלים המתבוננים מתוך הכתוב בספרים לבד בלא התגלות דרך השגת רוח הקודש, מעולם לא צפו במרכבה ולא השיגו עניינה כלל. וכל כונותיהם בתפלה ובמצות לכוין ככתוב בספרים, לא זו שאינו חיוב אלא שאין בו תועלת כלל. ואפשר שיהיה הפסדו מרובה משכרו אם אולי יכשל קצת בענף מענפי ההגשמה. וכל מי שאין דעתו רחבה שלא לטעות על ידי עיונו בחכמה ההיא בלשונות הכתובים בספרים בהגשמת העניינים, יתרחק מהסתכלות בספרים כאלה לגמרי". ודי בזה.

הרה"ג אלעד כהן שליט"א

סב"ל נגד האר"י ז"ל

בס"ד ב' תמוז תשפ"ג

רבינו במבוא לאול"צ ח"ב (יסודות דרכי ההוראה), לאחר שבענף ב' שם ביאר דהא דקי"ל שקיבלנו הוראות מרן, שקבלה זו אינה בתורת ודאי, כתב בענף ה' שלגבי דברי האר"י ז"ל אין הדבר כן אלא נוהגים כדבריו כאילו הם ודאי גמור, ולכן קי"ל שלא אומרים סב"ל נגד דברי האר"י ז"ל וכו'. ואף במקום שיש מחלוקת בין מרן לאריז"ל נקטינן כדברי האר"י ז"ל וכמ"ש החיד"א בברכ"י בסימן מ"ו אות י"א לענין ברכת הנותן ליעף כח וכו'. ע"ש

והנה ביב"א חלק ט' סימן ק"ח השיג על זה ש'מניין לו דבר זה? שאינו אלא מהרהורי ליבו היפך דברי הפוסקים ואיך מלאו ליבו וכו'. והלכה רווחת בידינו לא בשמים היא'.

אחמ"ר לא הבנתי דבריו כלל איך כתב שדברים אלו הם "הרהורי ליבו" "מלאו ליבו", והרי הביא שם פוסקים רבים שכתבו כך והחיד"א בראשם, ולקמן נראה שרוב ככול הפוסקים הביאו דברי החיד"א להלכה בלי להרהר על דבריו כלל, א"כ זה לא מליבו כלל אלא זה כלל מסור בידינו מאות שנים.

ומש"כ שהלכה רווחת בידינו שלא בשמים היא, אחמ"ר תמוה הוא וכי מרן החיד"א ורוב ככל הפוסקים שהעתיקו דבריו בשתיקה נעלם מהם הלכה רווחת כזאת פשוטה? וראה שהחיד"א בעצמו בשו"ת יוסף אומץ סימן פ"ב תירץ בעצמו שאלה כעין זאת לגבי שו"ת מן השמים שלא שייך לומר "לא בשמים היא" וכו'.

הרי שידע והרגיש בשאלות כאלו וכיו"ב, ותירץ במקום שצריך לתרץ וליישב (כי על שו"ת מן השמים השאלה עולה, וצריך ליישב), אמנם לגבי רבינו האר"י ז"ל שאלה זו כלל לא עולה, מעולם בכל המקומות הרבים שדיבר החיד"א על האר"י ז"ל לא העלה שאלה כזאת והטעם פשוט שלגבי רבינו האר"י ז"ל אין פה איזה תשובה מן השמים לאיזה שאלה ששאל מהם והשיבו לו או כיו"ב, אלא רוב ככל דבריו הם בנויים על כל ההקדמות העצומות של תורת הסוד המובאים בכל עץ חיים אשר הם חלק מתורת הסוד שבתורתנו הקדושה, שכידוע שכל פרד"ס התורה נתנה למשה מסיני וא"כ כל דבריו הם מסקנות מהידע הגדול שלו בחכמת התורה הקדושה שהיה בקי בכל פרד"ס התורה.

ואם תאמר ומה בכל זה, והרי כל החכמה הגדולה הזו מאיפה באה? אלא שלימדו אותו מן השמים הכל ע"י אליהו הנביא או רוח"ק וכיו"ב ואם כן עדיין מן השמים הוא, גם זה אינו נכון שאת כל החכמה הגדולה הזאת למד בעצמו מספר הזוהר הקדוש אשר הוא חלק מהתושב"ע שניתן מסיני וטרח ויגע במאוד מאוד בספר הנ"ל מה שלא עשה אף אדם מעולם מאז כתיבת

ספר הזוהר הקדוש וע"י טורחיו ויגיעו הגיע למה שהגיע, וראה בשער רוח"ק (דף ד' ע"ד) שכתב מהרח"ו עדות מפיו רבינו האר"י ז"ל עצמו וזה לשונו: "ובענין השגתו אמר לי כי בתחילת ימי השגתו היה טורח לפעמים שבוע אחד על מאמר אחד מן הזוהר כדי להבין אותו ולא היו אומרים לו פירושו, דא"כ נמצא שלא היתה התורה היא שלו וצריך שהוא יחדש בשכלו מעצמו בתורה מה שקבלה נפשו בחלקה בהר סיני כנודע, ולכן כאשר היה טורח אז היו אומרים לו בענין פלוני ובמאמר פלוני עיינת ועמדת על האמת אבל עדין צריך קצת עומק יותר ולפעמים היו אומרים לו טעית בענין פלוני בכולו או במקצתו והיה חוזר ומעין עד שהיה עומד על האמת" עכ"ל.

עוד כתב שם (דף ט' ע"ד) זה לשונו: "ואומנם אמר לי מורי ז"ל כששאלתי לו איך זכה לכל החכמה הזאת והשיב לי שטרח במאוד מאוד בחכמה הזאת, ואמרת לי כי גם הרמ"ק ז"ל וגם אני חיים טרחתי במאוד מאוד בחכמה זאת, ואמר לי שהאמת הוא שטרחנו מאוד יותר משאר אנשי דורנו אבל לא עשינו כמוהו כי כמה לילות היה נשאר בלתי שינה על מאמר אחד של ספר הזוהר ולפעמים שישה לילות של ימי החול שבשבוע היה מתבודד ויושב על עיון מאמר אחד בזוהר בלבד ולא היה ישן כל הלילות ההם רוב פעמים" עכ"ל.

הרי מפורש שמהרח"ו בעצמו עמד כבר על שאלה זו וכתב שכל התורה שהשיג היא שלו ושהבין אותה בעצמו ע"י טרחו ויגיע רבה בספר הזוהר שאף אחד בעולם לא השתווה לו, ולא היו מגלים לו פירושו אפי' של מאמר אחד מספר הזוהר, וא"כ ודאי לא מן השמיים הוא, וכל אלו הם דברים פשוטים וברורים למי שנכנס לשערי חכמה זו ולמד בה הרבה הרבה, שמתוך לימודו הגיע להבין להשכיל את ערך חכמת ההקדמות והדרושים העצומים שנמסרו לנו ע"י רבינו האר"י ז"ל אשר דלה אותם מספר הזוהר הקדוש והם כתובים בעץ חיים הכוללים את כל השמונה שערים וראה בהקדמת מהרח"ו לעץ חיים (ד"ד ע"ג) וז"ל "הנה מלבד החקירות והניסיונות והמופתים שאר ראינו בעינינו מהרב הנזכר זלה"ה הנה הדרושים והדברים עצמם אשר בחיבורי זה יעידון יגידון וכל רואיהם יכירו כי דברים עמוקים ונפלאים כאלה אין יכולת בשכל אנושי לחברם אם לא בכח השפעת רוח"ק ע"י אליהו ז"ל" עכ"ל.

הרי שמי שמתבונן בהם ורואה ערך גדולת חכמתם יבין את ערך גדולתו של רבינו האר"י ז"ל מבלי צורך לראות את המופתים שהיה עושה, אשר עליהם כתב מהרח"ו שם, שעניו ראו ולא זר דברים מבהילים לא נראו ולא נשמעו בכל הארץ מימי רשב"י עד הנה, הוא כבר רמז דבר זה החיד"א במחב"ר אור"ח סימן ל"ד אות א' שכל חכמתו של האר"י ז"ל על אדני הזוהר מיוסדת וכן כתב גם בספרו חיים שאל חלק א' סימן א' ואצלו זה היה כדבר פשוט מפני שראה אותם וטרח בהם והבין הוא בעצמו מתוכם את כל הנ"ל בשם מהרח"ו. וראה איך תמה החיד"א ב"טוב עין" סימן ז' על דברי הפר"ח שכתב שהוא לא נהג לברך ברכת "הנותן ליעף כח" וזה לשון החיד"א "ולישר"י לן מור הרב פר"ח שכתב שנתפשט לאומרה על פי האר"י זולת קצת יחידים שאינם אומרים אותה והוא מכללם, ותימה עליו שידענו שהיה בקי בדברי זצ"ל והיה מפרש סוגיות התלמוד ע"פ הקדמות האר"י ובעיני בקטנותי ראיתי דף אחד מכתבת ידו של

הפר"ח פי' סוגיית כתובות והזקנים עדים שנגנזו קונטרסים שכתב בחכמת האמת ובהלכות ר"ח בברכת לעשות רצון קונייהם רמז הרב פר"ח שהיה בקי ע"ד הסוד וא"כ למי שקרא ושנה במשנתו של האר"י ז"ל איך יכתוב כן ואולי כתב זה קודם שנכנס בחדרי החכמה עכ"ל. הרי איך תמה החיד"א על הפר"ח שאיך יכול להיות למי שלמד בדברי רבינו האר"י ז"ל ולא רק זה אלא גם היה בקי בהם ודרש על"פ הקדמות האר"י סוגיות בתלמוד שלא יברך הנותן ליעף כח" אע"פ שיודע שנתפשט לאומרה ע"פ האר"י ז"ל ויחוש לספק איך מי שקרה ושנה במשנתו של האר"י ז"ל יכתוב כך ולא הונח לחיד"א כלל אא"כ נאמר שכתב זאת קודם שנכנס בחדרי החכמה היינו שמה שכתב שהוא לא מברך הנותן ליעף כח זה היה לפני ששנה במשנתו של האר"י ז"ל ורק כך יובן ולפי זה גם צריך לומר שאחר כך שקרה ושנה בהם גם הוא היה מברכה והדברים ברורים ולכן מובן מדוע כל הפוסקים שאחר החיד"א הביאו דבריו להלכה בשתיקה מבלי להרהר עליהם.

ונביא כמה מהפוסקים אשר כתבו שקבלנו את דברי האר"י ז"ל בתורת ודאי. ראה לקט הקציר (עמ' י"ג אות כ'), ובפתח הדביר (חלק ג' סימן רע"ד סוף אות ג'), ובמנחת אהרון (כלל ה' אות ט"ז), ויפה ללב (סימן ח' על סעיף ב' חלק א' אות ד', ובנד"מ אות ו' ובסימן מ"ו אות כ"א ובנד"מ אות ק"ב), ובשדי חמד (כללי הפוסקים סימן י"ג סוף אות ל"א), ובשורי טהרה (מערכת נ' אות כ"ד דף ק"ד סע"ג), ובסידור בית עובד (דף מ"ח ע' א' בדיני ברכה"ש אות ח'), ובארץ חיים (סתהון), בקונטרס הכללים סימן י"ג ועל השו"ע סימן מ"ו על סעיף ו'), ושואל ומשיב (מזוז, אור"ח סימן כ'), ובביכורי יעקב (זריהן, יו"ד סימן י"ט), ובספר שער המפקד (הגהות נהר פקוד הלכות שבת ועירובין על סעיף ו' דף מ"ח עמוד ב'), ובא"ח (פרשת בראשית סעיף י' ופרשת וישב סעיף ה' ופרשת נשא סעיף ב' פרשת ניצבים סעיף י"ח) ושנה עוד דבריו ברב פעלים (חלק ב' סימן י"ב וסימן מ"ז), וכה"ח (סימן מ"ו ס"ק מ"ז).

ומש"כ ביב"א בשם השירי טהרה מערכת א' אות ע"ב דף ה' ע"ד שכתב דחישנין לספק ברכות אפי' תהיה דעת האר"י והמקובלים לברך כל שאין גמ' מפורשת שיש לברך עכ"ד.

אחמה"ר תמוה מאוד מה שכתב בדעת השירי טהרה שבכלל אין משמעות של דברים אלו כלל, שמה שכתב "אפי' תהיה דעת האר"י והמקובלים לברך" - הרואה יראה שהשירי טהרה לא הזכיר בדבריו כלל את האר"י אלא רק כתב "מקובלים", והמקובלים שכתב זה לא חוזר על האר"י אלא כתב כן בכוונה ל"מקובלים" שהזכיר המגן אברהם סימן מ"ו ס"ק י' שכתב בשם המקובלים, ואין דרך המג"א לקרוא להאר"י ז"ל "מקובלים" אלא בשם "בכתבים כתוב" וכיו"ב בלשון של "כתבים" והכוונה לכתבי האר"י ז"ל וגם מה שכתב המג"א בשם "המקובלים" אין זכר לזה בשער הכוונות ובכל כתבי האר"י ז"ל וראה גם בש"ע מהדורת מכון י"ם מה שצינו שם. ועוד לעצם מה שכתב ביב"א בשם השירי טהרה "דחישנין לספק ברכות אפי' תהיה דעת המקובלים לברך" וכו'. אחה"מ זה ההיפך ממה שכתב השירי טהרה, ששם דן בנידון שלפי כל הפוסקים אפשר לברך, אולם לשיטת המקובלים שהביא המג"א יוצא חשש של סב"ל ועל זה כתב ובמידי דברכות כבר נודע דאיכא למיחש לספק ברכות הגם שיהיה דעת מקובלים -

והיינו שהספק בא מצד המקובלים וחוששים לשיטתם לא לברך משום ספק ברכה לבטלה, כל דליכא גמ' מפורשת להפך והיינו שאם היה כתוב מפורש בגמ' לברך אז לא היינו חוששים לצד ספק מהמקובלים שאומרים לא לברך והיינו מברכים.

ושו"ר בוישב הים חלק ג' עמוד שכ"ט בד"ה "וכונתו" ובעמוד של"א בד"ה "והנה" קמא שהביא את השיו"ט הנ"ל ע"ש והעיר עליהם ולפי הנ"ל א"צ לזה.

וכל זה לעצם משמעות דבריו שהעתיק ומלבד זה יש עוד תמיה גדולה שהרי ביב"א הביא דברי השיו"ר טהרה בשביל לדחות דברי האול"צ לגבי שלא אומרים סב"ל נגד האר"י ובאותו מקום שציין ביב"א לשיו"ט שם באות ע"ב בדף ה' לקראת סוף עמוד א' לפני דיבור המתחיל "ועוד" שם כתב: "שהמנהג פשוט לברך כל ברכה" שגם כשלא נתחייב בהם כגון שלא ישן כל הלילה שמברכים בעצמן על פי דברי האר"י צוק"ל ואין בזה ספק ברכות" ע"ש. הרי שאדרכה באותו סימן עצמו מחזק הוא את פסק האול"צ וזה לא כמו שכתב היב"א וכן כתב עוד השיו"ט בספרו שם במערכת הנו"ן אות כ"ד ד' ק"ד סוף עמוד ג' ראה שם בכל האות שהביא מחלוקת הפוסקים לגבי נטילת ידיים שלדעה ראשונה אם יעשה כדעה השניה אז יהיה ברכה לבטלה ולדעה שניה אם יעשה כדעה ראשונה אז יהיה ברכה לבטלה והביא בשם האר"י כצד אחד מהצדדים וכתב על זה "ונראה שנהגו עלמא כסברת האר"י על הלזו ולא חשו בזה לספק ברכות על דרך שכתב הברכ"י בסימן מ"ו סעיף קטן י"א לענין ברכת הנותן ליעף כח שנהגו לברך כמ"ש האר"י זצ"ל הגם דהוי דלא כפסק מרן בשו"ע, דאלמלא מרן ז"ל היה רואה דברי הקדוש האר"י גם הוא היה מורה ובא לברך וכו'. ושכן ראוי לנהוג" וכו', ע"ש.

וראה עוד בשיו"ר טהרה מערכת ס' אות ל"ג בערך סוד שכתב: "לך נא ראה שבח האר"י צוק"ל ושראוי לעשות כדבריו וכו' דהאי גברא העושה נגד האר"י בר שמתא הוא ומכריזין עליה בכל גבול ישראל כי אין לנו אלא דברי כו' והמהרהר אחר דבריו כחולק על השכינה, וכן כתב עוד בספרו "טהרת המים" מערכת הד' אות מ"ב דף י"ד עמוד ב' בסוף דיבור המתחיל "ברם": שכבר נודע מאי דכתבו גדולי האחרונים שדברי האר"י עיקר נגד מרן, וציין שם למה שכתב שם במערכת הק' אות ו' ושם באות ו' הביא שוב את דברי הברכ"י הנ"ל בלי חולק דאילו מרן היה רואה את דברי האר"י הוה הדר ביה, ועוד שם באות י"ט כתב בשם החיד"א שאם חולק הקבלה עם הש"ס אם דיבר בזה האר"י זי"ע כוותיה קי"ל.

הרי פשוט וברור שהשיו"ט ס"ל כהברכ"י בלי שום פקפוק, וא"כ תמיה גדולה אחה"מ איך כתב היב"א להביא ראיה לדבריו מהשיו"ט ופלא הוא.

ומש"כ ביב"א בשם השיו"ט מספרו "מעט מים" סימן כ' אות י"ט - מדין פירות אילן סרק, הנה ע"פ הנ"ל ודאי שהעיקר בדעת השיו"ט כמו שכתב ברוב המקומות שהבאנו לעיל מהשיו"ט, ושו"ר שכן כתב גם "בוישב הים" הנ"ל, ומלבד זה הנה ב"מעט מים" בהמשך דבריו שם האריך לצדד ולומר שבנידון שלו שם שמדובר על מרקחת עם דבש וכדומה גם האר"י ז"ל יודה שצריך

לברך שהכל על הפירות סרק הנ"ל והביא שם כמה פוסקים, וא"כ מובן מדוע לא העיר מדברי הברכ"י הנ"ל, וכל מה שכתב בשיו"ט הנ"ל בגלל שרצה לצדד בדעת האר"י שגם הוא ס"ל כך, ודו"ק.

ומש"כ ביב"א "וכן ראיתי לגאון בעל השד"ח בשו"ת מכתב לחזקיהו סימן ז' דף ל"ג עמוד ד' שתמה כן על החיד"א דמנין לו אומדנא זו שאילו הוה מרן חזי לדעתיה דהאר"י ז"ל הוה הדר ביה".

אחהמ"ר אע"פ שבאמת השד"ח שאל מניין קי"ל זה וזאת משום שהוקשה לו מדברי מרן הב"י שנראים סותרים כלל זה, ועל זה תירץ שם שאולי מדובר באופן אחר וא"כ אין סתירה. (תמוה לי?) וא"כ השד"ח שם במסקנתו כן ס"ל כהחיד"א וא"כ אדרבא זה ראייה להברכ"י שהרי ס"ל כוותיה וכבר במקומות רבים הביא את הכלל הזה של החיד"א בפשיטות הוא בלי שום הערה ובלא חולק ולא חשש במקרים רבים לסב"ל.

ראה בשד"ח מערכת ר"ה סימן א' אות א' דה"מ "וכבר" ובשו"ת אור לי של השד"ח הנמצא בכרך י' סימן מ' דף ט"ל עמוד ב' ועוד שם בסימן ס"ט וכן גם בספרו זה עצמו מכתב לחזקיהו סימן ג' דף ט"ו עמוד ג' בד"ה "אמור" ובסימן ד' דף כ"ג עמוד ג' בד"ה "האומנם" ויותר מזה השד"ח בכללי הפוסקים סימן י"ג בכללי מרן לקראת סוף אות ל"ד הביא כלל זה של החיד"א בלי מחלוקת כלל, פשוט וברור הוא. וא"כ השד"ח ודאי סבירא לה כהחיד"א ואדרבא הוא ראייה להחיד"א וודאי שהוא לא נגד.

ומש"כ ביב"א וכן הגאון שמ"ח גאגין ב"יריעת האוהל" על אוהל מועד דף צ"ג עמוד א' תמה על החיד"א בכיוצ"ב ע"ש.

אחהמ"ר "היריעות אוהל" תמה על החיד"א שכתב כיו"ב על "שו"ת מן השמים" אבל על דברי האר"י לא דיבר כלל ומה הראיה לנידונו שדן על דברי האר"י ז"ל וכבר נתבאר לעיל החילוק הגדול בין רבינו האר"י ז"ל ל"שו"ת מן השמים" ולא קרב זה אל זה כלל וכן כתב גם בשיו"ט מערכת נ' לקראת סוף אות כ"ד דף ק"ד סוף עמוד ג' וריש עמוד ד' וכן בשו"ת "וישב היים" חלק ג' עמוד שכ"ז וגם היריעות האהל עצמו שם בדף צ"ו ע"א הביא מחלוקת הפוסקים לגבי ברכה"ש אם צריך להתחייב כדי לברך או לא והביא שדעת הרמב"ם ומרן דדוקא שמע קול תרנגול וכן בכולם וכו' ושדעת כמה ראשונים והרמ"א שאע"פ שלא שמע קול תרנגול ולא פשט וכו' וכו' מברכים וכתב שכן פשטה ההוראה בכל תפוצות ישראל יען נמצא כתוב בשעה"כ שכן היה נוהג האלוקי הקדוש האריז"ל ז"ל הרי שסבירא ליה "ליריעות האוהל" גם במחלוקת מרן עם האר"י ולא רק זה אלא אפי' שיש גם צד סב"ל נגד האר"י, עם כל זה לא חשש לפסוק נגד מרן וגם לא חשש לברכות לבטלה שלפי הרמב"ם ומרן אם לא יתחייב וברך הם ברכת לבטלה, ושם מדובר בברכות השחר ולא רק בברכה אחת, ולא חשש אלא כתב שפשטה ההוראה לברך יען נמצא בכתבי האר"י לברך וראה מש"כ לבאר יריעות אוהל שם בדף צ"ג עמוד א' למה לא

סומכים על "שו"ת מן השמים" ולפ"ז בודאי שס"ל החילוק הנ"ל בין דברי האר"י ז"ל ל"שו"ת מן השמים" ופשוט הוא.

ומש"כ ביב"א בשם "הכפי אהרון" חלק ב' סימן ח', שם מדבר רק על מש"כ החיד"א בשם "שו"ת מן השמים" ותו לא מידי וא"כ ליכא ראייה כלל וכנ"ל.

ומש"כ ביב"א בשם "הפקודת אלעזר" סימן קע"ד דף כ"ז עמוד ד' בד"ה "ונלע"ד", והנה שם "בפקודת אלעזר" לא הביא מדברי החיד"א הנ"ל ולא התייחס לצד זה כלל, וא"כ אי אפשר להביא ראייה שאנו לא יודעים מה יענה על דברי החיד"א וכל הפוסקים הנ"ל. וגם אם נאמר שעמד והתייחס אליהם מה הראיה מדעה יחידאה נגד כל הפוסקים הנ"ל.

ומש"כ ביב"א בשם האג"מ אחהמ"ר מה הראיה הרי מסורת הפסיקה של בני אשכנז לא כמו של בני ספרד, ובדין זה עצמו שהאג"מ כתב מה שכתב, שזה בנידון ברכות השחר וברכות התורה למי שהיה ניעור כל הלילה שפסק מהטעם הנ"ל שלא לברך הרי הוא בעצמו פסק בשו"ת יחו"ד חלק ג' סימן ל"ג כן לברך וכיוצ"ב בחזו"ע ימים נוראים עמוד ג' השיג על האג"מ לענין אמירת סליחות וי"ג מידות בלילה לפני חצות, וא"כ ודאי לדידן לא אזלינן כדעת האג"מ.

ויוצא מכל האמור שאין אומרים סב"ל נגד האר"י ז"ל והמעייין יבדוק בדברי הפוסקים בפנים ותו לא מידי.

וכן פסקו גדולי אחרוני דורינו מלבד דברי מו"ר האול"צ הברורים, כן פסק בברכת ה' (חלק א' פרק ב' אות י"ד), ובשו"ת וישב הים (חלק ג' סימן ל"ט), ושו"ת מאמר מרדכי (חלק א' במבוא), והגריח"ס שליט"א (שובי השולמית ח"א עמ' כ"ג), ובשו"ת יצחק ירנן (חלק א' יו"ד סימן י"ד אות ח"י) וכן דעת הנאמ"ן (הובא שם בשו"ת "יצחק ירנן") ושוב נדפס שו"ת "יצחק ירנן" חלק י"ג ושם מעמוד רפ"ח והלאה האריך בזה בטוב טעם ודעת, ובספר יראת ההוראה (מעמוד קע"ב והלאה), ושו"ת אלישיב הכהן (חלק ג' סימן י"ט), והרה"ג אמיר דאדוואנד שליט"א (ויען שמואל חלק ה' סימן כ"ז הובא דבריו בברכת ה' חלק ה' סוף עמוד 41 והלאה) ודו"ק.

הרה"ג שמואל סעדיאן שליט"א
ירושלים

בירור דברים בדעת רבינו ה"אור לציון" בכמה עניינים בהלכות תפילה

* * *

א'. דעת האור לציון שתפילה בציבור אינה בגדר חובה גמורה אלא בגדר השתדלות

הנה כללא כייל לן רבינו האור לציון בכמה וכמה דוכתי בספרו דתפילה בציבור אינה "חיוב גמור ממש" אלא הינה בגדר "השתדלות". ומקור דבריו מדקדוק לשון מרן השו"ע (או"ח סימן צ סעיף ט) שכתב: "ישתדל" אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים וכו'. ע"כ.^א ובסיעתא דשמיא יש להציע כמה בירורים ועיונים בדברי האור לציון בעניין זה לרווחא דשמעתתא.

כתב השו"ע בהלכות תפלה (או"ח סימן פט סעיף א): זמן תפילת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה, כדכתיב יראוך עם שמש, ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא.

ועוד כתב שם (סעיף ח) השו"ע: בשעת הדחק כגון שצריך להשכים לדרך, יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות קריאת שמע עד שיגיע זמנה.

תפילה בציבור קודם הנץ החמה או תפילה בזמנה ביחידות

דברי האור לציון בזה והקושי שבהם

והנה יש לדון איך ינהג מי שאין לו מנין להתפלל בו אלא רק מנין שמתפללים בעלות השחר, אם עדיף שיתפלל עמהם כדי שיתפלל בציבור אע"פ שאין זה עיקר זמן תפילה. או דלמא דעדיף ליה להתפלל בזמן העיקרי אע"פ שע"י כן מפסיד להתפלל עם הציבור.

ובשו"ת אור לציון ח"ב (פ"ז תשובה ד) כתב, שנראה שמי שאין לו מנין אחר אלא מנין זה, עדיף שיתפלל עמהם בציבור, כיון שיש אומרים שמהאיר פני המזרח מותר להתפלל לכתחילה, כמו שנתבאר לעיל (שם תשובה ג), ויש לסמוך ע"ז שלא להפסיד תפילה בציבור, דהוי כעין שעת הדחק שהתיר מרן בסי' פט ס"ח להתפלל מעלות השחר. ע"כ.

א. **בהדיא** כתוב כן בשו"ת ח"ב פ"ו תשובה ה. פ"ז תשובה ח. פט"ו תשובה ב'. ובעוד כמה דוכתי כתב דברים שהם נפקא מינה מהיסוד הזה, ראה שם פ"ז - תשובות ד' ה' טז וכ'. ובפרק טו - תשובות ב' וט'. כיעו"ש.

והנה מש"כ דהוי כעין שעת הדחק שהתיר מרן השו"ע בסי' פט להתפלל מעלות השחר. לכאור' קשה, דהתם מיירי בכה"ג שאם לא יתפלל קודם עלות השחר לא יוכל להתפלל כהוגן בתוך הזמן, דהיינו שלא יוכל לכוין בתפילתו. וכמ"ש האחרונים שם, וראה במג"א (ס"ק טז) ובמשנ"ב (ס"ק לט). אך משא"כ בנדון דהאול"צ השיקול היחיד הוא רק שהתפילה תהיה עם הציבור, וא"כ לכאורא יש לחוש לדעת האומרים שמהאיר פני המזרח אי"ז תפילה לכתחילה, וצריך שיהיה עדיף שימתין לזמן הנץ ויתפלל ביחידות. וצ"ע.

הצעה לבירור דברי האור לציון

והנה ראיתי בספר עטרת שלמה (או"ח עמ' תקסח) להגר"ש זעפרני שליט"א שכבר עמד ע"ד האור לציון בזה ממקום אחר, דהנה לעניין תפילת מנחה (פרק טו ב) כתב שעדיף שיתפלל מנחה קטנה ביחיד שזהו עיקר זמנה ממה שיתפלל מנחה גדולה בציבור משום שתפילה בציבור אי"ז חובה ממש אלא השתדלות. משא"כ תפילה בעיקר זמנה שהוא חיוב גמור. ולפ"ז היה לנו גם בנדו"ד דדין תפילת שחרית קודם הנה"ח הוי רק בדיעבד וכמבואר בשו"ע (סי' פט סעי' א' ח') ובביא"ל שם ד"ה יצא. וא"כ היה לנו להעדיף תפילה ביחיד בהנה"ח שזמן זה הוא עיקר מצותה מאשר להתפלל בציבור תפילה בדיעבד. עכת"ד.

וכתב שם בעטרת שלמה לבאר הדברים, שבתפילת מנחה מדובר באופן חד פעמי ולכן כדאי שיתפלל הזמן שהוא הלכתחילה. משא"כ בתפילת שחרית אם לא נאפשר לו להתפלל בציבור קודם הנץ החמה נמצא זמנים רבים בשנה ימנע עצמו מלהתפלל בציבור כאשר הפועלים משכימים וממהרים להתפלל וע"י כך שנעשית תפילתו תמיד ביחיד יבוא לידי רפיון בתפילה. כיעו"ש.

ומבואר מדבריו שהבין דהאול"צ גבי תפילה קודם בהנה"ח מיירי באדם שרוצה להתפלל בזמן זה כמעט באופן קבוע (או קצת פחות מכך), ולכך מחמת החשש שתעשה תפילתו רפויה בידו, התיר האול"צ להתפלל קודם הזמן הראוי כדי להרויח המעלה של תפילה בציבור שהיא המשמרת ומעלה התפילה כראוי.

ב. ולפי דרכו הסביר שם מש"כ האול"צ בפ"ז (תשובה טז) דעדיף שיפסיד תפילה בציבור כשהוא נצרך לנקביו (על אף שיכול להעמיד עצמו כדי שיעור פרסה (דאליבא דהרי"ף יכול להתפלל בכה"ג לכתחילה), ויתפלל בציבור אחר שיפנה עצמו. דלהאמור את"ש, דמכיון דרק באופן חד פעמי יכול להתפלל ביחיד, אבל אם דבר זה מכניסו להנהגה תידי תשע"י כך יתבטל ממנו תפילה בציבור, בכה"ג יש לסמוך על הסוברים שכן הדין לכתחילה.

ואם הדברים כנים יש לסייעם ממש"כ האול"צ גופיה במקו"א (פ"ז תשובה ב) שאין ראוי לדלג אף לא סדר אחד מן התפילה לצורך תפילה בציבור. ועי"ש בביאורים הטעם לזה, שהוא משום מיגדר מילתא, שאם ידלג יבוא ע"י זה לאחר תמיד ולדלג, ויצא שכרו בהפסדו, משא"כ אם יראה שמפסיד ע"י זה תפילה בציבור, ישמור עצמו לבוא בזמן. ולכן אין לסמוך על היתר זה אא"כ איחר באקראי וברור לו שלא יבוא להקל בזה. כיעו"ש. והרה"ג הנ"ל הבין כן גם בדברי האול"צ הנזכרים בדוף הדברים למעלה. אמנם ראה שם שלכאור' מלשון האול"צ משמע דאין כוונתו כן.

חזון להעיר על הדברים הנ"ל מדקדוק דברי האור לציון

אמנם אם דברי האול"צ היו סתומים ולא מבוארים היה אפשר לפרשם כך כדי ליישבם, אמנם המעיין והמדקדק בלשון האול"צ שם יראה נכוחה דהאול"צ מיירי אפילו בכה"ג שקרה לאדם בדרך מקרה שיש לו או האפשרות להתפלל קודם הנה"ח בציבור או לאחר מכן ביחיד, וז"ל האול"צ שם: אדם שנודמן למניין של פועלים שמתפללים קודם הנץ החמה וכו'. ע"ש. ודר"ק. ואכתי צ"ע.

* * *

ב'. תפילה ביחידות בהנץ החמה או תפילה בציבור לאחר הנה"ח

מדברי האור לציון בזה והערה בהם

ועוד יש לעיין ביסוד הנ"ל שכתב האול"צ (שתפילה בציבור אינה חובה גמורה אלא השתדלות) ממש"כ האול"צ גופיה במקו"א. דהנה כתב השו"ע (סימן נח סעיף א): זמן קריאת שמע של שחרית, משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת, בריחוק ארבע אמות, ויכירונו. ונמשך זמנה עד סוף שלש שעות, שהוא רביע היום. ומצוה מן המובחר לקרותה כותיקין שהיו מכונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה, כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך התפלה מיד בהנץ החמה. ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאוד. ע"כ.

והביאור הלכה שם (ד"ה ומצוה) כתב, שהזהירים לקרות כותיקין מותרים לקרות ולהתפלל ביחידות אם אין להם מנין בהנץ החמה. ע"ש. והאול"צ (פ"ז תשובה ה) הביא דברי הבאה"ל הללו וכתב, דנראה שזהו דוקא במי שרגיל בכך וכמו שמשמע מלשון הבאה"ל, שכיון שזהיר בכך אינו חייב לימנע מכך משום תפילה בציבור, אבל מי שאינו זהיר בכך יש לו להמתין להתפלל בציבור^ג. ע"כ. (וראיתי מציינים שכ"כ בדעת הביאה"ל בספר הליכות שלמה - תפילה פ"ה סעי' יז ובדבר הלכה ס"ק כז).

ובעצם החילוק בין מי שזהיר להתפלל בהנץ החמה למי שאינו זהיר, אולי אפשר לומר דהסברא בזה, דמי שזהיר בכך הוי הדבר כנדר עליו להתפלל בהנץ החמה וממילא הוי חובה אצלו, ולכך אמרין ליה שיפסיד התפילה בציבור כדי לקיים את אשר חובה עליו להתפלל בהנץ החמה. משא"כ אותו שאינו זהיר בזה לאו שפיר ליה להפסיד תפילה בציבור בשביל להתפלל בהנץ

ג. אמנם יש שכתבו שאע"פ שהביאה"ל כתב כן ל"הזהירים" לקרות כותיקין, לא מסתבר לחלק בין מי שרגיל וזהיר להתפלל עם הנה"ח בכל יום, למי שרוצה פעם אחת להתפלל כותיקין, שהרי בכל יום יש חיוב לקיים המצוה כתיקונה. (קובץ תשובות ח"א סימן טו. דעת נוטה ק"ש תשובה ו).

החמה. (וראיתי מצינים שכ"כ לבאר דברי הביאה"ל בספר הליכות שלמה - תפילה (שם) ובשו"ת ציץ אליעזר חלק טז (סימן ג').

ותחילה וראש רק יש להקדים ולהבין פשוט דברי הבאה"ל, שהרי מכיון השו"ע שם לא הזכיר בדבריו כלל עניין ה"תפילה" בהנך החמה אלא רק הזכיר עניין "ק"ש של שחרית", וא"כ צריך שיהיה שבכל גוונא יוכל לקרוא ק"ש כותיקין ורק להתפלל ימתין לציבור, וממילא ירויח שני הדברים גם יחד, וצ"ע מדוע הבאה"ל כלל בדבריו גם עניין של תפילה בהנך החמה, דמשום כך הסיק שהזהיר להתפלל בהנה"ח, יכול להתפלל אז ביחידות. אמנם הדבר פשוט שהרי גם לעניין תפילה הנה"ח הוא הזמן הלכתחילה וכמו שכתב השו"ע להלן (סי' פט סעי' א), שזמן תפילת השחר מצותה שיתחיל עם הנך החמה, כדכתיב 'וראוך עם שמש', וכו'. ע"ש. וכ"כ המ"ב (סק"ו) ע"ד השו"ע בסימן נ"ח, שעיקר מצות תפילה לכתחילה הוא מעת התחלת הנך, מדכתיב 'וראוך עם שמש', וכמו שנתבאר לקמן בסימן פ"ט (ס"א). ע"כ. וממילא את"ש דבריו בביאה"ל שבחדא מחתא מחתינו לק"ש ותפילה. ופשוט.

אמנם בגוף דברי האור לציון כאן לכאורה יש להתעורר, דמכיון דאיהו ס"ל דתפלה בציבור הינה רק בגדר השתדלות גרידא ואינה מן הדין, א"כ צריך שיהיה שאפילו אותו שאינו זהיר להתפלל תמיד בהנך החמה ג"כ יוכל לקרוא ק"ש ולהתפלל ביחידות, ומדוע ולמה שנאמר לו לאחר תפילתו מחמת תפילה בציבור שאינה אלא השתדלות ומצוה מן המובחר, שהרי גם לקרות ק"ש בהנך הינה מצוה מן המובחר, ולמה שיחמיק זה מפני זה?^ד

* * *

ד. אמנם יש שכתבו שהטעם שנקט הביה"ל עניין זה דוקא ל"זהירים", משום שתפילה קודם הנך זה לותיקין, דהיינו "אנשים ענוים ומחבבין מצוה" (כמבואר בגמרא ברכות ט ע"ב וברש"י ד"ה ותיקין). וזה שייך רק למי שמקפיד על כך בכל יום. (שו"ת אז נדברו חלק יד סימן לח ושו"ת תשובות והנהגות ח"ג סימן לז).

ה. ועוד שלכאורה אפי' בלא זה שתפילה בנך היתה ג"כ מצוה מן המובחר, לכא"ר צריך לומר שיתפלל ביחיד משום אין מעבירין על המצוות. וצ"ל שלא אמרינן אין מעבירין אלא רק בכה"ג שבא למקום שציבור מתפלל ואלא מתפלל עמהם, אך משא"כ סתם יחיד יש לו להקדים התפילה מוקדם שאפשר לא מחמת אין מעבירין וכו', אלא מדין זריזין מקדימין למצוות. ונראה סמך לביאור הזה ממש"כ האול"צ גופיה בשו"ת ח"ב (פרק מד תשובה טז) להציע לאותו שפגע בתפילין קודם הטלית, שאע"פ שהשו"ע כתב (סי' כה סעי' א) שאם פגע בתפילין תחילה יניחם קודם הטלית משום שאין עבירין על המצוות. מ"מ מכיון שיש הסוברים שגם בכה"ג יקדים הטלית משום שכן הוא הנכון ע"פ הקבלה. לכן יניח הטלית ויסיר דעתו לדבר אחר, כדי שכשיחזור שנית לטלית ולתפילין יוכל ליקח תחילה את הטלית ולקיים המצוות לפי הסדר הרגיל טלית ואח"כ תפילין. ע"ש. ובהבטה ראשונה לכא"ר אכתי צ"ע מה ירויח בזה שיעזוב התפילין ויעסוק בד"א, והרי אכתי סו"ס מחמין המצוה. וע"כ צ"ל שהאול"צ ס"ל דגדר הדין שאין מעבירין על המצוות הוא דוקא שעזוב מצוה אחת כדי להתעסק בחברתה, משא"כ שעזוב המצוה סתם ולא מתעסק בשום מצוה אחרת, לא חשיב מעביר על המצוות. והכא נמי נימא דס"ל להאול"צ בנדוד"ד. (והשתא חודש אדר תשפ"ג נדפס קובץ תפארת אבות ח"ו ושם (בעמ' קמח) דן הרב הכותב בדעת האור לציון בעניין זה ד"אין מעבירין על המצוות", והרחיב בגדרן של דברים. כיעו"ש).

ג'. מעיר עוד בשיטת האור לציון בעניין תפילה בציבור מדבריו גופיה בדוכתא אחריתי

ועוד יש לעיין לכאורא בדברי האור לציון בעניין זה, דהנה באול"צ לעיל (פ"ו תשובה ד) לענין סוף זמן תפילה כתב, שנראה שדעת מרן השו"ע שמשערים מעלות השחר לצאת הכוכבים, וכדמוכח מדבריו בסימן תנט ס"ב. ועוד, שהחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח אות ע) כתב שכן פשטה ההוראה בכל המקומות למנות מעלות השחר.

ולכן כתב באול"צ שם (תשובה ה) בזה"ל: כפי שנתבאר בתשובה הקודמת, דעת מרן שחישוב היום הוא מעה"ש, ולכן אין להקל בזה אלא בשעה"ד, וכמו שנתבאר שם, לכן עדיף להתפלל ביחידות בתוך ד' שעות מעה"ש, מאשר בציבור לאחר זמן זה, ובפרט שהתפילה בציבור אינה חובה ממש, וכמו שכתב בשו"ע בסי' צ' ס"ט, ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור. ע"ש. ולכן אין להכנס לספק ברכות בשביל זה. ע"כ. וע"ש שהביא ראייה לזה ממעשה רב של הרא"ש בעניין תפילת נעילה, וכמו שהובא בטור בסימן תר"ך. כיעו"ש.

ונראית כוונת הדברים, דאמנם בשעה"ד אפשר להתפלל עד סוף ד"ש מהנץ החמה, אמנם כאן שהנדון הוא על תפילה בציבור, אי"ז בגדר שעה"ד כדי שיהא אפשר להקל בזה, ולכן יתפלל ביחיד קודם סוף הזמן הראשון.

ולפ"ז לכאורא נמצאו דברי האול"צ סתרי אהדדי, דמחד גיסא גבי תפילה קודם הנץ (דהיינו משהאיר פני המזרח) כתב, דאם לא ימצא מנין בנץ החמה (ואילך) להתפלל עמהם, עדיף שיתפלל בציבור קודם הזמן, ואפילו שאי"ז דעת השו"ע, ומשום דתפילה בציבור חשיבא "כשעת הדחק", ובשעה"ד השו"ע התיר להתפלל בזה הזמן (כלומר שהוא בכלל ההיתר דשעה"ד דסעי' ח). ומאידך גיסא, גבי סוף זמן תפילה, שהאול"צ גופיה כתב (פ"ו תשובה ד) שבשעת הדחק אפשר להתפלל עד סוף ד"ש של הזמן השני, כתב (שם תשובה ה) שלצורך תפילה בציבור אין לסמוך ע"ז, והיינו, שהצורך להתפלל בציבור לא מוגדר "כשעת הדחק". וזה קשה שהרי גבי עה"ש בהדיא כתב דחשיב שעת הדחק.

ובקיצור נמרץ הקושיא היא כך, מדוע ולמה שלא נלמד ד"תפילה בציבור" חשיבא כשעה"ד לגבי כל העניינים, ומה טעם רק גבי תחילת הזמן חשיב כן ולגבי סוף זמן תפילה לא.

ישוב דברי האור לציון בעניין הנ"ל מדבריו בגדר תפילת השחר אחר ד' שעות דחשיבא "כתשלומין"

וכדי ליישב הדברים חשבתי לומר לחלק בין הנידונים ע"פ מה שחידש האול"צ גופיה במקו"א, דתפילת השחר אחר ד"ש אין חשיבא תפילת השחר ממש, אלא רק חשיבא "כעין תשלומין"

של שחרית.¹ וממילא לפ"ז י"ל דס"ל להאול"צ דדוקא לגבי תפילה קודם הנץ אמרינן דכדאי שיתפלל אז כדי שירויח תפילה בציבור, שהרי סו"ס גם קודם הנץ חשיבא "תפילת השחר" וכדמוכח מהשו"ע בסעי' ח' גבי היוצא לדרך. משא"כ לגבי חישוב סוף זמן תפילה מכיון דהאול"צ הוכיח דשיטת השו"ע דמחשבים מעה"ש, א"כ אחר זמן זה הוא אינו מתפלל שחרית אלא הו"ו רק בגדר "תשלומי שחרית", וממילא גם מה שמתירים בשעת הדחק הוא רק עניינים של דוחק ממש, אבל דוחק כזה של תפילה בציבור אינו חשוב דוחק לגבי זה, שהרי אי"ז אלא השתדלות ולא חובה גמורה ממש.

ו. ראה כן בשו"ת ח"ב פ"ז תשובה כה. ושם נתבאר דבכה"ג שמתפלל שחרית אחר ד' שעות א"א להתפלל אז התשלומין של ערבית, משום דתפלה לאחר ד' שעות הינה מדין תשלומין. ע"כ. ומדברי האול"צ שם מבואר שהבין שכן היא דעת הב"י. כיעו"ש. (והוסיף האור לציון, שלפי משנת"כ כאן שתפילה לאחר ד' שעות לא חשיבא תפילת שחרית, אלא הו"ו כעין תשלומין, נראה שציבור שלא הזדמן לו להתפלל אלא לאחר ד"ש וכגון בזמן מלחמה, אין להם לומר חזרת הש"ץ, כיון שאין לתפילה זו אלא דרגה של תשלומין. ע"כ). ולכאורא צ"ב, דהמעין בב"י (סימן פט) יראה שרק בהו"א למד דתפילה אחר ד"ש הינה מדין תשלומין, אך מאידך במסקנת הדברים למד הב"י דתפילה לאחר ד' שעות הינה בגדר תפילת השחר ממש ורק שאינה בזמנה. (וביאר הב"י, דמכיון דלרבנן דאמרי זמן תפילה עד לכתחילה עד חצות א"כ חשיבא זו כתפילה בזמנה וגם שכרה כך, א"כ אין לנו לאפוש פלוגתא ולמימר דלר"י אחר ד' שעות ל"ח אפי' תפילה ואין מקבל אפי' שחרית שלא בזמנה. ע"ש). ומדברי האול"צ מתבאר שהבין שכן מסקנת הב"י. וצ"ע. ובהיותי בזה ראיתי למורינן ראש הישיבה הגאון הרב בן ציון אבא שאול שליט"א בספרו אור ההלכה ח"ב (עמ' קכח) שאחר שהביא מש"כ האול"צ שתפלה לאחר ד"ש תורת תשלומין איכא עילה, הביא שכן כתבו עוד מפוסקי זמנינו, וכתב על כך שהדברים צ"ב שהרי זה כנגד דברי הב"י. ושוב כתב ליישב, שכנראה הוא משום הקושי לקבל הדבר דביעבד מודה ר"י לרבנן דתפלה עד חצות מה שאין נראה כן בגמרא. (שהרי שורש מח' ר"י ורבנן בזמן תפילה הינה ממה דנחלקו לעניין קרבן תמיד של שחר שנאמר בו "בבוקר", ולדעת ר"י הפי' של בבוקר היינו ד"ש הראשונות ורבנן סברי דבבוקר היינו עד חצות, ובהך פלוגתא ל"ש לכתחילה ודיעבד ונראה פשוט בגמרא דלר"י אין מקריב אלא עד ד"ש ותו לא וממילא גם זמן תפלה הוא רק עד ד"ש ומה שייך בזה סברא של אפוש פלוגתא לא מפשינן). עכ"ל. ולכאור' אכתי צ"ע דסו"ס דעת הב"י אינה כן. גם מדברי המג"א (סי' עא סק"א) מוכח דאחר ד"ש ל"ח כתשלומין, שהרי כתב שם: דאע"פ שאונן פטור מן התפלה ולכן אינו משלים התפלה שהפסיד בתפלה שאחריה משום שהיה פטור, ואין שייך תשלומין לדבר שהיה פטור ממנו, בכ"ז באונן שקברו את המת אחר ד' שעות קודם חצות יתפלל שחרית. ע"ש. וכן מבואר מדברי המ"ב (שם ס"ק ד). גם מדברי הבא"ח (עוד יוס"ח וישב ס"ב שו"ת ר"פ ח"א יו"ד סימן נד בשאלה), שהביא דברי המג"א בשתיקה משמע דמסכים כן לדינא. כיעו"ש. וכ"כ בפשטות בשו"ת רב פעלים ח"ג (סי' כח) שתפילה לאחר ד' שעות אינה מדין תשלומין, וז"ל שם: משא"כ בהבדלה אין כאן דין תשלומין אלא דחיוב ההבדלה נמשך מן מוצאי שבת עד יום ג' ואין זה מתורת תשלומין דמהאי טעמא מתפלל שחרית עד חצות, אף על פי שבבוקר היה פטור "משום דאין זה מתפלל מתורת תשלומין אלא זמן תפלה נמשך מן הבוקר עד חצות". עכ"ל. ולאחר זמ"ר ראיתי שכבר עמדו בדברי האול"צ הללו, וכתבו לבאר דדעת האול"צ לחוש לשיטת האומרים שתפילה לאחר ד"ש מדין תשלומין דכלל גדול בדינו סב"ל. (עטרת שלמה או"ח עמ' תקעז ומ"ב מהדורת אליבא דהלכתא סי' פט הע' יז). והיינו דהאול"צ לא מיירי בדעת השו"ע אלא רק מיירי לעניין מעשה. (וראה שם בעט"ש עוד ביאור דאפשר דהאול"צ מיירי אפי' אלי' דהב"י).

הרה"ג יעקב מאיר דווּיק שליט"א
כולל "כנסת יהודה" ירושלים

ברכת ענבים שסחטם לתוך פיו

כתב באור לציון (ח"ב פי"ד הלכה ז'): הסוחט ענבים לתוך פיו אינו מברך על המשקה היוצא בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ, ורק אם סחט את הענבים לתוך כוס ושותה את המשקה מן הכוס מברך עליו בורא פרי הגפן.

ובמקורות שם מבואר, שלמד כן מסברא שדווקא בתוך כוס מקבל המשקה חשיבות להחשיבו כיין לברכת הגפן.

ושמעתי כי ישנם הדוחים דבריו משום שלא נראה להם כן בסברא.

אמנם זה פשוט שמרן זצ"ל אמר דין זה מכח ראייה, ולא רק מסברא, שכן חילוק כזה צריך ראייה, אלא שקיצר בביאור דבריו.

והראני אבי מו"ר שליט"א, שדברי מרן זצ"ל מפורשים במשנה במכשירין (פרק ה' משנה י"א) ובפירוש הר"ש והרמב"ם שם, וז"ל המשנה: 'השוקל ענבים בכף מאזנים היין שבכף טהור עד שיערה לתוך הכלי'. ופירש הרמב"ם כי אינו מכשיר עד שישומו בכלי, ואז יהיה משקה ויכשיר. וכן בר"ש כתב שאינו מכשיר דלא הוחשב להיות משקה עד שיערה אותו לתוך הכלים וכמו שאין לו תורת משקה לענין הכשר כך אין לו תורת משקה לענין טומאה ולענין יין נסך, ובהלכות (פ"י מטומ"א הי"ד) כתב הרמב"ם דהשוקל ענבים בכף מאזנים, היין שבכף אינו משקה עד שיערה אותו לתוך הכלי.

ובשלחי מכשירין כתב הרמב"ם (תרגום הרב קורח, נדפס במהדורת גושל. פרק ו' משנה ח'): וכבר הוקדם לך כי מה שזב ממי הענבים והזיתים בלא כוונת סחיטה אינו משקה עד שיתכוון בעליו לאסוף את המתמצה, וישים אותו בכלי ואז יהיה משקה, עכ"ל.

למדנו מדברי רבינו הרמב"ם, שבכדי להיחשב משקה צריך ב' תנאים: (א) שיתכוין לאוספו לשם שתיה. (ב) שישים את המשקה בכלי. והיינו שדווקא בצירוף ב' התנאים נחשב משקה אבל אם יש רק טעם אחד בפנ"ע אינו מספיק בכדי להחשב משקה.

והוא מפורש בר"ש שהביא תוספתא (טהרות פרק י"א) "השוקל ענבים בכף מאזנים אעפ"י שהיין צף על גבי ידי וואעפ"י שחישב עליו טהור, כינסו לתוך הכלי טמא", והיינו שאפילו שחשב על היין למשקה עדיין טהור, ר"ל שאינו מכשיר ואינו מוכשר בפני עצמו לקבל טומאה היות ואין לו שם משקה, ורק כאשר גם כינסו לתוך הכלי טמא, ר"ל שמכשיר לקבל טומאה וראוי גם לקבל טומאה בפני עצמו כמבואר בלשון הר"ש שהובאה בתחילת הדברים.

וא"כ ברור שזה נמי כוונת הרמב"ם שצריך ב' תנאים להחשיב את היין למשקה - גם כוונה לשתיה וגם שיאסוף אותם בכלי, והנה זה פשוט שאם אינו מכשיר משום שאין לו שם משקה א"כ גם לעניין ברכה הנוזל הזה אינו יין אלא פרי וברכתו העץ.

ועוד שהמשנה מיירי בכה"ג שהמשקה היה בכף מאזנים, וכ"ש כאשר סוחט ישריות לתוך פיו, שמעולם לא היה לו תורת משקה, והרי זה ממש כמו אוכל הבא לאוכל.

ובזה נבין שכוונת מרן זצ"ל לסוגיא זו, אלא שקיצר וביאר לנו רק שאין לו חשיבות משקה לענין בורא פרי הגפן (שכן הספר אור לציון נערך מתוך שיעורים שמסר מרן זצ"ל, ולא תמיד היה ניתן לפרוס את כל הנימוקים כידוע), ובס"ד נגלה לעינינו הדברים במקורם.

הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א
כולל עטרת שלמה – פתח תקוה

עמידת הציבור בחזרת הש"צ / האם רחיצה בסבון חשיבה כסיכה לענין אבל, יוה"כ ות"ב

כתב הדרכי משה בסי' קכ"ד: מצאתי כתוב בהגהות מנהגים שכל העם יעמדו כשחוזר השליח ציבור התפילה והביא קצת ראייה לדבריו ע"כ. וז"ל **הגהות מנהגים** [טיורנא] ליום חול אות י': ירושלמי [איכה רבה פתיחתא י']. כולא יומא את קאי בשוקא ולית את לעי ובשעתא זעירתא את לעי, מכאן שאין לישב בשעה שהש"ץ אומר י"ח, מצאתי. וכן ראייה ברורה מלשון רבי יצחק: למה תוקעין כשהן יושבין וחוזרין ותוקעין כשהן עומדין ע"כ. וכע"ז הוא **בספר חסידים** אות י"ח וז"ל ועל אותן היושבין בבית התפלה ומראין עצמם כעפים ואינם יכולים לעמוד עליהם הכתוב אומר ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל כל יומא לא לאי ובעידן צלותיה לאי כל היום עומד בשוק לפני הפקיד או לפני לצנות אחר ואינו עיף ובשעת התפלה אינו יכול לעמוד ע"כ.

ומה שהביא הגהות מנהגים ראייה מדברי ר' יצחק למה תוקעין וכו' – הנה אמת שנחלקו בזה הראשונים שם, **דבעה"מ** בסוף מסכת ר"ה כתב לפרש אחרת משא"ר וז"ל התקיעות שתוקעין כשהן יושבין הן התקיעות שתוקעין על סדר הברכות בתפלת ש"צ, ואע"פ שהן מעומד לש"צ – 'אינן לשאר העם אלא מיושב', ותקיעה דמעומד היה מנהג בידם שהיו תוקעין לאחר שיוצאין מבהכ"נ וכו' ע"ש, ומבואר מדבריו שהצבור יושבים בשעת חזרת הש"צ וכן התקיעות שבהם. אולם **שה"ל** בסי' ש"ב הביא דבריו וכתב שזה אינו דבוראי תקיעות דמעומד הן אותן שעל סדר הברכות, והן לכל הצבור בעמידה דהא ש"צ מוציא את הרבים יד"ח והרי הן כולן עומדים ומכוונים את לבם בתפלת החזן. ואפילו אם כולן בקיאים ומתפללין כאו"א ביחידי בלחש וכו' מ"מ מנהג הצבור בעמידה עד שהוא משלים סדר הברכות, 'וכן המנהג פשוט בישראל אפילו בשאר ימות השנה לעמוד כל הצבור בעמידה בעוד שהחזן חוזר ומסדיר י"ח ברכות של תפלה', והטעם שאם יש ביניהן מי שלא כיון בתפלתו אפשר שמכוין לבו עם ש"צ ודיו וכו' ע"ש. וגם שא"ר שם פירשו כן ודלא כבעה"מ, וא"כ לדבריהם שפיר הוי ראייה מדפשיטא ליה לגמ' שעומדים בתקיעות ש"מ שעומדים בכל תפלת י"ח וכו"ל.

ובשו"ת הלק"ט ח"ב סי' פ' כתב להביא ראייה מהא דשמואל היה יושב בחזרת הש"צ ביוה"כ ועומד רק בוידוי כמבואר בסוף יומא [פ"ז ע"ב], ומשמע דשרי לשבת. וכתב שאפשר לדחות שהיה חולה או עיף מהתענית ע"ש. ובאמת שהסמ"ג [עשה ט"ז] כבר רצה להביא ראייה מזה שאין צורך לעמוד ביוה"כ כולו, ודחה שאולי היה זקן או חולה ע"ש, וא"כ ה"ה לגבי חזרת הש"צ הדחיה כנ"ל, וכפי שכתב הלק"ט. וכן מצאנו שנהג בעל תה"ד כמובא בלקט יושר עמ' 27 וז"ל: וזכורני כשאני יכול לעמוד בטוב אחר קדושה היה יושב עד שמגיע ש"צ לברכת שומע תפלה ועומד עד אחר שאמר מודים דרבנן, אבל כשיכול לעמוד עומד מתחלת י"ח עד

אחר שאומר אמן יהא שמיא כשאין אומרים תחנה וכו' ע"ש. הרי שמחלק בין יכול ללא יכול, וכשיכול היה עומד, כיון שכך הוא שורת הדין.

ובשו"ת יחו"ד ח"ה סי' י"א במהדורה החדשה בהערה 1 הביאו מכת"י של הגרע"י זצ"ל שכתב להוכיח מהסמ"ג הנ"ל שאין צריך לעמוד אפילו בריא, מזה שדן על עמידה 'ביוהכ"פ' והוצרך להעמיד בזקן או חולה, ותיפוק ליה משום חזרה, אלא ודאי שלדעתו א"צ לעמוד אפילו בריא ע"ש. אולם אפשר לדחות בכמה אנפי; חדא דהוא עסיק בעניני יוה"כ ולכן הכריח כן מענין יוה"כ, ואה"נ אם היה דן לגבי חזרת הש"צ היה מכריח כן גם מכאן. ועוד, דכונתו להוכיח גם למי שסובר שאפשר לשבת בחזרה [וכדעת בעה"מ והמאירי], ולדבריו אין להוכיח שהיה זקן או חולה מזה שישב בחזרת הש"צ, מ"מ לענין העמידה ביוה"כ יש לדחות כן. ולכן אין להביא ראיה מהסמ"ג שמותר לשבת בחזרת הש"צ, ודוק היטב.

והמאירי בסוטה מ' ע"א כתב שנהגו ברוב המקומות להיות הכל עומדים כשהש"צ אומר ברכנו בברכה המשולשת וכו' כשאין כהנים שהרי במקום נשיאות כפים היא ע"ש. וכ"כ במגילה כ"ד ע"ב וז"ל ובמסכת סוטה התבאר שברכת כהנים צריכה וכו' ובעמידה, ומכאן נוהגים בספרד להיות כל הצבור עומדין בשעה שש"צ אומר ברכת כהנים אפילו במקום שאין נושאין כפיהם ע"ש, ונראה מדבריו שבחזרת הש"צ גופיה היו יושבים, ודוק.

ובירושלמי סוף מסכת ר"ה איתא: רבי זעירה ורב חסדא הוון יתיבין תמן בתקיעתא. מן דצ'לון את צלותא קמי רב חסדא בעי מצליה. אמר ליה ר' זעירא לא כבר צלינן, אמר ליה מצלינא וחזר ומצלי ע"ש. ובחידושי 'אור גדול' על המשניות בסוף מסכת ר"ה כתב לדייק מהמילים 'יתיבין' שהיו יושבים בחזרת הש"צ ע"ש. אולם בספר 'שרידי הירושלמי' [מן הגניזה שבמצרים, גינצבורג, ניו יורק תרס"ט] עמ' 151 הנוסח הוא 'יהיבין' תמן, והיינו 'נתונים' או 'נמצאים', וזוהי הכונה 'תמן' דהיינו 'נמצאים בבבל'. ובספר 'פירושים וחיידושים בירושלמי' [להנ"ל], ברכות ח"ג עמ' 442, כתב שגם לגירסתנו 'יתיבין' הכונה כן, ואין הכונה ישיבה ממש, דאין משמעות לזה שהיו 'יושבים' בבבל, אלא 'נמצאים' שם, וציין לעיין בדבריו בח"א עמ' 354 שהוכיח גם כונה זו במקום ההוא בירושלמי ע"ש. ולפ"ז אין שום ראיה שיושבים בחזרת הש"צ.

ומאידך, דעת רוב הראשונים היא שצריכים לעמוד בחזרת הש"צ; כך מפורש בדברי הרמב"ם בפ"ט מתפלה ה"ג שכתב שהש"צ מתפלל בקו"ר להוציא את מי שלא התפלל, והכל 'עומדין' ושומעין וכו' ע"ש. וכ"כ עפ"י הרמב"ם הנ"ל בספר **מנהג מרשיליא** עמ' 99, **ספר הבתים** תפלה שער ט' אות ל"א, **ספר השולחן** תפלה שער ה' **והאבודרהם** ע"ש. ומפורש בדבריהם שיש 'לעמוד'.

אמנם בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' י"א הביא משו"ת ישכיל עבדי ח"ב סי' ב' שכתב שאילו היו דברי הרמב"ם כפשטם, היה לו להרמ"א להביאם, ולמה הוצרך להביא זאת מדברי הגהות מנהגים.

אלא ודאי דלאו דוקא עמידה, אלא הוא על דרך שאמרו (בסוטה לט ע"א), כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה, שנאמר וכפתחו עמדו כל העם, ואין עמידה אלא שתיקה וכו'. וכן כתב הרה"ג רבי יצחק אייזיק ליבס בשו"ת בית אבי חלק ג' (סימן קט"ו אות ו') עי"ש.

אולם, פירוש זה תמוה עד מאוד ולא ניתן להאמר כלל ברמב"ם, דאטו הרמב"ם הוא 'תנ"ך' שכותב ברמזים שעמידה היינו שתיקה? אטו נאמר שכשכתב הרמב"ם לעיל מיניה גבי תפלת הלחש: והכל 'עומדין' מיד ומתפללין בלחש, דהיינו 'שותקין'? ומניין רצה הרמב"ם שנדע היכן כונתו עומדים ממש והיכן כונתו שותקין? ומה שכתבו שמזה שהרמ"א לא הביא מהרמב"ם זה אומר שאין כונת הרמב"ם כפשוטו – גם זה תמוה עד מאוד, דאטו מפני זה נוציא את הרמב"ם מפשוטו? וכבר מצאנו בעוד מקומות שהרמ"א לא זכר מדברי הרמב"ם, ולדוגמא בדרכ"מ סוף סי' נ"ו שהביא את מחלוקת מהרי"ל והגהות מרדכי האם יש חובה לעמוד בקדיש או לא עי"ש, ולא זכר מדברי הרמב"ם בפ"ט ה"א שכתב: בשחר 'כל העם יושבים' וש"צ יורד לפני התיבה 'ועומד' באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש וכו'. ובה"ה שם כתב יותר במפורש שלאחר התחנון 'יעמוד ש"צ לבדו' ואומר קדיש עי"ש. הרי שמפורש ברמב"ם שרק הש"צ עומד בקדיש וכל העם יושבים, אז האם בגלל שהדרכ"מ לא הביאו נאמר שגם שם הכונה שהש"צ 'שותק' ולא 'עומד' ממש? אלא ודאי שאין לדברים אלו שחר, ודברי הרמב"ם ושאר שהעתיקוהו כפשוטם שהציבור 'עומדים' בשעת חזרת הש"צ.

ובספר פסקי תשובות סי' קכ"ד אות י' כתב שהרמב"ם מיירי כשיש בין הציבור כאלו שאינם בקיאים להתפלל היוצאים ידי חובתן מהש"ץ, ואין להביא ממנו ראייה לדין שכולם בקיאים, אולם ההגהות מנהגים מיירי בזמננו שכולם בקיאים ואעפ"כ כתב לעמוד, ולכן הביא הרמ"א ראייה ממנו עי"ש. אולם גם זה אינו נכון, דגם בזמן הרמב"ם היו בקיאים, וכפי שמתבאר מהשאלות שנשאל בסי' רכ"א ורצ"א [מהדורת בלאו] והתשובות שהשיב עי"ש, וא"כ הרמב"ם דיבר גם בזמנו שהיו בקיאים, וס"ל שהתקנה לא משתנה, וכפי שכתבו שאר הראשונים הנ"ל שגם הם היו בזמן שהיו בקיאים.

וכ"כ להדיא ר"א בספר המספיק עמ' 80 לגבי הקדושה שנאמרת בברכה השלישית, שאין לדמות בה ישיבה משום שהיא באמצע התפלה אשר התנאי בה העמידה עי"ש. וכ"כ עוד בעמ' 195 שבחזרה לא כל האנשים מתפנים לשמוע אותו בתשומת לב 'ובעמידת נמוס כעמידתם לתפלה' אלא עמידת טורח והתעסקות בשיחה זה עם זה וכו' עי"ש, ומבואר שצריך לעמוד כעומד בתפלה.

וכ"ה במנורת המאור [אבוהב] נר ג' סי' קי"א: וצריך לעמוד מעומד שומע התפלה כשש"צ חוזר התפלה עי"ש. וכן מתבאר מדברי ר' **בנימין** אחי שה"ל בסי' ס"ז שכתב גבי עמידה בויכולו לאחר העמידה בליל שבת, שהטעם שעומדים הוא לפי שעכשיו סיימו תפלת לחש והן נמצאין עומדין 'וצריכין עוד לעמוד בברכה אחת מעין שבע' וכו' עי"ש, ומבואר דפשיטא ליה שצריכים לעמוד בברכת מעין ז' מדין חזרת הש"ץ.

וגדולי האחרונים הספרדים העידו שנוהגים לעמוד, וכפי שכתב בספר שכנה"ג סי' קכ"ד הגה"ט אות ב', שהביא את דברי הרמ"א בס"ד שכתב: י"א דכל העם יעמדו בשעה שהש"ץ חוזר התפלה. וכתב: וכן הוא המנהג ע"כ. וכ"כ בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' פ' שבקה"ק של ספרדים כולם מעומד בחזרה והכי מסתברא ע"כ. וכ"פ גדולי חכמי הספרדים כמובא בכה"ח סי' קכ"ד אות כ"ד עי"ש. וכן היה נוהג הגרב"צ אבא שאול זצ"ל כפי שהעיד נכדו בקובץ 'ויברך יהודה' ח"ז עמ' כ"ט וז"ל ואני זוכר את מור זקני בעל האור לציון זצ"ל שכל עוד שהיה יכול לעמוד היה עומד בחזרת הש"ץ וכו' עי"ש.

הן אמת שבקהלות האשכנזים יש שהקלו לשבת, וכפי שהעיד בשו"ת הלק"ט שם שבקהלות אשכנזים שבירונה נהגו לשבת. וע"ע בפסקי תשובות שם בשם כמה אחרונים מקהלות אשכנז שהעידו שנוהגים לשבת, וחלקם אף עשו מעשה בעצמם וישבו. אולם גם אצלם אין זה מנהג ותיקין, דהפמ"ג שהביא המ"ב בס"ק כ' כתב שמנהג הקדמונים היה לעמוד, ועכשיו בעו"ה כל אחד עושה כפי דעתו ומהם יושבים ומשיחים עי"ש. והערוך השולחן בסי' קכ"ד ס"ט כתב שיש לנהוג לעמוד אא"כ אינו בבריאותו דאז מותר לו לישב וכן נוהגין כל יראי ה' עי"ש. ולפי האמור ודאי שהעיקר הוא גם לאשכנזים לעמוד.

לסיכום : דעת הרמב"ם ורוב הראשונים שיש לעמוד בחזרת הש"צ, וכן עיקר למי שיכול, פרט לזקן וחולה וכדומה שיכולים לשבת.

* * *

א. בשו"ת יחו"ד שם כתב בזה"ל : וכ"כ הגאון רבי אברהם הכהן מסאלוניקי בספר טהרת המים (שיורי טהרה, מערכת ת' אות כט), שמותר מן הדין לישב בחזרת השליח צבור, כיון שכל הקהל התפללו בלחש ויצאו ידי חובת התפלה ע"ש עכ"ד. **אולם** במחכ"ת אין דבריו מדויקים בזה, דז"ל השיורי טהרה שם : וכן מצינו כמה קולות בחזרה, כגון דאיכא כמה מקומות דנהיגי לישב בחזרת י"ח. ואע"ג דהש"צ דקל"ז כתב דאין מותר לעשות כן – מ"מ כ"ע יודו דבדאיכא צורך קצת שהוא חלוש מותר לישב, משא"כ ליחיד המתפלל דאין היתר לישב אלא בדאיכא צורך גדול עי"ש. הרי שלא כתב 'שמותר מן הדין' לשבת, אלא כתב 'שיש כמה מקומות' שנוהגים כן, והוא עצמו נראה דלא ניחא ליה בזה, עפ"י הש"צ שהביא, אלא שכתב ש'כשיש צורך קצת' מותר לישב, אבל לכתחלה נראה דסבירא ליה שיש לעמוד כפסק הש"צ שהביא.

קפה

האם רחיצה בסבון חשיבה כסיכה לענין אבל, יוה"כ ות"כ

לצורך בירור ענין רחיצה 'בסבון' האם חשיבה סיכה או לא – נברר את ענין הסיכה עצמה בשאר האיסורים וכן ביוה"כ, ת"כ ואבל, ולאחר מכן נדון בענין 'סבון' בס"ד;

סיכה כשתיה בשאר איסורים לתענוג

הראשונים שאוסרים אפילו בשאר איסורים ואפילו בשומן וחלב

כתב הארח"ח בהלכות איסורי מאכלות אות מ"ה [עמ' 312] שלסוך בחלב חזיר את בשרו ודאי אסור משום דבכלל שתיה הוא וה"ה בחלב שאר בהמות וחיות ועופות הטמאין ע"כ [והובא בב"י ביו"ד סי' קי"ז]. וכ"כ עוד בהלכות שבת אות שמ"א בשם ספר התרומה [בסי' רל"ח] וז"ל וכתב בעל התרומה וכו' מותר לסוך חטטין בחלב ולא אמרינן דסיכה כאכילה, דהיכא דאיכא צערא לא גזור, והביא ראיה על זה מיה"כ דאמרינן אם יש לו חטטין בראש סך כדרכו ואינו חושש, אבל לתענוג שלא במקום צער אסור. ולפיכך אסור לנשים לסוך את בניהם הקטנים לתענוג בחלב או בשומן חזיר לפני האש אפילו בחול דהתם הוי סיכה כאכילה וכמאן דמוספי להו איסורא בידים דמי ובהא מוזהרין הגדולים על הקטנים ע"כ. וכדברים אלו כתב בספר מושב זקנים על התורה ויקרא כ"ב ט"ו בשם הר"ץ עי"ש. וכ"פ האיסור והיתר בסוף שער ל"ט עי"ש.

אולם דעת רוב הראשונים להיתרא אלא שנחלקו בטעם הדבר;

הראשונים שסוברים שאין סיכה כשתיה 'בשאר איסורים' מלבד יום הכיפורים ותרומה

הנה התו"י ביומא ע"ו סע"ב [שהוא לר"י שירליאון] כתב בשם ר"ת שלא נאמר סיכה כשתיה אלא לענין יוה"כ ולא בשאר איסורים כשומן וחלב של שאר איסורים עי"ש. וכ"כ התוס' שלנו שם בדף ע"ז ע"א, והוסיפו שגם באיסורי הנאה כשור הנסקל יש איסור סיכה, וכן בתרומה שמצאנו בגמ' בנדה ל"ב ע"א להדיא לרבות את הסך כשותה עי"ש. ובפסקי תוס' שם אות מ"ג מותר לסוך בחלב ע"כ. וכן **הרשב"א**, **הר"ן** ו**המאירי** בחידושיהם לנדה ל"ב כתבו בשם ר"ת שרק בשמן של תרומה אסרו בסיכה דאסמכוה אקרא אבל סיכה דשאר איסורים כגון חלב או שומן חזיר וכיו"ב אין סיכתן אסורה 'כלל' עי"ש, ומשמע מדבריהם שאף לתענוג שרי. וכ"כ **הריטב"א** שם להדיא שלא אסרו סיכתן כלל 'ואפילו לתענוג' ואצ"ל לצורך שום רפואה עי"ש. וכ"כ עוד ביומא ע"ז ובב"מ נ"ד ע"ב עי"ש. וכ"ז דלא כהאיסור והיתר הנ"ל שכתב בדעת

ב. **הכנה"ג** בסי' קי"ז הגב"י סוף אות י"ז ועוד אחרונים דנו בדעת הרשב"א בתשובה שהביא הב"י בסי' קכ"ג ס"ב האם מתיר רק לצורך רפואה או בכל צורך עי"ש. ומדבריו בחידושים הנ"ל מבואר שאין איסור 'כלל', והיינו אפילו לתענוג כדכתב הריטב"א הנ"ל.

התוס' ביומא שכונתם להתיר רק במקום צער, דליתא, וכבר השיגוהו הש"ך בנקודות הכסף ריש סי' קי"ז, ועוד אחרונים. ולפי האמור מפורש בראשונים הנ"ל שלא כדבריו.

הראשונים שסוברים שאין סיכה כשתיה 'אלא בדבר נוזלי כשמך'

אולם התוס' בנדה ל"ב סע"א בדעת ר"ת חילקו בין שמן לשומן וחלל בין שאר איסורים ליוה"כ ותרומה]. וכ"ה יותר להדיא בתוס' שאנץ בפסחים כ"ד ע"ב בשם ר"ת שאין סיכה בכלל שתיה אלא בשמן דוקא, דאסמכתא כי כתיבא בשמן כתיבא לפי שהשמן נכנס בתוך הגוף יותר עי"ש [אלא שהוא לא הכריע האם הלכה כר"ת או לא]. וכן תור"פ שם הביא את מחלוקת ר' ברוך [בעל סה"ת] עם ר"ת [הנ"ל] ולא הכריע, וזה מה שהביא רי"ו שהביא הב"י בבד"ה בסי' פ"ד מחלוקת ר' ברוך ור"ת עי"ש. וכן הסמ"ג בהלכות שבת [לאוין ס"ה] וספר הבתים שערי בשר בחלב שער י"ב הביאו המחלוקת הנ"ל באופן זה ולא הכריעו עי"ש. אולם התוס' בנדה נקטו כן, וכ"ה בפסקי תוס' שם אות מ"ח: מותר לסוך בשומן חזיר ובחלב ע"כ. וכן הרי"ד בפסקיו לנדה כתב וז"ל ודוקא הסך שמן של תרומה הוא אסור כשותה מפני שהוא חשוב משקה והוא צלול ונבלע באיברים אבל מותר לסוך חלל או שומן חזיר על בשרו ולא דמי לאוכל ושותה, אבל ודאי י"נ וחלל טמא אסור לסוך שהן משקין ונבלעין ע"כ. וכן הרשב"ץ בפסקי נדה דף ל"ב כתב וז"ל מותר לסוך חלב או שומן חזיר ואין אסור סיכה אלא בשמן כדעת ר"ת. ואומר התשב"ץ דאפילו לתענוג שרי דאלו לרפואה כל איסורין דרבנן שלא כדרך אכילתן שור אפילו שלא במקום סכנה כדעת הרמב"ן ע"כ.

הכרעת ההלכה בענין סיכה כשתיה בשאר איסורים

וע"כ נראה שלמעשה העיקר להקל בסיכה בחלב ושומן חזיר וכדומה, דהא לרוב הראשונים הנ"ל שרי, או מטעם שאין סיכה כשתיה 'בשאר איסורים', או מטעם שאין סיכה כשתיה 'אלא בנוזל', ורק ביי"נ וחלל טמא שנחלקו בזה לפי הטעמים הנ"ל יש לאסור בצרוף סה"ת וסיעתו שאוסרים גם בשאר איסורים וגם בשומן וחלל.

ולענין בורית העשויה מחלב. עי' בכה"ח או"ח סי' שכ"ו אות מ"ה שמותר לכתחלה. וכן העלה הגרע"י זצ"ל בכה"ח יו"ד סי' קי"ז אות י"ז עיש"ב.

סיכה ביום הכיפורים, בתשעה באב ובאבל

בירושלמי יומא פ"ח ה"א [ובעוד מקומות] איתא: ביה"כ בין סיכה שהיא של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג אסור. בט"ב ובתענית ציבור סיכה שהיא של תענוג אסור שאינה של תענוג מותר ע"כ. וכ"פ הרמב"ם בהלכות שביתת עשור פ"ג ה"ט ובהלכות תענית פ"ה ה"י עי"ש. וכ"פ השו"ע בסי' תקנ"ד סט"ו ובסי' תרי"ד ס"א עי"ש.

והאחרונים עמדו לבאר את החילוק ביניהם, והטיב לבאר בספר רשימות שיעורים להרי"ד סולובייצ'יק על ברכות ט"ז ע"ב, שביה"כ איסור הסיכה הוא מדין סיכה 'כשתיה', כמבואר במשנה בשבת פ"ט מ"ד, ושתיה אסורה אפילו שהיא לא לתענוג, וה"ה לסיכה. אולם באבל אין איסור שתיה, וממילא אין לאסור סיכה 'כשתיה', ואכן הגמ' במו"ק ט"ו ע"א למדה איסור סיכה באבל מהפסוק התאבלי נא וכו', ואל תסוכי שמן עי"ש. ומבואר שהוא איסור תענוג של סיכה, וא"כ רק סיכה של תענוג אסורה.

ובתשעה באב שיש איסור שתיה ואעפ"כ אין איסור של סיכה שלא לתענוג – עי' מה שכתב בספר רשימות שיעורים שם. ואפשר לומר בפשיטות, לדעת הראשונים שסיכה כשתיה נאמרה רק ביה"כ ולא בשאר איסורים – לא יהא ת"ב חמור משאר האיסורים, ולכן לא אסרינן בו סיכה מדין שתיה אלא מדין אכל, דהיינו לתענוג. ולדעת הראשונים שסיכה בשמן נאסרה בכל האיסורים – אפשר שכיון שסיכה כשתיה היא רק מדרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא לפי דעת רוב הראשונים – לא גזרו בת"ב שהוא מדרבנן לאסור מדין שתיה אלא מדין תענוג.

שימוש בסבון במקום שאסור לסוך

הנה מדברי הרמ"א בהגהות או"ה שהביא הש"ך בנקה"כ בסי' קי"ז וכן הפר"ח ושאר אחרונים שם שדנו בענין בורית העשויה מחלב מבואר להדיא שסיכה שייכת גם בדבר שרוחצים בו ושוטפים אותו מיד, אע"פ שאין כונתו שיבלע בבשר כשמן אפ"ה אסור, אלא שדנו האם בבורית העשויה מחלב יש 'איסור' סיכה או לא, אבל זה 'דחשיב סיכה' פשיטא להו.

שימוש בסבון באבל ובתשעה באב

וכ"כ להדיא הערוך השולחן ביו"ד סי' שפ"א ס"ו וז"ל וכל מין סיכה אסור בין בשמן בין בבורית, וכ"ש בסיכות שיש בהם ריח טוב כמו מיני פרפומ"א וכיו"ב עי"ש. וכ"כ בספר גשר החיים ח"א פכ"א ס"ב כדברי הערוך השולחן עי"ש. והיינו במקום שהוא לתענוג ולא להעביר הוזהמא כמבואר שם.

ומעתה יש לתמוה טובא על דברי הגרע"י זצ"ל בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' קס"ח שכתב שלא שייך סיכה בסבון משום שאין כונתו להבליע אלא לרחוץ ולשטוף ושכ"כ בשו"ת קנין תורה ח"א סי' ע"ז אות ג' עי"ש, דדבריו תמוהים וכמבואר בפוסקים הנ"ל. והיותר תמוה שבסוף דבריו הזכיר מה שכתב הוא עצמו בכה"ח בסי' קי"ז הנ"ל לגבי סיכה בבורית, שבהם מבואר שיש סיכה גם בדבר שעשוי להעביר מיד ואין כונתו להבליע, וזה להיפך ממה שכתב בחזו"ע.

ומה שצירף שם את דברי ר"ת ושאר שמות ר' לסוך בחלב ובשומן חזיר ושלפ"ז אין איסור סיכה בסבון – ג"כ תמוה מאוד, דהא כבר ביארנו היטב שסיכה האסורה באבל אינה מדין 'שתיה', דהא שתיה מותר לאבל, אלא מדין 'תענוג', ובדאי שאסור לסוך בחלב ושומן באבל לכל הדעות, לא מדין 'שתיה' אלא מדין 'תענוג', שהרי ר"ת וסיעתו הנ"ל לא אמרו שאין 'דין' סיכה

בחלב אלא שאין 'איסור' סיכה בחלב מדין סיכה 'כשתיה', ולכן אין מקום לצרף את ר"ת וסיעתו לענין זה.

שימוש בסבון ביום הכיפורים

וביום הכיפורים שאיסור הסיכה הוא כשתיה ואסור אף שלא לתענוג – ודאי שיש איסור להשתמש בסבון לרחיצת הידים, אפילו להעביר הזוהמא, ואין לומר דסבון לא חשיב סיכה, דהא חזינן מדברי הרמ"א ושאר האחרונים הנ"ל שגם זה נקרא סיכה. וכ"כ להדיא בשו"ת אור לציון ח"ד פ"ב הערה ה' וז"ל ואם יש ריח רע בידיו מחמת הקינוח, מותר לשטוף ידיו אף עם 'מי סבון'. ואף שיש ביום הכיפורים איסור סיכה - מ"מ משחת סבון שדוללה, והיא כעת מי סבון בלבד, תו לא חשיב סיכה אלא רחיצה עי"ש.

סיכום

לדעת רוב הראשונים מותר לסוך בדבר של איסור שאינו נוזלי כשמן אלא מוצק כשומן וחלב אף לתענוג, וכן עיקר.

בדבר איסור שהוא נוזלי כשמן אין לסוך לתענוג אלא לרפואה.

בדבר פגום כסבון אין 'איסור' סיכה אף שמעורבים בו דברים אסורים.

בזמנים שחז"ל אסרו לסוך כמו יוהכ"פ, ת"ב ואבל – אסור לסוך אפילו בבורית וסבון, אלא שביוה"כ אסור אפילו כשאנו לתענוג, ובת"ב ואבל אסור רק לתענוג. ובמי סבון מותר אף ביוה"כ שאנו חשוב סיכה אלא רחיצה.

הרה"ג ראובן ניסן שליט"א מח"ס יראת ההוראה

הצורך להחמיר בטבילת עזרא

א'. דברי הגרב"צ שיש להחמיר ולקיים טבילת עזרא, ותמיהה בזה

כתב רבינו הגדול הגרב"צ באור לציון (חכמה ומוסר חלק ב' עמוד רע"ט) שראוי לכל אחד להזהר ולהחמיר ולקיים טבילת עזרא, עיי"ש כל דבריו. ולא ביאר רבינו האור לציון כלל מדוע פוסק להחמיר ולקיים טבילת עזרא אחר שמפורש בגמ' (ברכות כ"ב ע"א) שחז"ל בטלו את תקנת טבילת עזרא. ואמרו שם בגמ' אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כרבי יהודא בן בתירא בדברי תורה, דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה. כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא [דבעלי קריין - רש"י]. הרי לן להדיא שמבואר בגמ' שנתבטלה תקנת טבילת עזרא, וכך נהוג עלמא. וכן נפסק בשו"ע סימן פ"ח סעיף א' שנתבטלה תקנת טבילת עזרא בין לתורה בין לתפילה. ומעתה לא מובן אם כן מדוע עדיין יש מקום להחמיר בזה.

ב'. דברי מרן השו"ע והאחרונים בענין טבילת עזרא, ומנהג הרמב"ם ז"ל, וכמה תמיהות בענין

וראשית נגיש את דברי מרן בשו"ע הנ"ל ובמה שצריך להבין בדבריו, וז"ל שם: כל הטמאים קורין בתורה וקורין קריאת שמע ומתפללין, חוץ מבעל קרי שהוציאו עזרא מכל הטמאים ואסרו בין בדברי תורה בין בקריאת שמע ותפילה עד שיטבול, כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין. ואחר כך בטלו אותה תקנה והעמידו הדבר על הדין שאף בעל קרי מותר בדברי תורה ובקריאת שמע ובתפילה בלא טבילה ובלא רחיצה דתשעה קבין, וכן פשט המנהג, עכ"ל. וטובא איכא לעיוני בדבריו, שהרי בתחילה כתב שבטלו את התקנה ובפשטות היינו שעקרו חז"ל לגמרי תקנה זו וכלשונו "שבטלו אותה תקנה, והעמידו הדבר על הדין שאף בעל קרי מותר בק"ש וכו', והיינו שעקרו לגמרי את אותה התקנה והעמידו את ההלכה כמו שהיתה לפני התקנה שהיה בעל קרי מותר בקריאת שמע, וכמו דאיתא להדיא בגמ' בברכות הנ"ל דבטלוה לתקנתא דטבילת עזרא, ואם כן מה הוא זה שכתב בסוף דבריו "וכן פשט המנהג", אטו במנהגא תליא מילתא, וכי על כל דין והלכה שחז"ל קבעו בביטולה או בקיומה צריכים אנו כיהודא ועוד לקרא להוסיף שכך פשט המנהג.

ובדוחק יש לומר שמרן כיון בדבריו אלו להתייחס למחלוקת שהביא הטור כאן האם בטלו את התקנה רק לדברי תורה או גם לתפילה, וכתב הטור שלמעשה המנהג להקל בין לדברי תורה ובין לתפילה, והדגיש שם הטור שזה רק מכח המנהג, עיי"ש. ולכן סיים גם מרן שכך פשט המנהג להקל, והיינו שנהגו להקל לגמרי בין לתורה בין לתפילה. אלא שזה דחוק, מכיון שלא השמיענו מרן כאן בשו"ע שום דבר ממחלוקת זו. ואם כן עדיין לא מובן משפט זה ד"וכן פשט המנהג".

ועוד קשה לשם מה בכלל האריך מרן בתחילת דבריו לספר את מהלך השתלשלות הדברים שהיה תקנה ובטלוח ועכשיו כך ההלכה, הרי די היה לו בשו"ע שהוא ספר ההלכות הקצר לכתוב שבעל קרי מותר בקריאת שמע ותפילה ודברי תורה ותו לא מידי, ומה הענין כאן לכתוב את השתלשלות הדברים כל שזה לא נוגע לענין הלכה למעשה. וכבר מצאנו כיוצא בזה בדבר שהיתה בו תקנה ובטלוח, ושם מרן לא הביא את השתלשלות הדברים אלא רק את מה שלמעשה נוגה היום, והוא בענין שמן של גויים, שמבואר בגמ' בשבת דף י"ז ע"ב שאחד מהשמונה עשר דברים שגזרו בית שמאי ובית הלל בעליית חנניה בן חזקיה שמן של גויים אסור, ובגמ' בעבודה זרה דף ל"ו ע"א מבואר באריכות שרבי יהודה הנשיא ובית דינו בטלו גזירה זו, ומרן בבית יוסף ביורה דעה סימן קי"ד סעיף ז' ד"ה השמן וכו' הביא את כל זה שבתחילה זה היה אסור ואחר כך התירוהו, ובכל אופן בשו"ע שם בסעיף ז' כתב מרן רק את ההלכה למעשה "שמן של עובד כוכבים מותר", ולא הזכיר שבתחילה זה היה אסור ואחר כך הותר, ואם כן מאי שנא הכא שהאריך מרן לבאר שבתחילה עזרא גזר ואחר כך נתבטלה התקנה, הרי כיון שלמעשה ביטלו את התקנה והתירו בעל קרי בק"ש ותפילה אם כן חזר דינו ככל הטמאים, ויכל מרן לכוללו עם שאר הטמאים שפתח בדינם שגם הוא מותר כמותם ותו לא מידי, ואמאי האריך להזכיר את הגזירה כשאין בה נפק"מ למעשה.

וכבר הקשינו עוד לעיל באות א' לכאורה על האור לציון מדוע כתב להחמיר בזה אחר שבטלה התקנה, ולמעשה כבר מבואר בפשטות בעוד אחרונים שיש עדיין חומרא בדבר לקיים טבילת עזרא (עיין במשנ"ב שם ס"ק ב' וד', ובכה"ח שם ס"ק ד' וה'), ועל כולם תמוה כנ"ל דהרי כיון שחז"ל בטלו את התקנה אם כן מה מקום יש עכשיו לבוא ולהחמיר בזה, הרי לכאורה חזר הדבר להיות כבתחילה לפני התקנה שאין גזירה ואין תקנה ומה מקום יש להחמיר בזה. והמעין בדברי האחרונים יראה שאין כוונתם במה שכתבו שיש עדיין מקום להחמיר בזה מצד הטעם הכללי שטבילה מוסיפה טהרה, אלא משמע מדבריהם שזה משום תקנת עזרא גופא להחמיר לטבול לקריו, וזה צריך ביאור מה מקום יש השתא להחמיר בזה, וכי בשמן של גויים כנ"ל שמענו שיש מקום להחמיר עדיין בזה פשיטא שלא, ואם כן מאי שנא טבילת עזרא שעדיין שייך להחמיר בה אחר שבטלוח.

והרי מרן שם פתח שכל הטמאים קורין בתורה ועזרא הוציא את הבעל קרי מכל הטמאים ואסרו בתורה ותפילה ואחר כך ביטלו את אותה התקנה, ומבואר להדיא במרן שבעצם היה דינו של בעל קרי ככל הטמאים ממש ורק עזרא הוציאו, וממילא השתא כשביטלו את גזירת עזרא אם כן לכאורה חזר הדין למקומו שבעל קרי דינו כשאר הטמאים, ובשאר הטמאים לא מצאנו שיהיה בהם שום חומרא לטבול לדברי תורה ותפילה, וכמו שאמרו שם בגמ' שאין דברי תורה מקבלין טומאה, ואם כן לא מובן כלל כאן בבעל קרי מדוע שעתה יהיה דינו חמור יותר משאר הטמאים, ובפרט שיש בזה חשש ביטול תורה, והמגן אברהם כאן בס"ק א' כתב שאחד מהטעמים שנתבטלה תקנת עזרא זה משום ביטול תורה ומקורו מהגמ' שם, ואם כן לא מובן כלל חומרא זו מה ענינה.

והנה הרמב"ם בהלכות קריאת שמע פרק ד' הלכה ח' כתב וז"ל: כל הטמאים חייבין בקריאת שמע וכו', ועזרא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בעל קרי לבדו מן שאר הטמאים עד שיטבול, ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח לרוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה, וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קריאת שמע והן בעלי קריין לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה אלא עומדין בטהרתן לעולם, עכ"ל. ויש הרבה מה לעיין ולבאר בלשונות הרמב"ם כאן וכפי שנאריך לפנינו, אלא שנפתח קודם במה שמצינו התייחסות לדעת הרמב"ם בדברי רבינו יונה, ובמה שיש להעיר בדבריו. ואחר כך ניגש לביאור הסוגיא.

הנה רבינו יונה על הרי"ף על דברי הגמ' הנ"ל, בדף י"ג ע"ב בדפי הרי"ף בסוף ד"ה כי אתא זעירי וכו', הביא שהרמב"ם כתב שבעל קרי מותר בקריאת שמע ותפילה, וכתב על זה וז"ל: ובכל ראשי ישיבות שבבבל תמחו עליו למה היה מקיל כל כך בענין טבילות בעל קרי, והוא ז"ל השיב להם שמימי לא ביטל אותה אפילו שעה אחת, אלא שלא היה יכול לכתוב בחיבורו כי אם היוצא מן הדין על פי ההלכה, עכ"ל. ולכאורה הדברים תמוהים מאוד מה תמחו ראשי הישיבות ומה תשובת הרמב"ם והרי הכל כתוב מפורש בגמ' בברכות הנ"ל שבטלו את התקנה של עזרא וזה מה שכתב הרמב"ם, ואם כן מה מקשים עליו "למה היה מקיל כל כך בענין טבילות בעל קרי", והרי דבריו הם גמ' מפורשת שבטלו את התקנה והוא לא מקיל כלום דכיון שנתבטלה התקנה אז מה מקום יש להחמיר. וכן קשה מה משיב להם הרמב"ם שהוא מעולם לא בטלה, הרי אם כבר אין תקנה אז למה באמת החמיר בזה, שהרי מעתה חזר בעל קרי להיות כשאר כל הטמאים שלא מצאנו בהם שום חומרא לטבול וכמו שהיה לפני תקנת עזרא, ומאי שנא טבילת עזרא שגם שנתבטלה עדיין החמיר בה הרמב"ם וכפי שכבר הקשינו לעיל על דברי האחרונים.

ג'. ביאור הכסף משנה בדעת הרמב"ם ביסוד חדש בענין טבילת עזרא, שלעולם התקנה קיימת והחמירו לקיימה

והנה הכסף משנה שם ביאר יסוד גדול בהאי ענינא, ולפי יסוד זה נראה בעז"ה לבאר את כל הסוגיא הזאת וליישב את כל הקושיות הנ"ל, וכבר נמצא יסוד זה של הכסף משנה בראשונים, רק כיון שמרן שם בכסף משנה ביארו באורך וברוחב כדבעי לכן נפתח תחילה בדבריו.

בכסף משנה על הרמב"ם שם בפרק ד' סעיף ח' בד"ה ולא פשטה, כתב וז"ל: ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח לרוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה. בפרק מי שמתו כי אתא זעירי אמר בטלוח לטבילותא כרבי יהודא בן בתירא. ואמרינן התם נמי נהוג עלמא כרבי יהודא בן בתירא דאמר אין דברי תורה מקבלין טומאה, [ובא הכסף משנה כעת לפרש את לשון הרמב"ם במה שהאריך לכתוב שלא פשטה התקנה כי לא היה כח לעמוד בה ולכן בטלה, שהיה לרמב"ם קושיא בסוגיא], ולפי שקשה והיאך היו יכולים לבטל תקנת עזרא שהרי לא קם אחריו בית דין כמוהו בחכמה ובמנין. רצוני לומר שהוא ז"ל מפרש שמה שאמרו [בגמ' הנ"ל] בטלוח [לטבילותא], אינו שבית דין עמד ובטלה, שאם כן [שהיה בית דין אחרי עזרא שבטלוח] הוה להו [לגמ'] לפרש מי הוא [הבית דין הזה] המבטל, [ואם כן בהכרח שלא היה למעשה איזה

בית דין שעמד וביטל את תקנת עזרא, ולכן היה קשה לרמב"ם איך נתבטלה תקנת עזרא ומה הפשט בגמ' הנ"ל שאמרו שבטלנה לטבילותא]. ועוד [הכרח שלא היה בית דין שביטל תקנה זו], דהיכי אמרינן נהוג עלמא כרבי יהודא בן בתירא, [שמשמע מזה שבסך הכל רק כך התפשט מנהג העולם, וביטול תקנת עזרא הוא מצד כח מנהג העולם גרידא], לימא בית דין עמדו ובטלוה, [שאז זה תוקף של דין חכמים ולא רק מילתא דתליא במנהגא, וזה עוד הכרח שלא היה בית דין שבטלו]. ועוד [הכרח לזה], דאשכחן [בגמ' שם] אמוראי בתראי שהיו טובלין לקריין, וקא מפלגי בחולה אי צריך טבילה או לא, [והם הרי היו בתראי אחרי שכבר נתבטלה התקנה], ואם איתא דבית דין עמד וביטלה, למה להו האי טבילה, הא בטלוה לתקנת עזרא, ואין עיקר לטבילה זו, [ואם כן מוכח להדיא מכל הנ"ל שברור הוא שלא היה בעצם איזה בית דין שעמד וביטל את תקנת עזרא, ואם כן קשה טובא איך יתכן שבטלה התקנה, והרי קיי"ל שכל תקנה שתקנו חכמים אי אפשר לבטלה אלא דוקא על ידי בית דין, וכאן לא עמד כלל שום בית דין לבטל תקנה זו. ולכן הכריח מכל זה הרמב"ם שודאי מה שאמרו בגמ' "בטלוה לטבילותא" אין הכוונה שבית דין עמדו ובטלוה], אלא בטלוה פירוש לא כפו את העם ללכת בה ונתבטלה מעצמה, [דהיינו שבעצם התקנה מצד עצמה עדיין עומדת וקיימת בתוקפה, רק שבפועל לא כופים את העם לקיימה משום שקשה לרוב הציבור לעמוד בזה, וממילא מצד המציאות גרידא התקנה לא נעשית ומתקיימת בפועל כי ראו שאין כח ברוב הציבור לקיימה ולא כפו אותם על זה, ונמצא "שקיומה" ה"חיובי" מצד הדין נשאר קיים, שהרי עצם התקנה ביסודה ועיקרה עדיין קיים בתוקפו], וזהו שכתב רבינו ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח לרוב הציבור לעמוד בה, כלומר לא פשטה תקנה זו בכל ישראל, והטעם היה [לא מפני שבית דין בטלוה אלא] מפני שלא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה, ולפיכך בטלה מעצמה [והיינו שלמעשה בפועל לא מקיימים אותה ולא שבית דין בטלו אותה]. שאם הטעם שלא פשטה לא היה מטעם שלא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה [אלא שבטלה בעצם מעיקרה ויסודה על ידי שבית דין בטלוה], נהי דבית דין אחר אף על פי שאינו גדול כראשון יכול לבטלה [אבל] ביטול מיהא בעיא, [שיעמדו בפועל בית דין ויבטלוה, וכאן הרי בפועל לא היה שום בית דין שביטל את התקנה וכנ"ל], אלא ודאי לפי שלא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה לא כפו את העם לטבול ובטלה מאליה. וזהו שדייק רבינו שכתב "ולפיכך בטלה" דמשמע מעצמה, ולא כתב "ולפיכך בטלוה" דלישתמע שאחרים בטלוה. וכיון שלא היה שם בית דין שביטלוה היו נוהגים חכמי התלמוד לטבול משום תקנת עזרא, שלא ביטלה שום בית דין, שאף על פי שלא היו רשאים לכופו את העם לטבול, הא כיון שהיה בהם כח היו רוצים לטבול, כיון ששום בית דין לא ביטל התקנה, עכ"ל.

ויסוד גדול השריש לן כאן מרן בכסף משנה בביאור דברי הרמב"ם, שלעולם תקנת עזרא מצד עצמה ודאי קיימת תמיד כי לא נתבטלה בשום זמן על ידי איזה בית דין, ומה שאמרו שבטלוה הכוונה שבפועל לא התפשטה התקנה מחמת הקושי לקיימה שלכן לא כפו את העם לקיימה, וביאר הכסף משנה שלכן היו האמוראים מחמירים לקיימה כי עדיין עצם התקנה קיים.

והנה עצם היסוד שביאר הכסף משנה כבר נמצא בראשונים, והביאו השילטי הגיבורים על הרי"ף מהפסקי ריא"ז בדף י"ג ע"ב בדפי הרי"ף בברכות, בשילטי הגיבורים אות א' וז"ל: לשון ריא"ז, "נהגו העם" כדברי האומר אין דברי תורה מקבלין טומאה ואין אדם צריך לטבול לקריו ומותר בין בדברי תורה בין בתפילה בין בברכות, ולא מיחו חכמים במנהג זה אלא הניחו העם כמנהגם, אף על פי שנהגו שלא כהלכה, כמבואר בקונטרס הראיות, עכ"ל. והובא לשון זו גם בשם "הגה"ת הרא"ש" בתפארת שמואל על הרא"ש בברכות שם סימן כ"א ס"ק כ"א. וזהו היסוד הנ"ל שביאר הכסף משנה, שבעצם לא היה בפועל ביטול לתקנת עזרא, אלא רק במציאות עשו העם שלא כהלכה ולא טבלו כי לא היו יכולים לעמוד בזה מכח הקושי שהיה בדבר להשיג מקוה לטבול בו, וכמו שרואים להדיא בגמ' בברכות שם, שהיה אדם שניצל מעבירה משום שלא היה לו אפשרות אחר כך להשיג מקוה לטבול בו, וכן הגמ' שם אומרת שהרבה זלזלו בטבילה זו משום שהמקואות היו קרים, למרות שכל זה היה "שלא כהלכה" כמו שכתבו הריא"ז והכסף משנה, כי בעצם שום בית דין לא ביטל את התקנה אלא שבמציאות לא קיימה וכן"ל.

ומלבד מה שהביא הכסף משנה מהגמ' בברכות שם שהאמוראים החמירו בטבילת עזרא וביאר שזה משום שבעצם לא נתבטלה התקנה וכן"ל, עוד יש להביא בזה את דברי התוס' בחולין דף קל"ו ע"ב בד"ה כרבי אלעאי וכו', שגם כן מבואר בדבריהם שהרבה מעם ישראל המשיכו לקיים טבילת עזרא, וז"ל התוס' שם: אף על גב דנהגו עלמא כרבי יהודה בן בתירא, הרבה מהם היו מחמירין לטבול, עכ"ל. ופשוט שזה מטעם כל מה שנתבאר לעיל שהתקנה קיימת לעולם רק שלמעשה לא כופים על זה משום שקשה לציבור לקיימה, ולכן היה פשוט להם שצריך עדיין להמשיך לקיימה וכמו שכתב כל זה להדיא הכסף משנה בסוף דבריו וכן"ל. וזה פשוט כך בדעת התוס' שמה שהמשיכו לטבול זה כדי לקיים מכל מקום עדיין את תקנת עזרא, שהרי תוס' לשיטתם בזה שלא שייך שום חומרא לטבול לקריו אם לא משום תקנת עזרא, שהרי מבואר בגמ' בברכות דף י"ח ע"ב שבניהו בן יהודע תבר גזיזי דברדא וירד וטבל, ורש"י ביאר שם "שטבל לקריו כדי לעסוק בתורה", ותוס' בבא קמא דף פ"ב ע"ב ד"ה אתא איהו הקשו על זה שהרי זה היה עדיין לפני שתיקן עזרא טבילה, ויתרצו שאין הכי נמי זה לא היה קשור כלל לענין טבילת עזרא לטבול לעסק התורה, אלא טבילה שנהגו מעולם החברים לטבול לאכילת חולין בטהרה. ומבואר אם כן דעת התוס' שלולי תקנת עזרא לא שייך כלל טבילה לקריו לעסוק בתורה וכן"ל. ועיין שם עוד בתוס' שלשה מהלכים לגבי הא דנתבטלה תקנת עזרא, עיי"ש.

וכפי הנראה, כבר בזמן עזרא בשעת התקנה גופא, המציאות היתה שלא יכלו כל הציבור לעמוד בזה, וכן מצאתי להדיא שכתב המהר"ד פרדו בעל החסדי דוד על התוספתא, בסוף תוספתא ידים פרק ב' אות כ' בד"ה ודבר זה וכו', שהביא שם את דברי הכסף משנה הנ"ל, ועמד שם על ההבדל שיש בין ביטול גזירת שמן גוים שהזכרנו בריש דברינו, לבין ביטול תקנת עזרא, וז"ל שם: בגזירת שמן דשמאי והלל מעיקרא יכולים היו לעמוד בה אלא שלא רצו מטעמא אחרינא, הלכך לא נתבטלה ממילא אלא דוקא על פי בית דין דרבי יהודה נשיאה סמוך ונראה אטעמא שאין יכולין השתא לעמוד, [דהיינו בצירוף מה שראו שעכשיו כבר גם לא יכולים לעמוד בזה],

אבל בגזירת בעל קרי דגור עזרא, דסבר הוה שיכולים לעמוד, ולפי האמת לא היו יכולים לעמוד אפילו באותה שעה, הילכך ממילא בטלה. אלא דמכל מקום בזמן התנאים [והאמוראים] מי אשר [היה] כח בהם היו מחמירין על עצמם, הואיל ולא נתבטלה בפירוש בכח בית דין, עכ"ל. ומבואר לן להדיא שכאן בתקנת עזרא כבר מלכתחילה בשעת התקנה לא יכלו במציאות לעמוד בזה רק שעזרא חשב שכן יכולים לעמוד בזה. וממילא כיון שבפועל לא יכלו לעמוד בזה וגם בית דין בגלל זה לא כפו אותם על קיום התקנה לכן ממילא נתבטלה התקנה דהיינו שבפועל נהגו העם לא לטבול, אבל הרבה עדיין המשיכו להקפיד לטבול מטעם שבעצם התקנה קיימת ולא בטלה.

וגם מבואר להדיא בדברי החסדי דוד את ההבדל בין גזירת שמן לגזירת בעל קרי, שבשמן גוים באמת עמדו בית דין ובטלה כמבואר באריכות בגמ' בעבודה זרה דף ל"ו ע"א, אבל בטבילת עזרא שום בית דין לא ביטלוהו רק שכן נהגו בפועל מחמת ההכרח והמשיך כך המנהג כל הזמן שלא מקפידים לטבול, ובית דין לא כפו על זה כמו שלא כופים על שאר דברים שאי אפשר לציבור לעמוד בהם, אבל בעצם התקנה קיימת.

ונביא בזה עוד את לשונו של הערוך השולחן בסימן פ"ח סעיף ב' שלאחר שהביא את לשון הרמב"ם הנ"ל כתב שם וז"ל: והטעם שעזרא תקן טבילה לבעלי קרי מפני שבא מקלות ראש, ועוד כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים. ומדברי הרמב"ם נראה שלא החכמים ביטלוהו אלא מאליה נתבטלה מפני שלא יכלו לעמוד בתקנה זו, וכן משמע מלשון הגמ' שם דאמר נהוג עלמא וכו'. ואף על גב דאמר שם בטלה לטבילותא, יש לומר שאחר שנהגו כן חזקו חכמים דבר זה. ולכן מצינו במשניות שנהגו בתקנה זו לפי שעדיין לא נתבטלה. וגם עכשיו יש מהדרים ששומרים לטבול לקריין, ואין זה כעובר על תקנת חכמים שציוו לבטלה, דבאמת לא החכמים גזרו לבטלה אלא העם מעצמן נהגו כן ונתפשטה התקנה והחכמים הסכימו לזה משום ביטול תורה ומשום ביטול פריה רביה, לפיכך גם עתה יכולין להחמיר בטבילה זו, ובלבד שלא יעבור בשביל זה זמן קריאת שמע או תפילה בציבור, והרמב"ם בתשובה העיד על עצמו שמימיו לא ביטל טבילה זו, עכ"ל. והדברים נפלאים וברורים.

ד'. יישוב המשא ומתן של חכמי בבל ותשובת הרמב"ם, וכן דברי השו"ע

ומעתה יובן כל המהלך של שאלת חכמי בבל ותשובת הרמב"ם שהביא הרבינו יונה וכו"ל באות ב' שהראשי ישיבות תמהו על הרמב"ם למה הקיל כל כך בטבילת בעל קרי והוא ענה להם שמימיו לא ביטלה, דהקשינו למה תמהו עליו אחר שכן מבואר בגמ', וגם מה הטעם שלמעשה הרמב"ם החמיר בזה, והשתא הכל מובן שפיר דודאי גם הראשי ישיבות דבבל הבינו ככל הנ"ל שבעצם לא היה שום ביטול בפועל לתקנה וודאי שיש לחוש בזה טובא ולהחמיר לטבול, ולכן תמהו על הרמב"ם, "למה הקיל כל כך" שכתב רק את המציאות מה שנהגו העם בפועל שלא החמירו לטבול וחכמים לא כפו אותם והתבטלה התקנה, והרי היה לו לרמב"ם

לכתוב שאף שכך המציאות אבל באמת התקנה עדיין קיימת ובודאי שיש להחמיר בזה ולטבול, ועל זה ענה להם הרמב"ם שודאי אכן כדבריהם כן הוא שבאמת עצם הגזירה עדיין קיימת כדי להחמיר בזה ולטבול וכן הוא עצמו נוהג ומימיו לא ביטל את הטבילה, אלא שבספרו הקפיד לכתוב רק חיובי דינים על פי ההלכה מה שהוא חיוב גמור מצד הדין, וכיון שפה בפועל נתבטלה התקנה כי הציבור לא יכלו לעמוד בזה ולמעשה נהגו העם להקל ובית דין לא כופים על זה אלא מניחים את העם לנהוג כך ואם כן אינו כדבר שהוא חובה גמורה מן הדין לכן לא כתב חומרא זו בספרו כי הוא בחיבורו כותב רק מה "שיוצא מן הדין על פי ההלכה" כלשונו שם.

ועל כל פנים רמז הרמב"ם בדבריו לכל זה שודאי לא היה בעצם שום ביטול לתקנה זו וכפי שביאר ופירש הכסף משנה בדבריו וככל הנ"ל באות ג'.

והשתא נייתי לבאר את דברי מרן השו"ע מכל מה שהקשינו בדבריו לעיל באות ב'.

ונקדים דהנה בבית יוסף שם בסימן פ"ח בד"ה והרמב"ם, הביא את דברי הגמ' בברכות כ"ב ע"ב שלאחר שהאריכה שם הגמ' שתקנת עזרא נתבטלה, הביאה הגמ' את דברי רבא שאמר, הלכתא, בריא המרגיל [היינו שמשמש מטתו - רש"י], וחולה המרגיל, ארבעים סאה [היינו שצריך דוקא טבילה במקוה]. ובריא לאונסו, תשעה קבין וכו', ועיין רש"י שם בד"ה אמר רבא. והקשה על זה הבית יוסף וז"ל: והוה תמיהא לי כיון דקיימא לן דביטלוה לטבילותא, היאך רבא דבתרא הוא אסיק הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל ארבעים סאה. ומצאתי להרשב"א (שם ד"ה אמר רבא) שכתב, משום דאיכא מאן דמחמיר בה ולא נהיג כרבי יהודה בן בתירא קא פסיק רבא הכא הלכתא מאי, לומר דאפילו מאן דלא נהיג כרבי יהודה בן בתירא, ועביד כתקנתא דעזרא וכו' [בכל אופן אם ראה לאונסו] לא צריך אלא תשעה קבין וכו', עכ"ל.

והנה הבית יוסף לכאורה יכל להביא את פירוש רש"י שם בד"ה אמר רבא, שפירש שרבא קאי אליבא דרבנן דסברי שתקנת עזרא לא בטלה, אבל אנן קיימא לן כרבי יהודה בן בתירא שנתבטלה התקנה, ולא קשה מידי קושית הבית יוסף על רבא. וחזינן שעדיפא ליה למרן לפרש כהרשב"א שרבא קאי גם למ"ד שבטלוה רק הוא איירי באותם שעדיין מחמירים בה, וכמו שהבאנו לעיל שכתבו הראשונים שהרבה נהגו להמשיך להקפיד לטבול אפילו אחרי שנתבטלה שהרי לא היה זה ביטול על ידי בית דין, ומבואר לן דכל כך פשיטא ליה למרן ז"ל יסוד זה שכתבו בכסף משנה, ולכן כך העדיף לבאר את הסוגיא. ועל כל פנים חזינן דגם בבית יוסף פשיטא ליה למרן ז"ל ככל היסוד הנ"ל שביאר בכסף משנה.

ועוד רואים כך להדיא בדברי מרן שם בהמשך דבריו בבית יוסף שהאריך להוכיח שדין ארבעים סאה לטבילת עזרא הוא גם במים שאובין, ובסוף דבריו שם בד"ה והוי יודע וכו', כתב וז"ל: ואע"ג דתקנת עזרא ליכא האידינא, כתבתי זה משום דנפקא מינה למי שקיבל עליו לנהוג כתקנת עזרא, עכ"ל. ומבואר להדיא גם מכאן שנקט מרן לעיקר כדבריו בכסף משנה בביאור דברי

הרמב"ם, והיינו דכיון שמצד עצם התקנה יש עדיין דין טבילה רק שנהגו למעשה להקל, לכן שייך להחמיר כמו שהאריך שם בכסף משנה, וזה שכתב מרן שכל מה שכתב שמועיל מים שאובין זה למי שקיבל עליו לנהוג כתקנת עזרא, שהרי אם ב"ד ממש בטלו את התקנה כמו בשמן עכו"ם, אז אין שום מקום ושום טעם להחמיר בזה, עד כדי כך שבכסף משנה שם הקשה מרן מדוע האמוראים החמירו בזה לולי היסוד הנ"ל.

והשתא דאתינן להכי, וחזינן דמרן ז"ל לומד גם בכסף משנה וגם בבית יוסף כהיסוד הגדול הנ"ל, אם כן ודאי שלפי זה צריכים אנו גם לבאר את דבריו בשולחן ערוך, וכפי היסוד הגדול שלימדנו הגר"ח פלאג"י בספרו כל החיים דף כ"א ריש עמוד ג' סעיף ס"ה, וז"ל: שולחן ערוך, כוונת דבריו [היא כפי] מה שפירש הוא בכסף משנה ובבית יוסף, ולא לומר פירוש אחר וכו', עכ"ל.

ומעתה יתבאר היטב כל דברי מרן בשו"ע מכל מה שהקשינו בדבריו לעיל אות ב', על פי כל היסוד המבואר, והוא, ראשית מה שהקשינו מדוע האריך מרן בסיפור השתלשלות הדברים של התקנה שהיתה ושתבטלה ולא כמו בדין שמן עכו"ם שכתב רק מה שנוהגים למעשה, הנה עתה מובן ההבדל בפשיטות וככל הנ"ל, כי בשמן עכו"ם אף על פי שבתחילה היתה גזירה גמורה אבל אחר כך באו רבי ובית דין וביטלו לגמרי ממש, באופן שאין עוד כזה דין כלל של איסור שמן עכו"ם וכמו שכתוב להדיא בגמ' בעבודה זרה שם, ואם כן פשיטא שאם אין שום תקנה וגזירה ממילא גם לא שייך כלל לשום אדם להחמיר, דהשתא ליכא הבדל כלל בין שמן ישראל לשמן עכו"ם ואין בזה שום מעלה וחומרא, בדיוק כפי שהקשה מרן בכסף משנה על תקנת עזרא לפי מה שהבין בתחילה שגם שם בטלו חז"ל לגמרי את התקנה, ולכן לגבי שמן עכו"ם אין שום טעם לכתוב בספר ההלכות הקצר שולחן ערוך שהיה פעם גזירה על שמן עכו"ם כל שאין בזה שום נפק"מ להלכה למעשה, שהרי אפילו בתור חומרא וחסידות אין שום מקום להחמיר בזה כלל, אבל בהאי ענינא דתקנת עזרא דבאמת לא בטלו חז"ל בפועל את התקנה כלל, רק שלמעשה נהגו העם לא לטבול, אבל שייך עדיין למעשה להחמיר בזה וכמו שנהגו הרבה גם לאחר שנתבטלה התקנה כמו שכתבו התוס' בחולין והכסף משנה וככל הנ"ל באות ג', לכן ודאי שצריך מרן לכתוב את עצם התקנה, כי זה נוגע למעשה ששייך להחמיר בזה, וכמו שכתב מרן בבית יוסף שלכן האריך בדין מים שאובים שכשרים לטבילת עזרא כדי שידעו המחמירים בזה וכו"ל.

וכעת הראוני שזכיתי לכיון בזה לדברי הרב דברי יציב חלק א' סימן נ"ה באות כ"א שכתב וז"ל: המחבר [מרן השו"ע], אם היה סבירא ליה דנתבטל לגמרי [טבילת עזרא] למה התחיל בסימן פ"ח "כל הטמאים וכו', חוץ מבעל קרי וכו', ואחר כך ביטלו וכו', וכן פשט המנהג" ואם אין שום צורך בטבילה למה הוצרך להביאו כלל להלכה [את עצם התקנה], ועל כרחק דמצוה איכא על כל פנים, עכ"ל. ועיי"ש עוד בכל דבריו.

וזהו מה שהרגשנו לעיל שם שאפילו שמרן פתח שכל הטמאים מותרים ללמוד ולהתפלל לא כלל בתוכם גם את בעל קרי מצד שכבר נתבטלה התקנה, כי באמת עדיין רב המרחק ביניהם, ששאר הטמאים לא היה עליהם שום חשש מעולם כי לא גזרו עליהם כלל ואין שום מקום להחמיר בהם, אבל בבעל קרי אפילו שנתבטלה התקנה עדיין שייך להחמיר בזה.

וזהו שכתב מרן שם בשו"ע: בעל קרי הוציאו עזרא מכל הטמאים ואסרו בין בדברי תורה בין בקריאת שמע ותפילה עד שיטבול כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, ואחר כך בטלו אותה תקנה והעמידו הדבר על הדין שאף בעל קרי מותר בדברי תורה ובקריאת שמע ובתפילה בלא טבילה ובלא רחיצה דתשעה קבין, וכן פשט המנהג, עכ"ל. וכוונתו במה שכתב "ואחר כך בטלו אותה תקנה והעמידו הדבר על הדין" היינו שבית דין לא כפו את העם על זה מחמת הקושי לקיים התקנה וכמו שהאריך מרן לבאר כל זה בכסף משנה, שלכן ממילא נתפשט המנהג להקל בזה. ומיניה וביה מוכח הדבר ממה שהקשינו לעיל שם על מה שסיים מרן "וכן פשט המנהג", שאם זה היה מכח בית דין שביטלו את התקנה אז מה יש כאן להוסיף שכך המנהג, אלא מוכח להדיא מזה ככל ביאורנו שבא מרן להשמיענו שאכן זהו בפועל רק מנהג העם, ובאמת זה ממילא דתליא במנהג בלבד "נהגו העם", אבל בעצם מעיקר דין התקנה אין כאן שום שינוי והיא קיימת גם עתה במלא תוקפה וודאי שעדיין שייך להחמיר בזה, אלא שממשיך גם כח המנהג שנהגו העם להקל בזה ובית דין לא כופים על זה וכפי שמבואר כל זה באר היטב בכסף משנה ובבית יוסף וככל הנ"ל, ונתיישבו כל הקושיות שהקשינו לעיל בדברי מרן, והדברים נפלאים וברורים.

וממילא גם מובן בפשטות מעתה מדוע האחרונים גם הביאו ענין חומרא זו וכפי שצינינו לעיל באות ב', כי באמת לפי כל המבואר לן כאן פשוט ומובן הטעם להחמיר בזה שהרי עצם התקנה קיימת וגם ניצבת עד עתה, וחזינן את זה להדיא ממה שציין המשנ"ב בסימן פ"ח בשער הציון ס"ק ג' שמקור דבריו זה הפרי מגדים, והפרי מגדים שם כתב להדיא שענין חומרא זו היא על פי היסוד הנ"ל של הכסף משנה שבעצם התקנה עדיין קיימת, ודבריו הם באשל אברהם שם ס"ק א' וז"ל: ואחר כך בטלו וכו' עיין כסף משנה פרק ד' (מתפילה) [מק"ש], "בטלה" לטבילותא מעצמה יעויין שם, ומשום הכי מי שירצה לנהוג ולטבול תבא עליו ברכה עכ"ל. והיינו ככל הנ"ל.

ה'. מאחר שתקנת טבילת עזרא קיימת לעולם, לכן מאז ומעולם בכל הדורות מצינו שהחמירו בה, וכל שכן בזמנינו שמצוי מקואות שחייבים להחמיר בה

תא חזי שאף שמבואר בגמ' שבטלה תקנת עזרא, מכל מקום מאחר שביורנו שודאי לא היה שום ביטול בפועל לתקנה רק שלא כפו את העם לזה מחמת הקושי וזה הכוונה שנתבטלה וככל הנ"ל, לכן מצינו וראינו להדיא שתמיד המשיכו לקיימה, הן מה שרואים בגמ' בברכות שם שהאמוראים היו נזהרים בה וכן"ל באות ג', והן ממה שראשי הישיבות בבבל שלחו לרמב"ם

שצריך להחמיר בזה, והן ממה שהרמב"ם ענה להם שלא התכוון להקל בזה רק שלא יכל לכתוב בחיבורו רק מה שהוא דין גמור על פי הגמ' אבל הוא עצמו "מימיו לא ביטלה".

ומצינו גם להמאירי על הגמ' בברכות שם שאחר שהביא את כל הסוגיא שהיתה תקנה ונתבטלה, כתב וז"ל: כלל גדול אמרו אין דברי תורה מקבלין טומאה, ומכל מקום טבילה זו קדושה גדולה היא, וכל המחמיר בה תבוא עליו ברכה, ומפני זה נהגו לטבול בערב ראש השנה ויום הכיפורים שהם ימי סליחה ותפילה יתירה, עכ"ל. וחזינן להדיא דס"ל דאף שנתבטלה התקנה מכל מקום עדיין יש להחמיר בה, "וטבילה זו קדושה גדולה היא" כלשונו. ובעיקר רואים מדבריו שכל מה שמנהג פשוט הוא בכל ישראל שטובלים בערב ראש השנה ובערב יום הכיפורים זה רק מצד הענין הזה שמחמירים בדין טבילת עזרא אלא שבעיקר החמירו בה בערב ראש השנה וערב יום כיפור כי הם ימי סליחה וריבוי תפילה, אבל כל החומרא היא אך ורק לקיים את טבילת עזרא. והיינו שאם טבילת עזרא היתה מבוטלת לגמרי מכל וכל שאין שום חומרא בדבר לקיימה כמו שמן עכו"ם וכנ"ל אז גם בערב ראש השנה וערב יום כיפור לא היה שום ענין לקיימה, אלא פשוט הדבר שלעולם יש חומרא עדיין לקיים בעצם את טבילת עזרא רק שהרבה מהעם לא נהגו להחמיר בזה אלא רק בערב ראש השנה וערב יום כיפור, אבל ודאי שכל ירא ה' יחמיר לקיימה כל השנה וכפי שנהג הרמב"ם ז"ל וכנ"ל.

וכן דעת רבינו האריז"ל וכמבואר בשער המצוות דף ק"נ ע"ב בנד"מ, וז"ל: ענין הטבילה הנזכרת בגמ' לבעל קרי או למשמש מטתו, ראיתי למורי ז"ל מקפיד בכל כוחו ונזהר לקיימה, ואף שהיה בגופו חולי קשה הנקרא שבירה שנקרע הכרס ויוצאין בני מעיים לתוך כיס הביצים וכיוצא בזה, והטבילה מזיק מאוד לחולי זה, עם כל זה לא היה מבטלה כלל וכו', עכ"ל.

וכבר הזהיר על זה המגיד מישירים למרן הבית יוסף בפרשת בהר וז"ל: אל תבטל תמיד טבילת בעל קרי כי אין אתה יודע מתן שכרה, עכ"ל. ומלבד מה שהבאנו לעיל מהמשנ"ב והפרי מגדים, עיין גם בספר הקדוש ראשית חכמה פרק אחד עשר מאות כ"ב עד אות ל"ה, שהאריך מאוד להצריך טבילה לבעל קרי, עיי"ש. וכן עיין עוד בשל"ה הקדוש בשער האותיות אות ט' סעיפים ו' ז' ח' שגם כן ס"ל הכי, עיי"ש. וכן היעב"ץ ז"ל בסידורו בית יעקב בסדר בעל קרי גם כן ס"ל להחמיר בזה. וכן עיין למרן החיד"א בספרו ציפורן שמיר סימן ז' סעיף ק"ד עיי"ש. וכן כתב להחמיר בזה רבינו החסד לאלפים בסימן פ"ח סעיפים א' וב', עיי"ש כל תוקף דבריו, וכן הוא עוד להדיא בספרו פלא יועץ ערך טהרה עיי"ש. וכן הבן איש חי כתב להחמיר בזה בשנה שניה פרשת וירא סעיף כ"ו, ובשו"ת תורה לשמה סימן תי"א, ובלשון חלק ב' סימן א'. וכן רבינו הגר"א ס"ל להחמיר ולקיים טבילת עזרא כמבואר להדיא במעשה רב סעיף קכ"ה. וכן ס"ל גם להגר"ח פלאג"י בכף החיים סימן כ"ז סעיף י"ז, עיי"ש. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' סימן ר' שהביא עדויות על הרבה גדולי עולם בכל הדורות האחרונים שנהגו בפשיטות להחמיר בזה בלא שום קולא, ומהם רבינו החפץ חיים ורבינו החתם סופר והגאון ר' יצחק אלחנן ועוד. ורבינו בעל הקהילות יעקב כתב בקריינא דאיגרתא חלק א' מכתב נ"א, וז"ל: להיות

רגיל מאוד בטבילה במקוה, "וטבילת עזרא יהיה כחובה", וזה מביא לידי קדושת המחשבה וטהרת הנפש, עכ"ל.

ועיין מה שכתב גדול פוסקי זמנינו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות חלק א' סימן כ"ח לגבי טבילת עזרא בשבת, וז"ל: המשנה ברורה בביאור הלכה סימן שכ"ו העלה דאין מקום להחמיר ולאסור בשבת טבילת בעל קרי שנטמא בשבת וכו', ונתפשט המנהג להתיר. וטעם הדבר הואיל ולדעת כמה ראשונים לא בטלו תקנת עזרא אלא לגבי ד'ת וכו', אבל לתפילה צריך טבילה. וכתב רבינו האי גאון זצ"ל, "נקוט מנהג כל ישראל שכל בעלי קריין אין מתפללין עד שירחצו". וברמב"ם פרק ד' מהלכות תפילה כתב "מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים" וכו'. וזה לשון הרמב"ם בתשובה סימן ק"מ, "מעדיין עלי שמים וארץ שמעולם לא עשיתי זאת לבטל טבילת עזרא אלא מחולי, ואיך אשנה מנהגי ומנהג אבותי בלא עילה" וכו'. ולכן הדרך הישרה שיבור לו האדם לטבול בשבת אם נטמא בשבת וכמו שכתב בביאור הלכה, עכ"ל. ועיין עוד למרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספרו אורחות יושר סימן י"א ערך טהרה עיי"ש.

ופוק חזי עד היכן הדברים מגיעים, שהרב פעלים בחלק ב' אור"ח סימן ס"א התיר אפילו ביום כיפור לטבול טבילת עזרא עיי"ש כל דבריו. והרב פקודת אלעזר על השו"ע שם בסימן פ"ח גם כן התיר ביום כיפור, ועוד התיר גם לאבל בתוך שבועת ימי אבלו לטבול לקריו, עיי"ש.

והאמת היא שדבר פשוט הוא שבזמנינו אנו שמצויים מקוואות לרוב בכל פינה ופינה אז ודאי דבעינן להחמיר בזה מאוד, שהרי בנקל הדבר לקיימו, והתקנה הרי עדיין קיימת אלא שלא כפן חכמים לקיימה מחמת הקושי שבדבר ומחמת ביטול תורה וביטול פריה ורביה כי לא היה מצוי מקוואות כל כך, והשתא שהדבר נקל מאוד לקיימו וממילא אין את הסיבות הנ"ל אז פשיטא שצריך להחמיר בזה.

ומהיכי תיתי להקל בזה בלא סיבה מיוחדת, אחר שהתקנה קיימת וישנה אפשרות לטבול, ואם במשך כל הדורות שלא תמיד היה כל כך קל לקיימה בכל אופן חזינן שהחמירו לקיימה, אז בדורינו שהדבר ממש בנקל פשיטא ופשיטא שצריך לקיימה. ומצאתי כעין זה להגאון רבי אלעזר דייטש (מבאניהאד) בספרו המפורסם שו"ת פרי השדה חלק ד' סימן ב' בסוף ד"ה והנה לכאורה, שכתב וז"ל: ענין טבילה [דעזרא] הוא דבר גדול והוא יסוד הקדושה והטהרה, וישראל קדושים הם והרבה נוהגים בטבילה זו. ואפשר שבזמן הזה דשכיחי מקוואות יותר ממה שהיה בימים הקודמים, הוא יותר חובה, דלא שייך כל כך לומר מה שכתב הכסף משנה סוף פ"ד מהלכות קריאת שמע שאי אפשר לעמוד בתקנה זו, שהרי אפשר ואפשר, עכ"ל. וכן מצאתי למרן בעל שבט הלוי זצ"ל, שכתב כדברים האלה בחלק ה' סימן ט"ו ד"ה מכל מקום וכו', וז"ל: ובאמת בזמנינו דשכיחי מאוד מקוואות טהרה שכשרים על כל פנים לכל הדעות לטבילת עזרא, אין טעם להקל בה, עכ"ל. והדברים ברורים.

ו'. טבילת עזרא במעלות הקדושה והטהרה, ומסייעת לקיבול התפילה ולעסק התורה

והנה עד כאן נתבאר בהרחבה מצד גדרי ההלכה את הצורך להשתדל ולהחמיר בטבילת עזרא, וכעת המקום להוסיף בזה את החלק והשלב של מעלות הקדושה וגדריה בענין זה, ונביא בזה רק עיקרי דברים בקצרה ממש, כי בעצם עיקר נידוננו הוא מצד גידרי ההלכה וככל הנ"ל.

והיסוד הוא, שזה ודאי פשיטא שלכולי עלמא יש בזה תוספת קדושה וטהרה כשטובל לקריו, מאשר אם לא טובל, ועד כדי כך כתב רבינו יונה שם בברכות בדף י"ג ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה וזה שכתב וכו' וז"ל: דודאי שהתפילה יותר מקובלת עם הטבילה לדברי הכל, עכ"ל. ואם כן חזינן דלית מאן דפליג דאיכא בזה מעלה ותועלת עצומה לקבלת התפילה של האדם. ועוד מצינו שזה מועיל גם להבנה בלימוד התורה וכמו שכתב רבינו חיים ויטל בספרו עץ הדעת טוב על תהילים פרק נ"א פסוק י"ב, וז"ל: לב טהור ברא לי, ר"ת "לְטָבֵל", ירמוז אל מה שנודע כי האדם הרגיל להיות טובל מטומאת קרי וכו' נפתח לבו בתורה וגם בעבודת קונו ולבו נטהר מכל מחשבות רעות, עכ"ל. הרי לן יותר ויותר מעליותא בזה שזוכה האדם על ידי טבילת עזרא למעלות נפלאות אלו, לגדול בתורה ועבודת ה' ולהשמר בקדושה, ואם כן כל שכן וכל שכן שראוי מאוד ליהזר בזה כדי שיזכה האדם להתעלות עוד ועוד בתורה ויראת שמים כי זה כל האדם.

ועיין מה שכתב האר"י ז"ל בשער רוח הקודש דף ד' ע"ד, וז"ל: בענין טומאת קרי אמר לי מורי ז"ל, כי כל אותו היום מתגלת אותה הטומאה וניכרת במצחו אף אם טבל, אלא שהוא גילוי דבר מועט, אבל אם לא טבל הוא נגלה שם תמיד כל זמן שלא טבל, עכ"ל. ורבינו הגר"ח פלאג"י בספרו כף החיים סימן כ"ז סעיף י"ז, הזהיר שם על ענין טבילת עזרא, והביא שם מהראשית חכמה שהטומאת קרי בודאי פוגמת קצת את נשמתו של האדם עד שיטבול, ושזה יכול לגרום לו שלא תתקבל תפילתו, ובסוף כתב וז"ל: כי מי שהוא טמא אין הנשמה שורה בו עד שיכנס למקוה, עכ"ל. ולאור אלו הדברים בודאי ובודאי שצריך האדם להשתדל מאוד לטבול כתקנת עזרא, כדי לזכות לנשמה קדושה ולעליה בתורה ויראת ה' ותפילתו תקובל ברצון וככל הנ"ל.

ומרעיד מאוד לראות מה שכתב בעל המאור ושמשי, בריש פרשת אמור ד"ה במדרש רבה וכו', וז"ל: אי אפשר לו לאדם שישגי תכלית יראת ה' אלא אם נזהר בטבילת עזרא וכו', הרי שבלתי אפשר לידע מה היא יראה ושילמוד ויתפלל ברתת ובזיע כי אם שיהיה נזהר בטבילת עזרא, ואם הוא לומד או מתפלל ואינו נזהר בטבילה זו, אי אפשר בשום אופן להגיע לגופי תורה ומצוות. ואם הוא לומד ספרי קבלה והוא בלתי טהור, יוכל לבוא חלילה על ידי ידי אפיקורסות. ובזמנים הקודמים שהיה דבר ה' יקר בימים ההם, [ובכל אופן מצאנו שהיה תקופות שנדרדורו כל כך] ולא היו יודעים מיראת הרוממות כלל, זאת היתה מחמת שהיו לומדים תורה ולא נזהרו בטבילה זו. והכת [של] שבתאי צבי ימ"ש שהיו אז בימים ההם מזה נעשו אפיקורסים שלמדו ספרי קבלה בטומאת הגוף וכו'. [עוד] זאת גם כן בלתי אפשר ללמוד לתלמידים ולהכניס בלבם יראת ה', אם אינו נזהר בטבילה זו. הכלל העולה, מי שהוא לומד פשטות התורה בלתי טהור,

אזי אינו יכול להשיג בשום אופן מה היא יראה, ומי שהוא לומד ספרי קבלה ואינו זהיר בטבילה זו, יוכל לבא חלילה לידי אפיקורסות והוא מטמא נפשות ישראל וכו', אבל אם האדם מקדש ומטהר עצמו מקטנותו וכל ימיו הוא לומד על טהרת הקודש, הוא משיג יראת הרוממות והוא יכול לקרב את נשמת ישראל להבורא ברוך הוא, ולהכניס בגופי התורה ומצוות ויראת שמים, ואור קדושתו מופיע על תלמידיו ותלמידי תלמידיו ההולכים בעקבותיו עד סוף כל הדורות, עכ"ל. והדברים נוראים ומבהילים.

ומה שכתב שכדי להשפיע וללמד לאחרים אפשר להצליח רק בתנאי שיזהר בטבילת עזרא, עיין כעין זה מה שכתב מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, בספרו אורחות יושר סימן י"א ערך טהרה, וז"ל: כל החיבורים שנתקבלו בכל ישראל, הם אלו שהמחבר נזהר בטבילת עזרא, עכ"ל. והדברים נפלאים. ועיי"ש עוד שהביא משו"ת מן השמים, שדבר זה שלא נזהרים בטבילת עזרא הוא גורם לאורך הגלות יותר, כי אין תפילת ישראל כתיקונה בגלל זה וממילא עדיין לא התקבלה תפילת עם ישראל, ועיי"ש עוד באריכות.

והרב ישכיל עבדי בחלק ח' בהשמטות סימן א' ס"ק ג' כתב וז"ל: מעלת וסגולת [בעל קרי] הטובל במקוה של ארבעים סאה מסוגל להאריך ימים, כמו שאמרו בגמ' (ברכות כ"ב ע"א) שכל המחמיר בה מאריכים לו ימיו ושנותיו, ומי הוא שלא ירצה שיאריכו לו ימיו ושנותיו. ובשעה שיש לו הזדמנות קלה שיתארכו ימיו איך ימנע טוב מבעליו הוא עצמו להזדרז לקנות לו חיים טובים וארוכים, בשביל עצלות וטרחה קלה, אין זה אלא טפשות מצידו, ה' יעזרנו על דבר כבוד שמו ליראה אותו ולעובדו בלבב שלם, אמר, עכ"ל.

וכל כל פנים מעתה מובן לן היטב פסקו של רבינו האור לציון זיע"א שכתב להחמיר ולקיים טבילת עזרא, כי כפי המבואר לן בכל הנ"ל הן מצד גדרי ההלכה שלעולם התקנה קיימת כדי להחמיר בה, והן מצד מעלות הקדושה הבאות על ידה וכנ"ל, אם כן פשיטא שודאי צריך להחמיר בה, והדברים פשוטים וברורים.

הרה"ג בן ציון אבא שאול שליט"א
ראש ישיבת אור לציון ומח"ס אור ההלכה

ביאורים ועיונים בחידושי תורה שנמסרו משמועת מרן זיע"א

בענין מי ששמע קדיש או קדושה באמצע שמונה עשרה

ענף א – ענית קדושה עם הציבור

בגמ' ברכות דף כ"א ע"ב גרסין אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתחיל ואם לאו אל יתפלל, ריב"ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע ש"ץ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל. והיינו חשיבות עניית קדושה עם הציבור, שעדיפה על מעלת התפילה בציבור.

וכן פסק השו"ע בסימן ק"ט סעיף א' וזה לשונו הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שגיע ש"ץ לקדושה או לקדיש יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, אם אין השעה עוברת [כי אם זמן תפילה עומד לעבור ודאי צריך תיכף להתפלל]. ואם נכנס אחר קדושה, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שגיע ש"ץ למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, עכ"ל השו"ע [אמנם כמדומה כתבו האחרונים דהיינו דוקא אם לא מתחיל התפילה עם הציבור, אבל אם מתחיל להתפלל עם הציבור אין לו לחוש אם תפילתו מתארכת יותר מהם ולא יספיק עניית קדושה וקדיש].

ענף ב - המתפלל ושמע קדושה של הציבור

מי שהיה עומד באמצע תפילת שמונה עשרה ושמע את הציבור עונה קדושה, פשוט שאינו עונה עמהם, ואין זה כברכות קריאת שמע שיכול להפסיק באמצע לעניית קדיש קדושה וברכו, וכדרך שהתירו לו להפסיק מפני היראה ומפני הכבוד במתני' ריש פרק היה קורא, דתפילת שמו"ע חמירא טפי שהוא כעומד לפני מלך.

וכתב רש"י במסכת סוכה דף ל"ח ע"ב בפרק לולב הגזול (דף ל"ח ע"ב) בד"ה הוא אומר דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה ואינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור, ישתוק וימתין מעט, דשומע כעונה. והקשו התוס' שם ד"ה שמע ולא ענה אם כן מדוע אמרו בגמ' בברכות דאם אין יכול להספיק לסיים תפילתו ולענות עם הציבור קדושה אל יתפלל, ושמא אע"ג דשומע כעונה מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר. וכן כתבו התוס' בברכות כ"א ע"ב על קושיא זו על דברי רש"י, דלכתחילה אין לעשות כן, דעניה חשיבא כהידור מצוה.

והתוס' בברכות כ"א ע"ב והביאו תוס' דר"ת ור"י חולקים על רש"י ואמרו דאדרבא אם הוי שומע כעונה אין לו להפסיק ולשמוע דהוי הפסק, אולם כתבו תוס' דהמנהג בדברי רש"י לשתוק ולשמוע וגדול המנהג. ובשו"ע סימן ק"ד סעיף ז' כתב "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה אלא ישתוק ויכוון למה שאומר שליח ציבור ויהא כעונה" הרי דקיימא לן להלכה כדעת רש"י וכמו שכתבו תוס' שכן הוא המנהג.

ויש להסתפק אם אינו יכול לשמוע את קולו של השליח ציבור, האם יש לו להפסיק כדי לשמוע את אחד מן הציבור עונה קדושה או לאו. וראיתי בכתובת שיעורים ממרן אור לציון זללה"ה, שכתב הר"ר אבנר זאדה שליט"א, דדעת מרן אור לציון זיע"א דלא מהני, ואפילו אם ביקש מחבירו קודם התפילה להוציאו ידי חובה לא מהני, ולפי זה אין לו להפסיק אלא אם כן יכול לשמוע את השליח ציבור עצמו.

ענף ג – שמיעת העניה מפי הציבור

ושמעתי להעיר על דעת מרן זיע"א הנזכר לעיל, מגירסת הפרישה בדברי הטור יע"ש דגריס שישתוק וישמע אמן של הקל הקודש (והיינו להסוברים דאמן של הקל הקדוש ושומע תפילה דינם כעניית קדיש וקדושה, ודעת השו"ע אינו כן, ועי' אול"צ ח"ב מבוא ענף א' אות ט"ז), והרי עניית אמן נאמרת על ידי הציבור וחזינן דגם בשמיעת הציבור מהני לצאת ידי חובתו מדין שומע כעונה, והדברים צריכים ביאור האיך יתכן כזאת, והרי אינם מכוונים להוציאו.

אמנם יתכן שהתם אינו ענין של עניה ממש אלא כעין שותף עם הציבור בברכה זו, וכמו שחזינן דהמתפלל עם השליח ציבור צריך לכוון שיהא עמו במודים ובקדושה ובברכת הקל הקדוש ושומע תפילה, והרי אינו עונה עם הציבור כלל על ברכה זו ומה בעי שיאחזו עם הש"צ, ועל כרחין עצם השותפות עמו בברכה מהני מידי ואולי גם הכא הוא על דרך זה, אמנם יש לחלק כמובן, וצ"ת.

ענף ד – ספיקו של הביאור"ל אם הש"ץ עונה את הקדושה בפני עצמו

העולה מן הדברים, דהשליח ציבור מוציא את העומדים באמצע תפילת שמו"ע בעניית הקדושה והקדיש. והנה בפרטות צורת אמירת הש"ץ קדוש וברוך נסתפק הביאור הלכה בסימן קכ"ה וזה לשונו "ומסתפקנא לענין ש"ץ אם הוא מחוייב ג"כ לומר קדוש וברוך בשוה עם הציבור כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל דהא אומר נקדש וכו' ואיך יאמר אח"כ שלא בעשרה ואין לומר כיון דהש"ץ עומד להוציא רבים י"ח חשוב כציבור, זה אינו דהא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לאמר בעצמו קדוש וברוך. ואפשר כיון דהעומד בתפילה קיי"ל בסימן ק"ד ס"ו דישתוק ויכוון למה שאומר ש"ץ כדי לצאת בזה חזור בעומד להוציא רבים ידי חובה ויכול לומר אפילו אח"כ. ואם מתחיל ש"ץ או שאר יחיד לומר קדוש קודם שגמרו הציבור אמירתם בודאי חשוב כציבור, אליהו רבה" [עכ"ל]. ולכאור' לכתחילה

עדיף לעשות כמו שסיים הביאור "ל שיתחיל הש"ץ קדוש בסוף אמירת הציבור ויאמר בקול רם כדי שישמעו אותו כל העומדים שמו"ע ויכלו לצאת ידי חובתם.

ובעמק ברכה ענייני חזרת הש"ץ אות ב' (עמו' י"ד מדפי הספר) כתב לתמוה על הביאור "ל, דלפלא שלא ראה דברי הרמב"ם בסדר נוסח התפילה שכתב שם להדיא שאומר קדוש וברוך וימלוך ביחד עם הציבור בעת שהן עונין ולא יגביה קולו אלא בשוה עם הציבור [עכ"ל העמק ברכה]. ונראה דהביאור הלכה לא יכל לפשוט את ספיקו מדברי הרמב"ם, כי דברי הרמב"ם אזלי כדעת ר"י ורבנו תם דהעומד בתפילה ושמע קדושה אינו מפסיק לשמוע אלא ממשיך בתפילתו, שהרי כתב הרמב"ם דאין ש"ץ מגביה את קולו משאר הציבור ומוכח שאינו צריך להוציא י"ח את העומדים בשמו"ע, ולפי דעה זו פשיטא שאין הש"ץ רשאי לומר קדוש וברוך לבדו, וספיקו של הביאור הלכה הוא לפי מאי דקיי"ל בסימן ק"ד כדעת רש"י שהש"ץ מוציא את העומדים בשמו"ע ידי חובתם. אלא שיש מזה הערה על הפוסקים בסימן ק"ד שלא הביאו דגם דעת הרמב"ם כר"י ור"ת, וגם לשונו בהלכות תפילה קצת משמע כדברי ר"י ור"ת דכתב בפ"י מהל' תפילה ה"ט "לא יפסיק ולא יענה קדושה עמהם" ומשמע שאינו מפסיק כלל (שו"ר בכל זה בספר משמר הלוי מגילה סימן מ"ז בשם גאון אחד שליט"א).

ענף ה – משמעות התוספתא בעניית הש"ץ קדושה

והנה בתוספתא ברכות פ"א הל' י"א איתא – אלו ברכות ששוחין בהם, ברכה ראשונה תחילה וסוף ובמודים תחילה וסוף, והושחה בכל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה, ואין עונים עם המברך, רבי יהודה היה עונה עם המברך קודש קדוש קדוש ה' צבקות מלוא כל [הארץ כבודו] וברוך כבוד ה' ממקומו, כל אלו היה רבי יהודה אומר עם המברך [ע"כ].

מבואר מזה דבעיקר התקנה היה השליח ציבור אומר קדוש וברוך לבדו שהוא חלק מהברכה שלו [כמבואר בלשון הרמב"ם בסדר התפילה והראו לזה מרן הגרשז"א ומרן האול"צ זללה"ה ואכמ"ל], ורק רבי יהודה היה נוהג לענות זה בעצמו וכן נוהגין בימינו כמש"כ הרמב"ם ז"ל בהל' תפילה, ועכ"פ כפי"ז אתי שפיר שיאמר את זה בקול בפני עצמו ואין כאן חשש של אמירה שלא בציבור, דאדרבא כך הוא עיקר התקנה, וצ"ע.

* * *

אם צריך מורה הוראה לחקור אם תחבו את הכף לתוך התבשיל כמה פעמים

א. כתב הטור יו"ד ריש סי' צ"ד התוחב כף חולבת בקדירה של בשר או איפכא משערינן בכל מה שתחב ממנה בקדירה וה"ר פרץ כתב שאם הכף של מתכת משערינן בכולה אף מה שלא נכנס ממנה בקדירה, משום דחם מקצתו חם כולו. ואם תחב הכף בקדירה שתי פעמים ולא נודע בנתיים צריך שתי פעמים ששים.

ב. ובשׁו"ע שם סעיפים א' וב' פסק כדברי הטור, והרמ"א בסעיף ב' כתב שיש אומרים דאם תחב שתי פעמים סגי בפעם אחת ששים, וכן נוהגים, וצינו שם דהוא מת"ה סי' קפ"ג והגהות שערי דורא וארוך. וכתב הזבחי צדק אות ט"ז ולענין הלכה אנו אין לנו אלא דברי מרן ז"ל דצריך שתי פעמים ששים, דאנחנו הספרדים קבלנו הוראותיו וכ"ש שהוא לחומרא. ומיהו מרן ז"ל לא גילה דעתו אם דוקא ב"פ ששים ואם תחב הכף הברה פעמים סגי בב"פ ששים, או"ד דבעי כל כל תחיבה ותחיבה ששים כנגד כל התחיבות שתחב, והביא על זה מחלוקת פוסקים גדולה יעוי' שם.

ג. עוד הביא הזבחי צדק שם ס"ק י"ז דמדברי הב"ח סוף אות ה' יש ללמוד דצריך המורה לשאול אם תחב הכף ב' פעמים, והגם דהוא כתב על כף של איסור ממנו נלמד לכף של בשר בחלב לדין. ואולם המהרש"ל פרק גיד הנשה סי' מ' כתב דאין צריך לשאול, וכ"כ הכנה"ג הגב"י את כ' ומנחת יעקב וכתב המנח"י שמנהג האחרונים בעלי הוראה שאינם שואלים כלל, וסיים הזבחי צדק דכיון דבעלי סברא האחרונה רבים נינהו יש לנהוג כמותם, מיהו המחמיר תבוא עליו ברכה.

ד. וטעמם של האחרונים שכתבו שאי"צ המורה הוראה לשאול אם תחבו הכף כמה פעמים, מסתבר דהוא משום דהנידון באיסור דרבנן, דהרי אי אפשר שיהא נתינת טעם על ידי תחיבה ב' פעמים יותר מפעם אחת, ורק משום חנ"נ יש לדון בזה, והיינו דגם הנבלע בפעם הראשונה בתוך הכף נהפך להיות חתיכה דאיסורא, וחוזר ואסור, אמנם כלפי זה הוא איסור דרבנן דהרי הוא מין במינו (ובאמת צ"ב אמאי לא חשיב כתרי חתיכות דאיסור שונות, דפעם א' נבלע המין הבלוע בכף ופעם שניה מין של הקדירה שנבלע בכף ונאסר, וצ"ע), ואולי יש להכריח דהוא איסור דרבנן מהמבואר בלשון הטוש"ע דאם נודע בנתיים התערובת בנתיים לא נאסר, וגם אין האיסור מוסכם שהרי יש חולקים וכמו שהביא הרמ"א, ומשו"ה לא הצריכו לשאול ולחקור אחר זה.

ה. ואולם קצת יש להסתפק אם אירע כן במכסה של קדירה, שכיסו קידרה של בשר בכיסוי של חלב או להיפך, האם גם בזה אין למורה הוראה לשאול כמה פעמים עשו זה, או דילמא בכסוי קדירה כיון שהוא שכיח טובא שמסירים ופותחים את הקדירה כמה פעמים, וגם הוא מיועד כל הזמן להמשיך ולכסות, דילמא בזה יותר יש לו לחקור על הדבר.

ו. ושמעתי מאמו"ר מרן שליט"א [זצ"ל] שאירע מעשה בליל שבת באיזה מוסד שכיסו הקדירה בכיסוי שאוסר אותה, ובאו לשאול מקמיה דמרן אאזמו"ר אור לציון זללה"ה, ומדד ושיער והתיר, ואחר שגמר להתיר הורה להניח תיכף את הכיסוי משום מוקצה, וכשיצאו אמר לאאמו"ר שליט"א [זצ"ל] שהטעם שלא שאלם אם הסירו והחזירו את הכיסוי הוא משום הכרעת הזבחי צדק הנ"ל שאין צריך לשאול על כך, ולמדנו מדבריו דה"ה לכיסוי קדירה.

הרה"ג רם אהרונר שליט"א
כולל עטרת יצחק

ביאור שיטת הגר"ז לגבי הכשר כלי שבלע בשר ואח"כ חלב ע"י האור

הנידון: כלי שהכשרו ע"י ליבון כגון תבנית של תנור אפיה או שיפוד שצולים בו, וצלה בו בשר ובתוך מעת לעת צלה דבר חלבי (או להיפך), האם מועיל לזה הכשר ע"י הגעלה או שצריך ליבון.

א. ביאור סוגיית הגמ' בע"ז (עו.) עם דברי הראשונים

איתא בגמ' דע"ז (עו.) רמי ליה רב עמרם לרב ששת תנן השפודין והאסכלא מלבנן באור והתנן (זבחים צו.) גבי קדשים השפוד והאסכלא מגעילין בחמין א"ל עמרם ברי מה ענין קדשים אצל גיעולי עובדי כוכבים הכא היתירא בלע התם איסורא בלע אמר רבא סוף סוף כי קא פליט איסורא קא פליט ע"כ.

הרי שהוקשה לגמ' דיש סתירה במשניות אם מועיל הגעלה לכלי שבלע ע"י האש, וסבר רב עמרם לחלק שאם הכלי בלע איסור צריך ליבון ואם בלע מתחילה היתר ורק אח"כ נאסר מועיל הגעלה. והק' רבא על דבריו שאין מסתבר לחלק בכך, דמה בכך שבלע היתר הרי אח"כ נאסר והכלי בלוע מאיסור. ובהמשך הסוגיא שם נאמרו כמה תירוצים, ובסוף הסוגיא איתא דרב אשי מתרץ בזה"ל "רב אשי אמר לעולם כדאמרן מעיקרא הכא היתירא בלע הכא איסורא בלע ודקא קשיא לך דבעידנא דקא פליט איסורא קא פליט בעידנא דקא פליט לא איתיה לאיסורא בעיניה".

וצ"ב איך מיישב רב אשי את קושיית רבא, דמה בכך שבלע היתר הרי לבסוף נעשה איסור, ומצד שאינו איסור בעין הרי גם כשבלע השיפוד "איסורא" אינו בעין, ומאי שנא היתר שנהפך לאיסור מדבר שהיה אסור מתחילה ושניהם אינם בעין.

והראשונים הוקשו מזה וכתב הר"ן (ז: מדפי הרי"ף) לפרש וזה לשונו: דלא אמרו היתירא בלע אלא בקדשים שבשעת בליעתם של כלים לא היה שם איסור עליו שעדיין לא נקרא נותר לפיכך לא חל שמו על אותה בליעה מועטת שנשארה לאחר הגעלה ומשום הכי סגי להו בשפוד ואסכלא של קדשים בהגעלה עכ"ל, וכעין זה כתב הרמב"ן שם והובאו דבריו ברשב"א ובריטב"א.

ולמדנו מכאן שכלי שהכשרו בליבון, אם בלע היתר תועיל לו הגעלה כל שהגעילו לפני שיגיע הזמן שיאסר מה שנבלע בו, והטעם משום דמה שלא מועיל הגעלה לכלי שצריך ליבון הוא מפני שלא נפלט כל הטעם רק רובו, אבל כשבלוע בכלי היתר די להפליט את רוב הטעם ואז כשיגיע זמן האיסור לא יכול האיסור לחול על מעט הטעם שנשאר בכלי.

ב. מה שיש ללמוד מהסוגיא והראשונים לאסור בנידון שלפנינו

ויש ללמוד מדברי הראשונים שאם צלה מאכל בשרי בתנור או בשיפוד, יכול להכשיר את הכלי בשביל לאכול עמו חלב ע"י הגעלה, דמה שבלוע בכלי מהבשר הוא היתר, וע"י הגעלה יוצא רוב הטעם, וכשישתמש בכלי למאכל של חלב לא יחול איסור בשר בחלב על הטעם המועט שבלוע בכלי. אבל אם נשתמש בכלי לחלב קודם שיגעיל את הכלי, כבר נאסר הבלוע בכלי ולא יועיל לו עוד הגעלה, דאחר שכבר נאסר הבלוע צריך להוציא את כל הטעם מהכלי, וכיון שתשמישו ע"י האור צריך ליבון.

אולם יש מקום לומר דגם שכשצולה בשר ואח"כ חלב שייך את ההיתר של רב אשי שתועיל הגעלה לכלי, שהרי נתחדש בדברי רב אשי שעל הטעם המועט שאינו יוצא ע"י הגעלה לא חל האיסור, וא"כ גם כשצולה בו חלב קודם שיגעיל את הכלי אין האיסור חל רק על שיעור טעם הבשר שיכול לצאת ע"י ההגעלה, אבל על מיעוט טעם הבשר הבלוע שאינו יכול לצאת ע"י הגעלה לא חל האיסור. וכיון שכן צריך להיות הדין שתועיל הגעלה לכלי זה, שעל ידי ההגעלה מפליט את רוב הטעם שעליו חל האיסור, ומיעוט הטעם שנשאר לא חל עליו איסור בשר בחלב.

אבל נראה שאין זה נכון מטעם אחר, שהרי כשצולה דבר חלבי בשיפוד, טעם הבשר שבלוע בשיפוד נפלט ואוסר את המאכל החלבי (כשאין בו שישים כנגד השיפוד), ונעשה המאכל החלבי כולו איסור כנבילה (כמבואר ביו"ד סי' צ"ב), וכשחוזר המאכל החלבי ומפליט טעם לתוך השיפוד הוא כולו טעם של איסור, ונמצא שהנבלע בשיפוד הוא "איסורא" וצריך ליבון להוציא את כל הטעם. ואם כנים דברינו לא תועיל הגעלה לכלי שנתשמש בו בשר ואח"כ חלב בתוך מעל"ע, ורק אם יגעילנו בין המאכל הבשרי לחלבי תועיל ההגעלה.

ג. ראיה מדברי כמה פוסקים שכתבו לאסור

וכן איתא להדיא באיסור והיתר הארוך (כלל נ"ח סעיף כ"ג) וזה לשונו: ודווקא הבא להכשיר כלי מבשר לחלב דלא נאסר מעולם אבל כלי של בשר שנאסר מבליעת חלב ע"י האור או איפכא נקרא שפיר בליעת איסור וצריך ליבון ככלי של כנעני עכ"ל.

וכן משמע במאירי (ע"ז שם) שכתב וזה לשונו: יראה מזו שאם צלו בו בבשר מאתמול דיו בהגעלה לצלות בו גבנה היום שהרי הותר בלע וכשאיסור בשר בחלב ראוי לחול עליו אינו בעין ודיו בהגעלה עכ"ל. הרי שכשכתב להתיר משם דהתירה בלע, דן דוקא על אופן שהגעיל את הכלי בין בשר לחלב, ומשמע מזה שאם צלה בשר ואח"כ חלב תוך מעל"ע לא תועיל הגעלה לכלי רק ליבון.

וכ"כ הרמ"ע מפאנו (סי' צ"ו בסוף התשובה) וזה לשונו: ומה שאנו צריכים להזהר בו כל ימות השנה הוא, שאם אירע למחבת חולבת בת יומה שנתבשל בה בשר מטוגן בשומן שגם הוא מין

בשר ואסור בחלב, או מחבת של בשר בת יומה ונתבשל בה חלב, אין לה הכשר אלא בלבון, שהאור מפליט בליעה ראשונה ומשבחת בתבשיל והתערובת חוזרות ונבלעות בכלי עכ"ל.

ומבואר בדבריו להדיא שכתב לאסור משום הטעם הנ"ל, דהבשר הבלוע בכלי נפלט ואוסר את החלב, והחלב שנאסר ונעשה נבילה חוזר ומבליע בכלי. ומיקרי משום כך "איסורא בלע", וצריך דוקא ליבון.

ד. דברי שו"ע הרב שכתב להתיר בנידון הנ"ל בהגעלה

אבל השו"ע הרב (או"ח סי' תנ"א סי"ג) כתב להתיר ע"י הגעלה גם אם צלה בשיפוד בשר ואח"כ חלב בתוך מעל"ע, וזה לשונו: וכן הדין בכלים שנבלע בהן שאר איסורי תורה או איסורי דברי סופרים על ידי האור בלבד שצריך ללבנם יפה יפה כשיעור שנתבאר אלא שבשאר איסורין אין צריך ליבון אלא כשנבלע בהם דבר איסור אבל אם נבלע בהם על ידי האור דבר היתר ואחר כך נעשה איסור כגון שנצלה עליהם בשר לבדו שהוא היתר ואחר כך נבלע בהן חלב הרי הן נכשרין על ידי הגעלה ואף על פי שטעם בשר הנבלע בהן על ידי האור אינו נפלט מהם לגמרי על ידי הגעלה מכל מקום אותו מועט טעם בשר הבלוע מאד בתוכם עד שאינו נפלט מהם רק על ידי האור קלוש הוא מאד ואינו כדאי שיחול עליו שם חדש דהיינו שם בשר בחלב לפיכך די להם בהגעלה כדי להפליט מהם עיקר טעם הבשר עם עיקר טעם החלב שהן אסורין מחמת שהן כדאי להקרא עליהם שם בשר בחלב והן נפלטין על ידי הגעלה לפי שאינן בלועין מאד ומותר טעם הבשר עם מותר טעם החלב שהן בלועין מאד הרי הן קלושין מאד ואינן כדאי להיות נקרא עליהן שם בשר בחלב כיון שטעם הבשר היה קלוש מאד קודם שנבלע בו החלב אין שם חדש יכול לחול על טעם קלוש הזה עכ"ל.

וכן מבואר יותר בהמשך דבריו (שם סכ"ה) וז"ל: ואין צריך לומר כשמגעיל כלי הבלוע מבשר וחלב שלדברי הכל יכול להגעילו בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מן האש אף על פי שטעם הבשר והחלב נבלעו בו על ידי האור אם לא נבלעו בו בבת אחת אלא בזה אחר זה מטעם שנתבאר למעלה עכ"ל.

וצ"ב בדבריו כנ"ל, הרי כשצולה בשיפוד בשרי מאכל חלבי תוך מעל"ע, פולט השיפוד טעם בשר שיש בו כדי לאסור את המאכל החלבי, ומאכל זה נעשה כולו כנבילה, וכשחוזר ונפלט ממנו טעם לתוך הכלי מקרי "איסורא בלע", ואין תועיל הגעלה להכשיר את הכלי הרי צריך להפליט את כל הטעם שנבלע, שהרי כולו אסור, וזה אי אפשר רק על ידי ליבון.

ושמעתי שמורינו האור לציון סמך על דברי הגר"ז למעשה והתיר להכשיר כלי שנבלעו בו בשר וחלב בזה אחר זה על ידי ליבון. דכדאי הוא הגר"ז שהיה גדול בנגלה ובנסתר לסמוך עליו להתיר. וחובה עלינו ליישב את דברי הגר"ז מהקושיות הנ"ל.

ד. ב' דרכים ליישב את דברי שו"ע הרב

(א) היה מקום ליישב את דברי הגר"ז, שהוא סובר שהבלוע בשיפוד הבשרי לא נפלט כשצולה בו מאכל חלבי, ומשום מאי דקימ"ל בסי' ק"ה ס"ז דאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב.

וזה אינו שהרי כתב שם הרמ"א דכלי שבלע איסור אוסר היתר שנגע בו בלא רוטב, דכלי שאני שאין לו טעם עצמי רק טעם בלוע, ולא דמי לבלוע בחתיכה שאינו נפלט בלא רוטב יעו"ש.

אולם עדיין יש מקום ליישב לפי מה שכתב שם הדרכי משה (סק"כ) דכלי שבלוע בו איסור, אוסר חתיכה של היתר בלא רוטב רק בשיעור כדי קליפה כדין צלי. ולפי"ז בנידון דידן אם צלה בשר ע"ג שיפוד ואח"כ צלה חלב נאסר החלב משום הבשר הבלוע בכלי, רק כדי קליפה. וכיון שכן יש מקום להתיר משום דלא אמרינן חנ"ן בחצי חתיכה, ונחלקו בזה הראשונים כמבואר בתוס' (חולין צו: ד"ה אפי'), ולכך הקל הגר"ז שדי לשיפוד בהגעלה, דמה שנאסר במאכל החלבי הוא רק שיעור כדי קליפה, ושיעור זה לא נעשה נבילה לחלק מהראשונים, ומה שחוזר ונבלע משיעור זה בכלי לא מקרי "איסורא". ונצטרך לומר לפי"ז דס"ל להגר"ז להכריע כהראשונים דלא אמרינן חנ"ן בחצי חתיכה.

אמנם יעויין בש"ך (סי' צ"ו סק"ט) ובט"ז (שם סק"ו) ובפמ"ג (ש"ד סי' כ"ב סק"י) שהכריעו להחמיר דאמרינן חנ"ן בחצי חתיכה, וקשה לומר דסמך הגר"ז להתיר רק מטעם זה נגד כל הני פוסקים.

(ב) ונראה ליישב מצד אחר דכיון דקימ"ל דאין בלוע יוצא מחל"ח בלא רוטב (ויעויין בט"ז סי' ק"ה סק"ט) שכתב דה"ה שאינו יוצא מחתיכה לכלי בלא רוטב, וכן מבואר בדרכי משה בסי' ק"ה סק"ה בשם האו"ה (כלל ל"ו דין ה''), א"כ טעם הבשר שנבלע מהכלי למאכל החלבי אינו חוזר ונבלע בכלי, ורק הטעם של המאכל החלבי חוזר ונבלע בשיפוד, וכשהוא לבדו יש לצדד שאינו אוסר. ודין זה תלוי במחלוקת הראשונים אם חתיכה שנעשית נבילה חוזרת ואוסרת במקום שאין הבלוע מגיע, דלהתוס' (חולין צו: ד"ה אפי') אינה אוסרת, ולהר"ן (שם מג: מדפי הרי"ף) אוסרת, וי"ל שפסק בזה הגר"ז כהתוס', שאין חתיכה שנעשית נבילה אוסרת במקום שהבלוע לא מגיע, וא"כ המאכל החלבי שנבלע בו מהבשר שבשיפוד, אינו חוזר ואוסר את הכלי, כיון שטעם הבשר הבלוע במאכל זה לא חוזר ונפלט לכלי, דאין הבלוע במאכל יוצא בלא רוטב.

ובנידון זה שנחלקו בו התוס' והר"ן, נחלקו האחרונים איך לפסוק, הש"ך (סי' ק"ה סקי"ז) פסק בזה כהר"ן, והפרי"ח (שם סקכ"ג) פסק כהתוס' והוכיח כן מדברי הב"י, וכן ס"ל להגר"א בסי' ק"ה (סקמ"א). וי"ל דאף הגר"ז ס"ל כן, וכן מורה פשט לשון מרן השו"ע בסי' צ"ב ס"ב.

אמנם עדיין קשה, דזה נחא אם מתחילה צלה בשיפור בשר כחוש, אבל אם צלה בשיפור בשר שמן, קימ"ל בסי' ק"ה ס"ז שהוא מפעפע בלא רוטב, וא"כ יוצא טעם הבשר לחלב ואוסרו, וחוזר ונבלע עם החלב בשיפור, וכה"ג אף להתוס' נאסר השיפור, ודוחק גדול לומר דהגר"ז מיירי רק בדבר שאינו שמן שהרי כתב דבריו בתורת כלל לכל דבר שנצלה באור. ומצוי מאוד לצלות בשר שמן בשיפור.

ואחר העיון לא קשיא מידי והתירוץ על דברי הגר"ז במקומו עומד, וזה יתבאר בהקדים שנחלקו האחרונים על בליעת כלי מדבר שמן אם אמרינן ביה שמפעפע בלא רוטב, הש"ך (סי' ק"ה סקכ"ג) נסתפק בזה, והמג"א (סי' תנ"א סקל"ז) כתב שדבר שמן שנבלע בכלי בטל ממנו כוחו ואינו מפעפע, וכ"פ שם הגר"ז גופיה (סנ"ו), וכ"פ שם המשנ"ב (ס"ק קי"א) לדינא שאם אפה מצה על כלי של חמץ שנשתמשו בו חמץ עם שומן, והכלי מודח, אינו אוסר רק כדי קליפה מהמצה. וכתב שם בשעה"צ דפסק כן משום דהמג"א והפר"ח (יו"ד סי' ק"ה) והחק יעקב ס"ל כן והכריע כוותיהו לעומת ספיקו של הש"ך.

ויעויין עוד בב"י (יו"ד סוס"י צ"ד) דמוכח בדבריו כהמג"א ודעימיה, דכתב שם הב"י בשם הר"י להתיר אם נפל גבינה על פאנדי"ש בקליפה דאין דרך גבינה לפעפע, ולמד מזה הב"י דה"ה שהבלוע בכלי אין דרכו לפעפע, ועפ"ז כתב שאם נפל גבינה על קערת בשר סגי לה בקליפה, ומדלא חילק הב"י אם בלוע בקערה שומן שהוא מפעפע, משמע דס"ל כסברת המג"א ודעימיה.

והשתא נחא מה שפסק הגר"ז, דטעם הבשר שנפלט בחלב אפי' אם הוא מדבר שמן אינו חוזר ונבלע בכלי, כיון שמתחילה הוא היה בלוע בכלי ובטל ממנו עי"כ כוחו לפעפע. ולשיטת התוס' ודעימיהו לא נבלע בכלי "איסורא", משום שטעם הבשר שבלוע בחלב אינו חוזר ונבלע בכלי.

ויש עוד להוסיף על יישוב זה, את מה שכתב החו"ד (סי' צ"ז סק"ד) להוכיח מדברי האו"ז שדבר שמן הבלוע בחתיכה אינו מפעפע לכלי, ורק מחתיכה לחתיכה הוא דמפעפע.

ומכל מקום לפי דברינו צריך לומר שלא כתב הגר"ז להתיר להגעיל את הכלי רק אם נשתמש בו בצלי יבש בלא רוטב, דכשיש רוטב לכו"ע נבלע מה שבלוע במאכל החלבי בחזרה אל הכלי, וכיון שמאכל החלב נעשה נבילה מקרי "איסורא" מה שחוזר ונבלע ממנו בכלי. וזה אינו כ"כ דוחק, דסתם צליה היא בלא רוטב.

ולמה שנתבאר אפשר שאין ראייה מתשובת הרמ"ע מפאנו הנזכרת לעיל לאסור, דמה שאסר בסוף התשובה מטעם שהחלב נעשה נבילה וחוזר ואוסר את המחבת, הוא רק בציור שכתב שם שטיגן שומן במחבת דזה חשוב כרוטב, אבל כשאין רוטב אפשר שגם הוא יודה שיש להתיר את הכלי ע"י הגעלה (ויעויין בב"י בסי' ק"ה ד"ה ולענין צלי, דמעט רוטב שיש במחבת חשוב כרוטב להעביר את הטעם הבלוע).

איברא דלכאורה עדין יש לאסור להכשיר ע"י הגעלה באופן שהמאכל החלבי שצלה אחרי הבשר הוא מדבר שמן (וכן להיפך אם צלה מתחילה חלב ואח"כ בשר שמן), דכה"ג טעם הבשר שנבלע במאכל של החלב מתפטם ומפעפע כדאיתא בסי' ק"ה ס"ה, אמנם דין זה תלוי במה שהאריכו האחרונים שם ולבאר זאת נביא את תורף דבריהם:

כתב שם הטור (סי' ק"ה) וזה לשונו: ולא מיבעיא חתיכה אחת שיש בה חלב שמפעפע לכולה אלא אפי' חתיכת האיסור כחוש וחתיכת היתר שנצלה עמה שמנה האיסור מפעפע בכולו עכ"ל.

ומאידך כתב הטור (שם) וזה לשונו: והא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה דוקא שאיסורה מחמת עצמה כגון נבילה או בשר בחלב אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר אינה אוסרת אחרת הנוגעת בו ואפילו אם נצלו ביחד שאין דבר הבלוע בחתיכה יוצא ממנה לבלוע באחרות אלא ע"י רוטב אפילו החתיכה של היתר שמינה ושומן שבה מפעפע לפי שאין השומן שבה מוליך עמו האיסור אלא למקום שהאיסור יכול לילך בטבעו עכ"ל.

והקשה הב"י דסתרי דברי הטור אההדדי, דפעם אחת כתב שהחתיכה השמנה של ההיתר מפטמת את הכחושה של האיסור, ופעם כתב שאין השומן שבחתיכת ההיתר מוליך עמו את טעם האיסור שבלוע בה. ובשו"ע (ס"ה) כתב את הדין הראשון שכתב הטור, והשמיט את הדין האחרון. וכתב הש"ך (סקי"ט) שהשמיט השו"ע דין זה מפני שהקשה בב"י דשני הדינים סותרים ולא רצה להקל בזה. ולפי"ז בנידון דידן היה צריך להחמיר, שהרי נידון דידן דומה למה שהשמיט השו"ע, דהטעם של הבשר שנפלט מהשיפור מתפטם במאכל החלבי אם הוא שמן, ועי"כ מפעפע בחזרה לשיפור.

ואחר העיון לפי מה שביארו שם האחרונים אינו כן. דנחלקו שם האחרונים בביאור דין זה שכתב הטור דההיתר השמן מפטם להכחוש, דהפמ"ג (שפ"ד סקי"ד) פירש שם בדעת הש"ך והב"י דההיתר מפטם את חתיכת האיסור ונעשה כאיסור שמן, וזה לא שייך בכלי דאין שייך דין פיתום בכלי שיחשב כדבר שמן, שהרי אין לו טעם עצמי, רק נבלע בו טעם ממקום אחר, ואיך יחשב הכלי כדבר שמן. ועוד דלדעת הגר"ז והמג"א ועוד פוסקים אפי' טעם של שומן שנבלע בכלי לא מפעפע וכנ"ל, וא"כ אין שייך לומר על דבר שמן שנבלע בכלי שיפטם את הכלי.

והחור"ד (שם סקי"א) פירש בטור דלא נעשה האיסור כדבר שמן ע"י הפיתום, אלא דמה שנבלע בהיתר בכדי נטילה מפעפע בכל החתיכה ע"י שהשומן מוליכו לכל החתיכה, וע"פ זה כתב ליישב את הסתירה בטור, דלכך חתיכת היתר שמינה שנבלע בה איסור אינה אוסרת חתיכות אחרות, משום דאין בה כח לפעפע את הבלוע למקום אחר, רק שאחר שנבלע בה איסור שמן יש בו כח לפעפע בכל החתיכה משום שהוא שמן, ולפי"ז נמי ניחא דמה שנבלע מהשיפור לצלי אינו חוזר ונבלע בשיפור.

ועוד דלהחור"ד (סי' צ"ז סק"ד) הנזכר לעיל אף אם נחשיב את מה שנבלע מהשיפור למאכל החלבי כאילו נתפטם ונעשה שמן מ"מ אינו מפעפע לכלי, דהוכיח החור"ד מהאו"ז דדבר בלוע בחתיכה לעולם אינו מפעפע לכלי אף אם הוא שמן, ורק מחתיכה לחתיכה הוא דמפעפע.

ה. העולה לדינא

ולסיכום: עלה בידינו שנחלקו הפוסקים אם אפשר להכשיר כלי שצלה בו בשר ואח"כ חלב בתוך מעל"ע ע"י הגעלה, או שצריך להכשירו כדינו בליבון. לדעת הגר"ז אפשר להקל להכשירו ע"י הגעלה, אמנם נתבאר לעיל דצריך לפרש שלא התיר הגר"ז רק באופן שצלה בו בלא רוטב. ולדעת האיסור והיתר אין להכשירו רק ע"י ליבון. וכן משמע קצת במאירי, ובדברי הרמ"ע מפאנו יש להסתפק.

ולמה שנתבאר ההיתר של הגר"ז מתבסס על שיטת התוס' שמאכל שנעשה נבילה אינו חוזר ואוסר רק במקום שהטעם הבלוע בו יכול להתפשט, ולפי"ז לדעת הש"ך (סי' ק"ה סקי"ז) יש לאסור להכשיר את הכלי בהגעלה כיון שהוא פוסק כשיטת הר"ן שחלק על התוס'.

ולענין דינא בתוך מעל"ע מסתבר דיש להחמיר שלא להכשיר בהגעלה, כיון שבתוך מעל"ע הכלי אסור מהתורה, וספד"א לחומרא. אבל לאחר מעל"ע שהוא נטל"פ ואיסורו מדרבנן נראה שיש להקל להכשיר את הכלי ע"י הגעלה או ליבון קל שדינו כהגעלה כמבואר ברמ"א (או"ח סי' תנ"א סק"ז).

הרה"ג דניאל הכהן סיטון שליט"א
כולל עטרת יצחק

גדר 'יצא השער' בזמננו ונפק"מ לכמה עניינים יסודיים בהלכות ריבית [וביאור שיטת מורנו הגרב"צ זצוק"ל בענין זה]

הנה ענין "יציאת שער" הוא ענין יסודי ומרכזי מאוד בהלכות ריבית, ובכללות ישנם ג' אופנים בהם יציאת השער היא נפק"מ גדולה לדינא:

א. פסיקה על פירות - דקיימא לן (מתני' ב"מ עב:) דאין פוסקין על הפירות עד שיצא השער ומשיצא השער פוסקין. וידוע דלדינא פליגי השו"ע והרמ"א איזה שער בעינן, דלדעת השו"ע (סי' קעה ס"א) בעינן דווקא שער של מדינה (דאיתא בשיטמ"ק עב: דהוא נמשך חודשיים או שלושה), ולדעת הרמ"א (שם) סגי בשער של עיירות ובחכמת אדם (כלל קמא ס"א) איתא שהוא נמשך כמה ימים.

ב. היתר הלוואת סאה בסאה כאשר יצא השער, ובלא"ה אין היתר ללוות סאה בסאה אא"כ יש ללווה את הפירות ברשותו כמבואר בסי' קסב.

ג. איסור טרשא - כאשר מוכר לחבירו חפץ בהקפה וגובה מחיר גבוה מן השער של אותו החפץ דאין להתיר בזה כמבואר בסי' קעג (ס"א).

מקורות לכך שכשיצא השער כולם היו מוכרים במחיר אחד

והנה משמע בגמ' בב"מ בכמה דוכתי (סג: לגבי קיראי, סד: לגבי קארי, עב: לגבי שער לקוטות ושער בעה"ב) דכשיצא השער מוכרים כולם במחיר אחד וכן הוא בראשונים (רש"י סג: בד"ה היני ושילי עיי"ש שכתב בזה"ל "בכל מקום הוא מוצא סביבותיו לקנות "בדמים הללו", ועוד ראשונים). ובפשטות מוכח מזה דענין יציאת השער הוא דווקא בכך שכולם מוכרים במחיר אחד את הסחורה, ולכך יש לנו ביטחון שיוכל המוכר לקנות במחיר זה ממש את הפירות שהתחייב ללוקח.

וכן מפורש בדברי שו"ע הרב (הלכות רבית סעיף ח) וז"ל "וכל שאין למוכר סחורה זו כולה בעת שמקבל המעות אפילו בשויה אינו רשאי למכור שיעמיד לו לאחר זמן בשער של עכשיו, אלא אם כן היא סחורה שיש לה עכשיו שער ידוע וקצוב בשוק שהכל מוכרים בשער אחד מפני שהיא מצויה הרבה בשוק אם היא סחורה הנמכרת בשוק כגון פירות ותבואה וכיוצא בהן, ואם אינה נמכרת בשוק כגון שעה וכיוצא בה אם היא מצויה הרבה כל כך בעיר זו עד שכל המוכרים מוכרים בשער אחד אבל סחורה שאין לה עכשיו שער קצוב יש מוכר בפחות ויש ביותר אסור להקדים מעות על סחורה זו אפילו בשויה עכשיו, כי שמא תתייקר אחר כך והוא יטול כשער הזול של עכשיו בשביל המתנת חוב המעות שהקדים לו שנעשו עליו כהלואה הואיל ולא היתה

לו הסחורה והרי זה אבק רבית מה שאין כן כשיש לה שער (אין ריוח ללוקח בהקדמת המעות למוכר שהרי היה מוצא לקנותם במעותיו מאנשים אחרים בשער הזה) **שהרי היא מצויה הרבה והיה המוכר יכול לקנותה מאחר בשער הזה במעות** אלו שמקבל עתה הרי זה כאילו קנאה שהקילו בזה הואיל והיא מצויה הרבה". עכ"ל.

הרי לך להדיא מלשון שו"ע הרב דכשיצא השער מוכרים כולם במחיר אחד. וכשלא יצא השער יש מוכרים במחיר זול ויש המוכרים במחיר יקר, ולכך יש חשש שתתייקר הסחורה מחמת שגם כעת אין לה מחיר ברור וידוע משא"כ כשיצא השער ויש לה מחיר אחד הנמשך זמן רב אין חשש שיתייקר החפץ למשך זמן מה (ותליא בשיטות הפוסקים אם בעינן שער מדינה או סגי בשער של עיירות וכדלעיל).

אם בזמננו משכח"ל יציאת שער במוצרים הסטנדרטיים - מח' פוסקי זמננו בדין זה

והנה המציאות כיום בזמננו שלרוב ככל המוצרים הסטנדרטיים כמוצרי אוכל, חשמל, ניקיון, וכיו"ב, אין מחיר אחד ברשתות השונות, וכל רשת מוכרת במחיר שונה (כמובן עד טווח מסוים). ולכאור' נראה דלא חשיב יציאת שער מחמת שאין מחיר אחד לכולם וממילא יהיה אסור לפסוק על רוב ככל המוצרים שבזמננו.

שיטת מורנו הגרב"צ בדין זה

ובאמת כן היא שיטת כמה מפוסקי זמננו, יעויין בספר רבית לאור ההלכה (להגר"מ פנירי ח"א פט"ז סט"ו) שכתב בשם מורנו הגרב"צ זצ"ל דבזמננו אין היתר לפסוק על רוב ככל המוצרים מחמת שאינם שייכים בגדר יציאת שער, ורק על לחם וחלב שהם בפיקוח ממשלתי מותר לפסוק [וגם בהם היתר הפסיקה נאמר דווקא על תקרת המחיר ולא בפחות מכך משום שבפחות ממחיר זה לא יוכל המוכר להשיג בקלות]. וכ"כ בספר מלוה ה' להגר"מ לוי זצ"ל (ח"א פ"ט הכ"ז). ולכאור' דבריהם ברורים מאוד לאור מה שכתבנו לעיל דמוכח בגמ' ובפוסקים דכשיצא השער היו מוכרים כולם במחיר אחד ודווקא בזה היקלו חכמים משום דיוכל המוכר לקנות במחיר זה בכל המקומות משא"כ בזמננו.

ונמצא לפ"ז דהבנה זו הינה חומרא גדולה באיסור פסיקה דלא נתיר לפסוק אלא על דבר שכולם מוכרים אותו במחיר אחד, והיום לא משכח"ל אלא במוצרים שיש עליהם פיקוח ממשלתי. וכן בהלוואת סאה בסאה דלא חשיב שער אלא בכה"ג שמוכרים במחיר אחד וממילא יהא אסור ללוות את רוב ככל המוצרים שאין להם מחיר אחד.

דעת הגרי"ש אלישיב ועוד דלרוב המוצרים בזמננו יש שער

מאידך מצינו גישה שניה בפוסקים והיא דעת הברית יהודה (פכ"ד סעיף יא הערה לג) והגרי"ש אלישיב (כמובא בשבות יצחק פ"ב ה"ג בשמו) והגר"פ וינד שליט"א (כמובא בספר רבית הלכה

למעשה פ"ח אות כ). לשיטתם כיום רוב ככל המוצרים הם בגדר יצא השער מחמת שאפשר להשיג אותם בכל חנות במחיר שלה.

ונראה דלשיטתם זו ענין שער מיוסד ע"ז דבעינן שתהא הסחורה מצויה תמיד בשוק ויהא אפשר להשיגה בקלות, ובזמנם כשלא היתה מצויה הסחורה ממילא היו מחירים שונים לאותה סחורה וכשהיתה הסחורה מצויה בשוק לכולם ממילא היה המחיר אחיד. אולם בזמננו שיש שפע גדול ועינינו הרואות שרוב הסחורות תמיד מצויות להשיגם למרות שהמחירים משתנים ממקום למקום, דלא הרי מחיר רשת מזון גדולה כמחיר מכולת, ולא הרי מחיר קיוסק כמחיר מכולת. ובכל זאת יש לומר דכל הני מוצרים חשיבי בגדר יצא השער, דסוף סוף הם מצויים תמיד, וכל חנות יש לה שער קבוע לעצמה שבדרך כלל לא משתנה ומתייקר (ונראה ברור שאף לשיטת מרן השו"ע בסי' קצה ס"א דבעינן שער של דורמוס שהוא נמשך כחודשיים שלושה מכל מקום ברשתות במזון השונות בדרך כלל המחירים שבהם קבועים לחודשיים שלושה).

עכ"פ לשיטה זו יוצא דמותר לפסוק על רוב ככל המוצרים שבזמננו משום שיש להם מחיר ידוע בכל רשת כפי עניינה. ויהיה אסור לפסוק רק על דברים שאינם מצויים בשפע בחנויות דאין לנו ודאות שיוכל המוכר להשיגם במחיר זה (וכגון הזמנת ארון מסויים או תפירת שמלה שאין לזה מחיר ברור. מיהו אם אין שום טווח ברור לדברים אלו יתכן דמותר לפסוק עליהם מחמת שאין בהם חשש התייקרות ועיין להלן מש"כ בזה).

ונראה פשוט שההיתר לפסוק לשיטה זו הוא לא רק על המחיר הגבוה שאפשר להשיגו בכל מקום אפי' בקיוסק וכיו"ב וממילא אין בזה חשש התייקרות, אלא אפי' על המחיר הנמוך ביותר שנמכר רק ברשתות הגדולות במחיר זה גם מותר לפסוק עליו, דהא זיל בתר טעמא דאפשר להשיג מוצרים אלו במחיר זה ברשתות הגדולות ולכן יש לנו את הסברא של שקילא טיבותך, שאומר הלוקח למוכר מאי אהנית לי הרי גם אני יכלתי להשיג מוצרים אלו במחיר זה והיו מתייקרות ברשותי. ונמצא שאפשר לפסוק על רוב ככל המוצרים הסטנדרטיים בימינו מהמחיר הגבוה ביותר ועד המחיר הנמוך ביותר.

החומרא לשיטה זו בדין פסיקה בהוזלה

אולם לכאור' איכא גם חומרא לשיטה זו, שיהיה אסור לפסוק מתחת המחיר הכי נמוך שנמכר ברשתות הגדולות אפי' בשקלים בודדים, שהרי אם אנו נוקטים שיש שער למוצר זה והשער הוא לדוגמא מחמשים נ"ח עד שבעים נ"ח, א"כ כל הוזלה שהיא מתחת השער אסורה, וכיון שחמשים הוא השער א"כ יהא אסור לפסוק בארבעים וחמש. ונמצא שהקולא שהיקלה גישה זו ליתן דין שער על רוב המוצרים יוצרת בעצמה חומרא שלא לפסוק מתחת מחיר זה [אא"כ נסבור כשיטת ערוך השולחן שנביא להלן דכל היכא שדרך המסחר הוא בכך אין מדקדקים במעט פחות או מעט יותר מן השער].

הנפק"מ בפלוגתא זו גם לגבי הלוואת סאה בסאה

ונבוא לדין הלוואת סאה בסאה דגם בזה ישנה נפק"מ משיטות אלו דלשיטת הגרי"ש הנ"ל מותר ללוות את רוב ככל המוצרים הסטנדרטיים דמותר ללוות סאה בסאה היכא דיצא השער (כמבואר בסי' קסב ס"ג), משא"כ לשיטת הגרב"צ שיהא אסור ללוות מוצרים שאינם בפיקוח ממשלתי.

נפק"מ לגבי טרשא

ולגבי טרשא יש לדון דהנה קיימא לן (סי' קעג ס"א) דבטרשא אסור למכור ביותר מדמיו היכא דיש שער ידוע או היכא ששומתו ידועה, ורק דבר שאין לו שער ידוע וגם אין לו שומא ידועה מותר למכרו ביותר מדמיו ובלבד שלא יעלהו הרבה.

והנה לשיטה זו דהגרי"ש דרוב המוצרים בזמננו חשיבי יצא השער למרות שיש פער במחירים בין הרשתות יש לדון אם יהיה מותר למכור מוצרים אלו בטרשא יותר ממחירם. והנה זה פשוט שלדוגמא אבקת "מטרנה" שיש לה שלושה מחירים בשוק ובדרך משל: ברשת מזון גדולה נמכרת בחמשים, ובמכולת בשישים, ובקיוסק בשבעים, ודאי שמותר למכרה בהמתנה מחמשים עד שבעים שהרי זהו טווח המחירים המקובל ואין כאן יוקר כלל. ואין להקשות דאחר שלשיטתו יוצא שכבר מארבעים נ"ח זהו השער א"כ כיצד מותר למכור ביותר מן השער. משום שלשיטתו באמת יוצא שבנידון דידן ישנם ג' שערים: בארבעים, בחמשים, ובשבעים. וממילא כל עוד שמוכר בתוך טווח זה ודאי דלא שייך לומר דיש כאן ריבית.

אבל מ"מ נראה דלשיטה זו יהא אסור למכרה מעל שבעים אפי' במעט, שהרי זהו המחיר הגבוה ביותר שנמכר בשוק, וכיון שלשיטה זו מחיר זה נחשב כשער, א"כ כל שמעלהו יותר מן השער יש לאסור בזה דניכרת הריבית כמו שפסק השו"ע בסי' קעג ס"א דאסור למכור בהמתנה ביותר מן השער.

ובאמת עיין בספר רבית הלכה למעשה (להגר"פ וינד מהדורת תשפ"ב פ"ח אות טו) שכתב להדיא דרוב ככל המוצרים היסודיים כדברי מאכל וניקיון וכיו"ב אסור לעשות בהם טרשא ולמוכרם בהמתנה אא"כ מוכר לו כפי המחיר הגבוה ביותר הקיים בפועל בשוק. וזה תואם את שיטתו בפסיקה דכיום לרוב ככל המוצרים יש שער ולכן אין היתר לעשות בהם טרשא ביותר מהמחיר הגבוה ביותר בשוק והיינו ממש כדברינו הנ"ל.

משא"כ לשיטת הגרב"צ הנ"ל לכאור' יהיה מותר למכור יותר מהמחיר הגבוה ביותר בשוק עד שישית כדיני טרשא (סי' קעג ס"א) דשרינן למכור בהמתנה עד שתות ממחיר החפץ ומבואר בפוסקים (סמ"ג לאוין קצג ויראים סי' קיח ובמהריט"ץ סה. והבאנו דבריהם לעיל סי' קעג ס"א) דהשתות נמדדת מהמחיר הגבוה ביותר בשוק, וכיון שלרוב ככל המוצרים אין שער ושומא ידועים א"כ יהא מותר למכרם בהמתנה עד שישית יותר מן המחיר הגבוה ביותר בשוק.

ומצאתי שכ"כ הגר"מ פנירי (רבית לאור ההלכה ח"א פט"ו הערה ז) שליט"א דלשיטה זו דהגר"צ מותר לעשות טרשא ברוב ככל המוצרים בימינו עד שישית מן המחיר הגבוה ביותר בשוק.

מיהו מקום יש בראש לחלק ולומר דאין לדמות בין שער שמתיר פסיקה לשער שאוסר בטרשא והיינו דבפסיקה בעינן שיוכל להשיג את המוצר באותו המחיר וכלפי זה ס"ל להגרי"ש ודעימיה דעצם זה שכל חנות מוכרת במחיר שלה גם חשיב כיצא השער דהא סו"ס אפשר בקלות להשיג את המוצר בחנות זו במחיר זה. אולם לגבי טרשא מה שאסור למכור ביותר מן השער היינו מחמת שאז ניכר לכל שלוקח לו יותר מעות בעבור ההמתנה וכלפי זה כשם שחזינן דכשאיין שער מותר למכור עד שישית מהמחיר הגבוה ביותר בשוק אע"פ שלכאור' ניכר הדבר שלוקח לו יותר בעבור ההמתנה מכל מקום אמרינן דילמא ימצא מי שמוכר במחיר זה גם במזומן א"כ יש לומר כן גם לגבי שיטת הגרי"ש הנ"ל למרות שלדידיה במציאות דידן חשיב יצא השער, דעד כאן לא החשיב הדבר כיצא השער אלא לענין פסיקה אבל לענין טרשא גם אם מוכר עד שישית יותר יקר מן המחיר הגבוה ביותר בשוק אכתי לא ניכרת הריבית משום דדילמא ימצא מי שימכור במחיר זה גם למשלם במזומן. ועיין בזה.

חידושו של הערוך השולחן דשער אינו חייב להיות מחיר מדויק ממש

ויעויין בערוך השולחן (חו"מ סי' רט סט"ז) שכתב בזה"ל "ויצא השער מקרי במה שדרך הסוחרים למכור במקח הלזה ואין מדקדקים במעט פחות מהמקח או יתר מעט כיון שדרך המסחר כן הוא [נ"ל]". עכ"ל.

ולכאור' נראה דרצונו לומר דגם אם נימא דשער היינו מחיר מדויק מכל מקום אין קפידא למכור במעט יותר או מעט פחות מחמת שכן דרך המסחר.

ולפי דבריו יתכן דיש לומר דגם הגר"ז שהבאנו לעיל שכתב שכשיצא השער היו כולם מוכרים במחיר אחד, לא בא אלא לאפוקי שינוי גדול במחירים אולם שינוי כל דהו אכתי נחשב כיציאת שער.

ולכאור' דבריו מחודשים שהרי בפשטות משמע מכל הני דוכתי שהבאנו לעיל דשער היינו מחיר מדויק ואסור להזיל ממנו אפי' כל דהו. ומאידך טענת הערוך השולחן מסתברת דסו"ס דרך המסחר כן הוא שזה מוכר ביותר וזה מוכר בפחות.

ויתכן דאין כוונת הערוך השולחן לומר דיש שער מדויק שאפשר להזיל ממנו אלא היא גופא כוונתו לומר דהגדרת שער אינה מחיר מדויק אלא כל שכך הוא דרך המסחר זוהי הגדרת השער למרות שאין כאן מחיר מדויק וזה מה שקרוי בלשוננו טווח המחירים המצוי בשוק.

ולפ"ז משכחת לה גם הפרשים גדולים בטווח המחירים וכגון במוצרי חשמל או ריהוט דידוע שטווח המחירים משתנה מאוד מחנות לחנות מחמת פרמטרים שונים. ולכא' לדברי הערוך השולחן גם זה ייחשב שער דסו"ס דרך המסחר כן היא. ואם כנים אנו בזה תהא ראייה מדברי הערוך השולחן לשיטת הגרי"ש שהבאנו לעיל דבמציאות זמננו חשיב יצא השער לרוב המוצרים מחמת שהבדלי המחירים בין החנויות הם מחמת דרך המסחר. ויל"ע.

סיכום השיטות השונות בדיון זה והנפק"מ ביניהם

ונמצא בקצרה דיש לפנינו שתי שיטות מרכזיות בהגדרת יצא השער ברוב המוצרים שבזמננו, ובפשטות לכל שיטה ישנה קולא וחומרא: לשיטת הגרב"צ ישנה חומרא בפסיקה ובהלוואת סאה בסאה דלא חשיב שער ולכן אסור לפסוק או להלוות את רוב המוצרים בזמננו אא"כ יש למכור או למלוה את המוצרים ברשותו, משא"כ לענין טרשא איכא קולא למכור את רוב המוצרים ביוקר עד שישית מחמת דחשיבי כאין שומתם ידועה. ולשיטת הגרי"ש בפסיקה ובהלוואת סאה בסאה יוצאת קולא דמותר לפסוק על רוב המוצרים וכן מותר ללוותם אף אם אין למלוה מוצרים אלו, אולם מאידך לכא' יהא אסור לעשות בהם טרשא יותר מהמחיר הגבוה ביותר בשוק ויש לעיין בזה [דיתכן לומר כפי שצידדנו לעיל דגם להגרי"ש יהא מותר לעשות בהם טרשא עד שישית] וצ"ע.

דברי השיטמ"ק בשם הריטב"א בנידון זה ואם מוכח מדבריו כאחת השיטות

ולכא' יש להוכיח נידון זה ממה שכתב הריטב"א (עב: והובא גם בשיטמ"ק שם) וז"ל "ומרי רבינו היה אומר בשם אחד מן הגדולים דלא חשיב בזמן הזה יצא השער אלא כשהסיעו בני העיר על קיצותן שלא למכור אלא כפי השער ההוא, אבל כל שאין שם קיצותא של אגודמים והרשות ביד כל אדם למכור כמו שירצה אף על פי שכולן מוכרין בשער אחד אין פוסקין עליו. ואין זה נראה משמעתין דהכא אלא כל שהשער קבוע ומשוך פוסקין עליו. עד כאן". עכ"ל.

חזינן דפליגי הריטב"א ורבו בגוונא שכולם מוכרים בשער אחד אבל אין ע"ז פיקוח ממשלתי, דלשיטת רבו של הריטב"א לא חשיב יצא השער למרות שכולם מוכרים במחיר אחיד, אולם הריטב"א סובר דגם בלא פיקוח ממשלתי חשיב יצא השער.

והשתא לשיטת רבו של הריטב"א נראה ברור דבזמננו אין להתיר אלא במוצרים שיש עליהם פיקוח ממשלתי, דהא בלא"ה אע"פ שכולם מוכרים במחיר אחיד לא מהני. ואפי' לשיטת הריטב"א דפליג עליה וס"ל דלא בעינן שיהא פיקוח ממשלתי ניתן לומר דכיום אין לפסוק אלא על לחם וחלב, שהרי עד כאן לא התיר הריטב"א אלא מחמת שכולם היו מוכרים בשער אחד, אבל כיום שכל חפץ נמכר במחיר שונה לא חשיב יצא השער אלא במוצרים שיש עליהם פיקוח ממשלתי וזה מה שגורם שכולם ימכרו אותם במחיר אחיד.

וכיו"ב יש להוכיח מדברי הגר"ז (שהבאנו לעיל) דכתב שכשמצויה הסחורה בשוק ממילא יש לה מחיר אחד, ומשמע דאם אין מחיר אחד לא חשיב שער. וקשה טובא על הפוסקים הסוברים דגם בזמננו יש דין יציאת שער לרוב המוצרים הסטנדרטיים.

אולם יש לדחות וליישב דדווקא בזמננו שלא היתה הסחורה מצויה בשפע כל כך, אז היו נוהגים שכשהסחורה מצויה כולם משווים את המחירים דאל"כ כולם יקנו אצל אלו המוכרים בזול, ולא היה אינטרס ברור למכור במחיר יקר יותר שהרי אין סיבה לעשות זאת, מחמת שכולם מספקים את אותו המוצר באותם התנאים. אולם כיום טעם הדבר שיש שינוי במחירים בין רשת גדולה למכולת או לקיוסק הוא משום כמה פרמטרים: ראשית כל הרשת הגדולה קונה כמויות גדולות יותר וודאי שהיא קונה אותם בזול הרבה יותר מהמכולת או הקיוסק, ולפיכך הרשת יכולה להרשות לעצמה להוזיל את המחירים, משא"כ המכולת או הקיוסק שקונה כמות קטנה יותר וממילא חייב למוכרה ביוקר יותר בכדי שלא להפסיד.

ונחזור הדברים יותר: לדוגמא במוצרי חשמל וכיו"ב שאפשר להזמין אותם מחו"ל (דרך האינטרנט וכיו"ב) במחיר מוזל במיוחד, ומאידך אפשר לקנותם בחנות בא"י המוכרת אותם במחיר יקר יותר, א"כ טעם ההבדל בין המחירים הוא משום שכשמזמין מוצר זה מחו"ל אין כאן קנייה ברורה של מוצר מאדם מסוים, ויתכן שיהיו שינויים כלשהם במוצר או שהמוצר לא יגיע ליעדו, וכיו"ב כל מיני סיכונים מסיכונים שונים. ועוד שבעל הסחורה אינו מחזיק חנות עם מוכרים וכו', אלא שולח ישירות את החפצים מהיצרן לצרכן ולכן הוא חוסך את כל הפערים של היבואן והוצאות החנות והמוכרים וכו', משא"כ בחנות שאדם קונה בה שם הקונה מקבל שירות הרבה יותר אחראי והוא רואה את מה שהוא קונה ומקבל אותו מיד ויש לו את מי לתבוע וכו' ולכן הוא מסכים לשלם מחיר גבוה יותר מחמת שהוא מקבל שירות יותר אחראי ומוצר בטוח יותר, הן בנחות הקניה, והן בזמינות, וכיו"ב.

ועל פי כל הנ"ל ניתן לומר דגם שיטת הגריש"א הנ"ל אינה נסתרת מדברי הריטב"א ושו"ע הרב הנ"ל, דיש לומר דעד כאן לא הצריכו שכולם ימכרו במחיר אחד אלא מחמת שבזמננו זה היה הסימן לכך שהסחורה באמת מצויה בשפע וניתן להשיגה בכל מקום, אולם יסוד טעם ההיתר אינו משום המחיר האחד, אלא משום שהסחורה מצויה בשפע, אולם כיום נשתנתה המציאות וברור כשמש שהסחורות ורוב המוצרים הסטנדרטיים נמצאים בשפע כל השנה הרבה יותר מזמננו, ומה שכל אחד מוכר במחיר שונה הוא משום שיקולים משיקולים שונים ואין זה סותר את מהות יציאת השער. ועיין.

ומ"מ נראה דשיטת רבו של הריטב"א שהצריך פיקוח ממשלתי ודאי לא קאי כשיטה זו דהגר"ש אלישיב דהא חזינן דמצריך שיהא פיקוח על המחירים למרות שהמציאות היא שהמחיר היה אחד, ושמע מינה דבעינן ביטחון גמור שבכל מקום ימצא לקנות במחיר זה וא"כ בימינו דאין מציאות כזו יש לאסור. ובאמת לא מצינו בדברי הראשונים שיכתבו כדעה זו.

יש לצדד לדחות ראייה זו מלשונות הראשונים דמה שכתבו **בשער אחד** אין כונתם למחיר מדויק אלא ל"טווח המחירים" וכעין דברי הערוך השולחן שהבאנו לעיל דכל היכא שדרך המסחר כן היא חשיב שער ולפ"ז אפשר לומר דכוונת רבו של הריטב"א היא לומר דלא סמכין על טווח המחירים אלא אם כן יש קיצותא ברורה של המושל שלא למכור יותר מטווח זה [וזו כוונת הריטב"א במש"כ "שלא למכור אלא בשער ההוא" היינו שלא למכור מעבר לטווח זה] וע"ז פליג עליו הריטב"א וס"ל דלא בעינן קיצותא וסגי בזה שבמציאות כן הוא שמוכרים בטווח מסויים. ולפ"ז אין מקור כלל לומר דבעינן דווקא מחיר אחד מדויק בכל החנויות. ועיין*.

עוד יש לדחות את הראיה מלשון הריטב"א בהקדים, דהמעין בלשון הריטב"א יחזה שכתב בזה"ל "ומרי רבינו היה אומר בשם אחד מן הגדולים דלא חשיב בזמן הזה יצא השער אלא כשהסיעו בני העיר" וכו'. ומלשונו משמע דדווקא **בזמן הזה** קאמר דבעינן הסיעו על קיצתן ומשמע דבזמן הגמ' מודה הריטב"א דלא בעינן לזה ואין כוונתו ליתן גדר כללי לכל המושג של יציאת שער [דאל"כ לשם מה כותב מילים אלו ד"בזמן הזה"]. וא"כ על כרחנו לומר דמורו של הריטב"א נוחת רק **למציאות זמנו** ומלמדנו דלא חשיב יצא השער אא"כ הסיעו על קיצתן. ויתכן לבאר דבריו דבמציאות זמנו כל עוד שלא היה פיקוח ממשלתי אכן לא היה השער יציב. ולמרות שכתב בלשונו "**אף על פי שכולן מוכרין בשער אחד** אין פוסקין עליו". דמשמע מזה שהיתה מציאות שכולם היו מוכרים באותו השער מכל מקום יתכן דהריטב"א קמ"ל דלמרות מציאות זו לא היה השער יציב למשך זמן ארוך אא"כ הסיעו בני העיר על קיצתן. [ולפ"ז מה שחולק עליו הריטב"א היינו משום דס"ל דגם במציאות זמנם היה השער קבוע ויציב למרות שלא היה בפיקוח ממשלתי ומה שכותב דכן נראה "משמעתין דהכא" היינו שבסוגיא אין זכר לזה דבעינן פיקוח ממשלתי וממילא מסברא מבין הריטב"א דדי בזה שכולם מוכרים בשער אחד וגם זה נקרא שער יציב וקבוע].

ואם כנים אנו בזה נמצא שאין ראייה כלל מלשון הריטב"א למציאות זמננו דיתכן דדווקא בזמנו קאמר כן מחמת המציאות שהיתה נהוגה אז. וממילא לק"מ על שיטות הפוסקים הנ"ל מלשון הריטב"א. ודו"ק.

מקור לשיטה זו דסגי במצוי הדבר בשוק מדין פסיקה על זבל

ומאידך ישנו מקור לכאור' לשיטה זו דסגי בדבר המצוי בשוק אע"פ שאין לו שער אחד מהא דקיימא לן (רמב"ם פ"ט מהלכות מלוה ה"א) דפוסקין על הזבל כל ימות השנה אע"פ שאין למוכר זבל מפני שהוא מצוי תמיד. ובפשטות מיירי בגוונא דלא יצא השער לזבל (שהרי יש תנאים שאוסרים לפסוק עליו כמבואר במשנה עב:) ואפ"ה מתיר הרמב"ם לפסוק עליו, ומוכח

א. **ודוחק** לומר כעין מה שכתבנו קודם לכן דבזמנם רק פיקוח על המחירים היה סימן לכך שהסחורה אכן מצויה לכל ואם לא היה פיקוח שמע מינה דאין הסחורה מצויה כ"כ, משא"כ בזמננו דלמרות שהמחירים שונים בין רשת לחברתה מ"מ הסחורה ודאי מצויה בשפע. וכ"ז דוחק.

מזה לכאור' דכל היכא שהדבר מצוי תמיד אין בו איסור פסיקה, וא"כ בזמננו דרוב ככל הסחורות מצויות תמיד בכל עונות השנה יתכן דיש לדמותם לדין פסיקה על זבל וממילא יהא מותר לפסוק עליהם. אלא שצריך לידע את ההגדרה הברורה בזה מתי נחשב הדבר כמצוי ואם הוא דומה לזבל בזמנם. ועיין.

טעמו של הגרב"צ שמיאן בדרך זו

ובדעת הגרב"צ הנ"ל יתכן דס"ל דאפי' שאפשר להשיג את הסחורה בשפע גדול וכו', מכל מקום גדר יציאת שער היא שאנו בטוחים שהמוכר יוכל להשיג במחיר זה בכל מקום שקונה (ועיין לשון רש"י בדף סג: בד"ה היני ושילי שכתב "בכל מקום" הוא מוצא סביבותיו בדמים הללו), וא"כ יש לומר דאפי' שכיום יש סחורה מצויה בשפע רב, מכל מקום אין כאן וודאות שיוכל המוכר להשיג את הסחורה במחיר זה שפסק עם הלוקח בכל מקום, שהרי לא בכל שכונה ושכונה ישנה רשת גדולה המוכרת בזול, ונצטרך לומר או שכיון שיכול לילך לרשת הזולה צריך לילך לשם, או שאה"נ שהיתר זה ישתנה לפי כל שכונה ושכונה לפי המחיר הזול ביותר שמוכרים שם. ולכאור' זהו דוחק. ועיין.

ומ"מ יש להעיר דלכאור' אכתי צ"ב בסברת הגרב"צ דהא גם אם לא שייך בזמננו גדר של יציאת שער מחמת שאיננו בטוחים שיוכל המוכר להשיג את החפץ במחיר זה בכל מקום וכמשנ"ת, מכל מקום לכאור' אין זו סיבה לאסור לפסוק על המחיר הגבוה ביותר שקיים בשוק, שהרי במחיר זה ודאי שיוכל המוכר להשיג את הסחורה בכל מקום שהוא ואין בזה חשש התייקרות וא"כ לכאור' אין טעם לאסור לפסוק בכה"ג (ומה שבזמנם היה אסור לפסוק גם על תקרת המחיר כשלא יצא השער היה משום שהיה חשש התייקרות כל עוד שלא יצא השער אבל בזמננו לא שייך חשש התייקרות יותר מהמחיר הגבוה ביותר).

ונראה פשוט שטעמו של הגרב"צ צ"ל דכיון דבמציאות זמננו אין לנו גדר של יציאת שער כפי שהיה בזמנם שהכל היו מוכרים במחיר אחד, ממילא כבר לא נוכל להתיר על סמך סברא זו, דההיתר היחיד שהוזכר במשנה הוא ביציאת שער, ולכך אם אם אין טעם לאסור בכה"ג מכל מקום לא נוכל להתיר, והוי כעין הא דאמרינן בעלמא דאע"פ דבטל הטעם לא בטלה התקנה.

שיטת הרב פעלים במציאות זמננו לגבי יציאת שער

והנה לעיל בסי' קעג (ס"א) הבאנו את דברי הרב פעלים (ח"ד יו"ד סי' יב) המתיר לעשות טרשא בדבר ששומתו ידועה מחמת שרוב ככל הסחורות משתנה מחירם כל העת ע"י ידיעות מערי אירופא וכיו"ב והו"ל כדבר שאין שומתו ידועה שמותר לעשות בו טרשא.

ושם הערנו בדבריו דא"כ לגבי פסיקה לכאור' יוצא מדבריו שיהיה אסור לפסוק על רוב ככל הסחורות שהרי אע"פ שיש להם שער מ"מ אינו שער קצוב וקבוע דהא יתכן שישתנה השער כל העת. ועיי"ש שכתבנו לבאר ע"פ דבריו בכך איש חי (שנה שניה פרשת עקב אות ה) שהתיר

לפסוק בהזולה על מטבעות זרים ונימק טעמו דכיון דשומתם של מטבעות אלו כל העת עולה ויורדת דמי לדברי הרשב"א בתשובה (והביאו הב"י סי' קעג ס"א) דדבר שאין לו שער ידוע לא ניכר בו היוקר והזול. ומדברי הרשב"א הללו למדו כמה פוסקים (בסי' קעג ס"ז) להתיר לפסוק בהזולה על פרה וטלית וכיו"ב בדברים שאין היוקר והזול ניכרים בהם כיון שמחירם מורכב מכמה פרטים.

וא"כ נראה מדברי הבן איש חי שם דסחורות שכל העת שומתם עולה ויורדת בטל מהם איסור פסיקה ונראה ממהלך דבריו שם שכן היתה המציאות בזמנו ברוב ככל הסחורות שהיתה שומתם כל העת עולה ויורדת.

ואם כנים אנו בזה נמצא שזוהי שיטה נוספת בענין פסיקה על סחורות בזמננו דמחמת שכל העת שומתם עולה ויורדת בטל מהם לגמרי איסור פסיקה. מיהו שם כתבנו להעיר דנראה פשוט שבזמננו לא שייך היתרו של הרב פעלים בזה לא לענין טרשא ולא לענין פסיקה שהרי בזמננו רוב ככל מוצרי היסוד אינם מתייקרים לעיתים תכופות מחמת ידיעות המסחר השונות ועינינו הרואות שרוב ככל המוצרים נשארים במחיר זהה למשך זמן ארוך ברשתות השונות. ודו"ק.

סיכום השיטות השונות בענין פסיקה על סחורות בימינו

נמצינו למדים דבענין יציאת שער בזמננו בכללות מצינו ג' סברות שונות: א. סברת הגרב"צ דכיון דכיום אין מוכרים כולם במחיר אחיד לא חשיב יצא השער ויש לאסור לפסוק על רוב ככל הסחורות בימינו. ב. סברת הגרי"ש דכיון שהסחורה מצויה בשפע חשיב יציאת שער ומותר לפסוק על רוב ככל הסחורות בימינו. ג. סברת הרב פעלים הנ"ל בזמנו דכיון שמחיר הסחורה תלוי במרכזי הסחר העולמיים ועלול להשתנות בכל רגע א"כ אע"פ דלא חשיב שער מכל מקום מותר לפסוק עליו מחמת דלא ניכר בזה היוקר כלל [אלא שהערנו דלכאור' בזמננו לא שייכת סברא זו]. והיעב"א.

מוצר שיש עליו פיקוח ממשלתי אך אינו מצוי בשוק אם חשיב שער

והנה הגר"י דרזי שליט"א בשבות יצחק (שם) אחר שכתב את שיטת הגרי"ש הנ"ל להתיר לפסוק על רוב המוצרים בזמננו מחמת שהם מצויים, כתב שם מדנפשיה לחדש דכיון דכל ענין יציאת שער הוא כדי שתהא הסחורה מצויה בשוק, א"כ היכא דאין הסחורה מצויה בשוק לא חשיב שער אף בדבר שיש עליו פיקוח ממשלתי, ולכך כתב לדוגמא דבזמן שיש מחסור בחמאה וישנם כמה שבועות שלא היה ניתן להשיגה בשוק אע"פ שמחירה הוא בפיקוח ממשלתי חמאה, אסור לפסוק עליה, דליכא טעמא דיצא השער כיון שאינה מצויה בשוק. עכת"ד.

אולם לענ"ד נראה לחלק בזה דאם באמת ישנו חשש שעד זמן הפירעון שהתחייב המוכר לספק את החמאה לקונה יתכן שמחירה יתייקר ודאי יש לאסור בזה שהרי סו"ס אין לנו וודאות שיכול המוכר לקנות את החמאה בדמים שקיבל מהקונה. אולם אם ברור לנו בוודאות שמחיר

החמאה לא יתייקר עד זמן הפירעון [כגון שידוע לנו כמה זמן אורך לייצר ולייבא את החמאה וכל כיו"ב וגם ידוע לנו מבחינה חוקית שהממשלה אינה יכול לשנות את המחיר עד זמן זה] אין סברא לאסור בזה למרות שכעת לא שייך בפועל לקנות את החמאה.

וטעם הדבר הוא ע"פ מה שמבואר בראשונים (עיין ברמב"ן וברשב"א סג: לגבי שער אכלבי וארבי²) דבשער אכלבי וארבי שהוא השער היציב ביותר טעם היתר הפסיקה הוא משום שאין חשש שהמחיר יתייקר עד זמן הפירעון של הסחורה. וא"כ זיל בתר טעמא דגם במציאות זו של מחסור במוצר שנמצא בפיקוח ממשלתי כל שברור לנו שעד זמן הפירעון לא ישתנה מחירו הוי כשער אכלבי וארבי ואין סברא לאסור לפסוק עליו למרות שבפועל כעת אי אפשר לקנותו. ורק לגבי שער דורמוס שהוא פחות יציב משער אכלבי וארבי כתבו הראשונים (שם) שטעם ההיתר הוא משום שיכול המוכר לקנות עכשיו את הפירות למרות שיש חשש שיתייקר עד זמן הפריעה.

ונראה פשוט שבזמננו יציבות המחירים גורמת לכך דנחשב הדבר כשער של אכלבי וארבי ולא רק כשער של דורמוס דהא פוק חזי שבדרך כלל המחירים אינם משתנים במשך זמן רב מאוד ולא הוי כשער של דורמוס המשתנה במשך כמה חודשים (כמבואר בשיטמ"ק עב:) ולא מיבעיא להשיטות דבזמננו שער הוא רק מוצר הנמצא בפיקוח ממשלתי דפשוט דהוי כשער אכלבי וארבי אלא אפי' להשיטות דרוב המוצרים בזמננו חשיבי כיצא השער מכל מקום חשיב כשער של אכלבי וארבי מחמת שבמציאות לא משתנה מחירם במשך זמן רב].

ויש שהעירו דבדרך כלל כשיש מחסור במוצרים מסויימים ישנם אנשים פרטיים המנצלים הזדמנות זו ומוכרים את אותם המוצרים במחיר יקר יותר, וא"כ יש לחשוש שיצטרך המוכר לקנות המוצרים מאנשים כאלו ויוציא יותר מעות מכיסו בעבור ההמתנה. אולם נראה פשוט שגם בכה"ג אין לחשוש בזה כל היכא שעד זמן הפירעון קים לן שייגמר המחסור ומחיר המוצר יישאר יציב, דכל כה"ג לא יצטרך המוכר להוציא יותר מעות מכיסו ויוכל לחכות עד הזמן שיחזרו המוצרים לשוק ולקנותם במחיר הרגיל. ופשוט.

ב. ז"ל הרמב"ן שם "שלא תאמר טעמא מאי אמור רבנן יצא השער פוסקים משום דמסתמא לא יתייקר עד שיפרע זה מה שלקח הלה ממנו ולא משכחת לה אלא באכלבאי וארבי דמשך תרעייהו, קמ"ל דטעמא משום דכיון שיצא השער כמי שיש לו פירות הוא הילכך אפילו על שער שבשוק פוסקין, ומיהו על שוק של עיירות כיון דלא קביע כלל אין פוסקים דליכא למימר אי בעי זבין, דאדאזיל ואתי איחלף ליה תרעא שאין אדם טורח ליקח מיד, זהו תורף פרש"י ז"ל וגם נכון הוא". עכ"ל. וכיו"ב ממש כתב הרשב"א שם.

הרה"ג אברהם דהאן שליט"א כולל ברכת חיים

שבע ברכות שלא בבית החתן

במסכת סוכה (כה:) א"ר אבא בר זבדא אמר רב חתן ושושבינים וכל בני חופה פטורין מן הסוכה כל שבעה מ"ט משום דבעו למיחד, וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, אין שמחה אלא בחופה, וליכלו בסוכה וליחדו בחופה אין שמחה אלא במקום סעודה, וליעבדו חופה בסוכה אביי אמר משום יחוד ורבא אמר משום צער חתן, פרש"י לפי שהיה דרכם לעשות הסוכה בגג ופעמים שירד החתן לבית ויתייחד אחר עם כלתו ורבא אמר משום צער חתן שהסוכה פתוחה ובוש החתן לשחק עם כלתו, מאי בנייהו איכא בנייהו דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם למ"ד משום יחוד ליכא למ"ד משום צער חתן איכא, וכתבו התוספות בד"ה אין שמחה אלא בחופה, משמע מכאן דאם יצא חתן מחופתו אפי' כלתו עימו והולכים לאכול בבית אחר דאיו מברכים שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה וכו' וצריך לדקדק מה היא חופה דאי במקום שברכו תחילה פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה כשהעם מרובים ואין יכולים ליכנס בבית אלא מקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי לה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא ושם מברכים ברכת חתנים כל שבעה, והרא"ש פ"ב סי' ח הביא דבריהם, והוסיף ונוהגים באשכנז שעושים אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה, ונראה דמהכא אין ראיה שאין לברך במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר דה"פ הכא אין שמחה אלא בחופה כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו אבל אם הולך לגמרי הוא וחבריו אחריו ועושים אותו בית עיקר גם שם נקראת חופה ויכול לברך ב"ח וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת והצריכוהו לברך שם ב"ח, ע"כ, ובהג"א כתב וכ"פ באו"ז וכבר היה מעשה שהיו סועדין החתן ושושביניו במקום אחד ולא הניח ריב"א לברך ז"ב כהך דשמעתין.

ויש לעיין אם נחלקו התוספות על הרא"ש גם בהולך לגמרי לבית חבריו וס"ל שגם בכה"ג לא יברך או שהרא"ש מפרש שבכה"ג לא דיברו התוספות ויודו בזה, ומדברי הב"י אהע"ז סי' סב ס"י נראה שלא פליגי שכתב על דברי הטור שכ"כ התוס' והרא"ש ולא כתב שיש חילוק ביניהם, ובפרט יש להוכיח ממש"כ על דברי הפסקי תוס' שכתבו שבהלך עם כלתו למ"א לא יברך, שלא חולקים על הרא"ש אלא הם מדברים שדעתו לחזור בתוך ז' והרא"ש באין דעתו לחזור תוך ז', ואת"ל שפליגי יש לפסוק כהרא"ש שפוסק מובהק, וא"א שהתוס' פליגי (וכפשטות לשון הרא"ש שנקט כלשון התוס' בציור שעליו דן וע"ז כתב שאין ראיה מהסוגיא) וא"כ דברי הפסקי תוס' מהתוס' הם, ולמה יש לפסוק כהרא"ש יותר מתוס' אע"כ שלמד שהרא"ש סובר שבכה"ג שהולך לגמרי כל ז' כו"ע מודו שמברך, מיהו מהב"ח נראה שפליגי שכתב על דברי התוס' מיהו י"ל וכו', וכתב בסמ"ק ישן דכן עמא דבר וכך הם דברי הרא"ש, וכ"פ בשו"ע, ומשמע מכל הנ"ל דחופה אין פירושה שמחה אלא זה במקום דירתם דשם שמחתם שלימה ולא בכל מקום שיעשו שמחה, ולכן אמרו בגמרא כשהקשו וליכלו בסוכה וליחדו שם, דאי אפשר דאין שמחה

אלא בחופה, ואם בכל מקום שעושים שמחה דמי לחופה מה תירצו וכן מה הכוונה לפי"ז אין שמחה אלא בחופה אם פי' שמחה, אין שמחה אלא בשמחה? אע"כ דהעיקר זה מקום קביעות דירתם שם מתחיל החיבור ביניהם ולכן דקדק הרא"ש שהולך לגמרי הוא וחביריו ועושים אותו בית עיקר דאם כוונתו שהולך לשמות שם ולא רק לאכול, העיקר חסר מן הספר דלא פירש איך עושים בית עיקר וכן ממש"כ, וכן היה מעשה וכו' לא הוזכר שעשו שם שמחה והלכו איתו השושבינים, ומאידך בהג"א מבואר שאף שהלכו השושבינים ומסתמא ישמחום ועכ"ז לא הניח ריב"א לברך, וכן מוכח מהב"י הנ"ל שתלוי אם יחזור תוך ז' ולא אם רק אוכלים שם בלא שמשמחים או גם משמחים, וכן ממה שהביא דברי הר"ן שמברכים בכל בתי החתונה וכן המנהג אלא שכתב שראוי לחוש לדברי התוס', ש"מ דלתוס' לא מברכים בכל מקום שעושים להם שמחה, וכיון שלפמש"כ התוס' והרא"ש לא חולקים א"כ יצא לפי"ז דגם למאי דקי"ל כהרא"ש לא נוכל לברך אלא בב"ח וגם אם נאמר דפליגי וכפי שהבין הב"ח ודלא כב"י מ"מ י"ל שפליגי בעקר רק לשבע ימים אי מהני דלרא"ש מהני ולתוס' לא אבל לא דלרא"ש אפילו בהולך לסעודה אחת ומשמחים אותו שם יברכו ז"ב, ולכן כתב בב"ח אבל אם הלך לבית אחר והניח שם חופתו יכול לברך משמע דלא סגי במה שמשמחים שם אלא צריך להניח שם חופתו, וכן המנהג כיום אצל הרבה מבני ספרד שלא מברכים ז"ב אלא בבית החתן הלא"ה לא מברכים אלא ברכה אחת והיא אשר ברא, וכן הורו מרנן ורבנן רבותינו שבא"י הגר"ע עטיה ורה"י חכם בן ציון והגרע"י והרב מרדכי אליהו זצ"ל בספרו דרכי הלכה, ובאשרי האיש כתב דאשכנזי לא יכול לברך לחתן ספרדי ז"ב ואם בירך לא יענו אמן, ולהנ"ל א"ש דכך נראה שדעת מרן אף לסברת הרא"ש, ובלאה"כ אף אם להרא"ש מברך בכל מקום שמחה יש לחוש לתוס' כמש"כ הר"ן דאף שמנהג היה אצלם לברך בכל מקום והיה דעתו ג"כ כן, עם כל זה חשש לתוס', א"כ ה"ה לדידן ודון מינה ואוקי באתרין.

איברא דהט"ז באבן העזר סימן סב סק"ז כתב דאע"פ דמלשון הרא"ש היה נראה לכאורא דלא יכול לברך בכל מקום שמשמחים אותו, כי דייקת יפה לא תימא הכי דא"כ לא היה להרא"ש לכתוב תחילה ונראה שאין מכאן ראייה שאין לברך במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר וכו' דמשמע לאכול לפי שעה הולכים שם אלא היה לו לכתוב הולכים לקבוע הנישואים בבית אחר כיון דבזה תליא מילתא דצריך לעקור קביעות בית הראשון, ותו דהא סים הרא"ש בסיפא, גם שם נקרא חופה, משמע דבשעה שנקרא הבית השני בית חופה גם הראשון נקרא בית חופה הלא עקר, ותו דאם תפרש כן מנ"ל לחלק שני חילוקים כיון שבסוכה אין עושה שם שמחה אפילו במקצת דאין דעתו אלא לאכול לפי שעה ולחזור לחופתו משא"כ בבית אחר עושה שמחה על קצת היום, ועוד לומר דאפילו בעושה שם שמחה לא סגי אלא אם קובע שם מקומו ומנ"ל כיון שכבר חילקנו מסוכה ששם אין שמחה כלל, אע"כ דמש"כ הולך לגמרי הכונה שלא רק כדי לאכול אלא עושה שם גם שמחה ובזה הדבר תלוי דמה לי בית זה מה לי בית אחר מה חסר לו שם, ומלבד כל הנזכר נראה דעכשיו יש לברך אפילו בבית שהח"כ הולכים לשם ושמחים שם דעיקר חופה פירשו התוספות והרא"ש מקום עיקר ישיבת החתן והכלה ושם מברכין כל ז' וסים הרא"ש והטור ונוהגין באשכנזי שעושין אפריון לחתן ולכלה והוא נקרא חופה ושם מברכין עכ"ל וברור הוא דגם דעת התוס' כן במש"כ במקום עיקר ישיבת

החתן והכלה דהיינו בחדר שמיחדין שם החו"כ ואין לזרים איתם רק בעת שמשמחים ומשום הכי לא היו שמחה בסוכה לפי שהתן בוש לשחק עם כלתו לפי שהמקום פתוח כפרש"י וכו' משא"כ עכשיו שקורין חופה למה שפורסין טלית על כלונסאות כמש"כ רמ"א בסי' נה אין שום מעלה במה שעושים בבית זה יותר מבית אחר וקורא אני ע"ז שמחה מה זו עושה בבית זה טפי מבית אחרים ע"כ נראה ברור דיש לברך ב"ח בכל בית שעושין בו סעודה לכבוד חו"כ ושמחים בו אח"ז ראיתי בכתבי מהר"ל מפראג שפסק כוותי שכתב וז"ל ואנו מברכין אף במקום שלא היתה שם החופה אע"ג דאמרינן בסוכה וליחדי בסוכה וליתבו בסוכה אין שמחה אלא בחופה, שאני התם דלא יכול לשמוח כראוי אבל לענין הא מילתא איכא שמחה ומברכין ע"כ. וכן הובא בבית שמואל סקי"ג בשתיקה, גם מהרש"ל בים של שלמה פ"ק דכתובות סימן כ פסק כן שמברך בכל בית ששמחים בו וכדעת הרא"ש וכ"פ רבו מהר"ם, ואחר שדברי השו"ע הם דברי הרא"ש, וגדולי רבותא הבינו בדבריו שהעיקר תלוי אם עושים שם שמחה או רק אוכלים ולא מצינו "בר פלוגתיהו" על מה סמכו בני ספרד בדור האחרון לא לברך, כן הקשה בשו"ת דברות יעקב ח"ב סימן כא, וכן בשו"ת וישב הים ח"ב סימן כא, ושם הביא שהמנהג הקדום אצל הספרדים היה כט"ז כמבואר בשו"ת הרב"ך סי' פג, פחד יצחק ערך ב"ח אות יב דף סב ע"א וריש ע"ב, שו"ת פעולת צדיק ח"ג סימן רנב, בית עובד דיני ברכת חתנים אחר בהמ"ז אות יח וכ"כ בספר ישא ברכה על רבינו ירוחם דף קיז ריש ע"א, הגר"ח פלאגי ברוח חיים סימן סב אות יא, וא"כ אפילו היה מחלוקת בדבר כיון שנהגו כך אין לחוש אפילו לסב"ל, ולכן העלו להלכה שאפשר לברך בכל מקום, אך צ"ע מנהגינו ובפרט מש"כ באשרי האיש שספרדי לא יענה אמן אם אשכנזי יברך בעבורו ש"מ שכך יש להורות ואמאי.

ונראה דמנהגינו מיוסד על פי הב"י שהבין שמה שכתב הרא"ש דוקא בהולך לגמרי ולא תלוי אם עושה שם שמחה או רק אוכל ולכן חילק בין פסקי תוס' לרא"ש בין חוזר תוך ז' לחופתו לחוזר לאחר ז' שאז שם קבע ביתו וכו"ל, ולכן הרא"ש כתב שהולכים לגמרי הוא וחביריו ועושים אותו בית עיקר, והאריך בלשונו ואת העיקר איך עושים עיקר לא אמר דהו"ל אבל אם שמחים וכו' וכן למה א"א לעשות שמחה בסוכה דמחמת זה פטרנו מסוכה הרי אם היא רחבה ושרים ושמחים שם מה חסר כמו שהקשה הט"ז על בית אחר למה א"א לברך שם, אע"כ דהכל תלוי במקום עיקר קביעות דירתם ששם מתייחדים וזה תחילת החיבור והשימחה שביניהם ולכן תירצו בגמרא שא"א להעתיק מקום החופה לסוכה משום יחוד או משום צער שבוש לשחק עם כלתו שם ולכן מקום כזה חסר לו בשמחה, ולא תלוי השמחה בשירים דא"כ לא משני מידי, וכן כתב בדרך החיים לבעל נתה"מ בהלכות בהמ"ז דבעינן מקום הראוי להתיחד ולשחק עם כלתו וכ"כ בקיצור שו"ע סי' קמט ולפ"ז בהולך לאכול בבית חבירו ולא נשאר ללון שם וכיוצא לא חשיב כדי שיוכל לברך ולכן כתב הג"א שאפילו הלך החתן ושושביניו לבית אחר לא מברכים אף שמתמא כיון ששושביניו עימו מסתמא ישמחו אותו שם אע"כ כיון שזה לא מקום עיקר דירת החוה"כ חסר בשמחה, עוד קשה דאם כדברי הט"ז שבשמחים שם סגי הו"ל לרא"ש לומר שפירוש חופה לא כמו שפירש לעיל אלא חופה היינו מקום שמחה אלא ודאי שלא חזר בו אלא הסברא בשמעתיק מקומו כל ז' שם התחיל שמחתו ושם תחילת שמחת הזיווג וזה נקרא מקום קביעות החתן והכלה, ולתוס' יתכן שסוברים שלא סגי אלא בעובר מקום לצמיתות וכו"ל, וכן

קשה ממה שהוכחנו מדברי הר"ן שבב"י שלדעת התוס' לא סגי במקום שמחה, ולב"י הלא התוס' והרא"ש בחדא שיטה קיימי.

דאיתנין להכי הבא נבוא להוכחת הט"ז שהעיקר תלוי בשמחה ממה שהרא"ש כתב בתחילת דבריו שאין ראיה אם החתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר וכו' ולא כתב שקובעים שם שבזה תלוי וכמש"כ בהמשך אם נאמר שזה הכונה, אע"כ שא"צ קביעות אלא ששמחים שם, ואנא דאמרי דגם לדבריו תקשי דלא כתב אלא שהולכים לאכול והו"ל שהולכים לשמוח שם, אע"כ שסמך אמה שכתב בסמוך, ומה שהקשה מנ"ל שצריך גם לקבוע כיון שכבר חילקנו שבסוכה רק אוכל, יש ליישב דלא נתכוין לחלק דלא שמחים שם דזה קושיית הגמרא שיאכלו בסוכה וישמחו שם וע"ז תירצו דאין שמחה אלא בחופה וחופה פירש הרא"ש לפני זה דהוא עיקר מקום קביעותם ולכן הכל דבר אחד שהשמחה צריכה להיות במקום זה ואז היא שמחה שלימה והטעם בזה כנ"ל, גם מש"כ הרא"ש גם שם נקראת חופה אין כונתו דגם המקום הראשון נקרא חופה דכיון שעקר תו לא חשיב חופה אלא רבותא קמ"ל דאף שאין זה מקומו הקבוע אלא שהלך עם בני חופה כל ז' לשם גם זה נקרא חופה, ומה שטען הט"ז דמלבד כל זה כיון שבזמנינו נהוג דחופה זה פריסת כלונסאות ולא מקום מיוחד לחתן וכלה שמתיחדים שם או אפריון כמש"כ רמ"א בסי' נה א"כ כל מקום שמשמחים יחשב חופה, הנה כל זה לרמ"א אבל למרן שסובר שחופה היינו חדר יחוד א"כ נשאר הדין דאם לא נמצא בחופה לא יברך ז"ב.

אחר הדברים האלה אין ראיה מהבית שמואל שפסק כהט"ז לדין שקיבלנו הוראות מרן כי לא הסכימו לכל דבריו אלא רק בדומנינו שאני לפי שלא עושים מקום מיוחד הראוי ליחוד בשביל חופה, דזה לשיטתם אבל למרן כן והם כתבו רק דזמנינו שאני עי"ש, גם ממהרש"ל והב"ח אין ראיה שפסקו כהט"ז דשם מבואר דפסק כהרא"ש ומהר"ם ואם אנו מפרשים בדברי הרא"ש כב"י דבעינן כל ז' ה"נ יש לפרש במהרש"ל דאירי בכה"ג, ועוד דיתכן שפסקו כטעמו השני של הט"ז שכיום אנו נוהגים חופה ללא יחוד וא"כ למרן נשאר הדין וכן יש לדחות הראיה ממהרש"ל מפראג מה"ט, או שפסק כהר"ן ועוד ראשונים שלא בעינן לענין ב"ח מקום חופה אבל לתוס' והרא"ש בעינן (והאמת שלא מצאתי במהר"ל מש"כ הט"ז בשמו וצ"ע), והר"ן עצמו כתב שיש לחוש לדברי התוס' למרות שנהגו לא כך וא"כ אתי שפיר מנהגינו, ודעת הרשב"א והריטב"א בכתובות כתוס', ועיין עוד במאירי בכתובות דף ז' ובסוכה דף כה ודו"ק, ובדרך החיים הלכות בהמ"ז בבית החתן סעיף ט וכן בקיצור שו"ע סי' קמט סעיף ו כתבו דבשביל שיוכלו לברך ז"ב צריך שנותנים להם חדר שיוכלו להתיחד לבדם לאפוקי אם רק מתארחים גרידא מיהו משמע שסגי אפילו ליום אחד, ולהנ"ל לרא"ש לא סגי אבל עכ"פ חזינן שבעי מקום הדומה לחופה הראוי ליחוד ולפי זה מה שכיום עושים שבא רק לאכול ולשמוח שם לא מהני, והאחרונים מהספרדים שהבאנו לעיל שכתבו לברך זה מחמת מנהג כר"ן או כט"ז ולהנ"ל למר"ן לא מהני ואף אם נהגו יש לחוש וכמש"כ הר"ן, גם מביאור הגר"א מוכח שלמד כדברי מרן את דברי הרא"ש שהעיקר תלוי במקום קביעות החתן והכלה ולא מקום ששמחים שם, שכתב על דברי מרן בסי' סב סעיף י' שמקורם מהרא"ש ותוס', ומש"כ בשו"ע במוסגר שבעינן שאין דעתו לחזור תוך ז' ואז מברכים בהלכו לעיר אחרת ושם צוין המקור מהב"י ואילו

הגאון כתב דהמקור כנ"ל שהוא מהרא"ש, ואם למד כהט"ז דהולכים לגמרי לבית אחר שכתב הרא"ש לאו דוקא אלא הכונה לא רק לאכול אלא גם שמחים שם ואפילו בסעודה אחת סגי א"כ אין מקור דבעי שיחזרו תוך ז' אע"כ דלמד כב"י שלגמרי כפשוטו שקובע שם חופתו לכה"פ לשבע ימים והלא"כ לא מברך ועיין בשו"ת חיים שאל לרבנו החיד"א בחלק ב סי' לה סק"ד שכתב שאם כל יום באים קרואים מחשובי העיר לחתן וסועדים עימו אין לפטרם מסוכה דבעינן משמחים קבועים אז חשיבי בני חופה כדי לפוטרו מסוכה לפי שעסוקים במצות שמחת חו"כ אבל כשכל יום מתחלפים לא חשיב מצוה לפוטרו מסוכה, ומינה לענין ז"ב דלא חשיב שמחה כיון דהגמרא תלתה זה בזה, וי"ל דשאני דין סוכה שאין לפוטרו אם אינם קבועים לשמח דאמרינן להו שיאכלו בסוכה משא"כ לענין שמחת חתן לעולם כל שמשמחו והוא במקום חופה שפיר הוי שמחה גם אם המשמח לא נמצא כל ז' ודו"ק.

אלא דיש שרצו לדון על פי דברי הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' אלף שכ) והובא גם בכנה"ג (אהע"ז סי' סב), דחילק דמה שאמרו דאין שמחה אלא בחופה ולפיכך אין מברכים אלא בבי"ח ה"מ בשאר סעודות אבל בחתונה עצמה ששם מתחילה השמחה אפילו שזה לא בבית החתן מברכים ז"ב ששם השמחה רבה, וכן אם המקום צר מלהכיל המוזמנים והלכו למקום אחר כדי שיוכלו להכיל את כולם אפשר לברך גם שם, ולפי"ז כיון שבבית החתן א"א לעשות ז"ב כל יום מחמת דוחק המקום והטורח שבדבר אפשר לברך שם ז"ב ובזמנם שאני שהיו החו"כ גרים עם ההורים ועושים להם כל השמחה, כ"כ בשמש ומגן (חלק ג), ובדברות יעקב, ובברכת ה' (חלק ד), ועוד מחברים. ולענ"ד אין ראיה מהרדב"ז דשם מתבאר דחולק על הר"ן שחשש לתוספות שסוברים שרק בבית החתן מברכים אלא סובר שאפשר בכל מקום שמחה שאחר שכתב החילוק הנ"ל דבשאר מקום מספיק מברך בכ"מ הביא דברי הר"ן שחשש לתוס' וכתב, ואני הנעלנ"ד כתבתי, ולכן סבר דכשאר מקום מספיק לקרואים שם עיקר השמחה ויכול לברך, אבל לתוספות והרא"ש רק בחופה מברכים שהכל תלוי בעיקר מקום קביעות החתן והכלה, וכיון שגילו חז"ל שהשמחה הגדולה זה בבית החתן ששם החיבור ביניהם אין אנו יכולים לתקן דבר חדש שלא תיקנו אא"כ כזמנם שהחתן והוריו ושושבינים באים למקומו כל ז' וכשאר מקום כולם יחד הולכים למ"א וקובעים שם ז' ימים שפיר דמי ואף שאפשר לשמח בתוף וכינור במ"א ג"כ, מ"מ הרי גם בזמנם היה אפשר ועם כל זאת אמרו שלא יברך אא"כ עקר דירתו וכמו שהעלינו, וע"כ שיש שם סוג שמחה אחרת שעליה מברכים, והיא במקום יחוד ודירתם וכנ"ל, ועיין רש"י בכתובות (ח). ודו"ק, והכנה"ג שהביא דברי הרדב"ז הנ"ל הביא לאחר מכן דברי הר"ן שמברך בכל מקום שמחה, וכתב ומנהיגו כדברי הר"ן וזה מורה כדפירשנו שזה שמברך בכל מקום זה מחמת שלא בעינן דוקא בי"ח כר"ן ולא שאף לרא"ש מברך בכל מקום שמחה או דכשאר מקום מודו אלא זה רק לר"ן, וא"כ לדידן דפסק מרן כתוס' והרא"ש יש לנהוג שלא לברך אלא בבי"ח, והגם שכמה פוסקים כתבו לברך אנו קיבלנו הוראות מרן ואי משום המנהג לא מבעיא אי נימא שמנהג שנהגו אחר מרן שלא כדעתו לאו שמיה מנהג, אלא אפילו לחולקים פה שחזרו ונהגו כמרן יש להחזיק במנהג, ועוד דיש ללמוד מדברי הר"ן שהיה מסתבר לו דלא בעי דוקא בי"ח אלא בכל מקום יברך ושכן המנהג ועכ"ז כתב שיש לחוש לתוס', כ"ש לדידן דפליגי רבוותא ואין לנו הכרע לברך ואדרבא מרן שקיבלנו הוראותיו סובר שלא לברך כך יש לנהוג, וע"ע

ביחוד הנד"מ ח"ז סי' קצד (ולא זכינו שידבר בארוכה כדרכו בקודש), ואף שכיום השתנה הנוהג שלא עושים עיקר השמחה בבית החתן, לא בשביל זה ישתנה הדין ואין אנחנו יכולים לתקן ברכה במקום שלא תיקנו חז"ל, וגם שיש לומר דאף בזמנינו אם היה לו מקום והיו עושים לו כל הטורח היה שמח יותר אלא שאנו לא רוצים לטרוח למה הדבר דומה לשימוש בכלים חד פעמי שודאי יותר יפה ומכובד כלים מזכוכית ולא בשביל שקשה לשוטפם נאמר ששווים הם, אלא שהאמת שזה יותר יפה ומכובד אלא שאין ברירה וה"נ אם היה אפשר בקלות בלא טורח ודאי היה מעדיף שכל יום יבואו אליו לשמחו כמו מלך במקום להתרוצץ כל יום למקום אחר ולחכות למאחרים ופעמים לחפש מנין וכיוצא אלא שאין ברירה וכיון שכן כיון שלא עושים השמחה המתבקשת לא יברכו ז"ב וכמו בזמנם ודו"ק כי נכון הוא בס"ד, ואדרבא על אותם שנהגו לברך יש לעמוד אלא כיון שנהגו אין למחות בידם, אבל אותם שלא נהגו כן, מנהגם אמת ויציב ונכון, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם.

כי מן הבאר לטעם מנהגינו יש לדון שאף בשבת חתן שנעשה אצל הורי החתן דמכל מקום לא יברכו ז"ב דעכ"פ אין זה ביתו ולא הוי שמחה כמו שהיה במקום עיקר מושב קביעות החתן והכלה וכו"ל, ואף אם תימצי לומר שיש יותר שמחה בבית הוריו סוכ"ס אין זה בית חתנים, וראיתי בספר בית חתנים להרה"ג משה פנירי בפרק ח' שהביא בשם הגר"צ אבא שאול שחילק שבבית הורי החתן שיש שמחה יתירה יברך משא"כ בבית הורי הכלה, ולדעת הגרע"י אין חילוק, וקשה לגר"צ דמאי חזית להתחשב בשמחת החתן יותר מהכלה דהיא שמחה יותר בבית הוריה משא"כ בבית הוריו וכשם שאצלו מברכים ה"נ שיברכו אצלם, ואין לומר מיצד שעושים שמחה גדולה בשבת חתן, דמשמע שם דלאו דוקא בשבת חתן, ועוד דא"כ שבע ברכות שיעשו בו שמחה מרכזית בתוף ומחול וכו' נימא שיברכו, ועוד לפי מה שהביא בשמו בטעם שלא יברכו בכל מקום לפי שאין בני חבורה קבועים וכמש"כ החיד"א שחייבים בסוכה שלא נחשבים בני חופה אלא מי שקבוע, ש"מ דבשביל שמחה בעי קבועים וא"כ גם בשבת חתן הו"ל לפטור מה"ט, ובספר חופת ציון להרה"ג בן ציון מוצפי הביא שמר אביו אצלו ואצלו אחיו ואחיותיו עשו כל יום בביתו ז"ב בכלי שיר, ואף שסבר כמנהגינו שלא מברכים אלא בבית החתן משמע שמחלק כחכם בן ציון בין בית הורי החתן לשאר בתים, וצריך להתיישב בזה, והיעב"א.