

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני בין המצרים, כשרות ועוד

ובעה"י יכלכל
שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון כו

שנה ו' ♦ מנחם אב ה'תשפ"ד

גיו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses and treatises
on Biblical and Talmudic law, gathered from scholars of Judaism
in the Spanish-Oriental rite.

©

תשפ"ד * 2024

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$52

מחיר מנוי לשנה: \$52

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

הוצאה לאור בסיוע מכון עלי עשור שע"י הרב שאול סימן-טוב

aleiassor@gmail.com

מספר טלפון בארץ ישראל לכל ענייני הקובץ 055-338-2758

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦
חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת חג הסוכות ה'תשפ"ה הבעל"ט
בענייני סוכות, יום טוב וחול המועד וכמו"כ בענייני רבית ונדרים
נא לא לפסוק הלכה למעשה מתוך המובא בקובץ
נא לשלוח חיד"ת לא יאוחר מט"ו אלול הבעל"ט
♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

פתח הבית ה

בית נכאת

מתולדות מוה"ר בן ציון אלקלעי זלה"ה (תרי"ח-תרע"ג) ז

מאמר מעורר ישנים – נדפס בסוף ספר 'חמדת ירושלים', מאת מוה"ר בן-ציון אלקלעי זלה"ה ט

קווים לדמות מוה"ר רפאל אליהו ציון סופר זלה"ה כד

נרשמו ע"י תלמידו הרב יוסף זכאי

שיחה בעניני תשעה באב והחורבן כט

מוה"ר רפאל אליהו ציון סופר זלה"ה ראש ישיבת רכסים, מח"ס באר ציון ועוד רבים

בענין אלפיים תורה לז

מוה"ר רפאל אליהו ציון סופר זלה"ה ראש ישיבת רכסים, מח"ס באר ציון ועוד רבים

עניינא דיומא

לאכול בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים קודם הברית נא

הרב מתתיהו גבאי מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו

הרחקות בתשעה באב ויום הכפורים ואכל נז

הרב יוסף פרץ ראש מכון פי ישרים ומח"ס פריו יתן, פנמה יצ"ו

שו"ת בעניני בין המצרים ותשעה באב מהג"ר שלמה אליהו מילר שליט"א נז

הרב שמואל האניגוואקס, מח"ס האלף לשלמה ועוד, דומ"ץ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד

שלחן מלכים

צער בעלי חיים בשחיטה תעשייתית סה

הרב אמתי בן-דוד מח"ס שיחת חולין, ראש בימ"ד בכורי יוסף, ירושלים

בדין רובוטים וחיישנים לענין בישול עכו"ם, חלב עכו"ם ונטילת ידיים עז

הרב מרדכי לבהר, מח"ס מגן אבות וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

פז	בענין טמטום הלב במאכלות אסורות
הרב שמעון תברכיכאן בית מדרש גבוה, ליקווד	
צב	באופן הכשר כבד מדמו ע"י צלי
הרב אהרן צבי כהן דומ"ץ בית דין אבן העזר, ליקווד	
קז	המתנת שש שעות אחר אכילת צ'יפס [french fries] שטוגן בשמן שטוגנו בו בשר עוף [shnizel]
הרב מנחם מנדל אייברמסאן מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד	
קכו	עירוי על גבי כלי בשר וחלב ביחד
הרב עזרא גדסי כולל אור הלכה, ומו"ץ בליקווד	
קלב	בענין דבר חריף
הרב אשר בן-שמחון מחבר ספר בית הסתרים ועוד, ישיבת שיח חיים, גרייט ניק	

בית יוסף

קלט	בענין שיעור אורך הציצית
הרב עמנואל מולקנדוב מח"ס תורת הקדמונים ג"ח, פתח תקוה	
קמח	ביאור שיטת הרמב"ם באיסור עשיית אהל בפרוכת וכילה וטלית כפולה וסיאנא
הרב אברהם ישעיהו כהן מח"ס מנחת כהן וראש כולל ברכת יצחק, ליקווד	
קעא	בענין צדקה במחשבה
הרב אליהו אוחיון כולל ספרדי, טורונטו	
קעה	ברין יחוד או מגורים עם אחותו
הרב יצחק מאוזו מו"ץ ומחבר הספרים שו"ת "חקרי הלכה" ו"פסקי הלכות" ב"ח, ירושלים ת"ו	
קצד	בענין חדר יחוד לספרדים והמסתעף
הרב איתן אביב מח"ס יין המשומר, כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד	
רז	בענין נתינת מידע לשירוכים
הרב יהושע גרינוואלד חבר בי"ד בית הוועד, ומח"ס זכור לאברהם על ס' חפץ חיים, ליקווד	
ריז	בענין רצון ודעת בשליחות בנט
הרב אהוד שלום ישי חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו	
רלב	דין דברים בענין חופשת לידה
הרב ישי יצחק שרגא מח"ס תורת העובר ורב דק"ק בית אברהם, ירושלים	

בית תלמוד

בענין פתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי וצורת הפתח בקרן זוית **רלט**
 הרב יצחק אשכנזי בית מדרש גבוה, ליקווד
 כללי המשנה ברורה, ביאור הלכה, שער הציון וכף החיים **רמח**
 הרב ראובן ללוש מח"ס בית ראובן, דרכי מרן ועוד, ירושלים ת"ו
 בענין קריאת "חק לישראל" **רסח**
 הבה"ח יצחק פרץ נ"י מקסיקו יצ"ו

מגיד מישורים

מהיכן היה אור בקדש הקדשים **רפא**
 הרב משה זרגרי בית מדרש גבוה, ליקווד
 נחמת רבי עקיבא לעומת בכיית חכמים **רפה**
 הרב אשר שנוורמאן בית מדרש גבוה, ליקווד

בדק הבית

[א] שו"ת חדשות מהרה"ג ה"ר אביגדור נבנצל שליט"א בענינים שונים / עם הוספות מהרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח
 [ב] תגובה למאמר הג"ר מתתיהו גבאי שליט"א בגליון כה, בדין פורים אם קובע למעשרות / הרב שניאור זלמן רווח, ראש מכון מצוות התלויות בארץ
 [ג] תגובה למאמר הג"ר יצחק ישראלי שליט"א בקובץ אבקת רוכל גליון כב, בדין בורר בשני מיני אוכלין / הרב יהושע עמאר, ראש כולל יחוה דעת, ירושלים
 [ד] תגובה לתגובה הנ"ל / הרב יצחק ישראלי, מח"ס מאבני המקום ורה"ר לעדת הבוכרים ארה"ב וקנדה
 [ה] תשובה שנית לדברי הרב יצחק ישראלי שליט"א בתגובה הנ"ל / הרב יהושע עמאר, ראש כולל יחוה דעת, ירושלים
 [ו] תגובה לתגובה הג"ר יהושע עמאר שליט"א הנ"ל / הרב יצחק ישראלי, מח"ס מאבני המקום ורה"ר לעדת הבוכרים ארה"ב וקנדה



פתח הבית

ישמחו הלומדים ויגילו המעיניים, בהופיע אור יקרות בשערים המצויינים, גילין נצרפין, קורין לעיינין אלפין, אלף בינה, קרי'ה נאמנה לשפתי החכמים, יחדיו יהיו תמים, בגליון נוסף מנחליאל במות, נקוב במספר שמו'ת, שם בן ד' אותיות, תל המתלקט לתלפיות, ה"ה גליון העשרים ושש מן הקובץ הנהדר "אבקת רוכל", בריר אוכל מתוך אוכל, והיה לכם למשחה ולגדולה, בצלי וחרדל לישנא קלילא, כל הראוי לבילה, בבהילו יצא ממכבש הדפוס, נוטל בראוי כבמוחזק, חזק ונתחזק, רני ושמחי בת ציון.

וזה לך האות, במדור 'בית נכאת', רוח הקד'ים, גביעים משוקדים, טעם זקנים, במאמר 'מעורר ישנים' מאת מוה"ר בן-ציון אלקלעי זלה"ה, שנדפס בסוף ספרו חמדת ירושלים ובו ע"ז מעלות העיר ירושלים ת"ו, ומאז אזל מן השוק לתעלומות, גחלים עוממות, מעט תנומות, ותלי"ת הדפסנום חדש, על עיר הקודש והמקדש, ציון היא בית חיינו, ולעלובת נפש תושיע במהרה בימינו. וגם מתולדותיו זכרנו מקצת שבחו, מקום גדולתו וענוותנותו שם כחו, לך נא ראה, כאשר ידאה. גם אמרנו, על השבר שעתה הושברנו, בהלקח מאתנו גדול בדורו, רבים נהנו מאורו, בא השמש בצהריים, לקינו בכפליים, נצחו אראלים את המצוקים, ונשבה ארון האלקים, ה"ה הרב המופלא, ענק הנגלה, וגאון הקבלה, מוה"ר **רפאל אליהו ציון סופר** זלה"ה, ראש ישיבת רכסים, אשר העמיד תלמידים לאלפים, גם בהיותו מדוכא ביסורים, לא פסיק פומיה מגירסא, ל'ו איברי סיהר'א, ועתה נגהו הכוכבים, אנה אנחנו באים, שמים בוכים, וארץ לא תכסה, מי יתן לנו תמורתו, אחת דת'ו, ידו בכל אות ואות, מאתון דאורייתא עד אותיות דר' עקיבא, אחד המרבה, גם עשות ספרים הרבה, בעומק עיונו, לא כהתה עינו, ועדיין לחלוחית הדיו קיימת, מה הלשון אומרת, קלני מראשי, ועתה השב הבית קמעא, מעט מזעיר בשערי דמעה, להציג לפני הלומדים, **מקצות דרכיו ומשיחותיו בענייני בין המצרים**, אשר נשלחו לנו ע"י תלמידו נאמן ביתו, **ה"ר יוסף זכאי** הי"ו, תהיה משכורתו שלימה, ויותר ממה שקרינו לפניכם היום נשתדל להציג עוד בגליונות הבאים, ועוד חזון, ושם לו **בציון**.

ואל הקודש פנימה, במדור 'ענינא דיומא' פתחנו פתח'א בחכמה, בענייני בין המצרים קול נשמע ברמה, מאמרים מאת הג"ר **יוסף פרץ שליט"א**, דומ"ץ בעי"ת פנמה, **בענין**

הרחקות בתשעה באב ויום הכפורים ואבל, ועוד מאמר בענין אכילת בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים קודם הברית, מאת הג"ר מתתיהו גבאי שליט"א, מירושלים ת"ו, ושתי תשובות בדבר מהג"ר שלמה אליהו מילר שליט"א, ערוכות ומנומקות ע"י הג"ר שמואל האניגוואקס שליט"א, דומ"ץ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד, לא יאמר עוד שממה, ונזכה ונראה במהרה בגאולה השלימה, שובי שובי השולמית, עד אנה בכיה בציון.

ושולחן מלא, במדור 'שולחן מלכים' רבנן קא אכלי, מאמרים בענייני כשרות עלה נעלה, מגדולי המורים מילי מילי, ובכללם מאמר בענין **צער בעלי חיים בשחיטה תעשייתית**, מאת הג"ר אמת בן-דוד שליט"א, מח"ס שיחת חולין וראש בימ"ד בכורי יוסף, ירושלים ת"ו, וכן מאמר **בדין רובוטים וחיישנים לענין בישול עכו"ם, חלב עכו"ם ונטילת ידים**, מאת הג"ר מרדכי לבהר שליט"א, מח"ס מגן אבות וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס, ועוד **בענין טמטום הלב במאכלות אסורות**, מאת הג"ר שמעון תבריקאן שליט"א מחשובי אברכי בית מדרש גבוה, ליקווד, ומידידנו הכותב לפרקים, בענין העומד בין הפרקים, ויצאו עליו כמה עוררין, דמ'ו בראש'ו, בראש אמיר שולח, מאמר עירן בענין **אופן הכשר כבד מדמו ע"י צלי**, מאת הג"ר אהרן צבי כהן שליט"א, דומ"ץ בית דין אבן העזר, ליקווד, ועוד כהנה בפרק התערובות, דיברות חשובות, אחת מהנה **בהמתנת שש שעות באביזרייהו דבשר עופות**, מאת הג"ר מנחם נדל אייברמסאן שליט"א, הנותן אמרי שפר בעל מחבר ספר, בני אברהם ועוד, וגם תתאה גבר, על גבי ועל דבר, **עירוי על גבי כלי בשר וחלב גם יחד**, מאת הג"ר **עזרא גדסי שליט"א** מו"ץ בליקווד, ואחרון חביב, שפיל לסיפא דקרא, והבית ימלא אורה, כסא דפלפלא **בדבר חריף**, מאת צנא דספרי הג"ר אשר בן שמחון, ומחליא לשבח, לא פסק משלחנינו שנו' וחזרת, עד נראה בתפארת, עיר ההוללה **ציון**.

ובית יוסף להבה, אופן ושרף שואלים בנדבה, אשרקה להם ואקבצם, שור'ק קובו'ץ, כולם אהובים כולם ברורים, והושבות'ם כי ריחמת'ם, והיו כגבורים מלכים ושרים, במדור **'בית יוסף'**, לאיש נתן חליפות שמלות, שארה כסותה רעותיה מובלות, מענין לענין, מקנה וקנין, דוגמא נקט, זה יצא ראשונה, מאמר **בביאור שיטת הרמב"ם באיסור עשיית אהל בפרוכת וכילה וטלית כפולה וסיאנא**, מאת הג"ר **אברהם ישעיהו כהן שליט"א**, מח"ס מנחת כהן וראש כולל ברכת יצחק, ליקוואוד, ומחשבה טובה מצטרפת **בענין צדקה במחשבה**, מאת הרב **אליהו אוהיון שליט"א**, מטובי אברכי כולל ספרדי טורונטו, וכך עלה, ונשאלה, אמור לחכמה אחותי את, זאת עולית, **בדין יחוד או מגורים עם אחותו**, מאת הג"ר **יצחק מאזוז שליט"א**, מו"ץ ומחבר הספרים שו"ת "חקרי הלכה" ו"פסקי הלכות"

ב"ח, ירושלים ת"ו, ואתה דע לך, אם לא תטוש תורת אמך, מה נעשה **בענין חדר יחוד לספרדים**, אם נואלו אל הבדים, מאת **הג"ר איתן אביב שליט"א**, מח"ס יין המשומר ליקווד, ועוד מאמרים נבחרים, בענין **מיתן מידע לשידוכי**, ובדין **רצון ודעת בשליחות לתינוכי**, ודין ודברים בענין מענק חופשת לידה, אם לרצות מעות מידו לידה, אחרי ה' נלך אוצר כל כלי חמדה, יראה אל אלהים **בציון**.

ובמדור העיון 'בית תלמוד', אם לכך הוא אמוד, שם שם לו חק, תשכח ודוק, כללים העולים, בהבנת וקריאת גאון עוזינו **החפץ חיים** בספרו **משנה ברורה, ביאור הלכה, ושער הציון**, וחסידיא פרישא **הכף החיים**, שניהם כתובים לחיים, נטע נאמנים **להג"ר ראובן ללוש** מח"ס בית ראובן, דרכי מרן, ועוד, מעיה"ק ירושלים תובב"א. ועוד מאמרים טובים, משני עבריהם כתובים, בענייני **חק לישראל, ופתחי עירובין**. ובמדור **'מגיד מישרים'**, יבוא ויגיד ריעו עליו, לגרש מהרה שועליו, ציון דורש עין לה, החרבה אמלאה, ויאהב גם את רחל מלאה, ציון עיר ההוללה, להבין מה זו נחמה, ר' עקיבא מצחק והמה בוכים, עד שאמרו לו עקביא נחמתנו, מאת **הג"ר אשר שנורמאן שליט"א**, ועוד נבוא אל הקודש פנימה, עם לבבי אשיחה ואהימה, בשאלת חכם **מהיכן היה אור בקדש הקדשים, להג"ר משה זרגרי שליט"א**, שירו לנו משיר **ציון**.

ואת והב בסופה, שוב קח לך מגילה עפה, במדור **'בדק הבית'** עלים לתרופה, שו"ת מהגר"א נבצל שליט"א בענינים שונים עם הוספות ומראי מקומות מהגר"ר מתתיהו גבאי שליט"א, תגובות וחליפות מכתבים, אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים, ובע"ה **הגליון הבא** יצא לקראת **חג הסוכות ה'תשפ"ה הבעל"ט**, בעניני **סוכות, יו"ט וחול המועד**, וכמו"כ **בעניני רבית ונדרים**, להשקות העדרים, מים קרים, ואת קרן התורה להרים, כל הרוצא למלאות את ידו ולשלוח מאמרים, בקצירת הא'ומר ובנועם אמרים כדרכה של תורה, יואיל בטובו לשלוח לנו לא יאוחר **מט"ו אלול הבעל"ט**, ונשתדל לשבצם בקובץ ולסדרם לדפוס לזכות את הרבים, וזכות כל התלמידי חכמים המעיינים בקובץ תעמוד לנו שלא יצא מכשול מתחת ידינו בס"ד, הן בהוראה והן בכל ענין אחר, ופשיטא כביעתא בכותחא שלא לפסוק ע"פ האמור בקובץ זה להלכה ולמעשה, כי אם בהוועץ עם מורה הוראה מוסמך ומנוסה, וזה הדבר יהיה לנו למשענת ולמחסה, ויה"ר שנזכה להגדיל תורה ולהאדירה ולראות מהרה בתפארת עוזו יתברך, אז ימלא שחוק פינו בשוב ה' שיבת **ציון**.

המצפים לישועה,

חברי המערכת



בית נכאת



מתולדות מוה"ר בן ציון אלקלעי זלה"ה (תרי"ח-תרע"ג)

מוה"ר בן ציון אלקלעי זלה"ה, נולד בשנת ה'תרי"ח (1858) בעי"ת רבאט שבמרוקו בשנת לרב משה ולרבנית רחל, מבני בניו של ה"ר מאיר אלקלעי זצ"ל, שהיה מעשרה ראשונים שעלו לחונן את עפר ארה"ק מטורקיה ולהתיישב בה, עם כמוה"ר חיים אבולעפאי זלה"ה. כבר בהיותו כבן שמונה, התעוור לאחר מחלת אבעבועות, ואביו התמסר ללמדו בעל פה, כך שכבר בגיל צעיר התפרסם כבעל זיכרון מיוחד.

בסוף שנת ה'תרל"ד (1873) עלה לאר"י עם אביו והתיישב בעיה"ק טבריה. לאחר תקופה קצרה התייתם מאביו, והוכרח לישא בעול פרנסת אמו ומשפחתו. בתקופה זו החל ללמוד בישיבה אצל חכמי טבריה. הוסמך להוראה על ידי הראשל"צ מוה"ר יעקב שאול אלישר זלה"ה ומוה"ר יצחק אבולעפיה זלה"ה.

בשנת ה'תרמ"ח (1888) יצא בשליחות קופת רבי מאיר בעל הנס לערי מרוקו למשך כשנתיים וחצי. בסיום שליחותו יצא בשליחות עצמית לתוניס, אלג'יריה וטריפולי שבלוב. בשנת ה'תרנ"ה (1895) יצא בשליחות נוספת לאלג'יריה ולוב מטעם העדה הספרדית בחיפה לצורך איסוף כספים לבניית בית העלמין בעיר, ובהמשך אף נסע למצרים כדי להדפיס חלק מספריו.

בחודש ניסן ה'תרס"ב (1902) הלך להתיישב בעיה"ק חברון בעצת מוה"ר יעקב שאול אלישר זלה"ה, ומונה שם למורה צדק על ידי כמוה"ר חיים חזקיהו מדיני זלה"ה, בעל ה'שדי חמד'. בשנת ה'תרס"ה (1905) אחר פטירת השדי חמד, עבר מהרב"צ אלקלעי לירושלים ת"ו. בשנת ה'תרס"ח (1908) לערך יצא בשליחות מטעם ועד העדה המערבית בירושלים לאלג'יריה וללוב יחד עם בנו ה"ר אהרון מנצור. בחודש אלול ה'תרע"ב (1912) יצא בשליחות אחרונה לאלג'יריה מטעם ישיבת המקובלים בית אל יחד עם בנו הנ"ל.

חיבר ספרים רבים, אשר חלקם נותרו בכת"י, ובשל עיוורונו הוכרח להכתיב את חיבוריו בפני בניו או אחרים. בכלל ספריו: 'עשיר ורש' - תוכחת על העשיר הקמצן במשל ובמליצה, ירושלים ה'תרמ"ד, 'הלכה רווחת' - פירוש על שו"ת הלכות קטנות (לרבי יעקב חגיז), שני חלקים, ירושלים ה'תרמ"ה, 'כסאות למשפט' - בענייני שכר ועונש, הלכות דיינים ושו"ת, ירושלים ה'תרס"ג, 'חמדת ירושלים' - מעלת עיר הקודש ירושלים והגאולה, כולל תיקון חצות, ה'תרס"ט, 'קריה נאמנה' - פלפול עצום על סדר א"ב, 'שער ציון' - שו"ת, 'כוס עיקרים' - על י"ג העיקרים של הרמב"ם, 'תקנת

עגונות' - בענייני עגונות, 'קול ריחים' ו'עוצר רחם' - פסק דין ארוך בעניין טחינת חיטה על ידי הסילנדרי, 'אנחה מרוחת' - כתב יד. בין המסכימים לספריו נמנים הגאון ה"ר אליהו דוד רבינוביץ' תאומים זלה"ה, ראב"ד ירושלים, חכם חיים חזקיהו מדיני זלה"ה, בעל ה'שדי חמד', והגאון ה"ר חיים ברלין זלה"ה.

מאמר 'מעורר ישנים' המובא כאן לפניכם, נדפס בסוף ספר חמדת ירושלים, ובו חוקר המחבר ב' חקירות הנוגעות להתאבלות על החורבן ועל הגאולה העתידה, כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים.

חכם בן ציון אלקלעי נפטר ביום כ' אב תרע"ג (1913) ונקבר בירושלים.



מאמר מעורר ישנים

נדפס בסוף ספר 'חמדת ירושלים',

מאת מוה"ר בן-ציון אלקלעי זלה"ה

באורך גלותינו, ואחור פעמי רגלי
משיחנו, שיגלה ויראה במהרה בימינו
אמן:

א. החקירה הראשונה [למה לא
נתקנה תענית על גלות עשרת
השבטים]

הנה מן הידוע שחורבן ירושלם ושאר
ערי ישראל לא היו בזמן אחד, אבל
תחילה קדם בזמן רב חורבן א"י וגלות
עשרת השבטים ונשארו ארץ יא'ודה
ובנימין בישובם עד ימי צדקיה מלך
יאודה, והן בעון נחרבה גם ירושלם וכל
ארץ יא'ודה ובנימין (כמו שמפורש הכל
במלכים ב'), ובכן עלינו לחקור מדוע לא
תקנו הנביאים שהיו בזמן ההוא יום אחד
לשנה שגלו בו עשרת השבטים להתענות
בו, כי כדאי הם עשרת השבטים שהם רוב
ישראל להתענות ולהתאבל ביום גלותם,
וכדאי היא א"י להתאבל על חורבנה
שנשארה שכולה וגלמודה מבלי בניה,
ומה נשתנית חורבן א"י מחורבן ירושלם
שתקנו לה יום ט' באב, וגם לתקן קינה
אחת על אוכדם ועל חורבן הארץ לא

אמר המאסף אחר שזיכני ה' ית' ובאתי
עד הלום וערכתי וסדרתי לפני כל
קורא נעים את פרשת "גדולת וקדושת
בית קדשינו ותפארתינו" "ומעלות עיר עז
לנו ירושלם עיר האלקים" "ציון היא בית
חיינו" כאשר השיגה ידי יד כהה לאסוף
ולקבץ מפי סופרים ומפי ספרים ש"ס
ומדרשים ודורשי רשומות ראשונים
ואחרונים ז"ל, ועלו במספר "שבעים
ושבעה מעלות" טובות, משולבות
וארוגות, מביאורים ומוסרים הצריכים
ושייכים לכל מעלה ומעלה כיד ה' הטובה
עלי תלי"ת, אמרתי אני אל לבי הנה מה
טוב ומה נעים לחבר לזה עוד מאמר אחר
קראתיו בשם "מעורר ישנים" כשמו כן
הוא "מעורר ומקיץ" על "שני חקירות"
עצומות ומתכלית פתרונם יצא לנו שני
תועליות גדולות, וזה תכלית עינינו,
הראשונה כי נמצא אות ומופת חותך
לגדולת "מעלת בהמ"ק וקדושתו"
"וכבוד ירושלם ומעלתה" וחובתה לפני
המקום ב"ה יותר משאר ערי הקדש
הנקראים בנות ירושלם ת"ו, והשני הוא
שיתחייב לנו להצדיק דין שמים עלינו,

א. היינו ספר 'חמדת ירושלים', שקונטרס זה נדפס בסופו, וביאר שם המחבר ע"ז מעלות טובות לעיה"ק
ירושלים ת"ו.

כי כביכול היה חס על חילול שמו הגדול והנורא כמו שאמר (מלכים ב' י"ט) וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי, ובחרבנה נאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו, ולסיבה זו צויה ה' ביד נביאו לקונן עליה מגילת איכה ולקבוע יום אחד בשנה, כדי שיהיו ישראל זוכרים חורבן היכל המלך כביכול ויהיו מתפללים תמיד על בניינו וזכרו לא יסוף מזרעם עד יכון ועד וישים ירושלם תהלה בארץ.

גם מצד העם היושב בה "בני ציון היקרים" ראוי להתאונן ולהתאבל עליהם אעפ"י שהיו מכעסי ה' בסוף הימים, והטעם הוא כי מיום שנתיישרה ירושלם בימי דוד המלך ע"ה ונבנה בהמ"ק בימי שלמה הע"ה משם ואילך היו אנשי ירושת"ו צדיקים וחסידים ואפי' הפשוט שבהם היה משיג רוח הקודש, וחכמתם היתה מפורסמת בכל הארץ כמ"ש במדרש רבה ע"פ רבתי בגוים, רבתי בדעות (ע"י לעיל מעלה ס"ג). וזכו לזה מסיבת הרוח שהיה נאצל להם מאור שכינת עוזינו החופפת עליהם תמיד, ורק בדורות האחרונים גברא הסטרא אחרא עליהם מקנאתה מן הקדושה ונתמעטו הלבבות ולא היה בהם כח לעמוד בפני הצר הצורר הוא שטן הוא יצה"ר וחטאו גם הם בכמה מיני פשעים עד שהרבו פשע ועבירה ושתו גם הם כוס התרעלה של החורבן והגלות.

והדמיון בזה למלך שהיו לו בנים, ומתוכם כעין החשמל נמצא בן

נאמרה מפי הנביא לאומרה בזמן ידוע כמו שנאמר על חורבן ירושלם מגילת איכה, וגם חז"ל לא תקנו קריעה על הרואה ערי ישראל בחרבנם, כמו שתקנו לרואה ערי יאודה בחרבנם (כמ"ש בש"ע א"ח סי' תקס"א וע"י בב"י ז"ל שם ובטור יו"ד סי' ש"מ), ואם נאמר לפי שהיו עשרת השבטים עובדי ע"ז והרבו להכעיס לפני המקום ב"ה לכך לא בא דבר ה' בפי הנביא לקבוע לחורבנם יום הספד ובכית מרורים, אין זה מספיק לפי שגם אנשי ירושלם עבדו ע"ז ועשו נאצות גדולות עד שהכניסו צלם בהיכל, מלבד הרצח והניאוף (כמו שמפורש הכל במלכים ב' ובס' ירמיה), וא"כ מה נשתנו אלו מאלו? והרבה עינתי למצוא פתרון חקירה זו, ומה שהראוני מן השמים הוא זה.

דע שמן הדין היה ראוי שלא לתקן סדר תעניות וקנינות על איבוד הרשעים מכעסי ה', ומה גם העבירות שנעשו באותו זמן וזולתו בירושלם ובבהמ"ק עונשם חמור מהחטאות הנעשות חוצה לה, כי אינו דומה חוטא בהיכל המלך מלכו של עולם לחוטא במקום אחר, וע"כ לא רצה השי"ת לעשות שום זכר לגלות עשרת השבטים כי באבוד רשעים רינה כתיב. ואולם מה שזכתה ירושלם להיות לחורבנה זכר עולם, הוא בעבור עוצם קדושתה ומעלתה ולמען שמו הק' השוכן בציון. והיא מכוונת כנגד ירושלם של מעלה ובהמ"ק כנגד בהמ"ק של מעלה כמו שנתבאר (במע' ח'), כי ע"כ נתארך קץ זמן חורבנה ולא נחרבה בזמן חורבן א"י,

שנצטער מן הנקמה שעשה בבניו, אמנם היה מתנחם בבנו החכם שנשאר לפניו במדינתו והיה משתעשע בו בכל יום והיה מצפה שגם שאר בניו עוד ישובו מדרכם ויכנעו לפניו ואז ישיב את שבותם. ואולם גם הבן החכם ההוא לא ארכו לו הימים בתומתו ואמונתו כי סרח גם הוא כאחיו ויעש הרע בעיני אביו המלך, וכשמוע המלך הדבר הרע הזה גדל צערו עד למאד ושלח לו גם הוא השכם ושלוח למען ישוב מדרכו הרעה ולא קבל, והמלך לא אבה השחיתו מהר כי אמר אולי ישוב אל מחשבותיו, ושב ורפא לו, והיה מחכה מיום ליום עד שעבר זמן רב, והבן ההוא הולך ומוסיף על חטאתו פשע לאין קץ, וכראות המלך כי אין תקוה עוד ממנו עלתה חמתו באפו וכבש רחמיו ויצו עליו להשליכו גם הוא מעל פניו ולעשות לו ככל הנעשה באחיו, ואחר עשות המלך בבנו כאשר זמם, רע בעיניו וגדל צערו ויגנונו על בנו זה האחרון משני סבות, אחת על שבנו היקר נהפך לו כקשת רמיה תחת היותו מאז צדיק תמים, שנית על שלא נשאר לו מעתה במה להתנחם, ומגודל צערו קבע לו יום מספד ובכי תמרורים וצוה על עבדיו אשר בכל מדינות מלכותו להיות מתענים ומתאבלים בכל שנה באותו היום שנתגרש בנו הנעים ולעשותו יום אבל כבד מאד להשתתף בצער המלך, וחיבר לו ס' קינות להיות נקרא ביום ההוא, והמלך לא שכח מבנו הנעים וזכרונו לא מש מתוך קרבו תמיד ויושב ומצפה

אחד חכם יקר ונעים, והמלך אהב את כל בניו כולם כאחד טובים בהיותם מרוצים לפניו ועושים רצון המלך אביהם, ומאהבתו להם נתן לכל אחד מהם מחוז להיות שם שר וגדול ולמשול בו כרצונו, וכל מה שיעשה חשוב כאלו נעשה ע"י המלך בעצמו, אך התנה עליהם שלא יסורו מנמוסי המלכות, אמנם לבנו המשכיל מרוב חיבתו בו פקד אותו על כל אוצרי המלך כדי שיהיה מצוי אצלו תמיד, וע"כ לא שילח אותו החוצה כאחיו, באופן שכל הבנים היו שרים ושגנים שקטים ושאננים כאשר ראוי להיות לבני המלך, לימים חטאו הבנים ההם ולא שמרו ברית אביהם וימרדו בו, וכל אחד מלך מעצמו ויעש לו נמוסים אחרים אכזרים וישם מס על הארץ וילך בשרירות לבו לעשות הרע וזנה והזנה בני מדינתו עמו, ויהי כשמוע המלך את המעשה הרע שעשו בניו היטב חרה לו וישלח להם שרים ונכבדים להחזירם מדרכם הרעה ולא אבו שמוע, וכמה פעמים התרה בהם שאם לא ישובו יעשה בהם שפטים ולא קבלו, וכראות המלך כי אין תקוה מהם לחזור צוה עליהם שרי חיל לילך שם להלחם בהם ולתפוס אותם חיים ולהביאם לבית הכלא בלי חמלה עד שיכנעו ויכירו בטובת אביהם שהיתה להם ואז ישוב המלך מחרון אפו ונתן להם רחמים להחזירם לאיתנם הראשון. ושרי החיל ההם קיימו מאמר המלך ככל אשר צוה עליהם, ואז באו בנים עד משבר ואין מציל אותם מרעתם, והמלך גם

ובהמ"ק בימי שלמה המלך ע"ה משובש כל הארץ וכל הגוים היו באים מארץ מרחק לירושלם לשמוע חכמתו כידוע, אך בעונות לא נמשכה הצלחה זו תמיד כי בימי ירבעם בן נבט שבו מאחרי ה' ויעבדו את העגלים במצות ירבעם בן נבט אשר חטא והחטיא את ישראל. וה' מרוב רחמיו לא רצה להשחיתם מהר והיה שולח להם נביאים להוכיחם השכם ושלוח ולא אבו שמוע וכל מלך שהיה קם בישראל לא סר מחטאות ירבעם בן נבט, עד שלבסוף גירה בהם את הדוב מלך אשור ויעל עליהם ויגלם לאשור וללחלח וחבור (כמ"ש במלכים ב' י"ז), ושורש פורה ראש ולענה היתה החטאת הזאת שמנע את ישראל שלא לעלות לירושלם ברגלים ומזה נמשך להם לעבוד ע"ז כל ימיהם, ועל כן לא רצה השי"ת לעשות להם זכר ולקבוע עליהם סדר תעניות.

אמנם אנשי ירושלם רוב מלכיה היו צדיקים ואנשיה היו יקרים חכמים וידועים, וכביכול היה מתנחם בהם, כי עכ"פ נשארה לפניו ירושלם המלאה לה רוח חכמה ובינה אלא שבאחרית הימים חטא חטאה ירושלם גם היא ומלכיה ושריה הלכו בדרכי מלכי ישראל, והשי"ת מרוב חיבתו בעם השוכן בציון היה שולח להם ע"י עבדיו הנביאים להחזירם למוטב והאריך אפיה בגביה דיליה כמה וכמה שנים מימות מנשה ועד ימות צדקיהו. ואז אמר השי"ת גם את יאודה אסיר מעל פני (מלכים ב' ס" כ"ג), ואולם היה קשה חורבן בהמ"ק וירושלם

ומחכה עד שוב הבן ההוא וניחם על הרעה אשר עשה, ובבקשה ישחר פני המלך למען סלוח לו ולהשיבו אל אביו באות הכבוד כאשר היה מאז ומקדם, ע"כ המשל.

הנמשל הם בני ישראל שנקראו בנים למקום ויחד שמו עליהם ונקראו שבטי יה, ובתחלת ישובם היו כולם קדושים ומרוצים לאביהם שבשמים והנחילים ארץ טובה ורחבה איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו כל שבט ושבט על מקומו יבא בשלום, ויבחר בשבט יאודה שהוכשר לפניו מכל השבטים כמאמר המשורר (תלים) ואבחר בשבט יאודה, ונתן המשרה על שכמו להיות ממנו מלכים ימלוכו ובחלקו בחר ובנה אצלו ציון וירושלם להיותה עיר האלדי' סלה, ובחר עוד בשבט בנימין לבנות בחלקו בית הבחירה שבעבורה היו זוכים לידיעה רבה וחכמה נפלאה כמש"ל, ובזה היו שבט יאודה ובנימין מובחרים מכל השבטים, גם שבט לוי שנתקדש בקדושה של מעלה בו בחר ה' לשרת לפניו בכהונה ולויה: באופן שכל הנמצא בירושלם קדוש יאמר לו דוגמת הבן החכם ההוא שזכרנו במשל, ושארית השבטים שהיו בגבולים ורצה לזכותם גם הם, על כן צוה עליהם להראות לפניו בבהמ"ק שלש פעמים בשנה, וע"י זה היו מקבלים הארה גדולה מאור עליון. וזה היה מסייע אותם לקיום מצות התורה, והצד השווה שבהם שהיו כולם אהובים למקום ב"ה עד שהיתה א"י וירושלם

כביכול אמר הקב"ה (ירמיה י') אוי לי על שברי. רשב"ל אמר למלך שהיה לו ב' בנים כעס על הראשון ונטל את המקל וחבטו ופרפר ומת, התחיל מקונן עליו. כעס על הב' ונטל את המקל וחבטו ופרפר ומת, אמר מעתה אין בי כח לקונן עליהם אלא קראו למקוננות ויקוננו עליהם. כך גלו עשרת השבטים והתחיל מקונן עליהם (עמוס ה') שמעו את הדבר הזה אשר אנכי נושא עליכם קינה בית ישראל, וכיון שגלו יאוד' ובנימין כביכול אמר הקב"ה מעתה אין בי כח לקונן עליהם הה"ד (ירמיה ט') קראו למקוננות וגו' ותמהרנה ותשאנה עלינו נהי, עליהם אין כתיב כאן אלא עלינו ידי ודידהון. ותרדנה עיניהם דמעה אכ"כ אלא עינינו ידי ודידהון, ועפעפיהם יזלו מים אכ"כ אלא ועפעפיהם ידי ודידהון. ורבנן אמרין למלך שהיו לו י"ב בנים ומתו שנים, התחיל מתנחם בעשרה, מתו עוד ב' והתחיל מתנחם בח', מתו ב' התחיל מתנחם בו', מתו ב' התחיל מתנחם בד', מתו ב' התחיל מתנחם בשנים, וכיון שמתו כולם התחיל מקונן עליהם איכה ירמיה בדר, עכ"ל.

הנה דבר ה' אמת בפי ר"י ורשב"ל ורבנן, כי סבת קביעות סדר תעניות ומגלת איכה לא היו כ"א על חורבן ירושלים וגלות יאוד' ובנימין, ומשלו משל ע"ז למלך שהיו לו בנים וכו' ואין ביניהם כ"א יפוי המשל להיותו מקביל לנמשל דומה בדומה, כי במשל שהמשיל ר"י לא זכר ענין המיתה כ"א הגלות וע"כ

לפניו מסיבה שזכרנו בראשונה, וגם על עמה אשר הלך בגולה משני סיבות, אחת כי הוא עם חכם ונבון כמו שהודעתי, וזהו מ"ש הנביא (איכה ד') בני ציון היקרים המסולאים בפז איך נחשבו לנבלי חרס, שנית על שלא נשאר לפניו כביכול במה להתנחם, ומיום חורבן ירושלים אין שמחה לפניו מסיבה זו וכמ"ש כי קול נהי נשמע מציון וגו', והוא אומר כביכול בני היכן הם כהני היכן הם, ואז צוה על נביאו ירמיה ודבר ה' היה בפיו ובפי שאר נביאים שהיו באותו הדור לקבוע ארבעה צומות בשנה בימים שאירע בהם החורבן ושאר הרעות הגדולות שעשו בהם האויבים בירושלם, גם בדבר ה' חיבר מגילת איכה זכר לחורבנה, וכל ישראל קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם להיות עושים כל סדר ארבעה תעניות בכל שנה עד יכונן ועד ישים ירושלם תהלה בארץ.

ואחר זמן רב מכותבי זה מצאתי את שאהבה נפשי במדרש איכה רבתי

(בפתיחה פס' ב') שכמעט כל מ"ש בענין בפתרון החקירה והמשל נאמר שם וז"ל (ירמיה ט') כה אמר ה' צבאות התבוננו וקראו למקוננות, רבי יוחנן ורשב"ל ורבנן, ר"י אמר למלך שהיו לו ב' בנים כעס על הראשון נטל את המקל וחבטו והגלהו אמר אוי לזה מאיזה שלוח נגלה, כעס על השני ונטל את המקל וחבטו והגלהו אמר אנא הוא דתרכותי בישא, כך גלו עשרת השבטים והתחיל הקב"ה אומר להם את הפסוק הזה (הושע ז') אוי להם כי נדרו ממני. וכיון שגלו יאוד' ובנימין

וראה עוד זאת מצאתי במדרש הנ"ל (פסוק ו') ר' אבהו בש"ר יוסי בר חנינא פתח (הושע ה') אפרים לשמה תהיה, אימתי ביום תוכחה, יום שהקב"ה עתיד להתוכח עמהם בדין, אתה מוצא בשעה שגלו עשרת השבטים לא גלו יאודה ובנימין והיו עשרת השבטים אומרים מפני מה הגלה אותנו והם לא הגלם מפני שהם בני פלטיץ שלו דילמא משוא פנים יש כאן, ח"ו אין כאן משוא פנים, אלא עדיין לא חטאו וכיון שחטאו הגלה אותם, אמרו עשרת השבטים הא אלקינו הא אלקינו וכו' הא קשוט הא קשוט דאפי' אבני ביתיה לא נסיב אפיין, כיון שחטאו גלו וכיון שגלו התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה, עכ"ל. באופן שמכל המדרשים הנ"ל מוכח שלא גדל הכאב עד שגלו שבט יאודה ובנימין ונחרב הבית לפי שהיה מתנחם בהם כביכול וכיון שגלו גם הם קונן עליהם איכה והוא אומרם וכיון שגלו התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה והבן, וברכתי את ה' שהנחני בדרך אמת.

גם לעומת זה, אתה תחזה, שכל ההבטחות מהטובות והנחמות המיועדות בפי כל חבל נביאים לאומה הישראלית רובם ככולם אינם מדברים אלא על ארץ יאודה וירושלם אספרם מחול ירבון, ורק למופת אזכיר אחד מהם והוא אומרו כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי מנחמכם ובירושלם תנוחמו ע"כ, ובירושלמי אמרו (ברכות ד' ל"א ע"ב) א"ר יהושע בן לוי הוא ההיכל לפני ולפנים,

בא רשב"ל ויפה המשל ואמר שפרפר ומת לעומת הנמשל שמלבד הגלות מתו מה שמתו מהם. ולפי שגם רשב"ל לא המשיל כ"א בשני בנים לזה באו רבנן ויפו המשל יותר ואמרו משל למלך שהיו לו י"ב בנים וכו' וגם פי' מענין הנחמה שהיה מתנחם בשאר ואמרו שמתו שנים מהם והיה מתנחם בשאר וכו', לפי שעשרת השבטים לא גלו ביחד בזמן אחד אלא בתחלה גלו שני השבטים ראובן וגד שהיו מעבר לירדן ואח"כ שבט זבולון ונפתלי ואחריהם צר מלך אשור על שומרון ג' שנים ובמשך הזמן ההוא היה מגלה מהם, עד סוף ג' שנים תפס שומרון והגלה הפלטה הנשארה, כמו שמפורש כ"ז במלכים ב' (מסי' י"ד ע"ס י"ז), וכן מפורש במדרש (שם פס' ה') וז"ל כיצד גלו ר"א אומר שבט ראובן ושבט גד גלו תחלה וכו' יע"ש (וכן הוא במדרש קהלת פ' ט' פס' כ"ז) ולעומת זה המשילו רבנן במשלם מתו שנים ב' וכו', והצד השהו שבהם הוא שגם ששפך ה' חמתו על עשרת השבטים נשאר מתנחם בשבט יאודה ובנימין ובירושלם עיה"ק כי ע"כ לא גדל הכאב מאד, ולאחר שחטאו גם הם ונעשה בהם מה שנעשה מן הגלות והנקמה כאחיהם, אז לא נשאר לפניו כביכול במה להתנחם ולכך קרא ה' ביום ההוא לבכי ולמספד וגו' וצוה לעבדיו הנביאים לקבוע סדר תעניות ולקונן איכה, והוא כמ"ש בעניותין בע"ה, ושש לבי ויגל כי זכיתי לדעת קדושים רז"ל בעלי המדרש.

האדון אשר אנחנו מבקשים ובעדו אנחנו מתפללים נוכח פני ה' ערב ובקר וצהריים? האם עד כה לא נתכפר לפני ה' יתעלה המעל והמרד של אבותינו שהיו באותם הדורות אשכולות מרורות? ואיך לא נתקיים מה שכתוב מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע וגו' וכתוב פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים, והנה גם אם נחשוב סדר הדורות בזה אחר זה ונתן לכל דור שבעים שנה, הן בעון נחנו בגלותינו זה לנו יותר משה וועשרים דורות משנת חרבן בית שני? ואם נשיב ונאמר כי מידינו היתה זאת לנו מרוב עווננו ואשמתנו גדלה למעלה ראש וקמנו תחת אבותינו להפר חק ומשפט? חלילה חלילה הס' כי לא להזכיר ישתקע הדבר ולא יאמר על עם ה' הסובלים כמה צרות צרורות מאין ספורות רבו מלמנות ועצמו מספר, ובכל זאת לבם נכון עמם ויודעים ומכירים בי נמוקים הם בעון אבותם אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהנה, ושומרים משמרת הקדש שלא לעבור על התורה והמצוה כאשר עברו אותם הדורות על כמה עבירות חמורות, ע"ז, וגילוי עריות, וש"ד, ושאר ניאצות, ולא כן המה הבנים מאמינים בני מאמינים, ולתשועת ה' הם מיחלים לאמר היום אם בקולו תשמעו, וא"כ על מי ועל מה נהיתה לנו הרעה הגדולה הזאת להאריך קצנו כל כך זמן רב? ומי יודע עוד אימתי נגאל? וכמה זמן עוד יש לנו לסבול עול הגלות ופזורנו ביד כל מושלינו?

היכל שכל הפנים פונים לו, עד כדון בבנינו בחורבנו מניין א"ר אבון בנוי לתלפיות תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה בק"ש ובתפלה, בברכה בונה ירושלם, בתפילה אלדי דוד ובונה ירושלם, בק"ש הפורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלם ע"כ (ומ"ש בברכה היינו ברכת המזון).

הרי לך מכל האמור ומדובר שקביעות יום התענית והאבל שהוא יום ט' באב עיקרו נתקן על חרבן ירושלם ובהמ"ק וגלות יא'ודה ובנימין ורוב הנחמות לעומתם נאמרו, ויהיה זה לנו לאות גדול ולמופת חותך על עצם חיבתם לפני המקום ב"ה יותר מזולתם, ה' ישיב את שבותם, ויזכנו לראות בנחמתם, בקרוב אמן:

ב. החקירה השנית [טעם אורך הגלות]

עתה נבוא "לחקירה השנית", ואומר נחפשה דרכנו ונחקרה מה היא העילה העלולה לסיבת אורך גלותינו המר והנמהר הזה, כי הנה עברו כמה מאות שנים "ואנחנו לא נושענו" ועד מתי יהיה זה לנו למוקש ולפוקה בפני סוכבנו המכאיבים לבנו יום יום לאמר איה אלק'יהם של אלו? כי אחרי אשר עזבם לאורך ימים עוד הם מיחלים ומצפים לשמו? האם יש להם עוד תקוה לחזור לאיתנם להיות גוי אחד בארץ? נפלאות היא בעינינו למה איחרו פעמי משיחנו

והגלות ולשחר פני ה' על גאולתינו ועל פדות נפשנו, זאת לא זאת כי גם כל איש אשר חננו ה' עושר ונכסים תחת אשר יכסוף להעלות העושר ההוא לארץ הקדושה לבנות לו שם בתים וחצרות, ולדור שם לבלות בטוב ימיו בקדושה ובטהרה, ונהפוך הוא כי ישתדל לבנות בארץ נכריה בתים ועליות מרווחים ודירות קבועות לו ולזרעו אחריו ואת פני ה' ישחר למען יאריך ימיו לשכון בהם בטח בהשקט ובשלום, ויש מהם שבפי מלא אומרים נואש אבדה תקוה אין משיח לישראל, וכיוצא מדברים אלו.

אז אמרתי הנה החזון נפרס בפתרון החקירה הנצבת בזה, הלא היא העילה וזאת היא הסיבה לאורך גלותינו על זה דוה לבנו ועל אלה חשכו עינינו, כי אחרי הדלת והמזוזה שמנו זכרון החורבן והגלות וכצאן תעינו ועברנו על שבעת האלה אשר נשבענו בזמן החרבן ככתוב אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני, תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי. לא שתנו לבנו למאמר ה' ביד נביאו המזכירים את ה' אל דומי לכם אל תתנו דומי לו עד יכונן ועד ישים ירושלם תהלה בארץ, ואומר קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לכך נוכח פני אדו' וגו'. ולא כן עשו אבותינו בגלות מצרים, כי כאשר כבדה עליהם יד פרעה ועמו צעק לבם אל ה' כאומרו ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, ידענו מזה כי

הנה הרבה תשובות נאמרו בס' קדמונינו ז"ל בפתרון החקירה העצומה הלזו והם אמת ודבריהם אמת, אמנם אין קומץ תשובותיהם משביע את ההמון המתלוננים עלינו תמיד, ולפי מיעוט חכמתם ימנע אצלם הפתרונים ההם, וביותר יקשה עליהם מדוע לא נכמרו רחמי האל המרובים עלינו כאשר ריחם על אבותינו במצרים שעם שנגזר עליהם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, וה' ברחמיו דילג על הקץ ומיהר לגואלם לסוף רד"ו שנה, ולמה נגרע אנחנו מאבותינו הראשונים? ומה נשתנו אלו מאלו?

אמר המחבר, פי המדבר, גם בעיני יפלא, וחזות קשה הוגד לי, כי זאת הטענה היתה לפוקה ולמכשול לכמה מבני עמנו לפרוק עול הדת והאמונה מעליהם, והיתי חושב בזה ימים ולילות, ויהי כאשר באתי בכמה קהלות מבני עמנו יצ"ו ראיתי והנה אמת נכון לבם בדרכי ה' שומרים מצות, גומלי חסדים, בעלי צדקות, ומלאים מצות כרימון, ובטחונם בה' חזק אין נגרע דבר משמירת דתינו הקדושה כן ירבה וכן יפרוץ אמן. ואולם באחת ועלתה להם כי בהשנותם בארצות העמים "נשכח מהם זכרון חורבן ירושלם" "ציון היא דורש אין לה" עד כי למשל היה בפיהם לכל דבר נמנע מלהיות יאמרו דבר זה לא יהיה עד ביאת המשיח. ובכמה מקומות ראיתי שאין שם יסודת חברה אחת לקום בכל לילה להתאסף בבית ה' להתאבל ולבכות על החרבן

העם, והבן ההוא לא הטה און קשבת והוא הולך ומוסיף לעשות כאשר זמם מתועבות וניאצות, עד שלעזו עליו כל בני מדינת המלך, וכדי בזיון וחרפה נשא אביו בעבורו, וכראות המלך כי אין תקוה מבנו לחזור בו חשב בלבו ליסרו על חטאתיו, אמנם זאת היתה לו כי חשש מפני הרואים ולזלזול בן המלך וחרפה היא לו להעבירו תחת השבט או להיותו נאסר בבית הכלא כאחד הרקים, כי ע"כ נתיעץ המלך לעשות לו נקמה נסתרת במקום רחוק מן הישוב לבל יתפרסם קלונו, מה עשה צוה לאחד מן השרים ליקח את הבן ההוא בכח ואל למדבר שמש שאין בו רק הערביים המדבריים, ויניחנו שם אצלם ויחזור, והשר ההוא קיים מאמר המלך וילך הוא וחילותיו ויקחו את הבן פתאום אסור בזיקים ויוליכוהו ויביאוהו למקום אהלי קדר וישליכוהו שם וחזרו להם כאשר צוה המלך, וכראות הבן כי הושלך מעל פני אביו להיות בין הפראים הערביים, ידע נאמנה כי דרכו הרעה גרמה לו את זה ויכנע לבבו ולא ידע מה לעשות. הערביים ההם בראותם הבן ההוא מושלך ביניהם מצא חן בעיניהם ויתנו לו חנינה לאכול ולשתות ממה שהם אוכלים ושותים, הבן ההוא כראותו תואר הפת השחור של הערביים שהביאו לפניו נהפך לבו בקרבו ותגעל נפשו מלתת ממנו למו פיו כי מימיו לא ראה כאותו הפת, והוא נתגדל על תפנוקים ומעדנים הראוים להיות על שלחן המלך, ואיך עתה ירד פלאים ויבא

הדור ההוא בראותם אורך גלותם בארץ לא להם וכי הם מדוכים ומעונים ביד זרים, שבו לה' מהר בכל לבם וצעקו לפניו להצילם מרעתם ולפדות נפשם מתגרת יד האויבים, כי מסורת היתה בידם מאבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב ע"ה כי ה' ית' הוא האלקים בעל היכולת להציל עשוק מיד עושקו, ונאמן הוא בקיום בריתו אשר כרת עמם שלאחר השעבוד פקוד יפקוד אותם להוציאם מכור הברזל חופשים ולהביאם אל המנוחה ואל הנחלה ארץ אשר נתן ה' לאבותם לרשתה ולהנחילה לזרעם אחריהם, וה' ית' מרוב רחמיו נעתר לבקשתם וקבל תפלתם ושלח להם מלאך להושיעם מרע"ה גם כי לא נמנע מהם אנשי רשע מגלולי מצרים כמאמר הכתוב גוי מקרב גוי, וגדולה היא תפלה שכפרה בעד חטאתם ועמדה להם בעת צרתם לקרב קץ גאולתם, וה' ראה בעוניי ככתוב וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים, וכתוב וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי, ושאר כתובים מגידים כי סיבת גאולתם היתה מקול צעקתם ותפלתם לפני ה' יתברך.

והמשל בזה למלך שהיה לו ב' בנים ויחטא הבן האחד, ותעה מדרך הטוב והישר וילך בשרירות לבו זולל וסובא ויהי כאחד הרקים, וכאשר שמע המלך את אשר הוא עושה הוכיחו על פניו ויתרה בו לאמר אם לא ישוב מדרכו הרעה יוסר ויענש על פי מדותיו כאחד

הוא על הגזרה ויט אליו חסד, וימהר קץ פדותו וישלח אליו שרים רבים ונכבדים להביאו ממקום גרותו בתופים ובמחולות ובכל מיני זמר ולהשיבו אל אביו המלך ולהחזירו על כנו ולמעלתו ולגדולתו, וכן עשו השרים ההם, ויחזור הבן בכל כבוד כמצות המלך.

לימים חטא גם הבן השני ויעש הרע בעיני המלך ככל אשר עשה הבן הראשון, ולא אבה שמוע לחזור בו, ואחר שנלאה עמו אביו מהשכם ושלוח לו אנשים חכמים להחזירו למוטב, אמר המלך הנה תרופתו ידועה, כאשר עשיתי לאחיו כן אעשה לו ושב ורפא לו. ולא איחר המלך וישלח אותו למקום אהלי קדר מקום ששלח בו בנו הראשון, ויהי בבוא הבן ההוא בין הערביים ההם מקשיות עורפו ומחוזק לבו קם והפשיט מעליו מלבושיו הנאים לבן מלך, וישאל מן הערביים ההם לתת לו מן המלבושים אשר הם לובשים ויתעטף באדרת שער שלהם למען כיחש, ויאכל מפתם המגואל ויקום ויתהלך עמהם לרעות בבקר ובצאן, ויהי כאחד מהם לעשות כמעשיהם, ולא זכר עוד מבית המלך אביו, ויאמר בלבו הנה מה טוב לי לחיות כאחד העם מן הערביים האלה ולהיותי חופשי לעצמי לעשות כל מה שאני חפץ ולא יהיה עלי עול משא נימוסי המלך אבי.

ויהי כאשר ארכו לו שם הימים והורגל עם הערביים ההם עד שכל רואיו לא יכירוהו שהוא מדיני ורק הוא ערבי גמור ותוארו כתואר הכושי, נזכר המלך ממנו

לאכול מאכל הערביים, ותתעטף עליו נפשו ונשאר ברעב ובצמא ימים ולילות עד שצפד עורו על עצמו מרוב הענוי ומשיבתו ושנתו על הארץ ומחסרון מלבושיו הרגיל בהם בבית המלך.

הבן ההוא היה משכיל ויודע בדרכי אביו, ויאמר אל לבו מידי היתה זאת לי מרוב פשעי ומאשר לא שמעתי לקול אבי לשוב מדרכי הרעה, מכיר אני באבי כי נפלאה אהבתו לי ולא על צד האכזריות והנקמה עשה לי כל הרעה הגדולה הזאת, ורק כאשר ייסר איש את בנו הסירני למען אשוב מדרכי, אף אני זאת אעשה לשוב לשחר פני אבי המלך בדברים טובים ונכוחים ובבקשת מחילה וסליחה מלפניו ולקבל עלי שלא אשוב עוד לכסלה, ואז ישוב מחרון אפו גם הוא ונתן לי רחמים וישיבני לפניו כאשר היתי מאז ומקדם, ולא איחר הנער ויערוך אגרת מלאה רגשי חרטה ותשוקת תשובה וקבלת עול מלכות אביו עליו ולהיות עושה רצון המלך כאשר אהב, וישלח את האגרת אל אביו, וכראות המלך את דברי האגרת ההיא נכמרו רחמיו אל בנו ויתאפק ויאמר הנח לו עד שיעבור עליו זמן מה ויכיר וידע יותר ממצב צרותיו ותהיה תשובתו אלי בלב שלם למען לא ישוב עוד לכסלה. הבן ההוא לא שב ידו אחור מלכתוב לאביו יום יום השכם ושלוח ס' מלאים בקשות ותחנונים למען יחזור אל אביו, והמלך כאשר ראה בעוני בנו וכי צעק לבו אל אביו ובהכנעתו ושפלותו וכי ניהם על הרעה, מרחמי האב ניהם גם

בפיהם (הנקרא בלשונם שובאבי) ויבא גם בן המלך בתוכם ויעש כמעשיהם מרקד ומזמר (בשובאבי) והוא שמח וטוב לב וכאילו הוא אחד מילדי הערביים אשר לא ראה מימיו בני מדינה ואף בית המלך, וישאר השר ההוא עומד ומתמיה ומשתומם על המראה. ויאמר בלבו הלא טוב לי לחזור לדרכי ואגיד למלך ממעשה הבן וכי הוא שכח בית אביו ונעשה ערבי גמור. בלילה ההוא חזר השר לדרכו ויבא לפני המלך ויגד לו מכל אשר ראה ממעשה בנו. ויהי כשמוע המלך את דברי השר צר לו מאד ויתעצב אל לבו ויאמר הנח לו עתה עוד יבוא זמן וישוב הבן אל מחשבותיו וישחר פני ואם יתמהמה חכה לו, ע"כ המשל.

הנמשל הם עם בני ישראל אשר נתחייבו גלות במצרים על חטאתם אשר עזבו דרכי אבותם הקדושים וילכו בגלולי מצרים, כמאמר הכתוב כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו ויכנע בעמל לבם וגו', וסמין ליה ויצעקו אל ה' בצר להם.

ירצה כי התשועה באה להם מאשר צעק לבם אל ה' וישחרו פני אל בתפלה ובצעקה, דוגמת בן המלך הראשון שלאחר שנתענה בהוסרו על חטאתו צעק אל אביו למען ירחמהו, וה' ית' כביכול קבל תפלתם וראה בעוניים וגאלם מיד, דוגמת המלך שקבל עתירת בנו ונתן לו רחמים ופדה אותו מצרתו והשיבו על כנו. לא כן אנחנו בגלותינו, כאשר באו בני עמנו בארצות העמים ויראו מנוחה כי טוב והארץ כי נעמה ויבנו להם בתים

ויאמר בלבו מדוע איחרו מכתבי הבן לבוא אלי בכניעת לבו כאשר היו באים אלי מאחיו כאשר צר לו, וייחל עוד זמן רב ולא קבל מן הבן ההוא כל תמונת אות, ויחרד המלך וישלח ויבא לפניו שר וגדול אחד ויצוהו לאמר צא מהר מזה ולך אל מקום הערביים אשר בני חונה שם וראה את שלום הבן, ומה היה לו שלא שלח לפייסני לסלוח לו ולהחזירו על כנו. השר ההוא יצא בחפזון בדבר המלך ויסע ויבא בלט כמרגל למקום הערביים ההם, ובבואו שמה שאל לאנשי המקום ויאמר להם איה אפה האיש המדיני המתגורר עמכם פה, ויאמרו לו הערביים המתן עוד מעט לעת ערב יבא כי הוא רועה בצאן, ויתמה השר ההוא ויאמר בלבו נשב ונראה את המראה הגדולה הזאת איך נהיה "בן מלך לרועה בקר וצאן". ויהי לעת ערב בא בן המלך ההוא עם הצאן, ויביט אליו השר וירא אותו והנה הוא נהפך לאיש אחר בתוארו ובמלבושיו ומקל הרועים בידו, ויאמר לו השר ההוא גשה נא אלי והודיעני מי אתה ומאין תבא, ויען בן המלך ויאמר לו ומה לך אתה פה ומדוע תשאלני הלא אני ערבי אחד ככל הערביים האלה, והרף ממני כי נחפז אני ללכת לחוג עם חברי בנשואי ערבי אחד, ובמרוצה הלך עם חברת ערביים. ויקום השר ההוא וילך אחריהם לראות מה מעשה הבן עמהם, וילכו ויבואו אל שכונת אהלים והנה שם עם רב עומדים במחולת אש בוערת והמה מרקדים סביבותה ומזמרים בנבובי קנים

לקום בכל חצות לילה לבכות במסתרים
נפשנו ולהתאבל על חרבן בית קדשנו
ותפארנו "ציון היא דורש אין לה". וזה
הוא פתרון חקירתנו בלי ספק, ואין לנו
פה ולא מצח להרים ראש ולומר מדוע
נתארך גלותינו...!

ומי האיש הירא את דבר ה' יחרד וילפת
"בכל חצות לילה" יתגבר כארי ויקום
ממטתו מהר וישב על הארץ וישים אל
לבו "זכרון ירושלם" ויבכה ויתאבל על
חרבנה וישפוך שיחו לפני ה' יתברך בעד
בנינה ובעד קץ גאולתנו ופדות נפשנו
ותמיד יהיה נכסף ומצפה לראות בבנין
ירושלם תובכ"א, כי מלבד שגורם בזה
קרוב הגאולה, עוד בה שיהא נחשב לו
כאילו נולד בה כמ"ש (תלים פ"ז) ולציון
יאמר איש ואיש יולד בה וגו' ופירשו
בש"ס (כתובות ד' ע"ה) אחד הנולד בה
ואחד המצפה לראותה, ונראה שכוונו
בזה לשכר המגיע לאיש הנכסף ומצפה
לראותה, והוא שכמו שהאיש הנולד בה
סופו ליקבר בה כן המצפה לראותה בלב
שלם ובנפש חפצה יזכה שלאחר מותו
ישאוהו שלוחי המקום ב"ה ויביאוהו
לירושלם ת"ו ויקברוהו שם, כמו שנעשה
באותו מעשה שהביא הרב חרי"ף ז"ל
(בס' זכות הרבים, פ' שלח לך) וז"ל:

מעשה שהיה באדם אחד רשע גמור והיה
עשיר גדול וקמצן ביותר, עד
לרוב קמצנותו לא נשא אשה, ומכ"ש כי
מימיו יד עני ואביון לא החזיק, ולא היה
לו כי אם עבד אחד קנין כספו כדי
שיעשה לו כל צרכו, ויהי מקץ הימים

ויטעו להם שדות וכרמים וישנו לשונם
ומלבושם ויתנכרו להיות כעכו"ם וכו'
"עד שנשתכח מהם זכרון ציון וירושלם"
וישוב ארץ אבותם, וגודל מעלתם, ומי
הם, ומאין באו, אהה? זאת היתה לפוקה
ולמכשול לרגלי אומתינו, כי שכחו אל
מושיעם המעלה אותם מארץ מצרים
הפודה אותם מכל תגרת צר ואויב, ואילו
היו שמים אל לבם לקרא אל ה' בחזקה,
אין מעצור לה' מהושיע ולו הכח והיכולת
לקיים בנו כימי צאתך מארץ מצרים
אראנו נפלאות.

וכדברים האלה מצאתי למרן חיד"א ז"ל
(בס' פתח עינים בסנהדרין ד' צ"ז):

על מאי דאיתא התם ושמואל אמר דיו
לאבל שיעמוד באבלו, כתב וז"ל אפשר
כמ"ש רש"י (פ"ק דברכות) שהאבילות
מכפרת עונות, ולפ"ז אם ישראל יכירו
בגלות ויתאבלו על ירושלם ולא יעשו
המצאות לעשות להם שם ולהדמות
לעכו"ם להתגדל במלבושי שרים ולרעות
בגנים, כמ"ש בזוה"ק דמיום שחרב
בהמ"ק אסור לראות דבר שמחה וכו', אז
אם כה יעשו האבילות מכפרת העונות
והיו זוכים ליגאל בע"ה, וזה שאמר דיו
לאבל ישראל שיעמוד באבלו אבילות
ירושלם וצער הגלות ויעמוד באבלו ולא
יפרוק עול הגלות, זהו די לכפר חטאות
הצבור והיחיד ונזכה ליגאל במהרה
בימינו אמן, עכ"ל. והן הם הדברים
הנאמרים בעניותין, שאנחנו גורמים
לעצמנו אורך גלותינו בשוכבנו למעצלה
על מטתנו בלילות ואין איש שם על לב

אותי בגבול נחלתי בחו"ל, ומן השמים החליפו "אותי הביאו אל הר הקדש ירושלם" ואת אדוניך הנקבר פה הוליכוהו שמה בקברי אשר כרו לי בחו"ל. וכאשר שמע העבד את הדבר הזה וישב העפר אל הארץ כשהיה, ויקם וילך אל העיר אשר אמר לו ותיכף שאל על קבר אותו חכם והראו לו, ובאישון לילה ואפילה חפר את הקבר ומצא את אדונו שם, ותיכף פתח דלתי בטנו ומצא שם כל הרכוש ויקח בידו וילך לו לדרכו ע"כ. ובזה פי' הרב הנז"ל מקראי קדש אלו (תלים ל"ז) ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואינינו, ר"ל על קברו שקברת אותו ואינינו שלא תמצא אותו שם אלא בחו"ל, וזהו דייקא על מקומו ואינינו, אבל במקום אחר תמצאנו, וא"ת מה נעשה באותו הקבר שבא"י, לז"א וענויים ירשו ארץ, צדיק שנקבר בחו"ל הוא ירשנו, ובזה והתענגו על רוב שלום ע"כ דב"ק.

ונראה לענ"ד כי מה שזכה הת"ח שהוא ז"ל שלאחר שהובל לקברו אשר חצבו לו בעירו נטל משם במאמר ה' והובא לירושלם ונקבר בקבר הרשע, הוא בלי ספק בעבור שהיה מאבלי ירושלם כל ימיו והיה משתוקק ומצפה לראותה ולא היה ספק בידו לעלות ולבוא לדור בה, ועל כן נצטרפה לו מחשבתו הטובה למעשה ונקבר בתוכה כאחד מילידי ירושלם ונתקיים בו הכתוב ולציון יאמר איש ואיש יולד בה וכמש"ל, דאם לא כן לא משכחת גלגול מחילות לעתיד בזמן

ויבוא האיש ההוא לירושלים עיה"ק להיות זוכה לקבורת ארץ ישראל, ובמשך ימים ויגוף ה' את נבל וימות. וקודם מותו כאשר ראה בעצמו סימני מיתה קרא לעבדו וצוה אותו שישחוט לו תרנגולת פטומה ויבשל אותה במרק הרבה, ולא אחר הנער לעשות הדבר, כהרף עין לקח התרנגולת ושחט אותה לפניו וישם אותה בפרור ויצוק עליה שמן ובאו בה המים המאירים לעשות המרק כאשר צוה, ואחר גמר הבישול הביא אותה לפניו, ותיכף לקח החולה תיבה אחת גדולה מלאה אבנים טובות ומרגליות וישם אותם לפניו, והתחיל לבלוע המרגליות על ידי המרק שלפניו עד שלא נשאר מן המרגליות עד אחד, וכל זה עשה כדי שלא יהיה לשום אדם תועלת ממנו לאחר מותו, ועבר כמו רבע שעה ומת מחמת שצבתה בטנו, ותיכף נטפלו בו אנשי העיר ויקברו אותו, ולהיות כי העבד ראה בעיניו את כל המעשה שעשה, תיכף אחר שקברו אותו הלך העבד ויקח בידו מרא וחצינא וילך אל ארץ קבורת האדון לחפור את כל הארץ ולהוציא את המת החוצה לפתוח דלתי בטנו כדי ליקח את כל מה שבלע אדונו, ויהי כאשר בא אל הקבר ויחפור את כל הארץ וירא והנה איש אחר קבור שם, וישאלהו האיש הקבור לאמר מה תבקש, ויען העבד ויאמר את אדוני אני מבקש אשר פה קברו אותו היום הזה, ויאמר לו בני דע לך כי אני חכם פלוני בעיר פ' מחו"ל והיום הזה נפטרתי מן העולם ויקברו

את ה' אל דומי לכם אל תתנו דומי לו עד יכונן ועד ישים ירושלם תהלה בארץ.

ויכולה מצוה זו שתגן עליכם בגלותיכם ובגרותיכם בארצות העמים, צאו וראו מה עשה חזקיא מלך יאודה, אמרו בסנהדרין (פ' חלק ד' צ"ד ע"ב) (ישעיה י') והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמך ועולו מעל צוארך וחובל עול מפני שמן, א"ר יצחק נפחא חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, מה עשה נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זה, בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו ע"ה, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה וכו' ע"כ.

הרי שלא מצא חזקיה המלך ע"ה תיקון להנצל מן האויב כ"א להרכיב תורה בירושלם ובכל ערי יאודה והיא שעמדה לו ויצא ה' ונלחם במלך אשור ובחייליו ויך בהם מכה רבה עד שלא נשאר בהם שריד ופליט כמפורש שם בענין, ואם חזקיה שהיה מלך לא סמך על כחו וגבורתו כ"א בעשותו ירושלם קדש קדשים בתורה ובחכמה, אנחנו בגלותינו על אחת כמה וכמה שצריכים להתחזק בעד עיר עוז לנו ירושלם תובכ"א למלאותה אנשים חכמים ונבונים, ואיך יהיה זה אם לא שעשירי עמנו ירימו תרומה לה' להקדיש הקדשות להיותם קרן קיימת לאכול מפירותיהם רבנן ותלמידהון, ואז יקרא לה עיר הצדק

התחיה אם נאמר שכל הצדיקים יביאו אותם אחר מיתתם תיכף לירושלם ונקברים שם כמעשה הת"ח ההוא, אם לא שנאמר שזאת היתה לו לזכות גדולה בידו להיותו מתאבל ובוכה על ירושלם כל ימיו והיה מצפה לה לדור בתוכה וכמס"ל.

ומה מאוד ראוי לנו לדאוג בראותינו גם שאינם בני ברית רב מאד חשקם ותשוקתם לירושלם והם משתדלים בישובה, ויבנו להם בתוכה "כמה בתי כנסיות ובתי מדרשות נאים ומפוארים לכומריהם" ושולחים להם כסף וזהב לרוב בעד פרנסתם ופרנסת ענייהם, ובכל יום ויום הולכים ומוסיפים לעשות כהנה וכהנה ואנחנו עם בני ישראל הנמצא בירושלם ת"ו החכמים והעניים שלנו הולכים ודלים ורזים וחסרים כל טוב, והמעט הכסף השולחים בני עמנו יצ"ו אין הקומץ משביע גם על הלחם לבדו "אל אחי ורעי לא זו הדרך ולא זו העיר ולא כן ה' צוה לכם לעשות", אבל פקחו עיניכם, ושימו לבבכם, לכל מה שערכתי ושסידרתי לפניכם, והחזיקו במעוזכם, העיר אשר בחר ה' לקרות שמו עליה וה' שמה, ושפכו לבבכם, לפני ה' בתפלותיכם, ובזבזו כספכם, ושילחו המעשר לאוצר בית ה' אשר בציון, והרימו דגל תורתנו הקדושה שלא ידלזלו לומדיה ח"ו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם, ולמען ציון לא תחשו ולמען ירושלם לא תשקוטו, המזכירים

משוש לכל הארץ, זהו מה שראוי להיות לעיר האלד'ים המקודשת מכל הארצות. **עד** כאן הגיעו דברי ברגשי אהבתי ותשוקתי לקדושת עיר קדשינו ותפארתינו, ה' יזכני להתיישב בה אני וזרעי וזרע זרעי עד עולם, על התורה ועל העבודה וחיי אריכי ומזוני רווחי לעבוד עבודת הקדש בקדושה ובטהרה, מבלי שום טרדה, ונזכה לחזות בבניין אפריון, על מכון הר ציון, ע"י מלאך הגואל, משיח לישראל, שיגלה במהרה בימינו אמן.



קווים לדמות מוה"ר רפאל אליהו ציון סופר זלה"ה

נרשמו ע"י תלמידו הרב יוסף זכאי

רבינו זצ"ל נולד ביום ג' חשון תשי"ג לאביו רבי יצחק שלום סופר ז"ל, נכדו של המקובל הקדוש הגאון רבי יעקב חיים סופר זצ"ל בעל ספר 'כף החיים' (ראה אורחותיו באריכות בספר "תפארת חיים"), ולאמו מרת שולמית ע"ה בתו של המקובל האלוקי הגאון רבי יעקב מונסה זצ"ל שהיה מחכמי המקובלים בעיה"ק ירושלים תובכ"א (ראה בהרחבה אורחותיו ומופתיו הגדולים בספר "פדה את אברהם" לבנו הגאון רבי אברהם מונסה זצ"ל).

רבינו זצ"ל הוא השני מבין ארבעת האחים הגאונים המפורסמים שיבדלו לחיים טובים, הגדול מבין האחים הוא מרן הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א ראש ישיבת כף החיים, השני הוא רבינו זצ"ל, האח השלישי הוא הגאון המקובל רבי ראובן ניסים סופר שליט"א, האח הרביעי הוא הגאון רבי משה רחמים סופר שליט"א מרבני ישיבת כף החיים.

רבינו זצ"ל מבחרותו היה נקשר בדבקותו ברבותיו ראשי ישיבת פורת יוסף, דודו מרן הגאון החסיד חכם יהודה צדקה זצ"ל ומרן הגאון חכם בן ציון אבא שאול זצ"ל. בבחרותו למד בישיבת קול תורה וקיבל את יסודות הלימוד וההוראה מראש הישיבה מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל שהחשיב אותו למאד, לאחר מכן עבר ללמוד בתקופה קצרה בישיבת תפרח בדרום, ונקשר לראש הישיבה הגאון רבי יעקב פרידמן שליט"א, וברבות הזמן אף לגאון רבי אביעזר פילץ שליט"א, שהיה עמהם בקשרי תורה ויראה במשך ימי חייו, שם גם התחיל הקשר עם מורו ורבו הגאון רבי משה שפירא זצ"ל שלקחו יחד בבחרותו להקים את הישיבה בסטנפורד קונטיקט שבארצות הברית, לאחר שהתבססה הישיבה חזר לארץ הקודש, ונכנס ללמוד בישיבת חברון שם נקשר בעבודתו אהבה מיוחדים יחד עם ראש הישיבה הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל, ויחד איתו היה מכין את שיעור הכללי למאות התלמידים מדי יום שישי במשך שעות ארוכות.

בהגיע רבינו זצ"ל לפרקו הציע לו דודו מרן הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל את בתו של רבי יצחק עובד ז"ל בנו של המקובל רבי אהרון עובד זצ"ל, בסידור חופה וקידושין לרבינו זצ"ל כובד דודו מרן ראש ישיבת פורת יוסף חכם יהודה צדקה זצ"ל. **לאחר** החתונה למד רבינו בכולל ליוצאי חברון, ובישיבת מיר בירושלים, ולאחר מכן עבר לגור ביישוב תפרח שם נתעלה בלימוד יחד עם הגאון רבי אביעזר פילץ

שליט"א, ועם ידידו הגאון רבי דוד כהן שליט"א ראש ישיבת חברון, וכן עם המשגיח הגאון רבי דן סגל שליט"א, ובעצת מורו ורבו הגאון רבי משה שפירא זצ"ל פתח כולל בבאר שבע, לאחר כמה שנים חזר לגור בירושלים ובמשך כמה שנים למד בישיבת אהבת שלום בנשיאות הגר"י הלל שליט"א שם למד בחברותא במשך עשר שנים עם הגאון רבי נפתלי נוסבוים שליט"א בחושן משפט, ובמקביל פתח את בי"ד בבאר שבע, אחר תקופה קרא לו רבו מרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל להתחיל ללמוד ולהיכנס לתורת הנסתר, ולאחר שנועץ בזה עם הקהילות יעקב התחיל ללמוד קבלה רק בלילות, ובתקופה זאת היה לומד עד שיאייר השחר עם רבותיו רבי יואל קלופט זצ"ל ורבי יצחק שלמה זילברמן זצ"ל כסדר את התיקונים בזוהר הקדוש, ותורת הגר"א בספרא דצניעותא, במשך השנים הגה רבינו זצ"ל רבות בתורת הגאון בעל 'לשם שבו ואחלמה' ובמרוצת השנים היה לו קביעות בלימוד יחד עם מרן הגר"י ש' אלישיב זצ"ל עד שהפקיד בידו להאדיר ולהוציא את תורת סבו בעל הלשם שבו ואחלמה. כמו כן היה לומד ונושא ונותן רבות בתורת הנסתר עם מורו ורבו הגאון רבי ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל שנתן לו כמה הסכמות על ספריו בתורת הנסתר. במרוצת השנים הקים רבינו זצ"ל בביתו שיעורים רבים בתורת הנסתר ובהם השתתפו גדולי מרביצי התורה בדורינו [ראה בהרחבה בפרק תורת הנסתר].

לאחר תקופה יחד עם רבו הגר"ר משה שפירא זצ"ל פתחו את כולל באר יצחק בירושלים שם למדו ביסודיות ובעיון הלכות אבן העזר חושן משפט, שם גם נפתח הרכב בי"ד בעניינים אלו בראשות רבינו זצ"ל.

במשך הזמן פקיע שמייה של רבינו זצ"ל, ונקרא לשמש כדיין במשך עשרים ושתים שנה, בבית דינו של מרן הגר"ר ניסים קרליץ זצ"ל בבני ברק, שהתפעל ממנו והחשיבו למאד, וכן שימש רבינו זצ"ל כמורה צדק בישיבת אהבת שלום בענייני אה"ע וחו"מ. ובמקביל התמנה רבינו זצ"ל לכהן כרבה הספרדי של העיר מודיעין עילית.

ברבות הזמן ראה רבינו זצ"ל את הצורך הגדול בהקמת ישיבה לבני התורה, ובעצת רבותיו הורו לו שהעמדת תלמידים יותר חשובה מהרבנות בקרית ספר והדיינות בבי"ד בבני ברק, אי לכך פנה רבינו זצ"ל אל הגאון רבי יהודה כהן שליט"א (ראש ישיבת יקירי ירושלים) שיפתח אף ישיבה גדולה לבני עדות המזרח, אך סירב, כי חשש מאד שמא הדבר יכביד עליו ביותר ולא יעמוד בזה, אך רבינו זצ"ל לחץ עליו ביותר וכשראה רבינו זצ"ל את חששו של רבי יהודה כהן שליט"א לקח על עצמו את כל האחריות לפתיחת הישיבה הגדולה, ומששמע כך נאות מיד להסכם, ובכך נפתחה ישיבה הגדולה באר התלמוד, שרבינו זצ"ל מכהן שם כראש הישיבה במשך כמה שנים. ברבות הזמן ייסד רבינו זצ"ל גם את הישיבה הגדולה באר יצחק ביישוב טלז סטון, שם העמיד תלמידים רבים, ולאחר תקופה עברה הישיבה לשכון ביישוב רכסים,

שם קיבלה משכן של קבע ובניינים גדולים ומרווחים, על ידי הגאון רבי משה תנעמי שליט"א ורבי יהודה מלמד זצ"ל, ובמקום זה הרביץ רבינו תורה ויראה למאות התלמידים, במשך עשרות שנים במסירות נפש של ממש עד ימיו האחרונים.

במקביל לעמלו ויגיעתו הגדולה של רבינו בלימוד והרבצת התורה, היה רבינו זצ"ל כותב ומחדש כנהר שאינו פוסק, וזכה לחבר עשרות רבות של חיבורים, עמוקים ובהירים בכל חלקי התורה, בפשט רמז דרש וסודות התורה, וגדולי התורה העידו שהיה חד בדרא בשילוב העמקות וידיעת התורה בפשט ובסודות התורה, והיה מהיחידים בדור שזכו לבאר בעומק הבהירות את תורת הגר"א בספרא דצניעותא, כמו שיראה המעיין בספריו הגדולים של רבינו זצ"ל ציון אליהו ה' חלקים, ובכל חיבוריו הגדולים בסודות התורה.

מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה שאהב רבינו זצ"ל את התורה הקדושה ואם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב רבינו זצ"ל את התורה בוז ובוזו לו.

התמדתו הגדולה היתה לפלא, עם כל כשרונותיו הברוכים והידועים בנושאים רבים במדעי העולם ניצל את כישוריו וזמנו בעולמו רק לעמל ויגיעת התורה, והעידו עליו שכבר מצעירותו היה עוסק בהתמדה עצומה, והיה הולך לישון בשעות הקטנות של הלילה, ובמשך כל ימי חייו גריס באורייתא תדירא ולא פסיק פומיה מגירסא, והיה מפליא לראותו עומד וחושב בלימוד בעיון התורה ובריכוז עצום במשך שעות עד לירידתו לעומקם של סוגיות, עד שאימץ והרגיל את עצמו לא לישון על מיטה כלל אלא מיושב תוך כדי לימוד התורה עד שתחטפנו שינה ובעוד אצבעו בתוך ספרו היה גם את שנתו המועטת וכשהיה מתעורר היה כארי חוזר ללימודו בשמחה ובחשק גדול, ופניו תמיד היו מאירים, וכל חייו לא היה יכול לראות בביטול הזמן, ובמשך כל חייו עודד והמריץ לנצל את הזמן לעמל ויגיעת התורה הקדושה.

בעת לימודו כל סוגיה היתה נלמדת שעות על גבי שעות, בתכלית העיון לעומק ולרוחב, ולא היה כמעט דבר שלמדו והניחו ללא עיון, אלא שב ודקדק וחקר ודרש בעמל ויזע כל נושא שעסק בו להוציאו בתכלית ההבנה והדקדוק, והיה מעיין גדול בעומקה של הלכה, ובתכלית הדיוק בדבריהם של רבותינו הראשונים, במחשבה עמוקה עד לביורר ההלכה, כפי שיחזה המעיין בספריו שו"ת שערי ציון ג"ח, וכך אף היה בעומקו בסוגיות הש"ס, כפי שיראה המעיין בספרו הגדול באר ציון על סדר נשים נזיקין [תתקמב' עמודים], ובספריו שיעורי ציון על מסכתות הש"ס, וכך גם עומקו בתורת הנסתר כפי שיראה המעיין את גודל עומקו וגבורתו בספריו ציון אליהו ה"ח, בנין ציון, תחזו בשולמית, מאמר ציון סדר זמנים, אור ציון, ועוד, וכן הוא בספריו המרובים בענייני מוסר ומחשבה, ותמיד הלך מחשבתו היתה בעיון והתבוננות מעמיקה.

ואף כל עניין וצרכי ההכרעה בענייני העולם, ובכל ענייני רפואותיו הגורליות היה מעמיק בהם כדרך לימודו ומכריע, שכך הרגיל את עצמו מצעירות לירד לעומק כל ענין וענין, והיה זה לשם דבר וכל הבאים עימו במגע ראו בו אדם גדול, וזכה והעמיד תלמידים תלמידי חכמים מופלגים ששמעו את לקחו בשקיקה ונתגדלו ממנו, ונפשו אף פעם לא שבעה ולא ידעה מנוח ממה שלמד ויחידש, אלא עז רצונו תמיד להמשיך ולהתגדל עוד בתורה ויראת שמים. וכבר הגאון רבי אביעזר פילץ שליט"א ראש ישיבת תפוח בהספד בהלוויה על רבינו זצ"ל התבטא ואמר "אין בשכל אנוש בדורנו להשיג את מה שהשיג רבי אליהו בתורה הקדושה". ובדומה לזה שמעתי מפיו של רבה של ביתר הגאון רבי יעקב טופיק שליט"א בניחום כימי השבעה בבית מרן הגרי"ח סופר שליט"א על חיבוריו וספריו הגדולים של רבינו בתורת הנסתר זצ"ל.

וכה העיד אחיו מרן הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א "העולם באמת לא מכירים את גדולתו ועמקנותו בכל חלקי התורה של אחי הגאון רבי אליהו ציון זצ"ל ומי שחושב שבאמת יודע באמת הוא לא יודע כלום"... ועוד העיד "עוד מימי הצעירות אחי רבי אליהו ניצל את זמנו ואת כל כישורנותו הברוכים כידוע אך ורק לתורה והיה כל ימיו שקדן גדול בתורה הקדושה ושתקן גדול".

משוש חייו היה להפיץ את התורה בעומק העיון, וחפץ ה' בידו צלח להעלות את חלק מחידושו על הגיליון, והחזיק טובה מרובה לכל המסייעים בזה, וזכה להוציא חיבורים בכל חלקי התורה, בספריו העמוקים על חושן משפט ואבן העזר, ואף בלימוד סוגיות הש"ס העלה על הכתב את בירורי הסוגיות וחיברם לספר עב וגדול "באר ציון" אשר ממנו ישקו העדרים, וכן ספרי שיעורי ציון, ועוד, ומבחרותו נטה בלימוד המוסר הרבה, והוציא ספרי מוסר ומחשבה שהם מאירי דרך בעבודת ה', ומהם ספרים ומאמרים בעומק תורת הפרד"ס על חגי ישראל, והוסיף עוד בכתיבת חיבורים גדולים ורבים בתורת הנסתר בדקדוק רב ובחידושים רבים בדברי רבינו האריז"ל וגוריו, ובספרי הגר"א ותלמידיו, הרמח"ל, והלשם שבו ואחלמה, ועוד שרבים נהנים לאורם ומתחכמים מהם ואף מהם התבטאו דללא ספריו של רבינו זצ"ל לא היינו מבינים מאומה בתורת רבינו הגר"א. ולאחר פטירתו נתגלה עוד אוצר גדול של כתבי חידושי תורה מרובים מאד, שחידש וכתב רבינו זצ"ל בכל מקצועות התורה במשך חייו, ובע"ה יראו אור בזמן הקרוב.

יראתו היתה קודמת לחכמתו, והיה לשם דבר וכל תלמידיו ומכריו הרגישו תמיד באש היראה הבווערת בקרבו, וכל דבריו משאו ומתנו היה ביראה גדולה, ובדקדוק גדול, לבל יוציא מפיו דיבור אשר לא נצרך לאומרו, ועורר כל ימיו על חשיבות שמירת הלשון, והתרחקות מן המחלוקת, והיה נמאס בעיניו כל דבר חטא, וענוותו ושפלותו היתה בתכלית לכל אדם, ואפילו לקטנים שבקטנים, עד שהיו קשיי יום מוצאים אצלו

אזן קשבת בסבלנות רבה, ולא היה רואה בזה גנות אלא חלק מעבודת הבורא ברוך הוא, וכל מיליו ומעשיו היו מדודים בתכלית, ואף פעם לא היה נמהר בדעתו, ישרותו היתה מן המיוחדות, ולא זו מעקרונותיו כמלא נימה, וכל דבר שלא היה בישרות מוחלטת היה מסלקו ומבטלו ולא חש לדיבורים בחוץ ולרווחים שיכלו להימצא לו.

אמונתו בבורא היתה בהרגשה ממשית בכל זמן ועת שעין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים, בכל דרכיו ומעשיו חישב לעצמו תמיד מה יענה ביום פקודה בבי"ד של מעלה, ואף כל הנהגתו בחיים חישב מה דרך ה' הנכונה לעשות, וכאשר הסיק כן במחשבתו לא חת מפני איש ומבעלי הנהגה למיניהם, אלא רק מבורא עולם, ותמיד היה סמוך ובטוח שכאשר עושה את רצונו יתברך לא יצא מכשול תחת ידו, וה' יזמן לו את כל הנצרך לו להחזקת הישיבה ולהעמדת התלמידים, וכך גם כשהיה מכתת את רגליו לרחבי העולם לא התחנן לאיש, וקירבם לאהבת התורה ויראת שמים, וכך פעל את השתדלותו גרידא, ובדרכים אחרות ומגוונות ה' היה ממציא לו את צרכיו וצרכי הישיבה.

בשנותיו האחרונות בפרט נזדכך בייסורים קשים ומרים של אהבה מבורא עולם, וקיבלם בהכנעה ובאהבה, ועם כל ייסוריו הרבים המשיך בעמל וביגיעה בלימוד והרבצת התורה הקדושה לתלמידיו במסירות נפש של ממש, ומתוך ייסוריו הספיק לכתוב כמה חיבורים גדולים, והעיד על עצמו שזו תורה שלמד באף, ואף שעות בודדות קודם פטירתו מסר וועד לאחינו שבגולה, וחזקם ואימצם לעבודת הבורא, ולאחר שעות ספורות למגינת לב בפתע השיב את נשמתו לבוראו ביום שני המר והנמהר כ"ב אדר ב' תשפ"ד לסדר "וכל בני ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'".



שיחה בעניני תשעה באב והחורבן^א

מוה"ר רפאל אליהו ציון סופר זלה"ה

ראש ישיבת רכסים, מח"ס באר ציון ועוד רבים

א. עיקר החורבן הוא על חורבן
התורה שבא בעקבותיו

מתבאר מדברי רבנו הגר"א ז"ל, דעיקר החורבן הוא לא רק חורבן הבית עצמו, וביטול ענין הקרבנות, אלא כל עוצמתו של חורבן הבית הוא על חורבן התורה שהיתה בכלל ישראל מחמת החורבן, והתעצם החורבן במאוד מאוד ע"י ביטול התורה, וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

כתב רבנו הגר"א ז"ל (ריש תקו"ז בליקוטים מהגר"א על ריש אדרא רבא נשא): "על ג' דברים העולם עומד, על התורה וכו' [ועל העבודה ועל גמילות חסדים], והן ג' קוין חד"ר, תורה בת"ת, עבודה בצפון גבורה, גמילות חסדים בחסד, ובחורבן נתבטלה העבודה, וכן התורה כמ"ש (חגיגה ה ע"ב) כיון שגלו אין לך בטול תורה וכו', ולא נשאר רק גמילות חסדים, והן הן דברי רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו שבכו על החורבן, ואמר להם עדיין נשאר לנו גמילות חסדים (אבות דר"נ פרק ד),

והוא עמוד האחד שאין העולם חסר ממנו, כמ"ש עולם חסד יבנה, וכמ"ש (פסחים ק"ח ע"א) 'הני כ"ו כי לעולם חסדו נגד כ"ו דורות שזן בחסדו', והוא עולם התהו, כמ"ש 'שני אלפים תהו' (סנהדרין צז ע"א), שאח"כ התחיל התורה ב' אלפים תורה, וכמ"ש אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, תהו עד אברהם [ר"ל התחיל אלפיים של תורה כשהיה אברהם בן נ"ב שנה, כמבואר בע"ז (ט ע"א) יעו"ש], ובחורבן אחר ד' אלפים חזר לתהו שסיימה התורה, ובאמת בחורבן התחיל אלא שרבי שמעון תיקן בדורו, כמ"ש כאן "עכ"ל, [ומ"ש "כמ"ש כאן", ר"ל מה שכתוב שם בא"ר "עד מתי נתיב בקיימא דחד סמכא", יעו"ש"ב בביאור הגר"א].

ובביאור הגר"א לשיר השירים (פרק ו פסוק ד) הוסיף בזה, ז"ל: "והענין שעל ג' דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ואחר שגלינו מארצינו ונתרחקנו מעל

א. מתוך ס' שיח ציון, שיחה יט, וכעת יוצא לאור מחדש בספר ליקוטי מאמר ציון, היוצא לאור ע"י תלמידו הגר"ר יוסף זכאי שליט"א

והמשיך והעמיד את עמוד התורה עד סוף תורה, כמ"ש (איכה ב) 'מלכה ושריה בגויים אין תורה', ולא עבודה, ולכן אנו אומרים אחר התפלה שהיא במקום עבודה, שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותהיה עבודה עצמה, ותן חלקינו בתורתך, ולא נשתייר כי אם גמילות חסדים, כמ"ש רז"ל (אבות דר"ג פ"ד) כשחבר בהמ"ק בכו ואמרו ח"ו שאין לנו תקומה כי אין לנו לא תורה ולא עבודה, אמר רבן יוחנן בן זכאי ועוד נשתייר לנו דבר אחד והוא גמילות חסדים כמ"ש עולם חסד יבנה" עכ"ל יעו"ש.

ועיין מה שכתבנו בזה במאמר ציון (שם חלק א מאמר ג פ"א), שהארכנו בזה לבאר, דכל דור יש את דרגת החורבן שלו, ועומק החורבן בסוף האלף הרביעי שונה מעומק החורבן באלף החמישי, ודרגת החורבן מתמשכת והולכת לפי ערך וגודל החטא שבכל דור ודור, וכל דור יש בו מדריגת חורבן לפי צורת כלל ישראל שבאותו דור, ובסוף האלף הרביעי מדריגת החורבן היתה ביטול עמוד העבודה אבל עמוד התורה עדיין קיים בדורם של תנאים, וזה היה שיעור הירידה והחורבן באותו דור שנתבטל עמוד העבודה, ומתחלת האלף החמישי ואילך שנמשך עדיין החורבן "כל דור שלא נבנה בימיו כאילו הוא החריבו", ונתחדש אז ענין החורבן והגיע דרגת החורבן לכך שנתבטל גם עמוד התורה, ואז נתעצם החורבן לשיעור נורא שנתבטל גם עמוד התורה, עיין שם באורך.

ב. ביטול עמוד התורה בחורבן
היה בשני ענינים, חורבן הבית
עצמו מביא ביטול תורה, וגזירות
השמד מביאים ביטול תורה

הנה שני ענינים נכללים במאי דאמרו (חגיגה ה ע"ב) "כיון שגלו אין לך ביטול תורה גדול מזה", ענין הראשון, עצם החורבן מביא ביטול תורה גדול

אדמתנו שהוא בית המקדש, אין לנו תורה, כמ"ש (איכה ב) 'מלכה ושריה בגויים אין תורה', ולא עבודה, ולכן אנו אומרים אחר התפלה שהיא במקום עבודה, שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותהיה עבודה עצמה, ותן חלקינו בתורתך, ולא נשתייר כי אם גמילות חסדים, כמ"ש רז"ל (אבות דר"ג פ"ד) כשחבר בהמ"ק בכו ואמרו ח"ו שאין לנו תקומה כי אין לנו לא תורה ולא עבודה, אמר רבן יוחנן בן זכאי ועוד נשתייר לנו דבר אחד והוא גמילות חסדים כמ"ש עולם חסד יבנה" עכ"ל יעו"ש.

מתבאר מכל דברים אלו, דבחורבן הבית נתבטל עמוד העבודה ועמוד התורה, ונשאר אחר החורבן רק עמוד החסד, אבל עומק החורבן היה בביטול עמוד התורה, ועיין מה שכתבנו במאמר ציון (ח"א מאמר ג פרק א), דאף דהחורבן היה קע"ב שנה לפני סוף האלף הרביעי, מ"מ בזה"ק (ח"ג רמג ע"א), ורבנו האריז"ל (ע"ח של"ה פ"ה), מיחסים את החורבן לאלף החמישי, ודרשו כן על הפסוק (איכה א, יג) "נתנני שוממה של היום דוה", דו"ה אותיות הו"ד, האלף החמישי [וזו קושיית הרבה מן הקדמונים], וכתבנו בביאור הענין, על פי דברי רבנו הגר"א ז"ל הנ"ל, שרשב"י שהיה בסוף האלף הרביעי, תיקן בדורו את עמוד התורה, דהיינו שבחורבן היה ראוי שיתבטלו שני עמודים עמוד העבודה ועמוד התורה, ומכח רשב"י ניתן קיום לעמוד התורה שיהיה קיים בדורו

ליראה' וגו', גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו, והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה" עכ"ל, חזינן מזה את גודל הסייעתא דשמיא הנפלאה שהיה בתורה בזמן שבית המקדש היה קיים, והיתה השפעה גדולה מבית המקדש על התורה בכלל ישראל בבחינת "אורו של עולם", ועל ידי החורבן אבדה מכלל ישראל מעלה זו, וזה גם נכלל במאי דאמרין "כיון שגלו אין לך ביטול תורה גדול מזה".

ענין שני - גודל החשך והשמדות שבאו בעקבות החורבן על עם ישראל כיון שגלו ממקומם, שבתחילת האלף החמישי בערך היתה ירידת רב לבבל [עיי' מה שכתבנו בזה במאמר ציון (ח"א מאמר ג פרק ב ובהערה י שם)], ויסד תלמוד בבלי, שנאמר עליו בסנהדרין (כד ע"א) "במחשכים הושיבני כמיתי עולם", א"ר ירמיה זה תלמודה של בבל", וביומא (נו ע"א) "אמרוה קמיה דרבי ירמיה, אמר בבלאי טפשאי, משום דדירי בארעא דחשוכא אמרי שמעתן דמחשכין", וזה מחמת גודל השמדות שהיו באותה תקופה של תלמוד בבלי וכמ"ש שם הריטב"א בשם תשובת הרמב"ם [עיי"ש במאמר ציון (אות יא) שהבאנו את לשון הריטב"א בזה].

וכתב המהרש"א בסנהדרין (צז ע"ב) לבאר מדוע נסתיים אלפיים של

בכלל ישראל, וזה מכח הסגולי שיש בבית המקדש שמשפיע על התורה בכלל ישראל, ובחורבן הבית אבדנו מעלה גדולה זו, ענין שני, כיון שגלו מעל אדמתם, יש בזה ביטול תורה גדול, וכלשון הגמרא הנ"ל בחגיגה 'כיון שגלו אין לך ביטול תורה גדול מזה'.

ענין ראשון - דבזמן הבית, מעלת התורה בכלל ישראל יותר גדולה, וכעין מה שאמר בבא בן בוטא להורדוס אחר שהרג הורדוס לכולהו רבנן "הוא כבה אורו של עולם, דכתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', ילך ויעסוק באורו של עולם, דכתיב 'ונהרו אליו כל הגויים' (ב"ב ד ע"א), מבואר דמעלת בית המקדש ביחס לתורה, נקרא "אורו של עולם" כנגד "ותורה אור", ואמרין בב"ב (כא ע"א): "אמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל, שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא היה למד תורה, מאי דרוש, (דברים ה, א) 'ולמדתם אותם' ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש, (ישעיה ב, ג) 'כי מציון תצא תורה', ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד, התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך וכו'", וכתבו שם התוס' (ד"ה כי מציון תצא תורה), ז"ל: "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה, היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה, כדדרשינן בספרי 'למען תלמד

ג. חורבן בית ראשון היה בגלל
עבירות שבין אדם למקום שלא
היתה התורה חשוכה בעיניהם
כ"ב

בענין חורבן בית ראשון אמרינן בנדרים
(פא ע"א): "דאמר רב יהודה אמר
רב, מאי דכתיב (ירמיה ט, יא) 'מי האיש
החכם ויבן את זאת', דבר זה נשאל
לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד
שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו, דכתיב
(שם פסוק יב) 'ויאמר ה' על עזבם את
תורתי [אשר נתתי לפניכם, ולא שמעו
בקולי ולא הלכו בה]', היינו 'לא שמעו
בקולי' היינו 'לא הלכו בה', אמר רב
יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה
תחלה" [צ"ע בזה, דיעויין ביומא (ט ע"ב)
דאמרינן התם: "מקדש ראשון מפני מה
חרב, מפני שלשה דברים שהיו בו, עבודה
זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים", וצ"ל
דזה וזה גרמא, כדרך שכתבו התוס' (כ"מ
ל ע"ב) גבי מקדש שני, עיין לקמן (אות ה),
וצ"ע בזה].

וכתב הר"ן (שם), ז"ל: "ומצאתי במגילת
סתרם של ה"ר יונה ז"ל, דקרא
הכי דייק, דעל שלא ברכו בתורה תחילה
אבדה הארץ, דאם איתא על עזבם את
תורתי כפשטא, משמע שעזבו את התורה
ולא היו עוסקין בה, כשנשאל לחכמים
ולנביאים למה לא פרשוהו, והלא דבר
גלוי היה וקל לפרש, אלא ודאי עוסקין
היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים
ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד
שפרשו הקב"ה בעצמו שהוא יודע

תורה באלף החמישי, ז"ל: "ב' אלפים
תורה וכו', והנראה לפרש הדברים
כפשטן, כי באמת אחר שגלו ישראל גלות
גמורה אין בהם תורה, כדכתיב "מלכה
ושריה בגוים אין תורה", כי אז היו דור
התנאים ועדיין לא נתדלדלו הישיבות עד
אחר שמת רבי, וגבר הגלות ורבו הצרות
וכלו ימי תורה, ומשם ואילך מתוך הגלות
והצרות בכל אותו זמן ראוי לבא משיח,
וימי חבלי משיח מקרי, כפירש"י שבבוא
משיח תכלה הגלות ויבטל שעבוד
מישראל" עכ"ל, ועיי"ש עוד במאמר ציון
הנ"ל (פרק ב).

והיה נראה לומר, דשני ענינים אלו
נרמזים בסוגיא בחגיגה הנ"ל,
דהכי איתא התם (ה ע"ב): "(ירמיה יג, יז)
'ודמע תדמע ותרד עיני דמעה, כי נשבה
עדר ה'", אמר רבי אלעזר שלש דמעות
הללו למה, אחת על מקדש ראשון, ואחת
על מקדש שני, ואחת על ישראל שגלו
ממקומן, ואיכא דאמרי אחת על ביטול
תורה, בשלמא למאן דאמר על ישראל
שגלו, היינו דכתיב 'כי נשבה עדר ה'',
אלא למאן דאמר על ביטול תורה, מאי כי
נשבה עדר ה', כיון שגלו ישראל ממקומן
אין לך ביטול תורה גדול מזה" עכ"ל,
ונראה שאין כאן מחלוקת, אלא יש כאן
שתי בחינות שונות, למ"ד אחד "על
ישראל שגלו ממקומן" ורוב הצרות
והשמדות של עם ישראל, והוא הענין
השני הנזכר לעיל, ולמ"ד השני "על
ביטול תורה" הוא הענין הראשון הנזכר
לעיל.

מורשה' ועוד, לפי שאומתינו בני ישראל אינה אומה אלא בתורותיה, וכיון שאמר הבורא שהאומה תעמוד כימי השמים והארץ, הרי בהכרח שתורותיה עומדות כימי השמים והארץ" עכ"ל, עיי"ש עוד בזה, ומבואר בזה, שהחפצא של התורה היא המהות של עם ישראל, שלו יצוייר שתסיר את התורה מעם ישראל, הסרת את עם ישראל עצמו, שהתורה היא חלק מהותי מהמציאות של עם ישראל, והתורה אינה איזו מעלה בעם ישראל, אלא חלק מעצם מציאותם והויותם של עם ישראל.

ומסופר, שפעם אחת אמר מן הגדולים לרבנו בעל הברכת שמואל ז"ל, שהתורה היא "חמצן" לעם ישראל, ובלי זה אין חיים והאדם מת, והגיב על זה, שאמנם זה נכון, אבל אינו מדויק, וההגדרה המדויקת היא, שבלי התורה אנו לא קיימים, ואין אפי' גוף בלי חמצן, והדברים מכוונים עם דברי הרס"ג הנ"ל, שאומתינו אינה אומה אלא בתורותיה, ועל דרך שנתבאר.

וכדברי הרס"ג הנ"ל, כן מבואר בברכות (סג ע"ב): "ועוד פתח ר' יהודה בכבוד תורה, ודרש (דברים כז, ט), הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם, וכי אותו היום נתנה תורה לישראל, והלא אותו היום סוף ארבעים שנה היה, אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה בהר סיני" עכ"ל, וחזינן דעם ישראל נהיה לעם "היום הזה נהיית לעם", בזה שכל יום חביבה תורה

מעמקי הלב שלא היו מברכין בתורה תחלה, כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה, והיינו לא הלכו בה, כלומר בכונתה ולשמה, אלו דברי הרב החסיד ז"ל, והם נאים ראויין למי שאמרם" עכ"ל.

ומתבאר שעיקר חורבן בית ראשון היה בכל שחסר הערכה וכבוד לתורה, "לא היתה התורה חשובה בעיניהן כ"כ שיהא ראוי לברך עליה", אמנם קצ"ע בזה, דהרי על מאכל ומשתה היו מברכין ועל שאר מצוות היו מברכין, ומדוע על תורה לא היו מברכין, וצ"ל דעיקר טענת הקב"ה היתה "שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ", דהיינו על מאכל ומשתה היה ראוי לברך, כי הבינו כי האכילה היא חיות שלהם, אבל התורה לא היתה מוכרחת כל כך, ולא היתה להם הכרה כי התורה היא עצם החיות שלהם.

ויש עוד להוסיף בזה, דהנה נודע ומפורסם מה שכתב רבנו סעדיה

גאון בספר האמונות והדעות (מאמר ג ריש פרק ז) "שאומתינו בני ישראל אינה אומה אלא בתורותיה", וז"ל הנוגע לעניננו: "ואומר, קבלו בני ישראל קבלה מוסכמת שמצוות התורה אמרו להם הנביאים עליהם שאינם בטלים וכו', וכאשר בדקתי בספרים מצאתי מה שמוכיח על כך, ראשונה, שהרבה מן המצוות כתוב בהן 'ברית עולם', וכתוב בהן 'לדוריכם', וכן לפי שאמרה התורה, 'תורה צוה לנו משה

ד. עיקר חורבן בית ראשון היה
מחמת החטא שנעשה בכלל
ישראל "עזבם את תורת", ועצם
החורבן היה אח"כ ממילא

סנהדרין (צו ע"ב) אמרינן כשבא נבזראדן
שר הטבחים לשרוף את בית ה',

"קא זיחא דעתיה [מתגאה, על שהיה
מצליח, רש"י], נפקא בת קלא ואמרה
ליה, עמא קטילא קטלת [שכבר נגזר
עליהם על כך, רש"י], היכלא קליא קלית,
קימחא טחינא טחינת, שנאמר (ישעיה מז,
ב) 'קחי רחים וטחני קמח וגו' [וטחני
חטים לא נאמר, אלא קמח, שאין צריך
טחינה, רש"י], חטים לא נאמר אלא
קמח", למדנו מכאן, שחורבן הבית כבר
נעשה בכח מחמת החטאים של כלל
ישראל, והגויים הוציאו לפועל מה שכבר
נעשה מכח החטא, ועל זה אומר "קימחא
טחינא טחינת", שכבר נגזר עליהם על
כך.

ורבנו הגר"ח ז"ל בנפש החיים (שער א
פרק ד) כתב בזה, ז"ל: "וזאת תורת
האדם כל איש ישראל אל יאמר בלבו
ח"ו, כי מה אני ומה כחי לפעול במעשי
השפלים שום ענין בעולם, אמנם יבין
וידע ויקבע במחשבות לבו, שכל פרטי
מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע,
לא אתאבדו ח"ו, ומה רבו מעשיו ומאד
גדלו ורמו, שכל א' עולה כפי שרשה
לפעול פעולתה בגבהי מרומים בעולמות
וצחצחות האורות העליונים, ובאמת כי
האיש החכם ויבן את זאת לאמיתו, לבו
יחיל בקרבו בחיל ורעדה, בשומו על לבו

על לומדיה כיום שנתנה בהר סיני, וחשיב
כמתן תורה שמתחדש, ממילא מציאות
עם ישראל מתחדשת כל יום, ועד כמה
שאנו יותר לומדים תורה כל יום, יש לנו
יותר צורת יהודי, ואנו יותר יהודיים, וזה
כדברי הרס"ג.

וי"ל דגם זה מונח בדברי הר"ן הנ"ל
"כלומר שלא היתה התורה חשובה
בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה",
כלומר שהיה חסר בהכרה שהתורה היא
עצם מהותינו כעם ישראל, וזו היא
המציאות שלנו, ומציאות התורה מוכרחת
בעם ישראל, כי היא מעצם מהותם ולא
רק כתוספת מעלה [עדיין קצ"ע בזה מה
שמצרף לזה הר"ן "שלא היו עוסקים בה
לשמה", דמה ענין "לא היתה חשובה
בעיניהם כ"כ" לענין "עוסקים לשמה"].

ויש לצרף לכאן, מה שאומר רבנו
הרמח"ל ז"ל בתקט"ו תפילות
(תפילה קא), בביאור דברי רבותינו (סוטה
מט ע"ב) "וחכמת סופרים תסרח", ז"ל:
"אל אחד יחיד ומיוחד, הרי אבדה עצה
מבנים נסרחה חכמתם, שבו [באותו דור]
(סוף סוטה) 'וחכמת סופרים תסרח', כגון
(שמות כו, יב) 'וסרח העודף', שהוא דבר
שאינו צריך כ"כ, אלא הוספה לבד",
עיי"ש באורך בזה [לשון "סרח" הוא ענין
עודף ויתרון, עיין רד"ק בספר השורשים
ערך סרח, ועיין מלבי"ם (יחזקאל יז, ו),
מצודות (יחזקאל כג, טו)], וזה גם בכלל
"שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ
שיהא ראוי לברך עליה", שהתורה ח"ו
אינו צריך כ"כ, אלא הוספה בלבד.

כלל ישראל למצב שיאבדו את העבודה והתורה ג"כ, כי בכח כבר נעשה כן מחמת חטאם שחטאו כלל ישראל בעולמות למעלה.

ה. עיקר חורבן בית שני היה בגלל עבירות שבין אדם לחבירו, שנאת חנם ושהעמידו דיניהם על דין תורה

יומא (ט ע"ב): "אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים, מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות, עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים", ובבבא מציעא (ל ע"ב) אמרינן: "'אשר יעשון', זו לפני משורת הדין, דאמר רבי יוחנן לא חרבה ירושלים אלא שדנו בה דין תורה, אלא דיני דמגזיתא לדיינו, אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפני משורת הדין", וכתבו התוס' (ד"ה לא חרבה), ז"ל: "ואם תאמר דביומא אמר מפני שנאת חנם, וי"ל דהא והא גרמא" עכ"ל, ולא מובן מה הצירוף של שני הדברים, ולא מסתבר שיש כאן סתם צירוף של שתי עבירות, דלא הריבוי עבירות גרם את החורבן, אלא חומרתן.

ובספר שיח ציון (סימן י) כתבנו לבאר בזה, דבאמת עיקר חורבנה של ירושלים היה מחמת שנאת חנם, ועל זה היתה מידת הדין שגרם את החורבן, אלא שהיה עדיין ראוי שתהיה בו מידת החסד

על מעשיו אשר לא טובים ח"ו עד היכן המה מגיעים לקלקל ולהרוס בחטא קל ח"ו, הרבה יותר ממה שהחריב נ"נ וטיטוס, כי הלא נ"נ וטיטוס לא עשו במעשיהם שום פגם וקלקול כלל למעלה, כי לא להם חלק ושורש בעולמות העליונים שיהיו יכולים לנגוע שם כלל במעשיהם, רק שבחטאינו נתמעט ותש כביכול כח גבורה של מעלה, את מקדש ה' טמאו כביכול המקדש העליון, ועי"כ היה להם כח לנ"נ וטיטוס להחריב המקדש של מטה המכוון נגד המקדש של מעלה, כמו שארז"ל (איכה רבתי) קמחא טחינא טחינת, הרי כי עונותינו החריבו נוח מעלה עולמות עליונים הקדושים, והמה החריבו רק נוח מטה עי"ש.

והיה נראה להוסיף לבאר בזה, דהנה לעיל (אות א בסופו) נתבאר דעומק הירידה בחורבן הבית הוא מה שהיה ביטול תורה מכוחו, וזה היה הענין היותר עמוק וגדול בעניניו של החורבן "כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה", ונראה מזה לכאורה, דכיון שבכלל ישראל היה החטא בענין זה, כדכתיב "על עזבם את תורת", ומפרש הר"ן "כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה, והיינו לא הלכו בה, כלומר בכונתה ולשמה", כנזכר לעיל, אם כן עומק החורבן [שכלל גם ביטול התורה] כבר היה מחמת מעשיהם, שנפגם כבוד התורה ח"ו, לכן היה כח ביד נ"נ וטיטוס לפעול ולהחריב את בית המקדש, ולהביא את

לו, ואין מותרין לו כלום ממעשיו, וזהו כונת מאמרם ז"ל (בבא מציעא ל' ע"ב), לא חרבה ירושלים, אלא שהעמידו דבריהם על דין תורה, דלכאורה, הלא היה להם כמה עונות כמו שמפרש בכתוב, ולפי זה ניחא, דאם היו מעבירין על מדותיהן, היה הקדוש ברוך הוא מוחל להן גם כן, אבל הם העמידו דבריהן שלא לותר כלום לחבריהן מכפי גדר הדין, לכן דקדק הקדוש ברוך הוא גם כן אחריהן (כמו שכתוב בספר תולדות אדם) "עכ"ל, והוא כמו שנתבאר, ולדברינו מפורש כן בתוס' הנ"ל.

של ארך אפיים, לזה מצטרף הענין "שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין", ומחמת זה אבדו את מידת החסד של ארך אפיים, דכיון שלא נהגו במידת החסד, אף עמם לא נהגו בחסד של מידת ארך אפיים, ומעין זה כתוב בספר שמירת הלשון לרבנו החפץ חיים ז"ל (ח"א שער הזכירה פ"ב) ז"ל: "ואם מדתו תמיד להתנהג עם אנשים, שלא לותר להם כלום משלו ושלא לרחם עליהם, הוא מגביר בזה למעלה את מדת הדין על העולם וגם לעצמו, דבמדה שאדם מודד, בה מודדין



בענין אלפיים תורה*

מוה"ר רפאל אליהו ציון סופר זלה"ה

ראש ישיבת רכסים, מח"ס באר ציון ועוד רבים

שנה לכאורה אין זה מוסכם ומדברי רש"י לא משמע כן, וכמו שיתבאר.

הנה על דברי הגמרא הנ"ל, פירש רש"י (שם) ז"ל: "שתי אלפים היה תהו, תחת שלא ניתנה עדיין תורה, והיה העולם כתוהו [וכדברי רבינו הגר"א ז"ל כאן], דכל שאין תורה חשיב כתוהו, ומאדם הראשון עד שהיה אברהם בן חמשים ושנים שנה, איכא אלפים שנה, כדמוכחי קראי, דכשנשלמו אלפים שנה עסק אברהם בתורה, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן, ומתרגמינן דשעבידו לאורייתא בחרן, ואמרינן במסכת עבודה זרה (ט' ע"א) גמירי, דההוא שעתא הוה אברהם בר חמשין ותרתי שנין, ושני אלפים תורה, מן הנפש אשר עשו בחרן עד אלפים שנות המשיח" עכ"ל, ועיי"ש שמפרש את החשבון.

וז"ל רש"י בהמשך הדברים: "הרי אלפים פחות מאה שבעים ושנים, ומאה שבעים ושנים קודם השלמת ארבעת אלפים נחרב הבית, ולסוף אותן מאה

א. שיטת רש"י שאלף החמישי ושישי אלפיים תורה ושיטת הגר"א שהם אלפיים תהו

סנהדרין (צ"ז ע"א): "תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו" עיי"ש, ונקבע כאן את דברינו על פי מה שמתבאר מדברי רבינו הגר"א ז"ל.

הנה כתב רבינו הגר"א ז"ל בביאורו לספד"צ (ג' טור ב'): "וכמ"ש על ב' אלפיים שנה בלא תורה, ב' אלפים תהו וב' אלפים תורה וב' אלפים ימות המשיח (סנהדרין צ"ז ע"א, ע"ז ה' ע"א), כי התורה נסתתים (ונעלם) [ונשלם] בסוף ד' אלפים שנה כידוע, ובעונותינו שרבו יצאו מהן מה שיצאו כו', אין תורה ואין משיח, הוא תהו בגלות שאין זיווג, עכ"ל.

ודברי רבינו הגר"א ז"ל כאן שהתורה נשלם ונסתתים בסוף ד' אלפים

א. מתוך ס' שיח ציון, שיחה יב, וכעת יוצא לאור מחדש בספר ליקוטי מאמר ציון, היוצא לאור ע"י תלמידו הגר"ר יוסף זכאי שליט"א

נחרב הבית, ולסוף אותן קע"ב שלמו ב' אלפים תורה, ואידי דאמר ב' אלפים תוהו קאמר ב' אלפים תורה, ולא שתכלה תורה אחר ב' אלפים עכ"ל, והוא דחוק לומר אידי בכה"ג, והנראה לפרש הדברים כפשטן, כי באמת אחר שגלו ישראל גלות גמורה, אין בהם תורה, כדכתיב מלכה ושריה בגוים אין תורה, מ"מ קע"ב שנים אחר בית שני מקרי עדיין מיהת שנות תורה, כי אז היו דור התנאים ועדיין לא נתדלדלו הישיבות, עד אחר שמת רבי וגבר הגלות ורבו הצרות וכלו ימי תורה, ומשם ואילך מתוך הגלות והצרות, בכל אותו זמן, ראוי לבא משיח, וימי חבלי משיח מקרי כפירש"י, שבבוא משיח תכלה הגלות ויבטל שעבוד מישראל" עכ"ל המהרש"א, וכל זה כדברי רבינו הגר"א ז"ל שבענינו דבאלף החמישי והשישי חזר המצב לתהו.

ויעניין בדברי רבינו המהר"ל ז"ל בספר נצח ישראל (פרק כ"ז), שמתבאר מדבריו כדברי רש"י, וז"ל: "מה שאמר ב' אלפים תורה, אינו רוצה לומר חס ושלוש שאחר ב' אלפים לא יהיה עוד תורה, אלא רוצה לומר, כל אלו ב' אלפים הם ראויים לתורה" עכ"ל, עיי"ש עוד בזה, וכן הוא בחידושי אגדות (שם בסנהדרין צ"ז ע"א), ומשמע כשיטת רש"י הנ"ל.

אמנם כמו שנתבאר, שרבינו הגר"א ז"ל שלפנינו ס"ל, שבאלף החמישי והשישי שהיה ראוי לבוא משיח, ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו, חזרה הבריאה למצב של תהו, כי אין

שבעים ושתים נשלמו שני אלפים תורה [ואף שחרב הבית קע"ב שנה קודם סוף האלף הרביעי, נחשב כל האלף הרביעי כאלף של תורה, עיין בדברי המהרש"א שהבאנו בהמשך הדברים, ונתבאר הענין בארוכה בס"ד בספרנו מאמר ציון מאמר הוד והדר לפניו (פרק א' ב')], ואידי דאמר שני אלפים תוהו, קאמר שני אלפים תורה, ולא שתכלה תורה אחר שני אלפים, מפי רבי" עכ"ל.

ומשמע מסיום דברי רש"י, דהאלף החמישי והשישי נדונין כאלפיים של תורה, וז"ש ואידי דאמר וכו', ר"ל דמדוע אומר רק אלפיים שנות תורה, כיון שלא בא משיח באלף החמישי והשישי, אם כן נמשכים אלפיים שנות תורה גם מעבר לאלפיים שנות תורה, ולזה מתרץ אידי דאמר וכו', ובאמת לא תכלה תורה אחר שני אלפים, והאלף החמישי והשישי הם עדיין אלפים של תורה.

וכן משמע מהמשך דברי רש"י בסוגיא, (סנהדרין צ"ז ע"ב), ז"ל: "אבל בשביל עונותינו שרבו לא בא משיח לסוף ארבעת אלפים ויצאו מה שיצאו, שעדיין הוא מעוכב לבא" עכ"ל, משמע שמשח מעוכב מלבוא אבל לא חזר העולם לתהו ועדיין אנו בשנות תורה, וכל זה שלא כדברי רבינו הגר"א ז"ל שבענינו.

וכך הבין רבינו המהרש"א בחידושי אגדות (סנהדרין שם), שכתב ז"ל: "אלפים תורה וכו', פירש"י מן הנפש אשר כו' וקע"ב קודם השלמת ד' אלפים

תורה ואין משיח הוא תהו בגלות שאין זוג.

ב. אחר החורבן שנות תהו
ורשב"י תיקן הסמכין עד סוף אלף
רביעי

ורבנו הגר"א ז"ל מאריך בזה בכמה מקומות, שעתה באלף החמישי והשישי, נקרא שנות תהו, ותחילה נקדים מה שכתוב בענין זה בדברי רבינו האריז"ל, ועולה מן הדברים כדברי רבינו הגר"א ז"ל.

הנה יעויין בע"ח (שער ח' פ"א) בביאור הפסוק (דניאל ט, יח) "פקח עיניך וראה שוממותינו", כי פק"ח הוא גי' של אורות אח"פ [פק"ח ע"ה גי' ג' פעמים ס"ג], ואחריהם בא בחינת העינים "פקח עיניך", וזה וראה שוממותינו כאן היה שממון גדול וביטול המלכים עיי"ש.

ורבנו הרמ"פ ז"ל בספרו אור זרוע, הקשה בזה ז"ל: "נשאלתי שהרי זה מדבר על זמן החורבן, וכבר היה העולם בנוי ומתוקן, ואולי ממ"ש בנוף ע"ח [קול ברמה בתחילת הא"ר], במאמר עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא, כי חזר העולם כמעט לבחינת התהו בחורבן, וז"ס (ירמיה ד כג) ראיתי [את] הארץ והנה תהו שאמר ירמיה וכו', ורשב"י חזר ותיקן הסמכין, א"כ שפיר אתי האי קרא לאמר ענין החורבן דמלכים ותיקונם" עכ"ל.

הרי מבואר בזה דבחורבן הבית היה המצב כעין שבירת המלכים, ונידון

הדבר כתהו, וכמאמר ירמיה הנ"ל "ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו".

והנה איתא בריש האדרא רבה: "אמר רבי שמעון לחברייא עד מתי נתיב בקיימא דחד סמכא", ופירש בזה בספר קול ברמה בשם רבינו האריז"ל, דקיימא דחד סמכא הוא סוד עולם התהו, שהיו בסוד רשות הרבים ולא היו בחיבור בסוד ג' קוין, ומוסיף בזה באור זרוע הנ"ל, כי חזר העולם כמעט לבחינת התהו בחורבן, ורשב"י ע"ה חזר ותיקן הסמכין, ר"ל שתיקן שיהיה כעין ג' קוין.

ודברי רבנו הגר"א ז"ל שבענינו, שבחורבן הבית חזר העולם לבחינה של תהו, מתבארים היטב בדברי רבינו הגר"א ז"ל (בליקוט שהובא בתחילת התקו"ז), המבאר את דברי הא"ר הנ"ל, וז"ל "תניא אר"ש לחברייא, עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא, שבעולם התהו לא היו בדרך ג' קוים, רק בקו אחד, ובעולם התיקון האירו בג' קוין, ובחורבן בהמ"ק חזר לבראשונה, ולהבין הענין, כי על ג' דברים העולם עומד, על התורה וכו', והן ג' קוין חד"ר, תורה בת"ת, עבודה בצפון בגבורה, גמילות חסדים בחסד, ובחורבן נתבטלה העבודה וכן התורה, כמ"ש (חגיגה ה' ע"ב) כיון שגלו אין לך בטול כו' [תורה גדול מזה], ולא נשאר רק גמילות חסדים, והן הן דברי ר"י בן זכאי, שבכו על החורבן, ואמר להם עדיין נשאר לנו גמילות חסדים (אבות דרבי נתן פ"ד), והוא עמוד האחד שאין העולם חסר ממנו, כמ"ש עולם חסד

תקומה, כי אין לנו לא תורה ולא עבודה, אמר רבן יוחנן בן זכאי, ועוד נשתייר לנו דבר אחד והוא גמילות חסדים, כמ"ש עולם חסד יבנה" עכ"ל, ונתבאר בדברי רבינו הגר"א ז"ל לעיל, שזה נקרא עולם התהו, כיון שאין כאן ג' סמכין, ג' קוין, רק סמכא אחד עיי"ש.

ג. דברי הגר"א דאחר החורבן נמשך והתחזק התהו עד לדורות אחרונים

עוד עיין בדברי רבינו הגר"א ז"ל, בליקוטים שבסוף ספד"צ שם, שמתבאר, שהירידה שאחר חורבן הבית שנחשב תהו, נחשב גם כן צורה של מיתה, ומפרט כל ענין המיתה עיי"ש, שאחר שמדבר שם בירידת הדורות, שהדורות האחרונים משיגים פחות מן הדורות הראשונים, הנביאים השיגו ביצירה ודניאל בעשייה, והולך ומתמעט, עד שבדורותינו אין משיגים אלא בעקב דעשייה, וכל שאנו מדברים הכל בעולמות התחתונים מאד, שבכל עולם יש אבי"ע וכל הבחינות, אלא שהן אחורים דאחוריים ואינן מצוחצחים, לכן מדברים דרך משל ואינן מבינים כלל, עיי"ש עוד בזה, והיינו ירידה עצומה בהשגות בתורה.

וכתב בסיום הענין וז"ל: "כי מעת שחרב הבית יצאה רוחינו, עטרת ראשינו, ונשארנו רק אנחנו הוא גוף שלה בלא נפש, ויצאה לח"ל הוא הקבר, ורימה מסובבת עלינו ואין בידינו להציל, הן

יבנה, וכמ"ש [מדרש תהלים מזמור קל"ו] הני כ"ו כי לעולם חסדו, נגד כ"ו דורות שזן בחסדו, והוא עולם התהו, כמ"ש שני אלפים תהו, שאח"כ התחיל התורה, ב' אלפים תורה, וכמ"ש אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, תהו עד אברהם [עייין ב"ר יב, ט], ובחורבן אחר ד' אלפים חזר לתהו, שסיימה התורה, ובאמת בחורבן התחיל, אלא שר' שמעון תיקן בדורו כמ"ש כאן [בא"ר הנ"ל] "עכ"ל, ועיי"ש פירוט הענין איך תיקן רשב"י את הסמכין [ועיין מה שנתבאר הענין בארוכה, בספר מאמר ציון (מאמר הוד והדר לפניו פ"א ופ"ב), שמחמת זה, עיקר חורבן הבית מתייחס לאלף החמישי והשישי, אף שחרב בסוף הרביעי, קע"ב שנה לפני סוף האלף, ומשום שרשב"י וחבריו תקנו את הסמכין בדורם עד סוף האלף הרביעי].

עוד כתב בענין זה רבינו הגר"א ז"ל בביאורו לשיר השירים (ו, ד): "והענין שעל ג' דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ואחר שגלינו מארצינו ונתרחקנו מעל אדמתינו שהוא המקדש, אין לנו לא תורה, כמ"ש (איכה ב) מלכה ושריה בגוים אין תורה, ולא עבודה, ולכן אנו אומרים אחר התפלה שהיא במקום עבודה, שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותהיה עבודה עצמה, ותן חלקינו בתורתך, ולא נשתייר כי אם גמילות חסדים, כמ"ש רז"ל (אבות דר"נ פ"ד), כשחרב בהמ"ק בכו ואמרו ח"ו שאין לנו

חמישי ושישי, נקראים שנות משיח, שכתב שם, ששני אלפי תהו, כנגד עשייה, ושני אלפים תורה כנגד יצירה ז"א, ואח"כ כתב וז"ל: "אח"כ שני אלפים ימות המשיח, שהם שני אלפים דבריה, אימא, הנקראת ימי המשיח, ועם היות שכן דוד אינו בא אלא בסופם, עכ"ז כל השני אלפים נקראים ימות המשיח, והטעם הוא כי כל בחינת גאולה היא מסטרא דאימא עילאה הנקראת דרור וחורין, והיא הנקראת לאה, אימא דמשיח וחורין, בן דוד" עכ"ל.

והיא נקודה נפלאה, שאף שמשיח ב"ד בא בסוף השני אלפים, מ"מ כל השני אלפים נקראים ימות משיח, ונתבאר אצלנו במקום אחר, דכיון דלע"ל יברכו גם על הרעה הטוב והמטיב, יתברר שאף השני אלפים האחרונים שהיו תהו, מ"מ יתברר שהם שנות משיח, ואכמ"ל.

וזה מעין מאי דאמרינן במדרש (ב"ר פ"ה פ"א) "רבי שמואל בר נחמן פתח (ירמיה כט), כי אנכי ידעתי את המחשבת, שבטים היו עסוקין במכירתו של יוסף, ויוסף היה עסוק בשקו ובתעניתו, ראובן היה עסוק בשקו ובתעניתו, ויעקב היה עסוק בשקו ובתעניתו, ויהודה היה עסוק ליקח לו אשה, והקב"ה היה עוסק ובורא אורו של מלך המשיח, (בראשית לח, יא) ויהי בעת ההיא וירד יהודה, (ישעיה סו) בטרם תחיל ילדה, קודם שלא נולד משעבד הראשון, נולד גואל האחרון, ויהי בעת ההיא, מה כתיב למעלה מן הענין,

עכו"ם האוכלים בשרינו, ומ"מ היו חבורות וישיבות גדולות, עד שנרקב הברש והעצמות נפזרו פיזור אחר פיזור, ומ"מ היו עדיין העצמות קיימות, שהן הת"ח שב"שאל מעמידי הגוף, עד שנרקבו העצמות ולא נשאר אלא תרודת רקב מאתנו, ונעשה עפר, שחה לעפר נפשינו, ואנחנו מקוין עתה לתחית המתים, התנערי מעפר קומי כו', ויערה רוח ממרום עלינו" עכ"ל.

והביאור בזה, כי ידוע שעולם התהו הוא מיתת המלכים, וצורת מיתת המלכים וחיותם הוא שורש לענין המיתה למטה, וענין מיתתו של האדם וחיותו הוא ממש כצורת מיתת המלכים וחיותם, וכמו שמאריך בזה רבינו האריז"ל (ע"ה שער רפ"ח) עיי"ש, וכן הוא בכלל ישראל, דבסוף האלף הרביעי, שלדרכו של רבינו הגר"א ז"ל, נשלם התורה וחזר לתהו, ר"ל מצבו של עם ישראל הוא בצורה של תהו, ממילא יש במצבם של כלל ישראל צורה של מיתה, והכל קשור בתורה, שעד כמה שירדה ההשגה בתורה חשיב יותר דרגא של מיתה, וכמו שמפרש כאן רבינו הגר"א ז"ל בכל הדיבור, דכל שיש תורה לא חשיב עולם התהו, וכל שאין תורה חשיב עולם התהו, וזה בא רבינו הגר"א ז"ל לפרש ולפרט בדברים שבליקוט הנ"ל.

וכאן המקום להביא את דברות קדשו של רבינו האריז"ל (שער הפסוקים בראשית דרוש ג') שאף בעונותינו שרבו יצאו מה שיצאו, מ"מ כל השני אלפים

והמדינים מכרו אותו אל מצרים" עכ"ל המדרש.

ד. דברי הגר"א שהתורה נעלם ונשלם בסוף האלף הרביעי ואין זוג

ובענין מה שכתב רבנו הגר"א ז"ל, כי התורה נסתים ונעלם בסוף ד' אלפים שנה כידוע, הנה רבינו הלשם ז"ל בהגהותיו לספד"צ, מתקן במקום "ונעלם" צ"ל "ונשלם", ולא ברור אם מתקן כן מסברא, או על פי כתב יד שהיה ברשותו, אמנם יעויין בדפוס הספד"צ של הוצאת הרש"ל ז"ל, שם הגירסא "ונעלם" כמו במ"ק שבכאן, [וכן הוא בכת"י ושינגטון שנדפס מחדש תשנ"ח].

אמנם יש הבדל מהותי בין שתי הגירסאות, שלגירסא "נשלם", משמע שבאמת אין תורה, וחזרה המציאות לתהו, כמו אלפיים תהו הראשונות שלפני אברהם אבינו ושל נתנה תורה, ולגירסא "נעלם" משמע שבאמת התורה נמצאת אלא שהיא נעלמת ואין לה גילוי, ומה שאומר "כי התורה נסתים ונעלם", ר"ל נסתים הגילוי שלה, אבל כלל ישראל כבר קיבל תורה והיא מחוברת לכלל ישראל, "כבר נתנה תורה מסיני", כדאמרינן בב"מ (נ"ט ע"ב) "עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא, מאי לא בשמים היא, אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהר סיני", ונעלם ר"ל שנתנה תורה ונמצאת בכלל ישראל, ורק שאין לה גילוי גמור.

ולפי"ז מה שהבאנו לעיל, שמדברי רש"י ורבנו המהר"ל ז"ל, משמע שלא כדברי רבינו הגר"א ז"ל, וס"ל שבאלף החמישי והשישי לא בטלה התורה, וחשיב כאלפי תורה גם כן, ורבינו הגר"א ז"ל ס"ל שנסתיימה התורה וחשיב כאלפי תהו, הנה אין בזה מחלוקת כל כך, דרש"י ורבנו המהר"ל ז"ל מדברים על זה שיש תורה בעם ישראל ולא תשכח מפי זרעו, ואף שאין התורה נמצאת בשלימותה כמו שהיה בזמן מתן תורה ובזמן בית המקדש, וכעין מאי דאמרינן בשבת (קל"ח ע"ב): "אמר רב עתידה תורה שתשכח מישראל", עיי"ש בכל הסוגיא, ולמסקנא אמרינן: "תניא אמר רשב"י ח"ו שתשכח תורה מישראל, שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו, אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו, שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד" עיי"ש, והיינו דאעפ"י שתהיה שכחת התורה באלף החמישי והשישי, במחשכים הושיבני וגו' זו תלמודה של בבל (סנהדרין כ"ד ע"א), ולא יהיו גילויי התורה כמו שהיה במתן תורה ובזמן הבית, אבל מ"מ חשיב שנות תורה, כי כבר נתנה תורה מסיני, ולא תשכח מפי זרעו, וכמו שנתבאר [ובאמת צ"ע להבין, דלמ"ד דעתידה תורה שתשכח מישראל, ומוקי האי קרא דלא תשכח מפי זרעו על השירה ולא על התורה, עיי"ש במהרש"א, באמת נשכחה התורה לגמרי, רצ"ע בזה].

ולדרכו של רבינו הגר"א ז"ל יש לומר, דאף שהתורה נמצאת בכלל

נבואה ורוה"ק וגילוי התורה בפב"פ, אין זה בגלות, כמ"ש גם נביאיה לא מצאו חזון וגו', וכתוב מלכה ושריה בגוים אין תורה, ואלו הם מדרגות חב"ד, שרוה"ק בבחינת חכמה, ונסתמו מעינות החכמה ונבואה ידועה, שהוא מבינה, וגילוי תורה בדעת, חו"ג, סוד התחברות תורה שבכתב עם תורה שבע"פ, ואין מוצאים הלכה ברורה כו' (שבת קל"ח ע"ב), כי אין יכולים לדרוש כל תורה שבע"פ מתורה שבכתב, שהוא זיווג דפב"ב, ורק משיגים בתורה שבע"פ לבד, וגם זה אחר מחיצות רבות, והוא באחוריים ולא בגילוי, שאין מוצאים הלכה ברורה, ומ"מ קצת נשאר לנו רשימו מאלו ג' מדרגות חב"ד גם בגלות, שרה"ק חופף קצת על שרידים אשר ה' קורא, וכן בחלום אדבר בו, קצת ענף מנבואה, וכן התורה ע"י מחיצות ומסכים, כמ"ש כי לא תשכח מפי זרעו, והוא סוד מוחין דקטנות שיש תמיד, כי עכשיו הוא אחר התווה שכבר התחיל התיקון, ואין הקלקול גובר כ"כ להחריב העולם לגמרי, אלא מתקרב לחורבן, אבל בשני אלפים תוהו קודם שבא אברהם אבינו, שעדיין לא היה גילוי לתורה כלל, אז היה בבחינת תוהו ממש, ואז וזיוניהון לא אשתכחו (ספד"צ פ"א), הם המוחין חב"ד, שלא היה נבואה ורוה"ק, ותורה מן השמים, רק שכל הדורות היו מתנהגים ע"י הנהגת הטבע המסורה בו ימי בראשית, שהם סוד ו"ק של ז"א המנהיגים העולם, ורק איזה רושם מן התיקון היה, שלא להחריב העולם לגמרי,

ישראל אחר מתן תורה, כבר נתנה תורה מסיני, ולא תשכח מפי זרעו, מ"מ היא נמצאת בדרגא פחותה מאוד, ולא משיגים את עומק סודותיה, אמנם בתורה אין חלקים, ואם נתנה תורה מסיני אז כולה נמצאת, כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהיא כמו נקודה אחת ואין לה מקצת, כלשון רבנו המהר"ל ז"ל (גור אריה שמות כ, א), לכן ודאי שהתורה כולה נמצאת בכלל ישראל, אלא שנעלמת ולא גלויה, ולכן זה נקרא שנעלם, שהתורה נמצאת בהעלם ולא גלויה לעין כל, ולא משיגים את עומק סודותיה, לכן נקרא תהו ולא שנות תורה, אבל יסוד הענין שהתורה נמצאת בכלל ישראל ולא נפסקה ח"ו, אבל נמצאת בכל כוחה אבל בהעלם.

ה. דברי פתחי שערים שיש חילוק
בין ב' אלפים ראשונים לב'
אלפים שניים

ועתה ראיתי בזה בפתחי שערים לגרי"א חבר ז"ל, שכתב בענין זה, שאף אחר האלף הרביעי שחזר לתהו אין בזה שכחת התורה גמורה, וכן אינו דומה שני אלפים תהו הראשונים לפני אברהם אבינו, לתהו שאחר הרביעי, וז"ל (נתיב שבירת הכלים פרק י"ז): "כמו בגלות, שישראל הם מתנהגים בבחינת הסתר פנים ואין השגחה והנהגה בהם בגילוי פנים, כמ"ש והסתרת פני וגו', ולכן הם בשפלות ובחוסר כל, כמו כן בענין זיווג פנימי דא"א, בסוד שלמות העליון של

בשבילה, וכ"ה בגלות, ואדם אין לעבוד כו' עד שיבא משיח, כמ"ש בתנ"א [תקו"ז תיקון נ"א] ע"ש, ובפ' בראשית [זח"א כ"ה ע"ב] וכל שיח כו' הוא משיח כו' עכ"ל.

עוד כתב מעין זה בקיצור, בתקו"ז (תיקון כ"א) ז"ל: "וכ"ה עתה כל הזיווגים עד שיכלו כל הנשמות שבגוף ואז יתחדשו הנשמות, וכ"ה בתורה, שאין דבר חדש עתה אלא להבין הישנות, וכמ"ש בכמה מקומות [זח"א רמ"ג ע"א] מלין חדתינ עתיקין, ולע"ל תורה חדשה מאתו תצא (ויקרא רבה יד, ג) יין המשומר בענביו כו' (ברכות ל"ד ע"ב) עכ"ל [מבואר בדברי רבינו הגר"א ז"ל, שיין המשומר בענביו הוא סודות התורה חדשה שיתגלו לעתיד לבא, וז"ל הזוה"ק תולדות (קל"ה ע"ב): "ותאנא אמר רבי יוסי, יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית, אלו דברים עתיקים שלא נגלו לאדם מיום שנברא העולם, ועתידים להגלות לצדיקים לעתיד לבא, וזו היא השתיה ואכילה ודאי דא היא" עכ"ל, וזה מאי דאמרינן בברכות (ל"ד ע"ב): "מאי עין לא ראתה, אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית", ועין לא ראתה וגו' היינו תורה חדשה, ועיין בדברי הגר"ח ז"ל בספר בן יהודיע (ברכות ל"ד ע"ב וסנהדרין צ"ט ע"א), שיין המשומר בענביו ענינו, שהסוד והפשט שוים, משא"כ עתה, לכן זו היא תורתו של משיח, עי"ש וצרף לכאן, עוד יש לצרף לכל זה, מה שכתב רבנו הגר"א

בסוד ראשי הדורות וצדיקים שבכל דור, עד שבא אברהם עכ"ל, עיי"ש עוד בזה, ומה שכתב עוד בזה בפתחי שערים (ח"א עמוד ס"ו).

ו. באלף החמישי התורה נעלם ונשלם מתבאר עפ"ד הגר"א שאין תורה חדשה

אמנם נראה לבאר יותר את דברי רבינו הגר"א ז"ל, במה שאומר שבאלף החמישי נסתים ונעלם התורה, וחזר לתהו, שאין זווג, והוא על פי מה שכתב בליקוט שבתחילת התקו"ז (ד"ה בקירטא באבנין), ז"ל: "וכן הוא בתורה, שעתה אין אנו מקבלין שום דבר חדש בתורה, כמו בזמן בהמ"ק, אלא מה שאנו מוצאין כתוב בספרי הראשונים, ובזמן בהמ"ק היו משקים לתורה, וכמ"ש על רבי עקיבא, דברים שלא נתגלו למרע"ה כו' [נגלו לר"ע וחביריו, מדרש רבה במדבר יט, ו], ודריש על כל קוץ וקוץ [תילין תילין של הלכות, מנחות כ"ט ע"ב], וזו היא השקאת התורה, משא"כ עתה (איכה ב) מלכה ושריה וגו' אין תורה, ואין לנו אלא ספיחי הראשונים, הלואי שנוכל להבין דבריהם, וכמ"ש (בריש א"ר), ואינון בשולי כרמא לא ידעין כו' [לאן אתר אזלין כמה דיאות, ושולי כרמא ר"ל, שלא נכנסין לעומקי הסודות], וכמו הזרע שזורעין בקרקע, שהאדם זורע בקרקע ומביא לה זרע ממקום אחר, וכשאיין אדם טורח בה אז היא נזרעת מעצמה ספיחין ומאכלת לאדם כשאין אדם שיכול לטרוח

יושב בגן עדן ודורש, וכל הצדיקים יושבים לפניו, וכל פמליא של מעלה עומדים על רגליהם, וחמה ומזלות מימינו של הקב"ה, ולבנה וכוכבים משמאלו, והקב"ה יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן על ידי משיח" עכ"ל, ומכוונים הדברים היטב עם מה שאומר רבינו הגר"א ז"ל כאן, שבתורתו של משיח יחזור ענין תורה חדשה עם כח החידוש.

נמצינו למידין לפי"ז, לדרכו של רבינו הגר"א ז"ל, דבאמת לא נסתיימה התורה באלף החמישי, וכדאמר רשב"י בסוגיא בשבת "ח"ו שתשתכח תורה מישראל", ומה שנסתיים ונעלם באלף החמישי והשישי, הוא ענין תורה חדשה, כח החידוש של התורה.

ומה שאומר רבינו הגר"א ז"ל "שאין זיווג", אולי כלול בזה מה שהבאנו לעיל מהליקוט (ריש תקו"ז), שבאלפיים של תורה היו משקים לתורה וזורעים באדמה ומוציאים ממנה דברים חדשים, תורה חדשה וכו' עיי"ש, וזה גם כן נקרא זיווג, להוציא דבר חדש מן התורה מכח זריעה.

וכן נכלל בדברי רבינו הגר"א ז"ל, במה שאומר שאין זיווג, מה שהבאנו לעיל (ד"ה ועתה ראיתי) מדברי הגר"א חבר ז"ל בפתחי שערים, שענין גילוי תורה בסוד התחברות תורה שבכתב עם תורה שבע"פ, זה יהיה חסר, וכדאמרין "ואין מוצאים הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד" (שבת קל"ח ע"ב), כי אין יכולים לדרוש כל תורה שבע"פ מתורה

ז"ל בהיכלות פקודי (רנ"ד ע"ב, יהל אור ח"ב כ"ח טור ד' כ"ט טור א') ז"ל: "והענין כי סוד משה הוא תורתו, הלכה למשה מסיני, שהוא הסוד, והוא גנוז ברמז, והן הגדות שהן בש"ס, כמו המעשים דרבב"ח וסנחריב, שהן לפי הנראה ח"ו כמו דברים בטלים, ובהן גנוז כל האורה והתורה, תורת משה, כל רזין דאורייתא, וזה שבקש משה שלא יגנוז הסוד באלו הדברים, ולא ניתן לו, וזהו מחולל מפשעינו, שנעשה חול, דברים של חול, והוא בפשעינו, כמ"ש ויתעבר ה' בי למענכם, וזהו נבזה ולא תואר לו כו', ולעתיד יתגלה הסוד שבתוכו, וזהו התורה חדשה שיתגלה לעתיד" עכ"ל].

עולה ומתבאר מדברי רבינו הגר"א ז"ל, שאלפיים של תורה בזמן שבית המקדש היה קיים היה כח של חידוש בתורה, והיו מקבלין דבר חדש בתורה, תורה חדשה מאתי תצא, והיו משקים לתורה, אבל באלף החמישי והשישי תעלם התורה, מלכה ושריה בגויים אין תורה, שהוא אלפיים תהו ע"י החורבן, ואז בטל כח החידוש בתורה, שאין יכולין לקבל דבר חדש בתורה, רק מה שזרעו הראשונים, ובתורת ספיחי הראשונים, ואין יכולין להבין רק הישנות מה שזרעו הראשונים, ובזמן משיח אז יחזור לבראשונה, שישקו התורה ויהיה כח החידוש בתורה.

ומה נעמו לנו דברי תנא דבי אליהו זוטא (פרק כ'), וכן הוא בילקוט ישעיה (פרק כ"ו), ז"ל: "עתיד הקב"ה להיות

ואמרו שהן טריפה, אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין, ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים, שנאמר על פי התורה אשר יורוך" עכ"ל, ומבואר ברמב"ם דבטריפות שמנו חכמים וידוע לנו בהם שחיים כולם היום, דיינינן להו כטריפה.

והדברים צ"ע, שהרי היסוד בטריפה הוא משום שאינה חיה, וכאן שנתברר שחיה, א"כ מדוע תאסר, וכבר הקשה כן מרן החזו"א ז"ל (יו"ד סי' ה' סק"א ואבה"ע הלכות אישות סי' כ"ז סק"ג) ז"ל: "ודבריו [של הרמב"ם] ז"ל סתומים, שכנראה הוא מקיים אמתת דברי הרופאים, וא"כ איך נתישבו דברי חכמים אשר המה כמסמרות נטועים לעד" עכ"ל.

וכתב שם לבאר את הענין בזה, וז"ל: "שנמסר לחכמים לקבוע הטריפות על פי רוח קדשם שהופיע עליהם, והנה היה צריך להקבע בב' אלפים תורה דיני הטריפות לדורות, וכדאמר ב"מ פ"ו ע"א, רבי ור"נ סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה, ואין לנו תורה חדשה אחריהם, והיו קביעות הטריפות כפי השגחתו ית' בזמן ההוא, ואותן המחלות שהיו פרוונקא דמלאכא דמותא [נדרים (מ"א ע"א), ע"ז (כ"ח ע"א)], מחלות מסוכנות, שליח של מלאכא דמותא [בזמן ההוא, שלא נתן הקב"ה לברואיו אז רפואת תעלה להן, המה הטריפות שאסרתן התורה, בין בזמן ההוא, ובין בזמן של הדורות הבאים, שמסר הקב"ה את

שבכתב, ורק משיגים בתורה שבע"פ לבד, ואין זיווג לפי"ז, אינו רק בשורשים, אלא אף בצורת גילוי התורה למטה, באופן שאין בו חיבור של תורה שבכתב עם תורה שבעל פה.

ז. דברי החזו"א דבאלפיים תורה
היה כח חידוש בתורה לקבוע
הלכה לדורות

וביסוד הענין שאומר רבנו הגר"א ז"ל, שבאלפיים האחרונים נעלם התורה, הנה יש כאן פן נוסף שיש ללומדו מדברי מרן החזו"א ז"ל בענין אלפיים שנות תורה מה ענינם, דהנה מכל דברינו נתבאר דענין אלפיים שנות תורה באלף השלישי והרביעי, מדבר על גלויי התורה בכלל ישראל, וענין שנסתיים התורה באלף החמישי והשישי, הוא ענין שכחת התורה בכלל ישראל שלא משיגים עומק התורה ועומק סודותיה, וכמו שהאריך רבינו הגר"א ז"ל לבאר בליקוט שבסוף הספד"צ שהובא לעיל, וכן מה שמתבאר כאן מדברי רבינו הגר"א ז"ל בליקוט שבתחילת תקו"ז, שנעלם כח החידוש בתורה.

אמנם מדברי מרן החזו"א ז"ל יש ללמוד שאלפיים תורה הם השנים שהיה כח ביד חכמים לקבוע הלכות לדורות, ואחר האלף הרביעי הם השנים שנסתם התורה, שאין כח לקבוע הלכה לדורות, וכמו שיתבאר.

הנה כתב הרמב"ם (הלכות שחיטה פ"י הי"ג) ז"ל: "וכן אלו שמנו חכמים

הטריפות נקרא תורה חדשה, ומכיון ודאי לדברי רבינו הגר"א ז"ל הנ"ל.

ועדיין צריך ביאור, שמדברי מרן החזו"א ז"ל מבואר, שמייחס את חתימת התלמוד, רבינא ורב אשי סוף הוראה, לאלפיים של תורה, וזה צ"ע, שהרי חתימת התלמוד היה הרבה אחרי האלף הרביעי, שנת ד' אלפים רס"ה נורב אשי החל לכתוב את התלמוד ולא הספיק לסיימו, ונפטר רב אשי בשנת ד' אלפים קפ"ז, ותלמידיו שבדור שביעי של האמוראים, ומרימר ומר בר רב אשי וחבריהם, הם סיימו את התלמוד בבלי, ונחתם בשנת ד' אלפים רס"ה ליצירה, ונתפשט בכל ישראל, וקבלו אותו עליהם, ולמדו אותו ברבים חכמי כל דור ודור, והסכימו עליו כל ישראל, ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, ובימי רבה בר רב יוסף, שהיה ראש ישיבה מרבנן סבוראי, נחתם התלמוד, וכמו שמונים שנה היו משהתחילו רב אשי וחברו אותו עד שנחתם, ובשנת ע"ג למותו נחתם, כל זה לשון הראב"ד בספר הקבלה, ועיין בסדר הדורות שנת ד' אלפים ר"ס].

אמנם מוסברים הדברים היטב, באגרות החזו"א (ח"ב אגרת כ"ד), מובא בחזו"א על הרמב"ם (ריש הלכות ממרים), בענין שאי אפשר לחלוק על התנאים ואמוראים, וז"ל: "וכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא יתברך, ובהופעת רוח הקודש, וכבר הסכים הקב"ה על ידן, כדאמר ב"מ פ"ו א', רבי ור"נ סוף משנה, וכן היה בדור חתימת התלמוד, וכן אמרו

משפטי התורה שלהן לחכמי הדורות ההם" עכ"ל.

למרנו מדברי מרן החזו"א ז"ל, פן חדש בהבנת הענין של אלפיים תורה, שהמכוון בזה, שאז ניתן לחכמים לקבוע הלכה לדורות שלא תשתנה כלל, אף שטעם ההלכה ישתנה, כגון בטריפות, שבדורות מאוחרים חיות הנה, אבל קביעת סוגי הטריפות נקבעה לפי מצבם בשנות תורה, שאז קבעו חז"ל את מיני הטריפות לפי דורם שלהם, ואז נקבע הדין לדורות, והיינו קביעת ההלכה לדורות, רבינא ורב אשי סוף הוראה, זה נובע מענין זה של אלפיים תורה וזה חידוש גדול, וצ"ע מנין הוציא כן מרן החזו"א ז"ל.

אמנם לפי המתבאר מדברי רבינו הגר"א ז"ל כאן, הדברים מקבלים טעם, שענין אלפיים תורה הוא, שהיה כח החידוש בתורה, תורה חדשה מאתי תצא, ואחר האלף הרביעי שנסתיים ונעלם התורה, וכל הלימוד הוא רק להבין הישנות, מזה נובע חידושו של מרן החזו"א ז"ל, דבאלפיים תורה שהיה כח החידוש, לכן יכלו לקבוע הלכה לדורות, כגון עניני טריפות הנ"ל, אבל אחר האלף הרביעי, שמבינים רק הישנות, לא ניתן לקבוע הלכות שיש בהם חידוש ממה שנקבע, כגון עניני הטריפות הנ"ל, וזה נקרא תורה חדשה, כי יש בזה שינוי ממה שנקבע באלפיים תורה, ומרן החזו"א ז"ל מרמז לזה בלשונו: "ואין לנו תורה חדשה אחריהם", דהיינו שינוי בענין

וחלקינו במשנה הוא מה שביארו לנו האמוראים, כי הדבר היה מקובל בידם בעיקר כוונת והבנת המשנה, אבל עיקר ענין תורה חדשה מאתי תצא, הוא עד חתימת המשנה.

ומכוונים הדברים היטב, עם מה שמבואר בספר הקבלה לראב"ד, שרבי כתב המשנה בשנת ג' אלפים תתקמ"ט, ולדעת רב שרירא גאון והכוזרי בשנת ג' אלפים תתקע"ח שזה קרוב לסוף האלף הרביעי, ומה שאומר מרן החזו"א ז"ל: "שני אלפים תורה ורמזו על התנאים, שכל האלפיים דשם תופשים מעט משנים שאחריהם" עכ"ל, ר"ל שבשנת תתקע"ט בערך התחילה תקופת התלמוד וסדר האמוראים, עיין בזה בסדר הדורות, עוד עיין בספר הקבלה לראב"ד, שדור אחד אחרי רבי היה דור של תנאים ואז נסתיים דורם של תנאים עיי"ש.

רבינא ורב אשי סוף הוראה וכו', ובאמת הלא כל התורה בסיני נתנה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, והתנאים החזירו מה שנשכח, ועד זמן רבי לא נתגלה הכל, אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות, ולא יתגלה דבר מחודש, אלא נרמז הכל באחד מדברי התנאים, וכן נתגלה המשנה מדור ראשון של אמוראים עד דור אחרון, ועלינו חלקנו רק במה שנזכר בדברי האמוראים, והיה הדבר מקובל בידם, כדאמר בב"מ שם, ואמרו ע"ז ט' א' שני אלפים תורה, ורמזו על התנאים, שכל האלפיים דשם תופשים מעט משנים שאחריהם" עכ"ל.

מבואר שעד חתימת המשנה נתגלה הכל, ולא יתגלה דבר מחודש, ונסתיים תורה חדשה מאתי תצא, ובחתימת המשנה נסתיים ענין תורה חדשה, וכל האלפיים שנה תורה רומזו בעיקרו למה שנסתיים על ידי התנאים,





עניינא דיומא



לאכול בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים קודם הברית

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א"ס, ירושלים ת"ו

התענית ע"ש, ולכאור' עפ"ז יש לדון אם חיישינן שמא לא תתקיים הברית שמא יארע איזה תקלה או שהנימול אין ראוי למולו וכיו"ב, ה"ה י"ל דאין להתיר אכילת בשר בתשעת הימים קודם הברית שמא לבסוף לא תתקיים הברית, ואכל באיסור בשר בתשעת הימים.

ובתשו' אבני ישפה ח"ג (סי' נג), כתב לפקפק ע"ד השע"ת, דאין לאכול קודם הברית שמא לא תתקיים הברית, ומאי שנא מתחנן דכתב הרמ"א (או"ח סי' קלא ס"ד), שבתפילת שחרית אין אומרינן תחנון, ולא חיישינן שמא לא תתקיים הברית לבסוף, ועוד הקשה ע"ד השע"ת, דאמאי חיישינן שמא לא תתקיים הברית לאסור באכילה, ניזל בתר רובא ע"ש, והנה מה שהוכיח מתחנן שאין אומרינן בשחרית ולא חיישינן שלא תתקיים הברית, יש לדחות עפמ"ש"כ המשנ"ב בשע"צ (סי' קלא אות טו), דספק תחנון לקולא ואין אומרינן תחנון, וכתב לי מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל במוהל שמסתפק אם יהא לו ברית באותו היום (מחשש צהבת לתינוק) אם יאמרו תחנון בשחרית, וכתב לי ספק תחנון לקולא,

א. לכבוד הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אורך, על שאלתו אם מותר לאכול בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים קודם הברית.

כתב הרמ"א (או"ח סי' תקנא ס"י), ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן, וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין השייכים לסעודה וכו', ע"ש, ויש לדון אם ג"כ קודם הברית מילה כבר יהא שרי לאכול בשר למוזמנים, כשיש בשר קודם הברית בתשעת הימים, ועתיד להשתתף בברית, אם שרי כבר קודם הברית לאכול בשר, דמקרי אוכל מסעודת מצוה, או"ד שרי לאכול בשר רק אחר הברית דאז מקרי סעודת מצוה ולא קודם הברית.

והנה השערי תשובה (או"ח סי' תקנט סוף ס"ק טו), דבעלי ברית שמותרים לאכול בתשעה באב דחוי, אם מותר לאכול אף קודם קיום המצוה דמילה, וכתב שיש להמתין עד אחר המילה, דשמא יארע איזה קלקול שלא יוכל לקיים המצוה כתיקונה וביטל בחינם

רק מחסרים אמירת תחנון, ובפרט למש"כ הטור הנ"ל דנפילת אפים רשות, בהכי שפיר יש להתיר מספק שלא לומר תחנון, כשיש ספק, וכתב הנהרות איתן דא"צ את כללי הדין של רוב וחזקה בכדי להפקיע מאמירת תחנון, מאחר דאין חוב מעיקרא דדינא לאומרה, ויעו"ש לענין מוהל שמסתפק אם יהא לו ברית מחמת צהבת אם יאמרו תחנון, ותליא בגדר הספק ע"ש, וכן מבו' בברכי יוסף (או"ח סי' קלא אות יב), דכשיש ספק אם יפלו על פניהם יותר טוב שלא ליפול, דנפ"א רשות, ואם לא יפול אין בכך כלום ע"ש. וע"ע בשו"ת נהרות איתן (ח"ב עמ' תסט) עוד בזה.

ואולם ראיתי בשו"ת גביע הכסף (ח"א סי' כט) שכתב הגר"א נבנצאל בזה"ל:

ברמב"ם נראה דנפ"א חובה מחלקי התפילה ע"ש, וכתב הגביע הכסף דכוונתו להרמב"ם (פ"ה מתפילה ה"א), דנפ"א חובה מחלקי התפילה ע"ש, וכן כתב בקונטרס נפלא נא להגר"א סקלי שליט"א, (עמוד כו), וכן בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו סימן טו), ובס' דביר הקודש (פ"ה מתפילה ה"א), ובס' מטל השמים עה"ת (ח"ב סי' מו) בזה ע"ש. וא"כ עפ"ז דנפ"א חובה, יש לדון דבספק אם יאמרו תחנון, ושפיר י"ל דיאמרו תחנון מספק, ועיקר ד"ז שתחנון הוי חובה, הביא הכף החיים (או"ח סי' קלא ס"ק נג), מדברי האר"י דנפ"א חובה ע"ש, ובשו"ת נחלת שמעון (סי' לח) דלרוב פוסקים נפ"א חובה, וכתב כן בדעת הרמב"ם ע"ש. ומש"כ בס' מטל

וכמש"כ המשנ"ב הנ"ל ע"ש, וכן מסיק בשו"ת משנת יוסף (ח"א סי' כט), ובשו"ת ושב ורפא ח"ג (סי' כד) ע"ש. וע"ע בשו"ת אבני דרך (ח"ג סי' כ), ובשו"ת דברי בניהו (חכ"ט סו"ס סז) ע"ש, ובשו"ת עומק ההלכה (ח"ג סי' יג), ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך א סו"ס ד), וא"כ דספק תחנון לקולא ואף אם מסופק אם יהא לו ברי"מ אין אומרים תחנון דהוי רשות, וכמש"כ הטור או"ח (סי' קלא) ע"ש. ולהכי לא איכפ"ל אם לא יאמרו בשחרית תחנון מחמת שיש אבי הבן ולבסוף לא התקיימה הברי"מ, דספק תחנון לקולא, ואילו בתענית שהיא חובה עליו, יש לחוש שלא תתקיים הברי"מ, ויאכל באיסור בתענית, וע"ע מש"כ לחלק בין תחנון לתענית בשו"ת בשו"ב לציון (ח"ב סי' טו אות יא). ע"ש.

ועיקר ד"ז מבו' בדברי האשל אברהם מבוטשאטש (סי' קלא) לחלק בין תחנון לתענית, דלגבי תחנון פשוט דסגי בידיעה מיום שמחתו, גם מספק, אך לגבי ההיא דסי' תקנט נראה דתוך ל' ל"ש חזקת חי כיון שלא יצא עדיין מכלל ספק נפל ע"ש, וביאר בשו"ת נהרות איתן (ח"א ס"ו) דכוונתו לחלק בין אמירת תחנון מספק, לבין ההיתרים שהותרו לבעל ברית בתשעה באב מספק, ויסוד החילוק דבת"ב צריך להתיר איסור של עינוי ואבילות, ומטעם זה כ"ז שאין יודע בבירור גמור שהילד הוא בר קיימא, אין להתיר איסור מדרבנן מספק, ומשא"כ לענין תחנון בזה אין מתירים שום איסור

שלבסוף לא התקיימה המצוה, ואולם ממש"כ השע"ת דאין לבעלי ברית לאכול בתענית ת"ב דחוי קודם הברית, דיחש לחוש שמא לא תתקיים הברית, ע"כ לא ס"ל כהאורל"צ דאף אם לא תתקיים הברית מקרי סעודת מצוה להתיר באכילה, אלא כל שלא התקיימה הברית"מ לא מקרי הסעודה שהוכנה כסעודת מצוה דסו"ס לא התקיימה המצוה, וה"ה אין הבעלי ברית חשיבי כבעלי ברית לאכול קודם הברית"מ.

וע"כ י"ל למש"כ בס' קובץ ביאורי

אגדות (ס"ג אות ו), הא דאמרי' בברכות (ו.) חשב אדם לעשות המצוה ונאנס ולא עשאה כאילו עשאה, זהו רק לענין שמקבל ע"ז שכר כאילו עשה, ואי"ז כאילו שעשה המצוה ממש, וכ"כ בס' משך חכמה פר' בא [עה"פ מימים ימימה], דבמ"ע כשנאנס ולא עשאה לא חשיב כמאן דעביד דסו"ס לא עביד ע"ש, וע"כ הא דמחשבה טובה מצטרף למעשה זהו לענין שמקבל שכר ולא כמו שעשה המצוה ממש. וכן נראה במשנ"ב (סי' סב סק"ז) דאין מקיים המצוה ממש, ורק יש לו שכר ע"ש, ובשו"ת קרן לדוד (סי' יח) דטעם שמקיצין ישן לקרוא ק"ש אף שהוא ישן וכאנוס, משום דבמצוות לא חשיב אונסא כמאן דעביד ע"ש. וכן עיין בשו"ת חת"ס (חור"מ סו), דמה שהחוטף מצוה לחבירו משלם עשרה זהובין, היא מחשבה טובה מצטרף למעשה, וא"כ לא הפסיד המצוה, וע"כ דמחשבה טובה מצטרף למעשה זהו לענין שמקבל שכר

השמים (ח"ב עה"ת סי' מו), וא"כ עפ"ז בספק אם יהא ברית שפיר יאמרו תחנון, וראיתי בס' כאיל תערוג (עמ' רה), הלכה בשם מרן הגר"א"ל שטיינמן זצ"ל, בספק אם יהא ברית שלתינוק יש צהבת, ואמר שיאמרו תחנון ע"ש ובס' כשחר אורך (עמ' קא) בזה, ע"ש. ומש"כ בזה בשו"ת אבני לוי (ח"ב או"ח ס"ז), בספק אם יהא ברי"מ כשיש צהבת דאין אומרים תחנון ע"ש, ולהנ"ל שמהרמב"ם מוכח דנפ"א חובה ומחלק התפילה, שפיר י"ל דיאמרו תחנון אף בספק.

ב. ברית שלא התקיימה בתשעת הימים, אם מותרים לאכול בשר

וראיתי בשו"ת אור לציון (ח"ג פכ"ו הערה ד), בברית מילה בתשעת הימים שלבסוף לא מלו התינוק מפני שהיה לו צהבת, וכבר הכינו סעודה גדולה רשאים המוזמנים לאכול מהסעודה, ואף ממאכלי בשר, ואף דלא התקיימה הברית מילה לבסוף, מ"מ חשב אדם לעשות מצוה ולא עשאה כאילו עשאה יעו"ש, ולכאו' עפ"ד יהא שרי לאכול קודם הברית"מ בתשעת הימים בשר למוזמנים, ואף אם לבסוף יארע איזה קלקול ולא תתקיים הברית, מ"מ כל שחשב בדעתו לקיים המצוה דמילה כאילו נתקיימה, ואף שלבסוף לא התקיימה הברית"מ, ס"ל להאורל"צ דמקרי סעודת מצוה, ומשום דמחשבה טובה מצטרף למעשה, דחשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה כאילו עשאה והוי כסעודת מצוה אף

ולא כמו שקיים המצווה ממש, דאל"ה מ"ט א"צ לחזור על משלם י' זהובין ע"ש. וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"ב סי' לד), ובשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' מו) ע"ש. ועפ"ז אין למוזמנים בסעודת ברית שלא התקיימה לאכול מסעודת המצוה בתשעת הימים, דלא חשיב דהברית נתקיימה, דמחשבה טובה מצטרף למעשה זהו רק לקבלת שכר, וכ"כ להעיר ע"ד האור לציון בשו"ת מראות ישירים (ח"ה) ע"ש, דאין למוזמנים לאכול כשלא התקיימה הברית ע"ש, וע"ע כן בשו"ת תשובות ישראל ליד"נ הג"ר ישראל טוייב (ח"ז סו"ס צב), וכתב לתמוה אם נימא כשנדחה הברית מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה אטו יהא חיוב בסעודה לעשות סעודת מצוה דנתקיימה המצוה ע"ש, ובקובץ גם אני אודך (חלק ה על ברית מילה, עמוד צו), עיין שם, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל דאין לאכול דבר לפני הברית בתשעת הימים בשר.

ואולם ממש"כ בתשו' מהר"ם שיק (או"ח סי' שלא), בטעם שבמצוות שבגופו א"צ לחזור על הפתחים, דכשארין לו הוי בגדר חשב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשאה, ומשא"כ במצוות של פרסומא ניסא ובמצוה לאחרים ל"ש מחשבה טובה מצטרף למעשה, דסו"ס לא התקיימה המצוה וליכא פרסו"נ לאחרים, ולהכי במ"ע של פרסו"נ צריך לחזור על הפתחים ע"ש, ולמור"ר בס' משנת יוסף סוגיות (ח"ב או"ח סי' לה) ע"ש, וע"כ מוכח מהמהר"ם שיק הא דחשב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשאה הוי כאילו שקיים

המצוה ממש, דאל"ה מ"ט א"צ לחזור על הפתחים במצוות שבגופו, אם נימא דלא קיים המצוה ממש, והוי רק לענין שכר שפיר צריך לחזור על הפתחים במצוות שבגופו, וכן הוכיח מהמהר"ם שיק בשו"ת משנת חיים [ללוש] (ח"ב סי' ו), דע"כ ס"ל דמחשבה טובה מצטרף למעשה כאילו קיים המצוה ממש ע"ש, וכן מוכח ממש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סי' ב), דהמניח תפילין פסולות באונס כאילו הניח תפילין כשירות יעו"ש, וע"כ ס"ל דחשיב לעשות מצוה ונאנס כאילו קיים המצוה ממש, ולא רק לענין קבלת שכר ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת שואלין ודורשין (ח"ז סי' ב) ע"ש, ועפ"ז שפיר ס"ל להאורל"צ דנאנס ולא קיים הברית מילה בזמנה, הוי כאילו קיים מצות מילה ושרי למוזמנים לאכול מהסעודת מצוה בתשעת הימים, דחשיב שהתקיימה מצות מילה ממש, וכ"כ בדעת האורל"צ בקונ' עורי דבורה (ח"ה סי' ב הערה ד) ע"ש, ואכן בשו"ת דבר יהודה (יו"ד סי' יב), הא דאמרי' דכשלא עשה המצוה כאילו עשאה הוי כאילו קיים המצוה ממש ע"ש, ואולם בשו"ת אבן יקרה (ח"ג סי' קעו), שודאי אי"ז כמו שקיים המצוה ממש ע"ש, ובס' פנינים מבי מדרשא (ויקרא עמ' קנח), ובס' רץ כצבי אבילות (סי' כז אות י) מש"כ בזה ע"ש, ובשו"ת ריח הבשם (ח"א סי' כח הערה קמח).

ואמנם יש לדון בזה עוד עפמ"כ מור"ר הגה"ק זצוק"ל בשו"ת משנת יוסף (ח"ח סי' קלא), אף אם נימא דאונס

ואולם ממש"כ בתשו' מהר"ם שיק (או"ח סי' שלא), בטעם שבמצוות שבגופו א"צ לחזור על הפתחים, דכשארין לו הוי בגדר חשב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשאה, ומשא"כ במצוות של פרסומא ניסא ובמצוה לאחרים ל"ש מחשבה טובה מצטרף למעשה, דסו"ס לא התקיימה המצוה וליכא פרסו"נ לאחרים, ולהכי במ"ע של פרסו"נ צריך לחזור על הפתחים ע"ש, ולמור"ר בס' משנת יוסף סוגיות (ח"ב או"ח סי' לה) ע"ש, וע"כ מוכח מהמהר"ם שיק הא דחשב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשאה הוי כאילו שקיים

חגיגה (יד), והביא מעשה רב מהגר"י יעקובוביץ זצ"ל רבה של הרצליה, בברית מילה ביום שישי שלבסוף לא התקיימה, והתיר לאכול מסעודת מצוה כדין סעודת ברי"מ בערב שבת דשרי ע"ש, וכדברי האורל"צ להתיר לאכול מסעודת ברי"מ שלבסוף לא התקיימה בתשעת הימים מסיק בשו"ת דברי בניהו (חל"ז סי' מה), ובס' תורת הברית (פט"ו סי' מז הערה פ"ג) ע"ש, ומש"כ בזה בקונ' בארה של מרים [ללז] (ח"ב עמ' 49) ע"ש.

ובשו"ת מראות ישרים ח"ה במכתבו אלי כתב להשיג עוד ע"ד האורל"צ באופ"א, דל"ש בסעודת ברי"מ הך כללא דחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה כאילו עשה, שהרי כל הסעודה שעושים בברי"מ אינה חובה מעיקה"ד ורק בתורת מנהג, וכמב' בשו"ע (יו"ד סי' רפה ס' יב) בלשון נוהגין לעשות סעודה ביום המילה, ובס' שולחן גבוה (ס"ק מו) שם דמדקאמר השו"ע נוהגים משמע דאי בעי עביד, ואי בעי לא עביד, וא"כ דאי"ז אלא מנהג, ל"ש כאילו עשה דכ"ז במצוה שיש ע"ז תורת מצוה י"ל דחשיב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה כאילו קיים המצוה, ובמנהג ל"ש לומר משום שרצה לעשות כאילו עשה דסו"ס לא עשה ע"ש, ואמנם בזה י"ל שס"ל להאורל"צ דגם מנהג תורת מצוה עליו, למש"כ הרמב"ם פ"א מממרים, דגם מנהג הוא בכלל לא תסור ע"ש, ובשבת כ"ג פריך על מ"ע דרבנן והיכן ציונו ע"ש, וא"כ דבמנהג שייך לא תסור ע"כ שייך וצונו, וא"כ

כמאן דעבד וכאילו קיים המצוה ממש, דחישב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה כאילו עשה זהו רק במצוות שעיקרם עצם עשיית המעשה כתפילין לולב וכדו', אבל במצוות שעיקרם להגיע לתוצאה ככיסוי הדם דעיקרה שהדם יהא מכוסה, ל"ש דע"י אונס כשלא עשה כאילו עשה, דסו"ס אין הדם מכסה ע"ש, ובס' משנת יוסף סוגיות (ח"ב או"ח סי' לה) ע"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת אשר (ח"ב ס"ז), שבמצוה שעיקרה התוצאה ל"ש כאילו עשה ע"ש, ואולם מקושיית הרש"ש נדרים (ט) בנדר ואין משלם די"ל דהוי כאילו עשה ע"ש, וכן הקשה השלמי נדרים שם, ולכא' חזינן דס"ל דגם במ"ע שעיקרה התוצאה י"ל דהוי כאילו עשה, ועי' בשו"ת משיב נבונים (ח"ב סי' פה), דבמצוה לחבירו ל"ש כאילו עשה ע"ש, ומה שהארכנו בזה דל"ש במצוה לחבירו מחשבה טובה מצטרף למעשה, בבית מתתיהו (ח"ה סי' כד אות ג) ע"ש, ובשו"ת משנת יוסף (חט"ו סי' רפ) ע"ש, וא"כ עפ"ז י"ל במצות מילה ל"ש כלל חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה כאילו עשה, שמצות מילה הוי מ"ע שעיקרה התוצאה שיהא מהול, וכמש"כ בחי' רעק"א ע"ז (כו) ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת ויברך יעקב (ח"ב סי' כט או"ז), וא"כ נהי דמחשבה טובה מצטרף למעשה, סו"ס אין התינוק נימול, ובמ"ע שעיקרה התוצאה ל"ש דע"י אונס הוי כאילו עשה, שסו"ס אין התינוק מהול, ועמש"כ ע"ד האורל"צ בס' חשוקי חמד

ישראל טוייב (ח"ו סי' צב) ע"ש, אולם בשו"ת דבריך יאיר (ח"ו סי' מב) מסיק להחמיר באכילת בשר בתשעת הימים קודם הברית כשיש בר של בשר באולם ע"ש, וכן מסיק בשו"ת מראות ישרים ח"ה במכתבו אלי, ואולם בעל ארחותיך למדני במכתבו אלי בקובץ גם אני אורך (חלק ה' על ברית מילה, עמוד פט), דשרי לאכול קודם הברית מילה בשר בתשעת הימים, יעויין שם.

והלום ראיתי למו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בתשו' משנת יוסף (חט"ו סי' טו), אם שרי בסיום מסכת בתשעת הימים קודם הסיום לשתות יין ולאכול בשר, אם גם תחילת הסעודה נחשבת לסעודת מצוה להתיר שתיית יין ואכילת בשר, וכתב דהגם שסעודת מרעים אסור לעשות בתשעת הימים, מ"מ כל שמתכנסים לסעודה כדי לשמוח בו על סיום המסכת שרי, אבל בשר ויין מסתבר שאסור עד אחר הסיום ממש כי עדיין לא התחיל עיקר סעודת המצוה יעו"ש, ובס' נחמת ישראל לידידי הגר"י דרדק (פכ"ה ס' יא) בסעודת מצוה של סיום מסכת בתשעת הימים אף שנטל ידיו לסעודה, כ"ז שלא עשו הסיום אין לאכול בשר, ושכן ס"ל למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, ויעו"ש בשם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בזה, וע"ע בס' תענית בכורים (עמ' רסג).

שתורת מצוה על המנהג שפיר שייך חישוב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשה גם על מנהג.

ואמנם י"ל עוד למש"כ השע"ת (סי' תקנא ס"ק טו), משו"ת אור נעלם (יו"ד ס"ט), דסעודת מילה בזמנה הוי מצוה דאורייתא, והוכיח כן מרש"י נדה (לא) ע"ש, ומש"כ ע"כ בס' דברי הברית (סי' קמח) ע"ש, א"כ שפיר שייך בסעודת ברי"מ חישוב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשה, ועי' בס' הפלאת נדרים (ט), דכאילו עשה אמרי' רק במצוה חיובית, ולא במצוה שמביא האדם על עצמו, שם העיקר הוא התשלומים ע"ש. ואם כן למה שכתב המשנ"ב בסימן רמט סעיף ב' בביאור הלכה, דסעודת ברית מילה למצוה בעלמא ולא לחיובא, לא שייך כאילו עשה.

ג. ושו"מ בס' המועדים שונה הלכות (סי' תקנא ס"ק מו אות ב), שהביא בשם מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל דברית מילה בתשעת הימים קודם הברית אסור לאכול בשר, ואף לבעלי ברית עצמם, ואולם הביא בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל, די"ל דכל שאוכלים הסעודה לכבוד המילה, אף שהם קודם המילה שרי באכילת בשר ע"ש, וכן מסיק להקל לאכול קודם הברי"מ בשר בתשעת הימים בשו"ת תשובות ישראל ליד"נ הגר"ר



הרחקות בתשעה באב ויום הכפורים ואבל

הרב יוסף פרץ

ראש מכון פי ישרים ומח"ס פריו יתן, פנמה

או"ח סי' תקנ"ד סעיף יח, סימן תרט"ו סעיף א, יו"ד סימן שפג סעיף א
א. הנה מצינו איסור תשמיש המטה ביוה"כ ות"ב ואבל. ושנים מדרבנן לכו"ע, ויום הכפורים הוא מחלוקת גדולה בראשונים אם הוא איסור עשה או אסמכתא בעלמא.

ויש לדון בשלשתן אם גזרו גם הרחקות, או שכיון שאינהו מדרבנן הוי כגזירה לגזירה. ומצינו בזה דברים מפורשים בראשונים.

הראב"ד והרמב"ן והרא"ש

היוצא מדבריו שרק אסר לישן עמו במטה בקירוב בשר אבל על ידי דבר חוצץ שרי, אלא שיש להחמיר ולאסור לגמרי משום לך לך וכו'.

והביאו דבריו הרמב"ן בתורת האדם (בכתבי הרמב"ן עמ' קעח) והרא"ש (מו"ק פ"ג סי' לז) לגבי אבל (ולא הזכירו יוה"כ ות"ב), והוסיפו דברי בעלי התוספות שכתבו שאבל אסור לישן עמה במטה אבל מותר הוא בבגדו והיא בבגדה אפילו במטה אחת. והביא הרמב"ן דברי הראב"ד בזה הלשון: אבל בשאר מיני פרישות כמזיגת הכוס והצעת המטה ודאי מותרת, ולא עוד אלא אפילו בחיבוק ונישוק וכיוצא בהן מותר, כך כתב הרב ז"ל, וכבר הורה זקן. עכ"ל הרמב"ן.

ב. ראש המדברים בזה הוא הראב"ד בספר בעלי הנפש (מהד' תשנ"ב, שער הפרישה פרק ב' אות ב עמ' יט), שכתב על שלשת הזמנים הנזכרים: "שהן אסורין בתשמיש, אלא שאין צריכין הרחקה אחרת, שהרי אמרו באבל (כתובות ד ב) באמת מוזגת לו את הכוס ומצעת לו מטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו, וכ"ש שהיא מותרת לאכול עמו בקערה אחת. ומשמעתא דכתובות פ' ראשון משמע שהיא מותרת לישן עמו במטה אחת, והדעת מכרעת שעל ידי דבר חוצץ קאמר.

רבינו ירוחם

וחמירי מאבל. אי נמי סבירא ליה כרבינו
ירוחם ואוסר גם באבל.

ספר האגודה

ה. **כתב** ספר האגודה מס' פסחים (פ')
מקום שנהגו סי' (נב): מקום
שנהגו להדליק נר בליל יום הכפורים
מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין
מדליקין. דרש רבא ועמך כולם צדיקים,
כולם לדבר אחד נתכוונו. פי' להרחיק מן
התשמיש. וכתב רבינו שמחה מכאן ראייה
שירחיק אדם מאשתו ביום הכפורים שלא
ליגע בה ובבגדיה כאילו נידה, שהרי
החמירו להדליק או שלא להדליק ובנידה
לא החמירו. עכ"ל.

ובמס' יומא פרק יום הכפורים כתב: עיין
פרק מקום שנהגו שלא ליגע
באשתו כאלו היתה נדה. עכ"ל.

והביאו דבריו מהרי"ל (הל' ערב יום
הכפורים אות יב), ובחידושי
אגודה בסוף תשובות מהר"י ווייל וכן
כתב מהר"י ווייל בשו"ת (סימן קצב).

והנה כיון שלמד דבריו מההיא דהדלקת
הנר ביום הכפורים, נראה מזה
שאינו חמור ממנו, וכיון שהתם אינו אלא
מנהג, על כרחך שזה ג"כ בתורת מנהג,
ודו"ק. ועוד חזינן שדוקא נאמר ביום
הכפורים שיש בו מנהג הדלקת הנר, ואינו
בת"ב שלא מצינו מנהג זה.

ובזה הרווחנו שאינו חולק לגמרי על
הראב"ד, שהראב"ד התיר אפילו
חיבוק ונשוק, והאגודה אסר אפילו

ג. **רבינו ירוחם** בספר חוה (נכ"ח ח"ב דף
רלב א) אחר שהביא דברי
הראב"ד והרמב"ן והרא"ש, כתב בשם
הרמב"ן דמותרת לאכול עמו בקערה
אחת, ואפילו בחבוק ונשוק וכיוצא בהן,
עד כאן. וראוי להחמיר שאין לו להתיר
שום קורבה זולת מזיגת הכוס והצעת
המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו מדלא
התיר יותר בגמרא בהדיא. עכ"ל.

הגהות מרדכי

ד. **בהגהות מרדכי** (מו"ק סי' תתקלד) כתב
וז"ל: בפ"ק דכתובות גבי
הוא ישן בין האנשים והיא ישינה בין
הנשים, פי' דת"ב ויום הכפורים אסור
לישן עם אשתו במטה. עכ"ל.

ולכאורה דבריו נגד דברי הראב"ד
שכתב ששרי הוא בבגדו
והיא בבגדה. וי"ל שכאן איירי משום לך
לך וכו' ולא מעיקר הדין. אי נמי יש לומר
שכאן איירי בקירוב בשר, אבל אה"נ
שאם הוא בבגדו והיא בבגדה שרי.

ושני הביאורים קצת דחוקים, דהראשון
קשה שנקט לשון אסור. ועל השני
קשה שלא חילק. וצ"ע.

וכביאור הראשון ביארו השו"ע והלבוש
(סימן תקנ"ד סי"ח, וכן משמע
מלשון הלבוש בסי' תרטו ס"א). וכן יוצא
מדברי א"ר (סי' תרטו ס"ק א).

ועוד אפשר לומר שפליג על הראב"ד
וסבירא ליה שאסור ת"ב ויוה"כ

אבל בשאר דבר קורבה מותר אפילו במזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו בין באבלות ידיה בין באבלות דידה. (הגה אבל חבוק ונשוק יש להחמיר). ומותרת לאכול עמו בקערה אחת ומותרת לישן עמו הוא בבגדו והיא בבגדה, ומיהו משום לך לך אמרינן נזירא יש להחמיר שלא יישן עמה במטה כלל.

הביא דברי הגהות מרדכי גבי ת"ב וגבי יוה"כ, אמנם כתבם בחילוק רב, שבהל' ת"ב הביאו בשם יש מי שאומר, ורק כתב שלא יישן ולא כתב אסור. אבל ביו"כ כתבו בסתם וכתב אסור. ונראה שרוצה להחמיר טפי ביוה"כ מת"ב, ואפשר הטעם כיון שיש אומרים שאיסור ת"ה הוא מדאורייתא בעשה, ולכן החמיר טפי מת"ב. ולכן פסק גם את דברי האגודה. [וכ"כ נהר שלום סי' תרטו ס"ק א, ועיין ט"ז].

וגבי הלכות אבילות לא פסק כדברי רבינו ירוחם, אלא כהתוס' שהוא בבגדו והיא בבגדה שרי, ודלא כהראב"ד שהתיר בדבר חוצץ. אמנם פסק דברי הראב"ד שיש להחמיר שלא לישן עמה כלל.

והרמ"א הביא להחמיר בחו"נ ולא בשאר קריבות, ונראה שנקט זה מסברא דיליה, שהרי אינו כרבינו ירוחם שאסור הכל, ואיהו אסר רק חו"נ, ודו"ק.

ח. **בס' נהר שלום** (וינטורה, סי' תרטו סק"ב) כתב שגבי יוה"כ אסור לישן עמה במטה אפילו הוא בבגדו והיא בבגדה,

נגיעה. אמנם לפי מה שכתבנו שרק בתורת מנהג כתבו, אתי שפיר שגם הוא מודה שמעיקר הדין שרי, רק שסבירא ליה שצריך להחמיר לפי מה שנהגו להחמיר ולהדליק נר. [וכן יוצא מדברי הרה"ג המלאך רפאל בירדוגו זלה"ה בס' תורות אמת סי' תרטו ס"א, ע"ש].

בית יוסף ורמ"א

ו. **מרן** הבית יוסף באו"ח בהל' ת"ב סימן תקנ"ד והלכות יוה"כ בס' תרט"ו הביא דברי הגהות מרדכי הנז'. והוסיף בהלכות יוה"כ דברי אגודה הנז'. וביו"ד בהל' אבילות סי' שפ"ג הביא דברי הראב"ד והרמב"ן והרא"ש ורבינו ירוחם ע"ש.

והרמ"א בד"מ סי' תקנ"ד אות ז כתב דברי אגודה דסימן תרט"ו, וכתב: ואפשר דהוא הדין גבי תשעה באב. ע"כ. ונראה שלא ברירא ליה מילתא, ולכן לא כתבו בהגהת שו"ע.

ז. **ובשלחן ערוך** או"ח סימן תקנ"ד סעיף י"ח גבי תשעה באב כתב וז"ל: יש מי שאומר שלא יישן בליל תשעה באב עם אשתו במטה. ונכון הדבר משום לך לך אמרינן לנזירא.

ובסימן תרט"ו ס"א גבי יום הכפורים, כתב וז"ל: יום הכפורים אסור בתשמיש המטה, ואסור ליגע באשתו כאלו היא נדה, וכן אסור לישן עם אשתו במטה.

וביו"ד גבי אבילות סי' שפ"ג ס"א כתב וז"ל: אבל אסור בתשמיש המטה

לך לך, ולראב"ד אם יש דבר חוצץ סגי
להתיר. ושו"ר שכבר העיר עליו הגרע"י
זלה"ה בגליונות בטהרת הבית ח"א ובס'
חזון עובדיה (ימים נוראים).

העלה מזה לדינא חו"נ בת"ב

ט. בת"ב לדעת השו"ע מותר חו"נ,
ולדעת הרמ"א ראוי
להחמיר.

דכיון דמחמירינן לאסור הנגיעה כדין נדה
ראוי לאסור [אפילו] (כי אם) [כל אחד]
בבגדו. אבל בסימן תקנ"ד כיון דלא אסר
הנגיעה נראה דדוקא לישן ערומים במטה
הוא שיש מי שאוסר ואפילו זה אינו אלא
משום לך לך אמרין נזירא וכו'. ע"כ.

ודבריו קשים, דכל הראשונים סוברים
שלישן ערומים אסור מדינא,
ורק הוא בבגדו והיא בבגדה הוא משום



שו"ת בעניני בין המצרים ותשעה באב מהג"ר שלמה אליהו מילר שליט"א

הרב שמואל האניגוואקס,

מח"ס האלף לשלמה ועוד, דומ"ץ בבית הוועד

לענייני משפט, ליקווד

[א] הליכה לעבודה ביום תענית, ד' תעניות, ורק יחידי סגולה ובני עלייה
באופן שיצטרך לשבור את הצום התענו.

[ב] הכנסת בגדים למכונת כביסה
בתשעה באב

שאלה: האם מותר להכניס בגדים
למכונת הכביסה בתשעה באב
אחר חצות, כדי שיוכל להפעיל מיד את
המכונה ולכבס בזמן שמותר לכבס?

תשובה: מותר, ואין זה נחשב שעוסק
בכביסה.

הנה באמת קשה מאוד להבין טעם היתר
זה, שהרי מבואר ברש"י בתענית
(כט: ד"ה אפילו לכבס) שטעם איסור כיבוס
הוא משום שעי"ז מסיח דעתו
מהאבילות, ואם כן מאי נפק"מ אם לוחץ
על הכפתור שמדליק את מכונת הכביסה
או לא, הרי על כל פנים עוסק בכביסה
ומסיח דעתו מהאבילות. אמנם ראה
בנספחים (נספח ב) שביארנו והוכחנו
דאין איסור היסח הדעת על ידי כביסה
דומה לאיסור טיול בימי אבילות,
דבכיבוס איסור היסח הדעת הוא עי"ז
שעוסק בהכנת בגדים שאסור ללבוש

שאלה: פועל שאם ילך לעבודה לא
יוכל להתענות מחמת חולשה,
ומותר לו לקחת כמה ימי חופש בשנה,
האם ישאר בביתו בד' תעניות כדי
שיוכל להתענות, או רשאי לילך
לעבודה ולשמור לעצמו את ימי החופש
לשאר השנה, אע"פ שעי"ז יצטרך
לאכול?

תשובה: אם יש לו איזה צורך ללכת
לעבודה ביום התענית מותר
ללכת לעבודה ואינו מחויב לחסר
מעבודתו. ואם אינו מפסיד כלום או
שהוא עוסק לעצמו ולא לאחרים יותר
טוב לאחר אם אפשר אבל אינו
חייב.

והוסיף רבינו בטעם הדבר, שמותר
לחיות באופן הרגיל, ואין
חייב לשנות את תהליך החיים כדי
להתענות. וכן שמעתי מהגר"ד
פיינשטיין זצ"ל. עוד שמעתי ממנו,
שזוכר שבלובאן לא היו הרבה שהתענו

בימי אבלו, ואפי' לראשונים דסברי היסח הדעת כפשטות הבנת המילה, אלא
דיותר ללבוש מכובסים מ"מ העסק ענין שמראה בעצמו שאינו אבל ורוצה
בהכנת הבגדים מראה יותר סילוק ללבוש בגדים מכובסים, ובאמת לפ"ז לא
האבילות מהלבישה, ומ"מ העסק אינו קשה מידי.





שלחן מלכים



צער בעלי חיים בשחיטה תעשייתית

הרב אמתי בן-דוד

מח"ס שיחת חולין, ראש בימ"ד בכורי יוסף, ירושלים

'צער בעלי חיים' וכדומה, הזועקים על תעשיית הבשר המסחרית המבוססת על דרך רצופה בצער בעלי חיים, שכל מטרתה רק לזרז את הגידול ולהגביר את הכמויות, ולהוזיל את העלויות של התעשייה ההמונית הנועדת לכלכל את פיותיהם של רבבות בני אדם הצורכים בשר בכמויות אדירות. והם מצביעים על פעולות שנעשות לצורך כך, שהן מצערות את בעלי החיים, ולדעתם הן אסורות מדין צעב"ח. ועתה הם פונים אל הרבנים בעלי הכשרויות וטענתם עמם, שכל איסורי צעב"ח נגרמים מחמת שאתם נותנים הכשר לבשר זה, ואם אתם תעמדו על כך שאינכם מוכנים לשחוט בע"ח שגידולם כרוך באיסורים, יהיו הגורמים המסחריים נאלצים להימנע מכך עקב דרישתכם התקיפה. וכבר חתמו על כך כמה רבנים, וברצונך לצרפני לרשימת החותמים.

ועוד הבאת עמך ספר בשם 'ולפני עיור השלם' (שאינני מכיר את מחברו), שבו כונסו מקורות לאיסור צעב"ח הנעשים לצורך גידול בע"ח בזמננו, ושם גם הגדיל לעשות וטען שכדי לא להיות מכשיל את הקונים ב'לפני עיור', וכן מדין

האם יש לאסור את השחיטות התעשייתיות מחמת צער בעלי חיים הכרוך בהן?

נושא זה עלה שוב לכותרות בארץ ישראל, עקב מצב המלחמה (יציגנו ה' מידם) בו יורים טילים מתימן על אוניות העושות דרכן לנמל אילת או לתעלת סואץ, ועל כן הספינות המביאות עגלי בקר מאוסטרליה לא"י נאלצות להתרחק מחופי תימן וים סוף, ולעשות את דרכן ולהקיף את כל יבשת אפריקה ואח"כ דרך הים התיכון לנמלי אשדוד וחיפה. הארכת הדרך הזו מוסיפה סבל רב לעגלים המובלים באוניות אלו, ורבים מהם אינם שורדים את המסע הארוך והמטלטל. עקב כך התעוררה מחדש מחאה ציבורית להפסיק את יבוא העגלים מאוסטרליה.

לכבוד ידידי מזכה הרבים

הרה"ג ישראל אלטשולר שליט"א [זצ"ל]

החונה בק"ק קרית-ים יע"א

אחדשה"ט כראוי,

בדבר מה שהגעת לבית מדרשנו כשליח מטעם כמה ארגונים כגון הקרואים

המקורי של הפרות הממליטות. והאמהות והעגלים בוכים ומייבבים מספר ימים.

ג. **לצורך** פיטום עגלי חלב, מגדלים אותם בתוך תאים צרים שלא יוכלו לזוז ולפתח שרירים, ומפטמים אותם בחלב מלאכותי מדולל כדי שיהיה בשרם לבן ורך.

ד. **לצורך** גידול תרנגולי פטם לאכילת בשר, לוקחים רק את האפרוחים הזכרים, ואילו את רוב הנקבות (שבטבען הן קטנות יותר ולא משתלמות לפיטום מזרז) שולחים להשמדה: בחישמול או בגריסה וטחינה בין גלגלי שיניים בעודן בחיים.

ה. **עופות הפטם** גדלים בצפיפות באולמות סגורים, כדי שלא ירוצו ולא יקפצו ויפתחו שרירים, ובשרם יהיה רך וטוב. האור דולק בכל שעות היממה כדי שהעופות שטבעם לאכול רק בשעות היום, ימשיכו כל הלילה לנקר אוכל ויתפטמו וישמינו. דבר הגורם להם צער גדול ברגע שמפסיקים לתת להם את אוכלם בעיתו כגון לפני השחיטה. גם **איסוף העופות** למשלוח לשחיטה כרוך בצער גדול: באישון לילה נכנסים הפועלים ללול ומתחילים למלא ארגזים בעופות שהתעוררו משנתם, תופסים שלשה וארבעה בין אצבעות יד אחת ומשליכים אותם לתוך הארגזים. העופות שלא נתפסו עדיין והתעוררו והתחילו לברוח, רודפים אחריהם לפניות הלול תוך כדי הכאות ודריכות על אבריהם הרצוצים. אח"כ הם מובלים בצפיפות

מסייע לדבר עבירה, יש להימנע לגמרי מאכילת בשר גם בשבת ומועד. וברצונך שאעבור על הספר ואסכים עליו או שאשיב את תשובתי על דבריו.

וכתב שם חלק מהפעולות שנעשות עם בעה"ח, שלדעתו יש בהן משום איסור צעב"ח:

א. **לצורך** גידול בקר וצאן לאכילת בשר, מביאים לארץ ישראל עגלים וכבשים מגזע משובח מאוסטרליה הרחוקה, דוחסים אלפי בהמות באוניה, בלי פתחי איורור מספיקים, והם עומדים שבועות ארוכים צפופים בתאים מחניקים, ומתבוססים בתוך צואתם הרוחת שמצטברת במקום, מאחר ואין מניחים להם לפנות אותה אל תוך הים בתחום המים הטריטוריאליים של המדינות שבדרך, מחשש לזיהום מי הים. הטמפרטורה בתאים עולה מאד, וההבל והחום מתרבים עד כדי שעגלים וכבשים רבים מתבשלים חיים בחום הלוהט, ונופחים את נשמתם ואז מטילים את נבלתם לתהומות בלב ים. גם בטלטלות הגלים וסערות הים, בהמות רבות נופלות ונחבלות ונפצעות ולא מטופלות כראוי.

ב. **לצורך** גידול פרות לחליבת חלב, מנתקים ונוטלים את הוולדות מאימם מיד לאחר ההמלטה, עוד בטרם החלו לשותות מחלבן או לאחר זמן מועט, וגומלים אותם בכח בעזרת תחליפים מלאכותיים, כדי שיוכלו להשתמש לצורך שתיית האדם בחלב

החד שלהם, במכונת חיתוך עם סכין ברזל לזהט ומלובן, ללא שום הרדמה.

י. יש מקומות שקוצצים את צפורניהם של העופות ולעיתים את קצה אצבעותיהם, כדי שלא ישרטו זה את זה, או לשם סימן השתייכות.

יא. גם הבהמות, כדי שלא תנגחנה זו את זו, מנסרים את קרניהן במשור חשמלי או ע"י חומר כימי מעכל. וכן מסמנים אותן במספרים או סימנים ע"י כווייה בברזל מלובן צורב.

יב. בשעת השחיטה, העופות יושבים שעות ארוכות בכלובים, וצופים ורואים כיצד חבריהם נשחים בזה אחר זה. גם בשחיטת הכבשים, יש בתי מטבחים שבהם הכבשים עומדים בתור לשחיטה באותו אולם שבו שוחטים, והם צופים בחבריהם המובלים כצאן לטבח. לאחר השחיטה, העופות נכנסים למכונת מריטת הנוצות בעודם מפרפרים. וכן המצב לגבי הבהמות שמתחילים להפשיט את עורן בעודן מפרפרות.

יג. בימי שחיטת הכפרות, העופות עומדים ימים ארוכים בשמש הקופחת, בלי מים לשתות ובלי מזון למחיה.

יד. כל בעלי החיים מפותחים ומהונדסים שיהיה גופם מתאים לצורך המסחרי שלהם (כגון לבשר רך או להטלה מוגברת), דבר הגורם להם להיות חלשים ופגיעים למחלות ולתוחלת חיים קצרה.

נוראה בכלובים על משאיות פתוחות בקור הלילה או בחום היום.

ו. לצורך גידול תרנגולות מטילות ביצים, לוקחים רק את האפרוחים הנקבות, ואילו את רוב הזכרים שולחים להשמדה: בחישמול או בגריסה וטחינה בעודם חיים.

ז. התרנגולות המטילות עומדות כל חייהן כלול בכלובים צרים שבהם אינן יכולות לזוז, על גבי רצפת רשת לא נוחה, ורק רובצות כל היום ומטילות ביצים הנאספות ע"י האדם, ועל כן הן ממשיכות להטיל כל חייהן (כניגוד לטבען שהיה להטיל רק לתקופה מסוימת ואח"כ לדגור ולגדל אפרוחים). האורות דולקים כל הזמן, לילה כיום יאיר כחשכה כאורה, כדי שהתרנגולות שטבען להטיל ביצה אחת ביום, תטלנה ביצה שניה במשך הלילה. וכן כדי שתחשובנה שהימים ארוכים כמו בעונת ההטלה בקיץ. יש מקומות שבהם יש ללול כמה קומות, והתרנגולות שבכל קומה עליונה מטילות את צרכיהן על חברותיהן שבקומות מתחתיהן המתבוססות בערימות לשלשת.

ח. כאשר תפוקת הטלת הביצים יורדת, ורוצים להביא תרנגולות צעירות חדשות שתטלנה יותר ביצים, שולחים את המטילות הזקנות להשמדה בחישמול במשאית חשמל העוברת בין הלולים.

ט. כדי שהעופות לא ינקרו זה את זה, חותכים וקוטמים את המקור.

וחומרי צריכה, ואין בכוחנו להחזיר את הגלגל אחורנית לחיות חיים ללא טכנולוגיה ואוטומציה, המערכת האדירה כבר קיימת ופועלת, ואפילו אם תתארגן קבוצה שתסרב ליהנות ממנה, לא נראה שהדבר ישפיע לעוצרה או לשנותה. והרכנים ואנשי ההלכה שאינם עושים את מעשי הצעב"ח בידים, לא רואים עצמם מחוייבים למנוע אותם, כי שומרים את כוח ההתארגנות שלהם לשם פעולות בנושאי כשרות והלכה, וחבל להם לבזבז את כוחם על מחאות שאינן נוגעות ישירות לכשרות ולהלכה, וספק אם יועילו וישפיעו.

ולכן נראה שתפקיד חכמי התורה שבדור הוא לפעול בתוך המערכת, לבחון כל דבר לגופו ולבדוק כיצד הוא מתאים להלכה, ולהורות לשומריה את הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו. אך לשנות את העולם ולהחזירו לקדמותו - אין בכוחנו, ודיינו שנישמר אנחנו שלא לעשות איסורים בעצמנו.

וכך הדבר גם בתחום תעשיית המזון, העולם צורך היום כמויות מזון הרבה יותר מבעבר, רמת החיים ותוחלת החיים עלו מעלה מעלה, מצב המגדיל מאד את כמות המזון הנצרכת לכלכלת אוכלוסיית העולם, פעם הסתפק יהודי באכילת מעט בשר או דגים לכבוד שבת קודש, ולעיתים גם זאת לא יכל להרשות לעצמו, ופרי חדש היה טועם פעם בשנה בעונתו הטבעית בארצו, אך עתה בימינו עולים כמעט על כל שולחן - בשר ודגים

בטרם נדון בפרטים הללו, יש להקדים שמציאות זו הסובבת את חיינו בעידן זה, מקיפה כמעט את כל תחומי חיינו בכל השטחים, ולא רק בתחום בעלי החיים המספקים מזון. גם בריהוט, בביגוד, כלי רכב, חומרי גלם ותכשיטים, צעצועים ומכשירים למיניהם, העולם נזקק לכמויות אדירות שלא היו בעבר, ועל כן כדי להשיגם הוא משתמש לא רק בצער בעלי חיים, אלא גם בצער בני אדם (וראה בשו"ת בצל החכמה ח"ד קכה, שהביא ראיות רבות ששייך איסור צעב"ח גם באדם, ואף חמור יותר), אנו נהנים מזיעת אפם ועבודת דוחקם של מליוני בני אדם בארצות נחשלות, ובהם נשים וילדים רכים, העובדים שעות ארוכות בלי שום תנאי שכר, במפעלי טקסטיל והרכבת מכשירים, ומכרות עמוקים חשוכים ומחניקים, ואין פוצה פה ומצפצף, ואין מוחה וממחה. מעולם לא שמענו מי שיבוא לרבנים, ויבקש שיאסרו להשתמש בחשמל המופק מפחם שנכרה בעמל ובסיכון של בני אדם בעבור אגורת כסף, או בצעצועים ומכשירי חשמל המיוצרים ע"י ילדים תמורת פרוסת לחם צר, או בתרופות המנוסות על נידונים למוות במדינות דלית בהן לא דין ולא דיין (כשם שבעניין צעב"ח, מעולם לא שמענו שאסרו לחבוש שטריימלים שנעשים מעורות שועלים רכים או שאסרו לחבוש כובעי לבד שנעשים מעורות ארנבות ושפנים). כך הוא עולמנו היום, שגדל והפך להיות כפר גלובאלי ענק הצורך כמויות אדירות של מזון

מעשה השחיטה והן לעניין בדיקת הסכין. ומכל מקום טוב לחפש אחר השחיטה המהודרת והמובחרת יותר, כגון במשחטה קטנה שיש בה השגחה טובה, או ממשחטה גדולה שלא יצא עליה שם רע.

ומדבריו למדנו, שיש גם צד חיובי בתעשייה ההמונית, שאמנם האיכות וההשגחה יורדות, אך מאידך גיסא הכמות גדלה, וכך יכול ציבור גדול יותר לקבל מוצרים כשרים וזולים יחסית. רק יש לדון על כל פעולה ופעולה אם היא כשרה להלכה, ורק דבר שאסור לכל הדעות, יש לצאת נגדו וללחוץ להפסיקו.

ואנסה לדון בבעיות שהעלית, ובפרט ע"פ הראיות שהובאו בספר 'ולפני עיור' (שנקרא לו ולפ"ע).

בעמדנו לדון באיסור צעב"ח, כתבו הפוסקים דקיי"ל דצעב"ח הוא אסור מדאורייתא (טור חו"מ הלכות פריקה וטעניה סי' רכב), וודאי שאי אפשר להקל בו שהרי ספק דאורייתא לחומרא. אך בכל אופן הוא איסור הלכתי, ועל כן הוא נמדד באמות מידה הלכתיות, ולא באמות מידה של רגשות בני אדם או מוסכמות חברתיות.

והנה כתב גאון ישרא"ל הקדמון בעל **תרומת הדשן** (פסקים וכתבים סימן קה) וז"ל: [שאלה:] אם למרוט נוצות לאוונות חיים, אי דומה לגזית כבשים, או אי הווי צער בעלי חיים. גם לחתוך לשון העוף כדי שידבר, ואזנים וזנב מכלב כדי

וכל מטעמים, דבר יום ביומו, שפע של בשר וחלב, ירקות ופירות במשך כל השנה כולה. ואת כל הצורך הזה נדרשת התעשייה למלא, והיא ממלאת את תפקידה בקצב ובמלוא הקיטור.

זכורני שנשאל מו"ר הגאון רבי בן-ציון אבא-שאוול זצ"ל, האם אפשר לאכול מהשחיטות התעשייתיות ההמוניות של ימינו, או שיש לחשוש שמא אינם שוחטים כראוי. וענה שנכון שהשחיטה בימינו אינה כשחיטה בימים עברו, שהיו מביאים עוף או כמה עופות או בהמה לשוחט, והיה השוחט או הבודק עושה כל מלאכתו במתינות ובהבחנה, אבל בימינו עברו כל השחיטות להיעשות ע"י משחטות ומפעלי ענק בכמויות אדירות ובמהירות גדולה. ויש בזה צד חיובי וצד שלילי, הצד החיובי שע"י כך מתרבה הבשר הכשר ויכול להגיע לכל יהודי בעולם, והצד השלילי הוא שמרוב גודל העבודה, ההשגחה מאבדת את שליטתה. לכן צריכים רבני ושוחטי השחיטות ההמוניות לשים אל לבם, שבשחיטה פסולה - יש לאוכלים לאו נבילה בכל כזית וכזית, ולשוחטים יש לאו דלפני עיור בכל כזית כזית. אך אם שוחטים שחיטה כשרה ביראת שמים ובדיקת הסכין כהוגן, הרי הם מקבלים שכר מצוה על כל כזית וכזית שמזכים את האוכלים בכשרות. ולעניין מעשה השיב, שמעיקר ההלכה מותר לאכול מכל השחיטות בכל המקומות, כי רוב מצויים אצל שחיטה - מומחים הם, הן לעניין

לשחוט העגל לאכילתו, אפ"ה נענש וקבל יסורין על ככה. עכ"ל.

וב"כ תלמידו רבנו יונה [האשכנזי] בספר איסור והיתר הארוך (כלל נט אות לו) וז"ל: וכתבו התוס' בע"ז: אע"פ שצעב"ח דאורייתא, אם יועיל לאיזו דבר - מותר. עכ"ל. פי' לרפואה אפילו אין בו סכנה.

א"כ התירו התורה"ד ואו"ה כל שיש בו תועלת וצורך לאדם, כגון לחתוך אוזנים וזנבות לצורך יופי, ולשונות לצורך ששוע, ונוצות לצורך שימוש בהן. אמנם דברים שיש בהם אכזריות גדולה, נהגו העולם לאסור מפני מראית העין או מידת חסידות. והביאם הרמ"א להלכה (אבה"ע סי' ה' סע' יד) וז"ל: כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים - לית ביה משום איסור צעב"ח, ולכן מותר למרוט נוצות מאוזות חיות, וליכא למיחש משום צעב"ח, ומ"מ העולם נמנעים משום אכזריות. ונראה שהרמ"א הלך בדרך זו גם בהלכות שחיטה (יו"ד כג) להתיר למרוט נוצות הצוואר של העוף לפני השחיטה, אם אינו יכול לשחוט בלי זה, וכן (שם כד ח) לתלוש הצמר מצוואר הכבש כיון שלא יכול לשחוט בלי זה. וכן נראה מדברי הרמ"א בתשובה (סי' עט), שהתיר לפטם אווזות בשבת ע"י נכרי, כיון שהנשים אומרות שהאווזות רגילות לאכול אך ורק ע"י פטום בכח אדם, ובשבת אם מניחים להן מזון לאכול מעצמן ולא ע"י הלעטה והאבסה - אינן אוכלות, לכן במקום צעב"ח יש להתיר

ליפותו. [תשובה:] נראין הדברים דאין אסור משום צער בעלי חיים, אם הוא עושה לצורכיו ולתשמישיו, דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם, כדאיתא פרק בתרא דקידושין (פב ע"א). ותדע, דבפ"ב דב"מ (לו ע"א) חשיב פריקה - צער בעלי חיים, וא"כ היאך מותר משא כבד על בהמתו להוליכו ממקום למקום, הא איכא צער בעלי חיים. וכ"ת אין הכי נמי, הא אמרינן התם דרבנן דר"י הגלילי סברו, דאפילו תחת משאו שאין יכול לעמוד בו - חייב לפרוק, וכי ברשיעי עסיקין?! ואמרינן נמי פרק שמונה שרצים (שבת קי ע"ב) דאמר ר' יוסי, הרוצה שיסתרס תרנגולו - יטול לכרבולתו, והשתא תיפוק ליה דאסור משום צעב"ח... ואל תשיבני מהא דאמרינן פ"ק דחולין (ז ע"ב) מהא דר' פנחס בן יאיר 'עקרינא להו - איכא צעב"ח'. דהתם לא קעבד לתשמישו וליפותו, אלא כדי שלא יזיקו, וההיא היזיקא לא שכיחא כ"כ, דמסתמא רבינו הקדוש לא הוה מגדל מזיק תוך ביתו וכו', אלא דרבי פנחס בן יאיר מתוך רוב חסידותו הוה קפיד. ומתוך הלין ראיות, הוה נראה קצת דליכא איסור בכה"ג, אלא שהעולם נזהרים ונמנעים, ואפשר הטעם לפי שאינו רוצה העולם [לנהוג] מדות אכזריות נגד הבריות, שיראים דילמא יקבלו עונש על ככה. כדאשכחן פ' הפועלים (ב"מ פה ע"א) גבי רבינו הקדוש בההוא עגלא דתלא לרישה בכנפיה, דרבי אמר זיל לכך נוצרת. ואף על גב דהיתר גמור הוא

לקבל בהמות ועופות מהמערכת הכרוכה בצעב"ח, ויעשו עבורם שחיטה מיוחדת של עופות האוכלים רק ביום, ושגידלו בהם גם את הנקבות הקטנות שבועות נוספים עד שראויות לשיווק, וקטמו את המקור שלהם ביד ע"י פועלים בתשלום, מחמת כך יעלו המחירים מאד, והלקוחות החפצים בבשר כשר - לא יוכלו לעמוד בהם, ויפנו בחזרה למערכת המהירה והזולה. וכן אם כל ההכשרים יקחו רק ביצים שהוטלו ע"י תרנגולות המטילות רק ביום ורק בעונת ההטלה, תהיינה הביצים יקרות מאד, והקונים יפנו בחזרה לביצי המערכת הזולה.

ובפרט שמצאנו פוסקים רבים שחלקו עליהם, וסוברים שמותר צעב"ח גם לצורך ריוח ממוני, כגון המנחת חינוך (משפטים מצוה פ), שו"ע הרב הגר"ז (הלכות צעב"ח ג), שו"ת שבות יעקב (ח"ג עא), בעל הערוך לנר בשו"ת בנין ציון ח"א סי' קח, הדוחה דעת יד הלוי. וכ"מ בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד א), וכן בשו"ת דעת הזבח (לר"מ שו"ב רדומסק, מהדורה תליתאה סי' כא) ושו"ת חלקת יעקב (חו"מ לד ז), ומנחת שלמה (ב"מ לב ע"ב). ופוסקים נוספים שהובאו בספרים צעב"ח בהלכה ובאגדה פ"ב, ונפש כל חי סי' ח'.

ועתה ננסה לעבור על כל תלונה בנפרד: **א. משלוח** העגלים מאוסטרליה, הוא למטרות חסכון ממוני גם לצרכנים, כי אם ישלחו את העגלים בתנאי מסע משופרים - יעלה הדבר ממון

אמירה לנכרי, ולא גרע מחליבת הבהמות בשבת ע"י נכרי, שהתירו הפוסקים מכח צעב"ח. והמג"א (או"ח שה ס"ק יב) דייק מדבריו שאם אין נכרי, אפשר ע"י ישראל. מ"מ אנו רואים כאן, שעל עצם פיטום והאבסת האווזות ביום חול, לא אסר הרמ"א, כיון שיש בו תועלת לצורך האדם הרוצה אווזות מפותמים.

אמנם בספר ולפ"ע (בעמ' 11-12) הביא בשם הר"ד פדרו באפי זוטרי (אבה"ע סי' ה' ס"ק כה) שתמה על היתרו של התרה"ד לצער בע"ח לשם שעשוע ומשחק. וכן הביא משו"ת יד הלוי (להגר"ד הלוי במברגר, יו"ד קצו), ושו"ת אמרי שפר (להגר"א קלצקין), סי' לד) ושו"ת אג"מ (אבה"ע ח"ד סו"ס צב), שהיתר התרה"ד והרמ"א לצער בע"ח לצורך האדם הוא רק לצורך רפואה או במקום הכרח, אבל אינו שייך כשעושה כן לשם רווח ממון בלבד. אך לפי ענ"ד פירוש רווח ממון הוא דווקא בסוחר המרבה הון לעצמו (כמו בנידונים שנידונו בשו"תים הנ"ל: להטיל מום בספק בכור כדי שיוכל לשוחר, להרעיב העגלים כדי שיהיה קל למעך סירכותיהם, לגדל עגלי חלב שיצא בשרם לבן ורך), אבל כאן הרווח הממוני הוא לא רק למגדלים ולקצבים, אלא יש כאן חישוב כלכלי כללי לכל המשק, באופן שבסופו של דבר הוא מביא חסכון ומחיר זול לקונים, שע"י כל קיצורי הדרך הללו יכולים לקנות העופות במחיר סביר, וזה נקרא 'תועלת לאיזה דבר' שכתב האו"ה. גם אם כל ההכשרים יגידו שאינם מוכנים

הארגונים הללו היא גם לדרוש שיישחטו חלילה בהרדמה או בהימום, כלומר שחיטה שלא ע"פ ההלכה היהודית הצרופה. ולכן איני משתתף עמהם, ובקהלם לא תבוא נפשי, גם אם שאר דרישותיהם נכונות. והם בעיני כהמשך רעיוני לארגונים שהיו באירופה לפני כתשעים שנה, שגרמו לכך שהגזירות הראשונות שגזרו על ישראל היו גזירות השחיטה, ואמר אז הגר"ע גרודזינסקי זצ"ל שעליהם דיבר הנביא הושע (יג ב) 'זובחי אדם - עגלים יישקון'. וכבר כתב בקב הישר (פנ"ב) להיזהר מהצבועים מכת 'וצדקתך', המובילים יהודי ליהרג, ובדרכם נזהרים שלא לדרוך על התולעים הרוחשות על הקרקע... (כך גם ארגונים אלו מוחים על הובלת העגלים הצפופים, אבל לא שמעתי שהם מוחים על המחבלים שרוצחים אמהות בפני ילדיהן, וחוטפים יהודים וקושרים אותם במרתפים בעיניים). ועל כן אינני משתתף בחתימות שברצונך לצרפני, שלא להיות חבר לאיש משחית.

אמנם כמה מהרבנים החותמים עוררו על כך שבדרך החתחתים שעוברים העגלים, חלים בהם ספקות טריפה כגון 'נפולה' מחמת טלטלות סערות הגלים, וכן 'נחמרו בני מעיה' בחום הגבוהה השורר בבטן האניות, שהעידו על בשרם ואיברי הפנים שלהם שמשתנים כאילו הם מבושלים. על כך יש להשיב בבירור, שהעגלים המגיעים לשחיטה בבתי המטבחים בארץ, הם לאחר התאוששות ושיקום מלא, ואנו בודקים את איבריהם

רב, ומחיר הבשר יהיה גבוה מאד, ולכן צורת יבוא זו היא לטובת הצרכן, שיכול לקנות יותר בזול. גם יש כאן גם שיקול של צער בעלי חיים מול צער בני אדם - החמור יותר, שעדיף להביא את העגלים בדוחק ובצער מאוסטרליה, מאשר לשלוח לשם שוחטים וצוותות של בני אדם בצער של נסיעות ארוכות ויקרות, וירידה רוחנית, וניתוק ממושך ממשפחתם וארצם. וכידוע רוב הלוחמים נגד היבוא הזה, הם אגודות כמו 'צער בעלי חיים' ו'תנו לחיות לחיות', שאצלן צער בע"ח חמור יותר מצער בנ"א (ולכסות עיניים הם משתמשים בשם התורני צעב"ח, שהוא מושג הלכתי, ולכן גדרי צריכים להיקבע ע"י החכמים פוסקי ההלכה, ולא ע"י בורים ועמי הארצות שנפשם יפה וחומלת על מי שנראה לעניות דעתם ראוי לחמלה. וראה מה שהרחיב בזה בספר צעב"ח בהלכה ובאגדה פכ"א), ואגודות מעין אלה הן שותפות לרדיפת השחיטה הכשרה ברחבי העולם, וגם בא"י הן משתתפות בתעמולה לביטול מנהג הכפרות, ולהפרעה לקיום מצוות שילוח הקן ולימוד הלכות הקרבנות למעשה וכדומה. בפרסומת שצירפת לי, יחד עם הטענות על התלאות המוצאות את העגלים בדרכם לארץ, הם מסיימים את תלונותיהם על 'מסע המוות' במילים: "גורלם של העגלים שנשארים בחיים אחר מסע המוות, הוא לא טוב יותר משל אלה שמתו בדרך, כי בסוף כל המסע הזה, הם מובלים לשחיטה כשהם בהכרה מלאה...", כלומר מטרת

הכי שכיחות בהם סירכות ולפי ההלכה אין אפשרות לקלפן אפילו לבשר שאינו 'חלק' (כמבואר ברמ"א לט יג שאין ממעכים בסירכות העגלים הרכים), ולא ראיתי שחיטת מהדרין בארץ שלוקחת מבשר עגלים אלו, כמו שאין שום שחיטת מהדרין לוקחת מאווזות המפוטמות (הן מצד הטריפות והן מצד צעב"ח, ראה כל הפולמוס הגדול שהיה בעניין בדר"ת סי' לג ס"ק קכט-קמ).

ד. השמרת אפרוחי הפטם הנקבות, צורך הוא לתועלת המחיר הסופי הזול לצרכן, כי אין הנקבות גדלות ועולות במשקל כזכרים, ולכן אין שווה להניחן, וכיון ששום שוחט לא ישחט אפרוחים קטנים, נוקטים בדרך היחידה והמהירה להיפטר מהם.

ה. צורת גידול עופות הפטם במהירות מירבית והשקעה מיזערית, היא צורך יסודי ובסיסי לכמויות הבשר האדירות הנדרשות לציבור בימינו, אשר כמעט מידי יום ביומו, צורך כמויות אדירות של בשר עוף, עבור משפחות מרובות ילדים, מוסדות מרובי תלמידים, ואירועים ושמחות רבות משתתפים.

צורת ההובלה שתוארה בשאלה היא הדרך המהירה לשווקם בעלות נמוכה, אמנם היא בעייתית מבחינת הלכות טריפות וחשש נפולה ושבירת הרגליים והגפיים, אך בדרך כלל כשרויות המהדרין שולחות משגיחים על האיסוף וההובלה לראות שלא ישליכו אותם מגובה, ושלא יגרמו שבירים המטריפים,

לאלפים ורבבות כבר שנים, ורואים שאיברי גופם שלמים ללא פגע וללא שינוי מראה וצבע כלל. והרי הם כשרים לכתחילה בלא פקפוק, כנפסק בשו"ע וברמ"א סי' נב סעיפים ה-ז. וכן חשש נפולה אין בהם, כי כבר שהו מעת לעת לאחר הגעתם מהאוניות, וגם רואים אותם הולכים ארבע אמות בהילוך בריא, ובכך יוצאים מחשש נפולה כנפסק בשו"ע נח סעיפים ג-ו.

ב. הפרדת העגלים מאימותיהם, היא צורך גמור למשק החלב. כידוע ייצור וצריכת החלב בארץ ישראל היא מהגבוהות בעולם, ורק ע"י הפרדה מוקדמת זו, יחד כל צורת גידול פרות החלב בימינו, יכולים להגיע לכמויות האדירות שהשוק דורש. ובלאו הכי רבים מהעגלים הזכרים נידונים להמתה, כי הם מזני בקר החלב שאין בשרו משובח ואחוז טריפויותיו גבוה, ועל כן אין טעם לגדלם לייצור בשר לצריכה כשרה. (לתשומת לב מעניינת יש למחקר שעשה הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר שליט"א [הטריפות בישראל פ"ח], שמצא שגמילת עגלים מהירה וטראומטית, גורמת לעלייה בטריופות הסירכות בריאה).

ג. פיתום עגלי חלב המתואר כאן כפי שנעשה עבור בשר לבן למסעדות ומלונות יוקרה, אכן נאסר ע"י האגרות משה (אבה"ע ח"ד סו"ס צב) מטעם שהוא רק בשביל להרבות רווח ממנו, ואינו לתועלת הצרכנים שבכל מקרה משלמים על הבשר מחיר גבוה. ובלאו

במקורם החד, שהוא דבר מצוי מאד בין זכרים, ולעיתים גם במטילות, והרבה גם מנקרים את בני האדם המטפלים בהם. ולא זכיתי להבין מה שהביא בולפ"ע עמ' 13 תשובת הגר"א הרצוג (פסקים וכתבים י"ד ז) שאסר הדבר משום צעב"ח, שהרי ידוע שהוא לתועלת האפרוחים שלא ינקרו. ואולי יתכן שהקטימה בברזל מלובן היא מהירה יותר ופחות כואבת. אמנם יש להיזהר בזה שלא להטריף העוף, ובספר כשרות וטריפות בעוף (פרק לג עמודים קמא-קמב), הביא ציורים לבאר ההלכה בזה ע"פ המהרש"ם והיד יהודה, שאם קוטמים את החרטום העליון עד לפני הנחיריים - הוא כשר, אבל אם הגיעה הקטימה עד לנחיריים - ה"ז טריפה משום ניטל הלחי העליון (כפי הטעם שהסביר הרמב"ם בתשובה לחכמי לונזל שהביא הכס"מ). ולפי מה שראיתי, דבר זה נדיר שיקטמו קצר כל כך, ואם קרה הדבר רוב השוחטים בקיאים בזה שלא לשחוט עוף כזה.

י. וכן קציצת הצפרניים ואפילו האצבעות, הן לצורך העופות שלא ישרטו זה את זה וכן את המטפלים בהם. ומותר אפילו שלא לצורך הבע"ח אלא לצורך האדם, כמפורש במשנה (ע"ז פ"א, דף יג ע"ב) "רבי יהודה אומר, מותר למכור לו תרנגול לבן בין התרנגולין, ובזמן שהוא בפני עצמו - קוטע את אצבעו ומוכרו לו וכו'", ומכאן דייקו השבות יעקב הבנין ציון דלעיל, שמותר

וגם עושים בכל הכשרויות הללו בדיקות לאחר השחיטה.

ו. **השמדת** אפרוחי המטילות הזכרים, צורך גמור הוא למשק הכלכלי, כי אין מה לעשות בזכרים של המטילות מזון לגהורן, שבשרם יבש ודל ולא מובחר לאכילה, ואין שווה להניחם, וכיון ששום שוחט לא ישחט אפרוחים קטנים, נוקטים בדרך היחידה והמהירה להיפטר מהם. (אמנם בזה חבל שהמערכת אינה עומדת בקשר עם הציבור החרדי, שיש בקרב קבוצה לא קטנה שהיתה מעדיפה להשתמש בזכרים הללו לאכילה, עקב היות גזע הלגהורן נקי יותר מחשש הכלאות של תרנגולי-קרב).

ז. **אופן** גידול התרנגולות מטילות הביצים, אף הוא לצורך הצרכן שיוכל לקבל ביצים במחיר זול, בכמויות המתאימות לשוק הביצים בארץ היום, שדורש כמות אדירה של ביצים לאכילה ולבישול ולתעשיית החלבונים.

ח. **חיסול** הלולים כאשר תפוקת הביצים יורדת, הוא ג"כ שיקול כלכלי של כדאיות האחזקה, והמשק מצא את הדרך המהירה והנקייה לחיסול זה. (אמנם גם בזה חבל שהרשויות מתנגדות לחיסול בדרך של שחיטה כשרה, כי זו גוירה קשה על התלמידים החדשים שעד היום יכלו להתאמן בשחיטה על עופות כאלו, ולקברם ולנקות המקום אח"כ כנדרש).

ט. **קטימת** המקור היא לתועלת העופות שלא ינקרו זה את זה

לקטוע אבר אפילו לשם רווח ממוני גרידא.

יא. וכן ניסור הקרנים הוא כדי שלא ינגחו זה את זה, שהוא דבר מצוי מאד בזכרים, וכן שלא יהיו שור המזיק לבני אדם. והוא פשוט. (ומעין זה התיר בשו"ת רב פעלים ח"א יו"ד א). וסימון המספרים ע"י ברזל מלובן העושה לבהמה כווייה ע"ג העור, הוא לתועלת המגדל שיהיה סימן שאינו נמחק מגופו. והיום יש מסמנים בשבב תת עורי

יב. בעניין העופות והכבשים הרואים את שחיטת חבריהם, אכן הוא שאלה לדינא, כמש"כ היד אפרים (יו"ד לו יד) ובשו"ת בית אפרים (סי' כו באמצע התשובה) להזהיר גם את שוחטי העופות וגם את שוחטי הבהמות, שלא יראו הבע"ח את שחיטת חבריהם, הן מחמת צעב"ח והן מחשש שתצמק הריאה שלהם ויהיו טריפה בטרפות שאין אנו בקיאים לבודקה (כהרמ"א סי' לו סע' טו). וחידוש שם שאם שהו העופות זמן מה אחרי שראו את שחיטת חבריהם, יש מקום להצריך בדיקת הריאות בכולם. וכן פסק הבן איש חי (ש"ב תזריע אות טו) והצריך בדיקה אפילו בדיעבד. וכ"פ מו"ר האול"צ (ח"ה פ"ח ה"ז), אך התיר אם שוחטים העופות תוך חצי שעה מזמן שראו שחיטת חבריהם. אמנם הגר"ע יוסף בספרו הליכות עולם (ח"ה תזריע אות ו') חולק על הבא"ח ומתיר בדיעבד בלי בדיקה גם אם ראה העוף את שחיטת חבריו. ובספר ולפ"ע הביא (בעמ' 9) לא הביא את דעת

הגר"ע אלא רק את דעת הבית אפרים והבא"ח. ואמנם בשחיטות המהדרין אין הדבר נוגע, כי בלאו הכי בודקים את כל ריאות העוף מפני שינויי מראה ומרקם, וודאי שישומו לבם אם תהיינה ריאות צמוקות. וגם בכבשים בדרך כלל שוחטים את כולם בזה אחר זה ולא משאירים למחר אף בהמה. וגם אם ימצאו בבדיקת הריאה 'צמקה' שלא תעלה בנפיחה - יאסרו אותה. והשחיטות הכשרות הכלליות שלא בודקים בהן את ריאות העוף, כנראה סומכות על דעת ההליכות עולם ודעימיה דבדיעבד א"צ לבדוק. ואמנם מחמת איסור צעב"ח, ודאי שראוי לכל גוף כשרות מהודר לעשות כן לכתחילה (להסתיר שחיטת העופות ע"י מחיצות או יריעות), אבל אי אפשר לפסול כל השחיטות האחרות שאינן נזהרות בזה, כי יש להן על מה שיסמכו. וענין זה הוא הלכתי ונתון ביד הרבנים ולשיקול דע"ת, ולא ביד אגודות צעב"ח למיניהן.

ובענין מריטת הנוצות בעופות והפשטת העור בבהמות בזמן שהנשחטים עדיין מפרפרים, כתב בשו"ת משיב דבר (ח"ה סז) שלפי הרמ"א באהע"ז כל שהוא לצורך האדם מותר, ולכן אם יש צורך למהר ולהזדרז בפירוק העופות - יהיה מותר. ובמפרכסת אפשר להקל יותר, דאע"פ שאמרו בגמ' (חולין ל) 'מפרכסת הרי היא כחיה לכל דבריה', אין זה כולל עניין ההרגשה והצער שלעניין זה ה"ה כמתה, ובפרט עופות שחיותם חלשה,

שיסמוכו. ושוב, זהו עניין לרבנים הפוסקים ולא לאגודות למיניהן.

יג. **ההערה** בעניין שחיטת הכפרות ידועה ועתיקה, וכבר התריעו על כך הפוסקים (ראה חיי אדם כלל קמד ד, משנ"ב תר"ה סק"ב, כה"ח שם ס"ק יב-יג), ואכן היום השתפר המצב בהרבה, שרוב הארגונים המטפלים בכפרות אינם עושים את השחיטה במקום בחוץ, אלא מובילים אח"כ את העופות למשחטה מסודרת לשחיטה בפיקוח כשרותי ווטרינרי.

יד. **הנזקים** הבאים מחמת הפיתוח הגנטי של סוגי הבהמות והעופות הנעשים לתועלת המסחר, הם עקיפים ולא נ"ל שנחשבים כצעב"ח ישיר ומכוון, ואין לקונים ולרבנים המכשירים שום השפעה לגרימתם.

ובכל אופן לעניין הצטרפות למחאות וחתומות וכדו', איני יכול להצטרף, כמו שביארתי לעיל באות א'.
ועמך הסליחה, הברכה וההצלחה,
איתי בן-דוד

והפרכוס שלהם הוא כזנב הלטאה המנותק שמפרכס מעצמו גם בלי חיות. וכ"כ הגאון הרוגאטשובי בשו"ת צפנת פענח (החדשות יו"ד נה), וכן התיר בשו"ת שאלת שלמה (ח"ב סי' עח). וראה בדעת קדושים למהר"א מבוטשאטש (סי' כב סק"א וסי' כה סק"א) שציידד לומר שבמפרכסת אין צעב"ח, שבאותה שעה היא בחינת פירוד החיוני מהגוף, ויתכן שכבר איננו מרגיש כלום, אך סיים שאין זו סברא. אמנם במקום שיש צורך לאדם כדי לברר האיסור וכדומה, יהיה מותר לו לקרוע העור כדי לבדוק אם נשחט רוב הסימן (וראה עוד בזה בשו"ת אמרי יושר ח"א סי' ח). אמנם בשו"ת לבושי מרדכי (מהדורה תליתאי סוף סי' ג), כתב שאין למרוט בשעת הפרכוס, כי עדיין העופות מרגישים צער בשעה זו. וכן מצאנו בספר הוכשר הזבח (ורשא תרמ"ב ה"ש) שהזהיר לשוחטים להמתין ולא להסיר ראש העופות בעודם מפרכסים, ולא להתחיל בהפשטת הבהמות בזמן שמפרכסות. ומ"מ אנו רואים שיש למתירים על מה



בדין רובוטים וחיישנים לענין בישול עכו"ם, חלב עכו"ם ונטילת ידים

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

ענף א דיני מעשה וגרמא בבישול עכו"ם [בישול ע"י גרמא, בישול בחשמל ועוד]

רובוט בבישול עכו"ם

יש לדון בדין בישול עכו"ם ע"י רובוט, ואם היהודי לוחץ כפתור שהרובוט ידליק האש, האם נחשב עכ"פ להרמ"א בישול ישראל.

ובשנת ה'תשס"ב דנתי במה שהוצעה לאחרונה פתרון לבשל ע"י גוי ויחשב כבישול ישראל אפי' בלי הדלקת אש מאש, והוא דע"י מה שמניח קדירה ע"ג הכיריים (שאין בו אש מודלק), אך ע"י הנחת הקדירה מפעיל מתג שמסיר הפסק הנותן לפולסים חשמליים שמודלקים ע"י ישראל להדליק האש על הכיריים, ויש שהתירו דבר זה על בסיס דברי האבנ"ז (יו"ד ס' צו אות ה), שכתב בדעת השו"ע דאוסר הדלקה מאש לאש, אעפ"כ אש שהודלק ע"י ישראל אחרי שגוי הניח הקדירה, פשיטא דמהני דבשעת הנחת הקדירה ע"י הגוי, לא פעל מידי, וכלו מעשיו, והשתא הכירים הודלקו ע"י ישראל.

עוד יותר שמעתי מכמה מו"ץ חשובים להתיר כל בישול נכרי העושה ע"י השתמשות באש חשמלי (כמו מנגל חשמלי), וזאת משום שבתחנת החשמל הודלק החשמל ע"י ישראל, ונחשב בזה שהאש על המנגל הודלק ע"י בישול ישראל, למרות שהגוי הפעיל המתג הנמצא על המנגל, שהכח של האש מעיקרא מודלק ע"י הישראל.

וכיו"ב ראיתי בכתבי שיעורי הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, שהתיר כל בישול נכרי הנעשה ע"י חשמל. (ושוב נדפס כן באול"צ ח"ה) ממה שיש לדון ע"פ הפוסקים דס"ל דחשמל דינו ככח כחו יש להתיר כל בישול עכו"ם ע"י חשמל, כיון שאי"ז אלא כח כחו של הגוי, ולא חשיב כה"ג כבישול עכו"ם.

וכמו"כ שמעתי פוסק אחד שליט"א בארה"ב, שיצא לדון להתיר כל בישול חשמל שהישראל מבשל אע"פ שהחשמל הודלק בתחנת חשמל ע"י

יתבשל, אלא ע"כ מוכח מזה דפס"ר לא מהני לענין בישול עכו"ם.

ב. עוד מבואר בע"ז (שם), דאע"ג שלענין כהת"כ קירובי בישול מילתא כדאיתא במס' שבועות, בבישול עכו"ם לאו מילתא.

ג. עוד איתא (שם) דכל שהוא כמאב"ד אין בו משום בישולי עכו"ם, ואילו לענין שבת כתב הרא"ש (פי' כירה) דהרבה שיטות סוברים דחייב בבישול עד שהדבר מבושל כולו, וע' בביה"ל (ריש ס' שיח), שהביא להקת ראשונים שס"ל כן.

אלא שמאידך גיסא מצינו בפוסקים שדימו בישול בשבת לבישול עכו"ם, דבמרדכי מס' ע"ז (פ"ב תתלב) כתב להקשות על מה דאיתא במס' ע"ז 'שהמעושן מורת' וקצת צ"ע דגרסינך השולק והמעשן חייב חטאת". ועוד כתב הש"ך בס"ק ה' בשם המהר"א שיקטין בשומן בשר סתמן כבר מהותך ואין בו משום בישולי עכו"ם דאין בישול אחר בישול ע"כ.

ונראה בגדרן של הדברים שיש לחלק בין הנידונים דבהא דמצינו שלענין בישול בעינן דוקא כוונת בישול ובלא כוונה אפ' בפס"ר שרי, ה"ט דאע"פ שפס"ר חשיב כמעשיו, הני מילי כשדנים מהלכות מעשה שאין לומר דקעסיק במעשה היתר כיון שבוודאי המעשה האיסור חייב להתרחש ע"כ הו"ל כאילו עוסק במעשה האיסור, אמנם בבישול עכו"ם שבקירובי דעתא חיישנן לחתנות,

עכו"ם, כיון שאין לעכו"ם כוונת בישול. הא לא"ה מה שהגוי מפעיל החשמל בתחנה, יגרום שתבשילו של היהודי יאסר מדין בישול עכו"ם, אע"פ שהישראל הדליק האש בביתו.

ונראה שיש מקום טובא לדון בכל הנ"ל. ואקדים בזה בעיקר גדרי בישול עכו"ם שמצינו בכמה דוכתי ששוה לדיני מעשה בכהת"כ ויש כמה דוכתי ששוה במהות גדרו.

א. **במס' ע"ז** (דף לח.) דכדי ליחשב כבישול עכו"ם צריך שיהיה בו כוונת בישול כדאיתא, "האי עובד כוכבים דשבא סיכתא לאתינא וקבר בה ישראל קרא מעיקרא שפיר דמו. פשיטא מהא דתימא לבשולי מנא קמכיון קמ"ל לשרורי מנא קא מכיון". וכן נפסק ביו"ד (ס' קיג), ובתוס' ד"ה קמ"ל חילקו בין שבת דכה"ג חייש אע"ג דלשרורי מנא קא מכיון, דמבשל קצת ולגבי שבת החמירו, משא"כ לענין בישול עו"ג לא חשיב, ואינו אסור עד שיתכוין לבישול גמור, ובר"ן הוסיף דבשבת אסור דפסיק רישא אסרה תורה אבל בבישול עכו"ם סו"ס לא התכוון העכו"ם לבשל. וכן הוכיח האבנ"ז (יו"ד ס' צח) מדברי הרא"ש דבהא דאיתא בע"ז שם שאם הניח הישראל קרא מעיקרא ואח"כ הדליק העכו"ם האש שרי, והוסיף הרא"ש (שם) שאם הניח הישראל הקרא באמצע הבישול אסור דחיישנן שהעכו"ם התכוון גם לזה, וקשה דבלא"ה הרי פס"ר הוא שהקרא

שדימו הפוסקים שהבאנו לעיל הל' מעשה וגרמא לבישול עכו"ם דיש מקום לומר דאין הדבר תלוי אם מהל' מעשה הדבר מתייחס אליו, אלא אם בישול התבשיל מתייחס להגוי כאילו עשהו ואז איכא קרובי דעתא.

ולפי חילוק זה לא איכפת לן במה שע"י גרמתו של הגוי המסיר המונע נותן לפולסים חשמליים להדליק החשמל, דכיון דהגוי הניח התבשיל ועי"ז הוסר מתג ובא האש ובלעדיו לא היה נדלק האש, נהי שמדיני גרמא יש שיטות שמחשיבים דבר זה כגרמא (ודבר זה שנוי במח' פוסקי דורנו, ואכמ"ל), אך לענין בישולי עכו"ם, סו"ס ע"י הנחת הקדירה מהגוי הודלק האש שפיר נחשב בזה כבישול עו"ג.

ובעי"ז יש לדון בשאר הדיונים שהפוסקים התירו בחשמל כיון שבתחנה הודלק ע"י חשמל, די"ל דכיון שלפנינו המנגל נכבה, והגוי מדליקו, לא איכפת לן שבתחנה הראשית הודלק ע"י ישראל כיון שהגוי עושה מעשה בישול וגורם לתבשיל להשביח ואיכא קרובי דעתא.

וכן לענין בישול בחשמל שי"א דהוי ככח כוחו ואין כאן מעשיו כלל, י"ל שכיון שהשתא הגוי הדליק האש וגרם לתבשיל להתבשל אסור, ומה"ט לא צריכים להתיר בישול חשמל בחו"ל מטעם שאין כאן כוונת בישול, אלא כיון שהישראל הדליק המנגל הוא הגורם לתבשיל להתבשל וחשיב שפיר בישול ישראל.

שייך קירוב דעתא רק היכא דאיכוון. וזהו כוונת הר"ן והרא"ש לחלק בין פס"ר דכהת"כ דתליא בהל' מעשה לבישול עכו"ם שלא גזרו בכה"ג שאין כאן קירובי דעתא.

וכמו"כ אע"פ שבכהת"כ קירובי בישול חשיב מילתא, היינו מפני שהוסיף תיקון בגוף החפץ, וכל מה שמוסיף בבישול פעל בזה מעשה בישול, אך לענין בישול עכו"ם לא סגי בהא אלא צריך מעשה בישול חשוב ששייך בו קירובי דעתא.

וזהו נמי המובן למה המבשל אחרי כמאב"ד חייב, ואילו בבישול עכו"ם שמבשל אוכל שאפשר לאכול לאחר מאב"ד, שרי, דלא הוסיף מעשה בישול חשוב. (ואע"פ שאי"ז גרוע מאוכל דבר חי ע"י הדחק שלפי הר"מ ועוד להקת ראשונים אכתי אסור דהתם יש לחלק דעושה בזה מעשה בישול יותר חשוב).

משא"כ במה שדימו עישון, ודין אין בישול אחר בישול, התם אין הדמיון מהל' מעשה, אלא אם חשיב בכלל שפעל בזה שם בישול, אם עישון חשוב כאילו הדבר מבושל, וכמו"כ אין בישול אחר בישול אינו פטור מיוחד שלא עשה מעשה חשוב אלא מסברא פשוטה נפקינן שלא פעל מידי בתבשיל, ושפיר מדמינן ליה. ומעתה יש לומר דחלוק מעשה בישול בשבת וכהת"כ ובישול עכו"ם ביסוד גדרם, דאין בישול עכו"ם תלוי בדוקא בהל' מעשה דכהת"כ.

ומדאיתנן להכי יש לדון טובא במה

ידליק או שהגוי לא ידליק, ושם הביא כמה אחרוני זמנינו שדנו בזה, ובניהם תשובה מבעל המחזה אליהו זצ"ל, דבעי מעשה ישראל וליכא, ומאידך אי"ז אלא גרמא ושרי. ועוד שם מהספר שבות יצחק (גרמא), בשם הגריש"א זצ"ל, שבשעון שבת אין כאן היכר שנעשה ע"י ישראל ושכן פסק מהגרע"י זצ"ל. ולכן אסור.

שוב הביא בבנין אב שם לדון בהצעת פתרון לבישול עכו"ם נידון דידן וגם העלה לאסור, שאינו תלוי במעשה בישול אלא בשם בישול, וחשיב יותר מעשיו שהגוי גרם שיודלק, ועוד, ע"י פתרון זה תשתכח תורת בישול ישראל ע"ש. [והגם שידועים דברי הבא"ח האריך להתיר סוכר ע"י שלשה כוחות, מכ"מ התיר שם עם צירוף עוד טעמים].

למסקנא דמילתא נראה שקשה לסמוך על היתרים הנ"ל, דחלוק בישול עכו"ם מהל' מעשה בשבת. ע"כ מה שדנתי בשנת ה'תשס"ב.

והנה נהדר לנידון דידן אם אפשר להפעיל החשמל ע"י רובוט, שסו"ס גרם שהבישול יעשה ע"י ידו ואע"פ שאינו באופן מיידי, ונראה דבזה יש יותר לדון להתיר, שאע"פ שלא חשיב מעשיו ממש, מכ"מ אינו נעשה מאליו, ויתכן שבזה חישוב בישול ישראל ומסור לגדולי ההוראה^(א).

וראיתי מביאים ראייה שמדמים הל' מעשה להל' בישול עכו"ם מדברי הגר"א (ס' קיב), דהרמ"א (ס"ט) כתב דאם ניפח באש הוי כחיתוי, וציין הגר"א שם (ס"ק יט) כמש"כ בב"ק יח: תרנגול ואמרינן שם יז: א"ר בשלמא סימכוס כו' הדר כו', וא"כ כאן נמי הוי כחתה ביד דכגופו דמי". הרי חשבינן ניפוח כגופו כמו שבהל' מעשה חשיב כגופו.

אלא דנר' דאין רא' משם כלל דהתם באים להוכיח דע"י ניפוח חשיב כאילו הוא עשה חיתוי כדחזינן מב"ק דחשיב כגופו, וידא אריכתא דמי ולכן מועיל חיתוי על דבר לתת ע"ז שם "השתתפות ישראל בפת" שאפ' אש מאש דהוי פחות מגרמא מועיל לענין זה, משא"כ אם באים לדון ולומר שכשהגוי עשה מעשה בידיים להדליק האש מה שנפעל בגרמתו, לא אכפ"ל, דאין כאן שם ישראל שהשתתף בתבשיל ליחשב כבישול ישראל, דמה שהישראל שהדליק הפולסים של חשמל מתחילה כבר כלו מעשיו ורק ע"י גרמתו בשעת מעשיו יחשב כאילו השתתף.

שוב ראיתי בשו"ת בנין אב ח"ו (ס' מה), שדן אם אפשר לפתור דיני בישול עכו"ם ע"י שעון חשמלי שיודלק מעצמו, ולהרמ"א עכ"פ מהני. וכתב שקוטב השאלה תלוי אם עיקר ההיתר שיהודי

א. דין רובוט ומחשבה לענין שבת

כבר הארכנו בשו"ת מנוחת מרדכי (ס' יג) בגדר מעשה וגרמא בשבת. והבאנו דברי החזו"א (ב"ק ס' יד,

ענף ב:

רובוט לענין חלב ישראל

שוב מצאתי בספר שיעורי יו"ד (להרב

אברהם בריואר שליט"א ח"א ס' לד), שדן כעין זה וז"ל, הנה מו"ר הגר"מ גרוס שליט"א שאל את הגרי"ש אלישיב זצ"ל, לגבי מכונת חליבה שאין אפשרות לחלוב בעלי חיים טמאים והמכונה מותאם רק לפרות, והעיקר שהוא מותאם רק לפרות הידועות כפרות כשרות, והשיב הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמדינא אין בזה חשש חלב נכרי, ולכתחילה אמר להתיר זאת רק בצירוף נוסף, ושאל אותו מו"ר שליט"א אם דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל והחזו"א, שאין איסור חלב נכרי כאשר יש פיקוח שלא מערבים שום חלב אחרת נחשבת לצירוף מספיק והשיב בחיוב, ומכאן יש ללמוד שבדאי אין כל מקום לחשש חלב נכרי ברובוט חליבה החולב

בביקורי בעיר מיאמי בחורף ה'תשפ"ד, פנה אלי רב העוסק בהל' כשרות, והעלה הערה לגבי חליבת פרות בזמנינו שאינו נעשה ע"י קיום, אלא הכל אוטומטי ע"י מכונות, וכשהפרה נכנסת למקום החליבה, מפעילים חיישנים שמתחיל פעולת החליבה. נמצא שהחלב אינו נחלב ע"י גוי, ברם גם לא ע"י ישראל.

ובהשקפה ראשונה חשבתי שתלוי במה שנחלקו הפוסקי אם חלב עכו"ם יסודו חשש או גזירה במנין, דאם נאסר משום גזירה שבמנין, אולי בעי דוקא ישראל. משא"כ אם חששא שמא יערב חלב טמא, תו ליכא חשש במכונה שאין בה יכולת להחליף.

אות יג) דבשבת טורח המלאכה שנאוי לפני המקום, ולכן יש מקרים שבשבת יהיה נחשב גרמא וכגון מעמיד בהמה ע"ג עשבים ובנוזיקין חייב. וכח שני בשבת היכן שאינו דרך המלאכה בכך אפשר דבעי מיד. ולפ"ז יש לדון ברובוט היכא שלוחץ כפתור, אם חשיב כח שני או דעכ"פ הכל מכוחו בא. ואם אירע הדבר מיד, י"ל דאם ע"י דיבורו הפעיל מחשב כגון "Alexa" יש לומר דהוי בגדר עקימת פיו הוי מעשה ומחייב.

אם ע"י מחשבתו מפעיל מכשיר נירולינק NEUROLINK

ומה שיש לדון, במה שכבר כתבנו בשו"ת מנוחת (ס' יד) אם ע"י מחשבתו מפעיל מכשיר. ובזמנו כשכתבנו ע"ז בשנת ה'תשעט, עורר הענין ידידנו הג"ר צבי רייזמן שליט"א, ולא היה בגדר מעשה. הן עתה בכותבי שורות אלו באדר א' ה'תשפ"ד לפני כשבועיים, הצליחו בפעם הראשונה להשתיל מחשבון קטן בתוך מוח וע"י מחשבתו יכול להפעיל דברים. ויש לדון אם הותר. וידידי הנ"ל הביא רא' ממה שהורה הגר"מ קארפ שליט"א, שאם מזוי יד רובוטי ע"י מחשבתו, מותר דבטל להגוף. אבל חילקתי שאין רא' שכאן המעשה מתרחש חוץ לגוף, ודמיא לדברי רש"י בב"ק דנתקיימה מחשבתו, וכפי שכתבנו בתשובה שם. וצריך הכרע. ועוד חזון למועד.

אותם קודם כפרות העדר (והובאו דבריו בחוברת נתיב החלב תנוכה ה). ע"כ.

מעצמו. והוא ק"ו מהנדון הנ"ל כיון שהרובוט לא חולב פרות שהוא לא מזהה

ענף ג: נטילת ידיים

דברי הר"ש מבוואר שגם לת"ק קוף חשיב כח גברא. וצ"ב היאך חשיב כח גברא.

שיטת הלבוש למה קוף נחשב ככח גברא

בלבוש (ס' קנט ס' יב), כתב דקוף י"א שדרכו לשרת לבני אדם בענינים כאלה הוי כוחו כח גברא ומותר ליטול ממנו. ובמאמר מרדכי (ס"ק טז) האריך לייסד הדברים ע"פ דברי הר"ש הנ"ל, וביאר דלפ"ז מש"כ במתנ' קוף היינו בדוקא, משא"כ בדעת הרמב"ם (שנבאר לקמן) שכח נותן סגי, ה"ה בשאר חיות יהני.

שיטת המגדל עוז

ובספר מגדל עוז על הרמב"ם (פ"ו דברכות), האריך לתמוה עמש"כ הראב"ד דקטן חשיב מעשה, משא"כ קוף אינו נחשב מעשה וגרע מחש"ו. (ולכן נקטינן כר' יוסי). וע"ז תמה, שהרי אדרבה איפכא מסתברא דאנן סהדי שהוא מדמה כל מה שהוא רואה ועושה כן משא"כ בחש"ו. שאין להם דעת לדמות וללמוד לעשות ברמיזה כמוהו, והביא רא' מפ' הגוזל עצים נתן צמר לצבע וכו', כגון דצמר דחד וסמנין דחד ואתא קוף וצבעיה. אלמא דמעשה קוף מילתא הוא. ועוד רא' ממעילה דשלח ביד חש"ו אם

ובמו"כ יש לדון האם מותר ליטול ידיו ע"י רובוט שנוטל ידיו. וכגון בבתי חולים מצוי שיש רובוט שהולך ממטה למטה, ואם מתכננים שיוכל גם ליטול ידי החולה עם כלי, יש לדון אם כשר לנטילת ידיים.

וכן יש לדון בברז שמופעל ע"י חיישן, וע"י הנחת ידיו בחיישן מפעיל המים (באופן שהמים באים ממכל מים דהוי כלי ולא מצינור המחובר לארץ). האם חשיב כח גברא. וכע"ז יש מכשירי נט"י שע"י שלוחץ כפתור יוצא המים ע"י כלי האם חשיב כח גברא.

התייחסות קוף בסוגיא דכח גברא

הנה במתנ' ידיים (פ"א ה"ה), תנן דהקוף נותן לידים. ור' יוסי פוסל בשני אלו. ויש לברר בשיטת הת"ק דמכשיר קוף האם ס"ל דלא בעי כח גברא כלל. או דילמא דגם לת"ק בעי כח גברא, א"ד דלא בעי כח גברא, אבל עכ"פ בעי כח נותן. ונבאר הדברים.

שיטת הר"ש שגם לת"ק בעי כח גברא

א: הר"ש (שם), ביאר שגם לדעת ת"ק בעי כח גברא, והא דמתיר מטה חבית על צדה ונוטל, מטה בעצמו החבית ולכן מהני. ולכן חשיב כח גברא, ולפי

דע"י החיישן נהי דחשיב קצת גרמא, לענין כח גברא דנט"י יתכן דמהני דהוי ע"י מעשיו. ובפרט לפמש"כ באור לציון דע"י לחיצת כפתור דברזיה "וקולר" (Water fountain) נחשב ככח גברא. ועכ"פ כבידקא דמיא, י"ל דה"נ יועיל.

[וע' לקמן שכ"ז אם נחשוש לדברי האומרים דבעי כח גברא, ולא למ"ד דכח נותן].

שיטת הרשב"א שלא בעי כח גברא כלל

ב: שיטת הרשב"א בתוה"ב (ב"ו שער ד), שלת"ק לא בעי כח גברא כלל, וכפי שכתבנו לעיל בביאור שיטתו. ולפי דבריו, הא דקוף כשר לנט"י היינו מפני שאינו צריך כח גברא, או אפ' כח נותן ואפ' מאליו כשר. ולדבריו, וודאי כל מיני רובוט כשר, דלא גרע מאליו, אך רק בהל' נט"י שלא בעי כח גברא, אבל בכל שאר דיני התורה שמצריכים כח גברא כגון שחיטה, וי"א בכתיבת סת"ם, בזה אין רא' שרובוט הוי ככח גברא. ולהלכה בשו"ע מוכח דלא כהרשב"א שהרי בס' קנט (סע' ט) בעי כח גברא ע"י פתיחת הברז. וע"ע במג"א (ס"ק כא, וכג), ודו"ק.

שיטת הר"מ שרק בעי כח נותן

ג: דעת הרמב"ם (פ"ו הל' יג), דהקוף נוטל לידים. והנה בהל' יד, כתב הרמב"ם דמים שנמשכין מאלהין והניח ידו בשוקת ועברו המים ושטפו את ידיו לא עלתה לו נטילה שהרי אין כאן נותן על ידיו. ואם

עשו שליחותיה בעה"ב מעל והק' והא לאו בני בני שליחות נינהו, ות' כאותה ששינו נתנו ע"ג קוף והולילו ע"ג פיל הר"ז ערוב ועוד כע"ז בערובין ע"ש. ובמאמר מרדכי הביא דבריו נמי כסיוע לדברי הלבוש.

ברם, נר' דיש חילוק גדול בין דברי הלבוש להמגדל עוז, ולפי הלבוש, קוף היינו בדוקא, מפני שמעשיו מתדמים לבני אדם, משא"כ להמגדל עוז, עיקר המעלה בקוף הוא דאנן סהדי דעביד התוצאה ובזה גם פיל מהני כפי שכתב שם.

[**ברם,** ליישב עיקר קושיית המגדל עוז על הראב"ד, פשוט שהראב"ד הבין שעיקר תקנת נט"י דבעי כח גברא בדוקא ולכן חל על מעשיו מעשה, ואינו תלוי בתוצאה. ולא מיבעיא שטעם כח גברא הוא מפני שבנט"י תיקנו דומיא דכיורד או דהזאה, דבעי גברא ממש, אלא גם לדעת הראב"ד דהוא משום דילף על כל הידים, מכ"מ בעי גברא בדוקא ולכן מעשיו חשיב מעשיו, ולא קוף. ואינו תלוי בתוצאה].

ומעתה מה ששאלנו לגבי בתי חולים מצוי שיש רובוט שהולך ממטה למטה, ואם מתכננים שיוכל גם ליטול ידי החולה עם כלי, י"ל דלפי הלבוש אולי דוקא קוף שמדמה מעצמו משא"כ לרובוט, ומאידך הרובוט מתדמה שפיר.

וכמו"כ לגבי מכשירי נט"י שע"י שלוחץ כפתור יוצא המים ע"י כלי, י"ל

דלהשו"ע נקט כדברי הרמב"ם דהעיקר דרק כח נותן בעי.

ובמג"א (ס"ק כג), גם כתב דעכ"פ בס' י' איירי שיש עכ"פ כח גברא גם לת"ק (וציין לדעת הר"ש) ובזה ליכא מאן דפליג, משא"כ בקוף יש מח' אם כח נותן סגי.

ויצא לפי המג"א שהשו"ע פסק לגמרי כת"ק רק כשיש עכ"פ כח גברא, ובלא"ה הוי ספק. ואפשר שכן כוונת הט"ז. (וע' במשב"ז ס"ק יב, דכתב דלהשו"ע שם דעת השו"ע דיתכן דבעי כח גברא ממש, ולכן הביא דיש פוסלים בקוף).

דין רובוט בנטילת ידיים להלכה

ומעתה נראה דאם לוחץ על כפתור שיפעיל הרובוט, לפי מה שהוכחנו בדעת השו"ע שבעי עכ"פ לכתח' כח גברא, הרי כאן אע"פ שהתחיל בכח גברא ודמיא להטיית חבית שכשר שהתחיל בכח גברא, סו"ס כוחו הראשון כבר אזל והחשמל פועל מאליו וחשיב כממילא. וכך מסתבר.

דין חיישן בברז לענין נטילת ידיים להלכה

הנה בשו"ת אורל"צ (ח"ב ס' מו אות ג) כתב שאפשר ליטול ידיו ע"י סיפולוקס, דבכה"ג שבאים המים מכוחו חשיב כנטילה מכח גברא.

ולכא' יש לדון בדבריו דלכא' יהיה מותר רק בכח הראשון כעין בידקא

היו ידיו קרובות לשפיכת הדלי עד שנמצאו המים שטפו על ידיו מכח נתינת האדם עלתה לו נטילה ע"כ. הרי דהרמב"ם מצריך עכ"פ כח נותן. ולדבריו קוף כשר. וכבר השיג עליו הראב"ד דחש"ו עדיף דמעשיו חשיב כמעשה, משא"כ קוף, ברם בכס"מ כתב דקי"ל כת"ק, ומה דאיתא בחולין דבעי כח גברא בנט"י היינו למעוטי מאליו, ולא קוף. ולדבריו לכא' רובוט יהני דסו"ס הר"ז כח נותן.

דעת השו"ע והמג"א בעי כח גברא בנט"י ולא רק כח נותן

ומעתה יש לברר מהו דעת השו"ע ונו"כ, הנה בטור (ס' קנט), פסק דקוף פסול לנט"י, הרי דפסק כר' יוסי. ברם, בשו"ע שם הביא שתי דעות בזה. וכבר הקשו הנו"כ (בט"ז ס"ק יד, ובמג"א ס"ק כג) דהשו"ע סותר משנתו, דהרי בסעיף י' הביא דין דחבית מלאה מים, והלך וישב לו והחבית שופכת כל היום מחמת הטייתו. ולא הביא פלוגתא דת"ק ור' יוסי.

ובט"ז (ס"ק יב), כתב ליישב דגם לת"ק בעי עכ"פ כח גברא בתחילה.

ובס"ק טז הוסיף עוד דהב"י נקט כדעת הר"מ דבעי כח נותן עכ"פ ולכן אפ' שאר בעלי חיים כשרים, ברם, מאחר שבגמ' חולין מבואר שבעי כח גברא ממש ע"כ בקוף כתב שתי דעות, אבל במטה שגם לת"ק מהני (דעכ"פ התחיל ע"י הגברא), לא כתב דעות חולקות. וקצת משמע מהט"ז

המים יוצא, אבל מאידך הוא עושה פעולה בשב ואל תעשה. ואין החיישן פועל בתמידות אלא מוציא פולסות כל כמה זמן לראות אם ידו עדיין שם. וא"כ י"ל דרך חלק מהמים בא מכוחו. וצריך תלמוד.

דמיא, אבל בכח השני לכא' לא מהני כהא דברזא בס' ט'.

והנה בכה"ג שפועל את יציאת המים ע"י לחיצת הכפתור בתמידות יש לדון אם ידו לוחץ החיישן תמיד ככוחו, שהרי כל זמן שידיו על החיישן, וממילא

ענף ד:

ברנסדורפר שליט"א (ח"ד הוראה קיט), נשאל בזה וכתב בפשיטות שפסול, מאחר שצריך מעשה כתיבה, ולא דמי למצה שצריך שיעשו מכח גברא. ושם הובא הוראתו של הג"ר מנחם דוידוביץ והוסיף דברי החיד"א בכסא רחמים עמ"ס סופרים, שגם מי שיכול לחקות האותיות צריך גם לדעת לקוראם לכן מה דאיתא בסופרים "כל שאינו מוציא הרבים יד"ח אינו יכול לכתוב. ע"ש. שאין בו קדושה כלל.

ויש לדון אם מייצרים מכונה, שעל ידי לחיצת כפתור בתמידות נפעל היד. נמצא דבכל רגע ורגע שלוחץ הכפתור הזרם יכנס לתוך היד, אולי חשיב כה"ג כח גברא, או דילמא סו"ס אי"ז פעולת יד כותבת. וצ"ע.

דיני רובוט בסת"ם

יש לדון האם ספר תורה נכתב על ידי יד אלקטרוני, ובן אדם כשר מפעיל המכונה ע"י לחיצת כפתור. האם ס"ת כזה כשר, או עכ"פ בעי גניזה כחומרת ס"ת כשר.

והנה, בכתובת ס"ת לא סגי שצריך לשמה. אלא יש דין כתיבה כדמבואר בגיטין (דף מה:), תני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניה, ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור עכו"ם ועבד אשה וכותי וישראל מומר פסולין שנא' וקשרתם וכתבתם כל שישנו בעשרה ישנו בכתובה, וא"כ מאחר שבעי מעשה כתיבה, לא מהני ע"ג.

ובספר הכלי הוראה להג"ר משה



בענין טמטום הלב במאכלות אסורות

הרב שמעון תברכינאן

בית מדרש גבוה, ליקווד

טמטום הלב במאכלות אסורות^(א)

בפרשת שמיני כתוב בקרא אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם במ' (יא-מג). ובגמ' יומא דריש מזה דלא תקרי ונטמתם במ' (מל' טומאה) אלא ונטמתם במ' (מל' אטום וסתום מכל החכמה רש' שם), והיינו דאיכא טמטום הלב במאכלות אסורות. ובראשונים מבואר דזהו גופא טעם איסור אכילת מאכלות אסורות דמטמטם את הלב, וז"ל החינוך (מ' קמו) להרחיק ממנו כל מאכל מדמזיק לגוף, וזה לפי הפשט בכל איסורי מאכלות^(ב) וכן הוא ברמב"ן (פ"א פס"ג) בטעם איסור עופות מפני אכזריות תולדתם, וכו', וחלב הטמאים וכו' משונים ויתכן שיזיקו באיברי הזרע

וכו', וזה לאות שיש בכולם סגולות רעות מאוד ע"כ. והרמב"ן באגרת הקודש (פ"ד) פירט יותר דאיזה פגם יגרם ע"י איזה מאכל איסור ע"י בהערה^(ג)

ובעין זה ידועים דברי המסילת ישרים (פ"א) דמאכלות אסורות הם כמו מאכלים ארסיים (poison) דכמו דלא יקל לאכול מאכל שנתערב בו ארס, כמו כן איסורי מאכלים הוי כארס לנפש. וביאר באופן נפלא כונת דברי חז"ל ביומא הנ"ל, דדרשי ונטמטם אל תקרי ונטמתם (מל' טומאה) אלא ונטמתם (מל' אטום וסתום), דע"י העבירה מסתלק ממנו קדושתו של מקום, ודעה האמיתית דהקב"ה נותן לחסידיו, וכתוצאה מזה נשאר בהמי וחומרי משוקע בגסות

א. מפני האריכות בקטע זה, לשונות הראשונים והאחרונים הובאו בארוכה בשולי הגליון, ולא בפנים, כדי להקל על הקורא אם רוצה לעיין בהם.

ב. וכן במצוה קנט וז"ל, כי אפשר דהטומאה תזיק אל הנפש ותחליאה קצת... שמעינות השכל שהוא הנפש הקיימת מתקלקלים קצת, וכן ציין כמה פעמים בשורשי המצוות מאכלות אסורות לדבריו הנ"ל.

ג. וז"ל שם, דע שבהיות הדם מזון הגוף ונהפך לגוף והדם הוא כפי טבע המזון שנעשה ממנו וכו', ולפיכך הבדילנו יתברך בתורתו הקדושה מכמה מאכלות אסורות שאסר אותם עלינו, קצתם מטמטמין את הלב כחלב ודם, וקצתם שמעזין את הפנים כחיות ועופות ובהמות הדורסין, וקצתם שסוגרין דלתי התבונה והחכמה כארנבת ושפן וחזיר ודומיהן, וקצתן שמולידין כמה מיני חלאים קשים ורעים כשרצי הארץ והמים. ע"כ.

ולפי דברי הראשונים הנ"ל לכאורה אין הטמטום משתייך לאיסור כלל, אלא דהתורה אסרתם מחמת טבעם הרע שלא יזיקו לגוף, ולכן אפי' כשאין איסור איכא טמטום, ולפי"ז אין שום נפ"מ בין שוגג לאונס לענין טמטום.

אלא דיעויין ברב פעלים (סוד ישרים ח"ד סי' ו') באוכל איזה פרי לפי תומו (בשלא ה' מוטל עליו חיוב בדיקה), דאי"צ שום כפרה וביאר זאת באופן מעניין דכל דבר איסור שורה עליו כח רוחני של טומאה, וכשאדם אוכל אותו שורה אותו רוח הטומאה על האדם ונכנס בו ומטמאו, אבל אם הוא לא גרם לכך ולא ידע אין רשות לכח הטומאה ליכנס בו. וכן כתב בתורה לשמה (סי' רי) כעין זה ראייה מתוס' ביצה (כה: ד"ה אורח ארעא).^ד וכעין זה בפנים מאירות (ח"ב סי' מא), ולכאורה קצת סיוע לזה מל' הגמ' שם ביומא דעבירה מטמטמת לבו של אדם, דמשמע דהוא מחמת העבירה והאיסור. ומה דיש להעיר על דבריהם במה דכ' דבכה"ג נחשב כאונס ולא כשוגג עי' בהערה^ה

עוה"ז, ומשמע דמציאות הטומאה זו היא רק מתוצאה של סילוק שכינתו ית' מתחילה עי' שם.

טמטום הלב בשוגג ובאונס

כתב באור החיים הקדוש דאיכא טמטום אפי' באכילה בשוגג (שם פס' מג), דהפסוקים באו לומר שיהיה בנ"י שלא להכניס לפיהם אפי' בהיסח הדעת, דכאן השוגג כמזיד, דהתיעוב יעשה מעשהו בנפש אדם אפי' בהיסח הדעת. ע"ש. וקצת משמע ממנו דאין זה מפאת האיסור אלא דכן הוא בטבע הדברים האלו כמו דברי החינוך והרמב"ן הנ"ל.

ודנו הפוסקים באופנים שונים דנאנס באכילת איסור (כמו אכלוהו איסור או דהוכרח לאכול מחמת פיקוח נפש) אם יש טמטום בכה"ג, ולענין עונש נאמר דאונס רחמנא פטריה או דנחשב כשוגג, וכמו כן בצירור דאכל איזה ירק או פרי בלא בדיקה לתולעים (באופן דליכא למיחש לתולעים דאינו מיעוט המצוי) או בשוחט דהי' רשע בצנעה והי' מוכר טרפות במקום בשר כשר, אם יחשבו כאונס או דדינם כשוגג ונפ"מ לתשובה ואם איכא טמטום הלב בכה"ג.

ד. בנמצא טריפה אחר שאכל, דרק לפני הפשט ונתוח הוי כשוגג, אבל אחר הפשט ונתוח אם נמצא טריפה נחשב כאונס דאי"צ לבדוק אחר י"ח טריפות.

ה. ובצירור דאכל ונמצא טריפה וכשהטעוהו שו"ב (דהשוחט הי' רשע בצנעה כצירור רב פעלים הנ"ל), העירוני דנחשב כשוגג ולא אונס כמו משנה ביבמות (פז:), באשה הנישאת ע"פ עדים וחזרה בעלה דחייבת בקרבן אע"פ דהטעוהו עדים נחשב כשוגג ולא כאונס ופמ"ג בשו"ת מגידות (סי' עד) הקשה כן על דברי פנים מאירות ממשנה הנ"ל, דפי' רש"י שם דאיבעי לה לאימתוני והיינו לחקור הרבה חקירות דבידו לעיין ולברר ועי' בתשובות והנהגות (וכעת שכחתי מקומו) דציידר לחלק דשאני ע"פ הוראת בית דין דנחשב כשוגג משום למפרע.

תירץ, דשמה החולה יקוץ באכילת איסור ומשום זה יפרוש מלאכול ויסתכן, אמנם שנים מעמודי העולם בדור הקודם, והם הגאון ר' מאיר שמחה (משך חכמה פר' ואתחנן ו-יא), והנצי"ב (הרחב דבר ואתחנן ו-יח) חידשו לתרץ קושי' הראשונים הנ"ל, דנבילה חמירה טפי דיש בו טמטום הלב, הרי דאפי' במקום סכנה ופיקוח נפש עדיין איכא טמטום הלב.

ויעוין באורחות יושר מהגר"ח זצ"ל (יראת חטא), דבמקום מצוה וחיוב פקוח נפש אין העבירה מטמטמת הלב, שאז זכות המצוה מגן עליו שלא יזיק לו, ולכאורה י"ל דמקורו מדברי הר"ן בדרשות (דרוש יא), דבהמשכו אחרי עצת הבית דין וסנהדרין, יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור ההוא.^(ט)

ויוצא מכל זה דלולי המצוה שפיר איכא טמטום דלא כדברי הרב פעלים הנ"ל.

אבל מדברי כמה מאחרונים מבואר דפליגי עליהם בזה, וס"ל דאיכא טמטום אפי' באונס וזה גורם לעזות פנים והבנים יצאו לתרבות רעה עי' בפר"ח (סוף סי' פא)^(י) וכן בדברי חיים (יו"ד ח"א סי' ז)^(יז)

טמטום במקום פיקוח נפש

ואם אכל מחמת שאנסוהו גוים או במקום חולי במצב פיקוח נפש (אף דשמה אינם שוים לגמרי בדרגת אונס), הנה נפסק בש"ע (או"ח סי' שכח-יד), בחולה שיש בו סכנה הצ' בשר בשבת שוחטים לו, ואין אומרים נאכילנו נבלה, והקשו הראשונים דהרי שבת חמירה טפי דהוי לאו שיש בו כרת, ונבלה הוי לאו גרידה, וא"כ למה נדחה השבת החמורה ולא איסור לאו של נבילה וטרפה, והר"ן (יומא ד: ד"ה וגרסי') ביאר דנבילה חמורה טפי, דעובר בלאו על כל זית וזית שאוכל, משא"כ לענין שבת. והרא"ש (סי' יד)

ו. וז"ל שם ולפי שבזמנינו זה אין נזהרים מענינים אלו, רוב הבנים יוצאין לתרבות רעה ורובם הם עזי פנים שבדור ואין יראת ה' נוגעת בלבם, ואף אם יוכיחום על פניהם לאו בר קיבולי מוסר נינהו עי' שם עוד בזה.

ז. וז"ל שם אודות העברת שו"ב מאומנתו מחשש טריפה, ודבר זה ידוע שאין דבר עבירה כמאכלות אסורות שמטמטם הלב הישראלי, ובעוה"ר על ידי זה יצאו כמעט מן הדת כמה קהלות בארץ, ל"ע ע"י השו"ב הקלים ואכלו ונתפטמו בטריפות, וגברו עליהם דיעות זרות עד שפקדו ונאכדו מתוך קהל הקדוש, ולכן יידיי הזהירו מלחוס על התועב הזה ואל תחמולו עליו.

ח. עי' שם דיוק נפלא מדברי הש"ע בדין הפרשת התינוק מאיסורים בסי' שמג, דלהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת, דבמאכלות אסורות אסור אפי' פעם אחד משא"כ בשאר איסורין נקט דאינו אסור אלא להרגילו.

ט. וע"כ דאין הפשט דנתהפך הטמא להי' טהור משום מצות פיקוח נפש, אלא דכח המצוה מונע ממנו לפעול ולהזיק בו, והעירוני דהכי מוכח מדברי הרמ"א במינקת דאע"ג דאיכא היתר מצד המינקת לאכול אבל יש טמטום לולד.

ביאור המחלוקת

באיסור והיתר שא"כ היתה התורה ספר רפואות.

תמיה על דעת רב פעלים מדין
מינקת בש"ע וסתירה בדבריו:

ומה דטעון ביאור להרב פעלים הוא, דהרמ"א (סו' סי' פא) הביא דברי הראשונים בריש פ"ב דע"ז, דאין להניק תינוק ע"י מינקת נכרית מפני דחלב נכרית מטמטם הלב, ומוליד טבע רע ומזיק לו בזקנותו, והרי שם ליכא שום איסור אצל המינקת הנכרית שמניקה את הולד, ועכ"ז החלב הנעשה ממאכלות אסורות מטמטם ומוליד טבע רע בילד, וע"כ דזה ראייה דהם בעצם מטמטמים, ולא מתוצאת איסור.

והדבר פלא ביותר דהבן איש חי בעצמו בהלכות (ש"ב פר' אמור או' יד), הביא דין זה שלא להניק מן הנכרית, והדבר צ"ב דבשלמא לדברי מהר"ל הנ"ל א"ש היטב, דאמנם דאין איסור האכילה מחמת הטמטום אלא דהטמטום הוא מתוצאת האיסור, עכ"ז טבע דברים אלו דמולידים מזג רע דהם מאכלים שונים, אבל א"א לומר כן בדעת הרב פעלים, דכתב להדיא דבמקום אונס ליכא טמטום.^(א)

ונראה לומר פשוט דפליגי האם טמטום הוא מתוצאת האיסור והלאו דהתורה אסרתו, והיינו דהאיסור הוא גורם לטמטום, או להיפך דהתורה אסרתם מפני דהם מטמטמים את הלב, וכנ"ל דדעת כמה ראשונים והרבה אחרונים דאסרתה התורה מחמת הטמטום והמזג רע דיגרמו באוכלם, ולפי דברי הרב פעלים הטמטום הוא מתוצאת האיסור, וכצד הא' הנ"ל. וגם י"ל נ"מ בזה כשהי' אונס במעשה העבירה, דלרב פעלים אין כאן טמטום דלא הי' כאן עבירה, משא"כ לדעת הראשונים והאחרונים הנ"ל שפיר מטמטם דלאו באיסור תליא מילתא, אלא בגופם תליא מילתא.

ומעין דברי הרב פעלים איתא במהר"ל בתפארת ישראל פ"ח, דהטמטום הוא מצד העבירה, אבל אינו מצד הטבע של השרצים, אלא דהוסיף שם דהאמת שכל הדברים האסורים כן מולידים מזג רע, אבל אין זה טעם האיסור, אלא דאסרתם התורה כי הם דברים אשר יש בהם שינוי, ויוצאים מכלל שאר מאכלים טהורים, ובשביל השינוי שבהם ימשך מהם טבע משונה,^(ב) אבל אין זה טעם

י. ויש לציין כאן לדברי הרמב"ם הובא בספר דגל מחנה אפרים (פר' עקב), שנסתפקו השואלים בהוכחת רז"ל במקור לתחיית המתים, והשיב להם סיבת ספיקם מחמת דלא נזהרו מאכילת נבילות וטרפות ונעשה שכלם מדברים טמאים.

יא. יישב בחידוד דלבן איש חי י"ל, דהרמ"א מייירי במינקת דאכל אבר מן החי דשפיר אסור אפי' לעכו"ם ולכן חלבה מטמטם.

ורמשים בא ללמוד תורה?" והקשה שם בפנ"י הלא למה נקט בגמ' נבילה דבעכו"ם שרי לאוכלו והול"ל שאר איסורים שנזהרו בו (ד' ועי' בר' יוסף ענגל (בית האוצר כלל קמד ד"ה וע"ע) דצייד בתחילה להוכיח מגמ' זו דעשיית דבר האסור בל"ת שבתורה פוגם גם במי שאינו מוזהר עליו ובזה יישב קושי' הפנ"י והדברים נפלאים.

ובעין גישה זה בדרך שיחה דשאלו מהגר"ח זצ"ל (עמ' שמה) במי דאכל איסור בשוגג מהו כשיקיאם אם ינצל מטמטום הלב בזה אם עצם האכילה מטמטם או מה שנבלע המאכל בדמו הוא המטמטם, וענה דעצם האכילה מטמטם.

סיכום היוצא מכל הנ"ל

דיש טמטום באכילת מאכלות אסורות אפי' בשוגג, ובאונס לדעת הרבה אחרונים ג"כ איכא טמטום חוץ מדעת רב פעלים ומהר"ל וביארנו פלוגתתם אם נאסרו מחמת דמטמטמים את הלב או

וי"ל, דהנה באמת המעיין בראשונים דמשם בחר הרמ"א הכרעתו יראה דיש ג' שיטות בטעם האיסור שיטת הר"ח דחלב נכרית הוי איסור תורה וכחלב טמא ממש, דעת אשרי (בהג"ה סי' ו), שלא להאכיל נבילות ודברים טמאים דמוליד טבע רע, ומשמע דהרמ"א הכריע כוותיה, אבל איכא שם עוד דעה הג' דהרש"א והר"ן דאין זה מחמת אכילת דברים אסורים אלא משום טבע הגוים עצמם, דבנ"י רחמנים וביישנים ואף חלבן כיוצא בהן משא"כ גוים והמעיין בל' הבן איש חי יראה להדיא (יב) דלזה כיון שם לשיטה הג' דהמזיק הוא מחמת טבעם הרע ולפי"ז מיושב התמיהה הנ"ל דאין הטמטום מצד טבע המאכלים אלא מצד טבעם הרע של גוים ודו"ק. (יג)

מהלך הג' הטמטום מצד עשיית מעשה איסור

ובגמ' ב"מ (נח:) איתא דהגר שבא ללמוד לא יתאנה אותו בדברים ולומר לו "פה שאכל נבילות וטריפות שקצים

יב. זה לשונו שם, חלב נכרית אע"פ דמן הדין דינו כחלב ישראלית עכ"ז אם צ' לתינוק מינקת ישתדלו מאד שלא להניקו מן הנכרית, מפני שחלב נכרית מטמטם הלב ביר"ש, ומוליד לו טבע רע ואכזריות, ואע"פ שזאת הנכרית יושבת בבית ישראל ואוכלת מאכלים של היתר בלבד שומר נפשו ירחק ממנו ע"כ. יג. אלא דיעויין שם בבא"ח בהמשך דאם המינקת הוכרחה לאכול חלב של אתון (חמור) לרפואה אז חלבה יזיק לתינוק היוק נפשי, וצ"ע דהרי מדובר בישראלית דאין טבעה רע וגם במצב אונס דליכא עבירה, ולכן ליתא טמטום והיאך יזיק החלב דמזה לכאורה נראה דלא כנ"ל, וע"כ דצ' לחלק בין דרגת האונס דחמיר טפי אם כיון להדיא לאכילת דבר טמא ובין היכא דאכל נמלה ושרץ כמתעסק באוכלו דבר אחר, או דלמא דסב"ל כמהר"ל הנ"ל דמזג רע של מאכלים תמיד מזיק ואפי' באונס, אלא דצ"ל דבתשובה לא האריך לדון בנקודה זו.

יד. ועי' שם דתי' דמצד שאר אזהרות נחשב הגר כקטן שנולד, אלא מצד אכילת נבילות וטריפות אמנם דאין איסור עכ"ז מאוס ומטמטם הלב.

דהם מטמטמים מחמת האיסור, ובמקום פיקוח נפש פליגי אם איכא טמטום (נצי"ב ומשך חכמה), או דמצוה מגן (דרשות הר"ן וארחות יושר), ודעת הראשונים בטעם איסור להניק ילד ע"י מינקת עכו"ם אם מחמת טבע המאכלים או מחמת טבעם הרע של גוים, ובזה ישבנו סתירה בדברי הבן איש חי.



באופן הכשר כבד מדמו ע"י צלי

הרב אהרן צבי כהן

דומ"ץ בית דין אבן העזר, ליקווד

דין הגמרא ושיטות הראשונים

איתא בחולין (ק"א) "רבה בר רב הונא אקלע לבי רבה בר רב נחמן וכו', אדהכי אשכח ההוא כבדא דהוה בה סמפונא דבליעא דמא אמר להו אמאי עבדיתו הכי אמרו ליה אלא היכי נעביד אמר להו קרעו שתי וערב וחיתוכא לתחת"

ופירש רש"י (ד"ה אמאי עבדיתו הכי), "אע"פ שדם הנבלע בו היתר הוא, מיהו דם הכנוס בסמפונות דם הוא" ובר"ה (חיתוכא לתחת) "חתוכו למטה כשתתנוהו בתנור לצלות כדי שיזוב הדם ויצא" דהיינו לחתוך אותה שתי וערב ולצלותה עם החתך למטה כדי שהדם שבסמפונות יזוב ויצא. ושיטת רש"י מבואר שחתיכת שתי וערב הוא כדי שיצא דם הכנוס בסמפונות על ידי הצלייה ויוכשר הכבד מדמו בכך ולכן תמיד ובכל מצב כשצולים הכבד צריכים לקרעו לפני כן.

אבל דעת התוס' אינו כן וז"ל (כד"ה וחתוכיה לתחת) "לבשלו בקדרה אחר צלייתו או מליחתו איירי דאי לאוכלו צלי למה לי חתוכה דמה שפולט

שריק ונופל ומה שלא נפלט הוי דם האיברים שלא פירש ושתי כדאיתא פרק דם שחיטה ואי משום דם סמפונות הכבד צריך קריעה אף לצלי" ושיטת תוס' הוא שכל דין זה של חיתוך שתי וערב הוא בדוקא אם רוצה לבשלו אח"כ בקדירה אחר צלייתו. אבל לאכלו אחר צלייה לבד אין צורך בשתי וערב. והסבר דבריו הוא שבשר הכבד יש בו ריבוי דם ואף בצלייה אין כל הדם יוצא כשלא חתוכה שתי וערב. ואם עכשיו מבשל אותה, הדם שנשאר באיברים יפרוש ממקומו ויהיה דם שפירש שנבלע במקום אחר ויאסור כל הכבד. אבל אם רוצה לאוכלו בצלי בלבד אין קפידא אם דם האיברים נשאר בה כיון שדם זה עומד במקומו ולא פירש שדינו הוא שמותר באכילה.

אח"כ מביא תוס' שיטת הבה"ג שאם צולה כבד שלם צריך לחתוך אותו שתי וערב משום דם שנכנס בסמפונות ואם לא קרעו את הסמפונות לפני הצלייה יקרעם אח"כ ויצא דם הכנוס בסמפונות. ולשיטה הזו צריך חתיכת שתי וערב בין כשמבשלו אחרי הצלייה ובין כשאכלו בצלייה בלבד. והוא על דרך שיטת רש"י ששתי וערב הוא

שתי וערב ומניח חיתוכו למטה וצולהו ואחר כך יכול לבשלו" (פירוש: אם רוצים לבשלו אח"כ צריך חתיכה שתי וערב לפני שצולים אותו ואז מותרת הכבד גם בבישול) ומגיה הרמ"א "ואם מנקבה הרבה פעמים בסכין הוי כקריעת שתי וערב. וכן אם נטל משם המרה וחתיכת בשר מן הכבד" (נטל משם המרה וחתיכת בשר מן הכבד"א) דאפשר לדם לזוב משם, ומ"מ אם לא עשה כן נטל הסמפונות לאחר צלייה ומבשלה. וכל זה בכבד שלימה אבל כשהוא חתוכה אין צריך כלום.

ובהמשך כותב מרן (סעיף ג) "לצלי צריך חתיכה" (ד) משום דם

בכל אופן בין אם מבשלו אח"כ ובין אם צולהו בלבד. (א) ולסיכום, לפי תוספות שתי וערב הוא בשביל דם האיברים ולכן הוא דוקא אם מכוין לבשלו אחר הצלייה. ואילו לפי רש"י והבה"ג שתי וערב הוא בשביל דם שבסמפונות ולכן גם כשלא מבשלים אותו אח"כ צריכים שתי וערב לפני הצלייה. (א)

איך נפסק להלכה בשולחן ערוך

כתב מרן (סימן עג סעיף א) "הכבד יש בו ריבוי דם לפיכך לכתחילה אין לו תקנה לבשלו על ידי מליחה אלא קורעו

א. הדמיון ביניהם הוא במה שמחייבים שתי וערב בין לבישול ובין לצלייה אבל יש נפקא מינה ביניהם בשביל איזה דם צריך שתי וערב כדי שיצא. לרש"י הוא הדם הכנוס בסמפונות, מקומו הטבעי של הדם הרגיל שזורם בורידים ונמצא שם בחיים ונשאר כנוס שם אחרי שחיטה. אבל להבה"ג מדובר בדם האיברים שפורש מבשר הכבד ונכנס לסמפונות בשעת הצלייה והוי דם שפירש ואסור. ויש כמה דרכים להבין את המציאות לשיטה זו. ולענ"ד הפשט הוא שכשצולים בלי חתיכת שתי וערב, הדם הטבעי הכנוס בסמפונות יוצא בכח נורא משאב שאיב (האש ששואב) ויוצא לחוץ ונופל לתוך האש, ובאותו זמן דם האיברים של הבשר עצמו נשאב על ידי האש ופורש ממקומו ויוצא מבשר הכבד ומתכנס בתוך הסמפונות וממלא אותם ונשאר שם. ולכן צריך שתי וערב כדי שהסמפונות יהיו פתוחים ואז כשצולים אותו הדם הכנוס בתולדה יוצא מיד בקלות ונופל לאש, ודם האיברים של הכבד שפורש ממקומו לתוך הסמפונות, ג"כ נופל מיד בקלות לתוך האש כיון שהם פתוחים. ולא ייתקע או יישאר שום דם כנוס בסמפונות.

ב. ויש עוד שיטה אחת שהוא שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים שכל דין קריעה שתי וערב נאמר לענין הכשר הכבד על ידי חליטה. וכשהיו בקיאים בחליטה, היה צורך לחתוך הכבד לפני שחולטו ברותחים או בחומץ. אבל להכשירו על ידי צלי לא צריך קריעה גם אם רוצה לבשלו אח"כ. והיום שאין בקיאים בחליטה אין דין קריעה נוגע לשיטה זו.

ג. המרה הינו איבר פנימי אחר שצורתו כמין שקית מוארך ועגול והיא מחוברת בצדו לאמצעית הכבד ונקרא באנגלית Gall bladder

ד. הפרי חדש (מובא בכמה אחרונים) דייק לשון מרן שבסעיף א' שמדובר ברוצים לבשלה אחר הצלייה כתב "קורעו שתי וערב" ובסעיף ג' המדובר שרק צולים אותה כתב "צריך חתיכה" ולמד מזה שדוקא כשמבשלה אחרי הצלייה אז חייבים חתיכת שתי וערב אבל אם רק צולה ל"צ אלא חתיכה אחת או שתי או ערב כדי להוציא דם הסמפונות. ובאמת לא זכיתי להבין דבריו הקדושים כי בגמרא מוזכר שתי וערב בלבד. והראשונים מחולקים בסיבת הצורך ומתי צריך קריעה. אבל כשיש צורך בקריעה לכאורה הוא שתי וערב. ונכון שבב"י (ד"ה ולי נראה) כתב שמלשון הרמב"ם משמע שחתיכה היינו או שתי או ערב אבל הרמב"ם דיבר במקרה שחולטים אותה שלשיתו דוקא בחליטה הוא שצריך חתיכה ושם בב"י מבואר

פסק הרמ"א וסתירה בדבריו

מדברי הרמ"א בסעיף א' ו"מ"מ אם לא
עשה כן (קריעת שתי וערב לפני
הצליה) נוטל הסמפונות ומבשלה" נראה
שסובר ג"כ כהבה"ג שהקריעה הוא
משום דם הכנוס בסמפונות. אם קריעת
והוצאת הסמפונות אח"כ מתיר את
הבישול, א"כ דם זה הוא הדם שמצריך
קריעה שתי וערב. ולכן אם לא הוציאה
לפני הצליה מוציאה עכשיו ומבשלה.
ואילו דם שבבשר הכבד שנצלה כבר לא
מעכב לבשלה עכשיו. אבל יש קושי
בדברי הרמ"א ממה שכתב בסעיף ג'.
ו"י"א שלצלי לא צריך שום חתיכה כלל
וכן נוהגין אפילו לכתחילה" שבזה הוא
פסק כתוספות שחייב קריעה לפני הצליה
הוא כשמבשלים אותה אחר כך, ואם
אוכלה צלי בלבד לא צריך שום חתיכה.
וטעם הקריעה הוא משום ריבוי דם
האיברים של הכבד. ולכן כשצולים אותה
מה שפורש נופל לאש ונשרף ומה

שבסמפונות ואם לא קרעו קודם צליה
יקרענו אחר כך" ומגיה הרמ"א ו"י"א
שלצלי לא צריך שום חתיכה כלל וכן
נוהגין אפילו לכתחילה"

דעת מרן

דעת מרן ברור שפסק כרש"י והבה"ג
שאפילו לצלי צריך חתיכה אף אם
אינו רוצה לבשלו אח"כ. וקריעה זה
בשביל דם הסמפונות הוא. (פירוש: הדם
הכנוס בתוך הסמפונות שאם חותכים שתי וערב
לפני הצליה אותו דם נשאב על ידי האש ויוצא.
ואם צולים בלי חיתוך זה, דם הסמפונות נשאר
כנוס במקומו ואסור.) ולכן גם כדי לאוכלה
צלי לבד צריך קריעה. ואם לא קרעה,
אסורה הכבד בגלל דם זו של הסמפונות.
ולבשלה ק"ו שאסורל. אבל אם בדיעבד
נצלה כך יש תקנה. והוא להוציא את
הסמפונות עם הדם הכנוס בתוכם
ולזורקם ואז שאר הכבד מותרת

החילוק שהחליטה אינה מועלת אלא להצמית דם שבכבד עצמו דלהוי דם האיברים שלא פירש אבל לדם
שבסמפונות דהוי ככנוס בכלי לא מהניא מידי ולפיכך צריך לחתוך הכבד שיצא אותו הדם ולכן חתיכת
שתי או ערב לכל אורכו הוי מספיק כדי להוציא את כל הדם שבסמפונות. אבל לפי הראשונים שמצריכים
חתיכת שתי וערב גם לצליה אין חילוק אם מבשלים אותה אח"כ או לא כי הצליה עצמה מצריך קריעה
וכמבואר ברש"י ובבה"ג וכיון שמרן פסק כמותם, יש לומר שכוונתו ב"חתיכה" בסעיף ג' הוא אותו
חתיכה שדיבר בסעיף א', רק שמוסיף חידוש שגם אם צולים אותה לא לבשלה עדיין צריך חתיכה משום
דם שבסמפונות שהוא סיבה אחרת מבסעיף א' וזה מדויק ככוונתו ובלשונו כי לבשלה אין תקנה אלא
ע"י קריעת שתי וערב להוציא הדם שבבשר הכבד כדי שלא יפרוש בבישול ויאסור וחשש זה לא קיים
כשצוללה בלבד ולכן מוסיף מרן ומסביר בסעיף ג' שיש דם בסמפונות שצריך לצאת ובשבילם בלבד צריך
קריעה וכפשוטו אותו קריעה המדובר בסעיף א' רק שכאן יש מקרה נוסף עם סיבה נוספת לקריעה שלא
למדנו ממנה בסעיף א' שלשטתם של הבה"ג ורש"י שפסק מרן כמותם כיון שלתוספות ולהרמב"ם לא
היה צריך קריעה זו כשואכלו צלי. ואיו שום סברה או גילוי שלשיטה זו תהיה חילוק באופן החתיכה
כשצריך לכך.

שנשאב על ידי האש יצא לחוץ וכל מה שלא יצא הוא דם שלא פירש ומותר.

ובהגהות ר' ברוך פרענקל על הנודע ביהודה הקשה מנין לו לחידוש זה שדם הנבלע בכותלי הסמפונות הוא מה שמצריך שתי וערב שהאש שואב דם האיברים ודם הסמפונות אבל מה שנבלע לתוך כותלי הסמפונות לזה אין כח לאש להוציא. והרי האש יש לה כח גדול להוציא דם תמיד כמו מבהמה שלימה מהמח שהוא בתוך העצמות ומגידים שאינם חתוכים ותמיד האש יש לה כח להוציא הדם וא"כ מנין לו שפתאום כאן אין לאש מספיק כח להוציא מהסמפונות מה שיצא מהכבד?

ולכן הוא מתרץ כמו שתירץ הט"ז (ס"ק ה') שבסעיף א' הרמ"א דיבר לפי דבריו של הבה"ג אבל ליה לא ס"ל. ובסעיף ג' הרמ"א דיבר דברי עצמו ומסקנתו הוא שלצלי לא צריך שום חתיכה כלל ושכן המנהג. ואפשר שגם כדי לבשלה אח"כ לא צריך להסיר הסמפונות. וביאר שאין לחלק בדברי הרמ"א שבסעיף א' משתעי בלבשל אחר צלייה ובסעיף ג' הנושא הוא צלי בלבד. ויוצא לפי דברי הט"ז ור' ברוך פרענקל שלהרמ"א מותר לצלות בלי לעשות שום קריעה וזה גם כשרוצה לבשלה אח"כ ולא צריך אפילו להוציא את הסמפונות לפני הבישול. (ה')

שנשאב בתוך הכבד לא פירש ומותר. אבל כשמבשלים אותה אח"כ הדם שעדיין בבשר הכבד פורש ואוסר. ודם הסמפונות בעצמם אינה מצריך שתי וערב לכן לא צריך שום חתיכה אם רק צולה אותה.

דברי הרמ"א בסעיף א' הם דברי הבה"ג וסתירה לדבריו בסעיף ג' שהם דברי התוספות. ולא רק שהם סתירה אבל הם גם תרי קולי דסתרי אהדדי כי לכל שיטה, הרמ"א היתיר מקרה שהוא אסור לשני. והרבה אחרונים התקשו בסתירה זו בדברי הרמ"א. (הגהות רע"א ויד אפרים הביאו קושיא זו מהנודע ביהודה וכן הקשה בחדד לאברהם וביד יהודה ועוד אחרונים.)

פלפול ויישוב בדברי הרמ"א

ותירץ הנודע ביהודה (יו"ד תניינא סימן מ') שלדעת הרמ"א בסעיף א' החשש הוא מפני דם הבלוע בתוך כותלי הסמפונות ולא הדם שהיה בתוכם בתחילה. שכח האש הוא כל כך חזק להוציא דם מהסמפונות וגם מהאיברים של הכבד אבל חלק מהדם שיוצא מהכבד יבלע בכותלי הסמפונות עצמם והאש לא ישלוט בו מספיק להוציאו ובבישול יצא ויאסור ולכן הצריך להוציא הסמפונות לפני שמבשלים כיון שבהם נבלע דם. ובסעיף ג' שמדובר בצלי לבד בזה כל מה

ה. וכדי להוכיח שלהרמ"א אין חילוק בין אם רוצה לבשלה אח"כ או לא, הביא שבעטרת זהב לא הזכיר שום חילוק בכל שלשת הסעיפים האלו בין לאכלו צלי או מבושל חוץ מלחלק בסוג הצלייה הנצרכת

הזכיר או ציין את תשובתו (חוץ מהבאר היטב שהביא חלק מדברי הט"ז כהויתם). אלא אדרבה הרבה אחרונים סתרו את מה שהט"ז חידש שבסעיף א' הרמ"א דיבר לפי מרן שהוא משיטת הבה"ג, ומה שסותר לזה בהגהת הרמ"א בסעיף ג' הוא דעת הרמ"א עצמו. עיין בחלקת יעקב על התו"ח שהאריך לסתור את דברי הט"ז ולהוכיח שאין זה פשט ברמ"א. וכן הבינו הזבחי צדק וכף החיים שמסביר דלא כהט"ז בשם הח"י ודלא כהבנת הט"ז. וא"כ מה חידש רב"פ בזה ועוד הלא כל האחרונים ראו את הט"ז ולא הסתפקו אלא מיאנו בתירומו.

מקור דברי הרמ"א

החסד לאברהם ג"כ הסביר שהרמ"א אינו כרש"י והבה"ג או כהתוספות אלא שיטה חדשה והוא שיטת האיסור והיתר הארוך. והסביר שלדעתו כדי לבשלה אח"כ צריך לצלותה צלייה גמורה עד שיהא כל הדם שבו קרוש ולא יפרוש בבישול. וגם זה לכתחילה צריך להיות עם חתיכת שתי וערב. ואם לא עשה כן צריך להסיר הסמפונות שבתוכם הדם. ולא מהני עכשיו נקיבת הסמפונות כיון שהדם התייבש על ידי הצלייה וכבר לא יצא. ולכן צריך להוציא הסמפונות לגמרי. ואם רוצה לאוכלו צלוי בלבד אין

ויש להתפעל על ההסבר של הט"ז ור' ברוך פרענקל שלפיהם שיטת הרמ"א והמנהג שהעיד עליה הם דלא כמאן. כי להבה"ג צריך לחתוך הסמפונות גם לאוכלה בצלי לבד ולתוספות צריך לקרוע שתי וערב כדי לבשלה אח"כ וכאן הרמ"א מתיר לצלייה בלי כלום וגם לבשלה בלי קריעה כלל ואפילו בלי נטילת הסמפונות. ואף שלתירוצם אין סתירה בין ההגהות של הרמ"א אבל להסביר את שיטתו או מקורה לא הועילו. ומאוד עוד יש לתמוה עליהם כי לפי הסברם הרמ"א מיקל יותר ממה שכתב הבה"ג ומקיל יותר ממה שכתב תוספות ג"כ. ולשני שיטות הראשונים מה שהתיר הרמ"א יהיה אסור וגם תרתי דסתרי. והמעין בדברי הנו"ב יראה שזה עיקר מה שהפריע לו בהבנת הרמ"א הסתירה בין שיטות הבה"ג ותוספות. ולתירומו ניחא שהסביר דברי הרמ"א בחשש חדש שבכלל לא הזכירו הבה"ג ותוספות, ושמקורו הוא מהאיסור והיתר הארוך. ועוד יש לתמוה על הגהת ר' ברוך פרענקל שהקשה על ההסבר של הנודע ביהודה והתעלם מעצם קושייתו, אותו קושיא שהפריע להט"ז ולרע"א ולהיד אפרים והיד יהודה והחסד לאברהם וברית מלח ועוד הרבה אחרונים. ולמרות שכולם ראו את הט"ז, אף אחד מהם לא

דלאוכלו צלי די אף שלא נצלה כל צרכו ובלבשל אחר כך צריכים לצלותה כל צרכו. ולענ"ד אין שום ראיה מהלבוש כי כמו שהתעלם מהלשון הברורה של בעלי השו"ע שחילקו, אפשר להתעלם גם כן בדברי הלבוש שהסביר את הדינים שבשו"ע.

לא קרעה מתחילה קורעו לאחר בישולו ויצא דם הכנוס בסמפון ואין לחוש שמא חוזר ונבלע בכבד מפני שטרוד לפולט ועוד דכבולעו כך פולטו עכ"ל ומדפריש טעמא דכבולעו כך פולטו שמע מינה דבישולו דנקט רצה לומר דווקא צלייה אבל בישול אסור.

ובחמשך כותב (סימן י"ג) "ודווקא שרוצה לבשלו אח"כ אבל לאוכלו צלוי השיב ר' יצחק (הר"י בעל התוספות) שאפילו כבד בהמה לא בעי קריעה כלל כי האור שואב כל הדם עד כאן לשונו."

ועכשיו ראינו מלשונו של האיסור והיתר שדעתו הוא שיטה חדשה שמביא את הבה"ג וגם תוספות ולא פסק לגמרי כאחד מהם אלא משבץ דברי שניהם בהוראתו. ולמד כהבה"ג שדם הסמפונות הוא סיבת החיוב לחתיכת שתי וערב. רק שהצריך זאת דוקא כשמבשלים אותה אח"כ ואילו לפי ההבנה הפשוטה בבה"ג חייבים בקריעה זו גם כשצולים לבד. וכשדיבר על לצלות לבד כתב האיסור והיתר סברת תוספות שדוקא לבישול צריך קריעה. ואילו תוספות עצמו מצריך קריעה של בשר הכבד כדי לבשלה ולא רק הסמפונות, ולפ"ז צריכים להבין את סברתו ואיך מביא את שתי השיטות בתוך כדי דיבור כשלכאורה הם מתנגדות אחד לשני ופסק במקצת כמו כל שיטה ומקצת זה סותרת למקצת זה.

וכדי להבין את האיסור והיתר נביא את דברי הזר זהב (על האו"ה שם אות ג')

צריך כלום כיון שהאש שואב הדם מהאיברים וגם מהסמפונות ומה שיוצא נופל לאש ומה שנשאר הוי דם שלא פירש ומותר. ועדיין צריך לנקוב הסמפונות שיצא הדם שבתוכם אבל בשר הכבד מותרת בצלייה כל דהו. ולהמנהג שלצלי לא צריך כלום צ"ל שכוונתו הוא שלא צריך שתי וערב לפני כן אבל עדיין צריך לנקוב הסמפונות אח"כ שיצא הדם. אבל אין זה משמעות דיבור הרמ"א שכתב שלא צריך שום חתיכה כלל.

ובאמת כן נראה שמקור דבריו של הרמ"א בין בסעיף א' ובין בסעיף ג' הם מדברי האיסור והיתר הארוך וכמו שכתבו הנו"ב והחס"ל ולכן אינם סותרים זא"ז או לשום שיטה. ובאמת דברי הרמ"א מדויקים מאד לדברי האסור והיתר למי שראה דבריו בפנים. והאחרונים שהניחו הנחות כדי לתרץ לפי הבנתם, מוכרחים לומר שלא היה להם את האיסור והיתר לראות דבריו בפנים. וכן כותב הנו"ב במפורש שם בתשובה "כנל"ד לתרץ דברי הרמ"א הבנויים על יסוד האו"ה וגוף ספר האו"ה איננו אתי לעיין בו"

וזה"ל האיסור והיתר הארוך (שער ט"ז דין הכבד סימן י) והצולה כבד שלם ורוצה לבשלה אחר הצלייה צריך לקורעו שתי וערב בעומק או לתחוב בו נקבים דקים והופך החיתוך או הנקבים למטה בשעת הצלייה והיינו משום שיש בו דם ואזל דמא שפירש משאר הכבד ונכנס בסמפון וכתב בהלכות גדולות (בה"ג) ואי

שיצלנה רק חצי צלייה (שמן הדין מספיק חצי צלייה לאכלה כך כמבואר בש"ך ס"ק ב') ובזה יש חשש איסור. כי הצלייה שואב את הדם מבפנים ומוציא אותה לחוץ ולכיוון האש. תהליך הצלייה הוא, 1. דם הכנוס בתוך הסמפונות בתחילה, יוצא לחוץ ולאש, ובאותו זמן יוצא דם מבשר הכבד ונכנס בסמפונות. 2. דם זה של בשר הכבד שנכנס לסמפונות, הוא נפלט לחוץ ולאש. ואם מפסיק הצלייה לפני גמר צלייתו אותו דם הכבד שנכנס לסמפונות אולי עוד לא נפלט החוצה ועדיין נמצא שם בסמפונות, והרי הוא דם שפירש וגם בעין ואסורה באכילה. ולכן מצריך קריעה שתי וערב כדי שכל דם הכבד יוכל לצאת מיד ובקלות לתוך האש. וזה יתבצע מהר מאד כיון שקרע הכבד לפני כן. תוך כדי זמן חצי צלייתו יגמור כל הדם לצאת. ואחרי שכל הדם יצא מותר לבשלו.

פרטי ההלכה למרן והרמ"א

מרן מצריך קריעה תמיד כשצולים כבד בין אם מבשלה אח"כ או לא. אם לא קרעה לפני הצלייה מוציא ומשליך את הסמפונות ממנה לאחר הצלייה ואוכל הכבד. ואילו לבשלה אחרי שמוציאים אותם לא ראינו שהיתיר¹. ואם מרן פסק כהבה"ג שדם הסמפונות הוא מה

ד"ה ועיין) שהסביר בזה"ל "אבל לפי מה שפירש רבינו בדברי הבה"ג אין כונתו שיבלע הכבד מדם הסמפונות, רק שעל ידי הצלייה יבלע הדם מהכבד בסמפונות, נחא, שגם רבינו יסבור בזה כסברת התוס' דמה שאמרו קורעו הוא רק לבשל אחר צלייתו אבל לא מטעם שנאמר שאין דם הכבד יוצא כי אם על ידי קריעה, רק שחיישינן שמא על ידי הצלייה יכנס מהכבד דם בסמפונות כמו שכתב בה"ג ואף שרבינו כתב בדין י"ג שעל ידי הצליה יוצא כולו מ"מ נוכל לומר דזהו דוקא באם רוצה לאוכלו צלי שאז צולה אותו כל צרכו שיהא ראוי היטיב לאכילה ואז שואב כל דמו אבל אם רוצה לבשלו אח"כ חיישינן שמא ימהר ליטלו מהאש קודם דהא סגי בחצי צלייתו כמו שכתב בסוף שער ח' ולכך צריך לקורעו קודם כדי שלא יתקבץ בהסמפונות, ואם לא קרעו קודם יטול הסמפונות אח"כ. וכמו הדברים האלו ממש כתב בספר ברית מלח (כלל ל"א יו"ד ס"י ע"ג אות פ"ו) להסביר את הרמ"א.

דהיינו שקריעת שתי וערב הוא דוקא כשצולה כדי לבשל אח"כ. ואילו לאוכלה צלי לא צריך שום קריעה. והחילוק הוא שכשצולה לאכל כן ודאי יצלה צליה גמורה כדי לאכלה בצליה זו. אבל כשצולה לבשלה אח"כ יתכן

1. עיין בדברי מרן בסעיף א' שדיבר בבישול הכבד שהצריך קריעה לפני הצלייה כדי לבשלה, ואז במקום לכתוב מה הדין בדיעבד אם צלה בלי לקרוע, דילג על בדיעבד זה והלך ישר לדין בדיעבד אם בישל בקדירה בלי צליה. ואילו בסעיף ג' כשכתב על הצורך בקריעה לצלי כתב מיד אח"כ "ואם לא קרעו

עצות אלו מועילים במקום שתי וערב כיון שפותחים את הסמפונות והבשר גם יחד ומאפשרים לדם שבתוכם לזוב וליפול מיד לאש. וזה כשיטת האיסור והיתר הארוך שהצריך קריעה לבשלה אחר כך משום הדם שנכנס לסמפונות. ואף שאינם שתי וערב, הרמ"א למד ששתי וערב לאו דוקא רק שיפתח הבשר והסמפונות אבל לא מספיק לעשות שריטה שטוחה על פני הכבד כיון שלא ניקבו הסמפונות הטמונות בפנים וגם אין מספיק רק לנקוב את הסמפונות אלא צריך גם הבשר לינקב או ליקרע. ולכן דוקא הרבה נקבים היתר. וכן כדי לסמוך על הסרת המרה צריך לחתוך חתיכת בשר הכבד ג"כ וכן מספיק כשהכבד נחתך ונפרד לחתיכות כיון שהבשר וגם הסמפונות נחתכו גם יחד.

ומרן שלא הביא היתירים האלו בשו"ע מובן הוא שלא סובר מהם, ושתי וערב האמורה הוא דוקא. וכן תפסו האחרונים כפשוטו. ולדעת מרן יש צורך בחיתוך גם כשאוכלים אותה צלי כשיטת רש"י והבה"ג. שהקריעה הוא משום דם סמפונות. ואם צלה כבד בלי לחתוך שתי

שמצריך קריעה, ועכשיו הוצאו כל הסימפונות ודמם, למה שיהא אסור עכשיו לבשלה? זה מתורץ בכמה אחרונים (יד יהודה ארוך ס"ק ב' ובפרי חדש ס"ק י"א ובשבת אחים אות ו') שעמדו בזה וכתבו שמרן החמיר כמו שתי הדיעות בראשונים דהיינו כהבה"ג שצריך קריעה משום סמפונות גם אם רק צולים, וכתוספות שצריך קריעה לבשלה משום רבוי דם האיברים של בשר הכבד ולכן אסור בבישול אם לא שקרעוה לפני הצלייה.

הרמ"א מצריך קריעה לפני הצלייה כשמבשלה אח"כ. ומביא הרמ"א עוד כמה דברים שמועילים במקום קריעה. אם מנקבה הרבה פעמים בסכין הוי כקריעת שתי וערב. ואם נטל ממנה המרה וחתיכת בשר מן הכבד^ז, הוי ג"כ כקריעת שתי וערב. וכן אם הכבד חתוכה לשנים או יותר ואינו שלם הוי במקום שתי וערב ומותר לבשלה אחרי הצלייה. ואם לא עשה אחד מכל אלה לפני הצלייה ורוצה לבשלה, מוציא הסמפונות ומותר לבשלה עדיין. ואם אוכלהו צלי בלבד לא צריך שום קריעה.

קודם צלייה יקרענו אחר כך. והחסרון במרן בולט שלא כתב מה לעשות בדיעבד לאוכלה בבישול כשלא קרעה לפי הצלייה. ונראה שהוא בדוקא כיון שסובר שבאמת אין אפשרות עכשיו לבשלה. ואם מרן היה בדעה שמותר לבשלה על ידי הוצאת הסמפונות עכשיו, היה כותב כן וכמו שכתב דיעבד בסעיף ג'. והגה בעצמן שהרמ"א סובר כהאיסור והיתר ולשיטתו מותר לקרוע עכשיו ולבשל הוסיף בהגהה שלו את מה שמרן לא כתב "מכל מקום אם לא עשה כן נוטל הסמפונות לאחר צלייה ומבשלה" ואם מרן היה סבור כך גם הוא היה כותב כן.

ז. המרה הינו איבר פנימי אחר שצורתו כמין שקית מוארך ועגול והיא מחוברת ברוב צדו האחת לאמצעית

הכבד והשאר תלויה באויר ושמו באנגלית הוא Gall bladder

וערב יקרענו אחר כך להוציא הסמפונות שבהם הדם ואוכלו כך צלי אבל לבשלה עכשיו שוב אין תקנה על יד הסרת הסמפונות. וגם על זה יש צורך להבין למה מרן מצריך דוקא שתי וערב כזה אם פסק כהבה"ג הרי החשש הוא דם הכנוס בסימפונות וכדי לטפל בהם מספיק לכאורה לחתוך רק אותם בעצמם כדי שהדם יזוב מהם בצליה.

ובאמת נראה שאין זה קושיא כלל. כיון שבכל הסוגיא החל בחידושה של רבה בר רב הונא בגמרא וכלה בפסק השולחן ערוך והפוסקים החיתוך המדובר והנצרכת הוא קריעת שתי וערב. וא"כ לא על הפוסקים תלונותיכם אלא על דין הגמרא עצמה ואפילו אם לא מובן טעם הגמרא לפי הסבר רש"י והבה"ג, אין זה סיבה שמרן ישנה ממה שמפורש בגמרא וראשונים וזה אפילו אם לא מבינים הפשט. ועתה בס"ד נביא הסבר להבין את סיבת הדברים על בוריים.

ביאור שיטת הבה"ג שעליה בנויים כל פסקי מרן ומובנים כפתור ופרח

ע"ן בתוספות (ק"א: ד"ה וחתוכיה לתחת) שהביא את דעתו של הבה"ג והסביר קצת יותר את החשש לשיטתו. שצריך קריעה שתי וערב "דאזיל דמא ומכניס לסמפונות". דהיינו שאם לא יקרע אותה אז תהיה בעיא שדם הכבד עצמה יכנס לסמפונות ולכן צריך קריעה כדי למנוע דבר זה. ולמה לא הסביר יותר פשוט

שצריך קריעה כדי שיצא דם הסמפונות עצמם? אלא בודאי שזה בדוקא כי הגמרא לא היה צריך לחדש קריעה שתי וערב כדי שדם סמפונות יצא בצליה שזה דין רגיל ומפורש (בגמרא דף צג: אומצא דאסמיק וביעי ומזוקרי ובסימן ס"ה א-ד) שצליה מוציא דם מהבשר גם כשיש סמפונות ובלא צורך בקריעה. אלא הגמרא חידשה שבכבד יש ריבוי דם ולכן דינו שונה מכל בשר אחר. ומפורש בתוס' שהבה"ג חשש שריבוי דם הנמצא בכבד יכנס לסמפונות תוך כדי הצליה [מה שלא קורה כשצולים בבשר רגיל]. וזה יגרום שאם יצלה כשאר בשר כרגיל ישאר דם בתוכו ודם זה אסור הוא כיון שהוא פירש ממקומו. ולכן הצריך שתי וערב כדי שדם הכבד לא יכנס לסמפונות. ולא כתב שצריך קריעה כדי שהכנס לסמפונות יצא, אלא כתב שבלי קריעה הדם הולך ונכנס לסמפונות דהיינו, קריעה כדי- יעכב את הדם מללכת לתוך הסמפונות. ואיפה ילך הדם? הדם ילך ישר לאש כיון שקרע בשר הכבד שתי וערב ולא רק ניקב את הסמפונות אלא פתח את כל בשר הכבד מקצה אל הקצה בשתי הכיוונים וזה נותן לריבוי הדם לצאת מבשר הכבד ישר לאש כשצולים אותה. ולא להיכנס לתוך הסמפונות. אבל אם היה קורע רק את הסמפונות, ריבוי הדם היה יוצא מבשר הכבד ונכנס בסמפונות. ומצב זה הוא מיוחד בכבד ושונה מצליית בשר אחר. ואף שצליה יש בכוחה להוציא דם הכנוס בסמפונות

המציאות וההלכה לפי בעלי השו"ע

ראינו את הדרכים שטיפלו בכבד בזמנים שעברו. מרן הצריך שתי וערב, הרמ"א הביא עוד כמה דרכים שמספיקים לדעתו, נקבים הרבה, חלוקת הכבד לחתיכות, הסרת המרה עם חתיכת בשר הכבד. דרכים אלו היו נחלת כל אשה או איש שהיה צולה כבדים בביתו.

היום שהכל תעשייתי כמעט לא מוכרים כבד חי ואין אף אחד צולה כבד בביתו. אלא צולים אותם בסיטונאות במפעלים ובחנויות של בשר. הכבדים שמגיעים למקומות אלו ישר צולים אותם בלי הרבה הקדמות. ולכן לפני שמשווקים את הכבד חייבים להסיר ממנו את המרה שתלויה בו. (כי המרה כשמו כן הוא, מר כ"כ עד שא"א לאכל אותה מחמת מרירותו) והדרך שעושים כך היום במפעלי העופות הוא, שמוציאים את הכבד מחלל העוף ביד, ואז בעדינות תולשים ממנה את המרה במשיכה קלה בין האצבעות. ומצליחים להוציאה שלם בלי לפגוע בה או בבשר הכבד כלל. ואז הם מגיעים כך למקום שצולים אותם, שלימים לגמרי וחסרים רק את המרה וצולים אותם כך.^(ח)

דהיינו לא עשו לכבדים קריעת שתי וערב ולא שום קריעה כלל. לא חתכו את את המרה עם חלק מבשר הכבד

אבל בכבד שלא קרעו שתי וערב ימשיך ליכנס עוד דם מבשר הכבד בתוך הסמפונות ודם זה אם נשאר שם הוא דם שפירש ואסור. מה שאין כן בבשר רגיל אחרי שיוצא דם הסמפונות אין חשש שעוד דם יכנס לסמפונות ולכן לא צריך שום קריעה בבשר. אבל בכבד יש צורך לקרוע בשר הכבד שתי וערב כדי שריבוי הדם שבה יזוב מבשרה לתוך האש בצלייה.

ועכשיו מובן באופן נפלא כל פרט בפסק מרן

◇ שצריך דוקא שתי וערב כי פעולתה הוא לאפשר לדם לצאת ישר מבשר הכבד לתוך האש ולא לתוך הסמפונות

◇ למה צריך שתי וערב אם בדרך כלל האש בכח לשאוב דם מתוך סמפונות לא חתוכות

◇ מובן לפי זה למה צריך קריעה גם לצלייה בלבד, כי אחרי שישאב האש את הדם בסמפונות, ימשיך עוד דם מבשר הכבד ויכנס לשם ויהיה דם שפירש ויאסור.

◇ מובן החילוק בין בדיעבד כשאוכלה צלי שהסרת הסמפונות אחרי הצלייה מתירה, לבין בדיעבד לבשלה על ידי הסרת הסמפונות שאינו מועיל

ח. צורת כבד עוף הוא בערך כמו צורת פרפר (Butterfly Shaped) לכן לפעמים לפי מצב המפעל ועוד כמה נתונים יש מהכבדים שמתפרקים במקום חיבור שני הצדדים ונשאר מצב שיש כבדים שלמים מעורבים עם כבדים שהם חלוקים לחצי. ואם כולם היו כך אז לפי הרמ"א אפשר לפלפל אם אפשר

קריעה כלל. והשלחן גבוה ממשיך וכותב שצריכים להוציא אחר הצלייה את הסימפונות שהדם קרוש בתוכם. וזה ממש המקרה של שלחן ערוך סעיף א' רק שמרן היתיר להוציא הסמפונות ולאכלה צלי כשעשה כך בטעות, וכאן מנהגם היה לעשות זאת לכתחילה ולקרוע אח"כ. ואילו היו מוציאים הסמפונות כמו שכתב השו"ג, לפחות היו מקיימים את הבדיעבד של מרן, אבל גם זה אינם עושים ולכן אין זה מספיק ללמד זכות עליהם. ובמיוחד שהכף החיים המביאו מסיק בסופו כהספרים המצריכים קריעה לפני כן ולא לסמוך על הסרת הסמפונות אחרי הצלייה.

ויש שרצו ללמד זכות על האוכלים כבד עוף היום שהם נוהגים כמו שמובא בכף החיים (אות ח') מהזבחי צדק והחסד לאברהם שנהגו הנשים לצלותה בלי לחתוך לפני הצלייה וכו'. אבל המעיין שם יראה שהחסד לאברהם כתב שצריך להזהיר הנשים על כך וגם הכף החיים בעצמו מסיק שאין לסמוך על זה רק שיש מתירים בחתיכת המרה לחוד כמובא ברמ"א. ובכבדים הנמכרים היום גם את זה אין להם בהיות שמוציאים את המרה מהכבד בלי לחתוך הגידים והקננות באותו צד שתלוי בה וגם לא חתכו חתיכה מבשר הכבד עצמו.

ולא חתכו אותה כלל רק תלשו אותה בקלות והשאירו את הכבד שלם. שלפי מרן כבר עשו שלא כדין כיון שלא עשו לו חתיכת שתי וערב לפני הצלייה. ועכשיו כל מה שאפשר לעשות לתקנה הוא להוציא את הסמפונות עכשיו ולאוכלה כך צלוי.

ואילו לשיטת הרמ"א שכתב י"א שלצלי לא צריך כלום אם כן מותרת היא באכילה כך, ואם רוצה לבשלה יכול לתקנה לכך על ידי הוצאת הסמפונות ואז לבשלה.

עוד כמה מקרים והאם יש להקל בהם לדעת מרן

לספרדים ההולכים על פי פסק מרן שאוסר לצלות כבד בלי שתי וערב, הכבדים של היום הם אסורים באכילה אלא אם כן יסיר את הסמפונות שלהם ואז מותר לאוכלו צלי. ובכבד של עוף לא שייך כל כך להוציא הסמפונות אחרי הצלייה וגם אין מי שיעשה זה בימינו כי לא ישאר יותר מפרורים מהכבד אם יעשה זה.

ולתרץ את המקילים לאכל כבד עוף צלוי היום, יש שהצביעו על דברי השלחן גבוה (מובא בכף החיים אות מ"א) דבמקומם נהגו כך ג"כ (כספק הרמ"א) לצלות כבד של טלה או עוף שלם בלי

לצלוחם שכתב שצריך שתי וערב דוקא בכבד שלימה אבל אם היא חתוכה אין צריך כלום. אבל מרן הביא את רבינו יונה שצריך שתי וערב לשני הצדדים של כבד עוף בודאי שלא מועיל אפילו אם כל כבד נחלק באמצע לשתי חלקיו.

חלקים לפני הצלייה ואז יהיו מותרים
לאכל צלי או לבשל אחר כך.

כבד המשווק היום לשיטת הרמ"א

הרמ"א היתר לצלותה בלי כלום אם
אוכלים אותה צלי. אבל
לבשלה הרמ"א הצריך קריעה ש"ו או
כריתת המרה עם חלק מבשר הכבד וכו'
ואז מותר לבשלה אח"כ וכנזכר. היום לא
עושים לפני הצלייה אף אחד מהדרכים
שהרמ"א היתיר בהם. ולכן, לאכל אותם
ע"י צלייה זו מותר לדעתו. אבל לבשלה
אח"כ אסור אלא אם כן מוציאים את
הסמפונות לפני כן.

וידוע כמה מחבבים כבד צלויה קצוץ
והוא מעדן שולחן שבת אצל
הרבה מעם ישראל. ומתברר שיש לא
מעט מן האנשים שבהכנתם את הכבד הם
קוצצים אותה ומטגנים אותה עם בצלים
בסיר. וזה אסור כיון שלא היה להם
קריעה לפני צלייתם. והמונים רבים לא
יודעים שזה אסור. ובימינו פשוט שמי
שעושה כן הוא עושה בשוגג גמור ולא
מודע לכך שהוא אסור לדעת הראשונים
והאחרונים. אבל מצאנו באחרונים
שהקתשו איך נשים מבשלות כבד שלם
אחרי צלייה שלא היה לה שום חיתוך?
ורובם הסיקו שאין זה כדין וצריך למחות
בידן. ופירוש דבריהם הוא שמי שעושה
זאת אינה אלא חוסר ידיעת ההלכה וצריך

וראוי לציין שהכף החיים מביא (אות י)
מכמה פוסקים שמתירים לכתחילה
להסיר המרה עם חתיכת הגידים
והקנוקנות וחלק מבשר הכבד ולצלות כך.
ואף שאין זה דעת מרן אבל מנהג זה
שנהגו מותר לסמוך על הפוסקים
שכותבים כן.

מסקנת הדין לפי מרן השלחן ערוך בכבד המשווק היום

לספרדים הפוסקים כמרן יש חיוב גמור
לחתוך הכבד שתי וערב לפני
שצולים. ואם לא עשו כן אסור הכבד
באכילה אלא אם כן יסיר את הסמפונות.
ולכן כבד עוף היום שברוב ככל
ההכשרים צולים אותם בלי חתיכת שתי
וערב הם אסורים באכילה. ואף שמדינא
מותר להוציא הסמפונות ולאכלה, אבל
למעשה הוצאת הסמפונות מכבד עוף
אחרי הצלייה אינה כ"כ שייך במציאות
ולכן אין להם תקנה בפועל. ובודאי אם
כבר טחנו או קצצו אותו. וכבד שנצלה
בלא חיתוך שהיא אסורה, ק"ו שאסורה
בבישול. ובכבד של בהמה בדרך כלל
פורסים לחתיכות לפני שצולים ובוזה
קיימו שתי וערב ומותרים לאכילה כך
אחר הצלייה וגם לבשל אותם. ויוצא
לדינא שאין היתר לאכילת כבדי העוף
הנמכרים היום מאשר שאין להם שום
חתיכה. ומה טוב היה אם ההשגחות היו
מקפידות על כך והיו מצריכים קריעה
שתי וערב או לחתוך כל כבד לארבעה

יעקב כלל כ"ד ס"ק י"ז, פרי מגדים משב"ז ס"ק ה' וכן מתבאר מהש"ך ס"ק ג' וד' ובחסד לאברהם הלכות מליחה סימן ה' ד"ה איברא, זבחי צדק אות כ"ד כף החיים אות מ', וכן כל האחרונים שהקשו סתירה ברמ"א מסעיף א' לסעיף ג', הגהות רע"א והנודע ביהודה הנ"ל ועוד בהכרח לא קבלו את דעת הט"ז בזה)

ולכן מתברר שאין להם הרבה על מה לסמוך בדבר זה והסכמת כל שאר האחרונים הוא שלבישול הרמ"א מחייב קריעת שתי וערב והלואי שהיו יודעים את זה כי בודאי אם היו יודעים היו רצים לנהוג כמו הכרעת כל הפוסקים ולא להסתמך על דעה דחויה ודחוקה.⁹

למחות בידם וזה אותו דבר היום בימינו ואין כל חדש תחת השמש.^ט

ובערוך השלחן (סי' עג אות יז) מקשה ג"כ כמו שאר האחרונים שלדינא היה צריך חתיכה כדי לבשל לכבד אחר צלייה והלא ראינו שלא נהגו כן. ומסקנתו הוא שנהגו כהסוברים שגם לבישול לא צריך כלום. ולכאורה כוונתו הוא להט"ז ס"ק ה' הנ"ל שלמד שהרמ"א לא מצריך שום חתיכה גם כשבא לבשלה אחרי הצלייה. אבל חוץ מהערוך השלחן כל האחרונים דחו את הט"ז ופסקו להיפך והבהירו שהרמ"א חילק בין רוצה לבשלה שהצריך קריעת שתי וערב ובין רוצה לאכלו צלי שלא צריך שום חתיכה. (מנחת

ט. ובתורת חטאת ג"כ התקשה בזה ופירש שסומכות על מה שרגילין כל פעם ליטול ולחתוך ממנה הגידים והקנקנות באותה צד שהמרה תלויה בו וחותכים מעט מבשר הכבד עמהם. שהש"ך כתב זאת להיות כוונת הרמ"א בחתיכת המרה ותוכן הדברים הוא שכן עשו חיתוך בפועל כשרצו לבשל והוא הסרת המרה עם חלק מהבשר של הכבד.

י. ויש מי שרצה לטעון שיש היתר לזה מדברי הזר זהב על האיסור והיתר שהסביר את דעתו, ומדברי הברית מלח שהסביר את פסק הרמ"א (המבוססת על האיסור והיתר ולכן שניהם שכיוונו לאותו הסבר כנראה כיוונו להסבר האמיתי בשיטה זו). והסבירו שהצורך בשתי וערב לבישול הוא שכיון שהכבד מותר בחצי צלייה, יכולים לצלות חצי ואחר כך לבשל והדם שלא פירש עדיין יפלוש ויצא ויאסור אבל כשצולה לאכל כך, מה שהיה צריך לצאת יצא בחצי הצלייה. ומה שלא יצא אינה אסורה כיון שלא פירש. וכיון שיש אפשרות שדם הנשאר יצא בבישול ויאסור חייבו חכמים לקרוע שתי וערב כדי שכל הדם יצא בחצי צלייה ואז גם אם מבשלה אח"כ לא יהיה דם שיפלוש ויאסור. ות"ח זה ראה חילוק זה שאמרו ורצה להצדיק בזה את אלו שמבשלים כבד בלי שיחתכו לפני הצלייה באמרו שכיון שצולים אותה לגמרי הרי מותר לבשלה בלי חיתוך... אבל טעות גדולה טעה בזה כי הם לא באו לחלק ולומר מתי צריך חתיכה לבשל ומתי לא. הם באו להסביר את המסתתר מאחורי פסק האיסור והיתר הארוך והרמ"א שהיתירו לצלות בלי שום חיתוך ואסרו לבשל בלי חיתוך. הם הבינו שזה המקרה שחכמים הצריכו שתי וערב. אבל פשוט וברור הוא שאין לנו להתעמק בהסבר הדברים ולעשות מזה הגדר מתי חייבים ומתי לא. אלא הגדר היניחו לנו באופן ברור והוא שאם באים לאכל צלי אין צריך שתי וערב ולא משנה אם צולה חצי או לגמרי ואם באים לבשלה אחרי שצולים את חייבים לקרוע אותה שתי וערב וגם בזה לא משנה איזה סוג צלייה צולים. ולבא ולומר שכל דינם הוא כשצולה חצי בישול הוא טעות חמורה כי אין שום נ"מ בדין זה בין סוג הצלייה. והא לך לשון הברית מלח שהסביר את הרקע לפסק הרמ"א אבל הגדר הוא כמו שהרמ"א אמר את ההלכה. וז"ל.... וזה אינו רחוק לאוקמי בחצי צלייה כיון דמייירי לבשלה אח"כ ודאי

אשר על כן יוצא לדין להפוסקים שתי וערב אסור לבשל אותם. ואף כהרמ"א שכבד בלי שתי וערב מותרת בצלייה אם אוכלה כך. אבל אם בכוונתו לבשלה חייב לחתוך אותה שתי וערב או להוציא המרה עם חלק בשר הכבד וכו' לפני הצלייה. וכיון שבכבדים המשווקים היום לא עשו להם חתיכת שתי וערב אסור לבשל אותם. ואף שמדינא יש תקנה להסיר הסמפונות ואז מותר לבשלה. אבל למעשה קשה מאד להוציא סמפונות כבד עוף אחרי הצלייה ולכן בפועל אין לה תקנה ואסורה בבישול לדעת רוב ככל הפוסקים. ומותרת באכילה צלוי כמות שהוא.



יש לחוש שלא יצלה יפה... ומשום הכי קבע הרב (הרמ"א) לדינא להצריך קריעה או נקיבה קודם דאז יצא שפיר אע"ג דלא נצלה היטב משא"כ בסעיף ג' מיירי מלאכלה צלי.... ולא חיישנן דלא יצלה היטב... ורואים שהחילוק לדין הוא אם מבשל או לא. והסיבה שקבעו כך הוא חשש אם לא יצלה לגמרי ויבשל כך אבל בודאי שאין לנו לחלק ולומר שאם צולה צלייה גמורה אז מה שחייבו חכמים אינו נוגע. ואם מתבוננים בזה, למה שלא תהיה אותו חשש גם היום? אם נותנים היתר לבשל כבד אחרי צלייה גמורה בלי חתיכה יהיה אות חשש עוד פעם שיש לחשוש שיצלה חצי צלייה ויבשל. ואם לא חילקו בזה בדין שאמרו אין לנו לעשות חילוק זה לצמצם את הדין שאמרו.

המתנת שש שעות אחר אכילת צ'יפס [french]
שטוגן בשמן שטוגנו בו בשר עוף [fries]
[schnitzel]

הרב מנחם מנדל אייברמסאן

מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד

א] תבשיל של בשר

חוב ליטול ידיו. ועיין בשו"ת אג"מ (יו"ד חלק ב סימן כו) שביאר שאין המחלוקת במציאות אם יש טעם מושך, אלא המחלוקת היא האם אוסרים משום 'לא פלוג'.

והשו"ע (יו"ד סימן פט סעיף ג) פסק כר"ת, דבין תבשיל בשר לגבינה או בשר אחר תבשיל של חלב, אין צריך המתנה ביניהם, רק צריך ליטול ידיו. אולם הרמ"א פסק כשיטת רבינו שמואל [וכן ביאר הגר"א שם], דצריך נטילה בין תבשיל בשר לתבשיל חלב ובין תבשיל חלב לתבשיל בשר, ונהגו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר כמו אחר בשר עצמו, ואין לשנות ולפרוץ גדר. וכתב הכף החיים (שם ס"ק נה) דגם הבית יוסף באו"ח סימן קעג הביא כדברי הרמ"א, וכ"כ הפר"ח שמנהג זה מיוסד על פי הדין, וכ"כ הברכי יוסף שכן נהגו להחמיר כדברי מרן בית יוסף והרמ"א. ונמצא לדינא, אם טעם בערב שבת מה'טשולנט', אף שאכל רק התפוחי אדמה, צריך להמתין שש שעות אחריו.

איתא בגמ' (חולין קה, א) תניא, מים ראשונים ואחרונים חובה, אמצעיים רשות, אמר רב נחמן (שם קה, ב) לא שנו [שהוא רשות] אלא בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה חובה, ע"כ. ותו' (שם ד"ה לא שנו) הביא מרבינו שמואל שפירוש דאמצעיים רשות היינו ששניהם בשר או גבינה, אבל בין תבשיל של בשר לגבינה שלפניו, יש חובה ליטול ידיו, ותבשיל של בשר לגבינה שלאחריו, אפילו נטילת ידים לא מהני, וצריך להמתין עד סעודה אחרת. ור"ת חולק על רבינו שמואל, משום דבין תבשיל לגבינה משמע תבשיל תחילה, ועוד דבין תבשיל לתבשיל בשניהם בשר או גבינה, למה יש לו ליטול ידיו כלל. ולכן פירוש ר"ת, דבין תבשיל לתבשיל היינו בין תבשיל דבשר לתבשיל של גבינה, דכיון דאין הבשר בעין וליכא אלא טעם, לא החמירו שיהא חובה ליטול ידיו בינתיים, אבל בין תבשיל דבשר לגבינה, שהגבינה בין, יש

[ב] הש"ך

על מנת לאכל גבינה אחריו. ולכן אין שום ראייה שהתיר הרמ"א אף בקדירה שלא הודחה יפה. [אולם למעשה הסכים המנחת יעקב לדינא של הש"ך, דאף קדירה שלא הודחה יפה אין צריך המתנה אחריו].

אכן הפמ"ג (סימן פט ש"ד ס"ק יט) מיישב הש"ך מקושיית המנחת יעקב, דאח"כ לפי הרמ"א בסימן צה, אינו מותר לכתחילה לבשל התבשיל בקדירה בשרית לאכלה בגבינה, אבל השו"ע ריש סימן צה ס"ל להתיר, ואעפ"כ הביא הבית יוסף באו"ח סימן קעג דינו של הרמ"א. ובזה בא הרמ"א לומר, דאף לפי השו"ע אין צריך המתנה אחריו.^(א)

והנה הש"ך הביא שמבואר מהשו"ע ריש סימן צה דקדירה שהודחה יפה, מותר לאכול התבשיל שנתבשל באותו קדרה עם גבינה, ורק קדירה שלא הודחה יפה אין לאכלה בגבינה. וכתב השו"ע דקדירה שיש בו שישים כנגד הלכלוך של בשר, דינו כקדירה שהודחה יפה. ולכן מוכרח לומר דמה שנתחדש הרמ"א בסימן פט, שאין צריך להמתין אחר אכילת תבשיל שנתבשל בקדרה שלא הודחה יפה, היינו שאין שישים כנגד הקדירה, דאל"כ דינו כקדירה שהודחה יפה, ואף מותר לאכלה עם גבינה. ושור"ר שכ"כ היד יהודה (שם פירוש הארוך ס"ק ה)

ושב הוסיף הרמ"א (שם) וז"ל, מיהו אם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה, ואין בו מנהג להחמיר, עכ"ל. וכתב הש"ך (ס"ק יט) וז"ל [עם ביאורים במוסגר], לקמן ריש צה יתבאר דאפילו לאכלו עם גבינה מותר דהוי נ"ט בר נ"ט [וא"כ דברי הרמ"א צ"ב, דלא רק שאין צריך להמתין שש שעות אחריו, אלא אפילו לאכלה עם גבינה מותר, וא"כ מה חידוש הרמ"א], ונראה דהא דאשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אחר כך, היינו אפילו נתבשל בקדרה שלא הודחה יפה דהוי קצת ממשות של איסור, דבכה"ג אסור לאכלו עם גבינה כמבואר לשם [דכך איתא בשו"ע בריש סימן צה, דרק כשהקדרה הודחה יפה מותר לאכלה בגבינה, ואם לאו ואין שישים, אסור לאכלה עם גבינה], ושרי הכא, עכ"ל.

והמנחת יעקב (על התורת חטאת כלל עו ס"ק יג) כתב שקושיית הש"ך ליתא מעיקרא, שהרי מבואר לקמן בסימן צה (סעיף ב), דרק בדיעבד יכול לאכול תבשיל שנתבשל בקדירה בשרי עם גבינה, דהוי נ"ט בר נ"ט, אבל לכתחילה אסור לבשלה כדי לאכלה בגבינה. וא"כ י"ל שהרמ"א בסימן פט בא לחדש דעכ"פ מותר לכתחילה לבשרה 'בקדירה' בשרית

א. והבית מאיר תירץ דברי הש"ך וז"ל, ולי נראה דהש"ך סובר דזה הוי כמו דיעבד, כיון דאכל תבשיל שנתבשל בקדירה של בשר, אם נאסר לו לאכול אחריו גבינה אין לך דיעבד גדול מזה, דמותר שם (ברמ"א) בדיעבד, והוקשה לו [הש"ך] דזה נמי פשיטא, עכ"ל.

והפתחי תשובה (סימן פט ס"ק ז) בדעת הש"ך. וע"ע לקמן בזה. ועיין בהערה לעוד מהלך בדברי הרמ"א.²

ג] ביאורו של היד יהודה ודעימיה

ונתקשה היד יהודה בכוונת הש"ך, דא"ל שהרמ"א איירי שאין שישים כנגד הלכלוך בשרי, הרי יש טעם בתבשיל, והרמ"א כתב לעיל מיניה דצריך להמתין שש שעות אחר תבשיל של בשר, כיון שיש טעם בתבשיל, וא"כ ה"ה בקדירה שלא הודחה יפה. וכתב היד יהודה וז"ל, שאני שם כיון דנותן השומן בכיון לאכלו, לכך נחשב כבשר ממש ואסור לאכול אחריו גבינה, שלא יבוא לאכלם ביחד, משא"כ כאן דאין כוונתו כלל לאכול זה, ואדרבא דרך בני אדם להקפיד להדיחו יפה משום נקיות, אך זה לא טרח להדיחו יפה, כיון שאין כוונתו לאכילת טעם הבשר כלל, אין לגזור בו

שלא לאכול אחריו גבינה, וזה שדקדק הש"ך וכתב 'שלא הודחה יפה', דהוי קצת ממשו של איסור, דודאי אם נשאר להדיא בעין בשר או שומן ומבשל בו, על זה לא נאמר, אלא היכא דלא טרח להדיחו יפה להסיר הכל, דלא כראיתי לאחד שטעה בזה הרבה, וכתב להתיר מחמת זה גם אם נותן בכיוון שומן בתבשיל, עכ"ל.

וכן למד במקדש מעט (הגהות על ספר דעת קדושים) וז"ל, ור"ל דאף דליכא בתבשיל ס' נגד המעט בעין שלא הודחה יפה, אין זה אוסר רק לענין לאכלו עם גבינה, אבל לענין לאכול גבינה אחריו, לא החמירו כיון דהנדרבך דבר מועט ולא נעשה תבשיל זה על דעת שיהיה בו טעם בשר, ולא נקרא שם תבשיל בשר עליו לחוש שאם נתיר לו לאכול גבינה אחריו יבוא לאכול בשר וגבינה יחד, עכ"ל. וכ"כ בספר מגילת ספר (הל' בשר וחלב עמוד יח ד"ה ובש"ך). וכן למד הדברי משה

ב. אולם היד יהודה (פירוש הארוך ס"ק ה) העיר על הפמ"ג הנ"ל, שהרי ז"ל הבית יוסף או"ח סימן קעג (שהוא מקור של הרמ"א), מיהו אם אין בשר בתבשיל, אע"ג שנתבשל בקדירה וכו', לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריה גבינה, ואם מותר לאכול עם גבינה, כתב רבינו [הטור] בסימן צה, עכ"ל. ואי מיירי בקדירה שיש בה לכלוך בשר כהש"ך, אין זה ענין לסימן צה, דשם איירי בינינו נ"ט בר נ"ט.

וכדי ליישב קושיית הש"ך, דמה חידוש הבית יוסף [והרמ"א] שומתו לאכל תבשיל שנתבשל בקדירה עם גבינה, כתב היד יהודה, ד"ל שתפס הדין הברור שאין בו חילוקים לענין נ"ט בר נ"ט, אבל לענין אכילתו עם גבינה ציין הבית יוסף בסימן קעג לסימן צה, דשם נתבאר שיש כמה חילוקי דינים כגון בין עלו לנתבשלו וכיוצ"ב, ולא רצו להכניס לזה כאן בסימן פט. ובאמת מחמת קושיא זו על הש"ך מהבית יוסף, פסק בהגהות יד אברהם לא כהש"ך. וכן נקט היד יהודה, אא"כ אינו מרגיש טעם הבשר, עיין לקמן. ורעק"א ובית מאיר למדו עוד מהלך בדעת הרמ"א, דקמ"ל שאפילו אם בשלו בכלי הבשר דבר חריף, דבכה"ג ליכא היתרא דנ"ט בר נ"ט, שהרי הדבר החריף מוציא מהכלי עיקר טעמו, ונחשב עדיין כנותן טעם ראשון, וכמש"כ הרמ"א בסימן צה סעיף ב, ואסור לאוכלם עם גבינה, ואפ"ה אין צריך להמתין שש שעות. ולפי דבריהם אין שום מקור לדברי הש"ך.

הבשר, רק שלא טרח להדיחו, חז"ל לא גזרו להמתין שש שעות, דאין מה לחוש שמא יבוא לאכול בשר עם גבינה, שהרי אין הבשר ניתן שם כדי לאכולה עם התבשיל. וע"ע בזה לקמן (אות ח והערה 12).

ד] כשאינו מרגיש טעם בשר

והיד יהודה האריך לדון בעצם חידושו של הש"ך, ולמעשה חולק על הש"ך כשאין שישים נגד הלכלוך, ע"ש. ושוב כתב וז"ל, מיהו זה נראה, דאם אכל ולא הרגיש בו טעם בשר, הגם שאין סומכין אף על טעימת ישראל כמו שיתבאר אי"ה (סימן צו ס"ק ז), בזה ודאי כיון שלא הרגיש טעם בשר בו, מותר לאכול אחריו גבינה, עכ"ל. ונראה כוונתו, דכיון שחיוב המתנה אחר תבשיל של בשר הוא רק מנהג, דמעיקר הדין אין צריך המתנה אחריו, וגם כיון שהש"ך מתיר אף כשאין שישים בתוך התבשיל כנגד הלכלוך, ולכן אם אינו מרגיש טעם אין צריך להחמיר. וכן פסק בספר פסקים ותשובות (סימן פט סעיף יד).

ודומה לזה מצינו במ"ב (סימן תקנא ס"ק סד, ושעה"צ ס"ק סח), דאף שנוהגין שלא לאכול תבשיל של בשר מראש חודש אב לתשעה באב, אבל אם התבשיל רק נתבשל בקדירה של בשר פשיטא דשרי. וכן כשיש שישים כנגד הבשר יש להתיר. ואף כשאין שישים, כל שקפילא ישראל טועם ואין בו טעם בשר שרי,

(הלברשטאם, סימן מה אות ב) בדעת הש"ך, ושוב הביא שכן מצא היד יהודה הנ"ל.

וכדי להבין דבריו יש להקדים, שנחלקו הראשונים בטעמו של דין המתנת שש שעות אחר אכילת בשר קודם שיאכל חלב. וביאר רש"י (חולין קה, א) והובא טעם זה גם בטור, מפני שאחר אכילת בשר נשארת שכבה דקה של שמנונית דבוקה לתוכו של הפה, ונמשך מזה טעם הבשר בפה זמן ארוך, והאוכל גבינה וטעם זה עדיין בפיו, נראה כאוכל בשר וחלב ביחד, ואסרוהו חכמים שמא יבוא לאוכלם ביחד ממש, ושיערו חכמים שבעבור שש שעות כבר נתעכל לגמרי אותו שומן שבפה ומותר אז לאכול גבינה. והרמב"ם הובא בטור ביאר הטעם בזה, משום דחיישינן שנשאיר ממשות של בשר בין השיניים, שכן דרך הבשר להיות נאחז שם, ואפילו ינקר ויחצוץ בין שינו להוציאו אין סומכים ע"ז דשמא לא ניקר יפה, ולפיכך אסור לאוכל גבינה עד שימתין שש שעות, אבל אחר זמן זה נחשב הבשר כמעוכל ולא שם בשר עלה עוד. ע"ע בזה בספר בדי השלחן.

ובהקדמה זו מובן דברי היד יהודה ומקדש מעט. דהש"ך פירוש בדעת הרמ"א, דאף שבאכילת תבשיל של בשר לכאורה אין טעם להמתין שש שעות אחריו, שהרי אין בשר בין שיניו, וגם אין טעם שנשאיר בפה, מ"מ גזרו חז"ל להמתין שש שעות, דשמא יבוא לאכול בשר ממש עם גבינה. אבל קדירה שלא הודחה יפה, כיון שאין כוונתו לאכול

עכ"ל.⁶) ואפשר שס"ל המ"ב, דאף שברוך כלל לא סמכין על טעימת קפילא, מ"מ בתבשיל של בשר שאינו אלא מנהג שלא לאכלה בתשעת הימים, יש לסמוך על טעימת ישראל. ושו"ר בדרכי תשובה (סימן פט ס"ק מב) אחר שהביא היד יהודה הנ"ל, ציין להפמ"ג (סימן תקנא א"א ס"ק כט). ודברי הפמ"ג הוא

המקור להמ"ב הנ"ל. וגם בשו"ת דברי משה האריך שסמכין על טעימת ישראל בניד"ד, כמו שהארכנו בזה בהערה.⁷)

ה) בית לחם יהודה

ראיתי בבית לחם יהודה (ס"ק טו) שאחר שהביא הש"ך כתב וז"ל, ונראה לי, דוקא שאין נותן טעם ממשות

ג. ואף שכתב המ"ב שצריך טעימת קפילא, דהיינו מי שבקי בטעמים, למעשה נקטין שסגי בטעימת ישראל אף שאינו קפילא, כמו שכתבנו בסוף הערה הבאה, וכן יוצא מיד יהודה הובא לעיל בסמוך.

ד. ובשו"ת דברי משה (סימן מה אות ג) כתב וזת"ד, שסתמת דברי הש"ך שלא חילוק בין שיש שישים או לא משמע שדעתו להקל בכל אופן. והיינו מטעם שהולך לשיטתו (סימן צו ס"ק ה, סימן צח ס"ק ה) בדעת הרמ"א, דהא דאין סומכים עכשיו על טעימת קפילא, הוא דוקא עכ"מ, אבל על טעימת ישראל סמכין אף האידנא. ומעתא שפיר י"ל דהש"ך כאן לשיטתיה אזיל דסמכין על טעימת ישראל, ומש"ה ס"ל דאם אכל תבשיל שנתבשל בקדירה שנשאר בה ממשות מבישול הבשר, מותר לאכול אחריו גבינה מיד, והיינו כשלא הרגיש בו טעם בשר, דאילו הרגיש בו טעם בשר, פשיטא דהוה תבשיל של בשר דאסור לאכול אחריו, ואפילו אם היה בו שישים, וכמש"כ הש"ך (סימן צח ס"ק ד). [א. ה. וכן העיד הגר"י קוזלוביץ שליט"א (דומ"ץ בלייקוואד) שכן שמע מהג"ר אשר זימרמאן זצ"ל שהש"ך אזיל לשיטתיה]. והן אמנם דמדברי הש"ך לגבי צנון (סימן צו ס"ק ה) שנחתך בסכין של בשר, משמע דמתיר טעימת ישראל רק בדיעבד, מ"מ כבר כתב שם בחידושי הגרעק"א דשאני התם משום דחיישינן שלא התפשט הבליעה רק כדי נטילה, אבל בבשלו ירק עם בשר, וטעמו הירק ולא נרגש בו טעם בשר, מותר לכתחילה לבשל הירק עם חלב, כן הוא דעת הש"ך וכמו שמבואר בספרו הארוך, ע"ש. ומעתה הדברים ק"ו לענין לאכול אחריו דבודאי דמותר ע"י טעימה. ומסתברא מילתא דאף לדעת הגרעק"א החולק על הש"ך וסובר דהרמ"א לא מתיר טעימת ישראל רק לענין דיעבד, דרק אם כבר נתבשל הירק עם חלב מותר בדיעבד, אבל לכתחילה אסור, מ"מ יסבור דכאן מותר אף לכתחילה, דלא יהא חמור איסור אכילת הגבינה אחר תבשיל של בשר שאינו אלא ממנהג, יותר מן ההיתר לאכול את התבשיל שיש בו חשש איסור בשר בחלב מן התורה, דאם אנו סומכים שם על הטעימה להתיר את התבשיל, כ"ש שנסמוך על הטעימה כשלא נרגש טעם בשר, להתיר כאן לאכול אחריו. ויש להוסיף, דמסתבר לומר דאף לדעת הלבוש וסיעתו דאין לסמוך האידנא אף אטיעמת ישראל, וכ"כ לשיטת הפמ"ג (סימן צח שפ"ד ס"ק כט) וחידושי רעק"א (שם סעיף א), היינו דוקא במאכל דתערובת איסור, אבל לענין לאכול אחר תבשיל של בשר שאינו אלא מנהג, כו"ע מודו דסמכין על טעימת ישראל, ואפילו בפחות משישים. ותלי"ת שמצאתי את שאהבה נפשי מדברי הפמ"ג עצמו בענין אחר (משב"ז סימן צו ס"ק א), בדין אם אפו בשוגג פת בתנור שטחו בשומן, שכותב שם וז"ל, י"ל דמהני טעימה ואפילו לאוכלו עם בשר או עם חלב, עכ"ל. הרי לנו דברים ברורים דהתיר במפורש לסמוך על הטעימה לאכול את הפת ביחד עם חלב, וא"כ על אחת כו"כ לאכול חלב לאחר אכילת תבשיל שנתברר לנו ע"י טעימה שאין בו טעם בשר, דבודאי שרי. ושוב הביא מהפמ"ג לענין אכילת תבשיל של בשר בתשעת הימים כמו שהבאנו למעלה, עיין שם. ושוב הביא (באות ד) דאף שלא התכוין להבחין אם יש בה טעם בשר, אלא שאח"כ אומר שלא הרגיש טעם בשר, יש לסמוך על כך, הגם שכתב הש"ך (סימן צד ס"ק כח) לענין סכין, שלא סמכין עליו כשלא הבחין בשעת מעשה, דכל מילתא דלא

הודח יפה רק קצת לחלוחית טוח על פניו, דאלו אם יש חשש של בשר או שומן הרבה בעין בתוך הקדירה ודאי גם הש"ך לא היה מתיר, אלא מיירי בקצת לחלוחית טוח על פניו דבטל במיעוטו, עכ"ל. [וע"ע לקמן (אות ח) בדברי האורח מישור].

ואח"ז מצאתי בספר אור עולם (ניסן, עמוד עט) שג"כ כתב דאף הבל"י לא כיוון לפרש דברי הש"ך דאיירי בשישים, ואף לא בא לומר שכאשר אין שישים אין להקל, רק ר"ל דאם סו"ס הרגיש טעם בשר בתבשיל ממש אזי צריך המתנה. וכ"כ בספר יבקש תורה (הל' יו"ד עמוד כט ד"ה ולענד'), דהבל"י בא לפרש הש"ך, דכל שאינו נותן טעם ממשות בתבשיל הרי דאע"פ דליכא שישים כנגדו בכל זה

בתבשיל, אלא רק לחלוחית טוח על פניו, אבל אם נותן הממשות טעם בתבשיל הוי כמו שומן, עכ"ל. ודבריו הובא בכף החיים (ס"ק ס). וכנראה ביאור דבריו, דס"ל דאה"נ הש"ך איירי דאין בו שישים כנגד הלכלוך, דאם לאו הדרא קושיא לדוכתא, דמה חידוש הרמ"א, וכמו שכתבנו לעיל (אות ב), אבל אעפ"כ איירי שאינו מרגיש טעם הבשר בתוך התבשיל, דבטל בהתבשיל, דאם יש הרבה לכלוך ועי"ז מרגיש הטעם בתבשיל, אע"פ שלא נתן הלכלוך בהתבשיל בכוונה, מ"מ במציאות הרי אוכל ממשות של בשר, וצריך המתנה אחריו. ויוצא מדבריו, שהכל תלוי אם הלכלוך בהקדירה נותן טעם בהתבשיל או לא. וכעין זה כתב האורח מישור (על הדרכי משה) וז"ל, שלא

רמא עליה דאיניש לאו אדעתיה, אמנם מסתבר מילתא דבניד"ד י"ל שנאמן. דהרי כתב שם הפמ"ג ד"ל דהיינו דוקא באיסורי תורה, אבל באיסורי דרבנן לא אמרינן דלאו אדעתיה, ע"ש. ועיין בשו"ת בית יצחק (יו"ד סימן קכט) דפוסק מה"ט דהיא דטעם הישראל תערוכת איסור דרבנן בשוגג ולא הרגיש טעם האיסור, דמותר אף שלא נתכווין בשעת האכילה. והן אמנם דבשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן שעז) אוסר בכה"ג אף באיסור דרבנן, וכ"כ הפמ"ג שם דכפי הנראה אף באיסור דרבנן כן, מ"מ מסתבר דבניד"ד דהאיסור הוא רק ממנהגא כו"ע מודו דנאמן ולא אמרינן בכה"ג דלא אדעתיה, ויש לסמוך גם אם לא נתכוון בשעת האכילה, עכ"ל.

והוסיף הגר"י קוזלוביץ שליט"א להביא ראיה דסמכין על טעימת ישראל בניד"ד, שהרי יוצא מהבית מאיר (הובא לעיל הערה 1) דמה דצריך להמתין שש שעות נחשב כבדיעבד, ואיתא בש"ך (סימן צו ס"ק ה) דבדיעבד סמכין על טעימת ישראל, א"כ אם אחד אכל מאכל שנחבש על בשר, ולא טעם בהמאכל טעם בשר, לא צריך להמתין שש שעות עד שיאכל גבינה. ושוב העיר לי הגר"מ ברקוביץ שליט"א, ששמע מהגר"ד פיינשטיין זצ"ל ומהגר"ר פיינשטיין שליט"א כנ"ל, דאם אכל תבשיל של בשר ואינו טועם טעם בשרי, אין צריך המתנה אחריו.

והנה, כתב הש"ך (סימן צח ס"ק ה) שסומכים על טעימת ישראל אף כשאינו מומחה הבקי בטעמים. והביא שכן כתב הב"ח. וכ"פ הפרי חדש (שם ס"ק ה). וכ"כ הפמ"ג (סימן צו ש"ד ס"ק ה, סימן צח ש"ד ס"ק ה). וכל זה שלא כהחכמת אדם (כלל נא סעיף ו) שכתב "ובלבד" שיהיה אותו הישראלי בקי להבחין בטעמים". ואפשר שגם החכמת אדם מודה בניד"ד סגי בישראל אף שאינו מומחה הבקי בטעמים, כמו שכתבנו למעלה מהיד יהודה. ואם כמה בני"א טועמים ולא הרגיש בו טעם, אף שקצת מרגיש טעם, הולכין אחר הרוב, כ"כ הכף החיים (סימן צח ס"ק יד).

להחמיר שדינו כתבשיל של בשר. וז"ל, וגם כתבשיל מצינו שאף שיש בו טעם האוסרו כמו בנתבשל בקדרה של בשר שלא הודחה שיש קצת ממשות של איסור שאסור לאכול עם גבינה, ומ"מ שרי לאכול גבינה אחריו, כמפורש בש"ך ס"ק יט, וכן אף למ"ד שאסור נ"ט בר נ"ט ע"י בשול או שנתבשל דבר חריף שלכו"ע אסור, נמי שרי לאכול אחריו גבינה כמפורש ברעק"א שם, כיון שאין בו טעם גדול וכו', עכ"ל. ומבואר שלמד שאין בו שישים כנגד הלכלך, דאת"ל שיש שישים, איך כתב האג"מ שיש טעם האוסרו, הרי כשיש שישים בטל בהתבשיל, ואין בו טעם. וכנראה כוונת האג"מ, דכיון שאין בו אלא טעם קלוש, חז"ל לא גזרו, וכעין דברי הבית לחם יהודה הובא לעיל (אות ה). ושמא האג"מ רק היקל כשגם לא ניתן שם בכוונה ליתן טעם בתבשיל, וכמו שביאר היד יהודה ודעימיה הובא לעיל (אות ג).

אין זה בכלל תבשיל בשר, ולא מצינו מנהג להחמיר אלא רק באם נותן טעם בתבשיל במציאות. ושוב הוסיף דזהו ג"כ כונתו הכפ' החיים שהביא דבריו. וכן ראיתי ככל הנ"ל בספר ישיר ישראל (עמוד עו-עז). (ה)

אכן הפתחי תשובה (סימן פט ס"ק ז) העתיק לשון הבל"י, והוסיף על דבריו וז"ל, ולפי"ז בתבשיל שיש בו שומן ואין בתבשיל שישים נגדו אין להקל, עכ"ל. ולא הבנתי בדיוק כונתו, דאם ר"ל שהבל"י ס"ל שכל דברי הש"ך איירי שיש שישים, זה צ"ב דהדרא קושיא לדוכתא, וכמו שהפתחי תשובה בעצמו בריש דבריו. וגם אינו משמע כן מלשון הבל"י כלעיל. ואפשר לומר שאף הפתחי תשובה מודה בדעת הבית לחם יהודה, שאם אינו מרגיש טעם בשר, אף כשאין שישים יש להתיר. רק שבדרך כלל כשאין שישים מרגיש טעם בשר. ועיי' צ"ע בזה.

[ו] שו"ת אגרות משה

בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב סימן כו) פסק כהש"ך, ומבאר דבריו דכיון שיש רק טעם קלוש של הבשר לא נהגו

[ז] האם נקטינן כדעת הש"ך

הא"ר (או"ח סימן קעג) חולק על הש"ך, ודעתו שדינו כתבשיל של בשר

ה. ושו"ר שכן למד בספר פסקים ותשובות (סימן פט הערה קצא), ושוב כתב וז"ל, וכן הבין בדעתו ביד אברהם, מדהעתיק בסוף דבריו את הבל"י הנ"ל, ודו"ק, עכ"ל. ונראה כונתו, שהרי היד אברהם למד בהש"ך שאיירי שאין שישים נגד הלכלך, אבל למעשה חולק על הש"ך, ובסוף דבריו מעתיק סוף דברי הבל"י, שאם מרגיש טעם הבשר צריך המתנה אחריו. ובא היד אברהם להביא שגם הבל"י מודה שאם מרגיש הטעם יש לאסור, והיינו שלמד בדעתו שגם הוא למד שהש"ך איירי שאין שישים, ואעפ"כ כשמרגיש טעם הבשר יש לאסור. וע"ע בדברי הבית לחם יהודה בשו"ת שערי יושר (חלק ד סימן קו ס"ק ג).

ח] האם הש"ך איירי בשישים

סתימת הש"ך משמע שאיירי אף כשאין שישים נגד הלכלך, וכמו שהוכחנו לעיל (אות ב). וכן למד היד יהודה, פתחי תשובה, יד אברהם, ערוה"ש, ערך ש"י, בדי השלחן (ס"ק פט), ועצי העולה (כלל ג סעיף ו). וכן נראה סתימת החכמת אדם וקיצור שו"ע שלא חילקו בין שישים לפחות משישים. וכן משמע משו"ת אג"מ הובא לעיל (אות ו). וכן הביא בספר בשר בחלב (הופשטטר, עמוד ע הערה קלה) שכן הורה הגר"ע אויערבאך שליט"א. אולם הפמ"ג (או"ח סימן קעג מש"ז ס"ק א) למד דהש"ך איירי בדאין בו שישים. אמנם צ"ע, שהרי הפמ"ג על הש"ך ביו"ד משמע שלמד דברי הש"ך אף כשאין שישים. וגם הבן איש חי (ש"ב, שלח, סעיף יב) למד הש"ך שאיירי בשיש שישים.¹

ובאמת שגם הב"ח (סימן פט אות ד) כתב נמי כהש"ך, דאם לא הודחה יפה אין צריך להמתין שש שעות, אולם

שצריך להמתין שש שעות, אא"כ יש בו שישים.¹ וכן פסק בהגהות יד אברהם. וגם הבית מאיר כתב שאם אין שישים דינו כאכילת תבשיל של בשר ממש וצריך המתנת שש שעות. וכן פסק היד יהודה, אא"כ אינו מרגיש טעם בשר. וכן נראה שכן ס"ל הבית לחם יהודה, הובא כל זה לעיל (אות ה).

מ"מ הרבה פוסקים הסכימו להש"ך: הב"ח (סימן פט), הפר"ח (סימן פט ס"ק יט), המנחת יעקב (כלל עו ס"ק יג), חכמת אדם (כלל מ סעיף יג), מקדש מעט (סימן פט ס"ק יא), מחצית השקל (על הש"ך), אורח מישור (על הדרכי משה), ערך ש"י (סימן פט סעיף ג), קיצור שו"ע (סימן מו סעיף י), ערוך השלחן (סימן פט סעיף יג), החפץ חיים בספר נדחי ישראל (פרק לג סעיף ה), ושו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב סימן כו). וכן הביא בספר בשר בחלב (הופשטטר, עמוד ע הערה קלה) שכן הורה הגר"ע אויערבאך שליט"א.

1. ועיין באורח מישור (על הדרכי משה) ובספר הוראה ברורה (סימן פט ביאורים ד"ה שנתבשל) מה שדן בראיית הא"ר מהראשונים.

2. כתב הבן איש חי (שם) וז"ל, תבשיל שאין בו בשר ובשלוהו בקדירה של בשר שלא הודחה יפה, ראוי להצריך רחיצת ידיים וקינוח והדחת פה ואז יאכל חלב מיד, והיינו דוקא אם יש שישים בתבשיל ההוא כנגד לכלוך הקדירה בבשר, דאם אין שישים צריך לשהות שעה אחת לפחות, והמחמיר לשהות שש שעות תע"ב, עכ"ל. הרי שלא היקל אלא כשיש שישים נגד הלכלוך, ופחות משישים ס"ל שאין צריך להמתין מדינא רק שעה אחת. וצ"ב בפשרה זו, דאת"ל שהש"ך היקל רק כשיש שישים, א"כ כשאין שישים צריך המתנת שש שעות. ואפשר משום שהבן איש חי ידע שיכול לפרש הש"ך כשאין שישים, ואף שלא ס"ל כוותיה, עכ"פ אין צריך המתנת שש שעות, וסגי לסמוך על הראשונים שס"ל שלעולם אין צריך להמתין אלא שעה אחת.

עוד) כתב כדברינו בדעת הב"ח. ושוב עיינתי עוד פעם במקדש מעט, וגם הוא למד שהב"ח איירי שאין בו שישים כנגד הלכלוך, ומה שכתב "בטל במיעוטו", היינו שנתבטל ברוב בתבשיל, ואפילו כשאין שישים באופן שהוא מיעוט ממש, ובכה"ג רק עם גבינה אסור, ורק לאחריו מותר לאכול גבינה. [נעיין לעיל (אות ג) שהבאנו ביאורו של המקדש מעט בהסבר הדברים שאין צריך המתנה אחריו].

ובשו"ת דברי יואל (יו"ד סימן מה אות ב) בתירץ הא' ג"כ למד דהש"ך איירי שיש שישים כנגד הלכלוך, ואעפ"כ מרגישים הטעם בשר, וכמו שכתב הש"ך (סימן צח ס"ק כח), דאף דכל איסורין דלא עבידי לטעמא בטלים בשישים, היינו לפי שמסתמא אינם נותנים טעם ביותר משישים, אבל אם מרגישים הטעם פשיטא דאסור. ובזה חידוש הש"ך דאע"פ אין צריך להמתין שש שעות. דכיון שיש שישים הוא רק טעם קלוש, וחז"ל לא גזרו המתנת שש שעות בטעם קלוש כזה. וגם בדעת קדושים (סימן פט סעיף ג) בתירץ הב' למד הש"ך דאיירי ביש שישים, ע"ש.

ולפי הנ"ל יוצא עוד הסבר בדעת הש"ך [אף את"ל שהש"ך איירי כשאין שישים נגד הלכלוך], דאף שלמעשה אכל קצת ממשות של בשר, מ"מ חז"ל לא גזרו להמתין אחריו, כיון שהיה רק מעט מן המעט [כלשון ה"ח "דבטל במיעוטו"], וגם לא כיון לאוכלה, ואינו אלא טעם קלוש. וכעין מה שכתב

הוסיף הב"ח "דהוי קצת ממשו של איסור ואע"ג דבטל במיעוטו" מ"מ אסור לאכלו בחלב וכו', אבל לאחריו שרי". ונתקשה היד יהודה (פירוש הארוך ס"ק ה), דמשמע מדבריו שהלכלך של הקדירה בטל בשישים כנגד התבשיל, וזה צ"ב, שהרי מבואר בשו"ע ריש סימן צה, דאם יש שישים מותר לאכלה עם גבינה. [וכן הקשה הפתחי תשובה על גוף דברי הש"ך, הובא לעיל (אות ב)]. אולם בספר משמרת הבית (קארפ, בשר בחלב, עמוד קב-קג) ג"כ מדייק מהב"ח דאיירי שיש שישים, וכתב דטובא קמ"ל, דלעולם בדניכר ממש לא בטל, והרי הוא אוכל מעט מן הממש, וקמ"ל דכיון דטעמו בטל בס' אע"פ דאכל מעט מן הממש אין צריך המתנת שש שעות. אבל כשאין ס' דטעמו לא בטל, וגם יש מעט ממש, א"כ הוי אוכל ממש בשר ובעינן המתנת שש שעות. והביא שגם באורח מישור על הדרכי משה דייק כן מהב"ח, דמיירי רק בקצת לחלוחית דבטל במיעוטו, ולא כשיש חשש של בשר בעין או שומן הרבה בקדירה לדידן דגם בשומן של בשר דינו כבשר עצמו. ולמד המשמרת הבית שכן הוא הפירוש בדעת הש"ך.

אולם יש לדחות הדיוק מהב"ח [והאורח מישור], דאף שלשון הב"ח הוא "דהוי קצת ממשו וכו' דבטל במיעוטו", אין כוונתו דבטל בשישים, אלא כוונתו דאינו מרגיש טעם הבשר, וכמו שכתב הבית לחם יהודה הובא לעיל (אות ה). וגם בספר יבקש תורה (הל' יו"ד עמוד ל"ד)

שישים, ובפרט כשאני טועם טעם בשר בתוך התבשיל.

האגרות משה (אות ו). וכע"ז כתבנו לקמן (הערה 12) באריכות.

י' צ'פס שטוגן בשמן בשרי

ואחר כל מה שכתבנו, נראה לדינא שבנוגע לצ'פס [french fries], פלאפל [falafel], וטבעת בצל [onion rings] שטוגן בשמן שטוגן בו שניצל, לפי הש"ך ע"פ ביארו של היד יהודה, המקדש מעט, והדברי משה ועוד, אין צריך להמתין שש שעות אחריו, שהרי הצ'פס וכיוצ"ב שהתבשל בשמן שטיגנו בו שניצל, כיון שלא ניתן השניצל בשמן על דעת לקבל את טעם השניצל, רק ששוב משתמש באותה שמן רק כדי לחסוך השמן. ולפי"ז אין נ"מ מה שמצוי שמטגן השניצל באותו שעה שמטגן בו הצ'פס, או שנשאר למטה בתוך השמן חתיכת של שניצל, דעדיין קיים סברת היד יהודה הנ"ל.^ח וכן שמעתי מארבעה אנשים שעובדים במסעדות בשר, והם אישרו שאין בכוונתם ליתן השניצל בתוך השמן כדי ליתן טעם בהשמן. וכן שמעתי את זה גם מקייטרינג אחד.

ואף את"ל שהש"ך היקל רק כשיש שישים כנגד הלכלוך של בשר,

ט' סיכום כל השיטות

אחר תבשיל של בשר, הגם שלא אכל הבשר עצמו, נהגו להמתין שש שעות, כן כתב הרמ"א (יו"ד סימן פט סעיף ג), וכן נוהגין הספרדים (כף החיים שם ס"ק נה). והוסיף הרמ"א שתבשיל שנתבשל בקדירה של בשר אין צריך המתנת אחריו. וביאר הש"ך (שם ס"ק יט), דאיירי שהקדירה לא הודחה יפה משיורי בשר. והרבה פוסקים ס"ל כהש"ך (ב"ח, חכמת אדם, קיצור שו"ע, ערוה"ש, חפץ חיים, אגרות משה ועוד). ופשטות דברי הש"ך איירי אף שאין שישים כנגד התבשיל (ערוה"ש, יד יהודה, יד אברהם ועוד). אולם יש שלמדו בדעת הש"ך להקל רק כשיש שישים (פמ"ג באו"ח סימן קעג, דברי יואל בחד תירוצ, ספר משמרת הבית ועוד). ויש שחולקים לגמרי על הש"ך (בית מאיר, יד יהודה, יד אברהם ועוד). אולם גם בדעת החולקין על הש"ך, יש אומרים דאם אינו מרגיש טעם בשר, לכו"ע אין צריך המתנת שש שעות (יד יהודה ועוד). ולכן לדינא כיון שכל חיוב המתנה אחר תבשיל של בשר אינו מעיקר הדין, אלא שכך נהגו, הבו דלא לוסיף עליו, ויש להקל כהש"ך ואף כשאין

ח. והסברא בזה כבר כתבנו לעיל (אות ג) וכן ראיתי בספר מאור החיים (עמוד פ), דמה שנוהגין להמתין אחר אכילת תבשיל של בשר אינו מחמת שבאמת טעם הבשר שנבלע בו נמשך, כמו אחר אכילת בשר, אלא הוא משום דלא פלוג רבנן בתקנתם, כמו שכתב בשו"ת אג"מ (יו"ד חלק ב סימן כו), ולכן י"ל שרק בתבשיל שנתן הבשר בכוונה ליתן טעם נחשב להיות בתבשיל הנכלל בתקנה משום דלא פלוג רבנן. וע"ע בזה לקמן (הערה 12).

יא] פוסקי זמנינו המקילים

ובשבת קודש פרשת אמור תשפ"ד זכיתי לדבר בשאלה דידן עם הגר"ש מילר שליט"א, והשיב לי שאין צריך להמתין שש שעות אחר אכילת צ"פ שנטגן בשמן שטיגנו בו שניצל. ושאלתי אותו האם יש נ"מ אם יכול לטעום טעם השניצל, והשיב שאין צריך להמתין אף באופן זה, דסו"ס הטעם רק בלוע, עכ"ל. וכנראה כוונתו לדברי היד יהודה הובא לעיל (אות ג), כיון שלא נתן את השניצל על דעת שיתן טעם בהשמן חז"ל לא גזרו להמתין אחריו. ושוב שמעתי מגר"מ ברקוביץ שליט"א, שגם הוא דיבור בזה עם הגר"ש מילר שליט"א, והיה פשוט לו שצ"פ המטוגן בשמן שטוגנו שניצל אינו תבשיל של בשר, ואין צריך להמתין אחריו, ואף בלי דברי הש"ך היה אומר כן מעצמו, וביאר דבריו כמו שכתבו היד יהודה והמקדש מעט הובא לעיל (אות ג). וכ"כ בספר מאור החיים (עמוד עט-פ) כנ"ל בשם הגר"ש מילר שליט"א.

וכן שמעתי מהגר"צ שכטר שליט"א (ראש הישיבה יצחק אלחנן), דרך אם כוונתו

ואין זה שייך בשמן שמטגן בו הצ"פס, הרי כתב היד יהודה ועוד, דאף להחלוקין על הש"ך, עכ"פ אם טועם התבשיל ואינו מרגיש טעם בשרי, אין צריך להמתין שש שעות. ושמעתי מהגרמ"ח כהנא שליט"א (דומ"ץ בבית מדרש גבוה, לייקואוד) שנתן צ"פס שמטוגן בשמן בשרי לאדם אחד לטעום, ולאדם אחר צ"פס שמטוגן בשמן חלבי, ולאדם אחר מה שמטוגן בשמן פרווה, וכולם לא היו יכולים להבחין אם הצ"פס מטוגן בשמן בשרי, חלבי, או פרווה. וכנראה שכן המציאות שאי אפשר להרגיש טעם בשרי וחלבי, א"כ לכו"ע אין צריך להמתין אחריו. וכן שמעתי מכמה אנשים שעובדים במסעדות בשר, והם אישרו דסתם אדם אינו יכול לטעום טעם בשרי. אולם אפשר שמסעדה מפוארת בכוונה רצה ליתן טעם בשרי בתוך הצ"פס, וצריך לבדוק את זה. [וגם הבאנו לעיל (אות ה) שכתב הבית לחם יהודה כתב בדעת הש"ך, שאם מרגיש בשרי צריך להמתין שש שעות, וכיון שצ"פס אינו מרגיש טעם בשרי, אין צריך המתנה אחריו].^ט

ט. ועוד יש להוסיף על כל דברינו, דעיין בספר משמרת הבית (קארפ, בשר בחלב, פרק ב סעיף ב) שהביא מהרבה ראשונים, שאף שצריך להמתין שש שעות אחר אכילת בשר, מ"מ אחר עוף אין צריך להמתין, ואף שנהגו להחמיר בזה, מ"מ הביא ששמע מהגר"ש אלישיב זצ"ל, דיש לצרף שיטת הראשונים המקילים בזה בעוד צירופים. ולכן למשל אחר שינת הלילה, אף שלא עברו שש שעות, הגם שאין להקל לאכל גבינה אחר בשר בהמה, מ"מ אחר אכילת בשר עוף יש להקל. וא"כ ה"ה בניד"ד, רובו ככולו מה שמטוגן בשמן הוא שניצל ולא בשר בהמה, ולכן יש לצרף כל זה לכל הנ"ל.

וב"כ בספר פסקים ותשובות (סימן פט סעיף יב) וז"ל, ומאכל שנתבשל עם תבשיל של בשר, וכגון צ'יפס שטוגן בשמן שטיגנו בו שניצל, יש להסתפק אם דינו כתבשיל של בשר, או שבזה יש להקל שאין צריך המתנה כלל, ומסתבר יותר לקולא. ואם אינו מרגיש בצ'יפס טעם בשר, יש להקל בשופי, עכ"ל. וביאר, דכל המנהג להמתין לאחר תבשיל של בשר הוא משום לא פלוג, והבו דלא לוסיף עלה, ובפרט שבדרך כלל אין כוונת בנ"א ליתן בצ'יפס בשר [והביא בהערה היד יהודה], ורק משום שחש על השמן משתמש בו פעם נוספת, וכן נראה להדיא בשיורי ברכה (ס"ק כד) הובא בדרכי תשובה (ס"ק מא). (יא)

לטגן הצ'יפס בתוך השמן כדי ליתן טעם בשר בתוך הצ'יפס צריך להמתין שש שעות, ואם לאו יוצא מהש"ך שאין צריך להמתין שש שעות. וזה כמו שלמד היד יהודה ודעימיה בדעת הש"ך. וכן שמעתי להורות מהגרמ"ח כהנא שליט"א (דומ"ץ בבית מדרש גבוה, לייקואוד). וכן פסקו בשו"ת שערי יושר (חלק ד סימן קו) ובשו"ת ברכת יהודה (חלק ז יו"ד סימן ב) ע"פ היד יהודה, ע"ש. וכן האריך טובא בקונטרס ישיר ישראל (סתהון דבאח, עמוד עד והלאה), ומסיק כדברינו, והביא שכן הורה הג"ר שלמה זמן אולמן זצ"ל להקל ע"פ הש"ך. וכן הובא בשם הג"ר אברהם יהושע העשל ביק שליט"א (מהגר"י קזלוביץ שליט"א). (י)

י. וכנראה אף הגר"ש אלישיב זצ"ל ועוד הרבה פוסקי זמנינו ס"ל כן, עיין במה שכתבנו לקמן (אות יב ד"ה ובאמת והערה שם).

יא. עיינתי בגוף השינוי"ב וראיתי שדן לגבי מלח שמלחו בו בשר לקיום, ואח"כ מנפצים אותו ומשתמש בו למאכלי בשר, והיה היום ובישלו ירקות ונתנו בו מהמלח הנ"ל להטעימו, ופסק שם בשו"ב דמותר לאכול אחר אכילת ירקות גבינה בסעודה אחת. וביאר וז"ל, נראה דאין להחמיר בניד"ד, דהרי מור"ם התיר כתבשיל שנתבשל בלי בשר בקדירה של בשר, וכתבו האחרונים דאף בשלא הודחה יפה דיש בו קצת ממש שרי, וה"ה בניד"ד, עכ"ל. ומשמע מדבריו דאיירי במלח שאין שישים נגדו, ויש בו נותן טעם בירקות, דאי לאו הכי מה צריך לחפש טעמים להתיר, הרי ודאי שמלח שבלע טעם בשר, אינו חמור מבשר שנפל לתבשיל שיש שישים נגדו דאין בו בנותן טעם, ולא חשיב להתבשל של בשר, וכמו דאיתא בשו"ע (ריש סימן צה), וכמו שהבאנו בריש דברינו. [וכן מבואר בסימן קה סעיף יד, שאפילו מלח שבעל דם ונתערב כתבשיל, כל שיש כתבשיל שישים נגדו התבשיל מותר, א"כ כ"ש מלח שבלע בשר ויש כתבשיל שישים כנגדו, ודאי לא חשיב כתבשיל של בשר]. וצ"ל שלמד השינוי"ב, דאף בקדירה שלא הודחה יפה ונשאר בה ממשות בשר, איירי שהבשר נותן טעם כתבשיל, דאל"ה היכי יליף מהתם לנידון של מלח שבלע טעם בשר, הרי התם אינו נותן טעם, ובנידון של המלח נותן טעם. אלא כנראה שכוונתו דאין שישים בהתבשיל כנגד הממשות של בשר שלא הודחה יפה, וכמו שכתבו הרבה אחרונים הובא לעיל. וע"ע בזה בשו"ת שערי יושר (חלק א עמוד קנט-קס).

ובהקדמה זו, מובן ראיית הפסקים ותשובות לצ'יפס שטוגן בשמן שטיגנו בו שניצל, שכמו שבמלח שבלע טעם בשר, אינו כתבשיל של בשר במה שירקות נמלח באותו מלח, כיון שהמלח לא ניתן בהבשר כדי ליתן טעם בתוכו, רק להוציא מתוכו הדם, ורק אח"כ מייבשו ומשתמש עמה פעם נוספת [כמו שכתב

כאן גזירת חכמים. ודברים תמוהים דמה שייך כאן אינו מתכוין אטו בהלכות שבת עסקינן, הרי סו"ס יש כאן ממשות של הבשר ואין זה בגדר נ"ט בר נ"ט, ובפרט שיודע בידעה ברורה שהבשר יתן טעם במאכל, ואף ישיבך אותו פורתא. וכשמטגן בהם בידיים מתוך ידיעה זו, חשיב כמתכוין לכל מה שיבא מזה שבח למאכל, אם מצד שינוי וגיוון הטעם, ואם בלחות והרכות שמוסיף במאכל וכדומה, ומכיון שמטגן בידעין בשמן זה, הו"ל כל השמן עם שאר גוונים המעוברים בו, כחטיבה אחת של שמן בשרי, שמטגן בו בכוונה מכוונת את מאכלו, ונעשה השמן חלק מתרכובת המאכל, ונחשב המאכל בשרי, ובלאו הכי כבר כתבנו שלא שייך כאן דבר שלא מתכוין דבטעמא ובממשות תליא מילתא, עכ"ל. וע"ע שם מה שכתב בזה. ויש להעיר, הרי סברת 'ספר אחד' הוא סברת היד יהודה ומקדש מעט הובא לעיל (אות ג), ופלא שלא הביא דבריהם, וכבר ביארנו לעיל (שם) סברתם הדק היטב. ובאמת גם אנו מודה שאם כונתו ליתן טעם בשרי בפלאפל, אה"נ יש מקום רב להחמיר, אבל ברוב פעמים אין המציאות כן כמו שכתבנו לעיל (אות י).

ובספר חקרי הלכה (מאוזו, עמוד קצח) הביא שהגאון רבי גדעון בן משה שאל את מרן הגר"ע יוסף זצ"ל במחנות צבא והורה לו להחמיר, וכתב

וכן מצאתי בספר ידי משה (חלק א סימן ח, חלק ב סימן ה) להגר"ר יעקב צבי הלוי הבר שליט"א שג"כ דן בשאלה דידן, וגם הוא הסיק שאין צריך להמתין אחריו, וביאר דבריו ע"פ הש"ך עם ביאר היד יהודה. והוסיף דאף שכמה אחרונים חולקין על הש"ך (בית מאיר, יד יהודה ועוד), מ"מ הרי המציאות מורה שאין מרגיש טעם בשר בהצ'פס, ויש לסמוך על הש"ך (סימן צח ס"ק ה) שמהני טעימת ישראל, עיין שם.

[ב] שיטת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל
ובנו הגר"י שליט"א

ראיתי מהגר"י יוסף שליט"א בספרו אגרות הראשון לציון (חנוכה, מכתב ח) וז"ל, ואמנם בספר אחד על כשרות המטבח, צידד להקל בזה מטעם אחר, מנפי שמעט שמנונית הבשר שבשמן העוברת לפלאפל על ידי הטיגון, הוי מיעוטא בעלמא, וגם אינו עושה כן במטרה מכוונת שתעבור השמנונית, ולכן אף שאפשר היא נורגשת פורתא בפלאפל, מ"מ עדיין אין בה חשיבות כדי ליתן לפלאפל דין בשרי, שזה נעשה דוקא כאשר מערב בשר או שומן בכוונה מכוונת שאכל בשר, וע"ז גזרו חכמים להמתין מסעודה לסעודה, אבל בכה"ג שנתן מעט טעם בעלמא וגם שלא במתכוין, לא נחשב שאכל 'בשר', ואין

הש"י"ב], וא"כ הגם שבמציאות יש בו טעם בשר, אין צריך המתנה אחריו כשמלח עמה ירקות. ה"ה בצ"פ שטיגנו בשמן בשרי, לא נתן השניצל בשמן כדי ליתן בו טעם, ואין צריך המתנה אחריו.

וכשאוכל הצ'יפס בודאי אוכל קצת מהשמן שנמצא על גביו, ולכן צריך המתנה אחריו [והביא שם שכן הסכים הגר"א שפיצער שליט"א לנקודה זו], ע"כ.

וי"ש לדון בדבריו. במה שהורה שקשה לסמוך על הש"ך מאחר שכמה פוסקים חולקין עליו, כבר הבאנו לעיל (אות ז) שודאי נקטינן כהש"ך, שכן הסכימו כמעט כל הפוסקים. ומצד טעימת ישראל, כבר הבאנו לעיל (אות ד ובהערה 4) מהיד יהודה ועוד שלגבי חומרת המתנת שש שעות אחר תבשיל של בשר, ודאי יכול לסמוך על טעימת ישראל. ומה שטען שהשמן הוא ודאי תבשיל של בשר, שהרי בכוונה משתמש עם השמן לטגן השניצל, וכיון ששוב משתמש בו לטגן הצ'יפס, ויש מאותו שמן על גבי הצ'יפס, נמצא שאוכל קצת תבשיל של בשר. הנה כבר כתבנו לעיל בסמוך להשיב על טענה זו, שהרי לפי סברת היד יהודה ודעימיה, כיון שלא נתן השניצל בתוך השמן ליתן בו טעם בשרי, אין זה תבשיל של בשר אין צריך המתנה אחריו. וע"ע בהערה. (יב)

בעמח"ס חקרי הלכה, שאין מזה הכרח לאדם בביתו, דהתם במקומות ציבוריים חמיר טפי כידוע, ולכל היותר הוי הנהגה טובא להסיר מכשול, משא"כ בביתו ובחומותיו אין הכרח מזה דמדינא צריך להחמיר בזה. אולם לא ביאר מרן הגר"ע יוסף טעמו להחמיר בזה, וצ"ב.

יג] שיטת הגר"א פארכהיימער
והגר"ש פעלדער שליט"א

שוב ראיתי (The Voice of Lakewood,) (Feb 24 2011) שהגר"א פארכהיימער שליט"א (דומ"ץ בבית מדרש גבוה, לייקווד) הורה שצריך המתנה אחר צ'יפס שטוגן בשמן שטוגנו בו שניצל. ראשית כל, אינו פשוט דיש לסמוך על הש"ך, מאחר שהבית מאיר ועוד גדולי פוסקים חולקים עליו. והוסיף, דאין לסמוך על טעימת ישראל שאין בו טעם בשר, שהרי בזמנינו אין סומכין על טעימת ישראל להבחין שאין בו טעם בשר [וכמו שכתב החכמת אדם (כלל נא סעיף ו) שצריך ישראל בקי בטעמים]. ועוד טען, דהרי בכוונה משתמש עם השמן שטיגן בו השניצל כדי לטגן הצ'יפס, ולכן בודאי השמן הוא תבשיל של בשר,

יב. הנה כתב בחידושי הפלאה (סימן פט) להסתפק אם בלע משהו בשר שנשאר בין שיניו זמן מה אחר אכילתו, האם צריך להמתין שש שעות מזמן שבלע אותו משהו, וסיים שאין העולם נזהרים בזה. והביא בספר מאור החיים (עמוד ו) מהגר"ש פעלדער שליט"א בשם הגר"ז גוסטמאן זצ"ל שההסבר הוא, דכיון שעל משהו של בשר באמת לא שייך הטעמים שפירשו הראשונים בדין המתנת שש שעות, ואנו מחמירים על אכילתו רק מטעם לא פלוג, לכן בכה"ג שאינו אוכל כל שהוא להדיא אלא בולע שיירים מסעודתו לא אמרינן 'לא פלוג'. וכן הביא מהגר"ש מילר שליט"א, בנוגע מי שקינח אצבעותיו בפיו כשהיו מלוכלכת ברוטב של בשר, שאין צריך להמתין שש שעות, והוא משום הסברא הנ"ל, שעל משהו של בשר באמת

'שלא הודח', שמשמע שאם נטל סתם כלי מלוכלך ובישל שפיר היא צריך להמתין, אף שהיה שלא בכוונה, ורק אם הודח דבאמת השתדל שלא יהא שם מה שנשאר אז לא גזרו להמתין, וא"כ בניד"ד שלא השתדל שלא יהא, צריך להמתין. [ובמק"א (שם) הביא שכן השיב הגר"י ראטה זצ"ל להמתין שש שעות מטעם הנ"ל]. אבל נראה דבכלל לא דמי, דכאן בכוונה נטל שמן שהוא שמן בשרי לטגן בה, והוה כמו מי שאין לו שמן לטגן ונטל שומן של בשר לטגן, היעלה על הדעת שנאמר שלא כוון שיהא שומן במאכל, שרק הצריך משקה לטגן, אבל לא כוון שיהא השומן נותן טעם, הלא נטל בכוונה משקה זה שהוא בשרי, וא"כ בניד"ד דמי. וכן נשאל הגר"ח קניבסקי ואמר שוודאי צריך להמתין, עכ"ל.

ויש לדון בדבריו. במה שכתב שהפתחי תשובה פסק שצריך להיות שאין מרגיש טעם הבשר, והצ"פס הרי מרגיש טעם הבשר, כנראה שאין המציאות כדבריו, ובאמת אינו מרגיש שום טעם בשרי בהצ"פס, כמו שהארכנו לעיל (אות י). ומה שכתב שהאחרונים דייקו מלשון הש"ך דרך אם לא הודחה יפה, שהשתדל

וגם ראיתי בכתבי הגר"ש פעלדער שליט"א (דומ"ץ בבית מדרש גבוה, לייקואוד) וז"ל, האוכל צ"פס מחנות בשרי האם צריך להמתין [אחריו].... מקום הספק הוא ע"פ מש"כ הש"ך (ס"ק יט)... לכאורה ההסבר בש"ך דכיון שלא ניתן בכוונה לא נכלל בגזירה של תבשיל של בשר, אף שאיכא טעם בשר, וא"כ בניד"ד ג"כ לא נתערב בכוונה השומן בשר שבתוך השמן לתוך הצ"פס. אבל כנראה אין דמיון דחוץ מפתחי תשובה ועוד דלמדו דכוונת ש"ך דאיירי דאין מרגיש טעם בשר, ורק אין בה שישים כנגד המעט בעין, והחידוש הוא דאע"פ שבדרך כלל לא סמכין על טעימה הכא מקילין, וא"כ בניד"ד הלא מרגישין טעם בשר. [ובמק"א (The voice of Lakewood ibid) הוסיף עוד טעם שאין סמכין על טעימת ישראל, מכיון שיש כל כך הרבה שומנים בשרניים בשמן, זה חייב להיות שאדם טועם אותם, ולכן, גם אם אחד אומר שאינו שבאמת אינו טועם אותם, אנחנו אומרים שזו בעיה עם הטועם, ובאמת יש שם טעם של בשר]. וכן יש אחרונים שכתב לדייק בלשון הש"ך שכתב 'שלא הודחה יפה', ולא כתב סתם

לא שייך הטעמים שפירשו הראשונים, וכל חומרתו הוא משום לא פלוג, ולכן בהא שאינו מעשה אכילה אפילו לא פלוג ליכא, ע"כ. ואפשר להביא קצת ראייה לזה [וכן ראיתי כזה בשם הגר"י קולובין שליט"א], שהרי מפורש בשו"ע (סימן פט סעיף ג) שאין צריך המתנה אחר תבשיל של בשר, הגם שכמה פעמים יש מעט שומן של בשר דבוק לתבשיל, ולא שמענו שצריך להדיח אותו מעט בשר. וצ"ל דרך כשאוכל משהו בשר בהדיא בכוונה להנות ממנה חז"ל גזרו להמתין שש שעות. אבל כשאין זה כוונתו, רק משום שיש משהו בשר הדבוק להתבשיל אין צריך המתנה אחריו. וא"כ ה"ה בניד"ד, הרי אין כוונתו כלל לאכול השמן הנמצא על הצ"פס, וממילא אין צריך המתנה אחריו.

הודח יפה', דיבר בהווה, דסתם בנ"א לא רוצים לבשל בקדירה מלוכלך, אבל אף אם לא הודח כלל אין צריך המתנה אחריו.^(ד)

ומה שהסיק דבכלל לא דמי דברי הש"ך לדני"ד, כיון שבכוונה משתמש עם שמן שטיגן בו השניצל, ובדאי כיון להשתמש בשמן בשרי, ואין שום הו"א שאין צריך המתנה אחריו. אולם לא הבנתי כראוי, דאה"נ שמי שמשתמש במרק עוף לטגן בו צ'יפס שצריך המתנה אחריו, שהרי כל סברת היד יהודה ודיעמיה, הוא רק כשלא ניתן בו הבשר ליתן טעם בתוך התבשיל, אבל בניד"ד לא ניתן השניצל בתוך השמן כדי ליתן טעם בתוכו, רק ששוב משתמש באותה

עכ"פ להסיר לכלוך הבשר, אז יש להתיר, ולא בניד"ד שבכוונה השתמש עם שמן שטיגן בו בשר, צ"ב מי הם ה'אחרונים' שדייקו כן מהש"ך. אבל סברתם צ"ע, שהרי לפי ההסבר של היד יהודה ודיעמיה שכל שלא ניתן הלכלוך בתבשיל בכוונה ליתן טעם בתבשיל, החילוק הנ"ל נפל לבירא.^(י) ושוב ראיתי שכן יוצא מהערוה"ש (סימן פט סעיף יג) וז"ל, מיהו אם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר, אפילו הוא בן יומו, ואפילו 'מלוכלך בבשר', ואין בו ששים נגד הלכלך, עכ"ל. הרי יוצא מהערוה"ש שלא דוקא שהשתדל להדיח הקדירה יש להקל, אלא אף כשלא הודח כלל יש להקל. וצ"ל שמה שכתב הש"ך 'שלא

יג. וראיתי גם בספר חיי משה (יו"ד עמוד יג) שכתב שצריך המתנה אחר צ'יפס שטוגן בשמן שטוגן בתוכו בשר, ואינו דומה להש"ך, דקדירה מלוכלך אין כוונתו רק להשתמש בקדירה, והלכלוך טבל מחמת מיעוט ואי חשיבותו, משא"כ בשמן הרי רוצה לטגן בו, עכ"ל. וכעין סברא זו כתב בשם בעמח"ס שבט הקהתי (ספר וישמע משה חלק ד עמוד קמז), אבל הורה דסגי להמתין שעה אחת, דיש לצרף דעת התרומת הדשן הובא ברמ"א (סימן פט סעיף א) שלעולם אין צריך להמתין מבשר לחלב אלא שעה אחת. וזהו כהבן איש חי הובא לעיל (הערה 7). וגם בספר תורת מאיר (פנחסי, סימן ג אות ה) אחר שהביא מי שרצה לסמוך על סברת היד יהודה שאין צריך להמתין אחר אכילת צ'יפס שטוגן בשמן שטיגן בו שניצל כתב וז"ל, אולם לענ"ד לא דמי כלל, דשאני התם בנידון הש"ך דלא אורחא דארעא בהכי, ואדרבה רוב העולם לא חפצים בבישול בהכי ודרך העולם להדיח הקדרה אחר שימושה, לפיכך אין לחוש ולגזור דבמילתא דלא שכיחא לא עבור רבנן תקנתא, אבל כאן ודאי דהדרך לחזור ולהשתמש בשמן אחד כמה וכמה פעמים לצרכים שונים, וכן הוא מעשים בכל יום ובפרט במסעדות וחניות לממכר מזון, ויש לחוש שמא יהיה חפץ בטעם הבשרי, דהא הרבה פעמים נהנה מאד מהטעם של העוף שטוגן בו, עכ"ל. ודבריהם צ"ב כמו שתבנו למעלה, דסו"ס חז"ל גזרו המתנת שש שעות רק כשנתן הבשר בתוך התבשיל ליתן בו טעם, ואין זה שייך כשטוגן שניצל בתוך השמן, רק ששוב משתמש באותה שמן רק כדי לחסוך השמן.

יד. וראיתי שהגר"י קוואלוביץ שליט"א מדייק כדברינו משו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב סימן כו) שכתב וז"ל, וגם בתבשיל מצינו שאף שיש בו טעם האוסרו כמו בנתבשל בקדרה של בשר 'שלא הודחה', שיש קצת ממשות של איסור, עכ"ל. הרי שלא הביא לשון הש"ך 'שהודחה יפה', אלא כתב שהקדירה 'לא הודחה' ומשמע שלא הודחה כלל. וזה כדברינו.

שמן רק כדי לחסוך השמן, וכמו שכתבנו בזה לעיל כמה פעמים.^{טו} שש שעות, עכ"ל. ושמתתי. וכן הורו עוד כמה פוסקי זמנינו, עיין בהערה.^{טז}

טו] מפי שמועה מעור פוסקי
זמנינו שהחמירו

גם בעמח"ס שו"ת חיי הלוי (קובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ה עמוד רסט) הורה שצריך המתנה אחר אכילת צי"פס המטוגן בשמן שטיגן בו שניצל, ולא ביאר כראוי שיטתו, ומקצר במקום שהיה לו להאריך. וגם בספר אהל יעקב (פסק הוראה חלק א סימן קלג) הביא שהגר"ע אויערבאך שליט"א והגר"מ דייטש שליט"א מחמירים להמתין שש שעות, וגם הם לא ביארו שיטתם. וקשה לסמוך על שמועות בשם גדולי הפוסקים בלי משא ומתן

ובאמת מצאתי בספר וישמע משה (חלק ה עמוד קעו) שנשאל הגרי"ש אלישיב זצ"ל ממש בנקודה זו וז"ל, מה הדין אם טיגן בשר בעין בשמן, ואח"כ טיגן באותו שמן מאכל פרווה, האם נעשה המאכל ההוא בשרי, לענין שיהא צריך להמתין שש שעות אחר אכילת מאכל זה כדי לאכול חלבי, והשיב, שאין צריך לחכות שש שעות מעת אכילת המאכל הפרווה, ומ"מ לא יאכל המאכל ההוא ביחד עם חלב, שהרי קיבל טעם בשר, אבל כיון שאין זה בשר ממש, רק תערובת טעם בשר, אין צריך לחכות מזה

טו. ומה שכתב שאין סמכין על טעימת ישראל, מכיון שיש כל כך הרבה שומנים בשרניים בשמן, זה חייב להיות שאדם טועם אותם, ולכן, גם אם אחד אומר שאינו שבאמת אינו טועם אותם, אנחנו אומרים שזו בעיה עם הטועם, ובאמת יש שם טעם של בשר, לא הבנתי, דאמאי לא יוכל לסמוך על טעימת ישראל, סו"ס לא טעם טעם בשרי, וכבר הארכנו בזה לעיל (אות ד והערה 4).

טז. וכן ראיתי בספר וישמע משה (חלק ד עמוד קמז) שג"כ דן במי שטיגן צי"פס בשמן שטיגן בו בשר, ומתחילה הביא מבעמח"ס זר השלחן להחמיר דהוי תבשיל של בשר, וגם הביא מהגר"ח קניבסקי זצ"ל דטוב להחמיר ולהמתין שש שעות [ולא כמו שהביא בשמו הגר"ש פעלדער שליט"א 'שבדאי' צריך להמתין, וכן החמיר הגאון רבי שלמה זמן אולמן זצ"ל. [וצ"ע שלעיל (אות יא) הבאנו בשמו להקל]. אולם שוב הביא דאילו הגאונים רבי נפתלי נוסבוים, רבי מנדל שפרן, רבי משא שאול קליין, רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א הורו דיש להקל בדבר, דמכיון שלא היה בשר ממש בשמן בשעה שטיגן בו את הצי"פס, אין הצי"פס נחשבים תבשיל של בשר. והגר"מ שטרן הביא ראייה לזה מהש"ך הנ"ל. אולם קשה להביא ראייה מחולט שהם הקילו אף כשטיגן הצי"פס באותו שעה שטיגן בו שניצל, שהרי השאלה שבספר וישמע משה היתה כשמתחילה טיגן בו בשר, ושוב הסירו הבשר, ואח"כ טיגן הצי"פס. ושם כשטיגנו השניצל ביחד עם הצי"פס צריך להמתין אחריו. אולם לפי כל מה שכתבנו לעיל (אות י) אין נ"מ בזה. ושם גם הם מודו בזה, ורק דיברו בהווה.

ואין להביא ראייה מהבית יוסף (או"ח סימן קעג) מהמרדכי (חולין סימן תרפז) שביצים שמטוגגין בשומן דינו כתבשיל של בשר. וא"כ י"ל דה"ה בניד"ד הצי"פס מטוגן בשומן של השניצל דינו כתבשיל של בשר. אולם זה אינו, דבפשטות המרדכי איירי שנתן הביצים בכוונה לתוך השמן כדי ליתן בו טעם, דאם לאו מאיזה טעם ליתן הביצים בתוכו, הרי בדרך כלל מבשלים ביצים במים, אלא ראייה שרצה הטעם מהשומן. משא"כ בצי"פס שמטגן בשמן שטיגן בו שניצל, אין כוונתו ליתן טעם של השניצל בתוך הצי"פס.

צריך המתנת שש שעות קודם אכילת מאכל חלבי, אלא אף אחר תבשיל של בשר אין לאכול תבשיל של חלבי, כ"כ בהגהות רעק"א, חכמת אדם (כלל מ סעיף ג), קיצור שו"ע (סימן י סעיף י), וכף החיים (סימן פט ס"ק נז). וכ"ש שיש לאסור אחר אכילת בשר ממש לאכול תבשיל חלבי. נמצא לדינא דלפי המחמירים שצריך המתנת שש שעות אחר צ'יפס המטוגן בשמן שטיגן שניצל, ה"ה שאחר אכילת בשר, אסור לאכול צ'יפס שמטוגן בשמן שטוגנו בו מאכל חלבי. אולם לפי מה שנראה מהמציאות (הובא לעיל אות י) שאינו טועם טעם חלבי כשאוכל צ'יפס שמטוגן בשמן שטוגנו בו מאכל חלבי, מותר לאכלם בתוך שש שעות של אכילת בשר.^(ח)

עמהם, שהרי אפשר שהם סוברים שיש טעם בשרי בהצ'יפס, ולכן החמירו, עיין בהערה.^(י) וכ"כ להחמיר בספר בשר בחלב (הופשטטר, פרק ב סעיף לב), וביאר דהוי תבשיל של בשר. ולא ביאר אמאי הוי כתבשיל של בשר, ולא העיר מכל הנ"ל. ושוב הצעתי השאלה לפני הגר"ש קמנצקי שליט"א [ע"י שליח], וגם היה פשוט לו שצריך להמתין שש שעות, שהרי השמן ודאי הוא תבשיל של בשר. אמנם לא היה לי משא ומתן עמו להבין דבריו כראוי, דלפי מה שכתבנו אין זה פשוט כלל, והפשטות הוא לאידך גיסא.

יג] צ'יפס שמטוגן בשמן שטוגנו
בו מאכל חלבי

ולא רק שאחר אכילת תבשיל של בשר

יז. ראיתי בספר מציון תצא תורה (עמוד קמג) שנשאל הגר"א נבנצל שליט"א וז"ל, שאלה: טיגן שניצל בשמן ואין ששים כנגד השניצל ואח"כ טיגנו צ'יפס האם ממתנים שש שעות אחריו? תשובה: כן, כי יש בו טעם שניצל, עכ"ל. ושוב הצעתי לפני בעמח"ס אהל יעקב שהמציאות הוא שאין מרגיש טעם בשרי בהצ'יפס כמו שכתבנו לעיל (אות י), וא"כ כנראה שגם הגר"א נבנצל מודה שאין צריך המתנה אחריו. ושוב השיב לי בעמח"ס אהל יעקב וז"ל, למעשה זכיתי להכנס קודש פנימה שוב, לשבת בשימוש של הוראה עם מו"ר מרן הגר"א נבנצל שליט"א, הצעתי את השאלה של כת"ר שליט"א, והאמת היא, שמתחילה הוא חשב וטען, שאולי אה"נ לברר אם טועמים טעם בשר אפילו סתם אנשים יכולים להבחין, ולא צריכים דוקא ישראל קפילא [א.ה. כמו שהארכנו בזה לעיל אות ד והערה 4]. ולכן הבין את הצד לומר להקל בזה. אך היות ואנשים שואלים על זה הלכה למעשה לפי המציאות הרוב, הוא אמר לי לומר לתלמידי חכמים דשם, שהוא מבין הטענה להלכה ולא למעשה, כי למעשה הוא עדיין רוצה שיפרסמו בשמו שזה טוען המתנת שש שעות, נמצא שמצד הסוגיא הוא מבין מדוע להגיע לכזה מסקנה, אך בהוראה הוא לא מלמד התלמידים להורות לקולא. וזה יכול להיות אפילו אם הוא רק מצד מגדר מילתא, עכ"פ ככה צריכים לנהוג למעשה, להחמיר. וסיים עם יישר כח לך, שהערת הערה יפה שיכול להיות מבוסס על המציאות, ואני שמחתי לברר את זה עם אחד מגדולי וזקני הדור שליט"א, עכ"ל.

ולא הבנתי כראוי הטעם שהגר"א נבנצל שליט"א הורה להרבים להחמיר אחר אכילת הצ'יפס מצד מגדר מילתא, הרי מאחר שלמעשה אינו נרגש טעם בשרי, וגם כל חיוב המתנת שש שעות אחר תבשיל של בשר הוא רק ממנהגא, הבו דלא לוסף עליו, כמו שכתבנו למעלה.

יח. אולם מצד סברת הש"ך לחוד, יש להסתפק אם יכול לסמוך עליו לאכול צ'יפס שמטוגן בשמן שטוגנו בו מאכל חלבי בתוך שש שעות של בשר. דכבר ביארנו לעיל, דכמה אחרונים למדו שהש"ך איירי באין

יד[הלכה למעשה

אחר כל מה שכתבנו הרואה יראה שיש מבוכה גדולה אם צריך להמתין שש שעות אחר אכילת צ'יפס, פלאפל, וטבעת בצל שנטגן בשמן שטיגן בו שניצלים. דהש"ך (יו"ד סימן פט ס"ק יט) פסק דהגם שאיתא ברמ"א שצריך המתנה שש שעות אחר תבשיל של בשר, מ"מ קדירה שלא הודחה יפה ונשאר לכלוך של בשר, התבשיל שנתבשל בתוכו אין בו דין של תבשיל של בשר ואין צריך המתנה אחריו. וסתימת הש"ך שלא חילוק בין שיש שישים בתבשיל נגד הלכלוך של בשר, משמע שאירי אף כשאין בו שישים. וכן משמע מסתימת הפוסקים שהביא הש"ך (חכמת אדם, קיצור שו"ע, והחפץ חיים בנדחי ישראל), ולא ביארו שאירי דוקא כשיש שישים. וכן כתב מפורש כמה אחרונים בדעת הש"ך (יד יהודה, יד אברהם, ערוה"ש, ועוד). וביארו כמה אחרונים (יד יהודה, מקדש מעט, דברי משה, ועוד) בדעת הש"ך, דכיון שלא ניתן הבשר כדי ליתן טעם בתבשיל חז"ל לא גזרו להמתין אחריו. ולפי דבריהם, ה"ה שאין צריך המתנה אחר אכילת צ'יפס, פלאפל, טבעת בצלים שנטגן בשמן שטיגן בו שניצלים, שהרי לא ניתן בו השניצל ליתן טעם בהשמן, רק ששוב

משתמש באותה שמן רק כדי לחסוך השמן. ובפרט שהמציאות כנראה הוא שאין בו טעם מהשניצל בתוך הצ'יפס. והורו כמה פוסקים (יד יהודה, דברי משה, ספר פסקים ותשובות), דאף לדעת המחמירים (הובא לקמן), גם הם מודו שאם אינו מרגיש טעם בשר בתבשיל אין צריך המתנה אחריו. וכן פסקו למעשה כמה פוסקים זמנינו. אולם יש שלמדו הש"ך דוקא כשיש שישים כנגד הלכלוך (כן איש חי, דעת קדושים ועוד). ולדעתם צריך המתנה שש שעות אחר אכילת צ'יפס שמטוגן בשמן שטוגנו שניצל, דכנראה שאין שישים נגד השומן של שניצל, וגם משום שכמה פעמים מטגן השניצל באותו שעשה שמטגן הצ'יפס. ויש להוסיף שיש שחולקין על הש"ך וס"ל דצריך המתנה אחר תבשיל שנתבשל בקדירה שלא הודחה יפה (א"ר ובית מאיר). וכן הורו כמה פוסקי זמנינו שצריך המתנה אחר אכילת צ'יפס שמטוגן שטוגנו בו שניצל. ולענ"ד יש מקום רב להקל שאין צריך המתנה אחריו בתנאי כשאין טועם טעם השניצל בהצ'יפס, כיון שכל חיוב המתנה אחר תבשיל של בשר אינו מדינא, רק מנהגא. והרובה להחמיר די בהמתנה שעה אחת, דבזה יש לצרף שיטת הרמ"א שמעיקר הדין סגי

שישים נגד הלכלוך, ויש איזה טעם של בשרי בתבשיל, והחידוש הוא דחז"ל לא גזרו להמתין שש שעות, כיון דכל חיוב המתנה בתבשיל של בשר הוא מנהג בעלמא. ואין זה שייך כשכבר אכל בשר, דאז צריך מדינא להמתין אחריו, א"כ אין היתר לאכול תבשיל שנתבשל בקדירה שלא הודחה יפה, שהרי אוכל טעם של חלב. אולם לפי האחרונים שהש"ך איירי רק שלא נרגש טעם בשר, א"כ גם בניד"ד הרי לא נרגש טעם חלבי בהצ'יפס. ועדיין צ"ע בכל זה.

אסור לאכול ביחד עם מאכל חלבי, כיון שבלע טעם ראשון מהבשר [כיון שאין בו שישים נגד השניצל] כמבואר בפמ"ג (סימן צה מש"ז ס"ק א), וכן שמעתי מהגר"ש מילר שליט"א. ודע עוד, דאף להמקילים, פעמים שיש חתיכה קטנה של שניצל בתוך הצ'יפס, שלא נתערב בתוך הצ'יפס, אלא נשאר לבד, ואם אוכלה בכוונה, בודאי צריך להמתין אחריו.

בהמתנה שעה אחת אחר אכילת בשר (וגם הבאנו כזה לעיל בהערה 7 מהבן איש חי, ובאות יב מבעמח"ס שבט הקהתי). והמיקל אף כשטועם טעם בשרי בהצ'יפס יש על מה לסמוך [הגם שבדרך כלל המציאות הוא שאינו טועם טעם בשרי בהצ'יפס].

ודע, דאף להמקילים שאין צריך המתנת שש שעות אחר אכילת צ'יפס שטוגן בשמן שטוגנו בו שניצל, מ"מ



עירוי על גבי כלי בשר וחלב ביחד

הרב עזרא גרסי

כולל אור הלכה, ומו"ץ בליקווד

דבר מצוי הוא שבטעות מניחים כלים ממין ההפכי בתוך כיור, כגון כף חלבית בתוך כיור בשרי עם כלים בשריים, ויל"ע מה הדין אם נפתח ברז המים החמים, אם נאסרו הכלים או לא. ויש להבחין בין ג' אופנים: (א) שניהם מלוכלכים. (ב) שניהם נקיים. (ג) א' מהמינים נקיים והשני מלוכלך.

ענף א – אם שניהם מלוכלכים

דנהי דמבשל כ"כ שהתרנגולת מפליט ומבליע, "מכל מקום הכלי שהוא קשה אינו בולע, דאינו מפליט ומבליע כאחת בכלי שהוא קשה" ע"כ.

ולכאורה תירוצו של הש"ך צ"ב, דהרי אם יש לכלוך בעין, ואין העירוי צריך להפליט אלא רק להבליע השומן שנתערב בתוך העירוי. ובט"ז (ס"ק יב) כתב שבאמת מהרש"ל הסתפק אם חוששין שהלכלוך והשומן מתמחה בתוך המים ע"ש. ואפשר דהש"ך ס"ל דפשוט דאינו מתמחה. וראיתי בשו"ת אגרות משה (חיו"ד סי' מב ענף ב' ד"ה אך שיקשה) שכתב דמה שמפליט ומבליע כאחת הוא תלוי בבישול, הוא משום שהם שתי עשיות שרק בישול יכול לעשות זה. ולכן י"ל דאף לחמם השומן הצונן ולהבליעו נמי הם שני מעשים שרק בישול יכול

(א) שיטת הרמ"א

הרמ"א בהגה (סי' צה סעי' ג) כתב, אם עירה מים רותחים שאינן של בשר ולא של חלב על כלים של בשר ושל חלב ביחד, ואפילו שומן דבוק בהם, הכל שרי, דאין עירוי ככלי ראשון ממש שיעשה שהכלים שמערה עליהם יבלעו זה מזה עכ"ל. והוא מאיסור והיתר הארוך (כלל לד דין יח). והביאו ג"כ הב"ח (אות ה').

(ב) ביאור דברי הש"ך בדעת הרמ"א

והנה הש"ך (ס"ק כ) הקשה ע"ד הרמ"א דהרי קי"ל דעירוי מבשל כדי קליפה, וא"כ יכול להפליט ולהבליע ג"כ, וכמ"ש הרמ"א עצמו בסימן ס"ח (סעי' י) לענין תרנגולת. ותירץ דצ"ל דס"ל להרב

לעשות זה ע"ש. א) וכע"ז כתב בבדי השלחן (ס"ק ע"ז). [ודע שכמה אחרונים כתבו לפרש שיטת האו"ה והרמ"א באופן א, והבאתי דבריהם בהערה].²

רבותינו האחרונים ומהם: הט"ז (ס"ק י"ב בא"ד ולענ"ד) והכנה"ג (הגב"י סי' צ"ה אות נ"ג) והפר"ח (ס"ק י"ז) והכרתי (ס"ק כ'), והיד יהודה (ס"ק ל"א). וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"א סי' מ"ב ד"ה ולמעשה). ועוד. וכן עיקר.³

ג) שיטות הפוסקים בנידון זה

והלכה כתב הש"ך דנראה עיקר כדברי הגהות שע"ד ומהרש"ל דכיון דקיי"ל דעירוי מבשל, חשיב בישול ממש ומבליע אפילו בכלי ע"ש. וכן דעת רוב

ד) שיטת החוות דעת

והנה הרב חוות דעת (בי' ס"ק יא) הקשה על הש"ך ממש"כ לעיל בסימן

א. וע"ע במחצית השקל (שם) כתב להגיה בדברי הש"ך דאינו מבליע כלל (פי' אבל רק בולע מהעירוי עצמו קודם שמצננו, עי' בש"ך בהמשך, ובמחצה"ש סוף סי' ס"ח) ע"ש.

ב. והנה הש"ך בהמשך דבריו כתב דאו"ה לשיטתו דס"ל דעירוי אינו מבשל. אולם כבר תמה בשו"ת אגרות משה (שם בענף א'). אולם באמת האחרונים כתבו דהאו"ה כבר פירש טעם הדבר דמיד הוי כלי שני כמ"ש בביאור הגר"א (ס"ק כ"ב). וביארו דבריו בב' דרכים:

א) בשו"ת משאת בנימין (סי' כ') כתב בשם האו"ה הארוך "דאין כח בעירוי להפליט מכלי אל כלי". ובהמשך כתב וז"ל ויש מי שחושש להחמיר כששניהם מלוכלכים משום דיש לחוש שמא הלכלוך של בשר בא על כלי של חלב וכן איפכא מאחר ששני הכלים נוגעים זה בזה וכשמערין הרוחתין על הכלים הטיפה האסורה שעל הכלי אוסרת כל הכלי מכח העירוי דבכלים לא שייך לא קליפה ולא ששים. ולאו מילתא היא דכולי האי לא חיישינן שהרי הרב רמ"א ז"ל עצמו כתב בהג"ה שו"ע טור י"ד סי' צ"ה שאם עירו מים רותחין שאינן של בשר ולא של חלב על כלים של בשר ושל חלב ביחד ואפילו שומן דבוק בהן הכל שרי אלמא לא חיישינן שמא הלכלוך מכלי זה בא לכלי אחר עכ"ל. הרי דס"ל גם בדעת הרמ"א דלא הקיל אלא כשאינו יודע אם הלכלוך היה על הכלי השני. ובזה סרה טענת הש"ך. אולם קשה עדיין שהרי הרמ"א ס"ל דגם בנזחל הוי עירוי וא"כ אי"צ שהלכלוך יבוא לכלי השני אלא רק העירוי עצמו. וכ"כ בכנפי יונה (סי' צ"ה סעי' ג') דטעם האו"ה משום דנזחל אינו אוסר. אבל קשה על הרמ"א שהוא פסק לעיל כהתרה"ד. [ועי' בשו"ת אגרות משה (שם ענף א' ד"ה אבל סובר) ג"כ כתב לפרש כן בדעת הרמ"א והסביר שיטתו ע"פ החו"ד הנ"ל. ואינו מוכרח].

ב) במנחת יעקב (כלל נ"ז אות כ"ג) כתב ע"ד הרמ"א וז"ל הטעם מבואר באו"ה, דקודם שנמחה הליכלוך מן הקדרה ע"י המים אז מקרי כ"ש, ואינו מבליע שוב עכ"ל. אולם עי' ביד יהודה (ס"ק ל"א ד"ה וכפי) שכתב דהאו"ה לשיטתו דס"ל דעירוי שנזחל שוב הוי כ"ש. וא"כ גם כאן טרם שממחה השומן שעליהם שיתערב בב", כבר נעשה אותו קלוח כלי הראשון כלי שני, ואף אם מערה קצת עוד מ"מ הוא מעט נגד הקלוח שנח כבר ונעשה כ"ש. אבל לדעת הרמ"א לעיל בסימן צ"ב דבנזחל כל זמן שלא נפסק עדיין הוי כ"ר קשה, דהרי כשממשיך לערות והשומן כבר נמחה, העירוי השני יכול להבליע ע"ש.

ג. ואע"פ שהמנחת יעקב (כלל נ"ז אות כ"ג), והפמ"ג (שפ"ד שם) והחכמת אדם (כלל מ"ח דין י"ב) לא פסקו לאסור בסכינא חריפא, עי' בדבריהם. מ"מ העיקר כדברי רוב האחרונים הנ"ל. (ויש להוסיף שלפי פירושו של המשאת בנימין והאג"מ בהערה הנ"ל גם הרמ"א מודה דאין להקל באופן זה. מ"מ אם בא רק על הכלים ואח"כ נזחל לכלי השני לדעתם יש להתיר וכו"ל. ועי' מש"כ בזה בהמשך).

ה) נזחל על כלים מלוכלכים

יש לעיין מה הדין אם היה שני כלים מלוכלכים ועירה על אחד מהם ונזחל על השני. והנה הש"ך (סי' צ"ה ס"ק י"ח) הביא מהתורת חטאת (כלל נ"ח דין י"ב) בשם האיסור והיתר הארוך (כלל ל"ד דין כ"א) דבמערה מכלי של איסור על כלי של היתר אין לאסור רק הכלי שבא קלוח העירוני עליו ע"כ. והקשו האחרונים שלכאורה דין זה סותר מש"כ הרמ"א לעיל בסימן צ"ב (סעי' ז') ע"פ התרומת הדשן וז"ל וקלוח ההולך מן הקדירה רותחת שהלך אל קדירה צוננת, אם נפסק הקלוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן, הוי נמי ככלי שני, ואם לא נפסק, הוי כעירוני והקדירה הצוננת נאסרה ע"ש.

ולמעשה רוב האחרונים תי' באחד מב' דרכים:

א. הפמ"ג (שפ"ד שם) כתב דאע"פ שיש לחלק דשם בסימן צ"ב מיירי דוקא אם הקדירה על האש, מ"מ בתו"ח (כלל נו דין ז) כתב להדיא דאפילו מכ"ר עדיין נחשב כעירוני, ולכן באמת זה סתירה, ויש להחמיר ע"ש. וכן ביד יהודה (סי' צב ס"ק מז) ג"כ דרך בדרך הפמ"ג, וע"ש שהוסיף דאע"פ שהרמ"א עצמו בתו"ח הביא האו"ה הנ"ל, מ"מ בסימנים וכן בהגה כאן השמיטו במכוון ע"ש.

ב. החוות דעת (בי', סי' צ"ב ס"ק כ"ג) כתב ליישב דברי הרמ"א דאע"פ דעדיין נחשב כעירוני, דינו כעירוני שנפסק

צ"א (ס"ק ח') דכל היכא דהקליפה אינה ניכרת מותר, ואם כן הכא כיון דהטעם הולך דרך המים להכלי, והמים בעצמן אינן אסורים מטעם דאי אפשר לקולפן, מהיכי תיתי יאסרו להכלי. ומחמת קו' זו כתב החו"ד דאפשר דסבירא ליה להש"ך דכיון דעירוני מבשל ממש יוכל לחמם ג"כ שני דברים צוננים שיבלעו זה מזה. ומ"מ נראה דדוקא בנוגעין זה בזה, אבל אותן כלים שלא נגעו בהאיסור נראה דודאי מותרין, כיון שאין יכולין לבלוע רק באמצעות המים, והמים גופיהו מותרין הן עכ"ד. וכ"כ בערך השלחן (ס"ק ט"ו) דבכלים של בשר וחלב לא נאסרו המים וכל שכן הכלים, דקיי"ל דבלח דלא שייך קליפה מותר אפילו ליכא ס' ע"ש. אולם ביד יהודה (הארוך ס"ק ל') כתב לדחות דכיון דהמים בולע כדי קליפה, שפיר יכול המים להפליט מכלי זה ולהבליע באחר, אך עכ"ז המים נשאר בהיתר כיון דאין הקליפה ניכרת בו, אבל הכלים שהקליפה נשאר ניכר בו שפיר אסורין עכ"ל.

ויש להוסיף עוד דאפילו אם נניח כדברי החוות דעת, מ"מ עדיין יש לפקפק דהשומן עצמו ממתמחה בתוך המים ואח"כ נבלע עם העירוני כדי קליפה בתוך הכלי. וכמו שבאמת החמיר בזה המהרש"ל. ואע"פ שכתבנו לעיל ליישב דברי הש"ך, מ"מ אין זה מוסכם. וכ"כ להחמיר ביד יהודה (בארוך ס"ק ל"א, ובקצר ס"ק ל"ה) מטעם זה ע"ש. וע"ע בהמשך (אות ג' ס"ק ב').

הרמ"א ע"ש. וא"כ הבו דלא להוסיף עליה, ואם עירה מכלי שהוסר מהאש, אין לאסור אלא"כ אי"צ להפליט ולהבליע. ובפרט שיש לצרף שיטת הרשב"ם וסייעתו דעירוי ככלי שני. אלא דעדיין יש לחוש דלפי הש"ך וסייעתו הרי השומן מתערב עם המים ואח"כ כשבא על הכלי השני הוא מבליע בתוכו כדי קליפה (דאי"צ להפליט ולהבליע, רק מבליע לחוד). אלא דיש לצדד להקל כאן כדברי הרמ"א, בצירוף שיטת האו"ה (והש"ך) דנזחל הוי ממש ככ"ש וא"כ מעולם לא יאסר הכלי השני. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (שם ענף ד' ד"ה נמצא) דממנ"פ להש"ך הוי נזחל, ולהרמ"א אינו יכול להפליט ולהבליע בכלי שהוא קשה, ורק לבעל נפש יש מקום להחמיר לכתחילה ע"ש.^(ה)

וכן ראיתי ביד יהודה (בקצר ס"ק ל"ה ד"ה וכן) שכתב דאם עירה על כלי של איסור וכלי של היתר ביחד אם אין

הקילוח דאינו מבשל, וכן אינו מבליע ומפליט כאחד, רק עושה פעולה אחת ע"ש באורך. והובא דבריו בהגהות רעק"א מכת"י (שו"ת רעק"א ח"ה חיו"ד סי' י"א). [ועי' גם בהגהות שו"ע או"ח (סי' ש"ח סעי' י'). ובמש"כ בקובץ הלכות (שבת ב' עמ' ט')]. וכן הסכים בשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"א סי' מ"ב).^(ד)

ולענין הלכה נלע"ד דאע"פ שהפמ"ג והיד יהודה מחמירים בזה, מ"מ יש להקל בנזחל כדברי החו"ד והאג"מ, דהרי דעת האו"ה והש"ך ברורה דאינו מבשל (וכן מוכח גם מדברי הש"ך בסי' ס"ק לה), וכן הסכים במשאת בנימין (סי' כ'). (והובא דבריו לעיל בהערה). ובכנפי יונה (סי' צ"ה סעי' ג') ג"כ פקפק על דברי הרמ"א, ודעתו נוטה לדברי האו"ה הארוך ע"ש. וכן ביד יהודה (שם) ג"כ האריך להוכיח דהעיקר דברי האו"ה, (כשאינו על האש) אבל לא מלאו לבו להקל נגד

ד. והנה בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' קמד), ובשו"ת אגרות משה (שם) תמהו על החו"ד, דהש"ך מיירי מכלי איסור ואי"צ רק להבליע ע"ש. ובשו"ת מהרש"ם שם דחה דברי החו"ד מחמת קו' זו. וכתב ליישב שם דברי הרמ"א דאם המים רותחין דינו כעל האש אבל אם רק יס"ב אז בנזחל אינו אוסר אם נפסק הקילוח ע"ש. אולם זה נסתר מדברי הרמ"א עצמו בסמיני תו"ח (כלל נו אות ז) דכתב להדיא י"ד סולדת בו" ע"ש. ובשו"ת אגרות משה שם כתב דאה"נ דא"א לפרש דברי הש"ך כדברי החו"ד אבל בדעת הרמ"א י"ל כן ע"ש באריכות. אולם גם זה קשה דהרי דברי הש"ך לקוחים מהתו"ח. ואם נימא כמ"ש למעלה מהיד יהודה הרמ"א חזר בו, א"כ שוב אין הכרח לחודשו של החו"ד.

ונלע"ד דודאי לא נעלם מהחו"ד שהש"ך מיירי באופן זה שהרי הוא עצמו בחי' (שם ס"ק יח) כתב כמו הש"ך. וכן הגרעק"א הביא דבריו. ובאמת י"ל דהחו"ד לשיטתו דס"ל דלח שבלע טעם מקדירה, הטעם עצמו נחשב בלוע ואינו רק מעורב (עי' הל' בב"ח פ"ד הע' קס). וא"כ אע"פ שהמים שבכלי האיסור בלע טעם מכיר מ"מ כשהלך ע"ג הלכי היתר צריך להפליט הטעם מעצמו ולהבליעו בתוך הכלים. ובנזחל אין לו את הכח הזה. משא"כ לעיל בסיומן צ"ב שם החלב עצמו נזחל ואי"צ להפליט כלום רק להבליע מעצמותו בתוך הקדירה. ודו"ק.

ה. הנה מדברי האג"מ דס"ל דמים חמים תמוך הברו דינו כעירוי כ"ר. וכן מבואר בשו"ת מנחת יצחק. וכ"כ בשבט הלוי (ח"ג סי' קג אות ה). אולם עי' באור לציון (ח"ג פרק י אות יא ד"ה ועוד). ודבריו צ"ע. מ"מ בשו"ת אג"מ (בח"ד) כתב דעם עירב מים קרים עם החמים בוודאי הוי כ"ש.

חולבת בין כלי בשר, לא חיישינן שמא הודחו ביחד בדרך שנאסרים עכ"ל. ויש דיון באחרונים אם זה משום ס"ס או אפילו בספק אחד מקילין דלא מחזקינן איסורא, עי' ביד יהודה (הארוך ס"ק לב). ומ"מ להלכה כתב (בקצר ס"ק לו) דאם הודחו ע"י עירוי שמערה עליהם יש להתיר בכל ענין (אפילו רק בספק אחד), כיון דבלא"ה מתיר הרמ"א, עכ"פ יש לסמוך ע"ז בספק עכ"ד. וכ"כ בחו"ד (בי' ס"ק יב) דאפילו לדעת הט"ז (שמצריך ס"ס) יש להתיר בעירוי אפילו בספק אחד ע"ש.

העירוי עצמו נוגע להכלים רק נופל על המחבת וממנו בא להכלים יש להתיר במקום הפסד כיון דבלא"ה י"ל דאחר שבא להכלים נעשה כ"ש, אך הרמ"א (בסימן צ"ב) מחמיר בזה, וכאן הא גם הרמ"א ס"ל להתיר עכ"ל. [וע"כ כוונתו במלוכלכים, דבנקיים כבר כתב בארוך (סוף ס"ק ל') דדעתו להקל בפשיטות. ודו"ק].

ו) אם יש ספק אם היה הכלי
ההפכי שם בשעה שעירה

הרמ"א בסו"ד כתב: אם נמצא קערה

ענף ב – אם שני הכלים נקיים:

בחכמ"א (שם). ותירץ הפמ"ג דהש"ך דס"ל שיש להקל בצירוף שיטת מרן השו"ע. ולכן כתב דלדינא בשניהם נקיים יש להקל בהפסד מרובה, ואם אפשר בהגעלה וודאי יגעלנה ע"ש. וע"ע ביד יהודה (ס"ק ל') מש"כ ביישוב דברי הש"ך. ועי' מש"כ בסוף אות ג'.

כתב הש"ך (שם) דהיכא דהם נקיים ודאי יש להתיר מטעם נ"ט בר נ"ט, וכדמשמע מדברי מהרש"ל ע"כ. ועי' בפמ"ג (שפ"ד שם) שהביא דהפר"ח (שם) והמנחת יעקב (שם ס"ק כ"ב) והכרתי (שם) תמהו על הש"ך משום דהרמ"א מחמיר בכלים אפי' בשניהם נקיים בריש הסעיף, ושאינן ראייה מדברי המהרש"ל. (וכן הסכים

ענף ג – עירה על כלים של איסור והיתר, או על של

בשר וחלב, ואחד נקי:

מבשל כולי האי שיפליט מן הכלי ויבליע לכלי.

וכתב עוד: ולפ"ז גם בכלים של בשר וחלב שאחד מהן נקי ואחד מהן אינו נקי, שהנקי אסור, ושאינו נקי צ"ע

(א) שיטת הש"ך

כתב הש"ך (שם) בהמשך אבל היכא דהוי כלי של איסור, דלא שייך ביה נ"ט בר נ"ט נראה דאפילו נקי אסור. וצריך עיון בזה דאפשר דאפילו מבשל, לא

דלפי מש"כ לעיל בסימן צ"א דהטעם דהלח אינה נאסר ע"י עירוי הוא משום דתמיד יש ס' נגד מה שבלע ע"י עירוי [א.ה. וכ"כ בחזו"א שם], א"כ כאן א"א לאסור הכלי מבליעת כלי אחר ע"י עירוי, דמה שנבלע במים תמיד יש ס' נגדו ע"ש. (ולעיל בס"ק כח כתב עוד דלכן עם עירה מים ע"ג חתיכת בשר שמונח בכלי חלבי, דהכלי לא נאסר דא"א לאסור הכלי ע"י המים ע"ש) ולא דמי למש"כ לעיל דשם כיון שהלכלוך עצמו מתמחה בתוך המים, הרי הוא נבלע עם העירוי אבל כאן א"א ע"ש ודו"ק. וע"ע מש"כ בזה מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יחו"ד (ח"ז סי' קלד) בענין שימוש בכיור אחד לבשר וחלב בזה אחר זה. ועי' גם בשו"ת אגרות משה (שם ענף ד' ד"ה נמצא).

אי נימא כיון דהנקי נ"נ חוזר ואוסר השני כיון שמערה עליו כל פעם, או נימא דעירוי לא מבשל כולי האי ע"כ. וכתב דיש להחמיר באין הפסד מרובה ע"ש.¹⁾

(ב) שיטת שאר הפוסקים, והכרעה להלכה

והנה בנידון שעירה על כלים של בשר וחלב ואחד מהם נקי, הט"ז (ס"ק יב בא"ד ולענ"ד) הכריע דיש להקל ע"ש. ומאידך כבר הבאתי לעיל באות ב' שדעת הרבה אחרונים להחמיר אפילו בנקיים. וא"כ לכאורה יש לנקוט עכ"פ כהכרעת הש"ך שהוא מילתא מציעתא.

אולם באמת נראה דיש להקל בכל זה. דעי' ביד יהודה (בארוך סוף ס"ק ל)



ו. עי' בהגהות רעק"א (אות ה') מה שהקשה על הש"ך. וע"ע בשו"ת אגרות משה (שם ענף ג'). וצ"ע. ובלא"ה כתב דיש להקל כאן מטעם אחר.

בענין דבר חריף

הרב אשר בן-שמחון

מחבר ספר בית הסתרים ועוד, ישיבת שיח חיים, גרייט ניק

סימן צו

והביאו ראה לשיטת הריב"ן מטעם השני, דס"ל שמה שאמרו דגים שעלו בקערה מותרים, זה דוקא אם לא נתבשלו שם, אבל אם נתבשלו בקערה אסור, דכמו שצנן שחתכו בסכין שאסור לאכלו בכותח משום שחריפות הצנן מוציא מהסכין את עיקר הטעם ממנו וחשיב נותן טעם ראשון, ה"ה לגבי נתבשלו שאסור לאכלו בכותח שאין זה נחשב כטעם שני משום שהבישול מוציא את כל טעם הבשר שהיה בלוע בקערה, וכפירוש הב', כ"כ הרא"ש (כל הבשר סימן כט).

והנה כתב הפרי חדש (סימן צו ס"ק ב) שלראשונים החולקים על הריב"ן וסוברים שאף אם נתבשלו דגים בקערה של בשר, מ"מ מותרים הם בכותח, בע"כ שהם לא מסכימים עם סברא זו שעל ידי בישול יוצא גוף הטעם, אלא סוברים שאין לחריפות כח להוציא עיקר הטעם וממילא הוי נ"ט בר נ"ט, וא"כ החותך צנן בסכין שמקונח היטב, מותר לאכול את הצנן בכותח, דהטעם היוצא מהסכין להצנן הוי נ"ט בר נ"ט, ולא טעם ראשון.

א. ביאור שיטת המחבר דחורפיה דצנן עדיף יותר מבישול, דעל ידי בישול אינו מפליט אלא טעם, אבל על ידי דוחקא דסכינא ודבר חריף מוציא גוף הטעם והוי איסור בעין

אמרינן בגמרא חולין (דף קיא:) צנן שחתכו בסכין של בשר, אסור לאכולו בכותח. וביאר רש"י (דף קיב. ד"ה גריר) מדוע אין זה דומה לדגים שעלו בקערה בשרי דמותר לאוכלן בכותח משום שהוי נ"ט בר נ"ט, והביא ב' טעמים, א] דפעמים שיש שמנונית קרושה על הסכין ואינה ניכרת, וכשחותך את הצנן הוי נותן טעם הבא מן הממש, ואילו דגים שעלו בקערה, כיון שסתם קערות מקונחים ואין שומן קרוש עליה, אין לאסור. ב] או משום דוחקא דסכינא גורם שיפלט טעם הבשר מהסכין ונבלע בצנן. ואף שאין על הסכין שמנונית בעין, אפילו הכי נאסר הצנן לאכול בכותח, דמחמת חריפות הצנן הוא בולע יותר מדגים שעלו בקערה.

יצא מן הממש, וממילא אין להוכיח מכאן לענין בישול.

ולפי"ן יש לבאר דהא דאסר המחבר סכין נקי כסברא האחרונה שברש"י, היינו משום דחורפיה הצנון עדיף מבישול ומוציא מן הממש ול"ה נ"ט בר נ"ט, ואילו לעיל לגבי דגים שנתבשלו בקערה, מותר דס"ל שעל ידי בישול אינו מפליט אלא טעם בלבד, וממילא הוי נ"ט בר נ"ט.

וכן ע"י בביאור הגר"א (ס"ק ב) וז"ל, בן יומו או כו'. והוא כשני הטעמים של רש"י שם ד"ה קישות. ואף על גב דנתבשלו מותר לדעת הש"ע ר"ס צ"ה וא"א לומר כטעם השני שברש"י כמ"ש תוס' ד"ה הלכתא ס"ל דחורפיה פלט גוף הטעם. עש"ך, עכ"ל. והיינו שבא לבאר אמאי החמיר המחבר כאן כטעם שני של רש"י בסכין נקי, הרי פסק לעיל דדגים שנתבשלו מותר, ולכאורה זה דלא כטעם השני של רש"י אלא כטעם הראשון. ותירץ שי"ל דהמחבר ס"ל דחורפיה דצנון עדיף יותר מבישול, דעל ידי בישול אינו מפליט אלא טעם, אבל על ידי דוחקא דסכינא ודבר חריף פלט הסכין גוף הטעם, וכמבואר מדברי הש"ך (ס"ק ב) וז"ל, של בשר בן יומו. אף על פי שהוא מקונח ונקי בודאי, דאגב חורפיה דצנון וסילקא ודוחקא דסכינא פלט סכין גוף הטעם שבו והוי כמו איסור בעין הלכך ל"ד לשאר נ"ט בר נ"ט דלעיל סי' צ"ה דמותר, עכ"ל.

אמנם מדברי מרן בשו"ע מוכח שאין זה תלוי זה בזה, שהרי פסק להלכה בסימן צה (סעיף א) שיש להקל ולומר שדגים שנתבשלו או שנצלו בקדירה של בשר מותר לאכלה בכותח משום שהוי נותן טעם בר נותן טעם, ועכ"ז פסק כאן בסימן צו סעיף א, שהחותך צנון בסכין של בשר אפילו אם הוא מקונח היטב, אסור לאכלו עם כותח. הרי מבואר ששייך לומר שבישול אינו מוציא את עיקר הטעם הבלוע, ואפילו הכי לגבי דברים חריפים אפשר לומר שיש להם כח להוציא את עיקר הטעם ממנו. וצ"ב בזה.

והנה ע"י בלשון הרא"ש לקמן (שם סימן לא) שכתב שצנון שחתכו בסכין של בשר אסור לאוכלו בכותח דאגב חורפיה בלע 'והוה כטעם הבא מן הממש', וצ"ב בשינוי הלשון, דלעיל (ס"ק כט) כתב 'דחשיב נותן טעם ראשון' והיינו שהצנון הוא כהסכין. וע"ש במעדני יו"ט (אות ע) שכתב שלפי תירוצו זה אין ראייה לשיטת הריב"ן ולאסור דגים שנתבשלו בקערה. ונראה כוונתו שהנה לפי לשון הראשון של הרא"ש משמע שבישול עדיף מדבר חריף, ולכן כשם שחריפות הצנון מוציא מהסכין ויש בו טעם ראשון כהסכין, ה"ה לגבי נתבשלו שדרך בישול מוציא את טעם הראשון הבלוע בקערה, ואילו לפי לשונו לקמן הרי דבר חריף עדיף מבישול, דחריפות הצנון מוציא טעם והוה 'כטעם הבא מן הממש', והיינו דלא רק שלא נקלש הטעם ונשאר הוא כמו טעם ראשון, אלא הוי כאילו הטעם

ב. קושיא על המחבר שסתם
וכתב שתבלין שנדוכו במדוכה
של בשר בן יומו אסור, ומדוע
השמיט את דעת האוסרים אף
כשאינו בן יומו

הנה כתב המחבר בסעיף ג, תבלין
שנדוכו במדוכה של בשר בן יומו,
אסור לאכלם בחלב. וכתב הרמ"א, ויש
אומרים אפילו אינו בן יומו, עכ"ל. ויש
להקשות דלעיל בסעיף א המחבר הביא
ב' שיטות, דעה ראשונה, שרק אם חתך
את הצנן בסכין בשרי בן יומו או אינו
מקונח. ודעה שניה, בשם יש אומרים
שצנן שחתכו בסכין נקי אסור לאכלו
בחלב אף אם הסכין אינו בן יומו. וזהו
שיטת ספר התרומה. וקשה שבסעיף ג
לגבי תבלין, רק הביא את הדעה
הראשונה שאסור דוקא בבן יומו, ומשמע
שהעיקר כמותה, דלא הזכיר את שיטת
האוסרים כלל.^א

וכן עי' בדברי הש"ך (ס"ק יט) שהקשה על
המחבר, וקודם כל הביא את לשון
ספר התרומה וז"ל, בן יומו. ז"ל סה"ת
(סימן נג) תבלין שנדוכו במדוכה של בשר
אין להתירם בחלב משום נ"ט בר נ"ט
דהא תבלין חזק וחרף והוי מדוך כמו

בית שאור וגם פלפלין חריפים והוי כמו
צנן שחתכו בסכין של בשר דלא שרי
מחמת נ"ט בר נ"ט ואסור משום טעם
ממש הנבלע שם, עכ"ל. ומשמע דאפילו
כשאינו ב"י אסור דהא מדמי ליה לצנן.
ועוד דיהב טעמא משום טעם ממש
הנבלע שם, וא"כ קשה על המחבר למה
כ' בסתם ב"י הא להי"א שבסעיף א'
אפילו אינו ב"י אסור, עכ"ל.

הנה שכתב הש"ך שאין לחלק בין צנן
לתבלין שהרי הספר התרומה עצמו
כתב שתבלינים הוי כצנן, וכתב הש"ך
שלא רק שהוי כצנן לענין שאינו נ"ט בר
נ"ט אלא אף לענין אינו בן יומו. עוד כתב
דיהב טעמא משום טעם ממש הנבלע
שם, וצ"ב בזה שלכאורה היה לו לכתוב
שדבר חריף מחליא ליה לשבח^ב, אלא
שלא היה ברור להש"ך אם תבלין דומה
לצנן גם לענין זה. והסיק דשפיר דומה
לצנן גם לענין אינו בן יומו, דכיון שדבר
חריף אינו משום טעם גמור אלא משום
שהוי ממש, ממילא לא שייך בו דין נ"ט
בר נ"ט, וכמו שכתב הש"ך לעיל (ס"ק ב)
דהוי כמו איסור בעין, ולא משום שהוי
טעם קלוש, ולפיכך אין לחלק^ג. ומשום
זה הקשה על המחבר.

א. וכן עי' לקמן סימן קג סעיף ו דפסק המחבר בעצמו דאפילו באינו בן יומו אסור כיון דחורפיה משוי
ליה לשבח, כן הקשה הט"ז ס"ק י.

ב. עי' ברא"ש (עבודה זרה פרק ב סימן לד) וז"ל, אבל מקורט של חלתית יש להביא ראייה דאמר לקמן
(דף לט.) אף על גב דנותן טעם לפגם מותר. ופי' שהסכין אינו בן יומו כסתם כלי עובד כוכבים. חורף'
דחלתית' מחליא ליה והוי לשבח. משמע הא לא מחליא ליה הוי נותן טעם לפגם ומותר. עכ"ל.

ג. דאף אם הוי טעם קלוש, מ"מ אסור כיון שהוי ממש.

ג. יישוב לקושיית הנ"ל מדברי
הבית מאיר, ומה שיוצא להלכה
לפי הרמ"א

זה לא הביא את שיטת היש אומרים,
דלפי שיטתו הרי בנידון זה אין להחמיר
(כלל. ד.)

וחדש הבית מאיר שאף לפי הרמ"א
אפשר להקל היכא שכבר ערכו
את התבלין עם החלב, שאף שהרמ"א
החמיר יותר מהמחבר ונקט כדעת הריב"ן
שאין היתר של נ"ט בר נ"ט במקום
בישול, מ"מ זהו רק דין לכתחילה, אבל
בדיעבד כשכבר נתנו בכותח, מותר
לאכול. והנה כאן יש כמה סברות להקל,
א] שיש סוברים שדווקא חריפות כמו
קורט של חלתית נותן טעם לשבח אפילו
שאינו בן יומו, ולא שאר דברים, ב] ועוד
שיש סוברים שיש היתר נ"ט בר נ"ט גם
בדבר חריף, לכן אין לחוש אלא
לכתחילה, ג] ובפרט בסכין חולבת שרוב
תשמישו בצונן.

מיהו הקשו על הבית מאיר מדברי
הרמ"א בסימן צה סעיף ב
שמפורש מדבריו שאסור אף בדיעבד אף
בתבלין שדכו במדוכה וז"ל, וכן אם היה
הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם, שלא
היה בן יומו, נוהגין היתר לכתחילה לאכלו
עם המין השני. וכל זה כשהמאכל אינו
דבר חריף, אבל אם היה דבר חריף, כגון
שבשלו דברים חריפים בכלי של בשר,
אפילו אינו בן יומו, או שדכו תבלין
במדוך של בשר, אם אכלו בחלב, אסור
אפילו בדיעבד עד דאיכא ס' נגד הבשר

עי' בבית מאיר (סעיף ג) בהא דתבלין
שנדוכו במדוכה, ומבואר מדבריו
שמה שהמחבר לא הביא דעה זו לגבי
תבלין במדוכה, היינו משום שלפי
המחבר יש כאן כמה חומרות. א] הא
דאסור לאכול את הצנן עם הכותח אף
שנחתך בסכין מקונח, הרי זה חידוש לפי
שיטת המחבר, שהוא נקט כהראשונים
שלא הסכימו שבישול מוציא את כל טעם
הבשר שהיה בלוע בקערה, וא"כ ה"ה
שאין לחריפות כח להוציא עיקר הטעם,
וממילא צ"ל שהוי נ"ט בר נ"ט, וא"כ
החותך צנן בסכין שמקונחת היטב,
מעיקר הדין יהיה מותר לאכול את הצנן
בכותח, אלא שהחמיר המחבר ואסר אף
במקונח, (וכמו שביארנו לעיל אות א). וה"ה
לענין תבלין במדוכה. ב] ועוד חומרא,
דיש דעות הסוברים שדווקא חריפות כמו
קורט של חלתית נותן טעם לשבח אפילו
שאינו בן יומו, אבל שאר דברים חריפים
אינם אסורים אלא ע"י סכין שהוא בן
יומו או שיש בו שמנונית, וזהו מה
שהביא הטור בשם המהר"ם מרוטנבורג
שהתיר בין בצנן בין בשומים ובצלים
אא"כ היה הסכין בן יומו. (ועי' בט"ז ס"ק
א). וכיון שכאן לא איירי המחבר אלא
בתבלינים ולא בצנן או קורט של חלתית,
וכן בסכין מקונח ובנ"ט בר נ"ט, משום

הביא את דברי המרדכי (ריש פרק כיצד מברכין סימן קטז) דהטעם שאנו אוכלין זנגביל מרוקח הוא משום שיש לגוים כלים מיוחדים לכך, ע"ש.

וכן פסק הרמ"א בהגהותיו (סעיף ב) וז"ל, ומכל מקום מותר לאכול מרקחות חריפים של עו"ג כגון זנגביל וכיוצא בו, דיש להם כלים מיוחדים לכך או תולשין אותן, עכ"ל. הרי משבואר שהרמ"א נקט כדעת המרדכי.

מיהו נראה שדעת המחבר הוא כהסמ"ג, ודברים יכשים אינם פולטים, ולפיכך מרקחת של זנגביל שעשה גוי מותר משום שהוא יבש. ומשום זה ס"ל לקמן (סעיף ג) שתבלין שנדוכו אינו אסור אא"כ הוי בן יומו, דתבלין אינו כצנן, שצנן הוי לח ותבלין הוי יבש. ולכך לא הביא את שיטת ספר התרומה כמו שהביא לעיל (סעיף א). אבל הרמ"א אינו מחלק בין לח ליבש, ושפיר הביא את שיטת ספר התרומה.

הבלוע בהם, עכ"ל. הרי מפורש שאוסר אף בדיעבד.

ונראה ליישב שמה שהחמיר הרמ"א באינו בן יומו, היינו דווקא לגבי בישול תבלינים, אבל בדכו תבלין במדוך בשרי לא הזכיר אינו בן יומו, וס"ל שבישול עדיף מדכו במדוך, כן כתב בשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן כג).

ד. מחלוקת המחבר והרמ"א לגבי דבר חריף שהוא יבש

הנה בדרכי משה הביא מהארוך (כלל לח דין ט) שדוקא בדבר שהוא חריף ולח יש בו כח לאסור אבל בדבר יבש לגמרי אפילו חריף מותר בהדחה, וכתב שמטעם זה מתיר הסמ"ג (הל' ברכות קיג ב) זנגביל שעשה גוי בסכין שלו. והדרכי משה נשאר בצ"ע בזה שהרי קורט של חילתית לית ביה לחלוחית יותר מזנגביל ואפילו הכי אסור, והסיק שאין לחלק בין דבר יבש לדבר שיש בו לחלוחית. ולכן





בית יוסף



בענין שיעור אורך הציצית

הרב עמנואל מולקנרוב

מח"ס תורת הקדמונים ג"ח, פתח תקוה

שהרי הגדיל הוא שליש הענף למצוה
[כדאיתא בדף לט. שם].

ובשם ר"ת הביאו התוס' 'שהגדיל' הוא
ארבע אצבעות, והענף הוא
שמונה אצבעות, נמצא הציצית כולה י"ב
אצבעות 'וכן' אנו נוהגים 'ע"ש. ומקור
פירוש זה נראה שהוא מחכמי אשכנז
מבית מדרשו של ר' גרשום*, וכפי שהוא
בפירוש ר' גרשום בבכורות (לט:): וז"ל
דגדיל הוא שליש מן הענף והוי הענף ח'
אצבעות וכולו ג' טפחים שהן זרת,
ומהכא ילפינן משך הציצית זרת,
דבמנחות לא ילפינן כמה ארכו. ואנן
בציצית עבדינן כב"ש ד' חוטין וד'
אצבעות גדיל ע"כ. וכ"כ במחזור ויטרי
(סימן תקי), ונוהגין כן באשכנז שמודדים
אמה אחת מכל חוט וחוט, וכן לארבע
חוטין, ולכשיכפלים הן ח' חוטין. ואמה

איתא במנחות (מא:): כמה תהא [הציצית]
משולשת [תלויה], ב"ש אומרים
ד' [אצבעות] וב"ה אומרים שלש ושליש
וכו'. אמר רב פפא הלכתא ד', בתוך
שלש, משולשת ארבע [וזה אחד מששה
דברים שהלכה כב"ש, וכפי שכתב רע"ג
בסידורו בענין ק"ש ע"ש]. למימרא דאית
להו שיעורא ורמינהו וכו', ומשני אין לה
שיעור למעלה אבל יש לה שיעור למטה
ע"ש. ונחלקו הראשונים מהו 'משולשת
ארבע';

דעת חכמי צרפת ואשכנז
שמשולשת היינו 'הגדיל' או
'הענף'

רש"י פירש 'שהענף' הוא ארבע אצבעות.
וכתבו התוס' שלפירוש, הציצית
כולה, לבד מה שבקרן, היא ו' אצבעות,

א. המנהיג בהלכות ציצית (עמ' תר"מ במהדורת מוה"ק) כתב: ואני שמעתי בשם רבינו חיי ז"ל,
משולשלת ארבע כלומר הגדיל ארבע לשון שלשלת ושני שלישי ענף הרי י"ב אצבעות ע"ש. אולם נראה
שלא טובה השמועה ששמע, שהרי דעת הגאונים ושאר חכמי ספרד והמזרח שהציצית כולה היא ד'
אצבעות, וכפי שנביא לקמן.

והתוס' במנחות שם כתבו: וכן יסד רבי שלמה ספרדי [אבן גבירול] המשולשל יהא נפשל כדי אצבעות
ארבע, ונפשל קורא הגדיל כמו מפשילין חבלים לתוכן, וכמו אין מפשילין חבלים לתוכן ע"ש. אולם אין
זה מוכרח, ואדרבה הדבר תמוה לומר שבפיוט הנ"ל מפרש רק את הגדיל ולא את כל שיעור 'המשולשל'.
ופירוש 'נפשל' הוא 'תלוי', וכפי שפירש בספר המדריך המספיק ערך 'פשל': קופתו מופשלת לאחוריו -

מאיר [אביו של ר"ת, שהוא מקור דברי ר"ת ע"ש], ושל ר' מאיר כשר לרבינו שלמה, דאמר בהתכלת ציצית אין לה שיעור למעלה ויש לה שיעור למטה ע"כ. ומבואר מדבריו שהשיעור של י"ב אצבעות לר"ת וסיעתו הוא לעיכובא [אלא שלא נתבאר בדבריו האם הוא מהתורה או מדרבנן], וזה כדעת הפמ"ג [שהובא בבה"ל בסי' יא ד"ה וכן נוהגין] והמאמר [שהובא בכה"ח בסי' יא אות טז], ולא כדעת הגר"ח פלאג'י [בשו"ת לב חיים ח"א סי' עט, שהובא בכה"ח שם] שכתב שהשיעור הנ"ל הוא רק לכתחלה משום נוי ע"ש.

והבה"ל כתב: ובחינוך פרשת שלח משמע ג"כ קצת להקל בזה בדיעבד ע"כ. וכונתו למה שכתב החינוך שם: ועושה החוטין ארוכים בכדי שיספיקו שיהיה בהן שני חלקים ענף, כלומר בלא קשרים וחוליות, מלבד הקשרים והחוליות, זהו עיקר מצותו לכתחילה. אבל דיעבד אפילו בחוליה אחת יצא ע"ש. הרי שלא כתב ששיעור י"ב גודלים הוא לעיכובא. אולם דבריו צ"ע, דהחינוך לא מיירי כלל בשיעור האורך, אלא רק בענין הענף והגדיל ויחס ביניהם, וע"ז כתב שכשר בדיעבד אם אין שליש.

היא שתי זרתות, והיינו שכשכפל החוט הוי אורכו זרת ע"ש. וכפירוש זה כ"פ בספר יראים בסי' תא. וכ"כ ראבי"ה בסי' אלף-קנב וז"ל, וצריך ד' חוטין אורכן כ"ד אצבעות וב' שלישי גודל, כשיהו כפולים יהא י"ב אצבעות ושליש גודל, וכן פירשו הגאונים [וכונתו לספר הלכות קצובות ע"י לקמן] אורך החוטין כשיעור הזרת ושליש גודל ע"ש. וכ"ה ברוקח (סי' שסא) ע"ש. וכ"פ הסמ"ג (עשה כו), הסמ"ק (מצוה לא), וכ"כ הרא"ש בהלכות ציצית (סי' יב) לאחר שהביא את כל הפירושים בזה: והכי נהיגין לעשות ציצית י"ב אצבעות, שליש גדיל - ד' אצבעות, ושני שלישי ענף - ח' אצבעות ע"ש. וכ"כ המאירי ביבמות (ה): ב'מעשה הציצית על פי המנהג הנהוג לרבני צרפת: וראוי לכוין שיהא בין קשר לקשר אצבע שיהיו ארבע אצבעות גדיל ויעלה הענף לשמנה אצבעות ע"ש. וכ"ה בזוהר ברע"מ (פינחס דף רכח ע"ב), ושיעור ארכה דציצית ורוחבה דתקינן ארך כל הציצית תרין עשר אצבעאן בגודל ע"ש.

לדעות הנ"ל י"ב גודלים או ו' גודלים הוא לעיכובא

כתב בספר ערוגת הבושם ח"ג (עמ' 230), וציצית של רש"י פסול לרבינו

תלויה' [מדליה], וכמוהו בגדים מופשלין ע"כ. וא"כ כונת ר' שלמה הספרדי היא שהמשולשל יהא תלוי כדי אצבעות ארבע, וכונתו שכל' מה שתלוי מחוץ לכנף הוא ד' אצבעות, וכפירוש הגאונים שנביא לקמן. באופן שאכן, דין זה שצריך י"ב גודלים בציצית מקורו הוא רק בחכמי אשכנז. וע"י לקמן ביאור הדבר איך הגיעו לפרש כן.

דעת הגאונים ורוב הראשונים
שמשולשת היינו 'הגדיל והענף'

אולם דעת הגאונים ושאר הראשונים שמשולשת ארבע היינו 'הגדיל והענף יחד' הם ארבע אצבעות; בשו"ת הגאונים שערי תשובה (סי' קנט) בתשובת רב שר שלום גאון איתא: ומשולשת ארבע שיהא ארכו של ציצית כשהן כפולות ארבע אצבעות ע"כ. וכ"ה בהלכות פסוקות (סי' ע) בתשובת רע"ג: וציצית יש לה שיעור לארכה למטה, ואין שיעור לארכה למעלה. למטה עד ארבע אצבעות, אבל למעלה עד זרת^א הרשות בידו [וכ"ה בסתמא ב'גאונים' ח"ב עמ' 333 ע"ש] וכו'. ומשולשת ארבע אצבעות שתהא ציצית כפולה ארבע אצבעות [וכן הביא הרי"ד בפסקיו למנחות שם בשם תשובת רע"ג] ע"ש. וכ"ד ר' גרשום בפירושו למנחות [ולא כפירושו לבכורות הנ"ל, וכפי שהביא גם הרי"ד בפסקיו שם]: ומשולשת ד' 'חוץ מן הקרן' ע"כ. הרי שכל מה שחוץ לקרן הוא ד' אצבעות. וכ"ה ב'מעשה הציצית

לרבינו חננאל' [נדפס בספר כליל תכלת עמ' שז-שח] ומשולשת ארבע אצבעות, שתהיה הציצית תלויה יוצאה מכנף הטלית לא פחות מארבע אצבעות, וע"ש לפני כן שמפורש ג"כ שכל הציצית היא ד' אצבעות. וכ"ד הרי"ף שכתב: ומשולשת 'הציצית' ארבע אצבעות ע"ש. וזה כעין לשון ר"ח הנ"ל, וכונתו פשוטה ש'כל' הציצית שיוצאת היא ד' אצבעות. וכ"כ בפירוש הלכות ציצית לרי"ף מן הגניזה שנדפס בקובץ חצי גבורים (ז עמ' צט), ומשולשת ארבע אצבעות 'שהוא ארכן' ע"כ. וכ"ד ר' שלמה בר' נתן בסידורו (פכ"א) שכתב וכך נעשים ח' חוטים יורדים לא פחות מד' אצבעות ע"ש. והרי"ד שם כתב: וכן ראיתי שנוהגין בארץ ישמעאל^א ע"ש. וכ"ד הרמב"ם (פ"א מהלכות ציצית ה"ו) שכתב: ואורך החוטים השמונה אין פחות מארבע אצבעות, ואם היו יותר על כן אפילו אמה או שתיים כשרין ע"כ. וכ"כ ר"א בנו בספר המספיק (פרק לג), לאחר נקיבת החור במקום זה של הכסות, משחילים לתוכו

ב. האם יש שיעור וגבול לאורך הציצית

כדעת רע"ג שיש גבול עליון לשיעור הציצית והוא 'זרת' - כ"כ גם ספר האשכול ח"א עמ' 220: ומה שאמר רב פפא ומשולשת ארבע אצבעות דלא להווי פחות משיעור זה, אבל כמה דהוי טפי שפיר דמי 'ועד זרת' ע"כ. וגם ר"א בספר המספיק עמ' 270 כתב שאין להאריך הציציות הרבה, וז"ל: ויהא אורך שמונת החוטים האלה היוצאים מהכסות לא פחות מטפח, ואין מקפידים על יותר ואולם נוי מצוה שלא יהא אורך מוגזם, 'אלא טפח ומחצה עד שני טפחים', אף כי אם יהיה יותר כשר ע"כ.

אולם הראשונים דס"ל שהשיעור הוא י"ב אצבעות ס"ל שמותר להאריך אפילו הרבה. וגם הרמב"ם והרי"ז כתבו שיכול להאריך אפילו אמה ושתיים, ולא כתבו שאין זה נוי המצוה וכדומה. אלא שיש לשים לב לענין שלישי גדיל ושני שלישי ענף - עי' לקמן.

ג. ובספר ערוגת הברוש ח"ג עמ' 230 הביא את דברי הרי"ד בלשון 'שנוהגים באלכסנדריה'. וע"ש שהעתיק את לשון הרי"ד באורך יותר ממה שלפנינו.

וע"ש עוד מה שכתב בזה⁽¹⁾. וכ"ד המנהיג (בעמ' תרלט במהדורת מוה"ק) שכתב צריך שיצא הציצית מן הטלית טפח וכו' ואני שמעתי בשם רבינו האי ז"ל משולשלת ד' כלומר הגדיל ד' וכו' [נועיין בהערה לעיל שאין אלו דברי רה"ג, אלא דעת חכמי אשכנז וצרפת], ואין נ"ל דהא נויי תכלת שלישי גדיל ושני שלישי ענף, וקי"ל תכלת שכרך רובה כשרה, ואפי' לא כרך בה אלא חולייא אחת כשירה, ואפי' לא יקשור בה אלא קשר העליון כשירה⁽²⁾, ובסוף הענין (בעמ' תרמב) כתב: ובתשובות רבינו הקדוש ר' אברהם אב ב"ד מלוני"ל מצאתי מקצת אלו הדברים ע"ש. ותשובה זו היא לפנינו בשו"ת ראב"י (סי' קט) ואכן כתב שם: ומשולשלת ד' אצבעות וכו' צריך שתהא הציצית יוצאת חוץ לטלית ונראה אצבע⁽³⁾ ע"ש. וכ"ה בפירוש ר' הלל על הספרי (פרשת כי תצא) דד' אצבעות הוא שיעור כל היוצא וז"ל ד' חוטין דמטיל בציצית צריכין להיות של ד' אצבעות דהיינו דלהוו משולשים מן

את ארבעת החוטים ומקפלים אותם באמצעם, באופן שקצותיהם הופכים לשמונה, ויהא אורך שמונת החוטים האלה היוצאים מהכסות לא פחות מטפח ע"ש. וכ"ד המאורות בהלכות ציצית, שבתחלה העתיק את לשון הרי"ף, ובהמשך בסדר עשיית הציצית כתב: לוקח חוט צמר וכו' כשיעור אורך זרת או פחות כדי שיהיה אורך הציצית כשיתלה על הכנף כשיעור ד' אצבעות שצריך שיהא הציצית משולשלת או יותר ע"ש. וכ"פ הר"י מלוניל בהלכות ציצית כמה פעמים וז"ל משולשלת ד' כלומר שתהא הענף [צריך להוסיף 'עם' וכדלקמן] הגדיל ד' אצבעות וכו'. ומשולשלת ד' אצבעות של גודל שהוא טפח שלם, כלומר שיהא הענף עם הגדיל טפח וכו'. שצריך שיצא הציצית מן הכנף טפח בין הגדיל ושאינו גדיל ע"ש⁽⁴⁾. וכ"ד העיטור (דף עג ע"ג) שכתב ויהיה בין גדיל וענף ד' אצבעות ע"ש. וכ"כ עוד לעיל מיניה (דף סז ע"ד), שד' אצבעות הוא בין ענף וגדיל,

ד. ומדבריו בדף י"ב ע"ב מבואר ששיעור ד' אצבעות הוא שיעור החוט לפני שנותנו בכנף, ולאחר שנותנו יוצא מהכנף רק אצבע אחת [והוא כדברי העיטור וראב"י שנביא לקמן], שכתב: ואיצטריך דרב פפא, שאמר שלא ירחיק יותר מג' אצבעות כדי שיגיע הענף אל הקרן שיעור אצבע שהרי שיעור הציצית הוא טפח כדאמרין ומשולשלת ד' ע"ש. וכ"ד ר"י על השאלות סי' קכ"ד ע"ש.

ה. שנראה מסוף דבריו ומהראיה שהביא מהספרי שד' אצבעות זהו שיעור החוט לפני שנותנו בכנף, ולאחר שנותנו ומתמעט מקום הכנף שהוא כג' אצבעות - נשאר רק אצבע אחד מחוץ לכנף, והוא כדברי ראב"י שנביא לקמן. אולם מתחלת דברי העיטור נראה שמה שיוצא מהכנף הוא ד' אצבעות ע"ש.

ו. ונראה שכונתו להקשות, שכיון ששליש ושתי שלישי אינו מעכב אלא נוי מצוה - לא נראה ששיעור את שיעור הציצית בדבר שהוא רק נוי.

ז. כצ"ל עפ"י שה"ל השלם ח"ב (סי' מד עמ' קנג) שהעתיק תשובה זו בסתמא. ולפנינו הגירסא וג' אצבע, ואין לזה מובן. וכנראה היה כתוב וג' אצבע וטעה הסופר וכתב וג' אצבע. ולפ"ז מתבאר דס"ל שהשיעור הוא כולל מה שיש על הכנף, ואדרבה ס"ל שהג' אצבעות הם על הכנף, ורק אצבע יוצא מחוץ לטלית.

הכנף ד' אצבעות [ושכ"ד ר' גרשום ורע"ג ומנהג ארץ ישמעאל] ע"ש. וכ"ד ריא"ז וז"ל וצריכה שתהא הציצית משולשלת ויורדת למטה מן הכנף ד' אצבעות בגודל, ואם רצה להאריך בה מאריך כל כמה שירצה אפילו אמה או שתים וכו'. ויש שעושין טפח אחד גודל ושני טפחים ענף וכ"ה בפרדס המורה וכו' ע"ש. וא"כ דעתו בסתם כדעת זקנו הרי"ד. וכ"ה במחזור רומא (רמו), ופוסק מהן חוטין ארוכים ששה טפחים לכל הפחות שהם ארבע ועשרים אצבעות וכו' ע"ש. וכע"ז הוא בספר התדיר ע"ש.

והנה השיעור של 'זרת' לכל החוט מתאים לשיעור ארבע אצבעות שכתבו הגאונים וסיעתם, שהרי זרת הוא 12 אצבעות, וכשכופלים אותו נמצא 6 אצבעות, ומה שבכנף הוא בערך ב' אצבעות [עד ג' אצבעות] נמצא כארבע אצבעות. וכבר העתקנו לעיל את דברי ספר המאורות שכתב כן להדיא: לוקח חוט צמר וכו' כשיעור אורך זרת או פחות כדי שיהיה אורך הציצית כשיתלה על הכנף כשיעור ד' אצבעות ע"כ.

ונראה שהשיעור של 'זרת' עבר במסורת מחכמי איטליה לחכמי אשכנז, אלא שעם הזמן החמירו הם לעשות זרת 'לאחר הכפילה', שזה אמה לפני הכפילה,

הכנף ד' אצבעות ע"ש. וכ"ה בפירוש ר"ש על השאלות (סי' קמד) [מירסקי] שכתב ומשולשלת ד' חוץ מן הקרן ע"כ. וכ"ה בפירוש ר"י שם ומשולשלת ד' אצבעות וכו' כלומר צריך שיהיו הענף עם הגדיל טפח, וגם ר"ם ור"ג ורע"ג ור' ישעיה אין מצריכין אורך הציצית ענף וגדיל אלא ד' וכו' אבל אית דמפרשי שכל אורך הציצית י"ב וכו' ע"ש. ודעתו בסתמא כרמב"ם וסיעתו.

וכ"ה מנהג איטליה וכפי שנבאר בס"ד; בספר הלכות קצובות^(ח) בהלכות ציצית (אות ז) כתב: וכן צריך לעשות, יטול הציצית וימדוד במידה 'כשיעור זרת בינוני ושליש אצבע אגודל' ומעיפו לשנים ומותח שני זרתות בחוט אחד ומעיפו לשנים ושלש וארבע וכו' ע"ש. וכ"ה במדרש לקח טוב (סוף פרשת שלח), ומביא מטה של צמר שהוא עשוי לשמו ומודד 'כמלא זרת' וחוזר וכופל כמותו זרת אחד עד שיהו שמונה חוטין באורך זרת וכו' ע"ש. וכ"ד הרי"ד בפסקיו למנחות, שהביא את פירוש רש"י בספר הפרדס [שהוא כפירוש ר"ת וסיעתו] וכתב: ואינם נראין לי דברי המורה כלל, שבכ"מ משמע דשלשול דבר שהוא תלוי למטה וכו' גם כאן לא נאמר השיעור הזה אלא על כל הציצית שתהיה תלויה מן

ח. לחכם מחכמי איטליה לפני כ-1200 שנה, וכפי שהאריך מרדכי מרגליות במבואו שם. ומה דאיתא בתשובות רב נטרונאי בספר תורתן של ראשונים [הורביץ] ח"ב עמ' 21 - זהו מההלכות קצובות הנ"ל, וכפי שהאריך מרדכי מרגליות במבוא להלכות קצובות עמ' 12 שחיבור זה נתייחס פעמים לרב נטרונאי גאון ע"ש.

מנהג אשכנז וצרפת, והוא מנהג מחודש [מזמן ראשוני חכמי אשכנז] ע"פ דרכם של חכמי איטליה, אולם דעת חכמי ישראל בשאר הארצות, בין הגאונים ובין שאר הראשונים, היה כפשט לשון הגמ' [וכפי שכתב הרא"ש שכך פשט הגמ'] שכל אורך הציצית הוא ד' אצבעות, וכן מנהג ארצות המזרח, וכפי שהעיד הרי"ד. והשו"ע והאחרונים לא ידעו מכל הנ"ל, וחשבו שהרמב"ם הוא דעת יחיד, אולם להאמור אדרבה דעתו היא הדעה העיקרית, ובפרט שכ"ד הרי"ף. וע"כ נראה שעיקר שיעור ציצית הוא ד' אצבעות מלבד מה שבכנף, וברוכי נמי מברכין עלה. וכן מהרי"ץ בפירושו 'עץ חיים' על התכלאל בדף קפ"ז ע"ב העתיק בסתמא את דברי הרמב"ם שאורך הציצית אין פחות מארבעה גודלים, ותו לא.

והנה ציציות דידן הם ארוכות כדעת ר"ת וסיעתו ואף יותר, ולכאורה אין נ"מ במה שכתבנו. אולם יש נ"מ לענין נוי ציצית שליש גדיל ושני שליש ענף וכפי שנבאר בס"ד;

נוי ציצית שליש גדיל ושני שליש ענף

בגמ' במנחות (לט). איתא, אמר רב הונא אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב תכלת שכרך רובה כשרה, ואפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת כשרה, ונויי תכלת שליש גדיל ושני שליש ענף ע"כ.

וזהו השיעור שנהגו באשכנז וצרפת, ולכן פירש ר"ת כן את הגמ' שד' אצבעות זהו שיעור הגדיל, כיון שכך נהגו במקומם. ויתכן שלא ראו את הספר הלכות קצובות במקורו אלא קיבלו את השיעור הזה בעל פה וחשבו שזה לאחר הכפילה. וכך נראה להדיא מדברי ראבי"ה שהעתקנו לעיל, שהזכיר את דברי 'הגאונים' שהשיעור הוא זרת ושליש גודל, ופירש שהכונה לאחר הכפילה ע"ש. אולם להאמור, השיעור המקורי הוא ד' אצבעות לכל הציצית [מה שחוצץ לכנף, וי"א אף מה שבכנף], וכך קיבלו הגאונים ושאר חכמי ישראל בפירוש דברי חז"ל.

הכרעת ההלכה בזה

הב"י (סי' יא ס"ד) הביא את דברי התוס' בשם ר"ת והרא"ש והסמ"ג דס"ל כותיה שצריך י"ב גודלים, ומאידך את הרמב"ם דסגי בד' גודלים, וכתב: ורבינו [הטור] סתם דבריו כדעת ר"ת, שכתב הרא"ש דנהיגין כותיה, וכ"כ גם כן בסמ"ג כדברי ר"ת ע"כ. הרי שהחשיב את הרמב"ם לדעת יחיד כנגד כל הראשונים הנ"ל, וגם התחשב בזה 'שהרא"ש כתב שנוהגים כר"ת', ולא העיד הב"י על מנהג מקומו בעצמו. וע"פ זה פסק בשו"ע שם בזה"ל, אורך החוטים השמונה אין פחות מד' גודלים, וי"א י"ב גודלים, וכן נוהגין ע"כ. וע"ע בסימן י"ב שהביא השו"ע בסתמא את דעת ר"ת, ובבה"ל שם מה שכתב בזה. אולם במה שהבאנו לעיל מבואר שהמנהג שהעיד עליו הרא"ש זהו

האם דין זה הוא רק בתכלת או גם בלבן

האם שני שלישי ענף זהו בדוקא או שאפשר להאריך יותר משני שלישים ענף

כתב הב"י (סי' יא), כתב הרמב"ם בפרק א (ה"ט) העושה לבן בלא תכלת לוקח חוט אחד משמנה החוטין וכורך אותו על שאר החוטין עד שלישן ומניח שני שלישיתן ענף. ויש מי שאינו מדקדק בדבר זה בלבן עכ"ל. ונראה שטעם מי שאינו מדקדק בדבר זה בלבן משום דדייק לישנא דאמרינן נוי 'תכלת' שליש גדיל ושני שלישי ענף, דמשמע דבזמן דאיכא תכלת דוקא דקדקו בכך ולא בזמן דליכא תכלת. וטעם מי שמדקדק בכך מפני שהוא סובר דתכלת דקאמר לאו דוקא אלא עיקר מצוה נקט וה"ה להיכא דליכא תכלת, דלבן במקום תכלת קאי ע"כ. ובשו"ע שם בסיד' כתב בפשיטות: אין שיעור לכריכות, רק שיהיו כל הכרוך והקשרים רוחב ארבעה גודלים, והענף שמונה גודלים ע"כ. הרי שפסק כסתם דברי הרמב"ם שגם בלבן נוהג דין זה. ובאמת שכ"ד שא"ר; רש"י שם פירש: תכלת - זהו שם כל הציצית ע"כ. וכ"ד ר"ת וסיעתו שכתבו ששיעור הציצית היא י"ב גודלים, אף כשאין תכלת, כדי שיהיה שליש גדיל ד' אצבעות ושני שלישי ענף. וכ"כ רבים מהראשונים שסוברים שהשיעור הוא ד' אצבעות לכל הציצית, וכפי שיראה המעיין בדבריהם שהעתקנו לעיל, ובודאי שכן עיקר שצריך שליש ושני שלישי גם בלבן, וכ"ש בתכלת שזכינו לה בדורנו שיש להקפיד בזה.

הרמ"א בדרכ"מ (סי' יא אות ג) כתב: ולכן נראה דאם הוסיף על אורך י"ב אצבעות צריך ג"כ לכוין שיהא השליש גדיל כדברי הרמב"ם ע"כ. וכ"כ בהגהת שו"ע בסיד': ואם האריך הציצית, יראה ששלישיתו יהיה גדיל וב' חלקים ענף ע"כ. ופשטות דברי הרמ"א, שצריך שיהיה הגדיל שליש בדיוק מהענף, לא פחות ולא יותר, ואם הענף ארוך יש לקצרו שיהיה פי שנים ולא יותר מהגדיל. וכ"כ להדיא החסד לאלפים בסעיף י"ג: ואם האריך הציצית יראה ששלישיתו יהיה גדיל, ושני חלקים ענף, 'או יחתוך המותר על שני שלישים' ע"כ. וכ"כ הכה"ח (אות מו) מדנפשיה [ואולי נשמט הציון של החס"ל מדבריו]. וכן מתבאר מדברי הבה"ל (סי' יא ס"ד) בשם ארה"ח ע"ד הרמ"א שם [בשם המרדכי] שאם הענף ארוך יכול לקצרו שכתב: אפילו אם הענף היה קודם הקציצה הרבה יותר משני שלישים מן הגדיל אעפ"כ לא מיקרי זה מן העשוי בפסול כיון דאין זה לעיכובא בדיעבד וכדאיתא לקמן בסיד' במ"ב בשם הפוסקים ע"כ. הרי דס"ל שלכתחלה יש לקצרו כדי שיהיה בדיוק שני שלישי ולא יותר. וכן מתבאר מהפמ"ג בא"א (סק"ו) ע"ש.

אמנם החזו"א (סי' ג אות י) האריך שכל הקפידא של הגמ' והרמב"ם והרמ"א זה שהגדיל לא יהיה יותר

משליש, אבל הענף יכול להיות יותר משני שליש ע"ש"ב. וכדבריו כתבו הלקט יושר עמ' 10 וז"ל, ולא יהא ארכו מן הגדיל יותר משליש מן הציצית אבל בדיעבד כשר, אבל אם הוא ארכו מהפתיל יותר משני שליש בזה אין נפקותא ע"ש. וכן מהרש"ל בביאורו לסמ"ג [עמודי שלמה] מצוה כ"ו על דברי הסמ"ג [שהעתיק את דברי הרמב"ם] שאפילו עשה את הציציות אמה כשר, כתב וז"ל, ואיפשר דקמ"ל נמי אף שהגדיל שהוא ד' אצבעות צריך שיהא שליש מן הציצית וא"כ הציצית הוא ח' אצבעות, מ"מ יכול לעשות הציצית אפי' אמה אף שהגדיל הוא רק ד' אצבעות וא"כ לא יהיה הגדיל שליש מהציצית אין קפידא רק שלא יהא פחות ודו"ק עכ"ד.

אולם דעת רוב הראשונים כפשט לשון הגמ' שנוי ציצית שיהיה בדיוק שליש ושני שליש, לא פחות ולא יותר; כן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב דין זה ב' פעמים; בפ"א ה"ח כתב: ונוי התכלת שיהיו כל החוליות בשליש החוטין המשולשלין ושני שלישיהן ענף ע"ש. ובזה כתב החזו"א שאפשר לפרש שעיקר ההקפדה הוא שהחוליות יהיו בשליש 'ולא יותר ממנו' ע"ש. אולם בה"ט חזר על זה הרמב"ם וכתב: העושה לבן בלא תכלת לוקח אחד משמונה החוטין וכורך אותו על שאר החוטין עד שלישי ומניח שני שלישיהן ענף וכו'. כללו של דבר יתכוין להיות הכרוך שליש והענף שני שלישים ע"ש. ולשון זו מורה בעליל

שההקפדה היא על ב' החלקים, גם על הגדיל שיהיה שליש, וגם על הענף שיהיה שני שלישים ולא יותר, וכפי שכבר דיין בספר בירור הלכה [זילבר] ח"א סי' י"א ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרי"ז בהלכות ציצית שכתב: ובין שכרך רובה של ציצית ובין שלא כרך אלא חולייא אחת כשירה, אבל נוי ציצית הוא שיהא שליש גדיל שהוא כורך ושני שלישי ענף, שהם חוטין מפורדין ע"כ. הרי שכתב להדיא שהדין של שליש ושני שליש הוא לב' הענינים, גם לחוליא אחת וגם לרוב כרוך. וכ"ה להדיא בר"י מלוניל בדף י"ב ע"ב שכתב: אין לו שיעור מלמעלה, שאם ירצה להאריכו יותר משני טפחים או ג' רשאי לעשות ובלבד שיהיה שליש גדיל ושני שלישי ענף ע"כ. וכ"כ עוד בדף י"ד ע"א:

אבל אם הגדיל מרובה על הפתיל או שאין בו שליש גדיל או שאין בו חמשה קשרים לא מיקרי משום האי אינה מצוייצת כהלכתה דכל אלו אינן אלא נוי מצוה כדאמרינן ונוי תכלת שליש גדיל ושני שלישי ענף, ואמרינן נמי תכלת שכרך בה רובה או שלא כרך בה אלא חוליא אחת כשרה ע"כ. וכן מתבאר מלשון העיטור (דף סח ע"ב, ע"פ מהדורת כנסת), בלשון רבותינו נקרא כל הציצת תכלת. ואם כרך רובה ונעשית מיעוטה פתיל ורובה גדיל כשרה ולא בעינן חציה גדיל וחציה ענף. ואפילו לא כרך בה אלא חוליא אחת שמיעוטה גדיל ורובה ענף כשרה, דגדיל או ענף כל דהו בעינן. ונוי תכלת, לשון התנאה לפניו במצות, שליש

שהענף יהיה שני שלישי מהגדיל ולא יותר. ובודאי שהעיקר כדבריהם.

הנפקא מינה למעשה בזה

פעמים שהחוליות או הכריכות אינן מגיעות לשיעור של טפח [מצוי בעיקר לעושים 7 חוליות כדעת הרמב"ם^ט]. ובזה יש ב' אפשרויות; או לבחור בחומרת חכמי אשכנז של י"ב גודלים, ובזה מפסידים את נוי הציצית שני שלישי ענף לדעת רוב הראשונים, או לבחור דינא דגמ' לדעת הגאונים ורוב הראשונים שמספיק ד' אצבעות, ולהרויח את דינא דגמ' לדעת רוב הראשונים של שני שלישי ענף ע"י חיתוך הענף העודף. ולפי כל מה שהארכנו בזה - נראה שעדיף לחתוך ולקיים את דינא דגמ' של שלישי ושני שלישי, כיון שדברי הגמ' בענין ד' אצבעות, לדעת הגאונים ורוב הראשונים, הם כפשוטם על כל הציצית, וכשעושה 7 חוליות יש אפילו יותר משיעור ד' אצבעות, ומהני גם אם יתקצרו החוטים בכביסה וכדומה.

גדיל כרוך בחוליות ושני שלישי ענף בלא כריכה ע"כ. הרי שחוזר על ב' המצבים של מיעוט וריבוי גדיל. וכן מתבאר מהטעם על דרך הרמז שכתבו בדעת זקנים מבעלי התוס' בסוף פרשת שלח בשם מהר"ם, להא דנוי ציצית שלישי ושני שלישי, וז"ל והטעם כדאמרינן במדרש דשמונה חוטין של ציצית כנגד שמונה דברים שבלב אי נמי שמונה שמות יש ללב, והלב הוא תלוי בשליש גופו של אדם, ולכך הוו חוטין מתחילין משליש ראשון ונמשכים עד שני שלישים כמו שיש מן הלב עד סוף גופו של אדם שני שלישים ע"כ. הרי שהוא בדוקא שלישי ושני שלישי.

נמצא שיש דעת יחיד באחרונים [החזו"א] ודעת מיעוט באחרוני הראשונים [תה"ד ומהרש"ל] שאין קפידא שהענף יהיה יותר משני שלישי מהגדיל. אולם דעת רוב האחרונים [פמ"ג, חס"ל, ארה"ח, מ"ב, כה"ח] ורוב הראשונים [רמב"ם, העיטור, ר"י מלוניל, ריא"ז, מהר"ם] כפשט דברי הגמ' שיש ענין



ט. מנהג התימנים בלבן, ומנהג רבים בתכלת ששם יש להקפיד על חוליות ולא על כריכות כמבואר ברמב"ם בפ"א ה"ז-ט' ע"ש.

ביאור שיטת הרמב"ם באיסור עשיית אהל בפרוכת וכילה וטלית כפולה וסיאנא

הרב אברהם ישעיהו כהן

מח"ס מנחת כהן וראש כולל ברכת יצחק, ליקוואוד

ענף א – פרוכת

פירשו דגוד לאו היינו פרוכת אלא חמת
הרי לפנינו דהרמב"ם מפרש דגוד היינו
פרוכת.

ואמנם כ"כ הר"ן נ"ו ב' להדיא דהכי פי'
הרמב"ם גוד בכיסנא, וכן נראה
במ"מ שם, מיהו בביה"ל סי' שט"ו סי"ב
בד"ה כילה וכו' נקט לה דהרמב"ם למד
דין פרוכת מגוד אף דגוד לא מיירי
בפרוכת עצמה, ושוב הביא פי' הר"ן
כלישנא אחרינא בין הסוגריים, ולא
ידענא אמאי לא פשיטא ליה כדרכו של
הר"ן, בשגם שלא הקשה עליו כלום, והרי
אי נימא כפי' קמא דהביה"ל נמצא
דהרמב"ם השמיט דינא דגמ' דגוד וכתב
במקומו דין מחודש דפרוכת הנלמד
ממנו, וזהו דבר מוזר דהרמב"ם ישמיט
דינא דגמ' ויכתוב במקומו דין אחר,
ובאמת כעיקר טענה זו טען הביה"ל
גופיה בתחילת הדברים שם על פי'
המג"א בדברי הרמב"ם וז"ל וגם ידוע
שהרמב"ם דרכו לברר ולהעתיק דברי

דברי הרמב"ם ומקורו

א. כתב הרמב"ם פכ"ב מהל' שבת
הלל"ב וז"ל הנוטה פרוכת
וכיוצא בה צריך להזהר שלא יעשה אהל
בשעה שנוטה לפיכך אם היתה פרוכת
גדולה תולין אותה שנים אבל אחד אסור,
ואם היתה כילה שיש לה גג אין מותחין
אותה ואפילו עשרה שאי אפשר שלא
תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אהל עראי
עכ"ל.

והנה מקורו של הרמב"ם לדינים אלו
הוא בגמ' שבת קל"ח ב' הא
דתניא גוד בכיסנא מותר לנטותה בשבת,
אמר רב לא שנו אלא בב' בני אדם אבל
באדם אחד אסור, אמר אביי וכילה אפילו
ב' בני אדם אסור אי אפשר דלא
מימתחא פורתא ע"כ, דהנה דין השני של
הרמב"ם דכילה הרי זה מפורש במימרא
דאביי, ואף דין הראשון של הרמב"ם
דפרוכת נראה פשוט דמקורו הוא מההיא
דגוד בכיסנא, ואם כי רש"י ועוד ראשונים

כפולה, ואמנם כן נראה בהדיא בפי' הר"ח שם, וכיון שכן הרי מפורש בגמ' דהא דאיתא בסוגיין לעיל קל"ח א' וילון (פרוכת) מותר לנטותו היינו רק עם חוט, ובאמת ה"נ משמע בדברי הרמב"ם בהלכ"ט שהביא היתרא דפרוכת בהמשך להיתרא דטלית כפולה עם חוט [ועי' לקמן באות י' דנחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם בזה].

ויש להוסיף בזה דהנה הך מימרא דגוד בסיסנא איתא בגמ' בהאי לישנא, הא דתניא גוד בכיסנא וכו' ע"כ, הרי מפורש בגמ' דבריייתא היא, ויש לעיין היכן מצינו הך ברייתא, אכן נראה דהיינו מימרא הנ"ל דוילון, דהך מימרא הרי נאמר ע"י רב בשם רבי חייה, והרי דברי רבי חייה ברייתא נינהו (כדאיתא בכמה דוכתי תני רב חייה), באופן דכל הך דינא דגוד בכיסנא אתי לפרש מימרא הנ"ל דוילון [אלא שיש לעיין בזה דלא קאמר כאן לישנא דתני רבי חייה אלא אמר רב משום רבי חייה, עי' בפני יהושע ברכות מ"א ב' בתוד"ה ויין וכו', ואכ"מ].

והשתא קשה אמאי קתני ברייתא בתחילת הסוגיא דגוד פטור אבל אסור, הלא משכחת לה היתרא ע"י חוט, ויתכן דהך ברייתא פליגא אברייתא דרב חייה ואנן קיי"ל כרב חייה, אבל יותר נראה לומר דהתם מיירי דוקא בלי כיסנא [וזהו ממש כמש"כ רש"י קל"ח ב' בד"ה מותר לנטותו וכו' לפי דרכו דגוד היינו חמת] אלא דהגמ' לא פירשה עד סוף הסוגיא, ונמצא דליכא שום השמטה

הש"ס להלכה אבל לא להמציא סברות חדשות במה שלא נזכר כלל וכו' עכ"ל, וצ"ע.

ביאור השמטת הרמב"ם לברייתא דגוד

ב. ובעיקר פי' הרמב"ם דגוד היינו מחיצה הנה מצינו כן בכמה דוכתי, כגון בעירובין צ"ד א' נפל גודא, ע"ש, אך מה שיש לעיין בזה הוא דלעיל קל"ח א' בתחילת הסוגיא איתא הגוד וכו' והתם פירשו כל הראשונים דהיינו חמת, והיאך נימא דתיבה אחת באותה סוגיא ר"ל שני דברים שונים.

ואמנם יש מקום לומר דהרמב"ם גרס כגירסת האור זרוע בסי' ע"ח אות ח' הנוד, וכה"ג הביא המאירי גירסא הנאר, ולפי"ז י"ל דנוד היינו חמת אבל גוד היינו פרוכת [ואף שכתב המאירי דהכל אחד, הרי זהו רק לפירושו דגוד היינו חמת, אבל לפי הרמב"ם דגוד היינו פרוכת שפיר איכא למימר דחלוקים הם].

אלא דלקושטא דמילתא נראה לפרש דעת הרמב"ם בגוד באו"א, ובהקדם דיש לעיין אמאי השמיט הרמב"ם ההיא דינא דגוד דתחילת הסוגיא [וצ"ע במפרשי הרמב"ם שלא ראיתי שעמדו בזה].

ונראה בהקדם פי' הר"ן והמ"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם דגוד בכיסנא היינו פרוכת, ויש לפרש דהך כיסנא ר"ל חוט או משיחה האמור בגמ' גבי טלית

ישוב קושיא דאינו מתכוין לעשות אהל

ד. הנה לענין טענה ראשונה דאינו מתכוין לעשות אהל, כבר עמד על זה בשעה"צ אות נ"ג וצידד ליישב דרב לטעמיה דאיתא בגמ' כ"ב א' שפסק כרבי יהודה דאינו מתכוין אסור, אבל הקשה דא"כ לא הו"ל להרמב"ם לפסוק כן.

וה"ל בהקדם מה שכתבנו לעיל באות ב' דמשמע בדברי הרמב"ם בהלכ"ט דהיתרא דפרוכת אינה אלא ע"י חוט, הרי דס"ל להרמב"ם דאף מן הצד שייך איסור אהל [וע"ע מזה לקמן באות י"ב-י"ד], ומעתה י"ל דאף דאינו מתכוין לעשות אהל למעלה הרי הוא מתכוין לעשות אהל מן הצד [אלא דשרי מחמת החוט], ומכיון דישנה כוונת אהל בעיקר מעשהו שוב מועלת כוונה זו אף לגבי עשיית אהל למעלה.

והן אמנם דלגבי דינא דאורייתא דאינו מתכוין מסתבר דלא תועיל כוונה כזו דהלא סוף סוף לא נתכוין לאיסורא דקעביד, מ"מ אפשר דלגבי איסור דרבנן שפיר איכא למימר דבכה"ג סגי שיהא דומה לבנין ומיתסר, והרי זהו טעמא דאיסורא כמש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' יו"ט הלי"ד וז"ל העושה מדורה ביו"ט כשהוא עורך העצים אינו מניח זה ע"ג זה עד שיסדיר המערכה מפני שנראה כבונה וכו' עכ"ל.

שו"ר מקור גדול לדרכנו במג"א ס"ק י"ח שהקשה קושיא אחריתא דהפרוכת

בדברי הרמב"ם שהרי הביא דין פרוכת דאסור אא"כ יש בה חוט וגם צריך להיות ע"י שני בני אדם, וא"ש היטב.

שו"ר בחי' ר"מ קזיס קל"ח א' בברייתא קמייתא בד"ה הגוד וכו' שכתב וז"ל והרמב"ם פי' שהוא פרוכת עכ"ל, הרי להדיא כדכתיבנא דאף ברייתא קמייתא בפרוכת מיירי.

ארבע קושיות בפ"י הרמב"ם בגוד בכיתנא

ג. נחזור עתה לפי' הרמב"ם דגוד היינו פרוכת, דקאמר הגמ' דאף דמצד תורת אהל של המחיצה שרי לעשותה, כדאיתא בגמ' דוילון שרי וכמש"כ הרמב"ם לעיל בהלכ"ט [אי משום דמחיצה לא היא אהל, אי משום דיש לה חוט וכנ"ל, וע"ע מזה לקמן באות י'], מ"מ אסור לעשותה באופן שיעשה גג בשעת נטייתה.

אולם הך חששא דעשיית אהל בשעת נטיית הפרוכת חידוש גדול הוא, ויש לעיין בזה מחמת ארבעה טעמים, הטעם הראשון הוא דהלא אינו מתכוין לעשות אהל, הטעם השני הוא דאהל זה לא מיבעי דאינו עשוי להגן על מה שתחתיו אלא אף אינו עשוי להשתמש תחתיו [עי' במ"ב ס"ק כ'], הטעם השלישי הוא דאין לו מחיצות, והטעם הרביעי הוא דאין לו שום קיום שהרי אוחו את הפרוכת בידו, ונבא עתה לדון בטענות אלה אחת אחת.

המיוחד להם ודרכו בכך תמיד לא מיחזי כעביד אהל, ומשו"ה בהחזרת קדירה על גבי כירה שרי דדרכו תמיד בכך וכן בכל כיסוי כלי וכו' עכ"ל, וי"ל דגם הרמב"ם ס"ל הכי ליישב הקושיא מחזרה.

מיהו כבר תמהו הנתיב חיים והנזירות שמשון והנהר שלום והביה"ל על

הט"ז מהא דאיתא בגמ' מ"ח א' הדר חזייה דפרס דסתודר אפומיה דכובא ואנח נטלא עילויה, נוהיה רבה אמר ליה ר' זירא אמאי, אמר ליה השתא חזית, לסוף חזייה דקא מעצר ליה, אמר ליה מאי שנא מפרוונקא אמר ליה התם לא קפיד עילויה הכא קפיד עילויה ע"כ, ופירש"י וז"ל לא קפיד עליה, אם שרוי במים שהרי לכך עשוי ולא אתי לידי סחיטה עכ"ל.

הרי מבואר שם דההיא דפרוונקא לית ביה חששא דסחיטה משום דלכך עשוי, אבל מ"מ איתא בגמ' קל"ט ב' דהאי פרוונקא אכוליה כובא אסור משום אהל, נמצא דאיכא איסור אהל אף היכא דלכך עשוי, וא"כ היאך קאמר הט"ז דכל היכא דלכך עשוי לית ביה משום אהל, והיא נראה כתמיה עצומה.

אמנם כן מצינו עוד רבוותא קמאי שכתבו כעיקר דברי הט"ז, שכ"כ בשיטה מקובצת ביצה ל"ג א' בד"ה וכן וכו' ובחי' ר"מ קזיס שבת קל"ט ב', והיאך אפשר דכולהו הנך רבוותא אישתמיט להו גמרא מפורשת דאיכא איסור אהל היכא דעשוי לכך, ועכ"פ איך שיהיה הישוב לדידהו אף אנן נמי נימא הכי לדעת הרמב"ם.

לא מיהדק והו"ל כההיא דאיתא בסוגיין קל"ח ב' שרביב בגלימא טפח שרי וא"כ אמאי נאסרה תליית הפרוכת, ותי' וז"ל דשאני הכא דמכוין לעשות מחיצה משא"כ התם עכ"ל, הרי מפורש כעיקר דרכנו דסגי בכוונת אהל מן הצד למיהוי כוונה אף לגבי לאהל שלמעלה.

ישוב קושיות דאין עשוי להשתמש תחתיו וליכא מחיצות, וישוב דברי הט"ז בכיסוי כלי

ה. ולענין טענה השניה והשלישית דאינו עשוי להשתמש תחתיה וגם ליכא מחיצות, הנה תנאים אלו נובעים מהראשונים [כמו שמובא בב"י ס"ג וח'] שהוכיחו כן מחמת מנהג העולם שעושים שלחן בשבת, ושפיר נוכל לומר דהרמב"ם חולק עלייהו ואין ה"נ אסור לעשות שלחן בשבת, ולק"מ.

אלא דהניחא לגבי קושיא דשלחן, אבל הרי הראשונים הוכיחו כן גם מסוגיא דריש פ' כירה דשרי להחזיר קדירה ע"ג כירה בשבת (בתנאים מסויימים) ולית ביה משום עשיית אהל, והוכיחו מזה דלא נאסר אלא כשעושה גם המחיצות בשבת, ומאחר דהרמב"ם אוסר אף בלי מחיצות כלל תיקשי ליה הך קושיא דחזרת קדירה.

אכן הט"ז בס"ק י"א תי' הך קושיא באו"א, וז"ל דלא אסרו חכמים בכיסוי משום אהל אלא אם אין מיוחד לכך כההיא דכובא שנוטל בגד מעלמא ומכסה על החבית משא"כ בכיסוי

דבעינן עשוי לתחתיו וגם מחיצות וא"כ אמאי העתיק דברי הרמב"ם בפרוכת בסי"ב, ושור"ר במנורה הטהורה סק"כ שעמד בזה, וצ"ע.

שיטת המג"א בדעת הרמב"ם,
ומה שיש לדון בה

ו. והנה בעיקר מה שכתבנו בדעת הרמב"ם דאסור אף בלי מחיצות, נראה מהמג"א בתרי דוכתי דלא ס"ל הכי, חדא דבס"ק י"א כתב בשם הרמב"ם דמשמרת אסור משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, וכתב עלה וז"ל ואע"ג דבעלמא מותר לעשות אהל עראי בלא מחיצות הכא אסור, כן נ"ל פי' הרמב"ם וכו' עכ"ל, הרי דנקט לה כמילתא דפשיטא דבעינן מחיצות אף דקאי בשיטת הרמב"ם, אלא דאי משום הא יש מקום לדחות דכוונתו רק אליבא דהשו"ע שהעתיק דברי הרמב"ם במשמרת בס"ט אף דהשו"ע כבר פסק בס"ג דבעינן מחיצות.

מיהו בסי' ש"א ס"ק נ"א כתב המג"א להדיא כן לדעת הרמב"ם, שכתב וז"ל אלא ע"כ כמש"כ הרא"ש דמוכח בסוף עירובין כיון שעיקר כוונתו לעשות אהל להיות לצל אסור אפילו בלא דפנות, והכי דייק לישנא דרמב"ם וכו' עכ"ל, הרי שכתב בדעת הרמב"ם כשיטת הרא"ש דבעינן דפנות (אא"כ עושה לצל), ומקורו מלשון הרמב"ם פכ"ב הלל"א וז"ל כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מקפת שהיא עושה צל כמו אהל וכו' עכ"ל.

ובאמת נראה דישב הדבר מבואר בדברי הרמב"ם, דאף דרש"י מפרש דהחילוק בין קפיד עילויה ללא קפיד עילויה הוא אם עשוי לכך וכנ"ל, הרי בדברי הרמב"ם נראה להדיא דהחילוק הוא באור"א קצת, דבפכ"ב הלט"ו כתב וז"ל ואין מכסין חבית של מים וכיוצא בה בבגד שאינו מוכן לה גזירה שמא יסחוט עכ"ל, ובהלכה דידן פכ"ב הלל"ג (דלית ביה איסור מטעם סחיטה אלא משום אהל) כתב וז"ל בגד שמכסה בו פי החבית לא יכסה בו את כולה מפני שנעשה אהל אבל מכסה הוא מקצת פיה עכ"ל, הרי תרוייהו מיירו בבגד אלא דהחילוק הוא אם מקפיד עליו, וכה"ג הביא הב"י בסי' ש"כ סט"ו מרבינו ירוחם דתרוייהו בגדים נינהו אלא דהחילוק הוא אם בדעתו ללבוש את הבגד [וכע"ז בר"ח מ"ח א' דהוא חילוק בין בגד למטלית].

ומעתה י"ל דכל זה רק בבגד, אבל בדבר שנעשה מתחילה לכיסוי כלי אין בו איסור מטעם אהל, וא"ש שיטת הט"ז והנך רבוותא מקושיית האחרונים מההיא דקפיד עילויה, ושפיר נוכל לומר דאף הרמב"ם הכי ס"ל, בשגם דעיקר הדבר מבואר בדברי הרמב"ם וכנ"ל [ושור"ר בנהר שלום שם שכתב עיקר דבר זה, אלא דאיהו לא כ"כ ליישב קושייתו מהתם משום דנקט כפירש"י, אבל הרי בדברי הרמב"ם מפורש דרך אחרת, וכנ"ל], וא"ש שיטת הרמב"ם בזה.

מיהו קשה דכ"ז ניחא לדעת הרמב"ם, אבל הרי השו"ע פסק בס"ג וס"ח

הטעם דאסור ולא דמי למטה וכסא טרסקל, דשאני סיאנא דלצל קעביד [ולענין הך קושיא ממטה וכסא טרסקל ובעיקר סוגיא דסיאנא עי' לקמן באות כ"ג ואילך].

ישוב קושיא דאוחזו בידו עפ"י שיטת הרמב"ם בסוגיא דמת המוטל בחמה

ז. ולענין טענה רביעית דליכא אהל כשאוחזו בידו, הנה כבר עמד ע"ז החזו"א בסי' נ"ב סק"ה ומוכיח כן מגמ' מ"ג ב' מת המוטל בחמה באים שני בני אדם ויושבין בצדו, חם להם מלמטה זה מביא מטה ויושב עליה וזה מביא מטה ויושב עליה, חם להם מלמעלה מביאים מחצלת ופורסין עליה, זה זוקף מטתו ונשמט והולך לו וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו ונמצאת מחיצה עשויה מאליה ע"כ, ופירש"י דאוחזו את המחצלת בידו, הרי מבואר דאחיזה בידו לא חשיב עשיית אהל, וא"כ היאך קאמר הרמב"ם דאיכא איסור אהל כשאוחזו את הפרוכת בידו.

אולם באמת קשה להבין הוכחת החזו"א, דאמנם כן פירש"י שם אבל הרי הרמב"ם בפכ"ו הלכ"ב מפרש באו"א שכתב וז"ל היה מוטל בחמה ואין להם מקום לטלטלו או שלא רצו להזיזו ממקומו באין שני בני אדם ויושבים משני צדדיו, חם להם מלמטה זה מביא מטתו ויושב עליה וזה מביא מטתו ויושב עליה, חם להם מלמעלה זה מביא מחצלת

וקשה דהלא מפורש בדברי הרמב"ם דידן גבי פרוכת דאף בלא דפנות אסור מטעם אהל, והיאך זה מתאים לדברי הרמב"ם האלו גבי כובע שהוצרך לפרש דלצל נעשה ומפרש המג"א הטעם משום דלית ליה דפנות, וצ"ע בדעת המג"א בזה.

אכן לענין דעת הרמב"ם נראה דאין להוכיח מההיא דכובע דבעינן דפנות (אי לאו דמכוין לצל) משום דבע"כ כובע קיל טפי, ותדע דבסוגיא דסיאנא קל"ח ב' (שהוא מקור דין כובע) ס"ל לרש"י דלמסקנא לאו מטעם אהל אתינן עלה אלא מטעם חשש הוצאה, ומוכח דכובע קיל ולית ביה איסור אהל.

ובטעמא דמילתא פירשו המ"ב בסי' ש"א בשעה"צ אות קפ"ז והחזו"א בסי' נ"ב סק"ב משום דהוא דרך לבישה [ואף שלא ציינו מקור לפירוש זה, הנה מצינו כן בפסקי הרי"ד בסוגיין שכתב וז"ל פי' לאו משום אהל נאסר שאין אהל במלבושי האדם, אלא שמא יפריחנו הרוח מראשו וכו' עכ"ל], ובתשו' מכתם לדוד (פרדו) או"ח סי' א' בד"ה נמצינו למדין וכו' פי' הטעם משום דלאו מידי עביד דהא עביד וקאי (כמו מטה וכסא טרסקל בסוגיין קל"ח א'), ועכ"פ איך שלא יהיה הטעם בע"כ דסיאנא קיל טפי.

ולפי"ז י"ל דאף הרמב"ם דס"ל דאית ביה איסור אהל שפיר הוצרך לפרש דלצל קעביד, ולא מטעם חסרון דפנות הוא אלא מחמת טעמים הנ"ל, ואמנם במכתם לדוד שם מפרש דזהו באמת

בהגהה בעמוד י"ד מה שהוסיף בהך קושיא].

אכן י"ל דאף דעשיית גג לחוד אסור מ"מ היכא דעושה מחיצות ומהפך את הסדר ועושהו מלמעלה למטה הרי יש בזה שינוי ואינו כדרך בנין ומשו"ה שרי, ואמנם כן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' יו"ט הלי"ד וט"ו שכתב וז"ל העושה מדורה ביו"ט כשהוא עורך העצים אינו מניח זה ע"ג זה עד שיסדיר המערכה מפני שנראה כבונה ואע"פ שהוא בנין עראי אסור, אלא או שופך העצים בערבוב או עורך בשינוי, כיצד מניח עץ למעלה ומניח אחר תחתיו ואחר תחתיו עד שהוא מגיע לארץ וכו' אפילו ביצים לא יעמיד אותן שורה על גבי שורה עד שיעמדו כמו מגדל אלא ישנה ויתחיל מלמעלה למטה וכן כל כיוצא בזה צריך שינוי עכ"ל, הרי ששינה ושילש הרמב"ם דהיתרא דמלמעלה למטה הוא מטעם שינוי.

וא"ש שיטת הרשב"א מקושיית הגר"א, וה"נ א"ש שיטת הרמב"ם בפרוכת, וכנראה דהגר"א הבין אחרת בבי' היתרא דמלמעלה למטה, וצ"ב בזה. **ויש** לעיין בשיטת המ"ב בזה, דאף דבביה"ל הסכים לקושיית הגר"א על הרשב"א וכנ"ל, הרי בשעה"צ אות נ"ו מפרש הך היתרא דהוא אמנם מטעם שינוי [ומבאר בזה שיטת החיי אדם במגירה דאסור אף דהוי מלמעלה למטה משום דכך היא דרכו ולית ביה שינוי], וצ"ע.

ופורש על גביו וזה מביא מחצלת ופורש על גביו, זה זוקף מטתו ונשמט והולך לו וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו ונמצא מחיצה עשויה מאליה, שהרי מחצלת זה ומחצלת זה גגיהן סמוכות זו לזו ושני קצותיהם על הקרקע משני צדי המת עכ"ל, הרי שלא הזכיר הרמב"ם שאוחז את המחצלת בידו אלא שתי המחצלות סמוכות זו לזו ונשענן על הקרקע ועל חבירתה, וכיון שכן שפיר איכא למימר דס"ל להרמב"ם דאמנם שייך אהל אף כשאוחזו בידו.

[ישו"ר עיקר דבר זה בתהלה לדוד ס"ק ט"ז שטען על החת"ס בסי' ע"ב שכתב דליכא איסור דאורייתא בפאראסל משום שאוחזו בידו להאהיל על עצמו ומביא ראיה ממחצלת, ולזה טען התהלה לדוד דלפי הרמב"ם אין ראיה (והרי עיקר דברי החת"ס אתיין למיפלג על הנוכ"י שכתב בדעת הרי"ף והרמב"ם דאית ביה איסור דאורייתא), וכדכתבנא.]

ביאור היתרא דמלמעלה למטה

ח. אולם יש לעיין בזה דהיכי נימא דאסור אף בלא מחיצה, דא"כ מה שייך להתיר מלמעלה למטה הלא נאסר מחמת הגג לחודיה, ובאמת זוהי קושיית הגר"א בסי' תק"ב ס"א על שיטת הרשב"א דס"ל דאסור אף בלא מחיצה, ובביה"ל סי' שט"ו ס"ג בד"ה מטות וכו' כתב עלה דהיא ראיה חזקה כנגד הרשב"א [וע"ע בקצות השלחן סי' ק"כ

ענף ב – כילה וטלית כפולה

דברי הרמב"ם בכילה צ"ב טובא

שם וילון מותר לנטותו ומותר לפרקו, ופירש"י ז"ל שהטעם שאין זה אלא מחיצה ואין אהל אלא העשוי כעין גג, וכל שאינה מחיצה מתרת מותר לעשותה אבל מחיצה המתרת לא, כנזכר סוף פ"ד מהל' שופר וסוכה עכ"ל.

ונראה מדברי המ"מ דמפרש דעת הרמב"ם בהיתרא דפרוכת כשיטת רש"י דאין אהל אלא בגג ולא במחיצה [ועוד משמע להדיא במ"מ דרש"י ס"ל דמחיצה מתרת אסור, וכבר הקשו האחרונים דדעת רש"י דאף מחיצה מתרת שרי, ואכ"מ], וקשה דלפי"ז לישנא דוכן שכתב הרמב"ם אינו מובן, דמאי שייטיה דהאי היתרא להיתרא דטלית כפולה דמיתלא תליא בחוט, וכתבו הפמ"ג והלבוש"ש על המג"א ס"ק ט"ו דלישנא דוכן לאו דוקא, וצ"ע.

אולם יותר נראה לפרש דעת המ"מ בהקדם דקדוק לשונו שהעתיק דברי הרמב"ם בלשון זה וכן פרוכת וכו' עכ"ל, ואינו מובן מה שסיים העתקתו בתיבת וכו' דהלא זהו סוף ההלכה ומאי שייך למימר עלה וכו', אכן נראה פשוט דהמ"מ גרס כאן כגירסת כת"י תימניים (הובא בשנויי נוסחאות) וז"ל מותר לנטותה וכן הפרוכת מותר לנטותה ומותר לפרקה עכ"ל, ולפי"ז שפיר שייך לישנא דוכו' כמובן, ולפי"ז א"ש טפי דהיתרא דפרוכת

ט. הנה נתיישבו בס"ד דברי הרמב"ם בגור בכיסנא דהיינו פרוכת, אבל אכתי צריך לבאר סוף דברי הרמב"ם בדין כילה, דכל דברי הרמב"ם האלו מחוסרים ביאור, חדא מאי קאמר כילה שיש לה גג הלא הכילה היא עצמה הגג ומה שייך כילה בלא גג, ואחר שנבין מהו גג צריך לדעת מאי נפ"מ בהאי גג, וכמו שהקשה הלחם משנה דמאי איריא יש לה גג הלא אפילו אין לה גג נעשה אהל עראי, ותו קשה מאי קאמר שמגביה אותה מעל הארץ, הרי כל כוונתו היא להגביה אותה ע"ג המטה, וגם מה שייך ארץ כאן הו"ל למימר שמגביה אותה מעל המטה, ובלבושי שרד בסי"ב נשאר בצ"ע בבי' דברי הרמב"ם, והמג"א מפרש דרך חדשה בדברי הרמב"ם ולא הכנתי דבריו, וכבר הבאנו לעיל באות א' מה שהקשה עליו בביה"ל.

פי' הביה"ל להנ"ל, ובי' דברי המ"מ בדין פרוכת

י. והנה בביה"ל סי"ב בד"ה כילה וכו' מפרש דברי הרמב"ם כאן בהקדם דברי הרמב"ם לעיל בהלכ"ט שכתב וז"ל טלית כפולה שהיו עליה חוטיין שהיא תלויה בהן מערב שבת מותר לנטותה ומותר לפרקה וכן הפרוכת עכ"ל, וכתב עלה המ"מ וז"ל וכן הפרוכת וכו',

וז"ל אבל שני צמודים שפרש עליהן סדין וכן כילה שאין בגגה טפח אפילו גבוהין כל שהוא מותר לישן תחתיהם בסוכה, שאינן כסוכה בתוך סוכה מפני שאין לה גג עכ"ל, הרי מבואר בדברי הרמב"ם דכשאינו רחב טפח נקרא אין לה גג, ועוד נחזור לזה לקמן באות י"ז בס"ד.

מיהו עדיין צ"ב טובא בעיקר דרכו של הביה"ל, דמפרש דסיפא דכילה דומה לרישא דפרוכת דיש להם חוטין, וע"ז קאמר הרמב"ם גבי פרוכת דמש"כ לעיל דשרי ע"י חוט היינו רק בשני בני אדם אבל לא באחד, ושוב קאמר הרמב"ם דגבי כילה לא משכחת לה היתרא דחוט.

וקשיא טובא, חדא דעיקר חסר מן הספר שהרי כל חידושו של הרמב"ם כאן הוא דאין מועיל חוט בכילה וא"כ הו"ל למימר הכי בהדיא, ועוד קשה דלפירושו הרי טעמא דמילתא הוא דחוט אינו מועיל ברחב טפח, כדמשמע מדבריו לעיל בהלכ"ט שהקדים חילוק זה דטפח להיתרא דחוט [אך לקמן באות י"ח יתבאר בס"ד דרך אחרת בדעת הרמב"ם דאמנם מועיל היתרא דחוט אף ברחב טפח], וכיון שכן לעיל הו"ל למימר הכי, דכשכתב היתרא דחוט גבי טלית כפולה הו"ל למימר דהך היתרא לא מהני גבי כילה כיון דיש בו טפח.

וביותר קשה דהרמב"ם יהיב טעמא אחרינא לזה, דא"א שלא תגבה מעט מעל הארץ וכו', וכנראה דהמ"ב נתקשה בזה ומשו"ה בס"ק מ"ז מפרש

לא תליא בתנאי דחוטין האמור לעיל גבי טלית כפולה, כ"ז אליבא דהמ"מ.

מיהו המ"ב בס"ק ל"ט פי' דעת הרמב"ם עפ"י דברי הר"ח בסוגיין שכתב להדיא דגם בוילון (דהיינו פרוכת) בעינן חוט, וא"ש לישנא דוכן כפשוטו [בין לגירסא דידן בין לגי' כת"י הנ"ל], וגם הביא המ"ב שכן מוכח בבי' הגר"א דבהיא דפרוכת מציין דינא דחוט בכילה.

ומעתה, מפרש הביה"ל דמוכח דסוגיא דגוד (שהוא פרוכת, לשיטת הרמב"ם) מיירי בחוט דאל"כ הרי אסור לתלותו, וממילא גם כילה מיירי בחוט דמשמע בגמ' דבחד גוונא איתמרו, וכיון שכן בע"כ דאית ביה טפח דאל"כ הרי מותר כיון דיש לה חוט, ובזה מיישב קושיית הלח"מ אמאי התנה הרמב"ם כילה שיש לה גג, דהביה"ל מפרש דגג היינו שיעור טפח, ומכיון דמיירי עם חוט הרי בפחות מטפח שרי, עכ"ד.

דרכו של הביה"ל קשיא טובא

יא. והנה עיקר פי' הביה"ל בלישנא דגג דר"ל רחב טפח, אם כי בר"ח מפורש דהגמ' מיירי בכילה שיש בגגה טפח, לכא' קשה להעמיס כן בכיוון הרמב"ם דהלא לעיל בהלכ"ט ול' כתב בהדיא לשון טפח, ומי סני ליה למימר הכי גם כאן, בפרט דלעיל לא הזכיר כלל הך לישנא דגג.

אולם שו"ר מקור לפי' הביה"ל, דבפ"ה מהל' סוכה הלכ"ד כתב הרמב"ם

דהלא הרמב"ם אוסר אף במחיצה שאינה מתרת, וביותר קשה דהמ"ב גופיה בס"ק ל"ט עמד בזה, והדברים נראים כסותרים להדדי, וצ"ע בדעת המ"ב בזה, ועי' לקמן באות י"ג לענין דעת הרמב"ם במחיצה מתרת, וקצרתי בזה].

וקשיא טובא דכנראה שהדבר מפורש בגמ' בתלמוד דוכתי דמחיצה לא הויא אהל, הראשון הוא בעירובין מ"ד א' דמותר לעשות דופן רביעית של סוכה, ורק דופן שלישית אסור משום דהיא מחיצה מתרת, וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' סוכה הל"ט וז"ל וכן עושה בכלים דופן רביעית ביו"ט, אבל דופן שלישית לא יעשה אותה בכלים ביו"ט לפי שהוא מכשיר הסוכה ואין עושין אהל עראי ביו"ט עכ"ל.

והשני הוא בביצה כ"ב א' דמשמע שם דשרי לעשות מחיצה לפני נר ביו"ט כדי להתיר תשמיש, וביותר נראה כן בדברי הרמב"ם פ"ד מהל' יו"ט הל"ד וז"ל ואין מכבין את הנר מפני תשמיש המטה אלא כופה עליו כלי או עושה מחיצה בינו לבין הנר וכו' עכ"ל, וכבר נתקשה המג"א בסק"ג בדברי הרמב"ם האלו.

והשלישי הוא בעירובין צ"ד א' דאיתא בגמ' דשרי לעשות מחיצה בשבת לצניעות נרק נחלקו רש"י ותוס' אם יש מקור מהתם דגם מחיצה מתרת שרי, אבל מחיצה לצניעות מפורש שם דשרי].

דהרמב"ם מיישב קושיא אחרת בזה, ע"ש בדבריו, אלא דעיקר פירושו שם צ"ב טובא, וקצרתי בזה.

עוד קשה לפי' הביה"ל אמאי שינה הרמב"ם כאן ללשון מתיחה, מלעיל בהלכ"ח גבי כילה ואף בהלכה זו עצמה גבי פרוכת שכתב בהו לשון נטייה, הלא לפירושו גם כאן מיירי בעיקר נטיית הכילה כמו לעיל וכמו בפרוכת, לכן צ"ע בפי' הביה"ל בדברי הרמב"ם.

שיטת הר"ח והרמב"ם באהל במחיצה, ושליש קושיות עליה

יב. והנה טרם שנבא לבאר דברי הרמב"ם דידן גבי כילה, כדאי לבאר קצת בעיקר שיטת הר"ח והרמב"ם בפרוכת דלא הותר אלא ע"י חוט, דהנה דעת רש"י כאן גבי וילון ובעוד דוכתי היא דליכא אהל במחיצה אלא בגג, ואף התוס' דפליגי עליה בכמה דוכתי היינו רק במחיצה מתרת אבל במחיצה סתם שרי לכו"ע.

ונראה מהר"ח והרמב"ם דאינהו פליגי אכולהו רבוותא הנ"ל וס"ל דשפיר שייך אהל במחיצה ולא הותר אלא ע"י חוט [ובשעה"צ אות י"ג שקו"ט בדעת הרמב"ם בדין עשיית מחיצה לפני הנר ביו"ט כדי להתיר תשמיש, וכל דבריו מיוסדים על הנחה דלא משכח"ל האי איסורא אלא במחיצה מתרת, ואף בזה דן אי ס"ל להרמב"ם כרש"י דאף מחיצה מתרת שרי, והדברים נראים תמוהים

ישוב שיטת הר"ח והרמב"ם באהל במחיצה

אכן לענין וילון כבר יישב רבינו יהונתן דבר זה בעצמו בחידושו שם שכתב וז"ל וילון, פי' פרוכת העשויה למחיצה, ופעמים שאדם נוטה כולה לצד אחד ופעמים אדם נוטה אותה כולה, ומשו"ה מותר דכיון שנפרסה ותלויה במקומה אוסופי אהל עראי הוא ושפיר דמי עכ"ל, וכ"כ בשיטה לר"ן שם, הרי מבואר דמפרש שאינו נוטה הוילון מתחילה בשבת, אלא מזיז אותו מצד לצד כדי לפתוח ולסגור את הפתח, וא"ש.

ולדרידה תיקשי ההיא דביצה גבי מחיצה לפני הנר, אמנם גם שם יישב דבר זה בעצמו שכתב שם וז"ל אפשר לעשות לו מחיצה, בטלית הצריך לו לאלתר, דליכא למיגזר שמא יבטלנו שם ואיכא בנין, דמחיצה נמי בנין מיקרי וכו' עכ"ל.

ועפי"ז א"ש בפשיטות גם ההיא דעירובין צ"ד א' דהלא מפורש בגמ' שם דקעביד מחיצה בגלימא, ובזה ודאי לא ישאר שם לקיום והרי זה כמו הטלית הנזכרת בביצה, וה"נ י"ל לדעת הרמב"ם [ובאמת אף בההיא דביצה איכא למימר הכי לדעת הרמב"ם, אלא דלפי"ז דברי הרמב"ם שם סתומים, ולכן יותר נראה לפרש כדכתיבנא לעיל], וא"ש שיטת רבינו יהונתן ורבינו חננאל והרמב"ם דאיכא איסור אהל במחיצה זולת באופנים הנ"ל, אבל לא תליא כלל אם היא מחיצה מתרת.

ואגב, לא ידענא אמאי לא הובאה שיטת הני רבוותא (ובפרט הרמב"ם) בב"י

יג. **ונראה** בזה דס"ל להר"ח והרמב"ם דאמנם יש איסור עשיית אהל במחיצה, אלא דהוא רק היכא דיוצר תורת אהל ע"י המחיצה, ולכן ליכא שום נפקותא אם היא מחיצה מתרת או לצניעות בעלמא, אלא הכל תלוי אם יוצר אהל חדש ע"י המחיצה או הויא רק תוספת על אהל קיים, ולכן דופן רביעית של סוכה שרי משום דאינה יוצרת בה אהל חדש אלא הוי רק תוספת אהל, משא"כ דופן שלישית שעל ידה מכשיר הסוכה ויוצר ע"י אהל הסוכה, ובאמת כן פירש"י בעירובין שם.

ומחיצה לצורך תשמיש אינה יוצרת שום אהל אלא הוי רק מפסיק בין האדם להנר, ואין בזה תורת עשיית אהל, משא"כ בפרוכת דידן שיוצר על ידה איזה מקום מוגן בשביל האדם ומשו"ה אסור.

שיטת רבינו יהונתן באהל במחיצה

יד. **אבל** אכתי קשה מההיא דעירובין צ"ד א', ונראה בזה בהקדם דברי רבינו יהונתן בשבת קכ"ה ב' שכתב וז"ל ואהל מיקרי אפילו מן הצד כי היכי דמקרי ממעלה כגון סכך וכו' עכ"ל, הרי מבואר בדבריו דאיכא אהל גם במחיצה אף דאינה מחיצה מתרת, והשתא תיקשי לדידיה כל הני קושיין שהקשינו על הר"ח והרמב"ם.

(אפילו בב' אנשים) ומשו"ה אסור, ושו"ר כעיקר חילוק זה בין נטייה למתיחה בפסקי הרי"ד בסוגיין קל"ח ב' [אלא דאיהו מפרש טעמא דאיסור מתיחה משום עובדא דחול, ע"ש בדבריו].

חילוק בין כילה לטלית כפולה,
וחומרא בחוט כשאין בני תורה

טז. **אלא** דכי כן הדר יקשה לן קושיית הלח"מ אמאי נקט הרמב"ם דוקא כילה שיש לה גג, בין אם נפרש כהביה"ל דר"ל שיש בו טפח בין אם נפרשנו באיזו דרך אחרת, דהנה הביה"ל יישב הך קושיא מכיון דמיירי עם חוט והרי באין לה גג (שפי' הביה"ל דר"ל פחות מטפח) שרי לתלותה עם חוט, כ"ז אליבא דפי' הביה"ל, אבל השתא דכתיבנא דלא מיירי בעיקר התלייה הדרא קושיא לדוכתה, דמאי איריא יש לה גג.

ובאמת מטעם אחר נמי יקשה לן הך קושיא, דהנה הביה"ל נקט דכילה פחותה מטפח שרי בחוט, ואמנם כן משמע ברי"ף בסוגיין נ"ו ב' וכמעט מפורש כן בר"ן שם בב' דברי הרי"ף, מיהו בדברי הרמב"ם לא נזכר כלל היתר חוט בכילה אלא בטלית כפולה לחודה, ונראה מזה דס"ל להרמב"ם דאמנם ליכא היתרא דחוט בכילה, אלא דצ"ב בטעמא דמילתא.

ונראה בב' הדבר משום דכילה קבוע טפי מטלית כפולה שהרי לכך נעשה, ומאחר דלא מצינו היתרא דחוט אלא בטלית כפולה מנ"ל למימר הכי אף

ובפוסקים בס"א, שלא הביאו אלא מחל' רש"י ותוס' לגבי מחיצה מתרת אבל נקטו כמילתא דפשיטא דהיכא דאינה מתרת לית ביה איסורא.

וכנראה דדברי רבינו חננאל ורבינו יהונתן לא היו לפנייהם, ודברי הרמב"ם הבינו כפי' המ"מ דלא בעינן חוט, אבל אכתי יש לעיין בדעת הגר"א שהבין בדברי הרמב"ם דבעינן חוט וכנ"ל, ומ"מ לא הזכיר שיטתו בס"א, וצ"ע.

ב' דברי הרמב"ם בכילה

טז. **ונחזור** עתה לדברי הרמב"ם גבי כילה, ונראה דהרמב"ם למד דלא מיירי כאן בעיקר נטיית הכילה [ודין זה כבר הובא לעיל בהלכ"ח שכתב שם דאין תולין את הכילה], אלא הכא מיירי בכילה שעומדת כבר מערב שבת והנידון הוא מתיחת הכילה, דלכא' היה נראה דשרי למותחה דאיזה אהל קעביד בהכי דהלא האהל כבר עביד וקאי, ולזה קמ"ל אביי דמ"מ אסור משום דבשעת המתיחה עצמה יעשה אהל עראי על הארץ (ר"ל חוץ מהמטה, לא ע"ג המטה), והרי זה דומה לנטיית פרוכת דאף דעצם הנטייה שרי מחמת החוט וכנ"ל מ"מ החוט מועיל רק לגבי נטיית הפרוכת כמחיצה, אבל לא לגבי מה שנעשה גג עראי בשעת נטייתה ולהכי בפרוכת גדולה אסור באיש אחד, וה"נ בכילה דאף דעצם המתיחה שרי מ"מ אי אפשר שלא תגבה מעט מעל הארץ בשעת המתיחה

ומקשה הגמ' דלישתרי כדרמי בר יחזקאל ומתרץ לפי שאינן בני תורה ע"כ, הרי דבמקום שאינן בני תורה אין להתיר כילה ע"י חוט, וכן פסק הטור כאן בסוף סי"א, ועי' בתוס' ביצה ו' א' בד"ה והאידינא וכו' דנחלקו הראשונים אם הוא כ"ש אצלנו דאיננו בני תורה, וי"ל דס"ל להרמב"ם דאכן כ"ש הוא דאין להתיר אצלנו [מיהו יש חילוק בינייהו, דהטור הביא עיקר הדין דשרי אלא שכתב דבמקום שאינן בני תורה אין להתיר, ואילו הרמב"ם השמיט ההיתר לגמרי].

אמנם הרמב"ם הביא היתרא דרמי בר יחזקאל גבי טלית כפולה, והשתא אי נימא כדכתיבנא דהרמב"ם פסק כהטור דלא שרינן בחוט משום שאיננו בני תורה, נצטרך לומר דהך חומרא היא דוקא בכילה אבל לא בעיקר דינא דרמי בר יחזקאל בטלית כפולה, וכדכתיבנא לעיל דכילה קביע טפי מטלית כפולה, ועיין.

ואין להקשות דהלא הגמ' שם מייתי עוד שני דינים דמחמירין בהו היכא דאינן בני תורה, לענין קבורת מת ביו"ט ולענין כלאים בכשותא בכרמא, והרי לענין קבורת מת ביו"ט לא הזכיר הרמב"ם הך חומרא, דבפ"א מהל' יו"ט הלכ"ג העתיק רק עיקר הדין דשרי ולא הזכיר הך חומרא כלל [ולענין דעת הרמב"ם גבי כשותא בכרמא לא ברירא כ"כ, עי' בב"י יו"ד סי' רצ"ו סעיף ס"ט ובמאמר מרדכי כאן סק"ט], וא"כ אמאי נימא דכאן סתם הרמב"ם כהך חומרא.

בכילה, ועיקר דבר זה דכילה קבוע טפי מטלית כפולה, כבר כתב הרא"ש בפ"כ סי' ב' להדיא [ואף יותר מזה, שכתב דכילת חתנים קבוע טפי מטלית כפולה], וגם בפמ"ג חזינן הכי שכתב במ"ז סק"י דאף דדעת הרי"ף דאיך מועיל חוט ברחב טפח בין בכילה בין בטלית כפולה, הרמב"ם נחלק עליו ומחלק בינייהו דבטלית כפולה מהני אף בטפח משום דטלית כפולה לא הויא קבוע ורק כילה הויא קבוע [אך כמובן דעיקר דברינו הם דלא כהפמ"ג, דאיהו נקט כמילתא דפשיטא דחוט מהני בכילה רק דלא מהני בטפח, ואילו אנן כתבנו דחוט לא מהני כלל בכילה, אבל עכ"פ עיקר החילוק בין כילה לטלית כפולה שפיר מצינו בפמ"ג], א"נ י"ל דכל היכא דאית בה חוט תו לא נקרא כילה אלא היינו כילת חתנים, כדפי' הרמב"ם דמתקונת לכך, אבל איך שיהיה הא מיהת דלא כתב הרמב"ם היתרא דחוט גבי כילה.

מיהו קשה דהלא מפורש בגמ' קל"ח א' בבעיא דכילה דבכגון רמי בר יחזקאל שרי, והיינו בחוט כדפירש"י, והנה לפי מה שכתבנו לעיל בסמוך לצדד דכילה עם חוט היינו כילת חתנים א"ש, דזוהי גופא כוונת הגמ' דכילה שרי כדרמי בר יחזקאל, דעי"ז הו"ל כילת חתנים דשרי.

ועוד י"ל דס"ל להרמב"ם דלא קיי"ל כהיתרא דרמי בר יחזקאל בכילה, משום דאיתא בגמ' לקמן קל"ט א' חזרנו על כל צידי כילה ולא מצינו לה צד היתר,

המטה, וכ"ז לא שייך אלא היכא דיש איזה שטח של גג דאל"כ לא שייך ביה ענין מתיחה כלל.

ומעתה בין אם נפרש דגג ר"ל שיעור טפח (כדברי הרמב"ם בהל' סוכה הנ"ל) בין אם נפרש דאין הכוונה דוקא לשיעור טפח, א"ש כוונת הרמב"ם, וגם א"ש מה שהקשינו לעיל על פי' הביה"ל דגג היינו טפח, אמאי חידש הרמב"ם כאן לישנא דגג באשר לעיל בכל הנידון לא הזכיר האי לישנא, והשתא א"ש דכאן עיקר הכוונה היא למציאות של גג דשייך בה הך פעולה דמתיחה, ומשו"ה בין אם הכוונה היא לטפח בין אם אינה דוקא לטפח נקט האי לישנא, משא"כ לעיל אין הדבר תלוי במציאות דגג אלא הכל תלוי בדיני גג ומשו"ה לעיל נקט שיעורא דטפח, וא"ש היטב דקדוק לשון הרמב"ם.

משמע ברמב"ם דאף יותר מטפח
הוי אהל עראי

ית. **והנה** בעיקר מה שהבאנו מהביה"ל בדעת הר"ח והרי"ף והרמב"ם דכל גג רחב טפח חשיב אהל קבע, יש לעיין בזה דאמנם כן משמע ברי"ף נ"ו ב' לגבי טלית כפולה ולכא' ה"ה בכילה, וכן נראה בהדיא מדברי הר"ן שם בד"ה טלית כפולה וכו' שמשוה דין כילה לדין טלית כפולה [אך בחזו"א סי' נ"ב סוף סק"ה נתקשה בזה דהלא כילה בסתמא רחב טפח, ואמנם כן מבואר ברשב"א וריטב"א קל"ט א', וקצתו בזה].

אמנם מצינו כה"ג גם בטור, דאף דכאן גבי אהל הביא הך חומרא, בסי' תצ"ו ובסי' תקכ"ו גבי קבורה ביו"ט השמיט החומרא, ובע"כ שיש חילוק בין הני תרי דיני, ובטעמא דמילתא שמא י"ל דמכיון דבעיקר הסוגיא דקבורת מת ביו"ט בביצה ו' א' לא נזכר הך חומרא ש"מ דלא קיי"ל הכי [ושו"ר שכ"כ בתוס' שבת ס"ק י"ח], אבל איך שלא יהיה בי' הדבר הא חזינן הכי בטור, וא"כ אף אנן נמי נימא הכי בדעת הרמב"ם.

ונחזור לעניננו, והשתא מה שייך ליישב קושיית הלח"מ דנקט הרמב"ם דאית בה טפח משום דאל"כ הרי מועיל חוט להתירה, והלא אנן בכילה קיימינן ולית בה היתרא דחוט, וכדכתיבנא.

נמצינו למדים דמתרי טעמי לא שייך ליישב הך קושיא כתי' הביה"ל, חדא משום דבמתיחה קיימינן ולא בתלייה, ותו משום דבכילה ליכא הך היתרא כלל, וכ"ז מלבד מה שכבר הקשינו לעיל בעיקר התירוץ דהכל סתום וחתום בדברי הרמב"ם שלא הזכיר כאן חוט כלל, ובכן הדרא קושיית הלח"מ לדוכתא אמאי נקט הרמב"ם כילה שיש לה גג.

ישוב קוש' הלח"מ, ודקדוק לשון
הרמב"ם

יז. **אכן** נראה ליישב בפשיטות דעיקר ענין מתיחה הוא שמותח את הסדין לד' פניות הכילה, כדי שיהא הגג משוך ומתוח ולא יהא נופל באמצע ע"ג

להעמיס כן בלשון הרמב"ם, ושור' בתשו' משיבת נפש להגרא"ל צינץ בסי' ז' אות ה' שעמד בזה [וגם החזו"א הנ"ל כ"כ לדעת הרי"ף].

[והנה] אי לאו ההיא דהלכ"ח דמשמע דכילה פטור אף ברחב טפח, היה אפשר לבאר ההיא דהלכ"ט דאיכא היתרא דחוט בטלית כפולה אף ברחב טפח באו"א, דהיה אפשר לבאר דלעולם בכה"ג חייב אלא דמ"מ איכא היתרא דחוט, שהרי אף הביה"ל דס"ל בדעת הרמב"ם דליכא היתרא דחוט ברחב טפח כתב בס"ח בד"ה שאין וכו' דמ"מ ע"י חוט אזדא לה איסורא דאורייתא, וא"כ אף אנן נוכל לומר מתוך משמעות דברי הרמב"ם דע"י החוט אזדא לה הך איסורא לגמרי ושרי.

אלא דמאחר דבהלכ"ח משמע דכילה פטור אף ברחב טפח כ"ש דטלית כפולה כה"ג פטור וכנ"ל, וא"כ א"ש היתרא דחוט בפשיטות משום דאף בלי החוט אינו אלא איסור דרבנן.]

שיעור טפח הוא רק לקולא ולא לחומרא

יט. ונראה מוכח מזה דהך שיעורא דטפח הוא רק לקולא, דכל פחות מטפח הוי אהל עראי דלא שייך למיהוי אהל קבע בפחות מטפח, אבל בטפח אין מוכרח דליהוי אהל קבע, וכילה וכ"ש טלית כפולה (דכתיבנא לעיל באות ט"ז דעראי טפי מכילה) הרי מצד עצמם

אולם בדברי הרמב"ם אין נראה כן, דאף שכתב בהלכ"ט וז"ל כל אהל משופע שאין בגגו טפח ולא בפחות משלשה סמוך לגגו רוחב טפח הרי זה אהל עראי וכו' עכ"ל, הרי שהביא עיקר כללא דהרי"ף דפחות מטפח הו"ל אהל עראי, אבל בהלכ"ח גבי כילה כתב וז"ל אין תולין את הכילה שהרי נעשית תחתיה אהל עראי עכ"ל, הרי שלא התנה דמיירי דוקא כשאין בו טפח, ומשמע א"כ דגם כשיש בו טפח הרי הוא בכלל הלכה זו דהוי אהל עראי ולא אהל קבע.

וקשה דמאחר דהרמב"ם בהלכ"ט ס"ל כעיקר כללא דהרי"ף דפחות מטפח הוי אהל עראי, הו"ל להתנות דהא דאמר הגמ' קל"ח א' דכילה פטור אבל אסור מיירי דוקא בפחות מטפח דאילו בטפח אסור מדאורייתא וחייב [ודלא כרש"י דמיירי דוקא בטפח, דפחות מטפח שרי], ואמנם בהגהות הגר"א על הגמ' שם כתב כן, דלפי הרי"ף והרמב"ם מיירי דוקא בפחות מטפח, אבל קשה מלשון הרמב"ם וכנ"ל.

ובאמת אחר העיון נראה דגם בטלית כפולה עצמה לא הגביל הרמב"ם היתרא דחוט לטלית פחותה מטפח, דאם כי בתחילת הלכ"ט הזכיר הך כללא דהרי"ף דכל פחות מטפח הו"ל אהל עראי, הרי בסוף ההלכה גבי היתרא דטלית כפולה לא התנה דמיירי דוקא בפחות מטפח, ואם כי הרבה אחרונים נקטו דהרמב"ם ס"ל דמיירי דוקא בפחות מטפח [ואף במ"מ נראה כן] קשה

לפום הנך רבוותא דאף יותר מטפח מצי למיהוי אהל עראי א"כ מנ"ל דפחות מטפח אסור, דלמא הגמ' מיירי בטלית כפולה לשעה דאינו אלא מדרבנן ולעולם פחות מטפח מותר לגמרי.

וה"ל כמש"כ בכנסת הגדולה בהגב"י ס"א דהמקור הוא מגמ' לקמן קל"ט א' שהבאנו לעיל באות ט"ז דחזרנו על כל צידי כילה ולא מצאנו לה צד היתר, והרי לא נזכר שם דפחות מטפח שרי, ובע"כ דאף פחות מטפח אסור, עכ"ד.

בי' חילוק הנ"ל עפ"י החילוק בין
אב דבונה לתולדה דעשיית אהל

כ. ויש להוסיף טעמא דמילתא דרק לקולא אמרינן הכי דכל היכא דאין בו טפח לא יתכן להיות אהל קבע ולא לחומרא דכל שיש בו טפח הו"ל אהל קבע, משום דלעולם קשה הלא גם בפחות מטפח אם יעשה איזה בנין יתחייב משום בנין, וא"כ למה יגרע אהל קבע פחות מטפח משאר עניני בנין [ואף החזו"א שם עמד בזה], אכן התיירץ הוא דאין ה"נ כל מה שנכלל בשם בנין קבע לית ביה כלל שיעור טפח, וזה פשוט, אלא סוגיין מיירי בתולדה דבונה דהיינו אהל קבע, כמש"כ הרמב"ם בפ"י הלי"ג וז"ל העושה אהל קבוע הרי זה תולדת בונה וחייב עכ"ל, דבזה ליכא שיעור קביעות דבונה [ומצינו דרכים שונים בביאור החילוק בין קביעות דאב מלאכה דבונה לקביעות דתולדה דאהל, עי' בחי' ר"מ קזיס ריש פרק תולין ובפני יהושע

הוי"ן אהל עראי, בין בפחות מטפח בין בטפח.

ובאמת ה"נ מסתברא כשדעתו לשעה, דקשה מאד להבין איך נחשב אהל קבע עי"ז, וכבר טען כן החזו"א בסי' נ"ב סק"ד, ושור"ר במ"ב ס"ק ל"ד שכ"כ עכ"פ היכא דניכר מתוך הצורה דהוא עראי, ובשעה"צ אות ל"ט הוכיח כן מהרמב"ם בהלכ"ז שכתב וז"ל ומותר להוסיף על אהל עראי בשבת, כיצד טלית שהיתה פרוסה על העמודים או על הכתלים והיתה כרוכה קודם השבת אם נשאר ממנה גג טפח מתוח הרי זה מותר את כולה בשבת עד שיעשה אהל גדול עכ"ל, הרי מבואר להדיא בדברי הרמב"ם דמשכח"ל אהל עראי אף ביותר מטפח.

ובאמת לא ידענא שום הכרח דהרי"ף חולק על זה, דאף איהו לא כתב תנאי דטפח אלא לקולא אבל לא לחומרא, אבל הר"ן והגר"א כ"כ אף לחומרא, וכנ"ל.

ואם יקשה לך דמאחר דמשכח"ל גם גג טפח דפטור אבל אסור, מנ"ל להרי"ף והרמב"ם דאף פחות מטפח אסור, דהנה בפשוטו ההכרח לכך הוא דינא דטלית כפולה, דס"ל להנך רבוותא דמכיון דאם הוא טפח הו"ל אהל קבע ולא מהני ביה חוט, א"כ בע"כ דמיירי בפחות מטפח [נדלא כרש"י והרא"ש דאף בטפח הוי אהל עראי, ומשו"ה שפיר פירשו הגמ' בטפח, ותו ליכא הכרח דאיכא איסור בפחות מטפח] ומוכרח מזה דאף פחות מטפח אסור, אבל אי נימא

שהקשינו בדברי הרמב"ם, דגבי טלית כפולה כתב כהר"ף דבטפח חייב, אבל בתחילת הסוגיא כתב דהא דכילה פטור אבל אסור מיירי כשיש בגגו טפח, וכ"כ בסוף העמוד שם גבי כילה מהו, והדברים מתמיהים דהיאך אפשר דטלית כפולה טפח חייב וכילה טפח פטור, הלא כילה קבוע טפי מטלית כפולה, כדכתיבנא לעיל באות ט"ז.

וביותר קשה דהר"ח לא כתב דכילה מיירי בין בפחות מטפח בין ביותר מטפח [כדמשמע מסתימת דברי הרמב"ם], אלא פי' דמיירי דוקא ביותר מטפח, וזה אינו מובן כלל דהלא בטלית כפולה כתב הר"ח בהדיא דפחות מטפח פטור אבל אסור וא"כ כ"ש בכילה דקביע טפי מינה דליחסר בפחות מטפח, ואולי נפלה כאן ט"ס כמו שמצוי בדברי הר"ח כידוע [כמש"כ החזו"א ביו"ד סי' ר"ג בד"ה במש"כ וכו', וז"ל פי' ר"ח שבידינו אינו בטוח בדקדוק הגירסא והוא ממולא בהגהות המגיה וכו' עכ"ל], ושו"ר בספר עץ חיים (שור) בסוגיין שכ"כ.

שו"ר בביה"ל ס"ח בד"ה שאין וכו' שהקשה הסתירה בדברי הר"ח ותי' דמש"כ הר"ח דהוי אהל עראי ברחב טפח מיירי כשיש בו חוט או משיחה, עכ"ד, אבל הדברים סתומים מאד בדברי הר"ח [והביה"ל כ"כ אף בדעת הרמב"ם עפ"י דרכו הנ"ל באות י' בבי' דברי הרמב"ם בהלל"ב, וזה קשיא טפי דהיאך אפשר לפרש בהלכ"ח דמיירי עם חוט באשר עדיין לא נזכר כלל ההיא דחוט

סוכה ט"ז ב' ובתפארת ישראל בכלכלת שבת מלאכת בונה, ואכ"מ] ומשו"ה אינו בכלל אב מלאכה דבונה אלא כל חיובו הוא משום התורת אהל שיש בו, דלהכי שייך למיהוי תולדה דבונה.

ולכן מכיון דכל החיוב נובע מהתורת אהל, הרי כשאין בו טפח חסר בעיקר תורת אהל ולא שייך להיות בכלל הך תולדה מדאורייתא, ואינו אלא אהל עראי דפטור אבל אסור, וכל התולדה דאהל שייך רק כשיש תורת אהל דהיינו בשיעור טפח, ובזה שפיר מחלקינן אם עשה כן להיות אהל קבע או אהל עראי, וא"ש בפשיטות.

שו"ר שנחלקו בזה רבותינו האחרונים, דהלבוש בס"ט נראה דעתו דכל היכא דרחב טפח הוי אהל קבע [וכן למד הפמ"ג במ"ז סק"ח מדבריו] וכן דעת הנוב"י מהדו"ת או"ח סי' ל', אבל הפמ"ג גופיה שם פליג על הלבוש, ובחזו"א שם פליג על הנוב"י [והחזו"א כתב דאף הר"ן ס"ל הכי, שכתב דהר"ן מיירי רק היכא דדעתו לאיזה קיום אבל אי לאו הכי שרי, וכ"כ בספר קובץ על הרמב"ם הלכ"ז], וכ"כ במאמר מרדכי סק"ח, והוכיח כן מדינא דמוסיף על אהל עראי, וכמו שהבאנו לעיל באות י"ט מהשעה"צ.

סתירה בר"ח ותי' הביה"ל ודיון
בדבריו

כא. והנה גם בדברי רבינו חננאל בסוגיין קל"ח א' יש להקשות סתירה בדבריו על דרך מה

וכ"כ בספר תוספת ירושלים בס"ג משמיה דירושלמי פ"ב ה"א [אלא דלא בריא הכי בירושלמי, ע"י במפרשים שם], והשתא קשה דמאחר דהוי טפח הרי הוא אהל דאורייתא ומה מועיל ביה מלמעלה למטה, ומזה ראיא לדרכנו דאף בטפח לא הוי אהל קבע ואיסור דאורייתא אא"כ באמת דעתו לקביעות, והתם ודאי אין דעתו לקביעות.

אולם יש לדחות דאף הלבוש והנוב"י לא כתבו חידוש זה דטפח חשיב אהל קבע אלא באהל העשוי להגן, כגון כילה וטלית כפולה דאיירי בהו הרי"ף, אבל לא בפוריא ואידך גווני במס' ביצה דאינם עשויים להגן, א"נ שמא י"ל עוד דבהנך גווני דביצה כיון דאינם עשויים להגן א"כ אף היכא דבאמת דעתו לקביעות לא מצי למיהוי אהל דאורייתא, ועיין, ועכ"פ אין ראיא משם לדרכנו [ועי' בתהלה לדוד ס"ק י"ב מש"כ בזה].

בדברי הרמב"ם], וצ"ע, ועוד יש להעיר בזה ממש"כ איהו גופיה במ"ב ס"ק ל"ד וכנ"ל באות י"ט, אך יש לחלק ביניהם ואכ"מ, ועי' בספר עץ חיים הנ"ל שנתקשה בדברי הביה"ל.

ראיה לדרך הנ"ל מסוגיא דפוריא, ודיחוי הראיה

כב. והנה לכא' היה נראה להביא ראיה לדרכנו בשיטת הרי"ף והרמב"ם דאף אהל טפח לא הוי אהל קבע היכא דאין דעתו באמת לקביעות, מסוגיא דביצה ל"ב א' בפוריא וחביתא וכה"ג דמהני בהו שינוי דמלמעלה למטה, דלכא' פשיטא בהנך גווני דהויין יותר מטפח ומ"מ מהני בהו הך שינוי.

דהנה בפשוטו היתרא דמלמעלה למטה אינו אלא באהל עראי אבל לא באהל קבע, וכן מבואר במ"ב ס"ק י"ז

ענף ג – סיאנא

אהל והיה מהודק על הראש והיתה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג אסור מפני שהוא עושה אהל עראי עכ"ל.

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא בסוגיין קל"ח ב' (ובעירובין ק"ב ב') דאיתא ואמר רב ששת בריה דרב אידי האי סיאנא שרי והאיתמר סיאנא אסור, לא קשיא הא דאית ביה טפח הא דלית ביה טפח, אלא

דברי הרמב"ם בסיאנא, ומחל' רש"י ור"ת בב' מסקנת הסוגיא

כג. נבא עתה לבאר דברי הרמב"ם גבי סיאנא, הנה כתב בפכ"ב הלל"א וז"ל כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מקפת שהיא עושה צל כמו אהל על לבושו מותר ללבושו, ואם הוציא מן הבגדים סביב לראשו או כנגד פניו כמו

אבל קשה דא"כ אמאי התנה הרמב"ם בהך איסורא תרי תנאים, שהתנה דהוא מהודק וגם דהשפה קשה ביותר, ומהו מקורו להנך תרי תנאים, דלרש"י מיהדק היינו מהודק ולר"ת מיהדק היינו קשה, אבל תרוייהו מנ"ל.

עוד יש לעיין בעיקר הך איסורא מטעם אהל דמה שייך כאן איסור אהל, הלא הכובע כבר עבד וקאי, והרי זה כמו מטה וכסא וטרסקל המבואר בגמ' קל"ח א' ובדברי הרמב"ם בהלכ"ח דשרי מהאי טעמא (כמש"כ רש"י גבי כסא טרסקל).

עוד יש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב כובע שעושין על הראש וכו', וכן להלן כתב ואם הוציא מן הבגדים סביב לראשו וכו', דמאי שייטיה דעשייה והוצאה לכאן, לכא' הו"ל למימר שלובש (או חובש) את הכובע והבגדים.

עוד קשה אמאי שינה הרמב"ם בגוונא דאיסורא מכובע לבגדים, הלא בגמ' נזכר בגד רק כדבר המותר דשריב בגלימא טפח פשיטא להגמ' דשרי, ואמאי הזכיר הרמב"ם ציור דבגד דוקא כשכותב גוונא דאסור.

עוד יש לדייק בסיפא דבגדים, שכתב לשון הבגדים בה"א הידיעה, מה הם אמנם בגדים אלו הידועים לנו, וכן בהמשך הלשון שם והיתה השפה שהוציאה וכו', הלא לא הזכיר בסיפא שיש שם שפה, ובפרט דגם גבי שפה הזכירה בה"א הידיעה, ומהו השפה הידועה הזו.

מעתה שרביב בגלימא טפח ה"נ דמיחייב, אלא לא קשיא הא דמיהדק הא דלא מיהדק ע"כ.

ונחלקו הראשונים בבי' מסקנת הסוגיא, דרש"י מפרש דלמסקנא לית ביה איסור אהל [ובטעמא דמילתא עי' במה שהבאנו לעיל באות ו'] אלא טעם האיסור הוא חשש דלמא יגביהנו הרוח ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר, והאיסור הוא רק היכא דלא מיהדק דאילו מיהדק תו לא חיישינן דיגביהנו הרוח, ור"ת מפרש דאף למסקנא מטעם אהל הוא אלא דהגמ' מגביל האיסור להיכא דמיהדק, משום דאי לאו מיהדק והכובע נכפף אינו נראה כעין אהל.

וכנראה דר"ת מפרש דפירושא דמיהדק לא הוי מהודק כפשוטו אלא ר"ל שהוא קשה ומאהיל, וכ"כ באור זרוע סי' ע"ח אות י' (אליבא דהערוך, עי' לקמן באות כ"ה) וז"ל רוצה לפרש הא דמיהדק היינו שהוא קשה ואינו נכפף מעין כובעים של יהודים המחודדים וכו' עכ"ל, וכבר הקשה הריטב"א על ר"ת דלישנא דמיהדק לא משמע הכי.

כמה קושיות על דברי הרמב"ם

כד. והשתא פשוט דהרמב"ם מפרש עיקר הסוגיא כר"ת דאף למסקנא טעם האיסור הוא משום אהל, וכ"כ המ"מ, ולפי"ז לכא' פירושא דמיהדק הוא קשה, כפי' ר"ת.

כאהל ואסור עכ"ל, וכ"כ בערוך ערך סיינ (עמוד נ"ז) וז"ל פי' סיינא כובע שמימין בני אדם בראשיהן יוצא כמין פסל מן הראש כשיעור טפח הן חסר הן יתר ומאהיל על הפנים שלא יכם השמש וכשהוא מהודק ביותר ואינו נכפף כבגד חשוב הוא כאהל ואסור וכו' עכ"ל, הרי משמע מדבריהם דחשיבות דהידוק הוא דע"ז הוא הופך להיות קשה, וזה מובן ביותר אליבא דהרמב"ם דלאו בכובע מוכן קיימין אלא בכגון מצנפת שנעשה על הראש, ובכן הדבר תלוי במדת ההידוק.

ומעתה א"ש כל מה שהקשינו בדברי הרמב"ם, דמה שהקשינו דכובע הו"ל כמו מטה וכסא טרסקל דשרי משום דעביד וקאי לק"מ משום דלא עביד וקאי אלא הרי הוא עושה אותו על ראשו, וגם מה שהקשינו דמנ"ל להרמב"ם שני תנאים דמהודק וקשה, התירוץ פשוט דאין כאן אלא דין אחד דמיהדק דהיינו מהודק כפירש"י ולא בעינן למידחק כפי' ר"ת דר"ל קשה, אלא דטעמא דהך תנאה הוא גופא כי היכי דליהוי קשה [ודלא כרש"י דהטעם הוא להיתרא שההידוק מונע חשש נפילה, וכן"ל].

משמע ברמב"ם דליכא נפקותא בין טפח או פחות מטפח

כו. והנה עוד נקודה אחת צריך לבאר בדברי הרמב"ם האלו, דהנה כתבו הראשונים אליבא דר"ת דלא נאסר אלא כשיש בו טפח, וכן העתיק בשו"ע

בי' שיטת הרמב"ם דסיאנא הוא כמו מצנפת, וישוב הקושיות עליו

כה. ונראה מבואר מכל זה דהרמב"ם מפרש דסיאנא אינו כובע שמוכן ועומד ומניחו על הראש, אלא סיאנא הוא מצנפת שנעשה על הראש (כמו בבגדי כהונה) וכל פעם שרוצה ללבשו חובש אותו על הראש בהתאם למדת ראשו.

ואין להקשות דהא כתב הרמב"ם לשון כובע ולא מצנפת וא"כ בע"כ דאינו נעשה על הראש, דהלא ה"נ מצינו האי לישנא במצנפת ומגבעת דבגדי כהונה, שכתב הרמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש הל"א וב' וז"ל כיצד סדר לבישת הבגדים וכו', ואח"כ צונף במצנפת כמין כובע עכ"ל, וכ"כ בפ"ח שם הל"ב וז"ל ובניו [של אהרן] צונפין בה ככובע ולפיכך נקראת מגבעת עכ"ל.

ומצנפת זו נעשה מבגד, וזהו הבגד שהזכיר הרמב"ם בגוונא דאסור [ולאו היינו גלימא דהגמ' דהתם מיירי בלבישת בגד על גופו כמו טלית], והוא אותו כובע שהזכיר הרמב"ם בתחילת דבריו דמותר, אלא דהתם מיירי באופן שאינו מהודק כ"כ בראשו וכאן מיירי באופן שהוא מהודק, והנפ"מ בהידוק הוא דע"ז נעשה השפה קשה ביותר כמו גג.

ועיקר הך תלייה משמע להדיא בר"ח בסוגיין שכתב וז"ל וכשהוא מהודק ביותר ואינו נכפף כבגד חשוב

אהל הוא, נתקשה בקושיית הרא"ש בלישנא דאלא, ולבד ממה שלא רצה לשנות הגירסא (שלא מצינו כן אף בשאר כת"י בדקדוקי סופרים), הנה עיקר דרכו של הרא"ש בשיטת ר"ת מוליד קושיא אחרת, שהקשו הרשב"א והר"ן דמאי קאמר הגמ' הא דמיהדק וכו', דמכיון דהגמ' לא קאי אסתירה בסיאנא אלא מתרץ קושיא דשרביב גלימא, הו"ל למימר הכא מיהדק התם לא מיהדק, דלישנא דהא והא מורה דאסתירה קאי ולא אקושיא דשרביב גלימא.

לכן פי' הרמב"ם דלעולם הך תירוצא דמיהדק אקושיא קמא (סתירה בסיאנא) קאי, והגמ' חוזר כאן מתירוצא דטפח דלעולם לא תליא בהכי אלא הכל תליא אך ורק אם מיהדק או לא מיהדק, וא"ש לישנא דאלא משום דאמנם חזרה ישנה כאן, וגם קושיית הרשב"א והר"ן לק"מ דהלא הגמ' אקושיא קמא קאי ומשני הא דמיהדק הא דלא מיהדק.

נמצינו למדים דאף דהרמב"ם גרס לישנא דאלא מ"מ אין הפירוש כרש"י דהגמ' חוזר בעיקר טעמא דאיסורא דלאו מטעם אהל הוא אלא מטעם הוצאה, אלא לעולם נשאר טעמא דאיסורא משום אהל, רק דהגמ' חוזר מהא דתלה לה לאיסורא בשיעור טפח דלזה קאמר דלאו בהכי תליא אלא תליא במיהדק, וכנ"ל.

והנה עיקר הך מילתא דשייך אהל בפחות מטפח, אף דרש"י והרא"ש גבי כילה לא ס"ל הכי הרי

סי' ש"א ס"מ, והטעם פשוט משום דהכי איתא להדיא בגמ' הנ"ל, ואף למסקנא לא הדר ביה מההוא תירוצא אלא דהגמ' מוסיף עוד תנאי דמיהדק, ואף כתב הרא"ש בסוגיין דאליבא דר"ת צ"ל דלא גרסינן תיבת אלא, משום דליכא שום חזרה מתירוצא קמא.

אולם מדברי הרמב"ם נראה להדיא דליכא שום נפקותא בשיעור טפח, והיינו דבין כשהוא רך וכפוף דשרי מיירי אף בטפח ובין כשהוא קשה דאסור מיירי אף בפחות מטפח, שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל הך שיעורא כאן, וצ"ב בזה.

ונראה בזה בהקדם דברי הרי"ף בסוגיין שהעתיק כל הגמ' וכתב תיבת אלא, והרי בפשוטו דעת הרי"ף נראה דהוא משום אהל, חדא דהא בתחילת הסוגיא פי' הרי"ף שמשמין אותו על ראשו ומאהיל עליהם מן השמש, הרי מבואר להדיא בדבריו דהטעם הוא משום אהל, והרי לא הזכיר הרי"ף דהגמ' חוזר מזה, ותו דהלא רבו הר"ח ותלמידו הרמב"ם פירשו כן ובדרך כלל בעינן למינקט דלא פליג הרמב"ם על רבו הרי"ף וגם הרי"ף לא פליג על רבו הר"ח, וכבר עמד ע"ז הפמ"ג בסי' ש"א במ"ז ס"ק כ"ז.

דרך חדשה בבי' המשך הסוגיא
לפי הרמב"ם

כו. אכן נראה פשוט דהרמב"ם דמפרש כדרכו של ר"ת דאמנם מטעם

הדבר מפורש בשבלי הלקט ובספר הנר שכתבו כן בשם ר"ח.

ישוב מנהג העולם עפ"י שיטת הרמב"ם

כט. וזכינו בזה לריוח גדול לדינא, דהנה מנהג העולם שלובשים כובע בשבת ולא חיישינן להך איסורא כלל, וכבר נתקשו בזה האחרונים, ויש שכתבו ליישב דסמכין אשיטת רש"י ודעימיה דלמסקנת הסוגיא לית ביה איסור אהל כלל, וכנ"ל [עי' במ"ב סי' ש"א ס"ק קנ"ב].

אכן מעתה יש להוסיף לזה דמלבד דעת רש"י ודעימיה בבי' הסוגיא, הנה לפי משנ"ת בדעת הרמב"ם הרי אף הרמב"ם דס"ל דאמנם איכא איסורא דאהל מ"מ היינו רק היכא דעושה את הכובע על ראשו, והרי זה לא שייכא כלל בכובעים שלנו שמוכנים מתחילה [ויש לעיין אם גם דעת הרי"ף והר"ח והערוך שמימין כן, אך מלשון הר"ח והערוך שמימין על ראשן וכו' לא נראה כן, ועיין], ושור' במכתם לדוד או"ח סי' א' בד"ה עלה בידינו וכו' שכתב עיקר דבר זה.

ובאמת הרווחנו בזה עוד נקודה חשובה, דהנה אי משום שיטת רש"י לחוד לא הותר אלא מטעם אהל אבל אכתי לא יצאנו מחשש הוצאה כשלו בשו ברה"ר [אא"כ מהודק], והרי מנהג העולם להקל אף ברה"ר [אף כשאנו מהודק].

אכן לפי משנ"ת בשיטת הרמב"ם הרי ליכא שום איסור מצד הוצאה, אלא

הרי"ף נ"ו ב' והרמב"ם בהלכ"ט ס"ל דשפיר שייך אהל עראי בפחות מטפח, וכנ"ל באות י"ח, והדברים מתאימים להרי"ף והרמב"ם לטעמייהו.

ולא הבנתי דברי הרדב"ז בסי' אלף ת"ג שכתב בדעת הרמב"ם כאן דודאי לא מיתסר בפחות מטפח דלא אשכחן אהל פחות מטפח דהלא שיטת הרי"ף והרמב"ם היא דשפיר איכא אהל פחות מטפח [ומה שהביא ראיה מכפיפה מצרית צ"ע, דהלא התם הוי שיעור בגובה ואנן ברוחב איירינן], וצ"ע, אכן השואל שם הביא מחכם אחד שכתב כדברינו דאמנם אסור בפחות מטפח ואף כתב דהיינו גופא הא דאמר הגמ' לישנא דאלא, וכדכתיבנא.

מקור מהר"ח והערוך לפירוש הנ"ל במיהדק

כת. והנה עיקר דין זה דאסור אף בפחות מטפח, אם כי דבר מחודש הוא הרי מפורש כן בערוך הנ"ל שכתב בא"ד וז"ל פי' סיינא כובע שמימין בני אדם בראשיהן יוצא כמין פסל מן הראש, כשיעור טפח הן חסר הן יתר וכו' עכ"ל, הרי כתב להדיא הן חסר הן יתר.

ובאמת ה"נ נראה גם בדעת הר"ח (שהיה רבו של בעל הערוך) שכתב וז"ל כשיעור טפח הן יתר וכו' עכ"ל, דהנה הלשון כמו שהוא לפנינו אינו מובן, ונראה פשוט שנפלה כאן ט"ס וצ"ל הן חסר הן יתר, כדברי הערוך [ועי' בדברי החזו"א שהבאנו לעיל באות כ"א], ושור'

כל האיסור הוא רק מטעם אהל אבל שום איסור בכובעים שלנו בין ברה"י בין
איסור זה לא שייכא אלא כשיוצר את ברה"ר, ונתיישב מנהג העולם בטוטו"ד
הכובע על ראשו וכנ"ל ומשו"ה ליכא עפ"י שיטת הרמב"ם.



בענין צדקה במחשבה

הרב אליהו אוחיון

כולל ספרדי, טורונטו

שהבין כן בדעת מרן השו"ע. ושוב מצאנו שכ"כ רבנו הגדול זצ"ל להדיא בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' נב). וכן ראינו למר בריה דרבינא מרן הראש"ל שליט"א בעין יצחק ח"ג (עמ' תקלט והלאה) שהאריך בכלל זה כי דעת היד מלאכי היא שאפילו בכה"ג הלכה כ"א בתרא, אמנם כתב שם הרוב הפוסקים לא ס"ל כן. ועוד שם (עמ' תקמא) פלפל בנד"ד בדין צדקה בלב, ע"ש.

אלא דהרבה העירו דהרי מרן בבדק הבית (יו"ד סי' רנח) הביא שהרי"ף הרמב"ם הראש"ש ותוס' ס"ל דצדקה בלב לא מחייב, ע"ש. וזהו כדעת היש מי שאומר שכתב מרן הנ"ל. וא"כ צ"ע דאיך נאמר שמרן בשו"ע פסק כ"א קמא נגד שלשת עמודי ההוראה ותוס'. וכבר העיר כן מהר"י מלכו בשלחן גבוה (יו"ד סי' רנח אות לה). ועוד תמוה שמרן יכתוב על שלשת עמודי ההוראה בלשון יחיד "יש מי שאומר". וע"ע.

[ומה שיישב בעין יצחק (שם, עמ' תקמא) שמרן כתב כן כי רצה לפסוק כיש אומרים קמא להחמיר בנדר, וע"כ כתב דבריהם בלשון יחיד דר"ל שנתייחס אליהם כדעת יחיד ולא נפסוק כמותם.

הגמרא בשבועות (כו:) דרשה מהפסוק "כל נדיב לב עולות" (דברי הימים ב' כט, לא), דמחשבת צדקה בקדשים מחייבת אפילו במחשבה. ועי' בשו"ע (חו"מ סי' ריב ס"ח) שהביא מרן דיש אומרים דה"ה לצדקה של חולין, ויש מי שאומר דחולין מקדשים לא ילפינן, וסיים מרן דכל הקדש בזה"ז יש לו דין חולין הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום. והרמ"א שם החמיר כסברא הראשונה דמחשבת צדקה מחייבת גם בחולין.

ודעת מרן צ"ב, דלכאורה משמע דהלכה כ"א בתרא כדקיימ"ל בעלמא. אלא דמאידך י"ל דהכא שאני דמתחילה כתב יש אומרים בלשון רבים ואח"כ כתב יש מי שאומר בלשון יחיד, וקיימ"ל יחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ י"ל דמרן פסק כאן כ"א קמא שהם הרבים. שוב מצאנו כן למהר"י בירדוגו בשו"ת שופריה דיעקב (חו"מ סי' ז, ד"ה גס). וכ"כ בשו"ת דברי יקותיאל (בירדוגו, חו"מ סי' מא, עמ' שכג). [וכ"כ הגר"א ריוח בשו"ת ויען אברהם (אה"ע סי' לא) בענין אחר. וע"ש מש"כ בזה בדעת רבו הג"ר רפאל אנקאווא זצ"ל.] וכן מצאנו במחצית השקל (או"ח סי' תרצד, על מג"א ס"ק ד)

וכדקיימ"ל י"א וי"א הלכה כ"א בתרא
 אע"פ שמרן כתבו בלשון יחיד, וכשיטת
 היד מלאכי שהבאנו לעיל. ע"י למרן
 החיד"א בברכ"י (או"ח סי' תקסב אות ב),
 ולגאון חקרי לב (חומ"ח סי' ג, ריש סי' לה),
 והר"ש חזן בספרו בן שלמה (דף ל', אות
 ג). וכ"כ מהר"י בן וואליד בשו"ת ויאמר
 יצחק (יו"ד סי' סו) בדעת מרן השו"ע. וכן
 בשו"ת תבואות שמש (חומ"ח סי' נב, אות ד)
 הביא פס"ד של חכמי פאס שקבלה בידם
 שקיימ"ל כ"א בתרא אפילו כשכתבו מרן
 בלשון יחיד, ע"ש. [ולפ"ז יש ליישב
 הערת רבינו הגדול זצ"ל בהליכות עולם
 ח"ב (סוף עמ' מב) על החיד"א מהכלל
 הנ"ל דהלכה כ"א קמא כיון שהם רבים,
 דלפי הנ"ל חזינן דמרן החיד"א ס"ל כהיד
 מלאכי דלעולם הלכתא כ"א בתרא,
 ע"ש.] ושיטה שלישית בזה היא דעת
 הכנה"ג (חומ"ח סי' ריב הגה"ט אות מב) שכתב
 דמרן השו"ע לא הכריע בזה.

העולה מן האמור, דדעת מרן השו"ע
 צ"ע, כי בבדק הבית כתב שדעת
 שלשת עמודי ההוראה והתוס' היא
 שמחשבת צדקה לא מחייבת, ומאידך
 בשו"ע פסק כיש אומרים קמא דלא
 כמותם לדעת רוב הפוסקים שכתבו דיש
 אומרים ויש מי שאומר הלכה כיש
 אומרים קמא. ואף לדעת הפוסקים דמרן
 פסק כיש מי שאומר, צ"ע איך כתב
 דבריהם בלשון יחיד כאילו זה דעה
 יחידאה נגד שלשת עמודי ההוראה
 שתמיד פוסק כמותם.

עכת"ד. מ"מ קשיא לן תרתי, חדא דאיך
 יתכן שמרן יפסוק כהמרדכי כנגד שלשת
 עמודי ההוראה ותוס', ועוד קשה דאיך
 יכתוב עליהם בלשון יחיד כאילו הם
 שיטה דחוויה. ואע"פ שהרב עין יצחק
 הביא שם שהגר"ח פלאג"י כתב בשו"ת
 לב חיים (ח"א או"ח סי' סב, דף פ ריש ע"ג)
 דפעמים שמרן השו"ע כותב בלשון יש מי
 אומר אף כשיש כמה פוסקים דס"ל כן
 כיון שרוצה לומר שאין לפסוק כוותיהו,
 מ"מ לענ"ד לא שייך לומר כן בנד"ד
 שיכתוב כן על שלשת עמודי ההוראה
 והתוס'. וע"ע שם (ריש עמ' תקנ) מש"כ
 בזה, וצ"ע בכוונתו.]

וכבר העירו בזה הרבה מדברי הבדק
 הבית, ע"י למהר"ם פארדו בצדק
 ומשפט (סי' ריב ס"ח, ד"ה והנה), שו"ת
 דברי בנייהו ח"א (חומ"ח סי' ב) וח"ב (יו"ד
 סי' כו), אור תורה (כסלו תשמ"ה סי' לא),
 עטרת פז (ח"א כרך ב, יו"ד סי' י, אות ז
 והלאה), ושו"ת ברכת יהודה (ח"א יו"ד סי'
 מו), ושו"ת מנחת שמואל (ח"ג יו"ד סי' ט).
 ויש עוד הרבה להאריך בזה, ואכ"מ.
 [אחר כתבנו כל זה, שוב מצאנו למהר"ש
 אבן דנאן בשו"ת אשר לשלמה (סי' יב, דף
 מד ע"ג) שפסק ע"פ הבדק הבית דצדקה
 בלב לא מחייבת, ע"ש.]

מאידך גיסא מצאנו כמה פוסקים שכתבו
 שמרן השו"ע שם פסק כיש מי
 שאומר שצדקה במחשבה לא מחייבת
 אלא באמירה, כיון שהביאו בסוף,

וע"כ נראה ליישב הדברים בג' אופנים:

א. לפי רוב הפוסקים ודעת רבנו הגדול
זצ"ל בשו"ת יחו"ד דמין השו"ע פסק כיש אומרים קמא, ע"כ צ"ל כמ"ש הצדק ומשפט (שם) שההגה הנ"ל בבדק הבית אינה במקום הנכון, ע"ש. וא"כ לק"מ. (אלא דדבריו שם אינם מוכרחים כמו שיראה המעיין בדבריו. שו"ר בבדק הבית דפוס ראשון, שמוכח מדברי מרן גופיה שם, שהג"ה זו נדפסה במקומה הנכון, כמו שיראה המעיין שם).

ב. לפי השיטות שמרן פסק כיש מי
שאומר כיון שזה דעת שלשת עמודי ההוראה, יש לבאר דמ"כ מרן דבריהם בלשון "יש מי שאומר" ע"פ מש"כ הסמ"ע (חו"מ סי' טז ס"ק ח) דלפעמים מרן כותב בלשון יש מי שאומר אע"פ דס"ל דכך ההלכה, כיון שלא מצא כן להדיא בשאר פוסקים וע"כ כתבו בלשון יחיד. וא"כ י"ל דה"נ, כיון דשלשת עמודי ההוראה והתוס' לא כתבו להדיא שמחשבת צדקה לא מחייבת (וכבר העירו בזה בהגהות על טור שירת דבורה וטור מכון המאור) אלא דמרן רק דייק כן מלשונם שכתבו דמתחייב אדם בצדקה באמירה, ומשמע דמחשבה בלב לא מחייבת. ולכן כתב מרן יש מי שאומר כי רק בשו"ת הרא"ש כתב להדיא דמחשבת צדקה לא מחייבת, וע"כ כתבו מרן בלשון יחיד.

ג. והיות נראה בזה הוא, דלפי מש"כ
מרן בב"י ביו"ד סי' רנח (ללא דברי הבדק הבית) יוצא באמת שהרבה

פוסקים כתבו דמחשבת צדקה בלב מחייבת ודעת הרא"ש שפטור הוא דעת יחיד. וזה מתאים בדיוק למה שכתב בשו"ע דיש אומרים (בלשון רבים) דחייב ויש מי שאומר (בלשון יחיד) שפטור, כי באמת בכתבו את השו"ע דעת מרן היתה להכריע כיש אומרים קמא. ומש"כ בבדק הבית שמשמע משלשת עמודי ההוראה והתוס' כדברי הרא"ש בתשובותיו, כתב כן לאחר שחיבר את השו"ע. ואע"ג דבדרך כלל אמרין דבדק הבית נכתב לפני השו"ע, מ"מ הראשון שכתב כן הוא הכנה"ג בספרו כללים ולשונות (שיכנה"ג, כללים בדרכי הפוסקים אות נב) ורק כתב שם "דעתי הקצרה נוטה שהשו"ע נתחבר אחר הבדק הבית." וגם בכנה"ג (יו"ד סי' לח הגב"י סוף אות נג) נראה שהסתפק בזה, ע"ש. ועוד, הרי השו"ע חו"מ נדפס בשנת שכ"ו, ומרן נפטר בשנת של"ה, ובדק הבית נדפס בשנת שס"ו, וא"כ ודאי יתכן שרוב דברי הבדק הבית נכתבו לפני שמרן הדפיס את השו"ע, ומ"מ הוסיף דברים בבדק הבית אחרי שהדפיס את השו"ע. [וכן נקט מרן הראש"ל שליט"א בעין יצחק (ח"ג עמ' תקמח)]. וע"כ ה"נ נימא שהג"ה זו בבדק הבית נכתבה לאחר שהדפיס מרן את השו"ע. ותירוצו זה כבר כתבו מהר"י מלכו בשלחן גבוה (יו"ד סי' רנח אות לה).

ומה שהשיב כבודו מהגהות איש מצליח
שכ' דדעת מרן לחייב היכא שחישב בלבו וכמו שכתב מרן לעיל (סי' תקסב סע' ו) לענין תענית, שאפילו רק גמר בלבו, הוי קבלה. והוא מדברי הרא"ש, וטעמו

דברי הרא"ש סתרי אהדדי. אע"כ הנראה לומר כהנ"ל דדעת מרן השו"ע שאם חישב בלבו לתת אינו חייב לתת וכמו שהביא מדברי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, והא דכ' לעיל (סי' תקס"ב סע' ו) בתענית שאם גמר בלבו הוי קבלה, תענית שאני. וכמו שביאר הט"ז שם דכיון דע"י התענית נתמעט חלבו ודמו, חשוב כקרבן, ובקרבן כתיב, "כל נדיב לב עולות" [דברי הימים ב' כט, לא].

ולפי"ז א"ש למה כ' הטור בהלכות מתנות לאביונים (סי' תרצד) שאין הגבאי רשאי לשנות מעות פורים לצדקה אחרת. ע"כ. הרי דהלכה זו רמיא על הגבאי דמאחר שנכנס המעות ליד הגבאי שוב אין משנין, אבל קודם לכן, דאינו אלא מחשבה בעלמא ביד הנותן שפיר משנין לאיזה צורך שרוצה.

נמצא דהיכא שחישב בלבו לתת לצדקה, לדעת מרן לא הוי קבלה ואינו חייב לתת, ובתענית, אם גמר בלבו הוי קבלה וחייב לצום. ותענית שאני כהנ"ל.

כן נראה לענ"ד להלכה ולמעשה.

דדמי לצדקה שאם גמר בלבו חייב ליתן. ע"ש בבית יוסף. וכן פסק בשו"ע חו"מ (סי' ריב סע' ח). ע"ש. ומה שכתב בבית יוסף ביו"ד (סי' רנח) בבדק הבית שדעת הרי"ף והרמב"ם אינה כן. ע"ש. טעות סופר הוא ולא שייך לענין זה כלל, ומקומו במקום אחר, ודעת מרן כרוב הפוסקים שכל שגמר בלבו בלבו חייב לתת. וכמו שהאריך בזה הג"ר משה פרדו בספרו צדק ומשפט על חו"מ. עכ"ל.

לכאורה זה אינו. שמלבד ממהשכתבנו לעיל באופן זה, דדבריו שם אינם מוכרחים כמו שיראה המעיין בדבריו. שו"ר בבדק הבית דפוס ראשון, שמוכח מדברי מרן גופיה שם, שהג"ה זו נדפסה במקומה הנכון, כמו שיראה המעיין שם. ועוד, שא"כ יש לנו סתירה בדברי הרא"ש. שהרא"ש כ' בענין צדקה שאם חישב בלבו אינו חייב לתת. ובתענית כ' שאם גמר בלבו הוי קבלה וחייב לצום. ואם נאמר שתענית דומה לצדקה וכמו שבצדקה חייב לתת אם חישב בלבו לתת, ה"ה בתענית חייב לצום היכא שגמר בלבו לצום, וממילא



בדין יחוד או מגורים עם אחותו

הרב יצחק מאזוז

מו"ץ ומחבר הספרים שו"ת "חקרי הלכה" ו"פסקי הלכות" ב"ח, ירושלים ת"ו

אמרה קמיה דשמואל אמר, אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. תנן מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר, ותיובתא דשמואל. אמר לך שמואל וליטעמין, הא דתניא אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים, בעדים אין שלא בעדים לא. אלא תניא היא, דתניא אמר רבי מאיר הזהירו בי מפני בתי. וכתב הרא"ש (פ"ד דקידושין סי' כ"ד), פסקו התוספות דהלכתא כרב אסי, לפי שנראה שהיה גדול משמואל (ב"ק פ:). ואע"ג דכל הני אמוראי דבסמוך מחמרי אפילו בבהמה, איכא למימר דמחמירין על עצמן היו, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ע"כ. וכ"כ בתוספות הרא"ש (קידושין דף פא: ד"ה אסור). וכן הובא בשלטי הגבורים (קידושין ל"ג ע"א, אות ג'). [ועיין בארחות חיים להרא"ש (יום ה' אות צ"ז) שכתב, אל תתייחד עם שום אשה, ואפילו עם שתי נשים, חוץ מאשתך ואמך ובתך. ע"כ. ומשמע שאסור להתייחד עם אחותו. אולם ע"מ שלא יסתור לדבריו שבפסקיו ובתוספותיו, נראה שאינו מדינא. וכדכתב בפסקיו ובתוספותיו בהדיא דהמחמיר תע"ב. (ועי' להרב יפה ללב סימן כב ח"ה סק"א, ובדפו"ח סק"ה)].

מו"ץ ומחבר הספרים שו"ת "חקרי הלכה" ו"פסקי הלכות" ב"ח, ירושלים ת"ו

לכבוד הרה"ג ר' אליהו ארלנגר שליט"א, נכד להגאון המפורסם רבי אברהם ארלנגר זצ"ל מראשי ישיבת "קול תורה".

בדבר שאלתו (שהעביר אלי ידי"ו הרה"ג ר' יצחק דרעי שליט"א), שמזה שנים רבות עסוק בכתיבת ספר על הלכות יחוד, ונשאל כמה פעמים מבני ספרד איך ההכרעה, ולא מצא ידיו ורגליו, בדין יחוד עם אחותו, מהי ההוראה לבני ספרד, דאם נחמיר ע"ז, יוצא שאסור להורים לעזוב הבית לשמחה משפחתית, והוא גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה.

ראשית יש להעיר שכשיש ילדים קטנים בבית הרי זה מועיל מדין שומרים, (בגיל שכתבו הפוסקים, ואכמ"ל), אע"פ שהם אחים. ועכ"פ לעצם השאלה, הנני להשיב בס"ד:

א. בקידושין (פא:) איתא, אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו. כי

ואחותו^א). וכ"פ הסמ"ק (מצוה צ"ט). וכן מוכח בנמוקי יוסף (קדושין פא:). וכ"כ הריא"ז בפסקיו (קידושין פ"ד ה"ד אות ד') מותר להתייחד עם אחותו, וכך היא שיטת מז"ה (הרי"ד). ויש מן החכמים שהיו נזהרים מלהתייחד עם בנותיהן ואפילו עם בהמה, וכ"נ בעיני שיטת התלמוד. ע"כ. ומה שסיים שכ"נ שיטת התלמוד, כוונתו שמה שמצינו שיש מן החכמים שהחמירו, היינו שהיו "נזהרים" כלומר החמירו על עצמם, ולכן המחמיר תבוא עליו ברכה^ב). וכן הסמ"ג (לאוין סי' קכ"ו) הביא מימרא דרב אסי דשרי

וכ"פ בתוספות רבי שמואל ב"ר יצחק (תוספות טוך, קידושין פא:), דאיכא למימר דהלכה כר"א שהיה גדול משמואל, ואמוראי דבסמוך היו מחמירים על עצמם. וכ"כ הרי"ד בפסקיו (קידושין פא:), והביא מימרא זו בשם רב, וסיים דהילכתא כרב באיסורי. (ולפי גירסתו אין זה מהטעם שכתב הרא"ש דרב אסי גדול משמואל, אלא משום דקי"ל בבכורות מט: דהלכתא כרב באיסורי). וכ"פ הר"ן (קידושין לב: על הגמ' פשטיה דקרא במאי), דכי אמרי' אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה, לאו דוקא דהא שרי נמי להתייחד עם בתו

א. ולעיל במתני' כתב הר"ן וז"ל: ובגמ' פרכינן עליה דשמואל ממתני' מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, ומסקי' דתנאי היא וה"ל סתם במתני' ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם. ולפיכך פסקה הר"ם במז"ל. ובמתני' דלקמן (פב). נמי תנן ר' יהודה אומר לא ירעה רווק בהמה ולא ישנו שני רווקים בטלית אחת וחכמים מתירין, וגרסי' עלה בגמ', תניא אמרו לו לר' יהודה לא נחשדו ישראל לא על משכב זכור ולא על הבהמה. וליכא למימר סתם ואח"כ מחלוקת הוא, דברישא תנן מתייחד אדם עם אמו, ומשמע דכ"ש עם בהמה מדאמר שמואל ואפי' בהמה, [ולא פליג ר' יהודה], דדלמא רועה שאני מפני שהוא רואה תמיד ברביעתה, ומ"ה א"ר יהודה לא ירעה רווק. זה נראה לי. אבל תמנהי משום דחזינן בגמ' אמוראי טובא דמשמע דסברי להו כשמואל, דאביי מכלי להו מכולי דברא ורב ששת מעבר לה נהרא, ורב חנן א"ל בתמיה לרב כהנא לא סבר לה מר אפי' עם בהמה, וא"ל לאו אדעתאי. אלא שהר"ם במז"ל כתב דמדינא שרי, וחכמים הללו ממדת חסידות היו נוהגין כן. ע"כ. ובפשטות ר"ל דגבי אמו ובתו הלכה כמתני' נגד שמואל. אלא שראיתי למהרש"ל ביש"ש (קדושין פ"ד סי') שכתב, דהרמב"ם נמי פסק להיתר כרב אסי, וכתב הר"ן טעם לדבר, דה"ל סתם במתניתין, ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם. ע"ש. ומשמע דס"ל דהר"ן גופיה ביאר דעת הרמב"ם שפסק כרב אסי. ולכאור' אינו מוכרח. וכבר העיר מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כו) על מהרש"ל, וע"ש. ועי' בס' דבר הלכה (סי' ב' הע' ג'), וי"ל ע"ד. והיה מקום לומר דמהרש"ל קאי על יחוד עם בהמה, וע"ז הביא דברי הר"ן (דמירי נמי בבהמה), אך א"כ הול"ל שהרמב"ם מתיר, ומדנקט שפסק כרב אסי משמע דס"ל לכל מילי.

ב. ויש להעיר על מ"ש בס' גן נעול (פ"ב הערה יז) שמשמע שריא"ז חולק על שיטת מר זקנו שהתיר, וסובר ששיטת התלמוד לאסור. ודוחק שכוונתו רק לחומר, ויש לעיין. ע"ע. וגם ידי"ג הר"ג רבי אביחי נחום נר"ו כתב להוכיח מסיום דבריו דס"ל לדינא שאסור להתייחד עם בתו ואפילו עם בהמה, וכוונתו שדוחק לומר שכל האמוראים שנוהרו מיחד בהמה, נהגו חומרא בעצמם, אלא שיטת התלמוד שכן העיקר לדינא. ולכן סיים שגם עם הזכור אין להתייחד וכדעת רבי יהודה בסוף קידושין. [וכבר ראינו שראב"ן והאור"ז ס"ל שאין להתייחד עם בהמה]. וצ"ל שכל מה שכתב בתחלה שמוותר להתייחד עם אחותו ועם אמו או בתו הוא שיטת זקנו הרי"ד, וכמבואר בפסקי הרי"ד בקידושין (פא:), ובתחלה כתב דעת זקנו ואח"כ כתב דעתו שלו. ע"כ.

המתרחק מייחוד אמו ואחותו ובתו משובח. עכ"ל. ומוכח דמדינא שרי. ובדעת המאירי ראה להלן (אות ה'). נמצא שדעת הרא"ש ותוספות רבי שמואל ב"ר יצחק והרי"ד והר"ן והסמ"ג והסמ"ק והריא"ז ויד רמה ונמוקי יוסף, וכן דעת ר"י בעל התוספות, ושלטי הגבורים, ועוד ראשונים, להקל.

ואין להקשות על הראשונים הנ"ל מהתוספתא (פ"ה דקדושין ה"י): אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה לא יתייחד עמהן. ע"כ. דאחר שאמרו בגמ' תנאי היא, אין הכרח לפסוק להתוספתא.

והנה הרי"ף הביא מתני' ומחלוקת רב אסי ושמואל ולא הכריע. והרדב"ז (ח"ו סימן ל"ב) כתב דאיכא למימר דפסק כשמואל. ע"ש. אולם אחה"מ הוא תמוה, דהא הביא המשנה דמתייחד עם אמו ואב מתייחד עם בתו, ולא הביא כלל מה שאמרו בגמרא דתנאי היא. ובכה"ג אית לן למימר שהביא המשנה משום שכך ההלכה. וכבר העיר בזה בשו"ת חקרי לב (סימן יז דף ל"ז ע"א) דהרי"ף פסק כרב אסי, שהרי כשמואל א"א, שהרי פסק מתני' דאם ובת, ובזכור ובהמה, ולא הביא מ"ש

ודשמואל אסר, וכתב, אומר ר"י דשמואל מדרבנן מחמיר מלהתייחד עם כולן ואפילו עם בהמה. וצריך להתיישב הלכה כדברי מי, דשמא הלכה כרב אסי שדומה שהיה גדול משמואל (ב"ק פ:), והמחמיר תבא עליו ברכה. (וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (רס"י כ"ו) בשם תוספות ר"י הזקן קדושין שם, והעיר על הסמ"ג שכתב כן כמסתפק, והרי ודאי הוא. ע"ע. אולם באמת בתוספות שם הובא תירוצ' נוסף, ואין הכרע גמור שהחליט כן). וכ"פ בספר יד רמה (קדושין פא:), דקי"ל כתנא דידן, משום דהוי סתם במתני' ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם מתני'. והני עובדי דלקמן דסלקי כשמואל, למידת חסידות בעלמא הוא דאיתמרן. וכו'. ובתוספות נסתפק להם אם הלכה כשמואל דאסר להתייחד עם אמו ועם בתו ואחותו ועם בהמה, משום דיחוד דאורייתא הוא, ובדאורייתא הלך אחר המחמיר. והמחמיר תע"ב. ורמ"ה ז"ל פסק דאין הלכה כשמואל. ע"כ. וכן מוכח בעץ חיים לרבי יעקב ב"ר יהודה חזן מלונדרין (הלכות נדה ושאר עריות פ"ג) שכתב, אע"פ שמותר להתייחד עם אדם ובהמה, שלא נחשדו ישראל על משכב זכור ובהמה, המתרחק אפילו מייחוד בהמה משובח. וכן

אולם לענ"ד דוחק שהריא"ז כתב דעתו רק ברמז, ואילו את שיטת מר זקנו שאינה להלכה הרחיק כ"כ כשאין נפק"מ לדינא, ואיכא מיבעי ליה. ויותר נראה שכתב את אשר ס"ל למעשה. (ולכן כתב "וכך" שיטת מז"ה, והיינו שכן גם שיטתו). ומה שסיים שכך היא שיטת התלמוד, היינו שיש מן החכמים שהיו "נזהרים", ולא שפסקו להחמיר מדינא. ולכן גם נקט יש מן החכמים, ולא כתב אבל רוב החכמים אוסרים וכיו"ב, שמבאר למה כעת מחמיר היפך הדין שכתב בפשיטות להקל. וזה ברור. ושור"ר שכן פשיט"ל להגאון מלך שלם (קדושין פא: דף נה ע"ד) בדעת הריא"ז. (וכ"כ בס' דבר הלכה ובשו"ת ארץ אפרים חאה"ע סימן לא בדעת ריא"ז).

דוחק הדירות, ואפשר דמטעם הנ"ל הוי כיוהרא שינהגו כן. ע"ש].

ועיין באור זרוע (הלכות ק"ש סימן קל"ז) שהקשה על הגמ' (ברכות ס"ב ע"א) אביי מרביא ליה אימיה אימרא למיעל בהדיה לבית הכסא, וקשיא לי איך מתייחד עם בהמה, והרי בקדושין אמר רב אסי שמותר להתייחד עם אחותו וכו', ושמואל החמיר, ואמרו דאביי מכלי להו מכולי דברא. אלמא שאביי אפי' במדבר לא רצה להתייחד עם הבהמה. ותירץ, דשמא ה"מ רחל ועז, אבל כבש ותיש שפיר דמי. אי נמי בתר דשמיצא ליה ההיא דשמואל לא הוה טפי מעלי ליה בהדיה לבית הכסא. ע"כ. ונראה פשוט דאין הוכחה מכאן שפסק להלכה כשמואל, אלא דהקשה סתירה בדעת אביי גופיה. ועי' בדרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' מ"ח) שכתב בהדיא בסתמא שמותר להתייחד עם בהמה. אבל כל האמוראים עשו מעשה דאסור. ע"כ. ועי' בפסקי מהר"ח אור זרוע (ס"פ בראשית, עמוד קכב) שכתב, יחוד דמותר כגון בן עם האם והאב עם הבת וכל איש עם אשתו נדה. אולם מדנקט "כגון" משמע שיש עוד אופנים, ואין הכרח שאוסר.

ועיין בחי' הרמב"ן (שבת יג. בסו"ד) שכתב: וכן עולא דמנשק לאחותיה אבי ידיהו, בשינוי הוא, שלא כדרך הנושקין ובלא יחוד. עכ"ל. ומדכתב בלא יחוד, למד בס' דרך ישראל (טופורוביץ עמ"ס ברכות, יחוד עמ' קיב) דס"ל לאסור יחוד באחותו. אולם המעיין שם יראה שכוונת הרמב"ן פשוטה לפניה, שלא התירו

שמואל תנאי היא כדי שנאמר שפסק כוותיה בחדא. ואילו מה שהעתיק שמואל לבד אין לחוש לו כלל. ע"ש. וכ"כ מהר"ח פלאג' בשו"ת חיים ושלום (ח"א ס"ס י"ט) ומהר"א חזן בס' ישרי לב (חאה"ע מערכת י' אות י"א דף ל"ז ע"א) והרב ארץ צבי (סק"ב) והגאון רבי שמואל שלם בספרו מלך שלם (קדושין פא:): שדעת הר"ף כרב אסי.

וכן איתא בירושלמי (קידושין פ"ד הי"א וסוטה פ"א ה"א) בשם רבי יוחנן להקל ביחוד עם אחותו.

ואיברא דרבנו יונה בספר היראה (ד"ה אל תתיחד, אות רל"ד) כתב, אל תתיחד עם שום אשה, אפילו בתך או אחותך, ואפילו פנויה, חוץ מאשתך ואפילו היא נדה, ואמך. ע"כ. ומבואר שהחמיר ביחוד עם אחותו ובתו (והיקל ביחוד עם אמו). ולכאורה אמאי החמיר ביחוד עם בתו, והא סתם מתניתין היא (פא:): דשרי. ואפשר דס"ל דאחר שאמרו בגמ' דתנאי היא, וכמו שאמר ר"מ הזהירו בי מפני בתי, לפיכך החמיר כאן אפילו ביחוד עם בתו. ומ"מ אין הכרח דאוסר כן מעיקר הדין. ונראה יותר דהיינו דרך חסידות וחומרא בעלמא, וכדרכו בספר היראה שיש הרבה דברי חסידות. וכ"כ בדעתו בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ע"ו במפתחות). [ועי' בשו"ת דברי יציב (ח"ה ס"ס ל"ו) שכתב ע"ד ס' היראה, שלא נהגו כן כלל, ולא חזינו לרבנן קשישאי שיזהרו בזה, והטעם אפשר דהוי כעין גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, וגם מפני

שלבנו גם בהן, ולא נחית לדוגמאות שהוזכרו בברייתא. ודוחק.

וגם רבנו ירוחם (נתיב כ"ג ח"א, דף קצ"ב ע"ב) כתב, מתייחד אדם עם חמותו (צ"ל אחותו), ודר עם אמו ועם בתו, כך כתב רב אסי. ושמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. והתוס' פסקו כרב אסי. ואותם אמוראים שלא היו רוצים להתייחד עם בהמה, משום חומרא יתירה, והמחמיר תבא עליו ברכה. ובכל מקום שאסור מותר בעדים. ונראה דבשאר עריות אסור להתייחד, ודוקא לדור, אבל לפרקים מותר להתייחד עם כל העריות הקרובות, כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן. והרמב"ן (נדצ"ל הרמב"ם) כתב סתם אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו, וכן נראה עקר. ע"כ. ומשמע שמחמיר באחותו. (ועי' בשו"ת ארץ אפרים סימן לא שכתב לפרש שרי"ו לא הביא דברי הרמב"ם אלא לאסור בשאר קרובות, אבל באחותו אין הכרח שאוסר הרמב"ם, ושכן צידד בשו"ת חקרי לב סימן יז).

ועיין להראב"ן (קדושין סוף סימן תקנה) כתב: אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. אבל מתייחד עם אמו ועם בתו. ע"כ. ומשמע שעם אחותו אסור^ג. וגם רבנו מיוחס בפי' עה"ת (דברים יג ז) הביא מה שדרשו רבותינו על הפסוק כי יסיתך אחיך בן

קריבה בעריות אלא בבגדיהם ובלא יחוד וכאשר יש שינוי, ע"מ שלא יהיה חשש ביאה ח"ו. וזה ברור.

ועי' באגודה (סי' ע"ב) שכתב בסתם, מתייחד אדם עם אחותו ודר עם בתו ועם אמו. כי אמריתה לקמיה דשמואל אמר לי אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה. ע"כ. ודו"ק.

הראשונים המחמירים

אולם הרשב"א בתשובה (ח"א ס"ס קפח) כתב: ולא שאני אומר שיהא מותר להתייחד עם העריות שאין לבו גס בהן, ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד, שהרי שנינו בברייתא: אחותו וחמותו ושאר כל העריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים. אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך, לא אסרו אלא באשתו נדה שלבו גס בה, אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גס בהן. עכ"ל. ומשמע שפסק כברייתא שאסור להתייחד עם אחותו. אלא דבהך ברייתא אסרה יחוד גם עם אמו ובתו, וזה נגד מתניתין, ולכן אי נימא דהרשב"א פסק כהך ברייתא נמצא דפליג על הרמב"ם ורוב הראשונים שהתירו יחוד עם אמו ובתו. אא"כ נדחוק דהרשב"א רק נחית למימר דהיחוד אסור גם עם שאר קרובות

ג. ועי' בס' דבר הלכה (סי' ב סוף הערה ד') כתב דהראב"ן דרך חומרא קאמר. ויש להעיר שלא משמע כן מלשונו כלל. (וכדפשיט"ל למרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סימן כו שהראב"ן אוסר).

שמקיים גירסת הספרים, וקמ"ל דאפי' בפונדק דשכיחי אנשים הרבה, אסור להתייחד עם אשה בחדר, אבל עם אחות ובתו שרי, דמסתמא ידוע לבני הפונדק שהיא אחותו או בתו על הרוב. ע"ש. ואכן בנוסח אחר של אבות דר"נ הגירסא: לא יתייחד אדם לא עם חמותו ולא עם כלתו. (ומה שסיים שם: אבל מתייחד עמהם לשעה ואין בכך כלום. י"ל דהיינו באופן המותר, ואעפ"כ לא ידורו בקביעות). ועיין להרב עלי תמר (פ"ד דקדושין הי"א) שהעיר מאדר"נ הנ"ל, וכ' דמדהביא הפסוק איש איש אל כל שאר בשרו וגו', משמע דלא רק בכלתו וחמותו מתייחד עמהן לשעה אלא אף בכל עריות ואף בפנויה, ואכן היה אפשר לומר דכלתו וחמותו הם כמו אמו, וכדמשמע קצת כן מהבבלי דאמר רבי טרפון לרבנן הזוהר בי מפני כלתי, ונכשל אותו תלמיד אף בחמותו. מ"מ מלשון אדר"נ מבואר שכ"ה הדין בכל יחוד של עריות וכנ"ל. והנה רוב החכמים החליטו דאבות דר"נ נו"ב הוא נוסחת אבדר"נ הבא מא"י עיין שם במבוא, וא"כ היתה קיימת בא"י אף שיטה כזאת דייחוד דכל העריות ופנויה מותר לשעה, אולם אין ההלכה כדעה זאת, אלא סתמא דתלמוד א"י דדווקא באחותו יש להתיר יחוד לפי שעה אבל לא בשאר עריות. ע"ש. ובעיקר דבריו עיין להלן (אות ח') שהרא"ש התיר גם שאר קרובות. ויתבאר להלן אם ה"ה לחמותו.

ג. והנה כמה ראשונים, רבי אברהם אבן עזרא, וחזקוני, ובפירוש הטור

אמך, וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית, אלא בן מתייחד עם אמו בסתר ואין אדם מתייחד עם כל העריות שבתורה. ואפילו עם בהמה. ע"כ.

אלא דאינהו החמירו אפילו עם בהמה, ופסקו כר"י וכשמואל, וזה דלא כדעת רוב ככל הראשונים המקילים שלא נחשדו ישראל להתייחד עם בהמה (כמבואר בסימן כד). ודו"ק.

ב. ובאבות דרבי נתן (פ"ב ה"ב) איתא: הרי הוא אומר, איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, "מכאן אמרו" אל יתייחד אדם עם כל הנשים בפונדק, ואפי' עם אחותו ועם בתו, מפני דעת הבריות. ע"כ. ואע"פ שפתח שלומד מהפסוק, פשוט שאינו מדינא, אלא רק מפני לעז הבריות, וכן מוכח מהמשך דבריו: לא יספר עם אשה בשוק אפילו עם אשתו, ואצ"ל עם אשה אחרת, מפני טענת הבריות. לא ילך אדם אחרי אשה בשוק אפי' עם אשתו ואין צ"ל עם אשה אחרת מפני טענת הבריות. ע"ש. וא"כ אדרבה מוכח מכאן להתיר, דדוקא מפני לעז הבריות יש להמנע ומשמע דמדינא מותר. (ומה שפירש מהריט"ץ בפירושו מגן אבות שם, שמפני דעת הבריות היינו דנשים דעתן קלה, במחכ"ת הוא תמוה. וגם מה שסיים שם נמצינו למדים איסור יחוד עם כל הנשים ואפילו אחותו ובתו, הנה בודאי דבבתו נקטינן להקל כמפורש בכל הפוסקים). ועי' למרן החיד"א בכסא רחמים שם שכתב למחוק המילים אפי' עם אחותו ועם בתו מפני דעת הבריות, ודלא כהרב בנין יהושע

מה שכתבתי בזה בשו"ת חקרי הלכה חיו"ד סימן כח הערה ב). אולם לפי האמור הרי מלבד הראב"ע כן כתבו בפ"י הרב חזקוני ובפירוש הטור על התורה ובספר בכור שור לתלמיד ר"ת ורבי יצחק אברבנאל, ואטו בכולם נאמר כן. וכבר כתבתי דלענ"ד אין הכרח משם דשרי להתייחד.

ד. ועוד יש להעיר דתמוה מהיכא יליף שמואל איסור יחוד, שהרי רבי יוחנן דיליף מקרא דכי יסיתך אחיך בן אמך וגו', הרי הוא מתיר יחוד עם אמו, ולשמואל שאוסר אף באמו מהיכא יליף. ואכן בתוספות הרא"ש (קדושין פא:) ובתוספות טוך ובתוספות רבי שמואל ב"ר יצחק (בתירוצם השני) והסמ"ג בשם ר"י, כתבו ששמואל החמיר רק מדרבנן. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (רס"י כ"ו) בשם תוספות ר"י הזקן (בתירוצו השני). ע"ש. ולפ"ז בנ"ד דיחוד באחותו י"ל ס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן.

בירור דעת הרמב"ם והטור והשלחן ערוך

ה. **אלא** שיש להעיר שמדברי הרמב"ם (ריש פכ"ב מהלכות איסורי ביאה) ודרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' קכ"ב) וספר החינוך (מצוה קפח) והמאירי (סנהדרין כ"א ע"ב, ע"ז ל"ו ע"ב, קידושין פ"א ע"ב) וארחות חיים (הלכות ביאות אסורות עמוד קיא) וכל בו (סימן עה דף מה ע"ג) וצדה לדרך (מאמר ג' כלל ד' פ"ג) והטור ומרן בשלחן ערוך שכתבו שאסור להתייחד עם ערוה, מלבד אב עם בתו וכו'. ומדלא הזכירו היתר

על התורה (דברים כ"ז י"ט), ובספר בכור שור לתלמיד ר"ת (שם כ') כתבו לבאר בענין הקללות בהר גרזים דטעמא דהזכירו דוקא אלו הארורים, הוא בעבור שיוכל לעשותם בסתר ולכן קיללם בארור. וגבי ארור שוכב עם חותנתו ביארו: ושוכב עם אשת אב ואחות וחותנת, אינו נחשד להתייחד עמה. ע"כ. אולם נראה פשוט שאין להוכיח מכאן דס"ל לאסור או להתיר יחוד עם אחותו, דאין זה הוכחה שיש איסור או היתר מדינא, אלא שבמציאות אין אדם נחשד להתייחד עמהם. ועיין בס' יפה ללב אה"ע ח"ד (סי' כ"ד סק"ב, בדפו"ח סק"ז) שכתב, הנראה מדברי ראב"ע (דברים כ"ז י"ט) כי לא נחשדו ישראל על משכב אשת אב ואחות וחותנת, ומותר להתייחד עמהם. וזו פליאה נשגבה לא אוכל לה, דקי"ל לעיל (סי' כב ס"א) אסור להתייחד עם ערוה מהערוות בין זקנה בין ילדה וכו', חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו והבעל וכו', מדפרט אלו מכלל דשאר עריות בכלל האיסור דאסור להתייחד עמהן, ובכלל הן הנה היו אשת אב ואחות וחמות. וצ"ע. ע"כ. ולכאן אין הכרח מדברי הראב"ע דס"ל להקל. וכאמור. וביותר קשה לי על המו"ל בדפו"ח בהערותיו שם, שהוצרך לציין לדברי ה' יפה ללב או"ח (סי' תעה אות לג) ואה"ע (סי' כה אות טו) שתלמידי הראב"ע שלחו ידם בפירוש הראב"ע, ובכל מקום שיימצא לשון נגד דברי רבותינו, אינו מהראב"ע אלא מתלמידיו. ע"ש. (ובעיקר הדברים, ע"ע

שמבואר דשרי]. וכ"פ הגרי"ח בס' עוד יוסף חי (ש"ב פ' שופטים אות ג') להחמיר, בפרט בדור פרוץ. וכ"פ הרב יפה ללב (ח"ד סי' כ"ד סק"ב, בדפוח סק"ז, וע"ע מ"ש בדעת הרא"ש לעיל סימן כ"ב ח"ה סק"א, ובדפוח סק"ה) [שהש"ע אוסר] והרב ערוגת הבושם (בכרך, סק"א) ובצפנת פענח (פכ"א מהא"ב ה"ד) [שהרמב"ם אוסר] ובשו"ת עין יצחק (קמא סימן ח' אות ד') ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חאה"ע סי' נא) [ובחלק ה' סימן מב אות ה' כתב להקל בשעת הדחק] ובפני משה (סי' כ"ב מראה הפנים סק"ב) ובשו"ת חבלים בנעימים (סוף סימן פד) ובעיון יעקב (קדושין פ: אות נד) בשם מהר"ר הירץ. ועיין להרב נזיר השם (סימן כב ב"ש סק"א) ובשו"ת חיים ושלום (ח"א ס"ס י"ט) ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן כ"א). וע"ע בשו"ת משנה הלכות חלק יז (סימן לא אות ח').

ומכאן יש להעיר לכאורה על רוב
האחרונים שפסקו להקל ביחוד עם אחותו. (ויבואו להלן). ואם סוברים שהש"ע מחמיר לא היה להם להקל בפשיטות היפך הכרעת הרמב"ם והש"ע. ועי' למהר"א חזן בס' ישרי לב (חאה"ע מערכת י' אות י"א דף ל"ז ע"א) שכתב, מעולם הוה קשה לי על הרמב"ם והטור ומרן שהשמיטו האי דינא דמותר להתיחד עם אחותו, כמימרת רב אסי ואיפסיקא הלכתא כוותיה היכא דפליג עם שמואל, כמ"ש הרא"ש שם והטור בקיצורו. וביותר קשה שנראה שפסקו כשמואל מדכתבו אסור להתיחד עם כל

יחוד עם אחותו, משמע דס"ל לאסור, ואין היתר אלא בהנך שהזכירו. וכבר הרגיש בזה הב"ש (סי' כ"ב סק"א), וכתב ואיני יודע למה הרמב"ם והטור השמיטו דרב אסי, ואפשר דס"ל דלית הלכתא כוותיה. ע"ש. והב"ש גופיה כתב לאסור בסימן כ"א (סוף ס"ק י"ד). וכן נקטו הרדב"ז (ח"ז סי' ל"ב) ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו) דהרמב"ם אוסר. וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חאה"ע סימן ח' ענף א' דין ד' ה'). וכ"מ בביאור הגר"א (סק"ב) בדעת הש"ע. וכן בשו"ת צוף דבש (סימן כ') הביא מחלוקת הח"מ והב"ש, ונראה שדעתו כהב"ש. ע"ש. ועי' בס' אפי זוטרי (סק"א). וכ"פ בשו"ת הרדב"ז שם ובפני משה על הירושלמי (סוטה פ"א ה"א) להחמיר. וגם הרב ארץ צבי (סק"א) כ' שאפשר שרב אסי שהתיר יחוד ס"ל כעולא שהיה מנשק לאחותו, אך לדידן דאסרין, ה"ה שאסור יחוד. וכ"כ בספר יוסף אומץ למהר"י יוזפא (עמ' רפ"ז, בדפוח עמ' שנ"ט) וז"ל: ואפילו עם קרובותיו מאד כגון כלתו ואחותו, אין היתר ליחד, ואפילו הן זקנות. אכן עם בתו ואמו שרי. ע"כ. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו), דדעת ראב"ן והרמב"ם והטור ורבינו ירוחם ומרן בש"ע דאין להתיחד כי אם עם אמו או בתו, וכסתם משנה דלא כרב אסי, והרמ"ע סבר דהלכה כרב אסי ואין מורין כן. ע"ש. [ויש להעיר מדבריו בספרו כסא רחמים על אבות דרבי נתן (ריש פ"ב)

עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב
בשר, ותיובתא דשמואל. ולכאור' הרי גם
לרב אסי נמי קשיא דהשמיטו אחותו.
והו"ל למימר תיובתא לתרווייהו. ועל
כרחק דעל רב אסי אין שום קושיא
ממתניתין, משום דנקט הני שמותרים
ביחוד לזמן מרובה, אבל באחותו גם רב
אסי מודה שאסור לדור עמה, ולכן לא
נקטו במתניתין. וכבר כתבו כן הרדב"ז
(ח"ז סי' לב) והגאון רבי אליעזר די אבילה
(קדושין פא:). והרד"ל בהגהותיו והגאון
רבי אברהם שיראנו בספר לאברהם מקנה
(שם דף קצב ע"ב) דלרב אסי מיירי מתני'
ביחוד לזמן מרובה. ע"ש. והרמב"ם
והש"ע והראשונים הנ"ל נקטו דברי
המשנה במותרים ליחוד קבוע. (וע"ע בספר
ידי אליהו תיקון ל"ח שדרך הרמב"ם להעתיק
לשון המשנה. וע"ע בשדי חמד כללי הפוסקים
סימן ה' אות א').

וגם לשון זו דאסור להתייחד עם כל
העריות, איתא נמי בגמ' לעיל (פ'
ע"ב) דרבי יוחנן דריש כי יסיתך אחיך בן
אמך, וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית,
אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו, ואסור
להתייחד עם כל עריות שבתורה.
ולכאורה נימא דרבי יוחנן ס"ל דאסור
להתייחד עם אחותו, אבל באמת
בירושלמי (ריש סוטה וסוף קידושין) איתא
בהדיא דרבי יוחנן מתיר נמי באחותו,
ויליף לה מהך קרא ממש, ועל כרחק
לומר דבבלי לאו דוקא, ונקט אמו וה"ה
לאחותו. (וקשה לעשות מחלוקת בין הבבלי
לירושלמי בלי שום הכרח).

העריות חוץ מהאב וכו', והוא ברור דיש
לדון מינה דאסור יחוד אף עם אחותו,
ובזה יגדל התימא על הטור. וכבר ראיתי
שנרגשו מזה הב"ש והח"מ והגר"א, מ"מ
הרואה יראה שאין דבריהם נכונים.
ובפרט על מרן קשה טובא, דמאחר
והתוספות והרי"ף והרא"ש קיימי בשיטה
זו, איך פסק בשלחנו הטהור דברים
דמשתמען כל בתר איפכא. ועלה על דעתי
לומר דכיון דבהאי דינא כתב הרא"ש
והמחמיר תבוא עליו ברכה, דין גרמא
שהשמיטוהו הפוסקים, והיה נראה שלזה
כיוון הח"מ ז"ל. ואולם הא ודאי בורכא
דבסימן כ"ה כתב לענין בהמה דהמחמיר
ה"ז משובח. ע"ש.

אולם באמת מרן בב"י בסימן כ"ד הביא
מחלוקת רב אסי ושמואל האם
מותר להתייחד עם אחותו ועם בהמה,
והביא דברי הרא"ש שהלכה כרב אסי
שמתיר יחוד באחותו ועם בהמה. וכן
פסק בשלחן ערוך שמותר להתייחד עם
בהמה. ואם היה סובר מרן שיש לחלק
בדברי רב אסי גופיה, שדוקא עם בהמה
מותר ודלא כשמואל אבל עם אחותו
אסור, היה לו להעיר שאין הלכה כדברי
הרא"ש גבי אחותו.

ולכן גם אם אין הכרח שמרן הכריע כרב
אסי, יותר נראה דמרן לא הכריע
בדין אחותו.

ועוד דלפום קושטא אם איתא, א"כ
תיקשי על הגמ' שם דמייטי ד' רב
אסי שמתיר יחוד באחותו ודלשמואל
אסור, ופריך עליה ממתני' מתייחד אדם

דוחק, וגם אם פליג עליה אדרבה הו"ל לבאר מה הטעם דלא ס"ל כדבריו. וכמ"ש הש"ך בחו"מ (סימן פב ס"ק לו), דלא נהירא שיחלוק הטור על הרא"ש ולא יביא דעתו כלל. ע"ש. וכ"כ הסמ"ע (סימן קג סוף סק"ז), קשה לומר דהטור סתם דבריו נגד הרא"ש אביו ולא יזכרנו כלל. ועיין בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן י"ב אות ג') שכתב שכשחולק הטור על אביו הרא"ש צריך להביא סברתו, וכשפוסק כמותו אין צריך להביאו בכל המקומות. כ"כ הרב שבות יעקב (השמטות לח"א סי' י"ב) בשם הסמ"ע. וכשדעת רוב הפוסקים נוטה שלא כדעת הרא"ש, סותם כדעת הפוסקים אע"פ שהוא שלא כדעת אביו. מהר"ח פלאג"י בספר כל החיים (ד"כ ע"ג אות לח, וע"ש אות מ"ד). עכ"ד השד"ח. ובנ"ד רוב הראשונים כתבו בהדיא כדברי הרא"ש, וקשה לומר שרק מחמת משמעות ברמב"ם, נטה מדברי הרא"ש המפורשים. ועכ"פ היה לו לבאר למה פוסק היפך רב אסי. (ובודאי דאכן מצינו בכמה דוכתי דהטור פליג על הרא"ש. ועיין בשו"ת ארץ אפרים סימן לא. ומ"מ נראה כוונת הש"ך והפוסקים דלעיל שהוא דבר זר ולא מצוי). ועוד יש להעיר בנ"ד שהרי הטור גופיה בקיצור פסקי הרא"ש (קידושין פרק ד' סי' כ"ד) הביא מסקנת הרא"ש להקל, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ועיין בשדי חמד שם (אות י') שאם יש סתירה בין הנכתב בטור למה שכתב בעצמו בקיצור פסקי הרא"ש, אמרינן דבקיצור הפוסקים חזר בו ממה שכתב בטור. כן מתבאר

וכן מפורש בדברי הר"ן (לב:) על דברי רבי יוחנן, וז"ל: וכי אמרינן אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה לאו דוקא, דהא שרי נמי להתייחד עם בתו ואחותו כדאיתא לקמן [פא:]. עכ"ל. ומפורש דאע"ג דאיתא בגמ' בהדיא "בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל העריות שבתורה", כתב הר"ן דלאו דוקא ויש עוד המותרים ביחוד, ומינה נלמד למ"ש הרמב"ם ומרן הש"ע שכתבו אסור להתייחד עם כל העריות חוץ מבתו וכו', דאפשר דלאו דוקא ושרי נמי באחותו. וכבר נודע דקי"ל דאין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהם חוץ. ונקטו דברי המשנה בקדושין (פ:) שעם אמו ועם בתו מותר, ורבותיהו דהני שמותר אפילו דירת קבע, ולכן סיימו שכן הדין בבעל עם אשתו נדה. וכן ביאר בפרישה (סק"ג) דהטור נקט הני דתנן במשנה בהדיא. ע"ש. ואכן מצאתי בפסקי מהר"ח אור זרוע (ס"פ בראשית, עמוד קכב) שכתב, יחוד דמותר "כגון" בן עם האם והאב עם הבת וכל איש עם אשתו נדה. ומדנקט "כגון" משמע שיש עוד אופנים, ודו"ק.

ובאמת היה להרמב"ם והטוש"ע לכתוב שבאב עם בתו והאם עם בנה מותר גם לדור בקביעות, ולא רק להתייחד. ופשוט שאין לומר דהרמב"ם מחמיר בזה לאסור לדור, וגם הרי הרמב"ם סיים, שמותר יחוד בבעל עם אשתו נדה, והתם בודאי דהיינו נמי לדור. ועוד דאם איתא דהטור הכריע להחמיר א"כ פליג על אביו הרא"ש, והוא

ובתו דבהדיא תנן במתניתין כוותיה, משא"כ באחותו דלא תנן כוותיה בסתם משנה. אך לא מצינו לשום אחד מהאמוראים דמחלק בהדיא בזה. וראיתי להרב עצי ארזים (סק"ב) שכתב דרבי יוחנן דדריש מקרא לאיסור יחוד (קידושין פא:), פליג על רב אסי וס"ל דאסור באחותו, ולכן נקטינן כריו"ח נגד רב אסי. ע"ש. וכבר כתבו כן הרדב"ז (ח"ו סי' ל"ב) ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו). ועי' להרב ערך שי (סק"א) מ"ש מהיכא רב אסי לומד איסור יחוד.

אולם דבריהם תמוהים, כי מפורש בירושלמי (קדושין פ"ד ה"א, סוטה פ"א ה"א) דרבי יוחנן מתיר יחוד באחותו, וז"ל הירושלמי: רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כתיב כי יסיחך אחיך בן אמך וגו', בתך בסתר, אמך בסתר, מתייחד אדם עם אמו ודר עמה, עם בתו ודר עמה, עם אחותו ואינו דר עמה. (וכ' הרב פני משה בסוטה שם, דריו"ח ס"ל כרב אסי. אך מה שסיים שם הפני משה דלא קיימא המסקנא כן, אלא כדנתי בתוספתא פ"ה ה"י דקידושין אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה לא יתייחד עמהן. ע"ש. יש להעיר דאחר דנתבאר בגמ' דפליגי תנאי אם מותר יחוד באחותו, אין הכרח לפסוק כהתוספתא דס"ל כתנא שאסר). ואין לעשות בחינם מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בלי שום הכרח. ובפרט שהרמב"ם גופיה פוסק בדוכתי טובא כהירושלמי.

ועוד דהרי המאירי גופיה (קדושין פ:) כתב בביאור המשנה, כבר ביארנו שלא

בשו"ת אורי וישעי (סימן קו ד"ה שוב). וכ' ע"ז השד"ח, ולי קשה להחליט כן. ע"ש. ועכ"פ בנ"ד כלל אין מפורש בטור להחמיר, רק משמעות, ולכן בודאי שיש להתחשב עם מה שכתב בפסקי הרא"ש בפירוש להקל.

ועוד טעם להשמטת הרמב"ם והטור והש"ע, ראיתי להרב ערוגת הבושם (בכרך, סק"א) שביאר דמאחר והמחמיר תבוא עליו ברכה, אע"ג דלאו דינא הוא רק מידת חסידות, מ"מ כיון דבכל יכול למנוע עצמו מלהתייחד עם אחותו, דמי מכריחו (דלא דמי לאמו ובתו שיש להם געגועים ועז), שכ"ח הוא דצריך להן, מש"ה מותר להתייחד עמהן), ולעולם מדינא שרי. ע"ש. אולם יש לתמוה שהרי הרא"ש כתב המחמיר תע"ב גם על אמו ובתו, ומאי שנא דהנך הזכיר הטור בהדיא והשמיט שהמחמיר תע"ב, ואחותו לא כתב כלל דשרי מעיקר הדין רק משום שהמחמיר תע"ב. ועיין בשו"ת אז נדברו (ח"ו סימן עח) שרצה לתרץ שהטור נקט דברי הרא"ש בארחות חיים הנ"ל (ריש אות א'), ומ"מ אינו מדינא אלא ממידת חסידות. ע"ע.

ועוד יש להעיר שא"כ שיטה זו קשה בפשט הסוגיא, שתמוה לומר שהרמב"ם המציא שיטה חדשה שלא נמצא בשום אמורא בגמ' שאוסר באחותו ומתיר באמו ובתו, שהרי לשמואל אסור להתייחד עם כל העריות ואפילו אמו ובתו, ולרב אסי מותר גם באחותו. ואפשר שמחלקים דהלכה כרב אסי באמו

ונחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, ולזה אין הלכה כר' יהודה. עכ"ל. והרי בגמ' אמרו שלשמואל יש לאסור אף עם בהמה וכל העריות, ופליג אף על המשנה שהתירה יחוד עם אמו ובתו, ומדהתיר המאירי משמע דס"ל דלית הלכתא כשמואל. וקשה לומר שהמאירי פסק כשמואל גבי אחותו, ורק גבי בהמה לא פסק כמוהו, דא"כ היה לו לפרש בהדיא שהרי דרכו להרחיב ולבאר ולא לסתום. ועוד יש להעיר מד' המאירי שם דמתיחד אדם עם אמו ובתו, "ופירשוה בגמרא שאפילו דירה גמורה מותר לדור עמהן". ומי שפירש כן בגמ' הוא רב אסי. ואם ס"ל דלית הלכתא כרב אסי בחלק מדבריו היה לו להעיר ולא לסתום. ומשני המקומות הללו נראה יותר שדעת המאירי כרב אסי (ודלא כשמואל), ולכן לענ"ד אין שום הכרח מסתימת לשונו הנ"ל להחמיר דלא כרב אסי.

ועוד שהסמ"ג כתב להקל בנ"ד, וכדלעיל, ובעלמא דרכו להמשך אחר הרמב"ם, ואף בדינים אלו בהלכות יחוד העתיק כמה דינים כלשון הרמב"ם (אמנם פליג עליו בדין איש אחד ונשים הרבה), ולפי האמור שאין הכרח דהרמב"ם אוסר ניחא שפיר.

ועוד יש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהלכות סוטה (פ"א ה"ג), וז"ל: קינא לה עם שנים כאחד ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני, ונסתרה עם שניהן כאחד ושהתה כדי טומאה, אפילו הן שני אחיה או אביה ואחיה, הרי זו אסורה עד שתשתה. ע"כ.

ומאי רבותא דאפי' אביה ואחיה, ועל כרחך היינו שאע"פ שמדין יחוד מותרת להתייחד עמהם. ומוכח דמותר יחוד באחותו. ואכן בירושלמי בריש סוטה (פ"א ה"א) מתיר יחוד באחותו, ומקור ד' הרמב"ם בהמשך הפרק בירושלמי שם (ה"ב), מהו שיקנא לה משני בני אדם כאחת, רבי יודן אמר במחלוקת, מאן דמר מקנא לה מאביה ומבנה מקנא לה משני בנ"א כאחת, רבי יוסי בעי מקנא לה ממאה בני אדם. וכ' מרן בכסף משנה, ואף על גב דאמר רבי יודן שהיא מחלוקת, פסק כמאן דאמר דמקנא לה משני בני אדם, משום דמקמי הכי מיתניא בסתם דמקנא לה מאביה ומאחיה. ועוד דרבי יוסי סבר הכי דבעי דקאמר לשון רצון הוא ואבעל קאי, והכי קאמר אם רצה מקנא לה ממאה בני אדם כאחת. (וכבר העירו שלא נמצא בירושלמי מקמי הכי דמיתניא בסתם. וגם מה שסיים מרן בכס"מ להביא מקור מפ"ב דכריתות (ט' ע"ב) דתנן חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה, וחד מיניהו המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה, הוא תמוה דהתם מיירי בענין אחר. ומחמת כן מרן בבדק הבית באה"ע סימן קעח כתב להעביר ע"ז קולמוס בב"י שם). וכבר התקשה בזה הרב משנה למלך שם, שלפי מה שהרמב"ם סובר דלית הלכתא כרב אסי במה שהתיר יחוד דאחותו, מאי האי דאשמועינן הכא אפילו הם וכו', הול"ל אפילו הם שני בניה או אביה ובנה שהותר להם היחוד. ונדחק שהרמב"ם

שום הכרח שיש איסור יחוד באחותו.
וצ"ע.]

והרמב"ם (פכ"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ט
וה"כ) כתב: ואמרו חכמים גזל
ועריות נפשו של אדם מתאוה להן
ומחמדתן, ואין אתה מוצא קהל בכל זמן
וזמן שאין בהן פרוצין בעריות וביאות
אסורות, [ועוד] אמרו חכמים רוב בגזל
מיעוט בעריות והכל באבק לשון הרע.
לפיכך ראוי לו לאדם לכופף יצרו בדבר זה
ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה
טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן,
ויזהר מן הייחוד שהוא הגורם הגדול,
גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם
הזהרו בי מפני בתי הזהרו בי מפני כלתי,
כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתביישו
מדבר זה ויתרחקו מן הייחוד. עכ"ל.
ומזה כתב בשו"ת תפלה למשה שם (אות
ז') להוכיח שהוא ממידת חסידות ועשיית
סיג שלא להגיע לאיסורים החמורים, וזה
מה שכתב להרגיל עצמו בקדושה
"יתירה". אולם לכאן אינו מוכרח. ואם
כן לדידיה היינו אפילו ביחוד עם כלתו
אינו מעיקר הדין, וזה כדברי תוס' הרא"ש
שיובא להלן. ומ"מ לענ"ד אין הכרח
גמור.

ובפירוש המשנה קדושין (פ"ד מ"א) כתב
הרמב"ם: אסור לבר ישראל
להתייחד עם ערוה מן העריות חוץ מן
הבהמה והזכור, לפי שכלל הוא אצלנו לא
נחשדו ישראל על משכב זכור ועל
הבהמה. והמדקדקים מן החכמים היו
מתרחקים מכל יחוד ואפילו יחוד בהמה.

נמשך אחר דברי הירושלמי דס"ל דיחוד
דאחותו שרי, ומש"ה כתב אפילו הם שני
אחיה וצ"ע. ומ"מ כוונת הירושלמי הוא
כמו שכתבנו. ע"כ. וכ"ז משום שתפס
בפשטות שהרמב"ם אוסר באחותו, אולם
לפ"ד הפוסקים שהרמב"ם מתיר א"כ
מעיקרא לק"מ. ועוד יש להעיר שאף אם
נאמר שהרמב"ם מחמיר, מ"מ י"ל דאסור
רק מדרבנן, וכמ"ש הראשונים דלעיל
שאף לשמואל שהחמיר ביחוד היינו רק
מדרבנן. ועי' במראה הפנים על
הירושלמי שם (ד"ה ר' יוסי) כ' ע"ד הכס"מ
דהאי מאחיה הוא ט"ס, וצ"ל מבנה, דהא
קי"ל אסור להתייחד עם אחותו. ע"ש.
וע"ע להרב עמודי ירושלים שם.
ואשתמיטתיה שהרא"ש וראשונים רבים
פסקו כרב אסי שמתיר יחוד באחותו. וכן
מפורש בירושלמי עצמו לעיל הלכה א'.

וצ"ע.

[ועיין להמאירי (סוטה כ"ד ע"א) שכתב:
ופירשו בתלמוד המערב [פ"א
ה"א] אפי' באותן המותרות להתייחד
עמהם, כגון אביה או בנה. ע"כ. וראיתי
בשו"ת תפלה למשה ח"ו (סי' מ"ה אות ח')
שכבר העיר שמד' הרמב"ם משמע דשרי
עכ"פ מדאורייתא, וציין לאחמ"כ
להמאירי הנ"ל, ונכתב שם במוסגר (ע"י
העורכים) דמדהשמיט המאירי תיבת אחיה,
מבואר שהירושלמי סובר שיש איסור
יחוד עם אחותו. ע"ש. אולם הוא תמוה
כי לעיל מינה בירושלמי מייתי מילתיה
דריו"ח מתיר יחוד באחותו, ולא הביאו
מאן דפליג, וגם מעצם דברי המאירי אין

אסי, ולא העיר על דבריו דלא נקטינן הכי. ולכל היותר אפשר לומר שמרן לא הכריע בהדיא כרב אסי. ולענ"ד לשון זו דמתייחד עם אמו ועם בתו וכו' הם דברי המשנה בדף פ' ע"ב. ובגמרא לא הקשו על רב אסי שהתיר ביחוד עם אחותו ממתני', כי במתני' מיירי ביחוד קבוע ולא ביחוד עראי. ולכן גם הרמב"ם ומהר"ח אור זרוע וספר החינוך והמאירי וארחות חיים וכל בו וצדה לדרך והטור ומרן הש"ע שנקטו כולם בהך לישנא, רק הביאו דברי המשנה, דמיירי ביחוד קבוע דהיינו לדור (ולכן סייעו הבעל עם אשתו נדה, והיינו אפילו לדור), אבל אין הכרח לאפוקי מיחוד עראי. תדע דאם איתא דיחוד דהכא היינו יחוד עראי דוקא א"כ משמע שאסור לדור בקבוע עם אמו ובתו, ובגמ' מפורש להתיר, וכיון דבהך תלתא שרי אפילו ביחוד קבוע אין הכרח מדהשמיט ההיתר ביחוד עראי גבי אחותו. ועכ"פ אין מזה הכרח שמרן הכריע להחמיר. וכבר כתבו שיתכן שמרן לא הכריע בד"ז. וכיון שאין הכרח בדעת מרן והרמב"ם, יש לנו לילך אחר הרא"ש עמוד ההוראה ותוספות טוך והרי"ד וריא"ז והר"ן והסמ"ג והסמ"ק ויד רמה, וכן דעת ר"י בעל התוספות, ושלטי הגבורים, להקל.

וכן מבואר במנחת חינוך (מציה קפח אות ד') שאין הכרח שדעת החינוך להחמיר או להקל.

וגם אחר שכמה ראשונים כתבו דאף לשמואל לא נאסר אלא מדרבנן, הו"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן. וגם

ע"כ. ולא הוציא מהכלל שמותר להתייחד עם אחותו, אולם ע"כ תנא ושייר את אמו ובתו, ובזה בודאי שרי כמבואר בחיבורו, וא"כ נימא דשייר נמי את אחותו.

אולם יש להעיר ממ"ש בפיה"מ סנהדרין (פ"ז מ"ד): מותר לאדם להתייחד עם אמו או בתו בלבד, וכל שזולתן מנקבות העריות אסור להתייחד עמהן. ע"כ. ומשמע שאחותו בכלל העריות שנאסרו. ועכ"פ אפשר לומר דהיינו מדרבנן וכנ"ל, ולכן שפיר יש לומר ס"ס שמא כהרא"ש ודעימיה שפסקו כרב אסי ואת"ל שהרמב"ם החמיר מ"מ הו"ס ס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן.

ובפרט לפי הסוברים דלעיל שהרי"ף פסק כרב אסי, טפי מסתבר שהרמב"ם בשיטת הרי"ף (כמבואר ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות כ"ט).

ואכן מהרש"ל בים של שלמה (קדושין פ"ד סי' כ"ג) כתב דהרמב"ם מיקל באחותו, וכן דעת אחרונים רבים בדעת הרמב"ם והשלחן ערוך.

סוף דבר, שאף אם נאמר שמרן מחמיר, פלא עצום אמאי מרן בב"י בסימן כב ובכסף משנה לא הביא כלל המחלוקת בגמרא, ושהרא"ש עמוד ההוראה מיקל. ואם היה טעם כמס' ופלאי למרן להשמיטו ולא לדון ע"ז בב"י ובכס"מ, א"כ כבר אין הכרח גמור לדייק מהשמטה בש"ע, ואדרבה בב"י בסימן כד הביא מחלוקת רב אסי ודשמואל מחמיר באחותו ועם בהמה, ושהרא"ש מתיר כרב

ובפרט שכן הוא להדיא בירושלמי, ומדוע נדחה סתמא דתלמודא דידן והירושלמי, ללא טעם] והגאון רבי ישמעאל הכהן טנוגי ראש רבני מצרים בספר הזכרון (סוף קדושין) והגאון ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (סק"ד) ומהר"ח פלאגי בספרו החפץ חיים (סימן לח אות נה) ומהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (סימן יג ד"ה ונחזור) ובשו"ת חקרי לב (סי' י"ז) [ושכן המנהג להקל] ובשו"ת אבני נזר (אה"ע ח"ב סוף סימן רל"ג) ובחכמת אדם (כלל קכ"ו סעי' י"ב) ויד אהרן (הגה"ט סק"א). ע"ש דנקטינן כרב אסי) ובשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סימן צה) ובערוך השלחן (סעיף ב') והגאון משנה ברורה בספרו נדחי ישראל (פכ"ד ס"ד) ובספר טהרת ישראל (סעיף ה') ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ע"ו במפתחות) ובמסגרת השלחן (סימן קנב סק"א) ובשו"ת לך שלמה (סימן לו דף קח ע"א) ובשו"ת אגרות משה (ח"ד מאה"ע סימן סד אות ג') והגר"י קמנצקי בספרו אמת ליעקב (אה"ע סימן כב ס"א) ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן רא אות ב') ובשו"ת מגיד תשובה ח"ג (חאה"ע סימן א' וסימן ג') ובשו"ת אז נדברו (ח"י סימן כא, וע"ע ח"ז סימן עח) ובשו"ת בית נאמן ח"ג (חאה"ע סימן ב' וסימן ג'). ומתחלה נדפס בשו"ת מגיד תשובה שם סימן ב' וסימן ד'. וכ"כ עוד בספריו שו"ת מקור נאמן ח"ג סימן אלף סו, מגדולי ישראל ח"ג עמוד רי, בית נאמן עה"ת ח"ב עמוד כח, ובהגהתו בשו"ת שואל ונשאל ח"ב חאה"ע סימן נא). וכ"כ בס' דבר הלכה (סי' ב' הערה ה') בשם החזו"א. וכ"כ בספר חוט שני

אם יש ספק מה הכרעת הרמב"ם ומרן אחר שראינו שנחלקו בזה הפוסקים בדעתם, שפיר יש לסמוך על ס"ס.

האחרונים המקילים

ו. **ואכן** הרב משנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג) כתב דהלכה להקל, ומעולם תמהתי על הראשונים אמאי לא כתבו דין זה דרב אסי. דאע"ג דשמואל פליג, הוא משום דס"ל כר"מ, אבל לדידן דקי"ל כסתם מתניתין וכר"א, אמאי לא הוציאו אחותו מהכלל. ומ"ש בבית שמואל לתת טעם להרמב"ם והטור שהשמיטו, אין דבריו מחוורים. ע"ש. ואם היה רואה דברי כל הראשונים דלעיל (אות א') שכמעט כולם פסקו בהדיא כרב אסי, היה שש לקראתם.

[וכ"פ מעיקר הדין באלפסי זוטא (קדושין פ"ה אות כב) שהעיקר להלכה כרב אסי. ומ"מ כתב שאין מורין אלא כשמואל שאין להתייחד אפילו עם בהמה. ע"ש].

וכן דעת אחרונים רבים להקל ביחוד עם אחותו, ומ"מ המחמיר תבוא עליו ברכה. כ"פ מהרש"ל בים של שלמה (קידושין פ"ד סי' כ"ג) ופרישה (סק"ג, ועי' בפרישה סימן קע"ח סק"א שכתב שבטור סימן כב לא נזכר היתר יחוד עם אחותו. ע"ש. ובאמת אין הכרח שסובר לאסור) ובמשנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג) ובחלקת מחוקק (סימן כא סק"ט וסק"ק י"א, וסימן כב סק"א) ובשו"ת נחלת דוד טעביל (סימן כג) [ושאין טעם להשמטת הרמב"ם והש"ע,

יש להחמיר, מ"מ יש מקום להקל לפרקים, וכשמבקר את אחותו וכדו' ישאיר את הדלת פתוחה ע"מ לצאת מידי כל ספק. וילדים הנשארים לבד בביתם, אף שהם מעל גיל מצוות נהגו להקל. ע"ש.

עד כמה ימים מותר יחוד באחותו

ז. ומ"מ מבואר דלכל הדעות אסור לדור בקביעות עם אחותו. וצ"ע עד כמה ימים מותר להתייחד, ומאיזה גדר נחשב לדירה עם אחותו דאסרינן. והנה רש"י (קידושין דף פא: ד"ה מתייחד) ובפי' רבי יהודה אלמדארי כתבו, מתייחד עם אחותו, לפרקים, אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית. וכ"כ הר"ן (קידושין לג. ד"ה גמ'). וכ"כ הר"ד בפסקיו ובנמוקי יוסף (קידושין פא:): פ"י לפרקים, אבל לא שידור עמה תדיר. עכ"ל.

וצ"ע אם סוף דבריהם עיקר "שלא ידור עמה תדיר" וכל שאינו מתגורר בקביעות שרי, ולפ"ז אפילו שבועיים ויותר שרי כי העיקר שאינו בקביעות. וכן נראה מדברי הסמ"ק (מצוה צט) שכתב, עם אחותו מתייחד ואינו דר בקביעות.

או דלמא תחלת דבריהם עיקר, שיהא "לפרקים". ואכן בספר יד רמה (קדושין פא:): ובקיצור פסקי הרא"ש (פ"ד דקדושין ס"י כד) כתבו שהתירו יחוד עם אחותו "לפי שעה".

א. ועיין בשו"ת אמרי יושר (ח"ב ריש סימן מג) דפשיטא ליה לשואל

(ס"א סק"ג ד"ה יחוד) דשרי מעיקה"ד, והרוצה להחמיר יש לו להשאיר את הדלת שלא תהא נעולה, דבכה"ג מעיקר הדין לא הוי יחוד, וא"צ לעשות חומרות ביחוד אחותו. (ומ"מ מ"ש בדבר הלכה הנ"ל שכ"ד החזו"א על סמך מעשה, אינו מדויק). וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ' פרק כ') להקל בשופי, ויפה כתב בספר ערך שי (סק"א) שא"א לגזור בזה שהוא גזירה דאין רוב הציבור יכולין לעמוד בו, דמה יעשו אח ואחותו מוכרחים לסמוך אשלחן אביהם ולא ימלטו מלהתייחד. ע"ש. וכ"ד הגרי"ש אלישיב (בפסקיו שנדפסו בקובץ בית הלל גליון מב אות יט). וכ"פ בשו"ת תפלה למשה ח"ו (סימן מה) במקום צורך. ע"ש. וע"ע בס' ש"ע המקוצר ח"ו (סי' רג ס"ד) שמנהג העולם להקל, וטוב להחמיר אם אפשר. ע"ש. וע"ע בשו"ת קול אליהו טופיק (ח"ב חאה"ע סימן א') שאם קשה להמנע מזה, המקילים י"ל ע"מ לסמוך. ע"ש. ועי' בס' מלבושי מרדכי (סי' ג' הערה ו') שמסתימת הפוסקים משמע שמותר אף באחותו מאביו או מאמו בלבד, וגם כשהיא נשואה, ואף שלענין טומאת כהנים לקרובים מותר רק לאחותו מאביו, ורק לאחותו שלא היתה לאיש, מ"מ כמו שלענין שאר דברים כגון אבילות ופסולי עדות אין חילוק כלל, כן בנ"ד. ע"ש. וע"ע בספר חוקת הטהרה (בן שושן, עמוד פט) בשם מרן הגר"ע יוסף, להקל. וכ"כ בספר עין ידיד (עמוד תתה) בשם הגר"צ אבא שאול דס"ל להקל, וסיים שלכתחלה

אין זה דר ומותר, ואם בא לשבוע ויותר יש לחוש דמיקרי דר. ע"ש. וכ"כ בקונטרס הלכות יחוד (בוגרד, פ"ב הע' יב) בשם הגר"מ הלברשטאם. אך לא ציינו מקור שעד שבוע לא מיקרי דר.

ג. ועי' בשו"ת צוף דבש (סימן כ) שכתב שאם באה ולנה עם אחיה ג' לילות נקראת דירת עראי ואסורה, אבל לינת לילה אחת לא מיקריא דירה אלא יחוד עראי ומותר לדעת הרא"ש. ע"ש. וגם הגאון שבט הלוי (ח"ה סי' רא אות ב) העיר ע"ד הרב אמרי יושר דלשון הש"ס דמתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו משמע יותר כמשמעות הב"ש דרק לפי שעה, לא אפי' דירה קביעות של ל' יום, וי"ל דעיקר ההבדל בין דירה בבית אתה שזה גדר יחוד של קבע, לבין דרך יחוד שלא כדרך דירה, וגם אם זה נראה דוחק בלשון רש"י מ"מ עדיין י"ל דאין לשון לפרקים שכ' רש"י הוכחה להיתרו דעד שיעור פרקים דהיינו ל' יום מותר היחוד, דזה אינו במשמע כלל, אלא דרש"י ר"ל דמזמן לזמן מותר יחוד דזה נקרא עראי, אבל אם אינו מזמן לזמן אלא בהמשך א' זה נקרא יחוד תמידי בבית בקביעות וזה אסור, וזה נראה יותר מהבנתו של הגאון אמרי יושר. וסיים השב"ל שיש מקום למ"ש באוצה"פ מס' דבש צוף דעד ג' ימים נקרא עדיין יחוד לא דירה, אבל להתיר דירה בקביעות עד ל' יום יום ולילה אין לנו. ע"ש.

אך יש להעיר שאף הגאון שבט הלוי לא נחית אלא להכריע בין השיטות

דלישנא דסיפא עיקר וכל שאינו בקבע רק על איזה ימים פחות משלושים יום שרי, וכתב ע"ז המחבר, ויפה דקדק. ע"ש.

וכן נקטו כמה וכמה מפוסקי הדור האחרון להקל ביחוד עם אחותו עד שלשים יום, עיין בספר דבר הלכה (סי' ב' סעי' ד') ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סימן צט אות ב') ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ' פ"כ אות ז') ובשו"ת באר משה (ח"ד סי' קמה אות ב') ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן רמא אות ג'). ועי' לעיל סימן רלז עמ' שצה סד"ה שוב, שנטה להחמיר) ובשו"ת אז נדברו ח"ז (סימן עח) ובשו"ת בית נאמן ח"ג (חאה"ע סימן ב'). [וסיים שעכ"פ בשבוע אחד נראה ודאי דחשיב לפרקים]. ובספריו שו"ת מקור נאמן ח"ג, בית נאמן עה"ת ח"ב עמוד כח, מגדולי ישראל ח"ג עמוד רי, ובהגהתו בשו"ת שואל ונשאל ח"ב חאה"ע סימן נא. ובוזה ביאר הפסוק (בראשית כו ח') ויהי כי ארכו לו שם הימים, שאחר שעברו ל' יום (כי בגימ' ל') ידע אבימלך שאינה אחותו שהרי אסורה להתייחד, לכן וישקף וגו' וירא וגו').

אולם יש להעיר כדלעיל, ממ"ש בספר יד רמה (קדושין פא:) ובקיצור פסקי הרא"ש (פ"ד דקדושין סי' כד) שהתירו יחוד עם אחותו "לפי שעה". ואמאי עד שלושים יום הוא עדיין בכלל לפי שעה.

ב. ועיין להרב חוט שני (יחוד סק"ג ד"ה שיעור, עמ' קצט) שכתב דכל שקובע דירתו אפילו לתקופה קצרה, הרי זה בכלל דר, ודוקא יחוד שרי. ועי' שם לשון רש"י שכתב 'אינו דר תמיד ביחוד אצלה'. ולפי"ז אם בא לשבת אצל אחותו

הרב אמרי יושר, דאין הכוונה דכ"ט יום שרי, אלא לא הותר אלא שיעור ניכר של הרבה ימים פחות מל' יום, ופשוט בסברא שאם ידור עמה עשרים יום ויפסיק יום או יומיים, ושוב ידור עמה שלשים יום, אסור, דכשיש הפסקה מועטת זה לא מבטל הקביעות. אלא כלל הענין הוא כמ"ש באגרות משה שלא הותר אלא כשדר עמה לפרקים ממש, היינו שיש זמן ניכר בין תקופה לתקופה שדר עמה, כפי שיעור שזה נראה כמו דרך האורחים, ולא כדרך הדיירים הקבועים. ע"ש. וע"ע בפסקי הגר"ש אלישיב (נדפסו בקובץ בית הלל גליון מב אות יט) דהיינו עד ל' יום, ולא יחזור ע"ז באופן קבוע בהפסקות. ע"ש. גם בס' אמת ליעקב (אה"ע סימן כב עמ' תה) כתב בשם הגר"י קמינצקי שמותר רק לכמה ימים אחדים, ואין היתר של שלשים יום, אלא דמותר להתייחד בביקור בעלמא. ואם ההורים לא יחזרו לבית עד לאחר זמן, כגון שהלכו לא"י וכדומה, צריך שתים כלילה מלבד האח ככל דיני יחוד. ע"ש. [ועי' להגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (ח"ד ס"ס שב) שחילק שאם מתגוררים אצל ההורים יש להחמיר יותר מג' ימים, כי כשעוזבים ההורים ראוי לאסור מיד, שהרי תמיד הם גרים יחד, רק עד שלשה ימים לא נקרא שההורים עזבו. משא"כ אם אין דרים יחד רק נמצאים באקראי, אולי שרי עד ל' יום. ע"ש. ובספרו ההלכה במשפחה (פט"ו בהערה) כתב איפכא, שאם מתגורר בבית הוריו ונסעו ההורים ונשאר עם אחותו

שהובאו באוצה"פ, ואין הוכחה והכרע למנין שלשה או שנים או ארבעה ימים.

ואחר כל האמור לענ"ד נראה ברור שהכל לפי הענין, והעיקר כדברי הראשונים שיהיה במציאות בגדר עראי ולפי שעה ולא דר בקביעות. ויש לבחון בעינא פקחא שאכן הוא בגדר עראי. והכי פשיטא ליה להגאון אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' ס"ד אות ג', סי' ס"ה אות י"א) דלא שייך לפרש לענין זמן, דבאופן אורח יכול גם ללון שם כלילה איזה לילות, ובאופן קבע אסור להיות שם אף לילה אחת. וכן שביאתו יהיה ניכר שהוא רק להתארח שם, ויהיה אסור לשהות שם זמן יותר ארוך מרגילות דביאת אורחים קרובים וידידים. וגם יש חלוק בא ממקום רחוק לבא ממקום קרוב. וליכא ממש זמן קבוע, אלא לפי רגילות דרך המדינה, ובספק אם כבר יתר מהרגילות יש לאסור, דהוא כספק ידיעה דלא נחשב כספק להקל אף באיסורין דרבנן. וע"ש שדחה מ"ש באמרי יושר להקל עד ל' יום. (ומ"מ כתב האגרו"מ שיש להקל טפי באח ואחות שהן עדיין בבית אביהן, כיון שרגילין טובא ודרין יחד בהתקרבות גדולה, ליכא הרהור ותאוה כלל. ורק ביחוד כלילה בשניה בבית אחד זמן גדול יש לחוש. וצריך להזהיר לאלו שיש להם בביתם רק בן אחד ובת אחת, שאם ירצו לילך לזמן גדול כנסיעה לבקר בא"י וכדומה, שיראו שילינו שם עוד מהקרובים וממכירים באופן שלא יהיה יחוד). ע"ש..

וגם הגר"ש אלישיב בהערותיו עמ"ס קידושין (פא: ד"ה מתייחד) כ' ע"ד

שאינן חשש מכשול ח"ו (ועיין בשו"ת בית יהודה עייאש חאה"ע סימן יג).

ב. ודע, כי לרב אסי שמתיר יחוד באחותו, הוא אפי' אם אחותו נשואה. כמבואר במשנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג).

ג. ואף למחמירים לאסור יחוד אח עם אחותו, נראה שיש להתיר לאח אחד להתייחד עם ג' אחיות, שהרי דעת רש"י ור"א מן ההר (במיוחס לר"י הזקן) והסמ"ג והרשב"א והמאירי ויד רמה ורבי יעקב חזן מלונדרץ בספרו עץ חיים ורבנו פרץ וריא"ז ועוד ראשונים, שמותר לאיש אחד להתייחד עם ג' נשים, והוי ס"ס, שמא כהסוברים שמותר להתייחד עם אחותו, ושמא איש אחד עם ג' נשים מותר.

וכן פשוט שיש להתיר בשני אחים עם אחות אחת, שגם בזה דעת כמה ראשונים שמותר לשני אנשים להתייחד עם אשה אחת, וכן הרמ"א (ס"ה) הביא כן בשם יש אומרים. והוי ס"ס.

שרי עד ל' יום. אבל ליסע עם אחותו לבית אחר שרי עד ג' ימים. ע"ש. וצ"ע].

ולפי כל האמור אכן יש להקל עד שלשים יום אם הוא בגדר עראי ולפי שעה, רק יש לבחון שאכן זו המציאות ולא נהפך לגדר קבע. ואם הוא באופן שדר בקביעות אין להקל כלל.

מסקנא דמילתא

א. נחלקו הפוסקים אם מותר לאח להתייחד עם אחותו, ונראה שאין הכרע בדעת מרן השלחן ערוך, ויתכן שמרן עצמו לא הכריע בזה.

ולכן לכתחלה יש להחמיר שאח לא יתייחד עם אחותו. ומ"מ המקילים לאח להתייחד עם אחותו יש להם על מה שיסמוכו, ולכן במקום צורך יש להקל להתייחד יחוד עראי.

ובפרט יש להזהר בזה אצל המקילים ראשם בעניני צניעות. ודי בזה לחכימא. ועל ההורים לפקוח עיניהם



בענין חדר יחוד לספרדים והמסתעף

הרב איתן אביב

מח"ס יין המשומר, כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד

גדר חופה

ג. דעת אחרים שכתב הר"ן מיקרי חופה
היכא שהביא אותה לתוך "ביתו
לשם נישואין אפילו בלא שום יחוד.

שיטות הראשונים

ד. דעת הטור נראה שהוא סובר סברא
רביעית דחופה היינו שמביאין
את החתן והכלה למקום מיוחד שהוכן
לכך באיזה מקום שיהיה ברשותו או
ברשות אחרים וכן משמע במה שכתב
בסימן ס"ב (עמ' תע) לקמן בשם הרא"ש.
ואין צריך שיתייחד עמה בסתר כלשון
יחוד בכל מקום אלא אפילו בפני כל דאין
לומר דצריך להתייחד עמה בסתר דהא
כתב בסוף סימן זה בשם הרא"ש אבל
אינה נכנסת (עמה) [עמו] בסתר וכו'. וכן
כתב בית יוסף בשם ארחות חיים בסימן
זה שחופה היינו מקום מיוחד לכך ע"ש.
וצריך לברר איך קי"ל להלכה ואף אם
נחמיר לעשות כדעת כולם, יש
לדעת איזו שיטה היא העיקר וכמה נ"מ
בזה:

א. הרמב"ם סובר שחופה היינו
שיביאנה לתוך "ביתו
ושם מתייחד עמה בסתר וכ"כ הטור
בסימן ס"ב בשמו וז"ל כתב הרמב"ם
המארס האשה ובירך ברכת חתנים ולא
נתייחד עמה בביתו עדיין ארוסה משמע
דהיחוד צריך דוקא בתוך ביתו דאז היא
ברשותו לגמרי. וכן צריך מקום יחוד
הראוי לביאה, היינו שאין שם אדם,^(א) וכן
שיעור זמן הראוי לביאה.^(ב)

ב. דעת הר"ן לפי סברא הראשונה
שהביא חופה היינו יחוד
שיתייחד עמה "בסתר וזה מוכח מדכתב
וראיה לדבר מדאמרינן לקמן דאלמנה
וכו' שלא נסתרה וכו' אבל אין צריך
שיביאנה לתוך ביתו אלא בכל מקום
שיתייחד עמה בסתר נקרא חופה.

א. ב"ש נה ס"ק ב וס"ק ה בד' הרמב"ם וכ"כ בשו"ת רדב"ז ח"א סי' קכא; מג"א שלט ס"ק יא בד' הר"ן,
ושכ"כ בשו"ת משאת בנימין סי' צ

ב. בית מאיר אהע"ז נה א לד' הב"ש; שו"ת אבני נזר ח"ב סי' שיט. ועי' ב"ש סא ס"ק ב שג' שצריך
שיעור העראה.

להלכה

השו"ע פסק כרמב"ם (אבהע"ז סי' נה ס"א) שאסור לבוא עליה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויטייחד עמה ויפרישנה ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום.

והאחרונים נחלקו בעיקר שיטת מרן הב"י אם ס"ל שצריך יחוד גמור בלי שום אדם^ג, או דילמא עיקר הקנין הוא ההכנסה לביתו ואע"פ שנכנסים שם קצת אנשים ואינו מתייחד עמה ממש.^ד אכן מסתימות לשון הרמב"ם ושו"ע משמע דבעינן יחוד ממש. ולקמן נבאר מנהג הספרדים בזה.

והרמ"א שם כתב שהמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית

א. הרמב"ם והטור כתבו לברך ברכת נישואין עובר לעשייתן ולכן אם החופה היא כלונסאות צריך לברך קודם הכניסה לחופה, ואם הוא יחוד קודם ליחוד, ועוד טעם שאם חופה היינו יחוד צריך לברך קודם היחוד כדי שהיחוד יהיה ראוי לביאה דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה.

ב. אשה נשואה צריכה לכסות את ראשה וארוסה קי"ל שפטורה מכיסוי ראש ולפיכך אם נימא שכלונסאות היא חופת הנישואין אזי מאותה שעה צריכה לכסות ראשה.

ג. כלה שהיא נדה אם יכולה להנשא תלוי במח' הנ"ל דאי נימא חופה היא כלונסאות שפיר דמי ואי נימא יחוד הרי אסורה ביחוד ואינה יכולה להנשא. [ואם נשאה ע"י יחוד כתב הרמב"ם שלא קני כיון שאינה ראויה לביאה]

ג. וכ"כ הב"ש (נה ס"ק ב וס"ק ה) בד' הרמב"ם, וכ"כ בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' קכא) מג"א (שלט ס"ק יא) בד' הר"ן, ושכ"כ בשו"ת משאת בנימין (סי' צ) וכן הבין הר"ן (ריש כתובות) בדעת הרמב"ם.

ד. הב"ח סי' סא, וכן בשו"ת פני יהושע (חאה"ע סי' ג), שאף למרן הש"ע שפוסק כד' הרמב"ם דחופה היינו יחוד סגי אף בייחוד שהוא במקום שאינו צנוע אף על פי שאינו ראוי לביאה, ורק באלמנה שאין לה דין חופה צריך יחוד גמור הראוי לביאה. ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סי' נה טו). ע"ש. וכן כתב המקנה (סי' ס"ב) שהעיר עמ"ש מרן: כשר הדבר שלא תנשא נדה עד שתטהר, שהרי להרמב"ם והש"ע חופה היינו ייחוד, וכיון שאסור לחתן להתייחד עמה כשהיא נדה ממילא א"א לעשות חופה דהיינו ייחוד, וכי, שמכאן ראייה למ"ש הב"ח (סי' סא) שאפי' יש שם אדם כיון שהמקום מיוחד להם לבדם חשיב ייחוד ונקרא חופה. ע"כ. ומש"כ יתייחד עמה הכונה שיביאנה לביתו ויהיה הבעל שם ולא במקום אחר. וכן האריך להוכיח הבית מאיר (אבהע"ז סי' נה) בשיטת הב"י ממש"כ הב"י ביו"ד סי' קצב שת"ח יכול לישא אשה שאינה ראויה לביאה [ד"ס חימוד או נדה] והוא ישן בין אנשים וכו' ואי נימא דלרמב"ם חופה היינו יחוד ממש היאך מתקיים ענין הנישואין, ומוכח דמש"כ הרמב"ם וייתיחד עמה הוא לאו דוקא והעיקר הוא ההכנסה לביתו.

ברכת נישואין עובר לעשייתן

כתב הרמב"ם הלכות אישות (פ"י ה"ג)
צריך לברך ברכת חתנים בבית
החתן קודם הנישואין, וכ"כ הטור (אבן
העזר סי' סב).

ושני טעמים נאמרו בביאור דברי
הרמב"ם: הב"י [שם] כתב
דהטעם מבואר משום דכל המצות מברך
עליהן עובר לעשייתן (פסחים ז:; והר"ן
כתב בפרק קמא דפסחים (ד, ד"ה ולענין)
שאין הטעם מפני שהיא בכלל מה שאמרו
כל המצות כולם מברך עליהם עובר
לעשייתן שהרי אלו ברכות השבח הן,
אלא מפני שחופה ייחוד הוא ובעי'
ראויה לביאה וכלה בלא ברכה אסורה
לבעלה (ריש מסכת כלה), עכ"ל.

מבואר דהב"י והר"ן נחלקו אם ברכת
נישואין בעי עובר לעשייתן או
לא והר"ן פירש דבריו דברכת השבח לא
בעינן עובר לעשייתן, אולם בשיטת הב"י
יש לדון אם סובר שברכת נישואין היא
ברכת המצוות ולכך בעי עובר לעשייתן
או דילמא ס"ל שהוא ברכת השבח ואפ"ה
בעי עובר לעשייתן.

ומסתברא דאין ברכת הנישואין ברכת
המצוות שהרי לא נזכר שם

ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה
הנוהגת עכשיו.

והאחרונים מצאו סמך לזה מהזוה"ק
פר' פינחס (דרמ"א סע"ב):
כלה עיילת לחופה ובעת למיכל, דין הוא
דייכול חתנה בהדה, הה"ד באתי לגני
אחותי כלה, הואיל ואתינא לגבה ולמיעל
בהדה לחופה, אכלתי יערי עם דבשי.
והגר"ח קנייבסקי כתב שיתכן שאכילה
מעכבת (ספר ישמח לב עמ' קסב).

ומשמע מדברי הרמ"א שבא לקיים כל
השיטות (כ"כ הב"ח סי' סא) אמנם
מש"כ מקום צנוע משמע שלא פירש יחוד
ממש, שלא יהיה שם אדם אלא סגי
במקום צנוע אפי' יש שם אדם. ואשר על
כן גם בחופת נדה אפשר לקיים השיטה
שחופה היינו יחוד, ויכניסנה הבעל לחדר
מיוחד ויהיו שם עוד איש או אשה כדי
שלא יעבור על איסור יחוד ובוזה מתקיים
ענין הנישואין וחופת היחוד (כ"כ המ"ב סי'
שלט סקל"ב). אולם במהרי"ל^ה מבואר
שענין הכנסתם למקום צנוע הוא רק כדי
שיהיה לבו גס בה. ומתוך דברי גדולי
אשכנז משמע שמנהג האנשים בזמניהם
היה שלא לעשות יחוד כלל (מ"ב, ערוה"ש,
מהרי"ל, משאת בנימין, מקנה).

ה. ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות נישואין (ו) אמר מהר"י סג"ל מנהג שאחר הברכה שאוכלין חתן וכלה
יחד ביצה ותרנגולת. והיה מנהג קדמונים לייחדם בחדר אחד בזמן אותה הסעודה ויצאו כל העם. ועושין
זה כדי שיהא לבו גס בה. ואין שם רק אשה אחת מקרוביה המשרתת להם, ואח"כ נכנסין כל הקרובים
ומי שירצה ואוכלים ג"כ עמהם כדי לשמחם. והאידנא נשכח המנהג ונכנסין הכל בראשונה ואין שם שום
יחוד, ולא נכון הוא. ומברכין גם באותה סעודה שבע ברכות.

לעולם אין לברכה אלא קודם המצוה ואם לא בירך קודם ועשה המצוה אינו יכול לברך¹. משא"כ בברכת השבח דבמקום שיש חשש שלא תתקיים המצוה יש לברך לכתחילה את ברכת השבח אחר עשיית המצוה, כגון ברכת להכניסו לשיטת התוס' (פסחים ז). והרשב"א, שהיא ברכת השבח ואפ"ה אין לברכה קודם המילה שמא המוהל יחזור בו ונמצא ברכתו לבטלה ולכן מברכים אותה אחר המצוה.²

אולם הדרכי משה בריש סי' סב כתב על דברי הטור והרמב"ם וז"ל, אמנם המנהג שלא לברך ברכת חתנים עד אחר שתכנס לחופה וכן נראה מדברי בה"ג עכ"ל ומבואר לפי דברי הרא"ש דלעיל (טור סי' סא) דסבירא ליה דלא בעינן חופה ראויה לביאה אם כן סבירא ליה גם כאן דאין צריך לברך קודם הכניסה וכל שכן בזמן הזה דחופה אינה יחוד ולכן אין

אשר קידשנו על מצות נישואין וכל כולו הוא שבח והודאה לד' ולכן נראה כהצד השני דאע"פ שברכת הנישואין היא ברכת השבח יש דין לכתחילה לברכה קודם המצוה.

וכן מוכח מדברי התוס' בפסחים (ז, ד"ה בלבער) שכתבו דברכת להכניסו היא ברכת השבח ואפ"ה מבואר שהיה צריך לברכה קודם המילה אם לא משום שהמברך אינו מל בעצמו את התינוק.

וכן הדין בברכת שהחיינו על מצוות [שהיא ברכת השבח] שמברכים אותה קודם המצוה, כגון חנוכה, מגילה, סוכה, לולב, ומוכח דגם בברכת השבח לכתחילה יש לברכם קודם לעשייתן. ועיין שו"ע סי' תרעו ברמ"א שם ובמש"כ רע"א בכוונת הרמ"א.

אכן אכתי חלוקים ברכת המצות מברכת השבח מהדדי שברכת המצות

ו. הרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א ה"ה) פסק דכל שלא בירך קודם המצוה לא יברך אחר כך. והגהות אשירי בפ"ק דברכות (סי"ג הגהה ראשונה ובחולין (פ"א ס"ב הגהה ראשונה) כתב להיפך, דכל שלא בירך מקמי המצוה מברך אחר כך. וביד סימן י"ט [סעיף א'] פסק מור"ם דאם שוחט דבר דאתיליד ביה ריעותא, שישחטנו וכשימצא כשר יברך. ועיין שם בש"ך (סק"ג) מה שעמד על זה באם שכח ולא בירך מקמי שחיטה, במחלוקת שהזכרנו. יעו"ש.

ז. ואפשר דשורש מחלוקתם של הר"ן והב"י אם לברך ברכת נישואין קודם או אחר הנישואין נובעת מחשש שמא תחזור בה האשה ולא תרצה להתקדש שהב"י לא חש לזה אבל הר"ן חייש ולכן כתב דיש לברך ברכת הנישואין אחר מעשה הנישואין דהיינו הכניסה לחופה. אמנם מלשון הר"ן והרמב"ן שם לא משמע כן אלא דס"ל דברכת נישואין נתקנה לשבח לד' על הנישואין וכמו ברכת בריקין רעמים ויום הגדול שברכת השבח היא רק אחר הראיה וכמו"כ השבח הוא אחר מעשה הנישואין וז"ל, הרמב"ן בחידושו (פסחים ז) וכן המנהג בברכת נישואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה שאין אלו אלא ברכות תפלה ושבח, תדע שהרי כל שבעה מברכין אותן, עכ"ל. והב"י למד שברכת הנישואין דחופה חלוקה משבע ברכות דכל שבעה דבזמן הנישואין הברכות הם על מעשה הנישואין וכעין ברכת המצות משא"כ בשבעת ימי המשתה הברכות הם על שמחת החתן וכלה.

ולכן גם כתב הרמ"א בסימן סא שאין לדקדק בחופת נדה כיון שעיקר החופה הוא כלונסאות ולא היחוד וממילא לא בעינן שיהיה ראוי לביאה. והשו"ע כתב שחופת נדה אינה קונה.

מנהג אשכנז כיום

חופה - מנהג אשכנז כיום הוא כשיטת הרמ"א שעיקר החופה היא הכלונסאות והיא העושה את קנין הנישואין ולכן מברכים אחר הקנין כמש"כ הר"ן והרא"ש והד"מ ועוד שלא מקפידים על חופת נדה כיון שלא צריך יחוד וכלונסאות קונים גם באינה ראויה לביאה.

אמנם המנהג בזמנינו הוא לקיים שיטת הרמב"ם כפי שפירשוה הב"ש ומג"א (סי' שלט) וסייעת' ולעשות יחוד גמור אחר החופה ע"י שהחתן נועל הדלת והעדים רואים ונשואים בחוץ למספר דקות ועי"כ הוא חופה הראויה לביאה.

חופת נדה - ובחופת נדה החתן לא נועל את הדלת ואנשים נכנסים ויוצאים בכל כמה דקות. והנישואין מתקיימין לפי השיטות שכלונסאות היינו חופה או כפי שיטת הר"ן שהכנסה לביתו היא הנישואין גם בלא יחוד.^(ח)

כיסוי הראש - ולפי זה נראה שהכלה צריכה לכסות את ראשה קודם

מברכין אלא תחת החופה וכן הוא המנהג:

ודבריו הם בעצם דברי הר"ן דס"ל דברכת נישואין הם ברכת השבח ולכן אפשר לברכם גם באינו עובר לעשייתן, וכיון שלא בעינן חופה ראויה לביאה אפשר לעשות החופה בלי ברכה ואח"כ לברך.

לענין דינא

השו"ע בריש סי' סב פסק שברכת נישואין מברך קודם הנישואין, כשיטת הרמב"ם, והרמ"א בסי' סא כתב שמברכים אחר הכניסה לחופה שהיא פריסת הכלונסאות כשיטת הר"ן והרא"ש, [ואח"כ הולכים למקום צנוע ואוכלים שם].

ומבואר בר"ן ובדרכי משה דמח' זו היא לשיטתם בעיקר דין חופה שהרמב"ם הסובר שחופה היינו יחוד ולכן צריך יחוד הראוי לביאה ממילא מחייב לברך קודם היחוד כיון דבלי הברכה תהיה אסורה לבעלה וא"כ היחוד לא יקנה, אבל הרמ"א הסובר כשיטת הר"ן שעיקר החופה והנישואין הם העמידה תחת הכלונסאות ולכן אין צורך לברך קודם מעשה החופה דלא בעי ראוי לביאה אלא אם הנישואין היו יחוד אבל כיון שהנישואין הם חופה בלבד אז לא צריך ראוי לביאה.

ח. וכמש"כ בשו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א סימן צב וז"ל, הנכון לע"ד שלא לאחר זמן הנישואין בשביל שלא תהא חופת נדה אם יתאחר עי"ז זמן רב כי הרמ"א פסק כרוב הראשונים בסי' סא סעי' ב'

ושוב שאלתי את הרב שמואל פירסט שליט"א מהעיר שיקגו ואמר לי שאין ביאור למנהג הזה ומה נפשך או שיכסו קודם הכניסה לחופה או מיום המחרת כמש"כ האגר"מ.

הכניסה לחופה כיון שנעשית נשואה מיד אחר כניסתה לחופה כמש"כ הרמ"א והר"ן שהיא עיקר השיטה להלכה [וכמש"כ דמשום הכי עושים כיום חופת נדה בלא יחוד כלל].

ויש שאינם מכסות את ראשן עד בקר המחרת, וסמכו דבריהם על הגרמ"פ הסובר שכלה אינה צריכה לכסות את ראשה עד שבאה עם החתן לביתה ומתחיידים שם, שכתב (מסורת משה ח"ב) שקי"ל דארוסה לא צריכה כיסוי ראש ונחלקו האחרונים בסי' עט אם בעולה פנויה צריכה לכסות ראשה ולפי המחייבים רואים שהוא דין בבעולה ולפיכך אשה שנחשבת נשואה חייבת

אבל המנהג שהכלה מכסה את ראשה אחר היחוד שהרי היא כבר נשואה קודם לכן אינו מובן לי שהרי שיטת הרמ"א דעיקר להלכה שהנישואין נעשין בלי יחוד וממילא הכלה נחשבת לנשואה גם קודם היחוד. ושמעתי ליישב דסבירא להו שעיקר החופה היא הכנסה לביתו ואוכלים במקום צנוע וכמש"כ הערוך השלחן ואותו הקנין חל בחדר יחוד הקנוי לחתן^ט [אכן זה אינו כדעת הרמ"א].

וכתב שהמנהג שלא לדקדק ואין ממתינין. וכשהחתן יודע שהיא נדה סובר הב"ש בסי' סא סק"ח שגם הרמב"ם מודה שיכולין לעשות הנישואין.

ועיין תשובות והנהגות (כרך ד סימן רפח) שדן אם צריך לעשות שוב יחוד לשם נישואין אחר שתטהר וכתב וז"ל, אמנם בפוסקים לא הובא מנהג האי אדמור"ם, ולא שמענו שמארסה שוב לפני עדים או כונסה, ולרוב הפוסקים חופת נדה קונה לגמרי, אבל גם לדעת הרמב"ם דלא קנאה, נראה שאינו מוכרח שצריך לנשואה עוד פעם בפני עדים וכ"ש שא"צ לארסה, שהמדויק ברמב"ם שם (פ"ה ה"ב) הנה פירש שכנסה שהיא נדה אף על פי שנכנסה לחופה לא גמרו נישואיה והרי היא כארוסה עדיין, דייק "שלא גמרו", אבל אפילו בנדה יש כאן כניסה לחופה, אבל לא מספיק ודינה כארוסה, ולהלן (ה"ו) "אם כנסה כשהיא נדה ובירך אינו חוזר ומברך", ונראה דהיינו טעמא שגם בנדתה יש התחלת נישואין והברכה חל, ולכן אפילו נימא דנישואין צריך עדים, כאן שעיקרו גמור, נראה שאין צורך לעדים להנישואין אח"כ.

ט. דרך החיים (סימן רכג סעיף ג) - נכון ליהדר לינהג כהרמב"ם שלא יעשו חופת נדה אבל לדינא קי"ל כהפוסקים דס"ל דחופת נדה הוי חופה וצריך להודיע להחתן שהיא נדה ועיקר החופה לא הוי מה שמכניסין אותם תחת סודר שפורסין על כלונסאות כמו שאנו עושין וקוראין אותה חופה כי עיקר החופה מה שמייחדין אותם אח"כ בחדר זה נקרא חופה ואפילו אינה ראויה לביאה כגון שהיתה נדה או שבני אדם נכנסין ויוצאין שם באותו חדר ולא הוי יחוד הראוי לביאה אעפ"כ הוי חופה גמורה וקונה בבתולה קנין גמור למהוי כנשואה בכל דבריה. וצריך ליחד להחתן אותו החדר והוי כהכניסה לביתו ואם כנס את הבתולה בע"ש והכניס אותה לחדר מבעו"י אף שהיא עדיין לא טבלה ובני אדם נכנסין ויוצאין באותו חדר ומ"מ אם היא טהורה יש למנוע שלא יכנס לשם שום אדם כדי שיהיה יחוד גמור אך אם היא נדה או צריכין שיהיו בני אדם נכנסים ויוצאין שם דאל"כ אסורין ביחוד דבלא"ה אסורה להתייחד עמו קודם ביאה ראשונה קונה אותה בזה שהביאה לחדר מיוחד לו ואח"כ כשטובלת מותר לו לבוא אליה ביאה ראשונה בשבת וליכא איסור משום קונה קנין בשבת משום שכבר קנה אותה מבע"י.

כסתם וממילא לפי שיטת השו"ע לא מהני לעשות חופה באשתו נדה.

אולם שם בסעיף ב פסק השו"ע דכשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר, ע"כ. וקשה דלפי מה שפסק בסתם בס"א דחופת נדה אינה קונה כלל מדוע כתב כאן שרק כשר הדבר שלא תנשא הרי אי אפשר לה להנשא כיון שחופה שאינה ראויה לביאה אינה קונה, ועוד דכיון שחופה היינו יחוד לשיטתו א"כ אסור הדבר להתייחד ולהנשא כשהאשה נדה ואין כתב דרק כשר הדבר.

ואפשר דדברי השו"ע בס"ב הם לפי שיטת הי"א שהביא בס"א והוא שיטת הרא"ש שהתיר חופת נדה וסובר שחופה אינו יחוד ולדידיה אפשר מדינא להנשא ובזה כתב שכשר הדבר שלא להנשא וכמו שכתבו הגאונים שהביא הר"ן בריש כתובות משום שיש לחוש שיבוא עליה אחר שנשאה. וכן כתב הגר"א בדברי השו"ע.^(א) ולענין שיטת הרמב"ם עצמה עיין בהערה.^(ב)

בכיסוי ראש רק משום שנחשבת בעולה והוא מזמן שהעולם מחשיבים אותם לנשואים, והוא אחר שהולכים לביתם.

מנהג הספרדים

השו"ע פסק כרמב"ם (אבהע"ז סי' נה ס"א) שאסור לבוא עליה עד שיביא אותה לתוך ביתו וייתחד עמה ויפרישנה ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום. ומבואר דבענין שני תנאים לקנין הנישואין האחד הוא שיכניסנה לביתו ולכן צריך לקנות את המקום שעתיד להתייחד שם עם אשתו. והתנאי השני הוא יחוד בין החתן והכלה. **עוד** פסק השו"ע (סימן סא) דאם הכלה היא נדה ונתייחד עמה, אינו קונה אותה ואינה כאשתו אלא דינה כארוסה לכל הדברים^(א) ויש אומרים שקונה. וזו שיטת הרא"ש דהגמ' איירי רק לענין תוספת כתובה ולעולם מדיני חופה לא בעינן ראויה לביאה ולכן חופת נדה קונה. וידוע בכללי הפסק דסתם ויש הלכה

י. והוא כשיטת הרמב"ם דפירש דברי הגמ' (כתובות נו.) דחיבת ביאה קונה ולכך בעי חופה הראויה לביאה ואע"פ שבגמ' נשארו בתיקו הרמב"ם סבר להחמיר בזה מספק. ולכן פסק הרמב"ם שאם כנס ובירך את השבע ברכות אינו חוזר ומברך אחר שתטהר.

יא. באור הגר"א אכן העזר סימן סא אות ח וז"ל, כשר כו', רמב"ם וכשיטתו בס"א וראיה ממ"ש ב' א' לפיכך כו' או שפירסה נדה כו' אלמא א"י להנשא ובפ' בתרא דנדה ס"ו א' איעכב ד' יומי כו' ועוד לפי שיטתו שפירש דחופה היינו יחוד ונדה אסורה להתייחד עמו כל שלא בעל כמש"ש ד' והר"ן בריש כתובות כ' אבל לפי החולקים כנ"ל וכן חופה אינו יחוד לפ"ד כמש"ל סי' נ"ד אין אנו מקפידים ע"ז ומ"מ כשר הדבר כו' כמש"ש בש"ע כאן ולכן איעכב רבינא כו' וערא"ש בפ"ה ס"ו. עכ"ל.

יב. כתב הרמב"ם בפרק י מהלכות אישות הלכה ב וז"ל, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אף על פי שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אף על פי שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין. ובהלכה ו שם כתב וז"ל, ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך.

דלא כהרמב"ם ומרן דסבירא להו דחופה היינו ייחוד, אלא החופה היא פריסת יריעה על גבי הכלונסאות על החתן והכלה בשעת השבע ברכות תחת היריעה.

ולפי"ז אתי שפיר הא דמברכים שבע ברכות אחר הסעודה דאם לא כן היאך אנו מברכים שבע ברכות אחר הסעודה קודם הייחוד, ואמאי מברכים ז' ברכות פעמיים, גם תחת החופה וגם אחר הסעודה, ועל כרחך דסומכים על הסוברים דחופה היינו פריסת הכילה, ומימלא הויא כנשואה, ולכן בסעודה הראשונה מברכים שבע ברכות.

וגם אתי שפיר דעושים חופת נדה וכדאמור בשם הגאון רבי עזרא עטייה זצוק"ל נאמר, שמנהג העולם דחופת נדה מהני, ודלא כהרמב"ם ומרן השלחן ערוך דסבירא להו דלא מהני חופת נדה וברכותיו הוו ברכות לבטלה, [שהרי מצינו לכמה מנהגים שנהגו בהם דלא כמרן]. וגם המנהג פשוט הוא

אולם מנהג הספרדים כיום שעושים את מעמד החופה [כלונסאות] ומברכים שם ז' ברכות.

ולגבי חדר יחוד יש שלשה מנהגים יש שמתייחדים שם לגמרי [כשיטת הרמב"ם ושו"ע] ויש שנכנסים לחדר אבל אינו יחוד גמור שהדלת אינה נעולה ואנשים יכולים להכנס בכל רגע. ויש שלא נכנסים כלל לחדר הייחוד^(א), ואח"כ שמחים ואוכלים הסעודה ומברכים ז' ברכות על סעודת הנישואין.

חופת נדה - ולענין חופות נדה המנהג כיום שאם אירע שהכלה פירסה נדה לא דוחים את החתונה ועושים חופת נדה דלא כהשו"ע והרמב"ם.

ומצינו בדברי אחרוני זמנינו שני מהלכים בזה.

1. נהגו שלא כהשו"ע אלא כהר"ן והרמ"א שחופה היינו פריסת יריעה על החתן וכלה. (י) והיינו דפשט המנהג

וקשה איך כתב הרמב"ם דלא תנשא עד שתטהר ואם עבר ונשא וכו' דמשמע דשייך לעשות נישואין באשה נדה והרי הרמב"ם כתב שאין יחוד קונה בחופת נדה כיון שאינה ראויה לביאה ועדיין ארוסה היא. ועוד מטעם אחר אסור להתייחד עמה בסתר כיון שהיא נדה ואסורה ביחוד כיון שעדיין לא בא עליה. ומה הוא הלשון שכתב רמב"ם ולא תנשא עד שתטהר.

ויש ליישב דדין זה שכתב הרמב"ם דחופה שאינה ראויה אינה חופה הוא רק חומרא מספק דהרי בגמ' הוא בעיא דלא איפשטה ולכן כתב שלא תנשא עד שתטהר דאין להקל מספק ואם עבר וכנסה [באיסור או בהיתר כגון שכבר בא עליה קודם אותה שעה] אינו חוזר ומברך משום ספק ברכה לבטלה.

יג. כ"כ יבי"א [אבהע"ז חלק ה סימן ח] וכן כתב בשמש ומגן אבהע"ז סימן ד שכן נהגו במרוקו והביא שם תשובה שכתב שכך המנהג כבר לפני שלוש מאות שנה.

יד. וכ"כ בספר חופת חתנים [רבי רפאל מילדולה] סימן ו סעיף ו, ובארץ חיים סימן נה ס"א, ובבא"ח שופטים יב וכן בספרו חוקי הנשים פרק כה, ובספר יפה ללב חלק ד סימן נה ב, ובספר שמש ומגן א אבהע"ז סימן ד סז, ובילקוט יוסף שובע שמחות א הערות פרק יב, וכן כתב בספר משפט וצדקה ביעקב חלק ב' (סימן קפז)

על הייחוד בביתם של החתן והכלה המתקיים אחר סעודת הנישואין. ולא בעיני עדים לנישואין^(ט).

ולפי"ז יקשה היאך נוהגים לעשות חופת נדה הרי א"א להתייחד ולקיים

את הנישואין, ועל זה כתב היב"א שאין כוונת הרמב"ם שצריך יחוד גמור, אלא רק מקום מוצנע ולכן גם בכלה נדה יכולים להכנס לביתם עם השומרים כדאיתא בשו"ע הוא ישן בין אנשים וכו' ולקיים מצות יחוד ונישואין. וכן הבינו כמה אחרונים בדעת הרמב"ם ודלא כהר"ן בשיטת הרמב"ם. ולדבריו אתי שפיר שמנהג הכלות שלא לכסות את ראשם עד למחר.

הערה - אולם מה שקשה לפי דבריו הוא היאך מברכים שבע ברכות אחר הסעודה הרי עדיין לא חלו הנישואין ושבע ברכות הוא על סעודת הנישואין^(ט). וראיתי תירוצים שונים בזה ואין

שהייחוד הוא פריסת יריעה על גבי כלונסות, ודלא כהרמב"ם ומרן דהחופה היא יחוד, ומנהגינו פשוט לברך שבע ברכות גם בכהאי גוונא, ובמקום מנהג לא אמרין ספק ברכות להקל כנודע.

הערה - אבל אם אכן כן הביאור במנהג הספרדים אזי הכלה צריכה לכסות ראשה מיד אחר החופה משום שהיא היא הנישואין, ועוד יוצא לפי זה שברכות הנישואין אינם עובר לעשייתן כיון שמברכים אותם אחר שכבר נכנסו לחופה והרמב"ם ושו"ע פסקו שברכת נישואין בעי עובר לעשייתן. ואולי אף בזה נהגו שלא כהשו"ע אלא כמש"כ הרמ"א בשם הר"ן דברכות השבח לא צריך עובר לעשייתן.

2. בשו"ת יביע אומר חלק ה' (חלק אבן העזר סימן ח') כתב דקי"ל כשו"ע ורמב"ם דעיקר הנישואין הוא יחוד והטעם למנהגינו מפני שאנו מסתמכים

טו. בשו"ת יביע אומר הנ"ל (אות ה', ובמילואים דף שנב סע"ב) דנראה שבכניסה לחופה לא הצריכו עדים מאחר שכבר עשו הקידושין, מש"ה א"צ עדים לכך, ודוקא בקידושין בעיני עדים משום חב לאחרים (עיין קידושין סה ב). וכן מוכח מדברי הר"ש בר אברהם בתשו' מימוני', ומדברי המאירי ריש כתובות שאין צריך עדים על הנישואין. וכ"כ להדיא כמה אחרונים, ומהם: האור שמח (פ"י מהל' אישות ה"ב). וע"ש בסוף דבריו. וע"ע בשו"ת ושב הכהן (סימן ל'), שקטנה שנתגדלה א"צ אפי' עדי ייחוד דבעדי נישואין א"צ עדי ייחוד. וכן בשו"ת זבחי צדק ח"ב (חאה"ע סי' ה), תפס בפשיטות שאין צריך עדים, ושהמנהג שנהגו כן במקום מסויים הוא מנהג ותיקין, וטוב ויפה. ע"ש [ועי' במקנה בקונ"א סי' סא שנסתפק בזה, ובאבני מילואים סימן לח סוף ס"ק יז פשיטא ליה דבעי עדים, ועי' בספר תורת יקותיאל בתשובה שבסוה"ס סי' א', ובערוה"ש סי' נה ס"ק טו]. ומ"מ המייחדים עדים כשרים יש להם ע"מ שיסמכו לחוש לכל הדעות. ע"ש. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (סי' י'). ע"ש.

טז. כן הוקשה לי, ואח"כ ראיתי שכבר העיר כן בספר שכר שכיר. ומש"כ שם לתרץ וכן כתבו כמה ממחברי זמנינו שאע"פ שיחוד הקונה לשם ביאה צריך דוקא יחוד גמור אבל לענין נישואין ליורשה וליטמא לה סגי בהכנסה לרשות הבעל ולא בעיני יחוד גם לשיטת הרמב"ם [ושכן מוכח מספר בית מאיר] ומעתה כתבו לחדש חידוש עצום שכיון שהיא חצי נשואה לענין ליטמא לה ולירשה דבר זה עושה שמחה

ולכן אפשר לברך שבע ברכות בסעודה
כיון שכבר נחשבת לנשואה לכל דיניה,
והרוצה להחמיר כשיטת הרמב"ם יכוין
לנישואין שוב כשמכניסה לביתו. [ועיין
לקמן מש"כ לענין כיסוי הראש]

ולענין דינא

הנה כיום אפשר דרא ומשתדלים לעשות
את כל המצוות באופן מהודר ביותר
הרבה יותר ממה שעשו בדורות שעברו
וכגון התפילין והציצית הלולב והאתרוג
והמצות שלנו מהדורות להפליא, וכ"ש
במצות נישואין שהיא תחילת גדר קדושת

מתיישבים על הלב. עיין בספר שושנת
העמקים עמ' שכו ובקובץ בתורתו שנת
תשעה ח"א סימן קיא.

עוד העירו^(*) על דבריו דאי נימא דהיחוד
הוא אחר החתונה בביתם נמצא שיש
הפסק גדול בין ברכת הנישואין לבין
הנישואין עצמן ולא ניכר בשעת הברכה
על מי חלים הברכות.

ולכן נראה עיקר שטעם המנהג שלא
להתייחד אחר החופה הוא משום
שהנישואין הם החופה והכלונסאות
כשיטת הר"ן וכמש"כ בטעם הראשון

ואפשר לברך על חלק הנישואין הזה שבע ברכות. ע"כ. ולא נראים דבריהם כלל ובפרט שלא הביאו שום
ראיה לדבריהם שאפשר לברך על סעודה של חצי נישואין, ואדרבה הדעת נותנת שעיקר שמחת נישואין
היא שמחת איש ואשתו שבעת ימי לו אשה הראויה לביאה וכמוכח בכל הסוגיא דכתובות דף ו' בדיני
שבע ברכות ובסוגיא דחופת נדה שחיבת ביאה קונה.

יז. כן העיר הגאון רבי יששכר מאיר שליט"א בספרו שכר שכיר (סימן כב) בענין ייחוד החתן והכלה
מיד אחר הנישואין, וזו לשונו שם: ובספר יביע אומר חלק ה' (חלק אבן העזר סימן ח') לידידנו הגאון
מוהר"ר עובדיה יוסף הראשון לציון שליט"א, מבאר בארוכה ענין זה, ורוצה לומר, שסומכים על מה
שהחתן והכלה מתייחדים בביתם בלילה, לאחר הסעודה, ועמד שם לבאר שבברכת הנישואין הואיל והיא
ברכת השבח לא צריך שתהיה עובר לעשייתן, וכן עמד שם לבאר אף שבזמן שהולכים החתן והכלה אין
שם בדרך כלל עדים כשרים, רק קרובי משפחה, מכל מקום מהני כן, שאין צריך עדים לחופה. וכדמוכח
מתשו' מיימוני, ומדברי המאירי. וכן כתבו כמה אחרונים, בהם, האור שמח, הזבחי צדק, ועוד. ע"ש.
והנה אף שלא צריך עובר לעשייתן בברכת השבח, מכל מקום צריך שהברכה תהיה סמוך למאורע שעליו
מברך, כמו שפסק בשלחן ערוך (אורח חיים סימן רכו סעיף ג'), אם היה יושב בבית הכסא, ושמע רעמים,
אם יוכל לצאת תוך כדי דיבור, יוצא ומברך. ואם לאו לא יברך. וכן כתב הר"ן (פסחים ז' ב) בביאור
הירושלמי, ושמע מינה שדין סמוך למאורע בברכת השבח הוא לעיכובא. עכ"ד.

ועיין בילקוט יוסף מה שניסה להשיב על דבריו בדוחק וכתב, דברכת השבח אפשר לעשות הפסק בין
הברכה למצוה וגם אם עושים את היחוד מיד אחר החופה הרי מותר לחתן לדבר ולא הוי הפסק וא"כ
גם לאחר כמה שעות לא הוי הפסק, ועוד כתב דדוקא בברקים ורעמים לאחר כ"ד לא ניכר על מה חלה
הברכה אבל כאן הרי ניכר הדבר. ושכן מוכח מרמב"ם שאפשר לברך גם תוך שבעת ימי המשתה. ולא
הבנתי דבריו דודאי בכל ד' ימי המשתה נחשב קיום של הנישואין ולכן כשמברך יש קיום וחיבור בין
הברכה למצב הנישואין הקיים, אבל כשמברך ורק אחר שלש או ד' שעות עושה מעשה נישואין במקום
אחר אין נראה שייכות בין הברכה למעשה ועיין בכל דבריו שם ותמצא שלא תירץ את קושייתו של הגר"י
מאיר.

ישראל שיש להדר בה ולקיימה על הצד
היותר טוב.

וכבר כתבנו לעיל שגם אצל אחינו
האשכנזים בדורות הקודמים לא
היו מתייחדים אחר החופה וכמ"כ
המהרי"ל ועוד, ואפ"ה כיום כולם
מתייחדים אחר החופה בחדר סגור עם
עדים מבחון ובשיעור הראוי לביאה
והכל כדי לצאת ידי שיטת הרמב"ם,
ואינם חוששים שהם כמוציא לעז על
הראשונים, וא"כ לא ידעתי מדוע
הספרדים ג"כ לא יכולים לנהוג כן דאף
אם לא היו נוהגים כך בעבר אין כאן
מקום איסור^(י) אם מחמירים כשיטת
הרמב"ם להתייחד מיד אחר החופה ולא
לסמוך על היחוד הנעשה בבית אחר
החתונה שאין עליו עדים, וגם כדי לעשות
את הסעודה לסעודת נישואין גמורה
ולברך עליה שבע ברכות.

וכן כתב הרה"ג רבי נתן בן סניור בספרו
נר ציון על דיני חופה ושכן הורה
הגר"י צדקה והגר"ש כהן זצ"ל וכן היתה
דעת הגר"צ אבא שאול לבני משפחתו
הקרובים ובזה יוצא כל השיטות. וכ"כ
באבני ישפה ח"ג עמ' קו. שאין שום
חשש לבני ספרד לעשות יחוד. ומ"מ אין
צריך לשהות שם יותר מעשר דקות שהוא
כבר ודאי שיעור יחוד וביאה.

כיסוי הראש

אלא שלפי"ז יצטרכו לכסות שער ראשם
מיד אחר החופה. אכן דעת הגרמ"פ
[עייני מסורת משה ח"ב, וכך אמר לי
תלמידו הגר"ש פירסט שליט"א] שאין
צריך כיסוי ראש עד יום המחרת גם אם
עשו יחוד גמור והטעם כיון שטעם כיסוי
ראש הוא מדין בעולה או נשואה שיש
עליה שם בעולה, ושם זה חל עליה רק
לאחר שנכנסו לביתם ועבר הלילה גם אם

יח. הנה בילקוט יוסף כתב שהענין לא להתייחד הוא משום שהוא דבר מכוער והביא ראיה מערוך השלחן
שכתב שיחוד עם עדים הוא דבר מכוער. וכבר הקשו עליו [בספר אמת ליעקב עמ' ר] שהערוך השלחן
שם מדבר דוקא בקידושי ביאה שצריך עדי ביאה, וע"ז כתב שהוא דבר מכוער אבל עדים על כניסת חתן
וכלה לחדר יחוד שלא לשם ביאה אינו דבר מכוער, והגר"י יוסף השיב לו שאין הכי נמי אין ראיה
מהעורה"ש אבל מסבירא הוא דבר מכוער. אכן יש לבעל דין לחלוק דכיון שכיום כל האשכנזים עושים
כן וגם חלק גדול מהספרדים הרי הוא חלק מסדר הנישואין ולא נחשב לדבר מכוער.

עוד ראיתי בספר הוראה ברורה על הלכות חופה וקידושין [ביאור הלכה ארוך בסוף הספר סימן סא]
שקיבץ את כל הסברות מדוע לא להתייחד בחדר יחוד והוא משום שמכשיל את הבחורים בהרהורים
ודיבורים אסורים ועוד שיש חשש של הוצאת שז"ל מהחתן. ולענ"ד הגם שיתכן שיש קצת חששות כאלו
אצל אנשים רדודים וחמים, אבל מ"מ הרי אצל רבינו הרמב"ם כך היה נראה מעמד החתונה שאחר
הקידושין היו מתייחדים בבית החתן ואח"כ היו עושין את שמחת הנישואין [שהיא אחר החופה דהיינו
היחוד לשיטתו] דע"כ נעשית נשואה וגם שם יש לחוש לחשש שז"ל ולא כתוב ברמב"ם שבאותו מעשה
יחוד אסור ליגע בה בחדרו וגם לא כתוב ברמב"ם שצריך לבעול כשמיחד, רק שיכנסו כשיעור ביאה וסגי
בהכי. ולכן לא ידעתי איך אפשר לעכב מחתן הרוצה לקיים שיטת הרמב"ם והשו"ע ולקנות את אשתו
בנישואין של יחוד מחשש שלא חשו לו הראשונים.

מנהג חדש

והנה ראיתי המנהג בכמה חתונות כאן בארה"ב שנהגו רבים מבני הספרדים לעשות יחוד שאינו גמור אחר החופה דהיינו שנכנסים לחדר יחוד אחר החופה ולא נועלים את הדלת ואין שם עדים.

ומנהג זה אינו כפי מנהג הספרדים הקדום שלא היו מתייחדים כלל אחר החופה, וגם לא כפי מנהג האשכנזים כיום שעושים יחוד גמור, ולא ידעתי מה הועילו בזה דאם סוברים שנישואין היינו חופה אזי לא צריך כלל יחוד [גם אם הדלת אינה נעולה] ואם נישואין היינו יחוד הרי אין כאן יחוד גמור שהרי הדלת פתוחה וכל דכפין יכול להכנס.

ושמעתי מכמה רבנים שבעצם סוברים כשיטת הרמב"ם שהחופה היא היחוד אחר החתונה בבית החתן כמש"כ ביבי"א הנ"ל אלא שרוצים שהחתן והכלה ישבו ויאכלו ביחד כדי שיהיה לבו גס בה [ויש להוסיף סמך לזה מספר הזוהר פר' פינחס (דרמ"א סע"ב): כלה עיילת לחופה ובעת למיכל, דין הוא דייכול חתנה בהדה, הה"ד באתי לגני אחותי כלה, הואיל ואתינא לגבה ולמייעל בהדה לחופה, אכלתי יערי עם דבשי].

לא נבעלה. וכאן בארה"ב רבים מבני אשכנז סומכים על דבריו שעושים יחוד גמור לאחר החופה, ואע"פ כן אינן מכסות ראשון עד ליום המחרת (ט).

אמנם במקום שנהגו שלא לעשות יחוד אחר החופה אין צריכים לשנות מנהגם ויש להם על מה שיסמוכו, וכ"כ הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות כרך ו סימן רסב) וז"ל, ולענ"ד נראה דאין להפציר בבחור ספרדי לשנות ממנהגם שלא להתייחד עם הכלה, שאצלנו שנוהגים שהחתן והכלה מתייחדים בחדר לזמן, ישנם חתנים שמתחממים ובאים לידי הו"ל רח"ל. ואולי מה"ט נהגו אצל הספרדים לא להחמיר לצאת השיטות שחופה זהו יחוד, שחששו שזהו חומרא שעלול להביא לידי מכשול וכמ"ש. וכ"ש לפי מה שנתפשט בזמנינו להתייחד עם הכלה לשעה ויותר, בודאי ראוי לחשוש שיבוא לידי הרהורים ר"ל. ולכן אני אומר שאם הוא ספרדי ורוצה לנהוג כאבותיו אין להפציר בו לנהוג לשנות לנהוג כמנהגינו, רק כ"א ינהג כאבותיו, שדי לנו האשכנזים שאנו חייבין לא לשנות ממנהג אבותינו שמתייחדים אחר החופה, אבל ספרדים שלא נהגו כן למה לנו לשנות אצלם לנהוג בחדר יחוד, שהמנהג עלול להביא לידי מכשולות וכמ"ש. עכ"ל.

יט. וצריך אתה לידע שאם מברכים שבע ברכות אחר הסעודה ע"כ מחזיקים אותה בתורת נשואה גמורה וא"כ חייבת כבר בכיסוי הראש וע"כ צ"ל דמי שמברך שבע ברכות בסעודה וגם אינה מכסה את הראש חייב לסבור כהאגרות משה.

וא"ת א"כ יעשו יחוד גמור כמנהג
האשכנזים ויקיימו שיטת
הרמב"ם בזמן החתונה, וי"ל שא"כ
תצטרך לכסות את ראשה כיון שע"י יחוד
תיחשב לנשואה גמורה ולכן לא נועלים
את הדלת.

ונמצא מנהג זה דומה קצת למנהג שנהגו
תלמידי מרן הגר"ע יוסף שאינם
מתיחדים אלא אחר החתונה, אלא שבא"י

נוהגים תלמידי הגרע"י מיד אחר החופה
להפריד את החתן והכלה ומנהג הספרדים
בארה"ב להכניסם לחדר אבל בלי יחוד.

וגם על מנהג שעושים כאן הספרדים יש
להקשות כמ"ש לעיל שצ"ע היאך
מברכים שבע ברכות על הסעודה שהרי
אינה סעודת נישואין שהרי הנישואין
חלין רק לאחר החתונה בשעה שהחתן
מכניסה לביתו ומתייחד עמה, וי"ל, וצ"ע.



בענין נתינת מידע לשידוכים

הרב יהושע גרינוואלד

חבר בי"ד בית הוועד, ומח"ס זכור לאברהם על ס' חפץ חיים, ליקווד

גם יש לדעת, שיש חילוקים אחרים שצריך לשקול בחשבון. ואלו הן: א] האם דרש השותף ממך, או אתה הולך מעצמך להגיד לו, ב] האם סומך הרבה עליך בבירור הענין, או לא, ג] האם הוא קרוב שלך או חבר טוב שלך, או לא, ד] האם אתה יודע שהוא מקפיד מאוד על ענין זה, או לא, ה] האם ברור לך את המצב הזה שאתה מספר, או שזהו רק השערת הדעת, ו] האם יש צד סביר שיגרום מזה מח' גדולה, משום ששומע הזה ילך ויגיד למי שעליו נאמר הדברים, או לא, ז] האם אתה מיעץ את השומע, או רק מודיע לו ענינים אלו והוא ישקול מעצמו.

עיקר דין לגלות חסרונות עצומים

הנה, כתב הח"ח, שאם הוא רואה שאחד רוצה להשתדך עם שני, ורואה שהחתן או הכלה יש להם חסרונות עצומים^א, יש להגיד לצד השני ובלבד שיקיים התנאים הנצרכים לזה.

הנה ענין זה של נתינת מידע (אינפורמציה - INFORMATION) בעד מי שעושה או שעשה שידוך, היא סוגיא גדולה ומסובך, ולכן אזורתי כגבר חלצי לברר וללבן הסוגיא, בעזה"ת, למען הקל על הלומדים. וכדי להבין ענין זה, כדאי ללמוד ס' ח"ח הל' רכילות כלל ט' ופרק של ציורים.

ונראה, שגם כדאי להקדים כאן כמה הלכות ויסודות, קודם שנכנס לנידונים אחת לאחת.

הנה, יש לדעת שבעיקרון, יש ג' שלבים בעשיית שותפות או שידוך, והדינים יתחלקו לפי השלבים של הענין. ואלו הן: א] הצעת הענין, ב] דרישות וחקירות לפני שנגמר הענין, ג] סיפור ענינים אחרי שנגמר השידוך.

עוד יש לדעת, שיש כמה מדרגות של חסרונות שיש נידון אם להגיד או לא, אשר על פיהם ישתנה הדין. ואלו הן: א] חסרון עצום, ב] חסרון אמצעי, ג] חסרון קטן לא משמעותי לענין.

א. נראה שנכון לציין מה דאיתא בקונטרס מה תגידו לו (מאת הגאון ר' י. ד. ר. שליט"א) בשם גדולי הוראה, דאף שיש רוצים לפרש דברי הח"ח שאינו מתיר לגלות רק חסרונות עצומים שהם רצינים, מ"מ,

הרבים, שגורמים לאחרים להתלוצץ כמותם,] ופשוט שזהו מוציא שם רע, לומר עליו שהוא פתי, רק בשביל שאינו מתלוצץ.^א

אחד מהמשפחה שלהם המיר הדת

וכן אסור לספר גנות של מעשה אבותיהם לצד השני, משום שאין בזה שום תועלת להצלחת זיווגיהם. אמנם אם באמת נוגע הוא לדעת, יש לספר, וכגון מה דאיתא בשו"ע אה"ע סי' נ' סעיף ה', שאם המירה^א אחות המשודכת רשאי לבטל השידוך, ובשו"ת נו"ב (מהדו"ק יו"ד סי' ס"ט) שאם הסבא המיר, רשאי לבטל השידוך, מחמת פגם משפחה, אם לא נודע להם מעיקרא, וא"כ, כ"ש שיש לספר זאת מתחילה.^ד וכמו כן מצינו בפוסקים, כשהמיר אח המשודכת, וכ"ש אב או אם המשודך או המשודכת.^ה

והביא הח"ח שלשה ציורים של חסרונות עצומים, חולי (רציני), חסרון צניעות (רציני), ואפיקורסות. ובזמנינו, מצינו שהפוסקים דיברו אודות עוד חסרון עצום. והוא, כאשר צד אחד לקוי באופן מיוחד במדות, כגון כעסן תמידי מופלג וכדו', (באופן שברור שאין לצד השני חסרון עצום מסוג זה), הוי חסרון עצום ומצוה לגלות (ס' נתיבות חיים עמ' רנ"ה).

חסרונות לא משמעותיים

עוד כתב הח"ח, שאע"פ שמותר, ולפעמים מצוה, לספר חסרונות שרואה לצד השני, מ"מ, יש ליזהר מלספר דברים שאין בהם ממש. ולכן, אסור לספר שהוא איש שוטה ופתי רק בשביל שאינו מתלוצץ כחבריו, שהרי, אדרבה, באמת זהו איסור גמור להתלוצץ, [ואלו שמתלוצצים על אלו שאינם מתלוצצים כמותם, הם בכלל מחטיאי

בזמנינו יש להתיר גם דברים נוספים, לפי שרמת כח הסבל ירדה, ובזמנינו מקפידים ביותר גם על דברים לא רצינים כ"כ, והכל לפי המקום והזמן בעיניים אלו. וכמו למשל, יש פגמים גופניים שהם קוסמטיות חמורות, כמו השמנת יתר וכדו' שיש מקפידים ביותר עליהם.

ב. ואם אמת הוא שהבחור או הכלה הם חסרי שכל, יש באמת לגלות, לפי הכללים של גילוי מידע בשידוכים.

ג. יתכן שדינים הללו לא נאמרו רק אם המירו הדת, ולא כשרק עזבו את הדרך. עוד סברא מצינו בפוסקים (ראיתי כן בשם הגאון ר' יצחק זילברשטיין שליט"א), שבזמנינו שחיים בדור עני, אין הפגם של עזיבת דת נרגש כמו המרת דת.

ד. אמנם, אם רק הסבא רבא המיר, איתא בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' קי"ג) שאין ריעותא כלפי הנין בזה, אבל דעת הנו"ב הנ"ל אינו כן.

ה. ויש דיון גדול באחרנים לענין שאר קרובים, עיין אוצר הפוסקים (סי' נ' סעיף ה' אות ל"ד).

המשודך או המשודכת או אחד מההורים הוי גר

כפשוטו, יש לספר אם המשודך או המשודכת או אחד מההורים, או אפי' הסב או הסבתא, הם גרים. אמנם למעשה אינו פשוט לגמרי, ויש לשאול מוראה הוראה מובהק, ועיין בהערה.⁽¹⁾ אמנם, באופן שהמשודכת היא עצמה גיורת, או ששני הוריה הן גרים, או אפי' שאינם גרים אבל הן ממשפחת גרים, שאין אחד מן הצדדים מי שנולד גם מצד ישראל (ר"ל שאין אפי' אחד מן הצדדים שהוא ישראל מיוחס לאבות הקדושים), או שנולדה מגוי שבא על יראלית, יש חיוב גמור לספר כשהמשודך הוא כהן.⁽²⁾

המשודך או המשודכת או ההורים הם בעלי תשובה

יש ג' צדדים למה יש לספר על מישהו שהוא בעל תשובה, או מבניהם, וחלוקים הם בדיניהם. אם המשודך או המשודכת חזרו בתשובה כשהיו

מבוגרים, יש ענין שיתכן שלפני כן חטאו בעניני אישות. ואם היו צעירים כשחזרו בתשובה, מ"מ, נתגדלו בסביבה טמאה, ויתכן שנשאר הרושם עליהם. ואפי' אם נתחנכו בקדושה, יש ענין, במה שנולדו ע"י ביאת נידה, שעושה בהם פגם. ויש דיונים בפוסקים בדינים אלו, ויש לשאול מורה הוראה מובהק, ועיין בהערה.⁽³⁾ ובאופן שהמשודכת עצמה התקרבה ליהדות כשהיתה מבוגרת, והמשודך כהן, יש חיוב גמור לספר.

האב יושב בכלא

אם האב יושב בכלא, ראיתי מובא (בקונטרס מה תגידו לו) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שיש לספר אם האב יושב בכלא על מעשים מגונים, אבל יכול להמתין עד פגישה שניה.

עוד בענין חסרונות מצד החתן

כתב הח"ח, שאם יש לחתן חולי הגוף שצד הכלה אינם מכירים, הוי

ו. עיין ס' אמת וצדק (עמ' צ"ג ציונים אות רי"ט, בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל), שו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' מ"ט), ושו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' צ'), ס' יבקשו מפיהו (עמ' קכ"ה, וקל"ג), ושו"ת מים רבים (מילדולה, אה"ע סי' ט' וי), ושו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תשכ"ז, וסי' תשכ"ח, וח"ב סי' תרכ"ג). ולענין אב ואם של הסב או הסבתא, כפשוטו הוא תלוי במח' נו"ב וחת"ס הנ"ל. גם בכל ענין זה, לפעמים יש משפחות שאינם מקפידים על דברים כאלו, ואינו ברור שיכול לגלות בכל ענינים כאלו. ולאידיך גיסא, יש משפחות שמקפידות מאוד בענינים אלו, ובכה"ג נראה פשוט שיש לגלות.

ז. עיין שו"ע אה"ע (סי' ד' סעיף ה', וסי' ר' סעיף ח', וסי' ד' סעיף כ"א), ואכמ"ל.

ח. לענין בן [או בת] הנדה - עיין קה"י (יבמות סי' מ"ט), ושו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סי' י"ד), ושו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קס"ב), ושו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ק"ז), תשובות והנהגות (ח"א סי' תשל"ג, וח"ב סי' תרכ"ז ותרכ"ח), וארחות רבינו (ח"ד), ואשרי האיש (אה"ע ח"א עמ' ט"ז), וס' יבקשו מפיהו (עמ' קכ"א). גם בכל ענין זה, לפעמים יש משפחות שאינם מקפידים על דברים כאלו, ואינו ברור שיכול לגלות להם ענינים כאלו. ולאידיך גיסא, יש משפחות שמקפידות מאוד בענינים אלו, ובכה"ג נראה פשוט שיש לגלות.

החיים, יש לגלות, ויש גם סוגי חולי שיש חיוב לגלות מצד היורש והשכל. ומחלה תורשתית נמי יש לגלות, אע"פ שאינה חמורה כ"כ, ויש לעשות שאלת חכם בשיעור של דברים אלו.

וכתב הח"ח, שאם הוא רק חלוש בטבעו, אין זה בכלל חולי, והיינו משום שהוא יכול להתנהג כשאר בני אדם להתפרנס, ולהנהיג ביתו, וכדו'. אמנם, איתא בס' חלקת בנימין, שאם שאלוהו הצד השני בפירוש על זה, אם הוא חלוש בטבעו, מותר לו לגלות. וגם, אסור להשיאו עיצה להשתדך עימו, בחסרון כזה, כאשר אין זה טובתו לקחת שידוך כזה.

אפיקורסות וחסרון יראת שמים

כתב הח"ח שיש עוד ציור שצריך לגלות, והוא אם נשמע על החתן כי יש בו אפיקורסות.^(א) ונראה שכוונת הח"ח בזה,

חסרון עצום [ומצוה^(ט) לגלות להם]. אמנם כתבו הפוסקים, שאין לספר את זה רק כשמכיר לפי הענין שהם לא מגלים, שהרי הצדדים יכולים למנוע מלגלות עד אחר כמה פגישות,^(י) אם יש סיכוי שהצד השני יסכים אחרי שיראו המעלות שיש בשידוך, (ויש לעשות שאלת חכם בדברים אלו), וכמו שהם אינם חייבים לגלות, כמו כן אינו ראוי לאחרים לגלות (אמנם, מ"מ, אסורים לשקר ולומר שהכל בסדר, והחכם עיניו בראשו).

איזה חולי

אין רצוני להיכנס בדבר זה, למנות כל סוגי חולי שנכנסים בזה, שיש עליהם חיוב לגלות, אמנם, כלל זה נקוט בידך, שכל חולי שיכול לעשות מקח טעות אם לא הכיר בו הצד השני, ודאי הוא בכלל. והרבה פוסקים הוסיפו, שכל חולי שמעכב בצורה ממשית סדר הרגיל של

ט. הנה, כאן לענין חולי לא כתב הח"ח שצריך הוא לגלות (כמו שכתב להלן בסעיף זה לענין אפיקורסות) רק שאין איסור לגלות. ועיין ס' נשמת אברהם (אה"ע סי' ב' ס"ק א' עמ' כז) בשם הגאון רש"ז אויערבאך זצ"ל שיש לדייק מדברי הח"ח שלא כתב שחייב לגלות החולי, רק כתב שאינו עובר כשמגלה, שלדעת הח"ח אין חיוב לספר זאת. [מובא בשם הגר"י נויבירט (חכו ממתיקים ח"ב עמ' קל"ה) שאפי' הגרשז"א זצ"ל יודה לענין מחלה חמורה או מדבקת שיש חיוב לגלות]. אבל כל שאר הפוסקים (הגר"ש זצ"ל, יבקשו מפיהו שידוכין ונישואין ח"א עמ' קע"ב, הגר"נ קרליץ זצ"ל, חוט שני עמ' שע"ב, שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' ד', ועוד) אינם סוברים כן, אלא כל חולי רציני, אפי' אינה מחלה מסוכנת, אלא שהיא מחלה קבועה וגורמת סבל והפרעה בחיים, יש חיוב על הצדדים לספר, ואם הם אינם מספרים, יש חיוב על אחרים לגלות.

י. עיין שו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' קי"ח) וס' לשון חיים (עמ' ע"ד).

יא. הח"ח (באר מים חיים אות ט') כתב שבזה אין צריך שום פרט מהפרטים, ר"ל, שכל התנאים של תועלת אי"צ כשבא לספר חסרון כזה, שא"א להיות שהוא מגדיל העולה יותר ממה שהיא, שאפי' מעט מן המעט, הוא ג"כ יצא מכלל עמיתך. וכן אפי' לא יודע זה מעצמו רק שמע כן מפי אחרים, נמי יש לו לגלות, רק שלא יאמר שהוא יודע זה בעצמו. וכן התנאי שאם יכול לסבב התועלת באו"א, שיש לעשות

חסרונות לא עצומים

הנה, עד כאן דברנו אודות חסרונות עצומים, והפוסקים ביארו, שיש מצבים שיש לגלות גם חסרונות שאינם עצומים. והוא, א[חסרון גדול, יגלה גם אם נשאל באופן כללי, כגון, שיש להמיועד חסרון שיגרום לצד השני עגמת נפש, אבל אחר זמן ילמדו איך לחיות עם זה, וישלימו שאלו החיים, ב] שיש לספר חסרון קטן בעל משמעות, אם נשאל אודות אותו ענין. ועל פי זה, איתא בס' מידע לשידוכים (עמ' קפ"א) שאם שואלים אותו אודות המשפחה, וידוע למשיב שההורים מתערבים ומפריעים בחיי ילדיהם הנשואים, מותר להשיב מה שיודע. אמנם, יש ליזהר לא להיגרר אחרי שמועות, והרבה פעמים, רק מי שמאוד קרוב למשפחה יכול לדעת את פרטי הדברים לאמיתתם.

חסרונות קטנים לא משמעותיים

חסרונות קטנים שאינם חשובות לענין שידוך, ואינו נוגע כלל להצלחת חיי נישואין, (למשל שמבקשים אם אוכל הרבה או מעט, או האם הולך מהר ברחוב, וכדו'), אין לגלות אם לא שהשואל דורש במיוחד על אותו דבר. ואפי' באופן שדורש עליו, אין חיוב להגיד לו, ואם רוצה להיטיב עם השואל יגלה, ואם רצונו להטיב עם המדובר יכול לומר שאינו

הוא למה שהי' מצוי בזמנו, שהמון גדול מבית ישראל עזבו הדת להמשך אחר ההשכלה, ר"ל. ובזמנינו, יש ענין אחר שהוא קצת דומה לזה, והוא ענין קרירות בשמירת המצוות עד כדי כך, שעלול למשוך אותו לאוירה הפוכה מאוירה של תורה ויראת שמים, כגון, אם משתמש באופן חופשי באינטרנט, או שיש לו דעות כוזבות היפך דעת תורה. ויש לעשות שאלת חכם בדברים אלו.

חכמת התורה של המדובר

הח"ח כתב, שאין לגלות מיעוט חכמתו בתורה, משום שהמחותן אפסיד אנפשי' במה שלא הוליו לחכם שינסנו. אמנם, כתבו הפוסקים (ס' נתיבות חיים, ועוד), שדברי הח"ח הי' שייך בזמנו שכך היו נוהגים אז (ללכת אל בוחן), אבל כפי סדר הדברים שבזמנינו, הנהוג הוא, שמבררים אצל רבותיו וחביריו של הבחור, ולכן יש להם לגלות לשואל. אמנם כדאי להעיר, מה דאיתא בקובץ מבקשי תורה, (על פי פסקי הגאון ר' י. פישר זצ"ל, קובץ כ"ד, עמ' קל"ו) שאם שאלוהו אם הבחור ת"ח, וכדו', מכיון שלדבר זה יש פירושים שונים, משום שלכל אחד יש לו כוונה אחרת מה נקרא ת"ח, לכן מחוייב הנשאל לחקור אותו היטב על כוונתו, ורק אחרי כן יענה לשאלתו.

כן, נמי לא שייך כאן. ועיין להלן (סעיפים ז וי"א) שהח"ח כ"כ לענין חסרון צניעות של הכלה נמי. ויש לעיין אם כוונת הח"ח, שפטור נמי מתנאי של כוונה לתועלת.

שהח"ח מיירי בענינים חמורים של צניעות שהם קרובים לחיובי כריתות, ובזה כתב שאי"צ לשום פרט מהפרטים. ובדאי, לענין מעשה, יש עוד חסרונות של צניעות, שחלוקים המה בדרגותיהם, דיש מדרגות שיש חיוב לגלות אפי' אם נשאל רק באופן כללי, ולפעמים הוא חסרון קטן בעל משמעות, שאין לגלות רק אם נשאל אודות אותו ענין בפרטות, והרבה פעמים תלוי בדרגת יראת שמים של החתן ומשפחתו, ויש לעשות שאלת חכם בדברים אלו.

כשרואה שיש שמה רמאות

כתב הח"ח, שאם מכיר לפי הענין שהמחותן מרמהו ולא יקיים את הנדוניא, שיש לגלות. אמנם, כתב הח"ח, שצריך לקיים ג' תנאים הללו: א] שיכיר היטיב שהוא באמת מרמהו, או ע"י טבעו הרע, או ע"י גודל עניותו^(א), או ע"י ששמע ממנו בפירוש שאין בדעתו לקיים הבטחתו, ב] צריך לידע שאילו החתן הי' יודע מזה לא הי' מתרצה בשידוך הזה, אם לא שרואה שיש תועלת ע"י שיתיעץ איך להוציא מהמחותן בטוחות על הנדן, ג] שאם הסיבה לגלות הוא מחמת הרמאות שמרמהו, אין לגלות רק אם אין רמאות בצד החתן, שאם גם הצד החתן מרמה את המחותן, אז הם יוצאים זה

יודע (חוט שני עמ' שע"א). ולפעמים זה טובת השואל, לא לענות על חקירות כאלו, וכגון שהצעה הנוכחית היא מהטובות ביותר שניתן לצפות שיוכל להשיג. יב)

דבר חיצוני

אם נשאל על דבר חיצוני, שאפשר לכל אדם לראות בעצמו, כגון על מראה חיצוני, האם נראה חלוש, או נמוך, או שמן, וכדומה, איתא בקובץ מבקשי תורה, (על פי פסקי הגאון ר' י. י. פישר זצ"ל, קובץ כ"ד, עמ' קל"ו) שמותר לענות לו ולתאר את הדבר כמו שהוא, שהרי יכול לראות בעצמו, (וזה כאילו נתן לו תמונה), אלא שלא יוסיף להגדיר זאת, אם זה יפה או לא, שזה תלוי בטעמו של כל אחד ואחד.

חסרונות מצד הכלה

וכתב הח"ח, שה"ה להיפך, אם יש לכלה חולי הגוף שצד החתן אינם מכירים, הוי חסרון עצום [ומצוה לגלות להם]. ועיין מה שביארנו בענין זה באריכות בסעיף דלעיל, וצריך לכאן. עוד כתב הח"ח שצריך לגלות אם נשמע על הכלה כי יש בה או במשפחתה חסרון גדול בצניעות, ולהלן בסעיף י"א כתב, שבכה"ג אי"צ שום פרט מהפרטים. ודע,

יב. ויש הורים שמתוך חוסר-נסיונם שמים דגש על פרטים לא חשובים, וחסד גדול הוא, להדריך אותם לאיזה דברים כדאי לשים דגש.

יג. אמנם צריך להתבונן היטב בזה, דלפעמים אלו שאינם תקיף במעמדם מקיימים הבטחתם ביותר.

נשתדכו, תלוי בזה, שאם החתן לא יעשה מעשה מעצמו לבטל השידוך, רק שיתיעץ שלא יוכל לרמותו על הנדן, יש לספר לו. אבל אם יבטל השידוך מעצמו, אין לספר לו, ויש בזה איסור לה"ר לספר לו, שהרי ביטול השידוך על פי השערות הנ"ל, הוי עיוות שאפי' בי"ד לכאו' לא היו עושין, שהרי בי"ד אין מתירין לבטל שידוך רק משום שאמר חוץ לבי"ד שלא יקיים הבטחתו, דכיון שחייב עצמו בקנין גמור, אמירתו שלא לקיים אינה כלום (באר מים חיים).

אמנם יש להעיר, דאיתא בס' ישא יוסף (אה"ע סי' קי"ד), בשם הגאון ר' י. ש. אלישיב זצ"ל, שאם התנו, שהמחותן חייב ליתן כמה דברים לצורך הזוג, תוך האירוסין, וכבר עבר הזמן ולא נתנם, יכולים לעזוב השידוך על פי דין, ואי"צ אפי' מחילה מצד השני, אלא הוי כאילו השידוך בטל מאליו. ויש לציין מה דאיתא בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רל"ז), וז"ל, בקיצור בכל אופנים שמתרים לחזור בהם אם נתברר בב"ד שהוא מן אותם שיכולות לחזור אין צריך כלום מן הצד השני אף שאפי"ה מהדרין לכתחילה על כתב מחילה וכו', עכ"ל.

עוד פרטי דינים השייכים לנתינת מידע לשידוכים

א. אם השואל ישאל בתורת עצה, האם הוא מיעץ לעשות שידוך זה, אז המשיב צריך לכלול בתשובתו גם על

בזה. וביארו האחרונים את כוונתו, שזהו מטעם, שאין לנו להכניס ראשינו לעזור לרמאי נגד חבריו. וכל ג' תנאים הנ"ל, הם בנוסף לתנאים השייכים לכל גילוי מידע בשידוכים.

מדריגות ברמאות

אמנם, כתבו הפוסקים, שאם צד אחד אינו מרמה אלא קצת, באופן שנקרא עדין עומד בדיבורו באופן כללי, ואינו יוצא מכלל אדם הגון, וצד השני מרמה רמאות גדול, יש לומר שפיר שהראשון נחשב "עשוק" ומצוה להצילו מיד עושקו. ויותר מזה מובא בשם הגאון ר' שמואל הומינר זצ"ל (קובץ מבקשי תורה, קובץ כ"ד, עמ' קל"ו), שאם צד אחד מרמה בענין ממון, וצד השני מרמה בענין חולי, דפשיטא שיש לגלותו. עוד כתבו הפוסקים, שאם רק ההורים מרמים, אבל הבחור או הבחורה עצמם לא מרמים, והם יסבלו קשות מקשר נישואין כזה (כגון שאוות נפש הבחורה באמת לבחור השואף לעלי' ושלמות בתורה, ואינו כן) מצוה לגלות, והטעם שהח"ח לא כתב כן, הוא משום שבזמנו, לא הי' לבחורה דעת עצמית, והיתה נמשכת אחרי דעת הוריה, ולכן לא היתה נחשבת בעלת דבר בענין, משא"כ בזמנינו.

עוד כתב הח"ח, דמה שכתבנו, לענין לגלות לחתן שהמחותן מרמהו, הני מילי קודם שנשתדכו, אבל אם כבר

ביסודיות, ועם זה להדגיש, שמדובר בחשש לבד. וגם צריך זהירות יתירה, לא לגרום הוצאת שם רע על המדובר, (בדברים כאלה אפי' רמז קל יכול לגרום נזק גדול בלתי-מוצדק). לכן, אסור למסור דברים כאלה, למי שחשוד להעביר אותם הלאה בצורה בלתי-אחראית, (ס' מידע לשידוכים, עמ' קל"ה).

ה. צריך כל אדם להיות מזומן מה להשיב אם ישאלו משהו אודות חברו, שהרי הרבה נכשלו וענו שלא כהוגן בשביל שלא היו מוכנים לכך, ולהגיד מידע לשידוכים, דורשת זמן מה של מחשבה, כדי ליזהר לענות בלי לעבור על איסורי לה"ר. ולכן יש יועצים להרגיל עצמך, שכששואלים אותך "אתה מכיר את פלוני?" שיש להשיב, "אני לא מכיר אותו כ"כ", שהרי אם תשיב "כן, אני מכיר אותו" ואח"כ, כדי להסתיר דברים, תשיב על שאלות פרטיות "אני לא יודע את זה", "וגם זה אני לא יודע", הרי כבר עוררת חשד אצל השואל שאתה מסתיר משהו, (ס' מידע לשידוכים, עמ' ס"ג).

ו. עוד עצה, שתרגיל עצמך כל פעם, שמיד כשאתה שומע השם של המדובר, תגיד שבחים. ודרך אגב, ראוי להדגיש, שצריך לענות בצורת התפעלות, כמו "בחור מצויין" או "בחורה מיוחדת", שאם אתה עונה בלי התפעלות, עלול להשאיר רושם שיש חסרון מוסתר. וכשאתה מכיר חסרונות שיש לך ספק עליהם, אם ראויים שתגלה אותם, או איך לגלותם, אז, אחרי הנ"ל, תגיד "תעמוד

חששות רחוקות (קובץ מבקשי תורה, גל' כ"ד, עמ' קל"ו, פסקי הגאון ר' י. י. פישר זצ"ל).

ב. מי שנשאל מידע באופן כללי, והנשאל אינו יודע בבירור שהחסרון יגרום היזק לשואל, אבל יש חשש שהחסרונות יגרום בעיות של שלום בית, מובא בשם הגאון ר' שלמה מילר שליט"א, שאפשר לרמז על זה לשואל. כגון, אם המדובר בעל גאווה, יכול לומר שאין לו תכונת נפש של האגרות משה זצ"ל, או אם המדובר דרכו לקום מאוחר בבקר, יכול לומר יתכן שאינו זריז כ"כ, או אם המדובר מסתכל באינטרנט בדברים האסורים, מותר לומר שהוא מסתכל באינטרנט ויתכן שרואה דברים אסורים, (ס' שושנת ישראל, עמ' ט"ו).

ג. יש לדעת, שעצם ההתייחסות של המשיב, לנקודה שלא נשאלה עליה, מעוררת אצל השואל הרגשה, שאנשים רואים בזה משהו בולט, ודי בכך להרתיע אותו, ולכן בדרך כלל, ראוי להיצמד לשאלות, ולא לנדב מידע על ענינים נוספים, אלא א"כ הוא מעלה של המדובר, או חסרון עצום, (ס' מידע לשידוכים, עמ' קע"ב).

ד. מידע שהוא בכלל איסור לא תעמוד כשמונע מלגלות, (כגון חולי רציני), החיוב לגלות חל כשהדברים ידועים לו בבירור, אבל במקרה שרק שמע את זה, ואינו אצלו בודאות גמורה, אין לו חיוב לגלותו. אבל, מ"מ, מצוה לעורר את המועמד וקרוביו לחשוש שמא הדברים נכונים, כדי שיבדקו את הענין

מזה מח' גדולה, ולא שום היזק שאינו מגיע על פי הדין להמדובר, ע"י סיפור לו את הדברים, ג] אחרי התייעצות עם מורה הוראה יד), (על פי קונטרס מה תגידו לו, עמ' 70).

ט. הממאן בשידוך מפני חסרון שנודע לו, מותר להודיע החסרון להוריו, הואיל ומוטל עליהם להשיאו אשה, ולכן הוי כמו להגיד לעצמו, מכיון שגם הם נחשבים בעלי דברים של ענין זה (ציוני הלכה, נישואין, עמ' שנט, וכע"ז, בקובץ מבקשי תורה, גל' כג, עמ' ט, בשם הגרש"א זצ"ל).

י. אסור לספר לחברים, שהצד השני הי' מעוניין בשידוך, ולא הסכמתי, ואפי' אינו מפרש הסיבה, משום איסור מתכבד בקלון חבירו.

יא. יש לזהר מאוד, אם מגלה לצד השני הטעם של סירובו בשידוך, שלא יגרום אונאת דברים.

יב. איתא בס' אמת וצדק (עמ' צ"ג, ציונים אות רי"ט) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שצריך לגלות על גרושה שגרושה היא, שהרי הבחור ירצה לברר הסיבה שהתגרשה. ונראה, דה"ה כל זה לענין לספר שהוא גרוש.

יג. הסתרת מידע שהי' צריך להעביר לפני השידוכים או הנישואין, אף אם היא איננה בכלל מקח

אתי בקשר, כי מסתמא אזכור עוד פרטים. וברוך הזה, אין אתה נבהל להשיב, אלא יש לך זמן לחשוב או לשאול שאלות אצל מורה דרך, אם לגלות, או איך לגלות, את החסרונות (ס' מידע לשידוכים, עמ' ס'-ס"א).

ז. שדכן שרוצה להציע שידוך, ואחד מהצדדים יש לו חסרון, והוא מסופק אם צד השני יסכים לשידוך כזה, עדיף שישאל מתחילה מה דעתם על שידוך מסוג כזה, ורק לאחר שישמע שאינם שוללים הצעה כזו, יגיד להם במי המדובר, (קונטרס מה תגידו לו, עמ' 68).

ח. הממאן בשידוך, אין לספר לשדכן החסרון שמצא במיועד או מיועדת, אא"כ יש תועלת וכפי תנאי תועלת. ולענין מעשה, נראה, שאם החסרון אינו חסרון עצום, כמו שהבחור אינו למדן כפי רצונם, או שאינו מעורב כ"כ בחברה כרצונם, או שהאב אדם קשה, וכדו', אין לפרט לשדכן סיבת הדחי'. ואם יש צורך לבאר להשדכן מה שהוא כן צריך, כדי שידע מה נאה לשדך לו, יש לספר באופן כזה, אני צריך מישהו שהוא יותר למדן, או יותר חברתי, או שהאב הוא יותר קל ונעים, וכדו'. ואם הוא חסרון עצום, כמו בעיה רפואית או נפשית, יש לספר לשדכן אם קיים בו ג' תנאים, א] שהמידע מבורר להם בצורה מוחלטת, ב] שאין חשש שהשדכן יגרום

טעות' הרי היא בכלל 'דבר שלא כהוגן' וקונסים את הצד שהסתיר מידע, ופעמים שיש בזה סיבה לכפיית הגט, (שו"ת הרא"ש, ומובא בבית שמואל סי' קי"ז סע"ק כד, פסקי דין רבניים, ח"י עמ' 242).

יד. בחור או בתולה שנאנסו או נפגעו פגיעה מינית חמורה, צריכים לספר זאת לצד השני באופן כללי, משום שדבר זה יכול להשפיע על חייהם המשותפים, (ס' הגירושין בהלכה, עמ' 137).



בענין רצון ודעת בשליחות בגט

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו

יצרו הרע דעתו לעשות האמת והגט מדעתו. וכיון שאמר "רוצה אני" הגט מרצונו. אבל אם אין חייב לגרש מן הדין, וכפו אותו עד שאמר "רוצה אני", אין הגט מדעתו. ואפילו כשחייב מן הדין לגרש וכפו אותו ב"ד של ישראל כל דלא אמר "רוצה אני" הגט שלא מרצונו. דאין הגט הכשר עד שיהא מדעתו ומרצונו. (גירושין א: א ב: כ).

התורה חידשה ששלוחו כמותו בבן ברית ולא בגוי דאדעתיה דנפשיה ולכן שמוסר הגט מדעתו לשליח הדעת עובר לשליח עד כדי שכך שאפילו אם נשתטה המשלח אחר המסירה מכיון שהמשלח כבר גילה דעתו ורצונו ולא חזר ממנו ס"ל הרמב"ם נתינת השליח הבר דעת מועילה וכשר הגט מדאו'. ומ"מ הרמב"ם כ' שכל שהשליח בר דעת לא נתן הגט יכול הבעל לעכבו כשמגלה רצונו בדיבור אל תתן הגט עכשיו דאין השליח יכול למסור הגט נגד רצון הבעל. דאע"פ שכח הדעת אצל השליח הרצון תמיד נשאר אצל המשלח עד הנתינה ובדיבורו לשליח מבהיר רצונו. דדעת איתא בשליחות כיון שזה דעת כל אדם אבל רצון הוא דבר אישי ואינו בשליחות

האם צריך שהגט ימסר מדעת ומרצון הבעל בשעת הנתינה או כל שמתחילה מסר הגט לשליח הולכה מדעתו ומרצונו אע"פ שאח"כ נתן השליח הגט בניגוד לרצון הבעל חל הגט בדעבד. למשל בשליחות גט באופן שהבעל מוסר הגט לשליח ללא תנאי ואח"כ הודיע לבעל שלא ימסור הגט עד שיתן לו הוראה למסור הגט ולאח"ז עבר השליח ומסר הגט נגד רצון הבעל אם חל הגט. או באופן שלא הבין השליח את הוראות הבעל שלא לשלוח הגט. עוד יש לעיין באופן שהשליח מתחילה רק מוכן להיות שליח בתנאי שיכול למסור הגט לפי שיקול דעת השליח אפילו נגד רצון הבעל אם חל בכה"ג שליחות או מכיון שהשליח לא ביטל דעתו מראש הוי שליחות אדעתיה דנפשיה?

א. הברדל בין דעת לרצון

מהרמב"ם מתבאר שדעת תלוי באמת ושקר כאדם קודם החטא ורצון תלוי בטוב ורע שתלוי ביצרו של האדם לפי ראות עיניו. לפיכך לרמב"ם גט שדעת תורה מחייבת לגרש כופין אותו עד שיאמר "רוצה אני" דאחר כפיית

"לדעתך" לא נעשה שלוחו. שוכר שהשאל פרה מדעת הבעלים שלוחו של הבעלים ואם נתן הבעלים רשות לשוכר לפי שיקול דעת השוכר אינו שלוחו. והסברא בזה שחלות שליחות דוקא באופן שהשליח מבטל דעתו למשלח אז נעשה כמותו. אבל כל עוד שלשליח יש דעת אדעתיה דנפשיה קעביד דרך ישראל איתא בשליחות דמסוגל לבטל דעתו לישראל אחור ומתאחדים ופיו כפיהו. משא"כ נכרי דאינו מאחד דעתו ורצונו ומתנהג בדעת עצמאית ממשלחו. לכן התורה לא חידשה שליחות ששלוחו כמותו אלא בכך ברית. ויד הדוחה דכוונת הגמרא שאם הבעלים נותן רשות לשוכר להשכיר מסתמא אין כוונת הבעלים לעשותו שליח ובכה"ג זוכה השוכר בתשלום השואל באופן שנאנס הדבר השואל. אבל אם יפרש המשלח שיעשהו שליח עם סמכות לשקול דעתו נהי דאין השליח יכול לעשות תנאי סו"ס כל שמסכים הבעלים אומדים דכך כוונתו להתנות בכה"ג בגמירות דעת ולא הוי אסמכתא.

לכן שליח שמחתים המשלח בדף ההוראות שנתנית השליח תלוי בשיקול דעת השליח בכל אופן יתכן שמעיקרא לא חל השליחות. דהשליח צריך לבטל דעתו למשלח לא המשלח לשליח דומיא ד"לדעתך" דכל דלא ביטל השליח דעתו ואינו אלא אפטרופוס כי נתינה תלויה ברצון השליח דליתא בשליחות בפרט כשברור לשליח שרצון

כמ"ש בדברות משה גיטין פרק ד דאין שליחות על רצון ורק יש שליחות על הדעת והמעשה גירושין ע"כ. לפיכך דעת ב"ד ישראל כשלוחו אבל הרצון אישי ונשאר תמיד אצל המגרש מכיון שהרצון תלוי בטוב ורע ואינו עובר לב"ד אלא תלוי בביטוי דיבורו. אבל הדעת תלוי באמת ושקר עובר לב"ד באופן שחייב על פי דעת תורה לגרש ואז הגט מדעתו ואם לא חייב לגרש הגט מעושה. (ע' נה"מ רה, אבי עזרי (ב: כ) ושיעורי ר' דוד פוברסקי). נמצא שאע"פ שעשאו שליח מדעת ורצון כל שהמשלח הביע רצונו בדיבור לשליח לא ליתן הגט אין בכח השליח ליתן הגט ואם מסר השליח הגט נגד רצון הבעל הגט בטל (גירושין ו: כה).

בעל שמוסר הוראות למסירת הגט אפילו אם השליח משביע ומחתים הבעל שנתנית הגט תלוי בשיקול דעת השליח אע"ג שמסביר היטב לבעל ונותן מלתו שלא יתן הגט ללא ציווי נוסף ומסביר לבעל שבאופן טכני רשאי השליח למסור הגט ללא תנאי מ"מ כל שהבעל אח"כ מתקשר אליו או אומר בפניו לא למסור הגט ללא הוראות נוספות אין השליח יכול למסור הגט נגד הדיבור החדש שהיא הבעת רצון הבעל ואם מוסר הגט ללא ציווי נוסף הוי אדעתיה דנפשיה ולא על דעת המשלח.

ב. לדעתך

בבא מציעא (דף לו.) לכאן משמע דבאופן שאומר הבעלים לשליח

הבעל שמשירת הגט כפוף להוראות המשלח.

ג. אסמכתא

בגיטין (פב.) מבואר שתנאי בע"פ קודם כתיבת הגט עלול לפסול הגט דיש חסרון ברירה בכתיבה. לכן בבה"ט (קמז: ה) בשם הכנה"ג נתן פתרון באופן שהבעל אין לדרכו ואינו מצוי עד שיסיימו לגמור כתיבת הגט. בכנה"ג (קמז הגה"ט ה) תיקן תנאי קודם כתיבת הגט באופן שיגלה דעתו בפני השליח שרוצה ליתנו על תנאי, וכשיצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום ולשליח להוליכו ולא יזכיר שום תנאי אלא יאמר לשליח: גט זה תנהו כמו שתמצה אם תמצה ליתנו גט כריתות תנהו, ואם תמצה ליתנו בתנאי תנהו, כל אשר בלבך עשה, והשליח כיון שגילה דעתו שרוצה ליתנו בתנאי יתנו בתנאי.

חב"א למד ממ"ש "כל אשר בלבך עשה" דמוכח שחל שליחות באופן שהשיקול דעת נשאר אצל השליח. דהבעל גומר בדעתו שיחול הגירושין אף ללא תנאי ואינו אסמכתא דליכא דיני אסמכתא אלא בד"מ לא בגו"ק. עכת"ד ולענ"ד אין כוונת הכנה"ג שהשליח ימסור הגט לפי שיקול דעתו אלא חייב ליתן הגט רק לפי התנאי מכיון שהבעל גילה דעתו.

דהכנה"ג מיירי שמגלה רצונו לשליח קודם כתיבה שיגרש התנאי ואין מזכיר לסופר כלום ולכן אין חסרון ברירה בכתיבת הגט וגם אין חסרון

ברירה בנתינת הגט דאומר לשליח תן גט עם או בלי תנאי כפי שתמצה. ונמצא דהמעשה גירושין דכתיבה נתינה לשם כריתות באופן מוחלט דכלפי המעשה גירושין ליכא חסרון ברירה או שיקול דעת מצד השליח. אבל אם יגלה דעת דרצונו בתנאי ואח"כ יאמר לשליח תן או אל תתן כפי רצונך הוי אסמכתא או חסרון ברירה ולא חל השליחות על המעשה גירושין.

הרמב"ן רק כ' דמוסר גט על תנאי בלשון אם לא באתי אין בו אסמכתא כי יכול יכול לעשות המעשה גירושין ולהתנות החלות לאח"ז בתורת תנאי ולא הוי אסמכתא. ולא דמי למצב שלא נעשה מעשה גירושין כשהמינוי שליחות על תנאי לאח"ז דמי לנזירות וממון דבכה"ג הוי אסמכתא. לכן כשאינו מוחלט למשלח אם השליח ימסור או לא ימסור לא דמי לרמב"ן ששם הבעל נותן הגט מיד רק שחלות הגט מותנה אם באתי או לא באתי דבכה"ג קמ"ל הרמב"ן דלא הוי אסמכתא אלא תנאי.

גם בנדון הכנה"ג השליח נותן הגט מיד באופן מוחלט רק יש לו אופציה ליתן הגט ללא תנאי. אבל באופן שהשליח משהה הגט אחר הציווי ולפי שיקול דעתו מוסר או לא מוסר הגט הוי ברירה בכריתות ולא חל תנאי השליחות דכל דאי אסמכתא בכה"ג גם בגו"ק. ולכן הכנה"ג מצא פתרון שבכל אופן השליח ימסור הגט. כי אם הבעל מראש אינו יודע אם השליח ימסור הגט או לא ותולה הבעל

דעת המשלח. דיש ב' דינים ביטול השליחות, כלפי דעת, ורצון הבעלים שאין יכול השליח לעבור על דעת המשלח כמו שהוכיח בזכור לאברהם*) מלשון הרמב"ם (גירושין ו: כה) "עד שיאמר לו בפירוש "אל תתן" או יבטל" דמשמע דאל תתן אינו ביטול גוף השליחות אלא דין בפנ"ע דמעכב השליחות לזמן וא"א לעבור על דעתו לפיכך אפילו בלי לבטל השליחות סו"ס דאם השליח יתן אדעתיה דנפשיה.

ה. גילה רצונו קודם מינוי השליחות ושתק בשעת המינוי

לכן נראה דאין כוונת הכנה"ג שיכול ליתן נגד דעת המשלח אלא פתרון למי שאץ לדרכו איך ליתן גט על תנאי קודם הכתיבה באופן שמתגבר על הבעיה מגיטין פב. שכ' המהרי"ט רבו של הכנה"ג דס"ל דרבא פסל תנאי בע"פ כששומע הסופר דהכתיבה לא לשם כריתות. לכן חידש הכנה"ג דלא יתנה על גוף הגט אלא יגביל השליחות באופן שלא יוכל השליח לעבור על רצונו. דאין מטרת הכנה"ג שהבעל יקח סיכון

בשיקול דעת השליח אם יעשה השליח שליחותו לאח"ז או לא אין לך אסמכתא גדולה מזו.

ד. אין לעבור על דעת המשלח

יראה מהכנה"ג דגילוי דעת המשלח לשליח קודם כתיבת הגט שרצונו בתנאי הוי מלתא ואין השליח יכול ליתן הגט ללא תנאי ואם עושה כן אדעתיה דנפשיה עביד. לכן לא חשש הכנה"ג לחורבא שיתן המשלח הגט שלא בתנאי. דס"ל דכיון דהמשלח גילה דעתו לא יחול הגט כלל אם ימסרנו ללא תנאי דשליח העושה נגד גילוי דעת המשלח לא עשה שליחותו דלא עשאו שליח לקלקלו והרי עבר דעת המשלח. דלא משמע מהכנה"ג שרשאי למסור הגט נגד רצון הבעל. דבסו"ד הכנה"ג כ' שהשליח יתנו בתנאי ומשמע דאין יכול ליתנו נגד רצון הבעל דהיינו ליתנו בלא תנאי.

ונראה דבנדון הכנה"ג אם עבר ומסרו ללא תנאי אפילו בטעות אין במעשיו כלום ממ"ש הרמב"ם (שלוהין א: ב) דכל שהבעל מגלה רצונו בדיבור ישיר לשליח אין השליח יכול לעבור על

א. זכור לאברהם וז"ל נהי דגילוי דעתא לאו מילתא היא לבטל השליחות מ"מ השליח צריך שלא ישנה מדעתו של משלחו ואם שינה אין במעשיו כלום כמ"ש רבינו בפ"א מהל' שלוהין וא"כ זה הבעל גילה דעתו במה ששמח דניחא ליה במה שאמרה היא זיל השתא ותא למחר והו"ל כאומר לשליח תן גט זה לאשתי למחר שאינו יכול ליתנו לה קודם וכמ"ש רבינו בפ"ט הלכה ל"ג שאם אמר תנהו ביום פלוני ונתנו לה בתוך הזמן אינו גט ואף זה כן. וכן נראה מדברי רש"י שכתב ז"ל ולא ביטל גיטא ואם בא שליח זה ומסרו לה למחר מגורשת עכ"ל... שבא לומר שאם מסרו למחר הויא מגורשת אבל אם מסרו היום אינה מגורשת שעבר על דעת משלחו עכ"ל

הגט נגד רצונו שהתנה קודם המינוי אע"ג ששתק ולא התנה בשעת מעשה, מוכח מהתוספתא דעל דעת ראשון עשאו שליח ואין להכשיר הגט.

ו. טעות בקציעה

בעין יצחק סימן מ הוסיף דהיום שנהגו שאין הבעל עושה תנאי כלל ולכן הבעל נותן הוראות תמורת מסירת הגט אם לא נעשו הוראותיו דהוי טעות בקציעה. לכן שסבור הבעל שהגט מותנה לפי דרישותיו שהבהיר לשליח בהסכמו ושתק הבעל בשעת מינוי השליחות והשליח עבר על ההוראות הוי טעות בקציעה והגט בטל^א.

שהשליח ימסור הגט לפי שיקול דעתו [וכ"ש לפמ"ש דלא חל השליחות משום אסמכתא] אלא חייב השליח למסור הגט רק לפי הרצון שהבעל גילה קודם כן לשליח. ואע"ג שהמשלח לא התנה בשעת מעשה שפ"ד כמ"ש המבי"ט (ב: נו: ב)^ב אבי המהרי"ט מהתוספתא שמועיל להתנות קודם דכל שאמר התנאי קודם דעל רצון תנאי הראשון נתן [אפילו אם לא הטעו אותו לא לומר התנאי בשעת המעשה].

לפי"ז בעל שגילה רצונו לשליח שרק יגרש אם יתקיים הוראותיו אע"ג שאח"כ מינהו שליח ללא תנאי כפי שנהוג היום שאין מרשים לעשות תנאי אפילו בע"פ. מכיון שידע השליח ומסר

ב. במבי"ט (ב: לו: כ') עוד נקודה חשובה בגדר גט מוטעה כשרצון הבעל להתנות. מה שבא כתוב במעשה ב"ד הוא אמת ומה שכתבו הוא מדויק אבל כנראה מתוכן הדברים שמסדר הגט הטעה את הבעל שלא יזכיר עוד תנאי כיון שהזכירו קודם ע"ש שהמבי"ט משער שהיה הטעיה מצד הבית דין משום שיש דברים נכרים שדרך הבעל לקבל תמורה תחת גיטו ולא ישכח להתנות. והמבי"ט חילק שאם הבעל עצמו שכח לומר תנאי בשעת נתינה וסמך על מה שגילה דעתו דמי ללא כפל תנאו דתנאי בטל מעשה קיים. ואם הטעו אותו גרע מנדון מהרי"ב כי רב כיון דהיה גט מוטעה וכל שאמר התנאי בפירוש אפילו קודם מסירת הגט אע"ג שלא אמרו בשעת מעשה חל התנאי דכיון דהתנה קודם המסירה י"ל שבשעה שמסר הגט מסר על דעת התנאי הראשון ע"ש. וע' בחו"מ ס"ס סא דמבואר שבתנאי אין הולכים אחר הלשון הכתוב בהסכם אלא אחר הכוונה של המתנה. לפ"ז באופן שהוטעה הבעלים שאין יכול להתנות גם בשעת מסירת הגט לשליח והשליח רק חתם אח"כ סו"ס יש חסרון בקציעה כמ"ש בעין יצחק סימן מ.

ג. ויתכן שכל בעל שנכנס להסכם של שטר בירורין ומוסר הגט לשליח יש אומדנא דמוכח שחתימת הבעל לעשות שליח הולכה תמורת חתימת האשה לשטר בירורין דאין רצון הבעל ללא סידור הסכם ממון לעשות שליח הולכה ללא תנאי דא"כ יתן הגט מיד וכל ענין השליחות הוא שכל צד יעשה את מה שראוי ואז הגט יהיה תמורת השטר בירורין. השליחות מותנית או שמתחיל השליחות אחר השטר בירורין ללא תנאי. והסכם המשלח עם השליח שהשליח יכול ליתן הגט בכל שעה אחר שחתמה האשה. דלענ"ד ע"כ לא פליג הב"ב אלא כשהבעל עצמו נתן הגט דבכה"ג י"ל דאתי מעשה ומבטל מעשה אבל אם מוסר לשליח י"ל דמעולם לא נתן הבעל הגט אלא סמך על השליח והכל יודו דזיל בתר אומדנא דגט כמתנה וליכא זוזי דאנסו אותו והב"ד לא כפה אותו ליתן גט. ולכן כל שמעכב המשלח קודם הגירושין י"ל דסופו הוכיח על תחילתו דכל שעשה מעשה המוכיח קודם מסירת הגט שאין רצונו ליתן הגט עדיף מאומדנא ודיבור. דאפילו לריש לקיש מעשה מבטל דיבור.

ז. ביטול ועיכוב השליחות

הרמב"ם חידש שבנוסף לדעת, גט בעי רצון. והנה"מ בסימן רה הוכיח מהש"ס דבנוסף לדעת מקח יש גם דין ריצוי. וכיון שיש ב' דינים דעת, רצון כ' בדברות משה שיש שליחות על הדעת אבל אין שליחות על הרצון דשליח שעשה נגד רצון הבעל קלוקל ולא מתייחס מעשיו למשלח. ע"כ לפי"ז מועיל פתרון הכנה"ג לגלות רצונו לשליח קודם כתיבת הגט ומ"מ נשאר הדעת והרצון אצל הבעלים קודם מינוי השליח הולכה ולכן מצווה הסופר לכתוב הגט לשמה מדעת ללא תנאי ואח"כ ממנה השליח לעשות מעשה גירושין. ונמצא שהכתיבה והנתינה מוחלטת. ומ"מ אין השליח יכול לעבור נגד רצון הבעל בפירוש וליתנו ללא תנאי אע"פ שהשליחות עדיין קיימת ולא בטלה השליחות.

דלרמב"ם כח הרצון ביד הבעל להגביל ולעכב השליחות כשאומר אל תתן מחמת רצונו אבל השליחות עדיין

קיימת כי הדעת נשארה אצל השליח עד שיבטל השליחות לגמרי. ולכן כ' אל תתן דהיינו שאינו מבטל אלא מעכב השליחות מלעבור על רצון המשלח ומפעיל בדיבור את השליח ללא מינוי חדש. וכ"כ רש"י תנהו למחר. דהיינו שאין יכול ליתן היום רק למחר. ואח"כ כ' הרמב"ם או יבטל דהיינו מבטל דעת השליח שמסר לו כחו.

ח. מעשה גירושין מוחלטת הוי לשמה

לכן הכנה"ג פטר את הבעיה שהגט לא יפסל דהעיקוב בא מצד רצון הבעל ולא מצד דעתו היוצר את הלשמה בגט. דהחשש בגיטין פב. הוא שגט שנכתב ללא דעת מוחלטת על המעשה גירושין פסול שהחסרון נובע מחמת הדעת. ובוזה חידש הכנה"ג שאם הבעל רק מגביל השליח מרצונו ולא המעשה או הדעת גירושין אין חסרון דמצד הלשמה במעשה גירושין אין חסרון דמה ששליח זה אינו יכול למסור גט הוא מחמת רצון

וכ"ש באופן שהבעל לא נתן הגט אלא מסר לשליח דאינו ענין למכשירי הגט מוינא שהבעל מסר הגט וכבר נגמר המעשה גירושין אבל כשעדיין לא התחיל המעשה גירושין ואצל השליח הולכה לכ"ע כל עוד שלא נגמר המעשה גירושין הרשות ביד הבעל להתנות בפני השליח כרצונו כמ"ש בתוספתא שהביא המבי"ט שכל שאמר התנאי קודם לכן אמרין דעל דעת תנאי הראשון עשה השליחות. וכ"ש למשכנות יעקב (ס"ס לח, מ) שפוסל הגט אפילו בטעות או הערמה להבא כשידוע וברור ולמד כן מתוס' באיזהו נשך ע"ש.

וי"ל דלגבי שליח גם מכשירי הגט מוינא יודו למשכנות יעקב דמכשירי הגט בווינה התירו משום שרצה לגרש ואח"כ לקדש שנית ונמצא שהיה דעת ורצון קידושין בשעת נתינה אלא דכיון דאח"כ שינתה דעתה אמרין דאיהו הטעה עצמו מדלא התנה. אבל כשעדיין לא רצה לגרש ולא גירש כל שלא עשה מעשה גירושין הכל יודו שרשאי לחזור בו ואם השליח עושה נגד רצונו הוי אדעתיה דנפשיה ופשוט. דמ"ש המהר"ם אלשיך דליכא אומדנא בגט ולא אמר כן במינוי שליחות גט דהרי יכול לחזור בתוכ"ד ואפילו לאכ"ד וא"כ אין גמירות בדעת במינוי שליחות. וקצת. וע' משנה הלכות (יד:קמה).

שעשאו שליח יכול לבטל השליחות בפני השליח ללא עדים כשמגלה רצונו כדיבור לשליח. דאע"ג דמבואר בגמרא שגילוי דעת לאו מלתא וי"א אפילו אומדנא דמוכח אינו יכול לבטל השליח מ"מ פשוט לגמרא שבדיבור הבעל בטל השליחות. ובחתם סופר הוכיח מגיטין יא: דבעל יכול לבטל שליחות הגט בפניו אפילו לריש לקיש. וביאר ר' נחום בשם הגר"ח שמואלביץ דחלות לשמה בגט תמיד נשאר אצל הבעל כיון שחובה לגרש לפיכך חוזר הבעל עד הנתינה ואין השליח יכול ליתן הגט נגד רצון הבעל.

וביון שלרמב"ם רצון מתבטא רק דרך דיבור ישיר מהבעל לשליח לפיכך כל שמגלה רצונו אפילו ללא עדים אין השליח יכול לעבור על דברי המשלח. ומכיון דהבעל הביע רצונו שלא ימסור

הבעלים שלעולם אינו חלק בלשמה הגט. דכמו שאין שליחות ברצון ה"ה דליכא תנאי ברצון. דמלתא דליתא בשליחות ליתא ברצון שהוא דבר אישי וגרע ממילי. דלעולם הרצון תלוי ועומד עד שעת מעשה הגירושין ולא שייך בזה ברירה לפיכך אע"ג שכבר עשאו שליח יכול המשלח לשנות דעתו בכל מצב עד נתינת הגט^ד. ומצד השני השליחות אינה בטלה ועדיין מוחלטת דהרצון רק מעכב את השליח לעבור על דעת המשלח אבל המעשה גירושין עדיין שלם מהכתיבה לנתינה.

ט. ביטול שליחות בפניו

לבן הרמב"ם מחלק בין ביטול בפני השליח לביטול שלא בפני השליח דבעי עדים. הרמב"ם סובר שאפילו אחר

ד. נמצא שאפילו אם לרמב"ם מדא' כל שהבעל פקח בשעת המינוי השליחות סגי ואח"כ כבר א"צ דעת משלח דמסר דעתו לשליח כמ"ש הפר"ח ואפילו אם נשתטה הבעל אח"כ מדא' מ"מ לרמב"ם הרצון מעולם לא עבר מהמשלח לשליח ותמיד נשאר אצל המשלח ואין השליח יכול לעשות המעשה גירושין נגד רצון הבעלים. לכן אפילו אם נאמר שמדא' יש סמכות לשליח למסור הגט לפי דעת השליח כגון שנשתטה המשלח אפ"ה כל שמוסר השליח גט נגד רצון המשלח לא חל הגט וגרע מנשתטה שסתם רצונו עדיין לגרש משא"כ שאומר בפירוש אל תתן שכיון ששמע השליח אין יכול לעבור על רצון המשלח. לפיכך אפילו כשהדין שכופין על הגט יל"ע אם מועיל כפיה על המעשה שליחות או הבעל צריך ליתן הגט בעצמו. דלרמב"ם אפילו באופן שהמשלח אמר שאינו רוצה ליתן אע"ג דאמדינן דמצוה לשמוע דברי חכמים בכה"ג ומסר השליח הגט בידו נהי שהשליח קיים דברי הרב סו"ס לא קיים דברי התלמיד ואדעתיה דרחמנא קעביד אבל סו"ס לא הוי לפי רצון המשלח כל עוד שלא כפו אותו לומר רוצה אני. דהרצון תלוי ביצרו ומתבטא ע"י דיבורו וכל שצווק שאינו רוצה ליתן הגט אם כופין אותו במעשה לא הוי גט וה"ה הכא שפעולת השליח אפילו אם לא בטלה השליחות כאילו כפו הבעל ליתן הגט בידו דיד השליח כיד הבעלים ונתן הגט ללא רצון ואינו גט. אבל אם עשה הבעל השליח מרצונו ואח"כ התחרט בעל ולא שמע השליח שינוי רצון הבעל חל מסירת הגט מכיון שעשה השליחות אדעתיה דהמשלח ויד השליח כיד המשלח והוי נתינה מדעת. ואפשר שמועיל כפיה על השליחות במקום שכופין שהשליחות חל מחמת הדעת ודעת תורה לכפות ואחר שאומר הבעל "רוצה אני" יכול השליח ליתן הגט ואע"ג דלא היה דעת ורצון בב"א אלא בזא"ז ליכא חסרון דטלי גט מע"ג קרקע בכה"ג.

ע"י עקירת המינוי או מניעת חלות נתינת הגט להבא שכבר לא התייחס למשלח.

י. סילוק ממילא וחלות ביטול

ויל"ע אם רצון שתלוי בדיבור צריך שמיעת והבנת השליח ואם שמע ולא הבין אם אטימת אזנים כאטימת לבו או כל שהבעל יצא מידי דברים שבלב הוי נגד רצון. דכיון שהרצון אינו אצל השליח א"צ שיתהפך לפיכך גילוי רצון בדיבור מלתא דדוקא גילוי דעת לאו מלתא.

ומדכ' תוס' דמודה ריש לקיש בביטול בפניו וגם המהרש"א כ' דמודה הירושלמי ותוס' דביטול בפניו א"צ עדים א"כ י"ל דביטול בפניו בתורת סילוק ממילא ולא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור. אבל באופן שהבעל שולח שליח בתרא לבטל את השליח קמא כיון דאין הרצון ביד השליח בתרא י"ל דהדין משום אתי דיבור ומבטל דיבור כמבואר במהרש"א והחת"ס (ב: ג) ע"ש. לכן כשביטל ע"י שליח או שלא בפניו דבכה"ג הדבר תלוי אם באופן שבעל המבטל שליחות בפני השליח הוא מטעם אתי דיבור ומבטל דיבור או דהוי ממילא. דרק אם הדין תלוי באתי דיבור ומבטל דיבור יתכן שתלוי בהבנת השליח אבל בתקשורת ישירה ממילא סולק השליחות כ' החזו"א בסימן קמז דכל שיצאו הדברים מדברים שבלב אף אם השליח לא הבין כבר אינו שליח כמ"ש תוס' גיטין לב. (וע' רע"א שם).

השליח הגט אז סילק השליחות וממילא אין השליח יכול למסור הגט ללא דיבור מחדש שמביע רצונו למסור הגט. דדיבור ישיר עוצר הנתינה וממילא נסתלק יד השליח מלהיות יד המשלח. וע' בשיעורי הרב על גיטין שכ' דלרמב"ם ביטול בפניו ממילא מדין סילוק כשמדבר הבעל לשליח. וכיון שהרצון תמיד נשאר אצל הבעל ס"ל הרמב"ם שיש כח ביד הבעלים להגביל או להוסיף הוראות לשליח הולכה כגון שאומר לו תתן.

אבל כשהביטול שלא בפניו כיון שהשליח לא שמע רצון הבעלים אם מסר הגט לא עבר על דברי המשלח ומסר הגירושין מדעת. לכן הדרך יחידה לבטל השליחות הוא בפני שנים שיש להם שם ב"ד דאז הדעת עוברת מהשליח לב"ד דאתי דיבור ומבטל דיבור. וע' בתוס' ובשיעורי ר' נחום דגם ריש לקיש דס"ל דלא אתי דיבור ומבטל דיבור אמר כן רק בקידושי קבלה לא בגירושין שיש גזה"כ של ונתן בידה.

וגם רשב"ג רק אמר מחמת התקנה כשמבטל שלא בפניו אבל בביטול בפניו לא מיירי רשב"ג. וכן מוכח מרמב"ן דכ' דביטול שלא בפניו לא מועיל משום דבר שבערוה ואפ"ה כ' כשמבטל בפניו מועיל. ומהרמב"ם דס"ל דביטול בפניו א"צ עדים כ' באחרונים דביטול בפניו אינו מטעם אתי דיבור ומבטל דיבור אלא דין בחזרה שהוא חלק מגדרי שליחות וממילא אינו שלוחו או

כששלח שליח בתרא דכ' המהרש"א דלתוס' שלח שליח לבטל הוי כשלא בפניו. דדוקא ששליח בתרא בא לבטל שליח קמא בכה"ג דנו אי דיבור בתרא בעי עדות לקיום הדבר אבל דיבור בפניו כ' הרמב"ן גיטין לב: דהוי דיבור אלים. דתוס' קידושין נט. כ' דיבור בפניו מודה ריש לקיש וכ"ש לדידן דקי"ל כרבי יוחנן. ע"כ ונמצא שבדיבור ישיר מהמשלח לשליח ליכא ירושלמי גם בהגיעו לא קתני ואפשר ליכא בבלי והטעם דבהגיעו ממילא כבר אינו שלוחו שהרי מתקשר עמו שלא ימסור הגט והוי חזרה דלכ"ע מועיל כמבואר באחרונים.

והמעין בעיטור ומכתב מאליהו יראה דדוקא שליח בתרא המבטל שליח קמא בעי עדות לקיום הדבר דס"ל שיש כח בשליח בתרא רק לבטל הגט כי אין הרצון נמצא אצל השליח בתרא דרצון הוי מילי וכיון שהגט נמצא אצל השליח קמא הדרך היחידה שהשליח בתרא יכול להתגבר על השליח בתרא הוא באופן שיבטל הגט ולבטל הגט צריך עדות לקיום הדבר. משא"כ בתקשורת ישירה מהבעל מכיון שהרצון נשאר אצל הבעל בכל דיבור מועיל לסלק את כח השליח דממילא אינו ידו וא"צ לדיני ביטול וכל מה שצריך עדים הוא רק להוציא הדבר מדברים שבלב.

לכן באופן ששליח בתרא לא הבין את השליח קמא או לא האמין לו בחתם סופר (כ: נ) הכריע דדוקא ששליח בתרא מבטל שליח קמא בעינן לדין דיבור

הב"ש בסימן קמא כ' שלתוס' (גיטין לג.) אפילו ביטול בפניו בעי עדים. וע' במכתב מאליהו ובדברי יחזקאל סימן לו. והחזו"א בסימן קמז כ' דמדמועיל לתוס' ביטול בזא"ז ע"כ א"צ עדות לקיום הדבר בביטול שליחות דביטול אינו קנין ע"כ כיון שאינו רוצה לגרש אי אפשר לשליח לגרש בעל כרחו וביד השליח לציית למגרש וא"צ עדים. ומה שהסתפק התוס' אם ביטול שליחות בעי עדים דכל שמבטל ללא עדים כיון שאין יכול להוכיח שביטל הוי כדברים שבלב דהאומר דבר ואין מי ששומע הוי כדברים שבלב לפיכך סבור תוס' שכיון שהשליח יכול להכחיש הוי כדברים שבלב ולכן צריך להביא הוכחה שביטל ולפיכך מועיל עדים אפילו בזא"ז.

לפי החזו"א בכל אופן שהבעל יכול להוכיח שביטל הגט כגון שסמך על הקלטה וכיו"ב וכל שכן באופן שהשליח מודה ששכח ששוחח עם הבעל מכיון דלא בעינן עדות לקיום הדבר ורק צריך שלא יהיו דברים שבלב חל הביטול גם לתוס' דבעי ביטול שליחות בפני שנים. וכ"ש לרמב"ם ומרן הש"ע. והבני אהובה בדעת תוס' דס"ל שביטול בפניו א"צ עדים.

יא. שליח בתרא מבטל שליח קמא מדין ביטול

ע' ברא"ש (ריש השולח), ובמהרש"א (לב:), דהירושלמי והעיטור לא מיירי באופן שהבעל דיבר בפני השליח ממש אלא

עוד שהגט ביד השליח שני ואינו מבין או לא המאמין המעשה גירושין עדיין אצל השליח ולא אתי דיבור ומבטל מעשה.

דהפוסקים דנו אם ביטול שליחות מטעם אתי דיבור מבטל דיבור או מטעם סילוק והכריעו (רע"א, חת"ס ב: נ, שיעורי ר' נחום גיטין י. שיעורי ר' שמואל קהלת יעקב כה, שבט הלוי ג: קצז) דבאופן שהבעל מתקשר ישיר לשליח כיון שמשלח מביע את רצונו א"צ לדיני ביטול ורק באופן שהמשלח מבטל שלא בפני השליח או ששולח שליח בתרא לבטל שליח קמא אפשר שהדין מטעם אתי דיבור ומבטל דיבור ואז י"א דלא חל ביטול השליחות אלא בפני עדים. [וע' במאמרו של הרב רביבו שנדפס בסוף ספר תורת גיטין שמסקנתו שבאופן שמבטל בפניו א"א לעשות נגד רצון הבעל].

יב. הימניה ואפשר דתוס' חולק על הרמב"ם וס"ל תוס' דגט סגי בדעת וא"צ רצון הבעל ובכפיה א"צ לומר רוצה אני. בב"ש כ' דתוס' ס"ל דאפילו ביטול שליחות בפני בעי עדים. וע' בקהלת יעקב סימן כה דהכח נמצא אצל השליח כל עוד שלא נתבטלה השליחות. וע' בתוס' בגיטין סד. דצייד דלר' חסדא כל שהאמין ומסר הגט לשליח הולכה אע"ג שמסר הגט לפקדון מ"מ אם מסר השליח הולכה חל הגט משום דהימניה. ולפמ"ש החזו"א בסימן קמז דכל שהבעל אין יכול להוכיח מדהימניה גמר דעתו גם לגרש. ויד הדוחה דע"כ לא אמר תוס' כן אלא בסתם

מבטל דיבור אבל כשהבעל מתקשר ישיר עם השליח אין זה מטעם דיבור מבטל דיבור אלא סילוק ממילא.

בפרט דמ"ש הב"ש בדעת תוס' ע' בני אהובה ומכתב מאליהו ודברי יחזקאל לו ועין יצחק ודברות משה דלא הוי עדות לקיום הדבר ומ"ש רע"א ע' בהערות הגרי"ש דגם אין כוונתו דהוי עדות לקיום הדבר אלא לבירור וכן מסקנת החת"ס ע"ש. וגם התורת גיטין לג: דס"ל דכל עוד שלא ביטל לגמרי השליחות עדיין קיימת השליחות מיירי באופן שביטל שלא בפניו אבל בביטל הבעל בפני השליח מוכח דמודה התו"ג כמ"ש בקהלות יעקב ס' כה. ע"ש. לכן מה שכ' בעיטור ורא"ש ומהרש"א ריש השולח דבירושלמי כ' דבעי עדים גבי שליח בתרא די"ל דדוקא באופן שצריך לדיני ביטול כגון לגבי שליח בתרא המבטל שליח בתרא דבכה"ג כחו לבטל הגט. ומ"ש תוס' דבעינן ביטול בפני שנים משום דהוי דבר שבערוה כ' ברע"א ועין יצחק ואג"מ והגרי"ש אלישיב דאין הכוונה דבעינן עדות לקיום אלא מטעם עדות לבירור. ולקרב השיטות י"ל דלכ"ע באופן שהבעל מתקשר באופן ישיר עם השליח ממילא פקע השליחות אפילו אם השליח אינו מבין דבריו משום שהשליחות פקע ממילא ואם שלח שליח והשליח שני לא האמין או לא הבין לא בטל השליחות. דכיון דאין הרצון נמצא אצל השליח שני כחו לבטל השליחות הוא רק ע"י אתי דיבור ומבטל דיבור וכל

דאמדינן דעתיה דרצונו לגרש מכיון שמסר הגט לפקדון יש במסירה גילוי דעת ורצון שגם עשאו שליח להולכה למסור הגט דכשאומר לו לפקדון הוי יד מוכיח דגם מסכים שימסור הגט ואין זה נגד רצונו. אבל גם תוס' יודה שאם אמר לו בפירוש אל תתן דאין השליח פקדון יכול למסור הגט נגד רצונו וזכיתי לכוין לדעת הרה"ג הרב יחיאל זימטרובסקי שליט"א^(ה). א"נ בזה גופא פליגי ב'

ה. ואפילו אם נאמר שתוס' חולק על הרמב"ם וס"ל דגט א"צ רצון. דדוקא הרמב"ם שמחלק בין ביטול בפניו לביטול שאינו בפניו דבעי שנים. אבל תוס' למד מהירושלמי דצריך עדים כשבעל שולח שליח קמא לבטל שליח בחרא. והעיסור כ' שבעינן ביטול בפני עדים ע"פ הירושלמי. ולכן תוס' מסופק אם ה"ה בביטול בפניו בעי עדים. ותירוצו זה בתוס' סובר כהצד בתוס' שללא ביטול הכח לגמרי אצל השליח ויתכן ששייך גט ללא רצון. ולפי צד זה שייך לחדש המושג של שליחות ע"פ שיקול דעת השליח נגד רצון הבעל דלר' הונא הימניה כשמסר הגט לשליח אפילו לפקדון כיון שמאמין לשליח אמרינן דדעתו לגירושין אפילו אם השליח משקר ואומר שנמסר הגט לגירושין אף שבאמת מסרו רק לפקדון. ולפי"ז י"ל שכל שמסר הבעל הגט לשליח הימניה.

וע"פ מהלך זה טען חכם א' שנהגו בארה"ב ע"פ תוס' שהבעל עושה שליח ללא תנאי ונשבע שלא לבטל השליחות ורק השליח על דעת נפשו אינו מוסר הגט אלא לפי ההוראות של הבעל אבל מדינא יכול למסור אפילו בלי ההוראות אפילו נגד רצון המשלח. ע"כ ולענ"ד נראה שתוס' לא כ' אלא באופן שנתן המשלח לשליח בסתם ללא הוראות אחרות דבכה"ג אפשר לפרש שלא עבר על דעת או רצון המשלח ועל דעת כן מסר. דאמדינן דבסתם כל המשליח ללא דיבור נגדי והמאמין לשליח על דעת למסור הגט עשאו שליח. וכשהשאתי דברי עם הגאון הרב יחיאל זימטרובסקי שליט"א זכיתי לכוין לדבריו ואמר פשוט שהתוס' רק דיבר בסתם כי לכ"ע א"א לשלוח גט נגד הרצון בפירוש מהבעל ולכן הגט בטל. וגם התוס' אינם מוסכמים להלכה למעשה. דמין הש"ע לא הכריע במחלוקת ר' חסדא ור' הונא וגם יש ראשונים שהסוגיא רק בשליח קבלה לא בשליח הולכה.

לכן צ"ל שהמנהג בארה"ב רק היה להשהות הגט עד שהבעל ירצה שיתנו דהיינו דבתחילה נותן לפקדון ואח"כ מצווה שנית ונהגו שלא ליתן הגט עד שהבעל מצווה שנית אבל ללא ציווי נוסף לא שמענו שיחול הגט נגד דעת המשלח. דהיינו שנהגו שהבעל יסמוך על פסק הבורר שהגט ניתן על תנאי אחר שהבורר יפסוק את הפסק ויאמר לבעל שחייב לגרש ואז הבעל יצווה לשליח שנית לגרש ובכה"ג השליחות מתחיל מתי שהבורר מחליט לא מתי שהשליח מחליט.

ומעולם לא שמענו בש"ס שיש כח לשליח לעשות תנאי על השליחות דכח תנאי ניתן לבעלים לא לשלוחו ורק הבעל דבר יכול להתנות ומכיון שהשליח אינו הבעל דבר על המעשה גירושין או על הרצון הגירושין אין שליח עושה תנאי. ובודאי אין שליח יכול לקבוע לפי שיקול דעתו אם למסור הגט או למסור הגט. ולא דמי כלל לנדון הכנה"ג שאומר לו בפירוש ליתן ללא תנאי וגם ליתן בתנאי הכנה"ג מיירי שמעשה נתינה גמורה ורק יש שיקול דעת אם למסור עם או בלי תנאי דמלתא אחרייתא. ובנדון הכנה"ג לא כתוב שיכול ליתן את זה ללא התנאי אלא חייב השליח לעשות רצון הבעלים וגילוי הרצון פתרון להתנות קודם כתיבת הגט בלי לפסול הגט כי רק מגביל את השליח בדיני שליחות ואינו מגביל המעשה גירושין או הלשמה שבגוף הגט.

ותפלה לה' שאם ח"ו מסד"ג בעבר נהג כך כהבנתו בתוס' שיפרוש מזה דאין להתעלם מהרמב"ם והש"ע. וכ"ש באופנים שסופו הוכיח על תחילתו כגון בבעל שרק מוכן לגרשה תמורת חתימת הסכם הבוררות ואמר כן לשליח קודם ואח"כ וגם השליח הסכים שהנתינה תלויה בהוראות המשלח גם תוס' יודה. וכ"ש בשליח שמכתיב למשלח שאם לשיקול דעת שמעגן שלא בצדק ימסור הגט או שהשליח מונע המשלח

הוראות חדשות למסור הגט אם מסר השליח אין במסירה זו נתינה של יד המשלח אלא אדעתיה דנפשיה מסר. דלכ"ע גט צריך שהנתינה תהיה מרצון הבעל לא רק מדעת הבעל. ולכן כל שהודיע הבעל לשליח שאין רצונו שהשליח יתן הגט כל שנותר השליח הגט נגד רצון הבעל הוי נתינה עצמאית אפילו אם לא ביטל השליחות.

ולכן אם עשאו שליח בסתם ואח"כ אמר לו עכשיו אל תתן ואח"כ אמדינן דעתיה דרוצה ליתן מ"מ כיון דלא אמר לשליח הוראות חדשות ליתן לא מועיל אומדנא דמוכח לגבי רצון דסו"ס הוי דברים שבלב וצריך דיבור חדש להפעיל בחזרה השליחות. דכיון דגט צריך רצון אז א"א להפעיל השליחות בחזרה ללא ציווי נוסף. דאומדנא רק יוצר דעת לא רצון. לכן אפילו אם אומדים דעתו ליתן עדיין צריך ציווי מרצונו. ואם אין צריך רצון אז א"א להשהות השליחות אלא צריך לבטלה וכל שנתבטלה השליחות אין האומדנא יכול ליצור שליחות מחדש. לכן בעל שאמר לשליח שיכול לקרוע ואח"כ השליח הזכיר לו שנשבע ואסור לו לעשות כן אע"ג דאמדינן דעתיה דאינו רוצה לעבור על שבועה חמורה כיון דביטל השליחות שוב אין האומדנא יכול להחיות את השליחות. ואפילו אם נאמר

תירוצי תוס' אם גט בעי רצון או סגי דעת ועכ"פ לדינא פלוגתא דר' הונא ור' חסדא ספק.

יג. הפעלת שליחות אחר שערכה בדיבור או באומדן
דהפוסקים דנו אם אחר שנוצר השליחות אם אפשר להגביל או לעכבה לשעה ללא עדים או רק אפשר לבטל השליחות וכל עוד שהשליחות לא בטלה אין בדברי המשלח כלום. או דתמיד מועיל דברי המשלח קודם שמסר השליח הולכה או לבטל השליחות או לעכבו עד שיתן ציווי מחדש. לעיל הבאנו הזכור לאברהם שלרש"י ורמב"ם אפשר להגביל השליח מחמת רצון הבעלים.

גם לתוס' דאפילו בפניו צריך לבא לידי דין של ביטול שליחות מ"מ יתכן שאפשר להשהות השליחות בהוראות ושוב להפעיל השליחות בהוראות שונות ללא מינוי שליחות נוסף (ע' רע"א ריש השולח) אבל ללא ציווי נוסף אפילו אם יש אומדנא דמוכח שדעתו למסור הגט מזה שלא בטלה השליחות מ"מ אין בכח השליח למסור הגט ללא ציווי נוסף כל שיודע רצון המשלח והוי אדעתיה דנפשיה.

דבקובץ הערות (כט: ב) כ' נראה שגם לתוס' כל עוד שלא היה

להתנות ומבהיר לו שבכחו למסור הגט על דעת עצמו ומצד שני מבהיר לבעל שלא ישלח הגט אלא ע"פ הוראותיו. זה בניגוד לבסיס השליחות שמתבטל השליח למשלח דאין שליחות לעכו"ם דאדעתיה דנפשיה קא עבד.

מלתא להוכיח שהגט נגד רצון הבעל ועדיין חל השליחות כי הכח אצל השליח.

דבאחיעזר סימן כ' דלרמב"ם והטור החסרון בפקח וציוה

שנשתטה משום דלטור אינו בר כריתות בשעת הנתינה ולכן הירושלמי דימה פלוגתא דריש לקיש ורבי יוחנן לזורק גט שיחול למחר ואח"כ נעשה שוטה דאם צריך להיות בר כריתות בשעת החלות או סגי בשעת תחילת מעשה הגירושין. וכל עוד שהבעל בר כריתות והשליח בר כריתות אע"ג דניתן הגט נגד רצון המשלח מ"מ המעשה גירושין עדיין מתייחס למשלח דנתינת השליח כנתינת המשלח כל עוד שלא הפך השליח מחשבתו. וזכות ביטול או חזרה מצד הבעלים אינו אלא שיור דאומדנא דאדעתא דהכי עשאו שליח שיכול לשייר לעצמו זכות החזרה אבל כל שלא חל החזרה בפועל כגון שלא ביטל בפניו או בפני שנים ממשיך החלות נגד רצון ודעת המשלח כל עוד שהמשלח בר כריתות בין לטור בין לרמב"ם.

ולכן הלבושי חושן כ' דללא ביטול

שליחות יכול השליח למסור הגט. וביאר בקהלות יעקב (גיטין סימן כה) שהשליח נעשה הבעלים כל עוד שהמשלח לא ביטל השליחות לפיכך אע"ג דהשליח נותן הגט נגד רצון המשלח מ"מ חל הגט דומיא דנדון הש"ס בשליח שאטם אזניו דגילוי דעת לאו מלתא.

שלא ביטל השליחות מ"מ כיון דעתה רצונו לא ליתן הגט אלא שנשבע שאין יכול לבטל השליחות מ"מ השליחות עומדת עד שיתן לו הוראה שרצונו לגרש.

יד. כשלא נוצר התקשרות בין הבעל לשליח וידוע לנו רצון

הבעל אבל אם לא הודיע באופן ישיר לשליח י"א דחל השליחות. לכן באופן שמעיקרא נוצר השליחות מדעת המשלח ואח"כ השליח שינה דעתו ורצונו לבטל השליחות אבל לא ביטל השליחות כהלכה. י"א שכח המעשה גירושין נשאר אצל השליח אפילו נגד רצון המשלח באופן שהמשלח לא אמר בפירוש לשליח. דכיון דרצון תלוי בדיבור המשלח כל שלא אמר המשלח לשליח עדיין חל הדיבור הראשון עד שיבטלו בדיבור. וע' תורת גיטין לג. דלא אתי דיבור ומבטל דיבור רק כשעוקר בדיבור שני כל הדיבור הראשון אבל כשאינו עוקר בדיבור השני רק מקצת דיבור הראשון לא חשיב הדיבור שני לבטל הדבור ראשון ולא נתבטל כלל וכיון שא"א לבטל מקצת וצריך דוקא לבטל כולן עכ"ל

כדמצינו בש"ס ופוסקים שהשליח יכול למסור הגט נגד דעת המשלח

באופן שלא היה דיבור בין המשלח לשליח אלא הבעל ביטל הגט שלא בפני השליח דבכה"ג עשאום כדברים שבלב ולא מלתא. דחז"ל קובעים שאפילו אם רץ אחריו או אמר ברוך הטוב המטיב או ביטל הגט בדיבור שלא כהוגן לא הוי

שרוצה לבטלו וצריך לבטל המינוי הראשון כהלכה וכל שלא התבטל כראוי עדיין נשאר המינוי הראשון. אבל בביטול בפניו ממילא מדין סילוק דנגד רצונו ודוקא ביטול שלא בפניו בעי ביטול. וגם התורת גיטין וקהלת יעקב סימן כה מודים דבביטול מדין סילוק ולא מדין ביטול¹.

טו. שליח ששמע ולא הבין לענ"ד גם שליח שלא הבין הגבלת המשלח אחר שכר נעשה שליח משמע מתד"ה מ"ד (גיטין לב). והחזו"א בסימן קמז דכל שיצא מדברים שבלב דינו כפניו ואפילו לרע"א (לב). שאפילו יצעק השליח שני שהגט בטל ויעידו העדים

ודוקא שלא בפניו אבל כל שגילה רצונו בפניו ממילא נסתלק השליחות ורק ביטול שלא בפניו בעי ביטול כי דבאופן שלא היה תקשורת ישירה מהבעל לשליח דנו הפוסקים דנו בסוגיות של חזרה ואתי דיבור ומבטל דיבור מעיקרא נוצר שליחות למסור הגט וביטול השליח דעתו ואח"כ הבעל רוצה לחזור בו או לבטל השליחות האם רשאי השליח להמשיך כשליח לפי הדעת והרצון הראשון כל עוד שלא התבטלו ההוראות הראשונות לפי ההלכה. דבזה דן הרע"א והחת"ס אם בכה"ג אמרינן שהמינוי מדעת הראשון חזק יותר מהמינוי השני

ו. וע' בתורת גיטין בדף לג ודף לג: שחידש שרבי מודה לרשב"ג דביטול מקצת דיבור אינו מועיל וצריך לבטל את כל הדיבור למי שציווה אותו לכן כשמבטל בפני השליח כיון שאותו דיבור שאמר לו עכשיו מבטל כולו מועיל הביטול אבל כשמצוה שנים אין יכול לבטל בזא"ז דאין חזרו הדיבור וניערור ולכן צריך לבטל את כל הדיבור בפניהם. והתו"ג למד מהרמב"ם דקי"ל ששליחות שבטלה מקצתה כולה בטלה לכ"ע וכל ביטול מועיל רק מחמת השליחות. לכן כ' התו"ג דכל מה שכ' הריב"ש דביטול מדין מודעה וא"צ ב"ד הוא קודם שעשה שליח אבל אם עשה שליח חזרנו לתקנה שצריך לבטל הדיבור לשעבר באופן שציווה דהיינו או בפניו או בפני ב"ד. ובאבנ"מ חלק על התו"ג דרך מוכח שחל המעשה גירושין נגד רצון הבעל הוא אליבא דרשב"ג ולריש לקיש. ואנן קי"ל כרבי יוחנן. והתו"ג מייירי בביטול שלא בפניו ורמז לזה בסו"ד דבמודעה לא חששו שהבעל ילקל ורק תקנו כשלא יודע השליח. אבל בפניו מודה התו"ג דממילא נסתלק השליח מכיון שנעשה בניגוד לרצון המשלח.

ואפילו להתו"ג יל"ע באופן שאין רצון לבטל השליחות אלא להגבילו אם להתו"ג בכה"ג גם הוי ביטול במקצת וכל שאין מבטל את כל השליחות לא בטל כלל. דלכא' רשאי כל משלח לשנות את ההוראות כפי רצונו ואין צריך מינוי מחדש. וכל התקנה היתה רק באופן שאומר לכמה אנשים לעשות פעולה או צריך לכנס את אותם אנשים ואז פליגי רשב"ג ורבי אם בטלה כולה או לא. ובזה ס"ל התו"ג דמודה רבי שכל אלו שנצטוו צריכים לקבל הודעת הביטול בב"א ואין מועיל בזא"ז אבל כשמודיע להם יכול לשנות חלק מההוראות וכ"ש שהמשלח מודיע לשליח לא איבד הזכות להמליך כדמוכח מהש"ס בקידושין דף נט. ובגיטין דף י. ואין השליח יתן ללא דעת ומעשה המשלח. ואפילו לרמב"ם דאם נשתטה המשלח הגט פסול שאני התם דסו"ס השליח עושה על דעת ראשונה של המשלח ושוטה שגילה דעתו י"ל דעדיין שלוחו כמותו ומעשה השליח כמעשה המשלח מידי דהוי ישן דא"צ דעת באותה שעה ואין חילוק מדא' בין סמא בדיה או לא דדוקא מחוסר מעשה פסול מדא'. אבל כשהשליח יודע שזה נגד רצון המשלח אין כאן התאחדות בין השליח והמשלח לכא' הגט בטל לכ"ע כל שהמשלח הגביל את השליח ועבר השליח על דבריו.

שניכר מחשבתו מתוך מעשיו שרץ לבטל
הגט אבל כיון דלא שמעו אותו הוי ביטול
שלא בפני עדים מ"מ נראה דיודה לגבי
ביטול הבעל דממילא דא"צ ידיעה בשעת
מעשה (ע' משנה הלכות ג: קמג) וכל שיכול
להוכיח ולהביא הלשון שאמר לב"ד פקע
השליחות כמ"ש הרשב"א דעדות אינו
תלוי בכוונה אלא בלשון ולכן הב"ד גובה
לשון ששמעו העדים. לפיכך עדים
ששמעו לשון ביטול מהמשלח ולא הבינו

הלשון או פירשו לשונו בלשון שאלה
וכדו' בכה"ג אמרינן דאין הולכים אחר
כוונת העדים אלא כל שמעיד לשון
המשלח והב"ד מכריע שהוי לשון ביטול
חל הביטול אפילו אם העדים לא הבינו
שביטל אותם מלחתום על הגט. דאטם
אזניו שאני מאטם לבו דבאופן דאטם
אזניו עשאוה כדברים שבלב כמ"ש תוס'
משא"כ באופן שאטם לבו דיכול להביא
העדות הדברים שאמר לב"ד.



דין ודברים בענין חופשת לידה

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר ורב דק"ק בית אברהם, ירושלים

קצבה: כגון טלית וחלוק וירק הנמכרים באומד פעמים מוותר למכור בזול ופעמים בצמצום הכל לבעל המעות שאין כאן מתנה אלא מכר. עכ"ל.

ומבואר מדבריו בדבר שיש לו קצבה חולקין מספק, שאין אנו יודעים אם המתנה ניתנה לשליח או לבעה"ב, ובדבר שיש לו קצבה הכל לבעה"ב, כי י"ל דכל מה שהמוכר הוסיף זה חלק מהמכר. ועי' בט"ז שהעיר דלרש"י צ"ב דהא א"א להוציא ממון מספק. ע"ש.

אמנם הרי"ף כ', דטעמו של ר' יוסי בדבר שיש לו קצבה חולקין, שהואיל ובאת לשליח הנאה ע"י בעה"ב חולק עמו. וכן פסק השו"ע (סי' קפג ס"ו). **ולכאור'** יש ללמוד מד' הרי"ף לנ"ד, דהא חזינן דכיון שבאת הנאה לשליח חולק עימו, וגדר הדברים שהשליח לא היה מרויח לולי בעה"ב וכן להיפך, ומשום כך יחלוק בריוח. כ"כ בנ"ד בס' שמרו משפט ח"ו (סי' יט).

אכן לכאור' יש לחלק בן נ"ד, לד' הרי"ף שנפסקו להלכה. דבנדון השליח שהרויח, הלא בעה"ב יכל להרויח ג"כ, ויש לומר דמשו"ה מגיע לו, ואף שעיקר

מעשה בראובן שעבד לפרנסתו, ומטעמים ידועים לא רצה לרשום את תלוש המשכורת על שמו, וביקש מגיסתו שהיתה עקרת בית, לרשום את תלוש המשכורת על שמה, והיא תרויח את דמי הביטוח לאומי, וכך עשו.

אחר כמה שנים ילדה האשה, וכפי המקובל מגיע לה דמי חופשת לידה, שעולה לסך של כשלושה חודשי עבודה. ועתה באו בדו"ד למי מגיע דמי החופשת לידה.

ובהשקפה ראשונה היה נראה שיחלוקו, וראיה לזה מהגמ' בכתובות (צח:), הוסיפו לו אחת יתרה (השולח שלוחו לקנות סחורה והוסיפו לו על המדה), ר' יהודה אומר הכל לשליח. ר' יוסי אומר חולקין, והתניא ר' יוסי אומר הכל לבעל המעות, אמר רמי בר חמא לא קשיא, כאן בדבר שיש לו קצבה (חולקין), כאן בדבר שאין לו קצבה (הכל לבעל המעות).

ופרש"י: שיש לו קצבה, כגון קטנית הנמכר בחנות במדה מלא כלי בפרוטה אם הוסיפו אחת יתירה חולקין דמתנה הוא, יש לומר לשליח ניתנה, ויש לומר לבעל המעות ניתנה. דבר שאין לו

ולפ"ז בנ"ד ודאי שהכל לאשה, אלא שאין דבריו מוסכמים.

והנה נסתפקו האחרונים בדין חתיכת נבלה של ראובן שנפלה לתוך ב' חתיכות כשרות של שמעון, דקי"ל (יו"ד סי' קט) דיבש ביבש מין במינו חד בתרי בטיל. אם חייב שמעון להחזיר לראובן אחת משלש חתיכות הללו, שהרי ממונו המה. או דילמא די שישלם לראובן דמי חתיכת נבלה או טריפה ותו לא, והשבח שהשביח הנבילה ושוה כמו כשירה יהיה לשמעון, הואיל והחתיכות שלו הם שהפכו להיתר, והם השביחו.

והמרחשת ח"ב (חור"מ סי' לה אר"ב) הביא ראייה נפלאה לנדון זה, מד' הגמ' בב"מ (ק:), שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדהו של חבריו, זה אומר ארצי גדלה, וזה אמר זיתי גדלו, יחלוקו. ובגמרא (קא:): לא שנו אלא שנעקרו בגושיהן ולאחר שלש, (שנעקרו עם הקרקע שסביבותיהן, שיכולין לחיות על ידו, ופטורין מן הערלה, כדתנן בערלה (פ"א מ"ג) אילן שנעקר והסלע עמו אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב. רש"י). אבל בתוך שלש הכל של בעל הזיתים, דאמר ליה אי את נטעת בתוך שלש מי הוה אכלת, (גושין של בעל הזיתים הוא דקא שרי להו, מש"ה הכל שלו. רש"י). ומבואר, דכיון שהגושין של בעל הזיתים הם שהתירו את הפירות באכילה בתוך שלש, הכל שייך לבעל הזיתים. וה"ה בנ"ד, שהחתיכות הכשרות הם שהתירו באכילה את חתיכת הנבלה שנפלה לתוכן, שהכל של בעל החתיכות.

הטירחא היתה של השליח, אבל מ"מ גם הבעה"ב אם היה טורח יכל להרויח כמו השליח, אבל בנ"ד שהאשה קיבלה את דמי החופשת לידה, הנה רק היא יכלה להרויח מעות אלו, כיון שרק אשה יכלה להרויח דמי לידה, והאיש שטרח בעבודה מעולם לא יכל להרויח מעות אלו, וא"כ יש לומר שעיקר המעות המה בגלל האשה שעל שמה רשמו את התלוש משכורת.

ועוד יש לחלק, דבנדון הגמ' שהוסיפו לשליח, היה זה הוספה בלתי צפויה, ולכן כ' רש"י די"ל דלשליח ניתנה, וגם להרי"ף שחולקין משום שהואיל ובאת לשליח הנאה ע"י מעות בעה"ב, אבל הרי לא בעה"ב ולא השליח ידעו שצריך להגיע מתנה בלתי צפויה זו, אבל בנ"ד שהדבר ידוע ומפורסם שכל אשה מקבלת דמי חופשת לידה, אפשר שהוא לא מחל, ואפשר להיפך, ואפשר שהסכים לרשום התלוש על דעת זה שהוא יקבל זאת, ואפשר להיפך, ואין הנדון דומה לראיה.

ועי' גם באבני חושן (השמטות ס"ק יא) שכ' בדרך אפשר, די"ל דגם להרי"ף אינם חולקים רק במקום שאם היה בא אחר לקנות אצלו גם היה נותן לו, ע"ש. ולדבריו י"ל דבנ"ד שהאיש לא יכל לקבל לעולם בלא האשה, שבזה יודה הרי"ף שהכל לאשה. וע"ש עוד באבני חושן שסיים וכ', די"ל דגם להרי"ף הטעם שחולקין כיון שיש לנו ספק אם מחמת השליח או מחמת מעות המשלח. ע"ש.

שכנים ה"י). והטוש"ע חו"מ (סי' קסח ס"א). ומעתה אין מקום לראיית המרחשת שחשב להביא ראייה שבחתיכת נבלה שנפלה הכל של בעל החתיכות הכשרות, דהא למעשה מסקינן דיחלוקו. ע"ש.

ולולי ד' מרן היביע אומר, הדבר ברור שצדקו ד' המרחשת, דהמעין בגמ' יראה שמעולם הגמ' לא חזרה בה מהסברא, דכיון שאין בעל השדה יכול ליהנות מהזיתים בשלוש שנים הראשונות שהכל של בעל הזיתים, וכל הטעם דאמרינן בגמ' יחלוקו, משום דבעל השדה יש לו טענת הפסד, שהרי בזמן הזה יכול לזרוע זרעים וקטניות, ורק מטעם זה יחלוקו, שהרי בעל הזיתים הפסידו, ומפורש דבלא"ה הכל של בעל הזיתים, וכד' המרחשת. וד' היבי"א צע"ג. ודו"ק.

ועוד יש לעורר ע"ד היבי"א בתשובה זו, דע"ש שהביא ד' המרחשת שרצה לפשוט ספקם של האחרונים בנדון חתיכת הטריפה שנפלה לכשרות, והעיר מד' הגמ' בכתובות הנ"ל, שבדבר שיש בו קצבה חולקין, ורצה לומר שה"ה בנ"ד, ושוב הוסיף המרחשת וז"ל: וע' בר"ן שם, דלהרי"ף אפי' נתן המוכר לשליח בפירוש כיון שבאה הנאה לידו ע"י הבעה"ב חולק עמו. וא"כ בנ"ד נמי הואיל ושבח חתיכת הנבלה בא ע"י חתיכות הכשרות שעמה, חולקין שניהן בשבח החתיכה. וכהיא דהירוש' תרומות פ"ה ה"ג הנ"ל. עכ"ד המרחשת.

ולכאור' היה מקום ללמוד מזה לנ"ד, דהנה פשוט לגמ', דאף שבעל הקרקע סייע לזיתים ובלעדיו הזיתים לא היו גודלים, (עי' ברשב"א שכ', דאף שיש לזיתים גושין, מ"מ זה מועיל רק שלא ימותו הזיתים, אבל בלי קרקע אין אפשרות לגדל פירות, אף עם גושין), מ"מ כיון שבפועל לא יכל ליהנות מהם כלל וכלל, שהרי אף אם היה נוטע היה צריך להמתין ג' שנות ערלה, משו"ה הכל של בעל הזיתים. ולכאור' י"ל שה"ה בנ"ד, שכיון שהאיש מעולם לא יכל לקבל דמי לידה, ורק בזכות האשה, שכל המעות של האשה.

אמנם עדיין י"ל שאין ראייה זו מוכרחת, דשאני התם שעיקר טענתו של בעל הזיתים, לפי שהעצים שלו הביאו את הפירות ולכן הזיתים מגיעים לו. משא"כ בנ"ד שאין זה כספו של האיש, ודמי החופשת לידה אינם מכספו וממונו ממש, ורק שהוא גרם ע"י מעשיו שיבואו הדמים לידי האשה. וזכר לדבר ממש"כ השו"ע (סי' קפג ס"ז) וז"ל: שלח שלוחו לקבל מעות מהגוי, וטעה הגוי ונתן לו יותר, הכל לשליח. וביארו האחרונים, דטעם הדבר, דאילו גנב או גזל מה טיבו לשל בעה"ב בזה. ואף שיש לחלק קצת בין ד' השו"ע לנ"ד, מ"מ כיון שאין זה פירותיו ממש, י"ל שאין זה של האיש.

וראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ד (חו"מ סי' ד) שתמה ע"ד המרחשת וז"ל: ונוראות נפלאות, שהרי בגמרא שם, פריך לעולא, וכו', ולמעשה מסקינן דבתוך שלש יחלוקו. וכן פסק הרמב"ם (בפ"ד מה'

דבריו אליבא דהרי"ף ומרן שכמותו פסקו נושאי כלי השו"ע, ותימה על מרן היב"א אשר בכל בית יוסף נאמן הוא, שכאן בסוגיא זו לא ידע את יוסף.

ויתר על כן יש להעיר, דאפי' יהיבנא ליה להיב"א כל דיליה, ונימא שד' הרמ"א נכונים דאם אמר הכל לשליח, אין לבעה"ב כלום, מה יתן ומה יוסיף, ועדיין ד' המרחשת נכונים דבג"ד חולקין כיון שבאת הנאה לשליח ע"י בעה"ב, ומה שהביא מהרמ"א אינו רק לאלומי מילתא, וראיתו במקומה עומדת. וד' היב"א צע"ג מאוד.

ונראה להציע מקור נוסף לנדון דידן, דהנה כ' הרמ"א (סי' קפג ס"ז) וז"ל: מי שהיה עושה סחורה עם הגוי, ובא חברו וסייעו, והטעה הגוי במדה או במשקל או במנין, חולקין הריוח בין שעשה עמו בשכר או בחנם. וביאר דבריו בד"מ (ס"י), דכיון דעסקי תרוייהו בסחורה לכן חולקין, אע"ג דהאחד לבד הטעהו. והובא בסמ"ע (ס"ק כד).

ולכאן יש ללמוד מזה, דהיכא דהאחד עסק לבד בסחורה, שהריוח כולו שלו. ועי' במטה שמעון (הגהב"א אות טו, הובא בהגהות לטור מהדורת ש"ד) שכ', והעיקר דכיון דהיה בעל הסחורה עומד עימו ובא זה וסייעו, והטעה את הגוי, מסתמא לא נתכוין אלא לדעת שניהם, לא כן היכא שהמטעה עשה מאיליו ולא היה שם בעל המעות דהכל לשליח. ע"כ. ולפ"ז יתכן דכיון שכל מטרת רישום

והעיר ע"ז היב"א וז"ל, ומ"מ לדינא הרי פסק הרמ"א בחו"מ (סי' קפג ס"ו) שאם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח הכל של השליח. וכ' הסמ"ע שם ס"ק כב שכן הוא בתשו' המיוחסות להרמב"ן (סי' ס). ומשום דהתם ה"ט דחולקין כמ"ש רה"ג בס' המקח דמספק"ל שמא הוסיף המוכר ד"ז לשליח, או שלא הוסיף אלא מפני שלקח החפץ ונמצא שהוא לבעה"ב ולפיכך חולקין. וכיו"ב פירש"י בכתובות שם. ולפ"ז כשנותן בפירוש לשליח הכל לשליח. ואף שבעל העיטור כ' דהתם ה"ט לפי שבאת לשליח הנאה ע"י מעותיו של בעה"ב חולק עמו וכו'. ע"ש. וא"כ אין זה ענין לנ"ד. והרי זה כמבואר. עכ"ד.

ולכאן כל דבריו צע"ג, ובתרת. ראשית מה שכ' שהרמ"א חולק ע"ד הר"ן, הנה אמת נכון הדבר, אבל כבר כ' הש"ך (ס"ק יב), שכל זה לפרש"י, אבל לדעת הרי"ף שכמותו פסק מרן, אפי' אמר הכל לשליח חולקין. וכ"כ הט"ז והנתיבות (חי' ס"ק יג). וכן משמע מביהגר"א (ס"ק כד). וכ"כ בפעמוני זהב (ס"ק ה), והוסיף, שכ"כ בדעת מרן מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב (סי' נא), והעיר שהיה לו לרמ"א להוסיף דבריו בשם י"א, כיון שאין כן דעת השו"ע. והלא כל גדולי האחרונים הבינו שהשו"ע ס"ל כהרי"ף, עי' באחרונים הנ"ל, וכ"כ בהדיא הגר"י טייב בערך השלחן (ס"ק ה), ובס' משכנות הרועים (מע' ש אות קיד). וא"כ מהו שהעיר היב"א מרש"י, וכ' שהלכה כהרמ"א, והלא המרחשת כ'

התלושים היה להרויח, ורצה להרויח לעצמו, שכל הרויח של האיש.

וע"ע בפעמוני זהב (ס"ק ז') דאחר שכ' שבבית יהודה כ' כד' הרמ"א, הוסיף להביא ד' כמה פוסקים שחולקים ע"ד הרמ"א, ומהם מהר"ח אלגאזי בס' בני חיי (סי' קעח הגה"ט אות א') שסובר שהכל לשליח לבדו ושכ"כ כמה מגדולי הפוסקים. ע"ש. וגם בבאר היטב (סי' קכח ס"ק יז) כ' וז"ל: מבריה נכסי חבריו מהמכס של אנסים, אם אין לו שום שייכות בנכסים אלא מעצמו הבריה הנכסים, אין בעל הסחורה מחויב לתת לו מה שהיה נותן למכס, אבל אם הוא שליח מבעל הסחורה למכרה, יש להסתפק אם

הרויח לשליש, וכלל דמלתא המע"ה, מהר"א ששון סי' ר"א. אבל בתשובת דברי ריבות סימן קי"א, ומהרש"ך ח"ב סי' ג' וצ"א, כתבו דזכה השליח בדמי המכס. עכ"ל הבאה"ט. ולכאור' כל דבריהם שייכים גם בנ"ד.

וי"ש לדון בנ"ד מי נקרא המבריה את המכס, האיש או האשה. דמחד י"ל, דהוא עבד והוא הרויח את התלוש, וכל הדמי חופשת לידה המה רק מכח התלוש. אכן מאידך י"ל, דהאשה נקראת שהבריה את המכס, כיון שלפי המקובל, בשביל לתבוע דמי החופשת לידה רק האשה יכולה לתבוע, ובלא תביעתה א"א לה לקבל את המעות.





בית תלמוד



בענין פתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי וצורת הפתח בקרן זוית

הרב יצחק אשכנזי

בית מדרש גבוה, ליקווד

זוית אלא באמצע, ע"כ. וכתב שם הרה"מ ז"ל דדעת הרמב"ם כהר"ף, יעו"ש. וא"כ להר"ף והרמב"ם ז"ל כל שנפרץ בקרן זוית אפ' בצד אחד, שאין הפרצה אוכלת בשני הכותלים, נמי הוי שיעורה בד'.

וכתב הרשב"א ז"ל, ועוד נראה לי להביא ראייה לפירוש הראשון דפתחא בקרן זוית כשאוכל הפתח משתי הקרנות, מדתנן בפרק כל גגות (דף צד). חצר שנפרצה משתי רוחותיה וכו', ואמרין עלה בגמרא במאי עסקינן אילימא בעשר אפילו משתי רוחות אי ביתר מעשר אפילו מרוח אחת נמי, ואוקימנא לעולם בעשר וכגון שנפרץ בקרן זוית דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, כלומר ושני רוחותיה דקתני היינו שנפרץ בקרן זוית שאוכלת הפירצה משני רוחותיה, וזה מבואר כפירוש הראשון, עכ"ד, ע"ש. וכ"כ בעבודת הקודש (שער א' פ"ג אות ד', וש"ב פ"א אות י"ג), ע"ש. וכ"כ הר"ן ז"ל (סוכה דף ז.). וצ"ע להרמב"ם ז"ל מה יענה לראיית הרשב"א.

וראיתי בשפת אמת (דף צד:) שכתב ליישב לדעת הרמב"ם ז"ל,

א. בעירובין (דף ו.), אמר רב חנין בר רבא אמר רב מבוי שנפרץ מצידו בעשר מראשו בד', מאי שנא מצידו בעשר דאמר פתחא הוא מראשו נמי נימא פתחא הוא, א"ר הונא בריה דרב יהושע כגון שנפרץ בקרן זוית דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי וכו'. ומבואר דפרצה בקרן זוית אין שיעורה עשר אמות אלא ד'. וכתב בחידושי הרשב"א ז"ל, דמיירי כגון שהפרצה אוכלת שני ראשי הכותלים קרן כותל מזרחי וקרן כותל דרומי, אבל אם נפרץ רק מצד כותל אחד לא מיקרי שנפרץ בקרן זוית, ע"ש. אבל הר"ף ז"ל כתב לקמן (דף יא:) וז"ל, אמר רב חסדא צורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה כלום, פירש רבינו האי גאון ז"ל כגון שעשאה מצידו של כותל דהויא ליה פיתחא בקרן זוית ופיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, ע"כ. ומשמע דמיירי הכא כגון שנפרץ בסוף זוית הכותל, ולא דוקא שאוכלת הפרצה בשני הכותלים. וכן מבואר ברמב"ם ז"ל (הל' שבת פט"ז ה"כ) וז"ל, וצורת הפתח שעשה אותה מן הצד אינה כלום שאין דרך הפתחים להיות בקרן

ג. **והנראה** לע"ד, דהנה מש"כ הרמב"ם ז"ל דקרבן זוית פירושו אף אם אינה אוכלת אלא מרוח אחת, לא כתב כן אלא בדין צורת הפתח, שכן פירש מה שאמרו בגמרא צה"פ שעשאה מן הצד לא עשה כלום כפירוש הרי"ף ז"ל בשם רבינו האי, דהיינו שעשה את הצה"פ מן הצד בצד אחד מן הקרבן זוית, וכמ"ש (בפס"ז ה"כ), כנז"ל. אבל בדין פרצה בלא צה"פ, לעולם י"ל דגם הרמב"ם אזיל ומודה שאינה פרצה אא"כ היא אוכלת משני הכותלים, ואמינא להא ממה שפסק ז"ל (פי"ז הל"ה), וז"ל, בית או חצר שנפרץ קרבן זוית שלה בעשר אמות הרי זה אסור לטלטל בכולו, אע"פ שכל פרצה שהיא עד עשר אמות כפתח אין עושין פתח בקרבן זוית, ואם היתה שם קורה מלמעלה על אורך הפרצה רואין אותה שירדה וסתמה ומותר לטלטל בכולו, והוא שלא תהיה באלכסון, ע"כ. ומלשונו שכתב 'שנפרץ קרבן זוית שלה', משמע שכל הקרבן זוית נפרץ, והיינו הקרבן עצמו שהוא שני הכותלים, ואם היתה כוונתו שנפרץ רק מצד אחד בקרבן זוית הול"ל שנפרץ 'בקרבן' זוית, אלא ע"כ כוונתו כדאמרן. ולא זכיתי להבין דברי מרן הכס"מ ז"ל שדייק להיפך, דמדכתב 'קרבן זוית שלה' משמע מרוח אחת בקרבן זוית, שאילו ר"ל שנפרץ משני הכותלים הול"ל 'בקרבן' זוית, ולכאורה איפכא מסתברא, וצ"ע.

ומש"כ הרמב"ם, ואם היתה שם קורה מלמעלה על אורך הפרצה, שהוכיח מזה הכס"מ דהרמב"ם מיירי

דצ"ל שהתנא נקיט מב' רוחות דכה"ג שכיח להיות בקרבן זוית ואה"נ דמרוח א' נמי דינא הכי, עכ"ד. והוא דוחק.

ב. ועיין עוד בחי' הר"ן ז"ל שכתב דע"כ מיירי כגון שהפרצה אוכלת משני הכותלים, דאי לא תימא הכי כי אקשי ליה רב הונא ממבוי עקום לישני לי' דשאני התם שנפרצה בקרבן זוית. וקושיא זו תיקשי להרמב"ם ז"ל, ואע"פ שהר"ן ז"ל דחה ראייה זו די"ל דכי אמר רב דמבוי עקום תורתו כמפולש אפ' בשאין העקמומית בראשו הוא אלא באמצעיתו, מ"מ מדברי הרמב"ם ז"ל (פי"ז ה"ג) לא משמע דהכי במאי עסקינן, שלא כתב שם אלא מבוי עקום בסתמא, ומשמע מבוי אחד שנתעקם ופתחו אחד לצד זה ופתחו שני לצד זה, ואי כמ"ש הר"ן הו"ל לפרושי.

ועוד כתב בחי' הריטב"א ז"ל (דף י:) אהא דאמר רב יהודה התם מבוי שהוא רחב ט"ו אמה מרחיק שתי אמות ועושה פס שלש אמות, והקשה הריטב"א ז"ל, וא"ת והא דשמעתין נמי בקרבן זוית היה, הא ליתא דלא קריא קרבן זוית מפני שהיא כפאה אלא כשהיה בשתי קצוות המבוי שאוכלת משתי קרנות וכדפירש"י ז"ל (לקמן צד:), עכ"ל. ומזה תימה על הרי"ף והרמב"ם ז"ל היאך יפרשו אותה סוגיא דהתם, שהיה פתוח ב' אמות בצדו של ראש המבוי לצד הקרבן זוית, דאמאי לא חשיב ליה התם לפירושם כפרצה בקרבן זוית, וצ"ע.

יסוד דינה תלוי בדין פתח, עכ"ל. אלמא דלא הויא צה"פ אא"כ עשאה כדרך שעושים פתחים, דצריך לעשותו פתח כצורתו כמו שהוא הדרך לעשות.

אבל בדין פרצה בלא צה"פ, יסוד דינה הוא שהפרצה אוסרת את החצר, ולזה סגי בשם פתח כל דהוא להפקיע מינה שם פרצה האוסרת ולהחיל עליו תורת פתח. והיינו שא"צ להיות ככל הדרכים שבהם עושים את הפתחים, דלאו דין 'פתח' ממש עליה, רק לענין דלא הויא פרצה האוסרת, וחשבינן ליה פתח לענין, שאינו פוסל את המחיצות ועדיין חשיבא כגדור, אבל א"צ לחלות דין 'פתח' במקום זה. ועי' בחי' רבינו חיים הלוי שם. ועל כן סובר הרמב"ם ז"ל דיש בהם דין חלוקה, דלדין צה"פ שצריך לחלות שם 'פתח', בזה צריך לכל דרכי פתחים דעלמא, ולכן אף בנפרץ מצד אחד בקרן זוית נמי מיפסלא שאין זה הדרך. אבל לדין פתח שלא יחשב פרצה, בזה לא נפקא מתורת פתח להחשב פרצה אא"כ הפרצה אוכלת את שני הכותלים, וכמו שהוכיחו הראשונים ז"ל, דבכה"ג לא חשיבא פתח כלל בשום אופן, וע"כ פירצה היא. אבל באוכלת רק מצד אחד, שפיר מצינן לדנו כפתח שלא תחשב פרצה האוסרת, וכנ"ל.

ואולי יש לדייק הכי מלשון הרמב"ם גופיה, שכתב בדין צה"פ בקרן זוית שנפרץ רק מצד אחד, וז"ל (פט"ז ה"כ), וצה"פ שעשה אותה מן הצד אינה כלום שאין דרך הפתחים להיות בקרן

בקרן זוית מצד אחד ולא משני הכתלים, עי' במרכבת המשנה מה שביאר בכוונת הרמב"ם עפ"י דבריו בפיה"מ, באופן שאין משם ראייה היפך דברינו.

ואם כנים אנחנו, נמצא דאף הרמב"ם ז"ל סובר דפרצה בקרן זוית היינו נמי שאוכלת משני הכתלים, אך זה רק לענין סתם פרצה פחותה מעשר, דכל שהיא בקרן זוית שיעור פרצתו בד' טפחים ולא בעשר אמות, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, וא"א לדון פרצה זו כפתח, והיינו דוקא בפרצה שאוכלת שני הכתלים. אבל לענין צורת הפתח, דעת הרמב"ם הוא דכל שהפרצה היא בקרן זוית, ואפ' אינה אוכלת שני הכותלים נמי אלא מצד אחד, לאו צה"פ היא, שאין דרך לעשות פתחים בקרן זוית אלא באמצע.

ד. וביאור בחילוק הזה נראה, דסובר הרמב"ם ז"ל דכדי לעשות צורת הפתח צריך לעשותה באופן שהוא הדרך לעשות פתחים, וכיון שאין דרך הפתחים להיות בקרן זוית, לאו שם צה"פ עליה. ועי' בחי' רבינו חיים הלוי (פט"ז הט"ז) שכתב וז"ל, והרי גם צה"פ יסוד דינה הוא מדין פתח וכמו שפסק הרמב"ם בפט"ז מהל' שבת דצה"פ שעשאה מן הצד לא עשה כלום משום דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, והרי זה דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי אינו מבטל את עצם צורת הפתח, ורק דבמקום דדינו תלוי בדין פתח הוא דהוי דינא דהואיל ופתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי ע"כ לא חלה בו שם פתח, ובע"כ דגם צה"פ

רחב ד', אם יש פרצה פחותה מד' טפחים דלאו תורת 'פתח' עליה אלא תורת פרצה, מי נימא דמיתסרא, והא ודאי ליתא, שלא אמרו דהויא פירצה אלא ביתר מעשר, הא כל שהיא פחותה מעשר אמות פתח הויא ואפ' פחותה מד' טפחים. והשתא הלא מבואר לך החילוק שאמרתי, כי רק לצה"פ צריך לרוחב ד' טפחים, דכדי לעשות חלות שם 'פתח' צריך ככל דרכי הפתחים, אבל לאפוקי מתורת פרצה האוסרת ולאשווי פתחא, לזה סגי בשם פתח כל דהוא, וכנ"ל.

ו. ועוד נראה לי ראייה בס"ד, דהנה כתב הפרמ"ג (סימן שסג משבצ"ז סק"א) דבמים לא עבדי פתחא, ולכן צה"פ לא מהני ע"ג מים כל שהוא רחב יותר מג' טפחים, ע"ש. וקשה, דהא לקמן (דף יב.) קתני בברייתא דלשון ים הנכנס לחצר דאפ' ע"ג מים שיעור פרצתו בעשר אמות הוא, והיינו דעד עשר חשיבא כפתח ולא פרצה. וקשה, דהא פתחא במיא לא עבדי אינשי כמ"ש הפרמ"ג, דמה"ט לא מהני שם צה"פ. וע"כ צ"ל כמו שכתבנו, דלענין צה"פ דוקא לא מהני, דכדי לעשות צה"פ צריך לעשותה כמו שהוא 'הדרך' לעשות פתחים, דלחלות שם 'פתח' צריך לעשותה ככל עניני פתחא דעבדי אינשי, וכיון דפתחא במיא לא עבדי אנשי א"א לעשות שם צה"פ. אבל לענין סתם פתח בלי צה"פ, שא"צ לחלות שם 'פתח' רק שלא יהיה כפרצה, מהני ע"ג מים, דמ"מ לאו שיעור פרצה הוא אלא שיעור פתח. והא דהויא פרצה בקרן

זוית אלא באמצע, ע"כ. ובדין פרצה בקרן זוית בלי צה"פ כתב (פי"ז הל"ה) וז"ל, אע"פ שכל פרצה שהיא עד עשר אמות כפתח 'אין עושין' פתח בקרן זוית, ע"כ. הרי דלגבי דין צה"פ בקרן זוית כתב שאין 'דרך' להיות פתחים בקרן זוית, אבל בדין פרצה בקרן זוית בלי צה"פ כתב 'שאין עושין' וכו'. ומשמע כדאמרן, דלדין צה"פ כל שלא נעשית 'כדרך' שעושים פתחים לאו כלום הוא, אע"פ דקצת אנשי כן עבדי, מאחר שאין זה 'הדרך' לאו כלום הוא, אבל בדין פרצה בלי צה"פ אפ' אם הוא במקום שאין 'דרך' הפתחים להיות שם, מ"מ אם מצינו כן לפעמים שפיר דמי, רק דהיכא 'שאין עושין' כלל מיפסלא, וכמשנ"ת. וטעמא דמילתא הוא כדאמרן, דכדי להחיל שם צה"פ צריך להיות ככל דרכי הפתחים, משא"כ לענין פתח שלא תחשב פרצה סגי בשם פתח כל דהוא.

ה. ויש להביא סמך לסברא זו, דהנה שיטת רש"י ז"ל (דף יא:) היא דלצה"פ בעינן שתהא רחב ד' טפחים שהרי אין פתח פחות מד', כמ"ש רש"י (בדף ה' ד"ה ארכו). וכ"כ הרשב"א ז"ל בעה"ק (ש"ב פ"ב אות ב'), יעו"ש. והרה"מ ז"ל (פט"ז ה"כ) דייק מהרמב"ם שחולק ע"ז, ע"ש. וכ"כ הב"ח (יו"ד סי' רפ"ז). ובישועות מלכו (הל' מזוזה פ"ו, דף ד.) חולק ע"ז, וכן בשו"ת בנין ציון (סי' כו). ועי' חזו"א (סי' עא סק"ד), וחי' הגר"מ הלוי (דף כה מה"ס). ולכאור' לפי שיטת רש"י והרשב"א, דכל צה"פ צריך להיות

הפוסקים להזכירו, ע"ש. אלמא דאיהו סבר כוונתייהו דהתוס', ודלא כדעת הרמב"ם הנז"ל דל"מ צה"פ בקרן זוית. ואעפ"כ בסימן שס"ג רצה לומר דלא מהני צה"פ ע"ג מים, וא"כ חזינן דאף לסברת התוס' נמי לא מהני צה"פ ע"ג מים. וקשה, דמאי שנא מקרן זוית, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי וכשעשה צה"פ מהני, ואמאי לא נימא הכי במים נמי, דאע"פ דפתחא במיא לא עבדי אינשי מ"מ כשעשה צה"פ שפיר דמי. ועי' בשו"ת נפש חיה (סי' לג) שעמד בזה.

ואפשר לחלק ולומר דצה"פ במים מיגרע גרע, דאף לאחר שעשה צה"פ אין משתמשין בו אינשי כפתח, שהרי אין בו עוברים ושבים, וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח (שבת דף קמו), אבל בקרן זוית אע"פ דבדרך כלל לא עבדי אינשי פתחא התם, אבל מאחר שעשאה הרי משתמשין בו בני אדם ועיילי ונפקי בו, ולכן ס"ל להתוס' דכיון שעשאה פתח בידים שפיר הוא פתח, אבל במים דליכא למימר הכי, דאף לאחר שעשאה אין משתמשין בו כפתח, לא הוי פתח. ואחרי זמן מצאתי סברא זו שכתבה מהר"ש קלוגר ז"ל בשו"ת האלף לך שלמה (סימן קפו, בהג"ה) שכתב, וז"ל, וגם מ"ש ראי' מעירובין דף יב. (דמהני צה"פ ע"ג מים) גבי לשון ים הנכנס לחצר באם פרצתו בעשר א"צ כלום, ופירש"י דהוי כפתח, וכן הביא בשם הלבוש שם, ומוכח דפתחא במיא עבדי אינשי, עכ"ד. הנה

זוית משום דפתחא בקרן זוית לא עבדי, אע"פ דבמים נמי לא עבדי פתחא, יש לחלק, דלגבי עצם מחיצות החצר או המבוי הוי במקום דבעצם הוו עבדי פתחא אילולא שהיה שם מים, וממילא אכתי מצינן למידייניה כפתחא, דלא הויא פרצה האוסרת את המחיצות ומבטלת את הגידור, אבל בקרן זוית הרי כלפי עצם מחיצות החצר או המבוי עצמו אינו במקום דעבדי אינשי פתחא, וא"א לדונו כלל כפתחא לאפקועי מיניה תורת פרצה, כי כלפי עצם המחיצות הרי הוא במקום דל"ש עליה שם פתח. הא מיהא מתבאר לן החילוק שכתבנו לעיל.

ועיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פז) שהעלה דשפיר יכול לעשות צה"פ אף ע"ג מים, והביא ראיה (מדף יב.) דמצינו אף ע"ג מים דשיעור פרצתו הוי בעשר אמות, וע"כ דלא אמרי' פתחא ע"ג מיא לא עבדי אינשי כמו בקרן זוית, דאין לנו אלא מה שמצינו להדיא, ע"ש. ולפי מה שכתבנו יש להשיב על ראייתו, דשאני צה"פ מסתם פתח, וסתם פתח מהני ע"ג מים דפירצה מיהא לא הוי, אבל צה"פ שצריך לחלות שם 'פתח' צריך למיהוי כדרך הפתחים בכל הענינים, ולא מהני ע"ג מיא.

ז. והנה נראה דאף לפי שיטת התוס' (דף ו. ד"ה דפתחא), דס"ל דבקרן זוית אי עביד צה"פ שפיר דמי, מ"מ כשעשאה ע"ג מים לאו כלום הוא, שהרי הפרמ"ג (סימן שסא א"א סק"ב) הביא דברי התוס' הנז"ל, וכתב דמרוב פשיטתו לא הוצרכו

צה"פ שעשאה מן הצד לא עשה כלום, והיינו שהיה בקרן זוית ואפ' מצד אחד, וכמשנ"ת.

ומצאתי בעזה"י כדברים האלה בקצירת האומ'ר בשו"ת בית שלמה

(או"ח סי' נו), שכתב לבאר כן בדעת הרי"ף והרמב"ם. עיין שם שהביא דברי החת"ס שהוכיח דצה"פ מהני ע"ג מים מהא דפרצתו בעשר אף ע"ג מים, וכתב עליו וז"ל, אמנם לדעתי לאו ראייה היא, דהא דברי רה"ג הובא ברי"ף ורא"ש דצה"פ שעשאה מן הצד היינו שעשאה מצדו של כותל דהוה ליה פתחא בקרן זוית ע"ש, וע"כ דלא מיירי בקרן זוית ממש, דמן הצד לא משמע הכי אלא הוה ליה למימר בקרן זוית כדאמר הש"ס (בדף ו', ובדף צד), אלא ע"כ דמיירי שעשה הצה"פ בהתחלת הכותל בזוית, וכ"כ הריטב"א שם, אף שפירצה פחות מ' לא איכפת לן בכה"ג כדאיתא בש"ס (י:): מרחיק ב' אמות. וכן לרב יוסף אליבא דרב בש"ס (דף יא.)

דחצר שרובה פתחים וחלונות אינה נתרת בצה"פ, וכתבו שם התוס' דטעמא דפתחא בד' רוחות לא עבדי אינשי, אף דעומד מרובה על הפרוץ מהני בכל ד' רוחות כדאיתא בבביתא דמייתי התם, ומבואר דלא דמי היתר דצה"פ להיתר דעומד מרובה על הפרוץ, דאף במקום דאינו מועיל צה"פ בפרצה יותר מעשר או בפרוץ מרובה על העומד משום דלא עבדי פתחא בכה"ג, אעפ"כ מועיל עומד מרובה על הפרוץ בגוונא זו, ולא אמרי' דכיון דלא עבדי פתחא בכה"ג הוי פרצה

אני אומר ולטעמין הנה זה ודאי א"א להכחיש החוש דיותר הדרך לעשות פתח בקרן זוית כיון דעכ"פ אפשר לילך דרך שם מלעשות פתח במים דא"א לילך דרך שם, וא"כ למה נחשב שם כפתח הרי בלי זוית ומשקוף לא נחשב פתח בודאי באם אין דרך לעשות פתח שם. אך הענין כך הוא דלא דמי כלל להדדי, דהיכי דהוי תחילה מחיצה מעליא ונפרץ אז יהיה במקום שיהיה כיון דאין בו רק עשר שיעור פתח אין זה פרצה לבטל תורת מחיצה ולאסור המקום כיון דהוי סתום תחילה רק לומר דהפרצה מבטלו כל דהוי עשרה ועשרה כפתח אין זה פרצה, אבל היכי דלא הוי תחילה מחיצה כלל והיה אסור לגמרי להתירו ע"י פתח זה, בזה בעינן שיהיה תואר פתח ממש במקום דעבדי אינשי פתח, ולא במקום שאין דרך לעשות פתח, אין זה מתירן מאיסורו וז"ב ואמת לפענ"ד, עכ"ל. והוא קרוב מאד להסברא שכתבתי בס"ד, ודו"ק.

ח. והעולה מכל האמור, דדעת הרמב"ם הוא לחלק בין צה"פ לסתם פתח, דבסתם פתחים שאין צריך לחלות דין 'פתח' רק לאפוקי מינה תורת פרצה, כל שלא נפרצה כל הקרן זוית שלה דהיינו משני הכותלים, עדיין חשיבא כפתח, ולא קשה כל הני קושייתא דאקשי עליה הרשב"א ז"ל ודעמי'. אבל לדין צה"פ, אפ' נפרצה רק מצד אחד כיון שהוא בקרן זוית שאין דרך הפתחים להיות שם אין שם צה"פ עליה. ופירשו הרי"ף והרמב"ם ז"ל שזוהי כוונת אומרם

דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי היינו רק למיהוי פתח מאיליו, דבלא שום תיקון ועשיית פתח לא חשיב פתחא, אבל היכא דעביד ליה לפתח שפיר חשיב פתח דהא איהו שווייה לפתח בידים. ועי' בחי' הריטב"א ז"ל שכתב בשם הראב"ד ז"ל דכשעשה פתח בפצימין אף בקרן זוית מהני דהא ודאי עבדי ליה אנשי, ע"ש. הא לך כצד הראשון שכתבנו, דכן הוא הדרך לעשות צה"פ אף בקרן זוית. ואם נימא הכי נמי בדעת התוס', אפשר לומר ולחלק, דבקרן זוית אין הדרך לעשות סתם צה"פ בב' לחיים וקנה ע"ג, אבל במזוזות ומשקוף כן הדרך, ועבדי ליה אינשי בכה"ג במזוזות ומשקוף אבל לא בצה"פ דעלמא. וכן ראיתי במאירי (לקמן דף י"א) דבקרן זוית לא מהני אלא פתח בבנין גמור אבל לא בקנים, יעו"ש. וכ"כ בספר האגודה (אות יג). וכן פירש בדברי התוס' בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו' תליתאה או"ח סי' לא), ע"ש. אבל האמת הוא שלא ראיתי בפוסקים שחילקו כך. וכן מבואר בגאון יעקב, דלהתוס' אף צה"פ בקנים נמי מהני, ע"ש.

אולם יעויין בלשון תוס' רבינו פרץ וז"ל, וי"ל דלא דמי דלעיל מיירי שעושה

כתקנו בצה"פ וחשיב היא כפתח גמור, אבל הכא מיירי בפרצה וה"ק פיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, פי' אין רגילות לעשות בקרן זוית ומאחר שאין רגילות לעשות כך, א"כ לא יחשבוהו הפירצה כפתח, כ"נ, עכ"ל. ומשמע כהצד השני, דהא דמהני צה"פ היינו משום

ולא פתח, ומשום דפרצה בעשר או פחות בעומד מרובה על הפרוץ ודאי פתחא הוא, אף דפסיקא לש"ס דבקרן זוית אף בכה"ג לא מהני משום דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, דוקא בזה אמרו ולא בענין אחר, א"כ אין ראייה נמי לנדון דידן דהפרמ"ג, עכ"ל הבית שלמה. והוא הדבר אשר דיברתי בעזה"י, ודו"ק.

ט. הנה כתבו התוס' (ד"ה בפתחא) וז"ל, מיהו אם עשאה כעין פתח במזוזות ומשקוף הוי שפיר פתח כדאמר לעיל (ה). דפתח ליה בקרן זוית, ע"כ. וכעין זה כתב הרשב"א ז"ל בשם הראב"ד וז"ל, ועוד כתב הראב"ד ז"ל דלא אמרו דפתחא בקרן זוית לא הויא פתח אלא בשאין לו צה"פ כגון פרצה זו שאע"פ שאין לה אלא עשר דבעלמא נידון משום פתח הכא דבקרן זוית כיון שאין דרכו של בני אדם לעשות פתח בקרן זוית לא נידון זה כפתח, אלא בשעשה לו צה"פ ודאי פתח הוי והיינו דר' יוסף דאמר לעיל (ה). הב"ע דפתח ליה בקרן זוית, וזה נכון, ע"כ. אבל לכאור' צ"ב בלשון התוס' שכתבו מזוזות ומשקוף ובכולא מסכתין קרי לה צה"פ, והאי לישנא ד'מזוזות ומשקוף' דנקטי התוס' צ"ב.

ואפשר היה לומר, דהנה יש לחקור בהא דמהני צה"פ בקרן זוית להני ראשונים, אי הוי משום דמה שאמרו דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי היינו רק פתחא סתמא אבל בצה"פ כן עבדי, וכך הוא הדרך אף בקרן זוית בצה"פ, או"ד דטעמא דמילתא הוא משום דהא

ע"ש. ולכא' קשה טובא, איך אפשר לומר שדבר זה היה כל כך פשוט לכל הפוסקים עד שלא הוצרכו כלל להזכירו, והא הרי"ף, ורב האי גאון, והרמב"ם ז"ל, כולם סברי להיפך. ולא עוד אלא גם הריטב"א בחידושו אחר שהביא שיטת הראב"ד הנ"ל, כתב, והנכון דשאני הכא שהוא בקרן זוית של כניסת המבוי דהא ודאי לא עבדי אינשי כנ"ל, ע"כ. הרי דקרן זוית בכניסת המבוי לא מהני אפ' בצה"פ, וחולק על הראב"ד ז"ל. וגם לפמ"ש"כ לעיל בשם המאירי והספר האגודה, נמצא דל"מ צה"פ בקנים בעלמא, אלא צריך מזוזות ומשקוף ובנין גמור, ודלא כהראב"ד. ואם את נפשכם לפסוק כהרשב"א והראב"ד מוטב, אבל אין הדבר פשוט כולי האי עד שלא הוצרכו הפוסקים להזכירו מחמת רוב פשיטותו. ומצאתי גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' עא) שהניח דברי הפרמ"ג בתימה, ע"ש. ובאור גדול (סי' נה אות טו) כתב דכיון שבלא"ה מוכרחים לתרץ דברי הרי"ף והרמב"ם ז"ל מאותה סוגיא (דף ה.), א"כ אין לדבר הכרע היכן הדין נוטה ולפיכך השמיטוהו הפוסקים, ע"ש.

ולכא' איכא למידק מדברי הרא"ש ז"ל
 דאיהו נמי קאי בשיטת הרמב"ם
 בהא דלא מהני צה"פ בקרן זוית, דלקמן
 (דף יא. סימן יד) כתב הרא"ש ז"ל, אמר ר'
 חסדא צה"פ שעשאה מן הצד לא עשה
 ולא כלום, פי' ר' האי גאון ז"ל כגון
 שעשאה מן צדו של כותל דהוה ליה
 פתחא בקרן זוית ופתחא בקרן זוית לא

דעביד ליה לפתח גמור בידים, ולא אמרי'
 דפתחא כי האי לא עבדי אינשי אלא כגון
 שהוא פרצה, ולא יחשבוהו הפרצה
 כפתח, וכנ"ל. וכ"מ בגאון יעקב, ע"ש.
 ולפי"ז פשיטא דאין לחלק בין צה"פ
 בקנים לבין מזוזות ומשקוף, דהא ודאי
 לא הוי המזוזות ומשקוף פתח מעליא
 טפי בעצם. ועוד נראה דאם נימא הכי
 שפיר אפשר למיעבד צה"פ ע"ג מיא,
 וכמ"ש החת"ס ולא מטעמי, אלא דאפ'
 אם נימא דפתחא ע"ג מיא לא עבדי
 אינשי מ"מ זהו רק בפרצה, אבל בצה"פ
 שפיר מהניא אף אי לא עבדי דהא עשאו
 פתח בידים. וכן נראה מדברי השו"ת נפש
 חיה (סי' לג, דף מג:), ע"ש מה שתמה על
 החת"ס, ודו"ק.

י. הנה ראיית התוס' (מדף ה.) תיקשי על
 הרמב"ם ז"ל, דחזינן מהתם
 דשפיר מהני צה"פ בקרן זוית. ונראה
 ליישב בפשיטות, דס"ל להרמב"ם ז"ל
 כמו שפירש שם רבינו חננאל דבהא גופא
 פליגי אביי ור' יוסף, דהא דמשני ר' יוסף
 כגון דפתח ליה בקרן זוית אביי פליג
 עליה ואמר דפתחים בקרן זוית לא עבדי
 אינשי, ומאחר דהלכתא כאביי, וכמו
 שפסק הרמב"ם ז"ל (בפי"ז הט"ז), ליכא
 שום ראייה מהתם דמהני צה"פ בקרן
 זוית, וק"ל.

יא. ובפרמ"ג (סימן שסא א"א סק"ד) הביא
 דעת התוס' דמהני צה"פ
 אף בקרן זוית, וכתב עליו, ואפשר מילתא
 דפשיטא היא ומשום הכי לא הזכירוהו
 הפוסקים, עכ"ד. והביאו המ"ב (סק"ט),

עבדי אינשי, פירוש זה אינו מובן דלענין כלאים שמתח זמורה ע"ג קונדיסין לא משמע הכי, ועוד דקאמר אילימא מן הצד וכו' אלא על גבן, ולא משמע אלא כפירוש רש"י שפירש מן הצד שלא נתן העליון על שני הקנים העומדים אלא חברו להם מן הצד וכו', עכ"ד הרא"ש ז"ל. הרי שלא נחלק הרא"ש על ר' האי אלא על מה שרצה לומר דמן הצד פירושו מצדו של הכותל בקרן זוית, אבל במאי דקאמר דלא מהני צה"פ בקרן זוית לא פליג, דאם כן הו"ל לפרושי הכי כמו שעשה הרשב"א והריטב"א ז"ל, כיעו"ש, אלא משמע דבגוונא דחשיב ליה הרא"ש קרן זוית כגון באוכלת ב' כותלים, אפשר דאיהו מודה לר' האי דלא מהני צה"פ. וגם בתוס' הרא"ש (דף ו.) השמיט דיבור זה של התוספות, ולא כתב דמהני צה"פ בקרן זוית. באופן דהאי דינא דהתוס' לא פשיטא כולי האי, ובמחלוקת הוא שנוייה, ולע"ד תימה על המ"ב שסתם כדברי הפרמ"ג, וצ"ע לדינא.



כללי המשנה ברורה, ביאור הלכה, שער הציון וכף החיים

הרב ראובן ללוש

מח"ס בית ראובן, דרכי מרן ועוד, ירושלים ת"ו

פתיחה

וביאורים נכתבו לאחר כתיבת הבאר היטב, ורק מעט מהם הובאו בשערי תשובה, ד. כיון שלא נזכרו כלל בשערי תשובה דברי הפרי מגדים שמכיל הרבה דינים מחודשים והוראותיו התפשטו בישראל, ה. כיון שהרבה תשובות וביאורים נכתבו לאחר כתיבת השערי תשובה, ו. בגלל כל האמור כשנצרך אדם לדעת איזה דין, יצטרך עמל רב.

בהקדמת המ"ב כתב את הסיבות שהביאו אותו לכתוב את חיבורו: א. כיון שא"א להבין דברי השו"ע כי לזה צריך ללמוד הב"י, ב. כיון שיש הרבה מחלוקות בנושאי כלים של השו"ע וזה גרם שלא יודעים כמי להתנהג, ג. כיון שהרבה תשובות

ענף א: כללי המשנה ברורה בפנים

להלכה על כל דין עכ"ל. ויש בזה כמה אופנים.

לפעמים במ"ב בפנים מביא מחלוקת בפוסקים והכרעת האחרונים, דוגמא לזה במ"ב סי' קנט סק"י הביא מחלוקת בין השו"ע לאחרונים, ובסוף הביא הכרעת החיי אדם.

לפעמים במ"ב בפנים מביא רק הכרעת האחרונים בלשון סתם בלי להזכיר שמם, ולא מזכיר שיש בזה מחלוקת רק בשער הציון, דוגמא לזה

א. המ"ב בפנים מבאר כל דין ודין שבשו"ע, כמו שכתב בהקדמתו וז"ל וקראתי שמו משנה ברורה ובו ביארתי בעזה"י את כל דין ודין שבשו"ע בטעמו ונימוקו מגמרא ופוסקים אשר לא יהיה כספר החתום, עכ"ל.

ב. כשיש מחלוקת בפוסקים, אז במ"ב בפנים מביא הכרעת האחרונים, כמו שכתב בהמשך הקדמתו וז"ל גם ביארתי בו במקום שנמצא דיעות בין הפוסקים את מסקנת האחרונים

רוב ניכר של האחרונים.

ומדברי השער הציון סי' קנט ס"ק טו הנ"ל נראה שמביא דין של האחרונים בלשון סתם כשהם הביאו ראייה מוכחת. אולם מצאנו ג"כ שמביא דין של האחרונים בלשון סתם כשזו דעת רוב ניכר של האחרונים, דוגמא לזה בשער הציון סי' תלו סק"י ושער הציון סי' תמז ס"ק קעח.

[אולם לפעמים במ"ב בפנים מביא דין בלשון "וכתבו האחרונים" ולא הזכיר חולקים אף בבאור הלכה ובשער הציון, והוא דין מוסכם להלכה ולא חלקו עליו. דוגמא לזה בסי' קנט ס"ק מז וס"ק סד].

ועוד כשיש מחלוקת בפוסקים, לפעמים במ"ב בפנים מביא בלשון סתם מה שהכריע ע"י ראשונים שמצא, ויתבאר להלן בכללי השער הציון אות ג'.

ג. אם יש סתירה בין דברי המחנה ישראל לדברי המשנה ברורה, יש לפסוק כמו שכתב במ"ב משום שהמחנה ישראל נכתב ונדפס לפני המ"ב ושם פסק בדרך כלל ע"פ החיי אדם כמו שהיה נהוג במקומו, וכנראה מדבריו בהרבה מקומות, וא"כ המ"ב היא משנה אחרונה והלכה כמשנה אחרונה:

בספר מכתבי חפץ חיים, חלק קיצור תולדות חייו עמ' טז, מבנו של הח"ח, כתב וז"ל בשנים אלו עוד לא למד השו"ע כסדר בקביעות ועיקר המלאכה [כדי לכתוב המ"ב] החל אחר איזה שנים

במ"ב סי' קסד סק"א כמו שיתבאר להלן בכללי השער הציון אות ב'. והטעם לזה משום שלדעתו כך יש לפסוק להלכה ואין להתחשב בחולקים כלל, כי הכלל שבכל מקום שסתם כדעת אחד מן הפוסקים, זה משום שהלכה כמותו כמו שמוכח מדברי השער הציון סי' קנט ס"ק טו וז"ל אף דמחיי אדם משמע דסבירא לה דיש לסמוך גם בשבר כלי גמורה על דעת הטור ובית יוסף בשאין לו כלי אחר, וכן משמע במטה יהודה דסבירא לה לדינא כהטור ובית יוסף, מכל מקום לא רציתי לסתם כן דלא הביאו מקור לדבריהם, והגר"א בביאורו משמע דפשיטא לה לדינא כהמגן אברהם [שכתב שאין להקל בזה] עכ"ל.

לפעמים במ"ב בפנים מביא דין בשם "וכתבו האחרונים" ולא מזכיר שיש בזה מחלוקת רק בשער הציון, וכוונתו שיש לפסוק כמותם ואין להתחשב בחולקים כלל, דוגמא לזה במ"ב סי' קסה סק"ב לגבי שעשה צרכיו ורוצה ליטול לאכילת פת וז"ל וכתבו האחרונים דצריך ליזהר שלא ליטול בפעם הראשון נטילה גמורה ורק מעט משום נקיות דאל"ה הרי נטהרו ידיו בפעם הראשון ואין שייך לברך עוד על נטילה שניה עכ"ל, ולא הזכיר בפנים חולק אלא רק בשער הציון סק"ד וז"ל מגן אברהם והגר"ז וחי אדם ודרך החיים וכן כתב ביד אהרן, ודלא כאליה רבה עכ"ל, נראה מכאן שפסק כהאחרונים בלשון "וכתבו האחרונים" משום שהם

מחנה ישראל וכו' עכ"ל. הרי שהמחנה ישראל נכתב לפני שנת תר"מ ונדפס בערך בשנת תרמ"א ואילו תחילת כתיבת המשנה ברורה היה בשנת תר"מ והדפסת החלק הא' היה בשנת תרמ"ד.

קרוב לשנת תר"מ עכ"ל. ובעמ' כ"ו כתב וז"ל בשנת תרמ"ד הדפיס אבי את חיבורו משנה ברורה ח"א עד הלכות נשיאות כפים עכ"ל. ובעמ' יז כתב וז"ל והחיבור הזה יצא לאור אחר שנת תר"מ, קראו

ענף ב: כללי לשונות המשנה ברורה בפנים

דעתו נוטה כן עכ"ל. [ודברי האמת ליעקב הובאו בהקדמה למשנה ברורה המבואר של עוז והדר. ונלענ"ד שנפל טעות בדבריו וצריך לומר "ולא סתם הדין והראה מקומו בשער הציון"].

והדברים אמורים אפילו כאשר בשער הציון ציין שזו דעה של פוסק אחד בלבד, ולדוגמא בסי' קנח בשער הציון ס"ק טו וס"ק כט ובסי' קנט בשער הציון ס"ק לו.

ואפילו הביא המ"ב בפנים חולקים על הדין שהביא בלשון סתם, הלכה כסתם, כמו שיתבאר להלן אות ז' וח' ושם יתבאר איך לדעת המ"ב יש להתיחס להחולקים.

ב. כשהמשנה ברורה מביא דין בלשון "וכתבו האחרונים", אז דעתו שהלכה כאותם אחרונים, דוגמא לזה במ"ב סי' קסה סק"ב לגבי מי שעשה צרכיו ורוצה ליטול לאכילת פת וז"ל וכתבו האחרונים דצריך ליזהר שלא ליטול בפעם הראשון נטילה גמורה ורק מעט משום נקיות דאל"ה הרי נטהרו ידיו בפעם הראשון ואין שייך לברך עוד על נטילה שניה עכ"ל, ובשער הציון סק"ד

א. כשהמשנה ברורה מביא דין בלשון סתם, ולא הביא בפנים שמו של הפוסק, ורק הראה מקורו בשער הציון, כוונתו שפוסקים כמוהו למעשה. כן נראה מכמה מקומות בב"מ שהביא דין בלשון סתם ובשער הציון כתב הסיבות שבגללן הכריע כן כמ"ש בכללי השער הציון אות ג'. ועוד בשער הציון סי' קנט ס"ק טו כתב וז"ל אף דמחיי אדם משמע דסבירא לה דיש לסמוך גם בשבר כלי גמורה על דעת הטור ובית יוסף בשאין לו כלי אחר, וכן משמע במטה יהודה דסבירא לה לדינא כהטור ובית יוסף, מכל מקום לא רציתי לסתם כן [בפנים] דלא הביאו מקור לדבריהם עכ"ל, וא"כ נראה שהמשנה ברורה מביא דין בלשון סתם כשהסכים לגמרי לאותו דין, הן משום שיש ראיה הן משום שיש הכרעה כגון ע"י רוב הראשונים, וכעין זה כתב בשו"ת אמת ליעקב עמ' קפא וז"ל ובדרך כלל נוכחתי כי בכל מקום שהמ"ב מעתיק בשם איזה מחבר בפנים, ולא סתם הדין אלא שהראה מקומו בשער הציון, [זה] מוכיח שלא הסכים לגמרי לאותו הפוסק אלא שאמר הדבר בשם אומרו אבל אין

כתב וז"ל [וכתבו האחרונים היינו] מגן אברהם והגר"ז וחיי אדם ודרך החיים וכן כתב ביד אהרן, ודלא כאליה רבה עכ"ל, וממה שכתב "ודלא כאליה רבה" משמע שפסק כהאחרונים. ועיין להלן סימן א' אות ב' כמה אופנים שהביא דין בשם "וכתבו האחרונים".

וכן צריך לומר לענ"ד אפילו כשלא הראה בשער הציון את שמות של האחרונים האלה, דוגמאות לזה במ"ב סי' קנ"ט סקל"ב ובמ"ב סי' ק"ס סקס"ח ובמ"ב סי' קס"ג סקי"ב, והמעין שם יראה שנפסק הלכה כן.

ואפילו הביא המ"ב חולקים על "וכתבו האחרונים" הלכה כהאחרונים כמו שיתבאר אות ט' וי', ושם יתבאר איך לדעת המ"ב יש להתיחס להחולקים.

ואפילו מביא המ"ב בפנים דעה בלשון "ויש מאחרונים שכתבו", אז דעתו שהלכה כאותם אחרונים. הוכחה לזה ממה שבמ"ב בפנים סי' קס"ב סק"ל כתב דין בשם "יש מאחרונים שכתבו" ובשער הציון ס"ק כ"ו כתב שזו סברת המג"א והסיבה שבגללה אין לפסוק כהט"ז שחולק, וכן יש להוכיח ממה שבמ"ב סי' קנ"ט סקי"א הביא דעה בלשון "יש מאחרונים שכתבו" ושם הסביר שלכתחילה יש לנהוג כמותה כמו שיתבאר להלן אות ד'. וא"כ נראה שכהמ"ב מביא סברא בשם "אחרונים" זה מורה שזו סברא שהיא להלכה.

ג. כשהמשנה ברורה מביא דין וכתב

בפנים שמו של הפוסק שכתב הדין ולא הביא חולקים וגם לא הביא פוסקים שמסכימים איתו, לפי האמת ליעקב, המשנה ברורה התכוון לומר שאין דעתו נוטה כן או שאין דעתו ברירא ליה לפסוק כן, וכך כתב בשו"ת אמת ליעקב עמ' קפ"א: במשנה ברורה סי' ש"מ סקכ"ז איתא ועל כן אותן האנשים שתוחבין הקרייז עם הבגד במחט בשתי תכיפות לאו שפיר עבדי [קרבן נתנאל] ע"כ, ובדרך כלל נוכחתי כי בכל מקום שהמ"ב מעתיק בשם איזה מחבר בפנים, ולא סתם הדין אלא שהראה מקומו בשער הציון, [זה] מוכיח שלא הסכים לגמרי לאותו הפוסק אלא שאמר הדבר בשם אומרו אבל אין דעתו נוטה כן, ולפיכך כתב זה בשם הק"נ משמע דלדידה לא ברירא ליה, ולפיכך יש לפקפק קצת בעיקר הדין [שכתב בשם הקרבן נתנאל] עכ"ל.

אולם, לאמ"ר, נלענ"ד שיש ראייה נגד סברת האמת ליעקב שהרי במ"ב סי' ק"ס סקנ"ב הביא דעת הב"י בשמו, ולא הביא חולקים וגם לא הביא פוסקים שמסכימים איתו, ובשער הציון סקנ"ד הביא האליה רבה שחולק על הב"י, ואם נאמר שהמ"ב סובר שיש לפקפק על סברת הפוסק שהביא בשמו, מדוע לא הביא בפנים כלל סברת האליה רבה. ולהפך נראה שכיון המ"ב בפנים התעלם מהאליה רבה, זה מורה שלדעתו אין לפסוק כמותו.

בנוסף מצאתי במקום אחד שהמ"ב בפנים הביא דברי החיי אדם

הרבה ראשונים וכמעט כולם להקל אפילו בחמין ממש שהיד סולדת בהן עכ"ל, הרי שבמקום שיש הכרעה ע"פ רוב הראשונים אז המ"ב פוסק בלשון סתם.

ומה שהמ"ב בפנים לא הביא דברי הפוסק ההוא בלשון "וכתבו האחרונים" שזה מורה שלדעתו יש לפסוק כן כמ"ש לעיל אות ב', הטעם משום שלא מצא די אחרונים שכתבו כמותו.

ויש לציין שהמ"ב מביא הרבה פעמים בפנים בשמם את החיי אדם והדרך החיים והגר"א, ונלענ"ד שהטעם משום שהם פוסקים שנהגו כמותם בליטא, והמ"ב כתב חיבורו בעיקר עבור תושבי ליטא, ולכן יתכן שבמקום שדעתו נוטה לדעתם, הזכיר אותם בשמם שזו סיבה נוספת לפסוק כמותם לאלה שנהגו כמותם ורוצים לסמוך עליהם.

וכשהמשנה ברורה מביא דין וכתב בפנים שמו של הפוסק שכתב הדין וגם הביא פוסקים שמסכימים איתו, והתעלם מהחולקים, אז דעתו שישן לפסוק כמותו ואין להתיחס לחולקים, דוגמא לזה: ברמ"א סי' צ"ב ס"ז כתב שהנוגע בצואת האוזן והאף צריך נטילה לתפלה, אולם במשנה ברורה בפנים סי' צ"ב ס"ק ל' כתב וז"ל והגר"א מיקל בזה וכן כתב בשערי תשובה בשם מור וקציעה עכ"ל, והנה בשערי תשובה הביא שהמחזיק ברכה חולק על המור וקציעה, והמ"ב התעלם ממנו לגמרי, ולכן נלענ"ד שכאן המ"ב

בשמו ללא חולק ובשער הציון כתב שיש לפסוק כמותו: במשנה ברורה סי' ר"ב סקנ"ב כתב וז"ל ולענין פלוימי"ן יבשים או קרשי"ן כתב הח"א דבמדינות שגדילים שם הרבה מסתמא נטעי להו ברובא אדעתא ליבשן וא"כ ברכתן של רוטבן בפה"ע עכ"ל, ובשער הציון סקס"ד כתב וז"ל, והנכון לנהוג כמו שהעתקתי מהחיי אדם עכ"ל.

ומצאתי עוד שבמשנה ברורה סי' קס"ב סקמ"ט הביא דברי החיי אדם בשמו ללא חולק, ובשער הציון סקל"ט הסכים לדעתו. גם במשנה ברורה סי' רצ"ט סקי"ד הביא דברי החיי אדם בשמו ללא חולק ובשער הציון סקכ"ד כתב שיש לפסוק כמותו.

לכן נלענ"ד דלא כהאמת ליעקב אלא שאף כשהמ"ב בפנים הביא דברי פוסק בשמו ללא חולק, דעתו שיש לפסוק כמותו.

ומה שהמ"ב בפנים הביא דברי הפוסק בשמו ולא סתם כמותו, הטעם משום שאין ראיה כמותו כמו שנראה מדברי השער הציון סי' קנ"ט סקט"ו וז"ל מכל מקום לא רציתי לסתם כן [בפנים] דלא הביאו מקור לדבריהם עכ"ל, או משום שאין הכרעה כמותו כמו שנראה מדברי השער הציון סי' ק"ס סקל"ח וז"ל כן כתב בישועות יעקב [כמו שכתב המ"ב בפנים בלשון סתם] והביא ראיה לזה מסמ"ג, עיין שם. ואף דבפרי מגדים כתב וכו', מכל מקום נראה דיש לסמוך בזה להקל [הישועות יעקב], דבלאו הכי דעת

לפסוק כהאחרונים שהולכים בשיטתו.
עוד דוגמא לזה, במשנה ברורה סי' ק"ס
 סקי"א וז"ל ומ"מ אם שרה בהן
 [במים] הירקות שלא יכמשו דעת המ"א
 ועוד איזה אחרונים דמיקרי מלאכה
 ו[המים] פסולין [לנט"י], ויש מקילין
 בדיעבד אם הם לחים ונקיים מעפרורית
 ונתנם רק שיעמדו לחלוחית שבהן ואם
 יזדמן לו אח"כ מים נכון ליטול שנית
 ובלי ברכה עכ"ל.

הרי שהמ"ב כתב "ועוד איזה אחרונים"
 ובשער הציון סקי"ז מפרט וז"ל
 הגר"ז ודרך החיים, והטעם, דהמים
 מוסיפין לחלוחית בהירקות ומשום זה
 אינם נכמשים ולכן פסול אף בדיעבד
 [בגדי ישע ויד אפרים] עכ"ל, וצ"ע איזה
 צורך יש למ"ב לפרט במ"ב שכן דעת
 המ"א, שהרי היה יכול לכתוב ויש
 מחמירים, וצ"ל לענ"ד שהטעם משום
 שהמ"א הוא מהפוסקים הגדולים ביותר
 לעומת אחרונים רבים, והמ"ב רצה לומר
 שלא רק שסברת המחמירים היא סברת
 חלק האחרונים אלא היא גם סברת פוסק
 גדול ביותר ולכן היא הסברא היותר
 מתקבלת להלכה ומ"מ אין כוונת המ"ב
 כאן שיש לפסוק לגמרי כסברתו דא"כ
 היה כותב "וכתבו האחרונים" או היה
 מביא אותה בלשון סתם, וכן נראה ממה
 שהביא שיש מקילים.

ועוד מצאתי דוגמא לזה במשנה ברורה
 סי' קע"ז סק"ד שכתב בשם היד
 הקטנה שבמדינות שיש שם ריבוי פירות
 מאד ומבשלין שם תמיד פירות עם בשר
 או עם שומן ודבש ועושה מהם תבשיל

התכוון לומר שיש לפסוק כהגר"א, שכל
 מקום שהמ"ב בפנים התעלם מהחולקים,
 דעתו שאין להתיחס לדעתם, כמ"ש להלן
 אות ה'. ומה שלא הביא סברת הגר"א
 בלשון סתם, הטעם משום שאין ראייה
 כמותו או משום שאין הכרעה כמותו
 כמ"ש לעיל, ומה שלא השתמש בלשון
 "וכתבו האחרונים" זה משום שיש
 חולקים ואין אחרונים רבים כסברת
 הגר"א.

ונלענ"ד שלפעמים המ"ב מביא סברא
בשמו של הפוסק וגם כתב
ש'שארי אחרונים' מסכימים איתו, כדי
להדגיש שהדין נפסק ע"י פוסק חשוב
ביותר שזו סיבה לפסוק כ'שאר
אחרונים'.

ודוגמא לזה, בסי' ק"ס ס"ג, שם הרמ"א
 פסק שמים שהנחתום מדיח ידיו
 בהם מן הבצק הדבוק בידיו כשרים דלא
 חשיב שנעשה בהם מלאכה, ובמ"ב
 סקי"ח כתב וז"ל וט"ז חולק על דין זה
 והוכיח דהרמב"ם ס"ל דחשיב זאת
 מלאכה גמורה דמדיח ידיו מן הבצק וכן
 פסק רש"ל וכן הסכימו שארי אחרונים
 עכ"ל, ובשער הציון סקכ"ג כתב וז"ל
 שארי אחרונים: אליה רבה ודרך החיים
 וכן הסכים הגר"ז, וכן משמע מחיי אדם
 שהשמיט דברי הרמ"א עכ"ל, וצ"ע איזה
 צורך יש למ"ב לפרט במ"ב שכן פסק
 הרש"ל, הרי בהמשך דבריו כתב שכן
 פסקו שארי אחרונים ובשער הציון הראה
 מי הם. וצ"ל לענ"ד שהטעם משום
 שהרש"ל הוא מהפוסקים הגדולים ביותר
 לעומת אחרונים רבים, ולכן זו סיבה

הקרייו עם הבגד במחט בשתי תכיפות לאו שפיר עבדי [קרבן נתנאל] ע"כ, ובדרך כלל נוכחתי כי בכל מקום שהמ"ב מעתיק בשם איזה מחבר בפנים, ולא סתם הדין אלא שהראה מקומו בשער הציון, [זה] מוכיח שלא הסכים לגמרי לאותו הפוסק אלא שאמר הדבר בשם אומרו אבל אין דעתו נוטה כן, ולפיכך כתב זה בשם הק"נ משמע דלדידה לא ברירא ליה, ולפיכך יש לפקפק קצת בעיקר הדין [שכתב בשם הקרבן נתנאל] עכ"ל, ונראה מדבריו שאם במ"ב מביא דין בלשון סתם וכתב בסוגריים המקור בשם איזה מחבר יחיד, אז כוונתו שלדעתו יש לפקפק על דין זה.

אולם לאחר מחילה נלענ"ד שיש לדחות דבריו שהרי מכל הדוגמאות שהבאתי לעיל שהביא המקור בסוגריים, נראה קצת שדעתו של המ"ב שפוסקים הדין להלכה כאילו כתב הדין בלשון סתם.

ונלענ"ד להביא ראיה ממה שבמ"ב סי' קנ"ח סקכ"ז כתב דין בלשון סתם ובסוגריים כתב מג"א, ובשער הציון סקל"ג הסביר דבריו וכתב שדעתו לפסוק כהמג"א דלא כהט"ז שחולק על המג"א.

ראיה נוספת ממה שבמ"ב סי' קנ"ט סקי"א כתב וז"ל יש מאחרונים שכתבו דכ"ז בניקב אבל בנסדק אף אם מחזיק רביעית למטה מהסדק ואפילו אינו רק כמוציא משקה פסול דחשיב כשבר כלי עי"ז גם לענין טומאה והטעם משום דבנסדק עתידה להסדק כולה [ב"ח]

כגון נזיד תפוחים, יש להסתפק אם כל עיקרן הן באים למזון ולסעודה ולא לקינוח בעלמא ואז הם כשאר תבשילין וא"צ לברך עליהם, או שאינם נחשבים כשאר תבשילין שבאים לעיקר הסעודה, וכדי לצאת ידי ספק יקח תחלה איזה פרי חי ויברך עליו להוציא אותם פירות מבושלים ע"כ, ובמשנה ברורה שם לא הביא חולקים, ומדברי הבאור הלכה ד"ה "כגון תאנים" משמע שדעתו נוטה לדעת היד קטנה ושיש לנהוג כמותו.

ד. כשהמשנה ברורה מביא דין בלשון סתם, ולא הביא חולקים, ואח"כ כתב בסוגריים המקור, אז דעתו שנפסק הדין למעשה.

והנה לפעמים המ"ב כותב בסוגריים "אחרונים", כי המקור הוא מפוסקים רבים, ודוגמא לזה במ"ב סי' בקנ"ח סק"ד וסקל"ב וסקל"ח, וכן כשהמ"ב כותב בסוגריים "מג"א וש"א" וכדומה ודוגמא לזה במ"ב סי' קנ"ח סק"ט וסקמ"ג ובמ"ב סי' קנ"ט סקמ"א וסקמ"ז. ובזה הלכה כאותם האחרונים כיון שהם רבים.

אבל מצאנו שלפעמים המ"ב כותב בסוגריים שמו של פוסק אחד בלבד. לדוגמא במ"ב סי' קנ"ח סקט"ו ובמ"ב סי' קנ"ט סק"י וסקע"ד וסקפ"ה. ובזה יש לעיין אם הלכה כן.

והנה בשו"ת אמת ליעקב שם כתב וז"ל במשנה ברורה סי' ש"מ סקכ"ז איתא ועל כן אותן האנשים שתוחבין

הביא אותה. וכן למדים מהמקומות שהבאתי להלן בכללי השער הציון אות ב'.

כשהמשנה ברורה מביא בפנים מחלוקת ולא כתב כמי לנהוג, דעתו שהדין שנוי במחלוקת, והוא לא הכריע בזה כלל. וזה דוקא כשהביא ב' הדעות באופן שווה כגון שניהן בלשון י"א.

והנה לפעמים במשנה ברורה מביא מחלוקת האחרונים, ולא מכריע לא בפנים ולא בשער הציון, והיה אפשר לומר שלדעת המ"ב כל אחד יעשה כמי שרוצה, כמו שמצאנו בגמ' דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, או שלדעת המ"ב הרוצה להחמיר יחמיר, והרוצה להקל יש לו על מי לסמוך, או שלדעת המ"ב הלכה כהסברא שהביא באחרונה כמו שמצאנו בפוסקים.

אולם יש לדחות, שאם כן כשהדין נוגע לאיסור מן התורה או להלכות שבת החמורות וכיו"ב, אז יוצא קולות גדולות, וכל אחת מן האפשרות שהזכרתי היא בעצם הכרעה שצריך ראיות, וא"כ המ"ב היה צריך לבאר הראיות בשער הציון כמו שיתבאר להלן בכללי השער הציון, שהמ"ב בפנים לא כותב דין או ביאור בלי להביא מקור או נימוק בשער הציון.

ולכן נלענ"ד שאם במשנה ברורה מביא מחלוקת האחרונים ולא מכריע, לדעתו הדין שנוי במחלוקת, והוא לא

והט"ז חולק עליו וסובר דנסדק דינו כניקב ואין לפסול א"כ יוצא דרך הסדק טיף אחר טיף דאז הוי ככונס משקה ועיין בח"א שכתב דאם אין לו כלי אחר יוכל לסמוך על דעת הט"ז להקל בזה עכ"ל, ונראה מדבריו שאם יש לו כלי אחר לכתחילה יש להחמיר כהב"ח, ושמו הביא בסוגריים.

עוד דוגמאות שהמ"ב הביא שמו של הפוסק בסוגריים ומוכרח מדבריו שפסק כמות: סי' ע"ו סק"ד וסי' ע"ט ס"ק טו.

ה. במשנה ברורה בפנים אינו מזכיר פוסקים שנדחו מהלכה לפי דעתו, ודוגמא לזה לגבי נוטל מקצת היד, שכתב בשו"ע סי' קס"ב ס"ג שיכול ליטול השאר, ובמשנה ברורה סי' קס"ב ס"ק ל' הביא שיטת המג"א בשם "ויש מהאחרונים שכתבו" שאם נטל השאר רק בדיעבד ידו טהורה, והתעלם מהט"ז שחולק וסובר שאפילו בדיעבד אין ידו טהורה. והנה למרות שבשו"ע הרב ס"ז כתב שיש להחמיר בזה ולחוש להט"ז, מ"מ בשער הציון ס"ק כ"ו כתב שלא העתיק דברי הט"ז משום שהמאמר מרדכי דחה ראיתו. הרי שבמשנה ברורה אינו מזכיר פוסקים שנדחו דבריהם מהלכה לפי דעתו.

דוגמא נוספת, בשער הציון סי' קנ"ט סק"א שדחה את הסברא שכיסויי כלים אינם כשרים לנט"י אף אם יחד אותם לקבל משקין, משום שאין להחמיר כל כך, ובמ"ב בפנים סקט"ו לא

הכריע בזה כלל, ולכן יש להכריע ע"פ כללי הפסיקה המקובלים במקום מחלוקת.

ודוגמא להאמור במשנה ברורה סימן קס"ב ס"ק מ"ח שכתב לגבי מי שנטל יד אחת כראוי ואחר כך נגע בידו השניה שעדיין לא טהורה וז"ל ובדיעבד אם נגע י"א שא"צ לנגבה רק נותן אח"כ מים עליה פעם אחת דכיון שכבר היו טהורים לגמרי אף על פי שנטמאו מיד האחרת מהני מים השניים לטהרם וי"א דגם בזה צריך לנגבה כמו בנגע בהם אחר עכ"ל, ובשער הציון סק"ל כתב וז"ל אכן לענין אם צריך דוקא לנגבה מתחלה או די בשיטול עליה רק מים עוד הפעם, תליא בדעות, עיין במשנה ברורה אות מ"ח עכ"ל, ומשמע שלדעתו הדין שנוי במחלוקת, והוא לא הכריע בזה כלל.

אולם לפעמים המ"ב הביא ב' הדעות באופן לא שווה, ומשמע מדבריו שלא הכריע. דוגמא לזה במ"ב סי' קנ"ט סקכ"ד וז"ל ומשמע מהמג"א דמותר ליטול אף דרך הדד ויש אוסרים דרך הדד עכ"ל, ונלענ"ד שלמרות שבמ"ב הביא סברת המחמירה בלשון רבים "ויש אוסרים" ובשער הציון ס"ק כ"ז כתב שהם האליה רבה ודרך החיים, מ"מ אין כוונתו שיש לפסוק כן משום שלא השתמש בלשון "וכתבו אחרונים" כדרכו של מ"ב להביא סברא שנפסק להלכה כמותה. וסברת המיקל הביא בשמו "משמע מהמג"א דמותר" שזה מורה שזו סברא חשובה ובשער הציון סקכ"ו כתב

שגם החיי אדם והיעב"ץ סוברים כן, אולם אין בזה גילוי שפסק כן כיון שהביא סברת האוסרים. ונלענ"ד שמה שהביא המג"א בשמו זה כדי לומר שאין די בדברי האוסרים אפילו שהם רבים כדי להכריע נגד הפוסק הגדול המג"א. ואין לומר שלדעת המ"ב לכתחלה יש להחמיר כהאוסרים, דא"כ היה כותב כן להדיא כמ"ש בכללי המ"ב סי' ב' אות י"ב בענין חומרות המשנה ברורה. ומה שכתב "משמע" אין הכוונה שיש ספק בביאור בדברי המג"א אלא שכן נראה הביאור בפשטות שכן דרכו של המ"ב כמ"ש בכללי המשנה ברורה סי' ב' אות י"א. מכל זה נלענ"ד שהמשנה ברורה לא הכריע.

ז. כשהמשנה ברורה מביא מחלוקת, ודעה ראשונה בלשון סתם, ודעה שניה בלשון יש אומרים, לדעתו העיקר כהדעה הראשונה. והנה במשנה ברורה סימן קע"ו ס"ק ב' כתב וז"ל, ולענין ברכה אחרונה אם אכלן רק לתענוג או להשיב קצת צריך לברך עליהם ב"א קודם הסעודה ואם לא בירך עד שבירך בהמ"ז בדיעבד בהמ"ז פוטר כל מיני מזונות כמו שכתבנו לקמן בסימן ר"ח סי"ז במ"ב ע"ש וי"א דאם דעתו לאכול מיני מזונות גם בתוך הסעודה נחשבת לאכילה אחת ויכול אף לכתחלה לסמוך על בהמ"ז שיברך לבסוף ומ"מ נראה דאף לדעה זו יראה לכונן להדיא בבהמ"ז לפטור מה שאכל מקודם עכ"ל, ונראה שלפי מה שכתב בתחילת דבריו

להחמיר כל כך, דהרבה ראשונים לא סבירא להו כן, ואף יחוד לקבלה הוא רק חומרת הב"ח, ואף מהר"ש גופא אין ראייה כל כך כידוע להמעייין, ורק ברשב"א בתורת הבית הארוך מחמיר בכסוי כלים, אך בקצר וכן בחידושו סתם להקל, וכן כל הפוסקים שהזכרתי מקודם בסעיף קטן כ' עכ"ל, ולמדים מזה כמה יסודות: א. הלכה כהסברא שהביא המ"ב בפנים בלשון סתם אף היכא שהביא ג"כ סברת המחמירים, ב. סברא שלדעתו יש בה חומרא יתירא משום שהיא נגד הרבה ראשונים, כגון הסברא שהובאה במג"א שלפיה אין ליטול בכיסוי כלי שיחד אותו למשקין, אין לנהוג כמותה ולכן לא הביא אותה סברא בפנים, ג. סברא, כמו סברת הב"ח דכיסוי כלי כשר רק אם יחד אותו, מביא אותה בלשון "ויש מחמירים", משום שלמרות שפסק שאין הלכה כמותה, מ"מ אינה נדחית לגמרי שהרי מצאנו שהרשב"א בתורת הבית סובר כן.

ונלענ"ד שאין לומר שהמ"ב הביא סברת הב"ח בפנים משום שהוא סובר שטוב להחמיר כמותה דא"כ היה מפרש כן להדיא, בפרט שבשער הציון כתב שהיא סברא יחידאה, ועוד מדברי הבאור הלכה סימן קנ"ט ס"י בנידון אחר למדנו שהמ"ב מכריע ש"טוב להחמיר" רק לאחר שמצא לזה טענות של ממש, כמו שיתבאר להלן באות י"ב.

ח. כשהמשנה ברורה מביא מחלוקת, ודעה ראשונה בלשון סתם, ודעה שניה בשם אומרו, לדעתו

אין לחלק אם דעתו לאכול מיני מזונות גם בתוך הסעודה, ואח"כ הביא דעה בשם י"א שסוברת שיש לחלק בזה, ונמצא שיש לנו סתם וי"א, ובשער הציון ס"ק ה' כתב על הי"א וז"ל, ולדינא צריך עיון עכ"ל. א"כ נראה מזה שהעיקר כהסתם וגם משמע שאין לחשוש להי"א דאם לא כן היה מפרש להדיא שיש להחמיר לכתחילה כמ"ש בכללי המ"ב סי' ב' אות י"ב בענין חומרות המשנה ברורה. ומ"מ כיון שהביא היש אומרים בפנים, נראה שלמרות שהשאר סברתם בצ"ע, אין די בזה לדחות אותה, דאל"כ לא היה מביא אותה.

כשהמשנה ברורה מביא מחלוקת, ודעה ראשונה בלשון סתם, ודעה שניה בשם יש מחמירים, לדעתו העיקר כהדעה הראשונה. והנה במשנה ברורה סימן קנ"ט סקט"ו כתב וז"ל ה"ה בכיסוי כלים שהם חדין ואין מקבלין רביעית שלא ע"י סמיכה אסור אא"כ תקנן אבל אם היו רחבים מתחלה ומקבלין רביעית כשרים משום דמשתמשין לפעמים בהן ג"כ לקבל ויש מחמירין בזה אא"כ יחדן בהדיא לקבלה עכ"ל. הרי שהמ"ב הביא בלשון סתם את הסברא שאם הכיסוי כלים היו רחבים מתחלה ומקבלין רביעית, אז הנם כשרים אפילו שלא יחד אותם לקבל משקין, ובשער הציון סימן קנ"ט סקכ"א כתב וז"ל ויש מחמירין בזה היינו הב"ח, ואף שהמגן אברהם הביא עוד דעה אחת דאפילו יחוד לא מהני, לעניות דעתי אין

להחמיר דא"כ היה כותב כן להדיא כמ"ש להלן לגבי החומרות המ"ב.

י. וכן כשהמשנה ברורה מביא מחלוקת, ודעה ראשונה בלשון "כתבו האחרונים" ודעה שניה בשם אומרו, לדעתו הדעה שהזכיר בלשון כתבו אחרונים היא העיקר, כמו שהתבאר לעיל אות ב', ויש להתיחס לחולק שהביא בשמו כמ"ש באות ח'. דוגמא לזה בסי' קנ"ח סקכ"ד וז"ל כתבו האחרונים דכו"ע מודים בזה דמוהל היוצא מן הבשר לא חשיב משקה אך אם משקה טופח ממים שעליו שהודח קודם הצליה פשיטא דנקרא משקה אלא שאין דרך צלי להיות טופח מהמים שמתייבש בעת הצליה, ודעת הגר"א דאם הודח במים קודם הצליה אז גם על המוהל היוצא מהבשר יש שם משקה עכ"ל.

יא. כל מקום שכתב המ"ב על דבריו של פוסק "משמע" או "נראה" דעתו שכן הביאור בדברי הפוסק, ולא התכוון לומר שיש לו ספק בביאור דבריו.

והראיה לגבי לשון משמע שבשער הציון סי' קס"ב ס"ק כ"ב כתב שבנידון דנן אין צריך לנגב תחילה ובהמשך דבריו כתב "וכן כתב המאמר מרדכי", ובמ"ב שם ס"ק כ"ז

באותו נידון כתב שאין צריך לנגב תחילה ובשער הציון ס"ק כ"ד כתב "כן משמע במאמר מרדכי הנ"ל" הרי שהזכיר סברת המאמר מרדכי פעם בלשון "וכן כתב" ופעם בלשון "כן

העיקר כהדעה הראשונה, שכל מקום שמביא דין בלשון סתם כוונתו שכך נפסק להלכה כמ"ש אות א' בשם האמת ליעקב, וכן נראה מדברי המ"ב סי' קנ"ט סקכ"א כמו שהתבאר באות ז', ויתבאר עוד להלן בכללי השער הציון אות ב'.

ואמנם במ"ב הביא חולק בשם אומרו, ובמשנה ברורה בפנים אינו מזכיר דברי הפוסקים שנדחו מהלכה לפי דעתו כמו שהתבאר לעיל אות ה', ולכן נלענ"ד שרצה לומר שמי שרוצה, יכול לסמוך על סברתו, כיון שהוא פוסק חשוב והאחרונים לא דחו דבריו. כגון אם הביא סברת החיי אדם בשמו ויש כאלה שבזמנו נהגו כמותו, ועדיין צ"ע.

ט. כשהמשנה ברורה מביא מחלוקת, ודעה ראשונה בלשון "כתבו האחרונים" ודעה שניה בלשון "ויש מקילים" או "ויש מחמירים" וכדומה, אז לדעתו הדעה שהזכיר בלשון "כתבו אחרונים" היא העיקר, והדעה השניה היא דעת המיעוט. דוגמא לזה בסי' קנ"ט סקכ"ד. וכן נראה מהשונה הלכות שם סק"ד שהביא סברת ד"כתבו האחרונים" בלשון סתם, ונראה מזה שהיא העיקר להלכה.

ואם הדעה השניה מחמירה, אז כוונת המ"ב שהרוצה להחמיר יחמיר ואין זה חומרא יתירא כי אין סברתם נדחה ע"י האחרונים דא"כ לא היה מביא אותה בפנים כמ"ש לעיל. אבל אין כוונתו שלכתחילה יש להחמיר או שראוי

בביאור הלכה עכ"ל, ונראה מזה שהמ"ב הכריע מדעתו שראוי להחמיר מכמה סיבות אבל אין לו מקור מהאחרונים שכתבו להדיא שיש להחמיר, שהרי בספר עצי אלמוגים לא כתב שראוי להחמיר אלא שמדינא יש לנהוג כדעה הראשונה כמו שמבואר בבאור הלכה.

עוד דוגמא שהמ"ב הכריע מדעתו שטוב להחמיר בבאור הלכה סימן קנ"ט ס"י לגבי מי שהיטה חבית והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטיתו ונטל ידיו ממנו וז"ל, המחבר סתם בזה בלי שום חולק [דעלתה לו נטילה] וכן הסכימו האחרונים [מ"א וא"ר וש"א ועיין מש"כ בטעם המחבר דס"ל דכו"ע מודים בזה] אבל הגר"א הוכיח דבמחלוקת שנויה דהאוסרין בסי"ב בקוף ה"נ בזה דלדידהו לא חשבינן זאת לכח גברא [דשני אלו הדינין נשנו במסכת ידים במחלוקת רבנן ור"י כמבואר בב"י] וא"כ המחמירין שם ה"נ בכאן והנה ברקח כתוב בהדיא כמו דמפרש הגר"א וכן הוא ברש"ל וכן נראה מפשטיות לשון המשנה וכן מסמ"ג ושאר הראשונים האוסרין וע"כ נראה דלכתחילה טוב להחמיר בזה עכ"ל, וכן כתב במ"ב ס"ק סו, הרי שהמ"ב הכריע מדעתו ש"לכתחילה טוב להחמיר" רק לאחר שמצא כמה סיבות לזה.

מכל זה נלענ"ד שאין לחדש בדברי המ"ב שהתכוון שיש להחמיר או שלכתחלה טוב להחמיר וכי"ב דא"כ היה כותב כן להדיא.

משמע "וא"כ לא התכוון לומר שיש לו ספק בביאור דבריו.

יב. בענין חומרות המ"ב ובענין לשון 'אבל'.

א. **חיפשתי** ע"י מחשב ומצאתי שבמקומות רבים,

המ"ב בפנים כתב שראוי להחמיר או יש להחמיר או טוב להחמיר, ואין זה הכרעה של המ"ב אלא של האחרונים כמו שמוכח בשער הציון שהראה מקורו באחרונים, אביא קצת דוגמאות: במשנה ברורה סימן תס"ו סי"ח כתב וז"ל ומ"מ ראוי להחמיר כה"א שלא במקום הדחק או הפסד עכ"ל, ובשער הציון סקמ"ז הראה מקורו מהאחרונים שכתבו שראוי להחמיר. ועוד במשנה ברורה סימן תרי"א ס"ק ג' כתב וז"ל ולמעשה ראוי להחמיר עכ"ל, ובשער הציון סק"ג הראה מקורו מהאחרונים שכתבו שראוי להחמיר.

מאידך גיסא מצאתי שבהרבה מקומות, המ"ב מכריע מדעתו שראוי

להחמיר וכדומה, ואז הוא מנמק דבריו, ודוגמא לזה במשנה ברורה סימן קס"א סקכ"א וז"ל, אף דמדינא מי שירצה להקל כדעה שניה [ליטול רק עד חיבור אצבעותיו] אין מוחין בידו דכל ספק בנט"י לקולא וכדלעיל בסימן ק"ס סעיף י"א, מ"מ לכתחלה ראוי להחמיר כדעה הראשונה [ליטול עד חיבור היד לקנה] וכן נוהגין העולם ובספר עצי אלמוגים הוכיח שהרבה גדולי ראשונים סוברים כן ויש לזהר מלהקל בזה עי"ש ועיין

ב. וכאן אביא דוגמאות שיש מקום לטעות בהבנת דברי המ"ב ולחשוב שהמ"ב התכוון שיש להחמיר, ולפי מה שכתבתי אין לפרש זאת בדבריו:

והנה אסור להאכיל לחם למי שלא נטל ידיו משום לפני עור לא תתן מכשול, ודוקא בידוע שלא נטל, אבל בספק, במשנה ברורה סי' קס"ט סק"ט כתב "שמותר ויש מחמירים", ולכאורה יש מקום לומר שהמ"ב סובר שלכתחילה שיש להחמיר, אולם במשנה ברורה סי' קס"ג סק"י"א סתם כהמתירים ולא הזכיר כלל שיש מחמירים, וא"כ נראה שפסק כהמתירים לגמרי, וצ"ע. אולם לפי דברי, נלענ"ד שאין סתירה שבמ"ב סי' קס"ט שכתב שיש מחמירים, התכוון לומר שהרוצה להחמיר יחמיר ואין זה חומרא יתירא, אבל אין כוונתו שלכתחילה יש להחמיר או שראוי להחמיר דא"כ היה מפרש כן, ולכן במ"ב קס"ג סק"י"א סתם כהמתירים.

ועוד במ"ב סי' קנ"ט סקכ"ד כתב וז"ל המג"א מתיר ליטול אף דרך הדד ויש אוסרים דרך הדד עכ"ל. ונלענ"ד שלמרות שבמ"ב שם הביא המחמירים בלשון רבים "ויש אוסרים", מ"מ אין כוונתו שיש לפסוק כן משום שלא כתב בלשון "וכתבו אחרונים" כדרכו של מ"ב להביא סברא שנפסק להלכה כמותה. אבל עכ"פ לכאורה היה מקום לומר שכיון שהמ"ב הזכיר שרבים אוסרים וחולקים על המג"א, א"כ כוונתו לומר שלכתחילה יש להחמיר או ראוי להחמיר, אולם לפי

דברי יש לדחות שאין זה כוונתו דא"כ המ"ב היה מפרש כן, ולכן נלענ"ד שצ"ל שכוונתו שיש להסתפק אם לפסוק נגד המג"א כיון שרבים חולקים עליו.

והנה במשנה ברורה סי' צ"ב סק"כ"ה כתב וז"ל אבל לתורה ולברכות ולק"ש סתם ידים כשרות הן [פרי מגדים] אבל בסימן ד' כתב הפמ"ג דלק"ש פסולות סתם ידים עכ"ל, וכיון שהביא סברא המחמירה בלשון "אבל" היה מקום לומר שכוונתו שיש להחמיר, אולם יש לדחות דא"כ היה מפרש כן. וקצת רמז לזה שבמשנה ברורה סי' צ"ב סק"כ"ט כתב וז"ל ובדיעבד די בנקיון בעלמא לתורה ולברכות אף על פי שיש לו מים. ועיין לעיל בסוף סימן ד' במ"ב. ואם נגע בטיט ורפש אפשר דאפילו לכתחילה שרי כן [פרי מגדים] אבל לעיל בסוף סימן ד' כתב הפמ"ג דצריך לנקות מתחלה אף לד"ת וכן נראה להחמיר לכתחלה ברפש עכ"ל, הרי שבמקום שהמ"ב סובר שיש להחמיר, אז הוא מפרש להדיא למרות שהביא הסברא המחמירה בלשון "אבל".

יג. כשהמ"ב כותב לשון "ועיין פוסק פלוני" בלי לפרש מה הוא סובר לפעמים הוא מתכוון לציין פוסק שחולק ואין הלכה כמותו, ודוגמא לזה במשנה ברורה סי' קס"א סק"ט"ז לגבי גליד שנמצא על ידו וז"ל אם אינו מקפיד להסירו מעל ידיו מפני שמצטער בנטילתו אינו חוצץ [כן מסיק במאמר מרדכי עי"ש, ועיין בא"ר ובש"א] עכ"ל, ומשמע שלדעת המאמר מרדכי

עוברי עבירה ועיין בפמ"ג עכ"ל, ובפמ"ג כתב שאין בזה איסור אפילו מדרבנן, וכיון שהמ"ב לא פירש להדיא שהפרי מגדים חולק, נלענ"ד שהמ"ב התכוון שאין לפסוק כמותו, וכן נראה ממה שהביא סברת החולקים על הפרי מגדים בלשון "כתבו האחרונים" שזה מורה שזה העיקר להלכה כמ"ש לעיל אות ב'.

ועוד במשנה ברורה סי' קע"ח ס"ק כ"ה כתב וז"ל ואם היה דעתו בשעת ברכה לאכול גם במערכו של אילן [כ] י"א דמהני בכל גווני עכ"ל, ובשער הציון ס"ק כ' כתב וז"ל (כ) דעת הראב"ד המובא בבית יוסף, והובא בבאר הגולה, ועיין בפרי מגדים עכ"ל. ובפמ"ג חולק על הראב"ד, וכיון שהמ"ב לא פירש להדיא שהפרי מגדים חולק, נלענ"ד שהמ"ב התכוון לומר שמי שרוצה יכול לסמוך על הראב"ד, וכן משמע ממה שבמ"ב בפנים לא הזכירו, ומה שהמ"ב כתב בפנים "וי"א" ולא סתם כהסברת הראב"ד, צ"ל שהטעם משום שסברת הפרי מגדים לא נדחה.

אם מקפיד להסירו למרות שמצטער בנטילתו חוצץ, וכן מבואר במאמר מרדכי, והמעין בא"ר וש"א רואה שהם חולקים על מאמר מרדכי, ומ"מ נלענ"ד שהמ"ב התכוון לפסוק כהמאמר מרדכי כיון שלא פירש להדיא שיש חולקים עליו.

ועוד דוגמא לזה במשנה ברורה סי' קס"ב ס"ק כ"ד בביאור הרמ"א שכתב שצריך לשפשפם איתא וז"ל נראה שהוא כדי להעביר הלכלוך היטב והוא רק לכתחלה ולא לעיכובא ועיין בב"ח עכ"ל, ובב"ח כתב להדיא שאין השיפשוף חובה כלל אלא מנהג בלבד. וכיון שהמ"ב לא פירש להדיא שהב"ח חולק, נלענ"ד שהמ"ב התכוון שאין לפסוק כמותו.

ועוד במשנה ברורה סי' קס"ג ס"ק י"ב כתב לגבי נותן מאכל למי שאינו מברך שעובר משום לפני עור וז"ל משום לפני עור - דהיינו בלחם של המאכיל דבלחם של האוכל ויוכל לקחת בעצמו אין כאן לפני עור מ"מ כתבו האחרונים דאסור גם בזה משום דאסור לסייע ידי

ענף ג: כללי השער הציון

ב. בשער הציון מביא מחלוקות אחרונים והכרעת שאר האחרונים, כמו שכתב המ"ב בהמשך דבריו בביאור מטרתו בכתיבת שער הציון וז"ל במקום שראיתי דיעות בין שני אחרונים גופא באיזה דבר, לא הייתי עצל בדבר מלחפש בכלל ספרי שאר אחרונים לראות אל מי

א. בשער הציון מציין מקור לכל דבר שכתב במשנה ברורה בפנים, כמו שכתב המ"ב בהקדמתו וז"ל ובשולי היריעה פתחתי שער, ושמו שער הציון, בו ציינתי על כל דבר שבתוך המשנה ברורה כדי לידע מבטן מי יצאו הפנינים האלו עכ"ל.

שדי במחשבה באופן שאין מחלוקת, לכן במ"ב בפנים סתם כמותו כיון שהיה נראה לו כמו האליה רבה, וכן נראה ממה שכתב בשער הציון שם סק"א וז"ל כן צידד באליה רבה ועיין שם עכ"ל.

וכדי להבין דרכו של המ"ב, יש להקדים מה שכתב בהקדמת המשנה ברורה וז"ל, וקראתי שמו משנה ברורה ובו ביארתי בעזה"י את כל דין ודין שבשו"ע בטעמו ונימוקו מגמרא ופוסקים אשר לא יהיה כספר החתום, גם ביארתי בו במקום שנמצא דיעות בין הפוסקים את מסקנת האחרונים להלכה על כל דין עכ"ל, הרי שבמ"ב בפנים מטרותו להביא מסקנת האחרונים להלכה במקום שיש מחלוקת. ובזה רצה למנוע מצב שמתאר בתחילת דבריו שם וז"ל סיבה שניה שגרם למעט לימוד השו"ע לדעתי הוא מפני שכבד הדבר מאד לידע ממנו הדין למעשה מפני התחלקות רוב הדיעות המובא באחרונים ואין האדם יודע איך לפנות א"ע לימין או לשמאל, עכ"ל. ועוד בהקדמת המשנה ברורה כתב וז"ל, ולא יחשוב המעיין שהעתקתי מהפוסקים היה שלא במתכוין וכמתעסק בעלמא אכן הדבר כי עיינתי ב"ה בכל סי' במקורי הדינין בראשונים וגם כמעט בכל האחרונים הנ"ל ראיתי להתבונן בדבריהם, עכ"ל, הרי שאם המ"ב הסתמך על הכרעת אחרון זה רק לאחר שעיין בדבריו ומצא שדבריו נכונים.

ג. לפעמים בשער הציון כתב מה שהוא עצמו הכריע במחלוקת

מקדושים דעתם פונה למעשה, ובפרט בביאור הגר"א ז"ל שהוא אורן של ישראל ויתר שהכל תלוי בו וכדאי להכריע הדבר עכ"ל, ואז בדרך כלל במ"ב בפנים מביא מסקנת האחרונים שהכריעו בזה ולא מביא חולקים, ואביא בעה"י ב' דוגמאות לזה:

א. בנטל מים על מקצת היד, כתב בשו"ע סי' קס"ב ס"ג, שאם נטל השאר, ידו טהורה, ובמשנה ברורה סי' קס"ב ס"ק ל' כתב וז"ל יש מאחרונים [כ"ו] שכתבו דדוקא בדיעבד אין צריך לחזור וליטול אבל לכתחלה צריך ליטול בבת אחת כל היד עכ"ל, הרי שבמ"ב בפנים הזכיר דעת חלק מהאחרונים שבדיעבד ידו טהורה היינו המג"א, והתעלם מהט"ז שחולק, ובשער ציון ס"ק כ"ו כתב שלא העתיק דברי הט"ז משום שהמאמר מרדכי דחה ראיתו.

הרי שנחלקו האחרונים, המג"א והט"ז, ובשער הציון הביא הכרעת המאמר מרדכי, ובמ"ב בפנים הביא מסקנתו בשם האחרונים, ולא הזכיר מי שחולק.

ב. ועוד בסי' קס"ד ס"א לגבי נוטל ידיו שחרית ומתנה שתעלה לו הנטילה לכל האכילות שיאכל בכל היום, הובא באליה רבה שם סק"א שהשכנה"ג חלק על הדמשק אליעזר, וכתב שצריך להתנות בפיו דוקא, ובמשנה ברורה ס"ק א' פסק כמסקנת האליה רבה שדי במחשבה והביא דבריו בלשון סתם, והתעלם לגמרי מהשכנה"ג שחולק, ונראה לענ"ד שכאן באליה רבה צידד

על התנאים כ"א בשעת הדחק כגון שהולך בדרך וירא שלא ימצא שם מים, ובשער הציון סי' קס"ד ס"ק ג' כתב וז"ל ואף שמשער שבתוך ד' מילין ימצא שם מים, גם כן מהני תנאי- מסקנת פרי מגדים, דלא כרש"ל שהפריז בזה להחמיר, עיין שם, ובאמת מפשטא דלישנא דטור ושבלי לקט ואור זרוע גם כן לא משמע כן, עכ"ל.

הרי שבשער הציון הכריע במחלוקת בין הרש"ל לבין הפרי מגדים, ע"י אחד מן הראשונים שמצא, ובמ"ב בפנים סתם כמו שהכריע שהרי לא הדגיש שזה דוקא אם לא משער שבתוך ד' מילין ימצא שם מים.

ג. במשנה ברורה סי' קס"ד ס"ק ז' כתב וז"ל מיהו אם נטל לצורך אכילה והתנה שיעלה לו גם לאכילה שניה שיאכל באותו יום ושמו ידיו ג"כ מהני עכ"ל, ובשער הציון סי' קס"ד ס"ק ח' כתב שכן סוברים כמה אחרונים וז"ל מגן אברהם והגר"ז ובגדי ישע והלכה ברורה, ואף דיש מאחרונים שסבירא להו בזה להחמיר [עיי' לבוש ולחם חמודות], מכל מקום מסתברא יותר להקל, וכן משמע ברמב"ם פרק ו' דין י"ז שכתב, נוטל שחרית ומתנה וכו' ואין צריך ליטול את ידיו לכל אכילה ואכילה, עד כאן לשונו, משמע מדבריו דפרש דנטילה ראשונה היתה לאכילה עכ"ל.

הרי שוב שבשער הציון הכריע במחלוקת אחרונים, ע"י ראשונים שמצא, ובמ"ב בפנים סתם כמו שהכריע.

אחרונים ע"י ראשונים שמצא, כמו שכתב המ"ב בהקדמתו בהמשך דבריו בביאור מטרתו בכתיבת שער הציון וז"ל גם חפשתי בספרי ראשונים אולי אמצא במ הדבר מפורש או שאר ראיה ברורה, כי ב"ה יש לי הרבה ספרי ראשונים עכ"ל. ובדרך כלל במ"ב בפנים סתם כמו שהכריע, ואביא בעה"י ג' דוגמאות:

א. במשנה ברורה סי' ק"ס ס"ק כ"ז כתב וז"ל ובפושטין אין איסור ליטול כלל לכו"ע, ואפילו אם היו חמין מתחלה ונצטננו ונעשו פושטין ג"כ מותר עכ"ל. הרי שסתם להתיר בנצטננו ונעשו פושטין, ובשער הציון ס"ק ל"ח כתב וז"ל כן כתב ביצועות יעקב והביא ראיה לזה מסמ"ג, עיין שם, ואף דבפרי מגדים כתב דלדעת רש"י ק"ה ע"ב דתלה טעמא בנתבטלו מתורת מים, אסור לדעת האוסרים שם בגמרא אפילו בנצטננו אחר כך, מכל מקום נראה דיש לסמוך בזה להקל, דבלאו הכי דעת הרבה ראשונים וכמעט כולם להקל אפילו בחמין ממש שהיד סולדת בהן וכנ"ל [בשער הציון ס"ק ל"ו] עכ"ל.

הרי שבשער הציון הכריע במחלוקת אחרונים, בין הישועות יעקב לבין הפרי מגדים, ע"י ראשונים שמצא, ובמ"ב בפנים סתם כמו שהכריע.

ב. לגבי נוטל ידיו שחרית ומתנה שתעלה לו הנטילה לכל האכילות שיאכל בכל היום, כתב במשנה ברורה סי' קס"ד ס"ק ב' שיש מן הפוסקים שכתבו דאין להקל בזה [לסמוך

שראה את הבאור הגר"א לאחר כתב המ"ב, וכן מוכח ממה שכתב שם וז"ל אולם אח"כ מצאתי ביו"ד רס"ו בבאור הגר"א שמצדד כהב"ח וכו' עכ"ל. וא"כ העיקר כהשער הציון שהיא משנה אחרונה.

והנה במ"ב סי' תע"ג סק"א פסק בלשון סתם כהמג"א וש"א, ואילו בשער הציון סק"ג כתב שבמור וקציעה ונהר שלום חולקים ולמעשה צ"ע. אמנם לפי דברי, אפשר לומר שראה את החולקים לאחר כתב המ"ב.

[ועוד] לפי זה אפשר להסביר מה שמצאנו שבשער הציון הוסיף מחלוקת אחרונים עם הכרעות שלו ולא הוזכר מזה במ"ב בפנים, כמו לדוגמא בשער הציון סי' קס"ג סק"ד.

גם אפשר להסביר מה שמצאנו שבשער הציון הוסיף ביאורים שלא כתב במ"ב בפנים, כמו לדוגמא בשער הציון סי' קנ"ט סק"מ ט"ט וס"ק נ"ב וס"ק נ"ד. **עוד** דוגמא שהמ"ב כתב השער הציון לאחר שכתב המ"ב בפנים, ולכן בשער הציון שם

הוסיף הכרעה שנתחדש לו לאחר שכתב המ"ב בפנים:

במשנה ברורה סי' רע"ג סק"כ"ה כתב וז"ל ועיין בחדושי הגרע"א ובתו"ש שהוכיחו דלכמה ראשונים אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה ע"י כוס יין וע"כ נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק עכ"ל, הרי שאין להקל אלא

ועוד עיין דוגמא לזה בסי' קנ"ט בשער הציון סק"ו ו' וס"ק נ"א, ובסי' קס"ב בשער הציון סק"כ"ח וס"ק מ"ז.

ד. **השער** הציון נכתב לאחר המ"ב בפנים, ולכן בשער הציון מוסף ביאורים והכרעות שנתחדשו לו לאחר שכתב המ"ב בפנים.

והנה בשו"ע סי' ק"ס סעי' ז' מביא מחלוקת ראשונים, רש"י ורשב"א נגד הר"ר יונה, ובמ"ב לא הכריע בזה, ואילו בשער הציון סק"מ"ב כתב וז"ל והנה רוב הפוסקים סבירא להו כרש"י כמו שכתב האליה רבה, מכל מקום בשעת הדחק יש להקל כהכרעת הרמ"א לעיל בסימן קנ"ט סעיף י"ד, דזה בזה תלוי [הגר"ז וכן משמע בפרי מגדים] עכ"ל, הרי שבשער הציון הכריע למעשה, וצ"ע מדוע לא כתב מזה כלום במ"ב.

והנלענ"ד שהמ"ב כתב השער הציון לאחר שכתב המ"ב בפנים, ולכן בשער הציון שם הוסיף הכרעות שנתחדש לו לאחר שכתב המ"ב בפנים.

וגם לפי זה אפשר להסביר מה שמצאנו שבשער הציון הוא סותר מה שכתב במ"ב בפנים, כמו לדוגמא בסי' של"א במ"ב סק"כ"ג שפסק בלשון סתם בנידון ידידיה שצריך שינוי דלא כהב"ח, ואילו בשער הציון סקי"ח לאחר שכתב שהכריע נגד הב"ח משום שמצא שאין כן דעת הרבה ראשונים, חזר בו משום שבבאור הגר"א מצדד כהב"ח ולמעשה כתב שצ"ע. אמנם לפי דברי, אפשר לומר

כך לבין קידוש של הלילה שאין להקל אפילו יש לו ב' רביעית, וזה סותר מה שכתב במ"ב. וצריך לומר לענ"ד שהמ"ב כתב השער הציון לאחר שכתב המ"ב בפנים, וחזר בו.

עוד דוגמא לזה במ"ב סי' קע"ו ס"ק ב' וז"ל, אכן אם אכל קודם הנטילה פרפראות להמשיך הלב לאכילה ולפתוח הבני מעיים אין לברך עליהם ברכה אחרונה דהם שייכים לסעודה ונפטריין בבהמ"ז עכ"ל, ואילו בשער הציון סימן ס"ק ט' כתב וז"ל, אם כן הוא הדין בעניננו לכתחלה טוב ליהזר לאכול פחות מכזית עכ"ל, הרי ששינה דעתו ופסק שלכתחילה יש לחשוש להפוסקים שסוברים שאם אכל כזית צריך ברכה אחרונה.

במקום הדחק בין בקידוש של שחרית בין בקידוש של הלילה.

ואילו בשער הציון שם ס"ק כ"ט כתב וז"ל [וי"א שאינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה אפילו ישתה שיעור רביעית רק צריך לשתות רביעית יין מלבד הכוס של הקידוש] הוא דעת הלבוש, ורבו אחרונים העומדים בשיטתו, ומכל מקום בקידוש של שחרית יש לסמוך על המקילין אם אין לו יין כל כך, אבל בקידוש של לילה אין להקל בזה, ואפילו אם ישתה עוד כוס אחד בלילה מלבד זה, גם כן יש לעיין אם נסמוך על זה, דכמה ראשונים חולקים על זה, כמו שכתב בחידושי ר' עקיבא איגר עכ"ל, הרי שיש לחלק בין הקידוש של שחרית שדי בשתיית רביעית אחת אם אין לו יין כל

ענף ד: כללי הבאור הלכה

ידיו] שהכרענו וכו' ". ונראה שבשני המקומות האלה כתב הבאור הלכה קודם, וא"כ כוונתו שדברי הבאור הלכה שנכתבו קודם הם המקור לדבריו שבמ"ב בפנים, ולא דין חדש שלא דיבר לגביו.

ומאידך גיסא מצאנו מקומות שכתב בבאור הלכה בתחלת דבריו "ועיין במשנה ברורה", ודברי הבאור הלכה הם המקור לדבריו שבמ"ב בפנים, ונראה נכתבו אחר שכתב המ"ב. כמו לדוגמא בבאור הלכה סי' מ"ב ס"ג ד"ה סודר, ובבאור הלכה סי' מ"ז ס"ג ד"ה מברך, ובבאור הלכה סי' ע"ו ס"ג ד"ה

א. דרכו של מ"ב בבאור הלכה, לפעמים, לבאר באריכות את הדינים שהביא במשנה ברורה, כמו שכתב המ"ב בהקדמתו וז"ל וז"ל גם חיברתי בצידו עוד פירוש אחד ושמו ביאור הלכה בו יבואבארוכה כמה דינים שכתבתי במשנה ברורה ולא היה מקום בשער הציון לבארם ועוד כמה ענינים עמוקים עכ"ל.

דוגמא לזה במ"ב סי' קנ"ט ס"ק ט' שכתב "כמו שבארנו בבאור הלכה" [ד"ה בטל מתורת כלי]. ועוד דוגמא לזה במ"ב סי' קס"ד ס"ק י"ג שכתב "ועיין בבאור הלכה [ד"ה וליטול

מסתברא דה"ה לזמן מרובה אין עולה לו עכ"ל.

ד. אם בבאור הלכה סותר מה שכתב במשנה ברורה בפנים יש לפסוק כהמ"ב שהרי במקומות רבים כתב ועיין בבאור הלכה, וא"כ מוכח שבדרך כלל, הבאור הלכה היה כבר כתוב כשכתב המ"ב בפנים, ולכן יש לפסוק כהמ"ב בפנים, שהיא משנה אחרונה. ועוד עיין בשער הציון סי' קס"א סק"ב שכתב "ועיין באור הלכה" וא"כ מוכח שכתב השער הציון לאחר הבאור הלכה.

ונמצא שבדרך כלל, המ"ב כתב תחילה הבאור הלכה ואח"כ המ"ב בפנים ואח"כ השער הציון.

אולם מאידך גיסא מצאנו בכמה מקומות שכתב בבאור הלכה "עיין במשנה ברורה" כמ"ש אות א', ונראה מזה שכבר היה כתוב המשנה ברורה כשכתב הבאור הלכה, וא"כ צריך לומר שלפעמים הוסיף בבאור הלכה לאחר שכתב המ"ב בפנים, וממילא במקומות האלה כשיש סתירה בין הבאור הלכה ולמ"ב בפנים, אז יש לפסוק כהבאור הלכה שהיא משנה אחרונה. ועיין מה שכתבתי סי' קנ"ט ס"ח(ב) על מ"ב סקנ"ב.

קצת כללי הכף החיים

א. אם הביא דעה אחת ולא הביא חולקים, אז דעתו שהלכה כאותה דעה. לדוגמא בסי' קנ"ח ס"ק כ"ו.

העבירו, ובבאור הלכה סי' קנ"ט ס"א ד"ה והוא גדול. ועיין להלן אות ד' שיש נפקא מינה מזה כשיש סתירה בין דברי המ"ב לבין דברי הבאור הלכה.

ב. לפעמים בבאור הלכה הוסיף עיונים ודינים מחודשים שמצא בפוסקים כמו שכתב המ"ב בהקדמתו וז"ל ועוד כמה ענינים עמוקים עכ"ל, ובמ"ב בפנים לא הזכיר את הדינים האלה, ודוגמא לזה בבאור הלכה סי' קס"ד ד"ה "בשוק" שכתב שאם נגע בטומאת נבלה באמצע אכילה אין צריך לחזור וליטול, ועוד דוגמא לזה בבאור הלכה סי' קנ"ח ס"א ד"ה "מברך קודם הנטילה" שמי שרוצה לברך קודם הנטילה אם ידיו נקיות יוכל לברך.

ג. לפעמים בבאור הלכה הוסיף דינים שחידש מסברא, וזה רמוז ג"כ במה שכתב המ"ב בהקדמתו וז"ל ועוד כמה ענינים עמוקים עכ"ל, ואז במ"ב בפנים אינו הזכיר הדינים האלה, כמו לדוגמא בבאור הלכה סי' קס"ג ד"ה "בריוק ד' מילין" שכתב מסברא שאין חושבים לפי אורך הדרך אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ד' מילין, ועוד דוגמא לזה בבאור הלכה סי' קנ"ח ס"ז ד"ה "ואם לא הסיח דעתו" שכתב דמסברא שאין לחלק בין מי ששהה יום שלם למי ששהה זמן מרובה דשניהם צריכים ליטול שנית ולברך וז"ל ואף דשם לא מוכח רק שאין הנטילה עולה לו לכל היום

- ב. **לפעמים** הכה"ח מביא מחלוקת ומכריע וכותב "וכן עיקר" או "ויש להחמיר" לדוגמא בסי' קנ"ח ס"ק כ"א וסי' קנ"ט ס"ק ט"ז.
- ג. **כשמביא** מחלוקת והסברא האחרונה הביא בלשון מיהו או אבל, ולא הכריע להדיא, אז דעתו שהדין שנוי במחלוקת ויש לנהוג כהסברא הביא באחרונה. לדוגמא בסי' קנ"ח ס"ק נ"ה, וסי' קנ"ט ס"ק ט"ז.
- ד. **כשהוא** סובר כרבו הבא"ח אז בדרך כלל הוא מזכיר אותו, אבל כשהוא חולק עליו לפעמים אינו מזכיר אותו. ועיין בכף החיים סי' קס"ד סק"ט שחולק על הבא"ח ובכל זאת הביא אותו. [ומצאתי שלפעמים הוא חולק על הבא"ח בכללי השו"ע ואינו מזכיר אותו.]
- וע"ע במ"ב אור המזרח בכללי הכה"ח שכתב הרב ינון רבי שליט"א



בענין קריאת "חק לישראל"

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מקסיקו יצ"ו

וזהו פרטן: תחלה יקרא בתורה, מפרשת השבוע ההיא, ביום א' יקרא ששה פסוקים ראשונים, שבאותה פרשה. וביום ב', יקרא ארבעה פסוקים שלאחריהם. וביום ג' ה' פסוקים שלאחריהם. וביום ד', ו' פסוקים שלאחריהם. וביום ה', ה' פסוקים שלאחריהם. וכללות כולם הם כ"ו פסוקים. ודע, כי צריך לקרות כל אלו הפסוקים, כדרך שקורין הפרשה בערב שבת, כל פסוק מהם, שניים מקרא ואחד תרגום. גם דע שאם לא קרא מקרא ביום ראשון של השבוע, יש לו תשלומין, שיקרא ביום שני שתי הקריאות, דהיינו של קריאת יום א', וקריאת יום ב'. אבל אין זה מועיל לצורך היום ב', שצריך שיקרא תחלה קריאת יום שלפניו שדלג, ואח"כ יקרא קריאת היום ההוא. אך לצורך יום א' שלא קרא בו, אין לו תיקון כלל, ועליו נאמר מעוות לא יוכל לתקון. ואח"כ יקרא בנביאים, וכל פסוק שני פעמים מקרא, ואחד תרגום. ומצאתי כתוב בקונטרסי, שבכל פסוק מהם, יקרא פעם אחד מקרא, ופעם אחד תרגום. ואח"כ יקרא בכתובים, עם התרגום שלהם. ואח"כ יקרא על סדר הנזכר, משנה ותלמוד כו'.

הנה כתב בשער המצות למהרח"ו (ואתחנן עמ' פב), וז"ל: גם צריך שיזהר שלא לבטל בכל יום הקביעות, של: מקרא, ומשנה, ותלמוד, וקבלה עם הכוונות שלהם. וצריך ליזהר בזה מאד, כאשר נבאר פרטם בעה"י.

ועתה נבאר סדר עסק התורה, שיעסוק האדם בכל יום. והנה אין אנו מדברים בכל עסק התורה שאדם עוסק. רק בלימוד קבוע, שצריך ללמוד בכל יום בקביעות, בסוד קבעת עתים לתורה. וזהו מנהג מורי ז"ל, אחר שהיה יוצא מבהכ"נ, ואוכל אכילתו, היה מתעטף בציצית, ולובש תפילין. ואח"כ קורא הקריאה הזאת, שיתבאר עתה בכוונות אלו שנבאר. תחלה יקרא מקרא תורה, ואחר כך נביאים, ואח"כ כתובים ואח"כ קבלה, ואח"כ משנה, ואח"כ תלמוד. וטוב שיקרא ג' בחינות שיש בתלמוד, והם: ברייתא, ותוספתא, ומימרא. ונלע"ד, שהקבלה תהיה באחרונה מכולם לפי שסדר המדרגות ממטה למעלה, הם מתחילין מן המקרא, ומסיימים בקבלה. כמו שיתבאר בענין הכוונות, והרי זה דרך כלל.

השבוע בספר חק לישראל כי כמעט בעשירית שעה ילמוד תנ"ך ומשנה וגמרא וזוהר כמו שכתבנו בענינתו בקוטרס מורה באמצע בס"ד.

ודע כי בכל אור הששי שם נאמר לקרות כ"ו פסוקים שנים מקרא וא' תרגום, ושמעתי משם המקובל המופלא חסידא קדישא כמהר"ש שרעבי זצ"ל דאמר מר כי באור הששי ילמוד כ"ו פסוקים הנזכרים מקרא בלי תרגום כי בדברי האר"י זצ"ל האמיתיים לא נזכר לקרות תרגום באור הששי ועד"ה לא יתכן לקרות תרגום עכ"ד. וכן מצאתי בספר סלת כלולה משם גורי האר"י זצ"ל דבאור הששי יקרא מקרא לבד, ע"ש. עכ"ל. [וע"ע בהקדמת מרן החיד"א לחק לישראל]. ויש לציין שמרן החיד"א לא כתב בלשון חייב, אלא בלשון טוב וכדו'.

ובספר כף החיים - פלאגי (סי' יז אות כו) כתב: אם המצא תמצא מתופסי התורה, דידון בדעתו להתרשל מללמוד בכל יום ספר חק לישראל, בטענה דבלאו הכי הוא שקוד על למודו, ובתורתו יהגה יומם ולילה, ותלמוד בבלי כלול בכל, אני אומר לו דעיניו תחזינה מישרים מה שכתב האור המופלא החיד"א ז"ל, דברים טובים ונכוחים וישרים למוצאי דעת, ומה שצריך לכוין בלימוד חק לישראל, לקוח מספר מורה באצבע. עכ"ל. ונראה מדבריו דהוא כן חיוב. [וע"ע ביפה ללב או"ח סי' קנה].

ובספר חסד לאלפים (סי' קלא עד קלד, אות כד) כתב: אך על כל פנים לא

ובלילות אין צריך ללמוד קביעות הזה, ובסוף הדרוש נבאר ענין הלילות, אמנם נבאר ענין ליל הששי, לפי שגם בו צריך לקרא מקרא, והוא, כי אז בליל ששי בקומך ממטתך אחר חצות, תקרא מקרא. ואם לא תוכל לקום, קודם שתישן תקרא כ"ו פסוקים אחרים, שלאחרי כ"ו פסוקים שקרית בחמשה ימים של השבוע כנזכר. ואחר כך תקרא מה שתמצא כמנהגך. וביום הששי, אז תקרא כל הפרשה כולה, מתחלתה עד סופה, שמות כנודע. עכ"ל. [וע"ע בהקדמת מהר"ח"ו לחק לישראל, שכתב בלשון חייב כל איש מישראל לקרוא את החק].

וראיתי למרן החיד"א בספרו עבודת הקודש (סי' ג אות צג) שכתב, וז"ל: אחר תפלה ישתדל ללמוד סדר היום בספר חק לישראל כי הוא סדר נאה דרך קצרה וכשרה וזוכה במעט זמן לקרות תנ"ך ולשנות משנה וגמרא וזוהר, והאיש הירא ח"ק נתן ולא יעבור כי הוא תועלת עצום לנפשו וקרי"ה נאמנה הזאת נעמי וגם ילמוד תנ"ך בתרגום כמ"ש האר"י זצ"ל ושם ימצא הכל מוכן... ובנביאים ובכתובים ילמוד פעם אחת מקרא ופעם תרגום ולא יכוין בכונות הכתובים שם כי הם מלא השגיאה גם לא יאמר התפלות שבראש הספר ועתה נדפס חק לישראל בסדר יפה ונחמד. עכ"ל.

ועוד כתב בספר מחזיק ברכה (או"ח קנו סק"ו): מה טוב ומה נעים ללמוד אחר תפלה מיד סדר המסודר לימי

משנה גמרא קבלה שהוא הזוהר ראשי תיבות שלהם גמטריא תרי"ג, גימטריא בתורה.

ומעתה הגם שאין ידו של אדם משגת לשלש תלמודו בתשעה שעות ביום, מטרדת מלאכתו לפרנס אשתו ובניו ואת עצמו, לכן יאחז צדיק ספר הלז לעסוק אהב בכל יום, דנחשב לו דבר מה בקיום חיוב זה לשלש תלמודו. והן אמת שעתה רוב המוני העם המשכילים ונבונים וגם מהתלמידי חכמים, אחר גמר התפלה מתאספים בבית הכנסת בטלית ותפילין, וקורים סדר זה בכל יופ ויום, אשריהם ואשרי חלקם. ע"כ. וגם הוא כתב בלשון חובה.

והבן איש חי (ש"ב פר' לך לך אות ט) כתב: אמנם ההכנה (לשבת) שהיא בדבור, הנה הוא הסדר של "חק לישראל" המתוקן על פי רבנו האר"י ז"ל, וכבר נדפס בספר "חק לישראל" הכונה שצריך לכוון קודם קריאת פסוקי הפרשה בכל יום בסדר המילוי של שם ב"ן שהם אותיות ודהו"ה, דבר יום ביומו. ואם נאנס יום אחד ולא קרא בו, כשיבוא ביום שאחריו יקרא תחלה פסוקה הפרשה של אתמול שלא קראם, אוחר כך יקרא סדר אותו היום, אע"פ שלצורך יום אתמול לא יועיל לו, דעליו נאמר "מעו לא יוכל לתקן", עם כל זה צריך לקרות פסוקי תורה של אתמול קודם שיקרא סדר אותו היום, וכמפורש דברי רבנו האר"י ז"ל בשער טעמי המצוה, פרשת ואתחנן. וכתב הרב מהר"ם פאפרש ז"ל, דהוא

יעבור מללמוד אחר התפילה סדר המסודר בספר חק לישראל כי במעט לימוד מרויח הרבה.

(סימן קנה אות א): והן עתה נתפשט לימוד סדר חק לישראל המסודר מרבינו האר"י ז"ל, אשרי איש יאחז בו ולא ירפנו חק ולא יעבור, שבמעט זמן לומד תורה נביאים כתובים משנה גמרא זוהר מוסר דינים, ומה טוב שהתלמיד חכם או יודע ספר שבעיר יקרא אותו בקול רם במתון, ואליו יאספו כל יראי ה' וחושבי שמו וילמדו אחריו, ויפרש להם הגמרא והזוהר אם הוא מתוכחת מוסר, והיוסף לחק, באופן שכל הרוצה יוכל לזכות בו אפילו היותר עם הארץ, אם לא ישיאנו יצרו כמשאות שוא ומדוחים לאבד ממנו טובה הרבה, אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ, ה' יהא בעזרו ולא יחסרו כל טוב. עכ"ל. ונראה מזה דגם הוא סבר דהוי חיוב.

וע"ע בהקדמת מעשה רוקח לחק לישראל, שכתב: הנה כי כן מצוה על כל איש אשר בשם ישראל יכונה, לקנות לו ספר חוק לישראל לקרות בו בכל יום, שהוא סדר נאה ויאה שתקן לנו הרב הקדוש התנא האלהי האר"י זלה"ה זצ"ל, אשר בקריאתו זוכה במעט קט בשלושה למדום, שליש במקרא תורה נביאים וכתובים, שליש במשנה שקורא פרק מהמשנה, שליש בגמרא שקורא פסקא מהגמרא, ונוסף גם מאמר מזוהר הקדוש. ושמעתי רמז נאה כי בקריאת חוק לישראל שם רמז תרי"ג, כי תנ"ך

בלבד בלא תרגום. וכתב לי הרב הגדול מורנו הרב רבי אליהו מני נר"ו, דנתפשט המנהג בעיר הקדש תבנה ותכונן במהרה בימינו אמן, דאם לא למד עשרים וששה פסוקים בלילה, שאומר אותם פעם אחת מקרא קודם קריאת שנים מקרא ואחד תרגום. עכ"ל. וגם הוא כתב בלשון צריך.

ובספר קצור שלחן ערוך - גאנצפריד (כז ס"ג), כתב: ואשרי מי שיש לו חק קבוע ולא יעבור מללמוד בספר "חק לישראל" דבר יום ביומו. עכ"ל. ויוצא מדבריו דאינו חובה.

ובספר כף החיים - סופר (קנה סק"ג) כתב: והמנהג עכשיו ללמוד תיכף אחר התפלה ספר חק לישראל כי הוא מסודר על פי דברי האר"י ז"ל, וגם בזמן מועט הוא לומד תנ"ך ומשנה וגמרא וזוהר הקדוש ומוסר ודינים. וכבר כתבנו הסדר שצריך לומר על דברי האר"י ז"ל לעיל סי' קלב אות ו' קחנו משם. וגם כתבנו שם שהאר"י ז"ל היה אומר זה הסדר בציצית ותפילין. וכן כתבנו לעיל בסימן כה אות פט יעו"ש. ועיין עוד שם אות ק' ואת צא ודו"ק. וטוב שהתלמיד חכם או יודע ספר שבעיר יקרא החק בקול רם במתון, ואליז יאספו כל יראי ה' וחושבי שמו וילמדו אחריו, ויפרש להם הגמרא והזוהר אם מתוכחות מוסר ויוסף לחק. חסד לאלפים אות א. עכ"ל.

ועוד מצאתי בספר ליקוטי מהרי"ח (מהדו"ח ח"א עמ' תסא), שכתב וז"ל: וב"ה כעת נתפשט אצל כל בעלי בתים יודעים ספר שתיכף אחד התפלה

הדין אם לא קרא ארבעה ימים, כישבוא לקרות ביום החמישי, יקרא תחלה הקריאה של הארבעה ימים ואח"כ יקרא סדר יום חמישי, יעין שם. וכן הוא הדין כשחל יום טוב באמצע השבוע, שיקרא בחול המועד הקריאה תורה, נביאים וכתובים, של יום טוב, כי ביום טוב אין קורין סדר הקריאה של "חק לישראל". ונסתפקתי ביום טוב של שבועות שבחוצה לארץ שחל בימי רביעי וחמישי: אימתי יקרא הקריאה של רביעי וחמישי, ולא מצאתי גלוי לזה. וכן בתשעה באב שחלק בחמישי, ימתי יקרא הקריאה של יום תשעה באב, וידינו הרב הגדול מורנו הרב רבי אליהו מני נר"ו אמר, שהוא מדעתו עשה כך, שלמד בליל ששי, שקרא תחלה הפסוקים של יום חמישי מקרא לבד פעם אחת, ואחריהם למד עשרים וששה פסוקים של ליל ששי, ויפה עשה.

(ה"י): בכלל ההכנה של הדבור הנזכר, הוא לקרות בליל ששי אחר חצות באשמרת עשרים וששה פסוקים הנדפסים בספר חק לישראל, ולא יקרא התרגום, אלא מקרא בלבד, ויקראם פעם אחת ולא יכפול. ואם יודע בעצמו בברור שאחר שיישן לא יהיה נעור קודם עלות השחר כדי לקרות עשרים וששה פסוקים הנזכרים, אז יקרא אותם קודם שיישן בתחלה הלילה, ואם נאנס ולא למד עשרים וששה פסוקים הנזכרים בלילה וכבר האיר היום, עם כל זה ילמד אותם בבקר, ואע"פ שהאיר היום, ילמדם מקרא

האר"י באופן שלא תהיה סתירה מדברי הראשונים ונוהג אחריו - תבוא עליו ברכה. עכ"ל.

והנה ראשית יש לדייק מלשון המהרי"ל דיסקין זצ"ל, דדוקא בלומד כל היום פטור, אבל מי שיש לו זמן פנוי לאומרו, צריך לאומרו.

ועוד נתעוררתי במה שכתב הגרי"ח זוננפלד זצ"ל דמי שמתרץ שלא יהיה סתירה בין האר"י ז"ל לראשונים, תבוא עליו ברכה אם אומרו. והנה לא הבנתי איזה סתירה יש, והרי לא מצאנו בדבריהם שדיברו ע"ז כלל, וצ"ע.

אמנם ראיתי שע"פ פסק זה, הסתמך מופת הדור, הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל, לפסוק (שוי"ת יביע אומר, ח"ט חאו"ח סי' קח אות עט, וע"ע יביע אומר ח"ד חיו"ד סי' לא אות ה) שאין חיוב לאברכים ובני תורה לאומרו. (ויש לציין שבכ"ז, הגרע"י בעצמו היה קוראו, וכמו שהעיד בנו, בספר ילקוט יוסף אר"ח ח"ג עמ' קצג. ומענין מאד שמנהג זה לא הובא בספר ארחות מרן).

ואחריו נמשך בנו הראשל"צ הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א, בספר ילקוט יוסף (אר"ח ח"ג עמ' קצא) שכתב: ומיהו בקריאת 'חק לישראל' אינם חייבים, ויוצאים ידי חובת מה שאמרו שחייב אדם לשלש את לימודו בתורה במשנה ובתלמוד בסדר התפלה. ומכל מקום טוב ונכון שכל בן תורה ירגיל את עצמו לתלמוד חק לישראל בזמני ההפסקות בכל יום ויום. וכן מנהג מרן

לומדין בספר חק לישראל כפי אשר מסודר שם דבר יום ביומו ואפילו תלמידי חכמים שלומדין בתנ"ך וגפ"ת מכל מקום טוב הוא שילמדו ג"כ בספר חק לישראל כי הוא נסדר מרבני הארז"ל על פי סוד, ועיין בספר זכרון יהודה מגאון ישראל וקדושו בעל אמרי אש שהיה לומד ג"כ בספר חק לישראל דבר יום ביומו. עכ"ל. ונראה שהוא סבר דאינו חובה גמורה.

אמנם, מצאתי בספר שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד זצ"ל (סי' מו - מז), שנשאל בזה"ל: בענין אמירת סדר 'חק לישראל', הנה בשער המצוות למהרצ"ו ז"ל כתב שמי שאינו אומר זה הוי מעוות לא יוכל לתקן, וא"כ למה לא נהגו התלמידי חכמים לומר זה. והנה ת"ח סיפר לי שפעם אחת שאל למהרי"ל דיסקין זצלה"ה אם יאמר זה, והשיב לו: אם הוא לומד כל היום אין צריך. והדבר צריך ביאור, דבהדיא כתוב על שם האריז"ל דגם באופן זה חייב.

תשובה: אין להרהר אחר פסק מרנא ורבנא הגאון זצלה"ה.

(סימן מז), שאלה: בענין אמירת סדר חק לישראל אשר הובא על שם האריז"ל וכו', ומאיזה טעם לא נתפשט המנהג לומר סדר זה.

תשובה: אני אין לי עסק בנסתרות, ומה שלא נמצא בדברי הראשונים אשר מפיחם אנו חיים אין אדם מחוייב לנהוג בו, אבל מי שידוע לתרץ דברי

שם (על השו"ע סי' קנא ס"א), וז"ל: ת"ח החושש שאם ילמד חק לישראל, עלול להיות שילמד ברפיון ולא מספיק בעומק ובעיון כפי שאם ילמוד כהרגלו, עדיף שלא יאמר חק לישראל וימשיך בלימודו הרגיל. והכי נהגו רוב תלמידי חכמים, שתורתם ומנותם.

ובסו"ד כתב: ומובן שאם מכיר בנפשו שיוכל ללמוד חק לישראל, כשאר לימודיו, שודאי שיעשה כן. אמנם רוב ת"ח אינם כן, ועל כן הנוהגים להמשיך בלימוד כרגיל עבדי שפיר.

וכן הוא אצל רוב תלמידי החכמים. וגם בעלי בתים שיש להם קביעות לתורה וכך הם מסימים ש"ס ושו"ע על הסדר, עדיף לימוד זה מאשר חק לישראל. עכ"ל.

ובספר תורת הישיבה (עמ' קטז) כתב: ומ"מ נראה שאם ע"י קריאת חק לישראל, יאחר לשיעור או לסדר עדיף שלא יעשה כן, דאף לפי מש"כ החיד"א אין הדברים מתורת חיוב, אלא על דרך הטוב והנכון. וע"כ ישתדלו לקוראו בין הסדרים, וכן כתב לי הגר"א גרינבאלט (שליט"א) [זצוק"ל]. עכ"ל.

ובאמת שראיתי שרוב פוסקי הספרדים בדורינו כתבו לאומרו, ועיין בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' פח) שכתב: אף תלמידי חכמים הלומדים כל היום צריכים ללמוד חק לישראל בכל יום, ומכל מקום די שיקראו תורה נביאים וכתובים כפי שמסודר שם, ומשנה אחת

אאמו"ר (שליט"א) [זצוק"ל] לקרוא בכל יום "חק לישראל" דבר יום ביומו. עכ"ל.

וכ"כ הגרמ"מ קארפ שליט"א, בספר הלכות יום ביום (תפילה ח"ד עמ' תנה), וז"ל: רבים נוהגים ללמוד "חק לישראל" ובפרט אצל הספרדים יש אצל הזקנים קביעות לכך אחר התפלה, והרבה גדולים נהגו כן ומ"מ ת"ח שתורתו אומנותו ולומד כל היום אין חיוב לאומרו, וראה במקורות הקביעות לת"ח ע"פ רבינו הגר"א, אבל החיוב יותר למי שאינן לומדים כל היום וטרודים בפרנסתן, וכן לאנשים שטרודים במצוות ובאיסוף כספים בארץ ובגולה שיקבעו עכ"פ לימודם אחר התפלה בספר חק לישראל.

והביא סיוע לדבריו ממה שכתב בספר פלא יועץ (ערך בית המדרש): ראוי ליחד מקום בכל עיר ועיר שיהא מיוחד לבה"מ ללמוד תורה ברבים אם יש ת"ח בעיר יאספו כולם כאחד מידי יום יום או לילה ללילה ויהיה להם קביעות ללמוד בעיון ופלפול במקום שלבם חפץ בגפ"ת או בפוסקים וכדומה, כי אמרו רז"ל אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה מכל בתי כנסיות ובתי מדרשות ואין להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד. ולשאר עמא דארעא יהיה להם מקום קבוע ללמוד ברבים סדר חק לישראל, ובערב גם כן ילמדו ברבים מקרא משנה. ע"כ. עד כאן מספר הלכות יום ביום.

ובע"ז פסק מו"ר זקני עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א, בספר אהלי

עובדיה יוסף זצ"ל (כ"כ בילקוט יוסף אר"ח ג עמ' קצג), (כל הרבנים הנ"ל הם משו"ת מבשרת ציון ח"ב סי' נ עמ' צא).

וכן נהג הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל (תולדות יצחק - ליפשיץ עמ' 48).
וכן נהג הגאון "הסטייפלר" רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל בעל הקהלות יעקב (ארחות רבנו מהדו"ח ח"א עמ' קפז).
הגאון "הבבא סאלי" רבי ישראל אבוחצירא זצ"ל (הסבא קדישא אדמור סידנא בבא סאלי ח"א עמ' לה, מאור ישראל - הראל עמ' מו).
וכן נהג הגאון רבי מכלוף אבוחצירא זצ"ל (מאור ישראל - הראל מהדו"ח עמ' מו).
וכן נהג אמו"ז הגאון רבי יוסף פרץ זצ"ל מח"ס תהלתו בפי (כן אמר לי מו"ז הגר"מ פרץ נר"ו).
הגאון רבי מצליח מאזוז זצ"ל (איש מצליח ח"א תוכן דף נט).
וכן נהג הגאון רבי שלום כהן זצ"ל (ואמר שגם בני תורה צריכים לקרוא, וכ"כ לי הרב אביחי נסים, והוסיף שפעם אחד אמר לו שזה של בעלי בתים, והרב כעס הרבה, ואמר לו: וכי החיד"א היה בעל בית?).
וכן נהג זקני הגה"צ רבי אליעזר בן דוד זצ"ל (כן סיפר לי אאמו"ר הגר"ש פרץ נר"ו).
וכן נהג הגאון רבי שמעון בעדני זצ"ל (וכ"כ לי בנו הרב משה נר"ו, שראהו כמה פעמים אחר שחרית קורא חק לישראל עם תפילין דר"ת).
וכן נהג הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א (הדר יעקב ח"ב עמ' קמח, וכ"כ לי הרב יוסף חיים אוהב ציון).
וכן נהג הגאון רבי משה צדקא שליט"א (כ"כ לי הרב יוסף חיים אוהב ציון).
וכן נהג הגאון רבי בן ציון מוצפי שליט"א (כ"כ לי הרב יוסף חיים אוהב ציון).

מאותו סדר, וכן קטע זוהר, ודי בכך. עכ"ל.

וכ"כ בתוקף גדול הגר"צ מוצפי שליט"א, בשו"ת מבשרת ציון (ח"ב סי' נ), וכה הסיק: לימוד חק לישראל יסודתו בהררי קודש, וכלולות בו מעלות ונשגבות, והוא הלימוד הנצרך והמוכרח לכל אדם מישראל מידי יום, לרבות תלמידי חכמים, וכן נהגו גדולי ישראל. עכ"ל.
וכ"כ הגר"מ אליהו (בספר מאמר מרדכי שבת ח"א עמ' פג), וכ"כ בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' כח) שיש לומר חק לישראל מידי יום ביומו, ואפילו בני תורה אברכי כוללים ובחורי ישיבות. וכן מורה ובא הגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א (אור תורה כסלו תשס"ח עמ' רח).

וכן נהג לאומרו האר"י ז"ל, ומרן החיד"א, הרש"ש, רבנו חיים בן עטר, רבינו חיים פלאגי (כן העיד בנו רבי אברהם בצואה מחיים אות סח), רבינו יוסף חיים בעל הבן איש חי, הגר"פ פראנק זצ"ל (כ"כ בילקוט יוסף אר"ח ג עמ' קצג).
הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, הגאון רבי אפרים כהן זצ"ל, הגאון רבי צדקה חוצין זצ"ל, הגאון רבי נסים כדורי זצ"ל, הגאון רבי עובדיה הדאיה זצ"ל מח"ס ישכיל עבדי, הגאון רבי יעקב עדס זצ"ל מח"ס חדות יעקב, הגאון רבי סלמאן מוצפי זצ"ל, הגאון רבי סלמאן חוגי עבדי זצ"ל, הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל (נר יהודה, קונטרס יהודה יעלה עמ' כה), הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל, הגאון רבי מנצור בן שמעון זצ"ל, הגאון רבי

בענין הקריאה של ליל שישי

הנה מצאתי בהקדמת מהרח"ו לחק לישראל שכתב: ובליל ו' בקומו באשמורת, או קודם שישן ואם לא יוכל לקום באשמורת, יקרא כ"ו פסוקים מהפרשה, אותם שהם אחר הכ"ו שקרא בחמשה ימי השבוע. ויקראת שנים מקרא ואחד תרגום. עכ"ל. ומפורש כתב שצריך לקוראם שנים מקרא ואחד תרגום. עכ"ל.

[אמנם מצאתי בהקדמת מרן החיד"א לחק לישראל (אות יא) שכתב: גם נדפס זאת לפנינו בספר הזה בראשית מאמר אמרי קדוש מורנו הרב חיים ויטאל זצ"ל, והלשון ההוא לא סליק שפיר, כתיב בגויה איזה דברים שישתנו לפי הכתבים אמיתיים, אי לזאת הושמט. וכי תאזה נפשך לדעת דברים בשרשן פוק עיין בשער המצוות שסדר הרב מורנו הרב שמואל ויטאל פרשת עקב, ובשער השמות בספר אוצרות חיים ובספר עץ חיים וכיוצא בהם, ומש בארה זקוקין דנורא ובעורין. עכ"ל].

והנה מצאתי למרן החיד"א בהקדמתו לחק לישראל (אות ד) שכתב: אור השישי, היותר נראה שלא לקרות כ"ו פסוקי תורה, כי אם שני פעמים מקרא ותו לא, ואין לקרות תרגום. ולכן לא נדפס באור הששי מקרא ותרגום ככל הימים, רק התרגום הוצב לבדו למאן דיציבי להחזיק במנהג קדום. ועיין במה שכתבנו בענינותנו בספרי הקטן מחזיק ברכה אורח חיים (סימן קנו) ובקונטרס אחרון שם ואלו נאמרים. עכ"ל.

וכן נוהג הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז שליט"א (מקור נאמן ח"ב עמ' קלט). וכן נוהג הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א (כ"כ במכתבו אלי, והוסיף שמקפיד שיהיה בהבנה). וכן נהג הגאון רבי מרדכי אליהו זצ"ל (כ"כ לי בנו הרה"ג ר' שמואל אליהו נר"ו). וע"ע בזה בספר לימוד חק לישראל (פ"ז).

וכעת קבלתי בזה מכתב מהרב מאיר סנדר שליט"א, ובתו"ד כתב: והיה צדיק אחד בשכונת בית וגן שבירושלים, הוא הרבי מטאלנא זי"ע שהיה זקן הצדיקים של אותו דור, וזכיתי להכירו היטב, שכל ימיו היה עוסק בספר "חק לישראל", על אף שהיה תלמיד חכם גדול ובקיא גם בתורת הסוד. ע"כ.

וכן נהגו באר"צ חלב (דרך אר"ץ עמ' קט). וכן נהגו במרוקו (נתיבות המערב עמ' מה) [ופלא שהקשו"ע טולידנו לא הביא ענין זה]. ונראה דכן היה מנהג רוב קהילות הספרדים. וע"ע בזה בספר לימוד חק לישראל (פרק ח).

ולכן נראה למעשה דאחר שזה תקנת רבינו האריז"ל, ונמשכו אחריו רוב ככל פוסקי בני ספרד, ורוב פוסקי הספרדים סברו שהוא חובה, וכן היה מנהג הרבה מקהילות הספרדים, והרבה רבנים ות"ח מבני ספרד קראו סדר לימוד "חק לישראל", כל מי שיכול ללומדו תע"ב, והמיקל יש לו על מי לסמוך, וביותר אם הוא מבני אשכנז, אמנם לכתחילה אין להתרשל בסדר לימוד חשוב זה. וציי"מ וימ"ן.

והפתח הדביר (ח"א סי' קנו ס"א) כתב:
ה"ה חיד"א ז"ל במחבר"ר אות
וי"ו החזיק במעז ללמוד חק ליש' דבר
יום ביומו ואייתי בידיה משם הרב
המקובל כמוהר"ש שרעבי ז"ל והרב סלת
בלולה ז"ל שלא לקרות באור הששי
הכ"ו פסוקים כ"א ב' מקרא לבד ולא
תרגום כלל כי בכתבי האר"י זצ"ל
האמיתיים לא נזכר לקרות תרגום באור
הששי ועד"ה לא יתכן לקרות תרגום
וכ"כ שם בהשמטות משם הרמ"ע ז"ל
במאמר מעיין גנים ע"ש. ומנהגן ש"י
בימות הקיץ שעל הרוב לא יוכלו
להשכים לקרות הכ"ו פסוקים בעוד לילה
וקרו להו אחר שהאיר היום ונ' פשוט
דאפ"ה אין לקרות תרגום דהגם דטעמא
דלא קרו להו בלילה ה"מ דלא יתכן
לקרות תרגום כנז' והאידינא יממא הוא
מ"מ כיון דעיקר קריאת הכ"ו פסוק אינו
אלא בלילה וקרו להו ביממא דרך תשלו'
אין תשלומין אלא במה שנתחייב וכיון
דבשעת חובה היה פטור מתרגום גם עתה
ליתיה בקריאת התרגום ולא דמי למ"ש
מרן ז"ל לעיל סי' ק"ח ס"ט טעה ולא
התפלל מנחה בע"ש מתפלל עברית ב'
של שבת וכן בס"י דבתר שעת פרעון
אזלי' דהתם שאני דגברא הוה בר חיובא
בשעה הקבועה להתפלל מנחה אלא שלא
התפלל, משא"כ הכא דבשעה הקבועה
ללימוד לא נתחייב בתרגום דאין לו
שייכות וה"ז דומה לחיגר ביום א'
ונתפשט ביום ב' דלא שייך תשלו' כיון
שביום א' היה פטור וכן קטן שהגדיל בין

ובספר מחזיק ברכה (או"ח קנו) כתב: ודע
כי בכל אור הששי שם נאמר
לקרות כ"ו פסוקים שנים מקרא וא'
תרגום, ושמעתי משם המקובל המופלא
חסידא קדישא כמהר"ש שרעבי זצ"ל
דאמר מר כי באור הששי ילמוד כ"ו
פסוקים הנזכרים מקרא בלי תרגום כי
בדברי האר"י זצ"ל האמיתיים לא נזכר
לקרות תרגום באור הששי, ועד"ה לא
יתכן לקרות תרגום, עכ"ד. וכן מצאתי
בספר סלת בלולה משם גורי האר"י זצ"ל
דבאור הששי יקרא מקרא לבד ע"ש.
עכ"ל.

והוסיף (שם) בקונטרס אחרון: וכן ראיתי
כתוב משם הרמ"ע זצ"ל במאמר
מעיין גנים דאין תרגום בלילה, ולא
בשבת ויו"ט. עכ"ל.

ועוד כתב בצפורן שמיר (סי' ד): אור
הששי לא ילמוד כי אם כ"ו
פסוקים שנים מקרא לבד, בלי תרגום.
עכ"ל.

ובכף החיים פלאגי (סי' כז אות א) כתב:
באשמורת יום השישי ילמוד
עשרים וששה פסוקים, שניים מקרא
בלבד בלי תרגום, (צפורן שמיר סימן ד' אות
נ"ו), ואפילו בא לקרות אחר שהאיר היום
לא יקרא התרגום, (כ"כ בס' פתח הדביר דף
קע ע"ד יעויין שם), ומדבריו של הרב מחזיק
ברכה בקונטרס אחרון לא משמע הכי,
דזיל בתר טעמא דאין תרגום בלילה, ואם
האיר היום, אם רוצה לקרות בתרגום
אימא דאין קפידא. עכ"ל.

בתחלת הלילה כצואת מורנו הרב חיים ויטאל זצ"ל אם לא יוכל לקום אחר חצות, כונתם של אלו דמניחים עד הבוקר היינו לומר דשמא יוכלו לקום באשמורת לקרותם ואם לא יוכלו יקראו אותם בבוקר. ולדעתי דעת הדיוט כיון שהזהרת רבנו מורנו הרב חיים ויטאל לקרותם בליל הששי, טוב לקרותם בתחילת הלילה מלהניחם בספק, דשמא לא יוכל לקום ויקרא אותם בבוקר ויסתפק לו אם יקרא גם התרגום, ומה גם דאחר התפלה הוא קורא כל הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום... ועיין להרב מחזיק ברכה בקונטרס אחרון שם שכך כתב דבאור הששי יקרא הכ"ו פסוקים שנים מקרא, לאפוקי מי שכתב דיקראת פעם אחד בלבד ע"ש באות ד'. עכ"ל.

והנה מצאתי בשו"ת יצחק ירנן - ברדא
(ח"א סי' כח אות ב), שכתב: אולם, בראש ספר דברי שלום למהר"א שרעבי נכד הרש"ש במנהגי בית אל (אות כט, ובדפו"י נמשטו כמה מנהגים) וז"ל: בליל ששי לומדים הכ"ו פסוקים פעם מקרא דוקא. שכן העיד הרה"ח הח"י בשמ"ש ז"ל שכן ראה שנהג הקדוש מוריננו הרב מר אביו ש"ש לקרותם פ"א בלי תרגום. עכ"ל. שו"ר בסו"ף שער המצות (ירושלים תרס"ה סוף דף סו) שמהרש"ך דוויך הראה להמו"ל בסיודוד הרש"ש מבנו הרב חזקיה ז"ל בזה"ל: ואני אחי"ם ראיתי להרה"ק אבא מארי זלה"ה בסוף ימיו שלא היה קורא הכ"ו פסוקים הנ"ל שנים

ב' פסחים, וכ"כ הרא"ש ז"ל במ"ק ס"פ אלו מגלחין סי' קמ"ג לענין אבילות וכ"פ בש"ע י"ד סי' שצ"ו וכן הדין בכל הפטורין מתפלה וק"ש שאין בהם תשלוי ה"ה הכא. עכ"ל. [וכ"כ הבן איש (ש"ב) לך לך אות י, ושכן השיב לו הגר"א מני שכן מנהג ירושלים, והכה"ח סופר קלב סק"ז, והכפ החיים פלאגי שהובא לעיל, שאם לא קראם בלילה יקראם ביום מקרא אחד בלבד, לפני קריאת הפרשה].

ובהקדמת מעשה רוקח לחק לישראל כתב: והנה בלחם מן השמים מבואר שיקרא אותם עם תרגום, ובשער המצות וארחות צדיקים כתבו סתם לקרוא כ"ו פסוקים, ולא נתבאר אם עם תרגום או לאו, אמנם מהרח"ך בספרו שערי רחמים (דף ע:.) כתב לקרותם בלי תרגום, וכתב שזהו סוד והיה משנה, דהיינו שם הוי"ה קריאת כ"ו פסוקים בחמשה ימים, וכ"ו בליל הששי, ואז הוי"ה משנה ע"ש. והרב מחזיק ברכה ז"ל (סקנ"ו אות ו) ובקונטרס אחרון, גלה לנו משם המקובל מורנו הרב שלום שרעבי ז"ל, וסולת בלולה משם גורי האר"י זצ"ל והרמ"ע, דאין תרגום בלילה ולא בשבת ויום טוב יעו"ש. וכך כתב בהקדמתו (אות ד) ומזה דן את הדין הרב פתח הדביר (סימן קנו) דמנהגן של ישראל בימות הקיץ שעל הרוב לא יוכלו להשכים לקרות הכ"ו פסוקים בעוד לילה, וקרו להו אחר שהאיר היום, נראה פשוט דאפילו הכי אין לקרות תרגום אף על פי דיממא הוא יעו"ש. ומוכרח לומר דהא דאין קורין

מקרא וא' תרגום, כי אם כ"ו פסוקים פשוטים א' מקרא בלי תרגום, וגער בי כמה פעמים. ע"כ. ובס' כוונות פרטיות למהרש"ך דוויך הנ"ל (ירושלים תרע"א דף ה ע"ב) כ"כ שנית. הא קמן יקר סהדותא דרבנו הרש"ש קרא פ"א מקרא בלבד ובלי תרגום. ואפשר שהחיד"א (במחבר"ר סי' קנו בקונטרס אחרון אות ד) נהג כהרש"ש כמשנה ראשונה וקרא ב"פ מקרא. ולא שמיע ליה שחזר בו בסוף ימיו, ואילו שמיע ליה הוה הדר ביה ג"כ. וכ"כ הגר"ח בבא"ח (ש"ב פ' לך לך אות יו"ד),

והכה"ח סופר (סי' קלב אות ו' דקי"ג סע"א) וכן המנהג. ועיקר. עכ"ל ספר יצחק ירנן. וכדבריו כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"י ה"ה בהערה), וכן נראה עיקר בדברי שו"ת יין הטוב (ח"א חא"ח סי' נה), וכ"כ לי הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א מח"ס שו"ת שבט הקהתי ושא"ס, וכן נראה דיש להסיק לדינא שיקרא רק מקרא פעם אחת בלבד. וכן כתב הגאון רבי יעקב הלל שליט"א בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ו עמ' קיד), ע"ש.





מגיד מישרים



מהיכן היה אור בקדש הקדשים

הרב משה זרגרי

בית מדרש גבוה, ליקווד

צ"ע היכן מצינו שהיה אור בקודש **א. איתא** בירושלמי מסכת יומא (פרק ה' הקדשים, ואיך נכנס לשם הכהן גדול ביום הכפורים אם היה המקום חשוך. והנה ראיתי בזה כמה מהלכים ואביאם אחד אחד:

הלכה ג') וז"ל, תני עד שלא נטל הארון היה נכנס ויוצא לאורו של ארון^א, משניטל הארון היה מגשש ונכנס ומגשש ויוצא, עכ"ל. ופירש הקרבן העדה

א. הרא"ש (בסדר העבודה) תמה על סדר "אתה כוננת" דכתוב "טמטם עיניו ויצא" מהירושלמי הנ"ל, ועל פי דברי הרא"ש אלו הגיה מרן בב"י (או"ח סימן תרכ"א) בסדר העבודה ד"אתה כוננת" שאומרים הספרדים, ומחק תיבות "טמטם עיניו" עיי"ש.

ובספר מתא דירושלים (יומא שם) תירץ דבית ראשון דהיה שם אמה טרקסין וכשהיה נכנס, נכנס לאורו של ארון וקודש הקדשים דתיכף בפתחו הפרוכת היה אור הארון מאיר לנגדו, וודאי היה מטמטם עיניו לבל יראה ויזון עיניו, אבל בבית שני שהיו ב' פרוכות והיה נכנס בין הפרכת שהיה שם חשך, היה מגשש ונכנס מגשש ויוצא, כי ביני הפרוכת היה חשך. והשתא לפי זה לא קשיא מידי אסדר "אתה כוננת" מזה הירושלמי, דהירושלמי דקאמר דנכנס לאורו של ארון אין הכונה שהיה זן עיניו מן הארון, רק הכונה שלא הלך בחושך כמו בבית שני שהיה נכנס בין ב' הפרכת והוצרך לגשש.

ובביאורי הגרי"פ פערלא על ספר המצות לרס"ג (ל"ת רי"ב, רי"ג, ורי"ד) כתב לתרץ, דאע"ג שהיה נכנס ויוצא לאורו של ארון, מ"מ ע"כ היה צריך לטמטם עיניו שלא לראות את הארון שלא לצורך בצאתו, מהלאו של "ולא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו", ואע"ג דבשעת ההזאות שעל פני הכפורת ולפני הכפורת לא היה אפשר לו שלא לראות את הארון, מ"מ בצאתו דהו"ל שלא לצורך, היה אסור לראותו, וע"כ היה מוכרח לטמטם עיניו. ואם דעת הרא"ש ז"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דאזהרה זו אינה נוהגת לדורות, אלא בזמן מסע המחנות שבמדבר דוקא היתה נוהגת, מ"מ לא כן דעת בעל "אתה כוננת" שהוא מקמאי מקמאי, עכ"ד.

ועיין בספר עבודת ישראל (קמחי) על סדר העבודה במילים "טהור לב טמטם עיניו", שתמה על מרן הב"י, איך אישתימיט מיניה לשון הוזהר שכתב וז"ל, כיון דהוה עאל הוה מטמטם עיניו דלא לאיסתכלא במה דלא איצטריך, עכ"ל. ועיי"ש שהאריך לפלפל וליישב את דברי הרא"ש והזוהר, והביא מסידור גיסו שהוא מועתק מסידור הרב הקדוש מוה"ר חיים ויטל על פי הקדוש האלקי מר רבו הארזי"ל דגריס "טהור לב טמטם עיניו". (ושם בהג"ה הביאו שאכן ב"פרי עץ חיים" לר' חיים ויטאל ליתא וגורס "טהור לב פסע ושב לאחוריו"). והסיק "דמאן דגריס הכי לא משתבש ומאן דגריס הכי לא משתבש, כי יש להם על מה שיסמוכו, ברם גירסת "טהור לב טמטם עיניו" נראת יותר עיקר לע"ד.

היו חלונות להיכל. ומסתבר שכמו שבהיכל היו חלונות, כן היו חלונות לקודש הקדשים.

ויש המערערים על קביעה זו לומר שלא היו שם חלונות, והסתמכו על הירושלמי הנ"ל, אולם טעות הוא בידם מכמה טעמים: א. קשה להעלות על הדעת, שזה שנאמר "ויעש לבית חלונות וגו'", מתייחס רק להיכל ולא לקודש הקדשים ששם עיקר הבית, והדרשה "חלונות שקופים אטומים לרמז שמהם יוצאת אורה לעולם" מתייחסת רק להיכל ולא לקודש הקדשים ששם דרגת הקדושה עולה על זו שבהיכל. ב. לפי פירוש הקרבן העדה שם "בבית ראשון לאור השכינה", אם נבין שכונתו לאור עליון במעשה נסים, אזי נשאלת השאלה איך תיכננו את קודש הקדשים בלי חלונות בהסתמכותם על אור השכינה, והרי "אין סומכין על הנס". ג. איך ידעו שכונת הפסוק "ויעש לבית חלונות" קאי רק על ההיכל ולא אקודש קדשים. ד. אם היה נס זה של "אור עליון", למה לא מונהו התנא באבות בעשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש.

ולכן יש לבאר על פי הפירוש השני של הקרבן העדה שכתב "אי נמי לאור הזהב המהבהב". ולכן סביר לומר שהיה ההיכל וכן קודש הקדשים זקוקים לאור מבחוץ, והחלונות שם היו בנויים לשם כך, ובכל זאת היה הכהן גדול, בהכנסו לקודש הקדשים פנימה זקוק לגשש.

וז"ל, לאורו של ארון. בבית ראשון לאור השכינה, א"נ לאור הזהב המהבהב, עכ"ל.

ב. בספר "ואתה תחזה" על הרמב"ם (חלק ג' - לר' אביגדור אלבוים שליט"א), כתב דהרי מבואר בגמרא (גיטין נד: וזבחים נה:) שהיה לול בכותל המערבי של קודש הקדשים וא"כ משם יצא אורה. וכן כתב בספר "עבודת ישראל" (קמחי) על סדר העבודה במילים "טהור לב טמטם עיניו" ועיי"ש.

ג. בספר "הבית השני בתפארתו" (פרק כ"ד - לר' אלחנן אייבשיץ שליט"א) הביא את המדרש (ויקרא רבה ל"א, ו') "אמר ר' חנינא חלונות היו לבית המקדש, ומהם היה אורה יוצאת לעולם, שנאמר ויעש לבית חלוני שקופים אטומים וכו'". ובכותלי ההיכל היו חלונות כידוע מספר מלכים א' (ו', ד') "ויעש לבית חלוני שקופים אטומים" ומספר יחזקאל (מ', ט"ז) "וחלונות אטומות אל התאים". אמנם האמור בספר מלכים מתייחס לבניין שלמה, והמקור שבספר יחזקאל מתייחס לבניין העתיד. אבל כידוע, היתה תכנית הבית השני שילוב של תכנית הבית הראשון עם התכנית שבחזון יחזקאל, המתייחס לבניין העתיד, כלשון הרמב"ם ז"ל (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ד) "... ואנשי בית שני, כשבנו בימי עזרא, בנוהו כבניין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל". ומאחר שאף הדעת נותנת שהיו חלונות בבניין, אין ספק, שגם בבניין הבית השני

שאור התורה שבלוחות היה עובר בעוביו של זהב הארון ומבהיק, וקל וחומר הוא, אם פניו של משה היו מבהיקים דכתיב (עיין שמות ל"ד, ל') "כי קרן עור פני משה ויראו מגשת אליו" שלא ישרפו עד שנתן על פניו מסוה, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (תנחומא תשא ל"ז) דהקירון פנים של משה היה מסיבה כשהקב"ה כתב הלוחות העביר על פניו מהדיו ששייר בקולמוס, התורה עצמה לא כל שכן שאור שלה מכהה את העינים, אלא כיון שהיה זהב הארון מפסיק, כהמסוה בפני משה, כדי שלא יכהו עיני כל ישראל בהסתכלם בפניו, וזהו הסיבה שלא היו עיני הכהן גדול כהות בבואו אל הקודש אלא היה אור כשיעור [ש]יוכל לסובלו, וזהו דקאמר עד שלא ניטל הארון היה נכנס ויוצא לאורו של ארון.

ומה שלא אמר כפי פירוש זה לאור כתב של הלוחות, יש לומר, אמר לאור שבארון אדרבא להראות באצבע על מה שפירשנו, כלומר הארון היה סיבה שהיה יכול לסבול אור הכתב שבלוחות על שהיה מפסיק זהב שבארון כדפרישית. ובזה היה יכול לסבול האור באופן שהיה יכול ליכנס ולצאת, עכ"ל.

ו. **עוד** ביאר שם בספר "אגודת אליהו" וז"ל, הכונה לומר שבבית המקדש ראשון שהיה בו הארון, היה נכנס הכהן גדול ביום הכפורים בבית קדשי הקדשים בלב שמח, בבוטחו שיכפר הקב"ה לישראל בודאי וישמע בקולו בכל מה שהיה מתפלל בעד טובת ישראל, יען

וההסבר לכך הוא בזה: כפי שהדגשנו היו החלונות עשויים בגובה רב מן השטח למטה, ויש דעות שהיו קרוב לתקרה, ושטח הקודש הקדשים (כ' אמה על כ' אמה) היה מצומצם מדי בהשוואה לגובה החלונות, כך שהאור שבכל זאת הגיע למטה, היה אפלולי ביותר. ולכן בית ראשון שהיה ארון הזהב וכפורת הזהב מונחת עליו, אזי האור שבא מלמעלה, למרות המרחק הרב שביניהם, נקלט בתוך הזהב המהבהב (לשון הקרבן העדה שם). ולכן לא היה לו לכהן גדול צורך להסתייע בגישוש והיה יכול ללכת חופשי לאור הארון.

כל זה יתכן אם נאמר שהיו שם חלונות אז האור הבא מבחוץ למרות המרחק הרב נקלט בתוך הזהב המהבהב. אבל אם נאמר שלא היו שם חלונות, אז כידוע בחדר אטום מאור, אין הזהב מועיל, כי הזהב הוא כמו מראה, רק קולט ומחזיר אור ולא יותר (כעין הירח הקולט מן החמה). ולכן בבית שני שלא היה ארון זהב שיקלוט אור היה מוכרח להסתייע בגישוש, למרות שהיו שם חלונות, עכת"ד.

ה. **בספר** "אגודת אליהו" על הירושלמי (יומא שם) ביאר את דברי הירושלמי וז"ל, ולעניות דעתי נראה, דאומרו היה נכנס ויוצא לאורו של ארון, הוא, שהיה יוצא האור מהתורה שבתוכו [ו]הן הלוחות שהיו כתובים באצבע אלהים (דברים ט', י') שבתוך הארון, וכתיב (משלי ו', כ"ג) "כי נר מצוה ותורה אור"

בעלות על דעתו, אם מקדש ראשון שהיה בו הגנת הארון, עם כל זה כשחטאו נחרב, כל שכן וקל וחומר מקדש זה השני שאם יחטאו חס ושלום יחרב יותר בנקל, וזהו נטילת אור הארון שבמקדש שני שמדאגה זו היה מגשש כשנכנס וכשיוצא, ואינו שהיה כממשש כעיוור חלילה כפשוטם של דברים, כי לא היה שם חשך, ובפרט אור השכינה שהיה שם, אלא הכונה כדפרישית, עכ"ל.

ארון הקודש ששם הלוחות כתובים באצבע אלקים בתוכם והיו הגנה על ישראל, ולאור סיוע ההגנה הזאת היה נכנס ויוצא.

אך בבית שני שניטל הארון ונסתלקה סיוע הגנה זו מעל ישראל, היה הכהן גדול מגשש ונכנס מגשש ויוצא, ולשון זה כינוי למי שרגליו כבדות עליו להלוך מחמת דאגה, הפך מי שהוא שמח, שרגליו מוליכות אותו בנקל, וכו', והוא



נחמת רבי עקיבא לעומת בכיית חכמים

הרב אשר שנורמאן

בית מדרש גבוה, ליקווד

אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה באוריה כתיב "לכן בגללכם ציון שדה תחרש" בזכריה כתיב "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת בלשון הזה אמרו לו עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו ע"כ.

ויש להעיר כמה הערות. מה זה השלון דנקט 'לכך' אנו בוכים 'לכך' אני מצחק. דמשמע דהוא הסיבה והוא הטעם לצחוק, דבר שחכמים השיגו שזהו הסיבה והטעם לבכות. עוד יש לבאר, מה לשון עקיבה נחמתנו עקיבה נחמתנו, נחמתנו משמע דנחמה לחדוד איכא אבל מיהא איכא, אבל למעשה לא הודו לר"ע שיש לצחק משום שעוד יבוא יום ויתקיים נבואת זכריה.

עוד יש לבאר, דהא ירמיה אמר (איכה ה, יז) "על זה דוה לבנו על אלה חשכה עינינו הר ציון ששמים שועלים הלכו בה". ירמיה אמר זה אחר כל מגילת איכה, אחר

איתא בשילהי במכות (דף כד.) וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפלטה [ברחוק] מאה ועשרים מיל והתחילו בוכין ורבי עקיבא משחק אמרו לו מפני מה אתה משחק אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים אמרו לו הללו כושיים שמשתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה אמר להן לכך אני מצחק ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק אמרו לו מפני מה אתה מצחק אמר להם מפני מה אתם בוכים אמרו לו מקום שכתוב בו "והזר הקרב יומת" ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה אמר להן לכך אני מצחק דכתיב "ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו" וכי מה ענין אוריה אצל זכריה אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני

לגאולה ולאשר הנצחי האמיתי עכ"ל. מבואר מדבריו שכל מה שאירע הוא כדי לבנות ירושלים.

ויש להסתפק. מתי היתחיל האי הנהגה שה' מגלגל ומסובב הכל ועוסק בבניין ירושלים והבאת הגאולה, האם היה בשעת מעשה החורבן, או"ד אחר שנגמר החורבן תכף ומיד היתחיל לעסוק בבניין ירושלים. ירימיה אמר, "על זה דוה לבנו על אלה חשכה נפשנו גו", דוה היתה המדרגה הכי גדולה של חורבן. וכיון שזה היתה המדרגה הכי גדולה של חורבן, ממלא משום זה גופה היא סיבה שעכשיו יתחיל צמיחת הישועה. ולפי זה מובן למה ר"ע היה מצחק כשראה שועלים יוצאים מבית קודש הקדשים שהוא המדרגה הכי גדולה של חורבן, משום דכיון שצמיחת הישועה מתחילה כשהגיעו למדרגה הכי גדולה של חורבן, אז תכף ומיד יתחיל צמיחת הישועה. כששאלו חכמים למה אתה מצחק, והוא ענה להם מפני מה אתם בוכים, אינו דהוא לא ענה להם ושאל להם שאלה אחרת לדחותם, אלא אדרבה היה עונה להם הסיבה שגורמת לכם לבכות היא הסיבה שגורמת לצחק, כי אני יודע דיתקיים נבואת זכריה ויבא הגאולה. וכן מדויק בלשונו 'לכך' (זה גופא הסיבה והטעם), אני מצחק.

מה שענה להם בשעת מעשה ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על

שניבא על החורבן והצרות, הרדיפות והאיומים, אבל הלב והעינים שלמים, ומה שדוה לבנו והחשיך מאור עינינו, הצרה הכי גדולה דעם זה מסיימים מגילת איכה היא, שועלים הלכו בה. על הצרה הכי גדולה יש לבכות, ומה זה שר"ע היה מצחק.

כתב המהרש"א (שם) וז"ל, ע"ש שני המעשים שזכר כי מצינו כל הנחמות בלשון כפול נחמו נחמו עמי ובכן ינחמנו אלוקינו בב"א עכ"ל. ויש לבאר למה מעשה ששמעו קול המונה של רומי ור"ע ענה להם אם לעוברי רצונו כך וכו', אז חכמים לא אמרו לו עקיבא נחמתנו וקבלו הנחמה אך ורק אחר המעשה שראו שועל יוצא מבית קודש הקדשים.

וי"ל דהנה כתיב, בונה ירושלים ה', נדחי ישראל יכנס. ויש לתמוה, דפתח בלשון הווה (בונה), וסיים בלשון עתיד (יכנס), למה שינה ממה שפתח. וכתב הגר"א (סידור) וז"ל, ר"ל תמיד הוא עוסק בבנינה וכל הגלגולים שמתגלגלים עלינו וכל הצרות המוצאות אותנו הכו הוא לתכלית זה וכמו שכתוב "כי אנכי ידעתי את המחשבות אשר אני חושב עליכם נאום ה' וכו', לתת לכם אחרית ותקוה עכ"ל. וכן מה שאנו מתפללים בשמו"ע, ומביא גואל לבני בנייהם בשלון הווה כתב הגר"א (שם) וז"ל, היא גם כן בכל זמן כי כל העניינים המתגלגלים עלינו הם הכנה

אחת כמה וכמה, הוא כמו שסיים הגר"א
הם הכנה לגאולה ולאפשר הנצחי
האמיתי, אבל הם לא השיגו את זה ולא
קבלו הנחמה, אבל כשראו שועל יוצא
מבית קה"ק ור"ע ענה להם 'לכך' אני
מצחק, חכמים קבלו תשובתו והבינו
למפרע ששלוות הגוים היא גם כן עבור
בנין ירושלים לכן עקיבא ניחמתנו על
העובדא שהגוים בשלוח ועקיבא ניחמתנו
שרואים שועל יוצא מבית קודש הקדשים.





בדק הבית



[א]

שׁו"ת חדשות מהרה"ג ה"ר אביגדור נבנצל שליט"א בענינים שונים

עם הוספות מהרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית

מתתיהו ומועדי הגר"ח

א. אמר שילך לקנות ציצית

שאלה: מי שאמר שילך לקנות ציצית או לולב, אם הוי כנדר לדבר מצוה.

תשובה: כן. א

ב. לאכול קודם מצות ציצית

שאלה: אם מותר לאכול קודם קיום מצות ציצית.

תשובה: כן. ב

ג. איסור אכילה קודם קריאת התורה

שאלה: אם יש איסור אכילה קודם קריאת התורה.

תשובה: לא. ג

א. ובשׁו"ת תורה לשמה (ס' רל"ד) כתב דמי שאמר בערב סוכות אני רוצה לקנות עצים לסוכה אי"ז אלא הכשר מצוה ואי"ז כנדר לדבר מצוה עיי"ש, ומש"כ בזה בס' נדרי לה' אשלם לידידי הרה"ג רבי ניר צרכי עיי"ש, ובדבריו בקובץ רב ברכות (ח"ט עמ' צ"ד). עיי"ש.

ב. ובס' שיח הלכה (ס' תרכ"ה) כתב דלא מצינו איסור אכילה קודם מצות ציצית, דאיסור אכילה קודם קיום מצוות אלא במצוות חיוביות כמגילה שופר וכדו', ולא במצוה קיומית כציצית עיי"ש, וכ"כ בשׁו"ת בצל החכמה (ח"ו ס' מ"ה) דרק במצוה חיובית אין לאכול קודם עיי"ש, וכן בח"ה (ס' כ"ט) עיי"ש, ואולם ממש"כ בס' אפיקי מגינים (ס' רל"ב סק"ד) דאין לאכול קודם מצות קידושין וגירושין עיי"ש, ולכאור' קידושין וגירושין אי"ז מ"ע שבחובה, והוי כמצות ציצית ואפ"ה ס"ל דאין לאכול, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"ז ס' כ"א), והבאנו עוד תשו' רבינו דשרי לאכול קודם מצות נענועים, וביארנו משום דמדאגביה נפק, וא"כ אי"ז מצוה שבחובה עיי"ש.

ג. ובס' הליכות אבן ישראל מועדים (ח"ב פנ"ב ס"ב), שהיה עושה קידוש קודם קריה"ת עיי"ש, ובשׁו"ת בצל החכמה (ח"ו ס' מ"ה) דרק במצוה חיובית אסור לאכול קודם המצוה ולא בקריה"ת עיי"ש, ובבית מתתיהו (ח"ו ס' כ"א אות ו') כתבנו לדון ע"ז מהסוברים דקריה"ת הוי חובת יחיד עיי"ש, ובס' מים רבים אכילה לפני קיום המצוות, פ"ז ס"ה).

ד. ליתן מאכל אדם בגן חיות לבהמה

שאלה: אם מותר ליתן לילדים מאכל אדם ליתן לבהמה בגן חיות כשנהנים מזה.

תשובה: לא.^(ד)

ה. איסור אכילה קודם ברכת לבנה

שאלה: אם יש איסור אכילה קודם ברכת לבנה.

תשובה: נוהגים במוצאי ט"ב לטעום קצת קודם ברכת הלבנה.^(ה)

ו. תחפושת בפורים ממיני אוכלין

שאלה: אם אפשר לעשות תחפושת בפורים בצורות של מיני אוכלין, או שהוי כביזוי וכהפסד אוכלין.

תשובה: נלע"ד מותר.^(ו)

ז. אמירה לעכו"ם כשלבסוף לא עשה המלאכה

שאלה: אמר לגוי בשבת לעשות מלאכה ולבסוף הגוי לא עשה, אם עבר באיסור.

תשובה: כן.^(ז)

ח. מפתחות לספר בחול המועד

ד. ובבית מתתיהו (ח"ז ס"ז אות ג') כתבנו לדון דאם הילדים נהנים מזה הוי כצורך האדם, דשרי ליתן לבהמה מאכל אדם לצרכו עיי"ש, ובס' פסקי תשובות (ס' קע"א הערה 41).

ה. וכן מפורש במשנ"ב (ס' תכ"ו ס"ק י"א) דנוהגים לטעום קצת קודם ברכת לבנה עיי"ש, ובבית מתתיהו (ח"ו ס' כ"א אות ג') כתבנו לתלות בגדר מצות ברכת לבנה, אם הוי מצוה שבחובה או רשות יהא שרי לאכול קודם, ונפק"מ בעומד ביום אחרון לברכת לבנה אם שרי לאכול קודם ברכת לבנה עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת יוסף דעת [יודין] (ס' פ"ה) עיי"ש.

ו. ועי' מה שכתבתי בזה בס' ואפילו בהסתרה להגר"מ ציון (עמ' קכ"ד) עיי"ש, וכ"כ להתיר בשו"ת עומק ההלכה [ויינשטוק] (ח"א ס' כ"א) או"ז עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אבני דרך (חי"ט ס' ל"ו) עיי"ש.

ז. ובס' פתח הדביר (או"ח ס' ש"ז סק"ג) כתב לתלות בתרי טעמי דאיסור אמירה לגוי עיי"ש, ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה ס' צ"ב או"ב) פשיט"ל שאין עובר כשהגוי לא עשה המלאכה עיי"ש, ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו ס' ס"ה אות ו'), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס' קט"ו), ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א או"ח ס' קפ"ג), ובס' מלכים אמניך להגר"י זילברשטיין (עמ' י"ז), ובס' אמירה לגוי [שימל] (עמ' י"ז), ובס' אמירה לעכו"ם לידידי הרה"ג רבי אברהם שפיאן (פ"א ס"ב סק"ב) עיי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ז ס"ו או"ז) עיי"ש.

שאלה: אם מותר בחוה"מ להגיה ספר או לעשות מפתחות לספר בחוה"מ, כשאין לו זמן אחר לזה.

תשובה: לא. ח

ט. לאכול בשר בברית מילה בתשעת הימים כשלא השתתף בברית

שאלה: מי שלא השתתף במעמד הברית בתשעת הימים, אם יכול לאכול בשר בסעודה.

תשובה: כן.

י. תהילים בין התקיעות כשנשמעת אזעקה

שאלה: כשיש אזעקה בין התקיעות, אם מותר לומר תהילים.

תשובה: לא. ט

יא. אכילה קודם חביטת ערבה

שאלה: אם יש איסור אכילה קודם חביטת ערבה שהוא ממנהגא, כמו מצוה.

ח. ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' רע"ט) השיב ע"ז מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל: אין ראוי עיי"ש, וכן השיב לי הגר"א גרינבלאט זצ"ל בעל הרבבות אפרים, כמובא בספר גם אני אודך מתשובתי, (עמוד קפ"ד), עיין שם, ומש"כ בזה בס' חול המועד כהלכתו (פ"ו ס' מ"א) עיי"ש, ובס' אלה מועדי ה' להגר"א רז (חוה"מ עמ' ש"ל) עיי"ש, ומש"כ בשו"ת מנחת חן (ח"ג יו"ד ס' צ"ו) לענין עריכת ספר בימי אבלותו עיי"ש, ובשו"ת בירורי חיים בתשובה למח"ס גם אני אודך, (ח"ח עמ' כ"ט) לענין עריכת ספר מפתחות בתשעה באב עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח סגל, (חלק ב' סימן ל"ה), עיין שם, וע"ע בשו"ת אבני דרך בתשובה למח"ס גם אני אודך, (חי"ד ס' קי"ד) בענין לעמד ספר בחוה"מ עיי"ש.

ט. ובס' ארחות רבינו (ח"ב עמ' קע"ב) שבעל הקהילות יעקב זיע"א אמר תהילים בין התקיעות עיי"ש, ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' תכ"ו) השיב ע"ז מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל על הנהגת הקה"י בזה, משום שבל"ה לא שמע כלום עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת תשובות ישראל (ח"ו ס' ע"ב אות כ"ב) עיי"ש, וכ"פ בס' חוט שני (ר"ה ס' תקצ"ב) שמותר לומר תהילים בין התקיעות עיי"ש, וכן מבוי בס' יסוד ושורש העבודה (סדר שופרות י"א) עיי"ש, וכ"כ בס' דרכי חיים ושלום (ס' תשכ"ה), וכן פסק הגר"מ שטרנבוך בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א], (חלק י"ג עמוד פ"ח), עיין שם, וכ"כ בס' פסקי בושם (הנדמ"ח פ"ח ס"ט) דשרי לומר תהילים בין התקיעות, וכן כתב בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חלק ד' עמוד קנ"ג), בשם הגר"ח פ"פ שיינברג זצ"ל, עיין שם, ובקובץ אליבא דהלכתא (ק"ד עמ' ע"ד) עיי"ש, ובשו"ת שערי חיים (ח"ג ס' ס"א) עיי"ש, ואולם דעת רבינו שליט"א בקובץ אליבא דהלכתא (ק"ג עמ' י"ז) דאין לומר תהילים בין התקיעות, וכן ס"ל למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל במועדי הגר"ח (ח"א תשו' תכ"ו) עיי"ש.

תשובה: לכאורה כן.^ז

יב. לאכול בין הדלקת הנרות חנוכה

שאלה: מי ששמע אזעקה אחר שהדליק נר ראשון של חנוכה והלך למקלט, אם יכול לאכול שם קודם שהדליק שאר הנרות.

תשובה: אולי כן.^ח

יג. שתי נשים בהדלקת נ"ח בשני בתים

שאלה: מי שיש לו שתי נשים וגרים בבית בפ"ע, אם הבעל מוציא בבית אחד בהדלקת נ"ח את שתי הנשים דאשתו כגופו, או"ד כיון שכל אחת בבית אחר אין מוציא.

תשובה: לענ"ד יכול.^ט

יד. שני אחים בסיום מסכת

שאלה: אם שני אחים יכולים לעשות סיום מסכת בזה אחר זה, או יש לחוש לעין הרע.

תשובה: לענ"ד יכולים.^י

טו. גוי שמל ולא טבל לקוברו בקבר יהודים

שאלה: גוי שמל ולא טבל לגירות, אם יכולים לקוברו בקבר יהודים.

תשובה: לא.^{יא}

י. ועמש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ז ס"ו כ"א).

יא. ובבית מתתיהו (ח"ז ס' כ"א), כתבנו לתלות בגדר ההידור דנ"ח אם הוי כהידור מצוה שפיר שרי לאכול, ואולם למש"כ בשו"ת בשו"ת גליא מסכת (ס"ו) דשאני הידור דנ"ח שהוא מעיקר המצוה אין לאכול קודם שהדליק נר ההידור עיי"ש.

יב. ולכא"ו יש לתלות במש"כ בס' שפת אמת (שבת כ"א), בגדר נ"ח אם הוי חובת בית או חובת גברא עיי"ש, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס"ב אות כ"א), ובח"ב (ס' י"ב אות ו') עיי"ש, וא"כ אם נימא שנ"ח הוי חובת גברא שפיר מוציא את שתי נשיו דאשתו כגופו, ואולם אם נימא דנ"ח הוי חובת בית כיון שכל אשה גרה בבית בפ"ע אין מוציאה אף דאשתו כגופו, דסו"ס אין בביתה נ"ח.

יג. ובקונ' טהור עיניים (כלל ב' ס' ל"ב) כתב לחדש דלא יעשו סיום בזאח"ז משום עין הרע עיי"ש, וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ח ס"ז או"ב).

יד. ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג ס"ח) כתב שיש להרחיקו ח' אמות מקברי ישראל עיי"ש, ובס' עיקרי

טז. ליקח מוהל אחר אחר שלוש פעמים

שאלה: מי שלקח מוהל למול שלוש פעמים את בנו, אם יכול אח"כ ליקח מוהל אחר.

תשובה: כן. (טז)

יז. אונן אם חייב בהשבת אבידה

שאלה: אונן אם חייב בהשבת אבידה, די"ל שבמצוה לחבירו האונן חייב.

תשובה: לא מתבטל מזה מטיפול בנפטר. (טז)

יח. לשון הרע על מנהג

שאלה: אם מספר על חברו שאינו מקיים מנהגים כתקיעת שופר באלול או תשליך, אם הוי לשון הרע.

תשובה: כן.

הד"ט (י"ד ס' ל"ה אות מ'), ובשו"ת אגרות משה (ח"ב י"ד ס' קמ"ט), ובס' בגדי קודש להג"ר שמעון דרור (הל' גרים ח"א עמ' קי"ט), ובס' משפט גרים להג"ר שמואל בלמס (ח"ב פי"א ס' י"ד), ובס' עילוי הנשמות ליד"ג הגר"א מימון (פי"ג ס' ל"ד).

טו. וכן ס"ל בשו"ת עצי חיים (י"ד ס' כ"ט) שיכול לשנות וליקח מוהל אחר עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אמרי יעקב להגר"מ שטרן (ח"א ס' קכ"ה), ובס' ברית אפרים (עמ' שנג'), ובס' אוצר ברית אברהם בחלק השו"ת ס"ו עיי"ש, ובשו"ת באר חיים להגר"י רויטמן זצ"ל (ס' קמ"ד), ובס' בינת המשפט (ח"א ס' ל"ט), ובס' ברית הלוי לידידי הג"ר מרדכי אורי אנגלמן (ח"א ס' רס"ד ס"א ס' י"ח), ובשו"ת אבני ישפה (ח"ב י"ד ס' ע"ח), ובס' מעדני יום טוב להג"ר יו"ט זנגר (ח"י ס' כ"ג), ובס' עטרת אבות מנהגי מרוקו (ח"ג פכ"ט ס"ח), ובשו"ת דברי שלום להגר"ש קרויז זצ"ל (ח"ד ס' קכ"ז), ובס' מגילת ספר (עניינים שונים באו"ח וי"ד ס' כ"ח).

טז. ובשו"ת שביבי אש להגר"ש"א שטרן (ח"ב י"ד ס' ת"ו) דאונן חייב בהשבת אבידה דהוי מ"ע לחבירו עיי"ש, ובס' נר אבנר (ח"ד עמ' שס"ב) דאונן פטור מהשבת אבידה עיי"ש, ובס' חיי בנימין (ח"ב עמ' רנ"א), ובס' תל תלפיות (ח"א הערה ר"י), ובס' אלו מציאות (פמ"ח ס"ו) עיי"ש.

[ב]

תגובה למאמר הג"ר מתתיהו גבאי שליט"א בגליון כה, בדין פורים אם
קובע למעשרות

הרב שניאור זלמן רווח, ראש מכון מצוות התלויות
בארץ

בדין פורים אם קובע למעשרות, ובתו"ד נפ"מ לר"ח
וחוה"מ וחולה האוכל ביוה"כ אם קובע למעשרות

ראיתי באבקת רוכל חלק כה שכתב הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א בענין פורים
אם קובע למעשר, ואצרף מה שכתבתי בזה: לכבוד מעלת הרה"ג רבי מתתיהו
גבאי שליט"א מח"ס רבים וחשובים השלום והברכה!

ראשית כבודו יקבל את התנצלותי על כך שלא השבתי לכמה מכתבים האחרונים,
והם על שולחני עדיין, וזאת מחמת שב"ה ירדו כמה ספרים לדפוס, ועוד יש
כמה דברים דחופים שאני עסוק בהם רוב זמני, כך שעוד לא זכיתי להגיע אליהם,
ובעז"ה אשתדל בקרוב. אולם על שאלתכם האחרונה, אמרתי שלפחות עליה אשתדל
להשיב מיידית, וכדרכו של כבודו כל שאלה היא יותר מחצי תשובה. ועיקר הברור
שלכם הוא האם פורים קובע למעשר כדין שבת, והצדדים הם כיצד להגדיר את סעודת
פורים על פי ההלכה.

ראשית נבאר הכוונה, שהנה מן התורה אין הפירות מתחייבים במעשרות אף לאחר
שנגמרה מלאכתם [קודם גמר מלאכה, אף אם היה אחד השלבים הקובעים,
אין נקבעים למעשרות] עד שייקבעו באחד מן הדברים הקובעים למעשרות, וכל זמן
שלא נקבעו מותרים באכילת ארעי. ומן התורה אין הפירות נקבעים למעשרות עד
שיכניסם לתוך ביתו, שנאמר (דברים פכ"ו פס' יג): "בערתי הקדש מן הבית". וחצר אף
היא קובעת למעשרות ולהלכה אין החצר קובעת אלא מדרבנן [ראה מש"כ בשו"ת
חלקת השדה ח"ב תרו"מ סי' יא. וראה בקצירת השדה כך א פ"י סעי' ג]. וחכמים
הוסיפו עוד כמה דברים שקובעים למעשר, והם: המקח. האש. המלח. התרומה
והשבת, ואם אירע אחד מדברים אלו, ואכל ללא הפרשה לוקה מכת מדרות.

ושבת קובעת היינו משעה שנכנסה שבת נקבעו הפירות, שהרי אכילתם בשבת היא
אכילה חשובה, שמקיים בזה מצות "וקראת לשבת עונג". ולכן פירות שעברה
עליהם השבת אסור לאוכלם ארעי אפילו לאחר השבת, מאחר שכבר נקבעו. ואף אם
ליקט לכתחילה כדי לאכול רק לאחר השבת, השבת קובעת למעשר. פירות שנלקטו

להכניסם למחסנים ולא לאכילה ואינם עומדים כלל לשבת, שבת אינה קובעתם למעשר [וראה עוד פרטי דינים בקצירת השדה שם (סעי' לג-לד)] והשתא בא כבודו בשאלתו האם גם יום הפורים נימא שקובע כהאי גוונא את הפירות למעשר.

ולענ"ד ברור כמו שכבודו כתב בשאלתו שהכל תלוי מה דין ימים נוספים שאינם שבת, ועל כן נשנה פרק זה של טעם הדין ששבת קובעת למעשרות והאם תקף הוא גם לסעודת פורים. הנה מקור הדין הוא במשנה מס' מעשרות (פ"ד מ"ב) שם שנינו 'תינוקות שטמנו תאנים לשבת ושכחו לעשרן לא יאכלו למוצאי שבת עד שיעשרו' וראה עוד במשנה שם בפ"ב מ"ג. ובגמרא ביצה (דף לד ע"ב) שנינו בעא מניה רבא מרב נחמן, שבת מהו שתקבע מוקצה למעשר בדבר שלא נגמרה מלאכתו, מי אמרינן, כיון דכתיב וקראת לשבת ענג, קבעה ואפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו, או דלמא בדבר שנגמרה מלאכתו, קבעה, בדבר שלא נגמרה מלאכתו, לא קבעה, אמר ליה, שבת קובעת בין בדבר שנגמרה מלאכתו, בין בדבר שלא נגמרה מלאכתו. ומבאר רש"י שם, אכילת שבת חשובה, ועראי שלה הרי הוא קבע, והרי הוטמנו לאכילת שבת והוקבעו. דכתיב וקראת לשבת עונג, כיון דאקרי אכילה ידידה עונג, קבעה, שאין בה עוד שם עראי אלא שם קבע. וכן ביאר התוס' (שם בד"ה תינוקות) 'ואף על גב שיכולין לאכול אכילת עראי עד שיראו פני הבית או פני החצר, מ"מ אכילת שבת חשובה ועראי שלו קבע'. וכ"כ הרשב"א שם: 'דכל אכילת שבת היא עצמה קבע דכתיב וקראת לשבת עונג'. וכ"כ השיטמ"ק שם שזה נובע מחשיבות השבת. וכ"כ הר"י מלוניל שכל אכילת שבת קבע היא כיון דכתיב ביה וקראת לשבת עונג.

והנה לפי כל המבואר לעיל, ששבת אכילתה חשובה וממילא כל אכילה חשיבא לקבע, ומקורו של זה מהכתוב על אכילת שבת, עונג, אם כן צריך לומר דהיכא דכתיב עונג גם הוא כיו"ב, ואי לא כתיבא אין אכילתו חשובה לקבע, ואינו קובע. והנפ"מ הראשונה תהיה לגבי יום טוב, שלכאורה שם לא נאמר בפסוק עונג אלא שמחה [וגם בשבת גופיה אי יש חיוב שמחה עיין בשד"ח (מערכת א' כללים אות פ"א), שהאריך בד"ז אי יש חיוב שמחה בשבת כביו"ט, ועיין בעינים למשפט (ברכות דמ"ט ע"א ד"ה אי לא). ובלשונו של רש"י עמ"ס ביצה (דט"ז ע"א ד"ה נשמה) מבואר שנשמה יתירה היא רוחב לב למנוחה ולשמחה. ובתוס' רא"ש עמ"ס ברכות (שם) כתב 'דר"ח לא שייך ביה שמחה, או שמא כיון דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם איתקש ר"ח ליום שמחה, ועוד דשמחה כתיב ברגלים ומצינו ר"ח דאיקרי מועד אבל בשבת לא אשכחן דכתיב ביה שמחה דבשבת אינו יום שמחה, ע"כ. ובאמת שמצינו בכמה מן הראשונים שנקטו שגם שבת הוא יום שמחה, ראה באבודרהם (מעריב של שבת) שכתב 'והטעם שנוהגים שלא ליפול בתחנה בימים אלו מפני שהם ימי שמחה ומועדי קדש וגם השבתות נקראו ימי שמחה כדאיתא בספרי (במדבר פר' בהעלותך) וביום שמחתכם

אלו השבתות. ובאמת שיש מקום לחלק בין יום שמחה שאסור מחמתו להצטער וכו', וצריך לשמוח בו, אולם אינו יום שהוקבע לשמחה כמו ביום טוב. וראיתי שכ"כ לחלק רבי דוד מזרחי בהגה' על תשובתו הרממה של מור אביו הגאון רבי שלום מזרחי זצוק"ל חבר בית הדין הגדול ומח"ס דברי שלום, שהבאנו בתנובות שדה גליון מס' 40, שם האריך להוכיח שגם יום טוב קובע למעשר ובהערה שם מבנו כתב כסברא הנז'.

ובדבר זה מצאנו מחלוקת ראשונים ואחרונים, כאשר רבינו המאירי על סוגיא בביצה (דל"ד ע"ב) כתב 'ולקצת גאונים ראיתי שהיום טוב כשבת לענין זה ואף אנו כתבנוה כן בפרק ראשון בשמועת מי שהיו לו שתי כלכלות של טבל'. וכ"כ לעיל מיניה (דף ג ע"א) 'שאע"פ שהיו"ט קובע כשבת'. ומאידך השעה"מ בהל' מעשר (פ"ה הכ"ב) הביא מרבינו המאירי בפירושו (ואינו בבית הבחירה אלא פירוש בפני עצמו) שהביא שיש מי שמפרש דקושיית הש"ס באופן דמוכרח דנתחייב במעשר הוא משום השבת ולכך לא נקיט יום טוב דאינו קובע למעשר. (וראה אור שמח בהל' יו"ט פ"א). אולם בבית הבחירה שלפנינו בשני מקומות מוכח דה"ה ליום טוב. גם רבינו הרמב"ם בהלכות יום טוב (פ"ב ה"ט) כתב 'בית שהוא מלא פירות מוכנין ונפחת נוטל ממקום הפחת, העומד על המוקצה מערב יום טוב בשנה השביעית שכל הפירות הפקר צריך שירשום ויאמר מכאן ועד כאן אני נוטל ואם לא רשם לא יטול'. ומבאר הרה"מ 'וכן נראה בבאור מן הגמרא שם והטעם ג"כ ששבת קובעת למעשר בשאר שני שבוע אפילו אכילת עראי כנזכר בהלכות מעשרות פרק חמישי. ורבינו כתב דין זה ביום טוב בדוקא ולא בשבת לפי שאין לנו מוקצה בשבת לפי דעת ההלכות ודעתו כנזכר פ"א'. הרי להדיא שלדעתו בדעת הרמב"ם שגם יום טוב קובע למעשר וכדין שבת. וכבר הביא הדברים מרן בעל שבט הלוי (ח"ז סי' סט) וכתב שהשער המלך הנז' לא הרגיש בדברי רבינו. ועוד ראה בשבט הלוי (חלק ד סימן לח). וראה עוד להלן על ראייה זו. והכי משמע בדברי הרב שיטה מקובצת על הסוגיא בביצה שיו"ט גם קובע כשבת.

והנה הפת"ש (יו"ד סי' שלא ס"ק יא) הביא דברי השער המלך הנז' שכתב דכי היכי דשבת קובע למעשר ה"נ יום טוב די"ט נמי מקרי שבת, ותו שהרי טעמא דשבת קובעת למעשר היינו משום דכתיב "וקראת לשבת עונג" וא"כ מה"ט י"ט נמי דינא הכי שהרי מצוה לענג גם את י"ט. והביא עוד ראיות לדבריו וכתב שהכי ס"ל לר"ש, רא"ש והרמב"ן. ושוב כתב בשם המאירי ז"ל שכתב די"ט אינה קובעת ע"ש. והוסיף הפת"ש שבספר צל"ח (ביצה סופ"ד) כתב דדוקא שבת קובעת למעשר אבל לא יום טוב, ושכן דעת הפני יהושע בסוף מסכת הנ"ל. וכתב הטעם דבי"ט לא מצינו עונג רק שמחה, "ושמחת בחגך", ושמחה זו היינו בשר שלמים, דבר שלא שייך בו כלל מעשר ותרומה ע"ש. וראה בביאור החתם סופר עמ"ס ביצה (דף מ ע"א) שבתחילה חילק בין שמחת

יו"ט לשבת שכתוב בה עונג, ושוב הביא לשון השעה"מ שהביא לשון רמב"ם (פ"ו מהל' יו"ט הלכה טז) ד"וקראת לשבת עונג", קאי נמי איו"ט, ד"ולקדוש ה' מכובד" היינו י"ט, א"כ הדרא קושיא לדוכתי גם י"ט קובע. אך נ"ל דתלוי בפלוגתא, דבר"פ כל כתבי קי"ט ע"א מפרש ליה רב המנונא קדוש ה' זה יוה"כ, מכובד כבדהו בכסות נקיה, וכן פסק בטוש"ע או"ח סי' תר"י סעי' ד' וא"כ י"ט אינו קובע למעשר, וא"כ ירושלמי רפ"ד דדמאי דמייתי שעה"מ הנ"ל ראה ממנו דיי"ט קובע פליג וס"ל דאי"ט קאי, וכרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הל' י"ז הנ"ל. ומהתימה בש"ע אף על גב בסי' תר"י סעי' ד' פסק כרב המנונא דשבת קי"ט הנ"ל מ"מ בסי' תקכ"ט ס"א פסק כרמב"ם דחייב לענג י"ט נוסף על מ"ע של שמחה. ועוד ראה בחי' החתם סופר עמ"ס שבת (דף קא ע"א ד"ה ותדע). ובעוד כמה אחרונים הקשו על דברי הצ"ח מש"כ שלא מצאנו עונג ביו"ט, מדברי הרמב"ם. ובספר מקור ברוך (ח"ב סי' לה) העיר מדברי הגמ' ביבמות (דף צג ע"ב) שמבואר שם שמותר לאכול בשבת ויו"ט שלא מן המוקף מצד דין עונג. יעוי"ש.

ושו"ר להגאון בעל משמרות כהונה (על סוגיא דידן בביצה) שהביא לשון הגמ' דכתיב "וקראת לשבת עונג", נראה דדוקא שבת אבל יום טוב אינו קובע וכ"מ מדנקט ר"א במתני' ע"ש ולא נקט יום טוב וכו', ועפ"י"ה ניחא דע"כ בשבת מיירי מדנקט שבת ולא יום טוב. ע"כ. וכן ראיתי שכתב הגאון בעל כתר המלך על הרמב"ם בהל' יו"ט (הנז') לעיל בעומד על המוקצה מערב יו"ט של השנה השביעית) ולמה להזכיר הכא שבת כלל כיון דכל המס' ביצה מיירי במוקצה ביום טוב, וכבר עמדו ע"ז הצ"ח והפנ"י, ומכח זה הכריחו דינם דרק שבת קובע למעשר ולא יום טוב, וכו', ולהכי לא נקיט רבינו דינו בשבת כלל ורק ביום טוב ואומר עומד אדם על המוקצה מערב יום טוב בשביעית דלא אתי לאשמועינן הדין של שבת ושל מעשר הכא ורק מיירי ביום טוב ובעי רשימה משום שביעית שהוא הפקר אבל יום טוב אינו קובע כלל כדברי המפרשים שבארנו. הרי שגם הוא ז"ל ס"ל שיו"ט אינו קובע. ובשו"ת שאלת שלמה (ח"ב ע' מ') כתב דיי"ל דר' אליעזר במתניתין דעומד אדם על המוקצה לשיטתו קאי שסובר כולו לה', לכן נקט דינא דעומד אדם על המוקצה בשבת דוקא, כי ביו"ט אין דין עונג. אבל אנן דקיי"ל כר' יהושע דבעי' חציו לכם, אם כן יש דין עונג גם ביו"ט, וממילא גם יום טוב קובע. וראה עוד בארוכה בדברי הגאון רבי רפאל שפירא זצ"ל בספרו תורת רפאל (או"ח סי' צג) מש"כ שם בד"ה והנה הרמב"ם, מה טעמו של רבינו הרמב"ם ששינה משבת ליום טוב, ראה בדבריו הנפלאים, וראה עוד מדבריו להלן.

והגאון מקוטנא כתב להכריע בספרו ישועות מלכו על הרמב"ם בהל' מעשר (פ"ג ה"ג) לאחר שהביא דברי השעה"מ בשם הרב המאירי ז"ל דאינו קובע, ומדברי רש"י ותוס' בביצה בסוגיא דידן שמעינן דיו"ט נמי קובע, וכ"נ דהא בש"ס (פסחים ק"ה) מדמה קידוש למעשר ובקידוש שבת ויו"ט שווין, לכן נראה לענ"ד להחמיר דגם יום

טוב קובע. ומהאי דינא דסוגיא דפסחים כתב המהרש"ם בספרו אורחות חיים (סי' רע"א ס"ק ג) להוכיח מתשובות הרא"ש (כלל כ"ה, ב) דדעתו דגם יום טוב קובע למעשר, דבגמ' פסחים (ק"ה ע"א) איתא דכשם שהשבת קובעת למעשר כך קובעת שיהיה אסור לאכול ולשתות כלום קודם קידוש, ובתשו' הרא"ש מבואר דגם ביום טוב אסור לאכול ולשתות קודם קידוש, ומבואר דס"ל דגם יום טוב קובע למעשר כמו שבת. ע"כ. וכ"כ להוכיח בהערות מרן הגריש"א עמ"ס ביצה בסוגייתנו.

וכן ראיתי כעת להגאון בעל שו"ת שואל ומשיב (מהדורה רביעאה חלק ב סימן רא) שכתב על הא דאמרו דשבת קובע למעשר וקובע לקידוש יש להסתפק אם יום טוב ג"כ קובע למעשר ולקידוש, והנה לענין מעשר ראיתי בצ"ח בביצה דף ל"ה גבי הא דאמרי מאי אריא שבת אפילו חול נמי שעמד על מדוכה זו אי יום טוב קובע. הנה מ"ש הוא בטעם הדבר דבשבת כתיב עונג וביו"ט לא כתיב עונג רק שמחה, כתבתי בגליון הצ"ח שם דבהרמב"ם פ"י מיו"ט ובטוש"ע או"ח סי' תקכ"ט מבואר דגם ביום טוב חייב לענגו ולכבדו. ושוב הביא מדברי השעה"מ. והוסיף דבר חדש מדיליה, דזה יהיה תלוי אי חייב לאכול ביום טוב או לא, דלר"א דס"ל דהוא רשות פשיטא דיו"ט אינו קובע, אבל לר"י וכן קי"ל דבעי חציו לכס אם כן יום טוב גם כן קובע. ולפ"ז בשבת דאמרו בפסחים דף ס"ח דהכל מודים דבעי נמי לכס מ"ט דכתיב וקראת לשבת עונג ולכך בשבת ודאי קובע. וכו', ולפמ"ש אתי שפיר דלדידן אף ביו"ט קובע ומיושב קושיית הצ"ח, ויש ליישב דגם המאירי קאי דוקא אליבא דר"א אבל לדידן גם יום טוב קובע. ולפי"ז ביאר דלדעת ר"א דמחויב לאכול י"ד סעודות ואף אם חזר בו היינו ממה שצריך סוכה אבל י"ד סעודות בעי, וממילא זה קובע אפלו בחוה"מ. יעוי"ש.

ובשער המלך (הנ"ל) כתב להוכיח שיו"ט קובע למעשר מדברי הירושלמי בדמאי (פ"ד ה"א) על הא דאיתא במשנה בדמאי שם הלוקח פירות וכו' ושכח לעשרן, ושואלו בשבת, יאכל על פיו. ומבואר בירושלמי שהטעם כיון שגם על ע"ה יש אימת שבת עליו. וכתבו הראשונים ראה בר"ש שם, וכ"ה בר"ש בתוס' כתובות (דנ"ה ע"ב ד"ה ובתרומת) שזה כיון דשבת קובעת למעשר. ואחר דמבואר בירושלמי שם דה"ה ביום טוב, אם כן מוכח דג"כ יום טוב קובע למעשר. אמנם רבינו הרמב"ם בפיהמש"נ עמ"ס דמאי שם ביאר שהפירוש של אימת שבת עליו 'כלומר שעמי הארץ חמורה בעיניהם העבירה בשבת מחמת חומרת היום, ולכן לא נחוש שישקרו'. וממילא אין הוכחה לנידוד. וראה עוד בתורת רפאל הנז' (בד"ה והנה השעה"מ) מש"כ שם ובסוגריים המרובעות שם.

הרי לך דדעת רוב הראשונים שגם יום טוב קובע למעשר כשבת, והעיקר להלכה כדבריהם, וכן הכריעו רבותינו ז"ל הנז' לעיל, וכ"כ הפמ"ג בהל' שבת (סי' רס מש"ז סק"ג). וראה עוד למרן ג"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' יט) שכתב בתו"ד

ו'וא"כ זכינו לדין שמותר לטעום קודם הקידוש של ליל יום טוב, הואיל ואין יום טוב קובע למעשר'. אולם ראה שם עוד באותיות ז-ח, וכל דבריו בסוגיא דידן הם אגב גררא, ואין להסיק משם כל הלכה. וראה עוד בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' כ) שגם הביא הדברים אגב גררא. ויעוי' עוד בדרך אמונה (פ"ג ממעשר ה"ז בציון ההלכה ס"ק סד) שציץ שדעת רוב הראשונים שיו"ט קובע למעשר כמו שבת.

וראה עוד מש"כ בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' עא) ששבת קובעת, דאפי' אכילת עראי חשיבא קבע למעשר. ונראה דגם לענין פת הבאה בכסנין וכו', דכל אכילת שבת חשיבא קבע כמו למעשר. ומיהו לאכול עראי בשבת חוץ לסוכה שמא אין לאסור מהאי טעמא, דהתם בעי תשבו כעין תדורו עכ"ל שם. וכוונתו לגבי האי דינא דסוכה לגבי שבת שבימי הסוכה. וראה מש"כ להסתפק בזה בחדושי הגרמ"ז (לגאון רבי מנחם זמבא הי"ד, סי' ב) אם דברי המהר"ח או"ז הם מטעם שבת סוכות כתב את דבריו או מחמת שיו"ט גם קובע למעשר, אולם המעי' בדבריו רואה בפשטות שכוונתו רק מחמת שבת של ימי הסוכות.

והנה בתורת רפאל הנז' בריש דבריו כתב שלמעשה גם יום טוב קובע למעשר, והגם דלא כתוב ביום טוב עונג, מכל מקום יש בו מצות שמחה, ובאכילה ביו"ט מקיים מצווה מן התורה של שמחה ובסוגריים ביאר שיין ללא לחם אין זה שמחה אלא שכרות. והוסיף דחזו"מ שאני, הגם שיש בו שמחה מ"מ כיון שהיום אינו קודש לא חשובה אכילתו לקובעו למעשר. וציץ לרעק"א בהשמטות, ראה להלן. וכן פסק להלכה הגאון רבי שלום מזרחי זצ"ל בתשובתו (הנ"ל בד"ה והנה לפי כל המבואר), אחר שהביא הסוגיות העוסקות בזה, והכריע להלכה כדעת רוב ראשונים, וראה בתו"ד מה שהביא מהמהרש"ם בספר דעת תורה (בסי' קס"ח ס"ו או"ד) בדעת הב"י ובמה שדחה את הוכחתו, יעוי"ש.

ובספר זכרון שמואל להגר"ש רוזובסקי צוק"ל (סי' לב) שכתב לדון במצות כבוד ועונג ביו"ט ובחזו"מ, והביא דברי שו"ת רעק"א (סי' א) ובהשמטות, שכבוד ועונג יש רק ביו"ט ולא בחזו"מ, ורק חיוב שמחה יש בחזו"מ, ולכן בחזו"מ אין חיוב סעודה בפת, ולכן אם שכח יעלה ויבוא אינו חוזר. והביא מדברי המשנ"ב בשעה"צ (סי' תקל ס"ק ד) שביאר לשון הר"מ שחייב לכבדו היינו יותר מימות החול אולם פחות מיו"ט, וגם המקרא קודש שלו קל יותר מאשר המקרא קודש של יו"ט. והוסיף שם שרעק"א בהשמטות באמת עמד ע"ז שסו"ס חזו"מ גם בכלל מקרא קודש, אם כן מדוע אין מצות אכילת פת בחזו"מ, ולפי דברי המשנ"ב אתי שפיר. וכתב הזכרון שמואל שם לבאר שחיוב פת הוא משום כבוד ועונג, והרי חזו"מ לא איקרי שבת ורק יו"ט איקרי שבת, ואם כן כשם שכך הדין לגבי עונג שהוא רישא דפסוק וקראת לשבת עונג", אז גם הסיפא "לקדוש ה' מכוו"ב", שאיננו אלא ביו"ט דאיקרי שבת ולא על

חוה"מ. וזה שנקרא קודש, פירוש שיש לקדשו ולהבדילו מחול, באכילה ושתייה ובכסות נקיה יותר מימות החול אך לא בעינין כסות של יו"ט כמבואר במשנ"ב שם. אך עדיין אינו חייב בפת שאין בו כבוד ועונג. והוסיף והביא דברי הפוסקים דס"ל שכן חייב בפת גם בחוה"מ, ולדידהו אם שכח יעלה ויבוא חוזר, והיינו דס"ל שיש חובת כבוד כמו ביו"ט. אלא שבהמשך כתב שלמעשה אפשר שאכילת פת איננה מדין כבוד אלא משום חיוב שמחה, ולכן אף שלא מעכב אכילת פת במצות ושמחה, אלא ביין ובשר, מ"מ הוי מצוה משום שמחה, שיש יותר שמחה כשאוכל פת. ועוד הוסיף לדון בדברים יעו"ש. [ובאמת יש להעיר שלפי הצ"ח דס"ל שאין עונג ביו"ט, א"כ לדעת רעק"א הנז' שחיוב פת ביו"ט הוא משום עונג, אם כן, ביו"ט אם שכח יעלה ויבוא לא יצטרך לחזור, ודלא כמבואר בשו"ע (סימן קפח ס"ו). אלא שבהשמטות הוסיף טעם שצריכים לאכול פת בשבת ויו"ט מטעם דקידשו במן דקראו הכתוב לחם. א"כ מובן מדוע יצטרך לחזור אם שכח, ודוק]. וראה עוד בשולחן שלמה הל' יו"ט (סי' תקכט הערה ז) מה דמטו משמיה דמרן הגרשז"א זצ"ל יעו"ש.

הרי לנו כמה דיונים סביב סוגיית יום טוב, האם גם שם נאמר עונג, וממילא אכילתה חשובה גם בכל שהוא. ועוד הוא נקבע לקידוש כמו בשבת. ולפי טעמים אלו ודאי לכאורה שאין שלא יהיו חוה"מ או פורים יהיה בכלל, שלא נאמר בהם עונג, ולא חובת קידוש. אולם למה שהזכיר הרב שואל ומשיב עוד כלל, אי חייב לאכול סעודה באותו יום או לאו, נמצינו למדים שאפשר אולי לומר שגם ימים נוספים אם חייב בהם בסעודה, אפשר שיהיו גם קובעים למעשר, וכמו שכתב להדיא בשו"מ שגם חוה"מ בכלל שהוא קובע למעשר לדעת ר"א שחייב בי"ד סעודות, יעו"ש. אלא שכאמור הוסיף התורת רפאל שהיינו דווקא כשהיום הוא קודש, וממילא גם אם יש חובת אכילה בחוה"מ סו"ס אינו קודש [והגם שגם הוא מקרא קודש, מ"מ כלשון המשנ"ב המובא לעיל, המקרא קודש שלו קל יותר, והכוונה להבדילו משאר ימי החול, וכנז' לעיל] וממילא אין זו אכילה חשובה.

ולכאורה יש לומר שלא רק לתורת רפאל חוה"מ אינו קובע למעשר, אלא אף לזכרון שמואל הנז' לעיל, שכתב שמשום שמחה יתירה מצוה לקבוע סעודתו בפת, מ"מ גם הוא מסכים שאין זה אלא לכתחילה וכדברי המג"א שהביא לעיל מיניה. ובשלמא אם חיובה היה מחמת עונג שפיר דמי דהוי כשבת, שאכילה שהיא משום עונג כבר קבעה הגמרא שכל אכילה חשובה היא, ולאחר דקי"ל שגם ביו"ט יש מצוה להתענג, שפיר דמי שגם יו"ט קובע למעשר שכן האכילה היא חשובה. אולם בחוה"מ הגם שלכתחילה כתב המג"א שיש חובת אכילת פת, מכל מקום למעשה אינו מעכב המצוה של חוה"מ, ואיך אפשר לומר שהיא אכילה חשובה, עד כדי שגם עראי ייחשב לקבע, ובפרט שכאמור לביאור הגר"ש רוזובסקי זצ"ל החיוב לכתחילה בחוה"מ אינו

משום עונג וכבוד אלא משום שמחה שיש יותר שמחה באכילת פת, ומאן יימא לן שגם דבר שהוא רק לכתחילה ולא מעכב, וגם אינו מחמת כבוד ועונג, גם מחשיבו לאכילה חשובה שקובעת למעשר.

ובקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ב ע' צו) מצאתי חילוק נפלא שכתב הג"ר משה שאול קליין שליט"א בחילוק בין שבת ליו"ט [לדעת הצ"ח], דיש חילוק גדול אם החיוב מדין עונג או מדין שמחה, דאם החיוב מדין עונג, א"כ עצם האכילה הוא מצוה שמתענג בזה, אבל אם החיוב מדין שמחה, אין המצוה האכילה עצמה ורק האכילה מביאתו לידי שמחה, א"כ באכילה גופא אין בה חשיבות שנאמר שקובע למעשר, אבל הוא מעיר על דברי הצ"ח שלדעת כמה פוסקים יש ביום טוב חיוב כבוד ועונג כבשבת, יעו"ש. ואף אנו נשתמש בסברא זו לענין חוה"מ דגם אי נימא שיש חיוב לאכול משום שמחה עדיין אין חשיבות באכילה גופא כדי לקבוע למעשר, משא"כ שבת ויו"ט שעצם האכילה היא מצוה שמתענג בה, היא חשובה כדי לקבוע למעשר. והדברים נפלאים, שלכן הקפידה הגמרא על 'עונג'.

וראיתי להגאון השקדן רבי בנימין שרעבי שלט"א בספרו שערי בנימין (או"ח סי' תקיט סעי' א) שכתב 'ולענין חול המועד עי' בב"י סי' קפח דס"ל דאיכא חיוב סעודה, האם חוה"מ קובע למעשר, מסתבר שכן. והפנה גם לזכרון שמואל הנו' לעיל. ובאמת שלענ"ד אין זה מוכרח, כמו שביארנו לעיל, שאין זה חובה גמורה, ועוד שאין זה מחמת עונג, אלא שמחה ומי יימר שגם זה קובע למעשר? ומה שהביא מדברי מרן בבית יוסף בסי' קפח, לא הבנתי למה כוונתו, הלא זו ראייה לסתור, שהרי שם מרן כתב 'ומיהו חול המועד משמע דדינו כראש חודש', ובהמשך כתב 'ורבינו ירוחם כתב בנ"ח ח"ב (נו ע"ג) דנראה מדברי הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ז) ורש"י (סוכה כז. ד"ה במיני תרגימא) שאע"פ שחייב לאכול בשבעת ימי החג י"ד סעודות אחת ביום ואחת בלילה יכול להשלימן בפירות', וכך אכן פסק להלכה בשו"ע (סי' קפח סעי' ז) 'אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח, בין ביום בין בלילה, אומר: ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון, ואינו חותם בה, והוא שנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב; אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך בהמ"ז; וחול המועד דינו כראש חודש. ולהדיא במרן השו"ע שחול המועד אינו חייב לאכול פת. ובמשנ"ב שם (ס"ק כו) כתב דדוקא בשבת וביו"ט שמחויב לאכול דוקא פת וא"כ חיוב ברהמ"ז קבוע הוא בימים האלה לכן תקינו רבנן לעיכובא ג"כ להזכיר שם מעין המאורע וכמו בתפלה, אבל בר"ח אף על גב שאסור להתענות בו מ"מ אינו מחויב לאכול דוקא פת וא"כ אין חיוב ברהמ"ז קבוע בו ולהכי לא תקנו חכמים הזכרת מעין המאורע שלו לעיכובא בבהמ"ז. והמג"א שם ציין לדבריו בסי' תקל (הנ"ל) והביא במגן גיבורים שם (ס"ק ו) שהמ"א רמז לסי' תק"ל וכוונתו למ"ש שם ס"ק א' דלכתחלה

מצוה לאכול פת בחוה"מ ולפמ"ש הדבר מוכרח דבחוה"מ כיון דליכא קידוש ממילא שפיר הוה כר"ח דאי בעי אכל פחות פחות מכשיעור וכמ"ש כנ"ל, ע"כ, ראה שם בדבריו. ומכל מקום למעשה אין חובה בפת, וגם אם לכתחילה דעת המג"א לאכול בפת, מכל מקום, אין בזה כל מחייב להגדירה כאכילה חשובה מחמת זה. ואם כן מאיזה טעם שחול המועד יקבע למעשר, ודברי התורת רפאל שאינו קובע למעשר מסתברים ודלא כמ"ש"כ בשערי בנימין הנו'. ובפרט לפי הסברא שהוספנו לעיל שבחוה"מ גם אם מחויב משום שמחה, עדיין אין האכילה גופא שמחה אלא שמביאה לשמחה, וממילא אינה חשובה כדי לקבוע למעשר.

ודן מיניה לשאלה נוספת שכבודו הסתפק במכתבו לגבי חולה האוכל ביום הכיפורים אם זה קובע למעשר דלדידיה הוי כיו"ט או דילמא שאין זה אכילת עונג. והוספתם להסתפק מה הדין בכה"ג של חולה ביוה"כ שחל בשבת.

ובאמת שלדידי פשיטא שאין קובע למעשר לא ביוה"כ ולא ביוה"כ שחל בשבת, ואבאר את שיחתי, שהרי שאין זה עונג, זה הסכמת כולם, ושאין מצות היום אלא תענית היא מצות היום, ואין החולה אוכל אלא מחמת ענין צדדי, ובפרט שגם אם חייב לאכול, אינו חייב בפת דווקא, שהרי כל דבר מזון כעניינו יכול להספיק בעבורו, אז טעם של חובת אכילה לא תסייע כאן, כי אין חובתו בפת. ועוד שאין היום קובע לאיסור אכילה ללא קידוש, ואדרבה להלכה קיי"ל שאין החולה מקדש לא ביוה"כ ואף לא כשחל בשבת, וכמו שפסק להלכה המג"א בהל' יוה"כ (סי' תריח ס"ק י), ואמנם בהגה' רעק"א על השו"ע שם כתב לחלק 'דדוקא מצד יוה"כ לא תקנו קידוש כלל. כיון דע"פ הרוב א"י לאכול לא תקנו משום חולה לחוד. וגם שייך סברת הר"א כ"ץ דלדידיה הוי כחול. משא"כ בחל בשבת דתקחז"ל היה בכל שבת דיהיה קידוש במקום סעודה. ממילא גם שבת זה בכלל. וזה החולה חל עליו החיוב דשבת עכ"פ להסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מה"ת י"ל דצריך לקדש כנ"ל בעזה"י ע"כ. מכל מקום רבותינו האחרונים כולם כאחד ענו ואמרו שאין לחולה לקדש גם ביוה"כ שחל בשבת, וכן היה מורה ובא רבינו האור שמח וביאר דבריו בהל' עבודת יוה"כ (פ"ד ה"א) בהאי לישנא: 'וכן נ"ל דקדושת יוה"כ"פ חייילא על שבת ג"כ, להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן ביוה"כ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, ופשוט', עכ"ל. וכן פסק הלכה למעשה מרן הראש"ל בחזו"ע (יוה"כ עמ' שז) והביא דברי רבותינו הפוסקים שכך הכריעו הלכה למעשה. [ולגבי יעלה ויבוא ראה שם בעמ' שח אות כג, ודוק לנידוד]. הנה אם כן נראה פשוט שיוה"כ אף אם חל בשבת אף לחולה שחייב לאכול משום פיקו"נ אין זה חשיב כאכילה חשובה ואינו קובע למעשר.

וראה לשון רבינו הנודע ביהודה, (מהדורא קמא או"ח סי' לו) מש"כ בהאי לישנא: 'וקושיית המג"א נלע"ד לתרץ דהא לכאורה יש לדקדק על כך סוגיא דיומא דפליגי תנאי אם מאכילין תרומה או טבל או שאר איסורים ולמה לן כולי האי יכניסו התבואה דרך גגין ודרך קרפפות ולא יהי' בו איסור טבל ואף שעכ"פ אסור באכילת קבע מ"מ אינו אלא מדרבנן וכמבואר בדברי רש"י במס' פסחים דף ט' ע"א ואיך נאכילוהו איסור תורה. ועוד דזה שאוכל רק לרפואה ולא לשובע לא מקרי אכילת קבע, וכו'. עכ"פ לנידו"ד, לכאורה לא שייך למיקרי לאכילה זו כלל אכילת קבע. ודוק.

ומיניה נבוא לנידון דידן, לגבי דין פורים, שמחד שם לא נאמר לא עונג, לא כבוד ולא קידוש, אולם לגבי חובת סעודה על פת, מצאנו בזה עיקולי ופישורי, וראשית יש להביא את הנאמר במגילת אסתר (פ"ט פ"ח) 'ועשה אותו יום משתה ושמחה' ובהמשך (פס' ט) 'שמחה ומשתה ויום טוב' ובהמשך (פס' כב) 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה'. אם כן יום משתה ויום שמחה ודאי נקבע כמצות היום, אולם לכאורה גם יום טוב, ואם כן דינו כדין יום טוב לפחות לגבי אופן השמחה שבו שזו סעודת פת כמבואר לעיל, ולפי"ז קובע גם לענין מעשר. אלא דשנינו כבר בגמרא במגילה (דף ה ע"ב) רבה בריה דרבא אמר, אפילו תימא ביומיה, הספד ותענית קבילו עליהו, מלאכה לא קבילו עליהו. דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב, ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב ע"כ. אם כן נותר בידינו רק שמחה ותלוי במבואר לעיל. והנה בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' פט) האריך בהאי דינא דפורים אם חייב פת, ובתחילת דבריו הביא את דברי הרא"ש (ברכות פרק ז' סי' כ"ג), והתוספות רא"ש (ברכות מ"ט ע"א) שהחובה לאכול פת ביו"ט הוא משום שמחת יום טוב. והגם שאמרו שאין שמחה אלא בבשר ביאר המעדני יום טוב (שם אות ז) שהיינו לומר שבבשר יש שמחה, אבל ודאי שצריך לאכול פת עמו. ע"כ וממילא צ"ל שהואיל ונאמר בפורים לעשות אותם ימי משתה ושמחה, צריך לאכול פת, כדין יום טוב שחייב לאכול בו פת לקיים מצות שמחת יום טוב. ומה שאמרו במגילה (ה' ע"ב) יום טוב לא קבלו עליהו, זהו רק לענין איסור מלאכה, כמבואר שם, אבל לענין שאר דברים התלויים בשמחה, אין שמחה בלא אכילה ושתיה ועיקר אכילה הוא לחם וכאמור. והביא שם שכ"כ המאירי בחידושו לביצה (ט"ו ע"ב) שפורים צריך קביעות סעודה משום שמחה יתרה, וכן בערב יום הכפורים ע"כ. והביא שכן מבואר בראב"ה (ח"ב סי' תקס"ג עמוד רפ"ד), שכתב שרק בר"ח אם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בברכת המזון אין מחזירים אותו, מפני שאפשר לו בלא אכילה, אבל בשבתות וימים טובים וחנוכה ופורים שאי אפשר לו בלא אכילה מחזירים אותו. פירוש, דברים של עונג צריך לאכול, כגון פת, אבל בראש חודש אפשר בפירות. וא"כ כתב להוכיח דנראה

שגם פורים חייב פת. רק שכתב לדקדק מה שכתב שם חנוכה, והביא ממקו"א שחנוכה זה ט"ס, עכ"פ בפורים חובה לאכול פת.

וקודם שנביא המשך דבריו שם בתשובה, צריך לציין שעל דברי מרן השו"ע שכתב בסי' קפח שחול המועד דינו כראש חודש שאינו חייב לאכול פת, הביא המחצית השקל (ס"ק י) את דברי המג"א שכתב שזה דעת הרמב"ם ומביא את מקורו מהא דאמרין (תענית דט"ו ע"ב) שאין גוזרים תענית על הצבור בראשי חדשים חנוכה ופורים, ואם התחילו (ר"ל, שגזרו איזה ימים תענית ולא עלה על דעתן שתוך אותן ימים יארע ראש חדש חנוכה ופורים והתחילו להתענות בחול אפילו יום אחד) אין מפסיקין, ויתענו גם בראש חדש חנוכה ופורים. וכתב הרמב"ם שהוא הדין חול המועד דינו הכי דאם התחילו אין מפסיקין, אלמא דסבירא ליה דחיוב אכילה בחול המועד אינו יותר מבראש חדש, והוא הדין הכא, ע"כ. הרי שכל אלו דינם שווה ואם כן פורים בכללם. וכ"כ רבינו הרמב"ם בהל' ברכות (פ"ב הי"ג) 'בראש חודש אם שכח ולא אמר יעלה ויבוא ונזכר אחר שהתחיל ברכה רביעית אינו חוזר, וכן בחולו של מועד ובחנוכה ובפורים אם שכח ולא הזכיר הענין בברכת המזון אינו חוזר'. וכתב להוכיח בשו"ת יחו"ד (שם) שמבואר מדברי הרמב"ם בהל' ברכות שדין פורים בזה כדין ראש חודש וחול המועד, שאם ירצה שלא לאכול פת אלא מיני תרגימא רשאי, לפיכך אין מחזירים אותו. והוסיף שם שנראה הטעם כמו שכתב בשו"ת הגאון רבי עקיבא איגר (בהשמטות הנ"ל) שנראה שחיוב אכילת פת ביום טוב אינו מטעם מצות שמחה ביום טוב, שהרי בשבת אין חיוב בשמחה, (כמ"ש בתוס' מועד קטן כג ע"ב) [וראה לעיל בד"ה והנה לפי כל המבואר, מה שהבאנו לגבי שמחה בשבת מדברי הספרי ועוד], אלא שכבוד ועונג שבת הוא לקבוע סעודה על הפת, וכבוד ועונג עם שמחה הם שני ענינים נפרדים, כמו שמתבאר מדברי הרמב"ם (בהלכות יום טוב פרק ו' הלכה ט"ז). ותדע שהרי חול המועד אף על פי שיש בו חיוב שמחה, מכל מקום אין בו חיוב באכילת פת, כמו שמבואר בשלחן ערוך (סי' קפח ס"ז) שאם שכח ולא אמר יעלה ויבוא בברכת המזון בחול המועד אינו חוזר עכ"ד הגרעק"א. והוסיף ביחו"ד שלפי זה גם בפורים אף על פי שנאמר בו שמחה, אינו חייב באכילת פת, הילכך אין מחזירים אותו. עוד הביא שם משו"ת מהרש"ל (סימן מ"ח) כתב, שאם שכח לומר על הנסים בברכת המזון בסעודת פורים צריך לחזור, שכן נמצא במרדכי בכתב יד וכו', ואף על פי שבתפלה אם לא אמר על הנסים אין מחזירים אותו, מכל מקום סעודת פורים הטילו חכמים חובה על כל ישראל לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ועשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ולכן החמירו בו שלא לישב בתענית כלל יותר משבתות וימים טובים שמותר להתענות בהם תענית חלום, וכו'. ואם כן סברא הוא שדין סעודת פורים לא גרע מסעודת שבת דלא סגי דלא אכיל פת. וכמו שכתב הרא"ש (ברכות מ"ט ע"א), שחובה לאכול פת ביום טוב משום שמחה וכו'. וכל

שכן פורים שנקבע למשתה ושמחה שצריך סעודה קבועה בפת, ואם שכח מעין המאורע חוזר ע"כ. אלא שכאמור זה נגד דעת הרמב"ם הנז'. והמג"א (סי' תרצ"ה סק"ט) הביא דברי מהרש"ל הנ"ל, וחלק על דבריו, וסיכם שמן הדין היה נראה לי שלעולם אינו חוזר בברכת המזון בפורים, כי לא מצינו שיהיה חייב לאכול פת בפורים, ויכול לפטור עצמו בשאר מיני מטעמים. ועוד הביא משו"ת תרומת הדשן (סי' ל"ח) שהגם שיש ראשונים שכתבו שיש בזה מחלוקת בבלי וירושלמי, אולם כבר נהגו העולם להזכיר ושויה עליהו כחובה, וחוזר. אולם למעשה העיקר להלכה כמו שפסק הרמב"ם בפירוש שאין מחזירים אותו. וכן כתב האור זרוע. וכן הסכים מרן הבית יוסף (סי' קפז), ושכן מבואר בכל בו. וכן פסק הרמ"א בהגה (סי' קפז סעי' ד) שאם שכח על הניסים בפורים אינו חוזר. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תרצ"ה סק"א) כתב בשם אחד קדוש בתשובה כת"י שאם עשה סעודת פורים בלא לחם יצא. ובהמשך שם הביא היחז"ד מהמו"ק (סו"ס תרצה) ומהמהר"ם שיק (או"ח סי' שמ) שתמהו על המג"א שכתב שלא מצינו חיוב פת, שהואיל ונאמר ימי משתה ושמחה, וצריך סעודה קבועה, לא סגי בלא פת. והביא ביחז"ד שלדברי רעק"א המובא לעיל שכתב בפירוש לשלול טעם חיוב אכילת פת ביום טוב משום שמחה, אלא משום כבוד ועונג. אם כן גם אם בפורים יש שמחה, אין חובת אכילת פת. וכך סיכם שם להלכה ביחז"ד שם, שסעודת פורים מן הדין אינה צריכה להיות דוקא בפת, אולם נכון לחוש לכתחילה לדעת הפוסקים שסוברים שצריכה פת.

נמצינו למדים, שעונג אין כאן, וקודש אין כאן, אולם שמחה יש כאן, ולדעת רבותינו שאנו הולכים בדרך רבינו הרמב"ם מרן הבית יוסף והרמ"א, אין חובת אכילת פת [ומ"מ בשר כן חייב שאין שמחה אלא בבשר, וראה לגאון רבי יהודה הכהן מחכמי פאס במרוקו, שכתב בחידושו למס' מגילה (דף ז ע"ב) אשר בסוף ספר עיר חדשה שי"ל מכת"י בהוצאת המכון (בחידושי אגדות שבסוף חלק השני) דבר מוסר לבני עמו שיש שמסתפקים באכילת תרנגולים, והדבר הוא זלזול בשמחת הפורים, ומי שלא אכל בשר בהמה לא יצא ידי מצות שמחת הפורים, ראה שם]. והן אמת שלמעשה אנו חוששים לכתחילה לאכול פת בסעודת פורים לחוש לפוסקים שמחייבים, מכל מקום עדיין אין זה מעיקר הדין. וגם הסוברים שכן חייב ואף חוזר אם שכח, עדיין זה משום שמחה, ולא משום עונג ואין היום קודש, ולעיל הבאנו את דברי המג"א שכתב גם לגבי חוה"מ שלכתחילה יאכל פת, מ"מ כתבנו שזה חומרא ולא מעיקר הדין וא"א מחמת זה להופכו לאכילה חשובה, וכפי שביארנו לעיל שכל שאין זה מחמת עונג שהאכילה עצמה חשובה כי היא עצמה להתענג, אולם אם זה רק מחמת שמחה אם כן האכילה היא האמצעי שדרכו מגיע למטרה שהיא השמחה, ואם כן היא עצמה איננה חשובה, וממילא היא לא קובעת למעשר. ועוד שאינו קודש ואינו קובע למעשר, וכדברי התורה

רפאל שהבאנו לעיל. וכאמור לעיל אפילו ביום טוב גופיה מצאנו מחלוקת, והגם שלהלכה יו"ט קובע זה משום שיו"ט איקרי שבת, והוא קודש ומקדשין עליו, ועוד שיש בו גם עונג כמבואר ברמב"ם, אולם מכאן להשליך לשאר ימים אף אם יש חובת אכילת פת זה חידוש, וק"ו היכא שרק מחמירים לאכול פת, שקשה להגדיר כאכילה חשובה לכה"פ בסוגיא דידן, ולומר שהיא קובעת למעשר.

והן אמת שראיתי בספר שערי בנימין (הנ"ל) אחר שכתב שמסתבר שחזו"מ קובע למעשר הוסיף: 'וכן בפורים עי' סי' תרצה דאיכא חיוב סעודה, י"ל דקובע למעשר. עכ"ל. ובאמת הוא פלא שהגם שבסי' תרצה להדיא שיש חובת סעודה, אולם עדיין לא כתוב שם שהסעודה חובתה בפת, ואדרבה השערי תשובה (ס"ק א) מביא דברי הברכ"י שאם עשה ללא פת, יצא. ולא הביא מסי' קפז דעת מרן בבית יוסף והרמ"א שלא חוזר אם שכח על הניסים. ואם כן מאין לו שיש לזה דין סעודה חשובה? ועוד אף אם יש חובה, מאין לו שסעודה שאין בה עונג ואין בה קודש גם חייב? והן אמת שהשואל ומשיב ס"ל שאם יש חובת סעודת פת, ממילא זה קובע למעשר, ולכן כתב שגם חזו"מ קובע, אולם עדיין שם גם כתוב מקראי קודש, והגם שקדושתו יותר מיום חול ופחות מיו"ט עדיין שם קודש עליו. וכל זה אי נימא שיש חובת אכילת פת בחזו"מ, וכדעת ר"א המחייב יד סעודות, אולם אם אין חובה בפת, גם הוא מסכים שאינו קובע, וממילא גם לגבי פורים לאחר שכך נפסק להלכה מעיקר הדין, מאין לרב שערי בנימין להכריע שפורים קובע למעשר. והגם שמחמירים לאכול פת, עדיין לענ"ד הדבר הוא ספק בידי. ולאחר שכל האי דינא ששבת קובע למעשר הוא דרבנן, ממילא כל הספיקות הנז' לעיל, מטין את הכף לענ"ד, שפורים וחזו"מ ופשוט שאף חולה ביו"כ אף אם חל בשבת, אינם קובעים למעשר. ורק שבת ויום טוב הם הקובעים למעשר שהם אכילה חשובה, שכל עראי נחשב קבע, וכל זה מחמת שהם כבוד ועונג, והאכילה שהוא אוכל להתענג, היא חשובה וקובעת, ועוד שהוא יום קודש שמקדשין עליו.

העולה לדינא:

1. קבעו חכמים ששבת קובעת למעשר, וממילא גם דברים המותרים באכילת עראי, כאשר נכנסה השבת, אסורים באכילה, שכל אכילה בשבת חשובה היא, שבשבת יש מצוות עונג וכבוד. והוא אף קודש, שמחמת זה אף מקדשים קודם האכילה.
2. דעת רוב הפוסקים וכן העיקר להלכה גם יום טוב קובע למעשר. שגם בו יש מצווה להתענג כהכרעת הרמב"ם, וגם יום טוב הוא קודש.
3. יש מי שכתב שחול המועד גם קובע למעשרות, ויש מי שהוסיף שגם פורים קובע. אולם הנראה לעניות דעתי שרק שבת ויו"ט קובע למעשר, ולא שאר ימים אף אם

יש בהם חובת סעודה וק"ו שאכילת פת בהם היא רק לחומרא ולא מעיקר הדין, ולכל היותר חובת האכילה היא כדי שיגיעו לידי שמחה, ולא שהאכילה היא עצמה העונג הנדרש. ולכן נלענ"ד שאין חול המועד, ואין יום הפורים, ראש חודש, ואף לא חולה האוכל ביום הכיפורים ואפילו אם חל בשבת קובע למעשר.

כ"ז הוא הנלענ"ד, והי"ת יצי"מ וימ"ן, אמן.

בברכה

שניאור ז. רווח

[ג]

תגובה למאמר הג"ר יצחק ישראלי שליט"א בקובץ אבקת רוכל גליון כב, בדן בורר בשני מיני אוכלין

הרב יהושע עמאר, ראש כולל יחוד דעת

הנה מה שכתב בשם א"א עט"ר בשו"ת שמע שלמה (ח"א סימן ו) דתמה על מוה"ר זיע"א בקול סיני, ומשמע מדבריו שההשגה היא על עצם הפסק שפסק מרן זצ"ל להחמיר, ומשתמע כאילו השמע שלמה דעתו להקל, וע"כ כתב דלו יהא ספק הרי הוא ספק דאורייתא ולחומרא. ואני תמה עליו איך העלים עינו ממ"ש בשו"ת שמע שלמה באר היטב, וז"ל: ומ"מ לדינא ראוי להחמיר בשל תורה וכו' אך לישנא דחיובא אין כאן אחר שלדעת הרמב"ם הוא מותר לכתחילה. עכ"ל.

ומ"ש הרב הנ"ל נר"ו דדעת הלבושי שרד ג"כ לפרש ברמב"ם כהתוס' חיפשתי ולא מצאתיו, (וכנראה כוונתו עמ"ש הלבושי שרד לפרש את המ"א סק"ד, והמעין יראה שאין הוא מכריח שכך הוא דעת מרן אלא שהרמ"א פי' הכי כדי שלא נטעה למעשה, אבל כיון שלא נזכר כן בלשון הרמב"ם א"א לגזור שכן היא דעת הרמב"ם, וכן המ"א לא אמר מעולם שכך היא דעת הרמב"ם, ואדרבה בסק"ד כתב כוונת רמ"א למ"ש הטור וכו' וכ"כ הת"ה, ע"כ. ולא היה נמנע לומר שכן היא דעת הרמב"ם שהוא עטרת תפארת הפוסקים, וא"כ איך אפשר לומר שהמ"א כתב שגם דעת הרמב"ם כהתוס', אתמהא. ומ"ש המ"א בסק"ב מיירי בפסולת, ופשוט.

גם מ"ש שכן היא דעת הגר"א כי ציין ע"ד מרן (בסעי' ג') את התוס', מחילה רבה מכת"ר, זה לשון הגר"א (כפי המודפס בשו"ע שלי מהדו' טלמן) "עתוס' " וכוונתו מבוארת שיש לעיין בתוס' ולא שהתוס' הוא מקור דברי מרן, והיא ראייה לסתור, כידוע לכל הרגיל בלשון הזהב של הגר"א.

גם מ"ש שכ"כ הפמ"ג בדעת הרמב"ם לא מצאתיו. גם מ"ש לחלוק על האגלי טל בכוונת המ"מ, הנה לא ביאר טעמו והשיב אחר ימינו.

ומעתה מ"ש עוד ע"ד השמע שלמה במה שהקשה על הפמ"ג מיניה וביה, והאריך שלא כיון יפה בכוונת הפמ"ג, ופירש דהפמ"ג מפרש דהרמ"א מפרש את דברי מרן כהתוס', הדברים תמוהים עד שלא ניתנו ליאמר, דהרב הנז' עצמו העתיק לשון הפמ"ג דהרמ"א "שינה" מכוונת הרמב"ם ומרן וביאר העניין יפה דהפשט ברמב"ם "ומניח" קאי על מה שברר, וכפי זה אין שום משמעות שצריך לברור את המין שחפץ בדוקא, והרמ"א שינה את הכוונה במה שהוסיף ב' מילים "השני כדי" והוא שינוי מהלשון המקורי. וכבר כתב הסמ"ע בכמה דוכתי דלפעמים הרמ"א ידע את יוסף ומוסיף מילים המשנים את דבריו כדי להודיע את דעתו בקוצר אמרים. (כעת איני זוכר את המ"מ המדויק אבל אם יהיה צורך אחפש בעה"י). אך עכ"פ צדקו דברי הרב הנ"ל דאין הכרח בפמ"ג דהרמב"ם חולק על התוס', וע"כ לכאורה אין סתירה בדבריו, אך בספרו ראש יוסף (שבת עד.) כתב בהדיא דדעת הרמב"ם והשו"ע דאין נ"מ במה הוא חפץ ומכח זה כתב דס"ל דבשני מיני אוכלים יש ברירה אפילו אם משאיר את שניהם לאחר זמן ודבריו שם ממש כדברי א"א עט"ר נר"ו, (ובשו"ת שמע שלמה ציין לראש יוסף מספר המפתח, אך יודע אני שאינו מצוי אצלו כאז כן עתה). וא"כ כיון יפה ויפה בדעת הפמ"ג דאשתכח כוותיה בדברי הפמ"ג גופיה.

יש"י בן א"א הרב החסיד כמוהרש"מ עמאר נר"ו

[ד]

תגובה לתגובה הנ"ל

הרב יצחק ישראלי, מח"ס מאבני המקום ורה"ר
לעדת הבוכרים ארה"ב וקנדה

א. מ"ש דמסיק בשמע שלמה דלדינא "ראוי" להחמיר בשל תורה, והסביר כי אין דעת אביו להקל. הנה זה לשון הרב שמע שלמה במסקנתו, הדרן לדינא דלדעת הרמב"ם ומרן השו"ע ז"ל "מותר" לברור אוכל מאוכל אפילו אם מוציא את המין שרוצה להשאיר לאחר זמן ובלבד שיאכל אחד מהם לאלתר ולמעשה "טוב" להחמיר ולחוש לדעת התוספות והרא"ש וכפי שפסק הרמ"א ז"ל דלדעתם היא מלאכה דאורייתא "והמחמיר ישא ברכה". עכ"ל. הנה איני יודע היאך יפרנס לשונו, דודאי לא משמע כפירוש מר בריה דרבינא, אלא דמעיקר הדין דעתו להקל. ואעיקר מ"ש

דלדעת הרמב"ם ומרן מותר, קשה, דאכתי פלוגתא דבתראי היא בדעתם וסתמות הלשון משתמעת לשני פנים, והיאך הוא מותר.

ב. גם מ"ש בסכינא חריפא דלישנא דחיובא אין כאן מאחר ודעת הרמב"ם שהוא מותר לכתחילה. חדא אין זה מוסכם בד'.

הרמב"ם. ועוד וזה העיקר, דמרן בב"י בביאורו לשיטת הרמב"ם לא נקט קולא זו בדעתו, כמ"ש להוכיח בתשובה, ויש לנו לפרש דברי מרן בשו"ע כמ"ש בב"י.

ג. הלבושי שרד (כריש סעיף ג') כתב "סעיף זה מיותר הוא וכו'". פשוט שמפרש כן בדעת מרן, שכל דבריו להסביר את לשון מרן בסעיף א' ב' וג' כמ"ש בב"י. ומרן העתיק לשון הרמב"ם. וכן בסק"ד הכל הולך סובב להסביר מה הבין הרמ"א בדעת מרן. ומבואר מדבריו דמרן והרמ"א לא פליגי ומודו להדדי לדינא. ומה שנקט בדעת מרן, כן הוא בדעת הרמב"ם שהוא ממש לישנא דהרמב"ם מילה במילה. וכן סתמות דברי האחרונים שלא הרגישו אף לא ברמז דק בשום מחלוקת בין מרן להרמ"א, משמע דלא סבירא להו דמרן פליג על סברת הרמ"א בזה.

ד. לשון הגר"א יקרה מפנינים ורמזיו נחמדים מזהב ומפז, ומדכתב עי' תוס' על דברי מרן ולא על דברי הרמ"א, משמע דרצונו לומר דבדעת מרן יש לפרש כדברי התוס' בשם ר"ח. ומה שייך השגה כאשר לשון מרן סתומה וסובלת שני הפירושים. גם לא הזכיר אפי' ברמז דהרמב"ם פליג.

ה. מ"ש שלא מצא בפמ"ג, הנה זה לשונו במשב"ז (אות ב'), ומה שכתב המחבר (בסעיף ג'), והוא לשון הרמב"ם, בירר להניח לאחר זמן חייב, יש לומר הכי פירושו אם בירר והניח אותו שאין חפץ לאכול עתה חייב. עכ"ל.

ו. מ"ש ע"ד האגלי טל בד' המ"מ, בהמשך דברי ציינתי שכן כתב בנחלת צבי סק"ג לפרש להיפך מדבריו בד' הרמב"ם והמ"מ. וימיני עדיין נטויה כי אני ה' אלקיך מחזיק ימינך.

ז. ידעתי בני ידעתי כי יש משמעות בדברי ראש יוסף דלכאורה נקט לקולא בד' הרמב"ם ומרן, אך אי אפשר לומר כן בפרי מגדים דמבואר להיפך. ואנכי חזון הרביתי בדברי רבינו הפמ"ג בעומק העיון עד מקום שידי יד כהה מגעת, גם בדיבוק חברים ובפלפול התלמידים, ושבתי ועיינתי בעיון רב, ועל משמרתי אעמודה, וכחכי אז כחי עתה בהבנת דברי הרב. ואע"פ שהראש"ל הגר"ש עמאר שליט"א הוא אהובנו, האמת אהובה יותר, וכל כונתנו לש"ש לאמתה של תורה.

ועוד נלע"ד להסביר דבריו בראש יוסף שלא יסתרו דבריו בפמ"ג והנני להעתיק כאן מה שכתבתי בס"ד בפירוש דברי הראש יוסף: הנה הרב פרי מגדים בספרו ראש יוסף (שבת עד.) כתב וז"ל, והנה בשני מיני אוכלין כתבו התוס' דחייב נמי, וכן הוא בירושלמי בורר אוכל מאוכל חזקיה אמר חייב ורבי יוחנן אמר פטור, והלכה כחזקיה דרביה דרבי יוחנן כמבואר בכמה דוכתי, וכן פסק הרמב"ם ז"ל שם ובש"ע (סי' שי"ט). והוי יודע כי התוס' כתבו כאן ד"ה היו דאותו שרוצה לאכול הוה אוכל,

ואותו שאין רוצה לאכול עתה הוה פסולת, וכמ"ש המ"א (בסי' שי"ט ס"ק ד') יעו"ש, ולפ"ז אם אין רוצה לאכול עתה כלום, רק בורר קודם סעודת שחרית לסעודת מנחה קטנים מגדולים שני מינין, ויאכלו במנחה המין הגדול הוא, והמין הקטן בני ביתו, לכאורה לית כאן בורר, דהי פסולת והי אוכל, ותרוייהו אוכלא נינהו ושרי כה"ג. אלא שהר"מ ז"ל (שם הי"ג)

והמחבר (שם ס"ג) שני מיני אוכלין בורר ומניח, ואם בורר והניח לבו ביום חייב, הרי דכה"ג חייב, ויש לומר דהרמב"ם והמחבר סוברים דב' מינים אוכל מאוכל נמי הוה ברירה, ומשום הכי לא התנו דוקא אותו שרוצה לאכול עתה יברור, לא שאין רוצה עתה, משא"כ הרב דהגיה שם ב' תיבות "השני כדי" כמ"ש המ"א (ס"ק ד') דסובר מניח השני דוקא שאין רוצה עתה כו', א"כ אמאי בבורר להניח לבו ביום חייב בב' מינין, ומדשתיק שם אודוי אודי ליה, אם לא שנאמר דלבו ביום בורר לאכול מין אחד והשני מניח למחר ג"כ הוה בורר אוכל מתוך פסולת, וזה קצת דוחק. עכ"ל. ולכאורה משמע דנקט בדעת הרמב"ם ומרן כסברת הרד"ע ודעימיה.

והנלע"ד דזה אינו, ויש ליישב דבריו עם מה שנתבאר בפרי מגדים, וביאור דב"ק כך הוא, דהרמב"ם והתוס' פליגי בגדר איסור בורר בשני מיני אוכלין, דלשיטת התוס' אין בורר בשני מיני אוכלים אלא אם כן חשיב חד מינייהו פסולת, ולכן אם מניח שניהם לבו ביום ליכא בורר דהי אוכל והי פסולת, ודוקא בנוטל מה שאינו חפץ בו דחשיב כפסולת מתוך אוכל הוי בורר, דרק ככהאי גונא הוי בורר בשני מיני אוכלין. אבל לדעת הרמב"ם אפילו בורר ומניח שניהם משחרית לאכול בין הערביים הוי בורר, דסבירא ליה דיש בורר בשני מיני אוכלין אף אם אין אחד מהם פסולת, אלא כל שברר בשחרית כדי להניח לבין הערביים חייב, ולכן לא נקט איסור בורר דוקא במחשיב אחד מהם פסולת, אולם אינו מתיר לברור אף אחד מן האוכלין ולהניחו לבין הערביים, דכל בורר שאינו לאכול לאלתר הוי בורר, ודוקא בורר ואוכל הוא דשרי או בורר ומניח כדי לאכול לאלתר, אבל בורר ומניח לבין הערביים אפילו מין אחד אסור. ונמצא דהרמב"ם והתוס' מודו דלדינא בורר מה שאינו חפץ לאכול הוי בורר, אלא דפליגי בגדר האיסור, דלהתוס' היינו טעמא משום דמה שאינו חפץ בו הוי פסולת, ולהרמב"ם היינו טעמא משום דמניחו לבין הערביים. ונפקא מינה לדינא בבורר בשחרית כדי

להניח שניהם לאכול בבין הערביים, דלהרמב"ם הוי בורר, ולהתוס' לא הוי בורר דהי מינייהו פסולת. והיינו דקשיא ליה בדעת הרמ"א דמודה למרן דמניח שניהם לבין הערבים חייב, ונקט בריש הסעיף כהגדרת התוס' דדוקא בבורר מה שאינו חפץ בו דחשיב פסולת הוא דהוי בורר, והרי הוא כמזכה שטרא לבי תרי. ועוד נפקא מינה דלהתוס' בבורר מה שאינו חפץ בו הוי בורר אפילו במניחו לכו ביום, ואילו להרמב"ם אינו חייב אלא אם כן מניחו משחרית לבין הערביים. ודוק היטב.

ומה שכתב הרב ראש יוסף בתוך דבריו וז"ל, ויש לומר דהר"מ והמחבר סוברים דב' מינים אוכל מאוכל נמי הוה ברירה, ומשום"ה לא התנו דוקא אותו שרוצה לאכול עתה יברור, לא שאין רוצה עתה, משא"כ הרב דהגיה שם ב' תיבות השני כדי כמ"ש המ"א אות ד' דסובר מניח השני דוקא שאין רוצה עתה כו'. ע"כ. רצונו לומר דהרמב"ם ומרן לא התנו גדר איסור בורר במה שרוצה ובמה שאינו רוצה, אלא התנו גדר האיסור במה שמניחו לבין הערביים, ולטעמייהו אין חילוק אם מניח שניהם או אם ברר אחד כדי להניחו לבין הערביים ואכל השני לאלתר, בתרווייהו הוי בורר. מה שאין כן הרמ"א דהגיה ב' תיבות השני כדי, דסובר דהא דמניח השני דוקא ואינו נוטלו הוא משום שאינו רוצה בו והוי כפסולת, דלטעמיה אם מניח שניהם לבין הערביים אין איסור.

ובזה נתיישבו על מכונם דברי הרב פרי מגדים פרי קודש הלולים יחדיו יהיו תמים אל ראש יוסף נזר ועטרה מפוארים.

ולענין דינא אסור לברור המין שאינו חפץ בו, אלא יברור המין שחפץ בו לאכול, ומותר להניחו לפניו כדי לאוכלו מיד.

בכל אותות הכבוד והחיבה,

הצער יצחק ישראלי

[ה]

תשובה שנית לדברי הרב יצחק ישראלי שליט"א בתגובה הנ"ל

הרב יהושע עמאר, ראש כולל יחווה דעת

א. מה שכתב דמסקנת השמע שלמה להתיר, ליתא, דהא כתב שהמחמיר ישא ברכה, וכבר לימדנו מרן הב"י ביו"ד סימן ק"ץ (סעי' ל"ו) דמדסיים הרשב"א בתה"ב והמחמיר תע"ב, ש"מ דלא מלאו ליבו להקל, ע"ש. [אך בהא מודינא שמתחילת דבריו

שהעתקתי בתשובתי הראשונה משמע יותר דדעתו להחמיר לעניין מעשה, מ"מ קי"ל שיש לפרש לשון השטר אפי' בדוחק שלא יסתור אחריתו לראשיתו, וכ"ש בלשון הפוסק].

ב. מה שטען דאין זה מוסכם בדעת הרמב"ם ואיך כתב בסכינא חריפא דדעת הרמב"ם להתיר, הרי זה כמערכה על הדרוש, דאותה אנו מבקשים מה דעת הרמב"ם ועדיין לא הוכיח הרב הנז' נר"ו מאומה בדעת הרמב"ם. ומ"ש דמוכח בב"י דסובר בדעת הרמב"ם כהתוס', וכוונתו למה שכתוב בקונטרסו דאם לא ביאר כן מרן בדעת הרמב"ם מאי קשיא ליה אמאי פלגינהו הרמב"ם לשני הלכות, והא טובא אשמעינן דבשני מיני אוכלין לא שנא אם בורר אותו שחפץ בו או להיפך, עכ"ד.

והנני מעתיק לפניך לשון הרמב"ם (פ"ח ה"ב): הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלין וביירר מין ממין אחר בנפה וכברה חייב וכו' ואם בירר בידו לאכול לאלתר מותר. ואח"כ בה"ג כתב: הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב. היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין וכו' ואם בירר והניח לאחר זמן וכו', עכ"ל. והנה בבבא הראשונה עירב את שני המקרים יחדיו, ובה"ג חילקם לתרתי, ומה היה חסר אם היה כוללם גם בבבא השניה כבראשונה: הבורר אוכל מפסולת או שהיו לפניו וכו' וביירר אחד מאחד והניחם לאחר זמן אפילו בו ביום וכו'. אלא ודאי דרצה להשמיענו שיש שיעור זמן אחר בלאלתר דבורר אוכל מאוכל. ודברי מרן ברוורים ופשוטים ולא ידעתי מה קשיא ליה לרב הנז' נר"ו.

ומכח מחשבתו אשר חשב שלדעת הסוברים דבשני מיני מאכל אין נ"מ מה יוציא מהתערובת, מיושב למה פלגינהו הרמב"ם בתרתי, דקמ"ל דלא שנא מה בירר זה או זה. מובן מה שכתב אח"כ דמוכח בלבושי שרד כפירושו, כי ראה שגם הוא כתב להקשות תרתי למה לי, אך כאמור אין מחשבתו זו נכונה, דמ"מ היה לו להר"מ לכוללם בחדא מחתא כאשר עשה בראשונה, ועדיין היה אפשר ללמוד מדבריו דבשני מיני אוכלין אין נ"מ את מה יברור מדלא נקט שיש קפידא את מה יברור.

ג. מה שכתב להוכיח מהלבושי שרד (ס"ג) כבר נתבאר משפטו באות הקודם, ומה שדקדק ממה שכתב לבאר "מה הבין הרמ"א בדעת מרן" הם דברים שאין להם שחר, כאשר יעויין סוף דברי הלבושי שרד, דהרמ"א אתא לאפוקי שלא תטעה מכח דברי מרן, והכוונה שהוא ז"ל סובר לדינא כהתוס' ולכן חשש לטעות דאתי מכלל דברי מרן, וא"כ גם הוא מודה דפשט דברי מרן אינו כהרמ"א. גם מ"ש דכן משמעות הפוסקים מדלא פירשו שיש מחלוקת, תמיהני מה הוא סח והא בשמע שלמה הביא להקט אחרונים דפי' כן דברי הרמב"ם.

ד. מ"ש דהגר"א כתב "ע' תוס'" על דברי מרן ולא על הרמ"א, וזה ראייה שכוונתו דמקור דברי מרן הוא מהתוס', כבר מילתי אמורה דאין זו דרך הגר"א, וכשרוצה לכתוב מקור כותב כדפי' התוס' או כיו"ב, וזה ידוע כשכותב "ע' ש"ך", כוונתו שהש"ך השיג על הכתוב ודבריו נכונים, או כשכותב "ע' לח"מ", כוונתו שקושיתו היא קושיא אלימתא, וכן ע"ז הדרך. ואדרבה אם היה מתכוין לציין מקור, היה לו לציין ע"ד הרמ"א, בדבריו מבואר כן. [ויפה עשו במהדורת פרנקל שהשמיטו דיבור זה של הגר"א מהרמב"ם, כי באמת אינו ביאור לרמב"ם כי אם השגה או הערה].

ה. מ"ש שכן מבואר בפמ"ג (משב"ז אות ב'), תמיהני דלא סיימוה קמיה, שהפמ"ג גופיה כתב "ואם שאין הלשון משמע כן יש לפרש שמניח לאחר זמן והשני אינו רוצה לאכול היום כ"א למחר או כלל לא דכה"ג ודאי כפסולת יחשב וכו'".

וכדי להבין כוונתו מאי שנא מהפי' הקודם, צריך להקדים מה שכתב שם בדעת התוס' דהתוס' השמיטו תיבת "עתה" רק כתבו "שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול", והיינו שמדובר שבורר להניח לאחר זמן, אבל אם עושה כן לאלתר שרי, אפילו בורר את מה שאינו חפץ, וזהו שאמר שאין הלשון ברמב"ם ובשו"ע מתפרש שביירר את אותו מין שאינו חפץ לאכול "עתה", אלא יש לפרש דמניח לאחר זמן ואת המין האחר אינו חפץ בו עד למחר, אבל אם רוצה לאכול אחד מהם עתה משרא שרי בין שיברור את זה או את זה. וזה ברור, דאם לא כן מה הפרש יש בין שני הפירושים.

ואיך שלא יהיה, הרי מפורש שתומ"י חזר בו מהפי' שייחס לו הרב הכותב שליט"א.

ו. מה שכתב על האגלי טל דהנחלת צבי פי' ההפך מדבריו, והשתבח בימינו ימין עלין, לא שמיה מטיא, חדא דלא פי' איך יהיה האופן לדקדק מה"ה היפך האג"ט דמבואר בשמע שלמה באר היטב כוונת ה"ה, והרוצה לסתור צריך לבאר. ומה שנתלה בספר נחלת צבי הנה יחיד הוא בדבר ואיהו גופיה פי' דברי הרמ"א היפך מה שפי' בו המ"א ושאר קדושים עימו, וא"כ אדרבה דברי הנחל"צ תמוהים.

ז. והנה הרב יצחק ישראלי שליט"א חשב לעשות סנגורין לדבריו וליישב דברי הראש יוסף דיהיה גם הוא דעתו כדעתו ופיו כפיו, וענה בו פיו וקולמוסו לכתוב להדיא כדעת השמע שלמה, שהרי כתב וז"ל: ועוד נ"מ דלהתוס' בבורר מה שאינו חפץ בו הוי בורר אפי' במניחו לבו ביום, ואילו להרמב"ם אינו חייב אא"כ מניחו משחרית לבין הערביים. ודוק היטב, עכ"ל.

ועתה ראה גם ראה שמפורש בדבריו, שאם אינו מניחו לבין הערביים משרא שרי לברור גם את מה שאינו חפץ בו עתה. ופשוט שגם לדברי המקילים אין היתר

לברור את אותו שאינו חפץ בו אא"כ יאכל את הנשאר לאלתר. וא"כ מה שנשתבח בסו"ד שבא אל המכון בדברי הראש יוסף, צדקו דבריו והנה אמת ואפריו"ן.

הלא כה דברי הקטן

יש"י בן לא"א הרב הגדול כמוהרש"מ עמאר נר"ו

[ו]

תגובה לתגובת הג"ר יהושע עמאר שליט"א הנ"ל

הרב יצחק ישראלי

מח"ס מאבני המקום ורה"ר לעדת הבוכרים ארה"ב

וקנדה

בס"ד י"ג תמוז תשפ"ד ערש"ק לסדר מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל

תשובה לדברי הרה"ג בנש"ק ר' יש"י עמאר שליט"א

אחדרשה"ט ושלום אביו הדגול מופת הדור שליט"א ופמליא דיליה הע"י

א. ראיתי מה שכתב לדחות הראיה מדברי הבית יוסף, והנני להשיב, דע דאם הרמב"ם היה כוללן יחד לא היה מתבאר מה שחידש המבי"ט להתיר לברור מה שאינו חפץ בו, דהא משתעי נמי בבורר אוכל מתוך פסולת, ועל מה שנטל הוא דקאמר דמניח לאחר זמן, ואם היה כוללן כך היה נראה לשונו, הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אכלין ובירר אחד מאחר בידו להניחו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב. ע"כ צורת הלשון. הרי דבמה שנטל בידו משתעי להניחו לאחר זמן דחייב, והוה דייקנן דאם אוכלו למה שבידו לאלתר שרי, ולפי זה אין שום רמז דשרי לברור מה שאינו חפץ בו. והשתא דפלגינהו בתרתי ניחא, דכתב בזה הלשון, היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד. דהשתא מלפינן שריותא דמה שהניח, ואיכא למימר לסברת המבי"ט דקא משמע לן ברמיזא דשרי לברור גם מה שאינו חפץ בו כדי לאכול את מה שמניח לאלתר. [פוק חזי דהאחרונים כתבו דהרמ"א שינה כונת מרן במילת "ומניח" שלא תטעה וכו', כלומר דבזה שכתב "ומניח כדי לאכול מיד" היה מקום לפרש דמה שנטל אינו חפץ בו, ומה שמניח הוא כדי לאכול מיד]. ואילו הוה סליק אדעתיה דמרן חידוש דין זה להתיר לברור מה שאינו חפץ בו, הוה ניחא ליה הא דהרמב"ם פלגינהו בתרתי. אלא ודאי מרן נקט בדעת הרמב"ם דסבירא ליה כדעת רבינו חננאל דהבורר בשני מיני אוכלין

מה שאינו חפץ בו חייב, ובפרט דיש לנו להשוות דברי הרמב"ם לדברי רבינו חננאל כמ"ש הפוסקים. ולכן פירש דמשום סיפא פלגינהו לשיעור דמשחרית לבין הערבים. ודוק היטב. והשתא שומא עלינו לפרש דברי מרן בשלחן ערוך כמבואר בדבריו בבית יוסף. וכן כתבו לפרש דברי מרן השו"ע המגן אברהם סק"ו והלבושי שרד ס"ג.

שו"ר בהגהות והערות עה"ט אות י"ב שכתבו ליישב קושיית מרן הבית יוסף אמאי פלגינהו בתרתי, על פי דברי חידושי הגאון רבי אלעזר משה הורוויץ מפינסק דכתב דלדעת הרמב"ם שרי לברור גם המין שאינו חפץ בו כדי לאכול מה שהניח לאלתר, דלפי זה אתי שפיר אמאי פלגינהו בתרתי, דברישא מיירי בבורר ואוכל לאלתר מה שברר, ובסיפא השמיענו חידוש דין זה שאף באוכל לאלתר מה שהניח נמי שרי, ועל כן לא היה יכול לכוללן יחד. ועל פי זה כתבו דלשיטה זו אין חילוק בין השיעור דלאלתר בבורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל מתוך אוכל. ע"ש. והשתא לדעת מרן השו"ע דהרמב"ם אתי להשמיענו בסיפא דיש חילוק בשיעור לאלתר, ליתא לקולא זו. ודוק.

ב. מ"ש דהפרי מגדים תומ"י חזר בו, ליתא. והנני לבאר דברי הרב, בפרי מגדים על דברי מרן בסעיף א' הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפני שני מיני אוכלים ובורר מין ממין אחר וכו' ואם בירר בידו כדי לאכול לאלתר מותר, כתב באשל אברהם אות ב' וז"ל, וכן שני מיני אוכלין אותו שאין רוצה לאכול עתה הוה פסולת כבאות ד'. ע"כ. הא קמן דמפרש בדברי מרן שהם דברי הרמב"ם כטעם ר"ח והתוס'. וכ"כ במשבצות זהב אות ב' וז"ל, ומה שכתב המחבר בסעיף ג' והוא לשון הרמב"ם בירר להניח לאחר זמן חייב, יש לומר הכי פירושו אם בירר והניח אותו שאין חפץ לאכול עתה חייב. ודוק. ומה שכתב הרב שם בהמשך דבריו בזה הלשון, ואם שאין הלשון משמע כן, יש לומר שמניח לאחר זמן והשני אין רוצה לאכול היום כי אם למחר, או כלל לא, וודאי כפסולת יחשב. עכ"ל. זהו המשך ביאור הענין, וכונתו בזה דלפי מה שכתב לעיל דבורר שני מיני מאכלים להניחם שניהם לבו מותר דהי אוכל והי פסולת, והבורר מה שאינו חפץ בו הוי כבורר פסולת מתוך אוכל דאף לאלתר אסור, א"כ צריך ביאור היכי דמי מ"ש הרמב"ם ומרן שאם בורר משחרית לבין הערבים חייב דהי אוכל והי פסולת. לכן פירש דמיירי דנוטל מה שהוא חשיב אוכל דחפץ בו, אלא שאינו חפץ בו כעת כי אם לבין הערבים, והמין השני אינו חפץ בו לאותו היום כי אם למחר, או שאינו חפץ בו כלל, דאז ודאי פסולת יחשב כלפי הראשון שחפץ בו לבין הערבים. והשתא אף דחשיב בורר אוכל מתוך פסולת, דהיינו מה שחפץ בו לבין הערבים מתוך מה שאינו חפץ בו כלל, אפילו הכי חייב דלא שרי לברור אוכל מתוך פסולת אלא לאלתר.

וסיים הרב שם, וזהו שכתבו התוספות שם ד"ה היו, דאותו שאין רוצה לאכול, והשמיטו תיבת "עתה", וברא"ש [שם פ"ז סימן ד] יש. אלא לפרש ביאור הברייתא היטב ולבו ביום לא יברור, והשני אין רוצה בו כלל. ע"כ. דהתוס' בדוקא השמיטו מילת "עתה" כדי לבאר דברי הברייתא ולבו ביום לא יברור, דהיינו שאם חפץ במין אחד לאכול בו ביום והשני אינו חפץ בו כלל, לא יברור. ונראה דרצונו לומר דהתוס' והרא"ש לא פליגי בגדר מה שחפץ בו, דהתוס' נמי מודו ליה להרא"ש דהא דשרי לברור הוא מה שחפץ בו "עתה" לאכול. אלא דהוסיפו לבאר דאותו שאין חפץ בו כלל נמי חשיב פסולת, ולכן אסור לברור שכנגדו שחפץ בו לבו ביום, אפילו דחשיב אוכל כלפי מה שאינו חפץ בו כלל, דלא שרי לברור אוכל מתוך פסולת אלא לאלתר. ונמצינו למדין מדברי הפרי מגדים ג' דינים באוכל מתוך אוכל, א' בורר מה שחפץ בו עתה מתוך מה שאינו חפץ בו שרי, דהוי בורר אוכל מתוך פסולת לאלתר. ב' בורר מה שאינו חפץ בו עתה מתוך מה שחפץ בו עתה, הוי כבורר פסולת מתוך אוכל ואסור. ג' בורר מה שחפץ בו לאחר זמן מתוך מה שאינו חפץ בו כלל, הוי כבורר אוכל מתוך פסולת לבו ביום דחייב. לאח"ז מצאתי שכן פירש בספר פרי הגן. ע"ש. ומה שכתבנו לפרש הנפ"מ בין שיטת הרמב"ם והתוס' בנפ"מ בתרא, וכבודו כ' ע"ז וענה בו פיו וכו', הנה לא חידשנו בזה דבר כי אם דברי הבית יוסף, ויסלח נא האדון לפליטת הקולמוס של מילת "שאינו", ומ"מ לא ידענא איך חשב להסתייע מזה, דהא באנו להסביר הסיפא דסעיף ג' ומה ד' התוס'. אכן כצ"ל, ועוד נפקא מינה דלהתוס' בבורר "מה שחפץ בו" כדי להניחו הוי בורר ואפילו במניחו לבו ביום חייב, ואילו להרמב"ם אינו חייב אלא אם כן מניחו משחרית לבין הערביים, כמ"ש מרן הב"י לפרש בדעתם, ופסק בשו"ע כדעת הרמב"ם בזה דאינו חייב אלא משחרית לבין הערבים. ואפריו"ן שהעיר תשומת לבנו לדייק על נכון.

ג. מ"ש בדעת הלבושי שרד, אחה"מ לא כיוון אל האמת, והנני לבאר דברי הרב, ראשית כתב לבאר דמין נקט היתרא דמניח כלומר דבורר ומניח על השלחן לאכול לאלתר שרי, ולא ניחא ליה למגן אברהם דהרמ"א אתי לאפוקי מזה, ולא קושיא היא דבסעיף א' דליכא היתרא אלא סמוך לסעודה ממש לא קרי ליה מניח, אבל בסעיף זה דשרי אפילו רחוק מהסעודה משום הכי קרי ליה מניח, כלומר דבורר ומניח מה שנטל לפניו כדי לאוכלו בסעודה. והרמ"א מודה לזה. לכן פירש המגן אברהם כוונת הרמ"א "דלא תטעה" דהכי קאמר בורר אחד מהאחד ומניח לאכול מיד, ובאמת דזה אסור, אלא הכי פירושו, בורר אחד מאחר ומניח השני, ואותו שבורר הוא כדי לאכול מיד. ע"כ. ומרן מודה לרמ"א באיסור זה, שהרי אתא לאשמועינן בזה דבורר ומניח לפניו כדי לאכול בסעודה שרי, כדפירש הרב דברי מרן בריש דבריו. גם הלשון דלא תטעה היינו דלא תטעה בכונת מרן להתיר לאכול מה שנשאר, אלא כמו

שנראה דעתו בבית יוסף שהביא דברי התוס' והרא"ש ותרומת הדשן לאסור כהאי גונא, ולא פירש דהרמב"ם חולק, אדרבה נראה דנקט בדעת הרמב"ם כחומרת כל הראשונים. ואילו היה סובר דהרמב"ם הבין בדעת מרן דמתיר והוא חולק, מה שייך לשון דלא תטעה, אטו משווה להרמב"ם ומרן טועין? הוה ליה למימר דהרמב"ם פליג. אלא ודאי דהרמב"ם אתא לפרש דברי מרן לאסור לברור מה שאינו חפץ בו כדי לאכול מה שמניח, דלא תטעה בדבריו לפרשו להיפך מן האמת בדעתו. ושכן דעת המגן אברהם סק"ו בדעת מרן והרמב"ם. נמצינו למדין דמרן והרמב"ם מודו להדדי בתרי דיני, חדא הרמב"ם מודה למרן דבורר ומניח לפניו לאכול לאלתר שרי, ואידך מרן מודה לרמב"ם דאסור ליטול המין שאינו חפץ בו אפילו כדי לאכול מה שהניח לאלתר.

ד. ומה שכתבנו דהאחרונים לא רמזו אפילו ברמז קל דמרן והרמב"ם פליגי, היינו שתמות דברי המ"א והט"ז והלבוש ס"ג והפמ"ג [וכבר ביארנו מה שטעו בדעתו] ולב"ש ומחה"ש והא"ר והגר"א. וכולהו סבירא להו לאסור. ומלבד גם מהר"ש אבוהב בספר הזכרונות ז"ט כתב לאסור. וכ"כ בפשיטות לאסור מרן החיד"א בברכי יוסף סוף ס"ק ג'. וכ"כ בס' שלחן מלכים בפירוש לאסור. וכ"כ הנחלת צבי בדעת הרמב"ם. וכ"כ החמד"י. וכ"כ בס' טל אורות. וכ"כ ה' דברי מנחם. וכ"כ ה' שתילי זיתים. וכ"כ המאמ"ר. וכ"פ התורת שבת או ט'. וכ"פ בשו"ע הגר"ז סימן שי"ט ס"ה. וכ"כ החיי אדם כלל ט"ז ס"ה. וכ"כ העולת שבת סק"ה וסק"ו. וכן פסק ערוך השלחן ס"ו. וכן מסקנת המשנה ברורה, ובביאור הלכה כתב שהוא ספק בדעת הרמב"ם כי יש גדולים שנקטו בדעתו להקל הלא הם הקרית ספר והמאמ"ר בשם הרד"ע. [וראה והבט שלא כתב דהפמ"ג תפס כדעתם, למרות שהביא דבריו בסמוך]. וכ"כ בכף החיים אות כ"ב ע"ש. וכ"פ בחזון עובדיה. וכן פסק בספר מנוחת אהבה פ"ז הכ"א.

והנה בדעת הרד"ע ברור לכל מעיין בדב"ק שאין פשט דבריו מורין להקל, אלא דהמאמ"ר בגלל גמגום הלשון פירש כן בדעתו, והמאמ"ר גופיה כתב על פירושו שהוא דוחק, ודחה פירושו בדברי הרד"ע וכתב דמהש"ס והפוסקים מבואר דהוי כפסולת מתוך אוכל, ולא עלה דעתו לומר דדעת הרמב"ם להקל. ועוד דאף לפי פירושו לא אמרה הרד"ע בדעת הרמב"ם, שהרי פתח דבריו "נל"ד". ודוק. ובאמת דלא מסתברא כלל לפרש כן בדברי הרד"ע שהוא היפך לשונו, ועם שיש גמגום בלשונו לא מכח זה נחדש קולא בדאורייתא. וכבר פירשו דבריו באופן אחר. ועיין במי מנוחות פ"ז הכ"א דכתב לתמוה על סברת המבי"ט, ומצא שתמה עליו בספר טל אורות, וכן כתב לדחות פירוש המאמ"ר בדברי הרד"ע, ודפח"ח.

ועיין בספר טל אורות דשפך סוללה על דברי המגלת ספר דסבר לומר כן בד' התוס' נמי, ודחה דבריו בשתי ידיים, והאמת עמו, ומסיק להדיא בדעת הרמב"ם והסמ"ג

דהבורר מה שאינו חפץ בו הוי כבורר פסולת מתוך אוכל דאפילו לאלתר חייב. והרב דברי מנחם מרדכי הביא דבריו והסכים עמו.

גם דברי האגלי טל בדעת המ"מ שנויים במחלוקת, דהא מהר"ש אבוהב בספר הזכרונות זכרון ט מע' הבורר כתב שדעת הרב המגיד דהבורר מה שאינו חפץ בו הוי כבורר פסולת מתוך אוכל, וכ"כ הנחלת צבי בדעת הרמב"ם וה"ה, והסכים עמהם בספר טל אורות. ופשט דברי ה"ה מורה כדבריהם דכתב הי"ב וז"ל, ושני מיני אוכלין הרי הן כאוכל מתוך פסולת. עכ"ל. רוצה לומר כמו שבאוכל מתוך פסולת בורר מה שהוא רוצה לאכול ומניח הפסולת, הכי נמי בשני מיני אוכלין בורר מה שהוא רוצה לאכול ומניח מה שאינו חפץ בו דהוי כפסולת. ומ"מ האגלי טל גופיה מסיק לאסור. נמצא דהמבי"ט וחיידושי הראמ"ה הורביץ מפינסק הוו יחידאי בדעת הרמב"ם כנגד כל הני רבוותא. ואפילו תימא דמחלוקת שקולה היא בדעת הרמב"ם, הוה לן להשוות דעת הרמב"ם לר"ח ושאר הפוסקים דאפושי פלוגתא למה לי, ועוד דהבא להקל בדאורייתא עליו חובת ההוכחה. ומאחר ודעת רוב הפוסקים לאסור ורבים פירשו כן בדעת הרמב"ם ומרן ודאי דהכי הלכתא.

ואכפול שלום בכבוד רב ובאה"ר

הק' יצחק ישראלי ס"ט

