

ספר

שאלות ותשובות

מחקרי ארץ

חלק שלישי

בו יבואו ברינה, שאלות ותשובות, חקירות ובירורים בהלכה,
בענייני אורח חיים ויורה דעה

אשר העלתה מצודתי בעזרת אל ישועתי
אנכי איש צעיר
ע"ה רזיאל בלא"א שמעון הכהן יהונתן ס"ט
מחובשי בית המדרש בישיבת "כסא רחמים" ספרדית
בני ברק תובכ"א

בסוף הספר קונטרס "רב פנינים", דרושים והספרים

שנת למען תחיון וטוב לכם (תשע"ז לפ"ק) והארכתם ימים בארץ אשר תירשון (דברים ה, ל).


הקדמה עמוד ז

שאלות ותשובות עמוד יא

תוכן העניינים עמוד תט

מפתחות עמוד תכג

קונטרס רב פנינים עמוד תכה

סדר | עימוד | עיצוב שער
054-6918855 

©

כל הזכויות שמורות למחבר

ניתן להשיג: בועד למען הרב, מושב ברכיה מס' 2 ד.ג. שקמים

טל': 08-6726891 בשעות הערב

באשקלון: רח' הלומים 44 גבעת הפרחים טל': 08-6725117

בבני ברק: משפחת כהן, רח' נחל שורק 46 טל': 03-6765524

או בישיבת כסא רחמים, רח' הרב עזיאל 26 בני ברק טל': 03-6767163

הסכמות ומכתבי ברכה, שניתנו לחלק הראשון

אגרת ברכה
מאת רבא דעמיה, מדברנא דאומתיה, גודר גדר
ועומד בפרץ, מרא דאתרין נשיא הארץ, הראשון
לציון והרב הראשי לישראל, מרן הגאון
המפורסם רבי שלמה משה עמאר נר"ו

הסכמת
מופת הדור ופלאו, ממזרח שמש עד מבואו,
נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החוק, אביר
הרועים מרן הראשון לציון הגאון האדיר
רבנו עובדיה יוסף זצ"ל

הסכמת
מורנו ורבנו, עטרת ראשנו וצניף תפארתנו,
מאיר דרכנו ומגיה חשכנו, שר הצבא,
דגול מרבבה, מרן ראש הישיבה
הגאון האמיתי רבנו מאיר מאזוז נר"ו

בס"ד, כ"ב אלול, תשס"ח
אגרת ברכה
הובאו לפני גליונות מהספר "מחקרי ארץ" בענייני
או"ח ובפרט בענייני פסח, אשר ערך וחיבר הרב
רזיאל הכהן שליט"א מהישיבה הקדושה כסא
רחמים. חתנו של ידי"ג הרה"ג הצדיק רבי צמח
מאזוז שליט"א מנהלה הרוחני של הישיבה. וראיתי
שמלאכה גדולה ורבה עשה, מתוך עמלה של תורה
ותועלתו רבה מאד להאיר עיני הת"ח בדבר ה' זו
הלכה, כי מלבד בירורי הענינים שעלו בספרו, עוד
זאת עשה שערך הכל בשפה ברורה ונעימה, תורה
יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה, בדעת וחכמה,
כיד ה' הטובה עליו. ויהי רצון שישלים מלאכתו
מתוך בריאות ורוב נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה'
ברוך הוא. ויתקבלו דבריו בחן וחסד על רבנו ועל
תלמידיו. ובזכות עמלה של תורה נזכה לראות עין
בעין בשבוע ה' שבות עמו ונחלתו בישועה וברחמים.
המצפה לישועת ה' ברחמים
שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ירושלים כ"ו אלול תשס"ח
הסכמה
הובאו לפני גליונות הספר הנותן אמרי שפר שו"ת
"מחקרי ארץ" תשובות בענייני אורח חיים, מעשה
ידי אומן, נטע נאמן, חכו ממתקים וכולו מחמדים,
תהלתו בקהל חסידים, הרה"ג רבי רזיאל הכהן
שליט"א, נין הגאון רבי רחמים חי חויתא הכהן
זצ"ל, אשר נושא ונותן באמונה, גמר חיפוש מחיפוש
בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים חדשים גם
ישנים, צולל במים אדירים ומעלה פנינים יקרות, והיו
למאורות. וכביר מצאה ידו לסדר את הדברים בטוב
טעם ודעת, בבקאות רבה ובסברא ישרה, יפה דן יפה
הורה, אשר יולדתו, צינה וסוחרה אמיתו, באשר ה'
אתו, ירבו כמותו, תרב גדולתו, ותנשא מלכותו.
ולפעלא טבא אמינא אישר חיליה לאורייתא.
ואסיים בברכה להרה"ג המחבר שליט"א שיזכה
לברך על המוגמר בקרב ימים, ויפוצו מעיינותיו
חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, ברכות הטובה גם עד
זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין
לך מדה גדולה הימנה. ועוד יעלה מעלה לגאון
ולתפארת, ירום ונשא וגבה מאד, והיה כעץ שתול על
פלגי מים אשר פרייו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל
אשר יעשה יצליח.

בס"ד, בני ברק, יום י"ז בתמוז יה"ל התשס"ח
לכבוד ידידי היקר שאר בשרי הרה"ג המופלא, וכבוד
ה' מלא
חריף ובקי, משנתו זך ונקי. זך השכל והרעיון,
במיטב הגיון
כמה"ר ר' רזיאל הכהן שליט"א
שלום וברכה!
התענגתי מצוף אמרותיו ויופי חקירותיו בספרו שו"ת
"מחקרי ארץ" שעיינתי בו לפי שעה. אשרי שזה ילד
אשרי שזה גידל, דגמר חיפוש מחיפוש, ואסף איש
טהור מכל ספרי האחרונים, וערך אותם הכהן בסדר
נכון וישר, מתון ומסיק, פינה וזוית לא שביק. יישר
כחו ויפוצו מעיינותיו חוצאה. אכ"ר. [כאן כתב מרן
נר"ו הערה הנוגעת לדבריו בחלק א', ונדפסה שם].
בברכה רבה
נאמן"ן ס"ט

עובדיה יוסף

מכתב ברכה

מאת מר חמי ועטרת ראשי, איש חיל רב פעלים, פריז קדש הילולים
ר"מ משגיח ומנהל ישיבת כסא רחמים, הגאון הצדיק הרב צמח מאזוז נר"ו

בס"ד, בני ברק, יום י"ט בחשוון התשס"ט

מכתב ברכה

לכבוד בננו זה, מזה בן מזה, חתני היקר והחביב, ונוגה לו סביב, חריף ובקי, משנתו קב ונקי, הגאון הצעיר, ובמצוות מאד זוהר, ידיו רב לו במלחמתה של תורה, בשום
שכל וסברא ישרה, עסיק באורייתא תדירא, לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה, הרב רזיאל הכהן, במקדש השלישי יבוא ויכהן עם אחיו הכהנים עבדי ה', אמן כן יאמר ה'.
עיה"ק בני ברק ת"ו.

ברכה ושלום למברכים את עם ישראל בשלום!

שלמה המלך אמר: "שמועה טובה תדשן עצם" (משלי ט"ז, ל'), ובכן שמח לבי ויגל כבודי, כששמעתי וראיתי חלק מכי"ק עולים על מזבח הדפוס לאור עולם, לחלקם
ביעקב ולהפיצם בישראל, שו"ת בהלכה בחלק אורח חיים, הספר הבהיר "מחקרי ארץ", לעיין ולבדוק ולחקור בשבע חקירות לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ומעכ"ת
הסכים כעת להדפיסם לבקשת סבו היקר, האי סבא קדישא (חתנא דבי נשיאה הגאון הגדול מרן רבי רחמים חי חויתא הכהן זצ"ל), החסיד העניו בנן של קדושים, רבי ששון
הכהן ה' ישמרהו ויחייהו לאורך ימים ושנות חיים, בבריאות איתנה ונהורא מעליא אמן
וכבר אמרו חז"ל: בוצין בוצין מקטפיה ידיע (ברכות מ"ח ע"א), ועודני זוכר את מעכ"ת בלמדו אצלי בשיעור א' בישיבה קטנה, ואת הבנתו הישרה והנכונה בדברי הגמרא
ומפרשיה, וכעת הוסיף עשרת מונים כהנה וכהנה, בן פורת יוסף בן פורת עלי עין. ובכן שישו בני מעי שישו! כי על ידי חתני הרב המחבר אני זוכה לדבקות בהשי"ת כדרשת
חז"ל (כתובות ק"א ע"ב), וגם אזכה לנבואות הנפלאות של הנביאים כמ"ש בגמרא (ברכות ל"ד ע"ב).

אנא דאמינא: יה"ר שהשי"ת יהיה בעזרו, ולא תצא תקלה מתחת ידו, ויזכה לכיין תמיד לאמיתיה של תורה, ויוסיף לחבר עוד ועוד חיבורים חשובים ולזכות את הרבים, מתוך
בריאות איתנה ונהורא מעליא, עושר ואושר וכבוד. ויזכה הוא והרבנית בתי יקירתו בת שבע מ"ב, לגדל את בניהם ובנותיהם לתורה ויר"ש טהורה, ומדות טובות, ויתקיים
בהם מקרא שכתוב: לא ימוש מפיק, ומפי זרעך, ומפי זרעך, אמר ה' מעתה ועד עולם (ישעיה נ"א כ"א), לאורך ימים ושנות חיים אמן.

בברכת ה' עמכם

הצעיר ע"ה צמח מאזוז ס"ט

בלא"א הגה"ק "איש מצליח" זצ"ל

זכרה ה' לטובה ולברכה

מי שבירך אבותינו הקדושים, אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן
דוד ושלמה, אליהו ואלישע, הוא יברך וירומם וינשא, את מעלת
ותהלת הורי היקרים והמסורים, אוהבי תורה ולומדיה, גזע
ישישים, אראלים ותרשישים

מר אבי ר' שמעון הי"ו
ומרת אמי צביה מב"ת
ואחי הרה"ג ר' אדיר ורעייתו
וגיסי היקר ר' שי הייזלר ורעייתו אחותי אודליה
וגיסי היקר ר' דורון גלוזר ורעייתו אחותי בת-חן
בניהם ובנותיהם, וכל אשר להם

מלך מלכי המלכים ברחמיו ישמרם ויחיים, ומכל צרה ונזק
יצילם,
וימלא כל משאלות לבם לטובה ולברכה, ששון ושמחה מרפא
וארוכה,

בכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו, ובכל אשר יעשו ירוויחו
ויקויים בהם מקרא שכתוב, יברכך ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך
ויחונך, ישא ה' פניו אליך, וישם לך שלום

אמן כן יהי רצון

זכרה ה' לטובה ולברכה

מי שבירך אבותינו הקדושים, אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן דוד ושלמה,
אליהו ואלישע, הוא יברך וירומם וינשא, את מעלת ותהלת
סבי היקר החה"ש והכולל, אין גומרין עליו את ההלל
רבין חסידא, טור אודם פטדה

רבי ששון הכהן יהונתן נר"ו

אשר הוא היוזם והדוחף והמוציא לאור של ספר זה, וגם נטל עליו את עול
הוצאתו לאור עולם

מלך מלכי המלכים ברחמיו ישמרהו ויחייהו, ומכל צרה ונזק יצילהו, הנה
שכרו אתו ופעולתו לפניו, ויבלה בטוב ובנעימים כל ימיו, בבריאות איתנה
ונהורא מעליא. ויזכה לשמוע בקרוב שופרו של משיח באזניו, ולרוב נחת מכל
צאצאיו. נטיעות הדומות לשרשים, גם בני שלשים, צועדים בדרכי אבותינו
הקדושים.

ויקויים בו מקרא שכתוב, יברכך ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך ויחונך, ישא ה'
פניו אליך, וישם לך שלום
אמן כן יהי רצון

נר ה' נשמת אדם

המרחם על כל בריותיו הוא יחוס יחמול וירחם על נפש מרת זקנתי הצדקת
והחסידה

פנינה זוהראיה ע"ה בת סעדו (נלב"ע י"ב תשרי תשע"ז)

בת לאותו צדיק מרן הגאון ר' רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל
מלך מלכי המלכים ברחמיו יסתירה בסתר אהלו, ומנחל עדניו ישקה,
ולקץ הימים יעמידה, עם שאר בנות ישראל השוכבות עמה, בכלל הרחמים
והסליחות. אמן.

זכרה ה' לטובה ולברכה

מי שבירך אמותינו הקדושות, שרה רבקה רחל ולאה
הוא יברך וירומם וינשא, את מעלת ותהלת סבתי היקרה והצדקת

מרת מזל עידאן מב"ת

אשת מר זקני הצדיק והחסיד ר' מיכאל כלפון עידאן זצ"ל

מלך מלכי המלכים ברחמיו ישמרה ויחייה, ומכל צרה ונזק יצילה,
ותבלה בטוב ובנעימים כל ימיה, בבריאות איתנה ונהורא מעליא. אורך
ימים ושנות חיים ושלוש יוסיפו לה. ותזכה לשמוע בקרוב שופרו של
משיח באזניה, ולרוב נחת מכל צאצאיה. נטיעות הדומות לשרשים, גם
בני שלשים, צועדים בדרכי אבותינו הקדושים.

ויקויים בהם מקרא שכתוב, יברכך ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך
ויחונך, ישא ה' פניו אליך, וישם לך שלום

אמן כן יהי רצון

נר ה' נשמת אדם

המרחס על כל בריותיו, הוא יחוס יחמול וירחס על נפש רוח ונשמה של

מר זקני החסיד ר' מיכאל כלפון עידאן זצ"ל

בן רחל רויחלה

(נלב"ע י' שבט התשנ"ד)

מלך מלכי המלכים ברחמיו יסתירהו בסתר אהלו, ומנחל עדניו ישקהו,
ולקץ הימים יעמידהו, עם שאר מתי ישראל השוכבים עמו, בכלל

הרחמים והסליחות

אמן

הקדמה

בעה"ו, כ"ג מרחשון התשע"ז

ברגשי גיל ותודה, לאלקים הרועה אותי מעודי עד היום הזה, הנני כותב שורות אלו. מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, על אשר שם חלקי מיושבי בית המדרש בהשקט ובטח, לעסוק בתורתו הקדושה, לשאת ולתת ולהתעמק בדבר הלכה, ולהעלות על הכתב מה שקבלה נשמתו מהר סיני. ובעת הנני ניצב בפתח החלק השלישי של ספרי "מחקרי ארץ". הרי מודה לשעבר, וצועק על העתיד, אנא ה', כשם שעזרתני סעדתני ותמכתני עד כה, חזקני נא ואמצני לעשות רצונך כרצונך, ולהגביר חיילים לתורה ולמצוותיה, והאר עינינו בתורתך, ודבק לבנו במצוותיך, ויחד לבנו לאהבה וליראה את שמך.

החלק הנכחי מכיל תשובות ובידורי דינים בענייני אורח חיים ויורה דעה, הן ממה שכתבתי דרך למודי כדי לעמוד על מצוי הדין ועומק ההלכה, והן ממה שנדרשתי לאשר שאלוני חברים מקשיבים, והן ממה שנתקלתי בעצמי בספיקות למעשה הטעונים ליבון ובידור, והוכרתיי ללמוד ולעיין ולפשוט אותם כפי מסת ידי. ומגו דוכינא לנפשאי זכינא נמי לאחריני אשר כנילי בהדפסת ספר זה. ואם קודם הדפסת החלק הראשון הייתי מהסס מאד בתועלת הדפסתו, כי מה אתן זה לפני אלפי אנשי חיל מלומדי מלחמתה של תורה. ומה גם שרבו כמו רבו מחברי ספרים בדורנו, ומי יביט אל הספר החדש הלזה אשר חובר מאחד מצעירי הצאן. וגם קודם הדפסת החלק השני הייתי מהסס מעט. אמנם במשך הזמן שחלף מאז, מצאתי און לי, כי נוכחתי לראות כמה חכמים הי"ו אשר היו דברינו להם לתועלת, וגם קבלתי עליהם כמה הערות מת"ח אשר מצאו בהם ענין, תהלה לאל. וידענא בנפשאי דלאו חכימא אנא ולא חוואה אנא, אלא נותן התורה מאוצרו הטוב חנני, ובקן אורה העמידני. ברוך הנותן ליעף כח, ולאין אונים עצמה ירבה. ומפיל אני תחנתי לפניו שגם החלק הזה לא יקופח מאחיו, ואימא מילתא דתתקבל קדם רבנן ותלמידיהון, לא אבוש בעוה"ז ולא אכלם בעולם הבא. אכ"ר.

ומתוך שנכנסתי לעיין רבוי הספרים בדורנו, ראיתי לנכון בהזדמנות זו להעיר אוזן מחברי הספרים הצעירים אשר כמוני, האברכים היקרים המסולאים בפז, כי לפי קלות ההדפסה בדורנו לעתים רבות גם המחברים עצמם הקלו במעלת עצמם, ואם בשנים קדמוניות שהדפסת ספר היתה מלאכה כבדה ויקרה, היו המחברים טורחים לשכללו ולהגיהו, על ידי עצמם או גם ע"י אחרים, ולפי יוקר העלות החומרית כך היה ערך רב גם לתוכן הספרים הנדפסים, והמעיינים היו מתייחסים אל דבריהם בכובד ראש. אולם כיום אחסור דרי וארעא אולא ומדלדלא, ואחר שכל אחד יכול להדפיס בקלות בביתו בצורה מהודרת, וכמעט בכל עיר יש כמה בתי דפוס משוכללים, ממילא יש מן המחברים המזלזלים במלאכה חשובה זו, ומדפיסים מכל הבא ליד, ככל העולה על רוחם במחשבה ראשונה, מבלי לבדוק ולבחון דבריהם בשום שכל וסברא. ואנכי הרואה כי לעתים דנים הם בעניינים העומדים ברומו של עולם, ופותרים אותם ברמות רוחא כלאחר יד בסכרת הכרס, במאמר קצר כמאמרי התרפים, ומדמים בעצמם כאילו היו הרמב"ם או הרשב"א (או לפחות בעל הלכות קטנות), שסברתם הישרה תורה שלמה היא אצלינו. ופעמים רבות הספרים הללו כלולים בחדר חיצוני ודפוס יפה ומשובח, אך כתובים בלעגי שפה, ומלאים כרימון בטעויות דפוס בולטות וניכרות לעין כל, עלו כולם קמשונים כסו פניהם חרולים. ונדמה כאילו לא איכפת להם למחברים הללו כלל מה יהיה כתוב בתוך הספר, מותר או אסור, חייב או פטור, העיקר שיהיה שמם מתנוסס לתפארה בשער הספר המכור. ועליהם ועל שכמותם יש להמליץ אזהרת שלמה המלך ע"ה בסוף ספר קהלת: "ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה ולהג הרבה יגיעת בשר". ועמם הסליחה.

ואמנם אין ספק כי יש בין המחברים בדורנו הרבה תלמידי חכמים אמיתיים, הממיתים עצמם באהלה של תורה, ושוגים באהבתה תמיד, ומוסרים כל עצמם לברר צפונותיה, וחפצים לזכות את הרבים בדברי תורתם. ולהם נאה ויאה לחבר ולהדפיס, ובודאי מחשבתם רצויה לפני הקב"ה. אולם אנכי הרואה שגם בהם קרובה להתקיים המליצה: "משברו... בטלו" (סוטה מז.). כי לפי רבוי הספרים מאד, וממילא גם ירד ערכם בעיני הלומדים, כאשר ענינו הראות. וכאמת אי אפשר ללומדים לעיין ולחפש בספרים רבים כל כך שמא כתבו דבר ראוי ונצרך להם. ומעתה מה הועילו חכמים בהדפסתם אם אין איש שם על לב לעיין בדבריהם, ותורתם מונחת בקרן זוית כאבן שאין לה הופכין. ואמנם ידוע מה שכתוב בספר חסידים (סי' תקל) שכל מי שגילה לו הקב"ה חידוש בתורה ואינו כותבו, הרי הוא גזול את הבריות, כי לא גילו לו מן השמים אלא על מנת לכתוב, וכתוב יפוצו מעיינותיך חוצה. ואם גורם האדם שנעלם החידוש, עתיד הוא ליתן את הדין על זה. ע"ש. וכן האריכו בזה רבותינו האחרונים, לא עת האסף. אולם אנא הכי קאמינא, המתחיל במצוה אומרים לו גמור, כי בימינו נלע"ד שאין די לאדם להדפיס החידושים המפורזים העולים על רוחו אחד הנה ואחד הנה כפי מה שהם, בפרט בענייני הלכה, ואין המחבר יוצא בזה ידי חובת הפצת מעיינותיו כראוי, אלא עליו ליתן את הלב לסיים ולהשלים העיון בנושא המדובר על כל צדדיו, ולהעלות דבריו על הכתב בבחירות, באופן שתהיה בהם תועלת רבה יותר לאחרים המבקשים לעיין בנושא ההוא, וימצאו בהם חפץ, דברים מושלמים ובוררים. ובזה אף אם מקצת סברותיו וחידושיו של המחבר לא ימצאו חן בעיני אחד הלומדים, מכל מקום ימצא שם ראיות וסברות אחרות טובות, או לפחות ימצא שלחן ערוך לפניו מדברי הראשונים והאחרונים המוכאים בתוך דברי המחבר, ואת אשר יבחר בו יקריב אליו. והדבר ברור כשמש שבוז תצמח תועלת גדולה גם למחבר עצמו, כי בהשלמת העיון באותו ענין יתחדשו אף אצלו דברים רבים שמתחילה לא נתן דעתו עליהם, והרי זה בא ללמד ונמצא למד. ומתוך הנסיון ייתכן מאד שאחר העיון המקיף והעלאת הדברים על הכתב יראה המחבר שנהפכה אצלו הקערה על פיה ממש, והחידוש הראשון שבנינו סבב כל הדרוש, אינו חידוש אלא שיבוש, ואילו הסברא אשר חשבה מתחילה דלה ורוה, בריאה היא ממולחת וזריזה. ונמצאת התוספת רבה על העיקר אצלו בכמות ואיכות.

ואנכי הצעיר, מיום החלי לעסוק בדבר ה' זו הלכה ולערוך תשובות, לפני קרוב לעשרים שנה, נתתי לבי לדרוש ולתור בחכמה, ולהשתדל לפשפש ולעמוד כפי כחי על כל טעם וסברה שנאמרה בנושא הנדון אצלי בלא להניח פינה וזוית, וכל מחבר מן הראשונים והאחרונים המצויים תחת ידי ענתיו עמרה לראשי, לדון בדבריו לרחק או לקרב. אמנם אחר זמן ראיתי שהללו מים שאין להם סוף, ואין אדם יכול לעמוד במלאכה כבדה כזו. וגם הזמן רץ כצבי, והתורה ארוכה מארץ מדה, ואפשר לישיב ולעיין ולכתוב עידן ועידנין ופלג עידן, ועדיין לא התחלנו העיון בנושא אחד קטן. ותורה מה תהא עליה. ועוד שגם אחר העלאת הדברים על הכתב, מעטים המה מי שילמדו בהם מפני טורח אריכותם. ופוק חזי לחכם גדול בדורנו נר"ו בספרו שו"ת עמרת פז, שהלך בדרך זאת, וכל כך מספריו עב כרס מאד ומכיל כמה תשובות בודדות, נער יספרם, וכל אחת מהן כתובה בהיקף מושלם, ובכניאות מופלאה וסברא ישרה, אך העיון בדבריו כבד מאד על הלומדים מחמת אריכות הדברים והסתעפותם מענין לענין. לכן אחזתי לעצמי דרך המיצוע, לעמוד על הסברות העיקריות שנאמרו בכל נושא, על הראשונים ועל האחרונים לחקרם וללבנם במאי דאפשר לך, ועל שאר הצדדים והסברות לא להתעכב אלא כפי העת והזמן. ועורני ה' ואחור לא נסוגתי מאז ועד היום. אמנם פעמים רבות שעדיין התארכו אצלי הדברים, אך ההכרח לא יגונה, נא ידונו אותי המעיינים לכף זכות. ותפילתי למי שעורני עד כה, שיוסיף ויעזורני, לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם, שלא אכשל בדבר הלכה, ולא תצא תקלה מתחת ידי, ואוכה להגדיל תורה ולהאדירה, ולזכות את הרבים.



והנה בשונה משני החלקים הקודמים, החלק הנכחי יוצא לאור אחר שעולם חשך בעדנו, ונסתלק מעמנו עמוד האש, המאור הגדול לממשלת התורה, פני משה כפני חמה, נחל נובע מקור חכמה, אביר הרועים, מרן רבנו **עובדיה יוסף זצ"ל**, אשר היה לנו למופת ולאור, להתמדה ושקידה פלאי פלאות, ולו נאווה תהלה, בהעמדת חומת ההלכה הצרופה על תילה. ובעוה"ר נח נפשיה דמר לפני כשלש שנים, ביום שלא נאמר בו כי טוב, ג' מר חשון תשע"ד, נפלה עמרת ראשנו אוי נא לנו כי חטאנו, אוי לו לדור שאבד מנהיגו, שלא הניח כמותו במאות השנים האחרונות במקרא במשנה בתלמוד בסברא ובפוסקים, ובזכוי הרבים לרבי רבבות, מי מביא לנו חליפתו מי מביא לנו תמורתו. יתומים היינו ואין אב, גדול כים שברנו מי ירפא לנו, ירא ה' בעניינו ויחיש לגאלנו ברחמים גאולת עולמים. אמנם זאת נחמתנו בעניינו, כי הניח אחריו את ספריו היקרים המלאים זיו ומפיקים גונה, ודבריו הן הן זכרוננו, ודרכו ומורשתו היא היא תפארתו, לדורות עולם. אשרי הגבר המתאמץ להחזיק בשוליו, לצעוד אחר משעוליו, ולדרות דבש מיערו וכרמליו, לא יבוש ולא יכלם ולא יכשל כי נטל עליו.

אולם עלינו לבאר בזה, מה שיראה הרואה בדברינו השגות רבות על מרן עמרת ראשנו מופת הדור זצ"ל. ומפני כך יש חכמים המצפצפים ומהגים בפני עמי הארץ, שאנחנו וכל תלמידי ישיבתנו "כסא רחמים" מחפשים לקעקע פסקיו אשר מסר נפשו עליהם, בכיכול להתכבד בקולנו ח"ו. והאמת היא דלא מיניה ולא מקצתיה, חלילה לנו מעשות זאת, שקר ענו בנו, הבל הבלים שאין בו ממש. והעד הנאמן מו"ר ועמ"ר קדוש ישראל הגאון רבי משה הלוי זצ"ל, שבודאי אנו חפצים ביקרו, והמעין בדברינו ימצא כמה וכמה השגות על דבריו, הן כממשא ומתן והן במסקנא, ולפעמים תשובות שלמות שלנו מכוונות להשיב על דברי קדשו של מו"ר. ואין ספק שאין בזה סרך זלזול חלילה, אלא אדרבא, לפום גמלא שיחנא, ולפי רבוי הלימוד בדברי הרב ולחביבות העיון בהם, ממילא רווחא שמעתתא ונחשפות הערות על דבריו. ואנו כותבים מה שהעלתה מצורתנו אחר העיון היטב, בלא משוא פנים. ובשמים עדי כי מעולם לא צהבו פני שהשבתי את אחד מרבותי, אדרבא תמיד הנני אוהב לפרוק ושונא למעון, וכמו צער בנפשי להשיג, ומה גם לפרסם הדברים בדפוס, אלא שאין מנוס מזה. [ולפני שנים רבות הגיע אלינו לשיבה חכם אחד שחיבר ספר שלם בכת"י בדין ג"ט בר ג"ט, להצדיק דעת הגאון ר' שלום משאש זצ"ל שזה אסור לכתחילה, והיה מתפאר בזה ומזלזל מאד במתירים. והראו לו החברים הי"ו תשובת מורנו הגאון תפלה למשה בחלק ג' להקל בדבר, ומיד כשקבל לידיו את הספר וראה את אריכות התשובה, עוד טרם שעין בה הפטיר בשמחה: "עכשיו יהיו לי עוד הרבה דפים להוסיף לחיבורי". ע"כ כלומר, ודאי אין בעולם מי שיחזירני מדעתי, אבל ארויח מזה להשמן ולעבות את קונטרסי... וכדי בזיון וקצף. ב"ה שלא שם חלקנו בהם, ולא גורלנו ככל המונם]. וגם חיברי בישיבה, אשר יראתם קודמת לחכמתם, מדרקקים בדוקין שבעין להגיע אל האמת, ורק כאשר נתקלים באיזו הערה הניצבת לפנינו כמו נד, אשר אין דרך לנמות ימין ושמאל, מוכרחים לכתוב מה שהעלתה מצורתם, במתינות ויראה כדת של תורה. והמתבונן בעינא פקיאא לבבו יבין כי כרוח המכריע של דברי רבותינו הנ"ל, שדבריהם ישרים וברורים כשמש בלא נפתל ועיקש, אין טעם לערוך תשובה לטחון קמחא טחינא ולחזור על דבריהם כקוף בפני אדם, ובדרך כלל אין אנו צריכים לערוך תשובה אלא בעניינים שיש בהם חידוש משלנו או שלא נתבררו לנו דברי כת הקודמין, וממילא נדמה הדבר בשטחיות כאילו תמיד יש לנו השגות רבות עליהם. ולא היא, אלא כדבר האמור. ומכל מקום אין ספק כלל שמרן הגר"ע יוסף ומוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל כשם שבחייהם היו רודפי אמת שונאי בצע, ולא נשאו פנים בדין, אף כי אחרי מותם בעולם האמת שמחים במי שעמל ויגע בתורתם ומברר דבריהם לאשורם. (וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"ו חיו"ד סי' י"ז שהאריך בזה. ודפח"ח). אלא שצריך המשיג לזיחר מאד, לשים בעל שמועה כנגדו ולידע לפני מי הוא עומד, ואז ישקול בפלס דבריו. ואע"פ שכל אלו דברים ידועים ופשוטים, ראיתי צורך לבאר הענין לפני החוששים אותנו לשוטים. ודי בהערה זו למי שאינו מבקש לקנטר.

ובאמת איני מבין חפצם ומגמתם של המקנאים המלעזים הנ"ל, הלא כולנו בני איש אחד נחנו, ואב אחד לכולנו, על ברכי מרן זצ"ל וספריו גדלנו, מפתו אכלנו ומכוסו שתינו, ומשדי חכמתו ינקנו. ומה טעם להוציא לעז בפני עמי הארצות שלא קרו ולא שנו ולא ידעי צורתא דשמעתא, ולהטיל בפניהם דופי על צבא שלם של תלמידי חכמים אמיתיים, שקדנים מופלגים ויראי שמים בתכלית. ואם יש לחכמים הללו הערות על דברינו, והם מקנאים באמת ולש"ש לכבודו של מרן רבנו הגדול זצ"ל, הרבה דרכים כשרות יש להעמידנו על טעויותינו, בדרך תלמידי חכמים שבארץ ישראל המנעימים זה לזה בהלכה, וכאשר נהגו כל רבותינו אנשי השם מאז מקדם. אבל לעמוד בקרית חצות ולדרוש דרשות של דופי בפני ההמונים, ולהפיץ כתבי פלסטר מרים, דרך האתרים, לא כך היא דרכה של תורה. ובכלל, האם חסרים אנו

פורצי גדר מבחינך, עד שנבוא להלחם זה עם זה מבפנים. שרא להו מרייתו. והיה בלבי לכתוב עוד בזה, ולהוכיח טעויות החכמים הללו בכמה דוגמאות הערוכות לי כבר במחשבת. אך עיקר העיסוק בעניינים הללו קשה מאד בעיני, ודי לי בלימוד הזכות על חכמי ישיבתנו שהעליתי כאן על הכתב, שגם זה לא עשיתי אלא מתוך כורח המציאות, להציל עשוק מיד עושקו. ותפלתי למי ששמו שלום, שישפות שלום לנו בקרוב, את והב בסופה, כי באמת רב החיובי על השלילי, ורב המשותף על המבדיל, ורק שאור שבעיסה הוא המעכב. יהא רעוא דלבטיל האי חמירא כעפרא דארעא, ובקרוב יקויים בכולנו הכתוב: "שלום רב לאוהבי תורתך, ואין למו מכשול".



אתאן לסדר ברכות והודאות, ואפתח בכבוד אכסניא, אשר בצילה חמדתי וישבתי מנעורי, ופריה מתוק לחכי, הבית שמגדלים בו תורת אמת ומשפטי צדק, לימוד העיון וההלכה הסדורה, היא ישיבתנו הקדושה "**בסא רחמים**" ספרדית המעטירה, וגולה על ראשה שלשה קני מגורה, ראשון בקדש מלכנו העומד בראשנו, מאיר דרכנו ומגיה חשכנו, אביר המעיינים ונזר הבקאים בדורנו, הגבר בכולא בפרד"ס תורתנו, מרן ראש הישיבה הגאון האמיתי רבנו **מאיר מאזוז נר**, אשר הוא הגבר הוקם על, ותחי המשרה על שכמו, ללמוד וללמד לשמור ולעשות לתורת רבותינו חכמי ספרד שלא תשתכח מן הארץ. הוא המאלפנו תורת אמת ומשפטי ישר, המנחילנו חכמה ודעת ויראת ה' טהורה, ללא כחל ושרק, וללא משוא פנים לשום נברא שבעולם. אנא ה' חוקהו ואמצהו, וכצנה רצון תעטרהו, אל נא רפא נא לו, ושפות שלום בכל גבולו, וכל אויביו ושונאיו מתלעותיהם תשבר, למען כה יעשה וכה יוסיף וחיילים יגבר, ויזכה לרוות רוב נחת מכל יוצאי חלציו ותלמידיו ותלמידיהם, אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו, עולמך תראה בחיך ותקוותך לדור דורים, ופרצת ימה וקרמה צפונה ונגבה, אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך. אמן כן יהי רצון*.

ומשנהו כסף מר חותני ועטרת ראשי, המנהל הדגול של הישיבה וכל מוסדותיה וסניפיה, המחזק בדקה ויסודותיה, וגושא בעול אחזקתה במסירות רבה, מר ניהו רבה מוה"ר הגאון ר' **צמח מאזוז נר**, אשר סעדי ותמכני בימך צדק, בחכמה בהשכל בתבונה ודעת, וכאב את בן ירצני הוא ורעייתו הרבנית אמימה מב"ת. וממרום שבתו משגיה ומטפס ויורד אחר הצאן, לרעותם ולהנחותם במעגלי צדק ונתיבות ישר, ויראת שמים אמיתית. יזכהו ה' לראות את כל תלמידיו גדולים בתורה ויראה כחפצו הטהור, וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, ולבסס ולהרחיב את הישיבה ומוסדותיה, בבריות גופא ונהורא מעליא, ותחי ברכת ה' בכל אשר לו, בכל מכל כל, לאורך ימים ושנים טובות. אמן כן יהי רצון.

והשלישי הכי נכבד הגאון המובהק, ומאיר ככר, נחבא אל הכלים, ופריו קדש הלולים, חסיד ועניו, וקרני ראם קרניו, מו"ר ועט"ר הגאון ר' **רחמים מאזוז נר**, אשר מן המעט שזכיתי לדון לפניו בקרקע וגם ללמוד מתוך הגהותיו בספרי דמון ר' אבהו הגאון בעל איש מצליח זצ"ל, נהנתי תמיד מאמרותיו. והוא לנו לדוגמא לשקידה ותמורה וליראת שמים, ולאחריות ודיוק במשקל ובמדה. ימלא ה' כל משאלותיו, הוא ורעייתו הרבנית וכל אשר בגבוליו, בטוב ובנעימים כל ימיו, ורוב נחת מכל יוצאי חלציו. אמן.

גם ברך לקחתי, למר דודי ומשרפי, רבי ואלופי, מר דיינא דנחית לעומקא דדינא, ראש הכולל הגאון ר' **דוד עידאן נר**, המדריכנו בנועם וחק, ועושה ומשתדל בכל כחו למען האברכים והצלחתם ברוחניות וגשמיות, וכמה טובות גמל עמי הוא ורעייתו אם הבנים שמחה מב"ת, מנעורי עד היום. ישלם ה' פעלם ותחי משכורתם שלמה מעם ה' אלהי ישראל, בכריאות אושר עושר כבוד ונחת. וכל טוב סלה. ובכלל הברכה וההודאה, אודה לכל רבותי בישיבה מנעורי ועד עתה, וכן לכל החברים היקרים בכולל "תורת משה אמת" ובמכון "הרב מצליח", וגם בחורי הישיבה הגבוהה, אשר סיעוני בכמה עניינים, ופעמים רבות האירו עיני בהערותיהם המחכימות, הן על דברינו הנדפסים והן על אשר המה בכתובים, יזכו ויעלו מעלה מעלה בתורה והעבודה, וימלא ה' כל משאלות לבם לטובה ולברכה. אכ"ר.

הפעם הזאת אודה בכל לבי, לידיד נפשי וחביבי, ליש ולביא, המעיין המובהק, הרה"ג ר' **ישראל אמויאל נר**, אשר זה לי כעשר שנים שקבע לימודי עמי בענייני איסור והיתר, לצורך חיבור הוראה ברורה על שלחן ערוך יורה דעה, ורבים מן העניינים הללו הנדפסים בכרך זה נתלבנו יחד עמו, ונהניתי ממנו עצה ותושיה, ומקצת התשובות אף עברו תחת שבט ביקורתו, והעמידני על האמת בכמה כללים ופרטים. והנני יוסיף להודות גם לידיד נפשי היקר, צניע ומעלי, וכתר שם טוב עולה, שקדן סדרן ופלאן, הרה"ג ר' **אברהם חדאד נר**.

* והאמת אגיד, כי חם לבי בקרבי בהגיגי תבער אש, בראותי דברי בערות והבל שהפיצו לאחרונה נגד מרן נר"ו והנהגותיו, ויהיו מלעבים במלאך האלקים ובזוים את דבריו. בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא ונערים פני זקנים ילבינו. ומריש הוה אמינא להשיב חורפיו דבר, ולהכות על קדקודם כדת של תורה, וכאשר עשה בזמנו מו"ר הגאון ר' משה הלוי בהקדמתו לשו"ת תפלה למשה ח"ב כנגד הני כלבי נבוחאי אשר דברו סרה על גאון עוזנו מרן הגר"ע יוסף זצ"ל. ע"ש. אך לפי רוב הענוה של מרן ראש הישיבה שיבלח"א ידענא ביה דלא ניחא ליה בהכי למחות על כבודו, ואע"פ שלא הורה כן בפירוש, הריני בזה כמצווה ועושה ממנו. ושוב נזדמנה לידי לשון מרן בשו"ת אבקת רוכל (סוף סי' יט) שכתב בתוך דבריו אל המבי"ט: כי זה ימים רבים, שלמים וכן רבים צועקים עלינו תמיד למה לא תתקנו את הנשמע שנעשה בעיר וכו', וה' היודע ועד כי אנו בושים ונכלמים, כי הנוגע בכבוד אחד מהחברים בדבר זה נוגע בכבוד כולנו, שאומרים הני רבנן דדברי תורה בידם כחומר ביד היוצר, אל כל אשר יחפץ יטנו, ונמצא שם שמים מתחלל, ולהיותנו חוששים מהלבנת פנים, וגם שמא וקרוב לודאי שלא היו דברינו נשמעים, על כן משכנו ידנו עד כה. ע"ש נועם אמריו. הלכך אמינא הכא נמי אקבל שכר על הפרישה, ובאפס עצים תכבה אש. ושוכן שמי שחק הוא יריב את ריבו, וכהבטחת חז"ל (בגיטין ה:) על הפסוק דום לה' והתחולל לו, השכם והערכ עליהם לבית המדרש, והם כלים מאליהם. יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה.

(מח"ס נגה אור), אשר למד עמי בעיון ובמתינות הלכות יום טוב, והאיר עיני רבות בדבריו, וכמה תשובות הנדפסות בכרך הנכחי נולדו מתוך לימוד זה. ועל טוב יזכרו גם הרבנים הגדולים אשר נקבו בשמות בפתחה לקונטרס "קוראי מגילה" (להלן סי' לא). כולם כאחד ישאו ברכה, ותהי משכורתם שלמה מעם ה' אלקי ישראל, יפוצו מעיינותיהם חוצה ברחובות, בבריאות רבה לאורך שנים טובות, בך ה' חילם ופועל ידיהם תרצה, וימלא כל משאלתם לטובה ולברכה. אמן.

כמו כן אודה בזה באהבה מקרב לב למר זקני היקר, החת"ש והכולל, ענוותן כהלל, אין גומרין עליו את ההלל, רבין חסידא, מור אודם פטרה, חתנא רבי נשיאה, כמה"ר רבי ששון הכהן יהונתן נר"ו, אשר הוא היוזם והדוחף והמוציא לאור של ספר זה, וגם נטל עליו עול הוצאתו לאור. ומאז קטנותי השפיע עלי שפע אהבה, וכיון דרכי בנועם לתורה וליראה, לילך בדרכי אבותינו הקדושים. הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו, ויבלה בטוב ובנעימים כל ימיו, בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ויזכה לשמוע בקרוב שופרו של משיח באזניו, ולרוב נחת מכל צאצאיו. נטיות הדומות לשרשים, גם בני שלשים, צועדים בדרכי אבותינו הקדושים. אמן. ואציב בזאת זכרון לרעייתו זקנתי הצדקת מרת פנינה זוהראיה ע"ה, בת לאותו צדיק מרן הגאון ר' רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל, אשר טפלה בי מילדותי ומשחר געורי, והיתה מיוחדת ומופלאה מאד במדותיה התרומיות וצדקותיה וחסידותיה, וזיכוי הרבים בכמה עניינים, וגם בבקאותה הרבה בהלכה מבית אביה (ועיין מ"ש בשמה בתוך הספר סי' מג אות ח), ורחוקה כמטחוי קשת משיחת נשים זקנות רכילותן והכליהן. ובעוה"ר נסתלקה מעמנו בשנה זו, בפניא דמעלי שבתא י"ב בתשרי, אחרי שנודככה בייסורים קשים. יה"ר שזכות למור התורה שכתבור זה, תעמוד לה, נפשה בטוב תלין וזרעה יירש ארץ (ובסוף הספר צירפנו קונטרס "רב פנינים" דרושים והספרים שנאמרו למנוחתה בימי השבעה והשלשים). ולהבכה"ח אשא כאן כפי בחפלה בעד הנכרה היקרה, בת דודי אבישג חוה בת רחל מב"ת, אל נא רפא נא לה, אל נא רפא נא לה, להקים אותה ממטת חליה בקרוב בחסד וברחמים, אורך ימים ושנות חיים ושלוש יוספו לך. אכ"ר.

עוד הנני לברך בזה את סבתי היקרה מרת מזל הי"ו, אשת סבי הצדיק והחסיד רבי מיכאל כלפון עיראן זצ"ל, אשר על ברכי התורה גידלני, ובהושיכי בין ברכיו נטע בי אהבת ה' ויראת שמים. והן עוד היום רעייתו סבתי מב"ת ממשיכה בדרכו, תולנה כטל אמרותיה היקרות מפנינים, לאהבה ורחמנות חיים. מלבד כל הטובות אשר גומלת עמנו. ימלא ה' כל משאלותיה לטובה, גם עד זקנה ושיבה, בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ותראה בשמחת כל בניה נכדיה וניניה, וכל בניה למורי ה' ורב שלום בנך, אורך ימים ושנות חיים ושלוש יוספו לך. אמן.

ואחרונים חביבים, אודה בכל לב להורי היקרים והמסורים, מר אבי היקר והנעלה, מיחידי סגולה, ירא"מ, ר' שמעון נר"ו, ומרת אמי צביה מב"ת, אשר לא חסכו ממני מאומה מיום הולדי, וכמה טרחות טרחו מאד למעני, וגידלוני באהבה לתורה וליראת שמים, והושיבוני מילדותי בין ברכי תלמידי חכמים, ועד עתה תמיד הנם משפיעים עלי מלא חפניהם מטובם וחסדם, בלב שמח ומאור פנים. ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם שלמה מעם ה' אלקי ישראל, אל כל אשר יפנו ישכילו, ובכל אשר יעשו יצליחו, וירונו נחת רבה מכל יוצאי חלציהם, ויקויים בהם הכתוב: יברכך ה' וישמרך, יאמר ה' פניו אליך ויחונך, ישא ה' פניו אליך ויש לך שלום. אכ"ר. והנני בזה להודות גם לאחי היקר, הרה"ג חריף ובקי, מורה ודאין, רבי אדיר נר"ו (מחבר הספרים ילקוט כהונה ושו"ת ויען הכהן), אשר בכמה עניינים עזרני וסייעני, וכמה טובות גמלני. ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה, הוא ורעייתו ובניו הע"י, וימלא כל משאלות לבם לטובה ולברכה, יפוצו מעיינותיו חוצה ברחובות, לאורך ימים ושנים טובות. אמן. וכן הנני להזכיר בברכה את אחיותי היקרות ובעליהן וילדיהן, ימלא ה' כל משאלותם לטובה ולברכה, הון ועושר בכיתם, ובכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו. אכ"ר.

אני טרם אכלה לדבר, אקבע בזאת ברכה לאשר החיל הצנועה המסורה והחרוצה, לה דומיה תהלה, בת שבע מב"ת, אשר מידה היתה לי זאת להגיע עד הלום, ברוב השתדלותה בהעמדת כל צרכי הבית על תילם מהחל עד כלה, והתמסרותה הרבה לטיפול הילדים והשגחתם בעינא פקחא, בין בזמני מרגוע ובין בזמני לחץ, בלא לחוס על עצמה כלל, ועוד עניינים רבים הגלויים לפניו יתברך. תנו לה מפרי ידיה ויהללו בשערים מעשיה. יזכנו ה' לגדל יחד את הבנים בנינו, שמעון צמח ששון מיכאל וינון, והבנות בנותינו, עדי הדר וטליה, ה' עליהם יחיו, ישכילו ויצליחו, ובחצרות אלקינו יפריחו, לעלות מעלה כמעלות התורה והיראה, ולרוות מהם רוב נחת בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ונראה בשמחתם, ולא תמוש התורה מפניו ומפי זרענו וזרענו על עולם. אמן סלה.



עם החיתום אשא כפי בחפלה לאל עליון נורא, אדון הכל עומד ישראל בתפארה, פקוד בטוב שארית הצאן הנשארה, המפורים בגלות זו הארוכה קשה ומרה, את קובעת כוס התרעלה שתו מצו, אך ממך לא זעו ופיהם לא פצו, עד מתי יתעמרו בהם ארורים יורשי עשיו וישמעאל, הלא הם בני בחוניך אברהם יצחק וישראל, דלם משפלותם ואל הארץ קבצם, השל מעליהם בגדי גלותם קרבם ואמנם, ואויביהם ושונאיהם שלח חיץ ותפיצם, כבוד מלכותך גלה עליהם מלך העולם, לדעת אותך מקטנם ועד גדולם, בלא מסך ענן וערפל, מן המרום עד השפל, ליחדך ליראה ולאהבה את שמך ולעבדך בלבב שלם. אמן כן יהי רצון.

הלא כה דברי הצעיר והקטן

ע"ה רוזאל בלא"א שמעון הכהן יהונתן ס"ט

בעה"ו

שאלות ותשובות

מחקרי ארץ

חלק שלישי

סימן א

ברכת התורה למי שקם ללמוד בעוד לילה וחזר לישון

בעה"ו, עש"ק תרומה א' דר"ח אדר א' תשע"ד

עמדתו ואתבונן אודות הקם בעוד לילה ללמוד, וחזר לישון על מנתו מרם עלות השחר, האם צריך לחזור ולברך ברכות התורה שנית בבוקר. וכן העולה לישון על יצועו בערב שיעור רבע שעה או חצי שעה, מפני שתקפתו עייפות, וכוונתו לחזור וללמוד אח"כ באותו לילה, האם עליו לברך כשחוזר ללמוד בלילה ההוא.

מחלוקת הראשונים אם שינת היום נחשבת הפסק לברכה

(א) הנה בספר המנהיג (דיני תפלה אות טז) כתב על מה שאמרו (ברכות יא:) השכים לשנות וכו' לאחר קריאת שמע אין צריך לברך [ברכות התורה] שכבר נפטר באהבה רבה, מצאתי בירושלמי אמר רבי אבהו והוא ששנה לאלתר. שמענין מינה דאם הפסיק ולא שנה לאלתר צריך לברך ברכת התורה על כל פעם ופעם שהפסיק. ע"כ. והתוספות (ברכות יא:) חילקו בזה, דדוקא אם נפטר בברכת אהבה רבה בעינן ששנה על אתר, אבל אם בירך ברכות התורה המיוחדות לה פוטר כל מה שילמד במשך היום. אולם מדברי המנהיג שכתב שצריך לברך על כל פעם ופעם שהפסיק מבואר שאינו מחלק כן, וגם אם בירך ברכות התורה המיוחדות לה, חוזר ומברך אחר שהפסיק שוב מלימודו (ועיין עוד בדבריו שם סימן יז). גם בתשוב"ץ קטן (סימן קצג) כתב, הרב ר' אליעזר ממין ז"ל היה נוהג לברך על כל פעם ופעם שהתחיל ללמוד, כיון דהוי היסח הדעת, דומיא דסח בין תפלה לתפלה. ע"כ. וכן היא דעת ה"ר עזריאל המובא בשבלי הלקט (סימן ה), והריב"ן (ברכות

יא:). וכן נראה מדברי הרב אור זרוע ח"א (סימן כב). כיעו"ש. אולם דעת רוב הראשונים כדעת התוספות דדוקא לענין ברכת אהבה רבה אמרו בירושלמי דבעינן שיסנה על אתר, עיין בתוס' הר"י שירילאון שם, ובחדושי הרשב"א והריטב"א ופסקי הרא"ש והמאירי וספר המאורות וההשלמה והרשב"ץ, ובאגודה שם, ובהגהת סמ"ק (סימן יא אות קח) ובסמ"ג (עשין יט) ובתשובות הרמב"ם (מהדו' בלאו סי' רצט) ובספר המנוחה (פ"ז מהל' תפלה הלכה י). וכן מתבאר מדברי עוד הרבה ראשונים שנביא להלן. ובשו"ת הרא"ש (כלל ד סימן א) נשאל מה נקרא היסח דעת לענין ברכת התורה, אם השינה שאדם רגיל לישן בצהריים, או לפעמים שאדם משכים הרבה וחוזר לישון מעט, אם נקרא היסח דעת או לא. ואף אם תמצי לומר שנקרא היסח דעת הא מספקא לי, פעמים שאדם סבור לישון ושוכב זמן רב על המיטה ואינו יכול לישון אלא הוא כגון נים ולא נים תיר ולא תיר, אם צריך לברך או לא. והשיב הרא"ש שם וז"ל: ולענין ברכת התורה, אדם הרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן, שינת קבע מקרי והוי הפסק, וצריך לברך ברכת התורה בקומו, אבל הרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו שינת עראי היא ולא הוי הפסק. וכן אם השכיב עצמו על המטה ולא היה יכול לישן לא הוי הפסק, דבעודו ניעור דעתו על לימודו. ע"כ. והובאו דבריו בטור (סימן מז) וברבנו ירוחם (חלק ב נתיב א, דף יז:). וכן הוא בקיצור באבודרהם (סדר ברכות השחר). וכן בהגהות מימוניות (פרק ז מהל' תפלה אות ט) כתבו בשם רבנו שמחה ששינה ומרחץ מפסיקים, ואם בא ללמוד לאחריהם צריך לברך שהן היסח דעת, כי אי אפשר לו ללמוד כשהוא ישן או במרחץ או בבית הכסא. וסיימו: מיהו הר"ם כתב שלא היה רגיל לחזור ולברך אלא אחר הפסק של

דעת הסוברים ששינה אינה נחשבת הפסק כלל

(ג) והנה הרשב"ץ בפירושו לברכות (יא:) כתב וז"ל: ונראה לי שהלילה הולך אחר היום בזה, שברכה ראשונה שבירך עליה היא עולה לו עד שיברך עליה פעם שניה למחרתו. ואם ישן שינת קבע בלילה וניעור, ודאי חשיב הפסק וצריך לברך. וכ"כ הרא"ש בתשובה. ע"כ. ומשמע מדבריו להדיא דדוקא שינת הלילה היא דחשיבא הפסק. ואמנם בדברי הרא"ש שהזכיר מבואר שגם שינת היום חשיבא הפסק וכנ"ל, מ"מ נראה דהרשב"ץ סבר כוונתו בחדא בשינת הלילה, ופליג עליה בחדא בשינת היום, ולכאורה דעתו ממש כדעת הרא"ה ורבנו אביגדור. אולם שוב ראיתי לבנו הרשב"ש בתשובה (סימן תרג) שכתב וז"ל: על כן אני אומר שאם בירך בבוקר ברכת התורה וקרא אחריה פרשת התמיד, ששוב א"צ לברך באותו יום ולא אף באותו הלילה, לפי שהלילה הולך בזה אחר היום. אלא אם ישן שינת קבע [בלילה], שבשינה זו חילק הלילה מהיום. שהמשך הלילה בזה אחר היום הוא לפי שלא הפסיק וסילק דעתו שלא לקרות, אבל כשסילק דעתו כבר חילק הלילה מהיום, וכשעומד לקרות צריך לברך, ובאותה ברכה פוטר מה שנשאר מהלילה והיום הבא אחריו, והלילה שאחר היום, עד שישן שינת קבע באותו לילה. כן נ"ל. וכך היה נוהג אדוני אבי מורי הרב [הרשב"ץ] ז"ל, שלא היה מברך ביום כשישן שינת קבע, לפי שהיה מברך בכל יום ברכת התורה. ע"כ. (ולעיל מזה פירש מ"ש הרא"ש דאף שינת קבע ביום חשובה הפסק, שלא כתב כן אלא בנפטר באהבה רבה, אבל בבירך ברכה"ת גמורה לא חשיב הפסק. ובטור יש מקום להעמיס כן, אך בגוף תשובת הרא"ש אינו נהלם. ושור"ר בשו"ת יביע אומר ח"ח סי' ה אות א. ע"ש). ובהשקפה ראשונה נראה שדעתו מסכמת למעשה לדעת הרא"ה ורבנו אביגדור הנ"ל דדוקא שינת לילה חשובה הפסק, מיהו לכו תידוק תשכח דלא שוו אהדי בטעמייהו, דהרא"ה ודעימיה אתו עלה משום דלילה זמן שינה הוא והשינה שבו עצמה חשובה קבע ומפסקת, ואילו לדעת הרשב"ש השינה מצד עצמה אינה חשובה הפסק כלל, אלא ברכת התורה פוטרת כל מה שילמד באותו יום עד שיסלק דעתו מלקרות, והשינה היא זו שמסלקת ומחלקת הלילה מן היום שלפניו. ויש לפרש כן גם דעת הרשב"ץ בחידושו הנ"ל.

(ד) ונראה שהדברים מגיעים למה שכתבו התוספות (ברכות יא: ד"ה שכבר): והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה בשחרית ללמוד, שא"צ לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת. ע"כ. והרשב"ש הנ"ל מודה לעיקר שיטת ר"ת שנתקנה ברכת התורה פעם אחת ביום דוקא, אלא דבמאי דסבר ר"ת דתליא בשחרית דוקא ואפילו השכים ללמוד בעוד לילה א"צ לברך, בהא פליג וס"ל דשינת הלילה היא זו שמחלקת הימים זה מזה, ומחייבת ברכה לאחריה אפילו השכים קודם שהאיר היום. וכעין דין ברכות השחר שחיובן פעם ביום, ואפילו

שינת קבע, לפי שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק מרחץ ובית הכסא. ע"כ. ומבואר דבין למר ובין למר שינת קבע חשיבא הפסק לברכת התורה, ומסתימות הדברים נראה דאפילו ישן ביום חוזר לברך ברכות התורה אחר השינה. וכן מבואר בשו"ת מהר"ם (ד"פ סי' מג) וז"ל: וכשאני ישן ביום שינת קבע אני חוזר ומברך. (וכן הוא בתשובתו הנדפסת בשו"ת הרשב"א סי' תתנא). אולם ראיתי בספר תשב"ץ קטן (סימן קצב) שכתב וז"ל: וכשמשכים [מהר"ם] ללמוד מברך אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעסוק וכו' והערב נא ואשר בחר וכו', אבל כשהוא ישן ביום ולומד אחרי כן אין מברך כלל. עכ"ל. ולכאורה זה סותר למשמעות הגהות מימוניות ולדבריו בתשובה הנ"ל שהיה מברך אחר שינת קבע אפילו ביום. ואם באנו להשוות דבריו זה לזה, צריך לפרש מ"ש בתשב"ץ שלא היה מברך אחר שינת היום, דמירי בשינת עראי, וסתם בזה משום שבדרך כלל שינת היום שינת עראי היא (ועיין בבית יוסף סי' מד ובדרישה ופרישה שם אות א). וכ"כ המו"ל ספר תשובות ופסקים למהר"ם (חאו"ח סי' יט) בשם ספר שבעת הנרות. אך קצת קשה מדברי התשב"ץ (סימן רנט). כיעו"ש. וצ"ע.

(ב) מיהו מצאנו להרא"ה (ברכות יא:) שכתב: וכיון שבירך ברכות אלו בבוקר שוב אינו צריך כל היום, ולא דמי לתפלין דכל אימת דמניח מברך עליהן וסוכה כל זמן שנכנס בה, דהתם סילוקן מוכיח עליהן משא"כ בתלמוד תורה, אבל בלילה שהוא זמן שינה לכל ודאי הפסקה בשישן, משא"כ ביום דלאו זמן שינה לכל ולא עוד אלא דאסור לישן, ולא חשבו הפסקה לתלמוד תורה אלא כשהיא שוה לכל בזמן אחד כמו הלילה, דהתם חשבינן הוכח בסילוקה, אבל בכל שאינה שוה בכל בזמן אחד, אע"ג דמדחי גברא כגון מיעל לביהכ"ס לא הוי הפסקה, דכל היום חיוב תורה עליו. ע"כ. ומבואר שמחלק בין שינת היום לשינת הלילה, דשינת היום לא חשיבא הפסק ואילו שינת הלילה קביעא טפי והויא הפסק. והרב נחל אשכול ח"א (עמ' 7 אות ב) כיוון לסברא זו מדעתו. ע"ש. (ועיין עוד ברש"י סוכה כו: ד"ה רצה מניח, ובספר מור וקציעה סי' מז, ובשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סס"י א, ובזרע יעקב זלזניק סס"י מז). וכן מצאתי גם בשבלי הלקט (סס"י ה) בשם תשובת מהר"ר אביגדור כהן צדק שכתב: ושינה ביום נמי, כיון דאסור לישן יותר משינת הסוס לא חשיבא קבע כולי האי להיות הפסק, דיום סתמיה לאו לשינה קאי, דלא איברי לילה אלא לשינתא וכו'. וסיים: מיהו קבלתי ממורי ר' שמחה מאשפירא דשינה ובית הכסא חשיבי הפסק וצריך לחזור ולברך. ואיני כמשיב על דבריו, ואני להעמיד המנהג שנהגו דנתי לפניך. ע"כ. ומבואר ג"כ שמחלק בין שינת יום לשינת לילה כאמור, ושכן נהגו. ונמצאנו למדים שדעת הרא"ש ורבנו שמחה ומהר"ם והטור ורי"ו דשינת קבע חשיבא הפסק אפילו ביום, ואילו דעת הרא"ה ורבנו אביגדור כהן צדק דדוקא שינת הלילה דקביעא טפי חשיבא הפסק.

ומשמע שמסכימים לעיקר סברתו דברכה זו תלויה בימים דוקא. וגדולה מזו ראיתי למרן הב"י (סימן מז) שייחס לתלמידי רבנו יונה דס"ל לגמרי כר"ת. והרב ברכי יוסף (ס"ק ו) פירש שיצא לו למרן כן ממה שהביאו דברי ר"ת הנ"ל. ע"ש. והגם שבספר אות אמת (דף צה:) השיג על מרן, דאפשר דמודו תר"י שאם השכים ללמוד קודם עה"ש צריך לברך. ע"ש. ונראים דבריו. מ"מ בעיקר סברת ר"ת דברכה זו תליא בימים, לא אשכחן לתר"י דפליגי. וראיתי בשו"ת באר המים (סימן א, דף א ע"ד) בתשובת מהר"ר רפאל קאלאמארו שהוכיח דתלמידי רבנו יונה (כצ"ל) ס"ל כרבנו תם, מדכתבו שנהגו העולם שגם מי שאין דרכו ללמוד, בבואו ללמוד דרך מקרה אינו מברך ברכה"ת וסומך על מה שבירך בבוקר, וכתבו הטעם דכיון דמצות קריאה כל היום פוטרת כל מה שילמד במשך היום. (ושלא כמ"ש הרא"ש בפסקיו בדרך את"ל דדוקא מי שדעתו לחזור על לימודו פוטר כל היום). ומבואר דלא שייך הפסק כלל כלפי ברכת התורה. והוסיף עוד הר"פ קאלאמארו שם (בדף ב.) שכן נראה גם ממ"ש הרשב"א דלפום גמרא דילן פוטר בברכה"ת של הבוקר בכל ענין ואפילו הפסיק והלך למלאכתו. ע"ש. ולענ"ד אי מהא לא איריא, דהתם אפשר דהיינו טעמא דאע"ג דאיהו לא יהיב דעתיה ללמוד מ"מ חיוב הלימוד מוטל עליו באותו זמן וכמו שביאר לנכון מרן הב"י, וגם הוא ראוי אז לבילה, ומשום הכי לא חשיב הפסק דאתכא דרחמנא סמיך. אבל בשעת השינה לאו בר דעת הוא כלל ואינו ראוי לבילה ואפשר דחשיב הפסק טפי (וע' להט"ז סי' נה סק"ד). ושוב ראיתי להרב חיי אדם (כלל ט בנשמת אדם אות ב) שחילק כן. וכן ראיתי בבאר המים שם בתשובת הרב המחבר מהר"י מנשה ז"ל (סימן ב, דף ג. ד"ה ואולם) שכתב דאין ראיה מדברי תר"י הללו לענין שינת קבע ביום. ע"ש. ומיהו למעשה נראה שהצדק עם הרפ"ק במקצת, דתר"י מודו לעיקר סברת ר"ת דהברכה תלויה בימים, וכפי שנראה ממה שהביאו בשמו שפוטרת עד יום אחר וכנ"ל.

ה) ואחר החיפוש מצאתי שכן מבואר יוצא גם מדברי ספר המאורות (ברכות יב.) שכתב: אע"פ שמפסיק בעסקיו יכול לחזור ולקרוא או לשנות בלא ברכה, וכן פשט המנהג [שאין מברכין למקרא] או לתלמוד אלא בשחרית קודם שיקרא ק"ש. ומ"מ צ"ע מאי שנא מתפללין שמברך עליהן בכל פעם שמניחין, ואפשר לומר דלא דמי תלמוד תורה לשאר מצוות התלויות במעשה, דאפשר שיהרהר בתורה ויהגה בה ויעסוק בדברים אחרים, הלכך די בפעם אחת ביום, לפי שאין אותו הפסק מקרי הפסק. וכ"כ הראב"ד. ע"כ. וכן הוא באהל מועד (שער הברכות דרך ב נתיב ו, דף צו:) וז"ל: וכתב הר"א דלא דמי ת"ת לשאר מצוות תלויות במעשה, דאפשר שיהרהר [בתורה] בעודנו עוסק (בתורה) בדברים אחרים, ויהגה בה בדברים שאינם תורה, לפיכך דיו שיברך פעם אחת ביום, לפי שאין אותו הפסק קרוי הפסק. ע"כ. וממה שסתמו וכתבו שדי לברך פעם אחת ביום, נראה דשום סוג מסוגי ההפסק לא שייכי בה, ואף אם ישן במשך היום אפשר שיהרהר בדברי תורה בשנתו,

השכים קודם שהאיר היום מברך. ואמנם התוס' הנ"ל סיימו על דברי ר"ת: "ולא נהירא". ואפשר דקשיא להו קושיית הפר"ח (סימן מז סעיף יב) מעובדא דרב (בברכות יד:) דזמנין סגיאיין הוה מקדים ומשי ידיה ומברך (על התורה) ומתני פרקיה והדר קרי ק"ש, וסלקא דעתין התם לאוקומי לה בדלא מטא זמן ק"ש. ודוחק לומר דכל הני זמנין סגיאיין לא הוה מתרמי בהו פעם אחת לקום קודם עלות השחר. ע"ש. וכן ביאר בספר ברכת אברהם צרפתי (סס"י קסז) כוונת התוספות. וע"ש. (ועיין בספר באר אברהם פסלוור ברכות יא: עמ' קיז, ובישועות יעקב סי' מז סוף ס"ק יא, ובשו"ת מכתב לחזקיהו סי' ד דף יז ע"ד והלאה, ובשו"ת אהל יהושע סי' מה אות ב.) אולם לשיטת הרשב"ץ דהשינה היא המחלקת הלילות מן הימים ניחא, דאה"נ דאם השכים קודם עה"ש צריך לברך, שאצלו הוא יום חדש. ובאמת המרדכי (סימן כט) הביא להלכה דעת ר"ת דאף שינת הלילה אינה חשובה הפסק, ואין לברך ברכות התורה רק משחרית לשחרית, אלא שכתב כן בשם הר"ם. [ואמנם לעיל (אות א) הבאנו שדעת מהר"ם דאפילו משום שינת היום חוזר לברך, אם היא שינת קבע. וכן העיר הרב יד אהרן (בהגב"י סוף הסימן) בסתירת דברי מהר"ם, והובא בברכי יוסף (סימן מז ס"ק ו). ובספר לשון למודים (סס"י כב) כתב דצ"ל דהר"ם שבמרדכי אינו מהר"ם מרוטנבורג, אלא הוא ר"ם אחר. ע"ש. ולכאורה יותר נראה שהיא ט"ס במרדכי, ויש להגיה בו ר"ת במקום ר"ם, וכמו שהובא בתוס' בלשון זו ממש בשם רבנו תם. וכן הגיה בשו"ת בארות המים (סימן ז, דף צג ע"ד). ע"ש. ואף שראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ה (רס"י ו) שכתב שדחוק להגיה כן במרדכי, מאחר שכן הוא גם באגודה (סימן כה) ובפסקי מהרא"י (סימן קכג), ברם לענ"ד אי מהא לא איריא, כי מסתמא האגודה ומהרא"י נמשכו אחר המרדכי כדרכם, ובתר רישא גופא אזיל. אך שוב ראיתי בספר הפרדס (דלהלן בסמוך) שייחס סברת רבנו תם אל התוספות בשם "רבנו משה". וכתב שם המו"ל שגם בתוס' רבנו פרץ הביא כן בשם רבנו משה (וזה סמך לדברי הרב לשון למודים שאין זה מהר"ם מרוטנבורג), וצדקו דברי מרן יב"א שדחוק להגיה במרדכי. וא"כ אפשר דאדרבא מ"ש כן בתוספות לפנינו בשם ר"ת הוא ט"ס, וסמי חדא מקמי תרת. ועיין בספר אות אמת (דף צו:). ועכ"פ דעת המרדכי מסכמת לדעה זו]. וכן מצאתי להר"א בר חיים בספר הפרדס (הוצאת ר"מ בלוי עמ' ס) שנראה שתופס כן להלכה. ע"ש. וייתכן שגם התוספות מודים לעיקר סברת ר"ת שאין לברך רק פעם אחת ביום, ולא חלקו עליו אלא במה שסובר דשינת הלילה אינה מפסקת, ואינהו ס"ל דאית לן למיזל בתר קימתו משינתו, דמאותה שעה הו"ל לגביה כיום חדש וכדעת הרשב"ש. ושור"ר בשו"ת הר"א מזרחי (סימן ו) שכתב בדעתם קרוב לזה. וכ"כ בדעתם בשו"ת באר המים (סימן ב דף ג.) ובשו"ת משכנות יעקב (סימן סה). ע"ש.

ובן תלמידי רבנו יונה (ו. מדפי הרי"ף ד"ה וכיוצא) הביאו בשם ר"ת שבברכה שבירך בבוקר נפטר עד יום אחר. ע"ש.

כוונת דברי ספר הבתים כפשטם איך לא ידעו שאר הראשונים מדברי הגאונים, עיין במאמרו של מרן ראש הישיבה נר"ו בירחון אור תורה (גליון אייר תשע"ד סי' קג אות ה עמ' תקד) שבדרך כלל לא ידעו חכמי אשכנז וצרפת מדברי הגאונים, כי לא הגיעו אליהם רק מעט מזער. ע"ש. ולענ"ד יש לדקדק כן גם מדברי הרמב"ם שקבע את דין ברכות התורה (בפרק ז מהלכות תפלה הלכה י) עם שאר ברכות השחר, וז"ל: המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא ק"ש וכו' נוטל ידי תחילה ומברך שלש ברכות וכו'. והוסיף (בהלכה יא): בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא מעט מדברי תורה וכו'. ומשמע קצת שברכות התורה שוות לברכות השחר הקבועות לנו מידי יום ותו לא. וכן ראיתי בשו"ת הר"א מזרחי (סימן ו) הנ"ל שדקדק מדברי הרמב"ם שאין צריך לברך אלא המשכים קודם ק"ש, דשינת הלילה קביעא ומפסקת, אבל הלומד קודם הלילה בין אם במשך היום עסק בעסקיו ובין אם ישן שינת הצהרים א"צ לברך. ע"ש. ולפי דיוקו ה"ה אם השכים ללמוד ובירך ברכה"ת וחזר לישון קודם עה"ש, אינו צריך לחזור ולברך שנית בבוקר. [ומה שדקדק הרא"ם שם עוד מדברי הרמב"ם דלא כירושלמי דבעי ששנה על אתר, עיין בתשובת הרמב"ם מהדו' בלאו סי' רצט]. וכל הני רבוואתא חברים הם לשיטת ר"ת דברכות התורה תלויות בימים. וכן ייחס להרמב"ם סברא זו בשו"ת משכנות יעקב (סימן סה). ע"ש"ב. וכיו"ב כתב בדעתו בתורת חיים סופר (סימן מז ס"ק יא ויב). ואמנם במה שסבר ר"ת דאף המשכים ללמוד מבעוד לילה א"צ לברך עד שיגיע השחר, בהא אפשר דפליגי עליה הרמב"ם ודעימיה, וכן דקדק בשו"ת הר"א מזרחי שם מדברי הרמב"ם, וכן מפורש בדברי הרמב"ם בתשובה (מהדו' בלאו סי' קפז) ובדברי רב האי גאון שהובאו בספר הנר הנ"ל כיעו"ש, וסבירא להו דכיון דהשכים בבוקר הו"ל לדידיה כיום חדש ומברך, אבל מודו ליה לר"ת בעיקר הדין שנתקנה פעם אחת ביום.

דיון בדברי הב"י וביאור דבריו בטעם מנהג העולם

(ו) ועינא דשפיר חזי בשו"ת רבנו אברהם בר יצחק אב"ד (סימן ג), שהביא בשם רבו ר' יהודה אלברצלוני שא"צ לברך בכל פעם שלומד, כי אין שעה קבועה לדברי תורה וכל היום נפטר בברכת אהבת עולם שמברכים בשחרית. והקשה עליו דא"כ כל היום וכל הלילה היא חובתו שנאמר והגית בו יומם ולילה ואפילו משחרית לשחרית לא יברך עליה. וא"ת שהשינה מפסקת, א"כ אפילו ביום נמי מי לא בעי מינם, מי לא בעי מעיל לבית הכסא. אלא שאין בנו כח להכריח על דברי הרב ז"ל. ע"ש. וכן הובאו דבריו בשבלי הלקט (סימן ה). ומבואר שדעת הר"י אלברצלוני שאין שינת היום מפסקת, ואף הראב"י אב"ד לא עצר כח לחלוק עליו למעשה (וע"ש בסוף דבריו, ובדבריו סי' קפב לענין ברכה על ק"ש שעל המטה. והובא בשמו גם בשב"ל סי' מח. ואכמ"ל). ומה שהקשה על הר"י ברצלוני דאי שינה חשיבא הפסק אף במשך היום מי לא בעי מינם וכו', הנה מלבד שיש לחלק בין שינת היום לשינת הלילה

ובכל אופן אינו חוזר לברך רק למחרת. והטעם שלמחרת מיהא יש לברך, קשה לומר שהוא משום דשינת הלילה קביעא טפי, שהרי טעמו של דהראב"ד שאפשר שיהרהר שייך גם בשינת הלילה, אלא נראה שהוא כעין שיטת ר"ת, שכך תקנו חז"ל לברך פעם אחת ביום. ובטעם התקנה עיין בשו"ת השיב משה טיטלבוים (רס"ב ד"ה והנראה) ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן שלז ד"ה אכן) ובשו"ת בנין שלמה הכהן ח"ב (סימן ה) ולמוה"ר תפלה למשה ח"ד (סימן ב אות ב). וכן יש ללמוד ממה שכתב בספר המנוחה (פ"ז מהל' תפלה ה") בשם הראב"ד דהתורה אין לה הפסק ובברכה אחת [ביום] סגי. ע"ש. ודברי הראב"ד מצאתי שהובאו במלואם בשו"ת מהר"א מזרחי (סימן ו) מפירושו לפרק הרואה וז"ל: וברכת התורה אינה אלא בשחרית, ואע"פ שהוא מפסיק בה באכילה ושתיה ובית הכסא ומרחץ. ואינו דומה להנחת תפלין, לפי שאין לקרוא ביום (נדצ"ל לתורה שום) הפסק, משום שנאמר והגית בו יומם ולילה, וההגיון צריך להיות כל שעה ואי אפשר זולתו. ע"כ. ואמנם לא כתב בפירוש שגם השינה במשך היום אינה נחשבת הפסק, אך זיל בתר טעמא. וזהו שסתם שברכת התורה אינה אלא בשחרית. [אחר זמן ראיתי לידידי הרה"ג ר' יובל נתן נר"ו בספרו הנד"מ יבין שמועה (במגדנות נתן הערה 65 עמ' קטז): שכתב שאין ראיה מדברי הראב"ד שסובר שברכה"ת היא פעם אחת ביום, ומ"ש שאינה אלא בשחרית כוונתו לאפוקי מדעת הסוברים שיש לברך אחר כל הפסקה כדין ברכת התפלין וכיו"ב. ע"ש. אולם לפי טעמו של הראב"ד נראה שגם בהפסק שינה הדין כן, ומהיכא תיתי לחלק לדעתו בין שינת יום ללילה. ומה שנסתייע הרב יבין שמועה נר"ו ממה שכתב הר"א מזרחי לדעת הראב"ד שברכה"ת פוטרת עד שינת הלילה, במחכ"ת לא שמה מתיא, דהתם מייירי בשינת הלילה העיקרית כפי דרך העולם, אבל בהשכים וחזר לישון שנית באותו לילה לא קעסיק. ובעניותי יש לי לעמוד גם על שאר דברי הרב יבין שמועה בזה. ואכמ"ל].

גם בספר הבתים (שערי תפלה שער י אות ד) כתב שיש מן הגדולים שכתב שכל זמן שרוצה לקרוא או לשנות צריך לברך כיון שהפסיק בינתיים כדרך שאמרו בתפלין וכו', ושהראב"ד כתב שאינו דומה לתפלין דת"ת אין לו הפסק וכו' (כנ"ל), וסיים: ויש מי שכתב שכיון שלשון הפסוק והגית בו יומם ולילה ולא כתב כל הימים וכל הלילות, כל יום ויום הוא זמן בפני עצמו ומברך בו פעם אחת בלבד. וכן דעת רוב הגאונים. ע"כ. ומשמע מדבריו בדעה אחרונה שברכה זו תלויה בימים בלבד ואין הפסק שייך בה כלל במשך אותו יום. ומה שכתב שכן דעת רוב הגאונים, כן משמע קצת מדברי רב האי גאון המובאים בספר הנר (ספ"ק דברכות עמ' 15 הערה 163) בזה"ל: ומי שבירך ולמד וישן ואח"כ הקיץ, אין עליו לחדש את הברכה, וכמו כן מי שהתעסק בדבר בין פרק הלימוד ופרק אחר ביום או בלילה, דיו הברכה בראשונה. ע"כ. [וראיתי מ"ש בספר יבין שמועה הנ"ל (שם ד"ה אמנם) בכוונת ספר הבתים. ואינם דברים מוכרחים לענ"ד. ומה שהכריח פירוש, שאם

דברכות אות עז) בשם רבו מהר"י גינצבורג שנהג לברך כשהיה ישן ביום. ואפשר שלא הונח לו מ"ש מרן ביישוב המנהג נגד דעת כל הפוסקים. והמשנ"ב (ס"ק כה) הביא שכן הסכימו הרב אליה רבה והפר"ח והגר"א והרב חיי אדם לברך אחר שינת היום. ע"ש. ולפי האמור מנהג העולם שלא לברך הוא נכון ויציב, שכן היא דעת רבים מן הראשונים, ונצדק קדש.

ז) **אולם** בעיקר מה שכתב מרן ז"ל ליישב מנהג העולם בדשינת היום חיישינן לדעת ר"ת, דבריו צריכים ביאור אצלי, שהרי טעמו של ר"ת דאף שינת הלילה לא חשיבא הפסק, אינו משום שסובר ששינה זו היא עראי, כי היכי דניחוש לסברתו בשינת היום מיהא לאחשובה כעראי, אלא דעתו של ר"ת היא שהברכה שבירך בבוקרו של יום פוטרת עד הבוקר שלמחרתו, שכן תקנו חכמים לברך בכל בוקר ובוקר (כפי מנהג הבריות שהלילה נמשך אחר היום, ומן הטעם שביארו תר"י דף ו. ד"ה ואמר), ושום הפסק במשך היום והלילה אינו חשוב הפסק כלל לגבי ברכת התורה. ולפי זה מה טעם לפשרה זו של מנהג העולם ששינת היום אינה חשובה הפסק ושינת הלילה חשובה הפסק, ואי נקטינן דשייך הפסק בברכת התורה בשינת הלילה ודלא כר"ת, אף בשינת היום הכי אית לן למנקט, שהרי לדעת הב"י לא מצינו מי שמחלק בין סוגי השינה. וכן מצאתי כיו"ב בספר זקן שמואל (דף א ע"ד) שהקשה דכיון דטעמו של האגור משום שיש מחלוקת בדבר, מה לי ביום מה לי בלילה. וכיוצא בזה תמה בשו"ת השיב משה טייטלבוים (סימן ב ד"ה והנראה). והשד"ח בספרו שו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ד, דף יז.) כתב ליישב קצת, ולענ"ד אינו מספיק למה שהערנו. כיעו"ש. ואחר העיון נלע"ד כוונת מרן לבאר טעם המנהג, דסבירא להו כעין דעת ר"ת דתקנו חז"ל לברך ברכות התורה פעם אחת ביום, אלא דבמאי דסבר ר"ת דהתקנה היתה לברך בבוקרו של יום דוקא, בהא פליגנן עליה ונקטינן דהכי תקינו לברוכי בקומו משנת הלילה באיזו שעה שתהיה, שהיא תחילת היום אצלו, שכן היא דעתו של האדם לפטור בברכתו מאותה שעה עד היום החדש אצלו. ופשרה זו קרובה אל הדעת, והיא ממש כסברת הרשב"ש שהבאנו לעיל. ומ"ש מרן בבית יוסף הנ"ל שאע"פ שאין הלכה כר"ת בשינת יום מיהא יש לחוש לדבריו, כוונתו נהי דבמאי דסבר דהברכה תלויה בבקרים לחוד אין הלכה כמותו, מ"מ חיישינן לעיקר מאי דסבר דאין שייך הפסק שינה לגבי ברכות התורה, ולפיכך אין מברכים על שינת היום. וכן ראיתי להמג"א (ס"ק יב) שכתב, דלפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום ודלא כהטור, א"כ צריך לומר דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר. תדע, דהא לר"ת כשעומד קודם עלות השחר א"צ לברך וכשיאיר היום צריך לברך. א"כ לדידן נמי אף שלא ישן, כשמאיר היום צריך לברך, שלא היה דעתנו לפטור רק ליום אחד כתקנת חז"ל. ואם ישן והשכים קודם עלות השחר צריך ג"כ לברך, מידי דהוה אשאר ברכות השחר שמברך אותם קודם היום. ע"כ. והרי זה כמבואר בס"ד, דמודינן במקצת לסברת ר"ת דברכות התורה תלויים בימים,

דקביעא וכדברי הרא"ה וסיעתו (וע' להר"א אב"ד גופיה בתשובה סי' פג שכ' דסתם שינת היום עראי היא וסתם שינת לילה של קבע. וי"ל), עוד יש ליישב בפשיטות דס"ל להר"י ברצלוני דהכי תקון רבנן לברך בכל יום דוקא, וכדברי הראשונים שהזכרנו לעיל. וכבר הבאנו לעיל דברי ספר הבתים דממאי דכתיב והגית בו יומם ולילה ולא כתיב כל הימים וכל הלילות, משמע דכל יום הוא זמן בפני עצמו ומברך בו פעם אחת. ונראה שדבריו מכוונים ליישב קושיית הראב"י אב"ד הלזו. ושוב ראיתי להראב"י אב"ד גופיה בספר האשכול (הל' תפלה וק"ש סי' ד ראש עמ' 7) שכתב לענין ברכות השחר, דהני ברכות כולן מחדוש מעשי בראשית כל יום וצריך לאודווי ולשובחי קמי קודשא בריך הוא על כך אע"פ שלא שמע קל תרנגולא וכו', "וגם ברכת התורה מברך בכל יום". ע"כ. ומדכילננו לברכות התורה בהדי שאר ברכות השחר משמע קצת דחד דינא אית להו, הן במה שלא שייך בהן שום הפסק במשך היום, והן במה שתקנו לברך אותן מידי יום. [וכעת ראיתי מ"ש בספר אות אמת (דף צג.) בדעת שבלי הלקט. ולא ראה דברי השבה"ל במקורם, אלא מה שהביא בשמו הרב שדה יהושע שציין שם, והוא משבלי הלקט הקצר. ואכמ"ל]. והנה האגור (סימן א) הביא בקצרה דברי שבלי הלקט בשם רבנו יהודה אלברצלוני שא"צ לברך כל היום, ושכ"כ גם רבנו אביגדור הנ"ל, ולעומתם הביא את דעת ה"ר שמחה המובא בבהמ"י שהשינה מפסקת, וסיים: ומורי אבי מהר"ר יהודה לנדא הנהיג שלא לברך ביום אפילו [אחר] שינת קבע ביום. וכן ראוי לעשות, כי המיקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד, כי הברכות אינן מעכבות. ע"כ. ומרן בבית יוסף (סימן מז) תמה עליו דהא בין להרא"ש בין לרבנו שמחה בין להר"ם שינה הוי הפסק ולא חזינן מאן דפליג עלייהו, וא"כ היאך הנהיג האב דלא כמאן, והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר, ואנן לא אשכחן מאן דפליג בהא. ואסיק מרן ז"ל דאפשר שטעמם משום דלרבנו תם אפילו שינת כל הלילה אינה חשובה הפסק, ואע"פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים עליו, היינו בשינת לילה, אבל בשינת יום מיהא יש לחוש לדבריו. וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע. ע"כ. ולכאורה יש לתמוה על תמיהת מרן ז"ל, דהא האגור שם הביא סברת הר"ר יהודה אלברצלוני ורבנו אביגדור הנ"ל דאין לברך אלא פעם אחת ביום, ואינהו פליגי להדיא על הרא"ש והר"ם ורבנו שמחה. וכנראה משמע ליה למרן דאינהו לא מיירי בישן ביום, אלא במי שהפסיק במלאכתו וכיוצא (ועל דרך שכתבו התוס' ברכות יא:). אולם במקור הדברים בשו"ת הר"א אב"ד ובשבלי הלקט מבואר דאפילו הפסיק בשינת היום לא חיישי לה. (ומרן ז"ל כאן לא ראה דברי שבה"ל בגופן שלהן. ועיין להמחבר"ר סק"ז). וכבר הבאנו שגם הרא"ה והרשב"ץ והרשב"ש עומדים בשיטה זו, ושכן נראה מדברי הראב"ד המובאים להלכה בספר המאורות ואהל מועד ועוד. וניחא דברי האגור ומנהג העולם. וכן קבע מרן מנהג זה בש"ע שם (סעיף יא) וז"ל: שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק, ויש אומרים דלא הוי הפסק "וכן נהגו". ע"כ. והמג"א שם (ס"ק יא) הביא מהרב לחם חמודות (ספ"ק

דהכי תקינו רבנן לברך כל יום, ולפיכך אין אנו חוזרים ומברכים אחר שינת היום. רק במאי דסבר ר"ת דאזלינן לגמרי בתר תחילת היום, ואין לברך אלא בבוקר דוקא, בהא נקטינן דהכל לפי מה שהוא אדם, ואם השכים קודם עלות השחר לגבי ידיה חשיב כיום חדש ומברך. והפמ"ג על דברי המג"א שם הרחיב הביאור בזה, דאנן סוברים כר"ת דאין דעתנו בברכה אלא על מעת לעת, ומ"מ שינת לילה הוי הפסק גדול ומברכין קודם שיאור היום, או משום דבבוקר נעשים אנו כבירה חדשה. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת פני אהרן אמאריליו (סימן ג) שכתב דמ"ש מרן בב"י דחשו לסברת ר"ת בשינת היום, אפשר דהיינו טעמא מפני שחכמים קבעו ברכה זו לאמרה בכל יום תמיד בבוקר בבוקר על לימוד היום, ודעתו של אדם על כל היום ולפיכך אפילו שינת כל היום לא חשיבא הפסק וכו' וכמ"ש המג"א. ע"ש. וכן הגר"ז (סעיף ז) תפס טעמו של המג"א בביאור מנהג העולם, שברכות התורה הן כברכות השחר שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום.

ואמנם המג"א כתב טע"ז לפי דעתו שגם אם למד כל הלילה עד הבוקר צריך לברך ברכה"ת בבוקר, ואילו מרן שם (סעיף יב) כתב: אף אם למד כליל, הלילה הולך אחר היום שעבר וא"צ לחזור ולברך "כל זמן שלא ישן", ודייק מזה המג"א שם שאם לא ישן כל הלילה אינו מברך בבוקר. והגר"א בביאורו קיבל דברי המג"א בדעת מרן. וכן נראה גם מדברי מהר"ח ויטאל בקונטרס חיים שנים ישלם הנדפס בספר פתח הדביר ח"ב (בקונט"א דף יא ע"ד), שכתב על דברי מרן הנ"ל שיש להסתפק באותם שאינם עוסקים בתורה כאותו לילה אלא נייעורים בבית המשתאות, אם צריכים לברך ברכה"ת כשהולכים שחרית להתפלל. ע"ש. מכלל דאם לומדים עד הבוקר פשיטא דא"צ לברך. אולם בעניותי דברי המג"א בזה אינם מוכרחים בדעת מרן, דמ"ש מרן דאינו מברך "כל זמן שלא ישן" לא בא אלא לומר דאם ישן כליל כבר אין נגרר עוד. אבל מי שלא ישן עד הבוקר, אפשר שגם מרן מודה שצריך לחזור ולברך. וכן ראיתי להפ"ח (סימן מו סעיף ח) דפשיטא ליה בדעת מרן שאם נייעור עד הבוקר צריך לברך, ודייק כן ממה שהוצרך לטעם דהלילה הולך אחר היום. והסכים לזה בספר לשון למודים (ס"י כב). וכן דייק לנכון בהגהות הגר"ע על דברי הש"ע כאן בסוף דבריו. ע"ש. וכ"כ הרב מטה יהודה (ס"ק טז) והרב מאמר מרדכי (סק"ג) ומהר"י סיד בספר אות אמת (דף צג). והרב מנחת אהרן (כלל ה אות לה) והפמ"ג באשל אברהם (ס"ק יב) והרב השיב משה טיטלבוים (רס"י ב) ומהר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן לג) והרב ערוך השלחן (סעיף כג). וכ"כ באורך בשו"ת באר המים (סימן ב). ע"ש. ועיין עוד להגאון מהר"ם בנט בביאור המרדכי (פ"ק דברכות אות כב). וראיתי להרב כסא אליהו (סק"ה) שדקדק מדברי מהר"ש ויטאל בסיפור חמדת ישראל (דף ח). דצריך לברך ברכה"ת בבוקר גם אם לא ישן. ע"ש. ויש לדון בראייתו. אולם בדברי אביו מהר"ח"ו בשער הכוונות (דף א ע"ג) מבואר להדיא דאף אם לא ישן כליל

דין המשכים וחזור לישון כלילה, לאור האמור

ח) ומעתה הבוא נבוא לשני הנדונים הנצבים בפתח דברינו. וראשית נדון במי שהשכים ללמוד מבעוד לילה ובירך ברכות התורה ולמד, ושוב חזר לישון מעט לפנות בוקר. והנה לפי דעת הרא"ש וסיעתו דאפילו שינת היום חשובה הפסק כלפי ברכות התורה, לכאורה כל שכן ששינה זו שישן כלילה נחשבת הפסק, והדבר ברור לדעתם שבקומו משנתו בבוקר צריך לברך ברכות התורה. אמנם לפי מנהג העולם שלא לברך ברכות התורה רק אחר שינת הלילה, יש לחלק בזה, שלפי הטעם שכ' הרא"ה ורבנו אביגדור המובא בשבלי הלקט דשינת הלילה קביעא טפי מאחר דזמן שינה הוא, נראה דאף בנדון שלנו צריך לחזור ולברך, שסוף סוף ישן בשעת שינה. אולם לפי מה שמשמע מדברי הרשב"ש הטעם משום ששינת הלילה מחלקת בין יום זה ליום שלאחריו, נראה שאין לברך אלא אחר השינה העיקרית של האדם כלילה ההוא, אבל באופן שכבר ישן את שינת הלילה העיקרית, והשכים ללמוד ובירך ברכות התורה ושוב חזר לישון מעט קודם שהאיר היום, נראה שדין השינה הזו שלפנות בוקר כדין שינת היום ממש שא"צ לברך אחריה. ולעיל הבאנו סמך לשיטת הרשב"ש מדברי רבים מן הראשונים דברכת התורה תלויה בימים ואין הפסק שייך בה כלל. ולכאורה א"כ יש לתפוס כך להלכה. ואמנם ראיתי להגאון פרי חדש (רס"י מו) שכתב: אם קם בחצות לילה

ומהיות טוב הוא שכתב לכוין באהבת עולם, לתקן כל מה שאפשר. (ובענין העצה שכ' הרב פני אהרן שם לכוין בפירוש בברכה שבירך בלילה שלא לפטור מה שלומד בבוקר, ואז יוכל לחזור ולברך בבוקר בלי פקפוק. לענ"ד אין זו הדרך מוציאתו מידי ספק וכדלהלן אות יג). וכן מבואר יוצא ממ"ש הרב חמדת ימים (פ"ג מסליחות) המובא באות אמת (דף פט:): שלא נתקנה ברכה"ת אלא פעם אחת ביום, ולכן הקם לסליחות וחזור לישון בעוד לילה, יברך רק קודם אמירת הסליחות. ע"ש. וכן בדין לפי טעמו של הרשב"ש הנ"ל ששינת הלילה מחלקת את הלילה מן היום, שאין זה שייך אלא בשינת הלילה העיקרית דוקא, אבל השינה שחזור לישון קודם עה"ש אינה מפסקת לברכת התורה. וכן הסכים הרה"ג ר' רפאל קאלאמארו בתשובתו הנדפסת בשו"ת באר המים (סס"י א), וטעמא טעים דכיון דישן שינת קבע בתחילת הלילה ובירך כאשר קם, הרי פסק אותו יום שעבר, ומעתה הנשאר מן הלילה הולך אחר היום הבא, וגם אם יחזור וישן בו הו"ל כישן ביום. ע"ש. וכן פסק בשו"ת משנה שכיר ח"ב (סימן ח אות ד) והביא ראייה לזה משו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קא). ולענ"ד יש לדון בדבריו, אך מ"מ הדין דין אמת.

ובן ראיתי למהר"א חאיון בהגהתו בספר שלמי ציבור (דף נה ע"ד) שכתב שלפי דברי הרש"ש נראה שהקם בחצות ובירך ברכות התורה ולמד וחזר לישון א"צ לחזור ולברך שנית. ונראה כוונתו למה שכתב הרש"ש (והביא דבריו ההמ"ג שם לעיל דף מו ע"ד) שיש לזוהר לברך ברכות השחר מיד בקומו בחצות הלילה כדי להמשיך השפע ולהחזיר המוחין, ואפילו הוא רוצה לישון אח"כ אין בכך כלום דהו"ל כישן ביום. ע"ש. וכן הובאו דברי מהר"א חאיון בספר זכור לאברהם ח"א (מע' ב, דף כב:) ובשו"ת ברכת יהודה ח"ה (רס"י ג) הביא שכן הסכים מהר"י רקח בשערי תפלה (דיני חדש אלול דין ה). והר"פ קאלאמארו בתשובתו הנדפסת בבאר המים (סס"י א) כתב שכן נהגו העולם. וכ"כ בכה"ח (סימן מו סוף אות מט) שכן מנהגנו. ע"ש. וכן פסק עפ"י בספר אור לציון ח"ג (פרק יח בבאיורים לתשובה יא, עמ' קצד) שאין לחזור ולברך בבוקר. אולם כשאני לעצמי בענייני לא ראיתי הכרח בדברי הרש"ש לפטור מברכות התורה אחר שינתו השנית, דאפשר דלא קאמר דהו"ל כישן ביום רק לענין שאינו פוגם בהמשכת השפע, אך לענין חיוב ברכות התורה לא מיירי התם כלל. ומצאתי שכן דחה בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ד, דף כג.). ולפי הטעם שנתן הרא"ה לשינת הלילה דהו"א הפסק משום דזמן שינה הוא, נראה ברור שגם באופן זה צריך לחזור ולברך אע"פ שכבר המשיך השפע, דבתר דרך העולם אזלינן. וכן ראיתי בספר אות אמת (דף צא). שהאריך להשיג על דברי הרב המגיה בשלמי ציבור, וכתב שמצינו לקרב דעת המקובלים עם הפוסקים. ע"ש. ועיין בשו"ת באר המים (סס"י א). ובזה ניחא מה שהקשה בשו"ת מכתב לחזקיהו (שם דף יט רע"ב) מדוע לא מנה הרב שלמי ציבור פרט זה בחילוקי דינים שבין המקובלים לפוסקים. ע"ש. וכן ראיתי לידידי הרה"ג רבי יובל

לקרות תקון חצות או ללמוד ודעתו לחזור ולישון וכו', ברכות התורה יברכם ויחזור ויברכם בבוקר, דשינת קבע על מטתו לכ"ע הו"י הפסק. ע"כ. וכן כתב עוד (בסי' מז סעיף יג). וכן הובאו דבריו במטה יהודה (סימן מז ס"ק טז), ובספר יד אהרן בהגהות הטור, ובשלמי ציבור (דף נה ע"ג). וכן בשו"ת שערי ישועה (כלל א סס"י א) כתב, הקם באשמורת הבוקר ולומד וחזור לישון על מטתו שינת קבע, כשקם בראשונה יברך ברכות התורה בלבד, וכשיקום שנית יברך כל הברכות וגם ברכות התורה. והובא בברכי יוסף (ס"ק ה). וכן הסכים בספר אות אמת (דף פט. ודף צב.). וזה שלא כדברינו. אך ראיתי להגאון פרי מגדים (שם באשל אברהם ס"ק יב) שהעיר על הפר"ח, דלהמג"א הטעם דשינת הלילה מפסקת משום שנעשה כבריה חדשה, י"ל דפעם אחת נעשה בריה חדשה (כמ"ש בסי' ד סק"ג), וא"צ לברך אחר שינתו השניה. ועוד דבדעתנו תליא, דהברכה קאי על מעת לעת או אחר שיקיץ, וכל שמברך אחר שקם מהשינה דעתו על מעל"ע שאחריו. וצ"ע. ע"כ. והן הן הדברים הניתנים למעלה בס"ד. ואם כי הפמ"ג לא החליט את הדבר והניח בצ"ע, הנה אנכי הוואה להרה"ג ר' משה קנצלברייגן (עמיתו של בעל קב הישר) בתשובתו הנדפסת בספר יש מנחילין (עמ' סב) שפסק בהחלט שאין צריך לחזור ולברך שנית בבוקר. עש"ב. וכן ראיתי להרב שערי תשובה (ס"ק יב) שהכריע למעשה דמן הסתם דעתו בברכה שבירך באשמורת לפטור כל היום אע"פ שחזור ויושן, וא"צ לברך שנית. ומבואר שלא חשש כלל להפסק השינה אע"פ שעדיין הוא לילה. ונראה שהוא מן הטעם האמור. (וניחא בזה מה שתמה עליו הגאון מהרש"ם ח"ג סי' שלז ד"ה ונחזור. ע"ש). וכן נראה מדברי הרב חסד לאלפים (סימן מז סעיף ו). וכן ראיתי להרב מנחת אהרן (כלל ה סס"י יא) שכתב על הפר"ח הנ"ל, שהוא דבר פלא לברך ברכה"ת פעמיים. ע"ש. (ואמנם בשו"ת מכתב לחזקיהו דף כג: השיג לנכון על ראייתו, אך שמעינן מיניה מיהא דדברי הפר"ח חידוש הם). וכן ראיתי להמשנ"ב (ס"ק כט) שכתב דהמשכים ללמוד וחזר לישון שינת קבע קודם אור היום הו"ל כישן ביום, כי מסתמא דעתו של האדם בברכתו הראשונה לפטור עד הלילה שאחריו. ובביאור הלכה שם הביא שכ"כ הרב דרך החיים (דיני ברכה"ת אות ד) דלא כהפר"ח. ע"ש. ובספר תורת חיים סופר (ס"ק יא) כתב שהמעין בפוסקים יראה שיותר נראים דברי הדה"ח, ושכבר כתב (לעיל סוף ס"ק ד) בשם הפנ"י (ברכות יא:) דברכות התורה הו"ו כעין ברכות השבח כמו ברכות השחר, והביא סימוכין לזה מדברי הרמב"ם. ע"ש. וכן כתב בשו"ת קרן לדוד (סימן יא) דלפום מאי דקיי"ל דאין לברך אחר שינת היום, הוא הדין כשהשכים ללמוד וחזר לישון. וכן דעת הפמ"ג ודרך החיים, וכמדומה שכן נהגו. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הגר"א אמארייליו בשו"ת פני אהרן (סימן ג) שאם בלילה בירך ברכה"ת בסתמא, לא יחזור לברך בבוקר, אלא יכוין לצאת בברכת אהבת עולם. ומה שהקשה עליו הרב שדי חמד בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ד, דף כא ע"ג) דמה תיקן בזה, והלא עוד קודם אהבה רבה הוא קורא כמה מזמורים ופרק איזהו מקומן. והניח בצ"ע. לענ"ד נראה פשוט שסובר מעיקר הדין שא"צ לברך בבוקר כלל,

נתן נר"ו בספרו יבין שמועה (עמ' קכג) שהעיר בזה בטוב טעם. ע"ש. ועוד יש לצדד שאינו חשוב כישן ביום אלא א"כ המשיך השפע באמירת כל ברכות השחר בחצות, אבל אם לא בירך אז אלא ברכות התורה, וכמנהג הפשוט היום לברך ברכה"ש בבוקר דוקא, כשחוזר לישון דינו כישן בלילה אף לפי דעת המקובלים. ועיין מה שכתבתי בס"ד במחקרי ארץ ח"ב (סימן ד אות טז). ושוב ראיתי למוה"ר הגאון תפלה למשה ח"ד (סימן ב אות ד) שהאריך בכל זה. ע"ש. [ומה שביאר בתפל"מ שם כוונת המקובלים לפי מנהגם שניעורים כל חצי הלילה השני, בעניותי אינו נראה לענ"ד, דמסתמא בתר רובא דעלמא אזלינן בהא. ועוד שמדברי מהר"א חיון נראה שגם מי שרגיל לחזור לישון אין צריך לברך שנית. (ושם נרגש בהערה האחרונה ונדחק). וכן מה שנסתייע מוה"ר בסוף דבריו שם מדברי הכה"ח (סימן מז אות כז) כיעו"ש, לענ"ד התם שאני שלא ישנו אלא פעם אחת באותה לילה, ובזה אין נפ"מ אם יושן קודם חצות או אח"כ, ואין מזה ראייה למאי דקמן שחוזר לישון שנית. ועיין בערוך השלחן (סעיף כג). ודו"ק]. אלא שכבר מילתנו אמורה שלמעשה העיקר כפי שנראה מדברי הרשב"ש ודעימיה שלא לחזור ולברך בכהאי גוונא, כיון שאין זו שינת הלילה העיקרית שלו. וזה מתאים לדברי מהר"א חאיון לדינא, וכבר העידו שכן המנהג.

אחר כתבי מצאתי את שאהבה נפשי בשו"ת יצחק ירנן חלק ו' (סימן ב) שהאריך בנדון שלנו ואסיק כדכתיבנא בעניותי, ובכמה דברים זכיתי בס"ד לכיון לדעתו הרמה. רק הרחק הרחק ללכת לפע"ד במה שכתב שם (באות א) שכן היא דעת רס"ג בסדורו (עמ' שנח) ושו"ת מעשה הגאונים (סימן סב), ובהמשך דבריו (אות י) ייחס כן גם להרא"ה. ובעניותי נ"ל שאין מדבריהם הכרח. והמעין יבחר. וכן מה שהוכיח כן (באות ח) מדברי מרן (סעיף יג) שכתב שהמשכים ומברך א"צ לברך שחרית בביהכ"נ, לענ"ד אין מזה ראייה לנדון שלנו שחוזר לישון. ואפילו שינת היום סובר מרן מעיה"ד שנחשבת הפסק, וכ"ש בזה. וכבר ראיתי בשו"ת מכתב לחזקיהו (דף כג:) שתפס בזה על חכם אחד שהוכיח משם. וכן מ"ש הגאון יצחק ירנן נר"ו (באות יב) בדעת מהרח"ו ור' אברהם בן הרמב"ם, אינו מוכרח כ"כ לענ"ד. ומ"מ הראיות שהביא מדברי שאר הראשונים ברורות הן לענ"ד שהברכה הראשונה פוטרתו ואין לו לחזור ולברך ברכה"ת שנית בקומו משינתו. והרי זה כמבואר. ואחר החיתום מצאתי לידידי הרה"ג ר' יובל נתן נר"ו בספרו הנד"מ יבין שמועה (בחי' הש"ע סי' מז סעיף יג עמ' רד והלאה) שהעיר באורך על תשובת הגאון יצחק ירנן, ודחה לנכון את ראייתו מרס"ג ומספר מעשה הגאונים כאמור. (והרב יצחק ירנן השיבו שם ע"ז בקצרה, ובעניותי לא רוו דבריו את צמאוני). ע"ש. ועוד האריך בספר יבין שמועה שם לעמוד על שאר דברי הרב יצחק ירנן ולהוכיח שצריך לחזור ולברך אחר השינה השנית, והשיבו שם הרב יצחק ירנן גם על זה, וכמעט שעברתי על דבריהם ראיתי שיש להעיר מעט לכאן ולכאן, וליראת האריכות קצרתי, בפרט דקשיא עתיקתא. רק

זאת אעיר על מה שכתב הרב יבין שמועה שם בהמשך דבריו, וכן לעיל מזה בתוך הספר (הערה 65 ד"ה אמנם), בשם רבים מרבתינו הראשונים הסוברים שיש לברך אחר כל הפסק או אחר הפסק אחר בית הכסא ומרחץ, ולא נתקנו פעם אחת ביום, ולא נחה דעתו עד שסיים שנמצא שאין מי שחולק דשינת הלילה נחשבת הפסק אלא ר"ת וספר הפרדס, וכבר פשט המנהג דלא כוותיהו. (וע"ש עוד בעמ' קכא הערה 67). ובמחכ"ת אדרבא המנהג פשוט שלא כהראשונים הסוברים שיש לברך אחר כל פעם שמפסיק מלמודו, וגם שלא כדעת הסוברים לברך מיהא אחר הפסק בית הכסא או שינה, ומאידך כנגד עיקר סברת ר"ת והפרדס שהברכה תלויה בימים דוקא, לא מצאנו שום מנהג דלא כוותיהו. ולעיל הבאנו להם חברים רבים. ולו שקול ישקלו, הא עכ"פ סב"ל קאי איסודן ואין לו לחזור ולברך. [אחר החיתום ראיתי לחתנא דבי נשיאה הרה"ג ר' ליאור הכהן נר"ו בס' ויען שמואל ח"ג (סי' ט עמ' קיד) שכתב דדוקא בשינת היום חשש מרן לדעת ר"ת שאין לברך, אבל בנ"ד הא מודה ר"ת דיברך. ע"ש. אמנם אנן בדין לא חיישינן הכא לסברת ר"ת גופיה. אלא למאן דקיימי בשיטתיה דהברכה תלויה בימים אלא בהפסקות. ואכמ"ל. ושוב נדפס ספר ויען שמואל חלק י"ט, לשנת התשע"ו, וראיתי שם (בסי' מב) מאמר לידידנו ויקירנו, הא"ח נפשנו, הרה"ג ר' אביה שמריה חדוק נר"ו שהעלה כדברינו כאן, ובכמה ראיות וסברות כוונתי לדעתו. עש"ב].

טעם לפטור מברכה בנ"ד אף להרא"ש

ב וגדולה מזו נראה לענ"ד, דאף לפי דעת הרא"ש דסבר דאפילו שינת היום קבע מקרי, לאו מילתא פסיקתא היא להצריכו לברך בנדון שלפנינו, ואמינא לה מדכתב בתשובתו הנ"ל (כלל ד סי' א) וז"ל: והמשכים ללמוד יברך על נטילת ידים ואשר יצר ואלהי נשמה וכל סדר הברכות עד ברכות התורה, וברכות התורה בכלל וכו'. ואם השכיב עצמו לישן קודם היום ונטל ידיו להתפלל, א"צ לברך על נטילת ידים [קודם התפלה] אם לא עשה צרכיו, "כי שינת עראי היא". ע"כ. ומדסתים וקרי לה שינת עראי, נראה שהיא עראי לכל דבריה, ואף אינה טעונה ברכת התורה לאחריה. וכן משמע ממה שעמד השואל בשו"ת הרא"ש שם ושאל בפירוש לענין ברכת התורה האם השינה שאדם רגיל לישון בצהרים "או לפעמים שאדם משכים הרבה וחוזר לישון מעט אם נקרא היסוד דעת או לא" וכו'. והרא"ש שם השיבו: ולענין ברכת התורה, אדם הרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן, שינת קבע מקרי והוי הפסק, וצריך לברך ברכת התורה בקומו. ע"כ. ואילו על דין המשכים הרבה וחוזר לישון לא השיב שם כלום, ועל כרחך סמך על מה שכתב לעיל מזה בדין נטילת ידים דחשיבא שינת עראי. [אח"ז ראיתי להרה"ג ר' משה קנצלבוויגן (עמיתו של בעל קב הישר) בתשובתו הנדפסת בספר יש מנחילין (ראש עמ' סא) שעמד על מה שלא השיב הרא"ש לגבי המשכים, ונדחק,

שיחזור לישון. אלא שקיצר הפר"ח בכל זה כדרכו בחיבורו לאור"ח.

הן אמת שראיתי למהר"י סיד ז"ל בספר אות אמת (דף פב: הראשון) דפשיטא ליה דלא כתב הרא"ש בתשובה דהשכיב עצמו לישון לפנות בוקר מקרי עראי, אלא לענין ברכת על נטילת ידים, אבל לגבי ברכה"ת ודאי כה"ג שינת קבע מקרי. ושוב נדחק לפרש דהך השכיב עצמו לישון שכ' הרא"ש מיירי שלא שכב על מטה, רק במקום לימודו כרע רבץ שכב. ע"ש. ובמחכ"ת לישון "השכיב עצמו לישון" שכתב הרא"ש אינו סובל פירושו, אלא היינו על מטתו כפשטא דלישנא, ועכ"ז מקרי עראי, וכמו שנראה גם מהמשך דברי הרא"ש דדוקא ברגיל לישון על מטתו מקרי שינת קבע. ועיין בבאר המים (דף ב סע"ב). ושור"ר להרב אות אמת בהמשך דבריו (דף פו.) שהביא מה שכתב הרב מטה יהודה בדעת הפר"ח דאם תקפתו שינה אפילו ישן על מטתו מקרי עראי, ותמה עליו שהוא נגד מה שדקדק לעיל מדברי הרא"ש (וכבר השבנו ע"ז לעיל), ושוב כתב דאפשר דהמט"י דייק ממה שכתב הרא"ש "הרגיל לשכב בכל יום", משמע דמי שישן על מטתו באקראי בעלמא לא חשיב קבע (וכמו שדקדקנו בס"ד), והעיר ע"ז דהטור (סימן מז) לא דקדק כן מדברי הרא"ש, אלא כתב בשמו בסתם שאם ישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק. וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש. ולא חילק בין רגיל לשאינו רגיל. וכן נמשכן אחריו מרן והלבוש. ומשמע להו דהא דנקט הרא"ש בלישניה אדם הרגיל, לאו דוקא, ובשאינו רגיל נמי כך הוא הדין. עכ"ד. ומצאתי בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן א דף ט סע"ד) שגם הוא דחה הדקדוק מלשון הרא"ש הרגיל לשכב וכו' מחמת דברי הטור. והטיבו אשר דברו בדעת הטור ומרן והלבוש, דאינהו משמע להו דאפילו ישן על מטתו בדרך אקראי מקרי שינת קבע. אך עכ"ז לא נוכל להתעלם מפשט דברי הרא"ש דדוקא ברגיל לישון חשיב קבע. ומה שדחק הרב אות אמת שם דנקט הרא"ש רגיל משום דלאו כולי עלמא רגילי לישון ביום על מטתם בקבע. ע"ש. במחכ"ת אדרבא אחר שאין כן דרך העולם לא היה לו להרא"ש להזכיר רגיל, אי לאו דדוקא נקט. ואמנם ודאי הטור בקי במילי דאבוה טפי מינן, וכל שכן שגם מרן נמשך אחריו בזה, ואנן יתמי דיתמי מה נענה אבתריהו, אולם מאידך מאחר שהמנהג שלא לברך ברכה"ת אחר שינת היום כלל, הלא טוב לנו לקרב סברת הרא"ש למנהג, ונימא דאף לדידיה אין טעון ברכה אלא ברגיל בשינת הצהרים. (וכבר מצאנו למרן הב"י בכמה מקומות שאינו חושש לחלוק על הטור בפירוש דברי הרא"ש, כגון ביר"ד סי' ע' בענין היתר עופות שמלחן עם דגים, ושם בסוף סי' פ"ז בענין חלב הנמצא בקיבה, ושם רס"י ק"צ בדין כתם שעל בשרה, ושם בסי' שכ"ד בדין שיעור חלה אם מהקמח או מהתבואה. וע"ע שם בסוף סי' קכ"א ובחי' הגהות שם אות ח', ובאו"ח סי' ש"ט ובהגהות מהר"ח שם אות א'). ועכ"פ נלע"ד דחזיא מיהא סברתין לאיצטורפי לנדון דידן, שלא להצריכו לחזור ולברך ברכה"ת, וכל שכן אם לא היתה דעתו לחזור לישון וכמו שהסכימו כן הפר"ח והאחרונים.

ולדברינו אתי שפיר. ובאמת גם לענין שינת היום משמעות לשון הרא"ש הנ"ל דלא קרי לה שינת קבע אלא אם רגיל לשכב כך בכל יום, אבל אם יום אחד תקפתו שינה והוצרך לישון מעט בצהרים, אפילו על מטתו שינת עראי מקרי. (ולפ"ז צ"ל דמה שסיים הרא"ש שם דהרגיל להתנמנם מיושב שינת עראי מקרי, לאשמועינן דבכה"ג אפילו רגיל מדי יום לא מקרי קבע). ודוחק לומר דמ"ש הרא"ש שרגיל לשכב, לאו דוקא, ונקט לשון השואל שם, דסוף סוף למה הוצרך לחזור ולהדגיש פרט זה בתשובתו, ועוד שהוסיף על לשון השואל: הרגיל לשכב "בכל יום". וכל זה מורה באצבע דדוקא נקט. וכן בפסקי הרא"ש (פ"ק דברכות סי' יג) כתב: ולכך מי שרגיל לישון ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וכו'. וכן הוא בתוספותיו לברכות (יא:). וכן היא לשון רבנו ירוחם (חלק ב נתיב א, דף יז:). והתם ליכא למימר דלשון השואל נקט. אלא ודאי כדכתיבנא בעניותין לעיל, דדוקא אם רגיל לישון ביום הויא לגביה כעין שינת הלילה ומפסקת, אבל אם אינו רגיל לישון בצהרים אלא איזה פעם שכב להפיג עייפותו, הא לא מקרי שינת קבע. (ושור"ר בשו"ת וללוי אמר ח"ב סי' ב עמ' כב שדקדק כן מדברי הרא"ש. ע"ש). והטעם בזה אפשר דדמי לנכנס לבית הכסא וכיו"ב, שעכ"פ לא סילק הלימוד מדעתו, ולצורך שעה הוא שנח מעט. ונראה דהיינו נמי טעמא דגבי המשכים ללמוד וחזר לישון כתב הרא"ש בתשובה דמקרי שינת עראי, משום דמיירי התם בשאין דרכו לחזור לישון אלא במקרה ולצורך השעה, וכדדייק לישניה "ואם השכיב עצמו לישון".

ובאמת גם הפר"ח (רס"י מז) הנ"ל שכתב דאם קם בלילה ללמוד ודעתו לחזור ולישון נחשבת אותה שינה כהפסק, סיים: אך אם קם אדעתא שלא לחזור ולישון, ובתוך לימודו תקפתו שינה, נראה שאין צריך לחזור ולברך. ע"כ. והביא דבריו הגאון מטה יהודה (סימן מז סוף ס"ק טז) וקילסו. וכן הביאו הרב המגיה בשלמי ציבור (דף נה ע"ד) וממה שתלה הפר"ח את הדבר בדעתו לישון, משמע דאם תקפתו שינה אפילו חזר לישון על מטתו לא הוי הפסק וכן הבין בדעתו במטה יהודה שם, ובשו"ת באר המים (סימן ב). ע"ש. והרי זה כמבואר בס"ד. וכן הסכים בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ד, דף יט סע"ד) והשיב על מי שפירש דברי הפר"ח באופן אחר. ובהמשך דבריו כתב להסכים לזה גם דברי מהר"י זיין הנ"ל, ושכ"כ לדינא בנשמת אדם (כלל מד). ע"ש. גם הרה"ג ר' רפאל קאלאמארו בתשובתו הנדפסת בשו"ת באר המים (סס"י א) הסכים לדברי הפר"ח בזה, ונתן להם טעם מדנפשיה דכיון דמעיקרא חשב שלא לישון, היתה דעתו בברכה"ת שבירך מתחילה לפטור את כל היום, ומעתה נגרר מה שנשאר מן הלילה אחר היום, והו"ל כישן ביום ממש. ע"ש. ולענ"ד קרוב להנניח שמקור דברי הפר"ח הוא מתשובת הרא"ש שהזכרנו לעיל, דקרי לשינה זו של המשכים וחזור לישון "שינת עראי", וכן נראה דעתו לגבי שינת הצהרים כשאינו רגיל בה, ומפרש הפר"ח דהיינו טעמא משום דמתחילה בשעת הברכה לא ידע

סימן ב

בענין הג"ל

ברכת התורה למי שישן מעט בתחילת הלילה, ועוד הערות

שמע שקורא מפני ששינת הלילה מפסקת. וכתב ע"ז הרב יקהיל שלמה דעד כאן לא קאמר הרב אלא בנדון ידידיה שקם בחצות הלילה, וחצות עושה שינת קבע וחשיבא הפסק, לא כן באופן שקם קודם חצות לא חשיבא הפסק. והרב המגיה שם העיר על דבריו, דכד דייקנן שפיר בטעמא דמלתא בשרשן של דברים נראה שאין לחלק בזה, דאף אם קם קודם חצות מ"מ ישן שינת קבע על מטתו והוי הפסק. ושכ"כ בספר כסא אליהו (ס"ק ו) דאף אם קם קודם חצות הוי הפסק. ושכן נראה ממרוצת כל הפוסקים דאין לחלק בזה. עכת"ד. (וכן נדפס כ"ז בספר מימי שלמה ח"א עמ' מו והלאה). ועיין במכתב לחזקיהו (סימן ד, דף כג ע"ד). ולכאורה לפי דברינו יש ליתן טעם לחילוקו של הרב יקהיל שלמה, דדוקא שינת הלילה העיקרית היא זו שגורמת ההפסק לברכת התורה, ואם קם קודם חצות להתפלל ערבית וחזור לישון מיד אח"כ עד הבוקר, נמצא ששינתו שלאחר חצות היא עיקר יותר מהשינה של תחילת הלילה. אולם לפום קושטא הא לא מכרעא, דבנדונו ששכח תפלת ערבית והלך לישון לתומו את שינת הלילה, ודאי סילק דעתו לגמרי מן הלימוד, ורק בחסד ה' עליו קם ונתעורר להתפלל. וכ"כ בפקודת אלעזר (סימן מז) דבכה"ג צריך לחזור ולברך, אע"פ שהוא קודם חצות, ושכן משמע בזוהר. וכ"כ הרב בן איש חי שנה א (פרשת וישב אות יג), ושכן נראה מהזוהר. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ח (סימן ה עמ' יח בהערה) שהצדיק דברי הרב המגיה ביקהיל שלמה הנ"ל, והשיג לנכון על מ"ש הרב ערוך השלחן (סעיף כג) ע"פ דעת המקובלים דקודם חצות לא יברך. ע"ש. ועיין בשו"ת יצחק ירנן ח"ט (סימן ב אות ג). ואנא לא קאמינא הכא דא"צ לברך ברכה"ת אלא כגון מי שרגיל מידי לילה ללמוד עד השעות המאוחרות, ואיזו פעם רוצה ליתן מעט שינה לעיניו בתחילת הלילה להפיג העייפות, דודאי באותה שינה לא סילק דעתו מלימודיו.

(יא) ובן ראיתי להרה"ג מהר"י מנשה בשו"ת באר המים (סימן ב) שדן אודות העומדים בבית ה' בליל ששי לעסוק בתורה כל הלילה עד הבוקר, וכאשר לפעמים אינם יכולים לעמוד כל הלילה ישנים ע"ג הכר שעה או שעתיים ואח"כ חוזרים ללימודם, דאין שינה זו נחשבת הפסק כלפי ברכת התורה. דהא אחר שינת היום היינו טעמא דלא מברכנן, מפני שגם אם ישן על מטתו אינו ישן אלא כדי שתתיישב דעתו עליו אם מעט ואם הרבה לפי מה שהוא אדם, וסוף סוף דעתו לחזור למלאכתו או ללמודו לכשתתיישב דעתו אחר השינה, ואינו נראה כמי שסילק דעתו מתלמוד תורה, שהרי אינו זמן שינה,

(י) ונראה שכל האמור לעיל שייך גם לענין מי שישן מעט בתחילת הלילה להפיג עייפותו ודעתו לישון אח"כ את שינת הלילה העיקרית, שלפי דעת הסוברים דאפילו שינת היום חשובה הפסק כלפי ברכות התורה, כל שכן ששינת הלילה נחשבת הפסק, ובקומו משנתו בתחילת הלילה צריך לברך ברכות התורה. וה"ה לפי מה שכתבו הרא"ה ורבנו אביגדור הטעם שמברכים אחר שינת הלילה דוקא משום דקביעא טפי דזמן שינה הוא וכו"ל. אולם לפי מה שמשמע מדברי הרשב"ש הטעם שמברכים דוקא אחר שינת הלילה משום שהיא זו שמחלקת בין יום זה ליום שלאחריו, וכן מתבאר מדברי רבים מן הראשונים, לפי זה באופן שישן רק מעט בתחילת הלילה להפיג העייפות ועתיד אח"כ לחזור ולישון את שינת הלילה העיקרית שלו, נראה לענ"ד שאותה שינה מועטת בתחילת הלילה אינה חשובה הפסק לברכת התורה וכישן ביום דמי, אחר שלא סילק דעתו וכוונתו להמשיך וללמוד באותו לילה. וכן ראיתי להרב השואל בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן רלז) שצידד כן ע"פ דברי המג"א. ע"ש. ואע"פ שמדברי הפר"ח ודעימיה שהבאנו לעיל נראה דנקטי דכל שינת לילה חשיבא הפסק, מ"מ נראה דספק ברכות להקל. ומה גם שהבאנו מהרב פרי מגדים והרב משנה ברורה ועוד כמה אחרונים שחולקים על דברי הפר"ח. ועוד שגם הפר"ח מודה בשלא היתה דעתו מעיקרא לחזור ולישון וכנזכר לעיל (סוף סי' א), והכא נמי דכוותה. ואמנם ראיתי להמשנ"ב בביה"ל שם שכתב שהישן שינת קבע בתחילת הלילה צריך לברך לאחריה, וכתב שגם הרב דרך החיים והפמ"ג יודו לזה. ע"ש. אולם לפי דברי הרשב"ש הנ"ל ודעימיה נראה לענ"ד שגם בזה אין לו לברך, ורק אחר שינת הלילה העיקרית צריך לברך. ושוב ראיתי בשו"ת קרן לדוד (סימן יא) שהעלה שמי ששכח במלבושיו על מטתו, אם דעתו לחזור ולישון אח"כ שינה העיקרית, ועכשיו אינו פושט בגדיו, מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דהוי שינת עראי. וכתב שכן יש ללמוד ממ"ש הרע"ב (פ"ב דסוכה) דאכילת עראי היינו שאוכל דבר מועט להשקיט רעבונו וברעתו לאכול אח"כ סעודת קבע. ע"ש. ובשו"ת מנחת יצחק ח"י (סימן ז) הביא דברי הרב קרן לדוד, ואסיק לברך אחר שינה זו עכ"פ בהרהור. ע"ש. ואינו אלא בדרך חומרא בעלמא, אבל מעיקר הדין אינו צריך. ועיין למהר"ש קמחי בספר יקהיל שלמה (סימן מז) שנשאל במי ששכח להתפלל ערבית ואחר שנרדם קם להתפלל קודם חצות, האם יברך ברכות התורה, והביא מ"ש בשו"ת פני אהרן הנ"ל לענין מי שקם בחצות הלילה לקרוא ק"ש של ערבית, מפני שקראה בברכותיה קודם זמנה, שצריך לחזור ולברך ברכות התורה עבור אותה קריאת

להקל. והגם שיש ספק ספיקא שמא הלכה כהפוסקים הפשטנים דשינת לילה ודאי הויא הפסק, ואם תמצי לומר כהמקובלים דדמיא לשינת היום, שמא הלכה כהפוסקים הסוברים דשינת היום הויא הפסק ומברך ברכת התורה, מ"מ הא קי"ל דגם בס"ס וגם בכמה ספיקות אין לברך. והאריך בזה עוד. ע"ש. וכ"כ עוד בשואל ונשאל ח"ב (סימן טל) דכיון דנקטינן דברכה"ת מדרבנן היא כדמשמע מדברי מרן (בסי' רט סעיף ג), א"כ יש לחוש לדעות דשינה זו לא הויא הפסק, ויש לומר בזה ספק ברכות להקל. וכן פסק עוד בשואל ונשאל ח"ז (סימן י). ע"ש. ולעומתו מרן מופת הדור הכ"מ בשו"ת יביע אומר ח"ח (סימן ה) העלה שכיון שחזור לישון בלילה חשובה שינה זו הפסק לברכת התורה וצריך לחזור ולברך בבוקר, והביא שכ"כ הפר"ח ובשו"ת שערי ישועה ועוד. ושוב הביא (באות ג) מ"ש הרב שואל ונשאל הנ"ל שאין לברך בבוקר אע"פ שיש בזה ספק ספיקא לברך. והשיב ע"ז דהא רובא דרבנותא ס"ל דברכת התורה מדאורייתא, ומהם הרמב"ן בספר המצוות (סוף עשין מצוה טו) והרשב"א והריטב"א (ברכות מח: ועוד, וא"כ יש לסמוך על הס"ס לברך, וכפי שכתב כיו"ב בתרומת הדשן (סימן לז). ע"ש"ב. (וכן מ"ש בשואל ונשאל ח"ו בהמשך דבריו דהסברא דשינת יום מפסקת אינה מצטרפת לספק, כיון שהיא נגד המנהג, ועוד שאם ישן בבגדים אפשר דלא חשיב הפסק לכ"ע. האריך להשיב ע"ז ביבי"א שם אות ד והלאה, ועמד גם על שאר טענותיו. ע"ש). וכן ראיתי למור"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה ח"ד (סימן ב) שהאריך בנדון זה, ודעתו דשינה כזו ודאי נחשבת הפסק אף לדידן כיון שהיא שינת לילה. וכתב (באות ו) שאע"פ שלדעת הרב המגיה בשלמי ציבור נחשבת כשינת יום, וכן מבואר יוצא מדברי המג"א ודעימיה שאינה חשובה הפסק, מ"מ הואיל ואעיקרא דעת הרא"ש ועוד פוסקים שאפילו שינת יום נחשבת הפסק, וכן נהגו כמה גדולים למעשה, הו"ל ספק ספיקא לחייב לברך. ואע"ג דבעלמא לא סמכינן אס"ס לגבי ברכה, נדון זה דומה למ"ש בתרומת הדשן הנ"ל לסמוך על ס"ס לברך כיון שיש אומרים שהמצוה מדאורייתא. (וע"ע בספרו ברכת ה' ח"א פ"ב סעיף יג). ושוב הביא (באות ז) מ"ש הרב שואל ונשאל שאין לסמוך על הס"ס לברך, והשיב עליו ע"פ האמור. ועוד האריך להשיב על שאר דבריו. ע"ש. ובשו"ת ברכת יהודה ח"ה (סימן ג עמ' כג) העיר דאין הס"ס מובן, דאין צד לומר "את"ל דהלכה כדברי המקובלים דהו"ל כישן ביום, שמא הלכה כהאומרים דאפילו שינת היום חשיבא הפסק", שהרי סוף סוף לדעת המקובלים גם אחר שינת היום אין לברך. ע"ש. ולענ"ד אי מהא לא איריא, שלא נתפרש בדברי המקובלים להדיא שיש מניעה ע"פ הקבלה לברך על שינת היום, אלא שנהגו כן ע"פ דברי הפוסקים (וכ"כ בכוונתם בתפ"מ שם אות ד), ובדברי המקובלים נתבאר רק ששינה זו הסמוכה לעה"ש נחשבת כשינת היום. באופן דשפיר יש לצרף דעת הסוברים שעל שינת היום יש לברך. [אחר זמן שמעתי מאחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו שגם הוא העיר בזה במכתב להרה"ג בעל ברכת יהודה נר"ו, ולא השיבו דבר ברור]. אך בענייני אעיקרא קשה בעיני לסמוך על ספק ספיקא זה לברך, שאחרי ככלות הכל הא קמן

ואין דרך בני האדם לישן אז אלא כדי יישוב הדעת. אבל בלילה כיון שהוא זמן שינה לכל העולם, דלא איברי ליליא אלא לשינתא, הרי הזמן גרמא וישן לבטח, ומחזי כמאן דסליק דעתיה מת"ת. ואף אי דעתיה למיקם ולמהדר אתלמודיה, מאן מפס במקום אונס שינה, דשינה חוטפתו ונמצא ישן כל הלילה כמ"ש בברכות (ד:). וכ"כ הרשב"ש (סימן תרג) שבשינת הלילה הפסיק וסילק דעתו, וחילק הלילה מן היום, שהמשך הלילה אחר היום בה הוא לפי שלא סילק דעתו, וכשסילק כבר חילק הלילה מן היום וכשעומד לקרות צריך לברך. (עכת"ד הרשב"ש). וא"כ אותם אנשים המנודים שינה מעיניהם בליל ששי ועיניהם פקוחות על לימוד התורה, ולפעמים ישנים ע"ג הכר שעה או שעתיים, אע"פ שזו היא שינת קבע ודאי (וכמ"ש מהר"פ קאלאמארו בתשובתו הנדפסת שם סי' א), מ"מ כיון שחייבים הם מצד עצמם לחזור אל לימודם, ולא עוד אלא שהשמש עומד וקורא ומכריז עליהם העירו והקיצו לעמוד על דברי תורה, ותיכף לקריאה קמים וחוזרים ללמודם, א"כ חזר הלילה לגבייהו כיממא, דלא מסלקי נפשיהו ולא מייאשי דעתייהו מן הלימוד, ואין ישנים אלא כדי שתתיישב דעתם לעסוק בתורה, ולכן אינם צריכים לברך בקומם, דהכל הולך אחר סילוק והיסח הדעת. עכת"ד. והובא תורף דבריו בפתח הדביר (סימן מז סק"ו) ובכף החיים (אות כח). והן הן הדברים שכתבנו בס"ד. והגם דאינהו ז"ל מיירי באותם שישנים על הכר בבית המדרש, מ"מ זיל בתר טעמא, והוא הדין לת"ח הרגיל מידי לילה לשקוד על לימודו בביתו, חק נתן ולא יעבור, שגם אם נתעייף בערב ועלה לנום מעט, ודאי מחוייב מצד עצמו לחזור ללמודו לא פחות מן הישנים בבית המדרש שדברו בהם האחרונים הללו. ובפרט שמן הסתם מסר שינתו לשומר שיקצנו, או שהעמיד עליו שעון מעורר. ודמי ממש לנדונם של האחרונים שא"צ לחזור ולברך בקומו. וכן נראה מדברי הרב מכתב לחזקיהו (סימן ד, דף כד: ד"ה העולה). וע"ש אחר החיתום. וכן ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן מז אות יז) שפסק כן, והביא (בהערה 151) שכן פסקו הגרש"ז אורבך בספר הליכות שלמה (פרק ו אות א) ובספר ארחות רבינו ח"ג (עמ' רג) בשם הגאון חזון איש והגאון רי"י קניבסקי. וצ"ל. ונראה מדברי הפס"ת שם שגם המשנ"ב מודה בזה שישן מעט בתחלת הלילה מחמת חולשה.

דיון בדברי גדולי דורנו שפסקו לברך שנית

(יב) והן אמת כי ראיתי בין חכמי הדור מלכים מדיינים אלו עם אלו בכל האמור לעיל. הראשון בקדש הוא עמוד ההוראה מוה"ר הגאון ר' כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל ח"ו (סימן ג) שכתב שאם קם לפנות בוקר לומר הסליחות, אפילו אם דעתו לחזור אח"כ לישון על מטתו עד הבוקר, צריך לברך ברכות התורה לפני הסליחות ואח"כ כשיקום אין צריך לחזור לברך, כיון שהרב כף החיים ז"ל (סימן מז אות מט) הביא סברת המקובלים שהישן אחר חצות כאלו ישן ביום. ואע"פ שיש חולקים, הא קי"ל ספק ברכות

בבוקר, אבל למעשה כבר מלתנו אמורה שנראה שאין לחזור ולברך אפילו ברכה אחת.

אם תועיל כוונה בברכה"ת שלא לפטור אלא עד שיישן

(יד) **איברא** דאכתי פש גבן העצה שנתן מרן הגאון יביע אומר זצ"ל בסוף דבריו (אות ה) לכיון בפירוש בעת שמברך ברכות התורה בראשונה שלא לפטור אלא מה שלומד עד שהולך לישון, ואז בקומו משנתו השנית יברך בלי פקפוק. וכ"כ מו"ר הגאון תפלה למשה שם (סוף אות ה) ועוד אחרונים. אולם יש לדון בדבר, חדא דעצה זו תועיל רק למי שהשכים קום ללמוד וחזר לישון, אבל בנדון השני שלנו שעלה לישון מעט בתחילת הלילה לא שייך לכיון בזה, כי כבר בירך ברכה"ת בבקר של יום בסתמא בלא להגביל תוקף הברכה, ועל כרחין ליכנס בעובי הקורה, ולהורות שלא יברך אחר שינתו שבתחילת הלילה, שאינה נחשבת הפסק כלפי הברכה שבירך בבוקר. ועוד שבאמת גם בנדון מי שהשכים ללמוד וחזר לישון, לא זו הדרך מוציאתו מידי ספק לכיון לפטור עד זמן שיחזור לישון בלבד, כי הגם שבמג"א (סימן תצד) משמע דמהני כוונה בכיו"ב, שכתב דשינת הלילה לא חשיבא הפסק כלפי ברכה"ת, אלא שמתחילה אין דעתנו לפטור בברכה רק יום ולילה אחד, וכשקם בבוקר קודם עה"ש אז נחשב ליום שאחריו. ע"ש. וכן מתבאר מדברי החכם צבי בתשובה (סימן כב) והרב שערי תשובה (סימן מז סק"ב) ועוד. וכיוצא בזה כתב הפר"ח ביו"ד (סימן יט סק"ח) לגבי סח בין שחיטת בהמה אחת לחברתה, דכיון שיש מחלוקת אם השיחה נחשבת הפסק, יש להזהיר לשוחטים שיגמרו בדעתם ויכוונו שלא לצאת בברכה הראשונה אלא כל זמן שלא ישיחו שיחה בטלה, דהשתא לכ"ע אם הפסיק בשיחה תו לא מהניא ברכה קמייתא ואזדא לה. ע"ש. אך מדברי המג"א (סימן תרלט ס"ק יז) נראה שאי אפשר לכיון בכך, שהעיר על מ"ש הב"ח דמי שבירך על אכילתו בסוכה, כשחזור ואוכל חוזר ומברך אע"פ שלא יצא ממנה בינתיים, דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהיה הברכה פוטרת אלא עד שעה שיחזור ויאכל. וכתב שדבריו תמוהים, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי דליתא. ע"כ. ולכאורה הוא הדין לגבי ברכת התורה לא יועיל מה שיכוין שלא תפטר עד שעה שיחזור לישון. ועיין בתבואות שור יו"ד (סימן יט ס"ק יז) שהסכים עמו, והעיר מזה על דברי הפר"ח שם. וראיתי בשו"ת השיב משה טיטלבוים (רס"י ב) שכתב ליישב דברי המג"א, דגבי לימוד דעושה מעשה ללמוד שפיר י"ל דבכוונה תליא מלתא, כיון שלא היתה דעתו לפטור את הלימוד של מחר. משא"כ לגבי טלית שאינו עושה שום מעשה בידים בחצות, וזמן ממילא קאתי, מהיכא תיתי להמשיך עליו חיוב הברכה מחדש. ע"ש. אולם בעניותי לא נתחוויר לי דבריו, דהא גבי טלית נמי אשכחן (בטוש"ע סי' ח סעיף י) דיכול לברך אחר שהוא כבר עטוף בה, והיינו טעמא לפי שחל

הרשב"ש וסיעתו שנראה שחולקים על שני הספיקות גם יחד וסוברים דאין לברך. ומכל שכן לגבי הישן מעט בתחילת הלילה וחזור מיד ללמוד, שבזה יש ס"ס לאידך גיסא, שמא כר"ת ותרי דעימיה דאין שינת הלילה מפסקת כלל, ושמא כדמשמע מדברי הרשב"ש ודעימיה דשינה מועטת של תחילת הלילה כשינת היום דמיא. וביביע אומר ובתפלה למשה שם הביאו דברי הרשב"ש בחדא מחתא עם הסוברים שכל שינת לילה נחשבת הפסק, ופלא שלא דקדקו מטעמו דפוטרי מברכה במאי דקמן. ואם משום שלא נתבאר זה בדבריו בפירוש, הנה בעניותנו הבאנו לעיל מדברי עוד רבים מרבותינו הראשונים דס"ל כעין שיטת ר"ת דאין לברך ברכה"ת אלא פעם אחת ביום, ויש לחוש לדבריהם. ובפרט לפי מ"ש הר"פ קאלאמארו והכה"ח שנהגו כדברי המקובלים שהמשכים ללמוד וחזור לישון אינו חוזר ומברך בבוקר. וגם מרן הגאון יביע אומר גופיה בהערותיו לשו"ת שואל ונשאל הנדפסות ביבי"א ח"ט (סימן צא, על ח"ו אות א) הניח לנו מקום להתגדר בו, וכתב שהנמנע מלברך יש לו על מה לסמוך ואין מזניחים אותו. ע"ש. וכן עיקר לפענ"ד.

(ג) **ועוד** אחרת שמעתי מידידי הרה"ג ר' דקל הכהן נר"ו להעיר, שגם אם נסמך בנדון שלנו על הס"ס שכתבו רבותינו הגאונים יביע אומר ותפלה למשה הנ"ל, ומשום דאיכא למאן דאמר דברכת התורה מדאורייתא, מ"מ אין בזה טעם להצריכו לברך ג' ברכות התורה, ודי לו לברך ברכה אחת מברכות התורה דבהכי נפיק מידי חיוב ברכה"ת למאן דס"ל דהויא מדאורייתא, ותו קאי איסדן כללא דסב"ל כלפי שתי הברכות האחרות. עכ"ד. (ונדפסו דבריו גם בירחון אור תורה גליון סיון תשס"ט סי' קא וגליון אב סי' קכ). וסמך לדבריו ממה שכתב מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן מז סק"ב) בשם הרב שאגת אריה (סימן כה) דאף למאן דסבר דברכה"ת מדאורייתא ובנסתפק אם בירך צריך לחזור, לא יחזור אלא ברכת "אשר בחר בנו" שהיא מעולה שבברכות, ושלא כמ"ש הפר"ח בזה שיש לברך ג' הברכות. ע"ש. וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק א). וכן העלה הגאון מטה יהודה (שם סק"א), וכן הסכים מהר"א חאיון בהגהת שלמי ציבור (דף מו ע"ד) ובספר מנחת אהרן (כלל ה' סי' לג). ע"ש. וע' עוד בתורת חיים סופר (ס"ק א) שהאריך. ונראה דהוא הדין לנדון שלפנינו דלא מהני ס"ס בברכות הכא אלא משום דאיכא מאן דסבר דברכה"ת מדאורייתא, ולזה סגי בברכת אשר בחר בנו לחזר. וכן ראיתי בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן שלז) שפסק בנדון שלנו שאם בירך בקומו בעוד לילה ג' ברכות התורה, בקומו משנתו השנית לא יחזור לברך אלא ברכת אשר בחר בנו. ע"ש. (ועיין להרב פני יהושע ברכות יא: בגמ' ריו"ח וכו', ולהשד"ח בספרו מכתב לחזקיהו בחלק השיטה שם). ועיין עוד למוה"ר הגאון ברכת ה' ח"ב (פרק ד הערה 35), ודון מינה ואוקי באתרין. (וכרגע נראה לי שו"ת דברות יעקב דהאן ח"ב, וראיתי לו שם בסימן א' אות ו' שהעלה שבמקום ספק צריך לחזור על כל ג' ברכות התורה. וכמעט שעברתי על דבריו נלע"ד דאינם נכונים לדינא. ואכמ"ל). וכל זה לשיטת הסוברים שצריך לחזור ולברך

(סימן ב) הנ"ל בהמשך דבריו. ע"ש. וקרוב לומר שכך היא דעת ר"ת וכל העומדים בשיטתו שהבאנו לעיל (אות ד והלאה). וא"כ נראה דעד כאן לא כתב המג"א (בסי' תצד) דמהני כוונה להגביל משך ברכות התורה, אלא כפי תקנת חז"ל לברך פעם אחת ביום, אבל ביום אחד לא תועיל הכוונה לברך בו כמה פעמים. ומעתה למאי דקמן, אי חיישינן דשינה זו שחזור לישון קודם עה"ש לא חשיבא הפסק, ממילא גם מה שילמד לכשיקום אחד הוא עם מה שלמד מקודם, וברכה אחת פוטרת הכל, ולא תועיל בזה הכוונה לקטוע משך הברכה. וכיו"ב ראיתי בשו"ת משנה שכיר ח"ב (סימן ח אות ד) שצייד שהתקנה לכוין לפטור רק מה שלומד עד השינה לא תועיל, כיון שתקנת חז"ל היתה לברך פעם ביום ולפטור כל כ"ד שעות, וכל דעביד אדעתא דרבנן עביד. ע"ש. והכי נמי פשיטא ליה להרב חיי אדם (כלל ט בנשמת אדם אות ג) דלא מהני כוונה להגביל ברכת התורה אם הוא נייעור. ע"ש. והוא הדין לדין למאי דחיישינן דשינה זו של עה"ש לא חשיבא הפסק. וכיצא בזה העיר בזה ידידי הרה"ג ר' אביה שמריה חדוק נר"ו במאמרו הנדפס בס' ויען שמואל חלק י"ט (סי' מב). ע"ש. ולעומתם ראיתי בשו"ת מהרש"ם ח"ג (רס"י שלז) ובספר אפיקי מגינים (סימן ו בבאורים סוף סק"ג) ובשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן יח אות ח) שהעלו דמועיל לכוין שלא לפטור בברכה"ת אלא עד זמן מסוים. ע"ש. ועכ"פ מאחר שאין הדברים מוחלטים, נראה לענ"ד דלכתחילה ודאי אין ראוי לכוין כך. וכן המנהג פשוט לגבי שינת היום, שדעת מרן (סימן מז סעיף יא) שמעיקר הדין נחשבת הפסק לברכה"ת אלא שנהגו שאינה נחשבת הפסק. וכמה מהאחרונים עשו מעשה לברך אחר שינת היום, נגד המנהג, מפני חומר ברכות התורה. ואי איתא דמהני כוונה מעיקרא להגביל תוקף ברכות התורה עד שעה מסוימת, היה להם לרבותינו האחרונים להציע תקנה זו לכוין בשעת הברכה שלא לפטור אלא עד שעה שישן ביום, ולברך אחר השינה בלא פקפוק (וכוונה אחת מהניא לימים רבים כמ"ש הרב המגיה בחסד לאלפים סי' מז אות ו בשם הל"ק"ט ח"א סי' פח). ולא שמענו מעולם מי שנהג בתקנה זו. ושמע מינה דלאו מילתא דפסיקתא היא. והכי נמי במאי דקמן נלע"ד שאין לכוין להגביל תוקף ברכות התורה עד שישן, דאכתי סב"ל קאי איסודן, אלא יברך בסתמא ויפטור בזה גם מה שילמד אחר שינתו השנית. ואם בעל נפש הוא יכוין בברכת אהבת עולם בשחרית לפטור מה שילמד במשך היום, וילמד מעט אחר התפלה (כמ"ש בסעיף ז ובאחרונים שם). ותו לא. כנלע"ד.

עליו חיוב ברכה כל רגע ורגע שהוא לבוש בה, והרי הוא כמי שעושה מעשה. ואין לחלק בענין זה בין עושה מעשה בידים ממש לאינו עושה. ועיין בתוס' ובריטב"א במכות (כא רע"ב) ובתוספות ביבמות (צ רע"ב). מיהו בשו"ת בית שערים (סימן לב) כתב דדוקא במצוה אחת שאינו מפסיק בה, כגון המתעטף בטלית וכיו"ב, בזה כתב המג"א (סימן תרלט) דלא מהני לכוין לפטור עד חצות. ואילו מ"ש המג"א (בסי' תצד) דמהני כוונתו להגביל תוקף ברכת התורה עד שישכים למחרת, היינו משום שבאמת מפסיק מתלמודו באכילה ושתיה ועסקים, ומה שא"צ לברך כשחזור ללימודו במשך היום זהו משום שאינו מייאש דעתו וכמ"ש הראשונים (בברכות יא:), ומ"מ אין זה אלא כשדעתו לפטור הכל. ולפיכך אם לא היתה דעתו לפטור אלא יום ולילה שוב צריך לברך כשהשכים למחרת, כי באמת היה הפסק בעשיית המצוה. עכת"ד. ודברי טעם הם. וכבר רמז לזה מרן הגאון יביע אומר הנ"ל. ואעיקרא דברי המג"א (סימן תרלט) אינם מוסכמים, עיין להכה"ח שם (אות צה) ובשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן פא אות כ). ואכמ"ל.

טו) ברם אכתי לא איפרק מחולשא, שהרי תלמידי רבנו יונה (ברכות ו. מדפי הרי"ף ד"ה ואמר) כתבו הטעם דלא דמי תלמוד תורה לתפלין שאם חלץ אותן וחזור ומניחן צריך לברך פעם אחרת, וכן ציצית אם מתעטף בו הרבה פעמים ביום צריך לברך על כל פעם, מפני שהתפלין כשחולצן והציצית כשמפשיטו מעליו נגמרה מצוותן ולפיכך כשחזור ומניח ומתעטף פעם אחרת מצוה אחרת היא וצריך לחזור ולברך, אבל בקריאה כשקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום, ולפיכך כשחזור וקורא, למצוותו הוא חוזר. ע"ש. ומבואר יוצא מדבריהם הטעם שאין הפסק שייך בברכה"ת משום שכל הלימוד במשך היום נחשב כמצוה אחת ארוכה בלא שיעור, ונמצא שדינו שיהיה ממש למי שלבוש בציצית שלא תועיל אצלו הכוונה לקטוע משך הברכה הראשונה. (ובשו"ת בית שערים הנ"ל ייחס לתר"י הטעם דא"צ לחזור ולברך משום שאינו מייאש דעתו, ובמחכ"ת ליתא, אלא כדכתבנא). ולפי זה צ"ל הטעם שלמחרת בבוקר מיהא צריך לברך, כמ"ש המג"א (סימן מז ס"ק יב) שכך קבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר. וכבר הבאנו לעיל (אות ה) שכיו"ב כתב בספר הבתים (שערי תפלה שער י אות ד) שכיון שלשון הפסוק והגית בו יומם ולילה ולא כתב כל הימים וכל הלילות, כל יום ויום הוא זמן בפני עצמו ומברך בו פעם אחת בלבד, ושכן דעת רוב הגאונים. וכיו"ב כתב גם בשו"ת השיב משה

סימן ג

מסקנת הדברים בעניינים הנ"ל, ודין הישן על אצילי ידיו

בקומו בבוקר. ונכון שיכוין בברכת "אהבת עולם" בתפלת שחרית לפטור כל מה שילמד במשך היום, ואחר התפלה מיד ילמד מעט. וכן מי שרגיל ללמוד מידי לילה עד השעות

טז) נמצינו למדים מן האמור, שאדם שהשכים ללמוד בעוד לילה ובירך ברכות התורה קודם לימודו כדן, ושוב חזר לישון על מטתו טרם עלות השחר, לא יחזור לברך ברכה"ת

המאורות, ואיזו פעם תקפתו עייפות רבה והוצרך לישון מעט על מטתו בתחילת הלילה על מנת לשוב ללמוד אח"כ, דין שינה זו כשינת היום, ולא יחזור לברך ברכות התורה כאשר קם וממשיך את לימוד הלילה. וכל זה בדיעבד שכבר ישן, אבל מאחר שיש חולקים בדבר, ראוי שלא להכניס עצמו לספק לכתחילה, ואם תקפתו שינה יזהר לישון מיושב על כסא כשהוא מוטה על השלחן וכיו"ב דרך עראי (ובזה אפילו נתן כר תחת ראשו, כיון דאינו בדרך שכיבה, לא מקרי שינת קבע. וע' בשו"ת מכתב לחזקיהו דף יט: ובשו"ת באר המים סי' א דף ב סע"ב), ואז לכל הדעות לא יצטרך לחזור ולברך ברכה"ת שוב בעת קומו. וירא אלקים יצא את כולם, ועליו תבוא ברכת טוב. וכן כתב מרן החיד"א בקשר גודל (סימן א אות ט) שהקם בחצות ללמוד ואינו יכול להשאר ער עד הבוקר, יישן שינת עראי ולא יסיר מלבושיו, כדי שלא יכנס בבית הספק. ע"ש. [אלא דמ"ש "ולא יסיר מלבושיו", צ"ל דלאו פירושא דשינת עראי הוא, וכמו שהעלה בשו"ת יביע אומר ח"ח (סימן ה אות ד) דאם ישן על מטתו אפילו נשאר בבגדיו לא חשיב עראי, ודלא כמ"ש בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סימן טל). ע"ש. אלא צ"ל דכוונת החיד"א שישן שינת עראי על אצילי ידיו וכדו', ולמשנה תוקף ג"כ לא יסיר מלבושיו. וכן ראיתי להגאון מהר"ח פאלאגי בכף החיים שלו (רס"י ט) שכתב על אופן זה, מה טוב אם לא יסיר מלבושיו ולא ישכב על מטתו בפישוט רגלים כדי שיהיה ניכר שהוא שינת עראי. ע"כ. וכן מצאתי ראיתי למוה"ר בשו"ת תפלה למשה ח"ד (סימן ב סוף אות ג) שפירש דברי החיד"א כדכתיבנא, ונסתייע מדברי מהר"ח פאלאגי. ע"ש].

(יז) והנה בעתה אחר החיתום אנכי הרואה לידידי הרה"ג ר' יובל נתן נר"ו בספרו היקר הנד"מ יבין שמועה (עמ' קיט הערה 66 ד"ה ויש) שכתב, דדוקא אם "מתנמנם" מיושב על אצילי ידיו לא חשיב הפסק לברכת התורה, אבל נרדם לגמרי הוא הפסק. ודייק כן מלשון הרא"ש (כלל ד סימן א) שכתב: "הרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו שינת עראי היא ולא הוא הפסק". ומבואר שלא היקל אלא אם מתנמנם, דהיינו נים ולא תיר ולא תיר. ומ"ש הרא"ש הרגיל להתנמנם "מיושב על אצילי ידיו", פשוט דלאו דוקא אלא אורחא דמלתא קתני, שהרוצה להרדם ממש שוכב על מטתו. עכת"ד. וזה מנגד לעצה שכתבנו לישון מיושב על אצילי ידיו. אולם במחכ"ת אין דבריו נראים בזה, ולהבהרת הענין אציגה נא נוסח השאלה שנשאל הרא"ש: אם השינה שאדם רגיל לישן בצהרים וכו', אם נקרא היסח דעת או לא. ואף אם תמצי לומר שנקרא היסח דעת הא מספקא לי, פעמים שאדם סבור לישון ושוכב זמן רב על המיטה ואינו יכול לישון אלא הוא כגון נים ולא נים תיר ולא תיר, אם צריך לברך או לא. והשיב הרא"ש שם: אדם הרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן, שינת קבע מקרי והוי הפסק, וצריך לברך ברכת התורה בקומו, אבל הרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו שינת עראי היא ולא הוא הפסק. וכן אם השכיב עצמו על המטה ולא היה יכול לישן לא הוא הפסק, דבעודו נייעור דעתו על לימודו. ע"כ. והשתא אי איתא דישן

על אצילי ידיו נמי הוי הפסק, ורק אם התנמנם אז אינו חוזר ומברך, למה הכניס לנו הרא"ש בתחילת דבריו: הרגיל לישן "על מטתו" וכו', ובהמשך דבריו: אבל אם רגיל להתנמנם "מיושב או על אצילי ידיו" וכו', והלא דין השוכב במטה ודין היושב ונשען על אציליו שוה, והכל תלוי בנרדם או מתנמנם. אלא ודאי דבתרומתו מיירי שישן לגמרי, ובא בזה להשיב על השאלה הראשונה שנשאל "אם השינה שאדם ישן בצהרים אם נקרא היסח דעת", והשיב שיש לחלק בין צורות השינה. והא דישן על אצילי ידיו קרי ליה מתנמנם, לפי שאינה תרדמה עמוקה. וכן מצינו עוד ברא"ש (פ"ג דברכות סי' כח) דקרי לשינת עראי מתנמנם. [ובספר יבין שמועה שם חשב דשינת עראי היא מתנמנם ממש נים ולא נים, ולמד כן ממה שאמרו בסוכה (כו.) אין ישנים עראי גזירה שמא ירדם. משמע דשינת עראי אינה תרדמה. ובמחכ"ת ליתא, שא"כ לא היו צריכים בסוכה שם ליתן שיעור לשינת עראי במניח ראשו בין ברכיו או שיעור מאה אמה. אלא גם שינת עראי שינה גמורה היא, ותרדמה עמוקה ממנה. וכן מתבאר מדברי המאירי בסוכה שם. ועיין בפ"י אבן עזרא (בראשית ב, כא) שכתב, תרדמה יותר משינה, ושינה יותר מתנומה. וכ"כ הרד"ק שם. וע"ע בשו"ת הראב"י אב"ד (סימן פג). ודוק]. ואילו דין המתנמנם הידוע בגמ' (תענית יב: ועוד) שהוא נים ולא נים, זוהי השאלה האחרונה שנשאל הרא"ש שם, והשיב עליה דלא הוי הפסק משום שבעודו נייעור דעתו על לימודו כנז' לעיל. אבל המתנמנם על אצילי ידיו דרישא, על כרחין דהיינו שישן לגמרי וכאמור, ולזה הוצרך שם לפטרו מברכה מטעם שהיא שינת עראי. ומחילוק הטעמים מוכח חילוק המציאות כפי שביארנו. וכן הבין בדעת הרא"ש הרה"ג ר' יהודה סיד בספר אות אמת (דף פ:), והכי נמי פשיט"ל לרבו מהר"ר ראובן בן יעקב בתשובתו הנדפסת שם (דף פא.). ע"ש. וכן מבואר יוצא מדברי הגאון מהר"י זיין בשו"ת שערי ישועה (שער א סס"י א) המובאים בברכי יוסף (ס"ק ה). וכן משמע מדברי מרן (סימן מז סעיף י) שכתב דשינה לא הוי הפסק לברכה"ת, והיינו שינת עראי כמ"ש האחרונים. ואילו היתה כוונתו בזה למתנמנם דוקא, לא היה לו לסתום כל כך. וזה ברור לענ"ד.

(יח) והן אמת שראיתי להרב שדי חמד בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן א, דף ט ע"ד ד"ה ועוד) שכתב, דלא מיעט הרא"ש הנ"ל מהפסק אלא מתנמנם וכיוצא, אבל המשכיב עצמו לישון, הגם שאינו ע"ג מטה אלא ע"ג הכר חשיב היסח דעת. ומ"ש הרא"ש דשינת קבע על מטתו הוי הפסק, לא בא למעט ישן שלא על מטה, אלא דאורחא דמלתא נקט. והאריך בזה והביא (בדף י.) מהב"י (סימן תקסד) בענין ישן ועמד אסור מלאכול בלילה שלפני התענית, שהעיר על מ"ש רבנו ירוחם דאינו נקרא ישן אלא שינת קבע שאדם ישן במטתו. והעיר הב"י דאין דבריו מדוקדקים, דהא ודאי שלא על מטתו נמי היסח הדעת ואסור לאכול, ולא אמרינן דלא הוי היסח דעת אלא במתנמנם או בישן תוך סעודתו. ע"כ. ומבואר דס"ל דהישן אף שלא על מטתו הוי הפסק. וכ"כ עוד במכתב

בטוב כמה שעות כמו במטה. אבל הישן על אצילי ידיו בזה לא חלק על משמעות לשון הרא"ש דאפילו ישן לא היה הפסק. וזה שלא כדברי ידידנו הרה"ג בעל יבין שמועה נר"ו, שנסייע (בעמ' קכ) מתשובת מהר"פ קאלאמארו הלזו, ויהי בעיניו כמוצא שלום. והם עזר כנגדו. וכן מה שלמד עוד הרב יבין שמועה (בסוף עמ' קיט) מדברי רבנו שמחה המובאים בב"י (סי' מז), לא כן פסק שם בש"ע (סעיף י). וגם מה שציין הרב יבין שמועה בסוף דבריו שהרב הלכה ברורה נר"ו (סימן מז סעיף כד) פסק כדבריו, לא חזינא תמן כהאי סימנא. ואכמ"ל. והרי גדולה מזו דעת הגאון מוהרמ"ך זצ"ל בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סימן טל) דאפילו ישן על מטתו בבגדיו מקרי עראי. ונהי דמתשובת הרא"ש הנ"ל לא משמע כן, וכן דחה דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ח (סימן ה אות ד) וציין כ"ז ביבין שמועה שם, מ"מ נקוט מיהא דלגבי ישן על אצילי ידיו ודאי לא חשיב הפסק. והרב יבין שמועה עצמו הביא לנו שם שמדברי מרן החיד"א בקשר גודל (סימן א אות ט) ומהר"ח פאלאג'י בכף החיים (סימן ט אות א) והרב פתח הדביר (סימן ו סעיף ב ד"ה ולענין) מתבאר שלא כדבריו. וכל זה איננו שווה לו, מפני שלפי דבריהם נמצא שד' מרן הב"י (סימן תקסד) אינם עולים אלא בדוחק. ע"ש. ובעניתי אמינא, אף למטוניה, הלא טוב לנו לסבול דוחק דברי הב"י מדוחק דברי הרא"ש, ובפרט שדברי הרא"ש הם יתד ופינה בנדון שלנו ודברי הב"י לאו סוגיא בדוכתא נינהו כלל. וכל שכן דלפום קושטא נלע"ד דדברי הרא"ש ברורים כדכתיבנא, ויתד היא שלא תימוט, ואילו דברי הב"י בהלכות תענית אינם ענין לנ"ד, וכפי שנתבאר לעיל בס"ד.

לחזקיהו שם (סימן ד, דף יט: ד"ה ומעתה). ע"ש. וכן ציין לדבריו שם בספר יבין שמועה הנ"ל. אולם מה שחשב הרב מכתב לחזקיהו לרפא שבר על נקלה דהרא"ש אורחא דמלתא נקט, הנה כבר ביארנו בס"ד שאי אפשר לפרש כן בדברי הרא"ש, ודברי הב"י (סימן תקסד) שהעיר על רי"ו דשלא על מטתו נמי הוי היסח דעת, כבר נרגש מהם מהר"ר רב"י בתשובתו הנדפסת בספר אות אמת (דף פא:), וכתב דבאמת מתוך תשובת הרא"ש דידן אדרבא יש לסייע את דברי רבנו ירוחם. ע"ש. ועוד דגבי תענית לא מיעטו בגמ' (תענית יב:) אלא המתנמנם נים ולא נים, וזה ודאי מורה שאפילו ישן שינת עראי הוי הפסק. לא כן במאי דקמן, שמפורש בתשובת הרא"ש דשינת עראי נמי לא חשיבא הפסק, יש להקל בכל ישן על אצילי ידיו. וכן ראיתי להרב המחבר אות אמת (דף פא. השני) שכתב בדעת מרן שיש לחלק בין אכילה ללימוד. ואע"פ שהרה"ג ר' רפאל קאלאמארו בתשובתו הנדפסת בשו"ת באר המים (רס"י א) דחה דברי הרב אות אמת בזה, דאדרבא הפסק דברכה"ת חמור יותר, דהתם בתענית כל זמן שלא ישן אפילו הסיח דעתו לית לן בה, וגם אם ישן מועיל תנאי לאכול אח"כ, משא"כ לגבי ברכה"ת. ע"ש. לענ"ד אין דבריו מוכרחים, וי"ל דמחמת תוקף חיוב ת"ת דרמי עליה, כל כמה דלא ישן שינת קבע לא חשיב היסח דעת. והרי זה כנכנס לבית הכסא או בית המרחץ דלא חשיב היסח דעת. כן נלע"ד ברור. ועכ"פ גם מהר"פ קאלאמארו שם בהמשך דבריו סובר דעד שיעור מאה אמה, אפילו ישן לגמרי א"צ לברך אח"כ ברכה"ת. והוא הדין לישן על אצילי ידיו. ודברי הב"י (סימן תקסד) צריך לפרש לדעתו, דלא בא לרבות אלא כגון ישן על הכר שיכול לישון

סימן ד

שמע אזעקה באמצע תפלת העמידה

עש"ק פרשת מסעי, ז"ך תמוז תשע"ד

בפירוש המשניות שם: ודבר זה אינו אלא בנחש בלבד, מפני שאינו נושך ברוב הפעמים, אבל מי שמנהגו לנשך תמיד כגון עקרב ואפעה, יפסיק התפלה בראותו אחד מהם הולך אליו, כי זה סכנת נפשות. וכן הוא בפירוש הרע"ב שם. וכ"כ הריב"ן שם, דעקרב ממחר לעקוץ מיד, אבל נחש אינו מוכן לישוך כ"כ. וכיו"ב הביא הרי"ף (כג. מדפי הרי"ף) בשם הירושלמי (פ"ה דברכות סוף ה"א), מאי טעמא, דעקרב מחיא וחזרה ומחיא (כלומר דרכו לנשך תמיד. פני משה). ועוד אמרו בירושלמי שם, ר' אילא אמר, לא אמרו אלא כרוך, אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו (לנשכו. פ"מ), הרי זה מסתיר מלפניו, ובלבד שלא יפסיק את תפלתו. ע"כ. ומבואר יוצא מן האמור, שאין להפסיק מתפלתו אלא במקום חשש מצוי של סכנה, כעקרב או נחש הבא כנגדו לנשכו, אבל אם אין הסכנה מצויה בדבר, כנחש הכרוך על עקיבו שאין דרכו כ"כ להזיק, לא יפסיק מתפלתו. והנה בשו"ת חלק לוי (סימן נא) הביא בשם

נשאלתי אודות מי שהיה באמצע תפלת העמידה, ולפתע פתאום נשמעה אזעקה המתריעה על שיגור טילים לעבר האזור בו הוא נמצא (כמו שנשמעות לאחרונה הרבה במחוזותינו בעזה"ר, המקום ברחמי יושע את עמו ישראל מכל צדה ונזק, ידבר שונאינו תחתינו, ולא ישמע עוד חמם בארצנו), האם מותר לו או חובה עליו לעקור ממקומו ללכת אל מרחב מוגן, או שהדבר אסור בעת תפלת העמידה?

הטעם שאם נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק

(א) **בברכות (ל:)** שנינו, אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק. ובגמרא (לג.) אמר רב ששת, לא שנו אלא נחש, אבל עקרב פוסק. ופירש רש"י בד"ה אבל עקרב פוסק, ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך. ע"כ. וכן כתב הרמב"ם

האחרונים שהקשו, דנהי דנחש אינו רגיל להזיק, מ"מ מיעוט מיהא איכא שמזיקים, ואין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב. וכתב ליישב דקיי"ל (פסחים ח:): דשלוחי מצוה אינם ניזוקים היכא דלא שכיח היזקא. ע"ש. אולם הרב ערוגות הבושם (יו"ד סי' נז סק"ו, דף עט ע"ד) תמה, דהא משמע בברכות שם דאפילו ראה שור תם פוסק, ואילו נחש קיי"ל דהוי מועד לעולם, ואמאי אינו פוסק. ואין לומר שהנחש מועד להזיק בנשיכתו אבל לא להמית, ומשום הכי גבי תפלה אינו פוסק, שמדברי הרמב"ם (פ"א מהל' נזקי ממון ה"ו) והטוש"ע (סימן שפט ס"ח) מבואר להדיא דכל הנך מועדים בין להמית בין להזיק. ואפשר דהא דנחש דרכו להמית ולהזיק היינו לענין נזקי ממון דבהמה, אבל אדם אין דרכו להמית ולהזיק, דמוראכס וחיתכתם כתיב, וירא מן האדם שמא יהרגנו דכתיב הוא ישופך ראש וגו'. ועוד הביא שם (סוף סק"ז) בשם הגאון מהרי"ש נתנזון ליישב כדברי הרב חלק לוי הנ"ל דכיון דהוי שליח מצוה דעוסק בתפלה ולא שכיח היזקא, אבל עקרב שכיח היזקא. (וכן הוא בספרו שואל ומשיב קמא ח"א סי' קנד השני. ע"ש). ודחה דבריו, דהא שור תם פוסק אפילו באמצע התפלה, ומכ"ש שיש לפסוק בנחש שהוא מועד לעולם. ע"ש. (וע"ע בספרו שם אריה בהוספות סי' ד, דף קלד ע"ג). ולענ"ד יש לקיים דברי הגרי"ש נתנזון והרב חלק לוי, דלשון הטור והש"ע (סימן קד ס"ד): אם ראה שור "בא כנגדו" פוסק, וי"ל דמירי שמבחיין בו שכוונתו לפגוע בו, ודמי למה שאמרו בירושלמי היה נחש מרתיע ובא כנגדו פוסק. וכן פירש הב"ח (סימן קד אות ה) דברי הטור. ע"ש. [ומה שהביא הב"ח בשם תר"י דאפילו לא בא השור כנגדו, י"ל דאזלי לטעמייהו דפוסק בהילוך אפילו שלא במקום סכנה כלל וכדלהלן]. מיהו מלשון הריב"ש (סימן שלב) לא משמע כן. ומרן הגאון מופת הדור הכ"מ בשו"ת חזון עובדיה כרך א' (סימן טו עמ' רכו) הביא ממדרש רבה (פרשת וירא ר"פ נד) והירושלמי (פ"ח דתרומות סוף ה"ג) ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו, זה הנחש שבבית. ובספר והיה ברכה (עמ' פא) יישוב ע"פ זה סוגיא דידן, ושכ"כ בנמוקי אורח חיים (סימן קד) דשמא היה בימיהם נחש בייתי שאינו מזיק, וכמו שספרו בספרי קורות ארץ ישראל, אלא שא"כ היה להם לחז"ל לפרש דבריהם וכו'. ע"ש. ובאמת כדברים האלה מבואר בספר המכתם בברכות שם, דבאותם המקומות שמצויים נחשים ורגילים בבתייהם אין מזיקין כל כך, ופעמים הרבה נכרכים לאדם ואין מזיקין לו. ע"ש.

(ב) אולם סוף סוף דברים אלו לא יגהו מזור ליישב הקושיא על הרמב"ם והרע"ב הנ"ל שכתבו שהנחש אינו נושך רוב פעמים, ומכלל דיש פעמים שנושך, וכן משמעות רש"י ושאר ראשונים הנ"ל, ואמאי לא חיישינן למיעוטא בספק נפשות. [ועייין בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סימן מ אות ב) מ"ש על הרע"ב, מפי סופרים וספרים]. ולכאורה על כרחך צריך לומר כמ"ש בשו"ת חלק לוי והגרי"ש נתנזון הנ"ל דשלוחי מצוה אינם ניזוקים היכא דלא שכיח היזקא. וכן תירץ הגאון

ר' נתן אדלר ז"ל בספר משנת ר' נתן (רפ"ה דברכות), וכ"כ בקובץ שיעורים (פסחים סי' לב). אולם ראיתי בספר נשמת אברהם סופר (רס"י קד בהערה) שהביא בשם הגאון ר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל שתמה ע"ז, שכשם שחששו (בפסחים ח). בבדיקת חמץ שמא תאבד לו מחט ויחפשנה, כך יש לחוש כיו"ב שמא יפחד מהנחש ולא יכוין בתפלתו. (וכיו"ב כתב בשמו בשמירת שבת כהלכתה פרק כה הערה טו). וע' מ"ש בזה בשו"ת אלף המגן (סימן כד דף נ:). ועוד יש להעיר קצת ממ"ש בעיקרי הד"ט (חיו"ד סי' יד אות ב) דהא דשלוחי מצוה דאינן ניזוקין היינו דוקא היכא דלא סגי בלאו הכי, אבל אם אפשר לקיים המצוה בלי שום ספק סכנה, יש לחוש. ע"ש. (וע"ע בשו"ת שם אריה חיו"ד סי' כז, דף טל סע"ב). והכא נמי הרי אם יפסיק מתפלתו לא תתבטל התפלה לגמרי. (וזה י"ל). ובאמת בשו"ת דברי יציב ח"א (סימן סא אות ג) עמד על לשון הרמב"ם והרע"ב, וביאר דמשום שבתפלה שמקבל עליו עול מלכותו יתברך, הוי המפסיק כמבזה את המלך ח"ו, ולכן החמירו עליו בנחש שאינו נושך רוב פעמים ואינו אלא חשש בעלמא. ע"ש. והרש"ש בברכות שם כתב, דאע"ג דאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, לאו כללא הוא, וכמו שמצינו (בסי' שכט ס"ב) שאם היו תשעה נכרים וישראל אחד, ונעקרו ממקומם ממקום קביעותם, ובשעת עקירתן פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו שם מפולת, אין מפקחין עליו את הגל בשבת, דכל דפריש מרובא פריש. וכן מצינו עוד (בסי' תריח ס"ג). עכ"ד. ונראה דר"ל דהכא נמי ליכא קביעות נחשים מזיקים לפנינו. וכיוצא בזה כתב הגאון שואל ומשיב קמא ח"א (סימן קנד השני), דכיון דלא איתחזק נחש המזיק לפנינו דמי למ"ש המ"מ (פ"ב מהל' שבת) דאזלינן בתר רובא. אלא שחזר לפקפק ע"ז מטעם דרוב נחשים אינם מזיקים הוא רובא דליתא קמן וגרע טפי. ע"ש. וסיום דבריו אינו מוכרח, דהא לרבנן דכוותיהו קיי"ל אף רובא דליתיה קמן אזלינן בתריה (כמ"ש בחולין יא. ויבמות קיט.), וא"כ ליישב דברי הרמב"ם ודעימיה שפיר איכא למימר דסמכינן אף על רובא דליתיה קמן היכא דלא איתחזק סכנתא. ומרן הגאון חזון עובדיה שם הביא בשם ספר גפי אש על סדר מועד (בתשו' שבסוף הספר סי' ו) שתירץ דהכא הוי תרי רובי, שרוב פעמים אין הנחש נושך, וגם כשנושך רוב פעמים אינו ממית. ע"ש. ובספרו מאור ישראל (ברכות לג.) הביא בשם ספר מאורי אור ח"ד (עוד למועד דף קנה:): שנשאל על דברי הרמב"ם, וכתב דרובא דרובא אינו מזיק, ולמיעוטא דלא שכיח לא חיישינן אף בפיקוח נפש. ע"ש. והכל הולך אלא מקום אחד. ובשו"ת בנין ציון ח"א (סימן קלז) כתב דאע"ג דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, זהו כשיש ספק פיקוח נפש לפנינו, אבל כשאין עתה אין כאן פיקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה, בזה אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא. שאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר, ואיך מותר להכניס עצמו לסכנה, אלא ודאי דכיון שבאותה שעה שהולך עדיין אין סכנה, הולכים אחר הרוב. ע"כ. ואמנם ראייתו מיורדי הים והולכי מדברות, לכאורה יש לדחות לפמ"ש בשו"ת שם אריה (חיו"ד סי' כז, דף טל סע"ג) שבדבר שהוא מנהגו של העולם ודרך הכרח, אין לחוש לספק

דרוב פעמים אינו מוזיק, מכלל דאיכא מיעוטא דמוזיק. וגם בדברי רש"י ושאר הראשונים שהבאנו בראש אמיר קשה לפרש כדבריו. ושוב ראיתי בשו"ת דברי יציב ח"א (סימן סא אות ב) שכתב דהא דאינו פוסק בתפלה, דוקא כשכרוך על עקיבו, דכיון דהוא כבר על עקיבו ולא הזיקו, שוב לא יזיקנו עוד, ולכך לא יפסיק. והביא שכ"כ הרב הון עשיר והצל"ח, משא"כ עקרב טבעו להזיק ולהכות תמיד, ואין ראיה ממה שלא הטיל בו ארס. וי"ל שזוהי כוונת הירושלמי דעקרב מחיא והדר מחיא. ושוב חזר שם (באות ג) ונרגש מלשון הרמב"ם ורע"ב, ונתן טעם אחר לדין זה (כנ"ל אות ב). ע"ש. וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (פרק כה הערה טו). ובאמת גם הצ"ח שכתב דכיון דנכרך שוב אינו נושך, לא כתב פירושו אלא להו"א דתלמודא. כיעו"ש. ויש לסמוך על דברי הרמב"ם והרע"ב ופשטות שאר המפרשים שלא נמלטנו מחשש סכנה, ועכ"ז אין לו להפסיק מתפלתו. ולכאורה לפי זה בנדון שלנו אין להפסיק ללכת למרחב מוגן באמצע תפלתו.

היתרם של תלמידי רבנו יונה להפסיק בהילוך והחולקים ע"ד

ד) אלא שתלמידי רבנו יונה (כא. מדפי הרי"ף) על המשנה דאפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק, כתבו: ואע"פ שאין לו להפסיק ולדבר, אפילו הכי יכול ללכת כדי שישליכנו מעליו, שלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה בשום מקום. ע"כ. ודברי תלמידי רבנו יונה הובאו בבית יוסף (סימן קד), וכן פסק הרמ"א בהגהת הש"ע שם (סעיף ג) והלבוש שם, והב"ח (אות ד) והמג"א (ס"ק ג) והגר"ז (סעיף ב) והרב ערוך השלחן (סעיף ה), ועוד הרבה אחרונים. ולפי זה גם בנדון שלנו יכול ללכת למרחב המוגן. אולם אנכי הרואה להט"ז (ס"ק א) שהקשה על דברי הרמ"א, ממ"ש הטור והש"ע (סעיף ב) היה מתפלל בדרך ובאה בהמה או קרון כנגדו, יטה מן הדרך ולא יפסיק, "אבל בענין אחר אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו", וההיא דר' עקיבא שכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו היה אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות, בתחנונים שלאחר התפלה. וכ"כ הרא"ש. משמע מזה דהליכה הוי הפסק. ועל כרחק דרבנו יונה פליג ע"ז, וא"כ להטור אין לו ללכת להשליך את הנחש כיון שאין סכנה, והיאך הביא רמ"א דברי רבנו יונה לפסק הלכה וכו'. וכן הריב"ש (סימן שלב) תופס כדברי הטור והרא"ש שאסור לש"ץ לעקור ביום כפור מן התפלה במה שכורעים בסדר עבודה, ורמ"א הביאו לקמן (סימן תרכא סעיף ד) ותימה עליו שכאן פסק כרבנו יונה דהליכא לא הויא הפסק בתפלה. עכ"ד. והאחרונים נצבו כמו נד על דברי הט"ז, וכתבו לחלק בין הילוך שלא לצורך כלל דאסור בעת התפלה, ובין הילוך להסיר נחש הכרוך על עקיבו שיש בזה צורך לכוונת התפלה, עיין להפמ"ג (במש"ז שם ובאש"א סק"ג), ולהרב מטה יהודה (ס"ק ג) והרב נהר שלום (ס"ק א) והרב מור וקציעה, והרב חוות יאיר בספרו מקור חיים, והרב תורת חיים (ס"ק ה), והרב עושה שלום (מע' ה,

סכנה רחוקה, שהרי ארבעה צריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות ויורדי ימים. ע"ש. (והובאו דבריו בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט"ו סי' לז. עש"ב). אולם נראה דהא גופא דלא חיישינן בהנהו לסכנה, כיון שאינה לפנינו וכמ"ש הרב בנין ציון. ועיין מ"ש עוד בזה הגר"א קלצקין בשו"ת אמרי שפר (רס"י כט).

דמיון הנדון שלנו לההיא דנחש כרוך על עקיבו

ג) והנה בנדון שלפנינו בעת שהאדם שומע אזעקה המתריעה על שיגור טיל או טילים לעבר האזור ששוהה בו, נראה ברור שאין זה נחשב כלפיו כסכנה מצויה, ואין הדבר דומה לנחש הבא כנגדו, כי הרי לא בא הטיל למולו ממש, אלא רק מתקרב לעירו, והסיכוי לפגיעה באדם זה הוא קלוש ורחוק ביותר. ומרן בכסף משנה (פ"ו מהל' תפלה ה"ט) כתב על לשון הרמב"ם "אם ראה נחשים ועקרבים באים כנגדו, אם הגיעו אליו וכו' פוסק", דלא תימא כיון שראה אותם אפילו מרחוק פוסק, לכך כתב שאינו פוסק אא"כ הגיעו אליו, כלומר קרוב לו. ע"כ. והיינו משום דרחוקים לא ברי היזקיהו, ואפשר שאין כוונתם כלל להגיע אליו. ודון מינה לנדון שלפנינו שאין הטיל בא מולו ח"ו. ומה גם כי שבח לאל יתברך, רוב הפעמים נופלים הטילים בשטחים פתוחים, ושאר הטילים המעוטים ליפול מקומות יישוב, בדרך כלל מיורטים ומושטמים באויר ע"י מערכת "כפת ברזל" (אשר גבר חסדו עלינו, ונתן חכמה ובינה לפתח אותה להגנתינו). ועיינו הרואות כי מתוך כאלפיים טילים שנוורו לעבר ערי ישראל בשבועות האחרונים, לא נפגעו אלא מתי מעט ממש, נער יספרם. וכל זה מציאות ברורה בלא מחלוקת. (ואין כוונתי בזה לזלזל, בהוראות ההגנה של פיקוד העורף, אלא לומר שמציאות הסכנה בנדון שלפנינו דומה לנחש כרוך על עקבו). ומעתה לפי מה שאמרו שנחש כרוך על עקיבו לא יפסוק מתפלתו, לכאורה הוא הדין בנדון שלנו שאין לו להפסיק מתפלתו ללכת אל המרחב המוגן. [שוב נדפס ספר "גם אני אודך" ח"ב לידידי הרה"ג ר' משה שמואל דיין נר"ו (בני ברק תשע"ו) וראיתי לו שם (סי' כה סוף עמ' רסד) שהביא מדברי הגאון חזון איש הנדפסים בדינים והנהגות (עמ' פז) דהקריאה לירד למקלטים לא מקרי פיקוח נפש ממש לענין חילול שבת במלאכות דאורייתא, כיון שסוף סוף אין כאן שאלת נפשות לפנינו. ע"ש. וזה כתב הגאון לפי מקומו ומצבו בזמנו, וכ"ש במאי דקמן דאינו אלא חשש רחוק מאד. וידידנו מהרמ"ש דיין שם פלפל בחכמה ובאריכות כדרכו בסוגיית נחש כרוך על עקיבו. וקשיא עתיקתא]. ואמנם ראיתי להגאון ר' ישעיה פיק בחיבורו יש סדר למשנה (רפ"ה דברכות), שעמד בטעם הדבר שאינו פוסק בנחש כרוך על עקיבו, והרי ספק נפשות להקל, וכתב דהיינו טעמא הכא מתוך שרואה שלא בא הנחש בכעס (כמ"ש התוס' שם עפ"ד הירושלמי), מובטח הוא שלא תישוך. ע"ש. ותנא דמסייע להוא הוא ספר הנר (עמ' 77) שכתב בשם רב נסים גאון שאע"פ שהנחש נושך בפעם הראשונה, כשנכרך על רגל האדם לא ישך. ע"ש. ולפי זה אין מכאן ראיה לנדון שלנו. אולם כ"ז איננו שווה לי כנגד לשון הרמב"ם והרע"ב דמירי בנחש כרוך על עקיבו, ועלה קאמרי

האומות", כשהוא חוזר, אם שהה כדי לגמור את כולה נראה שהוא חוזר לראש וכו'. ומשמע דמפני הנחש לא משכחת לה דפוסק כלל, ואי איתא דבהלוח ושתיקה מותר להפסיק אף מפני הנחש, היה לו לדון גם בזה.

ראיה מירושלמי דלא כתר"י

(ו) ולבאורה כן מוכח ממה שאמרו בירושלמי (פ"ה דברכות סוף ה"א) אמתני' דאפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק, רבי אילא אמר, לא אמרו אלא כרוך, אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו, הרי זה מסתיר מלפניו, ובלבד שלא יפסיק את תפלתו. ע"כ. ופירש הרב פני משה, אם רואה שמרתיע ובא כנגדו לנשכו, הרי זה הולך מן הצד להסתיר מלפניו, אבל לא יפסיק בפיו מתפלתו. ע"כ. ומוכח לפי זה דגבי נחש כרוך על עקיבו דקאמרין דלא יפסיק, היינו אפילו בהילוך להסתיר מלפניו אסור, אע"פ שאינו פוסק מתפלתו. והן אמת שהתוספות (ברכות לג.) הביאו דברי הירושלמי הללו בזה"ל: היה נחש מרתיע לבא נגדו "פוסק", ופירשו הטעם לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו. וכן הוא בתוס' הר"י שירילאון ובתוספות הרא"ש ובח"ה הרא"ה ונמוקי יוסף שם, ובאור זרוע ח"א (הל' תפלה סי' קג), ובהגהות מימוניות (סוף פ"ו מהל' תפלה) ובספר צרור החיים (דרך א סי' יא). וכ"כ הטור (סימן קד). אולם נראה ברור שאין כוונתם שפוסק בדיבור, אלא פוסק בהילוך למקום אחר, כמו שהוא מפורש בירושלמי לפנינו. וכ"כ המאירי שם וז"ל: לא שנו אלא כרוך, הא מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסרט מלפניו, ר"ל מצדד, ובלבד שלא יפסיק את תפלתו, ר"ל שלא יסית. ע"כ. ושמע מינה דאם אין הנחש מרתיע, אפילו הפסקה זו שבירושלמי דהיינו לילך ממקום למקום, לא יפסיק. גם בשו"ת הריב"ש (סימן שלב) כתב, שאין ראוי בתפלה לצאת ממקומו אלא במקום הדחק כגון הצריך להתעטש, וכן מפני הסכנה כגון עקרב או שוורים או אפילו נחש אם היה מרתיע ובא כנגדו כמו שאמרו בירושלמי וכו'. ע"ש. והרי זה כמבואר. [ושוב ראיתי לידידי הרה"ג ר' ראובן מנוחין נר"ו בספרו הנד"מ מנחת ראובן ח"ב (סימן קד הערה ד עמ' שכט): שכתב לפרש כוונת התוס' ודעימיהו דפוסק בדיבור. והטעם מפני שיש כאן חשש סכנה. ע"ש. ובעניוהי לא ידעתי איך יפרנס דברי הירושלמי מאריה דהאי דינא, דקמסיים עלה בהדיא "ובלבד שלא יפסיק את תפלתו", והטעם פשוט מפני שאפשר לו להנצל בהילוך גרידא. ואף שמצאתי להרב מקור חיים על הש"ע (סימן קד ס"ג) שנראה שהבין בכוונת התוס' כדברי ידידו הרב מנחת ראובן. ע"ש. קשה לומר שהיתה לתוס' גירסא אחרת בירושלמי. וכ"כ בקרבן העדה (פ"ה דברכות סוף ה"א). ועיין בצרור החיים הנ"ל. והגם כי התוספות וכל הראשונים הנ"ל לא פירשו להדיא דמיירי בהפסק הילוך דוקא, נראה שלא חששו לדקדק בדבר משום דבודאי אי לא סגי ליה בהילוך מותר להפסיק גם בדיבור מפני הסכנה. (וכיו"ב כתב הפרישה אות ג' בתירוץ השני. ע"ש). ועל כל פנים לפ"ד התוס' וכל הראשונים הנ"ל מדברי

דף כט סע"א). גם הרב אליה רבה (ס"ק ד) עמד על דברי הט"ז ודחה דבריו. ע"ש. וע"ע להגאון ר' דוד יוסף נר"ו בספרו הלכה ברורה ח"ה (סימן קד בירור הלכה סק"ו) שהאריך בזה, והביא דברי כל האחרונים המדברים בענין. ע"ש. ובאמת אם לדין יש תשובה להליץ על הט"ז, ופשט דברי הטוש"ע (בסעיף ב) דמיירי בסכנת נפשות וקאמרי עלה דדוקא התם שרי "אבל בענין אחר אין לו לצאת ממקומו", משמע כדברי הט"ז, דכשאין סכנה אפילו הילוך גרידא אסור. וכן ממה שהמשיכו ע"ז הטור והש"ע: "ואפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק", משמע קצת שהיא היא ההפסקה שהזכירו לעיל בסמוך, דהיינו לצאת ממקומו. מיהו אי מהא לא אירא, ואין לבנות יסוד על דקדוקים אלו לאפוש פלוגתא ולדחות דברי תר"י מההלכה.

(ה) אולם באמת נראה שדברי תלמידי רבנו יונה אינם מוסכמים כלל, שהרי רש"י פירש גבי עקרב דפוסק "ונוטלו", ומשמע שאינו מפסיק בדיבור אלא במעשה. וממילא גבי נחש שאמרו שאינו פוסק, גם הפסק של מעשה בלא דיבור אסור. וכן יש ללמוד מלשון רבנו יהונתן מלוניל (רפ"ה דברכות) שכתב כעין דברי רש"י. ושוב מצאתי להגאון בעל חוות יאיר בספרו מקור חיים על הש"ע (סימן קד סעיף ה) שהוכיח מדברי רש"י הנ"ל דפליג אתלמידי רבנו יונה. ע"ש. וכן משמע ממ"ש הר"י מלוניל להלן (לב): גבי היה קרון בא כנגדו אם אפשר לקצר מקצר ואם לאו מפסיק וכו', יפסיק לגמרי, והולך למקום אחר וגומר תפלתו. ע"כ. ושמע מינה דהפסק דהך סוגיא בהליכה ממקום למקום מיירי. וכן מוכח מלשון הרמב"ם (פרק ו מהלכות תפלה הלכה ט) שכתב וז"ל: אין המתפלל מפסיק תפלתו אלא מפני סכנת נפשות וכו', ראה נחשים ועקרבים באים כנגדו, אם הגיעו אליו והיה דרכן באותן המקומות שהן ממיתין, "פוסק ובורח", ואם לא היה דרכן להמית, אינו פוסק. ע"כ. וכן העתיקו דבריו בספר הבתים (שערי תפלה שער ז אות ל) ובספר השלחן (הל' תפלה סוף שער ג). וכן היא לשון הכלבו (סימן יא, דף ח רע"ג) והרב ארחות חיים (הל' תפלה אות סב): ואם אינו יכול יפסוק ויברח מהם. ע"ש. ומשמע להדיא דכשאין דרכן להמית אינו פוסק אפילו כדי לברוח. ואמנם ראיתי להרב מעשה רוקח על הרמב"ם שם שכתב דפירוש "פוסק ובורח" שכ' הרמב"ם היינו שיכול לעשות שניהם, בין להפסיק בדיבור ובין להפסיק בהליכה. ע"ש. אולם פשט דברי הרמב"ם אינו כן. ועוד קשה לפירושו למה הוזקק להשמיענו הרמב"ם תרומיהו, השתא פוסק בדיבור שרי, בורח בהילוך גרידא מבעיא. וכן מה שהביא הרב מעשה רוקח שם בשם ספר זהב שיבה (דף כז) דפוסק לעקרב ובורח לנחש. אינו מחזור במחכ"ת, והאמת יורה דרכו שכוונת הרמב"ם ודעימיה להפסק בהילוך גרידא. וכ"כ בשו"ת עולת יצחק ח"א (סימן מד). ושמע מינה דשלא במקום סכנה גם הילוך אסור. וכן ראיתי להרב מראה הפנים על הירושלמי (פ"ה דברכות סוף ה"א) שהוכיח במישור מדברי הרמב"ם שאוסר להפסיק אף בהילוך. וכן יש לדקדק קצת מלשון הרשב"א בחדושו (ברכות לג.) שכתב והיכא דפסק "מפני העקרב או מפני מלך ממלכי

"ולא הוי הפסקה" וכו'. ע"ש. ומבואר שמפרש דבריו כתר"י וכאמור. אולם מדברי התוספות והרב אור זרוע והרא"ש והגהות מימוניות והרא"ה והטור הנ"ל שפירשו להדיא טעמא דירושלמי משום דבא כנגדו כעוס וקיל טפי, שפיר איכא למילף דכל שאינו כעוס אף הפסק של הילוך אסור. דלא כתלמידי רבנו יונה. והן אמת שראיתי בספר לשון למודים (סימן א, דף א סע"ב) שצידד בדרך פלפול להסכים ד' התוספות וסיעתם הנ"ל לדינא לדברי תלמידי רבנו יונה. ע"ש"ב. אולם אחר המחילה כיאות אין דבריו ז"ל נראים, וכבר מצאתי למי"ז הגאון מוהרס"ך בספר ברכת ה' (ברכות לג.) שדחה דבריו באורך, ופירש דברי תלמידי רבנו יונה כדכתיבנא, והעלה שלדעת התוספות ודעמייהו גם הפסק בהילוך אסור בתפלה, זולת באופן שבא כעוס כנגדו. ע"ש. וכן ראיתי להגאון משאוול בספרו זכר יהוסף (ברכות לג.) שפירש הירושלמי אליבא דתר"י כדברינו, ושהתוס' חלוקים ע"ז. וכן עיקר. ולפי זה גם מלשון מרן בש"ע (סימן קד סעיף ג) שכתב: "ונחש נמי אם ראה שהוא כעוס ומוכן להזיק פוסק" יש ללמוד כדברי כל הראשונים הללו. ושוב מצאתי את שאהבה נפשי, בביאור הגר"א (סימן קד ס"ג) שהביא לשון תלמידי רבנו יונה בשם הירושלמי, וכתב דר"ל דדוקא בכרוך לא יפסיק בהילוך, דהליכה לא מהני ליה שכבר כרוך, אבל בא כנגדו שיכול לילך לצד ילך, דהליכה אין בו הפסק, ולא משום סכנה, דנחש אין בו סכנה. אולם התוס' והרא"ש פירשו הירושלמי שהוא כעוס ומסוכן, וכמ"ש בש"ע. עכת"ד. ומבואר דמפרש דהתוס' פליגי אדברנו יונה בביאור הירושלמי. והרי זה כמבואר. (אמנם מה שייחס כן גם להרא"ש, בדברי הרא"ש בפסקיו יש חילופי גירסאות. אולם מלשון הטור ומקיצור פסקי הרא"ש יש ללמוד דלא כתר"י). וראיתי להרב בני ציון ליכטמן (ס"ק ב) שהשיג על הגר"א, שאין הכרח שתר"י אינם מפרשים הירושלמי משום סכנה שהוא מרתיע וכעוס וכו'. ע"ש. ובאמת מלשונם "מרחיק ולא הוי הפסקה", נראה בעליל כוונתם כמו שייחס להם הגר"א שאין הפסק בהילוך חמור כהפסק בדיבור וכאמור, וקמ"ל הירושלמי דכה"ג שרי אע"ג דליכא סכנה. שאילו לד' התוספות ושאר הראשונים היתר גמור הוא להפסיק משום הסכנה, וחומר הוא שהחמיר עלינו הירושלמי שעכ"ז לא יפסיק בדיבור אלא בהילוך. וזה ברור.

העולה לדינא לפ"ד מרן ורוב הראשונים

(ח) ולבאורה מאחר שמלשון מרן הש"ע משמע דלא כתלמידי רבנו יונה, הכי אית לן למנקט. ואע"פ שבבית יוסף הביא מרן את דבריהם בשתיקה, בש"ע השמיטם ואדרבא דייק בלישניה דלא כוותייהו. ואפילו תימא שאין הדיוק הנ"ל מלשון מרן מוכרח, אחר שלא ביאר להדיא דהפסקה זו לנחש הבא כנגדו היא בהילוך, מ"מ ממה שהשמיט דברי תלמידי רבנו יונה בש"ע יש ללמוד דלא משמע ליה כדבריהם, שכבר נודע מ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כט ד"ה ואני) שאע"פ שלעתים משמיט מרן איזה דינים מוסכמים, זה דבר

הירושלמי מבואר יוצא דלא כתלמידי רבנו יונה]. ודברי הירושלמי הובאו גם בספר האשכול ח"א (הל' תפלה סס"י יב) ובספר הבתים (בית תפלה שער ז אות ל), וכן הובאו בחי' הרשב"א שם (אלא שנפל בדבריו ט"ס), וברא"ש (פ"ה דברכות ס"י יג). ולכאורה מדברי כולם יש ללמוד דלא כתלמידי רבנו יונה הנ"ל. וכן ראיתי להרב פני משה במראה הפנים על הירושלמי שם שהוכיח במישור מהירושלמי דלא כתר"י, ושכן דעת התוס' ושאר הפוסקים שהעתיקו דברי הירושלמי. וכן הוכיח הגאון הקדוש ר' עמנואל חי ריקי הי"ד בספרו הון עשיר על המשניות (רפ"ה דברכות). ע"ש. ובספר נהר שלום (סוף סק"א) כתב שמדברי התוספות שלא התירו להרחיק אלא במרתיע, אין ראיה דלא כתר"י, דהתוס' איירי כשבא הנחש כנגדו, אבל כל שכרוך על עקיבו מותר להפסיק בהילוך אע"פ שאינו מרתיע. ע"כ. וכ"כ בספר בני ציון ליכטמן (סק"ב ד"ה ואע"פ). ע"ש. ובמחכ"ת אין דבריהם מחוורים, דלשון הירושלמי מורה בהדיא דמרתיע חמיר מכרוך, ומה שאסרנו בכרוך התרנו במרתיע. כאשר יחזה המעיין.

יישוב הירושלמי לד' תר"י, ודעת מרן בזה

(ז) אלא שתלמידי רבנו יונה עצמם בהמשך דבריהם (כג סע"א מדפי הרי"ף) הביאו גם הם דברי הירושלמי. ולכאורה סתרי מדידיהו אדידיהו. וכן עמד ע"ז במראה הפנים על הירושלמי שם, וכתב דאפשר דמ"ש במתני' דהילוך לא הוי הפסק הם דברי תלמידי רבנו יונה, שלא כתבו "מפי מורי הרב נר"ו" אלא בהא דלקמן שהביא דברי הירושלמי. ע"ש. גם הגאון מהר"ח אלגאזי בספר זהב שיבה (ברכות לג. אות נא) עמד באורך על דברי תלמידי רבנו יונה מהירושלמי, וכתב שהם מפרשים דפליגי בזה התלמודים, ופירשו בכל מקום לפי עניינו. ע"ש. ואחמ"ר כל זה דחוק ואינו מוכרח. ואחר העיון בלשון תלמידי רבנו יונה נלע"ד דאינם מפרשים הירושלמי דקולא הוא לגבי נחש בא כנגדו משום שהוא כעוס כמ"ש התוס' ודעמייהו, אלא באופן אחר, שכתבו וז"ל: ובירושלמי אומר, שאפילו נחש אם היה בא כנגדו מתרחק לצד אחר ולא הוי הפסקה, והכי גרסינן התם, היה מרתיע ובא כנגדו, הרי זה מסטר מלפניו, ולשון מסטר, לסטר משכנא, ובלבד שלא יפסיק תפלתו. מפי מורי הרב נר"ו. ע"כ. ומדכתבו מתרחק לצד אחר "ולא הוי הפסקה", שמע מינה דלדידהו חדית לן הירושלמי דאע"ג שאין להפסיק מפני נחש, אין זה אלא בדיבור (וכגון שכבר כרוך על עקיבו, דמסתמא צריך לדבר ולבקש מאחרים לעזור להסירו), אבל הפסק של הילוך (וכגון שבא כנגדו ועדיין לא נכרך עליו), יכול לזוז הצידה שלא יבוא עליו, ואינו נחשב הפסק. כן נראה לענ"ד ברור כוונת תר"י. ולפי זה כל דבריהם עולים בקנה אחד, דאף בנחש כרוך על עקיבו, אם היה יכול להשמט ממנו ע"י הילוך אין בכך כלום. ולפי זה גם מדברי ספר האשכול ושאר הראשונים שהביאו הירושלמי אין ראיה דלא כתלמידי רבנו יונה. וכן ראיתי בחי' הריטב"א (ברכות לג.) שכתב בשם הירושלמי דאם היה בא כנגדו מתרחק לצד אחר

שהם להריטב"א ונדפסו שנית על שמו), אך עדיין רוב הראשונים חולקים ע"ז, ועל צבאם הרמב"ם. ומה שמנה בהלכה ברורה את הריב"ש כחבר לתר"י, אפריין נמטייה שכ"כ גם בשו"ת מכתב לחזקיהו ח"ב (סימן ט, דף טל). ע"ש. אולם לענ"ד אדרבא המעיין בדברי הריב"ש ישר יחזו פנימו שמפרש הטעם שבנחש בא כנגדו יוצא ממקומו, משום הסכנה שבדבר, דלא כתר"י. ומה שהמשיך הריב"ש שם לענין קרון שמטה עצמו מן הדרך שלא יהיה ניזוק, נראה שהוא מוסכם לכ"ע, שגם בזה יש ספק נפשות, ועכ"פ ביטול כוונת התפלה בודאי יש כאן, ובכה"ג שרי לאפסוקי גם לדידן כדלהלן בסמוך. לכן נלע"ד שהעיקר למעשה כדעת רוב הראשונים שהבאנו לעיל, שגם על הפסק של הילוך אמרו "אפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק".

גם תר"י לא התירו לזוז אלא במקום ביטול הכוונה

(י) ולפי זה נראה שאדם השומע אזעקה באמצע תפלת העמידה אינו רשאי לצאת ממקומו למרחב המוגן, כדעת רוב הראשונים הנ"ל. [אמנם חובה עלי לחזור ולהבהיר שכ"ז כשאין סכנה מוחשית אלא חשש רחוק, כמו בנדון הניצב בפתח דברינו. אבל כשיש חשש סכנה קרוב, וכגון במושבים הסמוכים ממש לחבל עזה, שחשש הפגיעה מנפילת הטילים שם הוא קרוב יותר, וגם אין להם מערכות "כפת ברזל", נראה דדמי לעקרב שפוסק באמצע התפלה אפילו בדיבור. וכ"פ בשו"ת עולת יצחק רצאבי ח"א (סימן מד). ע"ש]. וגדולה מזו נראה שגם לדעת תלמידי רבנו יונה שמותר להפסיק בהילוך אף כשאין סכנה, אין זה אלא מחמת ביטול הכוונה בתפלה, וכמו שנראה מדבריהם שם (כג רע"ב) גבי מ"ש מרחיקים משור תם וכו', שכתבו דאפילו לא היה השור בא כנגדו פוסק ומרחיק "בענין שלא יפחד ממנו". ע"כ. ומשמע דבלאו הכי לא. וכן ראיתי להרב בני ציון ליכטמן (סימן קד ס"ק ב) שהאריך בביאור דעת תלמידי רבנו יונה, ודקדק מלשונם שגם הפסק בהילוך לא הותר אלא לצורך התפלה. ע"ש"ב. וכבר קדמו בזה הגאון יעב"ץ ז"ל בלחם שמים (רפ"ה דברכות) דטעמיה דרבנו יונה דכיון דאיכא ודאי טירדא בנחש הכרוך על עקיבו, הכי ודאי עדיף להסיר הטיירה, דומיא דרוכב שהתירו לו שלא לירד מחמורו בעת התפלה משום טרדתו. וכ"כ במור וקציעה (סימן קד) דודאי גם רבנו יונה מודה דאסור לילך בתוך התפלה שלא בהכרח גדול כזה, שאע"פ שאינו הפסק בשום מקום, כל תנועה שאינה צריכה אסורה, ואינו רשאי לזוז ממקומו כ"ז שמדבר עם המלך, ורק לצורך כזה של נחש הכרוך על עקיבו התירו לו, כדרך שהתירו להתפלל ההולך בדרך כדלעיל (סימן צד ס"ד). ע"כ. וכן הובאו דבריו בתורת חיים סופר (ס"ק ה). וכיו"ב כתב בשו"ת בית יעקב מצוזמיר (סימן טז, דף יט). דטעמא דר' יונה משום דדמי למ"ש הפוסקים שאם יקשה בעיניו איחור דרכו מותר להתפלל בדרך הילוכו. ע"ש. וכן מתבאר מדברי החו"י בספרו מקור חיים

השמטה תחת שלש, או שהוא מציאות רחוקה, או שהוא פשוט, או שנלמד מעיקר הדין המבואר בש"ע. ע"ש. וכולהו ליתנהו במאי דקמן, והדברים מטין כי רוח על פני מרן יחלוף ונטה קו מדברי רבנו יונה. (וידעתי גם ידעתי כי דברי החיד"א הנ"ל אינם פשוטים, והאחרונים פלפלו בכל כיו"ב בדינים שהושמטו בש"ע. לא עת האסף. וע' בזה באורך בשו"ת שמחת יהודה אזולאי הנד"מ סי' מ"ח. ומ"מ במאי דקמן, אחר שפשט דברי מרן בש"ע לאסור כל הפסק, אי הוה ס"ל דמ"מ הפסק בהילוך שרי, ודאי לא הוה שתיק מלאשמועין. וזה ברור). וכן בדין, אחר שכן נראה מדברי רש"י והתוס' רוב הראשונים ועל צבאם הרמב"ם, וכמו שביארנו לעיל (אותיות ה-ו) בס"ד. ושוב מצאתי להגאון בעל חוות יאיר בספרו מקור חיים על הש"ע (סימן קד ס"ה) שכתב שבכוונה השמיט מרן בש"ע דברי תר"י דיכול לילך, דליתא, והיינו משום שרש"י חולק עליהם. ועש"ב. והרי זה כמבואר בס"ד. וראיתי שכן העלה הרב לשון לימודים (סימן ג) בדעת מרן. ע"ש. ועם שדבריו ז"ל אינם מוכרחים לענ"ד (וע' באורך בשו"ת מכתב לחזקיהו ח"ב סי' ט), מ"מ חבר הוא לנו לדינא.

(ט) אלא שאחרי כתבי ראיתי להגאון ר' דוד יוסף נר"ו בהלכה ברורה ח"ה (סימן קד בבירור הלכה סק"ו עמ' תכו) שהאריך בנדון שלנו (ובכמה דברים שכתבתי לעיל כיוונתי לדעתו הרחבה תלי"ת), ואחר שהביא דברי הגר"א הנ"ל כתב, דאפילו את"ל דהרא"ש והטור והש"ע פליגי אתר"י, מכל מקום מצאנו חברים לשיטת תר"י, והם רבנו אברהם אלשבילי והריטב"א והריב"ש (סימן שלב). וכיון שלדעת רוב האחרונים אין הכרח מדברי מרן בש"ע נגד תר"י, הכי נקטינן. ואע"פ שמדברי הרמב"ם מוכח ג"כ דלא כוותייהו, כל שנרגמת לו הפרעה בתפלתו יש להקל להפסיק בהילוך. עכת"ד. ובעניויות אנכי לא כן עמדי, שאילו היו האחרונים עומדים על דברי הגר"א ודוחים ראייתו מהתוס', היה מקום לנו לדון אולי הצדק עמם, אבל רוב ככל האחרונים לא נחתי כלל לראיית הגר"א מן התוספות ודעימייהו (ועמדו רק על ראיות הט"ז, שבאמת יש לדחותן בנקל), ודברי הגר"א בדעת התוס' והרא"ש מוכרחים וברורים לכל אוהב את המישרים, ומקום הניחו לו משמים להתגדר בו. וכבר מצאנו ראינו גם לכמה אחרונים העומדים בשיטת הגר"א להוכיח מהירושלמי והתוספות דלא כתר"י, ונזכר בדברינו לעיל. וכן נראה מדברי המשנ"ב בביאור הלכה (סימן קד ס"ג) שמסכים לעיקר מה שתלה הגר"א דין זה במחלוקת התוס' ותר"י, אלא שכתב שכיון שלא הכריע הגר"א למעשה אם כהתוס' או כתר"י, יש לתפוס כהאחרונים להקל. ע"ש. אולם אנן בדידן דאשכחן שכדעת התוס' כן היא דעת רוב הראשונים, אין לנו לחוש כ"כ לדברי האחרונים המקיימים דברי תלמידי רבנו יונה. ומ"ש בהלכה ברורה שדעת ר"א אלשבילי והריטב"א כתלמידי רבנו יונה, הצדק עמו (אלא שלא היה לו למנות הר"א אלשבילי והריטב"א כשתי מחברים, דלפום קושטא חדא נינהו, וחי' ברכות שנתייחסו מתחילה להר"א אלשבילי, הוברר אחר זמן

ולבן למעשה נראה, שאדם אשר בעת שמיעת האזעקה לבו כל עמו, ואינו יכול לכיין כלל מפני הפחד, ואם ימתין במקומו עד לרגיעה עלול לשהות כדי לגמור את כל תפלתו, לאדם זה יש להורות לצאת למרחב המוגן ולהמשיך להתפלל שם בכוונה. וכיוצא בדבר כתב הברכ"י (סימן קד סק"ג) בשם מהר"י מולכו. והובא בשע"ת (ס"ק א). ע"ש. וכן הביא כיו"ב בשו"ת שער שלמה זוראפה (סימן עד) בשם החיד"א בהגהותיו לספר חסידים (סימן תשפד). ע"ש. אבל כל מי שיכול להמשיך בתפלתו בכוונה גם אחר שמיעת האזעקה (ואינו חפץ לצאת למרחב המוגן אלא מפני הוראות פיקוד העורף), אין לו לזוז ממקומו. וה' יהיה בכסלו, ושמר רגלו מלכד. [וכעת נדפס שו"ת ברכת יהודה ח"ו להגר"י ברכה נר"ו, ושם בחיו"ד (סי' כח) כתב לנכון שחשש הסכנה שיש בעת שמיעת האזעקה הוא מיעוטא דמיעוטא, שהרבה פעמים הטיל אינו מכוון כלל ליישוב שבו נמצא האדם השומע, כי האזעקה מופעלת ברדיוס רחב מאד, ואם נשלח טיל להרי יהודה תופעל האזעקה גם בירושלים. ועוד שרובם של הטילים נופלים בשטחים פתוחים, וגם יש "כפת ברזל" המיירטת את רוב הטילים. ובסוף דבריו הביא שהורו כמה רבנים שאין לו להפסיק באמצע עמידה מפני האזעקה, וטעמם ונימוקם עמם. ע"ש. וברוך שבחר בהם ובמשנתם].

(סימן קד ס"ג) דאף לתר"י אין היתר לצאת ממקומו אלא משום שכוונתו מעכבתו, וכה"ג התירו ברוכב על החמור שלא ירד. ומ"מ לילך ממקומו בשביל עילה כל דהיא ודאי אסור. ע"ש. ולפי זה גם בנדון שלנו, אין היתר לצאת ממקומו למרחב המוגן אלא למי שמיעת האזעקה מבטלת כוונתו, אבל רוב האנשים המיושבים בדעתם שיכולים להמשיך בכל עסקיהם כרגיל גם בעת שמיעת האזעקה ולאחריה, לכ"ע אין להם לעקור מקומם אל המרחב המוגן בעת התפלה, שאין בזה צורך התפלה כלל. ועוד שלדעת הרבה אחרונים גם תלמידי רבנו יונה לא התירו לזוז ממקומו אלא באותה רשות, ויש מפרשים דעתו שאין ללכת אלא דוקא בתוך ד' אמות או עד כ"ב אמות, אבל לצאת למקום אחר לגמרי, אף לתר"י נחשב הפסק ואסור שלא במקום סכנה (עיין להרב אליה רבה סי' ח סקט"ו ולהמאמר שם סק"ד ובשו"ת בית יעקב הנ"ל ובמור וקציעה סי' קג, ובשו"ת שער שלמה זוראפה סי' קג בחי' לסי' ח, ובספר יוקח נא סי' קג סק"ב, וע"ע להגר"ז סי' ח בקונטרס אחרון סק"ה. ואכמ"ל). ובאמת כשהיציאה היא לצורך התפלה ולא סגי בלאו הכי, נקטינן לדינא שמותר לצאת אף מחוץ למקומו לגמרי כמבואר (בסי' צ סעיף כז) גבי תינוק שטינף בבית הכנסת. וע"ש באחרונים. (וע"ע בסי' קג ס"ב ובאחרונים שם).

סימן ה

חוב נשים בתפילה

אור לב' כסלו תשע"ג

עמדתי ואתבונן אודות חוב נשים בתפלה, האם הוא שזה לחיוב האנשים וצריכות להתפלל שלש תפלות ביום, או די להן בתפלה אחת.

טעם חוב הנשים בתפלה לדעת רוב הראשונים

(א) תנן בברכות (כ סע"א), נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפלין, וחייבין בתפלה וכו'. ופירש רש"י, פטורים מק"ש, שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, וקיי"ל בקידושין דנשים פטורות מדאורייתא, ותפלין נמי מצות עשה שהזמן גרמא וכו'. וחייבין בתפלה, דתפלה רחמי היא, ומדרבנן היא, ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים. ע"כ. ובגמרא אמרו ע"ז (לפי גירסת התוס' שם), וחייבין בתפלה, פשיטא, מהו דתימא כיון דכתיב בה ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמשמע לן דרחמי ניהו. אולם רש"י שם כתב, הכי גרסינן, תפלה דרחמי ניהו, ולא גרסינן פשיטא [וכו'], דהא לאו דאורייתא היא. ע"כ. (וכן הוא בקצת נוסחאות בבה"ג סוף הלכות ק"ש, ועיין מ"ש בדעתו הגר"י פרלא בביאורו לספר המצוות של רס"ג ח"א דף נה.). ונראה כוונתו דכיון דתפלה

לאו מדאורייתא היא לא ס"ד כלל למפטרניהו מטעם דמצוות עשה שהזמן גרמא, דבדרבנן לא איכפת לן מהא. וכן כתבו בשמו התוספות שם, דלא גרס פשיטא וכו', שהרי תפלה דרבנן היא, ומאי מצות עשה [שהזמן גרמא] שייכא ביה. וסיימו התוספות, דמ"מ יש ליישב, דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמצוות עשה שהזמן גרמא היא, כדאמרין בסוכה (לח). מי שהיו עבד ואשה או קטן מקרינן אותו עונה אחריהן מה שהם אומרים, דאין השומע אותו פטור מקריאתו, כיון שהם פטורים. ע"כ. ובאמת אי מהא לא איריא, דהתם לא נתבאר בתלמוד טעם פטור הנשים מההלל משום שהוא מצוה שהזמן גרמא. ורש"י נמי לאו כללא כייל דבכל מצוות דרבנן חייבות אף דהזמן גרמן, אלא נראה כוונתו שעיקר הכלל שנשים חייבות במצוות עשה שלא הזמן גרמן ופטורות מאותן שהזמן גרמן, כ"ז אינו שייך אלא בדאורייתא, אבל בדרבנן אפשר שיהיו חייבות ואפשר שיהיו פטורות, הכל לפי הענין ולפי מה שנראה לחכמים מתקני המצוה. וזהו דלגבי תפלה הוצרכו לומר בגמרא הטעם משום דרחמי ניהו, ובלא טעם זה אפשר שהיו הנשים פטורות ממנה, הגם שהיא מדרבנן (והעיר מזה מהרש"א כאן. ועיין למ"ז בספר זכרי כהונה ח"א מע' ת

ותפלין מצוות עשה שהזמן גרמן ונשים פטורות, תפלה ומזוזה וברכת המזון מצוות עשה שלא הזמן גרמן וחייבות. ע"ש. ולאפוקי ממ"ש בספר עולת תמיד (סימן קו אות ג) להשיג על הב"ח בזה. וכן נראה שהיא גירסת האשכול (סימן ז) והרי"ד וריא"ז בפסקיהם שם, והכלבו (הלכות תפלה אות יא) והארחות חיים (הל' תפלה אות סד) וספר השלחן (הל' תפלה שער ג). וביארו תלמידי רבנו יונה על הרי"ף שם, שאע"פ שהתפלה יש לה זמן קבוע, אפילו הכי כיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, כמצוה שאין זמן גרמא דיינינן לה, ולפיכך נשים חייבות. אי נמי מפני שהיא רחמים. ע"כ. ולכאורה מדבריהם בתי' השני נראה שלא גרסו בגמ' "דרחמי ניהו", ולפיכך כתבו כן מדנפשיהו. וכ"כ הרב מעדני יו"ט על הרא"ש (פרק ג סי' יג אות ז). אלא שאין זה מוכרח כ"כ, דכיון שלא באו כאן אלא לפרש דברי הרי"ף, אפשר דלא נחתי לאשמועינן שכן הוא בגמרא. [ועיין במעיו"ט (פ"ק דברכות סי' ד אות ע) ובשו"ת הרדב"ז הנד"מ ח"ח (סימן לד) ולהברכ"י (סס"י רלה) ולהרב שבת של מי בקונטרס קשיא סיפא (אות נו) ובשו"ת לחם שערים (סימן יא אות ב). ודו"ק]. ומ"מ עיקר הטעם שכתבו "מפני שהתפלה היא רחמים" צריך ביאור, שבהשקפה ראשונה טעם זה אינו עולה בקנה אחד עם הטעם שכתב הרי"ף שהתפלה אין הזמן גרמא. וכן יש להעיר בזה על הרא"ש (פרק ג דברכות סימן יג) שפתח בלשון הרי"ף "תפלה ומזוזה וברהמ"ז דהוה להו מצוות עשה שלא הזמן גרמן", וסיים: אע"ג דבתפלה כתיב ערב ובקר וצהרים, כיון דרחמי ניהו חייבינהו. ע"כ. ולכאורה לאו סיפיה רישיה. ומריש הוא אמינא לפרש כוונתם ע"פ מה שאמרו בברכות (כו). כיון דצלותא רחמי כולי יומא מצלי ואזיל. ומצאתי שכ"כ בדעתם הרב

אות ז)*. ועכ"פ הנה לפי גירסת התוספות (ברכות כ:) וחייבות בתפלה פשיטא מהו דתימא וכו', נראה להדיא דקאי תלמודא על כל שלשת התפלות, דמעיקרא הוה אמינא למפטרניהו משום דכתיב ערב ובקר וצהרים וכו', וא"כ הא דמסקינן דחייבות מטעמא דרחמי ניהו, ודאי היינו באותן ג' תפלות דערב ובקר וצהרים. ואף רש"י לא שלל גירסא זו רק מטעם דתפלה דרבנן, אבל נראה דלא פליג אמאי דנפיק מינה דהנשים חייבות בכל שלשת התפלות, כפשט המשנה והגמרא שלא חילקו בזה בין הנשים לאנשים. וכ"כ בספר ערוך השלחן (סימן קו סעיף ז) בדעת רש"י והתוס'. וכן מתבאר מדברי האחרונים וכדלהלן. ועיין בשו"ת לב אברהם ח"א (סימן כה). וי"ל ע"ד. ועיין להראב"ה (סימן סא) שהביא מתני' דנשים חייבות בתפלה, ובהמשך דבריו (סימן סב) אייתי עלה הא דאמרו בירושלמי (פ"ג ה"ג) הטעם כדי שיהיה כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ע"ש. וכן בחי' הריטב"א גרס הטעם דרחמי ניהו. וכן בפירוש הר"י מלניל והרשב"ץ כתבו הטעם דרחמי. וזה מתאים לדינא לדברי רש"י והתוספות.

(ב) והרי"ף (דף יא: מדפיו) כתב על מתני' דנשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש וכו', קרית שמע ותפלין דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, תפלה ומזוזה וברכת המזון דהו"ל מצות עשה שלא הזמן גרמא וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות. ע"כ. וכן הוא בסמ"ג (עשין ריש מצוה יט). ונראה שכן היתה גירסת הרי"ף בגמרא. וכ"כ בדעתו הב"ח (סימן קו). וכן ראיתי בתוספות רבי יהודה שיריליאון (ברכות כ:) בסוף דבריו שהביא שיש גורסים: מאי שנא הני ומאי שנא הני, ומשני קריאת שמע

במחזיק ברכה (סי' רצא סק"ח) הביא בשם רבנו תם בספר הישר (סימן ע אות ד) שיש לחייב נשים בשלש סעודות בשבת, הגם דהוה מצות עשה שהזמן גרמא, דמ"מ עשה דרבנן שוה בכל. והביא שכ"כ בארחות חיים (הל' ציצית אות לא), והקשה ע"ז דא"כ למאי איצטריכו בגמ' לחייב נשים בנר חנוכה ומגילה וד' כוסות מטעם שאף הן היו באותו הנס, תיפוק ליה מטעם דהוה מדרבנן. והאריך בזה. ובסוף דבריו נרגש גם מהא דפטורות מהלל, ונדחק לתרץ. ע"ש. ובשו"ת שרגא המאיר ח"ה (סימן כח) ייחס גם לרש"י דהכא שיטת ר"ת דכל מצוות דרבנן שוות באנשים ובנשים, ונדחק ליישב דבריו. אבל לפי מה שביארנו כאן בס"ד שיטת רש"י, מעיקרא לא קשיא עליה מיד. ושוב ראיתי להגאון הנצי"ב בהעמק שאלה פרשת וישב (שאלתא כו אות כב סוף ד"ה מי) שפירש כך בקצרה את דברי רש"י. והובאו דבריו בשדי חמד (כללים מע' מ סוף כלל קלא). ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת חמדה גנוזה ח"א (סי' יב אות טז) שביאר דברי רש"י קרוב לדבריו. ע"ש. [והנה מריש הוא אמינא לפרש כוונת רש"י בסוגיין בדרך אחרת. ושוב ראיתי למר זקני הגאון מוהרס"ך בספר ברכת ה' (ברכות כ:) שהחזיק בדרך זו. ע"ש. ומצאתי לו חבר הוא מהרי"פ פרלא בביאורו לספר המצוות של רס"ג (עשה ב, דף נה). כיעו"ש. ולפי זה אפשר דמודה רש"י דנשים פטורות ממצוות דרבנן שהזמן גרמן, כמו בדאורייתא. אלא שמדברי דברי רש"י על המשנה משמע להדיא דאי לאו דתפלה דרבנן, לא הוה מצינן לחייב בה הנשים, מאיזה טעם שיהיה. ועיין עוד להפמ"ג בספרו ראש יוסף (מגילה כ), ובספר בן ידיד (פ"א מהל' תפלה הלכה ב ד"ה והנה), ובספר מעדני מלך (סי' ב אות ו) לידידו הרה"ג ר' שמואל וזאן נר"ו. ואכמ"ל].

* **ובחב"י** נראה נמי מה שאמרו לענין מקרא מגילה (מגילה ד.) וארבע כוסות (פסחים קח:) ונר חנוכה (שבת כג.) דנשים חייבות בהן מטעם שאף הן היו באותו הנס. ובתוספות ר' יהודה שיריליאון (ברכות כ:) הקשה מזה על רש"י, דתיפוק להו משום דרבנן ניהו. ולפי האמור נראה שאע"פ שהן מדרבנן, אי לאו טעמא דהיו באותו הנס הוה מצינן למפטרניהו. וגדולה מזו נראה לדעת רש"י דאילו הוה הנך מדאורייתא, לא הוה מהני בהו טעמא דהיו באותו הנס, דבדאורייתא לא מפלגינן בהכי אלא כל שהזמן גרמן פטורות, בלי יוצא מן הכלל. וזהו שפירש רש"י הכא אמתני' דחייבין בתפלה, משום דרחמי היא, "ומדרבנן היא", ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים. ע"כ. ומשמע להדיא דאילו היה חיוב התפלה מן התורה, לא הוה מהני טעמא דרחמי לחיובינהו. ונראה דהוא הדין לטעמא דאף הן היו באותו הנס. שכל הטעמים הללו אינם מועילים במצוות של תורה. וכן היא שיטת התוספות בפסחים (קח: ד"ה היו) דלא מהני טעמא דהיו באותו הנס לחייב הנשים אלא במצוות דרבנן, אבל בעשה דאורייתא לא מהני הך טעמא, ולפיכך פטורות מסוכה. וכן דעת הגהות מרדכי (ריש מגילה סי' תשפ). ועיין להברכ"י (סימן תעג ס"ק טו) שהאריך בביאור שיטתם. [אלא שהתוספות בפסחים שם לעיל מזה (בד"ה שאף) סוברים דאף דרבנן נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, דרבנן כעין דאורייתא תקון. דלא כרש"י הכא. ולדבריהם קצת קשה מאחר דנקטי דרבנן כעין דאורייתא תקון, א"כ לא הו"ל לרבנן לחיובינהו בדידהו במה שהיו באותו הנס, דומיא דאורייתא דלא מהני הך טעמא. אבל לרש"י אתי שפיר, דרבנן לא איכפת לן כלל ממה שהזמן גרמן או לא, אלא כל מצוה לפי עניינה וטעמה]. ובאמת מן החיד"א

הבית. וע' בשו"ת משנה הלכות חלק י"א (סי' עד-עה). ואכמ"ל.

טעם חיוב הנשים לדעת הרמב"ם והיוצא מזה לנ"ד

ג) אולם הנה הרמב"ם (ריש פרק א מהלכות תפלה) כתב וז"ל: מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר וכו', ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה. לפיכך נשים ועבדים חייבין בתפלה, לפי שהיא מצוות עשה שלא הזמן גרמה, אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהיה אדם מתחנן ומתפלל בכל יום וכו'. ע"כ. ונראה שגרס בסוגיא כגירסת הרי"ף דטעם חיוב הנשים בתפלה הוא מפני שלא הזמן גרמא, ומפרש דהיינו מן התורה. ואף בדעת הרי"ף ודעימיה יש מקום לפרש כן. וכ"כ בנמוקי יוסף (ברכות כ). בדעת הרי"ף. וכ"כ בספר הבתים (שערי תפלה שער ט אות ה) שזה טעם חיוב הנשים בתפלה. וכן הוא בספר עץ חיים למהר"י מלונדרץ (ח"א ריש פ"א מהל' תפלה) ובספר השלחן (ריש הל' תפלה) ובצדה לדרך (מאמר א כלל ב פרק ג). ולפי זה יש מקום להסתפק על חיוב הנשים בתפלה, האם כיון שעיקרו משום שאין לתפלה זמן קבוע מן התורה, א"כ אין לחייבן אלא בתפלה אחת ביום כדין תורה, שהיא אין הזמן גרמא. או שמא אחר שתקנו חז"ל ג' תפלות ביום בזמנים מסוימים, אף הנשים בכלל תקנה זו. ובאמת המג"א (סי' קו סק"ב) על מה שכתב מרן בש"ע שם כלשון הרמב"ם דנשים חייבות בתפלה מפני שהיא מצוות עשה שלא הזמן גרמא, כתב דס"ל דתפלה מצוות עשה דאורייתא היא, אך מדאורייתא די בפעם אחת ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר וכו'. ע"כ. וכדבריו כתב גם הגר"ז בש"ע שלו (רס"י קו) לדעת הרמב"ם. ועיין להרב מאורי אור בחלק באר שבע (דף מ:): שכתב דנשים יוצאות בתפלה קצרה אפילו להרמב"ם דס"ל דתפלה מדאורייתא. ע"ש. ומשמע דלמאן דאמר דרבנן פשיטא דסגי בבקשה קצרה. ולפי האמור אדרבא כלפי לייא. וכן יש להעיר על מה שכתב שם בחלק א' (בחי' מנחות דף ע' ע"ג). ע"ש. אולם בחלק בן נון (דף קמב). באו דבריו מתוקנים, שכתב שלפי הרמב"ם בבקשה כל דהיא סגי לנשים. [ובעיקר מה שהביא בחלק בן נון שם ובחלק א' סמך לזה מהזוהר, כ"כ גם הרב יפה ללב בקונט' יושר ללב לס"י קו שכ"מ בזוהר. ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' ב]. וכן בספר חסד לאלפים (סימן קו) ובספר שלחן תמיד (הל' תפלה סי' ח סעיף יח) העתיקו דברי המג"א לפטור הנשים מג' תפלות. [וע"ע בחס"ל (סימן מו אות ה) שכתב: ועתה נשתכחה תורה וברכות ותפלות וקרבות מרבנות בנות]. וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (סימן ו). וכן ראיתי למהרצ"א מדינוב בספר מגיד תעלומה (על הרי"ף פ"ג דברכות ע"ב ר) שכתב שנראה שהרי"ף לא גרס "דרחמי ניהו", וס"ל כהרמב"ם דתפלה אחת בכל יום היא מצות עשה מדאורייתא, ולשיטתם

משכנות הרועים (סוף מע' ה, דף קז:). ע"ש. וכן היא לשון ריא"ז בפסקיו שם: "שהתפלה בכל עת ראוי להתפלל ולבקש רחמים". וכיוצא בזה ראיתי להחז"י בספרו מקור חיים (סי' קו) שכתב דמ"ש הרי"ף דתפלה היא מצוה שלא הזמן גרמא, היינו מה שאמרו בגמרא דרחמי ניהו, ולכן כל אימת דבעי מתפלל. וכן ראיתי להרב אליה רבה (שם סק"ב) שכתב להשוות מה שכתב הרי"ף טעם חיוב הנשים בתפלה משום שלא הזמן גרמא, עם הטעם דאיתא בתלמודא קמן דרחמי ניהו, וכתב דכוונת התלמוד דרחמי ניהו, היינו שאין הזמן גרמא, כי הא דהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו הוא הטעם דרחמי ניהו כדמשמע בתוס' (ברכות כו. ד"ה איבעיא). ע"כ. ומצאתי שכן פי' במגן גבורים (שלטי הגבורים סק"ב). ע"ש. אולם לפי זה נמצא שהטעם השני שכתבו תלמידי רבנו יונה הוא ממש הטעם הראשון שכתבו. (אחר זמן הראוני מ"ש בזה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו סי' יד אות ה והלאה. והנלע"ד כתבתי). ועוד העירני לנכון גיסי ידי"נ הרה"ג ר' שושן עשוש נר"ו דלשון "מפני שהיא רחמים" שכתבו תר"י והרא"ש, אין במשמעותה לרמוז שחיובה כל היום. על כן פירש הוא נר"ו כוונתם על פי שיטת הרמב"ם (פ"א מהל' תפלה) שנביא להלן בסמוך, דעיקר חיוב תפלה מן התורה הוא, ובתפלה אחת ביום סגי לצאת מן התורה, אלא שחכמים תקנו לנו שלש תפלות ביום בזמנים ידועים. וזהו שכתב הרי"ף דחייבות בתפלה שאין הזמן גרמא, והיינו מן התורה. וע"ז הוקשה לתלמידי רבנו יונה והרא"ש שהרי מ"מ ג' תפלות שיש לנו ביום מדרבנן הן, ולמה נחייב את הנשים גם בהן, ומשני כיון שהן רחמים. עכ"ד. ודפח"ה. ומצאתי שכן פירשו בדעת תר"י בספר יוקח נא (סימן קו אות ב סוף ד"ה ברם) ובספר תורת חיים סופר (סק"ב ד"ה ולע"ד), וכן פירש הרב בני ציון ליכטמן (סק"א ד"ה ולפי) דברי הרא"ש [אלא דהרא"ש גופיה בפ"ב דברכות סי' יא כתב דתפלה מדרבנן. וי"ל. וידידי הרה"ג ר' אברהם חדאד נר"ו העירני שכן מבואר להדיא בתוס' הרא"ש (ברכות כא). דס"ל דתפלה דרבנן, ושגם תר"י לעיל מזה כתבו דתפלה מדברי סופרים, ולא הזכירו כלל דאיכא מאן דסבר מן התורה]. ועיין להרא"ה והריב"ן בברכות (כ): שהעתיקו דברי הרי"ף וכתבו עליו הטעם דרחמי ניהו. וכן הוא בספר המאורות (כ.). ע"ש. ושמא יש לפרש כוונתם כמו שכתבנו כן לדעת תר"י והרא"ש. [והרא"ה (לעיל י: ובכ"מ) ס"ל ודאי כדעת הרמב"ם דעיקר חיוב תפלה מן התורה וכמ"ש המו"ל שם]. וכיו"ב כתבו כמה אחרונים אליבא דהרמב"ם, ונביא דבריהם להלן. ועיין בערוך השלחן (סוף סעיף ז). וי"ל על דבריו. ועיין עוד בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (סימן יד) ובשו"ת אלישיב הכהן ח"א (סימן א אות ד). ועכ"פ לפי טעמים אלו נראה ברור שהנשים חייבות בשלש תפלות כאנשים. ועיין באגרת התשובה לרבנו יונה (אות עט) שכתב, שתהיה האשה זהירה להתפלל ערב ובקר וצהרים וכו'. ומשמע שחייבת בזה כאנשים. ואזיל לטעמיה הכא. וכ"כ בדעתו בשו"ת אז נדברו ח"ח (סי' כ אות ג). ומאי דנקיט רבנו יונה לשון של זהירות, אפשר משום שהנשים צריכות אזהרה מיוחדת, לפי שעלולות להכשל בזה בקל מפני טירדתן בצרכי

אין הנשים חייבות אלא בתפלה אחת בכל יום. ע"כ. וכ"כ בתורת חיים סופר (סימן קו סק"ב סוף ד"ה ולע"ד) ובערוך השלחן (שם סעיף ז). וכן ראיתי למופת הדור מרן הגאון יביע אומר נר"ו בחלק ו' (סימן יז אות ב והלאה) שהביא כן בשם כמה אחרונים.

(ד) והן אמת שראיתי למהר"ם בן חביב בקונטרס כפות תמרים (סוכה לח). שהקשה על הרמב"ם שכתב טעם חיוב הנשים בתפלה משום דמצות עשה שאין הזמן גרמא היא, דא"כ אמאי איצטריך תלמודא לומר דרחמי ניהו. וכתב, דשמא הרמב"ם לא היה גורס בגמרא כרש"י. ועוד אפשר לומר דאיצטריך הך טעמא דרחמי לחיובינהו בג' תפלות. ומיהו יש לי גמגום בזה על הרמב"ם אמאי לא כתב דהנשים חייבות בשלש תפלות. ואולי (כצ"ל) סמך על מה שסתם בסוף פרק ו' נשים ועבדים חייבים בתפלה, וסתימות דבריו שם נראה שהחיוב הוא על שלשת התפלות, והיינו משום דרחמי ניהו. עכ"ד. ועיין מה שכתבו על דבריו בספר שוניה הלכות (דף ח ע"ד) ובספר בן ידיד (פ"א מהל' תפלה ה"ב) בסוף דבריו. ויש לעמוד על דבריהם. ומ"מ אף הם העלו בדעת הרמב"ם שהנשים חייבות בשלש תפלות. ע"ש. מיהו לפי האמור שנראה שלא גרס הרמב"ם הטעם דרחמי ניהו, וכגירסא המובאת בתוספות הר"י שיריליאון, א"צ לפרש בדבריו דחייבות בשלשת התפלות. וכן ראיתי להמאירי (ברכות כ:): שכתב שהסוברים שחיוב תפלה הוא מן התורה, גורסים בסוגיא: וחייבים בתפלה, פשיטא, מהו דתימא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים זמן גרמא הוא, קמשמע לן. והסוברים דתפלה מדרבנן גורסים דרחמי ניהו. ע"ש. והרי זה כמבואר. וכ"כ הרב לחם יהודה (פ"א מהל' תפלה דין ב), שכך היתה גירסת הרמב"ם, בלא הסיום דרחמי ניהו. ע"ש. וכ"כ הרב בן ידיד הנ"ל, בתחילת דבריו. (ובסוף דבריו תמה ע"ז, וכנראה עירוב מהדורות יש שם). וכן היא גירסת רב האי גאון (הובאו דבריו בגליון ספר הנר עמ' 35) בלא הסיום דרחמי ניהו, ופירש דקמ"ל דלאו מצות עשה שהזמן גרמא היא. ושוב ראיתי בספר בית נתן (ברכות כ:): שהביא מכת"י הגירסא כדברי המאירי ורה"ג, ובהמשך הסוגיא שם הגירסא להדיא דתפלה אין הזמן גרמא. וכתב שנראה שכך גרס הרמב"ם. ע"ש. ולפי זה אין הכרח לפרש דעת הרמב"ם דחייבות בג' תפלות. ובזה יש להשיב גם על מ"ש הגאון שאגת אריה (סימן יד) ליישב אליבא דהרמב"ם מאי דאיצטריכו בגמ' לטעם משום דרחמי ניהו, דאי משום שאין הזמן גרמא ליכא לחיובינהו אלא בתפלה אחת ביום, ובכל נוסח שירצו, שרק זה החיוב מן התורה, קמ"ל דכיון דרחמי ניהו חייבות בכל התפלות ובנוסח שתקנו חז"ל. ע"ש. וכן צידד הפמ"ג (בתחילת פתיחה כוללת להל' תפלה). ע"ש. ולפי מה שכתבנו לעיל מפי סופרים וספרים שנראה שהרמב"ם לא גרס כלל בגמרא הא דרחמי ניהו, אין דבריהם מוכרחים. וע"פ האמור יש להשיב גם על מה שהשיג השאג"א בהמשך דבריו שם על דברי הרב כתר תורה. כיעו"ש. וכן ראיתי להרב תורת חיים סופר (סימן קו סק"ב) והרב ערוך השלחן (סעיף ה) שהעירו בזה. (ועיין בשו"ת זכרון יוסף

שטיינהרט סי' ט דף יג. ובשו"ת דברי מרדכי פורהאנד א"ח סי' ז. וי"ל ע"ד). וכבר האריך מרן הגאון יביע אומר נר"ו בחלק ו' (חאו"ח סי' יז אות ב) להשיב בכל זה על דברי השאג"א והכפ"ת, והוסיף דאילו היה כדבריהם דטעמא דרחמי אתא לחיובינהו בשלש תפלות, היה לו להרמב"ם להזכיר טעם זה ללמדנו שחייבות בכל אותן ג' תפלות. עש"ב. ואמנם מצאתי להרב בן ידיד (פ"א מהל' תפלה ד"ה והנה) שנרגש מטענה זו, וכתב דמה שלא נזכר בד' הרמב"ם הטעם דרחמי ניהו, שלא בא כאן ליתן טעם אלא לעיקר חיובן. וכן הפמ"ג בפתיחה הנ"ל נרגש מזה, וכתב שהרמב"ם נתן טעם לחיובן מן התורה, ונפ"מ לספק התפלה. ע"ש. אך במחכ"ת כל זה דוחק. והפמ"ג גופיה בהמשך דבריו שם חזר והביא דברי המג"א דלהרמב"ם אינן חייבות אלא בתפלה אחת ביום. (וע"ע להפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ב סוף אות טו. ודו"ק). ובאמת מדברי הרב כפות תמרים הנ"ל מבואר דהוה פשיטא ליה דמשמעות דברי הרמב"ם בריש הלכות תפלה דאינן חייבות אלא בתפלה אחת, מדלא כתב דחייבות בשלש תפלות, אלא שנדחק ליישבו עם סוגיית הגמרא. ואילו הוה שמיצא ליה גירסת הר"י שיריליאון, אפשר שהיה מקבל בספר פנים יפות מה שכתב המג"א שאינן חייבות אלא בתפלה אחת.

ראיות שגם להרמב"ם חייבות בג' תפלות, וטעם הדבר

(ה) אלא דמאי דפשיטא ליה להגאון כפות תמרים במשמעות הרמב"ם (ריש הל' תפלה) שהנשים חייבות רק בתפלה אחת, לדידי לא מכרעא, ואדברא איפכא מסתברא, שאע"פ שהרמב"ם הזכיר חיוב נשים בתפלה אחר מה שכתב שמן התורה די בתפלה אחת ביום, מ"מ הרי סיים ע"ז וביאר (בהלכה ג והלאה) שכך היה מימות משה רבנו עד עזרא, אך כיון שגלו והתבלבלה לשונם תקנו עזרא ובית דינו לומר התפלה בנוסח קבוע, וכן תקנו שיהיה מנין התפלות כמנין הקרבנות וכו'. ומדלא הוציא הנשים מתקנה זו, משמע שאף הן חייבות בכל זה, אחר שנתחייבו בעיקר המצוה מן התורה. וכן ראיתי להרב בן ידיד שם שכתב, שנראה מסתמיות דברי הרמב"ם דנשים חייבות בכל התפלות כאנשים, ושכן נראה מדברי מרן שהעתיק לשונו (בסי' קו), ודלא כמו שכתב המג"א שם לפטרם. וסיים: והני נשי דידן טועות בזמן הזה שאין מתפללות שלש תפלות ביום. וה' הטוב יכפר בעד. ע"כ. וכבר כתב הכפ"ת שכן משמע גם מדברי הרמב"ם בסוף פרק ו' שחייבות בכל התפלות, והיינו לפי שאחר שביאר כל דיני תפלה לפרטיה עם מה שהוסיפו בה חז"ל סתם וכתב דנשים חייבות בתפלה, ומשמע שחיובן שוה בכל לאנשים. וכן הגאון ערוך השלחן (סימן קו סק"א) הסכים בעיקר מאי דאסיק הרב כפות תמרים לדעת הרמב"ם דחייבות בג' תפלות, וכתב הטעם דכיון דאשכחן דחייבות בתפלה אחת שהיא מן התורה ואין הזמן גרמא, חייבום חכמים גם בתפלות דידהו אע"ג דהזמן גרמן, משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ע"כ. והביא

חן. וכן ראיתי הלום להרב בני ציון ליכטמן (סימן קו סק"א) שהאריך בזה, והעלה שהדבר ברור שלדעת הרמב"ם חייבות הנשים בשלש תפלות, וכדמשמע להדיא ממה שכתב בסוף פרק ו', ושכן נראה גם מדברי המאירי שאין חילוק בין הסוברים שתפלה מן התורה או מדרבנן, תרוייהו מודו דבעי ג' תפלות. עש"ב. וכ"כ הגר"י קולין ז"ל בספר מנחת אליהו ח"ב (סימן ד אות ב) בדעת הרמב"ם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת עשה לך רב ח"א (סימן ל) שכך מורה סדר דברי הרמב"ם. וכן בשו"ת מחזה אליהו (סימן יט אות ד) הוכיח במישור מדברי הרמב"ם בסוף פרק ו' דנשים חייבות בכל שלשת התפלות. ע"ש. וכ"כ באור לציון ח"ב (פרק ז תשובה כד), ובשו"ת דברות יעקב דהאן ח"א (סימן כז). ע"ש. וכן העלה בשו"ת ידי עלמא ח"ב (סימן ט). ע"ש.

(ו) ועוד לאלוה מילין מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (קידושין כט). אמתניתין דקתני כל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות, שכתב, וכבר ידעת שהכלל אצלינו אין למדין מן הכללות וכו', הלא ידעת שאכילת מצה בלילי פסחים, ושמחה במועדים, והקהל, "ותפלה", ומקרא מגילה וכו', אלו כולם מצות עשה שהזמן גרמא, וכל אחד מהם מחוייבות על הנשים כמו שהן מחוייבות לאנשים. ע"כ. ומדקרי לתפלה מצות עשה שהזמן גרמא וכתב שעכ"ז הנשים חייבות בה, מבואר להדיא שחייבות בג' התפלות, ערב ובקר וצהריים. וכן משמע ממה שסיים שהמצוות הללו מחוייבות על הנשים "כמו שהן מחוייבות על האנשים". וכן הוכיח מדברי הרמב"ם בספר בני ציון (סימן קו סוף סק"א). ואמנם מה שכתב שם הרמב"ם שהתפלה הזמן גרמא, לכאורה סותר למה שכתב בחבורו שהתפלה אין הזמן גרמא ולפיכך חייבות בה הנשים. וכן ראיתי להפמ"ג בראש יוסף (ברכות כ). אמתני' דנשים וכו' שכתב שבחבורו חזר בו הרמב"ם וסבר דהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא. וכן ראיתי למרן מופת הדור נר"ו בשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן יז סוף אות ב) שהביא דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, וכתב ע"ז שידוע שבכמה מקומות חזר בו הרמב"ם בחבורו. ע"ש. אולם כבר נודע שאין לנו לייחס אל הרמב"ם שחזר בו, אלא מתוך הכרח גמור, וכל שאפשר ליישב מיישבים. ובמאי דקמן לענ"ד יש ליישב דבחבורו קאי אעיקר דין תפלה מן התורה ובפירוש המשנה קאי לפום מאי דתקינן רבנן ג' תפלות בזמנים ידועים. וכן ראיתי להרב מעשה רוקח (רפ"א מהלכות תפלה) שעמד בזה, וכתב דדוחק לומר שחזר בו הרמב"ם בחבורו, אלא בפירוש המשנה כוונתו כלפי תקנת חז"ל שקבעו שעות זמניות לתפלות, דיקא נמי שהזכיר שם מגלה וחנוכה שהם מדרבנן. ע"כ. וכן הסכים בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (סי' יד אות יא). ואם כנים אנו בזה נמצינו למדים דעת הרמב"ם מבוארת דנשים חייבות בכל התפלות כאנשים. וכן מצאתי להגאונים מהרי"ש נתנוזן וגיסו מהר"ם איטינג ז"ל בספר מגן גבורים (סימן קו בשלה"ג סק"ב) שכתבו בדעת הרמב"ם בחבורו שהנשים חייבות בג' תפלות, וכתבו דלפ"ז יש ליישב מה שכתב בפירוש המשנה. ע"ש. וכן ראיתי להגר"י

דבריו הרב המגיה בחדר לאלפים (סימן קו). והכי נמי פשיט"ל להגאון ר' ירוחם פישל פרלא בביאורו לספר המצוות דרס"ג (ח"א דף נה:): דכל שישנו בחיוב תפלה מדאורייתא, חייב גם באותן תפלות שהן מדרבנן, שאינן מצוות בפני עצמן אלא תקנום חכמים כתוספת על עיקר מצות התפלה מן התורה. ע"ש. וכן ראיתי להרב חתן סופר (שער התפלה סי' ג) שכתב דמסתמות דברי מרן בש"ע נראה דחייבות בשלש תפלות, ואפשר שגם להרמב"ם כן הוא. דכיון דבעיקר מצות תפלה אף הנשים בכלל, לא הוציאו אותן חז"ל מכלל פירוש המצוה, ומחוייבות בכל התפלות והנוסחאות. ע"ש. והסכים עמו בספר ילקוט הגרשוני (סימן קו). וכ"כ בשו"ת דברי ישראל וועלץ ח"א (סימן לז). ובאמת כן הוא פשט המשנה והגמרא, שהנשים חייבות בתפלה כאנשים, בלא חילוק. והא קמן הרי"ף שסתם וכתב דחייבות בתפלה מפני שלא הזמן גרמא, והבינו תר"י בכוונתו דחייבות בשלש תפלות (כנ"ל אות ב) ונדרחקו בטעמו. ולפי שיטתם אף בדעת הרמב"ם יש לנו לפרש דחייבות בשלש התפלות. וגיסו הרה"ג ר"ש עשוש נר"ו העירני שכן משמע להדיא מדברי הב"ח שם שכתב אליבא דהרי"ף והרמב"ם דכיון דעיקר תפלה שהיא מן התורה אין לה זמן, לפיכך אין הנשים פטורות הימנה, "ואע"ג דאית לה זמן מדרבנן, לית לן בה". ע"כ. ופשט דבריו שאע"פ שבאמת יש לתפלות זמנים קבועים, חייבות בהן, אחר שעיקר חיוב התפלה אין לו זמן. ומצאתי שכן פירש כוונת הב"ח בשו"ת שערי יעקב ח"ב (סימן יד אות ח). וכן נראה כוונת הפר"ח (רס"י פט) שכתב לדעת הרמב"ם "דכיון דמדאורייתא מחייבי הנשים, דהא לא תליא בזמן, גם מדרבנן מחייבי". וכ"כ בכוונתו בשו"ת שערי יעקב שם. וכן נראה מדברי המאירי (ברכות כ:): שכתב שיש שפירשו הטעם שנשים חייבות בתפלה, מפני שהתפלה מצות עשה מן התורה וקביעות זמנים שלה מדברי סופרים אבל מן התורה אין לה זמן קבוע והילכך נשים חייבות. ע"כ. ונראה כוונתו בזה לדעת הרמב"ם. ומדלא כתב בקצרה ובבהירות שחייבות בתפלה אחת שהיא של תורה, משמע להדיא דחייבות בשלש התפלות, ומטעם שעיקר התפלה מן התורה אין הזמן גרמא. וכן נראה עוד ממה שהמשיך המאירי שם, שלדעת המפרשים דתפלה מדרבנן, הטעם שחייבות כדי שיהיה כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ע"ש. ולהנך מפרשים ודאי דחייבות בשלש תפלות. ומדלא ביאר דפליגי בהכי אסברא קמייטא, ומשמע דליכא בינייהו אלא חילוק הטעמים, אבל לדינא זה וזה שוין שחייבות בשלש תפלות. וכן מבואר יוצא לפי מ"ש המאירי שם שגירסת הרמב"ם וחייבים בתפלה פשיטא מהוא דתימא וכו' (וכן הבאנו לעיל בשם ספר בית נתן ועוד), ואי לא מחייבי אלא בתפלה אחת שהיא של תורה, מאי משני מהו דתימא כיון דכתיב ערב ובקר וכו', ומה נוגדת סברא זו את הפשיטות. אבל אי מחייבי בג' תפלות אף דהנהו מדרבנן, שפיר משני דכיון דאותן תפלות יש להן זמן קבוע הו"א דלפטרו נשים מנייהו. ומצאתי שכ"כ בספר מגן גבורים (סימן קו בשלה"ג סק"ב). ע"ש. [אלא שאין זה מוכרח כ"כ. ועיין בערוך השלחן סעיף ז]. ולעיקרי הדברים כאן העירני ידיד נפשי שא"ב הרה"ג ר' אביתר הכהן נר"ו, ודברי פי חכם

ע"ש. ועיין בשו"ת דברי יציב ח"א (סימן סב) שהאריך לבאר צדדי הספק של המג"א. וממנהג הנשים שאינן מתפללות, אין להביא ראיה, וכמו שנבאר להלן. ועכ"פ עתה הראנו לדעת דלא זו בלבד בדעת הרמב"ם אין הדבר ברור דפטורות, אלא אף זו שמענו שהעיקר לדעת המג"א שהנשים חייבות בכל התפלות מפני שדעת רוב הפוסקים דעיקר מצות תפלה אינה אלא מדרבנן. ואם כי לפי מה שכתבנו לעיל אין הרמב"ם יחיד בשיטתו, וכמעט רבים אשר אתו מאשר אתם, וגם מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו העתיק (בסי' קו) את דברי הרמב"ם (ומ"ש הט"ז סק"ב בדעת מרן דס"ל דתפלה מדרבנן, כבר עמדו האחרונים על דבריו). אלא דאעיקרא אין הדבר מוכרח כלל דלהרמב"ם וסיעתו סגי לנשים בתפלה אחת, וכדבר האמור. וא"כ שורת הדין נוטה להחמיר בזה.

ח) והן אמת שראיתי למרן עטרת ראשנו מופת הדור נר"ו בשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן יז אות ה) שנרגש מזה, וכתב שאע"פ שיש מקום להחמיר בנדון שלנו מספק ספיקא, שמא כדעת הסוברים דעיקר מצות תפלה מדרבנן וחייבות הנשים בג' תפלות, ואת"ל דהלכה כדעת הרמב"ם שעיקר התפלה מדאורייתא מ"מ שמא אף לדעתו חייבות בג' תפלות, אך אין זה נכון, שהעיקר להלכה שאין עושים ס"ס להחמיר בדרבנן, וכמו שהוכיחו האחרונים מתשובת הרמב"ם (מהדו' בלאו סי' שח). עכ"ד. אולם לפום קושטא לאו מלתא פסיקתא היא, ואיכא למ"ד דאף בדרבנן עבדינן ס"ס להחמיר וכמו שהאריך מוה"ר ביוסף דעת (סימן יג אות ד) לדחות הראיה מתשובת הרמב"ם. וכל שכן לפי מה שביארנו בעניותנו בס"ד שנראה עיקר דעת הרמב"ם שוה לרוב הפוסקים שחייבות בשלש תפלות כאנשים. ושכן פירשו בדבריו רוב האחרונים, וכפי פשט המשנה והגמרא שלא חילקו בזה כלל בין האנשים לנשים, הא ודאי דמה שהקילו בזה הנשים בדורות עברו אין להן על מי להשען. וממה שלא מיחו בהן אין ראיה להקל, שהרי ידוע שהנשים בדורות הקודמים כמעט כולן לא ידעו קרוא וכתוב, ולא היה באפשרותן להתפלל. ומה יעשו גדולי הדור שלא היה דורם דומה יפה. ואפילו ברכת המזון שחייב הנשים בה ברור ומוחלט ואין פוטר אותן, היו מקומות שלא נהגו בה הנשים מן הסיבה הנ"ל. (וחידוש מצאתי בשו"ת שמש ומגן ח"ג רס"י נד, שאצלם במרוקו בשנים עברו אפילו שאר ברכות הנהנין לא היו יודעות הנשים, והיו אוכלות בלא ברכה כלל, ולימד עליהן זכות לרוב טיפולן וכו'. מה שאינו נכון כלל בזמננו). ונמצא שבעניינים אלו אין מן המנהג ראיה. והא קמין המג"א דהגם דס"ל מעיקר הדין לחייב הנשים בתפלה כאנשים וכו"ל, לא צווח על המנהג שנהגו בדורו להקל בזה. וכן הב"ח הגם שנראה מדבריו (בסי' קו) דהנשים חייבות בכל התפלות, הנה הוא עצמו (בסי' ד) העיד בשתיקה שהנשים ועמי הארץ אינם מתפללים כלל. ע"ש. ובעל כרחינו לומר הטעם שלא מיחו בהן, מחמת חוסר בקיאותן בקריאה וכו"ל. וכבר הבאנו דברי הרב בן ידיד שקרא ערער על מנהגן, וסיים וה' הטוב יכפר בעד. וכן הגאון מהר"י נג"א ז"ל, הגם שבספר מועדי ה'

אריאלי זצ"ל בספר עינים למשפט (ברכות כ: ראש עמ' קכט) שהביא דברי הרב ראש יוסף שהרמב"ם חזר בו בחבורו ממ"ש בפירוש המשנה, וכתב שי"ל דמ"ש בפיה"מ שהתפלה הזמן גרמא, זהו מפני שחכמים קבעו להן זמן. וייתכן לפ"ז דס"ל להרמב"ם שחייבות בג' תפלות. אך הטעם שחייבות מפני שעיקר חיוב התפלה מן התורה ולא הזמן גרמא, על כן יכולים גם חז"ל לקבוע זמן ומניין כטפל לעיקר המצוה, וכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון. ע"ש. והרי זה כמבואר. (וע' בדבריו ראש עמ' קלא:). וכן סמך ע"ז בשו"ת מחזה אליהו (סימן יט סוף אות ו). ואם כי ידעתי גם ידעתי שאין לבנות יסוד להלכה על דברי הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל, אחר שיד הדוחה נטויה לומר שבחבורו חזר בו. אולם אחר שמדברי הרמב"ם בחבור עצמו בפרק ו' משמע להדיא דחייב הנשים שוה לאנשים בכל, עתה בהצטרף לזה דבריו בפירוש המשנה, הלא טוב לנו להשוות דבריו אלו לאלו יחדיו יהיו תמים. ואף בדבריו בריש הלכות תפלה יש לנו לפרש שחייבות בג' תפלות, ואין בזה שום דוחק למעיין, וכמו שהסכימו רבים מרבתינו האחרונים. והאמת יורה דרכו.

העולה מן האמור, ומו"מ בדברי מרן יביע אומר

ו) ואף אם לא יהיה בדעת הרמב"ם אלא ספק, הנה מאחר שלדעת רש"י והתוספות תר"י והרא"ש והרא"ה ועוד פוסקים חיוב הנשים בתפלה שוה לאנשים וכאשר נתבאר בס"ד בראש אמיר, וכן מבואר יוצא לפי דעת הרמב"ן (בהשגותיו לסה"מ עשה ה) וסיעתו דמצות התפלה בכל יום אינה אלא מדרבנן, א"כ הדעת נוטה שאין לנו להניח ספיקנו בדעת הרמב"ם וסיעתו מפני דעת הפוסקים המבוארת להחמיר בזה. ומה גם דאפושי פלוגתא לדינא לא מפשינן. ואבוהון דכולהו רבנן בתראי המקילים בזה הוא הרב מגן אברהם ז"ל, לא אמרה בדעת הרמב"ם אלא כמסתפק בלשון "ואפשר" שגם חכמים לא חייבו יותר. ומבואר דלא ברירא ליה הך מלתא. וייתכן שנדחק בזה ליישב מנהג רוב הנשים שלא היו מתפללות. זאת ועוד דאיהו ניהו סיים ע"ז בתוך כדי דיבור, דדעת הרמב"ן דתפלה מדרבנן ושכן דעת רוב הפוסקים. ומשמע שכוונתו דלפי דבריהם אין סמך כלל למה שנהגו הנשים להקל בזה. וא"כ נראה שלמעשה דעתו מעיקר הדין להחמיר בזה. וכן ביארו כוונת המג"א בספר בני ציון ליכטמן (סימן קו סוף סק"א) ובשו"ת מחזה אליהו (סימן יט אות ח), והוכיחו כן מדברי המג"א (בסס"י רצט ועוד). ע"ש. וכן הרב חסד לאלפים (סימן קו) אחרי הביאו סמך למנהג הנשים ע"פ דברי הרמב"ם, סיים שלדעת רוב הפוסקים דתפלה דרבנן אפשר שאשה חייבת בשלשת התפלות, ושכן ראוי להחמיר. וכן פסק הרב משנה ברורה (סימן קו סק"ד) להחמיר בזה כי כן דעת רוב הפוסקים. [וכ"ז דלא כהגאון אגרות משה זצ"ל בחלק ד' מאור"ח (סימן קא אות ב), שתמה על לשון "ואפשר" שלא חייבו הנשים" שכתב המג"א, דאם יש איזה ספק בדבר, היאך נהגו רוב נשים להקל בזה, אלא מוכרח שבדאי לא חייבו חכמים את הנשים.

מועדים וזמנים ח"ט (סימן ט ד"ה ולע"ד) ובתשובות והנהגות ח"א (סימן עד). ברם כל הסיבות האלו אינן שייכות אלא באשה הטרודה באמת במשך כל זמן תפלה, וזה לא היה מצוי אלא בדורות הקודמים, שעול הבית היה קשה מאד. (וזה עוד טעם למה שהיקלו בזה הנשים בדורות עברו, מלבד הטעם שכתבנו לעיל). אבל בדורות האחרונים תהלות לאל עם פיתוח ושכלול כלי העזר החדשים כמו התנור החשמלי והמיקרוגל, ומכונות הכביסה והייבוש וכו', בדרך כלל גם אשה המטופלת בילדים רכים אינה טרודה כל כך, ויכולה למצוא זמן לכל תפלה בישוב הדעת. ועניינו הרואות שכיום גם הנשים המטופלות ביותר יוצאות לעבודתן או ללימודיהן תמידין כסדרן, וכן יוצאות לקניות ולטיולים, ואחרי הכל מוצאות זמן במשך היום גם לקרוא ספרים או עתונים. ובודאי שאין לאשה כזו לפטור עצמה מתפלה כהלכתה בטענת טרדה, ולא תהא כהנת כפונדקית.

(י) **מיהו** לגבי תפלת ערבית, מצאנו בדברי הפוסקים קולא לנשים. שהמשנ"ב (סימן קו סק"ד) כתב שתפלת ערבית שהיא רשות, אע"פ שעכשיו קבר קבלוה עליהם כל ישראל לחובה, מ"מ הנשים לא קבלו עליהן, ורובן אין מתפללות ערבית. ובשער הציון שם ציין לדברי המג"א (סימן רצט ס"ק טז) ופמ"ג והגר"י. וכן ראיתי להפמ"ג (בתחילת הפתיחה להל' תפלה) שכתב דאף למחייבים הנשים בתפלה, מיהו תפלת ערבית רשות דקבלוה לחובה, בזה יש לומר דנשים לא קבלוה חובה, עיין מג"א וכו'. ע"ש. אלא שבאמת אין הדברים ברורים בכוונת המג"א שם, שעל דברי הרמ"א שם שנשים שאינן מבדילות בתפלה יש ללמדן לומר המבדיל בן קודש לחול, כתב וז"ל: ואע"ג דחייבות בתפלה כמ"ש בס' ק"ו, מ"מ רובן לא נהגו להתפלל במוצאי שבת. ואפשר לומר כיון דתפלת ערבית רשות אלא דקבלוהו עליהו כחובה, והנשים לא קבלוה עליהו במוצאי שבת. ע"כ. ומבואר מדבריו דדוקא במוצאי שבת לא נהגו רובן להתפלל, ולא קבלוה עליהו לחובה. וכן הגר"י (סימן קו סעיף ב) כתב דרוב הנשים אינן מתפללות ערבית "כמ"ש". ובדפוס חדש הגיהו בדבריו "במ"ש" והיינו במוצאי שבת, וכדברי המג"א. אלא שדברי המג"א כאן סותרים לכאורה מה שכתב בס' ק"ו שנהגו רוב הנשים שאינן מתפללות בתמידות, אלא אומרים בקשה קצרה בבוקר ותו לא, ואפשר דסומכות על הרמב"ם וכו'. הרי שנהגו להקל גם בשאר תפלות. ועיין להרב תוספת שבת (סימן רצט ס"ק יח) שהעיר על דברי המג"א שם, שלפי מה שכתב בס' ק"ו שהנשים יוצאות בתפלה קצרה שאומרות בבוקר, א"צ למה שכתב כאן דשאני תפלת ערבית שהיא רשות. ע"ש. אולם באמת הא לא קשיא, דאף בס' ק"ו דעת המג"א נוטה לחייב הנשים מעיקר הדין, וכמו שסיים שם שלדעת רוב הפוסקים תפלה מדרבנן. וכן ביארו האחרונים בדבריו כמו שכתבנו לעיל (אות ז). וכיוצא בזה כתב הפמ"ג (בס' רצט) דבס' ק"ו לא כתב המג"א אלא "דאפשר" דלא חייבו אותן חז"ל יותר מתפלה קצרה ביום, אבל מ"מ ראוי להן להתפלל שחרית ומנחה,

(דף צד רע"א) כתב דנשי דידן סומכות על המג"א שכתב להרמב"ם די לנשים בבקשה כל דהיא. ע"ש. (והובאו דבריו ביבי"א ח"ו סי' יז אות ג). הנה בספרו למודי ה' (סוף לימוד קמב) הביא דברי הכפ"ת אליבא דהרמב"ם דנשים חייבות בג' תפלות, וכתב שזה נכון. ולפי זה מה שכתב במועדי ה' שהנשים סומכות על המג"א וכו', אין דעתו נוחה מזה, והנשים סומכות שלא ברשות. וכן נראה קצת מלשון הגאון מהרי"ח בבן איש חי (שנה שניה פרשת בראשית אות יח) דמעיקר הדין הנשים חייבות בכל התפלות. כיעו"ש. וע"ע בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויקהל סוף אות ז). ועיין להכה"ח (סימן ע אות א). איכו השתא, האידנא דאכשור דרי ב"ה, ונשים שלנו כולן חשובות, וכל אשה חכמת לב ויודעת קרוא וכתוב וחשבונות רבים, חלילה להן לפטור עצמן בתפלה אחת ביום או בבקשה קטנה אחת כאמותיהן. ואין דנים אפשר משאי אפשר. וידעתי גם ידעתי שדברינו הללו חידוש הם נגד מנהג רוב הנשים שלנו, אך כהימנותא להוי שלא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני, לבקש להיות עושה חדשות בעל מלחמות, אלא שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. וכבר אמרו (בחולין ז). מכאן למי שאמר דבר הלכה של חידוש שאין מזניחין אותו. וה' יעמידנו על האמת תמיד.

טעמים להקל באשה מטופלת בילדים, ובתפלת ערבית

(ט) **אמנם** לענין אשה המטופלת בילדים רכים, וצריכה לטפל בהם כל משך זמן התפלה, ראיתי בשו"ת מחזה אליהו (סימן יט אות יד) הנ"ל שכתב ששמע בשם הגאון חזון איש זצ"ל שהורה שנשים המטופלות בילדים הרי הן בכלל המבואר בעירובין (סה). שכל שאין דעתו מיושבת עליו כגון הבא מן הדרך, לא יתפלל. ואף שמבואר בש"ע (סימן צח סעיף ב) שעכשיו אין אנו נזהרים בזה מפני שאין אנו מכוונים בתפלה, מ"מ אחר שיש פוטרים אותן לגמרי, יש לסמוך ע"ז להקל במטופלות. עכת"ד. (וע"ש מ"ש בשם הגר"ח קניבסקי נר"ו). ובמילואים שבסוף הספר שם (עמ' שכ) הביא שם עדות בנו של הרב חפץ חיים זצ"ל בספר מכתבי החפץ חיים במאמר הנקרא "דוגמא מחיי אבי" (אות כז) שכתב: אמי ז"ל כמעט ולא התפללה כל זמן שלא יצאנו מתחת ידה, באמרה לי כי אבי פטרה מזה, משום שהיא עוסקת בגידול בניה. ע"כ. וזה הגם שבמשנ"ב פסק לחייב הנשים בשחרית ומנחה. וכן ראיתי להרב בני ציון (סימן קו סוף סק"ב) שכתב ללמד זכות על הנשים שאינן מתפללות מפני שאין דעתן מיושבת עליהן מרוב טרדתן בטיפול בצרכי הבית והילדים, וכתב דאע"ג דנקטינן דהאידינא אף מי שאין דעתו מיושבת יתפלל, טרדת הנשים שאני. ע"כ. וכן ראיתי בספר אמת ליעקב קמנצקי (סימן קו בהערה) שכתב שנשים המטופלות בילדים אפשר שהן פטורות מג' תפלות, כדין המשמש את החולה שפטור מן התפלה, ויסמכו על הסוברים שדי להן בתפלה קצרה. (וכן הובאה הוראתו בספר הליכות בת ישראל פרק ב הערה ב). וכ"כ הרב אור לציון ח"ב (פרק ז סוף תשו' כד). ע"ש. וע"ע בספר

פוסק. וע"ש בספר המנוחה ובכסף משנה (וע"ע בהלכה ברורה סי' קז בבה"ל ס"ק יא). ואפילו אם התפללה פעם אחת, שיש אומרים שבזה קבעה לעצמה תפלת ערבית כחובה (עיין תר"י ברכות יח. מדפי הרי"ף) ובשו"ת הרשב"א ח"ד (סימן קה) ועוד, מ"מ כיון שיש חולקים בזה (הובאו בהלכה ברורה סי' רלז בבה"ל סק"א באורך), ספק דרבנן לקולא. ומ"מ המחמירה להתפלל גם ערבית, תבוא עליה ברכה, בפרט לפי מ"ש התוס' והרא"ש (ברכות כו). דאינה רשות ממש, ואין לבטלה אלא מפני מצוה עוברת אחרת. כן נראה לענ"ד.

המורם מן האמור שהנשים חייבות להתפלל בכל יום תפלת שחרית ותפלת מנחה, אבל תפלת ערבית מעיקר הדין רשאיות שלא להתפלל. ומ"מ כתב בשו"ת מחזה אליהו (סס"י ט) שאם מרוב הטיפול בילדים לבן בל עמן להתפלל התפלה בזמנה, יכולות לאחר תפלת שחרית עד סמוך לחצות היום. ולא עוד שידוע שאם נחייב האשה במצב כזה לעמוד בזמני התפלה, עלולה לבוא לידי חולשה וחולי, ואף לא יכולו לכוין. [ויסוד הקולא בזה לנשים מבואר גם בבן איש חי שנה א' (פרשת ויקהל אות ז). וי"ל. ועיין בשו"ת משנה הלכות חלק י"א (סי' עה). ואכמ"ל]. מיהו אם האשה עסוקה מאד בטיפול בילדים, יכולה להסתפק בתפלה אחת ביום.

משא"כ ערבית י"ל הואיל ולא קבלה עליהו אין מתפללות כלל במוצ"ש, משא"כ בחול יתפללו ערבית. ע"כ. אך עכ"פ מה שכתב המג"א שנהגו רוב הנשים שלא להתפלל ערבית במוצ"ש, אינו מתאים למה שכתב בסי' ק"ו שנהגו רובן שלא להתפלל בקביעות, ומשמע דמיירי בכל התפלות. ושמה ערבית של מוצאי שבת נהגו בה קולא אף אותן המקפידות על שאר התפלות במשך השבוע. ומכל מקום נמצינו למדים דהמג"א בסי' רצ"ט לא מיירי כלל לענין ערבית של שאר ימות השבוע. וע"פ זה כתבו בשו"ת אז נדברו חלק י"ב (סימן סה אות ח) ובשו"ת דברות יעקב ח"א (סימן כז) לחייב הנשים גם בתפלת ערבית. ע"ש. אך לענ"ד אין זה מוכרח לדינא, דעכ"פ יש ללמוד מדברי המג"א דהגם דהאידנא קבלו ישראל עליהם תפלת ערבית כחובה (וכמ"ש הרי"ף פ"ק דשבת, והרמב"ם פ"א מהל' תפלה ה"ו), מ"מ נשים עם בפני עצמן ואינן בכלל קבלה זו. וא"כ אחר שנהגו אצלנו הנשים מדורי דורות שלא להתפלל כלל, ואנו באים עתה להחמיר עליהן, דינו לחייבן במה שחייבות מעיקר הדין, והבו דלא לסיף עלה. (ועיין אפיקי מגינים בחי' סק"ג. וי"ל). בפרט שגם לגברים מצינו איזה קולות בערבית אף בזמננו, כגון מ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ז) דכיון דערבית רשות אין מדקדיקין בזמנה, וכן מ"ש (בפ"י ה"ו) שאם נזכר בתפלת ערבית שכבר התפלל, אינו

סימן ו

המתפלל עמידה עם חזרת השי"ן, האם נחשבת תפלתו כתפלה בציבור

מוצאי שבת קדש פרשת ויחי, אור לי"ג טבת תשע"ב

ראיתי לברר בעה"ו דין העומד להתפלל תפלת העמידה בעת שמתחיל שליח הציבור לומר את החזרה, האם נחשבת תפלה זו כתפלה בציבור. ומה הדין באופן שמתחיל להתפלל אחר שסיימו רוב הציבור את תפלת העמידה אך הש"צ עדיין לא התחיל את החזרה.

(א) הנה הפמ"ג (באשל אברהם סוף סימן נב) נסתפק האם חזרת הש"צ גם היא חשובה כתפלת הציבור, שמוציא מי שאינו בקי, וסיים דמ"מ נראה שתפלת הציבור היא בלחש. וכ"כ עוד להלן (סימן קט סק"ד) שהמתפלל כששליח ציבור מתפלל, נראה שאין זו תפלת ציבור. ע"ש. אולם הנה הרמב"ם (ריש פרק ח מהלכות תפלה) כתב, תפלת הציבור נשמעת תמיד וכו', לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור וכו'. (הלכה ד) כיצד היא תפלת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים. ואין עושים כן בפחות מעשרה וכו'. ע"כ. הרי שתפלתו של שליח הציבור נקראת תפלת ציבור. וא"כ המתפלל עמו נראה דחשיב כמתפלל בציבור. איברא דאי מהא לא איריא, דאי מהא דייקנין, נמצא שהתפלה שמתפללים הציבור בלחש אינה חשובה כתפלת ציבור, והא ודאי ליתא. וזו לשון הרמב"ם שם

(בהלכה ט) שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הם כמתפללין. במה דברים אמורים כשאנו יודע להתפלל, אבל היודע אינו יוצא אלא בתפלת עצמו. ע"כ. ולא ייתכן שהיודעים אינם בכלל תפלת הציבור מימיהם. ועוד שהרי ודאי כשהזהיר הרמב"ם שלא יתפלל ביחיד אלא עם הציבור, ודאי כוונתו לבקי שיודע להתפלל בעצמו. ואם גם כשמתפלל עם הציבור אינו יוצא אלא בתפלת עצמו בלחש, ואינה חשובה כתפלת ציבור, מה הועילו חכמים בתקנתם. ועל כרחך צ"ל שמה שכתב הרמב"ם שתפלת הציבור היא שאחד מתפלל והכל שומעין, אין כוונתו אלא לומר מה נוסף בתפלת ציבור יתר על תפלת יחיד. וזהו שהמשיך וכתב שם: וכן אין אומרים קדושה ולא קוראים בתורה וכו', אלא בעשרה. וכיוצא בזה ראיתי בספר שבילי דוד (סימן קכד סק"א) שכתב שאין כוונת הרמב"ם אלא לומר כיצד יעשו הציבור בתפלה. וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר ח"ה (סימן ל אות ב). ע"ש. ולפי זה נראה שאין הכרח שהמתפלל עם הש"צ חשוב כמתפלל עם הציבור. וכן ראיתי בשו"ת דברות יעקב דהאן ח"א (סס"י כד) שעמד בזה, ופירש דהרמב"ם בא לומר רק היאך נעשית התפלה בציבור, וקאי נמי אשאר ברכות שבתפלה כברכות

ע"ש. אלא שראיתו שם מדברי המרדכי (ברכות סי' סג) שכתב שבאופן זה לא חשיב יחיד (וכן הוא בתוס' ברכות כא סע"ב), יש לדחות דלא קאמר הכי המרדכי אלא לענין קדושה שאומרים אותה כל הציבור יחד, משא"כ שאר החזרה. ומ"מ נראה שהדין דין אמת, וכמו שמתבאר מדברי הרמב"ם וכאמור לעיל. וגדולה מזו ראיתי בשו"ת מעט מים (סימן כא, דף מט: ואילך) שהביא בשם ריא"ז (סוף מסכת ראש השנה) דתפלת הלחש של הציבור חשיבא כתפלת יחיד, ורק החזרה חשובה כתפלת ציבור. אלא שציידד דלא כתב כן ריא"ז רק לענין תקיעת שופר, אבל לענין שתקובל התפלה ברצון מודה דאף הלחש חשיב כתפלת ציבור. ושוב הביא לשון הרמב"ם (פרק ח הלכה ד) הנ"ל דתפלת הציבור היינו החזרה, והאריך לבאר דמודה דאף תפלת הלחש חשיבא תפלת ציבור. ובהמשך דבריו (דף נ סע"ד) תמה על דברי הפמ"ג שהבאנו לעיל. עש"ב. ועיין עוד בשו"ת יחיה דעת ח"ה (סימן ז, עמ' ל) ובשו"ת מועדים וזמנים ח"א (סימן ז) ובשו"ת אבני יעקב (סימן ח). ושוב ראיתי הלום בשו"ת להורות נתן ח"ג (סימן ג אות ה והלאה) שהאריך לעמוד על מ"ש הרמב"ם דתפלת הציבור היא החזרה. ויש לי לעמוד בדבריו. ואכמ"ל. ועכ"פ נמצינו למדים דתפלת החזרה פשיטא דחשיבא כתפלת ציבור. והרי זה כמבואר. וכן ראיתי להרב אשל אברהם מבוטשאטש (סימן נב) שכתב, אין ספק שכשמתפללים בעת חזרת הש"צ התפלה, הרי זה תפלה עם הציבור ממש, כי הרי בהכרח יש י' דצייתי והם כעונים ממש לכולי עלמא. ע"ש. אלא שיש לעמוד על הטעם שכתב דאיכא י' דצייתי, דמה בכך והרי כבר יצאו בתפלת הלחש שלהם, ואינם בדין שומע כעונה. וכן השיג עליו בשו"ת אגרות משה ח"ג מאור"ח (סימן ט). ע"ש. ועיין עוד בספר תשובות והנהגות ח"א (סימן ק). ושמא כוונת האש"א לפי דברי המקובלים שגם החזרה היא חיוב. וכ"כ בשו"ת מעט מים (סס"י כא, דף נא.). וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן ז אות ד). ע"ש. ועיין עוד בדברינו להלן (סימן ז סוף אות ז). ומ"מ לפי האמור נראה דבלאו הכי, כיון שתקנוה חז"ל בציבור דוקא, להוציא הרבים ידי חובתם, הרי דינה כתפלת הציבור ממש.

(ג) **ובן** ראיתי להגאון חתם סופר בתשובה, הנדפסת בלקוטי שו"ת שלו (לונדון תשכ"ה סי' ג), שכתב שאמירת קדושה עם השליח ציבור כשהיחיד מתפלל עמו, זהו עיקר תפלה בציבור, כי מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו מקרי תפלת יחיד, רק מה שאחד מוציא רבים זה מקרי בציבור, יעויין מג"א סי' תרפ"ט סק"י. ורק מפני שאי אפשר שיכוונו כולם לש"צ תקנו שיתפלל כל אחד בפני עצמו. והיה ראוי שיאמרו עמו מלה במלה שזה כמו מוציא רבים ידי חובתם כבמתני' דסוכה (לח). גבי הלל שאומר ועונה אחריו מה שהוא אומר כמו אנא ה', אלא כדי שיסדיר שליח ציבור תפלתו תקנו בלחש תחילה כמבואר בסוף ראש השנה (לד:), וא"כ כשאירע שיחיד אומר עם הש"צ זה תפלת ציבור אמיתי, ואומר כל סדר קדושה עמו. ע"כ. והנה לדינא דבריו ז"ל עולים בקנה אחד עם

ק"ש. ע"ש. וזה כעין מה שכתבנו. אלא דמ"ש דהרמב"ם קאי נמי אשאר התפלה, הגם שיש קצת סיוע לזה מלשון ספר השלחן (הל' תפלה שער ה סוף עמ' רפב), מ"מ מלשון הרמב"ם כיצד היא "תפלת" הציבור, משמע דקאי אברכות החזרה לבד, וברכות ק"ש הזכירם בסמוך (הלכה ה) דאין פורסין על שמע בפחות מעשרה (וע"ש במג"ע), וכן מתבאר מדבריו להלן הלכה ט' וי' דקאי על ברכות תפלת העמידה דוקא. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת אור דוד אזולאי ח"א (סימן ד אות ו) שהאריך להשיג בזה על הרב דברות יעקב. ע"ש. ומ"מ נלע"ד שעיקר דברי הרב דברות יעקב נכונים, שאין כוונת הרמב"ם כאן לומר דתפלת החזרה חשיבא כתפלה בציבור. ועיין בשו"ת דברי אפרים אליעזר קמא (סימן י). וי"ל ע"ד.

מיהו מדברי הרמב"ם (בריש פרק ט) יש להוכיח דתפלת הלחש והחזרה תרויהו איתנהו בכלל תפלת הציבור, והיוצא י"ח באחת מהן, אף שאין שם עשרה שיוצאים עמו יחד נחשב כמתפלל עם הציבור, מדכתב: (הלכה א) סדר תפלות הציבור כך הוא וכו', (הלכה ב) והכל עומדין מיד ומתפללים בלחש, ומי שאינו יודע להתפלל עומד ושותק עד שיתפלל שליח ציבור בלחש עם שאר העם וכו', (הלכה ג) ואחר שיפסיע שליח ציבור שלש פסיעות לאחריו ויעמוד, מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל, והכל עומדים ושומעים וכו'. ע"כ. (וכן הוא בספר השלחן הלכות תפלה שער ה עמ' רפ). והשתא מי לא עסקינן דאין שם אלא עשרה אנשים בלבד שחלקם יודעים להתפלל בעצמם וחלקם סומכים עצמם על חזרת הש"צ, באופן שבתפלת הלחש אין עשרה שמתפללים יחד, וכן בחזרה, ועכ"ז חשוב הכל כתפלת הציבור כיון שבכללות כולם בלחש עם החזרה יוצאים כולם ידי חובתם. וא"כ נראה דהוא הדין למתפלל בעצמו בלחש עם הש"צ בעת שאומר החזרה, הגם דאז אין עשרה שמתפללים עמו יחד, חשיב כמתפלל עם הציבור. וראיתי בשו"ת עמודי אש אייזנשטיין (סימן ג אות ד) דפשיטא ליה דהמתפלל עם הש"צ בחזרה לא מקרי מתפלל עם הציבור, דהא אין הציבור מתפלל אז, ובפרט בזמן הזה. ע"ש. והנה מה שנראה מדבריו דאף בזמן הקדום שהיו עמי הארץ יוצאים ידי חובה בחזרת הש"צ לא מקרי הא תפלת ציבור לדידהו, מדברי הרמב"ם הנ"ל לא משמע כן, וכאמור. וכן מה שסיים הרב עמודי אש "בפרט בזמן הזה", וכוונתו דהאידינא אין מי שיוצא י"ח בחזרת הש"צ, לענ"ד אין טעם לחלק בין הזמנים, שהרי גם בזמן שהיו יוצאים י"ח בחזרת הש"צ, לא היו שם בהכרח עשרה שיוצאים ממנו וכאמור, ועכ"ז כיון שחזרת הש"צ היא חלק מתפלת הציבור, נחשב הוא כמתפלל עם הציבור. ואם כן הוא הדין כשאין אף אחד שיוצא בה. ושוב ראיתי בשו"ת אגרות משה כרך ה' (ח"ג מאור"ח סי' ט) שכתב, שכיון ששום אדם אינו יוצא בתפלת הש"צ, לא שייך להחשיב יחיד המתפלל אז כמתפלל בציבור. ע"ש. ולפי האמור אין דבריו ז"ל מוכרחים.

(ב) **ובן** מצאתי בשו"ת זכור ליצחק הררי (סימן כד, דף לו רע"ג) שכתב דהמתפלל עם החזרה חשיב כתפלה בציבור.

ואמנם בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סימן יא) כתב להליץ טוב בעד הרב חתם סופר, אך המעיין יראה דאכתי לא איפרק מחולשא. ומ"מ מה שכתב הרב שבט הלוי שם דאף החת"ס מודה דתפלת כל הקהל יחד גם היא חשובה תפלת ציבור, בזה נראים דבריו, והכי דייק לישניה דהחת"ס שכתב דתפלת הש"צ זהו "עיקר" תפלה בציבור, ומשמע דאף תפלת הלחש לא נפקא מכלל תפלה בציבור, אלא שתפלת הש"צ היא עיקר. ובהמשך דבריו הביא הרב שבט הלוי גם מדברי הרמב"ם (פרק ח הלכה ד) הנ"ל דתפלת הש"צ היא תפלת ציבור. ע"ש. וכ"כ הגאון חזון איש (סימן יט סק"ז) שאם מתפלל עם הש"צ הוי תפלת ציבור. (ועיין עוד בחזון איש סי' קנה סק"ב, ובפסקי תשובות סי' תרצ אות י. ודו"ק). וכן העלה מרן הגאון רבנו עובדיה יוסף נר"ו בשו"ת יחזקיה דעת ח"ה (סימן ז) ע"פ דברי הרמב"ם והרב מעט מים והחת"ס ועוד, שגם יחיד המתפלל תפלת הלחש עם חזרת שליח הציבור, נחשבת תפלתו כתפלת הציבור. ושכן פסקו עוד אחרונים. ע"ש. וכ"כ גם בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן ז אות ה). וכ"כ בספר שלחן הטהור מקומרנא (סימן קט סעיף א) שאם מתפלל עם הש"צ מלה במילה, זה ממש תפלה בציבור, ויוצא בזה ידי חובת לחש וחזרה. ע"ש. ועיין בשו"ת ויברך דוד הארפנס ח"א (סימן כב) שכן נהגו הרב חפץ חיים ומהרי"מ מסאטמר זי"ע לכתחילה להתפלל תפלת לחש שלהם עם החזרה. וכן העלה מהרא"ל פרומקין במגן האלף על סדר רב עמרם (סימן פח אות ט). ע"ש. אלא שהסתפק בזמננו שאין הציבור מכוונים כלל למה שאומר הש"צ, אם נחשוב המתפלל עמו כתפלה בציבור. ע"ש. ובאמת באופן שהציבור אינם מכוונים, אעיקרא אין לש"צ לומר החזרה, שקרוב להיות ברכותיו לטלה כמ"ש בש"ע (סימן קכד סעיף ד). ומ"מ לענין להחשב תפלת ציבור, לענ"ד אין לחלק בין אם מכוונים לש"צ או לא, כמ"ש לעיל אות ב'.

ד) אלא שיש להעיר ע"ז מן המבואר בש"ע (סימן נב), שאם בא לבית הכנסת ומצא ציבור בסוף פסוקי דזמרה, אומר ברוך שאמר עד מהולל בתשבחות ואח"כ תהלה לדוד וכו', ואח"כ ישתבח וכו'. ואם כבר התחילו הציבור יוצר, ואין שהות לומר פסוקי דזמרה אפילו בדילוג, יקרא ק"ש וברכותיה עם הציבור ויתפלל עמהם, ואח"כ יקרא כל פסוקי דזמרה בלא ברכה שלפניהם ושל אחריהם. ע"כ. ומדפסק דכשארין שהות יקרא ק"ש עם הציבור ויתפלל עמהם, משמע דכוונתו שיתפלל עמהם תפלת הלחש. והשתא אי איתא דאף תפלה עם החזרה חשובה כתפלה בציבור, לא הוה לן לאורויי ליה לדלג כל פסד"ז ולהפסיד לגמרי ברכות ברוך שאמר וישתבח עבור זה, אלא שיאמר לפחות ברוך שאמר ותהלה לדוד וישתבח, ובזה עדיין יוכל להתחיל תפלת הלחש שלו עם חזרת הש"צ. ובאמת מקור דברי מרן לדלג באופן זה, הוא מדברי הרא"ש (פרק ה דברכות סימן ו) ותלמידי רבנו יונה (כג. מדפי הרי"ף), והם סוברים שם שיכול לומר פסוקי דזמרה בברכותיהם גם לאחר התפלה. כיעו"ש. וא"כ לדידהו יש לומר הטעם שידלג על כל פסד"ז ויתפלל תפלת הלחש עם הציבור, זהו בשביל שלא

מה שהבאנו לעיל בס"ד מפי סופרים וספרים. אלא שיש לעמוד על דבריו במה שכתב דרך מה שאחד מוציא רבים מקרי ציבור, דהגם שכן משמע מפשטות דברי הרמב"ם (פרק ח הלכה ד) וכנזכר לעיל, מ"מ אין זה נראה, וכפי שביארנו. והרב מגן אברהם סי' תקפ"ט שציין אליו החת"ס, מיירי לענין "ברוב עם" דלא מקרי אלא כשאחד מוציא רבים, אבל מעלת תפלה בציבור אפשר שהיא גם כאשר כל יחיד מתפלל בעצמו בשעה אחת עם כולם. וכן מה שכתב החת"ס הטעם שכל אחד מתפלל לעצמו מפני שאי אפשר שיכוונו כולם, בעניותי לא ידעתי מנין לו זה, והרא"ש בתשובה (כלל ד סימן יט) כתב שהיה אומר בלחש ברכות ק"ש עם הש"צ מפני שאין אדם יכול לכונן תדיר עם הש"צ בשתיקה. ע"ש. והובאו דבריו בטור (סימן נט). ומשמע שכל שאר העם היו סומכים עצמם לגמרי על ברכותיו של הש"צ. וכ"כ בביאור הגר"א שם סעיף ד' (והובא בביה"ל שם ד"ה בנחת). וכן מבואר בתשובת הר"י מיגאש (סימן פו) שהש"צ מוציא את הרבים בברכות קריאת שמע. הרי שלא חששו להיסח דעת בכיוצא בזה. ועוד כתב שם הר"י מיגאש, שהיה (כצ"ל, וכ"ה בברכ"י סי' קכד סק"ב) מן הדין שיתפלל כל אחד ואחד תפלת הלחש, ואין ש"צ חוזר התפלה אלא להוציא את שאינו בקי. ע"ש. ובירושלמי (פרק ג דברכות הלכה ג) מפרש הטעם שאין היחיד מוציא חברו בתפלה, כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו. והובא בר"ן (ר"ה לד:) ובתוס' הרא"ש ובמאירי (שם כט:), ובבית יוסף (רס"י קכד). וכל זה שלא כדברי הגאון חתם סופר זצ"ל שעשה תפלת החזרה עיקר והלחש טפילה לה. ומה שהביא החת"ס מדאמרו בגמרא (שם לד:) טעם תפלת הלחש בשביל להסדיר תפלתו של הש"צ, הנה לא אמרו כן אלא אליבא דרבן גמליאל, אבל רבנן פליגי עליה. ועיין בשו"ת ארץ צבי פרומר ח"א (סימן מ ד"ה אשר והלאה). ולפי האמור י"ל על דבריו. וכן ראיתי בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' ל ובמהדו' תשמ"ב סי' צא) שתלה נדון דידן במחלוקת רבן גמליאל וחכמים. ע"ש. [ושו"ר בחי' סוגיות להרב חתם סופר (סימן כז), ונדפס גם בחדושי לר"ה (לד:) במהדורא החדשה, שבאו דבריו מבוארים אליבא דרבן גמליאל, אלא דסובר דבהא קיי"ל כוותיה. ע"ש. וצ"ע]. וכן מה שציין החת"ס לסוכה (לח.), הוא צריך ביאור, כאשר יחזה המעיין.

ואף אי יחיבנא ליה להחת"ס כל דיליה, שהיה ראוי מתחילה לתקן שיוציא הש"צ את כל הרבים י"ח או שיאמרו עמו יחד, הנה מה שסיים עפ"ז שכאשר יארע שיחיד אומר עם הש"צ זהו תפלת ציבור האמיתי, הגם שהוא נכון לדינא וכנ"ל, מ"מ בראיות שהביא אין לזה סמך, שי"ל שאחר שכיום לפי המציאות אין רבים ולא יחידים היוצאים בתפלת הש"צ אפשר שהמתפלל עמו אינו חשוב כמתפלל עם הציבור. וכבר ראיתי בשו"ת אגרות משה (ח"ג מאו"ח סי' ט) הנ"ל שהאריך לתמוה על דברי החת"ס ככל האמור ויותר, והוסיף לתמוה דאין שייך לומר שהתפלה של כל הקהל יחד אינה חשובה אלא תפלת יחיד, ואסיק דלאו מר בריה דרבינא חתים על תשובה זו. ע"ש.

לומר דכהאי גוונא לא חשיב תפלה בציבור, א"כ יש לומר דמרן ז"ל בכתבו הש"ע תפס לשון קרובה ללשון הרא"ש ותר"י "לקרוא ק"ש וברכותיה ולהתפלל עם הציבור", הגם דלא דייק, הואיל ואינו מוטעה לגמרי ויש לו מקום באותם אופנים שכתב הרב אשל אברהם. ובלאו הכי יש להעיר על מה שכתב מרן שידלג "ויקרא ק"ש עם הציבור", דהא ודאי לאו דוקא הוא, דעיקר הקפידא היא רק להתפלל עם הציבור, וכמ"ש המג"א שם בסוף דבריו בשם הגהות יש נוחלין. ועיין תהלה לדוד (ס"ק א) ושלמי תודה שם. ועל כרחך דלאו דוקא נקט מרן הכי, ומשום דלאו בדיני תפלת הציבור קעסיק. וא"כ אף לענין תפלת הלחש עם הציבור יש לומר כן. ונודע מה שכתב הגאון מהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יום טוב (סימן ג, דף ט ע"ג) דהא דסוגיין דעלמא לתפוס דברי מרן עיקר לענין הלכה, היינו דוקא כשנודע לנו בבירור שעמד מרן בעיקר הדין, ודעתו דעת עליון הכריח לפסוק כן, אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד מרן בעיקר הדין בדבר זה וכו', ואפשר דלא יהיב דעתיה לומר דזה תלוי בעיקר דין טעם כעיקר וכו', כל כהאי גוונא אינו מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן. ע"ש. וכן הובאו דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' כג אות ח), והביא שכ"כ עוד מרבני האחרונים, וסמך עליהם בנדונו. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתריין.

(ה) ועדיין יש להסתפק, האם די במה שמתחיל יחד עם הש"צ ואומר אתו עד הקדושה, ואח"כ יכול לגמור תפלתו לעצמו, או שצריך להמשיך לומר עמו מלה במלה את כל התפלה. והנה ראיתי לרבנו הרמב"ם (פרק י הלכה טז) גבי הנכנס לביהכ"נ בעת שכבר התחילו הציבור תפלת הלחש ואם יתחיל אז לא יספיק לגמור עד שיגיע שליח ציבור לקדושה, שכתב שימתין עד שיתחיל ש"צ להתפלל בקול רם, ויתפלל עמו בלחש מלה במלה עד שיגיע ש"צ לקדושה, ועונה קדושה עם הציבור "ומתפלל שאר התפלה לעצמו". ע"כ. (וכן הוא בעץ חיים למהר"י מלונדרץ עמ' מד). ומבואר שאין צריך לומר שאר התפלה מלה במלה עם הש"צ. וכן ראיתי להראב"ה (ברכות סי' סו עמ' 42) שכתב, שיכול להתחיל עם שליח ציבור, ויאמר מגן ומחיה ונקדש וקדוש קדוש קדוש כל דיבור ודיבור יאמר, ושוב יגמור תפלתו. ע"כ. ומשמע דכוונתו שגומר התפלה לעצמו. וכן משמע קצת מלשון רב האי גאון המובא ברי"ף (יג:) שכתב, דמנהגא דרבנן כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח ציבורא דמצלי בלחש וכו', אומר בהדי שליחא דציבורא מילתא מילתא בלחש ועני קדושה בהדי ציבורא וכו'. ע"ש. (והובאו דבריו בראשונים, וכדלהלן סי' ז). ומדלא זכר דאחר הקדושה בעי נמי לסיומי בהדי שליחא דציבורא, משמע שיכול לגמור לעצמו. וכן מתבאר מדברי מרן בש"ע (סימן קט סעיף ב) דאחר האל הקדוש א"צ לומר שאר התפלה מלה במלה עם הש"צ, מלבד חתימת ברכת שומע תפלה. וע"ש במגן אברהם (ס"ק ז) ובפרי מגדים. והן אמת שראיתי לרבי אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי ה' (בר-אילן תשמ"ט, עמ' 197) שהאריך אודות מה שתיקן אביו שלא לומר

יפסיד עניית אמן אחר ברכות החזרה, שיש בזה מעלה גדולה, כמבואר בבית יוסף (סימן ככד) בשם האבודרהם. ובפרט אמן של האל הקדוש ושומע תפלה, כמבואר בירושלמי שהביא הרא"ש (פרק ג דברכות סי' יח) ושאר ראשונים, ובבית יוסף (סימן קט). אבל מרן שהחמיר שלא יברך ברוך שאמר וישתבח אחר התפלה, וכדעת רב נטרונאי שהביא הטור (סימן נב), לדידיה מוכרח לכאורה דהמתפלל לחש בעת החזרה אין חשוב לו זה כתפלת ציבור, ולכן החמיר להפסידו ברכות ברוך שאמר וישתבח כדי שיספיק להתחיל תפלת הלחש שלו יחד עם תפלת הלחש של הציבור. והן אמת שמתשובת רב נטרונאי גאון במקורה (הובאה בסדר רב עמרם גאון סימן קב), ליכא למשמע מינה מידי לנדון דידן, דהתם הכי איתא, שאילו מקמי רב נטרונאי, הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללים, ועדיין לא קרא פסוקי דזמרה, מהו שיעסוק עם הציבור בעסק שמצאם, [כגון שמצאם] בתחילת עסק פריסת שמע, ואחר שיסיים יחזור ויאמר פסוקי דזמרה. והשיב, כשתקנו חכמים כך תקנו לומר פסוקי דזמרה ואח"כ להתפלל כדר' שמלאי [דאמר] לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל. ואם מצא שהציבור מתפללים ואין מעכבים, כך שמענו ממר רבי משה גאון זצ"ל ששמע מרבתינו שמברך מלך מהולל בתשבחות ואומר פרשה ראשונה [שהיא תהלה לדוד] ומדלג ואומר הללו אל בקדשו וחותם ומתפלל עם הציבור וכו'. ואם אין פנאי כל עיקר אפילו לעשות כמו שפירשנו, אל יאמר לאחר תפלה, לפי שכשתקנום לא תקנום לאחר תפלה אלא לפנייה. ע"כ. וכן הובאה תשובה זו במחזור ויטרי (סימן מ) ובארחות חיים (הל' מאה ברכות סימן לה) ועוד. ובלשון הגאון שפיר י"ל דלא קפיד שיתחיל את תפלת הלחש שלו עם הלחש של הציבור, ואדרבא הא מיירי שמצא הציבור כבר בעסק הפריסה על שמע, ועכ"ז הורה לומר ברוך שאמר ותהלה לדוד והללו וישתבח, הגם שע"ז יכול להתאחר ולא יתחיל הלחש עמם. אבל מרן דנקיט חומרי דמר וחומרי דמר, חומרת רב נטרונאי שלא יאמר ברכות פסד"ז אחר התפלה וגם חומרת הרא"ש שיתחיל הלחש עם הציבור, שמע מינה דבלאו הכי לא חשיב תפלה בציבור. וכן ראיתי בשו"ת דברות יעקב דהאן (סימן כד) שלמד מדין זה, שהמתפלל עם החזרה אינו חשוב כמתפלל עם הציבור. ע"ש.

מיהו ראיתי להרב אשל אברהם מבוטשאטש (סימן נב) שכבר נרגש מזה, ואחר שכתב שבודאי גם כאשר מתפלל בעת חזרת הש"צ הרי זה תפלה עם הציבור ממש, ביאר שמה שכתוב בש"ע שידלג בפסוקי דזמרה כדי להספיק תפלת העמידה עם הציבור, היינו כשהוא באופן שאי אפשר להתפלל כאחד עם הש"צ, או מצד שרגיל להגביה קולו מעט ויתבלבלו הציבור בזה, או שכאשר לא ידלג תוקדם גם חזרת הש"צ לתפלתו, או שע"י שימתין לחזרה יבוא לידי הפסק, או שאינו יכול לשער כמה זמן תמשך תפלת הלחש וכו'. ע"ש. והגם שכל אלו אופנים דחוקים ורחוקים, מ"מ אחר שנתבאר דבלשונות רבותינו הגאונים והראשונים בענין זה אין הכרע

שיאמרו כולם עמו יחד, וזה פורש ממנה, משא"כ בנדון דידן דמעיכרא אין הציבור אומרים תחילת התפלה עם הש"צ, נראה דאין קפידא אם יסיים שאר התפלה בעצמו, וכמו כל תפלות הציבור בלחש שכל אחד מן הציבור מתפלל בקצב שלו כמ"ש לעיל. ובהכי נחא דלא פליג הר"א על דברי אביו ושאר הפוסקים שהבאנו לעיל. ואמנם ראיתי בשו"ת להורות נתן ח"ג (סימן ג סוף אות ח) שכתב עפ"ד רבנו אברהם הנ"ל שיש להחמיר בנ"ד לומר כל התפלה מלה מלה עם הש"צ. וע"ש עוד (באות ו). ונמשך אחריו בשו"ת ויברך דוד הארפנס ח"א (סימן כב, עמ' קכא). וכן מתבאר ממ"ש בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' ל, ובמהדו' תשמ"ב סי' צא). ע"ש. אולם לפי האמור אין דבריהם מוכרחים. ודברי הרמב"ם בחבורו יוכיחו, וכאמור. ועיין בזר זהב על שלחן הטהור מקומרא (סימן קט אות א) שכתב שנכון שיסיים כל ברכה עם הש"צ ויענו הקהל אמן. ובהערות שם הביאו כן גם ממשמרת שלום מקוידוב (סימן י אות ה). ע"ש הטעם. אולם אין בזה אלא מעלה בעלמא, ולעתים עלול לבוא בזה לידי טירדא בתפלתו. וכן מה שכתב מרן לחתום שומע תפלה עם שליח הציבור, כתבו האחרונים דאינו אלא חששא בעלמא היכא דאפשר (עיין במג"א ס"ק ז-ח ופמ"ג). ולכן נראה שאם ירצה להאריך או לקצר בתוך הברכות כפי הרגלו רשאי. אבל צריך לסיים התפלה קודם שיגיע ש"צ למודים, כדי שישחה עם הציבור, או לפחות לכוין להגיע עם הש"צ למודים (או להטוב שמך ולך נאה להודות), כדי לשחות עמו באמירת מודים, וכמבואר בש"ע שם [שוב נדפס ספר ויען שמואל חלק י"ז, התשע"ד, ושם (בסי' מב) כתב הרה"ג ר' משה עטיה דלפי מה שאנו נוהגים כיום לכרוע במודים דרבנן בשחיה מועטת בלבד בכה"ג א"צ להקפיד על אמירת מודים עם הש"צ. רצ"ע].

החזרה אלא הש"צ אומר בקול את כל התפלה וכל הקהל אומרים עמו בלחש, וכתב שהיו הרבה אנשים שנשתבשו בעקבות תקנה זו, והיו ממהירים בהמשך התפלה בלחש, כדי להשלימה קודם שיגיע הש"צ לברכת כהנים או למודים כדי שיוכלו לענות מודים דרבנן ואמן דברכת כהנים, אבל מנהג זה טעות, שהוא גורם לשיבוש כוונת הלב והמחשבה. ועוד שבצורה זו נעשית התפלה לא תפלת ציבור ולא תפלת יחיד, משום שתפלת יחיד כל אחד מתפלל לעצמו, ותפלת ציבור כולם אחר ש"צ, ואילו זו הצורה תחילתה תפלת ציבור וסופה תפלת יחיד, וזה שיבוש ואי סדר. עכת"ד. וכן הוא בחידושי הנדפסים בראש ספר מעשה רוקח. ולכאורה מבואר מדבריו דאם מתפלל שלא עם הש"צ אין זה חשוב כתפלה בציבור. אך זה שלא כמו שנראה מדברי הרמב"ם ומרן ושאר הפוסקים שאין קפידא לגמור התפלה לעצמו. ואע"פ שהפוסקים הללו לא נחתי לדין תפלת הציבור אלא רק לענין אמירת קדושה, מ"מ למאי דנקטינן דבכהאי גוונא חשיב כמתפלל עם הציבור, שמעינן מדבריהם דלא קפדינן אלא על תחילת התפלה שתהיה עם שליח הציבור, אבל שאר התפלה רשאי לומר לעצמו. מיהו לכי תידוק תשכח דאף רבנו אברהם בן הרמב"ם לא כתב שהמהירים לסיים בעצמם הפסידו מעלת תפלת בציבור, דהא ודאי דמאי דקרי לתפלת הממהרים "תפלת יחיד", אין כוונתו לתפלת יחיד ממש, שהרי כל תפלות הלחש שלנו בבית הכנסת כל אחד מן הציבור מתפלל בקצב שלו, ובודאי שחשובות כתפלה בציבור וכפי שהארנו לעיל. ועל כרחק שלא הקפיד רבנו אברהם רק על צורת תפלה זו שמחציתה תפלת ציבור יחד ממש ומחציתה אומר בעצמו, ויש בזה שיבוש ואי סדר. אבל מעלת תפלה בציבור לא הפסיד בזה. ועוד נראה שגם מה שהקפיד רבנו אברהם ז"ל על צורת התפלה אינו אלא בנדונו שהיה הש"צ מתפלל רק תפלה אחת לצורך הציבור על מנת

סימן ז

התחיל תפלת העמידה כשהציבור באמצעה או בסופה, האם נחשבת תפלתו כתפלה בציבור

וכן הובא באשכול ח"א (סס"י יא) ובמנהיג (דיני תפלה סוף אות ב). וכ"כ הראב"ה (ברכות סי' סו) והמאירי (ברכות כא:): בשם הגאונים, וכ"כ בפסקי הרי"ד שם בשם רבנו חננאל, וכן הובא באור זרוע ח"א (סימן צז) בשם ר"ח, שכן ראינו לרבנותא הגאונים. וכ"כ בשבלי הלקט (סס"י כ) בשם רבנו חננאל. וכ"כ רבנו ירוחם (נתיב ג חלק ג, דף כד ע"ד) ועוד. וכן פסק הרמב"ם (פרק י מהלכות תפלה הלכה טז): הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין בלחש, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. רבי יהושע בן לוי אמר, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. וכתב שם הרי"ף (יג:): בשם רב האי גאון, דמנהגא דרבנן, כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח ציבורא דמצלי בלחש, דמעכב עד דמסיימי, וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה' שפתי תפתח, ואומר בהדי שליחא דציבורא מלתא מלתא בלחש ועני קדושה בהדי ציבורא וכו'.

(ו) ולענין המתחיל תפלת העמידה שלו בעת שהציבור אוחזים באמצעה או בסופה, הנה מקום אתי להוכיח שגם באופן זה נחשבת תפלתו כתפלת ציבור, מהא דגרסינן בברכות (כא:): אמר רב הונא, הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללים, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור למודים, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. רבי יהושע בן לוי אמר, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. וכתב שם הרי"ף (יג:): בשם רב האי גאון, דמנהגא דרבנן, כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח ציבורא דמצלי בלחש, דמעכב עד דמסיימי, וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה' שפתי תפתח, ואומר בהדי שליחא דציבורא מלתא מלתא בלחש ועני קדושה בהדי ציבורא וכו'.

(ז) וכן מוכח להדיא מדברי הרמ"א (סימן קכד סעיף ב) שכתב, שאם הוא שעת הדחק יכול הש"צ להתפלל מיד בקול רם, והציבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר האל הקדוש. וטוב שיהיה אחד לכל הפחות שיענה אמן אחר ברכת הש"צ. ע"כ. ומקור הדברים ממהרי"ל במנהגים (הלכות תפלה דף סא סע"ב), ומבואר שם שאפילו אחד מתוכם יכול להמתין ולענות אמן, באופן שאינו מתחיל תפלת הלחש שלו רק אחר שסיימו הש"צ וחבריו האל הקדוש. ע"ש. ואילו היה מפסיד בהמתנה זו חשיבות תפלה בציבור, ודאי לא היה לנו להורות לו להמתין משום עניית אמן, שאין בה אלא מעלה בעלמא, כדמשמע מלשון הרמ"א (וכ"כ הא"ר שם סק"ה). ועל כרחק דאף כשמתחיל אחרי חבריו נקרא מתפלל בציבור. וכן הוכיחו מדברי הרמ"א בשו"ת מעט מים (סימן כא, דף נ סע"א) ובשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן ז אות ו). וכ"כ בשלחן הטהור מקורנא (סימן קט) שגם אם מתחיל אחר שהתחילו הציבור חשוב כתפילת ציבור. ע"ש. ועיין עוד להרמ"א (בסימן קט סעיף ב) שכתב שלכתחילה המאחר לא יתחיל להתפלל עם הש"צ מלה במלה, אלא יחכה עד שיאמר קדושה והאל הקדוש, ויענה. ע"ש. ונראה דאזיל לטעמיה דאינו מפסיד בכיו"ב מעלת תפלה בציבור, ולא שאני ליה בין מתחיל בעת שהציבור באמצע הלחש או באמצע החזרה. [ואף שבערוך השלחן שם (סעיף יב) כתב להגיה בדברי הרמ"א. ע"ש. אך בדרכי משה (אות ד) מבואר שלא כהגהתו. ואמנם למעשה האחרונים (הובאו בכה"ח אות כט) כתבו לחלוק על דברי הרמ"א, אולם לא מטעם שמפסיד בזה תפלת הציבור. וכ"כ בשו"ת מעט מים שם דאפילו מתחיל באמצע החזרה או בסופה מקרי תפלה בציבור. ע"ש. ושוב ראיתי בשו"ת אגרות משה ח"ה (ח"ג מאו"ח סי' ט) דפשיט"ל דאם מתחיל אחר הקדושה אין זה חשוב כתפלה בציבור, ועפ"ז הוכיח ממה שכתב הרמ"א בסי' ק"ט שלא יתחיל עם הש"צ אלא יחכה, דס"ל דאם מתחיל עם הש"צ אינו חשוב כתפלת ציבור, ולפיכך א"צ להתחיל עמו. ע"ש. וקדמו בזה בספר צבי וחמיד (סימן י'). ע"ש. אולם לפי האמור איפכא י"ל, דכשם שהמתחיל עם הש"צ נראה דחשיב כתפלה בציבור וכמו שביארנו לעיל (סימן ו), סבירא ליה להרמ"א דהוא הדין למתחיל באמצע החזרה. והאגרו"מ גופיה לעיל שם (סימן ד) נטה לומר דאין חילוק בין מתחיל תפלת הלחש עם הציבור בשעה שמתחילים, או אחר שכבר התחילו. ע"ש. והוא הדין לענין מתחיל תפלת הלחש עם החזרה י"ל כן. ובזה אתי שפיר מה שהקשה הרב השואל בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' ל, ובמהדרו תשמ"ב סי' צא). כיעו"ש. והן אמת שאין הכרח להשוות דין המתחיל באמצע תפלת הלחש של הציבור, לדין המתחיל באמצע החזרה, ומקום יש בראש לומר דדוקא המתחיל באמצע תפלת הלחש חשיב כמתפלל עם הציבור, דהואיל ובלא"ה אי אפשר לצמצם, שאין כל הציבור מתפללים כל תפלת הלחש יחד שוה בשוה ממש, ובעת שנמצא זה בברכת אתה חונן נמצא חברו בברכת השיבנו, לפיכך אף המתחיל אחריהם לא גרע וחשיב כמתפלל בציבור. אבל תפלת הש"צ הנאמרת מפי הש"צ לבדו, אפשר שמי שמתחיל אחריו כבר הפסיד מעלת תפלה בציבור (ועיין

תפלה שער ד) ועוד. [ואם כי יש חולקים בזה, עיין בתוס' הר"י שיריליאון (ברכות כא:) בשם ה"ר משה בר יוסף שלא נתברר לו אם יכול להפסיק בזה הענין. וכן מתבאר מדברי רס"ג בסדרו (עמ' מד) שכתב, שמי שנכנס ומצא ציבור בסוף שמונה עשרה, וחושש שאם ימתין עד שיעבור החזון לפני התיבה ויגמור, יעבור זמן התפלה, יעמוד הוא "ויהיה חזון" ויתפלל בציבור שמונה עשרה ובה קדושה וכו'. ומדלא כתב בפשיטות שיתפלל יחד עם הש"צ, ואף כשלא יעבור זמן תפלה, ש"מ דלא מהני לעניית קדושה. ודלא כרב האי גאון וסיעתו. וע' בתשובת הרשב"א ח"א (סימן קנח) שכתב על דברי רה"ג, דלולא שאמר שיכול לענות קדושה, לא היה בנו כח לומר כן. ומעתה לפי מה שנתבאר בס"ד לעיל בסימן הקודם שהמתפלל עם שליח הציבור חשוב כמתפלל עם הציבור, מוכח דאף המתחיל להתפלל כשהציבור באמצע הלחש נחשב כתפלה בציבור, שאם לא כן למה באופן שיכול להתחיל ולגמור אמרו בגמרא שיתחיל להתפלל מיד ולא יחכה להתחיל יחד עם החזרה, וירויח בזה גם קדושה וגם תפלה בציבור, אלא על כרחק דאף אם מתחיל קודם החזרה בעת שהציבור באמצע תפלת הלחש ג"כ חשוב כמתפלל בציבור. [וידידי שא"ב הרה"ג המופלא ר' אביחי נחום נר"ו העירני, דמ"מ לענין מי שמתחיל תפלתו כשהציבור כבר בסוף תפלת הלחש, אין מן הסוגיא ראייה להקל, דאפשר דהתם מיירי שרוב תפלתו עם הציבור. וכל שכן לפי מה שהעליתי לעיל שאף החזרה מכלל תפלת הציבור, א"כ נמצא שכל תפלתו עם הציבור. אבל המתחיל בשעה שהציבור בסוף תפלתם, ורוב תפלתו מתפלל לעצמו (וכגון בערבית שאין חזרה), דילמא בתר רובא שדינן לה, וחשיבא כתפלת יחיד. עכת"ד. מיהו בעניותי נ"ל שאין לחלק בזה, דמסתברא דהכא לאו בתר רובא אזלינן, דאטו מי שהתחיל תפלתו שוה בשוה ממש עם כל הקהל, והאריך בתפלתו הרבה יותר מפי שנים משאר הציבור, וכי פקעה בזה ממנו מעלת תפלת הציבור. ואחר שעשיתו קדש היאך תעשנו חול. אלא ודאי כיון שהתחיל תפלתו עם הציבור סגי בהכי, וכל המשך תפלתו בתר רישא שדינן לה. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן לד). ע"ש. ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת אגרות משה (ח"ג מאו"ח סי' ד) ע"פ האמור. וכ"כ בשו"ת מעט מים (סימן כא, דף נ רע"ב). ע"ש. והכי נמי פשיט"ל להגאון עין יצחק (סימן כ ענף ב) שהזכרתי להלן (אות ז). וכן מתבאר מדברי הרב פאר עץ חיים (סימן ז, דף כח ע"ד) שהבאתי שם, שאם מתחיל להתפלל בעת החזרה אחר אמירת קדושה, אע"פ שמאריך הרבה, ורוב תפלתו אחר שסיים הש"ץ החזרה, נחשב כתפלה בציבור. ע"ש. וכ"כ עוד אחרונים וכדלהלן (אות יג). ואכמ"ל. ועיין להמאירי בברכות שם, שאחר שהביא דברי רב האי גאון הנ"ל, כתב דיש מי שאומר שאינו צריך להתחיל עם הש"צ יחד, אלא יתחיל לעצמו וימתין אחר מחיה המתים עד שיגיע ש"צ לשם ויענה עמו. ע"ש. (וזה שלא כמ"ש הביה"ל סי' קט סעיף ב ממשמעות דברי הא"ר. ע"ש. ועיין לרבנו מנוח סוף פרק י' מהל' תפלה, ובתוס' הר"י שיריליאון ברכות כא: בשם הר"מ בר יוסף). ומשמע מזה שאין עדיפות אם יתחיל עם הש"צ או לפניו. והרי זה כמבואר.

בזה להלן אותיות יא-יב). ומ"מ הרמ"א (סימן קט) הנ"ל נראה דמשה דין המתחיל באמצע חזרה למתחיל באמצע הלחש.

ובן ראיתי להגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל בשו"ת באר יצחק (סימן כ ענף ב) שכתב שגם כל זמן שהשליח ציבור מתפלל, הוי בכלל תפלה בציבור, אף אם מתחיל אחר קדושה. ע"ש. אמנם מה שכתב טעם לזה ע"פ מה שכתב הב"י (סימן קכד) בשם הראשונים דבמה שעונים הציבור אמן אחר כל ברכות הש"צ הוי כמו שהתפללו עוד פעם, ונראה שנתכוין למה שכתב הב"י שם בשם האבודרהם שהמתפלל עם הציבור נחשב לו שהתפלל ג' פעמים כיון שאחר שהתפלל שומע החזרה וגם עונה אמן. לענ"ד אין טע"ז מספיק, דודאי אין כוונת האבודרהם דחשיב כמתפלל פעם נוספת ממש, אלא רק שיש בזה מעלה כל שהיא. ואמנם יש סמך לסברת הרב באר יצחק ממה שכתב הב"י שם בסוף הסימן בדעת התוס' (סוכה נב). בשם רב נסים ורב כהן צדק גאון, שמאחר שתקנת חכמים היא שיחזור שליח ציבור התפלה כדי להוציא את שאינו בקי, חייבים הציבור, אף הבקיאים, לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן. ע"ש. וכיון שכך יש מקום להחשיב המתפלל עם הש"צ כמתפלל עם הציבור. אולם בשו"ת איש מצליח ח"א (סימן יא, דף כד ע"ג) הוכיח במישור מלשון הרא"ש ומרן בש"ע שם (סעיף ד) דברכות החזרה אינם חובה על כל יחיד. ע"ש. ומכל מקום י"ל שכיון שתקנו חכמים לומר החזרה בעת תפלת הציבור, והרי היא חלק מתפלת הציבור, שפיר חשיב המתפלל אז כמתפלל עם הציבור, וכעין מה שכתבנו לעיל (סי' ו אות ב). וכן ראיתי בשו"ת פאר עץ חיים (סימן ז, דף כח ע"ד) שכתב שהמתחיל להתפלל אחר קדושה נמי חשיב תפלה בציבור, כל שיש ט' מקשיבים לברכותיו כפי הדין המבואר בסי' קכ"ד סעיף ד'. דכיון דהתקנה הראשונה היתה שיוציא את הציבור ידי חובתם, ואז ודאי היתה תפלה בציבור, אף כעת שכולם בקיאים וכבר התפללו בעצמם, כיון שחז"ל תקנו לעשות כן, הרי נחשבת גם תפלה זו לתפלה בציבור. ע"ש. (ובמה שהצריך ט' מקשיבים לברכותיו, עיין מה שכתבתי לעיל סי' ו סוף אות ג).

שאחר גמר תפלת העמידה של הציבור. וכן ראיתי בסדר רב סעדיה גאון (הוצאת מקיצי נרדמים עמ' מד) שכתב שאם לא יספיק ברכו וקדוש ומודים ויהא שמייה רבה, יניח תפלתו עד גמר תפלת הציבור. ע"ש. והשתא אי איתא דהמתפלל אחר שהתחילו הציבור חשוב ג"כ כמתפלל בציבור, קשה אמאי מורין ליה להפסיד תפלת הציבור שהיא לפניו כעת, עבור עניית קדיש שעדיין אינה לפניו. וידוע מה שכתב בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן א'פז) בכיוצא בזה דאין מעבירין על המצוות, והמצווה הראשונה שבאה לידו קודמת. וכן הסכים החכם צבי בתשובותיו (סימן קו) בעיקר הדין. ע"ש. ואפילו אילו היתה מעלת קדיש גדולה מתפלה בציבור, מ"מ מצוות תפלה בציבור באה לפניו תחילה, ומשמע בסוכה (כה:): דרשאי הוא להתחיל במצוה ראשונה שבאה לידו אע"פ שעל ידי זה ימנע ממצוה אחרת חמורה יותר. וכ"כ הריטב"א שם דרשאי להתחיל במצוה ראשונה שבאה לידו עכשיו. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ה (סימן כז) על פי האמור. ע"ש. ועיין להמג"א (סימן קמז ס"ק יא) מה שהביא ממנחות (סד:). וע"ש במחצית השקל. ועיין עוד באורך בשדי חמד (אס"ד מע' יוה"כ סי' א אות י). ובפרט שאף אם יתחיל תפלתו לא יפסיד עניית הקדיש לגמרי, שיכול לשתוק באמצע תפלתו ולכוין אליו (כמבואר בש"ע סס"י קד, ובסדר רס"ג הנ"ל בהמשך דבריו). ומה גם לפי מה שכתב המג"א (סימן קט סק"ב) דתפלה בציבור עדיפא מעניית קדיש. ומדמורין ליה עכ"ז להמתין עבור הקדיש, משמע לכאורה שכבר הפסיד תפלה בציבור, כיון שלא התחיל עם הציבור בשוה. וכן ראיתי להפמ"ג שכתב על דברי המג"א שם, שלדבריו צ"ל דהכא דנכנס אחר שכבר התחילו הציבור, לא הוה ממש כתפלת ציבור, ולפיכך מורין ליה להמתין לקדיש. ע"ש. וכן הובא בלבושי שרד שם. וכן בשו"ת יד אליהו רגולר (בפסקים סי' ז בהערה) כתב ע"פ דברי המג"א שאם אינו מתחיל בשוה עם הציבור, אע"פ שאומר עמם רוב התפלה, אין זה בכלל תפלה בציבור. ע"ש. וכל זה עומד מנגד למה שהוכחנו לעיל דכהאי גוונא תפלה בציבור מקרי.

מיהו הפמ"ג הנ"ל לא שלל מזה לגמרי מעלת תפלה בציבור, אלא כתב דלא הוי תפלה בציבור "ממש". וגם סיים על דבריו שהם דוחק. והעתיק זה גם הרב לבושי שרד שם. ובשו"ת אגרות משה ח"ה (ח"ג מאו"ח סי' ד) כתב להשיב על דברי הפמ"ג, וצידד דחשיב כתפלה בציבור ממש. וכן להלן (סימן ט אחר החיתום) כתב דעכ"פ היכא דרוב תפלתו עם הציבור מסתברא דודאי חשיב תפלה בציבור. ע"ש. [ועיין בשו"ת בצל החכמה ח"ד (סימן ג אותיות ב-ד) שהוכיח במישור מדברי המג"א (סימן סו ס"ק יא) והאחרונים שם, שאם מתחיל התפלה בעוד הציבור בברכת אבות, או עכ"פ לא סיימו עדיין שלשת הברכות הראשונות, חשיב כתפלה בציבור. והשיב על דברי הרב יד אליהו הנ"ל שכתב דבעינן להתחיל בשוה ממש עם הציבור. ע"ש]. אלא דלפי זה צריך טעם להא דמורין ליה להמתין ולא להתפלל עם הציבור עד אחר הקדיש

ח) אלא שיש להעיר ע"ז ממה שפסק מרן בש"ע (סימן קט סעיף א) אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה "או לקדיש", יתפלל, ואם לאו אל יתפלל וכו'. ומקור הדברים מדברי המרדכי בברכות (סימן סט) בשם ר"י, דיהא שמייה רבא לא גרע מקדושה ומודים. וכן הובא בתוספות ר' יהודה שיריליאון (ברכות כא:): בשם רבנו חננאל, דאין לו להתפלל אם לא שיוודע שיוכל לגמור עד שלא יגיע ש"צ ליהא שמייה רבא. וכן הובא בשמו בספר השלחן (הל' תפלה סוף שער ד). וכ"כ האגור (פ"ג דברכות סי' סא) בשם הראב"ה. [ובראבי"ה לפנינו ליתא, וכנראה צ"ל ר"י, כמו שהוא במרדכי]. ועיין במג"א (רס"י קט) שפירש דמיירי בתפלת ערבית, שאין בה קדושה, אלא אומרים קדיש מיד לאחר תפלת הלחש. ומבואר מזה שצריך להמתין מלהתפלל עד הקדיש

לאחריו כבר לא הוי כלל בשעה שהציבור עוסקים בתפלה. ע"ש. מיהו לזה י"ל דכיון דעוסקים אז בעלינו לשבח או בשיר למעלות והוא מתחיל באותה שעה שפיר דמי. ומה שהעיר עוד בחבצלת השרון שם שגם להצל"ח לא הוי בדרגת תפלה בציבור, אלא בדרגת שעה שהציבור מתפללים. הנה מפורש בצל"ח שם דלא רק שאין תפלתו נדחית אלא אף מתקבלת, וא"כ שוה במעלה לתפלת ציבור ממש (עיין במג"א סי' צ ס"ק יז). וכ"כ בשמו בפשיטות המשנ"ב (סימן צ סק"ל) הנ"ל דמקרי תפלת הציבור. אלא שעיקר דברי הצל"ח חידוש הם, ורבים החולקים עליו וכאמור. וחזרנו למ"ש מתחילה, דלכאורה מהא דמורינו ליה להמתין עד אחר הקדיש, ולא חיישינן דאדהכי והכי מפסיד תפלת הציבור, משמע שכיון שכבר התחילו הציבור לפניו, הפסיד הוא תפלת הציבור, ואינו יכול להצטרף אליהם עוד.

(י) מיהו יש לומר הטעם שיניח תפלתו עד גמר תפלת הציבור, דביטול עניית קדיש וקדושה חמיר מתפלה בציבור, דכשיתפלל בלא ציבור אינו מפסיד לגמרי מצות תפלה. אבל קדיש וקדושה הגם שיכול לשתוק באמצע תפלתו ולכוין אליהם, מ"מ בפלוגתא מתניא אי שייך בהא דין שומע כעונה ורבו הסוברים שאינו יוצא בשמיעה זו (עיין בתוס' ברכות כא: וברמב"ם פ"י הט"ו, ובב"י סי' קד). וכן בסדר רב סעדיה (עמ' מד) לא כתב אלא שישתוק וישמע ויכוין בלבד, אך לא כתב שיוצא בזה י"ח. ואע"פ שמצוות התפלה בציבור באה לפניו תחילה, מ"מ אפשר דהואיל וגם אם יניח תפלתו עד אחר אמירת הקדיש לא יפסיד רק מעלת תפלה "בציבור", אבל עיקר מצוות תפלה לא תתבטל ממנו עבור כך, לכן עדיף שימתין לקדיש. [ועוד העירני ידידי הרה"ג ר' משה עטיה נר"ו מדברי התוס' ביומא (לג סע"א) דס"ל דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא כשעתיד לקיים שתיהן, אבל אם אינו עתיד לקיים אלא אחת מהן יעביר על המצוות לקיים החשובה יותר. ופליגי ע"ד הרדב"ז (סימן אלף פז) הנ"ל. (ועיין בשו"ת איש מצליח ח"א סי' טו סעיף ו דף פא ע"ג שעמד באורך על דבריהם). והכא נמי איכא למ"ד דקדיש עדיף מתפלת ציבור וכדלהלן. עכ"ד. ושור"ר בהוראה ברורה ח"ו (סימן קט בבירור הלכה סק"ה, עמ' עט), שהעיר מהסוגיא דברכות (כא:): על עיקר דברי הרדב"ז הנ"ל בדין אין מעבירין על המצוות, ויישב באופן אחר. ע"ש. והן אמת שכל זה אינו נכון לשיטת המג"א (סימן קט סק"ב) הסובר דתפלה בציבור עדיפא מעניית קדיש, ואף אם פוגע בקדיש תחילה. ע"ש. ולדידיה על כרחין לומר הטעם דמורינו ליה להמתין לעניית הקדיש, דהואיל וכבר התחילו הציבור התפלה שמתחיל אחריהם אינה נחשבת כתפלת ציבור וכמ"ש הפמ"ג. אולם באמת הרב אליה רבה שם (ס"ק ז) חלק על המג"א, וכתב להוכיח מדברי הפוסקים בסימן ס"ו דעניית אמן יהא שמיה רבא עדיפא מתפילה בציבור. וכן הסכים הפמ"ג באשל אברהם שם, ובמשבצות זהב (סוף סק"א), והרב בגדי ישע שם, וכן נראה דעת הרב איש מצליח ח"א (סימן יא אות ז). ע"ש. וע"ע בחיי אדם (כלל לד דין א). וכן ראיתי בספר

שבגמר התפלה. (ואף אי נימא דדוקא כשמתפלל רוב התפלה עם הציבור חשיבא כתפלה בציבור, מי לא עסקינן הכא באופן שעדיין אפשר שיתפלל רוב תפלתו עם הציבור, ואמאי מורינן ליה שלא יתפלל עמהם וימתין עד אחר הקדיש). ולא אכחד שראיתי להרב מעט מים (סימן כא, דף נ סע"ב) שהביא מ"ש הפמ"ג בדעת המג"א דהטעם דמורינו ליה להמתין כיון שלא התחיל יחד עם הציבור ולא הוי תפלה בציבור, וכתב ע"ז שאינו נראה, אלא מה שכתב מרן דימתין לאחר הקדיש איירי במי שבא לביהכ"נ בעת התחנונים שאחר התפלה. ע"ש שהאריך בזה. וכן האריך בזה בספרו יוקח נא (סימן קט, דף סו). ע"ש. ובמחכ"ת מלבד הדוחק הגדול בסירוס לשון מרן לפירושו, כיעו"ש, עוד פליאה דעת ממני, שהרי המג"א (בס"ק א) פירש להדיא דמירי בקדיש שלאחר ערבית, ודחה דברי העו"ש שפירש דברי מרן כדברי הרב מעט מים. (וע"ע ביפה ללב סק"ב ובתורת חיים סופר סק"א). ומאחר שכל עצמו של הרב מעט מים לא בא ליישב אלא דעת המג"א, היאך היאך פירש בדעתו שלא כפירושו. ויש עוד לעמוד בדבריו. ואכמ"ל.

(ט) ומירי הוה אמינא דהיינו טעמא דמורינו ליה להמתין ולא להתפלל עד אחר הקדיש, על פי מה שכתב הצל"ח (ברכות ו). לדקדק מלשון התוספות בע"ז (ד:): דאם מתפלל בבית הכנסת בעת שהציבור שם, אף שנתאחר וכבר סיימו הציבור תפלתם אלא שהם עוסקים עדיין בשירות ותשבחות כמו אשרי או ובא לציון וכדומה, היחיד המתפלל שם תפלתו נשמעת. ודחק שם בדעת המג"א (סימן צ ס"ק יז) שישכים לזה. ע"ש. ונמשכו אחריו במגן גבורים (סימן צ באלף המגן ס"ק יד) ובתורת חיים סופר (שם ס"ק טו) ובמשנ"ב (ס"ק ל). וקרוב לזה כתב הט"ז (סס"י רלו) דיש בזה מעלה דהוי שעה שהציבור מתפללים. ע"ש. וכן ראיתי בספר חיי עולם (סימן קט על המג"א סק"ב) שהעיר דמ"ש הפמ"ג לדעת המג"א דכשמתחיל אחר שהתחילו הציבור לא חשיב כתפלה בציבור, מלבד שהוא דחוק, עוד בה שגם בסי' קי"א סעיף ג' נקט כהאי לישנא [כוונתו כד' הרב ארץ החיים שנביא להלן אות יג]. ולגוף הדין יש ליישב ע"פ מה שכתב הצל"ח שכשמתפלל בבית הכנסת כשעוסקים בזמירות שלאחר התפלה, נמי חשיב בשעה שהציבור מתפללים. ע"ש. אולם באמת מדברי המג"א (בסימן רלו סק"ג) מתבאר להדיא דלא כהצל"ח, וסובר שם דאף כשעה שהציבור מתפללים לא מקרי. ומצאתי שהעיר בזה כבר הרב המגיה בשו"ת מעט מים (סימן כא, דף מט:). וכן העיר בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סימן קלב אות ב), והוסיף להעיר בזה גם על המשנ"ב שסותר דברי עצמו בסי' רל"ו. ע"ש. (וע"ע במנחת יצחק ח"ו סי' לו). וכ"כ בשו"ת עין יצחק (סימן כ ענף ב) דלא כהצל"ח, ונסמך על דברי המג"א בסימן רל"ו. ועיקר דיוק הצל"ח מלשון התוס' בע"ז, אינו מוכרח. ועיין מ"ש על דבריו במרומי שדה (ברכות ו). ועוד ראיתי בשו"ת חבצלת השרון ח"א (סימן ב) שכתב שאין לומר הטעם דמורינו ליה להמתין עד אחר הקדיש שהוא כדברי הצל"ח, דמאחר דמירי בקדיש שאחר ערבית, א"כ אם ימתין עד

מדברי ר"י דלא חשיב תפלה בציבור. די"ל דהא דיליף ר"י קדיש מקל וחומר דקדושה ומודים, היינו מדין הנכנס בעת תפלת הלחש, וסבירא ליה כהפוסקים דהמתחיל עם הש"צ אינו רשאי לומר קדושה עמו (וכנ"ל אות ו), ולדידהו על כרחך מאי דאמרינן בגמרא דאם לא יספיק לקדושה אל יתפלל, היינו שימתין עד אחר אמירת הקדושה ואז יתחיל, ובזה סובר ר"י דלא חשיב תפלה בציבור, ומינה יליף לענין קדיש. אבל המתחיל כשהציבור באמצע תפלת הלחש, או עם תחילת החזרה (למאי דנקטינן דהמתחיל עם הש"צ אומר עמו קדושה), אפשר דמודה דחשיב תפלת בציבור. וכבר ביארנו לעיל (אות ז) טעם החילוק בזה בין לחש לחזרה.

(יב) עוד רגע אדבר, אודות מה שראיתי לתלמיד הרשב"א בספר צרור החיים (דרך א אות יג, עמ' טז) שכתב, הנכנס בבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין שמונה עשרה, אם יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע ש"צ למודים, יתפלל, ואם לאו, אל יתפלל. ושמעתי למורי הרשב"א וכו', ועוד היה אומר ז"ל דכי אמרו שימתין עד שיגיע שליח ציבור למודים או לאמן של שומע תפלה, דוקא המתפלל בבית הכנסת, אבל אם יוצא להתפלל בעזרות שהן חוץ לבית הכנסת, יתפלל ולא ימתין, הגע עצמך, אם ירצה ללכת לביתו בעוד ששליח ציבור מתפלל הכי נמי דאינו רשאי, הא ליתא, וכשם שאם ירצה לילך לביתו [רשאי], כך אם יוצא לעזרה להתפלל הרשות בידו. וכן אמר שהורה הרמב"ן. ע"כ. והובאו דבריו בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (סימן קט) ובברכי יוסף ובשע"ת שם ובעוד אחרונים. ומדשרי ליה לצאת ולהתפלל בחוץ, מוכח דס"ל שהמתפלל בעת חזרת הש"צ לא חשיב כמתפלל בציבור, דאי חשיבא כתפלה בציבור מי הוה רשאי לצאת ולהתפלל ביחיד. ועיין בשו"ת אגרות משה ח"ד מאו"ח (סס"י סח). אלא שיש לדקדק בדבריו דשביק דין המתנה לקדושה הנזכר בגמרא, ולא הזכיר להמתין רק למודים ולשומע תפלה. ואפשר דמה שכתב מתחילה להמתין למודים ושומע תפלה, מיירי באופן שנכנס לאחר שהתחילו החזרה ואמרו כבר קדושה. וזהו שבהמשך דבריו חזר והביא להלכה דברי רב האי גאון המובאים ברי"ף דמנהגא דרבנן כד עייל איניש לבי כנישתא ומשכח ציבורא דמצלו בלחשא, דמעכב עד דמסיימי וכו', ואומר בהדי שליחא דציבורא מילתא מילתא ועני קדושה בהדי ציבורא ושפיר דמי. ע"ש. (ומדין הנכנס אחר תחילת החזרה שצריך להמתין לקדושה, לא דיבר בפירושו, ואפשר דהא פשיטא ליה ולא צריך למימר, דק"ו ממודים הוא). אלא שעדיין לשונו שם צריכה תיקון. ועכ"פ לפי זה מה שהוכחנו מדבריו דהמתחיל להתפלל בעת החזרה אינו נחשב כמתפלל בציבור, אין זה אלא אחר שכבר התחיל הש"צ את החזרה, אבל אם מתחיל עם הש"צ ייתכן שמודה שנחשב לו כתפלה בציבור. וכן במתחיל בעת שהציבור באמצע תפלת הלחש, אפשר דמודי דשפיר דמי, וכמו שחילקנו כן לעיל בדעת ר"י שבמרדכי. ומכל מקום קשה לבנות דין על יסוד דבריו, ובפרט אחר שאינם מבוררים אצלנו כל הצורך. ומה גם שעיקר מה שהתיר לצאת באמצע החזרה

ארץ החיים (טשרנוביץ תרכ"א, ברכות כא: דף נ ע"ד) שדחה את דברי המג"א מהא דמורינן ליה להמתין לקדיש, ועל כרחך דקדיש עדיף מתפלת הציבור. ואין לומר דהתם היינו טעמא דימתין לפי שכבר התחילו הציבור והפסיד בזה תפלתם, דבאמת כל שמתחיל בעת שעומדים הציבור בתפלתם הרי זה כמתפלל בציבור. ע"ש. וכן הסכים המשנ"ב (ס"ק ד) לדברי הא"ר וסיעתו, והביא כן גם מדרך החיים. ואף שבשו"ת מעט מים (דף מט סע"ג) השיב על דברי הא"ר דלדעת מרן (בסי' סו) אין ראייה דאש"ר עדיף מתפלת הציבור. ועמד שם גם על דברי הפמ"ג באשל אברהם. אולם בסוף דבריו (דף נא). חזר הרב מעט מים וכו' שלא כתב כן אלא ליישב דברי המג"א, אבל לדינא העיקר כהחולקים עליו דאש"ר וקדושה עדיפי מתפלה בציבור. ע"ש. איברא דחזיתיה להרב אפיקי מגינים (סימן סו בביאורים אות יג) שדחה ראיית הא"ר משם, אך גם בלא ראייה, עיקר דברי הא"ר ניתנים ליאמר מצד עצמם ליישב הא דימתין לקדיש, דלאו משום דהמתחיל עם החזרה אינו חשוב כמתפלל בציבור, אלא משום דקדיש עדיף מתפלה בציבור.

(יא) אלא שכל זה לא יגהה מזור ליישב מקור הדין במרדכי בשם ר"י, דסוף סוף מתבאר מדבריו שאין חילוק בין המתחיל כשהש"צ באמצע החזרה ובין המתחיל אחריה, שהרי כל ראייתו להצריך להמתין ולא להתפלל עד לאחר הקדיש היא משום דלא גרע מקדושה ומודים, ואי איתא דהמתחיל להתפלל באמצע החזרה חשוב כמתפלל בציבור, מאי ראייה היא זו, הא שאני קדושה ומודים דאף לכשימתין לאחריהם אינו מפסיד בזה תפלת הציבור, שהרי יכול להתחיל עכ"פ בעת שהש"צ בברכות האחרונות של החזרה, אבל אם ימתין לקדיש שבגמר התפלה הפסיד בזה תפלת הציבור. ועל כרחך דס"ל דכל אפיא שוין ובתרווייהו לא חשיב כמתפלל עם הציבור. ובאמת המאירי בברכות שם כתב דאינו ממתין אלא לקדושה, אבל לא למודים "ולא לקדיש" ולא לברכו. ע"ש. ולפי מה שכתבו הפר"ח (רס"י קט) והפמ"ג (שם במש"ז סק"א) דמוכח בגמרא דקדיש עדיף מקדושה, נראה שטעמו של המאירי שהחמיר בקדיש משום הפסד תפלת הציבור. וי"ל. ומכל מקום המרדכי בשם ר"י דיליף קדיש מקדושה ומודים, על כרחך דלא שאני ליה בינייהו לענין זה, ובתרווייהו מקרי שלא עם הציבור. [וידדי הרה"ג ר' אביחי נחום נר"ו העירני לנכון, דמ"מ אפשר דלא סבר דמקרי יחיד אלא באופן שמתחיל בסוף החזרה או בסוף תפלת הלחש של הציבור, באופן שרוב תפלתו אחר שגמרו הציבור את תפלתם. והיינו דדייק מדמורינן ליה להמתין למודים, אע"פ שנדחה עד קרוב לסוף התפלה ומפסיד בזה תפלת הציבור, שמע מינה דאף לקדיש בעינן לאמתוני, דכי הדדי נינהו. ולעולם אפשר דמודה דאם היתה רוב תפלתו עם הציבור, בין בלחש ובין בחזרה, מתפלל עם הציבור מקרי. עכ"ד. ועיין מ"ש לעיל (סוף אות ו). ואכמ"ל]. ועכ"פ נראה שאין הכרח מדברי ר"י להחמיר אלא לענין המתפלל בעת שהש"צ באמצע החזרה, אבל לענין המתחיל להתפלל באמצע תפלת הלחש של הציבור או המתחיל יחד ממש עם חזרת הש"צ, אין ראייה

לא חשיב לדידיה תפלה בציבור, דאטו כל המתפללים בציבור יהיו כולם יחד עוסקים באותה ברכה, אלא זה עומד בברכה זו וזה בברכה זו, ומ"מ תפלת הציבור מקרי, ועת רצון היא. ועוד קצת ראייה דלעיל (כא). קאמר תלמודא ג"כ בזו הלשון: הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, אם יכול לחדש בה דבר יתפלל וכו', ופירש הרי"ף הטעם [עיין תר"י ומאירי שם] הואיל ובציבור הוא חשוב תפלתו כתפלת ציבור ממש, ותלמודא נמי קרי ליה תפלת ציבור. ע"ש. (וכבר עמד על ראייה זו בקצרה הרב חיי עולם סי' קט, והזכרנו דבריו לעיל אות ט). ועיין עוד בספר המאורות (ברכות יג): שכתב בשם דודו בעל ההשלמה, לענין ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, שאם בא לבית הכנסת ומצא שהציבור קוראים את ההלל, אפילו אינו יכול לגמור עמהם, יכול להתחיל ההלל בברכה, כיון שעדיין לא גמרו, וכיון שהתחיל בברכה גומר בברכה. ע"ש. וכתב המו"ל הרה"ג ר' משה בלוי בהגהותיו שם, שמכאן יש מקום ללמוד לענין תפלת הציבור, שכל שמתחיל להתפלל טרם שישלימו הציבור תפלתם, עדיין נקרא עת רצון. ודפח"ח. [ומן האמור יש ללמוד גם לענין אמירת י"ג מדות ליחיד באופן שהיו הציבור מהירים והתחילו אמירת י"ג מדות טרם שהתחיל עמם, שכל עוד שלא סיימו הציבור אמירת י"ג מדות יכול להתחיל לאמרם ולהמשיך לבדו אף שלא בטעמי המקרא, שגם זה חשוב עם הציבור. ובפרט שיש אומרים ש"ג מדות אינם חשובים דבר שבקדושה. ועיין להגרי"ח בבן איש חי (שנה א פרשת כי תשא אות ד) ובספרו עוד יוסף חי (שם אות ח) ובתורה לשמה (סימן צו) ובהליכות עולם ח"א (עמ' רמא) ובשו"ת יוסף לקח (מועדים ח"א סי' ד). והנלע"ד כתבתי].

יד) כל קבל דנא חזיתיה להרב עמודי אש אייזנשטיין (סימן ג אות ז) הנ"ל, שכתב שעיקר תפלת הציבור היא דוקא כשמתחילים העמידה יחד, אע"פ שאחר כך במשך התפלה זה מקדים וזה מאחר. אבל אם מתחיל קודם הציבור, אינו נקרא מתפלל עמם, אף שמסיים בשוה להם. וראיה לזה ממה שפסק מרן בש"ע (סימן רלו סעיף ב), והוא מדברי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סימן רצג), דהשמש יכריז יעלה ויבוא קודם שיתפלל. והב"ח כתב בשם רש"ל שיקדים השמש מעט להתפלל קודם הציבור ויגיע ליעלה ויבוא קודם הציבור ואז יכריז. ולכאורה קשה אמאי לא יהבי הרשב"א ומרן תקנה זו, דהא גם לפי תקנתו של הרשב"א דדמי לטול ברוך דלא הוי הפסק, מ"מ לכתחילה אסור כמבואר ברמ"א (סימן קסז סעיף ו), וא"כ מדוע נתיר לכתחילה להפסיק ולא יעשה כתקנת רש"ל. אלא על כרחך הטעם משום שאם יקדים יעשה איסור דמקדים תפלתו לתפלת הציבור, שהעיקר תלוי בהתחלה, ועל כן התיר הרשב"א להפסיק. ואולי גם רש"ל מודה לזה וכו'. ע"ש. אולם אין דבריו מוכרחים, דיש לומר הטעם שמיאנו הרשב"א ומרן בתקנתו של מהרש"ל להתחיל קודם הציבור, משום שבזה מפסיד עניית הקדיש שקודם העמידה. ומצאתי שכן דחה בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן ז אות ז). אי נמי משום שאין לדבר שיעור, דאף אם יקדים השמש ויתחיל לפני

הוא טעון ביאור, דבשלמא עניית מודים לא קפדינן עלה, וכמ"ש בתוס' (ברכות כא:) שלא מצינו בגמ' שמצוה לענות מודים דרבנן, אלא הטעם שימתין למודים לפי שצריך לשוח עם הציבור שלא יהיה נראה ככופר. אבל עניית אמן של שומע תפלה אמאי שרי ליה להפסידה. ושו"ר בהלכה ברורה ח"ו (סימן קט בביאור הלכה סק"ד עמ' עז) שעמד בזה. ותירץ בדוחק. וצ"ע. ומעתה חזרנו למה שהוכחנו לעיל (אות ו) דעכ"פ המתחיל באמצע תפלת הלחש של הציבור, יש לחשוב כמתפלל בציבור.

יג) ובן ראיתי בשו"ת פרי תבואה (סימן סח) שכתב לענין המקדים תפלתו מעט לתפלת הלחש של הציבור, או המתחיל אחר שהציבור אוחזים באמצע תפלת הלחש, דפשיטא בודאי דלענין תפלה עם הציבור א"צ להתחיל יחד עמם ממש, אלא סגי בכך שמתחיל או מסיים בעת שהציבור מתפללים, דהא בלאו הכי אין כל העומדים בציבור אומרים התפלה מלה במלה, ובשעה שזה אומר ברכת מגן אברהם אומר זה ברכת אתה חונן, ומקרי תפלה עם הציבור. וראיה לזה מהא דפסקינן דהנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללים ואינו יכול לענות עמהם, הגם שיכול לשתוק באמצע תפלתו ולצאת בקדושה מצד שומע כעונה וכן יכול לכרוע במודים כמ"ש התוספות שם, אל יתפלל עד לאחר מודים. וכתבו הטעם משום דכשעונה בעצמו חשיב טפי הידור מצוה. ע"ש. ואטו משום הידור מצוה יפסיד ויעבור על מצות תפלה עם הציבור שהיא לפניו מיד לקיימה, הא קיימא לן דאין מעבירין על המצוות אפילו על מצוה קלה כמות שהיא וכו', אלא ודאי דאינו מפסיד בזה תפלה עם הציבור, כיון שעדיין יוכל להתחיל תפלתו אחרי מודים קודם שגומר הש"צ תפלה בציבור. עכ"ד. איברא דלענ"ד אי מהא לא איריא, דיד הדוחה נטויה לומר להיפך ממש, דכל שכבר התחילו הציבור מקצת התפלה תו לא מקרי תפלה בציבור למתחיל אחריהם וכמו שצידד הפמ"ג אליבא דהמג"א, ולא שאני לן בין אם יתחיל מיד לאחריהם או שיחכה עד אחר מודים, ולפיכך מורינן ליה לחכות להרוויח לפחות עניית קדושה ומודים. ובזה יש לדחות גם מה שהוכיח הרב פרי תבואה בהמשך דבריו מדברי המג"א (סימן קט סק"ב). וכן ראיתי בשו"ת עמודי אש אייזנשטיין (סימן ג אות ז) שדחה כן ראיית הרב פרי תבואה. וכן מה שהוכיח הפר"ת שם מלשון רש"י, לא מכרעא לענ"ד. ומ"מ לפום מאי דנקטינן דהמתפלל עם חזרת הש"צ שפיר מקרי מתפלל בציבור, על כרחך דהוא הדין למתחיל בעת שהציבור באמצע תפלתם, וכפי שביארנו לעיל בס"ד. ועיין עוד בפרי תבואה שם שנסתייע גם מדברי הרמ"ע מפאנו (סימן קיב) לענין עניית אמן יהא שמיה רבא, שכתב שכל שעדיין לא סיימו הציבור מלה אחרונה יכול להתחיל ומקרי עם הציבור. וכן הובאה מסקנת הרב פרי תבואה, בפתח הדביר (סימן נב אות ג), ובמגן גבורים (סימן צ אלף למגן ס"ק טז) ובשו"ת מעט מים (סימן כא). וכ"כ בספר ארץ החיים (טשרנוביץ תרכ"א, ברכות כא: דף נ ע"ד) בדין הנכנס ומצא ציבור מתפללים, דאין לומר דכיון שהציבור כבר התחילו בתפלה ועומדים באמצע ועתידים לגמור לפניו,

נמצינו למדים שהמתחיל להתפלל תפלת הלחש עם החזן האומר החזרה, הרי תפלתו חשובה כתפלת ציבור. (ונכון שיאמר יחד עם הש"צ גם ברכת שומע תפלה, וכן ברכת מודים ישתדל לאמרה עם הש"ץ, או לפחות יאמר באותה עת חתימתה "הטוב שמך ולך נאה להודות", כדי שישחה יחד עם הש"צ האומר מודים. אך אם החזן ממחר או מאריך יותר מדאי, די שיאמר עמו מלה מלה עד אחר הקדושה, ושאר התפלה יתפלל בקצב שלו). וכן אם מתחיל תפלתו בעוד הציבור עומדים בתפלת הלחש, יש להחשיב תפלה זו כתפלת ציבור. בפרט אם זה עתה החלו הציבור תפלתם ועדיין הם בברכות אבות או בשלשת הברכות הראשונות. אך אם אינו מתחיל להתפלל עד אחר שכבר התחיל החזן את החזרה, הגם שיש סוברים שגם תפלה כזו חשובה כתפלת ציבור, מ"מ יש חולקים בזה, וראוי להמנע מזה ולהתחיל תפלתו לפחות עם תחילת החזרה. ומ"מ גם אם נתעכב והתחיל בעת שהש"צ באמצע החזרה, יש בזה מעלה, ותפלה זו עדיפה מתפלה שאינה עם הציבור כלל.

הציבור, לא נפק מידי אנשים מהירי לחש שיתחילו עם כולם ובכל זאת יעברו אותו, להכי יהבי מילתא דשויה לכולהו להכריז קודם התפלה. ואפילו אם נניח שטעמם של הרשב"א ומרן משום שאסור להקדים תפלתו לתפלת הציבור, אין הכרח מזה דכה"ג לא חשיבא תפלה בציבור, רק לפי מ"ש תלמידי רבנו יונה (ברכות יט. מדפי הרי"ף) והריטב"א (ברכות כח:). הטעם דאסור להקדים תפלתו לתפלת הציבור משום שמפסיד תפלה בציבור, אבל לפי מה שכתב הרב ארחות חיים (הלכות תפלה אות סט) בשם הר"ש הטעם שאסור להקדים משום שנראה כמבזה את הציבור, והובא במשנ"ב (סימן צ ס"ק לד). וכן הסכים לזה הרב עמודי אש שם בהמשך דבריו, א"כ אין ללמוד מכאן כלום לענין תפלה בציבור. ועיין בפירוש הרי"י מלוניל ונמוקי יוסף והרשב"ץ בברכות שם שפירשו הטעם שאסור להקדים מפני החשד. ולדבריהם נמי ליכא למשמע מינה. וחזרנו למה שהבאנו לעיל מדברי האחרונים, דכי האי גוונא מקרי תפלה בציבור. ועיין עוד בשו"ת איש מצליח ח"א (תאו"ח סי' יא אות ז).

סימן ח

ברכת שניצלים ובטנים אמריקאים

בס"ד אור לארבעה עשר באייר תשע"ב

קטנים שמלחן ישראל שאין בהם משום בישולי גוים, שאע"פ שלפעמים מטגנים אותם הגוים בקמח, אין בכך כלום, דביתר העיקר אזלינן והם הדגים. והגם דכל דאית ביה מחמשת המינים הוא העיקר, שאני הכא דעיקר מה שעושים הקמח הוא כדי שלא ידבקו הדגים במחבת. והגם שמוסיף קצת טעם מחמת הקמח, עכ"ז לאו להכי עבידי ושרי. ע"ש. וכן הובאו דבריו בפתח הדביר (סימן רח סוף סק"ג). וכ"כ בשו"ת שער שלמה זוראפה (סימן יז) דלא אזלינן אלא בתר הכוונה, והכשר דאתא ממילא לא חשחין אנחנו ליה, דטפל הוא. ונמצינו למדים שבחפוי של מעט קמח הנעשה כדי שלא יידבק השניצל למחבת, הדבר ברור דאין הקמח חשוב עיקר. כי תבעי לן באופן שחיפו את חתיכת העוף או הדג במעטה עבה של פירורי לחם בשביל להטעימה, וכמו שמצוי היום הרבה. וכן נמכרים בחנויות פירורי לחם מתובלים לצורך הכנת השניצל. וכן השניצלים המיוצרים במפעלים, הן מחתיכות עוף והן משבבי סויה ושאר ירקות, הם מחופים בשכבה עבה של פירורי לחם להטעימם. האם יש לברך עליהם מזונות כברכת הפירורים, מאחר שניתנו שם להטעים, או שמא יש לברך עליהם כברכת החתיכה, שסוף סוף היא עיקר המאכל. והנה הרשב"א בחדושו (ברכות לו:). אהא דהוה סבר רבא דריהטא דמחוזא דלא מפשי בה קמחא לברך עלה שהכל כיון דדובשא עיקר ואסיק לברך מזונות כדרב ושמואל, כתב וז"ל: דדובשא עיקר, פירוש רובו דבש ומיעוטו סולת, ואי נמי עיקרו מחמת דובשו וסולתו להטעימו ולהכשירו, ומ"מ כיון דסולתו מעורב

עמדתו ואתבונן אודות ברכת מאכל הנקרא כיום "שניצל", והוא עשוי בדרך כלל מחתיכת בשר חזה עוף ממוגן, ומחופה בפירורי לחם או בקמח וביצה. (ויש עושים בן מחתיכות דג מחופות בפירורים, ויש המיוצרים במפעלים משבבי סויה ושאר ירקות מחופים). האם יש לברך עליו שהכל כברכת החתיכה, או מזונות כברכת החיפוי. וכן ראיתי לברך ברכתם של "בטנים אמריקאים", שהם בטנים מחופים בשכבת בצק וסוכר.

דברי הראשונים שמין דגן עיקר גם כשבא להטעים מין אחר

(א) היבא דלא נתנו את פירורי הדגן על החתיכה אלא בשביל להגן עליה שלא תיחרך בטיגון, לא תיבעי לך, דודאי הפירורים טפלים לחתיכת העוף או הדג. ואע"פ שהפירורים הם ממין דגן וקיימא לן (בברכות לו סע"ב, ובש"ע סי' רח סעיף ב) דכל תבשיל שיש בו מחמשת מיני דגן מברכים עליו בורא מיני מזונות אפילו הוא מיעוט בתערובת, מ"מ הרי אמרו (בברכות טל. ובש"ע שם) שאם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל. והוא הדין לשניצל שלא נתנו בו את פירורי הדגן אלא שלא ייחרך בטיגון, שיש לברך עליו שהכל. ואף שהפירורים מוסיפים מעט טעם בעוף או בדג, אין בכך כלום, דודאי אי אפשר שלא יוסיף הדגן איזה טעם בתבשיל ועכ"ז אמרו שאם עירבו שם כדי לדבק אינו חשוב. וכן מבואר בפרי תאר יו"ד (סימן קיג ס"ק יד) לענין דגים

בשור"ת ויען הכהן ח"א (סי' יז אות ו). והנלע"ד כתבתי. (ועיינ עוד לידידי הרה"ג ר' אברהם חזקוני בספר ויען שמואל חלק י"ז התשע"ד סי' מו). ואחר זמן ראיתי להרה"ג רבי אשר חנניה נר"ו במאמרו הנדפס בקובץ "מקבציאל" כרך ל"ח (עמ' רסד) שכתב לפרש מה שכתב הרשב"א (ברכות לז:) "אבל הכא דלאכשורי תבשילא, איהו עיקר ועליה מברכין", דדוקא באופן שהדגן משנה את מהות התערובת להפכה ממרקחת לאוכל בפני עצמה, אז יברך עליה מזונות, אבל באופן שאין הדגן משנה את מהות התבשיל רק מוסיף מעט טעם לתערובת, אינו נחשב לעיקר לברך עליו. עכ"ל. ועוד האריך בזה שם (עמ' רס"ט ואילך). ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים להוציא דברי הרשב"א מפשוטן דכל היכא דנתן הדגן להטעים התערובת איהו עיקר לברך עליו, וכל נתינת טעם הכשר התבשיל היא ומה שצ"ח הרא"ח שם לדברי הפר"ח במים חיים (סימן ח) והרב זרע אברהם (סימן א) ועוד אחרונים שהבינו דעת הרשב"א כדבריו, במחכ"ת אין מקום ללמוד מדבריהם אלא דאפילו באופן שהדגן לא הטעים כ"כ את המאכל רק הכשירו ותקנו לאכילה, נמי חשוב לברך עליו מזונות. (ועיינ מ"ש על דברי הפר"ח בזה בספר ברכת יוסף ידיד ח"ב אות ז סי' ו, דף קיג סע"א). אבל כאשר יהיה האופן שהטעים את המאכל אך לא שינה את מהותו, בזה לא פורש בדבריהם שלא לברך עליו, ודברי הרשב"א פשוטים ומבוארים שבאופן זה הדגן הוא עיקר לברך עליו.

(ב) ובן ראיתי להרא"ה בחדושו (ברכות לז.) שכתב דקיימא לן כרב ושמואל דכל שיש בו מין דגן מברכין עליו מזונות, ומיהו דוקא בתערובת הוא דאמרינן דאפילו הוא שר התערובת עיקר לעולם חשיבי חמשת המינים עיקר, אבל כשאנו בתערובת פעמים שהוא טפלה כדאיתא לקמן (מד). בהביאו לו מליח ופת א"נ בפירות גינזור. וטעמא דמילתא, דכשהוא בתערובת, אפילו הוא מעט מ"מ לעיקר התבשיל הוא שם. ואע"פ שמרבה בשאר המינים והווי עיקר לגביה, מ"מ כיון דגם הוא מעיקר התבשיל הוא, חשיב, אבל כשהוא בעין ובא עם דבר מליח או עם פירות גינזור, אינו עיקר כלל, ולא בא כי אם להכשיר את פיו. ולא עוד אלא אפילו בתערובת כל זמן שאינו מעיקר התבשיל כלל שאינו בא לכוונת אכילתו לא חשיב כלל, כדאמרינן לקמן (לט). בתבשילא דלפתא ויהבי ביה קמחא דאע"ג דמפשי ביה קמחא לא מברכין עליה אלא שהכל, משום דקמחא בהווא תבשילא לא אתי לכוונת אכילתו כלל אלא לדבוקי בעלמא. ע"כ. וכן כתב להלן (לט). דכל דאחי לתבשילא אפילו פורתא מברך בורא מיני מזונות. ע"ש. וכן הוא בחדושי הריטב"א (לז. ולט). ובשטה מקובצת שם. וכן כתב הריטב"א בהלכות ברכות שלו (פרק א דין כח): כל תבשיל שיש בו שום תערובת קמח של ה' המינים אפילו הוא טפל והשאר עיקר וכו', מברך עליו תחילה בורא מיני מזונות וכו'. ע"ש. וכן נראה מ"ש חד מן קמאי בספר הנר (ברכות לז:), דבני מחווא מנהגם לעשות העיקר דבש למתיקה, ומעריבין בו סולת שהוא יפה לו, ומברכין עליו מזונות. ע"ש.

בו להכשירו מברכין על הסולת כדאסיקנא מדרב ושמואל. ולא דמי לתבשילא דרפתא דאע"ג דמפשי ביה קמחא לא מברכין עליה אלא שהכל, דהתם הוא משום דקמחא לאו להכשירו ולמיהב ביה טעמא מעריבין ביה, אלא לדבוקי בעלמא, אבל הכא דלאכשורי תבשילא, איהו עיקר ועליה מברכין. עכ"ל. וכן הוא בחדושי הרשב"א שם. ומבואר מדבריהם שאע"פ שעיקר התבשיל הוא מדבש, ולא באה הסולת אלא להטעימו ולהכשירו, יש לברך עליו מזונות. וכ"כ הרב עולת שבת (סימן רח סק"ב) בדעת הרשב"א. וכ"כ עוד הרשב"א שם בהמשך דבריו, דכל שיש בו מה' המינים וכו' משמע דבין שיהיה עיקר או טפל מברכין עליו בורא מיני מזונות, והוי רבותא לחמשת המינים דאפילו הווי טפל לקדרה כיון דלמתוקי עבידי מברכין עליהו. ע"ש.

הן אמת שראיתי בתשובה לחכם אחד נר"ו, שהעיר ע"ז ממה שכתב הרשב"א להלן (מא:) בדין דברים הבאים מחמת הסעודה דאמר רב הונא דטעונים ברכה לפניהם, דהיינו כיון שאינן באין ללפת ממש וכו', שאע"פ שהן באים באמצע הסעודה כדי לסייע קצת באכילה, מ"מ אינן באין לגמרי מחמת כך, אלא שאף בהן מתכוין להנאת עצמן, דאילו לא כן הווי להו כפת הבאה עם המליח באוכלי פירות גינזור, שמברך על המליח ופוסט את הפת, אלא ששם אינו מתכוין כלל להנאת אכילת הפת אלא להעביר את כח רתיחת המלח, "ואי נמי התם באוכל את הפת ביחד עם המליח וחזר הפת להיות כלפתן למליח, אבל כאן בשאכל ענבים ותאנים לעצמם בלא פת". ע"כ. וכוונתו בחילוקו השני מבוארת, שאפילו אם מתכוין באכילת הפת להנאת עצמה, כיון שאוכלה יחד עם המליח הרי היא טפלה, ושלא כמו שנראה מדבריו לעיל (דף לז:) לענין הסולת שבדבש, דכל שעירב מין דגן להטעים ולהכשיר המאכל יש לברך עליו אע"פ שאינו עיקר. ומכאן כתב בתשו' הנ"ל לדחוק בד' הרשב"א שם דדוקא באופן שחפץ לאכול הסולת וליהנות מטעמה יברך עליה, אבל אם נתנה רק להטעים ולתבל מאכל אחר, אע"פ שהיא מין דגן אינה חשובה לברך עליה. עכ"ל. אולם לענ"ד קשה לפרש כן בדעת הרשב"א, דסתמות דבריו שם דאף אם אין לו חפץ בדגן כלל אלא להטעים ולהכשיר המין השני, אכתי בחשיבותיה קאי. והא דמשמע מדבריו לגבי פת דמליח דאפילו מתכוין ליהנות מטעם הפת לא יברך עליה, נראה דשאני התם דתחילת כוונת אכילת הפת אינה לשם אכילה אלא להעביר כח רתיחת המלח וכמ"ש הרשב"א מתחילה, ולא הוסיף בחילוקו השני אלא שאפילו התכוין בעת אכילתה גם להנאת טעמה מ"מ כיון שאוכלה עם המליח יחד ממש אין לברך עליה. (ומה שכתב "וחזר הפת להיות כלפתן למליח", לאו למימרא דאף כשבאה להטעים המליח כשאר מיני לפתן, הפת טפלה. אלא כוונתו בזה דהפת שוה "בדין" ללפתן, אך לא במציאות). אבל כשכוונתו בעירוב מין הדגן במאכל כדי להטעימו ולהכשירו, שיש כאן כוונת אכילה, בזה יש לדגן חשיבות ועליו יש לברך אע"פ שאינו עיקר. וכ"כ מוה"ר ברכת ה' ח"ג (פרק י הערה 42) בדעת הרשב"א. ע"ש. וזה ברור. ועיינ לאחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו

וכן נראה מדברי ספר הנייר (סימן כז הל' ברכות, עמ' קלו) שכתב דאפילו היה התבשיל ממין אחר ויש בו מעט מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות וכו', תבשיל שנתן בו קמח למתק או ליתן טעם, בורא מיני מזונות. ואם נתנו לדבק או לשאוב הזוהמא בטל הקמח וכו'. ע"ש. וכן ראיתי בשיטת ריב"ב (נדפס בגליון הרי"ף דף כו.) שכתב, דכל מין תבשיל שיש בו מחמשת המינים, אע"פ שיש באותו תבשיל מין אחר שהוא עיקר, מברכין עליו בורא מיני מזונות וכו'. והני מילי כשאותו מין מחמשת המינים מעורב בתבשיל ליתן טעם, אבל אם הוא נתון בתבשיל לשאר דברים ושלא ליתן טעם, מברך על העיקר, כההיא דאמרין לקמן האי דשדו ביה קימחא לדבוקי בעלמא. ע"כ. ובהמשך דבריו ביאר דהא דהביאו לו מליח ופת עמו מברך על המליח ופוטרי את הפת, משום שלא באה הפת ליתן טעם, ולפיכך אינה חשובה עיקר. ושכן מצא להרמב"ם. ע"ש. וכן ראיתי להרי"ד בפסקיו (לז: עמ' קט) שכתב, דמולייתות הנאפות בתנור מבשר או מדגים או מגבינה, אע"ג דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכין עליהו המוציא, דבתר חמשת המינים אזלינן ולא בתר בשר דגים וגבינה דחשיבי לאינשי וכו'. ע"ש. וכן הוא בפירוש הריב"ן שם. וכן הובאו דברי הרי"ד בשבלי הלקט (סימן קנט). ומבואר מכל דברי הראשונים הללו, דאף באופן שמין הדגן משמש מין אחר שהוא עיקר בעיניו, כל שבא מין הדגן לכוונת אכילתו, עליו יש לברך מפני חשיבותו. ומדבריהם יש ללמוד לנדרון שלפנינו, שבאופן שפירורי הלחם המחפים את השניצל באו להטעים העוף או הדג ולהשביחו, יש לברך עליו כברכת הפירורים. [ואמנם ראיתי בשו"ת שערי יושר ח"ב (סימן כו סוף אות ב) שכתב לחלק דשאני מולייתא שאע"פ שרוצה ליהנות בעיקר מהבשר מכל מקום הבצק נעשה מעיקרו להשביע. ואין ללמוד מזה לשניצל שפירורי הלחם שעל גביו ניתנו בעיקר שלא יצטמק ע"י הטיגון. ע"ש. אולם במחכ"ת דבריו נכונים רק באופן שהיה החיפוי דק מאד ממעט קמח וביצה, אבל החיפוי שעושים ממעטה עבה של פירורי לחם ודאי לא ניתן למניעת הצימוק. ופוק חזי שניצלים מוכנים שיוצרו ללא טיגון ומיועדים לאכילה אחר חימום קל, והם מחופים פירורי לחם, ובודאי לא ניתנו הפירורים על גבם אלא להטעים. וכן הרב שערי יושר שם הודה לענין שניצל צמחי שהדגן הוא חשוב יותר מהשניצל. הרי שמודה שלא ניתן הדגן אלא להטעים, וא"כ גם בשניצל של עוף ודגים המחופה בשכבת פירורים עבה היה לו לפסוק כן].

ג) אולם מדברי הרא"ש בפסקיו (פרק ו דברכות סימן ז) נראה לכאורה שחולק על הרשב"א ושאר ראשונים הנ"ל, שאחר שכתב דהלכתא כרב ושמואל דכל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות, כתב: הלכך כל שעיקרו מחמשת המינים, אפילו רובו ממין אחר, מברכין עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. אבל תבשיל שנתנים שם קמח להקפות המאכל ולדבוקו, לא חשיב עיקר כדאמרין לקמן וכו'. ע"ש. וכן היא לשון רבנו ירוחם (נתיב

טז חלק ה, דף קמו.). ולכאורה נראה מפשט דבריהם שאין לברך מזונות אלא אם כן עיקר התבשיל הוא מחמשת המינים, אבל אם חמשת המינים שבתבשיל באו להטעים מין אחר, על המין האחר יש לברך. וכ"כ הרב עולת תמיד (סימן רח סק"ב) בדעת הרא"ש. וכן כתב בדעתו בספר לחם יהודה (פרק ג מהל' ברכות ה"ו). אולם קצת קשה לפי זה, דלמה הוצרך הרא"ש בסוף דבריו לבאר שאם בא הדגן להקפות ולדבק לא חשיב עיקר, הא אפילו בא להטעים וכיו"ב אין לברך על התבשיל מזונות עד שיהיה מין הדגן עיקר התערובת. ודוחק לומר דכוונתו בזה דאפילו הוא הרוב לא יברך עליו מזונות. ולכן נראה שדעת הרא"ש שכל שהדגן לא בא לדבק הרי הוא בכלל "שעיקרו מחמשת המינים", ואף אם בא להטעים מין אחר. והאי דקרי ליה הרא"ש עיקר, שמא י"ל דקרי ליה הכי על שם סופו, שמבחינת ההלכה הדגן הוא עיקר לברך עליו. וכמ"ש בגמ' (ברכות לו סע"ב) לענין חביץ קדרה דסמידא עיקר כדרב ושמואל וכו', הגם דבאמת עיקר החביץ מחמת דבשו כמ"ש הרשב"א. וכן פירש דברי הרא"ש בספר הלכה ברורה ח"י (סימן רח בבירור הלכה סק"ב). וכן יש לפרש לשון המאורות (שם טל.) בדין תבשילא דסלקא דשדו ביה קמחא לדבוקי, שכתב: פירוש כיון שאין הקמח עיקר התבשיל וכו'. ע"ש. דלא למימרא דאין לברך מזונות עד שהיה הקמח עיקר אצלו, אלא כל שלא בא הקמח לדבק הו"ל עיקר מפני חשיבות מינו. וכן מתבאר מלשון הסמ"ג (עשין כז, דף קיא:) שכתב: תבשיל שעירב בו מחמשת המינים מברך עליו בורא מיני מזונות, "ובלבד שיהא התערובת ההוא עיקר, שאינו עשוי לדבק" וכו'. ע"כ. וכן בספר הנייר (עמ' קלו) כתב דכל שעירב בקדרה מין דגן והוא עיקר מברך מזונות, ומוכח מדבריו דהיינו לאפוקי עירבו לדבק או לשאוב הזוהמא, וכמו שהבאנו בשמו לעיל אות ב'. [מיהו ראיתי באור זרוע ח"א (סימן קסה) שכתב, דכל שהוא מחמשת המינים כעין דייסא וגרימזלי"ש וכיוצא בהן, אף אם אינן כולן מחמשת המינים מברכין עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מעין שלש, כיון שעיקר מחמשת המינים הוא. ע"כ. ובדבריו דחוק לפרש דקרי להו עיקר משום דלפום דינא חשיב עיקר, שהרי פתח כל שהוא מחמשת המינים וכו'. אולם אפשר דקושטא דמלתא קאמר דדייסא וכיו"ב עיקרן מה' המינים]. שוב בינתי שבאמת בלשון הרא"ש הנ"ל דוחק לפרש דלפום דינא חשיב עיקר, שהרי כתב הלכך כל שעיקרו מחמשת המינים וכו', משמע שבא לתאר המאכל, ולא לומר מהותו ההלכתית. ומ"מ יש לפרש כוונתו באמרו כל "שעיקרו" מחמשת המינים, היינו שבין מרכיבי עיקר התבשיל יש מחמשת המינים, ולאפוקי לדבק. וכיוצא בזה כתב הריטב"א בהלכות ברכות שלו (פרק א דין כח): כל תבשיל שיש בו שום תערובת קמח של ה' המינים אפילו הוא טפל והשאר עיקר וכו', מברך עליו תחילה בורא מיני מזונות וכו', במה דברים אמורים כשהוא "מעיקר" התבשיל, אבל אם אינו נתון אלא להכשיר וכו' הרי הוא בטל. ע"ש. ויש לפרש כן גם בכוונת הרא"ש. וכן פירש כוונתו הרב מחצית השקל (סימן רח סוף ס"ק טו), וכן פירש בשו"ת דברות יעקב דהאן ח"ג (סימן ו אות ד). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת באר משה ח"ה (סימן נא אות

המאירי, מדכתב בתחילת דבריו שלא יברך מזונות עד שיהיה עיקר התבשיל קרוי על שם אותו אותו מין מחמשת המינים, שמע מינה דכל שאינו עיקר התבשיל, אע"פ שבטעמו חפץ מאד, לא יברך עליו. ועכ"פ הפירורים שמחפים בהם השניצלים שלנו, אף אם עושים מהם שכבה עבה, נראה שאינם באים אלא להטעים את הבשר או הדג, ולכל הדברות לדעת המאירי אין לברך עליהם אלא שהכל. וכדברי המאירי כן כתב גם רבנו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער א עמ' יג) וז"ל: ואם עירב אחד מחמשת המינים בשום תבשיל כדי להטעמו או כדי לדבקו, מברכין עליה בתחילתו בורא פרי האדמה וכו', דגרסינן בפרק כיצד מברכין האי תבשילא דסילק מברך בפה"א דהאי דשרדו ביה קמחא לדבוקי בעלמא עבדי ליה. וכ"פ הר"ף ז"ל והרמב"ם ז"ל. עכ"ל. וזה כדברי המאירי. מיהו מה שכתב הפרדס שכן פסק הרמב"ם, נראה דקאי לעיקר הדין דאי אתי לדבק לא יברך עליו מזונות, אך לענין מה שכתב שגם אם בא להטעים לא יברך מזונות, מפשט דברי הרמב"ם (פ"ג ה"ו) נראה להיפך שכתב שאם עירב ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר וכדלהלן בסמוך. ונהי דיש מקום לפרש דעתו כד' הפרדס וכמו שנבאר להלן, מ"מ לא היה לו להפרדס לסתום בזה. אלא ודאי דלא נחית בהביאו דברי הרמב"ם רק לעיקר הדין. (ולאפוקי מ"מ"ש בקובץ מקבציאל כרך ל"ח עמ' רנ"ד. ע"ש).

דעת הרמב"ם וביאור מרן בדבריו

(ה) והנה זו לשון הרמב"ם (פרק ג מהלכות ברכות הלכה ד): קמח של אחד מחמשת המינים שבשלו בקדירה, בין לבדו בין שעירבו עם דברים אחרים כגון לביבות וכיוצא בהן וכו', וכן כל תבשיל שעירב בו מחמשת המינים בין קמח בין פת, בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות. (הלכה ה) במה דברים אמורים כשהיה המין הזה חשוב אצלו ולא היה טפלה, אבל אם היה אחד מחמשת המינים שעירב טפלה, אינו מברך אלא על העיקר ופוסט את הטפלה. וזה כלל בברכות, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוסט את הטפלה, בין שהיתה הטפלה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת. (הלכה ו) כיצד היא הטפלה המעורבת, כגון לפת או כרוב שבשלו ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינים כדי לדבקו, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות, שהלפת הוא עיקר וקמחו טפלה. שכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל, הרי זו טפלה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת, הרי הוא עיקר. לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות, לפי שהדבש הוא העיקר. ע"כ. ולכאורה לפי דבריו נראה שאותם שניצלים המחופים בציפוי עבה של פירורי לחם, ובודאי הפירורים באים כדי ליתן טעם בעוף או בדג, יש לברך עליהם מזונות. אלא שממה שפתח הרמב"ם וכתב: "וזה כלל בברכות, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוסט את הטפלה" וכו', וסיים "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת, הרי הוא עיקר" נראה שהכלל דכל שעירב ליתן טעם הוא עיקר, לא קאי אחמשת

כד). אי נמי מה שכתב הרא"ש כל שעיקרו וכו', כוונתו שדרך עשייתו ותיקונו היא ע"י חמשת המינים. ומצינו לשון כיוצא בזה בתשובת הרשב"א ח"ג (סימן ריד) והובאה בב"י יו"ד (סס"י קלד) לענין תערובת סתם יינם במיני רפואה, שכתב דכל "שעיקרו" כך אינו בטל במיעוטו כענין ד' מיני מדינה וכו', וכוונתו ברורה דהיינו שדרך עשייתו ותיקונו כך. (ועיין בזה להלן רס"י נב). ולזה הוצרך הרא"ש למעט אופן שבא הדגן לדבק, דהגם דאף באופן זה הדגן הוא ממכשירי המאכל, מ"מ לא חשיב עיקר. ולעולם כל שנתן הדגן בתערובת שלא לדבק, יש לברך עליה כברכת מין הדגן.

והנה בטור (רס"י רח) לפנינו כתוב: הלכך תבשיל שהוא מחמשת המינים וכו' מברך עליו בורא מיני מזונות. אך יש גורסים בלשון הטור תבשיל שהעיקר הוא מחמשת המינים, ויש גורסים שיש בו עיקר מחמשת המינים. וקשה לעמוד על דבריו. ומ"מ ראיתי להב"ח שם שהצדיק גירסת "שהעיקר" הוא מחמשת המינים, ועכ"ז נראה בבירור מדבריו שם שכל שבא להטעים נקרא עיקר. כיעו"ש. והרי זה כמבואר לעיל בדעת הרא"ש. וכן מדברי המג"א (סימן רד ס"ק כה) מתבאר שסובר שאפילו לא נתן מחמשת מיני דגן אלא מעט להטעים, עליהם יש לברך, אע"פ שמביא וקורא שם מדברי הרא"ש דידן, ולא העיר דפליג ע"ז. וכן מרן בבית יוסף (רס"י רח) ערבינהו ותנינהו, שהעתיק דברי הרא"ש הנ"ל, ובחדא מחתא העתיק בשתיקה גם את דברי הרשב"א הנ"ל באות א', ומשמע ששניהם יש להם ישיבה אחת בעולם. וכן בש"ע שם (סעיף ב) השמיט לגמרי תיבת "עיקרו" של הרא"ש. ועיין בזה עוד להלן (אות ט). באופן שנראה שאף לדעת הרא"ש א"צ שיהיה עיקר התבשיל ממין הדגן. ועכ"פ דעת הרשב"א ורוב הראשונים מבוארת דאפילו היה הדגן שבתערובת טפל למין אחר, יש לברך על התערובת כברכת הדגן.

דעת החולקים בזה

(ד) אמנם אין הדבר מוסכם, וזו לשון המאירי (ברכות לז): כל תבשיל מאלו הנזכרים שהם בדין בורא מיני מזונות, אם עירב בו דברים אחרים כגון דבש ושמן ותבלין, אע"פ שהכניס בו מהן הרבה, הואיל ויש בו מחמשת המינים ושעיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים, אע"פ שרובו מדברים אחרים הולכים אחרי אותו המין, והוא שאמרו סמידא עיקר ר"ל הקמח וכו'. אבל אם עיקר התבשיל ממין אחר, ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם או לעבות את התבשיל כדרך שעושין בתבשיל של גריסין, אין הקמח עיקר ואין הולכים אחריו. ע"כ. ומבואר דאפילו בא הדגן להטעים אינו חשוב עיקר לברך עליו. והן אמת שראיתי בשו"ת באר משה ח"ה (סימן נ) שכתב לפרש מ"ש המאירי שאם בא "למתק הטעם" לא חשיב עיקר, היינו דוקא למתק ולהשביח טעם עיקר התבשיל, אבל אם כוונתו שיהיה נרגש טעמו של הדגן בתבשיל בודאי יש לברך מזונות. ע"ש. אולם בעניותי אין נ"ל כן בכוונת

ואזיל המאירי לטעמיה שאין לברך מזונות על תערוכת דגן א"כ היו עיקר התערוכות וכו"ל (אות ד). וכן בפסקי ריא"ז (פרק ו הלכה א אות יג) כתב דהיינו טעמא דמוליות המוציא, מפני שהן עשויות פת ולפתן כאחד, ולקביעות סעודה הן עשויות. ע"ש. והגם שלפי הרשום בכתב אמת במקור דין המוליות בשבלי הלקט, וכן בשאר הראשונים שהבאנו לעיל (אות ב), מבואר יוצא דאף באופנים ששאר מינים היו חשובים טפל וכגון שמשמים מין אחר עיקרי, היכא דהוי מין דגן לא איכפת לן שהוא טפל ועליו יש לברך. אך מרן ז"ל שלא ראה דבריהם, יש לפרש דעתו כאמור.

וביוצא בזה הם דברי מור"ם בדרכי משה שם (אות ג), שביאר דמ"ש הרמב"ם נתנו להטעים הוי עיקר, דהיינו כשהוא עיקר הדבר, אבל אם ניתן לטעמא בעלמא ודאי לא הוי עיקר. ע"ש. אלא שבהגהת הש"ע שם (סעיף יב) כתב בזה"ל: ונראה דהא דאם עירב כדי ליתן טעם בתערוכת שהוא עיקר, היינו דוקא שיש שם ממשות מן הדבר הנותן טעם, ודבר חשוב, אבל בשמים שנותנים לתוך המרקחת וכו' בטלים במיעוטן. ע"כ. ומשמעות לשונו שכל שהנותן טעם יש בו ממשות הו"ל עיקר, ואין צריך שיהיה עיקר התערוכת. ולפי זה בשניצל שמחפים אותו במעטה עבה של פירורים ייתכן שיודה לברך מזונות. ושוב ראיתי להט"ז (סוף ס"ק טז) שביאר כוונת הרמ"א בהגהה כדבריו בדרכי משה. וכ"כ בספר אפיקי מגינים (סוף הסימן). ע"ש. אולם הפמ"ג שם כתב דהרמ"א בהגהה חזר בו. אלא שפירש מה שכתב הרמ"א שיהיה הנותן טעם דבר חשוב, דהיינו רוב, או מה' המינים אפי' מיעוט. ע"ש. ולענ"ד יש לפרש כפשוטו, שכל שאותו נותן טעם אינו נימוח ויש בו ממשות בעין, מקרי דבר חשוב, אף אם הוא משאר מינים. ושוב ראיתי כן בספר מגן גבורים (שלה"ג ס"ק ח). וגדולה מזו היה מקום לומר שכל מה שהצריך הרמ"א שיהיה בו ממשות, זהו בשאר מינים דוקא, אבל במיני דגן אפשר דמודה דלא בעינן כולי האי ובכל אופן הם חשובים עיקר התערוכת. אלא שמדברי התוס' (ברכות לח. ד"ה האי) והרא"ש (שם סי' יב) גבי שחר שיעורים מתבאר דאף גבי מיני דגן בעינן דלהוי בהו ממשות בתערוכת, אבל טעם בעלמא לא חשיב. ועיין בשו"ת באר משה ח"ה (סימן נא אות כו). וי"ל. ומכל מקום מדברי מרן בב"י דאיתי עלה מצד דהמטעים הוא טפל ומשמש לחברו, נראה לכאורה שאין חילוק בין מיני דגן לשאר מינים, ובכולהו בעינן שיערב הדבר המטעים לכוונת אכילתו, ורק אז חשוב עיקר. וכן מתבאר מדבריו בש"ע שם (סעיף יב) שכתב: כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, וכל דבר שמערבין אותו לדבק וכו' הרי זה טפלה, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערוכת הרי הוא עיקר וכו' (כלשון הרמב"ם הנ"ל). ונראה מזה שסובר שהוא כלל לכל המינים שאם עירבם כדי ליתן טעם הם עיקר. ולעיל מזה (סעיף יא) פסק כדברי חבריו של הטור דהדבש טפל. ולפי זה על כרחך דמ"ש שאם עירב כדי ליתן טעם הרי הוא עיקר, היינו כשחפץ לאכלו, אבל אם נתנו שם רק כדי להטעים מין אחר, אותו מין אחר הוא העיקר, וכמבואר בבית יוסף.

מיני דגן לחודייהו, אלא הוא כלל לכל המינים, וזה קשה להניח שכל מין שעירב במאכל לתבלו וליתן בו טעם יש לברך על המאכל כברכת המין המתבל.

ו) ובאמת מדברי מרן בבית יוסף (סס"י רד) נראה שלא כל הבא ליתן טעם בתערוכת חשוב עיקר, שכתב על מה שנחלקו שם הטור וחבריו בדין המורבא, שהיא מרקחת חבושים או וורדים בדבש, שלדעת הטור היה ראוי לברך עליה שהכל מפני שהדבש עיקר, אך חבריו חלקו עליו ואמרו שהדבש הוא טפל, שאינו אלא לקיים את הדבר המרוקח בו. ומרן בב"י שם הביא דברי הרמב"ם (הנ"ל), וכתב שנראה מדבריו שאילו לא היו נותנים את חלב החטה לדבש בשביל לדבק, אלא כדי לאכול את חלב החטה בדבש, היה מברך עליו בורא מיני מזונות. ולפי זה הוא הדין לכל הדברים המרוקחים בדבש שמרקחים אותם כדי לאכלם בדבש, שמברכים על הדבר המרוקח שהוא העיקר והדבש טפלה, וכדברי החולקים על רבנו הטור. ואיכא למידק, שהרי כתב הרמב"ם שאם עירב כדי ליתן טעם בתערוכת הרי הוא עיקר, והדבש כיון שהוא בא ליתן טעם בתערוכת הוא עיקר ועליו יש לברך. ואפשר שכיון שהדברים המתרוקחים הם ניתנים לתוך הדבש, ואינם מתבטלים לגבי ידיה כל שלא באו לדבק או כיוצא בזה, הו"ל דבש תשמיש לדבר המרוקח, ודמי לפירות ששלקום במים שמברכים עליהם ברכתם הראויה להם ולא ברכת המים. והכא נמי דכוותה. עכ"ד. (וכן הוא בכסף משנה פ"ג מהל' ברכות). וממה שכתב בסוף דבריו נראה שלא כתב הרמב"ם שאם עירבו ליתן טעם הוא עיקר, אלא באופן שעירבו בשביל לאכלו וליהנות מטעמו, אבל אם נתנו בשביל להטעים מין אחר ולשמשו, אותו מין אחר הוא העיקר, והמטעים טפל לו. ולפי זה אף שניצל המחופה בשכבה עבה של פירורי לחם, הגם שנתנם ליתן טעם, כיון שמן הסתם עיקר כוונתו לאכול העוף או הדג והפירורים באו להטעימו ולשמשו, הרי הם טפלה. והן אמת שמרן בבית יוסף (סוף סימן קסח) הביא בשם האגור (סימן רטז) שיש לברך על המוליות המוציא, וכתב שמקורו משבלי הלקט (סימן קנט) בשם רבנו ישעיה, וכן פסק בשלחן ערוך שם (סעיף יז). ובשבלי הלקט שם מבואר שאע"פ שהבשר והדגים עיקר, בתר חמשת המינים אזלינן ולא בתר בשר דגים וגבינה דחשיבי לאינשי וכו'. וזה דלא כהב"י (סס"י רד) הנ"ל. אולם בנוסח האגור שעליו סמך מרן ז"ל נפלה טעות סופר, שכתוב שם: המוליות וכו', אע"ג דבשר ודגים עיקר, מברכים עליהם המוציא "דמין דגן חשיבי ליה לאינשי". ואפשר דסבר מרן כוונתו שבפועל הדגן חשוב אצל האנשים יותר מהבשר והעוף שהם הרוב. כי לא ראה מרן ז"ל ספר שבלי הלקט עצמו רק בסיום כתיבת הב"י (וכמ"ש במחקרי ארץ ח"ב סי' כו אות יב. ע"ש), ולפיכך הביא דין זה מהאגור וסמך על טעמו. ובאמת כיוצא בזה כתב המאירי (ברכות מד). שנהגו לברך על לחם אותן הטפלות הנקראות פאנאדא"ש, אע"פ שעשויות למה שבתוכם. ומתוך דבריו שם נראה דאיתי עלה משום שהבצק גם הוא חשיבותו גדולה בעיניו, ואינו טפל כ"כ למילוי, שאינו צריך לאכילתו. ע"ש. ונמצא שאין חשיבות מיוחדת למין דגן.

הערות על דברי מרן

(ז) **אלא** שיש מקום לעמוד על הבנת מרן, מלשון הרמב"ם שפתח וכתב: "שכל דבר שמערבים אותו לדבק או ליתן ריח או לצבוע את התבשיל הרי זה טפלה", וסיים "אבל אם עירב ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר", ומשמע דהאי עירב ליתן טעם הוי דומיא דעירב ליתן ריח או לצבוע, שהוא משמש את חברו, ועכ"ז הוא עיקר כיון שנתנו ליתן טעם. ומה שסיים ע"ז הרמב"ם: "לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות, לפי שהדבש הוא העיקר", ומיירי שהדבש המטעים הוא עיקר התערובת, לאו למימרא דדומיא דהכי מיירי הכלל שנתן לנו מתחילה, דבהאי לפיכך וכו' נראה דלא אתא כלל לפרושי דין עירב ליתן טעם, אלא קאי אלפני פניו דאם נתן הדגן לדבק הרי זה טפל וכו', וסיים הכלל דיש חילוק בין עירבו לדבק ובין עירבו ליתן טעם, ואח"כ הוציא מזה דין חדש למעשה דחלב חטה שבדבש כיון שבא לדבק אין לברך עליו מזונות. ולעולם כל שעירבו ליתן טעם, אפילו לשמש מין אחר, עליו יש לברך. ושוב ראיתי להט"ז (ס"ק טז) שדקדק מההיא דלפיכך וכו' דלא הוי נותן טעם עיקר אלא כשהוא בעצמו האכילה. ע"ש. ולענ"ד אינו מוכרח, וכאמור. ומה שהקשה מרן מדין חלב חטה דמשמע מהרמב"ם דאם עירבו בדבש כדי לאכלו יש לברך על התערובת מזונות אע"פ שהדבש ניתן שם לטעם, יש לומר דשאני חלב חטה שהוא ממין דגן, וכיון שלא בא לדבק ואינו טפל לחברו, עליו יש לברך מפני חשיבות מינו (וכדלהלן בסמוך). ובזה יש לדחות מה שסייע מרן ז"ל סברת חבריו של הטור מדין חלב חטה שעירבו בדבש לאכלו שהוא עיקר כלפי הדבש, דהתם היינו רבותיהו דמיני דגן, ואין ללמוד מזה לתערובת שאר מינים בדבש, דכלפי דידהו אפשר שהדבש הוא עיקר אחר שנתנו להטעים.

אך באמת מצד הסברא קשה לומר דכל שעירבו להטעים את חברו הוא העיקר, וכמו שביאר מרן בסוף דבריו שכל שבא להטעים חברו הו"ל תשמיש לו, דומיא דמים ששלקו בהם פירות דודאי הפירות עיקר. ואף שהראיה ממי השלקות אינה מכרעת כל כך, דמי השלקות אין להם שום חשיבות כלל אבל המרוקחים בדבש כיון שחפצים בטעמו ייתכן שהוא עיקר, וכן ראיתי בשו"ת חכם צבי (סימן קכט) שחילק כן, מ"מ מילי דסברא נינהו שהמין המטעים ומשמש את חברו לא יהיה חשוב ממנו. וכן מבואר בחי' הרשב"ץ (ברכות לח סע"ב) דשקדים המטוגנים בדבש יש לברך עליהם בורא פרי העץ, שהדבש שמרקחים אותן בו הוא כמו המים לשאר המבושלים. ע"ש. וזה ממש כדברי מרן. ואף הטור מודה בעיקר סברא זו כמבואר בדבריו דאגוז המרוקח בדבש יש לברך עליו העץ, ולא פליג אלא במורבא שהפירות נימוחים בה. וכן דעת תלמידי רבנו יונה (כז סע"א ד"ה ושלשה) והכלבו (סימן כד, דיני ברכת הפירות, דף יט ע"ד) שהזכיר מרן בב"י שם, דהמוטעם הוא העיקר. וכ"כ בתוספות ר"י שירילאון (ברכות לח:) ובאור זרוע

(סימן קסח) ובהגהות מימוניות על הרמב"ם שם (אות ה) ועוד ראשונים בשם מחזור ויטרי (סימן עג, עמ' 40). וקשה לומר שיחלוק הרמב"ם ע"ז ויסבור דכל שבא להטעים הוא עיקר וחברו טפל. [ואף הי"א שהובאו בכלבו שם הסוברים לענין אגוז המרוקח שיש לברך על הדבש, לא פליגי אלא באגוזים שאינם ראויים כ"כ לאכילה כשהם מבושלים בלא הדבש, כמבואר באו"ח הל' ברכות אות כז וברא"ש פ"ו סי' טו, אבל בשאר מטעים נראה דמודו דלא הוי עיקר כלפי המוטעם. ושו"ר מ"ש במחזור ויטרי סי' סט. ועיין להמו"ל במחזור ויטרי דפ"ח עמ' פג הערה 11]. אולם מכל מקום י"ל דמ"ש הרמב"ם דאם עירבו ליתן טעם הוא "עיקר", לאו למימרא דהוא עיקר יותר מחברו, אלא כוונתו דאיהו נמי עיקר (ולאפוקי בא לדבק או לצבוע וריח דהוי טפל), וכיון ששני מרכיבי התערובת הם עיקריים בה, יש לנו לילך בזה בכל מאכל אחר עניינו, דאם המטעים הוא משאר מינים, הגם שהוא עיקר, מ"מ כיון שבא לשמש את חברו הרי החבר עיקר יותר ממנו ועליו יש לברך, אך במיני דגן כבר הקדים הרמב"ם שכל שעירב בו ממין דגן מברך עליו מזונות, וביאר דהיינו "כשהיה המין דגן חשוב אצלו ולא היה טפלה", אבל אם היה טפלה אינו מברך אלא על העיקר וכו'. הרי דלא כתב דבעינן דלהוי מין דגן עיקר יותר מחברו, אלא כל דלא הוי הדגן טפלה עליו הוא מברך. וכשעירבו בשביל ליתן טעם, הגם דלא הוי עיקר כנגד המין המוטעם, אבל מ"מ הרי הוא "חשוב אצלו" שחפץ בטעמו בתערובת, ועליו יש לברך. וכן ראיתי לאחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו בשו"ת יען הכהן ח"א (סימן יז אות ב) שפירש כן דברי הרמב"ם. וכן פירש דבריו ידידי הרה"ג ר' אברהם חדאד, ודייק כן לנכון מדלא כתב הרמב"ם שאם עירבו להטעים הוא "העיקר" אלא כתב הוא "עיקר". ושכן מתבאר מדברי הכס"מ שהביא ראיה לזה מהא דמידי דעביד לטעמא לא בטיל. ודפח"ח. (ובזה ניחא קושית החכם צבי סי' קכט על הכס"מ. ע"ש). וכן ראיתי לחכם אחד נר"ו בקובץ נור התורה ח"י (עמ' רצ-רצא) שפירש דברי הרמב"ם כיוצא בזה. ע"ש.

יישוב הענין, וביאור דעת מרן

(ח) **והשתא** דאתינן להכי, נראה שגם בדברי מרן בבית יוסף יש מקום לפרש דלאו כללא קא כייל דכל מין שבא להטעים ולשמש את חברו הרי הוא טפל אליו תמיד, ואף הוא מסכים הולך למה שדקדקנו לעיל מדברי הרמב"ם דיש על המטעים שם עיקר אע"פ שהוא משמש אחרים, ולא כתב אלא שדבש המטעים מינים אחרים הם עיקריים יותר ממנו, אחר שבא לשמשם, אבל מודה דלא פרח מן המטעים שם עיקר, ונפ"מ כשהמטעים לא בא לשמש מין אחר, א"נ באופן שהוא ממין דגן, שאז עליו יש לברך אחר שהוא חשוב אצלו מצד הטעמתו וכדבר האמור לעיל בס"ד. ובהכי ניחא הא דבבית יוסף (סימן רח) הביא בשתיקה דברי הרשב"א דמין דגן חשוב אף כשבא להטעים ולהכשיר מין אחר. וכבר העיר בזה הגאון מהר"י עייאש בלחם יהודה (פרק ג מהל' ברכות הלכה ד)

אות א סוף סי' יג). ומכל מקום עיקר ההערה על ראייתו של מרן לחבריו של הטור איך לא חש לחלק בין מין דגן לשאר מינים, אינה תלויה במה שכתבנו להסכים דעתו לשיטת הרשב"א ורוב הראשונים. ושכיה בהא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה. שו"ר מה שכתב מהר"ם פירירה בתשובתו הנדפסת בשו"ת פלא יועץ ח"ב (סימן יד עמ' 267) ליישב דברי מרן בדוחק. ועכ"פ נמצינו למדים דאין הכרע גמור מדברי מרן הב"י (סס"י רד) דמין דגן המשמש ומטעים את חברו חשיב טפל לענין ברכה.

ז) וכן מה שכתב מרן בש"ע (סימן רד סעיף יא) יש לפרש לפי האמור, שאע"פ שנראה מדבריו שם שבאופן שמין אחד משמש ומטעים מין אחר, הרי הוא טפל אליו, אין זה אלא בשאר מינים דעסיק בהו באותו פרק ובאותו מקום, אך ממין דגן לא איירי התם ובהנהו מודה דכיון שעכ"פ המטעים הוא חשוב אצלו לא בטיל. ובאמת כן נראה גם מדברי מרן להלן (סימן רח סעיף ב) שסתם וכתב: חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהן תבשיל כגון מעשה קדרה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות וכו'. ומשמע דבכל מה שעירב שם עם מיני הדגן אכתי בחשיבותיהו קיימי. ולא מיעט שם מרן בסוף הסעיף אלא אם עירבן לדבק, אבל בא להטעים אע"פ שהוא משמש שאר מינים הוא עיקר לברכה. וכן כתב הרב עולת תמיד שם (סק"ב) דדעת מרן כהרשב"א שהביא בב"י, מדכתב סתמא אפילו עירב עמהם הרבה משמע בכל ענין מברך מזונות, ודלא כהרא"ש שהביא שם שסובר שצריך שיהיה עיקרו מחמשת המינים. ע"ש. ובאמת לעיל (אות ג) צידדנו דאף הרא"ש אזיל ומודי שא"צ שיהיה עיקר המאכל ממין דגן, ועכ"פ בדעת מרן נראה ודאי כמ"ש הרב עולת תמיד דאפילו מין הדגן משמש ומטעים מין אחר יש לברך עליו מזונות. וכעת ראיתי לחכם אחד נר"ו בקובץ "מקבציאל" (כרך ל"ח, טבת תשע"ב עמ' רנז) שכתב על דברי העו"ת הללו שגה ברואה, דאדרבא ממה שהאריך מרן ופירש בהדיא שעשה את עיקר התבשיל ממה ששלק וכתש את מיני הדגן ופירש כמה סוגי תבשילים שכולם עיקר התבשיל הוא מיני הדגן, מכל זה מוכח להדיא דס"ל למרן דבעינן דעיקר התבשיל יהיה ממין דגן. וזה מבואר לכל מעיין בדעת, דלא כהרב עולת תמיד. ע"ש. ובמחכ"ת לא היה לו לדחות דבריו בלשון חריפה, בפרט שהוא מן הקדמונים. ומה גם שנראה שהצדק עם העו"ת, דודאי אילו היתה קפידא לדעת מרן שיהיה התבשיל "עיקרו" מחמשת המינים, היה לו לכתוב כן בפירוש כלשון הרא"ש שהביא בבית יוסף. ומה שפירש בש"ע כמה מיני קדרה, לא מכרעא כלל, שהרי סיים שאפילו עירב בהם דבש או מינים אחרים הרבה יותר מהם יברך על הדגן, ובשלמא על תערובת דבש י"ל שבא להטעים מיני הדגן שהם עיקר, אבל תערובת מינים אחרים מי לא עסקינן דמערב קטניות ושאר דברים עד שהם נעשים עיקר התבשיל יותר מהדגן, ועכ"ז פסק מרן שיברך מזונות.

שסותר למ"ש בבית יוסף (סימן רד) דכשהמטעים משמש מין אחר הוי טפל. ולפי האמור נחא, דמודה מרן במין דגן דעדיף. ואמנם מדברי מרן לעיל מזה נראה לכאורה דלא משמע ליה דאיכא עדיפותא למין דגן על מינים אחרים, שכתב לסייע דעת הסוברים לברך על מורבא בורא פרי האדמה, מדמשמע מדברי הרמב"ם שאם היו נותנים חלב החטה לדבש כדי לאכלו היה מברך עליו מזונות, שהוא עיקר והדבש טפלה, ולמד מזה דהוא הדין לכל הדברים המרוקחים בדבש שמרוקחים אותם כדי לאכלם בדבש, שמברכים על הדבר המרוקח שהוא העיקר וכו'. ע"ש. הרי דכשנתן בתערובת מין מסויים לאכלו, לא שאני ליה למרן בין מין דגן לשאר מינים. וכבר הערנו מזה לעיל. ומ"מ אפשר דכשעירבו ליתן טעם מודה שיש לחלק בין המינים. ודוחק. ושוב ראיתי להפמ"ג במשבצות זהב (סימן רד ס"ק טז) שכתב ליישב הא דיליף מרן שאר מינים ממין דגן, דאין בין מין דגן לשאר מינים אלא דהדגן אפילו הוא מיעוט בתערובת דינו כרוב, והשתא מדברי הרמב"ם משמע שאם נתן חלב החטה לאכלו אף שהוא מיעוט עליו יש לברך, ומינה לשאר מינים כשהם הרוב שעליהם יש לברך ולא על הדבש. וזה שלא כדעת הטור שהדבש עיקר אף אם הרוב משאר מינים. ע"ש. אלא שעיקר יסודו של הפמ"ג דאין בין מין דגן לשאר מינים אלא דבמין דגן אפילו הוא מיעוט חשוב, הוא שלא כמו שכתבנו לעיל עפ"ד הראשונים דבמין דגן איכא עדיפותא טפי דאפילו אינו עיקר התערובת יש לברך עליו. ועוד שלפי דברי הפמ"ג מבואר יוצא דלא אזלינן בתר שאר מינים אלא כשהם הרוב. [והמשנ"ב (ס"ק נא) כתב בשמו להיפך, ודבריו צ"ע]. ואילו לפי מסקנת הב"י דטעמא דהדבש טפל מפני שהוא משמש את חברו, נראה דאפילו המין המוטעם מיעוט הוא העיקר לברך עליו. וכ"כ מהר"ש קצין בשו"ת פרי צדיק (סימן א) שאין חילוק בין רוב דבש למיעוט תמיד הוא טפל. וע"ע בשו"ת מעין גנים עבאדי (סס"י ז). ושו"ר שכן מבואר גם במש"ז (סימן רג סק"ה) והובא במשנ"ב שם. ונמצא שאין יישובו של הפמ"ג מספיק. וראיתי למהר"י עייאש בלחם יהודה שם (ד"ה והיה) שעמד על דברי מרן הנ"ל, דמנין לו ללמוד שאר מינים ממין דגן, וכתב ליישב דכל טעמו של הטור לברך על הדבש מפני שהוורדים אינם ראויים לאכילה בפני עצמם ואינם נכשרים רק ע"י ריקוח הדבש, ולפיכך מיייתי ליה מרן מדין חלב חטה דאינו ראוי לאכילה בפני עצמו ואינו נכשר אלא ע"י הדבש ועכ"ז כשבא לאכילה יברך עליו, ומינה לשאר דברים המרוקחים דאף דלא הוכשרו אלא מחמת הדבש לא חשיבי טפלה לגביו. ע"ש. אלא שאחר המחילה כיאות גם דבריו אינם נראים לענ"ד, דלא מבואר בטור אף ברמז שטעמו מפני שהוורדים אינם ראויים לאכילה, ואדרבא גבי אגוז הודה הטור שהוא עיקר כנגד הדבש "מפני שהוא שלם", ולדברי הרב לחם יהודה יותר היה לו להטור לומר הטעם מפני שראוי לאכילה אף בלא הדבש. וכן כתב הב"י בסוף הסימן דמפשט לשון הטור משמע דאיירי אף בפירות שראויים לאכילה כמות שהם חיים, דלא כמהר"י קולון. ע"ש. וא"כ דברי הרב לחם יהודה לא יכוננו לדעת מרן גופיה. (וע' ברכת יוסף ידיד ח"א

אכל מ"ש ברישא, בין במין דגן ובין בשאר מינים. ואף שיש לדחות, מ"מ פשט דברי הרמב"ם כך הם. ושוב מצאתי בספר יצחק ירנן גאטיניו על הרמב"ם (פ"ג ה"ו) שהכריח שהעיקר כמו שהבין מרן, ממה שכתב הרמב"ם שכל שעירבו לדבק או ליתן ריח או לצבוע התבשיל הוי טפל, ובודאי איירי אף בשאר מינים דרק בהם שייך לצבוע ולהריח, וממילא גם מה שסיים שאם עירב ליתן טעם הוא עיקר קאי נמי אשאר מינים. ע"ש. ומיהו כבר מילתנו אמורה דעכ"פ יש לומר דלא קאמר הרמב"ם אלא דהוי עיקר, אך ייתכן שחברו המוטעם יהיה חשוב ממנו. ובשאר מינים יש לברך כברכת המין המוטעם, אך במיני דגן יש לברך מזונות, אחר שהדגן חשוב אצלו. וזה מתאים לדינא לדברי המג"א והחכם צבי שם. ואחר זמן ראיתי בשו"ת פלא יועץ ח"ב (סימן יד) בתשובת מהר"ם פירירה שהאריך בביאור דברי מרן והמג"א, ואסיק (בסוף עמ' 270) דלענין דינא לא פליגי המג"א עם מרן ומור"ם, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, דמרן ומור"ם איירי בנתינת טעם שהיא עיקר כוונת האכילה וכך הבינו דברי הרמב"ם שכתב ליתן טעם בתערובת, והוא כלל לכל המינים, והמג"א דסבר דקאי למיני דגן דוקא מפרש שבא ליתן טעם בעלמא להכשיר. ע"ש. ועם שיש חילוק בינינו במשא ומתן, מ"מ בעיקר הדין הרי זה כמבואר כאן בס"ד.

המורם מן האמור

(יא) ונמצינו למדים שלדעת הרשב"א הרא"ה ועוד רבים מרבתינו הראשונים, בכל אופן שבא הדגן ליתן טעם במאכל, הרי הוא חשוב, ועליו יש לברך. וגם מדברי מרן הב"י (סס"י רד) אין הכרח שחולק בזה. וכן נראה מדבריו בש"ע (סימן רח סעיף ב) דבכל אופן חשוב הדגן עיקר. והגם שדעת המאירי וספר הפרדס שאם עירב את הדגן בתבשיל להטעים בעלמא, אינו חשוב לברך עליו, וכן פסק הט"ז (סימן רד ס"ק טז) שאין מין הדגן שבתבשיל חשוב לברך עליו אא"כ עירבו כדי לאכלו. אגן בדין כדברי רוב הראשונים נקטינן. וכן הסכמת המג"א והחכם צבי והגר"א כנזכר לעיל, וכן פסק הגר"ז בסדר ברכות הנהנין (פרק ג סעיף ב), וכן פסקו עוד אחרונים. ואמנם מצאתי חבר להט"ז, והוא הפמ"ג בפתחה להלכות ברכות (אות יא תנאי ב) שכתב דמעלת חמשת מיני דגן בתערובת, שאע"פ שהם המעט בה ניתן להם חשיבות כאילו הם הרוב, אך לא יותר. ע"ש. ולפי זה באופן שבאו להטעים ולשמש מין אחר, אין לברך על התערובת מזונות (לפמ"ש במשנ"ב סי' רג סק"ג). אולם לדינא נראה שהעיקר כדברי שאר האחרונים, אחר שכן דעת רוב רבתינו הראשונים. ועוד שראיתי להפמ"ג גופיה (במשנ"ב סס"י רד) שכתב שמדברי הפר"ח בתשובת מים חיים (סימן ח) מתבאר שאע"פ שאינו מתכוין לאכילת מין הדגן, ולא נתנו אלא להטעים, הרי הוא עיקר לברך עליו, ודלא כהט"ז. וסיים דצ"ע בזה. ע"ש. הרי שלא קבע מסמרות כדעת הט"ז, ובודאי נקטינן כדברי שאר האחרונים שהם הרבים, ובפרט שכן היא גם דעת רוב הראשונים. והמאירי והפרדס

(י) נהדר אנפין לדברי מרן בש"ע (סימן רד סעיף יב) שכתב שכל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופותר את הטפילה, וכל דבר שמערבין אותו לדבק וכו'. ואנכי הוואה להרב מגן אברהם שם (ס"ק כה) שכתב על דברי מרן, כל סעיף זה הוא מלשון הרמב"ם פרק ג', ופשוט דמיירי דוקא בחמשת המינים דבהכי איירי כל הפרק, וכדסיים ואזיל לפיכך וכו'. ונותנים בהם "חלב חטה", אבל בשאר מינים פשוט דאזלינן אחר הרוב. וכ"כ הרא"ש. וכן משמע בגמרא (ברכות לו:) דאמרין כל שיש בו מה' המינים מברכים בורא מיני מזונות, והיינו דוקא כשבא ליתן טעם בתערובת כמ"ש בס"י ר"ח סעיף ב', א"כ בשאר מינים אפילו בא ליתן טעם הולכים אחר הרוב, וכמ"ש שם סעיף ז' גבי אורז. והכי מסתבר, דאטו מי שיתן בצלים או חומץ לתוך התבשיל יברך על הבצלים. דוק ותשכח כדברי. וצ"ע על הב"י ורמ"א שנדחקו בזה, והדבר ברור כדפירשתי. ע"כ. והנה מה שהעיר בסוף דבריו אטו מי שיתן בצלים וכו', הנה כיוצא בזה העיר גם בשו"ת חכם צבי (סימן קט) על מה שחילק הרמ"א בין נותן טעם שממשו קיים לטעם בלא ממשות, שזה דבר המתנגד אל השכל שקדרה מלאה מאכל, אם יתנו לתוכה בשמים דבר חשוב שממשו נראה יברכו עליה כברכת הבשמים ונאכל את הבשר או התבשיל שהוא עיקר הכוונה בעצם וראשונה. ע"ש. (והגאון יעב"ץ במור וקציעה סס"י ר"ד העיר שדברי אביו החכם צבי עולים בקנה אחד עם דברי המג"א, אלא שהמג"א עדיין לא נדפס כשכתב אביו את דבריו). אולם באמת הא לא קשיא על מרן ז"ל, שכבר ביאר בבית יוסף דנותן טעם המשמש מין אחר כבצלים ובשמים לא חשיב עיקר, ולא קאמר דאזלינן בתר נותן טעם אלא כשנתנו לאכלו. (אלא שהמג"א חשב חילוק זה לדוחק). ובהכי ניחא נמי מה שהעיר המג"א מדיוקא דסי' ר"ח דמשמע דבשאר מינים אזלינן בתר רובא, די"ל דהתם כשבא המטעים לשמש מין אחר, אבל כשנתנו לאכלו אפילו הוא מיעוט יש לברך עליו אם הוא הנותן טעם. ובלאו הכי נראה דההיא דסי' ר"ח מעיקרא לא קשיא, דשם לא הוזכר בפירוש דין עירבם ליתן טעם, אלא רק עיקר הדין דבמיני דגן אפילו הם המיעוט אזלינן בתרייהו. ודין זה באמת לא שייך בשאר מינים. וא"כ אם עירבם ליתן טעם אימא לך דאע"ג דלאו ממיני דגן נינהו חשיבי טפי למיזל בתרייהו. ומאי דאסיק המג"א שלא אמרו שהנותן טעם עיקר אלא במין דגן, הנה כן העלה גם החכם צבי הנ"ל, וכן הובאו דברי המג"א באליה רבה (ס"ק יז), וכן הסכים הגר"א בביאורו לש"ע שם, וכן נוטה דעת הגאון מהר"י עייאש בלחם יהודה (פ"ג מהלכות ברכות ה"ד). עש"ב. וכן הסכימו בשו"ת מעין גנים (סס"ז ז), ובמגן גבורים (אלף המגן ס"ק כג), ובמרכבת המשנה על הרמב"ם שם, ובס' תורת חיים (ס"ק כט), ובמשנ"ב (ס"ק נז) ועוד. אולם לענ"ד פשט דברי הרמב"ם כדעת מרן שהרי פתח וכתב: "וזה כלל בברכות, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופותר את הטפילה", וברור דקאי בהא אף אשאר מינים, וכן מה שהמשיך הרמב"ם: "שכל דבר שמערבין אותו לדבק וכו' הרי זו טפילה" פשט הלשון והענין דקאי אכל המינים, וממילא גם מה שסיים "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת, הרי הוא עיקר" מהדר קהדר

שהעלינו בדעת מרן. אולם אין זה מוכרח, ויש לומר דהיינו טעמא דלא חש השכנה"ג לסולת לברך על השקדים מזונות, משום שידע והבין שלא באה אותה הסולת אלא לדבק או לעבות הסוכר ע"ג השקדים (ואפשר דאילו היו מדבקים בקמח או בסולת שאינה קלויה לא היה החפוי מתוקן יפה), אבל לא באה הסולת ליתן טעם. וראיתי להרב פתח הדביר (סימן רח סוף אות ג) שהביא מ"ש הרב פרי תאר יו"ד (סימן קיג ס"ק יד) לענין קמח מועט שנותנים ע"ג הדגים שלא ידבקו בטיגון, דלא חשיב הקמח עיקר לברך עליו מפני שהטעם שמוסיף אינו בכוחו, וכתב שיש להוסיף טעם אחר שאין הקמח עיקר, משום דהדגים איתנהו בעיניהו והקמח לתשמיש הדגים בא, ודמי למ"ש השכנה"ג לענין אגוז המחופה בסוכר וכו' (כנ"ל), הרי דהגם דהסולת המחפה את השקדים לא ייבצר דיהיב בהו איזה טעם, אפילו הכי כיון שאינו אלא לשמש השקדים והשקד שלם בתוכו כברייטו, לא בטיל לגבי אחריו. והכי נמי בדג שהוא שלם כברייטו, הוא העיקר, ולא חשחין אנחנא למה שמוסיף קצת טעם. ע"כ. ונראה כוונתו דאפילו את"ל דגם נתינת טעם בדרך אגב חשובה לברך עליה, מ"מ כיון דהדגים איתנהו בעיניהו, חשיבי טפי ממין הדגן. אולם בענייני נ"ל דאין מקום לחלק בזה. דהגם דמצינו להטור (סס"י רד) שחילק כיו"ב בין מרקחות של בשמים שחוקים שהדבש בהם עיקר, ובין אגוז המרוקח בדבש דכיון שהוא שלם חשיב טפי מהדבש, מ"מ לענין מין דגן דקיי"ל שעליו יש לברך אף כשאינו חשוב, תו אין טעם לחלק בזה בין אופן שמתעם מין אחר נימוח או שמתעם דג שלם כברייטו. ומדברי השכנה"ג אין הכרח כלל לסברתו המחודשת של פתח"ד, שיש לפרש טעמו כדכתיבנא. ובאמת המעיין בפתח הדביר יראה שגם הוא ז"ל לא החליט סברתו, ולא כתבה אלא לסניף בעלמא לסברת הרב פרי תאר. וכל כלפי ידי נלע"ד שאין מקום כלל לחלק בין האופנים.

ואחר זמן ראיתי להגאון שבט הלוי נר"ו בחלק ד' (סימן קסא) שנשאל על ברכת השניצלים המחופים בקמח מצה, וכתב שאע"פ שהקמח בא גם ליתן טעם, מ"מ פשוט שברכת השניצל רק שהכל, דכיון שהקמח הוא מצופה עליו יש לברך כברכת העיקר ולא הצפוי, עיין סי' ר"ב סעיף י"ג לענין אגוז המרוקח בסוכר, ובפוסקים שם. ע"כ. ולכאורה אין ראיה מההיא דסי' ר"ב לנדרון דידן דהחפוי הנעשה ממין דגן, שכתבו הפוסקים שיש לברך עליו אע"פ שנטפל למין אחר. ושוב ראיתי בשבט הלוי ח"ו (סימן כד) שהרב השואל הביא בשם ספר שבילי דוד (כללי הברכות סימן ה פרק א אות ו) שלא אמרו דחמשת המינים עיקר אלא באופן שנתערב ונבלל, משא"כ אם הוא רק ציפוי עליו אז אינו נעשה עיקר. והקשה ע"ז מדין המולייתא שהדגן והבשר ניכרים בפ"ע ואף על פי כן מברך על המולייתא ופותר הבשר. והשיבו הגאון המחבר נר"ו, דבודאי אף אם הדגן ניכר בפני עצמו כיון שהוא חשוב ויש לו גוף בפ"ע, עליו יש לברך. ולא קאמר הרב שבילי דוד אלא באופן שהדגן מצופה ממש כקליפה על מין אחר, דבכהאי גוונא ודאי הדגן הוי טפל, ובזה אין חילוק בין שאר מינים למין דגן, וכמו

יחידאי נינהו. ונראה שאין לחוש בזה לסב"ל, אחר שכך היא דעת רוב הראשונים, ובצירוף דעת הסוברים שברכת מזונות פוטרת כל מילי (עיין במחקרי ארץ ח"ב סי' יד אות ז). והגם שדעת רוב הפוסקים שברכת מזונות אינה פוטרת פירות וכיו"ב, וכן דעת המאירי גופיה (כמ"ש במחקרי ארץ שם אות ו), מ"מ במאי דקמן שבאמת מעורב כאן מין דגן, אית ביה מזונא, וי"ל דכולי עלמא מודו דאם בירך מזונות לא הויא ברכה לבטלה. וכיוצא בזה כתב מוה"ר בברכת ה' ח"ב (פרק ב הערה 106). ע"ש. [ובזה יש ליישב קושית הגרעק"א בגליון הש"ס ברכות ל"ח סע"ב על דברי התוס' שם]. ולפי האמור נראה ששניצל המחופה בשכבה עבה של פירורי לחם, שודאי נועדו להטעים העוף או הדג, יש לברך עליו מזונות כברכת הדגן. וכן פסק מו"ר הגאון ברכת ה' ח"ג (פרק י סעיפים נט-ס). ובשו"ת דברות יעקב ח"ג (סימן ו), וכן פסק בהלכה ברורה ח"י (סימן רח בבירור הלכה סעיפים יא-יב) ושכן הסכים אביו מרן הגר"ע יוסף נר"ו. וכן העלה ידידי הרב מנחת ראובן נר"ו (ח"ד סי' רח סעיף ו). ואין לחוש לזה לסב"ל, כפי שביארנו. ובפרט שהשניצל עשוי מעוף או דג או סויה, דנראה דלכו"ע אם בירך עליהם מזונות יצא (כמ"ש במחקרי ארץ ח"ב סי' יד אות ח). דלא כהרב נצח יוסף ח"ב (סימן יא) שסמך על המאירי, ולא הזכיר דברי שאר הראשונים. ועיין עוד בשו"ת מנחת פרי ח"א (סימן כ) ובשו"ת ברית הלוי (סימן ג). וי"ל ע"ד. אלא שראיתי להרה"ג רבי אשר חנניה נר"ו בקובץ "מקבציאל" כרך ל"ח (עמ' רנב והלאה) שהאריך בנדרון שלנו, ובתוך דבריו הביא בשם ספר וזאת הברכה (בבירור הלכה סי' יט), שהוכיח מדברי הראשונים, שלא אמרו שמין דגן עיקר אלא באופן שהוא חלק ממרכיבי המאכל ומוסיף בו טעם, אבל אם אינו אוכלו מפני שרוצה את החיפוי בפני עצמו, אלא רק כתבלין לשניצל, אינו חשוב עיקר לברך עליו. עכת"ד. וספר "וזאת הברכה" אינו מצוי אצלי לראות על מה אדניו הטבעו, ואפשר שבנה יסודו ע"פ דברי הב"י (סס"י רד). אולם אחר האריכות דלעיל בדברי הראשונים, נלע"ד שאין מקום לחלק בזה לדינא. ושוב ראיתי לכמה חכמים הי"ו בקובץ נזר התורה ח"ח (עמ' קיח) וח"י (עמ' רפט) שהאריכו לדחות דברי הרב "וזאת הברכה" באורך, דבר דבור על אופניו. ע"ש. וע"ע בפרי חדש יו"ד (סי' קיב ס"ק יז) ובשו"ת סמא דחיי (תאו"ח סי' ה).

חילוקי האחרונים בזה ומו"מ בדבריהם

יב) והנה ראיתי להרב שיירי כנסת הגדולה (סימן רד בהגב"י אות ג) שכתב: השקדים שמחפים אותם בסוכר וסולת קלוי, הנקראים קונפטי"ש, אע"פ שהפרי חפוי מכל וכל ואינו נראה, מברכין עליו בורא פרי העץ, דלא גרע מפרי נימוח לגמרי דמברכין על הפרי ולא על הסוכר. וכן ראיתי נוהגין. ע"כ. והנה חיפוי השקדים עשוי גם מסולת קלויה ונמצא שיש כאן מין דגן, ולכאורה נראה דהיינו טעמא דלא חש ליה השכנה"ג, משום שבא לשמש ולהטעים את השקד, ודלא כמו

קמח לדבוקי וכו', הדר אמר אידי ואידי לדבוקי. ע"ש. וגם דבריו אינם מוכרחים, דאפשר דהך סברא דלדבוקי היתה פשוטה אצלו עד שלא הוצרך לפרשה, ולא פירש אלא מה שנתחדש לו שגם דלפתא הוי לדבוקי. וכן מצאתי במעדני יו"ט על הרא"ש (פרק ו סי' יז אות ג) שביאר כוונת הסוגיא כדברינו. [ולפי האמור יש לדחות גם מה שלמד הרב אבני נזר (סימן לח) מסוגיא זו, ורמזו מהר"א חנניה שם]. ובר מן דין, אפילו היו דברי הרב אור שמח מוכרחים, מ"מ מאי דילפי מיניה רבנן לנדון שלפנינו, בעניותי נ"ל שאין הנדון דומה לראיה, דאף הרב אור שמח לא קאמר אלא באופן שרבויהו הדגן בתבשיל מפסידו מאכילה ומקלקלו לגמרי, אבל אם פוגמו מעט, וכמו בשניצל דידן שרבויהו הפירושים בא על חשבון המעטת הברש, אין בכך כלום. והראיה מריהטא דמחוזא דמפשי בה דובשא (ברכות לח:), דאילו הוו מפשי בה קמחא וממעטי בדובשא, היתה מתקלקלת ויורדת לדרגת "ריהטא דחקלאי", ועכ"ז פסקינן לברך עליה מזונות. וכן המוליותות שכתבו כל הראשונים לברך עליהם כברכת הדגן, אע"ג דאילו הוו מפשי בקמחא היה יורדות מערכן. ואף השניצל דידן כך הוא. וזה ברור לענ"ד.

(יד) ומה שכתב עוד הרה"ג ר' אשר חנניה שם (אותיות ח-ט), שגם לדעת המג"א ורוב האחרונים שנמשכו אחריו דכל שבא מין הדגן להטעים חשיב עיקר, זהו דוקא באופן שרוצה את הטעם העצמי שלו, דהיינו שאם היו מפרידים אותו מן התערובת, היה רוצה לאכלו, אבל באופן שאינו רוצה באכילתו בפ"ע, וכל שכן אם קץ באכילתו, נמצא שאינו אלא תבלין לחברו, בזה אין לברך מזונות. וכן הוא בשניצל דידן שהחפוי שעליו אינו ראוי לאכילה בפני עצמו. ע"ש. כל זה אינו נראה כלל במחכ"ת, ומדברי המג"א מבואר בעליל דאפילו היה הדגן משמש כתבלין בעלמא דומיא דשומין וחומץ שבקדירה, אפילו הכי איהו חשיב לברוכי עליה. והראיה שכתב מהר"א חנניה לדבריו מדכתב הרמב"ם (פ"ג ה"ד) בדין חשיבות מיני דגן: במה דברים אמורים בשהיה אותו מין "חשוב אצלו ולא היה טפילה". אינה ראייה, דעיקר כוונת הרמב"ם לאפוקי בא לדבק או לצבע וריח, וכמו שהמשיך לבאר שם. ואדרבא מדברי הרמב"ם שם ראייה להיפך, שכתב מרן (בכס"מ שם ובכ"י סס"י רד) שמתבאר מדבריו שאם עירב חלב חטה בדבש כדי לאכלו, צריך לברך על התערובת מזונות. אע"פ שחלב חטה כמות שהוא אינו ראוי כ"כ לאכילה. וכן מה שנסתייע מהר"א חנניה שם מדברי המג"א (סימן קסח סוף סק"ל) שכתב שאם פירר מעט לחם דק לתוך שכר חם כדי שיתן בו טעם, לא יברך רק שהכל על השכר. והאריך בזה. ע"ש. הנה באמת סיים שם המג"א הטעם מפני שהלחם כאן אין בו ממשות ודבר חשוב. וכוונתו מבוארת למ"ש הרמ"א בהגהה (סימן רד סעיף יב) דלא אזלינן בתר המטעים אלא כשהיתה בו ממשות ודבר חשוב. וליכא למשמע מיניה לנדון דידן שהדגן נמצא בעין. ועיין מ"ש לעיל (סוף אות ו) בס"ד. [והן אמת כי מדברי המג"א גופיה (סימן רד ס"ק כה) נראה דאין צריך להגיע לחילוקו של

טפילת הפת למליח. וזה פשוט. עכ"ד. ואחר המחילה רבה, נראה שנעלמו מעיניו לפי שעה דברי הרשב"א הרא"ה והריטב"א ושאר הראשונים שכתבו בפירוש דמין דגן הבא להטעים חשוב לברך עליו אף היכא דאינו עיקר התערובת, וטפילת הפת למליח שאני משום דלא באה הפת לכוונת אכילתה כלל. וגם מה שחילק הגאון שבט הלוי נר"ו בדעת הרב שבילי דוד בין דגן הניכר בפ"ע ובין אופן שאינו רק צפוי למין אחר, אמנם הוא קרוב למ"ש הרב פתח הדביר הנ"ל, אך כבר הזכיר השב"ל שם שלא ראה גוף דברי הרב שבילי דוד, ובאמת הצופה כי יראה דבריו בגופן שלהן, יראה דמיירי להדיא בדברים גדולים שאינם נבללים, וכתב דבזה יש לברך על שני המינים. ונמצא שהשגת הרב השואל על הרב שבילי דוד מדין המוליותות, היא חזקה והיא מוצקת לפי מ"ש הרי"ד ושאר ראשונים בטעם הדין ההוא. ועוד יש לעמוד על דבריו שם. ואכמ"ל.

(יג) אני טרם אכלה, ראיתי להעיר עוד על מה שכתב הגר"א חנניה נר"ו בקובץ "מקבציאל" כרך ל"ח (עמ' רנה אות ד) טעם חדש שלא לברך על השניצל מזונות, על פי דברי הרב אור שמח (פ"ג מהל' ברכות ה"ו) שעמד אהא דאמרינן (בברכות טל). אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא אמר לן, תבשילא דסילקא דלא מפשו ביה קמחא, בורא פרי האדמה, דלפתא דמפשו ביה קמחא טפי, בורא מיני מזונות. הדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי ביה קמחא טפי, לדבוקי בעלמא עביד ליה. ומשמע דבתבשילא דסילקא דלא הוו מפשי ביה קמחא לא הוה צריך לטעמא דלדבוקי בעלמא. ולכאורה קשה דהא קיימא לן דכל שיש בו מחמשת המינים מברכין בורא מיני מזונות אע"פ שרובו ממין אחר. לכן נראה דכל היכא דאילו הוה מפיש בקמחא הוי מאכל, תו חשיב המיעוט המעורב, והיינו חביץ קדרא ודייסא דאילו הוו מפשי בהו קמחא וממעטי בדובשא נמי הוי חזי לאכילה, לכן המיעוט המעורב אינו בטל וחשוב לברך עליו מזונות. אבל בתבשילא דסילקא דאילו הוו מפשי בקמחא לא היה טוב לאכילה, דטעם הסילקא היה נפגם ולא עדיף אי הוו מפשי בקמחא, לכן לא חשיב מיעוט הדגן המעורב בלא טעמא, ואע"פ שלא בא לדבק לא מברכין עליה בורא מיני מזונות. וסיים הרב אור שמח שכן נראה לו ברור להלכה. ע"כ. וכתב מהר"א חנניה בשם הגרי"ש אלישיב נר"ו בתשובה שנדפסה בקובץ בית הלל (גליון כ"ב, אדר ב' תשס"ה, עמ' יב), שלפי זה נראה שגם על השניצל אין לברך מזונות, כיון שאילו היו מרבים בפירושים היה טעמו נפגם. ע"ש. אולם לענ"ד שתי תשובות בדבר, חדא דעיקר דברי הרב אור שמח אינם מוכרחים, דמאי דדייק מסוגיא דתבשילא דסילקא בעי לברוכי עליה בפה"א אף בלא טעמא דלדבוקי, יש לדחות דמעיקרא נמי הוה ידע הך סברא דלדבוקי, אלא דהוה סבר דתבשילא דלפתא דמפשו ביה קמחא לא הוי לדבוקי, ואסיק דאף בדלפתא האי דמפשי ביה קמחא לדבוקי הוא דעבוד. ושוב ראיתי למהר"א חנניה שליט"א שם בהמשך דבריו שנרגש שיש לפרש כן, אך כתב להקשות על פירוש זה, דא"כ מעיקרא הוה לה לגמ' למימר דסילקא דלא מפשי בה

הרמ"א, כיעו"ש. מ"מ אפשר דמסכים לו לדינא. אי נמי בסי' קס"ח סמך על דברי הרמ"א בצירוף הטעם הראשון שרמז שם, שציין לסי' ר"ח סעיף ו' דשתיא רכה מברכין עליה שהכל. והגר"ז (סימן ריב סעיף ד) סמך על טעם זה לבדו, ואף בדעת המג"א יש לומר דסמך עליו בצירוף הטעם השני. ומה שהעיר בקובץ מקבציאל שם (עמ' רסא) על הגר"ז, שדבריו עומדים מנגד למה שכתב המג"א (סימן רח סק"ז) שגרעיני שכולת

שועל אינם בטלים ברוטב. במחכ"ת החילוק מבואר, דשאני הכא דפירר הלחם "דק דק", ואפשר גם שאין שותים כלל את גוף הפירורים ואינם אלא נותנים טעם בשכר. ועיין בתהלה לדוד (סס"י קסח). ושוב ראיתי מה שהאריך בקובץ נזר התורה ח"ח (עמ' קכז ואילך) לבאר דברי המג"א על פי דברי הגר"ז. וזה אינו נראה בלשון המג"א, אלא י"ל שסמך על טע"ז בצירוף הטעם האחר, וכדבר האמור בס"ד].

סימן ט

בענין ברכת הריח של נענע וציפורן

אור לא' תמוז תשע"ב

(א) הנה ראיתי להרב פרי האדמה ח"ד (פרק ח מהלכות ברכות דין א) שכתב, לענין ברכת המינטה רומאנה הנקרא בערבי קאסטה, לפי מה שהארכתי בחלק א' שכל שנשאר מעט גזע שנראה בארץ ושרשיו קיימים בארץ, אע"ג דאין לו ענפים מקרי עץ לגמרי אליבא דכולי עלמא, אם כן כל שכן במינטה רומאנה. ועיני ראו בחצרי שגדל זה, וגדל קומת עצו שיעור אמה והותר, ונשאר עצו וגזעו קיים להחליף עליו כשאר אילנות, דנראה דיש לברך בורא עצי בשמים וכו', וגם העידו לי שגביר אחד קנה ג'יבוק (מקטרת ארוכה) אחד בסך מייל מעץ המינטה רומאנה הנזכר. ע"כ. ולכאורה כוונתו על צמח "נענע" שלנו, הנקרא גם "מנטה" כנודע. אולם באמת התיאור שכתב הפרה"א אינו מתאים לצמח הנענע שלנו, שעניניו הרואות שאינו משלים את שנתו, והגבעול שלו מתקיים חדשים ספורים בלבד, אלא שקודם שנובל מוציא תחתיו גבעולים חדשים מן האדמה, ונצר משרשיו יפרה, ואותם הגבעולים גם הם עולים וצומחים כמה חדשים ונובלים, וחוזר חלילה. והגבעולים של הנענע שלנו הם גם רכים מאד כעשב, ואינם ראויים אפילו לחצוץ בהם השיניים. ואמנם ידוע שלצמח הנענע יש כמה מינים, אך קשה להניח שיהיה ביניהם שינוי מופלג כל כך. ועל כרחינו צריכים אנו לומר שלא על המנטה (נענע) שלנו כתב הרב פרי האדמה לברך עצי בשמים, אלא על מין אחר לגמרי שהיה נקרא אצלם מינטה רומאנה. וכן מצאתי להרב שמח נפש (אות נ ערך נענע) שהביא מחלוקת האחרונים אם לברך על הנענע הנותן ריח טוב בפירות או בורא עשבי בשמים [ונדבר מזה להלן בס"ד], ואסיק דהעיקר לברך עליה בורא עשבי בשמים, ולעיל מזה (אות מ ערך מינטה) כתב, עיין מה שכתבתי בערך נענע, ויש ממין אחר קורין אותו מינטה רומאנה, ובערבית קורין אותו קאסטה, ברכתו בורא עצמי בשמים, הרב פרי האדמה (הנ"ל). ע"כ. והרי זה כמבואר, דמינים חלוקים הם. וכן מצאתי להרב המגיה בספר פקודת אלעזר (סס"י רטז) שכתב שמה שקורין אצלנו במערב "נענע", הוא מצוי כאן לפרקים בירושלים, ויש לו ענפים רכים כירקות, ואיני יודע מה שמו כאן עכשיו. ואילו המין שקורין אצלנו "פלייז", בירושלים קורין אותו בפשיטות נענע, ויש לו

גבעולים גמורים וכו'. ע"ש. והרי זה כמבואר, שבירושלים היו קוראים "נענע" או "מינטה" למין אחר שיש לו גבעולים גמורים, ואינו צמח הנענע המוכר לנו כיום שהוא עשב גמור. וכן מבואר יוצא מדברי הרב צל הכסף ח"ב (סימן ו מע' מ אותיות א' וב') דמינים חלוקים הם. וכעת ראיתי להגאון ר' דוד יוסף נר"ו בהלכה ברורה (סימן רטז בשער הציון אות מז) שהביא מה שכתב הרב פרי האדמה הנ"ל שעל המינטה יש לברך בורא עצי בשמים, והעיר שלפי מה שביאר (בשו"ת אוצרות יוסף סי' ב) נראה שלדעת כל הראשונים יש לברך על הנענע בורא עשבי בשמים, כיון שמוציא עלים משרשיו וגזעו רך. ע"כ. ולפי מה שנתברר לנו כעת בס"ד הרב פרי האדמה נתכוין למין אחר לגמרי שנשאר גזעו קיים משנה לשנה כמבואר להדיא בדבריו, אבל בצמח הנענע שלנו אף הוא יודה שאין לברך עליו "עצי בשמים".

(ב) אולם עדיין יש להסתפק איזו ברכה ראויה לעשב הנענע, האם "הנותן ריח טוב בפירות" כיון שיש שאוכלים אותו כמות שהוא מעורב בסלטים וכיוצא בזה, או בורא "עשבי בשמים" כיון שאין רגילים לאכלו לבדו, או שמא ראוי לברך עליו "בורא מיני בשמים" וימלט בזה מן הספק. והנה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קטז) כתב, ירקות שראויים לאכול ויש בהם ריח טוב, כיצד מברכין על הריח. תשובה, מאחר שמברך על אכילתם בורא פרי האדמה, היה נראה שיש לברך על הריח "הנותן ריח טוב בפירות", כגון המינטה שקורין בערבי נענע, והוא מין ירק שאוכלין אותו כשהוא חי לגרר תאות המאכל ויש לו ריח טוב. ולא ראיתי שמברכין עליו אלא עשבי בשמים, ולא ידעתי למה וכו'. ע"ש. ולעומתו הרב גנת ורדים (כלל א סי' מא) העלה שאין לברך על ריח הנענע כלל, שמימינו לא ראינו מי שיטול בידו גבעול של נענע להתענג ולהריח בו, לפי שריחו חזק ואינו מבושש, ואין נפשו של אדם מתענגת בו. עש"ב. אך בשו"ת פרח שושן (כלל א סוף סימן יג) חלק עליו וכתב, שמי שנהנה מנענע שריחו נודף, יברך "הנותן ריח טוב בפירות". ע"ש. וזה כדברי הלק"ט. מיהו זה כתבו לפי זמנם שהיו האנשים אוכלים אותו חי וכנזכר בהלק"ט שם, וכן הרב

לאכילה בפני עצמו, רק ע"י תערוכת כמ"ש סימן ר"ב. ע"כ. ונראה כוונתו להוכיח ממה שכתב מרן בשלחן ערוך שם בהמשך דבריו שעל אגוז מוסקאט"ה ועל קניל"ה וקלא"ו מברך הנותן ריח טוב בפירות. ואילו לעיל (סימן רב סעיף טז) פסק מרן שעל פלפלים יבשים ועל הקלא"ו של גירופל"ו וכל כיוצא בזה שאין דרך לאכלם אלא ע"י תערוכת, אין מברך על אכילתם כלום. ומבואר שגם קלא"ו (והוא מה שקרוי אצלינו "ציפורן"), שאינו ראוי לאכילה בפני עצמו, מברכים על ריחו הנותן ריח טוב בפירות. וכן ביאר דברי המג"א בשו"ת שאלת שלמה (סימן צח). וכן ראיתי להרב גנת ורדים (כלל א סימן מב) שהביא דברי המג"א, וכתב שכן נראה מדין הקלא"ו שכתב מרן שמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות, והתוספות (ברכות לו:) כתבו שהכוסס קלא"ו אינו מברך עליו. ע"ש. ולענ"ד גם המג"א שציין לסימן ר"ב כיוון לראיה זו עצמה. (וכבר הערתי בזה במחקרי אריז ח"ב סי' טז אות ג). וכן בספר תורת חיים סופר (ס"ק ה) ביאר דברי המג"א כאמור, והביא שכן דעת הרב עולת תמיד. ע"ש. אך לעומתם הלבוש (סימן רטז סעיף ג) בהעתיקו דין זה השמיט מלשון מרן את הקלא"ו, ולא הזכיר שמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות. ופירש הרב אליה רבה (ס"ק ט) טעמו, דסבירא ליה דהקלא"ו שהוא קרוי אצלינו נעגלי"ך (ציפורן), לאו פרי הוא. וכן פירש הרב נחלת צבי (ס"ק ב) דברי הש"ע. וקלא"ו שהזכיר מרן הש"ע כאן שמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות, הוא מין אחר ולא נעגלי"ך. דלא כעולת תמיד שכתב דמברכין על נעגלי"ך שנתן ריח טוב בפירות. וסיים הא"ר, מיהו הט"ז (ס"ק ד) כתב דנעגלי"ך עיקרן לאכילה ומברך שנתן ריח טוב בפירות, ונראה דהיינו ע"י תערוכת. וכן משמע במג"א. וצריך עיון, ועוד דהרבה פוסקים ס"ל לברך גם על צימטרינ"ד (זנגביל) בורא עצי (הגם שראוי לאכלו בפני עצמו). ומספיקא יש לברך על הנעגלי"ך בורא מיני בשמים. ע"ש. גם מרן החיד"א בברכי יוסף שם (ס"ק ה) הביא בשם זקנו מהר"א אזולאי ז"ל שהעיר על מ"ש מרן שיברך על הקלא"ו הנותן ריח טוב בפירות, דמנין לו זה אחר שלא נזכר בטור ובבית יוסף, ושיש מוחקים הקלא"ו מן הש"ע. והוסיף החיד"א שראה כתוב כן גם בקונטרס ישן נושן שיש למחוק תיבת קלא"ו מן הש"ע. ע"ש. וע"ע להרב תורת חיים (ס"ק ט). וראיתי בשו"ת צל הכסף (סימן ב) שכתב להליץ בעד מרן, שסברתו היא ע"פ מה שכתבו הגאונים והרשב"א לברך על הורד הנותן ריח טוב בפירות אע"פ שאינו ראוי לא חי ולא מבושל אלא במרקחת (וכנ"ל). וכל שכן הקלא"ו שבעודו לח הוא נאכל כמות שהוא, וגם אחר שנתייבש הוא נאכל בתערוכת. ואף הרא"ש והרמב"ם לא נחלקו אלא בורד שאין עיקרו לאכילה רק להריח. ע"ש. אולם לענ"ד יש לחלק בין הורד שאע"פ שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י מרקחת, מ"מ אחר שמרקחים אותו הוא העיקר במרקחת, ולדעת מרן (בסי' רד סעיף יא) מברכים על המרקחת של הורד "בורא פרי האדמה". לא כן בקלא"ו שהוא ממניי הבשמים (ע' בב"י ובד"מ סס"י רב), ולעולם אינו נאכל בפני עצמו אלא בא לתבל מאכלים אחרים, ומנ"ל לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות.

פרח שושן בתחילת התשובה כתב, שבכל סעודה וסעודה קונים אותו, והוא מכלל צרכי הסעודה כצנן וכדומה. ע"ש. אבל כפי הנראה ביומין אישתי עלמא, וכמעט אין מי שאוכל הנענע כמות שהיא, אלא בתערוכת מינים אחרים בסלטים, וכן מטעמים בה תה וכיו"ב, ויש לדון אם אפשר לברך עליה הנותן ריח טוב בפירות, וכדרך שנסתפק הרב הלכות קטנות שם בסוף דבריו לגבי המריח בירק שאינו נאכל כמות שהוא חי, האם יברך הנותן ריח טוב בפירות. ובאמת בעיקר ספיקו של הל"ק"ט, כבר הווי ביה קמאי, שהרשב"א בתשובה ח"א (סימן שצז) כתב בזה"ל: שאלת מה אנו מברכין במריח בוורדין, בורא עצי בשמים או שנתן ריח טוב בפירות. תשובה, הראב"ד ז"ל פסק שנתן ריח טוב בפירות. וכן דעתי נוטה לפי שנאכלין במרקחת, והרי הן כאתרוגין וחבושין. ע"כ. והובא בבית יוסף (סימן רטז). ומבואר שאע"פ שאינם נאכלים חיים ברכתם הנותן ריח טוב בפירות. אולם לעומתו מצאתי להרשב"ץ בפירושו לברכות (לו: עמ' רטז) שהביא שדעת בה"ג והרמב"ם (פרק ט מהל' ברכות ה"ו) לברך על הוורד בורא עצי בשמים, וכתב הטעם דכיון דכשהוא חי אין ראוי לאכילה, המריח בו כשהוא חי אין מברך עליו שנתן ריח טוב בפירות. ע"ש. ברם לפום קושטא אין הדברים מוכרחים בדעת בה"ג והרמב"ם, והרא"ש (פרק ו דברכות סי' לז) כתב שנראה לו כדעת הרמב"ם, דודאי אין הורד פרי, שאין עיקרו לאכילה. ע"ש. ולפי זה פרי שעיקרו לאכילה, הגם שאינו ראוי אלא במרקחת יש לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות. ואף הרשב"ץ שייחס להרמב"ם הטעם משום שאין הורד נאכל חי, הנה לדינא לא ס"ל כוותיה בהא, אלא כדעת הראב"ד והרשב"א לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, כמבואר בדבריו להלן (לח: עמ' רלא). ע"ש. וכן היא דעת רב האי גאון שהובא ברא"ש שם. וכן בספר המאורות (ברכות מג:) כתב לברך על הורד הנותן ריח טוב בפירות, והמו"ל שם הביא כן גם מספר המכתם. וכן פסק הריטב"א בהלכות ברכות (פרק ד הלכה י'). וכן כתב המאירי שם בסתם, ודעת הרמב"ם הביא בשם יש מי שאומר. וכן האגור (סימן שו) הביא דברי הראב"ד והרשב"א. וכן מתבאר מדברי הרדב"ז בתשובה (ח"ב סי' תשמ) שמסכים מעיקר הדין לשיטת הרשב"א. ע"ש. ומרן שפסק (שם סעיף ג) לברך על הוורד בורא עצי בשמים, נראה שהוא מטעמו של הרא"ש לפי שאין עיקרו לאכילה, וכמ"ש בביאור הגר"א ובמשנ"ב שם (וע' בשו"ת יפה שעה סס"י י'). ואם כן נפשט בזה ספיקו של הרב הלכות קטנות, דאין גריעותא במה שאין הפרי נאכל כמות שהוא חי. וכן פסק בשו"ת שאלת שלמה (סימן צח). ושוב ראיתי שכבר קדמני בכל זה מו"ר הגאון ברכת ה' זצ"ל בחלק ג' (פרק יב הערה 69). ע"ש. ובה אשר הנחני בדרך אמת.

ג) אולם אין מזה ראיה לנענע שלפנינו, שהיא באמת אינה צריכה בישול, וגריעותא דידה הוא שאינה נאכלת בפני עצמה אלא מתבלת מאכלים אחרים. והא בפלוגתא מתניא, שהמג"א (סימן רטז ס"ק ד) על מ"ש מרן שאין לברך הנותן ריח טוב בפירות אלא על פרי הראוי לאכילה, כתב דאפילו אינו ראוי

מיהו בשו"ת מחקרי אריז ח"ב (סימן טז אות ג) הנ"ל ביארתי בס"ד מקור דברי מרן, ממה שכתב הטור שעל ריח קנה וקנמון "וכיוצא בהם" מברך בורא עצי בשמים לדעת מהר"ם, ולדעת הרא"ש מברך עליהם שנתן ריח טוב בפירות. ובמרדכי (ברכות סימן קמז) בשם מהר"ם מבואר, שעל כל מיני ריח כגון קנה וקנמון ונגלי"ך וכיוצא בהם מברך בורא עצי בשמים. הרי דבחדא מחתא מחית לקנה וקנמון עם נגלי"ך, ומשמע ליה למרן דממילא הרא"ש דפליג על מהר"ם כמובא בטור, פליג נמי על נגלי"ך, ועל כולם סובר שיש לברך הנותן ריח טוב בפירות. וכן מצאתי להרב פרי האדמה (פרק ט מהל' ברכות דין ו ס' ה, דף כח ע"ד) שגילה מקורו של מרן כאמור. ואף שבאמת אין הכרח גמור שהרא"ש חולק על מהר"ם גם בדין הנגלי"ך, אולם עכ"פ מרן הכי משמע ליה. ועוד יש להביא סמך לדבריו ממ"ש רבנו אשר בר חיים בספר הפרדס (סוף שער ה) שהאוכל הבושם הנקרא בלשון ערבי קרונפל ובלעז גרופלי (ואיהו ניהו הקלא"ו דידן), שאין חריפין כמו הפלפלין והזנגויל, נסתפקתי אם מברכין עליהם בורא פרי העץ, ששמעתי בבירור שמין אילן הוא וכו' ומסיק לברך עליו אדמה. ע"ש. הרי דמשכחת לה אכילת קלא"ו בעינו ולברך עליו. ואמנם מסתמא מיירי באוכלו בעודו לח. ועכ"פ י"ל דמשום כך שם פרי עליו אף ביבשותו. וכן הוזכרה סברא זו בפרי האדמה שם (דף כט ע"ג). ע"ש. ומכל מקום לדינא דעת מרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק ה) נוטה לדברי הרב אליה רבה לברך על הקלא"ו "בורא מיני בשמים", מפני הספק. וכ"כ בשו"ת דבר שמואל (סימן שסה) שכן מנהגם. וכן פסק אחריו בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סימן פט). ובשו"ת צל הכסף (סימן ב) הביא כן גם מהרב זכור לאברהם בשם הרב מעם לועז לברך "מיני בשמים" מחמת הספק. [איברא דהמעייין בזכו"ל שם (אות ב מע' ר, דף כ:)] יראה שכתב כן לענין הקלאביני"ה, שהוא פרח צפורן העשוי לריח, ומחמת הספק אם הוא עץ או עשב, ואילו הקלא"ו של מרן הוא מין אחר, והוא עץ ודאי, והספק בברכתו מפני שאינו נאכל אלא בתערובת. וכבר בספר פרי האדמה הנ"ל (דף כט ע"ד) בתשובת הגאון ר' משה מזרחי זצ"ל בעל אדמת קדש ביאר החילוק ביניהם. מיהו שוב בא לידי ספק מעם לועז עצמו, וראיתי לו שם בפרשת תולדות (עמ' תקמג) שבאמת כתב גם על הקלאב"ה וגם על הקלאביני"ס לברך "בורא מיני בשמים". ועיין עוד להרב צל הכסף הנ"ל בחלק ב' (סי' ו מע' ק אותיות ה-ו). ע"ש. והרב כף החיים (אות לד) הביא שכן פסקו גם הרב חיי אדם, והרב דרך החיים, והרב בית מנוחה והחס"ל. ולכאורה מחלוקת האחרונים הלזו מישך שייכא גם לענין הנענע דידן, שלדעת מרן יש לברך עליה הנותן ריח טוב בפירות אע"פ שאינה נאכלת אלא בתערובת, וכדין הקלא"ו, ואילו לדעת האחרונים החולקים בזה על מרן, יש לברך על הנענע בורא מיני בשמים.

ד) ונהנה הרב פרי מגדים (במש"ז סק"ד) הקשה על מה שהכריע הרב אליה רבה לברך על הקלא"ו "מיני בשמים" מחמת הספק, דלמה לא יברך עליו בורא עצי בשמים. ע"ש.

ור"ל דברכה זו פוטרת עכ"פ. ואמנם הרב אליה רבה שם סייע הכרעתו ממה שכתב האגור (סימן שה) לברך על קנמון "בורא מיני בשמים" מפני הספק, והאגור שם סמך בזה על הסמ"ג. כיעו"ש. אולם המעיין בסמ"ג (עשין כז, דף קיג ע"ד) יראה דמיירי בדבר שיש עליו ספק אם הוא מן העץ או האדמה (וכן הובא בשמו בתוס' ברכות מג. ובמרדכי סי' קמז), ומשום שאין ברכת עצי בשמים פוטרת עשבי ולא עשבי פוטרת עצי (וכן העיר בזה מרן הב"י על האגור. ע"ש), אבל לענין דבר שהוא עץ ודאי רק שיש ספק אם לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, צריך טעם למה דחאוהו לברכת "מיני בשמים" שאינה מבוררת, דאף אם אינו פרי, מ"מ מכלל עץ לא נפיק. ברם בשו"ת מחקרי אריז ח"ב (סימן טז אות ז) הוכחתי בס"ד מדברי תלמידי רבנו יונה (ברכות לא: מדפי הרי"ף) דבמקום שיש ספק שמא פרי הוא, אין ברכת עצי בשמים מוציאתו מידי ספק, שכתבו בשם הראב"ד שעל מי ורדים יש לברך בורא מיני בשמים, מחמת הספק אם יש לברך עליהם עצי בשמים או הנותן ריח טוב בפירות, ובכל דבר שהאדם מסופק, יותר טוב לומר מיני בשמים, שעל כולם אם אמר מיני בשמים יצא. ע"ש. ושוב ראיתי כעת להרב פרי האדמה הנ"ל (בדף כט ע"ג ד"ה סוף) שכתב, דבספק אם לברך עצי בשמים או הנותן ריח טוב בפירות, אין לברך עצי בשמים, כיון דמידי פלוגתא לא נפיק, ולמד כן מדברי הרב אור חדש (דף מב: כלל כז אות יב) ולקט הקמח, ושכ"כ הרב בית דוד (סימן צא) בפירוש דברי תלמידי רבנו יונה דמספק אם יברך הנותן ריח טוב בפירות או עצי בשמים, יש לברך מיני בשמים. ע"ש. והטעם בזה יש לומר ע"פ מה שכתב בחדושי הרשב"א (ברכות מג.) בשם התוספות שאין לברך בורא עצי בשמים אלא על אותן שעיקר נטיעתם לריח, וזהו מה שאמרו בגמרא שם לגירסת בה"ג אין מברכים עצי בשמים אלא על הדס וכל הדומה לו. ע"ש. וכן הובא בארחות חיים (הל' ברכות אות לח) בשם התוספות ורב האי גאון, וכ"כ בספר הפרדס (שער ז, מהדו' הר"מ בלוי עמ' מג) ובספר השלחן (הל' סעודה שער ד, עמ' שלה) ועוד. ונראה דעת הפוסקים הללו שאין ראוי לכנות "עץ בשמים" אלא דבר שניטע לצורך זה, אבל אם ניטע למאכל או למטרה אחרת, הגם שיש בו ריח, מ"מ אינו נקרא "עץ בשמים". (וכיו"ב כתב הלבוש סעיף ג לעניינו. ע"ש. וע"ע בשו"ת בארות המים סי' י). ולפי זה מבוארת הכרעת הא"ר והאחרונים לברך על הקלא"ו "בורא מיני בשמים", שהרי אין עיקר נטיעתו לריח אלא לתבל בו מאכלים, לפיכך אין לברך עליו ברכת "בורא עצי בשמים" לדעת הנך רבוותא. והאף אמנם שראיתי להרב"ז בתשובה (ח"ב סי' תשמ) שסובר גם הוא דאזלינן בתר עיקר נטיעתו, וסיים: ומזה הטעם מברכים על הקנמון והקרנפול (הוא הקלא"ו דידן) עצי בשמים, שעיקר נטיעתו לתת ריח בתבשיל ובמרקחות. ע"כ. אולם אין הכרח להתחשב בנתינת ריח כזו. וכן ראיתי להרשב"ץ בפירושו לברכות שם, שאחר שהביא פירוש התוספות שצריך שתהיה עיקר נטיעת האילן לריח, כתב להדיא: ולפי זה אותם מיני תבלין כקנה וקינמון וכיוצא בהן שהן מין עץ ולא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי, אין מברכים עליהם בורא עצי בשמים, דהא ודאי לאו

וכן הובאו דבריו במילואם בספר שלחן מלכים למהר"י בואינו הנד"מ. הרי שנתן טעם למה הנוטעים נותנים דעתם ליטול הפרחים מן האילן, דלא סגי ליה בלאו הכי. [ונפ"מ לפי זה, דאילו מריח בעלים של עצי הדר, אף לדברי מהריק"ש יברך עליהם "מיני בשמים", דהא ודאי לאו אדעתא דריחא דידהו נטעי. וכן נראה מדברי הרשב"ץ ברכות (מג). שכתב שהמריח בעצי אתרוג ותפוח, יברך מיני בשמים, שאין עיקר נטיעתם להריח. ע"ש. ונראה כוונתו למריח בעלים שלהם. ואע"פ שמצאתי בספר התדיר (סימן נז) בדיני ברכת הריח שכתב שעל עלי אתרוג וקנמון מברך עצי בשמים. ומבואר דלא חייש שתהיה עיקר הנטיעה לריח, נראה דמ"מ אנו בדין אית לן למיחש לדעת הראשונים המחמירים בזה, ואין לברך על ריח העלים אלא "בורא מיני בשמים" וכן מצאתי בשו"ת חיים ביד (סימן כו) שהעלה כן, ודקדק כן מדברי מהריק"ש הנ"ל דטעמו אינו שייך בעלים, ושלא כמ"ש בשו"ת ויאסוף שלמה (סימן כד). ועוד הביא בשם שו"ת יפה שעה (סימן י) שהעלה גם הוא שראוי לברך על העלים "מיני בשמים", זולת במקום שנהגו לברך "עצי בשמים" יש להם על מה לסמוך. ע"ש. ואמנם מצאתי להרב נוה שלום (סימן רסט אות יח, דף מא). שכתב לענין ברכת מרקחת של הזה"ר, דלא נטעי אינשי אלא אדעתא דעיקר הפרי שהוא הזרע שנעשה הימנו הלימון. ע"ש. ולכאורה דבריו שלא כדברי מהריק"ש. אולם יש לומר דדוקא לענין אכילה קאמר הנו"ש שאין דעת הנוטע על הפרחים, שאינם ראויים לאכילה רק אחר ריקות ותיקון גדול, ולזה אין האדם נותן דעתו. אבל הנאת הריח דממילא אתיא ליה, אף הוא היה מתכוין אליה בעת הנטיעה, אחר שמוכרח ליטול מן האילן חלק מן הפרחים. ועכ"פ מדברי מהריק"ש שהוצרך לבאר דהזה"ר עבידי לריחא וכו', מבואר דבעינן דעיקר נטיעת העץ תהיה לריח. ומוזה סיוע למה שכתבנו לחוש לזה. וכן יש ללמוד ממה שכתב הגאון החיד"א במחזיק ברכה (ס"ק ד) שעל קליפות הפרי יש לברך בורא מיני בשמים, ולא עצי בשמים. ע"ש. וכן נלע"ד עיקר למעשה, שאע"פ שלדעת כמה ראשונים א"צ שתהיה עיקר הנטיעה לריח, נכון להחמיר שלא לברך "בורא עצי בשמים" אלא על דבר שעיקר נטיעתו לכך. ועיין מה שהארכתי בזה בס"ד עוד במחקרי ארץ שם. ולפי דרכנו למדנו דשפיר עביד הא"ר בהכרעתו לברך על הקלא"ו בורא "מיני בשמים, ולא "עצי", שבזה יוצא לכל הדעות.

ה) איברא דחזיתיה להגאון רבנו יוסף חיים זי"ע בספרו בן איש חי (שנה ראשונה פרשת ואתחנן אות ו) שכתב: על קרנפ"ל (צפורן, והוא הקלא"ו שהזכיר מרן בש"ע) הבא ממדינת הים, יברכו עצי בשמים, שכן המנהג פשוט פה עירנו מוזמן מר זקני רבנו משה חיים וכו'. ע"ש. ומרן הגאון חזון עובדיה נר"ו (בהלכות ברכות עמ' שכ) הביא שכ"כ גם מהר"ח בן עטר בחפץ ה' (ברכות מג:) שעל ריח הקרנפ"ל יש לברך עצי בשמים, שעצו קשה וגם מתקיים שנים רבות. וכתב לסייעם מדברי מהר"ם מרוטנבורג בספר ברכת מהר"ם (עמ' צא) שכתב שעל ריח קנמון ונגעלך (הוא הקרנפ"ל) מברך בורא עצי בשמים, ושכן הובא בשמו במרדכי (סימן קמז), ושכ"כ

אדעתא דאורוחי הוא נטיעתו, ושנתן ריח טוב בפירות נמי לא משמע דמברכים עליהו, שאין דרך לאכלן בפני עצמן אלא לתבל הקדרה, אלא בורא מיני בשמים וכו'. ע"ש. והוא תנא דמסייע להרב אליה רבה ודעימיה.

והן אמת שמה שהצריכו הרשב"א וסיעתו הנ"ל שתהיה עיקר נטיעת האילן לריח, אין דבריהם מוסכמים, ומדברי מהר"ם מרוטנבורג (המובא בטור סי' רטז ובמרדכי סי' קמז) הנ"ל שהורה לברך על קנה וקנמון ונגל"ך "בורא עצי בשמים" הגם שעיקרם לתבל המאכלים, נראה דסובר שא"צ שתהיה עיקר נטיעתם לריח. (אא"כ נאמר דס"ל כהרדב"ז הנ"ל דחשיבי עיקרן לריח. ועיין למור"ר הגאון ברכת ה' ח"ג עמ' תקלט). וכן הרב ארחות חיים (הלכות ברכות אות לח) כתב: ברכת הריח, על כל עצי בשמים כגון הדס והדומים לו. פירשו ז"ל והדומים לו, שהעץ עצמו מריח בלא שריפה. ויש מפרשים והדומים לו כגון פלפל וזנגביל נדר וכרכום קנה וקנמון וכו"ב מברך עליהם בורא עצי בשמים. ויש אומרים בפלפל וזנגביל ודומיהם מברך בורא מיני בשמים. ורבנו האי פירש והדומים לו, כגון שיהיה עיקרו לריח כהדס וכו'. ומבואר דלמפרשי קמאי לא בעינן שיהיה העץ מיוחד לריח. וכן לפי גירסת רש"י בגמ' (ברכות מג.) אין הכרח שצריך שתהיה עיקר נטיעת העץ לריח. וכן מתבאר ממה שכתבו בספר המאורות וההשלמה והמאירי שם. ע"ש. וכן מבואר יוצא לדינא מדברי הריטב"א בהלכות ברכות שלו (פרק ד הלכה ח), והובא גם בספר הפרדס הנ"ל (ריש שער ז). ע"ש. ומ"מ למעשה נראה שראוי לחוש לדברי הסוברים שאין לברך "עצי בשמים" אלא על דבר שעיקר נטיעתו לריח, בפרט שהם מפרשים כן מה שאמרו בגמרא "אין מברכים עצי בשמים אלא על ההדס והדומה לו", ומשמע שהוא לעיכובא, וכמ"ש כיוצא בזה בזבחים (נז:). ועיין יד מלאכי (כלל מא). וי"ל.

אלא שזה מכבר היה קשה לי ע"ז ממה שכתבו הרב יד אהרן (סימן רטז) והברכ"י (שם אות ג) ועוד רבים מרבותינו האחרונים בשם מהריק"ש, שעל פרחי לימון ותפוז הנקראים "זהאר" יש לברך בורא עצי בשמים, והרי מן הסתם אין עיקר נטיעת העצים לכך. וידידי הרה"ג רבי אברהם חדאד נר"ו אמר ליישב, שבשעת נטיעת העצים דעת בני האדם גם על ריח הפרחים הנודף. וכן הבאתי יישוב זה במחקרי ארץ שם (סוף אות ז). אלא שהנחתיו שם בצ"ע, מפני שהיה קשה בעיני לומר שכ"כ תהיה דעת האדם על הריח הטפל בשעת הנטיעה, עד שיהיה ראוי להקרא "עצי בשמים". ומה גם שידוע שנטילת הפרח קודם שנפל מן האילן (שאו ריחו נודף וראוי ביותר לעשות ממנו זהאר), מונעת יצירת הפרי תחתיו. אולם כעת זכיתי לראות גוף דברי מהריק"ש בספרו ערך לחם (סימן רטז), וראיתי שנגרש מהעתנו ומתרץ לה, שכתב וז"ל: הריח פרחי הפירות דקודם שיגדלו, כמו הזה"ר של אתרוג ונראג"ו וזולתם, נ"ל דמברך בורא עצי בשמים, דעדיין לאו פרי נינהו, "ולריחא עבידי, שאין האילן יכול לסבלם אם יגדלו כולם עליו". עכ"ל.

בספר הנר (ברכות מג.) בשם רב סעדיה גאון, שעל קרנפל (ציפורן) מברכים עצי בשמים, וכ"כ עוד בספר הנר שם (מג:) בשם רב פלוטיו. ע"ש. אולם בענייני יש לעמוד בזה, כי מה שהביא הגאון נר"ו מדברי הרב חפץ ה' שכתב שהוא עץ גמור ומתקיים וכו', הנה באמת אין חולק שהקלא"ו של מרן הוא מין עץ, ולא נפל בו הספק אלא אם לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות מפני שאוכלים אותו בתערובת (כד' מרן), או שאינו חשוב פרי לפי שאינו מאכל בפני עצמו (כמ"ש האחרונים). והרב חפץ ה' שם לא ירד לזה כלל. ומצאתי שכבר תפס עליו בזה בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סימן פט) שלא זכר כלל דברי מרן. ע"ש. ולפיכך הקרוב אלי שהרב חפץ ה' לא כיוון בדבריו שם על הקלא"ו דידן אלא על הקלאבינ"ה, שעליה באמת נסתפק בספר מעם לועז (פרשת תרומה) אם עץ היא או עשב וכתב לברך "מיני" מחמת הספק, ובא הרב חפץ ה' שם לפשוט שהוא עץ ולא עשב, וא"כ ליכא למשמע מיניה. [וכבר ציין בחזון עובדיה שם לעיל בסמוך לזה לדברי בעל אדמת קדש שהובאו בספר פרי האדמה, ושם חילק בין הקלא"ו לקלאבינ"ה. וכן הרב בן איש חי שם הזכירם בתרי בבי, מתחילה הזכיר את הקלאבינ"ה שהיא "ורד אל קנפיל", ואח"כ "עוד אל קרנפל" שהוא הקלא"ו שאנו עסוקים כעת בכבודו]. ומה שהביא הגאון נר"ו מדברי מהר"ם מרוטנבורג דקנה וקנמון ונגלי"ך יש לברך עליהם עצי בשמים, כבר הביא הטור (סימן רטז) שקנה וקנמון "ויכוצא בהם" לדעת מהר"ם מברך עצי בשמים, ולדעת הרא"ש מברך הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש. וביאר הרב פרי האדמה (פ"ט מהל' ברכות סי' ה, דף כח ע"ד) שלדעת הרא"ש גם על נגלי"ך יברך הנותן ריח טוב בפירות, ושזוהי דעת מרן, וכמו שהבאנו בשמו לעיל. ומאחר שידע מרן ז"ל סברת מהר"ם ולא חשש לה מפני שהרא"ש חולק, קשה לענ"ד להניח דעתו ולפסוק כמהר"ם לגמרי. ובפרט לפי מה שביארנו בס"ד דברכת "עצי בשמים" אינה מוציאתו מידי ספק. ואמנם מרן הגאון חזון עובדיה נר"ו הביא לנו מן החדש, דברי הגאונים רב סעדיה ורב פלוטיו שעל הקרנפל יש לברך בורא עצי בשמים, אך בענייני קשה לסמוך על דבריהם, חדא דלא נתברר אם כוונתם לקרנפל דידן שהוא הקלא"ו, או כוונתם לורד אל קנפיל שהוא הקלאבינ"ה. ועוד דאפילו אם כוונתם לקלא"ו, אין אתנו יודע אם נהגו בזמנם לחבל בו התבשילים כמו בדורות האחרונים, ואפשר שאצלם היתה עיקר נטיעתו לריח. [ופוק חזי בדין הלימון שהתיר הרא"ש בתשובה לסחטו בשבת מפני שאין סוחטין אותו לצורך משקה, והובא בב"י (סימן שכ) וכן פסק בשלחן ערוך שם (סעיף ו), והרב חיי אדם (הל' שבת כלל יד דין ד) כתב שבזמננו נשתנתה המציאות ויש להחמיר. והובא במשנ"ב שם. וכן בכל כיוצא בזה שתלוי בהנהגת בני האדם ודעתם, אפשר שנשתנו הדעות מדור לדור, ולענ"ד אין ללמוד מן המפורש בקדמונים על המין ההוא באופן פרטי, אא"כ נתנו בזה כלל או טעם. והרי זה בכלל מה שאמרו בבבא בתרא (קל:): אין למדין הלכה מפי מעשה. ועיין לרשב"ם שם]. והמנהג שהביא הרב בן איש חי בשם זקנו לברך "עצי בשמים", האף אמנם שגם בשו"ת בית יהודה עייאש ח"ב (סימן צב) הביא שיש

נוהגים כן, אולם כבר קדמום רבנן בשו"ת דבר שמואל (סימן שסה) שנהוג לצאת ידי ספק לברך על ריחו בורא מיני בשמים, והובא בפרי האדמה (דף כט ע"ג), והוא ז"ל סובר שהעיקר לברך עליהם הנותן ריח טוב בפירות כדעת מרן. והגאון בעל גדולי הקדש בתשובתו שם כתב, שיש לגזור באותם המברכים על הקלא"ו בורא עצי בשמים, והמנהג ההוא נשתרבב מפני שנתחלף להם בין הקלא"ו לקלאבינ"ה שריחם שוה. ע"ש. וכן הובאה מסקנתו בספר שמח נפש (סוף אות ק ערך קלאבו). ע"ש. [ומ"ש הרב שמח נפש שם לעיל מזה בערך קרנפול בשם הרב פרח שושן (כלל א סי' יב) שיש לברך עליו עצי בשמים. לפום ריהטא לא מצאתי כעת שדבר שם מזה כלל]. וכן הובאו דבריו בארץ חיים סתהון (סימן רטז) וכתב שכן מנהגם. וכן הרב מזמור לאסף (דף קיג.) כתב שמנהגם לברך עליו מיני בשמים כדברי החיד"א. ונמצאנו למדים שהמנהג שהזכיר הבא"ח אינו שוה אצל הכל, וא"כ נראה שראוי להחמיר לברך על הקלא"ו "מיני בשמים". ומה שכתב מרן הגאון חזון עובדיה שם שהיום המנהג פשוט לברך על הקלא"ו בורא עצי בשמים, ואין לומר סב"ל במקום מנהג. בענייני אמניא, היכא דנהוג נהוג, אבל כמדומה שאלא פשט מנהג זה אצל הכל, ועינא דשפיר חזי למורנו הרה"ג ר' שושן הכהן זצ"ל בקונטרס גאלי כהונה הנדפס בסוף ספר ברית כהונה ח"ב (במע' ב אות ו), שכתב שעל הקרנפל"ל שהוא הקלא"ו, המנהג לברך "בורא מיני בשמים" מחמת הספק, ושכ"כ בשו"ת מים חיים משאש (סימן מד), והרב חסד לאלפים (סימן רטז אות ו). ע"ש. וכן הרב נתיבי עם (סימן רטז ס"א) הביא בשתיקה דברי הברכ"י לברך על הקלא"ו בורא מיני בשמים. ושולשת הרועים הללו הרב גאלי כהונה ומים חיים ונתיבי עם, כולם מן הדור שלפנינו, ועדיין לא פשט אצלם המנהג לברך עצי בשמים. וגם אני שמעתי הן עוד היום כמה וכמה המברכים עליו "מיני בשמים". באופן שקשה להחליט שהמנהג כיום לברך "עצי בשמים". [אמנם מה שסיים הרב גאלי כהונה שם שהבא"ח כתב לברך עצי בשמים, "ואולי בזמן הזה ביררו תוצאותיו", במחכ"ת אין ספק שהקלא"ו הוא מין עץ, והספק שנפל בו אינו ספק במציאות אלא ספק הלכתי מהטעם הנזכר לעיל, ובודאי אין לנו מי שיכריע בו בדורותינו].

(ו) **איבו** השתא נהדר אנפין לנדון דידן. והנה לפי האמור נראה שאם הנענע נזרעה או נשתלה בשביל להריח בה, לית דין ולית דין דצריך לברך על ריחה "בורא עשבי בשמים", שהיא עשב ומיוחד לריח. אך אם נשתלה לאכילה, וכגון מה שמצוי היום שמגדלים בחממות נענע ללא תולעים, ומוכרים אותם בחנויות במחיר יקר יותר משאר ירקות, והם מיועדים ודאי למאכל לתיכול סלטים וליתן בתוך תה, בזה לדעת מרן יש לברך עליה "הנותן ריח טוב בפירות" דלא גרעא מהקלא"ו שאינו נאכל כמות שהוא אלא בתערובת. ואף האחרונים החוששים שלא לברך על הקלא"ו הנותן ריח טוב בפירות מפני שאינו ראוי לאכילה בפני עצמו, אפשר שיודו בנענע דידן שראוי לאכילה מצד עצמה וכןכך בפרח שושן (כלל א סי' יג) ובהלכות קטנות ח"ב (סימן קטו) שהבאנו לעיל אות ב',

נסתפק לו אלא אם לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות או מיני בשמים, אבל עצי (או עשבי) בשמים פשיטא שאין לברך, מפני שאין עיקר נטיעתן לריח. (ומה שסיים הרשב"ץ שם שמדברי הרמב"ם נראה שמברכין עליהן בורא עצי בשמים, צ"ע תנא היכא קאי). אלא שכבר העד העיד בנו האיש בעל הלק"ט שראה שמברכין על הנענע "בורא עשבי בשמים", וכן הרב כף החיים (אות יג) הביא מה שכתב הברכ"י בשם שבלי הלקט לברך עשבי בשמים, וכתב דכן עמא דבר לברך על הנענע בורא עשבי בשמים כדברי שבלי הלקט והלכות קטנות. ע"כ. וכן המנהג פשוט היום, ואין מבדילים בין נענע שנטעה לריח או לתבל בה. ונראה שיש להם על מה שיסמוכו, חדא דרבים מן הראשונים סוברים דלא איכפת לן כלל בהא דלא נטעי אדעתא דריחא (וכנ"ל אות ד), ובנדון שלפנינו שהנענע משמשת גם כתבלין י"ל עוד כמו שכתב הרדב"ז (ח"ב סי' תשמ) לענין קלא"ו דכיון דלתת ריח בתבשילים ובמרקחות עבדי ליה שפיר מקרי דנטעי ליה אדעתא דריחא. ועוד יש לצדד דאף הסוברים דכל דלא נטעי להו אדעתא דריחא לא מקרי עצי (או עשבי) בשמים, מודו דמ"מ בדיעבד אם בירך עליהם כך יצא, שלא שיקר בברכתו, וכעין מה שכתבו האחרונים, הובאו בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' כט אות ט), וכן צידדתי במחקרי ארץ ח"ב (סימן טז אות ט). והאף אמנם כי הספיקות הללו כולוהו אית להו פירכא לפע"ד, אולם אחר שכבר נהגו לברך על הנענע "עשבי בשמים" בכל אופן, הנח להם לישראל. [וסמוך להדפסה ראיתי שכן העלו בשו"ת עמק יהושע ח"ה (סי' ו) ובספר נתן דוד עובדיה (סי' ה). עש"ב. ואין הפנאי מסכים לעמוד על דבריהם]. והמחמיר שלא לברך עשבי בשמים אלא על נענע שנטעה לריח, נרו יאיר ויזריח, ובחצרות אלקים יפריח.

אלא שכיום אין רגילים בזה כל כך. מיהו הרב הלכות קטנות שם כתב, שראה שמברכים על ריח הנענע "בורא עשבי בשמים" וכתב שלא ידע למה. ומרן החיד"א זצ"ל בברכי יוסף (סק"ב) הביא מה שנחלקו הגו"ר והרב פרח שושן אם יברך על הנענע, וכתב דאישתמיט מכולהו דברי הרב שבלי הלקט שכתב וז"ל: והפיגם רוטא, והאמיתה מינטה, וכל שהן עשב שריחן נודף, מברך עליהם עשבי בשמים. ע"כ. ובספר הלכה ברורה חלק י"א (עמ' עד) הביא שכ"כ גם בספר התדיר (סימן נז) בדיני ברכת הריח. מיהו לענ"ד אין מדבריהם ראייה, שכבר מלתי אמורה שבכל כיוצא בזה שהדין מתהפך כחומר חותם לפי דעות בני האדם והרגלם, אין ללמוד ממה שפסקו הקדמונים, וכיון שלא ביארו לנו שבלי הלקט וספר התדיר את טעם ההלכה, יש לנו לומר שלא היתה דרכם לגדל הנענע לאכילה אלא לריח. ובמאי דקמן י"ל עוד דשבלי הלקט והתדיר ס"ל כהפוסקים דלא בעינן דתהוי עיקר הנטיעה לריח (וכן נראה ממה שכתב בספר התדיר שם לענין עלי אתרוג, ועיין מ"ש לעיל סוף אות ד), ואנן בדידן איבעי לן למיחש לסוברים כן וכנ"ל. וכן מצאתי להרשב"ץ בפירושו (ברכות מג.) שאחר שהביא דברי התוס' דבעינן דתהיה עיקר נטיעתו לריח כתב: ולפי זה אותן מיני תבלין כקנה וקנמון וכיוצא בהן שהן מין עץ ולא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי אין מברכין עליהן בורא עצי בשמים וכו' אלא בורא מיני בשמים. אבל קצת הוכחה יש לברך עליהן שנתן ריח טוב בפירות מדאמרינן לעיל (לט). דשבת משנתנה טעם בקדרה אין בה משום תרומה וכו', אלמא אע"ג דלא עבדי לה אלא למתוקי קדרה בלחוד הוא פרי, א"כ הני תבלין וכן האמינתא (הוא הנענע דידן) אע"ג דלא עבדי אלא לבסומי תבשילא פרי הוא והמריח בהן מברך שנתן ריח טוב כפירות, וצריך עיון. עכ"ל. ומשמע דלא

סימן י

שיעור דרך פרסה שצריך לברך עליה ברכת הגומל, האם הוא במרחק או בזמן

מוצאי שבת קדש פרשת וארא, אור לב' שבט תשע"ג

ראיות מדברי הראשונים ששיעור "פרסה" הוא במרחק

(א) הנה מקור שיעור דרך פרסה לברכת הגומל, הוא מדברי הר"ד אבודרהם (הלכות ברכות שער ח) המובא בבית יוסף (ס"י ריט), שכתב וז"ל: עתה נהגו העולם לברך ברכת הגומל אפילו כשהולכים מעיר לעיר. וכן כתב הרמב"ן וכו'. וכתב בה"ג דכשיש לו לילך פרסה או יותר, אומר תפלת הדרך, אבל פחות מפרסה אינו אומרה, שמע מינה דסבירא ליה דשיעור דרך פרסה הוי. עכ"ל. ועוד הביא הב"י בשם הרב ארחות חיים שכתב, יש אומרים שאינו מברך הגומל אלא אם הלך פרסה או יותר. והרמב"ן כתב שכל דרך בחזקת סכנה ואפי' פחות מפרסה מודה. ולא כן המנהג. עכ"ל. [ולפנינו

ראיתי לברך בעה"ו מה שכתב מרן בש"ע (סימן ריט סעיף ו) אודות ברכת הגומל של הולכי דרכים, שבספרד נוהגים לברך אף בהולכים מעיר לעיר, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, "ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך". האם שיעור פרסה האמור כאן הוא שיעור אורך הדרך (ובמדות שלנו הוא קרוב לארבעה ק"מ), או שהוא שיעור זמן מהלך פרסה (והוא כשעה וחומש). ונפקא מינה, למי שנסע ברבב מחוץ לעיר והרחיק פרסה ברכות ספורות, האם כבר נתחייב בזה בברכת הגומל מפני שהתרחק פרסה מן העיר, אע"פ שהגיע למחוז חפצו או חזר לעירו תוך זמן קצר. וכן יש להסתפק באופן הפוך, שלא הרחיק שיעור פרסה מן העיר, אך שהה בנסיעתו שיעור הילוך פרסה (מפני שהיה בדרך ההיא "פקק תנועה" וכיוצא), האם חייב לברך הגומל מפני הזמן הרב ששהה בדרך.

בארחות חיים (הל' שני וחמישי אות כד) ובכלבו (סימן כ, דף י:) הלשון קצרה: ויש נותנין שיעור להליכתן עד פרסה. ותו לא. אולם באהל מועד (שער הברכות דרך ג נתיב א) מצאתי כלשון שהביא הב"י. וסיים ע"ז מרן שם: ולענין הלכה נראה דבפחות מפרסה אינו מברך הגומל, כדברי בה"ג לענין תפלת הדרך. ע"כ. ולענין תפלת הדרך כתב הרא"ש (פרק ד דברכות סי' יח) דנראה פירוש הלכות גדולות עיקר וכו', אבל כשיש לו ללכת פחות מפרסה בקרוב לעיר, לא הוי מקום סכנה, וא"צ לברך. והובא בבית יוסף (סוף סי' קי). ע"ש. וממה שכתב שבפחות מפרסה קרוב לעיר לא הוי מקום סכנה, משמע שהמקום גורם. וכן יש ללמוד ממה שכתב רבנו דוד אבודרהם (הל' ברכות שער ח) בהמשך דבריו לענין תפלת הדרך, דבפחות מפרסה אינו מברך אותה מפני שאינו "מקום סכנה". וכיוצא בזה כתב ר"י מלוניל (ברכות ל). אם צריך לילך פרסה חייב להתפלל תפלת הדרך, אבל בפחות אינו חייב, לפי שכל כך "סמוך לעיר אינו סכנה". ומכל זה נראה שהמרחק מן העיר גורם את הסכנה ומחייבו לברך, ואין הדבר תלוי בשהיית זמן כלל. וכן משמע גם מלשון תלמידי רבנו יונה (ברכות כ רע"ב מדפי הרי"ף) שכתבו, אבל בפחות מפרסה אינו מברך, דכמו שהוא בעיר דיינינן ליה. ע"כ. ונראה כוונתם שהמקום הסמוך לעיר אינו מוחזק כל כך בסכנה. ונמצא א"כ שאין הדבר תלוי אלא בריחוק המקום וקרבתו לעיר. ולפי זה אם יצא מן העיר ולא הרחיק שיעור פרסה, א"צ לברך הגומל, אפילו נשתהה בדרך ההיא זמן רב. ומאידך אם נסע ברכב מהיר שיעור פרסה מחוץ לעיר, הגם שהגיע למחוז חפצו בדקות ספורות, צריך לברך. [ומקרוב הראוני שכן הוכיח הרב ינון אליה חדאד נר"ו בירחון אור תורה (גליון תמוז תשס"ח סי' קלו אות ד) מדברי הרא"ש והאבודרהם הנ"ל, והוסיף שם (באות ו) להוכיח במישור גם מדברי מרן בבית יוסף יו"ד (סימן שלד) ובכסף משנה (פ"ז מהל' ת"ת) שכתב, דסתם פרשת דרכים לא הוי עד פרסה, דתוך פרסה הוא כרמים וכיוצא בו. ויש הוכחה לדבר מדאמרינן גבי תפלת הדרך ועד כמה עד פרסה, וכפי מה שפירשו בו המפרשים. ע"כ. והרי זה כמבואר].

(ב) וכן היא משמעות דברי שאר רבותינו הראשונים, עיין להסמ"ג (עשין יט) שכתב שמתפללים אותה אפילו אין רוצה "ללכת אלא פרסה". וכיוצא בזה היא לשון הרוקח (סימן שמז) והסמ"ק (הל' תפלה סי' יא). וכן בפסקי ריא"ז (ברכות ל). כתב: כל זמן שיש לו להלך עד פרסה מתפלל תפלה זו. וכיו"ב איתא באשכול (ח"א סי' כו, ובמהדר' אלבק עמ' 91), ועוד. ע"ש. ואי איתא דשהיית הזמן היא הגורמת את הברכה, כשיעור מהלך פרסה באדם בינוני, לא לישתמיט חד מנייהו לומר זה בפירוש, שהרי בפועל אין זמן הליכת פרסה שוה אצל כל אדם, צעיר או זקן, הולך ברגלו או רוכב. ועיין בתוספות (שבת לה. סד"ה תרי) שכתבו דמספקא להו מהו אדם בינוני לשער בהילוכו. ע"ש. ואם כאן הכוונה לשיעור זמן קצוב, ודאי לא היו רבותינו הראשונים סותמים שיש לברך על הילוך פרסה. ולכל הפחות היה למי מהם לכתוב שמברך "בשיעור"

הילוך פרסה, וכמו שכתבו הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קלא) והמאירי (ברכות כג). והטור (סימן צב) גבי הנצרך לנקביו אם יכול להעמיד עצמו פרסה. כיעו"ש. ומדסתמו הכא נראה כוונתם כפשטה שהדבר תלוי במרחק פרסה. והגם שאין מזה הכרח גמור, מ"מ כך היא פשט דבריהם. וכמו שאמרו בבתרא (כא:) גבי ריצת הדג עד פרסה, דפשוט שאין משערים אלא מרחק פרסה, ולא משערים כמה ירוץ הדג בשיעור זמן הילוך פרסה. ושוב מצאתי בשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"ד (סימן מט הערה ד) שכתב שכל מקום שכוונו חז"ל לשיעור זמן אמרו "כדי" הילוך פרסה וכיו"ב, הא לאו הכי הוא שיעור מרחק פרסה כפשוטו. ע"ש. וכ"כ ידיד נפשי האברך השקדן הרה"ג ר' אריאל סופר נר"ו בקובץ שואל ומשיב התשע"ד. ודבריהם ברורים לענ"ד. ועיין בטור (סוף סי' תרלט) שדקדק כיו"ב מדלא אמרו בגמרא "כדי" שתסרח המקפה וכו'. (ועיין עוד בב"י ובהגהות מהר"ח שם, ובתוספות יו"ט פ"ב דסוכה משנה ט. ואכמ"ל). וכן יש ללמוד גם מדברי האו"ח (הל' ברכות אות סב) שכתב בשם מהר"ם מרוטנבורג לענין תפלת הדרך שאם רוצה ללכת ארבעה מילין בספינה שיתפלל תפלה זו, פחות מכאן אל יתפלל אותה. ע"כ. וכן הוא בכלבו (סימן פז, דף נו רע"ב). וכן משמע בראב"י"ה (ברכות סי' פו) ובאגודה (סימן צט). וכן הובאו דברי הכלבו והאגודה בקצרה באליה רבה (סימן קי ס"ק טו). ואילו היה "הילוך פרסה" דידן שיעור זמן, לא היה להם לסתום שההולך ד' מילין בספינה יברך, שהרי שיעור זמן ההילוך בספינה ודאי אינו שוה כלל לשיעור זמן מהלך אדם בינוני, אלא מרובה או מועט לפי מזג האויר ונשיבת הרוח (עיין סוטה לד. אדם קל לרוץ או מים קלים וכו'). ועל כרחך דאזלינן בתר אורך הדרך. וכן ראיתי להגר"ז בש"ע שלו (סימן קי סעיף ח) שכתב, לא תקנו תפלת הדרך אלא כשיש לו לילך פרסה, שפחות מפרסה קרוב לעיר אינו מקום סכנה מן הסתם. ע"כ. וכן הובא טעם זה במשנ"ב (שם ס"ק ל), ואח"כ הביא דברי הא"ר שאין חילוק בין נוסע בספינה או הולך ברגל, וכתב לנכון שלפי זה הוא הדין בנוסע על מסלת הברזל צריך לברך תפלת הדרך אפילו נוסע פרסה בלבד. ע"ש. וכדבריו כ"כ בתהלה לדוד (בהשמטות לסי' קי, דף יב:) ע"פ דברי הכלבו והאגודה הנ"ל. ע"ש. [אלא שחזר ופקפק ע"ז מטעם שבמסילת ברזל לא מצויה סכנת לסטים. ועיין להלן אות ז]. וכן הוכיח בשו"ת דברי דוד טהראני ח"ב (סימן ח אות ג) מדברי הכלבו ודעימיה דאזלינן בתר המרחק, ושכ"כ המשנ"ב. אלא שבהמשך דבריו (אות ז) כתב הרב דברי דוד נר"ו שכל זה דוקא לענין תפלת הדרך, אבל לענין ברכת הגומל אין לברך רק כששהה בהליכתו שיעור זמן מהלך פרסה. והביא שכן חילקו בספר אהלך באמתית (עמ' רלא) ובשו"ת אז נדברו ח"ו (סימן סו בהערה). ע"ש. ובמחכ"ת הנה האבודרהם שנתן גבול שלא לברך הגומל פחות מפרסה (וכנז' לעיל אות א), לא למד זה אלא מדברי בה"ג בענין תפלת הדרך. וכן הב"י אחר שהביא בשם האו"ח המחלוקת אם אפשר לברך גם בפחות מפרסה, סיים שלענין הלכה נראה דבפחות מפרסה אינו מברך הגומל "כדברי בה"ג לענין תפלת הדרך". וא"כ היאך היאך תהיה ברכת הגומל חמורה יותר מתפלת הדרך שאם הלך

מדברי הרא"ש מכרעת, ולא הזכיר הרא"ש בדבריו שם "יש לו הרבה ללכת" אלא לאלומי קושיא על רש"י שסובר שגם באופן זה לא יברך. כנלע"ד ברור. וכן מ"ש שם הגאון שמע שלמה שליט"א בדעת תר"י דסוברים דבכל גוונא לא יברך על פחות מפרסה, ונדחק בהמשך לשונם. בעניותי נ"ל שאין דבריו מוכרחים במחכ"ת, והפשט לא יופשט. וכן מבואר באליה רבה הנ"ל שכוונת תר"י כדברינו. והמעייין יבחר.

דברי האחרונים הסוברים כן

(ד) **ובן** ראיתי להרב פתח הדביר ח"ג (בהשמטות לס' ריט, דף שיג ע"ג) שדן במי שנוסע ברכבת דרך פרסה בשעה מועטת, האם חייב לברך הגומל. והביא בשם מהר"י ליפשיץ בתפארת ישראל על המשניות (פרק ט דפסחים משנה ב) בהלכתא גברתא, אהא דתנן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני וכו', איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולפנים, שכתב שהיא שיעור ט"ו מילין וכו', וכשנזכה לעשות הפסח אי"ה בזמנינו שהמציאו התחבולה להלך במהירות ע"י שבילי ברזל אזי יהיה דין דרך רחוקה משונה ממה שקבעו במשנה, ע"פ בית דין הגדול שיהיה אז בירושלים. והעיר על זה הפתח"ד, דאישתמיטתיה דברי הרב בית יעקב ז"ל (סימן לה) שנשאל אהא דאמר לעין נט"י מיל אינו חוזר הא פחות ממיל חוזר, אם יש לחלק בזה בין רוכב על סוס להולך ברגליו, דאם רוכב שיעורא טפי ממיל כיון שיכול להלך מהר וכו', ופשיט לה מהא דאמרין בפסחים (צד). ת"ר היה חוץ למודיעים ויכול להכנס בסוסים ובפרדים (פי' במרוצה), יכול יהיה חייב, ת"ל ובדרך לא היה, והוא היה בדרך, וחוץ למודיעים דרך רחוקה היא. הרי בהדיא דאף דיכול ליכנס במרוצה חשיב דרך רחוקה. והרב ז"ל הוה בעי למימר שם דשאני התם דגלי קרא ובדרך לא היה הא בעלמא לא, ושוב דחאו. הרי בהדיא דהרב בית יעקב יליף מההיא דקרוב פסח גופיה היפך מאי דיליף הרב תפארת ישראל. והרב תפא"י גופיה בהשמטה שבסוף הספר חזר בו ע"פ הגמ' דיכול ליכנס בסוסים ובפרדים וכו'. איך שיהיה נראה פשוט לנדון דידן דאין לזוז מהגבול שקבעו רבותינו ז"ל דכל שהוא מהלך פרסה או יותר במהלך בינוני ואיכא סכנה, הגם שמהלך במרוצה חייב לברך. עכ"ת. וזה מתאים לדינא למה שדקדקנו מדברי הראשונים ששיעור פרסה האמור לגבי תפלת הדרך וברכת הגומל, הוא שיעור מרחק. וכן ראיתי בשו"ת ישמח לב פראנג"י ח"ב (סימן ד) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן קפ) שהסכימו לדברי הרב פתח הדביר. וכן הובאו דברי הפתח"ד בכף החיים (סימן ריט אות מא). וכן העלה בשו"ת דברי חזקיה (סימן ז). והרב שדי חמד (אס"ד מע' ברכות סי' ב אות טו) הביא דברי הפתח"ד, וציין למה שכתב במערכת אבלות (אות עג) בשם שו"ת חכמת שלמה (סימן יג) ושו"ת שואל ומשיב קמא (ח"ג סי' קג) ושו"ת חסד לאברהם (חיו"ד סי' כ) לענין אבלות דקיי"ל (ביו"ד סי' שעה ס"ח) דמי שמת לו קרוב ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת, אם היה במקום קרוב, שהוא

במרוצה לא יברך, ודין לבא מן הדין להיות כנדון. אלא העיקר דיני תפלת הדרך וברכת הגומל שוו בשעוריהו, ובתרויהו בתר המרחק אזלינן. (ומה שהוכיח הרב דברי דוד את חילוקו מדברי האו"ח והאבודרהם, כבר עמדנו ע"ז להלן אות ה). ושוב עיינתי בשו"ת אז נדברו שהזכיר, וראיתי שנרגש ששיעור פרסה דהגומל לא למדוהו אלא מתפלת הדרך, וכתב דמ"מ כיון שלא נזכר בגמ' להדיא דין ברכת הגומל על דרך פרסה, מסתבר שלא לחייב הנוסע בכלי רכב בשטח פרסה, שא"כ נמצא כל הימים מברך הגומל, ואין טעם לחייבו אלא על נס המתחדש לפרקים. אבל תפלת הדרך יש להתפלל בשטח פרסה וכמו שכתבו האחרונים הנ"ל. עכ"ד. ונמשך אחריו גם בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סימן פ). ואינם דברים מוכרחים, ובפרט דאדרבא לאידך גיסא מצאנו להרמב"ן ועוד ראשונים דסוברים דאף על פחות מפרסה יברך הגומל. ועיין בדברי דוד שם בסוף הסימן אחר החיתום. והנלע"ד כתבתי.

(ג) **ובאמת** הכי נמי מסתברא, דבשלמא אם הדבר תלוי בריחוק פרסה מן העיר והמקום גורם את הברכה, אתי שפיר הא דאין מברכים רק משיעור פרסה ואילך, דבשיעור מרחק כזה מהעיר הוא מקום סכנה וכנזכר לעיל. ומששהה במקום ההוא אפילו מעט, צריך לברך. אבל אם באנו לתלות הברכה בשיעור "זמן" מהלך פרסה, על כרחך לומר שכל דרך בכל מקום היא בחזקת סכנה אלא שלא תקנו ברכת הודאה רק אם נשתתה בה. וזה אינו נכון, שא"צ לשהות במקום הסכנה כדי לברך, וכמו שפסק מרן בש"ע (סימן ריט סעיף ז) שאם היה המקום מוחזק בסכנה ביותר, מברך אפילו בפחות מפרסה. ונראה שמקורו מדברי תלמידי רבנו יונה שהביא בבית יוסף (סימן קי) שכתבו שיש מקשים על פירוש בה"ג בדברך פחות מפרסה א"צ להתפלל, מדאמרין בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה. ותירצו דאפשר דההיא דירושלמי לא בקרוב לעיר מיירי, אלא בהולך בדרך בין הכפרים, שהכל הוא בחזקת סכנה. ע"כ. והיינו כיון שהכפרים רחוקים מן העיר הרבה. וא"כ על כרחך מה שהגבילו שהיוצא מן העיר לא יברך עד שילך פרסה, זהו שיעור המרחק מן העיר, שבו יש סכנה. והן אמת שראיתי להרב אליה רבה (סימן קי ס"ק טו) שכתב דמרן הנ"ל אינו סובר כדברי תר"י בזה, וזהו שדקדק לכתוב אם היה מוחזק בסכנה "ביותר", אבל בסתם מקום בעינן דוקא פרסה. ע"ש. וכן הסכים הפמ"ג שם (מש"ז סק"ו), דלא כמשמעות הט"ז שם. ולפי דבריהם אין ראיה מדברי מרן הללו (ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א סי' יג סוף אות ו שנראה שכיוון לזה. וכן חילק מוה"ר בברכת ה' ח"ד פרק ו הערה 83). וי"ל בזה. מיהו עכ"פ מדברי תלמידי רבנו יונה עצמם בדין הולך בין הכפרים יש ללמוד שאין הדבר תלוי בשהייה אלא במרחק מן העיר. ועיין במקור חיים בדרך (סימן קז ס"ז). ואכמ"ל. [ושוב ראיתי בשו"ת שמע שלמה ח"ג (סימן ו אות ו) שכתב להוכיח מדברי הרא"ש (פ"ד סי' יח) דאפילו אם כבר נמצא רחוק פרסה מן העיר, והמשיך הלאה משם והלך פחות מפרסה, אין לו לברך. ע"ש. ואחר המחילה כיאות מהדר"ג בעניותי נ"ל שאין ראיתו

מהלך י' פרסאות, שאפשר שיבוא ביום אחד, מונה עמהם. וכתבו האחרונים הנ"ל שאין משערים מהלך זה אלא במה שהוא ע"פ דרך הטבע, ולא ע"פ תחבולות שנתחדשו בזמנינו, שאם לא כן ישתנו דיני התורה מידי יום ביומו. וכתב השד"ח שמדבריהם יש סייעתא למסקנת הפתה"ד דאין לנו אלא הגבול שגבלו הראשונים. ורק לענין אבלות אפשר להקל בעת הצורך כמו שכתבתי במערכת אבלות שם. ע"כ. ואם כי לא יצא הדבר מידי מחלוקת, ורבו כמו רבו האחרונים הסוברים לענין אבלות דמשערים לפי הילוך מהיר שנתחדש בזמנינו, קבצם כעמיר גורנה בשו"ת יביע אומר ח"א (סימן יג). עש"ב. מיהו י"ל דהיינו טעמא לפי שסוף סוף יכול להגיע למקום המת ביום אחד, אבל לענין תפלת הדרך שכתבו הראשונים טעם שיעור פרסה מפני שבמרחק כזה מהעיר הוא מקום סכנה, מה לי מזמן, ואף שעובר שיעור פרסה במהירות אפשר שיעור האחרונים הללו שיש לברך. [וכיו"ב השיג לנכון בספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' שצג ועמ' תיג) על דברי הכה"ח (סימן תרפח אות י). ע"ש. ושוב מצאתי גם למרן הגאון יביע אומר נר"י גופיה בחלק ז' (סימן נח אות ד) שחלק על הכה"ח שם. וע"ע בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד (סימן פז). ע"ש]. ואף שראיתי בשו"ת זכרון יהודה (סימן מב) שנסתפק לענין תפלת הדרך אי סגי בהילוך פרסה בפועל או בעינן זמן מהלך פרסה, ותלה דין זה בדין מקום קרוב לענין אבלות, והוכיח מההיא דפסחים (צד). דכל שיכול להגיע במהירות חשיב דרך קרובה, ודוקא גבי קרבן פסח מיעטיה קרא. אלא שלענין תפלת הדרך לא נזכר לשון דרך קרוב או רחוקה. ופלפל בזה ואסיק דאפשר גם בזה שהולך במסילת הברזל וכדומה שיעור זמן קצר ממהלך פרסה, אין לומר תפלת הדרך בשם ומלכות. ע"ש. הנה לפי האמור אין דבריו ז"ל מוכרחים. וכנראה לפי שהיה מחוסר ספרים בעת שכתב דבריו, כפי שהזכיר בתשובתו שם, לא ראה לשון הרא"ש ושאר רבותינו הראשונים שהבאנו בס"ד שנראה שהברכה תלויה במרחק ולא בזמן. ובאמת הרב קצות השלחן (סימן סו בבדה"ש סק"ג) הביא לדינא טעמו של הרא"ש דאחר פרסה הוי מקום סכנה, והביא גם דברי השד"ח שגם הנוסע ברכבת שעובר פרסה בזמן מועט, צריך לברך על דרך פרסה, ושכ"כ המשנ"ב. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הגאון ממנוקאטש בנמוקי אורח חיים (סימן קי אות ה). ע"ש. ועיין בשו"ת ויען אברהם פאלאג'י (חיו"ד סי' לח, דף לח ע"ב) שכתב לפקפק על דברי הפתה"ד הנ"ל אחר שדרך העולם כיום לילך במסילת הברזל, ונתבטל הדרך הראשון. ע"ש. אולם לפי האמור עכ"פ לענין תפלת הדרך וברכת הגומל נראה שהצדק עם הפתה"ד.

ביאור דברי האו"ח והרד"א שנראים כסותרים לזה

(ה) והן אמת שהרב ארחות חיים (הל' שני וחמשי אות כד) הנ"ל כתב עוד, וא"ת ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר דאמרי' בגמרא שמזכירים לו עוונותיו, יברך לאחר שעבר. מ"מ דבר שהוא קצר ואינו ארוך, קל לעבור מהרה, ואינו נחשב לסכנה

כמו עוברי דרכים שהדרך ארוך, וכמה מקרים באים על דרך ארוכה. ע"כ. וכן כתב הרד"א שם גבי ההולך תחת קיר נטוי, שזה אינו נחשב סכנה כל כך, לפי שהוא דבר קצר וקל לעבור במהרה, אבל הולכי דרכים שהוא דבר ארוך, צריך לברך הגומל. ע"כ. ולכאורה משמע מדבריהם שהסכנה שיש בדרכים באה מחמת אריכות הדרך, והיינו אריכות זמן שהייה במקום הסכנה, ודלא כמו שכתבתי לעיל שהסכנה מחמת ריחוק המקום מן העיר. וכן ראיתי למרן מופת הדור הגאון יביע אומר נר"ו בחלק א' (סימן יג אות ו) שאחר שהביא דברי האחרונים הסוברים לענין אבלות דמשערים הקרבה לפי מהלך מסילת הברזל, כתב שלדבריהם ודאי אין לחלק בין דין אבלות לברכת הגומל, ואע"פ שהוא עובר במכונית על פני שטח המדבר שהיה מסתכן בו בהילוך רגלי, כיון שהוא עובר בו במרוצה אין הסכנה מצויה. וכחאי גוונא כתבו האו"ח והרד"א (הנ"ל). ע"ש. והחריה החזיק אחריו בזה מו"ר ועט"ר הגאון המופלא רבי משה הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' חלק ד' (פרק ו הערה 64) ללמוד מדברי האו"ח והאבודרהם ששיעור פרסה הוא שיעור זמן. ע"ש. וכ"כ הרב דברי דוד ח"ב (סימן ח אות ז) הנ"ל. ואמנם ראיתי בשו"ת חמדה גנוזה ח"א (סימן כ אות ח) שכתב לבאר חילוקו של האו"ח, שבדרך קצרה כקיר נטוי וגשר רחוק שתארו הסכנה בדיוק בזמן שיעבור שם האדם, לכן אין לברך ע"ז, אבל בדרך ארוכה הסכנות רבות ומצויות כגון לסטים מכאן וחיות רעות מכאן, ואם ניצול מאחת עלול ליפול באחרת, שכמה מקרים באים בדרך ארוכה. וכתב שלפ"ז תמוהים דברי מרן הגרע"י הנ"ל, שכיון שהנוסע עבר דרך ארוכה העלולה למקרים רבים של סכנה, למה לא יברך הגומל, ומה בכך שעבר אותה בזמן קצר. עכת"ד. אולם אחר המחילה כיאות, כוונת מרן מופת הדור נר"ו פשוטה לפני, שכיון שעבר בדרך ההיא במרוצה, הרי היא כלפיו כעובר ברגליו תחת קיר נטוי, שהדבר רחוק שתארו הסכנה בדיוק כשעבר שם. ומה בכך שלאורך הדרך רבים מקרי הסכנות ממינים שונים, כולם כאחד רחוק שיארעו לו אם עבר שם במרוצה. ומהירות הנסיעה ניצבת כנגד רבוי הסכנות שבדרך, וממעטת את הסיכוי לסכנה. וכן מורה פשט לשון האו"ח והאבודרהם שכתבו דקיר נטוי "קל לעבור מהרה" שאין הדבר תלוי אלא במהירות או בשהייה, ורובי השהייה במקום הסכנה גורם סיכון יותר ח"ו, וכדברי מוה"ר ברכת ה' זצ"ל ומרן הגרע"י שיבלח"א. ואדרבא על דברי הרב חמדה גנוזה יש לתמוה, שהרי אם שיעור פרסה שאמרו הוא שיעור מרחק, צריך לומר שכל אורך הדרך בתחילתה סמוך לעיר אין בה סכנה כלל, וכל הסכנה אינה אלא אחר שיעור פרסה ואילך וכנ"ל (וכן הודה לזה בתוך דבריו שם סוף אות ז), וא"כ מאי קאמרי האו"ח והאבודרהם שהסכנה באה מחמת אריכות הדרך, הגע עצמך אילו מיד כשהגיע לשיעור פרסה חזר לעיר איזו אריכות דרך יש לו שם, ולמה יברך הגומל. ועל כרחך דסבירא להו שכל הדרכים בחזקת סכנה אפי' סמוך לעיר, אלא שלא תקנו ברכה אלא כשמשתהה בה זמן מהלך פרסה. ושוב מצאתי להראש"ל הגאון מהר"ש עמאר נר"ו בשו"ת שמע שלמה ח"ג (סימן ו אות ז) שהשיג בכל זה על דברי הרב חמדה גנוזה. ע"ש.

שיעור מהלך פרסה. עכ"ד. ברם מאי דפשיטא ליה למור"ר זצ"ל שכן כתבו כל הפוסקים שאם הולך מעיר לעיר מהלך פרסה צריך לברך, בענייני לא מצאתי מבואר בדברי רבותינו הראשונים, אלא "דאפילו אינו רוצה ללכת אלא פרסה יברך" וכן נזכר לעיל (אות ב), וי"ל דמיירי ביוצא לשדות, או ביוצא לכפרים שסביבות העיר דחשיב מקום סכנה אף שהוא סמוך לכפר, וכמבואר בדברי תר"י שהבאנו לעיל שם. ולא מצאתי למי שכתב בפירוש שאפילו הולך "מעיר לעיר" מהלך פרסה יברך. אלא שכן היא משמעות מרן בשלחן ערוך (סימן ריט סעיף ז) שכתב, באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכים מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים, ובספרד נוהגין לברך וכו', ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך. ע"כ. ומשמע דאפילו אין בין עיר לעיר אלא פרסה יברך. ועד"ז יש לדקדק קצת גם מדברי האבודרהם (הל' תפלה שער ח), שסיום דברי מרן כאן לקוחים ממנו. כיעו"ש. וכנראה לזה כיון מור"ר. אולם לענ"ד אין זה מוכרח, שהרי הדבר ברור שמה שפתח מרן "כשהולכים מעיר לעיר" עיקר כוונתו לבאר שהיא דרך סלולה לאפוקי מדברות, וא"כ יש לומר דמה שסיים מרן "בפחות מפרסה אין לברך" דמשמע הא בפרסה מצומצמת יברך, מיירי דוקא כשאינו מגיע לעיר אחרת, אלא מגיע לשדות או לכפרים שסביבות העיר. (וכיו"ב היא לשון הרד"ע בסוף פ"י מהל' ברכות: ומיהו בזמנינו אפי' הלך "לכפר" מברך, שכל הדרכים בחזקת סכנה). והגם שדחוק לפסוק דברי מרן בסכינא חריפא ולומר דלאו סיפיה רישיה, מ"מ אחר שמשמעות דברי הראשונים שהבאנו לעיל (אות א) ששיעור פרסה הוא במרחק, שבקיה למרן ז"ל דאיהו דחיק. ובפרט שתחילת לשונו במחלוקת מנהג אשכנז וספרד אם לברך בהולך "מעיר לעיר", לקוחה מלשון הרא"ש (פ"ט דברכות סי' ג) והטור, ונודע מה שכתבו הפוסקים שדרכו של מרן לעתים להעתיק לשון הפוסקים שלא בדקדוק כ"כ. (ומדברי הרא"ש והטור גופייהו אין ללמוד כלל לנדון שלנו, דאינהו ס"ל דעל דרך כל דהיא ברוכי מברכין הגומל, וא"צ שיעור פרסה). וכן ראיתי להרב תהלה לדוד (סימן קי סק"ג) שהביא לשון הרא"ש דפחות מפרסה סמוך לעיר לא הוי מקום סכנה, וכתב (בס"ק ד) דלפי זה אם הולך מעיר לעיר ואין ביניהם שתי פרסאות א"צ לברך. ע"כ. וכן בשו"ת חמדה גנוזה ח"א (סימן כ סוף אות ז) הנ"ל כתב על פי דרכו שאם כשיצא מן העיר שיעור פרסה כבר נכנס בתוך שיעור פרסה של עיר אחרת, שהיה בין עיר לחברתה פחות משתי פרסאות, אין לברך הגומל, כיון שאין דרך זו בחזקת סכנה לפי שסמוכה לעיר משני צידיה. ונראה שמפרשים לשון מרן בשלחן ערוך כדאמרן. ושוב ראיתי בשו"ת בצל החכמה ח"ה (רס"י סח) שדקדק לנכון מלשון הרא"ש ותר"י דכל תוך שיעור פרסה הסמוך לעיר לא הוי מקום סכנה, ונתקשה ע"ז מדברי מרן הנ"ל דמשמע דההולכים מעיר לעיר ואין ביניהם אלא פרסה יברך, ושכן משמע מדברי האבודרהם שהביא הב"י. והניח בצ"ע. ולענ"ד נראה כדכתיבנא. ואחר זמן מצאתי בשו"ת נור כהן (סס"י ט) שהשיג בזה על מוה"ר ברכת ה' זצ"ל.

מיהו אחר העיון נלע"ד דאין הכרח גמור מדברי האו"ח והאבודרהם דשיעור פרסה האמור הוא שיעור זמן, דלעולם י"ל דמודו דהשיעור הוא במרחק, וכפי שדקדקתי (באות א) גם מדברי האבודרהם גופיה, ומה שכתבו דתחת קיר נטוי הוא קל לעבור וכו', לא אתי בהא למעוטי אלא דבר שהוא מטבעו קל מאד לעבור, כמו קיר נטוי שאינו אלא מהלך מועט מאד, וכן גשר מן הסתם אינו ארוך הרבה. ואהא קאמרי דלא תקנו חז"ל ברכה. אבל דרך שבד"כ אין עוברים אותה מהרה כל כך, כל שמגיע לשיעור פרסה שיש בו סכנה ביותר, תקנו עליה ברכה. ואף אם אחר שעבר שיעור פרסה לא נשתהה במקום התורף זמן רב, וחזר מיד, מ"מ אחר שהדרך מטבעה ארוכה היא ושייך בה סכנה צריך לברך, שכל מדות חכמים כך הם. וראיה לזה, שהרי לדעת הרמב"ן כל הדרכים בחזקת סכנה הם ואפילו לא הלך שיעור פרסה וכמ"ש בשמו הארחות חיים הנ"ל, ולדבריו למה אין מברכים הגומל על מעבר גשר והליכה תחת קיר נטוי. ומסתירות דברי האו"ח נראה קצת דתירוצו גבי גשר וקיר נטוי אתי שפיר גם לשיטת הרמב"ן שהזכיר שם לעיל מזה. וגדולה מזו האבודרהם הביא הקושיא דקיר נטוי והתירוצו הנ"ל מיד אחר שהביא שיטת הרמב"ן, טרם שהביא שיטת בה"ג דבעינן דרך פרסה. ועל כרחק דכוונתם בתירוצם דשאני קיר נטוי וגשר שמטבעם אינם ארוכים כלל, ולא דמי לדרך שעשויה להיות ארוכה. וכן ראיתי בפירוש התפלות והברכות לר' יהודה בן יקר רבו של הרמב"ן, בחלק ב' (עמ' נג), שהקשה כקושיית האו"ח ותירץ כתירוצו (באותה לשון ממש, וכנראה ממנו לקח האו"ח), הגם שלא זכר שם כלל דבעינן שיעור פרסה. והרי זה כמבואר. ומעתה אף למאי דנקטינן כדברי בה"ג דאין לברך אלא על דרך שיעור פרסה, נראה שאין זה מפני שהסכנה באה מחמת אורך שהיית זמן פרסה דוקא, אלא מפני שכן הוא טבע הדרך לשהות בה איזה זמן. וא"כ אפילו נסע במהירות ולא נשתהה הרבה בנסיעתו, יש לו לברך. כן נראה לענ"ד.

מו"מ בראיית מוה"ר שהשיעור תלוי בזמן

(ו) **ואמנם** ראיתי למור"ר ועט"ר בברכת ה' שם, שכתב להוכיח דשיעור פרסה שאמרו כאן אינו מדת אורך אלא הוא שיעור זמן, שאם הוא מדת אורך על כרחק צ"ל שקבעו שיעור זה לפי שרק במרחק כזה מהעיר מצויים לסטים וחיות רעות (וכנ"ל), ולפ"ז יוצא שאם יש פחות משתי פרסאות בין שני הערים אין לברך הגומל, מפני שכל הדרך קרובה לאחת הערים ואין בה חשש סכנה. והרי כתבו כל הפוסקים שכשהולך פרסה מעיר לעיר צריך לברך הגומל, כלומר שאפילו אם המרחק בין שתי הערים אינו אלא פרסה אחת צריך לברך. ועל כרחק ששיעור פרסה אינו אלא שיעור זמן, שכל הדרכים הם בחזקת סכנה, ואפילו קרובים לעיר, אלא שאם עובר את הסכנה מהר נמצא שהאפשרות שישתכן היא קטנה ביותר, וקבעו חכמים ששיעור זמן השהייה שצריך לברך לה' על יציאה ממנו הוא

וחומש יש לו לברך, וכדברי כל האחרונים שהבאתי לעיל. וכן ראיתי כעת גם בשו"ת מנחת שלמה תנינא (סימן ס אות ד) שכתב, שמקובל לחשב שיעור פרסה לענין תפלת הדרך לפי המרחק של השטח, ולא לפי זמן הנסיעה. והראוני גם בירחון אור תורה (גליון תמוז תשס"ח סי' קכו) במאמר מהרה"ג ר' ינון אליה חדאד נר"ו שהעלה ששיעור פרסה האמור לגבי תפלת הדרך הוא שיעור מרחק, ובכמה דברים נתכוונו לדעה אחת. עש"ב. וכן ראיתי במאמר בקובץ "וקנה לך חבר" התשס"ו (סימן סב) שהעלה כן. עש"ב.

כמה טעמים שלא לברך על שיעור מרחק פרסה

(ז) ומבלי מקום למעשה, הגם שדעת רוב האחרונים דשיעור פרסה הוא במרחק, והכי דייקי דברי רבותינו הראשונים, מ"מ כיון שיש חולקים בזה וסוברים שמשערים בזמן הילוך פרסה, מסתפינא להורות לברך ע"פ המרחק. ומה גם שמוה"ר זצ"ל הוכיח כנגד זה מדברי הפוסקים בדין הולך מעיר לעיר שיעור פרסה מצומצם. ונהי דבעניתי אמינא לדחויי הך הוכחה, מ"מ לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. ובפרט אחר שהסכים מן מופת הדור הגאון יביע אומר ח"א (סימן יג) לשער בזמן, והביא בשם הרב נתיבי עם (סימן ריט) שכן המנהג בארץ ישראל. ע"ש. וכ"כ לדינא בשו"ת עמק יהושע ח"א (סס"י מ). ויש לומר עוד דכל מה ששיערו חז"ל ששיעור מרחק פרסה מהעיר הוא מקום סכנה, זהו לפי ההילוך הנהוג בזמנם ברגל או ברכיבה, שעד מהלך פרסה סמוך למקום יישוב לא היו מצויים לסטים וחיות רעות. אבל כיום שהמציאות היא שכולם נוסעים ממקום למקום במהירות ע"י מכונות קלות, וכל שיעור זמן מהלך פרסה שכיחי רבים, נמצא שבזה נתרחה גם סכנת לסטים וחיות ביותר עד אחר שיעור זמן מהלך פרסה של נסיעה, וקרובים נעשו רחוקים. אלא שאם באנו למדה זו, הרי באמת בימינו ת"ל כמעט לא מצויה בדרכים כלל סכנת לסטים וחיות רעות, ואין חשש בדרכים אלא מפני תאונות וכיו"ב וכדלהלן, ולגבי חשש זה אין הבדל בין מרחק פרסה מן העיר למרחק של זמן מהלך פרסה. וכבר העיר בכיוצא בזה בתהלה לדוד (בהשמטות לסי' קי, דף יב:). ואין אנו מברכים בשיעור זה אלא לפי שכך תקנו לנו חז"ל, וא"כ אין לנו בזה טעם לזוז מן הגבול אשר גבלו ראשונים שהוא שיעור מרחק פרסה. וצ"ע. ומ"מ עיין ביביע אומר שם (אות ט) שיש לצרף בזה מ"ש בטור ובש"ע שמנהג אשכנז שלא לברך כלל כשהולכים מעיר לעיר, וכן יש לצרף מ"ש מן החיד"א בספר לדוד אמת (סימן כג סעיף ט) שנהגו שלא לברך על דרך שהולכים למקום קרוב, אף שהוא יותר מפרסה, ומקורו מהכנה"ג. וביאר הגאון יביע אומר שם טעמו כיון שהולכים בדרך הכבושה לרבים ושכיחי עוברים ושבים וגם יד השלטון תקיפה ולא שכיחי לסטים כלל. ע"ש. ודבר ה' בפייה אמת, כי קרוב לטעם זה ממש מבואר במקור הדברים בכנסת הגדולה (סימן ריט הגב"י). ודברי הכנה"ג הובאו להלכה גם בספר חיים (סימן כו אות ה). ואמנם בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן קפ) כתב דהכנה"ג לאו דינא קאמר אלא כתב המנהג שנהגו בעירו, וגם

ועוד נראה לי בעניתי דאפילו את"ל דשיעור פרסה שכתב מרן לברך עליו הגומל מיירי שמגיע לעיר אחרת מיד בסיום פרסה, וכפי שמורה סתימת רבותינו האחרונים ז"ל שלא העירו בזה, וכן מבואר בספר לדוד אמת (סימן כג אות ח) ועוד, מ"מ אכתי י"ל דעיקר תקנת חז"ל לברך בשיעור פרסה היתה משום שבמרחק מהעיר זה יש סכנה, אלא דבתר דתקינן הך שיעורא לא פלוג רבנן, ואפילו נכנס בו לתחום עיר אחרת יש לו לברך. וכמו שלא ראינו שחילקו חז"ל בין דרך ישרה שמתרחק בה הרבה מן העיר ובין דרך מעוקלת שאינו מתרחק בה מן העיר כ"כ, ועל כרחק דלא פלוג רבנן במלתייהו. וכן ראיתי להרב אשל אברהם מבוטשאטש (סימן קי סעיף ז) שכתב שאם נוסע בסיבובים והוא תוך פרסה ממקום לינתו, צריך לברך תפלת הדרך, דמ"מ יסע יותר מפרסה עד בואו שם. ע"כ. והרי זה כמבואר. (ושו"ר מ"ש בשו"ת ויען דוד ח"א סי' ל"ו אות ג' בכוונת האש"א. ולענ"ד אין דבריו נראים). ובזה יש להשיב גם על מה שהוכיח מו"ר הגאון ברכת ה' זצ"ל (בפרק ז הערה 23 סוף עמ' תקב). כיעו"ש. [ומה שנדחק שם מו"ר (בעמ' תקג) בלשון הרא"ש ותר"י המובאים בפתח דברינו, דהכי קאמרי, תוך שיעור מהך פרסה לא הוי מקום סכנה לפי שאינו שוהה זמן ארוך, ונחשב כמו שהוא בעיר. אחמה"ר דחוק מאד לפרש כן בדבריהם, ובפרט תיבות "בקרו"ב לעיר" שכתב הרא"ש מיתרות לחלוטין לפירושו ז"ל. וכן העיר בזה לנכון באור תורה (תמוז תשס"ח סי' קכו אות ו). גם כתב שם (באות ט) הסברא שכתבנו כאן דלא פלוג רבנן. ע"ש]. ובזה יש לפשוט מה שנסתפק המשנ"ב בביאור הלכה (סס"י קי) לענין דרך העוברת בסמיכות לעיר אחרת, שלכאורה אינה מקום סכנה. ע"ש. ולפי האמור נראה דלא פלוג רבנן, וצריך לברך עליה. וכן פסק בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סימן כא). והן אמת שראיתי להרב אפיקי מגינים (סימן קי בחי' ס"ק כד) שנסתפק אם הדרך הולך בעקלתון, האם יש לחשוב שיעור פרסה כמו לענין תחום שבת שמודדים בשוה או לא. ובספר שבילי דוד (שם סק"ג) כתב בפשיטות שאם יש בדרך שיעור פרסה מפני שמתעקמת, ובשוה אין שיעור פרסה, לא יברך תפלת הדרך. ע"ש. אולם מסתימות הפוסקים נראה לי כדברי הגאון מבוטשאטש שגם בדרך מתעקמת יש לברך, שהרי אין דרך שאין בה עקמימות (כלשון רש"י ריש פרשת דברים, והוא מהספרי שם), ואי איתא דבעינן פרסה בקו ישר הו"ל לפוסקים לפרושי. וכבר ביארתי בס"ד הטעם שמברכים בזה הגם שלא הרחיק שיעור פרסה בפועל. ועכ"פ גם מדברי הרב שבילי דוד שמעינן דשיעור פרסה אינו זמן מהלך פרסה, אלא הוא מרחק הדרך מן העיר, וכדברי האחרונים שהבאנו. וכן משמע מדברי הגר"ח פאלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (חחו"מ סי' יג ד"ה אלא). ע"ש. ואמנם ראיתי להרב חסד לאלפים (סימן קי סעיף ד) לענין תפלת הדרך, שאין לברך אותה אלא כשיש לו לילך דרך פרסה "דהיינו שעה וחומש". ע"כ. אולם נראה לענ"ד ברור שלא נתכוין להמיר המרחק בזמן, שלא היה סותם בד"ו כל כך, אלא לפי שאין כל אדם בקיא בשיעור המרחק, נתן לדבר קצבה בזמן, שכך הוא מהלך אדם בינוני. אבל מודה שבאופן שידוע שהרחיק פרסה, אע"פ שלא שהה בדרך שעה

הגומל, לפי שתלויה במנהג. ע"ש. ועיין בשו"ת דברי ישראל ח"א (סימן מד). ומיהו כיון שמעיקר הדין היה ראוי לברך על כל נסיעה במרחק פרסה מחוץ לעיר, נכון באופן זה לצאת י"ח ברכת הגומל בשמיעה מאדם אחר החייב בודאי, אם אפשר לעשות כן בנקל. ועוד נפקא לן מכל אריכות דברינו, דהגם דלדעת הרמב"ם (בפיה"מ פסחים מו.) יוצא שיעור זמן מהלך פרסה הוא צ"ו דקות, אין צריך להחמיר בזה כשיטתו לנסוע שיעור זה, ויש לסמוך על שיעור ע"ב דקות כדעת התה"ד (סימן קסז) דכוותיה פסק מרן באו"ח (סימן תנט סעיף ב, וביו"ד סי' סט סעיף ו), אחר שמעיקר הדין השיעור הוא במרחק. [ומו"ר הגאון ברכת ה' זצ"ל, בחלק ד' (פרק ז הערה 35), נדרש לגבי תפלת הדרך לבאר הטעם דלא חיישינן בנ"ד לדעת הרמב"ם בשיעור מהלך פרסה, וכתב משום דאיכא תלתא ספיקי לברך דשמא כדעת הסוברים שאפילו בפחות מפרסה מברך, ושמא כהסוברים ששיעור מהלך פרסה הוא ע"ב דקות, ושמא די בשיעור מרחק פרסה בפועל. וכיון שדעת מרן דמהלך פרסה הוא ע"ב דקות, יש להורות כדעתו לברך. ע"ש. ולכאורה אינו מספיק כ"כ, אחר שמרן ז"ל לא ראה דברי הרמב"ם הסובר דשיעור פרסה הוא מהלך צ"ו דקות, וקרוב לומר דאילו הוה חזי ליה הוה הדר ביה. אולם לפי האמור שמעיקר הדין שיעור פרסה הוא במרחק, איצטמיד חצביה דמו"ר]. ועוד נמצאנו למדים שאם שהה בדרך שעה וחומש, אך בפועל לא עבר שיעור מרחק פרסה (וכגון שהיה בדרך "פקק תנועה"), אין לו לברך הגומל.

תמה ע"ז שהוא נגד הדין ולבסוף יישב המנהג, ומינה דלשאר עירות ספרד יש לברך. ע"ש. וכן בשו"ת פני יצחק ח"א (הל' ברכות אות טט) כתב על דברי הכנה"ג, שהמברך על דרך פרסה לא הפסיד, והרי זה זריז ונשכר. ונראים דבריהם. ובפרט דלאידך גיסא איכא למ"ד דעל כל דרך מברך הגומל. ומ"מ לסניף מיהא חזי לאיצטרופי דברי הכנה"ג, ליישב המנהג שאין מברכים כיום על דרך במרחק פרסה מן העיר.

ח) ומה גם שנודע דאעיקרא יש מפקקים כיום על מה שאנו נוהגים לברך על נסיעות בין עירוניות, וטעמייהו דיומא כי האידנא לא שכיחא סכנה בדרכים כלל, עיין בערוך השלחן (סימן ריט סעיף י), ועיין עוד בנמוקי אורח חיים (סימן קי אות ד). ויש שהטילו פשרה בין הדרכים, שאם נסע במקום שאין עוד מכוניות בכביש חייב בברכת הגומל, ואם נסע במקום שיש עוד מכוניות אין לברך (עיין בספר אור לציון ח"ב פרק יד תשובה מב), ונהי דלמעשה נהגו לברך על כל נסיעה שהיא מעיר לעיר, וטעמם ונימוקם עמם מפני סכנת תאונות דרכים המצויה מאד בזמנינו בעוה"ר, וכמו שביארו בברכת ה' ח"ד (פרק ו סעיף כד) ובשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן קח אות קט) ובשו"ת שמע שלמה ח"ג (סימן ד אות יב, וסי' ו). מ"מ דיינו מה שנהגו לברך דוקא על דרך ארוכה שיעור של שעה וחומש. וכ"כ בשו"ת נור כהן (סימן ט) שאחר שפשט המנהג לברך על שיעור זמן מהלך פרסה, אין לשנות. וכן הסכים הרב הכותב בירחון אור תורה (תמוז תשס"ח סי' קלו אות יב) לענין ברכת

סימן יא

המתפללים ערבית בפלג המנחה, האם מותרים לאכול קודם שחזרו על קריאת שמע בזמנה

ט' סיון תשע"ד

בתלמידי רבנו יונה שם (א: מדפי הרי"ף) ובפסקי הרא"ש שם (סימן א) ובשו"ת תמים דעים (סימן קעב). וכ"כ בפסקי ריא"ז שם. ורש"י (ברכות ב.) כתב, ומקמי הכי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת, כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא. ע"כ. וכן הוא בספר פרדס הגדול לרש"י (סי' נח). וכן הביאו הראב"ה (סימן א) והרב אור זרוע (הל' ק"ש סי' א) וריא"ז בפסקיו (רפ"ב דברכות) בשם רבנו חננאל כדברי רש"י. ע"ש. וכן כתב ברוקח (סימן שכו) שעיקר זמן ק"ש אינו אלא מצאת הכוכבים, וריב"א היה קורא ק"ש עם הציבור כשמתפללין ביום מתפלל עמהם תפלת ערבית, וביציאת הכוכבים היה קורא ק"ש על מטתו בברכותיה. ע"ש. וכן הסכים בספר ההשלמה ריש ברכות. וכן הרשב"א בחדושו שם

עמדתו ואתבונן אודות המתפללים ערבית בפלג המנחה, כגון בערבי שבתות, אשר לפי הדין צריכים לחזור על קריאת שמע כשיגיע צאת הכוכבים (כמ"ש בש"ע סי' רלה ס"א), האם יכולים להתחיל לאכול בתוך חצי שעה שקודם צאת הכוכבים.

מחלוקת הראשונים אם יוצאים ידי חובת ק"ש קודם צאה"כ

א) תנן בריש ברכות, מאימתי קורין את שמע משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, ומפרשינן לה בגמרא דהיינו צאת הכוכבים. וכן פסקו הרי"ף שם, והרמב"ם (פרק א מהל' קריאת שמע הלכה ט) שזמן קריאת שמע הוא מצאת הכוכבים. וכ"כ בסדר רב עמרם (מהדו' הרא"ל פרומקין דף קצ: אות צ) שהקורא ק"ש של ערבית קודם ראיית הכוכבים לא יצא ידי חובתו. וכן מתבאר מדברי רב האי גאון שהובאו

ומשום דקיימא לן כר' יהודה דאמר זמן תפלת מנחה עד פלג המנחה, ומיד כשיכלה זמן מנחה מתחיל זמן ערבית. והמאירי במגן אבות (סימן יא) העתיק לשון ר"ת באורך. וכן הוא בתורתן של ראשונים ח"א (חלק השו"ת סי' כ). ע"ש. [אמנם בספר הישר (חלק החדושים סי' תכב) אסיק בשם ר"ת דצריך להמתין עד זמן קריאת שמע של ערבית. ע"ש. אולם נראה דכוונתו שלא להקדים לקרוא ק"ש לפני פלג המנחה. וכן הראב"ה שהסכים עם ר"ת כדלהלן, הזהיר שעלינו לצמצם כמו שנוכל שלא להקדים תפלת הערב וקריאת שמע. ע"ש. ועיין עוד בתרומת הדשן (סימן א) ובאגור (סימן שכז). אבל מפלג המנחה ואילך היינו זמן ק"ש דערבית לר"ת]. וכן הסכים רבנו אבי העזרי (סימן א) לדעת ר"ת שזמן ק"ש הוא שעה ורביע קודם הלילה, וכתב שהמאחרים לקרוא ק"ש ולהתפלל בלילה תפלת ערבית, מחזי כיוהרא, שכל העושה דבר ואינו צריך נקרא הדיוט. ע"ש. והובאו דבריו במרדכי (סימן א). וכן הריב"ן ריש ברכות הסכים לדעת ר"ת. וכן כתב הסמ"ק (סימן קד) שאם הקדים לקרוא שעה ורבע קודם צאה"כ יצא. ע"ש. וכן נראה דעת הסמ"ג (עשין יח). ע"ש. וכן דעת הראב"ן (סימן קכב) דשפיר נפקין בק"ש שקורין בבית הכנסת מבעוד יום. ע"ש. [ושם דקדק גם מדברי ר"ח דלתלמודין שפיק נפיק בק"ש של בית הכנסת. וכן בספר הבתים (הלכות ק"ש שער ב הלכה א) הביא בשם רבנו חננאל דנפקי בק"ש מפלג המנחה, וכדעת ר"ת. אך הראב"ה הנ"ל הביא לשון ר"ח שאינו יוצא אלא מצאת הכוכבים. ע"ש. וכ"כ בשמו הרב אור זרוע וריא"ז כנז' לעיל (אות א). ושו"ר בנתיבות הבית על ספר הבתים שם (ס"ק י עמ' רטו) שעמד בזה. ואכמ"ל]. וכן בהגהות מימוניות (פ"ג מהל' תפלה אות ט) הביא דברי רבנו תם וראב"ה, וכתב שכן מנהגם. גם האגודה (ריש ברכות) הביא דברי ר"ת, וכתב שיש גאונים המצריכים לקרוא ק"ש על המטה כולו וגם לברך, וסיים שלא ראה רבותיו נוהגים כן. וכיו"ב כתב בריקאנטי (סימן ו). ע"ש. ועיין עוד בתשב"ץ (סימן רס) שכן נראה דעת מהר"ם.

ג) ודעה שלישית בענין, היא דעת ר"י שבתוס', דאנו שמתפללים ערבית מבעוד יום סבירא לן כהני תנאי דמייתי בברייתא בגמ' דאמרי דזמן ק"ש הוא משקדש היום בערבי שבתות, וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב, דהיינו סעודת ערב שבת, והיא היתה מבעוד יום. וכ"כ הרז"ה בספר המאור (א: מדפי הרי"ף) דכיון דנפשי פלוגתא דתנאי בהאי מילתא ולא איפסיקא הלכתא בהדיא, משום דוחקא דציבורא אם עשו כאחד מהם מה שעשו עשוי. וכן דעת המאירי בבית הבחירה (ריש ברכות) ובמגן אבות (ענין יא) שיש לסמוך ע"ז בשעת הדחק. עש"ב. והרשב"א בחדושו הביא דברי הרז"ה, וכתב עליו דאינו מחזור, דהא משמע דלמסקנא אין לך בתנאי דברייתא מוקדם לצאה"כ אלא ר' מאיר דליכא למיקם אשיעוריה, או ר' אליעזר דשמותי הוא וכו'. ע"ש. וכן האריך בזה בשו"ת הרי"ד (סימן קטז). ע"ש. אך הריטב"א (ברכות ג. ד"ה ולענין) הטיל פשרה בין השיטות, דעיקר ק"ש דאורייתא פסוק ראשון, וסמכין בזה על פסוק ראשון של ק"ש שעל

הסכים לדעת רש"י, והביא שכ"כ רבנו יצחק בן גיאת (במאה שערים סוף עמ' יח) והרבה מן הגאונים. וכיו"ב כתב הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור (ריש ברכות אות ב), שהמנהג היה להם שהיו קוראים אותה בבית הכנסת קודם זמנה עם ברכותיה בשביל עם שבשדות שהיו באים לבתיהם לערב והם יעפים, וכדי שלא יאכלו קודם ק"ש ותפלה ואולי מתוך עייפותם ישנו ויפסידו הקריאה והתפלה, התקינו שיהיו קוראים ומתפללים וכו'. ומ"מ החכמים שבהם יוצאים ידי חובתן בברכות של ק"ש, אבל ידי ק"ש לא יצאו וקורין אותה על מטתם לצאת ידי חובתן. על דבר זה אנו סומכין בירושלמי. ע"כ. ובשו"ת תמים דעים (סימן קיח) כ' בשם הראב"ד שהמדקדים חוזרים וקוראים ק"ש בעונתה, וההמון יוצאים בפרשה ראשונה שקורין על מטתן. וכן הוא בתשובות ופסקים להראב"ד (סי' קמז). וכן הביא בשמו בספר הבתים (הלכות ק"ש שער ב אות א), וכן דעתו שם. ע"ש. ובשבלי הלקט (סימן מח) הביא בשם הראב"ד שכתב שכאשר הציבור קורין את שמע קודם עונתה אני עונה אמן אחר ברכת המעריב ואהבת עולם, וקורא שמע עם הציבור כקורא בתורה וכו', וכשמגיע זמן צאת הכוכבים אני קורא את שמע בברכותיה. ע"ש. ומבואר שסובר שאין יוצאים במה שקוראים קודם צאת הכוכבים. [אמנם יש חילוק בין מ"ש שבלי הלקט בשם הראב"ד לבין מ"ש בהשגות הראב"ד הנ"ל ובתמים דעים. ונראה דמ"ש כן שבה"ל בשם הראב"ד, הוא ט"ס וצריך לומר הר"א אב"ד. וכן הוא בשו"ת הר"א אב"ד (סי' קפב). וכן הובא בשמו במגן אבות למאירי (ענין יא). ע"ש. ועיין בשו"ת תפלה למשה ח"ז (סימן כ אות ה) ובנתיבות הבית על ספר הבתים (הל' ק"ש שער ב ס"ק ג). ואכמ"ל]. וכן דעת הרא"ש מלוניל בספר המנהגות (עמ' 17), ור"י מלוניל (ריש ברכות), והמנהיג (הל' תפלת מנחה סי' פב), והרי"ד בתשובותיו (סימן קטז) ובפסקיו (ריש ברכות), וריא"ז בפסקיו שם, והרב אהל מועד (שער ק"ש דרך ג נתיב א). וכן נראה דעת הכלבו (הל' ערבית סימן כח) והרב ארחות חיים (הל' תפלת ערבית אות ו) והרב צרור החיים (דרך א סי' ט) והרב צידה לדרך (מאמר א כלל ב פרק א ופרק ג). והרשב"ץ (ריש ברכות). וכן בספר השלחן (הל' ק"ש שער א) כתב שאין יוצאים במה שקורין קודם צאת הכוכבים, וסומכים על פרשה ראשונה על המטה שהיא של תורה. וכ"כ בפסקי הר"א מלונדריש לזרעים (עמ' מא) שהעיקר כפירוש רש"י. ע"ש. והטור (סימן רלה) הביא בשם רב פלטי רב עמרם שהקורא קודם צאה"כ אם נתכוין לכך לא יצא י"ח ויחזור ויקרא ויתפלל, אך אם טעה והתפלל אל יחזור ויתפלל. וכן הוא באגור (סימן שכז). ומשמע דעכ"פ חוזר על קריאת שמע בזמנה. וכן כתב בספר האשכול (הל' מנחה וערבית סי' כו עמ' 60) דאשכח בפסקא, דהקורא ק"ש ומתפלל קודם צאה"כ, אם לא נתכוין לכך וטעה והתפלל לא יחזור, אבל ודאי קורא קריאת שמע. והא דרב דמתפלל של שבת בערב שבת, מ"מ קרא ק"ש בצאת הכוכבים. ע"כ.

ב) אולם התוספות (ברכות ב.) הקשו על רש"י, וכתבו בשם רבנו תם דאדרבא קריאת שמע של בית הכנסת עיקר,

האחד "מפני שאותה שעל מטתו קורא אותה לאחור אכילה ושתייה, וק"ש של חיוב צריך לקרותה קודם אכילה ושתייה כדכתיבנא לעיל" וכו'. וכ"כ עוד תר"י בהמשך דבריהם (שם ע"ב). ברם אינהו בדידהו דנקטי בבירור שלא יצא בק"ש שקרא מבעוד יום, והו"ל כמי שלא קרא ק"ש כלל שאסור לאכול עד שיקרא. אבל אנו שאין כוחנו יפה להכריע בין הראשונים, ודאי נקטינן כמ"ש מרן הב"י להקל בזה, דכיון דאיכא למ"ד דיצא בקריאת שמע הראשונה, שפיר דמי לסמוך עליו לענין איסור דבריהם של אכילה קודם ק"ש. ושוב ראיתי להגאון ר' דוד יוסף נר"ו בספרו הלכה ברורה חלק י"ב (סימן רלה בבירור הלכה סקי"ד) שעמד בנדון שלנו, והעיר על מרן הב"י מדברי תלמידי רבנו יונה הנ"ל שהחמירו בזה, ובתי' ראשון כתב ליישב שלא היקל מרן אלא כשנמצא בתוך חצי שעה לזמן ק"ש, אבל אם הגיע זמן ק"ש ועדיין לא התחיל לאכול צריך לקרוא ק"ש מיד, שכן לכתחילה צריך לקרוא ק"ש בתחילת זמנה כדלהלן (בש"ע סעיף ג ובבירור הלכה שם ס"ק כג). וכן סמך ע"ז למעשה (שם סעיף ט) להחמיר שלא לאכול משהגיע זמן ק"ש. ע"ש. ובמחכ"ת לענ"ד אי מהא לא איריא, שאע"פ שנדונו של מרן הב"י הוא במי שבא לאכול מבעו"י קודם שהגיע זמן ק"ש, אך לפי טעמו של מרן דסמכין על הפוסקים שכבר יצא בק"ש שקרא מבעוד יום ברור שיש להקל לאכול גם אחר שכבר הגיע זמן ק"ש, דעכ"פ ספיקא דרבנן לקולא. ואם לענין איסור אכילה קודם ק"ש שהוא מוסכם ומבואר בגמ' סמכין על דעת הפוסקים שיצא מפלג המנחה, כל שכן שיש לסמוך עליהם כנגד הדקדוק לקרוא ק"ש מיד בתחילת זמנה. ורבנו יונה הנ"ל שמחמיר שלא לאכול עד שיחזור על ק"ש בצאה"כ, מחמיר הוא גם בזמן הסמוך לק"ש כמו שנראה ממה שסיים ע"ז "כדכתיבנא לעיל", וכוונתו למ"ש שם (ד"ה וחכמים) שאפילו קודם זמנה אין לו לאכול. ע"ש. ומחזורתא כמ"ש בבירור הלכה שם בתירוצא בתרא דדוקא אנו דלא איתבריר לן בהחלט כמאן הלכתא, סמכין לענין איסור אכילה על הפוסקים שיצא בק"ש ראשונה. וכדשניין מעיקרא בס"ד.

(ה) ומלבד שדעת מרן הב"י להקל בזה לדידן, לכאורה כן מתבאר לדינא גם מדברי רש"י וסיעתו הנ"ל שכתבו שבקריאת שמע שעל מטתו יוצא ידי חובת ק"ש של ערבית, אע"פ שבודאי אוכל לפני כן. והתוס' בריש ברכות שהקשו על רש"י כמה קושיות, לא העירו מדין אכילה קודם ק"ש. רק תלמידי רבנו יונה שם העירו בזה. ובפני יהושע על התוס' כתב שגם רש"י מודה שמעיקר הדין צריך לחזור ולקרוא משתחשך קודם שיאכל, אלא שאין העולם נוהגין כן ובדיעבד מיהא יצאו בק"ש שעל המטה. והאריך בזה. ע"ש. והובאו דבריו בפתח הדביר (סימן רלה אות ג). ודבריו נהלים יפה בלשון הראב"ד בתמים דעים (סימן קיח) שכתב שהמדקדקים חוזרין וקורין את שמע בעונתה, וההמון יוצאין בפרשה ראשונה שעל מטתן. ע"ש. וכן משמע מדברי הרא"ש מלוניל בספר המנהגות (עמ' 17). ע"ש. אבל בלשון רש"י שלא ביאר זה להדיא דחוק לפרש

המטה, והברכות ושאר הפרשיות דרבנן נינהו, ובדרכנן סמכין מתוך הדחק אהנך תנאי דמקדמי, דהו"ל גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. ע"ש. וכן הוא בחדושי הרא"ה (ברכות ה). ע"ש. גם הרא"ש נדחק ליישב שיטת ר"י והרז"ה (ועיין במעדני יו"ט שם אות ק), ונראה שדעתו נוטה שיש למקילים על מה לסמוך. ומ"מ סיים דלכתחילה אין לקרוא ק"ש עד צאת הכוכבים. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הרא"ש בתשובותיו (כלל ד סי' ה). ע"ש. וכן נראה דעת רבנו ירוחם (נתיב ג חלק ב). ע"ש. ובשבלי הלקט (סס"י מח) הביא דברי המחמירים, ודברי ר"ת להקל, ודברי בעל המאור דנהגין כתנאי דמקדמי, וסיים דאפילו מאן דשרי לא שרי אלא דיעבד, אבל לכתחילה לא, וכן הלכה. ע"ש. והטור (סימן רלה) העיר עוד, דגם לפירוש ר"י בתוס' הנ"ל אין למחר לקרותה כל כך מבעוד יום קודם צאה"כ, כי זמן מועט הוא דאיכא בין תנאי דמתניתין לתנאי דברייטא. וכתב עליו הב"י שם שהם דברים נכונים. ועיין בשו"ת שאגת אריה (סס"י ג). ועכ"פ דעת רוב הראשונים שאין יוצאים ידי חובת קריאת שמע קודם צאת הכוכבים. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רלה סעיף א): זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים וכו'. ואם קראה קודם לכן חוזר וקורא אותה בלא ברכות. ואם הציבור מקדימים לקרוא ק"ש מבעוד יום, יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה, וכשיגיע זמן ק"ש קורא בלא ברכות. ע"כ.

דברי מרן להקל לאכול קודם שיחזור על ק"ש

(ד) ומבל מקום לענין אכילה קודם שחזור לקרוא ק"ש בצאת הכוכבים, הגם דבעלמא קיימא לן (בסי' רלה ס"ב) דאסור לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית עד שיקרא קריאת שמע, מ"מ הנה מרן בבית יוסף (סימן רסז) הביא בשם מהר"י אבוהב שדקדק מדברי הרא"ש שהמקבל שבת מפלג המנחה יכול לקדש ולאכול מיד, והקשה ע"ז דהא אסור לאכול קודם שיקרא ק"ש, וכתב: וי"ל דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע וכדכתב הרא"ש בריש ברכות, אע"ג דמשום דאיכא מאן דס"ל דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מ"מ לא מקרי אוכל קודם קריאת שמע. כן נראה לי. ע"כ. והן אמת שהרשב"ץ בפירושו ריש ברכות (עמ' יח) כתב שאם קרא ק"ש עם הציבור קודם עונתה, ורוצה ליכנס לסעודה אחר שהגיע זמנה, חייב לקרות פרשה ראשונה קודם סעודה, כאילו לא קראה כלל בבית הכנסת. ע"ש. וכ"כ בשמו בנו הרשב"ש בתשובותיו (סימן תלח). וכיו"ב כתב בחי' הרא"ה (ברכות יג): שראוי לכל אדם קודם שיאכל בלילה וכן קודם שישן לקרוא ק"ש כולו. ע"ש. וכן מבואר בספר ההשלמה (ברכות כז): דדוקא קודם שיגיע זמן ק"ש מותר לאכול. וכן כתבו תלמידי רבנו יונה (דף א ע"א ד"ה ואיפסיקא) שכיון שקריאת שמע של בית הכנסת אינו לצאת ידי חובה ואח"כ צריך לקרותה בבית לצאת ידי חיוב של תורה, צריך כל אדם להיות נזהר בקריאתה ושלא יסמוך על הקריאה שקורא על מטתו מפני כמה דברים,

כן. וכן הבינו התוספות בדעת רש"י שקריאת שמע שעל המטה עיקר אף לכתחילה. כיעו"ש. וכן נראה מדברי הרב שבלי הלקט (סימן מח) לדעת רש"י. וכ"כ הרי"ד בתשובה (סימן קטז) דבוראי לצאת ידי חובה יפה אמר רש"י שאדם יוצא בפרק ראשון שעל המטה. (וגם בד' הראב"ד י"ל הטעם שלא סמכו המדקדקים על ק"ש שעל המטה לכתחילה משום שאינו קורא אלא פרשה אחת). וכן נראה ממ"ש הטור (סימן רלה) בשם רב עמרם שעיקר הקריאה שאדם יוצא בה היא על מטתו. וכן נראה מדברי רבנו חננאל המובאים באור זורע (סימן א). וכן מתבאר מלשון הרוקח (סימן שכו) בשם ריב"א, והרשב"א ריש ברכות. ע"ש. וכולם לא חששו לאיסור אכילה קודם קריאת שמע. ואמנם יש מקום לומר שהיו מקפידים לסעוד סעודת הערב קודם הזמן הסמוך לצאת הכוכבים. וכן ראיתי בשו"ת עמק הלכה (סימן עח) שכתב, שהיו אוכלים קודם שהגיע הזמן. וכ"כ בשו"ת פלא יועץ (סימן ג עמ' 24). ע"ש. אך דחוק להניח שתמיד היו מקדימים לסעוד קודם הלילה, וכל הנ"ל מלשון רש"י שם ב: ד"ה נכנסין ומהרש"א שם, אינו מוכרח, וע' הגהת רש"ל על רש"י בדבור שאח"ז. וע"ע בשאגת אריה סס"י ג. ואכמ"ל. ושור"ר בשו"ת בית שלמה מסקאלא חחור"מ סס"י פו. ע"ש). וכן כתב בשו"ת דברי שלום ואמת (סימן כה) שלא ייתכן שתמיד היו אוכלים מבעו"ש. ע"ש. ואפשר דס"ל להני רבוותא שכיון שבכל יום רגיל האדם לקרוא ק"ש קודם שירדם, לא חששו בזה לשכחה. ועדיף ממה שכתבו הטור והש"ע (סימן פט ס"י) לענין איסור לימוד קודם תפלת שחרית שמי שהוא רגיל לילך לבית הכנסת אין לחוש דילמא מטריד. [ובזה ניחא קושיית התוספות (שבת ט: ד"ה למאן דאמר) אהא דאמרינן התם למ"ד תפלת ערבית רשות לא מטרחינן ליה להפסיק סעודתו, דתיפוק ליה משום ק"ש דאורייתא. ולפי האמור ניחא]. והברייטא (בברכות ד:) שלמדו ממנה לאסור לאכול קודם ק"ש דערבית, מיירי לפום דינא דגמרא שלא היו מכוונים לצאת ידי חובת ק"ש בזו שעל המטה. (והגאון מהר"י זרקא בספר עוד יוסף חי ריש ברכות הקשה מברייטא זו על מ"ש הט"ז בדעת רש"י, ולענ"ד נראה כדכתיבנא. וע"ע להגר"ד טעביל בדברי דוד ברכות ד:). ומה שהוכיח בשו"ת עמק הלכה להחמיר בזה מדברי התוס' (ברכות ב: ד"ה משעה) שהקשו דעני גופיה מתי יתפלל, ומאי קושיא אימא דהתפלל בציבור מבעו"ש, אלא ודאי דאעפ"כ אסור לאכול. ע"ש. במחכ"ת לא שמה מתיא, דבזמן התנאים ודאי היו מקיימים המצוה כמאמרה, וקורין ק"ש בציבור בזמנה. ורק בדורות שלאחריהם אשתני עלמא להתפלל ערבית קודם הלילה ולסמוך על ק"ש שעל המטה. ושור"ר להט"ז (סימן רלה סק"ג) על מ"ש מרן דאסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש, שכתב שנראה שדין זה אינו שייך אלא לזמן ק"ש שהוא קורא לחיוב לצאת, דהיינו שקורא עם ברכותיה. אבל מה שחוזר וקורא לרווחא דמלתא בצאה"כ בזה אין איסור לאכול וכו'. ולפי הדרך שכתבתי לסמוך לרווחא דמלתא על ק"ש שעל המטה, זה יותר נכון, אע"פ שאוכל ושותה תחילה, כיון שיש לו זמן מוגבל לקרות קודם השינה שאז רגיל כל אדם לקרות.

ועל כרחק לומר כן, שאל"כ תקשה לך לרש"י דיוצא בק"ש שעל המטה תיפוק ליה דאכול תחילה, והיאך עובר על דברי חכמים שאסרו לאכול. אלא ודאי כדפרישית. ע"ש. ואמנם הט"ז ז"ל תופס דמה שאנו חוזרים על ק"ש בזמנה אינו אלא לרווחא דמלתא, והשיגו עליו הרב מטה יהודה (ס"ק ב) והנה"ש (ס"ק א) והמאמר (ס"ק ג), אך לפי ראייתו מדברי רש"י יש ללמוד אף לדידן דנקטינן מעיקר הדין שלא לסמוך על ק"ש המוקדמת מ"מ יש להקל לאכול קודם שחזר על ק"ש בזמנה. וקרוב לזה כתב המג"א (שם סוף סק"ב) שהעולם נהגו עכשיו כר"ת לצאת בק"ש שבבית הכנסת אע"פ שהיא מבעוד יום קצת, אבל כל אדם יחמיר לעצמו ויקרא על מטתו כל הק"ש ולפחות ב' פרשיות ויכוין לצאת בה וכו'. ואע"פ שאוכל קודם יצא כמ"ש רש"י. ע"כ. ועיין במחצית השקל שם. והרב נחלת דוד (דברי דוד ברכות ד:) הביא בשם הסמ"ג שכתב דמותר לאכול קודם שחזור על ק"ש, ואף דתניא חכמים עשו סייג שלא לאכול וכו', היינו משום דהברייטא ס"ל כמאן דאמר דתפלת ערבית חובה, אבל אנן דקיי"ל דערבית רשות לא קיי"ל כהך ברייתא ומותר לאכול. ועל כרחין הא דלא חשש הסמ"ג לקריאת שמע דאורייתא, דס"ל דמשום ק"ש לא עשו סייג, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. והוא הדין רש"י נמי הכי סבר. עכ"ד. ואם כי לפור"ר לא מצאתי בסמ"ג כדברים האלה, ואדרבא נראה דעת הסמ"ג (עשין יח) כר"ת, וגם צ"ע על דבריו מסוכה (לח). שעשו חיזוק גם בשל תורה. וי"ל. ומ"מ אשכחן פתרי בדבריו ליישב דעת רש"י. וע"ע בערוך השלחן (סעיף י). ואמנם בספר נמוקי או"ח (סימן רלה ס"ב) הביא דברי הט"ז וכתב שאין לסמוך על ק"ש שעל המטה, חדא דמצוות צריכות כוונה, ולא כולי עלמא דינא גמרי לכיון בה לצאת ידי חובה. ועוד שאוכל קודם שקורא. לפיכך יש להזהר להתפלל ולקרוא ק"ש מיד בצאת הכוכבים. ע"ש. אולם במחכ"ת אטו הט"ז מדידיה אמר, הלא רש"י הוא שכתב כן, ואתו עמו הרשב"א ורבנו חננאל ועוד. ואם משום שמצוות צריכות כוונה, הרי אם רגילים להתפלל ערבית קודם השקיעה דבר יום ביומו, ודאי אפשר ללמד את האנשים ולהרגילים לצאת י"ח בק"ש שעל המטה. ומצד אכילה קודם ק"ש, כבר השיב ע"ז הט"ז עצמו. ועיין להרב החסיד מהר"א פאפו ז"ל בספרו חסד לאלפים (רס"י רלה) שכתב אף הוא מעיקר הדין לסמוך למעשה על ק"ש שעל המטה. ועיין להרב המגיה שם. וע' בשלמי ציבור (דף קסג ע"ד והלאה) ולהרב המגיה שם באורך.

קושיות האחרונים על מרן ותשובות על דבריהם

(ו) והנה ראיתי בשו"ת פלא יועץ ח"א (סימן ג עמ' 24) שהביא מה שתיר מרן לאכול סמוך לחשיכה אע"פ שעדיין לא חזר לקרוא ק"ש, וכתב שדבריו קשים להולמם, דהא רובא דרבוותא ס"ל דלא יצא בק"ש שקרא מבעוד יום, ולו יהיה דשקולים הם הדעות, לא גרע מספק קרא ק"ש דמחוייב לחזור ולקרותה, ולמ"ד דספק דאורייתא לחומרא חייב לקרותה

המשנ"ב (ס"ק יט). ע"ש. (וע' במשנ"ב סי' תפט ס"ק כג). אך מ"מ לגבי ערב שבת כתב הרב אליה רבה (בסי' רסז סק"ב) שאין להחמיר בזה כלל. וכן פסק בספר תורת שבת (סימן רסז סק"ב), אלא שיש לעמוד על טעמו. וכן פסק הרב תוספת שבת (שם סק"ד) להקל על פי דברי מרן בבית יוסף. וכ"כ במגן גבורים (סימן רלה באלף המגן סק"ה) ובכף החיים (סימן רסז אות ז).

ז) **איברא** דחזיתיה להמג"א (סימן רסז סק"ב) על מ"ש בש"ע שם שהמתפלל ערבית מפלג המנחה יכול לקדש ולאכול מיד, שהביא מ"ש מרן הב"י שם שיש לסמוך בזה על הפוסקים שיצא בקריאת שמע הראשונה. והעיר בזה"ל: ולא ראה מ"ש הרא"ש דרב קרא ק"ש אחר צאה"כ ולא סמך גאולה לתפלה. ומה שאכל קודם ק"ש היינו שהתחיל לאכול חצי שעה קודם זמנה. וכ"כ לחם חמודות (פרק תפלת השחר אות כט). ועיין מ"ש סי' רל"ה. ועכ"פ הנוהגים להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום, מ"מ כשיגיע חצי שעה סמוך לזמן ק"ש אסורין להתחיל לאכול, דהא לא נפקי כלל בק"ש דיממא. עכ"ל. וביאר דבריו הרב יד אפרים שם, דהא הרא"ש ס"ל דרב גופיה דצלי של שבת בערב שבת מ"מ לא סמך גאולה לתפלה ולא קרא ק"ש כלל אלא בצאה"כ, ועל כרחך צ"ל שמה שאכל היינו יותר מחצי שעה קודם זמנה, וא"כ י"ל דגם מהר"י אבוהב מיירי בהכי. ומה שכתב המג"א דהנוהגים להתפלל בערב שבת מבעו"י אסורים וכו', כוונתו לאותם שבכל השבוע נוהגים להתפלל ערבית בזמנה כדעת חכמים שבפלג המנחה עדיין יום גמור הוא, ורק בערב שבת מקדימים להתפלל בפלג המנחה להוסיף מחול על הקדש (ע' במג"א שם סק"א), דמאחר דנקטי כדעת חכמים על כרחיהו לא מצו כלל למיפק בק"ש שקודם צאת הכוכבים, ובדאי אסורים להתחיל לאכול עד שיחזרו עליה בזמנה. עכ"ל. וכן הוא בספרו שו"ת בית אפרים (סימן מז). וכן ביאר הרב מחצית השקל שם. אולם אע"פ שמה שפירש בדברי הרא"ש, דבריו ברורים ומוכרחים (ועוד י"ל דלדעת הרא"ש אין איסור לאכול אלא משהגיע זמן ק"ש ממש כדלהלן אות ט), הנה המעיין בב"י יראה שלא סמך על הרא"ש אלא על סתימות לשון מהר"י אבוהב שלא הגביל כלל זמן לאכילה קודם שיקרא ק"ש. ושור"ר במאמר מרדכי (סק"ב ד"ה ויהי) שביאר כן דברי מרן הב"י. וכן ביאר דבריו לנכון בשו"ת פלא יועץ (סימן ג עמ' 31). וכן ביד אפרים הנ"ל חזר וכתב דהכרחו של הב"י אינו מדברי הרא"ש אלא הוא מדברי הפוסקים. ודברי המג"א צ"ע. וכ"כ בספר בני ציון שם (ס"ק ג). ע"ש. (וע"ע בספר מגן בעדי על המג"א). ועם שבאמת גם בדעת מהר"י אבוהב אין הכרח גמור, הרי גם בלא הכרח דברי מרן מצד עצמם מיוסדים על אדני פז דבאיסור דרבנן של אכילה קודם ק"ש יש לסמוך על המקילים. והטענה שהמתפללים כל השבוע מאוחר ודאי לא נפקי בערב שבת בק"ש דיממא, לדידן אין הדבר מוכרע, שהרי דעת המאירי והרשב"ץ (ברכות כז). והרב אהל מועד (שער התפלה דרך ב נתיב ב, דף נז סע"ב) בשם הרא"ה דלכתחילה נקטינן ביום זה

מדאורייתא, ואפילו יהיה מדרבנן אכתי לא גרע מתפלת המנחה שאסור לאכול קודם שמתפלל. ע"ש. [וכיו"ב כתב בשו"ת דברי שלום ואמת (סימן כה, דף מו ע"ד) דאפילו קרא בבין השמשות כיון שנפסקה ההלכה שחייב לחזור ולקרא בזמנה, נתחייב בזה כמו בודאי לא קרא ק"ש, וכאילו לא קרא ק"ש כלל. ע"ש. וע"ע להפמ"ג במשבצות זהב (סימן רלה סק"ב ד"ה והוי). ע"ש]. ובאמת אף למ"ד ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, נודע מ"ש הרב חוות דעת יו"ד (סימן קי בתחלת קונט' בית הספק) דמ"מ מצוות עשה צריך מן התורה לקיימה בתורת ודאי. ולפי זה אפשר שבנ"ד ודאי חייב מן התורה לחזור על ק"ש בזמנה (וע' בשו"ת נחלה לישראל סי' ד, דף ה רע"א). ואמנם מוה"ר בספר יוסף דעת (סימן י אות ג) כתב שמדברי הרשב"א בתשובה (סימן רנג) נראה שבספק תורה הנובע מחמת מחלוקת פוסקים אין הולכים בו להחמיר אלא מדרבנן, אך בהמשך דברי מוה"ר יוסף דעת (אות ד) הביא מדברי הר"ן בתשובה (סימן נא) שגם בזה יש להחמיר מן התורה. ועכ"פ הא ודאי שצריך מדינא לחזור על ק"ש בזמנה, אחר שרוב בנין ורוב מנין מרביתינו הראשונים סוברים דקריאת שמע שקודם צאת הכוכבים לאו כלום היא. ומ"מ נראה דדברי מרן ז"ל בהיתר האכילה שרירים וקיימים, לפי מ"ש בתרומת הדשן (סס"י קעח) לענין מכירת ספק איסור לנכרי, דאע"ג דגזור רבנן שלא למכור לנכרי אפילו ספק איסור ואפילו איסור דרבנן שמה יחזור וימכרנו לישראל, הני מילי בודאי איסור או בספק מחמת המציאות, אבל בדבר דאית ביה פלוגתא דרבוותא ואיכא מאן דשרי ליה, אע"ג דנקטינן כמאן דאסור, מ"מ לעולם אמרינן לענין מכירה לנכרים דמדרבנן היא הלך אחר המיקל, ולא דמיא ספיקא דפלוגתא לספיקא בגוף המעשה. ע"ש. והובאו דבריו בדרכי משה יו"ד (סימן נז אות יד). וכן סמכו ע"ז האחרונים בכמה מקומות. והכא נמי דכוותה דכיון דלכמה רבוותא כבר יצא ידי חובת ק"ש, יש לסמוך עליהם לענין איסור אכילה. ועדיף מספק קרא ק"ש ומתפלת מנחה, שאין פוטר אותו מלחזור על ק"ש ומתפלה. וכן ראיתי בתשובת הרב פלא יועץ שם (עמ' 31) שכתב דנדון דידן אינו ענין לאיסור אכילה קודם מנחה, דהתם ודאי והכא ספק. ע"ש. ושור"ר להגאון ר' יעקב קמנצקי באמת ליעקב (סימן רלה ס"א ד"ה וכשיגיע) שכתב הטעם להקל בנדון שלנו ע"פ דברי הרמ"א בדרכי משה הנ"ל בשם תרומת הדשן. וכוונתו כדכתיבנא בס"ד שבאיסור אכילה דרבנן יש לסמוך על המקילים. והגם דבמאי דקמן דעת רוב הפוסקים שצריך לחזור ולקרוא בצאת הכוכבים, ואית לן למיזל בתייהו לחומרא אף באיסור דרבנן כמ"ש בע"ז (ז). ע"ש. [ועיין להגאון ערך השלחן בספר הזכרון (סוף מע' א) שעמד על מה שצירף הרב תרומת הדשן הנ"ל בנדונו סברא שרוב הפוסקים חלוקים עליה. וע"ע בפר"ח יו"ד (סימן נז ס"ק נג). ואכמ"ל]. מ"מ למעשה במאי דקמן נראה לענ"ד דיש לצרף מה שכתבו האחרונים בדעת רש"י שיכול לסמוך על ק"ש שעל מטתו אע"פ שאוכל לפני שקורא. והרב אליה רבה (סימן רלה סוף סק"ו) הביא בשם הט"ז והמג"א דהקוראים ק"ש מבעו"י וחוזרים עליה בצאת הכוכבים מותרים לאכול מקודם, וסיים דמ"מ טוב לאסור. ונמשך אחריו

ע"ש. וכן ראיתי להרב נהר שלום (שם ס"ק א) בסוף דבריו שצידד כן בדעת מרן. ע"ש. (והשעה"צ הנ"ל לא דק במה שהביא בשמו. כיעו"ש). גם הרב מטה יהודה (ס"ק ב) העלה דס"ל למרן דיש לחוש שמא ישכח ולא יחזור לקרותה בזמנה, לכן יקרא בביהכ"נ בסתם, דאז אם ישכח יש לו לסמוך על ר"ת. ע"ש. וכ"כ הגאון מהר"י זרקא בספר עוד יוסף חי ריש מסכת ברכות (ד"ה נקטינן) דיכוין לצאת בק"ש שקורא עם הציבור קודם צאה"כ, אע"פ שחוזר עליה בזמנה. וכ"כ הרב חסד לאלפים (סימן רלה סעיף א).

ח) ואמנם ראיתי להגר"ז (סימן רסז בקונטרס אחרון סק"א) שנתן טעם אחר להחמיר בנדון שלנו, מפני שהקורא ק"ש בזמנה במשך השבוע, מסתמא אינו מכוין לצאת י"ח בקריאת שמע שעל המטה, ואינו יכול לסמוך עליה. והעמיס כן בכוונת המג"א הנ"ל. ע"ש. אולם ממה שסיים המג"א טעמו "דהא לא נפקי כלל בק"ש דיממא", משמע דלא אתי עלה מצד חשש חסרון הכוונה בק"ש שעל המטה. והכי נמי מסתברא לענ"ד דאין בזה בית מיחוש, דמאחר ועיקר טעם הקולא בנדון שלנו הואיל ולדעת כמה פוסקים כבר יצא במה שקרא בפלג המנחה, ואין אנו סומכים על ק"ש שעל המטה אלא לסניף אם ישכח, לא איכפת לן במה שבדרך כלל אינו מכוין בה לצאת י"ח, אחר שדעת כמה פוסקים שמצוות אינן צריכות כוונה. ועוד שלדעת כמה פוסקים (הובאו בשו"ת חזון עובדיה כרך ב' סי' כט עמ' תקנא והלאה) יצא מן התורה גם בלא כוונה ועוד דאיכא ס"ס שמא יזכור לכוין, ושמא מצוות א"צ כוונה (וע' בחזו"ע שם עמ' תקסא. ודו"ק). והגר"ז עצמו בש"ע שם (סעיף ד) כתב שבשעת הדחק יש להקל לאכול קודם שחוזר על ק"ש. והרב דרך החיים (הל' ערבית של שבת ס"ג) חילק גם הוא כדברי הגר"ז, ומ"מ כתב שאין למחות ביד המקילים. ע"ש. וכן הובא במשנה ברורה (סימן רסז סק"ו). וכ"כ בתורת חיים סופר (סימן רלה סק"ה) דהמקילים בזה י"ל על מה לסמוך. ע"ש. ואעיקרא הנה הפמ"ג (סימן רסז) פירש מ"ש המג"א שם שהמתפללים בערב שבת מבעו"י לא נפקי כלל ואסורים לאכול, שכוונתו להחמיר על המתפללים ערבית קודם פלג המנחה דוקא. אבל אם מתפללים אחר פלג המנחה, בזה כתב המג"א (סימן רלה סק"ב) להקל. ע"ש. וכן ביאר דבריו הרב תוספת שבת (סימן רסז סק"ד), והובא בכף החיים שם (אות ז). וכן ביאר הרב לבושי שרד שם. ואע"פ שבמחצית השקל (סימן רלה סוף סק"ב) השיג עליו, וכן בבגדי ישע כתב שאין פירושו נכון, לענ"ד משמעות לשון המג"א כהרב תוספת שבת והפמ"ג, ולדברי המחמ"ש והרב יד אפרים העיקר בדברי המג"א חסר מן הספר, שכתב "והמתפללים מנחה במשך השבוע מבעו"י", וטפי הו"ל למימר "והמתפללים מנחה במשך השבוע אחר פלג המנחה". ודו"ק. והרב יד אפרים נדחק להגיה לשון המג"א, ולפירוש הפמ"ג ודעימיה לשון המג"א מכוונת מאד. (ומאידך כתב הרב יד אפרים על דברי הפמ"ג דליכא למ"ד שמתפללים קודם פלג המנחה. וכן הקשה המחמ"ש סי' רלה דבכה"ג לא יצאו כלל וכו'. ע"ש. אמנם נראה דאישתמיט מנייהו דברי התה"ד סי' א שהיו נוהגים להקדים להתפלל אף

כחכמים וביום אחר כר' יהודה, דמיום ליום אין לחוש. ואף לדעת רב האי גאון המובא בחי' הרשב"א שם שמי שאוחז כרבנן יש לו לנהוג כן כל ימיו, מ"מ הרי כתבו תלמידי רבנו יונה (יח: מדפי הרי"ף) שבדיעבד אם התפלל ערבית כר' יהודה יצא. וכן פסק מרן בש"ע (סימן רלג סעיף א). ועיין בבית יוסף שם. ואע"פ שרגילים כל השבוע להקפיד לקרוא ק"ש בצאת הכוכבים, וגם בליל שבת עתידים לחזור על ק"ש בזמנה, מ"מ מסתמא דעתם לצאת י"ח גם בק"ש המוקדמת אם היא אמת, שסוף סוף יש בה צד עדיפות על המאוחרת, שקורא אותה בברכותיה, ולדעת כמה פוסקים ברכות אלו על ק"ש דוקא נתקנו (עיין בתוס' ובספר ההשלמה ובמכתם ובפסקי הרי"ד ריש ברכות, ובראב"ן סי' קכב, ובשבה"ל סי' מת, ובב"י סוף סי' נ"ט בשם הרמ"ה והרמב"ן), ואף למאי דנקטינן כהרשב"א בתשובה (סימן מזו ושיט) שהברכות לא נתקנו על ק"ש, מ"מ הרי כתב הב"י (סס"י מו) בשם הרמב"ן והרא"ה והרב אהל מועד דטפי עדיף למימר הברכות אק"ש דאורייתא. וכן הסכים הגר"א בביאורו שם שאין נכון לצאת בק"ש בלא הברכות. וא"כ כיון ש"א שיוצא באותה של בית הכנסת, ודאי ראוי לכוין לצאת בה להרויח את קריאתה בברכותיה. וגדולה מזו מצאנו להרא"א אב"ד בתשובה (סימן קפב), דאע"ג דסבר מעיקר הדין דזמן ק"ש אינו אלא מצאת הכוכבים, היה מכוין לצאת על תנאי בק"ש שקוראים בבית הכנסת. ע"ש טעמו. וכן הובא בשבלי הלקט (סימן מח). ע"ש. (וע"ע בהגהות הגאון רע"ק איגר על הש"ע סס"י מו, ובשו"ת יביע אומר ח"ט סי' לז אות ב). והוא הדין למאי דקמן, דמסתמא דעתו של האדם לצאת כבר בק"ש הראשונה אם היא אמת. ושו"ר להפמ"ג (סימן רלה במש"ז סק"ב) שכתב שלדעת מרן לא יתכוין לצאת לצאת בק"ש של ביהכ"נ אלא במה שקרא בצאה"כ, אבל אין הפסד לעשות תנאי, שאם זמנה קודם צאת הכוכבים טוב, ואם לאו אקרא אח"כ בזמנה. ע"ש. ולפי האמור יש גם ריוח גדול בדבר, וכן ראוי לנהוג.

מיהו שוב ראיתי להמשנ"ב (ס"ק ט) ובשער הציון שם שהעלה שלא יכוין לצאת באותה ק"ש. ע"ש. וכן מצאתי להגאון מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש (סימן רלה אות ג) שכתב שלא יתכוין לצאת באותה ק"ש שקורא מבעו"י, אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. ע"ש. ועד אחרון חזיתיה למרן הגאון יביע אומר הכ"מ בחלק ו' (סימן ט אות א) דפשיט"ל שהקורא ק"ש בפלג המנחה אין דעתו לצאת בה כלל, והוסיף שאפילו אם קראה בין השמשות, כיון שדעתו לחזור ולקרואה אחר צאת הכוכבים, הו"ל כמתכוין שלא לצאת אלא בק"ש שלאחר מכן. ע"ש. אולם בענייני אנכי לא כן עמדי, דהאף אמנם דודאי צריך לחוש לרוב הפוסקים ולחזור על ק"ש בצאת הכוכבים, מ"מ כיון שלדעת כמה פוסקים יוצא י"ח בקריאתו הראשונה, יש לכוין לצאת בה אם היא אמת, להרויח קריאתה עם ברכותיה, וכמדומה שכן היא דעת כל אדם מן הסתם. וזה מוכרח מדברי הב"י (סימן רסז) שסמך על הפוסקים שיצא בק"ש הראשונה להתיר לאכול קודם שיחזור עליה בזמנה. וכ"כ בכוונתו הרב אמת ליעקב קמנצקי (סימן רלה עמ' קיב).

בכוונת המרדכי שם (סימן רכג). ע"ש. וע"ע בהשלמה (ברכות כז:). ובפירוש הרשב"ץ (ריש ברכות, עמ' יח:). ע"ש. (ונראה דס"ל להני רבוותא דשאני תפלת ערבית ממנחה, דמנחה גזרו עליה חז"ל בפירוש, לא כן בערבית. וכמ"ש הטור והב"ח סי' רלב. וידי"ן הרב אליסף מאדאר נר"ו נתן טעם אחר לדבר, לפי מה שפסקו התוס' בשבת שם דלא אסרו אלא ממנחה קטנה, ואילו בק"ש דערבית אית ליה שהות טובא עד חצות או עה"ש, ולפיכך לא אסרו אלא משהגיע הזמן. ועיין בא"ר סי' רלה סק"ז ובצל"ח ברכות ד: שם שכ' טעמים אחרים לזה. וע"ע בתורת חיים סופר סק"ז ובשו"ת בית שלמה מסקאלא חח"מ סי' פו ובהגהה שם אות ד. ועיין עוד במג"א סי' רלה סק"ד בשם תה"ד, ובשו"ת יד אליהו לווי"ן סי' ב). וכבר הביא הב"י שם דברי התוס' והמרדכי ורי"ו שמשמע מדבריהם להקל. אלא שבש"ע (סעיף ב) החמיר לאסור גם חצי שעה שקודם הזמן, ושמא כיון שלא נתבאר בפירוש בדברי התוס' ודעימיהו להקל, העדיף מרן דעת רבנו יונה והרשב"א. ועיין בשטה מקובצת ובריטב"א (ברכות ד:). שכ', אבל מן הראוי הוא שכיון שהגיע זמן קריאת שמע שלא יאכל עד שיקרא ק"ש, וכן נמי בתפלת מנחה. ע"כ. ובתפלת מנחה הדבר מבואר במשנה (שבת ט:). דאף סמוך לה אסור. ועל כרחך לשון "שהגיע זמן" היינו סמוך לו מעט מלפניו. וכיו"ב מצינו גם בלשון המאירי (שבת שם). ע"ש. וכן פירש מרן בכסף משנה (פ"ו מהל' תפלה ה"ה) את לשון הרמב"ם שם. ע"ש. והכי נמי י"ל בלשון התוס' ודעימיהו דאף סמוך לערבית בכלל האיסור. ושוב ראיתי להגאון ערך השלחן (סי' רלה ס"ק ב) שפירש כן לשון התוספות, ונשתייך מהכס"מ, ושכן מוכח מהר"ן. ע"ש. וכ"כ הרב אליה רבה (ס"ק ז) והרב מאמר מרדכי (ס"ק ד) בכוונת התוס' והמרדכי. ע"ש. וכ"כ בתפארת ישראל (ריש ברכות). ע"ש. וכן האריך בזה הרב פתח הדביר (ס"ק ה) מפי סופרים וספרים. ומכל מקום לפום קושטא דחוק לפרש כן לשון התוספות בלא הכרח גמור. וכ"כ הגר"ד יוסף נר"ו בספר הלכה ברורה (סימן רלה בבירור הלכה סק"י עמ' קכד:). ע"ש. ובפרט דהתוספות קיימי אסוגיא דברכות ומינה ילפי, ולא הזכירו כלל סוגיא דשבת (ט:). דסמוך למנחה, ומשמע דסבירא להו דמנחה וערבית לא ילפי מהדדי כלל. וכן משמע גם בתוס' (ברכות ב: ד"ה משעה) שאין איסור לאכול קודם זמן קריאת שמע. וכן מפורש בדברי ראב"ה כנז' לעיל, וגם בדברי הרי"ד וראב"ה והרב אהל מועד הנ"ל קשה מאד לפרש שאוסרים גם קודם הזמן. כיעו"ש. והרב ערך השלחן עצמו שם חזר והביא מהרע"ב ריש ברכות שכתב: משהגיע עונת ק"ש של ערבית דהיינו מצאת הכוכבים אסור לסעוד. ע"ש. וע"ע בתורת חיים סופר (סימן רלה סק"ז).

ומה גם שעל עיקר שיעור "סמוך" שהוא חצי שעה, יש לדון לענ"ד ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (ר"פ ערבי פסחים) וז"ל: סמוך למנחה [קטנה], הוא שיישאר מן היום "יותר" משתי שעות ומחצה זמניות וכו'. ואי איתא דשיעור סמוך הוא כחצי שעה, הו"ל למימר "שלוש שעות זמניות" ותו לא, ומשמע דס"ל דבהקדמת כל דהוא סגי. וכן בחבורו (סוף

לפני פלג המנחה, ונתן טעם לדבר. ואכמ"ל. וע"ע בערוך השלחן סי' רסז סעיף ו). וכן בבגדי ישע על המג"א כתב שהאחרונים חולקין על דבריו, ומאחר שכבר קרא ק"ש מבעו"י מותר להתחיל. ע"ש. ואע"פ שראיתי להרב בית מנוחה (דף יז:). שנמשך אחר דברי המג"א. ע"ש. נראה שהעיקר שאין לחלק בין הנוהגים תמיד כר' יהודה ובין הנוהגים להתפלל מוקדם רק בערבי שבתות, וכמו שהיא משמעות הב"י (סימן רסז) להקל בכל אופן.

אם האיסור האכילה מתחיל משיגיע זמן ק"ש ממש, או אף סמוך לו

ט) ובפרט אם עדיין לא הגיע ממש זמן ק"ש שהוא צאת הכוכבים, אע"פ שנכנס בתוך החצי שעה הסמוכה לו, יש סניף נוסף להקל, והוא מה שכתבו התוספות (ברכות ד:). שמשעה "שהגיע זמן ק"ש של לילה" אין לו לאכול עד שיקרא. ומשמע שקודם הזמן אין איסור. והובאו דבריהם בבית יוסף (סימן רלה), אלא שהביא שם בשם תלמידי רבנו יונה (ברכות א. מדפי הרי"ף ד"ה וחכמים) שכתבו שאפילו יבוא מן השדה קודם זמן ק"ש, אין לו לומר כיון שעדיין לא הגיע עונתה אוכל ואשתה, אלא יש לו לקרות ולשנות וכו'. וכתב מרן שיש ללמוד מזה דאף קודם זמנה נמי אסור, מיהו משמע דהיינו כחצי שעה קודם כדרך שאמרו בתפלת מנחה. ושכ"כ הרשב"א (ברכות ב: ד"ה משעה) דכיון שהגיע זמן המקרא אפילו סמוך לו קצת מלפניו לא יסב עד שיקרא. ואע"ג דלא משמע הכי מדברי התוס', יש ליזהר בדבר כדברי רבנו יונה והרשב"א. ע"כ. וכן הביא עוד בהמשך דבריו מהר"ן (שבת ד. מדפי הרי"ף ד"ה הלכך). וכן מבואר בחי' הר"ן (שבת ט:). וכ"כ בספר עץ חיים למהר"י חזן מלונדריש (עמ' מד). מיהו מלשון הטור (סימן רלה) משמע דס"ל כהתוס', שכתב: משהגיע זמן ק"ש אסור לקבוע סעודתו עד שיתפלל. ומשמע שקודם הזמן אין איסור. וכן יש ללמוד ממ"ש רבנו ירוחם (נתיב ג סוף חלק ה): לא יתחיל לאכול משיגיע תפלת ערבית. וכן משמע גם מדברי המרדכי (שבת סי' רכד) שכתב, אם התחיל אדם לאכול משחשיכה קודם תפלת ערבית צריך להפסיק לקרוא ק"ש, ואם התחיל בהיתר א"צ. משמע דקודם חשיכה התחיל בהיתר קרי ליה. וכן נראה מדברי הרב אהל מועד (שער ק"ש דרך ג נתיב ב) שכתב שכיון שנכנס אדם תוך זמן חובתו אינו רשאי לאכול וכו'. ע"ש. וכ"כ בדעתו ביריעות האהל שם (דף כד רע"ב). ע"ש. וכן נראה מדברי הרי"ד בפסקיו (ברכות ד:). שכתב כיון דחשכה ואיכא אונס שינה אסור לוכל וכו'. וכן מבואר בתשובת הראב"ה (סימן תתקסט) שלא אסרו לאכול אלא כשהגיע זמן תפלת ערבית, אבל קודם שהגיע הזמן כ"כ אין לחוש. עש"ב. ובשו"ת פלא יועץ ח"א (סימן ג עמ' 24) כתב שכן נראה גם מדברי הרא"ש (פרק תפלת השחר סי' ה). ונתן טעם לדבר. כיעו"ש. גם במאמר מרדכי (סימן רסז סק"ב סוף ד"ה שבת) כתב שכן נראה מדברי הרא"ש והרמב"ם. וע' בסוף דבריו שם. ומהרש"א (שבת ט: בתוד"ה ואם) פירש כן גם

פ"ו מהל' חמץ ומצה) כתב: וכן אסור לאכול ערב הפסח מקודם המנחה כמעט. ע"כ. והכי נמי דייק לשון הרשב"א שהביא הב"י (סס"י רלה) שכתב סמוך לו מעט מלפניו (ועמד בזה הט"ז סוף סק"ג. ע"ש). ובוזה ניחא לשון כל הראשונים הנ"ל שסתמו ולא הזכירו האיסור גבי ערבית אלא משהגיע הזמן, וכן הרמב"ם בהלכות תפלה (פ"ו ה"ה) השמיט לגמרי דין סמוך, וכתב משהגיע זמן מנחה גדולה אסור וכו'. דפורתא לא דקו, ומשום דבלא"ה אי אפשר לצמצם וימנעו האנשים מעט זמן קודם עת האיסור. ועיין להגאון מהר"י עייאש בלחם יהודה על הרמב"ם בהלכות תפלה שם. ושוב ראיתי להגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן רלב) שהוכיח מדברי הרמב"ם (רפ"ג מהל' סנהדרין) דלית ליה הך כללא דחצי שעה קודם למנחה הוי סמוך, אלא הוי סמוך ממש כמשמעו. ע"ש. וכן דקדק בספר פתח הדביר שם (ס"ק ו) מדברי הרמב"ם בכמה מקומות. ע"ש. ואם כי בעלמא ודאי אין לזוז למעשה משיעור חצי שעה, ושרשו פתוח ממשמעות סוגיא דפסחים (צ"ט:), וכמ"ש בשו"ת מהראנ"ח ח"א (סימן מט) ובברכי יוסף (סימן רלב סק"ה). ע"ש. וכן מבואר ברש"י ורשב"ם ובמאירי פסחים שם, ובספר הישר (חלק התשו' סי' מח אות יב) ובר"ן (שבת ט.). ועוד. מ"מ במאי דקמן חזיא לאיצטרופי מיהא סברת המקילים בזה. [ואמנם הפתח"ד הנ"ל בהמשך דבריו (דף קיא ע"ג) הדר תבריה לגזיזה ממה שייחס לרמב"ם, מכח הסוגיא בפסחים, וכתב דעל כרחין להסכים דבריו לדעת רוב הפוסקים ששיעור סמוך הוא חצי שעה. עש"ב. אולם באמת אין מן הסוגיא דפסחים הכרע גמור נגד הרמב"ם, ושערי תשובה לא ננעלו, וכמו שנרגש שם הפתח"ד עצמו, וכן רמז לזה מן החיד"א בברכי יוסף שם. וכן בספר אמת ליעקב קמנצקי (פסחים צ"ט:). כתב ליישב שיטת הגמ' אליבא דהרמב"ם. ואכמ"ל. והראיה שהוסיף הפתח"ד שם מהמשך הסוגיא (ק:). דקאמר לא קשיא כאן קודם ט' כאן לאחר ט', במחכ"ת הא נמי לא מכרעא, דהתם קאי תלמודא אברייתא דלעיל דקתני לא יאכל מט' שעות, ולא קאי כלל אמתני' דסמוך למנחה. באופן שאין הכרח גמור להוציא דברי הרמב"ם מפשוטם].

ובאמת גם מרן בבית יוסף לא החליט הדין לגמרי לאסור בחצי שעה שקודם הזמן, אלא תפס לשון של זהורית "יש ליזהר בדבר". ואפשר דהיינו משום דסוף סוף מעיקר הדין המיקל בדרכי יס' לו על מה לסמוך. ואמנם בשלחן ערוך סתם מרן וכתב בזה"ל: אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית וכו'. משמע שהוא אסור לגמרי. אך י"ל ילמד סתום מן המפורש בב"י שאינו אלא זהירות. ושוב מצאתי בחי' הב"ח על מסכת שבת (ט:). הנדפסים בהוצאת עוז והדר, שכתב דברור ופשוט דאף לה"ר יונה והרשב"א אין איסור בסמוך לתפלת ערבית, דהא סמוך למנחה תנן דמשמע דוקא סמוך למנחה, אלא צריך ליזהר בדבר כדמשמע מלישנא דברייתא וכו', אבל איסור אין בדבר, ודלא כמ"ש הר"י קארו על שמם. ע"כ. ולענ"ד גם בדעת מרן ז"ל יש לפרש כן. והט"ז שם (ס"ק ג) חלק על מרן והעלה שאין לאסור חצי שעה קודם, אלא רק סמוך ממש. וכתב בערוה"ש (סעיף יג) שהמיקל

כדבריו י"ל על מה לסמוך. אך האחרונים הסכימו להחמיר בדבר. (והביאם הגר"ד יוסף נר"ו בהלכה ברורה חלק י"ב עמ' קכה בשעה"צ אות כ). ומ"מ הנה המשיך מרן שם וכתב: ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה, מפסיק וקורא ק"ש בלא ברכותיה וגומר סעודתו. ע"כ. ומשמע שאם התחיל קודם זמנה אינו מפסיק. ולכאורה תמוה, דהא קיימא לן התחיל באיסור פוסק, והתחיל בתוך חצי שעה נמי התחיל באיסור הוא. וכן מבואר בדברי הר"ן (שבת ד רע"א וסוכה יח סע"ב מדפי הרי"ף) שגם אם התחיל באותה חצי שעה פוסק. ועיין בפני יהושע (שבת ט: בתור"ה ואם התחילו) דלפי סברת התוס' לא משמע לתלמודא לחלק בין התחילו באיסור קודם זמן המצוה ובין התחילו לאחר שהגיע זמן המצוה ממש, כיון דאידי ואידי הוי איסורא דרבנן. ע"ש. וכן פסק הרמ"א (סימן תרנב סעיף ב) לענין האוכל קודם שנטל לולב. ובאמת הפמ"ג (אש"א סק"ד) והאמ"ר (סק"ה) פירשו דברי מרן דאף המתחיל חצי שעה שקודם זמן ק"ש פוסק. וכן הסכימו המשנ"ב (ס"ק כ) והכה"ח (אות טז). ולדבריהם צריך להדחק הרבה במה שסיים מרן "מפסיק וקורא וחוזר לסעודתו". ועיין בשער הציון (אות כז). ובספר אפיקי מגינים (סק"ב) הוציא לגמרי את דברי מרן מפשוטם במחכ"ת. ע"ש. אולם הגר"ז (סימן תלא בקונט"א סק"א) הבין דברי מרן כפשוטם, דהתחיל בתוך חצי שעה, כהתחיל בהיתר דמי. ע"ש. (ועיין בקובץ פעמי יעקב גליון שבט תשע"ד עמ' רלד והלאה שהאריך בביאור שיטתו). ולפי האמור בס"ד יש לפרש טעמו של מרן שהיקל בזה, מפני שדעת התוספות ודעימיהו שלא עשו הרחקה כלל חצי שעה קודם ערבית ומותר לאכול אף לכתחילה, וסמך עליהם מרן עכ"פ לענין דיעבד. וכן פסק בשו"ת אלף המגן (סס"י י) להקל בזה, בצירוף דעת הט"ז דאין איסור להתחיל אלא סמוך ממש לצאה"כ. ע"ש. וכן עיקר למעשה לפענ"ד. [ועל פי האמור נלע"ד עוד שיש לסמוך בשופי על שומר אם מתחיל לאכול באותה חצי שעה. שאע"פ שהמשנ"ב (סי' רלה סק"ח) סמך על שומר אפילו כשהגיע זמן ק"ש, בספר ישועות חכמה (סי' ע ס"ב) החמיר בזה, והובאו דבריו בס' זה השלחן שם. ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סי' פו) מפקפק בדין סמיכה על שומר במצוות של תורה. וע"ע בהלכה ברורה (סי' רלה ס"ז) ובקובץ ויען שמואל חלק י"ב (סי' לה). אמנם בחצי שעה שקודם הזמן ודאי יש להקל לפי האמור, ובצירוף דעת הרמב"ם דהאיסור סמוך לזמן היינו סמוך ממש. וגדולה מזו מצאתי בספר עולת תמיד (רס"י רלה) שהתיר בשעת הדחק לסמוך על התוס' ולהתחיל בסעודה סמוך לערבית, כגון אם רוצה לקדש ולאכול. ע"ש. והגם שהרב מאמר מרדכי (שם סק"ד) נחלק עליו, לאור האמור יש מקום לקיים דבריו].

פרטי הדינים העולים מן האמור, והקדמת ק"ש לקידוש

י) ולמעשה נראה, שהמתפלל ערבית בפלג המנחה בערבי שבתות, ראוי לו להשתדל להתחיל לאכול קודם חצי שעה

בב"י, דהיינו קודם שהגיע הזמן דוקא, שאז יש לצרף גם דעת התוס' ודעימיהו דלא גזור רבנן כלל. ואמנם לעיל הארכנו בס"ד (מאות ו והלאה) ליתן טעמים להקל גם אחר שהגיע הזמן, והמיקל בזה אין מזניחין אותו, אך מ"מ מאחר וכבר הגיע הזמן ואפשר לקרוא ק"ש באותה עת בלי עיכוב, אשנויי לא סמכינן, ויש להחמיר בזה למעשה.

(יא) ובאופן זה שכבר הגיע הזמן, לכתחילה יקרא קריאת שמע קודם הקידוש, כמו שנתקן מעיקרא בכל שבת, ועוד שק"ש היא תדירה יותר, ועוד משום דנקטינן דקריאת שמע חיובה מן תורה ואילו הקידוש על היין לרוב הפוסקים אינו אלא דרבנן כמו שהעלה מו"ר הגאון תפלה למשה ח"א (סימן י), ודעת הפר"ח (סימן סז ד"ה אמנם) שמצוה של תורה קודמת לדרבנן (וכן דעת הפנ"י והצל"ח ריש פרק ח' דברכות, והמלבי"ם בארצות החיים סי' כה בהמאיר לארץ סק"י דף ד.). ואע"פ שלדעת מקצת מן הפוסקים כבר יצא בק"ש הראשונה ואין השניה אלא כקורא בתורה, מ"מ הרי כתב הגאון שאגת אריה (סימן כב) דשרי לאקדומי מידי דרשות למידי דמצוה, וא"כ אין מניעה לחזור ולקרוא קודם הקידוש. וכיון שלרוב הפוסקים חייב לחזור עליה מן התורה בצאת הכוכבים, יש להקדימה לקידוש. ואמנם הגאון שאגת אריה שם (ובסי' ב) סובר שאין קדימה לדאורייתא על דרבנן, ומ"מ אחתי פש גבן טעמא דק"ש תדירה מקידוש. ועוד שלכתחילה ראוי שלא להפסיק בשום דבר בין הקידוש לסעודה. לכן יקדים קריאת שמע לקידוש. ואמנם ראיתי בספר נחלה לישראל (סימן ד) שפלפל בזה בחכמה, ונטה לומר שקידוש היום קודם שהוא ודאי דאורייתא, ואילו על ק"ש אינו חוזר אלא מחמת הספק. עש"ב. אולם כמעט שעברתי על דבריו נלע"ד שיש להשיב עליהם, לפי שעכ"פ דעת רוב הפוסקים שלא יצא בק"ש הראשונה. וגם קידוש היום לרוב הפוסקים אינו אלא מדרבנן מאחר שכבר קידש בתפלת ערבית. וכן הגאון מהר"ש קלוגר זצ"ל בתשובתו הנדפסת שם בסוף הסימן העלה להקדים קריאת שמע לקידוש, והוסיף טעם מפני שאסור לאכול קודם שיחזור על ק"ש, וכל שאסור לאכול אסור לו גם לקדש, דבעינן מקום סעודה. (וכן הוא בשו"ת האלף לך שלמה סי' קיא.) והרהמ"ח הסכים עמו בטענה זו, וסייעו ממ"ש המג"א (סימן תפט ס"ק יד) שבביתו יספור קודם קידוש משום שאסור לאכול קודם הספירה. ע"ש. ואמנם עיקר טענת הגאון מהר"ש קלוגר, אינה מוכרחת כ"כ, ולא מבעיא לפי מ"ש הב"י (סימן רסז) להתיר לאכול קודם שחזור על ק"ש, אלא אף אם נחוש להחמיר בזה, הרי לא נאסר לאכול קודם ק"ש אלא סעודת קבע, ואילו מצד קידוש במקום סעודה די לו בכזית, ושפיר חלה עליו חובת קידוש אע"פ שלא חזר על ק"ש. וכן מבואר ביד אפרים על המג"א (סימן רסז סק"ב). וכיו"ב העיר הפמ"ג (סימן תפט אש"א ס"ק יד) ונדחק ליישב. ע"ש. ומצאתי גם למרן מופת הדור זצ"ל הכ"מ בשו"ת יביע אומר ח"ה (סימן כב אות ב) שעמד בזה. עש"ב. ומ"מ לדינא נראה עיקר כד' מהר"ש קלוגר להקדים קריאת שמע לקידוש, מפני שהיא תדירה וכנ"ל. מיהו אם ע"י הקדמת ק"ש יגיע עיכוב לבני

הסמוכה לצאת הכוכבים, לצאת ידי חובת כל הדעות נואע"פ שברור הדבר שימשך בסעודתו גם לתוך זמן ק"ש, אין בכך כלום, כיון שהתחיל בהיתר. והנה כרגע נראה לי ספר אחותי כלה, וראיתי לו (בסי' רסז עמ' ל והלאה) דמקחי קהייתא ע"ז, לפי מ"ש הרב תרומת הדשן (סימן ז) ע"פ דברי רשב"ם בפסחים (קז:): גבי אגריפס המלך, דהיכא דאינו יודע שאינו יכול לגמור בהיתר, הוי כהתחיל באיסור. וכ"כ עוד התה"ד בפסקים וכתבים (ס"י קנג) בשם הגהות מרדכי. ע"ש. והאריך בזה הרבה בס' אחותי כלה שם (ואמ"א כעת). וכן ראיתי בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (ס"י נו וסי' צא) שהעיר על מ"ש המג"א (סימן רסז) בשם השל"ה שהמתחיל סעודת שבת מבעו"י נכון להחמיר להמשיך בסעודתו לתוך הלילה לאכול כזית בלילה, והא הו"ל כהתחיל באיסור, כדאיתא במג"א (סימן תעא סק"א). וכתב ליישב שכיון שעיקר סעודתו נשלמת ביום, ואינו אוכל בלילה אלא כזית, נחשב כגמר סעודתו ביום. ע"ש. אבל זה לא יועיל למי שממשיך בסעודתו הרבה בלילה. אולם באליה רבה (סימן רלה סוף סק"ז) מפורש שמותר לכתחילה להתחיל קודם זמן האיסור אע"פ שימשך לתוכו בודאי. והפמ"ג והמח"ש שם (ס"ק ח) כתבו שגם המג"א מודה לזה. ע"ש. וכן הסכמת האחרונים (עיין בס' הלכה ברורה סי' רלב בבירור הלכה סק"ד, ובסי' רלה בשעה"צ אות כז), וכן משמע מלשון מרן בש"ע (סימן רלה ס"ב): אסור "להתחיל" לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש וכו'. ומבואר דלהתחיל מעט קודם לכן מותר, אע"פ שברור שיכנס בזמן שאסרו חז"ל. וכן עיקר. והראיה מפסחים (קז:): ומהמג"א (סימן תעא), לענ"ד אינה ענין כלל לנ"ד, דהתם הוא איסור עצמי שאסרו לאכול בערב פסח מט' שעות ולמעלה, כדי שיהיה תאב בלילה. וכל שנכנס באכילתו לזמן שאסרו חז"ל, אע"פ שהתחיל מקודם סוף סוף מפיג תיאבובו בלילה ופגע באיסור. אבל במאי דקמן לא גזור על האכילה בזמן ההוא אלא כדי שלא ימשך, ולפיכך לא אסרו אלא להתחיל האכילה בזמן זה, וכל שמתחיל מקודם לכן מעט מותר. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן לד אות ב). ואכמ"ל. ומ"מ מעיקר הדין כל שקרא ק"ש בפלג במנחה יכול לקדש ולהתחיל לאכול סעודה גם בתוך חצי שעה הסמוכה לצאת הכוכבים, וכדברי מרן הב"י (סימן רסז), ובצירוף דעת התוס' ודעימיהו שקודם שהגיע ממש זמן ק"ש לא אסרו לאכול. מיהו כשיגיע זמן צאת הכוכבים נכון לענ"ד שיפסיק מאכילתו ויקרא ק"ש על שלחנו. ואע"פ שהתחיל בהיתר, כיון שלדעת רוב הפוסקים לא יצא כלל בק"ש שקרא בפלג המנחה, ואפשר להחמיר בדבר בלא טורח והמתנה, נלע"ד שראוי ונכון להחמיר בזה (וכמ"ש כיו"ב הרב חק יעקב סי' תפט ס"ק יז ושאר אחרונים שם. וע"ע בביאור הלכה סי' רלב ס"א ד"ה ואם התחיל). וכל שכן אם כבר הגיע זמן צאת הכוכבים, ועדיין לא התחיל לאכול, יש להחמיר שלא להתחיל סעודתו עד שיחזור על קריאת שמע, הואיל ובדברי מרן לא נתבאר להקל אלא כשעדיין לא הגיע ממש זמן ק"ש. והגם שלפי טעמו נראה שגם אחר שהגיע הזמן יש להקל וכמ"ש לעיל (אות ד), מ"מ מאחר ואיכא בהאי מלתא עקולי ופשוטי, וגם בש"ע לא ביאר את ההיתר בזה בפירוש, הלכך דיינו להקל במה שמפורש בדבריו

הבית הרבים, כגון שכבר הגישו לפני בעה"ב את כוס הקידוש ועומדים הכן כולם מסביבו, והוא עדיין לא חזר על ק"ש, בזה נלע"ד שיכול בעל הבית לקדש קודם שיחזור על ק"ש, ומיד אחר הקידוש יקראנה קודם הסעודה בזמן ששאר בני הבית נוטלים את ידיהם. דאע"ג דקידוש תדיר, וקיימא לן דתדיר קודם, למצוה איתמר ולא לעיכובא כמו שהסכימו האחרונים (הובאו בחזו"ע הל' חנוכה עמ' רמא), וכיון שיש אומרים שכבר יצא בק"ש שקרא מבעו"י, שפיר דמי לסמוך עליהם בשעה"ד ולהקדים הקידוש לקריאת שמע.

המורם מן האמור שהמתפלל ערבית בפלג המנחה, כגון בערבי שבתות, ראוי לו להשתדל להתחיל לאכול סעודת

הלילה קודם חצי שעה הסמוכה לצאת הכוכבים, לצאת ידי חובת כל הדעות, ואע"פ שברור הדבר שימשך בסעודתו גם לתוך זמן ק"ש, אין בכך כלום. ומ"מ מעיקר הדין כל שקרא ק"ש בפלג במנחה יכול לקדש ולהתחיל לאכול סעודה גם בתוך חצי שעה הסמוכה לצאת הכוכבים. וכאשר יגיע זמן ק"ש ראוי להפסיק מאכילתו ולקרואה, ואח"כ ימשיך בסעודתו. ואם כבר הגיע זמן צאת הכוכבים ועדיין לא התחיל לאכול, נכון להחמיר שלא להתחיל סעודתו עד שיחזור על קריאת שמע. ובאופן זה לכתחילה יקרא קריאת שמע קודם הקידוש, אולם במקום צורך יכול בעל הבית לקדש לבני הבית קודם שיחזור על ק"ש, ומיד אחר הקידוש יקראנה קודם הסעודה בזמן ששאר בני הבית נוטלים את ידיהם.

סימן יב

הפרדת גביעים מחוברים זה לזה בשבת

האם יש לאסור משום מכה בפטיש

בעה"ו, י"ז אלול תשע"ה

עמדת ואתבונן אודות גביעים של "לבן" ומעדני חלב וכיו"ב מחוברים זה לזה בקצותיהם מלמעלה, ועשויים כן מתחילת ייצורם שני גביעים או ארבעה מחוברים יחד על מנת שיפרידום חקונים, האם מותר להפרידם זה מזה בשבת.

(א) ובהשקפה ראשונה נראה שיש לאסור להפרידם, משום מלאכת מכה בפטיש, שכל זמן שהם מחוברים זה לזה אי אפשר לאכול מהם כהוגן, והגביעים מעכבין זה את זה, ואחר שמפריד כל אחד לבדו באו אל גמר תיקונם. וכיוצא בזה ממש כתב הרמב"ם (פרק ד מהלכות יו"ט הלכה ח): שני כלים שהם מחוברים בתחילת עשייתן, כגון שתי נרות או שני כוסות, אין פוחתין אותם לשנים, מפני שהוא כמתקן כלי. ע"כ. ומקורו ממתניתין דביצה (לב). דאין פוחתין את הנר מפני שהוא עושה כלי. וכן פירש בפירוש המשנה שם. והובא בבית יוסף (סימן תקיד). ואמנם בשלחן ערוך שם (סעיף ז) השמיט מרן פירוש הרמב"ם למשנה זו ותפס פירוש רש"י והטור, אולם נראה שאין זה משום דלא ס"ל כהרמב"ם, אלא משום שעיקר דין זה פשוט, ועוד שיש ללמדו מדתנן התם נמי דאין חותכין הפתילה לשנים, וכן פסק בש"ע שם (סעיף ח). וכבר כתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ ח"א (סי' כט ד"ה ואני) שלפעמים משמיט מרן בש"ע דין שהביא בבית יוסף מפני שאינו מצוי, או שהוא פשוט, או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שפסק בש"ע. ע"ש. וכולהו איתנהו במאי דקמן. ואף רש"י ודעימיה מסתברא דמודו לעיקר איסור הפרדת הנרות והכוסות זה מזה. וכן המג"א (סי' תקיד ס"ק יז) הביא להלכה את פירוש הרמב"ם. וכן הוא באליה רבה ובחמ"מ ובש"ע הגר"ז, והביאם הרב כף החיים שם (אות פו). וכ"כ המשנ"ב שם (ס"ק לז). ולכאורה

נראה שיש בזה איסור דאורייתא של מכה בפטיש, וכדקתני מתניתין "מפני שהוא עושה כלי". איברא דהרמב"ם שינה לשון המשנה וכתב: אין פוחתין וכו' מפני שהוא "כמתקן" כלי. ומשמע שאינו אסור אלא מדרבנן. אולם הגאון משמרות כהונה (ביצה לב). ביאר טעמו, משום דבגמ' אוקימנא למתני' כרבי מאיר דלית הלכתא כוותיה, וסובר הרמב"ם דמכל מקום לכ"ע אסור מיהא מדרבנן משום דנראה כמתקן כלי. ע"ש. וכ"כ הגאון מהר"י אייבשיץ בבינה לעתים על הרמב"ם שם, ויישב בזה מה שהעירו הגמ"י על דברי הרמב"ם שם. (וע"ע בים של שלמה פ"ד דביצה סוף סימן י). וכ"כ הגאון שער המלך על הרמב"ם, והגאון מהר"ח בן עטר בספר ראשון לציון בביצה שם. ולעיל מזה הביא הראש"ל שיש מי שרצה לומר דהרמב"ם שכתב דהוי "כעושה" כלי, מיירי בנרות וכוסות שלא נגמרה מלאכתן לגמרי ועדיין צריכים צירוף בכבשן אחר הפרדתם זה מזה, וזהו מה שהעמידו בגמ' כרבי מאיר דלית הלכתא כוותיה. ע"ש. ולפי דבריו בגביעים דידן שהפרדתם היא גמר תיקונם ממש, ואינם צריכים אח"כ עוד תיקון נוסף, הו"ל עושה כלי גמור ואסור מן התורה. ואמנם הרב ראשון לציון שם דחה הפירוש הנ"ל בדעת הרמב"ם. ע"ש. אולם הרב שער המלך החזיק בפירוש זה ותקע בו יתד בסוגיא. ע"ש"ב. ועיין מה שכתב בספר אברהם יגל על הרמב"ם שם. ועכ"פ לכולי עלמא ודאי מאיסור דרבנן לא פלטינן.

מיהו שוב ראיתי להרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ב דעדיות משנה ה) שכתב לענין אלפסין חרניות, שהן נעשות זוגין ואחר בישולן חולקין אותן באמצע ונעשים שני אלפסין כדרך שעושין כוסות הזוכית וכו', ואלו האלפסין קודם חתיכתם אין

שנותנין קרומיות הקנה תחת המליח על האסכלא, "דכל מידר דעביד להשתמש בו הוי תיקון כלי". ע"כ. וכן הוא בפירוש הר"י מלוניל שם, ובר"ן ובמאירי ועוד. ומשמעות דבריהם שאינו כלי גמור, ועשוי להזרק מיד אחר שימושו פעם ושנים, ועכ"ז כיון דעביד להשתמש בו הוי תיקון כלי. וכן יש ללמוד ממה שפסק מרן בש"ע (רס"י תקח): "ואין פוצעין את הקנה לעשותו כמו שפוד לצלות בו מליח" (והוא מלשון הרמב"ם פ"ד מהל' יו"ט ה"ח). ומסתמא מיירי אע"פ שאינו מייחדו לכך, ושפוד של עץ נמאס ומתקלקל אחר שצלו בו פעם אחת, וכמ"ש בש"ע (ס"י תקיח ס"ג) שאם לקח עץ שאינו מיוחד לשפוד וצלה בו בשר, אסור לטלטלו אח"כ, שאינו כלי. והוא מהטור שם, ובבית יוסף שם הביא שכן מבואר בביצה (כח): ובפירוש רש"י שם שהשפוד אחר שימושו כבר נמאס ומוקצה, וסובר הטור דהיינו כשאנו מיוחד לשפוד. ושכן נראה ממה שכתבו התוס' שם דלאחר מלאכתו אין תורת כלי עליו. ע"ש. וכן הסכים הב"ח שם. ועם כל זה יש איסור תיקון כלי בעשייתו. וכל שכן הגביעים דידן, שבאמת מצד עצמם הם ראויים לשימוש רב פעמי, כמו הרבה כלי פלסטיק שלנו, אלא שלרוב השפע ב"ה אין האנשים טורחים לנקותם ולהשתמש בהם שנית. וכן חילק בכיוצא בזה מרן ראש הישיבה נר"ו בתשובתו הנדפסת בשו"ת תפלה למשה ח"א (ס"י כה). ע"ש. (וע"פ דבריו שם יש להשיב על מ"ש בשו"ת אור לציון ח"א ס"י כד ד"ה ויסוד). וכבר בא חכם מרן הגאון חזון עובדיה זצ"ל בהלכות שבת ח"ב (עמ' נה) ואסף איש טהור דברי רוב חכמי דורנו הסוברים שגם כלים חד פעמיים המצויים כיום יש עליהם תורת כלי, ולמד מזה שאם ניקחים מן הגוים טעונים טבילה. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. וע"ש בשו"ת דברות יעקב דהאן ח"ב (סימן ו). ועוד אמרו בביצה שם (לג): דאם קטם קיסם לחצוץ בו שיניו חייב. וכן פסק מרן בש"ע (ס"י שכב סעיף ד). ודוחק לומר דמיירי דוקא כשמייחד את הקיסם ההוא לחצוץ בו שיניו מעתה ועד עולם, אלא מן הסתם מיד אחר שימושו זורק אותו כדרכו. ושוב מצאתי שכתב כן בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן צא אות יב). וכן בשו"ת אור לציון ח"א (סוף ס"י כד). ע"ש. [ואמנם מדברי הרמב"ם (פרק יא הלכה ז) מתבאר שהחיוב בקטימת הקיסם הוא משום מחתך. וכן הוא באהל מועד (שער השבת דרך ו נתיב ה). ומ"מ גם בנדון שלפנינו יש מקום לאסור עכ"פ מטעם זה, אע"פ שעומד לזריקה. ועיין להלן ס"י יג].

ג) לכן נראה לענ"ד שמה שפירש הר"י מלוניל שהשבר של החרס כלי גמור לפי שיעמוד ימים רבים וכו', הוצרך לזה לפי שבאמת אין על השבר צורת כלי כלל, לא תואר לו ולא הדר, ומעיקרא אינו טעון תיקון מכון ומסויים אלא חותכו כפי המזדמן. ואילו לא היה עומד לשימושו ימים רבים היה מקום להתיר לחתכו, כעין ביקוע עצים מבקעת גדולה לצורך הסקה דמוכח בגמ' (ביצה לא): ובטוש"ע (רס"י תקא) שאין בו משום תיקון כלי, והטעם שם נראה משום שאין נפקותא לאדם לבקע חתיכות קטנות הרבה או גדולות, שכולן ראויות להסקה,

להם אויר ולא דרך פתח, לפי שהן כדור חלול. ע"ש. (וכ"ה לשון הירושלמי אמתני' דביצה, אילפסין סתומות לא יפחתן ביו"ט. ע"ש. ועיין עוד ברמב"ם פ"ח מהל' מטמאי משכב ומושב ה"ג). ומשמע שגם הכוסות המחוברות זו לזו מיירי כשהן מדובקות לגמרי בפיהן זו לזו כעין כדור חלול. ולפי זה אין ללמוד משם לנדון שלנו שהגביעים כבר מתוקנים ועשויים כל אחד לעצמו ורק מחוברים מעט מלמעלה. [ושו"ר בשו"ת להורות נתן ח"ה (ס"י יט אות א) שכתב לחלק בין נרות לאלפסין חרניות, דאלפסין חרניות מותר להפרידן לדעת הרמב"ם. ע"ש. ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים. וראה מדין כוסות המחוברות, שבפיה"מ דעדיות דימה אותם הרמב"ם לאלפסין חרניות, ובהלכות יו"ט כייל הפרדת הכוסות עם הפרדת הנרות לאסור. והירושלמי שנסייע ממנו הלהו"נ, הנה במאירי (ביצה לב). לא מבואר כן. ושו"ר שם בלהו"נ שם בהמשך דבריו (אות ג והלאה) שנרגש בזה. ומ"מ הואיל ואף למטוניה אין בכל זה נפקותא לנדון שלפנינו, דודאי לא דמי נ"ד להיתרן של אלפסין לדעתו, לא ראיתי להאריך בדבריו]. אולם עדיין נראה שיש לאסור הפרדתן, כיון שסוף סוף ע"י הפרדתן זמ"ז ראויים לשימוש יותר בטוב, ולא גרע ממי שמסיר יבולות שנארגו בבגד שחייב משום מכה בפטיש כמ"ש בש"ע (ס"י שב סעיף ב), והיינו אע"פ שלא היה נמנע מללבוש הבגד עם יבולותיו כמ"ש בב"י ובמג"א שם.

ב) הן אמת שהגביעים הללו רגילים לזרוק אותם מיד אחר שמשתמשים בהם, ואינם דומים לנרות וכוסות שאסר הרמב"ם, ולבגד שהיו בו יבולות, שהם כלים גמורים ועשויים לחזור ולהשתמש בהם פעמים רבות. אולם נראה שאין לחלק בזה, וגם כלי העשוי לשימוש חד פעמי יש איסור בונה בעשייתו ותיקונו, וראה מדתנן התם (בביצה לב). דאין עושין פחמין ביום טוב, ופירש רש"י דאינהו נמי כלי לצורפי זהב. ומן הסתם אינם עשויים להשתמש בהם אלא פעם אחת. (ודוחק לומר דמיירי בגחלים גדולים שחוזרים ומסיקים אותם כמה פעמים). וכן ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק כו הערה ו) שלמד מאיסור עשיית הפחמים שגם על גפרור יש תורת כלי. ע"ש. אמנם הר"ן בביצה שם פירש איסור עשיית הפחמים משום מלאכת מבעיר, והובא בב"י (רס"י תקב). ובשטה מקובצת שם פירש בשם הרא"ה דאסור משום מראית עין. ועיין בארחות חיים (הל' יו"ט אות נח), ובפני יהושע וראש יוסף בביצה שם. אך מ"מ עדיין יש ללמוד להחמיר בנדון שלנו מדתנן התם נמי (לב): אין שוברין את החרס ואין חותכין את הנייר לצלות עליו. ולכאורה כל אלו מן הסתם אינם עומדים להשתמש בהן לעולם אלא לפעם אחת או פעמיים עד שהם נחרכים וכלים באש. מיהו ראיתי לרבנו יהונתן מלוניל שם שכתב דאסור לשבור החרס או הדומה לו ביום טוב משום דקא מתקן וכו', "וכלי גמור הוא לצליה שיעמוד זה השבר ימים רבים מתוקן לזה" וכו'. ע"כ. ומשמע דאם אינו עומד לשימוש קבוע אין בעשייתו משום תיקון כלי. אולם יש להעיר מדתנו רבנן (שם לד.) אין מפצעין את הקנה לצלות בו מליח. ופירש רש"י שם,

ופירש רש"י שהיא כלי להדלקה. ומבואר שגם בדבר שכלה בשימוש ואינו עומד לשימוש נוסף שייך איסור מתקן כלי. עכ"ד. ולכאורה אין מזה הכרע גמור, דבכמה דוכתי אשכחן שהיו משתמשים באותן פתילות כמה וכמה פעמים, כגון בשבת (מז). בגלילא שנו, ע"ש בפירוש רש"י והרמב"ן והריטב"א. וכן הרא"ש (ריש ביצה) הביא בשם הירושלמי, שיורי פתילה שכבו בשבת מהו להדליק בהן ביו"ט וכו'. והובא בב"י (סוף סימן תקא). ועיין עוד בבית יוסף (סי' תקיד) בדין נר שכבה. ושוב ראיתי בשו"ת שאילת שלום מה"ת (סי' יח) שכתב שהפתילה שלהם היו עושים אותה ארוכה, באופן שראויה לשימוש כמה ימים, ולפיכך יש בה איסור מתקן מנא. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת עטרת פז ח"א (חאו"ח סי' יב הערה א). ומ"מ למעשה נראה שהדין דין אמת כדברי מו"ר ועט"ר הגאון זצ"ל, שגם בדבר העומד לשימוש חד פעמי שייך איסור מתקן מנא כשהוא תיקון גמור.

ד) ובן מבואר יוצא ממה שכתבו התוספות (ביצה כב. ד"ה והמסתפק) דקנדיל"א גדולה של שעה מותר לחתכה מלמטה דוקא באור, אבל בסכין ודאי אסור, כדאמרין לגבי פתילה דחותכה באור בפי שתי נרות. ע"כ. וכן פסק הרמ"א בהגהת הש"ע (סי' תקיד ס"ג). והתם ודאי אינו עומד להשתמש בנר אלא פעם אחת, ותשמישו הוא כילוי, ועכ"ז אסור לחתכו בסכין משום מתקן מנא. (ועיין בספר דברי חנוך ושאל בן הלוי דף יח). וכן יש ללמוד מדברי הט"ז (בסימן תקיח ס"ק ה) שכתב דתבנא סריא אסור לקשור אותו חבילות חבילות קטנות להסיקם, דהוי שוויי מנא. וכן הסכימו האחרונים (הובאו בכה"ח שם אות נא). והרי זה כמבואר. ועיין עוד להפמ"ג באשל אברהם (סי' תקיד סוף סק"ד) דאסור לקרוע נייר לצורך הכנת סיגריה ביו"ט. וכן הוא במש"ז (סי' תקיא סק"ב), אלא שמשמע מדבריו שם דמשום מלאכת קורע אתי עלה (וי"ל ע"ד בזה ע"פ מ"ש בביה"ל סי' שמ סו"ד ובשו"ת תפלה למשה ח"א רס"י נו. ואכמ"ל). ועכ"פ בשו"ת שואל ומשיב קמא (ח"ב סי' קנח) הביא דברי הפמ"ג והסכים עמו לאסור בזה ביו"ט ראשון, ושיש לאסור אף דיבוק הנייר משום מתקן מנא. וכן הובא כ"ז בכף החיים (סי' תקיא אות לז). וכ"כ בשו"ת משיב דבר ח"א (סימן כט) דלעשות מהנייר ציגארין ביו"ט הוי תיקוני מנא ממש וכמ"ש המג"א (סי' תקח סק"ב) בשם פירש"י דאין פוצעין הקנה וכו' דכל מידי דעביד להשתמש בו הוי תיקוני מנא. וזה ברור. ע"כ. (ועיין להרב השואל ר"י מרגולין בספרו קהלת יצחק סי' יג אות ד). והן אמת שראיתי להגאון מהר"ח זצ"ל בשו"ת רב פעלים ח"ב (סי' נט) שהביא דברי הרב שואל ומשיב הנ"ל, וחלק על מה שאסר לדבק הנייר, וכתב דלא שייך מתקן מנא אלא בדבר שעושה כלי להשתמש בו, כמו אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר ואין פוצעין את הקנה, שכל אלו הוא מתקן ועושה כלי קודם תשמישו כדי להשתמש בו אח"כ, אבל בני"ד שמביא הטוטון ומניחו בתוך הנייר, כריכת הנייר ושימוש באין כאחד, והרי זה דומה למ"ש בש"ע (סי' תקט ס"ג) שמותר

והעיקר בעיניו שלא יהיו גדולות יותר מצורך אפייתו, שלא לשרפן חנם. והרי זה כמי שחותך מעט מעט מאבטיח לצורך אכילתו. וה"ה לענין חיתוך החרס, שאילו היה עומד לשימוש חד פעמי לא היה נאסר, אחר שאין בעשייתו תיקון גמור. אבל דבר הטעון תיקון ועשייה מכוונת עד שיהיה ראוי למלאכתו, יש בו משום מתקן מנא אף כשעומד לשימוש חד פעמי, כדין פיצוע הקנים וקטימת הקיסם הנ"ל. ועל פי האמור נחא מה שכתב הרמב"ם (בפרק כג מהלכות שבת הלכה ו): אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר מפני שהוא "כמתקן" כלי. ומשמע שאינו אסור אלא מדרבנן. ואילו גבי הפרדת הנרות והכוסות זה מזה מתבאר מדברי הרב שער המלך בדעת הרמב"ם שהוא איסור תורה (כנ"ל סוף אות א). ולפי האמור נחא, דהכוסות והנרות כלים גמורים הם, אבל החרס והנייר אינם טעונים תיקון גמור. [מיהו שוב ראיתי להרב חיי אדם (הלכות שבת כלל כט בנשמת אדם אות ב) שכתב די"ל דהא דכתב הרמב"ם גבי חיתוך החרס דהוי "כמתקן" כלי, כוונתו דחייב, וכמו שכתב עוד הרמב"ם שם שאין חותכין שפופרת של קנה מפני שהוא כמתקן כלי, ובשבת (קמו): פריך תלמודא בפשיטות הא קא מתקן מנא. וכן מדגזרינן התם שמא יחתוך משמע דחייב. ע"כ. אולם אין דבריו נראים, דמה יענה להטבלת כלים שכתב הרמב"ם (שם הל' ח) שאסורה בשבת מפני שהיא כמתקן כלי. ומבואר בגמרא (ביצה יח). שאינה אסורה אלא מדרבנן. וכן ראיתי להמשנ"ב בביאור הלכה (סי' שמ סעיף יג ד"ה אין) שכתב בדעת הרמב"ם כדברינו. ומה שהקשה הרב חיי אדם דבגמרא פריך על חיתוך שפופרת והא קמתקן מנא, הנה גם גבי איסור שבירת חרס וקריעת נייר מבואר להדיא (בביצה לב): דטעמא משום דקמתקן מנא. אלא י"ל דמפרש הרמב"ם דאסור מדרבנן משום מתקן מנא. וכ"כ בביאור הלכה הנ"ל לדעת הרמב"ם דכוונת הגמ' דנראה כמתקן כלי. ע"ש. והא דגזרינן התם בשבת גבי שפופרת של קנה דילמא אתי למחתך, אפשר דאה"נ מאן דגזר הכי סבר נמי דהחיתוך אסור מן התורה, אבל הא מסיק התם תלמודא דלא גזרינן (ושו"ר אחר זמן שכ"כ בספר טל חיים הל' שבת ח"ב עמ' רצ). והא דפריך התם והא קמתקן מנא, י"ל דהיינו כיון דאיכא למ"ד דחייב על החיתוך, דליכא מידי דלהך מ"ד חייב חטאת ולאידך שרי לכתחילה (וכדפריך התם דף קלח:). ואח"כ ראיתי בתפלה למשה ח"א (סי' נו אות י) שעמד על דברי הרב חיי אדם בזה. ושוב ראיתי למו"ר הגאון המופלא רבי משה הלוי זצ"ל בשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' נו אות י) שביאר הטעם שבביקוע עצים אין משום תיקון מנא, מפני שאינם צריכים שום תיקון ועשייה, ואין מדקדקים בהם אלא שיהיו קטנים שיוכלו לבעור היטב, וגם אינם עומדים לקיימא. אבל בדבר שצריך תיקון גמור יש משום מתקן מנא אף שעומד לשימוש חד פעמי. ורבנו יהונתן שהצריך שיהיה עומד לשימוש קבוע, היינו דוקא בשבירת חרס שאינה תיקון גמור. עש"ב. (וכן הוא בספרו מנוחת אהבה ח"ג פרק טז הערה 33). והרי זה כמבואר. אלא שיש להעיר במה שהביא שם (אות ט) ראיה שגם בדבר שאינו עומד לשימוש רב פעמי שייך איסור מתקן מנא, מהא דתנן (ביצה לב). אין חותכין את הפתילה,

איסור תיקון מנא בעשייתו. ופתילה שהוכיח ממנה מו"ר להחמיר צ"ל שבזמנם היתה הרגילות להשתמש בה כמה פעמים. עכ"ד. והטיבו אשר דברו לדחות הראיה מפתילה וכאמור לעיל (סוף אות ג), אבל מה שחלקו על יסוד דברי מו"ר אין דבריהם נראים, וכמו שהוכחנו לעיל בס"ד מכמה מקומות. ומה שסייע דבריהם ביוסף לקח שם (עמ' שנג) ממה שמבואר בטוש"ע (סי' תקיד סעיף י) שמותר למחוט ראש הפתילה ולא חשיב תיקון מנא, כבר השיב ע"ז בשו"ת משיב דבר הנ"ל דהיינו טעמא דשרי, לפי שאינו עושה כלי חדש אלא רק מסיר הפחם שעומם האור, וג"ז לא שרי אלא ביד ולא בכלי. ע"ש. מיהו במשנה ברורה שם (ס"ק מז) כתב ש"א שאפילו בכלי מותר. ע"ש. וכן הוא בב"י. אמנם לא התירו אלא להסיר הפחם שאינו מגוף הפתילה ממש. ואדרבא מדאסרו שם לחתוך גוף הפתילה ממש, שמע מינה דאף לצורך שימוש חד פעמי יש משום מתקן מנא.

ה) אלא שראיתי לרבותינו שבארץ ישראל שהורו להקל בזה, הראשון אדם הוא הגאון ר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל בספר שלחן שלמה (סי' שיד ס"ק יג אות ג) שכתב שפשוט הדבר שמותר להפריד בשבת את גביעי הלבן המחוברים וזוגות זוגות ובשעת הסעודה מפרדים לצורך אכילה מאחד מהם, ואין לזה דמיון להא דאסור להפריד כוסות ונרות הדבוקים (רמב"ם הל' יו"ט פ"ד ה"ח), דהתם הנרות דבוקים לכל ארכם ונראים ככלי אחד, ובכה"ג אסור להפרידם והרי זה כמתקן כלי, שמכלי אחד עשה ב' כלים, ודמי להא (דביצה לב). דאסור לחתוך פתילה או נר לשתיים ביו"ט דקמתקן מנא משום שמנר אחד נהיו שנים, משא"כ בגביעי הלבן כל גביע עומד בפני עצמו והם ניכרים ומופרדים כשני גביעים, ורק כדי שיהיה קל למוכרם משאירים אותם מחוברים למעלה, אין בהפרדתם משום תיקון כלי. ע"כ. (ומקור הדברים בספר בנין שבת עמ' קסד). ואשר על ידו השני מרן מופת הדור הראש"ל רבנו עובדיה יוסף זצ"ל בספרו הליכות עולם ח"ד (עמ' רנד אות ז) שכתב ג"כ שמותר בשבת להפריד גביעים של לבן המחוברים זוג זוג, כיון שכל גביע ניכר לעצמו ומחוברים רק למעלה, ולא נעשו כן לקיום אלא על דעת שיפרידו אותם הקונים בעת האכילה, לכן ברור שאין בזה משום תיקון כלי, ודמי למ"ש בש"ע (סי' שיד ס"ח): חותלות של תמרים מתיר ומפקיע וחותר, ואפילו גוף החותלות מותר לעשות פתח ליטול מהם, שכ"ז כמו ששובר שקדים ליטול האוכל שבתוכם. וגם משום מחתך אין לחוש כלל. ע"כ. והן שני נביאים המתנבאים בסגנון אחד כמעט. אולם בענייני יש לי לדון לפנייהם בקרקע כדת של תורה, דמה שכתבו להקל מפני שניכר כל גביע לעצמו והוסיף הגרשז"א דלא דמו לכוסות ונרות המדובקים ול"ז שהיו נראים ככלי אחד, אמנם עיקר החילוק נכון וכמו שנראה מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה פ"ב דעדיות וכנ"ל לעיל (סוף אות א), ומכל מקום כתבנו שם שאעפ"כ כיון שהפרדת גביע אחד מחבירו מכשירתם ומשפרתם יותר, לא גרע ממי שמסיר יכולות מן הבגד דחייב משום מכה בפטיש (סי' שב סעיף ב). ופתילה

ביו"ט לתפור עופות הממולאים בשר וביצים, אע"פ שעושה אותם כיסים ומתקנם בתפירה. והוא הדין לכריכת הטוטון בנייר. ע"ש. ונראה כוונתו לחלק בין כלי העומד לשימוש רב פעמי ובין דבר המתכלה עם שימושו דשרי. וכן ראיתי להגאון מהרש"ם בדעת תורה (סי' תקיא ס"ד) שכתב די"ל דכיון שעושה הסיגריה לצורך שריפתה בו ביום, לא מקרי מתקן. ולעיל (סי' תקט ס"א ד"ה ואני) האריך בזה לענין ייבוש עצים לצורך הסקתן בו ביום, ופלפל בדין בנין לשעה. ע"ש. וכן הובאו דבריו בשו"ת דברי ישראל וועלץ ח"א (סי' קלט). אולם תמהני דאם איסור תורה אין בזה, איסור דרבנן מי ליכא, ואטו מי גרע מעשיית פחמין דפירש רש"י (בביצה לב). דמשום מתקן אסרוה ביו"ט, ומסקינן בגמ' דאצטריכו למסרן לאוליידין לבו ביום. וכן מכל הראיות שהבאנו לעיל נראה שגם בדבר המתכלה עם שימושו שייך איסור מתקן מנא. וכן ראיתי בשו"ת יד יוסף שטרזברג (חאו"ח סי' לג) שאסר בזה משום מתקן מנא, ונסמך על דברי הט"ז (סי' תקיח סק"ה) שהבאנו לעיל בס"ד. ותפירת העופות דשריא, נראה דהיינו משום דלא שייך תיקון כלי באוכל עצמו, וזכר לדבר מה שאין צביעה באוכלין ואין ממחק באוכלין וכיו"ב. [ואה"נ דבסיגריות שמעשן אותן עצמן, יש מקום לקיים הוראת הר"פ להקל מטעם דאינהו גופייהו הוו כאוכל נפש. ועיין בשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סימן כד) וח"ג (סימן קכז), ובשו"ת שאילת שלום טויבש ח"ב (רס"י יח). ואכמ"ל]. ומה שהביא הגאון רב פעלים הנ"ל עוד ראיה להקל מדברי המג"א (סי' תצט סק"ט) שכתב שיכול להניח פתילה על שעה ולהדליקה, צ"ל דהתם אינו מלפף השעוה על גבי הפתילה, אלא מניח הפתילה עליה כמות שהיא, ואין כאן סרך תיקון מנא כלל. ושוב ראיתי בשו"ת שמש ומגן ח"ב (סי' נו אות א ד"ה שוב) שכתב כיוצא בזה. ע"ש. [אמנם איהו זצ"ל מסכים הולך לעיקר דברי הר"פ. וכן כתב עוד שם (בסי' נז). ע"ש. ובענייני יש לי לעמוד ע"ד בזה].

ועב"פ גם הגאון רב פעלים ז"ל לא היקל בסוף דבריו אלא בכריכת הנייר שאי אפשר לו לעשותה מאתמול כי תפתח, אבל אותן ניירות המגיעות מאירופה עם דבק טוב ומתקיים, כיון שאפשר לתקנן מערב יו"ט אסור לתקנם ולמלאותם ביו"ט. ע"ש. וכן פסק בבן איש חי שנה ראשונה (פרשת במדבר אות כא) וז"ל: ניירות סיגאר"ה שהם עשויים כמו כיסים שמתוקנים ובאים כך מערי אירופ"א וכל אדם הלוקח אותם ימלאם בידו טוט"ן לשחות עשן שלהם, ה"ז אסור למלאם ביום טוב משום מתקן מנא אלא ימלאם ויעשם מערב יום טוב. ע"כ. ומזה יש ללמוד להחמיר בנדון שלפנינו שהפרדת הגביעים זה מזה היא תיקון גמור בעבורם, ועל ידה נעשים שניהם כלים גמורים, אע"פ שעומדים לזריקה אחר שימושם אסור לגמור מלאכתן בשבת. והן אמת שראיתי לידידנו הגאון החרי"ף נר"ו בספרו שו"ת יוסף לקח ח"ב (סי' כח סוף עמ' שנב) שהביא שיש שחלקו על דברי מוה"ר הגאון תפלה למשה (ח"א סי' נט) הנ"ל והוכיחו מדקדוק לשון רבנו יהונתן מלוניל גבי חיתוך החרס שמשמע מדבריו שאם אינו עומד לשימוש רב פעמי אין

נמי אסרו לחתוך את ראשה כמבואר בש"ע (סי' תקיד ס"י) ובאחרונים, אע"פ שאינו עושה מפחילה אחת שתיים. והטענה שהחיבור של הגביעים לא נעשה לקיום, הנה אמת מצינו (בסי' שיז ס"ג בהגהה) שיש מתירים כיוצא בזה, אולם לאו מלתא דפסיקתא היא כלל, וגם המקילים בזה לא הקילו אלא באופן שכבר נגמרה עשיית הכלי ותיקונו ואח"כ חזר האומן וקשרו, וכמו שביאר כ"ז לנכון במנוחת אהבה ח"ג (פרק כד הערה 14 עמ' רמג). ע"ש. אבל בנדון שלפנינו שעדיין לא נפרדו הגביעים זה מזה מעולם, לכ"ע יש תיקון כלי בהפרדתם, דומיא דהסרת היבולות דאסורה אע"פ שבודאי לא נעשו כדי לקיימן בבגד. [ועיין להמאירי (ביצה לב). שכתב לענין אלפסין חרניות שאסור להפרידן ביו"ט, שהן קערות של חרס שעושים אותן חלולות ועגולות בלא שום פתח אלא כעין כדור וכשמתנגבות מעט חולקין אותן לשנים, והן טהורות באהל המת אבל טמאות במשא הזב, שמאחר שעומדות להחלק הרי הן ככלי המוקף צמיד פתיל, אלא שמתחלתן עשויות לכך ר"ל שעושים שריטה עמוקה במקום שראוי לחלקן כדי שיהא חילוקן נעשה לשעתו, וכשנצפרו מחלקן. ומ"מ ביום טוב חשובות הן כלי ואסור לחלקן לשנים, שחילוקן הוא תקון כלי, ואע"פ שלענין טומאה לא חששו למה שהן עתידות עדיין להתחלק לומר שעדיין לא נגמרה מלאכתן וכו'. ע"כ. הרי שאע"פ שגם בעודן מחוברות שם כלי עליהן, ומטמאות במשא הזב מפני שהחיבור ביניהם לא נעשה לקיום, אסור ביו"ט להפרידן משום תיקון כלי. ודון מינה ואוקי באתרין]. ואע"פ שמפרידים את הגביעים סמוך לעת האכילה, מה בכך, והרי לא מצינו היתר לתקן כלי בכיו"ב, ובפרט שאפשר לאכול תכולתן גם מבלי ההפרדה. וחולות

של תמרים שהתירו להפקיע (בסי' שיד ס"ח), הנה שם אין שום איסור תורה בקריעתן דהוי מקלקל, אלא שבכלי גמור אסרו שמא יתכוין לעשות לו פתח יפה, ובחותלות שהן כלי גרוע לא גזרו. אבל כאן שהוא מתקן הגביעים ממש, ולכך מתכוין שיהיה לו נוח באכילתו מן הגביע, אין טעם להתיר. ועוד דהחותלות אעיקרא אין עליהם תורת כלי, וכמ"ש המג"א (ס"ק יג) ושאר אחרונים שם שאינם כלים גמורים, ואינם עשויים אלא לבשל התמרים שבתוכן, לא כן הגביעים דידן שאע"פ שרגילים להזרק מיד אחר הורקת תכולתם, מ"מ מצד עצמם הם כלים גמורים וראויים לשימוש וכנ"ל (אות ב). ושוב ראיתי בשו"ת קנה בשם ח"ב (סי' יא) שכתב שפשוט שדין הגביעים אינו דומה להיתר קריעת החותלות, דהתם אחר קריעתן אינו משתמש בהן שימוש כלי, משא"כ בהסרת מכסה הגביעים שאח"כ משתמש בהם תשיש כלי, פשוט שיש בזה משום עושה כלי. ובהערה שם הביא שכן הסכים עמו הגאון בעל מנחת יצחק. ע"ש. (אמנם אינהו ז"ל קאי על הסרת המכסה מן הגביעים, וילע"ד בזה. אמנם עיקר החילוק שכ' בין הגביעים לחותלות שייך גם לענין הפרדת הגביעים זה מזה). וכן ראיתי בשו"ת יוסף לקח ח"ב (סי' כח אותיות ב-ג) שעמד ע"ד מרן הגרע"י בהליכות עולם, והכל הולך אל מקום אחד. ע"ש. סוף דבר שטעמי ההיתר שנתנו בזה גדולי הדור זצ"ל, בעניות לא מצינא למיקם בהו, ואין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. וכן פסק מו"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל במנוחת אהבה ח"ג (פרק טז סעיף יד) להחמיר בזה משום מכה בפטיש. ע"ש. וכן הובא בספר ארחות שבת (עמ' שסב) בשם הגאון רי"ש אלישיב זצ"ל.

סימן יג

בענין הגי"ל

האם יש לחוש בהפרדת הגביעים בשבת משם קורע או מחתך

קורע בקריעת עורות. וכבר הביא באור לציון ח"א (סי' כו) דברי המשנ"ב, אלא שהקשה ע"ז שם מלשון הרמב"ם (פרק י הלכה יא) ומרן (סוף סי' שמ) דמשמע דדוקא בעורות המדובקים שייך איסור קורע, ולכן דחק דאף הירושלמי מיירי בעורות המדובקים. ע"ש. ובאמת לשון הרמב"ם ומרן יש ליישב כמ"ש במנוחת אהבה ח"ג (פרק טז הערה 7) דנקטו עורות המדובקים, משום שאין חיוב קורע אלא כשמקלקל דבר מתוקן, וסתם עורות אינם מתוקנים. (וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"א סי' קכב ענף ז ד"ה והמחבר). וכן פסק במנוחת אהבה שם ששייך קורע גם בעורות ושקיות ניילון וכיו"ב. ע"ש. ועיין עוד באורך בתפלה למשה ח"א (סי' נו אותיות ב-ו). ומה שדחק הרב אור לציון דבירושלמי מיירי בעורות המדובקים, אינו נראה מריהטת הסוגיא שם, דקאמר קריעה בעורות וחיתוך בבגדים, קריעה בעורות באילין רכיכיא, וחיתוך בבגדים באילין לבדיא. ואי איתא בעורות גופייהו הו"ל לפלוגי בין

(ו) ואנכי הרואה בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק כז הערה ז) שכתב שמותר להפריד כוסות "אשל" מרובעים שהמכסים שלהם מחוברים זה לזה, שמצד איסור קורע אין כאן, כמו שנתבאר באור לציון ח"א (סימן כו) שאין איסור קורע בעור, כיון שהוא גוש אחד, וה"ה במכסה של כוסות אלו. ומצד איסור מחתך אין כאן, כיון שאינו מקפיד על המידה, שהרי אינו מכין לגודל מסויים. ע"כ. ופלא שלא דן הרב זצ"ל כלל מצד איסור מכה בפטיש, ואיהו גופיה באור לציון ח"א (סוף סי' כד) סובר שגם בכלי העומד לשימוש חד פעמי שייך איסור מכה בפטיש. וצ"ע. ועכ"פ מה שחידש לנו הרב זצ"ל כאן שאין לחוש משום קורע בדבר שהוא גוף אחד, כגון דא צריכה רבה, שאע"פ שכן דעת הגר"ז (סי' שמ סעיף יז) והרב חיי אדם (כלל כט בנשמת אדם אות ב) ועוד. לעומתם דעת המשנ"ב בביאור הלכה (בסי' שמ סעיף יג) להחמיר בזה ע"פ המבואר בירושלמי (פרק כלל גדול סוף הלכה ב, דף נב). ששייך איסור

חייב משום מחתך. מיהו בשו"ת אבני נזר ח"א (סי' ריח אות ג) פירש דבחיתוך הקיסם מקפיד מיהא על מדת עביו. וכיו"ב כתב בפירוש קדמון ממצרים (פ"י ה"ז) שמכוין שיהיה ראשו חד. וכן נראה כוונת הביה"ל (סי' שכב ס"ה). ע"ש. וא"כ ליכא למשמע מינה לנדון דידן. אבל מה שדקדקנו לעיל מלשון הרמב"ם שגם הקפדה מועטת נחשבת מלאכה, נראה ברור ונכון. ובשו"ת יוסף לקח ח"ב (רס"י כח) כתב שרוב העולם אינם מקפידים לחתוך הגביעים בצורה מדויקת, ולכן אין בזה משום מחתך. ע"ש. ואחר המחילה כיאות לענ"ד נראה דהא דידן נמי בכלל קפידא הוי וכאמור. וכן יש ללמוד ממה שכתב בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג (סי' לה אות ב). וכיו"ב כתב בשו"ת משנה הלכות חלק י"א (סוף סי' רעא). ע"ש. ועל פי האמור יש להשיב על מה שכתב בשו"ת להורות נתן ח"ח (סי' כ אות ה). ע"ש. (וראיתו מהרמב"ם פכ"ג ה"ז בדין המתז ראש החבית, י"ל לפי מ"ש בס"ד להלן אות ט). ואע"פ שאינו חותך בכלי אלא בידי, כיון שדרכם של הגביעים בכך ונחתכים בידי היטב, יש לחוש בו לאיסור תורה כמ"ש המשנ"ב בביאור הלכה (סי' שכב ס"ה). ע"ש. [ואח"ז ראיתי בקובץ הליכות שדה גליון 102 (עמ' 44-43) במאמרו של הגרמ"מ קארפ נר"ו ככל אשר דקדקנו לעיל בס"ד מדברי הרמב"ם להחמיר. ע"ש. ועיין עוד שם בגליון 107 (עמ' 20) שהשיב לנכון ע"ד החולקים עליו בזה. ובר מן דין, הנה מלשון הרמב"ם שכתב דכשאינו מקפיד על המדה "פטור", נראה דעכ"פ אסור מיהת מדרבנן. ולכאורה הוא הדין בנ"ד אפילו תמצי לומר דלא מכוין למדה מ"מ אסור. וכן העיר הרב הכותב בקובץ תחומין חלק י"ז (עמ' 36). אולם באמת נודע מה שכתב הרב מגיד משנה (פרק יב הלכה ב) שקטימת קיסם בלא כוונה אינה נקראת מלאכה כלל. ואמנם מכלל כל המקלקלין פטורין לא נפקא. אבל כבר הביא הב"י (סי' שיז) בשם שבלי הלקט (סי' פז) שאין שום איסור בפסיקת התלוש אא"כ מתקנו למדה או לעשות כלי. וכן הובא במג"א (סי' שיד ס"ק יד) ובאחרונים. וביאר הרב תוספת שבת שם (ס"ק כו) ע"פ הר"ן דהיינו כשעושה כן לצורך שבת. וכן הוא בערוך השלחן שם (סעיף כ). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' ל אות יח). ומינה לנדון שלפנינו שאילו לא היה מכוין למדה לא היה איסור בדבר לצורך שבת. ושור"ר להגרש"ז אוירבך זצ"ל בספר בשלחן שלמה (סי' שיד ס"ק יג אות ג) שכתב שאין בהפרדת הגביעים משום מחתך כיון דמלאכת מחתך עיקרה כשחותך לצורך יצירת מידה חדשה, משא"כ בגביעי הלבן מידת הגביע עשויה וניכרת מקודם, ומה שמקפידים לפתוח בדיוק באמצע אינו משום שמכוין למדה אלא ששם המקום המיועד להפרדה ואין דרך אחרת להפריד. ע"כ. (וע"ע במה שכתב שם להקל גם לענין הפרדת שקיות נייר המכילות סוכר, ואין טעמו שייך בנ"ד). וכל אלו מילי דסברא נינהו בלא ראייה, וקשה לסמוך על סברתו להקל באיסור תורה. וכן ראיתי לעומתו בשו"ת קנה בשם ח"ב (סי' יא אות א) דפשיטא ליה דאיכא בהא משום מחתך, שכיון שהוא עשוי ומוכן ומסומן מראש להפרידו לפי מדתו דוקא, הו"ל איסור מחתך דאורייתא אע"פ שמחתכו ומפרידו ביד. ע"ש. [ואח"ז ראיתי בקובץ הליכות שדה גליון

המדובקין לשאינן מדובקין. אלא משמע דבכל אופן שייך קריעה בעורות, וכמו שלא חילקו בזה כל שאר הראשונים כלל. וכן החמיר בדבר בשו"ת משנה הלכות חלק י"א (סימן שי). וכן האריך בזה בשו"ת עטרת פז ח"א (חאו"ח סימן יב אות ח), ואסיפא דמלתא הביא שגם בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' כז אות ב) תפס בפשיטות שאף בדבר העשוי גוף אחד איכא משום קורע. ושכן נראה מדברי הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחיה דעת ח"ו (סי' כד) ובספר לוית חן (סי' קכב). ע"ש. ומיהו בנדון שלפנינו אין לחוש לאיסור קורע, כיון שאין בקריעה זו שום קלקול, וכמו שהאריכו לבאר בביאור הלכה (שם סעיף יד סוף ד"ה ולא) ובשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' נו אות ד) שאין איסור קורע אלא כשהוא מקלקל ע"מ לתקן ולא כשהקריעה עצמה היא התיקון. ע"ש. ועוד שהפלסטיק של הגביעים במקום חיבורם זה לזה הוא קשיח מעט, ולא מצאנו מלאכת קורע בדברים הקשים. ואדרבא אמרו בירושלמי הנ"ל קריעה בעורות באילין רכיכא. ומ"ש הביה"ל (סי' שמ סעיף יד ד"ה הרי) שגם המדבק חתיכות עצים זל"ז חייב משום תופר, וראיה משבת (עד: דאי חייטיה לפומיה. ע"ש. ולכאורה ה"ה דשייך בזה ג"כ קורע, אינו מוכרח. ואעיקרא י"ל דהתם מיירי בקנים רכים ממש, וכמו שנראה ממה שאורגים אותם. וכן ראיתי בשו"ת ויען יוסף מפאפא (סי' קמג אות טז) שדחה דברי הביה"ל. ע"ש. וכ"כ במנחת חינוך (מצוה לב, מוסף השבת סוף אות כד) דלא שייך קורע בדברים קשים. וכ"כ בקובץ תחומין כרך י"ז, התשנ"ז (עמ' 38) במאמרו של הרב אלישיב קנוהל נר"ו, שלא שייך איסור קורע בהפרדת הגביעים דידן, מפני שהם קשים. ועמד על דברי הביה"ל הנ"ל.

(ז) אולם יש לדון להחמיר בדבר מצד איסור מחתך. ומה שכתב הרב אור לציון הנ"ל שאין לחוש בהפרדת הכוסות לאיסור מחתך כיון שאינו מקפיד על המדה, יש לדון בזה לענ"ד, דהגם דמדינא דגמ' (שבת עד:) לא חייב משום מחתך אלא אי קפיד אמשחתא, מ"מ מסתבר שא"צ שתהיה הקפדה דקה מן הדקה, וראיה מלשון הרמב"ם (פרק יא מהלכות שבת הלכה ז) שכתב: המחתך מן העור כדי לעשות קמיע חייב, והוא שיוכין למדת ארכו ומדת רחבו, אבל אם חתך דרך הפסד, או בלא כוונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק, הרי זה פטור. ע"כ. ומשמע דאינו פטור אלא אם חותך כמתעסק וכמשחק שאין לו כוונה למדה כלל, אבל החותך במדה מסויימת אע"פ שאינו מקפיד עליה בדקדוק, יש בו משום מחתך. וכן דייק בכסף משנה (פ"י הי"ח) כיוצא בזה. והכא נמי בחיתוך הגביעים שלפנינו אע"פ שלא איכפת לאנשים אם החיתוך יזוז מעט לכאן או לכאן, מ"מ קפדי מיהא שלא יזוז הצידה יותר ממה שצריך ויהרוס הגביע. ולכאורה יש ללמוד כן גם ממה שהמשיך הרמב"ם שם שגם הקוטם את הקיסם לחצוץ בו שיניו או לפתוח בו הדלת חייב, ופירש הרב נשמת אדם (כלל לו) שקוטמו מפני שהוא ארוך יותר מדאי. ע"ש. והתם ודאי אין האדם מקפיד כ"כ על מדה מסויימת, אלא שיהיה ראוי לחצוץ שיניו, אבל ארוך מעט יותר או פחות לא איכפת לו, ועכ"ז

102 במאמרו של הגרמ"מ קארפ נר"ו (עמ' 47) שגם הגר"ש אלישיב לא קיבל סברת הגרש"ז אוירבך בזה. ושם בגליון 107 (סוף עמ' 16), הביאו מכתב יד הגרש"ז אוירבך דאף איהו ז"ל לאו בסכינא חריפא פסקה למילתיה. ע"ש. וצ"ע].

(ח) מיהו ראיתי למו"ר ועט"ר זצ"ל במנוחת אהבה ח"ג (פרק כא סעיף ד) שחידש בטובו שבדבר שהוא כלי או חלק מכלי, לא שייך מלאכת מחתך. ולפי דבריו פשוט שאין לחוש למחתך בנדון שלפנינו. ובמנוח"א שם בהערה הביא כמה ראיות לדבר, חדא מהא דשבת (מת.) דהפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת, ופירשו רש"י והמאירי שם דחייב משום מכה בפטיש. וכן הוא באור זרוע ח"ב (סי' סה), וכן נראה מהטוש"ע (סי' שיו ס"ג). וכן פירש רש"י (שבת קכה:) איסור קטימת הזמורה הקשורה בטפח משום מכה בפטיש. ומדלא חייב גם משום מחתך, שמע מינה שכל שהוא מתקן כלי לשימוש אסור משום מכה בפטיש ולא משום מחתך. וכן יש ללמוד ממ"ש בגמרא (שם קמו:) שחיתוך השפופרת של קנה הניתן בפי החבית אסור משום מתקן מנא, וכן בביצה (לב:) אמרו שאסור לחתוך חרס או לקרוע נייר לצלות עליהם משום מתקן מנא, וכן משמע ברמב"ם (פרק כג הלכה ו), ולמה לא חייב בכל אלו משום מחתך, וצ"ל דכיון שחיתוך זה מתקן השפופרת או הנייר והחרס להיות כלי או חלק מכלי המשמש, לא שייך בו מחתך אלא מתקן כלי. ע"ש. והנה הא דאין חותכין את החרס והנייר, לכאורה נראה דלאו ראייה היא, דהתם מסתמא אינו מקפיד על המדה כלל אם גדולה או קטנה, העיקר שיהיו החרס והנייר ראויים לחצוץ בין המליח ובין האש. וכן מתבאר ממה שכתב המשנ"ב (סי' שמ ס"ק מא). וכבר כתבנו לעיל (סי' יב אות ג) שמטע"ז הוצרך ר' יהונתן מלוניל לפרש שהחרס והנייר עשויים לשימוש קבוע, שכלים גרועים הם. (ועיין עוד להרב תפארת ישראל בכלכלת שבת אות לא, ובערוך השלחן סי' שכא סעיף מ). ועל דרך זו יש לדחות גם את הראיה מקטימת הזמורה, דהגם דקוטמה מפני שהיא ארוכה וכדפירש רש"י שם, מ"מ מן הסתם אינו מקפיד שתהיה הזמורה דוקא באורך מסויים לא פחות ולא יותר, והעיקר שלא תהיה ארוכה יותר מדי. וכן מה שהוכיח מו"ר מדין חיתוך שפופרת של קנה שאסורו בגמרא משום מתקן מנא ולא משום מחתך, יש לומר דמיירי דלא איכפת ליה באורך השפופרת או קיצורה. ולא דמי לקוטם קנה הנוצה דחייב משום מחתך (שבת עד:), ששם רוצה ליתן החלק הרך שבנוצה לתוך הכר והכסת, והקנה הנותר ראוי לארוג ממנו כובעים וכדפירש רש"י שם, ולפיכך מקפיד לקטום בדיוק במקום הגבול בין הקנה הקשה שבנוצה ובין חלק הרך שבה. וכן ראיתי להרה"ג החסיד ר' שמואל טל נר"ו בספרו טל חיים הלכות שבת ח"ב (פרק יא אות ג) שדחה כדברינו את ראיותיו של מו"ר מחיתוך נייר וקטימת הזמורה הנ"ל. עש"ב. (אמנם מ"ש עוד בטל חיים שם בעמ' רפט לדחות הראיה מזמורה באופן אחר, דהתם לא איכפת לו האורך העודף, ואינו קוטמה אלא מפני שהתקשתה והתעגלה וכו', מדברי רש"י שם שפירש

שהיא רכה נראה שלא כדבריו. ואעיקרא מדין קטימת הנוצות אין נראה כטעמו בזה). ושוב ראיתי להרב טל אורות (מלאכת המחתך, דפו"ח עמ' שסג:) שיישב ההיא דחיתוך זמורה באופן אחר. ועיין שם עוד (בעמ' שסה.). ואכמ"ל. ובאמת היראים (סי' רעד) והרוקח (סי' פד) כתבו שקטימת עלה ליתנו לנקב של חבית אסורה משום מחתך. ע"ש. והובאו דבריהם בנשמת אדם (כלל לו) ובטל אורות (מלאכת המחתך עמ' שסט.). והגר"ז (סימן שיד סעיף ט) כתב כן על קטימת הקנה ליתנו בפי החבית דחיובה משום מחתך. וצ"ל דמיירי בקפיד אמשחתא. ועכ"פ שמע מינה דלא שמיע להו מאי דכילל מו"ר דליכא משום מחתך בכלים.

(ט) גם מה שהוכיח מו"ר זצ"ל מהפותח בית הצואר שפרשו הראשונים דחייב משום מכה בפטיש, לענ"ד יש לדון בדבר, בהקדים מה שכתבו התוספות בשבת (עה:) אהא דאמרינן התם המסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש, דהיינו טעמא דמשום מחתך וממחק לא מיחייב, דמיירי שכבר היא מרובעת ומתוקנת, אלא שמייפה אותה ועושה בה שרטוטין ויפוי כעין שעושים עכשיו מסתת האבנים, ר"י וכן ריב"א. עכ"ל. וכן כתב בתוספות הרא"ש שם דמיירי שכבר היא מרובעת ומתוקנת לישב בחומה, אלא שעושה בה שרטוטין ליפותה. ע"כ. גם המאירי שם כתב שיש שואלים הרי יש לחייב המסתת גם כן משום מחתך, שהרי הוא מחתך האבן ומחליקה. אלא שעיקר הדבר שאחר שנחצבה והושוית למדתה אין בה עוד משום מחתך, שהרי נעשה הכל. ע"כ. ונראה כוונתם דאינו חייב משום מחתך אלא על חיתוך הגבולות החיצוניים של האבן, אבל מה שמוסיף לסתת בתוכה אחר שכבר קבע וחתך גבולותיה החיצוניים, אין בו עוד משום מחתך, אלא מכה בפטיש. ונראה שזוהי גם כוונת החי' המיוחסים להר"ן שם שכתב בשם יש מפרשים, דמיירי באבן שנתקנה כבר אורכה ורוחבה אלא שהוא מתקנה עכשיו דק דק כדי ליפותה, והילכך אינו חייב משום מחתך דהא אינו מחתכה. ע"כ. ור"ל שמפתח פיתוחי חותם בגוף האבן שכבר נתקנה בגבולותיה החיצוניים, וזה אינו מחתך (וי"ל). וכן מפורש בחדושי רבנו פרחיה שם בשם הרמב"ם בפירושו למסכת שבת וז"ל: יש להקשות אמאי המסתת את האבן אינו חייב משום מחתך. ואמר ז"ל שדקדק הרב רבינו יהוסף [אבן מיגאש] רבו, ואמר הכי הוא טעמא, דלא מחייב משום מחתך אלא היכא דלא קא עביד מלאכה בגוף אותו דבר שצריך לו, כגון מחתך בעור, דלא קא עביד מלאכה בגוף העור שצריך לו אלא קוצץ ממנו חתיכות ומרחיקן מעל העור שצריך לו, אבל בגוף העור שהוא צריך לא קעביד מעשה. לאפוקי מסתת באבן שהוא עושה מלאכה בגוף האבן, וחופר בה ומשוה פניה כדי שתהיה נכונה לעשות עליה אבנים אחרות בבנין, שאינו חייב משום מחתך אלא משום מכה בפטיש. ונפקא מינה שאם היתה האבן נכונה ופניה שוות ויש לה קרנות ויוצאות לכאן ולכאן, וסיתת אותה בשבת, שיהא חייב משום מחתך דדמי למחתך העור. ועל דרך זו מתפרש המגרד ראשי כלונסאות של ארז כשחתך

דהרמב"ם חולק על כ"ז, צריך לומר שגם בגמר כלי שייך משום מחתך. [שור' לחכם אחד בקובץ בית אהרן וישראל שנה י"ז, התשס"ב (גליון קב עמ' כה אות ב), שכתב ששני כלים המחוברים מתחילת עשייתם אינו חייב על הפרדתם משום מחתך, והביא ראיה לדבר ממ"ש הרמב"ם (פרק יא הלכה ו) וז"ל: המפרק דוכסוסטוס מעל הקלף ה"ז תולדת מפשיט וחייב. ולמה לא חייב משום מחתך, אלא ודאי שדוקא בדבר אחד שייך מחתך, אבל בהפרדת ב' דברים שונים לא שייך להתחייב משום מחתך. עכת"ד. ובמחכ"ת אדמוכיח מפירוק הקלף והדוכסוסטוס הו"ל להוכיח מכל מפשיט שבעולם אמאי לא חייב גם משום מחתך, שמחתך העור מן הבשר. אלא ודאי שאין זו צורת מלאכת חיתוך כלל, שאינו חותכו לאורך קו אחד מסויים, כדרך חיתוך שהיה במשכן, אלא מפשיט העור מכל רוחב שטח דיבוקו בבשר. וה"נ במפריד הקלף מהדוכסוסטוס ליכא לחיוביה משום מחתך. ובלא"ה יש לדחות כמו שכתב במנחת חינוך במוסך השבת (אות כד) שמצינו כזאת כמה פעמים בדברי הרמב"ם דאה"נ שחייב על אותה מלאכה שניים והרמב"ם אינו מביא אלא אחת. ע"ש. וה"נ י"ל דלעולם חייב אף משום מחתך והרמב"ם חדא מנייהו נקט. [וכיו"ב כתבו הר"ן והמאירי (שבת עה:): בתי' קמא גבי מסתת. וכן הוא ברש"י (שבת עד: ד"ה חייב אחת) ובפיר"ח שם (עה). ובמג"א (סי' שלו סק"ה). וע"ע במעשה רוקח (פ"י מהל' שבת סוף הי"ד). ולכאורה כן מבואר יוצא מן הירושלמי (פ"ז ה"ב) דמשכח"ל דחייב משום ב' מלאכות על מעשה אחד. מיהו י"ל דהתם יש ב' תוצאות למעשה א' משא"כ בנדון דידן. ומאידך עיין הגמ"ר (פרק הבונה) בשם היראים, ובמאירי (שבת קד:): ובפני"ש שם, וקרית ספר (פ"ח מהל' שבת) ובתשובות וכתבים מהחזו"א (סי' עה). ואכמ"ל. אמנם בעיקר דברי המנ"ח, לפום קושטא קשה לענ"ד לייחס כן להרמב"ם שכל דבריו במדה במשקל ובמשורה. (וגם הנה מקום אתי לעמוד על שאר דברי המנ"ח שם, וליראת האריכות קיצרתי. ועיין בתפלה למשה ח"א סי' נו אות ב). ומחזורתא כדשניין מעיקרא].

(יא) אמנם מה שעומד נגדנו הוא מ"ש הרמב"ם (פרק ד מהלכות יו"ט הלכה ח): שני כלים שהם מחוברים בתחילת עשייתן, כגון שתי נרות או שני כוסות, אין פוחתין אותם לשנים "מפני שהוא כמתקן כלי". ע"כ. ומקורו ממתניתין דביצה (לב). דאין פוחתין את הנר מפני שהוא עושה כלי. ולמה לא נאסר משום מלאכת מחתך. [וגם לפ"ד הרב מנחת חינוך הנ"ל בסמוך דאה"נ אפשר שחייב גם משום מלאכה אחרת, מ"מ הכא שכתב הרמב"ם דאסור משום שהוא "כמחתך" מדרבנן, ודאי טפי הו"ל לאשמועינן דאסור מן התורה משום מחתך]. ומתוך קושיא זו היה נ"ל לחלק דלא שייך משום מחתך אלא כשמקפיד על אחד החלקים הנחתכים בלבד לתקנו וליפותו, ולחלק השני אינו צריך כלל, אבל כשצריך לשני החלקים הנחתכים שיהיו חתוכים ומתוקנים יפה ליכא בהא משום מחתך. וזכר לדבר מה שכתב כיו"ב בביה"ל

ראשיתן והרחיקן ולא עשה מלאכה בכלונסאות גופן. זה הוא נוסח דבריו ז"ל. ע"כ. וכן הוא בחי' רבנו אברהם הנדפסים בתחילת ספר מעשה רוקח בשם אביו הרמב"ם. ונראה כוונתו כדברי כל הראשונים הנ"ל, שאינו חייב משום מחתך אלא על החיתוך החיצוני של האבן. ואפשר שזהו מה שאמרו בירושלמי (פ"ז דשבת סוף ה"ב, דף נב). קריעה מן האמצע חיתוך מן הצד. ע"ש. [ובשו"ת שבט הלוי ח"ח (סי' קעד הלכה יח) העיר שיש מחלוקת בין הרמב"ם להתוס' הנ"ל, דלהתוס' אינו פטור משום מחתך אא"כ היו פניה שוים ואינו מסתת אלא ליפותה. ולהרמב"ם גם בהשוואת פניה אין משום מחתך. ולענ"ד אינו מוכרח כ"כ. ועכ"פ הכל הולך אל מקום אחד. שוב ראיתי להחכם השואל בשו"ת שאילת יעבץ ח"א (סי' מא) שהבין בפשיטות מדברי התוס' דליכא משום מחתך אלא אם מקטין דבר ממה שהיה קודם לכן להעמידו על שיעורו, וכמו שנתבאר לעיל. אך הגאון יעב"ץ עצמו שם (ד"ה ואנכי לא ידעתי) לא הסכים עמו בזה. ע"ש. (ולענ"ד יש לעמוד ע"ד מדין הגורר ראשי כלונסאות. ואכמ"ל). וע"ע בפירוש קדמון ממזרים הנדפס בסוף ס' משנה תורה הוצאת פרנקל (פרק י הלכה יח). ומ"מ בדעת הרמב"ם מוכרח כדכתיבנא]. ולפי זה ניחא גם מה שהפותר בית הצואר בשבת אינו חייב אלא משום מכה בפטיש, אחר שכבר הבגד חתוך למדתו החיצונית, ופתיחת בית הצואר הוא מעשה בגוף הבגד. וכן ראיתי לאחיו של מו"ר זצ"ל בספרו גדרי השבת ח"ב (עמ' פד) שדחה ראיית מו"ר מהפותר בית הצואר, ע"פ דברי רבנו פרחיה הנ"ל. וכן דחה בספר טל חיים ח"ב הנ"ל (עמ' רפח). ע"ש. [והוסיף שם (בעמ' רצב) לדחות בדרך זו גם את הראיה שהביא מו"ר זצ"ל מחיתוך שפופרת של קנה, וכתב שלא מדובר על חיתוך המשנה את מדת ארכו ורחבו של הקנה, אלא משנה את צורתו הפנימית, כגון שחורץ במקום הנמוך שלו. ואין דבריו בזה מחוורים לענ"ד, אלא יש לדחות כדכתיבנא לעיל באות הקודמת].

(י) ועל פי האמור ינוח לנו מה שנראה מדברי הרמב"ם (פרק יא הלכה ז) שהקוטם קיסם לחצוץ בו שיניו ולפתוח בו הדלת חייב משום מחתך, ומו"ר הגאון זצ"ל במנוחת אהבה שם (עמ' קכז) נדחק בזה מאד לשיטתו דליכא משום מחתך בכלים, וכתב שאין על הקיסם שם כלי גמור כיון שאפשר לחצוץ שיניו ולפתוח הדלת גם בלא כלי. ע"ש. והוא דוחק גדול. וכבר האריך בספר טל חיים הנ"ל (עמ' רצה) לתפוס בזה על מו"ר, דאטו כלי שאפשר להשתמש במקומו בכלי אחר אינו נקרא כלי. ועוד שגם לענין קטימת הזמורה וחיתוך החרס והנייר אפשר להשתמש בכלים אחרים ועכ"ז אינו חייב על חיתוכם משום מחתך. ועוד שבאמת בדרך כלל אי אפשר לחצוץ שיניו אלא בקיסם המיוחד לכך. עש"ב. ובאמת יותר היה לו למו"ר לומר הטעם שאין על הקיסם תורת כלי לדעת הרמב"ם, מפני שאינו עשוי אלא לשימוש חד פעמי. מיהו לפי מה שהוכחנו לעיל (סי' יב אותיות ב-ג) מדברי כמה ראשונים שגם כלי העומד לשימוש חד פעמי נחשב כלי, ודוחק לומר

כוסות או נרות שכיון שצריך לב' החלקים לא הוי מחתך להרמב"ם. ע"ש. וזה כדסברן מעיקרא, אולם באמת אין בזה טעם נכון לענ"ד וכאמור. ועכ"פ גם אם בדעת הרמב"ם מוכרחים לומר שאין בכיו"ב משום מחתך, הנה כל זה לפי פירושו במתני' (דביצה לב). דאין פוחתין את הנר, אבל רש"י ושאר הראשונים פירשו המשנה שם בענין אחר, ולפי דבריהם אין מקור לפטור ממלאכת מחתך כשמקפיד על ב' חלקי החתך. ואדרבא מצינו ברש"י (שבת עד:) לענין קטימת קנה הנוצה, שצריך לשני חלקיה, ועכ"ז חייב משום מחתך. [אלא שלשון רש"י שם מגומגמת, ועמדו בה האחרונים. ומדברי הריטב"א שם נראה שנפל בדבריו ט"ס והתערבו ב' נוסחאות בפירוש"י שלפנינו]. לכן נלע"ד שלמעשה יש מקום לחוש בנדון שלפנינו משום מחתך. וזה מלבד מה שנתבאר בס"ד לעיל (סימן יב) שיש לחוש גם לאיסור מכה בפטיש.

סוף דבר, בהא נחיתנא ובהא סליקנא, שגביעים של לבן או מעדני חלב המחוברים זה לזה בחלקם העליו, אסור בשבת להפרידם זה מזה, משום שבזה משפר אותם ומכשירם יותר לשימוש, והרי זה כמכה בפטיש. וגם יש לחוש בזה לאיסור מחתך, הואיל ומקפיד על מקום החתך שיהיה מכונן ומתוקן דוקא במקום המיועד לכך.

(סי' שמ סעיף יג) לענין מלאכת הקורע דלא שייכא אלא כשמתקן את ב' חלקי הקריעה, אבל אם מתקן רק אחת מהם אינו חייב משום קורע אלא משום מכה בפטיש. ע"ש. ועיין עוד בטל אורות (עמ' שסג) שהביא בשם חכם אחד בשו"ת דרכי נעם (סי' יג) דלא שייך מחתך אלא כשמתקן אצל מה שהוא מחתך, אבל כאשר התיקון הוא במה שנשאר מן החיתוך לא שייך מחתך. והרב טל אורות שם האריך בזה, ואסיפא דמלתא דחה דבריו. ע"ש. ומ"מ י"ל שבאופן שמתקן ב' חלקי החיתוך, כגון המפריד כוסות ונרות שכ' הרמב"ם, וכן בנדון שלפנינו שמפריד ומקפיד על שני הגביעים שיהיו נחתכים יפה, בהא ליכא משום מחתך. אבל לפום קושטא לבי מהסס בזה, דאטו משום שמקפיד גם על החלק הנוסף שיהיה מתוקן מגרע גרע, ואדרבא כשמתקן ב' החלקים הנחתכים יש לחייבו יותר. והגם שכתב הרמב"ם דלא מחייב משום מחתך אלא היכא דלא קא עביד מלאכה בגוף אותו דבר שצריך לו, כגון מחתך בעור שקוצץ ממנו חתיכות ומרחיקן מעל העור שצריך לו וכנ"ל (אות ט), הנה גם בנדון שלנו שתי הכוסות צרות המה זו לזו, ובהפרדת כוס אחת מתקן בזה את חברתה, ומה לנו בזה שלבסוף משתמש גם באותה כוס שהפריד. וצ"ע. ואמנם שוב ראיתי להגרמ"מ קארפ נר"ו במאמרו הנדפס בקובץ הליכות שדה גליון 102 (עמ' 47 בהערה), שכתב לענין הפוחת ב'

סימן יד

חייב סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

אייר תשס"ח

שאלה: בערב פסח שחל בשבת, האם יש לקיים סעודה שלישית, וכיצד?

סי' עט) ובחי' תלמיד הרשב"א (פסחים לו.) ובחדושים מהריטב"א (שם צט:) ובהגהות מימוניות (פ"ג מהל' חמץ אות ב וסוף פ"ו אות ט) בשם ר"ת, ורבנו פרץ בהגהת סמ"ק (סימן ריט אות ו) כתב שכן נהג מהר"ם מרוטנבורג. ע"ש. [ומה שסיים שם דהיינו דוקא למי שאינו מבטל כלל סעודה ג' כל השנה אבל אנשים אחרים שמבטלים אותה לפעמים בלא אונס יש לגזור להם מי פירות בלא מים אטו עם מים. הנה אנו לא מבטלים סעודה ג' בפת במשך השנה כמ"ש מרן בס"י רצא ס"ה, ובלא"ה אנן בדידן קי"ל בס"י תסב להקל במצה עשירה, ואין גוזרים אטו עם מים]. וכ"כ בתשב"ץ (סימן כד) בשם מהר"ם. (וע"ש בס"י כג). וכן הוא בכלבו (סימן מח, דף ה סע"ג) ובספר הנייר (הל' פסח עמ' מו) בשם ר"ת ור"מ שנהגו לעשות סעודה ג' במצה עשירה. וכן הובא מנהגו של ר"ת להלכה באבודרהם (ענין ג' סעודות) ובמאמר חמץ להרשב"ץ (יבין שמועה דף לג:). ובספר צרור החיים (סוף ענין הגעלה, עמ' קכו), כתב שיש שהיו אוכלין ג' סעודות דשבת במצה עשירה, והנכון במיני תרגימא בבשר ופירות. והרשב"א בערב הפסח כשהוא מסופק אם עבר ד' שעות, היה אוכל תבשיל מר"ז (אורז). ע"כ. וצ"ע מדוע העדיף בשר ופירות על מצה עשירה, ושמא חשש למ"ש רבנו פרץ בהגהת סמ"ק הנ"ל.

(א) כתב מרן בש"ע (סימן תמד סעיף א): י"ד שחל להיות בשבת, בודקין ליל י"ג, ומבערים הכל לפני השבת, ומשיירין מזון שתי סעודות לצורך השבת, דסעודה שלישית זמנה אחר המנחה, ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ, אלא במצה עשירה. וצריך לעשותה קודם שעה עשירית. ע"כ. ומור"ם בהגהה שם הוסיף שבמדינותיהם שאין נוהגים לאכול מצה עשירה כדלקמן (סימן תסב סעיף ד), יקיים סעודה שלישית במיני פירות או בבשר ודגים כדלעיל (סימן רצא סעיף ה). ע"כ. והנה ממה שלא הזכיר מרן תקנה לסעודה שלישית אלא במצה עשירה, נראה שאין לעשותה בפירות או בבשר, וכל שכן שאין לבטלה לגמרי. ותקנת מצה עשירה מבואר בטור שם שכן היה נוהג ר"ת לעשות סעודה שלישית במצה עשירה, וכתב הב"י שכן כתבו התוס' והרא"ש ר"פ ערבי פסחים. ע"ש. אמנם התוספות לא כתבו אלא שהיה ר"ת אוכל מצה עשירה בערב פסח, אבל לא נזכר בדבריהם סעודה שלישית. אך ברא"ש מבואר כן בשם ר"ת. וכן מתבאר מדברי רבנו ירוחם (נתיב ה חלק א, דף טל:), וכ"כ בארחות חיים (הל' חמץ ומצה

ובמור וקציעה (סימן רצא) כתב שאף לאשכנזים יש לעשות סעודה שלישית במצה עשירה, כי אין בחומרא שלה לדחות חיוב סעודה ג' שהוא מדינא, ורבים וטובים סוברים שאינו יוצא בה אלא בפת. ע"ש. וטפי הול"ל שיעשוה במצה מבושלת. והנה מ"ש מהרי"ל שלא ראה נוהגים כן, זהו במקומו ובזמנו, אבל אצלינו בני ספרד באמת פשט המנהג בדור האחרון לבשל או לטגן מצות מערב שבת לצורך סעודה שלישית, ועדיפא ממצה עשירה שכתב מרן, שעל המבושלת מברך המוציא לכל הדעות בכזית כמבואר בש"ע (סימן קסח סעיף י), ואילו מצה עשירה לדעת הברכ"י הנ"ל אין לברך עליה המוציא אלא כשאוכל ממנה כביצה ויותר, ולדעת הרב מאמר מרדכי (סימן תמד ס"ק ב) אף ביותר מכביצה אין לברך עליה המוציא, עד שיקבע עליה סעודתו. וכן דעת הרה"ג מהר"ח אבולעפיא השני בפסקיו שנדפסו בסוף ספר אשדות הפסגה (דף טו ע"ג). ע"ש. ובאמת בשו"ת משה ידבר (הלכות פסח סי' יא) הקשה למה לא תקנו לעשותה במצה מבושלת. והניח בצ"ע. ע"ש. ואין זו קושיא כ"כ, דמרן ז"ל לקח הדין של מצה עשירה ממנהגו של ר"ת, ור"ת גופיה אפשר דסבר לברך עליה המוציא עכ"פ כשאוכל ממנה כביצה ויותר, ואינה גרועה ממצה מבושלת. אלא דאנן בדידן חיישינן מספק, ואין מברכים על מצה עשירה המוציא אלא כשיקבע עליה סעודתו. ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' טל סוף אות א) כתב בכיו"ב שמצה מבושלת היא בכלל היתר מצה עשירה. ע"ש. ושו"ר להגאון מהר"ם בנט בשו"ת הר המור (סימן ו) שהאריך ליתן טעם למה שלא נהגו לעשותה במצה מבושלת. ע"ש. ועכ"פ כבר כתבנו דהאידינא אכשור דרי לקיימה במצה מבושלת. וכן מורה ובא מרן מופת הדור הראש"ל רבנו עובדיה יוסף נר"ו, וכמ"ש בדיני ערב פסח שחל בשבת הנדפסים בשו"ת יחווה דעת ח"א (סימן צא סעיף יב) מפי סופרים וספרים. וכן הוא בחזון עובדיה (הלכות פסח, מהדורת התשס"ג עמ' רסד), ובהערה שם הביא מהרב ערוך השלחן האשכנזי (סימן תמד סעיף ה) שהרבה נוהגים לעשות סעודה ג' במצה מבושלת. ע"ש.

ג) הן אמת שהמג"א (ס"ק ב) הנ"ל, הביא מהשל"ה בשם הזוהר (פרשת אמור דף צה.), שרשב"י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית. והרי קי"ל דהזוהר מכריע במחלוקת הפוסקים כמ"ש הב"י (סימן קמא). אולם לא ראינו לרבותינו שכתבו לבטל סעודה שלישית בשבת זו ע"פ דברי הזוהר (וגם הגר"א בביאורו סק"ז שהביא דברי הזוהר, סיים שהעיקר כמ"ש המג"א בשם מרדכי וכלבו לחלק סעודת שחרית לשתיים. ע"ש). ומרן החיד"א בניצוצי זוהר שם למד מדברי הזוהר שאין לחלק סעודה שניה לשתיים, אבל בעצם חיוב סעודה שלישית לא דן שם כלל, ואדרבא כתב בברכ"י כאן שהנכון שיאכל בה יותר מכביצה מצה עשירה ויברך עליה המוציא, דלא כהרדב"ז דסגי בכזית. ע"ש. ועל כרחך דס"ל דאין ללמוד למעשה מדברי הזוהר לבטל סעודה זו. ונראה שי"ל שהזוהר שלא מצא מצה עצה לקיים סעודה שלישית במצה

ומ"מ נמצינו למדים מדבריו שאין לבטל סעודה שלישית בשבת זו. ועיין להרוקח (סימן רסז) והמרדכי (פסחים סי' תקמב) שכתבו בשם בספר היראים (סימן שג) לחלק סעודת שחרית לשתיים. (וזהו ע"פ שיטת בה"ג שהביאו הרמב"ן והר"ן שבת קיז: ע"ש. ועיין בתוס' שבת קיח. ד"ה במנחה, ובשו"ת הרא"ש כלל כב סי' ד). וגם מדבריהם יש ללמוד שאין לבטל סעודה שלישית באותה שבת. ובשבלי הלקט (סימן צג) הביא דברי בעל ספר יראים הנ"ל שיש לחלק סעודת שחרית לשתיים, והוסיף שיכול גם להשלים סעודה שלישית במיני תרגימא. והרי זה כמבואר.

אולם לעומתם רש"י בפסחים (יג). אהא דתניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת וכו', ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות וכו', פירש בד"ה מזון שתי סעודות, ולא שלוש, דכל שלוש סעודות דשבת ערבית שחרית ומנחה, וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה. ע"כ. ונראה מדבריו שבערב פסח שחל בשבת פטורים לגמרי מסעודה שלישית. וכן דעת המאירי ור"י מלוניל והנמוק"י שם. וכן דעת המאורות (שבת קיז:) לדינא. ע"ש. וכן נראה קצת מלשון רבנו ירוחם (נתיב חלק א) הנ"ל שכתב: "ואם ירצה" יעשה הסעודה ממצה עשירה וכו'. וכן הוא במעשה רוקח (סימן לא). ע"ש. משמע דמעיקר הדין פטור. והוסיף המאירי שם, דמה שאנו צריכין לכך, הוא לדעתנו שאין דנין סעודה שלישית אלא בדבר הטעון המוציא וברהמ"ז, ר"ל פת. ומ"מ מקצת רבני צרפת כתבו שאפשר לעשותה בפירות ומיני תרגימא וכו', ואין הדברים נראים. ע"ש. וכיוצא בזה כתב המנהיג (הל' שבת סי' נג). ע"ש. ולכאורה נראה שרבנו תם שהיה עושה אותה במצה עשירה, אזיל לטעמיה בספר הישר (חלק התשובות סי' ע אות ד) שאפשר לקיים סעודה שלישית גם במיני תרגימא. וכן היא דעת ראב"ה ח"א (סימן רנב), וכן הביאו הרמב"ן והרשב"א (שבת קיז:) בשם יש אומרים. וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"ז (סימן שנ). ולפי זה לדעת מרן שסתם בש"ע (סימן רצא סעיף ה) שצריך לעשותה בפת, א"כ בערב פסח שא"א בפת היה לו לפטרנו ממנה לגמרי וכדברי המאירי. אולם י"ל דמחמת הספק נקיט מרן חומרי דמר וחומרי דמר, ואזיל הכא לחומרא והכא לחומרא. ולפי מ"ש הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן תפט) והברכ"י (סימן תמד) שבסעודה זו יש לברך על מצה עשירה המוציא וברכת המזון בכזית או במעט יותר מכביצה, א"כ מעיקרא לא קשיא מידי, שיוצא במצה עשירה כמו בפת ממש.

ב) ועכ"פ לדינא ודאי דנקטין כדעת מרן שפסק כדעת ר"ת וסיעתו הנ"ל לעשות סעודה שלישית במצה עשירה. וכן פסק הרדב"ז בתשובה הנ"ל, והובא בברכ"י (סימן תמד). ע"ש. והמג"א (שם סק"ב) הביא ממנהגי מהרי"ל (דפו"ח עמ' נח) שכתב, שהיה ראוי לעשותה במצה מבושלת, אך לא ראה נוהגין כן. ע"כ. וכוונתו שמצה מבושלת אף לאשכנזים אין מניעה לאכלה, ושפיר נפיק בה ידי סעודה לכ"ע כפת גמורה.

עשירה, סובר כרבן גמליאל (פסחים לו.) דאם לש במי פירות ישרף מיד, דממהרין להחמיץ, וכפירוש רש"י שם דמיירי אפילו לש בלא מים. והיינו דקאמר התם בזוהר דסעודא דשבת אתדחיא בכמה גוונין, חד בגין מצות ומרורים דבעי בר נש דישתכח תאיבא, "וחד בגין פסח, והא נהמא לא אשתכח משש שעות ולמעלה", דסדורא דפתורא בלא נהמא לא הוה סידורא. ולכאורה הא משכח"ל לקיומי במצה עשירה. ואע"פ שסיים הזוהר דסדורא דפתורא בלא נהמא לאו סדורא הוא, מ"מ הרי לכמה פוסקים גם על מצה עשירה שנילושה במי פירות יכול לברך המוציא כפת גמור (עיין בב"י סי' קסח). וגם לדעת החולקים, כשאוכל ממנה בסעודה זו כביצה ויותר יש אומרים שצריך לברך עליה המוציא וכו"ל. (וכל שכן לפי מה שהוכיח המג"א סי' תעא סק"ה דאף אם אין טעם מי הפירות נרגש בעיסה נקראת מצה עשירה, ובזו ודאי מברכין עליה המוציא לכל הדעות. וע' בשו"ת הר המור סי' ו, ובהערות איש מצליח על המשנ"ב סי' תעא סק"י וסי' תסב סק"ח). וא"כ איכא תקנתא דפת לסעודה ג' בערב פסח. ולפי מ"ש דהזוהר ס"ל כרבן גמליאל, ניחא, דלא משכח"ל מצה עשירה מפני שממהרת להחמיץ. וכן מצאתי בספק שמן המשחה (סימן מז) שתירץ מה שאמרו בירושלמי שרבי היה מתענה בערב פסח, דמה שלא אכל מצה עשירה, משום דס"ל כרבן גמליאל זקנו. ע"ש. וכן מה שלא מצא הזוה"ק תקנה לסעודה זו במצה מבושלת, יש לומר דפליג אתלמודא דילן (ברכות לו:) ועל דברי הפוסקים (בסי' קסח סעיף יא) דמצה מבושלת מברך עליה המוציא. [א"נ דס"ל כר' מאיר בפסחים (מא). דיוצא אדם בפסח במצה מבושלת, וממילא אסורה באכילה בערב פסח. הערת גיסי הגאון ר' אהרן מאזוז נר"ו]. וכן הטעם הראשון שכתב הזוהר בגין דבעי בר נש דישתכח תאיבא, משמע דסובר הזוהר שיש להחמיר מטע"ז שלא לאכול כבר מחצות היום דערב פסח, ודלא כמסקנא דתלמודין בפסחים (קז:) דממנחה קטנה הוא דאסור. [וגם להר"ן (כג. מדפי הרי"ף) דסובר נקטינן דמשש שעות אסור לאכול, אין זה כדי שיהיה תאב לאכול מצה, אלא משום קרבן כמבואר בגמרא. ועיין במש"ך פסחים שם, ובביאור הגר"א (סימן תעא סק"ב). ושור"ר להרב המו"ל בחי' ר' דוד בונפיד (פסחים קז:) שכ' שכנראה היתה להם גירסא אחרת באותה סוגיא. ע"ש. וכן מבואר בחי' הר"ן לפסחים שם. וכן בספר ערך שי (סימן תעא) כתב לסייע שיטת הר"ן מדברי הזוה"ק. ומ"מ לגירסת רוב הראשונים מבואר שאין לאסור משום תיאבון אלא ממנחה קטנה. והכי הוא סתמא דתלמודא לעיל (צט:) (לכולי עלמא). וא"כ לדידן דקיי"ל כדברי התלמוד והפוסקים שמותר לאכול מצה עשירה ומצה מבושלת בערב פסח עד שעה עשירית, ואף מברך עליהן המוציא באיזה אופנים, נראה דלא נקטינן כהזוהר בזה. ואע"פ שיש מקום לדון בכל זה, מ"מ פשוט הדברים כמו שכתבתי. והרווחנו בזה טעם למה שלא למדו רבותינו הפוסקים מדברי הזוהר למעשה לפטרנו מסעודה שלישית בשבת זו.

ובאמת הגאון מהר"א אזולאי בחבורו אור החמה על הזוהר שם (דף עב ע"ד מהספר) על מ"ש רשב"י שם אבל

מיומאי אשתדלנא דלא בטילנא סעודא דשבת, כתב: ירצה, הן אמת אין ראוי לדחות סעודת שבת כיון דאין היום עצמו פטור, אלא מפני שאי אפשר כנוזר, וסוף סוף אותה שבת חסר השלימות וכו' אפי' אינון יומי שהם פטורים מחמת אונס כגון ערב פסח שחל בשבת וכו' הייתי משלים בד"ת. ע"ש. הרי שאין היום פטור מחמת עצמו אלא מחמת אונס. וא"כ לדידן דאיתיה בתקנתא דמצה עשירה וכמ"ש מרן, ודאי דהכי עדיף. וזה על דרך מ"ש בזוהר שם דחמרא שרי בגין דתאיב לבא, ופירש שם בעל הסולם דאה"נ שפיר מצי לקיים בו סעודה שלישית. ומ"ש שם שרשב"י היה עוסק בתורה, פירש הסולם שם דהיינו בעת שהיה מקיים הסעודה, ולא שבא עסק התורה במקום הסעודה. ע"ש. ונמצינו למדים שאין הכרח מדברי הזוהר לבטל סעודה זו לדידן. והרב כף החיים ז"ל (סימן תמד אות יח) כתב, דמ"ש בזוהר דרשב"י היה עושה הסעודה בד"ת, נראה דהיינו דוקא לרשב"י דנהירין ליה שבילי דרקיעא ויודע הלימוד שעושה תיקון במקום סעודה, אבל אנחנו צריכים דוקא לעשות סעודה. ע"כ. וכיוון בגדלו למ"ש הגאון מהר"א מרגליות בספר מטה אפרים (סימן תקצז ס"ד ובאלף למטה שם סק"ב). ע"ש. וכן מצאתי בספר חמדת ימים (פסח סוף פ"ג) שכתב שהנכון לעשותה במצה עשירה וכו', ואשר בא בתעלומות חכמה ויונק מסוד תנחומיה בודאי יאות להם לעשותה במיני תרגימא ולתרגם סודות התורה כמו שהיה עושה רשב"י ע"ה, כמ"ש בפרשת אמור. ע"כ. משמע, הא לכל אדם אין לעשותה אלא במצה עשירה כדינה, וכדברי הכה"ח. וכן ראיתי להרב נזירות שמשון (רס"י תמד) דמשמע בזוהר שם, דדוקא במעשה מרכבה יוצא י"ח סעודה. וגם השל"ה הנ"ל שהוא הראשון שהביא דברי הזוהר ומנהגו של רשב"י, לא כתב לבטל סעודה שלישית בשבת זו, אלא לעשותה במצה עשירה ולאשכנזים בבשר ודגים, עיין בדבריו מסכת פסחים (פרק נר מצוה אות טו) ובמסכת שבת (פרק תורה אור אות לד). ובלאו הכי, הנה מבואר יוצא מדברי הזוה"ק שם לעיל מזה (דף צד:) דבכל שבת שחלה בערב יום טוב, לדעת רשב"י אין לקיים בה סעודה שלישית (וע"ש במפרשים). וזה ודאי נגד מאי דנקטינן שאין לבטלה בערב יו"ט כמ"ש בשו"ת מהרי"ל (סוף סי' צד) והרמ"א בהגהה (רס"י תקכט), והוא תלמוד ערוך בפסחים (ק). דהלכה כר' יוסי בערבי שבתות וימים טובים, ולא פקפק בזה אדם מעולם. וא"כ אף לענין ערב פסח אין לתלמוד מדברי הזוהר לבטלה. [אח"ז ראיתי בשו"ת דברי יציב ח"ב (רס"י קמט) שבאמת הגאון בעל דברי חיים מצאנז היה מבטל סעודה שלישית בכל שבת שהיא ערב יו"ט, ע"פ דברי הזוהר הנ"ל. אך לא מצאתי לו חבר בזה].

(ד) ואחר החיפוש מצאתי למהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סימן קעד) שהאר"ק הרחיב בביאור דברי הזוהר הנ"ל בכמה פנים, ואחר כל האריכות הביא מספר טור ברקת (סימן תמד) שכתב שיעשה הסעודה במצה עשירה, ואע"ג דיש אומרים דע"י פירות יוצא, מ"מ ע"י מצה עשירה עדיף וכו', כי האכילה ע"י פת היא צורך גדול וכו'. וכתב ע"ז מהרי"ץ:

סעודות ולא שלוש וכו'. וממילא אין לדון כלל אם לאכול אז מצה מבושלת או מטוגנת, כיון שלא מצאנו מי שיאמר שחייב לאכול סעודה שלישית, אדרבא מוכח מהגמרא שרק שתי סעודות עושים. ותו לא. ומשמע דשלישית ביום זה פטור. עכת"ד. הנה אמנם מה שייחס לרש"י דא"צ כלל לעשות סעודה שלישית בשבת זו, הצדק עמו. אבל מה שהוסיף "שמוכח מהגמרא שרק שתי סעודות עושים", לא ידעתי זו מניין לו, והא בברייתא לא קתני אלא דמן החמץ משייר מזון ב' סעודות, ולעולם אפשר דסעודה ג' יעשה במצה עשירה. [ובפרט שבתלמוד בבלי שלנו לא נזכר כלל האיסור לאכול מצה בערב פסח ואדרבא משמע איפכא בפסחים דף י"ג ע"ב דקתני מפני חמץ שבה. ועיין להמש"ך שם. נאמ"ן ס"ט]. וכן מבואר בהגהות מימוניות (רפ"ג מהל' חמץ ומצה) דבתוספתא (פ"ג דפסחים ה"ט) מסיים עלה דהאי ברייתא "ואופה לו מצה בערב שבת לצורך מנחה", צריך לומר מצה עשירה, דמצה שאינה עשירה אסור לאכול. וכן נהג ר"ת. ע"כ. (ולהלן סוף פ"ו אות ט כתב שכ"מ בירושלמי כד' ר"ת. ע"ש). ומה שכתב שם הגר"י ברדא נר"ו שכן היא דעת הגאון פני יהושע והגאון חתם סופר (בחי' לפסחים יג.) ומהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סימן תמד) לפטור מסעודה שלישית בשבת זו, במחכ"ת כל דבריהם שם אינם אלא אליבא דרש"י, ואין ללמוד מדבריהם הלכה למעשה. ומה גם שהפנ"י עצמו סיים שם דיקיימנה במיני תרגימא. והיינו אף אליבא דרש"י. כל שכן לדין דנקטינן כמון דאין לבטלה. וכן מבואר בחי' הגאון חתם סופר להלכות פסח (סימן תמד סק"א) שמסכים הולך לדברי מרן שאין לבטלה, וגדולה מזו צידד שם שאם אין לו במה לקיים סעודה ג', יכול לקיימה אף במצה שמורה, דביטול סעודה שלישית חמיר לן מאיסור אכילת מצה בערב פסח. ע"ש.

(ו) ומה שהקשה שם הגר"י ברדא נר"ו על מנהגו של רבנו תם לאכול מצה עשירה בערב פסח, וכתב שלא ידע מנין לו להתיר דבר זה, שאפילו נאמר שלא יוצאים במצה כזו בליל פסח משום לחם עוני, אבל ידי מצה יצא, ומכיון שהאיסור על צד המצה, ומצה עשירה נקראת מצה, לכן יש לדון בכלל אם מותר לאכלה אז. עכ"ד. תמהני שמקשה מסברא דלילה על מעשה רב של ר"ת שהיה אוכל מצה עשירה בערב פסח, ומנהג זה של ר"ת הובא ברא"ש ובאור זרוע (ח"ב דף נט ע"ד) ובעוד ראשונים רבים (כנ"ל אות א), ולא אחד בהם תפס עליו מצד איסור אכילת "מצה" בערב פסח. וכן מפורש במאירי (ר"פ ערבי פסחים) שלא אמרו האוכל מצה בערב פסח הרי הוא כבועל ארוסתו, אלא במצה הראויה לצאת, אבל מצה עשירה לא. וכן הוא בפסקי הרי"ד ובחי' תלמיד הרשב"א שם. וכ"כ רבנו מנוח (סוף פרק ו מהל' חמץ ומצה). לכן נראה דאדרבא מדברי ר"ת וכל קדושים עמו נלמד שאין לחלק מצות מצה לשני חלקים נפרדים "מצה" ו"לחם עוני", אלא הכל חיוב אחד. וכיון שהאוכל מצה עשירה בליל פסח לא יצא ידי חובתו, וחוזר ואוכל מצה עניה, ומברך עליה, אין ספק שמותר לאכלה בערב פסח. ומה שהביא הגר"י ברדא בתשובתו שם

ומי בקי בחדרי הזוהר יותר מהרב טור ברקת אשר יצק מים ע"י מהר"ו רבו, ואפילו הכי לא דבר בזה להמנע מלסעוד, אדרבא הזהיר בקום ועשה שלא לבטל הסעודה מטעם וכו', ולכן כל הבאים אחריו המקובלים שותי מימיו לא דברו מזה כלום, רק אמרו שצריך למעט ליתן מקום לאורח הבא, וכמ"ש ג"כ החסיד בעל של"ה. מה גם שהפוסקים כתבו בפירוש שצריך לסעוד סעודה ג' אפילו חל י"ד בשבת כמוזכר בטור וש"ע סי' תמ"ד. וכן נראה הסכמת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים דלא אישתמיט חד מנייהו לעורר ע"ז, רק הניחו הדבר כדין שאר שבתות וכו'. ע"ש. וכן האריך בזה הרה"ג ר' יחיא משרקי בשו"ת רביד הזהב (סימן טל) והביא דברי הרב טור ברקת, וסמך עליו סמיכה בכל כחו שלא לבטל סעודה ג'. ע"ש. (רק יש להעיר על מה שהאריך שם דנקטינן כהתלמוד נגד הזוהר. ובאמת אינו ענין לנ"ד שאין גילוי בתלמוד כיצד יעשה סעודה ג' בשבת זו, והיא מחלוקת הפוסקים). וע"ע להגאון ר' חיים פאלאג"י בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן פח) שדן באורך על אופן עשיית הסעודות בשבת זו, ולענין סעודה שלישית העלה לעשותה במצה עשירה, וכתב שכן המנהג בעירו מימים ימימה ושכן נהג זקנו הגאון חקרי לב ועמיתו מהר"י מאיו בעל שרשי הים. ע"ש. וידוע שהגאון מהר"ח פאלאג"י היה לו יד ושם בחכמת הקבלה, ובודאי לא נעלמו ממנו דברי הזוהר שרמזו המג"א, ועכ"ז לא עלתה על לבו לבטל סעודה זו. ועיין בספר יש שכר (דיני פסח אות ב) ובשלחן גבוה (סימן תמד ס"ק ו) ובספר תפארת החנוכי (פרשת אמור, דף נו סע"ד). ע"ש. ואחר זמן ראיתי להרה"ג ר' חיים אבולעפאי השני בקונטרס שבסוף ספר אשדות הפסגה (דף טו ע"ד) שכתב, דכיון דבערב פסח לא מצינו היתר אכילה בכירור, לכן ירא שמים יעשה כמ"ש הרב של"ה בשם הזוהר שרשב"י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית. ע"ש. מיהו נראה שאין כוונתו שיעסוק בתורה ולא יאכל כלל, אלא יעשה הסעודה בכזית מצה עשירה כמו שהאריך שם לעיל, ועכ"ז לא סגי בהכי כיון שאינו יכול לקבוע עליה סעודתו ולברך עליה המוציא, ולכן יוסיף גם לעסוק בתורה.

(ה) והוצרכתי לכל זה, מפני שראיתי להגאון המפורסם רבי יצחק ברדא נר"ו מחבר שו"ת יצחק ירנן, שהוכיח בתשובה מדברי הגמרא (פסחים יג.) שבערב פסח שחל בשבת פטורים לגמרי מאכילת סעודה שלישית, וא"צ להחמיר בזה כלל. והוסיף עוד דאדרבא האוכל מצה עשירה בערב פסח עובר באיסור אכילת מצה בערב פסח. ונדפסו דבריו בקובץ "ויען שמואל" חלק י"א התשס"ח (סימן יט). ע"ש. ואחר המחילה מהדר"ג בענייני יש לי להשיב על דברי קדשו, והנני להציג כאן מן ההערות שראיתי בדבריו במה שנוגע לדינא. ראשית מה שכתב במאמרו (אות א) להוכיח מדתניא (בפסחים יג.) ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין מלפני השבת וכו', ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות וכו', ומוכח דבשבת זו משיירים לחם חמץ ואוכלים רק עד השעה הרביעית וכו'. וכ"כ רש"י שם דמשיירין מזון שתי

(אות יא) שכיו"ב מצינו גבי יין שאינו מזוג, דהשותה יצא י"ח ד' כוסות ולא יצא ידי חירות, הנה שם הכוונה שלא יצא ידי מצוה מן המובחר (עיי' רש"י פסחים קח:), וא"כ אינו ענין למאי דקמן. והן אמת שמצינו להב"ח ומהר"ל מפראג שכתבו שבשעת הדחק יוצאים בפסח במצה שנילושה עם מי פירות י"ח מצה, והובאו במג"א (סימן תעא סק"ה), אולם מלבד שכבר חלק עליהם המג"א שם, והוכיח מגמרא דלא יצא (ועיי' בשו"ת ברכת חיים מלנטשא סי' כד דף כא ע"א, ובספר לשון זהב ח"ב אפענבאך תקמ"ב בקונטרס כנפי נשרים דף מד סע"ב), עוד בה דגם הב"ח ומהר"ל לא איירי אלא במצה שנילושה במי פירות עם מים (ולש אותה בזריות לשמרה מחימוץ), אבל אם נילושה במי פירות לבד, אף הם מודים שאינו יוצא במצה זו כמבואר בדבריהם, משום שמי פירות אינם מחמיצים, וכל שלא בא לכלל חימוץ אינו יוצא בו י"ח מצה. (וע"ש באליה רבה ובפמ"ג ובשו"ת כתב סופר חאו"ח סוף סי' צא. ואכמ"ל). וכן מצאתי בעטרת זקנים (סימן תמד), שהביא שיש אוסרים לאכול מצה עשירה בערב פסח משום צד "מצה" דאית בה, וחזר וביאר דהיינו דוקא כשנילושה גם בתערובת מים, אבל בנילושה במי פירות לבד, מותר לאכלה בערב פסח, כיון שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ. ע"ש. וכן מבואר טע"ז בחי' הריטב"א (פסחים לה.). ע"ש. וע"ע בשו"ת שלמי שמחה ח"א (סס"י יח). וכבר נודע שמצות עשירות שלנו הנמכרות כיום, כולן נעשות ללא תערובת טפת מים, מפני שחוששים לסברת האומרים דמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ כמבואר ברס"י תסב, ומפורסם שגם את המכונות שוטפים ביין. (ומקור הדברים מהברכ"י סי' תנט סק"ב והובא בכה"ח שם אות סה. ע"ש). וא"כ נמצא דלכל הני רבונותא מותר לאכלן בערב פסח. ועוד יש לצרף בזה דעת הראשונים המקילים לאכול בערב פסח בציקות של גוים, הואיל ולא נעשה להם שימור לשם מצה, ומהם המאירי והרי"ד ותלמיד הרשב"א ורבנו מנוח הנ"ל, ולמד מדבריהם מן הגאון חזון עובדיה נר"ו (הל' פסח עמ' רב) לכל מצה שנעשתה שלא לשם מצוה. וה"ה למצה עשירה, שודאי לא נעשתה לצאת בה. ושכן הורה להלכה למעשה הגר"ב זולטי זצ"ל במחנות הצבא ובבתי מלון הגדולים שיבערו כל החמץ בליל י"ד מכל וכל ואכילו ביום י"ד את האורחים ואת הצבא במצה שנעשתה בפירוש שלא לשם מצוה. ע"ש. וכן הסכים בשו"ת באר שרים ח"ג (סימן סט). וכ"ש במצה עשירה דשריא לכ"ע, שאינה דומה כלל למצה עניה לא בשמה ולא בטעמה.

(ז) עוד הוסיף הגר"י ברדא נר"ו שם (אות ב) שמצא לרבנו המאירי (פסחים יג.) כדבריו בכל העיונים, שסעודה שלישית לא הוזכרה בשבת זו מפני שדחוייה היא מתורת איסור מצה או מפני כבוד יו"ט. והוסיף (באות ג) שכ"כ הר"י מלוניל והנמוק"י שאין חיוב סעודה ג' בשבת זו, וסיים: ולכן דברי ר"ת (שנהג לעשותה במצה עשירה) נפלאו ממני. ולכן כל מה שתמצא בסמ"ק ובהמו"ל שם [א"ה, כוונתו להגהות רבנו פרץ על הסמ"ק שם, ואגב ריהטיה חשב שהוא "המוציא לאור"]

ובחי' תלמיד הרשב"א ובחי' הריטב"א ובארחות חיים ובכלבו שכן נהגו רבים וכן שלמים ראשונים כמלאכים לעשות מיהא סעודה שלישית במצה עשירה או בכל אופן כפירות ותרגימא, הכל לפי מאי דסברו דיש חיוב סעודה שלישית בשבת זו. והגם שחלקם ידעו מהסברא שאין חיוב, אך לא ידעו שאכן זו הכרעה ממש, ולכן החמירו לצאת י"ח לכולי עלמא, ולא ידעו שהמסקנא היא כהמאירי ודעימיה. עכ"ד. ואחר אלף מחילות, וקידה חמש מאות, בעניותי לא ידעתי היאך הפה יכול לומר שלחקת הראשונים כמלאכים הנ"ל "לא ידעו" המסקנא וכו', והרי אין כאן איזו הוכחה עמוקה ומפולפלת שאפשר שנעלם הפלפול ההוא מעיניהם, רק יש כאן פשט הברייא (דפסחים יג.) שהשמיטה סעודה ג' והזכירה רק שמשיר מוזן ב' סעודות. ובודאי שלא נעלמה ברייתא ערוכה בסוגיא בדוכתה מעיני כל רבותינו הראשונים הנ"ל, אלא שיכולים לדחות בפשיטות דבהך ברייתא בדיני שיר החמץ עסקינן, בדיני סעודות שבת לא עסקינן. וכבר נודע מ"ש מרן הב"י בהקדמתו שקשה להכריע בין הראשונים מכח ראיות תלמודיות, כי עמם עזו ותושיה, ומה נדע ולא ידעו הם. ועיי' עוד בשו"ת נודע ביהודה קמא (חאו"ח סוף סי' לח) דעל הראשונים לא יתמרמר כי עזים המה מנמר וכו'. ופוק חזי בשו"ת הריב"ש (בהצעה לסי' שצד) אשר מפיו לפידים יהלכו כנגד חכם אחד שחלק על רבותינו הראשונים, וכתב אליו: ראייתך איל מנגח וקרנים מידך לך קרני ברזל, בחמת כחך תרוץ תתמרמר אל אבירי בשן, המאור הגדול רבנו שלמה זצ"ל וכו', והמאור השני רבנו יעקב איש תם, אשר כמוהו בפלפול לא נהיה מאחר שהתלמוד נחתם, תלמוד ערוך בפיו ושגור, מפלפולו ועומק שכלו כל חכם לב הן גור יגור, ושאר חכמי הצרפתים, אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים. ואתה לא תחוש לדבריהם, לאמור הם באו על גבים ולא מצאו מים, ואני מנחל בדרך אשתה וגם אשאב, כי הייתי לישראל לאב, ה' אלקים נתן לי לשון למודים לדעת וכו'. חלילה לו לזקן שקנה חכמה ויושב בישיבה שיאמר על שמאל שהוא ימין, ואם נראה לו איזה היתר להלכה, מפני שהוא מדמה לא יעשה מעשה כנגד הראשונים שהיה לבם פתוח כאולם, ומאמר אם ראשונים כמלאכים וכו' ממנו לא נעלם וכו'. ע"ש. (והראני דבריו ידידי הרה"ג ר' ברק רייבי נר"ו). והחרה החזיק אחרי גאון עוזנו מהר"י עייאש בלחם יהודה (פ"א מהל' קרבן פסח). ע"ש. ומי לנו גדול ממש רבנו הרמב"ן שכתב עליו הריב"ש (סי' תטו) שהדבר ידוע שהיה סיני ועוקר הרים וכל דבריו כגחלי אש, ועליו סומכים בכל גלילות קטלוניה כמשה מפי הגבורה (והובא ביד מלאכי כללי הרמב"ן אות א), ועכ"ז כתב במלחמותיו על הרי"ף (ספ"ד דכתובות): ואע"פ שאין זה מחזור בגמרא, אנו נותנים ראשינו תחת כפות רגלי הראשונים. ע"כ. (והובאו דבריו בפתיחה ליבי"א ח"ה). ואנן יתמי דיתמי מה נעני אבתריה. ועיי' עוד למרן הראש"ל זצ"ל בהקדמתו לספר הליכות עולם ח"ג (עמ' ל-לא) שהאריך בזה מפי סופרים וספרים. וכל זה ידוע ומפורסם ומקובל אצל הת"ח מימות עולם, ובודאי לא נעלם גם מהגאון מהר"י ברדא נר"ו, אלא שבדבר זה נסתרה דרכו מאיתנו. ועכ"פ אחר שענינו הראות חבל נביאים מן ראשונים

ג' לא דן כלל. ואדרבא בברכי יוסף (סימן תמד) העלה שהנכון שיאכל יותר מכביצה ויברך עליה המוציא. ע"ש. וכן השל"ה הנ"ל שהביא דברי הזוהר ומנהגו של רשב"י, לא כתב לבטל סעודה ג', אלא לעשותה במצה עשירה ולאשכנזים בבשר ודגים. ושכן מתבאר מדברי הרב חמדת ימים שכל אדם לא יפטור עצמו בדברי תורה, אלא יעשנה אלא במצה עשירה כדינה. ושכ"כ הרב כף החיים מדנפשיה דשאני רשב"י. ושכן מתבאר מדברי מהר"ח הכהן תלמיד מהרח"ו בספר טור ברקת להחמיר בזה, וסמכו על דבריו מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ומהר"י משרקי בשו"ת רביד הזהב. אתה הראת לדעת שרבותינו ז"ל הגם שראו דברי הזוהר כתבו לחייב סעודה שלישית בשבת זו. [ובשו"ת יצחק ירנן חלק ט' (עמ' רעח) השיב ע"ז, דסוף סוף מה עם דברי מהרח"ו ומהר"א אזולאי המפורשים. ע"כ. ולענ"ד באמת אין לסמוך על דבריהם למעשה, שלא כתבו דבריהם אלא כפירוש לדברי הזוהר ולא לדינא, וביארנו בס"ד לעיל (אות ג) שאין מדברי הזוה"ק ראייה לדידן. ונראה שזהו טעמם של כל האחרונים הנ"ל שאנו נמשכים אחריהם, שאע"פ שראו דברי הזוהר לפטור מסעודה שלישית בשבת זו, החמירו בזה למעשה].

(ז) עוד ראיתי להעיר על מ"ש הגר"י ברדא (באות ו) שגם הרוצים להחמיר לסעוד סעודה שלישית לא יעשוה במצה עשירה, כי להרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ה) מצה שנילושה במי פירות יוצאים בה ידי חובה. ע"ש. ובמחכ"ת לא דק בזה, שגם לדעת הרמב"ם אין יוצאים אלא במצה עשירה שנילושה במי פירות עם תערובת מים, וכמו שביאר בדעתו הרב מגיד משנה שם, אבל בנילושה במים לבד אין יוצאים בה מפני שאינה באה לידי חימוץ. ועוד דבנילושה ביין שמן דבש וחלב גם הרמב"ם מודה שנקראת מצה עשירה ואין יוצאים בה כלל י"ח בליל פסח. ורוב מצות עשירות הנמכרות כיום נילושות ביין (עם תערובת סוכר וביצים) וללא טפת מים, וא"כ גם להרמב"ם שפיר דמי לאכלן בערב פסח ללא חשש. ושור"ר להגר"י ברדא שם בהמשך דבריו (אות יא ד"ה אלא), שכנראה נרגש מזה וכתב שכיון שאי אפשר להבחין בין מצה עשירה (שנילושה ביין שמן ודבש) למצה עשירה (שנילושה בשאר מי פירות), ואם שמו בהם מים או לא, לכן ראוי להחמיר בכל מצה עשירה. ע"ש. אך לענ"ד אין לחוש בדבר כל כך, חדא דאעיקרא רוב הפוסקים חלוקים על הרמב"ם וסוברים שכל מי פירות משוו למצה עשירה ואין יוצאים בה בפסח (וממילא מותר לאכלה בערב פסח). ועוד שכל המצות העשירות הנמכרות כיום, או רובן לפחות, נילושות ביין, באופן שגם להרמב"ם אין חשש לאכלן בערב פסח. ומצות של שאר מי פירות הוו מלתא דלא שכיחא כלל דודאי לא חיישינן לה. ומה גם שחששות רחוקות אלו מביאות לידי קולא בבטול סעודה שלישית. וכן מ"ש הגר"י ברדא נר"ו שאין להבחין אם יש תערובת מים או לא, כבר כתבנו שכיום אין לחוש לזה, ומקפידים שלא לערב שום טפת מים. [גם מ"ש עוד (בסוף ד"ה אני טרם אכלה), שאע"פ שרבו החולקים על הרמב"ם וסוברים

שסוברים שלא נתבטלה סעודה שלישית, ודאי שפיר עבד מרן הש"ע שלא ביטל סעודה זו. [ובאמת בעניותי לא הוזקתי ליכנס לתגר זה, אלא מפני שביקש הגר"י ברדא נר"ו להדפיס תשובתו הלזו בקובץ "ויען שמואל" חלק י"א, והואיל ודבריו חידוש הם, שלא כדעת מרן ושלא כמנהג הפשוט מדורי דורות, וגם שלא כדעת מופת הדור מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, נתבקשתי מעורכי הקובץ לעיין בתשובתו, כי חששו להדפיס דבריו כמות שהם, שלא ליכוות בגחלתו של מופה"ד זצ"ל (כאשר היו דברים מעולם). ואכן אחר העיון היטב ביישוב הדעת ובלא משוא פנים, ראיתי שהמנהג המקובל בידינו ע"פ דברי מרן והפוסקים אשר מפיחם אנחנו חיים, הוא העיקר להלכה ולמעשה, ואין לבטל סעודה שלישית בשבת זו. ואע"פ שהגאון מהר"י ברדא נר"ו הוא קרובנו ואהובנו מאד, האמת אהובה מכל. והיו דברי אלה על דעת מו"ר ועט"ר מרן ראש הישיבה נר"ו שעבר עליהם והוסיף בהם נופך משלו, ונדפס הכל בקובץ ויען שמואל חלק י"א (סימן מ), כתגובה לדברי הגאון מהר"ב בלשון רכה וזהירה, כדת של תורה. ואחר זמן נדפס שו"ת יצחק ירנן חלק ט', ושם (סימן כז) הדפיס הגאון מהר"י ברדא נר"ו מאמרו הנ"ל לבטל סעודה שלישית בשבת של ערב פסח, ובסוף הסימן (עמ' רעז) אישתפוך חמימיה על מה שהשבנו לדבריו בקובץ ויען שמואל, וחזר על עיקרי דבריו הניתנים למעלה. והמעיינים ישפטו בינינו בצדק. אמנם ראיתי שהוסיף לבאר שם כוונתו במ"ש שהראשונים לא ידעו המסקנא, דהיינו שלא ידעו שהמסקנא כהמאירי, דהיינו שהראשונים עצמם הכריעו כך. ולא שאני מכריע בין הראשונים בראיות תלמודיות, אלא הבאתי הכרעתם בלבד. עכ"ד. אך בעניותי גם את זה לא יכולתי להלום, מנין לנו הכח להכניס ראשינו בין ההרים ולהחליט שהמסקנא כהמאירי ולא כר"ת וסיעתו, ופשט הברייטא שסומך עצמו עליה בכל כחו, אינה מכרעת כלל, וכמו שביארנו בס"ד לעיל (אות ה). והמעין בדברי המאירי ישר יחזו פנימו שגם הוא לא סמך על פשט הברייטא לפטור מסעודה זו, אלא עיקר טעמו מפני שסובר שא"א לסעודה ג' בלא פת. וכן מ"ש ביצחק ירנן שם שברור שאילו ראה מרן את דברי הראשונים הפוטרים היה חוזר בו, אינו מוכרח כלל, אחר שרבים מן הראשונים הביאו גם את מנהגו של ר"ת].

(ח) ומה שהביא הגר"י ברדא נר"ו בתשובתו (אות ז) שמצא בזוהר פרשת אמור דסעודה שלישית אידחיא, ושרשב"י היה נוהג לקיימה בעסק התורה. ובהמשך דבריו למד כן גם מדברי מרן החיד"א בניצוצי זוהר שם בשם הר"מ די לונזאנו והרמ"ק ומהרח"ו. ע"ש. באמת דברי הזוהר הללו אינם חדשים, וכבר הובאו בשל"ה (וכפי שציין בתשובתו שם), והעתיקו בקצרה המג"א (סימן תמד סק"ב). באופן שדברי הזוהר הללו היו גלויים וידועים לעין כל, ועם כל זה לא ראינו למי מרבנותינו ז"ל הנמשכים אחר הזוהר שכתבו לבטל סעודה ג' בשבת זו. וכבר כתבנו לעיל (אות ג) שגם מרן החיד"א בניצוצי זוהר שם לא למד מדברי הזוהר אלא לבטל מנהג הרא"ש לחלק סעודה שניה לשתיים, אבל בעצם חיוב סעודה

דגם בנילושה בשאר מי פירות אין יוצאים, אנו אין לנו אלא דברי בן עמרם הוא הרמב"ם שפסק למעשה שיוצאים בה בפסח. לא יכולתי להלום מה שמיקל במצות עשה דאורייתא נגד דעת מרן הש"ע (רס"י תסב) שכל מה שנילוש במי פירות אינו יוצא בו בפסח. ומריש הוה אמינא ללמד עליו זכות דלענין חומרא דאיסור אכילתה בערב פסח קאמר, דבהא נקטינן כהרמב"ם שאין לאכול הנלוש בשאר מי פירות. אך שוב נדפס ספרו החדש "קנין תורה" ח"ג, ושם האריך לייסד דרך חדשה בהוראה שהעיקר כדעת הרמב"ם בכל מקום גם נגד מרן הש"ע. והיא דרך אשר לא הלך בה איש מכל רבותינו האחרונים. ובאמת אפילו יהיה הצדק עם הגר"י ברדא נר"ו בטענתו שגדולת הרמב"ם נעלמה מעיני כל רבותינו הראשונים והאחרונים וכו', ורק אלינו נגלתה, הלא טוב לנו לתפוס עיקר מ"ש הרמב"ם עצמו (פ"י מהל' שמטה ה"ו) שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהם ראוי להתלות. ולא להיות עושה חדשות וכו'. וכבר הרבה להשיב מרן ראש הישיבה נר"ו באור תורה (גליונות אייר תשע"ד סי' קג וסיון סס"י קיד) על דברי הגר"י ברדא. וכן אחי נר"ו האריך בזה במכתב אליו. ואכמ"ל]. ועכ"פ כבר כתבתי שיש להקל למעשה במצות עשירות הנמכרות כיום מכמה טעמים, ואת כל ונוכחת.

(י) **אני** טרם אכלה, ראיתי לעמוד בזה על דברי הגר"א ז"ל בביאורו לש"ע (סימן תמד סק"ז) שכתב, דהוכחת התוספות (פסחים צט:) דמצה עשירה מותר בערב פסח, מכח קושייתם מאי שנא ערב פסח סמוך למנחה. אבל הרמב"ם שם פירש דאירקא ושאר דברים קאמר דאכילה אסור בהו, וכמ"ש בסי' תע"א מעט וכו', ולכן אין נוהגין [לעשות סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת] אפילו במצה מבושלת. ע"כ. ולכאורה נראה שכוונתו שלפי פירוש הרמב"ם גם מצה עשירה אסור לאכול בערב פסח, וגם קודם שעה עשירית. וכן הביא בשמו הרב משנה ברורה (סימן תמד בשער הציון אות א). אולם בענייני לא ידעתי מאין יצא לו להגר"א חידוש זה מדברי הרמב"ם, ובפירוש המשניות להרמב"ם התם הכי איתא: וראוי לאדם להרעיב עצמו כדי שיאכל המצה בתיאבון, וזה שמנעו אותו מן האכילה אינו אכילת לחם לבדו, כי אין ברשותו לאכול לחם באותה שעה, ואסור לנו לאכול מצה יום ארבעה עשר עד שיאכלנה בשעת המצה, אבל מנעוהו לאכול הרבה משאר המאכלים. ע"כ. והעתיקו גם הגר"א (בסי' תעא אות ה). ולא נרמז בדבריו שום הגבלה על אכילת מצה עשירה, אלא שבאופן כללי מן המנחה ולמעלה יש למעט מן המאכלים המותרים, וייתכן שגם מצה עשירה בכלל, שמותרת קודם המנחה, ויש למעט בה לאחר המנחה. ואם יש מקום לדייק מדברי הרמב"ם להמנע ממצה עשירה, הוא ממ"ש בחבורו (פרק ו מהל' חמץ ומצה הלכה יב): אסור לאכול בערב הפסח מקודם המנחה כמעט כדי שיכנס לאכילת מצה בתאווה, אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות, ולא ימלא כריסו מהם. ע"כ. הרי שלא הזכיר היתר לאחר המנחה אלא בפירות או ירקות. וכן הבין בדעתו מרן הב"י (סימן תעא) ועוד אחרונים דמחמיר במצה עשירה. [ולולי דבריהם הוה אמינא דג"ז אינו מוכרח

כ"כ, ומה שלא הזכיר היתר רק למעט פירות או ירקות. דבר ההוה והמצוי נקט, ולא נכנס לשלול מצה עשירה. וכן מתבאר מדברי המכתם ומהר"ם חלאה ר"פ ערבי פסחים דכל הקפידא אחר המנחה היא על הכמות, אבל לענין חילוק המינים לא נזכר בדבריהם לאיסור]. ומ"מ כל זה רק לאחר זמן מנחה קטנה, ודלא כדמשמע מביאור הגר"א שאוסר גם קודם זמן זה, עד שביטל סעודה שלישית לגמרי בעבור זה. וכן ראיתי למרן מופה"ד בספרו מאור ישראל ח"ג (טבעת המלך סוף פ"ו מהל' חמץ ומצה) שעמד באורך על דברי הגר"א, דלמה נעשה מחלוקת בחנם בין הרמב"ם לשאר כל הפוסקים, ומה שלא העמיד במצה עשירה, י"ל שלא היתה מצויה כל כך בזמנו. ע"ש. ודפח"ח. ולכן אין לחוש ולהמנע מסעודה שלישית בערב פסח במצה עשירה, והחושש בזה נגד דעת מרן יצא שכרו בהפסדו. ולא מצינו מי שמחמיר באכילת מצה עשירה בערב פסח מחצות היום אלא הר"ן בהלכות (כג. מדפי הרי"ף) שכתב דכיון דלא אפשריטא בעיין אי ממנחה קטנה או גדולה, נקטינן לחומרא מזמן הסמוך למנחה גדולה. והשכנה"ג והפר"ח והרב נהר שלום (רס"י תעא) האריכו לבאר מסקנת הסוגיא (בדף קז:). לדעתו. וכן עמד בזה הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' אלף וח'), והגאון חתם סופר בחי' לפסחים שם. ע"ש. ועיין עוד בחדושי הר"ן ובחדושי רבנו דוד בונפיד שם ובהגהות הרה"ג המו"ל שם. וע"ע באורך בספר בית ארזים (סימן תעא הגב"י אות טז). ומה שהקשה הגר"א שם על הר"ן מהסוגיא דריש פרק ע"פ דמוכח דהאיסור ממנחה קטנה, וכן העיר הפר"ח שם, אפשר דהר"ן ס"ל דהסוגיא דלהלן (קז:). עדיפא דנחתה לברורי טפי. וכן כתב מהרי"ל במנהגים (הל' שבת הגדול דף ט. והל' סוכות דף נב). דאסור לאכול בערב פסח מחצות ואילך. אלא שנראה דלאו מדינא קאמר, שהרי צידד מהרי"ל שם (ט סע"א) להתיר לקיים סעודה שלישית בערב פסח במצה עשירה. כיעו"ש. ואם היה בזה איסור מן הדין, לא היה מקום להתיר בזה. ועיין עוד בשו"ת מהרי"ל (סוף סי' צד) ובמגן אברהם (סימן תקט סק"ב) ובביאור הגר"א שם. וצ"ע. ומ"מ לדינא הא ודאי דלא נקטינן כוותיהו, אלא כרוב הפוסקים דאין איסור אלא סמוך למנחה קטנה ואילך.

(יא) **המורם** מן האמור, שגם כאשר חל ערב פסח בשבת, אין לבטל סעודה שלישית, ולכתחילה יש לקיימה קודם שעה עשירית, באכילת כזית מצה עשירה, או כזית מצה מבושלת או מטוגנת. והגם דבעלמא נקטינן דבעינן לכתחילה לסעודה שלישית כביצה לפחות, כדמשמע בש"ע (סימן רצא) ע"ש באחרונים, מ"מ הרי מעיקר הדין סגי בכזית כמ"ש המשנ"ב (סימן תרלט ס"ק כג), וכדי שבליילה יאכל מצה לתיאבון נכון לתפוס כאן עיקר הדין בכזית. וכ"כ הפר"ח (סימן תמד ס"א) ומהר"ח אבולעפיא בהל' פסח שבסוף ספר אשדות הפסגה (דף טו ע"ג). וכן העלה בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן פח). ע"ש"ב. ואם נתאחר ונכנסה שעה עשירית, לא יקיים הסעודה במצה עשירה או מבושלת כמו שביארתי בס"ד להלן (סי' יט), אלא יקיימנה במיני פירות, ועדיף שיהיו מפירות שבעת המינים כמ"ש הרב כף החיים ז"ל (סימן תמד אות טז).

סימן טו

בשרות הסיגריות לפסח

טבת תשע"ג, מהדורא בתרא התשע"ד

שאלה: האם מותר לעשן בפסח סיגריות שאין עליהם בשרות לפסח, או שיש לחוש לתערובת חמץ בטבק שבתוכן?

מחלוקת האחרונים בטבק שנשרה בשכר

תשובה: (א) כתב המג"א (סימן תסז ס"ק י'): מצאתי כתוב, וטובק דרך לשרותו בשכר, וצריך לסגור בחדר או לעשות מחיצה לפניו. עכ"ל. והובאו דבריו בחק יעקב שם (ס"ק כב), ובחק יוסף (ס"ק יז) כתב שכן נוהגים. וכן הסכים הרב אליה רבה (ס"ק טו) להחמיר בזה עכ"פ כשודאי נשרה בשכר. וכן פסק הגר"ז (שם סעיף כד) והרב חיי אדם (כלל קכז דין ג) והרב מקור חיים (בחי' ס"ק טו) והמשנ"ב (ס"ק לג). ולכאורה לפי מה שנראה מלשון המג"א שלא נודע בבירור ששורים את הטבק בשכר, יש מקום להקל להשתמש בו בפסח, שמן הסתם היו גם מקומות שבודאי לא היו שורים אותו, והם מצילים על כולם כמ"ש כיוצא בזה הרמ"א ביו"ד (סימן קיד סעיף י), וביאר הש"ך שם (ס"ק יח) דאפילו הרוב דרכן לערב בו, כיון שאין ידוע בודאי שעירבו אמרינן דזה שלא עירב מציל על כולם, וכתב עוד (בס"ק כא) דמה שנהגו בכרכום היתר בזמננו, היינו טעמא דכיון דלא ידעינן בודאי שמעריבים בו יין נסך אמרינן דאי אפשר שלא יהיה אחד שלא יזלף עליו יין נסך ומציל על כולם. ע"ש. ולכאורה הוא הדין לגבי הטבק דקמן, דאי אפשר שלא יהיה אחד שלא ישרה אותו בשכר חמץ. ועיין עוד בספר בן אברהם אבוקארא (סי' נ אות כא). והגם דהרמ"א מיירי בסתם יינם דרבנן, הכא נמי לכל היותר אין בו אלא איסור דרבנן, משום דהוי שלא כדרך הנאתו וכדלהלן. [נשוב ראיתי בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"א (חיו"ד סס"י כ) שכתב שאין להקל מהטעם הנ"ל, דהכא הו"ל דבר שיש לו מתירים. ולענ"ד אי מהא לא איריא, דנהי דדשיל"מ אין לו ביטול, מ"מ תלינן ביה לקולא כמ"ש (בסי' קי ס"ז). ומה גם דאעיקרא נקטינן דחמץ בפסח לא הוי דבר שיש לו מתירין, וכמ"ש בס"ד להלן (סימן טז). ואכמ"ל. וכן ראיתי למרן הגאון יחזה דעת זצ"ל (ח"ב סס"י סא בהערה) שהשיב ע"ד הרב דברי חיים כאמור]. ושמא היה ידוע בבירור שהיו שורין את הטבק בשכר. ועיין בשו"ת זכר יהוסף (סס"י קנה). ועכ"פ בעיקר הדין, הנה הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה

(סס"י תמב) תמה מאד על הוראת המג"א להחמיר, כי לו יהי כן באמת ששורים את הטבק בשכר חמץ, היה מותר בפסח אפילו באכילה, כיון דלאו לטעמא עביד והוי כחמץ שחרכו קודם זמנו שמותר בפסח (כמ"ש בסי' תמב סעיף ט), וכל שכן בזה שאינו דבר מאכל ואין צורת החמץ עומדת בו כל עיקר, דאפילו הוה מידי דהייב טעמא איבטיל ליה קודם פסח ושרי, השתא לאו מידי דמיכל הוא והשכר נפסד מיד. ואע"פ שהטבק משביח ע"י השכר בכחו וקיום לחותו, פשיטא דאיסור חמץ חלף הלך לו לגמרי מיד כשנבלל עם הטבק, דשוב אינו ראוי אפילו לאכילת כלב. ולא עדיף מדיו שנעשה ע"י שכר שמותר לכתוב בו בפסח אע"פ שהשכר הוא עיקרו של הדיו ועדיין צורת המשקה קיימת בו, על אחת כמה וכמה בטבק זה שאינו אלא ספק, ואף הודאי אין בו ממשות מן החמץ. ואין ספק שמן הדין היה מותר לשרותו אף לכתחילה בשכר קודם פסח וליהנות ממנו בפסח. אמנם כיון שנראה הדבר תמוה לרבים, אין להקל בזה לכתחילה, אבל לספק תערוכת שכר אין לחוש, וא"צ לבדוק אחריו כלל. והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין. וזכורני שראיתי בקטנותי לאבא מארי הגאון החסיד [החכם צבי] ז"ל שהיה שוחק על המתחסדים ומחזירים אחר טבק כשר לפסח. עכת"ד. ודבריו נכוחים למבין. וכן העתיקו דבריו בשתיקה בעיקרי הד"ט (סימן חי אות עא) ובשו"ת השמים החדשים (סימן כא). ואמנם מצאתי למרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן רי ס"ק יא) שהביא דברי הרב מור וקציעה שהיקל בזה, וכתב שכיון שהרב אליה רבה וחק יעקב וחק יוסף כולם הסכימו לדברי המג"א, נראה להחמיר כדבריהם. ע"ש. (ונכדו של החיד"א בספר זכרון משה שם כתב שכן עשה מעשה אביו הרה"ג ר' רפאל יצחק אולאי זצ"ל בעיר אנקונא לאסור הסיגריות בפסח, ושכן מנהגם. והרב המגיה שם כתב שכן הוא מנהג ליוורנו להחמיר. ע"ש). אולם נראה מדברי החיד"א שלא שידד עמקים בדבר, ולא החמיר אלא משום שהרבה אחרונים נמשכו אחרי המג"א. ובאמת לאו רבותא למחשב גברי, ולהלן (אות ד) יתבאר שהרבה הפוסקים הסכימו להקל בדבר. גם הגאון בית מאיר (סימן תסז סעיף ח) הקשה על המג"א, דלו יהי ששורים את הטבק בשכר, לא גרע מדין (דסי' תמב סעיף טו) דמותר בהנאה משום שחרכו קודם זמנו. וא"כ אין שום איסור לקנות טבק קודם פסח לצורך ימי הפסח*. ואמנם סיים, דלענין רוי"ך טבק (טבק עישון) אפשר

מיני סיגריות מסוימות שיש בהן חמץ בודאי. אך מאידך לפי מציאות השיווק כיום קרוב לודאי שכל הסיגריות אצל החנווני יוצרו זמן רב קודם שהגיעו לידיו, ומן הסתם לפני פסח. ולכן למעשה אין להמנע מלקנות מחנווני גוי בפסח עצמו. ושור"ר כיוצא בזה בשו"ת בית ישראל לנדא (סימן פב). ע"ש.

* **ובדברי** הרב בית מאיר מבואר שבפסח עצמו אין לקנות הסיגריות מגוי. וראיתי למרן מופת הדור זצ"ל בשו"ת יחזה דעת ח"ב (סימן סא) שהעיר ע"ז דלכאורה יש להקל מספק ספיקא, שמא לא נשרה בשכר כלל, ואת"ל שנשרה, שמא נעשה כן קודם הפסח והו"ל כחרכו קודם זמנו. ע"ש. ובזמננו הוברר שיש

ביכולת אנוש לשותותם ולא לטעום אותם, אין להתיר להדליק בו בפסח. וכתב שמה שהביא הרב השואל מיו"ד (סימן קלד סעיף יג בהגה) דכל שפוגם הטעם שרי, אינו ענין לכאן, דבשלמא כשרוצה לאכול ולשותות שייך לפגם, אבל מה שנהנה מהאור מה בכך שהוא לפגם, מ"מ נהנה הוא מן האור. וזה ברור. עכ"ד. ובעניוית דברי הגאון זצ"ל נפלאו ממני, שהרי ההיתר המבואר ביו"ד (סימן קלד) הוא לכתוב בדיו שנתערב בו יין נסך מפני שנפגם, אע"פ שאינו ענין אכילה ושתיה. וכן התיר הרב תרומת הדשן (סימן קכט) דיו הנעשה משכר שעורים מטעם זה. ונפסק להלכה בש"ע (סימן תמב סעיף י), וכן הסכמת האחרונים שם. [וכבר ציין הרב השואל בשו"מ שם ציין כהוגן לדברי האחרונים בזה, אלא שנפלו קצת ט"ס בדבריו, והקרוב אלי דלפום חורפיה הבין השו"מ כוונת השואל לדברי המג"א שם ס"ק טו והח"י ס"ק טז, כיעו"ש]. וכן ראיתי בשו"ת מנחת משה (סימן טו אות נב) שכתב על דברי השו"מ שהדבר פשוט להיתר כיון שנפסל, ואע"פ שנהנה מן המאור בפסח, הרי חרבו קודם זמנו מותר בהנאה אחר זמנו, וסיים שהדברים פשוטים. והובא להלכה במעדני שמואל על קיצור ש"ע (סימן קיב ס"ק כה) ובשו"ת דבריך יאיר ח"ה (סימן יד עמ' עג). והגם שראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה (סי' קכד) שכתב לקיים דברי השו"מ, המעיין ישר יחזו פנימו שאין דבריו מחוורים במחכ"ת. וכעת באה לידי חוברת "דעת כשרות" (של בד"ץ יורה דעה) חלק י"ז, ושם הביא הרב העורך (בפרק א עמ' עב) שכן תמה בספר שואל כענין (דף ק:) על הגאון שואל ומשיב, ושהאריך בזה מאד, וסיים שקשה להאמין שיצאו דברים אלו מקולמוסו של אותו גאון. ע"ש. (ובקונטרס דעת כשרות שם בהמשך דבריו הביא שכן הסכימו בשו"ת בית ישראל לנדא ח"א סי' פב, ובשו"ת משנה שכיר ח"ב סי' קכח. ועיין בקונט' הנ"ל עוד באורך מפי סופרים וספרים). וכן ראיתי להגאון מהר"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות שלו (ח"א סי' מט) שכתב שדברי הרב שואל ומשיב צ"ע, כי מה ההבדל בין נדונו לבין דיו המבושל בשכר שעורים שהלכה פסוקה היא

לומר דמשום חומרא דחמץ הוי דומיא דאכילה. ע"ש. אולם נראה שלא כתב כן אלא שלא לשבור דבריו של המג"א להחמיר, וגם ע"ז השיב הגאון יעב"ץ במור וקציעה שם דאע"ג דמכניס עשנו לתוך פיו אינו אלא כריח ודכוותיה שאין בו ממש. ע"ש.

טעמו של המג"א שהחמיר בזה

ב) והגאון מהר"ם שיק בתשובה (חאו"ח סי' רמב) דחק ליישב סברת המג"א שהחמיר בזה, דכיון שהטבך מיועד לריח, והחמץ שהיה ראוי לאכילה או לשתיה עשאו ותיקנו להריח, מחשבתו משויא ליה חמץ, וחשיבותיה דריח ושאיפה הוי כאילו תקנו לאכילה ושתיה, דלהריח ולשאוף אותו לא נתקלקל. ע"ש. ובאמת אחהמ"ר מהדר גאון סברא זו תמוהה, דלא אשכחן חומרת אחשביה אלא במה שהחשיבו לאכילה, אבל אם החשיבו לדבר שאינו אוכל לא מצאנו כלל. ובר מן דין, עיקר סברת "אחשביה", במחלוקת היא שנויה, ולרוב הראשונים לא שמיעא להו כלל (והארכתי בזה בס"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"א סי' כז), והגם דלמעשה נקטינן להחמיר באחשביה לאכילה כמו שמשמע מלשון מרן (סימן תמב ס"ט), הבו דלא לוסיף עלה במה שהחשיבו לריח. ואדרבא מצאנו להיפך, דכופת שאור שייחודה לשיביה וטח פניה בטיט א"צ לבער מפני שאינה מקיימת לאכילה (פסחים מה:), והמשנ"ב (סימן תמב בשעה"צ אות סח) דייק לנכון מלשון הטוש"ע והרמב"ם דהיינו אע"פ שראויה לאכילה, והסכים עמו מוה"ר תפלה למשה ח"ב (סימן ו אות א). וממילא במאי דקמן אפילו לא היה נפסל מאכילה היה מקום להתירו בפסח מפני שייחודו רק לריח. (ושוב ראיתי כן להגר"א וייס נר"ו בקובץ דרכי הוראה חוברת א' עמ' קלו, ובהגדש"פ מנחת אשר סי' כג). וגדולה מזו יש לתמוה על מה שכתב הגאון שואל ומשיב מהדורא קמא (ח"א סי' קמא) לענין ספירט שיש חשש שהוא עשוי מחמץ, ומעריבים אותו מחצה למחצה עם טרפנטין, ואין

קמז: שחלק על הרב בית אפרים הנ"ל. ועש"ב. וכ"פ בשו"ת קנה וקנמן (סימן ו אות נט). ע"ש. וע"ע בשו"ת משנה שכיר ח"ב (סימן קכח). ועיין עוד להרב שדי חמד שם (סי' ג אות טז) ולמרן הגאון יביע אומר ח"ז (סי' מד אותיות ג-ד). ולכאורה דבר זה נפתח בגדולים, שמרן בבית יוסף יו"ד (סס"י קכג) הביא מהרב ארחות חיים (הל' יין נסך אות לו) בשם הרא"ה להתיר צבע שנתנו בו חומץ יין של גוים, מפני שיצא מתורת אוכל והרי הוא כעפר. אך לעומתם הביא בשם רבנו יונה באגרת התשובה (דרוש ב אות מ) והר"ן בתשובה (סימן ע) לאסור. ע"ש. וביאר הגאון חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן ע, דף צט סע"ד) טעמו של האו"ח, שכיון שנפסל היין ביד הגוי דמי לחרכו קודם זמנו. ע"ש. ולכאורה לפי דעת האו"ח הכי נמי בנ"ד שרי, אך לדעת רבנו יונה והר"ן יש להחמיר בזה. ועיין בחקרי לב שם שתמה על מור"ם ביו"ד (סימן קלד סעיף יג) שהיקל בזה כהאו"ח, דהו"ל לפסוק כרבנו יונה והר"ן שהם הרבים. ע"ש. מיהו אפשר דלגבי חמץ אף רבנו יונה והר"ן יורו להקל, דכלפי הגוי ליכא איסורא כלל והו"ל ממש כחרכו קודם זמנו. ולאידך גיסא י"ל דאף האו"ח לא היקל אלא לגבי סתם יינם, דלא חמיר איסוריה כולי האי, ויש מתירין אותו בזמננו בהנאה אף כמות שהוא. לא כן לגבי חמץ שאסור בהנאה מן התורה. באופן דליכא למשמע מינה.

ובעיקר דין הנאה מחמץ שנפסל לאכילה ברשות הגוי בתוך הפסח, הנה בשו"ת בית אפרים (סוף סי' לה) דימה זה לחרכו קודם זמנו, כיון שאצל הנכרי בפסח הוא היתר. ע"ש. ובשו"ת האלף לך שלמה (סס"י רד) סמך על סברא זו להקל לקנות טבך שנעשה אצל נכרי בפסח, ושכ"כ הרב בית אפרים הנ"ל. ע"ש. אולם בשו"ת הרמ"ץ (רס"י כח) פקפק על דברי הרב בית אפרים. ע"ש. וכן מוכח מדברי הרב חק יעקב (סימן תמב סק"ט) להחמיר בזה. וכן החמיר בזה בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סימן קג). וכן העלה בספר אמרי בינה (דיני פסח סי' ח), דלא כהמקור"ת (סימן תסו) והרב חמד משה (סימן תמב סק"ו). ע"ש. וכן העלה בשו"ת דברי הלל (סימן ה בהערה) שאין לזוז למעשה מדברי הרב חק יעקב. ע"ש. ובשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן ס בסוף ההערה) הביא בשם הגאון חתם סופר בחדושי הל' פסח (סימן תמב סק"ג וסק"י) שסובר כדברי הרב בית אפרים, ושכ"כ בשו"ת שערי דעה ח"ב (סימן לו), אך מאידך הביא שהרב בית מאיר (סימן תסז) הנ"ל החמיר, ושכן דעת הגאון בעל חלקת יואב (מה"ת סי' כ) והגאון תורת חסד (חאו"ח סי' כא אות ו). ע"ש. וכן מצאתי להגאון יד יהודה יו"ד (סימן קג סוף ס"ק ח) שהחמיר בזה. ע"ש. ושור"ר להרב שדי חמד באסיפת דינים (מע' חמץ ומצה סי' ב אות ד) שנגע בזה, ובסוף דבריו הביא בשם הרב יד יהודה (הל' שחיטה בהשמטות דף

מה שכתב הרב שער המלך (פרק יא מהל' מאכלות אסורות ה"ג) להקל להריח טבק שמזלפים אותו בין נסך. וכתב שאע"פ שבנדונו של השעה"מ מדובר על סתם יינם דרבנן, מ"מ גם בחמץ נראה דהוי העישון שלא כדרך הנאתן, ולדעת הרבה פוסקים גם בחמץ שרי שלא כדרך הנאתן. עכ"ד. ובאמת עיקר טעמו של הרב שער המלך שם להקל משום דריחא לאו מילתא היא. ולכאורה דבריו תמוהים, דבמידי דעביד לריחא ודאי מלתא היא ואסור, כדין בשמים של ע"ז שאסור להריח בהם כמ"ש ביו"ד (סימן קח ס"ז). וכ"כ הראב"ן (פסחים דף קסד. מהספר) דלכ"ע אסור לזלף הבית בין נסך דהא לריחא עביד. וכ"פ הרמ"א ביו"ד (שם סעיף ה). וכבר הערנו בזה בהוראה ברורה (יו"ד סי' קח בשעה"צ אות קכא). ע"ש. ושוב ראיתי כעת להרב משה ידבר (סימן יב, דף לה ע"ג) שעמד בזה, וכתב דהמשתמש בטבק אינו מכוין לריח היין אלא לריח הטבק. (וע"ש עוד בדף לו סע"ב). וכן הובאו דבריו בשו"ת נדיב לב (חיו"ד סי' צב). ע"ש. [ומתחילת דברי הרב נדיב לב שם משמע דאילו היו שורין אותו בשכר חמץ, לא היה סומך להתירו בפסח. וצ"ע מאי שנא מיין. ואדרבא חמץ קיל טפי דחרכו קודם זמנו]. וכיו"ב הביא במחזיק ברכה (סימן רי סק"ו) בשם הרב מור וקציעה שצידד שאין כוונת השואף לריח, אלא על עשן הטבק. ע"ש. ומ"מ לאו מילתא פסיקתא היא. והרשב"א בתשובה שהתיר להריח בתבלין ששרו אותם בין נסך (ופסקו מרן ביו"ד סי' קח ס"ו), טעמו מבואר משום שאין עושין כן כדי שיתן היין ריח בתבלין, אלא להיפך שיתנו התבלין ריח ביין. אבל אם נותנים היין לטבק כדי ליתן בו ריח כמו שכתב השעה"מ בנדונו, מאן לימא לן דאין מי שיכוין גם להנאת ריחו. ועיין בשו"ת זרע יעקב בן נאיים (סימן ט). ועיין עוד בשו"ת פלגי מים ח"ב (סימן כג אות ד). וי"ל ע"ד. מיהו בנדון שלנו שאין שורים הטבק ביין אלא בשכר, מסתמא אותו שכר לאו לריחא עביד, אלא הוא בשביל לחזק את הטבק וכמו שצידד השעה"מ שם בסוף דבריו, וכ"כ במור וקציעה (סס"י תמב) הנ"ל שהשכר משביח את הטבק בכחו וקיום לחותו, ולכאורה לפ"ז שפיר דמי לסמוך על השעה"מ להקל בזה, דריחא כי האי גוונא לאו מילתא היא. אלא שא"כ יש לדון לאסרו מצד אחר, דאפשר דכה"ג חשיב השכר כדבר המעמיד. וכן העיר הגאון חקרי לב (חיו"ד סי' קלז) על דברי השעה"מ, דכיון שנותנים אותו לטבק להחזיקו דמי לדבר המעמיד. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (חאו"ח סי' עה ד"ה ועדיין). וע"ע בשו"ת נדיב לב הנ"ל. והן אמת שבשו"ת שואל ומשיב תנינא ח"ד (סימן קכד) פשיטא ליה בכיו"ב דלא חשיב כדבר המעמיד, כיון שאינו אלא שומר את המצב הקיים. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סימן עא) ע"פ דברי הגאון נודע ביהודה תנינא (חיו"ד סי' נו). ע"ש. ועיין עוד בנודע ביהודה שם (סימן קלז ד"ה ואני) ובשו"ת חתם סופר יו"ד (סימן רד) ובשו"ת דובב מישרים ח"א (רס"י צ). אולם בנדון שלנו שהשכר אף משביח את כחו של הטבק (כמ"ש במור וקציעה הנ"ל אות א), אפשר שיש להחמיר לכ"ע. גם הטעם הנוסף שכתב השעה"מ שם להקל, דשמא יש ששים כנגד היין וכו'. ע"ש. לא יועיל לנ"ד אם הוא מעמיד, וכ"ש לפי מ"ש המג"א ודעימיה שהדרך

שמותר. ע"ש. ושוב ראיתי להרב שואל ומשיב גופיה מהדורא תליתאה ח"ב (סימן קמח ד"ה והנה) שהתיר בכיו"ב. ע"ש. ושמא לא החמיר במהדורא קמא אלא בנדונו שהיה אפשר להפריד בין הספירט לטרפנטין. כיעו"ש. (והאחרונים האריכו בסברא זו דחמץ הראוי להפרידו, לא עת האסף).

(ג) והנה גם הגאון מהר"ם שיק הנ"ל, אחר שכתב הטעם שהחמיר המג"א בטבק משום דאחשביה לריח, סיים שיש לפקפק על סברתו (ואפשר שכיוון למ"ש לעיל), וכתב דמ"מ צריכים אנו למשכונני נפשין לבאר דברי המג"א. ע"ש. ובאמת לענ"ד אין אנו צריכים לידחק בכך, דנראה דהמג"א אזיל לטעמיה (בסי' רי סק"ט) דאפשר דהעישון דמי לטועם ופולט. ע"ש. וא"כ הטבק הוי מידי דאכילה, ולא נפסל מזה כלל. ושוב ראיתי כיצא בזה להגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן רד) שנראה שהמג"א שהחמיר בטבק, מיירי בטבק ששותין אותו בעשן, וזה נקרא שתיה לכן אוסרו, דחושש בזה לטעמא דאחשביה ולכך אסור. ע"ש. [אמנם מ"ש שם שבטבק להרחח אין חשש לכ"ע, ושכ"כ בעיקרי הד"ט בשם מור וקציעה, המו"ק מיירי להדיא בטבק ששואף עשנו בפיו וכנ"ל]. וכ"כ בשו"ת בית ישראל לנדא (סימן פג ד"ה אבל היתר) דהמג"א שאסר הטבק אזיל לטעמיה דהעישון חשיב כאכילה. ע"ש. אולם כבר כתב הגאון מטה יהודה (סי' רי סק"ב) על דברי המג"א הללו, דאחר המחילה אין כאן ספק שאין בעישון שום דבר שיש בו ממש כדי שיקרא אוכל, שאין זה אלא עשן בעלמא. ע"ש. וע"ש בפרי מגדים. וכן הגאון יעב"ץ במור וקציעה שם בסוף הסימן האריך להשיב על דברי המג"א דפשיטא שאין כאן לא טעם ולא ריח וכו'. ע"ש. ומרן החיד"א במחזיק ברכה שם (סק"ד) צידד בזה, ואסיק דלית דחש לספיקו של הרב מג"א. ע"ש. ועכ"פ נראה דפשיטא ליה דלא הוי כאכילה. וכן התיר בשו"ת בית דוד (סימן שמג) את העישון בתענית ציבור אף לשיטת הפוסקים המחמירים בטעמיה, משום דעישון אינו אלא הנאה שאינה של אכילה ושתייה. ע"ש. וכן הסכמת האחרונים למעשה, ומהם הרב דרכי נעם (סימן ט) ומרן החיד"א ברכי יוסף (סימן תקסז סק"א) בשם זקנו מהר"א אזולאי, והרב בני חיי שם, והרב הר הכרמל (סימן יט) והרב זרע אמת ח"א (סימן עג) והרב פרי האדמה ח"א (דף לח:) והרב זכר יהוסף (סימן קצח) ועוד. והובאו כולם בשו"ת יביע אומר ח"א (סימן לג). עש"ב. (וע"ע בשו"ת יחוה דעת ח"ב סי' יז). וא"כ פשיטא דכל שנפסל מאכילת כלב, אף שראוי לעישון, פסול מקרי, ומותר ליהנות ממנו בפסח. ועיין בקובץ דרכי הוראה (חוברת א עמ' קלה) מ"ש להליץ בעד המג"א. וכן הוא בספר הגדש"פ מנחת אשר (סימן כג). ולענ"ד יש לעמוד ע"ד.

אם שייך בזה ריחא לאו מלתא היא

(ד) ואף הגאון מהר"ם שיק הנ"ל הדר תבריה לגיזיה, ובסוף דבריו כתב להתיר מעיקר הדין את העישון בפסח, ע"פ

"לשרות" הטבק בשכר חמץ, ואז מסתמא גם אין בטבק ס' כנגדו. מיהו למעשה נראה שהעיקר להקל בזה, מטעם שנפסל השכר מאכילה קודם זמן איסורו וכנ"ל בשם היעב"ץ. וכן העלה בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' קנ) להקל לעשן הטבק שנשרה בשכר קודם פסח, שנפסל בזה מאכילת כלב, וכדין דיו המתבשל בשכר שמוטר לכתוב בו בפסח. ע"ש. וכן פסק להקל בשו"ת חמדת שאול שפירא (חאו"ח סי' טו) מטעם שנפסדה צורת השכר ומהותו בעת שנבלע בטבק, ונשתנה שמו ועצמו לגמרי, כמו שכתב כיו"ב רבנו יונה בהיתר המוסק. ועוד דהוי כחרכו קודם זמנו או כנתעפש שאינו ראוי לאכילת כלב. ע"ש. וכ"כ הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"א סי' קלא) וצחק מאד על האוסרים. והסכים עמו בשו"ת קהלת יצחק מרגולין (חאו"ח סי' כב אות ד). ע"ש. [אלא שנראה מדבריהם דמייירי בטבק להרחח דוקא. וכן נראה מדברי הגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה (סימן רד) הנ"ל. אולם מדבריו בתשובתו הנדפסת בסוף ספר בגדי יו"ט (סימן א) משמע שמיקל למעשה גם בטבק של עישון]. ועיין בספר מנחה קטנה (בקונט"א מבין המחבר דף א). שמנהג העולם להקל בכל זה, וגם הנזהרים אינו פורשים אלא משנו"ף טבק (טבק הרחח) אבל ברוי"ך טבק (טבק עישון) אין מי שנוזהר. והטעם ע"פ דברי הרב מחוקק יהודה (סימן תסז בחוקת עולם סק"י). ע"ש. וכן בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סימן טז) אסף דברי המקילים בזה. ע"ש. וכן העלה מרן מופת הדור נר"ו בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן סא) ע"פ דברי הרב מור וקציעה הנ"ל, וצירף לזה עוד צירופים, והביא שכן פסקו בשו"ת תפארת יוסף (חאו"ח סי' כז) ובשו"ת חסד לאברהם תאומים (סס"י לז) מטעם שנפסל מאכילת כלב, ושכ"כ בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"א חיו"ד (סס"י כ) שע"פ הדין אין חומרא בזה כלל. ושכ"כ בשדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' א אות ג) ועוד. ע"ש. ומי כמוהו מורה. וכן עמא דבר מימים ימימה ואין פוצה פה ומצפצף. [שו"ר בשו"ת פלגי מים ח"ב (סימן כג אות ח) שכתב שהרב חסד לאברהם והרב דברי חיים הנ"ל מייירי דוקא בטבק להרחח, אבל בטבק לעישון מודו לאסור. ע"ש. ואין דבריו מוכרחים כלל, ואדרבא מן הטעם שכתבו שנפסל ובטל קודם פסח, משמע דלא שאני להו ביניהו, ודא ודא אחת היא להתיר].

חמץ שאינו ראוי לכלב אבל ראוי לבע"ח אחרים

(ה) **אלא** שבשנים האחרונות הקול נשמע שיש לאסור את עישון הסיגריות בפסח, משום שכיום נותנים בהן תמציות טעם שונות אשר יש בין מרכיביהן חמץ, ובעת העישון ניכר ונרגש למעשן טעם התמציות הללו, וכל מעשן מעדיף סיגריה זו או אחרת לפי הטעם שיש בה. ולא דמי למה שהתירו האחרונים טבק שזילפו עליו שכר ואין טעמו נרגש בטבק. ואפילו אם אין העישון חשוב כאכילה, מ"מ נהנה הוא מן החמץ, שאין התמציות נפסלות מאכילת כלב בעת עירובן בטבק, שאע"פ

שהכלבים אינם אוכלים טבק, מ"מ ראוי הוא למאכל עיזים (כן שמעתי כמה פעמים ברדיו מפי הרה"ג רבי אהרן בוטבול נר"ו). וכן ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"ד (סימן צז) שכתב שרוב הסיגריות כיום מכילות חמץ גמור, שמוסיפים ומערבים בטבק שלהן עוד עשרות חמרי טעם וריח של חמץ, מלבד האלכוהול. ושכן ראה במכתב של פירמה מפורסמת של סיגריות באמריקה. וכ"כ עוד בתשובות והנהגות ח"ה (סימן קכד) להחמיר בזה. וכן האריך בשו"ת פלגי מים ח"ב (סימן כג) לאסור הסיגריות שלנו בפסח. והנה אם אמת נכון הדבר שהעיזים אוכלות את עלי הטבק, נפל לכאורה היסוד של האחרונים שהקילו בטבק שזילפו עליו שכר, שהדבר ברור שאין האיסור תלוי באכילת "כלב" דוקא, ולא נקטו חז"ל אכילת כלב אלא לפי שאוכל דברים מאוסים ביותר וכמ"ש ככלב השב על קיאו וגו', אבל מה שהכלב אינו אוכל מחמת שאין טבעו לאכול, כל שראוי לבעלי חיים אחרים באיסורו עומד. וכיוצא בזה מצאתי בשו"ת נטע שורק (סימן לד אות ג) שכתב, שמה שפסול מאכילת אדם, ואף הכלב אינו אוכלו, אך לא מחמת פיסולו אלא מחמת שאין טבעו לאכול, לא מקרי פסול מאכילת כלב. ע"ש. והביא דבריו בשו"ת לבושי מרדכי חאו"ח (סס"י פו), ונראה שהסכים עמו. וגם הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל במקראי קדש הל' פסח ח"א (סימן נד עמ' קס) נטה להחמיר בזה. ע"ש. ואף לפי מה שחזר וצייד הרב נטע שורק שם להקל בנדונו שאינו מאכל בהמה ונפסל לאדם כיעו"ש, באופן שידוע שראוי לבע"ח מסויים פשוט לענ"ד שיש להחמיר אע"פ שאין הכלב אוכלו. ואפשר דכולי עלמא מודו בהא. וכן מתבאר מדברי הרה"ג ר' הלל פוסק בשו"ת דברי הילל (סימן ה). ע"ש. ואמנם ידידי הרה"ג ר' אליהו רוזן נר"ו כתב אלי שאין ראיה ממה שאוכלות העיזים את עלי הטבק, מאחר שבעת ייצור הסיגריות מערבים בהם עוד הרבה חמרים רעילים ומזיקים, ומה שאוכלות העיזים את העלים הוא בלא דעת, ואין אכילתן מועילה ליתן על העלים הללו תורת אוכל. עכ"ד. (וכן נדפסו דבריו בקובץ "שואל ומשיב" ח"ד התשע"ג, ובשו"ת חמדת לבבי סימן נ' עמ' ש"ל, בתוך ספר "בקנה אחד" תשע"ד). ע"ש. אולם אנכי לא כן עמדי, דמסתברא דלא איכפת לן במה שהחמרים הללו רעילים ומזיקים, כל שהדבר ראוי מצד עצמו לאכילה. וכן ראיתי בשו"ת אבן שתיה (סימן יז) שנשאל על אדם שהכין קודם פסח קמח מעורב עם מים ורעל, כדי להמית עכברים, ויש שם כזית חמץ, ושכח לבערו קודם פסח. ואחד הלומדים צידד שא"צ לבער, משום שנפסל מאכילת כלב ע"י תערובת הרעל. אך הרב המחבר דחה דבריו, שכיון שאין תערובת זו מקלקלת טעם המאכל, ורק מפני הסכנה אינו ראוי לאכול, לא מקרי נפסל מאכיל כלב בהכי. וראיה לדבר מחולין (נח:) דבהמה שאכלה סם המות או שהכיש נחש מותרת משום טריפה ואסורה משום סכנת נפשות, ומוכח מדברי הראשונים שם דלא פקע ממנה תורת אוכל. ע"ש. והובאו דבריו בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ה אות נג). והרי זה כמבואר. אמנם מה שהוכיח מבהמה שאכלה סם המות, לענ"ד אי מהא לא איריא, דאפשר

דודאי נפסל מכלב. במחכ"ת אין זה מוכרח כלל, דהתה"ד קושטא דמלתא קאמר שנפסל הדיו אף לכלב, ולא נחית להשמיענו דפחות מזה אסור. ועל דרך זו יש לדחות מה שהוכיח שם מדברי מהרי"ל (הל' פסח אות כה) בשם ראב"ן, וכן מה שלמד שם (ראש עמ' עב) מדקדוק לשון כמה אחרונים. ע"ש. ופוק חזי בפמ"ג יו"ד (סימן קח במש"ז סק"ט) שכתב שיש להתיר טעימת בורית שעשויה מחלב, דאינה ראויה כלל "אפילו לאכילת כלב". ע"ש. וברור שדי לה לבורית במה שנפסלה מאכילת אדם. והכא נמי דכוותה. וכן הראיה שהביא הרב דבריך יאיר נר"ו שם מדברי בעל המאורות (פסחים מו.), לא מכרעא כלל, ואדרבא מדכתב בהמשך דבריו (מהדו' הר"מ בלוי עמ' ערה) דאם נתעפשה המלוגמא תוך הפסח חייב לבער ולא יתננה לתרנגוליו או לבהמתו, מוכח להדיא דבנתעפשה קודם פסח דשרינן היינו אפילו ראויה לתרנגולים ולבהמה. וזה ברור. וגם כל מה שדחק שם (בעמ' סט) בלשון הרמב"ם והטור ומרן בשלחן ערוך שכתבו שחמץ בתערובת "שאינו מאכל אדם כלל" מותר וכו', דאין כוונתם דסגי בנפסל לאדם אלא כוונתם שאינו משמש לאדם אלא לדברים אחרים כגון לצבע או לסוך, ובאמת נפסלו אף מכלב. ע"ש. במחכ"ת אינו נהלם כלל בלשונם, ודבריהם ברורים ומבוארים: "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל וכו', מותר לקיימו". ואינם סובלים פירוש אחר. וגם אם באנו לדחוק שכוונתם בזה שאינו משמש לאדם, א"כ שיעור הפסילה אינו מבואר בדבריהם כלל, ועל מי סמכו שיבין מאליו שנפסל לכלב. וכן מבואר עוד בלשון הרמב"ם (שם ה"ח) והש"ע (רס"י תמב): דבר שיש בו תערובת חמץ "ואינו ראוי לאכילה" מותר לקיימו בפסח. ולא הזכירו כלל אכילת כלב. ועיין במחקרי ארץ ח"א (סימן כז אות י). ומאד יש לתמוה על הרה"ג בעל דבריך יאיר נר"ו שהגיע למדה זו להוציא מפשטן דברי הרמב"ם והטוש"ע המפורשים להקל, מפני הדקדוקים שדקדק בתחילת דבריו מלשונות שאר הראשונים שמחמירים בזה, ומי נדחה מפני מי. ועכ"פ לפי מה שכתבנו כאן בס"ד א"צ לכל זה. סוף דבר שאין לנו לזוז ממה שפסקו הרמב"ם והטוש"ע דחמץ שהוא בתערובת ונפסל מאכילת אדם מותר בהנאה בפסח. וכ"כ בשו"ת קנה וקנמון (סימן ו אות נז) ע"פ דברי הגאון רבנו זלמן (סימן תמב סעיף כב). ע"ש. ומעתה כיון שאחר שעירבו את התמציות הנ"ל בטבק אין כאן אלא תערובת חמץ, וכן הטבק שזילפו עליו שכר אינו אלא תערובת חמץ, לכאורה הואיל ונפסלו מאכילת אדם יש להתירם.

דין תמציות הטעם שנותנים בסיגריות החדשות

(ז) **אולם** בסיגריות שלנו שבעת העישון נרגש טעם התמציות בפי המעשן, לענ"ד יש לצדד דלא איכפת לן ממה שבעת שנספגו בטבק נפסלו מאכילה, כי באמת לא נפסל בזה גוף התמציות מאכילה, אלא רק נתכסו מן העין. והרי זה דומה לכלי הבלוע מאיסור, שאע"פ שבעת שנבלע האיסור בכלי אינו

שאיין בבשר הבהמה ודאי סכנה אלא חשש, ומחמת הספק לא פקע ממנה תורת אוכל. ומ"מ עיקר הדין נראה ברור לענ"ד, שהסכנה שיש במאכל אינה מסירה ממנו תורת אוכל. והכי נמי פשיטא ליה להרב תשובות ונהגות ח"ג (רס"י קמג) דלא מקרי נפסל בהכי. ובפרט בנדון שלנו שמן הסתם מדובר בריכוז מועט מאד של חמרים רעילים, ולא ברי היזקא כלל, דודאי אין בתערובת החמרים הללו להסיר תורת אוכל מעלי הטבק של הסיגריות. וגדולה מזו כתב בשו"ת דברי הילל (סימן ה) הנ"ל. עש"ב. ועיין עוד בשו"ת עין יצחק (חאו"ח רס"י כד). ודון מינה ואוקי באתרין. וע' בשו"ת בנין עולם (חאו"ח סי' לג).

(ו) **מיהו** שוב שמעתי מידידנו הרה"ג המופלא מרתב"ר ר' יוסף פרץ נר"ו שעיקר הטענה שהעזים אוכלות את עלי הטבק, אינה מכרעת כלל, מאחר והעזים פיהן רע יותר מן הכלבים, ואוכלות גם דברים שאינם ראויים לאכילה כלל, כגון עצים ומוצרי פלסטיק. ונמצא שאע"פ שהעזים אוכלות את עלי הטבק, אין מזה ראיה שהחמץ שבלוע בעלי הטבק נחשב ראוי לאכילת כלב. עכ"ד. (וכן נדפסו דבריו בספר שואל ומשיב ח"ה התשע"ד סי' עט, ובס' ויען שמואל חלק י"ז התשע"ד). וכן העירוני בזה עוד חכמים הי"ו. ומ"מ גם אם יתברר שעלי הטבק עדיין ראויים אף לאכילת כבשים ושאר בהמות, אין בזה כדי לאסור לעשנם, דהא קי"ל דאם החמץ אינו עומד בפני עצמו אלא הוא בתערובת, א"צ שיפסל מכלב להתירו, אלא במה שנפסל מאכילת אדם סגי להתירו וכמ"ש במשנ"ב (סימן תמב ס"ק כב), וכן העליתי בס"ד במחקרי ארץ ח"ב (סימן נ), שכן היא דעת הרמב"ם (פרק ד מהל' חמץ ומצה הלכה ט-י) ומרן הש"ע (סימן תמב סעיף א). עש"ב. [והראוני בשו"ת דבריך יאיר ח"ה (סימן יד) שהחמיר בזה, אך בענייני אין דבריו נראים לי, ועם שלענ"ד דבריו ברורים ומבוארים במחקרי ארץ שם, אמרתי לעמוד מעט בקצרה על עיקרי דבריו, אדברה וירוח לי. ראשית מה שהוכיח שם (עמ' סו) מדברי הראב"ד (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ב) להחמיר, כבר עמדתי ע"ז במחקרי ארץ שם (אות ב) וכתבתי דאדרבא נראה מדבריו שמורה להרמב"ם דחמץ בתערובת סגי ליה בנפסל לאדם, ושכ"כ בדעתו הגר"ח מבריסק (פט"ו מהל' מאכלות אסורות ה"א). גם מה שכתב שם שכן היא דעת בעל המכתם (פסחים מה). בשם ההשלמה, לענ"ד י"ל דמה שכתב שם דכשנפסלה מאכילת כלב א"צ לבער, לא קאי אלא על פת דבסמוך לזה. ובלא"ה לשון המכתם שם מסורסת מאד, וניכר בעליל שיש בדבריו ט"ס או השמטה, ובסוף הפרק חזר והביא דברי בעל ההשלמה בלשון צחה ומתוקנת כיעו"ש, ומלשונו שם אין שום ראיה להחמיר. ומה שהוכיח הרב דבריך יאיר שם (עמ' סז) מלשון המאורות (פסחים מו.) ומהר"ם חלאוה (שם מה:) והראבי"ה (סימן תפח) ועוד, אף דלכאורה פשט דבריהם משמע כדבריו, אך כבר הביאותים במחקרי ארץ שם (אות ד), וביארתי בס"ד שבאמת אין מדבריהם ראיה, זולת המאירי שנראה שמחמיר בזה. גם מה שהוכיח להחמיר מדברי תרומת הדשן (סימן קכט) שכתב על דיו המבושל בשכר שעורים

ראוי אף לאכילת כלב, שאי אפשר לכלב לאכול הכלי כמות שהוא, מ"מ אם ישלו תבשיל בכלי ההוא ויפלט טעם האיסור לתבשיל והוא נרגש בפה, ודאי באיסוריה קאי כדמעיקרא. הא למדת שבליעת האיסור בכלי אינה פוסלתו ומתירתו. והרב מור וקציעה בהיתר הטבק שבזמנו, כתב בתוך דבריו שהטבק רק "משביח ע"י השכר בכחו וקיום לחותו", ומשמע שטעם השכר עצמו כבר חלף הלך לו ואינו נרגש בפי המעשן. וכ"כ בקונטרס תפארת בנים שבסו"ס מנחה קטנה (דף ז:): שגם אם יסחטו השכר מן הטבק כבר אינו ראוי עוד לשתייה כלל. ע"ש. לא כן בתמציות של הסיגריות שבזמנו, שעמד טעמם בהם וריחם לא נמר, והמעשן מרגיש בו ונהנה ממנו, קשה לקרוא עליהם שם פסול מאכילה. והן אמת שראיתי ליד"נ הגאון ר' יוסף פרץ במאמרו הנדפס בקובץ שואל ומשיב ח"ה (סימן עט עמ' תח) שהשיב על דבריו, שהוא בירר הדבר ואין בסיגריות לא טעם ולא ריח, ואין בהן רק התמכרות והרגעת העצבים, אבל הטעם העצמי שלהן אינו טעם טוב. עכ"ד. ולפי"ז נפלה מעיקרה כל טענת המחמירים החדשים בדורנו שהבאנו לעיל. אולם בענייני קשה בעיני להניח שכל הטענות שטענו המחמירים בפרסום גדול שיש בהן טעם וכו', כולן הן עורבא פרח, ובמלתא דעבידא לאיגלווי לא משקרי בה אינשי. וביררתי אצל אדם הרגיל בעישון סיגריות ובקיא בהן ובשמותיהן, הי"ו, ואמר לי שבאמת יש הרבה סיגריות שאין להן טעם מיוחד מלבד הטבק, אלא שלזו טעם חזק יותר ולזו פחות, אך בהחלט יש גם מיני סיגריות שבעת העישון נרגש בפי המעשן טעם וניל או מנטה וכיו"ב. וגם אני שמעתי שמוכרים טבק לעישון בנרגילה, וכן מוכרים טבק למילוי סיגריות באופן עצמי, והטבק ההוא יש בו טעם של תפוח או תות או מנטה וכיו"ב. ובמינים הללו לכאורה יש מקום להחמיר. [וכעת סמוך להדפסה מצאתי לי חבר, הוא הרה"ג ר' אלחנן פרץ נר"ו בספריו חקת המועדים הל' פסח (סי' לה) וחקת הפסח (סי' כט), שכתב שהסיגריות שלנו שונות מהטבק שהתירו הפוסקים, דהתם השכר היה נשאר תמיד מעורב בו, אבל בסיגריות שלנו עקב השריפה נפרדות התמציות מן העלים ונשארות בפה לטעם טוב, והרי זה דומה לספוג השרוי בשכר שעורים, שאע"פ שאינו ראוי לאכילה כמות שהוא, אם נסחט השכר מן הספוג הרי הוא חמץ גמור].

אלא שראיתי להרה"ג רבי אשר ווייס נר"ו בהגדה של פסח מנחת אשר (שערי תשובה סי' כג) שכתב, שפשוט שאין שורים את הטבק שלנו בדבר שהוא ראוי לאכילה, אלא בחומרים הפסולים מאכילת כלב, ושכן שמע ממומחים לדבר. וא"כ פקע איסורם לגמרי. עש"ב. ולפי זה איצטמיד חצביה דמרן הגאון יחיה דעת נר"ו להקל בזה אף בימינו. ואפשר שגם המג"א וסיעתו המחמירים בטבק שזילפו עליו שכר, יודו בסיגריות שלנו שהתמציות שונות בטבק שלהן פסולות הן מעיקרן. [ושוב ראיתי בספר שבות יצחק דרוזי (הל' פסח מהדורת תשע"ב עמ' שיב) שכתב ששמע מהגאון מהרי"ש אלישיב זצ"ל שגם אם החמץ שבתמציות אין לו טעם בפני עצמו, וגם

אילו היו התמציות נפסדות מאכילה קודם שעירבו אותן בסיגריות, אסור להשתמש בהן בפסח, אא"כ נתברר שאין בהן חמץ, שסוף סוף הוא נהנה מחמץ שתוקן לכך. ע"כ. ובהערה שם ציין לקובץ תשובות של הגרי"ש אלישיב ח"א (סימן עג אות ד). והמעין בקובץ התשובות שם יראה שדבריו שם אינם נוגעים לנ"ד כלל. ויותר היה לו לציין לקובץ התשובות שם (סימן מט) שהביא דברי מהר"ם שיק שביאר דעת המג"א שאסר הטבק מטעם אחשביה. אלא שגם שם לא החליט הדבר. כיעו"ש. ועכ"פ בעניינינו כבר עמדנו על דברי מהר"ם שיק, ושי"ל שגם המג"א לא החמיר אלא מפני שמחשיב את העישון כאכילה, וכל שראוי עדיין לעישון לא מקרי נפסל מאכילה לדידיה, וא"כ בנדון שלנו שנפסלו התמציות מאכילה פסול גמור, אפשר שיודה להקל. ואף שבמנחת אשר שם כתב שעדיין לא נתברר לו בהחלט גמור שהתמציות הללו פסולות מעיקרן, מ"מ לפי מ"ש הגאון מהר"ם שיק (סימן רמב) גם לדעת המג"א וסיעתו אין כאן אלא משום "אחשביה" (כנ"ל אות ב), ואינו אלא איסור מדרבנן (כמ"ש הט"ז סי' תמב סק"ח ועוד). ועוד דהוי שלא כדרך הנאתן וכדלהלן בסמוך, ובדרבנן ודאי יש לסמוך על דברי המומחים שהביא הרב מנחת אשר להקל.

ח) והנה אחר כתבי עיקרי דברינו הניתנים למעלה, חזרה שאלת כשרות הסיגריות והתעוררה ביתר שאת לקראת הפסח האחרון (תשע"ג), ובין הפרסומים בנושא זה נודמן לי לראות דף אחד (תחת הכותרת "סיגריות בלתי מפוקחות בפסח"), ויש שם כמה דברים שאינם מדויקים, כגון מה שנדפס שם שדעת הגאון מהר"ם שיק לאסור, ולא שפלי לסיפיה דמתיר מעיקר הדין (כנ"ל אות ד). וכן מה שהביאו באותו דף בשם הרב יוסף אפרתי שלדעת הגרי"ש אלישיב אם יש בסיגריות מרכיבי חמץ פשוט וברור שלפי המג"א והמשנ"ב אסור לעשן בפסח, לא היו צריכים לעד מפי עד, ניתי ספר ונחזי שדעת המג"א והמשנ"ב לאסור. ואם כוונתם להחמיר אף באופן שהתמציות פסולות מעיקרן, באמת אין זה ברור בדעתם כלל להחמיר וכנ"ל. (ובאותו דף ציינו לספר ישא יוסף ח"א סי' פב-פג. ואמ"א). ועכ"פ כתבו בדף ההוא, שרשימת מרכיבי הסיגריות נבדקה ע"י כימאי ומצא בה שבע עשרה מרכיבים (מתוך כמה וחמשים) שעלולים להיות מופקים מחמץ, וביניהם אף כאלו שלא נפסלו מאכילת כלב, לפיכך הוצרכתי לחזור שנית על המקרא לאור דבריהם. והנה בתוך רשימת המרכיבים הבעייתיים מנו "מלח לימון", וזה ידוע שהתיר מרן הגרע"י נר"ו (ביחוד ח"ב סי' סב) אף באכילה, ואף באופן שמקורו מחמץ ודאי, מפני שנפסל מאכילת כלב בתהליך העיבוד. ובמחקרי ארץ ח"א (סימן כו ואילך) הארכתי בס"ד לחזק דבריו. וכן הגלוקוזה שנזכרה ברשימתם, אפילו לא היתה נפסלת כלל במהלך עיבודה יש צדדים להתירה אף כשמקורה בודאי מחטה (עין במחקרי ארץ שם סוף עמ' קעח). ושאר הרכיבים שנזכרו ברשימתם איני מכיר, ואין ברור אם מקורם מחמץ, אולם ממה שלא ציינו עליהם שהם ראויים לאכילה

העליתי בס"ד במחקרי ארץ ח"א (סימן כח). ובצירוף צד הספק בעיקר החימוץ באותן רכיבים, נראה שיש להקל בשופי, ועיין בשו"ת בית ישראל לנדה ח"ב (חיו"ד סי' כז עמ' מט). ועיין עוד להלן בסמוך.

אם העישון נחשב "שלא כדרך הנאתן"

(ט) ומה גם שבאמת אפילו היה שם חמץ גמור שלא נפסל כלל, לדעת רוב הפוסקים אין כאן אלא איסור מדרבנן, שהרי דרך הנאת החמץ היא באכילה או שתיה, ואילו העישון נחשב כהנאה שלא כדרך הנאתו, וכמ"ש הרב קול אליהו ח"א (חיו"ד סי' כג), וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (סימן רמב) הנ"ל ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' קנ) דהנאה מן השכר הבלוע בטבק ודאי חשיבא שלא כדרך הנאתו. ע"ש. וכ"כ מרן הגאון יחזקאל דעת ח"ב (סימן סא), והביא כן גם בשם הרב טוב טעם ודעת תליתאה (ח"א סי' קלא). ע"ש. ולדעת רוב הפוסקים אין בזה אלא איסור דרבנן (ע' להתוספות בשבועות כב: ד"ה אהיתירא, ובתורת האדם להרמב"ן שער הסכנה, ובריטב"א קידושין נו: ובריטב"א והמאירי והמאורות וההשלמה בפסחים כד:; ובר"ן ומהר"ם חלאוה שם כה:), ויש אומרים שהנאה שלכדה"נ אף מותרת לגמרי כמו שהביא הגאון משנה למלך (פ"ה מהל' יסודי התורה) בשם התוס' בקידושין (נו: ד"ה המקדש) ובפסחים (כח: ד"ה דתנן וכת רע"ב) ובעבודה זרה (מג: ד"ה אמרו). ע"ש. (וע"ע בתוספות ע"ז יב: ד"ה אלא, בתי' קמא, ובתוס' רבנו אלחנן שם). וכן מתבאר מדברי הראב"ה (פסחים סי' תנו) דשלכדה"נ שרי מעיקר הדין. ע"ש. והובאו דבריו במרדכי (שם סי' תקמה) ובאגודה (פ"ב דפסחים סי' יז). והרב שער המלך (פ"ה מהל' יסודי' דף א ע"ג) כתב שכן נראה מדברי הרמב"ן במלחמות (פרק כיצד צולין, דף יט. מדפי הרי"ף) בסוגיא דריחא מילתא, דשלא כדרך הנאתן בע"ז שרי לגמרי. ועם שבודאי יש לתפוס להחמיר בזה מדרבנן כדעת רוב הפוסקים [ובפרט שגם בדעת התוס' והרמב"ן הנ"ל אין הדברים מוחלטים להקל, וכמ"ש בשער המלך שם, ובשו"ת כתב סופר חאו"ח (סימן קיא אות ב), ובשו"ת שמש צדקה ח"א (חיו"ד סי' כת, דף עט:)] בהגהת בן המחבר (אות ג), ובשדי חמד (מע' כ כלל כב). עש"ב. ואף בדעת הראב"ה על כרחין צריך לומר דס"ל כהצל"ח דלהלן בסמוך, כי היכי דלא תקשי עליה מתני' דרפ"ב דפסחים דלא יסיק בו תנור וכיריים. א"נ ס"ל דלענין חמץ אף שלא כדרך הנאה אסור. ואכמ"ל], מ"מ הרי מן הסתם אין הטעם שבסיגוריות בא מן החמץ לבדו, אלא בצירוף עוד חומרים, מינים ממינים שונים, והחמץ אינו אלא אחד הגורמים, וכבר כתב בשו"ת תורת חסד או"ח (סימן כא אות ה) דשלא כדרך הנאתן בצירוף זה וזה גורם מותר גם לכתחילה. עש"ב. (וע"ע במחקרי ארץ ח"א סי' כח אות יז). וגדולה מזו עיין בשו"ת קול אליהו הנ"ל לענין טבק שמעריבים בו סתם יינם דיש להתיר, כיון דהעישון הוא שלא כדרך הנאת היין, וכיון דאפילו שתיה גמורה אינה אסורה בסתם יינם אלא מדרבנן, שלא כדרך הנאתו נחתנין דרגא

(כפי שהקפידו לציין על חלק מהרכיבים), הדעת נוטה שאינם ראויים. וא"כ לפי מה שנתבאר לעיל בס"ד נראה שאין לחוש להם. (ובדף אחר שהוציאו לקראת פסח תשע"ד, הוסיפו עוד שהציגו לפני הכימאי ד"ר אליהו ליכט נר"ו את רשימת הרכיבים של החמרים שנותנים בסיגריות, והוא כתב על הרבה מהם: "אם התמצית אלוהול, טעון הכשר לפסח". ועשו מזה רעש גדול. ובאמת קיימו בעצמם הכתוב: "יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא, וכבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו". כי זהו בדיוק מה שהתירו האחרונים הטבק שנשרה באלוהול, וגוף חמרי הטעם שבתמצית אינם חמץ. ואף שאר החמרים שהוזכרו ברשימה שכתב עליהם הד"ר ליכט שטעונים הכשר לפסח, אינם חמץ ודאי, ועל הרוב הם גם פגומים כנ"ל). אבל ציינו שם עוד, שבין המרכיבים של אחת החברות יש גם תמצית בירה מאלט, שהיא ודאי חמץ, וכנראה גם לא נפסלה מכלב, שהרי עושים ממנה משקה. וציינו עוד למרכיב סורביטול, שהוא משמש כחומר ממתיק. עכ"ד. והמובן מדבריהם שהסורביטול לא נפסל מכלב, אך עכ"פ אינו חמץ ודאי, ותמצית הבירה מספקא להו אם נפסלה. ובדקתי מהות הסורביטול באנציקלופדיה של הרב עמרם אדרעי לכשרות המזון ח"ג (מזון מלאכותי עמ' קצה), ושם כתב שהוא מופק מגלוקוזה, והגלוקוזה עצמה ע"פ רוב מקורה מתירס. ע"כ. ולפ"ז אין לחוש לה כלל. ואמנם בהמשך דבריו (עמ' קצו) כתב שלאחרונה התברר שנעשית גם מחטה. ע"ש. אך גם בזה יש מקום להקל מעיקר הדין וכנ"ל, וכל שכן כשלא נתברר שנעשתה מחטה כלל. ולגבי תערובת תמצית הבירה דמספקא להו למעוררים בדף הנ"ל אם נפסלה, הנה באמת אפילו היה ברור שהתמצית אינה ראויה לאכילה מחמת רוב חימוצה, לא הותרה בזה, כדן שאור האסור מן התורה אע"פ שפסול מאכילת כלב, וכמ"ש בשו"ת חכם צבי (סימן כ) לענין המאל"ץ שעושים ממנו יין שרף. ע"ש. ואם כנים הם הדברים לכאורה נפל פותא בבירא. אולם קרוב לודאי שמ"מ נפסלת תמצית המאלט מאכילה ע"י שאר התמציות הפגומות שמעריבים עמה. וכן שמעתי שחכם אחד נר"ו בדק בעצמו, ושרה את עלי הטבק של הסיגריה במים, ואח"כ טעם את מי השריה, והיה טעמם פגום מאד. ואמנם לענ"ד אין מזה הוכחה גמורה שהתמציות וחמרי הטעם עצמם פגומים ג"כ, שהרי גם שומן טעמו משובח ביותר בפני עצמו ועכ"ז פוגם את המים (עיין בפר"ח יו"ד סי' קיד ס"ק טו). ועוד שאין ללמוד מבדיקת מין סיגריות אחד על כללות כולן. ומ"מ הדעת נוטה שכללות כל החמרים שבסיגריות פגומה היא. ומה גם שקרוב לומר שאין החמץ אלא משהו מן התערובת של שאר התמציות ועלי הטבק (ובתערובת כזו שדינה כלח בלח אף לאשכנזים לא אמרינן חוזר וניעור כמ"ש הרמ"א בסי' תמו ס"ד), ואע"ג דמידי דעביד לטעמא לא בטיל, מ"מ כאן אין כל הטעם מן החמץ לבדו, אלא בצירוף שאר התמציות של היתר (וגם אם נתפוס שכל י"ז התמציות שצויינו בדף של המעוררים הנ"ל כולן חמץ ודאי הן, תמציות ההיתר עולות כנגדן כמעט לשיעור תשעים למאה), והו"ל זה וזה גורם ושרי, כמו שהאריך בכיו"ב מרן הגאון יביע אומר נר"ו בחלק י' (סימן לו אות ד), וכן

ואכלם, פטור. ע"כ. ואע"פ שאחר שבשלם אין להם צורת הנאה מעולה מזו. וכבר מבואר כן בדברי רש"י בפסחים שם ד"ה שבישל (ואפשר שלזה כיוון הצל"ח הנ"ל בשם רש"י). אלא שהצל"ח בחולין (קכ. ד"ה אבל) דחה הראיה מדברי רש"י דהיינו למטוניה דר' זירא. ע"ש. ועיין עוד להרש"ש בפסחים שם. אך לא יועיל זה למאירי דהלכה למעשה קאמר. [מיהו מדברי המאירי בפסחים להלן (טל): גבי לעיסת חטים משמע קצת כדברי הצל"ח, אלא דלא ברירא ליה התם מלתא. כיעו"ש. ועיין להמאורות וההשלמה והמכתם (פסחים כד): בההיא דלא ילעוס, דמשמע דלא כהצל"ח]. וכן משמע גם מדברי רש"י (פסחים כה: ד"ה דרך) ומדברי ספר המאורות והנמוק"י שם, דלא כהצל"ח. וכן מתבאר מדברי הרב צרור החיים (דרך ט אות ב, עמ' קכד) בדין הקילור והאיספלנית. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרב שער המלך (פ"ה מהל' יסודי התורה) שהביא הרב אמרי בינה שם, דלא שמיצא ליה הך סברא. וכן מבואר מדברי הגרעק"א בהגהותיו על משנה למלך בהל' יסוה"ת שם. ואכמ"ל. וכן מוכח מדברי הרדב"ז (ח"ג סי' תתקפט) שכתב שאם עושה תחבושת מבשר המומיא הוי שלכדה"נ (וכעין מ"ש הרמב"ם הנ"ל), וכן אם מעורב פסולת בשמן וסך בו הוי שלכדה"נ. ע"ש. והובאו דבריו בשו"ת גנת ורדים חיו"ד (כלל א סי' ד) ובשאר אחרונים. וכן עיקר.

יא) ומלבר כל הטעמים שכתבנו לעיל, הנה הגאון היעב"ץ במור וקציעה הנ"ל בתוך דבריו הוסיף טעם נכון להקל, שהטבק אינו דבר הנאכל ואין צורת החמץ עומדת בו כל עיקר, דאפילו הוה מידי דיהיב טעמא איבטיל ליה קודם פסח ושרי. ע"ש. וכוונתו דדמי לניירות שדבקו אותם בחמץ שמותר לקיימם בפסח מטעם שאין צורת החמץ עומדת כמבואר לעיל (סימן תמב סעיף ג), ועיין לעיל (אות ב) דמעיקר הדין יש להקל בכיוצא בזה אע"פ שלא נפסל החמץ. וכעין זה התיר בשו"ת אבן שתייה (סס"י יז). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת חלק לוי (סימן קסב) ובשו"ת קנה וקנמון (סימן ו אות נח) ובספר מטה ראובן (סימן ריח אות ב). ואמנם קשה לסמוך על סברא זו לבדה במה שמכניס לפיו. ומה גם שיש חולקים על עיקר הדין וסוברים דאף באופן שאין צורת החמץ עומדת בעיני נמי שיפסל מאכילה. וכל שאר האחרונים שהתירו הטבק עם שכר סמכו על מה שנפסל מאכילה, ולא מצינו מי מהאחרונים שהתיר להדיא בראוי, אין גם אחד. מיהו לאיצטרופי מיהא חזי הך טעמא עם שאר הטעמים שכתבנו בס"ד לעיל. ולכן נראה שהמקילים לעשן בחול המועד פסח סיגירות שאין עליהם כשרות לפסח, יש להם על מה שיסמוכו, והמחמירים בזה תבוא עליהם ברכה. ובפרט אותן סיגירות שניכר בעישונן טעם טוב, וכן הטבק של נרגילות שנוגש בפי המעשן טעם טוב מן התמציות, ראוי ונכון להמנע מהן בימי הפסח בלא הכשר. ושומר נפשו יפרוש מעישון הסיגירות בכל השנה, מפני הנזק הרב שהוא גורם לבריאות כנודע. וכבר הזהירו ע"ז גדולי הדור, ועשו דבריהם פירות, ורבים בזכותם פרשו ממוות לחיים.

להתיר לגמרי. ע"ש. וכיו"ב הביא בעיקרי הד"ט (סימן לא אות כג) בשם הגאון מהר"ם מיוחס בספר מים שאל (בקונט' מים ראשונים סי' כב). ע"ש. וה"נ לפי מ"ש לעיל שעל הרוב נפסל החמץ שבסיגירות, הא אפילו אוכלו בעינו אינו אסור אלא מדרבנן, השתא דמעשנו יהיה מותר לגמרי.

י) והן אמת שראיתי בשו"ת פלגי מים ח"ב (סימן כג אות יא) שכתב לסתור הטעם דהעישון חשיב שלא כדרך הנאתו, ע"פ דברי הצל"ח (פסחים כד. ד"ה ועדיין) דדיינינן בכל דבר לפי הנאתו היותר חשובה כפי מה שהוא עכשיו. ואף כאן אחר ששרו הטבק בשכר, הנאתו החשובה כעת היא לעשן. ע"ש. ושם כתב שגם דעת הגאון מהר"ם שיק והגאון שואל ומשיב (שהזכרנו לעיל אות ב) היא כדעת הצל"ח. והמעין ישר יחזו פנימו שאין דבריו נכונים בזה. ומ"מ ראיתי בשו"ת בית שערים (סימן קפג) שסמך על דברי הצל"ח להחמיר בנדונו. וכן בשו"ת אבן שתייה (סימן יז). ע"ש. ועיין עוד להגאון חקרי לב חיו"ד (סימן ע, דף ק:) שכתב בדעת התוס' (ע"ז יב: ד"ה אלא ופסחים כח. ד"ה ותנן) כעין דברי הצל"ח. עש"ב. [וכן יש לצדד בדעת הראב"ה וכמ"ש במוסגר לעיל בסמוך]. ועיין עוד בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' כא, דף נד ע"ג). אך באמת אין דברי הצל"ח מוסכמים, והצל"ח גופיה בהמשך דבריו אותיב אנפשיה מדברי הרמב"ם (פרק יד מהל' מאכלות אסורות הלכה יא) שכתב שאם עירב באוכל דבר מר ואכלו חשיב שלכדה"נ, הגם דכבר עירב בו הדבר המר, וכתב ליישב דהתם היינו טעמא לפי שאחר שעירב בו הדבר המר כבר אינו עומד לאכילה רק לשאר דברים, וא"כ מקרי האכילה שלכדה"נ. ע"ש. אולם מדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח) לא משמע כן, שכתב: אבל שלא כדרך הנאתו כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם איסורי מאכל שהרי אין בהן הנייה לחיך, הרי זה מותר וכו'. ע"כ. והרי אחר שעשו מן החמץ רטיה או מלוגמא, מסתמא כבר אינו ראוי לאכילה כ"כ ואינו עומד עוד אלא לרפואה (וכמ"ש בפרק ד מהלכות חמץ הלכה יא: "מלוגמא שנסרחה"), ואפילו הכי מקרי המתרפא ממנו שלא כדרך הנאתו. ושוב מצאתי להגאון יד יהודה יו"ד (סימן קג סק"ח ד"ה עוד) שהעיר בזה. וע"ש. וכן נראה ממה שסיים הרמב"ם לגבי היתר עירוב דבר מר "שהרי אין בהן הנייה לחיך", ומשמע שבא בזה לבאר הטעם דהוי שלכדה"נ משום שאין בהן הנאת החיך, ולדברי הצל"ח טפי הוה ליה להרמב"ם לכתוב "שהרי אינן עומדים עוד לאכילה". ומצאתי שכן השיג על הצל"ח בכל זה בספר אור יעקב זלזניק (פסחים סי' כה). עש"ב. ועיין עוד בצל"ח פסחים שם (כד: ד"ה אמר ליה אביי) שמדברי רש"י לא משמע כדבריו. ע"ש. והגאון ר' מאיר איריבך בספר אמרי בינה (דיני פסח סי' ז) כתב שגם מדברי התוס' בפסחים שם לענין אכל ציפור, משמע שלא כדברי הצל"ח. ולענ"ד אין דבריו ז"ל בזה מוכרחים, ומ"מ מצאתי להמאירי בפסחים שם שמוכח מדבריו להדיא דלא כהצל"ח, שכתב שאם אכל פירות של ערלה שלא כדרך הנאתם, "כגון שבישל אגוזים ואפרסקים וכיו"ב מפירות שאין דרכם להתבשל

סימן מז

מצה שנתחמצה ונתערבה בכשרות בערב פסח אחר חצות, האם יש לה ביטול

התשס"ד, מהדורא בתרא ניסן התשע"ד

ב, וביב"א ח"י סי' לו אות ה). אבל להרמב"ם נראה שגם בערב פסח אסור במשהו, דסוף סוף יש לו מתירים. וכ"כ במגיד משנה (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ה) שיש מי שכתב כן לדעת הרמב"ם. וכ"כ הריטב"א המאירי (פסחים ל). לפי דעה זו. ועיין להלן (אות ו).

(ב) ומרן הב"י (סימן תמז) הביא שדעת התוספות (ע"ז סו:) והרא"ש (פ"ב דפסחים סי' ה) דחמץ משש שעות ולמעלה, אע"פ שלוקין עליו מן התורה, כיון שאין בו כרת הרי הוא כשאר איסורין ובטל בששים. ושכ"כ המרדכי (סימן תקנד) בשם ספר התרומה (סימן נה), והסמ"ג (לאוין עח, דף לו:), והגהות מימוניות בפ"א בשם סמ"ק (סימן רכב), ורבנו ירוחם (נתיב ה חלק ה, דף מו.). ולעומתם דעת הר"ן בפרק כל שעה (ז: ד"ה אמר) דמשש שעות ולמעלה קרי ליה רבא בזמנו והוי במשהו, וגם המ"מ כתב, דיש מי שכתב דלפי מ"ש הרמב"ם שהטעם דחמץ בפסח במשהו משום דהוי דשיל"מ, הוא הדין בנתערב ערב פסח משש שעות ולמעלה דהוי במשהו (וכנ"ל). עכ"ד הב"י. ונמצא שדעת רוב הראשונים שהביא בב"י להקל. וכן בש"ע (סימן תמז סעיף ב) פסק מרן: חמץ שנתערב משש שעות ולמעלה עד הלילה אינו אסור במשהו וכו'. ע"כ. ומפשט לשון מרן משמע דחמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה אינו אסור אלא בששים אפילו בתערובת מין במינו. ואי איתא דחשיב דשיל"מ, במינו מיהא לא הוה בטל. וכן הוכיח מזה המג"א (שם סוף סק"מ) דחמץ לא מקרי דשיל"מ. ואמנם הש"ך יו"ד (סימן קב ס"ק יג) דחק דמרן הכא מיירי שלא במינו דוקא. ע"ש. אבל כבר השיב על דבריו במנחת יעקב (כלל טל ס"ק טז) דמשמעות הש"ע דאפילו במינו בטל, וא"כ מוכח שסובר שהחמץ אינו נקרא דבר שיש לו מתירים. ע"ש. וכן השיג על הש"ך בשו"ת נודע ביהודה קמא (חאו"ח סי' ל). וכ"כ הגאון מהר"י טייב זצ"ל בספרו חקת הפסח (ס"ק ח) בדעת מרן, וכ"כ בביאור הלכה שם. ע"ש. וכ"פ הגר"ז שם (סעיף יח) ועוד.

(ג) אולם הגאון מהר"י טייב הנ"ל בספרו ערך השלחן (ס"ק ח) כתב שיש לחוש לדעת הרמב"ם הרמב"ן ורבנו יונה והרשב"א דחמץ מקרי דבר שיש לו מתירים, ובערב פסח משש שעות ולמעלה, מין במינו מיהא אסור. ע"ש. וכוונתו למה שהביא שם לעיל (ס"ק ב) בשם הרמב"ן במלחמות פרק כל שעה (ז: מדפי הרי"ף) שהאריך לבאר דחמץ בפסח הוי דבר שיש לו מתירים, דהא קיי"ל כר' שמעון דלאחר הפסח מותר.

אודות אנשים שאפו מצות מצוה בערב פסח אחר חצות, ונתחמצה אחת המצות בעודה עיסה, אך מחמת המהירות הוכנסה בטעות לתנור עם אחרות, ונאפו כולן יחד, ולא ניכר מי מהן המחומצת. מה דין המצות הללו לפסח.

(תשובה: א) ראשית יש לברר אם החמץ אסור תערובתו במשהו גם כשנתערב בערב פסח, או דוקא אם נתערב בפסח. והנה רבותינו הראשונים ז"ל נחלקו בטעם שהחמירו חז"ל שהחמץ בפסח אסור תערובתו במשהו. כי רש"י בפסחים (כט: ד"ה שלא במינו) כתב הטעם שהחמירו בו, הואיל ובכרת הוא, ולא בדילי אינשי מיניה כל ימות השנה. ע"ש. (ועיין בדבריו בחולין קט. ד"ה ותו לא). והתוספות בפסחים (ל. ד"ה אמר רבא) כתבו דטעם איסור חמץ במשהו משום חומרא דחמץ, ובחולין (צז. ד"ה אמר רבא) ביארו הטעם דחמץ חמיר טפי, דעובר בכל יראה ובל ימצא, ולא בדילי אינשי מיניה. ע"ש. והסמ"ג (לאוין סי' עח דף כט ע"ג, וסי' קלח דף מט ע"ד) כתב בשם בה"ג הטעם משום דאית ביה כרת, ועובר בכל יראה ובל ימצא, ולא בדילי אינשי מיניה. ע"ש. אולם הרמב"ם (פרק טו מהל' מאכלות אסורות הלכה ט) כתב: חמץ בפסח, אע"פ שהוא מאיסורי תורה אינו בכללותו אלו [ואין שיעור ביטולו בנותן טעם או בששים כשאר איסורי תורה], לפי שאין התערובת אסורה לעולם, שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו, לפיכך אסור בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו. ע"כ. וכוונתו למאי דקיימא לן (ביצה ג:) דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל. איברא דמדברי רש"י (פסחים כט:) הנ"ל שכתב טעם החומרא בחמץ משום דלא בדילי מיניה, אין ראייה דפליג אטעמיה דהרמב"ם דהוי דשיל"מ, דהתם קאי רש"י אמין בשאינו מינו דלא שייכא ביה חומרא דדשיל"מ (כדקיי"ל ביו"ד סי' קב). ובאמת בשדי חמד (מע' ד כלל עז) הביא בשם ספר דרכי הוראה ח"ב (פרק כג) שדעת רש"י כדעת הרמב"ם דחמץ בפסח חשיב דבר שיש לו מתירין. ואמ"א. (וע' לרש"י ע"ז עד. ד"ה תרתי. ודוק). אבל מדברי התוספות בפסחים ובחולין והסמ"ג בשם בה"ג הנ"ל, משמע להדיא דלא שמיע להו כלומר לא סבירא להו טעמא דדשיל"מ. כיעו"ש. ונפ"מ בין הטעמים הללו, לענין חמץ שנתערב בערב פסח לאחר שש שעות, דלהנך רבוותא דסברי משום שהוא בכרת, א"כ בערב פסח שעדיין אינו בכרת בטל בששים כשאר איסורים. וכן לפי הטעם שהחמירו בו משום שעובר בכל יראה ובל ימצא, בערב פסח עדיין אינו בכלל זה לפי דעת כמה פוסקים (ע' מג"א רס"י תמג ובשעה"צ שם אות

ע"ג) כתב בשם ר"ת דלא שייך דבר שיש לו מתירים היכא שהמאכל מתקלקל, ובשם רבנו חיים כתב דלא שייך דשיל"מ כשחוזר לאיסורו מאליו. ע"ש. והובא כ"ז במרדכי פרק כל שעה (סימן תקעג) ובבית יוסף יו"ד (סימן קב). ולפי דעת רבנו חיים ודאי לא חשיב החמץ דשיל"מ, שחוזר לאיסורו בשנה הבאה. וכן נראה גם מ"ש המרדכי שם (סימן תקעא) בשם רבנו אליהו מפאריש. ע"ש. וכן פסק הרמ"א ביו"ד (סימן קב סעיף ד) דחמץ בפסח אינו נקרא דבר שיש לו מתירים מפני שחוזר ונאסר. [אלא שהרמ"א סובר (באו"ח סי' תמו ס"ד) שאף אם נתערב החמץ קודם פסח בהיתר, בפסח הוא חוזר וניעור ואוסר במשהו. ומ"מ נפקא מינה לאכול מן התערובת ההיא קודם כניסת חג הפסח (וכמ"ש המג"א סי' תמו סק"מ, וע"ש בפמ"ג ובהגהות הגאון רעק"א). אי נמי נפ"מ לענין תערובת לח בלח שמודה בה הרמ"א שאין החמץ חוזר וניעור]. וראיתי בשו"ת יביע אומר ח"י (סימן לו) שהביא עוד מהשאלות (פרשת צו שאילתא פ), והראב"ן בתשובה (סימן י), והריטב"א (ע"ז סט). בשם הגאונים, שכתבו הטעם דחמץ במשהו משום דקעבר עליה בבל יראה ובל ימצא. ע"ש. מיהו לענ"ד אין מדבריהם הכרע גמור דלא ס"ל הטעם דשיל"מ, דאפשר דקיהבי הך טעמא למיסר אף בשלא מינו. (כמ"ש כיוצא בזה בשו"ת בית דוד סי' קעג ובערך השלחן סי' תמו סק"ב, כדלהלן אות ה). וכן הריטב"א שם קאי להדיא אמין בשאינו מינו, ובחדושי לפסחים (ל. ומב). סובר דחמץ מקרי דבר שיש לו מתירין. וכנ"ל. ומ"מ לפי מ"ש בתוס' (חולין צו). ועוד ראשונים בשם השאלות דסובר דחמץ בפסח בששים, ודאי דס"ל דלא חשיב דשיל"מ. וכן היא דעת רוב הראשונים.

ד) וברעת הרי"ף בהאי מלתא איכא עקולי ופשוורי. שהר"ן על הרי"ף בסוף מסכת ע"ז (לו: מדפי הרי"ף) כתב, דלמאי דקיי"ל כרבי שמעון דחמץ שעבר עליו הפסח מותר, הו"ל חמץ דבר שיש לו מתירים וכו', וזה שכתב הרי"ף ליתא להאי כללא. ע"כ. ומבואר דס"ל בדעת הרי"ף דחמץ הוי דשיל"מ. וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה (מאמר חמץ, דף כז ע"ג) בדעת הרי"ף. ע"ש. גם מרן הב"י (סימן תמז) גבי תערובת יבש ביבש, כתב שמדברי הרי"ף סוף ע"ז מוכח דחמץ בפסח אפילו יבש ביבש לא בטיל, וכתב שנראה שטעמו מפני שהחמץ בפסח הוא דבר שיש לו מתירים וכו'. ע"כ. אולם לפ"ז קשה על מה שפסק בשלחן ערוך (סעיף ב) הנ"ל שהחמץ בערב פסח בטל בששים, שאחר שדעת שני עמודי ההוראה הרמב"ם והרי"ף דחמץ הוי דשיל"מ, ואף בערב פסח לא בטל, מה ראה מרן להקל בזה נגדם. ועל כרחך שתפס עיקר שמה שהחמיר הרי"ף בתערובת חמץ יבש ביבש, הוא מהטעם השני שכתב בב"י שם שכיון שהחמירו בו יותר מנותן טעם אין הפרש בין יבש לבלול. ע"ש. והר"ן גופיה אע"פ שבסוף מסכת ע"ז פירש טעמו של הרי"ף משום דבר שיש לו מתירים, מ"מ בפרק כל שעה האריך לסתור טעם זה. ולכאורה כן נראה מוכרח בדעת הרי"ף דחמץ לא הוי דשיל"מ, ממה שכתב (בפסחים יב.) גבי

ואע"ג דקנסא קניס ואסר להאי חמץ, הני מילי לחומרא, אבל לקולא דנהוי כדבר שאין לו מתירין לא אמרו. ושכ"כ הרב שער המלך (פ"א מהל חמץ ומצה ה"ה) בשם רבנו יונה בחדושי לפסחים, ושכן דעת הרשב"א בחדושי לביצה (ד.). ובערך השלחן שם פלפל בדברי הראשונים בזה. ע"ש. (וע"ע בערך השלחן יו"ד סוף סי' קב וסי' קט סוף סק"ח). והנה מה שהביא מהשעה"מ בשם רבנו יונה, אנו לא זכינו לחי' רבנו יונה על מסכת פסחים, אולם ראיתי בהקדמת המו"ל לספר חדושי תלמיד הרשב"א על מסכת פסחים שכתב שכוונת השעה"מ לחדושי תלמיד הרשב"א. [ובזה ניחא מה שהקשה בשו"ת יביע אומר ח"י (דף סג רע"ב) דברי רבנו יונה אהרדי. ע"ש]. ואכן הדברים נמצאים בחי' תלמיד הרשב"א שם (עמ' לה). מיהו עיין להלן (אות ו) שאין דבריו מוחלטים להחמיר. גם מה שכתב העה"ש שכן היא דעת הרשב"א דחשיב החמץ דשיל"מ, לאו מילתא ברירא היא, ולהלן (אות ה) נעמוד בדבריו בס"ד. מיהו מצאנו ראינו פוסקים אחרים הסוברים דחמץ מקרי דבר שיש לו מתירין, הלא המה מהר"ם חלאוה ותלמיד הרמב"ן (פסחים ל.). וכן דעת הרוקח (סימן תנג), וכ"כ הריטב"א בפסחים שם בשם הרמב"ן, וסיים דלפ"ז לפני זמנו דהיינו יום י"ד, בכלל זמנו הוא בדין זה דהוי נמי דבר שיש לו מתירים. ע"כ. וכן תפס עוד הריטב"א להלן (מב). דחמץ מקרי דשיל"מ. ע"ש. וכן נראה מדברי תוס' הרי"ד שם (ל.). ע"ש. ולכאורה א"כ יש מקום לדברי הגאון ערך השלחן לחוש דאיסור חמץ מקרי דבר שיש לו מתירים. אולם לענ"ד אין זו אלא משנת חסידים, אבל מן הדין יש להקל בזה, כי מלבד הראשונים שהביא מרן בב"י להקל, כן היא גם דעת המאירי בפסחים שם דחמץ לא חשיב דבר שיש לו מתירים, ומשש שעות ולמעלה אינו אוסר אלא בששים. עש"ב. וכ"כ עוד המאירי בחולין (צז.). וכן ראיתי בחדושי רבנו דוד בונפיד (פסחים ל.). שאחר שהביא באורך דברי רבו הרמב"ן הנ"ל להחמיר, סיים: ואי לאו דמסתפינא מהרב מורי נ"ר הוה אמינא שהטעם שאמרו בדבר שיש לו מתירין שאפילו באלף לא בטיל, הוא מפני שלא ראו חכמים לבטל את האיסורין אלא מפני שחסו על ממונם של ישראל שלא ילך לאיבוד, ודבר שיש לו מתירין כיון שלמחר וליומא אחרי יהיה מותר מאליו, לא ראו לבטל את האיסור שבו, שיכול הוא להשהותו ולאכלו, וא"כ חמץ אינו בדין הזה שיהא רשאי לשהותו, שמצוה עליו לבערו וכו'. ואמת הוא. ע"כ. [אלא דאיהו ס"ל (שם כט): דמשש שעות נמי הוי בכלל זמנו. ע"ש]. גם הר"ן בהלכות ובחדושי שם האריך לדחות טענות הרמב"ן, דכיון דהא דשיל"מ לא בטל אינו אלא חומרא מדרבנן, כיון שהם אסרוהו לאחר זמנו אין ראוי שיחמירו עליו חומרא זו דשיל"מ בתוך זמנו. ע"ש. וכיו"ב כתבו בספר ההשלמה ובספר המאורות שם. וכן דעת האשכול ח"ג (סימן ל עמ' 89). ע"ש. וכן בספר המכתם (פסחים ל.). דחה טעם החומרא בחמץ משום דהוי דשיל"מ, שאם כן למה אסור במשהו אף שלא במינו, אלא הטעם משום שעוברים עליו בבל יראה ובל ימצא. גם בפירוש "אלהי הרוחות" להר"ש מפלייש הנדפס באור זרוע (סימן רנו, דף נח

ז"ל (סימן שכה ס"ט) דמחמרי בספק מוכן מוכח דלא ס"ל הכי. וכן ראיתי למרן הגאון יביע אומר ח"י (סימן לו אות ז) שדחה כן. [מיהו י"ל זה לפי מ"ש בהערות איש מצליח הארוכות (סי' תצח סעיף ד בסוף הספר עמ' קסט) שלא החמירו בספק מוכן אלא בספק הנוטה לאיסור, אבל בספק שקול מודים להקל. ולהלן (סי' כג אות ט) סייעתי דבריהם מד' הרב בתי כהונה (בית ועד סי' כו, דף קו רע"א). וצ"ע]. אלא שחזר וכתב דמ"מ יש לומר דהיכא דאתחזק היתרא, וכגון במאי דקמן דאיכ"ל אוקמינהו להנך שעורים בחזקת היתר, בכה"ג אף בדשיל"מ אזלינן לקולא. ושכ"כ בצל"ח (פסחים יז. אות קח) ובשו"ת עין יצחק (חאו"ח סי' יז אות ז). ע"ש. (וע"ע ביחור"ד ח"ב סי' סב בהערה עמ' רלא, ובמאור ישראל ח"ב עמ' עח). אולם בענייני ק"ל דאי אלימא הך חזקה למיזל בתרה, למה אסר הרי"ף את השעורים עצמם מטעם ספיקא דאורייתא ולא סמך על החזקה להתירם, ועל כרחך דחשיב כספיקא דדינא ולא אזלינן ביה בתר חזקה. (ושו"ר להגר"ד יוסף בחזו"ע שם אותיות ט-י שחזר ונרגש מזה קצת. ע"ש). עוד כתב בקובץ חזון עובדיה שם בהמשך דבריו (אות יב) לפרש טעמו של הרי"ף שהיקל לענין התבשיל שנמצאו בו שעורים, משום דהשעורים בתבשיל הוו מין בשאינו מינו, ובהא לכ"ע ליכא משום דבר שיש לו מתירין, ואין בו טעם אלא משום חומרא דחמץ, וא"כ לענין ספיקותיו מיהא יש להקל. ע"ש. ולכאורה זה דבר נאה ומתקבל. אלא שמדברי הרי"ף בחולין (לב: מדפיו) משמע שסובר דחומרא דדשיל"מ שייכא אף במין בשאינו מינו. ועיין להר"ן בהלכות בחולין שם, ובנדרים (נב:), ולהריטב"א בנדרים שם, ולהמאירי (פסחים עו:). ואכמ"ל. ועיין עוד בשדי חמד (מע' ד כלל עז) ובשו"ת משנת ר"א (סימן יא ענף ב אות יא והלאה). ועכ"פ נמצאנו למדים שאין הכרח בדעת הרי"ף דסובר דחמץ חשיב דבר שיש לו מתירין, ואדברא משמעות דבריו דלא חשיב דשיל"מ.

ה) והרשב"א בחדושי (ביצה ד). כתב דחמץ בפסח בתבשיל כגון קדרה שאם ימתין לה לאחר הפסח תעובר צורתו, לית ביה משום דבר שיש לו מתירין. אבל בפת שאינו מתפסד בהמתנתו אוסר בכל שהוא. ע"כ. והובאו דבריו בב"י יו"ד (סימן קב). ומבואר דס"ל דחמץ חשיב דשיל"מ. אולם בתשובותיו (ח"א סי' ל) כתב הרשב"א דחמץ בפסח אוסר בכל שהוא מחמת חומרא איסורו שהחמיר בו הכתוב ואסרו בכל יראה ובבל ימצא, לפיכך אפילו נתערב ונימוח בתוך דבר אחר בין במינו בין שלא במינו החמירו לאסור תערובתו. ע"ש. וכבר עמד בזה בשו"ת בית דוד (סימן קעג), וכתב דשמא י"ל דמה שכתב הרשב"א שהחמירו בחמץ משום כל יראה וכו', זהו לאסור אפילו שלא במינו, דאי מטעם דשיל"מ אינו אסור אלא במינו. וכן תירץ הרב ערך השלחן (סימן תמו סק"ב ד"ה והרשב"א). ע"ש. אולם לענ"ד אכתי לא איפרק מחולשא, דמלשון הרשב"א בחדושי לביצה המובא לעיל משמע להדיא דבתבשיל המתקלקל דלא שייך ביה דשיל"מ תערובת חמץ

שערי דמשתכחי בבישולא ולא נתבקעו, דכיון דאיסור תערובת חמץ במשהו דרבנן הוא, לא אסרינן לההוא בישולא משום דהו"ל ספיקא דרבנן וכו'. ע"ש. ואי ס"ל דחמץ חשיב דבר שיש לו מתירים, הא קיי"ל (בביצה ד. וטוש"ע א"ח סי' תקיג ס"ב ויו"ד סי' קב ס"א) דדבר שיש לו מתירים אפילו בספק דרבנן אסור. אלא ודאי דס"ל להרי"ף דחמץ בפסח לא הוי דשיל"מ. וכן הוכיח בשו"ת פני יהושע ח"ב (סס"י יא). וכבר עמד בזה הגאון חקת הפסח (סימן תמו ס"ק כה). ע"ש"ב. ואמנם הגאון תורת חסד מלובלין (סימן כ אות ז) כתב לדחות ראיה זו, דהך ספיקא נתבקעו הוא ספיקא דדינא, ובספיקא דדינא אף בדשיל"מ אזלינן לקולא. אך בסוף דבריו כתב דמ"מ אם היה זה טעמו של הרי"ף, לא היה לו לשתוק מלבאר כל זה, אלא יותר נראה בדעתו דחמץ בפסח לא הוי דבר שיש לו מתירים. ע"ש. וע"ע בקובץ יתד המאיר גליון ניסן תשע"ה (סוף סי' לו). ובאמת יש מחמירים אף בספיקא דדינא בדשיל"מ כמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' ט אות ג), ואף דרבו המקילים, וסוגיין דעלמא כווייהו, ראיתי למרן הגאון יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' לו אות ו) שכתב דלגבי השעורים שבתבשיל שהספק תלוי גם במציאות אם נתחמצו או לא, לכולי עלמא יש להחמיר, וא"כ הרי"ף שהיקל בזה על כרחין דס"ל דלא חשיב דבר שיש לו מתירין. ע"ש. ואם כי לענ"ד גם בזה יש לדון וכדלהלן, מ"מ יש לסמוך על מ"ש הגאון תורת חסד הנ"ל שפשט דברי הרי"ף משמע דלא נחית לטעמא דהוי ספיקא דדינא.

שוב ראיתי בקובץ "חזון עובדיה" התשמ"ב (עמ' פט והלאה) מאמר ארוך בענין זה מאת הרה"ג ר' דוד יוסף נר"ו, ושם העלה בדעת הרי"ף דס"ל דחמץ חשיב דשיל"מ, והאריך לתרץ בכמה אופנים הקושיא מדברי הרי"ף בפרק כל שעה בדין ספק נתבקעו. ע"ש"ב. וראיתי לעמוד כאן בקצרה על דבריו. הנה מה שתירץ שם (באות ד) טעמו של הרי"ף להקל בספק נתבקעו, משום דדמי לביצה שנסתפקנו אם נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות, שיש מתירים התערובת (עיין בתוס' ביצה ג:), במחכ"ת לא דמי אלא כי אוכלא לדנא, דגבי ביצה היינו טעמא דמקילינן משום שעל כל ביצה וביצה מן התערובת יש ספק ספיקא לקולא, שמא לא זו שנולדה, ושמא מעיקרא נולדה בערב יו"ט. לא כן הכא דפשט טעם החטה המבוקעת בכל התבשיל, ואין כאן אלא ספק אחד אם נתבקעה. ומה שכתב שם (אות ה) דגבי ספק ביצה שנתערבה הנ"ל חמיר טפי שאפשר שיפגע באיסור עצמו משא"כ האוכל תבשיל שנמצאו בו חטים ספק מבוקעות אין כאן אלא טעם קלוש. ע"ש. במחכ"ת כלפי לייא, דסוף סוף הטעם הקלוש הזה אסור בודאי בחמץ, ולא דמי לביצים שהם גופים מחולקים ואיכא ס"ס וכאמור. גם מה שכתב שם (באות ו) ליישב דברי הרי"ף ע"פ מ"ש המדרכי בפרק אין צדין (סימן תרפה) דלא אזלינן לחומרא בדשיל"מ אלא משום חזקת איסור. כבר דחה זה הגאון מהר"י טייב בחקת הפסח (ס"ק כה, דף סג). דמדברי הרי"ף (שבת קנא). והרמב"ם (פ"ו מהל' שבת הלכה ו) ומרן

שבו בטלה בששים, ואילו בתשובה מיירי נמי בחמץ נימוח, וסתמא בתבשיל נמי מיירי (וכן הוא להדיא בלשון השאלה שם), ואפילו הכי כתב דאוסר תערובתו במשהו. ונמצא שלא נמלטנו מסתירת דברי הרשב"א לענין דינא. ואפשר דהרב בית דוד והרב ערך השלחן מפרשים תשובת הרשב"א בתבשיל שאינו מתקלקל דוקא. אולם זהו דוחק לפע"ד. ולכאורה לולא דבריהם היה נלע"ד להעיקר בדעת הרשב"א כמ"ש בתשובה דטעם החומרא בחמץ משום דאסור בבל יראה ובל ימצא, שהיא עיקר נגד מ"ש בחדושי, וכמו שמתבאר מדברי הרב שרי חמד בכללי הפוסקים (סימן י אות ב). ומה גם די"ל דבחדושו לביצה לא נחית לדינא לענין חמץ, ודוגמא בעלמא נקט. (ומה שהביא בשו"ת בית דוד שם מתשובות הרשב"א סי' תתל"א דסובר דחמץ חשיב דשיל"מ, פלא שלא נרגש שתשובה זו אינה להרשב"א אלא למהר"ם מרוטנבורג, והוא חתום עליה שם. וכן שאר התשובות הסמוכות לה רובן הן למהר"ם. וכבר העיר בזה במאמר "ידיעות נכבדות" שבתחילת קובץ הערות עמ"ס יבמות. ושור"ר בבית דוד שם לעיל סי' קע"ב סוף ד"ה כתב, שייחס תשובה זו למהר"ם. וע"ש בסוף ד"ה ואגב. וי"ל). מיהו שוב ראיתי להרשב"א בחי' לע"ז (עג). שכתב דטעמא דמלתא דאחמירו רבנן בחמץ טפי משאר איסורין לאסור במשהו בין במינו בין שלא במינו, משום דעבר עליה בבל יראה ובל ימצא, ועוד דלא בדילי אינשי מיניה וכו'. ויש מי שאומר הטעם משום דהו"ל דבר שיש לו מתירין וכו', ודברי הרמב"ם ז"ל מטין לסברא זו, ונכון הוא. ע"ש. הרי דמצד דחשיב החמץ דשיל"מ. וכנגד זה לא מצאנו סתירה בתשובה הנ"ל. איברא דלכאורה יש להעיר ממה שכתב הרשב"א בתשובה אחרת (ח"א סימן נג) שהעיקר כדעת הראב"ד (בפירושו לע"ז עד). דהחמץ אינו אוסר במשהו אלא באכילה, אבל בהנאה מותר. ע"ש. ואי איתא דחשיב דשיל"מ אף בהנאה יש לאסור, דכיון שיש לו מתירין מה לי אכילה מה לי הנאה. אולם שוב ראיתי להרמב"ן בחדושו לע"ז (עד). שגם הוא הסכים לדברי הראב"ד בזה, הגם שסובר (שם עג:) דחמץ חשיב דשיל"מ. ופשר דבר מצאתי בחי' הרשב"א שם (עד). דמ"מ דמי החמץ עצמו שבתערובת אסור בהנאה. ע"ש. וא"כ ליכא למשמע מינה.

ו) והנה בחדושי תלמיד הרשב"א (פסחים ל). כתב הטעם דחמץ אוסר בכל שהוא, משום דעובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ולא בדילי אנשי מיניה, "ועוד דדבר שיש לו מתירים הוא" וכו'. ושם בהמשך דבריו הביא להלכה דברי הסמ"ק דחמץ משש שעות אינו אוסר אלא בששים. ע"ש. והרה"ג המו"ל בהגהות שביבי אש (שם עמ' לו אות יג) הניח דבריו בצ"ע, דאי ס"ל דחשיב דשיל"מ אף בערב פסח אוסר במשהו. ע"ש. אולם לענ"ד יש ליישב כמ"ש הגאון נחפה בכסף (בחדושי הרא"ם הל' חמץ ומצה, דף קעב). לבאר מ"ש מרן בכסף משנה (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ה) בדעת הרמב"ם דדוקא בפסח דיש בו כרת אחמירו לאסור במשהו ולא משש

שעות דליכא כרת, ותמה הגאון מהר"ח אבולעפיה במקראי קדש (סימן תמז ס"ט, דף קסד). שהרי לטעמו של הרמב"ם דחמץ הוי דבר שיש לו מתירין, מה לי בפסח מה לי משש שעות, והלא דשיל"מ אפילו בדרבנן לא בטיל. ותירץ הרב נחפה בכסף דסבירא ליה להכס"מ בדעת הרמב"ם דמעיקר הדין לא היה ראוי לעשות חמץ בפסח כדבר שיש לו מתירים, אלא עילה מצאו בו חכמים לדמותו לדשיל"מ וכו', ואינו אלא חומרא בעלמא, ושייך שפיר לחלק בין פסח לערב פסח. עכת"ד ע"ש. ובאמת לא היה צריך להגיע לזה, שמבואר בכס"מ שם שמורה שטעם דשיל"מ שייך גם בערב פסח, והחמץ אוסר באותה שעה במשהו בתערובת מין במינו, ולא התיר בערב פסח אלא בתערובת מין בשאינו מינו. ע"ש. אך יש להביא קצת סיוע לדברי הרב נחפה בכסף שאין החמץ חשוב דשיל"מ גמור, ממה שכתב הרמב"ם (פ"ה ה"ח) לענין חטים שנמצאו בתבשיל בפסח, דחמץ האסור מדברי סופרים בטל בששים, ואי איתא דהוי דשיל"מ ממש, אף בדרבנן היה לו לאסור כמ"ש בביצה (ד). וכן ראיתי בחקת הפסח (סימן תסז סק"ח, דף צח סע"ב) שעמד בזה. ע"ש. מיהו שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"י (סימן לו סוף אות ט) שהביא בשם הרב באר יעקב יו"ד (דף סב ע"ד) שכתב דהרמב"ם דחה ההיא דביצה (ד). מהלכה. ע"ש. וע"ע להב"ח (יו"ד רס"י קב) בשם המרדכי, ולהצל"ח בביצה שם ובשו"ת משנת רבי אלעזר (סימן יא ענף ב אות יא). וע' בספר מגן האלף (סימן תסז סק"ט) שכתב, דכיון דהחטים שבתבשיל הוו מין בשאינו מינו לא שייכא בהו חומרא דדשיל"מ. ע"ש. וגם לפי זה אין הכרח לדברי הרב נחפה בכסף. אלא שמ"מ בדעת תלמיד הרשב"א הנ"ל שהיקל בפירוש בנתערב בערב פסח אחר חצות, י"ל כדברי הרב נחפה בכסף. וכיוצא זה מצינו בספר התרומה (סימן נה) שכתב דחמץ בערב פסח אחר זמן איסורו בטל בס', ומשמע דהיינו אפילו בתערובת מין במינו, ובסמוך לזה כתב דחמץ במשהו משום דשיל"מ, ויש להחמיר בספיקו. ע"ש. ומשמע דס"ל כהרב נחפה בכסף דאף לטעם דשיל"מ יש להקל בערב פסח. ועוד יש לומר כמ"ש הגאון מליסא במקור חיים (סימן תמז סוף סק"ה) דאף אי חשיב החמץ דשיל"מ, בטל בערב פסח בששים. ע"ש טעמו. ומרן הגרע"י בשו"ת יחווה דעת ח"ב (עמוד רלב בהערה) ובמאור ישראל ח"ב (עמ' פג) השיג עליו מדברי הרב מגיד משנה שלא כתב כן. ע"ש. אולם מדברי ספר התרומה ותלמיד הרשב"א יש סמך לדבריו. ונמצאנו למדים דאף הסוברים דחמץ בפסח הוי דבר שיש לו מתירים, אפשר דמקילים בו משש שעות ולמעלה דבטל בששים. ושור"ר מה שהאריך בזה בשו"ת משנת ר' אלעזר הנ"ל (סימן יא ענף ג). וע"ע בשו"ת בית שערים (חאו"ח רס"י קצט). ע"ש. ועיין עוד בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סי' שלב) שכתב שיש מחלוקת בין התירושים בתוספות ריש פסחים [ע' בתוס' רשב"א משאנך דף ב.] אי חמץ שאינו ניתן לאחר הפסח אלא בתערובת, אי חשיב דבר שיש לו מתירים. ע"ש. ובתשובה אחרת (דפוס פראג סי' קסב) גבי חטה שנמצאה

ביבש ביבש בערב פסח אחר שש שעות, לכ"ע חד בתרי בטל ואינו חוזר וניעור. ע"ש. ולענ"ד י"ל ע"ד בזה. ובדברי הרב חק יעקב (סימן תמו ס"ק מד) שנסייע ממנו, מבואר דאינו בטל חד בתרי אלא "אם אינו חוזר וניעור". ע"ש. והיינו לאכלו קודם כניסת פסח עצמו, אבל לא בתוך הפסח. וכן מבואר עוד בחק יעקב (סימן תנא ס"ק נד). וע' בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן צט). ומ"מ לדין דלית לן חו"ל לכאורה יש להתיר בנדון שלנו את כל התערובות. [ואף הרוצה להחמיר לעצמו, נראה שא"צ להחמיר אלא בתערובת מין במינו, אבל בשאינו מינו בטל בששים לכולי עלמא, וכמ"ש מרן בב"י ובכס"מ דאף לטעם דבר שיש לו מתירים אין להחמיר בערב פסח אלא במינו אבל בשאינו מינו יש להקל ככל דשיל"מ. והגם שבשו"ת בית דוד (סימן קעב) חלק בזה על מרן, וכתב שאין לחלק בכך ואף שלא במינו אסור במשהו גזירה אטו מינו, וכדמוכח מדברי הר"ן פרק כל שעה וכו'. ע"ש. אחהמ"ר לא כתב שם הר"ן דגזרינן שלא במינו אטו אינו מינו אלא בפסח עצמו, אבל בערב פסח לא כתב, ואפשר דמודה לדברי הב"י. ואף שפשט דברי הרב מגיד משנה והריטב"א והמאירי (הנ"ל בסוף אות א) משמע דלטעם דשיל"מ אף בערב פסח אסור שלא במינו במשהו, שלא חלקו חכמים באיסור החמץ, מ"מ למעשה יש לסמוך בזה בשופי על דברי מרן הב"י להקל, מאחר שדעת רוב הפוסקים להקל אף במינו. וכן יש להקל בתבשיל המתקלקל אם ישנהו, שמדברי הרשב"א (ביצה ד). משמע דאף בפסח ממש יש להקל בזה. וכן יש להקל בערב פסח לענין תערובת טעמו ולא ממשו שדעת הרי"ד (פסחים ל). והרוקח (סימן רפו) והטור (סימן תקיג) דבכה"ג לא מחמירין בדבר שיש לו מתירים (וכיו"ב דעת ר"ת בספר הישר סי' תש. וכן הביאו בשמו בחי' הרמב"ן והרשב"א ע"ז עג: ע"ש). באופן שנראה שאף הרוצה לחוש ולהחמיר בתערובת חמץ בערב פסח במשהו, א"צ להחמיר אלא בהתקיים ג' תנאים, שהיא תערובת מין במינו, וממשו של החמץ, והתבשיל אינו מתקלקל כשישהנו עד אחר הפסח. ושו"ר שכן פסק בשו"ת תורת חסד מלובלין (תא"ח סוף סי' כ). ע"ש].

ח) אולם לכאורה יש מקום להחמיר בנדון שלנו מצד אחר, שהרי המצות הללו שנאפו בערב פסח אחר חצות, ודאי יש להן דין ככרות של בעל הבית שאינן בטלות אפילו באלף כדקיי"ל ביו"ד (רס"י קי). ואפילו אם נאפו במאפיית מצות, מאחר שנעשו בערב פסח אחר חצות, ומדקדקים בהן הרבה מאד ומחבבין אותן ביותר כנודע, וגם נמכרות במחיר גבוה פי כמה ממצות של שאר ימות השנה, ודאי לא גרעי מככרות של בעל הבית. ולכאורה א"כ אין להן ביטול. וכן ראיתי להגאון מהר"ש אלפאסי במשחא דרבותא ח"ב (סימן תמו ס"ט) שעמד בדין מצה שנתחמצה ונתערבה באחרות, ובתוך דבריו הזכיר סברא זו שהמצה היא חשובה אצל בעליה הרבה, אם מצד שהיא עומדת עליהם ביוקר יותר משאר ככרות דעלמא, ואם מצד רבוי הטורח והעמל והדקדוקים שיש בה. ע"ש. וכל שכן

בתרנגולות בערב פסח אחר שש שעות, כתב מהר"ם דאינה אוסרת במשהו אלא עד הפסח שהוא בבל יראה. ע"ש. ואפשר שהכריע כהן שינויא דחמץ לא חשיב דבר שיש לו מתירים. א"נ דס"ל כמ"ש הגאון נחפה בכסף או המקו"ח הנ"ל. ועכ"פ נקטינן מיהא מדברי ספר התרומה ותלמיד הרשב"א ומהר"ם דחמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה אינו אוסר אלא כשאין ששים כנגדו בתערובת. ועיין בשו"ת מקום שמואל ח"א (סימן סו אות יא). ע"ש.

ז) ומעתה מאחר שדעת רוב הפוסקים דחמץ בפסח לא מקרי דבר שיש לו מתירים וכנ"ל, ומהר"ם והרא"ש והתוספות והסמ"ק והסמ"ג והמרדכי וסה"ת ורי"ו והמאירי ותלמיד הרשב"א כולם כתבו בפירוש שהחמץ בערב פסח אחר שש שעות בטל בששים. וכ"כ הרז"ה (הובא במהר"ם חלאוה פסחים ל). והמאורות בפסחים שם, והרב ארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות מב) בשם המכתם בפסחים שם, ושם (באות סה) בשם ר"פ וריצב"א. ע"ש. אם כן הגם שהר"ן פסק להחמיר בזה, דהוי בכלל חמץ בזמנו. וכן דעת הר"ד בונפיד ומהר"ם חלאוה שם. ע"ש. וכ"כ הרב מגיד משנה לפי דעת הרמב"ם דס"ל דהוי דבר שיש לו מתירים, וכן בחי' הריטב"א וכנ"ל. מ"מ מאחר שדעת רוב הפוסקים להקל, נראה דהכי נקטינן. ובאמת גם מדברי הר"ן עצמו בתשובה (סימן נט) משמע שבערב פסח משש שעות בטל בששים. והובא בברכ"י (סימן תמו סוף ס"ק ז), והעיר שסותר דברי עצמו. וכן העיר בזה הגאון חקת הפסח (סימן תמו ס"ק יב, דף נט סע"ב). ואכמ"ל. הלכך ודאי שהעיקר למעשה כמו שפסק מרן הש"ע (סימן תמו ס"ב) להקל בזה. וכ"פ הפר"ח שם. ואפילו בתוך הפסח שדעת כמה פוסקים דחוזר וניעור, מ"מ עדיין דעת רוב הפוסקים להקל, ובפרט בצירוף דעת השאלות ור"ת והרז"ה ועוד דאף בתוך הפסח בטל בששים. וכ"כ בחקת הפסח (ס"ק יב) בדעת מרן שאם התבטל החמץ בששים בערב פסח מותר אף בתוך הפסח. ע"ש. וכן עיקר. ובנדון שלנו שהיא תערובת יבש ביבש, יש להוסיף עוד שדעת הרא"ש (פ"ה דע"ז סי' ה) דלענין תערובת דיבש ביבש אין חילוק בין חמץ בפסח לשאר איסורין, דלא החמירו חכמים לאסרו במשהו אלא היכא דשאר איסורין בנותן טעם, אבל יבש כי היכי דשאר איסורין חד בתרי בטל, הוא הדין חמץ בפסח. והובא בבית יוסף (סימן תמו), אלא שדקדק שם מדברי הרי"ף (סוף ע"ז) להחמיר בזה, והביא שכן היא גם דעת הרשב"א. וכן סתם בש"ע (סעיף ט). אבל הביא דעת הרא"ש בשם יש אומרים. וכדעת הרא"ש כן היא גם דעת רבנו ירוחם (נתיב ה חלק ה, דף מו:): כמ"ש בשו"ת בית דוד (סימן קצב). ע"ש. וכן היא דעת הרשב"ץ במאמר חמץ (דף כז ע"ג) דחמץ בפסח בטל חד בתרי, שכן כתבו רבותינו הצרפתים וכן הסכימו האחרונים. ע"ש. [אם כי לכאורה לפום מאי דנקיט התם (סוף ע"ב) דחמץ חשיב דשיל"מ, היה לו להחמיר גם בתערובת יבש ביבש, וכן העיר עליו בחקת הפסח (דף סד סע"א). ועיין מ"ש באות הקודמת בשם הרב נחפה בכסף. וצ"ע]. וגדולה מזו צידד בשו"ת בית דוד שם דתערובת

הבו דלא לוסיף עלה להקל גם בככרות של בעל הבית אם אינן אפירות. ובפרט שגם בלא זה רבים מחמירים בנדון שלנו מצד שנתערבו בערב פסח אחר חצות (ואפילו קודם לכן יש מחמירים משום חזון וניעור), וא"כ יש בזה כעין ס"ס להחמיר. וכן ראיתי להגאון מהר"י טייב בחקת הפסח (סימן תמו ס"ק כה, דף סד רע"ג) שהעלה להחמיר בנדון שלנו מטע"ז, ונסתייע מהפר"ח (סימן תסו ס"ד) שכתב כיוצא בזה. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חיו"ד סי' קג) בשם הרה"ג ר' מרדכי אמיס הכהן זצ"ל. וראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן פ אות ו) שהאריך להשיב ע"ד הרב חקת הפסח על פי מה שהעלה בשו"ת יביע אומר חלק ה' הנ"ל דחתיכה חיה בטלה. ע"ש. וכנראה ס"ל שאין לסמוך על הס"ס להחמיר הנ"ל מאחר וכל החומרות הללו מדרבנן הם. אולם לענ"ד מלבד שהרבה פוסקים תופסים דבס"ס לחומרא מחמירין אף בדרבנן, וכן העלה מוה"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל בספר יוסף דעת (סימן יג), הנה בנדון שלנו נראה שלכל הדעות יש להחמיר מאחר ורוב הפוסקים לפנינו מחמירים, הן מטעם חזון וניעור או מטעם דחמץ בערב פסח אסור במשהו, והן מטעם דככרות של בעה"ב לא בטלי אף בעודן חיות, וידוע דאזלינן בתר רוב הפוסקים להחמיר אף בדרבנן. ועיין מה שכתבתי להלן (סי' לב אות יד).

(י) **לפיכך** נלע"ד שלמעשה יש להשליך מן התערובת מצה אחת או שתיים, כשיעור המצות המחומצות שנתערבו שם, והשאר מותרות בפסח. וכדיקיימא לן ביו"ד (סימן קי ס"ז) נפל אחד מהם לים הותרו כולם. וכן התיר הראב"ה (פסחים סי' תיב) חטים שמתערבו בהם חטים בקועות, אם יאכלו מהן קודם פסח. והובא במג"א (סימן תסו סק"ד) ובאחרונים. והארכתי בזה בס"ד במחקרי ארץ ח"א (סימן לב). וכן התיר הפמ"ג (סימן תמו במש"ז סק"ה) במצה מחומצת שנתערבה באחרות כשרות קודם פסח, לאכול אחת מהן קודם שיגיע זמן האיסור. ע"ש. ולדידן נראה שיש להקל להשליך מהן לאיבוד אפילו בפסח עצמו, ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה, שהרי יש מתירים המצות כמות שהן אפילו בפסח עצמו, ויש לסמוך עליהם לענין השלכה עכ"פ, דהשתא אינהו מיכל קאכלי אנן בטולי נמי לא מבטלינן ליה. וכבר הסכימו האחרונים שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה (עיין שד"ח מע' א כלל ה ויבי"א ח"ח חיו"ד סי' ב). והכי נמי הכא. ולפי האמור יש להקל עוד בנדון שלנו שא"צ לאכול הנותרות שתיים שתיים יחד, ולא כמו שהחמיר בזה מרן ביו"ד (סימן קי ס"ז) שם, בצירוף סברת הרמב"ן הרא"ה הריטב"א והמאירי שמקילים בזה אף בתערובת דעלמא (הובאו בהוראה ברורה שם בביה"ל הארוך סוף ד"ה שתיים). וכ"ש אם אעיקרא לא היה איסור המצה חמץ ודאי, אלא ששהו מעט בעת עריכתה וכיו"ב, דודאי יש מקום להקל בזה. וכן מתבאר מדברי הגאון רב פעלים ח"ג (סס"י לג). ע"ש. ואמנם התם מיירי קודם זמן איסור חמץ, אך מתוך נמוקיו נראה שגם בערב פסח אחר חצות יש להקל בזה.

בנדון דידן שנאפו בערב פסח. [והגם שסיים שם הרב משחא דרבנות דהיינו דוקא כשהיא מצה כשרה, אך אם נתחמצה ונאסרה לפסח אזל ליה כל חשיבותה והרי היא כפת חמץ דעלמא, ומכיון דהיא קטנה ודאי גריעא אף מככרות של נחתום. כבר השיב עליו לנכון הרב חקת הפסח (דף סד:)] מדברי התוס' ביבמות (פב:)] דכיון שנתערבה באחרות בתר השתא אזלינן, ואם תתבטל ונתיר אותה, הרי חשובה היא בעינינו. ע"ש. והסכים עמו בשו"ת רב פעלים ח"ג (סימן לג). ע"ש. וכן הסכמת האחרונים ביו"ד (רס"י קא). וראיתי מ"ש הרה"ג בעל קול אליהו טופיק ח"א (סימן כד) להליץ בעד המשד"ר דשאני הכא שאין למצה שום מעלה מצד עצמה אלא מפני כשרותה. ע"ש. אולם לענ"ד אין דבריו נראים, דכיון דבתר השתא אזלינן, ואילו תתבטל תהיה כאחת המצות הכשרות, ודאי דין דבר חשוב יש לה. אולם בשו"ת בית דוד (סימן קצז) דן בזה, וכתב דכיון דנתערבו בעודן בצק אין עליהן חשיבות ככרות של בעל הבית, וכמו שפסק מרן ביו"ד (סימן קא ס"ג) לענין חתיכה הראויה להתכבד שאינה בטלה, דלא חשיבא ראויה להתכבד אא"כ היא מבושלת, אבל אם היא חיה לא חשיבא. והוא הדין לענין דבר חשוב ככרות של בעה"ב, דהכל מטעם אחד. ע"ש. והובאו דבריו בשתיקה כהודאה בשו"ת דבר משה ח"א (סימן כז), וכן בספר מזבח אדמה (סימן תמו סק"ט, דף ד:)] סמך ע"ז להקל בנדונו בצירוף עוד סניפים. ע"ש. [אמנם לכאורה משמע מדבריו שם שהתערובת אירעה אחר האפיה. וי"ל].

(ט) **אלא** שבעניונו יש לי הרהורי דברים בראיית הרב בית דוד ז"ל, דמקום יש בראש לומר דדוקא גבי חתיכה הראויה להתכבד מקילינן בחתיכה חיה, דאעיקרא לית בה חשיבותא אלא משום שראוי לכבד בה, וכשעדיין לא נתבשלה אינה ראויה לכבד בה כמות שהיא. אבל ככרות של בעה"ב לאו מצד דראויות להתכבד אתינן עליהו, אלא מחמת חשיבותן העצמית, וזה אפשר דשייך אף טרם שנאפו, וכמו חלפות תרדין ודלעת יוונית דלא בטלי משום חשיבותם (כמ"ש ביו"ד רס"י קי), אע"ג דמסתמא אינם נאכלים כמות שהם חיים. והכי נמי ככרות של בעל הבית, אחר שערכן וקטפן, שם ככר דבעה"ב עליהן אף קודם אפייתן. והן אמת שיש לצדד בזה לקולא לפי מ"ש הפרישה יו"ד (סימן קא אות ג) לענין תרנגולת בנוצתה, שכיון שאין בה חשיבות חתיכה הראויה להתכבד, אין בה גם חשיבות דבר שבמנין, שגם חומר דבר שבמנין הוא משום חשיבות. ע"ש. אולם זהו דוקא לענין תרנגולת בנוצתה דגריעא טפי, לפי שמחוסרת תיקון גדול כמבואר באחרונים שם. אבל חסרון אפייה או ביטול אינו מגרע כ"כ מן החשיבות. ובפרט שעיקר הקולא בחר"ל חיה אינה מוסכמת, ודעת הרבה מן הראשונים שגם חתיכה חיה נחשבת ראויה להתכבד ואינה בטלה, ויש מפרשים שגם מרן ז"ל דעתו להחמיר בזה. ואם כי למעשה העיקר להקל בזה כמו שהעלה מרן הגאון יביע אומר זצ"ל בחלק ה' (חיו"ד סי' ח). ע"ש. ועיין עוד מ"ש בזה בהוראה ברורה (סימן קא ס"ג בביאור הלכה). ואכמ"ל. מ"מ

סימן יז

מצה נפוחה שנתערבה בכשרות

ניסן תשע"ד

מסרו לנו סימן זה בגמרא, אלא ודאי טעמו של מהרי"ל שהחמיר בזה משום שכיון שנחלקה המצה בעוביה אין האור שולטת בה יפה. ובזה ראוי להחמיר כדעת מהרי"ל משום גדר או גזירת סופרים כדין מצה שנכפלה בתנור, באופן שאין הנפיחה סימן לחימוץ אלא סיבה שלא יחמיץ. ע"ש. הרי שדחה עיקר הטעם להחמיר מן הדין, ולא אסיק אלא שראוי להחמיר משום גדר שעלול להחמיץ. ואחרי הכל סיים שם מהר"ש אבוהב: וכל זה איננו שווה באלו הקרומים והבועות הנעשין ע"י אפיית האש באלו הרקיקין דקין וכו' ועיינו הרואות שכמעט רובא רובא באלו הרקיקין הדקין הבלתי מנוקבים או סרוקים, עולים ויורדים במ אלו אבעבועות וכיסים וכו', ואם באנו לחלק בין קרום דק לעב קצת יותר, או בין בועה הניכרת מצד אחד לבועה הניכרת מעבר לעבר, לא היה לו למהרי"ל לסתום, אלא הנראה לענ"ד הוא שאיסור הנפיחה הוא דוקא במצות העבות כעין הנהוגות באשכנז, שניכר בהן גריעות האפייה באותו חלק העליון כמו שאמרנו, ולא כאלו הרקיקין שניכרת האפייה שיה בכל חלקיהם. ולפיכך אין לנו מכח איזו ספק ספיקא של חומרא וסברא להוציא לעז על הראשונים ועל האחרונים שהתירו אותן. עכ"ל. הרי דעת שפתיו ברור מללו שבמצות הדקות אין הניפוח בהן חשש חימוץ כלל, ואפילו מהרי"ל מודה בזה. וכן הסכמת האחרונים שאנו נמשכים אחריהם וכדלהלן (אות ג). והמצות דנדון דידן דקות הן, והגם שהן רכות מ"מ מכלל רקיקין לא נפקי וכמו שמתבאר מדברי מהר"ש אבוהב שם (ס"י רלד) דהרקיקין העשויין כספוג ומלאים חללים ונפוחים מחמת היות עיסתן רכה ועכ"ז ומותרים. ע"ש. ועיינו הרואות במצות דידן שגם הנפוחות כח האפייה שולט היטב אף בחלקן העליון הנפוח. וקם דינא להתירן לדעת מהר"ש אבוהב, ובדבריו שם מבואר שהמנהג פשוט אצלם להתיר, ושכן הוא במצות של ארץ ישראל. וכבר הובאו דברי הרב דבר שמואל בקיצור בשערי תשובה (סימן תסא ס"ק טו). ואמנם מדברי מהר"ם זכות בתשו' (סימן נג) יש מקום לדון דהמצות הרכות דידן חשיבי כמצות עבות, שכתב בתוך דבריו: ובפרט במצות הנעשות לספרדים ובני איטליה שהן קשות ויבשות שראויות להטחן מחמת החום השולט בהן במהרה, משא"כ המצות של האשכנזים, שעיינו ראו בק"ק פולניא שהן עבות כמצות שמורות שלנו, שיכול אדם לחתכם בסכין, ונקל לחוש בהן מה שחש מהרי"ל שמא ע"י הניפוח לא יאפה תוכה כראוי. (וע"ש עוד בתחילת דבריו). אולם קרוב לומר דאף הוא לא אתא לאחמורי אלא באופן שהן עבות ביותר, יותר ממצות רכות שלנו, וכמ"ש

(א) **ראה** ראיתי להגאון ר' דוד טהראני נר"ו במאמר הנדפס בקובץ "דעת כשרות" של בד"ץ יורה דעה, התשע"ג, חלק ט"ז (עמ' מג ואילך), שנשאל על מצות רכות שהתנפחו ונחלקו באמצע עוביין כמו פיתה, ונתערבו קודם הפסח ברוב מצות כשרות והוקפאו כולם עד זמן מכירתן סמוך לפסח, וכדי לבדקן צריך להפשיר את כולן ולחצות אותן לשתיים. האם יש מקום להתיר את כל התערובת בלי בדיקת הנפוחות. והאריך שם בדברי הפוסקים בדין מצה נפוחה, והעלה שאין מקום להקל בה כלל, ואף אחר שנתערבו הנפוחות באחרות יש לאסור כל התערובת. עש"ב. ומקורב חזרו הדברים ונדפסו בספרו שו"ת דברי דוד ח"ה (סימן לד). ולענ"ד יש לעמוד על דבריו כדלהלן בסמוך. והנה בעיקר איסור מצה נפוחה, הביא בתחילת דבריו דעת האוסרים במצות נפוחות, וכתב (באות ג) שמה שאומרים שהספרדים נהגו להקל במצה נפוחה, אינו נכון, וכמו שמתבאר מדברי הרב דבר שמואל (סימן רלד וסי' שעד) והרמ"ז בתשובותיו (סימן נג) והרב חמדת ימים (דיני פסח פ"ב, דף ט ע"ג) והפר"ח והרב מקראי קדש (סימן תסא) והרב חקת הפסח (שם אות ג) והרב לב חיים ח"ב (סימן פג) והרב זכרונות אליהו ועוד. וכתב (באות ה) דמ"ש הרב בית דוד (סימן רכו) שמעשים בכל יום שמתנפחות המצות, בפרט השמורות, ואין פוצה פה ומצפצף וכו', והובא באיזה אחרונים, יש לפרש דבריו במצות שהתרומו מן הקרקע ככיפה. והרב מימי שלמה (סוף הל' פסח עמ' קכט) כתב שהרב בית דוד ודעימיה דחקו את עצמם לקיים מנהגם להקל, אבל מנהגנו בעיר קושטא להחמיר. וכן מ"ש בשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סימן קלט) דרבנן קמאי היו משחקים על החומרות בנפוחה, לא נהגו כן אלא בתימן, ועוד אפשר דמיירי בנפיחויות קטנות שעל פני המצה כמו שמצוי במצות תימניות, אבל נפיחות ממש שנעשתה המצה כמו פיתה לא יתיר. עכ"ל. ובמחכ"ת לא דק בהבאת דברי האוסרים, וגם כיחד תחת לשונו הרבה טעמים להקל. וכבר הארכתי בס"ד בעיקר דין מצה נפוחה בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סימן נד) ומשם בארה. ומ"מ אחר ראיתי מה שהעלה למעשה להחמיר בנדון לאסור בהחלט גם במקום הפסד מרובה של כמה אלפים, עצור במילין לא אוכל, וראיתי לחזור ולעמוד בקצרה על דבריו. וה' ינחנו על דבר אמת וצדק.

(ב) **ראשית** מה שהביא מהרב דבר שמואל שמחמיר, אין הדברים מוחלטים בדעתו כלל, ואדרבא כתב (בסי' שעד) שהחוש מעיד שאין הניפוח מחמת חימוץ, אלא מחמת טבע האש המחלחל את הדברים, ואם היה בו חשש חימוץ איך לא

בש"ת לב חיים ח"ב (סימן פג ד"ה ואולם) שהיו המצות השמורות אצלם עבות כחצי אצבע או כאצבע. ע"ש. אבל המצות הרכות שלנו לא יגיעו אפילו לרבע או לחומש אצבע, ואחר עבור זמן מאפיינתן אי אפשר לחתכן בסכין. ובודאי כח האש שולט בהן היטב. וכך נכון להשוות דברי הרמ"ז לד' הרב דבר שמואל. וכן סמך ע"ז להקל בש"ת לב חיים הנ"ל בנדונו במצות רכות שלא היה בעוביין אף כחצי אצבע. ע"ש. ומה שכתב הרב לב חיים שם בסוף דבריו שלכתחילה יש לנקב המצות היטב ואם נמצאה מצה נפוחה יש לשרפה, ברור שאינו אלא לכתחילה כמבואר בלשונו שם, וכפי שנוהגים ישראל קדושים לפרוש לכתחילה מכל חשש. ושלא כמו שנראה מדברי הר"ד טהראני נר"ו שמייחס לו איסור בדבר. (וגם הרב דבר שמואל אבוהב גופיה בסוף סי' שע"ד הזהיר ע"ז לכתחילה. כיעו"ש). ונראה דהיינו נמי כוונת הפר"ח והרב חקת הפסח ושאר גדולי ספרד שהעתיקו בדבריהם ענין הניפוח ופירושו, דאינו אלא לכתחילה והיכא דליכא פסידא, דודאי לא פליגי בסתמא על כת הקודמין של מהר"ש אבוהב וסיעתו. ובנ"ד שנתערבו הנפוחות באחרות ויש הפסד רב בדבר, הן הם יודו שיש להעמיד הדבר על עיקר הדין. ולהלן (אות ה) נבאר בס"ד יותר.

גם מה שרצה הגר"ד טהראני בספר דברי דוד שם לפרש דברי הרב בית דוד שהתיר הנפוחות, דמיירי דוקא באותן שהתרוממו מן הקרקע ככיפה, אינו נכון כלל במחכ"ת, כמבואר למעיין בדבריו. וכן מ"ש שהרב פעולת צדיק שכ' שהיו משחקים על חומרת הנפוחה, אפשר דמיירי בנפחיות קטנות שעל פני המצה וכו', אחר המחילה גם אלה דברי תימה, דהא מהרי"ץ קאי להדיא על אופן שנחלק עובי המצה, והביא דברי הט"ז והב"ח שהקילו בנפוח גמור. ע"ש. גם מה שכתב הר"ד טהראני נר"ו שם שהגאון מהר"ח אבולעפיא בספרו מקראי קדש (סימן תסא סוף אות א) החמיר בזה, עיינתי בדבריו שם (דף קפה), וראיתי שלא גילה דעתו בזה כלל, רק צדיק עתק שם דברי כל הש"ע עם הגהות הרמ"א כמות שהן, וכמו שרגיל במקראי קדש שם בכל סימן להעתיק לשון הש"ע קודם שכותב חדושי הסימן. ואפשר שהוא מעשי ידי המדפיסים. מיהו יש מקום לדקדק להחמיר ממה שכתב הרב מקראי קדש שם (סימן תמז אות ט, דף קסד רע"א), אך כבר מילתנו אמורה די"ל דהתם אלכתחילה קאי. וכן מה שמנה הר"ד טהראני בין האוסרים גם את הגאון מהר"א מני בספרו זכרונות אליהו, המעיין בדבריו יראה להיפך ממש, שהיה מורה ובא להקל בהן למעשה כדברי הרב דבר שמואל הנ"ל, וכתב שהכל לפי ראות עיני המורה אם נראה לו שנאפתה בטוב. ע"ש.

ג) והמקילים הללו יש להם אב זקן, הוא מהר"ש מנויטשטאט רבו של מהרי"ל, בספר מנהגי מהר"ש (סימן תסה). והט"ז (סימן תסא סק"ו) החזיק בדבריו בתוקף, וכתב שכן היה נוהג חותנו הב"ח למעשה, ותמיד היה אומר שסיבת הניפוח

ובל שכן לפי מ"ש מהר"ם לובלין בתשובה (סימן קה) בטעם איסור הנפוחה, שכאשר מצה אחת נעשית נפוחה מחמת האפיה ולא נעשה כן בכל שאר המצות שבתנור, אע"פ שבכולן שולט האור בשוה, ודאי לא נעשה זה אלא מפני שאותה מצה נשתתה בעשייתה ובתיקונה יותר מחברותיה, או שלא נתעסקו בה עסק גמור בבעיטת הידים לבטל החימוץ ובסיבה זו כשהושיבו אותם בתוך התנור יצא החימוץ שבה לפועל, ואתגלי בהתתה, ונעשתה נפוחה באמצע, שזה סימן שנכנס בה כח החימוץ עוד בעודה בצק מחמת שלא נתעסקו בה היטב. ע"ש. והמצות דידן התעסקו בהן בוריות רבה מאד, אלא

תערוכת יבש ביבש, אף שנתערב קודם פסח, משום איסור "בל יראה". ע"ש. הנה מדברי מרן (סי' תמז ס"ט) נראה דעד כאן לא נחלקו הפוסקים אלא בנתערב בפסח, אבל בנתערב קודם פסח לכ"ע אין בו איסור כלל. וכן מדברי כל האחרונים שהבאנו לעיל (סי' טז אות ח) מתבאר שלא חששו לדברי המג"א בזה. ועיין עוד להלן בסמוך. וכן מה שהביא שם בדעת כשרות בשם הגר"ז (שם סעיף יד) שמחמיר בזה, במחכ"ת ליתא, ולא אתי עלה אלא מטעם חזון וניעור. כיעו"ש. וא"כ לדידן יש להקל בזה. ואמנם בדעת כשרות שם הביא לנו מן החדש, הוא מהר"י בואינו בספר שלחן מלכים (סימן תמז אות כא) בשם הגאון מהר"ם גאלנטי, על מ"ש מרן (בסעיף ט) שיש אומרים דחמץ בפסח בטל חד בתרי, דלהניחם אסור אפילו אליבא דיש אומרים, ודוקא לאכלם שרי, כי כשאוכל הא' הוא סובר שהיא מצה, ואחר שאכלה אומר אולי מה שאכלתי היה חמץ ולא נשאר כאן אלא מצה, אבל להניחם עובר בבל יראה ובבל ימצא. ע"כ. אך באמת קשה להעמיס כ"ז בדעת היש אומרים. (ומה גם שבעל סברא זו הוא הרא"ש, ואיהו ז"ל לית ליה האי תליה דכשאוכל הראשון סובר שהוא המצה וכו', ומתיר לאכול שלשתם כאחד, וכמבואר מדבריו המובאים בב"י יו"ד סי' קט). וגם אין הטעם מבורר כ"כ, דאם יש לחוש לבל יראה אף באכילה היה לו לאסור, וישרף מיד. והרב שלחן מלכים גופיה שם לעיל מזה (אות יג) הביא בשם מהר"י בנימין להקל בזה כשאירעה התערוכת קודם הפסח. והובאו דבריו בפר"ח (סוף סעיף ג) וכתב שיפה הורה למאן דס"ל דאינו חוזר וניעור. ע"ש. והובא כ"ז בשלחן גבוה (ס"ק טו), וכן הובא בפרי האדמה (פ"ד מהל' חמץ דין יד, דף ה:). וכ"כ עוד הפר"ח להלן (סעיף ט) להקל בדבר למ"ד אינו חורג. וכן היקל בזה למעשה הגאון מהר"ח אבולעפיא שם (אות ט). ע"ש. וכ"כ בעטרת זקנים (סעיף ט) להקל, אלא שחזר והניח זה בצ"ע. ומ"מ לא שבקינן פשיטותיהו דרוב האחרונים להקל בדבר. וזה כמו שנראה בעליל מדברי מרן הנ"ל שאין איסור בתערוכת יבש ביבש אלא בתוך הפסח מחמת חומר איסור, אבל קודם פסח כשם שבטל ממנו איסור אכילה, כך איסור בל יראה בטל ממנו. ומה שסייע הרב דברי דוד שם את דברי המג"א ממה שכתב הרשב"א בתשובה (סימן תסה) לענין תערוכת חטים מבוקעות באחרות, דאפילו להצניען אחר הפסח אסור. ע"ש. אינו מוכרח, דהרשב"א אויל התם לטעמיה דס"ל חזון וניעור, אי נמי כוונת הרשב"א שם לאסור לערב לכתחילה את המבוקעות בכשרות, וכדמשמע מראיתו מההיא ארבא. ע"ש. אבל מצד "בל יראה", אדרבא משמע שלא חשש לזה כלל. וכ"כ באליה רבה (ס"ק יא) ובערך השלחן יו"ד (סימן קט סק"ח) שמדברי הרשב"א שם מוכח דאפי' יבש אם היה בטל קודם פסח שרי, דלא כהמג"א. ע"ש. וכן מוכח לענ"ד מדברי הרשב"א בחי' לע"ז (עד). שהסכים לד' הראב"ד דחמץ אינו אוסר תערוכתו במשהו בהנאה, ומשמע התם דמיירי אפילו בתערוכת יבש ביבש, ובלבד שלא יהיה דבר שבמנין. ע"ש. ומבואר שאין בזה חשש משום בל יראה. וטעמו של דבר, דמה שהחמיר הרשב"א (וכ"פ בש"ע יו"ד סי' קט ס"ב) בכל תערוכת יבש ביבש מין במינו חד בתרי שלא לבשל או

שמפני רוב המים לא ראו צורך לעבד הבצק כראוי, וגם לא חיררו אותן לעומק ולפיכך נתנפחו כולן, כמ"ש הר"ד טהראני שם (אות ה), וכל זה מוכיח שהניפוח שלהן לא היה מחמת חימוץ, אלא מחמת חסרון העיבוד כראוי, ואינו פוסל המצה. וכ"כ מהר"ם באסאן בתשובתו הנדפסת בשו"ת הרמ"ז (סימן נב) שהמצות שלהם עיניו ראו ולא זר שלא נשתהו בעשייתן ותיקונן ועכ"ז נתנפחו, וזה מוכיח שאין בהן שום ספק ריעותא של חימוץ, אלא כך הוא דרכן וטבען להיות כן תמיד. ע"ש. ושור"ר להגר"ד טהראני בדעת כשרות שם (אות ה) שכ' אף מהר"ם באסאן יודה בנדון דידן להחמיר, שחום התנור הגבוה גרם להן להקדם מבחוץ ולא מבפנים. ע"ש. ודבריו תמוהים, שהרי הוא עצמו הודה שם שלא נשתהו כלל באפייתן, וסיבת הניפוח במצות הללו היתה מחמת שלא ראו צורך לעבד אותן כראוי. ע"ש. וזה ממש כטעמו מהר"ם באסאן להקל, וכ"כ הט"ז שהיה הב"ח אומר שסיבת הניפוח אינה אלא מחמת חסרון העריכה כראוי וכנ"ל. ואם כוונת הרד"ט לחוש בנדון שהיה ידוע שמתוך ריבוי חום התנור הוציאו המצות קודם שנאפה פנימיותן, כבר אינו ענין לניפוח (ובזה באמת צריך לבדוק פנימיות המצה), אבל מן הסתם אין לחוש לכך מחמת הניפוח, כל שהמצה אפוייה למראית העין.

ד) ומעתה נבוא לענין מעשה. והנה בקונטרס דעת כשרות ובשו"ת דברי דוד (אות ז) הנ"ל כתב, דגופא דעובדא הכי הוה, שנתערבו מעט מן המצות הנפוחות הנ"ל ברוב מצות כשרות, וארזו את כולן יחד והוקפאו בהקפאה עמוקה, וסך הכל יש לפנינו כשני טון של מצות ארוזים באריזות של ק"ג אחד, ולאחר בדיקה מדגמית של שלש אריזות המכילות סה"כ שמונה עשרה מצות, נמצאו בתוכן שתי מצות נפוחות. ואם באנו לחפש את שאר המצות הנפוחות שנתערבו, צריכים לפתוח את כל האריזות של המצות ולהפשיר אותן, ואז יש לחתוך כל מצה ומצה לשתיים, כי אין הניפוח ניכר מבחוץ. ולא יועיל לכתוב אזהרה על אריזות המצות: "יש לבדוק את המצות מנפוחות לאחר הפשרתן קודם אכילתן", כיון שרוב ככל ההמון אינו יודע לבדוק הנפוחות אחר שהוקפאו. ודן שם (אות ח) לאסור את כל התערובת בלי בדיקה, דקיימא לן (סימן תמז ס"ט) דחמץ שנתערב במצה יבש ביבש אינו בטל חד בתרי. ע"ש. ובמחכ"ת אי מהא לא איריא, דאפילו אם נחשיב הניפוח דידן כחימוץ גמור הא התם מיירי מרן באופן שנתערב החמץ בפסח עצמו, וכמבואר ממקור הדין בבית יוסף דאתי עלה בטעמא בתרא דבאיסורים שהחמירו בהם יותר מנותן טעם אין הפרש בין לח לבלול (וטע"ז הוא העיקר לדעתו כמ"ש האחרונים וכנ"ל לעיל אות ד). ומינה למאי דנקטינן (שם סעיף ד) דחמץ שנתערב בהיתר קודם פסח בטל בששים כשאר איסורין, אף יבש ביבש שנתערב קודם פסח חד בתרי בטל. והוא הדין לנדון שלפנינו שנתערבו הנפוחות ברוב הכשרות קודם הפסח.

ומה שהביא הרב דברי דוד נר"ו שם (אות ט) שהמג"א (סימן תמז ס"ק מ וס"ק יא) מחמיר שלא להשהות בביתו

לאכול יחד את שלשת החתיכות, אין זה אלא מדרבנן, ומגזירה אטו מין בשאינו מינו שטעם האיסור נרגש בתערובת, כמבואר בתורת הבית (בית ד שער א, דף יז.) והובא בבית יוסף יו"ד שם. ולא אשכחן שהחמירו חז"ל אלא על אכילתן כאחד, אבל גוף האיסור פקע מן החתיכה לגמרי. וכדאשכחן נמי ביו"ד שם שמותר להוסיף בידים על תערובת חד בתרי, כדי שיהיה בהיתר ס' ויהיה מותר לבשל הכל יחד, ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה. (וע' להפמ"ג באש"א סי' תמז סק"א שנדחק לקיים ד' המג"א. ועיין עוד בחקת הפסח שם ס"ק יג. ע"ש.) ויש להטעים הדבר לפמ"ש האחרונים (הובאו ביבי"א ח"א חיו"ד סי' ד אות ד וח"ט חאו"ח סי' נ אות ד) דכל איסורי דרבנן הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא. ולפיכך אע"פ שאסרו לאכלן כאחד, אין גוף החתיכה נחשבת איסור מחמת כן, ולא חל עליה איסור בל יראה. ויש עוד להאריך בזה, אך כבר הפלגנו מן הענין, ועוד חזון למועד אי"ה. ולעת עתה דינו מ"ש בשדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' ה אות נו) דהכי נקטי הפוסקים לדבר פשוט דכל שנתבטל מן התורה, לית בית משום בל יראה. ע"ש. וכן עיקר.

(ה) **אמנם** הגם שנתברר בס"ד דלדידן שיין ביטול גם בתערובת של יבש ביבש קודם הפסח, אכתי פש גבן לברורי בנדון דידן האם מ"מ מאחר ויש אפשרות לבדוק את המצות הנפוחות ע"י הפשרתן וחצייתן, יש לבדקן. והנה הרב דברי דוד נר"ו שם (אות יא), כתב להחמיר בדבר, וחיליה ממ"ש בתשובת הרשב"א (סימן תפה) לענין חטים מבוקעות שנתערבו באחרות קודם פסח, שאין היתר להוסיף עליהן עד ששים כדי לאכלן בפסח וכו', ולהצניען עד אחר הפסח מסתברא נמי דאסור וכו', וטעמא רבה איכא, דכל איסור ניכר ושהוא בעין, אפילו דבר מועט בתוך היתר מרובה, ואפילו באלף לא בטיל. דאילו חתיכת נבילה ניכרת שנתערבה בתוך אלף חתיכות של היתר, אין אומרים שתהא מבוטלת בשאר, וצריך לחפש אחריה ולסלקה. וכיון שכן חטים הללו הרי אפשר לבדקן, דדילמא אית בהו גרגרים שנתבקעו דאסורין לכולי עלמא. הלכך הו' להו כחטים של איסור שנתערבו בתוך שעורים שאין בטלים ברביית מין בשאינו מינו. ע"כ. והוסיף הרב דברי דוד שם (אות יב) שאע"פ שבנדון שלנו אי אפשר לבדוק המצות רק ע"י הפשרתן וחצייתן לשטים, ועי"ז כבר לא יוכלו עוד למכרן, מ"מ מבואר בפמ"ג (יו"ד סי' צח במש"ז סק"ז) וביד יהודה שם (בקצר ס"ק יט) ובעוד אחרונים שאע"פ שהמאכל מתקלקל ע"י הסרת האיסור ממנו, אין ביטול לאיסור שאפשר להסירו. ע"ש. וכתב כ"ז לשיטתו שהמצות הנפוחות הללו הן חמץ גמור, אבל לפי מה שביארנו בס"ד לעיל נראה לענ"ד שיש להתיר התערובת. ולא מבעיא לדעת הסוברים דמעיקר הדין יש להתיר הנפוחות דידן כמות שהן, אלא אף האוסרים אותן, הרי לא אסרו אלא מחמת חשש, ולכ"ע אינן ודאי חמץ, ולפ"ז נמצא שיש בכל מצה ומצה מהן ספק ספיקא, שמא אין בה ניפוח כלל, ואת"ל שהיא מן הנפוחות, שמא אין הניפוח חמץ. וכבר כתבו הרמ"א ביו"ד (סימן קי ס"ט) והש"ך בכללי

הספיקות שם (אות לה) שבמקום שיש ספק ספיקא, א"צ לבדוק כלל, אע"פ שיש לברר האיסור ע"י בדיקה. ע"ש. ואפילו אפשר לברר ע"י שאלה או בדיקה פשוטה, כתב הרב בן אברהם (בית הספק סי' כו) דא"צ לברר אא"כ על ידה יתבררו לו ב' הספיקות (והבאנו דבריו בהוראה ברורה שם בשעה"צ אות קכ), ואילו בנדון שלנו אף שאפשר לברר את הנפוחות, מ"מ אי הנפוח עצמו אי אפשר לברר אם הוא חמץ. וכ"ש שעצם בדיקת הנפוחות יש בה טורח רב לתתוך כל המצות, ועל הכל הפסד מרובה ביותר לבעל המצות שלא יוכל למכרן עוד. (ומצד הקונים, כבר כתב הגר"ד טהראני שם שמתם אינם בקיאים בבדיקת הניפוח אחר שהוקפאה המצה.) והגם שסיים הש"ך הנ"ל שהרשב"א חולק ומחמיר לבדוק אף במקום שיש ס"ס, ויש להחמיר כדבריו היכא דאפשר ואין הפסד. ע"ש. הנה מלבד שבנדון שלנו יש הפסד רב ועצום, כבר כתבו האחרונים שהרשב"א עצמו חזר בו וסובר דבס"ס אין צריך לברר (והבאנו דבריהם בהוראה ברורה שם ס"ק פה), וכן דעת ספר הבתים (שערי טריפות שער ד סוף אות ב, עמ' תסא). וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' סד אות ב) ועוד. וגם הש"ך לא החמיר בזה אלא כשאפשר לברר את שתי הספיקות (וכמ"ש בשער הציון שם), מה שאין כן בנדון שלנו, וא"כ יש להקל בזה למעשה.

(ו) **ואע"פ** שבנדון שלנו הוא ספק גוף ספק תערובת, כבר פשטה ההוראה להקל בזה כל שנודעו יחד (כמ"ש הבי"י יו"ד סי' נז), וה"נ ודאי אילו היו יודעים מתחילה מאיסור הנפוחה לא היו מערבים אותן עם הכשרות. ועוד יש לצדד דכיון שאירעה התערובת קודם פסח שהוא זמן האיסור, וכשהגיע זמן האיסור כבר היו הנפוחות מעורבות בכשרות, לכ"ע חשיבי כנולדו שתי הספיקות כאחד, ושפיר הו"ל ספק ספיקא גמור דא"צ לברר. ואין לומר שאחר שנהגו להחמיר בנפוחות אין לצרף ספק שמא הן כשרות וכעין מ"ש הש"ך בכללי הספיקות (דין יח) בשם האו"ה לענין גבינות של גוים שכיון שנאסרו מחמת הספק נחשבות כודאי איסור, דדיינו מה שהחמירו בגבינות שנאסרו במנין, משא"כ בחומרת הנפוחה שאינה אלא מנהג חדש מחשש רחוק. (ובפרט שגם לגבי הגבינות אין דברי האו"ה מוסכמים, ורבים לוחמים לו מרום. ועיין מ"ש להלן סי' כג אות יב. ואכמ"ל). ופוק חזי בחק יעקב (סימן תסא ס"ק יח ויט) ובש"ע הגר"ז (שם סעיפים כז-כט) ובשאר אחרונים כמה קולות לענין מצה נפוחה, מפני שאין איסורה אלא מחמת ספק וחשש בעלמא. וע"ע בשו"ת לב חיים ח"ב (סס"י פג). ולא גרע ממה שכתבו הטור והש"ע יו"ד (סימן פא סעיף ב) דבהמה שנטרפה מחמת סירכא, הגבינות שנעשו מן החלב שלה מותרות מספק ספיקא, שמא נעשתה הסירכא אחר החליבה, ושמא סירכא זו כשירה היא. ואע"פ שאנו מטריפין כל הסירכות מחמת שאין אנו בקיאים בבדיקתן, מצטרף הספק שמא כשרה לס"ס. וכיוצא בזה כתב בשו"ת שאגת אריה (סימן סד) לענין שחיטת בהמות ביום טוב במקום שמצויות הטריפות כמו הכשירות, שאם יש מן הטריפות הללו שאינם אסורות אלא

אומר לאסור מן הדין את כל המצות, ולא חשש להפסד רב של בעל המאפיה, לענ"ד אין הדין עמו בזה. וידוע מ"ש הרא"ש בתשובה (כלל ב סי' יז) והובא בב"י יו"ד (סימן סט) שעל האוסר להביא ראייה ברורה וחזקה, כי התורה חסה על ממונם של ישראל. ועוד הביא מרן בבית יוסף שם (סס"י קטו) בשם הירושלמי (סוף פ"ה דתרומות), כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר. ע"ש. ומיירי התם לאסור על עצמו, וכל שכן שאסור להחמיר על אחרים שלא כדין. (וע' מאהבה ח"א (סס"י קפא) כתב, דמרגלא בפומיה דהמחמיר שלא כדין ענשו מרובה מן המקל שלא כדין. ע"ש. וע"ע בשו"ת כפי אהרן ח"א (חיו"ד סי' א, דף כה: ד"ה ועתה). וע"ע בשו"ת תבואות שמש חיו"ד (סי' עב) שהאריך בזה מפי סופרים וספרים. והדברים עתיקים. והיעב"א. נידעתי גם ידעתי בעוד חומרי חומרות שנוהגים בהם כמה מגופי הכשרות בארה"ק, אשריהם ואשרי חלקם, וירבו כמותם בישראל, ומי יתן כל עם ה' נביאים. ברם דא עקא שגופי הכשרות הללו אינם שומרים החסידויות והחומרות לעצמם, אלא מוציאים דבה על גופי כשרות אחרים שאינם חוששים לחומרותיהם, כאילו היה הדבר אסור מן הדין, ועיני ראו ולא זר. ובענייני אלף חומרות כיוצא בהן אינן שקולות אל מול לה"ר והוצאת דבה האסורים מן הדין. ואף אם כוונת המחמירים לשם שמים, לא זו הדרך ולא זו העיר. והה"ב. ואנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם].

מחמת חומרות האחרונים יש להקל. והובאו דבריו במשנה ברורה (סימן תצח ס"ק מט). וא"כ בודאי שגם בנדון שלנו יש לצרף לספק הסברא שהניפוח אינו חמץ, ויש להתיר למכור את כל תערובת המצות לצורך פסח. ומ"מ ראוי ונכון לכתוב על האריזות של המצות שיש לבדוק אותן מניפוח קודם האכילה, דכמה דאפשר לתקוני מתקנינן למאן דאפשר ליה. ובשו"ת דברי יציב ח"ב (סימן ר) העלה בנדון שמוחייב בעל המאפיה להודיע לקונים שהתירו לו משום הפסד מרובה. וע"ש בסוף דבריו. אולם בנדון שלנו שמעיקר הדין מותר אף בלא הפסד מרובה, נראה שא"צ להודיעם כלום, ולכל היותר די לכתוב על האריזה לבדקן מנפוחות כנ"ל, אך מעיקר הדין מותרות המצות גם בלא אזהרה זו. והרה"ג בעל דברי דוד שם (אות יג) פסק לאסור למכור את כל המצות, וכתב דאף אם יכתבו עליהם שחובה לבדקן מניפוח לא יועיל, כיון דלאו כולי עלמא דינא גמירי. ע"ש. ופלא שלא חשש לכל צדדי הקולא שביארנו בס"ד. והרמב"ן והרשב"א (חולין קיא). כתבו לענין גזירת הגאונים בחליטה, שכיון שגזירת האחרונים היא אין מדקדקים בה להחמיר בדיעבד אלא להקל, שהתורה חסה על ממונן של ישראל. ע"ש. ועיין עוד בפסקי הרא"ש (פרק י דנדה סי' ג). וכ"ש הכא דפשו להו ספיקות וצירופים, לא היה לו להרב המורה נר"ו לאסור. ובשלמא אילו היה כותב שראוי להחמיר בהן, כמנהג כמה גופי כשרות כיום שמתרחקים מכל ספק, החרשתי (וימכרם בעל המצות בכשרות פשוטה במחיר זול, להמון העם שאינן מהדרין אחר חומרות). אבל מה שגזר

סימן יח

הכשר חצובה ופלאטה חשמלית לפסח

אור לארבעה עשר בניסן תשע"ה

לו, כיון שכל שעה הוא על האש. ועוד דאף אם בלועה מחמץ מה בכך, הרי אין מניחין על החצובה את המאכל בעין, אלא בתוך קדרה או מחבת, ואין הבלוע יוצא מדופן לדופן. ורחוק לומר שישפך שם המאכל ויאכלוהו בפסח. וסיים המאמ"ר, ומיהו אע"פ שאנו מדמין לא נעשה מעשה, ופשיטא דיש להחמיר כדברי מור"ם. ע"כ. והנה הטעם הראשון שכתב שהחמץ נשרף ע"י האש, תלוי הוא במציאות, ולפעמים אין האש מגיעה למקום נפילת החמץ ממש ואינו נשרף, ובפרט בכיריים של גז כמו שלנו שבדרך כלל שולי הקדירה רחבים מנקודת המבערים שתחתיה, ועינינו הרואות שהרבה פעמים אין האש שולטת לשורף מה שנשפך מן הקדירה. (ושו"ר בפסקי תשובות סי' תנא אות יט שהעיר בזה בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל בקובץ מבית לוי ח"א עמ' כט). ומ"מ לפי הטעם השני שכתב המאמ"ר די לה לחצובה מדינא בהסרת לכלוכי החמץ שעל גבה ותו לא. גם הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה שם כתב על דברי הרמ"א, ותמוה בעיני דלמאי ניחוש לה, דאפי' את"ל שנשפך עליו חמץ לפעמים, הא קיי"ל דאין כלי

נשאלתי כמה פעמים האם ניתן להכשיר פלאטה חשמלית לפסח, וכיצד הוא הכשרה. וגם אני שמעתי כמה מורי הוראה מתדיינים בחלבה זו, הללו מימינים והללו משמאלים, יש האומרים שאין לה תקנה כלל ואין להשתמש בה בפסח, ויש המתירים אותה בעירוי מים רותחים מכלי ראשון. ובענייני שתי הדרכים אינן מכוונות. לכן ראיתי ונתון אל לבי לכתוב הנלע"ד בזה. וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו.

(א) והנה מקור נפתח לנדון שלפנינו הוא מ"ש הרמ"א בהגהת הש"ע (סימן תנא סעיף ד) וז"ל: חצובה צריך ליבון. ע"כ. ומקורו משו"ת מהר"י ווייל (סימן קצג עמ' קלה). וכ"כ בפסקי מהרא"י הנדפסים בלקט יושר (עמ' 82). וביארו המג"א (שם ס"ק יב) והרב חק יעקב (ס"ק כו) הטעם מפני שלפעמים נשפכת עליה עיסה. וכן הוא בש"ע הגר"ז שם (סעיף כד) ובחיי אדם (כלל קכה דין כו) ועוד. אולם הרב מאמר מרדכי שם (ס"ק יא) כתב על דברי הרמ"א, ולפי דעתי חששא רחוקה היא, חדא דאף אם אירע שנשפך שם חמץ, יש לתלות שנשרף והלך

וכ"ש באופן שהחצובה אינה בת יומה, דאפשר דלכ"ע יש להקל ליתן על גבה אף לכתחילה. אלא שהרמ"א לא חילק בזה. ואולי חשש שמא בפסח יגלוש מן התבשיל שבקדירה ויזוב הרוטב ע"ג החצובה, ועל ידי לחלוחית הרוטב ודאי יש בכח החצובה להבליע בקדירה את החמץ שבה. ושור"ר בשו"ת ויען יוסף מפאפא (חאו"ח סימן רעח אות א) שנדרש לזה וכתב, דרוב פעמים הקדירות מבחוץ יש עליהן משקה טופח בתחילת הבישול כשמעמידן אותן על הכירה, ועוד שגם בפסח לפעמים נשפך מהקדירה בשעת הבישול ואז הרוטב מוליך הבליעה מהאסכלה לקדירה. ע"כ. וטעמו הראשון הוא רחוק בעיני, ותלוי בדרך בני אדם. ועיין עוד בדרכי תשובה יו"ד (סי' צב ס"ק קפג). אבל טעמו השני הוא כדברינו בס"ד.

ג) ואנכי הרואה להרב בית דוד (סימן רח) שכתב שיש המתמיהים על מ"ש הרמ"א שהחצובה צריכה ליבון, שהרי אין נותנין בה מאכל אלא שולי הקדירה נוגעין בה. ועוד קשה דהא נוהגים להשתמש באותה חצובה קדירה של בשר ושל חלב, ומאי שנא לענין חמץ מבשר וחלב. וכתב דאפשר שמה שהצריך מור"ם ליבון לא משום שפיתת הקדירה הוא, אלא משום שבכל השנה רגילים לתת על החצובה חתיכות לחם וכיו"ב לחמם באש בימות החורף, וגם לפעמים נשפך ממרק הקדירה של דייסא ע"י הרתיחה ויוצא דרך דופני הקדירה ע"ג החצובה, ואם יחממו מצה בפסח ע"ג החצובה בולעת מחמץ, אבל לענין בשר וחלב אין לחוש, שאין נותנין ע"ג החצובה לא בשר ולא חלב. ואע"פ שהרבה פעמים נשפך ממרק הבשר וכן ממרק החלב ע"ג החצובה, אין להקפיד, מפני שאינו נבלע מן החצובה לקדירה רק כדי קליפה, והדופן של הקדירה הוי קליפה. עכ"ד. ומשמע מדבריו שאם בפסח אינו מניח מצות על החצובה להתחמם, ומשתמש בחצובה רק לשפיתת הקדירות, אינה צריכה הכשר כלל. ושור"ר בשולחן גבוה (סי' תנא סק"ט) שהביא תורף דברי רבו בשו"ת בית דוד הנ"ל, וכתב דמינה שמעינן דאם שפת קדירה של מאכל לפסח ע"ג חצובה בלא ליבון, המאכל מותר, כיון שלא היה צריך אלא קליפה, ושולי הקדירה היא היא הקליפה. ע"ש. וכתב הרב דינו בדיעבד, משום דלכתחילה מיהא צריך להכשיר החצובה שמא יתן על גבה מצה בלא הפסק, אבל אם אינו רגיל בכך נראה דמודה דאין החצובה צריכה הכשר כלל. וכן מבואר יוצא ממה שכתב הרב מור וקציעה (סימן תנא) הנ"ל בסוף דבריו, שיש ללמד זכות על חומרתו של מהר"י ווייל, ולומר דהיינו טעמא דאצרכה ליבון, דילמא איקרי ואותיב עלה מידי דמיכל בלי הפסק קצרה, כגון שיושיב עליה פשטידא או פלאדין, לחממו על גבי האש או להפיג צינתו, ואז בולעת החצובה חמץ גמור ע"י האש. וכן יש לחוש לפליטתו על זה האופן, פן יחמם עליו בימי הפסח בשר צלי או מצה ומיני טיגון יבשים שנתקרו, ויתנם ע"ג החצובה בלי הפסקת דבר אחר כדי לחממן מהר, ולא אפשר דלא בלע פורתא, כיון שעומד ע"ג האש בלי הפסק, והו"ל תשמישו ע"י האור, משום הכי לא סגי ליה בהגעלה. וסיים: כך נ"ל לתת טעם לחומרא זו, אף שנראית לכאורה

בולע מחברו בלי רוטב, וחצובה זו אין לה בית קבול כלל רק להעמיד עליה קדירה או קומקום עשויה. והא הרמ"א הוא דפסק ביו"ד (סי' צב סעיף ח וסי' צג) בשתי קדירות נוגעות זו בזו שאינן אוסרות. וכ"ד הש"ך (סי' קה ס"ק כב). וגדולה מזו התיר הרמ"א שם במחבת של חלב על קדירה של בשר, אף על פי שהזיעה עולה לה מהקדירה שתחתיה ומפעפע בודאי קצת אפילו הכי שרי לדידיה, כ"ש בחצובה שאין שם שום דבר בעין שיפעפע. ואפילו היה, האש שרפו. ואפילו אם נצריך לה הכשר משום חומרא דחמץ, הלא היה בהגעלה, מאחר שאף היא אינה אלא חומרא יתרה בודאי. ע"כ. (ובסוף דבריו חזר ונתן טעם למה שהצריכו לה ליבון, וסיים שהחומרא בזה לא נפלאה ולא רחוקה, וכדלהלן).

ב) ובאמת בעיקר הדין דאין כלי בולע מחבירו בלא רוטב שהיקל בו הרמ"א ביו"ד, הנה בדרכי משה שם (סי' צב אות ט) הביא בשם מהר"י איסרלן בעל תרומת הדשן בהגהות שערי דורא (סי' נא סק"ג) שמחמיר. ונהי דדעת רוב הראשונים להקל, כמו שהביא שם הד"מ בשם המרדכי (חולין סי' תרצא) והגמ"י (פ"ט מהל' מאכ"א אות ג) והרב איסור והיתר (כלל לא דין יז), וכן כתב בפסקי רבנו יחיאל מפאריז (סימן מג) בשם רבנו שמשון וריב"א, וכ"כ עוד שם (סימן ח) בשם ה"ר יהודה. וכן פסק מהרש"ל בים של שלמה (פרק גיד הנשה סי' מה) כדעת הרמ"א להקל, וכן הסכמת האחרונים שם, מ"מ כתב הרמ"א בהגהת הש"ע שם (סי' צב ס"ח) דלכתחילה יש להזהר בכל זה. ומבואר שלא הקיל בזה אלא בדיעבד. ואפשר שהוא מטעם הרחק מן הכיעור וכמ"ש כיו"ב בבית יוסף יו"ד (סוף סי' קה) בשם המרדכי. וכן משמע מדברי הט"ז ביו"ד (סי' צב סק"ג) דאין בזה היתר אלא בדיעבד. והכי נמי פשיטא ליה להפמ"ג (סי' תנא אש"א ס"ק יב), וכן מבואר יוצא מדברי הגאון רעק"א בהגהותיו שם. ע"ש. וכ"כ עוד הפמ"ג ביו"ד (סי' קה שפ"ד סק"ב) בשם הכנה"ג (הגה"ט אות נא) והרב בית לחם יהודה שם (ס"ק כב). ואמנם בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' נד) סובר דב' קדירות הנוגעות שרי אף לכתחילה, ופירש מ"ש הרמ"א דלכתחילה יש ליזהר, דקאי על מ"ש הרמ"א שם להתיר כלי שנתן ע"ג מחבת חולבת, שמא לא יהיה מכוסה יפה ותעלה הזיעה בלי הפסק וכו'. ע"ש. אולם במקור דברי הרמ"א, הוא מהרא"י בהגהות שערי דורא הנ"ל, לא נזכר כלל דין הנתינה ע"ג מחבת חולבת, ועכ"ז כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה. והן אמת שהכנה"ג יו"ד (סי' צב הגב"י אות עא) הוכיח דלא קאי מהרא"י שם אשתי קדירות הנוגעות, ואדרבא להלן (שער נה) הביא מההרא"י תשובת רבנו שמשון להתיר בזה. ע"ש. מ"מ הרמ"א הבין בדבריו דאוסר לכתחילה (וכן סיים הכנה"ג סי' קה דיר"ש יזהר לכתחילה וכנ"ל. וכ"כ עוד בס"י צב), ועפ"ז הם דבריו כאן להצריך הכשר לחצובה. אמנם ארווחא מן האמור דלדעת רוב הראשונים ודאי אין הקדירה בולעת כלל מן החצובה. ולדעת הכנה"ג כן היא גם דעת מהר"י איסרלן בעל תרומת הדשן. (וגם להבנת הרמ"א, לא אסר מהר"י איסרלן מדינא, אלא כתב שהמחמיר תע"ב).

שמנונית השומן, כלה ענן וילך, ולא נותר ממנו רק ממשות כחושה ביותר. אבל ההערה הראשונה במקומה עומדת, דאפילו כחוש אוסר לדידן כדי נטילה, ולא יועיל הפסק דפנות הקדירה. ועוד יש להעיר לפום מאי דאסיק הרב בית דוד שם דאסור כל השנה לחמם ע"ג החצובה לחם משום דנשפך עליה רותח מבשר ומחלב, וכשמחמם לחם בולע מהם, וגם יש שם ממשות חלב ובשר דהא אין דרך לקנח וכו'. ע"ש. ולפי זה הדרא לדוכתה קושייתו על הרמ"א, דאם כל השנה אסור לחמם לחם על החצובה בלי הפסק כלי, אמאי הצריכה ליבון ולמאי נחוש לה, ואם משום הדייסא שנשפכת, הרי גם בפסח לא יחמם עליה כלום אלא בהפסק כלי. ועוד שבאמת אם היה ממשות ע"ג החצובה ממה שנשפך עליה מבשר ומחלב, אפילו בהפסק כלי יש לאסור לחמם על גבה. וצ"ע.

(ה) ולמעשה בכל ימות השנה ודאי אין להקל להניח קדירה של חלב ע"ג החצובה כשיש ממשות בשר בעין על גבה, וכן להיפך. ורק אם הסיר את הממשות או שנשרפה לגמרי אינה אוסרת, על סמך דברי הרמ"א דאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב. וכן היקל בזה הט"ז ביו"ד (סימן צב ס"ק כט וסי' צז סק"ג) דכל שאין חלב בעין במקום שהניחו קדירת הבשר, אינה נאסרת, מידי דהוה אשתי קדירות. ע"ש. וכ"פ בחכמת אדם (כלל נ דין ב). ואמנם משמע דלכתחילה אוסרים. ובנקודות הכסף יו"ד (סי' צז) צידד לאסור גם בדיעבד. וכן הסכים לדבריו הרב כנפי יונה שם (סי' צב ס"ח וסי' צז ס"א). ע"ש. וכן פסק הגאון מליסא במקור חיים או"ח (סי' תנא בחי' סקט"ז). ע"ש. אך רוב האחרונים הסכימו לדברי הט"ז, והובאו בכה"ח יו"ד (סי' צב אות קג). ובשו"ת שאילת יעבץ ח"א (סי' צג) כתב להקל לכתחילה ליתן בתנור מאכלי בשר וגבינה בקדירות בזה אח"ז אע"פ שנשפך מעט מרק בתנור, משום דאין כאן איסור בעין אלא רושם בעלמא, ואין כלי אוסר את חבירו בלא רוטב. ובלבד שלא יהיו רגילים לחמם שם מאכלים בלא הפסק כלים. ע"ש. והובא תורף דבריו בערך השלחן יו"ד (סי' קכא דין ה) ע"פ דברי הרב בית דוד הנ"ל להקל שלא להכשיר החצובה בין בשר לחלב, ושכ"כ בספר מכשירי פסחא, ונכון. ע"כ. וכ"פ הרב ישועות יעקב או"ח (סי' תסא סק"ב) להקל ליתן לכתחילה קדירה אפילו ע"ג תנור של איסור. ע"ש. ונראה שגם לדעת רוב האחרונים דהרמ"א (סימן צב) לא היקל בשתי קדירות הנוגעות אלא בדיעבד, בנ"ד יש לצרף כח האש השולטת בחצובה דחשיב מיהא כליבון קל, ונראה דשפיר דמי אף לכתחילה. ובהכי ארווחנא נמי דאפילו יזוב רוטב ויחבר בין הקדירה לחצובה, אין הקדירה נאסרת. וכן ראיתי בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' נד) הנ"ל, שהסכים עם מ"ש הרב השואל ללמד זכות על מה שאין נזהרים בדבר לכתחילה, דכיון שהתנורים של ברזל דומה למ"ש הרמ"א בתורת חטאת (כלל עו דין ח) ומובא בש"ך (סי' פז ס"ק כא) בקדירות של ברזל בתנור של חורף דמתלבן ונשרף. ועוד דאפשר דבכה"ג שבולע ע"י כח חום האש דאין בקל לפלוט

יתרה וזרה, ובאמת לא נפלאות ולא רחוקה היא. ומ"ש במג"א (הנ"ל אות א) בטעמו של מהרי"ל בזה אינו מתקבל. ע"כ. וכיו"ב כתב בשו"ת שאילת יעבץ ח"א (סי' צג) שיש לקיים חומרת הרמ"א ללבן החצובה, מפני שיש לחוש שיחממו עליה איזה מאכל קשה כמו פלאד"ן וקיקל"ן בלי הפסק כלי. ע"ש. וגם מדבריו נראה שאם אין רגילים בכך יש מקום להקל. וכל שכן לדידן דאזלינן בהכשר הכלי בתר רוב תשמישו, דאין לחוש למה שלפעמים מחמם על גבי החצובה בלי הפסק, דודאי אין זה רוב תשמישה. ושוב ראיתי כיו"ב למרן הגאון חזון עובדיה זצ"ל (הל' פסח עמ' קלז) שהעיר שרוב תשמיש החצובה אינו בנתינת לחם על גבה. ואמנם ראיתי בשו"ת רב פעלים ח"ד (סימן יז) שכתב על דברי הרב בית דוד הנ"ל, שמדברי מור"ם והאחרונים נראה דלאו משום דדרך לחמם מצה ע"ג החצובה הוא דאצרכה ליבון, אלא גם לשפיתת הקדירות עליה בפסח נמי אצרכה ליבון, ועל כן יש להחמיר כדבריהם להצריך ליבון לכיריים אע"פ שאנו יודעים שאין דרכם לחמם מצה ע"ג הכיריים עצמם אלא רק שופתים הקדירות עליהם בלבד. ע"ש. אך לא ידעתי מנין משמע ליה מדברי הרמ"א דלא כהרב בית דוד. ונהי דהאחרונים פירשו דעת הרמ"א שלא כדבריו, אך בדברי הרמ"א עצמו אין גילוי מפורש נגדו. וגם מצאנו לו חבר להרב בית דוד, הוא הגאון יעב"ץ. ואם כי סתימות הדברים משמע דמחמיר הרמ"א בכל אופן, אך אפשר שהיה המנהג נפוץ בזמנו לחמם ישירות על החצובה, ותו אין הסתימות מכרעת כ"כ להחמיר אף בהפסק קדירה.

(ד) אלא שיש לעמוד על דברי הרב בית דוד הנ"ל. דמ"ש שלא נבלע מן החצובה לקדירה רק כדי קליפה, ומבואר דלא שמיע ליה הכא מ"ש הרמ"א ביו"ד דבלוע אינו יוצא מכלי לכלי, אלא החצובה פולטת בליעתה, רק שאינה יכולה לפעפע בעומק הקדירה יותר מכדי קליפה, הנה אמנם יש לסייעו קצת ממ"ש בפסקי ר' יחיאל מפאריש (סי' עח) דמנהג להתיר שתי קדירות של בשר ושל חלב שנגעו זו בזו אצל האור מבחוץ, אע"ג דמדיית, והטעם משום דבגדי כחוש אמרינן ביה קולף, והכא אין לך קליפה גדולה יותר מעובי הקדירה, ואין לך כחוש יותר ממה דמדייתי מחוץ לקדירה. ע"ש. אך באמת אין זה נכון לדידן דקיימא לן ביו"ד (סימן קה סעיף ד) דדבר יבש אפילו כחוש אוסר ע"י חום האש בשיעור כדי נטילה שהוא כרוחב אצבע. וא"כ למטוניה דהרב בית דוד שהחצובה פולטת, יכולה היא פליטה זו שתחדור גם מבעד לדפנות הקדירה. ועוד יש להעיר לפי מ"ש הרב בית דוד שם בסוף דבריו שלמעשה יש לאסור כל השנה לחמם לחם ע"ג החצובה, משום שיש עליה ממשות של בשר משומן הנשפך, וכן ממשות של חלב וגבינה. ע"ש. ולפי זה יש לאסור לכ"ע אף להניח על גבה קדירות, שממשות השומן יכולה לפעפע בעומק הכלי ולאסור גם מה שבתוך הקדירה וכמ"ש בש"ע יו"ד (סימן קה סעיף ה) שדבר שיש בו שמנונית אוסר בחום האש עד ששים. מיהו זה י"ל שע"י האש המרובה שבוערת תחת החצובה, כבר נשרף עיקר

כ"ע מודים דאין בלוע כזו יוצאת בלא רוטב. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת יד יוסף (ירושלים תרס"ג סי' מז) שכתב דמחלב לבשר סגי לתנור בליבון קל כדין היתרא בלע, אך בשאר איסורין וחמץ בפסח יש להחמיר להצריך ליבון גמור. ע"ש. ולא נגע שם בדין ב' קדירות הנוגעות, ואפשר דפשיט"ל דבטעם זה לא סגי להתיר לכתחילה, א"נ משום דעכ"פ יש לחוש שמא יזוב רוטב מן הקדירה וכו"ל. ומ"מ נמצינו למדים דבכל ימות השנה יש להקל להשתמש באותה חצובה לבשר וחלב אף לכתחילה. ויש ליתן טעם נוסף להקל לכתחילה, דדמי למ"ש התוס' בע"ז (סו: ד"ה רבא) גבי מרדה של גוי שאינה בת יומה, שלא ישמע לנו הגוי לעשות חדשה בכל פעם. וכ"פ בש"ע יו"ד (סי' קח סעיף ג). וה"נ קשה מאד ללבן החצובה בכל פעם. ובכיו"ב שעת הדחק כדיעבד דמי. וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ה (סימן צא) שאין לחפש חומרות בדבר שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בו, דע"פ דין ברור שמותר כי הברזל מתלבן תדיר באש שתחתיו. וגם דלא גרע משתי קדירות כי רחוק שיהא שם דבר בעינו. וגם דעכ"פ ודאי שתמיד יש ס' כנגד המשהו שאפשר להבלע בקדירה ולא גרע מדבר שמשתמשים בו בשפע דקיי"ל דשרי. ע"כ. וכן פסק בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"א (סוף סי' קכד) וחיו"ד ח"א (סי' מ וסי' נט) וח"ג (רס"י י). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' לה אות י). אבל לגבי פסח לא סגי בליבון קל למאי דס"ל למרן (רס"י תנא סעיף ד) דלענין הכשר כלים מקרי חמץ איסורא בלע. וגם לא חשיב שעת הדחק, כיון דסגי בליבון פעם אחת לכל ימי הפסח. ועיין בשו"ת רבות אפרים ח"ו (סי' קפו אות ב) שהביא בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל שכיריים קרמיות לא די להם בהגעלה אלא טעונות ליבון, ולהפעילם כרגיל אינו נחשב ליבון. ע"ש.

(ו) **איברא** דלפום מאי דקיימא לן (בסי' תנא סעיף ו) דבהשר הכלי אזלינן בתר רוב תשמישו, לכאורה אין החצובה צריכה הכשר כלל, שהרי רוב הפעמים אין נשפך מן הסירים על גבה. וכן ראיתי אחר זמן בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק י הערה ג) שסמך על טע"ז לפטור מדינא את הכיריים מהכשר, לדעת מרן דאזלינן בתר רוב תשמיש הכלי. וכתב שט"ז סומכים כל השנה לבשל על אותה חצובה סירי בשר ולאחריהם סירי חלב. ע"ש. אולם לפום קושטא נראה לענ"ד שאין טעם זה נכון, שכבר העלינו בהערות איש מצליח הארוכות (סימן תנא סעיף ו) כדברי הגאון חזון איש (סי' קיט ס"ק טו) שלא אמרו לילך אחר רוב התשמיש אלא כלפי צורת ההכשר, אם בליבון או בהגעלה, אבל אין לתפוס דין "רוב תשמיש" לפטור הכלי לגמרי מהכשר. (ומקורב ראיתי שכ"כ בשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' צח אות ב ובדפו"ח בחאו"ח סי' ר). וכאן אם נלך אחר רוב פעמים שאין נשפך מן הקדירות, נפטור לגמרי את החצובה מהכשר (שדרך דופני הקדירות אין החצובה בולעת כלום). והא לא אמרינן. ועוד נראה שכיון שמה שניתז על החצובה מן הקדירות אינו דבר משונה, אלא נעשה כך בדרך שימושה הרגיל, יש להכשיר החצובה גם מבליעה זו. וראיה לזה ממה

שפסק מרן (שם סעיף יב) שצריך להגעיל כל ידות הכלים, ומשמע דאף בכלי עץ ודכוותיהו דלא שייך בהו חם מקצתו חם כולו צריך להגעיל ידותיהם, וכתב הרב עולת שבת שם הטעם דחיישינן שמא השתמש והכניס לקדירה גם הבית יד, ובמחבת הטעם משום דניצוצות מהמאכל ניתזים על הבית יד. וכ"כ הט"ז שם (ס"ק יז) דחיישינן שמא איזו פעם קיבל היד חמץ ע"י כלי ראשון כשהדיחו אותו. וכ"כ המאמ"ר שם (ס"ק יז) שנראה ברור דחשש איסור הבית יד הוא משום ניצוצות הניתזין עליו. והובאו במשנ"ב (ס"ק סח). ע"ש. ועיין עוד בשלחן גבוה (ס"ק לג). [ומ"ש הפמ"ג שהט"ז חזר בו ביו"ד, לענ"ד נראה דאדרבא דבריו באו"ח מלובנים ומבוררים יותר, ומבארים סתימות לשון מרן שאין חילוק בזה בין ידות כלי מתכות לכלי עץ. וכן מצינו שדברי הט"ז בחיבורו לאו"ח מאוחרים למה שכתב ביו"ד, כמו בסי' תט סק"ו שחזר בו בפירוש ממ"ש ביו"ד סי' סט ס"ק כד, וע"ע בט"ז או"ח סי' תרלד סק"ב ובהגהות זהב מזוקק יו"ד סי' רפן]. ומבואר שחששו לניצוצות הניתזים להצריך הידות הכשר. והוא הדין לרתיחות הגולשות ע"ג החצובה. ואמנם הב"ח שם פירש הטעם שהצריכו להכשיר ידות הכלים, משום שאי אפשר שלא בלע היד חמץ איזה פעם בעת ההדחה. וכ"כ הרב חק יעקב שם (ס"ק מ), וכ"כ הפר"ח באו"ח שם וביו"ד (סי' קכא ס"ק טז). אולם הא נמי לא הוי רוב תשמיש הידות. ועל כרחק כיון שההדחה אינה משונה, וכל הידות מדיחים אותן, יש לחוש לחמץ שקבלו הידות בדרך זו. (א"נ דלא אזלינן בתר רוב תשמיש לפטור הכלי מהכשר וכו"ל). והכי נמי בחצובה דידן. וכן יש ללמוד גם ממה שכתב עוד מרן (בסעיף כ) שהשלחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלים כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין, לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדירות עליהם. ע"כ. וזה שייך אף בחצובה. והן אמת שמלשון מרן משמע קצת דלאו מדינא קאמר, אלא ממנהגא. וכן ראיתי באור לציון ח"ג (פרק י הערה י) שכתב דמדינא א"צ, כיון דאזלינן בתר רוב תשמיש הכלי, והשלחנות אין רוב תשמישן ברותחין. ע"ש. אולם אין זה מוכרח, וידות הכלים יוכיחו. ועיין בלשון הפר"ח שם. ועוד יש לומר דדוקא בתיבות ושלחנות אין העירוי מדינא, שמניחים בהם גם שאר אוכלים צוננים ומתלכלכים מהם, ועוד שגם כשמניחים שם קדירה, אין מצוי כ"כ שנשפכת. ונמצא שעיקר הכשרם לאו מפני עירוי הקדירות היא. אבל החצובה שעיקר תשמישה לבשל הקדירות, והרתיחות רגילים לגלוש ע"ג החצובה, וזולתה אין בליעה אחרת לחצובה, הא ודאי מקרי בליעה זו עיקר תשמישה.

(ז) **אמנם** לפי זה אין החצובה צריכה ליבון, כי עיקר מה שגולש מן הקדירות הוא תבשיל נוזלי, ולא מצוי כלל שעיסה גולשת, ואם תגלוש הדבר זר מאוד. (וע' בשו"ת אבני נזר חיו"ד סוף סי' תיג). ואף כי לעתים נשפך מתבשיל של אטריות וכיו"ב, אין זה אלא מיעוט ממש. והרמ"א שהחמיר בזה, אפשר דאזיל לטעמיה דלא אזלינן בתר רוב תשמיש הכלי, אבל לדידן דעיקר מה שגולש ע"ג החצובה הוא נוזל, אינה צריכה

הם היתר, די לה לחצובה בליבון קל ע"י האש הבוערת תחתיה לכלות בליעתה. ולכן אף אם בעת הבישול יישפך מן הרוטב על החצובה, אין חוזר ונבלע ממנה חלב או בשר לקדירה שעל גבה. אבל אם רוצה להשתמש בחצובה בפסח, לדעת הרמ"א טעונה ליבון ולא די לה ליבון, דהחמץ חשיב איסורא בלע. ואע"פ שהחצובה עצמה אינה יכולה להבליע בתוך הקדירות שעל גבה בלא רוטב, יש לחוש שמא יישפך עליה רוטב מן הקדירה ותחזור החצובה ותאסרנה. ולדידן הספרדים יש להקל להכשירה בהגעלה, כיון שרוב בליעתה בדבר לח, וגם רבו הסוברים דחמץ היתרא בלע מקרי. ואף לאשכנזים יש להקל בזה במקום צורך. והנה ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק י הערה ג) שכתב שהרמ"א שהחמיר בחצובה, הולך לשיטתו (בסי' תמוז ס"י) שנותן טעם לפגם אסור בפסח, שהרי אף אם נחוש למה שלפעמים נשפכת עליה עיסה, הרי מהפית והאש שיש בחצובה, האוכל נפגם, והרי מבואר בדברי מרן ביו"ד (סימן צה סעיף ד), שעל ידי נתינת אפר במים חמין שביורה יש נותן טעם לפגם. וא"כ כל שכן הכא שמה שנשפך על החצובה נפגם. אבל לדעת מרן שנותן טעם לפגם מותר אף בפסח, נראה שאין לחוש לכך. ע"ש. ולענ"ד יש לדון בדבר הרבה, חדא דאין מעט אפר פוסל מאכילה שיירי מאכל בעין הנותרים על החצובה (וע' בש"ע יו"ד סי' קג ס"ב). ועוד דאעיקרא מאן מפסי שהיה אפר ופיה בחצובה בשעה שנשפך על גבה מן התבשיל, וקשה מאד לסמוך על אומד הדעת בזה, אלא הכל לפי הענין. וא"כ יש לחוש שבלעה החצובה איסור מושבח. ועיין בשו"ת דבר משה ח"א (חיו"ד סי' י) ובחוות דעת יו"ד (סי' צה בביאורים ס"ק יג) שאין האפר פוגם אלא הטעם הנפלט למים, אבל הטעם הבלוע בתוך הכלי אינו נפגם ע"י אפר. וכן הסכימו רבים מרבותינו האחרונים, והבאתי דבריהם בס"ד במחקרי ארץ ח"ב (סימן נא אות ו). וכיון דאעיקרא הש"ך והט"ז (ביו"ד סי' צה) חלקו על מה שכתב מרן שם שהאפר פוגם, הבו דלא לוסף עלה לסמוך על דברי מרן להקל גם בנ"ד. ועיין עוד בשו"ת שואל ונשאל ח"א (סי' קפ). לכן נלע"ד דאין לסמוך על דין נטל"פ להתיר לדידן החצובה מדינא בלא הכשר כלל, אבל יש לפטרה מן הדין בהגעלה.

(ט) ואנכי הרואה למרן הגאון מופת הדור זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"י (סימן נה בהערות על רב פעלים ח"ד אות יא) שהביא מה שהקשו האחרונים על הרמ"א שהאש שורפת הנשפך על החצובה, ועוד דאין כלי בולע מחבירו בלא רוטב, וסיים: ועכ"פ מכיון שכל החשש הוא משום שמא נשפך עליה מתבשיל חמץ, אין זה אלא כעירוי מכלי ראשון, נראה דסגי להכשירה בעירוי מכלי ראשון. וכן הוא בחזון עובדיה (עמ' קלז). ע"ש. ובעניותי יש לי לדון לפניו בקרקע, דלכאורה לא יועיל בזה עירוי גרידא, שהרי בשעה שבלעה החצובה את הנשפך עליה מן החמץ היתה רותחת מן האש, וא"כ יש לדון העירוי הנשפך עליה ככלי ראשון ממש, ותו לא יועיל להכשירה בעירוי רותחין כשהיא קרה. וכ"כ בפשיטות הגאון

אלא הגעלה. (ובאמת מהר"י ווייל סי' קצג שהוא מקור חומרת הרמ"א בחצובה, החמיר גם בדין השלחנות והתיבות דסעיף כ' הנ"ל להצריכם ליבון מפני שפעמים משימים עליהם פשטיד"א חמה. והובא באחרונים שם). וכן מצאתי בשו"ת ויען יוסף מפאפא (חאו"ח רס"י רעח) דלשיטת מרן המחבר סגי בהגעלה. ע"ש. מיהו י"ל שע"י חום האש אצל החצובה מיד מתייבש הנוזל של התבשיל, ועיקר בליעתה מן האוכל המוצק הנותר. ועדיף ממ"ש הרא"ש (פ"ב דפסחים סימן ז) לענין מחבת, דיש אומרים דכיון דפעמים שמטגנין בה נתייבש השמן ונאפה מה שבתוכה בלא שמן, הו"ל כמאפה תנור ונבלע בתוכה ע"י האור בלא משקה, ולכך צריכה ליבון כמו שפורין ואסכלאות. ע"ש. והרא"ש שם לא חלק עליהם אלא מטעם שעדיין יש לחלוות משקה בתבשיל, לא כן הנשפך ע"ג החצובה שמיד הנוזל כלה לגמרי, ועיקר בליעתה מן היבש. ועיין במשנ"ב (סי' תנא ס"ק סח) ובכף החיים (שם אות קלט) בשם האחרונים. ומ"מ מאחר ועיקר דין פליטה מב' קדירות הנוגעות אינו אלא חומרא בעלמא לכתחילה, ומהרא"י שהוא מקור החומרא לא כתב אלא "והמחמיר תע"ב" (כנ"ל אות ב), א"כ יש לומר שלא החמירו להצריך ליבון אלא בחצובה דידהו שהיה שאפשר בקלות ללבנה, שהרי כך הא תשמישה כל השנה באש ממש. אבל החצובות הנמצאות בכיריים שלנו שידוע שאם ילבנן ליבון חמור יתקלקלו, יודו שאפשר להקל להכשירן בפחות מזה. והחשש שכתבנו לעיל שמא יישפך רוטב מן הקדירה ויחבר בינה לבין החצובה ותפלוט, נראה דכל שלא ראינו שאירע כן בפסח אין לחוש מסתמא. ובפרט כשאין החצובה בת יומה. ומה גם שרבו הסוברים דחמץ מקרי היתרא בלע (והביאותים בס"ד במחקרי ארץ ח"א סימן טל אות ג), ולדידהו גם דבר שבלע באור ממש די לו בהגעלה. לכן נראה דלדידן בני ספרד יש להקל להכשיר החצובה בהגעלה. וכן בשו"ת רב פעלים ח"ד (סוף סימן יז) אסיק דאם אי אפשר ללבן החצובה כשיעור שיהיו נצוצות נתזים ממנה יש להקל ללבנה שיעור שיהא הקש או חוט נשרף מצד הב' שאין בו גחלים. ע"ש. וכן פסק בשו"ת זבחי צדק החדשות (סימן קטז). והוא ניהו ליבון קל שדינו כהגעלה. ונראה שבמקום צורך יש להקל בזה גם לאשכנזים. [ושוב ראיתי מה שהאריך בזה הגאון ברכת יהודה נר"ו בחלק ה' (סי' טל) וביאר חומרת הרמ"א בזה משום דאיסור חמץ בפסח במשהו. ולענ"ד אינו טעם נכון במחכ"ת, ואדרבא אשכחן בכ"ד דהקילו בהכשר כלי החמץ בצירוף סברת הפוסקים דהיתרא בלע, ולא חשו כלל לאיסור משהו. ואפשר דהיינו טעמא משום דבלאו הכי הכלי אינו בן יומו ונטל"פ. וע' להלן בסמוך].

(ח) ונמצינו למדים מן האמור, שמה שנוהגים לשפות קדירות של בשר וקדירות של חלב על אותה חצובה, בלא להכשירה, יש להם על מה לסמוך לכתחילה, ובלבד שלא יהיה על החצובה שום לכלוך בשר או חלב בעין. שגם אם נבלע בתוך החצובה מן הבשר או מן החלב, אינה מבלעת לקדירות שעל גבה בלא רוטב, ועוד שכיון שהחלב והבשר בפני עצמם

רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס (שבת דף מב: בתורה אבל) דאף אם עירוי לא היה ככלי ראשון, היינו בעירוי על צונן, אבל היכא דהעירוי על כלי שהוא חם, אף אם היה העירוי מצונן לחם היה חם דתתאי גבר מכ"ש בעירוי מכלי ראשון על כלי ראשון. ע"ש. וכ"כ הגאון חזון איש (סי' קכ אות י). ע"ש. ועיין עוד בחזון איש (סי' קכד ד"ה מ' ע"ב) ובגליונות קהלות יעקב (שבת מב:). וכן ראיתי כיו"ב בספר פסקי תשובות (סימן תנא הערה 96) שהביא בשם סידור פסח כהלכתו (פ"ז סעיף ד) שלא די למגש של החצובה בעירוי, אלא צריך הגעלה בתוך כלי ראשון. וכתב ע"ז שכן מסתבר, כי עינינו רואות שמצוי ונשפך מתבשילי החמץ על המגש ועקב חום הנפלט מהמבערים הם ממש מעלים רתיחה בפרט סביבות המבערים, ואם בפסח ישפך עליו מקדירות תבשילי פסח יתחברו הבליעות שבמגש עם הקדירות מטעם ניצוק חיבור או ע"י האדים שיעלו מהרוטב שנשפך על המגש ויבלעו בקדירות של פסח. ע"כ. ולענ"ד על המגש שתחת החצובות אין לחוש כל כך, וכ"כ באור לציון ח"ג (פ"י הערה ג) הנ"ל, אבל החצובות עצמם ודאי אין להקל להכשירן בפחות מהגעלה וכמבואר בס"ד. והא קמן הרמ"א שהצריך לחצובה ליבון, א"כ דינו לנחותי חד דרגא ולהכשירה בהגעלה גמורה, אבל הבו דלא לסיף עלה להסתפק בעירוי רותחין. (ואם קשה עליו להגעלה, יש לחפותה בנייר אלומניום עבה, וכדלהלן סוף אות יא). ובשו"ת דברי דוד טהראני ח"א (סי' כג אות ח) כתב, שהרמ"א שהצריך ליבון לחצובה, משום דסובר דחמץ חשיב איסורא בלע, אבל אנן בדין דנקטינן דחמץ היתרא בלע, יש להתיר בהגעלה. ע"ש. ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים, ומרן בש"ע (סי' תנא סעיף ד) פסק להדיא דשפודים צריכים ליבון, והיינו משום דס"ל דחמץ איסורא בלע. ונהי שיש מקום לצרף דעת הפוסקים דחמץ מקרי היתרא, וכמ"ש בס"ד במחקרי ארץ ח"א (סי' טל), אבל אין לסמוך ע"ז בלא סניף נוסף. ומ"מ למעשה נראה שהצדק עמו, ולדידן די לה לחצובה בהגעלה. וכ"כ בספר מקור חיים הלוי (פרק קפו סעיף יא) שמנהג הספרדים להכשיר החצובה בהגעלה. וזהו לחצובה שהסירים יושבים עליה ממש, אבל המבערים (טסי המתכת העגולים השחורים, שהאש יוצאת מתחתיהם ממש), מן הדין אינם צריכים הכשר, שאין הסירים נוגעים בהם כלל. וכן ראיתי בשו"ת ויען יוסף (סי' רלח) שכתב שכן הוא המנהג להקל, אלא שחזר וכתב שלמעשה יש להצריכם הגעלה, מפני איזה חששות רחוקות. ע"ש. ולענ"ד הנח להם לישראל בדבר זה. וכן פסק בשו"ת אור לציון שם שמספיק להם ניקוי היטב.

(י) ולענין כיריים קרמיות, לענ"ד יש להקל להשתמש בהן בפסח כדלהלן. כי הן אמת שהטעם שכתבו האחרונים להקל בחצובה שהנשפך עליהן במשך השנה נשרף וכלה מיד ע"י האור, אינו שייך כ"כ בכריים הללו שאין בהם אש בעין, וגם השטח שלהן רחב ועשויות לקבל כמות גדולה של נוזל הגולש, כאשר עינינו הרואות. אמנם שייך בהן טעם אחר להקל לדידן, מפני שעשויות זכוכית מחוסמת, וכלי זכוכית כאלו אינם

בולעים ופולטים כלל, וכאשר הורה גבר מרן מופת הדור רבנו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' מא) לענין כלי פיירקס ודורלקס, ע"פ דברי מרן בש"ע (סי' תנא סעיף כז) דכלי זכוכית אינם בולעים כלל אפילו משתמש בהם בחמץ. וכן היא דעת מרן ראש הישיבה נר"ו מעיקר הדין (ע' אור תורה אב תשל"ג סי' כה, ובספר ה' נסי ח"ב בחלק התשובות). וגם לדעת המחמירים בכלי פיירקס ודורלקס (עיין שו"ת חמדה גנוזה ח"א סי' טז), כאן שדרך התשישי בכריים הוא בהפסק כלי, יש מקום להקל. ואמנם שמעתי (בכנס ביום ג' ניסן תשע"ו) מהרה"ג המפורסם ר' דוד יוסף נר"ו שהחמיר שלא להכשירן ולהשתמש בהן בפסח, מפני שלא נתברר לו טיב חומר היסוד שלהן. והחזיק החזיק אחריו הרה"ג ר' דוד טהראני נר"ו. אבל ראיתי בספר היקר "אור ההלכה" על ש"ע יו"ד (סי' פט בשעה"צ אות סט) שכתבו שאחר בירור מקיף עלה בידם שכריים אלו עשויות זכוכית בתוספת "בורון" שהוא חומר אל מתכתי הגורם לחסינות אש. ושכ"כ במאסף תורני לענייני כשרות (עמ' לג) שהכריים הללו דינם ככלי פיירקס ודורלקס. ע"ש. ובאמת אפילו היו מערבים בהם חומרים אחרים שאינם זכוכית, וכפי הנשמע בבקבוקי יין ובירה שמוסיפים לזכוכית מתכות שונות כדי ליתן לזכוכית צבע ירוק או חום, מ"מ הרי עינינו הרואות שהטעם שכתבו הפוסקים בכלי זכוכית דשיעי ולא בלעי מישך שייך אף בכלים הללו (וע' יביע אומר שם סוף אות י, ובדברינו להלן סי' נא אות יא). ובצירוף הטעם שדרך תשישן של הכריים הללו הוא ע"י הפסק כלי, נראה שיש להקל להשתמש בהם בפסח בלא חשש, אחר שינקה אותן היטב. וליתר שאת יסיק אותן קודם פסח, כי היכי דלהוי להו לבון קל, ויועיל למ"ד חמץ היתרא בלע מקרי (וע' מה שהארכתי בזה בס"ד במחקרי ארץ ח"א סי' טל). וכריים קרמיות הפועלות בשיטת "אינדוקציה" (שאינן מתחממות כלל, והחום נוצר רק בתוך הסייר), אחר הניקוי היטב יניח עליהן סיר ריק לחממן. ונראה שיש לסמוך ע"ז במקום צורך אף לאשכנזים, לפי מ"ש ביביע אומר שם (אות י) להקל להכשיר כלי פיירקס בהגעלה אף למנהג האשכנזים, דליכא למיחש בהו דילמא פקעי. ע"ש.

וישוב ראיתי להרב יצחק דביר נר"ו במאמרו הנדפס בקובץ אמונת עתיך התשע"ג (גליון ק' עמ' 161 הערה 17) שהביא בשם הרב דרכי תשובה יו"ד (סי' קכא סוף סק"כ) והרב תבואות שמש (סי' צב) שכתבו שחומר המעורב מכמה מינים הולכים בהגעלתו אחר הרוב. והתפלא על הרב ציץ אליעזר ח"ט (סי' כו) שדן בכלי פיירקס שיש חשש שמעורבת בהם מתכת, ולא העלה סברא זו. ע"ש. ומצאתי שגם בשו"ת אור לציון ח"ג ח"ג (פרק הערה יב) כתב שאף אם יש בכלי הפיירקס תערובת מתכת כל שהיא, לא גרעי משאר כלי זכוכית. ע"ש. והטעם נראה פשוט משום דשיעי טפי וכאמור. ואולי לזה נתכוונו "אנשי המדע הבקיאים" שהובאו בס' חזון עובדיה הלכות פסח (עמ' קנח:). שאמרו שאין ספק שכלי פיירקס ודורלקס הם כלי זכוכית בלי שום תערובת. ע"ש. ור"ל

שהתערובת המועטה אינה מעלה ומורידה לענין זה. וגדולה מזו עיין בשו"ת רב פעלים ח"ג (סי' כח) שסובר דאפילו כלי חרס גמור, אם מעורבת בו זכוכית יוצא מידי דפיו בהגעלה. ע"ש. ועיין עוד בקובץ אמונת עתך הנ"ל, שהאריך בדין הכשר הכיריים הקרמיות הנ"ל, והעלה בכחא דהיתרא להשתמש בהן לבשר וחלב בלא הכשר כשאין בנות יומן, אלא שלענין פסח הצריך לערות עליהן רותחין להכשיר שאר המשטח שאינו רותח כ"כ בשעת הסקתן. ע"ש"ב. ובתוך דבריו סמך על הסברא שהנשפך על הכיריים הללו נשרף מיד, ואינו נראה לענ"ד וכמו שכתבתי לעיל. וגם הרב הכותב שם נרגש שאינו ברור כ"כ. וכן מה שכתב שם (בעמ' 162) דאפילו נדון חומר הגלם של הכיריים כדין כלי חרס, הרי מעיקר הדין גם כלי חרס ניתן להכשיר ע"י ליבון, ורק מטעם דחייס עליהו דילמא פקעי אסור, ואם הכניסן לכבשונות גדולים מותרים. ולכן בכיריים הללו שליבון נעשה בדרך הפעלתן ואין שום חשש שיתבקעו פשוט שניתן להכשירן ע"י ליבון זה. ע"ש. ולענ"ד כגון דא צריכא רבה להחשיב חום הכיריים ע"י כליבון חמור השורף ומכלה את הבליעה, וכ"ש השטח שאין גוף חימום תחתיו ודאי לא נשרף הבלוע בו ע"י החימום. ולכל היותר חשיב כליבון קל דלא מהני בכלי חרס כלל. אמנם למעשה כיון שבאמת נראה שדין הכיריים הללו ככלי זכוכית דלא בלעי, גם אם נבוא לחוש שבולעים מעט יש לסמוך בזה על הסוברים דחמץ קודם פסח מקרי היתרא בלע מקרי, וסגי בליבון קל גם למה שבלע ע"י האש ממש, וכדבר האמור. וכן ראיתי אחר זמן להרה"ג ר' לוי יצחק הלפרין נר"ו בשו"ת מעשה חשב ח"ו (סימן י' עמ' רט ואילך) שכתב שקרוב לודאי שמשטח הכיריים הקרמיות דינו ככלי זכוכית אשר לדעת מרן אינם צריכים הכשר כלל. ואף לדעת הרמ"א שמחמיר בזה, יש לצדד להקל לפי מ"ש המשנ"ב (סי' תנא ס"ק קנה) שאם נשתמשו בכלי זכוכית ע"י הגעלה מותר בדיעבד, וכתב עוד (בס"ק קנו) בשם הרב חיי אדם שבמקום שאין לו כלים אחרים אלא כלי זכוכית שהשתמש בהם בחמץ, אפשר להקל לנקותם יפה ופה ולהכשירן ע"י עירוי ג' ימים. וע' בשעה"צ שם שכן משמע בבית מאיר. והוסיף שבהדלקת כל גופי החימום לרמת החום הגבוהה ביותר, בודאי מגיע כל שטח הכיריים לחום בשיעור שהקש נשרף עליהם מבחוץ. ובנוסף לזה יש להצריך להם עירוי רותחין ג' פעמים, כדי לצרף שיטת בעל העיטור המובא בטור יו"ד (סי' קכא) שאפשר להכשיר כלי חרס שאינו בן יומו ע"י הגעלה ג' פעמים. וע"ש מה שכתב בזה עוד. והרי זה כמבואר בס"ד. אך מה שהצריך גם עירוי רותחין ג' פעמים, לפי דעת מרן הגר"ע יוסף הנ"ל אך למותר הוא. וכן עיקר לדידן. (וע' בספר וסעדו לבכם קליין הנד"מ סי' נג. והנלעד"כ).

(יא) ולענין פלאטה חשמלית שמשמים עליה את הסירים מערב שבת, ראיתי למרן מופת הדור זצ"ל בחזון עובדיה שם (עמ' קלח) שפסק שאם בא להכשירה לפסח די שיערה עליה מים רותחים מכלי ראשון, לאחר שינקה אותה היטב. וזה ע"פ

מה שהעלה שם לעיל לענין הכשר החצובה. ע"ש. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל בסמוך שלא די להכשיר החצובה בעירוי כיון שבשעת בליעתה היא רותחת ודינה ככלי ראשון, גם לענין פלאטה חשמלית יש להחמיר מטעם זה. ונראה שדין הפלאטה חמור יותר, שבחצובה כמה פעמים האש שורפת מיד את הנופל עליה וכמ"ש המאמר (וכנ"ל אות א), אבל הפלאטה של שבת שאין בה אש בעין, מה שנשפך עליה מן התבשילים אינו נשרף מיד, ונבלע בה ודאי. (ועיין בשו"ת יחיה דעת חזן ח"א סי' לו. ופלא שלא חשש כלל למה שנשפך מן הקדירות). והנה להכשיר הפלאטה בהגעלה, אי אפשר. והיה ראוי להכשירה באופן שיערה עליה רותחין בעוד שהיא מחוברת לחשמל כדרך בליעתה. וכ"כ בפסקי תשובות (סי' תנא סוף אות יט), אך למעשה יש חשש סכנה בדבר. ולכאורה היה מקום להקל להסיק הפלאטה, ובוזה תתלבן ליבון קל דחשיב כהגעלה (כמ"ש הרמ"א בסי' תנא סעיף ד). ואח"ז ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ה (סוף סי' מ) שהעלה כן. ע"ש. אך שוב נודע לי שחומה של הפלאטה אינו מגיע לשיעור רב כל כך, ואין קש נשרף עליו. (ועיין מ"ש בהערות איש מצליח על דברי הרמ"א סי' תנא ס"ד בסוף הספר). ובשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' צח אות ג, ובדפו"ח חאו"ח סי' ר) כתב שהפלאטה יש להכשיר ע"י עירוי מים רותחים עם אבן מלובנת. ע"ש. וזה נכון לדינא, דהו"ל כהגעלת כלי ראשון, אך קשה לעשות כן. ועוד יש להעיר לפי מה שנוהגים רבים בשבתות במשך השנה להקל ליתן ע"ג הפלאטה לחם או מיני מאפה שונים להתחמם (וסומכים על הפוסקים דליכא בהא מחזי כמבשל, וע' באורך בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב סימן לג), ונמצא שהפלאטה בולעת ישירות מן המאכלים היבשים הללו, וטעונה ליבון חמור כדין שפודים ואסכלאות. ואע"פ שעיקר תשמישה להשהות עליה קדירות, אם רגילים ליתן עליה מידי שבת מיני מאפה לחממם, נראה דלא חשיב הא כמיעוט תשמישה. וכ"כ בספר פסקי משה פריס (הל' הגעלת כלים לפסח פרק א סעיף מ) שבאופן זה טעונה ליבון. ובהערות שם הביא שכן הסכים מרן הגר"ע יוסף זצ"ל. וידיד נפשי הרה"ג ר' בני רביבו נר"ו העירני שיש לצרף להקל בנ"ד דעת הרא"ה בבדק הבית (בית ד שער ד, דף לו:) והרב אהל מועד (דרך ט נתיב ז) שכל שאין המאכל רואה פני האור, די לו בהגעלה. וכיו"ב כתב האו"ז ח"ד (פסקי ע"ז סי' רצד) בשם ר"ת. אולם לענ"ד אינו מספיק, שהיא דעה יחידה כמעט, וכל שאר הפוסקים מחמירים בזה. וגם בהצטרף לזה דעת הסוברים דחמץ היתרא בלע עדיין איננו שווה. [וכן חזר ידידי הנ"ל והסכים לדברי, ונסתייע ממה שלא היקל מרן (בסי' תנא סי"א) להכשיר המחבת בהגעלה אלא מפני שרגילים לטגן בה בשמן עמוק כבישול כדמשמע בב"י, הלא"ה טעונה ליבון אע"פ שאין המאכל שבה רואה פני האור. ועוד העיר ידידי הרה"ג ר' זיו חכם נר"ו מדברי מרן בבית יוסף שם (דף קצד סע"ב) בדין כסוי הברזל של הקדירה, במ"ש בדעת המרדכי שהיה דרכם לאפות עליו בצק וכו'. ומשמע שהיו אופים על הכסוי בעת שהוא ע"ג הקדירה, ועכ"ז הצריך לו ליבון. ומבואר דלא שמיצא ליה סברת הרא"ה והרב אהל מועד הנ"ל.

ודפח"ח. ומה שכתב הרב אור לציון ח"ג (פרק י הערה ה) בכוונת הב"י שם, אחר המחילה רבה אין דבריו ז"ל מחוורים].

לבן נראה שהנכון שאחר שינקת הפלאטה היטב יחפה אותה ברדיד אלומיניום עבה שאינו נקרע, והרדיד יחצוץ בין גוף הפלאטה הבלוע מחמץ ובין הקדירות (ועכ"ז בפסח לא יחמם עליה מאכלים בלא כלי, שגם בהפסק נייר אלומיניום לא עדיף מב' קדירות הנוגעות זו בזו דמחמרינן לכתחילה). וכ"כ המג"א (סי' תנא ס"ק מד) והמשנ"ב (שם ס"ק קלו) ושאר האחרונים לענין תנור של חמץ, שאם מניח טס של ברזל ומפסיק בין הקדירה לקרקעית התנור, מותר להשתמש בו בפסח. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת משנה שכיר ח"א (סי' נז) שהעלה דשפיר דמי לסמוך ע"ז לכתחילה. וכ"כ בשו"ת משנת יעקב ליבוויץ ח"א (סי' יא אות ט). ע"ש. וכן עיקר. (וגם לגבי חצובה שהחמירו לעיל להצריכה הגעלה, אם קשה עליו הדבר יכול לחפותה היטב בנייר אלומיניום עבה, ודיה בכך. וכ"כ בשו"ת אגרות משה ח"א מאו"ח סוף סי' קכד. וכ"כ הגר"י נירביט זצ"ל בקובץ מוריה שנה י"ז גליון ה-ו עמ' צט). וכן פסק בנדון דידן בשו"ת אור לציון ח"ג (פ"י תשובה ד) מן הטעם האמור. ע"ש. וכן העלה ידידי הרה"ג ר' יוסף פרץ נר"ר בשו"ת יוסף לקח (מועדים ח"ב סי' מח עמ' תקפז). ע"ש.

(אלא שכתב שאם אין נותנים מיני מאפה על הפלאטה אלא מידי פעם, די לה בעירוי רותחים, והציפוי בנייר כסף אינו אלא לחומרא. ולענ"ד בכל אופן יש לצפותה). ומ"מ יזהר לחפות הפלאטה היטב, לבל יכנסו נוזלים בין הרדיד לבין גוף הפלאטה (ע' בשו"ת דברי דוד ח"א סי' כג אות ו). ואחר זמן ראיתי מה שכתב בנ"ד הרה"ג ר' חגי לוי נר"ו בספרו גנת אגוז ח"א (סי' מז). ע"ש. ובכמה דברים נתכווננו לדעה אחת. ע"ש. [וכן ראיתי אחר החיתום למוה"ר הגר"מ סגרון נר"ו במאמרו הנדפס בספר ויען שמואל חלק י"ז, התשע"ד (סי' כח) שהעלה דפלאטה חשמלית שלנו שעניינו הרואות שנשפך עליה חמץ במשך השנה, וכ"ש אם רגילים לחמם עליה פיתות ומיני מאפה, וגם בפסח מחממים עליה מצות רכות וכיו"ב, הרי היא טעונה הכשר גמור לפסח, ולא די לה בהיסק בעלמא. והרי זה כמבואר. וגם פלפל שם באורך בדברי הגרע"א בגליון הש"ס (שבת מב:) הנז' לעיל (אות ט). ע"ש]. ושמעתי קול מורים המורים ברבים שאין לה לפלאטה תקנה, וצריך להחליפה בפסח בחדשה. ולא ירדו כלל למ"ש כאן, אלא הורו כן מסבירא כלאחר יד. ובאמת לענ"ד הפריזו בזה על המידה להחמיר, ועל כיו"ב אמרו בפסחים (ל:) תינח מר דאפשר ליה, דלא אפשר מאי. והעיקר לענ"ד להורות בזה לחפותה היטב ברדיד אלומיניום עבה, ושלוש על ישראל.

סימן יט

אכילת מיני מזונות בערב פסח אחר שעה עשירית

בעה"ו ניסן תשע"ד

עמדתו ואתבונן אודות מה שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן תעא תעא סעיף א): "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתיאבון", האם מכל מקום יש להקל בזה כשאוכל פחות מכביצה.

(א) תנן (פסחים צט:), ערבי פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך. וכתבו התוספות, ואם תאמר ומה לא יאכל, אי מצה אפילו קודם נמי אסור, כדאמרין בירושלמי כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא, הא אמר בגמרא (שם קז:) אבל מטבל הוא במיני תרגימא. וי"ל דאירי במצה עשירה, דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו ואוכלה קודם זמנה, אבל מצה עשירה שריא. וכן היה נוהג ר"ת. ע"כ. וכן הוא בפסקי הרא"ש שם, ובתוס' רבנו פרץ הנדפסים במרדכי (דף לד ע"ג), וכיו"ב כתבו המכתם והמאירי ומהר"ם חלאוה שם. ומשמע שאין לאכול מצה עשירה סמוך למנחה עד שתחשך. ולכאורה מן הסתם יש לאסור לאכול ממנה אפילו מעט. וכן ראיתי להגאון פרי חדש ז"ל (סימן תעא סעיף א ד"ה ומ"ש אבל לא) שכתב דהרא"ש דאוקמה למתני' דלא יאכל במצה עשירה, משום דסתם אכילה תנן במתני' משמע אפילו מעט.

ע"ש. וכן נראה מלשון מרן בשלחן ערוך (סימן תעא תעא סעיף א) שכתב: אסור לאכול פת (מצה עשירה) משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות וכו'. ע"כ. מכלל דפת אפילו מעט לא. וכ"כ הפמ"ג שם (מש"ז סק"א) דמשמע דפת אסור אף פחות מכזית. והובא בכף החיים שם (אות ב). והכי נמי פשיטא ליה להגאון מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חאו"ח סי' קן) דאפילו בפחות מכזית אסור. אולם אנכי הרואה למרן הגאון מופת הדור זצ"ל בספר חזון עובדיה הלכות פסח (עמ' רסד) שהוכיח מדברי התוס' בפסחים שם להקל לאכול מצה עשירה עד שיעור כביצה, שכתבו דהא דתנן ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, מיירי שכבר התפלל מנחה, שאם לא התפלל מנחה אפילו בשאר ימות השנה אסור כדתנן בשבת (ט:). וכ"כ המרדכי שם. והרי לא אסרו לאכול סמוך למנחה אלא סעודת פת יותר מכביצה וכמבואר בש"ע (סימן רלב ס"ג), ועל כרחינו שסוברים התוספות והמרדכי שגם בערב פסח לא אסרו מצה עשירה אלא כשאוכל יותר מכביצה. ע"ש. ולפי זה מה שדקדקנו מלשון הש"ע (סימן תעא) דפת אפילו מעט אסור, צ"ל דהיינו יותר מכביצה דוקא, ואילו ירקות אף יותר מכביצה מעט מקרי, דיקא נמי דסיים מרן על היתר הירקות: "אבל לא

ימלא כריסו מהם", ושמע מינה דכל פחות ממילוי הכרס נחשב מעט.

(ב) אלא דלכאורה יש להעיר ע"ז מדברי הב"י (סימן תמד) שכתב לענין סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת, שאם עושה הסעודה שלישית במצה עשירה, צריך לעשותה קודם שעה עשירית, דמשם ואילך אסור לאכול פת כמו שיתבאר בסי' תע"א. ע"כ. וכן בש"ע שם כתב דאינו יכול לעשות סעודה ג' אלא במצה עשירה, וצריך לעשותה קודם שעה עשירית. ע"כ. ואי איתא דעד כביצה שרי, הא שפיר מצי לקיימה בכביצה מיהא וכמו שכתבו הטוש"ע (סימן רצא סעיף א) שגם אם הוא שבע יכול לקיימה בכביצה. איברא דהמג"א על דברי מרן שם כתב דכביצה לאו דוקא, ובעינן יותר מכביצה. ולפי זה אתי שפיר מה שכתב מרן כאן שצריך לעשות הסעודה קודם שעה עשירית. ומצאתי כן להגאון מהר"ם בנט בשו"ת הר המור (רס"ו). וכן ראיתי למרן מופת הדור הגרע"י זצ"ל בהליכות עולם ח"א (פרשת צו אות יח עמ' רצז) שנרגש מדברי מרן בש"ע (סימן תמד) הנ"ל, וכתב ליישב ע"פ דברי המג"א דבעינן יותר מכביצה. ע"ש. וגם לפי מה שביאר המשנ"ב (סימן תרלט ס"ק כג) שמודה המג"א שמעיקר הדין די לסעודה בכזית, ולא הצריך יותר מכביצה אלא למצוה ולכתחילה דוקא, עדיין יש לדחוק שלא הקפיד מרן להקדים סעודה שלישית בערב פסח אלא לכתחילה, אבל אם איחר יכול לקיימה בכזית או כביצה מצה עשירה. וזה ודאי עדיף משיקיימנה בפירות. מיהו כ"ז לפי סברת המג"א, אולם עיין למרן החיד"א בברכי יוסף (רס"י רצא) שדעתו נוטה דדי לה לסעודה בכביצה, כפשט לשון הטוש"ע, ושכן היא לשון בה"ג. וכן בפתח הדביר שם (ס"ק א) כתב להשיב על דברי המג"א, ושכן היא לשון הרד"א בשם רב נחשון גאון דהוי בכביצה. וכן היא לשון הרשב"א בתשובה ח"ה (סימן ג). והכי נמי פשיטא ליה להב"ח. ע"ש. וכן תפס המאמר שם. וכן כתב הגאון מהר"ם בן חביב בתוספת יום הכפורים (יומא עט:). ע"ש. ועיין עוד למור"ר הגאון מנוחת אהבה ח"א (פרק ח הערה 8) שהאריך לבאר מפי סופרים וספרים שמעיקר הדין די לסעודת שבת בכביצה כפשט לשון הטור ומרן. ע"ש. וכן העלה מרן זצ"ל בהליכות עולם ח"ג (עמ' פח) ע"פ דברי כמה ראשונים, ושכ"כ הרב מטה יהודה ועוד אחרונים, דלא כהמג"א. ע"ש. ולפי זה הדר דינא מדבעינן לאקדומי סעודה שלישית קודם שעה עשירית, שמע מינה דאפילו כביצה בלבד אסור לאכול מאותה שעה. [ומ"ש בשו"ת נודע ביהודה קמא (תאו"ח סוף סי' כא) שהמורה להתיר לאכול מצה עשירה בערב פסח "כל היום" לצורך קצת לא הפסיד, פשוט שר"ל אפילו לאחר חצות היום, אבל אין כוונתו להתיר גם אחר שעה עשירית. ושלא כמי שטעה בזה].

(ג) ומה שהוכיח מרן מופת הדור זצ"ל מדכתבו התוס' דמיירי הכא כשהתפלל מנחה, שאם לא התפלל אף בשאר ימות השנה אסור לאכול. והרי קודם שהתפלל אין איסור אלא ביותר מכביצה, ועל כרחק דהכא נמי לא אסרינן אלא ביותר מכביצה.

הנה כדברי התוספות שם כן כתבו גם הרשב"א משאנן בתוספותיו והמאירי ותלמיד הרשב"א ר"פ ערבי פסחים. אולם באמת אין הדבר מוסכם שאיסור אכילה קודם מנחה הוא דוקא ביותר מכביצה, ומרן בכסף משנה (פ"ו מהל' תפלה ה"ד) כתב בדעת הרמב"ם שם להחמיר אף בכזית פת. ע"ש. וביאר בברכי יוסף (סימן רלב ס"ק יא) דמה שפסק בש"ע שם להקל עד כזית, נמשך אחר דעת הטור שמתיר טעימה קודם מנחה, אבל להרמב"ם שאוסר אף טעימה אסור כבר מכזית. וכ"כ הגאון ערך השלחן בתיקוניו שם (דף קכב ע"ג). ע"ש. וכן תפס בפשיטות הרב חסד לאלפים (סס"י רלב) בדעת הרמב"ם. וא"כ לכאורה אפשר דהתוספות ס"ל כהרמב"ם להחמיר קודם מנחה אף בכזית, ולפיכך קשיא להו הכא מדין אכילה קודם מנחה. והכי נמי מסתברא, דאי איתא דסברי דדוקא ביותר מכביצה אסור קודם מנחה, א"כ מעיקרא מאי פשיטויהו דהתוס' דאף הכא בערב פסח האיסור הוא ביותר מכביצה עד דקשיא להו ע"ז דתיפול מצד מנחה. (ושור' להגאון מהר"ם בנט בביאור מרדכי ר"פ ערבי פסחים אות ב שעמד בזה. ע"ש. וי"ל ע"ד). וכן מצאתי בשו"ת עמק הלכה (סימן קלו) שמתחילה הוכיח כדברי הגרע"י מדברי התוס' הנ"ל דעד כביצה מותר, והדר תבריה לגזיזיה דמאן לימא לן דהתוס' בשיטת הטור קאי דקודם מנחה מותר עד כביצה, דילמא אף פחות מכביצה משום מנחה נמי אסור. ע"ש. והרי זה כמבואר. מיהו שוב ראיתי למרן הגרע"י במאור ישראל (פסחים צט: ראש עמ' קמב) דכל רז לא אניס ליה, וכבר הביא דברי הרב עמק הלכה, וכתב שדחייתו אינה מחוורת, דאפוי פלוגתא לא מפשינן. ע"ש. אולם לפי האמור לכאורה יש מקום לדחיית הרב עמק הלכה, שהמחלוקת בין הטור והרמב"ם כבר עומדת לפנינו, ואפשר דהתוס' ס"ל כהרמב"ם. ואף שיש לדון בזה לפי מ"ש התוספות גופייהו בשבת (ט: סוף ד"ה בתספורת) דלא קיימא לן כמאן דאסר אף טעימה קודם מנחה, ואין איסור אלא בסעודה קטנה. ע"ש. וא"כ נכון להשוות דעתם לד' הטור דמיקל קודם מנחה עד כביצה. מ"מ אעיקרא נלע"ד דאין ראיה גמורה מדברי התוספות, דלעולם אפשר דהוו מצו לאוקי מתניתין אף קודם מנחה וכשאוכל פחות מכביצה, אלא דחד מתרי שינויי נקטי. [ובפרט לפי מ"ש המג"א (סימן רלב סקי"ז) דקודם מנחה אף שתיית יין אסורה יותר מכביצה, ואילו לענינו בערב פסח התירו בגמ' (קח). שתיית יין טובא משום דגריר, ולפיכך העדיפו להעמיד דמיירי הכא כשהתפלל מנחה]. וכ"כ בדעתם ידידי הרה"ג ר' דקל הכהן נר"ו בירחון אור תורה (אייר תשס"ח סי' קד). ע"ש. וכן ראיתי בתוספות רבנו פרץ הנדפסים במרדכי פרק ערבי פסחים (דף לד רע"ד) שהקשה אמתני' כקושיית התוס' דתיפוק ליה דאסור לאכול כשלא התפלל, וכתב, וי"ל שכבר התפלל, אי נמי מיירי בסעודה קטנה דמותר לאכול [קודם מנחה] כדפרשית בשבת. ע"כ. ומדבריו בתירוצו השני מבואר יוצא דערב פסח חמיר ואסור אף בסעודה קטנה המותרת קודם מנחה. ואין הכרח שהתירוצ' הראשון חולק ע"ז לדינא ומתיר למעשה לאכול בערב פסח יותר מסעודה קטנה. וגם בדעת התוס' י"ל דלא נחתי בתירוצם לדינא. והן אמת שראיתי למרן מאור ישראל שם (עמ' קמא) שנרגש מהתירוצ'

י"ח וכו'. משמע דאם יהיה כעוג מלך הבשן דהיתה אכילתו אלף שוורים, דאי אכיל בערב שור או שוורים ודאי דאכיל באורתא עד אלף שוורים לתיאבון. וזה פשוט שאין כאן איסור אלא באכילה גסה עד שאינו יכול לבלוע כזית מצה אלא בקושי. ע"כ. וכל לגבי ידי דבריו ז"ל תמוהים מאד במחכ"ת, חדא במה שהחליט שאין כאן איסור מדינא אלא עצה טובה בעלמא, הנה לשון הגמ' (פסחים צט:) וכל הפוסקים "אסור" לאכול בערב פסח וכו', ובענייני לא ידעתי במה כחו גדול להוציא לשון זו מפשרות. והן אמת שכתב הריטב"א (מגילה כח.) דאשכחן לישנא דאסור אף במדת חסידות בעלמא. ועיין בספר יעיר און (מע' א אות קג) ובשו"ת יביע אומר ח"ז (תחומ"מ סי' ז אות ג). אך אין לומר כן בכדי, וכ"ש במאי דקמן דכולא סוגיא מוכחא דהוי איסור ממש, דקמפלגי ר' יהודה ור' יוסי באיסור אכילה בערבי שבתות וימים טובים, ולחד תירוצא התם אמרינן דאפילו ר' יוסי מודה בערב פסח דאסור משום חיובא דמצה. ואם כ"ז אינו אלא עצה טובה, במאי קמפלגי ר' יהודה ור' יוסי ובמה מודה ר' יוסי. וכן משמע ממ"ש במרדכי (דף ל"ד ע"ד) דנכון שלא לאכול מט' שעות ולמעלה בערבי שבתות וכו'. ע"ש. מכלל דבערבי פסחים מדינא אסור. גם מאי דפשיטא ליה להרב שלחן גבוה דהכל לפי מה שהוא אדם ואם יהיה כעוג מלך הבשן שרי ליה לאכול מעט גם אחר זמן האיסור, הנה מפשטא דסוגיא (קז:) מהו תימא תשע שעות דאגריפס כארבע לדידן, לא משמע כן, אלא לא פלוג רבנן במלתייהו ואסור לכל אדם בכל ענין. וכן מבואר בדברי הרא"ש (שם סי' יט) דדוקא קודם זמן זה הכל לפי מה שהוא אדם. ע"ש. וכן מה שנסתיע השו"ג (בסי' תמד) מדברי הפר"ח שם. ע"ש. במחכ"ת דבריו שם הם עוזר כנגדו, שכתב (בסוף סעיף א) לענין סעודה שלישית, דמשעה עשירית ולמעלה אסור לאכול מצה עשירה, ולהגהה שכתב שיקיים הסעודה במיני פירות מותר אף לאחר שעה עשירית. ומ"מ בין שמקיים אותה במיני פירות ובין במצה עשירה, נכון להזהר שלא יאכל אלא כזית, כדי שיאכל מצה לתיאבון. ע"כ. הרי דאע"ג דקאי באזהרה שלא לאכול כזית, לא התיר לעשותה במצה עשירה לאחר שעה עשירית. ושמע מינה דאחר שעה עשירית אסור לגמרי. וכן מתבאר מדברי הרה"ג מהר"ח אבולעפיא השני בקונטרס שלו שבסוף ספר אשדות הפסגה (דף טו ע"ג) שהביא דברי הפר"ח הנ"ל. ע"ש.



חמשת המינים. ומיהו בפרק בתרא ביומא (עט:) איכא חד שינויא דמשני ואיבעית אימא מאי מיני תרגימא פירי. ע"כ. ולכאורה היה נראה שהסכימו לפירוש רשב"ם. וכן נראה שהבין בדעתם הב"י (סימן תעא). ע"ש. אולם הרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' יט) דחה פירוש רשב"ם מהתוספתא דברכות, וכן מדאמרינן ביומא (עט:) דפירי לא בעו סוכה לימא מסייע ליה ואם השלים במיני תרגימא יצא, ואי ס"ד פירי בעי סוכה ישלים בפירות. אלמא דמיני תרגימא לאו פירי ניהו. ע"כ.

השני שבמרדכי הנ"ל שמחמיר בערב פסח אף בסעודה קטנה, וכתב דמ"מ סעודה קטנה היינו יותר מכביצה כדמוכח מהטור (סס"י רלב). ע"ש. אולם לענ"ד כיון דסוף סוף להך תירוצא איסור אכילה דערב פסח חמיר טפי מקודם מנחה, ונמצא שאין עוד הכרח להקל בו עד כביצה, תו קשה לסמוך על הא דמשמע בתירוצא קמא להקל בזה וכאמור. תדע, דהא כתב בערוך השלחן (סימן רלב סעיף יח) דאף קודם מנחה אין איסור אלא באכילת פת, אבל מיני מזונות מותר אף ביותר מכביצה. וכן העלה בספר הלכה ברורה (סימן רלב בבירור הלכה אות כ) ע"ש. ולכאורה תקשי להו למה הוצרכו התוס' להעמיד כשכבר התפלל, והרי הכא מיירי במצה עשירה דבכלל מיני מזונות היא ומותרת לגמרי קודם מנחה. ועל כרחין דמדברי התוס' דהכא ליכא למשמע מינה, דלא נחתי לדינא ותפסו התירוצא הפשוט, ואה"נ דיש אופנים דשרי לפני מנחה ואסורים בערב פסח. (ושו"ר בספר דבר שמואל אליעזרוב ר"פ ערבי פסחים שעמד בזה. ע"ש. וע' בשו"ת הר המור סי' ו ד"ה ולכאורה).

ד) הן אמת שמצאתי תנא דמסייע ליה למרן הגרע"י זצ"ל, הוא הרב שלחן גבוה (סימן תמד סק"ו), על מה שכתב בש"ע שם לענין סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת שצריך לעשותה קודם שעה עשירית, וכתב ע"ז, כ"כ בבית יוסף מדעת עצמו ע"פ המבואר להלן סי' תע"א, וכבר כתבתי אני שם שאין איסור בדבר אלא באכילה גסה עד שאין לו תאוה לאכול עוד, ונמצא אוכל מצה בליל פסח על כרס מלאה שלא יצא ידי חובתו. אבל לאכול מעט שרי. הלכך הכא נמי אם עשה סעודה שלישית אחר שעה עשירית, יכול לעשותה גם במצה עשירה, אך לא יאכל ממנה הרבה, כדי שיאכל מצה בליל פסח לתיאבון. ע"כ. וזה קרוב מאד לדברי מופת הדור זצ"ל שאין איסור בפחות מכביצה (ושו"ר שכבר ציין דבריו בחזו"ע ראש עמ' רסה). אולם השו"ג סמך בזה על דבריו להלן (סימן תעא), וראיתי לו שם (במחורש א) על מ"ש בש"ע שם אסור לאכול פת משעה עשירית, שכתב דלאו דוקא אסור, אלא עצה טובה קמ"ל, כמו שפירש רש"י כדי שיאכל מצה לתיאבון, וכ"כ הר"ן דהיינו טעמא כי היכי דלא ליתי למיכלה למצה אכילה גסה, כלומר שלא יוכל לבלוע אותה אלא בקושי ובכה"ג לא יצא

ה) אמנם לכאורה היה נראה להקל מיהא לענין אכילת מצה מבושלת אחר תחילת שעה עשירית, באופן שאין בפירורין כזית ומברכים עליהם בורא מיני מזונות, ע"פ מה שכתבו התוספות (פסחים קז:) אהא דאמרינן התם דלאחר שעה עשירית מטבל הוא במיני תרגימא, דרשב"ם פירש שהם פירות ובשר בלא לחם, ולא נהירא, דאמרינן בתוספתא דכיצד מברכין (פ"ד דברכות ה"ד) הביאו לפניו מיני תרגימא מברך בורא מיני מזונות, ואין מברכין בורא מיני מזונות אלא על

(ו) **אלא** שכל זה לשיטת הרא"ש וסיעתו דמיני תרגימא דהיינו תבשיל של חמשת המינים, אבל מרן הב"י (סימן תעא) כתב שהטור סתם דבריו כדברי רשב"ם והרי"ף דמיני תרגימא פירות הם, משום דמשמע ליה מכיון דחמשת המינים משביעים את האדם היאך יאכל מצה לתיאבון אם יאכל מהם משעה עשירית ואילך. ע"ש. וכ"כ הב"ח שם דדעת הטור דלא כהרא"ש, ושכן דעת רוב המחברים. וכן סתם מרן בשלחן ערוך שם (סעיף א) להקל בפירות וירקות דוקא. וכן הסכים הפרי"ח שם, וכן בשלחן גבוה (ס"ק ג). עש"ב. אולם הרב חק יעקב (ס"ק ב) עמד על דברי מרן, וכתב שבאמת אין כאן מחלוקת כלל, שהרי כתב הטור שגם תבשיל מותר לאכול, וכוונתו בזה לדברי הרא"ש שחלק על רשב"ם, וכן משמעות רוב הפוסקים דדוקא פת אסור, וכן משמע בתוס' ובהרא"ש ר"פ ערבי פסחים. ע"ש. והרב ישועות יעקב (ס"ק א) דחה הראיה מהתוס' דריש פרק ערבי פסחים, וכן האריך בזה בספר ביאור מרדכי (רפ"ו דברכות דף כ.), אולם בדעת הטור דברי הח"י נכוחים למבין. ויש להביא עוד סמך לדבריו מ"ש הטור (סימן רצא). ע"ש. וי"ל. (ושו"ר להרב יוקח נא סי' תעא סק"ג שעמד בזה באורך). וכ"כ הצ"ח (פסחים קז:) לתמוה בזה על מרן הב"י, שאין דרכו של הטור לסתום נגד דעת אביו הרא"ש ולהשמיט דבריו לגמרי, ואדרבא מדפתח הטור באיסור פת משמע דדוקא פת אסור, ומה שהתיר מיני תבשיל היינו כל מיני תבשיל שיהיו ואפילו מחמשת המינים. וזה ברור דלא כהב"י. ע"ש. וכ"כ הרב מאמר מרדכי שם (ס"ק ב) בדעת הטור, ושלא ירד לסוף דעת מרן בזה. ע"ש. וכן הסכים בנו של הגאון חקרי לב בספרו ארח מישור הנד"מ (עמ' קנה), ושכן נוהגים העולם לאכול בערב פסח תבשיל של מצה מפוררת עם ירקות אף לאחר שעה עשירית. ע"ש. (וחילק בזה כמה חילוקים, וקצת י"ל על דבריו). וכ"כ בשלחן ערוך של הגר"ז (סעיף ב) להקל בזה כדברי הח"י.

ואמנם ראיתי להמשנ"ב בשער הציון שם (אות ד) שכתב שהרי"ף והרמב"ם ורש"י ורשב"ם (פסחים קז:) והעיסור (ח"ב דף קל ע"ד) ומהר"ם חלאוה (פסחים צט:) והרשב"ץ במאמר חמץ כתבו דמיני תרגימא היינו פירות. ודברי הרב חק יעקב שרוב הפוסקים מסכימים להרא"ש, צריכים עיון. ע"כ. ויש להוסיף שכ"כ גם המנהיג (הל' פסח סי' מו) דתרגימא היינו פירות. וכ"כ המאורות (קז:) והאבודרהם (בסדר ההגדה) דמיני תרגימא הוא כגון פירות וקטניות. וכיו"ב כתב בארחות חיים (הל' ערבי פסחים אות יד). אולם מאידך דעת התוספות מבוארת בכמה דוכתי כהרא"ש, וכן היא דעת הר"ש מפלייש ומהרי"ל וכנז' לעיל. וכ"כ הסמ"ג (עשין ל) דמיני תרגימא הן דברים הנעשים מחמשת המינים, כרתניא בתוספתא דברכות דמברכים עליהם בורא מיני מזונות, והם כגון בייניץ וקרייפלינש בלעז. ע"כ. (אלא דמיירי התם לענין השלמת סעודות שבת). וכן ראיתי לרבנו חננאל (פסחים קז:) אהא דאמרי' אבל מטביל הוא במיני תרגימא, שכתב דפירש רב האי תרגימא, כיסנין של מיני מתיקה, דתנינן בתוספתא דברכות

וכ"כ בתשובותיו (כלל יד סי' ה) דמותר לאכול מיני תרגימא דהיינו תבשיל העשוי מחמשת המינים. וכ"כ הר"ש מפלייש בפירוש אלהי הרוחות הנדפס באור זרוע ח"ב (סימן רנו, דף נט ע"ד) דמיני תרגימא אע"פ שהם מז' המינים אינם גורמים (כצ"ל) אכילה גסה. ע"כ. וראיתי להרב קרבן נתנאל על דברי הרא"ש שם (אות צ) שהקשה על הרא"ש וכתב, ולא ידעתי למה היקל בזה כל כך, דהא אחד תירוצא ביומא מיני תרגימא פירי נינהו. וכ"כ התוספות. ע"כ. אולם באמת גם התוספות ביומא (עט: ד"ה מיני) כתבו דמהתם משמע דמיני תרגימא לאו פירות נינהו. ע"ש. וכן הוא בתוס' סוכה (כו: ד"ה במיני) ובריטב"א שם. וכוונתם מבוארת דהגם דדחי התם ביומא דמיני תרגימא פירי נינהו, אינו אלא דחויא בעלמא כי היכי דלא תסייעיה מהתם דפירי לא בעו סוכה, אבל משמעות הלשון בכל מקום היא כדסבר התם תלמודא מעיקרא דלאו פירות נינהו. וכן הוא לפום דחויא קמא התם. ושוב ראיתי למרן מופת הדור זצ"ל בתשובה שנדפסה בקובץ אורייתא ח"ה (עמ' לח) שדחה דברי הקרב"ן כדכתיבנא בס"ד. וכן ראיתי בתוספות הרא"ש ביומא שם אהא דדחי התם דמיני תרגימא פירי, שכתב, אבל מעיקרא בעי למימר שאין קורא מיני תרגימא אלא כגון מעשי קדרה ויש בו מחמשת המינים כדאמרין בתוספתא דברכות דמברך עליהם בורא מיני מזונות, והא דמשני נמי מאי מיני תרגימא פירי, היינו לדחויי סייעתא דרבא, ואנן קיימא לן כרבא דפירי לא בעו סוכה, וא"כ מיני תרגימא נמי לא הוו פירי, ודלא כרשב"ם פרק ערבי פסחים. ע"כ. וכן ביאר המאירי (סוכה כו:) מסקנת הסוגיא דיומא. ע"ש. (וע' להרמב"ן שבת קיז:). ומעתה קרוב לומר שגם דעת התוספות בפסחים כן היא, ומה שסיימו דאיכא חד שנויא דמיני תרגימי פירי נינהו, כוונתם בזה שיש מקום גם לפירוש רשב"ם, אבל עיקר הפירוש הוא כדפשיטא להו מעיקרא דהיינו מיני מזונות. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סוף סי' צד) דמיני תרגימא היינו מעשי קדירה כדמוכח בתוספתא, ודלא כרשב"ם דפירש פירות ובשר בלא לחם. ע"ש. ולכאורה לדעת הנך רבנותא יש מקום לתיר לאכול מצה מבושלת בערב פסח גם לאחר תחילת שעה עשירית, כשם שהתירו מיני תבשיל של חמשת המינים. וכן ראיתי להרב קרבן נתנאל הנ"ל שפירש מ"ש הרא"ש שם דמיני תרגימא הם מיני מזונות, דהיינו מצה המבושלת בקדירה. וכן ראיתי בערוך השלחן (סימן תעא סעיף ג) שכתב דמצה מבושלת הויא כמיני תרגימא, דאין האיסור אלא על מין פת. ע"ש. ושוב מצאתי במנהגי מהרי"ל (סוף הל' שבת הגדול דף ט:) שכתב לענין סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת, שאם היה אדם בעל נפש וראוי ליטול את השם, היה לו לעשות מצה מפוררת ומבושלת, דהוי מעשי קדירה ונימוח, וברכתה בורא מיני מזונות ונפיק במיני תרגימא. ע"כ. ואיהו ס"ל התם לעיל מינה דאיסור אכילה בערב פסח הוא ממנחה גדולה, ועכ"ז מתיר במצה מבושלת כמיני תרגימא. אלא שקודם לזה צידד שם גם להתיר לעשות סעודה שלישית במצה עשירה ממש. וצ"ע. ומ"מ הא קמן כמה אחרונים שמקילים במצה מבושלת.

הללו הם מיני דגן מבושלים עם מיני מתיקה, ואין ללמוד מזה היתר לפת הבאה בכסנין. וכ"כ הגאון מהר"ם בנט בביאור מרדכי (רפ"ו דברכות, דף יט ע"ד) דעד כאן לא שרינן אלא מעשה קדרה דדייסא דלא דמי לפת כלל, משא"כ פרפרת דפת הבאה בכסנין דסעיד טפי דמי לפת ואסור. וזהו שאמרו אבל "מטבל" הוא במיני תרגימא, דדוקא דבר העומד לטיבול כמו דייסא שרי, אבל דבר שהוא מזון לעצמו כמו פת הבאה בכסנין אסור. ע"ש. ועכ"פ לדעת הרא"ש ודעימיה דשרו מיני תבשילים שמברכין עליהם מזונות, לכאורה הוא הדין למצה מבושלת, שאין תורת פת עליה ומברכין עליה מזונות וכמ"ש בקרבן נתנאל ובערוך השלחן, וכדמשמע נמי מדברי מהרי"ל וכן"ל (אות ה). אולם שו"ר להגאון מהר"ם בנט הנ"ל בספרו שו"ת הר המור (סימן ו) שכתב שגם לדעת המתירים מעשה קדרה, מצה מבושלת חמירא טפי, כיון דאילו היו בפרוסות כזית היה מברך עליהן המוציא. ע"ש. וכן כתב הגאון מפלאצק במגן האלף (רס"י תעא) דמצה מבושלת כיון שנאפתה תחילה משביעה יותר. וכיון דאעיקרא רבו המחמירים אפילו בתבשיל גמור של חמשת המינים, וכן דעת מרן ז"ל, ודאי שאין להקל במצה מבושלת. והכי נמי פשיטא להו לדינא להפמ"ג (סימן תעא במש"ז סק"א ובאש"א סק"ב) ולהרב חיי אדם (כלל קכט דין יג-יד). ע"ש. וכן עיקר. אחר זמן בא לידי ירחון "יתד המאיר" גליון ניסן תשע"א, ושם ראיתי (בסי' שס) מאמר ל ידידי הרה"ג ר' אביעד הכהן נר"ו, שהביא בשם רבנו יונה בסדר פסח שלו שהחמיר אף באכילת אורז בערב פסח אחר שעה עשירית, ושכן מבואר יוצא מדברי המאירי (פסחים צט:). ע"ש. ולענ"ד לאור האמור המיקל בתבשיל אורז אין מזניחין אותו, וכן האריך העורך ביתד המאיר שם ליישב דברי המקילים בזה, אבל במצה מבושלת יש להחמיר.

סימן ב

מאימתי מתחיל זמן איסור אכילה קודם פירת העומר

יום הששי ט"ז אייר תשע"ד

שקראו קודם זמנה וצריכים לחזור עליה בזמנה לא קמבעיא לך, שכבר כתב מרן בבית יוסף (סימן רסז) דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע וכדכתב הרא"ש בריש ברכות, אע"ג דמשום דאיכא מאן דס"ל דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מ"מ לא מקרי אוכל קודם קריאת שמע. ע"כ. ולעיל (סי' יא) הארכתי בזה בס"ד, והעלתי שכן יש לתפוס מעיקר הדין, דלא כהאחרונים שהחמירו בדבר. כי קמבעיא לך משום ספירת העומר שלא ספרו בבית הכנסת כשהתפללו ערבית מוקדמת (כמ"ש האחרונים בסי' תפט סעיף ג, ובשו"ת תפלה למשה ח"ב סי' טז באורך), האם יכולים להתחיל לאכול בחצי שעה הסמוכה לשקיעת החמה או צאת הכוכבים קודם שספרו.

(פרק ד הלכה ד) הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן מיני מזונות. ע"כ. וכן הוא בערוך (ערך תרגימא), ובאוצר הגאונים לפסחים (חלק התשובות סי' רצז). ע"ש. וכן הוא בספר האשכול (ריש הל' פסחים ח"ד עמ' ס, ובהוצאת אלבק ח"ב עמ' 92) בשם רב האי גאון. [אלא שסיים בשם התוספתא דמברך עליהן בורא מיני כיסנין. וכן הוא בפירוש ר"ח בעירובין (כט:), וכן הוא גם בתוספתא לפנינו]. וכ"כ הרי"צ גיאת במאה שערים ח"ב (עמ' צז) אבל מטבל הוא במיני תרגימא, פירוש כיסנין ומיני פירות. (וכן הוא בפירוש רש"י סוכה כז. ע"ש). וכ"כ הראב"ן (פסחים קז. דף קסד ע"ד) שאם רצה לאכול אחר שעה עשירית כיסנין וירקות אוכל. ע"ש. ובעיקר פירושם ק"ק מהירושלמי ריש פרק ערבי פסחים דבעי מהו לוכל מיני כיסנין מהו לוכל מיני תרגימא. ע"ש. ומשמע דכסנין ותרגימא תרי מילי נינהו. ומכל מקום מדבריהם יש סמך לדעת הרא"ש להקל אף בתבשיל של חמשת המינים שמברכים עליו מזונות. וכ"כ הרה"ג רי"ד במברגר בהגהות יצחק ירנן על הרי"ץ גיאת שם (אות שמא). ויש מקום לומר דאף מרן אילו היה רואה כל אלו החברים מקשיבים לדעת הרא"ש להתיר תבשיל של חמשת המינים בערב פסח אחר מנחה, היה מסכים להקל כדבריהם, דבשל סופרים הלך אחר המיקל. [נמריש הוה אמינא דכיסנין הללו שכ' ר"ח וסיעתו, היינו פת הבאה בכסנין, ומתירים לאכול פת הבאה בכסנין בערב פסח גם אחר שעה עשירית. אך שוב ראיתי בערוך (ערך כסן ב') שפירש תיבת כיסנין שהיו רגילין לבשל חטין ופולים ולעשות אותם, ולתת בהם צימוקים, וקרויים כיסני. ע"ש. ולעיל מזה (בערך כסן א') פירש מהות פת הבאה בכסנין. ע"ש. ומבואר דפת הבאה בכסנין לחוד וכיסנין לחוד. וכן מתבאר מפירוש ר"ח (עירובין כט:). דהני כיסני לאו פת הבאה בכסנין נינהו. כיעו"ש. וכסנין

(א) נשאלתי אודות מה שפסק הרמ"א בהגהת הש"ע (סימן תפט סעיף ד) שכשהגיע זמן ספירת העומר אסור לאכול עד שיספור, מאימתי מתחיל זמן איסור זה, האם חצי שעה קודם השקיעה, או חצי שעה קודם צאת הכוכבים, או שאינו מתחיל אלא משעה שהגיע זמן הספירה ממש. ונפ"מ טובא לאותם שרגילים בערבי שבתות להתפלל ערבית בפלג המנחה, והרבה פעמים עד שחוזרים לביתם ומזמרים שלום עליכם ושאר פזמונים וקריאות ובקשות שקודם הקידוש נכנסים בתוך חצי שעה הסמוכה לשקיעת החמה, האם יכולים לקדש ולהתחיל בסעודת השבת באותה שעה, או שנאסר להם לאכול עד שיספרו, וצריכים להמתין עד שיגיע זמן הספירה ולספור, ואח"כ לקדש ולאכול. והנה מצד קריאת שמע של ערבית

אוכל עד צאת הכוכבים, כי אמר פן ישכח הספירה בטרדת הסעודה, וקודם צאת הכוכבים לא היה רוצה לספור. ע"כ. הרי שלא אמרו איסור מפורש בדבר, אלא דמהרש"ל היה מחמיר, וי"ל דאיהו הוא דאחמיר אנפשיה. ומה גם דעיקר מטרייהו למימר שהיה רש"ל מקפיד שלא לספור עד צאת הכוכבים, ולא נחתי לאשמועינן דין איסור אכילה קודם הספירה. ואפשר עוד שבכלל כוונתם שהיה מחמיר שלא לאכול אף זמן רב קודם עת הספירה, וכמנהגם לסיים ערבית שעה גדולה קודם השקיעה כמ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סימן א), וכן מצאתי בשו"ת מהרש"ל (רס"י יג) שהיו מקדשים בלילי שבתות בימי העומר שעה וחצי קודם הלילה, ועכ"ז היה רש"ל מחמיר על עצמו שלא לאכול עד שיספור בצאת הכוכבים. ולא נגע ולא פגע בגבולות האיסור מן הדין. [וכיוצא בזה מצאתי בספר לקט יושר (עמ' 97) שכתב: ולא ראיתי שאכל (מהר"י איסרלן) קודם הספירה, רק אמר לבחורים למה אין אתם אוכלים ביום. ע"כ. ונראה פירוש דבריו כאמור. ודו"ק]. ולפי זה אין ראיה מדברי מהרש"ל כנגד משמעות הרמ"א להתיר לאכול עד זמן הספירה ממש. וארווחא בהא נמי שאין מנהגו של מהרש"ל סותר למה שכתב בתשובתו (סימן פה) הנ"ל להקל בזה לגבי חנוכה.

ג) ומה שכתב המג"א דצריך לומר דטעמו של הרמ"א כיון שיש לו זמן לספור כל הלילה וכל היום שאחריו, לא מחמירין לאסור אף קודם הזמן. ומ"מ צריך עיון מנא ליה הא, לכן יש להחמיר. ע"כ. לענ"ד יש סמך לקולתו של הרמ"א, מדברי התוספות בסוכה (לח. ד"ה מא') שכתבו לחד תירוצא, דגבי קידוש היום לא מחייבין ליה להפסיק בסעודתו לקדש כמו דמחייבין ליה גבי לולב ליטול על שלחנו, משום שיכול לקדש ביום כבלילה וליכא למיחש לפשיעווא כולי האי. ע"ש. וכן הוא בתוס' הרא"ש שם. והכי נמי ספירת העומר שסופר בדיעבד גם ביום ליכא למיחש לפשיעווא כולי האי, וי"ל שלא החמירו עליו לאסור חצי שעה קודם הזמן. ועיין בפני יהושע (שבת ט רע"ב) דלא שייך לעשות גדר לאסור קודם שהגיע הזמן היכא דבדיעבד מיהא איכא שהות טובא. ושוב ראיתי בשו"ת ריב"ד (סימן לב, דף כד סע"א) שיישב דברי הרמ"א על פי דברי התוס' בסוכה הנ"ל. ע"ש. ועוד עיין בספר אילנא דחיי (דף כד סע"ב) ובמאמר מרדכי (סימן רלה סוף סק"ד). ודו"ק. והכי נמי דייק לשון הלבוש (סעיף ז) שכתב: עיקר המצוה הוא בלילה וכו', "לפיכך" אסור לאכול כשיגיע זמן הספירה. (ומדברי הרב אליה רבה שם ס"ק כב נראה שהיתה לו נוסחא אחרת בדברי הלבוש. וי"ל ע"ד. וכבר הושג בברכ"י ס"ק טו). ומצאתי להגאון חתם סופר בחדושו להלכות פסח (סימן תלא סק"ה) שכתב להביא ראיה לדעת הרמ"א מסוגיא דפסחים (ד.), וחזר ודחאה, ומ"מ סיים שעיקר הדין נכון. ע"ש. ואמנם לכאורה לפי זה יש להעיר על מה שסיים הרמ"א כאן דאם התחיל לאכול אחר זמן הספירה מפסיק מאכילתו וסופר, ומבואר בדרכי משה הטעם משום דחייש בהא למ"ד ספירת העומר דאורייתא. והשתא אי נקיט הרמ"א כסברת התוס' הנ"ל

ב) והנה מפשט לשון הרמ"א הנ"ל: "וכשהגיע הזמן" אסורין לאכול עד שיספור, משמע שקודם הזמן אין איסור. וכן הוא לשון הלבוש (סעיף ז): אסור לאכול כשיגיע זמן הספירה עד שיספור. וכן הוא בספר חמדת ימים ח"ג (ניסן פרק ו, שאלוניקי תקי"ח דף לא ע"ד) ובעץ חיים למהר"י צאלח (ירושלים תרנ"ד ח"ב דף מא:). אך המג"א שם (ס"ק יא) כתב על דברי הרמ"א: צ"ע, דהוה ליה למימר שחצי שעה קודם הזמן נמי אסור כמ"ש סי' רל"ב ורל"ה, ונראה לי שזהו היה טעם רש"ל שלא אכל עד אחר הספירה, מפני שיוצאין מבית הכנסת חצי שעה סמוך לבין השמשות, וס"ל דאסור לאכול, עיין מטה משה (סימן תרסד) ושל"ה (מסכת פסחים אות סב). ודעת רמ"א צריך לומר כיון שיש לו זמן לספור כל הלילה וכל היום שאחריו, לא מחמירין כולי האי. ומ"מ צריך עיון מנא ליה הא, לכן יש להחמיר. ע"כ. אולם מצינו למהרש"ל עצמו בתשובה (רס"י פה) שכתב, זמן הדלקת נרות חנוכה משתשקע החמה וכו', ומיד כשהתחיל זמנו לא לאכול ואף לא ללמוד עד שידליק וכו'. ע"כ. הרי שמהרש"ל עצמו לגבי נר חנוכה לא אסר אלא כשהגיע זמן ההדלקה ממש. והמג"א גופיה (בסי' תרעב סק"ה) הביא דברי מהרש"ל בקצרה, ולא העיר דאף חצי שעה קודם לזמן זה אסור כמ"ש בדין ספירת העומר. ובאמת הרב מחצית השקל שם הקשה על מהרש"ל למה לא אסר גם בחצי שעה שקודם ההדלקה, וכתב דמיירי במי שמתפלל ערבית בזמנה, דאז בלא"ה אסור חצי שעה שקודם הזמן משום ערבית. והובא בשער הציון שם (ס"ק יד). מיהו אכתי לא איפרק מחולשא, חדא, דהא איסור אכילה קודם ערבית וקודם ההדלקה לא שוו בשיעוריהו, דגבי ערבית אין איסור אלא חצי שעה שקודם צאת הכוכבים כמו שמתבאר מדברי הש"ע (סימן רלה סעיף ב), ואילו זמן הדלקת נר חנוכה לדעת מהרש"ל בתשובה שם הוא בשקיעה, והו"ל למימר דאף חצי שעה מן השקיעה אסור. ועוד שמלשון מהרש"ל שכתב: זמן הדלקת נרות חנוכה משתשקע החמה וכו' ומיד כשהתחיל זמנו לא לאכול וכו'. משמע להדיא דאין איסור כלל קודם שקיעת החמה. ועוד שדברי המג"א לא נתיישבו בתירוצו של מחה"ש, דאי איכא לאוקמי דברי מהרש"ל דמיירי במי שמתפלל ערבית בזמנה, גם דברי הרמ"א (בסי' תפט) הנ"ל שלא אסר אלא משהגיע זמן הספירה היה לו להמג"א ליישב כן (ואכן כך יישב הרב חק יעקב שם סקט"ז וכדלהלן), ולמה הניחו שם בקושיא. ושמא י"ל דדברי הרמ"א קשה להעמיד כן, דמיירי בימי הספירה שהם בתקופת הקיץ והיום מתארך הרבה מן הסתם היו מקדימים להתפלל ערבית מפלג המנחה, וכמ"ש הרמ"א (סימן רלג ס"א) שכן נוהגים במדינותיהם, וכן מפורש בתשובת מהרש"ל (סימן יג) שכן נהגו אצלם בימי העומר. ורק דברי מהרש"ל גבי נר חנוכה דמיירי בימות החורף יש מקום ליישב שמתפלל ערבית בזמנה. וצ"ע. ומכל מקום לולא דברי המג"א אמינא, דמהרש"ל שהחמיר גבי ספירת העומר שלא לאכול אף קודם הזמן, מילתא יתירתא הוא דעבד בנפשיה, שכן מורה לשון הרב מטה משה והשל"ה הנז' לעיל, שאחר שהביאו מ"ש בתשובת הרשב"א (סימן קנד) שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים ושכן ראוי לעשות, כתבו: מהרש"ל ז"ל לא היה

(ו) העיר על פירוש הח"י, דאכתי הו"ל להרמ"א לאשמועין הדין במתפלל ערבית מבעוד יום שלא יאכל חצי שעה סמוך לספירה. ע"ש. והרי זה כמבואר. ובספר מלכי בקדש (סימן תפט, דף מב.) פירש דברי הרמ"א כהרב חק יעקב דהא דלא אסר חצי שעה שקודם הלילה משום דבלא"ה אסור אז לאכול לפני ק"ש. והוסיף דאע"ג דמשכחת לה כשהתפלל ערבית עם הציבור בפלג המנחה, מור"ם מיירי בעיקר הדין ולא במאי דטעו אנשי. ועוד דכבר פסק הש"ע (רס"י רלה) דצריך לחזור ולקרות ק"ש ונמצא לעולם אסור לאכול עד שיקרא ק"ש. ע"כ. ובעניותי אין דבריו נראים לי, שתפלת ערבית בפלג המנחה אינה טעותא דאינשי כמו שחשב, אלא כך היה מנהג האשכנזים פשוט להתפלל ערבית באותו זמן וכנ"ל, ואדרבא מסתמא בהכי מיירי הרמ"א. ומה שכתב דמכל מקום אסור לאכול עד שיחזור על ק"ש שנית בצאת הכוכבים, כבר מילתנו אמורה לעיל (אות א) בשם מרן הב"י דמעיקר הדין א"צ ליזהר בזה. וכן ראיתי בערוך השלחן (סעיף י) שפירש את דברי הרמ"א לפי מנהגם שהיו מתפללים ערבית מבעו"י, ופסק כן גם להלכה להקל לאכול עד זמן הספירה. ע"ש. ואחר זמן ראיתי מ"ש בזה בספר מאמר אסתר (סימן תפט ס"ד, עמ' שכא). והנלע"ד כתבתי. ומ"מ הסכמת רוב האחרונים כמ"ש המג"א דאף חצי שעה קודם זמן הספירה אין לאכול, ומהם הרב אליה רבה (ס"ק כב) והברכ"י (ס"ק טו) והגר"ז (סעיף יז) והמשנ"ב (ס"ק כג), ובכף החיים (אות סג) הביא עוד שכן נראה מדברי הרב עולת שבת, ושכן דעת ביאור הגר"א, והרב המגיה בספר שלמי ציבור (דף רצו רע"ג אות ח). וכן הסכים בסדור בית עובד (דף רמא: דיני ספירת העומר אות ז), וכן בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סס"י ס) ושגם כוונת הרמ"א כן. ע"ש.

(ה) אלא שאין הדברים מוחלטים, ומלבד הגאון חתם סופר והרב קרית חנה שנראה שמסכימים לפשט דברי הרמ"א להקל, וכן דעת הרב ערוך השלחן וכנ"ל, הנה הרב חק יוסף (סימן תפט ס"ק כא) גם הוא תפס דברי הרמ"א כפשטם שאין אסור לאכול אלא משהגיע זמן הספירה, וביאר טעמו משום דמעיקר הדין נקטינן דספירה דרבנן היא, ובדרבנן אין לאסור חצי שעה שקודם, כמו שכתב בחק יוסף לעיל בהל' בדיקת חמץ (סימן תלא סק"ה). עכ"ד. אלא שבהלכות בדיקת חמץ שם כתב כן בדעת מרן דלא אסרינן חצי שעה שקודם הזמן אלא במילי דאורייתא אבל לא בדרבנן, ופירש מ"ש בש"ע (סימן רלב) דסמוך למנחה אסור לאכול ולא לדון, דלאו היינו חצי שעה אלא סמוך ממש. ע"ש. ובזה אין דבריו מחוורים, דבב"י (סימן רלה) מפורש דהיינו חצי שעה. וכבר העיר עליו בזה הרב ברכי יוסף (סימן רלב סק"ה) בדברים ברורים. עש"ב. וכן השיב על דבריו הרב מחוקק יהודה בחקי דעת (סס"י תלא) דאשתמיטתיה דברי הר"ן ורשב"ם ר"פ ערבי פסחים שכתבו בפירוש דסמוך למנחה היינו חצי שעה. ע"ש. אלא י"ל הטעם שהחמירו במנחה אע"פ שהיא מדרבנן, משום שהיא בזמן שבני אדם טרודים בעסקיהם והוצרכו חז"ל לגזור עליה

דבכה"ג ליכא למיחש לפשיעוּתא, לא היה צריך להפסיק באמצע אכילתו ולספור, וכמ"ש התוספות בסוכה שם לענין קידוש היום. מיהו י"ל דכיון דאין בזה טורח כ"כ, ובנקל יכול להפסיק כמעט רגע לספור ולחזור לסעודתו, לפיכך החמיר בדבר, וכמ"ש כיו"ב התוספות בסוכה שם (ד"ה יום). ודוקא לענין איסור חצי שעה שקודם הספירה דטריחא מלתא טובא להמתין, סמך הרמ"א על הסברא דאי כולי יומא זמניה ליכא למיחש לפשיעוּתא. (ובאמת עיקר תירוץ התוס' דהיכא דאית ליה תקנתא ביום ליכא למיחש לפשיעוּתא, אינו מוסכם, והתוס' שם תירצו עוד תירוץ. וע"ע להריטב"א והמאירי שם. וכ"ש דקשה לסמוך ע"ז במאי דקמן דספירת היום גריעא ואין מברכים עליה). וכיו"ב כתב הרב חק יעקב (ס"ק יז) והגר"ז (סעיף יז) ועוד אחרונים, דדוקא לענין הפסק מועט מאכילתו שאין בו טורח חשש הרמ"א למאן דסבר ספירת העומר דאורייתא. ובספר קרית חנה הנדפס בסוף הש"ע מהדור' פרידמן כתב טעם אחר למה שלא אסר הרמ"א חצי שעה שקודם זמן הספירה, דבשלמא גבי ק"ש ותפלה אילו היה מותר להתחיל חצי שעה קודם הזמן, וכשיגיע הזמן לא יפסיק כדין מי שהתחיל בהיתר, היה מקום רב לחוש שישכח ולא יתפלל כלל. אבל בספירה שאין בה טורח כלל, מן הסתם כאשר יגיע הזמן יפסיק אע"פ שאינו מחוייב בדבר, כיון שאין בספירה טורח. לפיכך לא החמירו בה לאסור אף חצי שעה שקודם הזמן. ע"ש. ודפח"ח.

(ד) אולם הרב חק יעקב (סימן תפט ס"ק טז) כתב דאף הרמ"א לא נתכוין כלל להקל באכילה בזמן הסמוך לספירה, דהא חצי שעה קודם הזמן בלא"ה אסור משום תפלת ערבית וקריאת שמע בזמנו, כמבואר בס' רל"ה, אך דבעי לאשמועין אף שכבר התפלל וקרא קריאת שמע בזמנו מ"מ לא יאכל כיון שהגיע זמן הספירה. (ובסוף דבריו העיר על המג"א שנדחק בחנם בכוונת הרמ"א ולא פירש דבריו בפשיטות כאמור). ע"ש. ולכאורה כן משמע עוד מדברי הרמ"א בדרכי משה (אות א) דמיירי בהתפלל וקרא קריאת שמע, שכתב שאם עבר ואכל אחר שהגיע הזמן פוסק, ולמ"ד מדרבנן אינו פוסק. ע"ש. ואם עדיין לא התפלל תיפוק ליה דחייב להפסיק לק"ש שהיא דאורייתא לכולי עלמא, אלא על כרחך מיירי שכבר התפלל. מיהו אין זה מוכרח, דאפשר דמיירי במי שהתפלל ערבית וקרא קריאת שמע כבר בפלג המנחה, דמשום ק"ש הא שרי ליה לאכול. והכי נמי מסתברא, מאחר וכך היה מנהג האשכנזים פשוט להתפלל ערבית קודם הלילה כמ"ש הרמ"א (בס' רלב ס"א). ולפ"ז דברי הרמ"א כאן כפשטם, דמשום הספירה אין איסור האכילה מתחיל אלא משהגיע זמנה. ושוב ראיתי בבגדי ישע (על המג"א סק"א) שהעיר שדברי הרב חק יעקב אינם מוכרחים בדעת הרמ"א, דהא ערבית מותר להתפלל מפלג המנחה ולענין ספירת העומר צריך להמתין לצאת הכוכבים או בין השמשות, וא"כ אפשר שהתפלל ערבית מוקדם ועדיין נשאר חצי שעה לצאת הכוכבים, והו"ל להרמ"א להשמיענו דאסור לאכול בזמן זה. ע"ש. וכן בספר מחוקק יהודה (ס"ק

(ו) ברם כגון דא בעינן לברורי, הך "חצי שעה" מהיכא משחינן לה, האם מן השקיעה, או שאין לאסור אלא חצי שעה קודם צאת הכוכבים. והנה מלשון המג"א (ס"ק יא) שהבאנו לעיל (אות ב) שכתב שטעמו רש"ל שלא אכל עד אחר הספירה, מפני שיוצאין מבית הכנסת חצי שעה סמוך "לבין השמשות", משמע דאסור כבר חצי שעה קודם ביה"ש, דהיינו קודם השקיעה. ואמנם אין דברי המג"א מוכרחים בדעת מהרש"ל וכמו שהארכתי שם, ומ"מ תסגי לן דדעת המג"א גופיה להחמיר בזה. וכ"כ בש"ע הגאון רבנו זלמן (סעיף יז) דחצי שעה קודם זמן הספירה אסור, דהיינו קודם בין השמשות. והובאו דבריו בכף החיים (אות סד). וידידי הרה"ג רבי דקל הכהן נר"ו בספרו הנחמד "וספרתם לכם" (הערה 120) דקדק גם מדברי הרמ"א דבין השמשות מקרי זמן הספירה לענין זה, דהא קאי על מ"ש מרן שלא ישיב לחבירו בבית"ש כמה ימי הספירה היום וכו' "אבל קודם בין השמשות כיון שאינו זמן הספירה אין בכך כלום", ועל זה כתב הרמ"א "וכשהגיע הזמן אסורים לאכול". ע"ש. ודפח"ח. ולכאורה הדין עמם, מאחר ומעיקר הדין נקטינן דאף בבין השמשות יכול לספור ספירת העומר בברכה כמ"ש האחרונים (סימן תפט סעיף ב). ואע"פ שכתב מרן ז"ל שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, מ"מ אין בזה אלא דקדוק בעלמא, ולא למימרא דקודם לכן לאו זמן ספירה מקרי. ולא גרע מתפלת מנחה שדעת הרמב"ם (פרק ג מהל' תפלה הלכה ב) ומרן הש"ע (רס"י רלג) שאין יוצאים י"ח תפלת מנחה בזמן מנחה גדולה אלא בדיעבד, ועכ"ז פסקו (בפרק ו מהל' תפלה ה"ה ובסי' רלב ס"ב) שאיסור אכילה סמוך למנחה מתחיל סמוך לזמן מנחה גדולה. והיינו טעמא משום דסוף סוף זמן תפלת מנחה מקרי. והוא הדין לנדון שלנו שרשאי לספור מן השקיעה. וכן פסק מרן הגאון חזון עובדיה הכ"מ (בהל' יו"ט, דיני ספירת העומר עמ' רמה) שחצי שעה קודם השקיעה אסור לאכול הואיל וכבר מן השקיעה מותר לספור.

אולם הרב משנה ברורה (ס"ק כג) ביאר שזמן איסור האכילה לפני הספירה הוא חצי שעה קודם צאת הכוכבים, ובשער הציון (אות כט) כתב דפשוט הוא, דבבין השמשות אף שמותר לספור מטעם ספיקא דרבנן, עכ"פ אינו מחוייב עדיין. ע"כ. וקצת קשה שלא הזכיר את דברי המג"א דבעינן חצי שעה קודם בין השמשות. ושמא סובר דלאו דוקא נקט. ומ"מ בעיקר טעת השעה"צ דבזמן ביה"ש אינו מחוייב עדיין, אחר העיון נראה שהצדק עמו, דנהי דשפיר מצי לספור ולברך בזמן זה כיון דספירת העומר היא מדרבנן, מ"מ הא ודאי לא חלה עליו חובת ספירה משעה זו, מהאי טעמא גופיה דמצוה דרבנן היא, ואין להטיל עליו חובת הספירה מספק. (ולגבי זמן מנחה גדולה הדגיש הרמב"ם: "ומשהגיע זמן זה, הגיע זמן חיובה". משא"כ בבין השמשות עדיין לא חל על האדם חיוב הספירה). וכל שכן שגם איסור האכילה קודם הספירה אינו אלא מדרבנן, וכולי יומא האי גברא בחזקת היתר אכילה עומד, והשתא מספק אתה בא לאסור, אל תאסרנו מספק. ועיין באורך בס'

בפירוש כמ"ש הטור והב"ח (סימן רלב אות ב), ולפיכך עשו לה הרחקה יתירה. אבל שאר מצוות דינו להחמיר בדאורייתא דלא גרעי ממנחה, אבל בדרבנן יש מקום להקל. וכדמות ראייה לזה יש להביא מדברי מרן בבית יוסף (סס"י תלא) שביאר מ"ש הטור שם בשם רבנו יונה לענין איסור לימוד קודם בדיקת חמץ, שאם התחיל ללמוד מבעוד יום א"צ להפסיק, שכן משמע מלישנא דתלמודא (פסחים ד). דקאמר לא לפתח בעידינה וכו', משמע שאינו אסור אלא שלא יתחיל משחשיכה, אבל אם התחיל מבעוד יום א"צ להפסיק. ע"ש. ומשמע מדבריו שאין איסור להתחיל ללמוד אלא משחשיכה כשהגיע זמן הבדיקה ממש. (והמג"א שם סק"ג כתב דחצי שעה קודם אסור, ופירש דברי רבנו יונה שהתחיל באיסור. אך כבר השיגו הרב בגדי ישע שם מ"מ"ש הב"י בהמשך דבריו דהמתחיל מבעוד יום חשיב התחיל בהיתר. וכ"כ עוד אחרונים והבאתי דבריהם במחקרי ארץ ח"א סי' כא אות י). ולכאורה היינו טעמא משום דבדיקת חמץ דרבנן היא. אלא שהרב חק יעקב שם (ס"ק ה) חילק, דלימוד תורה דוקא הוא שהתירו סמוך לזמן, כדי שלא יהיה יושב ובטל, משא"כ מלאכה ואכילה אסרו חצי שעה קודם שמא ימשך. ע"ש. וזה מוכרח, דאי אפשר להתיר אף שאר מלאכות עד זמן הבדיקה ממש, דתיפול דאסירי מטעם ק"ש דערבית דאורייתא. ודוחק לאוקומי דינא דגמרא במי שכבר התפלל ערבית מפלג המנחה. ומה גם שלד' רבנו יונה גופיה דאליביה קיימינן הכא, אף מי שקרא ק"ש מפלג המנחה אסור לאכול עד שיקראנה שנית בזמנה וכמבואר בדבריו ריש ברכות. (ודברי תר"י הללו אישתמיטו מיניה דהגאון מהר"י אייבשיץ בס' שר האלף סי' תלא סק"ג ד"ה ועיין. ע"ש). ועל כרחק דדוקא לימוד תורה שרינן הכא. וכן חילק בשר האלף שם (ס"ק ב). וכן הסכימו למעשה הגאון מפלאצק מגן האלף (ס"ק ב) והגאון מליסא מקור חיים (בחי' סק"ו) ועוד אחרונים. וא"כ ליכא למשמע מינה. ואע"פ שמשלשון מרן בש"ע שם משמע קצת שאינו מחלק בין לימוד לשאר מלאכות, אין זה מוכרח כל כך. ואכמ"ל. ועכ"פ לא מצינו סתירה לעיקר החילוק של הרב חק יוסף בין מילי דאורייתא לדרבנן. ואעיקרא אף לגבי ק"ש של ערבית נראה מדברי התוספות (ברכות ד:) שאין איסור לאכול אלא משעה שהגיע זמן ק"ש, אבל קודם הזמן אין איסור. ומבואר דאפילו בדאורייתא לא עשו הרחקה חצי שעה. ואם נפשך לומר דהתוס' אזלי לטעמייהו (במנחות מג: ד"ה ואיזו) דקריאת שמע מדרבנן, מ"מ שמעת מינה דבדרבנן מיהא לא אסרו אותה חצי שעה. אלא שיש חולקים על התוס' וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רלה סעיף ב) לאסור חצי שעה שקודם ערבית. והארכתי בזה בס"ד לעיל (סי' יא אות ט). אך י"ל דהני מילי בדאורייתא, אבל במילי דרבנן (מלבד תפלת מנחה) לא עשו הרחקה כ"כ וכאמור. ומכל מקום האמת יורה דרכו שלא מצאנו הכרח להקל בזה, ובנדון שלפנינו מאחר ורוב האחרונים הסכימו לאסור לאכול גם בחצי שעה שקודם הספירה, ועל צבאם המג"א, וגם בדעת הרמ"א אין הכרח גמור שמיקל בזה, יש להחמיר למעשה. וכן פשטה ההוראה, ואין לשנות.

שיח השדה להגרא"צ פרומר (שער ברכת ה' סימן ו) ובשו"ת יחיה דעת ח"ו (סי' לא). ואמנם ראיתי לידידי הגר"ד כהן נר"ו בספר "וספרתם לכם" (עמ' עב הערה 119) שפקפק על מה שכתב המשנ"ב שבזמן בין השמשות אינו מחוייב בספירה, מטעם שיש לצדד דהכי תקון רבנן מעיקרא דשפיר דמי לספור העומר בין השמשות. עכ"ד. אך לענ"ד אין דבריו מוכרחים, והטעם שמברכים על הספירה בבין השמשות ביאר מוה"ר הגאון ברכת ה' זצ"ל (ח"א פ"ב הערה 23) משום שהברכה נגדרת אחר המצוה, וכיון שיכול לקיים המצוה בזמן בין השמשות כדין ספק דרבנן, יכול גם לברך עליה. ע"ש. ועכ"פ אינה אלא מחמת הספק, ואין זמן החיוב מתחיל באותה שעה. [ואפילו נאמר כד' הרב "וספרתם לכם" שכך תקנו חז"ל מתחילה לספור באותה שעה, מ"מ מאן לימא לן דמקרי זמן החיוב. ומצינו כיו"ב בחי' הרשב"א (שבת כא:) לענין הדלקת נר חנוכה, שיכול להדליק אף קודם שקיעת החמה, אלא דעיקר מצוותה לחייבו להדליק אינה אלא משתקע החמה. ע"ש]. ומעתה אין לאסור אלא בחצי שעה של עיקר המצוה דהיינו מצאת הכוכבים. ויש להביא סמך לזה ממה שנהגו האשכנזים בדורות הקודמים בקביעות להתפלל ולקרוא ק"ש מפלג המנחה כמ"ש הרמ"א (סימן רלג ס"א), וסומכים על מה שאמרו בברכות (כו.). דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, האם נאמר שייאסר להם לאכול מפלג המנחה. ולא מצינו שהזהירו על זה הקדמונים, אף שמנהגם היה להתפלל ערבית מוקדם. ועל כרחק הא דאמרין דעבד כמר עבד, היינו לקולא בכל צד, והאוכל באותו זמן גם הוא שייך בטענה דעבד כמר עבד, ואין חזקת חיוב עליו עדיין, וממילא לא מקרי הגיע זמן החיוב. וכן כתב המשנ"ב בשער הציון (סימן רלה אות ג) שאפילו במקום שהציבור מקדימים להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין לחוש ולהמנע מלאכול מזמן זה, ושלא כמו שהסתפק בזה הרב עטרת זקנים. ע"ש. ובהלכה ברורה שם (בבירור הלכה ס"ק יג) כתב שבאמת מדברי הראב"ן (סימן קכב) נראה דאסור לאכול קודם קריאת שמע אפילו מבעו"י. ע"ש. וכן מתבאר המאירי במגן אבות (ענין יא) בשם ר"ת. ע"ש. (וע"ע בראבי"ה סי' א וסי' תתקסט). אלא דאינהו ס"ל התם דמדינא הוא זמן ק"ש באותו זמן, משא"כ לדידן. וכ"כ בהלכה ברורה שם. ודון מינה ואוקי באתרין, שבתחילת ביה"ש אי אפשר לומר שהגיע זמן החיוב, דזיל הכא לקולא דאינו חייב, וכדברי המשנ"ב. וכן ראיתי בספר אמת ליעקב קמנצקי (סימן תפט ס"ד עמ' ריב). שהסכים להקל בנ"ד על סמך ראיה זו. ואפשר גם שזהו הטעם שאין איסור לאכול קודם ערבית אלא חצי שעה מצאת הכוכבים, שאע"פ שיותר להתפלל מזמן השקיעה, כיון דתפלה דרבנן היא זיל הכא והכא לקולא. ואמנם בשו"ת עונג יום טוב (ס"י יד) נתן טעם אחר להיתר אכילה מפלג המנחה, משום שאינו זמן הקבוע לכל. ע"ש. וע"ע במגן גבורים (סימן רלה אלף המגן סק"ח) ובתורת חיים סופר (שם סק"ז). אולם בספר אפיקי מגינים (סימן רלה סק"ב) כתב הטעם משום דהו"ל ספיקא דרבנן. ע"ש. וזה שייך גם בנדון שלנו.

ועוד יש ליתן טעם להקל בדבר, לפי מ"ש מרן בב"י (סימן רסז) גבי המתפלל ערבית וקורא ק"ש מפלג המנחה, דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמאותו זמן ואילך הוי זמן קריאת שמע, אע"ג דנקטינן דחזור לקרותה משתחשך, מ"מ מותר לאכול קודם ק"ש השנית. ע"ש. ונראה דהיינו טעמא דלענין איסור דרבנן שלא לאכול קודם ק"ש, סמכינן אמ"ד דיצא כבר מפלג המנחה. והכי נמי במאי דקמן הא איכא דעת הרמב"ם וכמה פוסקים (הובאו בביה"ל רס"י תפט ד"ה לספור) דספירת העומר דאורייתא היא, ולדידיהו פשיטא דאין האיסור לאכול מתחיל אלא חצי שעה קודם צאת הכוכבים, ונהי דבעיקר מאי דסביר דספירת העומר דאורייתא לא נקטינן כוותיהו משום דרוב הפוסקים חלוקים עליהם, מ"מ לענין איסור דרבנן של אכילה קודם הספירה שפיר דמי לסמוך על מאי דסביר דאין איסור רק בחצי שעה שקודם צאת הכוכבים. ואמנם יש לדון בזה לפי מ"ש בשו"ת ישיב משה ח"א (סימן קב). ע"ש. ואכמ"ל. מ"מ על הטעמים הראשונים יש לסמוך בשופי. ומה גם דאעיקרא לדעת התוספות (ברכות ד:) ודעמייהו אפילו גבי ק"ש של ערבית לא אסרו עד שיגיע זמנה ממש (ולעיל סי' יא אות ט צידדתי שגם דעת הרמב"ם דא"צ להרחיק חצי שעה), ויש מקילים בזה למעשה בספירת העומר, והו"ל בנדון שלנו כעין ספק ספיקא לקולא שלא להקדים ולאסור אותה חצי שעה מן השקיעה אלא מצאת הכוכבים. ועיין עוד בביאור הלכה (סי' תפט ס"ה ד"ה וכן) דבאמת קשה להקל לספור בבין השמשות לכתחילה, אחר דלר' יוסי זמן זה יום גמור הוא עד קרוב לצאה"כ, והו"ל תרי קולי. ע"ש. וחזר ע"ז כמה פעמים. ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' לד בהערה סוף עמ' צה) ובכמה דוכתי מצרף סברא זו דר' יוסי וסומך עליה מאד. ומאידך עיין מ"ש בזה מו"ר ועט"ר בספרו יוסף דעת (סימן יא אות ב) ובהגהות איש מצליח הארוכות על המשנ"ב (סי' רלג סעיף א) ובירחון אור תורה גליון מרחשון תשע"ז (סימן יב). ועכ"פ ודאי לסניף מיהא חזי לאיצטורפי, שלא לאסור לאכול אלא חצי שעה קודם צאת הכוכבים.

ז) ואנכי הוואה כי הרבה אחרונים עומדים בשיטת המשנ"ב, שכן יש ללמוד מדברי הרב ברכי יוסף (סימן רלב סק"ה) שדחה מ"ש הרב חק יוסף דהואיל וספירה דרבנן אין לאסור חצי שעה לפניו, ובין דבריו הקשה עליו דבררכי משה (סימן תפט) חילק הרמ"א בדין מי שהתחיל לאכול כשהגיע זמן הספירה, דלמאן דסבר ספירת העומר דרבנן אינו פוסק מאכילתו ולמ"ד דספירת העומר דאורייתא דפוסק אפילו באמצע סעודתו. ולדברי הרב חק יוסף הו"ל לפלוגי נמי באיסור ההתחלה דלמ"ד דאורייתא צריך שיהיה חצי שעה קודם. ע"ש. והשתא אי איתא דלמ"ד דרבנן מקדמינן חצי שעה מבין השמשות, בהא נמי הו"ל להרמ"א לפלוגי ביניהו, אלא ודאי דאף למאן דאמר ספיה"ע דרבנן אין איסור אכילה מתחיל אלא מצאת הכוכבים. (וזה שלא כמ"ש ידידנו הרב וספרתם לכם הנ"ל דפשוט לשון הרמ"א בהגהת הש"ע דזמן הספירה לענין זה הוא מבין השמשות. ועיין עוד בספר וספרתם לכם

להמתין זמן רב קרוב לחמישים דקות, עד שיגיע צאת הכוכבים לספור כמנהג המדקדקים, והזמן דוחק, בודאי יכול להקל לקדש ולאכול בתוך חצי שעה לבין השמשות. [שוב נדפס שו"ת דברי דוד ח"ה, וראיתי לו (בסי' לו אות ב) שהביא מה שהעלה בשו"ת אדרת תפארת שאין איסור האכילה מתחיל אלא חצי שעה קודם צאת הכוכבים, ושכ"כ בספר הלכות חג בחג (דיני ספירת העומר פרק א סעיף ד) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וכתב ע"ז הרה"ג המחבר נר"ו שנראה שגם הם יודו במי שלפעמים מקדים לספור בבין השמשות, שאסור לו לאכול חצי שעה לפני שקיעת החמה. ע"ש. ולפי מה שנתבאר כאן בס"ד מלתא בטעמא יש להקל בדבר אף למי שאינו מקפיד תמיד לחכות עד צאת הכוכבים].

ח) ומתחילה עלה בדעתי עוד לצרף כאן את דעת ר"ת שסובר שאין ביה"ש מתחיל אלא אחר עבור ג' מילין ורביע מן השקיעה הנראית לעינינו. ואע"פ שהמנהג פשוט דלא כוותיה, ועושים מלאכה במצאי שבתות מיד שיעור שני מילין אחר צאת הכוכבים של הגאונים. מ"מ לסניף מיהא חזי לאצטרופי להקל בדרבנן. וכן ראיתי למוה"ר במנוחת אהבה ח"א (עמ' קפד) שצירף סברת ר"ת לענין אכילת סעודה שלישית אחר השקיעה. ע"ש. וכן כתב בהליכות עולם ח"ג (פרשת ויצא אות ז עמ' קנח). וגם מרן ראש הישיבה נר"ו בקונטרס בין השמשות הנדפס בשו"ת בית נאמן ח"א (סי' כה עמ' קמו) היקל להתפלל מנחה אחר השקיעה בצירוף סברת ר"ת. ע"ש. ושוב ראיתי בהגהות מהר"ח מודעי הנדפסות בסוף ספר ברך משה (בקונט' זכרון לראשונים דף קנב ע"ג) שכתב על לשון הרמ"א (סי' תפט): וכשהגיע הזמן אסורים לאכול. חוששין לסברת ר"ת דמותר לאכול עד שעה ורביע. עיין בספר חמדת ימים. ע"כ. ולכאורה נראה דהאי חוששין היינו לקולא, כמו שמצינו בחגיגה (טו.) ובשבת (קנא.), וכוונתו כאן שלענין איסור אכילה קודם הספירה יש לסמוך על דעת ר"ת. מיהו לפום קושטא לענ"ד קשה לסמוך ע"ז לכתחילה, שהרי בכל יום אין אנו נוהגים כר"ת לדחות ספירת העומר עד שקיעה שניה שלו. וכל שכן אם התחיל סעודתו אחר השקיעה בסמכו על דעת ר"ת, ואחר סעודתו יספור קודם שהגיע זמן השקיעה דר"ת, דודאי הוי כתרתי דסתרי. וממה נפשך עבד איסורא, או שאכל קודם הספירה לדעת הגאונים, או שספור קודם הזמן לדעת ר"ת. ואם אמור יאמר בעת שסופר שסומך על המתירים לספור בפלג המנחה (ע' מאמר סי' תפט סק"ה ונה"ש שם סק"ג), מ"מ היאך היאך אפשר לסמוך על כ"ז לכתחילה לאכול עד שיגיע זמן ר"ת. ושוב עיינתי בספר חמדת ימים שציין מהר"ח מודעי, ומצאתי בחלק ג' (חדש ניסן פרק ו, איזמיר תקי"ח דף לא ע"ד ד"ה ורוב) שכתב: שרוב הגדולים תפסו כשיטת ר"ת וכו', ולחוששים לסברת ר"ת, מותרים לאכול בימי הספירה אף אחר שקיעת החמה, שעדיין יש שהות לזמן הספירה שעה ורביע. ע"כ. ומבואר דלא מיירי אלא למי שנוהג כסברת ר"ת, אבל אין לסמוך ע"ז לקולא אף לדידן. אך מ"מ לסניף מיהא חזי לאצטרופי שלא לאסור חצי שעה שקודם השקיעה, אלא חצי שעה קודם צאת הכוכבים.

שם עמ' עג: ויש לעמוד על דבריו). וכן יש ללמוד ממ"ש הרב חק יעקב (ס"ק יז) הטעם שלא הזהיר הרמ"א לאסור חצי שעה קודם הזמן, דהא בלא"ה אסור משום ק"ש. ע"ש. וכ"כ בספר מלכי בקדש, וכן הסכים הברכ"י הנ"ל בסוף דבריו. ומוכח דזמן איסור האכילה קודם הספירה שוה לזמן איסור האכילה קודם ק"ש ותפלת ערבית, שהוא חצי שעה קודם צאת הכוכבים כמבואר בש"ע (רס"י רלה). ע"ש. [מיהו יד"נ הרב וספרתם לכם נר"ו (הערה 119) דחה ראייה זו, דכל שלא התפלל ערבית ודאי אין להחמיר באיסור האכילה חצי שעה קודם ביה"ש, דכיון שהדרך לספור אחרי תפלת ערבית, כשיזכור להתפלל יזכור גם לספור. ואין ללמוד מזה להקל גם למי שכבר התפלל ערבית בפלג המנחה להתחיל לאכול עד חצי שעה שקודם צאת הכוכבים. ע"ש. אולם לענ"ד השתא דאתית להכי לתלות הספירה בתפלת ערבית, שכאשר יזכור זו יזכור גם זו, א"כ יש לצדד דמעיקרא לא גזרו על אכילה לפני הספירה כלל, שלא הוצרכו לכך, דבלאו הכי אסור הזמן ההוא משום ק"ש וערבית, וחזרנו למ"ש הרמ"א שאין לאסור אלא משהגיע הזמן. וכן כתב בספר אחותי כלה (סימן רסז אות ב, עמ' לג), והביא דוגמא לדבר מ"ש בבית יוסף יו"ד (סימן פז) שעל אכילת בשר טמאה וחלב טהורה לא מצינו שגזרו חז"ל משום בשר בחלב, וגם לא היה להם ענין לאסור מדבריהם אחר שכבר הוא אסור מן התורה. ע"ש. והכא נמי דכוותה משום ספירת העומר לא הוצרכו לגזור אחר שכבר אסור מפני ק"ש דאורייתא. ואף דמשכחת לה שיתפלל ערבית מפלג המנחה ולא יספור עד הלילה, מ"מ מלתא דלא שכיחא היא. ועוד העיר יד"ן חו"ב הרב יוסף סמיניאן נר"ו על עיקר דברי ידידנו הרב וספרתם לכם, דאין הכרח לתלות ספירת העומר בתפלת ערבית ורבים הם שמתפללים ערבית ושוכחים לספור העומר לאחריה, אא"כ מתפללים בציבור]. וראיתי בספר מור וקציעה (סימן תפט), שכתב במוסגר דהאיסור חצי שעה קודם סוף השקיעה. ע"כ. ולכאורה היינו צאת הכוכבים כמו שפירשו האחרונים (רס"י תרעב) לשון זו. אולם י"ל כוונתו לסוף שקיעה ראשונה, והיינו בין השמשות (ועיין ב"י סי' תקסב). והגאון החסיד בעל בן איש חי זיע"א בהגדה של פסח "אורח חיים" (הל' ספירת העומר סעיף כ, עמ' ריא) כתב, בלילי שבתות אם הקדים והתפלל ערבית מבעוד יום אומר קידוש ועושה סעודה ואח"כ כשיגיע זמן ספירת העומר, שהוא חצי שעה אחר י"ב שעות, סופר. ואם איחר שלא התחיל לקדש מבעוד יום כי אם כבר קרא המגרב שהוא סוף י"ב שעות ועדיין לא קידש, אז צריך להתמתין עד שיעבור חצי שעה אחר י"ב שעות ויספור העומר ואח"כ יקדש ויסעוד. ע"כ. (וכן הוא בספר הנד"מ המכונה "מקבציאל" בפרשת צו). ויש לעמוד קצת על שיעורי הזמנים שכתב (וע"ש עוד בסעיפים ח-ט). ואכמ"ל. אך מ"מ דעת שפתיו ברור מללו שהאיסור לאכול אינו מתחיל מחצי השעה הסמוכה לשקיעה שהיא בסוף י"ב שעות, אלא חצי שעה שקודם צאת הכוכבים. וכן מפורש בדברי הגרא"ח נאה בספרו שנות חיים (סימן יח סעיף לא). וכן נראה עיקר למעשה. ושו"ר שכן העלה בשו"ת אדרת תפארת ח"ב (סימן כב). ע"ש. ובפרט בנדון שלנו שהוא שעת הדחק, שאם נאסור לו לאכול יצטרך

סימן כא

בענין הג"ל

האם מותר "להתחיל" הסעודה קודם הספירה, ועוד פרטים

או לאכול עראי חוץ לסוכה, ובזה דין הוא שתהיה השתיה וההיא נטפלת לאכילת קבע שאכל. אבל בנדון דידן בעת הטעימה עדיין לא אכל את סעודת הקבע, ואין לה לטעימה זו מקום להיות נטפלת אליה. ועוד דגבי סוכה אכילת קבע חוץ לסוכה אסורה מצד עצמה, ולפיכך החמירו על השתיה הנטפלת אליה ונגררת אחריה, הואיל ושם קבע עליה. משא"כ בנדון שלנו שלא אסרו האכילה אלא כדי שלא ימשך בה וישכח לקיים מצוותו, כל שזוהר שלא לאכול קודם קיום המצוה אלא שיעור טעימה קטנה המותרת, ושוהה אחריה עד שיגיע זמן המצווה ומקיימה, אע"פ שדעתו לאכול אח"כ סעודת קבע, מאן לימא לן דגזור בהא. ועדיף טפי מהמעמיד שומר להזכירו, שהתירו הפוסקים. וכן יש ללמוד מדברי הרב התעוררות תשובה ח"ב (רס"י צא). ע"ש. ויש להטעים הדבר ע"פ מה שכתבו האחרונים (הובאו בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' ד אות ד) דאיסורין של תורה חשיבי איסור חפצא, ואילו איסורי דרבנן לא חשיבי אלא איסור גברא. ע"ש. (וע"ע בשו"ת סתרי ומגיני סי' כא). ולפיכך בנדון שלנו שאין איסור לאכול אלא מגזירת חכמים, כל שמגביל האדם עצמו מתחילה שלא לאכול אלא כזית, לא איכפת לן דסעודת קבע ערוכה לפניו.

(י) וכן יש ללמוד להקל בנדון שלפנינו, ממה שהתיר הט"ז (סימן קסז סק"ז) לטעום פרוסת המוציא קודם שיתן מאכל לבהמתו, שלא אסרו בזה אלא סעודה. ע"ש. ולא אסר טעימת הפרוסה ההיא משום שהיא חלק מן הסעודה, ומוכח שעדיין שם טעימה עליה. וגם המג"א שם (ס"ק יח) לא החמיר אלא משום דאיתא בגמרא (גיטין סב.) דאסור אפילו לטעום קודם שיתן מאכל לבהמתו, וכן הברכ"י שם (ס"ק ה) והרב שבות יעקב ח"ג (סימן יג) והרב כתב סופר (סימן לב) ועוד אחרונים העלו לדינא כהמג"א משום שכן היא גירסת הרי"ף והרא"ש בברכות (מ.) דאפילו טעימה אסור. ע"ש. ומשמע דהיכא דטעימה שרי, כנדון דידן, לא חשבינן לה כתחילת הסעודה להחמיר עליה. ואמנם ראיתי להגאון יעב"ץ במור וקציעה (סימן קסז) שכתב בנדונו של הט"ז דלא אסור טעימה אלא בעת קביעות סעודה דוקא. ע"ש. ומבואר דטעימה בתחלת הסעודה חמירא ליה מטעימה גרידא. אולם היינו נמי התם דוקא, ומשום דאסרו חז"ל הטעימה בפירוש. משא"כ בנדון שלנו שהתירו בו טעימה. (והמו"ק שם בהמשך דבריו חזר ודחה הראיה מלשון טעימה, ומשמע שהסכים לדברי הט"ז להקל בזה. וע"ע בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט סי' ח' וט'). והן אמת שראיתי להרב חיי אדם (כלל ה' בנשמת אדם אות יא) דס"ל דדוקא סעודה אסור קודם שיתן לבהמתו, ומ"מ אם קובע

(ט) ואם התעכב וכבר נכנס בתוך חצי שעה של צאת הכוכבים, ראיתי להגאון מהרי"ח מבבל בהגדה של פסח "אורח חיים" (הל' ספירת העומר סעיף כ, עמ' ריא) שכתב, שאם ירצה לקדש קודם הספירה הרי זה מקדש, רק יזהר שלא יאכל פת קודם הספירה כי אם פחות מכביצה, וימתין עד שיגיע זמן הספירה ויספור ואח"כ יגמור סעודתו. ודרך זה לקדש קודם הספירה. ולברך המוציא ולאכול פחות מכביצה, עדיף טפי מלהמתין לבלתי יקדש כי אם אחר הספירה, מפני שכתבנו בהל' קדוש דשבת (בבן איש חי ש"ב פרשת וירא אות יא), שמצות הקדוש בליל שבת הוא לקדש תיכף ומיד בבואו לביתו אחר תפילת ערבית. וזה שכבר התפלל ערבית בבית הכנסת ובא לביתו, למה ימתין ויאחר הקדוש זמן הרבה, מאחר שיש לו תקנה זו לעשותה לקדש תיכף ומיד ולברך המוציא, ורק יזהר שלא יאכל כביצה פת כי אם פחות מכביצה, ואחר הספירה יגמור סעודתו, על כן ראוי לכל אדם לעשות כן. ע"ש שהאריך בזה עוד. (וכ"ז חזר ונדפס מקרוב בספר המכונה "מקבציאל" פרשת צו סעיף כ). וזה דבר נאה ומתקבל להרוויח הזמן, כי לא אסרו לאכול קודם המצוה אלא סעודה, אבל מותר לאכול פת עד כביצה כמבואר בש"ע (סס"י רלב). אלא שראיתי בשו"ת אדרת תפארת ח"ב (סימן ז) שהאריך לדחות דברי הגרי"ח הנ"ל, והביא כמה ראיות לדבריו. ואחר העיון ראיתי שיש להשיב על כולם. וגברא רבה כהגרי"ח אמר מלתא, לא דחינן ליה בגילא דחיתא. תחילה הוכיח הרב אדרת תפארת להחמיר ממ"ש בשלחן ערוך (סימן רלה ס"ב) אסור "להתחיל" לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית, ונדון דידן נמי חשיב כהתחלה. ועוד הוכיח ממ"ש (בסי' רלב ס"ב) שלא יתחיל לאכול סמוך למנחה, ואם התחיל ונטל ידיו אינו מפסיק אע"פ שהתחיל באיסור. ומדקרי ליה התחיל באיסור מוכח דליתא לתקנתא דיאכל מעט. ע"ש. ובמחכ"ת הדבר ברור דהתם מיירי כשדעתו לאכול סעודה שלמה קודם התפלה, בלא הגבלה, שאם התחיל סופו לסיים. ונקט אסור "להתחיל" לאפוקי מי שכבר היה אוכל מקודם שרשאי להמשיך. אבל במאי דקמן דאדעתא דהכי נחית מעיקרא שלא לאכול קודם הספירה רק טעימה קטנה של המוציא, ואח"כ יספור העומר, בזה לא מצינו איסור כלל. ומ"ש עוד הרב אדרת תפארת שיש טעם להחמיר בזה, ע"פ מה שכתבו האחרונים (הובאו דבריהם בשו"ת יחזקאל דעת ח"ה סי' מח) לענין אכילה בסוכה, שאפילו שתיה שהוא שותה בתוך אכילת סעודת קבע אינו יכול לשתות חוץ לסוכה. לענ"ד גם זה אינו ענין לנדון דידן, שמבואר בדברי האחרונים שם שלא החמירו אלא אחר שסעד סעודת קבע בסוכה וחל שם קבע על אכילתו, ורוצה להמשיך ולשתות

סק"ה) ושאר אחרונים, שהטעם שאנו מברכים לישב בסוכה כבר בקידוש מפני שהוא תחילת הסעודה. ושכן מתבאר מלשון הבא"ח באורח חיים הנ"ל. עכ"ל (ואמ"א כעת). אלא שאין הדבר מוחלט אצלי כ"כ, והראיה שהביא הרב דוד נר"ו מדמברכינן "לישב בסוכה" כבר בשעת הקידוש, לכאורה אינה ראייה, דהתם לפום קושטא ברכת לישב בסוכה אינה על האכילה אלא על הישיבה, וכמ"ש בסוכה (מו). נכנס לישב בה מברך וכו', ואע"פ שנהגו העולם שלא לברך על הסוכה אלא כשנכנס לאכול בה, היינו מפני שעיקר הקביעות שהאדם עושה בסוכה היא האכילה וכמ"ש הב"י (סס"י תרמג), אמנם כיון שהברכה על הישיבה סגי לן לברך בקידוש בטעם קלוש דמישך שייך לסעודה, ולא משום דקידוש נחשב ממש כהתחלת סעודה. וגם הדמיון בין קידוש לנטילת ידים אינו מוכרח כ"כ, דהקידוש מוקדם מן הנטילה ומופלג יותר מן הסעודה. אולם מצינו קצת סמך להקל מהא דקיימא לן דהנהגים להתיר חגורתם קודם הסעודה, התרת החגורה כבר נחשבת כהתחלה, ולדעת רש"י (שבת ט:). התרת החגורה קודם נט"י היא. אולם ג"ז אינו מוכרח, דהתם סוף סוף התרת החגורה מצרכי הסעודה ודאי היא, אבל הקידוש יש לו חשיבות לעצמו ואינו לצורך הסעודה בלבד, ואדרבא אנן קיי"ל (בסי' רעא סעיף יב) דנטל ידיו לא יקדש, ופירש רש"י (פסחים קו:). משום דהקידוש הוי הפסק והיסח דעת בין הנטילה לאכילה, ורשב"ם שם הוסיף דאע"ג דאין קידוש אלא במקום סעודה ואיכ"ל דלאו היסח דעת הוא, אפילו הכי אין לסמוך על נטילה שלפני קידוש. ע"ש. ועוד שמלשון רבנו חננאל בשבת (ט:). נראה שהיו נוהגים בהתרת החגורה אחר הנטילה, ולא היתה הנטילה חשובה אצלם כהתחלת הסעודה, אלא התרת החגורה שהיא סמוכה יותר לסעודה. כיעו"ש. וכ"ש הקידוש שרחוק יותר מן הנטילה שאינו חשוב כהתחלה. אלא דהפוסקים לא נקטי בהא כרבנו חננאל. ואכמ"ל. ועכ"פ נראה שאין לדקדק כ"כ להחמיר בדבר, ואחר שמדברי הגרי"ח נראה להקל בדבר, הסומך על דבריו להקל בדברנו לא הפסיד. בפרט ש"א שאין זמן איסור האכילה אלא משעת הספירה ממש.

(יב) אני טרם אכלה ראיתי לעמוד אודות המתפללים ערבית בימי העומר בזמן בין השמשות, ובסיום התפלה הגיע זמן צאה"כ, שנראה שלכתחילה יש להקדים לחזור על ק"ש קודם שיספרו העומר, הן מפני שק"ש דאורייתא וספירת העומר דרבנן, והן מפני שקריאת שמע תדירה לגבי ספירת העומר. וכמ"ש הרב חק יעקב (ס"ק טז) והביה"ל (רס"י תפט). וכבר הארכתי בס"ד בכיוצא בזה לעיל (סי' יא אות יא) לענין הקדמת ק"ש לקידוש ליל שבת. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. והנה בעתה ראיתי בעלון "אור יצחק" (עש"ק קדושים כ"ח ניסן תשע"ו) מכתב מאת הראש"ל הגאון המפורסם ר' יצחק יוסף שליט"א, שהשיב אודות המתפללים ערבית בימי העומר בזמן בין השמשות ובסיום התפלה הגיע זמן צאה"כ, שיכולים לספור ספירת העומר קודם שחוזרים לקרוא ק"ש, כי הרי כבר התפללו ערבית שהיא תדירה, ומה שחוזרים לקרוא ק"ש לא

עצמו לסעודה קבועה, אז אפילו לטעום אסור. ע"ש. וכ"כ בספר ישמח לב (ברכות מ.). ולכאורה מזה סיוע לסברת הרב אדרת תפארת נר"ו. אך מ"מ אפשר דבנדון דידן דמצד שמא ימשך אתינן עלה, מודה הח"א דשפיר דמי לטעום מעט אם מגביל עצמו לכך מתחילה. וזכר לדבר מ"ש והריטב"א (סוכה כו:). בשם רבו, דהנשבע שיעשה דבר בחצי הלילה, יש להתיר לו לישן עראי קודם לכן, דלא גזרינן בשינה עראי אטו קבע אלא כשגוף השינה אסורה כשיאריך בשינתו, אבל כשאין השינה אסורה לו כלל אלא שצריך לעשות מצותו באותה שעה אין למנוע משינת עראי. ע"ש. וכ"כ המאירי שם. והכי נמי אין עצם האכילה אסורה אלא שמא ימשך. והן אמת שראיתי להגאון מהרי"ל דיסקין בתשובה ח"ב (סימן יז) שכתב שגם לדעת הט"ז שמותר לטעום מן הסעודה קודם שיתן לבהמתו, מ"מ לענין אכילה קודם תפלת מנחה אסור אפילו לטעום מן הסעודה. ורק אם כבר בירך המוציא התיר שם (ד"ה ועוד) לטעום מעט. ע"ש. ומבואר דפשיטא ליה כדעת הרב אדרת תפארת. אך לא הביא ראיה לדבריו. ומאידך המשנ"ב (סימן רלה ס"ק כד) והכה"ח (אות כ) הביאו בשם הא"ר והרב חיי אדם והמאמ"ר שאפילו רק נטל ידיו קודם תפלת ערבית, יברך המוציא ויאכל כזית, אע"פ שמעיקר הדין היה יכול להתפלל בין הנטילה לברכת המוציא. וזה קרוב לסברת הגאון רבנו יוסף חיים זצ"ל. [ומכאן סמך למ"ש לעיל בסמוך בדעת הח"א דבדין שמא ימשך מקלינן טפין]. ואע"פ שמצאתי גם להגאון ר' אברהם אבלי פסוולר בספר ברכת אברהם (ברכות ד:). שכתב שאין לאכול מסעודת קבע אפילו קמעה, ותרץ בזה מאי דקשיא ליה על התוס' שם. ע"ש. מ"מ גם דבריו אינם מוכרחים. ומאידך דעת הגאון מהרי"ח להקל בזה למעשה, ומעיקר הדין בדרבנן הלך אחר המיקל. בפרט שיש לצרף כאן דעת התוספות ודעימיהו דאין איסור לאכול אלא משהגיע זמן המצוה ממש. וגדולה מזו מצאתי בספר עולת תמיד (רס"י רלה) שהתיר בשעת הדחק לסמוך על התוס' ולהתחיל בסעודה סמוך לערבית, כגון אם רוצה לקדש ולאכול. ע"ש. וכ"ש בנדון שלפנינו דאירינן בספירת העומר דרבנן, וגם אינו אוכל מן הסעודה אלא טעימה בעלמא.

(יא) ודע עוד, דאפילו אם רק קידש קודם תחלת זמן איסור האכילה, יש לצדד שיכול להמשיך לאכול, דהא קיי"ל דקידוש מצרכי הסעודה הוא, דאין קידוש אלא במקום סעודה. וכן מתבאר מלשון הגרי"ח בס' אורח חיים (עמ' ריא) הנ"ל, שכתב: ואם איחר שלא התחיל לקדש מבעו"י כי אם כבר קרא המגרב שהוא סוף י"ב שעות ועדיין לא קידש, אז צריך להמתין וכו'. ע"ש. הרי דבקידוש תליא מלתא, ואם קידש קודם הזמן מקרי התחיל בהיתר, וממשיך וגומר עליו כל הסעודה. וכרגע נראה לי שו"ת דברי דוד טהראני ח"ה, וראיתי לו (בסי' לו בהערה) שכתב ג"כ דאפילו אם רק קידש קודם חצי שעה, יכול להמשיך באכילתו, שהקידוש נקרא כבר התחלה, כמו נטילת ידים שנחשבת תחילת הסעודה (כמבואר בסימן רלה סעיף ב). ונסתייע ממ"ש במאמר מרדכי (סי' תרמג

באותם שאינם מחמירים בזה כלל, לא בימי ספירת העומר ולא בכל השנה. וכן נוהגים רובא דרובא דעלמא שאין חוששים כלל להמתין לקרוא ק"ש לפי זמן ר"ת, וטעמם ונימוקם עמם, דלגבי ק"ש דעת ר"ת גופיה בתוס' ריש ברכות דזמנה הוא קודם הלילה. ולכן המנהג פשוט שמיד אחר התפלה בהגיע צאה"כ של הגאונים קוראים ק"ש (ולכל היותר מכוונים בק"ש שעל המטה לצאת י"ח לשיטת הסוברים כר"ת, וכמ"ש בשו"ת תפלה למשה ח"ו סי' כ), ובכח"ג ודאי שבימי הספירה צריכים לכתחילה להקדים ק"ש לספירת העומר. (וכ"פ בירחון או"ת אד"א תשנ"ז סי' נו). ורק אם עדיין לא הגיע צאה"כ או שמסופקים אם הגיע, יכולים לספור ספירת העומר ועד שיסיימו יגיע זמן ק"ש בודאי ויקראו כדת של תורה.

המורם מן האמור (בסימנים כ-כא), שאיסור אכילה לפני ספירת העומר, מתחיל חצי שעה קודם צאת הכוכבים. ולכן המתפללים ערבית בפלג המנחה ועדיין לא ספרו העומר, יכולים להתחיל לאכול סעודת ליל שבת אף בתוך חצי שעה לשקיעה, וכיון שהתחילו בסעודה רשאים להמשיך בה גם אחר שהגיע זמן הספירה. ואפילו לא התחילו בסעודה עצמה, אלא רק קידשו לפני שהגיע זמן האיסור, יש מקום לסמוך בזה על המתירים להתחיל ולסעוד בתוך הזמן, שהקידוש נחשב כתחילת הסעודה לענין זה. (והמחמיר ואינו סומך על קידוש כתחילת סעודה, תבוא עליו ברכה). אולם אם כבר נכנסו בתוך זמן האיסור ועדיין לא קידשו, אינם רשאים לסעוד סעודתם עד שיגיע זמן הספירה ויספרו. אולם מותר לקדש ולאכול מעט פת פחות מכביצה, ואז ימתינו בלא אכילה עד שיגיע זמן הספירה, ואחר שיספרו ישלימו ויגמרו שאר הסעודה. והמתפללים ערבית בימי העומר בזמן בין השמשות, ולאחר סיום התפלה בהגיע זמן צאה"כ חוזרים לקרוא ק"ש כתיקונה, אם נוהגים לספור ספירת העומר בתוך סדר התפלה מיד אחר קדיש תתקבל של ערבית קודם שיר למעלות, אין להם לחוש בכך מקדימים ספיה"ע לקריאת שמע. אולם אם אינם סופרים העומר אלא לאחר עלינו לשבח, יש להם להקדים ולחזור אז על ק"ש לפני שסופרים העומר, דתדיר קודם.

שייך לומר ע"ז תדיר, כי הרי אם התפלל ערבית אחר צאה"כ אינו חייב לחזור על ק"ש. ועוד דאפשר לצאת י"ח בקריאת שמע שעל המטה, ועוד שיכול להחמיר לקרוא ק"ש אחר שיגיע זמן צאה"כ דרבנו תם, ואילו ספירת העומר דרבנן א"צ להמתין כ"כ. עכ"ד. ושותיה דמר לא גמירנא, דבשלמא לפי מנהגנו לספור ספירת העומר מיד אחר קדיש תתקבל שבסיום תפלת העמידה (וכמו שביאר לנכון בשו"ת תפלה למשה ח"ב סי' טו מפי סופרים וספרים), י"ל שכבר הוקבעה הספירה בתוך סדר התפלה, ובכח"ג יחזרו על ק"ש אחר עלינו לשבח, כמו שנוהגים כן בשאר ימות הקיץ. וכן שמעתי בשם מרן ראש הישיבה נר"ו. אבל הגאון הראש"ל נר"ו מסתמא קאי לפי מנהגו לספור העומר אחר עלינו לשבח (וכמו שחשב להליץ עליו בילקו"י מועדים בסוה"ס סי' יב), ואז כבר סיימו הציבור כל סדר התפלה ומונחות לפנייהם ב' המצוות ק"ש וספירת העומר, ועכ"ז הורה להקדים הספירה לק"ש. וזה פלא, דמה בכך שכבר התפללו ערבית שהיא תדירה, אכתי הא קמן מצות עשה של ק"ש שגם היא תדירה יותר מספירת העומר, ולמה לא שייך לומר ע"ז תדיר קודם. ולסמוך על קריאת שמע שעל המטה נמי צריכא רבה, ולשון מרן בש"ע (סי' רלה ס"א): ואם הציבור מקדימים לקרוא ק"ש מבעוד יום יקרא עמהם וכו', "וכשיגיע זמן" קורא קריאת שמע בלא ברכות. ע"כ. ומשמע שאין להתעכב ולסמוך על ק"ש שעל המטה. ועיין בבית יוסף שם בשם הרשב"א בדעת הרי"ף. וכ"פ הרב עצמו בילקוט יוסף ח"ב (סי' רלה ס"ב) שלכתחילה יש לקרוא ק"ש מיד בצאת הכוכבים. וכל שכן אם עתיד לאכול ארוחת ערב בינתיים, ודאי שאין לו לסמוך לכתחילה על ק"ש שעל המטה, וכמבואר בתוס' ובשאר ראשונים ריש ברכות. וכן פסק אחיו הגאון ר' דוד יוסף נר"ו בהלכה ברורה (סי' רלה סעיף ה) דלכתחילה אינו רשאי לסמוך על ק"ש שעל המטה. ע"ש. ועיין עוד במה שהארכתי בזה בס"ד לעיל (סי' יא). ובלא"ה הרי בנדון שלפנינו הציבור חוזרים לקרוא ק"ש מיד אחר תפלת ערבית, אלא שמסתפקים האם להקדים ק"ש או ספה"ע. ולכן גם הטענה שיכול להחמיר לקרוא ק"ש בצאה"כ דר"ת, לא זכיתי להבין מאי שייאטיה דצאה"כ דר"ת הכא, הא הכא עסקינן

סימן כב

אם מותר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה בצנעה ביום שני בחו"ל

בעה"ו אור לכ"ד טבת תשע"ה

למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם וכו'. ובגמרא (שם נא). איתא, כי אתא רבה בר בר חנא אכל דאיתרא (חלב שבכפיפת הקיבה, בני ארץ ישראל אוכלים אותו, ובני בבל נוהגין בו איסור. רש"י), עול לגביה רב עזריא סבא ורבה בריה דרב הונא, כיון דחזנהו כסייה מנייהו, אתו ואמרו ליה לאביי, אמר להו שוינכו ככותאי (דאמרינן לעיל

ראיתי לברר בע"ה דין בן ארץ ישראל השווה תקופה קצרה בחוץ לארץ, האם מותר בעשיית מלאכה בצנעה ביום טוב שני של גלויות.

(א) והנה דבר זה נפתח בגדולים, כי הנה בפסחים (ג.) תנן, מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. ההולך ממקום שעושין

בפניהם מפני המחלוקת, והוא נוהג היתר לעצמו ביחיד אם דעתו לחזור וכו'. והני דנחתי ממערבא אסור להו למעבר עבדתא ביו"ט שני ביישוב, אפילו דעתן לחזור, לפי שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה, ואין לפרוץ בו, ובמדבר מותר וכו'. ע"כ. וחלוק הוא על התוספות בטעם הדבר, אבל מסכים לעיקר דבריהם דלענין מלאכה ביו"ט שני אסור ביישוב אף כשדעתו לחזור. וכ"כ המאירי (שם נא). כדברי המאור, שהבא מא"י לבבל אסור ביו"ט שני של גלויות, מפני שהוא מנהג כל הגולה ואין לפרוץ בו. וכן הובאו דברי המאור בספר המכתם שם, ובשבלי הלקט (סימן רלז) ובארחות חיים (הל' ערבי פסחים אות ה) ובכלבו (סוף סי' מח). וכן נראה ממה שכתב ריא"ז בפסקיו לפסחים שם וז"ל: ההולך ממקום שנהגו לעשות מלאכה בערב הפסח עד חצות למקום שנהגו שלא לעשות וכו', אם דעתו לחזור למקומו הרי זה עושה כמנהג מקומו ועושה מלאכתו בצנעה אבל לא בפרהסיא בפני עם הארץ וכו'. וכן ההולך ממקום שעושין ימים טובים של פסח ושל עצרת ושל סוכות יום אחד למקום שעושים שני ימים טובים ודעתו לחזור, עושה שם מלאכה ביום טוב שני כמנהג מקומו במדבר שאין בני אדם מצויים שם, אבל ביישוב שבני אדם מצויים שם אל יעשה שום מלאכה, שאינו רשאי להתיר בפניהם. ע"כ. ונראה מדבריו שגם הוא מחלק בין עשיית מלאכה בערב פסח שמותרת בצנעה אפילו ביישוב, לבין מלאכה ביו"ט שני שאינה מותרת אלא במדבר. ונהנה בתוס' רבנו פרץ (נ): כתב, שבמנהג שנעשה ע"פ גדולים וראשי ישיבות אסור לעשות אפילו שלא בפניהם. וכן הסכים הרא"ש בתוספותיו שם בשם מהר"ם. ע"ש. וכן כתב רבנו ירוחם (נתיב ב חלק ה, דף כב.) בדיני המנהגות, דהא דאמרין שלא בפניהם מותר, דוקא מנהג גרוע שלא נעשה ע"פ תלמידי חכמים, אבל מנהג חשוב שנהגו בו בני המקום ע"פ תלמידי חכמים אי אתה רשאי להתירו אפילו שלא בפניהם. ע"ש. אולם נראה דכ"ז מייירי בשאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור מותר אפילו במנהג חשוב, וזהו מה שחזר רי"ו וכתב בסמוך לזה שאם דעתו לחזור נוהג כמקומו בצנעה. וכן מבואר למעין בפסקי הרא"ש (פ"ד דפסחים סוף סי' ג). ע"ש. וע"ע בתוס' (נא). בשם רי"י. וידיד נפשי הגר"ד כהן נר"ו בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סי' ב אות ט) כתב שדעת ר"פ ורי"ו כהר"ה. והנלע"ד כתבת. והרמב"ן במלחמות פסחים (יז. מדפי הרי"ף) חילק באופן אחר, וכתב: כלל דוקא דמנהגות, מקום שנהגו בתורת מנהג, ויודעים היו ראשונים שאין בו איסור, אלא לעשות סייג למצוה החמירו על עצמן, בזה אין מתירין להם וכו', ולפי דעתי שהבא ממקום אחר לשם אל ישנה מפני המחלוקת וכו' ואפילו בחדרי חדרים אסור ואע"פ שדעתו לחזור, והיינו מתניתין וכו'. והיינו דאמר רב ספרא ביישוב לא קא עבידנא מפני המחלוקת, וחוץ לתחום אין בו משום מחלוקת. והיינו דרמי בר תמרי (חולין קי). וכו'. ואם דבר שמנהגו מחמת איסור ואין טעותו מוכרע, כגון תרבא דאייתרא, והוא דעתו לחזור למקומו, אין עליו תורת מנהג בזה, אלא נוהג בו היתר בפרהסיא וכו', ואם כותיים או בני מדינה הם, נוהג היתר לעצמו בצנעה, אבל לא בפניהם. והיינו דרבה בר בר חנה וכו'.

דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, ואוקמה רב חסדא בכותאי. ופרץ, ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם וכו', ומשני רב אשי הני מילי היכא דאין דעתו לחזור, ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש שם ושאר הפוסקים. ומבואר דהיכא דדעתו לחזור, יכול לנהוג כקולי מקום שיצא משם (ומ"מ כתב הר"ן בהלכות שם שאין להתיר אלא בצנעה. וכ"כ הרא"ש שם סימן ד' ורבנו ירוחם נתיב ב' חלק ה' דף כ"ב ע"א והטור סימן תס"ח והרב צדה לדרך מאמר ד' כלל ג' פרק י' ועוד ראשונים). אולם להלן בסמוך (נא סע"ב) אמר ליה רב ספרא לרבי אבא, כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא, ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת, במדבר מאי, אמר ליה הכי אמר רב אמי ביישוב אסור במדבר מותר. וכתבו שם התוספות שם (נב). ד"ה ביישוב לא עבידינן, אפילו בצנעה ואפילו דעתו לחזור, דלא אפשר למלאכה בצנעה כמו שאר דברים. ע"כ. וכן הוא בתוספות רשב"א משאנן שם (אלא שנשמטה שם שורה מהדפוס. כיעו"ש). ומבואר יוצא מדבריהם דמלאכה חמירה טפי משאר דברים, ובתוך התחום אסורה לעולם. ואמנם התוספות אזלי בהא לטעמיהו שפירשו שם (נא: ד"ה כגון) שרב ספרא היה במקום ששלוחי בית דין מגיעים ואין עושים שם אלא יום אחד. וכן פירשו התוס' בסוכה (מג. ד"ה לא ידעינן) שהיה הולך ממקומו שהיו מגיעים שלוחי תשרי, והלך להיכן שלא הגיעו וכו'. ע"ש. אבל לפירוש רש"י בפסחים שם שהיה רב ספרא בקיא בסוד העיבור (וכן נראה מדברי שבלי הלקט סי' רלז בשם ר"ש מאור הגולה), נראה דמייירי שהיה נשאר קבוע במקומו, וא"כ אפשר דדוקא עליו החמירו שלא לעשות מלאכה ביישוב לגמרי, שלא יפרוץ גדר, ואין ללמוד מזה להחמיר גם על ההולך ממקום שעושים יום אחד למקום שעושים יומיים. ועכ"פ מה שכתבו התוס' דלא אפשר למלאכה בצנעה, נראה ברור שאין כוונתם שכל מלאכה היא בפרהסיא, שאיזו פרהסיא יש במלאכת כתיבה וכיו"ב, ובפירוש מצינו כמה מלאכות של צנעה (ע' בש"ע או"ח רס"י רמד וסי' תקמח סעיף ו, וי"ד רס"י שצ), אלא כוונתם שאסרו כל המלאכות אטו מלאכה שאי אפשר לה בצנעה. ושוב ראיתי להגאון פרי חדש (סימן תצו אות ג) שכתב על מ"ש התוס' דמלאכה אי אפשר לה בצנעה, שזה קצת תימה, דהא כמה מלאכות שהן נעשות בצנעה כגון מלאכת התפירה והכתיבה וכיוצא. ואפשר שכוונתם דכיון דרוב מלאכות אי אפשר בצנעה לא פלוג רבנן, ואסרו כל מין מלאכה אפילו בצנעה. ע"כ. וכ"כ בכוונתם הגאון חתם סופר בחי' לפסחים (נ: ד"ה ורבב"ח). ע"ש. והרי זה כמבואר בס"ד. ועכ"פ נמצינו למדים שלדעת התוספות אסור לבן א"י לעשות מלאכה בחו"ל ביום טוב שני, אע"פ שדעתו לחזור.

(ב) וכן מתבאר ממה שכתב הרו"ה בספר המאור שם (דף טז: מדפי הרי"ף) וז"ל: אבל בחומרי מקום שהלך לשם, בזה יש דרכים הרבה, שאם הם כותאי או בני מדינה, אין להתירם

ע"ש. וכ"כ עוד הפר"ח להלן (סוף סימן תצו). ע"ש. ולפי דרכו יש ללמוד להקל גם מדברי הנמוק"י והר"י מלניל וההשלמה שהשמיטו הא דרב ספרא. (ואם כי חבוריהם מבוססים על דברי הר"י, אי איכא נפקותא לדידן בעובדא דרב ספרא, לא הו"ל לאשמוטיה. ובפרט ספר ההשלמה שעיקרו בא להשלים דברי הר"י). והן אמת שלעומת הפר"ח ראיתי בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן א'קמה) שתפס עיקר כדברי התוס' והר"ה ודעימייהו להחמיר בעשיית מלאכה לבן א"י ביו"ט שני, וכתב: ואם תאמר, אי איתא דרב ספרא ומאי דפשיטו מרב הלכתא היא, אמאי השמיטו הר"י והרא"ש ז"ל בפסקים, וי"ל כיון דכ' כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא וכו', וכ' ולמדנו מהא דרבה בר בר חנה דבאכילה דאפשר בצנעה עושה כמקומו כיון דדעתו לחזור, אבל מלאכה דלא אפשר בצנעה, אפילו דעתו לחזור אסור. והיינו הך דרב ספרא דביישוב שיש מי שרואהו ליכא צנעה. ע"כ. אולם בענייני לא זכיתי להבין דבריו, דאחר שהשמיטו הר"י והרא"ש עובדא דרב ספרא מהיכן נלמד להחמיר במלאכה. ובשלמא מלאכות פטיש וגרון דקלא אית להו, הא ודאי מסברא אסירי כדין כל דבר שבפרהסיא, אבל מלאכת צנעה מהיכא תיתי לאסרה אטו מלאכת פרהסיא. וצ"ע. ואם כי הר"ה והרמב"ן שניהם עומדים על דברי הר"י, ועכ"ז החמירו שניהם בדין עשיית מלאכה ביו"ט שני ביישוב, כל אחד מטעמו, ולא חשו לדקדק מדברי הר"י להקל בדבר. אך באמת לא התייחסו בדבריהם כלל למה שהשמיט הר"י עובדא דרב ספרא, ולא נתבאר זה מתוך דבריהם, ומקום הניחו לו להפר"ח להתגדר בו בדברים של טעם. (ומה שכתב שם הרמב"ן שהוצרך להשיב על דברי הר"ה מפני שתלאן בדברי הר"י וכו', ומשמע שמייחס שיטתו גם להר"י, נראה דקאי על תחלת דבריו בפרטי מנהג בטעות, אבל מה שהוסיף שהבא ממקום אחר לא ישנה אפילו בחדרי חדרים וכו', כתב ע"ז "ולפי דעתי" וכו'. ומדנפשיה אמרה). וראיתי בחדושי הגאון חתם סופר לפסחים (נא:) שכתב, דהיינו טעמא דהשמיטו הר"י והרא"ש עובדא דרב ספרא, דמפרשים שיצא מארץ ישראל ערב ר"ח ויודע שמחר יקדשו את החדש, אך לא שמע מפיהם מקודש ולא יכל להעיד, ונסתפק אם גם על היחיד גזרו לעשות ב' ימים כמו מקום שהגיעו שלוחי ניסן ולא תשרי וכו'. ומשום הכי השמיטוהו הר"י והרא"ש, משום דלא שייך אלא בזמן דאיכא בית דין בארץ ישראל דמקדשין ע"פ הראיה. ע"ש. וקרוב לזה כתב בשו"ת זרע אברהם יצחקי (רס"ט). עש"ב. ולענ"ד גם לפי טעם זה, אכתי אי איתא דס"ל להר"י והרא"ש להחמיר במלאכה דצנעה ביו"ט שני ביישוב, לא היה להם להשמיט הך עובדא דרב ספרא להשמיטו כזאת, אלא ודאי כמ"ש הגאון פרי חדש ז"ל שדעתם להקל במלאכת צנעה. וכן הסכימו עמו בספר מטה אשר (דף קלז: אות ה) ובשו"ת שבט הלוי ח"ז (סי' סה). ע"ש.

איברא דראיתי אחר זמן להרא"ש בתוספותיו לפסחים (נא:) אהא דאמרינן התם ההולך ממקום שאין עושין [מלאכה בערבי פסחים] למקום שעושין, לא יעשה, ואין בזה מפני שינוי

ע"ש. וגם מדבריו מבואר יוצא דמלאכה לבן ארץ ישראל ביו"ט שני של גלויות אסורה ביישוב לגמרי. וכן הובאו דברי הרמב"ן באורך בחדושי רבנו דוד בונפיד ובחדושי הריטב"א ומהר"ם חלאוה (שם נא). ע"ש. וכן מתבאר ממה שכתב שם הריטב"א בשם הרא"ה. ונמצא שדעת התוספות ורשב"א משאנן והר"ה והרמב"ן והר"ד בונפיד והרא"ה והריטב"א והמכתם ושכלי הלקט והמאירי וריא"ז והכלבו והאור"ח ומהר"ם חלאוה לאסור לבן ארץ ישראל עשיית מלאכה ביו"ט שני אפילו בצנעה.

ג) אולם הר"ן בהלכות שם (יז: מדפי הר"י) כתב, והיכי אמרינן דבשדעתו לחזור דכיון דלא מתסר אלא מפני מחלוקת דבצנעה שרי, והא אסיקנא בגמרא בדבר ספרא דהוה ידע בקביעא דירחא דביישוב אסור, ובודאי דעתו לחזור הוה וכו', ואפילו הכי אמרינן דביישוב אסור. יש לומר דלא דמי מלאכה לאכילה, דמלאכה קלא אית לה, וכל ביישוב מפרסמא מלתא, מה שאין כן באכילה. ואפשר ג"כ שמלאכתו של רב ספרא היתה מלאכה מפורסמת שאי אפשר לעשותה בצנעה. ע"כ. ותירוצו הראשון לאסור כל מלאכה הוא כדברי התוס'. אך לפי תירוצו השני נמצא שמותר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה ביו"ט שני בחו"ל, אם היא מלאכה שבצנעה. וסיים שם הר"ן, ונמצינו למדין בתורת המנהגות וכו', הנכנס מעיר אחרת לתוכה ודעתו לחזור, בכה"ג לא חיילי עליה חומרי מקום מדינא, אלא שאין לשנות מפני המחלוקת, ובכי האי גוונא בצנעה שרי. ע"ש. ומדלא כתב לאסור גם כל מלאכה דמפרסמא מלתא, משמע שתופס עיקר כתירוצו השני שאין להחמיר אלא במלאכה מפורסמת. וכן מתבאר ממה שכתב לעיל (טז: ד"ה ההולך) אמתני' דההולך מקום שעושין מלאכה למקום שאין עושין, דמיירי בשדעתו לחזור, ואפילו הכי אל ישנה מפני המחלוקת, וכיון דמפני המחלוקת הוא ולא מדינא, יש לומר דוקא בפניהם הוא דמתסר, הא בצנעה שרי. ובגמרא אאריך בזה. ע"כ. הרי שגם כאן תפס התירוצ' השני להקל אף במלאכה כשהיא בצנעה. ועם שלא קבע מסמרות בדבר, מ"מ נראה שדעתו נוטה להקל. והן אמת שראיתי למהרש"א בפסחים שם (נב רע"א) על מ"ש התוספות דביישוב לא עבידנא מלאכה אפילו בצנעה, דהיינו דוקא במלאכה דיו"ט שני דמשום איסורא היא, אבל במלאכה דערב פסח דתלי במנהגא מודו דאם דעתו לחזור שרי. ע"ש. וכ"כ בספר תוספת שבת (סימן רמד סוף סק"ג). ולפי זה גם מדברי הר"ן במתני' אין ללמוד להקל בנ"ד, דמיירי במלאכה דערב פסח. אך כבר מלתנו אמורה שגם מדבריו בגמרא משמע להקל במלאכת יו"ט שני בצנעה.

ד) וראיתי להגאון פרי חדש (סימן תסח סעיף ד) שכתב, שכדברי הר"ן בזה, כן נראה גם מדברי הר"י והרא"ש שהשמיטו עובדא דרב ספרא, ועל כרחין היינו משום דמשמע להו שהמלאכה היתה מפורסמת, דאם לא כן הו"ל לאתויי לאשמועינן הך חידושא דסתם מלאכה אי אפשר לה בצנעה.

המחלוקת דכמה בטלני איכא בשוקא, שכתב: ואע"ג דאירי בדעתו לחזור, אי איכא למיחש למחלוקת יעשה כמנהג המקום שהלך לשם. ותימה אמאי אכל רבה בר בר חנה דאיירא, אפילו להקל צריך לנהוג מנהג מקום שהלך לשם, להחמיר לא כל שכן. וי"ל דלהכי כסייה מנייהו, דלא כאביי דאמר שוינכו ככותאי. ואכילה אפשר למעבד בצניעא, אבל מלאכה יש לה קול. ע"כ. ולכאורה מבואר שסובר דאי אפשר להקל בעשיית מלאכה בצניעה, ודלא כמו שייחס לו הפר"ח. אלא דאם כן דברי הרא"ש תמוהים, דאפילו התוספות (נב.) שחדשו שאי אפשר למלאכה בצניעה, לא החמירו אלא במלאכה דיו"ט שני של גלויות, אבל במלאכה דערב פסח מודו להקל, כמו שהוכיח מהרש"א שם מתוך הסוגיא, וכן פסקו הטור (סי' תסח) והרב צדה לדרך (מאמר ד כלל ג פרק י), ואיך יחמיר הרא"ש ויאסור מלאכה אף בערב פסח. אולם באמת נראה כוונת הרא"ש שכתב "אבל מלאכה יש לה קול" דהיינו שכשנמנע ממלאכה בערב פסח, יש קול לדבר ונודע לרבים, ולפיכך אי לאו דאיכא למתלי דכמה בטלני איכא בשוקא, הוה כיפינן ליה לעסוק במלאכה מפני המחלוקת. וזה ברור לענ"ד. ולפ"ז נמצא דדברי הרא"ש בזה אינם ענין כלל לנדון שלפנינו. וחזרנו למה שכתב הפר"ח בדעתו ובדעת הרי"ף להקל בנדון שלנו.

(ה) גם הרמב"ם (פרק ח מהלכות יום טוב הלכה כ) כתב: ההולך ממקום שעושין [מלאכה בערבי פסחים] למקום שאין עושין, לא יעשה ביישוב מפני המחלוקת, אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין, לא יעשה, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האיסור. לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני המקום שהוא בו מפני המחלוקת. ע"כ. ומסיום דבריו נראה שכאשר דעתו לחזור יכול להקל כמנהג מקומו גם לענין עשיית מלאכה דמייירי בה, ובלבד שלא יתראה בפניהם. ומ"ש בתחלת דבריו לא יעשה ביישוב מפני המחלוקת, נראה דמייירי במי שאין דעתו לחזור. ועיין במגיד משנה שם שכתב שלמד זה הרמב"ם מעובדא דאביי ורב ספרא. ע"ש. וצ"ל דמפרש לה בשלא היתה דעתו לחזור. ותלי טעמא משום מחלוקת, שאל"כ היה לו לנהוג כמקום שיצא משם אף להקל, כמו שבאמת נוהג כמנהג מקומו הראשון להחמיר. ועכ"פ מבואר יוצא מדברי הרמב"ם דלא כמו שכתבו התוספות (פסחים נב רע"א) הנ"ל דמלאכה חמירא דאי אפשר לה בצניעה. ואמנם לפי מ"ש מהרש"א על דברי התוס' שם דמודו במלאכה בערב פסח דשרי בצניעה, וכ"כ בתוספת שבת (סימן רמד סוף סק"ג) וכנ"ל, ממילא אין ראיה מהרמב"ם נגד זה, דאיהו מייירי במלאכה דערב פסח. אך מדברי הרב המגיד מתבאר שהרמב"ם אינו מחלק בזה כלל, אלא מפרש עובדא דרב ספרא שהחמיר ביישוב לגמרי כשלא היתה דעתו לחזור. כיעו"ש. ושמע מינה דכל שדעתו לחזור מותר לעשות מלאכה בצניעה, וכדברי הר"ן הנ"ל לדינא. וכן כתב הרב חק יעקב

(סימן תסח סק"ט) בדעת הרמב"ם, דברישא מיירי במי שאין דעתו לחזור, ומשום הכי לא יעשה מלאכה במקומם אפילו בצניעה, דכיון שדעתו לקבוע שם חיישינן שמא ירגישו פעם אחת שעושה ויבואו לידי מחלוקת, אכן בדעתו לחזור מותר לעשות בצניעה, כיון שהוא שם דרך אקראי. ושכ"כ הרב מגיד משנה בדעת הרמב"ם. ע"ש. וכ"כ בדעתו בשו"ת מהרשד"ם (חאו"ח סימן טו). ע"ש. וכן האריך הגאון פרי חדש (סימן תסח סוף סעיף ד) בשיטת הרמב"ם, והעלה בדעתו כאמור, והביא שכן כתב בדעתו מהרשד"ם. וכן ראיתי בספר מטה אשר (דף קלו. אות ב) שהסכים לדברי הפר"ח. ע"ש. וכן הסכים הגאון מאמר מרדכי שם (סוף סק"ב וסק"ד). ואמנם ראיתי למהריק"ש בהגהות ערך לחם על הש"ע (סי' תסח ס"ד) שפירש לשון הרמב"ם, דמייירי הכל בדעתו לחזור, אלא דרישא הוא בפרהסיא, ובסיפא קאמר לענין בצניעא. ע"ש. וביאר דבריו הגאון מהר"ם חאגיז ז"ל בהגהתו בשו"ת הלכות קטנות ח"א (סוף סימן ד) דרישא איירי לענין מלאכה, ובסיפא איירי לענין שאר דברים. ע"ש. וכ"כ הגאון מהר"ח אבולעפיא בספרו מקראי קדש (סי' תצו, דף קצו). ועיין עוד שם (דף רה:). ולפי זה לא מצינו בדברי הרמב"ם קולא למלאכה בצניעה. אולם כ"ז חסר מאד בלשון הרמב"ם, ולא נרמז בלשונו כלל דסיפא מיירי לגבי אכילה ודכוותה. והאמת יורה דרכו שהרמב"ם אינו מחלק בין מלאכה לשאר דברים, וכמ"ש לעיל ע"פ דברי הרב המגיד. וכמו שהסכימו מהרשד"ם והרב חק יעקב והפר"ח. ונודע מ"ש הרדב"ז בכמה מתשובותיו (והובא ביד מלאכי כללי הרב המגיד אות ג), שבכל מקום שיש מחלוקת בפירוש דברי הרמב"ם הוא סומך על הרב מגיד משנה שדקדק בדברי הרמב"ם די הצורך. וכן מתבאר מדברי הש"ך יו"ד (סימן ריד ס"ק ח) דהרמב"ם מיירי בשאין דעתו לחזור, דלא כמהריק"ש ומהר"ם חאגיז. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת מטה יוסף ח"ב (חיו"ד סי' א, דף יח ע"ד) שדחה דברי מהריק"ש, וכתב שם (דף יט רע"א) שדוחק גדול לומר דברישא מיירי הרמב"ם במלאכה ובסיפא מיירי באכילת איסור ושאר דברים. ע"ש. והמעין בדברי מהריק"ש יראה שגם הוא לא כתב פירושו אלא בלשון "אפשר" (הגם שסיים עליו שהוא נכון). ובודאי אית לן למנקט כפירושם של רוב האחרונים. וכ"כ עוד הפר"ח להלן (סוף סי' תצו) בדעת הרמב"ם להקל, ושכן נראה דעת הרי"ף והרא"ש שאינם מחלקים בין מלאכה לאכילה, ובכולהו שרי בצניעה. ע"ש. והרי זה כמבואר.

(ו) וכן מבואר יוצא מדברי רבנו חננאל בפסחים (נא סע"ב) להקל בזה, שפירש עובדא דרב ספרא בזה"ל: אמר ליה רב ספרא לר' אבא, כגון אנא דידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין שני ימים, כי בעינא למיסק לארץ ישראל דלא עבדי אלא יום אחד, ביישוב לא עבידנא, במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול, מי אמור רבנן בכי הא מלתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא, אמר ליה הכי אמר ר' אמי ביישוב אסור במדבר מותר. ע"כ. וכן פירש הראב"ן בפסחים שם (דף קסד: מהספר), כי

דמלתא קאמר. ע"ש. ועיין עוד בחי' רבנו דוד בונפיד (פסחים נא. סוף ד"ה אבל היודע).

(ז) ועתה נבוא לבאר בס"ד דעת מרן והאחרונים ז"ל בזה. והנה בשלחן ערוך (סימן תסח סעיף ד) העתיק מרן את לשון הרמב"ם ככתבו: ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה ביישוב מפני המחלוקת, אבל עושה הוא במדבר וכו'. וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני המקום שהוא בו וכו'. ע"כ. ולפי מה שכתבו האחרונים בדעת הרמב"ם שאינו מחלק בין מלאכה לשאר דברים, אלא החילוק בין רישא לסיפא הוא בין אם דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, נמצא איפוא שגם דעת מרן לחלק כן, ומיקל למי שדעתו לחזור אף לענין מלאכה בצנעה. וכן דקדק הגאון בעל חוות יאיר בספרו מקור חיים על הש"ע שם, שמשמע שמתיר לעשות אף מלאכה בצנעה, דלא כהתוספות בפסחים (נב.). ע"כ. ואמנם המג"א שם (ס"ק ז וס"ק יב) העמיס בדעת מרן שמחלק בין מלאכה שאסורה אפי' דעתו לחזור מפני שאי אפשר לה בצנעה, ובין שאר דברים שמותרים בצנעה. ולעיל בסמוך הבאנו שכן צידד גם מהריק"ש בערך לחם שם. אך כבר כתבנו שם שהסכמת האחרונים בדעת הרמב"ם לא כן, אלא החילוק בין דעתו לחזור או לא, ושכן נראה מדברי הרב מגיד משנה ועוד. ונראה שדבריהם יכוננו גם כלפי מרן שהעתיק לשון הרמב"ם. [ושו"ר למרן עטרת ראשנו הגאון יביע אומר זצ"ל בחלק ה' (חאו"ח) סימן לז אות ג) שנטה לפירוש המג"א בדעת מרן דמיירי הכל בדעתו לחזור דוקא, לפי שכן מוכח ממה שהביא בב"י דברי הרא"ש והר"ן, ובש"ע העתיק לשון הרמב"ם, אלמא ס"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ושכן משמע ממ"ש להלן (סימן תקעד ס"א) דאם אין דעתו לחזור אינו נוהג כחומרי מקום שיצא משם. ושכן פירשו הבאה"ג והערו"ש והרב דמשק אליעזר דברי מרן בדעתו לחזור. ושכן דעת הרב חמד משה. ע"כ. אולם אחר המחילה כיאות לענ"ד הא לא מכרעא, דמה שהביא מסי' תקע"ד, הנה כשם שתירצו האחרונים מ"ש ביו"ד (סי' ריד) דכשאין דעתו לחזור נוהג כמנהג המקום, וכתבו דחור בו מרן שם, אף אנו נאמר כן לגבי מ"ש באו"ח (סימן תקעד) דכבר שם חזר בו. וגם מה שהוכיח מהב"י כאן שלא הזכיר דברי הרמב"ם כלל וכו', הנה אף למטוניה דמיירי בדעתו לחזור אכתי לא איפרק מחולשא, דסוף סוף הטור מתיר להדיא לעשות מלאכה בערב פסח בדעתו לחזור, ולא העיר ע"ז מאומה בב"י, ואילו בש"ע כאן העתיק לשון הרמב"ם להחמיר בדבר. ומי כהחכם יודע פשר דבר. (ונודע מ"ש החיד"א בשם הגדולים ערך בדק הבית, שכמה קונטרסים מספר בדק הבית אבדו מאיתנו. ואולי שם היה הפתרון לזה). וא"כ הנכון לנו לתפוס הלשון בש"ע כפשוטו, וכמו שפירש הרב מגיד משנה את דברי הרמב"ם. ונהי דלענין החומרא שהחמיר כאן לנהוג כמקום שיצא משם אף כשאין דעתו לחזור, מצינו לו למרן (בסי' תקעד ויו"ד סי' ריד) שחזר בו מזה, מ"מ נקוט מיהא פלגא בידך מה שהיקל כאן לענין עשיית מלאכה בצנעה

קאזילנא לארץ ישראל דלית להו אלא חד יומא, ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם, במדבר של ארץ ישראל מי עבידנא וכו', אמר רבי אמי ביישוב אסור במדבר מותר. ע"כ. ונראה שמקורו מדברי רבנו חננאל, וכדרכו בכל מקום. וכ"כ הרב אבן שלמה שם (אות לז). וכן הראב"ה (פסחים סי' תצו) הביא תורף דברי רבנו חננאל בפירוש הא דרב ספרא, דכשנותנין עליו חומרי מקום (שהוא שם. כנדצ"ל), הני מילי ביישוב אבל לא במדבר. ע"ש. [והגאון חתם סופר ז"ל בחי' לפסחים (נא:)] העתיק לשון הראב"ן בנוסח אחר ונדחק מאד בפירושו. ולענ"ד י"ל ע"ד. ושו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ו (סי' מ אות ג) שקבל פירושו של החת"ס בסבר פנים יפות. וצ"ע. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סי' ב) האריך בפירוש דברי הראב"ן בכמה אופנים, והנכון לענ"ד כמ"ש שם (אות כו) בשם ספר טעם זקנים. ואכמ"ל. ולפי פירוש זה נראה שיש להקל בנדון שלפנינו בבן א"י שיצא לחו"ל ורוצה לעשות מלאכה ביו"ט שני. שהרי התוספות והר"ז"ה וסיעתם שהוצרכו לחלק בין מלאכה לשאר דברים או בין מנהג דיו"ט שני לשאר מנהגים, לא הוזקו לכך אלא מפני שפירשו עובדא דרב ספרא שהיה הולך ממקום שעושין יו"ט אחד למקום שעושין ב' ימים טובים. אבל לפירוש רבנו חננאל וסיעתו שהוא להיפך, שהיה הולך ממקום שעושין שני ימים טובים למקום שאין עושין אלא יו"ט אחד, תו אין מקור כלל להחמיר על בן א"י הנמצא בחו"ל לענין מלאכה ביו"ט שני יותר משאר דברים, וחזר הדין להקל בו עכ"פ בצנעה ככל שאר דברים שנוהג כמקום שיצא משם אם דעתו לחזור. ואמנם הרמב"ן במלחמות חילק בין מנהג הנובע ממחלוקת בעיקר הדין, דשפיר דמי לאקולי ביה בצנעה, ובין מנהג מתורת חומרא שאין להקל בו אלא מחוץ לתחום, ונסתייע גם ממתניתין דקתני נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם ומיירי אף בדעתו לחזור, ומעובדא דרמי בר תמרי (בחולין קי). דאמר חוץ לתחום אכלתינהו. וכנ"ל (אות ב). אולם האמת יורה דרכו דמפשט דברי רבנו חננאל נראה דלא כוותיה נמי בהא, מדכתב אעובדא דרבה בר בר חנה דאכל דאיתרא ופרכינן עליה ממתני' דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, ופריק רב אשי דעתו לחזור הוה, ומי שדעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי אותו מקום שהלך לשם. ע"כ. ומשמע להדיא דלמסקנא בכל גוונא לא מחמירנא אלא על מי שאין דעתו לחזור דוקא. ואילו להרמב"ן מתניתין דקתני נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מיירי אף בשדעתו לחזור, כיון שהוא מנהג של חומרא, ונדחק הרבה בפירוש הסוגיא דתירוצ' רב אשי לא קאי אלא ארבב"ח ולא אמתניתין. כיעו"ש בסוף דבריו. ואי איתא דרבנו חננאל סבר כוותיה, לא הו"ל לסתום דבריו כל כך. ועובדא דרמי בר תמרי דאמר חוץ לתחום אכלתינהו, כבר הוה בה קמאי ועבידי רבנן דמשנו, עיין להמאירי במגן אבות (ענין כ ד"ה ובילדותי) שכתב, שהיה יכול להשיב שדעתו לחזור, אלא לרווחא דמלתא אמר דחוץ לתחום אכלתינהו שלא יחזיקנה לו בחוצפה וכמ"ש הראב"ד (ע' בהשגותיו למאור יז. מדפי הרי"ף). ע"כ. והראב"ה (תענית סי' תתנב) כתב, דמשום דאכל בפרהסיא הוצרך לזה. ע"ש. ובספר מאורי אור (חלק בן נון דף קסט). תירץ דרמי בר חמא קושטא

הפר"ח ומרן החיד"א והמאמ"ר שכתבו שדעת מרן לאסור בנ"ד משום חומר מנהג יו"ט שני. וכן הסכימו לדינא הרבה אחרונים, ומהם הרדב"ז הנ"ל, והרב אליה רבה (סימן תצו ס"ק ה), והגר"ז (שם סעיף ז), ובשו"ת שאלת יעבץ ח"א (סי' קסח), ובשו"ת זרע אברהם (תאו"ח סימן ט), והרב כף החיים (סימן תצו אות לג) הביא מדברי הפוסקים הללו, והוסיף שכן דעת הרב מטה יהודה, והרב המגיה בשלמי ציבור (דף רלג ע"ד) והרב חיי אדם (כלל קג דין ג) והמשנ"ב (ס"ק ט). ע"ש. וכן דעת הרב ערוך השולחן (סעיף ד). וכ"פ בשו"ת שערי עזרא בצרי ח"א (סי' לא) להחמיר ע"פ דברי האחרונים שדחו ד' הט"ז.

(ח) **אולם** יש מקום להצדיק דברי הט"ז, כי מה שפסק מרן (בסימן תצו סעיף ד) שביישוב אסור ובמדבר שרי, באמת אינו מוכרע דביישוב בכל אופן אסור, שעיקר מגמת מרן שם לחלק בין הגיע ליישוב דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, ובין מי שעודנו במדבר שעומד בהיתר מקום שיצא משם. וא"כ יש לומר הטעם שסתם לאסור מלאכה ביישוב, לפי שמן הסתם מלאכה ביישוב אינה בצנעה (ועיין במאורי אור חלק באר שבע דף עט: דצנעה היינו שנוהר לכסות גם את חור המפתח. וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' עו, ולמהר"ש קלוגר בחכמת שלמה סי' תצו), ואה"נ שאם אפשר לעשותה בצנעה מותר כפשטות לשונו בסי' תס"ח. וגדולה מזו מבואר בשו"ת המבי"ט ח"ג (סימן קמט) לפרש מ"ש הר"ה והאו"ח דביישוב אסור, היינו בפני התושבים, אבל בינו לבין עצמו שרי, כמו דין מלאכה בערב פסח. ע"ש. וקצת סמך לזה מפירוש רש"י בפסחים (דף נב רע"א) אהא דאמר רב ספרא במדבר לא קעבידנא, שכ' הואיל ונהגו בו איסור לא אשנה "לעיניהם" את המנהג. (ועיין בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג סימן ב סוף אות י). ואע"פ שבאמת פשט דברי הר"ה שהוא מקור דברי מרן, לאסור ביישוב לגמרי, שמתחילה הזכיר ההיתר לנהוג בצנעה כקולי מקום שיצא משם, וע"ז סיים שיו"ט שני חמיר איסורו יותר ואסור ביישוב, מ"מ מרן ז"ל לא ראה דברי הר"ה בגופן שלהן, אלא ממה שהובא בשמו בארחות חיים (הל' ערבי פסחים אות ה) בקיצור, ושם בארחות חיים אין הכרע גמור להחמיר. [והעירוני שהאו"ח לעיל מזה (אות ב) הביא גם את תחילת דברי הר"ה. אולם כיון דפלגיניהו בתרי בבי ולא תני להו גבי הדדי, תו ליכא למידק מיניה כ"כ כמו בגוף דברי הר"ה]. וכן יש ללמוד להקל בזה, ממה שכתב מרן בתשובת אבקל רוכל (סימן כו) לענין היוצא מא"י לחו"ל ודעתו לחזור אם מתפלל כבני א"י. דדבר פשוט דכל שדעתו לחזור נוהג כמקום שיצא משם אפילו להקל ובלבד שלא יעשה בפני בני מקום שהלך לשם וכו'. ומבואר שלעולם כל שדעתו לחזור אנו רואים אותו כאילו הוא עדיין במקום שיצא משם לכל דבר, ובלבד שיעשה בצנעה מפני המחלוקת וכו'. ואחר שהאריך בזה כתב: ומעתה נפשט השאלה מקל וחומר, דהשתא אפילו במקום דמלאכה ודכוותה אסירי בפרהסיא, תפלה שריא בפרהסיא, כל שכן למתפלל בצנעה וכו'. והחכם המתיר

בדעתו לחזור]. וכן ראיתי בשו"ת מטה יוסף (חיו"ד סימן א דף יט רע"א, ודפו"ח עמ' קיג). שכתב על פירושו של המג"א שהוא דוחק גדול. וכן בספר מטה אשר (דף קלז). דחה דברי המג"א. ע"ש. וכן הסכים הרב נהר שלום (סוף סק"ג), וכן מתבאר מדברי הגר"א בביאורו שם (ס"ק ה). ע"ש.

אך יש להעיר ע"ז ממה שכתב מרן להלן (סימן תצו סעיף ג) בזה"ל: בני ארץ ישראל שבאו לחו"ל, אסורים לעשות מלאכה ביישוב אפילו דעתו לחזור וכו', וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם. ע"כ. ומשמע להדיא דביישוב אסור לעשות מלאכה לגמרי. וכן מתבאר ממ"ש המג"א שם (ס"ק ד). ע"ש. ולכאורה סותר למשמעות דבריו לעיל (סי' תסח) להקל. ואמנם הט"ז (סימן תצו סק"ב) על מ"ש שם מרן שבני א"י אסורים לעשות מלאכה ביישוב, כתב: נראה הטעם מפני המחלוקת כמ"ש סימן תס"ח סעיף ד', וא"כ יש היתר אם עושה מלאכה בצנעה. וכן הוא ברש"ל (פרק קמא סוף סימן ח) וז"ל: אין לו להקל "בפנינו" לעשות מלאכה. ע"כ. אולם מרן החיד"א בברכי יוסף שם (ס"ק ג) כתב שאין דברי הט"ז מחוורים, שמקור דברי מרן שם הוא מהרב ארחות חיים, ובארחות חיים מבואר שעיקר דבריו מהר"ה בספר המאור, והר"ה פירש בהדיא דאף בצנעה אסור. וכ"כ הרדב"ז (ח"ד סימן א'קמה) ומהריק"ש והמג"א והפר"ח. וכן עיקר. ע"כ. גם הרב אליה רבה שם (ס"ק ה) חלק על הט"ז ופירש דברי מרן והלבוש לאסור אף בצנעה, ושכ"כ הכנה"ג והמג"א בשם הרבה פוסקים. ע"ש. והא דמשמע לעיל (סימן תסח) שדעת מרן להקל אף במלאכה בצנעה, צ"ל כמו שחילק הר"ה במאור, דהכא שאני דמלאכה ביו"ט שני חמירא, מפני שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה ואין לפרוץ בו. וכנזכר לעיל (אות ב). וכן ראיתי להגאון פרי חדש (סס"י תצו) שכתב, שמרן סבור שאע"פ שבשאר מנהגים העיקר הוא מקומו הראשון ואזלינן בתריה להקל בצנעה כיון שדעתו לחזור, מ"מ מנהג יו"ט שני שאני שהוא מנהג גדול שפשט איסורו בכל הגולה, ולפיכך מחמירין ביה טפי ואף בצנעה אסור לעשות בו מלאכה, ולפיכך אסר המחבר בסתם לעשות בו מלאכה ביישוב, וסתמו כפירושו דאף בצנעה אסור. ע"ש. וכן ראיתי להרב מאמר מרדכי שם (ס"ק ב) שכ' דנהי דבשאר מילי כל שדעתו לחזור מותר לו לעשות כקולי מקום שיצא משם, ובלבד שלא יתראה בפניהם כמו שביארנו בסי' תס"ח בשיטת הרמב"ם שנמשך אחריו מרן שם, הכא אסור להקל כל זמן שהוא ביישוב אפילו הוא בצנעה כדברי הר"ה שהוא מקור דברי הרב ארחות חיים. וגם רש"ל אפשר שישבור כן, ומה שכתב דאסור בפנינו, ר"ל כל שהוא ביישוב. עכ"ד. [וכ"כ מדנפשיה ידי"נ הגאון מהר"ד הכהן נר"ו בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סימן ב סוף אות ט) בדעת מהרש"ל, אלא שהוסיף שכן מוכח ממה שציין לדבריו בפרק כל הבשר (סי' נג), ושם מבואר להדיא שאוסר גם בצנעה. ע"כ. ואני עיינתי בדבריו בפרק כל הבשר, ובעניותי לא ראיתי שנתבאר שם יותר מלשון מרן ז"ל. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סימן ג אות לב). ע"ש. ועכ"פ הא קמן

[מלאכה] בצנעה ואוסר להתפלל בצנעה כמנהג בני מקומן לא מצא ידיו ורגליו בביהמ"ד. ע"ש. ומבואר יוצא מדבריו שגם מלאכה בכלל מה שאמרו "נוהג כמקום שיצא משם" אפילו להקל, ואינה אסורה אלא בפרהסיא. ואמנם ידידי הרה"ג ר' אברהם חדאד נר"ו הראני למרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סימן יד) שנגרש מתשובת מרן הלזו, וכתב דאפשר לומר בדוחק דמ"ש מרן שלעולם אנו רואין אותו כמקום שיצא משם לכל דבר, לא נחית אלא להוכיח שיתפלל תפלת חול בצנעה, ולא איירי בדין מלאכה וכו'. ומה שסיים מרן שהמתיר מלאכה בצנעה ואוסר להתפלל לא מצא ידיו ורגליו, אולי אפשר לומר דאע"ג דלקושטא דמילתא סבר מרן דמלאכה אף בצנעה אסירא, לא היה לו כח להשיג עליו, דאיהו יאמר דשאר פוסקים חלוקין על הרו"ה, ולהכי אתי עליה מטוניה, דדבריו עצמם לא יכוננו. ע"כ. וכיוון לזה ידידי הגר"ד הכהן נר"ו בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סימן ב אות י). ע"ש. אולם דחוק לייחס כ"ז למרן ז"ל. ואילו היה מפורש בדברי מרן בש"ע להחמיר בדבר ואין דרך לנטות ימין ושמאל, היינו מוכרחים לדחוק בתשובתו להחמיר, אבל מאחר וגם בש"ע אין הדברים מוחלטים, ודברי הט"ז שכתב בדעת מרן להקל יש להם מקום, א"כ אדרבא יש לפרש דבריו (בסי' תצו) כד' הט"ז להקל, דסמי חדא מקמי תרתי (דסי' תסח ואבקת רוכל סי' כו). ובזה זכינו לו למרן שתהיה דעתו כדעת עמודי ההוראה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. ואע"פ שרוב הראשונים מחמירים בזה כמ"ש לעיל (אות ב), כיון שרוב בנין מקילים, שיטת מרן להקל בכיו"ב כמו שכתב בהקדמתו, ובפרט בדברנו. ועיין מ"ש בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סס"י לא). וכ"ש שעיקר האיסור כאן אינו אלא משום מראית העין.

ט) וכן מצאנו לכמה אחרונים שהקילו בדבר, זה יצא ראשונה המבי"ט בתשובה ח"ג (סימן קמט) שנשאל בבן ארץ ישראל שהלך לחו"ל וניגן שם בכינור ביו"ט שני של גלויות, האם חייב נדוי, והשיב דדוקא לבני חו"ל הוא שמנדין למי שמזלזל ביו"ט שני, אבל לא למי שבא מארץ ישראל ודעתו לחזור. ואע"פ שכתבו בספר המאור ובאו"ח שאסור לעשות מלאכה ביישוב, אינו שוה ממש לבן חו"ל, גם אפשר דדוקא בפני בני העיר אסור לעשות מלאכה, וכמ"ש ב"יישוב", שנראה שיודעים בני העיר שהוא עושה מלאכה, אבל אם בינו לבין עצמו עשה, לא יהיה אסור, כמו מלאכה בערב פסח שההולך למקום שאין עושין דוקא בפניהם אסור אבל בצנעה שרי כמ"ש הר"ן, ועוד ראיה מרבה בר בר חנה דאכל דאייתרא וכסייה וכו', וכ"ש יום טוב שני דקיל טפי. ע"ש. ואע"פ שכתב הקולא בלשון "אפשר", משמע להדיא שנוטה לסברא זו שהביא לה כמה ראיות. ומה שסיים שם: ואפילו תימא דיו"ט שני אלים טפי ואסור אפילו בצנעה וכו'. לא קבע מסמרות בזה, ואדרבא נראה דעתו נוטה למ"ש מתחילה ע"פ ראיות להקל. כיעו"ש. וכן מבואר יוצא ממה שכתב מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן צ) שמותר לבן חו"ל לומר לבן א"י לעשות עבורו מלאכה בצנעה ביו"ט שני של גלויות. ועיין בתשובות

מהר"י פראג"י הנד"מ (מהדו' טוב מצרים ח"ב עמ' שכח אות כו) שחלק על מ"ש מהריק"ש להתיר לבן חו"ל לומר לבן ארץ ישראל לעשות לו מלאכה, "דכיון שהישראל [בן חו"ל] יודע שעושה מלאכה אין זה צנעה". ע"ש. (ותשובה זו רמזה מרן החיד"א בברכ"י סי' תצו סק"ד). ומשמע דכשעושה בן א"י לעצמו בלא ידיעת בני המקום חשוב כצנעה ומותר. גם הרב גנת ורדים חיו"ד (כלל ג סוף סימן ה) בתוך דבריו כתב, דאי איתא למ"ש הרמב"ן במלחמות לא היה ראוי להקפיד על הבאים מא"י שלא לעשות מלאכה בפרהסיא ביו"ט שני של גלויות וכו'. ע"ש. ומשמע להדיא דאם עושין מלאכה בצנעה לית דינא ודיינא דשרי. ודברי הגור"ר הועתקו בשו"ת מטה יוסף ח"ב (חיו"ד סי' א דפו"ח עמ' קיט), ולא העיר עליו בפרט זה. וכן בספר מאורי אור ח"ד (באר שבע דף עט:) כתב, מהרש"ל פוסק כרשב"א דבצנעה שרי. ולפ"ד הט"ז גם הש"ע בשטה זו, וסמך על מ"ש בסי' תס"ח. והמג"א שהביא בשם התוס' דמלאכה א"א בצנעה, אדרבא משמע להדיא דכתיבה וכיוצא בה דאפשר בצנעה שרי. ואולי גם המג"א מודה דאין לאסור אלא מלאכה שאי אפשר לה בצנעה. עכ"ד. [אמנם לא ידעתי למה כיוון בצינו להרשב"א. וכן מה שהעיר עוד שם שבעל המאור לא אסר בפירוש בצנעה, אמת נכון הדבר, אבל מ"מ משמעות דבריו להחמיר בזה וכו"ל. וכ"כ המאמ"ר (סימן תצו סוף סק"ב). ע"ש]. וכן פסק עוד להקל במאורי אור ח"ח (חלק בן נון דף קסט). ע"ש. ואחר זמן מצאתי בס"ד גם למהר"י מיטראני בתשובתו הנדפסת בקובץ עץ חיים של באבוב (קובץ ג' עמוד מא) שכתב שנהגו ע"פ הראשונים נוחי נפש שבני ארץ ישראל שהולכים לחו"ל ודעתם לחזור, מותרים לעשות מלאכת האיסור בצנעה. ואמנם מהרימ"ט עצמו שם כתב לתמוה ע"ז באורך, ומסיק דאפילו לענין תפלה צריכים להתפלל בחו"ל תפלת יו"ט שני. ע"ש. אך דעת מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' כג) הנ"ל מבוארת דלא כמהרימ"ט. ועכ"פ תסגי לן מה שהעיד מהרימ"ט שההולכים לחו"ל נהגו ע"פ הראשונים להקל במלאכה בצנעה. וכן נראה דעת הרב מטה אשר (דף קלז: אות ה). וי"ל.

ומה שכתב הכה"ח (סימן תצו אות לג) שדעת הכנה"ג בהגהות ב"י להחמיר, באמת לא נתבאר זה בפירוש בכנה"ג שם, אלא הביא שכן היא דעת הרדב"ז הנ"ל. וכבר נודע מ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן ח) כי הרב כנה"ג והרב יד אהרן ואביזרייהו כל ישעם להורות משפט איה מקום כבודו, ולא שבא הדין במצרך כור חכמתם שהם מסכימים עמו, וזה נודע לכל. ע"כ. ויש לזה רמז בהקדמת הכנה"ג. כיעו"ש. גם מ"ש הכה"ח שם שכן היא דעת הרב משפט צדק ח"ב (סימן מט) להחמיר, הנה אף שהבין הרב משפט צדק שם (דף קד ע"ג) בפשיטות שדעת מרן (בסי' תצו) להחמיר, מ"מ לא החליט כן לדינא, ואדרבא הקשה מה טעם יש בזה, ולא הגיע לכלל יישוב ברור. כיעו"ש. וגם לא נגרש מדברי מרן (בסי' תסח) דמשמע להקל. וכן מה שכתב הכה"ח שגם דעת מהרשד"ם (חאו"ח סימן טו) להחמיר, המעיין בדברי

מטה אשר שם לא מיירי מדין מלאכה ביו"ט שני של גלויות, אלא מיירי לענין מלאכה בערב פסח דוקא, וכדמוכח ממה שכתב שם שגם הרז"ה מיקל, והרז"ה לא מיירי אלא בערב פסח. וכן מתבאר ממה שהביא שם (דף קלז ע"ד אות יב) בשתיקה את דברי הרדב"ז ח"ד (סי' עג) שאוסר לעשות כל מלאכה ביו"ט שני משהגיע ליישוב. וכבר העיר בזה בקצרה ידי"ג הגר"ד כהן נר"ו באלישיב הכהן ח"ג (סי' ב אות י). ע"ש. וכמו כן יש להקל לבן א"י בכל המלאכות שיש בהן מחלוקת, וכמ"ש הגר"ש וואזנר נר"ו בשו"ת שבט הלוי ח"ז (סימן סה) דהו"ל כעין ספק ספיקא להקל. וכן פסק בחזון עובדיה שם בהערה (עמ' קיב) להקל בחומר מוקצה דיו"ט, ולנהוג בו כדן שבת, כיון שעיקר חומר מוקצה ביו"ט במחלוקת הוא שנוי. ובשבט הלוי שם הוסיף להקל לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אף שלא לצורך גופו ומקומו, מפני שהרואים יתלו בהיתר. ע"ש. (ולולא דבריו הייתי מהסס בזה, כי אין כל המצבים שוים, והכל לפי הענין. אלא שכבר הורה זקן להקל). וכיוצא בזה פסק בשו"ת בצל החכמה ח"א (סימן טל) לטלטל דברים הצריכים הזמנה, אף שלא הזמינם. ולמד כן ממה שפסקו הרדב"ז הנ"ל והמג"א (סימן תצו סק"ז) להתיר לבן א"י לבשל ביו"ט שני הסמוך לשבת בלא עירוב תבשילין, והטעם מפני שהרואה יתלה שהניח עירוב או שסומך על של חבירו. וכן כל כיו"ב. ע"ש. וכן היקל בחזון עובדיה שם לענין הדלקת החשמל בצנעה, כיון שיש מתירים הדלקת חשמל אף ביו"ט ממש. וכן צידד באגרות משה ח"ד מאו"ח (סי' קד). ע"ש טעמו. והלכה כדברי כולם להקל. [ועיין בספר אמירה נעימה (אות מ מאמר קד פ"ז). וי"ל ע"ד. ועיין עוד בדברי הרב השואל זצ"ל בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' נט), ובמ"ש המחבר על דבריו]. אבל במלאכה גמורה ובלא צורך גדול אין להקל למעשה כלל, וכדבר האמור.

מהרשד"ם שם יראה דאדרבא ביאר דעת הרמב"ם להקל במלאכה בצנעה כשדעתו לחזור, ולא הביא חולק בדבר. ומה שמנה הכה"ח גם את מהריק"ש עם המחמירים, הנה אמנם בהגהותיו ערך לחם על הש"ע (סימן תצו) נראה שנוטה להחמיר, וכן צידד לעיל (סימן תסח) בסוף דבריו. (וכ"כ בדעתו בשו"ת זרע אברהם דף יג.). אך כ"ז בהגהותיו לש"ע, ושם הרבה פעמים מעתיק דברי הפוסקים שקדמוהו, או עוסק בפירוש דבריהם, ולא נחית לדינא כ"כ. ואילו מדבריו בשו"ת אהלי יעקב (סימן צ) מפורש יוצא להקל בדבר וכמ"ש לעיל. ואמנם אח"כ ראיתי שגם מדבריו בתשובותיו סי' צ"ז בפי' דברי הרמב"ם מבואר יוצא להחמיר. אולם נראה דבריו בתשובה דסימן צ' עיקר, שהם הלכה למעשה. ועיין בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יא אות ח) ובשו"ת דברי דוד ח"א (סי' כט אות ב) בשם האחרונים. וי"ל. ועכ"פ אין הדבר מוכרע בדעת מהריק"ש להחמיר.

(י) ומ"מ למעשה כיון שהרבה פוסקים מובהקים מן האחרונים מחמירים בזה, והיא דעת רוב הראשונים, ומאידך הראשונים המתירים לא התירו בפירוש, אלא שאנו למדים כן מתוך דבריהם, וכך פשטה ההוראה להחמיר, הלכך אין לפרוץ גדר, ורק במקום צורך גדול יש להקל. וכן ראיתי למופת דורנו מרן הגאון חזון עובדיה זי"ע (הלכות יום טוב עמ' קיב) שפסק שראוי להחמיר בדבר, ובהערות הביא בשם מרן באבקת רוכל והמבי"ט הנ"ל להקל, ובשכספר מטה אשר (דף קלז: אות ה) כתב שכן נראה דעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם. וכתב שלפ"ז העושה בצנעה יש לו על מה לסמוך. ע"ש. [אמנם מ"ש מרן זצ"ל בשם ספר מטה אשר בדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, אף כי גם אנו בעניותינו לעיל העלינו כן בס"ד בדעתם, מ"מ הרב

סימן כג

דין ספק מוכן, אם מותר ביו"ט שני

בעה"ו ו' תשרי תשע"ד

יש מאותו מין במחובר אסור וכו'. ונראה לי דכי אמרינן מחוץ לתחום אסורין, דוקא היכא דידע לן דודאי מחוץ לתחום אתו, אבל ספק מותר, דהא קיי"ל ספיקא דרבנן לקולא, וכ"ש בדבר שאין לו עיקר מן התורה. ואפילו לרב אשי דאמר (שם ד.) כל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן אסיר, הני מילי איסור השוה בכל נפש כגון איסור ביצה ומוקצה, אבל איסור [בא מחוץ לתחום] שאינו שוה בכל לא. והוא הדין לספק מוכן ביום טוב שני שמותר, דהוי ליה ספיקא דרבנן. ועוד הו"ל ספק ספיקא, משום דאיכא למימר מאתמול ניצודו, ואת"ל היום ניצודו, שמא חול הוא, וכל ספק ספיקא אפילו בדאורייתא לקולא נמי מותר. ואפילו לרב אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל, הני מילי בחד ספיקא, אבל

שאלה: דבר שיש בו ספק אם ניצוד או נתלש מן המחובר ביום טוב שני של גלויות, וכגון אדם שיש בחצירו עץ פירות, וביום טוב שני ראה כמה מהפירות ע"ג הקרקע ואינו יודע מתי נפלו, האם יש להקל לאכלם בו ביום?

דברי הרא"ש מלוניל להקל בזה

תשובה: (א) כתב הרא"ש מלוניל בדיני יו"ט שלו הנדפסים בספר תמים דעים (סימן קכ) וז"ל: אין בין יום טוב ראשון לשני אלא ספק מוכן ומת ומכחל עינא וכו'. ספק מוכן מנלן דביום טוב ראשון אסור וביום טוב שני מותר, תא שמע דאמר רב פפא (ביצה כד:) הלכתא נכרי שהביא דורון לישראל אם

(ד) שחילק כן, אלא שחזר והעיר מדברי המ"מ שכתב דספק חמור מביטול. ע"ש. (וכנראה כיוון לד' המ"מ בפ"א מהל' יו"ט ה"כ). ועיין עוד בשו"ת הגאון רעק"א (סימן קפט).

משא ומתן בטעם הקולא משום ספק ספיקא

(ב) ומבל מקום טעמו השני של הרא"ש מלונל להקל ביו"ט שני משום ספק ספיקא, הובא להלכה בר"ן (ביצה יג. מדפי הרי"ף) ובהגהות הרמ"ך על הרמב"ם (פרק א מהלכות שביתת יום טוב הלכה כב) ובשטה מקובצת (ביצה כב:) הנ"ל. ומרן בבית יוסף (סימן תצז) הביא דברי הר"ן שהיקל בזה, ופסק כן בשלחן ערוך שם (סעיף ד). וכן פסקו הלבוש שם (סעיף ד) ובשו"ת מהר"י פראג"י (סימן ס) ובשו"ת משפטים ישרים ח"ב (סימן רסו) ועוד אחרונים. והן אמת שהרא"ש מלונל תלה טעם זה בפירוש ר"ת בדין ביצה שנולדה ביו"ט דנתעברה אסורה אודאי קאי, אבל ספיקה שנתעברה מותרת, ואילו בספר התרומה (סימן עו) הביא בשם ר"י שחולק על ר"ת וסובר דנתעברה אספיקא קאי ואפילו הכי לית לן למשרייה, דלא אמרו ס"ס להקל אלא בשתי ספיקות הבאות מכח שתי תערובות ולא בזו, דהיאך תאמר שמא לא זו היא הביצה שנפלה לכאן ואת"ל זו היא שמא אותו ספק מותר היה, והלא כבר אסרתה מספק שנפל בגופה, והיאך אתה חוזר ומתירה. ע"ש. וכן דעת הטור (או"ח סי' תקיג ויו"ד סי' קב) והראב"ד בהשגותיו למאור (ריש ביצה) כדעת ר"י להחמיר בזה. וכן נראה דעת הסמ"ג (לאוין קמ"א, דף נב ע"ד) בשם רבו. וכן הרשב"א (בתורת הבית בית ד שער א, דף כה:) כתב שיש לחוש לדברי ר"י. [נאמנם בעבודת הקדש (בית מועד שער ה סעיף ד) פסק הרשב"א כדעת ר"ת להקל. והובא במגיד משנה (פרק א מהל' יום טוב הלכה כ), וכתב שכן נראה דעת הרמב"ם שם. וכן היא דעת בעל המאור וההשלמה והמאורות והמכתם ריש ביצה, והרב ארחות חיים (הל' יו"ט סי' כא) והכלבו (הל' יו"ט סימן נח) והרב צרור החיים (דרך י סי' ב) והסמ"ק (סימן ריד) ועוד. אך מרן בשלחן ערוך יו"ד (רס"י קב) פסק להחמיר כדעת ר"ן. אולם טעמו של ר"י מבואר משום דאי אפשר להקל בספק דגוף וספק דתערובת, דאחר שאסרתו מספק שנפל בגופו היאך תחזור ותתירנו בתערובת, וכמ"ש בספר התרומה ובתורת הבית שם (דף כה). אך בנדון שלפנינו שתי הספיקות הם מחמת ספק בגוף, דשמא לא הוכן כלל ביו"ט, ושמא יו"ט שני עצמו דרבנן, ונראה שבזה יש להקל אף לדעת ר"י, וכהאי ס"ס דפתח פתוח מצאתי בכתובות (ט). שכתב הרשב"א בתורת הבית שם דשרי לכ"ע. ונראה שלזה כיוון הר"ן (ביצה יג.) הנ"ל שאחר שכתב הטעם דס"ס כתב: והא ודאי ס"ס הוא, שאי אפשר שיבוא לפניך ספק מוכן ביו"ט שני אלא בשתי ספיקות, והוי דומיא דאשת ישראל שנאנסה. ע"כ. (ועיין מ"ש על דבריו בספר יד יהודה הל' תערובות סי' קי סקנ"ו דף קסה ע"ג ובדפו"ח עמ' שנה, ובשו"ת ישועות מלכו חיו"ד סי' מד.) ואפשר שגם הרא"ש מלונל לא הוזקק לסמוך על סברת ר"ת הנ"ל, אלא כי היכי דלא תימא דבדשיל"מ ליכא לשרוי כלל

בתרי ספיקי לא אמר, ואפילו בדאורייתא. תדע, דהכי קתני (שם ג:) וספיקא אסור, ומוקמינן לה אליבא דרבה בספיקא דאורייתא, וקתני נתעברה באלף כולן אסורות, ומדלא קתני נתעבר לשון זכר כדקתני אסור, אלמא אודאי קאי, אבל בספיקא מותר. וכן פירש רבנו יעקב ז"ל (בספר הישר חלק התשובות סי' עד אות ב, ובתוספות ביצה ג: ד"ה ואחרות). אלמא אפילו בדאורייתא ואפילו לרב אשי בטיל. ע"כ. והובאה מסקנתו בחדושי הרא"ה (ביצה כד:) ובשטה מקובצת שם. [ובחי' המאירי (ביצה ג:) ייחס דעה זו גם לרבנו תם. אך בגוף דברי ר"ת לא מצאנו קולא אלא לענין ספק ביצה שנתעברה, והרא"ש מלונל הוא שלמד מדבריו להקל גם בספק מוכן ביו"ט שני]. ומבואר בדבריו שני טעמים להקל בספק מוכן ביו"ט שני, הראשון משום דתקנת יו"ט שני מדרבנן היא, וכל ספק דרבנן לקולא. ומלשונו משמע דמטע"ז מיקל לא רק בספק הובא מחוץ לתחום, אלא אף בשאר איסורי הכנה כספק צידה וכיו"ב. (ואע"פ שאיסורין הללו שוין בכל ולרב אשי אין להקל בהן משום דשיל"מ, נראה דלא חש ליה הרא"ש מלונל אלא ביו"ט ראשון, אבל ביו"ט שני הא בלא"ה איכא נמי טעמא בתרא דס"ס דשרי לכ"ע.) והטעם השני משום ספק ספיקא, דיו"ט שני גופיה נמי משום ספיקא הוא. והנה לפום מאי דנקטינן כרב אשי דדבר שיש לו מתירין אפילו בספק דרבנן לחומרא (עיין בב"י רס"י תקיג, ובמ"מ פ"א מהל' יו"ט ה"כ), ודאי שאין לסמוך על הטעם הראשון בספק הכנה דצידה ולקיימה וכיו"ב דאיסורם שוה בכל. [נאמנם מצאתי בשו"ת פרי תבואה (סימן יא, דף טו ע"ג) שצידד דלא קיי"ל כחומרת רב אשי בספק דרבנן בדשיל"מ, ודייק לה מדאמרין התם בביצה (ד:) ולרב אשי דאמר וכו', וכבר הנחילנו הר"ן סוף פ"ק דקדושין כלל דכל היכא דקאמר האי לישנא ש"מ שאין הלכה כמותו. ותימה על הטור (סימן תקיג) שפסק כרב אשי. עכ"ד. וכבר קדמו המרדכי בדקדוק זה, והובא בב"ח יו"ד (רס"י קב). גם הצ"ח (ביצה ד.) כתב דהגם דרב אשי בתרא הוא, י"ל דאף הוא לא אמרה למלתיה אלא לתרוצי ברייתא אליבא דרב יוסף ור' יצחק, אבל איהו גופיה אפשר דס"ל כרבה. והאריך בזה ואסיק דאין בזה בירור בדעת הפוסקים. ע"ש. וכ"כ בספר באר יעקב ברלין (יו"ד סי' קי, דף סב סע"ד) בדעת הרמב"ם. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת משנת רבי אלעזר (סימן יא ענף ב אות יא) ובשו"ת דבר משה אמאריליו (חאו"ח סי' ל, דף כב סע"ד). וע"ע בראבי"ה (ביצה סי' תשסג). ומ"מ סוגיין דעלמא לאו הכי הוא. וע"ע בב"ח (יו"ד רס"י קב) הנ"ל. ואכמ"ל. ואפילו באיסור תחומין שאינו שוה בכל, אין לנו לסמוך על טע"ז להקל. ואף שגם המכתם (ביצה כה.) הביא שיש מקילין בזה, זו היא דעת רש"י בשבת (קנא.), אולם אנן בדידן נקטינן כדעת הרי"ף והרמב"ם ומרן הש"ע (סימן שכה סעיף ט) דאף בספק תחומין מחמירין. (וע' להלן סוף אות ט.) ועיין עוד להרב פרי מגדים ביו"ד (סימן קב שפתי דעת סק"ב) שהעיר מהא דנדרים חשיבי דשיל"מ אף שמתרים לשאר העולם, ומוכח דאף בדבר שאינו שוה בכל שייכת חומרת דשיל"מ. ע"ש. ושמא י"ל דדוקא בביטולו מחמירין דלא לבטיל, אבל בספיקותיו יש להקל. ואחר זמן מצאתי להגאון ערך השלחן (סי' שכה ס"ק

משום ספק ספיקא, אבל לפום קושטא עיקר הס"ס דידן שהוא בגוף האיסור אפשר דשרי גם אליבא דר"י וסיעתו.

ג) ובאמת נחלקו הראשונים מערכה לקראת מערכה אי סמכינן אס"ס לקולא בדבר שיש לו מתירין, וכבר בערך השלחן יו"ד (סימן קי ס"ק יח) קיבץ כעמיר גורנה את דעות הראשונים בזה, והביא שדעת רבנו שמחה (במרדכי ע"ז סי' תתמא) והמאירי (ביצה ג:) והרב איסור והיתר (כלל כו דין ט) דלא מהני ס"ס בדבר שי"ל מתירין. ולעומתם הרשב"א (בסוף ספר עבודת הקודש) והרא"ה בבדק הבית (דף כה.) והרב ארחות חיים (הל' יו"ט סי' כב) והכלבו (הל' יו"ט סי' נח) מקילים, וכן נראה דעת הראב"ד בהשגותיו על המאור (ריש ביצה). ויש להוסיף שכן נראה דעת הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט ה"כ) וכמ"ש הרב המגיד שם. וכבר הבאנו כ"ז בהוראה ברורה (סימן קי ס"ח בביאור הלכה דף נח:). ושם נתבאר שגם דעת מרן (שם סעיף ז) להקל. וכן האריך בזה אחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו במאמרו הנדפס בספר ויען שמואל חלק י"ד (סימן נב), והביא שם (אות ב) שכן דעת הר"ש משאנץ בפירושו לערלה (פרק ג משנה ו), והר"ז בספר המאור (ביצה ג:), והמאורות וההשלמה והמכתם ובן הרמב"ן ותלמיד הרמב"ן ושיטת הריב"ב בביצה שם, והרב צרור החיים (דרך י סימן ב) ועוד. וכן העלה למעשה להקל בדבר. ע"ש באורך. (וכעת נדפסו הדברים בספרו שו"ת ויען הכהן ח"ב סי' טז). וכן מרן הגאון חזון עובדיה (הל' יו"ט עמ' פו) הביא שכן דעת הרשב"א הנ"ל וההשלמה (ריש ביצה) והמאורות והמאירי (שבת קלו.) להקל בס"ס דבר שיש לו מתירין, וסמך ע"ז להקל בנדון שלפנינו. ע"ש. ובאמת גם הרמ"א ביו"ד שם (סעיף ח) שכתב שטוב להחמיר בס"ס דשיל"מ אם לא לצורך, עם כל זה כאן שתק למרן. ונראה דהיינו טעמא משום דנדון דידן קיל טפי, דיו"ט שני דרבנן, ובדרבנן האיכא קמן דעת הר"ן (ביצה יג. מדפי הרי"ף) דמיקל בס"ס דשיל"מ, אף שמחמיר בזה בדאורייתא, וכמ"ש הט"ז ביו"ד (סימן קי ס"ק יא) והפ"ח (שם ס"ק מג) והכנה"ג שם (סימן קב הגה"ט אות ד). וכן ראיתי להגאון נודע ביהודה קמא (תאו"ח סי' ל) שכתב ליישב דברי הרמ"א כאן על פי דברי הר"ן שמחלק בס"ס דשיל"מ בין דאורייתא לדרבנן. ע"ש. [וראיתי בהגהות חבר בן חיים על הנוב"י שם, שהעיר עליו שהרמ"א ביו"ד (סימן רצג סעיף ג) שהיקל בס"ס דחדש מייתי לה מתשובת הרא"ש, והרא"ש (פרק א דקידושין סי' סב) דסובר דחדש בזה"ז דאורייתא. ע"ש. אך אין דבריו מוכרחים, דאפשר דהרמ"א לא נחית להכין. ועוד דבמאי דקמן שתי הספיקות בגוף, ובזה כתב הרא"ש בתשובה (כלל ב סימן א) שיש להקל יותר. וכן הסכים הש"ך יו"ד (סימן קי ס"ק נו) לחילוק זה בדעת הרמ"א. עש"ב. ובאורך מש"ך יו"ד (סימן קב) כתב שכן הוא מוכרח גם לדעת מרן שאסר (ביו"ד שם) ביצה שספק אם נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות, והיקל (באו"ח סי' תצז) בספק מוכן. ע"ש. ולענ"ד אי מהא לא איריא, דמרן ביו"ד (סימן קי סעיף ז) מיקל בספק ספיקא דשיל"מ אף בשתי ספיקות של תערובת, ודוקא בספק אחד בגוף ואחד

בתערובת הוא שהחמיר (בסי' קב). ומ"מ בדעת הרמ"א שמחמיר לכתחילה אף בשתי ספיקות דתערובת, שפיר י"ל הא דשתיק הכא למרן דס"ל כמו שכתב הרא"ש דשתי ספיקות בגוף קיל טפי, וכמו שתירץ הש"ך. וכן הסכים המג"א (סימן תצז סק"ד). ע"ש. ועיין עוד בש"ך שם שהוסיף טעם להקל בנדון שלנו מפני שיו"ט שני אינו אלא מנהג. וכיו"ב כתב מהר"א קובו בכללי הספיקות שלו הנדפסים בשו"ת בית דוד (חיו"ד סוף סי' מח). ע"ש. ומה שהקשה על הש"ך בשו"ת שביתת יום טוב (סימן ט) דמדברי הר"ן שהוא מקור דין ספק מוכח מוכח שאינו מחלק כדבריו. ע"ש. לענ"ד עכ"פ בדעת הרמ"א י"ל שמחלק כן. ועיין במנחת יעקב (סוף כלל עד).

ד) אלא שהמאירי בבית הבחירה (ביצה ג: ד"ה ומ"מ) כתב, שגם לדעת המתירין ספק ספיקא בדבר שיש לו מתירין, אין לסמוך ע"ז להתיר ליקח ביצים או פירות שיש במינם במחובר מחנווני גוי, אע"פ שיש כאן שתי ספיקות אחת שמא נולדו או נלקטו בחול והשנית שמא היום חול הוא, שאין עיקר דין שני ספיקות אמור אלא כשאותן שני הספיקות בגוף אחד. ע"כ. ובחדושו שם (ד"ה וספיקא) הביא שרבנו יעקב ז"ל כתב דכל ספק מוכן מותר ביו"ט שני מטעם ספק ספיקא, והוא שם כתב לאסור מהטעם הנ"ל. [ומ"ש מרן הגאון חזון עובדיה הלכות יו"ט (עמ' פו) בשם המאירי במסכת שבת (קלו.) להקל בספק ספיקא דשיל"מ, וסמך ע"ז להקל בנדון דידן, אחר המחילה מהדר"ג לפי האמור אינו ענין לכאן, שהמאירי עצמו בביצה פירש שיחותיו להחמיר בנדון שלפנינו מטעם שאין הספיקות באותו גוף. ובלא"ה הרי גם בשבת סיים המאירי שדעת גדולי המפרשים להחמיר בעיקר דין ס"ס דשיל"מ, וכן דעתו מבוארת בביצה, ושכן המנהג. ע"ש]. אולם כל הראשונים המתירים ספק מוכן ביו"ט שני, חולקים על המאירי בסברא זו. ועיין להגאון בעל ערך השלחן בספר הזכרון (מע' ס אות יא) שכתב, דהגם דלא עבדינן ס"ס בתרי גופי כמ"ש בתוספות הרא"ם על הסמ"ג (הל' מגילה) גבי טומטום דאינו מוציא אפילו את מינו, וכה"ג כתב הש"ך (בכללי הס"ס אות ב), הכא גבי ספק מוכן כיון דהוי דרבנן עבדינן, ואע"ג דהוי דשיל"מ, לא עשאוהו כשל תורה לכל דבריו. ע"ש. ובלאו הכי נלע"ד דשאני הכא שעל גוף הדבר הניצוד נולדו שתי הספיקות כאחת משעה ראשונה שבא לפנינו. ולא דמי לספק ספיקא דתרי גופי בעלמא, שעל כל גוף נולד הספק בנפרד. וכעין מ"ש בבית יוסף יו"ד (סימן נז) בשם מצאתי כתוב. וכ"כ הרב מנחת יעקב בתורת השלמים (כללי הספיקות סק"ו) להקל אף בס"ס דתרי גופי כל היכא דעל גוף אחד נולדו שתי הספיקות יחד. ע"ש. ועיין עוד בהוראה ברורה (כללי הספיקות סוף סקי"ב). ושוב מצאתי בשו"ת אהל יוסף מולכו (חיו"ד סי' ל, דף נה). שביאר כן טעם מה שהיקל מרן בספק מוכן. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ט (תאה"ע סי' ט אותיות ב-ג, וסי' לו אות ט) וח"י (חיו"ד סי' נח אות יד ובמילואים שם). ואחר זמן מצאתי בספר חזון עובדיה הל' שבת ח"ג (עמ' רכג) שהאריך בזה. ע"ש. שוב ראיתי להמאירי להלן (כד: סוף ד"ה כשם)

אסור לקחת מן הנכרי אע"פ שיש ס"ס שמא נולדה מאתמול ושמה היום חול. וכן מבואר להדיא במגיד משנה שם. ולכאורה לפ"ז יש לאסור גם בספק צידה ביו"ט שני, דלא כהרא"ש מלוניל ודעימיה. וכבר הבאנו לעיל שהמאירי כתב בפירושו להחמיר בספק מוכן. אלא שגם מרן עצמו (בסי' תקיג סעיף ו) כתב כלשון הרא"ש ודעימיה הנ"ל דמותר ליקח ביצים מן הגוי בליל יו"ט שני של גלויות, וכן כתב הר"ן בפ"ק דביצה (ג): מדפי הרי"ף ד"ה ודוקא, אע"פ שהם סוברים כהרא"ש מלוניל להתיר ספק מוכן ביום טוב שני. ובשלמא לגבי הר"ן יש לומר דהתם (ב: ד"ה כל) מספקא ליה בס"ס דדשיל"מ אי אזלינן ביה לקולא, ולפיכך נקט התם מלתא דפסיקתא להקל בליל יו"ט שני דוקא. (ובתר דבעיא הדר פשטה לקולא כמ"ש שם דף יג.). אבל מדברי מרן שכתב למעשה להקל רק בליל יו"ט שני, קשה. וכבר העיר בהגהות הגרע"א (סי' תצז) מדברי מרן דלהלן (סי' תקיג) והניח בצ"ע. וכן הקשה בשו"ת מחזה אברהם די בוטון (סי' מא אות ד) בתשובת בן ההמ"ח. וכן העיר בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד בגהות על או"ח שבסופו (סס"י תצז, דף עה:). וכיוצא בזה ראיתי להגאון בעל משמרות כהונה בחדושו לביצה (ז). שהקשה, דמדברי הרשב"א הנ"ל משמע דאפילו ביו"ט שני אסור ליקל ביצים מן הגוי, ואילו הרב המגיד (פ"א הלכה כ) כתב דהרשב"א גופיה מתיר בספק ביצה שנולדה ביו"ט ונתערבה באחרות, הרי דמתיר ספק ספיקא בדשיל"מ. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת שביתת יום טוב (סימן ט) שהעיר עוד על המתירים ספק מוכן ביו"ט שני, ממה שכתב ריא"ז בפסקיו (ר"פ אין צדין) שכתב, גוי שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם הביא לו עופות או דגים שיש לחוש בהם שמא ניצודו היום, או הביא ביצים שיש לחוש בהן שמא נולדו היום וכו', אסורין וכו', ואם הביא לו ביו"ט שני ממתין עד ליל חול. ע"ש.

(ז) אך יש ליישב ע"פ מה שכתב הר"ן (שבת סה. מדפי הרי"ף ד"ה ומצינו) בשם רבנו יונה, גבי נכרי שהביא דורון, דכל שיש במינו במחבור דרכן של בני אדם ללקוט אותו ביומן ואין לוקטין אותו מבערב. והובאו דבריו בבית יוסף (סוף סימן תקטו). וכן כתבו גם בחי' הרשב"א והריטב"א והנמוק"י (שבת קנא.). ע"ש. והמג"א (סימן תקטו ס"ק יב) הוסיף דהוא הדין המביא למכור מביא מן המשובח. ע"ש. ומעתה מה שכתבו הראשונים שמותר ליקח ביצים מן הגוי בליל יו"ט שני, ומשמע דלמחרת ביו"ט שני עצמו אסור, יש לומר דהיינו טעמא משום דדרך המביאים למכור מן החדש והוי כודאי נולדו ביום טוב, אבל בספק שקול יש לסמוך על הס"ס להקל. וכן ראיתי במטה יהודה (סי' תצז) שיישב כאמור. [אמנם בשו"ת צל הכסף (סימן ג, דף ה ע"ד) הוכיח שהרמב"ן במלחמות (פרק שואל) אינו מחלק בין ספק מוכן ובין המביא למכור. וכתב שכן היא גם דעת הר"ן ורבנו יונה. ומחמת זה נדחק מאד בהמשך דבריו ביישוב דברי הש"ע (סימן תקטו). ע"ש. וע"ע בביאור הלכה (סי' תקטו ס"ג). ולענ"ד יש לעמוד ע"ד. גם מ"ש הרב צל הכסף שם לעיל מזה שבגמרא משמע שאין לחלק בין ספק

שחזר וכתב שיש להחמיר בספק מוכן אע"פ שיש ס"ס בדבר, ולא נתן טעם מבורר לדבר, אלא מפני שיש הרבה מקומות שהלכו בס"ס להחמיר לפי מה שהדבר קרוב לבוא לידי איסור, וכן כתבו גדולי הדור. ע"כ. והרה"ג המו"ל שם ציין לדברי הרשב"א בעבוה"ק (שער ה סי' א). אך באמת בדברי הרשב"א שם לא נתבאר להחמיר אלא בספק אחד משום ספק דרבנן הקרוב לשל תורה, אבל בס"ס לא מיירי. ואמנם כעין דברי המאירי מצינו גם במרדכי (פרק החולץ) בשם רבנו ברוך, והובא בסוף כללי הספיקות להש"ך (אות לו), דאין לעשות מעשה להקל ע"פ ספק ספיקא, דהא אשכחן בכמה דוכתי דאפילו בס"ס מחמירין, וכן בספק מוכן. ע"ש. (וכן הוא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ד"פ סי' תקס). אך עכ"פ במאי דקמן האיכא קמאי דקמאי דלא חשו לזה להחמיר. ועיין עוד במ"ש בהוראה ברורה על כללי הספיקות שם.

ראיות מדברי הראשונים להחמיר, ודחיות להן

(ה) איברא דמסתימות הפוסקים שכתבו דספק מוכן אסור, ולא חילקו בזה בין יו"ט ראשון לשני, משמע קצת דאף ביו"ט שני מחמירים. וכן ראיתי בספר נתיבות הבית על עבודת הקדש (בית מועד שער ה, עמ' תרמח) שדקדק ממה שכתב הרשב"א שם לענין ביצה שנולדה ביו"ט דאפילו ביום טוב דעלמא אסורה, ולא חילק בין יו"ט ראשון לשני משמע שמחמיר אף ביו"ט שני. ושכן משמע ממה שכתב עוד (בבית נתיבות שער ה סעיף קצג) שסתם וכתב דספק מוכן אסור, ולא חילק. ע"ש. וזה אע"פ שסובר הרשב"א בסוף עבודת הקדש שם דשרינן ס"ס בדשיל"מ. ועל דרך זו יש לדקדק גם מדברי עוד כמה מרבתינו הראשונים להחמיר בדבר. וכן ראיתי בספר תבואות שמש הנדפס בקובץ מפרשי יד החזקה (פרק ב מהל' יו"ט הלכה ו) שכתב שדברי הרמב"ם שם מטין לאסור אף ביו"ט שני, מדסתם ולא חילק בכך. עש"ב. ומ"מ אין בכל זה הכרח גמור, ובפרט בדעת הרמב"ם כבר נודע שדרכו שלא לכתוב אלא מה שמבואר בתלמוד בפירושו. ועיין עוד מ"ש להלן (אות י) בדעת הרמב"ם. ועכ"פ ספיקם של הראשונים הללו אינו מוציא מידי ודאי המקילים, בפרט אחר שכבר פסק כן מרן בש"ע.

(ו) אולם יש להעיר בזה מדברי הרא"ש (פ"ק דביצה סימן ט) שכתב שמותר לקחת ביצים מנכרי בליל יו"ט ראשון משום דרובן של זכרים, וכן "בליל" שני ימים של גלויות. ע"ש. וכלשון הוז כתבו המאירי (ביצה ז. ד"ה ממה) והרשב"א (שם: ד"ה כי) והרב אור זרוע ח"ב (הל' יו"ט סי' שלב) בשם רשב"א משאנץ ובה"ג, וכן הוא בראבי"ה (סי' תשכו) ובמרדכי (סי' תרנא) ובצדה לדרך (מאמר ד כלל ד פרק י), וכן הובאו דברי הרשב"א במגיד משנה (פרק ד הלכה כד). והטעם משום דביצה אינה נולדת בלילה, וכאשר נמצאה שם בלילה מן הסתם מבעוד יום נולדה. וא"כ משמע שלמחרת ביום טוב שני עצמו

דעת המג"א להחמיר, ומו"מ בראיותיו

(ח) ואמנם ראיתי להמג"א (סימן תצו סק"ד) שחלק על מה שהיקל מרן בספק מוכן ביו"ט שני, וכתב: אבל עיקר הדין צריך לי עיון, דהרי נכרי שהביא דורון אם יש במינו במחומר אע"ג דלא ידעין דנתלש היום אסור אפילו ביו"ט שני כמ"ש סי' תקט"ו (סעיף א). וכן משמע [ממה שכתב הרמ"א בהגהה] סימן תקי"ג סוף סעיף ו' דנכרי מסיח לפי תומו נאמן ביו"ט שני שהביצים נולדו מאתמול, משמע שאם אינו אומר כלום אסור מספק. וכ"כ בהדיא בתרומת הדשן (סימן עט) וז"ל: אע"פ שלענין נכרי שהביא דורון שיש בו חשש צידה ומחומר אסרינן ליה אפילו ביו"ט שני שהוא דרבנן ובחזקת תחום שרי לאחר כיון שהן דרבנן, י"ל דשאני התם דאותה גזירה לא שייכא אלא לענין איסור יו"ט, ומשום הכי לא מפלגינן בין ראשון לשני כמו שלא חלקו חכמים בשום איסור בין ראשון לשני וכמ"ש בסימן תצ"ו, אבל איסור דנכרי מסיח לפי תומו לאו לגבי יו"ט איתמר, אלא כללא הוא בכל התורה דבמילי דרבנן נאמן נכרי מסל"ת. עכ"ל [תה"ד]. ועיין מ"ש סימן תקי"ג סעיף ג'. ובים של שלמה (פ"ג דביצה סי' ד) פסק להחמיר ביו"ט שני אפילו בספק, וכן עיקר. עכ"ל המג"א. אולם לאור האמור נראה שיש מקום ליישב קושיותיו, וכבר עמדו בזה האחרונים. ראשית מה שהקשה מדין נכרי שהביא דורון דמבואר (בסימן תקטו סעיף א) דאסור מספק גם ביו"ט שני, הנה כיו"ב העיר הפר"ח כאן מסתימות לשון מרן (שם סעיף ג) שכתב דפירות שיש ספק אם נלקטו או ניצודו ביו"ט אסורים, ומשמע דאף ביו"ט שני קאמר. ותיירץ דשאני מיני מחומר שאין דרך ללקט אלא דבר יום ביומו, ושכ"כ הר"ן. מיהו לצדדין קתני, דמה שהחמיר שם המחבר בניצודו על כרחך לא מתוקמא אלא ביו"ט ראשון, דאי ביו"ט שני הו"ל ספק ספיקא. וסמך המחבר על מ"ש כאן. ע"כ. והסכים לדבריו בשו"ת כרם שלמה אמאריליו (חאו"ח סי' ד). ע"ש. והובאו דבריו בקיצור בשלחן גבוה (סי' תקטו ס"ק יב). ועיין עוד בשו"ת זכור לאברהם אביגדור (חאו"ח סי' מו). אמנם לכאורה כל זה יועיל רק ליישב קושיית הפר"ח מסתימות לשון מרן, אבל המג"א הקשה מדברי מרן המפורשים (שם סעיף א) דנכרי שהביא דורון שיש במינו במחומר או מחוסר צידה, אף אם הובא ביו"ט שני צריך להמתין במוצאי יו"ט בכדי שיעשו. ובזה קשה מאוד לחלק לשון מרן בין פירות הנלקטים ובין דברים הטעונים צידה. מיהו עיין להפמ"ג (באשל אברהם סק"ד) שכתב דמההיא דהביא דורון לא קשיא, דהבא ביו"ט שני בודאי ניצוד היום. ויישב בזה מה שלא העיר הפר"ח מסעיף א'. ע"ש. ור"ל שגם דרך המביאים דברים הנצודים להביא מן המוכר וכמ"ש המג"א (סי' תקטו ס"ק יב) וכנ"ל לעיל. וא"כ ניחא דברי מרן מהתם. ונראה שלזה כיוון גם הרב באר הגולה (סימן תקטו אות י). ע"ש. וכן ראיתי להרא"ש מלוניל שהוא אבי היתר ספק מוכן ביו"ט שני, שכתב בתמים דעים (סימן ככ סוף אות ט) להחמיר לענין נכרי שהביא דורון אף ביו"ט שני. ע"ש. ועל כרחך דליכא למשמע מינה לדין ספק

מוכן למביא למכור, עיין מ"ש בזה בספר בן הרמה (דף לד ע"ג) ואילך. ואכמ"ל]. והגם שהר"ן דעימיה הוצרכו לסברתם כדי ליישב שיטת רש"י בשבת שם דספק תחומין לקולא, ולדידן דנקטינן בהא לחומרא (בסי' שכה ס"ט), לא צריכין להך סברא. מ"מ י"ל דעיקר הסברא נכונה היא אף לדידן, שכן דרך המביאים להביא מן המוכר. [ועוד יש לומר טעם החומרא בזה, ע"פ מה שכתב המרדכי (סי' תרנא) דביצים חשיבי כדבר המתכבד ניהו ורובן משל היום. ושור"ר בשער המלך (פ"ד מהל' יו"ט הלכה כד) שכ"כ בדעת הטור. ע"ש. ועיין עוד להגאון חקרי לב ח"א מיו"ד (סי' קי, דף קנז:). אולם זה תלוי אי מצרפינן לס"ס ספק שאינו שקול. אבל מה שיישבנו ע"פ סברת הר"ן ודעימיה דדרך המביאים ללקוט בו ביום, אפשר שנחשב כודאי, אחר שלא מצינו מיעוט ברור כנגדו. ועיין בשו"ת שערי רחמים פראנקו ח"ב (סימן כז). ע"ש]. והן אמת שיש להעיר על זה ממה שכתב הר"ן בביצה (ג: ד"ה ודוקא) בסוף דבריו דאיכא מאן דשרי ליקח ביצים מן הגוי אפילו ביום משום דאזלינן בתר רוב ביצים דלאו בני יומן ניהו. ע"ש. ומבואר דלא ס"ל כהמג"א הנ"ל שדרך המוכרים להביא מן הנולד היום. מכל מקום י"ל דבהא גופא קמיפלגי, ומאן דאסר ליקח ביצים ביום טעמו כמ"ש המג"א דדרך המביאים למכור מן החדש. איברא דהרשב"א בעבודת הקדש (שער ה' דפו"ח סעיף נח) כתב שאע"פ שבכל מקום הולכים אחר הרוב, נהגו שלא ליקח ביצים מהגוי ביו"ט, אף שהרוב אינן בני יומן, ואני אומר חומר הוא שהחמירו בכל המקומות בזה מפני שיש לה מתירין. ע"כ. וכ"כ הרב מגיד משנה (פ"ד הלכה כד) דביום אסור כיון דדבר שיש לו מתירין הוא. וממה שלא הושיטו בקנה משום דרוב המביאים למכור הם מן החדש, ש"מ דלא שמיצא להו סברת המג"א הנ"ל דדרך המביאים למכור משל היום. ואפילו תמצי לומר שהוצרכו לטעם דדשיל"מ כדי לאסור אף בהולך הוא לביתו של שכנו הגוי לקנות, דלא שייכת בזה כ"כ סברת המג"א, מ"מ מדאסרו ליקח ביצים ביו"ט שני ולא חשו לספק ספיקא דשמא מאתמול ושמא יו"ט שני חול הוא, מינה נשמע דאף לגבי ספק מוכן ביו"ט שני יש להחמיר. מיהו שוב ראיתי להגאון חתם סופר בספר תורת משה בפרשת וישב, שנתן טעם להקל בספק מוכן אף לדעת הרשב"א. ע"ש. והובאו דבריו בשדי חמד (פאת השדה כללים מע' ד כלל ט סוף אות ד). ועיין עוד להגאון בעל פתח הדביר בתשובתו הנדפסת בספר בן הרמה (דף נ ע"ג) שכתב לחלק בין המביא למכור ובין חנווני, דחנווני יש אצלו הרבה מן הישן. ויישב בזה סברת המג"א הנ"ל ממה שהקשו עליו האחרונים. ע"ש. ולפ"ז ניחא בפשיטות דברי הרשב"א הנ"ל, דמיירי בחנווני. (וכן י"ל בדעת איכא מאן דשרי שהביא הר"ן הנ"ל). ועכ"פ אף אם יהיה הרשב"א חולק על סברת המג"א הנ"ל ונמצא שדעתו להחמיר בספק מוכן, הרי מאידך רבים מהראשונים מקילים בזה בבירור, ואין לזוז ממה שפסק מרן להקל בזה. ובפרט שגם הרשב"א לא החמיר בזה מן הדין, אלא מחמת מנהג.

מוכן דעלמא. וכן ראיתי להגאון ר' יהודה עייאש במטה יהודה (סי' תצז) שכתב שכל הדינים המבוארים בסי' תקט"ו להחמיר בגוי שהביא דורון לישראל, בלא חילוק בין יו"ט ראשון לשני, היינו טעמא כמ"ש המג"א (הנ"ל) דמסתמא מביא מן המשובח שליקט היום, והוא הדין המביא למכור. ומטעם זה אפילו למאן דשרי ספק מוכן ביו"ט שני יש להחמיר מהטעם הנז' (והמג"א בסי' תצז שהקשה מזה, י"ל שהוא לפי מה שסיים בסי' תקטו סקי"ב שמרן בב"י אינו מחלק בזה. אך המט"י השיב עליו גם בזה. ע"ש). ואסיפא דמלתא הביא המט"י מה שחילק הפר"ח בין פירות הנלקטים לדברים הנצודים, והשיג עליו לנכון ממשמעות הש"ע ומטעם הדבר שאין לחלק בזה, ובכל אופן יש להחמיר ברורון. ע"ש. וכן השיג על הפר"ח בספר רוח אליהו חאקו (פ"ב מהל' יו"ט ה"ד), והעלה להחמיר אף לענין צידה דמן המובחר מביא. והובא בעיקרי הד"ט (סי' כב אות מז). וע"ע בתשו' מהר"א חאקו הנדפסת בשו"ת בתי כהונה (בית ועד סי' כה), ובמה שהשיבו הגאון המחבר שם (רס"י כו) לקיים דברי רבו הפר"ח. והגאון מהרש"ם בדעת תורה (סי' תצז) כתב דשמא גם להפר"ח יש לחלק בין דגים הניצודים (דמסתמא מן החדש, ובהכי איירי מרן התם), ובין שאר צידה. והניח בצ"ע. וכן חילק הפמ"ג. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' צה) באורך. וכ"כ הרב כסא אליהו (סי' תצז) ליישב דברי מרן ע"פ סברת הר"ן. ע"ש. (רק מ"ש שם שכבר נרגש בזה הר"ן וכו', לאו דוקא, והרגש אחר היה לו להר"ן). וכ"כ הגאון מליסא בקהלת יעקב (סי' תצז ס"ד). ע"ש. וכן ראיתי להרה"ג מהרח"מ מזרחי ז"ל בספר בן הרמה (פ"ב מהל' יו"ט) שעמד באורך בכ"ז, והעלה (בדף לד ע"ד) בדעת מרן כאמור, שלא היקל אלא בספק דמצודות וכיו"ב, אבל לא בנכרי שהביא, דהו"ל כודאי נתלשון או ניצודו ביומן. ועוד האריך שם הרבה בדברי כל האחרונים המדברים בזה. וגם נשא ונתן בזה עם הגאון בעל פתח הדביר. ולאריכות דבריהם בענייני לא מצינא למיקם בהו השתא. ועיין עוד בספר שרשי הים ח"א (שרש איסור צידה ביו"ט, דף ס:). ועוד חזון למועד אי"ה.

ובזה יש ליישב גם מה שהקשה המג"א מהא דמשמע מדברי הרמ"א (סי' תקיג סוף סעיף ו) דנכרי שהביא ביצים ולא אמר כלום אסורות מספק אף ביו"ט שני, ולפי האמור י"ל דהיינו משום דמביא למכור שאני דמסתמא בני יומן הן. ומה שהקשה ע"ז הפמ"ג (בסי' תצז) דא"כ אמאי במסיח לפי תומו שנוולדו מאתמול נאמן כנגד הרוב. י"ל דכיון דמגרע מקחו כשאומר שנוולדו מאתמול, נאמן אף כנגד הסברא דמסתמא מן החדש מביא. ועיין להפר"ח ביו"ד (סימן סט ס"ק מ) שכתב שעיקר טעמו של הרמ"א כאן להקל הוא משום דמגרע מקחו. וכ"כ בהוראה ברורה יו"ד (רס"י צח בביאור הלכה שבסוף הספר) בדעת מרן הב"י (סי' תקיג) שעיקר טעמו שם להקל משום דמגרע מקחו, דאילו מטעם מסיח לפי תומו הא אסיק בבית יוסף יו"ד (סי' קלז) דלא סמכינן עליה. ע"ש. ועוד מאחר ובספק שקול מותר ביו"ט שני אף בלא דיבורו של הנכרי כלל כדין ספק מוכן, יש לסמוך על דיבור הנכרי אף היכא דאיכא

רובא לאיסורא, דעכ"פ אהני לן דיבוריה למחשביה כפלגא ופלגא, והדר הו"ל ספק ספיקא להקל. ועם שבמקור הדין בתרומת הדשן (סי' עט) מבואר הטעם כהמג"א, לא באנו בזה אלא ליישב עיקר הפסק של הרמ"א עם מה ששתק (בסי' תצז) למרן. איברא דבעיקר הקושיא מדברי הרמ"א שם, עיין להגאון מליסא בקהלת יעקב (סי' תצז) הנ"ל, דהתם (בסי' תקיג) על כרחין מיירי הרמ"א ביו"ט שני שאחר השבת, דהוי חשש איסור הכנה דאורייתא ולא מהני ביה הך ס"ס (וכן מבואר במקור הדין בתמים דעים סימן קכ), ולפיכך הוצרך לטעם דמסל"ת. וכיוצא בזה כתב הגאון נודע ביהודה קמא (חאו"ח סי' ל), וכ"כ בדגול מרבבה (סי' תצז), וכן בהגהות הגרע"א שם, ובספר בן הרמה (דף לד:), ובשו"ת אמרי בינה (דיני יו"ט רס"י יז). ע"ש.

טענות מהרש"ל להשוות יו"ט שני לראשון, ויישובים ע"ז

ז) וראיתי למהרש"ל בים של שלמה (פ"ג דביצה סי' ז) שהביא מ"ש הר"ן בשם הרא"ש מלוניל להתיר ספק מוכן ביו"ט שני מטעם דהו"ל ספק ספיקא. וכתב: ואני אשמע ולא אבין, וכי ספק מוכן שהיא מלאכה דאורייתא גריע מספק תחומין שהוא מדרבנן אפילו ביום טוב ראשון, דס"ל להר"ן גופיה כדברי הרי"ף דאוסר ספק תחומין. ונראה לי דאפילו לפי מה שנכתוב לקמן דספק תחומין שרי, מ"מ בספק מוכן אין חילוק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, וכל מה שאסור בראשון, אם בא ביום שני ג"כ נאסר, כי לא מצינו שיש חילוק ביניהם כי אם גבי מת ולכחול עין כאשר כתב הטור (סי' תצז), ולא בדבר אחר. ע"כ. והנה מה שסיים שלא חילקו חז"ל בין יו"ט ראשון לשני, היא ממש סברת תרומת הדשן (סי' עט) שהביא המג"א הנ"ל (ועיין עוד בהקדמת ים של שלמה על מסכת חולין הקדמה שניה), אולם הדיוק מדברי הטור אינו מוכרח, דאין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהן חוץ. וכבר הארכתי בזה בס"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"א (סי' מז אותיות ג-ד), ושם הוכחתי גם מדברי הרמב"ן והמאירי דיו"ט שני קיל מראשון לכמה ענינים. עש"ב. וזה מלבד הר"ן הרא"ה הרמ"ך ושטה מקובצת שהסכימו להרא"ש מלוניל להקל בנדון שלפנינו. ולא סבירא להו דיום טוב שני שוה לראשון בכל ענין. ועיין עוד בבית יוסף (סי' תמו) בשם הרב ארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות כח) דהמוצא חמץ בביתו ביו"ט שני דינו כחול המועד, וכן בטור (סוף סי' תסז) לענין חטה שנמצאה בתבשיל ביו"ט שני כתב דמותר להשהותו, והוא מהרא"ש (פ"ב דפסחים סי' כה), ובב"י שם הביא כן גם מהגמ"י (פ"א מהל' חמץ אות ג) והמרדכי (סימן תקנ). וכן לענין מילה שלא בזמנה, דעת הרמב"ם (פרק א מהל' מילה הלכה טו) דמלין ביו"ט שני של גלויות. (וזה אע"ג דהרמב"ם גופיה בפ"א מהל' יו"ט הכ"ב פסק וטני אין בין יו"ט ראשון לשני אלא לענין מת בלבד). הא קמן דחילוק הוא שני מראשון לכמה ענינים. ועיין עוד במחקרי ארץ שם (אות ח).

ובפר"ח סי' תצו ס"ג ובשו"ת מחזה אברהם די בוטון סי' מא אות ה). ועיין בביאור הגר"א (סימן שכה ס"ט), ובספר בן הרמה (דף לה ע"ד) באורך. וכעת ראיתי בשו"ת בן אברהם אישטרושה (סי' ח) תשובה למה"ר יוסף בן יעיש שהעלה להחמיר בספק מוכן ע"פ דברי מהרש"ל. ע"ש. ולפי האמור יש להשיב על דבריו. ורק גבי נכרי שהביא דורון או המביא למכור שכ' שם לאסור ע"פ סברת הר"ן דמביא מן המובחר, בזה הצדק עמו. אבל בספק צידה וכיוצא בו יש להקל כדעת מרן. שוב ראיתי אחר זמן בשו"ת צל הכסף (דף ה:) שהשיב לנכון על דברי מהרש"ל ומהר"י בן יעיש. עש"ב.

דחיית טעם המחמירים מפני שיו"ט שני נחשב כיו"ט ודאי

י) והנה המשנ"ב (סי' תצו ס"ק יא) הביא דעת המחמירים בספק מוכן, וכתב טעמם משום דלדין יו"ט שני לאו מטעם ספק הוא, שהרי אנו בקיאים בקביעה דירחי ויודעים אנו שהוא חול, אלא שאנו מקיימים מנהג אבותינו והוי כיו"ט ודאי מדרבנן, ואין כאן אלא ספק אחד ואסור. ע"ש. אולם בדברי הפוסקים שהזכיר הרב משנה ברורה בשעה"צ, הלא המה מהרש"ל ותה"ד ומג"א, לא נזכר הטעם להחמיר אלא משום שלא חלקו חכמים בשום איסור בין יו"ט ראשון לשני. כיעו"ש. וכבר השבנו ע"ז בס"ד. והטעם שכתב הרב משנה ברורה, נראה שמקורו טהור מדברי הרב שיירי כנסת הגדולה (סי' תצו הגב"י אות ד) בשם מהר"ש חקאן ז"ל, שטען כנגד הסוברים דספק מוכן שרי ביו"ט שני, דיו"ט שני ודאי קדש הוא מדרבנן. ע"ש. אולם כבר העירו לנכון בהגהות איש מצליח ע"ד המשנ"ב שם דסברא זו היא סברת הרמב"ם (פ"ו מהלכות יו"ט הל' יד-טו), והוא יחיד בדבר זה שבזמננו שבקיאים בקיבועא דירחא עושים יו"ט שני כודאי, ומטעם זה סובר שכיום אי אפשר לערב בתנאי מיו"ט לחבירו. אבל רוב הראשונים סוברים שלא נשתנה בזה הדין בזמננו. עיין להראב"ד בהשגותיו שם, ולהר"ן (ביצה יג. מדפי הרי"ף) ועוד. ובב"י ובש"ע (סימן תקכח סעיף ב) כ' שמותר גם בזה"ז לערב עירובי חצירות בתנאי, והאחרונים שם לא העירו שיש להחמיר בזמננו. ולכן אין לחוש לסברא זו. וכ"כ הפר"ח (סוף סי' תצה). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת צל הכסף (סי' ג, דף ג ע"ג ד"ה גם) ובספר בן הרמה (דף נג:). ובאמת גם לפי דעת הרמב"ם דיו"ט שני האידנא חשיב כודאי, י"ל דההינו דוקא לענין הא דמערב אדם מיו"ט לחבירו ומתנה וכו', דבתר דתקון רבנן יו"ט שני אינו יכול להתנות ולומר שמא חול הוא. אבל מ"מ הואיל ועיקר תקנת חכמים מחמת הספק היתה, אפשר דמודה דבהצטרף אליו ספק נוסף כמו ספק מוכן דקמן, שפיר דמי לאקול. וכיו"ב כתבו כמה אחרונים לענין ספק חסרון ידיעה, דהגם דלא חשיב ספק, מ"מ בהצטרף עמו ספק נוסף סמכינן עליהו למהוי ספק ספיקא (עיין דרכי משה יו"ד סי' נג אות ב ומשאת בנימין סימן נ, וכיו"ב כ' מרן בש"ע יו"ד סי' קיח סעיף ד לענין מפתח). ועוד דאכתי פש גבן הטעם הראשון שכתב הרא"ש מלוניל בתמים דעים (סימן קכ) להקל בספק מוכן

ומה שהקשה מהרש"ל על דברי הר"ן מדין ספק תחומין דפסק כהרי"ף דאסור. ראיתי להגאון פר"ח (סי' תצו ס"ד) שחשב לרפא שבר על נקלה, וכתב דאה"נ לדעת הר"ן גם ספק תחומין יהיו מותרין ביו"ט שני. ע"ש. אולם הגאון ערך השלחן (סי' תקטו ס"ד) העיר עליו, דכוונת רש"ל ברורה דספק מוכן אף ביו"ט ראשון כיון דהוי דרבנן לא עדיף מספק תחומין ביו"ט שני דרבנן. וכן בנהר שלום (סימן תצו סק"ה) ובשו"ת דברי נחמיה חיו"ד (סי' כב, דף נה ע"ד) השיגו על הפר"ח בזה. והצדק עמם. אולם יש ליישב עיקר קושית מהרש"ל בדרך אחרת, דאה"נ ספק מוכן ביו"ט שני קיל אף מספק תחומין ביו"ט ראשון, דהכי קיימא לן לגבי דבר שיש לו מתירין, דספיקו אסור אפילו בדרבנן (כמבואר ביו"ד סימן קב סעיף א), וספק ספיקו מותר אפילו בדאורייתא (כמ"ש האחרונים בדעת מרן שם סי' קי סעיף ז), והטעם לזה יש לומר ע"פ מה שכתב הרשב"א בתשובה (סי' תא) דספק ספיקא עדיף כרוב ואפשר דאלים היתרו מרוב. ע"ש. וקיימא לן דאף בדשיל"מ אזלינן בתר רובא כמ"ש בהוראה ברורה (סימן קב סק"ג). ואף הר"ן (סוף פ"ג דביצה) שהסתפק אי אזלינן בדשיל"מ בתר רובא, הא ספק ספיקא עדיף מרובא. ולפיכך גבי ספק תחומין מחמירין דחד ספיקא הוא, ואילו בספק מוכן דאית ביה ספק ספיקא, הדין נותן להקל. (ומהרש"ל שנתקשה בזה, אפשר דאזיל לטעמיה בים של שלמה שם סימן ד' דלא אזלינן בתר רובא בדשיל"מ. וכבר השיג על דבריו שם בשער המלך פ"ד מהל' יו"ט הלכה כד. ע"ש). וכ"ז אף אילו היה בדבר איסור דאורייתא, כל שכן שבאמת אין בספק מוכן אלא איסור דרבנן, הא ודאי שפיר דמי להקל. ומלבד כל האמור, הנה אף לגבי ספק תחומין דמחמירין, לאו בכל ספק הוא, ואדרבא בספא שקול ממש, כגון נכרי השורי עמנו במדינה והביא פירות המצויים בעיר, הרי הם מותרים, כמבואר בש"ע לעיל (סי' שכה סעיף ט) ולהלן (סי' תקטו סעיף ז), ומקור הדין בטור שם בשם הרשב"א (שבת קנא), ומבואר בדברי הרשב"א שם אחד הטעמים להקל, דלמה נחוש להם, הלא ספק של דבריהם הוא שהולכים בו להקל. [ובאלוה רבה (סי' תצח סק"ז) צידד דהרשב"א סובר כדעת רש"י דספק תחומין לקולא. ע"ש. אולם בדברי הרשב"א מבואר שכתב דבריו הנ"ל אף לדעת המחמירים בספק תחומין]. ובהערות איש מצליח על המשנ"ב (סימן תצח סעיף ד) ביארו דבריו בטוב טעם ודעת, שלא החמירו בספק תחומין אלא באופן שהיו הפירות ודאי חוץ לתחום ויש להם חזקת איסור, דהספק שמא מחוץ לתחום לנו היא טענה רחוקה. ע"ש. וכיוונו בעיקר הדברים לד' הרב בתי כהונה (בית ועד סי' כו, דף קו רע"א). וע"ע מה שכתב שם (בדף קו ע"ד) בדעת ראבי"ה, וכן (בדף קז ע"ג ואילך) בדעת מרן. וכיו"ב כתב גם בשו"ת זכרון יהודה גרינוולד ח"א (סימן קסח). ע"ש. (ובזה ניהא גם מה שהעיר הד"מ סוף סי' תקט"ו על הב"י שהביא דברי המרדכי בהדי הדדי עם דברי הגאונים). ולפי זה לק"מ מההיא אספק מוכן דיו"ט שני. (וביו"ט ראשון שהחמירו בספק מוכן, כתב הרשב"א הטעם משום דקרוב ליגע בספק תורה כגון ספק ניצוד. והובא במ"מ פ"ב מהל' יו"ט ה"ו. ועיין במ"מ שם מה שהשיג עליו. וע"ע בלח"מ שם

בדברי הר"ן. ע"ש. וכן ראיתי בחדושי הגאון ר' בונם איגר (ביצה ג.) הנדפסים בסוף שו"ת חדשות לרעק"א (דף יג ע"ג מהספר) שכתב דביו"ט ראשון לבני הגולה אף בזמן שקדשו ע"פ הראיה אין להקל בו מס"ס, דמסתמא לא עיברו החדש, וע"פ רוב היום הראשון עיקר. ע"ש. (ועיין עוד שם מה שהשיב לו אחיו הגאון רעק"א).

יב) ועינא דשפיר חזי להגאון שער המלך (פ"א מהלכות יו"ט הלכה כ) בסוף דבריו, שהעיר מדין ספק מוכן על מ"ש הרב איסור והיתר (כלל מז דין א) המובא בש"ך בכללי הספיקות (דין יח) ובפר"ח שם (אות יד) שכל שאסרו חכמים מחמת הספק אינו מצטרף לס"ס, כגון גבינות של ישראל שהיו בבית הגוי, וספק אם הוחלפו בגבינות הגוי, יש להחמיר בספק חליפתן, ואפילו אם היה רק ספק לנו אם מעמידין בקיבת נבילה, לא היו מתירים הכא מכח ספק ספיקא, ספק לא הוחלפו ואת"ל הוחלפו שמא לא הועמדה בקיבת נבילה, דמאחר שאסרו חכמים גבינות מחמת אותו ספק, ודאי אסור הוא, והרי הוא כאלו ראינו בהדיא שהועמד בקיבת נבילה וכו', ואינו נותר בס"ס עד שיהיו שתי ספיקות מלבד הספק הראשון שאסרו חכמים. (עכ"ד האו"ה). והרי גבי ספק מוכן דשרי, כתב הר"ן דהיינו טעמא משום דהו"ל ספק ספיקא, ספק שמא נתלשו מערב יום טוב, ואת"ל היום נתלשו ספק אם היום חול. והשתא לפי דעת האו"ה הא לא חשיב ס"ס, דכיון דחכמים אסרו פירות שנתלשו ביו"ט מחמת אותו ספק הרי הוא כודאי איסור, ואם נודע לנו שנתלשו היום היו אסורים בודאי מכח גזירת חכמים, וא"כ אינו נותר בס"ס עד שיהיו ב' ספיקות מלבד הספיקות שאסרו חכמים. ויש ליישב בדוחק דעד כאן לא כתב האו"ה דבעינן שתי ספיקות מלבד הספק הראשון שאסרוהו חכמים, אלא דוקא גבי גבינות של גוים דאית בהו חשש איסור תורה, ומשום הכי ע"י גזירת חכמים חשיבי כודאי איסור. משא"כ בספק מוכן דליכא אלא איסור דרבנן, לא חשיבא גזירה דידהו כודאי, וחשיב שפיר ספק ספיקא. ע"ש. (ועיין להגרע"א בהגהותיו על השע"מ הנד"מ שם עמ' מד, ובהגהותיו לש"ע סי' תצז). ובשו"ת אמרי בינה (דיני יו"ט סימן טז) השיג עליו, שלד' האו"ה אין לחלק בין חשש איסור תורה לחשש דרבנן. והניח דין ספק מוכן בצ"ע. ע"ש. אולם לכאורה יש ליישב עיקר הקושיא, דאף האו"ה לא דן את הספק כודאי אלא במה שנמנו עליו חז"ל וגזרו עליו ואסרוהו, ומפני גזירתם הדר הו"ל כודאי איסור. אולם יו"ט שני לא מצינו שגזרו עליו בפירוש, אלא מעיקרא כך נהגו בגולה לעשות שני ימים מחמת הספק, ואף האידנא דבקיאינן בקבועא דירחא לא מחמירין ביה אלא משום דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידכם דלמא אתי לאקלקולי (ביצה ד:). וע"ש בפירש"י. הרי שתקנו רק להמשיך המנהג, אבל גזירה גמורה לא היתה כאן. ועיין בשו"ת צל הכסף (רס"ג). וכל שכן לפי מ"ש הריטב"א בראש השנה (יח). ובסוכה (מג). דמ"ש הזהירו במנהג אבותיכם וכו', היינו שנהיה בעיקר המעשה כאלו אין אנו יודעים כלום ונוהגים בו כאילו הוא ספק גמור. ע"ש. ועיין באורך בשו"ת זרע אמת ח"א

ביו"ט שני מטעם דאינו אלא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא. ואע"ג דהוי דשיל"מ, הנה הרב באר יעקב (יו"ד סי' קי, דף סב סע"ד) כתב שדעת הרמב"ם דלא מחמירין בדשיל"מ בספק דרבנן. ולעיל (אות א) הבאנו חברים לשיטה זו. (והא דמחמירין בספק מוכן י"ל משום דאתחזק איסורא וכדלעיל בסמוך. ואכמ"ל). ושוב ראיתי בספר שביתת יום טוב (סימן ט) שחלק על מה שהיקל מרן בדין ספק מוכן ביו"ט שני, מפני שרבו בזה המחמירים, וביניהם הזכיר דעת הרמב"ם דשתי קדושות הן. ע"ש. ולפי האמור אין בזה הכרח להחמיר. ואחר זמן ראיתי בשו"ת צל הכסף (סי' ג, דף ב). שכתב שגם הרמב"ם לא דן יו"ט שני כודאי אלא לענין מערב מיום לחבירו ומתנה, אבל לא לענין שאר דברים, והביא ראיות לדבריו. עש"ב. ושם (דף ד). האריך להשיב ע"ד הרב שביתת יו"ט.

יא) הן אמת שראיתי להרב שיירי כנסת הגדולה (סי' תצז הגב"י אות ד) הנ"ל שהביא עוד בשם מהר"ש חקאן ז"ל טענה נוספת כנגד הסוברים דספק מוכן שרי ביו"ט שני, דא"כ בזמן שהיו עושין שני ימים טובים מפני הספק, היה ספק מוכן מותר גם ביו"ט ראשון מכח ספק ספיקא כמו יו"ט שני. והא ודאי לא מסתברא לאוקמי פלוגתא דספק מוכן אסור דוקא במקום שהיו עושים יום אחד. ע"ש. אולם באמת לא נפלאה היא ולא רחוקה להעמיד מתני' דספק מוכן בארץ ישראל דוקא, ומצאנו כיו"ב בתשובת הרא"ש (סוף כלל כו) דתנא דמתני' דלא אשכח נימול ליי"ב אלא בשני ימים של ראש השנה משום שהמשה נשנית בארץ ישראל. וכ"כ עוד בפסקיו (פ"ק דביצה סי' יג) דמתניתין דפק משילין (ביצה לו:) איירי בארץ ישראל דוקא. והכי נמי יש לומר דאף מתני' (דביצה כד.) דספק מוכן אסור בא"י דוקא מתניא. וכ"כ בקצרה הגאון ערך השלחן (סי' תצז סק"א). אלא שהקשה שם קושיא אחרת על המקילים בספק מוכן, דאם באמת בזמן חז"ל היה ספק מוכן בחז"ל מותר גם ביו"ט ראשון, הוי אידך קדש, וכיון דבכל אחד מהם יש ס"ס להקל ואחד מהם קדש ודאי, יש לאסור שניהם דמאי חזית דמקל בחד טפי מאידך, וכמ"ש כיו"ב בדרכי משה (סימן תלט). ע"ש. ולענ"ד הא נמי לא קשיא, וכמ"ש בס"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"א (סי' מו בהערה) דבכהאי גוונא דב' ימים של גלויות שאי אפשר להם לספיקות לבוא לפנינו אלא בזה אחר זה, יש מקום להתיר שניהם מספק ספיקא, ולא הוו כתרתי דסתרן. עש"ב. אלא דאעיקרא כבר חזר הגאון ערך השלחן שם והעיר מדברי הרא"ש מלוניל בתמים דעים (סי' קכ) שכתב שבזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה ונוהגים ב' ימים מספק, היה יו"ט שני מדרבנן, שהרי התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהיו מקבלים עדות החדש כל היום, ולשמא באו עדים ממחרת יום ל' ליכא למיחש, שהרי מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. וא"כ הא דאמרינן ספק מוכן אסור ביו"ט ראשון, מייירי אף בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה. וכ"כ בשו"ת בתי כהונה (בית ועד סי' כו, דף קג ע"ג) שלא התירו ספק מוכן אלא ביו"ט שני, אבל ביו"ט ראשון אין אנו דנים עליו כספק קדש, ושזה ברור בש"ס דביו"ט ראשון לא סמכינן אס"ס, ושכן רמזו

דברי הרב שביתת יום טוב, ושם (דף ד:) השיב על מה שצירף סברת ראבי"ה, דסברא זו דחוויה היא מכל הפוסקים וכו'. ואסיק, סוף דבר שדברי הרב שביתת יו"ט שגבו ממני ואין בהם כדי שביעה כדי לחלוק על מרן ז"ל, והלכתא כוותיה וכטעמיה דמרן, וכן ראוי להורות. ע"כ. אולם היא גופא טעמא בעי אמאי מייאנו הפוסקים בסברת ראבי"ה ולא חשבו חזקה זו דמסתמא נולדה ביו"ט לחזקה טובה. וראיתי בשו"ת עמודי אור (סימן יא אות ד) שכתב דהיינו טעמא משום דמאיך גיסא יש לה לביצה חזקת היתר, שבמעז אימה היתה מותרת. ע"ש. ולפ"ז בספק תלוש יש להחמיר, וכגון פירות שאנו מסופקים אם נפלו מן העץ קודם יו"ט, שהפירות בעודן מחוברים לא היתה להם אלא חזקת איסור. וכ"כ בעמודי אור שם. אולם י"ל הטעם דלא מוקמינן הביצה בחזקת שלא נולדה, משום שהיא חזקה העשויה להשתנות, שהתנגדות עשויה להטיל הביצה בכל רגע, ולדעת כמה ראשונים חזקה כזו אינה נקראת חזקה כמ"ש בספר יוסף דעת (סימן ד אות ט). ע"ש. וכתב שם עוד שאף לדעת הסוברים דחשיבא חזקה, מ"מ לענין ספיקא דיומא מקילינן אף במקום חזקה זו, כיון דאנן בקיאנן בקבועא דירחא. ע"ש. ולפי זה אף בנדון פירות שנפלו מן העץ ואין אנו יודעים אם ביו"ט ראשון או שני יש מקום להקל, דמסתמא הגיע זמנם, ועלולים ליפול כל רגע. ועיין עוד בשו"ת תורת חסד מלובלין חאו"ח (סימן טו אות ו). זאת ועוד שדעת הפר"ח בכללי הספיקות שלו (כלל טז) דעבדינן ספק ספיקא אף במקום חזקה, דעכ"פ ספק ספיקא הו"ל כרובא, ורובא עדיף מחזקה. וכן פשטה ההוראה אצל רבותינו חכמי ספרד. ועיין מ"ש בזה בהוראה ברורה (כללי הספיקות ס"ק סח). ולפ"ז ודאי יש להקל למעשה בנדון שלנו. והרב כף החיים (סימן תצז אות כ וסימן תקטו אות נח) כתב להחמיר בזה, ושאין להקל אלא במקום צורך גדול. ע"ש. והיא דעת הגר"ז שכתב (בסימן תצז סעיף ח) להחמיר בזה, ובקונטרס אחרון (סי' תקיג אות ב) כתב שמעיקר הדין היה מקום להקל במקום צורך. וכן דעת הרב חיי אדם (כלל פח דין ו). אולם אנן בדידן דבתר מרן גריינן לכל אשר יאמר, וחזינו ליישב דבריו מקושיות האחרונים, יש להקל בזה למעשה בכל אופן. וכבר הבאנו לעיל שכן הסכימו כמה אחרונים.

יד) והנה בשו"ת זכור לאברהם אביגדור (סי' מו) כתב להקל אף בדגים שהובאו ביו"ט שני. ולפי מ"ש לעיל בזה יש להחמיר, שכן דרך המביאים להביא מן המובחר שנצוד היום. וכן מתבאר מדברי האחרונים שהבאנו לעיל (אות ח) שתירצו בזה מה שהחמיר מרן בכיו"ב (בסי' תקטו). וכ"כ הפר"ח (סי' תצז ס"ד). ושור"ר בצל הכסף (סי' ג) שדעתו להקל גם בגוים המביאים למכור, ונדחק מאד שם (דף ז:) ביישוב דברי מרן (סי' תקטו). ע"ש. וכן נדחקו בזה הגאון נודע ביהודה קמא (חאו"ח סימן ל) בשו"ת משפטים ישרים בירדוגו ח"ב (סימן רסו). ע"ש. וכן מרן מופת הדור זצ"ל בחזון עובדיה הל' יום טוב (עמ' פו) סתם להקל אף במה שמביאים הגוים למכור. ע"ש. אולם בעניותי נ"ל שהעיקר כדעת רוב האחרונים הנ"ל

(בחדושי לביצה סי' לה). ושוב ראיתי בשו"ת שם משמעון מנשה (קונט' בענין ס"ס סימן ד, דף סה:) שעמד בדין ספק צידה ובדברי האו"ה באורך, וכתב דאין לומר דיו"ט שני אינו אלא משום מנהג אבהותין וכו'. ע"ש. ולפי האמור לא נפלאה היא לומר כן. ועוד נלע"ד דשאני ההיא דגבינות דקאי עליהו האו"ה דהספק הוא לשעבר, שמא העמידום בקיבת נבילה, ואהא קאמר האו"ה דעשאוהו כודאי, אבל גבי יו"ט שני שהספק הוא על העתיד דילמא אתי לקלקולי, בזה לא עשאוהו כודאי איסור. ומנא אמינא לה, מהא דמוכח מדברי הש"ך ביו"ד (סי' צז סק"ב) בשם האו"ז גבי לחם שנאפה עם פשטידא, דאף ספק שגזרו חז"ל עליו מצרפינן ליה לס"ס. וסותר דברי האו"ה הנ"ל לענין הגבינות, וכמו שהעיר בגליון מהרש"א שם. ודברי האו"ה בדין הגבינות מקורם מדברי האו"ז (ע"ז סי' קצו). ולכאורה נמצא שהאו"ז סותר מדידיה אדידיה. וכן רמז לזה בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' ה אות ה). ועל כרחין דשאני גבינות שהספק יש בהן הוא לשעבר, שמא הועמדו בקיבת נבילה, אבל גבי הלחם שנאפה עם פשטידא הספק הוא לעתיד שמא יאכלנו עם חלב, ובזה אע"פ שגזרו ע"ז חז"ל, מ"מ בהצטרף ספק נוסף לא גזרו. והכי נמי דכוותה יו"ט שני שהחשש בו הוא לעתיד לבוא דילמא אתי לקלקולי. ועוד מצאתי בשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן שצד אות יז) שכתב דגבי יו"ט שני לא שייכא חומרת האו"ה הנ"ל, דכיון שנוהגין קדש בראשון ובשני, אם נחשב שני הימים כודאי קדש הו"ל כתרת דסתרן, והוא דבר שאי אפשר להיות. וכהאי גוונא לא תקנו חכמים, וכמ"ש כיו"ב התוספות ביבמות (ק"ח: ד"ה בת ישראל). ע"ש. ועיין עוד מ"ש בזה הגאון בעל פתח הדביר בתשובתו הנדפסת בספר בן הרמה (דף מה ע"ג), ובשו"ת שם משמעון מנשה (קונט' בענין ס"ס סימן ד, דף סה ע"ד ואילך) ובשו"ת יביע אומר ח"ז (חיו"ד סי' א אות ה).

אם יש להחמיר מצד "חזקה"

יג) וראיתי להרה"ג ר' יום טוב אנקאוה בשו"ת שביתת יום טוב (חאו"ח סימן ט) שעמד בנ"ד, ואסף כמה סברות להחמיר בזה. והעלה כן להלכה. והובאו דבריו בקיצור בעקרי הד"ט (סי' כב אות מז). והפתה"ד בתשובתו הנדפסת בספר בן הרמה (דף מז סע"ד) צידד לקיים דבריו. והאחרונים דנו בדבריו לרחק או לקרב. ואנו בעניותנו כבר השיבנו בס"ד לעיל על רוב דברי הרב שביתת יו"ט, כל ענין במקומו. אך הנה הרב שביתת יו"ט שם הוסיף להעיר שם מ"ש הראבי"ה (סימן תשסג) והובא במרדכי (פ"ג דביצה סי' תרפה) דהיינו טעמא דמחמירינן בביצה שספק אם נולדה ביו"ט, כיון דמוקמינן לה אחזקתה ונולדה ביו"ט. וה"נ יש להעמיד הפירות או הבהמות בחזקתן, ולתלות שנתלשו או ניצודו ביו"ט עצמו. ע"ש. אולם רוב הפוסקים אינם סוברים כהראבי"ה בזה, ולמדו מדין ספק ביצה שנולדה להחמיר בכל ספק בדשיל"מ. וכן ראיתי בשו"ת צל הכסף (סימן ג) שעמד באורך לדחות כל

הגדול מהר"ר שמעון מנשה זצ"ל בעל שו"ת שם משמעון בהגהתו בספר זכרנו לחיים פרץ (מע' י אות ג) כתב שחלקו עליו חבריו הרבנים הגדולים מהר"א די טולדו ומרן אבא ז"ל, וכתבו עליו בגליון: "אין כאן מנהגים". ע"ש. ועכ"פ בדורנו נראה דאין לחוש למנהגים כאלו שלא נודע אם נקבעו, וכל שכן ביישוב חדש. ואפילו אם היה במקום ההוא מנהג להחמיר, כל שחבר היישוב ונתחדש אין לחוש למנהג הקדום, כמ"ש הרב חק יעקב (סימן תסח סוף סק"ט) בשם האחרונים, והמשנ"ב בביאור הלכה שם. וכל שכן במקום שלא נודע אם היה מנהג להחמיר, הא כל ספק במנהג אוקמיה אדינא. ולכן יש לתפוס שורת הדין להקל בזה כדעת מרן.

להחמיר בזה. ובפרט דאעיקרא רבים מחמירים בכל ספק מוכן, וא"כ לענין גוים המביאים פירות או דגים הו"ל כעין ספק ספיקא להחמיר. ומ"מ בספק שקול, כגון פירות שאינו יודע מתי נפלו מן העץ, או חיות שאינו יודע מתי ניצודו, יש להתיר למעשה כדעת מרן. וראיתי למהר"ש חיים ז"ל בהגהתו בשו"ת זכור לאברהם אביגדור הנ"ל, שכתב שמנהגם בקושטא לאסור ספק מוכן. ע"ש. וכ"כ גם בספרו שמן המשחה (סימן נה) שמנהגם להחמיר בספק מוכן. ע"ש. (וסיים דמ"מ בדבר שנפסד יש להקל, דלא שייך דשיל"מ בדבר המתקלקל. והפתה"ד בתשובתו הנדפסת בספר בן הרמה דף מז ע"ב כתב שלמנהגם יש להחמיר גם בדבר המתקלקל. וי"ל ע"ד). אך הרב

סימן כד

נטילת תרופות ביום טוב

בעה"ו עש"ק וישלח י"ג כסלו תשע"ה

תתעשן הקדרה מותר. אמר ליה ההיא ר' יהודה היא דאמר לכם לכל צרכיכם, כי קאמינא לרבנן וכו'. יום טוב שני מנלן דשרי, תא שמע דאמימר שרא למכחל עינא ביו"ט שני של ראש השנה, דסבירא ליה כנהרדעי דסבירא להו שתי קדושות הן. ולית הלכתא כוותיה, דקיימא לן קדושה אחת היא, אלא מיהו הא גמרינן מהא דאמימר, דשרי למכחל עינא ביו"ט שני של גלויות וכו', משום דקיימא לן כר' יהודה דאמר לכם לכל צרכיכם וכו'. ונראה לי דוקא מכחל עינא דשרי ביו"ט שני, מפני שצורך כל נפש הוא, שאף הבריאים עצמם דרכם לכחול בכחול עיניהם לחזק מאור עיניהם, אבל צרכי חולה אין נעשין אלא ע"י גוים אפילו ביום טוב שני, דאפילו ר' יהודה לא קא שרי אלא דבר השווה לכל נפש. ע"כ. הרי דרב אשי נסתפק להתיר כחילת העין ביום טוב כיון דצורך הגוף הוא, והשיב לו אממר דתלי בפלוגתא דר' יהודה ורבנן, ולרבנן דאסרי מכשירי אוכל נפש ביום טוב הכא נמי אסור, ומ"מ ביום טוב שני דקיי"ל כר' יהודה דשרי מכשירי אוכל נפש מותר לכחול העין. אבל שאר מלאכות אסור לעשותן לצורך חולה אף ביו"ט שני, שגם ר' יהודה לא התיר אלא במכשירים השווים לכל נפש כמבואר כיו"ב בכתובות (ז). לענין "מתוך". ומבואר יוצא מדברי הרא"ש מלונגיל דאסור לשחוק סממנים לרפואה ואפילו ביום טוב שני, כיון שהסממנים הללו אינם אוכל נפש אלא חשובים כמכשירי אוכל בדבר שאינו שווה לכל נפש. והגאון ר' מאיר אורבך זצ"ל בספר אמרי בינה (דיני יו"ט סי' ב) הוכיח כן גם מ"ש בספר יראים השלם (סימן דש, דף קסט:) הטעם דמוגמר אסור ביו"ט מפני שאינו שווה לכל נפש, שאין גימור כלים צריך אלא לחולים. ע"ש. וכן הובאו דברי היראים גם בשבלי הלקט (סימן רמג). ועיין להלן (סוף אות ו).

שאלה: אדם שחש כאב בגופו והוא מתחזק והולך כבריא, האם מותר לו ביום טוב לבלוע גלולות לשיכוך כאבים, כגון אקמול וכיו"ב, או שיש לאסור בזה כמו בשבת.

דעת הרא"ש מלונגיל להחמיר משום שאין הרפואה שווה לכל נפש, ומשא ומתן בזה

תשובה: (א) מודעת זאת שאסרו חז"ל לעשות כל רפואה בשבת, גזירה משום שחיקת סממנים, כמבואר בטוש"ע (סימן שכח), ופירש רש"י (שבת נג:) דגזור רבנן דאי שרית שום רפואה אתי למשרי שחיקת סממנים, והוא איסור דאורייתא דהוי טוחן. ע"כ. אולם ביום טוב מצינו שהתירו חכמים דיכת תבלין לצורך היום כמבואר בש"ע (סימן תקד), ודעת הרבה פוסקים דאפילו טחינת חטים בריחיים אינה אסורה ביו"ט מדאורייתא כמבואר בבית יוסף (סימן תצה). ויש לדון אם גם שחיקת סממנים ביום טוב לרפואה מותרת כשחיקת תבלין, או עכ"פ אין בה איסור תורה, או שמא כיון ששחיקה זו אינה נעשית לצורך אוכל נפש ממש חמירא אף מטחינת חטים ואסורה ביו"ט מן התורה. ונפ"מ אם גזרו חז"ל במידי דרפואה ביו"ט אטו שחיקת סממנים. והנה מראש צורים אראנו לרבנו אשר מלונגיל בדיני יום טוב שלו הנדפסים בשו"ת תמים דעים (סימן קכ אות ג, דף ל:) שכתב וז"ל: ומכחל עינא מנא לן דביום טוב ראשון אסור וביום טוב שני שרי, תא שמע דאמרינן (בביצה כב.), בעא מיניה רב אשי מאמימר, מהו לכחול העין ביום טוב, היכא דאיכא סכנה כגון רירא דיצא דמא דמעטא וקדחתא ותחלת אוכלא לא קמבעיא לי דאפילו בשבת שרי, כי קמבעיא לי סוף אוכלא ופצוחי עינא מאי, פירוש מי אמרינן כיון דלאו צורך אוכל נפש אסור הוא, או דילמא כיון דצורך נפש הוא מותר. אמר ליה אסור. איתיביה אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה ואם בשביל שלא יתעשן הבית או שלא

(ב) ובאמת הכי הוא פשטא דתלמודא בשבת (קלד). דשחיקת סממנים אסורה ביו"ט, דתנו רבנן התם, דברים שאין

שם ציין שבמקום אחר הוכיח להקל, אך לא זכינו לשיחתו של הגאון במקום ההוא. ואפשר דחיליה מההיא דיבמות (קיד). אבא שאול אומר נוהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב, ומפרשינן התם דקסבר מפרק כלאחר יד הוא וביו"ט דאיסור לאו לא גזור רבנן. אבל כבר עמדו ע"ז הראשונים, והקשו מהא דכתובות (ס). דגונח יונק חלב אפילו בשבת, וכתבו התוספות בכתובות שם דברייתא דהתם פליגא אההיא דיבמות. ע"ש. וכ"כ הרמב"ן הרשב"א והריטב"א שם, ושכן דעת הרי"ף בפרק חבית. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם. ולפי דבריהם מייירי בנפל למשכב, אבל משום צער גרידא לא התירו שבות ביו"ט. וכן דחה ראייה זו בדעת תורה (סימן תקלב). ע"ש. ואף לדעת ר"ת בתוס' שם דאוקי לההיא דיבמות דשרי ביו"ט בצער של רעב, מ"מ אין ללמוד מזה להתיר כל שבות ביו"ט משום צער, שכבר כתב הר"ן (שבת סא). מדפי הרי"ף ד"ה (ובמקום) דשבות שע"י שינוי קילא טפי. ועיין בקצות השלחן (סימן קלד סק"ו). והרב משנה ברורה (סימן תצו בשעה"צ אות ט) כתב דיניקה בפה היא שינוי גדול ומופלג. וכדבריו מבואר בחי' הריטב"א הנד"מ (שבת קמ). ע"ש. ועיין עוד בחדושי הריטב"א (שם קכט). ובתורת האדם להרמב"ן (שער המיחוש) ובטוש"ע (סימן שכח סעיף לג) ובאחרונים שם. ואכמ"ל. באופן שלא ידעתי מנין יצא לו להגאון רא"ם הורוויץ להתיר שתיית רפואה ביו"ט משום צער. וחזרנו למה שכתבנו דכיון דמפשט הסוגיא בשבת (קלד). משמע דאסור לשחוק סממנים ביו"ט, נראה לכאורה שהוא הדין לשתיית סמים המרפאים. וכן ראייתי בהערות "איש מצליח" על משנה ברורה ח"ה בסוף הספר (סימן תצו סק"ה) שהביאו בשם בעל האסופות בתשובותיו (ונדפסו בקובץ נתיבות תורה גליון א' חנוכה תשנ"ב, הל' יו"ט שאלה ה), שכתב ששאל את פי הר"א אם מותר לשחוק סממנים ביום טוב, כדאמרינן מילה שלא הכין סממניה שוחקין לה כמון ביו"ט, וקאמר התם תלמודא דטעמא משום דחזי לאכילה. והשיב דאסור, משום דכל רפואה אסורה, והתם גבי מילה היינו משום סכנה, אלא דבשבת כמה דאפשר לשנויי משנינן, וביום טוב אפילו בלא שינוי מותר במקום סכנה וכו', דהא חזי לבריא. ע"כ. ומבואר שאוסר לשחוק הסממנים ביום טוב, וסובר דאפילו כמון שראוי לקדירה לא התירו אלא לצורך מילה משום סכנה. ולפי זה נראה שיש לאסור גם כל צרכי רפואה ביו"ט גזירה משום שחיקת סממנים. וכן משמעות לשונו "דכל רפואה אסורה".

דעת הרמב"ן והר"ן דצרכי רפואה שוים לכל נפש

(ג) **אלא** שראיתי להרמב"ן בספר תורת האדם (סוף שער המיחוש) שכתב: ולענין יו"ט דאמרינן במכחל עינא, שמעינן מינה דכל צרכי חולה שאין בו סכנה נעשין ע"י ישראל ביו"ט שני של גלויות. אלא מיהו איכא למימר דהני מילי כגון מכחל עינא דמלאכה גופה שבות היא, אבל להתיר אבות מלאכות אין לנו. ויש אומרים דכל צרכי חולה שאין בו סכנה אין עושין ע"י ישראל ביו"ט שני כראשון, אבל מכחל עינא משום

עושין למילה בשבת עושין לה ביום טוב, שוחקין לה כמון וטורפין לה יין ושמן. אמר ליה אביי לרב יוסף, מאי שנא כמון ביום טוב דחזי לקדירה, יין ושמן נמי חזי בשבת לחולה וכו'. ומשמע להדיא דבשאר סממנים דלא שייך בהו טעמא דחזי לקדירה אסור לשחוק. ואין אומרים בזה כשם שהותרה טחינת תבלין לצורך אוכל נפש הותרה נמי שחיקת סממנים לצורך רפואה. וכן דייק הרב מעשה רוקח על הרמב"ם (סוף פ"ב מהל' מילה). ע"ש. ומריש הוה אמינא לדחות, דהתם מייירי קודם מילה, וכדמשמע מדברי הרמב"ם שם דכילל לשחיקת הכמון בהדי מכשירין. וכיון שעדיין לא מל ואין התינוק חולה החמירו שלא ישחוק ביו"ט אי לאו דחזי לקדירה. ואין ללמוד מכאן לאופן שכבר החולה לפנינו וצריך רפואה. (וע' בתוס' שבת קלג: וי"ל). וקצת סמך לזה מתלישת נוצת העוף קודם השחיטה, שלדעת הרא"ש (פ"ג דבכורות סי' ה) אע"פ שניתן יו"ט לידחות אצל מלאכת התלישה לאחר שישחט, קודם השחיטה לא התירו לתלשם. וכן דעת מרן בש"ע (סימן תצח סעיף יג). ועוד פסק שם מרן (בסעיף יד) לענין כסוי הדם ביו"ט שלא התירו לשחוט לכתחילה כשאין לו עפר מוכן, ורק אם עבר ושחט התירו לו לכסות גם בדקר נעוץ. והכי נמי הכא לא התירו לשחוק הסממנים קודם שיחלה. אולם אחר העיון נראה שאין זה נכון, דאי איתא דאחר המילה הוה שרינן לשחוק ביו"ט בשופי כאוכל נפש, גם קודם המילה לא היה לנו להחמיר עליו, כיון שהדבר ברור שיצטרך לסממנים הללו ביו"ט עצמו.

והן אמת שראיתי להגאון רא"ם הורוויץ זצ"ל בהגהותיו לשבת שם שכתב, שלא גזרו ביו"ט על איסור רפואה כלל, שלא גזרו על השבות במקום צער כמו שהוכיח במקום אחר, ודוקא בשחיקת כמון יש איסור תורה אי לאו משום דחזי לקדירה. ע"ש. ולפי דבריו גם מדברי הרא"ש מלוניל הנ"ל אין ראייה להחמיר בשתיית סמי רפואה, דאע"ג דאין הרפואה שוה לכל נפש ולפיכך אסור לשחוק סממנים ביו"ט, מ"מ שתיית התרופה שאינה אלא שבות לא גזור עלה רבנן ביו"ט משום צערא. אלא שבעניינינו לא ידעתי כיצד יפרנס הגאון ז"ל סוגיא ערוכה בביצה (כב). הנ"ל דאסור לכתחול העין ביו"ט ראשון, והרי אין בכחילה אלא שבות כמבואר בשבת (צד): לדעת חכמים. וכן פסק הרמב"ם (פרק כג מהל' שבת הלכה יב). והגם דכחילה זו שאסרו ביו"ט היא בסוף אוכלא, מ"מ הא ודאי יש צער במניעתה. וכ"ש לפי דברי כמה ראשונים שהשוו כחילה זו לצרכי חולה שאין בו סכנה וכדלהלן בסמוך. וכ"כ בשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן שצד אות כא). ע"ש. [מיהו יש ללמד זכות על דברי הרא"ם הורוויץ, לפי מה שכתב בשו"ת הרד"ך (בית כב חדר ג) ע"פ דברי הרמב"ם (פ"ב מהל' שבת ה"י) דשבות דכחול העין חמירא טפי משאר שבותין מפני שדומה לכותב שהיא מלאכה דאורייתא. ואחר זמן מצאתי בירחון הפוסק (כסלו תש"ו סי' תתיג) שהליץ כיו"ב בעד הרא"ם הורוויץ. ע"ש. אולם כתב הרד"ך שם שלדעת הרמב"ן והר"ן כחילת העין שוה היא לשאר רפואות]. ואמנם הגאון רא"ם הורוויץ

מכשירין התירוהו וכו' יהודה, לפי שהוא דבר השוה לכל נפש שאף הבריאין כוחלין וכו'. אבל צרכי חולה שאינו שוה בכל נפש והוא אסור מן הדין דומיא דמוגמר, אין עושין אלא ע"י גוי. ואין לחלק, דכל הסרת כאב וצער חולי מכשירין הוו, ערויי אוכלא וערויי כיבי דגופא שוין נינהו, ומאן דכאיב ליה עינא לא חזי שפיר ולא מתהני מאכילה, ומאן דכאיב ליה לבא לא אכיל כלל. ע"כ. ודעת יש אומרים שהביא מתחילה, היא דעת הרא"ש מלוניל הנ"ל דסבר דדוקא מכחל עינא שוה הוא בכל נפש, והרמב"ן ז"ל פליג וסבר דכל הסרת כאב וחולי הוו מכשירין, ונראה דר"ל מכשירין השוין בכל נפש, ולפיכך כולוהו שרי ביו"ט שני של גלויות. וי"ל דבהא קמיפלגי, להרא"ש מלוניל הא דחשיבא רפואה כמכשירי אוכל נפש, ההכשר הוא להנאת סילוק החולי, וס"ל דהנאה זו אינה שוה לכל נפש, שאין הכל חולין. אבל הרמב"ן סבר דאין תכלית ההכשר אלא משום שע"ז יוכל לאכול, והאכילה שוה היא לכל נפש. ומ"מ ביו"ט ראשון דלא נקטינן במכשירין כר' יהודה אסור. ועיין עוד להרמב"ן במלחמות (ביצה יא. מדפי הרי"ף) דכחילת העין לא חשיבא כמכשירי אוכל נפש ממש, אלא כמכשירין של הנאת הגוף דביו"ט ראשון אין הלכה כר' יהודה. ע"ש. ונראה דמטע"ז גם ביו"ט שני לא התיר בתוה"א מלאכת רפואה למתחזק והולך כבריא, אלא לחולה שאין בו סכנה, וגם לא התיר אלא בדברים שאין בהם משום שבות, דאין לנו בכ"ז אלא מה שהתירו בגמרא בפירוש. ועכ"פ מן האמור מבואר יוצא שהרמב"ן תופס עיקר דצרכי רפואת החולה נחשבים שוים לכל נפש. (והעירנו מדבריו הגאון ר' יעקב הכהן נר"ו). וראיתי להגאון מקאליש בספר אמרי בינה (דיני יו"ט סוף סי' ב) שלמד ממ"ש הרמב"ן במלחמות דמכחל עינא שוה לכל נפש ואף לבריאים וכו', דסובר דשאר צרכי רפואה אסורים לפי שאינן שוין לכל נפש. ע"ש. ודבריו ז"ל נפלאו ממני, דזו היא דעת הרא"ש מלוניל שהביא שם, אבל הרמב"ן אסיק דאין לחלק ביניהם. וצ"ע. (שוב מצאתי בספר נטעי גבריאלי הל' יו"ט חלק התשו' סי' ח אות ז שהעיר בזה על האמר"ב). וכדברי הרמב"ן, כן נראה גם דעת הר"ן בהלכות (ביצה יא: מדפי הרי"ף) שכתב דמההיא דשרי אממר מכחל עינא שמעינן דכל צרכי חולה שאין בו סכנה נעשין ע"י ישראל ביו"ט שני בדבר שאינו אסור אלא משום שבות. והביא דבריו מרן בבית יוסף (סימן תצו), וכתב בשם הרב מגיד משנה (פרק א מהלכות יו"ט הלכה כד) שכן היא סברת הרמב"ן הנ"ל. וכן פסק הרמ"א בהגהת הש"ע שם (סעיף ב). ושלא כהרא"ש מלוניל שמחלק בין מכחל עינא לשאר רפואות.

ומעתה לדעת הרמב"ן והר"ן שכל צרכי רפואה חשובים כשוים לכל נפש, יש מקום להתיר נטילת תרופות ביום טוב, בלא לחוש לשחיית סממנים. ומה שהחמירו בעשיית צרכי רפואה ביו"ט ראשון, היינו בדברים שהם אסורים מצד עצמם ככחילת העין דאסירה משום כותב ודכוותה, אבל לאכול דברים המרפאים, שאין בזה איסור אלא גזירה משום שחיית סממנים, י"ל דשרי, כיון דמעיקרא דדינא אף בשחיית עצמה

אין איסור תורה גם ביו"ט ראשון, דמעיקר הדין נקטינן במכשירי אוכל נפש כר' יהודה וכמ"ש במלחמות שם, ובנטילת התרופות הו"ל כגזירה לגזירה. והכי דייק לשון רש"י בשבת (נג: דלא גזרו חז"ל בשבת משום שחיית סממנים אלא משום שהיא אסורה מן התורה. ע"ש. וכן מבואר להדיא בחי' הריטב"א הנד"מ שם. וא"כ ביום טוב שאין בשחיית איסורה תורה, יש להתיר רפואה. וכן ראיתי בשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן שצד אות ח) שלמד מדברי הר"ן הנ"ל להתיר רפואה ביו"ט. ע"ש. והא דמשמע בשבת (קלד.) שגם ביום טוב שייך איסור שחיית לרפואה (כנ"ל אות ב), י"ל דהיינו מדרבנן, ומשום דביו"ט ראשון לא נקטינן למעשה כר' יהודה במכשירי אוכל נפש. ואע"פ שהרפואה שוה בכל נפש, אין לומר בה מתוך שהותרה כתישת תבלין לצורך הותרה נמי שחיית סממנים, כי לא התירו משום "מתוך" במכשירי אוכל נפש, וכמ"ש התוספות בכתובות (ז. ד"ה אמר), וכ"כ הרא"ש בביצה (פ"ק סי' יח ופ"ב סי' יט) והובא בב"י (סימן תקיד). ע"ש. וביאר הרב קרבן נתנאל על הרא"ש שם (פ"ב אות ת) דהיינו משום דאע"ג דהלכה כר' יהודה דשרי מכשירין, מ"מ אין מורין כן. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בחדושו (ביצה כב. ד"ה אין). ע"ש. [וכן העלה הרב שער המלך (פ"ה מהל' יו"ט ה"ד) ע"ש מלתא בטעמא. ועיין עוד בזה באורך להגר"ז בקונט"א סי' תצה סק"ד, ובספר מלאכת יום טוב להרה"ג ר' משה סקולובסקי זצ"ל (אותיות צ-קח), ובקהילות יעקב (ביצה סי' כא). ואכמ"ל]. ולפיכך לגבי רפואה שאינה אלא מכשירי אוכל נפש לא התירו חז"ל שחיית הסממנים משום מתוך. וכן נראה כוונת רבנו נחמן בן הרמב"ן בחדושו לביצה שם, שכתב בשם אביו הרמב"ן לענין פצוחי עינא דאסרינן ביו"ט ראשון משום דהוי כמכשירין, דליכא למימר מתוך שהותר לצורך אוכל נפש הותר נמי שלא לצורך אוכל נפש אלא שהוא צורך האם [נראה דצ"ל כשהוא צורך היום]. ע"כ. ונראה כוונתו דלא אמרינן "מתוך" אלא בדבר שהוא עצמו צורך היום ממש ולא במכשירין. ושוב מצאתי בס"ד שהדברים מבוארים כן בחי' הרמב"ן (שבת קכד:). ועכ"פ כיון דמעיקרא דדינא ליכא איסורא דאורייתא בשחיית הסממנים ביו"ט, נראה שיש להתיר נטילת תרופות ביום טוב לדעת הנך רבוותא. וזה שלא כמו שראיתי בשו"ת חשב האפוד ח"א (סימן קמו) שכתב טעם האיסור שחיית סממנים ביו"ט, מפני שלא הותר ביו"ט לשחוק תבלין אלא ע"י שינוי (לד' הרמ"א רס"י תקד). ע"ש. ולפי האמור כיון שעכ"פ אין איסור תורה על שחיית הסממנים ביו"ט, אין לגזור בו. [גם מה שכתב עוד בחשב האפוד שם דיש לגזור יו"ט אטו שבת, מצאתי שקדמו בזה בשו"ת אבני נזר (סימן שצד אות יג), וכ"כ בשבט הלוי ח"ח (סימן פב אות ג). ע"ש. אך לענ"ד היכא דלא אשכחן דגזור ליכא למימר הכי מדנפשין, דא"כ גם באוכל נפש נגזור. וכיו"ב כתבו בחי' הרמב"ן והר"ן (שבת טל:) לענין רחיצה ביו"ט דבמידי דאוכל נפש ודדמי ליה אין לגזור יו"ט אטו שבת. ע"ש. ועיין בתוספות שבת (כד רע"א), ובחי' הרשב"א ובשטה מקובצת (ביצה יח.). ושור"ר מה שהשיב בחזון עובדיה (הל' יו"ט עמ' כו) על דברי הרב חשב האפוד בזה. ואכמ"ל]. וכן ראיתי

דליכא בשחיקה איסורא דאורייתא, ולפיכך לא גזרינן בכל רפואה אטו שחיקת הסממנים. וזהו שסיים הריטב"א: ולא אסרו אלא בשבת ששחיקתן אסורה "דבר תורה" ולית בהו מתוך. ע"כ. מכלל דביום טוב איסורא דאורייתא הוא דליכא, אבל לכתחילה מיהא אסור. ומכל מקום לא גזרו בו על רפואה אטו שחיקת סממנים, כיון שגם בשחיקה עצמה אין איסור ביו"ט מעיקרא דדינא וכאמור. (ובשו"ת בגדי כהונה ס"י ח' עשה מחלוקת בין הריטב"א להרמב"ן והר"ן. כיעו"ש. ולפי האמור אינו מוכרח). אולם ראיתי בהגהות איש מצליח על המשנ"ב ח"ה בסוף הספר מהדו"ק (סימן תצו סק"ה) שדחו הראיה להקל מדברי הריטב"א, דמה שכתב דאין לחוש לשחיקת סממנים, היינו דוקא בכחילת העין דעלה קאי, שהיא שוה לכל נפש ואף לבריאים כמ"ש הרא"ש מלוניל. ע"ש. ואמנם אילו היה סובר הריטב"א כדבריהם היה לו לפרש שיחתו יותר, אלא שלא כל חדושי הריטב"א לביצה הגיעו לידינו, ומה שנדפס בשמו בשטה מקובצת אינו אלא מעט מזער כנודע. ומ"מ יותר נראה לענ"ד שאין כוונת הריטב"א להתיר דוקא כחילת עין, דהא גזירת סממנים דקאי עלה הריטב"א אינה משום אותה שעה שבא להתרפא, אלא חששו שאם נתיר לו הרפואה בפעם זו יתיר לעצמו בפעם אחרת גם לשחוק. וכן דקדק בשו"ת חשב האפוד ח"א (סימן קמו) מלשון רש"י (שבת נג.) ושכן מפורש יוצא מכמה דוכתי. ע"ש. ולא מצינו שהוציאו מכלל גזירתם אלא רפואות שאין רגילים לעשותם בסממנים כלל (עיין סי' שכח סעיף מג). והשתא אי איתא דכוונת הריטב"א דבכחילה דוקא הוא דליכא משום שחיקת סממנים, אכתי איכא למיחש דאי שרית ליה הא אתי למשרי רפואה אחרת שאינה שוה בכל נפש. אלא ודאי שבכל הרפואות כולן ליכא למיחש לשחיקת סממנים ביו"ט.

ה) אלא דלכאורה עיקר דברי הריטב"א תמוהים במה שהוצרך לומר הטעם שאסרו ביו"ט ראשון משום שאין יודע בבירור שתהיה הנאתו ביו"ט, והרי בגמרא משמע הטעם משום דכחילת העין הוי כמכשירי אוכל נפש דביו"ט ראשון מורין כרבנן דאסרי בהו. והקרוב אלי דס"ל להריטב"א דהנאת רפואה עדיפא ממכשירין וחשיבא כצורך היום ממש, שעד עכשיו היה מצטער בחליו והרפואה מסירה החולי ממנו. ורק משום שהנאת הכחילה אינה מבוררת לבו ביום, דימוהו בגמ' למכשירין דר' יהודה דאסורין ביו"ט ראשון. וכן ראיתי בשטה מקובצת (שם כב.) שתמה באמת על מה שדימו שם בגמ' כחילת העין לכיבוי הבקעת דהוי מכשירי אוכל נפש, דמה ענין זה אצל זה, דהתם שאני לפי שאינו נהנה בגופו של כיבוי, אבל כאן נהנה גופו בכחול ועיניו מאירים, והרי זה כרוחץ רגליו בחמין ודבר השוה הוא לכל נפש. ותירץ בשם הרא"ה דכאן נמי אין ההנאה לו בגופו של כחילה, וגורם הוא להביא לו הנאה ומסלק ממנו המנוע ודומה לכיבוי שמסלק עשן הבית. ותדע שהרי פצוחי עינא כבר נתרפא עיקר החולי ומה שנשאר מאליו היה מתרפא אלא שעושה כן להגיה אורו כדי שיראה ויתאוה לאכול וכעין הכשר הוא לאוכל נפש. ע"כ. והריטב"א

בשו"ת עבודת השם (סימן ד) שכתב דהא דמפלגין בין יו"ט ראשון לשני לענין כחילת העין, היינו משום שנעשית במלאכה שלא הותרה מכללה ביו"ט, אבל בשאר רפואות הנעשות ע"י בישול וכיו"ב יש להקל. ועוד שעיקר איסור רפואה הוא משום גזירת שחיקת סממנים, אבל ביו"ט כיון דהותר מטעם מתוך, הן לו יהא דלצורך רפואה אסור, מ"מ אינו אלא מדרבנן לרוב הפוסקים כמו שמתבאר מדברי הפר"ח (סימן תצה), וא"כ נראה דגזירת שחיקת סממנים ליכא ביו"ט כלל, דהו"ל גזירה לגזירה. ע"ש. והרי זה כמבואר.

משמעות דברי הריטב"א להקל בזה ומו"מ בדבריו

ד) ובן ראיתי בשטה מקובצת (ביצה כב.) שכתב בשם הריטב"א וז"ל: אממר שרא למכחל עינא ביום טוב שני, פירוש על ידי ישראל, ולא חיישינן לשחיקת סמנים, כיון דביום טוב מותר לשחוק פלפלין ותבלין לצורך יום טוב, ולא אסרו אלא בשבת ששחיקתן אסורה דבר תורה ולית בהו מתוך. ואילו ביום טוב ראשון אסור, כיון שאין בדבר שום סכנה ואינו יודע בבירור אם תהא ההנאה מגעת ביום טוב. ע"כ. ומבואר יוצא מדבריו דמעיקר הדין אין לחוש ביו"ט לשחיקת סממנים, משום דאמרינן בשחיקה זו מתוך שהותרה שחיקת פלפלין ותבלין לצורך אוכל נפש הותרה נמי שחיקת סממנים שלא לצורך אוכל נפש ממש. אלא שהחמירו בכחילת העין ביו"ט ראשון, מפני שאין ההנאה מגיעה ודאי בו ביום. ומשמע דאילו היתה הנאתו ודאי לבו ביום הוה שרי אף ביו"ט ראשון. וכ"כ בשו"ת בגדי כהונה (סימן ז, דף יא סע"ג) בתשובת בן המחבר, שיש להתיר ע"פ דברי הריטב"א לעשות אפיקטויזין ביו"ט, שהם רפואה מיד כנודע. וע"ש (בסי' ח) בתשובת המחבר שנראה שמסכים הולך לזה. וכן דייק מרן הגאון חזון עובדיה זצ"ל (הל' יו"ט סוף עמ' כד) מדברי הריטב"א, שברפואה ידועה כגון גלולה שהיא תרופה להשקטת הכאב, מותר לשתותה ביום טוב. וכן דייק מדברי הריטב"א בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סימן טו פרק טז). ע"ש. (ועיין בשו"ת אור יצחק עבאדי סי' רטו עמ' קמח. וי"ל ע"ד). והא דמשמע בשבת (קלד.) שגם ביום טוב שייך איסור שחיקה לרפואה, י"ל על פי מ"ש בשטה מקובצת (כתובות ז.) בשם הראב"ד, דלא שרינן משום "מתוך" אלא במה שלא היה אפשר לעשות מאתמול. ע"ש. והכא נמי כיון שידע שיצטרך הסממנים בשביל המילה ביו"ט, היה לו להכניס מבערב. והרב שער המלך (פ"א מהל' יו"ט ה"ד ד"ה ולכאורה) כתב שכן נראה עיקר. אלא שבשטה מקובצת שם כתב בשם רבו על דברי הראב"ד הללו דלא נהירא, דבודאי שרינן משום מתוך בכל ענין. ע"ש. וכן היא דעת רוב הראשונים וכמ"ש בספר מלאכת יום טוב (אותיות מג וקיד) ובשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סימן מא אות ב.) ומ"מ יש לומר כמ"ש לעיל (אות ג) דמאי דמשמע בשבת דאסור לשחוק לרפואה ביו"ט היינו מדרבנן ומשום דהלכה כר' יהודה ואין מורין כן, והריטב"א שכתב דלא חיישינן לשחיקת סמנים כיון דביום טוב מותר לשחוק פלפלין ותבלין לצורך יום טוב, היינו

ראיה מהתוס' ועוד ראשונים דרפואה שוה לכל נפש

(ו) **ובן** נראה גם מדברי התוס' (שבת טל: ד"ה ובית הלל מתירין) שכתבו הטעם שזיעה חשובה הנאה השוה לכל נפש יותר מרחיצת כל הגוף, שהזיעה אינה לתענוג אלא לבריאות. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם שאינה לתענוג אלא לבריאות בעלמא. ע"ש. ומבואר שצורך הבריאות הוא שוה לכל נפש וכדברי הריטב"א והרא"ה הנ"ל. ואף די"ל דזיעה דהתם גם הבריאים היתה דרכם להזיע, וכמו שכתב הרא"ש מלוניל לענין כחול, לא כן רפואה גמורה המיוחדת לחולים בלבד. וכן דחה בשו"ת עבודת השם (סימן ד, דף ד סע"ד). ע"ש. מיהו אילו היה ההיתר תלוי בדרך הבריאים, היה להם להתוס' והרא"ש לבאר כן להדיא. ומדסתמו שמע מינה דהיתר הזיעה לפי שתכליתה לבריאות הגוף, שהיא שוה לכל נפש. וכן מצאתי בחי' הר"ן המיוחסים להריטב"א בשבת שם שכתב, דזיעה משום רפואה היא לשמור הבריאות, והכל צריכין לה, משא"כ ברחיצה. ע"ש. ומדלא כתב "והכל מזיעין" אלא והכל צריכין לה, נראה דר"ל שצורך הבריאות הוא דבר השוה בכל נפש. וכן מלשון תוספות הרא"ש שם שכתב שהזיעה אינה אלא לבריאות בעלמא, משמע דאע"ג שאינה תדירה בכל, כל שאינו לפינוק ולמותרות שוה לכל נפש מקרי, וא"כ הוא הדין לסמי רפואה. (ומה שהחמירו בגמ' בכחילת העין, י"ל הואיל וכחילה משום לתא דמלאכת כותב אסירה, ואינה מן המלאכות הנעשות תדיר באוכל נפש. א"נ כמו שכתב הריטב"א הנ"ל דאין רפואתה ברורה לבו ביום). וכן בשו"ת עבודת השם הנ"ל חזר וכתב שמפשות דברי הרשב"א בחי' שם נראה דדבר הצריך לרפואה שוה לכל נפש מקרי. וכן ראיתי להגאון פני יהושע בשבת שם שלמד מדברי התוספות דרפואה א"צ שתהיה שוה לכל נפש, ומזה התיר לעשן טבק ביו"ט כיון שיש בו תועלת לבריאות הגוף, ואע"פ שיש אנשים שאינם רגילים בו, לא גרע מזיעה דודאי כמה וכמה בני אדם אין רגילין בכך ואפילו הכי שרי מדאורייתא. ע"ש. ומ"ש בשו"ת עמודי אור (סימן כט סוף אות ה) לדחות דבריו דשאני זיעה דשוה היא לכל נפש, שכל אדם מרגיש בה הנאה ורפואה. ע"ש. כבר כתבנו שמשמעות דברי התוס' אינה כן, אלא שתכלית הרפואה שוה היא לכל נפש. וכן הפמ"ג (סימן תקיא במש"ז סק"ב וסק"ה) הביא דברי הפנ"י, ונראה שהסכים עמו. [ואמנם מדברי הפמ"ג (סימן תקלב אש"א סק"ב) נראה שמסכים למ"ש המג"א שם דשתיית משקים המרפאים אסורה ביו"ט וכדלהלן (אות י). ולכאורה צ"ל שהוא מחלק בין רפואה דאינה שוה לכל נפש, ובין שמירת הבריאות שיש בה צורך אף לבריאים. וכן חילק בזה הגאון יעב"ץ במור וקציעה (סימן תקיא). ע"ש. וכן חילק בספר חוט שני ה' יו"ט (פרק י עמ' צה:). ע"ש. אמנם מדברי הפנ"י עצמו נראה שאינו מחלק בזה, וכן נראה מפשטות דברי הראשונים וכו"ל. וכן נראה מדברי הפמ"ג גופיה (סימן תקיד אש"א סק"ד). ע"ש]. וכן ראיתי בשו"ת כתב סופר חאו"ח (סימן סו) שהביא דברי הפנ"י והסכים עמו, ושכן מתבאר מ"ש המרדכי (פ"ב דביצה סי' תרפ) לגבי זיעה כדברי התוספות. וכתב טעם הדבר דלא

אפשר שחולק בזה על הרא"ה רבו, וסובר דאף בפצוחי עינא יש הנאה לגוף ועדיף ממכשירין, ולפיכך נדחק בטעם הדבר שהחמירו בו ביו"ט ראשון. ועכ"פ גם הרא"ה הנ"ל משמע דמודה דרפואה גמורה חשיבא צורך היום ממש. וכן מתבאר מלשוננו בחדושו לביצה שם (בספר שיטת הקדמונים עמ' קא) שכתב דכחול העין אין זה רפואת חולי, שהרי עתיד להתרפאות, אלא שמחזק עכשיו ראייתו וכו'. ע"ש. מכלל דאם היתה בו רפואה גמורה, היה מקום להחשיבו כצורך היום דשרי בשופי לכ"ע אף ביו"ט ראשון. ואע"ג דבעינן שתהיה הנאתו שוה לכל נפש וכמ"ש בכתובות (ז), אפשר דס"ל דרפואת הגוף נמי חשיבא שוה לכל נפש, דלא דמי למוגמר שאסרו בכתובות שם לפי שאינו שוה לכל נפש, שהוא אינו אלא למפונקים וכדפירש רש"י שם, אבל הרפואה שוה היא אצל כל בני אדם, שכל אדם כשיחלה צריך הוא לרפואה. [ושו"ר שנזכרה סברא זו בדברי הרב השואל בשו"ת בגדי כהונה (סימן ו), והקשה עליה דא"כ גבי מוגמר נמי נימא דאילו הוה כולי עלמא מפונקים נמי הוה צריכים לו. ע"ש. ולענ"ד שאני מוגמר למפונקים דאינהו דקמצערי נפשיהו בלעדיו, ומבעי להו לאותובי דעתייהו, וכמ"ש כיו"ב בסוכה (כה:). אבל הרפואה לחולה היא צורך אמיתי לכל אדם]. וכן מבואר בלשון השטמ"ק בקושייתו דכל שנהנה גופו בכחול הרי זה כרוחץ רגליו בחמין ודבר השוה הוא לכל נפש. ומינה לכל צרכי רפואה. ואחר זמן מצאתי בספר נטעי גבריאל צינור הלכות יו"ט (חלק התשובות סי' ח אות ו) שביאר דברי הריטב"א והרא"ה כעין מ"ש כאן, ולמד מזה להקל בנ"ד. ע"ש. ותאזרני שמחה. (ושוב ראיתי גם בירחון הפוסק מרחשון תש"ו סי' תשצ"ז שפירש כן דברי הריטב"א. ע"ש). והא דשבת (קלד.) דלא שרי אביי שחיקת כמון ביו"ט לצורך מילה אלא משום דחזי לקדירה, ומשמע שגם ביום טוב שייך איסור שחיקה לרפואה, הנה בלא"ה היא גופא צריכא רבה מהו הטעם "משום דחזי לקדירה", ואם הכוונה משום סברת "הואיל", הא בפלוגתא דאמוראי מתניא בפסחים (מו:), ואביי גופיה פריך התם בפסחים (מו:). אמאן דאית ליה הואיל. ואפשר דמודה אביי דעיקר טעם היתר שחיקת הכמון משום דצרכי רפואה נעשים ביו"ט כאוכל נפש, אלא דסבר דבהא לחודיה לא סגי דעכ"פ לבעי שינוי משום עובדין דחול, דומיא דאין טורפין יין ושמן דלית ביה אלא משום עובדין דחול, וכלפי זה הוצרך לטעם דחזי לקדירה. כנלע"ד. ושוב מצאתי להגאון ר' משה סוקולובסקי בספר מלאכת יום טוב (אות טל) שנתעצם בסוגיא דשבת הנ"ל אמאי לא שרינן שחיקת הכמון מטעם מתוך, ולא אשכח לה פתרי (שם אות מ) אלא כדעת הראב"ד דלא אמרינן מתוך באפשר מאתמול, או כדעת הרא"ש והרשב"א דלא אמרינן מתוך במכשירין, והניח בצ"ע לדעת הר"ן (ביצה יז: מדפי הרי"ף ד"ה ומקשו) דמשמע דס"ל דאמרינן מתוך גם במכשירין דאפשר מאתמול. ע"ש. וכ"ש לפי מה שכתבנו כאן בדעת הריטב"א והרא"ה דצרכי הרפואה חשובים כצרכי הגוף ממש, הא ודאי אין להגביל ההיתר משום דאפשר מאתמול. וצריך לומר בפירוש הסוגיא כדכתיבנא בס"ד.

לתענוג בעלמא, אלא הוא צורך גמור כרפואה לחולה, ועכ"ז לא חשיב שוה לכל נפש. ולכאורה לפ"ז גם רפואה אינה נחשבת שוה בכל נפש, אע"פ שהכל צריכים לה בעת חליים. אולם י"ל דאף רש"י מודה לגבי רפואה דחשיבא שוה לכל נפש, דשאני מי שריחו רע שאינו אלא מיעוטא דמיעוטא, ורוב בני האדם לא יגיעו למדה זו כלל. וכעין מ"ש הרא"ה (ביצה יב.) דדוקא מוגמר אסור דאיכא אינשי דלא צריכי ליה לעולם. אבל צרכי רפואה, כל בני האדם צריכים להם במשך ימי חייהם כמעט בלא יוצא מן הכלל, וגם מי שאינו צריך להם כיום נזקק להם בעבר, ואף עשוי להזדקק להם בעתיד. ומטעם זה יש להחשיבם שוים לכל נפש. ואע"פ שסוף סוף אין הרפואה תדירה אצל הכל, אין בכך כלום, אחר שבמשך הזמן רובם או כולם נצרכים אליה. וכן יש ללמוד ממה שכתב הרשב"א (כתובות ז.) בשם רבנו יונה, אהא דפריך התם לרב פפא דסבר מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דרב פפא סבר דחבורה זו שוה לכל נפש, דלא בעינן שיהיה צורך מצוי כאוכל נפש, אלא כיון שמצוה היא אצל הכל אע"פ שאינה תדירה, לאפוקי מוגמר שאינו שוה לכל נפש. ע"ש. וכ"כ בחדושי רבנו קרשקש בכתובות שם, דדבר השוה לכל נפש אע"פ שאינו מצוי מותר. ע"ש. וכן מתבאר מדברי התוספות שם סוף ד"ה אלא מעתה. והכי נמי רפואה נצרכת היא לכולם אע"פ שאינה תדירה אצל הכל. וכן ראיתי בשו"ת עבודת השם (תאו"ח סי' ד) שגם הוא הוכיח מדברי הרשב"א והריטב"א הנ"ל דלענין מתוך אין חילוק בין דבר המצוי ורגיל לאינו מצוי ורגיל, בכל ענין שוה לכל נפש מקרי. ולא נפיק מהאי כללא אלא מוגמר וכיוצא דאינו לא למפונקים בלבד, אבל צרכי רפואה לחולה, כיון שצריך לאותו דבר, שוה לכל נפש מקרי. ע"ש. וראיתי גם בשו"ת בגדי כהונה בתשובת בן המחבר (סימן ז, דף יא ע"ג) שכתב שנראה שדברים העומדים לרפואה שפיר מקרי שוים לכל נפש, ולא דמי למוגמר כלל, דכיון שעומדים לרפא מיחוש כזה או כזה, הרי כל מי שיש לו אותו מיחוש עושה רפואה זו, והוי שוה לכל נפש, דהא למה שדברים האלה עומדים עושים בו כל בני האדם, והכל מתרפאים בהם המיחוש הזה. אבל מוגמר העומד להריח בו, הרי כמה בני אדם אינם עושין מוגמר כלל. אלא שלא סמך ע"ז אלא בדבר שרפואתו ברורה לכו ביום (עפ"ד הריטב"א הנ"ל באות ד). ע"ש. וכן מתשובת המחבר שם (סימן ח) נראה שיש להקל למעשה ליטול תרופה שרפואתה ברורה לאותו יום. ע"ש.

ראיות האחרונים להחמיר ולהקל, ומו"מ בדבריהם

(ח) ושוב ראיתי להגאון חיי אדם (כלל צה בנשמת אדם סוף אות ב) שמתחילה צידד ע"פ דברי המרדכי בביצה הנ"ל (אות ו) דצרכי חולה שאינם לתענוג מקרי שוה לכל נפש ושפיר אמרינן בהו מתוך, אלא שהקשה ע"ז מדאמרינן בבבא קמא (קב.) לגבי פירות שביעית מוציא אני את המלוגמא שאינה שוה לכל אדם, משמע שגם רפואה אינה שוה לכל אדם. ע"כ.

אולינן אם דבר זה בעצמו נצרך ושוה, אלא אחר תכלית הענין, ולפיכך כל שהוא לרפואה ולבריאות תכליתו שוה לכל נפש, כי כל אחד מבקש רפואה לעצמו ונהנה ברפואה. ועמד על דברי הקרב"ן (פ"ב דביצה סי' כב אות י) שהחמיר בזה. והוסיף להוכיח עוד מביצה (יב.) דבית הלל מתירין להוציא את הלולב ביו"ט משום מתוך, והרי הנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא והוצאה זו אינה שייכת בהן, ועל כרחינו דאין אנו דנים על הענין בפרטות אלא על כללות הענין, ואשה ג"כ שייכת במצוות אחרות. ומינה לרפואה, שתכליתה שוה אצל הכל. ע"ש. ולענ"ד ראיתו מהוצאת הלולב אינה מוכרחת, דאף דנשים אינן שייכות בה, מ"מ נשים עם בפני עצמן הן (שבת סב.), וכלפי הגברים החייבים במצוות הוצאת הלולב שוה לכל נפש. (ואם משום שגם עבדים פטורים, אנן בתר רובא דעלמא אזלינן, וכמ"ש בשו"ת דרכי נעם סי' ט ד"ה ואע"ג, ובשו"ת בית דוד סי' רצ, ובשו"ת זרע אמת ח"א סי' עג דף פב. ובפמ"ג סי' תקיא אש"א סק"ד.) ומ"מ הראיה מדברי התוספות והמרדכי שרירה וקיימת. וכיו"ב כתב בספר שלחן שלמה (סימן תקיא ס"ג) דאם יש צוה בביתו מותר לעשות מוגמר, דהוי שוה לכל נפש, דנפש כל אדם קצה ממנו. ע"ש. וכ"כ בספר עמודי בית ישראל שם (עמוד הימיני סק"ט). והכי נמי בריאות הגוף שוה היא לכל נפש. וכ"כ בשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן שצד אות ח) דרפואה חשיבא שוה לכל נפש, דאף שבריאים א"צ לרפואות, מ"מ סוף מחשבתו שיבריא מחליו ויהיה בריא, והבריאות שוה היא לכל נפש. ע"ש. וכעין זה כתב הרב חמד משה (רס"י תקיא) לענין חימום בית החורף. ע"ש. וכן יש ללמוד מדברי הרמב"ן (שבת קכד:) בשם הירושלמי שהתירו להציא האיסטניס בכסא, דחשיב שוה לכל נפש, אבל למי שאינו איסטניס ואין דרכו בכך הו"ל כהוצאה שלא לצורך. ע"ש. (וע"ע בחי' בן הרמב"ן ביצה כה:). וכן הוא בחי' הרא"ה (ביצה יב.), וסיים שם דדוקא מוגמר אסור, דאיכא אינשי דלא צריכי ליה לעולם. הרי דחשיב להוצאת הכסא שוה לכל נפש אע"פ שהיא לצורך האיסטניס בלבד ואין סוג הוצאה זו בכסא שוה אצל הכל, ונראה דהיינו טעמא מפני שתכלית ההוצאה צריכה היא אצל הכל. ולכאורה כן הוא גם לענין רפואה לחולה, שצורך הבריאות שוה הוא אצל כולם. וע"פ האמור י"ל שגם היראים (סימן דש) ושבה"ל (סימן קמג) שכתבו הטעם שמוגמר אינו שוה לכל נפש לפי שהוא לצורך חולים, ייתכן שמודים דמה שהוא לרפואתם שוה לכל נפש מקרי, שצורך הבריאות שוה הוא לכל נפש. ומוגמר שאסרו לא היה לרפואתם ממש. וצ"ע.

ראיה להחמיר מד' רש"י בדין מוגמר, ודחיה לזה

(ז) הן אמת שיש להעיר בזה מהא דפירש רש"י (בביצה כב:) הטעם דמוגמר אינו שוה לכל נפש מקרי, משום שאינו אלא למפונקים, "או למי שריחו רע". ע"כ. וכן הוא בשטה לא נודעת למי ובחי' תלמיד הרמב"ן שם. וכן פירש הרע"ב (פ"ג דעדיות משנה יא). והרי מסתמא למי שריחו רע המוגמר אינו

מה שהעיר בספר דברי מנחם שם מהירושלמי (פרק יז דשבת הלכה ב) גבי קילור דרבי בא בעא קומי רבי מנא מהו מגבלתה ביו"ט, ואמר ליה אינו אוכל נפש ואסור. וכתב דהגם שבפני משה פירש דקאי אגבול גבינה, העיקר כפירוש קרבן העדה שם דקאי אקילור, וכדבריו מוכח בראבי"ה (ביצה סי' תשנח). ע"ש. הנה באמת אדרבא נראה להדיא מן הירושלמי שלא אסר אלא לגבל הקילור, אבל ליתנו ע"ג העין מותר. וכן הוכיח מזה בדעת תורה למהרש"ם (סימן תקלב) להקל ליטול רפואות ביו"ט. (ובהגהות הרה"ג המו"ל שם נדחק לדחות. ולענ"ד ילע"ד). ומה שאסר הירושלמי לגבל הקילור, כתב הראבי"ה שם דנראה דס"ל דהלכה כר' יהודה (דשרי מכשירין) ואין מורין כן. ע"ש. והרי זה ממש כמו שכתבנו לעיל (אות ג) בדעת הרמב"ן והר"ן בס"ד. ולשיטת הריטב"א והתוספות דצרכי רפואה מותרים מטעם דחשיבי כהנאת הגוף, צ"ל הטעם שהחמירו בגיבול הקילור כמו שאסרו לכחול העין וכנ"ל (אות ה). והרב דברי מנחם עצמו שם חזר והביא שבירושלמי (פ"ה דביצה ה"ב) משמע להקל בזה. [ועיין עוד בירושלמי (פ"ד דביצה ה"ד) הדא קילוריתא שרי מישוף ומכחול מינה וכו'. והובא בהשגות הראב"ד על המאור (ביצה יא. מדפי הרי"ף) ולמד ממנו דהלכה כר' יהודה ומורין כן. ועיין במפרשי הירושלמי שם]. ואמנם ראייתו של הרב דברי מנחם מהירושלמי להקל אינה מוכרחת לענ"ד, אך גם להחמיר לא ראינו ראייה. ועכ"פ קשה לבנות יסוד על דברי הירושלמי להקל או להחמיר, אחר שנסתרה דרכו מאיתנו ורבו בו הפירושים.

(ז) ועלה בדינו עתה, שלדעת הרא"ש מלוניל יש לאסור ליטול תרופות ביו"ט, מפני שיש לחוש לשחיקת סממנים כמו בשבת, שצורך הרפואה אינה שוה בכל נפש אלא לחולים. וכן דעת ר"א שהביא בעל האסופות. אולם דעת הרמב"ן דכל צרכי רפואה שוים הם לכל נפש, וכן נראה דעת הר"ן, ולפי דבריהם יש להקל ליטול תרופות ביו"ט. וכן דעת הריטב"א שאין לחוש ברפואה לשחיקת סממנים ביו"ט. וכן נראה דעת הרא"ה והשטמ"ק דרפואה חשיבא כהנאת הגוף השוה לכל נפש. וכן נראה מדברי התוספות והרא"ש והמרדכי דצרכי רפואה הרי הם כשוים לכל נפש ומותרים ביום טוב. ולכאורה נראה שיש לתפוס כדברי המקילים בזה, דבשל סופרים הלך אחר המקיל, וכל שכן שהם רבים. וכן ראיתי בפירוש בעל החרדים על הירושלמי (פ"א דביצה ה"ט עמ' 111) גבי היתר אלונטית ביו"ט, שכתב לחד פירושא דשרי לשחוק סממנים ביו"ט. ע"ש. וראיתי בספר נטעי גבריאל ציננר הל' יו"ט (חלק התשובות סי' ח, עמ' תסא) שכתב שיש להוכיח שגם דעת מרן הב"י להתיר רפואה ביו"ט, ממה שכתב (בסי' תריג) בשם הסמ"ק (סימן רכא) דמותר לאדם לרחוץ עיניו ביום כפור מפני שהוא רפואה לעינים, ורפואה מותר ביום הכפורים. ותמה עליו במחצית השקל שם (ס"ק ד) דלא התירו רפואה בשבת ויו"ט אלא כשמצטער בכל גופו וכיו"ב. ולפי האמור י"ל דס"ל להב"י דרפואה מותרת ביום כפור כמו ביו"ט דלא גזרו בה משום שחיקת סממנים. עכ"ד. ובמחכ"ת תיוהא חזינא הכא, דבשלמא ביו"ט שהתירה בו תורה מלאכת אוכל נפש יש מקום להקל

(וכן הוכיח בשו"ת חלקת יואב סס"י כו. ע"ש). ובשו"ת כתב סופר (סימן סו) הנ"ל כתב על דבריו דאפילו ריח קושיא אין משם, דהתם בפירות שביעית עכ"פ מוכרחים למעט כביסה או מלוגמא ועדיף למעט מלוגמא. ולענ"ד שפיר קמותיב הגאון, וריח לו כלבנון, דמי הכריחנו גבי שביעית למעט מלוגמא, ולא למעט דבר של תענוג בעלמא שבאמת אינו שוה לכל נפש. ומ"מ נראה לענ"ד ליישב, דהתם גבי שביעית קרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ודרשינן התם בב"ק לכם דומיא דלאכלה, ולפיכך בעינן שתהיה ההנאה תדירה אצל הכל כאכילה ממש. אבל גבי יו"ט הא קיי"ל מתוך שהותרה מלאכה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש, והרמב"ם בפירוש המשנה (ביצה כא:) כתב דלבית הלל הטעם שמותר ביו"ט להחם חמין לרגליו משום שמאמר ה' אך אשר יאכל לכל נפש כלל הנאות הגוף כולם. [ונראה דהכי דריש יאכל לכל נפש כמו יהנה לכל נפש, וכמ"ש בפסחים (כא:). וכן מבואר בספר יראים השלם (סימן דש, דף קסט:). וכ"כ הרב חיי אדם (כלל פ דין ב) מדנפשיה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דרכי נעם (רס"י ט) בדעת הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט הלכה טז). ועיין עוד בספר מלאכת יום טוב (אות ט והלאה). ע"ש]. ועכ"פ נמצינו למדים דביו"ט לא בעינן כלל דומיא דאכילה, והתנאי היחיד בו הוא שתהיה ההנאה שוה בכל נפש, וא"כ יש מקום להתיר בו גם רפואה אע"פ שאינה תדירה אצל הכל כאכילה. ואחר זמן ראיתי בירחון "הפוסק" (אלול תש"ה סי' תשעז אות ב) שכתב כיו"ב והשיג על הרב חיי אדם. ע"ש. (וכן הא בספרו נחלת שמעון אמוראי סי' ט אות ב).

ואמנם ראיתי בשו"ת דברי מנחם כשר ח"ד (סימן ב) שהביא בשם חד מן קמאי מחכמי תימן במדרש חפץ על הפסוק אך אשר יאכל וגו' (שמות יב, טז), יאכל לא לרפואה. ע"ש. אולם לענ"ד אין לסמוך על מדרש חפץ בזה, דהא איתא התם נמי: יאכל, אבל לא להחם חמין לרחיצה וכיו"ב. ע"כ. וידוע שדעת הגאונים והרי"ף (פ"ב דביצה) והרמב"ם (פ"א מהלכות יו"ט הל' טז) ומרן בש"ע (סימן תקיא ס"ב) דמן התורה מותר להחם חמין לרחיצת כל הגוף, ודלא כמו שאסר בזה המדרש הנ"ל מן הכתוב. ואמנם בירושלמי (פ"ג דשבת ה"ג) יש סמך לדברי המדרש לאסור הרחיצה מן התורה מפני שאינה שוה לכל נפש, והובא בתוס' (שבת לט: ד"ה וב"ה) ובחי' הרשב"א והר"ן שם, אך לדעת הרי"ף והרמב"ם לא נקטינן כהך דרשא. וכתב הרמב"ן בשבת שם דתלמודין פליגי בהא אירושלמי. (וע"ע בשו"ת בגדי כהונה סי' ו, דף ט:). ומדהא ליתא הא נמי ליתא. ואת"ל דכוונת מדרש חפץ לאסור הרחיצה מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא (וכ"כ הפנ"י שבת טל: בד' הירושלמי), א"כ יש לומר דהרפואה שאסר ג"כ היא מדרבנן, ומיירי בשחיקת הסממנים ושאר מלאכות גמורות דמודינן דיש מקום לאסורן מיהא מדרבנן וכנ"ל (אות ג). אבל לבלוע סמי רפואה שאפילו בשבת אין בהם איסור אלא גזירה משום שחיקת סממנים י"ל דשרי. (ושו"ר בס' דברי מנחם שם סוף סי' ה שכתב לסייע מהמדרש הנ"ל שיטת התוס' דחימום מים לרחיצת כל הגוף אסור מה"ת. ולפי האמור י"ל ע"ד). גם

זבלים ומי דקלים משום הצער של המים הרעים הללו שגורמים לשלשל הרבה. ע"ש. וכיו"ב כתב בערוך השלחן שם (סוף סעיף ב) דלא מפני איסור רפואה נגעו בה, אלא מפני שע"י שתייתו לא יהיה ביכולתו להתענג באכילה ושתייה. וכ"כ בקרן אורה (מו"ק י:) דבראשונה היו אוסרין משום דלאו עונג המועד הוא. ע"ש. ולפי דבריהם אין זה ענין כלל לגזירת שחיטת סממנים, ואפשר דאף ביו"ט שרינן שתיית סמי רפואה, ואפילו עשיית הרפואה עצמה. (והרמב"ם לשון התוספתא נקיט ואזיל). וכ"כ בשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן שצה אות ז). ע"ש. וכן האריך בזה הרה"ג ר' שמעון אמוראי זצ"ל בירחון הפוסק (אלול תש"ה סי' תשעז אות א) ואסיק כדכתיבנא. ע"ש. [ואחר זמן ראיתי שכן הוא בספרו נחלת שמעון (סי' ט), והאריך שם הרבה להתיר נטילת תרופות ביו"ט. ע"ש]. ועיין עוד מ"ש בזה באבני נזר שם (סימן שצד אות ט ואילך) ובשו"ת עבודת השם (סימן ד) ובשו"ת חשב האפוד (סימן קמו ובמילואים לשם) ובנפש חיה (סימן תצו ס"ב) ובספר הלכה ורפואה (עמ' קצא). וראיתי בשו"ת משנה הלכות ח"ה (סימן עו) שהקשה על מה שצייד באבני נזר הנ"ל להקל, מדברי האו"ה (שער נט דין לד) שכתב אהא דשרי למכחל עינא ביו"ט שני, דה"ה כל שאר חלאים שאין בהם סכנה מותר לרפאותן כדרכן ביו"ט שני של גלויות, דבמקום צערא לא גזור רבנן. ומבואר דביו"ט ראשון אסור. ע"ש. ובאמת לפי דרכו יותר היה לו להקשות מדברי הרמ"א בהגהת הש"ע (סימן תצו ס"ב) שכתב כדברי האו"ה. וכן ראיתי שהקשה באמת בשו"ת שבט הלוי ח"ח (סימן פב אות ג). אולם במחכ"ת עיקר הראיה יש לדחות דכוונת האו"ה והרמ"א להתיר ביו"ט שני גם רפואות שיש מלאכה בעשייתן, דומיא דכחילה, אבל שתיית רפואה שאין בה מלאכה מותרות גם ביו"ט ראשון. (וע"פ האמור יש לעמוד במ"ש בשו"ת אור שרגא סי' ט עמ' קטו. ע"ש).

(יא) וראיתי בשו"ת מעט מים (סימן עב) שעמד בדין חולה שאין בו סכנה, אם מותר ביו"ט לבשל לו לרפואה דבר מר שאינו ראוי לאכילה. וכתב דלפי מ"ש המג"א (רס"י תקיח) דבמלאכת הבישול נמי אמרינן מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך, יש להתיר לבשל לחולה שאין בו סכנה, דזה ודאי הוי צורך. ואע"פ שכתב הפמ"ג (סימן תקיד באש"א סק"ג) דלא אמרינן מתוך אלא בהוצאה והבערה, בסוף דבריו חזר בו והתיר אף בבישול. אך מלשון המ"מ שהובא בב"י (סימן תצה) נראה דלא אמרינן מתוך אלא בהוצאה והבערה. ומ"מ הרוצה לסמוך על דברי המג"א לבשל דבר רפואה לחולה, י"ל על מה לסמוך. מיהו בחולה שמתחזק והולך כבריא, יש לאסור משום גזירת שחיטת סממנים, דדוקא בחול המועד הוא דשרינן (בסי' תקלב) מידי דרפואה, אבל לא ביו"ט, שדינו כשבת לענין זה. הלכך אין להתיר בזה אלא כשנפל למשכב. עכת"ד. והנה הראיה להחמיר מדין חול המועד, כבר עמדנו עליה לדחותה בס"ד לעיל בסמוך. ומה שכתב להתיר לבשל מידי דרפואה ביו"ט על סמך דברי המג"א דגם בבישול אמרינן מתוך, הנה באמת כן היא דעת רבים מן

גם ברפואה וכפי שנתבאר לעיל באורך בס"ד, אבל בדברי הב"י דמיירי ביום כפור מה טעם יש לחלק ולהקל בו ברפואה יותר מבשבת. ומ"ש הסמ"ק והב"י דרפואה מותר ביום כפור, כוונתם פשוטה לפניה לומר ששטיפת העינים אינה בכלל רחיצה לתענוג האסורה ביום כפור, אלא לרפואה עושים אותה, והוא כפי מ"ש בשבת (קח:) טובה רחיצת צונן שחרית מכל קילורין שבעולם (וכן נזכר זה בנטעי גביראל שם). ובודאי אין רחיצה זו בכלל רפואה האסורה בשבת, שכן דרך בריאים היא בכל יום, וגם אינה לרפא החולי אלא למנעו מעיקרו. וכ"כ בקצות השלחן (סימן קלח בדה"ש אות ג). באופן דליכא למשמע מינה כלל. ושור"ר כיוצא בזה במור וקציעה (סימן תריג). ע"ש. ועיין עוד מ"ש בזה בשו"ת מצפה אריה תנינא (תאו"ח סוף סי' נז). וי"ל ע"ד. ומ"מ הא קמן כמה רבונות קמאי דמשמע מדבריהם להתיר רפואה ביום טוב.

מו"מ בראיית המג"א להחמיר מדין חול המועד, ודין בישול סממנים מרים לחולה

(י) אולם אנכי הרואה להמג"א (סימן תקלב סק"ב) שדייק ממ"ש בשלחן ערוך שם דכל רפואה מותר בחול המועד, דמשמע דביום טוב אסור לשותת רפואה. ע"כ. ומקור דברי הש"ע הם בב"י בשם תוספתא המובאת ברי"ף וברא"ש (ספ"ק דמו"ק). וראיתי להגאון מהר"ש קלוגר בספר החיים (סוף סי' תקיא) שכתב על דברי המג"א דלא ידע מנא ליה הא, דילמא דוקא דבר שהוא עצמו מלאכה אסור ביו"ט ומותר בחוה"מ, אבל דרך אכילה ושתייה מותר אף ביו"ט. ע"ש. ובמחכ"ת הכרחו של המג"א ממקור הדין בתוספתא הנ"ל, דקתני התם שותין מי זבלים מי דקלים וכוס של עיקרים במועד. ומבואר דקאי על שתיית הרפואה עצמה. מיהו ראיתי להרב נחל אשכול על ספר האשכול ח"ב (סימן מג, עמ' 147 אות ד) שכתב דנראה דלא אשמועינן בתוספתא התם דמותר לשתות, אלא דמותר לבשל ולעשות הרפואה, דביו"ט אסור, דלא שייך מתוך בדבר שאינו שוה לכל נפש. ע"ש. ולפי דבריו ייתכן שעל השתייה עצמה לא גזור ביום טוב. אלא שבאמת קשה להעמיס כן בלשון התוספתא, וגם אין פירושו נהלם ברמב"ם (פ"ח מהל' יו"ט הלכה טז) שכתב דכל מאכל ומשקה שאינם מאכל בריאים אלא לרפואה מותר לשתותם במועד. אולם ראיתי להרב משחא דרבנותא ח"א (סימן תקלב) שכתב דלאו דוקא לשתות רפואה שרי, אלא אפילו ע"י מלאכה ממש. ומאי דקתני במקור הדין בתוספתא שותין מי זבלין וכו', משום דמעיקרא היו אוסרים אפילו שתייה כדקתני התם. ע"ש. (וע"ע שם ח"ג בנמוקי מהר"ח אלפאסי סי' תקלב). ונראה כוונתו דמעיקרא היו אוסרים אותם משום הצער שיש בשתייתן. וכן ראיתי להרב שלחן גבוה (שם ס"ק ג) שכתב דכל הני שתיית לרפואה צער הן לאדם, וסלקא דעתך אמינא דכיון שאדם מצווה לשמוח ברגל אסור הוא לשתות דבר שמצטער, קמ"ל דמותר כיון דשמח הוא אח"כ. ע"ש. וכ"כ הגאון יעב"ץ במור וקציעה שם, דתוספתא אתיא לאשמועינן לאפוקי שלא נאסור שתיית מי

פלפלים חריפים לא מקרי שוה לכל נפש. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת זרע אמת ח"א (סימן עג).

יב) ולמעשה הנה באבני נזר שם החמיר בנטילת תרופות ביום טוב מחמת דברי המג"א (סימן תקלב). והכי נמי פשיטא ליה להמריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן מא). ע"ש. וכן דעת הגאון יעבץ במור וקציעה (סימן תצו וסי' תקיא וסי' תקלב). ע"ש. וכן פסק בחיי אדם (כלל קג דין ב) שכל דיני רפואה ביו"ט ראשון דינם כמו בשבת. וכן דעת עוד אחרונים. (וכן בהגהות הגר"ש שבדרון על דעת תורה סי' תצ"ו ציין שהאריך בזה במאמרו בקונטרס אהלי שם שבסוף שו"ת מהרש"ם ח"ו ירושלים תש"ו. אך לא ראיתיו עד הנה). אולם מאחר ולדעת רבים מהראשונים נראה שיש להקל בזה, ומלתא דרבנן היא, נראה דהכי נקטינן. וכן העלה בשו"ת עבודת השם (סימן ד), ושכן המנהג פשוט מזמן הרבנים הקודמים להקל בזה, ואין פוצה פה ומצפצף. ע"ש. וכן דעת הגאון מהר"ש קלוגר בספר החיים (סימן שכח פרק ו) להתיר רפואה ביו"ט, דאפילו את"ל דשחיקת סממנים אינה נחשבת שוה לכל נפש ואסורה ביו"ט, מ"מ אינה איסור לאו, וי"ל דלא גזרו על רפואה מחמת איסור קל כזה. ע"ש. והובא בנזר ישראל (סימן כה אות יט). ועם שלמעשה לא סמך מהר"ש קלוגר על סברתו להקל אלא למי שמצטער הרבה, לפי מה שנתבאר לעיל בס"ד שלדעת הרבה ראשונים גם בשחיקת הסממנים עצמה אין איסור תורה, נראה שיש להקל בשופי. וכן פסק בחזון עובדיה הלכות יו"ט (עמ' כג). וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סימן טו פרק טז) מפי סופרים וספרים. עש"ב. ובפרט שיש לצרף סברת קצות השלחן ח"ז (סימן קלד בדה"ש סק"ז, עמ' יט) דאיסור רפואה משום שחיקת סממנים קיל טפי בזמנינו, כיון שעכשיו אין בקיאים בשחיקת סממנים, והרפואות נעשות ע"י הרוקחים בבית המרקחת, והרי זה דומה למ"ש התוס' (ביצה ל). דלדידן דלא בקיאנן בתיקון כלי שיר לא שייך למגזר שלא לטפח. ע"ש. וכן הובאו דבריו בשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סימן כג אות ב, ובדפו"ח באור"ח סי' קנ). וגדולה מזו כתב הגאון מהר"ש קלוגר בספר החיים (סימן שכח ריש פרק ו) דברפואה שתקונה ע"י בישול, אם כבר בישלה והכינה מערב שבת אין לחוש בה לשחיקת סממנים, שהרי דרכו לתקנו ואח"כ לבשלו, ואחר הבישול אין דרכו לעשות בו שום דבר. ע"ש. וכן בשו"ת אבני נזר ח"ב (סימן שצד אות יב) כתב דרפואה מצמחים שאינם מצויים בגבולינו, ומביאים אותה מוכנה ממרחקים, אין לחוש בה לשחיקת סממנים. ע"ש. וע"ע בחזון עובדיה הלכות שבת ח"ג (עמ' שנו-שס). ועם שהעיקר לדינא להחמיר בעיקר איסור שחיקת סממנים גם בזמנינו, וכמ"ש הרה"ג ר' משה מימון נר"ו בספר מתנת משה ח"א (הל' רפואה סעיף כה, עמ' רצט). ע"ש. מכל מקום סברת המקילים חזיא לאיצטרופי להקל בנדון שלנו. (וכ"ש באקמול ושאר משככי כאבים שיש מקילים ליטלם גם בשבת, עיין בשו"ת באר משה ח"א סי' לג אות ה וח"ב סי' לב. ועיין מ"ש בזה במתנת משה שם עמ' רפב. ודבריו ברורים לענ"ד). ולכן לפע"ד העיקר לדינא להקל בזה ביום טוב בשופי.

הראשונים דבכל המלאכות המיוחדות לאוכל נפש אמרינן מתוך, והכי נקטינן, וכמ"ש בחיי אדם (כלל פ דין ב) ובנשמת אדם שם, ובמשנ"ב (סימן תקיח בשעה"צ אות א). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת עמודי אור (סימן כט אות ב) ובספר ויען שמואל ח"ח התשס"ה (סימן כד אות ג). אך לא נגע כלל הרב מעט מים ז"ל במאי דבעינן דתהיה הנאתו שוה לכל נפש. ואי פשיט"ל דלצורך החולה חשיב כשוה לכל נפש, א"כ גם לחולה המתחזק כבריא היה לו להתיר כל רפואה, דליכא למגזר גביה משום שחיקת סממנים, אחר שגם בשחיקה עצמה י"ל מתוך כמו בישול. ונראה שדעת הרב ז"ל שאין להקל משום מתוך אלא בבישול, ולא גם בשאר מלאכות המיוחדות לאוכל נפש, וס"ל נמי דאחר שהתירו הבישול משום מתוך לא בעינן אף שתהיה הנאתו שוה לכל נפש. אבל באמת העיקר להקל משום מתוך בכל מלאכות השייכות באוכל נפש וכנ"ל, ומ"מ משמע בגמרא (כתובות ז). שאין להקל בהן אלא לצורך דבר השוה לכל נפש. והכי סוגיין דעלמא. ואמנם ראה ראיתי בשו"ת בגדי כהונה (סימן ו, דף ט סע"א) שכתב בדעת הרמב"ם דמוגמר שאסרו לפי שאינו שוה לכל נפש, היינו משום דבמלאכת מכבה לא אמרינן מתוך. אבל במלאכת בישול דשרינן משום מתוך, לא בעינן שתהיה הנאתה לכל נפש (והאריך שם בסוגיא דכתובות). ולכן יש להתיר לבשל סממנים מרים לחולה ביום טוב. וזה כדברי הרב מעט מים הנ"ל. וכן ראיתי בערוך השלחן (סי' תצה סעיף יט וסי' תקיא סעיף ג) שכתב בדעת הרי"ף והרמב"ם דלא בעינן צורך השוה לכל נפש. וכ"כ בספר קרן אורה (שבת כד:) דהרמב"ם פסק כרב פפי בכתובות שם דאמרינן מתוך גם בדבר שאינו שוה לכל נפש. עש"ב. והרב בגדי כהונה שם בסוף דבריו הוסיף, דאף לדעת הפוסקים החולקים בזה, מ"מ כיון דאם אדם צמא מאד ואין לו אלא זה, שותה אותו כמות שהוא, בכלל אוכל נפש הוא. ע"ש. (והובא בשו"ת מע' יו"ט סי' א אות כו). מיהו בתשובת בנו שם (סימן ז) חלק עליו והעלה לאסור, והודה לו אביו שם (בסי' ח) שאין להקל אלא בסמים מרים הניתנים לתוך מאכלו של החולה, אבל דבר שאינו לאכילת החולה ושתייתו לרעבונו או לצמאו, ואינו אלא לרפואה, אסור לבשל ביו"ט. ע"ש. וכן בשמירת שבת כהלכתה (פרק לג הערה צט) הקשה על דברי הרב בגדי כהונה. ע"ש. ולעומתו בשו"ת אמרי בינה (סוף סי' ב) התיר לבשל סממנים מרים לחולה לשתותם, משום דבאכילה לא בעינן שיהא הדבר שוה לכל נפש וכמ"ש החינוך (פרשת אמור מצוה רחצ). ע"ש. וכן הסכים בשו"ת עבודת השם (סימן ד). והובאו דבריהם בחזון עובדיה הל' יו"ט (עמ' כד-כה). אולם תמהני דמנא להו דשתיית הסממנים המרים לרפואה חשיבא דרך אכילה, אדרבא נראה דגריעא מאכילה ע"י הדחק, ואין עליה שם אכילה. וכיו"ב כתב המאירי (ברכות לה:) שעל הרפואות המרות אין לברך כלל. והרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח) כתב, שחולה שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם איסורי מאכל הרי זה מותר שהרי אין בהן הנייה לחיך. ושמע מינה דלא חשיבא כאכילה כלל. וכן ראיתי בשו"ת ציץ הקדש (סימן לח) שהשיג בזה על הרב אמרי בינה. וגדולה מזו צידד בשו"ת חלקת יואב (חאו"ח סס"י כו) דאפילו בישול

סימן כה

רחיצה בזמננו ביום טוב במים שהוחמו מערב יום טוב

מוצאי שבת פרשת תז"מ, אדר"ח אייר תשע"ה

נתתי אל לבי לברר בס"ד האם מותר ביום טוב לרחוץ את כל הגוף כאמכטיא של בית פרמי במים שהוחמו מבעוד יום בדוד שמש או חשמל. והאם יש להתיר גם לרחוץ במים שהוחמו בדוד שמש בו ביום, או שיש להחמיר בדבר.

מחלוקת הראשונים אם רחיצה שוה לכל נפש

(א) והנה נודע בשערים מה שנחלקו התוספות וסיעתם עם הרי"ף והרמב"ם האם גזרו על רחיצה ביום טוב כמו שגזרו בשבת. שהתוספות (שבת טל: ד"ה וב"ה) כתבו, שלא התירו להחם מים ביו"ט אלא לרחיצת רגליו, אבל רחיצת כל הגוף אינה אלא לתענוג ואינה שוה לכל נפש, ולפיכך אסור מן התורה להבעיר אש ביו"ט בעבודה, ומחמירין בחמין שהוחמו ביו"ט כחמין שהוחמו בשבת. וכ"כ בפסקי הרא"ש שם (סימן ז) שעל שבת ויו"ט גזרו כאחד, ושכן דעת ריב"א שאסור מן התורה לעשות הבערה ביו"ט לצורך רחיצה. וכתב הר"ן שם (יח: מדפי הרי"ף ד"ה איתמר) שלפי דבריהם אסור לרחוץ כל גופו גם בחמין שהוחמו מערב יו"ט, גזירה ערב יום טוב אטו יום טוב. וכן מבואר בפירוש בתוספות שם (ד"ה אלא) וברא"ש (פ"ב דביצה סי' טו) שאסור לרחוץ ביו"ט בחמין שהוחמו מערב יום טוב. [ומ"ש בשו"ת דברי דוד טהראני ח"א (סי' כט אות א) שלא החמיר הרא"ש אלא בבית מרחץ, לא נהירא במחכ"ת]. וכ"כ הטור (סי' שכו) בשם אביו הרא"ש. וכ"כ רבנו פרץ בהגהות סמ"ק (סי' קצד אות יד). והמרדכי (פ"ב דביצה סי' תרפ) כתב גם הוא דאסור מדאורייתא לחמם מים לרחיצה דאינה שוה לכל נפש, והביא מהראב"ה (ביצה סוף סי' תשנו) שכתב דכי מעיינת בירושלמי דביצה משמע דאסור דוקא במים שהוחמו ביו"ט, אבל בירושלמי דפרק כירה משמע דאפילו הוחמו בערב יו"ט אסור. ע"ש. וכ"כ בפסקי הרי"ד (שבת מ.) ובספר צדה לדרך (מאמר ד כלל ד פרק י) לאסור אף אם הוחמו בערב יו"ט. וכן נראה דעת הרוקח (סימן סו) שכתב שחוץ מחמי טבריא אסור לרחוץ בשאר חמין אפילו ביו"ט. (וע"ש בסי' רצז). וכן העלה להחמיר בספר מנהגי מהר"ש מגוישטאט (סימן רכו). ע"ש. גם הרשב"א בתשובה ח"ד (סימן י) כתב שמקצת רבותיו אסרו הרחיצה ביו"ט אפילו במים שהוחמו מבעוד יום, ושלא ראה מי שנהג בה היתר בארצות האלו. ובחדושו לשבת (טל: ד"ה אילימא) הסכים לדברי התוס' דרחיצה אינה שוה לכל נפש, ובהמשך דבריו שם (מ. ד"ה והא דקתני ומשתטף) הביא בשם רבנו יונה לאסור להשתטף במים שהוחמו מערב יום טוב. ועיין להלן (אות ג).

(ב) אולם הרי"ף (ביצה יא.) כתב: ולענין רחיצה ביום טוב בחמין שהוחמו מערב יו"ט, חזינן לגאון דקא כתב הכי, דההיא דאמרינן לא ירחץ אדם כל גופו בשבת בחמין שהוחמו מערב שבת, דוקא בשבת, אבל ביום טוב שרי לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מערב יום טוב, דלאו דבר שחייבין עליו משום שבות ולא משום רשות ולא משום מצוה, אלא גזירה היא, וכי גזרי בשבת אבל ביו"ט לא. ע"כ. ומקור הדברים בתשובת רב האי גאון המובאת בספר האשכול (הל' תפלה וק"ש סוף סי' ג). וטעמו של דבר ביאר הר"ן (שבת יח:) הנ"ל, משום דס"ל דמן התורה מותר ביו"ט להחם חמין לרחיצת כל גופו. וכן הוא בנמוקי יוסף שם. וכן כתב הרמב"ם (פרק א מהלכות יום טוב הלכה טז) וז"ל: רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה ועושים אותן ביום טוב שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש, לכל שצריך הגוף, לפיכך מחמין חמין ביום טוב ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו, אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ. וחמין שהוחמו מערב יום טוב רוחץ בהן כל גופו ביום טוב, שלא גזרו על דבר זה אלא בשבת בלבד. ע"כ. וכתב הרב מגיד משנה שם שכן הסכמה היא מן הגאונים וכן עיקר. וכן דעת הרמב"ן (שבת טל:), וכ"כ הר"ן בהלכות שם שעל דברי הגאונים יש לסמוך. וכן היקל בזה בחי' המיוחסים להר"ן בשבת שם, והביא שכן דעת הרא"ה. וכ"כ המאירי בשבת ובביצה שם, והנמוקי"י (שבת מ.). וכן הובאו דברי הגאון להתיר הרחיצה במים שהוחמו מערב יום טוב, בספר העתים (סי' כב) ובספר אור זרוע (סי' שמז) ובספר העיטור (הלכות יו"ט מחלוקת יח) ובהגהת ספר הנייר (סוף הל' יו"ט) ובספר צרור החיים (דרך י סי' ז, עמ' קנ), וכן בשבלי הלקט (סי' רמג) הביא תשובת הגאון, והוסיף שכן נראה דעת רש"י במו"ק (יט:). ע"ש. [ולפנינו ברש"י שם ליתא, וכבר נודע שפירוש מו"ק שלפנינו אינו מרש"י]. וכ"כ הסמ"ג (לאוין עה, דף כה ע"ד) והסמ"ק (סימן קצד עמ' קכה) וריא"ז בפסקיו (שבת מ. אות ה) והרב אהל מועד (שער השבת דרך ט נתיב ו, ושער יו"ט דרך ה נתיב ב). וכן נראה דעת רבנו ירוחם (נתיב ד חלק א, דף כט:). וכן הכלבו (הלכות יו"ט דף יח ע"ג) והרב ארחות חיים (הל' יום טוב אות יד) הביאו המחלוקת בזה, וכתבו שבירושלמי משמע להתיר.

גם הסוברים דרחיצה אינה שוה לכל נפש, אפשר שיתירו לרחוץ במים שהוחמו מאתמול

(ג) והנה הר"א ממיץ בספר יראים השלם (סי' דש) והמכתם (ביצה כא:) כתבו דלחמם מים לרחיצת כל גופו אסור

ביום טוב מפני שאין הרחיצה שוה לכל נפש. וכן הביא הבה"ל (סי' תקיא) בשם החינוך (מצוה רחצ). ולכאורה לפי מ"ש הר"ן שהטעם שהחמירו התוספות ברחיצת מים שהוחמו מערב יו"ט משום דס"ל דביו"ט אסור מן התורה לחמם מים לרחיצה שאינה שוה לכל נפש, לפ"ז גם היראים והמכתם יסכימו לאסור הרחיצה אף במים שהוחמו מערב יום טוב. אולם אנכי הוואה להראבי"ה (סי' תשנו) שביאר טעמו של הר"ף שאסר להחם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו משום שאינה שוה לכל נפש, וחזר והעתיק להלכה המשך דברי הר"ף להתיר בהוחמו מערב יו"ט. גם המאורות (ביצה כא:) כתב דרחיצת כל הגוף אינה שוה לכל נפש, ומיד אח"כ התיר בחמין שהוחמו מעיו"ט כלשון הר"ף. וכן העיטור בהלכות יו"ט (מחלוקת יח) כתב דרחיצה אינה שוה לכל נפש, והעתיק להלכה גם את דברי הר"ף דבהוחמו מערב יום טוב מותר. וכן הוא במאירי ובשטה לא נודעת למי בביצה שם. גם הרשב"א בחדושי לשבת (טל:) הסכים לדברי התוספות דרחיצה אינה שוה לכל נפש, ועכ"ז בהמשך דבריו (מ). הביא בשתיקה שדעת הר"ף להתיר רחיצה במים שהוחמו בערב יום טוב ושכן הסכים הרמב"ן. (אלא שבהמשך דבריו שם חזר והביא שדעת רבנו יונה לאסור וכן"ל אות א). וכן פסק בעבודת הקדש (בית מועד שער ג סעיף ה): חמין שהוחמו בערב יום טוב, הורו הגאונים שלמחר רוחץ בהן כל גופו ואינו חושש. ע"כ. [ועיין בשו"ת דברי דוד טהראני ח"א (סימן כט) שהאריך לבאר שדברי הרשב"א בחבורו עיקר נגד מ"ש בתשובתו (ח"ד סי' י) להחמיר. ע"ש. איברא דאף בתשובתו לא החליט הרשב"א לאסור, רק כתב שנהגו אצלם להחמיר. וכן בחדושי הביא שתי הדעות בלא הכרע. וא"כ ודאי שהעיקר כמו שגילה הרשב"א דעתו בבירור בעבודת הקדש להקל בזה. ומה גם שבד"כ דבריו בעבה"ק הם משנה אחרונה (ע' בהקדמתו לשם). ועיין עוד מה שכתב הרב אליה רבה (סי' תקיא סק"א). ושוב ראיתי לידידנו הרה"ג ר' אופיר טנג'י נר"ו בספרו מועדי ה' ח"ב (פרק כד) שפלפל בחכמה בדעת הרשב"א. ע"ש. ועיין עוד בחזון עובדיה הלכות אבילות ח"ג (עמ' צז). ואכמ"ל. ומצאתי שכבר העיר בזה בקצרה הרב ערך השלחן (סי' תקיא סק"ב). גם בשבלי הלקט (סימן רמג) הביא מ"ש בספר היראים דחמיו מים לרחיצת כל גופו אינו שוה לכל נפש, וסיים ע"ז: ואין נראה להוכיח מדבריו לאיסור אלא לחמין שהוחמו בו ביום, אבל חמין שהוחמו מערב יו"ט לא אשמוענין מיד. ע"כ. ומבואר מכ"ז דאף למאי דסברי מרנן דרחיצת כל הגוף אינה שוה לכל נפש, שפיר דמי לאקולי במה שהוחם מערב יו"ט.

ובאמת מצאתי בשו"ת זרע אמת ח"א (סימן עא, דף עח ע"ג) שהביא מה שכתב הר"ן דהרי"ף שהתיר הרחיצה בהוחמו מערב יו"ט משום דס"ל דרחיצת כל גופו שוה היא לכל נפש, דלא כהתוס', וכתב עליו דאין הכרח לאפוש פלוגתא בהא, אלא י"ל טעם הקולא כמו שמצינו לפעמים שהקילו בגזירות דרבנן ביו"ט טפי משבת כמ"ש התוספות בביצה (כב). ד"ה וב"ה, וכתב המג"א (סי' תקיט סק"ד) שכ"נ דעת הרמב"ם (פכ"ו מהל' שבת הי"א, ופ"ד מהל' יו"ט הי"ג) ע"ש, [ועיין

עוד בב"י רס"י תקי בשם הר"ן]. וכן נראה מחדושי הרשב"א (הנ"ל) שהסכים לשיטת התוס' דרחיצה אינה שוה לכל נפש ואפילו הכי הביא שם גם דברי הר"ף להקל בהוחמו מערב. עכת"ד. ואם כי מה שדחה דברי הר"ן אליבא דהרי"ף מטעם דאפוש פלוגתא לא מפשינן, אינו מוכרע במחכ"ת, שהרי המחלוקת כבר קיימת ועומדת, ומדברי הרמב"ם (פ"א הט"ז) הנ"ל מפורש יוצא שמסכים הולך למה שייחס הר"ן להרי"ף שאין איסור תורה בהבערה לצורך רחיצה, ורק מגזירת המרחצאות אסורה ודלא התוס'. ובודאי נכון לפרש כן גם דברי הר"ף רבו כידוע. וכן האריך בזה הרמב"ן (שבת טל:) להוכיח דרחיצת כל הגוף שוה היא לכל נפש. ע"ש. ועיין עוד למהר"י עייאש בספרו לחם יהודה (פרק כב מהלכות שבת סוף הלכה ב) ובשו"ת בית יהודה ח"ב (סוף סי' לב). ומכל מקום עיקר מ"ש הרב זרע אמת דאף הסוברים שרחיצה אינה שוה לכל נפש אפשר שידרו להקל בהוחמו מערב יו"ט, דבריו נכונים וברורים, וכמו שמוכח מדבריו כל הראשונים שהבאנו כאן. ויש להטעים עוד את הדבר, דאף שלשיטתם אין הרחיצה שוה לכל נפש, מ"מ הרי המחמם מים לרחיצה ביו"ט אינו לוקה הואיל וחזו לאורחים וכמ"ש בפסחים (מו:). ולפיכך על הוחם מערב יום טוב לא ראו לגזור. וכן ביאר הטעם בספר נתיבות הבית על עבבה"ק (שער ג אות כז, עמ' ת). ועש"ב. (ברם לפום קושטא לאו מלתא דפסיקתא דשייך בזה הואיל, וכמו שכתב בחזון יחזקאל פ"ב דביצה ה"ז. וע' להרב ראש יוסף שבת טל: ד"ה אא"כ). שוב ראיתי להרב מרדכי עבאדי בשו"ת אור יצחק (חאו"ח סי' רי) שחלק מסברתו על דברי הרמב"ן והר"ן, וכתב דלדעת הר"ף והרמב"ם נמי אין הרחיצה שוה לכל נפש ועכ"ז לא גזרו בה בהוחמו מעיו"ט. ובמחכ"ת הגם שדבריו כן צ"ל בדעת הראבי"ה והמאורות וסיעתם וכאמור, בדעת הר"ף והרמב"ם אין דבריו נראים כלל. ועוד שלא נתן טעם נכון למה מיהר לדחות במדוחה ד' הרמב"ן והר"ן, ולמה לשיטתו לא גזרו על הוחמו מעיו"ט. וגם הרחיק מאד את דברי הרמב"ם מפשטם. כיעו"ש. ובודאי אין לסמוך על דבריו כנגד רבותינו הראשונים אשר מפיהם אנחנו חיים. ועיין מה שציינתי לעיל (סי' יג אות ז). ואכמ"ל.

מחלוקת מרן והרמ"א בזה, ואם בזמננו יש להקל לאשכנזים

ד) ועל כל פנים, הנה מרן בש"ע (סימן תקיא סעיף ב) פסק כרוב בנין ורוב מנין של הפוסקים להקל לרוחץ במים שהוחמו מערב יום טוב. אך הרמ"א שם כתב שיש אוסרים בזה ושכן נוהגים. והרב אליה רבה שם (ס"ק א) כתב שהלבוש שם דקדק לכתוב שנוהגים להחמיר, כי מדינא נראה עיקר כפסק מרן הב"י דאפילו לרוחץ כל גופו בבית אחת מותר, כדעת הגאונים הר"ף והרמב"ם וכו', ועוד שרבנו ירוחם תלמיד הרא"ש דעתו נוטה להתיר נגד רבו. ע"ש. וקרוב לזה כתב הגר"ז (סעיף א) שאע"פ שהעיקר כדעת המתירים, כבר נהגו במדינותיהם להחמיר, ואין לשנות המנהג. ע"כ. אבל הספרדים

ע"ש. וראיתי עוד בחוט שני שם (פרק ב סק"ב, עמ' מז) שכתב, שחז"ל קבעו מה נקרא שוה לכל נפש ומה נקרא תפנוק, ואף אם נשתנתה המציאות ורוב בני אדם נצרכים לזה, אין זה אלא שיש יותר מפונקים. ע"כ. ובעניותי אני תמה, דאטו איסור תפנוק ביו"ט כתיב באורייתא, הא לא בעינן אלא שיהיה שוה לכל נפש, ואם רוב העולם רגילים בו אפילו אינו מוכרח לצרכי הגוף סוף סוף שוה הוא לכל נפש. ואף הרב חוט שני שם הדר ואותיב אנפשיה ממ"ש בביאור הלכה (סי' תקיא סעיף ד) לענין עישון הטבאק, שטעם המקילים משום שעכשיו שהרבה רגילים בזה נעשה שוה לכל נפש. ונדחק הרב חוט שני שם דמיירי במקומות שיש לאנשים בזה צורך גמור. ע"ש. ובמחכ"ת פשט הדברים להקל וכאמור. וכן משמע להדיא עוד בביה"ל שם (ס"ב ד"ה ידיו). וכן בשו"ת אבני ישפה ח"ג (רס"י נה) הוכיח להקל ממ"ש הביה"ל שבזמנינו שנתפשט העישון מקרי שוה לכל נפש. וזה כמו שצייד הגרש"ז אורבך בשלחן שלמה ובשמירת שבת כהלכתה הנ"ל. אמנם כתב הרב אבני ישפה שם בסוף דבריו בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שאע"פ שבזמנינו הרחיצה שוה לכל נפש, כיון שבזמן חז"ל רק מפונקים עשו כן, נשאר האיסור גם בזמנינו. ועישון שהתירו, משום שכמה מגדולי הפוסקים כתבו שהוא שוה לכל נפש, וגם משום רפואה. לכן יש כמה צירופים להקל. עכ"ד. ובאמת גם ברחיצה יש לצרף דעת הר"ף והרמב"ם שהיא שוה לכל נפש. אלא שלמעשה כבר מילתנו אמורה לעיל שאין להתיר כלל לחמם ביו"ט מים לרחיצה, אחר שגם הסוברים ששוה היא לכל נפש אוסרים בזה מגזירת מרחצאות. ואף בהוחמו מאתמול אין להקל למעשה לרחוץ בהם למנהג האשכנזים הנמשכים אחר ד' התוספות וסיעתם וכמ"ש לעיל. ושוב ראיתי בספר משמרת המועדות (סי' תקיא סק"ג אות ה והלאה) שהאריך לעמוד בטוב טעם על מ"ש התוס' דרחיצה אינה שוה לכל נפש, שהרי כל אדם מוכרח לנקות גופו מזמן לזמן, וסוגיא שלמה שנינו בנדרים (פ:) דמניעת רחיצת הגוף יש בה משום ענוי, ועוד אמרו שם (פא.) ערבוביתא דגופא מתיא לידי שיחנא, ופירש הר"ן כשגופו מזוהם ואינו רוחץ תמיד מביאו לידי שחין ואבעבועות. ואסיק (באות י) דדעת התוס' דרחיצת כל הגוף בפעם אחת לא היתה שוה לכל נפש, אלא היו רוחצים איברים איברים. ע"ש. ואכתי לא איפרק מחולשא, וכמו שהעיר שם במשמרת למשמרתי (אות כו). ועיין עוד בשו"ת בצל החכמה ח"ב (סי' לא אות ו). ועכ"פ בזמנינו הרי רחיצת כל הגוף כאחד ודאי שוה היא לכל נפש. וכן הודה לזה הרב משמרת המועדות שם (אות יב). אך עכ"ז אין להקל לאשכנזים למעשה לרחוץ בחמין ביו"ט מגזירת המרחצאות שאינה בטלה וכמו שביארנו לעיל בס"ד. וכ"כ גם במשמרת המועדות שם בסוף דבריו. וכן עיקר. ושו"ר בשו"ת אור יצחק עבאדי (חאו"ח סי' רי) שכתב בפשיטות שבימינו שעיקר הרחיצה היא משום נקיון, בודאי שוה היא לכל נפש, ואין בה שום איסור. ואף התוס' מודים שמותר גם לחמם ביו"ט עצמו עבור רחיצה זו. ע"ש. וכמה רב גובריה שסמך על סברת עצמו להתיר חימום מים לרחיצה ביו"ט, כנגד דעת הרמב"ם והרמב"ן ועוד הרבה הראשונים שסוברים שאע"פ שגם בזמנם היתה הרחיצה שוה

מקילים בזה כדעת מרן ורוב הראשונים. ומ"ש הכה"ח (אות ל) שכמדומה שיש מחמירים בזה גם אצל הספרדים. אנו לא שמענו מזה כלל, ואדרבא כמדומה שהמנהג פשוט היום אצלנו להקל. אבל לאשכנזים יש להחמיר בזה כמ"ש הרמ"א. מיהו ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סי' לו אות ג) שכתב שכיום נעשתה רחיצת כל הגוף כדבר השוה לכל נפש, וממילא לכל הדעות יש להתיר לרחוץ ביו"ט במים שהוחמו מבערב. והוסיף שאע"פ שבשו"ת באר משה ח"ח (סי' קנט) כתב שאע"פ שנעשתה הרחיצה שוה לכל נפש אין להתחכם על דברי חז"ל וכו', יש להשיב ע"ד מתשובת הרא"ש (כלל ב סי' ח) דכל שידוע טעם הגזירה אמרינן דאם בטל הטעם בטלה הגזירה. עכ"ד. ובמחכ"ת אין דבריו מוכרחים כלל, חדא שכתב הגאון תורת חסד (סי' יז אות ו) דאין לנו יכולת לשקול בפלס שכלנו איזו גזירה נחשב טעמה ידוע שלא יצטרך מניין אחר להתירו, ואין לנו אלא דברים המפורשים בדברי הראשונים. ע"ש. וכל שכן שלפע"ד לקושטא דמלתא בנדון דידן אין טעם הגזירה ידוע כלל לרבים. ועוד דאפילו תמצי לומר שידור התוס' דהאידנא רחיצת כל הגוף שוה היא לכל נפש, מ"מ מאן לימא לן דידורו אף למה שחידש הגאון שבהוחמו מערב יו"ט לא גזרינן. וכמו שמודה הר"ף שבהוחמו ביו"ט מיהא אסורים משום גזירת מרחצאות, אפשר שיסברו כן התוס' אף בהוחמו מערב יו"ט. ואדרבא לפי טעם גזירת הבלנים שכ' הרמב"ן ושאר ראשונים (שבת טל:) שמא ידיח או יסוך קרקע, אין מקום לחלק בין שבת ויו"ט כלל. ואי לאו דאמרה הגאון להקל בהוחמו מבערב, לא היינו יכולים לומר כן מדעתנו. וכמו דאשכחן רבנותא קמאי דס"ל דחימום מים ביו"ט לרחיצת כל הגוף אסור מן התורה ועכ"ז סוברים להקל לרחוץ בהוחמו מבערב, ה"נ לאידך גיסא י"ל דלא כל מי שסובר שרחיצה שוה לכל נפש יתיר בהוחמו מבערב. ואף שיש לדון בזה, מ"מ אחר שלדעת התוס' וסיעתם שהאשכנזים נמשכים אחריהם, גם מים שהוחמו מערב יו"ט היו בכלל גזירת מרחצאות, א"כ ודאי שאין להקל ולבטל גזירה זו בזמננו. וכ"פ בפסקי תשובות (סי' תקיא אות ה) עפ"ד הרב באר משה הנ"ל, ושכ"כ לדינא הרב שמירת שבת כהלכתה (פרק יד הערה כא).

(ה) וראיתי בספר חוט שני הלכות יו"ט (פרק טו עמ' קכב) שכתב הטעם שרחיצה אינה שוה לכל נפש לדעת התוספות, לפי מ"ש הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ד הט"ז) שדרך הרחיצה להכנס למרחץ משבעה ימים לשבעה ימים. ע"ש. וכן מבואר יוצא מדברי הרב חזון יחזקאל על התוספתא (פ"ב דביצה ה"ז בחדושים). אולם לפענ"ד לא נהירא, דמוכח בכתובות (ז) דלא בעינן שיהיה צריך לדבר כל יום (ועיין מה שהארכתי בזה לעיל סי' כג אות ז). וכ"כ הגרש"ז אורבך בשלחן שלמה (סי' תקיא ס"ב אות ג), והניח זה בצ"ע. וכ"כ בספר משמרת המועדות (סי' תקיא סק"ג אות ז). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת בצל החכמה ח"ב (סי' לא אות ג). גם בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יד הערה כא) העיר מדין זיעה, דאין אדם מזיע בכל יום, ועכ"ז כתבו התוס' (שבת טל:) דשוה היא לכל נפש. ומינה לרחיצה.

אלא אם יסכימו בעלי הוראה מובהקים. ע"ש. ובאמת בדורות האחרונים מי לנו גדול ומובהק בהוראה ממרן הגאון חזון עובדיה זצ"ל, וכבר יצא הדבר מלפניו להיתר. וכן העלה בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (רס"י לז).

רחיצה במים שהוחמו מערב יו"ט ע"י דוד חשמלי, או בשבת הסמוכה ליו"ט

(ז) ונמצאנו למדים שמותר ביום טוב לרחוץ את כל גופו באמבטיא ביתית במים חמים שהוחמו מאתמול בדוד שמש. ואף לאשכנזים יש להקל בדבר אם מניעת הרחיצה גורמת להם צער. ונראה שהוא הדין שמותר להשתמש במים שהוחמו בערב יו"ט על ידי דוד חשמלי. ואע"פ שבשבת אנו מחמירים שלא להשתמש בו אפילו לרחיצת ידים וכלים, מפני שבפתיחת הברז בבית גורם לכניסת מים צוננים לדוד ולבישולם, ביו"ט לא קפדינן בהכי, כיון שהבישול מותר בו מן התורה. והגם שאותם מים הנכנסים ומתבשלים בדוד אינם לצורך יום טוב, מ"מ כיון שאפילו היה מבשל לחול בידים לא עבר על איסור תורה מטעם הואיל (וכמו שפסק הרמב"ם פ"א מהלכות יום טוב הלכה טו), א"כ זה הגורם לבישול מים בדוד בלא כוונה, הו"ל פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן. ובפרט שאין הדבר ברור שפתיחת הברז גורמת לבישול בדוד. וכמו שמקילים מטעמים אלו להשתמש במים של דוד שמש בשבת, ה"נ דכוותה. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק כא הערה א). וכן הביא בספר פסקי תשובות (סימן תקיא אות ג) בשם כמה מחכמי הדור שהתירו דבר זה. ועוד נלע"ד שכיון שאי אפשר להוציא מים מן הדוד אלא בכניסת מים אחרים אליו בהכרח, י"ל דלא חשיב כבישול שלא לצורך, וכעין מ"ש הכלבו (סי' נח, דף יח ע"ג) דאלו שאופין פתן בתנורי הגוים ונותנים שכרם פת או ככר, ראוי שלא ייחדו לו הככר עד אחר האפיה וכו', אך אחר האפיה נותנים לו בשכרו איזה שירצה, לפי שכל ככר ראוי לישראל, והוי כמי שמזונותיהם עליך, אחר אשר לא יאפה לו הפת אם לו יתן לו חלקו. ע"כ. והובא בבית יוסף (סי' תקיב). ומדברי הב"י שם משמע שמעיקר הדין יש להקל יותר. והכא נמי אין לחוש למים שמתבשלים בעת שמוציא מים מן הדוד לצורך יו"ט, כיון דלא סגי בלאו הכי. ועיין בספר שבות יצחק דרוזי ח"ו (פרקים י' וי"א). והגר"י הכהן נר"ו בספר ויען שמואל ח"ח (סי' כד אות ג) צירף גם סברת הפוסקים דאמרינן מתוך שהותרו הבערה והוצאה לצורך הותרו נמי שלא לצורך כלל, והוא הדין לכל שאר המלאכות הנעשות באוכל נפש. עש"ב. ודפח"ח. ומ"מ אפילו למאן דסברי דאסורים מדרבנן, נראה שיש להקל ע"פ האמור בס"ד.

ודע שגם ביו"ט שאחרי השבת מותר להתרחץ במים שהוחמו בשבת בדוד שמש (או בדוד חשמל ע"י שזון), והגם דקיי"ל דאין שבת מכינה ליום טוב (ביצה ב:), מ"מ הרי פסק הרמ"א (סוף סי' תקא) דלפידים שנשארו מיו"ט ראשון שכבו, מותר לחזור ולהדליקן אפילו ביו"ט שאחר השבת. ומקורו

לכל נפש גזרו עליה ואסרוה. אלא שהוא שם חלק על דברי רבותינו הראשונים גם בזה, ונדרחק הרבה בלשון הרמב"ם (פ"א הט"ז) כדי לקיים דעתו. שרא ליה מאריה. ובעניתי אמינא דחלילה לסמוך על דבריו להקל נגד רבותינו הראשונים ובעלי ההוראה שבכל הדורות.

(ו) והנה ראיתי מובא בספר שלחן שלמה (סי' תקיא הערה ג), שהגרש"ז אורבך זצ"ל אמר לתלמיד שיש להתיר הרחיצה בחמין ביו"ט בזמננו שכולם רגילים בה. ע"ש. ואם הכוונה כמו שנראה מסתמות דבריו להתיר גם בהוחמו ביו"ט עצמו, קרוב בעיני דלאו מר בריה דרבינא חתים עלה דמלתא, כי בזה קשה מאד להקל לענ"ד, ודברי הרמב"ם יוכיחו וכאמור. וכן משמע להדיא בדברי הגרש"ז א גופיה בשלחן שלמה שם (אות ג) שאינו מיקל בזה למעשה. וייתכן שגם כאן לא אמר כן אלא בדרך לימוד, ושמע השומע וטעה. ומכל מקום לענין חמין שהוחמו מערב יום טוב, נלע"ד שאם מצטער במניעת הרחיצה יש להתיר לרחוץ בהם כל גופו אף לבני אשכנז, ולא גרע משבת שכתב הביה"ל (רס"י שכו) בשם הגאון ר' עקיבא איגר שמותר לרחוץ בה במים שהוחמו מאתמול אם מצטער. ע"ש. ואע"פ שהרב תהלה לדוד (שם סק"א, דף קטו ע"ג) כתב דקולא זו אינה עולה יפה למנהג האשכנזים שמחמירים שלא לרחוץ ביו"ט אף בחמין שהוחמו מערב יו"ט, לענ"ד נראה שיש מקום להקל לרחוץ בהם, לפי מה שכתבו הרב אליה רבה והגר"ז (רס"י תקיא) הנ"ל שמעיקר הדין אף לדידהו היה ראוי לפסוק כהרמב"ם ורוה"פ שמתירים הרחיצה בחמין שהוחמו מבעו"י, אלא שנהגו להחמיר התוס'. ע"ש. ובמקום מניעת שמחת יו"ט כגון בימים החמים יש לסמוך בזמננו על רוב הפוסקים המקילים. וכן ראיתי אחר זמן בחזון עובדיה הל' שבת ח"ו (עמ' פח-פט) שהעלה כן מפי סופרים וספרים, ושכן פסק בשו"ת דברי יציב ח"ו (בליקוטים סי' לד). ע"ש. וביום טוב דקיל טפי נ"ל דאף אם אינו מצטער הרבה, כל שיש לו צער במניעת הרחיצה יכול להקל. וראיתי בקובץ "היכלא" ח"א (עמ' רכט) שכתבו להחמיר בדבר, ופירשו פירוש זר בדברי הגרע"א הנ"ל. ויש להשיב ע"ד. וכן מה שכתבו עוד בקובץ הנ"ל בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שיש לדון חדרי אמבטיא פרטיים שלנו כמרחץ שאסור לרחוץ בו לכ"ע אף בהוחמו מערב יו"ט. ע"ש. הנה אמת שכ"כ גם הגר"מ אליהו זצ"ל בהערותיו שבסוף ספר ברוך שאמר (עמ' שכו). אך דעת מרן הגרע"י זצ"ל בחזון עובדיה (הל' יו"ט עמ' מב) להקל בזה, שכל הגזירה היתה מפני הבלנים שולזלו לעשות באיסור, אבל באמבטיא פרטית לא שייך זה. וכן דעת הגאון אור לציון ח"ג (פרק כא תשובה א). ומסתבר טעמייהו. וכן פסק בש"ע המקוצר ח"ג (עמ' פ). ע"ש. ובפרט שיש מקילים ביו"ט להתרחץ אף בבית מרחץ, וכמ"ש המאירי (שבת מ.), והרב פני יהושע והרב ראש יוסף שם כתבו שכן משמע מסתימות דברי הרי"ף והרמב"ם, דלא כהר"ן והריטב"א שם. וכן האריך בזה הגר"צ בוארון נר"ו בספר משמרת מועד (סי' ג). ע"ש. לכן באמבטיא פרטית עכ"פ אין להחמיר. וכן העלה בספר משמרת המועדות (סי' תקיא סק"ט), אלא שחשש להורות כן למעשה,

דרבנן לקולא. וכן נראה דעת העה"ש (סי' תקא סוף אות ה). והוא הדין הכא כיון שכבר היו המים בעולם, לא מקרי הכנה מה שנתחממו בשבת. ושמעתי שכן היה מורה ובא מו"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל, ע"פ דברי התוס' ריש ביצה הנ"ל דאפיה ובישול לא מקרי הכנה. וכן היקל בני"ד בשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' עז) מטעם זה. אלא שסיים שאין להתיר אלא לצורך הרבה, וכמ"ש המשנ"ב (סוף סי' תקא). ע"ש. ובאמת המשנ"ב שם לא כתב אלא שטוב ונכון לצאת ידי הכל היכא דאפשר, ולפ"ז בנדון דידן דלא סגי בלא"ה יש להקל בשופי. ועוד יש לצרף לענ"ד טעם להקל, שגם בשבת ראויים המים שנתחממו לרחיצת פניו ידיו ורגליו מיהא או לשטיפת כלים, ונמצא דשבת לעצמה הכינה, והגם שלמעשה אין אנו משתמשים בשבת במים של דוד החשמל, אין זה אלא משום חשש בישול הנגרם בעקיפין בהכנס מים חדשים לדוד, אבל גוף המים שנתחממו ראויים לשימוש גם בשבת, והרי השבת הכינה לעצמה. וגדולה מזו קיי"ל (בסי' תצח ס"ה) דעגל שנוול בשבת מותר ביו"ט, והוא מהטור שם בשם בעל העיטור (הל' יו"ט מחלוקת א), וביאר הרשב"א בעבודת הקדש (שער ה דפו"ח סעיף סה) הטעם מפני שהשבת הכינה לעצמה, אלא שאיסור אחר גרם לעגל שאי אפשר לשחטו. וכיו"ב כתב הר"ן (ביצה ב רע"א). ע"ש. וכל שכן שיש להקל במים של דוד שמש שראויים לשימוש בפועל ממש כבר בשבת.

מדברי הרא"ש (רפ"ק דביצה) המובא בבית יוסף שם, שכתב שאין נוהגין איסור בדבר. ובעל התרומה (סי' רנג) אסר בזה משום שאין שבת מכינה ליו"ט, וכ"כ הגמ"י (פ"א אות ס), והמרדכי (סי' תרמד) בשם ראבי"ה (סי' תשטו), אבל בשם ר"י הביא המרדכי שאע"פ שהירושלמי סבר שיש בזה הכנה, התלמוד שלנו לא חשיב לה הכנה כיון שגוף הפתילה בעולם, והוי כמו אפיה ובשול דלא מקרי הכנה כיון שאינו מתקן אלא דבר שישנו בעולם כבר (ע' בתוס' ביצה ב: ד"ה והיה), וע"ז סמכו העולם וכו'. ע"ש. (וכן הוא בהגהות אשר"י פ"ג דעירובין סי' ז). ובאמת משמעות הרא"ש שם מעיקר הדין להחמיר בזה. וכן פסק הטור (סי' תקא). וכן יש ללמוד ממ"ש עוד הרא"ש (בפ"ק דביצה סי' ז). ע"ש. וכן הגר"ז (סי' תקא סעיף יח) כתב שיש לחוש ולהחמיר. וכן המשנ"ב בביה"ל (רס"י תקנז) כתב דדעת הסוברים דאפיה ובישול לא מקרי הכנה, היא דעת יחיד. ע"ש. מיהו מרן בבית יוסף (סי' תקא) כתב על דברי הרא"ש בשם בעל התרומה שאסר להשתמש בלפידים, דכיון דשאר פוסקים לא הזכירו איסור זה, משמע דלא ס"ל כוותיה, אלא מותר להדליק ביו"ט שני שיורי פתילה ולפידים שכבו ביו"ט ראשון. ע"ש. וכן המשנ"ב גופיה בשער הציון שם (אות מב) הביא שדעת האו"ז ושבלי הלקט והרי"ד וריא"ז והמאירי להקל בזה כדעת הרמ"א, ושכ"כ השטמ"ק בשם רבנו שמשון. ע"ש. ובודאי יש לתפוס כדבריהם דספק

סימן כו

בענין הנ"ל

רחיצה ביום טוב בהוהומו בדוד שמש בו ביום

הוחמו בהיתר ביו"ט כדין הוחמו מערב יו"ט ומותרים ברחיצה. (וע"ש בתחילת אות ג). אולם אחר המחילה רבה לענ"ד אינו מוכרח, דהמאמ"ר התם קאי אתינוק דוקא, שכתב המרדכי שלא גזרו על רחיצתו (וזהו אפי' לשיטתו שאוסר רחיצת גדול אף בהוהומו מעיו"ט), וע"ז כתב המאמ"ר דלטעם זה אפילו הוחמו בהיתר בו ביום שרי דמאי שנא. וכן מה שדחק המאמ"ר שם בכוונת העו"ש דמערכ יו"ט שכתב הוא לאו דוקא וכו', היינו נמי ברחיצת קטן דוקא, ואינו ענין לרחיצת גדול לדידן דלהדיא מפלגינן בה בין הוחמו מערב יו"ט להוחמו בו ביום. וכן מה שהביא בספר ויען שמואל שם (אות ב) שהגר"א בביאורו (סי' תקיא אות ז) מיקל בדבר. לענ"ד אינו מוכרח, ומה שציין שם הגר"א לסימן תק"ג דמותר להרבות ביו"ט, מראה מקום בעלמא הוא לעיקר דין הרבייה דביו"ט שרי וקיל בזה משבת. ולא נחית לאורויי דשרי אף לרבות לצורך רחיצת גדול, שבאמת אין מסי' תק"ג ראייה לזה כלל (עיין בדמשק אליעזר שם ובהגהות הרש"ש שבת טל:). וכמדומה שכן רגיל להיות בדברי הגר"א (וע' בספר מעלות אליהו בעליות הסולם הערה יג ד"ה וראיתי לבאר הנה). עוד הביא בס' ויען שמואל שם שהרב דמשק אליעזר על ביאור

טעם להחמיר בדבר מפני שהוחמו ביו"ט עצמו

ח) ועתה הבוא נבוא לברר בס"ד דין רחיצה ביו"ט במים שהוחמו בדוד שמש בו ביום. ולכאורה לא מבעיא לדעת הרמ"א יש להחמיר שלא לרחוץ בהם כל גופו, דודאי לא עדיפי ממים שהוחמו בערב יום טוב, אלא אף לדעת מרן הרי לא התירו לרחוץ אלא במים שהוחמו בערב יו"ט, אבל הללו שהוחמו בעצמו של יום יש לאסור לרחוץ בהם. ואף שלא חימם אותם בידים לצורך רחיצה, אלא מאליהם הוחמו, נראה דלא עדיפי ממה שכתבו הגר"ז (סי' תקיא ס"א) והרב חמד משה שם (ס"ק ב) שגם מים שהוחמו ביו"ט בהיתר כגון לצורך שתיה, אסור לרחוץ בהם ביו"ט כל גופו. וכן הובאו דבריהם במשנ"ב (ס"ק יב) ובכף החיים (אות יח), ובשער הציון שם כתב שכן משמע בדרכי משה. וכיו"ב כתב הגאון חתם סופר בחי' לביצה (כא:): דאף לדעת הרי"ף אסור ביו"ט להרבות מים בקדירה לצורך רחיצת כל הגוף משום גזירת הבלנים. ע"ש. (וקצת י"ל על דבריו שם. ואכמ"ל). ואמנם לעומתם ראיתי בספר ויען שמואל ח"ה התשס"ה (סימן כד סוף אות א) שהביא בשם הרב מאמר מרדכי (סי' תקיא סק"ד) שסובר שדין

הגר"א מחמיר, והאריך הוא נר"ו לדחות ראיותיו בטוב טעם. ע"ש. והצדק עמו בדחיותיו, אולם לדינא כבר הבאנו שדעת האחרונים להחמיר כדברי הדמש"א. וכן מתבאר ממה שכתב הרב מגן אברהם (סי' שכו סוף סק"ו) להוכיח שאע"פ שמים שהוחמו בערב שבת מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו, אם הוחמו בשבת אסור לרחוץ בהם, מידי דהוה איו"ט שמותר להחם מים לשבתות, ואפילו הכי אסור לרחוץ בהן כמ"ש בסימן תקי"א. ע"כ. וכוונתו דאפילו לדעת מרן שהתיר הרחיצה בהוחמו מערב יום טוב, אם הוחמו ביו"ט עצמו לשתייה, אסור לרחוץ בהן. וכ"כ בכוונתו המחמ"ש שם. ונראה שלמד כן המג"א ממה שכתב הרמ"א (בסי' תקיא ס"ב) על דברי מרן שאסור להחם מים ביו"ט לרחוץ כל גופו, דמ"מ מותר לרחוץ תינוק במים שהוחמו ביו"ט [כגון לשתייה], וכשצריך לבשל מותר גם להרבות לצרכו. ע"ש. ומקור הדברים מהמרדכי (ביצה סי' תרפ) והכלבו (סי' נח) שהובאו בבית יוסף שם. ומשמע דלצורך רחיצת גדול כ"ז אסור. וכ"כ הרב זרע אמת ח"א (סוף סי' עא) לאסור לרחוץ בחמין שהוחמו בהיתר ביו"ט, ודייק לה מד' הרמ"א הנ"ל דדוקא לצורך תינוק התיירו. ע"ש.

והן אמת שמדברי מרן עצמו אין הכרח גמור לאסור לגדול לרחוץ במים שהוחמו לשתייה ביו"ט, והמרדכי שהביא ב"י שלא התיר אלא לצורך תינוק, איהו סבר דגדול אסור לרחוץ בחמין כלל ואפילו הוחמו בערב יו"ט. כיעו"ש. וכן הכלבו שם הביא שיטת האוסרים רחיצת לגדול לגמרי. אבל לדין דשרינן רחיצת כל הגוף במים שהוחמו מערב יום טוב, לכאורה אפשר דאף בהוחמו בהיתר ביו"ט עצמו יש להקל. ברם לפום קושטא לענ"ד מסתימות הרי"ף וכל הראשונים הנמשכים אחריו שלא התיירו לרחוץ אלא במים שהוחמו מערב יו"ט, משמע להדיא להחמיר בהוחמו ביו"ט עצמו לשתייה, דאי איתא דאף במים שהוחמו בו ביום שרי, הרי ודאי המים הללו מצויים יותר ממים שהוחמו לרחיצה מערב יו"ט ועומדים עדיין בחמימותם הראשונה, והיאך היאך לא אישתימיט חד מן קמאי לאשמועינן היתרא אף בהוחמו בו ביום לשתייה. אלא ודאי כדעת האחרונים הנ"ל שאין היתר לרחוץ אלא בהוחמו מערב. ויש לדקדק כן גם מלשון הרמב"ם (פרק א מהלכות יו"ט הלכה טז) שכתב: מחמין חמין ביום טוב ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו, אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ. וחמין שהוחמו מערב יו"ט רוחץ בהן כל גופו ביום טוב וכו'. ע"כ. ומשמע דכל גופו אסור אף באותם מים שהוחמו בהיתר לרחיצת פניו ידיו ורגליו, ואין היתר אלא בהוחמו מערב יו"ט. ושוב מצאתי להפמ"ג בספרו ראש יוסף (ביצה כא: במשנה) שכתב כן בדעת הרמב"ם. ע"ש.

ראיה להחמיר מסילון דאנשי טבריא, ודחיה לזה

(ט) ומלבד האמור, הנה הרב חמד משה (סי' תקיא) הנ"ל שהחמיר בדבר כתב שכן משמע מסוגיא דתלמודא כמ"ש בבית יוסף. ע"כ. וכוונתו למה שהביא מרן הב"י שם הא דתנן (שבת

לח:) מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין, אמרו להם חכמים אם בשבת וכו', ואם ביום טוב "כחמין שהוחמו ביו"ט ואסורין ברחיצה" ומותרין בשתייה. ופירש רש"י שם שהביאו הסילון מבעוד יום, והיו המים נמשכים ובאים לאמה של חמין. ע"ש. הרי שגם מים שהוחמו ביו"ט מאליהם אסורים ברחיצה. ולכאורה ה"ה למים שהוחמו ביו"ט בהיתר לשתייה וכיוצא, שאסור לרחוץ בהם. וכן ראיתי בשו"ת זרע אמת ח"א (סס"י עא) שהביא ראיה זו. והן אמת שבגמרא שם (טל:) משמע הטעם שאסרו חכמים הסילון של אנשי טבריא משום שדומה להטמנה, דקאמר עלה רב חסדא ממעשה שעשו אנשי טבריא ואסרי להו רבנן בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום. (וכן הוא לעיל מזה לד' רבה אליבא דרבי יוסי). וכ"כ בתוס' שם (לח סע"ב) דבגמרא מדמי לה להטמנה מערב יו"ט ויליף מינה לאסור להטמין בדבר המוסיף הבל, גזירה שמא יטמין ברמץ ושמא יחתה. ע"כ. ולפי זה אין ללמוד משם לאסור לרחוץ בשאר מים שהוחמו ביום טוב בהיתר כגון לשתייה. אולם אפשר דס"ל להרב חמד משה שלא הוצרכו לאסור במעשה דאנשי טבריא מטעם הטמנה אלא אותם מים שנמשכו לסילון והוחמו מערב יום טוב, דאי לאו משום הטמנה אין טעם לאסורם אחר שהוחמו מבעו"י. אבל המים שהיו נמשכים ובאים בסילון לאמת המים בעיצומו של יו"ט, הללו אסורים היו ברחיצה אף בלא גזירה דהטמנה. ותדע, דהא קתני ואם ביו"ט "כחמין שהוחמו ביו"ט ואסורים ברחיצה", ומשמע דאותן שהוחמו ביו"ט הא פשיטא דאסורים, ורבנותא דחמי טבריא דאפילו אותם שבאו לסילון מערב יו"ט דנו אותם חכמים כחמין שהוחמו ביו"ט. אולם גם זה אינו מוכרח לענ"ד, דלעולם אימא לך הוחמו ביו"ט "לצורך שתייה" מותרים ברחיצה, ומה שאמרו חכמים שדין הסילון כחמין שהוחמו ביו"ט ואסורין ברחיצה, יש לפרש דר"ל כחמין שהוחמו ביו"ט "לצורך רחיצה", ולפיכך אסורים ברחיצה. ואע"פ שמערב יו"ט היו מי הסילון נמשכים והוחמו אח"כ מאליהם, מ"מ כיון שהוחמו בדרך הטמנה לצורך רחיצה עשאו חכמים כמו שהוחמו בידים ביו"ט לצורך רחיצה ואסורם. דתרתיה לרעונתא הוו בהו, שהוחמו בדרך הטמנה ולצורך רחיצה. אבל אם היו מחממים אותם לצורך שתייה בלבד אפשר שהיו מתירים אותם ברחיצה. וכן אם לא היו עושים כן בדרך הטמנה, אפילו אם היו מחממים אותם לצורך רחיצה, אפשר שלא היו אוסרים, כל שהוחמו ביו"ט מאליהם. וכן ראיתי להגאון ר' יעקב הכהן נר"ו בתשובה והיא לו נדפסה בספר ויען שמואל ח"ח התשס"ה (סי' כד ראש עמ' שיב) שדחה ראיית החמ"מ מחמי טבריא להחמיר, דשאני התם דבכל שעה היו נכנסים מים לסילונות ומתחממים שם, ונמצא שכאשר משתמש בחמין לצורך רחיצה, הוי כרוחץ בחמין שהוחמו לצורך רחיצה. אבל מי שהחם המים לצורך שתייה אפשר שמותר להשתמש בהן לרחיצה. ע"ש. וזה קרוב לדברינו. [ואכן בחי' הרשב"א (שבת טל: ד"ה הא דתנן) מבואר דאותם מים שבאו ביו"ט לסילון של חמי טבריא הוחמו לדעת רחיצה. ע"ש. וכן מתבאר מדברי התוספות שם (ד"ה אלא) ומתוס' הרא"ש שם בשם רבנו

שמשון. ע"ש. וגדולה מזו משמע מדבריהם שם דאילו היו מחממים אותם לשתייה היו מותרים ברחיצה. כיעו"ש. אלא דאינהו קאי לפום מאי דבעינן לאוקים מתני' ברחיצת פניו ידיו ורגליו דלא שייכא בה כ"כ גזירת הבלנים וכמ"ש התוספות שם, ובזה הוא שהתירו בהוחמו לשתייה. ואין ללמוד מזה להתיר בכה"ג גם רחיצת כל גופו דשייכא בה טפי הך גזירתא]. ולפי זה אין ראיה לאסור לרחוץ כל גופו במים שהוחמו ביו"ט לשתייה. וכן מים שהוחמו ביום טוב בדוד שמש, אע"פ שהדבר ברור שעיקרם לרחיצה, שהרי אין משתמשים כלל במימיו לשתייה (ולרחיצת כלים אין מקפידים הרבה על חימום המים, וגם א"צ מים רבים כ"כ), עם כל זה כיון שהמים שבו מתחממים מאליהם שלא בדרך הטמנה, אפשר שלא אסרו לרחוץ בהם, וכדין חמין שהוחמו מערב יום טוב.

קיום הראיה הנ"ל

(י) אולם באמת עיקר מה שכתבנו שהטעם שהחמירו חז"ל בסילון שהמשיכו לחמי טבריא הוא משום שעשו כן בדרך הטמנה, לאו מלתא פסיקתא היא, ולדעת רב יוסף בגמ' (שם טל.) לא אסרו להם משום הטמנה אלא משום גזירה אטו בישול בתולדות האור. והרשב"א (טל:) כתב דאף לדעת רב חסדא התם דמדמי ליה להטמנה, מ"מ אית ליה בהו נמי טעמא דגזרו אטו תולדות האור, ומשום תרי טעמי אסרי להו רבנן. ע"ש. (ולכאורה הכי מוכח התם מדאמר רב חסדא מחלוקת בכלי אבל בקרקע דברי הכל מותר, ופריך עליה והא מעשה דאנשי טבריא בקרקע הוה ואסרו להו רבנן וכו'). והשתא אי איתא דלרב חסדא טעמא דמתני' משום הטמנה לחוד, מאי פריך, שאני מתני' דמשום שעברו על איסור הטמנה אסרו להם המים אף כשהם בקרקע. אלא ודאי דמורה דאף בלא טעם הטמנה אסרו להם. ועיין להתוס' שם ד"ה והא ובתוספות הרא"ש. ושור"ר בפני יהושע שעמד בזה. עש"ב). וגדולה מזו עיין להרב פני יהושע שם שכתב, דלהרי"ף הרא"ש והרמב"ם שהשמיטו הא דאמר רב חסדא דמשום הטמנה אסרו, שמע מינה דס"ל דלסתמא דתלמודא אליבא דרבנן לא צריכינן להאי טעמא, אלא משום דגזרינן אטו תולדות האור. וכ"ש לשיטת הרי"ף לעיל (לד.) דגריס בטעם הטמנה להיפך מהספרים שלנו וכו', ולפ"ז לא אסרו מעשה דאנשי טבריא אלא אטו תולדות האור. ע"ש. ושמע מינה דאף היכא דליכא משום הטמנה יש לאסור לרחוץ במים אע"פ שהוחמו מאליהם. ובהכי ניחא הא דהרמב"ם בהלכות יו"ט השמיט לגמרי דין סילון דאנשי טבריא, וכבר עמד בזה המאמר (סי' שכו סוף סק"ג), וכתב דאפשר שסמך על מה שביאר בהלכות שבת דהו"ל כחמין שהוחמו בשבת, וממילא הוא הדין ליו"ט. ע"ש. ואם היתה בסילון חומרא מיוחדת מצד הטמנה, ודאי לא היה לו להרמב"ם להשמיט חידוש זה מהלכות יום טוב.

ומבל זה נראה דלדין איסור הרחיצה במים שהוחמו בסילון ביו"ט הוא איסור עצמי, ולא מגזירת הטמנה ובישול כלל, אלא כך היתה גזירת חז"ל לאסור לרחוץ בכל מים חמים שהוחמו לרחיצה ביו"ט, ולא פלוג רבנן בין הוחמו בידים או הוחמו מאליהם, ובין תולדות האור או תולדות חמה. ולא הוציאו מכלל גזירתם אלא הוחמו מבעו"י. וכן מצאתי להגאון ישועות יעקב (סי' תקיא סק"ב) שכתב דלדעת הרי"ף ודעימיה דהחימום לרחיצה אינו אסור אלא מדרבנן, ודאי אין לגזור

ובאמת אף למאן דמפרש בגמ' טעמא דמתני' משום הטמנה, לכאורה ליכא לפרושי הכי אלא ברישא גבי חמין

בשבת כלל. ע"כ. וכן פסק הרב משנה ברורה שם (ס"ק יג) להתיר הרחיצה במים שהוחמו בשבת באופן זה. [ולכאורה ר"ל רחיצת פניו ידיו ורגליו. ועיין להגר"ז סעיף ג וערוה"ש סעיף ה]. וכן הורה הגאון ר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל (הובאו דבריו בספר שמירת שבת כהלכתה פרק יד הערה יב), והביא את דברי הגר"ע איגר הללו ולמד מהם שמים שהוחמו ע"י דוד שמש דינם כמים שהוחמו מערב שבת, שגם בהם לא נעשה מעשה בשבת. ובשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סי' לז אות א) הוסיף לפי זה שגם מים שהוחמו בדוד שמש ביו"ט דינם כהוחמו מערב יו"ט דשרי לדין לרחוץ בהם כל גופו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי דוד טהרני ח"א (סי' כט אות ג) ובשו"ת שערי יושר ח"ד (סימן עה). ע"ש. והן אמת שראיתי בספר ברכת יצחק ברכה (סי' שכו עמ' קצח אות ז) שכתב שאין ללמוד מדברי הגרעק"א להקל במים שנתחממו ע"י דוד שמש, מפני שאין המים באים לדוד מאליהם וצריך לעשות מעשה (פתיחת הברך) כדי לגרום כניסת מים צוננים לדוד להתחמם. ורק אם אינו עושה מעשה כלל יש להתיר. ע"ש. אולם במחכ"ת אין חילוק נראה, שהרי גם הסילון של אנשי טבריא לא זרמו בו מים מששת ימי בראשית, והיו צריכים עכ"פ מערב שבת לעשות מעשה ולהביא בו הצונן, ועכ"ז היה מותר לרחוץ במימיו אם היו מתערבים בחמי טבריא. וטעם הדבר מבואר בלשון הגרע"א הנ"ל: שלא נעשה מעשה "בשבת" כלל. ולא איכפת לן במה שבערב שבת נכנסו לשם המים בכחו או בגרמתו. וכן ראיתי בספר ברכת יהודה הנ"ל שדחה דברי הרב ברכת יצחק. ע"ש. אמנם אם השתמש במים של הדוד בשבת, ובאו תחתיהם מים אחרים והתחממו בשבת, בזה הצדק עם הרב ברכת יצחק להחמיר. [איברא דחזיתיה להפמ"ג בספרו ראש יוסף (מ רע"ב) שכתב דאע"ג דמים פושרים אסורים ברחיצה בשבת אפילו הוחמו מאתמול, אם לא עשה בהם מעשה אלא מאליהן נתחממו שרי, כמו מים שבבית שסתמן פושרין הם. ע"ש. אמנם נלע"ד דלאין ללמוד מדבריו להקל במים שנכנסו לדוד בגרמתו ביו"ט, דחמירי טפי הואיל ותכליתו של הדוד לצורך זה, ודינו כאילו נעשה מעשה מכוון מעיו"ט לחממם ביו"ט. ועיין עוד בתהלה לדוד (סי' שכו סק"ג), ובשלחן שלמה שם סק"ב]. וראיתי בשו"ת אבני ישפה ח"ג (סי' נה אות ג) שכתב לחלק באופן אחר בין דברי הגרע"א לבין מים של דוד שמש, דבסילון הנמשך ומתערב עם החמים מערב שבת, מתייחסת כל פעולת החימום לערב שבת, אבל דוד שמש הרי בלילה שהשמש שוקעת יש הפסקה של החום ורק למחרת מתחדש החימום, ואי אפשר לקרוא לזה הוחם מבערב. ע"ש. ובמחכ"ת לא ראיתי בדבריו טעם לשבח, דסוף סוף גם בדוד שמש לא עשה האדם כלל מעשה לחמם בשבת. מיהו ראיתי בשו"ת עטרת שלמה זעפראני (סי' כב אות ד) שדחה ראית הגרע"א, ע"פ המבואר בש"ע הגר"ז (סעיף ג) הטעם שמותר לרחוץ באמת המים הנשפכת לחמי טבריא, משום שהמים הנשפכים לשם בטלים הם אצל חמי טבריא. ע"ש. ודפח"ח. מיהו מסתימות דברי המג"א דקאי עליה הגרע"א משמע דאפילו שלא בחמי טבריא שרי בגוונא דסילון

בסילון דחמי טבריא שמא יטמין ברמץ ויחתה, אלא אסרו הדבר משום גזירת מרחצאות. והא דהוצרכו לטעמא דהטמנה היינו לענין איסור שבת. ע"ש. (אלא שאח"כ חזר ונתקשה בזה. וי"ל). ואם כנים אנו בזה נראה שיש להחמיר שלא לרחוץ כל גופו במימיו של דוד שמש הגם שאין בו משום הטמנה. ואע"פ שהמים נמשכים אל הדוד מאליהם, הרי גם בסילון דאנשי טבריא כך היה מעשה, ועכ"ז אסרו להם חכמים. אמנם שוב מצאתי להגאון פני יהושע (שבת טל:) בפסקא דמעשה שאנשי טבריא, שכתב דלשיטת הרי"ף והרמב"ם והגאונים שסוברים דחמין שהוחמו בערב יום טוב מותרים ברחיצה, על כרחך מתני' לצדדים קתני, וסיפא דאיירי ביו"ט לא אסרו אלא באופן שהביאו הסילון לחמין ביו"ט עצמו. ע"ש. ולפי דבריו אין ללמוד ממעשה זה שום איסור לענין חמין של דוד שמש שהוחמו ביו"ט מאליהם. אלא שפירוש קשה מאד לפסוק מתני' בסכינא חריפא כ"כ, דרישא הביאו הסילון בערב שבת וסיפא הביאוהו ביו"ט עצמו. וכן העיר הפנ"י גופיה לעיל (לט רע"א) שהוא דוחק גדול. ועוד קשה מאד לענ"ד להניח שטעו אנשי טבריא באיסור כה גלוי לחמם בידים ביו"ט מים לרחיצת כל הגוף. ויותר היה לו להפנ"י לומר לשיטת הרי"ף ודעימיה דאה"נ אף גבי יו"ט הביאו הסילון לאמה מבעוד יום כמו בשבת, אבל חכמים לא אסרו להם אלא המים שנמשכו ובאו אליו אח"כ והוחמו ביו"ט עצמו. וכן ראיתי להמשנ"ב בביאור הלכה (סי' שכו ס"ג ד"ה מעיו"ט) שדקדק מלשון מרן שם שהמים שנכנסו לאמה מערב יו"ט אינם אסורים, ושלא כמו בשבת שהחמירו ואסרו גם מה שנכנסו והוחמו בה מבעוד יום. ע"ש. ובאמת דקדוקו מן הלשון יש להשיב עליו. ומכ"ש לפי מה שכתב בארץ חיים סתהון שם שהלשון ההיא אינה בש"ע דפוס ראשון. ע"ש. ובש"ע מהדורת פרידמן כתבו שנוסף כן ממהדורת קראקא ש"מ ואילך. ועיין עוד בקצות השלחן ח"ו (סי' קלג בדה"ש סק"א). ומכל מקום לדינא נראה שהצדק עם הביה"ל. (ומה שסיים הביה"ל שבבית יוסף החמיר להדיא גם בנמשכו מערב יו"ט, באמת לא כתב כן בב"י אלא אליבא דהטור דסובר בסי' תקי"א דרחיצה אסורה גם בחמין שהוחמו בערב יו"ט, אבל דעת מרן עצמו להקל בהוחמו מבערב). ועכ"פ מבואר יוצא מן האמור שמים שהוחמו בדוד שמש ביו"ט עצמו אין להקל לרחוץ בהם.

ראיה להקל ממה שהתיר המג"א בנתערבו חמין בצונן, ודחיות לזה

(יא) ברם עינא דשפיר חזי להגאון ר' עקיבא איגר זצ"ל בהגהותיו לש"ע (רס"י שכו), על מה שכתב המג"א שם (ס"ק ד) דאם המשיך מערב שבת צוננים לתוך חמין שיתערבו יחד שרי, שכתב: משמע דשרי אף ברחיצה, אף דהמים נמשכו ובאו בשבת, כיון דבהיתרא הוא, כההיא דפותקים מים לגנה והיא מתמלאת והולכת כל השבת. ואף דבחמים שהוחמו בשבת דרך היתר ג"כ אסור לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו כמ"ש המג"א (בס"ק ו), צריך לומר דהכא עדיפא, כיון דלא נעשה מעשה

המתערב, ובוה אין טעם להקל אלא כמ"ש הגרע"א דהוחם מאליו חשיב כהוחם מבעור יום.

(יב) ומכל מקום לענ"ד כמה תשובות בדבר, ראשית הנה עיקר יסודו של הגרע"א הוא לפי מה שחידש המג"א דחמין שהוחמו בשבת אסור לרחוץ בהם אף פניו ידיו ורגליו. (וכן נמשכו אחריו העה"ש שם סק"א ועוד אחרונים). אך מדברי מרן בבית יוסף שם מבואר דלא שמיצא ליה כלומר לא ס"ל חומרת המג"א הלזו, שכתב דלדברי הרמב"ם אע"פ שמחמם ידיו בעוד המים עליהם אין בכך כלום, ונדחק בטעם מה שאסר בזה הרא"ש, ולא כתב בפשיטות הטעם מפני שרוחץ ידיו במים שהוחמו בשבת. וכ"כ בבית מאיר שם שלדעת מרן אין הבדל בין הוחמו בשבת או בערב שבת, ודחה ראיות המג"א להחמיר בהוחמו בשבת. וכן דחה ראיותיו בספר תורת שבת (ס"ק ז). וכ"כ מהר"י בואינו בשלחן מלכים (רס"י שכו) בשם מהר"י די בוטון שמסתימות דברי מרן נראה שמותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו אף במים שהוחמו בשבת עצמה ע"י גוי. ע"ש. וכ"כ בנחלת צבי (ס"ק ד) בדעת מרן. וכן פסק הרב עולת שבת (ס"ק י) להקל. גם הרב חמד משה (ס"ק א) האריך להשיב על דברי המג"א והעלה שדין מים שהופשרו בשבת כדין הוחמו מע"ש ומותרים ברחיצת פניו ידיו ורגליו. [ועוד יש להעיר על דברי המג"א מדברי התוס' והרשב"א והרא"ש שבת טל: דמפרשי מתני' דב"ש אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אא"כ ראויין לשתייה, דר"ל שהוחמו בהיתר לצורך שתייה. ע"ש. ומדבית שמאי ביו"ט נשמע לדידן בשבת דכל שהוחמו בהיתר, כגון שהופשרו בלבד, ליכא בהו איסור רחיצה. ואין לומר דדוקא בהוחמו לצורך רחיצה החמיר המג"א (ובכחי ניחא גם הערת החמ"מ הנ"ל. ע"ש), דמראיותיו לא משמע כן. וע' בתהלה לדוד (סק"ג וסק"י) ובספר ראש יוסף (שבת מ רע"ב) ובשביתת השבת (מלאכת האופה באר רחובות סוף ס"ק קכה). ואכמ"ל. ואע"פ שבספר תוספת שבת (ס"ק ז) כתב בדעת מרן להחמיר. ע"ש. (וכיו"ב כתב הרב בגדי ישע על המג"א סק"ה. ועיין עוד בפמ"ג). המעיין ישר יחזו פנימו שהעיקר בדעת מרן להקל. וכן העלו בהערות איש מצליח הארוכות (סי' שכו סעיף ד) שמרן מתיר רחיצת פניו ידיו ורגליו אף במים שהוחמו בשבת בדרך היתר. ע"ש"ב. וכן העלה באורך וברוחב בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"ב (סי' יח אות ו והלאה). ע"ש. (ושלא כמו שראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב פרק לה תשובה א ובשו"ת עטרת שלמה סי' כב שפסקו להחמיר בזה. ואח"ז ראיתי בחזון עובדיה הל' שבת חלק ו' עמ' עו והלאה שגם הוא העלה בדעת מרן כדברינו, והביא שכ"כ גם באגרות משה סי' קכו ענף ב). ולפ"ז אתי שפיר בפשיטות מה שהתירו לרחוץ בצוננים שהומשכו לאמה והתערבו עם החמין בשבת, ואין הכרח למה שלמד מזה הגאון רע"ק שדין המים הנמשכים מאליהם כדין הוחמו מערב שבת. (ופלא על הרב ברית אברהם הנ"ל שבסוף דבריו אות י"ב כתב להקל ברחיצת כל גופו ביו"ט במים של דוד שמש כיון שהוחמו מאליהם, ויסוד דבריו על פי דברי הגרע"א הנ"ל, ואינם דברים מוכרחים לדעת מרן ז"ל. וקצת

יש להעיר בזה גם על מ"ש בחזון עובדיה הל' שבת ח"ו עמ' פז. ע"ש). והן אמת שראיתי להגאון ר' יעקב הכהן נר"ו בתשובתו הנדפסת בספר ויען שמואל ח"ח התשס"ה (סי' כד עמ' שטו) דאזיל כל בתר איפכא, ואחר שדקדק לנכון מדברי מרן הב"י דלא ס"ל כהמג"א, כתב שלפי דעת מרן שלא גזרו בשבת על רחיצת פניו ידיו ורגליו אף בהוחמו בשבת בהיתר, לפי זה יהיה מותר לדעתו גם לרחוץ ביו"ט כל גופו במים שהוחמו בו ביום בהיתר. ע"ש. אולם לענ"ד אחר המחילה רבה מהדר"ג אין בזה הכרע, דדוקא גבי רחיצת פניו ידיו ורגליו הוא שהיקל מרן בהוחמו אף בשבת בדרך היתר, שלא מצינו שחילקו חכמים לענין פניו ידיו ורגליו בין הוחמו בשבת עצמה להוחמו מע"ש (וכבר כתבו התוס' שבת טל: ד"ה אלא, דברחיצת רגליו לא שייכא גזירת הבלנים), ואין ללמוד מזה להקל גם ברחיצת כל גופו במים שהוחמו ביו"ט עצמו, אחר שמבואר בדברי הרי"ף והגאונים שלא התירו זה אלא בהוחמו מערב יו"ט. ומכאן תשובה מוצאת גם למה שהוכיח בשו"ת דברי דוד ח"א (סי' כט אות ג) הנ"ל להתיר הרחיצה ביו"ט במים שהוחמו בדוד שמש ממה שפסק מרן הגאון יביע אומר זצ"ל בחלק ד' (סי' לד אות מ ובמפתחות) להתיר רחיצת פניו ידיו ורגליו בשבת בדוד שמש, ומינה לרחיצת כל גופו ביו"ט שדינם שוה. ע"ש. ולפי האמור לא שמה מתיא ולא שוו בשיעוריהו, ואדרבא בפירוש הגבילו היתר רחיצת כל גופו ביו"ט רק במים שהוחמו מבערב, ולא דמי לרחיצת פניו ידיו ורגליו שלא חלקו בה בין הוחמו מבערב או הוחמו בו ביום בהיתר.

(יג) נהדר אנפין למ"ש הגרע"א על פי דברי המג"א שמים שהוחמו בשבת מאליהם דינם כהוחמו מערב שבת. והנה מלבד מה שהערנו בסמוך שלדעת מרן אין הכרח לדבריו, יש להוסיף שאף לדעת המג"א וסיעתו שאוסרים לרחוץ פניו ידיו ורגליו בהוחמו בשבת אין דברי הגרע"א מוכרחים, ומה שהתירו הרחיצה בצוננים שנמשכו והתערבו בחמין לכאורה י"ל דהיינו באופן שאין כוונתו בעירובו לחמם הצוננים אלא אדרבא להפיג רתיחת החמין, ולא חשיבי כחמין שהוחמו בשבת. וכן מתבאר מדברי רש"י (בשבת מב. ד"ה אלא) שמותר אפילו בשבת ליתן חמין לתוך צונן להפיג רתיחתם לרחיצת פניו ידיו ורגליו. וכן ראיתי באגלי טל (מלאכת האופה ס"ק סו) שלמד מפירוש רש"י להקל לערב בשבת צונן בחמין לרחיצת פניו ידיו ורגליו, וכתב הטעם משום שמתכוין רק לקרר החמין. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אמרי בינה (דיני שבת סי' כה) דבאופן שיש לו חמין ומערב בהם צוננים כדי להפשירם, לא גזרו ע"ז. ויישב בזה מה שהקשה הגרע"א בדורוש וחיידוש (שבת מ:) על המג"א הנ"ל ממה שמוכח בגמ' (מב.) שמותר בשבת לערב צונן בחמין לצורך רחיצה. ע"ש. וכן בשו"ת מחזה אברהם מברודי (רס"י נט) תירץ קושיית הגרע"א שיש לחלק בין אם כוונתו בעירובו לחמם הצוננים ובין כוונתו לצנן החמין, ובשו"ת משנה שכיר ח"ב (סוף סי' סח) כתב לסייעו מדברי הרמב"ן במלחמות (שבת יח. מדפי הרי"ף). ע"ש. ועיין עוד בתורת

חומרת מים של דוד שמש על מים שהוחמו לשתייה

(יד) וראיתי למוה"ר הגאון ר' יעקב הכהן נר"ו בתשובתו הנדפסת בספר ויען שמואל ח"ח התשס"ה (סימן כד אות ג) שכתב, שגם לדעת האוסרים לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בהיתר ביו"ט [והיא דעת כל האחרונים כמ"ש לעיל אות ח'], זהו דוקא בהוחמו בידים כגון לשתייה וכדו', דחיישנן שמא יבואו לחמם המים עיקרן לרחיצה וכמ"ש הרב דמשק אליעזר (סי' תקיא) אבל בנ"ד שהמים הוחמו בדוד שמש מאליהם, לא שייך חשש זה, ולא גרע ממים שהוחמו מערב יו"ט דשרי לרחוץ בהם כל גופו, ולא גזרנן שמא יבוא לחמם מים לרחיצה. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סי' לז אות ד) שכתב דשאני הוחמו בדוד שמש מהוחמו לשתייה, דהוחמו מאליהם כיון שלא נעשתה בהם שום מלאכה אין לחוש לגזירת הבלנים. ושכ"כ בשערי יושר ח"ד (סי' עה). ודלא כהרב פסקי תשובות (סי' תקיא אות ה) שדימה דוד השמש להוחמו ביו"ט לשתייה. ע"ש. ברם לפי מה שכתבנו בס"ד לעיל (אות י), ממעשה דאנשי טבריא יש ללמוד להחמיר שלא לרחוץ ביו"ט גם במים של דוד שמש, אע"פ שהמים מתחממים בו מאליהם שלא בדרך הטמנה. ואעיקרא עצם הסברה שכתבו דמים של דוד שמש קילי ממים שהוחמו לשתייה, בתר דמחוינא קידה קמייהו, כל לגבי ידי י"ל דאדרכא הרחיצה במי דוד שמש מגרע גרעא, ואף אם המצא ימצא מי שמתיר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו לשתייה, היינו דוקא התם דאחר שהוחמו לשתייה תו אין בהם חשש איסור (וכל החשש הוא שמא בפעם אחרת יבוא לחמם עיקרם לרחיצה), אבל הרוחץ במים של דוד שמש הרי בעת רחיצתו ודאי גורם לחמם בדוד מים נוספים. ואע"פ שאינו מחמם המים הנוספים בידי אלא מאליהם הם מתחממים, סוף סוף הגזירה בזה קרובה ביותר, ואם התירו בהוחמו לשתייה, לא מצינו שיתירו באופן שגורם בפועל לחימום מים אחרים בדוד שמש שעיקר מטרתו לרחיצה. ושוב ראיתי להגר"י הכהן נר"ו בהמשך דבריו בס' ויען שמואל שם (אות ד) שכתב שאם מתכוין לרחוץ עצמו בפעם אחרת או שאחרים מבני ביתו יתרחצו אחריו, לכאורה יהיה הדבר אסור משום שגורם להחם מים לרחיצה ביו"ט עצמו. אך חזר וכתב שיש להתיר גם בזה כיון שחימום המים לרחיצה אינו אסור לדידן מצד עצמו, וכדמשמע מלשון הרמב"ם (פרק א מהיו"ט הל' טז) שרק הרחיצה עצמה היא שנאסרה מגזירת הבלנים, והיינו משום שהיו עושים מלאכות אחרות במרחץ כסיכת קרקע וסחיטת אלונטית כמ"ש הרמב"ן והריטב"א והר"ן ועוד ראשונים (בשבת טל:). עכ"ד. ולענ"ד אחר שאסרו בהוחמו לשתייה גזירה שמא בפעם אחרת יחמם לרחיצה, והיינו נמי שירחץ באותן מים ויעבור ח"ו על דברי חכמים, כ"ש שיש לאסור בנדון שלפנינו שהגזירה קרובה יותר. ואף למטוניה דאין לחוש למה שגורם לחמם מים אחרים לרחיצה, סוף סוף יש לאסור מפני שבאמת גוף המים הללו של הדוד שרוחץ בהם עכשיו הוחמו ביו"ט עצמו לצורך רחיצה, שהרי זו היא עיקר מטרתו ותיקונו של דוד השמש, ומתחילה לכך נוצר לחמם

שבת (סי' שכו סק"ו) ובביאור הלכה (סי' שיח סעיף יא ד"ה אמבטי). וגבי חמי טבריא דאסרו חכמים, פירש רש"י (שבת לח:): שהביאו סילון של צונן לתוכן "כדי לחממם". [ושלא כמ"ש במאור (יח. מדפי הרי"ף) שהדבר ידוע שלא עשו להחם את הצונן אלא לצנן את החמין. וכבר כתב עליו הרמב"ן במלחמות שם שדבריו רחוקים ובודאי הם כיוונו להחם הצוננים. ע"ש]. ואפשר משום שחמי טבריא כמות שהם לא היו ראויים כ"כ לרחיצה מפני שריחם רע כמ"ש התוס' (טל רע"א), ולפיכך היתה עיקר כוונתם לרחוץ ברוב מי הסילון הנקיים הנשפכים לאמה ומתחממים הימנה. ואמנם אנן בדידן נקטינן כרוב הראשונים ושרינן עירוב החמין בצונן אפילו בחמי טבריא, ברם התם נמי י"ל דאע"ג דעיקר כוונתו לרחוץ בצוננים הנשפכים לתוכם, מ"מ עדיין אין כוונתו להעלות מדת החום של הצוננים, אלא ליצור מים פושרים ע"י מיוזגם עם החמים. וכ"כ בתהלה לדוד (סי' שכו ס"ק י) דמוכח בגמ' (שבת מב.) ובתשובת רב האי גאון (באשכול הל' ק"ש סי' ג) דאם נתן בשבת חמין לתוך צונן לא מקרי חמין שהוחמו בשבת, ואף שהצונן נתחמם בשבת, אין זה אלא מחמת חמין שנתערבו בהם. ע"ש. ואע"פ שראיתי בשביתת השבת (מלאכת מבשל באר רחובות ס"ק קכז) שכתב דדברי התהלה"ד הנ"ל לא נהירין, דאיך נאמר שהעירוב אינו חימום, ולא נוכל להכחיש שודאי נתחממו. ע"ש. אך לענ"ד דברי התהלה"ד שרירין וברירין, שעיינו הוראות שע"י עירוב הצוננים בחמין נפשרים מיד כל מימי התערובת, ומצטננים והולכים מכאן ואילך, ואילו היו הצוננים עצמם מפשירים בפועל במגעם בחמים כדברי שביה"ש, א"כ היה צריך זמן יותר להפשירם, כמו אם נותן מים ע"ג האש שאינם מפשירים מיד אלא מתחממים והולכים אט אט. וכיו"ב כתב הר"ן בחדושו (שבת מ:): דלא מצית אמרת דמים מועטים בחמין לאלתר הם מתבשלים, דודאי לא עדיף מחום האש שאינו מבשל לאלתר. ע"ש. ועל כרחין דהפשרה מהירה זו באה לצוננים מתוך בלילתם עם החמים וכד' התהלה"ד. וגם אם מתחממים הצוננים עצמם מעט, אין זו כוונתו ולא איכפת ליה בהא כלל. ועיין בשו"ת להורות נתן ח"י (סי' מב אות ז ואילך). ואכמ"ל. [ולפי האמור יש לעמוד במ"ש מרן הגאון יביע אומר ח"ד (סי' לד אות מ) ללמוד להתיר שימוש בדוד שמש בשבת לרחיצת פניו ידיו ורגליו, ממה שהסכימו הראשונים דמותר לרחוץ בסילון הנשפך לתוך אמה של חמין. ע"ש. ולפי מ"ש לעיל יש מקום לבעל דין לחלוק, דשאני סילון דעירוב צוננין וחמין אינו נחשב כהוחמו בשבת, משא"כ בדוד שמש שודאי המים שלו מתחממים בפועל בשבת. (ושו"ר בהליכות עולם ח"ד עמ' רט), שכנראה נדרש לזה, וכתב דמ"מ עיקר המים הם מה שנמצאים בדוד השמש ולא נעשתה פעולה מכוונת לחממם בשבת וכו'. וציין גם לדברי הגרע"א שדחינו לעיל). מיהו לפום קושטא כבר נתבאר לעיל (אות יב) דלגבי רחיצת פניו ידיו ורגליו לא שאני לן בין הוחמו בשבת למבעו"י, ותרווייהו כהדדי שריין. ונמצא שצדקו דברי מרן יביע אומר לדינא. ואחר זמן ראיתי מ"ש בזה בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"ב (סי' יח אות ה). ולפי האמור אין דבריו נר"ו מוכרחים].

דומה למה שמבואר בב"י (סי' שכו) שבחמי טבריא אסרו להם גם המים שבאו לשם מעיו"ט, דהתם משום הטמנה נגדו בה, והיא אסורה אף מבעו"י, אבל בדוד שמש שאין הטמנה כלל מותר וכו'. (עכ"ד מו"ר). ולפ"ז אף כשבאו המים לדוד והוחמו ביו"ט עצמו אין ללמוד להחמיר ממעשה דאנשי טבריא. עכת"ד. ונראה שדעת מו"ר כמו שביארנו לעיל (אות ט) דעת הרב חמד משה והזר"א, שמה שאסרו הסילון של אנשי טבריא מטעם הטמנה היינו אותם מים שבאו אליו מבעו"י, אבל המים שנמשכו ונכנסו לשם ביו"ט עצמו אסורים בלא"ה מטעם שהוחמו לרחיצה בו ביום. ע"ש. ועכ"פ המים שנכנסו אל הדוד מאתמול והוחמו ביו"ט מאליהם, דעת מוה"ר זצ"ל דדמו לחמי טבריא דשרו. וכן היקל בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סי' לו אות ב) מטעם זה. ע"ש.

זו) ברם לפום קושטא אעיקרא מאי דפשיטא ליה למוה"ר שדין המים של דוד השמש כדין חמי טבריא, לענ"ד כגון דא צריכא רבה, שאע"פ שמימי הדוד מתחממים מאליהם, מ"מ הרי מבואר בשבת שם שמתחילה גזרו אף על חמי טבריא, שגם בהם היה מצוי המכשול, ורק אחר שראו שאין הדבר עומד חזרו והתירו להם חמי טבריא. וא"כ אפשר שלא הוציאו מכלל גזירתם אלא חמי טבריא ממש, ואין ללמוד מזה היתר לכל מים שהוחמו מאליהם. והן אמת שלענין שאר מעיינות חמין הנובעים מן האדמה יש קצת ראייה להקל מברייתא דשבת (קט). ורוחצין "במי גרר ובמי חמתן" ובמי טבריא. וכן פסקו בטור ובש"ע (סי' שכח סעיף מח). ועיין לרש"י ולהרש"ש בשבת שם. וכן מצאתי לכמה אחרונים דפשיטא להו דלאו דוקא חמי טבריא שרי, אלא ה"ה לכל מימות חמין הנובעים מן האדמה, עיין בספר יד נאמן (דף מ ע"ד) שהביא מספר כפתור ופרח (פרק ז) שכתב בפירוש דחמי טבריא ודדמי להו מותר לרחוץ בהם בשבת, ושכן נוהגים לכתחילה לרחוץ במעיינות חמי בראשית שליד עיר גבורים גאוני עולם ושמה ברצלונה בארץ אנדלוס. ע"ש. והכי נמי פשיט"ל להרב מעיל צדקה (סי' נב) להקל בכל מים חמים הנובעים מהאדמה. ע"ש. וכן מצאתי בספר הפרנס (סי' קנט). ויש לדייק כן גם מלשון הטור (רס"י שכו). ע"ש. אבל גם מדבריהם אין הכרח להתיר אף בדוד שמש שאינו דומה ממש לחמי טבריא שחמים והולכים מימי נח, אלא נתחממו שם בגרימת מעשי ידי אדם. וראיה מכל הנך דס"ל דסילון של אנשי טבריא לאו משום הטמנה אסרוהו (וכנ"ל אות י). וצ"ע. (ועיין בשו"ת מציון אורה ח"א סי' יז אות יד שצידד בזה. וע"ע בשו"ת מנחת יהודה שטרית ח"א סי' מב). ואפילו למטוניה דמו"ר הגאון זצ"ל דמדמי דוד שמש לחמי טבריא, מה שהוסיף עוד דיו"ט קיל משבת ומותר בו לרחוץ בחמי טבריא אף כשהם בכלי, מדברי מרן בבית יוסף (סימן תקיא) לא משמע כן, שכתב: רחיצה בחמי טבריא, דין שבת ויום טוב שוה, וכבר נתבאר משפטם בסימן שכ"ו. ע"כ. ושם (בסי' שכו סעיף א) מבואר לאסור רחיצה בחמי טבריא כשהם בכלי. ומינה ליום טוב. ודוחק לומר שלא נתכוין מרן להשוות יו"ט לשבת בפרטי הדין דבכלי אסורים אלא להשוותם רק בעיקר הדין דחמי טבריא

המים הבאים אליו לצורך רחיצה. ואף על פי שהאדם לא חימם כעת את המים בידי אלא מאליהם הוחמו, הא ודאי לא גרע מהוחמו בהיתר לצורך שתיה דאסור. וכבר מילתי אמורה דסילון של אנשי טבריא יוכיח, שהוחם מאליו ואסרו להם חכמים לרחוץ בו ביו"ט. כנלע"ד. והגר"י הכהן נר"ו גופיה בתחילת מאמרו שם (ראש עמ' שיב) ביאר הטעם שאסרו חכמים הסילון של אנשי טבריא משום ככל שעה היו נכנסים מים לסילונות ומתחממים שם, ונמצא שכאשר משתמש בחמין לצורך רחיצה, הוי כרוחץ בחמין שהוחמו לצורך רחיצה. ע"ש. וגם בדוד שמש שייך טע"ז להחמיר. כנלע"ד.

אם יש להקל מטעם שדוד שמש דומה לחמי טבריא בכלי

זו) מיהו חזינא לגאון מו"ר ועט"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בתשובתו בקובץ תורת משה (סימן טו) הנדפס בסוף ספר ויען שמואל ח"ד התשס"א, שכתב, שמותר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בדוד שמש מערב יום טוב, שכשם שמים שהוחמו מערב יו"ט לא גזרו עליהם כמו שגזרו בשבת, כיון שמן התורה מותר להחם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו, כך גם על מים שהוחמו ע"י דוד שמש אין לגזור אטו מים שהוחמו ע"י חשמל, כיון שאפילו יחמם ע"י החשמל לא יעבור על איסור תורה. ולא גזרו גזירה לגזירה. ע"כ. ואזיל לטעמיה בספר מנוחת אהבה ח"ב (פרק י הערה 172) שמים של דוד שמש דומים למים של חמי טבריא שמותר לרחוץ בהם, כיון שאינם מתחממים ע"י בני אדם אלא מאליהם הם מתחממים. אך מ"מ כיון שבכל דוד יש אפשרות לחמם את מימיו גם ע"י חשמל, ומשתמשים בו בימים מעוננים, לכן אין להתיר לרחוץ כל הגוף במים של דוד שמש, שהרי אין ניכר לאנשים אם הוחמו בשמש או בחשמל, וכמ"ש בש"ע (סי' שכו סעיף א) שלא התירו לרחוץ בחמי טבריא כשהם בכלי, דאתי לאחלופי בחמי האור. והכא נמי אתי לאחלופי בחמי האור. ע"ש. אולם ביום טוב יש להקל בגזירה זו. ולכאורה יש לסייע דבריו מהמבואר בשבת (מ). שמתחילה לא גזרו אלא על מים שהוחמו מבעו"י, ורק אח"כ הוסיפו לגזור גם על חמי טבריא וכו', ושוב חזרו והתירו חמי טבריא (כשאינם בכלי). ולפי מאי דנקטינן דבמים שהוחמו מאתמול שרי ביו"ט, כ"ש במים של דוד שמש דדמי לחמי טבריא וקליש איסורייהו. אמנם הוסיף מו"ר בויען שמואל שם, שאם כבר רחצו ביו"ט במים של הדוד וחזרו ונתמלא במים צוננים, ואי אפשר לרחוץ בהם עד שימתינו זמן מה שיתחממו בחמה, יש לאסור לרחוץ בהם, דכיון שבאו לדוד ביו"ט והוחמו בו ביום דמי לסילון של אנשי טבריא שאסרו להם חכמים מפני שהוחמו מימיו ביו"ט. וכמו שאסרו האחרונים לרחוץ הגוף במים שהוחמו ביו"ט לשתייה. עכת"ד. וראיתי בספר ויען שמואל ח"ח (סי' כד אות ו) שדחה ראיית מו"ר להחמיר מסילון דאנשי טבריא, דהתם משום איסור הטמנה נגדו בה. והביא שכ"כ מו"ר עצמו בתורת משה שם (סימן טז) שמה שהתיר לרחוץ במים שהיו בדוד שמש מערב יו"ט אינו

שרי. (ושו"ר בברכת יהודה ח"ד סי' לו סוף אות ב שהעיר מד' הב"י הנ"ל, וכתב דיש לפרש דקאי על שאר הדינים. ולא ידעתי מה המה). ומה שכתב עוד שם מו"ר זצ"ל שמרן לא הזכיר בשלחן ערוך בהלכות יו"ט שאסור לרחוץ בחמי טבריא כשהם בכלי כמו שכתב בהלכות שבת, דביו"ט הו"ל גזירה לגזירה. ע"כ. הנה מרן בש"ע כלל לא כתב דין חמי טבריא ביו"ט (ורק הרמ"א בס' תקיא סעיף ב כתב ע"פ הב"י הנ"ל שדינים שוה לשבת. וא"כ איפכא איכא למידק וכאמור. אלא דהרמ"א בלא"ה מחמיר ביו"ט כמו בשבת). וא"כ ליכא למשמע מינה, וכ"ש אחר שבב"י משמע להשוות דין חמי טבריא בשבת ויו"ט אהדדי. לכן נראה לע"ד שיש להחמיר בחמי טבריא כשהן בכלי אף ביום טוב. והגם שבהוחמו מעיו"ט נקטינן להקל לרחוץ בהן, אין דנין דברי סופרים מדברי סופרים (ידים פ"ג מ"ב). ואף מה שאנו מקילים בהוחמו מערב יו"ט, קשה באמת למצוא טעם נכון בדבר לחלק בין הוחמו ביו"ט עצמו דאסורין לכ"ע ובין הוחמו בערב יו"ט (והפנ"י שבת טל: בתוס' ד"ה ובית הלל, נדחק בטעם הדבר), ואי לאו דאמרה הגאון לא היה בנו כח להקל. וכ"ש שאין להוסיף על הקולא גם מים של חמי טבריא בכלי או מים של דוד שמש. כנלע"ד. ובאמת לפי דעת מו"ר דחשיב להו למים של דוד שמש כחמי טבריא לפי שהוחמו מאליהן, לכאורה היה לו להקל גם במים של דוד חשמל אם הוחמו ביו"ט עצמו ע"י שעון, שגם בהם לא נעשה שום מעשה ע"י האדם לחממם ביו"ט. ואם נדון עליהם להחמיר מפני המעשה של הדלקת החשמל מערב יו"ט (וכן בדין לענ"ד), א"כ גם מים שהיו בדוד שמש מעיו"ט ונתחממו ביו"ט יש לאסרם מפני המעשה של הבאת המים לדוד מבערב, כמו שמחמיר בזה בדוד שנתמלא ביו"ט עצמו בגרמתו של האדם. ועיין בשו"ת אבני ישפה ח"ג (סוף סימן נה) בשם הגר"ש אלישיב. וצ"ע.

(יז) והנה מרן מופת הדור זצ"ל בחזון עובדיה הלכות יו"ט (עמ' מא) כתב שמותר לרחוץ כל גופו ביום טוב במים שהוחמו בדוד שמש. אולם ראיתי להרה"ג ר' יוסף עובדיה נר"ו בירחון אור תורה (גליון תשרי תשע"ב סי' ג) שהאריך לאסור לרחוץ ביו"ט במים של דוד שמש, אא"כ הוחמו מבעוד יום (ודבריו נאמנים ונחמדים לע"ד, ובכמה דברים נתכוונתי לדעתו, ודלא כמי שהשיג עליו באור תורה שם גליון כסלו סי' ל וגליון אדר סי' עא. ואכמ"ל), ובסוף דבריו הביא שגם מרן הגרע"י זצ"ל שהתיר בחזון עובדיה לרחוץ כל גופו במים של דוד שמש ביו"ט, ביאר כוונת עצמו (בס' מעיין אומר ח"ב עמ' שצב) דהיינו באופן שהוחמו מבערב. ע"ש. ובאמת המעיין בדברי הגרע"י בחזון עובדיה שם יראה שקשה מאד להעמיס כן בדבריו, ולכאורה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כי בחזון עובדיה ציין מקור הקולא לדבריו בהליכות עולם ח"ד (עמ' רח) ולספר ברית אברהם דניאל ח"ב (סי' יח אות יב). ושם בהליכות עולם (עמ' רט סוף הערה מב) הביא מה שחידש הגרש"ז אורבך ע"פ דברי הגרע"א שכל שהוחם בלי כוונה מכוונת אפילו בשבת דינו כהוחם בערב שבת. ונראה איפוא

כוונתו להקל גם במים שהוחמו בדוד שמש ביו"ט עצמו. וכן מבואר בברית אברהם המצויין שם להקל בזה. אלא שראיתי גם למר בריה דרבינא הרה"ג ר' משה יוסף נר"ו בקובץ זכור לאברהם התשנ"ט (עמ' תשלב) שכתב שמר אביו הגאון זצ"ל הורה בתשובה כת"י שאין להתיר לרחוץ במים של דוד שמש שהוחמו ביו"ט עצמו. ע"ש. וכן במעיין אומר שם (עמ' שנו ושס) הביא עוד פעמים שהורה בזה להחמיר. ונראה שמעיקר הדין דעתו להקל, אלא שלא היו דברי הגרע"א מבוססים בדעתו כ"כ להורות כדבריו. (ובאמת לפי מ"ש בספרו האחרון חזון עובדיה ה' שבת ח"ו עמ' עו-עז נפל יסודו של הגרע"א, וכמו שרמזנו לעיל אות יב). ובספר אחותי כלה (סי' שכו סעיף ד) האריך בענין זה ונטה לאסור, אך סיים שאחר שיצא הדבר מפי המלך בהליכות עולם להקל, מי יבוא אחר דבריו. ע"ש. ונעלם ממנו דמרון מלכא זצ"ל גופיה רפיא בידיה הוראה זו, ויאמר המלך יבוא. וכן פסק בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק כא אות א) להחמיר. וכן עיקר לעניות דעתי. [ולאפוקי ממה שראיתי לחכם אחד בקובץ משנת יוסף גליון ט"ז (עמ' נב) שהתיר להתרחץ ביום טוב אף במים שהוחמו בו ביום בדוד חשמלי ע"י שעון שבת. ועיקר סמיכתו על דברי הגרע"א (סי' שכו) שכל שנעשה מאליה לא גזרו בו. ולפי האמור לעיל בס"ד, יש להשיב על דבריו. ועיין בחזון עובדיה (הל' יו"ט עמ' קנז). וכן במשנת יוסף שם בשולי הגליון העירו על דברי החכם הכותב ההוא, שמדברי מרן הגרע"י זצ"ל המובאים שם בגליון י"ב (סי' קכ) מבואר להחמיר בזה (ואמ"א). וכן עיקר].

איסור רחיצה בדוד שמש שהוחם בשבת

(יח) אני טרם אכלה, עצור במילין לא אוכל אודות מה שראיתי להגאון מהר"י ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סי' לו אות ו ואילך) שהעלה להתיר גם בשבת להתרחץ במים של דוד שמש שהוחמו בו ביום, ונימוקו הראשון להקל מפני שכיום אין מתרחצים אלא ע"י שפיכת המים על הגוף, ואין זו דרך רחיצה שאסרו חז"ל. ועוד שכיום שאין בתי מרחץ מצויים בטל טעם גזירת איסור מרחצאות, ובאמבטיא פרטית לא שייך טעם הגזירה שמא יחמם המים בשבת בכח החשמל וכמ"ש הר"ן בהלכות (שבת יח:) שלא נחשדו ישראל על השבתות. עש"ב. ואחר המחילה כיאות מהדר"ג נראה לענ"ד שהפריז על המדה בזה, וכבר ציין בתשובתו שם שדבריו בזה הם נגד כל גדולי דורנו. וטעמם לענ"ד ברור ומבואר דשיטת הגוף דרך שפיכה על גופו נמי אסור כרחיצה ממש כמ"ש בש"ע (רס"י שכו), ואין טעם לחלק בזה בין חמי האור שהוחמו מאתמול ובין חמי טבריא כשהן בכלי. ומה שהוסיף הרב ברכת יהודה שטעם גזירת המרחצאות אינו שייך בימינו שאין בתי מרחץ מצויים, לעניות דעתי אין לסמוך ע"ז להקל, וכדאמרינן בביצה (ה). שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. ומה שהביא הרב ברכת יהודה שם (באות ט) כנגד זה מ"ש הרא"ש בתשובה (כלל ב סי' ח) שכיון שטעם האיסור ידוע, כל

מ"מ כל זמן ששייך מקצת מן החשש הראשון, עדיין התקנה הראשונה במקומה עומדת. ומינה לנדון דין. גם מה שתפס הברכ"י שם במושלם שדוד שמש אינו בכלל מה שאסרו חמי טבריא כשהם בכלי, כיון שלא מתרחצים בתוכו אלא מן המים היוצאים ממנו, ועוד שהדוד מחובר לבית וכו'. במחכ"ת לא נהירא לענ"ד, והדבר ברור דלא איכפת לן אם מתרחצים בתוכו או אם הוא כלי גמור או לא, שהרי לא נזכר בגמ' חילוק בדבר כלל, אלא עיקר טעם החומרא בכלי הוא כמ"ש בבית יוסף (סי' שכו) משום דלא מנכר בינו לחמי האור. וכוונתו מבארת שלא התירו חמי טבריא אלא באופן שניכר שהם חמי טבריא. וכ"כ הב"ח שם, דכיון דחזינן דאף חמי טבריא לא התירו אלא מדוחק, אין לנו להתיר אלא במאי דאייירי ברייתא דוקא בקרקע, אבל לא בכלי דהרואה אומר היום הוחמו כחמי האור, דלא מנכר בין חמי האור לחמי טבריא. ע"כ. וזיל בתר טעמא. וזה טעמו של מו"ר במנוחת אהבה ח"ב (פ"י הערה 172) שהחמיר בדבר. לכן נראה שאין להקל בזה. והיעב"א.

המורם מן האמור שאין להקל להתרחץ ביום טוב במים חמים של דוד שמש אם הוחמו בו ביום, אע"פ שנכנסו המים לדוד מאתמול, וכל שכן אם נכנסו המים לדוד ביו"ט עצמו. אלא יש להתרחץ בצונן, או במים שהפיגו צינתן מעט (כמ"ש החכם צבי סי' י"א ושאר אחרונים דלאו בכלל חמין נינהו), כמו שמתרחצים בשבת. ומ"מ אנשים שאינם רגילים בזה ומניעת הרחיצה קשה להם מאד, כגון ביו"ט שאחר השבת, ומקילים להתרחץ בחמין של דוד שמש, יש להם על מה שיסמוכו.

שנתבטל הטעם נתבטל האיסור ממילא, כבר הבאתי לעיל (סי' כה אות ד) בשם הגאון תורת חסד מלובלין (סי' יז סוף אות ו) שאין לנו כח לומר מעצמינו על שום גזירה שטעמה ידוע, ואין לנו אלא המפורש בזה בדברי הראשונים. ע"ש. (ושו"ר בברכת יהודה ח"ג סי' יז בתשובת הרה"ג ר' גולן אלוף נר"ו שהקשה לו בענין אחר מדברי הרב תורת חסד, והרב המחבר שם קבל עיקר דבריו. וע"ש מה שכתב עוד בזה). ומה גם שהדעת נוטה שגזירת המרחצאות אין טעמה ידוע כלל. ופוק חזי להרשב"א והר"ן (שבת מ.). שנתעצמו בטעמה המדוייק. ובאמת גם כיום יש מרחצאות ציבוריים במקוואות ובבריכות. ואפילו לא היה גוף הגזירה ממש שייך בזמננו, מ"מ הרי שייכים מכשולות אחרים קרובים, כגון שהסיק את הדוד בחשמל, ובפתיחת הברז בשבת גורם לכניסת מים צוננים לדוד ומתבשלים במי הדוד שהם תולדות האור. וידעתי גם ידעתי שיש מה לסלסל ולפלפל בזה דהוי דשא"מ וגרמא וכו' וכמ"ש מרן מופת הדור זצ"ל בחזון עובדיה הל' שבת ח"ד (עמ' תיד), מ"מ לפום מאי דנקטינן למעשה להחמיר בזה וכמו שהורה גבר בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' לה), א"כ עדיין שייך סרך מכשול בשימוש במים החמים בשבת. ועוד שידוע שבכמה מקומות בנויה מערכת ההסקה באופן שע"י צריכת המים החמים גורם הבערה ממש (ע' שו"ת באר משה ח"א סי' מד ועוד). והעניינים הללו משתנים ומתחדשים מזמן לזמן וממקום למקום בלי שיעור. ובודאי אי אפשר להתעלם מכ"ז ולומר שבטל טעם הגזירה. וכבר הביא הרב ברכת יהודה עצמו בספרו ח"ג (חאה"ע סוף סי' יז בהערה) בשם שו"ת אורח משפט (סימן מה) ועוד אחרונים שאע"פ שנחלש עיקר טעם הגזירה,

סימן בו

טעם לפני הבדלה במוצאי תשעה באב

בעה"ו, י"א מנחם אב תשע"ה

נשאלתי במוצאי תשעה באב בשנתנו זו שחל ביום ראשון, שלפי הדין אין מבדילים על היין במוצאי שבת כמו בכל שבוע אלא דוחים ההבדלה למוצאי תשעה באב, והיה מי שמעך ואכל מיד בצאת הצום קודם ההבדלה, האם יכול להבדיל אח"כ או לא.

(א) והנה בראשית מאמר יש לבאר שעיקר חיוב ההבדלה במוצאי התענית שנוי במחלוקת, כי בהלכות גדולות (הל' קידוש והבדלה מהדורות מכון ירושלים עמ' צז) כתב, היכא דאיקלע תשעה באב בחד בשבא דמיתבעי ליה לאפסוקי ממילא ומשתא מבעוד יום דשבתא מהו לאבדולי, כיון דאמר מר בשאר שבתות מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה הכא נמי אומר הבדלה מבעוד יום, או דילמא כיון דאילו מבדיל קבלה לתשעה באב, כדרב דאמר ליה בדילנא, ואיחייב ליה בעינוי דשויה חול דאמר בין קודש לחול ואיתסר

ליה בשתייה וכו'. הלכך ליתרח עד דנפיק חד בשבא ומבדיל כד שארי תענית מקמי דליטעום מידי ושאר תעניתיה, ואף על גב דאמר מר (בפסחים קז.) מבדיל והולך כל היום כולו, כל היום אין טפי לא, הני מילי היכא דהוה שרי ליה למיכל אבל הכא דהוה אסיר ליה למיכל בחד בשבא מבדיל לאורתא דתריין בשבא. ע"כ. אולם הרמב"ן בתורת האדם שער האבל (ענין אבלות ישנה דפו"ח אות קיא) כתב על דברי בה"ג: ואנן לעניות דעתין לא חזינן לה להך סברא, דכיון דלא חזי לאבדולי אלא מוצאי שבת ויומו, כי אסור למיכל בהו מאי טעמא ליבדיל מכאן ואילך, ואדרבא איפכא מסתברא דכי אסיר למיכל באפוקי שבתא ולא חזי לאבדולי בחד בשבא לא מבדיל בתרי בשבא, דהא לא חזי בשעתיה לאבדולי, וטפי איכא למימר דאפילו למאן דאמר מבדיל והולך כל השבת כולה הני מילי היכא דבמוצאי שבת חזי לאבדולי, אבל היכא דבמוצאי שבת לא חזי לאבדולי תו לא מיבדיל עד רביעי בשבת, דכולהו

תשלומין דראשון נינהו וכיון דבזמניה לא חזי להבדלה לא מבדיל בלא זימניה. ומכל מקום למ"ד מבדיל והולך כל היום כולו משום דכולי יומא כלילה של מוצאי שבת הוא, מלתא מחזורתא היא דכי נמי אסור למיכל ולמשתי במוצאי שבת לא מבדיל מכאן ואילך, דליכא הבדלה אלא במוצאי שבת דהוא לילה ויום. וכיון שראינו לרבנו הגדול [הרי"ף] ז"ל (פסחים כא סע"ב) שהסכים לפסוק הלכה מבדיל והולך כל היום כולו, אין לנו הבדלה על הכוס בתשעה באב שחל להיות באחד בשבת. והאריך בזה וסיים: ומסתברא דבמוצאי שבת שחל להיות תשעה באב לא תקינו הבדלה על הכוס, תדע שהרי אמרו בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס, ובתשעה באב שחל להיות במוצאי שבת כל ישראל עניים מרודים הם, ובכי האי שעתא לא תקינו הבדלה על הכוס כלל. עכ"ל. [ועיין להגר"א בביאורו (סי' רצט ס"ו) שהוכיח מדברי הרי"ף (שם כב.) בעובדא דאמימר דס"ל כדעת בה"ג. מיהו לפי מה שהגיהו לשון הרי"ף שם בהגהות חוות יאיר ובחדושי אנשי שם, תו אין הכרח למה שפירש בדעתו הגר"א, ונראה שהגהתם אמיתית. ומ"מ גם אין הכרח מדברי הרי"ף כדעת הרמב"ן, דאע"ג דסתם וכתב דעד יום ראשון איכא לאבדולי, דינא דגמרא הוא דקאמר, ואפשר דמודה בט"ב כמו שמחלק בזה בה"ג]. ובחדושי ר' דוד בונפיד (פסחים קז.) הסכים לדעת רבו הרמב"ן. וכן היא דעת הרשב"א בתשובה (סי' קיז.) וכ"כ הריטב"א בחדושי לטוכה (נד:) בשם הרא"ה ורבו הרמב"ן. ע"ש. וכ"כ בחדושי לתענית (ל.), וכן פסק בהלכות ברכות שלו (פרק ח הלכה יד.) וכן הביא הר"ן בחי' (פסחים קז.) דברי הרמב"ן באחרונה (וכן הוא בפירושו לרי"ף בפסחים שם דף כב. ובתענית דף י:), וכן הוא בספר השלחן (הל' סעודה סוף שער ח), ומשמע שכן נוטה דעתם. גם בחי' מהר"ם חלאוה (פסחים קו:) כתב שדברי הרמב"ן עיקר. וכן דעת תלמיד הרמב"ן (תענית ל.). וכן הסכים בספר הפרדס לר"א בר חיים (שער ט מהדור' ר"מ בלוי עמ' קלח.) ובספר אהל מועד (שער קידוש והבדלה דרך ב נתיב ב, דף סד סע"א) כתב שמנהגם כהרמב"ן אע"פ שמן הראשונים יש שהצריכו להבדיל. (וע"ש בח"ב שער מועד קטן דרך ה נתיב ט, דף ע:.) גם רבנו ירוחם (נתיב יח חלק ב, דף קסד ע"ג) אחר שהביא המחלוקת כתב: הילכך אינו מבדיל במוצאי שבת ולא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, וכן עיקר. (אמנם סיים שראה בכמה מקומות נוהגים כדברי בעל הלכות גדולות.) ודעת שלישית היא דעת ספר המנהיג (הל' ט"ב דפו"ח עמ' רצב) שיבדילו במוצ"ש ויתנו הכוס לקטן ולא אתי למסרך כיון שאינו בכל שנה. ע"ש. וכבר השיב הרמב"ן שם על דבריו.

(ב) אולם בסדר רב עמרם (סדר ט' באב, מהדור' ר"א פרומקין ח"ב דף קלג:) כתב בשם רב נטרונאי גאון בזה"ל: תשעה באב שחל להיות בשבת, להבדיל בשבת אי אפשר וכו', וליפטר מן הבדלה כל עיקר אי אפשר, שהרי לא טעם כלום משנכנס חול, הילכך אין תקנה אלא להבדיל במוצאי תשעה באב. וכך אנו נוהגין, וכך ראינו רבותינו עושים. ע"כ. וכן הוא

בתשובות רב נטרונאי גאון (או"ח סימן קעה). וזה כדברי בה"ג הנ"ל. וכן הובאו דברי בה"ג בספר האשכול ח"ב (הל' תשעה באב עמ' יח.) וכ"כ בתוס' פסחים (קז. ד"ה אמימר) שכן רגילין להבדיל במוצאי התענית, ושכן הוא בסדר רב עמרם. וכן הוא בתוס' רבנו פרץ לעירובין (מ:.) ולפרק ערבי פסחים (נדפסו במדרכי פסחים דף לו ע"ג.) ע"ש. [ויש להעיר ממה שכתב בשמו באו"ח דף סח סע"ב. ע"ש]. וכן במחזור ויטרי (סי' רסו עמ' 228) הביא דברי רב נטרונאי. וכ"כ בספר הפרדס לרש"י (עמ' רנז) ובלקוטי פרדס (דף לא סע"א) שבילי ט' באב לא הבדילו אלא במוצאי ט' באב הבדילו על הכוס. ע"ש. וכן הוא בספר המחכים (סוף סדר ט"ב עמ' לו) וברוקח (סי' שיא) ובשבלי הלכת (סי' רסח) ובתניא (סס"י נט), וכ"כ הראב"ה (סוף תענית סי' תתצ), וכן הובא במדרכי שם (סי' תרלח) בשמו ובשם הר"ש מבונבורג. ע"ש. וכ"כ באור זרוע ח"ב (סי' תטז). וכ"כ תלמיד הרא"ש בספר מצוות זמניות (סוף הל' תשעה באב עמ' תסג.) וכן בספר הבתים (שערי תענית שער ז אות ז) כתב שדברי בה"ג עיקר ושכן מנהגם. וכ"כ בספר הנייר (הל' קדוש והבדלה עמ' ג) שאינו מבדיל על הכוס עד מוצאי תשעה באב. וכן הוא בספר צדה לדרך (מאמר ה כלל א סוף פרק ט) ובארחות חיים (סוף הל' ט"ב, דף צו.) ובכלבו (סי' סב, דף כו רע"ג.) ע"ש. [ואמנם האו"ח שם סיים שבהלכות הבדלה כתב דעת הפוסקים ע"ז, ושם בהל' הבדלה (אות יד, דף סח:) הביא דברי הרמב"ן באחרונה, אך נראה דעתו כמו שסתם שם מתחילה כדעת בה"ג. כיעו"ש]. והרא"ש (פ"ד תענית סס"י מ) הביא מה שכתב הרמב"ן שאין להבדיל במוצאי שבת, וכתב שכיוצא בזה מצא כתוב שפעם אחת היה רבנו יהודה אונן ואכל בלא הבדלה ולמחרתו כשבא מבית הקברות אמרו לו תלמידיו למה אינך עושה הבדלה הא אמרינן טעם מבדיל, והשיב להם מאחר שהיה פטור אמש בשעת הבדלה משום שהיה אונן גם עתה נמי פטור. והעיר ע"ז הרא"ש דלא דמי כולי האי, דהתם גופיה הוי דחוי דאונן פטור מכל המצות ודמי לחגר. אבל הכא גופיה מיחייב והזמן גורם שאין יכול להבדיל וכשיעבור הזמן יבדיל וכן נהגו העם כדברי הלכות גדולות. עכ"ל. גם המאירי (תענית ל.) כתב: והילכך מבדיל במוצאי התענית וכו', וכן המנהג בכל גלילותינו מימות הגאונים והרבנים שבהם, והדבר נאה שאין שבת יוצא בלא הבדלה. ואף על פי שקצת מפרשים כתבו שלא תקנו הבדלה על הכוס אלא כשהעשירו ובט' באב הרי כולנו עניים והכתוב עומד וצווח זכרה ירושלים ימי עניה, מילי דבדיחותא נינהו, ועוד כשהגיע זמן הנחמה חזר העושר. ונוטה אני בכך אף לדעת הפוסקים כל היום כולו, שכל שאי אפשר ביומו ראוי מיהא לתשלומים והדברים ברורים. ע"כ. וכן העלה במגן אבות (ענין ד). עש"ב. וכ"כ בצרור החיים (עמ' קעב) שנהגו להבדיל במוצאי ט' באב, דלא כהרמב"ן. וכ"כ האבודרהם (סדר תשעה באב) והטור (סי' רצד) והאגור (סי' תטו), וכ"כ במנהגי מהרי"ל (הל' י"ז בתמוז וט"ב אות טז) ובמנהגי מהר"ש מנויישטאט (סי' תיג) ובמנהגי מגנצא וגרמיישא הנדפסים בקובץ צפונות ח"ח (עמ' ו אות ג). והטור (סי' תקנו) הביא דעת הרא"ש ורב נטרונאי כבה"ג להבדיל במוצאי תשעה באב, ומרן הב"י שם הביא מ"ש

על דברי הרדב"ז דאין כן דעת כל הפוסקים, מ"מ אולי הרדב"ז ראה להרבה מהאחרונים באופן דהרוב הוי מוכרע שלא להבדיל, ושמא אם היה מרן רואה דבריהם הוה הדר ביה. עכת"ד. איברא דלדידן חזי לן דרובא דאיתיה קמן ס"ל כדעת בה"ג, אך הרי ידוע דאנן דחיישינן לסב"ל אף משום מיעוט פוסקים. ובפרט אחר שמצינו גם חבל נביאים העומדים בשיטת הרמב"ן. ומ"מ למעשה המנהג פשוט להבדיל במוצאי תשעה באב ואין מחריד. ונודע דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. (וגם הרדב"ז הנ"ל סיים שאין הוא מוחה במי שמבדיל, שהרי על גאוני עולם הוא סומך). וקרוב לומר שאפילו היה רואה מרן שיש עוד פוסקים הסוברים כהרמב"ן לא היה חוזר בו, אחר שפשט המנהג דלא כוותיה. ואף הרבנים המגיהים באוהב משפט הנ"ל לא צידדו לבטל ההבדלה אלא בדרך לימוד ולא למעשה. וכן מבואר בשדי חמד (אסיפת דינים מע' בין המצרים סי' ב אות ו) המצויין בדבריהם שיש להבדיל במוצאי התענית, ושכ"כ בשו"ת לב חיים ח"ב (סס"י קנט). ע"ש. וכן מבואר גם בדברי מוהרמ"ז מאזוז בקרן דוד חוברת א (אות לג) שצינו שם. וכ"כ הכה"ח (סי' תקנו אות ה) בשם הרבה אחרונים, והוסיף שבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת משה האיש (סי' כב אות ז) שכן מנהג ירושלים. וכן העלה מרן הגאון חזון עובדיה (הלכות ד' תעניות עמ' שלו) מפי סופרים וספרים. עש"ב. וכן עיקר.

(ד) מיהו בנדון שלפנינו שטעה וטעם קודם ההבדלה נפליגן ברברכתא, כי הטור (סימן רצט) הביא בשם בעל הלכות גדולות דהא דקיימא לן טעם מבדיל, הני מילי היכא דאבדיל לאורתא דמוצאי שבת, אבל אי אבדיל למחר היכא דטעם מידי אינו מבדיל. וכ"כ בהלכות פסוקות (דפו"ח עמ' יג) דמבדיל והולך כל היום כולו, והני מילי דלא טעים מידי. ע"ש. וכ"כ בסדר רב עמרם (סדר מוצ"ש, מהדו"ר א פרומקין ח"ב דף ס:) דהלכתא טעם מבדיל, ואם לא הבדיל במוצ"ש מבדיל למחר וכו' והוא שלא טעם כלום. עכ"ל. וכן הרי"צ גיאת (בהל' הבדלה עמ' יח) הביא דברי בה"ג, ושכן דעת רב סעדיה ורב נטרונאי, ורב עמרם אמר מבדיל עד רביעי בשבת, אבל לענין טעימה לא נחלקו וכולן שוין שאם לא הבדיל במוצ"ש וטעם כלום שוב אינו מבדיל. ע"ש. וכן הובאו דברי בה"ג בספר אבי העזרי (פסחים סי' תקטז) ובספר עץ חיים למהר"י מלונדרץ (הל' קדוש והבדלה פ"א עמ' קצג). וכ"כ בספר העתים (סי' קמח) בשם הלכות פסוקות. אולם הטור הנ"ל אחר שהביא דברי בה"ג העיר עליו שאינו יודע מה יש בין לילה ליום לענין אם טעם מבדיל. וכן הוא באגור (סי' תכב). ע"ש. [ובאמת בהלכות גדולות לפנינו (עמ' צו) למד כן מעובדא דאמימר (בפסחים קז). דלא הוה ליה חמרא בליליא ובת טוות. ע"ש. אולם התם בגמ' מיירי לכתחילה. וכן העיר בזה בספר דברי מנחם (הגה"ט סוף סק"ה). וכן ראיתי להרי"צ גיאת בספר מאה שערים (עמ' יח) שהשיג על בה"ג דההיא דאמימר אינה ראייה, דלכתחילה הוה ואינה דיעבד, ולדברי הכל אסור לטעום לכתחילה. ע"כ. אולם למעשה לא חלק על דבריו. וע' בביאור

הרא"ש שנהגו העם כבה"ג, ושכ"כ הסמ"ק (סי' צו עמ' רס), וסיים דהכי נקטינן. וכן פסק בפשיטות בש"ע (סימן רצד סעיף ג וסי' תקנו). ונראה טעמו מפני שבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, ובפרט שכן היא דעת הגאונים בה"ג ורב נטרונאי ורב עמרם שכל דבריהם דברי קבלה.

(ג) אלא שהרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן תרמב) כתב שמנהגם שלא לברך על ההבדלה במוצאי ט"ב, ואף על גב דדברי הגאונים דברי קבלה הם מ"מ רוב האחרונים הסכימו שאין ראוי, ואע"פ שראו דברי הראשונים הרי דחו אותם, וקי"ל הלכתא דבתראי. והרא"ש שכתב שנהגו כדברי הגאונים, אפשר שבמקומו נהגו אבל במקומות אחרים לא נהגו. וכל מקום שיש מחלוקת בברכות שב ואל תעשה עדיף משום ספק הוצאת שם שמים לבטלה. ע"ש. גם הב"ח (סי' תקנו) הביא דברי רבנו ירוחם שלא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, ושכן עיקר. וכן ראיתי להרב גנת ורדים (בקונטרס גן המלך סימן קמד) שכתב, כשחל תשעה באב להיות בשבת נחלקו הפוסקים אם מבדילין על הכוס, ויש לחוש למ"ד דאינו מבדיל כלל, ולכתחלה סומך על הבדלה שהבדיל בתפלה בליל ט"ב ואינו מבדיל על הכוס במוצאי ט"ב באב. ע"ש. ומבואר שתפס למעשה שאין להבדיל על הכוס במוצאי ט"ב. [אמנם סיים הגו"ר שם, שאם טעה ולא הבדיל בתפלה אין לו לחזור ולברך י"ח ברכות כדין מי שאין לו יין, אלא במוצאי ט"ב יבדיל על הכוס, ובכה"ג ניחא טפי שיבדיל על הכוס במוצאי ט"ב כדברי האומרים כן ולא לחזור ולברך י"ח ברכות דנפיש טובא. ע"כ. ובעניתי דבריו ז"ל בזה נפלאו ממני, דלפום מאי דחייש למ"ד דאינו מבדיל על הכוס במוצאי ט"ב, א"כ זה השוכח לומר אתה חוננתנו במוצ"ש ודאי צריך לחזור התפלה, דכיון שאינו עתיד להבדיל במוצ"ש, הגם שהוא מחמת הספק, סו"ס למעשה אינו מבדיל והרי הוא כמי שאין לו יין דלכ"ע צריך להתפלל שנית, ועכ"פ סמא בידיה להתפלל בתנאי דנדבה. ולא היה לו להעדיף ברכה אחת של הבדלה שהיא מוטלת בספק לדידיה. כנלע"ד. ושור"ר בחזון עובדיה הל' שבת ח"ב (עמ' שפג הערה ה) בשם שו"ת דברי שלום ח"ג (סי' נח) שנראה שתופס כעין שיטת הגו"ר בזה. רצ"ע]. והגאון ערך השלחן (סי' תקנו סק"ב) הביא דברי הגו"ר ודברי הרדב"ז שדעת רוב האחרונים כהרמב"ן, וכתב שאין כן (כצ"ל) דעת כל הפוסקים, שהרי הסמ"ג (נדצ"ל הסמ"ק, והוא המובא בב"י) והרא"ש והתוס' והר"ן בפסחים הסכימו עם בה"ג ורב נטרונאי ורב עמרם, וכ"כ הרוקח והגמ"ר וא"ח והכלבו. ע"ש. ברם בקושטא לאו רבותא היא למחשב גברי, ורבים הם גם הפוסקים העומדים בשיטת הרמב"ן וכמו שהבאנו לעיל אות א' (וכן מה שייחס להר"ן בפשיטות שדעתו כבה"ג, לענ"ד אדרבא נראה דעתו כהרמב"ן וכמ"ש לעיל שם). וכן ראיתי לרבותינו הגאונים המגיהים בשו"ת אוהב משפט (או"ח סי' ח) שביארו דעת הגו"ר דחשש למ"ש הרדב"ז שדעת רוב האחרונים שלא להבדיל, ואפשר דאף מרן אי הוה חזי דדעת רוב האחרונים שלא להבדיל היה פוסק כן דסב"ל. ואף על גב דהעה"ש כתב

ה) וּמִרְנָן בשלחן ערוך (סימן רצט סעיף ו) כתב: שכח ולא הבדיל במוצאי שבת מבדיל עד סוף יום ג', ויש אומרים שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר וכו'. ויש מי שאומר דהא דקיי"ל טעם מבדיל הני מילי היכא דהבדיל בליל מוצ"ש, אבל אם לא הבדיל בלילה כיון שטעם שוב אינו מבדיל. ע"כ. וסברת "יש מי שאומר" היא דעת בה"ג. ונראה דעת מרן דלא כוותיה, אלא כמו שסתם מתחילה דאם לא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך עד יום ג', בלא חילוק בין אם אכל או עדיין לא אכל. וגם הרב בית דוד (סי' תט ותמא) שכתב דכל היכא דאין בסברת הסתם גילוי נגד סברת היש אומרים, דעת מרן מסכמת לסברת היש, נראה שמודה בנדון שלפנינו שבב"י הביא חולקים עליו, ומשמע שבכוונה מכוונת לא הביאו בש"ע אלא בלשון "יש מי שאומר", להורות שאין דעה זו עיקר, וכמ"ש בכיוצא בזה בשו"ת איש מצליח כרך ג' (חאו"ח סי' ז עמ' לב). ע"ש. ועוד דלשון מרן בריש הסעיף: "שכח" ולא הבדיל במוצ"ש מבדיל וכו', ומן הסתם השוכח להבדיל אוכל כדרכו קודם ההבדלה, דלאו אדעתיה היא (ועיין אליה רבה סק"ט, ואפשר שכיוון לזה. וע"ע בפרישה סי' רצד אות ו). ונמצא שיש גילוי בדעת הסתם דלא כסברת היש. ושוב ראיתי בשכנה"ג (סי' רצט הגה"ט אות ב') שכ' דמהסברא הראשונה שהביא מרן מוכח דלא כבה"ג, דהא אי אפשר שלא אכל כלום בג' ימים ואעפ"כ מבדיל. ע"ש. וזכה לכיון לזה גם בשו"ת יעלת חן (חיו"ד סי' נז אות ו) שכתב דודאי שדעת מרן שלא כבה"ג, מדסתם מתחילה שמבדיל עד יום ג', ובדואי מיירי שאכל ועכ"ז רשאי להבדיל. ע"ש. מיהו לענ"ד אי מהא לא איריא, שהרי יכול אדם לעמוד ג' ימים בלא אכילה ושתיה (ע' בירושלמי נדרים פ"ב ה"א וברמב"ם פ"א מהל' שבועות ה"ז), והראיה מדברי הרי"צ גיאת (עמ' יח) בשם רב עמרם דסבר דמבדילין עד סוף יום ג' ודוקא שלא טעם. ע"ש. ומ"מ נראה שהצדק עמם בדעת מרן, כדמוכח מלשון "שכח", וכמו שביארנו בס"ד. וכן יש ללמוד ממה שפסק מרן בשלחן ערוך יו"ד (סי' שמא סעיף ב): מי שמת לו מת בשבת, יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה ולא יתפלל ולא בבוקר וכו', ולענין ההבדלה יבדיל אחר שיקבר המת. ע"כ. ומבואר מדבריו שאע"פ שאכל במוצאי שבת יבדיל אחר הקבורה למחרת.

והן אמת שראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק כב תשובה י) שכתב שכיון שדין טעם אינו מבדיל הוא משום קנס על שטעם קודם הבדלה, א"כ גבי אונן שמותר היה לו לטעום לא שייך קנס, ויכול להבדיל. ע"ש. (וכעין דבריו כתב הגאון מהר"ש הכהן מוילנא במכתבו הנדפס בשדי חמד אסיפת דינים מע' ה סוף אות טו. עש"ב). ולפי דבריו אין ראייה מדברי מרן ביו"ד דלא כבה"ג. ולכאורה לפי זה יש לדחות גם מה שהוכחנו לעיל בסמוך מדברי מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש וסיעתם בדין אוננות דפליגי אבה"ג, דשאני אוננות דקאכיל בהיתר. אולם במעשה דה"ר יהודה שהביא הרא"ש (פ"ג דברכות סי' ב) שלא הבדיל ביום א' אחר אוננותו, הקשו עליו תלמידיו מההיא דטעם מבדיל, וזהו גם טעמו של מהר"ם

הגר"א (סי' רצט ס"ו סק"ב), שהביא מקור לדברי בה"ג מקושיית התוס' (פסחים קב: ד"ה מניחו). וכ"כ בשו"ת יד אליהו לווי' (סי' טז אות ג). ע"ש. ולכאורה עדיין קשה לדבריו הא דאמרין עלה דאמימר ש"מ אסור לאדם שיאכל קודם שיבדיל, ולדבריו אינו אלא כשאינו מבדיל בלילה. ועיין בספר בני ציון ליכטמן שם (ס"ק י). ולענ"ד י"ל ע"ד. ומרן בבית יוסף שם הביא בשם הגהות מימוניות (פכ"ט מהל' שבת אות ו) שהרי"ף חולק על בה"ג. והוא ממה שכתב (בפסחים כב. מדפי הרי"ף) דאי לא אבדיל אכסא בליליא אע"ג דטעם מצי לאבדולי למחר וכו'. ע"ש. וכן נראה דעת הרמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הל' ד ה) שכתב, אם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר וכו', שכח או עבר ואכל קודם שיקדש או שיבדיל הרי זה מקדש ומבדיל אחר שאכל. ע"כ. ולא חילק בין המבדיל בלילה או למחרת. וכ"כ בדעתו מרן הגאון יביע אומר ח"ז (סי' מז אות ה). וכן נראה מלשון רשב"ם (פסחים קז. ד"ה כל השבת) שכתב: טעם מבדיל, ואם לא הבדיל מבדיל והולך עד יום רביעי. ע"כ. ומשמע דסיפא קאי נמי על מי שטעם ועכ"ז מבדיל עד יום ד'. וכן הובאו דברי רשב"ם באור זרוע (הל' שבת סי' כו). וכן מבואר בתוס' רבנו פרץ שבמרדכי פרק ערבי פסחים (דף לז ע"ג) שעד יום רביעי מבדיל אע"פ שטעם כבר. וכן בספר המאורות (פסחים קז). הביא בשם רבנו אפרים דהיכא דלא אשכח חמרא במוצ"ש ובת טוות ולמחר טרח ולא אשכח, אכיל, וכי מתרמי ליה חמרא עד סוף יום ג' מבדיל. ע"כ. וכן הובאו דברי רבנו אפרים בקיצור בספר המכתם פסחים שם (מהדו' ר"מ בלוי עמ' צ). וע"ש בהערת המו"ל. גם בספר הבתים (שערי הקדוש והשביתה שער ג) כתב בשם הראב"ד שאם לא ימצא יין או שכר עד למחר א"צ להתענות עד שימצא יין (הובא בקובץ שיטות קמאי לפסחים שם. ע"ש). ומשמעות לשונו שלמחר כשימצא מבדיל כדרכו. וכן באהל מועד (שער קדוש והבדלה דרך ב נתיב א, דף סד). כתב: מי שלא היה לו יין להבדיל במוצ"ש ולן בלא אכילה וכו' אוכל ואם יהיה לו יין אח"כ עד סוף יום ג' מבדיל וכו'. והרי זה כמבואר דלא כבה"ג. וכן נראה מדברי הראב"ד שהביא באהל מועד שם. ע"ש. וכן מבואר בספר הרוקח (סי' שנו) דמי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל עד יום ג' אע"פ שאכל. גם מדברי הר"ר יהודה שהביא הרא"ש בתענית (פ"ד סוף סי' מ) מוכח דאי לאו משום אנינות הוה בדין טעם מבדיל גם למחר. ע"ש. וכן הוא ברא"ש ברכות (פ"ג סי' ב). וכן מתבאר מדברי מהר"ם מרוטנבורג בהלכות שמחות שהביא הרא"ש בברכות שם. וכן הובאו דברי מהר"ם במרדכי (מו"ק סי' תתקל) ובהגהות מימוניות (פ"ד מהל' אבל אות ה). וכן הוכיח מדבריהם מרן הגאון יביע אומר ח"ז (סי' מז אות ה). ע"ש. (ושם הוכיח עוד מדברי הראב"י אב"ד בתשו' סי' יד והרמ"ה בספרו כתאב אל רסאייל עמ' קנב, שכתבו דהבדלה דמוצאי יו"ט שני מהניא ליו"ט ראשון, אע"פ שאוכל בין מוצאי יו"ט ראשון להבדלה. ולפע"ד יש לדחות דהתם הכי תקינו רבנן מעיקרא לדחות ההבדלה למוצאי יו"ט שני אף שאוכל בינתיים, והפה שאסר הוא הפה שהתיר. ושור"ר שכן דחה בס' מעדני אשר לוצנר ח"ג סי' קכב עמ' שכח).

שבמוצאי שבת. ומנא אמינא לה, שהרי הטור (סי' רצט) הקשה על בה"ג מאי שנא הבדלת יום ראשון ממוצאי שבת לענין אם טעם מבדיל. ונראה דבה"ג ס"ל כדעת הר"ר יהודה המובא ברא"ש (פ"ג דברכות סי' ב) הנ"ל, שזמן חיוב ההבדלה אינו אלא בליל מוצאי שבת, וההבדלה למחרת אינה אלא תשלומי הלילה (וכ"כ בדעתו הגרע"א בגליון הש"ע שם סעיף ו' בסוף דבריו), וסובר בה"ג שלא התירו לו להבדיל ביום א' אלא באופן שלא פשע בדבר, כדין תפלת תשלומין שאינה אלא כשעבר זמן התפלה הראשונה באונס או בשוגג, אבל זה שאכל הרי הוסיף על חטאתו פשע (ועיין בחי' מהר"ם חלאוה פסחים קז. בשם הראב"ד דהטעם דמ"ד טעם לא יקדש מפני שנראה כמבזה את המצוה), ובכחאי גוונא לא תקינו רבנן תשלומין, ואפילו היה שוגג באכילתו. וזכר לדבר מ"ש מרן החיד"א בספרו נחל קדומים (ר"פ נשא) בשם רבני אשכנז דשתי שגגות נחשבות כמזיד, ושכ"מ בביצה (יז). ע"ש. וכן מצאתי בספר בני ציון ליכטמן (סי' רצט סק"י) שביאר טעמו של בה"ג דהבדלת יום ראשון אינה אלא תשלומין דלילה, ולפיכך דוקא בשכח או נאנס ולא הבדיל בלילה מבדיל למחרת, אבל במזיד לא תקנו תשלומין, ומכיון שתקנו חכמים להבדיל קודם שיטעם, והוא לא עשה כתיקון חכמים אין לו תשלומין, ומעוות לא יוכל לתקון. ע"ש. וכעין זה כתב הרה"ג רא"ל פרומקין במגן האלף על סדר רב עמרם ח"ב (דף סא. אות טו). ע"ש. ולפי זה יש לומר דעד כאן לא אמר בה"ג דטעם אינו מבדיל אלא דוקא בהבדלה של יום ראשון דעלמא, ששייך בה הטעם הנ"ל להחמיר, אבל הבדלת מוצאי ט' באב אף דמדין תשלומין דמוצ"ש היא, מ"מ לא נדחתה ההבדלה עד עתה אלא מפני האונס, וזה שטעם לא הוסיף פשע על חטא, דאנוס היה לדחות ההבדלה עד עתה, וחזר להיות מוצאי ט"ב כמוצאי שבת לדידיה, ובפרט שכך הוא זמנה לכל ישראל, והטעם אז כטועם קודם הבדלת מוצ"ש שיוכל להבדיל אף לדעת בה"ג. [ואמנם מקור חומרת בה"ג הוא מדאמימר דבת טוות, והתם נמי אנוס הוה בחסרון היין. אמנם י"ל שהיה לו לדאוג על היין מקודם. ועוד אפשר דלא פלוג רבנן, אבל במוצאי ט"ב הו"ל זמן ההבדלה לכל ישראל כמוצאי שבת ממש. ועיין בתרומת הדשן (סי' קנד) ובשו"ת יד אליהו לוויין (סי' טז אות ב). ע"ש.]. וסמך לזה מדברי הר"ן בהלכות (פסחים כא סע"ב מדפי הרי"ף) שהביא שהקשו על מה שכתב בה"ג שיש להבדיל במוצאי ט"ב, דכיון דנקטינן דאינו מבדיל אלא כל היום כולו נמצא שאין להבדלה תשלומין כלל, דהיום הולך אחר הלילה, וכתב: ואפשר לי לומר לדעתו ז"ל שלפי שעשאוהו כפושע ומזיד כיון שלא הבדיל כל היום, לא נתנו לו תשלומין כדאמרינן (בברכות כו). דאע"ג דמי ששכח ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים אם הזיד ולא התפלל אין לו תשלומין, וכאן אפי' שכח כפושע ומזיד הוא כיון שעבר יום א' ולא נזכר. אבל היכא דלא אפשר, כט' באב, סמכינן אלישנא דמרימר דאמר מבדיל והולך כל השבת כולה. עכ"ל. (וכן הוא בחידושי הר"ן לפסחים קז. ובהלכות תענית י: מדפי הרי"ף). וכיו"ב כתב המאירי בספר מגן אבות (סוף ענין ד) ליישב מה שמבדילין במוצאי ט' באב,

מרוטנבורג שהביא שם שפסק שחייב האונן להבדיל, ומבואר דלא שמיע להו כלל סברת בה"ג ולא חילוקו של האול"צ. (וכן יש להעיר בזה על מ"ש בספר מעדני אשר לוצנר ח"ג סוף סי' קכב עמ' שכח. ע"ש). וכן לפי מ"ש להלן (אות ו) דדעת בה"ג דהבדלה דיום א' היא תשלומי לילה, יש ללמוד ממה שפסק מרן שחייב האונן בהבדלה דס"ל דלא כוותיה, דאילו לבה"ג יש לפטור האונן לגמרי מהבדלה למחרת כדעת הר"ר יהודה שהביא הרא"ש. ודו"ק. וכן מתבאר מדברי הגר"א בביאורו ליו"ד על דברי מרן שם (ס"ק יב). ועיין בערוך השלחן שם (סעיף כה). ושו"ר בשו"ת יעלת חן הנ"ל (בסי' נז אות ז) שהביא תשובת הרב אור לציון בזה מכת"ק, וחזר והעיר עליו (באות י) כדברינו. ע"ש. וכן הראני אחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו למרן הגאון יביע אומר זצ"ל בחלק ט' (סימן קח סוף אות קמג) שהשיג בקצרה על דברי הרב אור לציון. ע"ש. ולפי"ז קמה וגם ניצבה הראיה מדברי מר"ן ביו"ד (סי' שמא) דלא כבה"ג. [ואמנם עדיין י"ל לפי מה שכתב בשו"ת חתם סופר (תאו"ח סוף סי' יז). ע"ש. אך בשו"ת יד אליהו לוויין (סי' יד אות ו) כתב להקשות על דבריו. ואכמ"ל. ובלאו הכי גם מדברי מרן באו"ח מוכח דלא כבה"ג וכמו שכתבנו לעיל.]. מיהו למעשה הא אנן חיישינן לסב"ל אפילו נגד דעת מרן, ויש להורות שאם לא הבדיל בליל מוצאי שבת וטעם, תו לא מצי לאבדולי. וכן נראה דעת הגאון מהרי"ח בכן איש חי שנה שניה (פרשת ויצא אות כג) וכמ"ש מרן ראש הישיבה נר"ו בהגהותיו שם. וכן פסק הרב כף החיים (סי' רצט אות כו) והרב אור לציון ח"ב (פרק כב תשובה י) ומוה"ר הגאון מנוחת אהבה זצ"ל בחלק א' (פ"ט סעיף לב). ושלא כמ"ש הרב תהלה לדוד (סוף סק"ו) והמשנ"ב (ס"ק יט) והערה"ש (סעיף טז) דאין לחוש לבה"ג. ע"ש. ואמנם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' מז אות ה) האריך להוכיח שדעת רוב הראשונים דלא כבה"ג אלא מבדיל ביום ראשון אע"פ שטעם, ושכן דעת מרן. וכ"כ בהליכות עולם ח"ג (עמ' קסב), וסיים שהסומך על מרן ורוב הפוסקים להבדיל אחר שטעם אין מזניחין אותו. וכ"כ ביביע אומר ח"ט (סי' צט עמ' קסו אות ד). ע"ש. אבל בספרו חזון עובדיה הלכות שבת ח"ב (עמ' תטו) סתם וכתב שאין להבדיל ביום א' אלא בתנאי שלא טעם מקודם, וביאר טעמו בהערה שם (עמ' תיח) משום דספק ברכות להקל. ע"ש. והיא משנה אחרונה לגבי יביע אומר והליכות עולם הנ"ל. מיהו שוב מצאתי בחזון עובדיה הלכות אבילות ח"א (עמ' קעב) שיצא מאוחר יותר, שפסק בפשיטות כדעת מרן שהאונן יבדיל ביום ראשון אחר הקבורה אף שכבר אכל מקודם. ע"ש. אולם נראה דסוגיא בדוכתא עדיפא, והעיקר כמו שכתב בהלכות שבת דספק ברכות להקל. [שוב נדפס שו"ת ויען הכהן ח"ב לרב אחאי גאון נר"ו, ושם (בסי' לז) האריך בזה, ובכמה דברים כיוונתי לדעתו. ע"ש].

(ו) מיהו נראה לענ"ד דאף לדעת בה"ג דאם טעם לפני ההבדלה של יום א' הפסיד ההבדלה, בהבדלה של מוצאי תשעה באב יודה שמבדיל אע"פ שטעם, כדין הבדלה

לשונו לעיל. ובספר ערוך השלחן (סי' שמא סעיף כה) הביין דברי הר"ן לאשורם. וע"ע בשו"ת פרי הארץ ח"ג (סי' א דף ב.). ומ"מ נמצינו למדין מדברי הר"ן דמוצאי ט"ב עדיף ממבדיל ביום א' דעלמא. ועיין בשו"ת מנחת עני (סי' כג) שהאריך בדין הטועם קודם הבדלה שבמוצאי ט' באב, וחזיר על כמה צדדים בד' הראשונים, אך לא הזכיר כלל שלדעת בה"ג הפסיד ההבדלה בטעימתו. ואפשר דפשיטא ליה כדכתיבנא בס"ד. ולעומת זאת מצאתי בספר ברוך השלחן ח"א (פרק כא הערה לב, עמ' ריא) שכתב, שמרן הגרע"י זצ"ל הורה בדרשה בשנת תשל"ח, שאם אכל לפני ההבדלה במוצאי ט' באב, שוב אינו מבדיל. ושלא כמו הבדלה במוצ"ש דעלמא. ע"ש. אמנם מר ניהו גופיה ביבי"א ובהליכות עולם חזר כתב דאף באכל לפני הבדלה ביום ראשון דעלמא, המבדיל אין מזניחין אותו וכנ"ל, וא"כ כל שכן שיש מקום להקל בזה לגבי מוצאי ט' באב.

ולדינא נלע"ד שמן הראוי שהטועם קודם ההבדלה דבמוצאי ט' באב לא יבדיל עוד בעצמו, אלא ישמע ההבדלה מאדם אחר שלא טעם, ואפילו מאשתו. אבל אם לא נמצא כזה איש, יכול לסמוך על דעת מרן ורוב הפוסקים ולהבדיל בעצמו, אחר שקרוב לומר שגם בה"ג שהחמיר בזה בעלמא מודה שבמוצאי ט' באב לא פרחא הבדלה ממנו. וה' יאיר עינינו בתוה"ק. אמן.

שאף לדעת הסוברים דהבדלה אינה אלא ביום ראשון, כל שנתחייב בדבר ומצד אחר אתה מפקיע חיובו, כגון בט"ב שאין הפקעתו אלא מפני שאי אפשר לו לשתות, כל שעבר אותו האיסור ראוי הוא לתשלומין, שלא נאמר כל היום אלא במקצת פשיעה כגון מזיד שהוא פשיעה גמורה, או ששכח שהוא קצת פשיעה. ע"ש. ומעתה לענין הבדלה דמוצאי ט' באב, כשם שהיקל עליו בה"ג להבדיל אף שכבר יצא יום א', מהאי טעמא גופיה יש להקל להבדיל גם למי שכבר טעם. וכן מצאתי להגאון משנה ברורה בביה"ל (סי' רצד ד"ה וסובר) שצייד דבמוצאי ט"ב כיון דאי אפשר לו להקדים חשיב כמוצאי שבת גופיה, ושכן משמע מדברי הגר"א בביאורו (סי' רצט ס"ו). ע"ש. והגם דכל הני מילי דסברא ניהו ואין להם מופת חותך, מ"מ אחר שדעת מרן ורוב הפוסקים דלא כבה"ג, נראה שיש לסמוך על סברא כל דהיא להסכים אליהם דעת בה"ג מיהא בנדון שלפנינו. [ושוב ראיתי בספר עמק הברכה פומרנצ'יק (הל' קידוש והבדלה אות ה, עמ' סח) שביאר כדברינו דעת בה"ג בדין טעם אינו מבדיל, ויישב מה שהקשה עליו הטור. וכ"כ בספר "ציון בימים" הנד"מ (פסחים עמ' קטו). ע"ש. אלא שהם תלו ביאורם בדברי הר"ן הנ"ל, והבינו שכוונתו לומר דדעת בה"ג דהבדלה דיום א' היא תשלומין דלילה. וכן הביין כוונתו בשו"ת בצל החכמה ח"א (סי' עג אות ד). ע"ש. ובאמת לא נתבאר כן בדברי הר"ן, ואדרבא נראה שסובר דכל יום ראשון הוא עיקר זמן ההבדלה וכמו שהעתקנו

סימן כח

תוקע שיצא י"ח התקיעות וחוזר לתקוע במנין מאוחר, אם מותר לדבר בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד

ערב ר"ה תשע"ג

עד שלא יתקע על סדר ברכות, אבל לחזור ולברך אינו חוזר, ולא דמיא הא לתפלין דאמר רב חסדא סח בין תפלה לתפלה חוזר ומברך, דהנך תרי מצוות ניהו וכו'. ואעפ"כ קשה להשיח דתניא סח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, וכל שכן כי האי ששח בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד. אלא שאינו חוזר ומברך, שמצוה אחת היא. צא וראה שהרי ההלל שמברכין קודם לקריאתו, ואעפ"כ בין פרק לפרק פוסק, ולא הוצרך לחזור ולברך. עכ"ל. וכן הוא באשכול (מהדור' אלבק ח"ב עמ' 96) בקצרה. והרב אור זרוע ח"ב (סימן רעג) הביא דברי הרי"ף בשם ריש מתיבתא, וסיים ע"ז: "וכן הדעת נוטה שאינו חוזר ומברך, שהרי כבר יצא בתקיעות שבישיבה". ומשמע שמסכים לעיקר הדין דלכתחילה אין להשיח. והראב"ה (סימן תקלה) כתב: ואסור להשיח עד גמר התקיעה דמיושב, כדתניא סח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. ומיהו אם סח בדיעבד

לכבוד ידידי וחביבי, אהוב למעלה ונחמד למטה, סופר ושוקל מפרק ומותיב, רב חסד ומרבה להטיב, כש"ת הרב אליהו חדאד נר"ו, יושב בשבת תחכמוני ישיבתנו "כסא רחמים" תכב"ץ

אודות שאלתו על תוקע שמתפלל שחרית ומוסף ביום ראש השנה במנין מוקדם, ולאחר מכן הולך אל בית כנסת אחרת לתקוע שם לציבור, האם רשאי הוא לקרוא תהלים או ללמוד שאר לימודים בין התקיעות שתוקע להם מיושב לתקיעות של מוסף, וכן בין הסדרים בתקיעות של מוסף והחזרה.

(א) הנה מקור האיסור להפסיק בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, הוא מדברי הרי"ף בפרק ד' דראש השנה (יא. מדפיו) וז"ל: שאלו מקמי ריש מתיבתא, המברך יום ר"ה על תקיעת שופר והשיח, צריך לברך על התקיעות של סדר ברכות או לא. ואהדר להו הכין חזו רבנן שגוערין בזה ששח

ונאמר שאף מי שמברך המוציא יהא אסור לדבר עד שיגמור סעודתו, וליתא. ולפיכך אין הנדון דומה לראיה כלל. ומיהו הואיל ונפק מפומיה דריש מתיבתא ראוי שלא לדבר בהן שלא לצורך. ע"כ. והובא תורף דבריו בפירוש הרשב"ץ שם (דף יד. מהספר). וכן דעת הריטב"א שם, דרשאי לשוח לכתחילה בין תקיעות דמיושב לתקיעות שמעומד, כי היכי דבברכות הנהנין כיון שטעם כל שהוא רשאי לשוח. עש"ב. והנה מה שדחו הרז"ה והר"ן ראיית הגאון מתפלין, נעמוד בזה להלן (אות ה) בס"ד. אך מה שכתב הר"ן שלא שמענו בשום מקום שיהיה איסור לדבר באמצע עשיית המצוה, באמת כן היא הסכמת רבים ונכבדים מרבתינו הראשונים שלא שייך דין הפסק אלא בין הברכה לתחילת עשיית המצוה, אבל אחר שהתחיל בה לא שייך הפסק, ומשמע דאף לכתחילה שפיר דמי, עיין להרא"ש בפסקיו (פ"ק דפסחים סימן י) ובתשובותיו (כלל יד סי' ג) לענין המדבר באמצע שבדוק החמץ, שאחר שהתחיל בבדיקה לא הוא שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו, דלא הוי שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על הסוכה וברכת המוציא, ולא מצינו שיחה הפסק אלא בין תפלין לתפלין משום דברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תפלין של ראש וכו'. וסיים שם דמ"מ טוב לזוהר שלא לעסוק בשיחה בטלה עד שיגמור כל הבדיקה, "כדי שישם אל לבו לבדוק בחורים ובסדקים ובכל מקום שמכניסים שם חמץ". ע"כ. וכן הובאו דבריו בטור (סימן תלב) וברבנו ירוחם (נתיב ה חלק א, דף לח:). הרי דאי לאו הכי שרי אף לכתחילה להשיח באמצע המצוה, וזה מתאים עם מה שכתבו הרז"ה והר"ן. [אלא שלכאורה דברי הרא"ש כאן סותרים מה שהסכים בפסקיו מסכת ראש השנה לדברי הגאון. וכן יש להעיר על הטור ורבנו ירוחם. ועיין בזה להלן אות ו]. וכ"כ הריטב"א בהלכות ברכות שלו (פרק ב דין י) ובחודשיו לפסחים (ז), וכ"כ הר"ן בהלכות (שם ד. מדפי הרי"ף) להקל מעיקר הדין לדבר באמצע הבדיקה, ואולי לטעמייהו הכא. וכן דעת העיטור ח"ב (דף קכ ע"ד) שכל זמן שמתעסק בבדיקה הרשות בידו לשוח. והובאו דבריו בשבלי הלקט (סימן רז), וכתב שם גם בשם אחיו שמיד אחר שהתחיל לבדוק חלה ברכתו ורשאי להשיח כרצונו. ע"ש. וכן דעת הרוקח (סימן שסז) ועוד ראשונים לענין בדיקת חמץ, דלא כרס"ג בשערי תשובה (סימן פז) שכתב שדיבור באמצע הבדיקה חשוב הפסק. [ועיין בשערי תשובה שם בשם רב דוסא גאון בנו של רס"ג שכתב להסכים דעת אביו לדברי שאר הראשונים שאין דין הפסק באמצע מצוה מעיקר הדין, ונביא דבריו להלן סוף אות ג]. וע"ש בהגהות איי הים. ואף הגאון ראש מתיבתא שהביא הרי"ף כאן אזיל ומודי דאם הפסיק באמצע מצוה אינו צריך לברך, אלא דמחמיר בזה לכתחילה].

ג) ובאמת המאירי (סוף ר"ה) כבר נרגש בהערת הר"ן על חומרת הגאונים שלא להפסיק בין התקיעות, וכתב שאע"פ שיש קצת מצוות שיש בהן המשך שאין בהן איסור דיבור משהתחיל במצוה, כגון ביעור חמץ שאחר שהתחיל יכול

אין צריך לחזור ולברך, כיון דלא סגי דלא גמר להו לא מקרי שיחתו הפסק, דכולהו חדא מצוה היא וכו'. ומשמע מלשונו שאחר התקיעות דמיושב מותר להשיח, אך בהמשך דבריו חזר והביא דברי ריש מתיבתא המובאים ברי"ף דגוערין במי שסח בין תקיעות דמיושב לתקיעות שעל סדר הברכות. ע"ש. והרי"צ גיאת (ח"א עמ' מב) הביא בשם רב סעדיה שאין לו לתוקע רשות לשוח עד שמסיים את כל התפלה, והביא גם דברי ריש מתיבתא הנ"ל (וייחסם לרב האי גאון), ובהמשך דבריו הוסיף שלא רק התוקע עצמו חייב שלא לשוח, אלא כל הקהל חייבים, שאין זה מברך לתקוע אלא לשמוע. וכן הוא באוצר הגאונים לר"ה (חלק התש' סימן ק) באורך. ע"ש. וכן הובא בספר המנהיג (הל' ר"ה סי' כב) ובתניא (סימן עז, דף פג.). וכן הרא"ש בפסקיו (פרק ד דראש השנה סי' ב) הביא דברי הרי"ף והרי"צ גיאת. וכן פסק הטור (סימן תקצב) ורבנו ירוחם (נתיב ו חלק ב, דף מט סע"ב). וכ"כ בספר הפרדס (מהדורת ר"מ בלוי עמ' ק) דהתוקע והשומעים אינם רשאים לשוח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. וכ"כ הרב אהל מועד (שער ר"ה דרך ב נתיב ה). והרמב"ם (פרק ג מהלכות שופר הלכה יא) אף הוא כתב עיקר הדין כדברי הגאונים וז"ל: זה שתוקע כשהן יושבין הוא שתוקע על סדר הברכות כשהן עומדין, ואינו מדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, ואם סח ביניהן אע"פ שעבר אינו חוזר ומברך. ע"כ. (וע"ש במגיד משנה לגבי השומעים. וע"ע להלן סי' כט אות יב). וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תקצב סעיף ג). וכן הסכמת האחרונים.

ב) כל קבל דנא, הרז"ה בספר המאור שם (יב. מדפי הרי"ף) על מ"ש הרי"ף שגוערין בזה שסח וכו', כתב, ולפי מה שפירשנו אנו שאין משורש ההלכה ברכת שופר אלא ברכות של תפלה, אין אנו זקוקין בזה לגערה ונזיפה. [וכוונתו למ"ש במאור שם (י): דברכת המצוה של שופר אינה אלא מנהג שהנהיגו בדורות האחרונים לברך על תקיעות דמיושב משום חולים ואנוסים דנפקי מביהכ"נ מקמי צלואת דמוספין וכו'. אבל עיקר הברכות של שופר הם הברכות של תפלה מלכויות זכרונות ושופרות. ע"ש]. וההיא דתפלין, אין לה שום ענין לכאן ואין לנו כיוצא בה בכל הברכות והמצוות, ונראה הטעם דגבי תפלין השח ביניהן עבירה היא בידו כיון דכתיב בהו והיה לאות על ירך ולזכרון בין עיניך וצריכים הוויה אחת לשתייהן וכו'. עכת"ד. וכן הובאו דבריו בפירוש ר"י קרקושא (ר"ה לד.). וכן הר"ן בהלכות שם (יא). כתב, שדברי הרי"ף שכתב בשם ריש מתיבתא תמוהין, וכבר השיג עליו הרז"ה וכתב שאין אנו זקוקין בזה לגערה ונזיפה דשאני תפלין וכו' (כנ"ל), והוסיף הר"ן לחלק בין תפלין לתקיעות, דהתם היינו טעמא דאסור להפסיק בדיבור, מפני שגורם בזה ברכה שאינה צריכה על התפלין של ראש. אבל גבי תקיעות כיון שאינו גורם ברכה, למה אסור, הרי לא שמענו בשום מקום שמי שבירך על מצוה והתחיל שלא יהיה רשאי לדבר עד שיגמור. ואטו מי שיתחיל לבדוק חמצו כלום אסור לו לדבר עד שיגמור ביעורו, א"כ בוא

בשם גאון, הגם שדעתו נוטה שם לעיל מזה שאין לברך על ההלל ראש חדש. וכן נראה דעת מרן בש"ע (סימן תכב סעיף ד), ועיין בביאור הלכה שם. ולפי זה אף לענין הפסקה שבין התקיעות הדין כן, שאין להפסיק ביניהן לחנם אע"פ שאין שום ברכה לאחריהן. וכן נראה ממה שכתב הר"ד בספר המכריע (סימן סו) דאם סח בתוך המצוה, אין בכך כלום שהרי חלה הברכה וכו', אבל מיהו לכתחילה אסור להפסיק מצוותו ולהשיח דברים בטלים כדתנן המפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו', אבל לשאול ולהשיב מפני היראה והכבוד התירו לו חכמים כדתנן פרק היה קורא. ע"כ. ועיין להמאירי (ברכות יד.) שנתקשה בטעם מה שאין להפסיק בהלל של ראש חדש אחר שאין מברכים עליו. ולטעמיה אזיל דשרי להפסיק באמצע עשיית מצוה. אולם לפי האמור כך הוא הדין בכל המצוות. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סימן רמד) לענין הפסק באמצע מקרא מגילה, דבדיעבד אין השיחה הפסק אלא בין הברכה לתחילת המעשה, אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שבירך עליה אינו הפסק, אלא שכיוצא בזה ראוי שלא לשוח עד גמר המצוה, כקריאת התורה והמגילה ובדיקת חמץ ושמיעת קול שופר וקריאת ההלל, וכל כיו"ב, והשח גוערין בו כדי שיכוין לבו למצוה. ע"ש. והובאו דבריו בספר הפרדס (שער ט מהדורת ר"מ בלוי עמ' קכב). והרי זה כמבואר. [וכן ראיתי לרבנו ירוחם (נתיב ו חלק ב, דף מט סע"ב) שכתב כעין לשון הרשב"א, אלא שמשמע שם שהוא מצד הפסק בין הברכה למצוה. וכן משמע קצת מלשון הרמב"ן בחי' לפסחים (ק"ח). בסוף דין הלל הגדול. וי"ל].

שוב ראיתי להגר"א בביאורו (סימן תקצב ס"ג) שהביא מקור לאיסור הפסק בין התקיעות, ממ"ש בברכות (יד.) דאין להפסיק באמצע ההלל. והוסיף: והתם הטעם משום דהברכה קאי על כולו, וכמ"ש תוס' שם שמוזה הוכיח ר"ת (בתוס' שם) שמברכים על ההלל. ע"כ. וכן ביאר הטעם במשנה ברורה (ס"ק ח). ולפי האמור אין זה מוכרח, אלא משום שאין להפסיק ולהסית דעת בעת שעוסק במצוה. ומאי דמשמע מדברי ר"ת דהלל שאומרים בלא ברכה שפיר דמי לאפסוקי, יש לומר דהיינו דוקא בהלל דראש חדש שאינו מצוה גמורה אלא ממנהגא. ומצאתי שכ"כ בדעתו בשו"ת שבות עמי (סימן ג עמ' כד). וכן משמע מלשון הרא"ש בפסקיו (פ"ב דברכות סימן ה) שכתב בשם ר"ת דאי לא מברכין על ההלל הו"ל "כאדם שקורא בספר תהלים" ולא שייך ביה הפסקה. ע"ש. אבל במצוה גמורה אפשר שמודה שיש איסור להפסיק מצד עצם עסקו במצוה, כדי שיכוין לבו אליה, וכמבואר בתשובת הרשב"א. וכן ראיתי גם בארחות חיים (דין תקיעת שופר אות יז) שכתב הטעם שלא להשיח בין התקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד "כדי שיכוונו לבם אל התקיעות". (ועיין בדבריו בהל' חמץ ומצה סוף אות יב). וכן בתשובת רב דוסא גאון בשערי תשובה (סימן פז) לענין בדיקת חמץ, כתב וז"ל: ושומר אדוננו גאון אבינו [רב סעדיה] גאון ז"ל דלא לישתעי עד דכלי בדיקותיה, כי הבודק צריך כוונה למצוה ולהיות אימת המצוה

לדבר, מכל מקום בזה ראוי להכנעת לב ולהרעדת היצר, שלא יפנה לבו לדברים אחרים. ע"כ. אולם מדיליף הגאון דין הפסק בתקיעות מדין סח בין תפלה לתפלה, משמע להדיא שאין זו חומרא פרטית בתקיעות, אלא אף בשאר מצוות כך הוא הדין שאין להפסיק באמצע עשייתן. ונראה להביא סמך לדעתו מדאשכחן בברכות (יד.) בעא מיניה אחי תנא דבי ר' חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק (לשאלת שלום), מי אמרינן קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא, או דילמא פרסומי ניסא עדיף. אמר ליה פוסק ואין בכך כלום. ופירשו התוס' והרא"ש ותלמידי רבנו יונה שם דאינו פוסק אלא כקריאת שמע, אבל ודאי הפסק לשיחה בעלמא אסור אפילו בין פרק לפרק. וכ"כ הרשב"א בחידושו שם בשם גאון, והראב"ה (סימן מז) בשם רבנו חננאל, ועוד ראשונים, דאסור להפסיק בו לדבר הרשות. ולפי זה י"ל שהוא הדין לתקיעות שאין להפסיק ביניהן בחנם. איברא דאי מהא לא איריא, דאפשר שהטעם שאסור להפסיק בהלל על חנם, משום ברכת יהללון שלאחריו שהיא סמוכה לברכה שמברך לפני ההלל (עיין בתוספות ברכות דף מו סע"א). וכן משמע קצת מלשון הרא"ש בפסקיו שם (סימן ה) בשם ר"ת דהטעם מפני שמברכין עליו תחילה וסוף. ע"ש. זאת ועוד שהרב מגיד משנה (פרק ג מהל' חנוכה הלכה ט) כתב שמדברי הרמב"ם שם נראה שמותר לפסוק בהלל לכל דבר, וכן בדין, שהרי אין ברכה מתקנת לאחריו ותלויה היא במנהג. ע"ש. וכיוצא בזה מבואר בספר העיטור (ח"ב הלכות מגילה דף קיד.) לענין מגילה, דכיון שברכה אחרונה שלה תלויה במנהג, אין לגעור במי ששח בקריאתה, דלאו הפסקה היא. והובאה דעתו במאירי (מגילה כא.). ע"ש. [אלא שהמאירי שם כתב דזהו דוקא לשומעים, אבל הקורא עצמו אין לו להפסיק, ואפשר שהוא משום ברכת הרב את ריבנו שלאחר המגילה, וסובר דעכ"פ כלפי הקורא צריך שתהיה סמוכה לברכה שלפניה, עכ"פ אצל הקורא]. ולפי דבריהם אין טעם להחמיר בתקיעות. וכן נראה מדברי הטור (סימן תרצב) שהעיר על דברי בעל העיטור הנ"ל דמאי נפ"מ דהברכה שלאחר המגילה תליא במנהגא, סוף סוף הוא מברך. וע"ש בבית יוסף. ומבואר יוצא דאי לאו משום הברכה שלאחריה אין קפידא על המפסיק בה באמצע. ולפ"ז בתקיעות שאין ברכה כלל לאחריהן, אין מניעה מלהפסיק ביניהן. וכן מתבאר ממה שכתב הריטב"א במגילה (כא:) שבמגילה וקריאת התורה אפשר להפסיק בינתיים לשיחה ולתרגום או כיו"ב. ע"ש. וזה מתאים לשיטתו שמותר להפסיק באמצע מצוה. [ולגבי הלל נראה מדברי הריטב"א שם שמחמיר משום שהברכה שלאחריו סמוכה לברכה שלפניו. והרמב"ם שמיקל בהלל ומחמיר בתקיעות, ייתכן שיפרש הטעם כדברי המאירי בר"ה שראוי בהן להכנעת הלב. וכן י"ל בדעת הטור].

אולם הרב המגיד (פ"ג מהל' חנוכה) הנ"ל סיים שדעת רוב המפרשים שבימים שיחיד גומר בהם את ההלל הוא כק"ש ממש, ואף בימים שאין היחיד גומר הרי הוא באמצע הפרק כבין פרק לפרק. ע"ש. וכן הביא ספר הפרדס (שער ט עמ' קיז)

כתב הריבב"ן (הובא בקובץ שיטות קמאי לראש השנה עמ' תשנט) דאע"ג דתקיעות שעל סדר ברכות עיקר, מברכין על אותן של ישיבה ויוצאין בהן. ע"ש. וכן היא דעת הרי"ף (ר"ה יא.) והרמב"ם (פ"ג מהל' שופר הלכה יב) שכבר יצאו בתקיעות דמיושב, וכתבו שמטעם זה אין תוקעין מעומד אלא י' קולות בלבד, ועכ"ז הביאו להלכה דברי הגאון שאין להפסיק ביניהן. וכן מבואר באור זרוע ח"ב (סימן רעג). ומ"מ נראה דעת הגאון וסיעתו דכיון דאכתי לא נפיק כתיקון חז"ל לתקוע מעומד על סדר הברכות, נמצא שעודנו עומד באמצע המצוה, ואין לו להסיח דעתו.

ואחזה אנכי להט"ז (סימן תקצב סק"ב) שביאר הטעם שאסור להפסיק בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, משום דבאותה שעה הוי כמי שעדיין לא התחיל במצוה, דבשעת הברכה מתכוין על עיקר קיום המצוה שהיא על סדר הברכות, ואין התקיעות דמיושב אלא לערבב השטן שלא יקטרג בשעת התקיעות שבתפלה, ונהי שאם הפסיק בדבור א"צ לברך כיון שהתחיל בעשיית המצוה והצורך לה, מ"מ כל זמן שלא קיים עיקר המצוה אינו רשאי להפסיק. ע"ש. וכן ביארו טעם הדבר בספר נהר שלום (סימן תלב סק"ד) ובשו"ת שואל ומשיב תנינא ח"ג (סימן לא ד"ה ומה). ובענייני יש לי לדון לפניכם, שאחר שמודים שהתקיעות שמיושב יש בהם צורך למצוה, א"כ הו"ל לענין הפסק כמו שהתחיל בגוף המצוה ממש, ולא גרע ממה שאנו מברכים על "ביעור" חמץ, ומחשיבים הבדיקה כהתחלת הביעור ממש לענין הפסק בשיחה, כמבואר בדברי רבותינו הראשונים שהבאנו למעלה (אות ב). וכן מתבאר מדברי הרב אור זרוע (הל' ק"ש סי' א) בשם רבנו יעקב הקדוש מקורביל, לענין ברכת אכילת מצה בליל פסח. ע"ש. ושור"ר להגאון ערך השלחן (סימן תלב סוף סק"ג) שביאר טעמו של רב סעדיה שסובר ששיחה באמצע הבדיקה חשובה הפסק, משום דהברכה קאי נמי על הביטול שהוא מן התורה. וכן כתב בברכי יוסף שם (סק"ד) בשם הר"מ די לונזאנו. וזה כעין סברת הט"ז כאן. ועיין בעיטור ח"ב (דף קכ סע"ד) סמך לזה. ומה"ר הגאון תפלה למשה ח"ד (סימן כו אות ב) כתב מדנפשיה לבאר דעת רס"ג דשיחה בבדיקת חמץ חשובה הפסק, משום שמברכים על ביעור חמץ, והו"ל הפסק בין הברכה לביעור. ושוב מצא כן בספר מהרי"ל (הלכות פסח דף ז:). ע"ש. וזהו ממש כסברת הט"ז דידן. ומ"מ כבר נתבאר שרוב הפוסקים חולקים על רס"ג, וסוברים דשיחה באמצע הבדיקה אינה חשובה הפסק לענין הברכה כלל, ומינה לנדון דידן. וכן ראיתי כעת למו"ר הגאון ברכת ה' ח"א (פרק ג הערה 68) שהעלה למעשה שדין התחיל במכשירי המצוה כדין התחיל המצוה ממש, וראיה מבדיקת חמץ. ע"ש. [ועיין לו עוד בתפלה למשה ח"ד סי' מח]. ומה גם דהא דידן עדיף טפי מבדיקת חמץ שבאמת כבר יצא מן התורה בתקיעות דמיושב אף לדעת הגאון וסיעתו וכאמור. ואף הט"ז בהמשך דבריו הוסיף על טעמו הראשון, שבכל מצוה שהוא עוסק ואינו רשאי להפרד משם, איסור יש בהפסקתו. ובבדיקת חמץ יש

עליו וליתן דעתו עליה מכי יתחיל עד שיגמור, דמצוה מן המובחר דלא לישתעי עד משלם בדיקותיה. ע"כ. וקרובים דבריו לדברי הרשב"א. ולעיל מזה בשע"ת בתשובת רב האי גאון איתא, כך היא ירושה מאבות שלא ישיח עד שיגמור, ובדין הוא שלא ישיח עד שיגמור, ובדין הוא שלא יעשה כן כדי שלא יבוא לידי היסח הדעת, כי כשהוא נמנע מן השיחה לבו מוכן למעשה ודעתו מוכנת לבדיקה וכו'. וכן הוא בר"ן ובחי' מהר"ם חלאוה (פסחים ז.) בשם רב האי גאון. ע"ש. ויש מקום לפרש דלא רק בבדיקת חמץ קאמר רה"ג, אלא בכל המצוות צריך הכנת דעת ולב, וכשיטתו כאן שאין להפסיק לכתחילה בין התקיעות.

ד ואם כי עדיין אין מכל זה ראייה למה שהחמיר רב האי גאון ודעימיה שלא להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, שהרי לרוב הפוסקים מעיקר הדין יוצאים י"ח כבר בשלשים קולות דמיושב ונמצא שכבר נגמרה מצוות התקיעות בכך, ואין זה דומה לדין הפסק "באמצע" מצוה שאינו ראוי. וכן ראיתי בשבלי הלקט (סימן שג) שהביא בשם הרי"ד שמותר להשיח בין תקיעות אלו לאלו, שאין תוקעין אותן של עמידה אלא לשומעין על סדר ברכות, ומ"מ יצאו ידי חובתן בישיבה. ע"כ. וכן כתב בשלטי הגבורים (בגליון הרי"ף דף יא. אות ב) בשם פסקי ריא"ז וז"ל: יש שאוסרים להשיח בין תקיעות שתוקעים כשהם יושבים לתקיעות שתוקעים כשהם עומדים. וכבר ביאר מר זקני הרב [ר' ישעיה דיטרני] שמותר להשיח ביניהם, שכבר יצאו ידי חובתן בתקיעות של ישיבה, ותקיעות של עמידה אינן אלא לשומעין על סדר הברכות לחבר עיר בלבד כמו שביארנו. ע"כ. וכן ראיתי בספר העיטור ח"ב (סוף סדר התקיעות, דף קג.) שאחר שהביא דברי רב האי גאון כתב: ומסתברא כיון שהתקיעה מעומד אינו אלא לערבב השטן, וכבר יצאו בתקיעה מיושב, א"צ לברך ואין בו הפסק ואין לחוש ולגזור. ע"כ. [והנה בלא"ה דעת העיטור דכל שאין ברכה מתוקנת אחר המצוה מותר להפסיק אפילו באמצע המצוה כמבואר בדבריו בהלכות מגילה וכו"ל אות ג', אלא דהכא טעמא עדיפא קאמר, דבתקיעות דמיושב כבר יוצאים י"ח ונסתיימה המצוה לגמרי]. ובאמת בתשובת רב האי גאון המובאת בשו"ת תמים דעים (ריש סימן קיט) ובאוצר הגאונים (ריש סי' קיז) מפורש דהתקיעות דמיושב הם שבאו לערבב את השטן, ושלא כמו שכתב העיטור (וע' בב"י סוף סי' תקפה), אך ראיתי להרמב"ן בדרשה לר"ה (פרק י) שפירש גם הוא דהתקיעות דמיושב באו לערבב השטן קודם התפלה שלא ישטין על תפלתם, וכתב שמ"מ יוצאין בהן ידי חובת שופר. ע"ש. והרב המו"ל שם הביא שכן כתב הראב"ד בספר כתוב שם. וכ"כ הריטב"א (ר"ה טז:). ולפ"ז אף לדעת רב האי גאון הגם שלא היו התקיעות דמיושב מעיקר התקנה מתחילה, מ"מ ייתכן שמודה שיוצאים בהן. ובפרט לפי מ"ש הרמב"ן בשמו (בדרשה שם פרק ט) שמצוות אינן צריכות כוונה. ושוב ראיתי שכן מפורש בדברי רה"ג בסוף תשובתו הנ"ל (באוצה"ג עמ' 67) שכשתקעו מיושב כבר יצאו ידי חובת התורה. ע"ש. וכן

ג"כ איסור כמ"ש בס"י תל"ב. ואין זה דומה למדבר באמצע הסעודה או בשיבתו בסוכה, דהתם אי בעי פסיק והולך לו, משא"כ במקום שלא גמר עדיין המצוה כמו הכא שעיקר המצוה עדיין לפניו, פשוט שיש איסור להשיח. עכ"ד. וזה כעין מה שהעלינו בס"ד בדעת הגאון. אלא שמדברי הט"ז לעיל (סוף סימן תלב) נראה דמשום סרך הפסק בין הברכה למצוה קאתי עלה. ואילו לפי מה שכתבנו לעיל אינו אלא משום שאין להסיח דעת מן המצוה.

(ה) עתה אשוב בס"ד לדברי הרז"ה והר"ן, אשר חשבו לדחות מה שהוכיח הגאון לאסור שיחה בין התקיעות מדין איסור שיחה בין הנחת התפלין. והנה מה שטען הרז"ה דשאני תפלין דכתיב בהו והיה לאות וגו' ובעיני הווייה אחת לשתיהן, באמת זה טעם שחידש בטובו הרז"ה, ואין טענה על הגאון דלא שמייע ליה כלומר לא סבירא ליה טע"ז, אחר שלא מצינו דרשה זו בתלמוד. אולם מה שדחה הר"ן דבתפלין היינו טעמא משום גורם ברכה שאינה צריכה, טעמא רבא בעי אמאי לא חש הגאון להא. והנה אחר החיפוש מצאתי בס"ד יישוב לזה בדברי הר"ן גופיה בחולין (פרק כסוי הדם, דף כח סע"ב מדפי הרי"ף) שכתב דאיכא מ"ד דהיכא דסח בין שחיתת עוף לעוף צריך לחזור ולברך, וגמר לה מדאמרינן לענין תפלין אם סח בין תפלה לתפלה חוזר ומברך, וכן נראה ממ"ש הרי"ף בשם הגאון דטעמא דסח בין תפלה לתפלה חוזר ומברך כיון שהם שתי מצוות, ושתי עופות נמי שתי מצוות הן הלכך חוזר ומברך. אבל הרמב"ן ורבנו יונה ז"ל אמרו דלא דמי לתפלין, דהתם שתי מצוות של חובה הן, וכיון שהתחיל אינו בדין שיפסוק ויתעסק בשיחה כיון ששתיהן חובה עליו, ולפיכך אם סח ביניהם חוזר ומברך. אבל היכא דאי בעי שחיט ואי בעי לא שחיט, לא מחייב למהדר וברוכי, מידי דהוה אקביעות סעודה וברכותיה דאם סח באמצע סעודה אינו חוזר ומברך. ע"כ. וכן הוא בחדושי הרמב"ן (חולין פו:): בקצרה, ובתורת הבית להרשב"א (בית א שער ה, דף כא). בשם רבנו יונה. וכ"כ המאירי שם. הרי שיש חילוק בין מצוות של רשות שאין איסור להפסיק בעת עשייתן, ובין מצוות של חובה, שכיון שהתחיל במצוה אינו בדין שיפסוק. והוה החילוק בין שיחה שבין התקיעות לשיחה שבאמצע הסעודה. וכבר הט"ז (סימן תקצב) הנ"ל הזכיר חילוק זה מדנפשיה. וכן מצאתי למהר"ם חלאוה (פסחים קט). שכתב החילוק שבין סעודה שרשאי לשוח בה לכתחילה ובין ק"ש והלל דלכתחילה אינו רשאי לשוח באמצען, דסעודה כיון דמ"מ קא עסיק במילי דרשות באכילה ושתיה מותר נמי לשוח. אבל ק"ש והלל כיון שכל עסקו במצוה, שלא לצורך אסור לשוח. ע"ש. ומעתה מה שדחה הר"ן בראש השנה את ראיית הגאון מתפלין דהתם היינו טעמא דאסור להשיח ביניהם משום גורם ברכה שאינה צריכה, אינה דחיה, ואדרבא היא הנותנת שאם לא היה איסור לשוח ביניהן לא היתה השיחה מפסקת וגורמת ברכה שא"צ, דהו"ל כשוחט ב' עופות שאין השיחה מפסקת ביניהן, וכל החיוב בתפלין לחזור ולברך אינו אלא משום דלכתחילה היה אסור לשוח

ולהפסיק ביניהם. ונמצא דשפיר יליף הגאון מנייהו דיש איסור להפסיק באמצע עשיית מצוה. ודו"ק. [ובזה ניחא בפשיטות גם מה שהעיר הר"ן על הגאון דאטו מי שיתחיל לבדוק חמצו כלום אסור לו לדבר עד שיגמור ביעורו, א"כ בוא ונאמר שאף מי שמברך המוציא יהא אסור לדבר עד שיגמור סעודתו וכו'. וכן כתבו שאר ראשונים הנ"ל (באות ב) שאחר שהתחיל בבדיקת חמץ לא הוא שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו. ולדעת הגאון יש לחלק בים מצוה חיובית לדבר הרשות]. ואם כי דעת בה"ג דאף שיחה שבין שחיתת עוף לחבירו חשובה הפסק, והובאו דבריו בחי' הרמב"ן והרשב"א ובר"ן והרא"ש בחולין שם (וכן פסק מרן בש"ע יו"ד סימן יט סעיף ה), ומבואר שאינו מחלק בין מצוה חיובית כתפלין למצוה של רשות, ולפי דבריו יש מקום לדחיית הר"ן שאין ללמוד מתפלין לתקיעות. ומ"מ אפשר שמודה בעיקר הדין לד' הגאון דידן דלכתחילה אין לשוח בעת עשיית מצוה, וכדאשכחן בהלל. ועיין עוד להרב תרומת הדשן בפסקים וכתבים (סימן קז) שלמד מדברי הגאון דידן דהאיסור להשיח בין תפלה לתפלה הוא איסור עצמי ולא רק משום גורם ברכה שאינה צריכה, וכתב שכן משמע בירושלמי וכן מדברי התוס' והרא"ש (חולין פז). ע"ש. והרי זה כמבואר. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן ג אות ד).

(ו) פ"ש גבן ליתובי דברי מרן בשלחן ערוך, שלענין בדיקת חמץ (בסימן תלב סעיף א) כתב: וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ. ע"כ. ומבואר שמן הדין רשאי לדבר באמצע עשיית מצוה. ואילו בהלכות ראש השנה (סימן תקצב סעיף ג) פסק: לא ישיח לא התוקע ולא הציבור בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד. ע"כ. ומשמע כוונתו כדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש המובאים בב"י שם שפסקו כדעת הגאון לאסור בזה מדינא. [וראייתו בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א (סימן מה אות ג) שפירש דעת מרן כדעת הר"ן שהביא בבית יוסף דבריו באחרונה, שאינו אסור ממש רק ראוי שלא לדבר. ע"ש. והוא תמוה לענ"ד לייחס כן למרן, שיעזוב דברי שלשת עמודי ההוראה ורוב הפוסקים שהביא בב"י בתחילת דבריו, מפני קושיית הר"ן. וגם לשונו בש"ע לא משמע כהר"ן. ועיין ביד מלאכי (כללי הש"ע אות ז) שכתב שמצאנו כמה פעמים שאע"פ שמרן גופיה מקשה על דברי הפוסק, אינו משמיט הדין מחמת קושיא. ואף עתה כאחד מהם. וכן העיר בכל זה באורך בספר יוסף לקח מועדים ח"א (סימן כח), ושכן מתבאר מדברי הבאה"ג והשו"ג. ע"ש]. וכזאת יש להעיר על הרא"ש שהוא מקור דברי מרן בהלכות בדיקת חמץ (והעתקנו לשונו לעיל אות ב) דמשמע מדבריו שלא שייך איסור הפסק באמצע עשיית מצוה, ומאידך בפסקיו למסכת ראש השנה הסכים לדעת הגאון לאסור. וכן יש להעיר בזה על הטור (סימן תלב וסי' תקצב) ורבנו ירוחם (נתיב ה חלק א, ונתיב ו חלק ב). כיעו"ש. ובהשקפה ראשונה אמרתי שדעת מרן כפי שביאר הריטב"א (ר"ה לד.) דעת הרי"ף

מצוות צריכות כוונה. אי נמי י"ל דכיון דבדיקת חמץ אין לה שיעור מסויים, ואין יד כל אדם שוה בה, אלא כל אחד לפי החדרים וענייני החמץ שברשותו, לפיכך דמיא להו לסעודה ושאר מילי דרשות שאין השיחה מפסקת בהם. איברא דכל זה איננו מספיק כ"כ. וכעת לא ראיתי באחרונים מי שעמד בזה. ואני אמרתי בחפזי. והיעב"א.

(ז) **איכו** השתא ניתי למאי דשאלנא קדמיכון, בתוקע שהתפלל במנין מוקדם ויצא כבר ידי חובת כל התקיעות, וחוזר ותוקע אח"כ לציבור אחר, האם יכול אז לקרוא מזמורי תהלים בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. והנה לא מבעיא לשיטת ה"רז"ה והריטב"א והעיטור והר"ד שמותר להפסיק בין התקיעות, פשיטא דהכא נמי הכי הוא. וכן להר"ן שסיים דמ"מ ראוי לזהר בזה הואיל ונפיק מפומיה דריש מתיבתא, הכא דאיכא צורך בדבר שלא לישב בטל, ודאי שפיר דמי לקרוא המזמורים. וכן לפי מ"ש המאירי בטעמם של הגאונים שלא להפסיק בין התקיעות מפני שראי בהם להכנעת הלב וכו', א"כ ודאי שאין בקריאת התהלים דידן בית מיחוש. אלא אף לשיטת הגאונים ורוב הפוסקים שאין להפסיק לכתחילה בין התקיעות, נראה לענ"ד שכאן שכבר יצא התוקע ידי חובתו ואינו תוקע אלא להוציא את הציבור, מודו דאף לכתחילה שפיר דמי, שהרי ביארנו (לעיל אות ה) בשם הראשונים טעם החילוק בין שחיטה וסעודה דרשאי להשיח באמצע ובין תפלין ודכוותיהו דאסור, דהתם שתי מצוות של חובה הן, וכיון שהתחיל אינו בדין שיפסוק ויתעסק בשיחה כיון ששתייהן חובה עליו. ולפי זה בנדון שלפנינו שכבר יצא התוקע ידי חובתו משלם, ובתקיעות האחרונות שתוקע להוציא הציבור אין לו שום מצוה של חובה, ורשאי אף להמלך ולילך לו לדרכו ולהניח שאר התקיעות לאחד מן הציבור, נמצא שדין התקיעות הללו לגבי כדן סעודה שיכול להשיח באמצע ואין בזה הפסק. ועם שיש מקום לבעל דין לחלוק, דבתר דנחית איהו לאפוקינהו בכל תקיעות שלהם, שוינהו עליה כחובה. ועוד דעיקר התקיעות מצוה של חובה הן. מ"מ נראה שאין להחמיר בזה, דהא בלאו הכי הוא מפסיק ועומד ושוהה הרבה בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, וא"כ אין לחוש כ"כ על הפסקה בדיבור באותה עת, וכעין מה שכתב רש"י בברכות (כד: ד"ה ואומר). ע"ש. וכל שכן דהוי חומרא דאתא לידי קולא להושיבו בטל. (ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א סי' מה אות ח בשם ספר לקט יושר. וי"ל). ומה גם לפי מה שפירש הריטב"א טעמם של הגאונים משום סרך הפסק שבין הברכה לתקיעות דמעומד שהן כעין מצוה נפרדת, וכן ביאר הגר"א והמשנ"ב (סימן תקצב) וכן נראה מדברי הט"ז (סימן תלב), דלפ"ז ודאי כיון שאצל השומעים בני הציבור השני חלה הברכה כהוגן, שהם ממשיכים בסדר תפלתם בלא הפסק, אין התוקע צריך לזהר מלהפסיק. וכמ"ש כיוצא בזה הרב בית מנוחה הובא בכה"ח (סימן קסז אות נט) שאם סח הבוצע בין הברכה לטעימתו, לא הפסידו השומעים הברכה, שהם לא הפסיקו. וכן הסכמת

והגאונים וסיעתם, דכל שהפסיק באמצע תקיעות דמיושב הדבר פשוט שאינו חוזר ומברך, שהרי הן מצוה אחת, ואין שיחה מחלקת מצוה אחת לשתי חלקים ולא פוגמת ברכה לכל המצוה. ולא הוצרכו לשאול אלא בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד משום שדינו כשתי מצוות, שהראשונות חובת היום והאחרונות חובת הברכות, והו"ל כתפלין שכל אחת ענין לעצמה ולפיכך כששח בין תפלה לתפלה שחוזר ומברך, וע"ז הוצרכו להשיב דלא דמי דהכא אין בתקיעות האחרונות כדי לקבוע ברכה לעצמן שאינן אלא כתשלום הראשונות וכשיירי מצוה ונוייה וכו'. עש"ב. וכן כתב בחדושי הגהות מהר"ח (סימן תקצב), ויישב בזה הערת הר"ן על הגאון. ואף מרן י"ל שלא החמיר אלא בדבור שבין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אבל במצוה אחת ממש כבדיקת חמץ מתיר. וכן ראיתי להגר"ז בשלחן ערוך שלו (סעיף ז) שכתב טעם החומרא שלא להפסיק בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, כיון שהם נראים כשתי מצוות.

אלא שחילוק זה לא יעלה ארוכה לדברי הרא"ש שהביא בפסקיו בשם ראב"ה דאף בתקיעות דמיושב עצמן אין לשוח. ע"ש. וכן הביאו רבנו ירוחם (נתיב ו חלק ב), וכן משמע בטור (סימן תקצב). וכן מתבאר מדברי הרא"ש בתוספותיו לברכות (נא:). ע"ש. וכן בדעת מרן קשה לחלק כדברי הריטב"א, שהרי לענין הלל (בסימן תכב סעיף ד) פסק מרן שאין להפסיק בו, הגם דהוי מצוה אחת ממש. וכן נראה להדיא מדבריו בב"י (סימן תקצב) על דברי הטור הנ"ל שאינו מחלק בין הפסק שבין תקיעות מעומד למיושב ובין תקיעות דמיושב עצמן. ע"ש. ודו"ק. ושוב ראיתי בתורת חיים סופר שם (ס"ק ח) שצייד לפרש דעת הפוסקים ע"פ סברת הריטב"א ומהרל"ח, והדר תבריה לגיזיה מכח דברי המרדכי (סימן תשכא), ושכן הוא בלבד. ע"ש. וכן העלה בקצה המטה (ע"ס מטה אפרים סי' תקצז סק"ז), ונסתייע מהלבוש והגר"ז. ע"ש. [ומה גם שעל עיקר סברת הריטב"א לכאורה יש להעיר מלשון הגאון דבתר דמייתי מתפלין דהשח ביניהם עבירה היא בידו, כתב וכל שכן האי דשח בין תקיעות דמיושב למעומד. ומשמע דבהאי כ"ש כוונתו דתקיעות חמירי דהוו מצוה אחת ממש. וזה שלא כד' הריטב"א דעיקר חומרת התקיעות משום דדמו לב' מצוות. וצ"ע]. ושוב מצאתי להרב ברכת אברהם טרויש (ח"ד סוף סי' קלט) שעמד על דברי הרא"ש מאי שנא בדיקת חמץ מתקיעת שופר. אך יש לעמוד על תירוצו. כיעו"ש. ושמא י"ל דשאני מצות ביעור חמץ שבעל כרחנו היא מופסקת ועומדת מן הבדיקה עד גמר הביעור למחרת, ולכן פשיטא להו להרא"ש ומרן דאין להקפיד בה על איסור הפסקה אף לכתחילה. ואפשר עוד דסבירא להו דשאני הלל ושופר ודכוותיהו שתלויים בקריאה או בשמיעה, משום הכי בעי כוונה שלמה, אבל בדיקת החמץ שהיא מעשה בידים, אין לחוש בה כ"כ על ביטול כוונה והיסח דעת באמצע, דמחשבה אינה מוציאה מידי מעשה. וכמו שחילקו כיו"ב תלמידי רבנו יונה (ברכות ו. ד"ה אמנם) ובשו"ת ברכת אברהם לר"א בן הרמב"ם (סימן לד) לענין

ואח"ז ראיתי בספר נטעי גבריאלי (הלכות ר"ה פרק סד הערה ג) שהיקל בזה, ובין דבריו סמך על מ"ש בשו"ת בית יעקב מצויזמיר (סימן טז). ועיינתי בבית יעקב שם, וראיתי שלא דן להדיא לענין הפסק בין התקיעות, אלא על קריאת תהלים בשעה שהחזן מאריך בפיוטים בימים נוראים, וסתם ולא פירש שהוא גם בין התקיעות, ויש לפרש דבריו שלא בין התקיעות, כגון בשחרית, או ביום כפור. ולכן נלע"ד להחמיר בזה. ומ"מ לתקע דידן שכבר יצא י"ח כל התקיעות, נראה שיש להקל בשופי. ושוב הודיעני ידידי הרב השואל נר"ו שכן הורה לו מרן ראש הישיבה נר"ו. ונלאחר גמר התקיעות של חזרת מוסף, נראה שיכול כל אדם לקרוא תהלים בין הפרקים בצנעה, וא"צ להחמיר ללמוד בהרהור. כי כבר השלימו בכך החיוב העיקרי של צ' קולות דמיושב ומעומד, ושאר עשר הקולות שתוקעים אח"כ בקדיש תתקבל אינם אלא מתורת מנהג בעלמא להשלים למאה קולות עפ"ד התוס' (ר"ה לג:) בשם הערוך. וכן משמעות הפוסקים שאין להחמיר אלא עד אחר תקיעות דמעומד. וכ"כ בספר קצה המטה (סימן תקצב ס"ק ז), והעיר על הרב חיי אדם (כלל קמא דין ט) שהחמיר בזה. ע"ש. ושוב ראיתי בספר נטעי גבריאלי הלכות ר"ה (פרק סד הערה ב) שהביא שגם בילקוט הגרשוני השיג על הח"א דחומרא יתרה היא זו. אך הגהמ"ח נר"ו דעתו שאין להפסיק עד גמר ק' קולות, כיון שהתקיעות הללו נצרכות לפי דעת הערוך, וכן דעת המקובלים. ועוד שע"ז מתפללים יותר בכוונה. ע"ש. ומ"מ לענין קריאת תהלים נראה ברור שאין קפידא בזמן זה].

האחרונים שם. ובנדון דידן דקיל טפי, אף לכתחילה נראה שיכול להפסיק. ואף הגאון חקרי לב (בקונט' כונן לחקר לאו"ח סי' נג) הסובר שאם סח הבוצע אף השומעים לא יצאו, כאן שבאמת מעיקר הדין חלה הברכה ואינו רק סרך הפסק בעלמא, אפשר שיוודה דשפיר דמי. וכל שכן לפי מה שצידדתי בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סס"י סז) שלא החמיר החק"ל אלא דוקא באופן שהבוצע עצמו כיוון לצאת בברכה זו, ומיגו דלא נפיק איהו אף המסובין לא יצאו. דודאי יש להקל בנדון דידן שכבר יצא התוקע מקודם.

ובעת ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן תרצב אות ד) שהביא בשם ספר יסוד ושורש העבודה (שער יא סדר שופרות) שכתב, שבעת שהש"צ מאריך בנגונים לא ישב בטל אלא יקרא תהלים בכוונה עצומה. ומבואר שאין בזה קפידא אף לכתחילה, ואף לציבור שעדיין לא שמעו כל התקיעות. ושכן נהג הגר"י קניבסקי. ע"ש. ועם שיש לסייע דבריהם ממאי דאיתא בלקט יושר (עמ' 128) שיותר ללמוד מענייני התקיעות בין התקיעות דמיושב ומעומד. אולם בעניותי קשה לי לסמוך ע"ז להקל לכל אדם, ודיינו מה שהקילו בפיוטים וכיו"ב מענין התפלה ממש. וכן משמע בלקוטי הרמב"ן לפסחים (ק"ח). דדוקא סדרו של יום לא חשיב הפסק. אבל הפסקה בשאר דברים, לא נכון לעשות כן. ולכן אם סיים מוסף ומחכה לחזרה, נ"ל שהנכון שלא יקרא תהלים בפיו, אלא יהרהר בד"ת ותשובה, וכדין ההפסק שבין פסוקי דזמרה, כדלהלן (סי' כט).

סימן כט

האם מותר לברך אשר יצר בין תקיעות דמעומד לתקיעות דמיושב

תקיעות. ותירץ לפי מה שמתבאר מדברי הרי"ף בשם גאון דכולהו תקיעות חדא מצוה ניהו. וסיים: אלא דלפי זה משמע דכי היכי דבהלל ומגילה אין רשאי להפסיק לכתחילה כלל אלא מפני היראה והכבוד, אם כן כ"ש שיש להחמיר לכתחילה שלא להפסיק בין התקיעות כלל, אפילו לשאלת שלום וכו'. והובאו דבריו בספר דעת תורה למהרש"ם (סימן תקצב ס"ג). איברא דהפנ"י סיים: וצ"ע שלא נזכר ענין זה בפוסקים. ע"כ. אולם לכאורה לפי האמור דבריו ברורים לדינא, והגם שלא נזכר זה בפוסקים בפירוש, הנה כן נראה להדיא מדברי הרשב"א ורי"ו וכנזכר לעיל. אלא שאינו כדן ק"ש ממש וכהלל שמברכים עליו תחילה וסוף, אלא כדן הלל בימים שאין גומרים אותו, דשרי לשאול בו אף מפני הכבוד. ומ"מ מלבד זה אין להפסיק כלל. ואמנם בשו"ת שערי תשובה (סימן פז) בתשובת רב דוסא גאון לענין בדיקת חמץ כתב: "מצוה מן המובחר" שלא להפסיק כדי להיות אימת המצוה עליו וליתן דעתו עליה מכי יתחיל עד שיגמור. ע"ש. ומשמע שאין דין ההפסקה חמור כל כך. וכן נראה קצת מלשון רב האי שם

(ח) אני טרם אכלה, אמרתי אחכמה במה שדנו חכמי הדור אודות מי שיצא לנקביו בין התקיעות דמעומד לתקיעות דמיושב, האם רשאי לברך "אשר יצר" באותו זמן, או רק לאחר סיום כל התקיעות, דהיינו עד גמר חזרת מוסף. והנה לפי מה שכתבנו לעיל (סי' כח אות ג) לבאר טעמם של הגאונים שאסור להשיח, דמאחר דנחית למצוה אין לו להשיח כדי שיכוון לבו אליה, וכדאשכחן בהלל ובמגילה, וכמבואר בתשובת הרשב"א (סימן רמד), לפי זה נראה לכאורה שדין ההפסקה בין התקיעות שוה ממש לדין הפסקה בהלל. וכן נראה מלשון רבנו ירוחם (נתיב ה חלק א). ע"ש. וכן מתבאר ממה שכתב הרי"ד בספר המכריע (סימן סו) דלכתחילה אסור להפסיק ממצוותו ולהשיח בעת עשיית מצוה, ורק לשאול ולהשיב מפני היראה והכבוד התיירו. וכן ראיתי להגאון פני יהושע (ר"ה לד:) אהא דפריך התם אדר' יוחנן דאמר שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא, ופריך עליה מדאמר בהלל ובמגילה אם שהה לגמור את כולה חוזר לראש. והקשה הפנ"י דמאי פריך מהלל ומגילה, דהתם חדא מצוה היא, משא"כ

השיג ידידנו הגר"י פרץ נר"ו בספרו יוסף לקח (מועדים ח"א סי' כח) ע"ד הרב תורת חיים. אולם במחכ"ת אי מהא לא איריא, שהרי מבואר בבית יוסף (סימן כה) בשם הרא"ש דאם הפסיק בין תפלין לתפלין בעניית קדושה ואיש"ר, אין העבירה גדולה כ"כ שחוזר עליה מעורכי המלחמה, ומ"מ איסורא איכא "שגורם ברכה שאינה צריכה". ע"ש. הא קמן דעניית דברים שבקדושה לא חשיבא הפסק, ואינה אסורה אלא מצד גורם ברכה שאינה צריכה. וזה לא שייך כלל בהפסק שבין התקיעות. וכל סדר התפלה והפיוטים שאנו אומרים בין התקיעות דמיושב ודמעומד גריעי טפי מקדיש וקדושה, ועכ"ז ודאי לא חשיבי הפסק כמ"ש הרמ"א (סימן תקצב ס"ג). וכן הסכמת המג"א (סימן כה ס"ק יח) והגר"ז (שם סעיף כב) ורוב האחרונים שבימים שאין מברכים על התפלין מותר להפסיק ביניהם לעניית דברים שבקדושה (עיין באורך בשו"ת יביע אומר ח"ג סי' ג אות ז ואילך). ודון מינה לענין התקיעות. ועכ"פ מהא ליכא למשמע מינה מידי מה הם הדברים שרשאי להפסיק עבורם בין התקיעות. גם מה שהמשיך הרב ציץ אליעזר שם (באות ג ואילך) שכל החומרא בזה אינה אלא לדעת הרי"ף שפסק כהגאון, אבל הר"ן מיקל מעיקר הדין, וכן היא דעת מרן בבית יוסף שהביא דברי הר"ן באחרונה. ע"ש. אינו מחוור במחכ"ת, וכבר השיבנו על דבריו לעיל (סי' כח אות ו). וכן האריך להשיב על דבריו בזה בספר יוסף לקח הנ"ל, והוסיף לעמוד גם על שאר דבריו. וכן מה שכתב הרב ציץ אליעזר שם (אות ה) שדעת הגר"ז (סעיף ז) להקל, הוא תמוה, שלא היקל הגר"ז אלא בדיעבד שכבר דיבר שא"צ לחזור ולברך, ובזה כל הפוסקים מודים דלא חשיב הפסק. וכן מ"ש שם בדעת הרב ערוך השלחן, אינו מוכרח. וכן יש להעיר בכל זה על דברי הרב נטעי גבריאל הל' ראש השנה (בתש"ו שבסוה"ס סימן ג). ע"ש. וא"כ חזר הדין שיש להחמיר בהפסק בין התקיעות כדין ההפסק בתוך ההלל בימים שמדלגים אותו.

(יא) ומעתה יש לנו לברר האם מותר להפסיק באמצע ההלל לברך ברכת אשר יצר, ומזה נדון לבין התקיעות. והנה הגאון מהר"י זיין בתשובתו הנדפסת בשו"ת גנת ורדים (כלל א סימן נ) דן בענין ברכת אשר יצר באמצע פסוקי דזמרה, והביא מ"ש הטור (סימן נא) דלא עדיפי פסוקי דזמרה מק"ש וברכותיה, ולמד מזה שכשם שבברכות ק"ש יכול להפסיק בין הפרקים כדי להתעטף בטלית ולהניח תפלין ולברך עליהם כמבואר בסימן ס"ו סעיף ב', הוא הדין שמותר להפסיק לזה בין הפרקים בפסוקי דזמרה. והביא שכ"כ מהר"י בנימין, ושכ"ד השכנה"ג (סימן נג הגב"י אות ד). ולא החמיר בזה מרן (בסימן נג ס"ג) אלא בין פסוקי דזמרה לישתבח, מפני שצריך להסמך ברכת ישתבח לפסד"ז דעליהו קאי, אבל בפסד"ז גופייהו בין הפרקים שרי. ושכ"כ הלבוש. ואסיק לפ"ז דהוא הדין לענין ברכת אשר יצר, שיש להתיר לברך בין מזמור למזמור. והוסיף דאפילו בין פסד"ז לישתבח שהחמיר בהם מרן לענין ברכת הטלית, מ"מ לענין אשר יצר קיל טפי אחר שכבר תפלתו מופסקת מחמת יציאתו לבית הכסא כמ"ש כיוצא

שכתב דאינו בדין לשות. (וע"ש בהגהות איי הים, ובשו"ת תפלה למשה ח"ד סי' כו אות א). אולם גם הרשב"א בתשובה (סימן רמד) הנ"ל כתב: בברכות שעל המצוה "ראוי" שלא להשיח עד גמר המצוה כקריאה בתורה וכו' וקריאת ההלל וכו'. ובהלל ודאי הוא אסור מן הדין כמבואר בחי' הרשב"א (ברכות יד.). ועל כרחין דנקט לשון "ראוי" משום דבדיעבד אם שח אינו חוזר לברך, והכי נמי י"ל בכוונת הגאונים.

(ט) הן אמת שראיתי להרב תורת חיים סופר (סימן תקצב סק"ח) שהביא מה שצייד הרב פני יהושע שדין הפסקה בין התקיעות שוה לדין הפסקה בהלל ובמגילה, ותמה עליו דשאני הלל ומגילה שמברכים עליהם תחילה וסוף ולפיכך אינו רשאי להפסיק בהם אלא לשאלת שלום. וכ' שכן מדויק מלשון הרא"ש (פרק ב דברכות סי' ה) שכתב בשם ר"ת דעל כרחק מברכים על ההלל "תחילה וסוף" דאל"כ מאי הפסקה שייך ביה. ושכן נראה מדברי העיטור שהביא הטור (סימן תרצב). רק הגאון שהביא הרי"ף ודעימיה סוברים דאין להפסיק בשום מצוה עד שיגמרנה כמ"ש הט"ז (סימן תקצב סק"ב), אבל אינו שוה ממש להלל, אלא פוסק לכל דבר חוץ משיחה בטלה שאינו מן הראוי. וזה ברור ופשוט. ע"כ. והובאו דבריו להלכה בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סימן מז אות ה). והנה מה שביאר הרב תורת חיים טעם הדין לדעת הגאונים משום שאין להפסיק בשום מצוה, אנן נמי הכי אסיקנא לעיל בס"ד. אולם מאי דברירא ליה דלפי טע"ז הפסק בין התקיעות קיל מהפסק שבהלל ומגילה, ופשיטא ליה הכי עד שתמה בזה על הפנ"י, בעניותי לא פשיטא לי כלל, דנהי דהכי הוא לדעת הרא"ש וכמו שדייק, מ"מ אין זה מוסכם, והרשב"א בתשובה (סימן רמד) הנ"ל יוכיח, דמחית בחדא מחתא איסור הפסק בהלל ומגילה בהדי הפסק בין התקיעות, ומשמע דחד דינא אית להו. וכן מתבאר מטעמו של הרשב"א שם. וכן הוא דין הלל לדעת מרן הש"ע (סימן תכב סעיף ד) שאינו פוסק בו אלא לשאול מפני הכבוד כדין בין הפרקים, הגם דאין מברכים עליו. ואף תקיעות לא גרעי מיניה. וכבר הזכיר הרב תורת חיים שם לעיל מזה דברי הרשב"א והב"י סי' תכ"ב. ופלא שלא נרגש לסתור מזה פשיטתו כאן.

(י) ואנכי הרואה להגאון מהרא"י וולדינברג זצ"ל בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א (סימן מה אות ב) שהביא מה שהעיר הרב תורת חיים על הרב פני יהושע, וכתב שלדעתו צדקו דברי הפנ"י, שהרי כתב דבריו אליבא דהרי"ף, והרי"ף שם למד איסור הדיבור מהא דתניא שח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, וכל שכן כי האי ששח בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד. הרי דהפסק בין התקיעות חמור מהפסק שבין הנחת תפלין של יד לתפלין של ראש. ומעתה לפי מה שפסק בש"ע (סימן כה סעיף י) דלא יפסיק בין הנחת תפלין של יד ושל ראש אפילו לענות קדיש או קדושה, כל שכן שבין התקיעות אין להפסיק וכו'. ע"ש. וכן

לשכוח לגמרי מלברך. ועיין בביאור הלכה (סימן נא) שהשיג כיו"ב על מ"ש בחיי אדם שם שיש לאחר את ברכת אשר יצר עד אחר התפלה. וכן העיר בזה לנדוננו בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן מד) ע"פ דברי הביה"ל. וכן כתב בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ה (סימן נו). ע"ש. וכן העיר לנכון בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א (סימן מה אות ו), אלא שתפס שם במושגם שאין לברך אשר יצר עד עבוד חצי שעה, ואנן בדין קיימא לן דכל היום זמנה הוא וכאשר הוכיח במישור מו"ר קדוש ישראל הגאון ברכת ה' זצ"ל (ח"ד פרק ו הערה 197) על פי דברי הריטב"א (פסחים מו). וידידי ש"ב הרה"ג רבי אלעד עידאן נר"ו (בירחון אור תורה שבט תשע"א סי' נט) סייע דבריו מדברי הריטב"א תענית (ו): כיצ"ש. וכן העלה באורך וברוחב ידידי הרה"ג ר' יאיר נסים עזריה בתשובתו הנדפסת בספר ויען שמואל חלק ט"ו התשע"ב (סימן מו). ע"ש. ומ"מ כדי שלא להכניס עצמו בסלע המחלוקת מוטב שיברך מיד. ואף שלעתים לא נשאר עד גמר התקיעות רק זמן מועט, מ"מ כיון שמעיקר הדין יש להקל, נראה לענ"ד שכך יש להורות, בלא חילוקים. וכן העלה בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ה (סימן נו) דאפילו לד' הפנ"י, יש להתיר לברך אשר יצר בין התקיעות. ע"ש.

(יב) ובפרט שעיקר האיסור לשוח בין התקיעות אינו מוסכם, וכמה ראשונים מקילים בו וכפי שנתבאר לעיל (סי' כח) באורך. וכן לפי מ"ש המאירי טעם האיסור מפני שראוי להכניע הלב ולהרעידת היצר שלא יפנה לבו לדברים בטלים. וכל זה לא שייך במאי דקמן. וכבר הוזכר סניף זה בשו"ת ציץ אליעזר שם (אות ז). ועוד שיש לצרף לזה מה שכתב הרב מגיד משנה (פרק ג מהלכות שופר הלכה יא) שנראה מדברי הרמב"ם שלא כמ"ש הרי"צ גיאת בשם קצת גאונים שאפילו הקהל חייבים שלא להשיח, אלא התוקע לבדו יש לו לימנע. וסיים המ"מ שהנכון למנוע האיש התוקע מלהשיח, אבל הציבור אם לא נמנעו אין גוערין בהם. ע"כ. וכן דעת הרדב"ז ח"ד (סימן אלף וק') לדינא כהרב המגיד. ע"ש. והובא בערך השלחן (ס"ק ה). ע"ש. ואמנם מדברי רבנו מנוח שם נראה שחולק על המ"מ בדעת הרמב"ם. אולם המאירי בסוף ר"ה (עמ' 123) כתב ג"כ דשאר העם הואיל ונפטרו בתקיעות דמיושב ואין חיוב ליחיד בתקיעות שעל סדר ברכות כלל, אם רוצה כל אחד מהם לעשות עצמו יחיד, ואין דעתו לחייב עצמו בתקיעות שעל סדר ברכות, איני רואה גערה בכך. ע"ש. ואם כי רוב הראשונים חולקים בזה, ואף המגיד משנה עצמו העלה למעשה דאף הקהל יש להם למנוע עצמם מדיבור. וכ"כ הרדב"ז שם. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תקצב סעיף ג) שאף ציבור לא ישיחו. מ"מ סניף מיהא הוי לענין ברכת אשר יצר, שיש לברכה אף בין התקיעות. וכן פסק מרן הגאון חזון עובדיה בהלכות ימים נוראים (עמ' קלט), וכן פסקו בשו"ת שבט הלוי ח"ז (סימן עט) ובספר נטעי גבריאל הל' ראש השנה (בתשובה שבסוה"ס סי' ג), ובספר יוסף לקח (מועדים ח"א סוף סי' כח) הביא שכן הורה מרן ראש הישיבה נר"ו.

בזה בברכות (כד): ובטוש"ע (סימן קג) לענין יצא ממנו רוח מלמטה. עש"ב. והגאון בעל גנת ורדים בתשובתו שם (סימן נא) חלק על מה שהיקל להפסיק בפסד"ז לברכת טלית ולתפלין, אך הודה לענין ברכת אשר יצר, שאם הוצרך לצאת לנקביו בין הללויה להללויה, מאחר שכבר הפסיק לצרכיו ראוי לו לברך ברכת אשר יצר ג"כ, כיון שחל עליו חיוב הברכה וחביבה מצוה בשעתה. ע"ש. ולכאורה לפי דבריו כ"ש שיש להקל לברך אשר יצר באמצע הלל דראש חדש או בין התקיעות, שאין ברכה מתוקנת לאחריהם. אלא שהטעם שסמך עליו הגו"ר, שכבר מופסק ועומד מחמת בית הכסא, אינו שייך כ"כ בתקיעות, לפי מ"ש בביאור הלכה (סימן תקפו סעיף ב) שמעיקר הדין אין הכניסה לבית הכסא חשובה הפסק לגביהן. ואף שבסוף דבריו נסוג אחר להחמיר, מ"מ דעת הרבה אחרונים שמותר לקיים מצוה במקום מטונף וכמו שהאריך בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סימן כט) והעלה כן לדינא. וא"כ אין הכניסה לביה"כ חשובה הפסק. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב (סי' רפ). ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א (סימן מה אות ח) שהביא בשם לקט יושר (עמ' 128) שאין לדבר בין התקיעות אף בבית הכסא. ע"ש. ומשמע דלא שמיעא ליה הכא הסברא דמופסק ועומד. (וי"ל). ומה גם דאעיקרא בלחם הפנים על קצור ש"ע (סימן יד) פקפק בראיית מהר"י זיין מדין יצא ממנו רוח מלמטה, וסיים דמשמע שבלא ראייה זו היה הגו"ר מחמיר. כיצ"ש. מיהו עיין להרב ברכי יוסף (אות ד) שהעיר על הגו"ר מתשובת פאר הדור להרמב"ם (סימן קמז) שהתיר לברך על טלית ותפלין בפסוקי דזמרה, לפי שאינם תפלה ולא ק"ש. ע"ש. ועיין באורך בשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן ד אות ג) שהעלה שכן עיקר. ולפי זה לענין ברכת אשר יצר יש להקל אף בלא הטעם דמופסק ועומד. וכן ראיתי להמשנ"ב בביאור הלכה (סימן נג ס"ג) שהביא דברי הברכ"י, ושכ"כ במגן גבורים, וכתב דלפי זה כל שכן שיש להקל לברך אז אשר יצר. דלא כהרב חיי אדם (כלל כ דין ג). ע"ש. וכ"כ עוד המשנ"ב לעיל (סימן נא סק"ח) בשם דרך החיים. וכ"כ בפתחי עולם שם (ס"ק ד) בשם סדר היום. ואף שלענין ברכות ק"ש כתב המשנ"ב (סימן סו ס"ק כג) בשם דרך החיים שאין להפסיק לברך אשר יצר, כבר כתבנו שבהפסק שבין התקיעות אין להחמיר יותר מהלל בימי הדילוג, ואיהו קיל טפי אף מפסד"ז דשואל בו מפני הכבוד אף באמצע הפרק, ואין ללמוד ממה שהחמירו בק"ש וברכותיה.

ובאמת אף הרב חיי אדם שהחמיר שלא לברך אשר יצר בפסוקי דזמרה, לאו מדינא קאמר, ובנשמת אדם שם (כלל כ אות א) צידד להקל מעיקר הדין להפסיק לאשר יצר אף בפסד"ז, ולא חזר וכתב שם להחמיר אלא מפני שאפשר לברך בין ישתבח ליוצר. ע"ש. וכן הכה"ח (סימן נג אות ז) החמיר מטעם זה. ובנדון שלנו לא שייך כ"כ טעם זה, שלעתים עד גמר התקיעות הוא זמן מופלג ועלול ליכנס במחלוקת האחרונים לענין סוף זמן הברכה, או שיצטרך שנית לנקביו ויכנס במחלוקת אם לברך ב' פעמים. ולפעמים גם עלול

סימן ל

היוצאים לטיול בחג סוכות, האם פטורים מן הסוכה

בעה"ר, י"ב תשרי תשע"ה

עמדתי ואחבונן אודות היוצאים בימי חול המועד סוכות לטייל במקומות שאין בהם סוכה, האם יכולים לאכול שם, בדין הולכי דרכים הפטורים מן הסוכה. והאם יכולים לישן בדרך בעת הנסיעה, כגון באוטובוס וכיוצא בזה. ומה הדין כשיש סוכה במקום הטיול ואוכלים בה, האם יברכו או "לישב בסוכה".

ראיות חכמי הדור להחמיר בזה, ומו"מ בדבריהם

(א) והנה בסוכה (כו.) ת"ר הולכי דרכים פטורין מן הסוכה ביום וכו'. ופירש רש"י שם, דכתיב בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יום טוב לא הצריכו הכתוב למנוע. וכן הוא במחזור ויטרי (סימן שנח עמ' 407), וכ"כ התוס' שם דכל זה נפקא מתשבו כעין תדורו, כשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך. וכן הוא בתוס' הרא"ש שם. והרשב"א בתשובה (ח"ז סי' רצו) כתב הטעם שהולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום בשביל הליכת הרשות, משום שהכתוב קבעו במקום שאדם דר דכתיב בסוכות תשבו, תשבו כעין תדורו, ובדרך אין דירה, אך בלילה כיון שהוא דר בעיר תדורו קרינא ביה, כך שמעתי ממורי נ"ר. ע"כ. ולכאורה לפי הטעם דתשבו כעין תדורו, אף היוצא לטייל פטור מן הסוכה, שכשם שאין אדם נמנע כל השנה מלצאת לטייל חוץ לביתו, אף בחול המועד סוכות כן. אולם ראיתי לשני גדולי הדור שהחמירו בזה, הלא המה הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה ח"ג מאו"ח (סימן צג) שכתב דמסתבר דהא דפטורים הולכי דרכים מן הסוכה אף כשהולכים לדבר הרשות, היינו כשהולכים למסחר וכיוצא שהוא צורך ממש, וגם כן הוא לכל אדם שבשביל זה היה צריך לצאת מביתו, אבל לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך, אינו כלום מה שבשביל תאוותו והנאתו היה יוצא מביתו, כיון שלא היתה יציאתו אף מביתו לצורך. ע"ש. וכן ראיתי למרן הגאון מופת הדור הכ"מ בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סימן מז) שציידר שלא התירו חכמים להפקיע עצמו מחיוב מצות סוכה אלא כשיוצא לסחורה, שיש בזה קצת צורך מצוה, כמבואר בשו"ת תרומת הדשן (סימן ה), וכן כתב הרמ"א בהגה (סוף סי' רמח). אבל כשיוצא לטיול בעלמא, לא התירו להפקיע עצמו מהמצוות. וכמו שאמרו במנחות (דף מא.) שהוכיח המלאך את רב קטינא על שהיה עושה טעדיקי להפקיע עצמו ממצות ציצית, ואמר דבעידן ריתחא ענשינן אעשה. וכתבו התוספות, שזהו אפילו כגון מצות ציצית שאין אדם מחוייב ללבוש טלית בת ארבע כנפות כדי שיתחייב בציצית. וראה עוד בטור יורה דעה (סוף סימן שכד) דאסור

ללוש עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה. ואסיפא דמלתא הביא דברי הגאון אגרות משה הנ"ל. ע"ש. ובחזון עובדיה הל' חג הסוכות (סוף עמ' קסח) כתב בהחלט שלא התירו חכמים להפקיע עצמו ממצות סוכה אלא כשיוצא לסחורה שיש בזה הכרח וגם קצת מצוה, ובזה סמכו על הדרשא דתשבו כעין תדורו, אבל היוצאים לטיול בודאי שלא התירו להם חכמים להפקיע עצמם מן המצוה. (ולשון "התירו חכמים" אינו מדויק, ור"ל שדרשו כן חז"ל מן המקרא). ושם (עמ' קסט) הביא שכן פסק גם הגאון הרש"י אורבך זצ"ל בספר הליכות שלמה (מועדים עמ' קעב) שהיוצאים לטייל בימי החג אין להם דין הולכי דרכים, שהרי יכולים לערוך טיוליהם בזמן אחר. ע"ש.

(ב) אולם נראה שאין הכרח מעובדא דרב קטינא להחמיר בנדון שלנו, חדא דמ"מ מודינן התם דמעיקר הדין המפקיע עצמו מציצית לא עבר אעשה. והרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית הי"א) כתב: "אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית". הא קמן דמשנת חסידים היא זו ולא מן הדין. (וע"ש בהגהות מימוניות ובתוס' שבת לב:). והכי נמי דכוותה יציאה לטיול מדינא לית לן בה. ועוד דעובדא דרב קטינא היה מבקש תחבולות לפטור עצמו מציצית כדמסיק התם תלמודא, לא כן בנדון שלפנינו, שאינו מבקש תואנה להפטר מן הסוכה, רק לצורך הטיול יצא ממנה. ושור"ר להרב אגרות משה שם בסוף דבריו שהביא ההיא דרב קטינא, וכתב דהתם ודאי לא בשביל להפטר מן הציצית היה לובש סדינא וסרבאל הפטורים מציצית, לכן מסתבר שאסור ללכת לטיול למקום שאין שם סוכה. ע"ש. וזה נגד פשט הגמרא שהיה רב קטינא מבקש תחבולות לפטור עצמו מציצית וכדפירש רש"י שם ד"ה אלא, וכן פירש רבנו גרשום שם דקעבד הערמה לפטור עצמו דלא בעא למכסי בטלית בת חיובא. ע"ש. (ובודאי רב קטינא היה טעמו ונימוקו עמו בזה, ואנחנו לא נדע). ועיין להמלבי"ם בארצות החיים (סי' כד) ובשו"ת אבן שתיה (סימן ב) ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סס"י רט). ואכמ"ל. ועוד יש לחלק בין ההיא דרב קטינא לנ"ד, דהתם היה רב קטינא פוטר עצמו מציצית בכל ימות השנה בקייטא ובסתווא, אבל בנדון שלפנינו הרי מן הסתם אין האדם שוהה בטיול כל ימי החג, ועכ"פ בלילות הוא חייב בסוכה ומקיים המצוה אז. וראיתי שכן העיר הגרי"ש אלישיב זצ"ל בספרו הערות במסכת סוכה (כו.). ע"ש. ועוד שאם באנו לחשבון הא ודאי דאף משום סחורה ואפילו בדבר האבד אין לנו לדחות מצוות סוכה, דודאי כשם שע"פ הדין

דרכי הוראה חלק ו' (עמ' קב) דרש"י דוגמא בעלמא נקט. וכן ראיתי להגרמ"מ קארפ נר"ו בספר משמרת מועד (סוכה כו). שכתב דמ"ש רש"י לסחורה לאו דוקא הוא, דפשוט דאף בביתו כשרוצה יוצא לשמחת מריעות וכיוצא, והוי כעין תדורו. ע"ש. [אלא שבספרו הלכות חג בחג (הל' סוכה ח"ב פרק יז הערה 26 עמ' קטו) חזר בו מזה, וכתב דדוקא נקט רש"י לסחורה, דהא להלן בסמוך גבי שומרי גנות אמר אביי דפטורים משום תשבו כעין תדורו (וטריחא מלתא להוציא לשם מטתו ומצעותיו וכלי תשמישו), ורבא פליג עליה וסבר דמשום טרחא לא מפטר, אלא משום פסידא דפרצה קוראת לגנב וכמ"ש הריטב"א שם. ולכן אף גבי הולכי דרכים אין להקל אלא לסחורה. עכת"ד. ולענ"ד אין זה מוכרח, די"ל הטעם דפליג אדאביי כמ"ש הר"ן בהלכות שם כיון שכל השנה הוא דר שם באותם הכלים. ע"ש. ואף אי סבר רבא דמשום טרחא גרידא לא מפטר מסוכה, י"ל דהיינו משום דבכל בניית סוכה יש איזה טורח ואדעתא דהכי חייבין בה רחמנא. אבל בהולכי דרכים לטיול שדרכם לעזוב הבית אף בימות השנה, מודה רבא דפטורים, דהוי כעין תדורו ממש. ואף אם נאמר דרש"י דוקא לסחורה נקט, ודאי העיקר כד' רוב הראשונים שהשמיטו תיבת סחורה וכדלהלן].

ובן הר"ן בהלכות (יב. מדפי הרי"ף) בהעתיקו לשון רש"י השמיט תיבת "בסחורה", אלמא דלאו דוקא היא. וכן משמע מלשון תוספות רבנו פרץ בסוכה שם, שכ' הולכי דרכים ביום מתשבו כעין תדורו נפקא, דכשהוא בבית הוא הולך לדרכו "כשירצה". ע"כ. ומשמע שהכל תלוי ברצונו. וכן יש ללמוד ממ"ש בספר יראים (סי' תכא) וז"ל: וטעמא דתשבו כעין תדורו, וכל עניינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו רשאי לצאת מסוכתו וכו'. ע"ש. וכן ראיתי בפירוש הריב"ן שם שכתב: וכשעומד בביתו מתעסק בענייניו ואינו נמנע מללכת בדרכים, הכי נמי עכשיו מתעסק בצרכיו, ואינו נמנע מפני ישיבת סוכה. ע"כ. ובפסקי הרי"ד שם כתב: וכמו שהורגל כל ימות השנה בביתו, כך הוא עושה בסוכה. ע"כ. ולא הגבילו ההיתר לסחורה דוקא. וכן בתוספות ובתוס' הרא"ש ובמאירי ובפירוש הר"י מלוניל לסוכה שם לא הזכירו סחורה. ע"ש. ומשמע דליכא קפידא בהא. ואמנם ראיתי בפירוש ר' אברהם מן ההר שם שכתב, בסוכות תשבו כתיב, כעין ישיבת ביתו, כשם שכל ימות השנה אינו נמנע מלכת לחפציו, כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב למנעו "בדבר הצריך". ע"כ. ובטויל אין צורך כ"כ. אבל גם סחורה במשך השנה לעתים רבות אין בה צורך (ולשוטה נתן ענין לאסוף ולכנס) ועכ"ז שריא, ועל כרחק הכל תלוי במה שדרכן של בני אדם לצאת מבתיהם, וכל שיוצאין עבורו מביתם, ה"ז חשוב צורך לענין זה, ומותר לצאת בעבורו אף מן הסוכה. וליכא למימר דלסחורה נמי לא שרי לצאת אלא במקום צורך גמור כגון דבר האבד וכיו"ב, וסתמו בזה הפוסקים משום דבלא"ה עסקינן הכא בחול המועד דאסור לעשות בו סחורה אלא בדבר האבד (כמ"ש במו"ק י: ובטוש"ע סי' תקלט), דאדרבא מדכתבו כשם שאין אדם נמנע לצאת

מחוייב להוציא הוצאות עבור בניית סוכה (כמו על כל מצות עשה עוברת כמבואר ברמ"א סי' תרנו ובאחרונים שם. וע' אש"א סי' תרמ סקט"ו), כך אי אפשר שמשום הפסד ממון יהיה פטור מן הסוכה, וכן מבואר בריטב"א (סוכה כו). אהא דאמר רבא שומרי גנות פטורים מסוכה משום פרצה קוראת לגנב, תמיה מילתא וכו'. היכי פטר ליה מסוכה משום הפסד ממון, וכי יש אדם נפטר מן המצוה בכך. ע"ש. והטעם בהולכי דרכים לצורך סחורה אינו מחמת הפסד הממון, אלא משום שכך היא דרך דירתם בימות השנה, וכך אמרה תורה הנהג בסוכה מנהג דרך ארץ. ומעתה הוא הדין לענין יציאה לטיול, שכך היא מצות ישיבת הסוכה תשבו כעין תדורו, א"צ לימנע מלצאת מהסוכה לצרכיו כשם שמביתו יוצא עבורם. וכן מה שציין מרן הגאון חזון עובדיה לדברי הטור יו"ד (סס"י שכד) דאסור ללוש עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה, התם נמי מיירי במי שהוא מערים ומכוין לפטור עצמו מן החלה כמבואר במקור הדין בירושלמי (רפ"ג דחלה) המובא בב"י שם. משא"כ במאי דקמן שאינו מכוין להפקיע עצמו מחיוב סוכה, והרי זה דומה למי שאינו צריך ללוש אלא עיסה קטנה פחות משיעור חלה, שאינו צריך להוסיף בעיסתו להביאה לידי חיוב חלה. וכן ראיתי בירחון אור תורה (תשרי תשע"א סי' ג) שעמד בזה. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן רט) ובשו"ת מועדים וזמנים ח"א (רס"י פט).

אם יש לדייק מלשון הראשונים שלא התירו לצאת אלא לסחורה

ג) איברא דלכאורה יש לסייע קצת את דברי המחמירים מלשון רש"י (סוכה כו). הנ"ל בטעם פטור הולכי דרכים דכתיב בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך "בסחורה" כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב למנוע. וכן היא לשון שבלי הלקט (סימן שמב). ומשמע דעכ"פ צורך סחורה מיהא בעינן. וכן הוכיח בשו"ת רבבות אפרים ח"ב (סימן ר עמ' שעא:) מלשון רש"י. וכיו"ב היא לשון המכתם שם: וטעם הדבר משום תשבו כעין תדורו, שכשהוא בדירתו אינו נמנע מלילך "בעסקיו" ביום ובלילה, אף זה כן. ע"כ. אך מאידך לפי הטעם דכעין תדורו, כעין ישיבת ביתו שבכל השנה, נראה דאף היוצאים לטיול בכלל הולכי דרכים הם, שגם הם אינם נמנעים מזה כל השנה וכנ"ל. וכן ראיתי להגר"ש אלישיב זצ"ל בספר הערות במסכת סוכה (כו). שתמה על האגרו"מ, דעכ"פ כיון שכיום בימות השנה אין האדם נמנע מלצאת לטיול, לא גרע מיציאה לסחורה, ובכלל תשבו כעין תדורו הוא דפטור מסוכה. ובספר ברכת משה דרוק (עמ' תסח) סייע את דבריו, דדחוק להעמיד כל הולכי דרכים בחג דמיירי דוקא לסחורה דסתמא אסורה בחוה"מ זולת בדבר האבד, ומסתבר דגם בטיול איירי. ע"ש. ומה שכתבו רש"י ודעימיה כשם שכל השנה אינו נמנע לצאת לדרך לסחורה או לעסקיו, י"ל דאורחא מלתא נקטי לפי המציאות בזמנם. וכ"כ הגר"ש אלישיב שם. וכ"כ הרה"ג רבי אשר וייס נר"ו בקובץ

פני חבירו חשיב כדבר מצוה, אבל לטיול לא (ומזה נסתייע מרן הגאון יחיה דעת להחמיר בנדון שלנו), היינו דלא חשיב מצוה כולי האי להתיר להפליג אף בערב שבת, אבל מ"מ יש צורך בדבר כמ"ש בשמו כל הראשונים הנ"ל. ועוד נראה דביו"ט הוא דחשיב הטיול מצוה משום שמחת יו"ט, תדע דהא בתה"ד (סימן עז) הנ"ל בסוף דבריו יליף מדשרי לערב לילך לראות פני חבירו, דה"ה לצורך טיול. ואילו הטור (סימן רמח) בשם ר"ת כתב דדוקא לראות פני חבירו חשיב מצוה אבל לא לטייל. ועל כרחק דשאני יו"ט מתוך חובת שמחה שבו נחשב הטיול למצוה קצת. [ובשו"ת משיב משפט (סימן ח) הביא עוד משבלי הלקט (סימן רסב) בשם היראים דכל דבר ששמחה היא לו כאכילה ושתיה וטיול חייב אדם לעשות ביו"ט. והאריך בזה עוד. ע"ש]. וא"כ גם בנ"ד שהוא בחול המועד שיש בו חיוב שמחה (כמ"ש המשנ"ב בסי' תקכט סקט"ו), ודאי לא גרע הטיול מסחורה וראיית פני חבירו. ועיין עוד למרן בבית יוסף (סימן תקלו) שהביא בשם התוספות (מ"ק י. ד"ה סוס) דדוקא לצורך המועד מותר לרכב על הסוס בחול המועד, אבל אסור לרכב בחנם. וכתב ע"ז מרן דלרכב כדי לטייל נראה דאפילו לפי דבריהם לצורך המועד מקרי כדי להתיר לרכב, ואפשר דאף לתקן צרכי רכיבה נמי שרי, וכן נוהגים העולם לרכב על סוס בחול המועד לטייל וכו'. ומ"מ לילך מעיר לעיר אסור אם לא לצורך מזונות שאין לו מה יאכל או לעשות פרקמטיא בדבר האבד. עכ"ד. וכן פסק בשלחן ערוך שם (סעיף א) שמותר לתקן כל צרכי רכיבת הסוס בשביל לטייל בחול המועד. וכן הסכמת האחרונים שם. הא קמן דהטיול בחול המועד נחשב כצורך המועד, ועדיף מפרקמטיא דאסירא זולת בדבר האבד. ומעתה אם על יציאה לסחורה כתב רש"י דהוי בכלל תשבו כעין תדורו, והיינו אף ביוצא להרויח בעלמא (כנ"ל סוף אות ג), כ"ש יציאה לטיול שאין להמנע ממנה מחמת חיוב סוכה. ובפרט בזמנינו שהאנשים רגילים להוציא על טיולים זמן וממון רב, ובודאי חשיב לדידהו צורך גדול. וכן ראיתי במאמר אחד להרה"ג ר"ש אבינר נר"ו בקובץ נועם (חלק כ"ד, התשמ"ב, עמ' רמד ואילך), שהאריך לבאר שהטיול נחשב כיציאה לצורך, והביא מן האמור, וגם עמד שם בדברי טעם על שאר דברי היחוד והאגרו"מ. ע"ש. וראיתי מ"ש להחמיר בזה הגרי"ז סגל בשו"ת צמח יהודה ח"ג (סימן קפג). ולפי האמור נראה שאין דבריו ז"ל מוכרחים.

ההבדל בין נ"ד למי שנהנה לאכול חוץ לסוכה

(ה) **ואמנם** בשו"ת אגרות משה (ח"ג מאו"ח סי' צג) הנ"ל הוסיף לתמוה על הקולא בנדון שלנו בזה"ל: הגע עצמך, אדם שיש הרבה פעמים שישן בחצירו תחת כפת השמים משום שנהנה בזה יותר מבבית, וכי יפטר מסוכה משום שגם מביתו יצא בשביל זה. וא"כ למה אמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, היה לו לומר מי שנהנה לישב בחצר יותר מבבית ומבסוכה, פטור מן הסוכה. ואף שיש אולי לדחות דרבא אמר מצטער דוקא לענין לילך לישן בבית בשביל זה, דלגבי הבית לא נפטר

"בשאר ימות השנה" לסחורה וכו', והתם ודאי מיירי נמי אף להרויח, דומיא דידה מיירי יציאה בתוך החג שאין בה צורך כ"כ. וכן מ"ש בתניא (סימן פג) וז"ל: כשם שכל ימות השנה אדם אינו נמנע מללכת בדרכיו אחר צרכיו, בין לילך לסחורה בין בכל דבר הצריך לו. ע"כ. לפי האמור נראה דבמ"ש "דבר הצריך לו", אתא לאפוקי מבקש תואנות לילך בלי סיבה, אבל לטיול שפיר דמי, דאף בעבורו יוצא מביתו בשאר כל ימות השנה. וז"ל הלבוש (סימן תרמ סעיף ח): כבר אמרנו למעלה שלא חייבה התורה לישב בסוכה יותר ממה שדרך בני אדם לישב בבית בשאר ימות השנה. וידוע כשאדם דר ויושב בביתו בשאר ימות השנה, אם יבוא לידו עסק מה שיצטרך ללכת לדרך, בין ביום בין בלילה הולך הוא לדרך ומניח את ביתו. וכן הוא הדין בסוכה, דתשבו כעין תדורו הוא. הלכך אם יבוא עסק מה לידו, יהיה מה שיהיה, ויצטרך לשים לדרך פעמיו, אם הולך בדרך ביום פטור מן הסוכה ביום וכו'. ע"כ. ומשמע מדבריו שעל כל סיבה שהיא יכול לצאת לדרך ופטור מן הסוכה. וכן משמע מסתימות שאר האחרונים שלא הגבילו בפירוש את ההיתר של הולכי דרכים לסחורה דוקא.

גם יציאה לטיול יש בה צורך

(ד) **ובן** מצינו בכמה מקומות דאף יציאה לטיול נחשבת צורך המועד, וכגון מה שכתבו התוספות בביצה (יב סע"א) דלבית הלל דנקטינן כוונתייהו מתוך שהותרה הוצאה ביו"ט לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ובלבד שיהיה בה צורך יום טוב קצת, ולא דוקא הוצאת קטן למולו, דהוא הדין דשרי גם בשביל טיול, דהא אשכחן נמי דמשחקין בכדור שקורין פלוט"א בלעז ברשות הרבים, אע"ג דליכא אלא טיול. ע"ש. וכ"כ במחזור ויטרי (ח"ב סימן צד עמ' 291) בשם רש"י דשרי לשחק בכדור מפני שמחת יו"ט. וכ"כ רבנו ירוחם (חלק ד נתיב א, דף כט.) בשם רבנו תם. וכתב עוד בשמו שאם צריך לילך לבית הכנסת או לטייל ואינו יכול להניח קטן בבית יחידי, יכול להוציאו עמו. ע"ש. וכן כתבו הרא"ש (פ"ק דביצה סי' יח) והמרדכי (שם סי' תרנח) בשם רבנו תם שמותר להוציא הקטן לטייל ביום טוב שיש שם שמחת יו"ט. וכ"כ בחדושי הרשב"א (כתובות ז). וכן הובאו דברי ר"ת בבית יוסף (סימן תקיח). ואף מהרש"ל בים של שלמה (פ"ק דביצה סימן לד) שכתב דדבר תימה הוא להתיר ביו"ט לשחק בכדור דאין בו צורך היום וכו', מודה דטיול ממש חשיב צורך יו"ט. כיעו"ש. וכן הסכמת האחרונים שם. וגדולה מזו כתב בתרומת הדשן (סימן עז), דאע"ג דאין מערבין אלא לדבר מצוה, אם יש לישראל פרדס יפה חוץ לתחום וחפץ ללכת שם ביו"ט כדי לטייל ולשחק שם, שרי לערב כהאי גוונא, דחשיב כדבר מצוה, דהכי איתא באשר"י ובהגהת מימון בשם ר"ת דמוציאין הקטן ביו"ט אם אביו רוצה ללכת לטייל בשמחת יו"ט, וחשיבא הך הוצאה לצורך יו"ט כמו קטן למולו. ע"ש. וכן פסק הרמ"א בהגהת הש"ע (סימן תטו ס"א). ומ"ש ר"ת והובא בטור וברמ"א (סס"י רמח) דהמפליג לצורך סחורה או לראות

בני אדם להצטער הימנו. ע"ש. אי נמי משום שבאמת אין צער מחמת הסוכה, אלא הוא בפנינוקו הביא הצער על עצמו, ואיבעי ליה ליתובי דעתיה, וכמו שאמרו בסוכה (כו.) לגבי אבל. אך עכ"פ אין ללמוד מזה לאסור לצאת לטיול בימי חג הסוכות, שבודאי דרך בני האדם לצאת מבתיהם בעבור זה, וכך צוותה התורה לדור גם בסוכה. וכל שכן לפי מה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' רצו) בשם רבו, הטעם שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה ביום בשביל הליכת הרשות, משום שהכתוב קבעו במקום שאדם דר דכתיב בסוכות תשבו, תשבו כעין תדורו, ובדרך אין דירה. ע"כ. לפי זה ודאי היוצא לטיול שנמצא בדרך אינו דומה כלל למי שנהנה לאכול באויר חצירו מחוץ לסוכה.

(ו) **ובלאו הכי** נראה דאין לדמות הנהנה לאכול מחוץ לסוכה לדין יציאה לטיול דקמן, דהא ודאי משום הנאה גרידא מחוץ לסוכה לית לן למפטריה. [ולא גרע ממ"ש בתרומת הדשן (סימן צב) ופסקו הרמ"א (סימן תרמ ס"ד) דמי שצר לו המקום לישון בסוכה לא מקרי מצטער לישון בכפיפת גופו ואבריו, דאורחיה הוא לפעמים. ע"ש. וגם הגאון חכם צבי (סימן צד) דס"ל דבכח"ג פטור מלישון בסוכה, היינו משום שהחוש מעיד שיש בזה צער גדול, אבל משום צער כל דהוא מודה דאין לו לפטור עצמו מן הסוכה]. ונראה דהיינו טעמא, משום דאדעתא דהכי צוותה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים אע"פ שמן הסתם לכל אחד יש איזה צער לצאת מביתו לדירת עראי. (ושו"ר בבכורי יעקב סי' תרמ סק"ג שכ' טעם אחר. אולם בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' קטו ד"ה אמנם, כתב הטעם כדברינו. ע"ש). ובכלל זה אף הנהנה יותר לאכול בחוץ, אין בזה כדי להתיר לו לאכול מחוץ לסוכה. ואף מי שהוא רגיל לעזוב ביתו בשביל הנאה זו, אין לדחות מצות סוכה בעבור זה. אבל היוצא לטיול הרי בעת האוכל כבר נמצא הוא במקום שאין שם סוכה, ואנוס הוא ומאי אית ליה למעבד, ובעת היציאה מביתו אכתי לא רמי חיובא דסוכה עליה. וזה מה שהתירה התורה בדרשת תשבו כעין תדורו, אחר שדרך בני האדם לצאת מבתיהם בעבור זה גם בימות השנה. והיינו נמי מה שפירש רש"י בטעם שהולכי דרכים פטורים כשם שבכל ימות השנה אינו נמנע מללכת בדרך בסחורה וכו', ולכאורה טפי הול"ל כשם שבכל ימות השנה אחר שיצא לסחורה אוכל בדרך מחוץ לביתו, אלא דהא פשיטא ולא איצטרכינן לפטוריה, דאחר שיצא מאי אית ליה למעבד בדרך ואין לו סוכה, ועיקר הדרשא באה להתיר היציאה לדרך וכאמור, שא"צ קודם צאתו לחשב חשבונות רבים עבור חיוב אכילה בסוכה שאינו לפניו כעת. ואחר שיצא לדרך ורוצה לאכול אינו דוחה מצות סוכה בעבור הנאתו, אלא מחמת שאינו יכול.

ראיה להחמיר מאיסור לקחת סם המשלשל, ודחיה לזה

(ז) **וראיתי** להגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל בספר הליכות שלמה (מועדים פ"ט סעיף כא, עמ' קעב) שאסר לצאת

בזה שיש לו יותר הנאה בבית מבסוכה, ולא לגבי לישון בחוץ, דלזה נפטר גם בלא צער אם יש לו יותר הנאה, משום שאולי לילך לבית של אחר לא היו רוב בני אדם הולכים בשביל יותר הנאה, ולילך לחוץ היו הולכים גם בשביל יותר הנאה, והבית בחג סוכות יש לו להחשיבו כמו שהוא ליכנס לבית של אחר, לא מסתבר זה, דמגלן להחשיב כן ולא כמו שיש לו עצמו שני בתים שהיה הולך לבית השני גם בשביל יותר הנאה. וגם מפורש במג"א (סימן תרמ ס"ק יד) דאם אין יכולים לישון כ"כ טוב בסוכה ויהיו יגיעים ולא יוכלו לקיים המצוה כראוי פטורים, הרי דבשביל הנאת השניה לבדה אסור. ודין זה הוא אף כשהשניה בחוץ טוב לו יותר כשאין הילוכו למצוה, דהא מקור דברי המג"א נראה שהוא מהגהות אשר"י (פ"ב דסוכה סי' י) שפירשו ברב חסדא ורבה בר רב הונא דגנו ארקתא דנהרא שהוא בחוץ, משום שישנו שם להנאתם יותר יוכלו לעסוק במצוה למחר טפי [ומקור הדברים בראבי"ה (סימן תרלה), וכן הוא במרדכי (סימן תשלט) ובהגמ"י (פ"ו אות ד). ע"ש]. אלמא דשלא לצורך מצוה בשביל ההנאה היה אסור. עכ"ד. והנה מאי דמסיק הגאון אגרות משה דלענין מצטער אין לחלק בין כניסה לבית ובית יציאה לתחת כפת הרקיע, דבר ה' בפיהו אמת, שכן מתבאר מדברי רבנו מנוח (פ"ג מהל' סוכה ה"ב) שכתב, אם הוא מצטער ורוצה לאכול תחת האויר, אה"נ לא מטרחינן ליה לאכול בסוכה. ע"כ. וכ"כ הר"י מלוניל ותלמיד הרמב"ן (סוכה כו.) שאם היה לו החולי כל השנה לא היה יושב בביתו, אלא למקום שירצה יאכל וישתה וישן תחת האויר. ע"כ. הרי שדין המצטער נאמר גם לענין היוצא אל האויר. אולם עיקר מאי דפשיט"ל להגאון ז"ל דהנהנה לישון תחת כפת השמים חייב בסוכה, ודייק לה מדקאמרין מצטער פטור ולא קאמרין הנהנה מחוץ לסוכה פטור, באמת לאו מלתא דפסיקתא היא, ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קצו) כתב אהא דמפרשין טעמא דרבנן תשבו כעין תדורו, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, מעתה איני מבין למה לא נאמר מה דירה אי בעי אכיל בדירתו אי בעי אכיל חוץ לדירתו כן, ורב חסדא ורבה בר רב הונא דגנו ארקתא דנהרא בשבתא דרגלא משום דשלוחי מצוה הוו ולא אמרו טעם זה, לפי שהם לא היו רגילים לעשות כן כל ימות השנה, שלא היו ישנים אלא בביתם, אבל אדם הרגיל כל ימות השנה פעמים רבות לאכול חוץ לביתו, גם בסוכה לא ינהג אלא מנהג דירתו. עכ"ל. הרי דמצד אצדודי לפטור מסוכה אף בכחאי גוונא דנהנה יותר מחוץ לסוכה, ודחה לנכון ראיית האגרו"מ מעובדא דרב חסדא ורבה בר רב הונא. והגם שנראה מלשון מהר"ח אור זרוע שלא כתב כן למעשה, מ"מ מדלא אותיב אנפשיה כדברי האגרו"מ מדוקיא דהמצטער דוקא פטור אבל הנהנה בחוץ חייב, שמע מינה דאי מהא לא איריא. ועל כרחין ד"ל דאף מי שהוא מפונק ונהנה לאכול בחוץ הרי הוא בכלל מצטער בהעדר הנאה זו ממנו. והן אמת שלמעשה ודאי יש להחמיר בזה וכמו שנראה גם מלשון מהר"ח אור זרוע, ואפשר דהיינו טעמא משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, וכמו שכתבו הטור והרמ"א (סימן תרמ ס"ד) שאין כל אדם יכול לומר מצטער אני אלא בדבר שדרך

ממנו פטור המצטער. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באהלה של תורה ח"א (רס"י צג). ע"ש. ועוד הוסיף שם הגר"א וייס נר"ו שכיון שרבים נהגו לטייל בחול המועד ויש בזה שמחת החג לילדים ולבני המשפחה, אין לומר שהיה להם לטייל לפני החג. ובפרט אלו שעוסקים בתורה כל ימות השנה שאין להם זמן לטייל עם ילדיהם כי אם בימי המועד. ע"ש. וזה קרוב לדברינו. ושור"ר באגרות משה (ח"ד מאה"ע סי' לד אות ח) שכתב שמי שמזדמן לו להיות בארץ ישראל לזמן קצר ורוצה לטייל בה, אם אינו יכול לטייל אחר המועד נחשב אצלו הטיול כצורך, ויש להתיר לו לטייל ולאכול מחוץ לסוכה. ע"ש. ובאמת רוב הטיולים שלנו קרובים הם למדה זו, שלפי רבוי הטרדות בימי השנה כמעט אין זמן אחר פנוי זולת ימי המועד. וכן צידד בשו"ת באהלה של תורה הנ"ל בסוף דבריו ללמד זכות על המקילים לטייל מטע"ז בחוה"מ בארץ ישראל שיש בזה סרך מצוה. ע"ש. (וע' בכנה"ג סי' רמח הגב"י, ובשכנה"ג שם אות ט, ובפתה"ד שם ס"ק יג. ואכמ"ל). ומ"מ גם בלא טעם זה יש להקל לענ"ד וכדבר האמור. וכן ראיתי בקובץ "הלכתא מבי דינא" דהגר"נ קרליץ נר"ו (גליון תשרי תשס"ז), מאמר של הרה"ג ר' יצחק מרדכי הכהן רובין (עמ' מח אות ח ואילך) שהאריך בזה והעלה כאמור. ע"ש. וכן פסק בספר פיקודי המועד (סוכות סי' כה) והביא שכ"פ הגרי"ש אלישיב זצ"ל ולהבבה"ח הגר"נ קרליץ נר"ו בספר חוט שני. ע"ש. וכן העלה בשו"ת ברכת יוסף מיכאל ח"ב (סימן קח). וכן העלה הרה"ג ר' חגי לוי נר"ו בקובץ חוקת המועדים (תשרי תשע"א עמ' ע) ושכן פסק הגר"ח"פ שיינברג. וכן הוא בספרו הנד"מ יחיל מדבר ח"ב (סי' כז). ע"ש. ואחר זמן נדפס הספר היקר "המצאות בהלכה" לידידי הרה"ג ר' יעקב מור נר"ו, ושם בחלק התשובות (סי' יב) העלה לפטור המטיילים מן הסוכה, וכ' שגם מרן הגרע"י זצ"ל שהחמיר בזה, יודה בזמנו שהטיול הוא צורך גדול לחינוך הילדים, ואינו נחשב שמפקיע עצמו מן המצוה בחנם. והביא שכן פסקו בשו"ת אור לציון ח"ד (עמ' קצא) ובשו"ת ברכת יהודה ח"ב (סי' נח). ע"ש.

הולכי דרכים שיכולים לבנות סוכה, או שחוזרים לבתיהם בו ביום, או שאינם רגילים לטייל בחול

ח) וראיתי להרה"ג רב"י זילבר זצ"ל בשו"ת אז נדברו חלק י"א (סוף סימן לד) דמפשט פשיטא ליה שאין לחלק בין הולכי דרכים לשם מסחר או לשם טיול, ותמיד יש להם דין של הולכי דרכים. וזה כמ"ש לעיל בס"ד. אלא שהוסיף שם שבמקור הדין (סימן תרמ ס"ח) מבואר שאם אפשר לבנות סוכות צריכים לבנות, ובזמננו בקלות אפשר לסדר סוכות גם בזמן הטיול. ע"ש. אולם בענייני לא ידעתי מנין לו לחלק בכך, שהרי גם בזמננו יש טורח מרובה ואיבוד זמן בבניית סוכה בכל מקום. ואפילו היה אפשר לבנות הסוכה בקלות, הנה כתב היעב"ץ במור וקציעה (סימן תרמ) על מה שאמרו שהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה, דהיינו כשאפשר להם להשיגה בקלות, וכ"כ בקונטרס סוכת שלום מצאנו (דף יב: אות ד),

לטיולים בחג הסוכות למקום שאין שם סוכה, מפני שיכולים להקדים או לאחר הטיולים ליום אחר, והוכיח כן ממה שכתב הרמ"א (סימן תרמ סעיף ג) שהמקוץ דם חייב בסוכה, והמג"א שם (ס"ק ד) הביא בשם הגהות אשר"י (פ"ב דסוכה סי' יב) אחד הטעמים מפני שהיה יכול לעשות כן לפני החג, וכתב דלפ"ז מי ששותה משקה המשלשל אע"פ שמצטער הרבה מ"מ חייב בסוכה, ולכן לא ישתה במועד לכתחילה. והשתא אם במקום צער אסרו חכמים מטעם זה לענין הקזת דם ומשקה המשלשל, הרי לצורך טיולים על אחת כמה וכמה שיש להמנע מזה. עכ"ד. (וכ"כ עוד בהערותיו בסוף ספר הסוכה השלם עמ' תנח אות ל). ובשו"ת ויצב אברהם (סימן עה) כתב שזו ראייה שאין עליה תשובה. ע"ש. וכן סמך על טעם זה בחזון עובדיה (סוכות עמ' קסט). ע"ש. אולם לענ"ד אין זה ענין לנדון שלפנינו, דהתם הגם דמצטער פטור מן הסוכה, היינו צערא דממילא, ואעיקרא לאו כל כמיניה לאתויי צערא אנפשיה וליפטר. אבל כאן הרי הרשות נתונה לנהוג בסוכה מנהג דרך ארץ ולצאת ממנה לדרך שיוצא מביתו, והיוצא לדרך לא גלגל על עצמו שום פטור חדש, אלא כך היא דרך ישיבת כל אדם בביתו לצאת הימנו לפרקים. וכן דחה בספר פיקודי המועד (סוכות סי' כה). ע"ש. ועוד שמקור דברי הגהות אשר"י הנ"ל שלא היה לו להקזי במועד אלא קודם, הוא מדברי הרב אור זרוע ח"ב (סס"י רצט), ושם הביא סמך לזה מדאמרינן (בסוכה כו.) גבי אבל דחייב בסוכה משום איבעיא ליה ליתובי דעתיה. ע"ש. ולכאורה אין הנדון דומה לראיה, דהאכל בידו כל רגע להפיג צערו וליישוב דעתו, ולא מפני שגורם צער לעצמו נפטרנו מסוכה, אבל המקוץ דם, הגם שעשה שלא כהוגן סוף סוף אחר שהקזי השתא מיהא מצטער הוא ואינו יכול לחלץ עצמו מצער, ומנלן לחייבו בסוכה. ונראה שלא כתב האו"ז הטעם דלא היה לו להקזי במועד, אלא כסניף לטעם הראשון שהביא שם דאינו מצטער באמת. כיעו"ש. וכן בש"ע הגר"ז (סעיף ח) לא הביא טעם זה אלא למנוע ההקזה לכתחילה. ע"ש. וע"ע בבכורי יעקב (ס"ק ח) ובעטרת צבי (ס"ק ד). ולפי זה בנדון שלנו אפשר שיש להקל. ומה גם שבדרך כלל אין זמן מתאים לטיולים אלא בימי חול המועד, לא לפניו ולא לאחריו, ולא דמי להקזה שאפשר לה בזמן אחר. וכיו"ב מבואר בערוה"ש (סעיף ה) דאם יש צורך ליקח הסם המשלשל בחג דוקא מותר. וכן ראיתי בספר ברכת משה דרוק עמ"ס סוכה (עמ' תסט) שכתב לדחות ראיית רבו הגרש"ז אורבך הנ"ל, דשאני הכא שאין לו זמן אחר לטייל, וכמו אם לקח סם המשלשל מחמת כובד מאכלי החג, דודאי מודה בהא המג"א דפטור מסוכה. ע"ש. וכן דחה הרה"ג ר' מיכאל פרץ נר"ו באור תורה (גליון תשרי תשע"א סי' ג). וכן ראיתי להאדמו"ר מסאווראן שליט"א בירחון "מרכז ההוראה" גליון ד' (תשרי תשע"ז עמ' ד) שהאריך להקשות על דברי הגרש"ז אורבך הנ"ל. ע"ש. וכן ראיתי להרה"ג ר' אשר וייס נר"ו בקובץ דרכי הוראה (קובץ ו' תשרי תשס"ז עמ' קב) שעמד גם הוא על דברי הגרש"ז אורבך, וכתב דעל כרחין המג"א מיידי במי שאינו מצטער גמור, שאם לא כן אין סברא לחייבו בסוכה, דאטו מפני שנהג שלא כהוגן והקזי דם בסוכות בטל

הולכי דרכים פטורים אלא מי שדרכו לצאת לדרך תמיד כל השנה כגון רוכלים וחמרים, אבל מי שאין דרכו בכך אסור לצאת לדרך כל ימי החג א"כ הולך למקום שיש שם סוכה. אולם רבנו מנוח (פ"ג מהל' סוכה ה"ד) הביא דעה זו בשם יש מפרשים, וכתב דפירושה קמא עיקר דכל מי שרוצה לילך בדרך ילך ולא ימנע עצמו. ע"ש. ובודאי דהכי נקטינן, וכדמשמע נמי מסתימות שאר הראשונים שהזכרנו לעיל (אות א ואות ג). ועיין עוד באשל אברהם מבוטשאטש (סימן תלרט סעיף ד) לענין יציאה מן הסוכה לצורך, דלגבי תשבו כעין תדורו י"ל שאין ההכרעה לפי מהותו של האדם אלא כפי סגנון רוב עם בני ישראל. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. ומהר"א אזולאי גופיה בהגהתו שם סיים שגם מי שאין דרכו לילך, אם עבר והלך, פטור כשאר הולכי דרכים. ע"ש. ונמצא שאין מחלוקת רק לענין לכתחילה, ונודע מ"ש כמה אחרונים בכמה דוכתי (והביאותים בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב סי' ג אות ו) דכל דביעבר שרי לכ"ע, נקטינן כדעת המתיר אף לכתחילה. ואכמ"ל.

אם פטורים דוקא כשנמצאים תחת כפת השמים, ואם יש לפניהם סוכה מזומנת

(י) **אמנם** ראיתי למרן הגאון חזון עובדיה זצ"ל (סוכות עמ' קסט) שהביא טעם חדש להחמיר בהולכי דרכים שבזמננו, ע"פ מה שכתב בשו"ת בנין שלמה (סימן מז, דף נה ע"ד) דהא דהולכי דרכים פטורים מן הסוכה, היינו כשאוכלים בדרך תחת כפת הרקיע, כדרכם בכל ימות השנה שאוכלים בדרך, ולא חייבו אותם לחזור אחר סוכה משום תשבו כעין תדורו, אבל אם נכנסים לאיזה בית לאכול, חייבים לחזור אחר סוכה, דבכה"ג אין לפטרם משום תשבו כעין תדורו. ע"כ. ויש לסייע דבריו ממ"ש בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (סימן תרמ אות ו) בשם ספר בית מועד, שיש מי שכתב שההולך בדרך ונכנס לעיר בעוד היום גדול, חייב בסוכה באותו מקצת היום. ע"כ. אולם מסתימות כל שאר הפוסקים לא משמע כן, אלא אפילו אוכלים במקום הליכתם במסעדה וכיו"ב שאין שם סוכה, כיון שאם יצטרכו לחזור אחר סוכה יארע להם עיכוב בעסקיהם, יש לפטרם מן הסוכה, דאף זה בכלל תשבו כעין תדורו, שאין אדם מקפיד בכיו"ב על מקום אכילתו מפני הדרך. והן אמת שיש לסייע את דברי הרב בנין שלמה מדברי הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' רצו) שכתב בשם מורו הטעם שהולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום בשביל הליכת הרשות, משום שהכתוב קבעו במקום שאדם דר דכתיב בסוכות תשבו, תשבו כעין תדורו, ובדרך אין דירה, אך בלילה כיון שהוא דר בעיר תדורו קרינא ביה. ע"כ. ולפי זה אף ביום אם מטיילים במקום יישוב חייבים בסוכה, ואין פטורים אלא בדרכם מעיר לעיר. אולם מדברי רבנו מנוח (פ"ג מהל' סוכה ה"ב) והמאירי (סוכה כו.) נראה דפליגי על הרשב"א, שכתבו דהא דחייבים הולכי דרכים בסוכה בלילה, היינו אם מגיעים למקום שיש שם סוכה, אבל אם דרים בלילה במקום גוים

וכן מתבאר מדברי הרב חיי אדם (כלל קמז דין כב) והרב בגדי ישע (במג"א ס"ק טו), והובאו דבריהם בביאור הלכה (ס"י תרמ) והסכים עמם לדינא, וכן מתבאר מדברי המאירי (סוכה כו.) שכתב דאינם חייבים בלילה אלא כשיש סוכה במקום חנייתם, לא שיהיו חייבים לעשות מתחילה. ע"ש. ומינה דביום אפילו אפשר להשיג הסוכה בקלות פטורים. וראיתי להגרמ"מ קארפ נר"ו בספר הלכות חג בחג (הלכות סוכה ח"ב פרק יז הערה 29 עמ' קכ) שהחמיר בהולכי דרכים שבימינו מצד אחר, וכתב שאפילו אם נוסעים לדבר נחוץ אינם נקראים הולכי דרכים, כיון שהולכים וחוזרים באותו יום. שאין נקראים הולכי דרכים אלא העוזבים קביעות ביתם והולכים בדרך כמ"ש רש"י בסוגיין, אבל הנוסעים מעיר לעיר וחוזרים לביתם בו ביום, אינם אלא כהולכים בעיר ממקום למקום דפשיטא דחייבים בסוכה, הואיל ולא עזבו קביעות ביתם. ולכן אסורים לנמנם באוטובוס וכיוצא בזה. וכן הסכים הגאון ר' חיים קניבסקי נר"ו. עכ"ד. ואנכי לא ידעתי מהיכן יצא לו חידוש זה, ובדברי רש"י יגעתי ולא מצאתי רמז לזה. וכבר מצינו בכמה מקומות שם "הולכי דרכים" נופל גם על מי שחוזר לביתו בו ביום (עיין בב"י סוף סי' ריט בשם הפוסקים), ואי איתא דהכא לא מקרי הולכי דרכים אלא כשאננם שבים לביתם בערב, לא היו הפוסקים שותקים מזה. ואדרבא לפי מאי דקימא לן דהולכי דרכים חייבים בסוכה בלילה, והיינו מפני שנמצאים אז ביישוב כמ"ש התוס' והר"ן ושאר הראשונים (סוכה כו.), לפ"ז נראה דהוא הדין בחוזרים לביתם בלילה עכ"פ פטורים בעת הליכתם במשך היום, דמה לי נמצאים בלילה בביתם ממש או חונים במקום יישוב אחר, ההליכה במשך היום היא זו שפוטרתם. וכן מוכח לענ"ד מדברי האו"ח (הל' סוכה אות לג) שכתב לענין ההולכים בכפרים שכיון שחייבים בסוכה בלילה יחמירו על עצמם לשוב לבתיהם בכל לילה לאכול בסוכה. והובא להלכה בהגהת הש"ע (סימן תרמ ס"ח). דוק מינה דביום דפטורים, היינו אע"פ שחוזרים לביתם בלילה. והדבר ברור לענ"ד שהטעם דתשבו כעין תדורו שייך גם בחוזרים לביתם בו ביום, וכשם שאם יורדים גשמים בעת שבא לאכול, רשאי לאכול בביתו ואינו צריך להמתין עד שיפסקו ויאכל בסוכה, כמ"ש בשו"ת שבות יעקב ח"ג (סימן מה) בשם תשובת מהרי"ל (סימן קפא) שכך ראה רבותיו נוהגים דבעת האוכל אזלינן בתר האי שעתא. (ואף המחמירים להמתין לא החמירו אלא בלילה ראשון, אבל בשאר ימים לכ"ע יכול לאכול בזמן הגשמים מחוץ לסוכה בעת שיחפוץ). הכי נמי כל שיוצא מביתו לזמן רב, בשיעור שרגילים בכיו"ב לאכול בדרכים, אינו צריך להמתין ויכול לאכול מחוץ לביתו, דהא מצטער והולכי דרכים תרוויחו נפקא לן מקרא דתשבו כעין תדורו, וליכא לפלוגי ביניהם. וכיוצא בזה כתבו המג"א (סוף ס"ק טו) והרב חיי אדם (כלל קמז סוף דין כב). ע"ש. וגדולה מזו עיין בערוך השלחן (סימן תרמ סעיף טו). ואכמ"ל.

(ט) **ודע** עוד שמהר"א אזולאי בהגהותיו ללבוש (סימן תרמ אות ו) הביא בשם ספר בית מועד שיש אומרים שלא אמרו

בסוכה. וכן מבואר בחיי אדם (כלל קמז דין כב) ובקיצור שלחן ערוך (סימן קלה דין יח) ובמשנה ברורה (ס"ק מ) בשם האחרונים. ונראה ברור שיכול אף לברך על אכילתו בסוכה זו, דהיינו נמי כעין תדורו, שאם מוצא מקום מסודר לאכול בדרך אוכל שם, ובודאי מקיים בזה מצות ישיבה בסוכה. וגדולה מזו נראה דאף ההולך במקום שהיה פטור מסוכה, והחמיר על עצמו וטרח וחזיר אחר סוכה, יכול לברך על אותה אכילה. וראיתי להרה"ג ר' חגי לוי בקובץ חוקת המועדים (תשרי תשע"א עמ' ע) שכתב שהיוצא לטיול ומחמיר לחפש סוכה ולאכול בה, אסור לו לברך על אכילתו "לישב בסוכה". ע"ש. וכ"כ בספרו יחיל מדבר ח"ב (סוף סי' כז). אולם בעניותי אנכי לא כן עמדי, דלא דמי למי שמחמיר לישב בסוכה בעת ירידת הגשמים שאינו מקבל ע"ז שכר ונקרא הדיוט (כמ"ש הרמ"א סי' תרלט ס"ז), ואסור לו לברך על ישיבתו בסוכה (כמ"ש הלבוש שם סעיף ד והט"ז ס"ק יט), דשאני התם שאין אדם דר במקום שמצטער, וזה המצער עצמו בעת ישיבתו בסוכה אינו מקיים שום מצוה. וכ"כ הרב ערוך השלחן שם (סעיף כ) דכל שאין ישיבתו בסוכה כעין תדורו ממילא אינה סוכה כלל, ואין זו סוכה שאמרה תורה, ואין שייך קיבול שכר ע"ז וכו'. ע"ש. אבל הולכי הדרכים, הגם שמתחילה הרשות נתונה בידם לצאת לדרך מבלי לחזור אחר הסוכה וכדפירש רש"י (סוכה כו.), אך אחר שפשפשו ומצאו וכעת הסוכה לפנייהם, הא ודאי שמקיימים מצוה גמורה בישיבתם שם. וגם הידור מצוה יש שלא לאכול בדרך עד שיגיע לסוכה, וכמו שמצינו בירושלמי (פ"ב דסוכה ה"ה) והובא במג"א (סימן תרמ סוף ס"ק טז) שהיה רב הונא הולך בדרך וצמא למים ולא רצה לשתות עד שנכנס לסוכה. ע"ש. וכשאוכל בה פת וכיו"ב מדברים החייבים בסוכה, נראה לפי האמור שיש לו לברך על אכילתו שם. והרב אליה רבה (סימן תרלט ס"ק כו) הביא בשם רבנו ירוחם (נתיב כב חלק ב, דף קפה.) שהפטור מן הסוכה ואוכל בה, יש מחלוקת בפוסקים אם יברך. ע"ש. והתם מיירי ר"י לענין חתן דפטור מן הסוכה משום עוסק במצוה, אבל בנדון שלפנינו, אחר שחזיר אחר סוכה והיא לפניו, ודאי כשיושב בה מקיים מצות בסוכות תשבו כעין תדורו, ונראה דשפיר דמי לברך לכולי עלמא. וכן יש ללמוד ממ"ש הרב חיי אדם (כלל קמז דין יא) שהמצטער לאכול בסוכת חבירו, יכול לחייב את עצמו ולעשות בשמחה ולברך, ואינו דומה למצטער מחמת גשמים או חולי שכולם מצטערים בזה ולכן אסור לברך ונקרא הדיוט, כיון דמן השמים עכבוהו, אבל בצער דתלוי בגופו, אם אינו מקפיד בכך למה יפטר. ושוב הביא מחלוקת הפוסקים שהזכיר רבנו ירוחם הנ"ל, וכתב דבכהאי גוונא יש לברך. ע"ש. והובאו דבריו בשער הציון (אות כז). ודון מינה ואוקי באתרין דלכ"ע שפיר דמי לברך. ושוב ראיתי בשו"ת הגאון ר' עקיבא איגר (סימן סח בהגהה) שהביא בשם המח"ש (רס"י תרלט) שבמקום שיש טורח לילך לסוכה ואינו מחוייב לילך אליה, אם הלך וישב בה אינו רשאי לברך דנקרא הדיוט, והעיר ע"ז הגרע"א דלא מקרי הדיוט הפטור מן הדבר ועושהו, רק ביושב בסוכה בשעת ירידת הגשמים, שבאותה שעה הוא פטור מן

פטורים. ומבואר יוצא מדבריהם שפטור הולכי דרכים מן הסוכה שייך גם במקום יישוב, דלא כהרשב"א. וידועה היא מחלוקת האחרונים בדין הולכי דרכים שחייבים בסוכה בלילה כשנמצאים ביישוב, שדעת המג"א דאפילו אין סוכה במקום חנייתם חייבים לבנות שם סוכה, אך הלבוש חולק וסובר שא"צ לטרוח בזה, והסכמת רוב האחרונים כהלבוש כמ"ש בבאור הלכה שם (סס"י תרמ), ושכן מבואר ברבנו מנוח. וכן מבואר במאירי הנ"ל. ועד כאן לא נחלקו האחרונים אלא בלילה שהוא עת חנייתם, אבל ביום בעת לכתם בדרך לכ"ע פטורים אף שנמצאים באיזו אכסניא. וכן מבואר להדיא במג"א (סוף ס"ק טו) דהולכי דרכים ביום פטורים אפילו מגיעים למלון, ואין חייבים לטרוח ולעשות שם סוכה כיון שדעתם לילך לאלתר. וכיו"ב כתב הגר"ז (סעיף טז). ע"ש. וכן ראיתי להרב חיי אדם (כלל קמז דין כב) שכתב להדיא שגם אם נכנסין לעיר שיש שם יהודים ונכרים, ובעל האושפיזא הוא נכרי, א"צ לילך אצל יהודים לאכול בסוכה, דכעין תדורו כמו שדרכו בכל השנה שנח ביום באושפיזא, כיון שאינו נח אלא איזה שעות. ע"כ. וכל זה נגד חידושו של הרב בנין שלמה שאין פטורים אלא כשאוכלים ברחוב. וכן נראה מדברי האו"ח (הל' סוכה אות לג) שפירש שהיא דהולכי דרכים פטורים, שאם יש לו ללכת בדרך וידוע שיצטרך לאכול קודם שימצא סוכה א"צ למנוע מפני זה וכו'. וכיו"ב כתב הלבוש (סעיף ח) והמשנ"ב (ס"ק מ) שיכול לאכול בדרך אימת שירצה וא"צ להמתין עד שיגיע למקום שימצא שם סוכה. ע"ש. ומשמע דאפילו הוא בדרך במלון שפיר דמי אם אין שם סוכה. וכן מתבאר מדברי הרב ערוך השלחן (סעיף טו ויז).

ואפילו אי יחיבנא ליה להרב בנין שלמה כל דיליה דכשאוכלים במלון וכיו"ב לא מקרי הולכי דרכים, מ"מ כל שאין להם סוכה מזומנת במקום אכילתם יש לפטור מדין מצטער, וכמ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סימן צג) ובכתביו (סימן קנח) דאם בליל שבת כבו לו הנרות, אפילו יש לחבירו נר בסוכתו נראה שאין אומרים לזה הבא סעודתך לסוכת חבירך ואכול שם לאור הנר, דהא נמי חשיב צער, משום דאין ערב לאדם אלא בשלו. והגם שסיים שם שיש לחלק, ואם אפשר לו בלא טורח גמור לבוא לסוכת חבירו יש להחמיר. וכן פסק הרמ"א בהגהת הש"ע (סימן תרמ ס"ד). הנה ע"פ רוב גם בנדון שלפנינו יש בדבר טורח לחזור אחר סוכה במקום שאין מכירין אותו. ובדרך כלל גם בושע יש בזה, ובודאי הוי כמצטער גמור. ועיין בשו"ת שערי דעה ח"ב (סימן יז, דף ה ע"ג) ובשו"ת בצל החכמה ח"ה (סימן ט). ושוב ראיתי בחיי אדם שם שגם הוא נרגש מטע"ז, דלא גרע ממצטער לילך לסוכת חבירו. ע"ש.

יא) אולם באופן שיש סוכה לפני הולכי הדרכים בלא טורח וצער, נראה מדברי האחרונים הנ"ל שחייבים לאכול בה, שאין פטורים משום הולכי דרכים אלא משום עיכוב הדרך, אבל כשיש לפנייהם סוכה בלי עיכוב אינם בכלל זה וחייבים

וכן מותר לנמנם או לישון באוטובוס הנוסע מעיר לעיר בימי חג הסוכות [ועיין בשו"ת משיב משפט (ס"י ח) שכתב שגם לדעת הסוברים שהיוצאים לטיול אינם נחשבים כהולכי דרכים, בתרדמה הנופלת עליו, יש להקל לישון מחוץ לסוכה כמ"ש בהגהות הרא"ם הורוויץ (סוכה כו.). ע"ש]. וגם אם בדרך כלל אינו רגיל לצאת לטיולים, אם יצא לטיול בסוכות הרי הוא בכלל הולכי דרכים ופטור. ומ"מ המחמיר שלא לאכול בדרך אלא דברים שאינם טעונים סוכה, תבוא עליו ברכה. ואם יש סוכה במקום שנמצאים בו, ויכולים לאכול שם בלא טורח או בושח, חייבים לאכול שם, ויברכו על אכילתם "לישב בסוכה".

הסוכה. משא"כ בזה הגם שלא היה מוטל עליו הטורח לעבור בספינה, אבל אחר שכבר עבר והוא במקום הסוכה ואין לו טרחה, מחויב הוא לישב בסוכה ומצוה קעבד ושפיר מברך. ע"ש. וכן חילק בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סימן טל אות ב.). ע"ש. והרי זה כמבואר בס"ד. ושוב ראיתי שהאריך בזה בשו"ת אבן שתייה (סימן כב) ומסיק דאפשר לברך. וכן העלה בשו"ת ויען דוד ח"ד (סימן עה אות ח.). ע"ש. וכן עיקר.

המורם מן האמור, שהיוצאים בימי חול המועד סוכות לטייל במקומות שאין בהם סוכה, רשאים לאכול מחוץ לסוכה,

קונטרס "קוראי מגילה"

(עם התיבות גימטריא רזיאל הכהן י. ס"ט)

סוכב הולך בדרך ארוכה וקצרה

על

זמני קריאת המגילה בערי ארץ ישראל ת"ו

בלול במקרא במשנה בתלמוד ובמחקר, לדעת בכל עיר ועיר מה נעשה גדולה ויקר

מפי סופרים וספרים תרומה קדש הלולים, על פי דרכי ההוראה המקובלים

בעזרת האל הנותן ליעף כח, בו בטח לבי ונעזרתי ומצאתי מנוח

בעה"ו

תשובה מאהבה כמה פעמים, וידידנו הגאון חו"ב ר' אביאל חדאד נר"ו שערך אלי תשובה מקיפה בעומק העיון בענין העיר טבריא. אפריין נמטיינהו. ועל טוב יזכר גם הרה"ג ר' יהודה זולדן נר"ו אשר שלח אלי את ספרו "מגילה במוקפות חומה", ומאוד נעזרתי באסיפתו המקיפה, כאשר יראה הרואה בתוך דברינו. וכמו כן הרה"ג ר' נועם זהורי נר"ו שכבדני בספרו היקר "ימי הפורים", וגם בו בטח לבי ונעזרתי. ואחרון חביב הרה"ג ר' אריאל בוקוולד נר"ו מחבר ספר קרית אריאל וקונטרס "הימים האלה נזכרים". ועוד ת"ח צנועים ויקרים, כולם אהובים כולם ברורים. ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם שלמה מעם ה' אלקי ישראל. וגם כעת הנני מגלה דעתי כי בכל המחלוקות שנגעתי בהן בקונטרס זה, והכרעתי כאיזה צד, לא באתי ח"ו להכניס ראשי בין ההרים הגדולים, ולא לתקוע עצמי לדבר הלכה, בפרט כנגד המנהג, וכפי שהדגשתי גם בתוך הקונטרס כמה פעמים. ואיני אלא כמציע השמועה כפי שהעלתה מצודתי בעניותי, לפני ת"ח מבקשי האמת, ויהי רעוא דאימא מלתא דתתקבל קדם רבנן ותלמידיהון. וה' יעזרני על דבר כבוד שמו לכוין תמיד לאמיתה של תורה, ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

קונטרס זה החיליתי בו ביום פורים התשע"ג, עת השתיה חשובה היא עת התשובה, ויגעתי בו זמן זמנים טובא גם בחודש ניסן וקצת חדשי הקיץ שאחריו. וגם אחרי כן הייתי מוסיף והולך בו, עד כי רבו פארותיו מאד. ומפני ארכו ורובו פרטיו חלקתיו לסימנים, מילי מילי קטני. לקראת פורים התשע"ד הציעו לי כמה מידידי הי"ו להדפיס את הקונטרס, לחלקו ביעקב ולהפיצו בישראל, למען ישוטטו בו הרבים ותרבה הדעת. אך מפני כמה דינים מחודשים שיש בו, נמנעתי מלפרסמו ברבים כמות שהוא, שלא להיות כעושה חדשות בעל מלחמות. ונשאר כמוס עמדי חתום באוצרותי, אבל חלקתי כמה עותקים ממנו לתלמידי חכמים גדולים ומורי הוראה מובהקים, למען יעמידוני על האמת. וכמה מהם השיבוני והאירו עיני בפרטים רבים, והנני להביע בזאת להם תודתי מעומק הלב. (והפרט מפורש לידיד נפשי עו"מ הרה"ג ר' יעקב ישראל אברג'ל נר"ו שמלבד שעבר על רוב דברינו בעיון והעיר את הערותיו, הוסיף גם לסייעני בכמה עניינים הנוגעים בדבר. וכן למי שביהן כרבה של לוד הגאון ר' נתן אורטנר נר"ו, שטרח והשיב לשאלותי בעניני עיר, וכבדני גם בספרו "יד נתן" ח"ג. וכן להגאון הצנוע ר' יהודה ברכה נר"ו שהשיבני

סימן לא

זמן קריאת המגילה בבני ברק ובערי "גוש דן" דין הסמוך לדרך המסופק

נדון כמותו, וע"ז כתב דמכל מקום מתחשב עמו בעינין, אבל לענין "סמוך" אין טעם למה שהצריך שיהיה גם מתחשב עמו. כיעו"ש. וכן ראיתי להפמ"ג (סימן תרפח מש"ז סק"ג) שהעיר לנכון מנא ליה להר"ן דאף לגבי "סמוך" בעינין שיהיה מתחשב עמו, ונדחק ליישב. ע"ש. ועיין עוד להגאון מהר"ח אבולעפיא ז"ל במקראי קדש (שם סוף אות ב, דף קמב סע"א) שהוכיח דבסמוך לא בעינין דלהוי נמי מתחשב עמו, ותמה על מה שכתב הר"ן דאף בסמוך בעינין מתחשב. והרב מחזיק ברכה (ס"ק א) נדחק בזה. והגאון חזון איש (סימן קנג סק"ג) כתב בפשיטות, דהתנאי שיהיו בני עיר משתתפין בענייניהם עם בני הכרך, משמע דאינו אלא בנראה ואינו סמוך, אבל סמוך א"צ תנאי זה. אך לא ביאר איך נהלם זה בלשון הר"ן. ושוב ראיתי בהגהות מאלפס ישן הנדפסות על הגליון שהגיהו בדברי הר"ן: "שנראה עמו" היינו שמתחשב וכו'. בלא תיבת "וסמוך". וזה מתאים לדברי החזו"א, וניכרים דברי אמת. ומצאתי גם למהר"ש שלם בספר שונה הלכות על בה"ג (דף טו). שהעיר שלשון הר"ן קשה להלמו, ונראה שצריך להגיה בו כאמור. ע"ש. ולפי זה הסמוך לדרך נגרר אחריו אף שאינו מתחשב עמו ומשתתף בעניניו.

הן אמת שראיתי למרן בב"י (סימן תרפח) שהביא לשון הר"ן בלא הגהה ופירש דקאי אסמוך נמי. ע"ש. אך לעומתו מצאתי להמאירי (מגילה ב: ד"ה אע"פ) שכתב וז"ל: וכל הנראה עמו אע"פ שאינו סמוך לו וכו' נדון כדרך וקורין בחמשה עשה, ונראים הדברים בנראה עמו שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, כדרך שאמרו בחשבון ובבנותיה בית שאן ובנותיה וכו'. ע"כ. ומשמע דבסמוך א"צ להיות טפל אליו. וכן משמע מדברי הריטב"א (שם ד"ה ועד) שכתב: כל סמוך משערין במיל וכו', אבל בנראה, כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעניניו, לית ליה שיעורא. עכ"ל. ומשמע שאם הוא סמוך לא בעינין כלל שיהיה מתחשב ומשתתף עמו. ויש ללמוד מדבריהם גם ללשון הר"ן להגיה בו כאמור. ואעידה לי עוד עדים נאמנים, הם מהריט"ן (רס"י קכ) ומהר"ם אלאשקר (סימן קי ד"ה ואמנם) שהעתיקו לשון הר"ן כתיקונה "שנראה עמו" בלא תיבת "וסמוך", וכדברי הריטב"א דהתנאי דמשתתף עמו לא נאמר אלא בנראה שאינו סמוך. וזהו שגם הר"ן לא קבע מסמרות בתנאי זה, ולפירושו השני שכתב שגם "נראה" צריך שיהיה סמוך לעיר תוך מיל, משמע להדיא דא"צ שיהיה ג"כ מתחשב עמו. ושמע מינה דגם לפירושו הראשון לא הצריך שיהיה מתחשב עמו אלא כשאינו סמוך. ועיין להלן (סי' לב אות ט) שהבאנו רבים ועצומים מרבותינו הראשונים הסוברים

ראיתי ונתון אל לבי לברר זמן קריאת המגילה בעיר בני ברק, וכן בשאר ערי "גוש דן" יע"א, האם יש להחמיר לקרוא בהן גם ביום ט"ו באדר בדין עיר הסמוכה לדרך, מפני שסמוכות לעיר יפו שחושבים אותה ספק מוקפת חומה ונוהגים לקרוא בה גם ביום ט"ו.

(א) במגילה (ב:) מסקינן, אלא קרא דמדינה ומדינה וגו' לדרשה הוא דאתא, וכדברי יהושע בן לוי דאמר כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון כדרך. וכן פסקו הפוסקים, והטור ושלחן ערוך (סימן תרפח סעיף ב). והנה תחלה וראש יש לברר אם דין גרירה אחר הכרך שייך בערים שונות בעלי רשויות חלוקות. כי אנכי הרואה להר"ן (ב). מדפי הרי"ף ד"ה אמר) שכתב לחד פירושא דנראה וסמוך היינו שמתחשב מתחומי העיר. ע"ש. והובא בבית יוסף (סימן תרפח). וכתב הפמ"ג (מש"ז סק"ג) דענין מתחשב אפשר דהיינו במסים וארנוניות ושאר דברים. ור"ל ששותף עם הכרך וטפל אליו במסים וארנוניות וכיוצא בהן. וכן כתב הריטב"א (מגילה ב:) שצריך שיהיה משתתף עמו בעניניו. ע"ש. וכ"כ הרב משנה ברורה בשער הציון (סימן תרפח אות ה) בביאור דעת הר"ן, ושכן הוא בריטב"א, ושכן משמע במאירי. וכן הסכים הגאון חזון איש (סימן קנג סק"ג). ולפי זה נראה שאם אינו שותף עמו, אינו נדון בדין סמוך ונראה לדרך. וא"כ בערי "גוש דן" שיש לכל עיר ועיר שלטון נפרד, ואינן משתתפות כלל בשום ענין עם העיר יפו (מלבד העיר תל אביב, שנדון בה בס"ד להלן סי' לג אות כג), יש לקרוא בהן את המגילה ביום י"ד, כפי המנהג בשאר ערי ארצנו ת"ו. והן אמת שמרן בבית יוסף ביאר מ"ש הר"ן שמתחשב עמו, כלומר שכפר זה נחשב מכלל תחום אותו כרך. ומשמע דאפילו יש להם רשויות חלוקות יכול להגרר אחרי הכרך אם נחשב מתחומו, דלא כהמשנ"ב ודעימיה. (והעיר בזה מוה"ר תפלה למשה ח"ב סי' נג אות י. ע"ש. ועיין בשו"ת ישכיל עבדי ח"א סי' יז אות יב שקירב דברי מרן הב"י לדברי המשנ"ב. וע"ש באות יד). אולם הא נמי ליתא במאי דקמן, שכל אחת מערי גוש דן נחשבת לעצמה, ואין מהן מי שנטפלת ליפו (ולהלן סי' לג אות יח נרחיב הדבור בזה). ולפי זה אין לנו עיר שתגרר אחר יפו. אלא שכל זה לדברי הר"ן והריטב"א, אך בדברי שאר הפוסקים לא נזכר התנאי שצריך שיהיה משתתף עם הכרך, ומשמע שסוברים שנגרר אחר הכרך אף אם אינו משתתף עמו. ובאמת גם הר"ן שהצריך שיהיה מתחשב מתחומי הכרך, משמעות כל דבריו שם שלא בא ליתן טעם אלא למה שאמרו "נראה עמו אע"פ שאינו סמוך", דלא מסתבר שאפילו רחוק הרבה מהכרך יהיה

הסכימו הרב זכור לאברהם (אות מ) והרב בית עובד (דף קעא. דיני כרכים אות ה). וכן מהר"י צאלח בשו"ת פעולת צדיק ח"א (סימן צז) העתיק דברי הרב משאת משה. וכתב המו"ל בהערה שם בדפוס, שגם בחבורו עץ חיים סמך מהר"י למעשה על דברי הרב משאת משה. ומרן הגר"ע יוסף נר"ו בחזון עובדיה הל' פורים (עמ' קיב) הביא שגם הגאון בעל זבחי צדק בתשובה ח"ג (סימן י) פסק למעשה כדברי מרן החיד"א בברכי יוסף. ע"ש. וכן המשנ"ב בביאור הלכה (סימן תרפח סעיף ב) הביא להלכה דברי הרב ברכי יוסף הנ"ל. וכן ראיתי למר זקני הגאון ר' רחמים חי חויתא הכהן זצ"ל בספרו תקפו של נס, שהעתיק לדינא דברי הרב משאת משה הנ"ל, והובאו דבריו בילקוט כהונה ח"א (עמ' שמו). וכן תפסו בפשיטות בשו"ת הר צבי ח"ב מאה"ע (סימן קכט) ובשו"ת חדות יעקב עדס (סימן טז). ע"ש. [ובחדות יעקב שם בסוף סי' י"ד האריך ליישב מה שהקשו ע"ז מהירושלמי]. ועיין עוד למהר"א חזן בספר נוה שלום (סוף דני פורים).

הן אמת שראיתי בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סי' רצה סוף אות ג) שהעיר ממה שכתב הרב פאת השלחן (הל' ארץ ישראל סי' ג דין טו בית ישראל ס"ק לד) שבכפר ביריה ועין זיתון קוראים המגילה גם בט"ו, משום דנראות לטבריא שהיא ספק, ונראה אע"פ שאינו סמוך נגד. ע"ש. ומבואר דלא שמיצא ליה סברת המשא"מ והברכ"י. ובשו"ת ציץ הקדש ח"ב (סימן נ עמ' קיט) הביא עוד בשם הרב פאת השלחן שם, דאף צפת שקוראת יומיים, משום שנגררת אחר ספיקה של טבריא. והעיר עליו מדברי המשא"מ והברכ"י דעיר המסופקת אינה גוררת אחריה אחרות, והניח בצ"ע לדינא. והגאון דברי יציב שם כתב לדחוק דטעם המנהג בצפת וביריה משום דנראים גם לחמתן שהיתה מוקפת בודאי (כמ"ש במגילה ו.). ע"ש. מיהו תירוצו לא יכון למ"ש עוד הרב משאת משה ח"ב (סימן ג) הנ"ל דכרך שחרב אינו גורר אחריו. ובמשך מאות שנים לא היה בחמתן מקום יישוב כלל, ועכ"ז קראו בצפת יומיים. וכל שכן לפי מ"ש הרב אדמת קדש (דף מח רע"ב) דאף חמתן עצמה לא היתה מוקפת לגמרי אלא ימה חומתה כמו טבריא, לפ"ז תירוצו הגאון דברי יציב זצ"ל אינו מן היישוב כלל. אלא שדברי המשא"מ ודברי הרב אדמת קדש בזה אינם מוסכמים, ונדון בדבריהם בס"ד להלן (סימן לד אותיות כו-כז). ובאמת בספר תקון יששכר (דף כג.) מבואר שהעיר צפת עצמה היא ספק, ולא שנגררת אחר טבריא. ואחר זמן בא לידי ספר פאת השלחן הנ"ל, וראיתי שגם הוא לענין צפת לא סמך רק על הטעם שהיא נראית מטבריא, אלא הוסיף עוד טעם שבצפת עצמה יש מקום שראוי להסתפק בו. ע"ש. [והגר"מ טוקצינסקי בספרו "ארץ ישראל" (סימן ח עמ' מה) כתב: והטעמים שחתר זקננו גאון ישראל בפאת השלחן למנהג צפת, לא נתחווירו בעיני וכו'. ע"ש. וכן האריך לעמוד על דבריו בשו"ת משנת יוסף ח"ד (סי' מט אות א) וכתב שיותר נראה שהחזיקו את צפת עצמה לספק מוקפת. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת ברית אברהם שני (סימן כה, עמ' רלז) מה שהשיג על הרב פאת השלחן, וע"ע בירחון יתד המאיר (אדר תשע"ג סי'

כדברי הר"ן בפירושו השני שלא די במה שהכפר נראה אלא צריך שיהיה גם סמוך, ולפי דבריהם נראה ברור דא"צ שיהיו גם מתחשבים יחד או משתתפים בעניניהם. ואתי שפיר מה ששתקו ולא הזכירו תנאי זה. [ואף שמדברי הריטב"א לעיל מזה (בד"ה אלא) משמע דאף בסמוך בעינן שיתוף בעניניו, שכתב כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו וכו', דכיון דמגנו בתוך העיר בשעת צרה ומשתתפי לכל מילי, כדידהו חשיבי לענין מקרא מגילה. ע"ש. יש לדחוק בדבריו שם דלצדדים קתני, דמגנו בתוכה קאי אסמוך, ומשתתפין בעניניהם קאי אנראה. כי היכי דלא ליסתרו דבריו אהדדי. מיהו בדברי הריטב"א לעיל (ב. סוף ד"ה כרכים) לא יכון פירוש זה. כיעו"ש. אלא שיש לומר דהריטב"א התם טעמא יהיב לעיקר התקנה, היאך היאך מצו רבנן לאחשובינהו כעיר אחת, וע"ז כתב כיון דמגנו ומשתתפי וכו', והיינו שכן הוא מסתמא, אבל א"צ שיהיו משתתפים בעניניהם בפועל. ועיין עוד במ"ש להלן (סי' לג אות כא) בשם הגר"ז גרוסברג זצ"ל]. ואמנם ראיתי למו"ר הגאון תפלה למשה ח"ב (סימן נג אות י) דפשיטא ליה דסברת הר"ן ודעימיה שייכת אף לענין "סמוך" לכרך. ובהמשך דבריו (סוף אות יא) הביא שמדברי המשנ"ב (סימן תרפח בשעה"צ אות ה) משמע דדוקא לענין "נראה" צריך שיהיו משתתפין יחד, ושכ"כ החזו"א (הנ"ל), והעיר עליהם מלשון הר"ן שכתב דהוא אף בסמוך, וכתב שאע"פ שיש מגיהים בלשון הר"ן, מדברי הריטב"א מבואר דמייירי בסמוך. ע"ש. אולם לענ"ד כל דברי הר"ן מורים בעליל שצריך להגיה בלשונו דקאי אנראה דוקא, וכמו שהוא גם במהר"ם אלאשקר ומהריט"ן, ודברי המאירי יוכיחו. ואף בדברי הריטב"א יש מקום לפרש כן וכמו שכתבתי לעיל. ועיין בשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"ד (סימן מט אות ז) ובשו"ת מגד יהודה (חלק אה"ע סי' מא אות יב). ועכ"פ כבר מילתנו אמורה דשתיקת כל שאר הפוסקים משמע דכל דסמיכי להדדי העיר עם הכרך, לא בעינן שיהיו גם משתתפים בעניניהם. וא"כ יש מקום לגרור כל ערי "גוש דן" אחר העיר יפו, אע"פ שהן חלוקות בעיסתן לגמרי זו מזו.

(ב) אולם נודע בשערים מה שכתב הגאון ר' משה ישראל בשו"ת משאת משה ח"ב (תאו"ח סס"י ג) וז"ל: מקום יש בראש לצדד, דכי פלגינן יקרא למתא שסביבותיה נדונים כמותה, היינו לענין קריאה בט"ו דוקא, דאילו במסופקת אי בת ארביסר או חמיסר אע"ג דבדידה קוראין בב' הימים מפני הספק, אין הסמוכות לה בכלל הספק, דמאי דאיתרבו ממדינה ועיר, היינו לענין קריאה בט"ו אתרבו, טפי לא. ויש מקום לסמוך בזה, וק"ל. ע"כ. ואף שלא כתב כן בהחלט גמור, הנה מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תרפח ס"ק ט) הביא מסקנתו לדינא, וכתב עליו: והכי מסתברא דכיון דאעיקרא הא דסמוך ונראה חידוש הוא למגילה משא"כ בבתי ערי חומה כמו שכתבתי לעיל (סק"ח ד"ה ועוד), תסגי לן ודאן דקרו בט"ו לחוד לדרוש סמוכים כמשפטן, אבל היכא דכרכים גופייהו יספוק עלימו, הסמוך ונראה דינן כעייירות דעלמא. עכ"ל. והובא כל זה בקצרה בכף החיים (אות יא), והביא עוד שכן

רשב"י יכול אני לעשות שיהיו מהלכין מטבריא לציפורי ע"י מערות ובורגנין וכו'. ומבואר דלא סמיכי אהדדי וצריכין לבורגנין. ועיין בספר טבור הארץ (פרק ג אות א, דף כ.) ובגליוני הש"ס (שבת קיח:) ובשו"ת אבן הראשה (סימן כג) שהאריכו בקושיות חזקות על דברי האומרים דטבריא וציפורי תוך שיעור מיל הו'. ע"ש. ועיין עוד בכפתור ופרח (סוף פרק יא ד"ה ביבנה). וגם הרשב"א (שבת קד:) סיים על דברי רב האי גאון הנ"ל שדבר רחוק הוא זה. ע"ש. ואפשר שנתכוין לאמור. ושוב ראיתי בשו"ת הרב"ז (תאה"ע סי' ע אות ב) שהאריך גם הוא בקושיות על דברי האומרים דטבריא סמוכה לציפורי. [ונכתב שם (באות ג) ליישב דטבריא הקדמונית היתה רחוקה מציפורי, אבל טבריא החדשה היתה סמוכה לה. ע"ש. וי"ל על דבריו. וכן בגליון "קולמוס" (כסלו תשס"ט עמ' 17) כתבו שדברים אלו חסרי שחר. ע"ש. ומ"מ אף לפי יישובו, הא ספקיה דחזקיה ופשיטותיה דרבי הו' בטבריא הישנה הרחוקה מציפורי, ודלא כהרב ארץ טובה. ועיין בספר פתחי שערים (מגילה ה:) ובספר דורות הראשונים ח"ה (פרק יח) ולהלן (סי' לג אות יט). ואכמ"ל]. ועיקר קושיית הרב ארץ טובה דרבי הוה בציפורי ובית שערים, נראה דהיינו דקשיא להו להתוספות במגילה שם שכתבו בד"ה והא רבי בטבריא הוה, נראה שהיה בימי אנטונינוס כשהיו יחד, כדאמר במסכת ע"ז (י.) שרצה לשחרר בני טבריא ממס וכו'. וכ"כ בכוונתם בחי' פורת יוסף שם, וכן בספר בית יצחק ווייס. ובש"ס הוצאת "עוז והדר" הביאו שכן מפורש בתוס' כת"י שם: תימה והא אמרינן (בכתובות קג:) הלך אחר רבי לבית שערים, ונראה שהיה בימי אנטונינוס וכו'. וכן ראיתי להריטב"א שם שכתב, הא דאקשינן והא ר' בטבריא הוה, משמע דהכי קים להו. והכי אשכחן במסכת ע"ז וכו'. אבל בכתובות אמרינן ר' בציפורי ומקומו מוכן לו בבית שערים ובסנהדרין אמר הלך אחר רבי לבית שערים. וי"ל דמתחילה הוה בטבריא, ואח"כ בציפורי ובית שערים. ע"כ. ועיין בספר טבור הארץ הנ"ל (פ"א אות ד). ועיין עוד להגאון מהר"ח בן עטר זי"ע בראשון לציון מגילה שם שכתב, שכתב דממאי דקאמר תלמודא הכא בעובדא בתרא דרבי רחץ בקרונה של ציפורי, מכלל דעובדא קמא דנטע נטיעה לאו בציפורי הוה, דאי לאו הכי הול"ל רבי נטע נטיעה בפורים בציפורי ורחץ בקרונה. ע"כ. וכ"כ מדיליה הגאון מהר"צ מדינוב בספר ריח דודאים שם, וכ"כ בשפת אמת, והוסיף נופך משלו. ע"ש. ועיין עוד להרב בית יצחק שם. ועיין להרב פני יהושע על דברי התוס', ולפי האמור י"ל ע"ד. באופן שאין מזה הכרח לדחות דברי המשא"מ והברכ"י וכל קדושים עמם, דכרך המסופק אם הוא מוקף מימות יהושע בן נון, אינו גורר אחריו העיירות הסמוכות לו. אלא דטעמא בעי מאי שנא כרך עצמו ומאי שנא סמוך לו, ובתר דדרשינן מקרא דכל הסמוך לכרך נדון ככרך, אפילו אין הכרך אלא ספק מוקף מימות יהושע, למה לא יגרור לספק עמו גם הכפרים שסביבו.

תקצח) שהאריך בענין העיר צפת. ואחר זמן שלח לי ידידי הרה"ג יהודה זולדן נר"ו את ספרו "מגילה במוקפות חומה", וראיתי לו שם (עמ' 246 בהערה) שי"ל הספק בעיר צפת מפני שרואים ממנה את גוש חלב. וע"ש. אולם לענין ביריה ועין זיתון אין טעם למנהגם לקרוא גם בט"ו אלא מצד גרידה. וכן בתקון יששכר הנ"ל (דף נט:) כתב שקוראים בביריה ועין זיתון גם בט"ו (והובא בארץ חיים סי' תרפח) ולא ביאר הטעם בפירושו, אך מלשונו משמע קצת שנגררים אחר ספיקה של צפת. וזה שלא כהמשא"מ וסיעתו דכרך המסופק אינו גורר. וכן בחי' חתם סופר (שבת לה. ד"ה ואעתיק) פשיטא ליה דהסמוך לטבריא נגרר אחריה, וכדברי הרב פאת השלחן. מיהו להלן (סי' לח אות נג) ביארתי בס"ד דספיקא דטבריא חמיר טפי משאר ערי הספיקות הואיל והוא ספיקא דדינא, וגם יש המחייבים לקרוא בה ביום ט"ו בודאי. וא"כ אין ללמוד ממנה חומרא לשאר ערי הספיקות שיגררו אחריהן את הסמוך והנראה להן. אולם ממנהג ביריה ועין זיתון קשיא. ועל כל פנים למעשה רוב האחרונים נמשכו אחר סברת המשא"מ שכפר הסמוך לכרך המסופק והנראה עמו, אינו קורא אלא ב"ד.

ג) וחז"ה היות לחד מן חריפי דפומבדיתא, הגאון ר' טוביה יהודה טביומי זצ"ל בשו"ת ארץ טובה (סימן ל אות ה), שהביא דברי הברכ"י בשם הרב משאת משה הנ"ל, והקשה עליו מדפריך במגילה (ה:) ורבי היכי נטע נטיעה בפורים וכו', ומשני רבי בר ארביסר וכי נטע בחמיסר נטע. ופריך והא רבי בטבריא הוה, וטבריא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון וכו'. ומשני אלא רבי בר חמיסר וכי נטע בארביסר. והדר פריך מדחזקיה קרי בטבריא ב"ד וט"ו דמספקא ליה אי מוקפת, ומשני לחזקיה מספקא ליה ולרבי פשיטא ליה. ולכאורה תמוה מאי דפשיט"ל לתלמודא דרבי בטבריא הוה, דהא בכתובות (קג:) מבואר דרבי הוה בציפורי ובבית שערים, וכן מפורש כאן דרחץ בקרונה של ציפורי ב"ז בתמוז. ועל כרחך כוונת הגמרא משום דציפורי סמוכה לטבריא תוך שיעור מיל כמ"ש הר"י מיגאש בתשובה (סימן מה), והרשב"א (שבת קד:) בשם רב האי גאון, ומשום הכי פריך הכא תלמודא דרבי בטבריא הוה, דכיון דציפורי סמוכה לטבריא נגררת אחריה. ומעתה ממאי דמסיק דהגם דחזקיה מספק"ל רבי פשיטא ליה דלא כוותיה, ולא משני בפשיטות דאין טבריא המסופקת יכולה לגרור את ציפורי אחריה, שמעת מינה דאף הסמוך לכרך המסופק נגרר אחריו לקרוא ב"ד וט"ו, דלא כדעת הרב ברכי יוסף. עכ"ד. ואני כבר כתבתי דספיקא דטבריא שאני דחמיר טפי. אולם בלאו הכי, עיקר מה שהעמיס בקושיית הגמ' "והא רבי בטבריא הוה" דהיינו בציפורי דסמוכה לטבריא, במחכ"ת אינו מחוור, דכל כי האי הו"ל לתלמודא לפרושי קושייתיה בהדיא דמדין סמוך אתי עלה. ומה גם שאין הדבר פשוט כלל דציפורי היתה סמוכה לטבריא, ובירושלמי (פ"ה דעירובין ה"א) אמר



דין "הכל יוצאין בארבעה עשר"

(ד) והנה בירושלמי (מגילה פ"א סוף הלכה א והלכה ג) אמרו: "הכל יוצאין בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה", ור"ל אף בני הכרכים. ולפי זה נראה שמה שאמרו בתלמוד שלנו (מגילה ה:) חזקיה קרי מגילתא בטבריא בארביסר ובחמיסר משום דמספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא, וכן אמרו שם על רב אסי בהוצל, כל זה אינו אלא לכתחלה. וכן מבואר בירושלמי שם (פ"א דמגילה ה"א), אהא דאמרו דיוצאין בי"ד, לא אמרו אלא לשעבר (כלומר בדיעבד), אבל לבא (כלומר לכתחלה) והא תני (בניחותא, רידב"ז) מקום שנהגו לקרותה שני ימים קורין אותה שני ימים וכו'. וע"ש בפני משה. והך מימרא איתא נמי בירושלמי דשקלים (ריש פ"א) שם בשינוי מעט, ולפי הגהת הגר"א ותקלין חדתין שם משמע דבני כרכין יוצאין בי"ד אפילו לכתחילה. ועיין במשנת אליהו שם. מיהו לפי מסקנת הסוגיא אף לדידהו מבואר שאין לנהוג כן בקבע. והכל הולך אל מקום אחד. (ועיין עוד במה שהאריכו בפירוש הירושלמי בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט סי' יח, ובשו"ת לב שלמה מחלם סי' יב עמ' צט). ובספר המאורות (מגילה ג:) הביא דברי הירושלמי, וכתב דהאינדא אף המסופקות לא קרו אלא בי"ד, ואפשר לומר דסמכו על הירושלמי בעיירות שהן ספק וכו'. ע"ש. [וכ"כ בפשיטות הרב אהל מועד (שער מועד קטן דרך ב נתיב ב): כרך סספק אם מוקפת חומה מימות יהושע בן נון קורין המגילה ביום י"ד. ע"כ. אך לא נראה שסמך על הירושלמי, דכל כה"ג הו"ל לפרושי, אלא אפשר שהוא מטעם הגאונים שהביאו הרמב"ן והר"ן, שהקריאה ביום ט"ו למסופקות אינה אלא מדת חסידות, וכדלהלן אות ה'. אי נמי כמו שכתב הרשב"א בחדושו וכן הרב מגיד משנה (פ"א הי"א) בשם יש מפרשים, דבחו"ל מעיקרא כך התקינו שיהיו המסופקות קורין בי"ד. ובשלטי הגבורים (דף א סע"ב אות ג) פירש בזה דעת הרי"ף שהשמיט דין המסופקות. (ועיין להשד"ח בכללי הפוסקים סי' ג אות ד). וכן י"ל בדעת הסמ"ג (עשין ד) שהשמיט דין זה. ובוזה ניחא מה שהעיר עליו בספר יקר הערך (בקונט' פחות שבוערין, דף קלב ע"ד). ועיין להראב"י (סימן תקסג). ואכמ"ל]. ואמנם דעת רוב ככל הפוסקים דעיירות שהן ספק מוקפות חייבות בשני הימים, וכן היא דעת הרמב"ם (פרק א מהלכות מגילה הלכה יא) ומרן הש"ע (סימן תרפח סעיף ד), אך מ"מ יש לומר דהיינו לכתחלה דוקא, אבל גם הם מודים למבואר בירושלמי שהכל יוצאין י"ח ביום י"ד בדיעבד. וכ"כ בביאור הגר"א על דברי מרן שם, דהיינו טעמא דבעיירות המסופקות מברכין על קריאת י"ד, לפי שודאי יוצאין בה כמבואר בירושלמי. ע"ש. וכיו"ב כתב הט"ז (סוף סק"ד). ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג (סימן יט) ובשו"ת הר צבי ח"ב מאו"ח (סי' ככו). ולפי זה יש ליתן קצת טעם לדברי הרב משאת משה הנ"ל, שכיון שבדיעבד הכל יוצאים בקריאת י"ד, אפשר שלא הטריחו חכמים גם על בני העיירות הסמוכות לחזור ולקרוא המגילה בט"ו.

איברא דהפר"ח (סעיף א) כתב דמתלמודין לא משמע כהירושלמי, דאמרינן זמנו של זה לא כזמנו של זה. אולם מצאתי לחד מן קאמאי, תלמיד הר"ש מאיברא בפירושו לירושלמי שקלים שם (הוצאת ר"א סופר עמ' 2), שכתב על מה שאמרו שם הכל יוצאין בי"ד וכו', דהא דדרשינן בתלמודין זמנו של זה שלא כזמנו של זה, היינו דבני עיירות אם לא קראו בי"ד אין להם תקנה לקרוא בט"ו. ע"ש. ומבואר דבני כרכין שהקדימו לי"ד אינם בכלל "זמנו של זה לא כזמנו של זה". אלא דלכאורה דבריו קשים, דבתלמודין (מגילה ב:) מפורש דדרשת "זמנו של זה לא כזמנו של זה" קאי נמי אמוקפין שלא יקדימו לי"ד. וצ"ל שאין כוונת תלמיד הר"ש מאיברא אלא לפרש מה יענה הירושלמי לדרשא דבבלי, אבל הבבלי באמת חולק על הירושלמי בזה וסובר דאף בני כרכין שהקדימו הרי הם בכלל "לא כזמנו של זה", וכדברי הפר"ח. מיהו ראיתי להפמ"ג (במש"ז סק"ד) שדחה דברי הפר"ח, וכתב דתלמודין לכתחלה קאמרו. וכ"כ הגאון מהר"ח אבולעפיא במקראי קדש (סימן תרפח, דף קמב.), וכ"כ בשער הציון שם (אות ח) ובשו"ת ציץ הקדש (סימן נד) ובספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' שצז). ע"ש. וכן ראיתי להרב חסדי דוד חסאן (סימן תרפח ס"ד, דף קיא סעי' ד) שהעלה ע"פ הירושלמי דבן כרך יוצא בדיעבד בקריאת יום י"ד, וביאר בנו בהגהה שם דס"ל דתלמודא דילן דקאמרו זמנו של זה אינו כזמנו של זה, איירי לכתחילה. ושכ"כ הרב מטה יהודה (רס"י תרפח) בשם הרב מקראי קדש. ועוד כתב הרב המגיה שם, דאפילו תמצי לומר דהבבלי פליג בהא אירושלמי, מ"מ אם הכרך הוא ספק, בכגון דא אית לן למימר דלכ"ע יצא, דלא לאפושי פלוגתא בין התלמודים. ע"ש. ובאמת זכה לכיון בזה לדברי המאירי (מגילה ב. ד"ה אע"פ), שמתחלה כתב כדברי הפר"ח שבני כרכים שקדמו לי"ד לא יצאו וחוזרין וקורין וכו', ובהדיא אמרו זמנו של זה לא כזמנו של זה. וסיים: ואע"פ שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאין בארבעה עשר, לא נאמר זה אלא על הספיקות. ע"ש. ואפשר שיצא לו כן מהמשך סוגיית הירושלמי הנ"ל דמסיק התם אם את אומר כן (שמוקף שקרא בי"ד אינו חוזר וקורא בט"ו), נמצאת עוקר זמן כרכים בידך. ע"ש. וי"ל שטעם זה אינו שייך אלא בכרך שהוא ודאי מוקף, אבל לגבי ספק מוקף אפילו נפטרנו לגמרי מקריאת ט"ו, אין אנו עוקרין בזה תקנת חכמים בידיים, שתתקיים בכרך המוקף ודאי, וכמו שכתב כיוצא בזה הרב משנה למלך (פ"א מהל' מגילה ה"י). ע"ש. ועיין להרב קרבן העדה ולהרידב"ז על הירושלמי שם. [ועפ"ז אתי שפיר מ"ש המאירי להלן (יט). דבן כרך מוציא בן עיר בקריאת המגילה בי"ד, שחיוב מגילה מוטל על הכל מאותו זמן. ע"ש. והיינו משום דלפום קושטא אף בן הכרך עצמו ראוי לצאת בקריאה זו, ולא הצריכוהו לחזור ולקרותה בט"ו אלא כדי שלא לעקור זמן הכרכים בידיים, לפיכך שפיר מקרי מחוייב בדבר. ועיין למרן הגאון רבנו עובדיה יוסף נר"ו במילואים לשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כט אות ד)

הסוגיא דיבמות יג סע"ב), דבני עיירות שקראו בט"ו ובני כרכין שקראו ב"ד, לא יצאו, דומנו של זה לא כזמנו של זה. [והראוני בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' נח) דפו"ח, שהביא בגליון בשם הראב"ן (מגילה יז.) שכתב ג"כ להדיא דמוקפים שקראו ב"ד לא יצאו. ע"ש]. ולכאורה הכי משמע מפשטא דירושלמי בפסחים (פ"ד ה"א ופ"י ה"ה) דפריך מר"ה ויה"כ דביהודה נהגו בתקיעות כר' עקיבא ובגליל נהגו כר' יוחנן בן נורי, ואסור משום לא תתגודדו, ומשני שנייה היא שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה יצא. והדר פריך הרי פורים אלו קורין ב"ד ואלו קורין בט"ו. ע"ש. ומשמע דבפורים חילוק הזמנים הוא לעיכובא. (ועיין בפני משה שם ובשו"ת משיב דבר ח"א סי' יז אות ב.) אולם י"ל דעיקר פרכיה מיום ט"ו, דודאי אם קראו בו בני הפרזים לא יצאו, אבל יום י"ד אפשר שבדיעבד יוצאים בו כולם. אלא שמדברי הראשונים לא משמע כן וכנ"ל. ומ"מ במקום ספיקות כבר מילחנו אמורה דלכ"ע יוצא בדיעבד ב"ד. ועיין עוד להגאון רבי עוזי מימון נר"ו במאמרו הנדפס בקובץ ויען שמואל ח"ח (רס"י לו אות א ואות ד) שהאריך להשיב על דברי חכם אחד שסבר דאף בדיעבד אין יוצאין ב"ד. ע"ש. ומרן הראש"ל מופת הדור הגאון יביע אומר נר"ו בחלק א' (סימן מג אות טז) דקדק מדברי מהרי"ל בתשובה (סימן קלז) דבן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא, ומ"מ אסיק שם (באות יז) שלא מצאנו הכרח לדחות דברי הירושלמי מההלכה ונקטינן כוותיה. ע"ש. [ומה שהביא הגאון יבי"א שם (אות טז) בשם חדושי הגאון ר' מאיר שמחה על הש"ס (מגילה ד.), עיינתי בחידושי שם, וראיתי שמורה עכ"פ שאם יש צורך להקדים די בקריאת י"ד]. וכן עיקר לגבי ערי הספיקות מיהא. (אחר זמן רב ראיתי בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"א סי' כה אות ט שהעלה כן, והאריך בזה עוד. ע"ש.) וכיון דבדיעבד בני הספיקות יוצאין בקריאת י"ד, אין לתמוה כ"כ על מה שכתבו האחרונים דבעיירות הסמוכות לספיקות והנראות עמן סמכין אף לכתחילה על קריאת יום י"ד בלבד, וכדבר האמור.



יהושע יש לקרוא בהן ב"ד בלבד, דאזלינן בתר רובא דעלמא], ונאמר ד"ד חובה וט"ו מנהג חסידות. ע"כ. וכן כתב בשמו בחי' הרשב"א שם (ה:), דהא דחזקיה ורב אסי מנהג חסידות הוא, דאדרבא מספיקא לא ליקרו כלל דהו"ל ספק בשל דבריהם, ודברי קבלה כשל רבנן ולקולא, אלא לדברי הגאונים קרו מדינא ב"ד דאזלינן בתר רובא, אבל בט"ו מנהג חסידות וכו'. ע"כ. וכ"כ הריטב"א שם דבטבריא והוצל שקרו ב"ד וט"ו מדת חסידות הוא. וכן כתב הר"ן בהלכות (ב סע"א ד"ה ולענין), והובא בב"י (סימן תרפח). ע"ש. ולדברי כל הראשונים הללו דהקריאה בט"ו לאו מדינא היא אלא ממדת חסידות, יש לומר דדיינו לנהוג חסידות זו במוקפות עצמן, ואתרא דנהוג בה נהוג, אך לא אלימא למיגרר בתרה העיירות הנראות והסמוכות. ברם דעת רוב הפוסקים דהקריאה ביום ט"ו היא חיוב גמור עכ"פ מצד לכתחילה והכי נקטינן, וכנ"ל באות

שהביא דוגמאות לזה. ע"ש. מיהו בספרו שו"ת יחיה דעת ח"ד (סימן מ בהערה) עמד על סתירת דברי המאירי והניח בקושיא. והנלע"ד כתבתי. ושוב ראיתי בתשובתו ביביע אומר ח"א (סימן מג אות טז) שכתב על סתירה זו די"ל, ואפשר שכיוון למה שכתבנו. וכן ראיתי למוה"ר בתפלה למשה ח"ב (סימן נג אות ו) שכ' קרוב לדברינו. ועכ"פ שמעינן דבספיקות מיהא מודה המאירי דיוצאים ב"ד. והרי זה כמבואר.

ואמנם מדברי הרמב"ן ריש מגילה נראה דבני הכרכין אינן יוצאין ב"ד, שכתב לענין הערים המסופקות שקורין יומיים, שמן הדין כל שקרא בראשון שמא יצא ידי חובה והו"ל בשני ספק דדבריהם וכו', ולענין ברכה ודאי אינו מברך לא בראשון ולא בשני, דספק דדבריהם לא בעי ברכה. ע"כ. ואם הכל יוצאין ב"ד היה לנו לברך אז בלא ספק. אולם במסקנת דבריו צידד הרמב"ן שם לסמוך במסופקות על רובא דעלמא דאינן מוקפין ולומר ד"ד חובה וט"ו מדת חסידות. וכן הובא בחדושי הרשב"א והריטב"א (וכדלהלן אות ה), ונראה שכן דעתם למעשה. ולפי זה נמצא שיש להקל בזה עכ"פ לגבי המסופקות, וכדברי המאירי לדינא. וראיתי בשו"ת דמשק אליעזר צוקר (סימן ט אות ג) שתמה על הפמ"ג והגר"א הנ"ל שכתבו ע"פ דברי הירושלמי שהכל יוצאין ב"ד, דכיצד יפרנסו דברי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א הנ"ל וכו'. ע"ש. וזה כמו שדקדקנו בס"ד מדבריהם, אך פלא שלא סיים דמ"מ לדינא במקום ספק מודו דשפיר נפיק בקריאת י"ד. וראיתי להרב המגיה בספר חסדי דוד חסאן שם שדקדק מדברי הרשב"א והריטב"א ריש מסכת מגילה דבן כרך שקרא ב"ד לא יצא אפילו בדיעבד, שכתבו בשם הירושלמי דבן כרך אינו מוציא בן עיר (ולפנינו בירושלמי היא בעיא דלא אפשר, והביאו הפר"ח), וכתב (בדף קיב רע"א) דאפשר דלא קאמרי אלא לענין להוציא אחרים, אבל הוא עצמו יוצא בזה. ע"ש. ובאמת מפורש להדיא בחי' הרשב"א שם בהמשך דבריו (בביאור

ה) **אולם** באמת כל זה איננו שווה, דנהי דבדיעבד כל הספיקות יוצאים בקריאת י"ד, סוף סוף קשה מה ראו על ככה לחלק בזה בין הכרך המסופק עצמו, ובין הסמוך לו והנראה עמו, להקל להם בזה אף לכתחילה. והן אמת שבחדושי הרמב"ן למגילה (ב.) כתב דחזקיה ורב אסי שקראו ב' ימים במקומות המסופקים, מנהג חסידות היו נוהגין בכך, שאילו מן הדין כל שקרא בראשון ושמא יצא ידי חובתו הו"ל בשני בספק של דבריהם, וספיקא דרבנן לקולא וכו'. ואדרבא כל מדינא הוה לן למימר בתריווייהו כדאמרין בכל ספיקי דרבנן זיל הכא לקולא והכא לקולא וכו', אלא שא"כ נמצאת פוטור בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור מן השני וכו'. ולענין ברכה ודאי [אינו] מברך וכו' אא"כ נסמוך על רוב זה שהזכירו [הגאונים] שהביא שם לעיל מזה, שהערים שלא נודע זמן היקפן אם הוא מימות

היא במה שיוצאים בדיעבד גם ביום י"ד, שהרי לכתחילה אסור לסמוך על קולא זו, ויותר נ"ל שהקולא היא מה שנהגו בעיירות כבוד וחשיבות לגרם אחר הכרכים המוקפים. וכן מבואר בחי' הרשב"א (ג סע"ב) דקריאת ט"ו לכרכין שבח הוא להן. ולטעם זה אף כרכים המסופקים יש להם לגרור העיירות אחריהם. (ועיין בספר עיר הקדש והמקדש ח"ג פרק כז סוף עמ' תיט, ובשו"ת ציץ הקדש סי' נג אות ג). וכן העיר ידיד נפשי הרה"ג ר' רפאל קבלן נר"ו במאמרו הנדפס בקובץ ויען שמואל חלק ט"ז (סי' סט), ובספרו עלי נהר (עמ' קז אות ז). ע"ש. אחר זמן מצאתי בשו"ת אור לציון ח"א (סוף סי' מה) שכתב סמך לדברי הברכ"י מהירושלמי, וקורבים דבריו לדברי מו"ר. אך אף על דבריו יש להשיב.

גם מ"ש מו"ר בתפלה למשה שם טעם לחלק בין מוקף ודאי לספק, ע"פ מה שאמרו בירושלמי הטעם דלא סגי למסופקין בקריאת י"ד כדי שלא לעקור זמן כרכים בידיים, וזה אינו שייך אלא בכרך עצמו שתקנו בו חז"ל אבל לא בעיירות הסמוכות. לענ"ד אין זה מספיק, שהרי חז"ל תקנו כן אף לסמוכות ונמצאת עוקר גם מהן תקנת חז"ל. וכבר הבאנו שגם החזו"א שכתב טעם זה, לא ישרה נפשו בו לסמוך עליו למעשה, וכתב שאין לחלק כן בלי מקור וכו'. שוב ראיתי למו"ר בהמשך דבריו (אות ח) שהביא טענת החזו"א הלזו, והשיב עליה דהגם דדין הסמוך נראה ילפינן ליה מקרא, מ"מ לא ילפינן דנדון כמותו לכל דבר, וכיון שחדוש הוא, אין לך בו אלא חדושו וכמ"ש הברכ"י, ותפסת מרובה לא תפסת. וסיים שכנראה לא ראה החזו"א גוף דברי הברכ"י וכו'. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשלחן ערוך המקוצר (סימן כג הערה כח). אך בעניותי אין זה מספיק, דמ"מ דין הקריאה יומיים במקום ספק נובע בהכרח מחמת הספק בגוף הכרכים, וקשה לומר עליו "תפסת מרובה לא תפסת". (ושו"ר שכן העיר ידידי הרה"ג מהר"פ קבלן נר"ו במאמרו הנ"ל). ועיין למרן בבית יוסף יו"ד (סי' קצט) שהעיר על מה שנראה מדברי הטור להקל קצת בעיון השיעור יותר מעיון הגוף, ותמה עליו דכיון דמקרא דאת בשורו מרבינן שיעורו, מהי תיתי לשום אדם לפלוגי ביניהו. ע"ש. ומינה שאין לנו לחלק בין מוקפות עצמן לסמוכות אליהן. ובאמת אפילו אם היתה סברא ברורה לחלק ביניהם, הרי "אין להוציא דין מסברא, רק צריך לבקש סמך מהגמרא או מהפוסקים" (לשון מרן החיד"א בעין זוכר מע' א אות טז, בשם שו"ת מהר"י הלוי סי' סב), וכל שכן חילוק זה שלפנינו, שיש מקום לבעל דין להשיב עליו. אחר זמן ראיתי בשו"ת ארץ טובה (סימן ל) שהאריך לתת טעם לדברי הברכ"י על פי דברי הירושלמי דנמצאת עוקר זמן כרכים בידיים וכו'. וקורבים דבריו לדברי הגאון חזון איש ומוה"ר תפלה למשה, אלא שביאר שם החילוק יותר, דהטעם דנמצאת עוקר זמן כרכים בידיים אינו שייך אלא בכרכים שתקנו בהם חז"ל לקרוא בט"ו, אך לא בערים הסמוכות להן שאינן קוראות בט"ו מפני התקנה אלא מדין גרידה. ע"ש"ב. מיהו גם בדבריו לא הונח לי, דבחר דילפינן מקרא דהסמוך לכרך הרי הוא ככרך, ודאי דאף הסמוך הוה בכלל תקנתם ז"ל לקרוא בט"ו. ונהי דטעם תקנתם היא

הקודמת, ולדידהו מה טעם יש לחלק בזה בין הכרך עצמו ובין הנלוה אליו. ובאמת ראיתי למופת הדור הגאון חזון איש חאו"ח (סימן קנה אות ד) שהביא דברי המשנ"ב בביאור הלכה בשם הברכ"י הנ"ל שהעיירות הסמוכות לכרך מסופק אינן נגררות אחריו, וכתב: ותימה, דסמוך ילפינן ליה מקרא, ואותו הספק שבכרך הוא ספק שבסמוך לו. ויש לומר, כיון דבין כרך יוצא בי"ד אלא בשביל שלא יעקר זמן כרכים בידיים התקינו חכמים לקרות בט"ו, וזה לא שייך כ"כ בסמוך. "אבל אין לחלק בין כרך והסמוך לו בלי מקור, וסתמא שווין הם". עכ"ל. הנה אף שנתן קצת טעם לדברי הרב משאת משה, לא מלאו לבו לחדש כן למעשה מדעתנו. ואכן גם הרב משאת משה לא כתב חדושו אלא אלא בלשון של זהורית "מקום יש בראש לצדד", ואמנם סיים עליו "ויש מקום לסמוך בזה", מכל מקום כל זה לא כתב אלא כסניף לטעם אחר שהזכיר שם לפטור בנדונו. כיצ"ש. אלא שמרן החיד"א ז"ל הסכים עם סברתו זו, ונמשכו אחריו האחרונים.

(ו) וראיתי למו"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה ח"ב (סימן נג אות ז), שכתב לסייע דברי הרב משאת משה וסיעתו מלשון הרמב"ם (פ"א הלכה י) שכתב, וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו וכו' הרי זה ככרך "וקורין בט"ו". עכ"ל. וממה שהוסיף "וקורין בט"ו" ולא כתב סתם נדון ככרך כלשון הגמ', מדויק דדוקא לענין קריאה בט"ו נדון כמותו. אכן אם הוא עצמו מסופק וקורין בו בשני הימים, לזה אין נדון כמותו. ע"כ. ומצאתי לו חבר בזה, הוא הגאון ר' שלום מזרחי זצ"ל בשו"ת דברי שלום ח"ה (סימן צא אות ב). אולם לענ"ד אחר המחילה רבה אין זה מוכרח, ויש לומר שלא בא בזה הרמב"ם אלא לבאר הדין יפה, למען ירוץ קורא בו. וכן לעיל (הלכה ח) כתב הרמב"ם, כל עיר שאין בה י' בטלנים וכו' הרי היא ככפר "ומקדימין וקוראין ביום הכניסה", ואם אין שם י' בני אדם וכו' הם כאנשי עיר גדולה "ואין קוראין אלא בי"ד". ושם ודאי לא בא למעט בזה דין המסופק, אלא בא לבאר דבריו יפה. והכא נמי דכוותיהו. וכן מ"ש מוה"ר הגאון תפלה למשה זצ"ל שם שכן מוכח גם מסידור דבריו של הרמב"ם שכתב דין הסמוך קודם שכתב דין מקום המסופק, ורק אח"כ בהלכה י"א כתב דין מקום המסופק שקוראין בו בי"ד ובט"ו, ומשמע דדין סמוך ונראה אינו אלא במקום ודאי. וכן דקדק בשו"ת דברי שלום הנ"ל, והוסיף שם לדקדק כן גם מסידור דברי הרב אהל מועד ושבלי הלקט ועוד. ע"ש. לענ"ד גם מזה אין ראיה גמורה, די"ל דתחלה כתבו עיקר דיני כרכים ועיירות והנלוים אליהם, שכל זה למדו בגמרא מן הכתובים, ורק אח"כ ניגשו לדין מקום המסופק שנתחדש בגמרא. גם מה שהוסיף שם מו"ר טעם לדבר ע"פ המבואר בירושלמי (רפ"ק דמגילה) דקל הוא שהקילו בקריאת המגילה לגרור בני הכפרים אחר הכרכים, וביאר שהקולא היא שלא עקרו מהם יום י"ד לגמרי ואם קראו בו יצאו. וזה לא שייך במסופק שחייב לקרוא בשני הימים, ולגביה הוי חומרא לחזור ולקרא גם בט"ו, ואין בני הכפרים שסביבו נגררים אחריו לזה, כיון שאינו קולא אלא חומרא. ע"ש. הנה בעניותי דחוק אצלי לפרש כדבריו שהקולא למוקפין

ירושלים אותיות ה-ו ואות ח). וכ"כ הגרש"ז ברוידא בספר שם דרך (מגילה סי' ב אות ב), וכן צידדו בספר משנת חנוך (רס"י לח) ובשו"ת ברית אברהם שני (סימן כה אות כט). ע"ש. [אלא דמה שדקדק כן מבה"ג, אין דבריו מוכרחים. וע"ש באות לג]. ועיין בשו"ת ציץ הקדש ח"א (סימן נב אות ב). א"כ אותו מקום עצמו שבנו בו העיר החדשה היה דינו לקרוא בו ב"ד מאז ומעולם, ועתה בהבנות בו העיר החדשה אנו באים להוציאו מחזקתו מחזקתו שהיתה עד עכשיו, ואין בכח ספק להוציאו מחזקתו. ודוקא הכרך המסופק עצמו, כיון שיש לנו ספק אם היה מוקף מאז מקדם, ואם הוא מאותן ערים שהיו מעיקרא בכלל התקנה לקרוא בט"ו, מחמירין ביה מספיקא לקרוא אף ביום ט"ו. ואמנם גם בזה יש לדון (וכן ראיתי אח"ז שעמד בזה בתשובות והנהגות ח"ב סי' שמז ד"ה ומיהו. וע"ע לידידנו הרה"ג ר' נועם זהורי בקונטרס "ימי הפורים" שלו סי' ד אות יז בשם הרב שערי זיו ח"א סי' סה אות ה, ובמ"ש ע"ד. ואכמ"ל), אך כבר מילתנו אמורה שלמעשה אין לזוז ממה שהסכימו רוב רבותינו האחרונים ז"ל שעיר סמוכה לכרך המסופק, אינה נגזרת אחריו, וקוראים בה המגילה ביום י"ד באדר בלבד. וכן פסק מוה"ר הגאון תפלה למשה זצ"ל בחלק ב' (סימן נג), וכן הסכים מרן מופת הדור הגאון חזון עובדיה שיבלחט"א (בהל' פורים עמ' קיב הערה לז).

מצד גרירה, וכמו שהוכיח שם (אות ב), סוף סוף גם בזה נראה דשייך הטעם דנמצאת עוקר זמן הכרכים בידים.

(ז) מיהו למעשה, עם שבענינותנו יגענו ולא הונח לנו הטעם שכתבו הרב משאת משה ודעימיה, מ"מ אנן כי אצבעתא בקירא לסברא, ואחר שמרן החיד"א זצ"ל סמך ידיו על סברא זו, ואחריו כל ישרי לב, ודאי אין לנו לזוז מדבריהם לדינא, ומה גם בשל סופרים. ובפרט שיש הפוטרים את המסופקות לגמרי מקריאת יום ט"ו, ויש הסוברים שאינה אלא ממדת חסידות וכנזכר לעיל. וכשאני לעצמי נלע"ד ליתן קצת טעם בדבר שיהיו דברי חכמים קיימים, עכ"פ לגבי עיר הנבנית מחדש בסמוך לכרך המסופק, שמאחר שברור הדבר שמעולם עד עתה לא היתה עיר זו בכלל התקנה לקרוא ביום ט"ו, רק עכשיו אנו באים לפסוק דינה, אין לנו מחמת הספק להוציאה מחזקת רוב העולם הקוראים ב"ד, וכדקיימא לן (בפסחים ט. ובכ"ד) אין ספק מוציא מידי ודאי. ובפרט לפי מה שמצאתי להרה"ג ר' דוד שפירא מח"ס בני ציון, במאמרו בחוברת "האיחוד" שבט תשי"ד (עמ' ד אות ו), שכתב שהסמוך לכרך שנגרר אחריו אין זה אלא במקום יישוב, אבל יחיד ההולך במדבר אע"פ שהוא סמוך ונראה לכרך אינו נגרר אחריו. ונתן טעם לדבר. ע"ש. (וכ"כ בספרו בני ציון ח"ג קונט' שלום

סימן לב

בענין הנ"ל

האם יש חילוק בין "פמוד" לכרך, ובין מחובר לז' ברצף אחד

שבבני ברק. ע"ש. והשתא דאתינן להכי יש לנו סניפים נוספים להקל, שמא כדעת הסוברים דבנראה בעינן שיהיה גם משתתף עמו בעניניו (כנזכר לעיל סי' לא אות א), ושמא כדעת הסוברים דאין הנראה נגרר אחר הכרך אלא כשהוא תוך מיל (ולהלן אות ט' נרחיב בזה). ועוד יש לצרף טעם לפטור, מה שכתב המאירי (מגילה ב:) לחד פירושא, דלא מרבינן "נראה", אלא בששטח כל הכפר הנראה עם הכרך נראה להדיא. ע"ש. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (בקונט"א סי' קג) הסתפק בזה, אם מקצת הכפר נראה ומקצתו אינו נראה, אימתי קוראים את המגילה, וכתב שמצד הסברא נראה דקוראים כולם בט"ו. אולם נראה דלא שבקינן פשיטותיה דהמאירי. וכן העיר הגרי"מ חרל"פ בקונטרס אחרון לשו"ת ציץ הקדש (סימן נב). ע"ש. וכן הסכים בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן נח אות ג), ודחה דברי מי שרצה להגיה בלשון המאירי. וזה סניף להקל בנדון שלנו. (ועיין בקובץ נועם חלק יז עמ' קלז. וי"ל ע"ד. ושור"ר אחר זמן בשו"ת ציץ הקדש ח"ג קונט' שלום ירושלים אות יג מ"ש בד' המאירי. ואזיל לטעמיה שם אות ח. כיעו"ש. והוא נגד דעת כל הפוסקים. ואכמ"ל). וכן הסכים להקל מו"ר הגאון תפלה למשה שם, מכל הלין טעמי. מיהו אחר זמן ראיתי בספר קרית אריאל (עמ' קמח ורסח) שהביא עדויות מדוייקות ממגידי

(ח) ועל פי האמור המנהג פשוט אצל רוב הציבור בבני ברק ובשאר ערי "גוש דן" יע"א, שלא לקרוא המגילה ולקיים מצוות פורים אלא ביום י"ד באדר בלבד, הגם שסמוכות לעיר "יפו", מאחר ובעיר יפו עצמה אין קוראים ביום ט"ו אלא מחמת ספק. (ויש עוד טעמים לפטרם מקריאת ט"ו, ויתבאר בס"ד להלן). זולת קצת חסידים ההולכים אחר הוראות הגאון חזון איש זצ"ל, ומחמירים לחזור ולקרוא את המגילה גם ביום ט"ו, מאחר ולפי הנשמע נהג כן החזו"א בבני ברק (ושור"ר שכן הוא בדינים והנהגות מהחזו"א סי' כב אות יג). ולכאורה היה נראה דאזיל בהא לטעמיה שחולק על המשא"מ והחיד"א ושאר האחרונים שהזכרנו לעיל, אבל אנן בדידן דנקטינן כדעת רוב האחרונים, אין צריך להחמיר בזה. אלא שבחזון איש (סימן קנג סק"ב ד"ה ונראה) מבואר שאין למדוד הסמוך לכרך, אלא מן הכרך עצמו ממש, ולא מן הבתים שנתווספו חוצה לו. ע"ש. ולפי זה אין העיר בני ברק סמוכה ליפו העתיקה (וכמדומה שכן הוא הדין בכל ערי גוש דן עיר, אולי זולת תל אביב). וא"כ נראה לכאורה שמה שהחמיר למעשה בבני ברק הוא מצד שנראית מיפו. וכן ראיתי בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סימן נג אות י) שהביא מפי השמועה שחומרת החזו"א בבני ברק היתה מפני שנראית יפו ממקומות הגבוהים

עיבורה של עיר הכל כעיר אחת אפילו נמשכים הבתים לאורך רב, אבל גבי מקרא מגילה לא. ע"ש באורך מילתא בטעמא. ומבואר מדבריו שהמשך רצף הבתים הבנויים משיעור מיל והלאה, אף בכלל סמוך ליתנהו. ובהא סוגיין דעלמא דלא כוותיה וכדלהלן, ומ"מ נקוט מיהא דדעתו דהבתים הנמשכים לא חשיבי כגוף העיר המוקפת. אך שכנגדו חלוק עליו הוא הגאון ר' רפאל יצחק ישראל (אב"ד הספרדים בירושלים) במאמרו הנדפס בתורה מציון שם, והביא מ"ש הרב שלטי הגבורים (פרק ב דב"ב, דף יא. מדפי הרי"ף) שזה היה פשוט לתלמוד דעד עיבורו של כרך נדון ככרך, אך כדי שלא תהיה סבור דאותם היושבים חוץ לעיבור אינם קוראים כבני הכרך אע"פ שהם מאנשי אותה העיר, לכך הוצרכו חכמים לומר דגם הסמוך לכרך, דהיינו עד מיל נדון ככרך. עכ"ד. ולמד מזה מהר"י ישראל שם, דעיבורה של עיר אין ספק דנדון ככרך, ולא הוצרכו לומר אלא דלגבי מגילה אף חוץ לעיבורה תקנו דעד מיל קוראים בט"ו. וא"כ תורה יוצאה שכל אלו הבתים שמחוץ לחומת ירושלים העתיקה, אע"פ שנמשכים הרבה, כיון שהם בעיבורה של עיר [ר"ל כיון שכל בית סמוך לחבירו בתוך שיעור עיבורה של עיר, דהיינו שבעים אמה ושיריים], נדונים כעיר עצמה. ומה ששאלו בתלמוד "עד כמה", הוא חוץ לעיבורה. ע"ש. ולעומתו חזר מהר"ט ישראל שם (סימן לח) לקיים דבריו שהבתים הנמשכים מן הכרך ברצף אינם נחשבים ככרך עצמו. ועוד נחלקו בזה כמה חכמים בתורה מציון שם, ובע"ה להלן נביא מדבריהם, ומה שיש לדון בהם לקרב או לרחק.

(ט) ובאמת מחלוקת האחרונים הלזו נראה דתליא באשלי רברבי, במה שנחלקו רבותינו הראשונים אהא דאמרינן (מגילה ב:) כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך, "עד כמה וכו', כמחמתן לטבריא מיל", שרש"י שם פירש, עד כמה, חשיב לה סמוך. ע"כ. ולפירושו מבואר שהנראה עם הכרך נדון כמותו אפילו רחוק ממנו יותר ממיל, ושיעורא דמיל דיהבינן, היינו לסמוך. ולפי זה אפשר דתוך עיבורה של עיר ממש, עדיף מדין סמוך, וחשוב כעיר עצמה. ואכן השלה"ג (פ"ב דב"ב) שעליו סמך מהר"י ישראל הנ"ל לחדש דעיבורה של עיר הוי כעיר עצמה, מבואר בדבריו שם דאזיל בשיטת רש"י. כיעו"ש. אולם הרמב"ם (פרק א מהלכות מגילה הלכה י) כתב: וכך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו, אם אין ביניהם יתר על אלפים אמה, הרי זה ככרך וקוראין בט"ו. ע"כ. ונראה מדבריו שגם אם נראה עמו צריך שלא יהיה רחוק מאלפים אמה. וכ"כ בדעתו הרב מגיד משנה שם, אלא שתמה דלדברי הרמב"ם שהכל תלוי בסמיכות למה הוזכר בגמרא "נראה" וכו', וכתב להגיה בלשונו להיפך "וכל הנראה עמו וכל הסמוך לו, אם אין ביניהם" וכו', דאם אין ביניהם לא קאי אלא אסמוך בלבד, שכן מוכרח בגמרא. וכן כתב המאירי על דברי הרמב"ם, שאין הסוגיא מוכחת כדבריו. אולם כדברי הרמב"ם כן נראה גם מדברי הרא"ש (פ"ק דמגילה סס"א) דאף בנראה ואינו סמוך בעינן דלהוי תוך מיל. ואף שיש מקום לדחוק בדבריו דשיעור

אמת מתלמידי הגאון חזון איש, שבשנת תשי"ג נתחברו בתי העיר בני ברק עם בתי יפו ברצף אחד, ואז הנהיג להחמיר בבית מדרשו לקרוא המגילה גם ביום ט"ו. ע"ש. וכ"כ בקונטרס "כרכים המוקפים חומה" (עמ' מז) בשם החזו"א מפי גיסו הגאון קהלות יעקב זצ"ל. וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ה (סימן מא) בדעת החזו"א. ומבואר שמה ששיערנו שטעמו מצד "נראה", אינו נכון, ומצד סמוך אתי עלה. ודן את כל רצף הבתים מיפו ואילך כעיר אחת הסמוכה ליפו העתיקה, אע"פ שהם שייכים לרשויות שונות. ומ"מ כבר נתבאר שלפי דברי הרב משאת משה והחיד"א וסיעתם, אין הכרך המסופק גורר אחריו את הסמוך אליו, וכוותיהו נקטינן.

אלא שראיתי מקרוב למופת הדור גאון עוזנו מרן הראש"ל רבנו עובדיה יוסף נר"ו בחזון עובדיה הלכות פורים (עמ' קיב), הגם שהסכים לדברי מרן החיד"א הנ"ל שאין דין סמוך ונראה אצל עיירות המסופקות, יצא לידון בדבר חדש, שכיון שכיום יש רצף של בתים מיפו עד בני ברק, הרי זה עדיף מסמוך, ויש לצדד שדינה כגוף הכרך המסופק ממש, ולכן טוב שיקראו בבני ברק גם ביום ט"ו בלא ברכה, ושכן מוכח בשו"ת זבחי צדק ח"ג (סימן י). עכ"ד. והנה קיצר בזה מרן הגאון נר"ו לפי רוחב בינתו, אך מצאתי חברים לסברתו, בספר ארחות רבינו ח"ג (עמ' לו אות יט) בשם החזו"א שאמר שגם לדברי הברכ"י שאין דין "סמוך" לכרך המסופק, אפשר שיודה באופן שיש בתים רצופים, דהוי כעיר אחת. וכן הביא שמועה זו בספר סנסן ליאיר (בחי' הש"ע סי' תרפח, עמ' שטו). וכ"כ בפשיטות הרה"ג ר' שמואל אהרן יודלביץ בקובץ נועם חלק י"ז (עמ' קמט). ע"ש. וכן מצאתי להרה"ג ר' יעקב עדס זצ"ל בשו"ת חדות יעקב (תאו"ח סוף סימן טז) שכתב לענין העיר תל אביב, ששמע שיש נוהגים לקרוא בה את המגילה גם ביום ט"ו, ואע"פ שהגאון החיד"א הסכים לדינא דכרך שהוא מסופק אין הכפרים הסמוכים לו קוראים אלא ב"ד, ולפ"ז מן הראוי היה שלא יקראו בתל אביב אלא ב"ד, אולי דעתם היא כיון שהיא דבוקה ממש ליפו, הגם שהם חלוקים בשמותם ועיסתם, בכל זאת כחד גופא חשיבי לענין מקרא מגילה. ע"ש. מיהו לאו מילתא פסיקתא היא, ואחר החיפוש מצאתי שדבר זה כבר נפתח בגדולים, חכמי הדורות שלפני פנינו, אם יש עדיפות לבתים הסמוכים לכרך ברצף אחד. והראשון אדם שדבר בענין זה הוא הגאון רבי יום טוב ישראל (מח"ס מנהגי מצרים), אשר במאמרו הנדפס בירחון תורה מציון (שנה א סי' טו) עלה ונסתפק אודות השכונות החדשות שנתווספו חוץ לחומת ירושלים, האם כיון שנקראות על שם ירושלים, וישנן בזה אחר זה סמוכות להדדי, ולענין תחומין דין עיבורה של עיר יש להן, נימא שאפילו תהיינה נמשכות ע"ז להיות רחוקים יותר ממיל ידונו ככרך. ולא עוד אלא אף הרואה אותן יהיה נדון כרואה את הכרך, דכגוף הכרך דמו. ובתר דבעיא הדר פשטה, דכיון דלגבי בתי ערי חומה כל שהוא חוץ לחומה על שדה הארץ יחשב, א"כ דיינו מה שריבו לענין מקרא מגילה אף הסמוך והנראה עד מיל, ולא עוד. ודוקא גבי שבת קיימא לן דתוך

הרמב"ם והטור דסמוך הוא סמוך מאד בעיבורה של עיר כדאשכחן גבי קרפף. ע"ש. (אחז"ר ראיתי בשו"ת יחל ישראל סי' לז סוף אות ג שהוציא דבריו מפשוטן, ובמחכ"ת אד"מ כלל). והרב אליה רבה (ס"ק ז) כתב שכן מבואר בהגהות הר"ף בספר דרך תמים (דף יט:), ושכן משמע ברוקח. ושכן נראה להלכה. ע"ש. וכ"כ בביאור הגר"א (סעיף ב) בדעת הטור, והביא ראיות לדעתו. (וכבר זכה הא"ר בחלקן. ע"ש). וכן בספר חסדי דוד חסאן (סעיף ב) הביא ראיה לדעת הרמב"ם כד' הגר"א. וע"ש בהגהת בנו. ועיין בשו"ת ברית אברהם שני (סימן כה אות ל) ובשו"ת קול אליהו טופיק ח"ב (סימן כח עמ' פח), ובמחכ"ת יש להשיב על דבריהם. וע"ע בשו"ת לדובר מישרים (סימן כד) ובספר שערי זיו ח"א (סימן סד ד"ה וראיתי בכ"מ). ומעתה דעת לנכון נקל דלשיטת הרמב"ם ודעימיה אין חילוק לדינא בין אופן שיש רצף בתים בין הכרך לעיר, ובין שאר סמוך, שהרי גם סמוך שדברו עליו בגמרא בהכי מיירי שהוא תוך ע' אמה ושיריים, ומה הגבול לומר זה סמוך וזה רצוף ממש. (והשלח"ג הנ"ל בהמשך דבריו חזר והזכיר שיטת הרמב"ם, ואפשר שבזה חזר בו גם ממה שכתב שדין העיבור כעיר עצמה). וא"כ אף במקום שיש רצף של בתים אל העיר המסופקת, אין לקרוא בהם אלא ביום י"ד, כדין עיר הסמוכה לכרך המסופק, וכדבר האמור.

י) והן אמת ששיטת רש"י העומדת מנגד, לאו יחידה היא, וכדבריו כן מבואר גם בדברי רבנו חננאל במגילה שם, דנראה עם הכרך אפילו רחוק ממיל נגרר אחריו (וידוע שכתב עליו הרא"ש והובא בטור יו"ד סי' קפו שדבריו דברי קבלה, וכ"כ בש"ך חו"מ סי' מג סקמ"ז בשם הפוסקים). וכן נראה מדברי הראב"ן (ריש מגילה, דף קעה). וכ"כ הרשב"א בחי' למגילה שם: וכמה מיל, ודוקא לסמוך אבל נראה לית ליה שיעורא אלא כל שהוא נראה. ע"כ. וכ"כ בפירוש הריב"ן ובפירוש רבי יהונתן מלניל שם שאם נראה עמו א"צ שיהיה סמוך. וכ"כ הריטב"א שם בשם רבותיו, וכן דעת המאירי שם, וריא"ז בפסקיו (רפ"ק דמגילה אות יב), וכן מתבאר מדברי רבנו ירוחם (נתיב ח חלק א), ומדברי הר"ן בהלכות (ב). מדפי הר"ף ד"ה אמר) בפירוש קמא, ובחדושו. גם בספר המאורות שם כתב, דנראה לפרש נראה שהוא עמו, כלומר שנראה מרחוק לאדם שהוא דבוק לו, "ואע"פ שאינו תוך אלפים אמה". ע"ש. וכן מרן בשלחן ערוך (סימן תרפח סעיף ב) כתב: כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, וכן כפרים הנראים עמהם אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם אפילו אינם נראים עמהם כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קוראים בט"ו. עכ"ל. וממה שהיפך סדר הטור, וסיים בדין "סמוך", נראה בעליל שפוסק שהתנאי "שלא יהיו רחוקים יותר ממיל" קאי על דין "סמוך" הסמוך לו. וכ"כ בדעתו המג"א (ס"ק ג) והגר"א בביאורו שם. וכ"כ האחרונים (הובאו בכף החיים אות ט), והשיגו על הפר"ח שכתב בדעת מרן להיפך. וכנראה אע"פ שדעת הרמב"ם נראה שצריך שיהיה סמוך ממש וכנ"ל, מרן

מיל קאי אלפני פניו, והעתיק בזה לשון הגמרא, כיעו"ש. מ"מ הטור בקיצור פסקי הרא"ש שם כתב: כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון וכל הסמוך להן אפילו אינו נראה, או נראה אפילו אינו סמוך, כל שהוא בתוך מיל קורין בט"ו. עכ"ל. ואין ספק בלשונו דחזין למיל אפילו הוא נראה אין קוראים בו בט"ו. ומשמע שהבין כן בדעת אביו הרא"ש, שהרי בקיצור הפסקים אינו כותב אלא את דעת אביו (וכמ"ש הב"י סי' שיח). וכן לשונו בטור (סימן תרפח) קרובה למה שכתב בקיצור פסקי הרא"ש, וביאר דעתו בבית יוסף שם דאף בנראה בעינן שיהיה סמוך. וכן ראיתי באוצר הגאונים (מגילה סי' רנט) בשם הלכות גדולות אספמיה שלא הזכיר אלא שיעור מיל, ולא הביא שום קולא בנראה אף יותר ממיל. ומשמע דאזיל בהאי שיטה. [אלא שבבה"ג לפנינו ראיתי שסיים: וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך, וכמה סמוך לו, מיל. ע"כ. ומשמע דנראה אע"פ שאינו סמוך תוך מיל קורא בט"ו. וכ"כ בדעתו בספר שונה הלכות (דף סט רע"א). וצ"ע. ושור"ר בשו"ת יחל ישראל ח"א (סימן לז אות ו) שהאריך בביאור דבריו]. וכן מהר"י חזן מלונדריץ בעץ חיים ח"א (הל' מגילה פ"א) כתב: וסמוך לה ונראה עמה תוך אלפיים קורין בט"ו. ע"כ. ומשמע דתוך אלפים קאי אנראה. וכן מבואר מדברי הרב אהל מועד (שער מועד קטן דרך ב נתיב ב). וכ"כ להדיא הרב צדה לדרך (כלל ז מאמר ד פרק ד) והובא בב"ח, דאפילו נראה בלבד שלא יהיו יותר רחוקים ממיל. וכ"כ הרוקח (סימן רלז) בזה"ל: כרך וכל הסמוך לו נדון ככרך, וכל הנראה עמו עד מיל. ע"כ. וכ"כ בארחות חיים (הל' מגילה אות כב) ובכלבו (סימן מה) כלשון הרמב"ם. וכ"כ ר' אברהם מן ההר (מגילה ב:), דאם רחוק ממיל אע"פ שנראה עמו אינו נדון ככרך. והנמוק"י שם כתב: אבל בנראה שאינו סמוך לא פירש שיעור. והרמב"ם ז"ל לא כתב אלא אם אין ביניהם יתר על אלפיים אמה. ע"כ. ומשמע קצת דסבר וקבל דברי הרמב"ם. ומרן בכסף משנה שם ובבית יוסף האריך בביאור שיטה זו, וכתב בדעת הטור והרמב"ם דכי בעי בגמרא "עד כמה" לאו אסמוך בעי, דשיעור סמוך מסתמא סמוך ממש דהיינו בתוך עיבורה של עיר, אלא אנראה בעי, דאין סברא דאפילו רחוק כמה פרסאות מן הכרך לפי שנראה עמו יהיה נדון כמותו. ע"ש. (ועוד האריך לפי שיטת הר"ן. וע' כנה"ג). ולפי זה לא נאמר דין "סמוך" אלא כשסמוך לכרך בתוך עבודה של עיר, דהיינו בתוך שבעים אמה ושיריים. וכ"כ הב"ח שם, דסמוך לא מקרי אלא סמוך לעיר ממש, שכן מבואר במשנה (ביצה לא). איזהו קרפף כל שסמוך לעיר וכו' ופירש רש"י סמוך לעיר ממש, והר"ן שם בשם הרשב"א כתב דתוך עיבורה הוי סמוך. ולפי זה "עד כמה" אנראה ואינו סמוך קאי. וכן עיקר. עכ"ד. וכ"כ הרב חמד משה (סוף סק"ד) לסייע פירושו של מרן הב"י מההיא דקרפף הסמוך לעיר, שפסקו הפוסקים ששיעורו תוך שבעים אמה ושיריים, דלא כהפר"ח שכתב שדברי מרן דחוקים. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הב"י (סימן תצז) בביאור דעת הטור שם גבי חיה שקנינה בפרדס הסמוך, דאע"ג דבגמ' לא הזכירו שיעור סמיכתו, הוי ע' אמה כההיא דקרפף. ע"ש. וכן כתב מהר"ם אלאשקר בתשובה (סימן קי) שהפירוש הנכון אצלו לדעת

לא פסיקא ליה האי מילתא, וכמ"ש בבית יוסף ובכסף משנה שיש לדחוק בדברי הטור והרמב"ם כד' רש"י. וכיון שדעת רש"י וסיעתו ברורה דעד שיעור מיל מקרי סמוך, נקיט מרן לדינא כוותיהו, שאין ספק מוציא מידי ודאי. ומה גם שהרב מגיד משנה דחה שיטת הרמב"ם מכל וכל. (וכן הביא הב"י באבן העזר סס"י קכח ד"ה אם הנהר רחוק, מהגמ"י בשם רשב"א משאנן כדעת רש"י). ולשיטת רש"י אכן יש מקום לומר דתוך עיבורי העיר עדיף מדין סמוך, וכנזכר לעיל.

(יא) מיהו לעיל הבאנו חברים רבים לשיטת הטור והרמב"ם, והמעייין בלשונותיהם שהעתיקנו לעיל, יראה נכוחה שקשה מאד להעמיס בכולם כמו שצידד בבית יוסף לדחוק בדעת הרמב"ם והטור. ואפשר שגם מרן ז"ל אילו היה רואה כי רבים היו עמהם, היה מכריע כמותם דהרחוק מעיבורי הכרך לא חשיב סמוך לו, ובפרט שזו נראית גם דעת הרא"ש, וכפי דרכו לילך אחר רוב עמודי ההוראה. ועוד שאין בדבר הפסד להחשיבם כפרוים מספק, לפי מ"ש בירושלמי שהכל יוצאים בי"ד, משא"כ לאידך גיסא. ובאמת אעיקרא מה שתפסנו ע"פ האחרונים שדעת מרן היא כשיטת רש"י וסיעתו, אינו מוחלט כ"כ ומרן החיד"א בברכי יוסף (אות ז) חזר וצידד בזה. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן נח אות ב) הביא שגם בשו"ת ישכיל עבדי ח"א (סימן ט"ב אות ז) כתב שאין ראייה מדברי מרן, ואפשר שמסכים לטור וסיעתו. ע"ש. ואם כי לפום קושטא לענ"ד דברי מרן מטין כרש"י ודעימיה דכל תוך שיעור מיל נחשב לסמוך, דהא בב"י נחית להכי לדקדק מסדר דברי הטור כהרמב"ם, והביא דברי המ"מ שהיפך לשון הרמב"ם להשוותו לרש"י. ואחר שגם הוא בש"ע טרח והיפך סדר הדברים, הרי הוא כמורה באצבע שהעיקר לדעתו דלא כהטור אלא כדעת רש"י, וכמו שכתבו רוב האחרונים. וכן העיר בזה בשו"ת שמש ומגן ח"א (סימן נא). ומצאתי גם בשו"ת קול אליהו טופיק ח"ב (סימן כח עמ' פד) שהאריך להשיב על דברי הרב ישכיל עבדי ז"ל. (ועיין עוד להלן סי' טל אות נו מ"ש בזה בס"ד למעשה). אולם מכל מקום אף לשיטה זו אין הכרח שתוך ע' אמה ושיריים יעלה בדרגה להחשב כעיר אחת ממש, וכיון שלדעת הרמב"ם וסיעתו הסכימו המפרשים דאף תוך ע' אמה ושיריים אינו אלא "סמוך", אפוי פלוגתא לא מפשינן, ואית לן למנקט דאף רש"י וסיעתו יודו להם בזה, ואין לנו לקרוא על הבתים הללו רק דין "סמוך" ותו לא. (אחר זמן רב ראיתי שכיוונתי בזה לדברי הרה"ג ר' אברהם דניאל נר"ו בשו"ת ברית אברהם ח"ב סי' כז אות יב. וע"ש שהאריך בזה עוד בטוב טעם ודעת).

(יב) ואמנם הגאון ר' טוביה רוזנטל בירחון תורה מציון שם (סימן כג) רוח אחרת עמו, וסובר שכל הבנוי תוך משך שבעים אמה ושיריים נחשב כעיר אחת ממש, ואם מתחילים הבתים מן החומה הרי הם כהמשך אחד אפילו מהלך רב ע"י בורגנין, והסמוך או הנראה מהן דינו כסמוך לכרך עצמו. והביא ראייה לדבריו ממה שכתב הרשב"א (מגילה ב:) דקרא

דעיר ועיר נמי אתא למדרש דכל הסמוך לעיר נדון כמותה. וחיבור העיר ליעשות כאחת אינו אלא ע"י סמיכות הבתים זה לזה, ואז אפילו נמשכים מרחק רב חשובים כעיר אחת, וכמ"ש התוס' בעירובין (נז. ד"ה רב הונא אמר) שע"י שמובלעים תוך ע' אמה ושיריים מתחברים כאחת וכו'. וסברא זו עצמה שייכת גם לענין מקרא מגילה, שאין חיבור העיר לחברתה תלוי אלא בסמיכותן שהן מתחברות להיעשות עיר אחת. וכי היכי דגבי עיר כל הסמוך לה תוך משך ע' אמה ושיריים נדון כמותה ממש, הוא הדין לכרך. וכיון שלא מצינו בראשונים מי שחולק על זה, מי ירים ראש לחלוק ע"ז מסברא וכו'. ע"ש. אולם לענ"ד יש מקום לדחות, דשאני עיר פרוזה דתחילת הוייתה לעיר אחת אינו אלא ע"י סמיכות הבתים זל"ז, אבל כרך אימא לך דאינו תלוי אלא בחומה, ואותם שחוץ לחומה לענין מקרא מגילה מיהא אינם חשובים אלא "סמוך", ולא עיר אחת ממש. ומצאתי להרה"ג מהר"ט ישראל בתורה מציון שם (סימן לח) שהשיב בזה על דבריו. ומה שחזר והשיב ע"ז מהר"ט רוזנטל בתורה מציון (חוברת ב סי' ז), אין דבריו מוכרחים, כאשר יחזה המעיין. ובפרט מה שנסתייע מדברי הב"ח שכתב דשיעור מיל חוץ מעיבורה של עיר משחינן ליה, באמת למעשה דברי הב"ח הם עזר כנגדו, דהא ס"ל נמי התם דתוך עיבורה של עיר לא מקרי אלא "סמוך", וזו היא גם דעת מרן הב"י ומהר"ם אלאשקר ועוד פוסקים אליבא דהרמב"ם, וכנזכר לעיל (אות ט) באורך. וכנראה שהר"ט רוזנטל אזיל לטעמיה בתורה מציון שם (חוברת א סי' כג) שהאריך להקשות על פירושם, ממה שאמרו במגילה (ג:) בשלמא נראה ואינו סמוך משכחת לה בדיתבא בראש ההר, ואי סמוך היינו תוך ע' אמה ושיריים, למה הוצרכו לזה, וכי במישור אי אפשר לראות אלא ע' אמה ושיריים, והלא שיערו חז"ל לראיה של פגיעה שיעור ריס שהוא יותר מרס"ו אמה וכו'. ע"ש. אך גם בזה במחכ"ת אין דבריו מוכרחים, וגדולה מזו היה לו להקשות אפילו כי נימא דסמוך הוא מיל, הרי עד ט"ז מילין שלטא עינא כדאיתא בבכורות (נד:). אלא על כרחך צ"ל כוונת הגמ' כמ"ש המאירי (מגילה ב:) דבעינן שיהיה שטח כל הכפר נראה עמו להדיא. (או כעין מ"ש בספר המאורות שם שצריך שיהיה נדמה לאדם מרחוק שהוא דבוק לו). ולזה אי מרחק טפי מע' אמה ושיריים אין כל הכפר נראה להדיא אא"כ בדיתבא בראש ההר. (ועיין בספר נפש חיה מרגליות סי' תרפח ס"ב, ובספר עיר הקדש והמקדש ח"ג פרק כז אות ח עמ' תי-תיא). אלא שהר"ט רוזנטל לא ראה דברי המאירי, וכתב בתורה מציון שם בהמשך דבריו (חוברת א דף כז). דאפילו אפס קצהו נראה וכולו לא נראה, נמי בכלל נראה הוא, ונסתייע ממה שאמרו בזבחים (קח:) רואה שאמרו לא רואה כולו אלא מקצתו. ע"ש. אולם במחכ"ת שם הפירוש הוא להיפך, דא"צ לראות ממקום ישיבתו את כל שילה וכדפירש רש"י שם, ואינו ענין למאי דקבעינן הכא שהעיר הסמוכה תהיה נראית כולה. וכן חילק לנכון הרה"ג רש"א יודלביץ בקובץ נועם חלק י"ז (עמ' קלב). ע"ש. וע"ע בחמד משה (סימן תרפח סק"ד) ובבן איש חי (שנה א פרשת בהעלותך סוף אות י) ובשו"ת רב פעלים ח"ג (חיו"ד סי' יט) ובשו"ת ברית אברהם דניאל ח"א (סימן כד אות ד).

קילס ראייה זו. אולם בענייני נ"ל שאין מזה הכרח כלל, שלא כתב מהרי"ל דיסקין אלא דכשאין שיעור מיל פנוי חשיבא "סמוך", אבל לא כתב דחשיבא מגופו של כרך. ומצאתי בספר משנת חנוך (סימן לח, עמ' קמח). שדחה כן לנכון דברי הגרי"מ חרל"פ. והטעם דפשיטא ליה למהרי"ל דיסקין דין גרירת שאר העיר גבי סמוך טפי מבנראה, אפשר דהיינו משום שכך היא משמעות הגמרא "כמחמתן לטבריא מיל", שהיה כך המרחק פנוי ביניהם, וכך יהיה השיעור בכל עיר הסמוכה לדרך לא יותר ממיל ביניהם, אע"פ שגוף העיר נמשך הלאה משיעור מיל. וכן ראיתי להגאון חזון איש (סימן קנג אות א) שהוכיח כאמור מן מהמבואר בירושלמי (רפ"ק דמגילה) כגון מחמתן לטבריא וכו'. והוסיף ושכן הוא להדיא בלשון הרמב"ם (פ"א ה"י): אם אין "ביניהם" יותר מאלפים אמה. ומבואר דשיעור מיל הוא ההפסק שבין כרך לעיר, אבל העיר עצמה בנויה חוץ למיל. והוסיף דהכי פשיטא ליה להט"ז (סימן תרפח סק"ג). עכ"ד. וכן הוכיח בשו"ת בני ציון שפירא ח"ג (קונט' שלום ירושלים אות ד) מלשון הרמב"ם, והאריך בזה עוד. ע"ש.*. והיינו הא דפשיטא ליה למהרי"ל דיסקין זצ"ל דהשיעור עד מיל הוא השטח הפנוי שביניהם. אך מ"מ כל זה אינו אלא מדין "סמוך", ולא שיהיה כעיר עצמה. ונפקא מינה למאי דנקטינן דבכרך שהוא עצמו מסופק לא שייך סמוך וכנ"ל (סי' לא), ועוד נפ"מ דאין הסמוך גורר אחריו מקום אחר הסמוך לו או הנראה עמו. (ועיין עוד מה שהעיר הגר"י טוקצינסקי בספרו עיר הקדש והמקדש ח"ג סי' כ"ז עמ' שצ"א על הראיה מדברי מהרי"ל דיסקין). וכן ראיתי להגאון חזון איש (סס"י קנא) שכתב וז"ל: ונראה דאם נתווספו בתים חוץ לחומה, אע"פ שהאריכו חוץ לתחום ויש בתים שאינם סמוכים ואינם נראים, מ"מ קורין בט"ו כיון שכל העיר כד' אמות ומקרו כולן תוך התחום, ובלבד שלא יהיה ביניהם מגרש פנוי שבעים אמה ושיריים או קמ"א אמה. ע"כ. ושפתיו ברור מללו דלא אתי עליהו אלא מדין סמוך, ולא שיהיו מן העיר ממש**.

כשיעור מיל. ודו"ק. והיה דירושלמי דעירובין שהיתה חמתן מובלעת תוך תחום טבריא, אפשר שמתחילה אכן היתה טבריא גדולה יותר ושוב חרבו מקצת בתיה ונעשה השטח הפנוי גדול יותר (ועל דרך שכתבו הפוס' שהבאנו להלן סי' לר). ושור' להגאון חזון איש (רס"י קנג ד"ה ויש) שעמד בזה. ע"ש. וע"ע בספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' שפו) מ"ש בזה.

***ואמנם** בספר מעשה איש ח"ד (סוף עמ' קלב) כתב שהגאון חזון איש זצ"ל נשאל בשאל תש"ט מהרה"ג ר' יצחק שלמה אונגר אודות שכונת גבעת שאול הסמוכה לירושלים, ושאל אותו החזו"א אם יש רצף בתים מן השכונה עד ירושלים בלא הפסק תחום שבת ביניהם, והשיבו הרי"ש אונגר שהשכונה סמוכה לירושלים וגם אפשר לראות מן הגבעה שבשכונה את העיר העתיקה, ופסק החזו"א שאם אין הפסק תחום שבת בין הבתים לירושלים, יש לקרוא בט"ו. והובא זה בספר "מגילה במקופות חומה" (עמ' 90), וכתב שם בשם הגר"ש דבלצקי (בקונט' ירושלים הרים סביב לה עמ' 14) שהחזו"א חזר בו בזה ממה שכתב בחבורו. ע"ש. ובמחכ"ת אינו נראה, שהרי מבואר במעשה איש שם שהוראה זו של החזו"א היתה מבוססת על מה שבייר הענין בהיותו עוד בויילנא, ולא מתוך עיון מחודש. וכן העלה הגר"א בוקוולד נ"ר בקונטרס "הימים האלה נזכרים" (עמ' עה) שאין לזוז ממה שפסק החזו"א בספרו. ע"ש.

ודו"ק. ועכ"פ אין לדחות דברי אבות העולם מרן הב"י ומהר"ם אלאשקר מפני איזו קושיא. וכעת ראיתי גם בשו"ת ציץ הקדש (סימן נב ד"ה ועוד דבעיקר) שהשיב כעין דברינו על ראיית מהר"ט רוזנטל מהרשב"א, ובהמשך דבריו הוסיף דאפילו לענין שבת לאו מילתא פסיקתא היא דיהבינן עיבור לעיבור, ובירושלמי (רפ"ה דעירובין) איכא למ"ד דלא יהבינן, שלא תהא התוספת רבה על העיקר. ועוד האריך שם לעמוד על שאר דברי הר"ט רוזנטל. ע"ש. ועיין עוד בספר עיר הקדש והמקדש (ח"ג עמ' שצ). ועיין בשו"ת אבן ישראל ח"ח (רס"י נ). ולענ"ד י"ל ע"ד. [ואחר זמן ראיתי מ"ש בזה בשו"ת משנת אברהם שפירא ח"א (סי' ז, עמ' קז). ולעניות דעתי אין דבריו מוכרחים, ובעיקר ראיתו מד' הרמב"ם (פ"ז מהל' בית הבחירה ה"ג), המעיין שם יראה שאין הכרח דמיירי שנוסף על העיר המוקפת אחר בנייה, אלא שכך היה מתחילה. ואכמ"ל].

יג) וראה ראיתי להגאון ר' יעקב משה חרל"פ זצ"ל בקונטרס אחרון לשו"ת ציץ הקדש (סימן נב) שהאריך לדחות דברי רבו הגהמ"ח שם, וצידד דכל רצף הבתים שמחוץ לחומת ירושלים דינם כעיר העתיקה עצמה ומונים שיעור "סמוך" לדרך מן האחרון בבתיים שמחוץ לחומה, ולא מהחומה עצמה או מעיבורה של עיר, ובתוך דבריו נסתייע מדברי הגאון מהרי"ל דיסקין בתשובותיו (בקונט"א אות קג) שכתב, מספקא לי אם מקצתו נראה וקצתו אינו נראה, אימתי קוראין את המגילה. ולענין סמוך לא משכחת לה כלל, דכל שאין שיעור מיל פנוי בינתיים חשיבא סמוך. (עכ"ד מהרי"ל דיסקין). הרי דפשיטא ליה דשיעור מיל מתחיל מן הבית האחרון, לא מהחומה או מעיבורה של עיר, דאל"כ גם בסמוך יש להסתפק במקצתו סמוך לחומה ומקצתו אינו סמוך לה. ומדמספקא ליה בנראה מבואר דס"ל דהסמוך נחשב מגופו של כרך. עכ"ד. והגרש"י זוין זצ"ל בספר המועדים בהלכה (עמ' קצז בהערה)

***ואמנם** בעיקר ראיתי החזו"א והרב בני ציון מדברי הרמב"ם, הנה מצאנו לפעמים לשון "ביניהם" הכולל בתוכו גם הקצוות, כמו "עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים" (ר"ה יח). שר"ה ויה"כ הם בכלל העשרה, ועוד. (ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"ח הנד"מ סי' סט, ובספר תולדות אדם מוילנא ח"א פ"ב, ובהגהות איש מצליח על המשנב סס"י תעה, ובשו"ת תפלה למשה ח"ד סס"י נא). ומ"מ בדרך כלל לשון "בין זה לזה" אינו כולל הקצוות. ובפרט כאן הרי ודאי שהכרך עצמו א"צ שיהיה כולו בתוך המיל, אלא רק מקצתו, וא"כ יש להניח לשון "ביניהם" כפשוטו. וכן משמעות הפוסקים. זולת מהר"י אישקאפה בספר ראש יוסף (סימן תקפת, דף עב). שפלפל בזה. ע"ש. ועיין עוד להרה"ג ר' שמואל אהרן יודלביץ במאמרו הנדפס בקובץ נועם כרך ט"ז (עמ' קל). וראיתי בשו"ת ציץ הקדש (סימן נג, דף פה רע"א) שצידד בזה ע"פ דברי המאירי, ובמחכ"ת אין דבריו ז"ל מחוורים, ולהלן (סי' לג סוף אות כא) נרחיב הדבור בזה אי"ה. אחר זמן מצאתי להגאון ר"מ קלירס זצ"ל בספר טבור הארץ (פ"ג אות ב, דף כח:) שהוכיח להיפך מדברינו, מהירושלמי (פ"ה דעירובין ה"ז) דבני טבריא מהלכין כל חמתא. ומוכח דחמתא כולה היתה מובלעת. וא"כ סמוך לדרך אינו אלא כשכל העיר סמוכה. ע"ש. אולם אין דבריו נראים, דא"כ הו"ל לתלמודא למימרא כמטבריא לחמתן מיל. ומדלא קאמר הכי, על כרחך כוונת התלמוד כפשוטו שכן היה השטח הפנוי ביניהם

בשמו בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (רס"י סב), והביא שם עוד ש"כ הגרצ"פ פראנק במקראי קדש (סימן כג). וכן דעת הגאון האדר"ת בקונטרס הר המוריה (הוצאת חברת אהבת שלום עמ' נה), ומדבריו שם מבואר שכן היא דעת זקן ההוראה הגאון מהר"ש סלאנט. (ובספר מגילה במוקפות חומה עמ' 61 הביא ש"כ עוד הגאון האדר"ת בספר אזני ירושלים עמ' צט-קא ובתורת ר"ש סלנט ח"א עמ' קו-קז). וכן מפורש יוצא ממה שכתב החזו"א להלן (סימן קנג סק"ב ד"ה ונראה) שאותם בתים הנוספים חוץ לחומת הכרך, לא חשיבי כעיר עצמה לממני סמוך מנייהו. ע"ש. [ועיין מה שהבאנו בשמו לעיל (אות ח) מספר ארחות רבינו. וי"ל]. ונראה דהכי אית לן למנקט, אחר שמדברי מרן הב"י ועוד רבים מוכח דעיר הסמוכה תוך ע' אמה ושיריים אינה נדונה אלא כסמוך, ולא מצאנו הכרח נגד דעתם. וכ"כ בספר משנת חנוך (סימן לח), ודחה בטוב טעם מה שכתב בזה בשו"ת בני ציון שפירא ח"ב (סס"י יא). עש"ב. ושוב ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן תרפח סוף אות ב) שכתב שרוב גדולי פוסקי הדור האחרון הסכימו לשיטה זו, הלא המה הרב ציץ הקדש והחזו"א והגרצ"פ פראנק והרב מנחת יצחק הנ"ל, ושבת הלוי ח"ו (סימן צז) ואור לציון ח"א (סימן מה) וקנין תורה ח"ד (סימן פז) ואז נדברו ח"ה (סימן מא) ועוד. ע"ש.

במוקפות חומה שם בהערה הביא כן בשם כמה ממחברי זמנינו, הנה בעניתי לא מצאתי לזה סמך בפוסקים כלל, ולא כתבו הר"ן ורע"מיה דהמשותף עם הכרך בענייניו חשוב כעיר אחת עמו, אלא באופן שהוא נראה עמו, אבל בלא תנאי זה לא מציינו שמשום שיתוף ענייניהם יהיו נדונים כעיר אחת. וכן מתבאר מדברי הגאון חזון איש (סי' קנג אות ג), וכנזכר לעיל (בסימן לא אות א). וכ"כ הגרי"ש דבלצקי בקונט' ירושלים הרים סביב לה. ולגבי גבעת שאול אמנם ציין הגרי"ש שאונגר שפאשר לראות מן הגבעה שבה את העיר העתיקה, כמ"ש במעשה איש שם, אך ממהלך הדברים שם נראה שלא ע"ז סמך החזו"א. כיעו"ש. וכ"ש לפי מ"ש המאירי דבעינן שיהיה שטח כל הכפר נראה עמו להדיא (וכנ"ל אות ח). ועכ"פ כלל נקוט הוא בידינו "אין למדין הלכה מפי מעשה" (ב"ב קל:), ובודאי יש לתפוס עיקר בדעת הגאון חזון איש זצ"ל כמו שמפורש בכתביו. וכן ראיתי גם בשם הגאון מהר"ח קניבסקי נר"ו שלא לסמוך על השמועה הלזו כנגד מ"ש החזו"א בספרו. ועיין בספר בעתה אחישנה (הל' פורים עמ' קצ). וע"ע בשו"ת אז נדברו ח"ג (סי' עב).

בשמו בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (רס"י סב), והביא שם עוד ש"כ הגרצ"פ פראנק במקראי קדש (סימן כג). וכן דעת הגאון האדר"ת בקונטרס הר המוריה (הוצאת חברת אהבת שלום עמ' נה), ומדבריו שם מבואר שכן היא דעת זקן ההוראה הגאון מהר"ש סלאנט. (ובספר מגילה במוקפות חומה עמ' 61 הביא ש"כ עוד הגאון האדר"ת בספר אזני ירושלים עמ' צט-קא ובתורת ר"ש סלנט ח"א עמ' קו-קז). וכן מפורש יוצא ממה שכתב החזו"א להלן (סימן קנג סק"ב ד"ה ונראה) שאותם בתים הנוספים חוץ לחומת הכרך, לא חשיבי כעיר עצמה לממני סמוך מנייהו. ע"ש. [ועיין מה שהבאנו בשמו לעיל (אות ח) מספר ארחות רבינו. וי"ל]. ונראה דהכי אית לן למנקט, אחר שמדברי מרן הב"י ועוד רבים מוכח דעיר הסמוכה תוך ע' אמה ושיריים אינה נדונה אלא כסמוך, ולא מצאנו הכרח נגד דעתם. וכ"כ בספר משנת חנוך (סימן לח), ודחה בטוב טעם מה שכתב בזה בשו"ת בני ציון שפירא ח"ב (סס"י יא). עש"ב. ושוב ראיתי בספר פסקי תשובות (סימן תרפח סוף אות ב) שכתב שרוב גדולי פוסקי הדור האחרון הסכימו לשיטה זו, הלא המה הרב ציץ הקדש והחזו"א והגרצ"פ פראנק והרב מנחת יצחק הנ"ל, ושבת הלוי ח"ו (סימן צז) ואור לציון ח"א (סימן מה) וקנין תורה ח"ד (סימן פז) ואז נדברו ח"ה (סימן מא) ועוד. ע"ש.

(יד) ואפשר דאף מרן עטרת ראשנו הגר"ע יוסף נר"ו שכתב שטוב לחוש לדברי סוברים שהמחוכרת ברצף נחשבת כעיר אחת ממש, זהו מפני שיש בנדוננו סניף נוסף להחמיר, היא דעת החזו"א שאף עיר מסופקת גוררת אחריה את הסמוך לה והנראה ממנה, והו"ל כעין ספק ספיקא לחומרא, שמה המסופקת גוררת הסמוך ונראה, ושמה הרצף גורם להחשיבן כעיר אחת ממש. והגם דיש אומרים דלא עבדינן ספק ספיקא לחומרא בדרבנן, מ"מ לאו מילתא פסיקתא היא (עיין ביוסף דעת סימן יג). וכל שכן במגילה שהיא מדברי קבלה. ועוד שכיון שכאן הוא ס"ס במחלוקת פוסקים, אפשר שחשוב זה כעין רוב פוסקים, דאזלינן בתריה לחומרא אף בדרבנן, ואף שכל כת פוסקים באה מטעם אחר, וכמו שכתב כיו"ב הרמ"א

(וע"ש בעמ' ס). גם מה שהביא בספר מגילה במוקפות חומה הנ"ל בשם הגרי"י פישר בשו"ת אבן ישראל ח"ח (סימן נ) שטעמו של החזו"א בהוראה זו, לפי שהבתים הראשונים שמחוץ לחומה הם סמוכים אליה בתוך עיבורה של העיר, שיעור ע' אמה ושיריים, ולכן נחשבים עמה כעיר אחד ממש ומוודדים מהם שיעור תחום שבת. ע"ש. ג"ז אינו נראה לענ"ד, שהרי לדעת מרן הב"י ועוד הרבה אחרונים כל "סמוך" הוא בתוך עיבורה של עיר. וגם לא נזכר בעדותו של הגרי"ש אונגר הנ"ל שהחזו"א בירר עמו פרט זה שהבתים הראשונים יהיו בתוך עיבורה של עיר סמוך לחומה. וכמדומני ראיתי בשם הרב דוד יהודיף זצ"ל שגם המציאות אינה כן, והבתים הסמוכים לחומה מבחוץ, אינם סמוכים בתוך עיבורה של עיר (וכעת איני זוכר מקור הדברים). וכן מ"ש הרה"ג רמ"מ קארפ נר"ו בספר זמני הפורים (עמ' לב) שהטעם שדן החזו"א שכונת גבעת שאול כעיר אחת עם ירושלים, לפי שהתנהגו עם ירושלים כעיר אחת. ע"כ. ור"ל שהיו שותפים עמה בכל עניניה, מסיים וארגוניות ותברואה וכיו"ב. וכ"כ לדינא בספר אבן ישראל שם. (ובס' מגילה

עכת"ד ממה שהיה בידי לפי שעה. והאריך שם עוד הרבה בזה*. [ובספר מגילה במוקפות חומה (עמ' 353 ובהערות) הביא שכן פסקו הגר"ש אלישיב זצ"ל, וכן הגר"ש וואזנר שיכלחט"א]. וראיתי בספר קרית אריאל (עמ' שט) שהעיר על דבריו, דמ"מ אפשר שעדיין יש לחבר את בני ברק עם מערב תל אביב, מחמת שמעבר תל אביב בנוי כמין קשת, ושכונת התקוה הנמצאת במזרח ת"א מעבר לכביש איילון (ומחוברת עם בני ברק ורמת גן) מובלעת בתוך היתר של הקשת הזו. (אלא שעדיין לא נתברר היטב מבחינת המציאות אם אורך היתר אינו עולה על אלפיים אמה. ובקונטרסו "הימים האלה נזכרים" עמ' עג כתב שכיום המציאות היא שעומק הקשת פחות מאלפיים אמה). והוסיף שאע"פ שבקונטרס האגרת הזאת כתב שלענין מקרא מגילה אין לחוש ולחבר את הערים באמצעות הקשת, כשם שאי אפשר לחבר את הערים באמצעות ריבועיהן (וכמבואר בחזו"א סי' קנג סק"ג). אולם באמת חילוק גדול יש בין דין הריבוע לקשת, שהשקע של הקשת דינו כעיקר העיר ממש, וכפי שביאר בקרית אריאל שם לעיל (פרק ו עמ' קלב) שכן מוכח מדברי מהרי"ל (המובא במג"א סי' תה סק"ו) לענין הנכנס בספינה לתוך היתר של הקשת, ע"פ דעת המשנ"ב (שם ס"ק כב ובביה"ל סוף ד"ה מוקפת), ושכ"כ להדיא החזו"א (סימן קט ס"ק טו) ששטח יתר הקשת הוא בכלל העיר, ועדיף מעיבור העיר הבא מחמת בית הבולט ממנה. וא"כ פשוט לכאורה שתחבר עמה כל מה שנכנס ליתר. ולא מסתבר כלל שדוקא בדיני שבת נחשב השקע כעיקרה של עיר אבל בדיני פורים לא. ואין לחילוק זה שום מקור וכו'. ע"ש"ב.

אולם במחכ"ת לפי עניות דעתי אין דבריו נראים, חדא מה שייחס להרב משנה ברורה שהשקע של הקשת דינו כעיקר

הרחיב ה' גבולן עד שנתפשטו ונתחברו זו לזו, הדבר רחוק מן הדעת להחשיב כעת כולן כעיר יפו עצמה, אחר שחשובות כערים נפרדות. וכמו לענין גיטין שהדבר פשוט וברור שכל עיר מערי גוש דן נקראת בשם לעצמה (עיין בפת"ש אה"ע רס"י קכח בשם הרב פנים מאירות ח"ב סי' פב), הוא הדין לנדון שלנו. ולכל היותר יש לקרוא עליהם שם "סמוך" לכרך (דנקטינן ביה כהמשא"מ דאינו נגרר אחר המסופקת). אבל להחשיבם כעיר אחת ממש, הא ודאי ליכא למאן דאמר. וגדולה מזו ראיתי להגאון ר' שמואל אוירבך נר"ו במאמרו הנדפס בראש ספר קרית אריאל (עמ' 11) שצידד דבני ברק שהיא חלוקה בעניניה מתל אביב, אף בכלל "סמוך" לא היא. ע"ש. אלא שלא הביא שום ראיה לדבריו, ואדרבא זולת הר"ן והריטב"א שהצריכו שיהיו הכפר והכרך משתתפים בעניניהם, לא מצינו כן בשאר הראשונים, ובפרט לדעת הסוברים דסמוך הוא בשיעור עיבורה של עיר ודאי א"צ שיהיו משתתפים בעניניהם וכמ"ש לעיל (סי' לא אות א). ועכ"פ אנן בדין דנקטינן כהרב משאת משה ודעימיה, אפילו נחשיב את בני ברק סמוכה ליפו, א"צ לקרוא בה גם ביום ט"ו, וכדבר האמור.

זו) ואחר כתבי כל הדברים הנ"ל, כרגע נראה לי קונטרס האגרת הזאת שחיבר הגאון ר' שריה דבלצקי נר"ו, ושם כתב שכיום אחר שסללו את כבישי "נתיבי איילון", הם מפסיקים בין יפו ומערב תל אביב, ובין מזרח תל אביב ובני ברק ורמת גן. ורוחב הכבישים במקום הצר ביותר הוא תשעים מטרים. ונמצא שיש הפסק של יותר מקמ"א אמה בין בני ברק למערב ת"א הסמוך ליפו, וא"כ גם לשיטת החזו"א שבערי הספיקות יש דין "סמוך", יש להקל בבני ברק ורמת גן ומזרח ת"א, דלא הוו אלא סמוכות לסמוכה, ולא שייך בזה דין סמוך ונראה.

* וידיד נפשי הרה"ג ר' יעקב ישראל אברג'ל נר"ו העיר על דבריו דכיון שמשתמשים בכביש לצרכי העיר, אינו נחשב הפסק, וכמ"ש כיוצא בזה בש"ע (סי' שצח סעיף ט) דעיר שיושבת על שפת הנחל מודדין לה משפת הנחל. ואע"פ שהחזו"א (סי' קי ס"ק כז) כתב דהיינו דוקא עד שבעים אמה ושיריים, ושכן מבואר בירושלמי, ואינו ענין לצירוף הבתים זל"ז, שאפילו משתמשים במגרש שבין הבתים אם הוא יותר מע' אמה ושיריים אינם מצטרפים. והובא בקונט' האגרת הזאת (עמ' 10), מ"מ מדברי הרמב"ן הנדפסים בסוף ספר קרית אריאל (עמ' שמב) נראה דלא כוותיה, שכתב שזו הסוגיא הירושלמית אינה שוה עם התלמוד שלנו בשיעורין. ומבואר דלא קי"ל כהירושלמי. עכת"ד. וכתבתי לו דאין כוונת הרמב"ן להעיר אלא על שיעור תל המתלקט הנזכר בירושלמי שם, אבל מה שמבואר בירושלמי שלא יהיה נחל יותר מע' אמה ושיריים, בזה אין נגדו ראיה מהתלמוד שלנו. ובאמת הכי הוא פשטא דסוגיא בעירובין (נו סע"ב) דדגלת הוה מפסיק בין אקיסטפון לארדשיר אי לאו הנהו אטמהתא דשורא. הגם שמן הסתם משמש לבני העיר לשתות, שמימי חדין וקלין, ומשמש גם למעבר סירות. ובספר ימי הפורים לירידי הר"ג זהורי (עמ' סג) כתב בפשיטות ששטחים רחבים שמשתמשים בהם בתוך העיר כגון כבישים ופארקים וכדומה, אינם נחשבים הפסק. ונסתייע מדין עיר שיושבת על שפת הנחל (בסי' שצח) הנ"ל. וכתב שאע"פ שדין נחל עצמו אינו מוסכם (ע' בכה"ח שם אות מו), מ"מ זהו כשעומד מחוץ לעיר, אבל אם עובר בתוך העיר ממש נראה דפשיטא דחשיב חלק מהעיר ממש ולא הוי הפסק. ושכ"כ

בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"ד (סי' לה אות ד). ע"ש. ולא זכר דברי החזו"א. ושוב נדפס ירחון "יתד המאיר" גליון אדר ב' תשע"ו, וראיתי שם (בסימן קו עמ' 388) לירידי הרה"ג ר' פלג יהודה בן שיטריט נר"ו שאסף עוד סברות שלא לסמוך על חיבור של כביש, וחדא מנייהו דהמג"א (סי' שצח ס"ק יג) הסתפק האם דוקא בנחל הקילו להתעבר עם העיר, או ה"ה גם שאר מקום שמשתמשים בו בני העיר מצטרף. והאחרונים הכריעו להחמיר בזה (עיין משנ"ב שם ס"ק מו וכה"ח אות ז). ע"ש. [ושאר הסברות שהזכיר ביתר המאיר שם עפ"ד הריטב"א והאור"ז ודעימיהו אינן מוכרחות כ"כ לענ"ד]. והן אמת שראיתי בספר מגילה במוקפות חומה (עמ' 361) שהביא בשם שו"ת ברית אברהם שני (עמ' רפג) שאין דין המגילה כדין שבת, וכיון שכן היא דרך עיר בימינו להיות לה כביש רחב בתוכה, אע"פ שהוא רחב יותר מקמ"א אמה אינו נחשב הפסק לענין מגילה. עכ"ד. (ואמ"א כעת). אבל לא הביא ראיה לסברא זו וקשה לסמוך עליה. ועיין בקונטרס "ירושלים העיר שחבורה" (עמ' לג). וכ"ש שכביש "נתיבי איילון" שאנו עוסקים בו כעת, לא נועד לצורך תושבי תל אביב בלבד, אלא נסלל בעיקר ככביש בין עירוני, וכך הוא משמש עד היום כידוע ומפורסם. והא ודאי דאין דרך סתם ערים בכך, והרי הוא מפסיק בין חלקה המערבי של ת"א (ויפו) ובין חלקה המזרחי של ת"א ושאר ערי גוש דן. וכן ראיתי ביתר המאיר שם (עמ' 389) שהזכיר ריעותא זו בנדרונו, וציין לספר ברית אברהם דניאל ח"ד (סי' לה אות ד), ולקונטרס דברי שלום ואמת (סימן ב). ואמ"א.

המזרחי של ב"ב ר"ג ומזרח ת"א מחובר למערב ת"א ונחשב כעיר אחת עמו, מ"מ יפו עצמה אינה בכלל אותה עיר, ואין לנו כאן אלא דין עיר הסמוכה לכרך המסופק, דנקטינן ביה כהמשא"מ והברכ"י דאינה נגזרת אחריו. [מיהו שוב נתכבדתי מידידי הרה"ג ר' יהודה זולדן בספרו "מגילה במוקפות חומה", וראיתי שכתב שם (עמ' 362) בשם כמה מחברים שהנתק בין בני ברק לתל אביב אינו מוחלט, כיון שיש מבני תחנת רכבת על נתיבי איילון, וגם יש עוד חיבורים מצפון ומדרום. ועוד הביא (בעמ' 363) בשם קונטרס "הימים האלה נזכרים" לבעל קרית אריאל הנ"ל, שחזר וכתב (בעמ' עב) שבמשך השנים הפכו בנייני התעשית בדרום ת"א לבנייני מגורים לעובדים זרים, וגם נבנו עוד בנייני מגורים ביפו, באופן שנתחברה שוב יפו לתל אביב. ע"ש. ומאידך בקונטרס ימי הפורים לידידנו הרה"ג ר"נ זהורי (סי' י אות יא) כתב שבדק ומצא שתל אביב אינה סמוכה ליפו בשיעור קמ"א אמה. ע"ש. וזה ריב לא ידעתי אחקרהו. ועכ"פ נמצא שהטענה על נתק גמור בין בני ברק לתל אביב או יפו, אינה מכרעת, ומשתנה במשך השנים לפי המציאות, ואלו דברים שאין להם שיעור. ומ"מ כבר כתבנו שמעיקר הדין גם אם היה חיבור מוחלט ביניהם, אין העיר בני ברק נגזרת אחר ספיקה של יפו].

מז) ומה גם שעל עיקר העיר יפו אם צריכה לחוש לספק ולקרוא ביום ט"ו, פקפק הרבה בספר קרית אריאל שם בסוף דבריו (עמ' שיא והלאה), שאע"פ שאנו תופסים שכל הערים שמנה יהושע מוקפות חומה היו כמ"ש בירושלמי (מגילה ב:), וכדלהלן (סי' לו), מ"מ יפו לא נמנתה בין הערים הללו, ולא נזכרה בספר יהושע (יט, מז) אלא בדרך אגב. ע"ש. ודפח"ח. [ועוד עמד בזה בקונטרסו "הימים האלה נזכרים" (פרק ד), והאריך לתמוה על מ"ש במשפטי עוזיאל ח"ג (תאור"ח סי' עט), ואסיק (בעמ' מא) שטעם המנהג הישן בעיר יפו לקרוא יומיים, מפני שהיתה אז מוקפת חומה, ובזה דעת המט"י (סי' תרפח) דדינה כספק מוקפת מימות יהושע. אבל עיקר הדין לא כן, אלא כדעת הר"י אביב שהביא הב"י שם דאין לחוש לספק כזה. ע"ש. וכן דעת הרדב"ז ח"א (סי' רנב) ע"פ הגאונים. ע"ש]. וגם לא היה שם מנהג קדום לקרוא בשני הימים, כי לא נתחדש שם היישוב אלא בשנים המאוחרות [ועיין להברכ"י (סימן תצו אות ט) שכתב: בעיר יפו "אם יתיישבו בה ישראל" וכו'. ובקרית אריאל (עמ' שיב) הביא משו"ת שדה הארץ ח"ג (סימן כו) שכתב שלא היה בעיר יפו יישוב מעדת ישראל, רק בשנת תק"ג התיישב בה יהודי אחד. ע"ש. והר"י שווארץ בתבואות הארץ (עמ' מח ועמ' קסט) כתב שכשעלה לא"י בשנת תקצ"ג לא היה ביפו אף יהודי אחד]. ועוד שבספר דברי יוסף (סימן ב, דף יא.) כתב שמקום יפו החדשה אינו על מקומה של העיר העתיקה. ואם כי ראיתי בשו"ת ברית אברהם שני (סימן כה אות כב) שהוכיח שלא נשתנה מקומה, שהרי הנמל העתיק הוא קרוב אליה. ע"ש. אך אין דבריו מוכרחים, כי מניין לנו שמקום הנמל העתיק עומד עוד מימי יהושע. ועיין מה שכתב בזה בשו"ת ארץ טובה (סימן ל אחר החיתום).

העיר ממש, המעיין בדברי המשנ"ב והביה"ל בעינא פקחא יראה דאדרבא משמעות דבריו דמסכים עם המג"א דיתר הקשת אינו בכלל העיר עצמה אלא בכלל עיבורה, וחולק על מהרי"ל לדינא. וגם מה שהביא מהגאון חזון איש, הנה החזו"א שם כתב שכן משמע ברמב"ן, ואני יגעתי בדברי הרמב"ן (עירובין מא:): ולא מצאתי בעניותי משמעות לזה. ועוד שעיקר דברי החזו"א בזה לא נאמרו אלא כדי ליישב דברי מהרי"ל עם מסקנת הביה"ל הנ"ל, כיעו"ש. ואילו בדברי רבנו יואל המובאים בראבי"ה (סימן שפו עמ' 422) ובאור זרוע (סימן ו אות ד) ובאגודה (פ"ד דעירובין אות נא) מבואר שמיקל אפילו בבתים היוצאים מן העיר כמין פגום. ולדבריו לא יכון תירוצו של החזו"א. ומה גם שמצאנו להרשב"א והריטב"א והמאירי (עירובין נה.) שסוברים דבית היוצא מן העיר עדיף מיתר הקשת, לפי שעשוי כנגד הבית להתמלאות. ולכאורה זה להיפך ממש מדברי החזו"א. וי"ל. ועכ"פ אף אם נקבל סברת החזו"א דיתר הקשת הרי הוא בכלל העיר ממש, נלע"ד ברור שהעיקר בדברי הגר"ש דבלצקי נר"ו בקונטרס האגרת הזאת שלא נאמר דין זה אלא לענין תחומי שבת, וכפי שחזותו מוכחת עליו, שנתנו בו חז"ל קצבה שלא יהיה בין שני ראשי הקשת אלא ד' אלפים אמה, ופירשו הרשב"א והריטב"א בעירובין שם הטעם מפני שאז עדיין נראה הכל כעיר אחת, דכיון דתחום אנשי רגל הקשת שבדרום מובלע בתוך תחום אנשי רגל הקשת שבצפון, הרי אלו כאילו היא אחת. (ועוד מבואר בלשון הריטב"א שם, שהיתר הרי הוא "נכנס בכלל עיבורה של עיר", ומשמע דלא חשיב כעיר עצמה). וע"ש בתוספות ד"ה פחות. וגם נתנו בגמ' (שם נה:): טעם לדעת רבא בריה דרב הונא דאילו בעי הדר אתי דרך בתים וכו'. וכ"ז מוכיח דהלכה זו בכללי עירובין כיוולת לה, ואין בה טעם שתחבר הערים אף לענין מקרא מגילה. וכפי שטען הגר"ש דבלצקי נר"ו בקונטרסו. וכיון שכבר מצאנו כמה וכמה חילוקים בין דיני עירובין למגילה, כגון מה שציין הגר"ש דבלצקי שאין למדוד סמוך אלא מהעיר עצמה ולא מריבועה, אין לנו ללמוד מזה לזה. ואין לנו להחשיב הערים כמחוברות רק על ידי חבור רצף של בתים בתוך ע' אמה ושיריים זה לזה, שכך הוא טבע חבור הבתים בערים הפרוזות להיות לעיר אחת, וכמ"ש התוס' בסוכה (ג:): ובעירובין (נז). שאין סברא לומר שצריך שיגעו הבתים זה בזה. ואין ללמוד מקולות העירוב שהקילו חז"ל בשלהם. כן נראה לענ"ד ברור. [ואח"ז ראיתי שהרב בעל קרית אריאל עצמו בקונט' הימים האלה נזכרים (עמ' עג) הדר הוא לכל חסידי, וכתב שאין לומר שמה שבתוך הקשת נחשב כחלק מהעיר אלא כשאין בין צידי היתר יותר מד' אלפים אמה, ובנ"ד יש יותר מד' אלפים. ע"ש]. ועיין בספר מחנה ישראל דיזימטורבסקי (מהדו' התש"ס, סי' ג סוף אות ו עמ' כב) ובשו"ת אור לציון ח"ד (פרק נה הערה ג). ואכמ"ל.

ועל כל פנים למעשה כתב בספר קרית אריאל הנ"ל בהמשך דבריו (עמ' שיא) שבשנים האחרונות נפסק החיבור בין ת"א המערבית ליפו. ע"ש. וא"כ אפילו נאמר שהגוש

בספר מגילה במוקפות חומה עמ' 280). וכן מצאתי למרן ראש הישיבה נר"ו בספרו סנסן ליאיר בחי' הש"ע (סימן תרפח בכה"ח אות יא, עמ' שטו) דפשיטא ליה דיפו לא עדיפא מטבריא שימה חומתה. ע"ש. וא"כ לדעת כמה פוסקים לא מקריא כלל מוקפת בכך, ולדעת מקצתם אינה חייבת בקריאה בט"ו אלא מספק (וכדלהלן סי' לח). ובהצטרף כל הספיקות יחד, נתערער מאד יסוד המנהג שנהגו לקרוא בה יומיים, ולא רחוק שהוא לחומרא וחסידות בעלמא. וא"כ ברור שדי לנו מה שנהגו להחמיר בה, ואין לגרור אחריה גם את סביבותיה. וכן פסק מו"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סימן נג), והסכים עמו מרן ראש הישיבה נר"ו בסנסן ליאיר שם. ועיין עוד להלן (סי' לג אות כג).

ואד"מ. ושוב ראיתי שמדברי הרב דברי יוסף עצמו (בסי' ה, דף לב רע"א) משמע שיפו עומדת על מקומה הראשון. וכן נראה ממ"ש בספר מגילה במוקפות חומה (עמ' 277). וי"ל. וע"ע להגרצ"פ פראנק בהר צבי ח"ב מאה"ע (סימן קכט). ועכ"פ כיום התרחבה יפו לכל עבר, וקרוב לודאי שנתפשטה אף אל מקומה העתיק. אך מ"מ הטענה הראשונה במקומה עומדת, שאין רגלים לספק שהיתה מוקפת. ועוד ראיתי בספר קרית אריאל שם (עמ' שטו אות ה) שכתב שמסתבר שאף אם היתה יפו מוקפת חומה, מ"מ לא היתה לה חומה מצידה המערבי, אלא הים היה חומתה, והיה דינה אז כטבריא שאינה חייבת בקריאת יום ט"ו אלא מספק. ע"ש. וכן צידד בספר "פורים דמוקפין בבאר שבע" במאמר שבסוף הספר. (וע'

סימן לג

עוד בענין הנ"ל

עיר גדולה אם נגזרת אחר כרך קמץ, ועיר שהיתה רחוקה מהכרך והתרחבה עד שהתקרבה

דברי הרב משאת משה שהבאנו לעיל סי' לא אות ב. ע"ש. ודו"ק. ועיין עוד בשו"ת דברי ישראל וועלץ ח"ב בלקוטי תשובות סי' נז). וכן רש"י במגילה שם כתב על דרשא דעיר ועיר: הכי קאמר כל עיר ועיר הסמוך למדינה שתהא כמותה. ע"כ. ולפירושו אין מקור לומר שהעיר גוררת אחריה איזה דבר, אדרבא משמע שאפילו עיר גדולה לאלקים נגזרת אחר כרך קטן. וכן כתב בדעתו הפמ"ג (אש"א סק"ג). ע"ש. וכן מתבאר ממ"ש הרי"ד בתוס' למגילה שם במהדורא קמא, דלהכי איצטריך עיר ועיר, לחלק בין עיירות הסמוכות לדרך לשאר עיירות. ע"כ. (ובמהדו"ב פירש באופן אחר, ובפסקי הרי"ד כתב פירוש שלישי. ואין בדבריו שם הכרע גמור). ויש לומר הטעם בזה, דהכרכים המוקפים לפום חשיבותיהו אלימי טפי למגרר בתרייהו אף ערים גדולות. וכן ראיתי בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קצג ד"ה וראיתי בתשו') שדקדק מרש"י דאפילו עיר נגזרת אחרי הכרך, וכתב דאפילו עיר גדולה כאנטוכיא נגזרת בזה אחר כרך קטן. ע"ש. וכן ראיתי להמאירי (מגילה ב: עמ' יז) שכתב להדיא כל הסמוך לדרך "הן עיר הן כפר" וכו', נדון כדרך וקורין בחמשה עשר. ע"כ. והן אמת שהטור כתב: כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו וכו' וכן "הכפרים" הסמוכים להם. ע"כ. וכן היא לשון מרן בשלחן ערוך (סעיף ב): וכן "הכפרים" הנראים עמהם וכו'. ולכאורה משמע מלשונם שדין גרירה אינו שייך אלא בכפרים, ואילו עיר שהיא גדולה לעצמה אינה נגזרת. וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קסא). אולם בכל הסימן לא הזכיר הטור שום חילוק דין בין כפרים לערים גדולות, וא"כ נראה דלא נחית הכא למימר דדוקא כפרים. וכ"כ הצ"ח (מגילה ה:) דהגם דהטוש"ע נקטו כפרים, הוא הדין לעיירות,

(י) ואחרי הודיע אלקים אותנו שערי גוש דן המחוברות ברצף אחד ליפו אינם חשובות כעיר אחת עמה, הנני יוסיף לבאר שגם דין "סמוך" יש לפקפק הרבה אם שייך בערי גוש דן. דאעיקרא הך דינא דסמוך ונראה טעמא בעי, דמאי חזית לצרף אל הכרך כל הסמוך לו והנראה עמו, ולא להיפך שיהיו הפרזים עיקר והסמוך הקרוב להם נגרר בעקבותיהם. ובאמת ראיתי לרבנו חננאל בגליון (מגילה ב סע"ב) אהא דאמרינן התם דקרא דמדינה ומדינה אתא לכדרכי יהושע בן לוי דאמר כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון כדרך, וז"ל: אלא נאמר מדינה ומדינה, ואשמועינן דכל הסמוך למדינה [המוקפת] כמדינה היא, "וכן עיר ועיר". ע"כ. ומשמע שגם הסמוך לעיר שאינה מוקפת נדון כעיר. וכ"כ להדיא בחי' הריטב"א שם, שכל הסמוך לעיר וכל הנראה עמה נדון כמותה. ע"כ. ולכאורה אם גם לעיר פרוזה יש חשיבות לגרור אחרים אחריה, א"כ על כרחך דדין גרירה לא נאמר אלא בכפרים קטנים, שאם סמוכים לדרך נגזרים אחריהם ואם סמוכים לעיר פרוזה נגזרים אחריה. וטעמא דמסתבר הוא שיהיה קטן נתלה בגדול, אבל ערים גדולות חשובות הן לעצמן ואינן נגזרות. אלא שראיתי להרשב"א בחדושו שם שכתב: קשיא לי עיר ועיר למה לי, וי"ל דדרשינן מניה נמי עיר וכל הסמוך לו נדון כעיר, ונפקא מניה להקדמה שאינו מקדים ליום הכניסה. ע"כ. ומדהוצרך כאן לפרש גבי עיר ועיר "ונפקא מניה להקדמה" וכו', משמע דדין גרירה דכרכים דברישא דקרא, לא נאמר לכפרים בלבד ולבטל מהם את יום הכניסה, אלא אפילו עיר גדולה נגזרת אחר הכרך. וכן יש לפרש בכוונת רבנו חננאל והריטב"א הנ"ל דגרירת הכרך עדיפא מגרירת העיר. (וניחא בזה מה שהעיר מדבריהם בשו"ת ציץ הקדש סי' נג אות ו על

נדון ככרך אלא עד מיל ולא יותר וכו', ומכאן למדו לכל גזירה שהיא מתפשטת עד תחומה של עיר, כי היכי דגבי מגילה שהיא תקנה מתפשטת טפי מהעיר גופה עד מיל, הכי נמי לכל תקנה וכו'. ע"ש. והרי לענין כל שאר תקנות העיר ודאי שאין בכח עיר קטנה לגרור אחריה בתקנותיה עיר גדולה הסמוכה לה, דמי נדחה מפני מי. ומדילפי הני רבוואתא מתקנת מקרא מגילה לכל תקנות הכרך, שמע מינה דאף גרירה דמקרא מגילה היא גרירת הקטן אחר הגדול, דאי איתא דלענין מקרא מגילה אף עיר גדולה נגררת אחר הכרך מפני חשיבותו, תו ליכא למילף מינה לשאר תקנות העיר.

ג מרן הב"י (סימן תרפח) כתב בביאור דעת הר"ן דדוקא כשהכפר נחשב מכלל תחום אותו כרך שייכא ביה גרירה דנראה וסמוך. ע"ש. ומשמע דהיינו שהכרך עיקר והכפר טפל אליו. וכיוצא בזה כתב בשו"ת מהריט"ץ (סימן קכ) שהוא מכלל אותה העיר. ע"ש. וכ"כ הרב מטה יהודה (סימן תרפח דין ב) דהיינו שהוא נטפל לכרך ונקרא על שמו. (ועיין בשו"ת ישכיל עבדי ח"א סי' יז אות יב ואות יד). ואפשר דהיינו דדייק בש"ע לכתוב דין גרירה בכפר דוקא, ולא בעיר דמסתמא עומדת לעצמה. ועיין להפמ"ג (אש"א סק"ג) שהעיר דבש"ע לא הזכיר מרן התנאי שכתב הר"ן שיהיה מתחשב עם הכרך. והניח בצ"ע. ולפי האמור יש ליישב. ושוב ראיתי למו"ר הגאון תפלה למשה זצ"ל בחלק ב' (סימן נג סוף אות י) שהביא דברי הפמ"ג, וכתב עליו שיל' שמרן סמך על מה שהביא תנאי זה בבית יוסף, וכמו שכתבו כן האחרונים בכמה דוכתי. ותפס כן לדינא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ארץ טובה (סימן ל אות ו) ע"פ דברי הר"ן, דדוקא עיר קטנה נגררת אחר הגדולה. ושכן מדוקדקים דברי הטור. עש"ב. והצל"ח (מגילה ה:) אף הוא כתב שלפי דברי הר"ן מיושב לשון "כפרים" דנקטי הטוש"ע, אך סיים שדברי הר"ן דברי נביאות, ושאר הפוסקים לא חילקו בזה. ע"ש. ולפי האמור בס"ד נמצא שבאמת יש עוד חברים לשיטה זו. איברא דלעיל (סי' לא אות א) ביארנו בס"ד מפי סופרים וספרים דהתנאי שכתב הר"ן שיהיה מתחשב עמו לא נאמר אלא לענין "נראה", אבל "סמוך" א"צ להיות מתחשב עמו. אך יש לומר דמ"מ צריך שלא יהיה הסמוך גדול מן הכרך עצמו, כי היכי דלא להוי הטפל רבה על העיקר. וכן ראיתי להגאון ר' משה נחמיה כהנוב זצ"ל (ראש ישיבת עץ חיים בירושלים ומח"ס ארץ חפץ) בקובץ תורה מציון (חוברת א סי' טז) שכתב, דאם המוקף חומה מימות יהושע הוא עיר קטנה, וחוף לחומה יש עיר גדולה כפלי כפלים, נראה שהעיר אינה טפלה לכרך, ולא אמרו כרך וכל הסמוך לו וכו' אלא באופן שהם טפלים לכרך, אבל באופן שהכרך קטן מהם אין לומר עליהם שהם סמוכים לכרך, אלא הכרך סמוך אליהם, וכידוע בלשון העולם שקטן נתלה בגדול. ע"ש. ואמנם מצאתי להגרי"מ טוקצינסקי בספר עיר הקדש והמקדש (סוף עמ' תיד) דילף מההיא דחמתן וטבריא דאפילו עיר נגררת אחר הכרך, וכתב שמזה נראה שגם אין הפרש בין עיר קטנה מהכרך או גדולה ממנו. וכ"כ בשו"ת ציץ הקדש (סס"י נב), והעיר על מה

דהא יליף לה מקרא דעיר ועיר וכדפירש רש"י לעיל (ב:), ואין חילוק בין כפר לעיר. ע"ש. וכן הרב נתיב חיים על דברי מרן שם כתב, דהוא הדין לעיירות שנגררות, שכן משמע בגמרא. ונראה דכוונתו למה שאמרו בגמ' כרך "וכל" הסמוך לו "וכל" הנראה עמו נדון ככרך. וכן ראיתי בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן קי) שכתב, דהאי "כל" אתי לרבווי כל מילי, כפרים ועיירות אפילו גדולות, וכל המקומות באיזה ענין שיהיו. ע"כ. וכן במשנ"ב (ס"ק ה) ובכף החיים (אות ח) הביאו דברי הרב נתיב חיים ושכ"כ המאירי. וגם מרן הגר"ע יוסף נר"ו בספרו מאור ישראל (מגילה ה:) השיג על מהר"ם שיק הנ"ל מדברי המאירי, והביא שכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (סס"י תפ). ע"ש. [ואם כוונתו למ"ש בהתעוררות הנד"מ ח"ג, לא פורש שם כן. וצ"ע].

יח **אולם** ראיתי בשו"ת תורת רפאל מוולוז'ין (סס"י קכג) שכתב, שמדברי הטור והש"ע נראה דדוקא כפרים הסמוכים לכרך דינם ככרך (וכנ"ל), והוסיף דאפילו אם נאמר דכפרים לאו דוקא, וכדמוכח מחמתן שראויה ליגרר אחר טבריא (עיין ירושלמי פ"ק דמגילה ה"א), מ"מ זהו דוקא חמתן לטבריא דחמתן הוא עיר קטנה וטבריא עיר גדולה כדאיתא בירושלמי (פ"ה דעירובין ה"ז), אבל לומר דתהא טבריא הגדולה בטלה לגבי חמתן הקטנה, לא אמרינן. עכ"ד. ועיין למרן הגאון יביע אומר ח"ז (סימן נח סוף אות א) שביאר לנכון שמדברי המאירי הנ"ל אין סתירה לדברי הרב תורת רפאל. ע"ש. וקצת סמך לדבריו מדברי מהמאירי גופיה שם שכתב דבעינן שיהיה נראה שהוא מאותו מחוז וטפל לו. והגם שלא כתב כן אלא אנראה, מ"מ שמעת מינה דבעינן טפילה בצד כל דהו. ועיין בשו"ת ציץ הקדש (סימן נג, דף פה רע"א) ולהלן (סוף אות כא). ולכאורה היה מקום להסכים לזה גם דעת מהר"ם אלשקר הנ"ל, ומה שכתב דאפילו עיירות גדולות נגררות, כוונתו באופן שמ"מ הכרך גדול מהן. (ועיין ברש"י כתובות קג סע"א דעיירות גדולות מכפרים וכרכים גדולים מהן). אלא שבהמשך דברי מהר"ם אלשקר כתב דאפילו סמוך לכרך עיר גדולה, אין הכרך נדון כמותה, אלא לעולם הכרך וכל הסמוך לו באיזה אופן שיהיה נדון ככרך. ע"כ. ופשט דבריו דאפילו אותה עיר הגדולה מן הכרך נגררת אחריה. וכן ראיתי בשו"ת דברי ישראל וועלץ ח"ב (בלקוטי תשו' סי' נח) שסייע דברי החת"ס הנ"ל מדברי מהר"ם אלשקר. (ושו"ר מה שפירש מו"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה ח"ב סי' נג אות יא בכוונת מהר"ם אלשקר. וכנראה לא היה בידו גוף דבריו במילואם, רק העתקת מקצת לשונו). ומכל מקום מאידך גיסא יש לסייע דברי הרב תורת רפאל ממה שכתב הראב"ן (ריש מגילה) וז"ל: ואמרינן סמוך לו עד מיל וכו', ולענין מקרא מגילה אמרה ר' יהושע והוא הדין לכל תקנות של בני הכרך דשייכי הסמוכין. ע"כ. והובא באליה רבה (סוף סק"ד), ושכ"כ האגודה שכן דנין עתה לענין מסים ולהלוות שמה שלא ברשותם. ע"ש. והביאו המשנ"ב (בשעה"צ אות ז). וכיוצא בזה כתב הרב שלטי הגבורים (ב"ב יא. מדפי הרי"ף) וז"ל: ואולי דאפילו הנראה עם הכרך אינו

(וכיוצא בזה תרצו האחרונים מאי דמספקא ליה לחזקה בטבריא, ולא פשיט לקרוא בה בט"ו משום דסמוכה לחמתן שהיתה מוקפת ודאי. וכתבו דחמתן היתה קטנה מטבריא. ונביא דבריהם להלן סי' לד אות כו). אלא שקשה על אוקימתא זו ממאי דפריך בפשיטות בתלמודין (ה:): והא רבי בטבריא הוה וטבריא מוקפת חומה וכו', ולא משני דהוה בטבריא החדשה. וי"ל. ולעיקר הקושיא, מצאתי למופת הדור הרב חזון איש (סימן קנג סק"ב) שכתב, דודאי אף שאר טבריא היתה נגזרת אחר הישנה, אלא שלפי חביבות ארץ ישראל ועיר טבריא ששם עתידה להתחדש סנהדרין קודם הגאולה, הודיע להם ששם עיקר טבריא. ע"ש. אלא שפשט הירושלמי דמימרא דרבי יוחנן לענין מקרא מגילה איתמרה ולא מצד חביבות א"י וכיוצא, ודבר הלמד מעניינו הוא, וקשה לענ"ד לעקרה ממקומה. וכ"כ בשו"ת תורת רפאל מוולוז'ין (סימן קכג סוד"ה מגילה). ע"ש. ושוב ראיתי להרב שדה יהושע שפירש הירושלמי בענין אחר. ע"ש. ולפירושו ניחא הכל. אך הברכ"י (סוף סק"ח ד"ה והא) דחה את פירושו. וכעת ראיתי מה שכתב בזה מהר"י שווארץ בספר דברי יוסף (סימן ג, דף כח.). רצ"ע. ועיין עוד בקובץ "נועם" חלק י"ז (עמ' קמט). והרה"ג ר' יוסף שני נר"ו בספר ברית אברהם (סימן כה ראש עמ' רטו) תירץ דכוונת ר' יוחנן שעדיף לקרוא בעיר העתיקה עצמה, שיש בזה חשיבות יותר מן הסמוך לה. ושכן נראה ע"פ הסוד. ע"ש. וזה קרוב לדברי החזו"א. מכל מקום לדינא יש לקיים מה שכתבו האחרונים שעיר גדולה הסמוכה לכרך קטן אין קורין בה אלא ביום י"ד. וכן העלה ידידי הרה"ג ר' נועם זהורי נר"ו בקונטרס "ימי הפורים" שלו (סימן ד אות טז). ע"ש.

(ב) איברא דבשכונות ירושלים החדשה, המנהג כיום פשוט לקרוא את המגילה ביום ט"ו בלבד, וכמו שכתבו חכמי הדורות שלפנינו. וכנזכר בחזון עובדיה הלכות פורים (עמ' קיא), שכן הוכיח הגרי"מ חרל"פ בקונטרס אחרון לשו"ת ציץ הקדש (סימן נב) מדברי מהרי"ל דיסקין בתשובותיו (בקונטרס אחרון סי' קג), ועוד גדולים שהובאו במנחת יצחק ח"ט (סימן ע), והרב חזון איש (סימן קנג). וכן המנהג פשוט, דלא כהגר"י טוקצינסקי בלוח ארץ ישראל שלו. עכ"ד. וזה אע"פ ששכונות ירושלים החדשה מרובות בשטחן ובאוכלוסיהן כהנה וכהנה על העיר העתיקה. ברם לענ"ד אין הכרח ללמוד מדברי האחרונים הללו לנ"ד, כי המעיין בדברי אבוהון דכולהו, הגאון מהרי"ל דיסקין שם, יראה שלא דן על אופן שהעיר החדשה יתרה על הישנה. וכן בציץ הקדש שם לא דיבר בפירוש מענין ירושלים דידן כלל. וכן שאר האחרונים הנ"ל לא הזכירו שגם אם העיר החדשה גדולה נגזרת אחר הקטנה. ואדרבא ראיתי בספר מועדים וזמנים (ח"ב סי' קפה וח"ו סס"י קח) שצידד ע"פ דברי הרב תורת רפאל הנ"ל להחמיר ולקרוא כיום בשכונות ירושלים גם ב"ד, מחמת שהן גדולות מן העיר העתיקה. ע"ש. והן אמת שלמעשה המנהג הפשוט לקרוא בכל ירושלים בט"ו אע"פ שהיישוב החדש מרובה וכו"ל, וכמדומה דכמעט לית מאן דחש לסברת הרב מועדים וזמנים. (ועיין

שחילק בזה בקובץ תורה מציון הנזכר לעיל. גם בשו"ת הר צבי ח"ב (סימן קלא) אחז בדרך זו. ע"ש. אולם לענ"ד אין דבריהם ז"ל מוכרחים בזה, והא קמן הרב תורת רפאל ז"ל שידע מההיא דחמתן ועכ"ז חילק בין עיר קטנה לגדולה. וכן צידד לחלק כאמור בשו"ת ערוגת הבושם (סימן קח), והשיב על מ"ש הרב חתם סופר דאפילו עיר גדולה כאנטוכיא נגזרת בזה אחר כרך קטן. ע"ש. וכן חילק כיוצא בזה הגר"י עדס זצ"ל בשו"ת חדות יעקב (סימן יד), ודחה מה שמשמע מן הירושלמי להיפך. עש"ב. [ועוד כתב שם (בסוף סי' טו) דאפשר שגם הרב נתיב חיים ודעימיה לא החמירו בגרירה אלא בסתם עיירות שאינם כרכים גדולים, אבל כרך גדול יודו דאינו נגזר. ע"ש]. אלא שלמעשה הניח כל זה בצ"ע. ומ"מ כמה אחרונים מחלקים כן אף למעשה. וכן העלה בשו"ת ירך אברהם אישטרושא (סימן יב). ע"ש. ומעתה במאי דקמן, שבני ברק ושאר הערים החדשות הסמוכות ליפו העתיקה, חשובות לעצמן וגדולות ממנה עשרת מונים, אינו בדיון שיהיה הן נגזרות אחריה. וכן ראיתי בשו"ת זבחי צדק החדשות (סימן י סוף עמ' טו) בדיון עיר חדשה הסמוכה לעיר ישנה מוקפת, דאפילו נתערבה ונתחברה החדשה לעיר הישנה, אין בכך כלום, שאין העיר החדשה הגדולה מתבטלת לקטנה, וא"צ לקרוא בה רק יום אחד. ע"ש.

(ג) ועל פי האמור יש ליישב מאי דאיתא בירושלמי (רפ"ק דמגילה) דר' יוחנן קרי בכנישתא דכיפרא בט"ו, אמר "הדא הוא עיקר טבריא קדמייתא". וקשה למה הוצרך לטעם זה, הרי גם החדשה מסתמא סמוכה היתה לישנה ונגזרת אחריה. וראיתי בספר דורות הראשונים ח"ה (פרק יח, דף לו:) שכתב עפ"ד הירושלמי הללו, שבאמת טבריא החדשה היתה עיר נפרדת ומרוחקת מהישנה יותר ממיל. ע"ש. ובעיני הדבר רחוק שיהיו ב' ערים רחוקות זו מזו וקריות בשם אחד. ודיינו במה שאמרו (ערכין לב.) תרי קדש הוו. ועיין להמאירי (מגילה י:): שאע"פ שאמרו בערכין שם תרי ירושלים הוו, אין ראוי לסמוך בכך, שמ"מ חזרו ותירצו וכו'. ע"ש. ובירושלמי ריש מגילה קמתמה אלא מעתה שני גינוסריות היו וכו'. ועיין להרב ויקן יוסף בורגיל (מע' י סי' ז) שהאריך בכל כיו"ב. (ומה שהכריח בס' דורות הראשונים דבריו ממה שכתבו רה"ג ור"י בן מיגאש, עיין מ"ש לעיל סי' לא אות ג. ואכמ"ל). וכן הלשון הדא היא "עיקר טבריא קדמייתא" מורה שכל טבריא היתה בתחום אחד, אלא דכנישתא דכיפרא הוא מקום התורף. ולא כמו ששיער שהם שתי מקומות שונים לגמרי. אמנם לפי האמור י"ל שהיתה החדשה רבה על הישנה, ובאופן זה אע"פ שסמוכה היא אינה נגזרת. ומצאתי להגר"מ טוקצינסקי בספר עיר הקדש והמקדש (פרק כז אות ב סק"ה) שכתב, ששמע מהגר"ש סלאנט שהוכיח מדברי הירושלמי הנ"ל דלא אמרינן כל המחובר לכרך הרי הוא ככרך. ע"ש. (ועיין עוד שם בס"ק ז). ולפי הסכמת האחרונים שהבאנו לעיל (סי' לב אות יג) דכל הסמוך לכרך ברצף אחד הרי הוא ככרך אפילו מתרחב הרבה, צריך לומר כדכתיבנא, שהיתה החדשה גדולה מן הישנה.

בציץ הקדש סי' נד שחומרא כזו היא חומרא דאתיא לידי קולא, שעייז מפסידים ברכת המגילה ביום ט"ו למ"ד שהכל יוצאין ב"ד. ויש להעיר בזה על דברי הרב אורח משפט סי' קמו. יע"ש. ואמנם בתשובות והנהגות ח"ב סס"י שמזו מצא לזה פתרון לקרוא ב"ד על תנאי. ע"ש. אך באמת לאו כ"ע דינא גמירי. ושו"ר מ"ש בזה בהלכות חג בחג הל' פורים עמ' פז. ולענ"ד אד"מ). ולכאורה משמע מזה דנקטינן דאף עיר גדולה נגדרת אחר כך קטן. [ובספר ימי הפורים לידידי הרה"ג ר' נועם זהורי נר"ו (סי' י אות יא) חשב לרפא שבר על נקלה וכתב דאם הבתים החדשים סמוכים לכרך תוך ע' אמה ושיריים, הרי הם נגדרים אחריו גם כשהם מרובים. (וע"ש בסי' ו אותיות א-ד). ובמחכ"ת אין דבריו מוכרחים בזה כלל, והעיקר לענ"ד שאין עדיפות למה שבנוי בתוך ע' אמה ושיריים, אלא שווה הוא לשאר דין סמוך וכמ"ש לעיל (סי' לב אות יא ואילך) בס"ד]. אולם מ"מ לגבי הנדון שלפנינו הא ודאי דלסניף מיהא חזיא סברת הרב תורת רפאל לאיצטרופי עם שאר הטעמים שהזכרנו לעיל, שאין לגרור את כל "גוש דן" אחר העיר יפו. ועוד נראה לענ"ד דאין ללמוד ממנהג ירושלים לנדון שלפנינו, דשאני ירושלים החדשה שטפלה היא לישנה, וכולה שם ירושלים עליה כעיר שחוברה לה יחדיו (וכמו שכתבו סברא זו הרבנים בירחון תורה מציון, וכנזכר לעיל סי' לב אות יד). ולפיכך אף השכונות החדשות נגדרות אחר העיר הישנה. ומה גם שעיקר היישוב בעיר החדשה החל מן הישנה ואט אט פרץ ימה וקדמה צפונה ונגבה, ולכן אע"פ שכיום גבר עלינו חסדו והחדשה מרובה עשרת מונים מהישנה, ופרזות יושבת ירושלים מרוב אדם ובהמה בתוכה, מ"מ מעיקרא הא קמא קמא בטיל לעיר הישנה המוקפת, ונקרא שמה עליה (ומצאתי כיו"ב בברכת יהודה ח"ד עמ' קנ בשם ידידי הרה"ג ר' אליהו סעדון). אבל ערי גוש דן ויפו, ערים שונות לגמרי הן ונחשבות לעצמן, וקשה להניח שכיון שברכות הימים רחוקים נעשו קרובים נכוף כולם תחת העיר יפו. ועיין בשו"ת חמדה גנוזה ח"ב (סימן עב אות ז).

כא) ואף גם זאת, שבאמת תחילת המנהג בשכונות ירושלים החדשות לקרוא בט"ו, רבים לוחמים לו מרומ, וטעמם ונימוקם עמם כאשר אבאר בעה"ו. כי הנה הרשב"א (מגילה ג:) כתב דטעמא דמרבין כל סמוך לכרך והנראה אליו, משום דכיון דמיגנו ומיכסו בכרך המוקף, דכל שהוא סמוך ונראה לכרך בשעת מלחמה מתאספין ובאין אל ערי המבצר, הילכך הרי הן כאנשי הכרך. וכ"כ הריטב"א (ב. סוף ד"ה כרכים) דכיון דסמוך לכרך מוקף ומגנו בתוכו בעת צרה ובהדי הדדי קיימי ומשתתפי דינא הוא דלקרי בהדי הדדי. ע"ש. (וכ"כ עוד הריטב"א להלן ב: ד"ה אלא). ולפ"ז בערים גדולות שמקצתן סמוך לכרך או נראה עמו קשה לומר שיהיו טפלים אליו, מאחר ולפי רוב המרחק מקצה העיר אל כרך לא מיגנו בהדיה. וכן ראיתי בתשובת הגאון ר' יום טוב ישראל זצ"ל בקובץ תורה מציון שנה א' (חוברת א סי' טו) שכתב שלא מסתבר ליתן עיבור לעיבור, דהא בבתי ערי חומה ליתא כלל,

ודיינו מה שנתנו להם במקרא מגילה סמוך ונראה מהטעם המבואר בריטב"א (כנדצ"ל) דמיגנו בהדה, אבל להוסיף הסמוך יותר ממיל אין לנו, וכדהקשו המפרשים ז"ל על הסוברים דנראה אפילו רחוק כמה מצטרף דאין סברא בזה (עיין להר"ן המובא לעיל סי' לא אות א), הכי נמי גבי בתים הסמוכים אין סברא שיהיו נדונים ככרך אפילו רחוק. ודוקא גבי שבת קי"ל דתוך העיבור הכל כעיר אחת, אבל גבי מקרא מגילה דהדבר תלוי במיגנו הא ודאי ליכא למימר דחומות העיר יגנו על הבתים הסמוכים לה כל שסמוכים (כצ"ל) זה לזה אפילו עד כמה פרסאות, מה שהשכל יכחישנו. עכ"ד. והרי זה כמבואר. וכן בתשובת הגאון ר' משה נחמיה כהנוב הנדפסת בתור"מ שם (סימן טז, דף יח ע"ד) כתב, דפשיטא דהטעם דאגוני מגנו לא שייך בבתים הרחוקים מהחומה יותר ממיל, אע"פ שיש רצף של בתים המחובר בינם לעיר העתיקה. ע"ש. וראיתי שגם בשו"ת ציץ הקדש (סימן נב אות ד) למד מדברי הריטב"א (ב:) הנ"ל דהגם דעיבורה של עיר נדון כעיר עצמה, מ"מ לא יהבינן למגילה עיבור דעיבור, דא"כ מאי מגנו בתוכה שייך בזה, וגם לא משתתפי בעצם העיר בכל עניניהם. ע"ש. (ופלא שלא זכר מדברי הכותבים בירחון תורה מציון שם, הגם שמביא וקורא מדבריהם באותו פרק ובאותו מקום). והגרי"מ חרל"פ בקונטרס אחרון שם חלק עליו, וכתב דלא איצטרך הריטב"א לטעמא דמגנו אלא לנראה, אבל סמוך שהוא מצד התפשטות העיר עצמה א"צ לזה. ע"ש. אולם כמדומה שלא ראה אלא דברי הריטב"א (בדף ב:) שהזכיר בעל ציץ הקדש שם, אבל בדברי הריטב"א לעיל (ב. סוף ד"ה כרכים) מבואר דקאי הך טעמא דמגנו אסמוך דוקא. וכן הרשב"א שהבאנו לעיל קאי אסמוך ואנראה. אלא שלענ"ד יש לדחות הראיה מדברי הרשב"א והריטב"א באופן אחר, דאינהו יהבי טעמא לעיקר התקנה בכללות, אבל למעשה לא פלוג רבנן, ואף היכא דלא שייך טעמא דמגנו בתוכה, כגון במאי דקמן שהבתים הסמוכים לכרך נמשכים לאורך מרחק רב, כולם נגדרים אחר הסמוך. (וכן אם לא נבנו הסמוכים אלא אחר חורבן חומות הכרך, אע"ג דלא הוה שייך בהו כלל טעמא דמגנו, מ"מ י"ל דלא פלוג רבנן). וכ"כ הרה"ג רח"ז גרוסברג זצ"ל בספרו משנת חנוך (רס"י טל) ובמאמרו הנדפס בקובץ נועם ח"ז (עמ' צז) בדעת הריטב"א, דבכה"ג כל העיר נחשבת כגוש אחד. והובאו דבריו בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סימן סב). ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת משנת יוסף ח"ד (סי' מט אות ג עמ' רלט). ע"ש. ועיין עוד מה שכתב בזה בשו"ת ישכיל עבדי ח"א (סימן יז אות כב). איברא דהמאירי (ב:) כתב לחד פירושא, דלא מרבינן "נראה", אלא בששטח כל הכפר הנראה עם הכרך נראה להדיא. מיהו משמעות המאירי שם דלא בעי שיהיה נראה כולו להדיא, אלא באופן שהוא מרוחק ממיל, ובא ליתן קצבה למרחק. אבל כל שהוא סמוך ומקצתו תוך מיל, אף שמקצתו מופלג הלאה, לית לן בה ונגרר אחר הכרך, וא"צ שיהיה כולו תוך מיל. והכי נמי פשיטא ליה להגאון מהרי"ל דיסקין שם לדינא. וכן עיקר למעשה, שכל שתחילת העיר סמוכה לכרך, אע"פ שנמשכת הלאה משיעור מיל, כולה נחשבת סמוכה

באותם מקומות הרחוקים בפועל מחומת העיר העתיקה, דמ"מ תחילת משך הבתים סמוכה לחומה. ומכל מקום כבר מילתנו אמורה דהני מילי באופן שהיו הפרזות טפלות לכרך, אבל ערים גדולות וחשובות לעצמן, ואין שם הכרך נקרא עליהם כלל, דעת פוסקים רבים שאינן נגרות אחר הכרך.



היתה רחוקה ואח"כ נתקרבה. אלא ודאי שאין לחלק בזה. ע"ש. וג"ז אינו מוכרח לענ"ד, ואפשר דמאן דקמותיב ידע שלא היתה המציאות כן. ועיין מ"ש בזה לעיל (אות יט) ואכמ"ל. והן אמת שראיתי להגאון חזון איש זצ"ל (סימן קנג סק"ב) שגם הוא חולק בזה, וכתב דאף אם נבנתה העיר בתחלתה רחוקה מן הכרך ואח"כ נתווספו בתים ונסמכה העיר אל הכרך, יש לעיר דין סמוך אע"ג דעד השתא היתה פרזית קודם שנסמכה, ולא מצינו בפוסקים חילוק בדבר. תדע שהרי אם היתה העיר סמוכה לכרך בשעת הנס והיה דינה בט"ו ואח"כ נחרבו מקצת בתיה ועכשיו היא רחוקה, הרי היא יוצאת לדין פרזית, והכי נמי רחוקה ונסמכה יוצאת מדין פרזית לדין מוקפת. שגם בנתחבר במשך הזמן נגרר, וכמו שאם בטל החיבור חוזר ל"ד, כך אם נבנתה ונתחברה. ע"כ. אולם אעיקר מאי דפשיטא ליה להגאון זצ"ל שער סמוכה מהכרך ונתרחקה קורין בה ב"ד, לענ"ד יש לדון בזה מדברי הרשב"א ריש מגילה בשם הירושלמי דפשיטא ליה דאף אחר שחרב הכרך קורין הסמוכות לו בט"ו. וכ"כ הריטב"א שם (ד"ה כרכין) לחד גירסא בירושלמי. וי"ל. ואף אי מודינא ליה להחזו"א דבעיר סמוכה שנתרחקה קרינן ב"ד, לענ"ד שאני התם שכעת התנתקה מהכרך ונעשתה עיר לעצמה, וכמות שהיא עכשיו אי אפשר לה להיות טפלה לכרך הרחוק. אבל זו שמתחלה היתה רחוקה ונחשבת לעצמה, אע"פ שנתרחבה והנה נא העיר הזאת קרובה, מ"מ החשיבות שהיתה לה מימים ימימה להיכן פרחה, ואחר שעשיתה קודש היאך תעשנה חול. ומה שטען החזו"א שלא מצינו בפוסקים חילוק בזה, לענ"ד בכל כהאי גוונא שהמציאות רחוקה אין לא ראינו ראייה. איברא דבשכונות רבות בירושלים כך היה מעשה, שנבנו במרחק מהעיר מחוץ לתחום החומה, ואט אט נבנו ונתרחבו עד שנעשו הרחוקים קרובים, והמנהג פשוט כעת לקרוא בהן ביום ט"ו בברכה. מיהו י"ל דלהא מילתא אהני שם ירושלים שעליהם לעשותם טפלים אליה (כנ"ל אות כ), וכאילו ירושלים עצמה נתרחבה אליהם. והנח להם לישראל. וטעם זה אינו שייך בנ"ד. ועוד יש ליישב מנהג ירושלים רבתי, לפי מה שהעירו האחרונים מההיא דבבא בתרא (עה:): דירושלים קמייתא תלתא פרסי הויא. ועיין בזה בספר עיר הקדש והמקדש (עמ' תכ בהערה) ובספר סלסלות יוסף (סס"י כח). ועיין עוד בשו"ת מועדים וזמנים ח"ב (סימן קפה, עמ' קעד בהערה) ובשו"ת ברית אברהם שני (סימן כה אות לד, עמ' רעט והלאה). ועכ"פ סברת החולקים על החזו"א חזיא לאיצטרופי בנדון שלנו, שלא לגרור ערי גוש דן אחר יפו.

ונגדרת אחר הכרך, וכמ"ש לעיל (סי' לב אות יג). ובשו"ת ציץ הקדש (סימן נג, דף פה רע"א) כתב ע"פ דברי המאירי דגם בסמוך בעינן שיהיה כולו סמוך, ולענ"ד אין דבריו ז"ל מחוורים בזה. וכן המנהג פשוט היום בכל שכונות ירושלים המחבורות אליה ברצף בתים, לקרוא המגילה ביום ט"ו, גם

כב) ובאמת אפילו תמצי לומר שאין לחלק בזה בין עיר קטנה או גדולה, לענ"ד מקום יש בראש לחלק בדרך אחרת, דלא שייך דין גרירה בעיר הסמוכה לכרך אלא באופן שמתחילה היתה העיר הזאת קרובה אל הכרך, אבל אם מתחילה נבנתה במרחק רב ממנו, ואט אט נבנתה והתרחבה והבתים החדשים נעשו סמוכים לכרך, שוב אין לשנות מנהג העיר הזו לטפלה לכרך, אחר שמתחילה היתה רחוקה. וביקשתי לי חבר בזה, ומצאתי להגאון הרי"מ חרל"פ זצ"ל בקונטרס אחרון לשו"ת ציץ הקדש (סימן נב) שכתב כן וביאר הדברים יפה, דכיון שמתחלה חלה על הפרזים הללו התקנה לקרוא המגילה ביום י"ד, איך אפשר לומר שע"י שנבנו עיבורים ונהיתה עיר אחת נעקרו ממנה התקנות הקודמות והם מתבטלים לתקנות הכרך, הגע עצמך שתי עיירות שכל אחת היו עליה תקנות מיוחדות מתנגדות זו לזו ונתחברו ע"י עיבורים, האם נאמר שנעקרות תקנות העיר האחת ומתבטלת לשניה. והכא נמי כיון שקודם שנוספו העיבורים היו בכלל פרזים, איך אפשר לומר שנעשו עתה מוקפים. אלא שבסוף דבריו חזר וצייד דאפילו בנתחדשו העיבורים שייך גרירה, שהתקנה מתחדשת כל שנה. והניח בצ"ע. אולם ראיתי להגר"מ טוקצינסקי בספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' שצח) דפשיטא ליה שאין בכח בתים חדשים לשנות דין המקום להפכו מפרוז למוקף. (וע"ש בעמ' שצט). וכן ראיתי גם בשו"ת דברי יציב (ח"ב מא"ח סי' רצה אות ג) שכתב שלא אמרו דהסמוך לכרך נדון ככרך אלא דוקא באופן שמתחילה נבנה סמוך לכרך, אבל אם היה רחוק וקראו בו תמיד ב"ד, אף שנעשה כעת סמוך לכרך, לא בטל דינו הקודם וקורא גם עכשיו ב"ד כמקודם וכרוב העולם. והוכיח כן ממ"ש בירושלמי ריש מגילה דרבי יוחנן קרי בכנישתא דכיפרא בט"ו ואמר הדא הוא עיקר טבריא קדמייתא, ופירש דלרבי יוחנן אין קורין בט"ו אלא בטבריא קמייתא, אבל בשאר טבריא אע"פ שסמוכה לה אין קורין בט"ו, והטעם מפני שטבריא החדשה נבנתה בתחילה רחוק מהעתיקה וחל עלה דין קריאה ב"ד על כן תו לא בטל מיניה. והביא עוד ראייה. ע"ש. והובאו דבריו בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סימן רלג), וכתב שם לחזק דבריו. ועם שלפי מה שכתבנו לעיל (אות יט) יש לדון בראיותיהם, מכל מקום מצאנו חברים לסברתם. ואחר זמן ראיתי בשו"ת בני ציון שפירא ח"ג (קונט' שלום ירושלים אות ב) דאזיל כל בתר איפכא מהרב דברי יציב וסיעתו, וחיליה ממה שהקשו במגילה (ה:): ורבי היאך נטע נטיעה בפורים בחמיסר וכו'. והא י"ל דהוה בטבריא החדשה, ובעת ייסודה

ויפו להיפך, ואינה נגררת אחריה לא למסים ולא לשאר דברים, כי היא עיר בפני עצמה, ובדאי אינה נגררת אחר יפו, ואין קורין בה אלא בט"ו. וגם השכונות השייכות עדיין למסי השלטון ביפו, אבל הרי עדיין קרובים הן גם לת"א ולמסי הקהלה שייכים לת"א, ונגררים אחריה לכל דבר שבקדושה. ע"ש. ונראה שאף שבזמננו נשתתפו ונתחברו שתי הערים לעיר אחת ממש לכל עניניהן, מ"מ שייך בזה הטעם דאין המיעוט של יפו גורר אחריה הרוב של ת"א, וכנזכר לעיל בשם הרב זבחי צדק. וכל שכן שבמשך שנים רבות היתה תל אביב עיר לעצמה, מתנהלת בנפרד מיפו, ורק אח"כ התאחדו. ואחר זמן ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סימן נ אות ג) שהעלה שאין להחמיר בתל אביב לקרוא גם בט"ו מחמת שהיא רצופה ממש ליפו, וסמוכות שלו מדברי הרב זבחי צדק הנ"ל. ע"ש. וכן פסקו למעשה בשו"ת הר צבי ח"ב מאהע"ז (סימן קכט) ובספר ארץ ישראל (פ"ח עמ' מו). וכ"ש לפי מ"ש לעיל (פרק ב אות טז) שעיקר המנהג לקרוא ביפו יומיים, אינו מבוסס כלל. [וכן האריך בזה בקונטרס הימים האלה נזכרים (פרק ד), וכתב שעיקר מה שהחמירו ביפו לקרוא בה יומיים אינו אלא מפני שראו שהיא מוקפת חומה בימיהם, וכמנהג העולם שהביא הב"י (סי' תרפח). אבל מעיקר הדין אינה נקראת ספק מוקפת כלל (וע' בזה להלן בסמוך). ואסיק (בעמ' מז) דדיינו מה שנהגו להחמיר ביפו עצמה, אבל בתל אביב הנכון כמ"ש הגרי"מ טוקצינסקי בלוח ארץ ישראל שלו שלא נהגו להחמיר. ע"ש]. ושוב ראיתי בספר קרית אריאל (פרק י עמ' רעד) שכתב, שכיום יש הפסק גדול בין בתי ת"א לבתי יפו, ושיעורו יותר מקמ"א אמה. ע"ש. (וחזר ע"ז לענין מגילה שם בעמ' שיא. ע"ש). וא"כ אף האחרונים הסוברים דשכונות ירושלים חשובות כעיר אחת עמה ממש, יודו שתל אביב אינה אלא סמוכה ליפו. ושיתוף ענייני העיר שלהן, לא מצינו שמאחד אותם לעיר אחת. [מיהו אפשר שנשתנתה המציאות לאחרונה וחזרה תל אביב ונתחברה עם יפו, עיין לעיל סי' לב סוף אות טו]. ומ"מ גם אם היו בנויות ברצף אחד ממש, העיקר להקל בעיר תל אביב לקרוא ביום י"ד בלבד.



ואף אם היה מבוצר ייתכן שחברה חומתו קודם זמן יהושע, וכמו שצייד באמת בקונט' האגרת הזאת שם. ומעתה לדברי הר"י אביוב המובא בבית יוסף (סימן תרפח) אינו בדין ספק מוקף כלל. ומרן הב"י נראה שמסכים עמו מעיקר הדין, וכמו שנראה ממה שהביא שם בשם הר"ן והגאונים. כיעו"ש. וכ"כ בדעת מרן בספר ויען שמואל ח"ח (סימן לח אות ו). מיהו המאירי (ב: עמ' יז) בשם קצת גאונים חולק ע"ז. ע"ש. ובספר מטה יהודה (ס"ק ד) כתב גם בדעת מרן בש"ע דבכה"ג יש לקרוא המגילה יומיים. ע"ש. אולם אין דבריו מוכרחים בדעת מרן (וע"ע מה שהשיג ע"ד בקונטרס "הימים האלה נזכרים" עמ' טז). ועוד שבספר קרית אריאל (בקונטרס שבסוף הספר

בג) ולענין העיר תל אביב, הנה מלבד שהיא סמוכה ליפו, כיום היא נחשבת עמה עיר אחת ממש. וראיתי להרה"ג רבי יוסף צבי הלוי זצ"ל שהיה אב"ד הראשון של תל אביב, בספרו אמירה נעימה (אות נ מאמר קיב, עמ' תקמ) שכתב, שמתחילה היתה העיר תל אביב נחשבת כשכונה משכונות יפו (אחוזת בית), והיתה זקוקה אליה בכל צרכי התושבים, ואז היה כותב בגיטין שנסדרו שם "מתא יפו". ובשנת התר"פ התרבתה תל אביב באוכלוסין, ומאז נהג לכתוב בגיטין "תל אביב ביפו", עד שנת התרצ"ב שהתרחבה הרבה לכל עבריה, ולא הוזקקה ליפו בשום ענין. ע"ש. ולאחר קום המדינה נתחברו תל אביב ויפו לעיר אחת, ונקרא שמה הרשמי תל אביב-יפו, עד היום הזה (עיין באמירה נעימה תנינא אות ג מאמר מא, והיכל יצחק אה"ע ח"ב סי' נח ונט). והנה הטעם הראשון שכתבנו (סי' לא) לפטור ערי גוש דן מהקריאה בט"ו, לפי שיפו עצמה מסופקת, שייך גם לגבי העיר תל אביב. אלא שמאחר שמחוברת ליפו ברצף אחד ומשתתפת עמה בכל עניניה, לדעת קצת אחרונים עדיפה משאר סמוך ונחשבת כעיר אחת עמה ממש, ומ"מ גם בזה העיקר כדעת הסוברים דאין דינה אלא כסמוך וכמו שהארכנו לעיל (סי' לב). ובפרט לפי המצב כיום שהיא מרובה בשטח ובאוכלוסין על יפו, שייך בה הטעם שכתבו כמה פוסקים (שהבאנו לעיל בתחילת סימן זה) דאין הגדול נגרר אחר הקטן. וכן מפורש בנדון כזה ממש בשו"ת זבחי צדק החדשות (סימן י סוף עמ' טו) לענין העיר בומביי בהודו, שעיקרה היתה בעיר קלעה שהיא ספק מוקפת חומה, וסמוך לה נבנתה מחדש העיר באיכלה, ובמשך הזמן נתערבה באיכלה עם קלעה ונעשית עיר אחת, וכתב בתשובתו האחרונה שם, שזה לא יועיל לקרוא בה ב"ד, מאחר שבאיכלה היא עיר גדולה ואינה מתבטלת ע"י קלעה. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת ארץ טובה (רס"י ל) שהעיד על מנהג תל אביב בשנת תרצ"ו, שברוב בתי הכנסת קוראים המגילה ביום י"ד בלבד. ואישר המנהג ע"פ ההלכה, לפי מה שהעלה שם שאין עיר גדולה נגררת אחר קטנה (וכנ"ל אות יח), והעיר תל אביב גדולה בחשיבות מהעיר יפו הסמוכה לה, גם מצד גדלה ותפארתה, וגם מצד רבוי האוכלוסין היהודים שהיא עיר שכולה יהודים

בד) אני טרם אכלה לדבר, ראיתי להגר"ש דבלצקי נר"ו בקונטרס "האגרת הזאת" (פרק ה) שהעלה עוד חשש מוקף לגבי בני ברק ורמת גן ושאר ערי גוש דן, כי בעיר רמת גן בסביבת רחובות יואב איתמר וביאליק, במקום הנקרא "תל גרישה" ובלשון העם "הר נפוליאון", נחשפו שרידי יישוב מבוצר העומד על יישוב עתיק בין התקופה הכנענית הקדומה. ומאותו איזור יש רצף בתים לגוש דן. ע"ש. ובאמת במה שכתבנו לעיל כבר ימצא הלומד די השב לחשש זה, אך עם זאת ראיתי לנכון לסדר כאן בפרטות הטעמים שאין לחוש לשרידי יישוב עתיק זה, דבר דבור על אופניו. והנה אעיקרא לא נתברר אם היישוב הכנעני הקדום ההוא היה ג"כ מבוצר,

אברהם שני הנ"ל (עמ' רלה). ובספר קרית אריאל שם (עמ' שטז אות א) כתב שאין לחייב לקרוא בבני ברק בט"ו מחמת סמיכותה לכפר אבן אברק, שאין זה אלא השערה בעלמא של החוקרים, וגם המקום ההוא רחוק יותר מאלפיים אמה מבתי רמת גן. ע"ש. ולענ"ד זיהוי המקום אינו השערה פורחת, ויש רגלים לדבר, וכן נמשך אחרי זיהוי זה הרב תבואות הארץ (עמ' קסח), אבל הטענה שיש בינו לרמת גן יותר מאלפיים אמה, היא טענה נכונה. ומה שחשש שם הרב ברית אברהם שבעבר התפשטה העיר בני ברק העתיקה יותר, כמדומה שאינו חש מבוסס אלא הוא בדוי מלבד. ומדברי הגאון מהרא"י קוק זצ"ל הנדפסים בספר תקות אהרן (דף יג:): מתבאר שאין לחוש לכך בסתמא. וכן עיקר. ואף שיש לדון לחייב את רמת גן ובני ברק להגרר אחר אבן אברק מצד "נראה" אע"פ שאינן סמוכות. אך יש חולקים ע"ז וכן"ל (סי' לב אות ט), וגם שייך בזה הצירוף שהזכרנו לעיל בתחילת סי' זה דעיר גדולה אינה נגררת אחר קטנה. ועיי' למרן הגאון ראש הישיבה נר"ו בספר סנסן ליאיר בחי' הש"ע (סימן תרפח בכה"ח אות יא, ראש עמ' שטז) שפקפק אם העיר בני ברק הקדומה היתה מוקפת מימות יהושע בן נון. ע"ש. וכנראה אעיקרא לא ס"ל דכל המנויות בספר יהושע היו מוקפות. ולכן מה שהעלה בברית אברהם שם לחייב מן הדין לקרוא בבני ברק גם ביום ט"ו מחמת הספק, וקרא תגר על הקוראים רק ב"ד, אין דבריו מוכרחים כלל במחכ"ת. וכן מה שהוסיף שאם שכח לקרוא ב"ד יכול בשופי לברך על קריאתו בט"ו. תמהני שעשה ספיקות שלו כודאות להתיר לברך בקום ועשה. ושרא ליה מריה. והעיקר לדינא לקרוא בבני ברק וסביבותיה ביום י"ד בלבד, ואינה נגררת לא אחר תל גרישה ולא אחר הכפר אבן אברק.

עמ' שטז אות ב) כתב שמ"מ אין ראייה שהיה יישוב זה קיים כלל בימי יהושע, ובכהאי גוונא לכ"ע אין לחוש לפורים דמוקפין. ע"ש. וע"ע בקונט' הימים האלה נזכרים (עמ' עה). ועכ"פ אפילו נחשיב את תל גרישה כספק מוקף, הנה שייכות בו כל הסברות שכתבנו לעיל לענין הסמוכות ליפו, שאין דין "סמוך" אצל ספק מוקף, ומה גם שהמקומות הפרושים רבים על המקום המוקף. ולכן ברור הדבר שאין לגרור את כל גוש דן לספק מחמת התל ההוא. וכן העלה למעשה הגר"ש דבלצקי בקונטרס האגרת הזאת שם מכמה טענות, בריאות וטובות, כראי מוצקות. וביניהן בנה יסוד ההיתר גם על דין "כרך שחרב" אשר נדון בו להלן בפרק הבא באורך. ואמנם לעומתו ראיתי להרה"ג ר' יוסף שני בשו"ת ברית אברהם (סימן כה) שהרעיש הרבה מן התל שנתגלה בהר נפוליאון, אך אחר אחר העיון בדבריו נ"ל שאין הצדק עמו במחכ"ת, ולא ברעש ה'. ולהלן (סי' לד אות ל) נדבר עוד בזה. וכן מה שכתב בברית אברהם שם (עמ' רס) שנראה שיישובו של הכרך בתל גרישה התפשט הרבה יותר ממה שנחשף כיום, ויש מקום להסתפק שהעיר בני ברק נמצאת תוך מיל אליו. הנה אף אם הצדק עמו בזה, לפי מה שהעלינו לעיל בסימנים הקודמים נראה שכ"ז איננו שווה לחייב לקרוא בבני ברק יומיים. עוד ראיתי מהנדסים מפי חוקרי הארץ, וטוענים שהעיר בני ברק הקדומה (הנזכרת בספר יהושע יט, מה) עמדה במקום הכפר הערבי "אבן אברק" באיזור צומת מסובין, במקום הנקרא כיום "חיריה". והנה אמת שבזה יש יותר מקום חשש, כי להלן (סי' לו) העלינו שכל העיירות המנויות בספר יהושע מוקפות חומה היו. מיהו מלבד מה שיש לדון בזה מצד "כרך שחרב" וכדלהלן בסמוך, הנה בפועל יש יותר ממיל בין אבן אברק לבין העיר רמת גן וכמ"ש בשו"ת ברית

סימן לד

בענין ערים חדשות הסמוכות לשרידי ערים עתיקות מוקפות

הישנה תוך מיל, מ"מ נוהגים שלא לקרוא בה אלא ב"ד, ויש להם על מה שיסמוכו, שכיון שהעיר הישנה חרבה מיהודים, אין הסמוכה לה נגררת אחריה. וראיה ממגילה (ה:): דחזקיה קרי מגילתא בטבריא ב"ד וט"ו דמספקא ליה משום שימה חומתה, ולמה נסתפק, הא אמרינן התם (ב:): דטבריא סמוכה לחמתן, וחמתן מוקפת חומה היא [כדמייתי התם דף ה' ע"ב מקרא ערי מבצר הצדים צר וחמת ורקת וגו']. ועל כרחך דבחמת לא הוו שכיחי קהל ועדה שיקראו בט"ו ולא איתדר לעדת ישראל. והיינו דמספקא ליה לחזקיה ולא סמך על מה שסמוכה היא לחמתן, הואיל ובחמתן עצמה אין קוראים בט"ו, וכיון דעיקרא דמלתא משום יקרא דכרך מטו בה, אשר סביבותיה נתן בתוכה, בהבטל הסיבה בטל המסובב. ולכן מאחר שאין יושבים בנא אמונ' הישנה, חוצה לה כעיר חדשה דמיא, ודינה ב"ד כרובא דעלמא וברור. עכ"ד. גם מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תרפח סק"ח) כתב לדון בכרך

(כה) עוד רגע אדבר לענין הערים שהוקמו ונבנו מחדש בארץ ישראל בשוכ ה' את שיבת ציון, וידוע שבאותו איזור היו בעבר ערים עתיקות מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, אך הערים החדשות לא נבנו על מקומם של הערים הישנות, אלא על קרקע חדשה. ואח"כ מצאו בסמוך אליהן שרידי ערים קדומות, ונתברר שהן אלו הערים הישנות שהיו מוקפות חומה. האם המוקפות הללו עדיין עומדות בחשיבותן לגרור היישובים הסמוכים אליהן לקרוא בהם ביום ט"ו באדר, או שדין היישובים הללו לקרוא ביום י"ד, או בשני הימים כדין הערים המסופקות. וכבר דברו הפוסקים ז"ל בכיוצא בזה. ואמרת אלקטה נא ואספתי באמרים מאשר תשיג ידי בזה בעה"ו.

והנה מראש צורים אראנו להגאון ר' משה ישראל בשו"ת משאת משה ח"ב (סימן ג) שכתב לענין העיר נא אמונ', היא אלכסנדריא של מצרים, שאע"פ שהעיר החדשה סמוכה לעיר

משמעות תלמודין והירושלמי דחמתה היתה מיושבת בישראל תמיד. וכן ראיתי בשו"ת ירך אברהם אישטרושא (סימן יב) שהעיר בזה על דברי מרן החיד"א, וכתב שאין דבריו אלא דברי נביאות. ע"ש. ועיין מה שהעיר בזה עוד בספר עיר הקדש והמקדש (עמ' שפח סק"ט). ע"ש. ועוד דאם כד' המשא"מ שבזמנו של חזקיה נחרבה חמתן, לא היה צריך לומר בגמ' דרבי פשיטא ליה דטבריא מוקפת וחזקיה מספקא ליה, אלא הו"ל למימר דרבי פשיט"ל משום חמתן, אך בזמן חזקיה כבר חרבה מיהודים. וכן העיר הרב ברכי יוסף שם סוף ד"ה ואולם. ע"ש. (ומה שכתב הרב דמשק אליעזר הנ"ל דפשיטא ליה לתלמודין דאף בימי רבי כבר היתה חמת חרבה, אישתמיטתיה הסוגיא דעירובין הנ"ל). ואמנם בברכי יוסף שם (כד"ה ואפשר ליתובי) חזר ויישב הערה זו האחרונה, דלס"ד דתלמודא ליכא למימר דרבי משום גרירה דחמתן קרי בטבריא בט"ו וכו'. ע"ש. אך מ"מ לפי מה שביארנו שבזמן רבי היתה חמתן מיושבת, הא גופא טעמא בעי אמאי לא נגררה טבריא אחריה. ובאמת על עיקר קושיית הרב משאת משה אספקיה דחזקיה בטבריא דתיפוק לה מצד דסמוכה לחמתן שהיא מוקפת ודאי מריש הוה אמינא ליתובי דחזקיה ס"ל כרבי יוחנן תלמידו דאמר (ו.) חמת זו טבריא רקת זו ציפורי וכו'. וא"כ לידידיה אפשר דחמתן לא היתה מוקפת כלל. ומצאתי כן להרב מראה הפנים על הירושלמי (רפ"ק דמגילה). ע"ש. וע"ע בשו"ת הרב"ז שפראן (חאה"ע סי' ע אות ג עמ' קצג). מיהו שוב בינותי דאין זה נראה, דהא תלמודין קמתמה אדריבי יוחנן "מי איכא למ"ד דרקת לאו היינו טבריא" וכו', ודוחק לומד דחזקיה סבר כוותיה בהא. וכן משמע מדפריך דתלמודא (ה:) בפשיטות אדחזקיה והא קיימא לן דרקת זו טבריא וכו', והיינו כרבא דדחי לר' יוחנן וסבר דרקת זו טבריא וחמת זו חמי גר. (ואח"כ ראיתי בשו"ת תורת רפאל סי' קכ"ג שכתב להיפך, דכל סוגית הגמ' בדף ה' ע"ב היא אליבא דריו"ח. ולענ"ד יש לעמוד על דבריו. וע' שפת אמת מגילה שם). ומ"מ לפי מה שנתבאר לעיל (סי' לב אות ט) שהרמב"ם ועוד הרבה פוסקים סוברים דסמוך ואינו נראה לא סגי ליה בסמיכות מיל, ובעינן דלהוי תוך עיבורה של עיר, יש ליישב דטבריא היושבת בעמק לא היתה נראית מחמתן. ושוב ראיתי שכן תירץ הגאון מהר"י פיתוסי בקונטרס רנו ליעקב הנדפס בסוף ספר מזבח כפרה (בח"י מגילה ה: דף קיח ע"ג). וכ"כ הרב המגיה בספר חסדי דוד חסאן (דף קיא:).

אולם יש להעיר ע"ז מהא דאיתא בירושלמי מגילה שם, הסמוך לדרך והנראה עמו וכו' כגון הדא חמתה [שסמוכה לטבריא], לא אמר אלא כגון, הא חמתה עצמה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון מן הדא ערי מבצר הצדים צר וחמת וגו'. ופירש הרב קרבן העדה שם, כלומר הא דאמרין כגון הדא חמתה, לסימן בעלמא, אבל לדינא לא היה צריך, דחמתה עצמה היתה מוקפת מימות יהושע. ע"ש. ומשמע להדיא דאי לאו דחמתא עצמה מוקפת, היתה נגררת אחר טבריא, ולשיטת הרמב"ם על כרחך שהיתה גם נראית עמה. ובסמוך לזה מייתי

שנתרוקן מישראל, אם הערים הסמוכות לו קוראות בט"ו, ופתח לה פתחא להאי פרשתא מדאמר ריב"ל "כרך" וכל הסמוך לו וכו', ועמדו האחרונים דתיבת כרך למה לי, ונראה דדקדק לומר כרך להורות דהא דסמוך ונראה קורין בט"ו היינו דוקא כאשר הכרך בצבינו ובקומתו ומדרגתו דהקריאה שלו בט"ו אז הוא דסמוך ונראה גרירי אבתריה, אבל אם הכרך אתרע ביה מילתא ונתרוקן מישראל דליכא קריאה התם, אז גם הכפרים דקיימי בהדיה יוצאים בגרעון והו"ל ככפרים דעלמא. ולכן אמר כרך וכל הסמוך וכו' נדון ככרך, ללמד יצא דלא איירי כי אם כשהכרך במעלתו. וע"ש שהאריך בזה, והביא גם דברי הרב משאת משה הנ"ל. וסמך על דבריו למעשה בשו"ת שמש ומגן ח"ב (סימן סג) בענין המושב "ספסופה" הסמוך ונראה לכפר גוש חלב (גי'וש) שאינו מיושב כיום ביהודים. ע"ש. וכן בקובץ תורה מציון (חוברת א סי' טו) כתב הגאון ר' משה נחמיה כהנוב זצ"ל שאם חרב הכרך ואין שם יישוב כלל, אע"פ שבכפרים הסמוכים תוך מיל היה יישוב ישראל, הרי הם קוראים ב"ד כרוב העולם. וזהו שדקדקו חז"ל "כרך" וכל הסמוך לו, דאם אין ציבור בכרך ואין קוראים בו בט"ו, אז גם הסמוך לו קוראים ב"ד. וזה ברור. ע"ש. ועיין עוד שם מ"ש על דקדוק זה. ועיין עוד בספר חדותא דשמעתתא ח"א (סימן מ) שלמד מהירושלמי (פ"ג דכלאים) שכיון שחרב הכרך עצמו, בטל דין כרך גם מן הכפר הסמוך לו. ע"ש. [וראיתי בספר "מגילה במוקפות חומה" (עמ' 131) שהביא בשם שו"ת בני ציון שפירא ח"ג (סי' סט) שהקשה, שהרי כל עיקר תקנת מוקפות חומה היתה בעת שירושלים היתה חריבה, וכך גם דין סמוך ונראה, ומשום כבודה של ירושלים תקנו לכל הכרכים המוקפים מימות יהושע לקרוא בט"ו, ומעתה מי שם פה לאדם לומר שבזמנן שהיא חרבה אין לה דין מוקף. עכת"ד. (ואמ"א). ובמחכ"ת נראה דאישתמיטתיה דברי הרמב"ן ריש מגילה שבזמן הנס של פורים כבר נפקדו ישראל ועלו מן העם לירושלים, ועם שעדיין לא בנו חומותיה מ"מ היתה מיושבת מיהודים].

כו) אלא שיש לעמוד על ראית הרב משאת משה מספקיה דחזקיה, שהיא בנויה על היסוד שהניח שחמתן לא היתה מיושבת ביהודים, ואילו בעירובין (סא.) מבואר שבימי רבי היה שם קהל מישראל. ודוחק לומר שנחרבה מישראל עד דורו של חזקיה תלמידו. ומצאתי בשו"ת תורת חסד ח"א (סימן לח אות ד) ובספר טבור הארץ (דף כח:) שהעירו בזה. ע"ש. וכן בירושלמי (פרק ה דעירובין הלכה ז) אמרו בראשונה היו בני טבריא מהלכין כל חמתה ובני חמתה אינן מגיעין אלא עד הכיפה, ועכשיו נתערבו וכו'. ומשמע שהיה בחמתה קהל מישראל, והיתה מוסיפה והולכת. הן אמת שראיתי למרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תרפח סק"ח ד"ה אמנם לפום) שסייע הנחת הרב משאת משה שחרבה חמתן, מהא דבירושלמי ריש מגילה מסמך דין חרב הכרך לדין חמתה וטבריא. ע"ש. ובשו"ת דמשק אליעזר צוקר (סימן ט אות ד) קילס דבריו. אולם כל כלפי ידידי אין בדקדוק זה לדחות

עיר גדולה לקטנה. אולם לפי מה שכתבנו לעיל (סי' לג) לקיים דברי המחלקים בזה, שפיר יש ליישב מאי דקמן. וראיתי שכן יישוב בשו"ת תורת רפאל (סס"י קכג), וכן הובא ביביע אומר ח"ז (סימן נח אות א). וכן תירצו עוד אחרונים, ומהם בשו"ת ירך אברהם אישטרושא (סימן יב), ובספר יקהיל שלמה קמחי (סימן תרפח ס"ד) וכן הוא בספרו מימי שלמה שם, ומוה"ר תפלה למשה ח"ב (סימן נג אות יא). וכיוצא בזה תירץ בשו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"ג (סימן כח, דף כב רע"א). ועיין עוד בקונטרס רנו ליעקב (בסו"ס מזבח כפרה דף קיח ע"ג) הנ"ל, ובספר שערי זיו ח"א (סימן סד), ובשו"ת ציץ הקדש (סימן נג אות ב) ובחזון איש (סימן קנג סק"א ד"ה ויש) ובשו"ת חדות יעקב (חאו"ח סי' יד וטו) ובשו"ת גורן דוד (סימן סו) ובשו"ת משיב דברים (סימן קסו). ועוד י"ל לפי דעת הסוברים דרך שאין בו י' בטלנים נדון כעיר או ככפר, ולפ"ז אפשר דחמתן לא היו בה עשרה בטלנים. ועוד י"ל לפי מה שכתב בספר אדמת קדש (דף מח רע"ב) שגם חמת לא היתה מוקפת חומה אלא מג' רוחותיה, וברוח הרביעית היה הים חומתה. ע"ש. ומצאתי שכן תירץ בשו"ת ברית אברהם שני (סימן כה ראש עמ' ריד). ועכ"פ נמצינו למדים שאין ראייה מעובדא דחזקיה לדברי הרב משאת משה.

בז) הן אמת דלכאורה דברי הרב משאת משה כבר באו מפורשים בירושלמי (רפ"ק דמגילה) חרב הכרך ונעשה של גוים, איתא חמי בו אין קוראין בחוצה לו קוראין. ופירש הרב קרבן העדה שם, חרב הכרך ונעשה של גוים, מהו שיהיו הסמוכין לו קורין בי"ד או בט"ו. ומשני איתא חמי וכו', בוא וראה, בו אינן קורין כלל ובחוצה לו יקראו, בתמיה, אלא ודאי שהסמוכין לו נגורו בתר רובא דעלמא וקורין בי"ד. ע"כ. וכן פירש הרב שדה יהושע שם. הרי מפורש שאם חרב הכרך מישראל, אינו גורר עוד אחריו את הסמוך לו, שלא יהיה טפל חמור מן העיקר. וכדברי הרב משאת משה ממש. וכן העיר בזה מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תרפח סק"ח ד"ה וצופה). אולם הרמב"ן ריש מגילה כתב בשם הירושלמי בזה"ל: הכרך שחרב ונעשית של גוים, איתא חמי בו אינן קורין ובחוצה לארץ קורין, ופירש, הכרך שחרב או שנעשית של גוים זמן אחד ונטלו ממנו עשרה בטלנים, לכשיחזרו שם ישראל מהו שיקראו בט"ו, כרך שחרב ולבסוף ישב דר"י בן לוי (בתלמודין ג סע"ב) מיבעיא ליה. ופשיט מה ששאלהו הלא בחוצה לארץ קורין במוקפין שבה בט"ו אע"פ שהרבה כרכין בחו"ל שלא היו שם ישראל כלל בימי אחשוורוש וכ"ש שלא היו בהן י' בטלנים תדיר. ע"ש. וכן הריטב"א ריש מגילה (ד"ה כרכין) הביא גירסא זו בירושלמי. וכן הר"ן (ב רע"ב מדפי הרי"ף) הביא דברי הרמב"ן. ולגירסא זו ופירושה אין סמך לדברי הרב משאת משה. וכן העיר הברכ"י (שם ד"ה ולמאי). ע"ש. [אלא שהוסיף לצדד דלפ"ז אדרבא יש לקרוא בסמוכין בט"ו. ובזה אין דבריו מוכרחים במחכ"ת. וכבר תפס עליו בשו"ת הר צבי ח"ב (סימן קלא). ע"ש. וכן ראיתי להרב בית עובד (דף קעא. אות ז) שרמז להשיג בקצרה על מ"ש הברכ"י בד' הרמב"ן.

בירושלמי ספקיה דחזקיה בטבריא. ומבואר שנסתפק בה אע"פ שהיתה סמוכה ונראית לחמתה המוקפת. וראיתי להגאון צ"ח (מגילה ה:) שהקשה גם הוא אספקיה דחזקיה דתיפול"ל מצד שסמוכה לחמתן וכקושיית המשא"מ, ואחר אריכות רבה העלה ליישוב דטבריא היתה סמוכה ואינה נראית, ומכאן סמך לשיטת הרמב"ם דלית להו סמוך אע"פ שאינו נראה. ע"ש. ובעניותי אני תמה מה יענה ביום שידובר בו דברי הירושלמי הנ"ל (והזכירו הצ"ח שם) דמשמע דמצד הדין היתה חמתה ראויה להגרר אחר טבריא, והוא הדין שתהיה טבריא נגררת אחריה וכאמור. (אח"ז ראיתי מ"ש בשו"ת חדות יעקב עדס סי' יד ד"ה ויש לדחות, ולפי דבריו נחא קצת ד' הצ"ח. אלא שדבריו שם דחוקים מאד. וכ"ש שקשה להעמיסם גם אליבא דהצ"ח). ואמנם ראיתי להרב פני משה שם שפירש את הירושלמי בדרך אחרת, מפני קושיא זו. ע"ש. אולם גם דבריו דחוקים, והפשט לא יופשט. ואחר זמן מצאתי בשו"ת דמשק אליעזר צוקר (סימן ט אות ד) שעמד על דברי הרב פני משה ובמראה הפנים הנ"ל, ודחה דבריו. וכן הצ"ח שם והרב שדה יהושע והרב חזון איש (רס"י קנג) פירשו הירושלמי כפשוטו, וכדברי הרב קרבן העדה. וראיתי בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קסא) שכתב ליישב עיקר הקושיא אספקיה דחזקיה, דחמתן הוא מקום אחר מחמת, דהתם במגילה אמרין חמת זו חמי גרר, ואילו בשבת (קט). תנן רוחצין במי גרר ומי חמתן וכו'. ומבואר דגרר דהיא חמת דקרא לאו היינו חמתן, ואפשר שחמתן זו לא היתה מוקפת חומה. ע"ש. אך מ"מ גם תירוצו לא יועיל לדברי הירושלמי דמוכח דחמת ודאי היתה מוקפת וסמוכה לטבריא. וכן העיר עליו בספר נבכי נהרות (מגילה סי' ו אות ה). ע"ש. ושור"ר בעיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' שפח) שהוכיח במישור דחמתן דבבלי היא חמתה דירושלמי, ושכ"כ בכפתור ופרח ובתבואות הארץ. ועיין בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג (סס"י לו) ובספר שם יוסף (פ"א מהל' מגילה ה"י) בשם מהר"ח מודעי, ואף עליהם יש להעיר מדברי הירושלמי. [ואחר זמן ראיתי בספר אדמת קדש לר"י גולדהאר ז"ל, שגם הוא מנה חמת וחמתן לב' עיירות, את חמת דכתיבא ביהושע ציין (בדף מח סע"א) לדרומה של טבריא סמוכה אליה תוך מיל, והעיר חמתן דבבלי שהיא חמתה דירושלמי הזכיר (בדף מט.) לצפונה של טבריא. וזה מתאים לדברי הגאון מהר"ם שיק הנ"ל. אך תימה עליו שהזכיר (בדף מח.) דברי הירושלמי ריש מגילה, ושם מבואר להדיא דחמת דקרא היא חמתה דידהו. ושוב מצאתי גם בספר טבור הארץ (פרק ג, דף כז רע"ב) שהעלה בראיות דחמתן היתה סמוכה לטבריא מצפונה, ודלא כמו שחשב הר"י שווארץ בספריו דברי יוסף ותבואות הארץ שהיא במקום חמי טבריא. ע"ש. וצ"ע].

ומבל מקום יש ליישב עיקר הטעם שלא נגררה טבריא אחר חמתן, לפי שטבריא היתה גדולה מחמתן (כדמשמע בירושלמי פ"ה דעירובין הנ"ל), ודעת פוסקים רבים שאין עיר גדולה נגררת אחר קטנה. וכבר נזכר יישוב זה בצ"ח שם, אלא שלא סמך עליו מפני שסובר שם לדינא שאין חילוק בזה בין

שכתב להשיג על דברי החזו"א בכוונת הריטב"א. וכן בסוף הסימן שם. ובמחכ"ת אישתמיטתיה לשון הריטב"א שהעתקנו לעיל בסמוך.]

בח) וכן ראיתי להגרי"א הרצוג זצ"ל בשו"ת היכל יצחק (חאו"ח סי' סה) שסמך למעשה על דברי הריטב"א והגר"א לקרוא בירושלים שחוק לחומות בט"ו, גם אחר שנפלה העיר העתיקה בידי הירדנים בשנת תש"ח. וצירף לזה שהר ציון (שגם הוא היה מוקף) עדיין הוא בדינו, לא ימוט לעולם ישוב ע"ש. (וכן האריך בקונטרס "כרכין המוקפים חומה" לבאר שהר ציון היה מוקף חומה מימות יהושע, ועודנו מיושב מישראל). ואמנם לענ"ד יש לעמוד קצת על דקדוקי הרב היכל יצחק ועל פירושו בירושלמי. ומ"מ הדין דין אמת. (וע' בשו"ת דברי שלום ח"ה סי' צ). מיהו זאת ראיתי להעיר על מה שכתב שם לפרש בכוונת המשנ"ב (בביה"ל סי' תרפח) בשם הרב משאת משה הנ"ל דרך ששם אין קוראים בסמוך לו אלא ב"ד, וכתב שכוונתו באופן שחבר הכרך לגמרי ונעשה שם מכל יושביו. וכ"כ בשו"ת הר צבי ח"ב (סימן קלא) שכוונתו באופן שחבר לגמרי ונהפך לשדה בור, ולא ניכר שהיה שם יישוב. ע"ש. ובאמת הגם שכן נראה מלשון הביה"ל שכתב "ונהיה הכרך שם", וכן בנדונו של הרב משאת משה בעיר אלכסנדריא באמת היה הכרך הישן חרב ושם לגמרי, מ"מ לפי ראייתו מההיא דחמתן שלא היו בה קהל ועדה מישראל, וכן מדברי הברכ"י שהביא דבריו, מתבאר להדיא שגם באופן שעדיין יש בכרך יישוב של גוים, ולא שם אלא מישראל, בטל ממנו דין סמוך. ומה שהוכרחו בשו"ת היכל יצחק והר צבי לפרש דבריו דוקא כשחבר לגמרי, שאל"כ נמצא הביה"ל דמוכה שטרא לבי תרי, אין זה מוכרח לענ"ד. (דעכ"פ אין ספיקו של הברכ"י מוציא מידי ודאי דהמשא"מ, ומה גם שבאמת אין הכרח לתלות הדינים זב"ז. ואכמ"ל). ומכל מקום עיקר חילוקם ניתן ליאמר לדינא, דאף הריטב"א והגר"א הסוברים דרך שחבר מישראל לא בטל ממנו דין סמוך, אפשר שמודים שאם שם הכרך מכל יושביו ועבר ובטל כליל שם כך ממנו, אין קוראים בסמוך לו אלא ב"ד, שכעת אינו סמוך לכרך אלא לחורבותיו. והברכ"י הנ"ל כתב הצד שיקראו הסמוכין בט"ו אע"פ שחבר הכרך, משום שהכרך ראוי הוא לישיבת ישראל ולימים עוד אולי ימצאון שם ישראל. ע"ש. ולפי זה באופן שחבר ושם לגמרי פשיטא דאין הסמוכים נגזרים. ושוב ראיתי להגאון חזון איש (סימן קנד סק"ג) שאף הוא הבין מה שכתב המשנ"ב הנ"ל שהסמוכין קורין ב"ד דהיינו באופן שחבר הכרך לגמרי מכל יושביו, אלא שעכ"ז כתב לדינא שאין הדבר מוכרע. ע"ש. ואנא דאמרי, כיון שאין הכרח מדברי הריטב"א והגר"א כנגד זה, הלוא טוב לנו בזה לקיים הוראת הרב משאת משה ושאר האחרונים לקרוא במקומות הסמוכים לחורבות הכרך ביום י"ד. ובפרט שיש סוברים שהכל יוצאין ב"ד. ומה שהוכיח בקובץ נועם ח"ח (סוף עמ' קצה) מדברי הר"ן (מגילה דף ב סע"א מדפי הרי"ף) שאין לחלק בין כך שחבר מישראל לכרך שחבר אף מגוים,

אלא שהוסיף שגם לגירסת הרמב"ן בירושלמי "מוכח" שכרך שחבר מישראל אין קורין בו בט"ו. ובוזה לא ירדתי לסוף דעתו. וגם מה שהוסיף שם להוכיח כן ממ"ש בש"ע ובפוסקים שאע"פ שאין בכרך י' בטלנין נדון ככרך, ומשמע אבל שיהיו בו ישראל מיהא בעינן. ע"ש. לענ"ד אינו מוכרח, דהפוס' דנחתי לדין י' בטלנין, מפני שזה מה שנדון בגמ', וגם הוא מצוי יותר. ולעולם בתר דשמעינן דחרב מ"י בטלנין נדון ככרך, אפשר דה"ה אף חרב משראל. וגדולה מזו יש להעיר ממה שהמשיך הריטב"א: מיהו בעיקר נוסחי הכי גרסינן, בו אין קורין בחוצה לו קורין, כלומר דדינו קודם שחבר היו קורין בו וחוצה לו, ועכשיו שחבר תוכו וחוצה לו קיים, כיון דחוצה לו קורין לכתחילה שהרי נתחייב ולא נשתנה, אף תוכו קורין ככתחלה, שהרי נתחייב, שלא יהיה טפל חמור מן העיקר. והיינו דמתמה וכי תעלה על הדעת שחוצה לו שעיקר חיובו היה מחמת הכרך קורין בט"ו, ובו אין קורין וכו'. ע"ש. ולפי זה פשיטא ליה לירושלמי דחוצה לו קרינן בט"ו אף אחר חרבן הכרך עצמו, דלא כהרב משאת משה. וכן העיר עליו בזה הגאון מהר"י נג'אר בספרו מועדי ה' (על הסמ"ג הל' מגילה דף קא. ובדפו"ח עמ' קמד). וע"ש. וראיתי בביאור הגר"א (סימן תרפח סעיף א) שהביא גירסת הר"ן ופירושו, וכתב דאין פירושו מכוון, והעתיק גירסת הירושלמי כמו שהוא לפנינו "בו אין קורין בחוצה לו קורין", ופירש אם בחוצה לכרך קורין דהא שם לא מוקפת חומה וכו' וא"כ אף שבטל החומה קורין, כל שכן בתוכה. ואפשר לפרש הירושלמי שהוא לשון פשיטות, בו אינן קורין אבל בחוצה לו קורין, מדלא נקט להיפך בחוצה לו קודם. עכ"ד. והנה פירושו השני שהוא לשון פשיטות, כבר קדמו בברכי יוסף (ד"ה וצופה) לצדד לפרש כן, וחזר ודחה דבכל מקום סוגיית הירושלמי כשאומר לשון "איתא חמי" וכו' הוי בתמיהה. ע"ש. וכן ראיתי להגאון האדר"ת בקונטרס הר המוריה (הוצאת אהבת שלום עמ' נד) שהעיר בזה על הגר"א מדנפשיה. ומ"מ פירושו הראשון של הגר"א, הוא ממש כמו שפירש הריטב"א. ומה שהעיר ע"ז הגר"א מדלא נקט להיפך בחוצה לו קודם, מצאתי להרשב"א בחדושו (ב:) שכתב, דבגירסת הירושלמי איתא חוצה לו קורין בו אין קורין, ופירשה כדברי הריטב"א. ע"ש. ועכ"פ לשני פירושו של הגר"א מבואר יוצא דחוצה לכרך קורין בט"ו אע"פ שחבר הכרך עצמו. וכן העלה הגאון חזון איש (סימן קנד סק"ג) ע"פ דברי הריטב"א והגר"א בפירוש הירושלמי, שכרך שחבר ונעשה של גוים, הסמוך לו קורא בט"ו, ולא מצינו מי שחולק בזה. וסיים שאע"פ שדעת הברכ"י נוטה שישראל הנכנס לכרך שחבר יקרא שם ב"ד, אבל לא ראה דברי הרמב"ן והריטב"א, ואחר שזכינו לדבריהם אין מקום לדברי הברכ"י. ע"ש. ובאמת גירסת הירושלמי כמות שהיא לפנינו, אין לה פירוש מכוון אלא כמו שפירשה הברכ"י. (ועיין בשו"ת בית אב שלזינגר סוף סי' לד, שכתב שהגרי"ז מבריסק זצ"ל קילס מאוד את דברי הברכ"י בזה, אלא שלא מלאו לבו לחלוק על הגר"א. וכן הובא בספר "עובדות והנהגות לבית בריסק" ח"ב עמ' קב). אלא שהרמב"ן והרשב"א לא גרסו כן. ואין אחר דבריהם כלום. [אח"ז ראיתי בשו"ת דברי שלום ח"ה (סימן צ אות ב) בהערה מבין המחבר

הוא מיגנו, לית דינא ודינא דאין קורין בו אלא בט"ו. [ואפשר שגם לאחר שנתייבב הכרך עצמו, אם לא החזירו חומתו, ובנו עיר אחרת בסמוך לו, אינה נדונה בדין סמוך לכרך. שאין סיבה בשעת בנייתה לגררה אחריו. אלא שזה אינו מוכרח. ועיין מה שכתבתי לעיל (סי' לג אות כא) דאפשר דלא פלוג רבנן בכך"ג].

(ל) וגדולה מזו יש לצדד, שאותן ערים מוקפות עתיקות שנחרבו עד היסוד, והיו לחרבות חורב שממה מאות שנים, אף אם בנו עיר חדשה על תילה של הישנה באותו מקום ממש, אינה חשובה ככרך. שהכרך הראשון אבד שמו ונשתקע זכרו, ועכשיו פנים חדשות באו לכאן. והן אמת שבהשקפה ראשונה לא משמע כן בגמרא מגילה (ג:), דאיתא התם, אמר ר' יהושע בן לוי כרך שחרב ולבסוף ישב נדון ככרך, ומפרשין דהיינו לענין י' בטלנים, אבל אם חרבה החומה אע"פ שלא חזר ונתייבב נדון ככרך. ונראה דהוא הדין אם חרב לגמרי מיושביו ומבתי, עכ"פ אם חזר ונתייבב נדון ככרך, וכמבואר להדיא בהמשך הסוגיא (ד.) גבי לוד ואונו וגיא החרשים דאע"ג דחרוב בימי פילגש בגבעה (כדכתיב גם את כל הערים הנמצאות שלחו באש) דיינינן להו כמוקפות מימי יהושע. וכן הוא בירושלמי (רפ"ק דמגילה). ומשמע שכן הדין גם באותן ערים שנחרבו אחר תקנת קריאת המגילה וחזרו ונבנו. וכן יש ללמוד ממה שאמרו בירושלמי ריש מגילה, ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותן הימים, ותלו אותה מימות יהושע בן נון. והרמב"ן (ריש מגילה) הרחיב הביאור בזה, לפי שהיה עיקר הנס לאותן שבא"י והיא היתה חרבה שעדיין לא בנו בה כלום משעת עלייתן, לא ראוי שיהיו ירושלים עיר הקדש וכל ערי יהודה וישראל הבעורות נידונות כערי הפרזים, והחזירו הענין לימי יהושע וחלקו בין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון לשאינן מוקפין חומה. וזהו שאמרו בירושלמי חלקו כבוד לא"י וכו'. וכן הובאו דברי הירושלמי בחי' הרשב"א שם, וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהל' מגילה ה"ה) ועוד. והרי אחר החרבן הראשון היתה ארץ ישראל שממה לגמרי, כדכתיב (ישעיה סד, יט) ערי קדש היו מדבר, ציון מדבר היתה ירושלים שממה. (ועוד פסוקים מורים ע"ז, כגון בישעיה א ז, ובירמיה ט י, כו יח, מד ו, ובמיכה א ו). וחמשים ושתים שנה לא עבר איש ביהודה (שבת קמה:), ורק אחר מאורע הנס של פורים נבנתה ירושלים ושאר ערי הארץ. ואף אחר החרבן השני חזרה העיר ירושלים ונחרשה, כדאיתא בתענית (כט.). ע"ש. [אלא שהטור (סימן תקמט) כתב שחרש טורנוסרופוס את "ההיכל", והרמב"ם (פ"ה מהל' תעניות ה"ג) הוסיף שחרש גם את סביביו, וא"כ שאר העיר אפשר שעמדה על מכונה. ומ"מ בימי בית ראשון ודאי נחרבה ירושלים לגמרי, ועכ"ז הרי היא בכלל כרכין המוקפין מימות יהושע. הא למדת שגם כרך שחרב לגמרי וחזר ונבנה, דינו ככרך. מיהו י"ל דהני מילי באופן שהיתה העיר הנחרבת ידועה בשמה ובמקומה וחזרו ובנו אותה. אבל הערים הנחרבות האלו שהיו חבושות בטמון מאות שנים, ושממה

שישיבת הגוים אינה קרויה ישיבה וכו'. במחכ"ת שוברו בצידו מדברי הר"ן בהמשך דבריו שם בסמוך. ואתה תחזה. וכל שכן לפי מה שהוכיח הרב פני יהושע (מגילה ג:) מדברי התוס' שם ד"ה כרך, דפליגי בהא על הר"ן. ע"ש. (וכן הוכיח מר זקני הגאון מוהר"ח בהגהתו בשו"ת זרע דוד חאו"ח סי' יג, ונדפס מקרוב בשיירי שמחה החדש סי' מא אות א). וכן מצאתי להחכם ר' יהוסף שווארץ ז"ל בספרו דברי יוסף (סימן ב, דף יא.) שכתב, שבאופן שהעיר החרבה נבנתה מחדש רחוק מעט ממקומה הראשון המוקף, בזה ודאי לא אמרין כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך. ע"ש. וכ"כ מדנפשיה הגאון מהר"ר עוזי מימון נר"ו במאמרו הנדפס בספר ויען שמואל ח"ח (סס"י לז, עמ' תקד). ע"ש. ואף שלענ"ד יש לדון על ראייתו, מ"מ נראים דבריו. ומעתה אותן ערים שבארץ ישראל, שנבנו בסמוך לערים חרבות ושוממות שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, אין לקרוא בהן אלא ב"ד.

(כט) ומה גם דלכי תידוק פורתא תחזי דאף גבי כרך שחרב ונעשה של גוים דאיתותב ביה הרב משאת משה, לא איתותב אלא במאי דמשמע מדבריו דאחר חרבן הכרך חוזרת הסמוכה מיום ט"ו ליום י"ד, אבל באופן שלא נבנתה הסמוכה רק אחר חרבן הכרך, ודאי לכ"ע יש לקרוא בעיר הסמוכה ב"ד. דעד כאן לא כתב הריטב"א דחוצה לכרך קורין בט"ו אלא מטעם "שהרי נתחייב ולא נשתנה", וכוונתו מבוארת משום שכבר החלו לקרוא שם בט"ו בעוד הכרך קיים ונקבע זמנם כך, ומשמע דבלאו האי טעמא, כגון שלא נבנו הערים הסמוכות רק לאחר חרבן הכרך, אין קורין בהן אלא ב"ד. וכן מבואר ממה שסיים הטעם דתוכו קורין בט"ו "כדי שלא יהיה טפל חמור מן העיקר", הא לאו הכי, כגון שלא היה שום כפר סמוך אליו, אף בכרך עצמו אין לקרוא אלא ב"ד. (ומ"ש הברכ"י סוף סק"ח בשם הר"ן להיפך, נראה שטעות נזדקרה בנוסחת הר"ן לפניו. ועיין בשו"ת ציץ הקדש ח"א סי' נג אות ז ובשו"ת הר צבי ח"ב סי' קלא שעמדו על דבריו). וממילא שמעת מינה דהוא הדין אם אחר חרבנו נבנה כפר סמוך לו, נמי אין קורין בו אלא ב"ד. וזה ברור לענ"ד. [ושוב בא לידי ספר "מגילה במוקפות חומה", ושם (עמ' 375) הביא בשם מו"ר מרן ראש הישיבה נר"ו שכתב בדעת הריטב"א כדכתיבנא]. ואם כי כל דברי הריטב"א בזה נאמרו לפום נוסחא בתרייתא דאייתי התם, וסיים דנוסחא קמא דייקא טפי. ע"ש. מ"מ נראה דלא קהדר ביה מעיקר הדין דפשיטא ליה בנוסחא בתרייתא. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בחדושו (ב:), שכתב דבגירסת הירושלמי איתא חוצה לו קורין בו אין קורין, ופירש דכיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לכרך שחרב, הסמוך לו והנראה עמו שלא נחרב ולא נשתנו במלתייהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון. ומשום הכי קא מתמה חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו ובו שהוא היה עיקר אין קורין. ע"כ. ומשמע דלא אתי על הסמוך אלא מצד דמעיקרו נתחייב ולא נחרב ולא נשתנה, הא אם נבנה אחר חרבן הכרך, ומעיקרא לאו בגווייה

כמהפכת זרים, וכבר אבד זכרם ונשתקע, בהבנות שם עיר חדשה פנים חדשות ממש באו לכאן. וגם אם אח"כ נחשפו שרידי העיר הישנה ונבעו מצפוניה מן האדמה, מכל מקום העיר החדשה שנבנתה שם מקרוב בלא שום זיקה לישנה, אינה המשך של הישנה. ובני אדם יושבי החרבות האלה אין להם לקרוא אלא ב"ד. ואם כי לא ראיתי כעת באחרונים שחילקו בזה, הנה לא נדרשו לחלק בדבר מחמת שלא היתה מציאות זו בימיהם, ומ"מ טעמא דמסתבר הוא. ומצאתי בספר המנהיג (הל' מגילה אות ב) שכתב: וכרך שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, אע"פ שאין החומה קיימת עכשיו, "הואיל והמקום ניכר מעת שהיתה מוקפת חומה מתחילה, קורין בארבעה עשר." ע"כ. ולכאורה כוונתו דבעינן שיהיה מקום היישוב ניכר משעת בניית החומה עד עתה, אבל אם אבד זכרו לגמרי אין קורין בו בט"ו, וכדבר האמור. מיהו אין זה מוכרח, ויש לפרש כוונתו באופן אחר. ובספר המנהיג דפוס חדש הנוסח: הואיל והמקום ניכר "מעט" שהיתה מוקפת וכו', וע"ש בהערת המו"ל. וא"כ ליכא למשמע מינה מידי לדידן. ומ"מ מצד הסברא י"ל ככל הדברים האלה.

לא) ואחר החיפוש מצאתי לי חבר, הוא הרב ר' יהוסף שווארץ בספר דברי יוסף (סימן ב, דף יז.), שכתב שנראה ברור דהא דדרשינן (במגילה ג:) אשר לוא חומה, אף שאין לו עכשיו, דוקא אם נשארה העיר ההיא על תילה, ונמצאים בה בתים וחצרות ובניינים כימי קדם אלא שחומותיה נהרסו, אבל עצם העיר עמדה במציאות הראשונה ונקראת בשמה הראשון, אז אין משגיחים במה שחומותיה נחרבות ונהרסות מאחר שהיו לו מקודם, אכן אם נחרבה העיר ממש בתים וחצרות ונעלמה ואבדה מציאות העיר ההיא הראשונה, ובנו עיר חדשה ממש במקום ההוא, אין ספק בלבי שאין זה בכלל אשר לוא חומה, ובודאי אין נדון ככך, מאחר שהוא מעשה חדש כיש מאין, וכבר נתבטל מציאות וזכרון ושם הראשון של אותה העיר, והיינו דבגמרא שם בעינן לפרושי הא דאמר ר' יהושע בן לוי כרך שחרב ולבסוף ישב נדון ככך, אילמא חרבו חומותיו וכו', והיינו שהכרך עצמו נשאר במציאותו ולא חרבו אלא חומותיו, אבל חרב הוא עצמו ודאי לא יעלה על הדעת שאם לבסוף ישב נדון ככך. עכ"ד. וזה קרוב לדברינו, אלא שהרב ז"ל לא חילק בין אבד שם העיר הראשון ונשתכח זכרה לגמרי, ובין חזרה ונבנתה מיד. ולכאורה א"כ תקשי ליה ההיא דלוד ואונו שנהרסו ונבנו ועכ"ז נקראות על שם יהושע, וכן תקשי מערי יהודה וירושלים שנהרסו וחזרו ונבנו. וכנזכר לעיל באורך. [ואין לומר לדעתו שבאופן שנקראו על שמן הראשון מודה שחזרת העיר לחשיבותה, דהגם שכן משמע קצת מלשוננו, הרי בסוף דבריו נסתייע מהא דבעינן לפרושי לדר' יהושע בן לוי בחרבו חומותיו וכו' ולא מפרשינן ליה בשנחרב לגמרי, ואי איתא דכשנקרא החדש על שם הכרך הראשון מודה דחשיב ככך, אכתי תקשי אמאי לא מוקמינן לההיא דריב"ל כשחזר ונבנה על שם העיר הראשונה. אלא ודאי דאין לחלק בזה לדעתו. וכן נראה לענ"ד דאין השם גורם בזה כלל. ועייין

בסנהדרין (ק"ג.) ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו, לא יריחו על שם עיר אחרת וכו'. וי"ל. ושוב ראיתי להרב דברי יוסף שם (דף טו:) שחילק בין נפלה חומת הכרך בעת הקדושה הראשונה קודם חרבן בית ראשון, דדרשינן ביה אשר לוא חומה, ובין נפלה אחר קדושה שניה. ע"ש. ובעניתי לא נתחווירו לי דבריו בזה, אך מ"מ השתא תו ליכא לאקשויי עליה מלוד ואונו שנחרבו ונבנו בעת שחלה הקדושה הראשונה דאלימא טפי. (אלא דאכתי תקשי ממ"ש הרמב"ן והרשב"א דמוקף חומה דמגילה אינו ענין לקדושת בתי ערי חומה, וגם הדבר"י שם בסוף דבריו החזיק בדרך זו). ועוד כתב שם (דף ו.) שידוע שבחרבן בית ראשון לא נחרבו עמו כל הערים כמו בחרבן השני, והביא לזה כמה הוכחות מן המקראות שרק על ביהמ"ק וירושלים נאמר חרבן ושממה, ומה שאמר ישעיה (א, ז) עריכם שרופות אש, דרך הפלגה אמר כן על כל ערי הארץ, אבל לא אירע כן אלא למעט מזער. עש"ב. (וחזר ע"ז שם בדף ח.). ובעניתי יש לי לעמוד על דבריו, בפרט שהם נגד פשטות המקראות שרמזנו לעיל, ונגד הירושלמי שחלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותן ימים. [וראיתי בהמשך דבריו (דף יד.) שחזר ונרגש מהירושלמי דחלקו כבוד לא"י שהיתה חרבה, ופירש דעיקר התקנה עבור ירושלים שהיתה חרבה. ע"ש. אך גם בזה אין דבריו ז"ל מחוורים לענ"ד]. ועכ"פ מירושלים עצמה שהיתה חרבה ודאי יש ללמוד דאם חזרה ונבנתה חשיבא כרך. אלא שכבר מילתנו אמורה שיש לחלק בין נבנתה שנית קרוב לחרבנה ובין נשתקע זכר הכרך הראשון.

ובן ראיתי לידידי הרה"ג ר' אמיר דאדואנד נר"ו בספר ויען שמואל ח"ח (סימן לח אות ד) שכתב בשם מוה"ר הגאון ר' אליהו מאדאר נר"ו שגם אם נתגלה שבמקומה של העיר החדשה עמדה פעם עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, נראה שדינה לקרוא ב"ד ולא בט"ו, שעד כאן לא אמרו (מגילה ג:) אשר לוא חומה אע"פ שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן, אלא באופן שעדיין העיר קיימת דאמרינן כיון שפעם היתה לה חומה נקראת גם עכשיו מוקפת. אבל באופן שהעיר נחרבה כליל והפכה למקום תנים ויענה ולא נשאר ממנה שריד, ובאו לאחר מאות שנים ובנו במקומה עיר חדשה, אין זו העיר הראשונה דפנים חדשות באו לכאן וזו העיר לא היתה מוקפת חומה מעולם. והוסיף שם מהר"א דאדואנד שכיו"ב כתב הגאון רבי שריה דבליצקי נר"ו בקונטרס האגרת הזאת (עמ' 22) ודקדק כן מלשון הירושלמי (מגילה פ"א ה"א) שנסתפק בדין "כרך שחרב ונעשה של גוים" וכו', ולא סגי ליה למימר "חרב הכרך" לחוד, משום שבאופן שהכרך אינו קיים יותר ונעשה שדה בור פשיטא דדינו כפרוז. ושכן דייק הגרצ"פ פראנק זצ"ל במקראי קודש (פורים סי' כה). ואין לדחות דמ"מ לאחר שחזר ונתיישב יחזור דינו להיות כמוקף, דא"כ תקשי אתלמודין אמאי מוקי לדברי ריב"ל שאמר כרך שחרב ולבסוף ישב וכו' בשחרב מעשרה בטלנין, לוקמיה כפשוטו כרך שחרב ממש ולבסוף ישב, אלא על כרחך דאף בחזר ונתיישב פשיטא

ידוע כל השנים שכאן קנה מקומו כרך פלוני, משא"כ באופן שהיה המקום שדה בור לחיתו יער כאלפיים שנה, ובא אחד וחפר בקרקע ומצע שרידי עיר וחומתה, לא מסתבר שאדם שנטה אהלי אפדנו שם יצטרך לקרוא בט"ו. ע"ש. והרי זה כמבואר. שוב ראיתי בשו"ת ברית אברהם שני (סימן כה עמ' רמה) שהשיב על כל דברי האגרת הזאת מדקדוק מתני' דערכין (לב). דמשמע דאפילו חרבו הכרכים לגמרי דין כרך עליהן. ע"ש. ובמחכ"ת אין דבריו שם מוכרחים כלל, ואינן אלא דברי נביאות. וגם לדבריו, הנה באופן שנשתקע לגמרי שמו של הכרך העתיק, לא מצינו ראייה שעדיין שם כרך על המקום ההוא. [אח"ז ראיתי בספר "ארץ הגליל" של החכם ר' שמואל קליין זצ"ל, שכתב (בפרק ז אות ב עמ' 97) שבשעת הווסד העיר טבריא בשלהי ימי הבית השני, לא נותר שום זכר לעיר העתיקה שעמדה שם לפני מימות יהושע, אלא רק קברי התושבים שנתגלו בשעת בניית העיר. ע"ש. ואם כנים הם הדברים, הרי הם הוכחה שגם אם אבד שם העיר הראשונה נחשבת העיר החדשה כמוקפת, שהרי חז"ל דנו את טבריא למוקפת מימות יהושע, ולא נסתפקו אלא מחמת שמצד אחד ימה חומתה. אלא שבספר ארץ הגליל שם לא ציין מקור לדבריו, ולא רחוק שהם בדויים מהרהורי לבו או לקוחים מהשערות כרס של חבריו החוקרים. ולא בני סמכא נינהו לדינא. ואחר זמן ראיתי בספר חבת ירושלים (מאמר גולת תחתיות אות א) שהביא מספר אהבת ציון (עמ' לה) שכתב שטבריא נבנתה במקום שלא היה עיר מושב רק בארות. וי"ל. ומיהו למעשה מאחר ולא מצינו לסברא זו ראייה ברורה, אין כאן אלא דעת נוטה, ואין לסמוך ע"ז אלא לסניף, כגון באופן שהכרך הישן עצמו אינו אלא ספק מוקף מזמן יהושע, או שיש ספק אם העיר החדשה עומדת על מקום הכרך הישן.

ליה לתלמודא דאין דינו כמוקף. עכ"ד. ודברי טעם הם, אלא שלענ"ד מן הגמ' אין הכרח לזה, ואדרבא פשט הסוגיא בגמרא (ד.) גבי אונן ולוד דגם בחרב ממש נדון כמוקף מימות יהושע וכנ"ל. והא דלא מוקי בהכי מימרא דר' יהושע בן לוי, אפשר דלא משמע ליה לתלמודא דבהכי איירי, מדקאמר כרך שחרב "ולבסוף ישב", ואם היתה כוונתו על חרבן הבתים לא היה צריך לסיים "ולבסוף ישב", דפשיטא דאיירי שחזר ונבנה, שהרי במוכר בית בבתי ערי חומה קעסיק, וכשהיא חרבה אין כאן בתים אלא שדה. ועל כרחין דחרב וישב דקאמר היינו לענין החומה או הבטלנים. ועוד י"ל הטעם דלא מוקי לדריב"ל בחרבן הבתים, דפשיטא ליה לתלמודא דחורבן הבתים אינו מעלה ומוריד, דאינו קרוי כרך אלא על שם חומתו, או על שם הבטלנים שבלעדיהם נדון ככפר. ובאמת כן הדרך תמיד שהורסים הבתים הישנים ובונים חדשים כפי הצורך, ובמשך כמה מאות רבות של שנים מזמן יהושע קרוב מאד שיתחלפו כל הבתים הישנים בחדשים, וכשם שלא אמרו בזה "פנים חדשות באו לכאן", הוא הדין בנחרב כולו כאחד וחזר ונבנה, דלפי המבואר בשבת (ק"ב:) חד דינא אית להו. וי"ל. (ועיין בביאור הלכה רס"י תרפח בשם הרב טורי אבן, ובשו"ת מהרימ"ט ח"ב חיו"ד סי' לז, ובחזון איש סי' קנ"ג סק"ה). ושוב ראיתי אח"ז להגאון מהר"י ליברמן נר"ו בשו"ת משנת יוסף ח"א (סוף סי' נג בהערה) שעמד ע"ד הרב דברי יוסף בדין כרך שחרב, ובכמה דברים כיוונתי בס"ד לדעתו. ע"ש. ומכל מקום באופן שאבד זכרו של הכרך הראשון לגמרי, הדעת נוטה דודאי פנים חדשות באו לכאן. ושוב בא לידי עצם קונטרס "האגרת הזאת" של הגר"ש דבלצקי נר"ו, וראיתי לו (בעמ' 24) שגם הוא חילק כמו שכתבתי לעיל בס"ד, וכתב דאפי' תמצי לומר דכרך שחרב וישב דינו ככרך, אין זה אלא באופן שהיה

סימן לה

זמן קריאת המגילה בעיר לוד

ולפי האמור לעיל בסמוך יש ליישב, דכיון דלוד הישנה חרבה ואבד זכרה ואין אתנו יודע היכן היא, אף שהוקם יישוב חדש על שמה, אין לחוש לו כלל, עכ"פ במקום ספק. [גם מה שהקשה עוד הרב ציץ הקדש שם שטעמו של הרב טורי אבן הוא רק על עיקר התקנה, אבל אחר שתקנו, תו לא פלוג, ובכל גוונא דסמוך ונראה דינו ככרך. ע"ש. אין בדבריו הכרח אלא מסברא, וכבר הוכחנו לעיל (סי' לד אות כט) מדברי הרשב"א והריטב"א שעיר שנבנתה סמוך לכרך, אחר חרבנו, אינה בדין סמוך ונראה. מיהו יומא כי האידנא נהוג עלמא בעיר לוד לקרוא שני ימים מחמת הספק, וכמו שכתב הגרי"מ טוקצינסקי בספר ארץ ישראל (פרק ח סעיף א), וייתכן שהטעם לזה, שאע"פ שנחרבה ונבנתה העיר כמה פעמים, חוששים שבעוד זכרון הראשונה קיים קמה ונבנתה העיר החדשה. ובזה ודאי נחשבת היא כהמשך העיר הראשונה (וכמו שהוכחנו לעיל סי'

לב) והנה על פי האמור היה נ"ל ליישב מה שהורה זקן, הגאון ר' שמואל סלאנט זצ"ל (הובאו דבריו בשו"ת ציץ הקדש סי' נג אות ד), בענין היישוב שנתחדש בעיר לוד, שאע"פ שאמרו במגילה (ד.) שהעיר לוד מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, למעשה אין לקרוא בה אלא ביום י"ד, שכיון שלפי המתבאר מכתבי ר' יהוסף שווארץ המקומות שם נחרבו כמה פעמים, ולוד החדשה אינה לוד הישנה, לא שייך בה הטעם שכתב הרב טורי אבן (מגילה ג:) דגרירת הסמוכין לענין מגילה היא כדי שלא יהיו מחולקים בתקנותיהם אלו מאלו. ואם אין יישוב בכרך לא שייך טעם זה, ואינם נגררים כלל. ע"כ. [וכן י"ל לפי טעמם של הרשב"א והריטב"א דהסמוכים מיגנו בכרך]. והקשה עליו הרב ציץ הקדש (שם), דמ"מ כיון שבזה המקום או קרוב לו היתה לוד הישנה, הלא יש להסתפק אולי המקום שנתיישבו בו עתה הוא עצמו מקום לוד הישנה. ע"כ.

תלט סק"ג) ובסדר הדורות ח"ב (ערך ר"י הנשיא אות טו) ובברכי יוסף ומחזיק ברכה ויד אהרן ושאר אחרונים (רס"י רמח), כולם נקבצו באו בספר הנפלא "אוצר ההלכה" על הלכות שבת ח"א, ע"ש במפתחות. וע"ע בשו"ת תפלה למשה ח"ג (סימן ח אות ד). ולכאורה לדעת הפוסקים כרשב"ג נראה שהוא הדין במאי דקמן אין להחליט בודאות שהקברים העתיקים הם העיר לוד. מה גם שלא רחוק שהיו באותו איזור עוד כפרים שאינם מוקפים, ושמה קברותיהם הם אלו שנתגלו כיום. וכן כתב סברא זו במנחת יצחק שם, דמידי הך ספיקא לא נפקא. ע"ש. אולם מ"מ נראה דאחר שזו שמה מוכיח עליה "לוד", אין לחוש מן הסתם שנשתנה מקומה, עד שיתברר אחרת. ועיין להתוס' בפסחים (י): שכתבו דגם רשב"ג מודה היכא דאיכא רגלים לדבר דתלינן שזה הנמצא הוא שאבד. וכ"כ בהשגות הראב"ד לס' המאור שם, ובחי' מהר"ם חלאוה (י). ע"ש. וע"ע בשו"ת אריה דבי עילאי (חאו"ח סס"ו ו, דף יט.). ושמה של העיר "לוד" שנשתמר עד היום, ודאי הוי כרגלים לדבר ויותר מזה.

ומה שכתב הגר"ש סלאנט בשם כתבי ר' יהוסף שווארץ שהמקומות שם נחרבו כמה פעמים, כמעט שעברתי בכתבי הר"י שווארץ על רוב דבריו הנוגעים לעיר לוד, ולפום ריהטאי לא מצאתי שכתב עליה שנחרבה או אולי נשתנה מקומה, רק כתב סתם בספרו תבואות הארץ (במהדורת ירושלים תר"ס עמ' קסב) שהיא יושבת עד היום לצפון מזרח רמלה. ואמנם ראיתי בספרו דברי יוסף (סימן ב, דף יא.) שכתב בהבלעה, שבאופן שנבנו הערים מחדש רחוק ממקומן הראשון, אינן בדין סמוך ונראה, כגון בחברון ויפו גויי הארץ מראים מרחוק קצת מקומות אלה שקבלה בידם ששם היתה תכונתם מימי קדם. ע"ש. ואת העיר לוד לא הזכיר שם בפירושו, אבל כן משמע קצת ממה שכתב בדברי יוסף שם לעיל מזה שמלבד העיר ירושלים שקוראין בה בט"ו, שאר ערי הארץ אין קוראין בהם אלא ב"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה. ואפשר שלזה נתכוין הגר"ש סלאנט הנ"ל. ומיהו אין מזה ראיה גמורה, כי בימי הרב דברי יוסף (לפני יותר מק"נ שנה) לא היתה העיר לוד מיושבת ביהודים, ובודאי לא עליה כיוון בספיקותיו. ועכ"פ גם אילו בעבר היה אצלנו ספק כל שהוא על מקומה של לוד, הנה עתה שמצאו שהיא בנויה על עיר עתיקה, קרוב לעניות דעתי לומר שלא נשתנה מקומה מאז מקדם. ושמה "לוד" מוכיח עליה. ולכאורה כן יש ללמוד מדברי הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית לה, טז) על הפסוק ויהי עוד כבוד ארץ לבוא אפרתה, שאין לחוש שנשתנה מקום העיר הקדומה ממה שהיא לפנינו. כיעו"ש. (וי"ל). וכן ראיתי בספר "פורים דמוקפין בבאר שבע" (פרק ב) שהאריך הרבה בעניינים אלו, ומתחילה הביא מדברי הרב חזון איש (שביעית סי' ג סקי"ח) שבקביעת המקומות אין לסמוך על השמות הרשומים במפות, כי לא דקדקו בשמות ובדברי חז"ל. אולם שוב ביאר הרב המחבר לנכון שבאופן שיש רגלים לדבר מבחינת המיקום, יש לסמוך על שמות המקומות. ושאיין מי שחולק על זה. (ושם עמ' כח

לד אות ל מהגמרא דמגילה ד.), ולא נסתפק לנו אלא אם היא עומדת בדיוק על מקומה הראשון. ובכה"ג ודאי יש להחמיר לקרוא גם ביום ט"ו.

לג) אלא שכל זה כתבתי בהנחה שאכן יש ספק שקול על מקומה של העיר לוד. אולם שבתי וראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סימן סא) שכתב, שבמקום שעומדת עליו היום העיר לוד נתגלו לאחרונה קברים עתיקים המוכיחים שעמדה שם עיר בתקופת המשנה. ע"ש. וא"כ רגלים לדבר שעומדת היא במקומה הראשון, אחר שידוע שהיתה העיר לוד בסמוך למקום ההוא, ולכאורה לפי זה יש לדון אותה כמוקפת ודאי. וקצת ראיה מדתניא בפסחים (י). שדה שאבד בה קבר, הנכנס בתוכה טמא. נמצא בה קבר הנכנס לתוכה טהור, שאני אומר הוא קבר שאבד הוא קבר שנמצא, דברי רבי. רשב"ג אומר תבדק כל השדה כולה. ולדעת רבי דתלינן דהנמצא הוא הנאבד, נראה שגם כאן יש לתלות שהעיר שנמצאה במקום היא עצמה העיר לוד העתיקה. וקיימא לן דהלכה כרבי מחברו. ואע"ג דרשב"ג פליג התם והוא אביו של רבי, מצאתי להפ"ח (יו"ד סי' סט סוף ס"ק מ) שכתב דאף בזה נקטינן כרבי, והביא כן מהראב"י (ה' יו"ט סי' תשטו) והרא"ש (פ"ג דמו"ק סי' לב). ע"ש. [אמנם מה שייחס כן גם להמרדכי במו"ק (סי' תתקכה) בשם מהר"ם, מדבריו שם מבואר היפך הכלל, לפי חילוף גירסתו בתוספתא. ועיין בפחד יצחק מהדו"ב (ח"ב אות ה) ערך הלכה כרבי מחברו. וכן מתבאר מדברי רשב"ם בבבא בתרא (דף קע רע"ב), והובא גם בחי' הרמב"ן (שבועות מא:), דנקטינן בהא כרבי. ע"ש. ועיין בשו"ת שב יעקב ח"ב (סימן יא) שהביא מחלוקת רבי ורבן שמעון בן גמליאל הנ"ל, וסיים דידוע דקי"ל הלכה כרבי מחברו ותלינן דהנמצא הוא שאבד. ע"ש. מיהו הגאון נודע ביהודה קמא (חאה"ע סי' מו) השיג עליו וכתב שזה שגיא, שלא אמרו אלא הלכה כרבי מחברו אבל לא אמרו הלכה כרבי נגד רבו, ורשב"ג אביו ורבו היה. ע"ש. וכדבריו כן מבואר ברי"ף (גיטין נא: דף כו. מדפיו) בשם גאון דהלכה כרשב"ג נגד רבי, וכן הובא ברא"ש (שם סי' ה) ובחי' הרשב"א שם. וכ"כ עוד הרשב"א בעירובין (צז.) והריטב"א שם, וכן הביא הרשב"א (ב"ב קנה). בשם יש אומרים. וכן פסק הטור (או"ח סי' תלט) לענין חמץ שאבד, דאם לא ביטל החמץ לא תלינן דהנמצא הוא הנאבד, וכשיטת רשב"ג. וכן פסק הרמ"א (שם סעיף ב), ועיין בב"י שם. אך עיין להרז"ה בספר המאור בפסחים (י). שכתב דהכא הלכה כרבי דסוגיית דהכא כוותיה אזלא. וכ"כ מהר"ם חלאוה שם. ולכאורה אפשר שזהו טעמו של הרמב"ם (פ"ב מהל' חמץ ומצה הי"א) שפסק בזה כרבי (ע"ש במ"מ ובמל"מ), וכן פסק המאירי שם מעיקר הדין. מיהו מצינו להרמב"ם (בפרק ט מהל' איסורי ביאה הכ"ט) לענין השאילה חלוקה לשומרת יום כנגד יום שפסק כרבי נגד רשב"ג, גם בלא טעם זה. ובבית יוסף יו"ד (סס"י קצ) הביא בשם הראב"ד הרמב"ן הרשב"א והרא"ש שפסקו בזה כרשב"ג. ע"ש. ובספרי האחרונים האריכו בעיקר הכלל אי הלכה כרבי נגד רשב"ג, עיין בביאור הגר"א (סימן

מזה]. וגם מה שהביא בשם מסעות ר' בנימין והרב כפתור ופרח, לכאורה אינן ראיות גמורות, דאפשר שקודם זמנם כבר נשתנה מקומה. אולם שו"ר בכפתור ופרח (ריש פ"ח) שמנה את העיר לוד בין המוקפות חומה שיש לקרוא בהן בט"ו בלבד, ומשמעות דבריו שכותב כן למעשה כיעו"ש, ומבואר שלא חשש שמא נשתנה מקומה. וא"כ מי יחוש יותר ממנו. ודברי הרב כפתור ופרח הובאו להלכה בפאת השלחן (סימן ג דין טו) בשם "יש אומרים", ולא הביא חולקים. וייתכן שלא ברירא ליה בכל שאר המקומות שמנה שם הכו"פ אי אכתי באתרייהו קיימי. ועכ"פ לענין לוד שהיא מסויימת במיצריה מזמן הרב כפתור ופרח עד היום, נראה דאין ספיקו של הגר"ש סלאנט מוציא מידי ודאו של הכו"פ. ועוד ראיתי בספר יד נתן שם (אות י עמ' קנה ואילך) שהביא בשם הרב יואל אליצור נר"ו במאמרו בקובץ תחומין כרך ט' (עמ' 367), שהאריך להוכיח שהעיר לוד לא נחרבה מימי התנאים עד עתה, ועומדת על מקומה הראשון מאז, שכן יש עדויות רצופות על יישוב בעיר מימות התנאים עד התקופה האחרונה. ע"ש. [ואמנם אין זה מספיק כ"כ, ועדיין אפשר שנחרבה קצתה ונבנתה מצד אחר, וכמ"ש כו"ב ביבמות (יז).] חריב מהאי גיסא אותיב מהאי גיסא וכו'. אבל נראה שאין לחוש לזה מן הסתם. וגם אם אירע כן, הנה כיום התרחבה העיר לוד והתפשטה הרבה לכל רוח, ואין ספק שחלק מבתי העיר עומדים בשטח העיר המוקפת. ובזה ודאי שדין עיר מוקפת חומה עליה לקרוא ביום ט"ו (ולגרור אחריה שאר העיר). ולא דמי למה שכתבנו לעיל (סי' לד אות ל) שאם בנו עיר חדשה ומצאו תחתיה שרידי עיר אחרת מוקפת, אין על העיר החדשה דין מוקפת חומה, שאין זה אלא כשאבד שם העיר הראשונה ונשכח זכרו ופנים חדשות באו לכאן, וכמו שביארתי שם בס"ד, אבל בנדון שלפנינו שמעולם לא פסקה ישיבה מהעיר לוד, והבתים החדשים הם המשך של העיר העתיקה, כל שעומדים כעת על מקומם המוקף, נלע"ד שבודאי יש להם דין עיר מוקפת. ועוד הוסיף שם הרב יד נתן (באות יא עמ' קנח) שבשלהי שנת תש"ן נתגלו במקום שרידי לוד המקראית, וברור ששם עמדה העיר מימות יהושע בן נון. ע"ש. ואחר ראיתי כל זה, הדרי בי ממאי דכתיבנא לעיל שיש להניח למה שנוהגים כיום לקרוא בלוד בשני הימים, כי לא נותר עוד שום ספק על מקומה. ורבנן קדישי דארעא דישאל הגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל ולהבה"ח מרן הגר"ע יוסף נר"ו שהורו בשנים תשמ"ב-תשמ"ז לקרוא בלוד ב' הימים, עדיין לא נתברר אז לפנינו סתירת ספיקו של מהר"ש סלאנט על העיר לוד. וכן מפורש בדבריהם הטעם מפני שעדיין לא יצא הדבר מכלל ספק. אולם כעת בהגלות נגלות לנו בעה"י שהעיר לוד יושבת על מקומה הראשון בודאי, ובפרט שנודע גם מקום העיר העתיקה בבירור, קרוב הדבר שגם הם יודו שיש לקרוא בה את המגילה ולקיים שאר מצוות פורים ביום ט"ו באדר בלבד*.

הביא דברי הרמב"ן בפירוש התורה הנ"ל והאריך בהם). עש"ב. [ושוב בינתי שגם משמה של העיר "לוד" אין ראיה כל כך, שהרי היה גם "כפר לודים" (במשנה ריש גיטין) הסמוך ללוד, ואפשר שהעיר הזו שנתגלתה כיום היא כפר לודים, ולוד העתיקה עצמה עמדה במקום אחר. ועכ"ז היה ראוי לענ"ד לקרוא כיום בעיר לוד בט"ו בלבד, דאין להוציא העיר מחזקתה מחמת ספק רחוק כזה]. אלא שכבר נהגו שם ע"פ חכמי הדורות לקרוא יומיים, וכפי שהובא בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן ס), ויש להם על מה שיסמוכו. ובפרט שיש מקום לצרף דעת הסוברים שעיר גדולה אינה נגזרת אחר קטנה גם אם בנויות ברצף אחד, וכנזכר לעיל (סי' לג) באורך, והעיר לוד החדשה שלנו כפי הנראה גדולה הרבה מן המוקפת העתיקה.

לד) אולם אחר כתבי כל הדברים הניתנים למעלה, כרגע נראה לי ספר "יד נתן" שחיבר רבה של לוד הרה"ג ר' נתן אורטנר נר"ו, וראיתי לו בחלק ב' (סימן ל) שהאריך בענין זה מפי סופרים וספרים, ובתוך דבריו (אות ג) הביא בשם הרה"ג ר' אלעזר בריזל בספרו "כרכים המוקפים חומה" שעמד על הוראת הגר"ש סלאנט הנ"ל לקרוא בלוד יומיים מפני הספק אם עומדת במקומה של העיר הישנה, והעיר לנכון שלא מצאנו בשום מקום בכתבי ר' יהוסף שווארץ שהעיר לוד נחרבה כמה פעמים. וצידד שגם הגר"ש סלאנט לא הורה אלא בימיו שהיה היישוב מצומצם מאד, אבל בתקופתנו שגדל היישוב היהודי בעיר והתרחבה לכל עבר, ברור הדבר בלי ספק שחלק מן התושבים יושבים על מקום לוד הישנה. [וכ"כ בשו"ת ברית אברהם שני סי' כה עמ' רכה. ע"ש]. וכן במסעות ר' בנימין משנת ד"א תתק"ל ובספר כפתור ופרח (פרק יא) ציינו את העיר לוד בסימניה ומצריה באותו מקום שהיא עומדת עכשיו. והביא עוד בשם הגאון ר' ישראל זאב מינצברג בהסכמתו לס' כרכים המוקפים חומה שכתב, שיש לקרוא בה יומיים מדינא. וגם בשכונות החדשות מחוץ לעיר העתיקה יש לקרוא יומיים, אע"פ שיש אומרים שאין דין "סמוך" לספק, מפני שיש ספק שהן עצמן עומדות על מקום לוד העתיקה. [ומה שהשיג ע"ז בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (ראש עמ' קמח) שמדברי הפוסקים המובאים בב"י (סוף סי' תרפח) נראה שאין לחוש לזה. לענ"ד נראה שאינם ענין לנדון דידן, והכא חשיב כאקבע איסורא]. והביא עוד שהגר"ז מינצברג אמר, שאילו היה לנו כח היינו צריכים לומר שבעיר לוד יקראו ביום ט"ו בלבד, ובברכה. ע"ש. ובאמת גם אנחנו שפשנו ולא מצאנו מפורש בכתבי ר' יהוסף שווארץ שהעיר לוד נחרבה, אבל הבאנו שכן משמע קצת ממה שכתב שבכל ערי הארץ קוראין יומיים, ויש מקום לומר שגם העיר לוד בכלל. [ושוב בא לידי ספר "כרכים המוקפים חומה" עצמו, וראיתי לו (בראש עמ' מד) שנרגש

לוד עומדת על מקומה העתיק מימי קדם, ולא נחה דעתו עד שסיים (בסוף עמ' נח): אם כן "פשוט שאין שום מקור" לשנות את המנהג שנהגו בלוד עד התקופה האחרונה. ע"ש. וכל לגבי ידידי אין הדברים פשוטים כלל, ואדרבא

* סמוך להדפסה ראיתי בקונטרס "הימים האלה נזכרים" (בני ברק תשע"ב) להרה"ג ר' אריאל בוקוולד נר"ו (פרק ה עמ' נו) שעמד על ענין העיר לוד לאור התגליות החדשות, ופקפק הרבה על מסקנת הרב יד נתן נר"ו שהעיר

קודם, נמצא שר' יוחנן החל למלוך בערך בשנת תקמ"ד לשטרות, היא שנת ג'תקצ"ג ליצירה, שלשים וארבע שנים אחר ייסוד דיוספוליס, וריב"ל ודאי לא קדם הרבה לזמנו של ריו"ח. וחזרה ראייתנו למקומה. ואף אם כנים דברי הר"א בוקוולד שיש להקדים מעט זמנו של ריב"ל לזמן שעמדה לוד הישנה בבנינה, אכתי לא איפרק מחולשא, שהרי מן הסתם ראה גם את לוד הרומית החדשה. ואמאי מסתם לה סתומי למימריה. ועכ"פ האמוראים הבאים אחרי ריב"ל ודאי חיו אחר הקמת העיר לוד הרומאית, והיאך היאך לא העירו כלום על דבריו להצילנו ממכשול וטעות, וכמו שהעירו כיו"ב בברכות (נט:) האידנא שנויה פרסאי וכו', וכן בקידושין (עב רע"א) האידנא דליה פרסאי, ובשבת (לו.) הני תלת מילי אישתני שמייהו וכו' ואמר רב יוסף אף בבל ובורסין וכו'. ע"ש. וכל זה מורה בעליל שהעיר לוד דידהו היהא היא העיר לוד העתיקה וכאמור. וכ"ש דאעיקרא כל החשש שהעיר לוד הרומאית נבנתה במרחק מן העיר לוד המקורית אינו אלא השערה בדויה מן הלב בלא מקור כלל וכמו שכתבנו לעיל בס"ד.

ובן מה שכתב בקונטרס הימים האלה נזכרים (עמ' נח) שלפי שיטתו יש ליישב סוגיא תמוהה בירושלמי סנהדרין (פ"א ה"ב) דאיתא התם, ר' ירמיה בעי ולוד לאו מיהודה היא, אמר ליה אין, ומפני מה אין מעברין בה וכו'. ולכאורה תימה, הלא מקרא מלא הוא ברשימת שיבת ציון לנחלתם (בנחמיה יא, לה) שלוד היא בנחלת בנימין. וע"פ שיטתו נחא, שהם דברו על זמנם שהעיר לוד הרומאית החדשה היתה בנחלת שבט יהודה. ע"ש. ולענ"ד אי מהא לא איריא, דממה שנחלו בני בנימין את העיר לוד בימי שיבת ציון, אין מזה ראייה שאכן לוד היתה נחלתם המגיעה להם מזמן ביאה ראשונה, דלעולם אימא לך שעמדה בנחלת בני יהודה, אלא מפני מיעוט העם העולים בבית שני אפשר שלא היו מבני יהודה לנחול אותה, ונטלוה בני בנימין. ויותר היה לו לבעל "הימים האלה נזכרים" הנ"ל להקשות על הירושלמי דסנהדרין מהמבואר בירושלמי ריש מגילה ובתלמודין (מגילה ד.) ע"פ הכתוב בדברי הימים א' (ח, יב) שהעיר לוד נחרבה בזמן פילגש בגבעה, עד שבא אלפעל מבני בנימין ובנאה. ומבואר שהיתה מנחלת בני בנימין מאז מקדם, וכן פירש רש"י שם שלוד מערי בנימין היא. ודלא כדפשיט"ל לירושלמי דשייכא לנחלת בני יהודה. אמנם מאידך גם תירוצו של בעל הקונטרס הנ"ל דהירושלמי דסנהדרין קאי על העיר לוד הרומית החדשה, במחכ"ת אינו מחוור לענ"ד, דלפי דבריו צריך לומר שכבר בימי רבי יהודה הנשיא נעשתה העיר לוד הרומית עיקר, דהא איתא התם בירושלמי לעיל מינה, מעשה בעשרים וארבעה קריות של בית רבי שנכנסו לעבר שנה בלוד וכו'. וכ"ו דוחק. ונכ"ש לפי דעת האומרים שרבי נפטר בשנת ג' תתקמ"ח (ע' סה"ד ח"א שנת ג' תתקמ"ח ותתקצ"ז), הרבה קודם תחילת ייסוד לוד הרומית בשנת ג'תתקנ"ט. ופלא עליו שמפרש מימרת ריב"ל דלוד מוקפת חומה דאירי רק על לוד העתיקה, ואילו הסוגיא דירושלמי דאירי בה ר' יהודה הנשיא מייחס אותה על לוד החדשה. ועולם הפוך ראיתי במחכ"ת. ובעיקר קושייתו ממה שאמרו בירו' דלוד ביהודה היא, לענ"ד דעת הירושלמי דגם נחלת בנימין כשרה היא לקידוש החדש, דמידי הוא טעמא דבעינן ארץ יהודה לעיבור השנה אינו אלא משום שהשכינה בתוכה כדכתיב "לשכנו תדרשו ובאת שמה" כמבואר בסנהדרין (יא:) וברמב"ם (פ"ד מהלכות קידוש החדש הלכה ג'), ונחלת בנימין אדרבא שייכא בהך טעמא טפי מנחלת יהודה, שהרי נעשה אושפיוכן לשכינה, וההיכל ואולם וקודש הקדשים בחלקו של בנימין היו בנויים, ובחלקו של יהודה לא היה בקודש אלא המזבח כמבואר במגילה (כו.). וזהו שחילקו בגמרא וברמב"ם שם בין ארץ יהודה לארץ הגליל (וכו"ב) איתא בירושלמי שם, כי בתוך "ארץ יהודה" כלולה גם נחלת בנימין וכשרה היא לכתחילה לעיבור השנה. ודוקא העיר "בעלת" ממעטין לה התם בירושלמי לפי שהיא מנחלת בני דן, ולא יועיל לה מה שהיא בכלל ארץ יהודה. אבל ערי בנימין כשרות גם המה לעיבור השנה. באופן שאין מכאן סמך להוציא העיר לוד דידן מחזקתה הראשונה שהיתה מוקפת מימות יהושע. [והגר"א בוקוולד נר"ו השיבני ע"ז, שלפי

נראה לענ"ד שהעיקר כדברי הרב יד נתן, ואפרש שיחתי בס"ד. הנה תורף דבריו שם, כי מה שהביא בספר יד נתן ממחקרו של ר"י אליצור המציג מסמכים הסטוריים על מרחקי הדרך מהעיר "דיוספוליס" (לוד הרומאית) לאמאום, ליבנה, ליפו, ועוד, והם תואמים להפליא למיקום העיר לוד שלנו, אין זו הוכחה אלא על מיקומה של העיר לוד "הרומאית", אבל אין מזה שום הוכחה על מיקומה המדויק של העיר לוד "העתיקה" שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. וכן מבואר במקור חיצוני בזה"ל: בשנת קצ"ט לסה"נ קבלה לוד מעמד של רומית ושמה שונה לדיוספוליס וכו'. נראה שייסוד דיוספוליס היה בהקמת רובע חדש, כמקובל אצל הרומאים שמבני פוליס חדשה נבנו ליד העיר העתיקה. ע"כ. ובעניינינו אני תמיה על חששו, כי מרה דשמעתא ר' יהושע בן לוי שעמד ואמר (במגילה ד.): "לוד ואונו גוי החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון", ודאי על העיר לוד שבימינו אמר, וכן מתבאר מפירוש רש"י שם, וריב"ל נגזו הרבה אחר הפיכת לוד לדיוספוליס (שהרי היה ריב"ל תלמידו של רבי, ומבואר בסה"ד ח"א שנפטר רבי בשנת ג'תתקע"ט, המתאימה לשנת רי"ט למניינם, עשרים שנה אחר שינוי השם של לוד. ומן הסתם ריב"ל עוד האריך ימים אחריו), וגם שימש ריש מתיבתא רבא דלוד (ע' ילקוט שמעוני ישעיה ס"י תעז על הפסוק ושמתי כדרכי). ומוכח שגם בעיר דיוספוליס החדשה צריך לקרוא המגילה ביום ט"ו. ואפילו את"ל דר' יהושע בן לוי אמר מימרא זו של לוד בילדותו, טרם הפיכת לוד לעיר רומית, אילו היה משתנה מקומה בימינו, ודאי לא היה שותק מזה, וגם אח"כ בימי התלמוד לא אישמיט שום אמורא בשום דוכתא לאשמועינן דביומיו אישתני עלמא, ואין לקרוא בלוד אלא ב"ד. אלא ודאי דליתא. וכיון שנתברר לנו בהחלט שהעיר לוד יושבת על מקומה מימות התנאים, אין לחוש עוד. והגאון ר"ש סלאנט שחשש שמא נשתנה מקומה של לוד, לא סמך אלא על מה שחשב שהמקומות הללו נחרבו כמה פעמים, ובהם באמת יש מקום לחוש שמא אינה עומדת על מקומה הראשון בדיוק. אבל עתה בהתברר למעלה מכל ספק שלא היה הדבר כן, ומאז ימות התנאים לא פסקה ממנה ישיבה, למה נחוש לחששות רחוקים המבוססים מן הלב. ומאחר שבעל הקונטרס עצמו מודה שאכן העיר לוד שלנו היא העיר שעמדה שם מימות הרומאים, ודאי שאין לחוש יותר. [ובעל הקונטרס הרה"ג ר"א בוקוולד נר"ו השיבני ע"ז במכתב למר, ועם שנתארכו הדברים מעט, ראיתי להציג כאן עיקרי דבריו ומה שנ"ל להשיב עליהם, כי היכי דלא ליתו דרי בתראי וכו'. והמעין יבחר. והנה על טענתי הנ"ל מדברי סדר הדורות, השיב לפי מה שמצא באיגרת רב שרירא גאון (פ"ג חלק ב, אות צב) שר' יוחנן מלך פ' שנה ונפטר בשנת תק"ץ לשטרות, שהיא דל"ט לבריאה, ונמצא שהחל למלוך בשנת ג'תתקנ"ט (והיא היא שנת יסוד דיוספוליס). וכיון דריב"ל הוה קשיש מריו"ח (שהרי הרמב"ם מונהו בין התנאים), ודאי י"ל דקאי על לוד הישנה. ועוד ציין לדברי המאירי בהקדמתו למגן אבות בשם רב נסים גאון שהקדים זמן תחלת מלוך ר' יוחנן בעשרים שנה לשנת תק"ע לשטרות. עכ"ד. ובאמת אין הדברים באיגרת רב שרירא מבוררים, ואני ראיתי ואשוורנו בס' פתשגן הכתב על אגרת רש"ג שם, שהגיה שם שר' יוחנן נפטר בשנת "תקצ"ט לשטרות, והכריח הדבר. ע"ש. ובאיגרת רש"ג לעיל מזה איתא נמי: "וביומי דר' נחת רב לבבל בשנת תק"ל למלכות יון (היא שנת ג'תתקע"ט ליצירה). ונמצא לפי זה שרבונו הקדוש האריך ימים לפחות עשרים שנה אחר בנין דיוספוליס (וזה מתאים למה שהבאנו לעיל מסה"ד), וכל שכן ריב"ל. ולפ"ז מנין פ' שנות מלכותו של ריו"ח הנ"ל אינו מכוען. ושוב ראיתי באיגרת רש"ג מהדורת הרב"מ לזין זצ"ל (עמ' 83 הערה ו) בשם ספר דורות הראשונים ח"ב (דף קנ). שהוכיח שנפל ט"ס באגרת רש"ג וצ"ל "שתין" שנין מלך ריו"ח, ונתחלף ס' בפ' (וניכרים דברי אמת), והוסיף הרב"מ לזין שגם המספר שתינ שנין אינו מדויק, כי לא היה ראש ישיבה רק נ"ה שנה. ועוד הסכים שם (עמ' 84 הערה ג) שיש להגיה באיגרת שבשנת תקצ"ט נפטר ריו"ח (היא שנת ד'מ"ח ליצירה) וכן"ל, ושכן הגיה בדורות הראשונים ח"ב (דף קנה:). ע"ש. ואם נבוא חשבון נ"ה שנה

העתיקה (הערבית העותמנית) שבימינו היא העיר העומדת במקומה מתקופת המשנה (וגם בעל הקונט' הנ"ל מודה בזה). ועליה אמר ריב"ל שהיתה מוקפת חומה. וגם אם לא מצאו בעיר העתיקה דיון שרידים לעיר המקראית, ברור שאין מזה פירכא כלל לפי רוב השנים, ואימר לא בדקו כל צרכן (נדה סא.). וכל שכן לפי המבואר בגמרא (מגילה ד.) שנחרבה העיר לוד כמה וכמה פעמים, וכל חורבן מאבד יותר השרידים. וכלל נקוט הוא בידינו (פסחים יד.): "לא ראינו אינה ראייה". וכל שכן לגבי הארכיאולוגים אשר לצערנו רבים מהם מטרם לנטוש ולנתון ולהאכיד המקובל אצלנו מפי חז"ל. והה"ב. וכבר היה כן לעולמים, וכמו העיר באר שבע המקראית שטענו החוקרים במשך עשרות שנים שנמצאת כמה קילומטרים הרחק מהעיר באר שבע דידן, עד השנים האחרונות שמצאו בעיר באר שבע עצמה שרידים קדומים, והוכרחו להודות במה שמקובל אצלנו (וכמבואר באורך בס' פורים דמוקפין בבאר שבע, וכן הובא בקצרה בקונט' הימים האלה נזכרים פרק ו). ומי יודע מה ימצאו מחר בעיר לוד דידן. ומעתה גם מה שהעיר בקונטרס שם שהממצאים בתל ההוא סותרים המבואר בגמרא שהיתה העיר מיושבת גם בימי השופטים ובית ראשון, ועוד שלא מצאו שם שרידי חומה. ומכאן זה כתב שם (בעמ' נח) שמסתבר שהשרידים שמצאו בנוה ירק אינם של העיר לוד, אלא של עיר אחרת פרוזה, ואילו לוד המקראית האמיתית צידד שם שמקומה מצפון מזרח לשכונת נוה ירק, מעבר לנחל איילון בסביבות "גינתון". ע"ש. ובמחכ"ת הרחק הרחק ללכת מחמת קול עלה נידף של רשות העתיקות. ובכלל הדבר תמוה לענ"ד להרחיק כ"כ העיר לוד המקראית מהעיר לוד שלנו, אחר שהוברר לנו שהיתה בעיר לוד התישבות רצופה כל הדורות. והסתירות העולות ממכתב רשות העתיקות לדברי חז"ל, נראה שאין בהן ממש וכאמור.

זאת ועוד דאעיקרא אני מפפק מאד על אמינות הפרטים במכתב של רשות העתיקות, כי ממנו עולה שלא נמצאה באזור שום עיר עתיקה מתקופת המקרא עד שלהי שנת תש"ן אחר חמשים שנות חיפושים. כיעו"ש. ואילו במחקר של ר' יואל אליצור המובא ביד נתן שם (סוף עמ' קנז) כתב כבר בשנת תשמ"ח שהחפירות בתל לוד מראות רציפות יישוב החל מאז התקופה הכנענית הקדומה עד התקופה הביזנטית, ונתגלו בו חרסים מכל רצף התקופות, הכנענית הקדומה והמאוחרת, חרסים ישראליים א' וב' ושיבת ציון נתגלו בשיא התל. והוסיף שנתגלו שם גם שרידי כנסייה ידועה שעמדה שם משנת ת"ק לסה"נ, ועל שטחה נבנו המסגדים. ע"ש. ותלת שמע מינה, חדא שנמצאו בתל גם חרסים ישראליים מתקופה א' וב' (כנראה הכוונה לתקופת השופטים והבית הראשון), ועוד שנתגלו כבר מזה זמן ולא רק בשלהי שנת תש"ן, והשלישי הכי נכבד שהשרידים הללו עומדים במקום העיר העתיקה הערבית של ימינו (וכנראה ממה שכ' שבשטחה של הכנסייה העתיקה עומדים מסגדים). ואין ספק שעל דבריו יש לסמוך יותר מהמכתב של רשות העתיקות, אשר גם חזונו מוכח עליו דלשבח מקחם כתבו בו מה שכתבו. נוע"ז השיב הגר"א בוקוולד נר"ו שלפי הנראה מקופיא אין סתירה בממצאים אלא סתירה במסקנות, הר"י אליצור מציין ממצאים בלתי משכנעים שעמדה שם לוד העתיקה, ואינו מדבר על שרידי מבנים אלא משנת ת"ק למניינם, אבל בעדיות שהציג על רציפות יישוב מהתקופה הכנענית אינו מציין אלא שנתגלו חרסים, והם אינם מעידים על עיר קדומה. ולאור זה מובן מאד המכתב של רשות העתיקות שכתבו: לראשונה נתגלו ממצאים ארכיאולוגיים "המשמשים עדות". כלומר שאר הממצאים שנתגלו עד עתה אינם עדות. עכ"ד. וכאן חזר בו ממה שכתב בקונטרסו הנ"ל שבמשך חמשים שנה לא מצאו שום שריד, והודה במקצת הטענה שמצאו שרידי חרסים, אבל טוען כעת שאינם נחשבים כעדות מספקת. אולם אחמה"ר מהדר"ג גם דבריו כאן לענ"ד אינם אלא דקדוקי עניות בדבריו אנשים ריקים ופוחזים המבקשים לעקור כל נטוע. וגם ממה שכתבנו להלן בסמוך מתבאר מדברי חוקרים מקצועיים אחרים שהדברים במכתב הנ"ל אינם מכוונים כלל. ובודאי אין בהם כדי לסתור המסורת הרצופה על מיקומה

תיאור נחלת בנימין בס' יהושע (יח, יג-יג) נראה שהעיר לוד אינה מנחלת בנימין אלא מערבית לה, ועל כרחין שלוד היתה מנחלת דן וכפי שכתב בקונטרסו שם, ושכ"כ בפשטות הגרימ"ט בספר ארץ ישראל. עכ"ד. ובאמת לא עלינו תלונתו כי אם על רש"י במסכת מגילה ופשטי המקראות בס' דברי הימים שבני בנימין ישבו בעיר לוד כבר בזמן ביאה ראשונה. ואין לנו לומר אלא שבני בנימין התיישבו גם בעיר זו שמחוץ לגבול נחלתם בגורל, ועל כן נחשבת מנחלתם גם לענין "לשכנו תדרשו". ומה גם שעיקר דרשת "לשכנו תדרשו" אינה לעיכובא, ואם עברו השנה בגליל, מעוברת, וא"כ אין לדקדק בדבר כ"כ.

גם מה שהוסיף בקונטרס הנ"ל (עמ' נו) שמשמע שבזמן הרב כפתור ופרח לא קראו את המגילה בעיר לוד אלא ביום י"ד, אע"פ שהיתה נקראת בפי היהודים "לוד" וידעו שהיא עתיקה. ע"ש. וכוונתו לפי מה שכתב בקונטרסו לעיל (בפרק ג עמ' כה) לדקדק ממה שכתב הרב כפתור ופרח (פרק ח) וז"ל: לוד ואינו גי החרשים מוקפות לומה מימות יהושע בן נון, מסתברא שהוא הדין בקצת עיירות וכו', אם כן אינם קורין את המגילה אלא בחמשה עשר לחוד וכו'. וממה שלא סיים ע"ז הכו"פ "וכן נוהגים", אלא המשיך וכתב: "ואני בבואי אל הארץ הקדושה בחדש עליון, שמעתי כי בגוש חלב וירושלים היו קורין המגילה י"ד וט"ו וכו'", מדקדק היטב שבכל שאר המקומות למעשה לא היו קוראים אלא ב"ד בלבד. עכ"ד. אחר המחילה רבה מהדר"ג, לענ"ד אין דבריו בזה מוכרחים כלל, וקרוב לודאי אצלי הטעם שלא הזכיר הכו"פ מנהג העיר לוד ושאר עיירות בקריאת המגילה, מפני שלא נודע לו המנהג בזה, או שלא ראה צורך להזכירו לרוב פשיטותו. והרי גם על מנהג ירושלים לקרוא יומיים לא העיד הכו"פ בעצמו אלא מפי השמועה, ומפני שהיה תמוה בעיניו שלח להר"ר מתתיה לשאול על מנהג ירושלים בזה, והסכים עם מה שקרא ר' מתתיה למנהג זה "הכסיל בחשך הולך". כיעו"ש. ואילו היה נודע לו שהמנהג בלוד ובשאר עיירות שהזכיר הוא לקרוא המגילה ביום י"ד (או שהיו חוזרים לקרוא גם בט"ו), נגד מה שהעלה הוא ז"ל, ודאי לא היה שוקט מלהודיע המנהג ולתמוה עליו כאשר תמה על מנהג ירושלים, או להסביר טעם הנהגים כן. ועל כרחין חדא מתרתי, או שבאמת המנהג היה בזמנו כמו שפסק לקרוא שם ביום ט"ו בלבד, או שעכ"פ לא ידע ולא ראה בזמנו שום סתירה למה שפסק וכאמור. ובזה ניחא ב' התמיהות שתמה בקונט' שם (סוף עמ' כה), והאריך בזה ואסיק (בעמ' כט) שלא היה ברור אצל הכו"פ בהחלט זיהוי המקומות הללו. ע"ש. ובמחכ"ת, הלא ידועה שיטת הכו"פ לסמוך בהחלט על שימור שם המקום בפי יושבי הארץ, וסומך ע"ז לענין גבולות הארץ ובכל מקום (וזולת בקצת מקומות שנודע לו שנשתנה מקומם). ולמה כאן הונח לו מה שנהגו באותם ערים לקרוא ב"ד בלבד, נגד דעתו. אלא ודאי דליתא, ולא היה ידוע בזמנו מנהג לקרוא שם ב"ד.

גם מה שכתב עוד בקונטרס הנ"ל (עמ' נז) שהמכתב של רשות העתיקות שהעתיק הגר"א אורטנר עצמו בספר יד נתן (עמ' קנח), סותר את כל הוכחותיו הקודמות להחזיק את לוד על מקומה, שכתבו שם: במהלך חפירות הצלה שנערכו ע"י רשות העתיקות בשכונת "נוה ירק" בלוד נתגלו שרידי לוד המקראית, אותה מחפשים הארכיאולוגים מזה חמשים שנה וכו', הממצא המדהים ביותר שנתגלה היינו שכבת חורבן של היישוב בלוד בתחילת תקופת המקרא. לאור השרידים שנמצאו באתר סוברים הארכיאולוגים שהישוב בבתל חודש רק בזמן שיבת ציון וכו'. ע"כ. וכתב ע"ז בעל הימים האלה נזכרים: הרי מתברר שבמשך חמשים שנה חפשו את לוד המקראית ולא הצליחו למצוא שום שריד בעיר העתיקה של לוד הערבית, אלא מחוצה לה לצפון מזרח בשכונת נוה ירק, ומשמע שהעיר לוד הערבית העותמנית היתה מחוץ ללוד המקראית. ע"כ. ובאמת כמו צער בנפשי שהוכרחנו לירד ולדקדק מלשון המכתב של רשות העתיקות, כאילו הוא משנה או רמב"ם ח"ו, אבל ההכרח לא יגונה להעמיד האמת על תילה בס"ד. וראשית אני תמיה, וכי את לוד המקראית אנו מחפשים, והלא די לנו במה שהוכח מעל כל ספק שהעיר לוד

(לה) אחר זמן ראיתי להגרי ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סימן נ אות ב) שהביא בשם ספר מועדים וזמנים ח"ב (סימן קפה ד"ה אמנם מ"מ) שכתב ליישב מה שנהגו לקרוא בלוד ביום י"ד בלבד, משום שהעיר החדשה שהיא גדולה אינה בטלה למקומה הישן. ושכספר מקראי קדש הררי (פורים, עמ' קד והערה עב) כתב בשם הגר"מ אליהו והגר"ש ישראלי זצ"ל, שבעיר לוד יש לקרוא את המגילה ביום י"ד בלבד. ע"ש. וחיפשתי בספר מקראי קדש לידע טעמים של המורים לקרוא שם רק ביום י"ד, וראיתי שם (במהדורת תשס"ג עמ' קיט הערה ע) שלא ביאר הטעם, רק לעיל מזה (עמ' קטו הערה נז) כתב שהורה לו הגר"מ אליהו זצ"ל שאין לסמוך על מדע הארכיאולוגיה לענין זיהוי מקומות קדומים. ע"ש. אולם כל זה איננו שווה לי בנדון שלפנינו, שלא באנו לחדש שום דבר ע"פ הארכיאולוגיה, רק להיפך, באנו לדחות טענות המערערים על מיקומה של העיר וחוששים שנשתנה, ובזה בודאי כל שיש סימנים שעומדת על מקומה הראשון אין לחוש כלל לספיקות הללו המבודים מן הלב. ובפרט שאין אנו סומכים רק על דברי חוקרי החפירות, אלא גם על דברי הר"י אליצור הנ"ל מפי סופרים וספרים. כיעו"ש. [ואח"ז בא לידי ספר "תחומין" כרך ט' התשמ"ח, ושם (עמ' 365-366) הובא מכתבו של הגר"מ אליהו זצ"ל, ומפורש בדבריו שלא החליט הדבר לכאן ולכאן עד שתתברר המציאות, ודלא כמו שייחסו לו שסובר בהחלט שאף כיום יש לקרוא בלוד ביום י"ד בלבד]. וכן הטעם שכתב הרב ברכת יהודה שם בשם מועדים וזמנים שהיישוב החדש מרובה על העתיק, הנה עיקר דברי הרב מועדים וזמנים לא נאמרו על העיר לוד, אלא על העיר ירושלים החדשה (ומיירי התם כשהיתה ירושלים העתיקה בידי הירדנים והחדשה היתה מנותקת ממנה לגמרי), וגם לא כתב טעמו בהחלט אלא בתור צד חומרא בעלמא לקרוא בירושלים החדשה גם ב"ד, ורק במוסגר כתב שלפי סברתו אתי שפיר מנהגם של בני העיר לוד. ומה גם שלמעשה אף בירושלים המנהג פשוט מאז מקדם לקרוא בכל שכונותיה החדשות ביום ט"ו, אע"פ שהן מרובות על ירושלים העתיקה. וכן הזהיר הרב

מועדים וזמנים גופיה (ח"ו סס"י קח) שלא לשנות המנהג בפרהסיא. וא"כ אדרבא יש ללמוד מכאן לגבי לוד ג"כ לקרוא רק בט"ו, אף בשכונותיה החדשות. ומה שכתב הרב ברכת יהודה שם (ראש עמ' קנ) דשאני ירושלים שהיא אורו של עולם, לפיכך לעולם העיר החדשה תהיה טפלה לישנה. והביא שכ"כ במועדים וזמנים ח"ו (סימן קח). ע"ש. וקרוב לזה כתב בשו"ת חמדה גנוזה ח"ב (ס' עב אות ו). הנה בעניותי לא מצאתי כדי שביעה בחילוק הזה הבנוי על דברי אגדה, ומעולם לא שמענו חילוקים בסברות כאלו לגבי דין סמוך ונראה. וגם כל הסברות שכתבנו בפרקים הקודמים בס"ד לגבי ערי "גוש דן" הסמוכות ליפו, אינן שייכות לגבי לוד. ולכן אחר שנתברר בהחלט שהעיר לוד שלנו היא היא העיר לוד שבימי המשנה, וכנזכר לעיל בשם הרב יד נתן שליט"א, נמצא שהעיקר לקרוא בעיר לוד ביום ט"ו בלבד ובברכה.

(לו) מיהו ראיתי להרב בעל יד נתן שם, שכתב שהגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל אמר לו, שאפילו אם יישבע שיישובה של לוד עומד על מקומו העתיק, אחר שנהגו בני לוד לעשות פורים בשני הימים עליהם להמשיך במנהגם בלי שינוי. ע"ש. והנה הגאון זצ"ל קיים בנו "אין שונים ללודים" (פסחים סב:), ועשה את מנהגם של תושבי לוד כהלכה שעוקבת מקרא. ועם שבודאי עמו עוז ותושיה, ונהורא עמיה שרי"א, אולם אחר העיון כיאות לא יכולתי בעניותי להלום דבריו, ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש, כי תורה היא וללמוד אני צריך. ואיני מכניס עצמי בזה לויכוח הידוע הנטוש בדורנו אם ראוי להמשיך במנהגים שיש עליהם פקפוק, אלא גם המצדדים בשמירת המנהגים יהיו איזה שיהיו, נראה שאף הם יודו במאי דקמן דשפיר דמי לתקן המנהג בלוד לקרוא בה בט"ו בלבד, שהרי המנהג החדש שנהגו שם לקרוא בה יומיים, אין לו טעם נסתר, אלא גלוי וידוע שלא נהגו כן אלא מפני הספק, וא"כ בהתברר הספק באופן מוחלט אין טעם להניחו. ואין זה ענין לדברי המאירי הידועים בסוף הקדמתו לקונטרס מגן אבות (עמ' כה) שכתב, שכל שהמנהג מפורסם וקבוע בעיר אין לשום

של לוד. ועל דברי ר"י אליצור בזה יש להמליץ מאמרם ז"ל (נגעים ט, ג): חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים].

ואחר זמן בא לידי המאמר המלא של ר' יואל אליצור, הנדפס בקובץ תחומין כרך ט' התשמ"ח, ואנכי הרואה שם (עמ' 374 והלאה) שכתב, שחפירה ארכיאולוגית יזומה בלוד נעשתה רק בשטח קטן בצפון התל (בשנים תשי"א-תשי"ב), אולם כל העיר מלאה עתיקות על פני השטח וביותר מתחתיו, וכל עבודת ביוב כגון חפירת תעלה מעלה שרידים המתאימים לתקופות שונות וכו'. והאריך עוד בפרטים. ע"ש. ודבריו שם מבוססים היטב מפי סופרים וספרים בעלי מדע (ע"ש בהערה עמ' 377). וזה סותר בעליל את הכתוב במכתב של רשות העתיקות הנ"ל שרק אחר חמשים שנות חפושים מצאו את שרידי העיר המקראית וכו'. והנה כעת מתבאר שכמעט לא חפשו שם ורוב המציאות נתגלו שם ממילא ובדרך אגב, וא"כ גם עדיין לא מצאו שם חומה או שרידים מתקופת השופטים ובית ראשון, אין להתפלא ע"ז וכאשר כתבנו לעיל. וב"ה אשר הנחנו בדרך אמת. ומלבד זה הנה הר"י אליצור הוסיף שם (עמ' 375) שאכן נתגלו בתל לוד שרידים מהתקופה הכנענית הקדומה

והמאוחרת והתקופה הישראלית וכו' (כמו שהועתק לעיל). ובהערה שם הוסיף בזה"ל: בעקבות ממצא זה שנתברר ואושש בספרות המקצועית כבר לפני יותר מעשרים שנה, הגיע הזמן שתרד מן הפרק קביעתו הנמהרת של ב. מ. המצוטטת לעתים בספרות המחקרית, שלוד ניטשה אחרי ימי תחותמס השלישי ונבנתה שוב רק בסוף ימי בית ראשון. קביעה זו נתבססה בראשונה על "לא ראינו" ארכיאולוגי, ועל עיון מקראי המתעלם מן המסורת של חכמינו וכו'. ע"ש. והרי זה כמבואר בס"ד. גם מה שמבואר במכתב רשות העתיקות שהעיר המקראית עמדה במקום ששוכנת כיום שכונת נוה ירק ולא במקומה של העיר העתיקה הידועה כיום, מדברי הר"י אליצור נראה לא כן, כי אמנם הודה שם שרוב שטחה של העיר העתיקה דידן אינו קדום לכיבוש הערבי (בערך משנת תר"צ לסה"נ ואילך), אבל נראה מדבריו להדיא שלפחות חלק מן העיר העתיקה הערבית עומד גם על העיר המקראית, ועוד שנמצאו גם בו שרידים מהתקופה הרומית. ע"ש. סוף דבר ייחוס העיר לוד שלנו שיושבת על מקומה הראשון הוא נכון וברור לענ"ד, ואין במכתב של רשות העתיקות בכדי לפקפק עליו.

דאיכא ספיקא וצדדים שמן הדין ראוי להחמיר, מוטב יותר לעשות כדת וכתורה לגמרי במה שלפנינו, יותר ממה שנחוש ללעז הראשונים. וכ"כ הפר"ח (סימן תצו בכללי המנהגים אות יב) דכל שיש פקפוק בעיקר הדין או פלוגתא דרבנותא אין לחוש ללעז דקמאי. ע"ש. וכן מתבאר מדברי מהריב"ל ח"ג (סימן יד). וכ"כ בשו"ת דברי נחמיה (חאו"ח סי' ג) ע"פ דברי תה"ד הנ"ל, שיש יותר מצוה להסיר מכשול להבא מלחוש להוצאת לעז דנכשלים בעבר וכו', וק"ו במנהג שהונהג מקרוב שלא על דרך הנכון. ע"ש. וכאן לדעת כמה מרבתינו הראשונים אין יוצאין בקריאת יום י"ד, והמברכים אז על המגילה היא ברכה לבטלה לדעתם, וכדלהלן (אות לז). ופוק חזי להגאון בעל שבות יעקב בתשובות שבסוף ספר מנחת יעקב (סימן א ד"ה ועל) שכתב בשם הר"א מאורליינש וז"ל: מה שכתבת שאין לשנות המנהג מפני לעז, דע כי מנהג למפרע גהנם, שאם שוטים נהגו כן חכמים לא נהגו כך. ואפילו מנהג הגון אינו עוקר ההלכה אא"כ רופפת. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין. (ועיין עוד להרב יריעות האהל ח"א דף פו ע"א והלאה). ועוד שלפני המתיישבים הראשונים בלוד לא נתבררה המציאות שנתבררה לנו כיום, וכדין עשו הם לפי הספק שהיה אצלם. אולם כעת שנחשפה המציאות ונתבררה האמת, נתברר בס"ד גם הדין לקרוא שם בט"ו בלבד. ומקום הניחו לנו מן השמים להתגדר בו (חולין ז. ע"ש). ואין שום לעז על הראשונים שנעלמה מציאות זו מעיניהם, וכמו שכתב כיוצא בזה בשו"ת בית דינו של שלמה (סימן יט) הובא בשדי חמד (מע' ל כלל כה). ע"ש. וע"ע בשו"ת בית דוד חיו"ד (סי' קצא, דף רי ע"ג). ומה גם לפי מה שכתב בשדי חמד שם (כלל עב) שיש אומרים שבדבר שהוא בשב ואל תעשה לא שייך חשש מוציא לעז, וכן לפי מה שהביא עוד שם (כלל עג) שיש אומרים דלא חיישינן למוציא לעז אלא בענייני אישות. ע"ש. ואף שרבים חולקים ע"ז, ומהם מרן באבקת רוכל (סימן ריב) ובכס"מ (פ"א מהל' תרומות הי"א) והמג"א (סימן לב ס"ק מח) ועוד אחרונים (ציינם הגרי"ח סופר נר"ו בהקדמתו לספר בנים חביבים. ע"ש). וע"ע בכנה"ג חיו"ד (סי' סד אות מ). מ"מ לסניף מיהא חזי לאיצטרופי. [ואחר זמן ראיתי דמרון גופיה לא הוה מדותיו בזה, ומדבריו בשו"ת אבקת רוכל (ס"ס רט) מבואר דאין לחוש בכה"ג להוצאת לעז. ע"ש. והמעין ישר יחזו פנימו החילוק בין הנדונים. ושוב מצאתי בשו"ת שואל ונשאל ח"ח (חיו"ד סי' לה) שעמד על דברי האב"ק"ר בזה. ע"ש]. ועיין בשו"ת חסד לאברהם קמא (סימן ט) ובשדי חמד שם (כלל עה), ודבריהם שייכי נמי במאי דקמן. וע"ע בשו"ת הריב"ש (סוף סי' שלד), והובאו דבריו בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (סי' רמב סק"י). ועיין עוד בשו"ת שואל ונשאל ח"ו (חיו"ד סי' קד בדיקה ד, עמ' קז והלאה) מה שהאריך בכיו"ב, ומדבריו יש ללמוד לנדון שלפנינו שאין חשש כלל לשנות לטובה ממה שנהגו עד עתה. [ומה שהביא בהגהות מהר"א אזולאי (סי' רמב סק"י) הנ"ל בשם מהרש"ם ח"ב (סי' קפא) שאין ראוי לחלוק על הדין הממונה בעיר שקבלוהו על עצמם בני העיר, אפילו שנראה שעשה שלא כהוגן. ע"ש. נראה דאינו שייך כלל בזמננו שהרבנים הראשים המקומיים ממונים

אדם לשנות בו כלל, שהרי ביאר המאירי שם הטעם: כי לא נעלם מן האבות הקדמונים והחכמים הראשונים טעם במנהגם, וטוב לו לאדם שיתלה הענין בחסרון ידיעתו, משיתלהו בחסרון האבות והחכמים הקדומים אשר יד תבונתם רחבה וכו'. ע"ש. וזה אינו שייך כלל בנדון שלפנינו שהוא תלוי בידיעת המציאות, וזכינו אנחנו שנפשט לנו ספיקם של בני הדור שלפנינו. וזו לשון הריב"ש בתשובה (סימן רנו) בנדונו: וכי נהגו במקום איסורא מי שבקינן להו (ר"ה טו:), ואם היה דבר זה מחלוקת קדומה ועשו כדברי אחד מפני שהיה רבם וכו', בכגון זה מניחים אותם על מנהגם, אבל דברים האסורים בלי מחלוקת שנהגו בהן היתר מפני שלא ידעו, זה מנהג בטעות ואינו כלום. עכ"ל. וגדולה מזו עיין בתשובות הרדב"ז ח"ח הנד"מ (סוף סי' קמא, עמ' קח ואילך). ובתשובת הרשב"א (ח"א סס"י צח) ביאר ענין מנהג בטעות שמותר להתירו, שהוא שידענו בבירור שטעו, וכגון שהגענו לדבר ברור כיצד יצא המנהג ההוא. ע"ש. וזה המנהג שנוהגים לקרוא בלוד יומיים, לא ייסדוהו אלא מחמת שהיה בעיניהם ספק וכנזכר לעיל, ואילו מתחילה היה נודע למייסדיו שאין כאן ספק, ודאי שלא היו מנהיגים אותו, ונמצא שאינו אלא מנהג בטעות, ואין חשש כלל לשנותו לטובה. ואדרבא מאחר ובאמת אותם שהנהיגו לקרוא שם יומיים הם אלה ששינו ממה שנהגו שם מימי התנאים לקרוא שם ביום ט"ו, חדשים מקרוב באו לא שערום אבותיהם, למה לא נחזיר העטרה ליושנה, וחדש מפני ישן נוציא. וכבר היה כן לעולמים בעיר עוז לנו ירושלים ת"ו, שהעיד הרב כפתור ופרח (פרק ח) ששמע שהיו נוהגים בה בזמנו לקרוא בה שני ימים מחמת ספק. [ובהקדמת ארץ חיים סתהון תלה מנהג זה בתושבי חו"ל שהגיעו לירושלים, והיה קשה עליהם לעזוב מנהגם בחו"ל. אולם מר זקני הגאון מוהר"ח"ך בשיירי שמחה החדש (סימן מא אות א) הראה פנים למנהג זה]. ואילו האידנא שלי"ת אכשור דרי ולית דחש למנהג הישן של ירושלים לקרוא בה יומיים, ואע"פ שהוא קדמון אין אנו נושאים לו פנים, אלא כפי האמת שהיא מוקפת ודאי. וכל שכן שנכון לנהוג כך גם בעיר לוד, לקרוא בה בט"ו בלבד, בלא חשש. ועיין עוד בשו"ת תקות אהרן (סימן ה) בתשובת אבי המחבר (אשר קרוב אצלי שהוא היה השואל מהגר"ש סלאנט על העיר לוד), דפשיטא ליה שהעיר לוד דינה כמקפת חומה ודאי, והרב המחבר לא מצא טעם לפטור הכפרים הסמוכים אליה מקריאה בט"ו, אלא משום שהיתה לוד עצמה חרבה מיהודים בזמנו. ע"ש. וכן מדברי הגרא"י קוק זצ"ל בהערתו שם (דף יג סע"ב) משמע שמסכים לעיקר ההנחה שלוד שלנו היא עצמה העיר העתיקה המוקפת. ע"ש. הרי שעיקר דברי הגר"ש סלאנט לפקפק על מקומה של לוד, אינם מוסכמים אצל חכמי דורו. וכן עיקר לענ"ד לקרוא בה ביום ט"ו בברכה כעיר מוקפת ודאי.

ואם משום מוציא לעז על הראשונים, אין לחוש בזה כלל מכמה טעמים, חדא לפי מ"ש בתרומת הדשן (סימן רלב) דלא אמרינן הכי אלא בחומרא דהויא זהירות יתירתא, אבל היכא

מטעם המדינה ע"י עסקנים פוליטיים, ובעוה"ר כל הקרוב קרוב אליהם קודם למשרה, או ע"פ חשבונות רבים זרים ומרים (וכבוד אלקים הסתר דבר), וכמה פעמים בניגוד לדעת טובי העיר ורבני הקהילות הדורשים את טובתה, וה' הטוב יכפר בעד. ומכל מקום מעולם לא קבלו עליהם בני העיר את פסקי הרבנים המקומיים, ובד"כ נזקקים אליהם רק לסידור תעודות נישואין ותעודות כשרות וכיוצא.

לז) ומה שסייע הרב יד נתן שם את דברי הגר"ש אלישיב זצ"ל, ממה שכתב בשו"ת תורת חסד (סס"י לח) בענין העיר פראג ושאר ערים בחוצה לארץ שנהגו לחשוש שהן מוקפות ולקרוא בהן יומיים, כיצ"ש. במחכ"ת אדרבא מדבריו ראה להיפך, שהרב תורת חסד שם העלה בנדון שכן הדין א"צ לקרוא בהן גם בט"ו, וייתכן שאפילו מדת חסידות אין בזה, זולת מה ש"ל שאחר שכבר נהגו כן אין לשנות. וסיים: מיהו מי יודע אם היה מנהג מבורר מימי קדם. ועוד אולי הוא נחשב כמנהג בטעות. ע"ש. הרי שגם במנהג קדום שנודע שנהגו בו יותר ממאתיים שנה קודם זמן הרב תורת חסד (שכן הוזכר כבר בשו"ת מעיל צדקה סי' מ"ט, וכ"כ בתשובה מאהבה סי' ר"י שנהגו מימי אבות אבותיו), ולא היה בו הפסד כלל לקרוא גם בט"ו (כמבואר בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' רנב), עכ"ז צידד כמה צדדים לבטלו. כל שכן במנהג המחודש הזה שייסד הגר"ש סלאנט ז"ל עם חרוש היישוב היהודי בלוד, שאין לו בית אב, ונחתומה של עיסה זו מעיד עליה, שלא הנהיג כן אלא מחמת הספק, הא ודאי בהתברר הספק אין לחוש לכלום, ויש להעמיד הדין על כנו. נויש לציין שגם הוראת הגר"ש סלאנט בזמנו, כפי הנראה לא התקיימה למעשה רק זמן מועט, שלא נתחדש היישוב היהודי בלוד דרך קבע רק משנת התש"ח ואילך כידוע]. ובפרט שהמנהג הישן ההוא קרוב להפסד הוא, שאע"פ שלפי דרכם הם קוראים גם ביום ט"ו, אינם מברכים אלא על

הקריאה ביום י"ד, וביום ט"ו שהוא העיקר קוראים הם בלא ברכה. וגדולה מזו, מחמת שאין הם מברכים על הקריאה ביום ט"ו, רוב תושבי העיר מתעצלים ואינם מקיימים מצוות הפורים אלא בי"ד ומבטלים מצוות יום ט"ו לגמרי, כפי ששמעתי מפי מגידי אמת מן התושבים. וכן התלונן ע"ז הרב יד נתן במכתבו הנדפס במנחת יצחק ח"ח (סימן סא). זאת ועוד, שכבר הבאנו לעיל (סי' לא אות ד) שדעת המאירי שלא אמרו "הכל יוצאין בארבעה עשר" אלא במקום ספק, אבל בעיר מוקפת ודאי אין יוצאין אלא בט"ו. וכתבנו שכן נראה מדברי הרמב"ן הרשב"א ועוד. ע"ש. ולהנך רבוותא אין לברך בעיר לוד על המגילה בי"ד. ועם כי יש מקום לעשות איזה סניגורין למה שנוהגים לקרוא בי"ד, הרי נודע מה שכתב מרן הב"י (סימן תרצ) בשם הר"ן בתשובה (בשו"ת הריב"ש סי' שצ) שאפילו בענייני העולם כל משכיל בוחר לעצמו הדרך הישרה והמובחרת, על אחת כמה וכמה בתורה ובמצוות שהן כבשוננו של עולם שאין לנו ליכנס בפרצה דחוקה ובמשעול הכרמים. ע"ש. הלכך בענייני אמינא: לו עמי שומע לי, יש לנהוג ולהנהיג בעיר לוד לקרוא המגילה ביום ט"ו, כפי הראוי לכתחילה, בלא לחוש למנהג הישן. ופוק חזי מ"ש הריטב"א בהלכות פסחים (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' ז) לענין אמירת ההלל בבית הכנסת בליל פסח: וכן היה מורי [הרא"ה] נר"ו עושה מעשה, וכן הנהיג בעיר סרקוסטה לאמרו בבתי כנסיות. ובני אדם קשה עליהם מפני שינוי המנהג, "ואעפ"כ האמת יורה דרכו למי שעושה מעשיו לשם שמים ולמודה על האמת". עכ"ל. ודון מינה ואוקי באתרין. ואשרי כל המחזירים עטרה ליושנה בזה, וינוחו להם ברכות על ראשם. כן נראה לי נכון וברור להלכה בס"ד. ומ"מ איני מורה כן לרבים למעשה, אלא אם יסכימו בדבר בעלי תריסין יושבי כסאות למשפט. ובפרט שע"י הוראה זו עלולים בני העיר להעשות אגודות אגודות. (ולהלן סי' נו הארכתי בס"ד בפרטי "לא תתגודדו" הנוגעים לנדון שלפנינו). וה' יאיר עינינו בתורתו.

סימן לו

זמן קריאת המגילה בערים באר שבע וחברון

בר חנינא אפשר דמנה יהושע אף אותן שאינן מוקפות, והעיקר שהן סמוכות לספר. אולם הרב קרבן העדה שם כתב על דברי ר"י בר חנינא: הסמוכים לגבול מנה, אבל מוקפין חומה טובא הוו. ע"כ. ומשמע לפירושו דמודה ריב"ח לריש לקיש דלא מנה יהושע אלא המוקפות, רק שהוסיף עליו דאף מן המוקפות לא נמנו אלא אותן הסמוכות לספר. מיהו שוב ראיתי בספר ארץ ישראל הנ"ל (ראש עמ' מה) שנראה שתפס שיש מחלוקת בירושלמי אם כל הערים המנויות ביהושע היו מוקפות חומה. ע"ש. וי"ל. ואפשר שמה שהסתפק על באר שבע מחמת קרבתה למקומה העתיק, חדא מתרי ספיקי נקט, ואה"נ דאעיקרא יש להסתפק בה אם מוקפת חומה היא כלל.

לח) ולענין העיר באר שבע. הנה הגר"מ טוקצינסקי זצ"ל בספר ארץ ישראל (סימן ח אות א סק"ב) כתב שיש לקרוא בה ביום י"ד וביום ט"ו, מפני שעומדת בקרבת מקומה העתיק. ע"ש. ולכאורה משמע שלא נסתפק לו אלא אם היא עומדת על מקומה הראשון, אבל הא פשיטא ליה שהיתה מוקפת. ונראה טעמו ע"פ מאי דגרסינן בירושלמי ריש מגילה (ב:), אמר רבי יוחנן, מגבת ועד אנטיפרס ששים ריבוא עיירות היו וכו'. ופרכינן, כל העיירות שמנה יהושע אפילו מאה אינן. ומשנינן, ר' שמעון בן לקיש אמר מוקפות חומה מנה, ר' יוסי בר חנינא אמר הסמוכות לספר מנה. קרייא מסייע ליה לר"י בר חנינא וכו'. והנה הגם שבהשקפה ראשונה נראה דלר' יוסי

היו. ועל כרחין דמה שנתנו מהן ללוויים, אין ללמוד מזה שאינן מוקפות, דאפשר שבשעת כיבושן היו מוקפות וקודם שמסרו אותן ללוויים סתרו חומותיהן וכדאיתא בערכין (לד רע"א), וע"ש בתוספות ד"ה הן. וי"ל דמשום הכי לא פריך תלמודא במכות אחרון. וכ"כ באורך בשו"ת דברי יוסף הנ"ל (סימן ב, דף יב). לענין חבורן, והאריך להשיב בזה על דברי הרדב"ז. ע"ש. וכ"כ בספר נרות אהרן (עמ' עד). ע"ש. וכ"כ בספר ארץ ישראל (סי' ח אות א בהערה). ושוב ראיתי כעת למרן הגאון מופת הדור נר"ו בחזון עובדיה הל' פורים (עמ' קיב) שהביא דברי הרדב"ז והרב דברי יוסף הנ"ל, והביא עוד שגם מהר"י זאבי עמד מהסוגיא דמכות הנ"ל על מה שנהגו בחבורן לקרוא יומיים, אולם מהר"י ברכה בספר בירך יצחק (דף נא ע"ד) כתב ליישב המנהג כדברינו בס"ד, והסכים עמו בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן לח אות צד). ע"ש. ושמחתי שכיוונתי לדעת גדולים. ומצאתי עוד שכן הסכים מהר"י ארדיט בספר יקר הערך עמ"ס ערכין (לב. דף קל: מהספר). ע"ש. והא דבמכות התם פריך תלמודא על עיר קדש מקרא דערי מבצר וגו', הנה בדברי יוסף שם (דף יב: נדחק בזה. אולם לענ"ד אין צריך לידחק, דהנה רש"י שם לא פירש הקושיא כפשטה דמשמעות הכתוב ערי מבצר וגו' שהיו מוקפות, אלא פירש הקושיא דמשמעות הכתוב שהיו כרכין גדולים. ושינה כוונת הסוגיא במכות מהסוגיא דערכין (לג:). כיעו"ש. ואפשר דהיינו משום דמצד החומה לא קשיא הכא, דיכולים לסתור אותה וכדמוכח התם בערכין דמהני, ועל כן פירש דלא קשיא ליה לתלמודא אלא מצד שהיתה קדש כרך גדול. ושו"ר להרב גבורת ארי שהעיר על רש"י מהסוגיא דערכין. ולענ"ד יש ליישב כדכתיבנא בס"ד. ועיין במגדנות נתן ובערוך לנר ובספר שם טוב (הנדפס בס' מטה עוז) על הסוגיא דמכות שם, ובהסכמת הגרא"י קוק זצ"ל לספר נפש חיה מרגליות (בהערה לסי' תרפח). ואכמ"ל. ועכ"פ נמצינו למדים שאין הכרח לסור מפשט המקראות דכל הערים המנויות סתם בספר יהושע מוקפות חומה היו, וכדסבירא ליה לריש לקיש בירושלמי, ואף ריב"ח לא פליג עליה בהא וכמו שפירש הרב קרבן העדה שם.

(ב) והן אמת שראיתי בספר ויען שמואל ח"ח (סימן לז אות ו), שהביא בשם קונטרס אחד להרה"ג ר' יוסף שני נר"ו [ונדפסו הדברים גם בספרו ברית אברהם סי' כה עמ' רכ], שמכח דקדוק לשון "וחצריהן" פירש דברי הירושלמי דלכ"ע המנויות בספר יהושע היו מוקפות, והעיר עליו הרב הכותב בס' ויען שמואל דמלשון "וחצריהן" אין ראיה דכל המנויים היו מוקפות, שיתכן שרק לחלק מהן היו חצרים. וכ"כ עוד באורך בספר ויען שמואל שם (סימן לח אות א). ע"ש. אולם במחכ"ת הגם שיתכן שהיו ערים בלא חצרים סביבותיהן, אך עכ"פ מן ההקבלה בפסוק ערים לעומת חצרים יש ללמוד שהערים היו מוקפות, היפך החצרים. והנה הרב יוסף שני הנ"ל נסתייע מדברי הגר"א בביאורו לספר יהושע (יח, כח), והרב הכותב בספר ויען שמואל שם (סימן לז) נתווכח עמו בזה, והביא לשון הגר"א שם: ערים י"ד, ובפרטן אתה מוצא י"ב,

ומב"ל מקום מדברי הרב קרבן העדה הנ"ל מתבאר דאף ר' יוסי בר חנינא מודה לר"ש בר לקיש דכל המנויות ביהושע היו מוקפות חומה, ונראה שהזקק לזה, משום שאחר פירוט ערי כל שבט ושבט בספר יהושע מסיים הכתוב סכום מנין הערים "וחצריהן", ערים עשרים ותשע "וחצריהן" (יהושע טו, לב), ערים ארבע עשרה "וחצריהן" (שם טו, לו), ופירש הרב מצודת ציון (יג, כג) וחצריהן, ערים פרוזות מבלי חומה, העומדים סביב עיר חומה. ע"כ. ומשמע שהערים עצמן המנויות שם בשמותיהן, ערים מוקפות הן. וכן פירש רש"י שם (יג, כח) להדיא, הערים מוקפות חומה, וחצריהם ערי הפזיז בלא חומה. ורש"י גופיה להלן (טו, כא) כתב דלא מנה יהושע אלא העומדות על הגבולין. וכן כתב הרד"ק שם. ומקור דבריהם ממה שאמרו בתלמודין (ב"ב נו.). וזה כדעת ר' יוסי בר חנינא דירושלמי. ובודאי אינו סותר למה שפירש רש"י עצמו לעיל דערים מוקפות חומה הן, אלא דהא והא איתא, וכמו שפירש הרב קרבן העדה הנ"ל. ועיין עוד בפירוש רש"י ויקרא (כה, לא) על הפסוק ובתי החצרים אשר אין להם חומה וגו', שכתב, כתרגומו פצחייא, עיירות פתוחות מאין חומה, ויש הרבה בספר יהושע הערים וחצריהם, בחצריהם ובטירותם. ע"כ. וכן בכל ספר יהושע תרגם יונתן הערים וחצריהם קרוין ופצחיהן. ומשמע שסתם ערים המוזכרות שם הן מוקפות. ונמצא דפשוטו של מקרא כמ"ש ריש לקיש "מוקפות חומה מנה", וכיון דאין הכרח דר' יוסי בר חנינא פליג עליה בהא, אין לנו להוציא מקרא מידי פשוטו. ומעתה העיר "באר שבע" שנמנתה אף היא בין ערי הנחלות בספר יהושע (טו, כח. יט, ב), יש לנו לתפוס שהיתה מוקפת חומה. וכן ראיתי למהר"י שווארץ בשו"ת דברי יוסף (סימן ב, דף ו ע"א ואילך) שהוכיח במישור שכל הערים המנויות בספר יהושע מוקפות חומה היו. ע"ש. [שו"ר מ"ש בזה הרב יפה עינים (ב"ב נו.), ואחר המחילה כיאות דבריו ז"ל תמוהים, הן מה שחשב שלוד ואונו נזכרו בס' יהושע, והן מאי דאסיק דמודה ר"ל דמנה אף שאין מוקפות, שאינו נהלם בלשון הירושלמי. וצ"ע].

(לט) אמנם יש להעיר ע"ז מגמרא דמכות (י. דפריך וחבורן עיר מקלט היא, ויתנו לכלב את חבורן, ומשני אביי פרווריהא. והרי חבורן נמנתה ביהושע (טו, נד) ומוכח שהיתה לה חומה, ואיך עשאוה עיר מקלט, וכדפריך תלמודא התם בסמוך אקדש מדכתיב וערי מבצר הצדים וגו' וקדש ואדרעי ועין חצור, ותניא הערים הללו אין עושין אותן לא טירין קטנים ולא כרכין גדולים וכו'. ובאמת כבר עמד בזה הרדב"ז בתשובה ח"ב (סימן תרפא) והוכיח מסוגיא זו שחבורן לא היתה מוקפת חומה. וכן ראיתי להגאון המלבי"ם זצ"ל בחבורו התורה והמצוה (פרשת בהר פרק כו אות סא) שהעיר בכי"ב, וכתב שהמעין בספר יהושע יראה שהערים לא כולם היו מוקפות חומה, שהרי אומר שם (פרק כא) שנתנו מהן ללוויים, וערי הלוויים לא היו מוקפות חומה (כמ"ש בערכין לג:). ע"ש. אולם על כרחין למשכוני נפשין לתרץ זה, שאל"כ כיצד נפרנס סברת ריש לקיש בירושלמי דכל הערים שמנה יהושע מוקפות חומה

חומה" (עמ' 250) בשם אחד מהנוסעים עם ר"י החסיד. ע"ש. והוא משנת תס"א. ומצאתי שכן מבואר כבר בכפתור ופרח (פרק יא) שעתה העתיקו העיר חברון מן ההר ובנאוה סביב מערת המכפלה. ע"ש. ומ"מ שמעת מינה דכל הערים שמנה יהושע מוקפות חומה היו. וא"כ שמעינן נמי דהעיר באר שבע המנויה בספר יהושע היתה מוקפת חומה.

מא והנה לעיל הבאנו שהגרי"מ טוקצינסקי בספר ארץ ישראל כתב שיש להסתפק על באר שבע אם עומדת על מקומה הראשון. אולם ראיתי בקונטרס "פורים דמוקפין בבאר שבע" הנ"ל, שאחר שהעלה (בפרק א) שכל הערים המנויות בספר יהושע מוקפות חומה היו, וככל הדברים שכתבנו לעיל (והשיב על מה שכתב בזה בספר "באר שבע". ואמ"א), האריך עוד לברר שהעיר הנקראת כיום "באר שבע" יושבת על מקומה האמיתי מימי קדם. ולא כמו ששיערו בעבר כמה חוקרים שבאר שבע העתיקה היא "תל שבע". והאריך שם בזה בחקירות וראיות מפי סופרים וספרים, שכן היה שמה של העיר במשך אלף ושבע מאות שנה האחרונות, והעלה (בפרק ב) שיש לסמוך על שימור השם בהצטרף אליו עוד סימנים. והביא (בפרק ג) שכן היה פשוט לגדולי הרבנים חוקרי הארץ, הרב בעל כפתור ופרח, והרב דברי יוסף שווארץ, והרב אדמת קדש, שבאר שבע שלנו היא העיר המדוברת בספר יהושע. [ועיי' בשו"ת איש מצליח ח"א (סימן טו, דף נב סע"ב) שכתב לעניינו: "ולבי סומך על מהר"י שווארץ, שהיה גם תוכן וגם רב, ומסר עצמו בכל כחו לבדוק הדק היטב". ואוקי באתרין]. והוסיף לבסס דבריו גם ע"פ ממצאים שנתגלו בעשרות השנים האחרונות בחפירות בעיר באר שבע עצמה. ע"ש. ודבריו נראים ישרים וברורים. ונראה שגם אין לדון בה מצד "כרך שחרב" וכו' (כדלעיל פרק ד), שגם בזמן שהיתה העיר שוממה, לא חרבו הבתים אלא נעזבו, ומעולם לא נשתקע שמה מפי יושבי הארץ, כמ"ש בקונטרס פורים דמוקפין בבאר שבע הנ"ל (עמ' נו). ע"ש. ואמנם עד היום נהגו בה המחמירים לקרוא גם ב"ד וגם בט"ו, ורוב הציבור נהגו לקרוא בה רק ב"ד, אולם אין זה מנהג קדום ומבוסס שיש לחוש לו, כי לא היתה העיר באר שבע מיושבת ע"י יהודים עד מלחמת השחרור בשנת התש"ח שנכבשה בידי ישראל, וכמו שכתב בספר ארץ ישראל שם. והמתיישבים החדשים שם, לא היתה בידם קבלה ולא מסורת באיזה יום לקרוא, ונהגו מה שנהגו מחוסר ידיעה. וא"כ עתה בהגלות נגלות שהיא יושבת על מקומה הראשון, מן הראוי לקרוא בה ביום ט"ו בלבד. ואמנם כבר הבאנו לעיל מ"ש הרב דברי יוסף הנ"ל שיש לחוש באיזה ערים חדשות שנבנו רחוק ממקומן הראשון. ע"ש. אולם לענ"ד אם אכן נכונות ראיותיו של בעל "פורים דמוקפין בבאר שבע" הנ"ל, שבאר שבע שלנו עומדת על מקומה הראשון, וכפי שמוכיחים הממצאים שנחשפו שם לאחרונה, אין לנו לחשוש בה עוד. ומן הראוי לקרוא בה בברכה ביום ט"ו בלבד. ומוציא לעז על הראשונים לא שייך בזה כלל מפני שלפני הראשונים לא נתבררה המציאות שנתבררה לנו, וכן מכל הטעמים שמנינו

מפני שלא חשיב בפרטות אלא ערים המוקפות חומה, ובכללות חשיב כל הערים הגדולות אף שאינן מוקפות חומה, תשמור זו ההנחה בכל גבולי א"י. (עכ"ל הגר"א). אלמא דכתיב "וחצריהן" גם כשאין כולן מוקפות. עכת"ד. אולם אחר המחילה כיאות, כמדומה שדברי הגר"א הם עזר כנגדו, דאף דלפי דברי הגר"א הללו נמצא דקרינן "ערים" גם לאותן שאינן מוקפות חומה (ודלא כדכתיבנא לעיל), עכ"פ דבריו מבוארים דכל הערים המנויות בפרטות בשמותיהן בספר יהושע ערים מוקפות חומה הן. ומה שהביא בספר ויען שמואל שם (סימן לח אות א) ראיה מלקוטי הגר"א מכת"י ליהושע (טו, לו) שכתב על הפסוק ערים ארבע עשרה וחצריהן, פירוש חצריהן שהיו ערים גדולות, וחושב אף שהן בלי חומה. ע"ש. הנה דברי הגר"א כאן צריכי נגר ובר נגר דליפרקינהו, חדא דסותר דבריו בביאורו הנ"ל דבכל גבולי א"י לא מנה שמות הערים בפרטות אלא של המוקפות בלבד. ועוד קשה אמאי נטר הגר"א ענין זה עד הכא, ולא פירש כן כבר במניני הערים הראשונים בפרק י"ג. ואפשר שהוקשתה לו להגר"א כאן קושיית המפרשים דבפרטן אתה מוצא חמשה עשר, ויישב לזה דבמנין זה מנה בפרטות גם את החצרים הגדולות. אי נמי הוקשה לו לפי מה שפירש שם בסמוך (פסוק מא) שהעיר סנסנה הנזכרת באותו מנין היא העיר חצר סוסה הנזכרת להלן (יט, ה), וא"כ מוכח שהיא פרוזה. ולזה כתב דהכא מנה אף אותן שאינן מוקפות. (ולפ"ז אפשר דהגר"א קאי נמי אמנין דלעיל פסוק ל"ב ערים עשרים ותשע וחצריהם, ובפרטן שם מנה גם חצר גדה וחצר שועל). וא"כ אדרבא שמעת מינה דבעלמא לאו הכי הוא. ועיין עוד מ"ש המו"ל לקוטי הגר"א שם בהערה. וראיתי בספר "פורים דמוקפין בבאר שבע" (פרק א) שהאריך בזה, ועמד בביאור הירושלמי, ודרך בדרכו של הרב קרבן העדה הנ"ל דלכולי עלמא המנויות ביהושע היו מוקפות, והביא עוד ראיה מדברי הרמב"ן (ריש מגילה) שכתב גבי רב אסי דאסתפק ליה בהוצל דבנימין אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, וכתב דטעמא משום שהיה ביד מקצתן קבלה שהיא מנויה (כצ"ל) ביהושע בחלקו של בנימין. ע"ש. ומשמע דפשיטא דאם היא המנויה ביהושע היא מוקפת. ודפח"ח. (וכן הוכיח בקונט' הימים האלה נזכרים עמ' ה). וכן ראיתי להגר"א פראג זצ"ל בספר נרות אהרן (עמ' עג ואילך) שהאריך בזה ואסיק כדכתיבנא. ועוד ביאר לנכון שאין להקשות ע"ז מדכתיב ערי מבצר הצדים וגו', דמשמע לכאורה דשאר הערים לא היו מבוצרות בחומה. ע"ש. ואמנם מה שהעלה הרב נרות אהרן שם למעשה לקרוא את המגילה בעיר מוצא ובעיר חברון ביום ט"ו בלבד, כיון שנמנו בספר יהושע. אישתמיט מיניה מה שכתב עמיתו מהר"י שווארץ בשו"ת דברי יוסף (סימן ב, דף יא). הנ"ל שבחברון ויפו גויי הארץ מראים מרחוק קצת מקומות אלה שקבלה בידם ששם היתה תכונתם מימי קדם. ע"ש. [וכן שיער גם הרה"ג ר' משה באסולה במסעות ארץ ישראל שלו משנת רפ"ב (הוצאת בן צבי עמ' 88), שהעיר חברון שלנו רחוקה ממקומה האמיתי חצי מיל. (ונודע יקר תפארת גדולת הר"מ באסולה בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' סז, ובס' ארי נוהם פרק כו). וכן הביא בספר "מגילה במוקפות

המגילה יומיים (אע"פ שהיא מנויה בס' יהושע טו, מז), לכן למעשה אין לדחות בבאר שבע דידן את יום י"ד ממקומו, ויש לקרוא בו בברכה, אך בודאי יש להחמיר מן הדין לקרוא שם את המגילה גם ביום ט"ו בלא ברכה, כדין כל ערי הספיקות. והיעב"א].

מב) ואודות העיר חברון, הנה כבר עמדנו לעיל (אות טל) על דברי הרדב"ז והאחרונים המדברים בזה, ולמעשה כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תרפח אות ה) ובשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח אות צד) שמנהג קדום הוא לקרוא שם ביום י"ד בברכה וביום ט"ו בלא ברכה כדין הערים המסופקות. וכן המנהג שם פשוט עד היום. והנה ראיתי לידידי הרה"ג ר' יהודה זולדן נר"ו בספר "מגילה במקופות חומה" (עמ' 268 ואילך) שהאריך בענין זמן קריאת המגילה בעיר חברון, ובתוך דבריו הביא שמצאו בחפירות חברון בתל רומידה שרידי חומה עתיקה מתקופת האבות, וניכרים עד היום. והעיר על כמה מחכמי דורינו שהתעלמו מפרט זה. ובמחכ"ת, גם אם צדקו המומחים בהשערותם שזמנה של החומה ההיא הוא מתקופת האבות, אין שום ראיה שהמשיכה החומה לעמוד גם בזמן יהושע. וגם החוקרים מודים בזה. ומה שנשאר מן החומה היום אינו אלא קטע קטן, וייתכן שכבר בימות יהושע נפרצה. וז"פ. ובאמת כל לגבי דידן לא היינו צריכים כלל לחפירות הללו, כי אנו סמוכים על הנאמר בירושלמי שכל הערים המנויות בספר יהושע מוקפות חומה היו, וחברון עמהן (אלא שצ"ל שפרצו חומתה קודם שעשאוה עיר מקלט וכמ"ש לעיל). ועיין עוד בשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"א (סימן נד אות ד) שכן הוא פשוט המקראות בכמה מקומות שחברון היתה מוקפת חומה. ומ"מ מצאנו קצת ריווח בתגלית החומה, כי עד היום נסתפקנו על מקומה המדויק של העיר העתיקה וכמ"ש לעיל (אות מ), וכעת הביא לנו מן החדש (בעמ' 371) בשם הרה"ג ר' עידו אלבה נר"ו שהחומה שנתגלתה עוברת ממש באמצע היישוב היהודי שבחברון, והוסיף שגם אם אין הכרע גמור שהללו חומות חברון הן, מ"מ מאחר והעיר חברון החדשה נתפשטה הרבה על כל ההרים שסביב מערת המכפלה, אין ספק שכל השכונות הן בכלל סמוך לחברון, וסיים שלפ"ז לכאורה יש לקרוא כיום בחברון רק ביום ט"ו. ע"ש. אלא שלענ"ד עדיין אין הדברים מוחלטים, כי לא נתברר בדבריו אם היישוב בתל רומידה עמד על תילו מעולם, או שנבנה על אדמות טרשים. ולפי הנראה מדברי מהר"י שווארץ ושאר המחברים הנ"ל שהעיר חברון נעתקה ממקומה המקורי במשך השנים, א"כ קרוב לודאי שהחומה שנתגלתה לאחרונה בתל רומידה היא באיזור שנתיישוב מקרוב, וכמעט באנו בזה לדין כרך שחבר שנחלקו בו הפוסקים (עיין לעיל סי' לד). וי"ל. וגם מה שהוסיף שכיום התפשט היישוב על כל ההרים סביב וכו', באמת מסתתרת בזה גם טענה לסתור, שבזה נוספה לנו דעת הרבה אחרונים שעיר פרוזה הגדולה מן המוקפת קורין בה בי"ד (וכמ"ש לעיל סי' לג), ולאצטורפי מיהא חזי. ועוד שמאחר ועל כרחין צ"ל שכיון שבזמן ההתנחלות כבר היו

לעיל (סי' לה אות לו), ולפי זה נראה שאין חשש לשנות ממה שנהגו עד עתה להחשיבה כעיר מסופקת או פרוזה ודאי. ושוב ראיתי להגאון ר' יהודה ברכה נר"ו בספר ברכת יהודה ח"ד (סימן נ אות א בהערה) שביקש לרפא שבר על נקלה, שכיון שהעיר באר שבע החדשה היא גדולה מן הישנה, אינה בטלה אליה. ע"ש. וכוונתו לפי מה שכתב שם (באות ג) בשם תשובת הרב זבחי צדק (ח"ג סי' י) שעיר חדשה גדולה אינה בטלה לעיר עתיקה קטנה ממנה. ע"ש. אולם בענייני לא ידעתי מה יענה מר לעיר ירושלים, שהיא גם היא החדשה גדולה מן העתיקה, והמנהג פשוט כיום בכל שכונותיה החדשות והישנות לקרוא בט"ו באין אומר ואין דברים. (וכנראה סובר דשאני ירושלים שהיא אורו של עולם. ועיין מה שכתבתי לעיל סי' ל"ה אות ל"ה להשיב על דבריו). ולעיל (סי' לג אות כ ואילך) הארכנו בכמה חילוקים בין העיר ירושלים לעיר גוש דן הסמוכים ליפו. ע"ש. והעיר באר שבע, אם אכן עומדת היא על מקומה הראשון, לא מצאתי לה טעם מבוסס לקרוא בה בי"ד. וכל מה שהארכנו לעיל (סוף סי' לה) לגבי העיר לוד שהנכון לקרוא בה ביום ט"ו בלבד ובברכה, שייך גם לגבי העיר באר שבע ת"ו, שיש לקרוא בה ביום ט"ו בלבד כדין מוקפת ודאי. [מיהו שו"ר בספר "מגילה במקופות חומה" (עמ' 336) שליקט מפי סופרים וספרים כל האמור בענין זמן קריאת המגילה בעיר באר שבע, ושם ראיתי שאין מעמדה של באר שבע ברור ומוסכם כלל, ורבים הם החולקים על מ"ש בקונטרס "פורים דמוקפין בבאר שבע" שהזכרנו לעיל. ואמנם אגב ריהטאי ראיתי שיש לעמוד ע"ד בכמה פרטים, כגון מה שהביא שם (ראש עמ' 346) בשם הרב שמואל דביר ע"פ החוקרים שהערים בנגב ובאיזור באר שבע בתקופה הקדומה היו פרוזות ללא חומה, וסותר לכאורה מה שהביא שם לעיל (עמ' 340) שבחפירות בתל שבע נמצאה גם חומה. וכן מ"ש עוד שם שידוע שבאר שבע היתה שוממה למעלה משמונה מאות שנה, יש להעמיד הדברים על דיוקם, כי בקונטרס הימים האלה נזכרים (פרק ו) כתב שנבנתה העיר באר שבע מחדש בשנת תר"ס אחר שנעזבה שש מאות שנה. ע"ש. ובקונט' פורים דמוקפין בבאר שבע (עמ' נו) מבואר שלא חרבו בתי העיר אלא עמדו שוממים, ועכ"ז במשך יותר מאלף ושבע מאות שנה היו מציינים נוסעי העמים את מקומה כפי שהיא כיום, וסמכו על השם שנשתמר בפי יושבי הארץ. גם מ"ש שם עוד שאם נבוא להחמיר לקרוא בה גם בט"ו יש בזה חשש לא תתגודדו, במחכ"ת אינו נכון, וכמו שביארתי להלן (סימן נו אות ד) בס"ד. ומ"מ נמצינו למדים מכלל דבריו שזיהוי העיר העתיקה "ביר סבע" במקום שנמצאת בו באר שבע החדשה, אינו מוחלט ומוסכם על הכל. ובענייני לא אוכל להכריע בעניינים הללו, כי לא נסיתי בהמה. ועוד הביא שם דברי רבים ממחברי הזמן שחולקים על עיקר מה שהוכחנו לעיל (אות לח) מירושלמי שכל הערים שנמנו ביהושע מוקפות חומה היו. ועם שאחר העיון במקומי אני עומד בזה, מ"מ כיון שאחרי ככלות הכל אין זהו באר שבע העתיקה מוחלט, וגם מדברי הרדב"ז שהבאנו לעיל (אות טל) מבואר שאינו סובר כן, וכן נראה ממה שכתב הרב תקון יששכר (דף נט:) ששמע שבעזה נהגו לקרוא

עומדים לסתור חומותיה של חברון לעשותה עיר מקלט, וכמ"ש לעיל (אות טל) בשם האחרונים, יש מקום להסתפק אם נקראת מוקפת חומה מימות יהושע, עיין בתוס' (ערכין לד. ד"ה הן), ובשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"א (סימן נג) בהערת חתן המחבר נר"ו, ובדברי המחבר שם (סי' נד אות ג). וע"ע

בספר ברית אברהם שני (סי' כה עמ' רסה-רסו) ובספר תחומין כרך א' (התש"מ, עמ' 120-123). ועם שיש מקום לדון בכ"ז, לא עת האסף, מ"מ מאחר ועדיין לא יצא הדבר מכלל ספק, נראה לענ"ד שאין לשנות מה שנהגו בחברון לקרוא ביום י"ד וביום ט"ו כדין הערים המסופקות.

סימן לו

זמן קריאת המגילה בערים אשדוד, אשקלון וחיפה

מג ולגבי העיר אשדוד, הנה היא מנויה בין ערי הנחלות בספר יהושע (יא, כב. טו, מז). ואמנם לא מבואר שם בפירוש שהיתה מוקפת חומה, אולם כבר כתבנו בסי' הקודם שנראה שכל הערים המנויות ביהושע מוקפות חומה היו. ולגבי אשדוד מצינו עוד מפורש בכתוב בספר דברי הימים ב' (כו, ו) שהיתה מוקפת חומה בימי עוזיהו, ואמנם זה היה אחר מאות שנים מזמן יהושע, אך לפי מ"ש הרמב"ן (ריש מגילה) דסתם ערים מוקפות מקיפין אותן ואח"כ יושבין, וכ"כ הר"ן בהלכות (ב. מדפי הרי"ף), וכ"פ הרמ"א בהגהה (רס"י תרפח), לפי זה מן הסתם גם אשדוד היתה מוקפת חומה עוד מימות יהושע. ובאמת בספר ארץ ישראל (פרק ח) מנה את אשדוד עם הערים המסופקות, שיש לקרוא בהן בשני הימים, כיון שיש ספק אם קרובות למקומן העתיק. וכן הביא בספר מקראי קדש הררי (מהדו' תשס"ג עמ' קיג) בשם הגר"ש דבליצקי בקונטרס האגרת הזאת (עמ' 25). מיהו האמת היא שהעיר אשדוד שלנו אינה עומדת על מקומה של אשדוד העתיקה שהיתה מימות יהושע, ואשדוד העתיקה היתה עומדת מדרום לאשדוד שלנו, במקום הכפר הערבי "אשדוד", וכמו שכתבו בתבואות הארץ (דף קמג). ובאדמת קדש (דף מ:). וכפר זה ננטש לחלוטין בימי מלחמת השחרור, והוא רחוק מן העיר אשדוד יותר ממיל. (ושוב ראיתי בקונט' "הימים האלה נזכרים" עמ' סד שכתב שהגר"מ ט' שכתב שדין אשדוד כעיר מסופקת, כיוון לכפר אשדוד, כי העיר אשדוד דידן לא נבנתה אלא אחר פטירתו). וכן ראיתי להרה"ג ר' איתמר מחפוד נר"ו בשו"ת ברית הלוי (סימן פה) שכתב שהעיר אשדוד העתיקה היא מדרום לעיר אשדוד שלנו, במקום בו היה עומד הכפר "אשדוד" שננטש במלחמת השחרור. והוא רחוק מאשדוד יותר ממיל, אך ניתן לראות חלק ממנו מן השכונות הדרומיות של העיר אשדוד. [וכתב שם עוד, שאע"פ שחופרי העתיקות מצאו בחפירותיהם שרידי ערים מוקפות חומה בתוך אשדוד באיזור תל מור ובאיזורים י"א וט"ו, אין לסמוך ע"ז לקרוא באשדוד ביום ט"ו, כי לפי דברי החוקרים תקופת הערים הללו מקודם יהושע. ע"ש. ושו"ר בקונטרס "ימי הפורים" להרב אברהם וויין (עמ' מח) שהביא בשם המומחים, שהעתיקות הקבורות באשדוד בתל מור הן מתקופת יהושע, אך לא היתה זו עיר מוקפת חומה. וברוך היודע. ומ"מ אפילו יהיה ספק בדבר, נראה שיש לצרף מה שכתבתי לעיל (סוף סי' לד) שכך שאבד זכרו ואבד לגמרי מן העולם בטל דין כרך ממנו]. ומ"מ לפי מה שכתב

בשו"ת ברית הלוי שם שיש מקומות באשדוד הנראים מן הכפר אשדוד ההוא, יש לדון לחייבו לקרוא בט"ו. ולכאורה בזה נפלינן ברברכתא במחלוקת הראשונים בדין נראה ואינו סמוך, ולדעת מרן אע"פ שאינו סמוך נגד אחריו (והארכנו בזה לעיל סי' לב אות ט ואילך). אלא שהר"ן מצריך שיהיה משתתף עמו, והמאירי מצריך שיהיה נראה עמו כולו להדיא. והא ליתא במאי דקמן. ומה גם שכבר נחרב הכפר אשדוד העתיק. וכבר נתבאר (בסי' לד אות כח) שכבר שחרב אינו גורר אחריו הסמוך לו. ובפרט שהישוב באשדוד החדשה החל אחר חרבן הישנה. וכן העלה בברית הלוי שם, וכן העלה הרה"ג ר' סיני אדלר נר"ו במאמרו בקובץ "נועם" ח"ח (עמ' קצט), וכן בספרו דבר סיני (סימן סח). ע"ש. וכן עיקר. [ולפי האמור, אפילו אם תתרחב אשדוד החדשה עד לגבול תל אשדוד, אין לקרוא בה אלא ביום י"ד, דלא כמו שצייד הרב אברהם ויין בקונטרס "ימי הפורים" שלו (עמ' מה-מח) המובא בספר מגילה במוקפות חומה (עמ' 378). ע"ש].

מד ואודות העיר אשקלון, הנה הגר"מ טוקצינסקי זצ"ל בספר ארץ ישראל (סימן ח עמ' מה) כתב שיש לקרוא בה ביום י"ד בברכה, ולחזור ולקרוא ביום ט"ו בלא ברכה. ע"ש. והובאו דבריו להלכה בקונטרס האגרת הזאת (עמ' 25), וכן הביא הרה"ג ר' משה הררי נר"ו בספרו מקראי קדש (מהדו' תשס"ג עמ' קיג). אולם מעודי לא ראיתי מי שחשש לקרוא שם גם ביום ט"ו. ובאמת בענייני לא מצאתי כעת מקור מפורש שהיתה אשקלון מוקפת חומה, כי גם לפי מה שהארכנו לעיל לבאר שהעיקר כדעת הסוברים שהערים המנויות בספר יהושע מוקפות חומה היו, הנה אשקלון לא נמנתה בתוך נחלות השבטים במנייני הערים וחצריהן, אלא נזכרה (יג, ג) בין חמשת סרני פלשתים. ורק בספר שופטים (א, יח) נאמר וילכוד יהודה את עזה ואת גבולה ואת אשקלון וגו'. ובספר ארץ ישראל הנ"ל בענין אשקלון סמך על מקרא זה בספר שופטים, ולא ביאר. ואולי דעתו שכיון שהיתה מסרני פלשתים, דהיינו מן השרים החשובים כמו שפירשו רש"י והרד"ק ביהושע שם, קרוב לומר שהיתה מוקפת חומה, אך מ"מ אין הדבר ודאי. ועכ"פ נראה שאין בזה כדי לחייב לקרוא כיום את המגילה באשקלון גם ביום ט"ו, מאחר ומדברי הרב אדמת קדש (דף מ.) נראה שהעיר אשקלון העתיקה עמדה סמוך לים, מדרום לאשקלון החדשה שלנו. וכן נראה ממה שכתב הר"י שווארץ

כעת מי שקורא את המגילה בפורים בשטח הכפר מגדל עצמו (אמנם עדיין יש בית כנסת "אהל מועד" סמוך לאיזור השוק של אשקלון, אך לא ברירא לי אם עומד בתוך שטח מגדל), וא"כ לכאורה באנו בזה למחלוקת האחרונים בדין כרך שחרב, ולעיל (סי' לד אות כח) העלינו דע"פ הסמוכין לו אינם קוראין אלא ב"ד. אמנם אין זה מוכרח, וגם המציאות טעונה בירור נוסף. ומ"מ יש טעם נוסף לפטור את העיר אשקלון מקריאת יום ט"ו, לפי שהיא גדולה ורחבה בשטח ובאוכלוסין עשרת מונים מהכפר מגדל, וחשובה ממנו, וכבר כתבנו שיש לצרף סברא זו לסניף לפטור את ערי הספיקות מקריאת ט"ו. וכיון דאעיקרא אין סמך מספיק להנחת הרב תבואות הארץ שהעיר מגדל היא הנזכרת בספר יהושע, והשערתו בזה תלויה על בלימה, לכן העיקר לענ"ד שאין לקרוא בעיר אשקלון את המגילה אלא ביום י"ד באדר בלבד. וכן המנהג פשוט שם כיום, ואין נכון לשנותו בפרהסיא.

מה) ולגבי העיר חיפה, הנה בספר ארץ ישראל (פרק ח) כתב שנוהגים לקרוא בה יומיים, אך סיים שלא ידע הטעם למנהג. ונראה כוונתו משום שלא מצאנו מקור להסתפק בה שהיתה מוקפת חומה, ורחוק לומר שנשתמרה מסורת בזה בקרב התושבים שם איש מפי איש. וכבר נודע שהסכמת הפוסקים שאין לחוש לכל עיר שמא היתה מוקפת חומה. וכל שכן לפי מה שכתב בספר אדמת קדש (דף מג ע"א) שלפני זמן חיבור המשנה לא בא זכרה של העיר חיפה. ע"ש. וא"כ ייתכן שלא נבנתה כלל בימי יהושע בן נון. ובאמת כיום המנהג פשוט בקרב רוב התושבים בחיפה לקרוא את המגילה רק ביום י"ד. וכן בדין. [ושו"ר בקונט' הימים האלה נזכרים (עמ' מז) שהביא עדות שבכל השכונות החדשות של חיפה נהגו מתחלת ייסודן בשנת תרנ"א לקרוא ביום י"ד בלבד]. ובפרט שגם אם היה בעיר חיפה ספק שקול, הנה העיר החדשה התרחבה והתפשטה הרבה מעבר לחיפה העתיקה, ושייך בחלקי העיר החדשה מ"ש הרב משאת משה ח"ב (סימן ג) שהסמוך לכרך המסופק אינו נגרר אחריו. וכל שכן בזה שהיא מרובה מן הישנה ואינה טפלה אליה. וכבר הארכנו בזה בס"ד לעיל (סי' לא-לג). ומרן הגאון חזון עובדיה (עמ' קיב) כתב דאפשר שראוי לקרוא בחיפה יומיים, מפני שסמוכה ממש לחיפה העתיקה. וכוונתו לפי מה שצייד שם שהבנוי ברצף אחד לעיר העתיקה, דינו כעיר עצמה ממש. ע"ש. אולם לעיל (סי' לב) הארכנו לעמוד על פרט זה, והוכחנו בס"ד מדברי כמה פוסקים דלא שמיע להו האי חילוקא. והרב זבחי צדק עצמו (בתשו' ח"ג סי' י) שסמך עליו בזה החזו"ע שם, מודה שבאופן שהעיר החדשה מרובה על הישנה אינה נגררת אחריה. לכן נראה שהעיקר להקל בזה. בפרט שעיקר ספיקה של חיפה אין לו יסוד כ"כ. וכן ראיתי בשו"ת מגדל צופים ח"א (סימן כג) שהאריך בזה, והביא דברי הרב משאת משה והנמשכים אחריו שעיר שהיא עצמה מסופקת, אינה גוררת הסמוך אליה להיות כמותה. ועוד צידד שכיון שהעיר חיפה החדשה גדולה מן

בתבואות הארץ (עמ' קמג) שאשקלון היא כפר קטן על שפת הים. ע"ש. וכנראה כוונתם לאיזור העתיקות הנמצאות עד היום בשטח הפארק הלאומי קרוב לשפת הים. וכיום איזור זה אינו מיושב כלל. וכבר כתבנו (סי' לד אות כח) דכרך שחרב אינו גורר הסמוך לו לקריאה ביום ט"ו, וכל שכן אשקלון שאינה אלא ספק, שדעת רוב האחרונים שכרך המסופק אינו גורר אחריו הסמוך לו וכפי שנתבאר לעיל (סי' לא) באורך. [אמנם שוב קיבלתי מידידי הר"י זולדן את ספרו "מגילה במוקפות חומה", וראיתי שם (עמ' 372 ואילך) שכתב שבעתיקות אשקלון נמצאה חומה מתקופת ההתנחלות. וזה כמו ששיער הר"מ טוקצינסקי, וברוך שחלק מחכמתו ליראיו. והביא שם עוד רבנים שהסכימו לקרוא באשקלון החדשה יומיים, אך אין המנהג שם כן. והוא נכון לדינא, וכמו שנתבאר כאן בס"ד. וכן הביא שם (עמ' 375) בשם מו"ר מרן ראש הישיבה נר"ו. ואחר זמן בא לידי קונטרס "הימים האלה נזכרים", וראיתי לו שם (סוף פ"א) שהוכיח במישור שכל עיר העומדת על הגבולין שלא נמנתה ביהושע ודאי אינה מוקפת. ע"ש. ואשקלון שמקומה על שפת הים הרי היא עומדת הגבולין, וא"כ אינה מוקפת. ועוד הוסיף (בעמ' סה) טעם אחר להקל בעיר אשקלון, ע"פ האמור בירושלמי (פ"ו דשביעית ה"א) ליתי אשקלון וכו', ומפירוש הגר"א שם עולה דהכוונה דאשקלון של זמן התנאים אינה העיר אשקלון שהיתה בזמן המקרא. ע"ש].

אולם מצד אחר יש מקום לחוש לקרוא כיום באשקלון גם ביום ט"ו, כי כפי הנודע אשקלון נוסדה על מקום הכפר הערבי "מגדל", והוא היה מיושב עד כיבושו בשנת תש"ח והקמת העיר אשקלון במקומו. ובספר תבואות הארץ (עמ' קכג) כתב שכפר מגדל הוא העיר מגדל גד הנזכרת ביהושע (טו, לו) בגבולות בני יהודה. ע"ש. ולפי דבריו יש מקום לקרוא באשקלון ביום ט"ו. אולם נראה שהרב תבואות הארץ סמך בזה על השערתו בלבד, ולענ"ד לאו כל כמיניה בהא מלתא, בפרט שהשם "מגדל" אינו שם פלאי, וייתכן שכמה ערים יהיו נקראות על שם מגדליהן. והרב אדמת קדש (עמ' קכג) הנ"ל כתב שכפר מגדל היה נקרא בזמן יוסיפון "ביצידיל", והיה שם מגדל מבצר וכו'. ע"ש. ולפי דבריו אין בסיס להשערת הרב תבואות הארץ שהיא העיר מגדל גד שביהושע. והרב תבואות הארץ עצמו שם לעיל מזה, כתב: וידוע תדע שנשתנו שמות הערים, ויושבי הארץ מחליפין מוסיפין וגורעין בשמות, ופעמים קוראים שם מקום אחד בשתי שמות של שתי מקומות, ופעמים נהפוך הוא. ע"כ. וא"כ אין לבנות יסוד על שם המקום בלבד, בפרט שיש בו שינוי מן השם המוזכר ביהושע. ומאחר והמנהג היום פשוט באשקלון לקרוא בה המגילה רק ביום י"ד, אין לשנות המנהג. ואפילו אם לא יהיה אלא ספק, הנה כל השכונות החדשות של אשקלון אינן אלא "סמוכות" לכרך המסופק, ובזה כבר מילתנו אמורה (בסי' לא) שאינו גורר אחריו הסמוך לו לקרוא גם בט"ו. וגדולה מזו, הנה כיום איזור הכפר מגדל שבתוך אשקלון כבר אינו מיושב בבתי מגורים, אלא הוא מקום השווקים והחנויות. ולא רחוק להניח שאין

העולם לחוש בכל עיר מוקפת חומה שהיא מזמן יהושע. אבל מן הדין א"צ לחוש לזה וכו'ל]. וכן ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סימן נ עמ' קנ) שהביא בשם הגר"מ אליהו זצ"ל בשו"ת מאמר מרדכי (סימן כז) שסמך גם הוא על דברי המשא"מ וסיעתו להקל לגבי העיר חיפה לקרוא בה ב"ד בלבד. ולעומתו הביא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות ח"א (סימן סח) שמה שנוהגים כיום להקל בעיר חיפה לקרוא ביום י"ד בלבד, אין למנהג זה יסוד, ויש לחדש מה שנהגו שם מקדם לקרוא גם ביום ט"ו. והעיר ע"ז הרה"ג המחבר שלפי כל הטעמים הנ"ל, יש למקילים בזה על מה לסמוך. ע"ש. (וע"ע בקונט' הימים האלה נזכרים עמ' מח הערה יג). ולפי האמור העיקר להקל לכתחילה לקרוא שם ביום י"ד בלבד.

הישנה, אינה נגזרת אחריה, וכאמור. והוסיף עוד שאין מקום מסויים הידוע שהוא מקום העיר חיפה העתיקה, וממילא אין לה לחיפה רבתי למה להיות נטפלת. ע"ש"ב. וקרוב לטעם האחרון כתב גם בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סימן רלה ד"ה ונראה). ע"ש. [שוב ראיתי בספר "מגילה במקופות חומה" (עמ' 331) שהביא בשם הרה"ג ר' שאר ישוב הכהן נר"ו שטעם המחמירים לקרוא בחיפה יומיים, מפני שסמוך ונראה לחיפה החדשה מצוי "תל שקמונה", ואולי היתה שם עיר מוקפת חומה. אך כבר חזר והעיר ע"ז ידידנו הרב המחבר נר"ו שאין טעם זה מספיק כלל. ע"ש. ובקונט' הימים האלה נזכרים (פרק ד) ביאר לנכון הטעם שנהגו לקרוא בעיר העתיקה של חיפה לקרוא יומיים, מפני שהיתה מוקפת חומה בזמנם, וכפי מנהג

סימן לח

זמן קריאת המגילה בעיר טבריא

היא סמוכה לעתיקה, דודאי לא הועתקה כ"כ למקום אחר מאז ימי הרב כפתור ופרח שהיה בשנת אלף פ"ב, ואחריו מהר"ח ויטאל בשער הגלגולים שכתב ע"פ קבלתו מרבו האר"י שרבי עקיבא קבור בהר מערבה של טבריא, והיינו העיר טבריא שבזמננו, וכ"כ שם שר' מאיר נקבר בטבריא ע"י מרחצאות המים החמים. ע"ש. ולענ"ד לפי האמור הנכון להניח שלא נשתנה מקומה העתיק כלל. [מיהו אחר זמן בא לידי ירחון "קולמוס" גליון כסליו תשס"ט, וכתבו שבשנת ד'תתנ"ט נחרבה טבריא ע"י הצלבנים ונבנתה מחדש כשני ק"מ צפונית לעיר הקדומה. וזה קרוב להשערת הרב תבואות הארץ. אבל לבי מהסס מאד על הנכתב בקולמוס שם, שהרי העיר העתיקה כיום אינה רחוקה מחמי טבריא אלא מעט יותר ממיל כמו שנראה מדברי הר"י שווארץ והר"מ באסולה הנ"ל, ולפ"ד הכותבים בקולמוס צריכה להיות רחוקה לפחות ג' מילין]. ובאמת אף הרב תבואות הארץ שחשש שנעתקה העיר צפונה, כתב כן לפי זמנו לפני למעלה ממאה וחמשים שנה, אבל כיום התרחבה טבריא דרומה לצד המעיינות, ובתי העיר עודפים הלאה מן המעיינות הרבה לצד דרום, ובודאי חלק ממנה עומד בשטחה של העיר הישנה בלא ספק.

מז) והנה בגמרא (מגילה ה:) אמרו, ומי פשיטא ליה לרבי דטבריא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, והא חזקיה קרי מגילתא בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. לחזקיה מספקא ליה לרבי פשיטא ליה וכו'. ומפרשין דהיינו טעמא דמספקא ליה לחזקיה, משום דחד גיסא שורא דימא הות, ואע"ג דלגבי בתי ערי חומה דרשינן אשר לו חומה "סביב" פרט לטבריא שימה חומתה, לגבי מקרא מגילה מספקא ליה מאי פרוזים ומאי מוקפים דכתיבי, משום דהני מגלו והני לא מגלו והא נמי מגליא, או דילמא משום דהני מגלו והני לא מגנו, והא נמי מיגנא. ונמצינו למדים דחזקיה מספקא ליה אי טבריא חשיבא מוקפת חומה

מו) ולענין העיר טבריא, הנה ראיתי להר"י שווארץ זצ"ל בספר תבואות הארץ (עמ' רכ) שכתב שתכונת טבריא כעת יותר צפונה ממקום שהיתה מימי קדם בימי התלמוד, שכן אמרו בגמ' (מגילה ב:) מחמתן לטבריא מיל, ואילו כיום טבריא רחוקה מחמת (חמי טבריא) יותר ממיל. ע"ש. [וכ"כ גם במסעות א"י (הנקרא גם שבחי ירושלים) של הרה"ג ר' משה באסולה מליורנו משנת רפ"ב (הוצאת בן צבי עמ' 73), שחמי טבריא רחוקים מן העיר יותר ממיל]. אך במחכ"ת אין דבריו מוכרחים לעקור את טבריא ממקומה, כי כפי הנראה מדד מקצה טבריא עד מקום המעיינות ממש, ולא היא, שהרי בזמן הגמרא היתה חמתן עיר שלמה, ומוכרח שהתפשטה יותר מנקודת מקום המעיינות, וא"כ אין הכרח כלל שטבריא שלנו כיום התרחקה צפונה, אלא י"ל להיפך, שחמתן היא שהשתרעה בימי חכמי התלמוד על שטח רחב יותר עד שלא היה בינה לטבריא רק מיל, וכעת שחרבה חמתן גדל המרחק ביניהן. ואף למטוניה שלא השתנה מקום חמתן כלל, מ"מ אין הכרח שטבריא כולה הועתקה ממקומה צפונה, שזה רחוק מן הדעת, אלא י"ל שנחרבו מקצת בתיה הסמוכים לחמתן עד שגדל המרחק ביניהן, ועיקר העיר עדיין על מקומו הראשון עומד. וכעת ראיתי בספר אדמת קדש (דף מח סע"א) שציין את מקום העיר חמת דכתיבא ביהושע לדרומה של טבריא סמוכה אליה תוך מיל, ואת העיר חמתן המוכרת בתלמוד בבלי ציין (בדף מט.) לצפונה של טבריא. ע"ש. וכן צייר במפה שם. (ועיין מ"ש ע"ד לעיל סי' לד אות כו סוף ד"ה אולם). ולפי דבריו מה שאמרו מחמתן לטבריא מיל, כיוונו על זו שלצפונה של טבריא, והיה ביניהן מיל בדיוק. ושוב מצאתי גם בספר טבור הארץ (פרק ג, דף כז סע"א) שהעלה בראיות דחמתן היתה סמוכה לטבריא מצפונה, ודלא כמו שחשב הרב תבואות הארץ שהיא במקום חמי טבריא. ע"ש. ועיין עוד בספר משנת חנוך גרוסברג (סימן לו, עמ' קמב:) שכתב, דאף אם יש איזה ספק על מקום טבריא הישנה, מ"מ ודאי החדשה

מה שהביאו התוספות בחולין (צז. ד"ה אמר) בשם סדר תנאים ואמוראים דפוסק הלכתא כר' יהושע בן לוי בכל מקום. ולפי זה דין טבריא כאינה מוקפת וכדין בתי ערי חומה, וקורין בה ב"ד. ועיין להרב פני יהושע במגילה (ה:), שכתב דלמאי דמסקינן דרבי פשיטא ליה ולחזקיה מספקא ליה, הדרינן לסברא קמייא דרבי בר ארביסר, ופשיטא ליה דימה של טבריא לא אקרי (כצ"ל) חומה לענין מגילה כמו לענין בתי ערי חומה. ע"ש. ולפי זה נמצא דרבי חבר הוא לריב"ל בזה, ובודאי אית לן למנקט כוותיהו לקרוא בטבריא ב"ד. אלא שפשט הסוגיא לאו הכי היא. והפנ"י גופיה בהמשך דבריו העיר שרש"י פירש דרבי הוה בר חמיסר. ועיין להרב טורי אבן במגילה שם ד"ה ולענין, ובקונטרס אחרון שם, ובמשמרות כהונה שם, ובשו"ת תורת חסד ח"א (סימן לח אות ד). וכל שכן למסקנא דתלמודא דאין הכרח כלל בדעת רבי וכמ"ש לעיל. ומכל מקום מדריב"ל מיהא שמעינן דלא כחזקיה. ועיין בחי' הרשב"א (מגילה ג:), שכתב אף הוא דנקטינן כר' יהושע בן לוי וכו', והוסיף דחזקיה נמי מודי דמשוינן מקרא מגילה לבתי ערי חומה, אלא דמספקא ליה גבי בתי ערי חומה גופייהו אי ממעטינן לה לטבריא, כדאיתא בירושלמי. ע"ש. ולפי דבריו נראה דאף דעת הרמב"ם דלא כחזקיה, שהרי פסק בהלכות שמטה ויובל (פרק יב הלכה יג) דטבריא לא חשיבא מוקפת לענין בתי ערי חומה, וא"כ אף לענין מקרא מגילה נקטינן דלא חשיבא מוקפת. ובהכי אתי שפיר מה שהשמיט הרמב"ם ספיקו של חזקיה מהלכות מגילה, ולא כתב שם (בפרק א הלכה יא) ספק אלא לגבי עיר שאין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה. ובאמת גם הרא"ש והטור ומרן לא הביאו בפסקיהם דין טבריא כלל. ולפי האמור לכאורה י"ל דדעתם דליכא בטבריא ספיקא כלל, ודינה כאינה מוקפת, וכמו לגבי ערי חומה. וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה (סימן רי ד"ה אמנם) בדעת הרי"ף הרא"ש ומרן הש"ע שהביאו מימרא דריב"ל והשמיטו ההיא דחזקיה. (ועיין להשד"ח בכללי הפוסקים סי' ג אות ד). וכן צידד בדעתם בספר בית יצחק ווייס (מגילה ה: ד"ה ודע). ע"ש. וכ"כ בדעתם בשו"ת תורת רפאל (סס"י קכג). וכן ראיתי בשו"ת מועדים וזמנים ח"ב (סימן קעד הערה א) שכתב שראוי לקרות בטבריא ב"ד לבד, שהרי"ף והרא"ש סתמו ולא הביאו כלל דין טבריא, ומשמע דס"ל דבעינן חומה ממש ולא אמרינן דמגילה שאני, ושכן מפורש בר"ן בדעת הרי"ף, ושכן דעת הרמב"ם. ותמה על המג"א והמשנ"ב שכתבו לקרוא בטבריא בשני הימים. ע"ש.

ממ) אלא שבאמת כל זה אינו מוכרח, שהתוספות והריטב"א במגילה (ג:) כתבו דאף לפום מימרא דר' יהושע בן לוי יש לומר דקרינן בטבריא בט"ו. ע"ש. וכן כתב הרא"ש בתוספותיו שם בשם ר"י דספקיה דחזקיה אתי אף אליבא דריב"ל. ע"ש. וקשה לייחס לו בפסקיו שסובר היפך זה. ואם כן אין הכרח ממה שהשמיט הא דחזקיה דס"ל דלא כוותיה. וכן בדעת הרי"ף אין הכרח לפי האמור. (ובשו"ת תורת רפאל הנ"ל נרגש מדברי התוס' והריטב"א. ע"ש. אבל לא ראה דברי

מימות יהושע, משום דבחד גיסא ליכא חומה אלא ים, ואילו רבי פשיטא ליה דאף טבריא דינה כמוקפת חומה. ולכאורה כרבי אית לן למנקט, דהלכה כרבי מחברו, וכ"ש לגבי חזקיה תלמידו. אלא שראיתי להרשב"א בחדושו למגילה שם שכתב, דקס"ד דחזקיה ודאי לגבי בתי ערי חומה נמי מספקא ליה אי הלכה כמאן דאמר דטבריא לא חשיבא מוקפת וכו', דליכא לפרש דלענין קריאת המגילה בלבד קאמר דפשיטא ליה לרבי משום דמגנו, דא"כ מלתא דפשיטא ליה לרבי היכי מספקא ליה לחזקיה וכו'. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תרפח סק"ח) האריך לעמוד על דבריו, והעלה (בסוף ד"ה ואפשר) דאף למאי דאסיק תלמודא דחזקיה לענין מגילה דוקא הסתפק, לא קשיא עליה מרבי דקרי בחמיסר, דאפשר דקרא בט"ו משום חמת הקרובה אליו דהוה שכיחי בה ישראל ובימי חזקיה חרבה וכו'. ע"ש. וא"כ אף לדין פשיטותיה דרבי לא מכרעא. ועוד העירני ידידי הרה"ג ר' אביאל חדאד נר"ו דלפום מסקנא דתלמודא דמלאכה לא קבילו עליהו א"נ דרבי נטע נטיעה של שמחה, תו ליכא ראיא כלל מרבי נגד חזקיה. ושכ"כ הריטב"א. עכ"ד. ודפח"ח. [ומרן החיד"א ז"ל שלא נרגש מזה, אפשר דסמך יותר על סתמא דתלמודא דמעיקרא, וכמ"ש כיו"ב התוספות בשבת (ט: ד"ה בתספורת), וכ"ש בסוגיין שלא נתברר בפירוש במסקנא סתירת הסתימות דמעיקרא. וכיוצא בזה כתב הר"ן בחי' לב"מ (י. סוף ד"ה כיון דנפל) ושכן דרך הגאונים לפסוק כלישנא דגמרא אע"ג דפריק אמורא פירוקא אחרינא, ושכ"כ עוד בשבועות (מ: ובע"ז (כב)). ע"ש. ועיין להרא"ש בפסקיו בשבת שם (סי' יח). ואכמ"ל]. ומאחר דלא אשכחן מאן דפליג אדחזקיה, אית לן למיחש לספקיה. וכ"כ המג"א (ס"ק ד) דטבריא צריך לקרוא ב"ד ובט"ו, שספק אם הים חשוב כחומה (גמרא). ע"כ. והעתיקו הרב בית עובד (דף קעא. אות ד). וכן הוא במשנה ברורה (ס"ק ט) ובערוך השלחן (סוף סעיף ג) ועוד. וכדבריהם כן מבואר בשלטי הגבורים (ב). מדפי הרי"ף) בשם פסקי ריא"ז וז"ל: עיר שהיתה מסופקת לקדמונים אם היא מוקפת חומה מימות יהושע, כגון שהיה צדה אחד ים, שלא היה לה חומה מצד הים אלא הים היא חומתה, כמו שהיתה טבריא, הרי זו ספק, וקורין בה ב"ד ובט"ו וכו'. ע"כ.

מח) אלא שהר"ן בהלכות (מגילה ב. מדפי הרי"ף), אהא דמייתי הרי"ף מימרא דרבי יהושע בן לוי (שם ג:) כרך שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר, כתב דלדעת הרי"ף מיירי אף לענין קריאת המגילה, ופליג אדחזקיה, דלר' יהושע בן לוי אף גבי מגילה בעינן חומה כמו בית בבתי ערי חומה. ע"ש. ולפי זה פשיט"ל לר' יהושע בן לוי דטבריא לא חשיבא מוקפת, וכדין בתי ערי חומה, ופסק הרי"ף כר' יהושע בן לוי ודלא כחזקיה. ואפשר דהיינו טעמא, משום דלא שבקינן פשיטותיה דריב"ל מקמי ספקיה דחזקיה. [ואמנם בירושלמי רפ"ק דמגילה איתא דר' יוחנן ס"ל דלא מדמינן דין מגילה לבתי ערי חומה וקרינן בטבריא בט"ו וכדלהלן (אות מט), אולם ידוע מה שכתבו התוספות במגילה (כז). וגיטין (טל). ד"ה הלכה ועירובין (סה: ד"ה איקלעו) דהלכה כריב"ל לגבי רבי יוחנן]. וכל שכן לפי

קרי לה בכנישתא דכיפרא ואמר הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא, ולא חשש להא דתני רשב"י, קל הקילו בקריאתה וכו'. ומבאר דרבי יוחנן פליג להדיא אדחזקיה, ופשיטא ליה דטבריא חשיבא מוקפת. ושוב ראיתי להריטב"א בהמשך דבריו (ד"ה ואסיקנא) שכתב דר' יוחנן בירושלמי פליג אדחזקיה, ואסיקנא כוותיה בתלמודין בפרק בתרא דערכין. ע"ש. והן אמת שלפנינו ליתא בערכין האי מסקנא וכנ"ל, וא"כ היא מחלוקת חזקיה ור' יוחנן, וידוע מ"ש הרי"ף והרא"ש (פ"ב דע"ז סי' יז ובכ"ד) שהלכה כחזקיה נגד ר' יוחנן, משום שהיה רבו. אולם לאו מילתא פסיקתא היא, והרמב"ם בכמה מקומות פסק כרבי יוחנן, ומשמע דלית ליה האי כללא, וכמ"ש בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (רס"י לד). ובמאי דקמן י"ל דאף הרי"ף והרא"ש יודו דלא שבקינן פשיטותיה דרבי יוחנן משום ספקיה דחזקיה. ובפרט דהכי הויא נמי פשיטותיה דרבי לפום סתמא דתלמודין. ועכ"פ בדעת הרמב"ם שהשמיט אף הא דריב"ל מהלכות מגילה, נראה ברור דס"ל דענין מוקף האמור לגבי מגילה אינו תלוי כלל בדין בתי ערי חומה, וטבריא דין עיר מוקפת יש לה. וכן ראיתי להגאון ר' חנוך זונדל גרוסברג זצ"ל בספר משנת חנוך (סימן לו) שהאריך בזה בטוב טעם ודעת, והעלה בדעת הרמב"ם כדכתיבנא. והוסיף עוד שגם בספר כפתור ופרח (פרק ח) הביא בשם ר' מתתיה שאמר שטבריא יש לה דין מוקפת חומה מימות יהושע ושהדין עמו. ע"ש. ומה שהשיג עליו בספר מועדים וזמנים ח"ב (סימן קעד בהערה), הרואה יראה שיש להשיב על דבריו. (ומיהו מה שכתב במשנת חנוך שם סוף עמ' קמ"א שכן היא גם דעת התוס' במגילה דף ג' ע"ב ד"ה כרך. ע"ש. אינו נראה לענ"ד, שלא נקטו בקושייתם כמאן דסבר דקורין בה בט"ו אלא לאלומי קושיא, ואילו היתה כוונתם אף לתפוס כמותו לדינא היה להם ליתן טעם לזה. ועיין בלשון תוס' הרא"ש. ושו"ר בקובץ קול תורה אדר תשכ"ד עמ' י' שתפס על הרח"ז גרוסברג הנ"ל). וכן מה שכתב בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סימן נ אות ד) שדברי הריטב"א והכו"פ הם היפך דעת שאר רבותינו הראשונים, לא ידעתי למי כיוון, דאפילו דל מהכא הרמב"ם דמסייע להו, לא מצינו מי שחולק עליהם זולת הר"ן וריא"ז, ואין ביניהם הכרע.

נ) ונמצינו למדים שדין העיר טבריא שנוי במחלוקת רבותינו הראשונים, לדעת הר"ן אליבא דהרי"ף יש לקרוא בה ב"ד כרוב העולם. ולדעת הריטב"א דינה כדרך גמור ויש לקרוא בה בט"ו, וכן דעת הרב כפתור ופרח ור' מתתיה שהביא שם, וכן נראה דעת הרמב"ם. ואילו דעת ריא"ז שיש לקרוא בה בשני הימים כערי הספקות. ומעיקר הדין נראה שהיה ראוי לפסוק כדעת הרמב"ם שהוא עמוד ההוראה, בפרט אחר שמצאנו לו עוד חברים. אולם מאחר ולא נתבאר דין זה בדבריו בפירוש, אין בידינו להכריע בזה, ולא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה לקרוא בט"ו דוקא. לכן נראה שיש להחמיר בטבריא ולקרוא בה ב"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה. וכמו שכתב ריא"ז. ואין לחוש לספק ברכות בקריאת יום י"ד, דלא גרע משאר ערי הספקות שמברכים על קריאת י"ד, וביאר הגר"א הטעם ע"פ

הרא"ש בתוספותיו). וכל שכן שבדעת הרמב"ם אין הדברים הנ"ל מוכרחים כלל, דאף שהשמיט ספקיה דחזקיה, הרי השמיט גם הך מימרא דר' יהושע בן לוי מהלכות מגילה, ולא כתבה אלא בהלכות שמטה ויובל. וקשה לומר שסמך על הלומדים שיבינו שדיני הקפת העיר של מקרא מגילה שוים לדיני הקפתה גבי בתי ערי חומה, דמהיכא תיתי, ואדרבא מצינו כמה חילוקים ביניהם, הן לענין סמוך ונראה, והן לענין קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא. ובאמת הרב לחם משנה (פ"א מהלכות מגילה הלכה ח) כתב בפשיטות דנראה דהרמב"ם סבור כפירוש רש"י במגילה שם שלא נאמרה מימרא דריב"ל אלא לענין בתי ערי חומה. וכן הסכים עמו בספר שרשי הים (שם הל' ד, דף קעב:). והראוני שכ"כ גם בספר ערוך השלחן (סוף סעיף ז). וכן מצאתי בפירוש ר' אברהם מן ההר (מגילה ג:) שכתב שהרמב"ם שלא הביאה במגילה, נראה דעתו כפירוש רש"י, דלא נאמרה אלא לענין בתי ערי חומה. ותמה על הרי"ף למה הביאה. וכן בספר המאורות שם העיר שהרמב"ם לא הביא מימרא זו, ותמה על הרי"ף. ע"ש. ועיין בשו"ת תורת רפאל (סס"י קכג) שכתב דאין זה מוכרח בדעת הרמב"ם, אלא י"ל דפסק כר' יוחנן דירושלמי (דלהלן בסמוך) נגד ר' יהושע בן לוי. ע"ש. ומ"מ הכל הולך אל מקום אחד. ונמצינו למדים איפוא דלדעת הרמב"ם דין היקף חומה האמור במגילה אינו כדין היקף האמור לענין בתי ערי חומה, וא"כ נראה דמה שהשמיט הרמב"ם ספקיה דחזקיה משום דפשיטא ליה לאידך גיסא דחשיבא מוקפת. דעד כאן לא ממצטינן טבריא שימה חומתה, אלא לענין בתי ערי חומה, ומקרא יתרא דכתיב בהו "סביב", אבל בעלמא הרי היא מוקפת לפנינו. והיינו כפשיטותיה דרבי לפום סתמא דתלמודא (במגילה ה:). וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה (סימן רי ד"ה יען) הנ"ל בדעת הרמב"ם, שסובר כרבי לקרוא בטבריא ביום ט"ו. וכ"כ בדעת הרמב"ם בספר בית יצחק ווייס (מגילה ה סע"ב). ע"ש. וע"ע בשו"ת עולת שמואל קוידר (סימן קיא ד"ה וזה).

ומה שכתב הרב ברכי יוסף (סימן תרפח סק"ח) הנ"ל דרבי לא פליג אדחזקיה, ולא קרא בטבריא בט"ו אלא משום שהיתה סמוכה לעיר חמתן המוקפת ודאי, ובימי חזקיה חרבה חמתן וכו', הנה אמת שבזה מיושב מה שהעיר בתשובה מאהבה שם כיעו"ש, אולם לעיל (סי' לד אות כו) כתבתי שדחוק מאד לומר שחרבה, והבאתי בשם האחרונים כמה טעמים למה לא היתה נגזרת טבריא אחריה. ולפי זה רבי דקרי בטבריא בט"ו על כרחך דמפלג פליג אדחזקיה וס"ל דחשיבא מוקפת. ועיין להריטב"א (מגילה ה:) שכתב דתלמודא הכא סמך אסוגיא דערכין (לב). דאסיקנא טבריא אע"פ שאינה מוקפת חומה מימות יהושע לענין בתי ערי חומה, לענין מקרא מגילה דין כרכים יש לה, ומוקי לר' כהלכתא. ע"ש. ואמנם לפנינו בערכין ליכא מידי מהאי מילתא, וכבר העירו על הריטב"א בזה, אולם מצאנו בירושלמי (פ"ק דמגילה ה"א) דאיתא התם: חזקיה קרי לה ב"ד ובט"ו בו, חשש להא דתני רשב"י ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, פרט לטיבריא שהים חומה לה. ר' יוחנן

נא הן אמת שראיתי עוד לידידנו הרה"ג רבי אביאל חדאד נר"ו בספרו אשבח בתהלתך (סימן לח אות ו), שהעלה שמעיקר הדין יש לפטור את העיר טבריא מן הקריאה של יום ט"ו, מטעם ספק ספיקא, דשמא העיקר להלכה כדעת הגאונים שבערים המסופקות א"צ מן הדין לקרוא אלא ביום י"ד בלבד, ושמא כדעת הר"ן והרשב"א הסוברים שטבריא דינה לקרוא ביום י"ד בתורת ודאי. ובהמשך דבריו (אות ט) הביא לנו בשם מו"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה זי"ע, שגם הוא פסק כן מטעם ספק ספיקא. ע"ש. אולם בענייני לא כן אנכי עמדי. וראשית מה שייחס שם להרשב"א שדעתו שקורין בטבריא ב"ד בלבד, לא ידעתי היכן מצא כן בדבריו, והמעין היטב בחי' הרשב"א למגילה (ג: ד"ה הא דאמר) יראה דלא כתב אלא דנקטינן כריב"ל לגבי כרך שישב ולבסוף הוקף, ומשום דלא אתבריר לן דחזקיה פליג עליה. אבל בדין טבריא גופה דאסתפק לחזקיה, לא הכריע. ע"ש. וכן מה שכתב הרשב"א לעיל (ב). סוף ד"ה כרכין) דלא קיי"ל כר' יוחנן, יש לפרש דהיינו במאי דפשיטא ליה דבת ט"ו היא. ואין לנו בה מי שפוטרי מקריאת ט"ו בהחלט אלא הר"ן אליבא דהרי"ף. גם מה שכתב הרב אשבח בתהלתך שיש לצרף לספק סברת הגאונים שאין חיוב מן הדין לקרוא בערים המסופקות גם בט"ו, הנה נמשך בזה אחר דברי הר"ן (ב. מדפי הרי"ף) שהביא הדעות בקצרה, אבל המעין במקור הדברים בחי' הרמב"ן ריש מגילה יראה שלא נתבאר כן בדברי הגאונים, ואינהו לא מיירי אלא לענין ערים שלא נודע זמן היקפן, אך בטבריא דאית בה ספיקא דינא נראה דמודו לקרוא ב' ימים. אלא שדעת הרמב"ן עצמו דהקריאה בטבריא ביום השני אינה אלא מדת חסידות, וכדלהלן (אות נד). ועכ"פ לפי מה שכתבנו לעיל דמעיקר הדין היה ראוי לפסוק לקרוא בטבריא בט"ו, ורק לחומרא נקטינן לקרוא בה בשני הימים, א"כ אי אפשר ע"פ צירוף סברת הרמב"ן להפוך הקערה על פיה ולקרוא ביום י"ד לבדו וביום ט"ו כלל וכלל לא. ועוד נראה לענ"ד דאעיקרא אי אפשר ליצור בזה ספק ספיקא, שבאמרוך שמא כהרמב"ן שבערים המסופקות די בקריאת י"ד מן הדין, הרי זה כמו שאמרת דנקטינן מספיקא כהפוסקים שדינה לקרוא ב"ד (וכמבואר בגוף דברי רמב"ן טעמו משום דנקטינן מספיקא דרבנן דיצא בקריאת י"ד), ואיך תמשיך ותאמר ואת"ל כהפוסקים שבערים המסופקות קורין גם בט"ו מ"מ שמא העיקר כהפוסקים לקרוא בטבריא רק ב"ד, והרי ספק זה האחרון הוא עצמו הספק הראשון. זאת ועוד שאם באנו לצרף ספיקות לפטור, יש לצרף גם ספיקות לאידך גיסא לחיוב, שמא העיקר כהפוסקים לקרוא בטבריא בט"ו בלבד (והרב אשבח בתהלתך לא הביאם), ואת"ל שהיא ספק (כדעת ריא"ז, או לחוש לדעת הר"ן), מ"מ שמא העיקר כהרמב"ם ומרן דערי הספיקות חייבים בחיוב גמור לקרוא בשני הימים. שוב ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (סימן נ אות ה, סוף עמ' קנב) שכתב שיש עוד ספק, שמא טבריא שלנו אינה יושבת במקומה של טבריא הקדומה. ע"ש. ובמחכ"ת אין דבריו נראים בזה לענ"ד, והרי העיר הזו לא פסקה ממנה ישיבה מעולם כידוע, ולמה נחוש שנשתנה מקומה. וחמי טבריא, וקברי התנאים (המוזכרים בפרטות בסוף שער

דברי הירושלמי שהכל יוצאין ב"ד וכנזכר לעיל (סי' לא אות ד), אלא שיש להחמיר ולקרות המגילה גם ביום ט"ו לחוש לדעת החולקים. ועיין להרדב"ז בח"א (סימן רנב) שיש אומרים דלעולם קורין בטבריא בט"ו, דמוקפת חומה היא, וסיים שהנכון אצלו דעת הגאון [שהביא לעיל מזה], וקורין בשני ימים. ע"ש. ואמנם מה שייחס לגאון שדעתו לקרוא בשני ימים, אינו מוכרח לענ"ד, דלא פסק שם הלכה כחזקיה. ומ"מ עלה בידינו שדעת הרדב"ז למעשה לקרוא בטבריא יומיים. וכבר הבאנו שכן פסקו המג"א והמשנ"ב. וכן כתב בספר ארץ ישראל (סימן ח אות א) שכבר הוחזקה טבריא משנים קדמוניות לעיר מסופקת. ע"ש. וכ"כ בספר חבת ירושלים (מאמר גולת תחתית אות ג, ראש עמ' קכה). וראיתי בספר מועדים וזמנים ח"ב (סימן קעד בהערה) שאחר שהאריך שמעיקר הדין לדעתו יש מקום להקל לקרוא בטבריא ב"ד בלבד (כנ"ל), חזר וצייד להחמיר לקרוא בה גם בט"ו, מפני שכיום נתרחבה הרבה, ובימי יהושע היו סביבותיה כמה עיירות מוקפות חומה, כמבואר בפסוק ביהושע (יט, לה) וערי מבצר הצדים צד וחמת רקת וכנרת, ובגמרא מפורש דמטבריא לחמתן מיל, וכנראה זהו מקום חמי טבריא שבזמננו, והעיירות צדים צר וכנרת לא ידוע לנו מקומם בדיוק, אבל מאחר שכל רצף הבתים הסמוכים למקום המוקף חומה חייבים לקרוא בט"ו ואפילו נמשכים משם והלאה כמה מלין, עד שיהיה ביניהם הפסק שבעים אמה ושיריים או קמ"א אמה, נראה דיש מקום לחוש שמא מקצת מטבריא שבזמננו נמצאת במקום אחת מעיירות אלו שהם סביבות טבריא ושוב כל טבריא החדשה נמשכת אחריה לקרות בט"ו דוקא. ואף שאין חוששין בסתמא לעיר שמוקפת חומה, כאן שמוחזקת עיר כזו בסביבה נראה שראוי לחוש, ולכן אם המנהג להחמיר בשני הימים אתי שפיר. ע"כ. וידידנו הרה"ג רבי אביאל חדאד נר"ו בשו"ת אשבח בתהלתך (סימן לח סוף אות ח) כתב להשיב על דבריו שאין להסתפק בזה, שא"כ אין לדבר סוף וכו'. ע"ש. אך במחכ"ת לפי עניות דעתי אי מהא לא איריא, דהכא רגלים לדבר איכא. (ועיין בקונט הימים האלה נזכרים עמ' נו והערה ח). ומ"מ לדינא נלע"ד הצדק עם הרב אשבח בתהלתך, והחשש של הרב מועדים וזמנים שטבריא התרחבה וכו', אחר המחילה כיאות נראה שאין בו לשנות הדין, שהרי כבר היה לעולמים שטבריא סמוכה לחמתן מיל, ועכ"ז לא היתה נגזרת אחריה. וכתבו האחרונים הטעם מפני שהיתה טבריא גדולה מחמתן וחשובה לעצמה וכנזכר לעיל (סי' לד אות כו). ע"ש. (וכן העיר לנכון בשו"ת ברכת יהודה ח"ד סי' נ אות ה, ראש עמ' קנג). ואם כי הכא חמיר טפי, דיש לחוש שהבתים עומדים על מקום העיר העתיקה ממש, מ"מ לפי מה שכתבנו שם שאף חמתן לא היתה מוקפת אלא מג' רוחות והים חומתה מצידה הרביעי, אתי שפיר. וכן לפי מה שהוספנו לצדד לעיל (שם אות ל) דכרך שחרב ונשכח זכרו בטל מעליו תורת כרך אף אם חזרו ונתיישבו במקומו, לפ"ז אף במאי דקמן אין לחוש לאותן ערים נחרבות, ואין לנו לדון בזה אלא מצד טבריא עצמה. ומ"מ העיקר לקרוא בה בשני הימים.

הגלגולים), ושאר העתיקות שבתוכה, יוכיחו שלא נשתנה מקומה מימי קדם. ועיין בספר חבת ירושלים (עמ' ככג והלאה) ובמה שכתבתי בס"ד לעיל (אות מו).

(נב) מיהו כל זה לגבי העיר טבריא העתיקה עצמה. ולפי הנשמע, כיום כמעט אין בה בתים פרטיים, אלא בתי מלונות וכיוצא. אולם השכונות החדשות של העיר טבריא, תחתיות ועיליות, אשר כיום הן רוב העיר בשטח ובאוכלוסין, יש מקום לנו לדון לפטרן מקריאת יום ט"ו, לפי מה שכתבו המשא"מ ושאר האחרונים דרך המסופק אינו גורר אחריו את הסמוך לו, וכפי שהארכנו בזה לעיל (סי' לא) בס"ד. וביארנו (בסי' לב) שאין חילוק בזה למעשה בין עיר הסמוכה לדרך תוך שיעור מיל או בנויה ברצף אחד עמה תוך ע' אמה ושיריים. ע"ש. ואמנם ראיתי בספר ברכת יהודה ח"ד (עמ' קנד) שהביא שהרה"ג ר' יעקב יוסף זצ"ל נסתפק שמא טבריא הישנה היתה יושבת על שטח נרחב יותר ממה שניכר לעינינו כיום, ואולי אף טבריא עילית היתה יושבת בתוך החומה. אך הרה"ג המחבר שיכלח"ט השיבו שנתברר לו ללא ספק שבטבריא עילית לא היה שום יישוב בעבר. ועוד הביא שם (עמ' קנו) בשם חכם אחד מחכמי טבריא הי"ו, שחקר ובדק בספרים במפות ישנות ומצא שמזה מאות שנים לא היה היישוב גדול כל כך, והמקום המוחזק כיום כעיר העתיקה הוא סביבות העיר העתיקה האמיתית. ע"ש. אמנם לדידן לא די בדיעת גודל העיר במאות השנים האחרונות, אלא צריכים לידע מדת העיר טבריא העתיקה המוקפת. והנה לדעת הסוברים דחמתן היא חמי טבריא, נמצא ברור שהעיר טבריא העתיקה בימי התלמוד לא התפשטה אל כל השכונות החדשות שנבנו בעיר התחתית מדרום לעיר העתיקה, שא"כ יתקלקל שיעור "מחמתן לטבריא מיל". אולם לענין טבריא עילית שהיא ממזרח לעיר העתיקה, הנה ראיתי בספר אדמת קדש (דף נ. הערה ב) שהוכיח שבימי חכמי התלמוד התפשטה טבריא מזרחה שיעור מיל אחד יותר ממה שהיתה בדורות האחרונים (ר"ל מהמקום המוחזק כיום לעיר העתיקה). ע"ש. [וגם מה שהוכיח אותו חכם (המובא בברכת יהודה) שם ממעשה דקבורת ר' עקיבא, לכאורה היה מקום לדחות לפי מה שכתב באדמת קדש שם (דף מח: הערה ה) שהקבר המיוחס כיום לר' עקיבא, הוא בטעות, ותלה הטעות בהשערת זקני הספרדים. ע"ש. אלא שנעלמו ממנו דברי רבנו האר"י בשער הגלגולים שאישר מקום הקבר. וכדברי רבנו האר"י מבואר גם בדברי הרה"ג ר' משה באסולה במסעות א"י שלו משנת רפ"ב]. אלא שבאמת אין הכוונה שנתפשטה עד מקום טבריא עילית שלנו, שכפי הנראה העיר העילית מופלגת מאד במעלה ההר מזרחה. ומה גם שייכתן לטבריא שהיתה בזמן חכמי התלמוד היתה רחבה וגדולה יותר מהעיר העתיקה "רקת" דספר יהושע, כדמשמע מהא דירושלמי ריש מגילה דר' יוחנן קרא בכנישתא דכיפרא בט"ו ואמר הדא היא עיקר טבריא קמייתא. ומשמע דבשאר טבריא היו קוראים ביום י"ד. ועיין מ"ש בזה לעיל (סי' לג אות יט). ואף השכונות היושבות מצפון לעיר העתיקה, נראה עיקר שלמעשה אין

לחוש שהעיר העתיקה התפשטה בעבר עד לשטחן, וכמ"ש בברכת יהודה שם מפי סופרים וספרים. ולכן בכל השכונות החדשות של טבריא אין לדון בהן אלא מצד "סמוך ונראה", ולכאורה בזה כבר מילתנו אמורה (בסי' לא) דכל הסמוך והנראה לדרך המסופק אין קוראין בו אלא ב"ד.

(נג) מיהו לפום קושטא נראה שאין זה נכון, דעד כאן לא פטרינן הסמוך לדרך המסופק מקריאת ט"ו אלא בספק במציאות, אבל לגבי העיר טבריא שנחלקו בה הפוסקים, הרי לדעת הריטב"א וה"ר מתתיהו והרב כפתור ופרח ומשמעות הרמב"ם שנחשבת מוקפת נמצא שדינה ברור לקרוא ביום ט"ו בלבד, הן בעיר עצמה והן במקומות הסמוכים אליה, ואם באת לקרוא בסמוכים אליה ביום י"ד בלבד, נמצאת מבטל מהם קריאת המגילה בזמנה לדעת הנך רבואתא שהיא מוקפת גמורה. ולא דמי לספק במציאות אם העיר היא מוקפת מימות יהושע, שאין מי שסובר בבירור לקרוא בה בט"ו. וכבר נודע מ"ש הרב תרומת הדשן (סימן קעח) בעניינו, דלא דמי ספיקא דפלוגתא דרבואתא לספיקא דגוף המעשה, ופסקו הרמ"א בהגהה ביו"ד (סוף סי' נז). וכן חילקו האחרונים כיו"ב בכמה עניינים, עיין בשאגת אריה (סימן צ) ובעה"ש (סימן תצח סק"ב), ובחקת הפסח (סימן תסז סק"ח וסק"ט) ועוד. ובפרט לפי מה שביארנו לעיל שהיה נראה עיקר יותר לקרוא בטבריא ביום ט"ו, ולחומרא הוא דקרינן בתרווייהו, א"כ קשה לפטור הסמוכין מקריאת ט"ו. ומה גם שעיקר פטורן של הסמוכין לעיר המסופקת אינו פשוט, והגאון חזון איש זצ"ל סובר שאין לחלק בזה בין העיר המסופקת עצמה לסמוכין אליה. ונהי דבספק גמור נקטינן כרוב האחרונים דהסמוכות פטורות מקריאת יום ט"ו כמ"ש לעיל (סי' לא) באורך, מ"מ הבו דלא לסיף עלה להקל גם בנדון שלנו דחמיר טפי. [ושוב קבלתי שו"ת יד נתן ח"ג, וראיתי שם (סי' ל אות ב, עמ' רלב) שהביא שכן הורה רבה של טבריא הרה"ג ר' אברהם דוב אוירבך נר"ו מן הטעם האמור, ושכן הורה הגר"מ קלירס זצ"ל אב"ד טבריא בעל טבור הארץ]. וכן מה שצירפנו לעיל שם (אות ז) את דעת הגאונים שבערי הספיקות די לקרוא ב"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא, נראה לכאורה דלא שייך זה אלא בספק של מציאות אם עיר זו היתה מוקפת או לא, דאיכא למיזל בה בתר רובא דעלמא ולתלות שאינה מן מוקפות, אבל בספיקא דדינא לא שייך טעם זה. וכן כתב הרב טורי אבן (מגילה ה:) דהך טעמא דאזלינן בתר רוב עיירות לא שייך גבי ספיקא דטבריא דספיקא דידה מטעם דחד גיסא שורא דימא הוה. ע"ש. וכן מתבאר מלשון הרמב"ן (ריש מגילה ד"ה ועכשיו אנו) שאחר שהביא בשם הגאונים דבמדינות ישנות שלא נודע זמן היקפן אין קורין אלא ב"ד, דאזלינן בתר רובא, כתב: וקשה לי א"כ רב אשי למה קרא בהוצל בתרווייהו, וכן בטבריא למאי דסלקא דעתיה מעיקרא". ע"כ. וכעין זה היא לשון הרשב"א (ה:). ולכאורה נראה כוונתם בזה דלא קשיא על דברי הגאונים אלא לפום מאי דס"ד דאסתפק ליה לחזקיה המציאות מאימתי הוקפה טבריא, אבל למאי דאסיקנא דדינא הוא דאסתפק ליה משום דימה

לפיכך קורא בראשון ופטור מן השני. ע"ש. וכן הובא בשמו בקיצור בחי' הרשב"א הנ"ל, וכן הובאו דברים אלו בקיצור בר"ן (דף ב. מדפי הרי"ף), לפי זה גם בספיקא דטבריא כיון שקראו בי"ד אית לן למימר בט"ו ספיקא דרבנן לקולא. וכן כתב בטורי אבן שם. וא"כ יש לצרף סברא זו לפטור את הסמוכין לטבריא מקריאת ט"ו. (ועיין בדמשק אליעזר הנ"ל בהמשך דבריו ד"ה אולם בעיוני). אולם למעשה נראה שאין בטעם זה לבדו כדי סמיכה, והעיקר לענ"ד למעשה להחמיר בעיר טבריא החדשה לקרוא בה גם ביום ט"ו, כמו בטבריא הישנה. ומ"מ המקילים שלא לקרותה שם אלא בי"ד, יש להם על מה שיסמוכו, מפני שכיום העיר החדשה מרובה בשטח ובתושבים יותר מן העתיקה, ואינה בטלה לעומתה. וכ"כ טעם זה בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (עמ' קנג). ועם כי אין טעם זה פשוט, בפרט שכנראה לא נבנתה העיר החדשה בבת אחת, אלא התרחבה אט אט, וי"ל דקמא קמא בטיל כלפי ישנה. וירושלים תוכיח, שהעיר החדשה מרובה עשרת מונים על הישנה, ועכ"ז נגזרת כולה אחר הישנה לקרוא בט"ו. וכבר הארכתי בזה לעיל (סי' לג). ומ"מ לגבי טבריא כיון שאחרי הכל יש ספק בעיקר חיובה בט"ו, יש מקום לסמוך על סברא זו להקל. וכן הביא הרב ברכת יהודה שם מספר "ועלהו לא יבול" (עמ' מד) בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל, שעכשיו נוהגים רוב הציבור לקרוא בטבריא רק בי"ד, זולת ת"ח המדקדקים במצוות. ע"ש. אבל לכתחילה ראוי ונכון לכל ירא שמים לקרוא בטבריא החדשה גם ביום ט"ו, וכדבר האמור. ודע שאין לחלק בזה בין השכונות החדשות של טבריא התחתונה לטבריא העליונה, שהמקילים לקרוא רק ביום י"ד אפילו בעיר התחתונה יש להם על מה לסמוך, והחומרא שכתבנו לקרוא בט"ו שייכת אף בעיר העליונה, כיון שאחרי הכל היא סמוכה ונראית לעיר העתיקה.

חומתה, לא קשיא מידי, דודאי בכה"ג מודו הגאונים דאית לן למקרי תרי יומי. [אמנם ק"ק ע"ז ממ"ש הרשב"א לעיל בסמוך ד"ה והא, דמעיקרא נמי ידעינן דספקיה דחזקיה הוא ספיקא דדינא. וי"ל]. וכן מתבאר מתשובת הראב"ד המובאת בספר כפתור ופרח (פרק ח), שהביא בשם הגאונים דאורייתא אנפשייהו מהא דחזקיה דקרי בי"ד וט"ו, ומשני התם כדאמרינן בסיפא דמספקא ליה משום דחד גיסא שורא דימא הוה וכו'. ע"ש. וכן הוא בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רנב). וכן ביאר מוה"ר הגאון תפלה למשה ח"ב (סימן נג אות ט) כוונת הגאונים שהובאו בכו"פ הנ"ל, דשאני ספיקא דטבריא דספיקא דדינא הוא. וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ב (סי' שמז) לעניינו. ע"ש. [ומה שהוכיח בשו"ת ברכת יהודה ח"ד (עמ' קנב) מדברי הרב מגיד משנה שאין חילוק בין ספק במציאות לספיקא דדינא. ע"ש. אינו מוכרח, די"ל דעיקר ראיית המ"מ מהוצל. ועיין מה שכתבו בזה בשו"ת דמשק אליעזר צוקר (סימן ט אות ה) ובספר בעיתה אחישנה (הל' פורים עמ' רא). ואכמ"ל]. והן אמת כי לא מבואר בפירוש בדברי הגאונים הנ"ל הטעם דמודו בה משום דהוי ספיקא דדינא, ואפשר שטעמם משום דהוי ספק שקול. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל בהמשך דבריהם דהיכא דנחלקו בקבלתן אם העיר הזו מוקפת נמי מודו הגאונים דבעינן למקרי בה גם בט"ו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דמשק אליעזר שם (רס"י ט) בכוונת הרשב"א. ומכל מקום שמעת מינה דקולת הגאונים לא שייכא בטבריא.

נד) והן אמת שלפי מה שסיים הרמב"ן שם שנראה דמה שנחגו בטבריא והוצל לקרוא יומיים מנהג חסידות היו נוהגין בכך, שאילו מן הדין כל שקרא בראשון ושמא יצא ידי חובתו הוה ליה בשני בספק של דבריהם, וספיקא דרבנן לקולא וכו',

סימן טל

זמן קריאת המגילה בשכונת "רמות" בירושלים, ובשאר השכונות המרוחקות

למגילה שם דדוקא סמוך שיעוריה מיל, אבל נראה לית ליה שיעורא אלא כל שהוא נראה. ע"כ. וכ"כ בפירוש הריבב"ן ובפירוש רבי יהונתן מלוניל שם, וכ"כ הריטב"א שם בשם רבותיו, וכן דעת המאירי שם, וריא"ז בפסקיו (רפ"ק דמגילה אות יב), וספר המאורות, וכן מתבאר מדברי רבנו ירוחם (נתיב ח חלק א), ומדברי הר"ן בהלכות (ב. מדפי הרי"ף ד"ה אמר) בפירושא קמא, ובחדושו. אולם הרמב"ם (פרק א מהלכות מגילה הלכה י) כתב: ודרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו, אם אין ביניהם יתר על אלפים אמה, הרי זה כדרך וקוראין בט"ו. ע"כ. ונראה מדבריו שגם אם נראה עמו צריך שלא יהיה רחוק מאלפים אמה. וכ"כ בדעתו המאירי והרב מגיד משנה. (ואמנם המ"מ כתב שיש להגיה לשון הרמב"ם, אך כבר העירו ע"ד בכס"מ שם ובאחרונים. ואכמ"ל). וכ"כ בארחות חיים (הל' מגילה אות כב) ובכלכו (סימן מה) כלשון הרמב"ם. וכן

נה) אני טרם אכלה, ראיתי לדון בע"ה בקיצור במה שנחלקו חכמי הדור אודות שכונת "רמות" בעיה"ק ירושלים, שהיא רחוקה מעט משאר השכונות הבנויות ברצף בסמוך לעיר העתיקה. והגם שכבר הלכו בה הנמושות, מאחר וכבר נכנסתי בעובי הקורה, אמינא אעבור פרשתא דא ואתנייה, ואי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. והנה כבר הארכנו לעיל (סי' לב) בס"ד במה שנחלקו הראשונים אהא דאמרינן (מגילה ב:) כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון כדרך, "עד כמה וכו', כמחמתן לטבריא מיל", שרש"י שם פירש, עד כמה, חשיב לה סמוך. ע"כ. ולפירושו מבואר דשיעורא דמיל דיהבינן, היינו לסמוך, אבל הנראה עם הכרך נדון כמותו אפילו רחוק ממנו יותר ממיל. וכדבריו כן מבואר גם בדברי רבנו חננאל במגילה שם, דנראה עם הכרך אפילו רחוק ממיל נגזר אחריו. וכן נראה מדברי הראב"ן (ריש מגילה, דף קעה). וכ"כ הרשב"א בחי'

נראה גם מדברי הרא"ש (פ"ק דמגילה ס"א), וכן מדברי הטור (סימן תרפח) וכמ"ש בבית יוסף שם. וכן מבואר מדברי מהר"י חזן מלונדריץ בעץ חיים ח"א (הל' מגילה פ"א) ומדברי הרב אהל מועד (שער מועד קטן דרך ב נתיב ב). וכ"כ להדיא הרב צדה לדרך (כלל ז מאמר ד פרק ד) והובא בב"ח (סי' תרפח). וכ"כ הרוקח (סימן רלז) ור' אברהם מן ההר (מגילה ב:), דאם רחוק ממיל אע"פ שנראה עמו אינו נדון ככרך. ומסקנת האחרונים לדעה זו דשיעור סמוך הוא תוך שבעים אמה ושיריים. ומרן בשלחן ערוך (סימן תרפח סעיף ב) כתב: כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, וכן כפרים הנראים עמהם אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם אפילו אינם נראים עמהם כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קוראים בט"ו. עכ"ל. ומשמע שפוסק שהתנאי "שלא יהיו רחוקים יותר ממיל" קאי על דין "סמוך" הסמוך לו, וכדעת רש"י וסיעתו. וכ"כ בדעתו המג"א והגר"א ורוב האחרונים (הובאו בכף החיים אות ט). וכבר ביארתי לעיל (סי' לב אות י ואילך) הטעם שהעדיף מרן את שיטת רש"י על שיטת הרמב"ם. ע"ש. וצידידנו שאילו היה רואה מרן כל הפוסקים העומדים בשיטת הרמב"ם, היה מכריע כמותם דהרחוק מהכרך יותר משיעור ע' אמה ושיריים אינו נחשב סמוך לו, וכן הנראה מן הכרך אינו נגרר אחריו אלא עד שיעור מיל. ובפרט שכן נראה גם דעת הרא"ש, וכפי דרכו של מרן לילך אחר רוב עמודי ההוראה.

(נו) ועוד הוספתי לעיל, דאעיקרא אין הדבר מוחלט כ"כ בדעת מרן שפוסק כרש"י וסיעתו, ומרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק ז) צידד בזה. ובשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן נח אות ב) הביא שגם בשו"ת ישכיל עבדי ח"א (סימן טו"ב אות ז) כתב שאין ראיה מדברי מרן, ואפשר שמסכים לטור וסיעתו. ע"ש. ואם כי לפום קושטא לענ"ד דברי מרן מטין כרש"י וסיעתו דכל תוך שיעור מיל נחשב לסמוך, וכמו שביארתי לעיל שם, והבאתי שכן העירו בזה בשו"ת שמש ומגן ח"א (סימן נא) ובשו"ת קול אליהו טופיק ח"ב (סימן כח עמ' פד), מ"מ כבר מילתי אמורה שאילו היה רואה מרן שרבו הפוסקים כהרמב"ם, אפשר שהיה פוסק כמותו, ובפרט שכן היא גם דעת הרא"ש. ועוד שאין בדבר הפסד להחשיבם כפרזים מספק, לפי מ"ש בירושלמי שהכל יוצאים ב"ד, משא"כ לאידך גיסא. עש"ב. וכן ראיתי למרן החיד"א בברכי יוסף שם, שאחר שצייד שדעת מרן כהרמב"ם כנ"ל, הוסיף שכיון שדעת הרמב"ם והטור והצל"ד והר"ן דאף בנראה בעינן שיהיה תוך שיעור מיל, הכי נקטינן. ע"ש. ואמנם יש להעיר עליו במה שהחליט כן לדעת הר"ן, שהרי הר"ן בהלכות כתב שני תירוצים, ובחדושו נקיט כרש"י. ושו"ר שכן תפס עליו הרה"ג ר' יוסף שבתאי שני נר"ו בשו"ת ברית אברהם (סימן כה אות לא). ועוד יש להעיר על מרן החיד"א ז"ל שאף לשיטת רש"י יש חברים רבים. וכן יש להעיר בזה על דברי הרב הכותב בתורה מציון (שנה א רס"י טז). ע"ש. ועיין עוד בשע"צ (אות ז). ועכ"פ למעשה נראה שכפר שהוא נראה מן הכרך אך הוא רחוק ממנו יותר ממיל,

יש להחמיר לקרוא בו בשני הימים, ביום י"ד בברכה וביום ט"ו בלא ברכה, כדין עיירות המסופקות. וכ"כ הכה"ח (אות ט). ושוב ראיתי למו"ר הגאון תפלה למשה ח"ב (סימן נג אות ה) שנתן טעם למה שפסק הברכ"י לגמרי כדעת הרמב"ם לקרוא בכהאי גוונא ב"ד בלבד, ומכל מקום העלה למעשה שנכון להחמיר ולקרוא גם ביום ט"ו בלא ברכה. ע"ש. שוב נדפס ספר "ימי הפורים" לידידנו הרה"ג רבי נועם זהורי נר"ו, ושם (סי' ג אותיות ז-ט) ראיתי שהעלה שהרחוק ממיל אינו כדין נראה, והיה טעמו מאחר ובבית יוסף פירש כן דעת הרמב"ם, ועוד שכן היא דעת הפר"ח, וידוע שנהגו הספרדים לפסוק כדבריו במקום שאינו חולק על מרן, ועוד שכן היא דעת מרן החיד"א. ע"ש. ובענייני לא כן אנכי עמדי, וכל מה שהאריך שם להעתיק דברי הפוסקים שכתבו שהש"ע מיוסד ברובו ע"פ דעת הרמב"ם, במחכ"ת אינו ענין כלל למאי דקמן דמרן בש"ע היפך לשון הרמב"ם, והדברים מורים בעליל שבכוונה שיכל את ידיו להורות דלא סבירא ליה כוותיה. ונהי שיש מהאחרונים שכתבו שאין הכרע גמור בדעת מרן כאן, מ"מ אחר שפשט דברי מרן דלא כוותיה, אין לנו להפוך הקערה על פיה ולפסוק לגמרי כדעת הרמב"ם, הגם כי כן היא דעת הפר"ח. וגם החיד"א שפסק כדעת הרמב"ם והפר"ח (ונמשך אחריו בבית עובד דף קעא. דין ב), היינו לפי מה שסבר שכן היא דעת רוב הפוסקים, ובאמת עניינו הרואות שרבים הם העומדים גם בשיטת מרן. ולכן נלע"ד שהעיקר בזה לקרוא ביום י"ד בברכה וביום ט"ו בלא ברכה, כדין עיירות המסופקות. וכ"ז גם דלא כהרב ברית אברהם שני נר"ו (בסי' כה אותיות ל-לב) שנטה לקצה השני וביקש לעקור את הכל כאילו ליכא למ"ד דבנראה עמו נמי בעינן שיהיה בתוך שיעור מיל, ופירש כן גם בדעת הרמב"ם, וחלק על מה שהבינו בדבריו המאירי והרב מגיד משנה. ובמחכ"ת ליתא, ככל המבואר לעיל (סי' לב) באורך בס"ד, וגם לא ראה כל הפוסקים שהבאנו לעיל העומדים בשיטת הרמב"ם. ומה שהקשה הרב ברית אברהם שם (באות ל) שהרי לשון הרמב"ם היא לשון הגמרא ממש וכו' ולמה נפרש בדבריו דעד מיל קאי נמי אסמוך, וכן העיר בשו"ת חמדה גנוזה ח"ב (סימן עב), הנה אמנם יש לסייעם קצת מדברי שו"ת הרדב"ז ח"ח (סוף סי' פ). כיעו"ש. אולם במחכ"ת החילוק ברור, דבגמ' השואל הוא שעמד ושאל אמימרא דריב"ל "ועד כמה" וכו', לפיכך שבק ליה לריב"ל עד דאסיק למימריה ושאל. וכן הרי"ף העתיק לשון הגמ' ועד כמה וכו', בדרך שאלה ותשובה. אבל הרמב"ם שכותב ההלכה בבת אחת, ודאי לא הוה למנטר הא ד"אם אין ביניהם אלפים אמה" אחר דין הנראה עמו. וז"פ. ויש עוד להעיר בדברי הרב ברית אברהם. ואכמ"ל. ועכ"פ העיקר למעשה דכל כפר שהוא רחוק מן הכרך יותר ממיל, אע"פ שהוא נראה מן הכרך, יש לקרוא בו ביום י"ד בברכה וביום ט"ו בלא ברכה.

(נד) איכו השתא נתיי לדין שכונת רמות בירושלים, שהיא רחוקה משאר השכונות, וגם אינה סמוכה בתוך מיל לעיר

יחל ישראל בזה. ע"ש. גם מה שהביא הרב יחל ישראל שם (אות י) מסוגיא דבכורות (נד:) דעד שיתסר מיל שלטא עינא דרועה, כבר עמדנו בזה לעיל (סי' לב אות יב). ויש עוד להאריך ע"ד הרב יחל ישראל. ואכמ"ל. אמנם למעשה כתב מרן הגאון יביע אומר שם שממדת חסידות יש לקרוא בשכונת רמות גם ביום ט"ו בלא ברכה. ע"ש. וכנראה מפני שחשש בענותותו לסברות שהזכיר שם בתוך דבריו, חדא מ"ש הכה"ח (סימן תרפח אות י) שכיום יש למדוד שיעור מרחק מיל לפי זמן הילוך מיל (ח"י דקות) של נסיעה ברכב, ועוד שכמה מגדולי דורנו סוברים שהעירוב של צורת הפתח העשוי לטלטל בשבת מחבר את כל שכונות ירושלים להיות כעיר אחת. ומכל מקום כיון שרוב האחרונים דחו במדוחה את הסברות הללו לפיכך אין הקריאה ביום ט"ו אלא ממדת חסידות.

נח) והנה בעיקר דין חיבור השכונה ע"י העירוב של שבת, מראש צורים אראנו להרה"ג ר' חנוך זונדל גרוסברג בקובץ נועם ח"ז (עמ' צז ואילך) שהביא בשם הגר"ז מינצברג בהסכמתו לספר כרכים המוקפין חומה, שהשכונות המרוחקות שדינם לקרוא ב"ד, לא יועיל בהן כשיסדרו חוטי העירוב של העיר עד שכונות אלו, כי אף שבדין השבת אפשר להכניסן, מ"מ לגבי דין מגילה אינן נקראים עי"ז סמוכין. והרח"ז גרוסברג ביאר נימוקו לפי המבואר בטורי אבן (מגילה ג:) טעם דין "סמוך" משום שרגילים אנשי עיר זו להיות בזו, ושלא תהיה כעיר אחת החלוקה במנהגיה. והשתא אם השטח בין הערים אינו בנוי, האם נאמר שהעירוב מרגיל ההליכה מפה לשם, והרי הסמיכות היא המרגילה ולא העירוב. וכי אם ימשיכו העירוב עד תל אביב, האם נאמר שגם לה יש דין סמוך. ועוד שרבים אינם סומכים על העירוב, וכי הם ינהגו פורים ביום י"ד וחבריהם ביום ט"ו. והביא שכן הסכימו הגאונים הר"פ אפשטיין והרי"י קניבסקי והר"מ שטרנבוך (עיין בשו"ת מועדים וזמנים ח"ב סי' קפה ותשובות והנהגות ח"ב סי' שמז), והרי"א וולדנברג. עכת"ד. (וכן הוא בספר משנת חנוך סי' טל). וכן הסכים לזה גם הגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל בחלק ח' (סי' סב), והביא שכן נהג הגר"ד יונגרייז. ע"ש. וכן הסכים מרן מופת הדור בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' נח אות ה) ע"פ דברי האחרונים הנ"ל, והביא שכ"כ בשו"ת אור לציון ח"א (סי' מה) ובשו"ת קנין תורה ח"ד (סוף סי' פז). ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי יציב חאו"ח (סי' רצה אות ו), וכן כתב בשו"ת קנה בשם ח"ג (סי' מה) ושכן הסכימו עוד כמה מחכמי הדור, ושכן היה המנהג מעולם. ע"ש. וכ"פ בשו"ת להורות נתן חלק י"א (סי' עח אות ג) וחלק י"ג (סי' נד). ע"ש. וכן דעת הגר"ש וואזנר נר"ו בשו"ת שבט הלוי ח"ו (סי' צז). ע"ש. ועיין עוד בדבריו בח"י (סי' קד). וכן הסכים הגר"ש דבליצקי נר"ו בקונטרס "ירושלים הרים סביב לה" (עמ' 18) ושכן דעת רוב חכמי הדור שהעירוב של צורת הפתח אינו מועיל כלום לעניינו. וכן העלה בשו"ת משנת יוסף ח"ד (סימן מח אות ד) שכן דעת גדולי ישראל, והוסיף על הנ"ל שכן דעת הרב

העתיקה, ולפי האמור אף אילו היא נראית מתוך העיר העתיקה אין לקרוא בה בט"ו בלבד, אלא צריך לקרוא בה יומיים מספק. ואם אינה נראית, א"צ לקרוא בה אלא ביום י"ד. ומבחינת המציאות, הנה בשו"ת קול אליהו טופיק ח"ב (סימן כח) כתב שאינה נראית מירושלים העתיקה. ע"ש. ואמנם ראיתי בשו"ת יחל ישראל (סימן לז) שכתב ששכונת רמות נראית מן העיר העתיקה אילו לא היו בתים ואילנות המפרידים ביניהם, אך לעומתו מצאתי בשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"ד (סימן מט אות ב) שכתב שנבדק ונתברר שגם מהנקודה הגבוהה ביותר בעיר העתיקה לא רואים את שכונות שועפט ורמות, גם לולא הפסק הבתים, כי גבעת שכונת מוסררה מפסיקה. ורק מהקומה החמישית של בנין העיריה (אם נאמר שגם הוא בכלל חומת העיר העתיקה) אולי אפשר לראות מקצת מבתי השכונה. ע"ש. (ועיין שם עוד בס' מח אות ג). ובשו"ת ברית אברהם דניאל ח"א (סימן כד עמ' רסד-רסה) כתב דאמנם אפשר לראות את שכונת "רמות" מהעיר העתיקה, אך רק ע"י משקפת, וכיון שאי אפשר לראותה בראיה רגילה אינה חשובה נראית מירושלים, וכמו שכתב ברוח חיים (סימן תרפח). ועוד שאינה נראית אלא מע"ג החומה ולא משטח שאר המקומות שבעיר. ע"ש. ולפי זה אין לקרוא בה אלא ב"ד, ואינה צריכה לקרוא בט"ו אף מתורת ספק, שאינה סמוכה ואינה נראית. ועיין במשנת יוסף הנ"ל (סי' מט הערה ז) שסייע דברי הרב רוח חיים דראיה ע"י משקפת לא מהניא. ע"ש. וכן ראיתי למרן מופת הדור נר"ו בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן נח אות ג) שכתב שכיון שאין שכונת רמות נראית מן הקרקע של העיר העתיקה, אינה בגדר סמוך, וכמ"ש הגר"מ טוקצינסקי בספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' תטז). ולפיכך העלה שמן הדין אין לקרוא בה רק ב"ד. [נשוב נדפס ספר אור לציון ח"ד, ושם (פרק נה הערה ב) הביא בשם הגאון ר' עזרא עטיה זצ"ל שהסכים דלא חשיב נראה אלא מקרקע העיר העתיקה. ע"ש. והן אמת שבס' בעיתה אחישנה הנ"ל (סוף עמ' רב) הביא בשם חכם אחד נר"ו שיש למדוד "נראה" מקומה שניה, כדרך בית ועליה על גביו. ע"ש. אולם לענ"ד אין בסברא זו כדי סמיכה, ואין להתחשב בראיה כזו, וזכר לדבר מ"ש בפסחים (פה:) דגגין ועליות דירושלים לא נתקדשו. ועוד שמבחינת המציאות נראה שלא יועיל זה כלום להחשיב שכונת רמות כנראית מהעיר העתיקה, שלכל היותר אינה נראית אלא מן החומה, וגובה החומה הוא למעלה מגובה סתם עליה. וכ"ש לפי מ"ש במשנת יוסף שאינה נראית אלא מקומה חמישית]. ועוד צירף מרן היב"א שם גם מ"ש המאירי שאין הכפר נקרא "נראה" אלא א"כ כששטח כל הכפר נראה עם הכרך להדיא. (וע"ש עוד בס' נט סוף אות א). ע"ש. ומ"ש בשו"ת יחל ישראל (סי' לז סוף אות ח) שדברי המאירי אינם ענין לכאן, דלא מיירי אלא באופן שאינו נראה כולו מחמת המרחק, ואילו כאן מה שאינו נראה כולו הוא מפני שההר מסתיר. ע"ש. אלא לא חילק ולא בילק ידענא, וכשם שאם אינו נראה כלל מפני שההר מסתיר, ודאי לא חשיב נראה (וכמ"ש בגמ' מגילה ג: ביושבת בנחל), ה"ה לנראה מקצתו, דאע"ג שהוא מחמת הסתרת ההר, לא חשיב נראה. וכן בספר בעיתה אחישנה (הל' פורים עמ' קצט) כתב לפקפק ע"ד הרב

מלבושי יום טוב (סימן א) והגאון ר' נחמיה כהנוב (בתורה מציון שנה א' סי' טז), והגר"י קניבסקי כתב דאפילו מחיצות גמורות לא מועילות לענין זה. ע"ש. (וע' שם עוד בסי' מט אות ו באורך). ומ"ש בספר בעתה אחישנה (הל' פורים עמ' קצד) שלפי מה שחזר בו מרן הגר"ע יוסף ביביע אומר ח"ט (סי' לג) וסבר שמותר לסמוך על העירוב של צורת הפתח לטלטל בשבת, א"כ יש לסמוך עליו גם לענין חיבור הערים למקרא מגילה. ע"ש. במחכ"ת ליתא, וביבי"א חלק ז' הנ"ל לא דחה הסמיכה על העירוב מצד שאנו מחמירים ולא סומכים עליו בשבת, אלא מצד שאין להשוות דין מקרא מגילה לשאר תקנות. והא קמן רוב הסוברים שאין העירוב מחבר הערים לענין שבת, שהם מחכמי האשכנזים הע"י שמעיקר הדין סומכים בדרך כלל על העירוב בשבת.

(נמ) אולם לעומתם ראיתי להגאון ר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן נז ומה"ת סימן נט) שכתב לענין זמן קריאת המגילה במרכז הרפואי "הדסה", שהיה אז מרוחק משכונות ירושלים, וכתב שלדעתו מעיקר הדין יש לקרוא שם ביום ט"ו, לפי המבואר בש"ע (סוף סי' שצח) לענין תחומין דכל שישב ולבסוף הוקף מודדין מן החומה, ובמג"א (סי' תא) מבואר שגם צורת הפתח נחשב כישוב ולבסוף הוקף. וא"כ הכי נמי לענין מגילה, שהרי בית חולים ודאי חשיב מענייני העיר, וכמ"ש המשנ"ב בשער הציון (סי' תרפח אות ה) דבעינן שהוא משתתף עמו בענייניו, והמרכז הרפואי הוא דבר חיוני לעיר, ואלפי אנשים נוסעים מהכא להתם ולהיפך. ומה שטוענים וכי אם יקרע העירוב ישתנה הדין, חוץ ממה דלאו טענה היא כלל, נראה דיתכן דכיון שבד"כ הקיפו את המקום בצורת הפתח מפני שבני העיר רגילים לילך שם גם בשבתות וימים טובים, לכן גם אם נקרע העירוב, אם עומדים לתקנו ייתכן שלגבי נ"ד נחשב כעיר אחת גם בשעה שהעירוב קרוע. ואף אם מחמירים שלא לסמוך על העירוב, היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא שפיר מהני צוה"פ לעשותו כרשות היחיד, וממילא חשיב כעיר אחת לענין מגילה. עכ"ד. (ועיין בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז בהשמטות סי' יג, ובספר משנת חנוך סי' מ-מא). ולכאורה פתח במה שבית חולים ודאי נחשב מענייני העיר, ומשמע קצת שאינו תלוי בעירוב כלל, ואילו בסיום דבריו נראה שסומך על תוקף העירוב שמועיל מדאורייתא לעשות הכל כרשות היחיד. ונראה דדבריו בסיפא הם למטונייהו דהטוענים הנ"ל שסוברים שעיקר הסמיכה היא על העירוב. ומ"מ נראה מכלל דבריו שאין העירוב עצמו גורם החיבור בין הערים, אלא העירוב מוכיח שהשכונות משתתפות בענייניהן זו עם זו. וכן ביאר דעתו תלמידו הגר"א נבנצאל במכתבו הנדפס בשו"ת שואלין ודורשין ח"ב (עמ' רה) ובס' ביצחק יקרא על המשנ"ב (דף קנב), והובא בספר מגילה במקומות חומה (עמ' 106). ע"ש. וכן מבואר להדיא בתשובת הגר"ש ז' אוירבך לענין שכונת רמות (בספר הליכות שלמה הל' פורים עמ' שנג), שכל השכונות השייכות לכרך בענייני מסים וארנוניות נידונות ככרך, אע"פ שהן מרוחקות, ונוהגים בהם

דיני פורין בט"ו בלבד. ע"ש. ברם המעיין בדברי הריטב"א והר"ן ריש מגילה (והובאו לעיל סי' לא אות א), עיניו יחזו דלא מהני הא דמשתתפים הכפר והכרך בענייניהם אא"כ הכפר נראה ג"כ מן הכרך, אבל שיתוף העניינים לבדו אינו מועיל כלום. וכן היא כוונת המאירי (מגילה ב: ד"ה אע"פ). כיעו"ש. ולפי זה לא יועיל העירוב כאן כלום מאחר ואין השכונה נראית מן העיר העתיקה. וכן האריך בזה ידידי הרה"ג ר' נועם זהורי בקונטרס ימי הפורים (סימן ו אות יג) בטוב טעם ודעת, ושכ"כ כמה אחרונים, והשיב ע"ד החולקים. ע"ש. ובאמת אפילו היתה השכונה נראית, לא יועיל זה אלא לחד תירוצא בר"ן, אבל לפי תירוצו השני צריך שיהיה הכפר סמוך לכרך תוך מיל, ושיתוף העניינים אינו מעלה ואינו מוריד כלל. ורשום אצלי שכ"כ גם הגר"ש דבלצקי בקונט' ירושלים הרים סביב לה הנ"ל. וכעת אמ"א. ואמנם ראיתי בשו"ת אבן ישראל ח"ח (סי' נ) שכתב דע"י העירוב עדיף מסמוך, וחשוב כעיר אחת ממש. ע"ש. אולם זו סברא בלא ראיה, והגאון בעל קהילות יעקב כתב (והובא בס' נועם ובמשנת חנוך שם) דהעירוב אינו אלא הופך המקום לרשות היחיד, אבל לא מחבר הערים, והרי אלו כשתי ערים ברה"י אחת. ע"ש. (וכ"ה בקריינא דאיגרתא ח"ב עמ' קטו). וכן היא דעת רוב חכמי הדור וכמ"ש לעיל. ובספר מגילה במקומות חומה (עמ' 179) הביא בשם כמה חכמים שכתבו, דכל מאי דבעינן שיהיה סמוך ונראה וגם משתתף עמו בענייניו, זהו בכפר הסמוך לכרך ואינו עיר אחת עמו ממש, אבל בשכונת רמות שהיא חלק מן העיר ממש, לא איכפת לן דלאו סמוכה היא. ע"ש. וגם אלה דברי נביאות במחכ"ת, והיא גופא שמחשיב שכונת רמות כעיר אחת עם ירושלים לענין קריאת המגילה, לא ידעתי מי גילה לו רו זה. ואנו אין לנו אלא מה שאמרו חכמים סמוך או נראה, ומשתתף עמו בענייניו לד' הר"ן. ותו לא. [ושוב ראיתי בספר שבות יצחק דרוזי (פרק ו) שהאריך בכמה טעמים לחבר שכונת רמות לשאר שכונות ירושלים לענין קריאת המגילה ביום ט"ו. (ועיין עוד להגר"מ קארפ בספרו זמני הפורים עמ' לד, ובהלכות חג בחג עמ' פד). ולפ"ד כולו אית להו פירא, ולא יצא הדבר מידי ספק, ואין לנו אלא לקרוא שם יומיים, בי"ד וט"ו, כדין כל הספיקות. (וגם בזה רצה בשבות יצחק שם בסוף דבריו להפוך הקערה על פיה, וצידד דבן י"ד יוצא בקריאת ט"ו, ואילו הקורא יומיים מספק נכנס בחשש ולא יעבור. ע"ש. ואד"מ כלל במחכ"ת). וכן האריך בזה בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"ב (סי' כז). עש"ב].

(ס) ובו יש להשיב גם על מ"ש רבה של ירושלים הגאון מוהר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"א (סי' נב) שיש בנ"ד ספק ספיקא לחייב שכונת רמות לקרוא בט"ו, דשמא הלכה שנראה אפילו רחוק ממיל הרבה נדון ככרך, ואת"ל דבראה נמי בעינן סמוך, שמא היינו בנסיעה ברכב, או שמא הלכה כמ"ד דמתחשב עם העיר לענין מסים וארנוניות, והו"ו ג' ספיקי. ע"ש. ובמחכ"ת הספק השלישי הוא הוא הספק הראשון, שלא אמרו לסמוך על שיתוף במסים וארנוניות אא"כ

גם נראה עמו, ועליה אנו דנים מכמה סיבות, חדא דהרבה פוסקים חלוקים על דעה זו וסוברים דכל יותר ממיל אין מצטרפים כלל, ועוד שבנ"ד באמת אין השכונה נראית מהעיר העתיקה בטוב וכמ"ש לעיל ע"פ דברי המאירי והרב רוח חיים. ומה שסמך הגאון שמש ומגן (שם ובסי' נב) בכל כחו על מ"ש הרב הר צבי (סי' ככג) שיש להגיה בדברי המאירי שדין נראה עמו הוא בששטח "של" אותו הכפר נראה עמו להדיא (במקום מ"ש במאירי לפנינו ששטח "כל" הכפר נראה וכו'), הא נמי ליתיה קמן, שאפילו מקצת השכונה אינה נראית להדיא מן העיר העתיקה אלא מן החומה וע"י משקפת. גם הספק השני שסמך עליו הרב שמש ומגן שמא משערים מיל ע"י נסיעה, וכתב עליו (בסי' נב) שהוא דבר שכלי ומסתבר, לענ"ד לא שמיא ספיקא כלל, וכמ"ש ביבי"א ח"ז (סי' נח אות ד) בטענות מבוארות לענ"ד. וגם הכה"ח שחידש סברא זו לענין מגילה, לא אמר אלא לסניף, ובאופן שהמקום "נראה" ואינו סמוך בתוך מיל, אבל לא סמך על סברא זו לבדה לגלגל קריאה בט"ו על מקום שאינו נראה לכרך. וכן ראיתי בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"א (סימן כד אות ה) שדחה ד' כה"ח שמשערים בנסיעה, והביא שכ"מ בשו"ת זבחי צדק (סימן י) שמשערים בהילוך. וכן האריך בשו"ת משנת יוסף ח"ד (סי' מט הערה ד) לדחות דברי הכה"ח. ושוב ראיתי בשו"ת יביע אומר שם (סי' נט אות ג) שהשיב ככל הדברים האלה ע"ד הגר"ש משאש זצ"ל, ותעלוזנה כליותי. (ואף לענין תפלת הדרך נראה שמעיקר הדין שיעור פרסה תלוי במרחק ולא בזמן הנסיעה וכמ"ש לעיל סימן י), ועם כי מידי ספק לא יצאנו, מ"מ יש לצרף לאידך גיסא דעת הסוברים דשכונות גדולות אינן מתבטלות לכרך הקטן וכנ"ל. ופשוט דאפילו בנויות ברצף אחד אל הכרך הקטן לא איכפ"ל בהכי, וכן מוכח מדברי הזב"צ הנ"ל דמיירי בבנוי ברצף. ולכן העיקר לנהוג פורים בשכונות רמות ביום י"ד, ולחומרא גם בט"ו. אמנם ראיתי להרב קול אליהו טופיק ח"ב (סי' כח) הנ"ל, שאחר אריכות דבריו כתב דמ"מ מסתבר כיון שבתי השכונות החדשות חשובים כעיר אחת עם ירושלים, א"כ יש למדוד שיעור מיל מסיום השכונות החדשות ולא מהעיר העתיקה, ובצירוף סברת הכה"ח הנ"ל יש לפסוק לקרוא ברמות בברכה ביום ט"ו. עכ"ד. וכן ראיתי במקראי קדש הררי (הל' פורים עמ' שטו) שהביא בשם הגר"מ אליהו זצ"ל שבשכונות רמות יש לקרוא ביום ט"ו כיון שאין שיעור מיל בינה ובין השכונות הוותיקות. ע"ש. והנה באמת מצאנו כמה אחרונים שצידדו כדבריהם, אך כבר הבאנו לעיל (סי' לב אות יג) שדעת רוב הפוסקים שדין הבתים הנוספים אינו אלא כדין "סמוך לכרך", ולא ככרך עצמו. וכן כתב בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"א (סימן כד אות ה) שהעיר החדשה אינה אלא דבוקה לכרך. ע"ש. וכל שכן לפי מה שהארכנו לעיל (סי' לג) שדעת הרבה פוסקים שאם השכונות הפרוזות מרובות על הכרך המוקף, אינן נגירות אחריו. ונהי שכבר פשט המנהג לקרוא ברוב שכונות ירושלים בט"ו, אע"פ שהם מרובות בשטח ובאוכלוסין על העיר העתיקה, וכתבנו שם (אות כ) טעם למנהג, מ"מ הבו דלא לוסיף עלה גם לשכונות רמות. ומכל מקום כיון שיש סוברים שהשכונות החדשות נחשבות כגוף העיר המוקפת עצמה,

סא) והנה ראיתי עתה בהסכמת הראש"ל הגאון המפורסם ר' יצחק יוסף נר"ו לספר ימי הפורים (של ידידנו הרה"ג ר' נועם זהורי נר"ו), שכתב שבשנת תשע"ד יצא לאור קונטרס "מגילת הרמה" [ואנכי לא ראיתיו עד הנה], ושם צידדו לפסוק לקרוא בשכונות רמות ביום ט"ו בלבד, מאחר וסמוכה היא לקבר שמואל הנביא שהוא בעיר "רמה" (וייחוס המקום לקבר שמואל מפורש כבר בכפתור ופרח פרק יא, לצפון מערב ירושלים כמו חצי שעה), והרמה היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, שהרי נזכרה בספר יהושע (יח, כה). ומהר"י יוסף נר"ו השיב על דברי הקונטרס הנ"ל, חדא דיש אומרים שלא כל הערים המנויים ביהושע היו מוקפות, ועוד שכתב הרמב"ן (בראשית לה, טז) שהיתה רמה בהר אפרים ועוד רמה בנחלת בני בנימין. [ולא היה צריך לדברי הרמב"ן, כי מפורש ביהושע (יח, כה) רמה בנחלת ערי בנימין, ועוד רמה (שם יט, לו) בנחלת בני נפתלי, ובתחילת ספר שמואל רמתיים צופים בהר אפרים]. ולדעת הנוסע ר' בנימין מטולידה (במסעותיו אות מב) היה קברו של שמואל הרמתי במקום אחר ואח"כ הועבר לקבר הידוע כיום. ועוד שלדעת הר"י שווארץ (בספר תבואות הארץ פ"ג דף קצא.) מה שמיוחס הקבר לשמואל הרמתי, הוא טעות. עכ"ד. ואנו בעניינינו קיימנו לעיל בס"ד דעת הסוברים שכל הערים המנויות ביהושע מוקפות חומה היו. וכן מה שהביא בשם הר"י שווארץ שפקפק על ייחוס הקבר לשמואל, זכורני שראיתי מזה זמן בקובץ בית אהרן וישראל דמחי ליה אמוחיה. ושור' בגוף ספר ימי הפורים הנ"ל (עמ' פט) שהאריך בזה, וציין למאמר של ר' יוחנן הכהן שברורן בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קמ"ה, תשרי חשון תש"ע עמ' קיט והלאה), וברוך המשיב אבידה לבעליה. וחזרתי כעת ועיינתי באריכות דברי הכותב בקובץ בית אהרן וישראל שם לקיים ייחוס מקום הקבר המקובל אצלנו מדורי דורות לשמואל הרמתי, וראיתי דבריו טובים וישרים וברורים, כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. וא"כ יש לקבל המסורת הקדומה על מקום קבורת שמואל ברמה הידועה כיום. ומה שכתב בספר ימי הפורים הנ"ל שמ"מ נראה שהרמה שנמצא בה קבר שמואל אינה העיר רמה הנזכרת ביהושע, כי זו הנזכרת ביהושע כתב בתבואות הארץ (פ"ג שמות ערי בנימין ד"ה הרמה) שהיא שוכנת במקום אחר צפונית מערבית לנבי שמואל, בדרך מירושלים לשכם, ועוד שמא נקבר שמואל מחוץ

שתהיה. אלא שבוה באנו ודאי לדין כרך שחרב. ואכמ"ל. ומכל מקום שכונת רמות אינה סמוכה למקום קבורת שמואל בשיעור ע' אמה ושיריים (או קמ"א אמה), אלא בתוך שיעור מיל. ובצירוף דעת הסוברים שאין הכרך גורר אחריו אלא כפרים קטנים הסמוכים אליו, נראה שאין לזוז ממה שפסק מרן הגר"ע יוסף זצ"ל לקרוא את המגילה בשכונת רמות ביום י"ד, וביום ט"ו יחזרו לקרוא בלא ברכה. וכן ראיתי להגר"י ברכה נר"ו בתשובה כת"י שהאריך להשיב על דברי קונטרס "מגילת הרמה" הנ"ל, והורה שלא לשנות ממה שנהגו הספרדים שם לקרוא בברכה ביום י"ד, ובין נימוקיו סמך על דין כרך שחרב ועל דין פרוז המרובה על המוקף שנתבאר בדברינו לעיל ואישר חיליה*.

לעירובין, וכגון מה שאין מרבעין הערים לענין מגילה, וכן לענין עיר העשויה כקשת (וכמ"ש לעיל סי' לב אות טו), וא"כ גבי בורגנין נמי דילמא דוקא בעירובין היקלו, וכל מקום שהקילו חכמים משלך נתנו לך, אבל לענין מקרא מגילה בעינן חיבור ע"י עיר גמורה, ולא בורגנין בעלמא. ובפרט לפי המבואר לעיל (סי' לג אות כ) בשם הרשב"א והריטב"א ריש מגילה, שצריך טעם התקנה לגרור כל הסמוך לכרך לקרוא עמו ביום ט"ו, משום דמיגנו ומיכסו בכרך המוקף ובשעת מלחמה מתאספין ובאין אל ערי המבצר, הילכך הרי הן כאנשי הכרך. ע"ש. וטעם זה אינו שייך כלל בחיבור שע"י בורגנין, שא"כ אין לדבר סוף. ודיינו להקל כמה שבנוי באמת כדרך עיר טבעית, ולא פלוג רבנן בין עיר רחבה או צרה. אבל בורגנין שאינו עיר אמיתית אלא קולא שהקילו בעירובין, מסתברא דלא מהני גבי מגילה. וכן מצינו בירושלמי (פ"ה דעירובין ה"א, דף לב:) דהבורגנין לא חשיבי כעיר לכל מילי, דמשני כאן להילוך כאן לעיבור. ע"ש בקרבן העדה ובמפרשים. וכיון שאין לבורגנין דין עיר ממש לכל דבר, מנלן שיהיה בהם כח לצרף השכונות אל הכרך לקרוא בט"ו, וקשה מאד לעשות בזה מעשה בלא ראייה. ואע"פ שהנדרון שלנו עדיף מבורגנין, שהרי יש בקראוניהם הללו יותר מד' אמות על ד' אמות, אבל יש בהן גריעותא גדולה שאינם ראויים לדירת סתם אדם בימינו וכדלהלן. וכן החשש של הרב מנחת יצחק הנ"ל קיים גם בזה, כי כמה ימים אחר פורים הגישו תלונה בעירייה נגד הצבת הקראוניהם הנ"ל, ומיד פינתה אותם העירייה ממקומם. ועוד שהחיבור אל ירושלים נעשה משכונת רמות לאיזור "הר חוצבים" שהוא איזור תעשייה ואין שם בתי מגורים, ודעת הגאון חזון איש (סי' קי אות כח) שבית חרושת המיוחד לעבודה לא חשיב דירה לענין עיבור העיר. והגם שמרן הגרע"י זצ"ל הורה בזמנו (לענין שכונת "הר נוף") שיש לסמוך גם על חיבור למבני תעשייה לצרף את השכונה לעיר (כמובא בספר תורת המועדים סי' ו הערה ה), אין לך בו אלא חידושו, באופן שכבר נתחברה השכונה מאליה למבני התעשייה, ואין ללמוד מזה לקום ולעשות מעשה לחבר שכונה מרוחקת למבני תעשיית לכתחילה. ומה גם דאעיקרא דעת הגר"מ טוקצינסקי זצ"ל דכל השכונות המרוחקות מירושלים יקראו ביום י"ד אף על פי שמחוברות אל העיר העתיקה ברצף בתים. וכל היכא דאיכא ספיקא, קריאת יום י"ד עדיפא, שהכל יוצאין ב"ד. ומה שנדרס בשו"ת ברית אברהם שהסכים עמו מרן הגרע"י בהצעת הנחת הקראוניהם, אין לסמוך על זה, כמו שנראה מדברי מרן הגאון יביע אומר גופיה בגליון חלק ז' הנד"מ. [וכן מבואר בספר מעיין אומר ח"ג (עמ' שפא סי' כט) שהציעו לפני מרן הגרע"י זצ"ל ליתן קראוניהם בין רמות לשאר השכונות, ויגורו שם אנשים בימי הפורים, ואז יקראו שם כולם ביום ט"ו. והגאון זצ"ל לא הסכים]. עכ"ד הרב ברכת יהודה נר"ו. ובמכתבו הנדפס בירחון אור תורה (אייר תשע"ה) הוסיף שהציע הדברים לפני מחדש התקנה בעל ברית אברהם נר"ו, ושתק לדבריו. (וכעת אמ"א).

לעיר. (וכן הזכיר ספיקות אלו הרה"ג ר' יצחק יוסף בהקדמתו שם). ע"ש. הנה מדברי הרב הכותב בקובץ בית אהרן וישראל הנ"ל מבואר ע"פ מקורות נאמנים שהרמה הזו של שמואל היא היא הרמה של בנימין. כיעו"ש. (והרב תבואות הארץ לטעמיה אזיל שחולק על עיקר הקבלה שמקום קבורת שמואל הוא באותה רמה). ולא נותר לנו אלא הספק האחרון שכתב שמה נקבר שמואל מחוץ לעיר, ובמחכ"ת גם ספק זה מבורה מן הלב, ונגד פשט הכתובים "ויקברוהו בביתו ברמה" (שמואל א' כה, א), "ויקברוהו ברמה ובעירו" (שם כח, ג). וכן פירשו הרד"ק ומצודת דוד שם שקברוהו בתוך העיר. וגם אין ספק זה מועיל כ"כ, שסוף סוף כשם ששכונת רמות סמוכה לקבר שמואל, כך סמוכה היא למקום העיר רמה דבנימין, תהיה היכן

* **ובעת** נדפסו דבריו בספרו שו"ת ברכת יהודה ח"ו (סי' לג). ע"ש. ובסוף דבריו הביא שכן פסקו הגאון ר' בן ציון אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"ד (פרק נה עמ' שכד), והראש"ל הגר"ש עמאר נר"ו. ושם (בסי' לד) דן בענין המבנים הזמניים שהונחו בשנת תשע"ה בן שכונת רמות לאיזור התעשייה "הר חוצבים" המחובר לירושלים, כדי לחבר את השכונה עם שאר שכונות העיר ולקרוא בה ביום ט"ו באדר. והאריך לבאר שאין לסמוך על חיבור זה. ולהשלמת הענין ראיתי תועלת בהבאת תורף דבריו כאן, בתוספת מעט משלי: הנה אחר התגלעות המחלוקת על זמן קריאת המגילה בשכונת רמות, הציע בשו"ת נתיבות אדם (סי' כה) לחבר את שכונת רמות לירושלים ע"י בניית בורגנין קטנים בינה לבין שאר השכונות, באופן שלא יהיה בין אחד לחבירו שיעור ע' אמה, וכתב שאע"פ שיפנו את הבורגנים אחר הפורים לית לן בה. אך הרב שבט הלוי ח"ו (סי' צו) השיב עליו דמסתברא דלא מהני חיבור בורגנין אלא לענין תחום שבת ולא לענין מקרא מגילה, דאי לא תימא הכי יוצא שאם יניחו בורגנין מירושלים עד תל אביב יתבטל ממנה כל דין פרוז, ואין השכל סובל זה. וכן בשו"ת מנחת יצחק ח"י (סי' נה) פקפק על הצעה זו, דמי אמר שיניחו הבורגנין הללו בכל שנה ושנה, וכי יעלה על הדעת שבשנה שיניחו אותן יקראו בני רמות ביום ט"ו ושנה שלאחריה אם לא יניחום יקראו ב"ד. ואחר שלא נתקבלו דברי הרב נתיבות אדם על לב גדולי הדור, לא הגיעה הצעתו של בעל נתיבות אדם לכלל מעשה במשך שנים, עד לאחרונה שהציע הרב הגאון ר' אברהם דניאל נר"ו בשו"ת ברית אברהם ח"ד (סי' לה) להניח בין השכונות "קראוניהם" הראויים לדירה, שיש בהם ד' אמות על ד' אמות, ויונחו שם למשך כל השנה, ובכ"ה"ג שפיר חשיב חיבור לעיר אף לדעת השב"ח והמנח"י הנ"ל. אולם הרב ברכת יהודה נר"ו שם העיר לנכון על יסוד עצה זו, שהיא מבוססת על דברי המג"א (סי' שצח סק"ה) דבית דירה מצטרף עם העיר אע"פ שאין דין בו. אולם האמת בכוונת המג"א דהיינו דוקא כשבית זה מיועד לדור בו בעתיד [או שדרו בו בעבר], ולא כמו הנדון שלפנינו שאע"פ שהוא ראוי לדירה, לא נועד לדירה כלל. והביא שכ"כ להדיא הגאון חזון איש (סי' קי סוף אות כג). ושכן דעת הגר"ש אלישיב דלא מהני בורגנין שנעשו לצורך פורים בלבד, אא"כ גרים בהם במשך תקופה. והוסיף דכל שכן לפי מ"ש בשו"ת אור לציון ח"ד (פרק נה הערה א ד"ה וכן בתי) דאף בית שנעשה לדירה, כל זמן שעדיין לא דרו בו אינו מצטרף עם העיר. גם מה שכתב בשו"ת ברית אברהם הנ"ל לדחות דברי הגאון בעל שבט הלוי הנ"ל שאין דבריו מוכרחים לחלק בין דיני עירובין לדיני מגילה, העיר הרב ברכת יהודה שם דמ"מ אין גם ראייה נגד דבריו, וגברא רבא אמר מילתא ובעינן למיחש ליה. [ובאמת כל כלפי ידיד, דברי הגאון שבט הלוי זצ"ל קרובים מאד אל הדעת, דאף אם נודה דע"י בורגנין נקרא הכל כעיר אחת לענין עירובין, אין ראייה ללמוד מזה שיש בבורגנין כח לחבר השכונות הפרוזות אל הכרך לענין מקרא מגילה, אחר שמצינו כמה חילוקים בין מגילה

היא בידקא רבא וגנבא דידן, והמציאות הוכיחה שעם כל הרצון וההשתדלות להשאיר המבנים הללו בקביעות, הוצרכו לפנותם בהוראת ראשי העיריה]. ועוד האריך בזה בגליון יתד המאיר שם, ובסוף דבריו הביא שנדפס קונטרס גדול ורחב ידיים "דברי שלום ואמת" להגאון הראש"ל מהר"ש עמאר נר"ו, ושם הוכיח באורך בראיות וסברות שלא מועילים המבנים הנ"ל לחבר בין השכונות. ע"ש. ומאידך שמעתי שיצאה לאור חוברת של הראש"ל הגר"י יוסף נר"ו לקיים תקנת הבורגנים. ואני לא ראיתי עד הנה, ולא ידענא מאי אידון בה, אולם לפום ריהטא דברי השוללים את ההצעה מסתברים. וכן שמעתי ממור"ר ועט"ר מרן ראש הישיבה נר"ו. אמנם מצאתי אח"כ חוברת אחרת המזוקקת ומאשרת את ההצעה הנ"ל, ונקראה בשם "ירושלים העיר שחוכמה" להרב יחזקאל מוצפי נר"ו, אך כמעט שעברתי על דבריו לא ריוו את צמאוני. ובאמת אף אם לא יהיה הדבר אלא ספק, הנה מאחר ועינינו הרואות שהעמדת הבורגנים הללו גורמת מחלוקת גדולה בינותינו הספרדים, למה לנו להתעקש לתקוע עצמנו לדבר הלכה ולגורר עצמנו למחלוקת בידים. ומה גם שעיניך המנהג לקרוא את המגילה בשכונות ירושלים המרוחקות ביום ט"ו, רבים לוחמים לו מרום, ועל צבאם הגר"מ טוקצינסקי זצ"ל שנהג והנהיג למעשה לקרוא המגילה בשכונות החדשות של ירושלים ביום י"ד (וכן חיבר הרב אלעזר הכהן ספר "ימי הפורים" לחזק שיטה זו), וגם אנו לעיל (סימן לג) פסקנו במנהג הפשוט בשכונות החדשות לקרוא ביום ט"ו, שהרי הן מרובות בשטח ובאוכלוסין על העיר העתיקה המוקפת, ולדעת הרבה פוסקים בכה"ג אינם נגזרים אחריה. ונהי שכבר הוקבע המנהג לקרוא בהן ביום ט"ו, ואין לנו להרהר אחרי, מ"מ אחר שעל הראשונים אנו מצטערים, ודאי אין ראוי לדחוק את השעה ולחבר באופן מלאכותי גם את שכונת רמות, ולהכניסה בכח לתגר זה. וכבר נזכרו טענות אלו בדברי הרב ברכת יהודה הנ"ל, שפחים ישק משיב דברים נכוחים. ומה נמרצו אמרי יושר של הגאון שבט הלוי זצ"ל בחלק י' (סי' קד) אודות הויכוחים על זמן קריאת המגילה בשכונות רמות, וז"ל: ולמה לן מיני התחכמויות בהלכות אשר אין דעת חכמים נוחה מהם, כגון הדמיון מכללי עירובין לכללי מגילה. וכיון שכבר נפסק לרמות כנ"ל [לקרוא ביום י"ד], טוב להשאיר ההוראה עד שיגיע הזמן לשנות באמת כהלכה. ע"כ. ותו לא מידי. והאמת והשלום אהבו.



הבן מכח האב (והביא שכן הסכימו גם הגאונים ר' גדעון בן משה ור' אליהו מאדאר הע"י שלא לשנות ממה שנהגו הספרדים בשכונת רמות לקרוא שם ביום י"ד בברכה). והיה ראוי לחזור ולהשיב כאן מפני הכבוד על סדר דברי הגאון הראש"ל בעל ילקוט יוסף שליט"א, דבר דבור על אופניו, אך מחמת שהזמן דוחק מאד, אנוס אני מלהאריך, ואכתוב רק ריש מילין לתועלת המעינים. הנה לענין טענתו הראשונה של הילקוט"י שכשאין מרחק מיל בין רמות ובין שאר השכונות, דינה כמוקפת חומה וכמבואר בשלטי הגבורים. לא ידעתי מהיכן משמע ליה להגאון שליט"א מדברי שלה"ג דשיעור מיל זה מודדים מן השכונות החדשות, דילמא מן העיר העתיקה עצמה. וכבר עמדנו לעיל (סי' לב אות ח וסי' לג אות יח) בדברי שלה"ג. ומה שכתב הילקוט"י דהא דלא יחבינן סמוך לסמוך לא נזכר בראשונים, רק בדברי המנח"י והרב תשובות והנהגות, במחכ"ת הרי כן הסכימו כל בעלי ההוראה בדור שלפנינו כמ"ש לעיל (סי' לב אות יג). וכתבנו שכן מוכח מדברי מרן הבי"י, ומלתא דסברא היא, דמהיכא תיתי לן לחשוב השכונות הסמוכות לעיר המוקפת כגוף העיר המוקפת עצמה. ועכ"פ בדברי שלה"ג אין שום טענה חדשה לענייננו לקרוא ביום ט"ו. ולענין טענתו השנית של הגאון ילקוט"י, ע"פ דברי הרשב"א שהטעם שהסמוכים קוראים כמו הכרך, לפי שבשעת מלחמה מתאספין כל הסביבות אל ערי המבצר, לכאורה היא טענה לסתור, דאדברא לפי טעם זה אפילו השכונות המחוברות אל העיר העתיקה תוך ע' אמה ושייריים, אם הן בנויות ונמשכות הלאה יותר ממרחק מיל, כל הרחוק משיעור מיל יקרא ביום י"ד,

ובן ראיתי לידידי הרה"ג ר' פלג יהודה בן שיטריט נר"ו במאמרו הנדפס בירחון יתד המאיר (גליון אדר ב' תשע"ו סי' קו) שהאריך בענין העצה החדשה לחבר את שכונת רמות להר חוצבים ע"י המבנים הזמניים הנ"ל, והוכיח מדברי רבותינו הראשונים שלא הקילו לצרף בית שאין בו דיוורין, אלא באופן שנעשה מתחילה לדירה, אבל אם לא נעשה לדירה וגם לא דרים בו בפועל אינו חיבור (וכמדומה שיש לשאת ולתת בראיותיו מדקדוק לשון הראשונים, ואני אמרתי בחפזי, אבל ודאי הדין דין אמת כדבריו). ואף שבאמת בעלי העצה הנ"ל שכרו כמה בחורים שיבואו לשהות במבנים הזמניים הללו בימי הפורים, נראה שאין זה מועיל, לפי מ"ש החזו"א (בהשטטות סי' קנו, דף רנו: ד"ה והאי יש) לענין בית שבים, דאי לאו דיש שם כלים, מי שמתגורר שם בטלה דעתו. וכ"ש הבחורים הללו שהושכרו לגור במקום שומם ומסוכן, בבקתה מנותקת ממים וחשמל וביוב באופן שאינה ראויה כלל למגורים הרגילים בזמננו, דודאי בטלה דעתם אצל כל אדם. [והדמים מודיעים, דאם לא ששכרו את הבחורים בכסף מלא, אף אחד לא היה מעזי לגור בבקתות הללו]. ועוד כיון שאינם שוהים שם אלא כמה ימים, לא נחשב דירה, וכמ"ש הרב ערוך השלחן (סי' שצח סעיף טז). ועוד שלא הונחו שם הקראוונים הללו בדרך קבע, אלא לכמה ימים, ודמי למ"ש בגמרא (עירובין כא.) אין בורגין בבבל משום דשכיחי בידקי, ובחז"ל נמי לא, דשכיחי גנבי. וכן הסכימו האחרונים (ע' משנ"ב סי' שצח ס"ק לג וכה"ח שם אות כד) דבעינן שיהיו הבורגנים קבועים שם. וזה לא נתקיים בבורגנים שהניחו בין שכונת רמות להר חוצבים, אלא פינו אותם מיד אחר פורים. [והן אמת שראיתי בשו"ת נתיבות אדם הנ"ל (בסי' כה אות כ) שכתב שאע"פ שאחרי פורים יסתרו את הבנינים הנ"ל, אין בכך כלום, דלא דמי להא דאין בורגין בכל משום דשכיחי בדקי וגנבי, דשאני התם דלסתירה קיימי, ולא בני קיימא נינהו, משא"כ הכא הרי במציאות יכולים להתקיים אלא שבעליהם רוצים לסתורם אחר פורים, מהיכא תיתי למימרא דאין עליהן תורת בית. ע"ש. אולם במחכ"ת אין דבריו מחוורים, דמלבד דעיקר חילוקו בין אופן שרוצה לפנות הבית מרצונו הטוב ובין אופן שהבית מתפנה ע"י בדקי וגנבי, לענ"ד כגון דא צריכא רבה (ומשמעות סוגית יושבי צריפין ודגלי מדבר בעירובין נה: מורה שלא כדבריו. ואכמ"ל), הנה אפילו אפילו נודה שיש מקום לחלק בכך, הלא בנדרון שלנו מועצת העיריה

בעת סמוך ממש להדפסה, המציא לי ידידי הגאון ר' יוסף פרץ נר"ו העתק ממאמר שכתב בנדרון זה, ושם ערך אחת לאחת כל הטעמים שחידש הגאון הראש"ל בעל ילקוט יוסף נר"ו בקונטרסו (הנדפס לקראת פורים תשע"ו) להכריע לקרוא בשכונת רמות ביום ט"ו בלבד, והם אחד עשר טעמים. ועיינתי בהם וראיתי כמעט כולם כאחד קמחא טחינא בדברינו לעיל, ורובם ככולם עמדו גם לפני מרן מופת הדור רבנו הגדול בעל יביע אומר זצ"ל בעת שהכריע לקרוא בשכונת רמות ביום י"ד בברכה וביום ט"ו בלא ברכה, ואין כל חדש תחת השמש. אלא שהגאון בעל ילקוט"י נתלה בדקדוק לשון מר אביו ביביע אומר ח"ו שכתב שבין שכונת רמות לשאר השכונות יש יותר ממיל, וכיום המרחק הוא פחות ממיל. וידידי הרה"ג חזרי"ף הנ"ל אור בעוז מתניו להשיב לנכון על דבריו, וביאר דרך לרווחא דמלתא כתב מרן היב"א שיש באמת מרחק יותר ממיל, אבל גם אילו היה המרחק פחות מזה, כל שלא נתחברה עם שאר השכונות לתוך מרחק של ע' אמה ושייריים, יקראו בה ביום י"ד. ודבריו נכונים וברורים, וכמו שנודע בשער בת רבים שכן הורה מרן זצ"ל עד סוף ימיו לקרוא ברמות ביום י"ד, אע"פ שכבר אז נתמעט המרחק שבינה לשאר השכונות. וכן הורה עוד להדיא לענין בית חולים הדסה (והובאו דבריו בס' מעין אומר ח"ג עמ' שעט) שכיון שיש מרחק של מאה או מאתיים מטר עד הבית האחרון של שכונת ירושלים, יקראו שם ביום י"ד. וזה ברור לדינא. וגם שאר הצירופים שאסף שם הגאון בעל ילקוט יוסף, אחר המחילה מהדר"ג נרפים הם נרפים, והשיב עליהם ידידנו הגאון מהר"י פרץ בתשובתו לנכון, והעלה שאין יפה כח

וגן, ומעולם לא נהגו לקרוא בהן אלא בט"ו, והעלה מזה שדין עיר לענין קריאת מגילה אינו שוה לדין עיר לענין שבת, וכל שהניח שטחים פתוחים לצרכי העיר כלי רכב ומבני ציבור וכיו"ב, כל שכך היא דרך העיר להניח בה גנות לתושבים שפיר דמי. וכעת אמ"א. ולפע"ד קשה לסמוך על עיקר חידושו. וגם המציאות שתיאר איני מכיר, וריב לא ידעתי לא אחקרהו. ומה שהוכיח ממה שנהגו מעולם לספח לירושלים גם את השכונות המרוחקות, אינו מן הטעם שכתב, והגרא"י קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סימן קמו) כתב: כאשר הובאה לפני השאלה על קביעת קריאת המגילה בבית וגן, עמדתי על המחקר ונתברר לי שכ"ז שלא נתחברה ירושלים בבנינים בתוך ע' אמה ושיריים דינה כעירות המסופקות כמו חברון וטבריה וכיו"ב. אלא שצריכים לקרות בה בי"ד בלא ברכה ובט"ו בברכה, והעיקר פורים שלה הוא גם עתה בט"ו. ע"כ. וסיום לשונו סתום וחתום אצלי, דלכאורה איפכא מבע"ל העיקר בי"ד ובברכה ולחומרא בט"ו. וצ"ע. ועכ"פ לא זכר טעמו של הרב ברית אברהם. ומה גם שנראה שדרך כלל לא הניחו השטחים שבין השכונות לצרכי הציבור, אלא מעיקרא נבנו השכונות במרחק גדול. וכן הרב ברית אברהם שם נרגש מזה וכתב שבשכונות המרוחקות כמו רמות ועין כרם יש להסתפק וכו', ולא נרגש שבזה מפיל עיקר יישובו למנהג ירושלים. ובאמת בשו"ת משנת יוסף ח"ד (סי' מט) כתב שהגאון ר' יחזקאל אברמסקי נהג לקרוא את המגילה בשכונת בית וגן גם ביום י"ד. וכן היה ראוי לנהוג. גם לענין היישוב "מוצא", כתב בקונטרס ימי הפורים הנ"ל (אות ד) לקרוא בו בי"ד בלבד, כיון שיש בינו לשכונות הר נוף שבירושלים הפסק של יותר מקמ"א אמה. והביא שכן הורה הגרי"ש אלישיב. ע"ש. ושלא כמ"ש בספר הליכות שלמה (הל' פורים עמ' שנה) לקרוא בו בט"ו. וכן העיר בספר מגילה במוקפות חומה (עמ' 211) שאין טעם לזה. ע"ש. וכן עיקר לקרוא שם בי"ד בלבד.

מכרע). והטענה העשירית שיש חיבור דרך החצרות של רמת שלמה, מלבד דערבך ערבא צריך, וגם רמת שלמה עצמה לענ"ד מה שנוהגים לקרוא בה ביום ט"ו צריכא רבה (וכדלהלן אות סג), הנה חיבור זה קיים עוד משנת תשנ"ז ועליו סמך הגרי"ש אלישיב זצ"ל לשנות הוראתו הישנה ולקרוא בשכונת רמות מעתה ביום ט"ו בלבד (כמבואר בשבות יצחק הל' פורים פ"ו), אבל לא נתקבלו הדברים אצל מרן מופת הדור זצ"ל, ונראה הטעם דלא גרע מחיבור השכונות ע"י עירוב, דאינו מועיל לענין מקרא מגילה, וכמו שנתבאר לעיל (אות נח). והטענה הי"א מפני קבר שמואל הרמתי, כבר נתבאר בדברינו לעיל בסי' זה התשובה ע"ז. (ולא אכחד כי כל זה כתבתי לפי קיצור דברי הגאון בעל ילקוט"י שהובא בתשובת ידידנו החרי"ף נר"ו. ואפשר שאילו הייתי רואה דברי הילקוט"י במקורן היו מתפשטים אצלי כמה קמטים שראיתי בדבריו המקוצרים. אמנם כעת אין לו לדיין אלא מה שעיני ראות. ושור"מ"ש בשו"ת הראש"ל ח"א סי' ס'. ועוד חזון למועד). וכי תאמר בלבבך עכ"פ בהצטרף כל הטענות יחד יש לקרוא ביום ט"ו בלבד, זאת אשיב, הני מילי בטענות הבאות ע"פ ראיות בריאות, ומדברי הקדמונים וכיו"ב, אבל רוב ככל הטענות שהעלו לענין שכונת רמות, בנויות על סברות שנתחדשו בדברי חכמי דורנו, ואיך נבוא לסמוך עליהן להקל בהחלט. וכל שכן כשיש גם טענות מסתברות כנגדן (וכדלעיל בסמוך). על כן העיקר לדידן להחמיר לקרוא בשכונות רמות ביום י"ד בברכה, ולחזור ולקרוא ביום ט"ו בלא ברכה, וכאשר הורה גבר מרן מופת הדור הגאון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל.

סב) ובהיותי בזה ראיתי לידידנו הרה"ג ר' נועם זהורי נר"ו בספרו ימי הפורים הנ"ל, שהאריך (בסימן ט) לבאר היטב מפי סופרים וספרים דין קריאת המגילה בשכונות המסופקות הסמוכות לירושלים, וגם יגע וטרח ובירר המציאות המדוייקת בכל הנוגע לדינא דסמוך ונראה באותן שכונות. איישר חיליה. ובעניוטי ראיתי ללקט מעט מדבריו הנאמרים באמת, ובאיזהו מקומן אבוא אחריו ומלאתי את דבריו לאור מה שכתבתי לעיל בס"ד. והנה לענין שכונת "הר חומה" (חומת שמואל), כתב שם (אות ב) שיש לקרוא בה ביום י"ד, כי המקום השייך לירושלים הקרוב ביותר לשכונה הוא שכונת בית צפאפה, ויש ביניהם הפסק של יותר מקמ"א אמה. ולכן אין לה דין סמוך, וגם דין "נראה" אין לה, כיון שאין רובה נראית, ומעיקר הדין יש לקרוא בה בי"ד בלבד. דלא כמ"ש הגר"ש משאש והגר"מ אליהו והגר"א נבנצל במכתביהם שבקונט' אני חומה לקרוא בה בט"ו. ומ"ש הגר"מ אליהו שיש כפרים ובתים של ערביים המחוברים בין השכונה לירושלים, נראה שכוונתו לכפר אום טובה, ובאמת הכפר הזה מופסק מירושלים יותר מקמ"א אמה. עכת"ד. ובספר מגילה במוקפות חומה (עמ' 177) הביא שגם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל פסק לקרוא בהר חומה ביום ט"ו, מאחר ובדק ע"י שליח ונמצא שיש רצף בינה לבין שכונת ארמון הנציב. אולם מאידך הודה המחבר נר"ו שם שרצף הבתים נפסק לאחר הכפרים אום טובה וצור באחר לפני שכונת ארמון הנציב. ע"ש. ולמעשה נראה לענ"ד שיותר יש לסמוך על בעלי המקצוע האומרים שאין רצף בין הכפרים הערביים לירושלים, והעיקר לקרוא בה ביום י"ד בברכה, ולחזור ולקרוא בה ביום ט"ו בלא ברכה. כדן שכונת רמות.

הן אמת שבספר ברית אברהם שני הנ"ל (עמ' רפ) כתב בתוך דבריו שהרבה שכונות חדשות של ירושלים יש ביניהן לשכונות הוותיקות מרחק רב, כגון גבעת שאול והר נוף ובית

כי אינו סמוך לעיר ומתכנס בתוכה בשעת מלחמה. וכמו שטענו לנכון הגאונים הגאון ר' יום טוב ישראל ור' נחמיה כהנא זצ"ל בקובץ תורה מציון, והגאון בעל ציץ הקדש, ועוד. וכנזכר לעיל (סי' לג אות כא). ונהי דאנן נקטינן למעשה לגרור כל השכונות אחרי ירושלים אפי' נמשכות ומתפשטות הרבה, משום דלא פלוג רבנן כמו שביארתי שם, הבו דלא לסיף עלה לגרור גם שכונת רמות אחר העיר העתיקה. ואם כונת הגאון ילקוט"י שבומננו לפי השתכללות כלי התחבורה אפילו הרחוקים מן העיר יותר ממיל יכולים לנוס אל תוך החומות, א"כ אעיקרא דדינא פירכא ולפי השתכללות כלי המלחמה והמטוסים וכו' נמצא שהחומות לא מיגנו כלל. אלא העיקר שאין לנו בזה בזה אלא מה שתקנו חכמים לפי זמנם. והטענה הג' שהנחת הקראונים מועילה לצרף, כבר עמדנו עליה לעיל בסמוך בס"ד. והטענה הרביעית שדין סמוך הוא עד שיעור מיל, כבר נתבאר היטב לעיל (סי' לב אות יג) דמ"מ סמיכות זו צריך שתהיה מן העיר העתיקה עצמה, ולא מן השכונות החדשות. והטענה החמישית שכל שמשותף עם הכרך בענייניו נחשב עמו ככרך אחד, וכן הטענה הששית ש"א שהעירוב מועיל לצרף, והטענה השביעית ע"פ כף החיים שחישוב מרחק מיל הוא ע"י נסיעה, על כולן עמדנו בס"ד לעיל בסמוך בסימן זה, ואין טעם לכפול הדברים. והטענות השמינית והתשיעית ד"א דנראה מצטרף אף אם רחוק יותר ממיל, וא"צ לראות מהעיר העתיקה עצמה, ואפילו ראייה מן הגגות נחשבת, כבר נתבאר לעיל בסי' זה דהא נמי ליתא במאי דקמן (והראיות שהביא כאן הגאון ילקוט"י מדברי הראשונים, לענ"ד לא

שם ב"ד, אלא שסמכו על מה שנהגו בעבר בירושלים לצרף גם את השכונות הרחוקות יותר מקמ"א אמה. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' קמד) ובשו"ת נתיבות אדם (סי' כב). ולענ"ד העיקר להחמיר לקרוא את המגילה ברמת שלמה ביום י"ד, ולחזור ולקרוא גם ביום ט"ו, כדין כל המקומות המסופקים. וידעתי שאין המנהג שם כן, ויש להם על מי לסמוך (בפרט לפי מ"ש בנתיבות אדם שם שרואים ממנה חלק מהעיר העתיקה). אך ראוי לענ"ד לירא שמים להחמיר בזה לעצמו בצנעה. ויוכל ג"כ לילך לשכונת "רמות" הסמוכה, שעד היום רבים ושלמים קוראים בה ביום י"ד בברכה. ועיין מ"ש להלן (סימן נז) בדין לא תתגודדו. ואכמ"ל. אחר זמן רב מצאתי בשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"ד (סי' מח ומט) שהאריך בנדון דידן, והעלה שאם היה הדבר תלוי בו היה נוהג בשועפט יומיים י"ד וט"ו בצנעה. ע"ש. וכן עיקר למעשה לענ"ד. וראיתי מה שכתב בזה עוד בשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' קד) בתשובתו להגאון בעל משנת יוסף הנ"ל. והנלע"ד כתבתי.

סג) אמנם לענין שכונת "רמת שלמה" כתב בקונטרס ימי הפורים הנ"ל (אות ט) להצדיק מה שנהגים לקרוא בה ביום ט"ו בלבד, ואע"פ שיש הפסק גדול בינה לבין שכונת סנהדריה המורחבת הסמוכה לירושלים, מ"מ כיון שרובה נראית משכונת סנהדריה המורחבת יש כמה צדדים לחייבה בקריאת יום ט"ו, דשמא בנראה גם יותר ממיל נדון ככרך, ושמא בנראה שיעור שיעור המיל הוא בקו אוירי (ואין מיל אוירי בינה ובין שכונת סנהדריה המורחבת), ושמא שיעור המיל הוא שיעור זמן כדברי הכה"ח. עכ"ל. ולענ"ד יש לעמוד בזה על דבריו, חדא מ"ש שרובה נראית מסנהדריה המורחבת, לפי המבואר לעיל (סי' לב אות יג) העיקר שאין למדוד סמוך או נראה אלא מן הכרך המוקף עצמו, ולא מן השכונות הסמוכות אליו. וכפי הנראה מן העיר העתיקה אינה נראית ואינה סמוכה. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' רלד) שאינה נראית להדיא מן העיר העתיקה, ופקפק שם הרבה על מה שנהגו לקרוא שם בט"ו בלבד. וכן בתשובות והנהגות ח"ד (סוף סי' קעו) כתב שהיה ראוי לקרוא

סימן מ

חוב בדיקה במיעוט המצוי

בעה"ו אור לכ' מנחם אב תשע"ו

(טל), אבל לכתחילה מיהא צריכה בדיקה לכולי עלמא. וכן האריכו בזה הרמב"ן בחדושו (ריש חולין) ובמלחמות (ג: מדפי הרי"ף) והרשב"א בחדושו (שם ט). ובתורת הבית (בית ב שער ג, דף לד). והרא"ה בחי' שם והר"ן בהלכות (חולין ג. מדפי הרי"ף), והביאו שכן מוכח מדאמרינן בביצה (כה:): נטיעה מקטע רגליהון דקצביא וכו', אלמא צריכין להמתין לבדיקת הריאה. והאריכו עוד בראיות. ע"ש. וכן פסק מרן בש"ע שם דא"צ לבדוק אחר שום טרפות מן הסתם, חוץ מן הריאה שצריך לבדוק בבהמה וחיה אם יש בה סירכא, וכל הפורץ גדר לאכול בלא בדיקה ישכנו נחש. ע"כ. ומ"מ מבואר בדברי הרמב"ן הרשב"א והר"ן שם דבדיקה זו אינה אלא מדבריהם ולא מדאורייתא, כדמוכח בביצה (כה:). וכן אמרו בירושלמי (פ"ג דביצה ה"ד) ראיית טריפה מדבריהם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת הריב"ש ח"א (סי' עז וסי' קסג) דמדאורייתא א"צ לבדוק אפילו בסירכות הריאה דאזלינן בתר רובא, רק היכא דאפשר חיישינן מדרבנן למיעוטא דשכיח. ע"ש. וכן הוא בספר החינוך (מצוה עג). וכן העלו הש"ך (סי' טל סק"ח) ובשו"ת מכתם לדוד (חיו"ד סי' א) ובספר ערך השלחן (סי' טל סק"ו) באורך. ע"ש. והמאירי (חולין ט). כתב דבדיקת הריאה אין אנו צריכין לה מן הדין, אלא שהגאונים הנהיגו בכך מתוך שהיא עלולה. ע"ש. וכן מדברי הרמב"ם (פרק יא מהלכות שחיטה הלכה ז' וי"ד) נראה שחוב בדיקת הריאה אינו אלא מחמת המנהג. ע"ש. וכן העיר בזה הרב פרי תאר (סי' טל סק"ב). ויש לדון בדעת הרמב"ם אם גם כל שאר חשש איסור שהוא מיעוט המצוי יש לגלגל עליו חובת בדיקה מתורת מנהג, או דילמא

נודע בשערים דאע"ג דקיימא לן דבכל דוכתא אזלינן בתר רובא, מ"מ חיישינן למיעוט המצוי להצריך בדיקה אחריו. וראיתי לברר בס"ד כפי מסת ידי מהות החיוב בדבר, ושיעור מיעוט המצוי לענין זה. ונפקא מינה טובא למה שמחמירים כיום לבדוק כמה סוגי טרפויות בעוף, בטענה שהן מיעוט המצוי. וכן פירות המוחזקים לעתים בנגיעות מועטות של חרקים, ובגדים שיש בהם חשש לשעטנן, האם צריך לבדקם. וכל כיוצא בזה.

מקור חוב הבדיקה

א) והנה הא דחיישינן למיעוט המצוי, שרשו פתוח במה שכתב רש"י (חולין יב). בסוף סוגית רובא דליתיה קמן, דודאי הלכה למשה מסיני היא דאזלינן בתר רובא אפילו היכא דאפשר למבדקה, אי נמי אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן, דמאי שנא האי מהאי. ואהא מלתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טרפות. ונקובת הריאה, משום דשכיח בה ריעותא בדקינן, והיכא דאיתרמי דאיתפקא ריאה ולא בדק, מתאכלה, דסמכינן אהא ואדרב הונא דאמר (לעיל ט). נשחטה בחזקת היתר עומדת. ואין מפרסמין הדבר. ע"כ. וכ"כ עוד רש"י להלן (ג: ד"ה מאי). וכן הוא בפסקי הרא"ש (פ"ק דחולין סי' טז), וכ"כ בקיצור בתשובותיו (כלל כ סי' יג). ע"ש. וכ"כ הראב"ן (סס"י רט) והראב"ה (סי' א'פה) הטעם דבדקינן הריאה משום דשכיח בה טרפויות טפי מאידך. ויש מן הראשונים שנחלקו על מה שהיקל רש"י בנאבדה הריאה קודם בבית יוסף יו"ד (רס"י

וכאשר) שכתב בדעת הרמב"ן במלחמות דתרווייהו מצרך צריכי, גם שהוא מיעוט המצוי וגם שיש חזקה נגדו, ובלאו הכי א"צ בדיקה. ע"ש. אך בענייני לא ידעתי כיצד יכלכל לשון הרמב"ן במלחמות שם, שאחר שכתב הטעם דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, הוסיף: וכן מצינו בכל מקום שחוששין לכחילה ברוב שמיעוטו מצוי "ואפילו במקום שאין חזקה כנגדו" כגון בדיקת הריאה וכו'. וכן נראה מפשט לשון הרמב"ן בחדושו דכל טעם באפי נפשיה קאי, ובחד מנייהו סגי לאצרכי בדיקה. וכן משמע מדברי הר"ן שלא הזכיר כלל הטעם דאיכא חזקה נגד הרוב. (והרב בית אפרים שם נרגש מלשון הר"ן, ונדחק לומר שקיצר בדבר). וכ"כ הריב"ש (סי' תצח) הטעם דבעינן למבדקיה לשוחט, משום דמיעוטא דשאינן מומחים שכיח טובא, ולהכי לא סמכינן ארובא דמומחין אלא היכא דלא אפשר למבדקיה. ע"ש.

והרא"ש בפסקיו (פ"ק דחולין סי' ה) כתב ג"כ דהיכא דאיתיה לשוחט קמן לא סמכינן ארובא, ואסור לאכול משחיטתו עד שיבדקנו, וכדאשכחן בבדיקת סכין אחר השחיטה ובריאה שנטלוה זאבים. אולם להלן (סי' טז) כתב הרא"ש דמיעוטא שאינן מומחין לא שכיח. וכ"כ עוד הרא"ש ביבמות (פרק טז סי' א) ובבכורות (פ"ג סי' ב). והוא מדברי התוס' בבכורות שם (כ:). ע"ש. וכ"כ המרדכי ביבמות שם (סי' פב). ולפי זה צ"ל הטעם דהשוחט צריך בדיקה, משום שעומדת כנגדו חזקת איסור של בהמה בחייה וכמ"ש הרמב"ן במלחמות, ומטע"ז הושווה לדינא למיעוט המצוי. וכן מ"ש הרא"ש (פ"ק דפסחים סי' ב) גבי המשכיר בית לחבירו דאפילו אי חזקתו בדוק, כשבעה"ב ישנו בעיר צריך לשאול לו, ושכ"כ הרי"צ גיאת. ע"ש. יש לומר דהתם נמי כל השנה הבית עומד בחזקת שאינו בדוק וכמ"ש מרן בבית יוסף אור"ח (סי' תלז). ע"ש. וראיתי למהר"ש לנדא בשו"ת שיבת ציון (סי' כט ד"ה הן) שכתב דאין לומר דהאי רובא דגבי שחיטה לא אליס כ"כ משום שיש נגדו חזקת איסור דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, שהרי כבר ביארו הרמב"ן במלחמות והר"ן והרשב"א והרא"ש ושאר פוסקים דהיכא דליכא ריעותא והיא שחוטה לפנינו ליכא כלל האי חזקה. ע"ש. ותמהני, דהני מילי היכא דליכא לברורי, אבל כל היכא דאיכא לברורי מפורש בדברי הרמב"ן ריש חולין אחד הטעמים שצריך לברר משום חזקת איסור של הבהמה וכו'. וכ"כ בחי' הרמב"ן שם. וכן מפורש בדברי הרא"ש שם (סי' טז) דאי לאו דמיעוטא דאין מומחין לא שכיח, לא היינו סומכין על רוב מצויין אצל שחיטה מומחין, משום חזקת איסור דבהמה. וצ"ע. ושוב בא לידי ירחון אור תורה גליון ניסן תשע"ב, וראיתי שם (סי' עו סוף אות ח) להרה"ג ר' שאול ואעקנין נר"ו שתפס בזה על הרב שיבת ציון. (וכן מה שהקשה הרב שיבת ציון שם על דברי הב"י סי' תלז הנ"ל והוציא דבריו מפשט, לענ"ד י"ל ע"ד. ושוב ראיתי בשו"ת ויען יוסף מפאפא חיו"ד סי' ג שהאריך להשיב על דבריו). והגאון פרי חדש באור"ח (סי' תלז סעיף ב) כתב לחד תירוצא, דהא דרוב מצויים אצל שחיטה מומחין הם

מאי דנהוג נהוג. אמנם ממה שכתב (בפ"ב מהל' מאכלות אסורות הלכה טו) שכל מיני פירות שדרכן להתלע כשהן מחוברין, לא יאכל עד שיבדוק הפרי, שמא יש בו תולעת. ע"כ. משמע דכלל זה נוהג בכל הדברים שחשש איסורם מצוי. ודוחק לומר דדרכן להתלע היינו בשיעור מחצה או יותר. וכן מתבאר מדברי מרן בב"י (סי' פד). ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת משכנות יעקב מקרלין (חיו"ד סי' טז ד"ה וראיתי, עמ' קצט): שכתב, שאין הרמב"ם חולק על הכלל דמיעוט המצוי טעון בדיקה, וכמו שאוסר פרי שדרכו להתלע, והטעם שאינו מחשיב טרפויות הריאה למצוי כ"כ, כי המדקדק בדבריו בדין הסירכא יראה שרחוק למצוא טריפה מדינא בלא ספק. ע"ש. [ועיין להפמ"ג (בפתיחה לסי' טל) שעמד על דברי הרמב"ם בהלכות שחיטה הנ"ל, ממה שאמרו במדרש ראית טריפה מדבריהם (וכן האריך בזה המשכנ"י שם עמ' ר), ואסיק הפמ"ג דלהלכה ודאי קי"ל דאיסור דרבנן הוא. ועיין מה שהאריך הגר"ש גאנצפריד בספר תורת זבח (סי' יז העל"ש סק"א) ביישוב דעת הרמב"ם].

ב) וכן מצינו עוד בדברי הרי"ף ריש חולין (ג:), שכתב: והיכא דראה אחד ששחט ואזל ליה לעלמא ולא ידע אי גמיר אי לא גמיר, אותה שחיטה מותרת, דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם. וכתב הר"ן שם: נראה מדברי הרב אלפסי דדוקא היכא דאזיל לעלמא ולא אפשר למבדקיה הוא דסמכינן ארוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, אבל כל היכא דאיתיה קמן בדקינן ליה. וכ"כ בעל הלכות ראשונות ז"ל. וטעמא דמלתא, דנהי דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, מ"מ מיעוט דאין מומחין שכיח טובא, והו"ל כטרפויות דריאה דאסיקנא דכל היכא דאיתיה קמן בדקינן ליה, וכי ליתיה קמן סמכינן ארוב בהמות דכשרות נינהו. ודכוותה נמי אשכחן בפ"ק דפסחים (ד). דאמרין המשכיר בית לחבירו ב"ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, ומתמהינן למאי נפקא מינה, ומהדרינן דליתיה קמן למשייליה. אלמא אי איתיה קמן לא סמכינן אחזקה אלא בדקינן ליה. ע"כ. ומקור הדברים מדברי הרמב"ן במלחמות שם, שכתב הואיל וקבלה היא ביד רבותינו הגאונים נקבל בסבר פנים יפות שזה הרוב אינו כודאי, דהא איכא חזקה נגדו ממה שאמרו בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וכו'. דלא כהרא"ה בספר המאור שם שכתב שמעיקר הגמרא אין לנו כן. ע"ש. אלא שמדברי הרמב"ן במלחמות נראה לכאורה דטעמא דבעינן למבדקיה לשוחט משום שיש חזקה העומדת מנגד לרוב, ואילו מדברי הר"ן נראה הטעם משום שמיעוט שאינם מומחים הוא מיעוט המצוי. וכן העיר הגאון ערך השלחן בס' ווי העמודים (סי' קמז אות ג, דף קלה). אבל לדינא גם הרמב"ן במלחמות שם מודה דכל שמיעוטו מצוי צריך בדיקה. כיעו"ש. ושוב ראיתי בחי' הרמב"ן שם (ג:) שכתב הטעם שיש לבדוק השוחט, משום שרוב מצויים מומחים הוא רוב גרוע ומיעוטו מצוי, ובהמשך דבריו הוסיף טעם דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת. ע"ש. ומבואר דהני תרי טעמי שייכי הכא. ואמנם ראיתי בשו"ת בית אפרים (חיו"ד סי' ו ד"ה

הרב [ר' יונה] ז"ל שאין טעם זה מספיק, שאם כן תהא כל ריאה צריכה ניפוח, שאין סירכא אסורה אלא מחמת נקב וכו'. והעלה הוא הענין בטעמים נכונים, האחד כדי להסיר המכשולים, לפי שהסירכות ניכרות לעינים, ועם שהן מצויות, אם לא היינו בודקין יבוא הדבר לידי הפסד גדול ורבו המכשולות, פעמים שימצא האחד סירכא בריאה ויחזור על כל לוקחי הבשר לשבור כליהם וכו'. אבל שאר הטריפות שהן תלוין בנקב או בעניינים דקים ושאין מצויין, לא חשו להן חכמים. ועוד טעם אחר, דדבר שהוא קרוב ומזומן לראותו כגון הריאה שאם יש בה סירכא מיד תיראה לעינים בפתיחת הבהמה, אם אינו בודק נראה כמעלים עינו מן האיסור. ע"כ. וכן הוא במשפטי בדיקת הריאה לרבנו יונה (בתוך תשובות הגאונים הוצאת הר"ן קורונל תרל"א, דף כג:). ע"ש. ונראה דבטעם הראשון תרתי בעי, חדא שהאיסור מצוי ועוד שהוא ניכר וקרוב למכשול, ולטעמו השני אף אם אינו מצוי מ"מ כיון שהאיסור גלוי נראה שמעלים עין ממנו. ומ"מ לפי שני הטעמים דבר שאינו גלוי וניכר ויש טורח מה בבדיקתו, א"צ לבדקו אע"פ שהוא מצוי, דלא כמו שנראה מדברי שאר הראשונים דכל שמיעוטו מצוי צריך בדיקה אחריו. וכן ראיתי להגאון מליובאוויטש זצ"ל בשו"ת צמח צדק חיו"ד (סי' כה אות א) שדקדק מדברי הרשב"א בתורת הבית דדוקא כשהאיסור ניכר לעין חייב בבדיקה, ולמד מזה לענין בדיקת הושט של אווזות מפוטמות, שאינו קרוב ומזומן לראותו אלא צריך להפכו, שאינה חיוב כ"כ. וכיאר בזה דברי הרמ"א בדרכי משה (סי' לג אות ד) שכתב שבעירו התקינו לבדוק הוושט ותקנה טובה היא וכו', משמע דאין הבדיקה חיוב גמור. ע"ש. והן אמת שבשו"ת בית אפרים חיו"ד (סי' ו ד"ה ואמנם) כ' דדוחק לפרש דברי הרמ"א על פי מ"ש הרשב"א הנ"ל, דמדברי האחרונים משמע שאחזו טעם בדיקת הסירכות משום מיעוט המצוי. ע"ש. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ב סי' לג). אך מכל מקום דעת הרשב"א ורבו דלא סגי בטעמא דמיעוט המצוי לחיובי בבדיקה. וכן בתורת הבית הארוך (בית ב שער ג, דף לג סע"ב) כתב הרשב"א וז"ל: אבל בסירכות שבריהא, הואיל והדבר "מצוי וניכר לעינים" הצריכו לבדוק אחריהן לכתחילה. ע"כ. ומשמע דבמה שהוא מצוי גרידא לא די לגלגל עליו חובת בדיקה, עד שיהיה ניכר לעינים. ואמנם בצמח צדק שם העיר עוד מלשון הרשב"א בתורת הבית הקצר שם שלא הזכיר לגבי בדיקת הריאה אלא הטעם שהסירכות מצויות בה. ע"ש. (וע"ע בצמח צדק שם סי' מז אות ה, ובספקי דינים שלו סי' טל סוף סק"א). ברם לענ"ד קשה להניח שהרשב"א חזר בו בקצר ממה שכתב בארוך. וכן במשמרת הבית (בית א שער א, דף ה סע"ב) חזר וכתב בפשיטות טעם בדיקת הסכין אחר שחיטה, כדי שלא נראה כמעלימין עין מן האיסור, וזה טעמה של בדיקת הריאה. ע"ש. וזה כדבריו בתוה"ב הארוך דטעם חיוב הבדיקה מפני שהדבר ניכר לעינים. ועל כרחין דבתוה"ב הקצר לא נחית למימרא דכל שהוא מצוי חיישינן, וקיצר לשונו בדבר הלמד מעניינו דדוקא דומיא דסירכות שהן גלויות וניכרות. ואם כנים אנו בזה, יש ליישב מה שהעיר בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' פה אות ז) שהרשב"א בתורת הבית השמיט

ואעפ"כ כתבו הגאונים דאי איתיה קמן בדקין ליה, ההוא רוב לא אלים כולי האי כהך רובא דרוב בהמות כשרות. והוא כדברי הרמב"ן והר"ן והריב"ש הנ"ל. ובשו"ת אריה דבי עילאי (תאו"ח סי' ו, דף יב ע"ד) העיר עליו מדברי התוס' דבכורות הנ"ל שכתבו דרוב מצויין אצל שחיטה עדיף משאר רוב. ע"ש. ובאמת הא קמן רבואתא קמאי דקיימי בשיטת הפר"ח. (ומה שהעיר בשו"ת בית אפרים חיו"ד סי' ו דף ז ע"ב על הפר"ח, כבר תורץ בס"ד במ"ש לעיל). גם מ"ש הרב אריה דבי עילאי שם דלענין הא דבעי לברורי אין סברא כלל לחלק בין רוב מצויין אצל שחיטה לבין שאר רובי. ע"ש. לא ידענא מאי קאמר מר, דהחילוק מבואר בדברי הראשונים בין מיעוט המצוי למיעוט שאינו מצוי. ועיין בשו"ת והשיב משה טייטלבוים (סי' יג ד"ה והנה יש) שהקשה מאי שנא י"ח טריפות דלא בדקין אבתרייהו, ואילו השוחט בעינן למבדקיה אע"ג דרק מיעוטא דמיעוטא אינן מומחין, וחדש בזה טעם מדעתו. ולפי האמור י"ל ע"ד. ולדינא גם הרשב"א בחדושו (חולין ג). ובתורת הבית (בית א שער א, דף ו). הסכים לדברי הגאונים והרמב"ן דבעי בדיקה אחר שחיטה. ע"ש. (אלא שכתב הטעם משום חזקת איסור של הבהמה, ועיין מ"ש בדעתו להלן בסמוך). וכן דעת הרמב"ם (פרק ד מהל' שחיטה הלכה ו-ז). וכ"כ המרדכי (חולין סי' תקצה) בשם האו"ז. אולם לעומתם בעל העיטור (ח"ב שער ב הל' שחיטה דף כ:) כתב, דהא דקאמר הרי"ף דאזל ליה השוחט לעלמא, לא דייק, דס"ל רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן אפילו איתא קמן קאמר. ע"ש. וכן הרא"ה בבדק הבית (דף ה:) כתב דדברי הגאונים אינם אלא מדת חסידות, אבל לפי ההלכה אינו כן, ואפילו איתיה קמן לא בעי בדיקה כלל. ע"ש. והסכים עמו תלמידו הריטב"א (חולין ג:). אבל מרן בבית יוסף (סי' א) הכריע כדעת המצריכים לבדוק השוחט היכא דאיתיה קמן. וכן פסק בש"ע שם. ונראה דאף הרז"ה וסיעתו הסוברים דא"צ לבדקו, לאו משום דלא חיישי למיעוט המצוי, וכמבואר בחי' הרא"ה (חולין ט. עמ' ז) דמודה בחיוב בדיקת הריאה מדרבנן מפני שמצוי בה טריפות, אלא דגבי רוב מצויין אצל שחיטה ס"ל שהוא רוב ברור ומוחלט. וכן מבואר בבדק הבית להרא"ה (דף ו:) דכי אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, לאו דוקא רוב וכו', אלא כל המצויין קאמרינן. וכן הובא בחדושי הריטב"א ריש חולין (וכן בחי' לקידושין פ.), והוסיף דאף מי שאינו מומחה דילמא שחיט שפיר. ע"ש.

הפוטרים מיעוט המצוי מבדיקה, וההלכה בזה

(ג) מיהו לאו מלתא פסיקתא היא דחיישינן למיעוט המצוי, דהגם שכן מבואר בדברי רש"י והרא"ה הנ"ל גבי בדיקת הריאה, וכן כתב בחי' הרמב"ן שם, שנהגו אבותינו ואבות אבותינו מעולם לבדוק בסירכות שבריהא מפני שמצוי בהן טריפות תדיר, ואין סומכין על הרוב בדבר שמיעוטו מצוי. ע"ש. וכ"כ בספר החינוך והר"ן והריב"ש הטעם לפי שהסרכות מצויות. אולם הרשב"א בחדושו לחולין (ט). כתב בשם רבנו

מ"ש הרמב"ן הנ"ל גבי רוב מצויין אצל שחיטה דמ"מ בעי בדיקה משום דמיעוט שאינן מומחין הוא מצוי, וכתב רק הטעם שיש לבהמה חזקת איסור. ע"ש. ונדחק השב"ח שם בטעם הדבר. אמנם לפי המבואר כאן י"ל בפשיטות משום דמיעוט המצוי לחודיה לא בעי בדיקה לדעת הרשב"א, ובדיקת השוחט מחוייבת גם כשיש בה טורח קצת (עיי' בשו"ת שיבת ציון ס"י כט ובדברינו להלן אות ו), ולפיכך נקט טעמא דחזקה דאלימ טפי לדידיה. [ועיי' במשמרת הבית להרשב"א (בית א שער ה, דף כ.) בשם רבנו שמואל גבי שחיטת חש"ו, דלרבנן רוב מעשיהם מתוקנים, אלא שחששו הואיל ושכיח קלקולא ואסרו שחיטתן כמו דמאי. ע"ש. וי"ל].

(ד) והנה בחולין (נח רע"ב) איתא, הני תמרי דכדא לבתר תריסר ירחי שתא שריין, ורש"י ורבנו גרשום פירשו דמיירי שהתליעו, וכיו"ב כתבו התוס' שם. אולם הרשב"א שם הקשה על רש"י דהו"ל לתלמודא למימר הני פירי דהתליעו לבתר תריסר ירחי שתא שריין, ומאי שנא תמרי דנקט ולא נקט פירות סתמא. אלא משמע דמשום הכי נקט תמרי לפי שהתלעה מצויה בהם, ולומר כיון שהדבר מצוי אע"פ שהוא מיעוט, למיעוט המצוי חששו, וכענין שחששו לסירכות שבריא, וכדאמרין לקמן (זו). לא לשפי איניש שיכרא וכו' אע"פ שאינו ידוע שיש יבחושי' בתוך השיכר אלא שהוא דבר המצוי, והכא נמי לא שנא. וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות הלכה טו): כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהן מחוברין, לא יאכל עד שיבדוק הפרי, שמא יש בו תולעת. ע"כ. וכ"כ הר"ן בהלכות שם (יט. מדפי הרי"ף). וכן מבואר בחי' הרמב"ן שם דאע"ג דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, מ"מ במינין שהתלעה מצויה בהן היאך לא נחוש, והרי אמרו נמי נחוש דילמא פרישו לדופנא דבירא כדלקמן (זו), אלמא דבר המצוי מחזקינן, וכן דעת הרמב"ם ז"ל. ע"ש. וכן דעת הראב"ד בתשובות ופסקים (סי' רז עמ' רמט). ע"ש. וכ"כ בתורת הבית (בית ג סוף שער ג, דף פד): וסיים: לפיכך הפולים והעדשים הרכים אסורין לאכול בלא בדיקה. וכן נראה דעת הרא"ה בחי' חולין שם (פסקי פרק אלו טריפות אות קד). וע"ש. וכן מתבאר מדברי הרא"ה בפסקיו שם (סי' נג) ובעל העיטור ח"ב (שער א דף יב ע"ג), ע"ש בשער החדש (אות קצא). אמנם לפי דברי הרשב"א עצמו בדין בדיקת הריאה הנ"ל נראה דאף גבי תמרי ודכוותיהו לא הצריך בדיקה אלא באופן שהאיסור ניכר לעינים, אבל איסור שאינו ניכר, אע"פ שהוא מצוי א"צ לטרוח עליו לבדקו. (ושו"ר בשו"ת בית אפרים רס"י ו') שעמד בזה. ע"ש). ובאמת גדולה מזו כתב המאירי שם (חולין נח. ד"ה קולא) שדעת רוב חכמי צרפת, שאפילו בפירות שהשירוף מצוי בהם אין צריכים בדיקה מן הסתם כל שלא ראינו, ואף רש"י מסכים בה. ע"ש. וכן הוא בספרו מגן אבות (הענין הי"ב). וכן כתב בספר איסור והיתר לר' יעקב בן משה מבניולש (פרק ל עמוד קיג). ברם לולא דבריהם היה מקום לומר שגם רש"י מודה להחמיר בזה, וכמו שכתב לעיל (יב). גבי בדיקת הריאה, ומה שפירש כאן דמיירי שהתליעו התמרים, י"ל דסבר דמסתמא התמרים אינם מוחזקים כ"כ בתולעים. והא דנקט

תלמודא תמרי ולא שאר פירות, י"ל כמ"ש בספר המאורות ברכות (יב. עמ' נה) דחדא מן הפירות נקט, ולפי שתמרים היו מצויין שם יותר משאר פירות נקט להו, ולא דוקא תמרי יותר מכל שאר דברים. ע"ש. מיהו ברש"י להלן (סז. ד"ה שיכרא) מבואר דמצויים תולעים בתמרים. ובשו"ת משכנות יעקב (חי"ד רס"י יז) תירץ דעת רש"י שלא חשש להתלעה אלא כשראינו, לפי שאף אם התליע לא הוי איסור ודאי דשמא לא ריחשו. וקיל מבדיקת הריאה. ובהמשך דבריו פירש דעת רש"י באופן אחר, וסיים דמ"ש הפוסקים בשם רש"י דא"צ לבדוק הוא צ"ע. ע"ש. ועכ"פ מרן בש"ע (סימן פד סעיף ח) פסק להחמיר בדבר, אך לא פורש בדבריו דדוקא היכא דהבדיקה היא בקלות, ומשמע שיש להחמיר אף כשהאיסור אינו ניכר בעליל ויש טורח מה בבדיקתו. וכן בשו"ת צמח צדק (סי' כה) הנ"ל אסיק דמדברי הר"ן והגהות מיימוניות ושאר הפוסקים נראה טעם חיוב בדיקת סירכות הריאה מפני שהוא מיעוט המצוי. ע"ש. [ומ"מ ברור שגם חיוב בדיקה זו אינו אלא מדרבנן כדין בדיקת הריאה. ומ"ש הגאון מליסא בס' מקור חיים על הלכות פסח (בפתיחה לדיני בדיקה, רס"י תלא) דמבואר בש"ע יו"ד סימן פ"ד דפירות שדרכו להתליע במחובר צריך לבדקם מדאורייתא כיון שהוא דבר מצוי. ע"ש. קרוב לוודאי שהוא מפרש הכוונה שדרכן להתליע למחצה או יותר. וכן מבואר יוצא מדברי הרב צמח צדק בפסקי דינים (יו"ד סי' פד ס"ק כט) ועוד. אבל נראה דאישתמיט מנייהו דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רעד) דאין הרחש מצוי ברוב ומ"מ הוי מיעוט המצוי. ע"ש. וכבר תפס עליהם לנכון מו"ר ביוסף דעת (סי' טו"ב אות ז). ע"ש. וע"ע במ"ש להלן סי' מט אות ב].

(ה) ועינא דשפיר חזי למוה"ר הגאון ר' אליהו מאדאר נר"ו בשו"ת אמרות טהורות ח"ב (סימן לו אותיות יג-יד) שדקדק מלשון הרשב"א בתורת הבית דאף במיעוט המצוי לא החמירו בכל מקום להצריכו בדיקה, ושכן מבואר בחדושו בשם רבנו יונה שלא החמירו להצריך בדיקה למיעוט המצוי אלא בריאה דוקא, מן הטעמים שכתב. ושכ"כ בנמוקי יוסף (וכנ"ל אות ג). ואע"פ שמדברי הרמב"ן במלחמות ריש חולין נראה שכל חשש של מיעוט המצוי טעון בדיקה אחריו, וכן משמע מדברי רש"י גבי בדיקת הריאה. וכ"כ הרא"ה ור"ן בהלכות, מ"מ הרי כתב הר"ן דמיעוט שאינן מומחין שכיח טובא. וכ"כ תלמידו הריב"ש (סי' תצח). הלכך נראה שאין צריך בדיקה אף במקום שהמיעוט מצוי, אם לא במקום שמוכח מדברי חז"ל שהחמירו לבדוק. ואעיקרא אף גבי בדיקת השוחט, דעת הרא"ה והר"ז דאף הכא דאיתיה קמן לא בעינן למבדקיה. וכן דעת המאירי והעיטור. ואע"פ שפסק מרן לחייב בזה בדיקה, אין ללמוד מכאן לכל מקום. עכ"ל. והיה לו לצרף דאף בדיקת הריאה לדעת הרמב"ם אינה אלא מפני המנהג וכנ"ל (אות א). ברם מאי דאסיק למעשה לפטור מיעוט המצוי מבדיקה, בענייניו אנכי לא כן אנכי עמדי, כי מה שהביא מדברי הר"ז והרא"ה וסייעתם, כבר הבאנו לעיל (אות ב) שהרא"ה פירש שיחתו דלאו דוקא רוב מצויין אצל שחיטה מומחין, אלא כל המצויין

אלמא כל כי האי גוונא לא אזלינן בתר חזקה היכא דאיתיה קמן למבדק. ע"ש. וכן הוא בר"ן שם. והתם גבי המשכיר בית בי"ד ודאי מיירי בדליכא טירחא למשייליה, כדמוכח מגופא דסוגיא התם דמשני דליתיה קמן דלישייליה ומבעיא לן אי מטרחינן לשוכר לבדוק, מכלל דמעיקרא דאיתיה קמן מיירי דליכא טירחא, ובהא הוא דפשיטא לתלמודא דחייב לישיליה. ומינה דאף בדיקת השוחט אינה אלא היכא דהשוחט איתיה קמן ממש ואין טירחא לשאול אותו. ומבואר יוצא דאף בהאי דשוחט דאיכא מיעוט המצוי דאין מומחין ואיכא נמי חזקת איסור של הבהמה, מ"מ היכא דטריחא מלתא לברורי סמכינן ארובא. וכן נראה מדברי הגר"א בביאורו (סי' א סק"ד) על מ"ש בשלחן ערוך שם שאם השוחט לפנינו צריך לבדוק, דהיינו כמ"ש בפסחים (ד). חזקתו בדוק וכו' למאי נפ"מ לישיליה וכו'. אלמא היכא דאיתיה לא סמכינן אחזקה, והטעם משום דהוי מיעוט המצוי טובא. ע"ש. ומבואר דמדמי בדיקת השוחט לבדיקת המשכיר שהיא דוקא בלא טורח. וכן מתבאר מדברי הרב מנחת יעקב (סי' נט סק"ח) דבדיקת השוחט ושאלת המשכיר תרווייהו מיירי בלא טורח דוקא. ע"ש. וכן ראיתי להגאון תבואות שור (סי' א סק"ג) שכתב דמ"ש הפר"ח בפשיטות מצד הסברא דכל היכא דמצי למרדף בתר השוחט כאיתיה קמן דמי, לא ידענא מנ"ל הא, והוא בעצמו כתב דבגמ' קרינן ליה ליתיה קמן. וגם הוא לישנא דתלמודא בפסחים (ד). דליתיה להאי דלישייליה, והתם פשיטא דמיירי אפילו בדמצי למטרח ולמרדף בתריה, דהא התם כולי בעיא משום טירחא היא. ובכמה מקומות מצינו בגמ' דהיכא דאיכא טירחא חשיב כדיעבד, ומהם בפסחים (כה:): ע"ש בתוס', ובנדה (יב). וכו'. ע"ש. והרי זה כמבואר. (ושו"ר בספר דברי יוסף רוזנברג סי' ו' שדחה ראיית התבוא"ש, דהתם מיירי בבדיקת חמץ דרבנן, אבל גבי שוחט הוא חשש איסור תורה. ואישתמיטתיה דברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל דכילי להו בהדדי. וע' למהרש"ם בדעת תורה בפתיחה לסי' טל אות א ובקונטרס אחרון שם). ולפי זה אף בדיקת הריאה ודכוותה דמחייבינן לה לכתחילה, אין זה אלא באופן שאפשר לבדוק בלא טורח, אבל אם אינה לפנינו ויש טורח להשיגה כדיעבד דמי. וכן מבואר יוצא מדברי מרן בבית יוסף או"ח (סי' תלז) שהקשה, כי איתיה למשכיר קמן אמאי שיילינן ליה ולא סמכינן אחזקה, מאי שנא מבהמה דאיתא קמן ואפי' הכי לא בדקינן לה בכולהו טרפויות אלא מוקמינן לה אחזקה, וכתב די"ל דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל בית בחזקת שאינו בדוק. ע"כ. ומעתה כשם שבמקום חזקת איסור כההיא דהמשכיר בית לא אשכחן לחיוביה אלא בדיקה קלה בלא טורח, אף גבי בדיקת הריאה ודכוותה אין לנו להחמיר יותר מזה, דלידין דין בדיקת הריאה דאיכא מיעוט המצוי נגדה שוה להיכא דאיכא חזקת איסור כנגד הרוב וכמו שנתבאר לעיל (אות ב). וכן הרמב"ן במלחמות הנ"ל כייל בדיקת הריאה בהדי בדיקת השוחט ושאלת המשכיר בית לחבירו דאין אלא בלא טורח. ועיי' בפלתי (סי' א סק"ה).

מומחין, ושכן הובא בריטב"א והוסיף עוד טעם להקל. ע"ש. והתוס' בבכורות והרא"ש והמרדכי כתבו שהוא מיעוטא דמיעוטא. וגם העיטור והמאירי שהקילו שלא לבדוק את השוחט אפשר שהוא מטעם זה, וממילא אין לסמוך על דבריהם להקל גם במיעוט המצוי. (וראיה לזה מדברי מרן בבית יוסף סימן א' שהשווה דעת רש"י לדעת העיטור דא"צ לבדוק השוחט אחר שחיטה. ע"ש. ורש"י הוא ראש המחייבים בדיקת הריאה מטעם מיעוט המצוי). וכן מפורש בחי' הרא"ה לחולין (עמ' ז) טעם חיוב בדיקת הריאה משום מיעוט המצוי כד' רש"י הנ"ל. והר"ן והריב"ש שפירשו דמיעוט שאין מומחין "שכיח טובא" ולכן טעון בדיקה, הלא זהו שיעור מיעוט המצוי וכדבעינן למימר קמן, ובכל מקום שיהיה המיעוט מצוי הרבה נראה שיש להחמיר לדעתם לבדוק אחריו. פש גבן הרשב"א בשם רבנו יונה והנמוק"י שנתנו טעמים אחרים לחיוב בדיקת הריאה, ולא סגי להו במה שהיא מיעוט המצוי, אבל מלבד שאין הדברים מוחלטים כ"כ בדעת הרשב"א (ועיי' מ"ש בזה לעיל אות ג), הרי לפנינו רש"י הרמב"ן הרא"ש והר"ן והריב"ש ועוד ראשונים דודאי מצריכים בדיקה בכה"ג, ומהם שייחסו כן להרי"ף, וכ"כ רוב הראשונים לענין פירות שהרחש מצוי בהן שצריכין בדיקה. וכמו שהארכנו בכ"ז לעיל. וכ"כ האחרונים בכמה מקומות לענין בדיקת טרפויות, דאם יש מהן מצויות כסירכות הריאה הרי אלו טעונות בדיקה אחריהן, וכדלהלן (סימן מב). וקשה להקל נגדם בלא ראייה מוכרחת. וכן הביא הרב אמרות טהורות שם בשם מוה"ר הגר"מ לוי זצ"ל בספרו יוסף דעת (סי' טו"ב) שהעלה דאין לסמוך על הרוב כשיש מיעוט מצוי כנגדו וניתן לברר. ע"ש. והכי סוגיין דעלמא.

האם במיעוט המצוי חייב אף בבדיקה שיש בה טורח

ו) עוד רגע אדבר, בעיקר מאי דמחייבין לחוש למיעוט מצוי ולבדוק אחריו, האם היינו דוקא כשאפשר לברר הענין בנקל, או דילמא חייב לפשפש ולבדוק אף היכא דאיכא טירחא בדבר. ונראה דתלי במחלוקת האחרונים בדין השוחט ששחט לפנינו והלך לו, האם צריך לחזור אחריו כל שנמצא בעיר, או שמא כיון שאינו לפנינו לא מהדרין אבתריה. שהב"ח (סי' א סוף אות ב) דקדק מדברי ראב"ן (סי' רה) דלדין כשאין השוחט לפנינו, אע"ג דמצינן למרדף בתריה, סמכינן ארובא ולא טרחינן למרדף בתריה. וכתב דהכי נקטינן. ע"ש. אולם הפר"ח (ס"ק ה) חלק עליו בכוונת ראב"ן, וכתב דכל היכא דמצינן למרדף בתריה כאיתיה קמן דמי. ע"ש. ולענ"ד יש לסייע דברי הב"ח, מדברי הרמב"ן במלחמות ריש חולין הנ"ל לענין בדיקת השוחט, שאחר שכתב שכן מצינו בכל מקום שחוששין לכתחילה ברוב שמיעוטו מצוי וכו', כתב: וראיה לדבר נמי דאמרינן בפרק קמא דפסחים (ד). המשכיר בית לחבירו בי"ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, ומתמהינן למאי נפ"מ, ומהדרין דליתיה לקמן דלישייליה ולאטרוחי להאי.

כל י"ח טרפויות ואילו בפסחים (ד.) גבי המשכיר בית לחבירו בי"ד מוכח דהיכא דאפשר לברורי מבררין, יש ליישב לפי מה שחילק הרב מנחת יעקב (כלל נט סק"ח) דכל היכא דאיכא טירחא א"צ לברר אף בחזקה, והיכא דליכא טירחא צריך לברר אף כשיש רוב או ס"ס לפטור. ובדיקת י"ח טריפות הוא טורח גדול. עכת"ד. (ועיין לו עוד בשפ"ד סי' קי ס"ק לה). ולפי זה באופן שאיברי הבהמה או העוף גלויים לפניו לבדקן בלא טורח, יש לבדקם אע"פ שאין טרפויותיהן מצויות. וכ"כ הפמ"ג בספרו שושנת העמקים (סס"י טו) דאפילו במיעוט שאינו מצוי בעינן בדיקה קלה. ע"ש. וכן מבואר יוצא מדברי הרב משכנות יעקב (חיו"ד סי' יז עמ' רב). ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת אגרות משה כרך ב' (ח"א מיו"ד סי' יט) שלמד מדברי הפמ"ג (סי' טל) הנ"ל דטרפויות העוף שאפשר לראותן בנקל ודאי מחוייבין לראות. ע"ש. ועיין עוד להרב אגרות משה שם (סס"י עב). וכן ראיתי להגאון מהרש"ם בדעת תורה בפתיחה להל' טריפות (אות מד) שכתב דהיכא דהמשגיח עוסק בכל איברי הבהמה להחתים אותם בחותם כשר, ונקל לפניו לבדוק כל ח"י טריפות, יש להחמיר ולבדוק. ע"ש. ולדבריהם צ"ל דהא דכתבו רבותינו הראשונים טעם חיוב בדיקת הריאה מפני שהסירכות מצויות בה, הוצרכו לטעם זה לחייבנו בבדיקתה אפילו כשאירע דבר הגורם טורח בבדיקתה. אבל אם היא גלויה לפנינו בלא"ה חייבים לבדקה כיון שאין בדבר טורח כלל. אמנם כבר מילתנו אמורה דמדברי הרמב"ן והר"ן מוכח דאף בדיקת הריאה לא מחייבין אלא כשהיא בנקל, ומינה דשאר טרפויות דלא שכיחי אפילו בדיקה קלה לא בעי. ושור"ר להפמ"ג בספרו גינת ורדים (כלל סא) שכתב דהיכא דאיכא לברורי בקל מבררין ולא סמכין ארוב, כי ההיא דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין ועכ"ז אי איתיה קמן צריך לשואלו. ואפשר דאין ראיה מהתם דאיכא חזקה, דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וכו', ואין הכרע. ע"כ. הרי שמצדד דבמקום שיש רוב להקל א"צ אפילו בדיקה קלה. וכן ראיתי להגאון מהרש"ם בשעת תורה (בפתיחה לסי' טל אות א) שכתב דבמקום שהמיעוט אינו מצוי, א"צ אפילו בדיקה בלא טורח כמ"ש הפוסקים. ע"ש. (ולכאורה סותר מ"ש בפתיחה להל' טריפות הנ"ל. וי"ל ע"פ מ"ש להלן סוף אות ח).

והן אמת שראיתי למו"ר ביוסף דעת שם, שהגם שחלק על הפר"ח הנ"ל בטעם השאלה למשכיר, כתב דמ"מ אפשר דכל שנמצא המשכיר לפנינו ממש ואפשר לברר הספק, מחוייבים אנו לשאול אותו אע"פ שיש לנו חזקה או רוב להקל. והביא ראיה מדברי התוס' (בכורות ט. ד"ה מאן וד"ה זכר) והרא"ש שם (סימן י) דהיכא דאיכא דתקנא ולא מפסיד מידי, לית לן לסמוך אס"ס לפטור. ושכ"כ בספר בן אברהם (בית הספק סי' כו, דף כ ע"ג), ושכן כתב הרב מנחת יעקב הנ"ל דלא סמכין אס"ס היכא דאפשר לברר ע"י שאלה בעלמא בלי טרחא. ושכן חילק הרב שער המלך (פ"ו מהל' מקואות ה"ו כלל ג) לענין ספיקא דרבנן לקולא, דאי איתיה בתקנתא ע"י שאלה בעלמא ודאי לא אמרינן ביה סד"ר לקולא. עש"ב. וכן חילק הגאון ערך

איברא דהטוש"ע באו"ח (סי' תלז סעיף ב) כתבו: השוכר בית מחבירו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק, "אם הוא בעיר" שואלו אם בדקו. ע"ש. ומבואר שאפילו בעה"ב אינו לפנינו ממש צריך לחזור אחריו בעיר. וכן דקדק מדבריהם מו"ר בספרו יוסף דעת (סימן טו"ב אות ד). ע"ש. אבל י"ל דהיינו דוקא כשהעיר קטנה ואנשים בה מעט כדרך עיירות שבזמנם, ואפשר להגיע אל בעה"ב בטירחא מועטת, אבל טירחא מרובא א"צ. ועיין בשו"ת שיבת ציון (סס"י כט) שכתב שיש לחלק בין שאלת המשכיר שהיא בנקל ממש, ובין בדיקת השוחט שיש בה טורח קצת, ובוזה יישב דברי הרז"ה מקושיות הרמב"ן והר"ן ריש חולין הנ"ל שהשוו ביניהם. ע"ש. ואנן דגרינן בתר הרמב"ן והר"ן ז"ל, אדרבא מדבריהם נלמד דשוו בשיעוריהו, ותריוניהו מחייבי בדיקה אף אם יש בה טורח מעט, אך לא יותר מכך. וכן בתבואות שור הנ"ל סיים דאף כשאין השוחט לפנינו ממש, אם אפשר למצאו בנקל לאו טירחא מקרי. ע"ש. וכן הסכים הרב תנבות שדי (ס"ק ו). וכן הפמ"ג (שפ"ד סק"ה) כתב דודאי היכא דאיכא טורח, א"צ למרדף אחר השוחט, דכי אמרינן כל היכא דאיכא לברורי מבררין ברוב או בחזקה, היינו בקל, לא ע"י טורח. ע"ש. ובודאי כוונתו אע"פ שכנגד הרוב יש מיעוט המצוי, וכהיא דשוחט דקאי עליה, ועכ"ז אינו צריך לטרוח בדבר. ומ"מ טירחא מועטת חייב לטרוח, וכמ"ש במשבצות זהב (סי' פד ס"ק יב) גבי חיוב בדיקה בפירות המתולעים דצריך לעיין בהם כנגד השמש אע"ג דהוי קצת טירחא. ע"ש. והרי זה כמבואר. וראיתי למוה"ר הגר"א מאדאר נר"ו בספר אמרות טהורות (סי' לו אות יא) שהאריך בזה, ומשמעות דבריו דאפילו היכא דאיכא טירחא גמורה חייב לברר. ע"ש. ולענ"ד אין לזה הכרח כ"כ, וכל מה שכתבו רבותינו הראשונים דהיכא דאפשר בעי לברורי, היינו דאפשר לו בקל כדמשמע בפסחים (ד.), או במקום טורח מועט דדמי ליה וכנ"ל, אבל במקום טורח גדול לא. (וגם מה שהשווה הרב אמרות טהורות שם סוף אות י' דברי הרב שמלה חרשה והפר"ח, וקרב אותם אחד אלא אחד והיו לאחדים בידו. באמת גבה טורח ביניהו, וכמבואר בתבואות שור סק"ג שהזכרנו לעיל. ע"ש). וכן העלה הגרמ"מ קארפ נר"ו בתשובתו הנדפסת בספר תורת הברור (עמ' תכט). ע"ש.

מיעוט שאינו מצוי ואין טורח בבדיקה

ז) **ומאחר** עלות דאף במיעוט המצוי דבעי בדיקה לא מחייבין ליה למטרח למבדקה, מכלל דהיכא דהמיעוט אינו מצוי נחתין דגא ואפילו בדיקה קלה לא בעינן. אולם ראיתי להפר"ח באו"ח (סי' תלז) שכתב, דהיינו טעמא דלא בדקין כל י"ח טרפויות, כיון שאם באנו לבדוק בכולהו מטרחינן טפי, הו"ל כאילו לא מצינן לברורי להו. משא"כ גבי המשכיר בית לחבירו בליל י"ד בניסן אי איתיה למשכיר קמן שיילין ליה אם הוא בדוק. ע"ש. ומבואר יוצא מדבריו דאף במיעוט שאינו מצוי, כהיא די"ח טריפות, אי ליכא טירחא חייב לברר. וכן ראיתי להפמ"ג יו"ד (בפתיחה לסי' טל) שכתב דהא דלא בדקין

השלחן (סי' קי סוף ס"ק כא) בין טירחא רבה לטירחא מועטת, ושכ"כ התוס' והרא"ש בבכורות הנ"ל ועוד ראשונים. וע"ע בספרו חקת הפסח (סי' תלד סק"ב). ולפי זה בנ"ד היכא דאפשר לבדוק הטרפויות בלא טורח יש מקום להצריך בדיקה, אע"פ שאין ריעותות מצויות בהן. אולם נלע"ד דנדון דידן קיל טפי מדברי התוס' והרא"ש בבכורות הנ"ל, דהתם שאני שנפל ספק גמור לפנינו אי חייב בפדיון, ונהי דאיכא ס"ס לפטור מ"מ יכול לפטור עצמו מן הספק בלא טורח. וכן הרב מנחת יעקב וסיעתו הנ"ל שהחמירו להצריך בדיקה קלה, לא מצינו שהחמירו בזה אלא במקום שנפל ספק גמור לפנינו, ובזה דוקא הוא שאין לסמוך על חזקה או ספק דרבנן או ס"ס, דבמקום שאפשר לברר בקלות אין כאן ספק כלל. אבל במאי דקמן הא לא חזינן כלל ריעותא באיברי הבהמה, וכיון דרובא דרובא כשרות הן, אחזקי איסורא בכדי לא מחזקינן, ואפשר דא"צ אפילו בדיקה קלה. וע' בשו"ת בית אפרים חיו"ד (סי', דף ו ע"ד) שכתב דלפי דעת רוב הפוסקים דס"ס אין צריך לברר, כ"ש במיעוט המצוי דליכא ריעותא כלל. ע"ש. ואנו נאמר דאף המחמירים בס"ס לברר היכא דאפשר בקל, גבי מיעוט המצוי דליכא ריעותא קמן ניזול בתר רובא וא"צ לברר כלל. וכיוצא בזה ראיתי להגאון נודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' נז ד"ה ואומר אני) שהקשה לפי מ"ש הש"ך (סי' קי בכללי הספיקות אות לה) בשם הרשב"א דאין לסמוך על ספק ספיקא אם אפשר לברר, א"כ היכי אכלינן בשרא ולא בדקינן אחר י"ח טרפויות זולתי הריאה, והרי ס"ס עדיף מרוב כמ"ש בתשובת הרשב"א (סי' תא), ואסיק דאף בס"ס לא החמיר הרשב"א אלא בדאיתיליד ריעותא מחיים דליכא חזקת היתר, משא"כ ברוב דליכא ריעותא. ע"ש. איברא דאיכא לסיועיה להפר"ח ושאר האחרונים שהחמירו בדבר, ממה שכתב הראב"ן (סס"י רט) וז"ל: ונ"ל דכי סמכינן ארובא, הני מילי בכל י"ח מיני טריפות לבד מריאה שהיא עלולה ליטרף, ולהכי נהגו לבדקה וכו'. דהיכא דאפשר למבדק כמו בריאה בדקינן, ושאר טריפות דלא איפשר למבדק לא בדקינן. ע"ש. ולשונו מגומגם, ואפשר שצ"ל "ועוד" דהיכא דאפשר למבדק וכו', ועיקר כוונתו לומר דאיכא תרי טעמי לבדיקת הריאה, חדא שהיא עלולה ליטרף, ועוד דאפשר למבדקה, משא"כ י"ח טריפות לא אפשר למבדקייהו. ובודאי אין ר"ל דאי אפשר כלל לבדקם, אלא כיון שיש טורח בבדיקתם לא אטרחה רבנן, אבל בדיקת הריאה היא בנקל יותר. וזה מתאים לדינא לדברי הפר"ח והפמ"ג הנ"ל. אבל מדברי שאר הראשונים שכתבו טעם בדיקת הריאה משום שמצויות בה סירכות, משמע דלא שמיעא להו כלומר לא ס"ל הכי. ועיין בביאור הגר"א (סי' טל סק"ז) ובשו"ת משכנות יעקב (סי' טז עמ' קצח). ודו"ק.

המכשולות, פעמים שימצא האחד סירכא בריאה ויחזור על כל לוקחי הבשר לשבור כליהם וכו'. אבל שאר הטרפויות שהן תלוין בנקב או בענינים דקים ושאין מצוין, לא חשו להן חכמים. ועוד טעם אחר, דדבר (כצ"ל) שהוא קרוב ומזומן לראותו כגון הריאה שאם יש בה סירכא מיד תיראה לעינים בפתיחת הבהמה, אם אינו בודק נראה כמעלים עינו מן האיסור. ע"כ. וכן הוא בקונטרס משפטי בדיקת הריאה לרבנו יונה (בתוך תשובות הגאונים הוצאת הר"ן קורניל תרל"א, דף כג:). ע"ש. ומדבריו בטעמו הראשון נראה דתירתי בעי, דכיון שהסירכות מצויות וגם ניכרות עלולות להביא לידי הפסד ומכשול. אבל לפי טעמו השני משמע דאפילו כשהאיסור אינו מצוי כיון שהוא קרוב ומזומן לראותו אין לנו להתעלם ממנו. [ואף לפי טעמו הראשון של הרשב"א לכאורה נראה שנפל ט"ס, ותחת "ועם שהן מצויות" וכו', צ"ל: ועם "שאינן" מצויות. ובזה יתיישב קישור לשונו היטב. כיעו"ש. ולפי זה במה שהאיסור ניכר סגי ליה לחייב בבדיקה אע"פ שאינו מצוי. אולם באמת דחוק לומר דפליג במציאות אכולהו רבואתא שכ' דסירכות הריאה מצויות. ועוד שקשה להגיה כן גם בקונט' בדיקת הריאה לרבנו יונה הנ"ל. וכן מדברי הרשב"א בתורת הבית (בית ב שער ג) דלהלן בסמוך נראה שאין להגיה. וכן בנמוקי יוסף (חולין ט). העתיק לשון הרשב"א כמו שהיא לפנינו. ועכ"פ מטעמו השני של הרשב"א נראה דאפילו איסור שאינו מצוי אין להעלים עין ממנו]. וכן ראיתי בשו"ת אגרות משה (סי' יט) הנ"ל, שלמד מדברי הרשב"א שאע"פ שאינו חייב לבדוק כל י"ח טריפות, מ"מ מה שהוא קרוב ומזומן לראותו הוא מחוייב, ודלא כמו שהיקל בזה בשו"ת בית אפרים (סימן ו) המובא בדרכי תשובה (סי' טל סק"ד). ע"ש. אולם מדברי הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ב שער ג, דף לג סע"ב) לא נראה כן, שכתב וז"ל: אבל בסירכות שבריהא, הואיל והדבר "מצוי וניכר לעינים" הצריכו לבדוק אחריהן לכתחילה. ע"כ. וזה כמו שנראה מטעמו הראשון בחדושו דלא סגי במה שהוא ניכר לעינים עד שיהיה מצוי. אבל במה שהוא מצוי גרידא אין לגלגל עליו חובת בדיקה. ושוב ראיתי שדברי הרשב"א שהביא האגרו"מ לא נעלמו מעיני הגאון בית אפרים ז"ל וכל רז לא אניס ליה, ושם (דף ט ע"ד) עמד על דבריו, וכתב דתרווייהו צריכי להרשב"א בחדושו ובתורת הבית דמחמת שמצוי ונראה לעינים צריך לבדוק הריאה. ע"ש. ולענ"ד בד' הרשב"א בחדושו קשה להעמיס כדבריו, אבל דבריו בתורת הבית מבוארים כן. [אמנם קצת קשה ממה שנראה מדבריו בבדק הבית (דף ה סע"ב) שמשווה טעם בדיקת השוחט לבדיקת הריאה שלא יהא נראה כמעלים עין מהאיסור, ואילו מדבריו בבדק הבית שם (דף ז:) משמע לכאורה דמיעוט שוחטין שאינן מומחין לא הוי שכיח, ואדרבא קרוב להיות מיעוטא דמיעוטא. ע"ש. ושמא מ"מ משום שיש חזקה המסייעתו הושווה בדינו למיעוט המצוי וכמו שכתבתי לעיל (אות ב) בדעת הרא"ש. שוב ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' עז אות א) שנרגש שדעת הרשב"א בבדק הבית שם דכל דאפשר לברר לא אזלינן בתר רובא אפי' המיעוט קטן

(ח) אכן מצאנו חבר בזה להראב"ן, הוא הרשב"א בחדושו (חולין ט). שכתב בשם רבו טעם בדיקת הריאה, האחד כדי להסיר המכשולים, לפי שהסירכות ניכרות לעינים, ועם שהן מצויות, אם לא היינו בודקינן יבוא הדבר לידי הפסד גדול ורבו

מאד, וביאר לנכון דשאני שחיטה דאיכא חזקת איסור דבהמה ומסייעת למיעוט כמ"ש המג"א (סי' תלז). ע"ש. ועוד י"ל כמ"ש להלן (סי' מא אות יח) בס"ד].

ולמעשה נלע"ד דמאחר ואעיקרא שאר הראשונים מלבד הרשב"א והנמוק"י לא הזכירו כלל טעם חיוב בדיקת הריאה משום שהוא איסור הניכר. וגם רבנו יונה גופיה (במשפטי בדיקת הריאה דף כג:) שהוא מקור דברי הרשב"א, לא כתב טע"ז בהחלט, אלא: דדבר הקרוב והמזומן לעינים כסירכות הריאה דמשתכחי בפתיחת הריאה מיד, "לא נכון" להעלים עין מן האיסור. ע"כ. הרי דלאו מדינא קאמר. לכן נראה שאין להטיל חובת בדיקה בזה מדינא, ברם לכתחילה ודאי מהיות טוב אל תקרא רע, ונכון ליזהר לעיין דרך עיסוקו במה שיכול לעיין. אמנם בזמנינו שהשחיטה נעשתה המונית מאד, וכל עיכוב קטן בעיון או בדיקה נוספת מוכפל בכל אלפי העופות והבהמות, ומייקר את העלויות לציבור, נראה לענ"ד שאע"פ שפותחים התרנגולות, כל אבר שמעיינים בו חשיב דאיכא טירחא למבדקה, וקרוב לומר דלכולי עלמא א"צ בדיקה אף במה שהוא מצוי לפנינו. ואע"פ שראיתי להגאון אגרות משה (סי' יט) הנ"ל שהעלה שאסור למסור העופות הנשחטים לנכרי לפתחם, דכל היכא דאיכא לברורי אין לסמוך על חזקת כשרות במה שהוא מזומן. אלא מחוייבים להעמיד ישראל כשר שיפתח בעצמו או שיראה כשפותחין העופות אם יש שם איזו טרפות, ואף אם יצטרך לשלם בעד זה, מחוייב ליקח ישראל כשר שיראה זה. ע"כ. אולם בענייני אנכי לא כן עמדי, דמדינא נראה דאפילו בדיקה קלה א"צ, ובמה שמוסר העופות לנכרי

לטפל בהם, אם עושה כן מחמת צורך ודאי לא חשיב כמעלים עיניו מהאיסור, וכ"ש שאין צריך להוציא ממון כדי להעמיד משגיח ע"ז. וכן ראיתי בספר מענה לאיגרות (סי' פז) שהשיג בזה באורך ע"ד הגאון אגרות משה, והביא מהרב דרכי תשובה (סי' לט סק"ב) בשם הרב דעת קדושים שיכול ליתן המעיים לנכרי לפרקם, אע"פ שהנכרי אינו יודע לשאול אם יארע בהם שינוי. ושגם הרשב"א (חולין ט). הנ"ל לא החמיר אלא בריאה שהיא כבר לפניו ומתעלם ממנה, אבל מודה שאין לאסור למנות נכרי לפתוח העופות לפתחם ולנקותם. ואעיקרא אין דברי הרשב"א מוסכמים, והאחרונים לא תפסו כטעמו בזה. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הגאון מנחת יצחק ח"ח (סי' סה ד"ה העתקתי) להקל בזה. וכן מצאתי בשו"ת חיי הלוי וואזנר ח"ב (סי' מח אות ב) שהרבה להשיב על דברי הגאון אגרות משה זצ"ל בדברים נכוחים. ע"ש.

ונמצינו למדים בס"ד, שאע"פ שבכל מקום הולכים אחר הרוב, מ"מ אם יש לעומתו מיעוט מצוי של איסור יש לחוש לו לכתחילה ולבדוק ולברר שאינו נמצא. אולם זהו דוקא כשהדבר מזומן לפניו לבדוק, או אפילו אם אינו מזומן לפניו ממש, אך יכול לחפש ולעמוד על בירורו בטורח מועט. אבל אם אינו יכול לבדוק אלא בטורח רב פטור. (ועיין בתבואות שור סי' א סוף סק"ג שכתב שאי אפשר ליתן שיעור בזה, כי אם הכל לפי האדם). ואם הרוב המכריע הוא להיתר והאיסור הוא מיעוט שאינו מצוי, אינו טעון בדיקה כלל מדינא. ומ"מ אם הדבר מונח לפניו ויכול לבדוק בעיון קל בלא הפסד, ראוי שלא יעלים עיניו מן האיסור, אלא יעיין בו מעט.

סימן מא

בענין הנ"ל

שיעור מיעוט המצוי

וסיים (בעמ' רי): וכבר נתבאר תוך דברינו עד היכן יקרא מיעוט המצוי, מהך דגבי יין קוסס שהוא חלק אחד מעשרה, וגם מכל הראיות שכתבתי לעיל מוכיחין שאין הכוונה שיהיה מצוי כ"כ כמו סרכות הריאה בזמנינו אחר שרכו כל חומרות שהחמירו הגדולים בהן, וגם מדין מיעוט נפלים שכתבו התוספות והרא"ש וכמה פוסקים שנקרא מיעוט מצוי וחוששין לו משמע כן, שבודאי אין מצוי כסרכות ריאה עתה, רק כל דבר שנראה לעינים שהוא מצוי תדיר זה שמו אשר יקראו לו מיעוטא דשכיח וכו'. בשגם כבר כתבתי שבימי הראשונים לא היו מצויות כ"כ טריפות ברורות מן הסרכות רק שלא כסדן ממש לדין הגמרא והגדולים האחרונים החמירו עלינו עד שנעשה מצוי כ"כ והוא דבר ברור וידוע. ע"כ. וראיתי בקובץ עץ חיים באבוב (גליון י עמ' עח) בשם ספר מנחת יוסף (סי' טל ענף ב בלקוטי יוסף ס"ק עט) שכתב שגם הגאון חתם סופר ז"ל דעתו כהמשכנו"י, ומייתי לה ממה שכתב בשמו בנו

מחלוקת הריב"ש והמשכנו"י בשיעור מיעוט המצוי

(ט) ברם במהות שיעור מיעוט המצוי נפליגן ברברכתא, כי הריב"ש בתשובה (סי' קצא ד"ה גם) כתב, שמיעוט המצוי רצונו לומר "שהוא קרוב למחצה ורגיל להיות", דומיא דמיעוט מצוי המוזכר למפרשים ז"ל בסירכות הריאה. דאע"ג דאזלינן בתר רובא ואחזוקי איסורא לא מחזקינן, אפילו הכי צריך לבדוק בסירכות הריאה מפני שהוא מיעוט המצוי. ע"כ. ונראה שאע"פ שלא נתבאר כן בדברי רבותינו הראשונים בפירוש, יליף לה הריב"ש ממה שעניינו הרואות שסירכות הריאה מצויות מאד בשיעור קרוב למחצה, וע"ז הוא שמצינו שחייבו חז"ל לבדוק היכא דאפשר. והבא להחמיר בדרבנן ולחייב בדיקה בשיעור נמוך יותר עליו הראיה. אולם מצינו חולק עליו בזה, הוא הגאון ר' יעקב מקרלין בשו"ת משכנות יעקב (חיו"ד סי' יז), ושם האריך בעיקר חיוב הבדיקה במקום מיעוט המצוי,

היה לו לחשוד שכלו ולא לחלוק עליו, כי תלמידי הריב"ש אנו ומימיו אנו שותים, ומי כמוהו מורה רב וגדול בישראל, והלואי נוכל להבין דבריו ולירד לעומקן, קל וחומר לחלוק עליהם וכו'. ואיך יעלה על דעת ולב שום בן אדם בזמן הזה לחלוק עליו וכו'. עש"ב. וכל שכן במאי דקמן שכפי הנראה דברי הריב"ש נעלמו מעיני הגאון משכנות יעקב ז"ל. ואמנם מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' קנה) חזר ופתח לנו הפתח, וכתב על דברי הריב"ש והריטב"א, דאע"ג דאיכא למימר דאינהו בקיאי בפירוש דברי הראשונים טפי מינן, הני מילי במילתא בלי טעמא, אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותיבין, דבכל דור ודור איכא למימר לאו קטלי קני באגמא אנן, וכדכתבו גדולי האחרונים. ע"כ. וכנראה הכל לפי הענין. ומ"מ אנן יתמי דיתמי חלילה לנו למהר ולחרוץ משפט אפי' לחומרא מפני כמה ראיות שנמצאו בדברי האחרונים כנגד הריב"ש, אלא שומה עלינו לבחון דברי האחרונים וראיותיהם הדק היטב, וכולי האי ואולי. לפיכך חצני נעתי לברר ענין זה לאשורו, וה' יאיר עיני בתורתו.

מו"מ בראיות המשכנו"י להחמיר בשיעור מיעוט המצוי

(י) והנה דברי הרב משכנות יעקב (עמ' רו) הנ"ל, כך הם: שנינו בסוף פרק כל הגט (גיטין לא.), המניח פירות להיות מפריש עליהן תרומה וכו', מפריש עליהם בחזקת שהן קיימין. ר' יהודה אומר בשלשה פרקים בודקין את היין וכו'. ולכאורה משמע מהירושלמי דרבנן פליגי בהא אדרבי יהודה ולדידהו צריך לבדוק בסוף מ' יום וכו', ועכ"פ מודים שהיין צריך בדיקה בזמן מן הזמנים. וכן משמע בברייתא היה בודק את החבית להיות מפריש עליה והולך וכו'. ובדאי אין רוב ואף מחצית יינות מחמיצין רק מיעוטן, ופוק חזי שיעורן כדתנן (ב"ב צג:) המוכר יין לחבירו מקבל עלי עשר קוססות למאה, פי' עשר חביות יין רע שריחו חומץ וכו', שמע מינה דטפי מהכא לאו אורח ארעא להתקלקל. הרי להדיא שיעור יין המתקלקל הוא חלק עשירית מהטוב, וגם זה אינו אלא ריח חומץ וכו'. ואפילו הכי חשבינן החימוץ למיעוט המצוי להצריך בדיקה אחריו. עכת"ד. ולכאורה אינה ראייה, דלעולם אימא לך דשיעור ההחמצה הוא גבוה מאד, ולפיכך כשמפריש על החבית צריך בדיקה, אלא דגבי המוכר יין לחבירו מאחר שהתחייב למכור חביות יין ודאי אינו יכול לפטור עצמו אפילו בחבית חמוצה אחת למאה, דאחמרא יהבי דמי אחלא לא (ב"מ עג:), וטרם המכירה צריך המוכר לבדוק ולברור המרתף מן החמוצות שבו, אך אם נותרו בו קוססות בשיעור אחת לעשר עדיין בכלל יין הוא, דלא סגי בלאו הכי, שבזמן קצר נהפכות קוססות בשיעור זה. ועוד י"ל דהתם מיירי שנבדק המרתף מקרוב (דמסתמא דרך המוכרים לבדוק סחורתם קודם המכירה, לידע איכותה וכמה יבקשו עליה), ולפיכך הגבילו שיעור הקוססות שבו עד עשר למאה, אבל גבי תרומה החיוב לבדוק החבית הוא אחר עבור זמן רב יותר, ג' פרקים בשנה ותו לא, וגם אותם פרקים הם זמנים מועדים לפורענות, ואפשר שבאותו

בשו"ת כתב סופר חיו"ד (סי' יב) שמנהג השוחטים ליקח מכל אווז רגל אחת, ויש שוחטים יראי שמים שלעולם זורקים א' מתערובת עשרה, שאם לא יודע להם הטריפות לא יכשלו באיסור, כי רחוק שיהיה יותר מאחד מעשרה טריפה. ע"ש. ודבריו סתומים וחתומים, מה ענין זה למיעוט המצוי. ושמא כוונתו להוכיח, דאם בשיעור זה לא חשיב מצוי, לא היה להם לשוחטים לחשוש לזה ולהשליך כלל. אבל נ"ל דאין זו ראייה, דנראה מלשון החת"ס דהני שוחטים מילתא יתרתא הוא דעבדו בנפשיהו, ולא מדניא. וזה ברור, שהרי מלבד סירכות הריאה בבהמה שאר טרפויות לכ"ע לא חשיבי מיעוט המצוי, ומדינא לא היה להם לשוחטים לחשוש להן כלל. ולא מסתבר דמיירי הכא דוקא באווזות המפוטמות דשכיח בהו טריפות דנקובת הוושט. אלא ודאי ליכא למשמע מינה וכדאמרן. (ועיין בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' עז). ומ"מ דברי המשכנו"י הובאו בשתיקה בדרכי תשובה (סי' טל ס"ק ג). והגאון ר' שלמה זלמן אורבך בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סי' סא אות א) כתב שטוב להתחשב בשיעורו של המשכנו"י לחוש לריעותא של אחד לעשר. ע"ש. ומשמע דלאו מדינא הוא. (ומ"ש ביוסף לקח ח"א עמ' שצ"א בשם הגרש"ז אורבך להחמיר משיעור חמשה ושבעה אחוזים למאה, הוא ט"ס). אבל כמה ממחברי זמננו בספרי הקיצורים של הלכות בדיקת המזון מתולעים תפסו במושלם כדברי הרב משכנות יעקב, ששיעור מיעוט המצוי המצריך בדיקה הוא עשרה אחוזים למאה, ויש מחמירים גם בפחות מחמשה אחוזים. וועדי הכשרות מתהדרים בחומרותיהם בזה.

ברם אחר ראותנו דברי הריב"ש המפורשים ששיעור מיעוט המצוי הוא קרוב למחצה, ודאי לא דחינן ליה בגילא דחיתא. ונודע מה שכתב מרן ז"ל בשו"ת אבקת רוכל (סי' עג) והובא בשם הגדולים ח"א (מע' י אות שעט) שמורו הרב הגדול מהר"י בירב זלה"ה כשהיה רואה תשובות הריב"ש היה סומך עליהם יותר מפוסקים אחרים שבזמנו, ותופס סברתו יותר מפוסקים אחרים. ע"ש. וכל שכן כלפי דברי האחרונים, ודאי לדידן דברי הריב"ש תורה שלמה הם. ונהירנא כד הוינא טליא כבר שיבסר עומד ומשמש לפני מו"ר ועט"ר קדוש ישראל הגאון ר' משה הלוי זצ"ל, אמר לנו ששיעור מיעוט המצוי לדעתו הוא שליש ויותר, ושכן מצא אחר זמן להריב"ש (הנ"ל) שכתב שהוא קרוב למחצה. והעירוהו התלמידים הי"ו ממה שחכמי זמננו כתבו למעשה להחמיר לחייב פירות בבדיקה מן החרקים משיעור נגיעות של אחד לעשרה, ע"פ דברי הרב משכנות יעקב הנ"ל שנחשב למיעוט המצוי וראייתו מיין קוסס וכו'. ומו"ר זצ"ל התרעם על כך מאד, דמי נדחה מפני מי, ומפיו לפידים יהלכו על מחברי זמננו שאינם מכירים יקר תפארת גדולת הריב"ש. וראיית המשכנו"י מבדיקת היין דחה מו"ר כלאחר יד (ונביא דבריו להלן בסמוך בס"ד), וסיים שגם אם לא נמצא כעת יישוב נכון לדברי הריב"ש, ודאי אין לנו לסור מדבריו לדינא, ואין ספק כי המשכיל על דבר ימצא טוב ליישב דבריו. עכ"ד. וכדברים הללו ממש כתב מרן בשו"ת בית יוסף אה"ע (דיני כתובות סי' ב עמ' פו) בתשובתו על המבי"ט, וז"ל: ואפילו אם היה מוצא סתירה לביאור הריב"ש,

נתקשה בכוונתו, ולענ"ד יש מקום להעמיס בדבריו כדכתיבנא). וכן שמעתי מכבר ממו"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל שדחה ראיית המשכנו"י מחיוב בדיקת היין, דהתם אין שום שאין טרחא בדבר. עכ"ד. (וע' בספרו יוסף דעת סי' טו"ב). ובו בפרק הוקשה לי על דבריו במה קלה בדיקת היין יותר מבדיקת פירות מן התולעים דאינם חייבים בבדיקה אלא כשמצוי בהם תולעים כנזכר לעיל, ואדברא הפירות מזומנים על השלחן לפניו לבדקן בנקל יותר, ואילו החבית אפשר שאינה לפניו אלא במרתף. ואם משום דבדיקת התולעים יש בה טורח להתבוננן כנגד השמש כמ"ש המש"ז (סי' פד סק"ב), הרי גם לירד למרתף ולהסיר מגופת החבית לא גרע מטורח זה. אבל ייתכן כוונת מו"ר מפני שנתנו חז"ל קצבה לדבר בג' פרקים בלבד, אבל פירות בעינן לחיובנהו בדיקה בכל פעם שרוצה לאכול מהם, וזה לא חייבו אלא כשהתולעים מצויים בהם הרבה.

(יא) ועל פי האמור ניחא גם מה שהעיר בשו"ת משכנות יעקב שם (עמ' רז) ממה שאמרו (יומא יא.) מזוזה של יחיד נבדקת פעמיים בשבוע, ושל רבים פעמיים ביובל. וכ"פ בשלחן ערוך (רס"י רצא). ופירש רש"י שאין להטריח על רבים יותר מדאי, שכל אחד יאמר יעשה חבירו. הרי אף דבשל רבים מכשרינן עד כ"ה שנים ולא מטרחינן להו למבדקה, אפילו הכי ליחיד הטריחו לבדוק כל שאפשר. ואילו היה רוב או מחצית מזוזות מתקלקלות לג' שנים לא היו מתירין לרבים עד כ"ה שנים, שאז בודאי הקלקול ודאי. אלא על כרחך רוב המזוזות בחזקתן, אלא שעכ"פ מצוי הקלקול במיעוטן. ע"ש. ובאמת אם באנו אל החשבון נמצא שבג' שנים ומחצה הקלקול הוא פחות משיעור אחד לארבעה עשר, שהרי מה שהתירו להמתין בבדיקת מזוזה של רבים עד כ"ה שנה ודאי אין הקלקול מצוי שם יותר ממחצה, וזמן ג' שנים ומחצה שקצבו לבדיקת מזוזות יחיד הוא אחד משבעה מכ"ה שנה, ומאחר וגם בכ"ה שנה ודאי לא יהיו מחצה פסולין, לפי יחס זה אצל יחיד בג' שנים ומחצה לא יעלה הקלקול על אחד מי"ד. ונמצא סך שיעור מיעוט המצוי כשבעה אחוזים למאה. וכ"כ בשו"ת ישא יוסף חיו"ד (סי' א) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל ששיעור מיעוט המצוי הוא שבעה אחוזים למאה (והיה בידי לפי שעה). וכן ראיתי בשו"ת יוסף לקח (עמ' שצא) שחישוב השיעור כן, אלא שבהמשך דבריו (עמ' שצט) כתב שאין ראייה ממזוזה, דאפשר משום שהיא שמירה על האדם (כמ"ש בירושלמי ריש פאה) לפיכך החמירו בה יותר. ע"ש. ולענ"ד אם באנו לדרוש ולחשב חומר מצוה זו מזו אין לדבר סוף, ואי אתה יודע מתן שכון של מצוות, וגם במאכלות אסורות החמירו הרבה, שמטמטמים לבו של האדם, ועל כל תולע או שרץ יש חמשה וששה לאוין. אמנם לפי האמור לעיל שאני חייב בדיקת המזוזה שנתנו לו חז"ל קצבה פעמיים בשבוע, ואין ללמוד מכאן להחמיר על שאר דברים לחייבם בבדיקה דבר יום ביומו בכל פעם שרוצה לאכול. ואעיקרא הנה הרב שלחן גבוה (סי' רצא סוף סק"א) כתב דטבע הדברים דמזוזה של יחיד מתקלקלת מהר משל

פרק יהיו מחמיצות קרוב למחצה. וכן ראיתי בשו"ת יוסף לקח ח"א (סי' מב עמ' שצא) שהביא בשם ידידנו הרה"ג ר' ליאור הכהן נר"ו שדחה ראיית המשכנו"י, דלעולם שיעור החימוץ מסתמא אינו אלא עשרה למאה, אבל בג' פרקים שמנו חכמים שיעור החימוץ גדול יותר ואפשר שהכל יתקלקל. ושכן הסכים מרן ראש הישיבה נר"ו. ע"ש. מיהו שוב נמלכתי בדבר, דאם נאמר שבאותם פרקים היין מחמיץ בשיעור מיעוט המצוי שהוא לדברי הריב"ש קרוב למחצה (ומשמע דהיינו בשיעור שליש עכ"פ), א"כ בשנה אחת (שיש בה ג' פרקים) לא יוותר עוד יין הראוי לקדש עליו, או מ"מ רובו המכריע של היין יחמיץ, וזה רחוק מאד מן הדעת. וכן מבואר במשנה (ב"ב צז סע"ב) ורשב"ם שם דאם ידוע שיינו מחמיץ בכל שנה הרי זה מקח טעות. ע"ש. וכן הרב משכנות יעקב שם הוסיף שאין החימוץ אלא מין קללה כמ"ש בברכות (מ:), ואינו מטבעו של עולם. [ולזה י"ל כמ"ש בסוטה (מט.) דמשחרב ביהמ"ק כל יום קללתו מרובה משל חבריו]. אמנם מאידך אם נניח כדברי הרב משכנות יעקב דחימוץ היין דינו כמיעוט המצוי, א"כ היאך מותר במשך השנה להפריש על אותו יין, ואצ"ל לבדוק אלא באותן ג' פרקים ותו לא. ועיין בינת אדם שער רוב וחזקה (סי' ט ד"ה ומעכשיו).

והקדוב אלי בעניוטי ביישוב הענין בס"ד, דשאני התם דמיירי שבא להפריש מחבית זו על טבל לתקנו, וכיון שבא להוציא הטבל מחזקתו חיישינן אף למיעוט שאינו מצוי להצריך בדיקה. וכמו שנתבאר בדברי הרמב"ן במלחמות ריש חולין בטעם בדיקת השוחט, משום דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת. וכן דעת הרא"ש כנז' לעיל בסימן הקודם (אות ב). ואע"פ שכנגד חזקת הטבל יש גם לייין שבחבית חזקה שלא יחמיץ, וחזקה זו מסייעת את הרוב שאינן מחמיצין, מ"מ לאו חזקה מעלייתא היא, וכמ"ש בנדה (ב:) דאיכא למימר החמיץ ואתא החמיץ ואתא. ע"ש. ואפשר דמשום חזקת היין הקילו מעט שלא לבדוק החבית בכל פעם שמפריש אלא מזמן לזמן, ומפני חזקת הטבל הצריכוהו מ"מ בדיקה לפרקים. ובאמת כבר נרגש מזה המשכנו"י שם, וכתב דאף די"ל טעם חיוב הבדיקה שם משום חזקת טבל שמפריש עליו, אפילו הכי רובא דאינן מחמיצין וחזקת היין עדיפי, דבדיעבד שרינן ליה אם נאבד ולא נבדק. ע"ש. ולענ"ד היינו בדיעבד דוקא, אבל לכתחילה אפשר דהחמירו עליו לבדוק טפי מבעלמא, משום חזקת טבל שהיא עדיפא על חזקת היין וכאמור. ושוב ראיתי מה שהאריך בזה במשכנות יעקב שם (עמ' רג). וצ"ע. ועכ"פ עוד י"ל טעם חיוב בדיקת היין בג' פרקים, דכיון שג' פרקים הללו מועדים לפורענות חימוץ היין, אע"פ שאין החימוץ מצוי כ"כ, מ"מ הואיל ואינם אלא ג' פעמים בשנה, אין בזה טרחא לבדוק, לכן החמירו בדבר יותר. וקרוב לזה כתב הגאון שבט הלוי ח"ד (סי' פא עמ' קי) לדחות ראית המשכנו"י, שכתבו הקדמונים דבאותם פרקים שאמרו חכמים לבדוק היין שרגיל היין להחמיץ, והו"ל כנולדה ריעותא לפנינו, ולפיכך צריך בדיקה. ע"ש. (וידידי הגאון החרי"ף בשו"ת יוסף לקח ח"א עמ' ש"צ

לא נתן דעתו אותו תלמיד לבדקן. ואין זה ענין לי' מתולעות דבבא בתרא. באופן דליכא למשמע מינה. אבל מצאתי להראב"ד בתשובות ופסקים שלו (סי' רז עמ' רנ) שכתב, דממה שתפסו (בחולין נח). תמרי דכדא בעי בדיקה, ולא אמרו תאנים וענבים דכדא, ולא שאר מינים, שמע מינה שהרעותות מצוי בתמרים יותר משאר מינים, כמו הפולים והעדשים המצויים ברעותא אצלינו. ע"ש. ומבואר שפוסט תאנים שבזמנם מבדיקת התולעים. ומאחר ושיעור התולעת התאנים מפורש במשנה שהוא אחד לעשר, ולא חייבו בבדיקה אלא תמרים שמתלעים יותר מהם, שמע מינה דבשיעור אחד לעשר לא הוי מיעוט המצוי, דלא כהמשכנו"י. וידעתי שגם בראה זו יש לפקפק, אולם עכ"פ סייעתא לדין מיהא איכא. [גם מה שהוכיח המשכנו"י שם (עמ' רז) מיבמות (פט). דאיבעי ליה למטעמיה, וכתב דאין סברא שרובן או מקצתן מתקלקלים, ועכ"פ חזקה איכא ולא סמכין עלה. ע"ש. נראה שאין ללמוד מזה להחמיר בשיעור מיעוט המצוי, דהא כתב הריטב"א שם דרובם של קישואים מרים ואבטיחים סרוחים. ע"ש. ואמנם באמת דחוק לומר שרובן כן, אבל הרשב"א שם כתב "דדרכן" של קישואין להיות מרים (וכנראה יש להגיה כן גם בלשון הריטב"א). באופן שאין ללמוד מזה למיעוט סתם לחייבו בדיקה. ואדרבא משמע דאי לאו דדרך הקישואין בכך אין לחוש למיעוט רחוק. וכן מה שטען המשכנו"י שיש לקישואים חזקה ראשונה שאינם מקולקלים, י"ל לפי מאי דמפרש בירושלמי (רפ"ג דתרומות) שהיה הקישוא מר מעיקרא.]

האם מיעוט נפלים נחשב מיעוט המצוי

יג) מיהו אכתי פש גבן מה שכתב הגאון משכנות יעקב שם (עמ' רי) להוכיח מדין מיעוט נפלים, שכתבו התוספות והרא"ש וכמה פוסקים שנקרא מיעוט מצוי וחוששים לו. ומשמע דודאי אינו מצוי כסירות ריאה שבזמנינו, אלא כל דבר שנראה לעינים שהוא מצוי תדיר זה שמו אשר יקראו לו מיעוטא דשכיח. ע"כ. וכוונתו למה שכתבו התוס' (יבמות לו: ד"ה הא) בשם ר"י הטעם דלדעת רשב"ג כל וולד שלא שהה ל' יום ספיקא הוי, ולא אזלינן בתר רוב נשים דולד מעליא ילדן, משום דחיישינן למיעוט המצוי, כמו מים שאין להם סוף דאשתו אסורה, וגוסס שאין מעידים עליו להשיא את אשתו. וכיון דמיעוט של נפלים מצוי מחמירין ביה. ע"ש. וכ"כ התוספות בע"ז (מ: ד"ה כל) ובנדה (מד: ד"ה דקים) דנפלים שכיחי והוא מיעוט המצוי. וכן הוא בתוס' הרא"ש יבמות (לו:) ובפסקיו שם (סי' ה). וכ"כ עוד בתוס' הרא"ש שם (ק"ט). דמיעוט נפלים הוא רגיל ומצוי. וכ"כ הסמ"ג (עשין ריא, דף רכג ע"ג) בשם ר"י. וכ"כ במרדכי (פ"ד דיבמות סי' כ). וכן ראיתי בספר אור זרוע ח"א (הל' אבילות סי' תכח) בשם תשובת ר"ש בר אברהם שכ' דמיעוט מפילות הוא מיעוט המצוי, וזה הטעם שאין מתאבלים כשמת תוך ל'. וכן מצאתי בהלכות שמחות למהר"ם מרוטנבורג (סי' צג) בשם ר"י הטעם דחיישינן לנפלים בבהמה ח' ימים, משום שהוא מיעוט המצוי.

רבים (ותנא דמסייע ליה הוא ספר האשכול ח"ב סי' כה עמ' 79. ואכמ"ל). ולפ"ז שפיר איכא למימר דבשל יחיד הוא מיעוט המצוי ממש כבר בג' שנים ומחצה. והראוני בגליון נזר התורה טבת התשס"ה, במאמרו של הרה"ג יהודה מושקוביץ נר"ו (עמ' קלט), שכתב גם הוא לדחות ראיות המשכנו"י מדין בדיקת חבית היין ומדין חיוב בדיקת המזוזה. ע"ש. ולא זכיתי להבין דבריו. ומ"מ נראה לענ"ד כמו שכתבתי בס"ד. ושוב ראיתי להגאון בנו של הרב נודע ביהודה בשו"ת שיבת ציון (סי' ל) שעמד על דברי הרא"ש שכתב בהלכות ציצית שא"צ לבדוק הציציות ואילו בריש חולין ובריש פסחים פסק הרא"ש דלא סמכין אפילו ארובא היכא דאיכא לברורי. וכתב ליישב דאף דבדיקת הציצית בעצמה אינה טרחא כ"כ, אם נעמים על האדם לעשות זה דבר יום ביומו בודאי נחשב טירחא. ע"ש. ואם כי עיקר קושייתו בדברי הרא"ש אהדדי, לענ"ד יש ליישב בפשיטות דלא קאמר דבעינן לברורי אלא משום דאיכא חזקה נגד הרוב והו"ל כמיעוט המצוי כמ"ש לעיל (סי' מ אות ב) בס"ד. (ונראה דהרב שיבת ציון אזיל לטעמיה בסי' כט ד"ה הן אמת. ועיין מ"ש על דבריו לעיל שם). אבל עיקר חילוק הרב שיבת ציון יש בו טעם לשבח, דודאי ככה"ג אין דנים דברי סופרים מדברי סופרים, ואין להטיל חיוב בדיקה על כל דבר מאכל שמיעוטו נגוע, מפני שמצינו שהטילו חז"ל חיוב בדיקה לפרקים על חבית יין או מזוזה.

יב) ובאמת לפי דרכו של הרב משכנות יעקב הנ"ל דילף מההיא דב"ב (צג:) דהמוכר מקבל עליו עשר קוססות למאה, אדרבא משם יש ללמוד שאין חיוב בדיקה לפירות המתולעים בשיעור זה, דהא תנן התם נמי דבתאנים מקבל עליו עשר מתולעות למאה. ואילו בשבת (צ סע"א) אמרו מקק דספרי פה דתאני וכו' כולהו סכנתא (פירש רש"י, כל אלו תולעין הן שבכל מין ומין וחלוקים בשמותיהן, כולהו סכנתא לאוכלן). ההוא תלמידא דאמר לר' יוחנן קוצים יש בתאנים, אמר (ר' יוחנן) קטליה פה לדין (פירש רש"י, שהיה תולעת יושב ונוקב בגרונו ודומה שהוא קוץ). ומשמע שלא בדק התלמיד התאנה הלזו. ומסתמא לא מיירי דעבד איסורא. ועל כרחין דאף במה שהוא מצוי בשיעור אחד לעשרה אינו נחשב שדרכו להתלע, ואין בו חיוב בדיקה. וכיו"ב העיר ידיד נפשי הרה"ג ר' רפאל משה קבלן נר"ו. מיהו י"ל דמיירי שהתלמיד בדק התאנים משאר תולעים, אבל לא נתן לבדקן ממין תולעים "פה", דאפשר שמין זה הוא דק יותר ואינו מצוי כ"כ. תדע דמאחר ויש בו סכנה, אילו היה מצוי בתאנים בשיעור א' לעשרה, ודאי לא היו מתירים לאכלן בלא בדיקה מפני הסכנה, אפילו אם אינו נחשב כמיעוט המצוי מצד ההלכה. וכמ"ש התוספות (פסחים קטז: ד"ה קפא) לענין החזרת שיש בה "קפא" שהוא מין תולע, דאע"ג ברוב ירקות אין בהם קפא ולא בעינן למבדקינהו דסמכין ארובא, משום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הרי"ף ריש חולין (ב). דהני מילי לענין איסורא אבל משום סכנתא חיישינן שמא במקום נקב נקב. ע"ש. ועל כרחין דפה דתאיני לא שכיח כלל ולפיכך

ע"ש. וכן הובאו דברי התוס' יבמות הנ"ל בב"ח אה"ע (סי' קנו, דף פ סע"ב) ועוד אחרונים. והן אמת שהרשב"א ביבמות (לו:): פירש דברי רשב"ג ומחלוקתו דוקא בנולד לשמונה חדשים וגמרו שער וצפרניו, א"נ כשלא ידוע אם הוא בן שמונה ולא נגמרו שער וצפרניו. ע"ש. וכ"כ הרב אור זרוע (סי' תכח) הנ"ל דהא דאין מתאבלין על הנפל תוך ל' היינו דוקא כשלא נגמרו שער וצפרניו. ע"ש. וכיון דנולד לשמונה או שלא נגמרו שער וצפרניו, אתרע ליה רובא, ובכה"ג שפיר איכא למימר דמיעוט נפלים הוא מיעוט המצוי. ובזה י"ל דברי הריטב"א (שבת קלו). שכתב גבי ספק בן ח' דדילמא במיעוטא דשכיח מודו רבנן. ע"ש. אך בתוס' (יבמות פ:): בשם ר"י מבואר דמפרשים מחלוקת רשב"ג ורבנן אף בסתם וולדות. ע"ש. ומבואר דאף בסתמא חשיב מיעוט נפלים מיעוט המצוי. ובאמת בשו"ת בית הלוי ח"ב (סי' ח אות ב והלאה) הוכיח במישור מדברי הריב"ש בתשובה (סי' שעט) דמשמע דסובר דמיעוט נפלים הוא מיעוטא דמיעוטא דלא כהתוס' שכתבו שהוא מצוי, והאריך ליישב דברי הריב"ש עם מה שכתבו התוס'. ע"ש. ולפי האמור משנה שאינה צריכה היא זו, דהריב"ש מפלג פליג בהא על התוס' ואזיל לטעמיה (בסי' קצא) הנ"ל דלא מקרי מיעוט המצוי אלא קרוב למחצה. אלא שמדברי מדברי התוספות הנ"ל ודעימייהו מוכח לכאורה דלא כוותיה.

וראיתי בשו"ת עין הבדלח (סי' א, דף ג רע"א) שעמד על מה שכתבו התוס' הנ"ל בתוך דבריהם דגוסס ומים שאין להם סוף הוי מיעוט המצוי, והרי החוש מעיד דהוי מיעוטא דלא שכיח, וכתב ליישב דתרי מיעוט המצוי הוו, חדא מה שהוא שכיח, וחדא מה שאינו שכיח אבל מ"מ משכחת ליה לעתים רחוקות, ובזה ג"כ אין הולכין אחר הרוב. דאין הולכין אחר הרוב אלא כשדנים על אדם פרטי, אבל אם נתיר אשת איש בנפל למים שאין להם סוף, צריכים אנו להתיר כל אשה שאירע לבעלה כך, ואנו ראינו דעכ"פ מיעוט ניצולים. והיינו טעמא דחיישינן נמי למיעוט נפלים, דאע"ג דחזינן דנפלים הוו מיעוטא דמיעוטא, מ"מ קרו ליה התוס' מיעוט המצוי. ע"ש. וכיוצא בזה ראיתי בשו"ת בית הלוי ח"ב הנ"ל (סי' ח אות ד) שכתב דאע"ג דמיעוט ניצולים במשאל"ס אינו שכיח כלל, עכ"ז כתבו התוס' דהוי מיעוט המצוי כיון שיש הרבה נופלים לים וממילא הרבה ניצולים, וחששו להם חכמים אע"פ שהם מיעוטא דמיעוטא ביחס לנופלים, ושכן מדויק בתוס' (גדה מד: ד"ה דקים) שכתבו דהוי מיעוטא דשכיח "ודבר ההוא הוא". ע"ש. וכ"כ בשו"ת חלקת יואב ח"א (חיו"ד סי' ד). וכן דקדק בשו"ת אבני נזר חיו"ד (סי' א אות כז) מלשון התוס' בנדה שם. ע"ש. וע"ע בישועות יעקב (יו"ד סי' טו סק"א) ובשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ב סי' לג). אולם בענייני לא זכיתי להבין דבריהם, שהרי גם ח"י טרפויות הוו דבר המצוי לעתים, ולפי רוב העופות והבהמות הנשחטות לאלפים ורבבות ודאי לא ייבצר שיפגעו בטרפויות הללו, ועכ"ז לא חיישינן להו משום דהוו מיעוטא. ולמה בנפל למים שאין להם סוף ובנפלים חיישינן להך מיעוטא ומחמרינן.

יד) ואנכי הרואה לידידנו הגאון ר' יוסף פרץ נר"ו בשו"ת יוסף לקח ח"א (עמוד שצג) שכתב ליישב דברי הריב"ש עם מה שכתבו התוס' (יבמות לו:): דמיעוט נפלים חשיב מיעוט המצוי, שבזמנם לרגל מיעוט בקיאותם ברפואות היה מיעוט נפלים מצוי. ע"ש. ולענ"ד אכתי לא איפרק מחולשא, דלא מבעיא לדעת הרז"ה בספר המאור פרק ר"א דמילה (שבת נה. מדפי הרי"ף) שאם מת מחמת חולי הו"ל כמי שנפל מן הגג ומת לא חשיב נפל (וכן משמע ממ"ש בש"ע אה"ע סי' קנ"ו סעיף ד' דבכה"ג אינה חולצת אלא מדברי סופרים), אלא אפילו לדעת הרמב"ן במלחמות שם דמת מחמת חולי דינו כפיהק ומת, וכן הביאו הרשב"א והר"ן בשבת שם בשם רבנו יונה, מ"מ אעיקרא כמו זר נחשב לענ"ד לומר דבזמנם היה שיעור הוולדות המתים מחמת חולי קרוב למחצה, ואין ספק שהיה מועט מזה. ומדכתבו התוס' דחשיב מיעוט מצוי, שמעינן דלא כהריב"ש. אלא שבאמת התוספות עצמם לא השוו מדותיהם בזה, ובחולין (יב). פירשו התוס' טעמו של רשב"ג דחייש למיעוט נפלים, משום שלא יבואו להקל בערוה ושלל יבואו לידי לעז וקלקול, וגם באבילות החמירו שלא יבואו להקל בערוה וכו'. ע"ש. וכ"כ התוספות בבכורות (כ סע"ב) וביבמות (ק"ט. ד"ה מחוורתא). ומבואר דלא שמיצא להו כלומר לא ס"ל דמיעוט נפלים הוי מיעוט המצוי, ויהבי טעמי אחריני להא דחששו למיעוט נפלים. וכן הוכיח בשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר ח"ב (עמ' קנב על סי' תקכו) מדברי התוס' ביבמות וכתובות הנ"ל דמיעוט נפלים לא הוי מיעוט המצוי. וכן העיר בכל זה בספר יד דוד (שבת קלו:). ע"ש. וכנראה מה שכתבו התוס' ביבמות לעיל (לו:): דמיעוט נפלים חשיב מיעוט המצוי, היא דעת ר"י לבדו, ואינהו לא ס"ל. ועיין בשו"ת חתם סופר פאה"ע (סי' צב) ובשו"ת מהרש"ם ח"ד (סי' סז ד"ה וגם). ועיין עוד בספר ההשלמה (שבת קלו). שתמה אמאי חיישינן לנפלים ולא אזלינן בתר רוב נשים היולדות בר קיימא. ובתוס' רי"ד שם פירש הטעם משום דהחזקה מסייעת המיעוט, שהולד כל זמן שהוא במעי אמו בחזקת שלא כלו לו חדשיו, והלכך לא סמכינן ארוב נשים יולדות בן קיימא כדי להוציאו מחזקתו, אלא חיישינן למיעוטא דמפילות. אבל היכא דאין החזקה מסייעת המיעוט ודאי לא חיישינן ליה. ע"ש. [ובשו"ת יביע אומר ח"ז (חיו"ד סי' א אות יג) הביא שכ"כ עוד הרי"ד בתשובותיו (סי' קט), ושכן הסכים נכדו ריא"ז בפסקי שבת שם. ושכן מתבאר מדברי העיטור (דיני שחיטה דף כז.). ע"ש. ושמעת מינה דכולהו לא ס"ל כהתוס' דיבמות וע"ז ונדה לחוש בכה"ג למיעוט המצוי. וכן הרב אור זרוע הל' אבילות (סי' תכח) אחר שהביא תשובת ר"ש בר אברהם שכ' דמיעוט מפילות הוא מיעוט המצוי, וזה הטעם שאין מתאבלים כשמת תוך ל', נחלק עליו וכ' שאין מתאבלים אלא כשלא נגמרו שער וצפרניו. ע"ש. ומצאתי להרב שער המלך (פ"ג מהל' יבום הלכה טז דפו"ח עמ' תריז) שהביא מ"ש התוס' (ע"ז מ:): הנ"ל דמיעוט נפלים הו"ל מיעוט המצוי ולכך חייש ליה רשב"ג, והקשה דמשמע בגמרא (יבמות ק"ט). דמיעוט נפלים שוה למיעוט אילוניות, ולפי דברי התוס' צ"ל דאפילו מיעוט דאילוניות הוי מיעוט המצוי, וקטנה לא תתייבם היפך

דעת כל הפוסקים. והוא תימה דאין להכחיש המוחש דאילונית אינה מצויה אפילו אחת מעיר ושתיים ממשפחה. ע"ב. וכן מבואר יוצא מדברי הרשב"א בחדושו ליבמות שם אהא דאמור רבנן זיל בתר רוב קטנים וקטנות ולא חיישינן בהו למיעוטא דסריס ואילונית וכו', שכתב דהכין נמי שמעינן לה מדסמכין ארובא ולא בדקין אפילו במקצת טרפות וכו'. ע"ש. ומבואר דסריס ואילונית חשיבי מיעוטא דמיעוטא, ושוו בשיעוריהו ל"ח טרפויות דלא בדקין בתרייהו. [ושור"ר בשו"ת בית אפרים אה"ע ח"ד (סי' קלב, דף טז ע"ג ד"ה ומה) שהשיג על השעה"מ הנ"ל, ממה שמצינו בנדה (לב.) דמשום שאירע כן כמה פעמים מקרי מיעוטא דשכיח. ע"ש. ולכאורה אי מהא לא איריא, דהתם קאי תלמודא אליבא דר' מאיר דמחמיר וחייש טפי למיעוטא, וי"ל דלדידה הוא דסגי בכמה מקרים שאירעו כדי לחוש להם. אבל אנן בדידן לא חיישינן אלא למיעוט המצוי ממש, ומפני כמה מקרים בודדים ודאי לא חשוב מיעוט מצוי. וע"פ האמור יש ליישב גם מה שנתקשה הגאון צמח צדק מליובאוטש (חיו"ד סי' מז אות ג) מסוגיא זו. ע"ש. ושוב מצאתי להגאון מוהר"א מאדאר נר"ו בשו"ת אמרות טהורות ח"ב (סי' לו אות טו) שעמד על סוגיא דנדה הנ"ל, וביאר לנכון דהתם לר' מאיר דוקא קאי. ע"ש. וכ"כ בקונט' הלכות תולעים (סי' ב אות ג) לרא"צ ווייל, ונסתייע מדברי הרמב"ן (חולין יב.) דלר' מאיר בעינן לבדוק כל י"ח טרפויות, אע"ג דלדידן הוי מיעוטא דלא שכיח. וכ"כ בספר אבני תורה (עמ' צח), והביא שכן מבואר יוצא מדברי הגר"א בביאורו (יו"ד סי' שטז סק"ה) דשלשה סוגי מיעוטין הם, מיעוטא דלא שכיח דאפילו ר' מאיר לא חייש ליה, ומיעוטא דשכיח פורתא דתלי בפלוגתא דר"מ ורבנן, ומיעוטא דשכיח טובא דאף לרבנן חיישינן כבדיקת הריאה. ע"ש.]

טו) ועינא דשפיר חזי להרשב"ץ ח"ג (סי' רנז) שכתב בשם התוס' הטעם שחששו למיעוט נפלים, דכיון דמיעוטא דשכיח הוא חשו ליה רבנן לרשב"ג להצריכה חליצה, דאשכחן דחשו רבנן למיעוטא דשכיח "לאסור אשה" כגון בגוסס וכו'. ע"ש. ולפי זה גם בדברי התוס' דיבמות (לו:) הנ"ל וסייעתם יש מקום להעמיס דדוקא לאסור אשה חשו רבנן להחמיר טפי במיעוט מצוי כזה, אע"ג דלא הוי ערוה ממש. (ולשון התוס' שם: ואומר ר"י דחיישינן למיעוט מצוי "כזה" כמו במים שאין להם סוף וכו'. ע"ש. ולפי האמור י"ל כוונתם דאע"ג דבעלמא לא חשיב כה"ג מיעוט המצוי, כאן חששו חז"ל אף לשיעור כזה). ועיין בשו"ת חתם סופר חאה"ע (סי' סה). וע' בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאה"ע סי' כה) שהאריך באיסור יבמה לשוק אי הוי דבר שבערוה. והדברים מגיעים למה שכתב הרב בית אפרים חיו"ד (רס"י ו) שאין לנו לדמות מיעוט המצוי זה לזה, אלא היכא דאיתמר איתמר. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הרי"ד בתשובותיו (סס"י יב). כיעו"ש. וכלל נקוט הוא בדידן: "אין דנים דברי סופרים מדברי סופרים" (ידיים פ"ג מ"ב). וכיו"ב כתב בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' קמב, דף קע ע"ד ד"ה ומ"מ) דלאו כללא הוא דכל היכא דאיכא לברורי מבררין, ובכמה מילי לא אמרין הכי, ואין לנו לדמות מדעתנו מילתא

למילתא. דומיא דמ"ש המג"א (סי' שז סק"ז) שאין לדמות דבר לדבר בדיני השבותין. ע"ש. [ועיין בשו"ת מחקרי אריז ח"א (סי' יד אות ה) באורך]. וכן מה שהחמירו לדעת התוס' ביבמות שם שלא לשחוט הבהמה תוך ח' ימים משום מיעוט נפלים, התם אין בדבר הפסד וטורח להמתין, ושמא דוקא להמתין החמירו (וע' בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' ח אות ו שצידד בד' התוס' יבמות הנ"ל להקל בדיעבד בבהמה שנשחטה תוך ח' שלא לאסרה. וע"ש באותיות ט-י. וע"ע באורך בשו"ת יביע אומר ח"ז חיו"ד סי' א), ואין ללמוד מזה להטריח עלינו לבדוק כל פרי קודם האכילה משום מיעוט מצוי כזה. זכר לדבר מה שהחמירו חז"ל בדבר שיש לו מתירים שאינו בטל לעולם, וכגון ביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה אפילו באלף ביצים נאסרו כולם (ביצה ג:), והטעם פירש רש"י דהואיל ויש לה מתירין אחר זמן (למוצאי יו"ט), לא יאכלנה באיסור ע"י ביטול. ועכ"ז קיימא לן שאם צריך להוציא הוצאות או לטרוח כדי לתקן התערובת, הותרה כל התערובת, ואינה נדונת בחומר דשיל"מ (ע' סי' קב ס"ב והוראה ברורה שם ס"ק יד). ועיין להט"ז (סס"י טו) שהשווה שהיית ח' ימים דבהמה לדין דשיל"מ. [ואף שבנקה"כ שם השיג עליו, בשו"ת צמח צדק (חיו"ד סי' מז אות ה) כתב ליישב. ע"ש. וע"ע בשו"ת וישב משה אסרוסי ח"א (סי' לז). וכן האריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"ז (סי' א אות ו). ע"ש]. והכי נמי י"ל במאי דקמן, דאף לדעת התוס' אין להחמיר לחייב כל הפירות בדיקה מפני שיעור מצוי כזה שמצינו בענין נפלים. וכן ראיתי בשו"ת צמח צדק (סי' מז אות ג) שכתב דהתם שאני כיון דבקל לשהות ח' ימים שיצאו מספק נפל על כן החמירו בזה חכמים. ע"ש. וממילא אין ללמוד מזה לנ"ד לחייב בדיקה. ועיין במה שהאריך בזה הגאון בעל בית אפרים בספרו ראש אפרים ח"ג (סי' ב-ג). שוב ראיתי להגאון יד יהודה (סימן טו בפ' הארוך סק"ז) שהעיר על האחרונים שחשבו כוונת התוס' (יבמות לו:) הנ"ל דמיעוט נפלים הוא מיעוט המצוי כמו טריפות הריאה, אבל אי אפשר לומר כן, דבדיקת הריאה עצמה אין לה מקור מבואר בגמרא, וגם אנו רואים בחוש דאין הדבר כן, דכמעט לא שכיח נפלים שימותו העגלים תוך ז' ימים או ח"ו ימות אדם קודם שיששה ל' יום, ואינם מצויים אפילו כמו שאר טרפויות דלא בדקין בתרייהו, מכ"ש שאי אפשר לדמותם לטרפויות הריאה. וכן מה שדימו התוספות נפלים למים שאין להם סוף, עינינו רואות דאין א' מאלף שימלט ממים שאין להם סוף בעמד עליו עד שיעור שתצא נפשו, ואעפ"כ חשו לו חכמים לעגן האשה כל ימיה מחמת כן וכו'. אלא העיקר בזה שכמו שמצינו כמה מעשיות שניצולו ממים שאל"ס לכך חששו גבי אשת איש שלא להעיד אלא בדבר ברור, הוא הדין גבי יבמה כיון שיכול להמצא שיהיה נפל חששו לנפלים שיכול להיות כן, כיון שהוא ג"כ ענין ערוה. ומחמת כן החמירו גם בבהמה שלא לחלק בין נפל לנפל. ובאמת התוס' היה דחוק להם טע"ז ובקשו עוד שאר טעמים לזה. והרא"ש והסמ"ג קיצרו בזה אבל סמכו על דברי התוספות. וע"ש שהאריך עוד בענין כל ששהה ח' ימים בבהמה. ונמצינו למדים שאין ללמוד שיעור מיעוט המצוי מדין חשש נפלים.

דעת רבותינו הראשונים בזה

(זו) ומה שכתב הרב משכנות יעקב דאף טרפויות הריאה לא היו מצויות כ"כ בזמנם, ורק בזמנינו הן מצויות מפני חומרות האחרונים ועכ"ז מבואר במדרשים ובש"ס תוקף חיוב בדיקת הריאה. ע"ש. הנה אנכי הרואה בספר מעשה הגאונים (סי' צב סוף עמ' 90) בתשובת ר' יצחק בר יהודה (רבו של רש"י) שכתב: ועוד מצינו בהלכות שחיטה שסדרו הראשונים וכו', פירשו חכמים בתלמוד י"ח טריפות אין עליך לבדוק עד שיבואו לידך, חוץ מן הריאה שבה ע' מיני טריפות והיא הוחזקה, שאתה שוחט כמה בהמות "ואתה מוצא חציין טריפות או יותר או פחות מן הריאה", אבל משאר י"ח אין אתה מוצא ממאה בהמות או מאלף אחת נטריפה וכו'. ע"כ. ואם כי קרוב הדבר לומר דמה שכתב חציין "או יותר" טריפות, גוזמא קאמר, א"צ לרבויה החומרות ולא מדאנא, שהרי ודאי רוב בהמות כשרות הן, וכמו שאנו שותים מחלבן. [ושו"ר בספר שבלי הלקט ח"ב (הוצאת מכון ירושלים סי' כז עמ' צג) שהביא תשובת ר"י בר יהודה הנ"ל בזה"ל: "שלפעמים" אדם שוחט כמה בהמות ומוצא רובן טריפות. ע"כ. ולפי זה י"ל דמ"מ בדרך כלל אין רובן טריפות, אבל ודאי היו מצויות מאד מאד]. ועכ"פ נמצינו למדין מדבריו דאף בזמן הראשונים היה רבוי טרפויות בריאה. ומה שהוכיח הרב משכנות יעקב בסוף דבריו (עמ' רטז) מדתנן בזבחים (קג:) ר' חנינא סגן הכהנים אמר מימי לא ראיתי עור יוצא לבית השריפה אחר הפשט, ולמד ר' עקיבא מדבריו שאם נמצא טריפה אחר הפשט עורו לכהנים, והשיבוהו חכמים אין לא ראינו ראייה. ופירשו המפרשים שמא לא אירע בימיו שימצא טריפה, ואם נמצא הוא לא ראה. ואיך אפשר שכל זמן ששימש ר' חנינא סגן הכהנים לא נמצא טריפה בריאה רק בדרך מקרה רחוק שלא יראהו ר"ח סגן הכהנים עם רבוי הקרבנות בכל יום לאין שיעור, וידוע שבדבר המצוי אין אומרים "לא ראינו אינה ראייה". אלא ודאי שלא היה מצוי כ"כ בימיהם רק לפרקים. ובכל זאת עינינו הרואות מכל דברי המדרשים שהביאו הראשונים מענין בדיקת הריאה ואיסור אכילה קודם איך היה פשוט ענין בדיקתה בימי התנאים. עכ"ד. תמהני, דלדידיה מי ניחא, ואם היתה כמות הטרפויות מועטה כ"כ עד שמעולם לא ראה אותן ר"ח סגן הכהנים, אמאי נחייב בדיקה במיעוט רחוק כזה. והנכון אצלי בעניותי דמהתם ליכא למשמע מינה כלל לנ"ד, דהא מיירי התם בטריפה הנמצאת אחר הפשט דוקא, וכן היא לשון רש"י שם: שמא לא אירע שנמצא טריפה בימיו "אחר הפשט". וא"כ לעולם אימא לך שהיו טרפויות הריאה מצויות הרבה, אלא שהם היו זריזין לבדקה קודם הפשט וניתוח. וכ"כ המשכנו"י גופיה לעיל (ראש עמ' קצט) דבדיקת הריאה א"צ שהות כלל, ויכול לפתוח הטרפס תיכף לשחיטה ולבדוק. ע"ש. ואעיקרא האי מילתא דבדיקתן טריפות במקדש, בפלוגתא שניא, דהגם דהריב"ש (סס"י קסג) כתב דאין ספק דאף הקרבנות היו בודקין אותן מפני חשש הסירכות שהן מצויות כדי שלא יקריבו פסול לגבוה שאין להקל בקרבן יותר מחולין. ע"ש. הנה הרב משכנות יעקב גופיה לעיל (סי' טז עמ' ר) העיר שאין דבריו

עולים יפה לשיטת הרמב"ם דפוטר הריאה מבדיקה מעיקר הדין, ולפי הנראה לא היו טרפויות הריאה מצויות אז ולא הווי מיעוט המצוי. ולהרמב"ם מה שאמרו בירושלמי "ראיית טריפה מדבריהם" יש לפרש בו פירוש אחר. ע"ש. ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה (ח"ב סי' קמז) צידד שלא היו בודקין הקרבנות מסירכות, דבמקדש לא אחמור רבנן למיחש למיעוט המצוי ואולי בתר רובא דכשרות. ע"ש. והגאון מהרש"ם בדעת תורה (בפתיחה לסי' טל אות ד) השיג עליו מדברי הריב"ש הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט (סימן יט אות ו) ובמה שציין שם במפתחות (עמ' 7). וע"ע בשו"ת וישב משה אסרוסי ח"א (סי' יז) ובספר העיטור ח"ב (שער ב הל' שחיטה סוף ערך מחט, דף מא ע"ד) ובשער החדש שם (אות טו). ודו"ק. ואכמ"ל. ועכ"פ ליכא למשמע מהתם לנדון דידן וכאמור.

ואמנם מצאתי סמך לעיקר דברי הרב משכנות יעקב, מתשובת ר"י בר יהודה הנ"ל במעשה הגאונים שם לעיל מזה, שאחר שהאריך בחיוב בדיקת הריאה דאם לא בדק אסורה הבהמה מספיקא דאורייתא, כתב: ואם תאמר [מאי שנא] מתשע חנויות [וכו', דאמרינן בפסחים (ט:)] ובנמצא הלך אחר הרוב. הא לא דמיא אלא לרישא (כצ"ל) דקתני אם אינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור. שרוב הלוקח עשר בהמות הוי מלתא דשכיחא דהוי תרי או חדא דהוי בינייהו טריפה. והוי דומיא דחנויות דאינו יודע מאיזה מהן לקח, והלוקח מן השוק כלוקח ממקום קבוע דספיקו אסור. עכ"ל. וכן הובא בשמו בשבלי הלקט ח"ב (סי' כז עמ' צב). ומבואר דאע"ג דטרפויות הריאה בזמנם היו בערך אחת או שתיים לעשר, עכ"ז צריך בדיקה אחריהן. וזה קרוב לדברי המשכנו"י. ועוד דמשמע דכוונתו לומר דכיון דטרפויות הריאה מצויות הו"ל כלוקח מן הקבוע, ואם כדעת הריב"ש דשיעור מועט כזה חשוב כמיעוט שאינו מצוי, לא היה לנו לחוש לו מסתמא ולעשות הלוקח ממנו כלוקח מן הקבוע מאחר ולא איתחזק איסורא קמן (ועיין מ"ש בזה להלן סי' סד אות יב). אמנם איהו גופיה להלן הביא בשם "הלכות שחיטה שסידרו הראשונים" שפעמים אדם מוצא מחציתן טריפות מן הריאה, וכמו שהעתקנו לעיל. וצ"ע. [ושוב מצאתי שגם בתשובות רש"י (מהדורת אלפנביין סי' סב) נדפסה תשובת ר"י בר יהודה הנ"ל, ושם (עמ' 71) הנוסח: והלוקח עשר בהמות מן השוק, מלתא דשכיחא הוא "דתרי או תלתא" מנייהו טריפות הוויין. ע"ש. ובה נתקברו דבריו יותר לשיעור הריב"ש. והנוסח שם משופר ומתוקן בעוד כמה עניינים על הנדפס במעשה הגאונים הנ"ל]. ומאידך גם השיעור שנתן הריב"ש דמיעוט המצוי הוא קרוב למחצה, יש לסייעו מדברי הרשב"א (יבמות קיט.) שכתב דשמא אותן נשים שאין מתעברות הן מיעוטא דמיעוטא. ע"ש. וכיו"ב כתב הריטב"א והנמוק"י שם. ונודע שאחוז הנשים שאינן מתעברות באופן טבעי הוא כחמש עשרה למאה, ולפי חשבוננו של המשכנו"י ודאי נחשב זה כמיעוט המצוי. אבל לדברי הריב"ש ניחא שפיר. ודוחק לחלק בזה בין הזמנים. [מיהו שו"ר בריטב"א (קידושין פ.) שכתב שנשים שאינן מתעברות הוא מיעוטא

אבל אין ראיה משם לפטור מה שהוא פחות מ' אחוזים. וכי מה שחייבו (בחולין נח): תמרי דכדא בבדיקה, וכי היה ברור לראשונים שעשרה למאה מתלעים, וכן גבי ריסוק איברים (שם נא.), וכי ברור שם שלפחות ' ממאה מתרסקים בשעת הלידה. והוא דוחק עצום ונגד הסברה וכו'. וכל כהאי גוונא הו"ל לרבותינו הראשונים לפרש עיקר זה שהוא יסוד גדול. עכ"ד. ובאמת המעיין בלשון הרב משכנות יעקב (עמ' רי: ד"ה ולענין) יראה דאף הוא ז"ל לא קבע מסמרות בשיעור עשרה אחוזים למאה, ומבואר להדיא בדבריו דכל עיקר מטריה להוכיח דשיעור מיעוט המצוי אין הכוונה שיהיה מצוי כ"כ כמו סירכות הריאה בזמנינו אחר שרבו כל החומרות שהחמירו בהם הגדולים, רק כל דבר שנראה לעינים שהוא מצוי תדיר זה שמו אשר יקראו לו מיעוט דשכיח. ע"ש. ובזה נחו שקטו הערות הרב שבט הלוי זצ"ל על דבריו. ועכ"פ הרב שבט הלוי שם כתב, דנראה לו ענין מיעוט המצוי הוא שהופעת המיעוט מצוי הרבה, שכל רוב בהמות שבעולם ובכל מדינה ומדינה מוחזקים במיעוט טריפות מחמת סירכות הריאה, ולעולם אין רוב כשירות בלי מיעוט טריפות, והמיעוט מלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום. אבל סתם טריפה ייתכן שאין הופעת המיעוט כלל אלא לעתים רחוקות, וגם לא בכל מדינה ומדינה. ע"ש. ולענ"ד חומרא גדולה היא לומר כן, דאטו אם המצא תמצא טרפות אחת למאה או לאלף תהיה נחשבת למיעוט המצוי מפני שהיא מצויה בכל מקום ובכל זמן. והיום שבמשחטות שוחטים בכל יום אלפי עופות ובהמות, אין ספק שכל סוגי הטרפיות מצויות שם דבר יום ביומו, וכי נצריך לבדוק כל ח"י טרפיות. וכן ראיתי למרן ראש הישיבה נר"ו בשו"ת בית נאמן ח"א (ענינים נפרדים סי' ו' אות ז) שהשיג על דברי הרב שבט הלוי כדברינו, והוסיף להעיר שלא זכר מדברי הריב"ש (סי' קצא) הנ"ל שמיעוט המצוי הוא קרוב למחצה ורגיל להיות. ע"ש. ובאמת כן משמע מלשון הר"ן ריש חולין שכתב טעם חיוב בדיקת השוחט, דנהי דרוב מצויין מומחין, מ"מ מיעוט שאין מומחין "שכיח טובא" והו"ל כטרפיות דריאה וכו'. וכן הוא בשו"ת הריב"ש (סי' תצח) דמיעוט דאינן מומחין שכיח טובא ולכך לא סמכין ארובא דמומחין. ע"ש. ומשמעות לשונם דמיעוט "המצוי" אין פירושו שנמצא בכל זמן ובכל מקום, אלא הכוונה שהוא מצוי הרבה. וכן משמע מלשון התוס' (שבת יג. ד"ה רבא) גבי תקנת דמאי, שכתבו וז"ל: והא דחשו הכא טפי למיעוט מבמקום אחר, משום דהויא מיעוט "דשכיח טובא" והיו הרבה נכשלים. ע"כ. ובספר יוסף לקח ח"א (עמ' ת) הביא גם מהמאירי בספר מגן אבות (הענין הי"ב) שכתב לענין פולין ועדשין החדשים שאין חוששין לבדקם כלל, מפני שאין התלעתן מצויה כל כך. ע"כ. ומוכח דאע"ג דמצוי, כיון דלא מצוי כ"כ אינו טעון בדיקה. וכן ראיתי בתשובת הגרמ"מ קארפ נר"ו (בקובץ אור ישראל גליון סא עמ' מה) שהביא מהרב חכמת אדם (כלל לח דין יג) דהלוי"ן שבליטא מותרות, כיון דלא שכיח בהם תולעים "כל כך". ומשמע דאע"פ שמצוי קצת אינו חשוב מיעוט מצוי להצריך בדיקה אחריו. והרי זה כמבואר.

דמיעוטא "אחת ממאה או יותר". ע"ש. ולדבריו על כרחין דנשתנו הזמנים מאז לקלולא בעוה"ר. אבל דברי הרשב"א יש להניחן כפשטן]. וכן נראה מדקדוק דברי הרמב"ן (חולין ג:), שאחר שהביא דברי הגאונים דלא אמרו רוב מצויין אצל שחיטה אלא היכא דליתיה קמן אבל איתיה קמן צריך למבדקה, כתב: וקבלה היא נקבל בסבר פנים יפות, שאין סומכין על רוב גרוע ושמיעוטו מצוי אלא במקום דלא אפשר, ואפילו לרבנן דלא חיישי למיעוטא. ובתשע חנויות [המוכרות כשרה וחנויות אחת מוכרת טריפה, דקיי"ל בשר הנמצא ביניהן מותר], דהוא רובא דאיתיה קמן, נמי מסתברא דלא אזלינן בתר רובא אלא היכא דליכא ידידע, אבל ודאי צריך לשאול החנוונים אם יש מי שיוודע שהיא אסורה או מותרת, דהא גבי יוחסין לא סמכו על הרוב אלא תרי רובי בעינן, והיאך אפשר שבאיסורין הולכין אחר הרוב ועשאוהו כודאי לכתחילה, וגבי יוחסין לא סמכו עליו כלל. ועוד דאיכא נמי חזקה דאיסורא שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וכו'. ומפני טע"ז הוצרכו כל הטרפיות לבדוק בסירכות שבריהא, מפני שמיעוטן מצוי וכו'. ע"כ. הרי דלגבי בשר הנמצא בין עשר חנויות שביק טעמא דמיעוט המצוי דיהיב ברישא, ומהדר קהדר אטעמי חדתי דצריך לשאול משום דלא גרע מיוחסין ומשום דאיכא חזקה נגדו, ורק בסיפא גבי סירכות הריאה חזר והזכיר הטעם שמיעוטן מצוי. ונראה בעליל דמיעוט דאחד לעשר לא חשיב לדידיה כמיעוט מצוי. ועיין עוד בשו"ת אמרי יוסף ח"ב (סי' קמה) שהביא מ"ש מרן הב"י אה"ע (סי' קכח, דף כב:) בשם מהר"י קולון גבי עיר היושבת על כמה מעיינות, שאין לכתוב בגט כי אם רוב סיפוקי העיר, היכא שהאחד מהם הוא רובא דרובא ואיך הוא מיעוטא דמיעוטא, כמו אם תשע הידות שותים מי באר והעשירית מי מעיין, לא ראוי לכתוב מי בארות כלל כי אם לתפוס רובא דרובא ולהניח מיעוטא דמיעוטא. וכתב ע"ז הרב אמרי יוסף הא דנפקא ליה דחלק עשירית מקרי מיעוטא דמיעוטא ולא חיישינן ליה, נראה דהיינו מדאמרינן בכמה דוכתי ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת נבילה וכו', ואם רצה התלמוד לתפוס דבר המרובה היה לו לתפוס לשון מאה או אלף, דאף בזה שייך כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אלא ודאי דאחד לעשר כבר מקרי מיעוטא דמיעוטא, ויותר מזה א"צ להזכיר. ע"ש. ודפח"ח.

דעת הרב שבט הלוי זצ"ל, ומו"מ בדבריו

(י) וחוות קשה הוגד לי בדברי הגאון מהר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' פא) שהאריך בבירור מהות שיעור מיעוט המצוי המחייב בדיקה אחריו, והחמיר הרבה בדבר. ותהי ראשית מלאכתו לדחות מה שהוכיח המשכנו"י דחיישינן בשיעור ' למאה מהא דבשלשה פרקים בודקין את היין וכו', וקוססות הן עד ' למאה. ע"ש. והוא ז"ל כתב דמהתם ליכא ראיה (והבאנו דבריו לעיל סוף אות י), וכתב דאף למטוניה דהמשכנו"י אין ללמוד משם כלל דהשיעור הוא עשרה אחוזים למאה, דלא מוכח משם אלא דבעשרה אחוזים חייב בבדיקה,

ומן האמור תשובה מוצאת גם לדברי הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ס"י צט), שהחמיר יותר בדבר, וכתב לענין אווזות שאין מלעיטין אותן ואעפ"כ נמצא במקצתן ריעותות בוושט כמו שנמצא בוושטין של המולעטות, שאין בידינו מקור לשיעור מיעוט המצוי, אך לפי שכלנו נראה שאם נמצא כך בכל שנה ג' פעמים נחשב מצוי והוי מיעוט המצוי, אבל אם לא נמצא ג' פעמים בשנה לא נחשב מצוי. ע"כ. וגם אלו דברים שאין להם שיעור במחכ"ת, אם שוחטים בכל יום או בכל יומיים או בכל שבוע, וכמה אווזות ישחטו עד שימצאו ג' ריעותות, הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם. וכמה רחוקים דבריו משיעורו של הריב"ש שהוא קרוב למחצה. ושוב ראיתי למהר"ש קלוגר הנ"ל בשו"ת טוב טעם ודעת תנינא (ס"י קכה) שנתן שיעור אחר לידע שיעור מיעוט המצוי, שבמשך ל' יום יפתחו השוחטים ויראו אם שכיח ריעותא באותו מקום, ואם לא תמצא שם ריעותא יכולים להקל שלא לבדוק. ע"ש. וגם על דבריו שם יש לעמוד. ועכ"פ אחר שלא השווה הרב מדותיו, אנו אין לנו אלא דברי הריב"ש, שהם יתד תקועה בענין זה. [אמנם מצאתי להב"ח (ס"י פו) שכתב דכשפותח הביצים צריך לעיין אחריהם אם יש בהם דם, ואין סומכין על הרוב היכא דאפשר לברורי בקלות. ועוד דמיעוט המצוי קצת הוא ודמיא לבדיקת הריאה וכו'. ע"ש. ולפי דבריו יש להחמיר לבדוק גם בחששות רחוקים מאד. אמנם מלבד מה שהביא הב"ח בהמשך דבריו בשם שערי דורא דאין בדיקת הביצים אלא חומרא בעלמא, ומדינא דמיא ל"ח טריפות. והכי סוגיין דעלמא (ע' כה"ח סי' סו אות מא). הנה גם הב"ח עצמו דקדק וכתב דהוי מיעוט המצוי "קצת". ומשמע דגרע מסתם מיעוט המצוי. ואפשר דאף הב"ח לא סמך על טעם זה אלא בצירוף טעמא קמא דאפשר לברר בקלות. והריאה ממה שהיקל שם בדיעבד כשלא עיין בהם, ואילו בבדיקת הריאה החמיר הב"ח עצמו (בסי' טל אות ג) דאם נאבדה ריאת הבהמות בלא בדיקה אסורה. ושוב ראיתי להכנה"ג (סי' סו הגב"י אות מה) שהביא בשם דמשק אליעזר שאין דברי הב"ח נכונים, דלא דמי לריאה. וע"ש מה שהאריך בזה. וכבר האריך הרה"ג ר' יהודה מושקוביץ נר"ו בקובץ נור התורה ח"ט (עמ' קלח) לדחות בדברי טעם דעת הגאון שבט הלוי זצ"ל. ע"ש. וכן האריך ידידנו הגאון ר' יוסף פרץ נר"ו בשו"ת יוסף לקח ח"א (סימן מב) להשיב על דברי הגאון שבט הלוי זצ"ל, ועמד על כל תג ותג מדבריו. ודפח"ח.

יח) אלא שהגאון שבט הלוי שם הוסיף (בעמ' ריא) שיש לו ראייה נכונה לדבריו ממה שכתב הרמב"ם במלחמות ריש חולין טעם הגאונים המצריכים לבדוק אחר השוחט אע"ג דרובן מומחין, דאיכא מיעוט המצוי שאין מומחין. והרי הרשב"א במשמרת הבית יישב לשיטת הרמב"ן הא דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, משום דהוי מיעוטא דמיעוטא. ומוכח דגם מיעוטא דמיעוטא מקרי מיעוט מצוי, ודלא כהמשכנו"י דמיעוט המצוי מקרי בשיעור גדול של אחד לעשר. וידידנו הרב יוסף לקח נר"ו (עמ' שצה) כתב שהיא ראייה נכונה, ומ"מ זהו רק לתירוץ אחד שכתב הרשב"א בדעת

הרמב"ן, אבל לשאר התירוצים שם אין ראייה. ע"ש. ולענ"ד אחר שמורה שלפי תירוץ אחד של הרשב"א מוכח להחמיר בדברי שבט הלוי, מה בכך שלפי שאר התירוצים שם אין ראייה להחמיר, הלא גם אין ראייה מהם להקל, ויש לנו להחמיר בדבר. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' פה סוף אות ה). ברם אעיקרא לענ"ד גם מהתירוץ הראשון אין ראייה, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דמיעוט שאינן מומחין הוי מצוי הרבה. ומה שכתב הרשב"א לדעת הרמב"ן דהוי מיעוטא דמיעוטא, לא כתב כן על מיעוט שאינן מומחין, וכאשר יראה המעיין במקור הדברים בתורת הבית (ז): שכ' דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין ומיעוט אין מומחין, ואף מאותו מיעוט יש שלא לקלו בשחיטתן, וכיון שכן נמצאו המקלקלין מיעוטא דמיעוטא. ע"כ. הרי שלא כתב אלא דמיעוט "המקלקלין" הוא מיעוטא דמיעוטא (ולפיכך לא סמכין מיעוטא לחזקה לאסור אף בדיעבד היכא דאזל השוחט לעלמא). אבל מיעוט שאינן מומחין הוא מיעוטא דשכיח כפשוטו, ומשום הכי לכתחילה יש לבדוק השוחט היכא דאיתיה קמן. ומה שנסתייע בשבט הלוי שם מדברי הרב מקדש מעט (סי' טל סק"ב), יש לדחות לפי מ"ש הב"ח (רס"י טל) ובשו"ת מהר"ם לובלין (סי' כא ד"ה ועתה). ע"ש. [ושוב ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' פה אות ז) דהדר ביה פורתא ממאי דסבר מעיקרא, וצידד בדעת הרשב"א שמיעוט המצוי צריך שיהיה מצוי באחוזים יותר מסתם מיעוט. ע"ש. ובשבט הלוי ח"ה (סי' קפ) כתב שכלולים של עופות שמצוי בהם ריעותות בצומת הגידין יותר מאחד לעשרה, בודאי יש מקום להחמיר להצריך בדיקה באחוז גבוה כ"כ, אע"פ שאין מצוי כן בכל המקומות. ע"ש. הרי דמורה במקצת להתחשב גם באחוזים].

יט) סוף דבר חזרנו על דברי האחרונים וראיותיהם, ולא מצאנו בהם הכרע נגד מה שכתב הריב"ש דשיעור מיעוט המצוי הוא קרוב למחצה. ומאחר ונקטינן דחיוב הבדיקה במקום מיעוט המצוי אינו אלא מדרבנן, נראה דודאי אין לנו לזוז מדברי הריב"ש. וכ"ש דאעיקרא יש פוטרים אף כל מיעוט המצוי מבדיקה. וכעין דברי הריב"ש מצאתי לתנא דידן הגאון הראש"ל ר' יוסף רפאל חזן זצ"ל בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן קכו, דף ר ע"ג) שעמד בענין ספק ספיקא שאינו שקול, ובתוך דבריו כתב דבס"ס שקול בספק הראשון הו"ל האיסור כמחצה על מחצה ובספק השני הוי חד מארבע, והוי רוב גמור ושרי, משא"כ אם ספק אחד אינו שקול נמצא דהוי ההיתר פלגא ומשהו, וכיון דאינו רוב ניכר הו"ל מיעוט המצוי. ע"ש. והרי זה כמבואר, דמיעוט של אחד מארבעה, אין לחוש לו, אבל אם מעט פחות ממחצה נחשב מצוי. ובאמת לפי זה יש ללמוד ממה שהסכימו הרבה אחרונים דמה שהותר ע"פ ספק ספיקא א"צ לברר אחריו (ע' להרמ"א בסי' קי ס"ט, ולהפ"ח שם בכללי הספיקות אות ב, ולמו"ר ביוסף דעת סי' טו"ב אותיות ו-ז), דהוא הדין דמיעוט שהוא פחות מרביע א"צ לחוש ולברר אחריו, דהרי ספיקא קמא ממעט האיסור למחצה, וספיקא בתרא מעמידו על רביע, ובהכי סגי לן בלא לברר.

ליה כמיעוט המצוי דריאה וחייבוהו חז"ל לבדוק וכו'. ע"כ. ובאמת לפי האמור אפילו הטריפות הן פחות ממחצה יש לחוש להן אם הם מיהא קרובים למחצה, וזהו משמעות לשון "מיעוט" המצוי. ומ"מ שמעת מינה דסוגיין דעלמא דלא כחומרתו של המשכנו". וכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' צט) שהביא דברי הרב משכנות יעקב (סי' יז) שכתב ששיעור מיעוט המצוי הוא אחד לעשרה, וכתב עליו שהוא חומרא גדולה, והביא לעומתו דברי הריב"ש (סי' קצא) שמיעוט המצוי הוא קרוב למחצה, ולדעתו פחות מזה לא מקרי מיעוט המצוי. ובמקום ששוחטים חמשת אלפים או ששת אלפים עופות כל יום, ולפעמים נמצאים קרוב למאתיים שאלות ביום על כשרות בני המעיים, אין שום חשש בדבר ולא מקרי מיעוט המצוי להצריך בדיקה בכל העופות. ע"ש. וכ"כ עוד במשנה הלכות חלק י"א (סי' קיד אות ל) ע"פ דברי הריב"ש דאפילו אם האיסור בשיעור אחד לחמש א"צ בדיקה אחריו. ע"ש. ומרן ראש הישיבה נר"ו בשו"ת בית נאמן ח"א בסופו (עניינים שונים סי' ו אות ה) הביא שכן דעת מרן הגרע"י זצ"ל ששיעור מיעוט המצוי הוא שלשים אחוז ומעלה, ושכן משמע בשו"ת הריב"ש הנ"ל. והוסיף (באות ו) שכן נראה דעת גאוני ג'רבא מוהרמ"ך ומוהר"ך. ע"ש. וכן דעת מו"ר ועט"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל, כפי ששמעתי מפי קדשו. ולכן אנן בדין נסמך ונסמך על דברי הריב"ש שלא להצריך בדיקה אלא בחשש איסור שהוא קרוב למחצה, אבל פחות מזה אין צורך. ואם נהגו באיזה פרטים להחמיר ולבדוק, אע"פ שאין האיסור מצוי בהן כ"כ, הנח להם לישראל, וחלילה לרפות ידיהם מזה (עיין בדרכ"ט סי' טל סק"א בשם הרב פרי תאר שם והמחבר"ר סי' נז). אבל לקום ולחדש לחייב בדיקה מן הדין בריעותות של עשר ועשרים אחוזים, אין לנו.

ועיין בשו"ת משכנות יעקב (סי' יז ראש עמ' רט) ולמוה"ר ביוסף דעת (סי' ו אות ה). וכן משמע מדברי החכם השואל בשו"ת משכנות יעקב (חיו"ד סי' ו) דשיעור מיעוט המצוי הוא כמו סירכות הריאה. ומדברי הגאון המחבר שם (דף י). נראה שמסכים עמו בעיקר השיעור, אלא שהוסיף קולא על דבריו בנדונו. כיעו"ש. וכן נראה דעת מהרש"ם ח"א (סי' צג) שכתב דמיעוט סתם הוא כשיש כנגדו כפל לכל היותר, וכשיש כפל כפלים כנגד האיסור מקרי מיעוט דמיעוטא. ע"ש. [ועיין להגאון צמח צדק מליובאוויטש (חיו"ד סי' יט) שכתב בתוך דבריו: אבל לומר שמיעוט בהמות מיעוט המצוי "כנדון זה שאחד שמשלשה נמצא בהן העצם חד" הנ"ל יהיו נבראים כך טריפות מתולדתן, הוא סברא רחוקה. ע"ש. ומריהטא דלישניה משמע דהכי הוא שיעור מיעוט המצוי. וי"ל. ובצמח צדק שם (סי' מז אות ג) כתב, דאחד משבעה או מעשרה שמתים מחולי זה אינו חשוב מיעוט המצוי. אלא דהדר ואותיב אנפשיה מסוגיא דנדה (לב.), ומכח זה נטה לומר דאף פחות מ' למאה חשיב מיעוט המצוי. ע"ש. אך לא החזיק הגאון זצ"ל במעוז בחומרתו, כדמשמע מהמשך דבריו שם ובקיצור. ע"ש. ועיקר מאי דקשיא ליה מההיא דנדה, כבר תירצנו בס"ד לעיל (סוף אות יד) דהתם קאי תלמודא אליבא דר' מאיר דחייש למיעוטא. וא"כ חזרנו למ"ש הצ"צ מסברתו הישרה דאחד משבעה לא חשיב מיעוט המצוי. וכן נראה להדיא מלשון הגאון אבני נור חלק אה"ע (סי' רו אות מד) שכתב בתוך דבריו, דמיעוט זה שאין עוברין ניכר לשליש ימים, הוי מיעוט המצוי "ארבעים או שלשים כנגד ששים" וכו'. ע"ש. וכן ראיתי בספר מנחת הזבח (דיני טרפות הריאה כלל כ"ח קומץ אות ג) שכתב: אם לפעמים נמצא באיזה גליל שכיחי טובא אחת ממין הטריפות "עד שכמעט הרוב נטרפו בהן, ועכ"פ מחצה על מחצה", הוי

סימן מב

בדיקת צומת הגידין בעופות

בעה"ו, י"ג אלול התשע"ו, עש"ק פרשת כי תצא

יעזרנו על דבר כבוד שמו שלא תצא תקלה מתחת ידינו, ומצא חן ושכל טוב וגו'.

התפשטות מחלת הגידין בזמנינו, וחובת הבדיקה בכיו"ב

(א) ועל תחלת התהוות בעיא זו בזמננו, האריך הרחיב היריעה הרה"ג ר' יעקב הכהן עדני נר"ו בחוברת "דעת כשרות" של בד"ץ "יורה דעה", חלק ט"ז (התשע"ג), מפיהם ומפי כתבם של הגר"ש מחפוד נר"ו ועוד מומחים, מימר שפיר ואריך, ואני לקצר צריך. ואנכי הרואה להרה"ג ר' גדליהו אקסלרוד נר"ו בשו"ת מגדל צופים ח"א (סי' כד) שכתב, שתוך כדי עבודתו בהוראה בבית השחיטה ברמת גן נתגלתה לעניו תופעה חדשה, שיש בצומת הגידים נפיחות מעט מן המעט בלא צרירות דם, ולפעמים אין הנפיחות ניכרת כלל, אלא

מאחר עלות בדיקתו בסימן חקודם בס"ד דשיעור מיעוט המצוי המצריך בדיקה אחריו הוא קרוב למחצה, אדמוקדין יקיד מצאתי ענין לברר דין בדיקת צומת הגידין בעופות, אשר חדשים מקרוב באו והנהיגו בחלק ממשחטות העופות לבדוק כל עוף ועוף מחשש פיסוק באחד הגידים, ומעמם ונימוקם עמם דיומא כי האדינא לפי צורת גידול העופות מצויה בהם טרפות פיסוק הגיד אצל צומת הגידין. ומכנגדם יש טוענים שאין חיוב בבדיקה זו, וצווחים שהמחמירים בזה מאבדים ממון ישראל חנם בעלויות הבדיקה. וגם על מהות הבדיקה נפלה מחלוקת, שיש הבודקים ע"י פתיחת שוק העוף בחלקה העליון, ויש בודקים בפרק הרגל התחתון סמוך למקום האצבעות, ויש שאינם פותחים הרגל כלל ומסתפקים בבדיקה חיצונית. גם יש הבודקים כל עוף, ויש המסתפקים בבדיקת מקצת העופות ותו לא. כל אלה ראיתי ונתון אל לבי לדרוש ולתור בחכמה איזה דרך ישכון אור. וה'

כאשר מממשמים במקום מרגישים שנעשה קשה, ללא ריעותא חיצונית כלל, אך כאשר מקלפים העור מוצאים הגידים קרועים, ולפעמים אחוז הנטרפים מתוך השאלות הוא מחצה. והאריך בחיוב הבדיקה במקום שרואה הריעותות הנ"ל. ודבריו נכוחים למבין. ובסוף הסימן שם נדפס מכתב ששלח אל רבני ישראל (מתאריך ז' אלול תשל"ד), אודות בעיית הכשרות בצומת הגידין של העופות, שיש נפחות או התקשות במקום צומת הגידין בלי ריקבון, ורק כאשר פותחים ומפשילים את הגיד העב שבצד החיצון נמצאים תחתיו גידים קרועים אשר ע"פ רוב הם מכוסים בעורות זרים הדבוקים עליהם. ומחלה זו מתפשטת יותר ויותר. והביא שהורה לו הגר"ש אלישיב זצ"ל שאין צד להתיר בזה כלל, וכאשר יש קישוי וקצת נפחות במקום צומת הגידין לא די לבדוק שאין שם ריקבון וצרירות, אלא צריך לבדוק כל גיד וגיד. ע"ש. ועיין להרה"ג ר' אברהם רובין נר"ו בספרו עמודי שש (פרק ה) שמנה כל סוגי הריעותות החדשות המצויות בצומת הגידין לפרטיהן. והרי"מ לוינגר נר"ו בספרו "הטריפות בישראל" (כפר חב"ד התשל"ג, פרק יא אותיות ב-ג) כתב, שקריעת מיתרי הגידים בתקופה האחרונה נגרמת ע"י דלקת, והיא תוצאה של פיתום התרנגולים יתר על המדה, עד שהם מגיעים למשקל גבוה שמאמץ נשיאת גופם הוא מעל לעומס הראוי עבור מיתרי הגוף. ונוסף ע"ז בעקבות עמידת העופות במצב בלתי טבעי בתוך סוללות רשת. ע"ש. ובחוברת דעת כשרות גליון ט"ז, התשע"ג (פרק ג) הביא את דברי הרי"מ לוינגר הנ"ל (מתוך הנדפס בחוברת "מוריה" התשל"ג גליון י"א), והרחיב וביסס אותם לפי המציאות כיום שקיצרו יותר ויותר את משך זמן גידול העופות, והתרנגולים המפוטמים נשחטים כשהם בני ל"ה ימים, בעוד בני גילם החיים בטבע הם אפרוחים שכמעט עדיין לא יצאו מתחת כנפי אמם, ושלדם הקטן אינו מסוגל לשאת את משקל השרירים העצום. והוסיף (בעמ' צז והלאה) שאח"כ נתגלה גורם נוסף למחלת דלקת צומת הגידים, והוא נגיף וירוס "ריאוו". ובדרך כלל אין תלונות על צליעות מיוחדות של העופות, גם בלהקות עם פסילה גבוהה של צומת הגידים בשחיטה. ע"ש. (וזה שלא כמו שכתב בזמנו בס' הטריפות בישראל הנ"ל בעמ' 80 שרק אם העוף צולע יש לבדוק). וביאר עוד (בפרק ד עמ' קא) מפי מומחים, שנוכחות הנגיף עם חולשת הגידים לעומת משקל העוף, הם יחד מחוללי המחלה.

ב) והנה הגם שכתבו רבותינו הראשונים שאין חיוב לבדוק אלא ריאות הבהמות שהסירכות מצויות בהן, אבל שאר הטרפיות אין בודקים אחריהן כלל. מ"מ זיל בתר טעמא, דלא שכיחי, ועפ"ז כתבו האחרונים שבמקומות שנודע שמצויות מיני טרפיות אחרות חובה לבדוק אחריהן. ואבוהון דכולהו הוא מהר"ש אבוהב זצ"ל בשו"ת דבר שמואל (סי' רס) שכתב, דבדיקת שאר טרפיות הבהמה חוץ מאותם של הריאה, היכא דשכיחא הזיקא ורעותא הכל לפי המקומות והזמנים חל על הבעלים חובה לבדקם, כדמוכח מתשובת מהרשד"ם (חיו"ד סי' לח) ומור"ם בהגהה (סי' לג ס"ט) בדין בדיקת האווזות, ומהר"ם מלובלין (סי' כא). וכן הועד לפנינו שבעיר אחת אצל

א"י ובעיר קנדיאה השוחטים בודקים כל ראשי הבהמות משום השלפוחית של מים העשוי במוחם לראות אם היה מגולה או מכוסה כפי הדין. ובכגון זה אין לדיין אלא מה שעיניו רואות לתקן ולגדור במקום שהוא שם. ע"כ. וכן הובאו דבריו בס' ראש אפרים (סי' טל ס"ק כד). וכ"כ בשו"ת זרע אברהם יצחקי (תחומ"מ סס"י יד) והובא בארץ חיים (יו"ד סי' לא סעיף ב), שבזמן שהאילים והכבשים גדולים מילתא דשכיחא היא שנמצא מים במוח, על כן הסכימו כת הקודמים זלה"ה וגזרו שלא יוכל המוכר למכור הבשר עד שיפתחו מקום המוח לראות אם יש מים או לא, דכיון דרעותא שכיחא היא בזמנים אלו, עשו אותה כדין בדיקת הריאה. ע"ש. ובשלחן גבוה (סי' מא סוף סקכ"ה) כתב שכן מנהגם בסאלוניקי. וכיוצא בזה כתב הרב תבואות שור (סי' לא סק"ה). ע"ש. גם הפמ"ג (סי' מו מש"ז סק"ז) כתב, דמה שנוהגים העולם להשליך את הדקין של העופות בלי בדיקת הבעות, לא נכון הוא, כי מיעוט המצוי הוא בימות הקיץ, ושכיחין יותר מסירכות הריאה. ובספר נחפה בכסף ח"ב בקונט' פרי מפרי (סי' י סעיף ג) כתב שמנהג ירושלים לבדוק העופות מחיים קודם שחיטה מחמת טריפות אגפיים או שבר רגל בצומת הגידין, והטריפות דשכיח הוא בזה. ע"ש. (וע' בשו"ת וישב משה אסרוסי סי' ק, ובשו"ת שואל ונשאל ח"ד חיו"ד סי' לח). וכנהנה רבות. ועיין עוד בדרכי תשובה (סי' טל סק"ג) שהביא מדברי האחרונים הנ"ל והוסיף עליהם. ולפי זה אם אמת נכון הדבר שבזמננו מצויות טרפיות בצומת הגידין בשיעור גבוה, לכאורה חייבים מן הדין לבדוק אחריהם.

חיוב הבדיקה במיעוט המצוי של ספק טרפות

ג) אלא שבשו"ת בית אפרים חיו"ד (רס"י ו) כתב, דדבר ברור הוא דאין לדמות מיעוט המצוי זה לזה, רק היכא דאיתמר, ולולא שנהגו בכל תפוצות ישראל לבדוק הריאה, והביאו לזה ראיות מירושלמי ומדרשים, לא היה כח בדינו להחמיר בריאה יותר משאר טרפיות. ואע"פ שעיקר חיוב בדיקה במיעוט המצוי הוא מבואר בכמה מקומות, מ"מ מדברי הרמ"א (בסי' לג) בדין הלעטת האווזות משמע שאין בדיקה זו חיוב מדינא, שהרי כתב: וכן נהגו בעירנו להקל באווזות שמלעיטין, שיש תקנה בעיר לבדוק אחר נקובת הוושט דשכיח יותר מסירכות הריאה. ונהגו להקל בישב לו קוץ בושט אם אינו נקוב משני צדדים וכו', ויותר היה טוב שלא לבדוק כלל ולסמוך ארובא מלבדוק ולהקל במקום דאיכא ריעותא. (עכ"ל הרמ"א). הרי מבואר דאף בכה"ג דשכיח טפי מסירכות הריאה, הוצרך לבוא מצד תקנה שבעיר, ואילו לא התקנה לא היו חייבים לבדוק מן הדין אע"פ שהוא מצוי יותר מסירכות הריאה. והיינו טעמא, דלא החמירו לחוש למיעוט המצוי אלא היכא דהמיעוט מצוי שיהיה טריפה ודאי, כגון בסירכות או בפרי שהרחש מצוי בו, משא"כ הלעטת האווזות אע"ג דשכיח ריעותא בוושט מ"מ אינו מצוי שיהיה טריפה דוקא, שלפעמים אין לקותא אלא בעור הפנימי והחיצון שלם. וא"כ אף דהריעותא מצויה, מ"מ הטרפות עצמה אינה מצויה. ועוד

שכ' גבי וושטות דטוב יותר שלא לבדוק וכו', היינו נגד המקילים יותר בנמצאה ריעותא, וכן מבואר בדרכי משה שם (אות ד), אבל טוב מזה ומזה הבודקים כהוגן. ושם (סי' יז) שפך סוללה ובנה דייק לסתור באריכות יסוד דברי הרב בית אפרים, וכתב שיש ראיות מן התלמוד דחיישינן מדינא למיעוט המצוי אף בדבר שאין המיעוט בודאי איסור רק ספק. ובדיקת הריאה עצמה תוכיה, שהסכימו כל הראשונים על חיוב בדיקתה, ולדעת הרבה פוסקים וכמה אמוראים אין היא ודאי טריפה אלא מחמת ספק נקב. וכן הסכימו הפוסקים על חיוב בדיקת פירות שדרכן להתלעלע במחומר, אע"פ שאם לא ריחשו אינם אסורים לדעת הרא"ש והרמב"ם ומרן (סי' פד סעיף ו). וכן הסכימו רוב הפוסקים שצריך לבדוק הסכין אחר השחיטה, אע"פ שרובן אינן נפגמים, ואף אם ימצא פגום אינו אלא ספק איסור דשמא בעצם המפרקת נפגמה. והאריך בזה עוד, ובסוף דבריו (עמ' רט) ביאר דאע"ג דאיכא הכא ספק ספיקא לקולא, ויש סוברים דס"ס אין צריך לברר אחריו, היינו דוקא בס"ס הנולד על ידי מעשה ומקרה ואנו מסופקים אם יש כאן איסור כלל, אבל בדבר שהאיסור נמצא בטבעו של עולם ואנו צריכים לברר האיסור מתוך ההיתר שלא יכשלו בו, מאי נפ"מ אם האיסור הוא ודאי או ספק, עכ"פ הוא אסור מספק וצריכים לבדוק אחריו. עכת"ד. (וע' להגאון אבני נזר חיו"ד סי' א אות כז שכתב כיו"ב). ואמנם יש לעמוד על ראיית המשכנו"י מבדיקת הסכין, דאפשר דהתם משום חזקת איסור דבהמה הוא שהחמירו לבדקה, וידוע דדעת הש"ך בכללי הספיקות (אות כז) דלא מהני ספק ספיקא במקום חזקה (וע"ש בהוראה ברורה ס"ק סח). וכן הראיה מחיוב בדיקת הפירות י"ל דמייירי נמי בדרכן לרחוש במחומר, דהכי הוא סתמא דמלתא. (וכן הראיה שהביא שם עוד מדין עבר ובישל בלא בדיקה בס"י פד ס"ט, כבר עמדו ע"ז האחרונים, עיין במנחת יעקב כלל מו סקי"ח ובספר יוסף דעת סי' טו"ב אות ז. ואכמ"ל). אבל הראיה מבדיקת הריאה דמחמירין בה לבדוק על הספק היא ראייה נכוחה. והן אמת שראיתי להגאון מהרש"ם בספר דעת תורה (בפתיחה לסי' טל אות א) שהביא שהרב כנפי יונה (סוף סי' לא) כתב כדברי הרב בית אפרים, דכל שהוא ספק טרפות אף שהוא מצוי א"צ לחפש אחריו. וכ' דלפי זה צ"ל דאיכא סירכות שהן ודאי טריפה. (וע"ש באות ה באורך). אולם בשו"ת צמח צדק חיו"ד (סי' מז אות ז) כתב דהסירכות הטריפות ודאי, אינם מיעוט המצוי כלל. (ולעיל מזה אות ו' העיר על הרב בית אפרים שחלק על האחרונים שהחמירו למעשה במיעוט המצוי של ריעותות אע"פ שאינן טריפות ודאי, ובאות ט' כתב דמ"מ המיקל כדעת הרב בית אפרים י"ל על מה לסמוך). ע"ש. וכן כתב בתשובה מאהבה ח"ג (סוף סי' שיט על הש"ך סק"ח) דלא משום מיעוט המצוי ורגיל דטריפה אמרו לבדוק הריאה, אלא משום דמצוי ורגיל בה ריעותות, אע"פ שאין כולן טריפות. ע"ש. ועיין עוד בצמח צדק שם (אות ט) שכן מוכח מדברי הרב בית לחם יהודה (סי' לא סק"ז) שכ' שיש לפתוח ראשי הבהמות לבדוק שאין מים במוח, אע"ג דלא הוי טריפות ודאי. ושכן נוטה דעת התב"ש, ושכ"פ הגר"ז שם. ע"ש. [ומאידך עיין בשו"ת בית יעקב מצויזמיר (רס"י פד) מה

דאיכא ס"ס לקולא, שמא ליכא ריעותא כלל ושמא הריעותא עצמה כשירה היא, והסכמת רוב הפוסקים דבס"ס אין צריך לברר, וכ"ש היכא דאיכא חזקת היתר מעיקרא. והאריך בזה ובסוף דבריו (דף י רע"א) הביא מ"ש הפמ"ג (סי' מו) שבימי הקיץ לא נכון להשליך הדקין של העוף בלי בדיקה, כי אז הוא מיעוט מצוי יותר מסירכות הריאה (כנ"ל בסמוך), והעיר שאע"פ שכך נכון לבעל נפש היפה, מ"מ אינו מתורת חיוב, כי אין הריעותא של איסור גמור אלא של ספק. עכת"ד. ובמאי דקמן גבי ריעותא דצומת הגידים, ראיתי בספר עמודי שש (פרק ה עמ' צו) שהביא בשם שו"ב בקי שכתב שהטריפות שנתחדשו בזמננו בצומת הגידין אינן אלא מספק אם נפסק תוך רוחב גודל בתחתית השוק, שאם נפסק למעלה מזה כשר (כמ"ש הרמ"א בסי' נו ס"ט), ואף שבדרך כלל למראית העין מקום הפסיקה תוך גודל, מפני שהעוף קופץ ופושט הרגל תוך הפרק ונמתחים הגידים, אבל קשה לקבוע מקום הפיסוק בודאות. ולפי דברי הרב בית אפרים (הנ"ל) אין להחמיר לבדוק ככהאי גוונא. עכת"ד. וכן רמז לטענה זו בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סוף סי' סה). ע"ש. והרב עמודי שש שם הוסיף שהגאון נודע ביהודה קמא (סי' כא) כתב דאף תוך שיעור גודל אינו אלא ספק טריפה, ודוקא בנפסקה סמוך לפרק ממש הוי ודאי טריפה. [וכן האריך בזה הגאון ר' ברוך פרנקל בשו"ת עטרת חכמים חיו"ד סי' ה]. וכתב הרב עמודי שש שהמציאות מעידה שבדרך כלל פיסוקי הגיד דנדון דידן אינם סמוכים לפרק ממש. ע"ש. והן אמת שהרב יד יהודה (סי' נו סוף ס"ק כז) פקפק על דברי הנוב"י. ועוד שדעת הט"ז שם (ס"ק ז) בשם רש"ל (פ"ד דחולין סי' יד) להחמיר דשיעור צומת הגידין ב' אצבעות, אולם הודה שם דלדעת רש"י שיעורו רוחב גודל אחד. והגם שרוב האחרונים החמירו למעשה להרחיב מקום צומת הגידין לכל חצי התחתון של העצם כמ"ש הרב כף החיים (אות כב). סוף סוף לא נפקי פיסוקי הגידים דידן מכלל ספיקא. ובנוסף לזה יש לצרף שיטת הרמב"ם (פ"ח מהל' שחיטה הלכה יד) דצומת הגידין הוא בפרק התחתון של הרגל, וכמה פעמים אע"פ שנפסקו הגידים מלמעלה, מלמטה אין פיסוק כלל כמ"ש בחוברת דעת כשרות התשע"ג (עמ' עב-עו). ואע"פ שרוב הפוסקים חלוקים על הרמב"ם, ויש אומרים שגם הוא עצמו חזר בו בתשובה לחכמי לוניל (הוצאת מקיצי נרדמים סי' שטז), אין הדברים מוחלטים כ"כ, וכבר האריך בזה הגר"י קאפח זצ"ל בפירושו לרמב"ם שם בדברים נכוחים (אמנם מה שהוציא מחזקת הרמב"ם את כל התשובות הידועות לחכמי לוניל, וטען שהן זיוף, לא כן אנכי עמדי, וכבר דשו בזה רבים וטובים ממני. ומ"מ במאי דקמן כשאני לעצמי נ"ל שלא חזר בו הרמב"ם כלל, אלא שמחלק בין חיתוך הרגל דכשרה לנחתך צומת הגידין. ואכמ"ל). ועכ"פ הספיקות הראשונים על תוך רוחב גודל במקומם עומדים. ולפי דברי הרב בית אפרים אפילו יהיו פיסוקי הגידין הללו מצויים הרבה בעופות, אין בזה כדי לגלגל עליהם חיוב בדיקה מן הדין.

אולם בעיקר דברי הרב בית אפרים הנ"ל, שכנגדו חלוק עליו, הוא הרב משכנות יעקב (חיו"ד סי' טז), וכתב דהרמ"א

שהביא בשם מהרש"ל בביאורי הסמ"ג הל' נדה (דף כה:). וראיתי להגר"י פישר זצ"ל בספר אבן ישראל (פ"ז מהל' שחיטה ה"ט) שהאריך בענין בדיקת ריאות העופות בזמננו שמצויות בהן ריעותות, והביא מחלוקת הרב בית אפרים עם הרב משכנות יעקב הנ"ל, והעלה למעשה בנדונו שא"צ לבדוק ריאות העוף אע"פ שכיום הלכותא לעתים היא יותר ממיעוט המצוי, כיון שאינה טריפה אלא מספק. ולענין חיוב בדיקה הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. עש"ב. ולא טרח להשיב על ראיות המשכנו"י להחמיר. ואנו אין לנו אלא דברי רוב האחרונים שהחמירו לבדוק גם בטרופות שאינן אלא מחמת הספק, וכדין בדיקת הריאות.

האם צריך בדיקה פנימית או די במישוש הרגל מבחוץ

ד) ברם יש לברר האם חובה לפתוח רגל כל עוף ועוף לבדוק מבפנים את שלימות הגידים, או שמא די להם בעיון חיצוני ברגל העוף ובמשמוש היד שם לבדוק שאין שם ניפוח וגבשושית, ואם יהיה ניפוח או גבשושית יפתחו לבדוק הגידים עצמם. והנה ראיתי בספר עמודי שש (פרק ה עמוד האיתן אות ג, מהדורת תשס"ז סוף עמ' צו) שכתב, שהמומחים בבדיקת עופות יכולים להבחין מבחוץ ברוב המקרים של הריעותות הפנימיות ע"י מישוש מקום צומת הגידין מבחוץ, ויכולים להרגיש בשטח קטן מאד את הקישוי הקטן ביותר כעין גולה. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת ישועת משה ח"ג (סי' סב אות א) שכתב שאם מרגישים גבשושית ברגל העוף חובה לפתוח לבדוק הגידים בתוכה. ומשמע דהיכא דלא חזינא ריעותא מבחוץ כלל אין לחוש, ואפילו תהיה הריעותא הנ"ל בשיעור מיעוט המצוי. ואע"פ שסוף סוף יש שיעור קטן של טריפות בצומת הגידים שאינן ניכרות החוצה אל העין, כיון שהן לבדן אינן בשיעור מיעוט המצוי אין לחוש להן וכאמור. וכן יש ללמוד מעיקר דין בדיקת הריאה מסירכות, שהביא הרשב"א (חולין ט). שיש מפרשים מפני שסירכות הריאה מצויות וחששו למיעוט מצוי [והם דברי רש"י (שם יב.) ורוב הראשונים כנז' לעיל סי' מ אות א], וכתב בשם רבנו יונה שאין טעם זה מספיק, שא"כ תהיה כל ריאה צריכה ניפוח, שאין סירכא אסורה אלא מחמת חשש נקב, ואם לסירכות הבאות מחמת נקב חיישינן, ניחוש נמי לנקב בלא סירכא. ובשו"ת בית אפרים (רס"ו) תירץ ע"פ הרב תבואות שור (סי' לו ס"ק כב) דנקבים דשכיחי היינו עם סירכות דנפקי מנייהו. והאי כיון דלית לה סירכא איתרע לה מיעוטא דשכיחי להחמיר, דלא שכיח יהיה נקב בלא סירכא. ע"ש. וכן הפמ"ג (בפתיחה לסי' לה ד"ה ומה שראוי) הקשה מדנפשיה כקושיית רבנו יונה, ותירץ ע"פ דברי התבו"ש הנ"ל. ע"ש. וכ"כ עוד להלן (בפתיחה לסי' טל ד"ה ואני). ונמצינו למדין דאע"ג דמשכחת לה נקב בלא סירכא, אנן סגי לן בבדיקת הסירכות כיון דרובא דנקבים נפקי סירכות מנייהו. והכי נמי כיון שבדרך כלל פיסוק הגידים גורר אחריו ריעותא חיצונית ברגל העוף, די לנו לבדוק העופות מריעותא זו, ואין לחוש למיעוט שנפסקו גידיהם בלא

ריעותא. (וכן למאי דמסיק הרשב"א בחי' שם בשם רבנו יונה דטעם בדיקת הריאה מפני שהאיסור מצוי וניכר בה, לפי זה א"צ לפתוח שוקי העופות ולפשפש אחריהם, וכמו שכתבתי לעיל סי' מ אות ג). וכן ראיתי בשו"ת קנה בשם ח"א (סי' מט) שכתב, שאע"פ שלעתים יש עופות שלא ניכרת בהם שום ריעותא מבחוץ ועכ"ז נמצאים בהם הרבה גידים נפסקים, מ"מ פשוט שאין בהם חיוב בדיקה מעיקר הדין, כיון שמספר הנטרפים בעופות אלו הוא קטן מאד פחות משיעור מיעוט המצוי. ע"ש. והן אמת שראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' פא עמ' ריא:) שצידד דכיון הכל סוג טריפה אחת, אפשר דלא סגי לבדוק הריעותא החיצונית אלא יבדוק עד מקום שידו מגעת. ע"ש. אולם אין זה מוכרח לענ"ד, שכיון שבעופות הבריים למראית עין שיעור הטרפויות הוא מיעוטא דלא שכיח, מסתבר שלא חלה עליהם חיוב בדיקה. וראיה מבדיקת סירכות הריאה וכאמור. וגם הגאון שבט הלוי שם למעשה העלה שא"צ לפתוח רגלי כל עוף ועוף, דכיון דמבחוץ לא נמצאה ריעותא כלל, ואם נפתח לא ודאי שנמצא ריעותא, וגם אם נמצא ריעותא ספק שמא איננו בקיאים בבדיקתה כמ"ש הרמ"א (בסי' נו ס"ט) לעניינו, הלכך יש לילך אחר רוב כשרות וא"צ לפתוח. ע"ש. ואמנם מה שמבאר מדבריו דאפילו אם באותן הנראים בריאים מבחוץ היה מצוי אחוז גבוה של טריפות, א"צ לפתוחם מפני חוסר בקיאותנו בבדיקה. לענ"ד קשה לסמוך בזה על דבריו להקל, דלא גרע מבדיקת הסירכות שהרבה מהן אינן טריפות אלא מספק וכמ"ש המשכנו"י, ואפילו הכי בדקינן להו. וכן ראיתי לאחד המיוחד מתלמידיו של הגאון שבט הלוי זצ"ל, בהערתו הנדפסת בשבה"ל שם אחר החיתום שתפס עליו בזה. ומדשתיק ליה רביה שמע מינה אודויי אודי ליה (עיין בתוס' ב"ב סב. ד"ה ומודה). אבל לפי דברי חכמי זמננו הנ"ל שהבדיקה החיצונית מועילה למעט האיסור משיעור מיעוט המצוי, נראה דשפיר דמי לסמוך עליה. ועיין בשו"ת משנה הלכות חלק י"ג (סי' רל-רלא) שהאריך להחמיר בכיו"ב, וסובר דצריך לשרש אחר האיסור ולסלקו לגמרי. אולם אחר המחילה רבה לענ"ד אין דבריו מוכרחים. וכן ראיתי בקובץ גינת ורדים דסאטמר (גליון כא עמ' עח) שהביא שכיוצא בזה כתב בשו"ת תשורת שי (סי' קצח) שא"צ לבדוק חלקו העליון של הוושט, כיון שלא מצוי שם נקבים. והעלה שאין חיוב כלל לבדוק אלא את המקום שמצויה בו ריעותא, אבל מה שאינו מצוי א"צ לבדוק אחריו. ע"ש.

ואמנם ראיתי בחוברת "דעת כשרות" התשע"ג (עמ' סח) שכ' בשם הגאון ר' שלמה מחפור שליט"א, שבשנת תשל"ג היו הרבה עופות בלא ניפוח חיצוני ברגליהם וללא שינוי צבע, "רק גבשושית", וכשפתחו אותן היו בהן אחוזי טריפות גבוהים בצומת הגידין. והרי"מ לנדא זצ"ל אחר שנתיים הסכים על ידו לבדוק העופות באופן שיטתי, מתחילה רק העופות עם בליטות ולאחר זמן חייב כל עוף בפתיחת השוק. ע"ש. ובדעת כשרות התשס"ו (עמ' 41) פירש טעם החומרא לפתוח כל עוף, מפני שנתגלה לו שגם בעופות שנראים בריאים בבחינה חיצונית, נמצאו בהם גדים קרועים, לעתים יותר מעשרה אחוזים למאה,

דוקא, ושכן דעת מהרש"ם ועוד, משא"כ למטה שיש רק שמונה גידים ייתכנו תוצאות לא נכונות. והוסיף (עמ' עו) שבדיקה ברגל התחתונה היתה מועילה להוריד מתחת למיעוט המצוי רק בעבר [כנראה כוונתו בזמן התגלות המחלה לראשונה בשנות התשל"ג-ל"ד וסמוך להן], אבל בזמננו המחלה אינה ניכרת לחלוטין וקרעים בגידים [העליונים] מופיעים למכביר. ע"ש. אך דבריו עומדים מנגד לדברי הרב עמודי שש הנ"ל שכולו סובב הולך על עניני טרפויות צומת הגידין להלכה ולמעשה (ונדפס בשנת תשס"ז) והרב דברי סופרים (שנדפס בשנת תשס"ה) שאחר "התחקות יסודית" סמכו ידם על הבדיקה ברגל התחתונה גם בזמננו, שהיא ממעטת אחוז הטרפויות פחות מאחד לאלף. וקשה לבטל דבריהם לגמרי. (ומסורת הבדיקה הספרדית שציין הגר"ש מחפור לבדוק ברגל העליונה, אינה ענין למחלת הגידין החדשה שהופיעה בדור האחרון, שהרבנים המומחים הנ"ל טוענים שהרעיות שברגל העליונה מופיעות בדרך כלל גם ברגל התחתונה). ואם אמור יאמר הגר"ש מחפור נר"ו שבשנים האחרונות מאז עד לשנת התשע"ג נשתנה מצב העופות לגרענות, אדרבא הרי גם הוא הודה בחוברת דעת כשרות שלו (גליון התשס"ו סוף עמ' 43) שבשנים האחרונות יש ירידה תלולה באחוזי הטרפויות מחמת צומת הגידין. ולפי הנשמע מאז המצב משתפר והולך כדלהלן. סוף דבר יש בזה מחלוקת במציאות, ונבוכותי ונפלאתי עד מאד, אך ריב לא ידעתי לא

אחקרהו.

שיעור הרעיות בצוה"ג כיום

1) **ופניתני** אני לדרוש ולתור באמת בס"ד מהו שיעור הנגיעות של הטרפויות בצומת הגידין כיום. וראיתי בספר מעיין אומר ח"ד (ירושלים תשס"ח, עמ' עח ועפ) שהביא בשם הגאון ר' אברהם יוסף נר"ו שבשחיטה הנעשית במסגרת כשרות של רבנות רגילה מוצאים שתי אחוזים למאה עם בעיות בצומת הגידין, אבל בבדיקה של הברד"ץ (שפותחים רגל כל עוף ועוף) מגיעים לארבעה אחוזים, ויש לולים המגיעים לשמונה אחוזים. ע"ש. וכעין הדברים הללו ראיתי בספר "במראה הבזק" חלק ז' (עמ' 188) שכתב ע"פ נתונים מוסמכים, שאחוז הטרפויות הכללי מחמת פסיקת הגידים הוא בסביבות שני אחוזים למאה. ע"ש. ואם אמת נכון הדבר נמצא דלא מבעיא לפי שיעור "מיעוט המצוי" של הריב"ש (סי' קצא) שהוא קרוב למחצה ורגיל להיות, המציאות כיום טובה ורחוקה מזה כמטחוי קשת, אלא אף אם נבוא לחוש לשיעור מיעוט המצוי הקטן של הגאון משכנות יעקב (חיו"ד סימן יז) שהוא כעשרה אחוזים למאה, בשיעור ב' או ד' אחוזים אין חשש כלל. וכן ראיתי בחוברת דעת כשרות של בד"ץ "יורה דעה" לשנת התשע"ג, הנ"ל, שהגם שכרכר בכל עוז בחיוב בדיקת צומת הגידין בעופות כפי שהנהיגו אצלם, בתוך דבריו (עמ' צח) כתב כמשיח לפי תומו, שעם המעבר לגידול חד גילי ברוב המשקים בארץ מחלת הגידים "כמעט נעלמה", אך יש להקפיד על נקיון הלול בין גידול להקה אחר לזו שאחריה. וניכר

שהוא שיעור מיעוט המצוי לדעת המשכנו"י (חיו"ד סי' יז). ע"ש. ועוד הביא בדעת כשרות תשע"ג (עמ' קג) מפי רופאים, שנפיחות של איזור הגידים פחות נפוצה, ורק כשהדלקת מתמשכת נוצרת גדילת יתר של רקמה קשה באיזור המפרק. ע"ש. וכנראה בשנים האחרונות לרגל קיצור משך זמן גידול העופות עד שחיטתם, דלקת הגידים אינה מספקת ליצור קישוי חיצוני במקום צומת הגידין. ומכל מקום דברי הגר"ש מחפור בזה עומדים מנגד לדברי הרב עמודי שש והרב קנה בשם הנ"ל שכתבו שבדיקה חיצונית מועילה להמעיט את האיסור מתחת לשיעור מיעוט המצוי (ובודאי כוונתם מתחת לשיעור י' אחוזים של המשכנו"י הנ"ל). ואולי אינה מיירי על מיעוט האחוזים באופן כללי, ומודים שבלולים נגועים מאד עלולה להשאר נגיעות יותר משיעור מיעוט המצוי אף אחר בדיקה חיצונית. אולם מסתימות דבריהם נראה להקל בכל אופן. וכן ראיתי במאמרו של הרה"ג ר' יעקב אריאל נר"ו בקובץ אמונת עתיך גליון ח"י (עמ' 39) שכתב, שבעופות שנפתחו לבדיקת צוה"ג, אחוז הטרפויות בהם אינו עולה בהרבה לעומת עופות שנבדקו בבדיקה חיצונית בלבד. ומר דגברא רבא הוא ודאי ידע מאי דקאמר. וצ"ע.

ה) **והנה** בספר עמודי שש הנ"ל כתב עוד, שאחר התחקות יסודית בסוג ריעותא זו, החוש מעיד שברובם המוחלט של המקרים כשנמצא בעצם השוק גידים נפסקים בצורות שונות, קיימת תופעה זו של פסיקת הגידים בצורה זהה ממש גם בהמשך הגידים כלפי מטה, באותם הגידים המונחים על עצם הארכובה התחתונה המלאה קשקשים (הגם דמדינא בפסיקת הגידים ברגל התחתונה לבדם אין העוף נטרף). ולפיכך יש עצה לחפש ריעותא אלו בפרק התחתון של הרגל ע"י פתיחתה ועיון בגידים שם, ועי"ז נמנע קלקול צורת העוף בעצם השוק והפסד ממון לקצבים. ואף שהמציאות הוכיחה שגם אחר בדיקה זו נמצאים לפעמים גידים נפסקים בחלק העליון שלא נתגלו בבדיקה, ובפרט שישנו גיד אחד מצומת הגידין שמצויות בו לעיתים הרעיות הנ"ל והוא אינו יורד כלל לארכובה התחתונה, וכן הגיד העב הרחב העליון גם הוא אינו מגיע למקום הבדיקה, מ"מ אחרי בדיקה בעצם התחתונה באופן הנ"ל יש הרבה מן הברור בדבר. וגם למצדדים דמעיין הדין יש חיוב לחפש אחר הרעיות הנ"ל, מ"מ יש מקום לדון שתועיל הבדיקה בגידים בארכובה התחתונה, ובפרט כשבודקים את ב' הבדיקות ביחד היינו גם למעלה במקום צומת הגידין בראות העין ומישוש היד ככל האפשר וגם ע"י קריעת העור בעצם התחתונה ועיון בגידים שם. ויש מקום לצדד דסגי בב' בדיקות אלו גם לדעת המחייבים בבדיקה מן הדין, כיון שברור שמה שלא נמצא אחר שתי הבדיקות הללו הוא בגדר חשש רחוק של אחד לאלף או פחות. ע"ש. וכן הסכים בספר דברי סופרים (סי' נו עמ' רנט:) אך הוסיף שכדאי גם למתוח הגידים התחתונים, שאם נקרע אחד רק מלמעלה יבחין בו ע"י המתחה למטה. אולם לעומתם שבתי וראיתי בחוברת דעת כשרות התשע"ג (עמ' עב) הנ"ל, שהביא בשם הגר"ש מחפור נר"ו שמסורת הבדיקה הספרדית לבדוק בשוק

אחריו בחוברת דעת כשרות התשס"ו עמ' 42 בלא הזכרת שמו). אולם אחהמ"ר נראה שאין הצדק עמו בזה, דכל דלא הוי מיעוט המצוי לא חלה עליו חובת בדיקה כלל, ולא החמירו ואמרו שאין להעלים עין, אלא במקום שהוא בנקל ובלא טירחא וכיו"ב, אבל במאי דקמן לפי כמות העופות ההמונית הנשחטת לאלפים ולרבבות מדי יום, והנוגשים במשחטות אצים לאמור כל מעשיכם דבר יום ביומו, הא ודאי שיש בדבר טירחא והפסד רב להעמיד בודקים לעיין בכל עוף ועוף וכמ"ש לעיל (סוף סי' מ). וכל שכן לפי המבואר לעיל בסמוך שלפעמים אין נפירות כלל במקום צומת הגידין, ואין הריעותא ניכרת אלא במשמוש היד, הא ודאי טירחא רבתי לבדוק כל עוף במשמוש היד. ושו"ר להרב קנה בשם שם (סי' מט) דמסתמך ואזיל על דברי הרשב"א (חולין ט). דכיון שהריאה ניכרת מיד אם אינו בודק נראה כמעלים עין מן האיסור. ע"ש. וכבר השיבנו בס"ד על זה לעיל שם. ואין חיוב בדיקה בזה אא"כ הריעותות הללו הן בשיעור מיעוט המצוי. וראיתי בספר עמודי שש הנ"ל (עמ' צה:) שהביא מחכם אחד שו"ב מומחה שכתב להשיג עוד על הרב קנה בשם, דהרשב"א לא מיירי אלא בריאה שהסירכות שלה ניכרות לעין כל, אך בצומת הגידין אין הריעותא היכרת אלא לעין המומחים, ורק אחר התבוננות מיוחדת. ודפח"ח. וכן ראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' סה) שהשיג על הרב קנה בשם, דבנדון דידן שאינו ניכר לעין הרואה, הגם דהיינו משום שאינו בקי, סוף סוף אינו רואה, ואין כאן העלמת עין. ועוד שגם לבקי אינו ניכר מיד אלא בהתבוננות והבחנה מיוחדת. ואסיק דאין בזה אפי' חומרא בעלמא לפתוח כל עוף ועוף. ע"ש. ומי כמוהו מורה.

בדיקת "מדגם"

ח) הן אמת שבספר "במראה הבזק" ח"ז (עמ' 188) הנ"ל, אחר שאיזן וחקר ומצא ששיעור טריפות העופות מחמת צומת הגידין הוא שתי אחוזים למאה, ביאר עוד שזהו האחוז הכללי, אך בפועל יש לולים שכמות העופות הנטרפים בהם מחמת צומת הגידין יכולה להגיע לעשרות אחוזים, ומאידך יש לולים שכמות הטריפות בהן היא כמעט אפסית. ע"ש. אולם לענ"ד נראה שאין לנו לחוש לולים הנגועים, וכיון שהשיעור הכללי של הטריפות מועט מאד, אינו טעון בדיקה אחריו. מיהו כיון שאפשר לבצע בדיקת "מדגם" לכמה מן העופות בכל לול, לוודא שהוא מן הרוב של הלולים הבריאים, וביחס לאלפי העופות אין בדבר הפסד וטורח מרובה, לפיכך נכון לעשות כן, ככל מיעוט שאינו מצוי שראוי לבדוק בדיקה קלה. ועוד טעם יש להצריך בדיקת מדגם, לפי מ"ש בשו"ת אגרות משה כרך ב' (ח"א מיו"ד סי' לה) לענין כרוב שבאמריקה לא הוחזק בתולעים, דמ"מ לכתחילה יש לבדוק, משום דמה שבמדינה זו אין בו תולעים אינו אלא משום שבעלי הגנות עושים מעשה [ריסוס] בשעת הזריעה ובשעת הצמיחה, ושמה חשיב כרובא דתלי במעשה דלא אזלינן בתריה כמ"ש בבכורות (כ.). ע"ש. וחזר על דבריו שם בכרך ה' (ח"ב מיו"ד סי' כה). ובכרך ו'

שהדברים שם הועתקו ממקור מוסמך. [וכן מתוך חישוב הפסדי המגדלים מחמת טריפות צומת הגידין שסיכם בדעת כשרות שם (עמ' צט) לעומת כמות העופות הנשחטים המופיעה שם (עמ' צו), לא יעלה שיעור אחוזי הטריפות אלא כשנים או שלשה אחוזים למאה. דוק ותשכח]. וכן שם (עמ' קא) מובלע בין השיטין שמשדר החלאות פיתח חיסון נגד הנגיף, והוא ניתן לאמהות המטילות ומונע הדבקה של האפרוחים הנולדים מהן. ועוד מבואר שם (עמ' קה) שבד"כ האפרוחים נולדים כשהם מחוסנים למחלה זו זולת במקרים מסויימים שאין החיסון מספיק כ"כ. ע"ש. ואת כל ונוכחת. ובהיותי בזה האלקים אינה לידי (ביום י"ז אלול תשע"ו) את הרה"ג ר' אלימלך אלעזר פרנקל נר"ו, שהוא המו"צ בבית השחיטה לעופות של הגרי"מ לנדא, ושם נוהגים לפתוח כל עוף ועוף ברגלו העליונה מפני חשש פסיקת הגידין, ושאלתי כמה אחוזי טריפות מוצאים כיום אצלם מחמת צומת הגידין, והשיבני שהם מועטים מאד, בשיעור אחוז אחד או אחוז ומחצה למאה. שאלתי עוד, שמה ששיעור נמוך כל כך מפני שאין מביאים אצלם העופות לשחיטה רק אחר שבודקים מקצתם כלול (בדיקת "מדגם") לראות שלא שלטה בהם מחלה זו. והשיבני לאמר: לא כן, אלא מגדלי העופות עצמם נלחמים במחלה זו אשר גורמת להם הפסדים כספיים, ומנקים היטב את הלולים כדי למנוע את התפשטות המחלה. והוסיף כי אמנם לעתים רחוקות מגיעים לשחיטה משלוחי עופות נגועים בצומת הגידין בשיעור יותר מ' אחוזים למאה (לא נתברר לי בדבריו אם הנגיעות בהם מגיעה אף לשיעור קרוב למחצה, כשיעור מיעוט המצוי של הריב"ש ודעימיה), אך משלוחים כאלו אינם מצויים כלל, אף לא ג' פעמים בשנה. ומעיקר הדין אכן לא היו צריכים לבדוק צומת הגידים בעופות כלל, אך הורה לו הרב לנדא שליט"א שלא לחדול מהבדיקות, כי "לא הולכים אחורה". עכ"ד. הא קמן הודאת בעל דין מן המחמירים לבדוק כל עוף ועוף, שכיום אין הבדיקה חובה מעיקר הדין, רק חומרא נפרזה מאד. ומעין זה ראיתי בחוברת דעת כשרות של בד"ץ "יורה דעה" לשנת התשס"ו (סוף עמ' 43) שכ' שבעלי המשחטות הפצירו במגדלים לפתור את בעיות המחלות בצומת הגידין, ואכן אחוזי הטריפות בעופות הללו ירדו בשנים האחרונות ירידה תלולה. אלא שבבד"ץ לא סומכים על אחוז הטריפות הכללי הנמוך, ועדיין מקפידים לבדוק צומת הגידין. ע"ש. (ולהלן אות ט' נביא טעמם בזה ונעמוד עליו בס"ד). והכל הולך אל מקום אחד. ולפי זה נראה שמן הדין אין העופות שלנו טעונים בדיקה בצומת הגידין כלל, ואפילו לא בדיקה במראית העין או במישוש אחר נפירות חיצונית, כדין מיעוט שאינו מצוי דלא חיישינן ליה.

ז) איברא דחזינא בשו"ת קנה בשם (רס"י מח) שהצדיק דברי הרב השואל (בעל מגדל צופים הנ"ל) שאפילו יהיו הנטרפים מצומת הגידין פחות משיעור מיעוט המצוי, יש חיוב לבדוק ולעיין בכל עוף מבחוץ שאין לו ניפוח במקום צוה"ג, כיון שריעותא זו נראית וניכרת להדיא לכל מי שבקי ורגיל בתרגומים, ובודאי אסור להעלים עין ממנה. ע"ש. (ונמשך

דברי התוס' והר"ן (פסחים ט.), ושכ"כ הגאון ערך השלחן (סי' תלו סק"א). וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' ה אות ז) בשם הפמ"ג בשושנת העמקים (כלל יב) והגרע"א בתשובה (סי' קסב) ועוד. ע"ש. ולכן נראה שמעיקר הדין יש לסמוך על הרוב המכריע של העופות בימינו שאין בהם ריעותות בצוה"ג, ואינם טעונים בדיקה כלל, אע"פ שזה נובע מהשפעת החיסונים והנקיונות. ועוד י"ל לפי מ"ש הגאון מליובאוויטש בשו"ת צמח צדק (סי' מז אות ד) לעניינו דעצם ביאת החולי ג"כ חשיב ע"י מעשה. וכיוצא בזה מצאתי בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (סי' קסג) שהעיר על מ"ש הפמ"ג (סי' מו) שצריך לבדוק באוונות אחר בועות שבדקין, דבאוונות הוי רק מכח תולעים הבאים מעלמא, ולא דמי לחיוב בדיקת הריאה דהוי ריעותא מגופה. ועוד דהתם תלוי במעשה, ואימר לא נעשה מעשה ולא באו התולעים לגופה. ע"ש. והכי נמי דהריעותא בגידין מעלמא אתיא מחמת "וירוס" כנודע. אלא שבעניונוי אחר המחילה רבה אין דברי הצ"צ והטוטו"ד מחוורים בעיני (ולכשתמצי לומר, גם סירכות הריאה מעלמא אתו, מן החיידקים הגורמים דלקת הריאות, כנודע היום), ואף אינהו ז"ל לא תקעו בהם מסמרות. כיעו"ש. ומ"מ הא פשו גבן טעמי קמאי לקולא מעיקר הדין. אך לכתחילה ראוי ונכון לבדוק מעט מתוך העופות הבאים להשחט. ועוד טעם נ"ל להקפיד על בדיקת "מדגם", שאם נבוא ונסמוך לגמרי על עיקר הדין לילך אחר הרוב בלא לבדוק כלל, עלולים המגדלים במשך הזמן לזלזל בנקיון ובחיסונים, ויחדלו מכך אט אט, ונסו ורודף אין. ותחזור חנה לשחרוריתה. אבל כאשר יעמדו המשגיחים תמיד על בדיקת מדגם לוודא שאין הריעותות שבלול עוברות שיעור מיעוט המצוי, חזקה על המגדלים שימשיכו בתיקון הענין. לכן נכון שלא לחדול מבדיקת מדגם בכל משלוח עופות לשחיטה*.

הוכחה לפנינו שלא שלט הוירוס אלא במעט מן המעט בשיעור שאינו חייב בבדיקה. והרי זה קול ושוברו עמו. וכן מתבאר ממה שצידד הפנ"י שם בהמשך דבריו טעם חייב הבדיקה בנמצאו שם ג' מתולעים, דאע"ג דמעיקרא הוחזקו הפירות הללו בכשרות, אחר שנמצאו בהם ג' מתולעים נעשה מין הפירות הללו כמיעוט המצוי. ע"ש. ולפי זה באופן שבדיקת המדגם גילתה לנו שהריעותא היא פחות משיעור המצוי, אין לנו לחוש לה בשאר רבבות העופות של לול זה. ואף לפי מה שחזר וכתב הפנ"י בהמשך דבריו שם דג' שנמצאו מרע לכולהו, נראה דמודי במאי דקמן דנמצאו גם רובא דרובא בריאים. וסמך לזה ממה שכתב הרב חיי אדם (כלל קכו נשמת אדם סי' יח) דשנה שרבו גשמים ונמצאו בחטים של פסח הרבה גרעינים מצומחים, ובדוחק יש למצוא ס' כנגדם, א"צ לבדוק כל החטים, אלא סגי לבדוק ג' פעמים מעט מן השק, וכאשר יהיה בהם ס' אתחזק שבכל השק יש ששים כנגד המצומחים. ע"ש. וכן בשו"ת ברית אברהם (לבוש תרנ"ח, חאו"ח סי' לה) כתב שנהגו שלא לבדוק החטים היטב לפסח, אלא ליקח שלשה פעמים מן הקופה ערך לוג בכל פעם ולעייין בעיונא בעלמא, ואם היו ששים נגד המצומחים אומרים מסתמא גם במותר הקופה איכא ס' נגד המצומחין. ולא דמי לברירת קטניות מן התולעים דבדקין אחת אחת, דהתם הוי מיעוטא דשכיח, אבל כאן אע"פ שנמצא דגן שצמח ומחזקין שאר התערובות שיש בה דגן מצומח, מ"מ אנו מחזיקים ג"כ שנמצא היתר ששים כנגדו. ואפילו אם נמצא בלוג אחד שאין בו ס' כנגד המצומחין, מחשבים כל הלוגים הנבררים יחד, ואם בין כולם היה

(ח"ד מאו"ח סי' צא אות ג) פירש שיחתו דסגי ליה לכרוב בבדיקה קלה לגלות שאין בו תולעים הרבה, וזה מוכיח שעשו בו מעשה שלא יהיו בו תולעים. ע"ש. ולפי דבריו גם בנדון שלנו שמיעוט הריעותות בצוה"ג בשנים האחרונות הוא מחמת החיסון הניתן לתרנגולות המטילות ומחמת נקיון הלולים בין גידול אחד למשנהו, אין לסמוך על רוב התלוי במעשה אלא אחר בדיקה של חלק מן העופות להוכיח שהם מן הרוב. [ומה שכתב הרמ"א בהגהת הש"ע (סי' פד ס"ח) דלא מהני אפי' בדיקת הרוב אלא צריך לבדוק כולם, ומקורו מתשובת הרשב"א (ח"א סי' רעד), התם מיירי בדבר שידוע שדרכו להתלוי. אבל כאן על עיקר הדבר אנו מסתפקים אם שלטה בו הריעותא אם לאו. וכיון שבדוק מעט ורואה שאין הריעותא מצויה בהם, הרי זה מגלה על הכל שהוא מרוב הלולים שלא שלט בהם חולי צומת הגידין. ופשוט. וכ"כ בערוך השלחן (סי' פד סעיף סה) דפירות שאין דרכם להתלוי, אף שלפרקים נמצא ביניהם קצת מתולעים, בודק מקצתן, ואם לא מצא בהן תולע מסתמא כולם כשרים. ע"כ]. אמנם יש לדון בדבר להקל, דהגם דרוב הכשרות דהכא תלוי במעשי המגדלים, מ"מ אם לא יחסנו המגדלים את תרנגולותיהם ולא ינקו את הלולים עלול להגרם להם נזק כספי גדול בהטרפת שיעור ניכר של העופות, וחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. וכן הזכיר סברא כזו בשו"ת אגרות משה שם, ומחמת כן הסכים להקל בדיעבד באכילת כרוב שלא נבדק. ובנדון שלנו אפשר שיש להקל יותר, שהרי גם מבלי החיסונים והנקיונות מסתמא היו לנו רוב התרנגולות כשרות, וכאשר היו לפני שלשים וארבעים שנה טרם המצאת החיסון, ונהי דאז היו הריעותות בגידין מצויות יותר, מ"מ עדיין לא היו טעונות בדיקה אלא מדרבנן כדין מיעוט המצוי (וכמ"ש לעיל סי' מ אות א), ובדרבנן יש לסמוך על רוב התלוי במעשה וכמ"ש ביוסף דעת (סי' ז אות ה) ע"פ

* ודע עוד, דאף אם בבדיקת המדגם נמצאו ג' עופות טריפות מחמת צומת הגידין, וכולם מלול אחד, עדיין אינם חייבים בבדיקה יסודית של כל העופות, אא"כ מצאו במדגם ההוא יתר משיעור מיעוט המצוי. אבל אם בדקו חמשים או ששים עופות, אע"פ שהיו מתוכם ג' טריפות, אין בכך כלום, דסוף סוף הוכח שהרוב המכריע של העופות כלול זה כשרים. איברא דחזינא בשו"ת פני יהושע ח"ב (סי' כב) שכתב, שאם היה עדר של בהמות או לול עופות ובדקו מהם ג' ונמצאו טריפות בשאר י"ח טריפות, השאר א"צ בדיקה, דלא מחזקין מחדדי, דאין טבעה של בהמה זו דומה לחברתה, דזו חולה וזו בריא. אבל הבא מחמת דבר אחר כגון ארי שנכנס בין השוורים, היכא דבדקין ג' מגייהו ונמצאו דרוסים, ודאי חיישינן לאחרות. וה"ה לטריפות הבאות מחמת שינוי אויר, דמחזקין מהדרי. ע"ש. ונדון דידן שגידי העוף נקרעים מחמת וירוס המתפשט בלול, לכאורה דמי לאופן השני דאיכא לאחזוקי מהדרי. וכ"כ בשו"ת צמח צדק (סס"י מז) דבחולי המדבק והולך יש לחוש לכל שאר הבהמות שבעיר. ע"ש. (וע"ע בשו"ת הר הכרמל חיו"ד סס"י ח לענין בדיקת ג' בועות, ובמ"ש בזה בשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' מט, ובשו"ת צמח צדק חיו"ד סי' מז אות ד, ובשו"ת טוב טעם ודעת תנינא סי' קנט וק"ס, ובשו"ת מהרי"ל אורנשטיין סי' יט). אולם נראה שמודה הרב פני יהושע ז"ל שאם בדקנו רבים מתוכם, אע"פ שהיו בהם ג' נגועים, מ"מ כיון שסוף סוף לא נמצאו הנגועים אלא מעט, פחות משיעור מיעוט המצוי, אין לחייב כל הלול בבדיקה עוף עוף, דאדרבא ממקום שבאת לחייב בדיקה לכולם, משם יש

ששים כנגד המצומחים מכשירין. ולא נמצא לזה מקור בפוסקים, דהא קיי"ל כשמואל דאמר לכל אין בילה חוץ מיין ושמן (ר"ה יג.). אך נראה שהתועלת בזה דעכ"פ עיי"ז לא מתחזק האיסור של הדגן המצומח ביותר מששים. וסמך לזה ממ"ש בתרומת הדשן (סס"י קיד) דצריך לברור החטים "בעיונא בעלמא" כדי לראות שאין בתוך הכלי כ"כ הרבה יותר מא' בששים. ע"ש. ואמנם הגאון חתם סופר (חאו"ח סי' קלו) כתב, דמה שנוהגים לבדוק ג' אגרופות של חטין ואם נמצא שם ס' כנגד המצומחין מכשירין אותן לפסח, הגם דהמקור"ח (סי' תסז סק"ה) מיקל בזה, לא נראה לי וכו'. ע"ש. אולם הגאון דברי חיים מצאנו בחלק ב' (חאה"ע סי' עט) כתב דהרבה יש להשיב על דברי החת"ס הנ"ל, ואין לנו לסור ממנה שנהגו אבותינו הגאונים שמהם תצא תורה לכל העולם. ע"ש. וכן בשו"ת ציוני ח"ב (ווילנא תרל"ה סי' נג, דף סג ע"ג) תירץ קושיית החת"ס על זה, דנהי דהוחזק שיש כאן עוד מצומחין, מ"מ הוחזק ג"כ שיש נגדם ס' של היתר. וכן בשו"ת עולת יצחק ציוני ח"א (סי' קעה, דף מג ע"ג) כתב להצדיק המנהג לבדוק ג' אגרופין, ותמה על החת"ס. ע"ש. וכן העלה בשו"ת רמ"ץ ח"א (סי' לה). וכן האריך בזה בספר מעדני שמואל על קיצור ש"ע (סי' קח סק"ח) ואסף דברי האחרונים המקילים בזה וטעמיהם. והכי נמי דכוותה, שעם שנמצאו כאן לפנינו ג' עופות נגועים בצומת הגידין, הרי כנגדם החוזקו רובא דרובא בלא נגיעות כלל.

בל קבל דנא חזה הוית בשו"ת צמח צדק (סי' מז אות י) שכתב, שאם היה דיר עם הרבה בהמות, ושחטו ג' מהם ונמצא בשלשם ריעותא אחת, אפי' אינם רצופים, הרי יש כאן חזקה שבודאי יש בדיר זה ריעותא זו, ודיינין ליה כאילו יש כאן ודאי תערובת איסור, כמבואר בש"ע (סי' פד ס"ט) לענין קדירה שנמצאו בה ג' תולעים, דצריכה כל הקדירה בדיקה, וכתב שם הפת"ש דליכא מאן דפליג בהא. ע"ש. ולכאורה לפי דבריו גם בנ"ד אם נמצאו בבדיקת המדגם ג' עופות נגועים בצוה"ג, אפילו נמצאו לעומתם פי עשרים ושלושים כשרים, אי אפשר לפטור הלול מבריקת עוף עוף, כיון שהוחזק כאן איסור לפנינו. אולם באמת יש מקום לדון על הדמיון בין נ"ד לדין קדירה שהוחזקה בתולעים, וכמ"ש בחיי אדם (כלל קכו בנשמת אדם סי' יח) לעניינו. ע"ש. וגם עיקר הדין דכל הקדירה טעונה בדיקה מחמת ג' תולעים שנמצאו בה, באמת אינו מוסכם, דאף שכ"כ הר"ן (חולין יט: מדפי הרי"ף) בשם הראב"ד לחייב בדיקה, רבים מן הראשונים חלוקים עליו, וכמו שהוכיח בשו"ת בית דוד חאו"ח (סי' רמב, דף סד ע"ג) מדברי הרי"ף והרא"ש ורבנו ירוחם והאגודה ועוד, ושכן נראה מדברי מרן גופיה בש"ע או"ח (סי' תסז סעיף ט), והעיר על מה שהחמיר בזה מרן ביו"ד (סי' פד) הנ"ל. והרב שלחן גבוה (או"ח סי' תסז ס"ק יח) כתב דאף ביו"ד דעת מרן להקל בזה, ולא הביא בש"ע דעת המחמירים אלא בלשון "יש מי שאומר". ע"ש. ואם כי בדעת מרן אין הצדק עמו, וכמבואר להדיא בשלחן ערוך סי' פ"ד סעיף י' ובסימן ק' סעיף ד' ובסי' רע"ט סעיף ג' להחמיר בלא חולק. וכן הארכתי בזה בס"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סי' נה אות ג והלאה), וגם בדעת הרי"ף והרמב"ם אין הדברים מוחלטים כ"כ להקל וכמ"ש במחקרי ארץ שם. מ"מ הנה האו"ח (הל' איסורי מאכלות אות מב) הביא בשם "מנהג חסידים ראשונים" לאיסור קדירת ירקות שנמצאו בה ארבע תולעים או יותר. ומשמע דמעיך הדין אף בארבעה ויותר שרי. וכן המאירי (חולין סז:) כתב, וקצת גאונים הסכימו "דרך מנהג" שכל שנמצאו בקדירה מארבעה ולמעלה אוסרים כולה וכו'. וכן ראיתי בספר הבתים (בית הקדש שער ו אות ז, עמ' תר) שכתב על דברי הראב"ד שחומרא יתירה היא, ומספיקא לא מחזקינן איסורא. ע"ש. באופן שעיקר החומרא בזה במחלוקת שנויה. ויש לומר דעד כאן לא פסק מרן להחמיר כהראב"ד אלא בכגון תולעים שבתבשיל, דנראה דעת הראב"ד גופיה בשו"ת תמים דעים (סי' ו) דאסור כל התבשיל מדאורייתא מחמת תולעת אחת שבו, וביאיתי טעמו בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סי' נה אות ז) הנ"ל, ע"פ דעת הט"ז והפר"ח (רס"י קד) דאין היבש מתבטל בלח, והו"ל כאיסור הניכר שאין לו ביטול כלל. ע"ש. אבל בנדון שלפנינו טריפה שנתערבה באחרות שאינה בטלה, היינו מדרבנן, ומשום

חשיבות בעלי חיים דלא בטלי, ובדרבנן הלך אחר המיקל דא"צ בדיקה. וגדולה מזו נלע"ד, דאף הראב"ד ודעימיה שהחמירו בתבשיל ירקות שנמצאו בו ג' תולעים, אין כוונתם שנעשה התבשיל כאילו ראינו בעינינו שנפלו לתוכו עוד תולעים, אלא דמעיכרא קודם שמצאנו התולעים בתבשיל הוה בעינן למסמך ארובא דירקות שהם נקיים ולא בעי בדיקה (עכ"פ אחר שנתבשל), ואחר שנמצאו בתבשיל ג' תולעים חיישינן שהוא ממיעוט הנגועים שאסור מדינא לאכלם בלא בדיקה. אבל כלול של כמה עשרות אלפי עופות, אפילו המצא ימצאון שם ג' עופות נגועים בבדיקת המדגם, מאי הוי, הרי אף מעיקרא לבי ולבך ידעי שהיו בו כמה וכמה עופות טריפות ועכ"ז לא צריכין למבדק אבתרייהו משום דהוו מיעוט שאינו מצוי, וכל דלא איתחזק איסורא קמן בתערובת שרי. אף השתא שנמצאו ג' הטרפיות לפנינו, עדיין לא יצא בזה הלול מחזקת היתרו הראשונה, אחר שלעומת ג' הטרפיות מצאנו עשרות רבות של עופות בריאים ושלמים. באופן שעורנו מחזיק בתומתו הראשונה דלא בעי בדיקה, ולא חיישינן למיעוטא דמיעוטא דליתיה קמן. ודוקא טריפה שנתערבה לענינו באחרות, אי כולן אסורות אפילו נתערבה באלף. ולענ"ד זה ברור ונכון בס"ד. (ושוב מצאתי להרה"ג ר' אלחנן פרץ נר"ו בספר חקי דעה על יו"ד עמ' כב שנתעצם בזה. ע"ש. ולענ"ד ברור כדתיבנא). ולא מבעיא היכא דנמצאו במדגם מעט מן המעט עופות נגועים, דבלא"ה יש מקום לדמותם למה שכתבו האחרונים בשם מהרש"ל דאם נמצאו בתבשיל ג' נמלים ממין דאחי להו מעלמא, ולא מיניה קרבו, אין אוסרין את התבשיל מחמתם (והארכתי בזה בס"ד במחקרי ארץ ח"ב), אלא אפילו אם בבדיקת המדגם נתגלו כלול זה יותר מעשרה אחוזי טריפות למאה, וזה מוכיח שפשט הוירוס באותו לול, מ"מ כל שנתברר לנו ע"י בדיקת המדגם שעדיין הנגועים הם פחות משיעור מיעוט המצוי (וכמו שהעליתי לעיל סי' מא כדעת הריב"ש דשיעורו קרוב למחצה), כל עוף ועוף נדון לעצמו, ואין לחוש לעופות הנגועים הנוותרים שם, אחר שלא ראינו בעינינו שנתערבו הנגועים בכשרים לפנינו, ואין צריך בדיקה אחריהם מעיקר הדין. (ושוב בינוני וראיתי שגם מדברי הגאון צמח צדק הנ"ל בסוף דבריו משמע קצת להקל, שכתב סמוך לחיתום דכיון דאירעה הריעותא בשש בהמות רצופות "ולא נתברר שכנגד זה יש יותר בהמות שלא היתה בהן ריעותא זו", נראה להחמיר. ע"כ. דוק מינה דאם רבו הכשרות על הטרפיות יש להקל. והגם דהתם מיירי שלא היו בדיר אחד ממש, אלא בעיר אחת, מ"מ הרב ז"ל שם מדמי להו להדרי. כיעו"ש). ושוב ראיתי מה שהאריך הרב נריה גוטל בספר התורה והארץ ח"ב (עמ' 451 והלאה) בענין נגיעות מועטת בירקות עלים מגידול מיוחד. ע"ש. ודון מינה ואוקי באחרין.

וליתר שאת יש לצרף טעם נוסף להקל בנ"ד, דאפי' אם תמצא לומר דע"י מציאת עופות בודדים נגועים נחשב כאילו ראינו בעינינו שנתערבו עופות נגועים נוספים באותה להקה, מ"מ ודאי אין הכוונה שעכשיו ממש נתערבו הטרפיות בכשרות, אלא קודם לכן כשהיו כלול אירעה בהם טריפות זו. ומאחר שלא הוברר באיזו שעה אירעה, הרי מסתמא מאז התפרצות מחלת הגידים כלול זה, כבר פירשו העופות שבתוכו הילך והילך ממקום האוכל למקום השתיה וחזור חלילה, ואח"כ פירשו כולם מן הלול אל המשחטה, ונמצא שיש להתיר כולם ע"י פרישתם, דכל דפריש מרובא פריש. שהרי גם בטרפיה ודאי שנתערבה לפנינו באחרות, קיימא לן (בסי' קי ס"ו) דאם פירשו הבע"ח ממקום קביעותם הותרו. וכאן שלא נודע האיסור עד אחר שפירשו, אפילו הופרשו מעיקרא ע"י ישראל שפיר דמי כמבואר בש"ע שם (סעיף ה). ואע"פ ששתי העופות האחרונים עומדים באיסורם, כמ"ש הטור (סס"ז נז) והרמ"א בהגהת הש"ע (סי' קי ס"ו), נראה שאין להחמיר בנדון שלפנינו שלא הוחזקו כאן טריפות בתערובת זו בודאי. ועוד שכבר כתבו האחרונים בשם הרשב"א שאם פירשו כל הבע"ח אילך ואילך באופן שלא נותר רוב במקום אחד, הותרו גם השניים האחרונים, והבאנו דבריהם בהוראה ברורה (סי' קי ס"ק נט). וע"ש בביאור הלכה. והכי נמי ודאי פירשו כל העופות בתוך הלול הנה והנה ממקומות האוכל אל השתיה וכו'. כנז' לעיל. ועיין למרן מופת הדור זצ"ל

האמור, החשש בזה הוא רחוק מן הדעת, אחת לששים או לשבעים שנה. ומחמת חששות רחוקים כאלו קשה לבטל כליל יעילות בדיקות המדגם. וכן ראיתי להרה"ג ר' שניאור זלמן ריווח בספרו תולעת שני ח"א (פ"ז סעיף יח) שסמך על בדיקת "מדגם" לענין ירק הגדל בחממות בשיטות מיוחדות למניעת תולעים, ובהערות שם הביא דברי האגרו"מ וערוה"ש הנ"ל שהקילו בבדיקה כזו, וכתב שלמד מן הנסיון שבבדיקת נגיעות במדגם בשיעור של חצי אחוז למאה, בפיזור נכון, יש ללמוד בהחלט על המצב הכללי. אמנם יש לדון בכל סוג מזון לגופו. ע"ש. ובנדון דידן אחר דאעיקרא הלולים הנגועים הם פחות משיעור מיעוט המצוי, והמדגם אינו אלא לחומרא בעלמא, נראה לענ"ד שאין לחוש לדברי הגר"ש מחפור מדינא, ואינם אלא חסידות בעלמא. ומה שהעיר בדעת כשרות שם שלפעמים בצהרי היום מגיעה אל המשחטה להקה ממשק אחר והמדגם שעשו בבורק אינו מועיל לה. ע"ש. דבריו בזה נכוחים וברורים, אבל ודאי לאו ברשיעי עסקינן, וכל מי שעניו בראשו והולך ישר כאשר עשהו האלקים יבצע בדיקה מדגמית נוספת בהגיע אל המשחטה להקה חדשה. ולא מפני זה נגלול עליהם ועל כולם בדיקת כל עוף ועוף. (ואף שגדול בעינינו כבוד הגאון ר"ש מחפור נר"ו, וכל קהל עדתינו עליו יסמוכו, ועל כל אשר יעבור תחת שבט השגחתו, וזה א"צ לפנים. אמנם לדבר הזה יסלח האדון נר"ו, שהפריז על המדה להחמיר עלינו מדינא במה שאינו אלא סלסול וחשש רחוק). ואחר זמן ראיתי בספר "במראה הבזק" ח"ז הנ"ל (עמ' 189) שהביא מן ההוראות של הרבנות הראשית לישראל לכשרות עופות, ושם חייבו בדיקה מדגמית גם לעופות בכשרות רגילה, ומבואר שם שהבדיקה המדגמית הנ"ל תתבצע בפתיחת רגל של עשרה עופות לשעה. ע"ש. ואין ספק שבבדיקה כזו יש אומדן קרוב מאד לאמת על מצב כל לול שמגיע אל השחיטה, ואפילו יהיו בו עופות כפלים כיוצאי מצרים. אמנם מאידך שמעתי שיש בודקים עשרה עופות מן הלול טרם הובלת כל העופות למשחטה, וקוראים לזה בדיקת "מדגם" וסומכים עליה. והנה אף אם באנו לוודא שאין בלול נגיעות בשיעור מיעוט המצוי של הריב"ש (שהוא קרוב למחצה), מסופקני מאד אם יש לסמוך על בדיקה של י' עופות בלולים שיש בהם עשרות אלפי עופות, וכל שכן אם באנו לחוש לשיעורו של הרב משכנות יעקב (שהוא כאחד לעשר), ברור שכמעט אין תועלת בבדיקה זו, שקולו טיבותה ושדו אחיזרי, וכמאן דליתה דמיא.

רכישת חלקי עופות שלא נבדקו כלל

(י) ועל כל פנים, גם אותן עופות שידוע שלא נבדקו כלל בצומת הגידין שלהם, אחר שהוצאו למכירה בחנויות ע"פ הוראת המקילים, נראה שאף המחמירים יכולים לרכוש משאר חלקי העוף כגון החזה והכנפיים הארוזים ונמכרים בנפרד,

(ט) אלא שראיתי בחוברת דעת כשרות של בד"ץ "יורה דעה" משנת התשס"ו (סוף עמ' 43), שכתב שאע"פ שבזמן האחרון אחוזי הטרפויות מחמת צומת הגידין ירדו ירידה תלולה, בכל זאת הם מקפידים להמשיך ולבדוק כל לול [וכל עוף ועוף], ולא להסתמך על האחוז הכללי, כיון שכל לול הוא קבוע ויש לבדוק. הצעות שונות לבדיקה מדגמית נדחו ע"י הגר"ש מחפור שליט"א, כיון שכיום כל לול מכיל בין שלשים עד ששים אלף עופות, ואי אפשר להסתמך בכמויות כאלו על בדיקה מדגמית. ע"כ. ונראה שרוצים לחייב מן הדין בדיקה לכל עוף ועוף. ובענייניו אין דבריהם נראים לי, והטענה שכל לול הוא "קבוע" לעצמו, חלושה מאד בעיני, דבשלמא אם היה שיעור הלולים הנגועים מגיע למיעוט המצוי כלפי שאר הלולים, היה מקום לדון בדבר אי אזלינן בתר אחוז הטרפויות הנמוך באופן כללי, או שיש לחוש ולדון על כל לול ולול בפני עצמו [ואף בזה דעתי הקצרה נוטה דבבדיקה זו שאין חיובה אלא מדרבנן אין לחוש למיעוט המצוי של הלולים הנגועים, אלא יש לילך אחר אחוז הטרפויות עצמן, כיון דסוף סוף בסך כל הלולים יחד אחוז הטרפויות נמוך מתחת לשיעור מיעוט המצוי א"צ לבדוק], אבל בזמן האחרון גם כמות הלולים הנגועים אינה מגיעה לשיעור מיעוט המצוי לעומת הלולים הנקיים, ואין נתקלים במשחטות בלול נגוע אלא לפרקים רחוקים מאד, וכאשר הודיעני הרה"ג ר' אלימלך אלעזר פרנקל נר"ו. וא"כ מדינא אין לחוש בדבר כלל. וליתר שאת די בבדיקת מקצת העופות לידע אם הלול שלפנינו הוא מן הנקיים או המנוגעים, ותו לא. ועיין להרב דרכי תשובה (סי' טל סק"ג) בשם הרב מנחת זבח (כלל כח אות ג) דאין להחמיר לחוש לטרפויות אחרות מלבד סירכות הריאה, אלא אם נמצאו הטרפויות בסביבה גדולה, אבל אם לא נמצאו הטרפויות כ"כ רק בבהמות שבעיר אחת ובמקום אחד, לא מקרי מצוי, ומותר להשליך את האבר המצוי בו הטרפויות בלא בדיקה. ע"ש. ועם שהביא שם הדרכ"ת שחלקו עליו בזה, מ"מ יש בדבריו סניף שלא לחוש לאותם לולים בודדים הנגועים בשיעור טריפות גבוה, שאינם אלא "בעיר אחת ובמקום אחד", ולא מקרי מצוי. ומה שהובא בדעת כשרות שם הגר"ש מחפור נר"ו שלפי רבוי העופות בלולים כיום אי אפשר לסמוך על בדיקה מדגמית, הנה לא ביאר הגאון נר"ו למה אין לסמוך, דנהי דאין בילה בכה"ג, מ"מ אם עושים את הבדיקה אנשים מיומנים, ובודקים העופות אחוז אחד למאתיים או לשלש מאות באופן יחסי לכמות העופות שבלול, אם מעט ואם הרבה, ודאי יש בזה אומדן קרוב אל האמת, ולמה תגרע בדיקה זו. (ונראה שאפי' לוקחים לבדיקה כל העופות מפינה אחת, שפיר דמי, וא"צ לפזר הבדיקה וליקח העופות מד' כנפות הלול, דהא בלא"ה העופות כולי יומא נידי בלול מהכא להתם). ושוב ראיתי בדעת כשרות התשע"ג (עמ' עח) שכתב שלפעמים גם אחרי הבדיקות המדגמיות מגיעים בקלות לשלשים ואחוזים אחוזי טריפה שאינם ניכרים במדגם. ע"ש. ובענייניו אם בודקים על דרך

למעשה במקום שיש סניפים נוספים להיתר. וכן סמך ע"ז הגאון יבי"א שם להקל בנדונו. ומכל הלין טעמי נראה שאין בדבר חשש כלל.

בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סוף ס' ג) שהביא מדברי האחרונים שמצאו תקנה להקל בטרפויות שנתערבו באחרות, ע"י דנכבשינהו דנייד, וסמכו ע"ז

לכתחילה, אבל אחר שהגיעו העופות לחנויות בלא בדיקה, לכ"ע מותר לכתחילה ליקח משאר חלקי העוף שאי אפשר לבדוק. ומי שרוצה להחמיר על עצמו ועל בני ביתו, ולקדש עצמו במותר לו, אשריו ואשרי חלקו, אבל המפרסם בזה איסור לרבים, לא חש לקמחיה. וכן העלה בשו"ת חיי הלוי וואזנר ח"ב (סי' מח אות ו). ע"ש.

המורם מן האמור שמן הדין א"צ לבדוק כלל צומת הגידין של העופות בזמננו, לא בדיקה פנימית ואף לא בדיקה חיצונית ע"י משמוש רגלי העוף. כיון שבדרך כלל שיעור הריעותות בהם הוא נמוך מאד, ואינו מתקרב אף לעשרה אחוזים למאה. וכן העלה עטרת ראשנו מרן ראש הישיבה הגאון הנאמן נר"ו בשו"ת בית נאמן ח"א (בסוף הספר סי' ו אות ה), והביא שם (אות ז) בשם מו"ר הגאון המופלא ר' משה הלוי זצ"ל, שהיה מזלזל מאד בחומרות החדשות שהחלו להנהיג בבדיקת העופות "למהדרין", שאין להם סימוכין בהלכה כלל. ע"ש. ומכל מקום כיון שכיום מיעוט הטריפות של צומת הגידין נובע מחמת החיסונים הניתנים לעופות ונקיון הלולים, ולעתים יש לולים שהעופות שבהם נגועים בצומת הגידין בשיעור גדול, נכון וישר להנהיג לבדוק בדיקת "מדגם" מכל להקת עופות המגיעה אל המשחטה, אחוז אחד למאתיים או לשלש מאות, לראות שאכן לא פשה הנגע באותו לול. ובבדיקה זו ראוי שלא להסתפק במשמוש רגלי העופות מבחוץ, אלא לפתוח רגלי כל עוף ועוף, להעמיד הדבר על בוריו, אחר שאין טורח גדול לבדוק כהוגן כמות מועטה כזו. אמנם מעיקר הדין כבר מלתנו אמורה שאין צריכים בדיקת צומת הגידין כלל. וגם החוששים לדעת המחמירים להצריך בדיקת כל עוף ועוף, יכולים בשופי לרכוש בחנויות חלקי עופות כגון חזה וכנפיים הארוזים בנפרד, אף מאותם שידוע שלא נבדקו במשחטה, שכיון שאין רגלי העוף לפנינו לבדוק פרח לגמרי חיוב בדיקה מכאן.

אחר שאי אפשר לבדוק, דומיא דריאה שאבדה בלא בדיקה שהבהמה מותרת כמבואר ברש"י (חולין יב). ושאר ראשונים. וכן פסק מרן בש"ע (סי' טל סעיף ב). ואע"פ שכתב רש"י שם שאין מפרסמים הדבר, והריב"ש (סי' תצח) כתב שאם הזיד לאבד הריאה בלא לבדקה הבשר אסור. וכ"כ הש"ך (ס"ק ג) דאם השליך או איבד הריאה במזיד דינו כמו ביטל איסור במזיד שנתבאר להלן (סי' צט ס"ו), ושכ"כ הריב"ש. וכן הסכימו הפר"ח (ס"ק ג) והרב תבואות שור (ס"ק ב). הנה בנדון שלפנינו אחר שהמקילים בבדיקת צוה"ג נוהגים כן במשחטות ע"פ הוראת רבותיהם, נראה שאין לקנסם, דלאו איסורא עבדי. וכמו שהעלה הט"ז (סי' צט סק"ט) דהאמור מותר שוגג מקרי לענין זה, ולא קנסינן ליה. ע"ש. והגם דבשו"ת בית יעקב (סי' פה) החמיר בזה, הסכמת האחרונים כהט"ז, וכמ"ש הרב כף החיים שם (אות לח). ומה גם במאי דקמן שנעשה מה שנעשה ע"פ הוראת חכם ומורה, דודאי לא חשיב מזיד ואין מקום לקנוס כלל, כמ"ש המג"א או"ח (סי' שיח ס"ק יג). וכ"ש לפי מ"ש הרב פרי תאר יו"ד (סי' טל סק"ב) דאפילו אם איבד הריאה במזיד אין הבשר נאסר. ע"ש. ועוד טעם להקל בזה לפי מ"ש הש"ך (סי' לג ס"ק כג) בשם מהר"ם לובלין (סי' כא) שעיר שתיקנו בה לבדוק הוושטות של האווזות, ואירע שהשליכו ולא בדקו, מותר בדיעבד. והיינו אפי' השליכו במזיד, כמ"ש הפמ"ג שם. ומבואר דדוקא בריאה החמירו. איברא דכל לגבי ידי לא ידענא מאי איכא בין ריאה לשאר טרפיות לענין זה. [וכן ראיתי להרב לבושי שרד (ס"ק ג) שכתב דמסתברא דאף שאר איברים דשכיח בהו טריפות וצריכים בדיקה, אפילו בדיעבד אסורים אם לא נבדקו. ע"ש. ונראה כוונתו אם עשה כן במזיד, או לדידהו האשכנזים שמחמירים בריאה אף בנאבד בשוגג. ועיין במקדש מעט שם (ס"ק ב). ושוב ראיתי מה שהאריך בזה הרב ראש אפרים (ס"ק ד). ע"ש]. ומכל מקום למעשה כיון שהמקילים שלא לבדוק טעמם ונימוקם עמם, אף המחמירים לא יחמירו לבדוק אלא

סימן מג

חיתוך הכבד קודם צלייתו

עש"ק פרשת ויחי, י"ג טבת תשע"ו

דם, ואע"פ שכולו דם אפילו הכי לאחר שפירש ויצא הרי הוא דם ואסור. כי סליק אשכחיה לרב זריקא אמר ליה אנא שלקי ליה לרבי אמי ואכל וכו'. ורבו הפירושים בסוגיא זו, ובספר ברית מלח (סי' עג, דף נב). מנה שמונה שיטות לרבותינו הראשונים בסוגיא זו. עש"ב. ובעניויות לא מצינא למיקם בהו הכא אלא במאי דסליק מנייהו לדינא. והנה מסקינן התם (קיא). רבה בר רב הונא אקלע לבי רבה בר רב נחמן וכו', אשכח ההוא כבדא דהוה ביה סמפונא דבליעא דמא, אמר להו אמאי עבדיתו הכי (פירש"י, אע"פ שדם הנבלע בו היתר הוא, מיהו דם הכנוס בסמפונות דם הוא), אמרו ליה אלא היכי נעביד,

ראיתי לברר האם חובה לקרוע את הכבד קודם צלייתו כשרוצה לאכלו כמות שהוא צלוי, ומה הדין בשרוצה לבשלו אחר צלייתו.

מחלוקת בה"ג ושאר ראשונים אם צריך קריעה לצליה

א) גרסינן בחולין (קי:): אמר ליה אביי לרב ספרא, כי סלקת להתם בעי מנייהו כבדא מה אתון ביה (פירש רש"י, מה אתם נוהגים בו, מותר לבשל בקדירה או אסור מפני שפולט

להרב אור זרוע ח"א (סי' תסה) שכתב, דכבד בעי קריעה שתי וערב וחיתוכיה לתחת על הגחלים כדי שיזוב דם הסמפונות. ושכ"כ מורו רבנו יהודה בר יצחק [שירליאון] שאין לשנות ממשמעות ההלכה, ושכן נהג רבנו יצחק בר שמואל. ע"ש. וכן הובא בקיצור בפסקי ריקאנטי (סי' קצט) ובהגהות אשר"י (פרק ח דחולין סי' כז). ולכאורה מפשט דבריו שכתב שיזוב דם הסמפונות נראה שהוא כדעת בה"ג וכן"ל. ובדבריו אין הכרח להעמיס כמ"ש לעיל בדעת הראב"ן. וכן לעיל מזה העתיק האו"ז לשון בה"ג, וכתב עליו: הרי פירשנו המסקנא שהכבד צריך קריעה שתי וערב, וע"ז המשיך בשם רבו שאין לשנות ממשמעות ההלכה לקרוע שתי וערב ושכן היה נוהג ר"י בר שמואל. ומשמע דהיינו אפילו לצלי לחוד. והן אמת שראיתי למהרא"י בהגהת שערי דורא (סי' כד, דף סה רע"א) שפירש דברי ר"י שהביא האו"ז דמיירי בבא לבשלו אחר צלייתו, וחיליה ממה שהטור כתב בשם ר"י דלאכלו צלי א"צ קריעה. ע"ש. וכ"כ הב"ח (סי' עג אות ו) והכנה"ג (בהגב"י אות מב). ע"ש. אולם באמת קשה לפרש כן בדברי האו"ז וכאמור. (ומה שהוכיח הב"ח שם את פירושו מקביעות דברי הגהות אשר"י, אינו מוכרח לענ"ד). ואמנם גם מרן הב"י נגש כבר בסתירת דברי ר"י, וכתב דצ"ל דחד ר"י רבי יצחק ואידך ר"י רבי יהודה. ע"ש. אלא שגם זה דחוק, דסתם ר"י שהזכיר הטור הוא בעל התוס' הידוע, ואיהו ניהו ר' יצחק בר שמואל שהביא האו"ז [עיי' בב"ח יו"ד (רס"י קי), ולהחיד"א בשו"ר ברכה (שם סק"ג) ובספרו שם הגדולים ח"א (מע' י אות שעד). ע"ש]. לכן נ"ל עיקר כמו שסיים מרן הב"י לפרש עוד דגם ר"י דסבר דלצלי א"צ קריעה לא אמר כן אלא להלכה, אבל למעשה היה קורע כדברי בה"ג. וכן מצאתי למהרש"ל בים של שלמה (פ"ח דחולין סס"י נד), שכתב כיו"ב, שהרי ר"י הוא בעל תוספות ובסיום דבריהם חזרו התוס' והביאו דברי בה"ג. ע"ש. ועוד י"ל דאמנם ר"י היה נוהג לקרוע שתי וערב רק כשרוצה אח"כ לבשל, אך מ"מ למד מדבריו האו"ז לפי דרכו דקריעת שתי וערב שאמרו בגמ' דוקא היא, ולא סגי לצלי בנקבים בעלמא. וי"ל בזה. ועכ"פ נמצא שדעת הרב אור זרוע כדעת בה"ג.

ג) וחר"ן בהלכות (דף מ. מדפי הרי"ף) כתב שהרי"ף והרמב"ם שלא הזכירו קריעה לצלי, נראה שהם סוברים שלא הצריכו קריעה אלא קודם מליחת הכבד כדי להתיר לבשלו בקדירה, אבל לדידן דלא שרי אלא לצלי אינו צריך קריעה שתי וערב. ע"ש. איברא דהרמב"ם (פרק ו מהל' מאכלות אסורות הלכה ז) לא השמיט הקריעה לגמרי אלא כתב: הכבד "אם חתכה" והשליכה לתוך החומץ או לתוך מים ורתחים עד שתתלבן הרי זו מותרת לבשל אותה אח"כ. ע"כ. ופירש מרן הב"י (סי' עג, דף קיט:) שהוא סובר דהא דאמר להו רבה בר רב הונא קרעוה שתי וערב, לחליטה קאמר. והביא שכן פירש הרב מגיד משנה שם. ע"ש. [ומה שהוסיף במגיד משנה שם דנראה מדברי הרמב"ם לחוש לבה"ג, לכאורה הוא תמוה, וכבר עמד ע"ז הרב לחם משנה שם וכתב שיש ט"ס בדבריו. ע"ש. ועיי' עוד בכנה"ג (סי' עג הגב"י אות לח) ובספר אהל

אמר להו קרעו שתי וערב וחיתוכא לתחת. ופירש רש"י, חתוכו למטה, כשתתנוהו בתנור לצלות, כדי שיזוב הדם ויצא. ע"כ. והנה מפירוש רש"י נראה דקריעה זו האמורה בכבד היא כשבא לצלותו, כדי שבעת הצליה יזוב הדם הכנוס בסמפונותיו. וכן הסכים הר"ן בהלכות (טל סע"ב מדפי הרי"ף) דמאי דאמר להו רבה בר רב הונא קרעו שתי וערב וחיתוכיה לתחת, היינו לצלי וכמו שפירש רש"י ז"ל, ומשום דמא דסמפוני. ע"ש. וכ"כ בעל הלכות גדולות סוף הלכות דם (סי' סה) וז"ל: ומאן דמטוי כבדא בשילומה, צריך לחתוכה, מאי טעמא דאזיל דמא ומכנף בסמפונות דכבדא. והיכא דלא קרעה קרע לה לאחר בישולא ומותרת. עכ"ל. וכן כתבו בספר התרומה (הלכות איסור והיתר סימן נח) וברוקח (סי' תמג) וז"ל: ואם רוצה לצלותו נגד הגחלים צריך לקרעו שתי וערב או לנקבו בעומק בהרבה מקומות. וכן איתא בהלכות גדולות וכו'. ע"כ. וכן כתב הסמ"ג (לאוין קלז) שמי שצולה הכבד צריך לקרוע שתי וערב והחתך יהיה למטה שיזוב ממנו הדם הכנוס בסמפונות, והביא דברי בה"ג. וכן הביא דבריו ובאגודה (חולין קיא.).

ב) אולם התוספות (חולין קי.) ד"ה וחיתוכיה לתחת כתבו, לבשלו בקדירה אחר צלייתו או מליחתו איירי, דאי לאוכלו צלי למה לי חתיכה, דמה שפולט שריק ונופל, ומה שלא נפלט הוי דם האיברים שלא פירש ושרי וכו'. ע"כ. וכן הוא בפסקי הרא"ש שם (סי' כז), וכן הביא הטור (סי' עג) בשם ר"י. וכן הסכים הריטב"א בחדושו (חולין קי: ד"ה ולצלי). וכן נראה דעת הסמ"ק (סי' רה) ורבנו פרץ בהגהתו שם (אות ג). ע"ש. ומרן בבית יוסף (סס"י עג) והב"ח שם (אות ו) פירשו כן גם דעת העיטור (שער א, ריש הל' הכשר הבשר) שהביא הטור שם. (ועיי' להלן סוף אות ח). וכ"כ בפסקי ריא"ז (פ"ח דחולין הלכה ב אות ט) דלצליה א"צ שום קריעה. והנה הראב"ן (סס"י יג) כתב: אנן כבתראי עבדינן דאמר קרעוה שתי וערב וחיתוכה לתחת על הגחלים כדי שיזוב דם הסמפונות. ע"ש. וכן הביא דבריו ראב"י"ה (סימן א'קיא). ולכאורה הוא כדעת בה"ג דבעי קריעה לצלי אפילו אינו מבשלו אח"כ, דאילו לדעת התוספות והרא"ש אין הקריעה משום דם הסמפונות אלא משום דם הכבד עצמו כמבואר בדבריהם. כיעו"ש. אולם באמת המעיין בראב"ן שם יראה שבכל הסימן לא הזכיר כלל קריעה לצלי, ואחר שכתב שהכבד צריך חיתוך כנ"ל סיים: הלכך הכי עבדינן "דלא מבשלינן ליה" אלא אחר הוצאת הדם על הגחלים. ע"כ. ומשמע קצת שלא הצריך קריעה אלא כשרוצה לבשלו כד' התוספות, ומה שכתב שהקריעה היא משום דם הסמפון, נראה שהוצרך לזה מפני שסובר שם דהכבד עצמו אין בו איסור כלל דשומנא בעלמא הוא. ע"ש. (ושו"ר מה שהאריך בזה באבן שלמה על הראב"ן שם דף ט:). וכן יש לפרש בדברי הראב"י"ה שהעתיק דבריו. ע"ש. והראב"י"ה בהמשך דבריו העתיק לשון בה"ג ואפשר דמפרש ליה נמי דוקא כשבא לבשל הכבד. (וכיו"ב היא דעת האו"ה כלל טז דין י, ועיי' להרב יד יהודה בארוך סק"ב ובספר מזרח שמש סי' עג דף כז. שהאריכו בביאור דבריו. וע"ע להלן סי' מד אות ו). ועינא דשפיר חזי

יצחק חסיד על דברי הרמב"ם שם. ושוב ראיתי בספר הבתים (שער חלב ודם וגיד שער ב סוף אות ב, מהדו' ר"מ בלוי עמ' קסט) דמשמע דסובר בדעת הרמב"ם דבעינן קריעה לכתחילה קודם הצליה. ע"ש. אולם פשט דברי הרמב"ם כמו שייחסו לו הר"ן ומרן הב"י דלא בעי קריעה לצליה. וטעמא דמסתבר הוא, דבהך עובדא דרבה בר רב הונא דאיקלע לבי רבה בר רב נחמן מסתמא מחלט הוה חלטי ליה לכבדא, וכדאיתא התם לעיל מינה דרב נחמן אבוב הוה חלטי ליה כבדא ברותחין ואכל, ומסתמא אהך חליטה הוא דאמר להו רבה לקרעוה שתי וערב. גם הערוך (ערך גם ה) כתב בשם רבנו חננאל אהא דרב נחמן חלטי ליה ברותחין, שנראים הדברים שאם יקרע הכבד שתי וערב והסמפונות ויהיה חיתוכו לתחת שרי, אבל מעשים בכל יום ולא שרו אלא אחר צלייתו באש. ע"ש. ונראה דעתו כמו שפירש הב"י דעת הרמב"ם דלחליטה הוא דבעינן חיתוך (ועיין בספר מגיד מישרים למרן ז"ל ריש פרשת ויקהל מהדורא בתרא). והרב אהל מועד (שער איסור והיתר דרך ד נתיב ט) כתב וז"ל: ומדין הגמ' כבד קורעה שתי וערב ומולחו כדרך שמולחין בשר לקדירה ונותן החתך למטה כדי שיזוב יפה ואח"כ מותר ואפי' לאוכלו עם בשר בקדירה, והמנהג בכל ישראל שלא לאכול כבד אח"כ צלאו תחילה וכן צוו הגאונים וכו'. הרוצה לבשל כבד אחר מליחה צריך לצלותו על הגחלים תחילה וכך נהגו, ומ"מ בדיעבד מותרין "אחר חתיכה וחליטה". עכ"ל. ומסיום לשונו היה נראה שסובר כשיטת הרמב"ם דקריעה לחליטה היא דבעינן, אך יותר נראה שהוא ט"ס וצ"ל אחר חתיכה "ומליחה". ועכ"פ משמע מדבריו להדיא דלצליה א"צ חתוך כלל. והרז"ה בספר המאור (מ. מדפי הרי"ף) כתב ג"כ שהרי"ף וכל הגאונים התירו כבד בצלי ולא הצריכוהו חיתוך כלל, ודוקא במליחה הוא שהצריך רבה בר רב הונא קריעה שתי וערב. והרמב"ן במלחמות שם הסכים לו בדעת הרי"ף, אבל כתב שאין הגאונים שוין בדבר ובעל הלכות גדולות ובעל פסוקות מחמיר. ע"ש. ומשמע לכאורה דנקיט מעיקר הדין כדעת הרי"ף, אלא שהעיר שאין דעה זו מוסכמת על כל הגאונים. ושוב ראיתי בכנסת הגדולה (סי' עג הגב"י אות טל) שכתב דדברי הרמב"ן בספר המלחמות יותר נוטין שצריך קריעה. ע"ש. ואינו מוכרח לענ"ד. מיהו שבתי וראיתי בחדושי הרמב"ן לחולין (קיא). שכתב וז"ל: ואסיקנא דבעי קריעה שתי וערב וחתיכה לתחת בשעת מליחה והדר מבשל ליה אפילו לקדירה, אבל לצלי לא אשכחן חיתוך כלל, דהא באומצא דאסמיק וביעי ומוזריקי אמרינן חתיכה ומליחה אפילו לקדירה שפיר דמי תלייה בשפודא מידב דייב, אלמא לא בעי חתוך כלל וכו'. כך היה נראה. אלא שבהלכות גדולות מצאתי ומאן דמטוי כבדא בשלומא צריך לחתוכיה וכו', וכן פירש רש"י ז"ל שזו שאמרו קרעוה שתי וערב וחתיכה לתחת לצלי הוא. ע"כ. ומשמע דמעיקר הדין היתה דעתו כמו שהוכיח מתחילה בראיות דלצלי א"צ קריעה, אלא שלמעשה ביטל דעתו מפני דעת בה"ג. ובחדושי הרשב"א הביא בשם הרז"ה (הנ"ל) והראב"ד דכי איתמר קריעה לכבדא בשמעתא לקדירה אתמר וע"י מליחה, וראה לדבר שהרי הרי"ף ז"ל לא הביא זו

המימרא בהלכותיו, ושוב הביא מה שסיים הרמב"ן בשם בה"ג להחמיר לקרוע גם בצליה. ומדבריו בתורת הבית הקצר (בית ג שער ג, דף עד:) מתבאר שכוונתו שראוי לחוש לדבריו. אבל לא מן הדין. ורבנו ירוחם (נתיב טו חלק ה, דף קכה ע"ג) הביא דברי הרשב"א הללו. וכן פסק בשו"ת הריב"ש (סי' קסד). וכן בספר צידה לדרך (מאמר ב כלל ב פרק ד) כתב דצולין את הכבד ואפילו בלא קריעה ונקיבה, שהאור שואב כל הדם, אלא שע"פ הגאונים נוהגים לנקבו. וכן המאורות (חולין קי:) הביא דברי רש"י והתרומה, ואח"כ כתב שלדעת המאור והראב"ד נראה דאינו צריך קריעה לצלי. ע"ש. ומשמע שכן נוטה דעתו. וכן הכלבו (סי' קג) הביא דברי הראב"ד באחרונה. וכן נראה דעת המאירי (חולין קי: ד"ה רצה) להקל, וכן כתב בפירוש להלן (קיא. סוף ד"ה ומה). ע"ש. וכן הרב איסור והיתר (כלל טז דין יג) כתב דאם בא לאכול הכבד צלי לא בעי קריעה כלל. וכן תפס שם (דין י) כדעת התוס' והרא"ש הנ"ל דא"צ קריעה אא"כ מבשלו אחר צלייתו.

ביאור דעת מרן

ד) ומרן בבית יוסף הביא שנראה שדעת הרי"ף והרמב"ם שא"צ קריעה לצלי כלל, ושכן דעת הרז"ה והרמב"ן והראב"ד. ובשלחן ערוך יו"ד (סימן עג סעיף א) כתב וז"ל: הכבד יש בו ריבוי דם, לפיכך לכתחלה אין לו תקנה לבשלו ע"י מליחה, אלא קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה וצולהו, ואחר כך יכול לבשלו. ע"כ. וזה כדעת התוספות והרא"ש שמצריכים קריעה אף לצלי אם רוצה לבשלו אח"כ. ולהלן בסמוך (סעיף ג) כתב: לצלי צריך חתיכה משום דם שבסמפונות, ואם לא קרעו קודם צליה יקרענו אחר כך. ע"כ. והרמ"א בהגהה שם כתב דיש אומרים דא"צ לצלי שום חתיכה כלל ושכן הם נוהגים אפילו לכתחילה. והוא ע"פ דברי האו"ה שהבאנו לעיל, וכמ"ש בתורת חטאת (כלל כד דין ט). אבל דעת מרן שגם אם אינו רוצה כלל לבשל את הכבד אחר צלייתו צריך לקרעו וכדעת בה"ג. ונראה שאע"פ שדעת שני עמודי ההוראה הרי"ף והרמב"ם שא"צ לקרעו קודם צליה כלל, וכן היא דעת רוב הראשונים מעיקר הדין, וכשאינו רוצה לבשלו אח"כ גם הרא"ש והתוס' וסיעתם מודים שא"צ קריעה, וכנזכר לעיל באורך. מכל מקום הואיל וכתב הרשב"א שראוי לחוש לדעת בה"ג, וכן הרמב"ן חזר והביא דברי בה"ג, וגם התוספות והרא"ש בסוף דבריהם הביאו את דבריו, ומשמע כוונתם לחוש לדבריו למעשה, שדבריו דברי קבלה, לפיכך מרן נמי בשפולי גלימיהו נקיט ואזיל בהא לחומרא כדעת בעל הלכות גדולות. וכן ראיתי להרב שלחן גבוה (ס"ק י) שכתב על מה שאסר מרן לצלות בלי קריעה, דאם לדין יש תשובה, שהרי התוס' והרא"ש והסמ"ק והרי"ף והרמב"ם והרז"ה והרמב"ן והראב"ד מתירין בזה. ועל כרחין דמשום חומרא נגע בה. ע"ש. וכל שכן שהרבה מן המקילים חזרו והעתיקו דברי בה"ג, ומשמע דחיישי ליה למעשה. וכן ראיתי למהרש"ל בים של שלמה (פרק ח דחולין סי' נד) שכתב שמאחר שגם הרמב"ן וחבריו

צריך קריעת שתי וערב וכמו שהזכיר בתחלת הסימן כדי שיצא כל דמו בצליה ולא ייצא בבישול, אבל כשצולוהו לאכול כך סגי בקריעת שתי או ערב וכמ"ש הרב כל זה בב"י בביאורו לשיטת הרמב"ם. וכן עיקר, דבצלי ליכא למיחש לדם הכבד עצמו, דמה שפירש נורא מישיב שייב ליה, ומה שלא פירש הו"ל דם האיברים שלא פירש ומותר. ע"כ. והעתיקו דבריו האחרונים, הלא המה מרן החיד"א במחזיק ברכה (ס"ק ג) ומהר"א אלקלעי בספרו זכור לאברהם ח"א וח"ג (חיו"ד ערך מליחה סי' עג ס"ג) ובספרו שו"ת חסד לאברהם חיו"ד (סי' ה ד"ה ברם) ומהר"א פינסו בספר משפט כתוב (סי' עג, דף נח:) והרב פרי האדמה ח"ד (דף יט ע"ד, פ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ז סוף ד"ה ולענין) והרב מסגרת השלחן (דף עג:) והרב זבחי צדק (אות כג) והרב שבת אחים (סעיף ו) והכה"ח (אות לז). וכ"כ הגאון מהר"ש משאש זצ"ל בספרו מזרח שמש (סעיף ג, דף כד ע"ג) שדברי הפר"ח נכונים ומדוקדקים בלשון מרן ברישא ובסיפא. ונודע מה שכתב בשו"ת ישיב משה ח"א (סי' ג וסי' לד) בשם הגאון מהר"י בסיס זצ"ל, שכל דברי הפר"ח סולת נקיה הם, ואחרי דעתו יש לילך במקום שלא נתבאר הדין בדברי מרן, כי ממנו תוצאות חיים. ע"ש. ומרן הגרע"י זצ"ל בספרו הליכות עולם ח"ו (עמ' רנ) הביא אמבואה דספרי שקיימו וקבלו כלל זה, הלא המה מוהרמ"ז בשו"ת ויען משה (חיו"ד סס"י יא), ומוהרמ"ך בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סי' צג), והרבנים המגיהים בשו"ת אהב משפט (חאו"ח סי' ב, דף ד.), ומהר"י ידיד בספר ברכת יוסף (ח"א עמ' רסג וח"ג עמ' קז). וסיים דהכי סוגיין דעלמא.

הן אמת דלכאורה יש להעיר על דברי האחרונים הנ"ל ממה שכתב מרן הב"י בהמשך דבריו שרש"י פירש דהא דאמר להו קרעוה שתי וערב וחיתוכיה לתחת לצלי הוא, וזה היה טעמו של בה"ג, ואף על פי שסתם וכתב שצריך חתיכה סתם חתיכה שתי וערב קאמר כדאיתא בגמרא. ע"ש. ומזה נראה דמה שסתם בש"ע לחתוך הכבד, כוונתו נמי לקריעת שתי וערב. וכן ראיתי לידיד נפשי הרה"ג מרתב"י ר' גולן קבלן נר"ו במאמרו בספר ויען שמואל חלק י"ח, התשע"ה (סימן עד, עמ' תרצג), שתמה על דברי הפר"ח והאחרונים הנ"ל מדברי הב"י הללו. ע"ש. ושם (עמ' תרצד) הביא שכן העיר בספר עמודי הבית (סעיף ח הערה כ), ושכן העיר בספר דברי סופרים (עמק דבר אות קעו), ושם הביא שכן נראה מדברי הגר"א בביאורו (ס"ק יח), ושכן משמע מהט"ז (ס"ק ב). ע"ש. והמעין בדברי הגר"א והט"ז יראה שאין לכך הכרח כ"כ בכוונתם, אולם כן משמע בערוך השלחן (סעיף יז) דאף לצלי בעינן קריעת שתי וערב גמורה. מיהו האמת לענ"ד דאין הכרח דכוונת מרן להחמיר, ומ"ש בבית יוסף בדעת בה"ג דסתם חתיכה שתי וערב, נראה שעיקר כוונתו שם לאפוקי דעת הסמ"ק (סי' רה בהגהת ר"פ אות ג) שהביא בב"י לעיל בסמוך לזה שכתב דבאוכלו צלי נהגו לתחוב בו קוץ או קיסם בלא קריעה. וזה ודאי אינו בכלל קריעת שתי וערב שבגמרא, אבל קריעה גמורה מצד לצד אפשר להעמיס זה היטב בלשון הגמרא ובה"ג, וכמו

כולם הביאו דברי בה"ג, אין לסור מדבריהם. ע"ש. ושוב ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"א (חיו"ד רס"י ט בהערה) שהאריך להשיב על מ"ש הרב שלחן גבוה הנ"ל דמרן משום חומרא נקיט כבה"ג, דהא התוספות והרא"ש עצמם חזרו והביאו דברי בה"ג, וכ"כ להדיא בפסקי התוספות (סי' שכד) ובפסקי הרא"ש שם להחמיר, וגם הב"י לא החליט שדעתם להקל. וגם בדברי הרי"ף והרמב"ם לא מפורש להקל, וגם הרמב"ן נראה שמחמיר למעשה. וכן דעת עוד ראשונים, לכן נראה שהעיקר להחמיר בזה מן הדין ולא מתורת חומרא. ע"ש. ובמחכ"ת הגם שהרבה להשיב על דברי השו"ג, עינא דשפיר חזי דלדינא ליכא בינייהו אלא משמעות דורשין, דודאי אף השו"ג לא נתכוין להקל למעשה חלילה נגד מה שפסק מרן כאן, אלא ר"ל דעיקר הדין שפסק מרן הוא מתורת חומרא, כי לפי שורת הדין רבו הפוסקים המקילים כפי מה שהביא בב"י. (והגם שהרבה מהם חזרו והעתיקו דברי בה"ג, אף אינהו מתורת חומרא קאמרי וכמו שפירש הרשב"א כוונתו "שראו לחוש לדבריו" וכנ"ל). ונפקא מינה במקום שיש סניפים נוספים להקל. אבל באופן רגיל ודאי שאין לזוז מדברי מרן להצריך קריעה גם לצלי גרידא.

חילוק בין קריעה כשאוכלו צלי או מבושל

(ה) אמנם מדקדוק לשון מרן משמע שיש הבדל בין הקריעה שיש לקרוע כשרוצה לבשל הכבד אחרי צלייתו ובין הקריעה שיש לקרוע כשרוצה לאכלו צלי, דבסעיף א' לענין הרוצה לבשל הכבד אחר הצליה כתב מרן "קורעו שתי וערב", ואילו לענין האוכלו כשהוא צלוי סתם וכתב בסעיף ג': "לצלי צריך חתיכה". ומשמע אפילו אינה של שתי וערב. וטעמא רבא איכא לפלוגי ביניהו, דכשרוצה לבשל הכבד אחר צלייתו יש לחוש שמה שלא נפלט בצליה ייפלט בבישול, ולפיכך בעינן קריעת שתי וערב שתועיל הצליה להפליט לגמרי הדם הבלוע בגופו ולא ייפלט עוד בבישול. אבל אם אינו מבשלו אלא אוכלו צלוי כמות שהוא הא דבעינן חתיכה היינו כמו שכתב בה"ג "דאזיל דמא ומכניס בסמפונות", ולדם הכנוס שם די בקריעה אחת. וכבר דקדק כן מרן ז"ל עצמו בבית יוסף מדברי הרמב"ם שלא הזכיר בפירוש חתיכת "שתי וערב", דמשמע ליה דחתיכת שתי וערב שאמרו בגמ' לאו דוקא, דהוא הדין דסגי בשתי בלא ערב או בערב בלא שתי דבאיזה מהם יוצא כל דם שבסמפונות, אלא דבעי למימר שהחתך יהיה בכל האורך או בכל הרוחב כעין חתך דשתי וערב שהוא מעבר לעבר, שאם אין החתך בענין זה ישארו קצת סמפונות בלא חתך, ומפני כך כתב סתם "אם חתכה" ולא כתב אם חתכה שתי וערב וכו', ומטעם זה לא הוצרך לכתוב שיהיה חיתוכיה לתחת שמאחר שאין צריך לחתכה אלא מפני דם הכנוס בסמפונות פשיטא שבעת חיתוכה ישים החתך לצד מטה עד שיזוב הדם וכו'. ע"ש. וכל זה שייך גם בדברי בה"ג דנקיט כוותיה מרן. וכן ראיתי להגאון פרי חדש ז"ל (ס"ק יא) שכתב שדעת המחבר דדוקא כשצולה הכבד לבשלו אח"כ בקדירה

שפירש מרן הב"י גופיה לעיל מזה בדעת הרמב"ם. ואע"פ שאין הדברים מוכרחים בדעת מרן להקל, ויש לומר דמה שלא פירש בש"ע שיקרע שתי וערב, תפס לשון הטור והפוסקים שסתמו בזה ג"כ, כדרכו להעתיק לשונם. אולם מאחר וכבר נתבאר שלדעת שלשת עמודי ההוראה א"צ חיתוך לצלי כלל, והיא דעת רבים מן הראשונים, ובודאי מעיקר הדין כוותיהו הוה לן למנקט, ובפרט באיסור דם שבשלו דרבנן (וי"א שכל עיקר דם הכבד דרבנן, ע' בתוס' חולין קי: ד"ה כבדא, ובש"ך ס"ק יט), ורק לחומרא הוא דנקטינן כדעת בה"ג כנזכר לעיל, ומנהג האשכנזים שלא להצריך לצלי קריעה כלל, הלכך אף לדידן אין להחמיר ולהצריך הכבד קריעה גמורה של שתי וערב, אלא קריעה אחת לארכו או לרחבו ותו לא, וכהסכמת רוב האחרונים שלנו. כן נלע"ד. ושוב מצאתי להרב דמשק אליעזר (חולין קיא. אות טל) שייחס בפשיטות למרן הב"י דלא בעינן תרומייהו אלא חדא מנייהו ע"פ האורך או הרוחב. ע"ש. וכן הסכים למעשה ידידי הרה"ג ר' גולן קבלן בספר ויען שמואל הנ"ל (בעמ' תרצד) מפני שלדעת הרבה ראשונים א"צ קריעה גמורה, ומהם הסמ"ק, והעיטור, והרב צידה לדרך, וספר איסור והיתר לר"י בר משה מבוניולש (פרק כב) ועוד. ובהמשך דבריו חזר לצדד כן גם בדעת מרן. ע"ש. והרי זה כמבואר. וכן פסק בספר ילקוט יוסף חיו"ד (סי' עג סעיף ב עמ' תקד) ובמילואים שם. ואחר כתבי ראיתי להגאון מהר"י ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' ה) שהעלה להחמיר בזה ע"פ דברי הב"י בסוף הסימן, והגדיל המדורה בזה על הפר"ח, ולא נחה דעתו עד שכתב דאישתמיטו מיניה דברי הב"י הללו. ובהערה שם הביא שכן העלה בספר אהבת עולם (הליכות עולם סק"ז). ע"ש. ותמהני שחשד את הפר"ח שנעלמה ממנו סוגיא בדוכתה, כאילו קטיל קני באגמא הוא ח"ו. ולפום קושטא במחכ"ת אין דבריו מוכרחים כלל וכאמור. וכן כל הראשונים שהביא שם שכתבו לקרוע הכבד שתי וערב, תפסו לשון הגמרא, ועכ"פ אין הכרח לייחס כן גם לבה"ג. והא קמן כמה ראשונים שהקילו אף בתחיבת קיסם או שפור בכבד כמה פעמים וכדלהלן בסמוך, ומוכח דמשמע להו דשתי וערב לאו דוקא. לכן נלע"ד שיש להקל מדינא בקריעת שתי או ערב. אולם כיון שאין טרחא מרובה להעביר הסכין עוד פעם על פני הכבד, ראוי להחמיר מהיות טוב לקרעו גם שתי וגם וערב. והרוצה לבשל הכבד אחר צלייתו, אע"פ שגם בזה רבו הראשונים הסוברים דא"צ קריעה, אין לזוז ממה שפסק מרן בפירוש שצריך לקרעו שתי וערב.

היתר ניקוב בסכין או בנטילת המרה

(ו) והנה הרמ"א (סי' עג ס"א) כתב לענין כבד שרוצה לבשלו אחר צלייתו, שאם מנקבו הרבה פעמים בסכין הוי כקריעת שתי וערב, וכן אם נטל משם המרה וחתיכת בשר מן הכבד, דאפשר לדם לזוב משם. ע"כ. ובדרכי משה (אות א) הביא שמקור דבריו מהגהות שערי דורא (סי' כד סק"א) בשם מהרא"י שכתב דהנשים בארצנו אינן נוהגות לחתוך שתי וערב

אפילו כשרוצות לבשל אח"כ, ואפשר שסמכו על מה שרגילות בכל פעם ליטול ולחתוך ממנו הגידין והקנקנות באותו צד שהמרה תלויה וכו'. ובאיסור והיתר (כלל טז דין י) פסק דבעינן חתיכת שתי וערב או לנקוב בה נקבים דקים הרבה וכו'. ע"ש. והן אמת שמהרש"ל בים של שלמה (פ"ח דחולין סס"י נד) כתב דמה שמהגו הנשים להקל ע"י חיתוך המרה אינו דומה כלל לקריעת שתי וערב. ע"ש. וכן מרן ז"ל לא הזכיר היתר זה, ובשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (סי' יא, דף צ ע"ג) כתב דמסתמיות דבריו משמע דשתי וערב דוקא בעינן. אמנם אין בזה הכרח גמור, וכיון דאעיקרא לדעת הרי"ף והרמב"ם א"צ קריעה לצלי כלל, נראה דשפיר דמי לסמוך ע"ז להקל. וכן ידידי הגר"ג קבלן נר"ו במאמרו בספר ויען שמואל חלק י"ח (עמ' תרצח) הביא מהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (אות ג) שכתב בדעת מרן חתיכה או נקיבה. ע"ש. ולהלן (אות ז) נדבר עוד מזה. אלא שהט"ז (ס"ק ב) כתב בתוך דבריו דלכבד עוף די בחתיכה שחותכין המרה, משא"כ בכבד של בהמה שיש שיעור גדול בין חתיכת המרה לשאר הכבד. וכן הסכים המש"ז שם דלכבד של בהמה ודאי אין די בנטילת המרה. וכן הוא בחו"ד (בחי' סק"ד). ואמנם הרב כף החיים (אות י) כתב שמשמע מסתמיות דברי הפוסקים שהעתיקו דברי הרמ"א דגם בכבד בהמה הדין כן. ע"ש. ונמשך אחריו בילקוט יוסף יו"ד (סי' עג עמ' תקה). אולם לענ"ד אין ראיה מסתמיות הרמ"א ושאר האחרונים, דאפשר משום דכבד בהמה שהוא גדול מאד מסתמא בלא"ה כבר מנתחים אותו לנתחים, והוי בכלל מ"ש הרמ"א כאן דכשהיא חתוכה א"צ כלום. (מיהו עיין בתו"ח כלל כ"ד דין ט' שכתב בשם האו"ה שנהגו היתר אפילו בכבד של בהמה לצלותו בלא שום נקב. אבל במקור הדברים באו"ה כלל ט"ז דין י"ג אין הלשון כן. ע"ש). וראיתי בספר ראש פינה (פנת יקרת סוף סק"ב) שהעיר מדברי הב"י שאין שום קולא בכבד עוף על של בהמה. ובמחכ"ת לא כתב כן הב"י אלא כנגד הסברא לפטור כבד עוף מקריעה כלל, ואינו ענין לחיתוך המרה שחידשו הפוסקים, שתלוי במציאות יציאת הדם. ובספר ויען שמואל הנ"ל (עמ' תרצו) העיר שגם מהריק"ש בערך לחם ובהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש והרב זכור לאברהם הזכירו חיתוך המרה לגבי כבד עוף דוקא. ע"ש. ועיין עוד בסימני תורת חטאת (כלל כד דין ו). וי"ל בזה. אולם ידידי הרה"ג ר' ישראל אמויאל נר"ו העירני לנכון דאעיקרא אין כוונת הט"ז למימרא דבכבד עוף לא מהני נטילת המרה, אלא מיירי בסתמא שלא דקדק לחתוך חלק מהכבד. ולא נחית לאשמעינן דינא אלא לפרש דברי העיטור. עכ"ד. ולפי זה בכבד בהמה ודאי מהני חיתוך המרה והקנקנות עם קצת מן הכבד כדין, וכבד עוף קיל טפי דאף בחיתוך המרה גרידא אפשר דסגי ליה. וכן ראיתי בספר בית הלל (סי' עג סק"ב) שכתב, דבכבד בהמה בעינן נטילת מרה יחד עם גידין וקנקנות ומעט מבשר הכבד, אבל כבד של עופות אין נוטלין ממנה אלא המרה וצולין ע"ג גחלים בלי שום חתוך אחר. ע"ש. ואם כי לדינא ודאי יש להחמיר גם בכבד עוף ליטול מעט מבשר הכבד, אבל מ"מ נמצינו למדים שאין הכרח לדברי הפמ"ג והחוו"ד, ויש לסמוך על חיתוך המרה וקנקנותיה גם

לשנות ממשמעות הלכה. וכן היה נוהג רבינו יצחק ב"ר שמואל זצ"ל לקורעו שתי וערב. ע"כ. והובא בהגהות אשר"י (פ"ח סי' כז). וכן רבנו פרץ בהגהת הסמ"ק (סי' רה אות ג) כתב שנכון להחמיר בזה. והובא כ"ז בבית יוסף (סס"י עג). ולכאורה י"ל דלא פליגי אלא על מה שנהגו לתחוב בו קיסם, שאינו נוקב אלא נקבים דקים, אבל אם עושה הנקבים בסכין שהם רחבים יותר מודו דשפיר דמי. (ובזה יש מקום ליישב גם מה ששינה הרמ"א בהגהת הש"ע ממה שהחמיר לכתחי' בתורת חטאת בנקיבת נקבים דקים, דלא חזר בו לדינא, אלא דבתורת חטאת מיירי בנקבים של שפור שהם דקים ממש, ובהגהת הש"ע שהיקל לכתחילה פירש להדיא דהיינו בנקבים של סכין). מיהו לפום קושטא החילוק בין נקבי השפור לנקבי הסכין אין לו בית אב. ואע"פ שיש לו קצת סעד מדברי העיטור (ח"ב דף ב). שהביא הטור, שכתב דמנהג צרפת לנקבו בסכין, ומנהגו אינו אלא בנקיבת השפור. ומשמע מלשונו דנקיבת הסכין עדיפא משפור. אין זה מוכרח כלל. והט"ז (ס"ק ב) הביא בשם רש"ל (ביש"ש פ"ח סי' נד) דהקולא בנקיבת הכבד היא לאותן שסוברים דלצלי אין צריך קריעה שתי וערב אלא מצד החומרא לחוד, אבל לבה"ג ודעימיה דס"ל מדינא בעי קריעה שתי וערב אף לצלי אין לשנות ממשמעות הלכה דבעינן קריעה שתי וערב. ע"כ. ולא ראה דברי התרומה והרוקח שהקילו בנקיבה גם למאי דנקטי כבה"ג. מ"מ לדינא כיון דאעיקרא לדעת הרי"ף והרמב"ם ועוד הרבה ראשונים א"צ כלל קריעה לצלי אפילו רוצה לבשלו, נראה דשפיר דמי לסמוך על המפורש בדברי סה"ת והרוקח והאור"ה להחשיב נקיבת הסכין כקריעת שתי וערב אף דנקטי דהקריעה היא מדינא. ואף לדין דאזלינן בטר הוראות מרן, והוא ז"ל סתם ולא פירש קולא בנקיבת הסכין, ואדרבא סתם בש"ע "קריעת שתי וערב", וגם בבית יוסף הביא דברי המחמירים, ומשמע דבעינן שתי וערב דוקא. וכ"כ בדעתו בשו"ת חסד לאברהם (סי' יא דף צ ע"ג), מ"מ אחר שסה"ת והרוקח מקילים בזה בפירוש ולא ראה מרן את דבריהם, הו"ל לדין כעין ספק ספיקא להקל. ועכ"ז כיון שאין בדבר טורח מרובה, לפיכך אם רוצה לבשל הכבד אחר צלייתו נכון לכתחילה להחמיר ולקורעו שתי וערב ממש וכנ"ל.

מנהג הספרדים בזה

(ח) ולא נכחד ממני שבכמה מקומות פשט המנהג גם אצל הספרדים שלא לקרוע הכבד שתי וערב כלל, אם רוצים לאכלו צלוי. עיין להרב שלחן גבוה (ס"ק יא) שכתב שמנהגם [בסאלוניקי] לצלות כבד של טלה או עוף שלם בלא שום קריעה. [וכבד של בהמה גסה שגדול הרבה בלא"ה צריכים לנתחו לנתחים שייצלה יפה בתוכו]. וכן העתיקו דבריו בספר ארץ חיים סתהון ובספר נתיבי עם (סי' עג) ובכה"ח שם (אות מא). והרב זבחי צדק (אות כד) כתב שכן מנהג בגדאד כהרמ"א, ומעשים בכל יום שצולין כבד עוף בלי חתיכה כלל. ע"ש. אולם מלבד האחרונים הנ"ל לא מצאנו בשאר ספרי האחרונים הספרדיים בעלי המנהגים שהעידו על המנהג בזה

ככבד של בהמות. והנה ראיתי בספר מחשבת צבי (סימן ב) שכ' שבירר ומצא שברבים מבתי השחיטה אין מקפידים ליטול המרה מן הכבד עם מעט בשר הכבד עימה. והאריך בכמה צדדים קלושים להליץ עליהם. (וכן הוא במאמרו הנדפס בקובץ אור ישראל גליון תשרי תשע"ד עמ' קנח). ולפי הנשמע גם במשחטות העומדות תחת השגחה מהודרת לא תמיד מקפידים ליטול עם המרה חלק מן הכבד. ולכן הלוקח כבד צריך ליתן לבו שיהיה חתוך מעט מן הכבד במקום חיתוך המרה, או שינקבו כמה פעמים בסכין. ואם רוצה לבשלו נכון שלא לסמוך על נטילת המרה ומקצת הכבד, כשם שאין אנו סומכין בזה על קריעת שתי לבד או ערב לבד, אלא ראוי לקרעו שתי וערב לגמרי.

(ז) ולענין תחיבת הסכין כמה פעמים שהיקל בזה הרמ"א, כתב הש"ך (ס"ק ג) דהיינו דוקא בדיעבד אחר שצלאה ע"י שנקבה תחילה הרבה פעמים בסכין, אבל לכתחילה אין מועיל נקיבה בסכין הרבה פעמים אם רוצה לבשלו אח"כ. כן פסק בתורת חטאת (כלל כד דין ו). ע"כ. ונמשכו אחריו החו"ד (בחי' סק"ג) והרב יד יהודה בקצר (ס"ק ה) ועוד. אולם מפשט דברי הרמ"א בהגהה כאן נראה דאף לכתחילה שפיר דמי לסמוך על נקיבת הסכין, וכן כתב הרב מנחת יעקב (כלל כד סקי"ב) דאף שהש"ך דחק לפרש דהרמ"א מיירי בדיעבד, מ"מ אין זה במשמעות לשונו שם, ובפרט שסיים וכן בניטל המרה וכו', וזה אפילו לכתחילה וכמ"ש הש"ך עצמו (ס"ק ד), א"כ בוודאי שווים הם. ע"כ. וכן כתב הפר"ח (ס"ק ד) בדעת הרמ"א, וסיים דהש"ך לא דק. ע"כ. וגדולה מזו, הנה מהרא"י בהגהת שערי דורא (רס"י כד) שהוא מקור דברי הרמ"א כתב דאפשר שסומכין על מה שרגילין לחתוך ממנו באותו צד שהמרה בו ואפשר לדם לצאת, ומהני הך מלתא בנקיבת הקוץ ותחיבת קיסם שנהגו בו כל העולם. ע"כ. ומבואר דמפשט פשיטא ליה בנקיבה להיתרא טפי מחיתוך המרה עד שתלה היתר חיתוך המרה בהיתר נקיבת הקוץ והקיסם. ואחר שבחיתוך המרה מודה הש"ך שיש להתיר לכתחילה, אי אפשר להחמיר בנקיבת הקיסם יותר מזה. ובאמת מה שכתב בתורת חטאת (ובסימנים שם) שלא לסמוך לכתחילה על הניקוב, הוא משום שכן משמע מדברי הטור שהביא התו"ח שם (דין ט), והמעייין בדבריו יראה שאין הכרח לזה בדעת הטור. ומאידך הא דניקוב הרבה פעמים בסכין מועיל כמו חיתוך שתי וערב, יש לו מקורות נאמנים בדברי הראשונים, וכבר הבאנו לעיל (אות א) לשון ספר התרומה (הלכות איסור והיתר סימן נח) והרוקח (סי' תמג) שאם רוצה לצלות הכבד נגד הגחלים, צריך לקורעו שתי וערב "או לנקבו בעומק בהרבה מקומות". ומסתמא עליהם סמך להקל האור"ה שהביא בדרכי משה הנ"ל ובתו"ח שם. איברא דהרב אור זרוע ח"א (סימן תסה) אחר שהאריך בדין כבד כתב וז"ל: הרי פירשנו המסקנא שהכבד צריך קריעה שתי וערב. ותימה על מה שנהגו העולם שלא לקרוע שתי וערב אלא תוחבין בו קיסם ונוקבים בו נקבים דקים. וכתב מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק [שירליאון] שאין

סק"ב) דבכבד של עופות אין נוטלין ממנה אלא המרה וצולין ע"ג גחלים בלי שום חתוך אחר. ע"ש. ולעיל (אות ו) הבאנו לזה סיוע מדברי הט"ז (ס"ק ב). אבל סתימות כל שאר הפוסקים דאף בכבד עוף אין לסמוך על נטילת המרה אלא בחיתוך הקנוקנות ומעט מבשר הכבד עצמו. לכן נלע"ד שבארץ ישראל יש להורות לכתחילה להחמיר בזה כדעת מרן. וכל שכן כשרוצים לבשל הכבד אחר צלייתו. וגדולה מזו ראיתי בספר ילקוט יוסף (סי' עג עמ' תקד) בשם מרן אביו מופת הדור רבנו עובדיה יוסף זצ"ל שגם כשרוצה לאכול הכבד צלוי, אין להסתפק בחיתוך מקום המרה, אלא יש לקרעו שתי וערב.

וראיתי לידיד נפשי הרה"ג ר' גולן קבלן נר"ו בתשובתו בספר ויען שמואל הנ"ל (עמ' תרצו והלאה) שהאריך לצדד דכבד של עוף אינו צריך קריעה כלל, שאע"פ שמרן בבית יוסף (סס"י עג) בביאורו לדברי בעל העיטור כתב שדוחק לומר דס"ל דלא אמרו בגמרא דצריך קריעה אלא בכבד בהמה שסמפונותיו גסים אבל לא בכבד עוף שסמפונותיו דקים ודם הכנוס בהם מועט, דא"כ לא לשתמיט חד מרבוותא דלפלוג בהכי, ואדרבא אשכחנא לרבנו יונה (באגרת התשובה אות מג) שכתב בהדיא דכבד עוף נמי בעי קריעה שתי וערב וכו'. וכן הסכימו כל האחרונים, עיין כף החיים (אות ז) בשם תו"ח ופר"ח ומחבר"ר ועוד. אולם ידידי הנ"ל נפק דק ואשכח בספר איסור והיתר של מהר"ר יעקב בר משה מבוניולש (פרק כב) שכתב להדיא וז"ל: כבד של עוף אפילו בלא נקיבה וחיתוך מותר בהבהוב לבד אפילו לקדירה, דכבד העוף אינו דומה לכבד בהמה. ע"כ. ועוד הוסיף בס' ויען שמואל שם שהמעין בספר העיטור עצמו יראה שמשמעות דבריו שמחלק בזה, דלא כמו שפירש דבריו הב". ומרן לא ראה דברי העיטור בגופן שלהן אלא מה שהביא בשמו הטור. ובסוף דבריו האריך להשיב ע"ד הרב חסד לאברהם (סי' יא) הנ"ל. ע"ש. ובעניתי אנכי לא כן עמדי, דמדברי העיטור לפנינו לפענ"ד לא מוכח מידי, ואדרבא בדבריו שם (דף א ע"ד) מפורש שאין איסור הכבד ברור בעיניו אלא שאין להתיר, וישראל קדושים נהגו לאסור. וכן בהמשך (דף ב). כתב דהא דאצרכיה רבה בר רב הונא קריעה לצלי, מסתברא לחומרא, דהא באפי נפשה לכ"ע שריא. ע"ש. וזה קרוב למה שייחס לו מרן ז"ל בבית יוסף דסובר שמעיקר הדין א"צ קריעה לצלי ולפיכך היקל בכבד עוף. וע' בט"ז ובמשבצות זהב (ס"ק ב). ומה שהביא ידידי הר"ק שבספר איסור והיתר לריב"ם מבוניולש חילק בזה בפירוש והתיר כבד עוף בלא קריעה, הנה מסתימות דברי כל שאר הראשונים מוכח בעליל דלא סבירא להו הכי וכמ"ש מרן בבית יוסף, ואין לסמוך על האו"ה כנגדם, וכ"ש כנגד דברי רבנו יונה המפורשים. ואפילו נסכים בדעת בעל העיטור לחלק בין כבד בהמה לכבד עוף, כ"ז איננו שווה להטות הכף להקל נגד סתימות הראשונים. ובפרט שגם משמעות הסוגיא להחמיר אף בשל עוף, דבגמרא (חולין קיא). נחתי לחילוקא, ואחר שהצרכי לכבד קריעת שתי וערב, סיימו ואמרו "והני מילי

שהוא נגד מרן. וכן ראיתי להגאון ר' יהודה ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה ח"א (סי' ה אות ה) שהעיר שהפר"ח והחיד"א שהיו בירושלים לא הזכירו מנהג זה, ובודאי אילו נהגו אצלם להקל לא היו סותמים דבריהם וכמ"ש כיוצא בזה בספר שער המפקד ח"א (דף פה:). ע"ש. ודבריו נכונים לענ"ד. ובהמשך דברי הרב ברכת יהודה שם (אות ו) פקפק על עיקר עדותו של השו"ג במנהג זה, והביא בשם הרב טהרת המים (מע' מ אות נו) שכתב שאין להכריח לעם מהמנהגים שמביא השו"ג, דבכמה דוכתי אשכחן לרבו הגאון בעל בית דוד ושאר רבני סאלוניקי שכתבו היפך מהמנהגים שכתב הוא. ע"ש. איברא דבמאי דקמן נראה שאין לפקפק על עדותו של השו"ג, כי גדולה מזו מצינו למהר"א אלקלעי בשו"ת חסד לאברהם ח"א (חיו"ד סי' יא) שכתב דנשי דידהו [בסאלוניקי] אין נוהרין לקרוע הכבד של עוף שתי וערב קודם צליה "אפילו כשרוצים לבשלו", אלא צולין אותו שלם כמות שהוא בלתי שום קריעה וחיתוך כלל. ואחר שהאריך כתב דלא אריך למעבד הכי, וירא שמים יצוה בתוך ביתו לקרוע שתי וערב אפילו כבד של עוף, ואפילו רוצה לאכלו צלי. ע"כ. (וכן הוא בקיצור בספרו זכור לאברהם ח"ג ערך מליחה דף סא: וכן הובא בספר יד דוד די בוטון סי' עג בהגה"ט אות ג). ועל פי שנים עדים יקום דבר. ובאמת גם בזבחי צדק הנ"ל הביא שקצת נשים נוהגות גם לבשל הכבד בלא שקורעים אותו בשעת הצליה. אלא שכתב שצריך למחות בידם ולהזהירם דלבישול צריך קריעה גמורה. ע"ש. וראיתי בערוך השולחן האשכנזי (סימן עג סעיף יז) שכ' שאנחנו סומכים על הסוברים דלצלי א"צ כלום אפילו כשמבשלים אח"כ. ע"ש. (וע"ע בהגהות הגר"ב פרנקל על הנובי"ת חיו"ד סי' מ). ואינהו בדידהו, אבל אנן בדידן חלילה לנו להקל כל כך כמ"ש הרב חסד לאברהם והרב זבחי צדק. ועכ"פ כפי מה שנתברר לי מפי זקנתי מב"ת (בתו של מוהר"ח זצ"ל) גם בג'רבא נהגו לצלות כבד עוף בלי קריעה כלל, ואף לא היו מקפידים להסיר מבשר הכבד עם המרה. ובספר ויען שמואל חלק י"ח (עמ' תש) הנ"ל הביא שכן העיד הגאון ר' יחזקאל מאוזו נר"ו. וע"ע להגאון מהר"ם שתרנג אב"ד תוניסיה בספר שבת אחים (סי' עג ס"ו) שכ' שלא נהגו לקרוע כבד עוף שתי וערב. ע"ש. והיינו כשאוכלים אותו צלוי. אמנם יש מקום לפרש כוונתו דשתי וערב לא נהגו, אבל היו קורעים קריעה כל דהיא. ומכל מקום אין הכרח מכאן שכן פשט המנהג אצל כל הספרדים בארצותם בחצריהם ובטירותם. ולא רחוק לשער שגם במקומות שנהגו להקל בדבר, תחילת המנהג להקל היתה ע"פ מה שהיקל הרמ"א בנטילת המרה עם קצת מבשר הכבד, וכפי מה שביארנו לעיל בסמוך שיש לסמוך ע"ז גם לדידן, ולאט לאט נשתכח עיקר המנהג והקילו אף בלא נטילת כלום מבשר הכבד. [ושו"ר בספר להרה"ג ר' דוד הכהן נכד הגאון ר' שאול כהן אב"ד ג'רבא, בספרו משגב לדרך (ג'רבא תרע"ה, דף עה. מע' נ אות א) בתחלת דיני ניקור, שהצריך קריעת שתי וערב או נטילת המרה עם הקנוקנות, ולא הזכיר כלל קולא בעוף. וזה סמך להשערתנו]. והן אמת שיש סמך למה שנהגו להקל ממה שכתב בספר בית הלל (סי' עג

לצלי וכו'. תמהני דמי לא מודה המאירי דאילו בא לבשלו אחר צלייתו חייב לקרעו, ואהא קאמר דאין חילוק בין בהמה ועוף. וכן יש לתפוס למעשה. ואפילו כשרוצה לאכול הכבד צלוי אין להשמט מקריעתו, אחר שנראה שדעת רוב הראשונים שלא לחלק בין כבד בהמה או עוף.

המורם מן האמור שהבא לצלות הכבד, אם כוונתו לאכול כשהוא צלוי די לקרעו קודם צלייתו שתי או ערב לכל רחבו, ויניח חיתוכו למטה בעת הצליה כדי שיזוב דמו. וכן יכול לתחוב בו הסכין כמה פעמים, או שבעת חיתוך המרה יסיר עמה חתיכה מן הכבד עם הקנוקנות והגידים, ודי בזה כדי לצלותו אח"כ. אולם אם רוצה לבשלו אחר הצליה, לא די בקריעת שתי או ערב, אלא צריך לקרעו גם שתי וגם ערב. ומעיקר הדין יכול לסמוך גם על נקיבת הסכין או חתוך המקום הסמוך למרה כנ"ל, אבל נכון להחמיר לקרעו שתי וערב דוקא.

כבדא, אבל טחלא שומנא בעלמא הוא" (כן הוא לפירוש כמה ראשונים שם. ואכמ"ל), ולא חילקו כן בכבד עצמו בין של בהמה או של עוף. וכן נראה ברור לענ"ד לפי שיטת התוספות והרא"ש דאפילו אינו רוצה לבשל הכבד אחר צליה בעי קריעה, משום הכבד עצמו שהוא מרובה בדמים ולא משום הכנוס בסמפונותיו. ולטעם זה ודאי אין מקום להקל בכבד עוף יותר מכבד בהמה. ואם כי לשיטת התוס' ודעמיהו א"צ לקרע הכבד אלא כשרוצה לבשלו אחר הצליה, עכ"פ שמע מינה להחמיר מיהא בבא לבשלו אח"כ. (ושוב עיינתי בס' איסור והיתר לריב"ם מבוניולש, בהוצאת הר"מ בלוי עמ' פ, וראיתי שתפס כהתוס' בפירוש הסוגיא ועכ"ז היקל בכבד דעוף. וצ"ע). ועיין בספר ויען שמואל שם שהביא שהמאירי (ד"ה כל) כתב בפירוש שאין הפרש בין כבד בהמה או עוף ודינם שוה לכל דבר. ע"ש. ומה שדחה לזה ידידי בספר ויען שמואל שם דהמאירי אזיל לטעמיה דאפילו כבד בהמה א"צ לקרעו

סימן מד

כבד שלא קרעו קודם הצליה, האם מותר לבשלו

בעה"ו עש"ק פרשת שמות, כ' טבת תשע"ו

ראיתי לברר בס"ד היאך הדין נוטה בכבד שנצלה בלא קריעה כלל, ורוצה לבשלו, האם יועיל לו החיתוך שאחר צלייתו כדי לבשלו אח"כ?

(א) גרסינן בחולין (קיא.), רבה בר בר חנה אקלע לבי רבה בר רב נחמן וכו', אשכח ההוא כבדא דהוה ביה סמפונא דבליע דמא, אמר להו אמאי עבדיתו הכי, אמרו ליה אלא היכי נעביד, אמר להו קרעוה שתי וערב וחיתוכא לתחת. ורבו השיטות והפירושים בסוגיא זו, והארכנו במקצתן בס"ד בסימן הקודם, והבאנו שם שדעת הר"ף והרמב"ם דאין הכבד צריך כלל חיתוך לצלי, ושכן דעת הרבה ראשונים. אולם מרן בשלחן ערוך יו"ד (סי' עג) פסק כדעת המחמירים, והכי נקטינן. ומפורש בדברי מרן שם (סעיף ג) שאם לא קרע הכבד קודם צלייתו יקרענו אחר כך. אבל יש לברר אם מועילה קריעה זו שאחרי הצליה גם כדי לבשלו אח"כ, או שאין בה תועלת אלא לאכלו צלי. והנה התוספות בחולין שם ד"ה וחתוכיה לתחת, כתבו וז"ל: לבשלו בקדרה אחר צלייתו או מליחתו איירי, דאי לאכלו צלי למה לי חתוכה, דמה שפולט שריק ונופל ומה שלא נפלט הוי דם האברים שלא פירש ושרי בפרק דם שחיטה. ואי משום דם סמפונות הכבד צריך קריעה אף לצלי דהוי בכרת אף על פי שלא פירש, א"כ בטחול נמי אי איכא סמפונות למה לא יצטרך קריעה וכו'. ובה"ג כתב האי מאן דמצלי כבדא בשלומיה צריך לחתוכיה, מאי טעמא דאזיל דמא ומכניס בסמפונות. והיכא דלא קרעיה, לקרעיה לאחר בשולא ומותר, ויצא דם הכנוס בסמפונות. ולא חיישינן שמא דם הסמפונות

חזר ונבלע בכבד דהא מסקינן בכיצד צולין (פסחים עד:): דכבולעו כך פולטו. ע"כ. וכן הוא בפסקי הרא"ש בחולין שם (סי' כז). וכן הובאו דברי בה"ג בספר התרומה (הל' איסור והיתר סי' נח) וברוקח (סי' תמג) ובסמ"ג (לאוין קלז) ובאור זרוע ח"א (סי' תסה). ומה שסיים בה"ג "והיכא דלא קרעיה לקרעיה לאחר בישולא", כתב ע"ז הרב אור זרוע שם: הא לא אמרינן הכי אלא בלב. ע"כ. והלשון חסרה קצת, ואלי היא הערה מאוחרת בגליון. ועכ"פ נראה כוונתו להקשות מנ"ל דאף בכבד מועילה קריעה דלבתר הכי. וכן ראיתי בפסקי ריקאנטי (סי' קצט) שהעיר על דברי בה"ג בזה הלשון: אך יש מפקפקין לאסור, דלא הותר קריעה אחר בישול אלא גבי לב. ע"כ. ומ"מ הנה הרב איסור והיתר (כלל טז דין י) כתב על דברי בה"ג הללו, דמדפריש טעמא דכבולעו כך פולטו, שמע מינה דבישולו דנקט ר"ל דוקא צלייתו אבל אחר בישול אסור. ע"כ. ואע"פ שבהלכות גדולות לפנינו (סי' סה סוף הלכות דם) לא נמצא הטעם דכבולעו כך פולטו, וכן לא הובאה לשון זו באור זרוע, וכנראה שהוא מדברי התוספות עצמם. וכן העיר בערך השלחן (סי' עג סק"ו). ע"ש. אולם באמת אין הדבר דחוק לפרש דברי בה"ג כד' האו"ה דמיירי בצלי דוקא, וכבר מצינו בכמה דוכתי שהצלוי קרוי מבושל כמ"ש רש"י והתוס' (חולין קט:). וגם הטור (סי' עג) כתב בפשיטות בשם בה"ג: "ואם לא קרעו קודם צליה יקרענו אחר כך". ומיירי כשאנו מבשלו אח"כ כמו שכתב הב"י שם (ד"ה ולצלותו). ע"ש. ויש לומר דאף האו"ז לא הקשה על קולת בה"ג אלא מפני שתפס דבריו כפשוטם דמתיר לקרעו הכבד אף אחר הבישול ממש כדין לב.

אבל לקרעו אחר צליה קודם הבישול אפשר דיודה דשפיר דמי. (מיהו בפסקי ריקאנטי הביא לשון בה"ג: קורעו אחר "צלייתו", ועכ"ז כתב דיש מפקפקין לאסור וכו').

אלא שראיתי להראבי"ה (סימן א'קיא) שדקדק מדלא קאמר בה"ג קורעו לאחר טווייתו, שמע מינה דאחר בישולו נמי שפיר דמי. דכיון דחזינן דשאר אמוראי מקילי ביה בלא חליטה וקריעה וצליה, כולי האי לא מחמירין בכבדא דשרי לן רחמנא. ע"ש. ומצאתי בכנסת הגדולה (סי' עג הגב"י אות כח) שכתב שכן היא דעת הרשב"א בתורת הבית (בית ג שער ג, דף עז:): דאף אחר בישול מהני קריעה, שכתב על הא דאחינן למפשטה מקניא בקופיה, דרב הונא ורב נחמן היו משליכין הסמפונות לאחר בישול. אלמא ס"ל דאפילו לאחר בישול מהני קריעה ולהשליך הסמפונות. ושלא כהא"ה הנ"ל. ועיין בערך השלחן (ס"ק ו) הנ"ל שהביא שכן מבואר בר"ן להקל בקריעה שאחר הבישול (ומ"ש שם שכן נראה דעת הסמ"ג. לענ"ד י"ל על דבריו. ושור"ר שכבר עמד על דבריו בשו"ת ברכת יהודה ח"א סי' ה הערה 3). ועוד הביא הכנה"ג שם (באות לו) בשם ספר דמשק אליעזר שגם דעת מרן הב"י דמהני קריעה אף אחר בישול. ועיין עוד בכנה"ג שם (סוף אות סו) ובשו"ת שערי יושר ח"ב (חיו"ד סי' א אות ה). אולם נראה דכולהו מייירי באופן ששופך את מי הבישול, והכבד עצמו אינו נאסר בבישול אע"פ שלא נצלה כלל, וכדקיימא לן בש"ע (סעיף א) דהכבד פולטט ואינה בולעת. וכן מבואר הטעם לזה בר"ן (טל: ד"ה גרסינן). ומה שנראה מדברי האו"ה להחמיר בקריעה שאחר הבישול, אזיל לטעמיה (בכלל טז דין ו) דהכבד עצמה נאסרת בבישול. וכן כתב הגאון ערך השלחן הנ"ל. אבל לדידן שרי וכאמור. והן אמת שמדברי ראבי"ה שהיקל לקרוע הכבד בדיעבד אף אחר הבישול, נראה שמתיר גם התבשיל אע"פ שאין בו ששים כנגד הכבד. אולם לדינא ודאי שהעיקר בזה להחמיר כדעת שאר הראשונים.

(ב) ועכ"פ הנה כל האמור אינו אלא לפי דעת בה"ג שהטעם שצריך קריעה אף לצלי הוא מפני הדם הכנוס בסמפונות, ולדידה איכא קולא בדיעבד לקרוע הכבד אחר צלייתו. אולם דעת התוס' והרא"ש שלא הצריכו הכבד קריעה אלא אם בא לבשלו אחר הצליה. וכן נראה דעת הריטב"א (חולין קי: סוף ד"ה אמר). ע"ש. ולדבריהם הטעם שהצריכוהו קריעה קודם הצליה מפני הדם הבלוע בכבד עצמו, שלא יצא ממנו בצליה ויצא אח"כ בבישול, וכמו שביאר מהרש"א שם. וכן ראיתי למרן הב"י (סי' עג ד"ה ולצלותו) שכתב דסבירא להו דלדם שבסמפונות ליכא למיחש, דצלול הוא ונורא מישיב שאיב ליה, אבל כי מטוי ליה לקדירה איכא למיחש שמא לא יפלוט ממנו כל דמו בצליה וכשיבשלנו יפלוט, ולכן צריך לקרעו תחילה כדי שיפלוט ממנו כל דמו בצליה. ע"כ. ולפי זה נראה שאם צלה הכבד בלא קריעה לא יועיל מה שיקרענו אחר הצליה. דסוף סוף לא הוציאה הצליה כל הדם שבבשר הכבד. אמנם מה שכתב מרן לדעת התוספות דהדם

שבסמפונות צלול הוא ונשאב ע"י האש, הגם שכן מבואר יוצא גם מדברי הרשב"א בתורת הבית (בית ג' שער ד, דף ע רע"א), אולם יש להעיר ע"ז מעובדא דרבה בר רב הונא דחזא סמפונא דבליע דמא וכו', ומשמע שאין האש שואבת כל הדם שבסמפון. ובשלמא הרשב"א התם מפרש הך עובדא במליחה כיעו"ש, אבל מרן דקאי למאי דמפרשי לה התוספות בצליה ועכ"ז אמרינן דחזא סמפונא דבליעא דמא. ושמא יש לומר לפ"ד מרן שראה הסמפון קודם צלייתו. אמנם לולי דברי מרן ז"ל היה נלע"ד דמודו התוספות דהיכא דלא קרע הסמפון נשאר מן הדם בתוכו, ותרי דמי אית ביה דם עצמו ודם הסמפון (והכי דייק לשון מהרש"א הנ"ל שכתב דלדבריהם לאו משום דמא דסמפונא "בלחוד" הוא דבעי קריעה. ע"ש), אלא שאילו אוכלו כמות שהוא צלי יכול ליהזר ולפרוש מדם הסמפון, אבל אם רוצה לבשלו אח"כ אינו יכול מפני הדם הנותר בגופו. (ואח"ז ראיתי מה שהאריך בזה בספר דעת קדושים סי' עג בגדולי הקדש. וי"ל ע"ד). ומ"מ אין בכל זה נפקותא לדינא, דעכ"פ לדעת התוספות קריעה שלאחר הצליה לא תועיל לבשלו כמ"ש מרן. וכ"כ בספר מנהגי מהרי"ל (הל' איסור והיתר דף עד. דפו"ח עמ' תקמב) דאם לא חתך הכבד קודם הצלי, יחתכנו אחר הצלי, ולבשלה אחר הצלי אסור אם לא חתך מקודם שצולין אותה. ע"כ. ומרן בשלחן ערוך יו"ד (סי' עג סעיף א) כתב: הכבד יש בו ריבוי דם, לפיכך לכתחילה אין לו תקנה לבשלו ע"י מליחה, אלא קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה וצולהו, ואחר כך יכול לבשלו. ע"כ. ומשמע דנקיט כדעת התוספות והרא"ש שאינם מצריכים קריעה לצלי אלא אם רוצה לבשלו אח"כ. אולם להלן בסמוך (סעיף ג) כתב: לצלי צריך חתיכה משום דם שבסמפונות, ואם לא קרעו קודם צליה יקרענו אחר כך. ע"כ. וחשש בזה לחומרת בה"ג דאף כשאוכלו כמות שהוא צלוי טעון קריעה. וביאר הפר"ח (ס"ק יא) שם, שדעת מרן שאם אינו רוצה לבשל הכבד אחר צלייתו סגי ליה בקריעת שתי או ערב להוציא דם הסמפונות, דבצלי ליכא למיחש לדם הכבד עצמו, דמה שפירש נורא מישיב שייב ליה ומה שלא פירש הו"ל דם האיברים שלא פירש ומותר. אבל בסעיף א' דמייירי שצולה הכבד לבשלו אח"כ בקדירה הצריך קריעת שתי וערב, כדי שייפלט בצליה כל הדם הבלוע בו ולא יצא בבישול. ע"ש. ולעיל (סי' מג אות ה) הבאנו שכמה אחרונים העתיקו דברי הפר"ח לדינא, ומהם הרב מחזיק ברכה (ס"ק ג) והרב זכור לאברהם ח"א וח"ג (חיו"ד ערך מליחה סי' עג ס"ג), ועוד הרבה אחרונים. ונמצינו למדים מדבריהם דמרן שכתב (בסעיף א) שהבא לבשל הכבד אין לו תקנה אלא לקרעו שתי וערב קודם הצליה, חשש בזה לדעת התוספות והרא"ש הנ"ל דהקריעה היא משום הדם הבלוע בכבד עצמו. ולדידהו אין מועילה קריעה שאחר הצליה וכאמור.

(ג) איברא דמרן שם פתח וכתב: לפיכך "לכתחילה" אין לו תקנה וכו', אלא קורעו שתי וערב וכו', וא"כ יש לומר דבדיעבד שכבר נצלה הכבד בלא קריעה לא יחמיר מרן לאסור

לבשלו. נולא מבעיא לדעת הש"ך (סימן ס"ק כא) דאף מידי דאית ליה תקנתא בצלי, כל שאתה בא לאסור לבשלו הו"ל כעין דיעבד ושייך בו קולא במקום צורך. ע"ש. וכן בערב שבת כ' הכנה"ג (שם הגב"י אות רא) והמש"ז (שם ס"ק לב) בשם מהר"ש הלוי (חיו"ד סי' יט) דודאי יש צורך לבשל אחר צליה לעשות ממנו מטעמים. ע"ש. (וע"ע בהליכות עולם ח"ו עמ' נט). וא"כ ודאי מה שאנו אוסרים כאן הכבד לבישול נחשב דיעבד. אלא אפילו לדעת הט"ז (שם ס"ק טו) והפר"ח (ס"ק כג) דכל איסור שיש לו תקנה בצלי ואי אתה אוסרו אלא לבישול לא שייך בו קולא בהפסד מרובה, מ"מ יש לומר שכאן לא חשש מרן לדעת התוספות וסיעתם אלא לחומרא בעלמא ולכתחילה, אבל בדיעבד מותר לבשלו. אולם באמת מלשון מרן כאן משמע להדיא לאסור לבשלו אף בדיעבד, דדוק להלן (סעיף ג) לענין האוכל הכבד כשהוא צלוי כתב מרן תיקון בדיעבד: "לא קרעו קודם צליה יקרענו אח"כ" אבל כאן (בסעיף א) לענין מי שרוצה לבשלו אחר הצליה לא כתב תקנה זו, ואדרבא סתם וכתב שהכבד "אין לו תקנה אלא לקרעו קודם הצליה" וכו', ולשון זו משמע דאם לא קרעו אז מעכב ואינו יכול עוד לבשלו (עיין יד מלאכי כלל מא). ומה שכתב מרן כאן בתחילת לשונו לפיכך "לכתחילה" אין לו תקנה וכו', נראה דאתא למעוטי אופן שכבר נתבשל הכבד שאינו נאסר וכמו שסיים בסוף הסעיף מפני שפולט ואינו בולע. וכן כתב הרב יד יהודה (בפירוש הקצר סק"א). ועיין עוד מ"ש בזה להלן (סי' מה אות ב). אבל קודם שנתבשל אין לסמוך על הקריעה שאחר הצליה כדי לעשות מעשה ולבשלו. וכן ראיתי להרב יד יהודה שם (ס"ק ב) שכתב שדעת מרן המחבר דלבשל אחר הצלי צריך קריעת שתי וערב מחמת רוב דם שבכבד עצמו שאין האש מוציאו כולו בלא קריעת שתי וערב, ואם לא קרעו קודם הצליה אין לו תקנה עוד לבישול. והיא דעת הטור ג"כ, וכן הוא במהרי"ל. ע"ש. וכן ראיתי להגאון ר' אברהם אלקלעי בשו"ת חסד לאברהם (חיו"ד סוף סי' יא) שכתב דנראה דאפילו בדיעבד אם לא קרע הכבד קודם הצליה אסור לבשלו אח"כ, ואף אם יסיר אחר הצליה הסמפונות ויקרע הכבד, עכ"ז עדיין איכא למיחש לדם הכבד עצמו שמא לא יצא כולו ע"י הצליה כיון שלא קרעו, ויצא אח"כ בבישול ויאסר המתבשל עמו. שאין דם הכבד עצמו יוצא אלא בקריעה שקודם הצליה. עכת"ד. ואמנם הרב שם לא קבע מסמרות בדבר. כיעו"ש. אבל לעיל מזה (בסי' ה, דף עט:) כתב דמסתמיות דברי מרן נראה דכשבא לבשל הכבד, אם לא קרעו קודם צליה אסור, מחשש דם הנשאר בכבד עצמו דאוסר כל מה שבקדירה. וכן הוא בספרו זכור לאברהם ח"ג (חיו"ד ריש הל' מליחה, דף סא:). וכ"כ הגאון ר' משה שתרנג בספר שבת אחים (סי' עג אות ו). ע"ש.

באוכלו צלי, לשון בה"ג נקטי ואולי. והביא שכ"כ בספר אהבת עולם (הליכות עולם סק"ט). אולם לענ"ד אין לסמוך ע"ז, דהגם שמצינו לאחרונים בכמה דוכתי שפירשו לשון מרן שהעתיק לשון הפוסק שלא בדקדוק, אין זה אלא מתוך הכרח, אבל במאי דקמן אין טעם לדחוק כן בחנם. ובפרט שבסעיף א' כתבו הטוש"ע בפירוש שאין לכבד תקנה לבשלו אלא לקרעו קודם הצליה, ומשמע מלשונם דהיינו לעיכובא וכאמור. [וחזות קשה חזיתי בשו"ת שערי יושר ח"ב (חיו"ד סי' א אות ג) שכתב שדעת הטור להקל בזה, שהרי כתב שאם קרעו שתי וערב ומלחו ובשלו מותר בדיעבד, והרי קריעה ומליחה היא מוציאה דם פחות מצליה (כמ"ש שם אות ד), וא"כ ודאי שיש להקל גם בצליה. ע"ש. ואין דבריו מוכרחים, דאפילו תימא דקריעה ומליחה גריעי מצליה, מ"מ לא הקילו בהם אלא בדיעבד שכבר נתבשל הכבד, ואין מזה ראייה להקל בנדון שלפנינו לקום ולבשלו לכתחילה על סמך צליה גרועה כזו]. ועוד שהחילוק מבואר גם בטעמי הדינים, שבסעיף א' כתבו הטוש"ע: הכבד יש בו רבוי דם לפיכך אין לו תקנה לבשלו אא"כ קורעו שתי וערב וכו', ולא הזכירו שם כלל דם שבסמפונות, ומשמע שטעם הקריעה לבישול הוא כמ"ש התוספות מפני דם שבגופו, ורק בסעיף ג' לענין האוכלו צלוי כתבו הטעם משום דם שבסמפונות. ומחילוק הטעמים נובע חילוק הדינים ג"כ, דכיון דטעם הקריעה לבישול מפני רבוי דם בגופו ממילא לא מהניא ליה קריעה שאחר הצליה. וכן דקדק הרה"ג ר' דוד ישעיה נר"ו במאמרו הנדפס בספר בדמות הכסא התשנ"ו (עמ' רמג) והעלה להחמיר בזה למעשה. ע"ש. ושוב ראיתי להגר"ש משאש זצ"ל בספרו מזרח שמש (סי' עג ס"ג, דף כז:) שנגרש מזה, וכתב לדחות דהטעם דרבוי דם בסעיף א' הוא על עיקר חיוב הצליה, אבל קריעת שתי וערב עיקר צריכותה היא משום דם הסמפונות. אולם בסוף דבריו (דף כז ע"ג ד"ה וכל) חזר והודה שהנכון בדעת מרן כאמור. ע"ש. ומה שהוסיף הרב ברכת יהודה שם (אות ג) דאיכא ס"ס להקל שמא א"צ קריעה לצליה כלל, ושמא מהני מיהא קריעה אחר צליה, כל זה לא יועיל למעשה אחר שהתוספות והרא"ש מחמירים בשתי הספיקות הללו גם יחד, וחשש מרן לדבריהם דלא מהני קריעה שאחר הצליה. וכן מ"ש הרב ברכת יהודה (אות ג) שכבר כתב לדחות דברי הפר"ח שמתבאר מדבריו להחמיר בזה. ע"ש. הנה אנו בעניינינו כתבנו לעיל (סי' מד) לקיים דברי הפר"ח להלכה ולמעשה, וא"כ הדר דינא להחמיר ולא לבשל כבד אא"כ נקרע קודם צלייתו. והעירוני ממה שכתב הב"י (דף קיט סע"ב) דמה שכתב רבנו הטור דאין לו לכבד תקנה אא"כ קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה וצולהו, שהוא ג"כ על פי פירוש רש"י בהא דאמר להו רבה בר רב הונא קרעו שתי וערב וחיתוכיה לתחת דלצליה קאמר. ע"כ. והרי רש"י סובר דטעם הקריעה היא משום דם הסמפונות וכדברי בה"ג, וממה שציין מרן דבריו כמקור לדברי הטור, על כרחין דמלשון הטור בזה (שהיא ג"כ לשון מרן בש"ע) אין ראייה שהקריעה היא משום דם הכבד עצמו כדעת התוספות. עכ"ד. (וע' בברכת יהודה שם אות ד, ובדבריו לעיל סי' ה הערה 2). אולם גם זה אינו מוכרח לענ"ד, דנראה ברור דמרן

ד) ואמנם ראיתי להגאון ר' יהודה ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' ז אות א) שכתב די"ל דאף מרן מודה דקריעת הכבד אחר הצליה מועילה לבשלו אח"כ, ומה שלא כתבו כן הטוש"ע בסעיף א' אלא בסעיף ג' דמיירי

הב"י דאיכא למיחש "שמא" לא יפלט ממנו כל הדם בצליה (כנ"ל אות ב), ודם הכבד לא הוא אלא דרבנן כמ"ש התוס' (חולין קי:), ואחר שבשלו הוא תרי דרבנן, ולכן בדיעבד לדעת התוספות ספיקו לקולא ואינו צריך שום תיקון אח"כ אפילו כדי לבשלו. וכן משמע בסמ"ק (סי' רה בהגהה אות ג). וכן נראה מלשון הגמרא דלא אסר להו רבה בר רב הונא בדיעבד וכו'. ע"ש. ובאמת הגם שאין ודאי שנשאר דם בכבד, מ"מ אחר שחששו לזה חז"ל אין לצרף לספק שמא לא פלט, וכמו שכתב הש"ך בכללי הספיקות (כלל יח). עש"ב. וכן מבואר יוצא ממ"ש הרמ"א בהגהת הש"ע (סי' צח ס"ד) דאיסור שנפל לכמה קדירות בזו אחר זו שאוסר כולן אע"פ שייתכן שפלט כל הטעם בקדירה הראשונה. ולא מצינו שחילקו בזה בין איסור דאורייתא לדרבנן, ואפילו למ"ד טעם כעיקר דרבנן דהו"ל תרי דרבנן. וטעם הדבר כמו שכתב הרשב"א בחדושו לחולין (צז): דלא פלוג רבנן ולא אמרו ספק דרבנן להקל בו היכא שאין אנו יודעים לעמוד על פליטתו של האיסור. ואעיקרא מה שתפס הרב ראש פינה בדעת התוספות דדם הכבד דרבנן, לאו מילתא דפסיקתא היא כלל, והפ"ח (ס"ק יז) ייחס להתוספות בחולין שם (קיא. ד"ה דם) דהוא דאורייתא. וכ"כ בערך השלחן (ס"ק ב). וע"ע ביד יהודה (בפירוש הקצר סק"ד). והראיה מלשון הגמרא להקל בזה, אע"פ שגם הרשב"א שם והר"ן (טל: מדפי הרי"ף) והראב"י (סי' א' קיא) דקדקו מלשון הגמרא בדביעבד דלא קרע ליכא איסורא, אולם י"ל דהיינו לאכלו כמות שהוא צלוי, אבל לא להתיר לבשלו אחר הצליה. והרב ראש פינה שם בהמשך דבריו נרגש מזה, אך לא ריוה צמאוני בדבריו. ועוד א"כ לדבריו בואו ונתיר לבשל הכבד בדיעבד אחר שכבר נצלה בלא קריעה, ולמה הצריך הרמ"א לקרעו אחר הצליה קודם הבישול, ומה תועלת יש בקריעה זו. וגם בזה נרגש הר"פ שם וחשב לרפא שבר על נקלה שהצריך הרמ"א קריעה לחוש לבה"ג. ואינו מחוור במחכ"ת, שהרי בסעיף ג' לא חשש הרמ"א לבה"ג כלל, ואין טעם לחוש יותר לדברי בה"ג כשבא לבשלו. והנכון לענ"ד להניח דברי התוספות כפשוטן דקריעה זו לעיכובא, וכפי שנראה מלשון הטוש"ע לדעה זו. והדרא קושיא לדוכתה, דאחר שתפס הרמ"א בסעיף ג' דלא כבה"ג דקריעת הכבד מפני הסמפונות כיצד היקל לבשלו בקריעה שאחר צליה.

והנה הגאון רעק"א ציין להגאון נודע ביהודה תנינא (חיו"ד סי' מ) שנשאל על סתירת דברי הרמ"א הללו, ושם כתב הנוב"י ליישב שדעת הרמ"א שהקריעה אינה מחשש דם בעין שיש בסמפונות, אלא החשש הוא לדם הנבלע בסמפונות שאין כח האש מגיע שם להוציאו לגמרי, וכשיבשלו אח"כ יפלט הדם ע"י הבישול ויאיסר, ולכך מועילה נטילת הסמפונות אחר הצליה. וזהו שכתב הרמ"א דאחר הצליה "נוטל הסמפונות", ולא היה די לו לחתכם, אלא נוטלם לגמרי מפני חשש הדם הבלוע בהם, ולכן אם רצה לאכול הכבד צלוי כמות שהוא אין חשש כלל. וסיים: כן נראה לתרץ דברי הרמ"א הבנויים על יסוד האו"ה, וגוף ספר או"ה איננו אתי לעיין בו. ע"כ. אולם

הב"י התם לא נחית אלא לדינא לאשכוחי מ"ד דליכא תקנתא לכבד אלא בקריעה וצליה, ולאפוקי מסברת ר"ת שהזכיר מיד לאחר מכן דסגי לכבד בקריעה ומליחה. ובזה לא מצינו אלא דעת רש"י לבדו, דאילו התוספות והרא"ש הזכירו ג"כ הסברא דקריעה למליחה. כיעו"ש. ועכ"פ לא נחית התם מרן כלל לטעמי הקריעה אם משום דם הכבד עצמו או דם הסמפונות. ולכן יש להניח דבריו בש"ע כפשטם דחייש נמי לדעת התוספות והרא"ש שהקריעה היא משום דם הכבד עצמו, ואם לא קרעו אלא אחר צליה לא יבשלו אח"כ.

(ה) הן אמת שהרמ"א (סי' עג סעיף א) כתב, שאם לא קרע את הכבד קודם צלייתו, נוטל הסמפונות לאחר צלייה ומבשלה. וזה כדעת בה"ג וסיעתו דקריעת הכבד לצלי היא מפני הדם שבסמפונות. אולם האחרונים המה ראו כן תמהו, שהרי הרמ"א עצמו (שם סעיף ג) כתב שאין צריך לצלי שום חתיכה כלל ושכן נוהגים לכתחילה, והוא כדעת התוספות וסיעתם דא"צ קריעה לצלי אלא כשרוצה לבשלו אח"כ מפני הדם הבלוע בגופו. והיאך מזכי שטרא לבי תרי, דאם מיקל שלא לקרוע הכבד לצלי, א"כ כשרוצה לבשלו לא תועיל קריעה אחר הצליה. וכבר תמה בזה הגאון ר' עקיבא איגר זצ"ל בגליון הש"ע סעיף א', והניח בצע"ג. (ועיין בספר דעת קדושים סי' עג במקדש מעט סק"ד שתירץ לזה ע"פ דברי הט"ז סק"ה. ע"ש. וכ"כ בהגהות הגר"ב פרנקל על שו"ת נוב"י תנינא חיו"ד סי' מ. אולם הרב מנחת יעקב כלל כד ס"ק יז דחה דברי הט"ז. ע"ש). וראיתי להגאון יעב"ץ בהגהותיו שם הביא בשם אביו החכם צבי שכתב לתרץ בדוחק, דהיכא דנצלה הכבד כחצי צלייתו מודו התוספות דלא חיישינן שמא נשאר דם בתוכו, ורק היכא דלא נצלה כולי האי חיישינן (כצ"ל). ע"ש. אולם אחר המחילה מהדר גאונו זצ"ל, לענ"ד תירוצו זה אפילו לכלל דוחק לא הגיע, דהיאך נעמיד דברי התוספות שסתמו וכתבו דלבשלו אחר הצלי צריך קריעה, דמיירי דוקא בפחות מחצי צליה. וא"כ צליה מועטת כזו מה הועילה לכבד, ואטו יהיה הכבד קל משאר בשר עד שאחר קריעתו שתי וערב יספיק לו רביע צלייתו להוציאו מידי כל דמו. וכ"ז רחוק מאד לענ"ד. וכן מ"ש עוד החכם צבי שם דמ"מ היכא דרוצה לבשלו חשש הרמ"א לדברי בה"ג לקרעו, ג"ז אינו מחוור במחכ"ת, שהרי בסעיף ג' לא חשש הרמ"א לבה"ג כלל, ומה ראה כאן לחוש לו. ואין טעם לחלק בין האוכלו צלוי או שעתיד לבשלו. (אמנם בהגהות זר זהב על האו"ה סוף כלל טז כתב דדוקא אם רוצה לאכול צלי שצולוהו כל צרכו אז יוצא דמו לגמרי, אבל אם רוצה לבשלו אח"כ חיישינן שמא ימהר ליטלו מהאש קודם דהא סגי בחצי צלייתו, ולכן צריך לקרעו קודם. ע"ש. וזה קרוב לדברי החכ"צ, אך הציל עצמו מקושייתו הראשונה. ומ"מ אכתי לא איפרק מחולשא כאשר יראה המעיין). וראיתי בספר ראש פינה (אבן הראשה סק"ג) שכתב ליישב עיקר הקושיא על הרמ"א, דלעולם סובר דהעיקר כהתוס' דלצלי לא בעינן חתיכה אלא לבישול, ומכל מקום גם להתוס' לא חיישינן לזה אלא לכתחילה ולא דיעבד, דלא הוה אלא ספיקא ולא ודאי וכמ"ש

הצריך כן החזו"א אלא לחומרא בעלמא. ולא נתכוין בכוונתו במחכ"ת, דקריעה שאחר צליה לא מהניא לדם המובלע בהן לרוב דקותן, אלא שהוסיף החזו"א בדבריו שם ליישב מה שהוקשה לתוס' מדאמרינן בגמ' אבל טחלא לא. כיעו"ש. ובפירושו מיושבת גם קושיית הגר"ב פרנקל הנ"ל. אמנם לדידיה נמי תקשי מה שהערנו לעיל ממקור הדין באיסור והיתר דסגי ומסגי בחיתוך וא"צ נטילת כל הסמפונות. ועוד שעיקר פירושו שתום מאד בדברי התוספות לענ"ד, דמהיכא תיתי לפרושי בדבריהם דלא חיישי לדם גופו אלא לדם סמפונותיו הדקים וכ"ז קשה להעמיס בדבריהם. כיעו"ש. ומה שהוקשה להחזו"א דאי חיישי לדם שבגוף הכבד מהו דאמר בגמרא דהוה ביה סמפונא וכו', כבר עמד בזה מהרש"א על דבריהם, וגם אנו נגענו בזה לעיל (אות ב) בס"ד. (וכן מה שהוסיף שם החזו"א דתקשי לבה"ג דמפרש טעם הקריעה משום סמפונא אמאי אמר בגמ' אבל טחלא לא וכו'. יש ליישב כמ"ש הרב מעדני יו"ט על הרא"ש סי' כז אות ב דהיא גופא קמ"ל תלמודא דקריעה משום סמפונות היא ובטחלא לפי שאין בו סמפונות א"צ. ועוד י"ל). ועל כל פנים הנה מהרש"א ומרן בבית יוסף הבינו דברי התוספות כפשוטם דחיישי לדם גופו של הכבד כנ"ל, וגם הרמ"א ז"ל לא העיר על מרן בזה אלא שבהגהת הש"ע נמשך אחר האו"ה. וראיתי להרב יד יהודה (בארוך סק"ב) שהאריך ליישב דברי הרמ"א על פי מה שנראה מדברי הרב איסור והיתר דבה"ג לא פליג על מ"ש התוס' דדוקא לבישול הוא דבעינן קריעה, אבל כשאוכלו צלי אין לחוש לדם הנותר בסמפונות, דחשיב כדם האיברים שלא פירש. והביא שכן משמע גם מדברי רבנו ירוחם (נתיב טו חלק ה סוף אות ח, דף קכה ע"ג) שכתב דלצלי א"צ קריעה אבל לבישול צריך מפני דם הסמפונות. ע"ש. וכיו"ב כתב במזרח שמש (סי' עג ס"ג, דף כז. ואילך) ליישב כן דברי האו"ה והרמ"א. ע"ש. ועיין עוד בספר דעת קדושים (סי' עג בגדולי הקדש) שגם הוא כתב לשים שלום בין בה"ג לתוספות. אמנם כל זה אמרו אליבא דבה"ג, וליישב דברי הרמ"א והאו"ה דלא לסתרו אהדדי, ולעיל (סי' מג אות ב) כתבתי שכן נראה דעת הראב"ן (סס"י יג) וראב"י"ה (סימן א'קיא). ע"ש. אבל אנן בדין לפי מה שפסק מרן בסעיף א' כהתוספות שהקריעה קודם הצליה היא משום דם שבגוף הכבד, ודאי אית לן למנקט דאחר שנצלה בלא קריעה אינו יכול לבשלו עוד. וראיתי בספר אהבת עולם הנ"ל (ס"ק ט) שכתב דאין הכרח שמרן פוסק כהתוס' וכו' (וכבר דחינו דבריו בזה לעיל), וכיון דאף בדעת התוספות פירשו החזו"א והרב יד יהודה דהקריעה היא משום דם הסמפונות, ולא משום בשר הכבד, לכן למעשה אף לא קרע קודם הצליה אין להחמיר ולאסור לבשלו. עכ"ד. ואינו נ"ל, דהגם שכתבו האחרונים לצדד בכוונת התוס' ליישב דברי הרמ"א, שבקיה להרמ"א דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה, אבל בדעת מרן ודאי שאין להעמיס כן, אלא כמו שנראה מדבריו להחמיר בזה. כנלע"ד. וכן ראיתי במזרח שמש הנ"ל (דף כז ע"ג) שכתב שאע"פ שהאריך ליישב דברי האו"ה, מכל מקום להלכה כבר כתב הפר"ח בדעת מרן שקריעת שתי וערב

באמת במקור דברי הרמ"א באיסור והיתר לפנינו (כלל טז דין י) מבואר דסגי לקרוע הסמפון להוציא הדם הכנוס בו, ואין צריך להסיר הסמפון כולו. ואמנם נודע מה שכתב הרמ"א בתשובה (סי' קלב אות יב) שנוסח איסור והיתר שלפניו היה משונה מנוסח האו"ה הנדפס. אמנם כלשון האו"ה הנדפס לפנינו כן הוא גם במקור הדין הראשון בהלכות גדולות המובא בתוס' (חולין קיא). דסגי בקריעת הסמפון. וכבר עמד הרב מנחת יעקב (כלל כד ס"ק יא) על מה שמשמע מלשון הרמ"א כאן דקריעת הסמפונות אחר צליה לא מהני לבשל הכבד, והקשה שלא מצא כן באיסור והיתר שלפניו ולא בשום פוסק, והביא שכן משמע בלבוש להקל בחיתוך הסמפונות. ע"ש. וכן השיג בזה הרב יד יהודה (בארוך סק"ב) על דברי הנוב"י. ובשו"ת חסד לאברהם (סי' ה דף עט רע"א) צידד דנוטל הסמפונות שכ' הרמ"א לאו דוקא, אלא די בקריעתן. ובהמשך דבריו (דף עט: נסתייע מדברי האו"ה. ע"ש. נולענ"ד נראה דהרמ"א שהחמיר לטול הסמפון כולו הוא ע"פ דברי הרא"ש המובא בטור (רס"י סה) שכתב שאם צלה הראש בלי חיתוך החוטין נאסרו. ואע"פ שאין הכרח ללמוד משם לכבד דטרוד ואינו בולע, אפשר דהרמ"א סובר דגוף עובי הסמפונות אינו טרוד. ושו"ר בספר ראש פינה (פנת יקרת סק"ח) שיישב דברי הרמ"א בזה דדמי לחוטי היד (דסי' סה) ולוורידין (דסי' כב). ע"ש. וע"ע בדרכי תשובה (סוף סק"ט) בשם שו"ת שבספר שארית חיים (סי' יא) ובספר יד יהודה הקצר (סוף סק"ז). ואכמ"ל. ועוד ראיתי בהגהות הגר"ב פרנקל על הנוב"י שהקשה עליו דאם הדם שבסמפונות אינו בעין אלא בלוע בהם, כמה רב גובריה לחדש דאין האש מוציאתו, והרי כח האש יפה להוציא גם מח שבעצמות. ע"ש. (ועיין מה שכתב ליישב לזה ידידי הרה"ג ר' משה עטיה נר"ו במאמרו הנדפס בספר ויען שמואל חלק ט"ז התשע"ג סי' ע עמ' תרמג). ועוד קשה על עיקר תירוץ הנוב"י, שהרי מבואר בתוספות להדיא דטעם הקריעה אינו משום דם הסמפונות ומוכחי לה מדאצטריך בגמ' לומר אבל טחלא לא וכנ"ל (אות א), ומאחר והרמ"א בסעיף ג' נקיט כהתוספות א"כ מה הועיל הנוב"י בתקנתו לומר דסובר דמ"מ הדם בלוע בדופן הסמפון, סוף סוף אי משום סמפונות הוא דבעינן קריעה הדרא לדוכתא קושיית התוספות שם אמאי איצטריך למימר אבל טחלא לא. וע"ע בספר אהבת עולם (סי' עג סק"ח).

(ו) ואחזה אנכי להגאון חזון איש יו"ד (סימן י אות י) שפירש שגם דעת התוספות דקריעת הכבד היא משום דם הכנוס בסמפונות שאינו יוצא בצליה בלא חתיכה, אלא שהסמפונות הללו דקות מאד שאין על דמן שם דם בעין אלא דם האיברים, ולפיכך מותר לדעתם לאכול הכבד אחר צליה בלא קריעה, אבל אם בשלו אוסר אחרים אע"פ שקרעו קודם הבישול, אולם אם נטל הסמפונות אחר הצליה מותר לבשלו. עכ"ד. והנה דבריו קרובים לדברי הגאון נודע ביהודה דלא היקל הרמ"א בנצלה שלם אלא בתנאי שקודם הבישול נטל כל הסמפון (ובספר אהבת עולם סק"ח הנ"ל עמ' רס: צידד שלא

היא בשביל דם גוף הכבד ולצורך הבישול אחר הצליה, ודבריו נכונים ומדוקדקים בדברי מרן ברישא ובסיפא. ע"ש.

(ז) והן אמת שמלבד התוספות והרא"ש שמחמירים שלא לבשל אחר הצליה אם לא קרעו מקודם, דעת רוב הראשונים להקל בזה, שמלבד דעת בה"ג הסובר דאין הקריעה אלא משום דם הסמפונות גרידא, וכן היא דעת רש"י והר"ן (חולין קיא.), ודעת הרי"ף דלצלי אין צריך קריעה כלל, וכמו שביאר דעתו הרז"ה בספר המאור (מ. מדפי הרי"ף), וכתב שכן דעת כל הגאונים להתיר הכבד בצלי ולא הצריכוהו חיתוך כלל, ודוקא במליחה הוא שהצריך רבה בר רב הונא קריעה שתי וערב. וכן הסכים הרמב"ן במלחמות שם בדעת הרי"ף. וכן דעת הרמב"ן גופיה בחדושי שם. ובחדושי הרשב"א הביא כן גם בשם הראב"ד דכי איתמר קריעה לכבדא בשמעתא לקדירה אתמר וע"י מליחה. ולעיל (סי' מג אות ג) הארכנו בזה, והבאנו שכן היא גם דעת הרב צידה לדרך (מאמר ב כלל ב פרק ד) והמאורות (חולין קי:) והכלבו (סי' קג) והמאירי (חולין קיא. ד"ה ומה) והרב אהל מועד (שער איסור והיתר דרך ד נתיב ט) ועוד. ומרן הבי"י (דף קיט:) כתב לדעת הרמב"ם שא"צ מליחה כלל לצלי, ולא הוזכרה מליחה בגמ' אלא לענין חליטה, ושכ"כ הרב המגיד. ע"ש. וכמעט לא מצינו חברים לחומרת התוספות והרא"ש בזה. ומכל מקום אחר שנראה דעת מרן בש"ע לחוש לדעתם להחמיר בזה, אין להקל לבשל הכבד אם לא נחתך קודם צלייתו. וכמו שהסכימו הרב יד יהודה והרב זכור לאברהם אלקלעי, וכמו שנראה גם דעת הפר"ח (ס"ק יא) ושאר האחרונים דידן (כנ"ל אות ב). ומ"מ ראיתי בספר שבת אחים (אות ו) שכתב תקנה לדבר, לחזור ולצלוח הכבד שנית אחר הקריעה, ואז יהיה מותר לבשלו אח"כ. ע"ש. ואם כי גם בזה יש מקום לדון, דכשם שהסכימו הפוסקים (הובאו בזבחי

צדק סי' ע אות ל) דלא מהני מליחה אחר בישול, דלא כהרב חסד לאברהם (סי' יא), כך שמא לא תועיל צליה שנית אחר שכבר נתקשה בצליה ראשונה. מ"מ כיון שדעת רוב הראשונים להקל, ויש מן האחרונים שסוברים שגם דעת מרן להקל, הבו דלא לוסיף עלה, ויש לסמוך ע"ז להקל. ונראה עוד שצליה זו השנית די לה שתהיה בשיעור חצי צלייתו, דבהכי סגי להפליט דם הכבד לדעת הרמ"א (בסי' עו ס"ב). ועוד נראה שאם כבר נתבשל הכבד על סמך קריעה זו שאחר הצליה, אין לאסרו בדיעבד, ע"פ דעת בה"ג דמהני קריעה שאחר הצלי וע"פ דעת הרי"ף והרמב"ם וכל שאר הראשונים הנ"ל דלצלי א"צ קריעה כלל. [ואפילו אם נתבשל אחר הצליה בלא קריעה כלל נראה שיש להתיר כל התבשיל בדיעבד אחר שכן דעת הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים. ועיין בשו"ת יהודה יעלה אסאד חיו"ד (סי' קטו) שהחמיר בזה. והנלע"ד כתבתי. ושוב ראיתי בשו"ת שערי יושר ח"ב (חיו"ד סי' א עמ' רעד) שהשיב על דבריו וכתב להקל בזה עפ"ד רוב הראשונים. ע"ש. ומ"מ אם אפשר להוסיף על התבשיל שבקדירה עד שיהיה בו ס' כנגד הכבד, עדיף טפי. ועיין בשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' יז). ע"ש. ובמקום צורך גדול נראה שיש להקל אף לכתחילה לבשל הכבד על סמך קריעה כזו שאחר הצליה, כיון שלא נתבאר איסורה בש"ע להדיא. ורוב הראשונים מקילים בזה כאמור.

נמצינו למדים מן האמור, שאם לא קרע את הכבד קודם צלייתו, צריך לקרעו אחר צלייתו, אך לכתחילה לא יבשלו אח"כ על סמך קריעה זו, אלא יאכלנו צלוי כמות שהוא. אמנם אם יש צורך גדול לבשלו יכול להקל בדבר. ומ"מ יש תקנה לבשל כבד כזה לכתחילה, שאחר קריעתו יחזור ויצלנו שנית כשיעור חצי צלייתו, ואז יכול לבשלו לכתחילה.

סימן מה

כבד שנתבשל אחר מליחה בלא צליה, מה דין התבשיל

שלהי שבת תשע"ו

נתתי לבי לדרוש ולתור אודות כבד שקרעו שתי וערב ומלחו כהוגן, ובשעת המליחה הניח חתוכו למטה, ואח"כ בישל אותו בקדירה, האם אוסר התבשיל בדיעבד.

(א) הנה מדברי רש"י (חולין קי:) נראה דלית ליה לכבד תקנתא במליחה, אלא בקריעת שתי וערב וצליה, וכמו שביאר הרב פרי חדש יו"ד (סי' עג סק"א). ע"ש. וכן האריך בביאור דבריו הרב יד יהודה (שם בפ"י הארוך סק"א). וכן דעת הר"ן בהלכות שם (טל: מדפי הרי"ף) שאין לכבד תקנה בקריעה ומליחה, וייחס כן גם להרי"ף. עש"ב. גם הרמב"ם (פ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ז) כתב, הכבד אם חתכה והשליכה לתוך החומץ וכו' הרי זו מותרת לבשל אותה אחרי כן. וכתב הרב

מגיד משנה שם שנראה מדבריו דלקדירה לא סגי בחתיכה ומליחה, אלא צריך חתיכה וחליטה, וכי אמרינן בגמרא (שם קיא.) דאמר להו רבה בר רב הונא קרעו שתי וערב וחתוכיה לתחת היא דוקא שחולטין אותו אח"כ, אבל בחתיכה ומליחה לא סגי. ע"ש. אולם דעת ר"ת בתוספות (שם קי: ד"ה כבדא) דבתר מליחה ושהייה במלח פשיטא דשרי לבשל הכבד בהדי בשר, שע"י מליחה יצא כל הדם. אלא שכתבו התוספות שם לדעתו לחד תירוצא דלא מהניא מליחה לכבד אלא בקריעת שתי וערב וחתוכיה לתחת כדאמר בסמוך. ע"ש. ואמנם המאירי (שם ד"ה מלחו) כתב שלדעת אחרוני הרבנים [ר"ת] מותר אף אם מלחו ולא חתכו וקרעו ובשלו בקדירה, ואף קצת רבנים כתבוהו כן בחבוריהם, ואף בספר התרומה (סי' נח)

ובישל הכבד במליחה עם הבשר הכל מותר, ובלבד שלא יכין לעשות כן לכתחילה. ע"ש. וכן הסמ"ג (לאוין קלז) כתב בשם מורו, דאי אשתלי ועבד כרבנו יעקב עבד. וכן כתב הטור דרבנו תם התיר לבשל הכבד ע"י קריעה ומליחה, ואין נוהגין כן, ומיהו בדיעבד שרי. ע"כ. ונראה דהכי משמע ליה להטור בדעת אביו הרא"ש, שכן גם בקיצור פסקי הרא"ש (פ"ח דחולין סי' כז) כתב הטור דאין הלכה כר"ת "אם לא בדיעבד". וכ"כ הרב דמשק אליעזר (חולין קיא. אות כה) בדעת הרא"ש. ע"ש. וכן ראיתי בספר המאורות (חולין קי): שהביא בשם הראב"ד בתשובת שאלה (בספר תמים דעים סי' כא) דהיכא שמלחו הכבד שיעור מליחת בשר ושכח ולא צלאו ובשלו בקדירה, שמותר הכל באכילה דיעבד, וכן דעת ר"ת, וכ"כ הרב בעל התרומה וכו', וכן רבים מחכמי הארץ סומכין להתיר ע"פ הראב"ד ורבנו תם, וכן נראה. ע"כ. ואמנם בדברי ספר התרומה לפנינו (סס"י נח) לא פורש להדיא דהעיקר כר"ת, אבל דבריו שם מטין כן. ע"ש. וכן בארחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' צ) הביא בשם הראב"ד וספר התרומה להקל, וכתב דאפשר שכן היא גם דעת הרמב"ם, שלא אסר הכל אם נמלח שיעור מליחה קודם שמתבשל. ע"ש. (אמנם מ"ש בדעת הרמב"ם לכאורה צ"ע). וכ"כ בשערי דורא (שער כד) שאם בדיעבד עשו כר"ת גבי כבד שפיר דמי.

ב) והנה מרן בשלחן ערוך יו"ד (סימן עג סעיף א) כתב וז"ל: הכבד יש בו ריבוי דם, לפיכך לכתחילה אין לו תקנה לבשלו ע"י מליחה, אלא קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה, ואחר כך יכול לבשלו. ובדיעבד מותר אם נתבשל לבדו בקדירה, אבל הקדירה אסורה, שפולטת ואינה בולעת וכו'. ע"כ. הרי שהחמיר שלא לבשל הכבד אא"כ נצלה מקודם. אולם יש לדון לדעתו האם הצליה מעכבת גם בדיעבד, או שמא אם כבר נתבשל אחר שנקרע ונמלח כהוגן, אינו אוסר בדיעבד. (והכבד עצמו פשיטא דשרי אחר שנתבשל אפילו לא נמלח כלל, וכמו שסיים מרן, מפני שפולטת ואינה בולעת. כי איבעיא לן לגבי התבשיל שנתבשל עמו בקדירה, וכגון שאין בו ס' כנגד הכבד, האם מ"מ יש להתירו אם נקרע הכבד ונמלח). והנה ממאי דנקט מרן הכבד "לכתחילה" אין לו תקנה לבשלו ע"י מליחה וכו', אין לדייק בדדיעבד מועילה תקנת המליחה, ש"ל שעיקר כוונת מרן כלפי מ"ש בסיפא שבדיעבד אם נתבשל הכבד עצמו מותר. ולא למימרא דאם נמלח ונקרע יש להתיר בדיעבד גם את התבשיל. וכן כתב בספר יד יהודה (בפירוש הקצר סק"א). ומאידך גם ממה שכתב מרן בסוף הסעיף שאם נתבשל הכבד לבדו בקדירה אסורה, אין לדייק שלא תועיל לו לכבד מליחה, ד"ל דהתם מיירי בלא מליחה וקריעה כלל. והראוני שכן כתב בשו"ת איש מצליח ח"א (חיו"ד סי' ז). ע"ש. באופן דמדברי מרן ליכא למשמע מינה להקל או להחמיר. כן נראה לענ"ד ברור. ושלא כמו שראיתי להרב יד יהודה הנ"ל שדייק מדנקט מרן אין לו תקנה "על ידי מליחה" וכו', דנקט כן לאפוקי מר"ת וסובר להחמיר גם בדיעבד. ע"ש. ובמחכ"ת אינו מוכרח, ד"ל דמיירי לכתחילה

כתבוה כן להדיא. ע"ש. ועיין עוד ברוקח (סי' תמג). וי"ל. אבל ראיתי בקובץ שיטות קמאי חולין שם (עמוד ב' אלפים תשצז) בשם פסקי רבנו יחיאל מפאריס, דכבד שנמלח ושמוהו בקדירה נכון להחמיר לפי מנהג העולם לצלותו כדברי רש"י וכו', "וגם לפירוש ר"ת דמתיר אותו במליחה מפרשין דאין מליחה מועלת אא"כ נקרע". ע"כ. ועכ"פ רבנו תם מיקל טפי מרש"י הרמב"ם והר"ן הסוברים דאף בקריעה ומליחה לא סגי לכבד.

גם הרז"ה (חולין דף מ. מדפי הרי"ף) כתב כי זה שהצריך רבה בר רב הונא קריעה שתי וערב וחיתוכיה לתחת, במליחה הצריך לעשות כן ולבשלו בקדירה, אבל לצלי א"צ חיתוך, וכתב שכן נראה דעת הרי"ף שם וכל הגאונים. ע"ש. ואם כי עיקר כוונתו התם בדעת הרי"ף למימרא דצלי לא בעי חיתוך, אבל לעולם אפשר דמודה הרי"ף דלא סגי לכבד במליחה כדי לבשלו. אמנם פשט דבריו דהרי"ף מיקל בזה, ועכ"פ תסגי לן דאין הכרח מדברי הרי"ף להחמיר בדבר, ודלא כמו שייחס לו הר"ן, ודעת הרז"ה מבוארת להקל. (ועיין בב"י ד"ה ומ"ש ומיהו בדיעבד שרי, שהביא דברי הרשב"א שלא אסרו הכבד במליחה אלא משום חששת אחרונים וכו', וכתב שלפי דבריו נתיישבה תמיהת הר"ן על הרי"ף למה אסר הכבד הכבד בקריעה ומליחה. ודו"ק). וכן מבואר יוצא ממה שפירש בחי' הרמב"ן שם דכי איבעיא ליה לתלמודא התם כבדא מה אתון ביה, היינו לבשלו בקדירה לאחר מליחה לפי שיש בה סמפונות והיא כולה דם ופולטת והסמפונות מתמלאין ואוסרת ונאסרת וכו', ואסיקנא דבעי קריעה שתי וערב וחיתוכיה לתחת בשעת מליחה והדר מבשל ליה אפילו לקדירה וכו'. ואמנם כתב עוד שם דבמתיבתא חששו [הגאונים] שמא לא יקרע שתי וערב ויניח חיתוכו לתחת וכו'. אולם סיים: ומיהו אם לאחר שקרעו שתי וערב ומלחו וחיתוכיה לתחת ונתבשל בקדירה, אינו אוסר, שלא החמירו האחרונים אלא לכתחילה, אבל לאסור בדיעבד לא, דחששת אחרונים היא ואין מדקדקין בה להחמיר אלא להקל, שהתורה חסה על ממונן של ישראל. ע"כ. ונמצא דלדינא מיקל בנדון שלנו בדיעבד. וכן פירש הרשב"א בחדושי שם דבמליחה הוא דאיבעיא להו התם בגמרא, וכן מאי דאמר להו רבה בר רב הונא קרעוה שתי וערב וחיתוכיה לתחת, פירש בשם הראב"ד דלקדירה הוא דאיתמר וע"י מליחה, וראיה לדבר מדברי הרי"ף שלא הביא מימרא זו בהלכותיו, ושמע מינה דלקדירה איתמר והשתא דתקינו רבנן דלא למיכל אלא בהיתר צליה לא איצטריך למכתבה כלל. ושוב הביא מה שסיים הרמב"ן הנ"ל דלכולי עלמא לאחר שקרעו שתי וערב ומלחו והניח חיתוכיה לתחת ובשלו בקדירה אינו אוסר, דלא החמירו הגאונים לצלותו אלא לכתחילה. ע"ש. וכן פסק בתורת הבית (בית ג שער ג, דף עח:). וכן הביא דבריו רבנו ירחם (נתיב טו חלק ה, דף קכה ע"ג). וכן דעת המאירי בחולין שם. וכ"כ הרב צדה לדרך (מאמר ב כלל ב פרק ד) דאם קרע הכבד ומלחו ובשלו מותר, אבל לא לכתחילה. גם בספר החינוך (סי' קמח) כתב שאם עבר

מירי אף אחר קריעה ומליחה ועכ"ז אסר הכלים. והאריך בזה. ע"ש. וכן הוא בספרו מזרח שמש (דף כו.) ובספרו שו"ת תבואות שמש חיו"ד (סי' יג.) והסכים עמו מרן מופת הדור זצ"ל בהליכות עולם ח"ו (עמ' קנו:). ע"ש. ולענ"ד מדברי מרן ליכא למשמע להך גיסא או לאידך, דבכל דבריו לא נחית מרן כלל לפסוק בנקרע הכבד ונמלח וכאמור. ואף למטוניה דמרן מירי בנמלח הכבד, מ"מ לא נזכר בדבריו שגם נקרע מקודם, ובזה ודאי שאין להקל, וכן היא דעת הרמב"ן והרשב"א שאין להקל בדיעבד במליחה אלא אחר קריעה וכנ"ל. (ושו"ר בתבואות שמש סימן ט"ו שנרגש מזה, וכתב דפשט דברי מרן להחמיר אף בנקרע ג"כ, ולא יעתי מנ"ל). ובזה יש לדחות לענ"ד גם מה שהוכיח שם מדסיים מרן לגבי הכבד שנתבשל לבדו "ויש מי שאוסר", והיא דעת הרמב"ם, ובודאי אוסר אף אחר קריעה ומליחה, ומינה דדיעה קמייא נמי בהכי מירי. ע"ש. ובעניותי נ"ל דמינה נמי ליכא למידק, דמרן התם עיקר דינא קמ"ל דעת הרמב"ם, ולא נחית לדיוקא כלל. גם מה שהוכיח עוד הגר"ש משאש שם מדלא אשכח מרן תקנתא בדיעבד (בסעיף ב) אלא בנחלט, כבר מלתי אמורה דלא אתא מרן התם לאשכוחי היתרא בדיעבד, אלא לאשמועינן דמ"מ גזרו ע"ז הגאונים לכתחילה. וכן ראיתי להרה"ג ר' ברוך אברהם טולידאנו זצ"ל בתשובתו הנדפסת בשו"ת תבואות שמש חיו"ד (סי' יד) שדחה כן. ומה שהשיב עליו הגר"ש משאש שם (סי' טו) דמ"מ מאחר שסיים מרן שם דבדיעבד מותר אחר חליטה, היה לו להשמיענו שכן הדין גם בנקרע ונמלח. ע"ש. אינו מוכרע לענ"ד, דהחליטה דינא דגמרא הוא דמהני, ומאחר שהוצרך מרן להשמיענו שגזרו עליה הגאונים אצטריך נמי לסיימי למלתיא דלא גזרו כ"כ ובדיעבד מיהא שרי. אבל בדין קריעה ומליחה לא עייל מרן נפשיה כלל. וראיתי בשו"ת תבואות שמש שם (סי' יד-יז וסי' מט-נא) שהאריכו בזה הרבה במשא ומתן, והגאון המחבר מהר"ש משאש זצ"ל עמד שם על דעתו להחמיר. ומאידך הרה"ג ר' אשר חנניה נר"ו בשו"ת שערי יושר ח"ב (חיו"ד סי' א אות ו) הטה דעת מרן בב"י ובש"ע להקל, וכתב (באות ח) להשיב על דברי הגר"ש משאש הנ"ל. ואם באנו לעמוד בכל פרטי הויכוח הזה, אין לדבר סוף. והנלע"ד כתבתי.

(ד) ומבל מקום לדינא אע"ג דמרן לא הכריע בפירוש בש"ע להקל בזה, מאחר ורבים מרבותינו הראשונים מקילים בזה בדיעבד כדעת ר"ת והרמב"ן ודעימייהו, יש לסמוך עליהם, ובפרט באיסור דם שבשלו דרבנן. וכל שכן שיש אומרים שכל דם כבד דרבנן (עיין ש"ך סי' עג ס"ק יט). ובפרט שגם לדעת רש"י והר"ן לא אסיקו בגמרא להחמיר בזה להדיא. ואם כי הרב מגיד משנה כתב בדעת הרמב"ם להחמיר, ואיהו ס"ל נמי (בפ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ד) דדם הכבד אסור מן התורה, וכן דם שבשלו אסור מן התורה לדעתו (בפ"ט ה"ו) כמבואר בבית יוסף (סי' פז), מ"מ בהפסד מרובה מיהא נראה דשפיר דמי להקל. ובפרט שהטור כתב בדעת הרא"ש לסמוך בדיעבד על רבנו תם, ומדברי כמה ראשונים נראה שגם דעת

דוקא, וגם אפשר דמירי במליחה בלא קריעה. (ובאמת מרן לאו מדידיה הוסיף תיבות "על ידי מליחה", אלא כן היא לשון הטור, והרי הטור עצמו סובר דבדיעבד יש לסמוך על המליחה וכנ"ל, ועל כרחך דליכא למשמע מינה. וי"ל). ועינא דשפיר חזי להרב כנסת הגדולה (הגב"י אות פ) שהביא דברי הראב"ד בס' תמים דעים שהיקל בדיעבד בכבד שנתבשל אחר שחתכוהו ומלחוהו, וכתב שזה כסברת ר"ת וכדעת הרשב"א והרמב"ן ובעל הטורים, אבל לפי פסק רבנו בספר הקצר [מרן בש"ע] דאינו מותר אף בדיעבד אלא בתר חליטה וכו', הכא בנדון הרב תמים דעים בכל גוונא אסור אם לא צלאוהו. ע"ש. ונראה דרייק ליה מדכתב מרן בסעיף ב' דאם חלט הכבד בחומץ או ברותחין מותר וכו' אלא שהגאונים אסרו לעשות כן. ולענ"ד מהא נמי לא איריא, דהתם מרן דינא דתלמודא קאמר, ולא לאשכוחי היתרא בדיעבד, אלא לאשמועינן דמ"מ גזרו ע"ז הגאונים לכתחילה. ותו לא. ומה שהשמיט מרן בש"ע מה שכתב הטור דבדיעבד יש לסמוך על ר"ת להתיר התבשיל, אפשר דלא פסיקא ליה מלתא להקל, אבל גם להחמיר לא ראינו ראיה. ושלא כמו שראיתי להרב ערוך השלחן (סעיף יג) שכתב דדעת מרן להחמיר בזה, מדכתב דבדיעבד אם נתבשל הכבד בלא צליה הוא מותר והקדירה אסורה, ולא ביאר שע"י המליחה הקדירה מותרת. ע"ש. ולענ"ד אינה ראיה כלל וכאמור. גם מה שכתב הרב ערוך השלחן שם לעיל (סעיף יא) שאף הטור לא פסק כר"ת אלא להתיר הכבד עצמו בדיעבד, אבל לענין התבשיל מודה דאסור. במחכ"ת אינו נהלם כלל בלשון הטור, ומה גם דלהתיר התבשיל א"צ לדעת ר"ת, שכמעט כל הפוסקים זולת הרמב"ם מתירים אותו, אלא ודאי שבא בזה הטור להתיר גם התבשיל, וכמו שהבינו בדעתו מרן הב"י והאחרונים. ומה שדקדק הערוה"ש שם (סעיף י) כדבריו, דאל"כ מהיכא נפקא ליה להטור בקיצור פסקי הרא"ש דיש לסמוך על ר"ת, ג"ז אינו מוכרח כלל, שהרי הרא"ש הביא דעת ר"ת ולא סתר דבריו בחוזק יד, ואפשר דמשמע ליה להטור דסומך עליו בדיעבד מיהא. והטור בקי במילי דאבוה טפי מינן. וכן מה שהוכיח הערוה"ש שם (בסעיף יג) מדכתב הטור בסוף הסימן דאם נמצא הכבד בעוף צריך ששים כנגדו, הא נמי לא שמה מתיא, דעד כאן לא נקיט הטור כר"ת להקל בנמלח אלא כשנקרע ג"כ, אבל במליחה גרידא ודאי לא סגי וכמו שכתבו התוספות בדעת ר"ת כנ"ל. וכן ראיתי בשו"ת שערי יושר ח"ב (חיו"ד סי' א אות ז) שהאריך להשיב על דבריו הרב ערוך השלחן בטוב טעם ודעת, דבר דבור על אופניו. ע"ש.

(ג) שוב ראיתי להגאון ר' רפאל בירדוגו זצ"ל בספר תורות אמת (רס"י עג) שדקדק מלשון מרן שכתב "לכתחילה" אין לכבד תקנה ע"י מליחה וכו', דבדיעבד מותר במליחה ע"י קריעה כסברת ר"ת. (וסיים דמ"ש מרן בסעיף ו' דתרגולת שנמצא בה כבד אסורה אם אין ס' כנגדו, היינו משום שלא חתכו הכבד שתי וערב. וזה כמו שהערנו על הערוה"ש הנ"ל). והרב המגיה שם מוה"ר הגאון ר' שלום משאש זצ"ל העיר עליו דממה שאסר מרן את הקדירה מוכח להחמיר, דודאי

(ה) והרמ"א בתורת חטאת (כלל כד דין ג) ובדרכי משה (סי' עג אות ג) הביא בשם מהר"י איסרלן בהגהת שערי דורא (סי' כד אות ד) דאף בדיעבד אין להקל כר"ת, ורק אם הורה המורה להתיר התבשיל בדיעבד, לא מהדרינן עובדא. ע"ש. והובא בש"ך (ס"ק ט) ובכנסת הגדולה (הגב"י אות כ) ובפרי האדמה (פ"ו מהל' מאכלות אסורות סוף ה"ז). ע"ש. [אמנם מה שכתב שם שכן נראה מדברי הסמ"ג, העיר הכנה"ג (הגה"ט אות ה) דלא ידע מאי משמע מלישנא דסמ"ג הכין]. וראיתי להרב יד יהודה (בפ"י הקצר סק"ט) שכתב דצ"ע אם לסמוך ע"ז, כיון דהמחבר ורמ"א לא הביאו כלל דעת ר"ת וסתמו לאסור, בפרט המורים בעת הזו שאין דעתם דעת מכרעת כלל. ע"ש. וכן הרב ערוך השלחן (סעיף יד) כתב דמהדרינא עובדא. ע"ש. אבל לאור האמור לעיל שרבים וכן שלמים מהראשונים סוברים להקל בדיעבד, ודאי דלא מהדרינן עובדא. ופוק חזי בשו"ת הרמ"א (סס"י כח) שכ' בנדונו דאחר שכבר הורה המורה להקל באיסור דרבנן וסמך על רוב המקילין, ופסק כדברי הפוסקים המפורסמים, בודאי שדבר חומרא זו אי אפשר לבררה בשקלא וטריא דגמרא רק חשש חומרא בעלמא. ואיך יחלקו עליו בזה ולא יחושו למה שאמרו בירושלמי חכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור (ע' יו"ד סי' רמב סעיף לא), וכן משמע מהרא"ש (פ"ק דע"ז) וכו'. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. אמנם כל החומרא בהוראת ההיתר בזה אינה למנהג האשכנזים היוצאים ביד רמ"א. אבל לדידן הספרדים נראה שבשעה"ד או מקום צורך יכול המורה לסמוך על ר"ת בדיעבד ע"פ האמור בס"ד, ומורה גם הוא יורה, וכמו שכתבו השו"ג והכה"ת. ברם כגון בעי לאודועי, דלא הקלנו בזה בדיעבד אלא כשנתבשל הכבד בשגגה, אבל מי שהיקל לעצמו ובישל בכוונה את הכבד אחר המליחה, יש להחמיר עליו ולאסור לו, שכן בספר החינוך (מצוה קמח) אחר שכתב שאם עבר ובישל במליחה לבד הכל מותר, כתב: "ובלבד שלא יכוין אדם לעשות כן לכתחילה כדי שישב הדבר עליו בדיעבד אחר הבישול, שכל העושה כן באיסורין, אוסרין עליו הכל כמו בתחילה, ואני קורא עליו ופורץ גדר ישכנו נחש". ע"כ. והובאו דבריו בכנסת הגדולה (הגה"ט אות ה), וכתב שכן נראה מלשון הסמ"ג (לאוין קלז). ודברי החינוך הובאו גם בספר פרי האדמה ח"ד (פ"ו מהל' מאכלות אסורות דף יט ע"ד) ובערך השלחן (ס"ק ט). וכיצא בזה מצינו להריטב"א (חולין קיג). שכתב לענין חליטת הבשר בלי מליחה שגזרו עליה הגאונים, שבדיעבד אם חלט הבשר מותר אם עשה כן בשוגג דוקא. ע"ש. והכי נמי בנ"ד שאף הרמב"ן והרשב"א המקילים בקריעה ומליחה מעיקה"ד מודים שהגאונים גזרו ע"ז לכתחילה, לכן אף בדיעבד אין להקל אא"כ נעשה כן בשוגג. ועוד יש לבאר, שלא הקלנו בנתבשל אחר המליחה אלא כשנקרע מקודם שתי וערב, אבל אם נמלח כשהוא שלם, אין להקל, וכמ"ש התוספות (חולין קי:). אליבא דר"ת לחד תירוצא. וכן היא דעת הרמב"ן הרשב"א והמאירי הנ"ל, וכן כתב הרשב"א בתשובה ח"א (סי' תפב) דאין להקל אלא דוקא כשנחתך הכבד והיה חיתוכו למטה בשעת המליחה. והובא בדרכי משה (אות ג). וכן הוא בש"ך (ס"ק ט) ושאר אחרונים. ואין להקל יותר מזה.

הרי"ף כן כמו שהבאנו לעיל (אות א). והו"ל רוב בנין לגבי הרמב"ם, וכ"ש שכן היא דעת עוד רבים מהראשונים. ומה גם שהאו"ח פירש גם דעת הרמב"ם להקל כמ"ש לעיל. וראיתי להפר"ח (ס"ק א) שכתב על פירוש ר"ת דאינו מחזור בסוגיא, וגם קצת פוסקים חלוקים עליו, ולפיכך אף אם חתך את הכבד שתי וערב ומלחו, אם בשלו בקדירה עם בשר אין להקל בדבר, והבשר וכל שמתבשל עמו אסור. ע"ש. והנה משום שקצת פוסקים חלוקים על ר"ת אין זה מספיק לדחות דבריו מהלכה לגמרי, כי לעומתם מצינו לו חברים רבים לדינא מגדולי הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם, וספק דרבנן להקל, אלא דהפר"ח ז"ל רב גבוריה להכריע בין הראשונים מדעתו הרחבה, ואנו בענינותנו לא ניסינו באלה. ועם שמנהג המורים להורות כהפר"ח במקום שלא נתפרש הדין בדברי מרן. וכן ראיתי בספר שבת אחים (אות ב) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ה (סי' נט) שנמשכו אחר דברי הפר"ח להחמיר בנדון שלפנינו, בהפסד מרובה מיהא נראה לענ"ד שאין להחמיר. וכן ראיתי להרב שלחן גבוה (ס"ק א) שהביא דברי הרמב"ן והרשב"א והראב"ד שמקילים בנדון שלנו, וכתב דכדאי הם הני רבוואתא לסמוך עליהם בשעת הדחק. ע"ש. ודינא הוא דקמשתעי. וכן הובא בכף החיים (אות כג). ואילו ראה דברי כל שאר הראשונים שהוספנו לעיל שמקילים ג"כ, אפשר שהיה מיקל גם שלא בשעת הדחק. ובספר יד דוד די בוטון (הגה"ט אות ב) הביא מחלוקת האחרונים בזה, והביא ע"ז מה שכתב הרדב"ז בתשובותיו (ח"ב סי' תרפט ובכ"ד) דבמקום שיש מתירים לכתחילה ויש אוסרים אף בדיעבד, ויש שאוסרים לכתחילה ומתירים בדיעבד, זו היא הסברא הנכונה למנאקט מלתא מציעתא. ע"ש. ומ"מ בתר דנפיק מפומיה דהפר"ח להחמיר אין להקל אף בדיעבד אלא במקום הפסד או בשעה"ד. וראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' ט) שנמשך אחר מה שכתב הגר"ש משאש שדעת מרן להחמיר בנדון שלפנינו, וכתב שהכה"ח שהיקל בזה מפני שסובר שיש להקל נגד מרן בשעת הדחק (ע' בספר ברכי נפשי ח"ב סי' ו). ע"ש. ולענ"ד לא היא, אלא טעמו מפני שאין הכרח בדעת מרן להחמיר וכדבר האמור לעיל בס"ד, ולכן אף לדידן יש להקל בשעת הדחק. [ונראה עוד שאם ייתכן שהיה בתבשיל ס' כנגד הכבד, אלא שאינם בקיאים לשער, יש להתיר התבשיל אף בלא שעת הדחק, דהו"ל כספק ספיקא. ואע"פ שספק הבא מחמת חסרון ידיעה לא מקרי ספק, מ"מ לדעת הרבה אחרונים שפיר מצרפינן ליה לס"ס (ע' הוראה ברורה בכללי הספיקות ס"ק פד). וכ"ש שמעיקר הדין יש מקום להקל בלא"ה. וראיתי בשו"ת תפארת אדם (חיו"ד רס"י י) שגם בזה לא היקל אלא בשעת הדחק. והנלע"ד כתבתי. ושוב ראיתי בשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סי' רעח) שהחמיר למעשה בנדון דידן, אע"פ שהיה שם צד נוסף להקל שמא היה בתבשיל ששים כנגד הכבד. ע"ש. ואפשר דאינהו בני תימן בדידהו דאולי בתר הוראות הרמב"ם במושלם. אבל אנן בדידן דמרן לא גילה דעתו בהדיא להחמיר, ודאי יש לסמוך בהפסד מרובה על דעת שאר הראשונים המקילים].

להרב דרכי תשובה (סי' עג ס"ק טז) שהביא תורף דברי הרב שמן המשחה להקל, ולעיל מזה הביא שגם הרב גנת ורדים חיו"ד (כלל א סי' כט) כתב להקל בנ"ד. ע"ש. ובעניוטי לא חזינא תמן כהאי סימנא, ולא דיבר שם הגור' כלום בנדון שלפנינו. (ונראה שלשון הרב שמן המשחה הנ"ל הטעתו להדרכ"ת, שציין בסוף דבריו שכ"כ הרב גנת ורדים, והיתה כוונתו למ"ש שם שיש לסמוך על סברת הראב"ד הנ"ל דבמאי דנפיק מיניה משערין, אבל הדרכ"ת הבין דקאי אעיקרא דדינא להקל בכבד שנתבשל בלא צליה. וליתא). ומ"מ לענין שעת הדחק הא קמן כמה מגדולי חכמי ספרד שהעלו להקל בנדון דידן. וכן נראה עיקר. וכן ראיתי בספר ילקוט יוסף הל' איסור והיתר ח"א (סי' עג עמ' תקח) שהביא בשם אביו מופת הדור מרן הגאון ר' עובדיה יוסף זצ"ל שהשיב למעשה במכתב לאמר דכבד שנמלח והודח כדין בשר וצלו אותו בקערה של תנור, יש להורות להתיר בדיעבד וכמ"ש בשלחן גבוה לסמוך על ר"ת וסיעתו, והובא בכה"ח. ע"ש. והיה ה' עם השופט, ומי כמוהו מורה. (אמנם מסתימות דבריו משמע שם דאף בלא נחתך הכבד התיר, ואפשר דמיירי בכבד של בהמה שנמכר כשהוא פרוס). ומה שכתב מרן הגרע"י בספרו הליכות עולם ח"ו (עמ' קנו:) להשיג על מי שכתב שדעת מרן להקל כר"ת, אם אין שם חזרה מדבריו, צ"ל שעיקר כוונתו שם שאין הכרח שמרן מיקל בזה, אבל מודה שהעיקר להקל במקום צורך כמו שכתב בשלחן גבוה, וכמו שהורה בזה למעשה.

המורם מן האמור, שכבד שנקרע ונמלח כהוגן, ובשעת מליחתו הונח חיתוכו למטה, ואח"כ נתבשל בשוגג, יש להתיר את התבשיל בשעת הדחק או במקום הפסד, אע"פ שלא היה בו ששים כנגד הכבד.

(ו) **ואנכי** הרואה בספר שמן המשחה על הרמב"ם, בתשובות שבסוף הספר (סי' יח), שנשאל בנדון דידן והעלה להקל, ע"פ דעת הרמב"ן הרשב"א והטור. והביא דברי הרב שלחן גבוה הנ"ל. וגם צירף סברת הראב"ד שהביא מרן בבית יוסף (סי' סט) בשם ארחות חיים שא"צ לשער ששים אלא כנגד הדם היוצא מן החתיכה, ולא כנגד כולה. ולכן יש להקל בשופי. ע"ש. אמנם מה שצירף סברת האור"ח, יש לעמוד בזה, דהא מרן בש"ע שם (סעיף יא) פסק דבעינן ששים כנגד כל הבשר שלא נמלח. וכן הסכמת האחרונים. ורק לגבי הטעם הנבלע בקדירה הקילו בזה כמה אחרונים במקום שיש צירופים נוספים (עיין בשו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' ג וח"ח חיו"ד סי' ד). ועוד העיר ידידי הרה"ג ר' ישראל אמואל נר"ו מדברי המאירי (חולין צז: ד"ה כבר) שאחר שהביא דעת הראב"ד גבי חתיכה שלא נמלחה דאין משערין אלא במה שיצא ממנה, כתב שבכבד מיהא הואיל ודמיו מרובין מחמירין לשער בכלו. ע"ש. והראני שכ"כ בשו"ת איש מצליח ח"א (חיו"ד סי' ז). ע"ש. [ולכאורה כן נראה גם מדברי רבנו ירוחם, שאע"פ שלענין בשר שנפל לחלב כתב (בנתיב טו חלק ה אות כח דף קלז סע"ג) שדי שיהיה בחלב ס' לבטל הטעם והשמנונית הנפלט ממנו וא"צ כנגד כולו (וכ"כ לעיל אות כה דף קלה ע"א בשם האור"ח, אולם נראה שהוא הוספה מאוחרת ואינו מגוף הספר), לגבי כבד כתב (בדף קכה רע"ג) שאם לא הכשירו בענין שנאסר הבשר שנתבשל עמו, משערים בכל הכבד, כיון שאין אנו יודעים כמה דם יצא ממנו, אע"פ שהכבד מותר. ע"כ. אלא שסיים שם שגם לגבי לב בעינן ס' כנגד כולו]. אמנם מאידך כתבו התוס' (פסחים עד. ד"ה כבולעו) שע"י מליחת הכבד נתמעט דמו ולא אסר טפי משאר בשר שלא נמלח. ע"ש. ויש לומר דה"ה לענין שיעורא במאי דנפיק מיניה. עכ"ד. ומ"מ אין בזה כדי סמיכה להקל בשופי. וראיתי

סימן מו

האם מותר באמצע צליית הבשר לסלקו מן האש ולהחזירו מיד

שלחי אדר תשע"ו

חמימא הוא, דהא שפוד של מתכת חם מקצתו חם כולו, אשתכח דהוא בלע דמא, וכי גמר בשרא למטוי ושביק ליה עלוי שפודא אמאי לא מתסר בשרא מיניה דהא חמימי נינהו. ואם תאמר שהאש שואבת הדם מבחוץ ואין מניחה אותו לירד על השפוד, והא קחזינן דלאו הכי הוא אלא דרך הנקב הדם שותת ויורד וכו'. ולפי זה הענין אין אדם רשאי לשהות הצלי ע"ג השפוד אפילו רגע, אלא תיכף שמוציאו מן האור שולפו מעל השפוד עד שהוא זב, שכל זמן שפולט אינו בולע, עד שיבוא ויורה צדק לנו. ע"כ [דברי הראב"ד]. ואולי נאמר דדם משרק שריק וכל זמן שהוא על האש הדם היוצא דרך הנקב על השפוד נופל הוא על האש והאש שואבו ושורפו. שאם אין אתה אומר כן, שתי חתיכות זו אצל זו למה אין נאסרות

ראיתי לברר דין הצולה בשר שלא נמלח, כגון כבד, ורוצה בעת הצליה להסירו לזמן קצר מן האש באמצעות מזלג או שפוד כדי לחתות בנחלים, ולהחזירו אח"כ, האם מותר להסירו קודם שיצא מידי דמו ולהחזירו אח"כ עד גמר הצליה. וכן אם אירעה הפסקת חשמל אחר שהתחיל לצלות הכבד במנגל חשמלי, ושם לאיתנו רק לאחר זמן מה, האם בינתיים נאסרו הבשר והרשת שצולה על גבה.

(א) **הנה** זו לשון הרשב"א בחדושו (חולין קיב.): ולענין השפוד שצולין בו תמיד בשר בלא מליחה, כתב הראב"ד ז"ל, שפוד שצולין בו בשר קשיא דמכי חיימא בשרא דאיב דמא עלוי שפודא בין מתותי בשרא בין מאבראי, וכיון דשפודא

דלענין הכשר הכלי לא עלה לו הכשר עד שיכשיר כולו. (והרשב"א בחדושי שסמך על הטעם דכבכ"פ להתיר השפוד, אפשר משום שנעשה כן מיד בשעת הבליעה, באופן שהדם אינו מספיק להסרך בשפוד. ועוד דהתם מעיקרא לא נבלע בשפוד אלא מעט, דהא סבר התם נמי דדמא משרק שריק). ובפסקי הרא"ה לחולין שם (עמ' רנו אות נג) כתב הטעם שאין אומרים בשפוד כבולעו כך פולטו, לפי שהוא בתוך הבשר ואינו רואה פני האור. ע"ש. ואפשר שהוצרך לטעם זה לפום מאי דס"ל בבדק הבית שם (דף לח.) דבקדירה של מתכת שנשתמש בה איסור במקצתה, די לה להגעילה עד כדי אותו מקצת להפליט כל מה שפעפע ונתפשט בה, דכבולעו כך פולטו, דלא כהרשב"א הנ"ל, לכן חידש דשפוד שהוא מכוסה מגרע גרע. והרב ערך השלחן (סי' עו סק"ז) הביא טעם נוסף להחמיר בשם הסמ"ק (סס"י רה), דלא שייך לומר כבולעו כך פולטו אלא בבשר שהוא פולט ג"כ מגופו. משא"כ בכלי. ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סי' עו סעיף יח) לבאר דעת הרשב"א דידן. ולכאורה כן מבואר בתשובת הראב"ד גופיה בספר תמים דעים (סימן ט) דהטעם דכבולעו כך פולטו הוא מפני שפליטת הציר של החתיכה התחתונה אינה מנחת הבשר לבלוע הדם העובר עליו, והיינו נמי טעמא דדמא משרק שריק. ע"ש. אולם שוב בינתי דעיקר כוונתו שם לומר דדוקא כשנבלע הדם בחתיכה ונפלט ממנה מיד אמרינן ביה כבכ"פ, לאפוקי דם הנבלע בחתיכה דרך מליחה או בישול, דלא מהני לחזור ולמלחה שנית להפליט הדם אחר שנסרך בה. וכיו"ב כתבו בחי' הרמב"ן והר"ן (חולין קיב:) דלא אמרו משרק שריק אלא בצלי ומשום דכבכ"פ, אבל קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח. וכן מבואר יוצא מדברי הרשב"א בחי' לחולין (שם קיא: ד"ה קערה) בדין מלח בקערה מנוקבת, ושכן דעת הרמב"ן והראב"ד. וכ"כ בתמים דעים (סי' ט) הנ"ל דהטעם הזה דמשרק שריק הוא הוא הטעם דכבכ"פ. ע"ש. ועיין עוד בעה"ש (סי' עג סק"ז) שדעת הרי"ד בספר המכריע (סי' עג) דלא שייך כבכ"פ אלא כשטרוד לפלוט, דלא כהתוס' בפסחים (עד. ד"ה כבולעו) ובחולין (קיב: ד"ה ודיגים) והרא"ש (פרק גיד הנשה סי' יג) ועוד. ע"ש. [והא דאשכחן בפסחים (עד:): דאמרי' כבכ"פ בטפילת בר אווזא, עיין ביד יהודה (סי' ע סוף סק"א) שיישב לנכון]. וע"ע בכרתי (ס"ק יב). ולגבי הבשר עצמו אחר שסילקו מן האש צ"ל לדעת הני רבוואתא דתו לא שייך ביה טעמא דכבכ"פ, דאין אומרים כן אלא כשהוא ע"י האור, ולפיכך יש לחוש שיבלע מן השפוד באותה שעה לכשיגמור פליטת עצמו. ולכן החמירו בו להסירו תיכף מן השפוד כשעדיין טרוד בפליטתו. ועיין בזה עוד להלן.

שפולטת זו ובולעת זו, ואפילו חתיכה אחת פולט צד זה ובולע צד זה. אלא שהדם משרק שריק ואינו נבלע, ומה שנבלע בכח האש כבולעו כך פולטו, וכדאמרינן (בפסחים עד.) גבי מוליאטא. וצ"ע. עכ"ל. ומבואר שדעת הראב"ד שהשפוד נאסר מן הדם, וגם הבשר הנצלה על גביו היה ראוי לחזור וליאסר ממנו, אלא שכל זמן שפולט אינו בולע. ואילו הרשב"א שטען כנגדו דדמא משרק שריק, בא להתיר בזה אף השפוד עצמו, שאין הדם נבלע בו אלא מחליק ונופל מעליו אל האש. ומה שסיים הרשב"א דמה שנבלע בכח האש כבכ"פ, נראה נמי דאשפוד קאי, שעליו סובב כל הדרוש בתירוצו, ואתי הרשב"א למימר דאם עכ"פ נבלע בו מעט חוזר ונפלט. אלא שלא החליט הרשב"א דבריו הללו, ובתורת הבית הארוך (בית ד שער ד, דף לה.) לא סמך כלל על שמועתו, והעתיק לדינא דברי הראב"ד ז"ל שהשפוד אסור ואין אדם רשאי להשהות הצלי על גב השפוד אפילו רגע וכו', דאי שביק ליה עלוי שפודא הדר בלע בשרא מיניה. והוסיף ע"ז: לפיכך אסור לנער את הקדירה בשפוד, וכן אסור להפך בו בשר שבמחבת וכו'. וכן היה אסור מורי הרב רבנו יונה ז"ל. עכ"ל. ובחדושי לא הזכיר כלל שדעת מורו רבנו יונה לאסור. ושמא בתר דשמעה מרביה הדר ביה ופסק בתוה"ב להחמיר בדבר. (וע' בשד"ח כללי הפוסקים סי' י אות ב). ועכ"פ הנה גם המאירי (צז. סוף הצד החמישי ד"ה שפוד) הביא להלכה דברי הרשב"א בתורת הבית לאסור השפוד. ע"ש. [אמנם יש להעיר ממ"ש המאירי להלן (בחולין קיג.) ד"ה כתבו חכמי הצרפתים שצריך אדם להזהר כשנתנו הבשר בשפוד שעל האש בלא מליחה, שלא יחתכנה על האש בסכין וכו' כדי שלא לאסור את הסכין. וכתב ע"ז: ומ"מ יראה לי שהדם הפורש כבר נפלט ואותו שבבשר עדיין לא פירש. ע"כ. ומה בין זה לשפוד שאסור לעיל (צז.). ושמא לא החמיר אלא בשפוד מפני שנוטף עליו דם הפליטה בעין, משא"כ סכין שאינו חותך אלא בעליונו של בשר והדם שם בלוע. א"נ שאני שפוד מתוך שהבשר דחוק עליו אין הדם נשרק ממנו ונפלט כ"כ, וכמו שחילק בזה מהרש"ל בים של שלמה (פ"ח סי' נז) וכדלהלן אות ד. וצ"ע]. וכן מתבאר מדברי הריטב"א (קיג.) שכ', שפוד שצלו בו מותר לחזור ולצלות בו בלא הכשר פעם שנית, כי מה שנבלע בו מן הדם בפעם הראשון, כשפולט בפעם השני ונבלע בבשר השני ע"י האור, כבולעו כך פולטו. ע"כ. הרי דמ"מ השפוד עצמו אסור. וכן דעת הרא"ה בחי' לחולין שם (עמ' רמג) דנהי דקיי"ל כבולעו כך פולטו וכל מה שבולע הבשר מן השפוד חוזר ופולט, אבל אסור ליתן את השפוד לתוך התבשיל, שהשפוד עצמו אסור הוא. ע"ש.

ג) אולם הרמב"ן בחדושי לחולין (קיב.) כתב וז"ל: ועוד שאל הרב [הראב"ד] ז"ל למה השפוד אינו נאסר, דהא מכי חיימא בשרא מידב דאיב דמא עליה והוא חם הוא, דשפוד של מתכת חם מקצתו חם כולו, וכי גמיר בשרא למטוייה ושביק ליה לתסר נמי בשרא. ואיכא למימר כבולעו כך פולטו כדאמרינן במולייטא. כך נראה לי. ע"כ. ולכאורה ממה שקיצר

ב) והא דלא סמכו הראב"ד ודעימיה על הטעם דכבכ"פ להתיר אף השפוד עצמו, ראיתי לרבנו ירוחם (נתיב טו חלק ה, דף קלד רע"ג) שכתב לדעתם דבשפוד אין לומר כבולעו כך פולטו, כי בכלי מתכות חם מקצתו חם כולו, והדם שנבלע בו מתפשט בכולו. ע"ש. וזה כעין שיטת הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ד שער ד, דף לה.) המובא בטור (סס"י קכא)

ושינה לשון הראב"ד (המובאת במילואה בחי' הרשב"א הנ"ל) שהקשה: "אמאי לא מתסר בשרא מניה", ואילו הרמב"ן פתח בקושיא "למה השפוד אינו נאסר", נראה שגם מה שיישב לזה דכבכ"פ טעמא קא יהיב להתיר השפוד עצמו. ואמנם ראיתי שגם הרא"ה בחי' לחולין שם (עמ' רמג) כתב כעין לשון הרמב"ן הנ"ל ומסקנתו דמשום הכי שרי דכבכ"פ, והוסיף עליו: הלכך כל מה שבולע הבשר מן השפוד חוזר ופולט, אבל אסור ליתן את השפוד לתוך התבשיל שהשפוד עצמו אסור (וכנ"ל). אולם בדעת הרמב"ן עצמו אין הכרח לזה, ויש להניחו על משמעות לשונו להקל. וכן ראיתי בארחות חיים ח"ב (הלכות איסורי מאכלות אות מט) שאחר שהביא דעת הראב"ד והרשב"א לאסור השפוד עצמו, כתב: אבל הרמב"ן ז"ל כתב שהדם משרק שריק ואינו נבלע בשפוד, ומה שנבלע בו בכח האש כבולעו כך פולטו, ומותר להשהות הצלי על גביו. עכ"ל. ואינו כלשון חי' הרמב"ן שלפנינו, אבל יש להשוות תוכן הדברים אלו לאלו. הן אמת שראיתי להר"ן (חולין מא: ד"ה ומיהו) שהביא לשון הרמב"ן בחי', ומה שהוסיף עליו הרא"ה לאסור השפוד, והוסיף עוד הר"ן על דבריהם דלפי זה אסור להשהות הצלי בשפוד כלל אחר שהעבירוהו מעל האור. ע"ש. ומשמע שהבין גם בדעת הרמב"ן שהשפוד אסור. ושמא כיון שבחי' הרא"ה מפורש לאסור השפוד, ייחס כן הר"ן בפשיטות גם לרבו הרמב"ן. וכן הרשב"א במשמרת הבית (לו סע"ב) כתב דמה שאסר בתוה"ב את השפוד, הוא מדברי הראב"ד ז"ל בספר איסור משהו, וגם הרמב"ן כן כתב בחולין וכו' ומשמו של הראב"ד ז"ל כתבה. אלא שאמר נ"ל דכבולעו כך פולטו כדאמרין במולייתא. ע"כ [דברי הרמב"ן]. ומ"מ אף לדברי הרב [הרמב"ן] ז"ל אסור להשהותו, דלאחר שיעבור רוב חומו יש לו כח לבלוע אבל לא לפלוט כל מה שיבלע. עכ"ל. ומדבריו נראה להדיא שמבין שמודה הרמב"ן דהשפוד אסור, ולכן אסר להשהות עליו הצלי עד שיעבור רוב חומו. [שוב ראיתי להע"ה ש"ס' עו סוף סק"ז] שפירש כוונת הרשב"א במשמרת הבית, דהרמב"ן שהתיר מטעם דכבכ"פ מתיר אף השפוד עצמו, ובזה הוא שנחלק על הראב"ד. ומה שכתב הרשב"א דאף לדעתו אסור להשהות עד שיעבור רוב חומו, היינו קודם שנצלה חצי צלייתו. ע"ש. אולם לענ"ד הדבר דחוק מאד להעמידו באופן רחוק כזה שלא נזכר בדבריו בפירוש, וגם אינו ענין לדברי הרשב"א שם. ועוד דמ"ש הרשב"א: אסור "להשהותו", בגוף נסתר, ודאי אבשר קאי, וממילא גם מה שהמשיך דלאחר שיעבור רוב חומו יש לו כח לבלוע וכו', נמי אבשר קאי. ולפ"ז נמצא שהבין בדעת הרמב"ן דהשפוד עצמו ודאי אסור והבשר בולע ממנו לכשיעבור רוב חומו. אבל באמת אין הדברים מוחלטים בדעת הרמב"ן להחמיר בזה וכאמור. גם הר"ן הנ"ל, אחר שהביא דעת המחמירים בשפוד, סיים וכתב: ולי אפשר דבשפוד עצמו נמי אמרינן כבכ"פ, ואין להחמיר בזה כ"כ דדם שבשלו דרבנן. ע"כ. הרי שמתיר השפוד למעשה. וראיתי למהרש"ל בים של שלמה (פרק ח דחולין סי' נז) שכתב עליו דדבר תימה הוא לומר כבכ"פ על השפוד, דלא אמרינן הכי אלא לגבי בשר כמו מולייתא, ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים וכו'. ע"ש. ולענ"ד אדרבא פשט הסוגיא

דכבכ"פ (בפסחים עד:) מסייעת דברי הר"ן, דפרכינן התם אטפילת בר אוווא דאמר רבא אי לאו דחזיתיה דזיג כוואא חיורא לא אכיל מיניה, ואי ס"ד אמרינן כבולעו כך פולטו, מאי איריא דזיג אפילו כי לא זיג נמי, ומשנינן התם בחוורתא דשריר. ולדברי היש"ש מעיקרא מאי קושיא, הא לא אמרינן כבכ"פ אלא לגבי בשר. וכן מסקנת הסוגיא שם דטפילת שאר קמחים אי לא אסמיק שרי. וכ"ש ש"ל כן לגבי דם הנבלע בכלים שאין הבליעה מסתרכת בהן כאוכלין (ע' להרשב"א במשמרת הבית בית ג שער ג דף עט.). ושור"ר להרב ברית מלח (דף נז סע"ג ודפו"ח עמ' שלג:) שכתב על דברי רש"ל הללו שאין כאן אפילו שמץ קושיא. ע"ש. ובאמת אין הר"ן יחידי בסברתו, ומלבד שכ"כ האור"ח בשם הרמב"ן להתיר השפוד מטעם כבולעו כך פולטו וכנ"ל, כן היא גם דעת הרב אור זרוע ח"א (סס"י תעא) וז"ל: ושפוד שאנו צולין בו בשר תימה היאך הוא מותר, והא הבשר פולט דם והשפוד בולע וכו'. וי"ל כבולעו כך פולטו. ע"כ. ומשמע שאין השפוד נאסר כלל מטעם זה.

ד) וכן היא דעת הראב"ה (חולין סימן א'קיא) שכתב, דאם קרעו הכבד בסכין בעת צלייתו, אין הסכין נאסר דדמא משרג שריג, וכן השפוד שנצלה בו הכבד מותר בלא ליבון. ע"כ. וכן הובא במרדכי (סי' תשא) ובהגהות שערי דורא (סי' יח סק"ג ד"ה וכתב וסי' יט סק"ו ד"ה וגם). ע"ש. [וראיתי למהרש"ל ביש"ש (פ"ח סי' נז) שהביא בשם המרדכי שאם קרעו הכבד בסכין אינו נאסר דדמא משרק שריק, וכ' ע"ז דגבי שפוד לא שייך לומר משרק שריק שהוא תחוב באמצע הבשר ונאסר. ע"כ. ונראה שאין כוונתו לפרש כן דעת המרדכי, שהרי מפורש לפנינו בדבריו להתיר גם השפוד, אלא כוונת רש"ל לחלוק עליו מסברא. ובאמת אם לדין יש תשובה, והא קמן הרשב"א בחדושו שכתב גם הוא הטעם דשריק, וביאר הענין יפה, דכל זמן שהבשר על האש הדם היוצא דרך הנקב על השפוד נופל הוא על האש והאש שואבו ושורפו. ע"ש. ור"ל הגם שהשפוד תחוב בבשר בדוחק, כיון שיש לדם נקב לצאת הימנו אינו נבלע בו. גם הרא"ה, אע"פ שבחדושו ובפסקיו כתב לאסור השפוד, הנה בבדק הבית שם (דף לו:) השיג על מה שכתב הרשב"א שם דאין אדם רשאי להשהות הצלי על השפוד וכו', וכתב שדקדוקין אלו אין להם שיעור ואין אדם יכול לעמוד עליהם, אלא כיון דקיי"ל דם שבשלו אינו עובר עליו, וקיי"ל נמי נורא משאב שאיב ודמא משרג שריג, אנו רואין כאילו כל הדם שנפלט מן השפוד כאילו כלה לאלתר באור. והוסיף (בדף לו.) שאפשר שאף השפוד בעצמו אינו נאסר, ומן הטעם שאמרנו, דכיון דדם שבשלו דרבנן רואין בכל דמו כאילו לאלתר שבלעו ע"י האור פלטו כולו, כיון דנורא משאב שאיב, וזה עיקר. ע"כ. וברור שלפי דבריו אין להגביל ההיתר ולהסיר הבשר תיכף מעל השפוד וכיו"ב. ודלא כמו שראיתי בהגהות חשק שלמה על הרי"ף שהעיר מסתירת דברי הר"ן בשם הרא"ה להחמיר למ"ש בבדק הבית להקל, וכ' דלהשהות זמן מרובה מודה הרא"ה לאסור. ע"ש. ואינו נראה

לענ"ד, ודברי הר"ן מקורם בחי' הרא"ה, אבל בבדק הבית חזר בו הרא"ה להקל לגמרי. גם הרא"ש (פ"ח דחולין סי' לו) כתב דהשפוד שאינו אסור, דנורא מישב שייב כל הדם ואינו מניחו להבלע בשפוד. ע"כ. והביא דבריו הטור יו"ד (סי' עו). וכ"כ בספר תשובות ופסקים לחכמי אשכנז (סימן י) וז"ל: ושפוד שצלו בו כבד או בשר שלא נמלח אין נוהגין בו איסור בשפוד לחוש שמא נבלע הדם בשפוד, נראה מטעם זה דנורא מישב שאיב ונמשך הדם אחרי האש ואינו נמשך כלפי השפוד. אע"פ שאין האור שואב את כולו, מה שנשאר בבשר נצמח לתוכו ואינו נבלע בשפוד ואינו יוצא מן הבשר אלא ע"י דוחקא דסכינא. עכ"ל. וזו לשון ספר התרומה (הל' איסור והיתר סי' ט): ויש תימה כי פעמים צורמין וחותרין בסכין את הבשר הצולה לנסות אם הוא צלי הרבה, ופעמים שמקום החתך מלא דם לפי שעדיין לא נגמר לצלות, למה לא נאסר הסכין, הלא הדם לא שריק ממקום הגומא, והוא רותח סביביו. ע"כ. (וכן הובאו דבריו ברוקח סי' תכז, אלא שיש ט"ס בדבריו). ומדבריו נראה דשפוד שאינו טבול בגומא מלאה דם, שפיר אמרינן ביה דמא משרק שריק ואינו נאסר, וכדעת הראב"ה והמרדכי הנ"ל. והסמ"ג (לאוין סוף קלז, דף מח ע"ג) הביא הדין דאסור לחתוך הבשר בסכין מפני הדם שבגומא, אך הוסיף דאפילו בלא גומא ראוי לאסור הסכין, מחמת הדם שהוא חם, כמו בסכין ששחט בה. וצריך להתישב בדבר. ע"כ. ולכאורה לפי דבריו גם השפוד יש לאסור. אולם ראיתי להגר"א בביאורו (סי' עו סקט"ו) שכתב לדעת הסמ"ג, דבשפוד אמרינן כבכ"פ, משא"כ בסכין. ע"ש. ונראה כוונתו דשאני סכין שאינו חותך בה אלא רגע כמימריה ואינה מספיקה לפלוט כלל, אבל השפוד שוהה על האש ובודאי פולט. וכן נראה כוונת הפרישה (אות יב) והרב אורח מישור (אות ג). ע"ש. וכ"כ לדינא הכנה"ג (הגב"י אות לו) דבסכין דוקא לא שייך הטעם דכבכ"פ כיון דאינו על האש. ע"ש. וכן כתב בספר ראש פינה (פינת יקרת ס"ק מו) דדוקא בסכין החמיר הסמ"ג, דלא שייך בו כבכ"פ דצונן הוא. ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סעיף יז). ובאמת לענ"ד אינו מוכרח בדעת הסמ"ג, ואפשר דס"ל דגם השפוד אסור כמו הסכין, אלא שלא הזהיר ע"ז משום דבלא"ה אין השפוד עשוי אלא לחזור ולצלות בו, ובבשר הנצלה בו ודאי אמרינן דכבכ"פ. אולם מדברי סה"ת ודאי משמע דאין השפוד נאסר.

(ו) **אלא** שכתב הב"ח (סי' עו אות ד), דנהי דבדיעבד יש לסמוך על הרא"ש דנורא מישב שאיב, מיהו אף הרא"ש מודה שאם הסיר השפוד עם הבשר מעל האש קודם שנצלה חצי צלייתו [ועדיין לא יצא הבשר מידי דמו], נאסר השפוד מיד ואסור הצלי. ע"כ. ולכאורה אם באנו למדה זו תו א"צ שייאסר השפוד ויחזור ויאסור הצלי, אלא אפילו שלף הבשר החוצה מן השפוד בעודו על האש, מסתמא יש דם טופח על פני הבשר וחוזר ואוסרו אחר שנסתלק מן האש, וכמו שהצריך הרמ"א בהגהת הש"ע שם (סוף סעיף ב) להדיח לכתחילה כל צלי מפני הדם הנדבק בו. וכאן שעדיין לא יצאה החתיכה מידי דמה יש מקום לאסור אפילו דיעבד. אמנם בעיקר דברי הב"ח ראיתי להט"ז (ס"ק ט) שכתב שתמוה הוא, שהרי לדעת היש מתירין שהביא בש"ע והיא דעת הרא"ש, וכן כתב הר"ן והובא בב"י דבשפוד נמי אמרינן כבכ"פ, ממילא כ"ש שהבשר מותר

לענ"ד, ודברי הר"ן מקורם בחי' הרא"ה, אבל בבדק הבית חזר בו הרא"ה להקל לגמרי. גם הרא"ש (פ"ח דחולין סי' לו) כתב דהשפוד שאינו אסור, דנורא מישב שייב כל הדם ואינו מניחו להבלע בשפוד. ע"כ. והביא דבריו הטור יו"ד (סי' עו). וכ"כ בספר תשובות ופסקים לחכמי אשכנז (סימן י) וז"ל: ושפוד שצלו בו כבד או בשר שלא נמלח אין נוהגין בו איסור בשפוד לחוש שמא נבלע הדם בשפוד, נראה מטעם זה דנורא מישב שאיב ונמשך הדם אחרי האש ואינו נמשך כלפי השפוד. אע"פ שאין האור שואב את כולו, מה שנשאר בבשר נצמח לתוכו ואינו נבלע בשפוד ואינו יוצא מן הבשר אלא ע"י דוחקא דסכינא. עכ"ל. וזו לשון ספר התרומה (הל' איסור והיתר סי' ט): ויש תימה כי פעמים צורמין וחותרין בסכין את הבשר הצולה לנסות אם הוא צלי הרבה, ופעמים שמקום החתך מלא דם לפי שעדיין לא נגמר לצלות, למה לא נאסר הסכין, הלא הדם לא שריק ממקום הגומא, והוא רותח סביביו. ע"כ. (וכן הובאו דבריו ברוקח סי' תכז, אלא שיש ט"ס בדבריו). ומדבריו נראה דשפוד שאינו טבול בגומא מלאה דם, שפיר אמרינן ביה דמא משרק שריק ואינו נאסר, וכדעת הראב"ה והמרדכי הנ"ל. והסמ"ג (לאוין סוף קלז, דף מח ע"ג) הביא הדין דאסור לחתוך הבשר בסכין מפני הדם שבגומא, אך הוסיף דאפילו בלא גומא ראוי לאסור הסכין, מחמת הדם שהוא חם, כמו בסכין ששחט בה. וצריך להתישב בדבר. ע"כ. ולכאורה לפי דבריו גם השפוד יש לאסור. אולם ראיתי להגר"א בביאורו (סי' עו סקט"ו) שכתב לדעת הסמ"ג, דבשפוד אמרינן כבכ"פ, משא"כ בסכין. ע"ש. ונראה כוונתו דשאני סכין שאינו חותך בה אלא רגע כמימריה ואינה מספיקה לפלוט כלל, אבל השפוד שוהה על האש ובודאי פולט. וכן נראה כוונת הפרישה (אות יב) והרב אורח מישור (אות ג). ע"ש. וכ"כ לדינא הכנה"ג (הגב"י אות לו) דבסכין דוקא לא שייך הטעם דכבכ"פ כיון דאינו על האש. ע"ש. וכן כתב בספר ראש פינה (פינת יקרת ס"ק מו) דדוקא בסכין החמיר הסמ"ג, דלא שייך בו כבכ"פ דצונן הוא. ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סעיף יז). ובאמת לענ"ד אינו מוכרח בדעת הסמ"ג, ואפשר דס"ל דגם השפוד אסור כמו הסכין, אלא שלא הזהיר ע"ז משום דבלא"ה אין השפוד עשוי אלא לחזור ולצלות בו, ובבשר הנצלה בו ודאי אמרינן דכבכ"פ. אולם מדברי סה"ת ודאי משמע דאין השפוד נאסר.

(ה) **ונמצינו** למדים שדעת הראב"ד רבנו יונה הרשב"א הריטב"א והמאירי דשפוד שצלו עליו בשר שלא הוכשר, נאסר השפוד מן הדם, ויש לזהר להסיר ממנו את הבשר בעודו טרוד לפלוט ציר. ומדברי הרשב"א נראה שכן היא דעת הרמב"ן. אולם האו"ח הביא בשם הרמב"ן שהשפוד עצמו אינו נאסר, שכל הדם הנבלע בו חוזר ונפלט ממנו. וכן היא דעת הרא"ה בבדק הבית והר"ן והאו"ז. ודעת הרא"ש והטור להתיר השפוד מטעם דנורא מישב שאיב, וראב"ה והמרדכי וחכמי אשכנז התירוהו משום דמא משרק שריק, וכן נראה מדברי ספר התרומה. ומרן בבית יוסף (סי' עו) הביא דברי הרשב"א

כל זמן שיש לו מה לפלוט והוסר מן האש. והטעם דכל זמן שחום האש על הבשר אז מפליט הבשר דם שבתוכו לחוץ, וכשנתקרה החום ההוא אין מפליט כלל והוי דם האיברים שלא פירש ושרי. עכת"ד. והרב אורח מישור (אות ג) תמה עליו לנכון שהרכיב סברת הרא"ש והר"ן להדדי וכו'. ע"ש. אמנם עם שלשון הט"ז סתומה, לכאורה נראה עיקר כוונתו להקל אליבא דהרא"ש, ומן הטעם שכתב בהגהת פרישה (אות יא) דאפשר דגם אחר שנסתלק מן האש כל זמן שהוא חם ביותר דינו כאילו הוא על האש, וכשמתחיל להתקרר אינו בולע ואינו נאסר עוד. ע"ש. וכן ראיתי להשו"ג (ס"ק יט) שכתב שאע"פ שמדברי הרא"ש משמע שאם סילק השפוד מן האש קודם גמר צלייתו אוסר השפוד כמ"ש הב"ח, מ"מ מנהג מבטל הלכה וכבר מצאנו ראינו שמסירין השפוד מעל האש קודם גמר צלייתו לתקן האש וכו'. ולפ"ז צריכים אנו לפרש דעת הרא"ש דאף כשהוסר השפוד מן האש אינו בולע מן הבשר וכו'. ע"ש. וכן כתב הרב יד יהודה (ס"ק י, דף קלב:) בכוונת הט"ז, דכל זמן שחום האש נרגש בבשר עדיין מושך הפליטה לחוץ ואינו נבלע בשום דבר. והעלה כן להלכה. עש"ב. אולם לענ"ד קשה לסמוך בזה על סברא גרידא, ועד כאן לא כתבו הכנה"ג (סי' עו הגב"י אות כה) והחק"ל (ח"א מיו"ד סי' לו) וסייעתם להוכיח דאמרינן נורא מישאב שאיב בלא אש, אלא בתנור גרוף וכיו"ב שחומו גדול ביותר, אבל כשנמצאת החתיכה באויר החדר הקר, אפילו היא עצמה תהיה חמה מעט לא אשכחן כה"ג דשאיב, ואין לך בו אלא חידושו. (וע"ע בפר"ח סי' עו סוף סק"א שכ' לעניינו דהטמנה ברמץ גרעא מצלי דליכא נורא טובא דנימא מישאב שאיב. ע"ש. וכ"ש בנ"ד שסילק החתיכה מן האור לגמרי). וא"כ ודאי יש לחוש לאידך גיסא שמבליע הדם בשפוד. וכ"כ בערוך השלחן (סעיף יט) דהסברא נותנת כדברי הב"ח.

(ז) **אולם** אנכי הרואה להגאון פרי חדש ז"ל (ס"ק כג) שהביא מ"ש הב"ח דאם הסיר הבשר קודם חצי צלייתו נאסר השפוד מיד וחוזר ואוסר הצלי, וכתב עליו דליתא, דאפשר שלא נאסר הצלי מיד, מטעם דכל זמן שפולט אינו בולע, ומאן לימא לן דלא ס"ל להרא"ש בזה כדעת הראב"ד והרשב"א. ואפשר נמי דאף השפוד אינו נאסר, דאית ליה להרא"ש נמי כדעת הר"ן דאף בשפוד אמרינן כבכ"פ, אלא שכתב עדיפא מינה שאין בליעה בשפוד מטעם דנורא מישאב שייב, וא"כ אפשר דכי היכי דבעודו על האור מתיר הר"ן מטעם כבכ"פ, הכי נמי לאחר שנסתלק מן האור אמרינן ביה שמה שנבלע בשפוד ע"י אותו חום נפלט ג"כ ע"י אותו חום. ובין בבשר בין בשפוד ובסכין, ואף אם הוסרו מעל האש קודם חצי צלייתו, בכולהו אמרינן כבכ"פ. וכיון דדם שבשלו דרבנן, סמכינן אהך סברא להקל. ע"כ. ולפי טעמו האחרון יש להקל אף באופן שמששה הבשר חוץ לאש זמן מה וכבר פוסק מלזב ואינו טרוד עוד, דמ"מ שייך בו הטעם דכבכ"פ. גם הכנה"ג (הגה"ט אות יח) העיר על הב"ח, דמכח הסברא נראה דאין

ספק דלדעת הר"ן דאמרינן כבכ"פ, דבמקום שיש כח לבלוע יש כח גם לפלוט. ואפשר שלא כתב הב"ח להחמיר אלא לדעת הרא"ש, אבל לדעת הר"ן פשיטא שהכל מותר בין בשפוד בין בבשר. ופירש כן גם כוונת הט"ז הנ"ל. ע"ש. ובאמת בלשון הב"ח קשה להעמיס פירושו של הכנה"ג, ויותר נראה דהב"ח מחמיר אף למעשה, אבל עיקר טעמו של הכנה"ג להקל עומד לעצמו, וכמ"ש גם הפר"ח. וכן ראיתי להשו"ג (ס"ק יט) הנ"ל שכתב בטעמו השני להקל בזה, דאפילו אם השפוד בולע, כבולעו כן פולטו וכמ"ש הר"ן. וסיים שלכן כתב מרן ויש מתירין בכל זה ולא חילק. ע"ש. וכן ראיתי בספר זכור לאברהם ח"א (יו"ד אות מ, דף קסא:) שהביא להלכה דברי הכנה"ג והפר"ח והשו"ג להקל בדבר. וכן בשו"ת וישב אברהם (ג'ר"בא תרע"ג חיו"ד סי' א) הסכים לדברי הפר"ח. אכן הגאון ערך השלחן (ס"ק ז) הביא מ"ש הכנה"ג והפר"ח להקל בזה ע"פ דברי הר"ן דכבולעו כן פולטו, והשיג עליהם שמדברי הר"ן עצמו מבואר להחמיר בזה, שהרי כתב שלדעת הרמב"ן יש לאסור להשהות הצלי כלל על גבי השפוד אחר שהעבירו מן האור. והר"ן לא התיר בזה אלא מטעם דסובר דאף השפוד לא נאסר מעיקרא, אבל אם הסיר השפוד והבשר מהאש קודם שפלט כל דמו מודה דאסור להשהות עליו הצלי, ולא אמרינן דכבכ"פ משנסתלק מן האור. ע"ש. [נוראית בספר יד יהודה (ס"ק י, דף קלב:) הנ"ל שפירש מה שכתב הר"ן "אסור להשהות הצלי בשפוד כלל", היינו אחר שעבר ממנו רוב חומו. ע"ש. ובמחכ"ת אין דבריו נראים בכוונת הר"ן כלל, וחשב שהר"ן ראה או ידע מ"ש במשמרת הבית אליבא דהרמב"ן, ובאמת לשון הר"ן (שכתב וכן "שמעת" שכתבו להחמיר בכך) מוכיח שאפילו דברי תוה"ב לא ראה. ועיקר מה שהוקשה לו להרשב"א במשה"ב שם מאי איכא בין הרמב"ן לראב"ד, הר"ן לא קשיא ליה כלל, שהרי לא ראה שגם הראב"ד עצמו התיר השפוד. ואכמ"ל]. וכן ראיתי בחדושי מהר"י שפירא הנד"מ (חולין קיב. עמוד קעח:) שכתב לדחות דברי הפר"ח הנ"ל על פי דברי הר"ן. ע"ש. וכן הוכיח הרב מזרח שמש (סי' עו ס"ד דף לא.) מדברי הר"ן, ושכן נראה דעת מרן ועוד ראשונים [ובזה אין דבריו מוכרחים. ואכמ"ל], וסיים דמכל זה אמינא ולא מסתפינא לענין הלכה דודאי נקטינן לאסור השפוד והבשר אם הסירו כשהוא זב דם, דלא אמרינן בזה כבכ"פ. עש"ב. וטעמא דמסתבר הוא, שהרי משנסתלקו השפוד והבשר מן האש הם מתקררים והולכים, וא"כ מאי פסקא לומר שמה שנבלע בשפוד ע"י חום יהיה נפלט ג"כ ע"י אותו חום, הא אפשר דלהבליע בשפוד היה לו כח ועד שבא לפלוט כבר נתקרר. ואם יפלוט השפוד, אפשר שיבלע בבשר ולא יצא ממנו עוד, מאחר שמתקרר והולך. וכ"כ באורח מישור (ס"ק ג) שנראה לו פשוט דאף להר"ן לא אמרינן כבכ"פ אלא אם הוא אצל האש, שמכח חמימותה פולט מה שבלע, משא"כ אם הוסר מן האש. וכן פשוט בכמה דוכתי. ע"ש. [ולכאורה כן נראה מדברי התוספות חולין (קיא. ד"ה דמא) שכתבו דפעמים נצלה הבשר שלמטה מהכבד תחלה והכבד עדיין פולטת ונופל על הבשר, וכשמסירין הבשר הרי בלע ולא היה לו שהות

יש מקום לדון להקל בזה לפי מ"ש הרא"ה בבדק הבית (בית ד שער ד, דף לו:): להשיג על מ"ש הרשב"א שצריך לשלוף הבשר מהשפוד תיכף וכו', שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אלא כיון דדם שבשלו אינו עובר עליו וקיי"ל נורא משאב שאיב ודמא משרג שריג, אנו רואין כאילו כל הדם שנפלט מהשפוד כאילו כלה לאלתר ע"י האור. ועוד הוסיף שם (דף לו רע"א) דאפשר דאף השפוד עצמו אינו נאסר, דכיון דדם שבשלו דרבנן רואין כאילו לאלתר שבלעו ע"י האור פלוטו כולו וכו'. ע"ש. אמנם מאחר שלא כתב כן הרא"ה אלא באופן הרגיל שסילק השפוד מהאש לאחר שכבר יצא הבשר מידי דמו, דיינו לסמוך על דבריו באופן זה דוקא, ומטעם שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ובצירוף שאר הראשונים המקילים בזה. אבל בסילקו קודם גמר צלייתו, שאין זה מגוף צרכי הצליה ואפשר לזוהר בדבר, אין להקל, ומה גם שסמך דבריו על הטעם דנורא משאב שאיב, ואינו שייך בסילקו מהאש וכו"ל. ושוב ראיתי בספר ברית מלח (סוף סי' עג דף נז ע"ג, דפו"ח כלל לה אות ב עמ' שלב) שכתב דלדעת הרא"ה הנ"ל אף אחר שהוסר מן האש אמרינן ביה דבאותו כח שנבלע נפלט מיד. וכתב שהוא דעה יחידאה. ע"ש. ולפי האמור אף בדעת הרא"ה גופיה לא בריא מילתא. ואמנם מדברי הרשב"א גופיה במשמרת הבית שם (דף לו סע"ב) מבואר יוצא דלדעת הרמב"ן שפיר אמרינן כבכ"פ אף אחר שנסתלק מהאור עד שיעבור רוב חומו. כיעו"ש. אבל דעת הרשב"א עצמו אינה כן, וגם בדעת הרמב"ן אינו מוכרח וכמ"ש לעיל (אות ג) באורך. ועוד דאחר שעבר רוב חומו של הבשר ודאי נאסר לכ"ע כמבואר במה"ב שם, ודלא כמו שנראה מדברי האחרונים הנ"ל שמתירים אף באופן שנתקרה הבשר.

(ח) איברא דהפר"ח (סי' עו ס"ק כג) הנ"ל בסוף דבריו כתב להוכיח דאף אחר שסילקו מהאור אמרינן כבכ"פ, מדין הלב שכתב מרן בש"ע (סי' עב ס"ב) שאם צלאו ולא קרעו, שקורעו אחר צלייתו ומותר משום דכבולעו כן פולטו, ואמאי לא אמרינן דלאחר שהסירו מן האור חוזר הוא ואוסר הבשר הסמוך לו כדי קליפה. אלא ודאי דכבולעו כן פולטו. עכת"ד. והסכים עמו הרב יד יהודה (ס"ק י) הנ"ל. ע"ש. ודברי הפר"ח בנויים על שיטת ר"ת בתוספות חולין (קט. ד"ה הלב) דלא סמכינן אשינויא דתלמודא בפסחים (עד:): דשאני לב דשיע ולא בלע, אלא היינו טעמא דשרי לקרעו אחר צלייתו, דשייך ביה כבולעו כן פולטו, שהדם נופל לחוץ. וכן דעת המרדכי (חולין סי' תרצט) בשם ר"י. והובא בבית יוסף שם. ובארוך מש"ך שם כתב שכן נראה דעת הסמ"ג והסמ"ק ושערי דורא. אולם נראה דהא נמי לא מכרעא לדידן, שהרי בלשון מרן בש"ע שם לא מבואר טעם הקולא לקרע הלב אף אחר צלייתו משום כבולעו כן פולטו, ובאמת דעת רבים מן הראשונים דסמכינן אשינויא דלב שיע ולא בלע אף בבישול, הלא המה רש"י (חולין קט.) והרמב"ם (פ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ו) והרשב"א בתורת הבית (בית ג שער ג, דף פ.) ובעל המאור

לפלוט כו'. ומבואר דפשיטא להו דאינו ממשיך לפלוט משסלקו מן האור. ואף במסקנתם שם אין הכרח שחזרו בהם מזה, והטעם שאין נזהרים מזה י"ל כמ"ש הרא"ה שם (רס"י לז) משום דדמא משרק שריק ומעיקרא לא נבלע. כיעו"ש. אח"ז ראיתי להרב יד יהודה (סי' עג סק"ז) שפירש דהתוס' הנ"ל חזרו בהם ובמסקנתם סוברים דכבכ"פ מיד. ולענ"ד אינו מוכרח, והנכון להשוות דבריהם לדברי הרא"ה דהקולא בזה מטעם דמא משרק שריק. ובמולייתא דלא שייך האי טעמא אה"נ אין לסלקה עד שיפלוט הבשר הפנימי את דמו. איברא דמצינו עוד בתוספות שם לעיל (סוף ד"ה וחתיכה) שכתבו דחתיכה הכבד אחר צלייתו דכבכ"פ ולא חששו למה שנבלע בו משסלקו מהאור. ושם סמכו בזה על עובי דפני הסמפונות, כמו שסמך ע"ז הרשב"א בחידושו (חולין צג:): הנ"ל. ובלא"ה בדין הכבד הנ"ל דעת הר"ף והרמב"ם ורוב הפוסקים דא"צ קריעה לצלי, ולא חיישינן כלל לדם שבסמפונותיו וכמ"ש לעיל סי' מג]. וכן מבואר להדיא בחדושי הרשב"א (חולין צג:): לדעת הסוברים דאם לא שחט את הורידין וצלאו כן כל העוף כולו אסור, דכשמסיר אותו מהאש בולע זה מזה ואין לו כח להפליטו לחוץ וכו', דלעולם החוטין אסורין חוזרין ואסורין בשעת סילוקן מעל האש. ובסוף דבריו שם לא התיר הבשר אלא מטעם שהחוט מבדיל הוא, ואפילו אינו מבדיל אין הדם מפעפע וכו'. ע"ש. ובתורת הבית (בית ב שער ב, דף כז:): כתב בפשיטות דאין כח בחמימות הבשר לפלוט מה שבלע אחר שנסתלק מן האור, הלכך צריך ליטול החוטין ואת מקומן. ע"ש.

הן אמת שראיתי להש"ך (סי' כב סק"ו) שכתב דקיימא לן דלא כהרשב"א הנ"ל, אלא אחר שנסתלק מן האור נמי אמרינן כבולעו כן פולטו "כדלקמן סימן ע"ו סעיף ד". ע"ש. אולם כבר תפס עליו הגאון ר' עקיבא איגר בהגהותיו שם דאדרבא שם בסימן ע"ו מבואר בהיפוך, שהרי לדעה ראשונה אסור להשהות הצלי אצל השפוד לאחר שהוסר מהאש, והיינו כסברת הרשב"א (הנ"ל) דאחר שנסתלק מן האור לא אמרינן כבכ"פ, ודעת המתירים שם אינה אלא משום דס"ל דשפוד לא בלע כלום, דנורא משאב שייב. ע"ש. וכן העירו בחי' מהר"י שפירא הנ"ל, ובספר יד יהודה (סי' עו סוף סק"י), ובספר מזרח שמש (דף לא:). וכן בספר ראש פינה (אבן הראשה ס"ק יא) עמד על דברי הש"ך באורך. אמנם יש להעיר בזה ממה שכתב מרן בב"י (סי' עו, דף קכב סע"א) דעוף שלם לא גרע ממולייתא דאמרינן בה כבולעו כן פולטו, כלומר "דמיד בשעת הבליעה הוא נפלט" וכמו שכתב הרא"ה בפרק גיד הנשה (סי' יג). עכ"ל. ולכאורה לפי זה נראה שגם אחר שנסתלק הבשר מן האש י"ל בו כבכ"פ, ואין לחוש שמא עד שיבוא לפלוט יתקור, שהרי הפליטה מיד היא באה. אולם באמת המעיין במקור הדברים בגוף דברי הרא"ה שיראה שלא כתב שמיד ממש נפלט, ואפשר שצריך שהות מעט. ועיין להעה"ש (סי' עו סק"ב). ואפילו למה שהבין הב"י דכבכ"פ מיד, במאי דקמן שסילק החתיכה מן האש אפשר דמודה דלא נפלט מיד. מיהו

דלב לנדון דידן. ושוב ראיתי להרב ברית מלח (דף נו ע"ג, דפו"ח כלל לה אות ג) שכתב כן. ע"ש. ובאמת מרן בש"ע (סי' כב סעיף א) פסק שאם לא חתך את הורידים בשעת השחיטה וצלה העוף שלם צריך להשליך הורידים ולחתוך סביבותיהם כדי נטילה. ומקורו מדברי הרשב"א הנ"ל והרא"ש (פ"ב דחולין סי' ג) כמבואר בבית יוסף שם. ומשמע דסובר דלא אמרינן כבכ"פ משסלקו מן האור. ואם כי לכאורה י"ל דהתם חשיב לדם הכנוס בורידים כדם בעין דלא אמרינן ביה כבכ"פ כלל, אולם ממקור הדין בתורת הבית הנ"ל דלא אשכח ביה טעמא לאיסורא אלא משסלקו מן האש, משמע דחשיב דם פליטה. והטעם ביאר הש"ך שם (ס"ק ח) כיון שהורידים שהם קשים מפסיקים בין הדם לבשר, הדם העובר דרכן לבשר אינו נחשב דם בעין. (וכן הוא בתורת חטאת כלל כז דין ב, ובש"ך הארוך סי' עב. ועיין להרב יד יהודה שם סק"ג שכתב דודאי כן הוא. ע"ש.) וכ"כ בברית מלח שם. מיהו הפר"ח (סי' כב ס"ק ה) צידד שדם הורידים הנבלע בבשר הוא דם בעין, דלא כהש"ך. ע"ש. ואע"פ שבדעת הרשב"א מוכרחים לפרש כדברי הש"ך שהוא דם פליטה וכאמור, מ"מ בדעת הרא"ש י"ל כד' הפר"ח. וכן י"ל בדעת מרן. באופן שאין ללמוד מזה להחמיר בנדון שלפנינו שהוא דם פליטה ודאי.

(ז) ואנכי הרואה להרב יד יהודה הארוך (סי' ע סק"א דפו"ח ד"ה אך וסי' עו סוף סק"י) שבתוך דבריו סמך להקל על סברת משרק שריק המובאת בראבי"ה ובמרדכי (כנ"ל אות ד), דודאי שייכא אף כשסילק השפוד מן האש, ותמה על הרב אורח מישור (סי' ע וסק"ג) והמש"ז (ס"ק י) שלא מצאו שום טעם להתיר סכין שחתך בה אחר שהוסר הבשר מהאש. ע"ש. אולם גם סברא זו אינה מוסכמת, וכמ"ש לעיל (אות ב) דבחדושי הרמב"ן והר"ן (חולין קיב:) כתבו דלא אמרו משרק שריק אלא בצלי ומשום דכבכ"פ, אבל קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח. וכן מבואר יוצא מדברי הרשב"א בחי' לחולין (שם קיא: ד"ה קערה) בדין מלח בקערה מנוקבת, ושכן דעת הרמב"ן והראב"ד. וכ"כ בשו"ת תמים דעים (סי' ט) דהטעם הזה דמשרג שריג הוא הוא הטעם דכבכ"פ. ע"ש. ואם כי דם שבשלו אינו אלא דרבנן, מ"מ לכתחילה אין ראוי לנו לסמוך להקל על סברת הראבי"ה והמרדכי נגד הראב"ד הרמב"ן הרשב"א והר"ן שהחמירו בדבר. ואע"פ שמרן בש"ע (סי' סט סעיף יז) התיר לאכול רותח בקערה מנוקבת שמלח בה מקודם, אין מזה הכרח שסובר דסמכין לגמרי אטעמא דמשרק שריק בלא טרדא, אלא אפשר שהוא בצירוף הסברא שהביא בב"י שם מהאור"ח (הל' איסורי מאכלות אות צח) בשם הרא"ה שעד שלא הגיע הבשר למליח כרותח כבר כלה כל הדם ע"י המלח. ע"ש. וכ"ש אם נאמר דשפוד התחוב שאני דלא שריק כסברת מהרש"ל ביש"ש (פ"ח דחולין סי' כז), א"כ לגמרי אודא לה ראייה להקל לענין שפוד.

(י) ולבן נראה שאע"פ שהנוהגים להקל להסיר השפוד מן האש ולהחזירו אח"כ, יש להם לסמוך על כל הסברות שהובאו

(פרק כיצד צולין) והר"ן (טל. מדפי הרי"ף ד"ה תניא) והמאירי (פסחים עד:) והרוקח (סי' תכה) ועוד. וגם מרן שהחמיר בש"ע שם דבבישול לא אמרינן דלב שיע, אפשר דמודה דבצלי אמרינן הכי, וכשיטת הרמב"ן (חולין קט:): לחלק ביניהם. ודברי הרמב"ן הללו הובאו בר"ן ורמזם מרן בב"י בקיצור, וכן הסכים הפר"ח גופיה (בסי' עב סק"ג) דבמליחה וצליה דיש להתיר בפשיטות מטעם דשיע ולא בלע כדעת הרמב"ן. ע"ש. ומעתה אין ראייה דטעמו של מרן דקורעו אחר צלייתו משום שסומך על כבולעו כך פולטו אף אחר שנסתלק מן האור. וכן העיר בחי' מהר"י שפירא הנ"ל (עמ' קעח:): על הפר"ח, שאין ראייה מדברי מרן גבי לב דכבכ"פ אף כשנסתלק מהאור, דהאיכא שיטת הרמב"ן דבצלי סמכין אהא דלב שיע, וכתב הש"ך בארוך שהיא השיטה המחמירה בש"ס, ומשום הכי סתם המחבר להקל בזה. ע"ש. ואע"ג דדעת ר"ת וסיעתו דשייך כבולעו כך פולטו אף אחר שנסתלק מן האש, ולכאורה באיסור דם שבשלו דרבנן יש מקום לסמוך על דבריהם. אולם מאחר ולדעת הרשב"א והראב"ד שהצריכו לסלק הבשר מהשפוד בעודו זב ודאי לא אמרינן כבכ"פ משסלקו מהאור, וגם הר"ן שמיקל בזה מודה מיהא דקודם שיצא מידי דמו יש להחמיר, אין ראוי לסמוך על ר"ת לכתחילה ולסלק השפוד מן האש קודם שיצא הבשר מידי דמו. [וידידי הרה"ג ר' ישראל אמויאל נר"ו העירני שרחוק לפרש טעמו של מרן ע"פ הרמב"ן, שלא הזכירו בב"י אלא לענין שאין אומרים שיע בבישול. וכן בש"ע פשט דבריו דמצד כבכ"פ אתי עלה. עכ"ד].

ואעיקרא יש לדון בראיית הפר"ח הלזו, שהרי כתב הרב מגיד משנה (פ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ו) בשם הראב"ד אההיא דלב קורעו אחר בישולו, שלא נאמר זה אלא בצלי "דכבולעו כך פולטו". ע"כ. ולכאורה קשה, דהרי הראב"ד גופיה לגבי בשר הנצלה חזיר אחר טעמי היתר אחר שסילק השפוד מן האש, ולא אשכח בה טעמא אלא לשלוף הבשר מן השפוד בעוד שהוא זב ופולט צירו, ואידי דטריד למפלט ציר לא בלע, וכמו שהבאנו בראש אמיר. ולמה לא הושיט בקנה הטעם דכבכ"פ. ולכאורה צ"ל לדידה דאף גבי לב לא מהני הא דכבכ"פ אלא בעודו על האור, אבל משסלקו מן האור ליכא ביה היתרא אלא אם יקרענו מיד בעוד שהוא זב ופולט, דומיא דבשר ע"ג השפוד. אבל הוא דוחק, דכל כה"ג הו"ל לפרושי ולאזהרין בהכי, ויותר נראה דלענין פליטת הדם אחר שנסתלק מן האור שאינה חזקה כ"כ, איהו נמי סמך אטעמא דלב שיע ולא בלע. וכמ"ש כיוצא בזה הרמ"א בתורת חטאת (כלל כז דין ב) ובדרכי משה (סי' עב אות ח) דאף למאן דלא סמך אשינויא דשאני לב דשיע מ"מ מהניא שיעותיה של לב לעמוד נגד הדם שלא לבלוע ממנו רק מעט דהו"ל כדם פליטה. ע"ש. וכיו"ב ממש כתב הרשב"א (חולין צג:): לענין רישא בכבשא, דנהי דע"י האש בולע קצת דרך הנקבים הדקים שיש בעצם, לאחר שנסתלק מן האש אינו בולע כלום מפני שהעצם מבדילו. ע"ש. והכי נמי י"ל דמהניא שיעותיה דלב דאחר שסילקו מהאש לא בלע כלום. ומעתה ליכא למשמע מינה כלל מההיא

כן גם כוונת הרשב"א והראב"ד. ע"ש. אך לא ראה לשון הראב"ד המובאת בחי' הרשב"א שאינה משתמעת לשתי פנים להקל בזה. ובודאי כן היא גם כוונתו בתורת הבית כפשטא דלישניה. והר"ן שנראה מדבריו להחמיר, לא ראה דברי תוה"ב. ופלא על הרב דברי סופרים נר"ו בבירור הלכה סעיף ד ד"ה לאחר וכו' שנמשך אחר פירושו של השו"ג ולא ראה דברי הרשב"א בחדושו המבוארים. ואמנם גם כשנזהר להחזיר השפוד לאש טרם שכלתה זיבת הבשר, לא יועיל זה אלא להציל הבשר שלא יאסר, אבל השפוד עצמו שאינו טרוד לפלוט ציר נאסר, אולם הרי השפוד בזמנינו אינו עשוי אלא לחזור ולצלוח עליו להבא (או שהוא של עץ חד פעמי), ובוהא קיי"ל דמותר לחזור ולצלוח בו אף בשר שנמלח, דכבולעו כן פולטו (עיין בריטב"א חולין קיג. ובמאירי שם צז. ד"ה חכמי האחרונים, ובשלה"ג דף מא: מדפי הרי"ף בסוף דבריו, והובא בכנה"ג הגב"י אות לא). ונראה עוד שכל שהגיע הבשר לחצי צלייתו יש להקל לסלק הבשר מהאש אף שאינו מחזירו מיד ופוסק בינתיים מלזוב, כיוון שלדעת הרמ"א (סי' עו ס"ב וס"ה) כבר יצא מידי דמו בשיעור זה, ובצירוף סברות כבכ"פ ומשרק שריק יש בזה ס"ס להקל בדבר. וכן מבואר בבן איש חי הנ"ל.

המורם מן האמור, שהצולה בשר שלא הוכשר מדמו, כגון כבד, ראוי שלא יסירנו מעל האש טרם שהגיע לחצי צלייתו, אע"פ שמחזירו אח"כ לגמור צלייתו. מיהו בדיעבד שאירע כן, וכגון שאירע קצר או הפסקת חשמל בעת שצלה במנגל חשמלי, קודם שהגיע הבשר לשיעור חצי צלייתו, אין לאסור הבשר בדיעבד, ויגמור צלייתו ויאכלנו. ואם אינו מסלק הבשר אלא לרגע מועט כדי להפכו או לחתות מעט בגחלים שתחתיו, ונזהר להחזירו לאש טרם שיפסוק דמו לזוב ממנו, יש להקל בדבר אף לכתחילה. ואם הגיע הבשר לשיעור חצי צלייתו, אע"פ שעדיין לא יצא בזה מידי דמו לגמרי וצריך להשלים צלייתו עד שיהיה ראוי לאכילה (כמבואר בשו"ת אבקת רוכל סי' רטז, וכן משמעות לשון הש"ע בסי' עו ס"ה. ואכמ"ל), מ"מ יש להקל לסלקו מעל האש אף שאינו ממחר להחזירו עליה מיד, אבל לא יאכלנו עד שיחזור וישלים צלייתו כדין.

בדברי האחרונים, מ"מ לכתחילה לא ראוי לסלק השפוד מעל האש טרם יצא הבשר מידי דמו, וכמו שהחמירו בזה הב"ח וסיעתו. וכ"פ הכרתי (ס"ק יד). ואע"פ שהעידו האחרונים שנהגו להקל בזה, ירא שמים יחמיר לעצמו. וכן ראיתי להרב בן איש חי שנה ב' (פרשת קדושים אות ו) שכתב שטוב ליזהר שלא יסירו השפוד שתחוב בו הבשר מן האש כדי לתקן האש או לסיבה אחרת קודם שנצלה הבשר חצי צלייתו. ואע"ג דפה עירנו נהגו היתר בזה ויש להם על מה שיסמוכו, עכ"ז בעל נפש יחמיר להזהר בזה ותבוא עליו ברכה. ע"כ. מיהו בדיעבד שאירע כן, וכגון שאירע קצר או הפסקת חשמל בעת שצלה במנגל חשמלי, קודם שיצא הבשר מידי דמו, ודאי אין לאסור הבשר. ואפילו לכתחילה אין להחמיר, אלא אם מניח השפוד מחוץ לאש עד שפסק הבשר מלזוב, אבל אם אינו מסלקו אלא רגע כמימריה להפכו או לחתות מעט בגחלים שתחתיו, ונזהר להחזירו ע"ג האש בעודו זב, בזה ודאי יש להקל אף לכתחילה. ואפשר שגם המנהג שנהגו להקל בהכי איירי. וכ"כ בחי' מהר"י שפירא הנ"ל (עמ' קעט). דמה שאין נזהרין מלהסיר השפוד מעל האש תוך שיעור צלייתו, היינו טעמא דלא הקפידו אלא בצלי שנצלה עד שאין בו שום לחלוחית עוד, ואילו אנו מסלקין את הצלי שלנו בעודו זב, וא"כ אינו נאסר, דכיון שפולט אינו בולע. ע"ש. וכן ראיתי בספר ראש פינה (אבן הראשה ס"ק יא) שכתב דמ"ש הט"ז דמעשים בכל יום שמסלקים השפוד מן האש ומחזירים אותו, התם תיכף ומיד מחזירין אותו לאש ושפיר אמרינן ביה כבכ"פ. והאריך בזה ואסיק דאף הט"ז לא התיר אלא כשמחזיר השפוד לאש בעודו זב. ע"ש. ועם שלענ"ד י"ל קצת על דבריו, עיקר דבריו נכונים לדינא. ואמנם ראיתי באורח מישור (ס"ק ג) שמהנדז גם בתקנה זו דזיבה, מפני שהר"ן כתב אסור להשהותו "כלל", ומבואר דאפילו בעודו זב מחמיר, ושכן מוכח מדברי מהרש"ל (פ"ק דחולין סי' כח) דזיבת הבשר לא מהניא, ודחק גם לשון הטו"ש להסכים לזה. ע"ש. אבל אין דבריו בזה מחוורים במחכ"ת, דאע"ג דמדברי הר"ן לדעת הרמב"ן מבואר יוצא להחמיר בזה, הא קמן הרשב"א והראב"ד שמתירים בזה בפירוש, ובודאי כן היא גם כוונת הטו"ש. ואף הר"ן עצמו חזר והתיר למעשה מטעם אחר. ואין מקום להחמיר בדבר. (ושו"ר להרב שלחן גבוה ס"ק יח שכתב להחמיר בזה, ופירש

סימן מז

שערות אדם שנתערבו בתבשיל, ובדין עור האדם

בעה"ו מוצאי שבת קדש פרשת משפטים, כ"ח שבט תשע"ו

א) נודע בשערים מה שנחלקו רבותינו הראשונים האם בשר אדם אסור באכילה או מותר, שהרמב"ם (פרק ב מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג) כתב: האוכל מבשר האדם או מחלבו, בין מן החי בין מן המת אינו לוקה, אבל אסור הוא בעשה, שהרי מנה הכתוב שבעת מיני חיה ואמר בהן זאת

נשאלתי על שערות אדם, האם יש בהן איסור אכילה, וכגון תבשיל שנפלה לתוכו שיערה ואכילה בו, האם מותר לאכול ממנו. וכן אודות מה שמצוי שמתייבש עור השפתיים בימות החורף, האם מותר לקלף העור היבש בשיניו, או שיש לחוש שמא יבלענו.

אמרה וזבחת מבקרך וכו' ובודאי שאין שחיטתו מטהרתו מידי טומאת נבילה. ואם מחיים הרי יש בו משום בשר מן החי, דקי"ל דכל שבשרו מותר אתה מזהר על איבריו. א"כ אין לדבר תקנה. והודה [הרשב"ץ] לדבריו. וסיים: על כן אני אומר שלא נאמרו הדברים הללו דבשר אדם מותר אלא להלכה, אבל למעשה קשה הדבר לאמרו. וכולם לא אמרוהו אלא להלכה, אבל למעשה אסור. ע"ש. איברא דהדבר קשה להעמיס בדברי הרמב"ן דלמעשה אסור, וכמו שנגרש שם הרשב"ש. ולא מיעט הרמב"ן בדבריו שם אלא לאחר מיתה, ומשום דמת אסור בהנאה, אבל מחיים מתיר הבשר. והקושיא מדין אבר מן החי, כבר נדרש אליה הרשב"א בתשובתו (סי' שסד) הנ"ל, והשיב דלאו כללא הוא דכל דמותר טעון שחיטה, דהאיכא דגים וחגבים דשרי בלא שחיטה ובלא נחירה, ואף מהלכי על שתיים אינם טעונים שחיטה, וכיון דאינן טעונים שחיטה, אף איסור בשר מן החי ואבר מן החי אינו נוהג בהן. ע"ש. [אלא שסיים הרשב"א שם: ומיהו מסתברא דמצוות פרוש בבשרו איכא, מדאסרינן חלבו לגדול כשלא פירש. ע"כ. ומסתימת דברי הרמב"ן נראה דאפילו מצוות פרוש אין בו. וביאר המ"מ לדעתו דלא החמירו אלא בחלב מפני שהחלב מזיק ליונקים יותר מדאי. ואפשר דאף הרשב"א מודה דאם פירש הבשר מותר, דלא עדיף מחלב דליף מיניה, שאם פירש בכלי מותר. וכמו שחילק בזה הרא"ש שהבאנו לעיל. וכן נראה שפירש דעתו הרב בית הלל (סי' עט סק"א). ע"ש. ושוב ראיתי להכנה"ג (הגה"ט אות ה) שפלפל בדעת הרשב"א. והנלע"ד כתבתי. ועיין עוד בערוך השלחן (שם סעיף ט). וע"פ האמור אין דבריו מוכרחים. ועיין עוד בערוך השלחן שם סעיף יא והלאה]. ועיין עוד בדרכי תשובה (סי' סב ס"ק יב).

(ב) ומבל מקום למעשה ודאי שיש לתפוס כדברי המחמירין בשל תורה, לאסור בשר אדם. ובפרט שכן היא דעת עמוד ההוראה הרמב"ם. וכ"כ בפשיטות רבנו עובדיה מברטנורא בספר עמר נקא על התורה פרשת צו (עה"פ לעוף ולבהמה). וכן פסק הרמ"א בהגהת הש"ע (סי' עט ס"א) דבשר אדם אסור לאכלו מן התורה. וכן הסכים הב"ח שם. וכן נראה דעת הכנה"ג (הגה"ט אות ה) והביא שכן פסק בלחם חמודות. והיינו אפילו פירש הבשר מן האדם מחיים כמ"ש הש"ך שם (ס"ק ג), דאילו לאחר מיתה בלא"ה אסור בהנאה לכולי עלמא. והגאון פרי חדש שם (ס"ק ו) העלה להקל בזה. אבל הרב פרי תאר שם (ס"ק ג) האריך בזה והעלה דאיסור עשה יש בו. וסיים שכן נראה דעת מרן (סי' פא ס"א) שכתב דמי רגלי אדם מותרים, ודוק מינה דאדם עצמו דהיינו בשרו אסור. ע"ש. וכן האריך בזה בספר כנפי יונה להצדיק שיטת הרמב"ם. ואנו בעניותינו לא נוכל להכריע בין הראשונים (ועיין מזמור לדוד ובגדי שש שם), אבל מה שהוכיח הפר"ת מלשון מרן (בסי' פא) הוא דבר נאה ומתקבל, אע"ג דלא נחית מרן להכי. ועכ"פ בודאי אית לן למנקט לחומרא בדאורייתא. והגם שראיתי בספר עמק המלך קאסטלנובו (סי' עו) שהעיר על הפר"ת, לענ"ד יש

החיה אשר תאכלו הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו, ולא הבא מכלל עשה עשה. ע"כ. והראב"ד בהשגות שם הקשה על דבריו, דאם בשר אדם אסור למה אמרו בדמו שאפילו מצוות פרוש אין בו. ע"ש. אולם הרב מגיד משנה שם כתב, שלא אמרו היוצא מן הטמא טמא אלא לטמאים מחמת לאו, אבל בשר אדם אינו אלא עשה, והתורה התירה חלבו ודמו בפירוש. והאריך בזה וסיים שדברי הרמב"ם נראים עיקר. וכן האריך הר"ן בהלכות (כתובות כד: מדפי הרי"ף) לקיים דברי הרמב"ם שיש איסור עשה באכילת בשר אדם. וכן דעת הסמ"ג (לאוין קכו קלב) והסמ"ק (סי' רו). ובחי' הרא"ה (כתובות ס.) אסיק דאפילו איסור לאו יש בו, ושכן דעת רבו ר' יצחק הלוי. וכן הובאו דבריו בחי' הריטב"א ובחי' רבנו קרשקש שם. וכן בספר אהל מועד (שער איסור והיתר דרך א נתיב ב) הביא דברי הרמב"ם שהאוכל בשר אדם בעשה, ובשם ר"י כתב שאינו אסור אלא מדברי סופרים. ע"ש. ועכ"פ אסור למעשה. אולם דעת הרמב"ן בחדושו לכתובות (ס:) כדעת הראב"ד, שאין איסור אכילה בבשר אדם, וכיון דאינו טעון שחיטה ליכא משום אבר מן החי. ע"ש. וכן בפירושו לתורה (ויקרא יא, ו) השיב על דברי הרמב"ם ומסיק להתיר. וכן הרשב"א בחדושו לכתובות שם הביא דברי הרמב"ן, וכ"כ בתשובותיו (ח"א סי' שסד) דקושטא דמלתא דבשר מהלכי על שתיים מותר לגמרי דבר תורה, דבשרו וחלבו ודמו כחד גוונא נינהו, וכי היכי דחלבו ודמו מותר לגמרי, אף בשרו כן. ע"ש. ב. וכן נראה דעת המאירי בכתובות שם. ע"ש. וכן דעת הרמ"ך על הרמב"ם שם מהדורת פרנקל. וכן מתבאר מדברי התוספות בכתובות שם ד"ה יכול, וכן דעת הרא"ש בפסקיו שם (סימן יט), דבשר אדם אם פירש מותר. ע"ש. וכ"כ רבנו ירוחם (נתיב טו חלק ה אות כז, דף קלו ע"ד) בשם התוספות והרא"ש דבשר אדם שפירש מותר. וע"ע בשו"ת הריב"ש (סי' שעג). וכן בספר תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז (סי' מא) הביא בשם הש"ר [ר' שמחה משפירא] שבשר אדם מותר, ודחה ראייתם של הרוצים לאסור מדרבנן מיהא. ע"ש. (ועיין בספר שרשי הים ח"ב פ"ב מהל' מאכ"א דף פד ע"ד. ולפי מ"ש בתשובות חכמי אשכנז הנ"ל י"ל ע"ד. ועיין למהרי"ט אלגאזי בהלכות בכורות פ"א אות ד סק"ג).

וראיתי להרב נמוקי יוסף בכתובות שם שהסכים לדברי הרמב"ן שבשר אדם מותר, אלא שכתב שמטעם אחר לא מצינו בו צד היתר, דאילו כשהוא בחיים הוי כאבר מן החי ואסור, דלא אשכחן מידי דחי דשרי בלא שחיטה אלא דגים וחגבים, ואילו לאחר מיתה אסור בהנאה כדילפינן (בע"ז כט:) מן ותמת שם מרים. ע"ש. ונראה שמקור דבריו ממה שכתבו הריטב"א והרא"ה בחדושיהם. ע"ש. וכ"כ בתוספות ר"י הלבן לכתובות שם, דבשר הפורש מאדם, כיון שאין בו היתר שחיטה הרי הוא כבשר הפורש מבהמה טמאה ואסור. ע"ש. וכעין זה כתב מדנפשיה הרשב"ש (סי' תקיח) שנשא ונתן עם אביו הרשב"ץ, ואמר לו דאפילו לדעת האומרים שבשר אדם מותר, אי אפשר לאכלו, שאם ע"י שחיטה הרי לא ניתנו לו סימני טהרה והתורה

בספר אהל יעקב מנשה (מע' ש סי' ו דף קא:) שכתב דדוקא לענין הנאה מן המת כתב הרמב"ם דשערו לאו כגופו, דאיסור הנאה בשיעור מעגלה ערופה ילפינן ליה, ושערו מהיכא תיתי לאסור. ע"ש. ומה גם לפי מ"ש בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' ד) דאף להרמב"ם שער המת אסור בהנאה מדרבנן מיהא. אלא שבשו"ת תשובה מאהבה (סי' מז ד"ה הן) העיר שמלשון הרמב"ם משמע להתיר אף לכתחילה. ומכל מקום הנה רש"י בערכין (ז:) כתב הטעם להתיר שיעור המת בהנאה, משום דלאו בר מיתה הוא שאין עשוי להשתנות. ע"ש. ולטעם זה אין מקור להקל בו בנ"ד יותר מבשר גמור. וראיתי להגאון אבני נזר אה"ע ח"ב (סי' שלב) שדן האם שערות האדם כשרות לסת"ם, ומתחילה צידד דכשם שחלב ודם היוצאים מן האדם טהורים כך גם דין השערות כן, והדר תבריה לגזיזה מהא דאיתא בשבת (כח:) אמר רב יוסף לא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה, ומפרשין דלשערן איצטריכא, ומקשינן עלה דנכרכות בשערן הלכה למשה מסיני היא. ופירש רש"י, בשערן, של מין הקלף, כלומר בשל טהורה. ע"כ. ומבואר דכיון דקלף בהמה טמאה פסול שיעור נמי פסול. וה"נ בשר אדם שעורו פסול שיעור נמי פסול. ע"ש. אלא שאין מזה ראייה לאסור אכילת שיעור אדם, דהתם הלכה למשה מסיני דלא הוכשר שיעור אלא ממין שהוכשר העור. אבל לענין היתר אכילה יש מקום לומר דכשם שחלב אדם ודמו טהורים כך גם שעורו. אלא שלא מצינו מקור להקל בדבר, ולכאורה נראה שלדעת הרמב"ם יש לאסור בזה וכאמור.

ד) וראיתי בספר דרכי תשובה (סי' עט ס"ק טו) שהביא בשם הגאון יעב"ץ בסדורו מגדל עוז (דיני בע"ח סי' א אות טז) שכתב, דכיון דעיקר איסור בשר אדם אינו אסור כי אם מדרבנן, וגם שהרבה חולקים על הרמב"ם וס"ל שהוא מותר לגמרי וגם מצות פרוש אין בו, וגם הוא דבר מאוס, על כן אין חוששים לתערובתו ובטל ברוב. ע"ש. ואחר שמיקל כל כך בתערובת בשר אדם, נראה לכאורה שגם בנדון שלנו שנתערבו השערות בתבשיל יש להקל בתערובת כל דהיא. אולם באמת טעם ביטול ברוב אינו שייך כל כך בנדון שלפנינו, שאפילו יהיה אלף כנגד השערות ולא תהיינה ניכרות כ"כ בתבשיל לפי רוב כמותו, מ"מ במקומן הן ניכרות ונבדלות משאר מרכיבי התבשיל. ודמי למה שהסכימו הפר"ח והט"ז ורוב האחרונים (רס"י קד) דאין ביטול לאיסור יבש בלח, אפילו היה האיסור דק ביותר, מפני שניכר במקומו. ובהוראה ברורה שם (ס"ק יא) כ' שכן נראה דעת מרן. והכי נמי אפילו תהיה השערה דקה ביותר, הרי היא ניכרת במקומה משאר המינים שבתערובת ואינה בטלה בהן כלל. ועיין בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סי' נה אות ז ובהערה). ומה גם שכל עיקר טעמו של היעב"ץ לא נתברר אצלי, שנראה מדבריו שגם להרמב"ם אין בשר אדם אסור אלא מדרבנן, ובאמת הוא איסור תורה לדעת הרמב"ם וכמבואר בחבורו בפירושו. וגם הטענה שכתב שבשר האדם הוא דבר מאוס, נראה דתליא בפלוגתא, ולדעת הש"ך (סי' קז

להשיב ע"ד. וכן נראה דעת הגאון ערך השלחן (סוף סק"א) להחמיר בזה. וכן הרב שלחן גבוה (ס"ק ד) אסר לאשה עקרה לבלוע ערלת תינוק לסגולה שתתעבר, דמי יקל ראשון נגד הרמב"ם ז"ל אבי התעודה והר"ן והמפרשים וכל האחרונים ז"ל באיסור של תורה. וכתב שכן הסכים עמו מהר"ם אמארייליו. ע"ש. והובאו דבריו בזבחי צדק (אות ד) ובדרכי תשובה (ס"ק טו). וכן ראיתי למהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו ח"ב (בקונט' מחנה ישראל סי' פד) שכתב לענין בליעת ערלת התינוק, דמאן ספין ומאן רקיע לעשות מעשה היפך הרמב"ם, ובפרט שהר"ן והרב המגיד הסכימו לדעתו, אע"פ שבדעת מרן אין הכרע בדבר. ע"ש. וכן הובא בספר יד דוד די בוטון (סי' עט הגה"ט אותיות ב-ג). ע"ש. וכן כתב הרב בן איש חי (שנה שניה פרשת אמור אות ה) שאיסור חמור הוא. וכ"פ בשו"ת ים הגדול (חיו"ד סי' נג) ובשו"ת השמים החדשים (חיו"ד סי' ה) ובכף החיים (סי' עט אות ט). וכן פסק מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו הליכות עולם ח"ו (עמ' רכא), וכתב שהמקילים בזה יש למחות בהם. עש"ב.

ג) אמנם לענין שערות אדם, עינא דשפיר חזי להרב כף החיים (סי' עט אות יא) שכתב דשיעור אינו אסור אלא לאחר מיתה, כמבואר להלן (סי' שמט). ע"ש. אלא שאחר המחילה רבה דבריו ז"ל תמוהים, דהא דשערו אינו אסור לאחר מיתה, היינו איסור הנאה, שכל מת אסור בהנאה ושערו בכלל, והוא איסור נוסף על אכילת בשר אדם, ואף הרמב"ן ודעימיה מודים בו. אבל איסור אכילה אפשר דשייך בשיעור אדם גם מחיים, לדעת האוסרים בשרו. איברא דעיקר איסור הנאה משיעור של מת במחלוקת הוא שנוי, ומרן בבדק הבית (רס"י שמט) הביא שהרמב"ם (פ"ד מהל' אבל הלכה כא, ופרק יב מהלכות סנהדרין ה"ד) סובר ששיעור המת מותר בהנאה, מפני שאינו גופו. וכן דעת התוס' בבבא קמא (י. ד"ה שהשור). וכן דעת הסמ"ג (הלכות אבילות דף רמח סע"ג). ע"ש. וע"ע בכנה"ג ובנקודות הכסף שם, ובשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' סו). ולפי דבריהם יש לצדד לכאורה דאף איסור אכילה לא חל על השערות, לפי שאינם מגוף האדם. ואמנם מרן בבדק הבית שם הביא שהרשב"א בתשובה (ח"א סי' של) תמה על המתירים שיעור המת בהנאה, ושכן דעת הרמב"ן בתורת האדם. ע"ש. (וכן פסק מרן בש"ע שם סעיף ב). ונמצא שסוברים שדין השיעור כדין הבשר עצמו. ברם הא לדידהו כל שהוא חי אף בשר אדם ממש אין בו איסור אכילה, ובודאי הוא הדין לשיעור שלו. אמנם יותר נראה שאין ללמוד היתר אכילה בשיעור ממה שהתיר הרמב"ם הנ"ל הנאה משיעור מת, שאע"פ שאינו נחשב מגוף האדם ממש, מ"מ הרי הוא צומח וגודל מגופו. ועד כאן לא התירו אלא דמו של האדם וחלבו, ולמדו כן בגמרא מפסוקים, אבל שערו של האדם מנא לן להתירו. והטעם שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"ג) לאסור אכילת בשר אדם משום שנאמר זאת החיה אשר תאכלו הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו, טעם זה שייך לכאורה גם בשיעור. וכן ראיתי

סק"ז) ודעימיה שאוסרים גם פליטת שרצים ושקצים שנפשו של אדם קצה מהם, אף בשר אדם לא גרע מנייהו ואסור. ועם דאנן קיימא לן כמו שפסק מרן בש"ע (סס"י קד) דפליטת שקצים ורמשים חשיבא כנותן טעם לפגם. וע"ש בהוראה ברורה וביה"ל. מ"מ לא נפקא מפלוגתא. ועוד שבנדון שלפנינו שהיא תערובת גוף האיסור יש לאסור לכולי עלמא. ושוב ראיתי להגאון היעב"ץ גופיה בשו"ת שאילת יעבץ ח"א (סי' מא ד"ה תו) שכתב דמאן לימא לן דבשר אדם אינו חשוב וראוי לעלות על שלחן מלכים, אם לא מפני איסורו אצל הכל. וכפי מה שאומרים קצת בני אדם ששמעו מלודיים ומרוצחים שנתפסו טורפי אדם ואוכלי בשרו, טעמו משובח מאד, אם יאמנו דבריהם. גם הרופאים הקדמונים מעידים שבשרו דומה לשל חזיר. ע"ש. וא"כ ודאי אין לצרף כאן הסברא דנותן טעם לפגם. ועיין בשו"ת ויען אברהם איזראעל ח"א (חיו"ד סי' ג). ובאמת הדרכ"ת שם חזר והביא בשם הרב בית הלל (ס"ק א) שהגאון בעל תו"ט בספרו תורת האשם החמיר בזה. ושכן נראה מדברי עוד אחרונים. ע"ש. וכן עיקר. ואח"ז עיינתי בסדור מגדל עז להיעב"ץ, ולא חזינא תמן כהאי סימנא שכתב בשמו הדרכ"ת להקל, ואדרבא כתב שם (דין י) שבשר אדם אסור באכילה מן התורה לדעת הרמב"ם. ולא הביא חולק בזה. ודין תערובתו לא מצאתי שם לפום ריהטא. וצ"ע.

ה) אולם מצד אחר יש לפתוח פתח להקל בנדון שלפנינו, לפי מה שכתבו התוס' בע"ז (סט. ד"ה ההוא) וז"ל: יש לתמוה עכשיו, היאך אנו אוכלים דבש דבורים, והלא רגלי הדבורים מעורבים בדבש. ואע"ג דהוי פגם מ"מ השרץ עצמו דאפגם מתסר לכולי עלמא. לכן נראה לר"ת דודאי רגלי הדבורים כיון דעצמות בעלמא נינהו מותרים, דהא העצמות טהורים דתנן (ידים פ"ד מ"ו) עצמות החמור טהורים, ורגלי הדבורים כעצמות החמור. ע"כ. והשערות דידן לכאורה לא גרעי מרגלי הדבורים. וכ"כ הרא"ש (שם סי' יא) דאין רגלי הדבורים והזבובים חשובות כשרץ, אלא כעפרא בעלמא כדתנן עצמות החמור מותרין. וכ"כ הר"ן (שם לב: ד"ה ההוא) והמרדכי שם (סי' תתנה) בשם ר"ת. וכן הוא בתוס' חכמי אנגליה שם. וכ"כ בתוס' הר"י שיריליאון (ע"ז סז: עמ' שכה). וכ"כ בספר אמרכל (עמ' לג) שאין לאסור הדבש מפני האיברים של הדבורים שמוצאים בתוכו, שאין להם טעם והו"ל כרגלי החמור דמותרים. וכן כתב רבנו ירוחם (נתיב טו חלק ה אות כט, דף קלט:): בשם ר"ת דחשיבי כעפרא בעלמא (אלא שנפלו בדבריו ט"ס). ע"ש. וכיו"ב כתב בקונט' איסור והיתר המיוחס לרבנו ירוחם (אות נט) הנדפס בסוף ספר בן אברהם אבוקארא, שאע"פ שאנו רואים איברים של דבורים בדבש, מ"מ מותר דנטל"פ מותר והוי כרגל החמור ונבילה סרוחה מעיקרה. ומרן בבית יוסף (סס"י פא) הביא מה שכתבו התוס' והרא"ש והר"ן והמרדכי בשם ר"ת להתיר רגלי הדבורים שבדבש, ולא העיר על דבריהם כלום. אבל בש"ע לא הביא דין זה בפירושו, אלא העתיק (בסעיף ח) הדין שהביא שם הטור בשם הסמ"ג שדבש

הדבורים מותר מותר מפני שגופי הדבורים נותנים בו טעם לפגם כשמפרישים אותם ממנו, ואינם אוסרים אותו. ומ"מ מכלל דבריו משמע דרגלי הדבורים שאי אפשר להסירם אין לחוש להם. וכן כתב מהריק"ש בערך לחם שם וז"ל: היו רגלי הדבורים בדבש, אוכלו כמות שהוא, דעצמות נינהו ואין בהם טעם. וכן פסק הפר"ח שם (ס"ק כז). וכיוצא בזה כתב הרמ"א (סי' פז סעיף י) דעור הקיבה שנתייבש איש בו איסור. ומקורו משבלי הלקט ח"ב (סי' לד) המובא בבית יוסף שם. ועיין מ"ש בזה להלן סי' נ אות ח). ובשו"ת זרע אמת חיו"ד (סי' מח) ביאר הטעם שאין בכל זה איסור כלל אף לכתחילה, משום דהוי כעפרא בעלמא. ע"ש. וכל שכן באופן שבא בתערובת כנדון שלנו, דודאי אין בו בית מיחוש לכתחילה. ועיין מ"ש בשו"ת מחקרי ארץ ח"א (סי' כז אות ז). ואכמ"ל. ועיין להכנה"ג (סי' פז הגב"י אות מג) ובשו"ת בית דוד (סי' מה) דיש מחמירין שלא ליקח שום דבר שנתנוהו בקיבת נבילה, זולת אם נתנוהו לצד השיער. ע"ש. וכן הביא הזב"צ שם (אות סה) בשם כמה פוסקים. ומבואר דדין השיער קיל מקיבה היבשה שהיקל בה הרמ"א הנ"ל. וכן יש ללמוד מדברי מהרי"ל בתשובותיו החדשות (סי' פא) אחר שהביא מה שהתירו התוס' הדבש שיש בו רגלי הדבורים וכו', שכתב גבי עכברא בדובשא דאי אימרטט אסור (עיין ע"ז סט.). פירוש שנקרע ונשרו שערותיו בשום מקום כל דהוא, "וחיישינן שמא עם השערות נתלש מעט מבשרו". ע"כ. וכן הובא בשמו בהגהות שערי דורא (סי' כב אות ד). וכן הוא באגודה סוף ע"ז. ומשמע להדיא דבשערות גרידא שנתערבו ליכא איסורא כלל, ורק משום חשש שנתלש בשרו עמהם אסר. ובנדון שלנו פשוט שאין לחוש שמא נתלש בשר או עור עם השערות, שבדרך טבעית אין נושרות אלא השערות לבדן, ורק גבי עכבר חיישינן לנשירת הבשר ג"כ לפי רוב שרייתו במשקה. וכן משמע להדיא מדברי הרא"ש בתשובה (כלל כ סי' א) דאין לחוש לשערות העכבר בשומן. ע"ש. והרי זה כמבואר בס"ד.

ו) איברא דלכאורה דברי התוס' וסיעתם בדין רגלי הדבורים הנ"ל אינם מוסכמים, שבדרכי משה (סי' קג סף אות א) כתב בשם הרב איסור והיתר (כלל לב סוף דין יז) דיוורה שמתכין בה דבש, אע"פ שיש בו רגלי הדבורים היוורה מותרת, דאין טעם ברגלי הדבורים לאסור היוורה. ע"כ. וכ"כ בהגהת הש"ע שם (סוף סעיף ב) דהיוורה שמתכין בה הדבש, אע"פ שיש שם רגלי הדבורים לא נאסרה. ע"ש. ומשמע דרגלי הדבורים עצמם אסורות. ולכאורה הוא הדין לשיער. אבל המעיין בגוף דברי האו"ה יראה דמיירי דאיכא התם נמי חלקי גופי הדבורים (וכעין דברי הסמ"ג המובא בטור סס"י פא הנ"ל, וע"ש בב"י). וא"כ י"ל רגלי הדבורים כדי נסבה, דבלא"ה שרי כדין עצמות הנ"ל. וגם בדברי הרמ"א מקום יש לדחוק כן, כי היכי דלא לפלוג אכולהו הני רבוואתא קמאי. וע' בשערי דורא (רס"י סה). ושור"ר בהגהות צבי לצדיק (סי' קג) שהעיר בזה על הרמ"א, וכתב דרגלי הדבורים דנקט לאו

ואף הסוברים דפטור משמע דאסור לכתחילה (וציינם השד"ח שם כלל ו), הרי כתב השד"ח שם (כלל ז) בשם הרב עפרא דארעא דהיינו היכא דלא תני אלא בבא דפטור, אבל כי תנא בבא דחייב אפשר לומר דאידי דתנא חייב תנא נמי פטור. וכתב שכן מתבאר מדברי מרן בכסף משנה ועוד. ע"ש. והכי נמי במאי דקמן דבברייתא בחולין שם תני סיפא הפיגול והנותר והטמא שבשלן חייב, וי"ל דמשום הכי נקט ברישא נמי גבי עצמות לשון פטור, ולעולם אין בהן איסור כלל. (וכן מתבאר מדברי התוס' והרשב"א והרא"ש בחולין שם שכתבו גבי מאי דקתני בברייתא התם המבשל במי חלב פטור, דאיסורא מיהא איכא כדמוכח לעיל ק"א: ע"ש. אלמא הא לאו הכי פטור ומותר משמע). והטוש"ע לשון הביריתא נקטי ואולי. (ואח"ז ראיתי מ"ש בזה בשו"ת אגרות משה ח"א מיו"ד סי' לז). אבל לדברי האחרונים שמפרשים דעצמות פטור אבל אסור נראה דהוא הדין לרגלי הדבורים. וצ"ע.

ישוב ראיתי להגאון חקרי לב חאו"ח (סי' קז, דף רכט). שעמד על דברי התוספות ודעמייהו שהתירו רגלי הדבורים משום דחשיבי כעצמות, מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' מאכ"א הי"ח) הנ"ל דמשמע דעצמות אסורות (והרב גנת ורדים חאו"ח כלל ב סי' טו פירש דעת הרמב"ם דאסורים מן התורה אלא דלא לקי עליהו), וכתב דאף אם נאמר דפליגי, קשה למה שכתבו הטוש"ע (סי' פז) דהמבשל עצמות בחלב פטור. והיינו פטור אבל אסור כמ"ש הש"ך והפר"ח שם. ואילו בסי' פ"א הסכים הפר"ח (כצ"ל) גופיה כדברי התוס' דאין בעצמות שום איסור. והם תרי דסתרי. והאריך בזה, וסוף דבר העלה החק"ל (דף רכט סע"ג) דהראשונים שהתירו רגלי הדבורים באמת מתירים בעצמות דלא כהרמב"ם והטוש"ע, ודברי הפר"ח קשיין אהדדי. ע"ש.ב. ומכל מקום לענ"ד בדעת הטוש"ע אין הכרח להחמיר בעצמות, וכדבר האמור. וכיון דאעיקרא יש מתירים אף בשר אדם ממש, בעצמות ודכותיהו נראה להקל אף לכתחילה. ואעיקרא נראה לענ"ד דשערות עדיפי מעצמות ואף לדעת הרמב"ם שריין, שהרי כתב הרמב"ם שם בהמשך דבריו שם דהאוכל מן הקרנים ומן הטלפים ומן הצפרנים של עוף "ממקומות שמבצבץ משם הדם כשיחתכו" וכו' הרי זה פטור. ומקורו מהגמרא (חולין קכא). ומבואר שהצפרנים והטלפים והקרנים במקום שאין יוצא מהן דם מותרים לגמרי. וכ"כ במרכבת המשנה שם לדעתו דשאר הקרנים והטלפים הוו כפירשא בעלמא ושרי. ע"ש. ובודאי אף שערות שאין בהן מקום שהדם יוצא, לא גרעי מהנך, וליכא בהו איסורא כלל לכ"ע. ובפרט אם הסירו מן המאכל השערה שמצאו בו, ודאי אין לחוש שעדיין נותר בתוכו משהו ממנה, וכמ"ש בנדה (סא:). האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימא דעמרא ונתקיה, ולא ידע אי נתיק, שפיר דמי. וכתבו בחי' הרשב"א והריטב"א והרשב"ץ שם דכללל הוא לכל איסורי דרבנן. ע"ש. (וע' בשו"ת יביע אומר ח"ח סי' ה אות א). וכל שכן בנדון שלפנינו שנראה שמעיקר הדין אין בזה איסור כלל.

דוקא, רק גופי הדבורים מעורבים שם. וכ"כ הרב יד יהודה (בפירוש הקצר שם סק"א). וכן הסכים לדינא בספר מזרח שמש שם (דף עו:). ע"ש. אמנם שוב ראיתי בהגהות מימוניות (רפ"ג מהל' מאכלות אסורות) שכתב, דבש דבורים שנתבשל, אפילו נתבשלו בתוכו רגלי הדבורים מותר, דנותן טעם לפגם בדבש וכו'. ע"ש. ואף שגם בדבריו יש מקום לדחוק ולסרס לשונו דקאי על גופי הדבורים, מ"מ מדברי הגר"א בביאורו (סי' פד אות לז) עולה שגם דעת רבנו יונה (המובא ברא"ש פרק ו דברכות סי' לה) להחמיר ברגלי הדבורים שבדבש דלא כהתוס'. ע"ש. נאולם באמת אין זה מוכרח בדעת רבנו יונה, כאשר יראה המעיין. וע' בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב (חאו"ח סי' סו). ואכמ"ל. ועל הכל יש להעיר מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל' יח) שכתב שהאוכל עצמות דבר טמא פטור אבל אסור. וכן המאירי (חולין צז: ד"ה העצמות) כתב שדעתו נוטה דעצמות האיסור מצטרפים עם האיסור, כיון שיש בהן קצת טעם. ע"ש. ולכאורה נראה שמחמירים גם ברגלי הדבורים דדמו לעצמות. אמנם עינינו הרואות דרוב הראשונים מקילים בזה וכנ"ל. ובהכי איצטמיד חצביה דמרן הגאון יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' יא אות ו) שחשב דעת הרמב"ם דעת מיעוט, וניחא מה שהק' עליו בהוראה ברורה (רס"י צט) בביאור הלכה. ע"ש. ועוד שבשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' לג אות ה) פירש דברי הרמב"ם דוקא בעצמות רכות או שיש בהן מוח, אבל עצמות יבשות ליכא בהו איסורא כלל. והביא ע"ז דברי התוס' בדין רגלי הדבורים הנ"ל. ע"ש. וכן הביא בשו"ת יביע אומר ח"ח (סי' יא) הנ"ל בשם הגאון ר' יחזאל אברמסקי בתשובתו הנדפסת בראש ספר ציץ אליעזר ח"ד. ע"ש. ואם כי מסתימות לשון הרמב"ם משמע שאינו מחלק בזה, מ"מ כיון שיש מתירין אפילו בשר אדם ממש, לגבי שערותיו הו"ל כעין ס"ס לקולא ואין להחמיר.

ז) אלא שיש להעיר ממה שפסקו הטור והש"ע (סי' פז סעיף ז) דהמבשל עצמות בחלב "פטור", וכתב הש"ך שם (ס"ק כב) דלכתחילה אסור. וכ"כ הפר"ח שם (ס"ק כ) ועוד אחרונים, הובאו בכה"ח שם (אות סו). ועיין בשפתי דעת שם ובמחזיק ברכה (ס"ק כח) דמשמע דהיינו אף בעצמות קשות. ע"ש. ומקור הדין מבריייתא בחולין (קיד.). ולכאורה היינו דלא כמו שכתבו התוס' ודעמייהו להקל ברגלי הדבורים דחשיבי כעצמות. אבל אין דברי האחרונים הנ"ל מוסכמים, ובספר דמשק אליעזר (דף שצו ע"ד, אות יג) כתב דמ"ש בסיפא והטלפים "הרכים", משמע דלאו דוקא אטלפים דבסוף קאי, אלא אכולהו, דהיינו עצמות וקרנים וגידים וטלפים, דבכולהו בעינן רכים, דאל"כ אינם ראויים לאכילה. ע"ש. (וכתב כן על לשון הרמב"ם פ"ט ה"ז. ולכאורה הוא תנא דמסייע לאחיעזר והגר"י אברמסקי הנ"ל). ובאמת אעיקרא לולא דברי האחרונים שפירשו דבעצמות פטור אבל אסור, היה נ"ל דפטור ומותר לכתחילה, וכן סוברים הרבה מהאחרונים דלשון "פטור" ייתכן שהוא מותר לכתחילה, כמ"ש הרב שדי חמד (מע' פ כלל ה).

סימן מח

קילוף עור השפתיים בשיניו

ולעיל (סי' מז אות ג) עמדנו על דבריו דודאי איסור השיער הוא גם מחיים. וכן העור אין ספק שאסור גם מחיים וכאמור. ועוד שכתב הרב ערך השלחן (ס"ק ה) דנראה דעורו עדיף משערו. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת עמק יהושע ח"א (עמ' רכד:) הנ"ל שהאריך להשיג על הכה"ח בזה. ע"ש. אמנם למעשה נראה שהצדק עם הכה"ח, שאין כאן אלא חומרא ולא מדינא, דאחר ומעיקרא אין איסור האכילה בזה ברור ויש מתירין אפילו בשר אדם באכילה, אין לחוש כ"כ ולהחמיר שמא יבלע. וכיצא בזה העיר הכה"ח שם על מה שכתב הבא"ח דיש לחוש שמא חתוך קצת מן הבשר, שהוא חומרא יתרה, דכיון דיש מתירין לגמרי בבשר מן החי, למה נחוש שמא יחתוך ושמא ישאר בפיו משהו. (וי"ל). וכמדומה שרבים נוהגים לקלף עור שפתיים בשיניהם, ואין חוששים בזה כלל, ויש להם על מה לסמוך. וכבר מצינו לר' יוחנן דשקלינהו לטופריה בשיניה (מו"ק יח.). וכן פסקו הטוש"ע (סי' שצ סעיף ז) לענין אבל. ולא חששו לבליעה בשגגה. ואמנם נראה דהצפרנים במקום שעודפים על הבשר אין בהם איסור אכילה מעיקר הדין, וכמו שמתבאר מדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' מאכלות אסורות הלכה יח.), וכדין השערות שהעלינו לעיל (סי' מז) בס"ד. וכן בברייתא (נדה נה.) מני צפרניים בהדי שערות דלא מטמאי במת. אמנם הרי מצינו עוד (בעירובין קג:) כהן שעלתה בו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו. ע"ש. ויבלת היא עור ממש ואפילו הכי לא חששו לבליעה. אלא שג"ז יש לדחות, שלא הותר אלא לכהנים ומשום צורך עבודה. ופשוט. ומ"מ לדינא נראה דאין לחוש כ"כ בדבר השנוי במחלוקת, ובלבד שיתן לבו שלא יבלע. וכן מצינו למרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' מב ס"ק לב) ועוד אחרונים שהתירו לטעום הבשר שיש ספק אם נמלח (וע' בהוראה ברורה סי' צח ס"א ד"ה גוי). ואע"פ שיש לחלק בין הנדונים, מ"מ כאן שאינו קרוב כ"כ לבליעה מצד שהעור יבש, וגם אינו מכניסו בעומק פיו אלא חותכו בקצות השיניים הקדמיות, נראה שאין בזה איסור מעיקר הדין. ושוב ראיתי להרב ילקוט יוסף נר"ו (סי' עט אות ו עמ' סד) שכתב שהצדק עם הכה"ח דאין איסור מדינא לקלף עור השפתיים בשיניו, דאיכא ס"ס, שמא כהפר"ח דבשר אדם מותר, ואת"ל דאסור שמא כהרשב"א דהעור מיהא מותר. ע"ש. ולא נרגש דצירוף סברת הרשב"א טעותא הוא. ומ"מ לדינא יש לקיים דברי הכה"ח מטעם אחר וכאמור.

(י) **אלא** שהרב כף החיים עצמו סיים שם דמכל מקום נכון ליהזר מלחתוך העור בשיניו, וגם יש לחוש שיתרגל בכך בחול ויבוא לחתוך גם בשבת ולא אדעתיה. ע"כ. וכיצא בזה הביא בספר פסקי תשובות ח"א (סי' ד הערה 209) בשם הגאון חזון

(ח) **ולענין** עור האדם, וכגון מה שמצוי לעתים שמתייבש עור השפתיים, ויש המקלפים אותו בשיניהם, ועלולים לבלעו. הנה הפמ"ג (סי' עט שפ"ד סק"ג) הביא בשם הרשב"א בתשובה ח"א (סי' שסה) שצידד דעור האדם אינו אסור [וכ"כ התוס' בנדה נה. וזבחים עא:], ולבסוף העלה הרשב"א דלא גרע משערו. וכתב ע"ז הפמ"ג: ואפשר מדרבנן אסור לא מן התורה. ע"כ. והרב בן איש חי (שנה שניה פרשת אמור אות ה) תפס בפשיטות דאין העור אסור אלא מדרבנן, וציין להפמ"ג. ע"ש. אבל באמת יש לתמוה עליהם, דלא נסתפק הרשב"א בעור אם מותר או אסור, אלא בעור של מת ולאסור בהנאה (דאילו מחיים הא ס"ל דשרי אפילו בשר אדם ממש וכן"ל סי' מז אות א), אבל לדעת הרמב"ם ודעימיה שאוסרים בשר אדם מחיים, לא שייך כלל טעמו של הרשב"א שם להקל בעור יותר מבשר. ואדרבא הרי הרמב"ם (פרק ד מהל' מאכלות אסורות הלכה כא) מנה את עור האדם עם אותן שעורותיהן כבשרן. ע"ש. ומשמע דלדידיה איסור תורה יש באכילתו כבשר ממש. וכן הרשב"ש (סי' תקיח) תלה איסור אכילת עור הערלה במחלוקת הרמב"ם ודעימיה, ומשמע דלדעת המחמירים דין העור כבשר ממש. וכן נראה מסתימות האחרונים. ואף הפמ"ג שצידד דאינו אסור אלא מדרבנן, י"ל דבעור המת קאמר, ואליבא דהמקילים בבשר החי (ובאמת גם זה אינו מוסכם, ודעת רוב הראשונים דעור המת אסור בהנאה מן התורה, וכמ"ש בעה"ש סי' עט סק"ה ובשו"ת יביע אומר ח"ג סי' כא. ע"ש). אבל מדברי הבא"ח משמע להדיא דקאי אעור החי ואליבא דהמחמירים. והוא פלא וכאמור. ושוב ראיתי בשו"ת עמק יהושע ח"א (חיו"ד סי' לב עמ' רכד) שכתב שהפמ"ג קיצר במקום שהיה לו להאריך, ומה שכתב דעור אסור מדרבנן כוונתו בעור המת דוקא ולאסור הנאה, כדמוכח במקור הדברים בתשובת הרשב"א, והעיר על הבא"ח שלא שת לבו הטהור לזה. עש"ב. והרי זה כמבואר. ובאמת אחר שהרבה ראשונים מתירים אפילו הבשר, אילו אף לאוסרים לא היה בעור אלא איסור דרבנן, היה לנו להקל באכילתו למעשה, דברבנן הלך אחר המיקל. אבל הנכון שלדעת המחמירים בבשר, גם בעור יש איסור תורה וכאמור.

(ט) **ועל** כל פנים למעשה הנה הבא"ח שם הזהיר שלא לקלוף או לחתוך עור האדם בשיניו, פן ישאר קצת בין שיניו או בפיו, וגם יש לחוש שיחתוך מן הבשר ג"כ. ע"כ. וראיתי להכה"ח (סי' עט אות יא) שהעיר עליו דאין זה אלא חומרא בעלמא, דהא הרשב"א מדמה עורו לשערו, ושערו אינו אסור אלא לאחר מיתה כמ"ש לקמן (סי' שמט) ולא מחיים, וא"כ כיון שהוא מותר מחיים למה נחוש שמא ישאר קצת. ע"ש.

דמי. ע"כ. וזה נכון גם לגבי תלישת הציצין הללו בשיניו אחר שדרכם גם בכך. ואע"פ שאין אנו מוסמכים לגזור גזירת מדעתינו, היכא דשכיח היזיקא ודאי יש לנו לגזור בתוך שלנו ולהתרחק מן האיסור. וכמו שהאריך בזה מרן ראש הישיבה נר"ו במבוא להלכות שבת הנדפס בתחלת ספר משנה ברורה עם הגהות איש מצליח ח"ג. עש"ב. לכן למעשה נראה שראוי ונכון שלא להתרגל להסיר העור משפתיו ע"י שיניו.

איש וצ"ל. ע"ש. וראיתי בילקוט יוסף שם שכתב שאין לחוש לזה, מאחר ואף אם חלילה יטעה להסיר העור בשבת בשיניו אינו אסור אלא מדרבנן, ואין לגזור גזירה לגזירה. ע"ש. ובאמת אין הדבר ברור, והמשנ"ב בביאור הלכה (סי' שמ ס"ב סוף ד"ה יבלת) כתב דציצין המדולדלין על שפתיו ולא פירשו רובן, אפשר דחייב חטאת התולש אותן אפילו בידו, דדרך לתלוש אותן שם ביד ולא בכלי, וכיון דאורחיה בהכי ככלי

סימן מט

עוגיות שהיה בהן חשש תולעים

בס"ד, ג' אלול תשס"ה

מונח לידם, מ"מ אין להחזיק גם את השמרים ביבחושים מאותה שעה, שהרי האורז והשמרים היו מונחים בשקיות נפרדות, ואפשר שיתלע זה ולא זה. (ועיין להרב חמד משה אור"ח סי' תסז ס"ק כו, והובא בביה"ל שם סעיף יד ד"ה אותה חתיכה כולה). שוב ראיתי בשו"ת בית שלמה מסקאלא חיו"ד (סס"י קנה) שכתב דאם נמצא מילבי"ן בג' כלים שבמדף יש להחזיק כל שאר הכלים בתולעים. וע"ש בהגהת בן המחבר. אולם בנדון שלנו לא נמצא כן בג' כלים. ואפילו היה נמצא כן בג' כלים לענ"ד אין דברי הרב בית שלמה מוכרחים להחזיק השאר בתורת ודאי. ועוד דבנדון שלפנינו שהחרקים הללו שנמצאו בשמרים ודאי מעלמא אתו, יש מקום להקל יותר. ובפרט שהיו הכלים סגורים. ועיין להפמ"ג במש"ז שם שכתב שכוונת הט"ז להתיר בנדונו אף מה שלקחו מן המוכר אחר שמצאה האשה אצלה תולעים, קודם שמצאו אצל המוכר, דלא מחזקין איסורא ממקום למקום, ואין להחזיק בתולעים מה שאצל מן המוכר, כל זמן שלא נמצאו אצלו תולעים. ע"ש. ומינה דאף בנ"ד כל זמן שעדיין לא ראינו תולעים בשמרים אין להחזיקם בתולעים מחמת שנמצאו תולעים באורז, דלא מחזקין איסורא ממקום למקום. והגם שבשו"ת חוות יאיר (סימן קיב) כתב, דהא דלא מחזקין איסורא ממקום למקום היינו דוקא במידי דאתי מעלמא, דאמרינן כאן נמצא כאן היה, אבל גבי תולעים דמגופיה קא רבו מחזקין איסורא ממקום למקום. וכן הסכים בשו"ת תפארת צבי (חיו"ד סי' ו), והוכיח כן מדמטמינן אשה למפרע הגם שהולכת ממקום למקום. ע"ש. והביא דבריהם הרב פתחי תשובה (סימן פד ס"ק ז). מ"מ כל זה בגוף אחד ההולך ממקום למקום, ואנו מסופקים מאימתי נחזיקנו באיסור. אבל בנ"ד שהשמרים והאורז הם גופים נפרדים, נראה שגם החו"י והרב תפארת צבי יודו שאין להחזיק השמרים בתולעים מחמת התולעים שנמצאו באורז. ועיין להכנה"ג שם (הגב"י אות ס) שהביא בשם דמשק אליעזר להתיר כדברי הט"ז מטעם אחר. ע"ש. ואינו שייך בנדון שלפנינו. ומ"מ תסגי לן שדעת הט"ז להקל.

נשאלתי על עוגיות שנתנו בעיסה שלהן מעט שמרים יבשים להתפחה, ואותם שמרים היו מונחים במדף צר בארון יחד עם סוכר ואורז ועוד, כל אחד מהם בשקית נפרדת וסגורה. ויום קודם שהשתמשו באותם שמרים, בדקו את האורז שהיה מונח עימם במדף ומצאו בו כמין חרקים דקים. ולמחרת היום שהשתמשו בשמרים מצאו מן החרקים הללו גם בסוכר שהונח במדף ההוא, ומתוך כך הוזקקו לבדוק את כל תכולת המדף, ואז מצאו מאותם חרקים גם בשמרים שנשארו בארון. ואותן העוגיות שנתנו בהן מן השמרים כבר אכלו מהן מעט, ולשאל הגיעו מה דין העוגיות הנותרות.

דברי הט"ז להקל בכיו"ב מספק ספיקא

(א) כיוצא בזה מצינו להט"ז יו"ד (סימן פד ס"ק יז) וז"ל: מעשה בחג השבועות, שכמעט כל הנשים של העיר עשו לחמים ופלאדי"ן עם רוזינק"ש (צימוקים), ואשה אחת בדקה רוזיני" שלה ונמצאו בו מילבי"ן (מין תולעים דקים). וכולם קנו ממקום אחד. והלכו ומצאו גם אצל המוכר כן. נראה בעיני שאותן שלקחו קודם שנודע שיש שם מילבי"ן מותרים, דזה דומה למה שכתב בית יוסף בשם הרשב"א (בתורת הבית בית ג שער ג, דף פד:) בדין עבר ובישל תוך י"ב חודש דברים שדרכן להתלע, דיש כאן שני ספיקות, ספק אם היה שם רחש ספק לא היה, ואת"ל היה שמא נימוחו בתנור מחמת חום האש. ואין לומר שזהו נגד הסברא לומר שבשעה קטנה יתהוו המילבי"ן ונמצאו שאין כאן אלא ספק אחד דנימוח, דהא גם שם בההיא דהרשב"א כיון שדרכן להתלע הוה כודאי התלע, שספק הרגיל לא שמיה ספק כמ"ש בתרומת הדשן (סימן קצא), ואפילו הכי חשיב ליה הרשב"א לספק ספיקא. ע"כ. ולפי דבריו נראה שגם בנדון שלנו יש להתיר העוגיות שנעשו עם השמרים הללו, דשמא לא נתהוו בהם החרקים אלא עתה, ואם תמצי לומר שכבר היו מקודם, שמא נמוחו אח"כ. ואף שיום קודם שהשתמשו בשמרים מצאו יבחושים באורז שהיה

פקפוקי האחרונים על קולת הט"ז ותשובות על דבריהם

(ב) איברא דהש"ך בנקודות הכסף שם כתב על דברי הט"ז דלא טוב הורה, דכיון דדרך הרוזניק"ש להתליע הוי ספק הרגיל ולא שמיה ספק. וכן מוכח להדיא מדברי הרב איסור והיתר (סימן מא סוף דין ג) ומהר"ם מלובלין בתשובה (סימן כז). ומהרשב"א אין ראיה כלל, דאיהו מיירי בפירות שאם מתליעים אינם מתליעים אלא במחומר, אבל לא מיירי בדרך להתליע. ע"כ. ונמשכו אחריו הפר"ח (ס"ק לא) והרב חכמת אדם (הל' תולעים כלל לח דין כב) ועוד. אולם הרב מנחת יעקב (כלל מו אות יח) השיג בזה על הנקה"כ, והוכיח במישור מדברי הרשב"א והאו"ה דאף במין המוחזק בתולעים יש להתירו אחר שנתבשל בלא בדיקה. ודוקא כשהוחזק שבדאי יש בו תולעים, כגון שנמצאו בו ג' או ד' אסור. וסיים דיפה הורה הט"ז. ע"ש. וכן הגאון מהר"י זיין בשו"ת פרח שושן (חיו"ד כלל א סי' ב) השיג לנכון על הפר"ח, דהרשב"א בתורת הבית מתיר אף בפולים ועדשים שנתבשלו מטעם ס"ס, אע"פ שהרחש מצוי במינים הללו. דנהי דאסור לאכלם בלי בדיקה, מ"מ אין הרחש נמצא אלא במקצתם. ושכן מוכח בשו"ת מהר"ם מלובלין, וזוהי גם כוונת האו"ה. עש"ב. וכ"כ עוד בתשובתו הנדפסת בשו"ת משאת משה ח"ב (חיו"ד סי' ד), ושם העיר גם על הש"ך והנקה"כ. עש"ב. וכן העיר בספר בן אברהם אבוקארה (סימן נ אות לה), ושכן מוכח מדברי הרשב"א בתשובה (סי' רעד), דלא כמו שייחס לו הפר"ח. ע"ש. וכן בספר צמח צדק מליובאוויטש (סי' פד ס"ק כז) האריך להשיג בזה על הפר"ח והנמשכים אחריו. ע"ש. וכ"ד האבנ"צ (סק"ו). וכן הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות ח"א (סי' עד) העיר כן מדנפשיה על הפר"ח. ע"ש. ומהר"ם ישראל בשו"ת משאת משה ח"ב הנ"ל (בסימן ה) יצא לישע הש"ך והפר"ח דמיירי בהוחזק בתולעים בודאי. ומ"מ הודה שם (דף ו:) דכל שיש ספק אם יש שם רחש, וכגון ע"י מיעוך העלים הנגועים, שפיר מצינן לצרופיה לס"ס. ע"ש. אמנם גם על הט"ז יש להעיר, במה שכתב שהספק שמא נתהוו המילבי"ן בשעה קטנה הוא נגד הסברא, ועכ"ז יש להתיר שהרי אף בס"ס דהרשב"א כיון שדרך להתליע הוה כודאי התליע, שספק הרגיל לא שמיה ספק, ואפילו הכי חשיב ליה הרשב"א לספק ספיקא. ובאמת המעיין בדברי הרשב"א בתורת הבית שם יראה דהגם דמיירי במין המוחזק בתולעים, מ"מ אינו אלא מיעוט המצוי שיתליע, והוא פחות ממחצה. וכן מבואר בתשובת הרשב"א (סי' רעד) הנ"ל. אבל בספק הרגיל, והיינו שהוא נוטה אל צד החומרא, בזה לא גילה הרשב"א דעתו להקל. וכן ראיתי למוה"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סי' ה אות ב) שכתב כן בכוונת הרשב"א, והעיר על הגאון יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כד) שכתב בדעת הרשב"א שהספק שמא אין רחש אינו שקול ונוטה להחמיר, דאדרבא ברובן אין רחש. ע"ש. (וכן העיר מוה"ר גם בספרו יוסף דעת סי' טו"ב אות ז). וכן יש לתפוס בזה על הרב הרי בשמים ח"ב (מה"ת סי' קכה). ע"ש.

ושו"ר בהגהות הט"ז שכתב שבחדושי לפסחים (ט). הוכיח דספק הרגיל לא נחשב לספק אחד בחשבון, מ"מ עדיין יש עדיין היתר, דאין כאן ספק הרגיל וכו' (וכדלהלן בסמוך). ע"ש. וצריכים אנו לברר אם נדון זה אכן לא מקרי ספק הרגיל.

(ג) והנה ראיתי להפר"ח שם (ס"ק לג) שהעיר על הט"ז, דזה דברי הבאי שבשעה קטנה יתהוו אצל המוכר. ע"ש. ור"ל דמסתמא כבר נוצרו התולעים בצימוקים זמן מה קודם שנמצאו אצל המוכר, ואין כאן ספק שמא לא היו התולעים בעת שלקחו ממנו. מיהו הט"ז בהגהותיו שם כתב, שאין זה חשוב ספק הרגיל, דודאי יש שעה אחת שיתהוו בה המלבי"ן, ואמאי לא נימא שעכשיו היתה השעה. ע"כ. וכן ראיתי להגאון פלתי (ס"ק ז) שהביא דברי הפר"ח דזה דברי הבאי שבשעה קטנה יתהוו התולעים, והשיג עליו לנכון דאטו מעולם היה הרחש הזה בפירות, הא ודאי שנולד באיזה זמן, ורגע אחד קודם הזמן לא היה, ואולי זהו הרגע שבו נולד הרחש. ולדברי הפר"ח צריך לומר שמעולם היה, והוא מן הנמנע. ע"כ. וכיוון לסברת הט"ז בהגהותיו. וכן העלה למעשה בכרתי שם (ס"ק יח) להקל כדברי הט"ז, זולת בזמנים חמים ביותר, שאז הרחש מצוי מאוד. ע"ש. וכן הסכימו הרב פרי תאר שם (ס"ק יט) והרב תשובה מאהבה ח"ג (סי' של). איברא דלפע"ד יש מקום לדברי החולקים על הט"ז בנדונו, שכיון שגם האשה שלקחה מן המוכר בראשונה מצאה תולעים במה שלקחה, השתא דנמצאו לבסוף גם אצל המוכר קרוב יותר להניח שכבר משעה ראשונה היו אצלו התולעים, והוכיח סופו על תחילתו שגם התולעים הנמצאים אצל האשה מן המוכר באו. וכן ראיתי בשו"ת חינוך בית יהודה (סימן מט) שהשיג על הט"ז, דלא היקל הרשב"א אלא במין שדרכו להתליע לפעמים, אבל לא הוחזק אותו פרט בתולעים ודאי, משא"כ בנדון זה שמצאו תולעים אצל הלוקחים ושוב מצאו בנשאים אצל המוכר, רגלים לדבר שגם באותם שנאפו היו תולעים. שקשה להעלות על הדעת שבשעה קטנה כזו גדלו כל כך. ע"כ. ובפרט אם מצאו אצל המוכר כמה וכמה תולעים, לא מסתבר שכל אותם תולעים יתהוו בשעה קטנה אחת. וכן העלה מרן החיד"א במחזיק ברכה שם (ס"ק כח). ע"ש. והסכים עמו הגאון ערך השלחן (אות ג). וכן הסכים הרב זבחי צדק שם (אות עה) והביא דברי האחרונים הנ"ל. וכ"כ בערוך השלחן (סעיף עח). ע"ש. ומ"מ בנדון שלפנינו שבדרך כלל אין השמרים מוחזקים בתולעים כנודע, וגם לא מצאו בהם התולעים רק אחר יום תמים מזמן שהשתמשו בהם, נראה שלכל הדעות יש מקום לומר שבשעה שהשתמשו בשמרים לא היו בהם התולעים, ואין זה נקרא ספק הרגיל. וכיוצא בזה צידד הרב חינוך בית יהודה שם (סי' נז) להקל בנדונו שמצאו התולעים ד' ימים אחר האפיה. ע"ש. וכן הוא בערוך השלחן שם. וגדולה מזו כתב הגאון חוות יאיר (סי' קיב) הנ"ל שאפילו מצאו התולעים אחר ר' או ז' שעות משלקחו מן המוכר, אפשר שגם החולקים על הט"ז יודו להקל. ע"ש. והובא כל זה בפת"ש שם. וכן הסכים בבית לחם יהודה (ס"ק כ). וכ"כ הזב"צ שם בשם הפר"ח (ס"ק כא) והעה"ש

מחזיקים איסור. עש"ב. וכן נראה עיקר בדעת מרן שם. ועיין להפמ"ג יו"ד (סי' קה מש"ז סק"ג) שהאריך. ולפי זה בנדונו של הט"ז ביו"ד אין מקום לצרף הספק שמא לא היו התולעים בצימוקים עד שעה שמצאנום, שאחר שראינו בהם התולעים יש להחזיקם בתולעים משעה ראשונה, דמחזיקין איסור מזמן לזמן אפי' להחמיר בספק משהו דרבנן. וכן מתבאר מדברי הט"ז גופיה באו"ח (סימן תסז ס"ק יד), שהקשה על מה שהחמיר שם מרן בחטה שנמצאת אחר מליגת התרנגולת, אמאי לא נימא כאן נמצא וכאן היה, ואחר שנמלגה התרנגולת באה לשם. ותירץ, דנראה דיליף איסור מטומאה, דאמרינן (בעירובין לה): נגע באחד בלילה ואינו יודע אם חי אם מת, ולמחר מצאו מת, חכמים מטמאים, שכל הטומאות כשעת מציאתן. ע"ש. והיינו בתורת ודאי, מדמטינן ליה אף ברה"ר דספיקו טהור. ועיין להפמ"ג במש"ז שם שהעיר שמרן בסעיף ט' היקל בחטה שנמצאה בתבשיל ונתרככה במשהו, דספק אחד בדרבנן לקולא, וכאן גבי מליגת התרנגולת החמיר. י"ל מזמן לזמן גרע טפי ואוקמיה אחזקה דהשתא בלא היו המים בדוקים. ע"כ. וא"כ אף בנדונו של הט"ז ביו"ד, כיון שמצאנו תולעים אצל המוכר יש להחזיק סחורתו בתולעים משעה ראשונה, ואף מה שלקחו ממנו קודם שנמצאו התולעים אסור. ובשלמא אילו היתה מתחילה שעה אחת שראינו בבירור את הצימוקים של המוכר ללא תולעים, י"ל דאוקמינהו אחזקה קמייתא עד שעה שהורעה, כדין ראוהו חי מבערב וכו' ודכוותיה. אמנם מאחר שמעולם לא הוחזקו הצימוקים אצל המוכר בודאי היתר, יש להחל עליהם חזקת האיסור משעה ראשונה (ועיין במקור חיים סי' תסז בביאורים סק"ו, ובחמ"מ שם ס"ק יד, ובבינת אדם שער רוב וחזקה סי' לא). וכן בנדון דידן שמצאו תולעים בשמרים ומתחלה לא ראו אותם שעה אחת במקום זה נקיים, נמצא שלא הוחזק כאן אלא איסור בלבד, ויש לאסור הכל משעה ראשונה.

ואנכי הרואה להפריח באו"ח (סימן תסז סעיף טו ד"ה וכל זה) בדין חטה שנמצאה בקדירת שומן שהורחת, שכתב להתיר השומן מטעם דאיכא ספק ספיקא, ואחד הספיקות שמא לא נפלה החטה עד אחר תחילת הרתחה. ע"ש. ואזיל לטעמיה (בסוף סעיף יב) דמעיקר הדין אף בספק דמצאו חטה במי המליגה יש להקל בהפמ"ר דלא כמרן, דספק משהו מדרבנן הוא ולקולא. וחזר ע"ז (בסעיף טו) בסוף דבריו. ע"ש. אבל לדעת מרן שמחמיר בנמצאה חטה במי המליגה, מבואר יוצא נראה דמחזיקים איסור מזמן לזמן בתורת ודאי, ואין לצרף הספק שמא לא היתה החטה או התולעת מקודם. וכבר תפס בזה על הפרי"ח בספר מטה יהודה שם (ד"ה ואין זה סתירה) וכתב שהדבר ברור דמדין תרנגולת צלוייה המבואר בש"ע שם (סעיף טו) יש ללמוד לאסור גם בשומן בכלי א', ואין זה ספק דשמא השתא הוא דנפלה, דמחזיקין לה שהיתה שם מעיקרא. ע"ש. וכ"כ עוד בהמשך דבריו (ד"ה אלא שאני רואה). ע"ש. [ועיין להרב נהר שלום שם (ס"ק יג) מ"ש בדעת מרן. והובא בשעה"צ (אות קד). ולענ"ד יש להשיב ע"ד].

(ס"ק ג). וכ"ש בנדון שלנו שנראה שהחרקים שבשמרים לאו מינייהו קרבו אלא מעלמא אתו להו, מן הסוכר או האורז, וזה אפשר שיגיעו לשמרים גם בשעה קטנה, ושפיר דמי לתלות דהשתא הוא דהתלעו. וכן ראיתי בשו"ת בית שלמה חיו"ד (סי' קנד, דפו"ח ראש עמ' קסב וסוף עמ' קפ) דכשבאו ממקום אחר עדיף מעובדא דהט"ז. ע"ש. ומ"מ אפילו באופן שהוא ספק רחוק שיתהוו התולעים בשעה קטנה, הנה לפי מה שהסכימו הרבה אחרונים לצרף לס"ס גם ספק שאינו שקול וכמ"ש מרן הגרע"י בספר טהרת הבית ח"א (עמ' ב-ג) ובשו"ת יביע אומר ח"ז (חאה"ע סי' ט אות ה), נראה לכאורה שגם בנדון שלפנינו יש להקל.

האם יש להחזיק איסור מזמן לזמן בנ"ד

ד) אולם יש לעמוד בזה מצד אחר, בהקדים מה שכתב מרן בש"ע או"ח (סימן תסז סעיף יב) וז"ל: אם מלגו תרנגולת (בפסח), ואח"כ מצאו במים גרעין חטה בקועה, אסורה התרנגולת. ע"כ. ומקורו טהור מדברי הראב"ן (דף ח: סי' ט) והובא בטור שם. ולכאורה קשה, דמרן בש"ע שם לעיל (סעיף ט) פסק דתבשיל שנמצאו בו שעורים או חטים, אם לא נתבקעו ממש, התבשיל מותר. ומקור הדין שם מדברי הרי"ף והרא"ש (פסחים מ.) והרמב"ם (פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"ח). וביארו הרי"ף והרא"ש טעם הדבר, משום דכל שלא נתבקעו החטים אינם אלא ספק חמץ, וכיון דאיסור תערובת משהו חמץ הוא מדרבנן, הו"ל ספק דרבנן ולקולא. ומבואר דבספק משהו דרבנן אזלינן לקולא. וכ"כ האחרונים בדעת מרן שם דבכל ספק משהו יש להקל. ולפ"ז קשה על מה שפסק מרן (בסעיף יב) גבי מליגת התרנגולת להחמיר, והרי אין שם אלא ספק משהו, שאפשר שלא נפלה החטה למים אלא אחר מליגה, ולמה נאסור מספק שמא היתה שם קודם לכן. וצ"ל הטעם כמו שכתב בשו"ת משאת בנימין (סימן סט, דף עט.) שאע"פ שאין מחזיקים איסור במקום אחד מחמת חבירו ולא מחתיכה לחתיכה, מ"מ במקום אחד מחזיקים מזמן לזמן, כגון במליגת תרנגולת שאין הספק במקום אלא בזמן, דמספקא לן אם היתה החטה במים קודם רתיחה והחמיצה או נפלה אחר כך, כהאי גוונא לא אמרינן כאן נמצא כאן היה. וכדאשכחן בחולין (ט.) ונדה (ב:) דלא אמרינן השתא הוא דנטרפה או השתא הוא שחסרה המקוה אלא מטעם העמד המקוה על חזקתה, ובהמה כיון שנשחטה בחזקת היתר עומדת, הא לא הוה חזקה לא היינו אומרים השתא הוא שנטרפה או השתא הוא דחסרה. והלכך הכא דליכא חזקה חיישינן שמא בשעת מליגת התרנגולת היה הגרעין במים חמים. עכ"ד. והובא במג"א (שם ס"ק יח). והסכים עמו, דמזמן לזמן מחזיקין איסורא. וכן הוא במגן אברהם שם (ס"ק כה). וכ"כ עוד שם (ס"ק טז), והוסיף שכן מתבאר מתשובת מהר"ם מלובלין (סימן עח). ע"ש. וכן הסכים הגאון מהר"י טייב בחקת הפסח (סימן תסז סק"ח, דף צט.) דבמקום אחד מזמן לזמן, אף באיסור משהו דרבנן

ה) אלא שמנגד מצאנו כמה ראשונים דסבירא להו שאין להחזיק איסור מזמן לזמן בתורת ודאי, שבבית יוסף אור"ח (סוף סי' תסז) הביא מרבנו ירוחם (נתיב ה חלק ה, דף מז.) בשם הרשב"א, שאם נמצאה חטה בכלי שהדיחו התרנגולת, אמרינן כאן נמצאה וכאן היתה כמו במומין, ולא אמרינן שבאת מן התרנגולת. ע"כ. והרמ"א בדרכי משה שם (אות יד) כתב שכן היא דעת מהר"י ברונא כדעת הרשב"א דאין מחזיקין איסור בכה"ג, ואמרינן דילמא נפל האיסור אחר שהוציאו התרנגולת משם. ע"ש. וכן כתב הרמ"א בהגהת הש"ע שם (סעיף יב) שיש מתירים בחטה הנמצאת במי מליגת התרנגולים משום דאמרינן שמא אח"כ נפלה לשם. ואמנם המג"א שם (ס"ק כא) הקשה ע"ז מדברי הרשב"א המובאים לעיל (סעיף יא) דמשמע שאינו מיקל לתלות דהשתא נפלה החטה. ומכאן זה פירש דבריו בענין אחר. ע"ש. וכן פירש הפר"ח (ריש סעיף יד) דברי הרשב"א כהמג"א. אולם בשו"ת בית יהודה ח"א (תאו"ח סי' טז) השיג על דברי הפר"ח, שמדברי הב"י לא משמע כפירושו. ע"ש. וכן הרב חכמת אדם (בבינת אדם שער רוב וחזקה סי' לה-לו) האריך לבאר דברי הרשב"א כהבנת הרמ"א, ושכן מוכרח מדברי הרשב"א בחדושו ריש נדה. ע"ש. ובהמשך דבריו (סי' לז) כתב שנראה שכן היא גם דעת הרמב"ם (פרק יז מהל' שאר אבוב"ט הלכה ב) להקל. ע"ש. גם הרב אליה זוטא (ס"ק טו) אסיק דהסומך על דברי הרמ"א לא הפסיד. וכן נוטה דעת הרב חק יעקב שם (ס"ק לז). ועיין עוד באליה רבה שם (ס"ק כה) שהשיב על ראיות המג"א. וכן נראה מדברי הרוקח (בסוף סי' רצא) שכ' שאם נמצא לחם בדלי של מים, כל המים שלקחו ממנו מותרים (והובא בבית יוסף אור"ח סס"י תסז ובדרכי משה שם סוף אות יד), משמע להדיא דס"ל דאין מחזיקין איסור מזמן לזמן. וכ"כ בדעתו הפר"ח (שם סעיף יב ד"ה כתב) והרב בית יהודה (תאו"ח סי' טז) הנ"ל. ואע"פ שהרב חמד משה (ס"ק טו) השיא דברי הרוקח לענין אחר, וכן בשו"ת פנים מאירות (סס"י טו) פירש דברי הרוקח דמיירי בדין אין מחזיקין איסור ממקום למקום ודלא כהפר"ח, והנה"ש (ס"ק יב) כתב דבנדון הרוקח כו"ע מודו להקל. ע"ש. הנה לעומתם ראיתי בשו"ת ושב הכהן (סי' ו דף י.) שהוכיח מדברי הרוקח (בסי' רפט) שסובר להקל. ע"ש. ואם כי לענ"ד אין דבריו מוכרחים להוכיח משם, אבל דברי הרוקח (בסוף סי' רצא) מטין כהפר"ח ודעימיה להקל, דלא כהחמ"מ והפמ"א. והכי נמי אסיק הרב פנים מאירות שם לדינא דאין להחזיק רעותא למפרע. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת בית אפרים תאו"ח (סס"י מב).

ובן נראה ממה שכתב תלמיד מהר"ם מרוטנבורג בספר תשב"ץ קטן (סימן שנ) דזכוב שנמצא בתמחוי שהוא כלי שני וחלקו ממנו לשאר קערות הכל מותר, דשמא בכלי שני נפל וכלי שני אינו מבשל וכו'. "ועוד י"ל דילמא לאחר שנתקרה התבשיל נפל". ע"כ. ומבואר דאינו מחזיק איסור מזמן לזמן. והדברים הללו הובאו בארחות חיים (הל' איסורי מאכלות אות מא) ובכלבו (סי' ק) בשם מהר"ם. וכן הביא רבנו ירוחם (נתיב

טו חלק ה, דף קמ רע"ג) בשם הרא"ש. וכ"כ הרב איסור והיתר (שער כז דין ג). איברא דבהך עובדא דזכוב בלאו הכי הוו כמה ספיקי לקולא, ולא הוצרכו לספק דנפל לאחר שנתקרה אלא לאפושי בהיתרא. ומ"מ אחר שדעת כמה ראשונים שאין מחזיקין איסור מזמן לזמן, לא רחוק לייחס כן למהר"ם מרוטנבורג וסיעתו הנ"ל. וכן ראיתי בחקת הפסח (סי' תסז סק"ח, דף צט סע"א) שהביא דברי האו"ה ורי"ו בדין זכוב הנ"ל, וכתב דס"ל דאפילו במקום אחד אין מחזיקין איסור מזמן לזמן. וע"ע בשו"ת פני יהושע ח"ב (חיו"ד סוף סי' כב). ע"ש. [ומה שהעיר עליהם שם דלא קיי"ל הכי, דהא מחזיקין טומאה מזמן לזמן וכמו שפסק הרמב"ם בהל' שאר אבוב"ט פרק י"ח הלכה י"ד וכו'. ע"ש. כבר האריך הרב בינת אדם הנ"ל בסימן כ"ח וסימן ל' לבאר הראשונים המקילים מחלקים בין חומרא דטהרות לחולין. ושם בסי' לז הוכיח להקל גם מדברי הרמב"ם, וכמו שהבאנו בשמו לעיל. וצ"ע. וע"ע בשו"ת ושב הכהן סי' ו, ובפלתי סי' פד סק"ז].

ו) והנה למעשה ודאי אנן בדידן אית לן למנקט כמו שנראה מדברי מרן באור"ח שם (סעיף יב) דמחזיקין איסור מזמן לזמן אפילו להחמיר בדרבנן. אך מ"מ הואיל וסוף וסוף עיקר הדין לא יצא מידי מחלוקת נראה דשפיר דמי לצרף דעת המקילים בזה לספק ספיקא. ולכן בנדון שלפנינו שיש ספק שמא נימוחו התולעים או נשרפו באש, יש לצרף לו דעת הסוברים דאין מחזיקין איסור מזמן לזמן. ואע"פ שאין ספק זה שקול, שהרי יש סוברים שמחזיקין מזמן לזמן בתורת ודאי והיא דעת מרן, ואף המקילין לא אמרו אלא מחמת ספק, מ"מ דעת הרבה אחרונים שיש לסמוך על ס"ס שאחד מספיקותיו אינו שקול וכנ"ל. והגם שיש מחמירים בזה, הנה בהוראה ברורה (כללי הספיקות ס"ק פ) ובביאור הלכה שבסוה"ס (שם סעיף לג) העלינו ע"פ דברי השטמ"ק (כתובות ט.) שאם שני הספיקות מתירים מאותו טעם שפיר דמי לסמוך עליהם אף שאחד מהם אינו שקול. ע"ש. ובנ"ד הספיקות שאין שם תולע או שנימוח חדא נינהו, כעין ספק נפל ספק נקיבה דיבמות (קיט.) שהזכיר השטמ"ק שם. ובפרט שיתכן שגם המחמירים להחזיק איסור מזמן לזמן מודים להקל בהצטרף ספק נוסף. וכ"כ הגר"ז בש"ע שלו (אור"ח סי' תסז סעיף לב) שאע"פ שמחזיקין איסור מזמן לזמן, מ"מ הספק שמא עכשיו נפל מצטרף לס"ס. וכיו"ב כתב הרב אליה רבה (שם ס"ק כח) דאף לדידהו דמחמרי בכלי שני בפסח, בצירוף הספק דהשתא נפל יש להקל. והביא דבריו המשנ"ב שם (בשעה"צ אות צח). וכיו"ב צידד גם הרב חק יעקב שם (ס"ק לד) והובא במשנ"ב שם (ס"ק נג). ע"ש. [וגדולה מזה כתב המשנ"ב שם (סוף ס"ק נה) לסמוך על ספק דהשתא נפלה החטה בצירוף ספק שמא לא נכבשה שם מעל"ע. אלא שלענ"ד בזה יש לפקפק, דלפום מאי דמחזיקין איסורא מזל"ז אין כאן אפילו ספק אחד. וכן מצאתי להגר"ז (סעיף מ). ושוב מצאתי שכ"כ בשו"ת שם משמואל העליר (סס"י ד), ונסתייע מהפמ"ג ומהגר"ז. ע"ש. וגם המשנ"ב לא סמך על סברתו אלא באיסור משהו].

סימן נ

בענין הנ"ל

האם יש לסמוך על ספק נימוחו באפיה, וסניפים נוספים להקל

האם הספק שמא נימוחו התולעים שייך גם באפיה או רק בבישול

(ו) אלא שאף הספק השני שכתב הט"ז (סי' פד סק"ז) הנ"ל שמא נימוחו התולעים מחוס האש, אינו ברור, והן אמת שגם הב"ח בתשובותיו החדשות (סימן כג) כתב דאין ספק שנימוחו התולעים באפיה, אולם הרב חנוך בית יהודה (סימן מט) כתב שאין צירוף זה נראה לדינא, דהיאך נדמה אפיה לבישול, דההיא שהתיר הרשב"א (בתוה"ב הקצר בית ג שער ג, דף פג:) מטעם שמא נימוח, בבישול מיירי שמבלבל החתיכה ביותר ע"י המים ושם י"ל שמא נימוח התולע, משא"כ בנ"ד שהוא אפיה ודינו כצליה מאן לימא לן דחשיב זה ספק שנימוח בחום האש, אדרבא קרוב לודאי שנשאר קיים. ע"ש. גם הפר"ח (ס"ק לג) כתב דספק נימוח אין לו שחר, שהתולע אינו נימוח בתנור אלא נקלה ואסור. ע"כ. וכן הסכים לדבריו בשו"ת רב פעלים ח"ד (חיו"ד סי' ח). וראיתי להגאון מהר"ם מיוחס ז"ל בספר ברכות מים (סי' פד, דף נא ע"ג) כתב שבדק ומצא כדברי הפר"ח, שלקח מים שהיו בהם תולעים והרתחם הרבה מאד, ולא נימוחו התולעים אלא נשארם בצביונם ובקומתם. ע"ש. אלא דלכאורה דבריו תמוהים, דאף הפר"ח לא כתב להחמיר אלא באפיה, אבל בבישול מודה להקל, וכמבואר בדבריו (בס"ק לא) בשם הרשב"א בתורת הבית הנ"ל דבבישול יש ספק שמא נימוחו. וכדברי הרשב"א כן הוא באהל מועד (שער איסור והיתר דרך א נתיב י) ובארחות חיים (הלכות איסורי מאכלות אות מא) ובאו"ה (שער מא דין ג). וכן הובאו דברי הרשב"א בבית יוסף ובש"ך (ס"ק כט). וכן הסכמת האחרונים והובאו בזבחי צדק שם (אות סד). ומעתה היאך היאך בא הרב ברכות מים לסייע דברי הפר"ח מן הנסיון והבחינה, נגד כל הפוסקים הראשונים ונגד הפר"ח עצמו.

ואחר ההתבוננות נראה כוונת הרב ברכות מים ע"פ מה שכתב הגאון מהר"ש לנדא בשו"ת שיבת ציון (סס"י כח) שאין כל התולעים ואין כל הבישולים שוים, ועינינו הרואות כמה פעמים שנתקשה התולעת ע"י הבישול אם נחה בקדירה ולא מיעכו התבשיל בעץ הפרור. ואפשר שהפוסקים שסמכו על הספק דנימוחו מיירי שדרך להגיס בקדירה בכף וכדומה. ע"כ. וכן ראיתי בשו"ת רב פעלים ח"ד (חיו"ד סי' ח) שדקדק מדברי מהר"ם מלובלין בתשובה (סי' כז) שטעם הריסוק ע"י הבישול הוא בצירוף מה שמגיסין הקדירה, ושכ"כ בשיבת ציון הנ"ל, ולכן בבישול הקאהב"י שאין שם הגסה ומשמוש בידים אין מקום לתלות בבישול שמא נימוחו ונתרסקו. דלא כהרב קול

אליהו ח"ב (חיו"ד סי' ב). ע"ש. ולפי זה אתי שפיר הנסיון שעשה הרב ברכות מים ומצא שלא נימוחו התולעים, דאיהו מיירי במים שלא הגיסו בהם כלום. ושפיר יליף מהא לאפיה שג"כ אין מקום להסתפק בה שמא נימוחו התולעים וכדברי הפר"ח. ועיין בשו"ת ארחותיך למדני ח"א (סי' קכז אות ו). ולענ"ד י"ל ע"ד. [אחר זמן ראיתי למרן הגאון יביע אומר ח"י (חיו"ד סימן נח) בהערותיו על דברי הגאון רב פעלים הנ"ל, שהביא מהרב דרכי תשובה (סי' פד ס"ק קמ) בשם תשו' דברי מנחם (סי' פב), שמבואר בדבריו דברתיחה בלא הגסה סגי לספק נימוחו. ושכן מתבאר מדברי מהר"ש גרמיזאן בשו"ת משפטי צדק (סי' סא), והרב ויען משה (חיו"ד סי' לז) ועוד. ולענ"ד דברי הרב שיבת ציון והר"פ דברי טעם הם, וכפי שבחן וניסה הרב ברכות מים הנ"ל שלא נימוחו התולעים אפילו בהרתחה מרובה, והמוחש לא יוכחש, ואין להקל ברתחה גרידא אלא אם היו התולעים דקים ביותר וכדלהלן בסמוך]. ושוב ראיתי בקובץ אור ישראל גליון ל"ו, התשס"ד (עמ' קצח) שחכם אחד בדק התולעים המצויים במי העיר ניוירק וראה שהם נימוחים קצת בעת בישול המים. ע"ש. ובאמת מדינא די במיחוי מועט כדי לבטלם כמ"ש בס"ד בהוראה ברורה (סי' ק ס"ק יג). אלא שהרב הכותב באור ישראל שם מיירי במין תולעים דקים מאד עד שצריכים זכוכית מגדלת לראות צורתם. כיעו"ש. ואין ללמוד מזה לכל מין תולעים שיספיק להם הבישול בלא הגסה להמחותם מעט. והוא הדין לענין אפיה שאין להסתפק שמא נימוחו על ידה וכמו שהשיג הפר"ח על הט"ז. ואמנם הרב פלתי (ס"ק ז) כ' להשיג על הפר"ח דהמילווין הקטנים (דמיירי בהו הט"ז) ודאי כששולט בהם חום האש הם כלים מאליהם, וכאפס וכאין הם מבלי ממש. ע"ש. וכ"כ בספר כנפי יונה (סי' פד, דף סב:) דהתולעים הקטנים המצויים בקמח כל שהריחו ריח האש הם כלים מאליהם, ובלי ספק ע"י חום התנור הם חוזרים לעפרם. ע"ש. (ובשבט הלוי ח"ה סס"י פו וח"ז סי' קכו כתב שכן הוא מנהג העולם. ע"ש). אולם נראה מדבריהם שמודים במיני תולעים אחרים שלא מועיל בהם החימום להמחותם. וא"כ בנדרן שלפנינו שהתולעים שנמצאו לא היו דקים כ"כ, וגם לא מיירי בבישול אלא באפיה, יש להחמיר שלא להתיר מספק ספיקא שעשה הט"ז.

האם יש להסתפק באפיה שמא נתייבשו התולעים ופקע איסורם

(ח) והן אמת דלכאורה יש לצדד שאף אם חום התנור אינו מועיל למחות התולעים, מ"מ מועיל לייבשם, ויש מקום

בשׁו"ת שערי צדק חיו"ד (סימן ק) דהתולעים האדומים ע"י הייבוש נפסלים אף מאכילת כלב (ולכן יש להתירם אף אליבא דהנוב"י סי' כו הנ"ל). ע"ש. והובא בשׁו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' צו אות ב). ורחוק לומר שגם ע"י חום התנור מגיעים התולעים לדרגא זו. ובשׁו"ת מנחת יצחק ח"ז (סימן נז) כתב אודות תולעים שבעולשין, שאע"פ שהם נקלים בתנור בחום של מאתיים מעלות ולדברי המומחה זה מועיל להפכם לדרגת פחם הגבוהה ביותר, מ"מ אין הדבר ברור, ועוד דלא הוה בכלל נשרף ואסורים. וע"ש עוד בחלק ט' (סימן פ). ועיין עוד בשׁו"ת משנה הלכות ח"י (סי' צא וצב).

ז) ובאמת אפילו את"ל דחום התנור דבנ"ד נמי מהני לייבש כל כך, מ"מ התינה תולעים שנדבקו על העיסה מבחוץ וחום התנור שולט בהם היטב, אבל אולי ימצאון שם התולעים בתוך העיסה שהיא לחה, ושם ודאי שאין כח האור שולט כ"כ לייבשם כעפר. וכן ראיתי בשׁו"ת תשובה מאהבה ח"ג (סי' של) שחילק בין מה שנותנים על הפת מבחוץ למה שבפנים, ושוב כתב דאפי' אותם שבחוץ בעל נפש יחמיר. ע"ש. ועיין עוד בכנפי יונה (דף סב:) הנ"ל בשם רבו, ובשׁו"ת פנים מאירות ח"א (סי' כג ד"ה ולמדתי). וכן ראיתי להרב חכמת אדם (בבינת אדם שער איסור והיתר סי' נב) שהביא בשם חכם אחד דקליפת מאראנצין שמוחזקים בתולעים (מילבי"ן) יש להניחם בתנור חם ומותרים, וכתב נראה שיצא לו כן מדברי התוס' (עבודה זרה לר). דייבוש שמרים בתנור מועיל כמו המתנה שנים עשר חודש. וכיון דכל בריה שאין בה עצם אינה מתקיימת י"ב חודש דהוי כעפרא בעלמא, הוא הדין הכא על ידי חמימות התנור נעשה כאפר. ואף שלא יהיה נשרף מכל מקום נתייבש לגמרי עד שאין בו שום לחלוּחית. ותימה על הפר"ח שכתב דספיקו של הט"ז בזה אין לו שחר שאינו נימוח בתנור וכו'. ואף שהט"ז כתב רק ספק נימוח, היינו משום אלו שנילושו בלחם בפנים שהם לא ניקלו ולא נימוחו כידוע על פי טבע, מה שאין כן באלו שמבחוץ וכמו פאמראנצין ודאי שהשרץ נשרף או על כל פנים כלה כל הלחלוּחית שבו, ודומה לעור הקיבה ושאר בני מעיים שמייבשן בתנור דהוי כעץ בעלמא כדאיתא בסימן פ"ד והחוש יעיד על זה. עכת"ד. הרי דאף דנקיט דייבוש בתנור שוה להיתר י"ב חדש, מודה דמ"מ בתולעים שבתוך לחם שלא מזיק להם ייבוש התנור. והרי זה כמבואר לעיל בס"ד. וכן ראיתי בשלחן גבוה (סי' פד ס"ק מה) שכתב דאין לתלות שמא נימוחו התולעים ע"י האפיה, שאין דרכם להמחות על ידה, ובדידיה הוה עובדא שמצא בתוך ככר שלימה. ע"ש. ואם כי אין זו ראייה גמורה, דאף המקילים לא גזרו אומר שתמיד יימוחו התולעים באפיה, אלא שיש ספק שיהיה כן, אבל לעתים יימצאו. וכ"כ בשׁו"ת מעט מים (סימן טו"ב, דף ז:). ע"ש. מכל מקום לענין התולעים שבתוך העיסה הרי יש לנו הודאת בעל דין, הוא החכ"א הנ"ל, שכתב דמסתמא לא נימוחו. (וסמך לדבריו מ"ש באהל מועד שער או"ה דרך א נתיב י, דמה שבתוך הפולים אינו נמחק מפני הבישול). וראיתי בשׁו"ת לבושי מרדכי חיו"ד (מה"ת סימן לט) שכתב ליישב מ"ש הט"ז הנ"ל שמא נימוחו באפיה, שהרתיחה

להתירם בזה כדין עור הקיבה שנתייבש כעץ שפסק הרמ"א (בסי' פז סעיף י) שאינו אוסר חלב הניתן בו, ומדברי הש"ך (סימן קיד סוף ס"ק כא) משמע לכאורה שע"י הייבוש פקע ממנו לגמרי שם איסור. וע"ש בשו"ר ברכה (ס"ק א) בשם האחרונים שתפסו כן. וע"ע בשלחן גבוה שם (ס"ק לד) ובמחזיק ברכה (ס"ק טל). אלא שאין דבריהם מוסכמים, ודעת הכנה"ג (סי' פז בהגב"י אות מג) והפמ"ג בשפ"ד (שם ס"ק לג) והגאון חתם סופר חיו"ד (רס"י פא) שאם אח"כ חוזר לרכך את הקיבה הדרא לאיסורה, והובאו בהוראה ברורה (סי' פז בשע"צ אות קמא). ומשמע שלדעתם לא הותר גוף האיסור ע"י הייבוש. וכן מתבאר מדברי הרב נודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' כו) להחמיר בזה מטעם אחר. ע"ש. ויש לומר דאף הש"ך שהיקל בייבוש לא היקל אלא בנדונו שבטל גוף האיסור ברוב, ואין חשש אלא לטעם האיסור, וכל שנתייבש אינו נותן טעם עוד. אבל לגבי תולעים שאין גופם בטל כלל כדין בריה, יודה הש"ך שאינם מותרים ע"י ייבוש גרידא. ואפילו אם בשאר איסורים יועיל הייבוש לפסלם מאכילה ולהתירם, לגבי התולעים דבלאו הכי היו פסולים מאכילה ועכ"ז אסרתם התורה, יש מקום לצדד שלא יועיל ייבוש גרידא לפי מ"ש הפר"ח (רס"י קג). ע"ש. אלא שהרבה אחרונים חולקים עליו בזה. ואכמ"ל. והגאון פרי תאר (סי' פד ס"ק ל) כ' דאין היתר לאכול שרץ שרוף אלא א"כ נעשה גחלת מפנים וישרף כולו עד שיעשה כולו אפר גמור. אבל חריכה מועטת לא מועילה. ע"כ. אמנם איהו ז"ל מיירי לאכול השרץ בפני עצמו. וראיתי להגאון מהר"י כולי זצ"ל בספר מעם לועז (ריש פרשת תרומה) שכתב, שיש אילנות שמגדלים פירות קטנים כעדרשים ובכל עדשה יש כמאה תולעים קטנים המלאים דם, ולחוצים מאד זה ע"ג זה. והסוחרים מייבשים אותם בשמש בחודש תמוז ובחודש אב, ומוכרים אותם ושורים אותם במים ונעשים אדומים כמו דם, וזהו שקוראים קורמייז, ושמים הקורמייז במרקחות ובסוכר כדי שיקבל צבע נאה. ואין איסור בזה כיון שמתייבשים ונעשים עפר. וכל שכן שאין אוכלים אותם אלא משתמשים בהם לצבע. ואע"פ שגם כשהם יבשים יש להם אותה פעולה שיש להם בעודן חיים, מ"מ כשמתייבשים ונעשים כמו עפר ולא נשארת בהם שום לחלוּחית, הולך האיסור מהם והצבע שנשאר בהם אין בו ממשות. עכת"ד. וציין דבריו מרן החיד"א בספר טוב עין (סי' יח אות צה), ושכן דעת מהר"ם בן חביב. ע"ש. [אולם המעיין בתשו' מהר"ם בן חביב הנדפסת בשׁו"ת קול גדול (סי' סה) יראה דאתי עלה מטעם דחזוּתא לאו מילתא, ולא נגע בענין הייבוש. ועוד שהביא שם שדעת הגאון בעל גנת ורדים לאסור הקירמייז. וע' בשׁו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תתקט]. וסמך לזה ממה שאמרו (בחולין נח). כל שאין בו עצם אינו מתקיים י"ב חדש, ופירשו הרשב"א והר"ן והנמוק"י שם דחוזר לעפרו וא"צ בדיקה אחריו כלל. ונראה שסובר הרב מעם לועז דייבוש בשמש בקיץ שוה לזה. ועיין עוד בשׁו"ת גנת ורדים חיו"ד (כלל א סי' ד) ובשׁו"ת שואל ונשאל ח"ד (חיו"ד סי' לא) ובשׁו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' יא אות ד). ומכל מקום קשה לסמוך ע"ז בנדון שלנו, דמאן לימא לן דאף ע"י חום התנור הכי הוי. וכן ראיתי

לצורך אליו הספק שמא נימוחו כשגם הוא אינו שקול. [ובאמת מדברי הפמ"ג בשפתי דעת (סי' פד ס"ק לב) מבואר דספק נימוחו בכל גוונא לא חשיב ספק שקול. וכ"כ במשבצות זהב שם (ס"ק יב). ובשפ"ד הכריח כן מהא דבעינן הכא ס"ס לקולא ולא סגי לן ספק נימוחו לחודיה להקל בחומרת בריה דרבנן. ע"ש. ועיין עוד בישועות יעקב (שם סק"ה). אולם במחקרי ארץ ח"ב (סי' נה אותיות ז-ח) עמדתי על הכרחו באורך בס"ד והבאתי טעמים אחרים להא דבעי' הכא ס"ס. (ועפ"ז יש לעמוד גם על דברי הרב פלתי סוף סק"ז והרב קול אליהו ח"ב חיו"ד סי' ב. ואכמ"ל). ולכן לגבי תולעים דקים מיהא נלע"ד דשפיר דמי לסמוך על ספק נימוחו כספק שקול ומצטרף לספק אחר. ושוב ראיתי בשו"ת בית שלמה חיו"ד (רס"י קנד) שהאר"י לדחות דברי הט"ז. ע"ש. ולענ"ד יש לעמוד ע"ד לפי מה שנתבאר לעיל (סי' מט אות ב) בדעת הרשב"א. ואכמ"ל. ומ"מ הדין דין אמת דספק נימוח הוי שקול זולת בתולעים הגסים קצת. ועיין להרב בן אברהם אבוקארא (סי' נ אות כא) ד"ה אמנם].

(יא) ומכל מקום בנדון שלפנינו יש לצרף עוד כמה וכמה ספיקות, חדא דאחר מעשה לא נמצאו בשמרים רק יבחושים בודדים, נער יספרם, וברור שגם אם הם היו בשמרים בשעה שנתנו מהם בבצק של העוגיות לא היו אלא מועטים מאד. ואילו היו הרבה היו ניכרים מחמת שחרותם. באופן שאפשר שלקחה מן השמרים כף או שתיים (כנדרש לאפיית העוגיות) ולא פגעה כלל גם ביתוש אחד. והוא ספק טוב ובריא ונוטה להקל, ובצירוף הספק דנשרפו, אע"פ שאינו שקול כנ"ל, הוי ס"ס להקל. ומה גם שכבר נאכלו כמה מהעוגיות קודם שנודע חשש תולעים שהיה בהם, וא"כ אף אילו נתערבו בעוגיות כמה תולעים יש לתלות שנאכלו כבר, וכמבואר בש"ע (סי' קי סעיף ז) לענין בעלי חיים שנתערבו בהיתר שאע"פ שאינם בטלים באלף, אם נאכל אחד מהם בשוגג או נפל לים הותרו כל הנשארים, שאנו תולים לומר שהאיסור הלך לו. ע"ש. והגם שהצריך שם מרן לאכול הנשארות שתיים שנים, בנדון שלנו שכבר יש ס"ס להקל, אין מקום להחמיר. אלא שכ"ז אם נניח שהיבחושים בטלים בעוגיות מן התורה ואין עליהם אלא חומרת "בריה" מדרבנן, ובאמת אין זה מוסכם, ולדעת הט"ז והפמ"ג (רס"י קד) נראה שהתולעים שבעוגיות אינם בטלים מן התורה, כיון שהם ניכרים במקומם. אולם לדעת מרן נראה שאין כאן אלא חומרת בריה דרבנן, וכמו שכתב הש"ך בנקודות הכסף שם, והארכתי בזה בס"ד במחקרי ארץ ח"ב (סי' נה אות ז ובהערה). וכל שכן בצירוף שאר הספיקות שיש להקל. ועוד יש טעם להקל, מאחר ולפי המציאות גם אם השמרים היו נגועים בתולעים בשעה שבעלת הבית נתנתם בעיסה, מ"מ לכל היותר לא לקחה מהם אלא שנים ושלושה תולעים, ומהם הכינה כארבעים חמשים עוגיות, ונמצא שעל כל אחת ואחת מן העוגיות יש ס"ס שמא לא היה בה כלל מן התולעים, ואת"ל שהיה בה שמא נימוחו או נשרפו. וכיו"ב כתב שו"ת שואל ונשאל ח"ב (חיו"ד סימן קג). ע"ש. לכן יש להתיר למעשה את העוגיות הנ"ל.

ששולטת בתוך העיסה עד שנאפית גורמת לנפח התולע ולבקעו, כדרך המכוח לנפח בבעלי חיים, וממילא יש ספק שע"י כך עכ"פ נחסר ממנו אבר מאבריו ותו לא הוה בריה. ע"ש. ואחמ"ר אין אלו אלא דברי נביאות. ובאמת גם על מה שהיקל הרב חכמת אדם הנ"ל בתולעים שנמצאו בחוץ, רבים לוחמים לו, כי בשו"ת טוב טעם ודעת קמא (סי' קכב) השיג על ראייתו, דלא כתבו התוס' להשוות ייבוש בתנור לשהיית י"ב חדש אלא לגבי טעם היין הבלוע בשמרים, אבל לענין "כל שיש בו עצם אינו מתקיים י"ב חדש" אין ראייה שייבוש התנור שוה לי"ב חדש. וכ"ש לפי מה שכתבו הג"א דדוקא בשמרים כתבו כן התוס' ולא גם בחרצנים. (ושם העיר מההיא דקיבה שנתייבשה, וכבר עמדנו בזה לעיל בס"ד). והובא בקיצור בדרכי תשובה (סי' פד ס"ק קב), והביא שכ"כ עוד הטוטו"ד במהדורא תנינא שלו (בקונטרס אחרון סי' נג), ושכ"כ בשו"ת דברי יוסף רוזנברג (סי' תקמג) להשיג על הרב בינת אדם. והוסיף בשם שו"ת רמ"ץ (חיו"ד סי' לא אות ח) דאף שמועיל חום התנור לייבש התולעים, מ"מ עדיין נשאר גוף ועצם של תולעים, וייבושם אינו מועיל כלום שעדיין הבריה קיימת. ולא דמי לשמרים שאינם אסורים אלא משום הלחלוחית שבהם. ע"ש. (וזה כעין דברי הפמ"ג סק"ל הנ"ל. וצ"ע). ועיין עוד בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (רס"י קסג). ובשו"ת שבט הלוי ח"ז (סס"י קמג) כתב שהדבר ידוע שיש בעלי חיים בקמח שאינם נימוחים כלל ע"י האפיה. ע"ש. ועיין עוד בדרכי תשובה שם (ס"ק קלא) בשם האחרונים.

חילוק בין סוגי התולעים, וסניפים נוספים להקל בנדון שלנו

(י) ולמעשה נראה לענ"ד שהכל לפי הענין, שבתולעים שהם דקים מאד כגון המילבי"ן שבקמח, יש להקל אף באופן שחוששים שהיו בתוך העיסה פנימה, בצירוף הסברא שכתב הפמ"ג (ס"ק לג) דאיכא למימר שנימוחו בשעת הלישה והעריכה. וכן סמך על ספק זה בשלחן גבוה (סוף ס"ק מה) הנ"ל, ובפרי תאר (ס"ק כא). ע"ש. וכן סמך ע"ז במחזיק ברכה (ס"ד ק) לענין התולעים שבמים, וכן בשו"ת תשובה מאהבה ח"ג (סי' של) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חיו"ד סימן קג). וכ"כ הב"ח בתשובותיו החדשות (סימן כג) דהמילוו"ן שהם כנקודה של מחט אין ספק דשפיר נימוחו בעת הלישה, ולכל הפחות ספק נימוחו, ומצטרף עם ספק אחר לס"ס. ע"ש. וגדולה מזו כתב הגאון חזון איש (סי' יד סק"ו ד"ה ובמעשה) דהמילבי"ן להפלט קטנותם ודאי אבדו הכרת העין ויש בהם ביטול דיבש ביבש לכ"ע, וגם על הרוב מתבלבלת צורתם בכישול. ע"ש. אבל אם חוששים שהיו שם חרקים גדולים, קשה להניח שנימוחו בשעת הלישה והעריכה, ואינו אלא ספק רחוק, ובפרט אי חיישינן שנתערבו הרבה מהם. וגם על ייבוש של חום התנור נתבאר שאין לסמוך בכה"ג. וכיון דאעיקרא הספק הראשון הנ"ל דשמא אין כאן תולעים כלל, אינו ספק שקול, וכמו שנתבאר בס"ד לעיל (סי' מט אות ו), לא נוכל

סימן נא

האם מותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה

בס"ד, ג' טבת תשס"ו

שאלה: האם מותר לבשל לכתחילה בכלי בשרי דבר שרוצה לאכלו בחלב?

דעת הראשונים להחמיר, ודעת מרן בבדק הבית להקל

תשובה: (א) כבר הלכו הנמושות ונשתפכו הרבה דיות בדין נ"ט בר נ"ט דהיתרא, אם מותר לגרום לכתחילה. ובשעת המפזרים כנס. ולא אעמוד כאן על כל דברי האחרונים המדברים בזה וראויותיהם, רק בדברים הנוגעים לדינא כפי הנלע"ד. והנה בגמרא (חולין קיא:) איתמר, דגים שעלו בקערה, רב אמר אסור לאכלן בכותח, ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח, דנותן טעם בר נותן טעם הוא וכו'. ומסקינן אמר חזקיה משום אביי הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאכלן בכותח. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש שם (סימן כט) והרמב"ם (פרק ט מהלכות מאכלות אסורות הלכה כג) ושאר הפוסקים, וכ"פ הטור והש"ע יו"ד (רס"י צה). ומלשון הגמרא דגים "שעלו" בקערה מותר וכו', משמע לכאורה דדוקא בדיעבד שכבר עלו בקערה של בשר אין לאסור לאכלם בכותח, אבל לכתחילה אין להעלותם בקערה של בשר כדי לאכלן אח"כ בכותח. אולם אין מזה הכרע גמור, דאפשר דנקט תלמודא שעלו בדיעבד לאשמועינן רבותא דרב דאף בדיעבד אסר. וכ"כ באבני צדק יו"ד (רס"י צה). והגם דבעלמא קיי"ל דכחא דהיתרא עדיף, מ"מ בדברנן אדרבא כחא דאיסורא עדיף כמ"ש הצ"ח (ביצה ב:). ויש לסייעו מדברי הרא"ש (פ"ח דנדה ס"ח). ע"ש. וכן כתב השד"ח (בכללים מע' כ כלל פא) לסייע דברי הצ"ח מכמה מקומות. ע"ש. וע"ע בפירוש מעשה בצלאל על הריקאנטי (סימן ריב). ואכמ"ל. וכ"כ הרב ילקוט יוסף הל' איסור והיתר כרך ב' (עמ' לא ועמ' תכג) דמלשון הגמרא אין הכרע בנדון דידן, דלפעמים כחא דאיסורא עדיף. ע"ש. מיהו רבנו פרץ בהגהת הסמ"ק (סס"י ריג) כתב להדיא דדוקא בדיעבד שרי, ודייק לה מדקאמר דגים שעלו בלשון דיעבד. גם רבנו ירוחם (נתיב טו חלק ה אות כח) כתב, דגים שנתבשלו בקדירה של בשר מותר לאכלן בחלב וכו', ונראה דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור לבשלם. ע"כ. ומשמע דס"ל דאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה. (אולם באבני צדק רס"י צה כ' שאין זה מוכרח בדעתו, ונביא דבריו להלן סוף אות ג). ומרן בבית יוסף יו"ד (סימן צה) הביא דברי הגהות סמ"ק ורבנו ירוחם הנ"ל, והביא עוד שכ"כ בהגהות מימוניות (פ"ט מהל' מאכלות אסורות). ע"ש. וכ"כ הרב ארחות חיים (הלכות איסורי מאכלות אות נו), והרב איסור והיתר הארוך

(ריש כלל לד) בשם המרדכי. (וכן כתב עוד באיסור והיתר כלל נח דין נג ודין ס), ומהרי"ל (הלכות איסור והיתר דיני בשר בחלב עמ' עו), ומהר"י איסרלן בל"ו שערים (שער כב), ותלמידו בלקט יושר (עמ' פב), וכ"כ הרב אהל מועד (שער איסור והיתר דרך ו נתיב י ודרך ט נתיב ג). ע"ש. ונראה הטעם שאסור בזה לכתחילה, משום שדומה למבטל איסור.

כל קבל דנא מרן הב"י (סימן צה) בבדק הבית הביא לשון רבנו ירוחם הנ"ל בהמשך דבריו, שירקות וקטניות שנתבשלו בקדירה חולבת אפילו בת יומה, מותר לאכלן בתבשיל של בשר. ונראה דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין לו לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר. וכתב ע"ז מרן: ואין דבריו נראים, אלא אפילו לכתחילה נמי מותר לבשלם בכלי של בשר (צ"ל של חלב). עכ"ל. ובאמת הש"ך בארוך שם הקשה על מרן שם למה כתב על רי"ז דאין דבריו נראים, דודאי לכתחילה אין נכון לבשל בכלי חלב כדי לאכול עם בשר. וכ"כ סמ"ק והגמ"י ומביאם ב"י לקמן. וכ"כ האו"ה בשם המרדכי. ואולי ס"ל להרב בדק הבית דרי"ז אסר לבשל הדגים לכתחילה אפילו לאכלם בתבשיל של בשר, ולא עם הבשר עצמו. וע"ז כתב דאין דבריו נראים אלא לכתחילה מותר לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם תבשיל של בשר. ומ"מ לא ידעתי איך חלק על רי"ז בסברא בעלמא, בלי ראייה להקל. עכ"ד. והנה מה שהעמיס הש"ך בדעת רי"ז דאסור להעלותם לכתחילה אפילו לאכלם בתבשיל של בשר, וגם בבדק הבית לא התיר לכתחילה רק כדי לאכלם בתבשיל של בשר, כל זה דחוק מאד, דסיוס לשון רי"ז "עם בשר" משמע עם בשר ממש. בפרט דאכתי לא איפרק מחולשא, וכמו שסיים הש"ך דמ"מ מנין למרן לחלוק על רי"ז בלא ראייה. ובאמת גם הש"ך לא כתב ביאורו בדעת מרן אלא בדרך אולי. ולפי עניות דעתי יותר יש לנו להניח דעת מרן כפשוטה להתיר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה.

ובן משמע קצת גם מדבריו בב"י שאחר שהביא דברי הסמ"ק ודעימיה דלכתחילה אסור להעלות הדגים בקערה בשר כדי לאכלן בכותח, כתב: אבל ספר התרומה כתב במפתחות (סימן סא) דקטניות שבישל בקדירה חולבת מותר לכתחילה לערוםם בקדירה של בשר, ואפילו הקדירה בת יומה, כמו דגים שעלו בקערה וכו'. עכ"ל. ונראה כוונת מרן דספר התרומה חולק על הסמ"ק ודעימיה שאוסרים לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ואף שסה"ת מיירי בעירוי לקדירה של בשר ולא לבשר ממש, לא משמע ליה למרן לחלק בהכי. ומדהביא מרן

דברי סה"ת באחרונה ובלשון "אבל", משמע קצת שכן דעתו נוטה כידוע. ועיין להרב יד מלאכי (בכללי הש"ע אות מא), ולהשד"ח (בכללי הפוסקים סי' יג אות ב), ולאחי הרה"ג ר' אדיר הכהן נר"ו בספר ילקוט כהונה או"ח (בכללים עמ' שפד אות ג). ואכמ"ל. [שוב נדפס בספר הוראה ברורה הלכות בשר בחלב, וראיתי להרה"ג המחברים שם (בביה"ל הארוך סי' צה, דף צב רע"ד) אשר חשבו לדחות פעמי בזה, ע"פ מ"ש בתפלה למשה ח"א (סס"י טו). ע"ש. ובאמת לא נכחדו דבריו ממני, וכבר עמד על דבריו בילקוט כהונה הנ"ל. אלא שדקדקתי וכתבתי דמשמע "קצת" שכן דעת מרן נוטה]. הן אמת שמור"ם בדרכי משה שם (אות ב) תמה בזה לנכון על הב"י, שהרי גם הסמ"ק לא אסר לכתחילה אלא להעלותם בקערה כדי לאכלם עם חלב, אבל עם כבד עלו פשיטא דמותר לאכלם עם חלב, דהא לא פליג על הגמרא דקתני מותר להעלותן עם חלב. ע"ש. גם הדרישה שם תמה על הב"י, ונדחק ליישב. וכן הקשה הכנה"ג בשו"ת בעי חיי חיו"ד (סימן קלד, דף מט). ע"ש. ברם אע"פ שראיתי מרן מסה"ת כנגד הסמ"ק אינה ברורה, ויש להשיב עליה, עכ"פ תסגי לך דמשמעות דברי מרן הב"י גופיה להתיר אף לכתחילה להעלות הדגים בקערת בשר. וזה כדבריו בבדק הבית. ושוב מצאתי להש"ך בקונטרס אחרון (לסי' צד) בתוך דבריו, שכתב, וראיה מצאתי לדברי ממ"ש הב"י בבדק הבית על דברי רבנו ירוחם שהם כדברי סמ"ק וז"ל: ואין דבריו נראים אלא לכתחילה נמי מותר לבשלם בכלי של בשר. ואף שכתבתי בספרי שהשגתו בזה על רבנו ירוחם היא שלא כדת, וגם הגמ"י ואו"ה בשם המרדכי והסמ"ק דלעיל כולו ס"ל כרבנו ירוחם, מ"מ ודאי דעת הב"י כדפירשתי. עכ"ל. ומבואר להדיא דלקושטא דמלתא לא סמך הש"ך על מה שדחק לפרש בספרו הארוך דרי"ו מיירי בתבשיל של בשר, אלא מיירי בבשר ממש, ורי"ו והסמ"ק אמרו דבר אחד. והב"י בבדק הבית דפליג על רי"ו ושרי לכתחילה, אף בבשר ממש שרי, כפשטן של דברים.

(ב) ולא אחד שהכנה"ג (סימן צה הגהב"י אות כ ד"ה אמנם) כתב: ואיכא למידק על הרב ב"י בספר בדק הבית שכתב סברת רי"ו שהוא כמ"ש סמ"ק והגמ"י וכמו שרמזו כאן בב"י, וכתב, ואין דבריו נראים אלא אפילו לכתחלה מותר נמי לבשלה. ולמה בנה דייק על רי"ו ולא על הסמ"ק והגמ"י. ותו קשה וכו'. עכ"ל. גם בהגהות מהר"ח (אות א) כתב על דברי מרן בבדק הבית, צריך טעם שהרב ב"י עצמו בחיבור הבית כתב דברים אלו בשם סמ"ק והגמ"י ורי"ו, ולא כתב עליהם דבר, וכאן בבדק הבית העתיק דברי רבנו ירוחם וכתב ע"ז ואין דבריו נראים. עכ"ל. ומכח קושיות אלו ואחרות כתב הגאון ר' שלום משאש זצ"ל בספר מזרח שמש (סימן צה סעיף א) דלא איירי בבדק הבית כי אם בתבשיל של בשר דוקא, דביה איירי רבנו ירוחם קודם זה, וע"ז סיים בדק הבית דאין דבריו נראים אלא מותר באופן זה. ע"ש. ובספרו שו"ת שמש ומגן ח"ג (חיו"ד סס"י א) הביא שכן פירש גם הש"ך בארוך הנ"ל. אולם כבר כתבנו שאין זה נראה בדעת מרן הב"י, אלא דמתיר לכתחילה אף במבשל לאכלן עם בשר ממש. וגם הש"ך גופיה

הבין כן בדעתו לפום קושטא. ואף שדברי מרן בבית יוסף ובבדק הבית נראים כפולים, וגם קשה למה לא העיר על רי"ו אלא בבדק הבית אף שהובא כבר בבית יוסף, וכן לא העיר בבדק הבית על רי"ו אלא מסברא דנפשיה ולא העיר שכן דעת סה"ת שהביא בבית יוסף. מ"מ לענ"ד כל זה איננו שווה להוציא דברי מרן מפשטן. וכבר מצאנו פעמים רבות שיש חיסרון או קיצור או כפילות בלשון מרן בבית יוסף, כגון בב"י אורח חיים (סוף סימן תמוז, דף קצא). שכתב מרן ויש לדקדק בלשון רבנו שכתב סתם וכו', ויש לומר וכו'. ובסמוך לזה חזר והעיר מרן דיש קיצור בדברי רבנו שכתב סתם וכו', ולא תירץ. ע"ש. וכבר העיר בזה השכנה"ג שם (הגב"י אות יח) ונדחק ליישב. ובהגהות מהר"ח שם כתב דשגגת הדפוס הוא וצריך להעביר הקולמוס על קושית הב"י האחרונה. ושכ"כ הגר"י ברלין. ע"ש. ובבית יוסף יו"ד (רס"י קה) מצאנו ג"כ, שכתב מרן על הטור, איכא למידק במאי מיירי וכו' ואי בכלי שני אפי' יד סולדת בו אינו מבשל כמ"ש התוספות בפרק כירה וכו'. ונ"ל שכתב כן וכו'. אלא דא"כ יש לתמוה עליו שהרי כתבו התוס' בפרק כירה וכו'. ע"ש שחזר להקשות קושיתו הראשונה ממש. וכן העיר בזה בהגהות מהר"ח שם (אות ג), והביא מהכנה"ג שיש יתור וחסור בלשון מרן שם. ע"ש. ובבית יוסף או"ח (סימן תקו) הביא דברי מהר"י אבוהב והעיר עליו, ובסוף הסימן חזר והביאו בשתיקה. ועיין בהגהות מהר"ח ובמור וקציעה שם. ואכמ"ל. ועיין עוד בבית יוסף או"ח (סימן תנב) שכתב בשם הכלבו, יש פוסקין שצריך שיזהר שלא תנח היורה הגדולה שמגעילין בה וכו', והעיר שם בהגהות מהר"ח (אות ב) שדברים אלו ככתבם וכלשונם כבר אמורים לעיל בסימן זה בשם ארחות חיים. ע"ש. ועיין עוד בב"י שם (סימן תנה, דף ר:) שהביא הב"י בשם רבנו ירוחם שאם לש בשוגג במים שלא לנו מותר, ובהמשך הסימן (דף רא). חזר והעתיק דברי רבנו ירוחם הללו, וסיים עליו מרן והכי נקטינן וכו'. ע"ש. וגם ע"ז העיר בהגהות מהר"ח שם, שלא ידע טעם הכפל. ועוד עיין בבית יוסף או"ח (סימן תקנא) בדין כיבוס בגדי קטנים בשבוע שחל בו ט"ב, ובשכנה"ג שם (הגב"י אות ו) ובהערות איש מצליח (על הש"ע שם סעיף יד), ובב"י יו"ד (סימן צח) ובהגהות מהר"ח שם (אות ד), ועוד בבית יוסף יו"ד (סס"י שמח) ובהגהות מהר"ח שם. ואכמ"ל. וכל היד המרובה לבדוק תמצא עוד כהנה וכהנה. ונראים הדברים שמרן הב"י עשה כמה מהדורות לספרו, וכמה פעמים נשתרבו כמה מהדורות לתוך ההעתקה האחרונה של הבית יוסף הנדפס, והיו לאחדים לפנינו. וכ"ש לגבי בדק הבית שרבו בו השבושים והחסרונות. וכבר נודע מה שכתב בנו של מרן בהקדמת בדק הבית, שכמה קונטרסים מספר בדק הבית נאבדו, והביאו מרן החיד"א בשם הגדולים (ערך בדק הבית), והוסיף שכמה פעמים נכתבו ההגהות שלא במקומן. וכתב שם לעיל מזה דאילו זכינו שיצא לאור בשלמות אפשר שהיו מיושבים כמה השגות שהשיגו על מרן. ע"ש. ואף אנו נאמר בדברי מרן בבית יוסף ובבדק הבית שלפנינו, שאין להוציא דבריו מפשטן מפני דקדוקים של כפילות וכיוצא בזה. וזה ברור. בפרט שניכרים הדברים במאי דקמן שנפל ט"ס בסיום לשון בדק

הבית, וגם מקום קביעות דבריו יותר ראוי להיות בהמשך הסימן. אי לכך, אנו אין לנו אלא עיקרן של דברים. [ושוב נדפס בדק הבית יו"ד מכת"י בהוצאת הב"י של מכון המאור, ואין שם שום תיקון המיישב את ההערות הנ"ל, לא בסי' צ"ה ולא בסי' ק"ה, וניכר שגם מהדורא זו אינה מושלמת].

והנה בהיותי בזה האלקים אינה לידי בתורת שאלה (ממוה"ר הגר"א מאדאר נר"ו) ספר "טעמו וראו", אשר כולו סובב הולך בדין נ"ט בר נ"ט, ונכתב כולו בקולמוס אחד להוכיח לאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה לכו"ע. וכמעט לא הניח דבר שלא נגע בו. וראיתי לו (בח"א אות ד והלאה, עמ' יא-יג) שהוכיח שכוונת רבנו ירוחם כמו שכתב הש"ך בארוך הנ"ל, שהרי כתב שתי פעמים הדין דדוקא בדיעבד מותר נ"ט בר נ"ט, ועל כרחך שבפעם השנית הוצרך ר"י להשמיענו שאסור לבשל הדגים לכתחילה אף כדי לאכלן "בתבשיל" של בשר. וממילא גם מרן שהביא בבדק הבית דברי רבנו ירוחם האחרונים וחלק עליו, לא מייירי אלא כשרוצה לאכול הדגים בתבשיל של בשר. עש"ב. וכ"ז הורים התלויים בשערה, והאמת לענ"ד כמו שכתבתי לעיל. ואף אם היינו מוכרחים לפרש בדברי רבנו ירוחם דקאי אתבשיל של בשר, ולא אבשר גופיה, מרן בבדק הבית נראה דלא נחית להכי. וגם עיקר הכרחו לבאר בדברי ר"י כמ"ש הש"ך בארוך ממה שכפל דבריו, אין זה מוכרח כלל, וכבר מצינו גם בדברי רבנו ירוחם דברים כפולים, כגון (בנתיב ח חלק ד, דף מד ע"ד) בדין ברכת שהחיינו על ספירת העומר. ע"ש. ועיין מ"ש בירחון אור תורה אייר תשס"ז (סימן צז עמ' תקצה) וסיון (סימן קיג). ע"ש. וכן שמעתי זה שנים ממוה"ר הגאון ר' משה לוי זצ"ל שאין הכרח כלל לדברי בעל טעמו וראו בזה.

סיוע לדברי מרן מדברי הרי"ף בדין ריחא

ג) ומה שהקשה הש"ך בארוך הנ"ל איך חלק מרן בבדק הבית על ר"י בסברא בלא ראייה להקל, וכן הקשה הכנה"ג (בהגב"י אות כ ד"ה אמנם) מה ראה מרן לתפוס כסה"ת שהוא יחיד בדבר הזה ולא כחולקים עליו שהם רבים וכו'. ע"ש. הנה מהר"א אבן טאווה בתשובה שבסוף שו"ת הרשב"ץ (חוט המשולש, הטור השלישי סי' לג) כתב, שהדבר פשוט שנ"ט בר נ"ט מותר אף לכתחילה, שאין הדבר תלוי בשעת עליית הדגים בקערה אלא בשעת אכילתן עם הכותח, וכבר אמרו מותר לאכלם עם הכותח, ולשון זה לכתחילה הוא. וזה פשוט אין צריך להביא ראייה עליו וכו'. ע"כ. הרי שלפי רוב פשיטות ההיתר אצלו קיצר בראיות, וא"כ אין להתפלא על מרן הב"י דאיהו נמי הכי מפשט פשיטא ליה עד שלא הוצרך להביא ראיות לדבריו. וכ"כ בשו"ת בית דוד (חיו"ד סי' מב) דאנן אהימנותיה דמרן בבדק הבית סמכינן להתיר בזה לכתחילה, דודאי מצא טעם מספיק לפסוק כיחיד נגד הרבים. ע"ש. איברא דבשו"ת דבר משה (חיו"ד סי' ט, דף לה.) כתב עליו, שדוחק לסמוך על מרן בבדק הבית בזה, מאחר דעינינו הוראות לרבני האחרונים שתמהו על מרן בזה. ע"ש. ובאמת רבים מרבתינו

האחרונים ז"ל דרכו קסתם על היתר נ"ט בר נ"ט לכתחילה, ובפרט חכמי אשכנז היוצאים ביד רמ"א החמירו בזה כמו שפסק בהגהה (רס"י צה) ע"פ דברי הסמ"ק ורבנו ירוחם ושאר הראשונים הנ"ל. אולם כל יד המרבה לבדוק בדברי רבתינו הראשונים תמצא שיש כר נרחב להתיר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, וכמו שנבאר להלן בס"ד. דמה שכתב מהר"א בן טאווה שאין הדבר תלוי בעליית הדגים בקערה אלא בנתינתם לכותח, נראה שהוא ע"פ דברי הרי"ף (פ"ז דחולין, דף לב: מדפי הרי"ף) בדין ריחא, שאחר שפסק דהלכה כליו דריחא לאו מילתא היא בדיעבד, כתב וז"ל: והא דתני רב כהנא פת שאפאה עם הצלי אסור לאכלה בכותח, והיא ביניתא דאיטוויא בהדי בישרא ואסרה רבא מפרזיקא למיכלה בכותח, אפילו ללוי אסור למיכלינהו בכותחא, מאי טעמא, כיון דשרי למכלינהו בלא כותחא אי שרית להו למכלינהו בכותח אישתכח כמאן דשרי לאטוויי בשר שחוטה בהדי בשר נבלה לכתחילה, ולוי לא קא שרי הכין אלא דייעבד וכו'. ע"ש. ולפי דברי הרי"ף הללו על כרחנו דלענין נ"ט בר נ"ט מותר אף לכתחילה להעלות דגים בקערת בשר כדי לאכלם בכותח, דאי איתא דכל ההיתר לאכול הדגים הללו עם כותח הוא רק בדיעבד, א"כ אף שכבר עלו היה לנו לאסור לאכלם בכותח, שעדיין חשוב זה כלכתחילה. ומדשרינן לאכלן בכותח לכתחילה על כרחך דלהעלות לכתחילה נמי שרי. והרמב"ם (פרק ט מהל' מאכלות אסורות הלכה כג) פסק כדעת הרי"ף דפת שאפאה עם הצלי אסור לאכלה בכותח. ועיין בשו"ת מהר"י לבית לוי (ויניציה שצ"ב, כלל ה סי' לא) שכתב, דהרמב"ם שפסק בזה כהרי"ף, ודאי שהוא מן הטעם דדוקא בדיעבד שרי, וגם הרי"ף עצמו סמך יותר על טעם זה. ע"ש. (ועיין עוד בש"ך סי' צז סק"ד ובשפ"ד שם). ואף שבאמת בדברי הרמב"ם אין הטעם מבואר להדיא, מ"מ כיון דלפי טעמו של הרי"ף נראה ברור שיש להתיר בזה לכתחילה, אין לתמוה על מרן הב"י דפשיטא ליה נמי להתיר בזה, ומאריה סייעיה לכיין בגדלו לסברת הרי"ף. וכן ראיתי למוה"ר הגאון רבי ישועה בסיס ז"ל בספר אבני צדק (סימן צה) שהוכיח במישור מדברי הרי"ף הנ"ל להתיר נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ע"ש. [איברא דהרא"ש (פרק ה דע"ז סי' ח) בשם ר"ת, והרשב"א בתורת הבית (בית ד שער א, דף טו.) ועוד ראשונים סוברים דלמאן דאמר ריחא לאו מלתא היא פת שאפאה עם הצלי מותר לאכלה בכותח. דלא כהרי"ף. (וכן מוכח בתורת חטאת כלל פה דין יא, והובא בש"ך סימן צט ס"ק כב. וע"ש בהגהות רעק"א). אולם נראה דהיינו משום דמפרשי דלוי שרי ריחא אפילו לכתחילה. כיעו"ש. ואילו הוה מפרשי דריחא אסיר לכתחילה, אפשר דאף בפת שאפאה עם הצלי הוה מחמירין].

שוב בא לידי ספר "טעמו וראו" וראיתי לו (בח"א אות כ עמ' פו) שכתב לדחות הראיה מהרי"ף בדין ריחא, דשאני התם שטעם האיסור לכתחילה הוא גזירה אטו טעם ממש, ולכן כל עוד שאפשר להחמיר בלא לאסור המאכל לגמרי עדיין חשוב לכתחילה. משא"כ גבי נ"ט בר נ"ט שטעם איסורו לכתחילה משום דדמי למבטל איסור, לא אסרו אלא לבשל בכלי שיש

לבשל דגים בקדירה של בשר על דעת לאכלם בחלב, מן הראוי היה שיודיענו חידוש זה בפירוש. ואף שמצינו בכמה מקומות בש"ע שמעתיק לשון הפוסק אע"פ שאין הדין מכוון כ"כ לדעתו, מ"מ כאן היא לשון מרן גופיה. ומשמע דס"ל להחמיר לכתחילה. וכ"כ בדעתו הש"ך (סק"ג). וכ"כ בשו"ת דבר משה (סימן ט, דף לה). ובספר זבחי צדק (סימן צה אות ב) ובכף החיים (שם אות א) שמרן חזר בו בש"ע ממה שכתב בבדק הבית. ע"ש. וכ"כ בספר מזרח שמש (סימן צה סעיף א). ואמנם ראיתי בשו"ת שמע שלמה ח"א (חיו"ד סי' ב) שכתב לדחות הדיוק מלשון הש"ע, דמרן נקט לשון הגמרא והפוסקים. ועש"ב. אולם אחר המחילה רבה דבריו בזה דחוקים מאוד, דאיך פשיט"ל למרן כל כך שנבין כן מדבריו עד שלא הוצרך לפרש, בשעה שכמה ראשונים כתבו להיפך, והביאם בבית יוסף. ונהי דבבדק הבית חלק עליהם וס"ל להקל, מ"מ היה לו לפרש דבריו בש"ע להצילנו מטעות. (ועיין להש"ך סי' צב סק"ה. ודון מינה ואוקי באתרין). וכן האריכו בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חיו"ד סי' מב) ובספר טעמו וראו (עמ' קמא והלאה) לבאר שאין לומר שמרן תפס לשון הגמרא.

וראיתי למרן הגאון יביע אומר נר"ו בחלק ט' (חיו"ד סי' ד אות ב) שהביא מ"ש הרב זבחי צדק והכה"ח שמרן חזר בו בש"ע ממ"ש בבדק הבית, וכתב שאין ראייה מלשון הש"ע שמרן חזר בו, שי"ל שתפס לשון הגמרא. ועוד דלאו מילתא פסיקתא היא שהש"ע מאוחר לבדק הבית, ושכמה אחרונים כתבו שבדק הבית נתחבר אחר הש"ע. עכ"ד. וכבר כתבנו שדוחק לומר שמרן תפס לשון הגמרא. וגם מ"ש שיש סוברים שבדק הבית מאוחר לש"ע, לכאורה דברי קדשו צריכים ביאור, שאם כוונתו לומר בזה דמרן בבדק הבית חזר בו ממאי דס"ל בש"ע להחמיר לכתחילה, הדבר קשה, דמאחר שמתחילה היה סבור מרן להחמיר בזה ולכן העתיק בש"ע לשון המחמירים, לא היה לו בבדק הבית לדחות דברי רי"ו בפשיטות ובלא ראייה ולכתוב שאין דבריו נראים וכו'. והיכי פשיט"ל כולי האי להקל בשעה שהוא עצמו מקודם היה סבור להיפך. ושמא כוונת הגאון יביע אומר נר"ו דמרן שסתם לשונו בש"ע אע"פ שהוצרך לפרש בבדק הבית, משום שבד"ה מאוחר, ובש"ע לא פירש לפי שחשב שדין זה פשוט. ומ"מ גם זה דוחק וכמ"ש לעיל. ולאידך גיסא נמי מ"ש הזב"צ ודעימיה דמרן חזר בו בש"ע לחומרא, ג"ז אינו מסתבר, דאחר שבבדק הבית פשיט"ל להקל מסברא, וסמך עליה נגד כל הראשונים שהביא בב"י, א"כ מה הביאו לחזור בו, ועוד שהיה לו לבאר בש"ע להדיא דדוקא בדיעבד מותר לאכול הדגים בכותח אבל אסור להעלותן בקערה בשרית לכתחילה, וכמו שהוצרכו לבאר הפוסקים שהביא בב"י. וצ"ע. ומאחר שדעת מרן בזה אינה מבוררת יפה, אין לנו על מי להשען, אלא לפנות אל מקור ההלכה, ולברר בס"ד היאך הדין נוטה בזה לדעת רבותינו הראשונים. [שוב נדפס ספר הוראה ברורה על הלכות בשר בחלב, ושם בביאור הלכה הארוך (רס"י צה) דקדקו הרה"ג המחברים הי"ו מלשונות רבים מרבותינו הראשונים שכתבו הדין בדיעבד, דמשמע דלכתחילה אסור. ע"ש. ואחמ"ר אינם דברים

בו טעם חשוב דמחזי כמבטל איסור, אבל כל שכבר נתבטל לא שייך טעם האיסור לכתחילה. עכ"ד. ולא זכיתי להבין דבריו. תחילה מה שתפס במושלם דהא דריחא אסור לכתחילה אינו משום דדמי למבטל איסור, וביאר שם (בהערה ע) שהרי ללוי לעולם לא הוי ריחא מלתא, ואין כאן שום ביטול, ופשוט. ע"כ. לא דק, דהא ודאי איכא ריחא דהוי מילתא אף לדעת לוי, וכמ"ש בפסחים (כו). דריח יש בו משום מעילה. ואף בריחא דתנור דלאו מילתא הוא, עכ"פ י"ל דדמי למבטל. ואפילו אם נניח כדבריו שטעם האיסור בריחא לכתחילה הוא שלא יבואו להתיר בטעם ממש, ואילו איסור נ"ט בר נ"ט לכתחילה הוא מטעם ביטול איסור לכתחיל, מ"מ הרי גם עיקר גזירת ביטול לכתחילה בכיו"ב היא כדי שלא יבואו לידי טעם ממש, כמו שנראה מדברי הרשב"א בתשובה (סי' רכב) גבי כלי שדרך להשתמש בו בשפע, ונפסקה בש"ע (סי' צט סוף סעיף ז וסי' קכב סעיף ה). וכ"כ בשו"ת ברוך השם ח"ב (חאו"ח סי' מד אות ה), וע"ע בנחלת צבי (סי' פד סי"ג). וכשם דלגבי ריחא החמירו שלא לאכול הפת בחלב משום דאכתי חשיב לכתחילה, כך גם אילו נ"ט בר נ"ט אסור לכתחילה היה לנו לאסור הדגים בכותח. אלא ודאי כדאמרן. [ובספר הוראה ברורה הלכות בב"ח (בביה"ל הארוך סי' צה דף צד ע"ג) כתבו לדחות הראיה מדברי הרי"ף באופן אחר, דסובר הרי"ף דלוי נמי מודה לרב לחוש לריחא לכתחילה, ורק משום הפסד יש להקל בדיעבד, ולפיכך כל שעדיין לא אכל הפת יש להחמיר. משא"כ בנ"ט בר נ"ט. ע"ש. ולפע"ד הוא דוחק גדול, דלוי אינו מן הפוסקים האחרונים שחוששים לחולקים עליהם ואינם מקילים אלא במקום הפסד, וכ"ש שהיה לוי גדול מרב ובודאי עמו עוז ותושיה להכריע כמות. ועיין לאחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' כב אות ה). ודון מינה ואוקי באתרין]. ואמנם מצאתי לרבנו ירוחם (נתיב טו חלק ה אות כט, דף קמ:) שהביא דברי הרי"ף דפת שאפאה עם הצלי אין לאכלה בכותח אף לדין דריחא לאו מילתא, משום דחשוב כלכתחילה. ע"ש. ואיהו גופיה (לעיל דף קלז ע"ד) החמיר שלא לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה וכנ"ל. אכן הגאון מהר"י בסיס בספר אבני צדק (רס"י צה) כתב בדעת רי"ו דשרי אף לכתחילה להעלות דגים בקערה כדי לאכלן בכותח, ורק לבשלם בקערה אסור לכתחילה, וחשש לדעת הסוברים דע"י ביטול לא חשיב נ"ט בר נ"ט. ע"ש. וכ"כ הרב יד יהודה (בפירוש הארוך סק"ט). ולפי זה ניחא.

דעת מרן בש"ע

ד) איברא דמרן בש"ע (סימן צה סעיף א) כתב, דגים שנצלו או נתבשלו בקדירה של בשר, מותר לאכלן בכותח. ע"כ. ומדלא השמיענו חידוש גדול יותר שמותר גם לכתחילה לבשלם בקדירה של בשר כדי לאכלן בחלב, משמע שסובר שאין להתיר בזה אלא בדיעבד. ומלישנא דתלמודא דנקט דגים שעלו בקערה וכו' אין הכרע דדוקא דיעבד שרי, דאפשר דנקט הכי לאשמועינן רבותא דרב דאף בדיעבד אסור וכנ"ל בראש אמיר. אבל מרן בשלחן ערוך אי איתא דס"ל שמותר לכתחילה

רק בדיעבד, ולהכי תני עד שיוסק דקתני תקנתא לאפות בו לכתחילה כדי לאכול הפת בחלב. ובאמת בספר דמשק אליעזר תירץ קושיית התוספות דנ"ט בר נ"ט לא שרי אלא בדיעבד. (וכן תירצו הב"ח סי' זה והפר"ח סי' צז ס"ק ד). ומדלא תירצו כן התוספות ודעימייהו מוכח דס"ל דמותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה. עכ"ד. אכן לענ"ד גם ראיתו אינה מכרעת, דאפשר דעיקר קושיית התוספות ודעימייהו היא על מה שאמרו "ואם טש כל הפת אסורה" עד שיוסק התנור, ומשמע דאפילו נתקנה ואפה בו פת אסורה, ומטעם שמא יבוא לאכלה בכותח, ואהא קשיא להו הא בקינוח גרידא הוי נ"ט בר נ"ט ואין לחוש לו בדיעבד מיהא, ותסגי בקינוח להתיר הפת סתם. וכן מוכח מדברי רבנו פרץ דס"ל (בהגהת סמ"ק סי' ריג) דדגים שעלו בקערה דוקא בדיעבד שרי, ועכ"ז מצאנו לו בתוספות רבנו פרץ (פסחים ל.) שכתב וז"ל: דילמא אתי למיכלה בכותחא, ותימה דליקנחיה יפה ויאפה בו הפת ויהא שרי, דהא הוי נ"ט בר נ"ט וכו'. לכן נראה לריב"ן דדוקא עלו בקערה אמרינן דמותר, אבל נצלו לא, והכא היינו נצלו וכו'. ומ"מ אין ראיה מכאן דשאני הכא גבי תנור דלא אפשר למקנחיה שפיר ומשום הכי אסרינן הפת למיכליה בכותחא. ע"כ. ועל כרחק דלא קשיא ליה אלא על הא דאם אפה כל הפת אסורה עד שיסיק. והכי נמי יש לומר בדעת התוספות והרא"ש ודעימייהו. [ובאמת בשו"ת בית דוד שם אחר שהוכיח מדברי התוספות ודעימייהו דמותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה כנ"ל, חזר ונרגש מדברי רבנו ירוחם (נתיב טו אות כח) דס"ל דאין לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, ועכ"ז כתב שם גבי תנור שטחו באליה, דהא דלא מהני ליה קינוח למהוי נ"ט בר נ"ט, לדעת ריב"ן משום דבלע טפי כמו נתבשל, ור"ת פירש דקינוח התנור לא מהני, דעדיין נשאר ממש מן האליה וכו'. ואי ס"ל דנ"ט בר נ"ט אסור לכתחילה לא היה צריך לתירוצו ר"ת. ע"ש. אמנם לפי מ"ש הרב אבני צדק והרב יד יהודה הנ"ל (סוף אות ג) בדעת רי"ו דנ"ט בר נ"ט בדגים שעלו מותר לכתחילה, ודוקא בבישול חשש לכתחילה לדעת ריב"ן. ע"ש. לפ"ז לא קשיא מידי. והרב בית דוד עצמו שם נדחק בדעת רי"ו דבאמת לא ס"ל כר"ת וכו'. ודבריו לא יכוננו בד' רבנו פרץ בתוספותיו דקמותיב מדנפשיה. כיעו"ש. אמנם לפי דרכנו נחא הכל]. ושוב ראיתי בשו"ת דבר משה אמאריליו חיו"ד (סימן ט, דף לה ע"ב) שדחה דברי הרב בית דוד כדכתיבנא. ע"ש. ומה שכתב בשו"ת פני דוד פאפו (חיו"ד סימן ב) ליישב דברי הרב בית דוד, בעניותי לא נתחוור לי דבריו. והראיה מדברי תוספות רבנו פרץ. וכן ראיתי למוה"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סימן יב אות ג) שדחה הראיה להקל מדברי התוספות כנ"ל, ושכן דחו בשו"ת דבר משה, ובערך השלחן (או"ח סי' תנב אות ב ויו"ד סי' זה אות ה), ובמשמרות כהונה (חולין קיב). ע"ש.

מיהו בשו"ת דבר משה שם (דף לה ע"ג) חזר והוכיח להקל בנ"ט בר נ"ט לכתחילה, מדברי הרא"ה בבדק הבית (בית ג שער ד, דף פז:) והר"ן (חולין קיב). בתירוצו השני, שכתבו דהא דקתני בברייתא עד שיסיק את התנור, לאו היסק גמור בעינן, אלא היסק מועט כדי קינוח. ע"ש. ומוכח דס"ל דמותר

מוכרחים לענ"ד, כי לא נדרשו לזה הראשונים הללו, ובדידהו שפיר איכ"ל דלישנא דתלמודא נקטי ואולי. והרבנים המחברים עצמם בביאור הלכה שם (דף צב ע"ד ד"ה ותדע) הודו לזה. ולדוגמא עיין בב"י (סי' קטו) בדין חמאה של גוים, שכתב מרן דמ"ש הרמב"ם והטור "אם בשלה וכו'" בלשון דיעבד, לאו דוקא, ולכתחילה נמי שרי. וחזר ע"ז שם בסוף הסימן שיש להתירה ע"י בישול. ואילו בש"ע שם (סעיף ג) כתב ההיתר בלשון דיעבד, והרמ"א בהגהתו שם הוסיף ע"פ הב"י דאף לכתחילה שרי, וכן הסכמת האחרונים והובאו בכה"ח שם (אות מה). באופן שקשה לבנות יסוד על דקדוק הלשון בכיו"ב. ואין לנו אלא לפנות אל ראיות אחרות].

ראיות האחרונים להקל מסוגיא דפסחים ומו"מ בדבריהם

ה) והנה הגאון מהר"א אבן טאווה בחוט המשולש (הטור השלישי סי' לג) הנ"ל, אחר שכתב שהדבר פשוט להתיר להתיר להעלות דגים בקערה של בשר על מנת לאכלן בכותח, חזר וכתב: אלא להשקיט רעיוני לבך אזכור לך ראיה ממה שאמרו בפסחים בפרק כל שעה (ל.) אין לשין וכו' כיוצא בו אין טשין את התנור באליה ואם טש צריך להסיק התנור. וכתבו המפרשים ז"ל דהא דאמרינן עד שיסיק את התנור הוא כדי להסיר טיחה שעל פניו, דאילו מה שבלוע בו לא היה צריך היסק, דקיימא לן בבשר בחלב נותן טעם בר נותן טעם מותר, והאי נמי נ"ט בר נ"ט הוא, האליה בתנור והתנור בפת ואכתי היתרא הוא, אלא משום טיחה שעל פניו הוא שצריך להסיק את התנור, ולא סגי בקינוח משום דאפשר שלא יתקנה התנור אלא ע"י היסק, אי נמי כיון שדרכו בהיסק ולא בקינוח להכי נקט היסק ולא נקט קינוח. עכ"ל. וראיה ברורה היא זו, דהא אפיית פת זו בתנור אדעתא לאוכלה בחלב היא, דאי לאו הכי למה צריך להסיק התנור, ואפילו הכי קאמר דמותר לאפות לכתחילה. עכ"ל מהר"א אבן טאווה. (וכן הובאה מסקנתו בשתיקה כהודאה בשו"ת צוף דבש מועטי חיו"ד סי' יב). והנה מה שכתב דודאי אפיית פת זו היא אדעתא לאוכלה בחלב דאי לאו הכי למה צריך להסיקה, לפע"ד אי מהא לא איריא, דהא ברישא דבריייתא הכי קתני, אין טשין את התנור באליה, "ואם טש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה" עד שיסיק את התנור. הרי דגם אם אינו רוצה לאכול את הפת בחלב צריך להסיק את התנור. ושוב ראיתי להגאון ערך השלחן או"ח (סימן תנב אות ב) שהעיר כן על דברי מהר"א אבן טאווה. ע"ש. אולם אנכי הוואה בשו"ת בית דוד חיו"ד (סימן מב) שכתב להוכיח דמותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, מדהקשו התוספות בחולין (קיב רע"א) אהא דאמרינן בפסחים (ל.) תנור שטחו בו שומן אסור לאכול הפת שנאפתה בו עד שיוסק, ואמאי הא הוי נ"ט בר נ"ט, ותירצו בשם ר"ת דאי אפשר לתנור להתקנה יפה, שנדבק בו השמנונית והוי בעין עד שיוסק. וכיו"ב כתבו הרא"ש והרשב"א והר"ן בחולין שם, והתוספות בפסחים שם ובזבחים (צו.) והסמ"ג (לאוין קמא). ואי איתא דנ"ט בר נ"ט אינו מותר רק בדיעבד, מאי קשיא להו, הא אין הקינוח מועיל

(פרק כל שעה סי' ז) ושכלי הלקט (סימן רז) ועוד. וכן פסק מרן בשלחן ערוך או"ח סי' תנב סעיף א] לענין הגעלה, דערב פסח קודם שעה חמישית שהיא שעת היתר מותר להגעיל אפילו כלי שהוא בן יומו, דהוי נ"ט בר נ"ט החמץ בכלי והכלי במים וחוזרים ונבלעים בכלים, והוי כמו דגים שעלו בקערה שמותר לאכלן בכותח. וסיים: והנה זה דבר ברור לא נצטרך בו לראיות יותר. ע"כ. וכן הוכיח מדנפשיה בשו"ת בית דוד חיו"ד (סימן מב) מדין הגעלת כלים, כדברי מהר"א בן טאווה. ע"ש. וראיתי להגאון ערך השלחן יו"ד (סימן צה אות ה) שכתב שנעלם מהם מ"ש רבנו פרץ בהגהת סמ"ק (סימן קצח) שכתב דלכתחילה אסור להגעיל שום כלי בן יומו אפילו מבשר לחלב גזירה אטו כלי של איסור, וגם נראה דנ"ט בר נ"ט גופיה לא שרינן אלא בדיעבד וכו'. ואל תשיבני מפני מה התיר רבנו ברוך להגעיל כלים בערב פסח לכתחילה קודם ארבע שעות משום נ"ט בר נ"ט, דהתם לפי שעה הוא, וגם לא מחלף בכלים של איסור כמו גבי בשר בחלב. עכ"ל. וקרוב לזה כתב הרב אהל מועד (שער איסור והיתר דרך ט נתיב ג). ע"ש. ברם הסמ"ק שם התיר להדיא משום נ"ט בר נ"ט גם בהגעלה מכלי בשר לחלב. וכן ראיתי באבני צדק (רס"י צה) שהעיר מדבריו. [ומה שדחה לזה בספר טעמו וראו (עמ' סא) דהסמ"ק מיירי בהגעלה דערב פסח דוקא, במחכ"ת אינו נראה כלל]. וכן ראיתי למו"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סימן יב אות ו) שהביא דברי רבנו פרץ הנ"ל דדוקא התם דלפי שעה וכו', וכתב דדוחק לומר כן בדעת כל הראשונים הנ"ל, דלא אשתמיט חד מנייהו לכתוב כן בפירוש. ועוד שהרי הסמ"ק מתיר להגעיל כלי מבשר לחלב אפילו הוא בן יומו, וכן משמע מלשון מרן בש"ע או"ח (סימן תנב ס"ב). ע"ש. גם מה שהעיר שם העה"ש דרבנו ירוחם אסר נ"ט בר נ"ט לכתחילה, ועכ"ז התיר (בנתיב ה חלק ב) להגעיל כלי בן יומו בערב פסח. ע"ש. לפי מ"ש הרב אבני צדק והרב יד יהודה הנ"ל בדעת רי"ו דאינו אוסר נ"ט בר נ"ט לכתחילה, אתי שפיר. [שוב נדפס ספר הוראה ברורה הלכות בב"ח, ושם בביה"ל הארוך (דף צג רע"א) הביאו גם מהטור והגמ"י והאו"ח שהתירו הגעלת כלים בערב פסח ועכ"ז אסרו נ"ט בר נ"ט, ועל כרחק כדמחלק הגהת סמ"ק. וכן מוכח מהטור שהתיר (באו"ח סי' תנב) ההגעלה בערב פסח ואסר (ביו"ד סי' קכא) בכלי חולב בן יומו. ע"ש. אמנם חזרו וכתבו שם שאין ראייה גמורה מכל המקומות הנ"ל. ע"ש. וכן בדין].

איברא דחזיתיה להגאון ערך השלחן באו"ח (סימן תנב אות ב) שכתב לדחות ראיית מהר"א בן טאווה מדין הגעלת כלים באופן אחר, דשאני התם דאיכא שלשה נותני טעם, החמץ נותן טעם בכלי, והכלי במים, והמים חוזרים ונותנים טעם בכלי. אבל בשני טעמים יש לאסור לכתחילה. ולמאן דסבר דגם שלשה טעמים אסור לכתחילה, יש לדחות דשאני הגעלה דהטעם היוצא מן כלי החמץ חוזר ונבלע בכלי, משא"כ הכא שנבלע באוכל והוי טעם חשוב כמ"ש הרא"ש (פ"ב דפסחים סי' ז). ע"ש. וכן כתב הפר"ח או"ח (סימן תנב סעיף ב) ויו"ד (סימן צה ס"ק יא) דשאני הגעלה שהטעם נבלע בכלי ואינו טעם חשוב כמ"ש הרא"ש. ע"ש. וע"ע להפמ"ג (סימן

לכתחילה לבשל דגים בקערה של בשר כדי לאכלם בכותח, דהא ברייתא הכי קתני ואם טש כל הפת אסורה עד שיוסק, ולפירוש הרא"ה והר"ן היינו עד שיתקנח, ומשמע דאם נתקנח התנור מותר לאפות בו פת לכתחילה כדי לאכלה בכותח. עכ"ד. ולפי דרכו יש להוכיח כן גם מדברי הריטב"א בחדושו (פסחים ל). שכתב וז"ל: יש מקשין, למה לי היסק התנור, יקנחנו יפה דלא להוי בתנור אלא טעמא בעלמא, דכי הדר יהיב טעמא בפיתא הו"ל נ"ט בר נ"ט ושניהם דהיתרא, ותו ליכא איסור למיכליה בכותחא וכו'. ויש שפירשו דהתם דוקא שעלו דלא בלעה קדירה (נדצ"ל דלא בלעי מקערה) כולי האי, אבל נתבשלו בקדירה אפילו נ"ט בר נ"ט אסור. ואחרים פירשו דה"ה נתבשלו, דנ"ט בר נ"ט שרי בכל ענין, וזה דעת הרשב"א ז"ל בתורת הבית, והכא הוא הדין דסגי בקינוח, אלא נקט הסקה דאורחה בהכי. עכ"ל. (וכן הוא בקצרה בחדושי הריטב"א בבא מציעא דף צא. והובא בשטה מקובצת שם). ומשמעות דבריו דבקינוח סגי להתיר לגמרי, אף לאפות פת לכתחילה כדי לאכלה בכותח, כמו שאופין כן לפעמים. וכדברי הריטב"א כתבו רבנו דוד בונפיד, והר"ן בשם הרמב"ן, והמאירי, ומהר"ם חלאווה (פסחים ל). וכן מתבאר מדברי הפר"ח (סימן צו סק"ד) בהערתו על הר"ן, דלדעת הר"ן נ"ט בר נ"ט מותר גם לכתחילה. וכן ראיתי להגאון ערך השלחן (או"ח סי' תנב אות ב) שהביא דברי הרמב"ן והריטב"א והרא"ה והר"ן הנ"ל, וכתב שקצת משמע דס"ל דנ"ט בר נ"ט אפילו לכתחילה שרי. ע"ש. וכן הוכיח מדבריהם מו"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סימן יב אות ב). והוסיף שכן מוכח מדברי המפרשים שהביא מהר"א אבן טאווה שכתבו "דאילו מה שבלוע בו [בתנור] לא היה צריך היסק". ומשמע שאפילו לכתחילה לא היה צריך קינוח. וע"ש. ואמנם עדיין יד הדוחה נטויה דאפשר שלא כתבו הראשונים הללו דסגי בקינוח אלא להתיר לאפות הפת בתנור סתם, שכלי קינוח אסור לאפות שום פת בתנור דלמא אתי למיכלה בכותח, ואחר הקינוח מותר לאפות, לפי שגם אם יאכל הפת בכותח לא עבר על איסור. אבל להתיר ע"י קינוח לאפות פת לכתחילה כדי לאכלה בכותח, בהא לא קמיירי, ואפשר שמודים לאסור. (וכן דחה בספר טעמו וראו עמ' נג). אולם האמת יורה דרכו שמסתימות דברי הראשונים נראה יותר דס"ל דגם אם רוצה לאפות לכתחילה פת בתנור כדי לאכלה בכותח די לתנור בקינוח, דסתמא דמלתא דבהכי נמי מיירי. ולכן הוצרכו לתרץ הא דקתני בברייתא עד שיוסק אורחא דמלתא נקט, ולא תירצו בפשיטות דנקט היתר לאפות בו לכתחילה פת כדי לאכלה בחלב, לפי שבאמת בקינוח סגי אף לאפות לכתחילה פת שדעתו לאכלה בחלב.

ראיה להקל מדין הגעלת כלים

(ו) **עוד** הוסיף מהר"א בן טאווה בתשובתו שם להוכיח דמותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, ממה שכתבו הפוסקים ז"ל [התוספות (ע"ז עו). וספר התרומה (סימן נה) והרא"ש

צה בשפ"ד סק"ט). אולם באמת לענין גרימת נ"ט בר נ"ט לכתחילה נראה שאין מקום לחלק בין טעם שנבלע בכלים לטעם שנבלע באוכלים או בין טעם שני לטעם שלישי, דהואיל ואתינן עלה מצד דהוי כמבטל איסור לכתחילה, א"כ מה לי טעם שני או שלישי או שנבלע בכלים, אף שנקלש הטעם ביותר, מ"מ מעיקרא אסור לבטלו לכתחילה. אטו יש מקום לחלק בין מבטל איסור בששים ובין מבטל במאה ועשרים. ודוקא למאן דסבר דגמים שנצלו בקערה של בשר אסור לאכלן בחלב, בזה כתבו הפוסקים דמודה בטעם שלישי שנקלש. וכן מי שאסור בדגים שנתבשלו מודה שכשנבלע הטעם בכלי מותר. אבל לענין לגרום לכתחילה אין סברא לחלק. וכן מצאתי להגאון רבי רפאל מהמבורג בתורת יקותיאל (סימן זה סק"ב) שכתב שאין לחלק בין שני טעמים לשלשה לענין לגרום לכתחילה, דמהיכא תיתי לחלק בכך. ע"ש. וכן מתבאר להדיא מדברי הרא"ש בפסחים הנ"ל, שלא כתב לחלק בין טעם שנבלע באוכלים או בכלים, רק לתרץ איך מועילה ההגעלה למ"ד נתבשלו אסור, אבל למ"ד נתבשלו מותר הוה נוחא ליה הא דשרינן הגעלה לכתחילה אף בלא הסברא דטעם הנבלע בכלים אינו חשוב. כיעו"ש. וכן מה שחילקו האחרונים בין טעם שני לטעם שלישי, הנה בשבלי הלקט (סי' רז) הנ"ל אחר שכתב טעם ההיתר בהגעלה משום דהוי נ"ט בר נ"ט, כתב: ואע"פ שיש אומרים דדוקא דגים שעלו בקערה רותחת מותרים אבל נתבשלו אסורים, מ"מ גבי חמץ שיש בו שלשה נותני טעמים של היתר הכל מותר. ע"כ. הרי שלא הוצרך לטענה שיש שלשה נותני טעם רק למאן דאמר נתבשלו אסור, אבל למאן דאמר אפילו נתבשלו שרי, אף בשני טעמים יש להתיר לכתחילה. וזה ברור למעיין. וכבר מבואר כל זה בלשונו של הרב בית דוד (דף כא סוף ע"ג). ע"ש. ומה שדחה דבריו בשו"ת דבר משה (דף לה ע"ד), לפע"ד אינו מחוור. וכן מה שנשתייץ שם מהכנה"ג שיש חילוק בין טעם שני לשלישי, נראה דאינו ענין לנ"ד. ואכמ"ל. וכן ראיתי למו"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סימן יב אות ד) שהוכיח מדין הגעלה להתיר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, ושכן הוכיחו בשו"ת חוט המשולש ובשו"ת בית דוד, ודחה דברי הפר"ח והרב דבר משה. ע"ש.

לפלוט לא בלע וכו'. עכ"ל. הרי שמחלק בין אוכלים לכלים לענין גרימת נ"ט בר נ"ט לכתחילה ומשום דאידי דטריד כלי למפלט לא בלע. וכבר העיר הגאון ערך השלחן יו"ד (סימן זה אות ה) שנעלם מהרב בית דוד דברי האו"ה הללו. אלא שעיקר דברי האו"ה צריכים לי תלמוד, דלכאורה הטעם דאידי דטריד למפלט לא בלע, אינו אלא אליבא דראב"ה שהביא הרא"ש שם, דס"ל דבהגעלה בעוד שהכלים טרודים לפלוט לא בלעי. אכן הרא"ש גופיה דחה דבריו, וס"ל דהכלי חוזר ובולע, ולכן הזהיר שם שלא להגעיל כלי איסור בן יומו א"כ יש במי היורה ששים כנגדו. ע"ש. וכן דעת הטוש"ע או"ח (רס"י תנב), והכי הוא סוגיין דעלמא. ולפ"ז שפיר איכא לאוכוחי מדברי הרא"ש להקל בנ"ט בר נ"ט לכתחילה. וצ"ע. וכן מצאתי אחר זמן להש"ך (סי' קכא סק"כ) שדחה סברת האו"ה הלזו. ע"ש. ובלאו הכי, כבר כתב הגאון אבני צדק (רס"י זה) שלא חילק האו"ה בין אוכלין לכלים אלא לענין כלי איסור שאינו בן יומו דמיירי ביה התם. אבל לענין בליעת טעם מכלי בן יומו של היתר אין לחלק, ואדרבא כתב שם האו"ה (דין נג) בשם הגהות סמ"ק לאסור להגעיל כלי בשר ב"י לחלב משום שאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ע"ש. וכדברים האלו ממש כתב גם מו"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סימן יב אות ה). ע"ש. ומה שכתב הגאון יד יהודה ז"ל (סימן זה בפיה"א סק"כ) לדחות הראיה מדין הגעלה, דהא גם ביטול איסור אסור לכתחילה ומ"מ בהגעלה מותר משום דאדרבא עושה זה להוציא האיסור, וגם אינו נהנה מן המים כמ"ש הפוסקים. ע"ש. באמת גם אני חשבתי לדחות כן ראיית האחרונים מדין הגעלה, והארכתני בזה אצלי במהדור"ק. אולם אחרי שובי נחמתי, כי באמת לא כתבו הראשונים צד קולא בהגעלה אלא לגבי המים שאינו נהנה מהם, כמבואר בלשון הסמ"ג (לאוין עח, דף ל). דדוקא לאכול האיסור ע"י הביטול אז אין מבטלין, אבל גבי [הגעלת] כלים אין עושין שום דבר מן המים שנפלט בהן האיסור. עכ"ל. וכיו"ב מתבאר מלשון הרשב"א בתשובה (סימן תצה). ע"ש. אבל הכלי הרי חוזר ומשתמש בו, ונמצא שגורם נ"ט בר נ"ט ושרי לכתחילה.

טעם להקל עפ"ד המתירים לבטל איסור קודם שיחול

ז) **אמנם** על כל פנים כיון שאחרי ככלות הכל יש מפקפקים על הראיות הנ"ל, ואם אמרנו נבוא העיר על דבריהם להשיבם, יכלה הזמן והמה לא יכלו. לכן אמרתי לחזק ולבסס ההיתר בזה מצדדים אחרים בע"ה. הנה הראב"ה סוכה (סימן תריג) אהא דתנן (סוכה ט): העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשה בתוך הבית, ואמר התם רבא דאם חמתו של האילן מרובה מצילתו כשרה, ומסקינן דמיירי בשחבטן (השפיל עלי האילן ועירבן עם הסכך) ואפילו לכתחילה שרי. וכתב ע"ז הראב"ה, ואם תאמר והלא אין מבטלין איסור לכתחילה, י"ל דקודם יו"ט שאינו איסור נתקן. ועוד אין מבטלין איסור לכתחילה מדרבנן הוא והני מילי במקום שנהנה וכו'. אבל מצוות לאו ליהנות ניתנו. ע"כ. והובא במרדכי שם (סימן

הן אמת שהרב איסור והיתר (כלל נח דין ס) הביא דברי הרא"ש (פרק כל שעה סי' ז), שא"צ להגעיל היורה של איסור שמגעילין בה מתחילה, רק שלא תהא בת יומה, ואע"פ שהטעם הפגום הנבלע במים חוזר ונבלע בכלי וקיי"ל דאסור לבשל בו לכתחילה, שאני הכא דהו"ל שלשה נ"ט בר נ"ט דהיתרא, שנפלט מן הכלי למים וחוזר ונבלע בכלי הנגעל וכולו דהיתר, כיון שנפגם הטעם. ע"כ. וכתב ע"ז הרב איסור והיתר וז"ל: ואע"פ שאין אנו גורמין אפילו נ"ט בר נ"ט לכתחילה, היינו כשנבלע תוך אוכלין, אבל כשנבלע בכלים אין לחוש כדאיתא לעיל, דא"כ נחוש לבליעת המים בשעת הגעלה, ואפילו אם מגעילה ביורה כשרה שמא עדיין חוזר ובולע ממי פליטת עצמה, אלא תצטרך לומר דאידי דטריד

לכתחילה קודם שהגיע זמן איסורו, נראה ברור דכ"ש שיש להתיר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה.

(ח) הן אמת שבדין ביטול חמץ בהיתר קודם פסח רבו הראשונים האוסרים לכתחילה, ומהם הרשב"א בתשובה (סימן תפה) שכתב שאין להוסיף על חמץ קודם פסח לבטלו בששים, דכיון שהוא מערבו כדי לאכלו בפסח הרי הוא כמבטל איסור בתוך הפסח. וכן מוכח מדברי רבנו יונה שהובאו בטור או"ח (סס"י תמז) ומדברי מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס לבוב סי' שלב) ועוד הרבה ראשונים, וכמו שהבאתי בשו"ת מחקרי ארץ ח"א (סי' לה אותיות ג-ה). אולם יש לומר דעד כאן לא החמירו הראשונים הללו אלא לענין חמץ קודם פסח, שבהגיע הפסח יהיה אסור כמות שהוא, ואינו אלא מחוסר זמן ליאסר. משא"כ במבטל טעם בשר כדי לאכלו בחלב הואיל והבשר בפני עצמו הוא היתר גמור תמיד, קיל טפי ולא שייך בו איסור ביטול לכתחילה וכנ"ל. ולכאורה כן מתבאר מדברי מרן בשלחן ערוך יו"ד (סימן קט) שכתב, יבש ביבש שנתבטל חד בתרי, אם בשלן כולן כאחד אסור אם אין שם ששים, מפני שהרוטב בנותן טעם ונבלע בחתיכות. "ואם רוצה לבשלן יחד ואין שם ששים, מותר להרבות עליהם כדי שיעור ששים ולבשלן, ואין בו משום מבטל איסור". ע"כ. ומקורו מדברי הר"ן (חולין לו. מדפי הרי"ף) בשם הרא"ה, ומסיים עלה מפני שכל אחד בפני עצמו מותר אין כאן איסור. עכ"ל. וכתב הכנה"ג שם (הגב"י אות פג) שלא ראה מי שחולק ע"ז. והובא בשלחן גבוה שם (ס"ק ט). ולכאורה הוא הדין לענין נ"ט בר נ"ט שמבטל טעם הבשר קודם שיאסר מחמת חלב, יש להתיר לכתחילה. ואמנם בשו"ת הגאון רבי עקיבא איגר ח"א (סימן לח) דחה הראיה מדברי הרא"ה והר"ן הנ"ל, דשאני התם שאינו גורם ביטול חדש אלא ממשיך הביטול הקיים, אבל לבטל שאר דבר העתיד להיאסר יש להחמיר. ע"ש. וכן מתבאר להחמיר בזה מדברי הש"ך יו"ד (סימן צט ס"ק כב), שהביא מ"ש בתורת חטאת (כלל פה דין יא) דחלב שנתבטל במים בששים מותר לכתחילה ליתנו לקדירת בשר, וכתב הש"ך דמשמע דוקא ליתן לבשר מה שכבר נתבטל שרי, אבל לבטל חלב לכתחילה כדי ליתנו לבשר אסור. עכ"ד. וכ"כ הרב מנחת יעקב על התו"ח שם (ס"ק מב). וכן מתבאר מדברי הרב צמח צדק הקדמון (סימן פ). ע"ש. והובא במגן אברהם או"ח (סימן תמז ס"ק מה), ובחק יעקב שם (ס"ק לד), ושכן הסכים בספרו מנחת יעקב (כלל ס סק"א). ע"ש. [ועיין במג"א או"ח סי' תקז סק"א. וי"ל].

אולם לעומתם ראיתי להרב כנסת הגדולה (סימן צט בהגה"ט אות יד) שהביא בשם רבו מהרימ"ט בתשובה ח"ב (חיו"ד סי' יח) שכתב דהיתר בהיתר כגון חלב ביינ, מותר לערבו עם בשר, ולא הוי מבטל איסור לכתחילה. וכתב הכנה"ג שכן יש ללמוד מדברי הר"ן בשם הרא"ה (דסי' קט) הנ"ל גבי ביטול יבש ביבש. ע"ש. והוסיף שגם הוא בתשובה הסכים לזה, ושהאוסרים לבטל חמץ קודם פסח זהו משום שסוברים

תשלח) ובאגודה (אות י). וכן הובאו דבריהם בבית חדש או"ח (סימן תרכו). והט"ז שם (ס"ק ב) למד מזה לענין תערובת חמץ לח בלח קודם פסח ואין שם ששים, שיכול להרבות עליו היתר אפילו לכתחילה כיון שהוא קודם זמן האיסור. ע"כ. (וכן הוא בט"ז סי' תמז סק"ה). וכן מפורש עוד בראבי"ה (פסחים סי' תיב) לענין חמץ קודם פסח, שאין בו משום "אין מבטלים איסור לכתחילה", דאכתי לאו איסור הוא עד שיגיע הפסח. והובא במרדכי פסחים (סימן תקסט). וכן דעת הרב אור זרוע בתשובה (סימן תשעט). וכ"כ בדעתו בשו"ת גנת ורדים חאו"ח (כלל ד סס"י י). ולפי דברי הראבי"ה והאור"ז ודעמייהו שמותר לכתחילה לבטל איסור קודם שהגיע זמן איסורו, נראה ברור שמותר ג"כ לבשל לכתחילה דגים בקערה בשרית על מנת לאכלם בחלב, ואין לחוש בזה דהוי כמבטל טעם הבשר לכתחילה, דהואיל וטעם הבשר הוא היתר בפני עצמו, לא שייך בו דין אין מבטלים "איסור" לכתחילה. ואמנם יש מקום לחלק דשאני ביטול סכך פסול בכשר קודם סוכות, וכן ביטול חמץ קודם פסח, דהואיל ועדיין לא הגיע זמן האיסור חשוב הכל כהיתר גמור. משא"כ בשר בחלב שאיסורם כל שעה ושעה, אף הבשר לבדו אסור לבטלו, כיון שבאותה שעה אסור לאכלו בחלב, ושם איסור עליו. וכיוצא בזה ראיתי להגאון רבי עקיבא איגר בתשובה ח"א (סימן לח) שכתב, דשאני חמץ קודם פסח שעדיין לא הגיע זמנו ליאסר, ואין בו שייכות איסור, משא"כ דבר האסור בכל שעה כגון צמר בפשתים, חל שם איסור עליהם לענין ביטול אף קודם שנתערבו, דלא כהר"ן בתשובה (סימן נז) שהשוה דין חמץ קודם פסח לצמר ופשתים קודם שנתערבו. ע"ש. וכן כתב הפר"ח או"ח (סימן תמז סעיף ד) להעיר על הר"ן. ע"ש. אולם בשו"ת מחקרי ארץ ח"א (סי' ל אות ג ד"ה ובאמת) השיבתי בס"ד על דבריהם, דאדרבא בכל דוכתא קיימא לן דמחוסר זמן עדיף ממחוסר מעשה (עיין תוס' יומא סג: ד"ה שלמים), וחמץ קודם פסח הואיל ואינו אלא מחוסר זמן ליאסר, נמצא שיש שם איסור עליו יותר מחלב בלא בשר או מצמר בלא פשתים. ושוב מצאתי להגאון מלבי"ם בארצות החיים (או"ח סימן ט בארץ יהודה סק"א, דף מב ע"ג) שכתב כן, ויישב דברי הר"ן מקושית הגאון רעק"א. ע"ש. וכ"כ הגאון יד יהודה (סימן סט, דף נח רע"א ודף סב ע"ד) שכן דעת הר"ן הנ"ל ועוד ראשונים. ע"ש. ומעתה הואיל ולענין חמץ קודם פסח דעת הראבי"ה ודעמייהו שלא חל עליו הכלל דאין מבטלין איסור לכתחילה, לפי שעדיין הוא היתר, כל שכן לענין ביטול טעם בשר קודם שנתערב בחלב דשרי וכנ"ל. ואע"פ שהמרדכי בסוכה הביא דברי ראבי"ה דלא שייך איסור ביטול לכתחילה קודם זמן האיסור, ואילו לענין נ"ט בר נ"ט כתב בשמו הרב איסור והיתר להחמיר לכתחילה. הנה במרדכי שלפנינו למסכת חולין בפרק כל הבשר לא נמצא מה שכתב בשמו האו"ה, ולא רחוק שהוא מגליון וכיו"ב. (וידוע שלפני הראשונים היה טופס מרדכי של בני ריינוס וטופס של בני אושטריך, ורבו השינויים ביניהם, עיין בשו"ת מהרי"ל סס"י עו). ואף אם הוא מדברי המרדכי עצמו, אפשר שבחולין או בסוכה רק העתיק דברי הפוסקים וליה לא ס"ל, וכדרכו בכמה מקומות. אכן לדעת ראבי"ה ודעמייהו המתירים ביטול איסור

מיד הוא מתערב עם יין אחר. ואין זה כמבטל איסור לכתחילה, שאין כוונתו לבטלו וליהנות מן האיסור, אלא כוונתו לתקן ולהדביק סדקיו. וראיה לזה מהכשר כלי מדין וכו' דמה הועילה ההגעלה והלא אפילו היו במים שיעור פליטת כל הכלי עדיין היו המים אסורים ואוסרים הכלי ואין כאן הכשר. אלא שאפילו נאמר שאין מבטלין איסורא לכתחילה המים מותרים לפי שאין זה נקרא לכתחילה, כיון שאין כוונתו אלא להכשיר הכלי ולא לבטל האיסור כדי שיהנה ממנו. ומזה הטעם כתב הר"ן ז"ל שהמים שנעשה בהם מילוי ועירוי מותרין. עכ"ל. ודברי הר"ן הם בפירושו לרי"ף (ע"ז לג: דף יב: מדפי הרי"ף) גבי מילוי ועירוי קנקנים ונאדות יין של נכרים, שמותר לשתות מי העירוי ואין בזה משום ביטול איסור לכתחילה, שלא אמרו כן אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי ליהנות ממנו, אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי. ע"ש. וכיו"ב מצאנו באור זרוע ח"ב (דף נח ע"ג) בביאור אלהי הרוחות להר"ש מפלייש, גבי הגעלה, שכתב דאין מבטלין איסור לכתחילה לא שייך כאן מאחר שאינו צריך לאיסור המתבטל לאכלו וליהנות ממנו וכו'. אבל ודאי אם היה נותן עם חלב מעט הרבה שומן כדי לאכול הכל, זה היה אסור. עכ"ל.

אולם יש להעיר מדברי הר"ן בפסחים (ל). אהא דפריך ולשהינהו [לכלי החמץ] לאחר הפסח ולעבד בהו שלא במינם, שכתב הטעם שאין בזה משום מבטל איסור לכתחילה כיון דכי אשתמש בחמץ מקמי פסחא בהיתרא אשתמש, והשתא ליתיה לאיסורא בעיניה, הקילו לבטלו לכתחילה. ע"כ. ומדלא כתב הואיל ואינו מתכוין לבטל אלא לבשל לא חשיב מבטל לכתחילה, מוכח להחמיר בזה. ולכאורה סותר לדבריו בע"ז (לג:) דלא אמרו אין מבטלין אלא במבטל האיסור כדי ליהנות ממנו. וצ"ל דלא היקל לבטל לכתחילה אלא דוקא כשאין כוונתו להשתמש כלל במה שנתבטל, דומיא דהגעלת כלים ועירוי קנקנים דמירי בהו התם שאינו נותן המים שם אלא להכשיר הכלי. (וכ"כ בכוונתו הכנה"ג בשו"ת בעי חיי חיו"ד סי' קעד. עש"ב). לא כן בההיא דפסחים אף דלא איכפת ליה מן האיסור מ"מ סוף סוף משתמש במה שנתבטל. וכן תירץ הגאון ערך השלחן ז"ל (סימן קכב אות ג). ע"ש. וכן ראיתי למור"ר הגאון תפלה למשה זצ"ל בח"ג (סימן ז אות ה) שכ"כ בדעת הר"ן, ודלא כהרב שער המלך (פרק טו מהלכות מאכלות אסורות הלכה כה) שכתב שהר"ן סותר דברי עצמו. עש"ב. ומעתה אין ראיה מדברי הר"ן בע"ז להקל בנדונו של הריב"ש, ולא בנדון שלפנינו, דהרי מתכוין להשתמש במה שנתבטל. וגם בדעת הר"ש מפלייש י"ל דדוקא בהגעלה היקל כשאינו מתכוין לבטל. (ועיין להסמ"ג לאוין עח דף ל ע"א, ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' תצה ועוד). וכן ראיתי בשו"ת אבני נזר חיו"ד ח"א (סימן פ אות ה) שכתב שאין ראיה מדברי הרב ארחות חיים והר"ן הנ"ל להקל באינו מתכוין לבטל, דהתם אינו רוצה כלל שהכלי יחזור ויבלע, ואינו רוצה שיתבטל האיסור. ע"ש. ועיין עוד בפרי חדש או"ח (סימן תנג סעיף ג) ובשו"ת חקרי לב

דחמץ שמו עליו, ואיסורא מקרי. עכ"ד. וכן הוא בספרו שו"ת בעי חיי חיו"ד (סי' קלו). ע"ש. (וע"ע בשיירי כנסת הגדולה או"ח סי' תנג הגב"י אות ג). וכן הובאו דבריו בשלחן גבוה יו"ד (סימן צט מחודש ו). איברא דהגאון שלחן אברהם זצ"ל (סימן צט אות כב) כתב שאין מדברי מהרימ"ט ראיה להקל אלא באינו מתכוין לבטל החלב ביין כדי לאכלו עם בשר. ע"ש. אכן מדברי הכנה"ג גופיה מוכח דמיקל גם במתכוין, דומיא דמאי דהוכיח מהרא"ה והר"ן. ואף שהגרע"א חילק בין ההיא דהרא"ה והר"ן לשאר ביטול היתר קודם שיאסר, מכל מקום הכנה"ג והשו"ג לא שמיע להו הך חילוקא. ובאמת מצאנו עוד בש"ע (סימן רצט), מי שנתערב לו צמר ופשתן [ועדיין לא נטוו יחד], מביא מין אחר ומערבו עמהם ומבטל אחד מהן. ע"כ. הרי שמותר לבטל איסור קודם שחל איסורו. [ועיין להגור"ר בקונטרס גן המלך (ס"י קטז). ודבריו תמוהים לכאורה]. ומינה לענין ביטול בשר קודם שנתערב בחלב דשרי. וכאן אין מקום לדחיית הגרע"ק איגר הנ"ל. מיהו יד הדוחה נטויה באופן אחר, דשאני התם שכבר נתערב הצמר עם הפשתן, ושלא להפסידו לגמרי התירו לבטל אחד מהם. דלא גרע מאיסור דרבנן שנתערב בהיתר מועט, שמותר להוסיף עליו לבטלו. אבל לערב לכתחילה כדי לבטלו, לא מצאנו שם להתיר, והב"ח שם אוסר בזה להדיא. (וכן מצאתי בקונטרס ויכוח מים חיים על התו"ח כלל פה דין יא שחילק כיו"ב. ע"ש. אלא שדבריו שם צ"ב). ונ"ד כמעט לכתחילה דמי. ועיין עוד להגאון ערך השלחן (סי' צז אות א) ולמהר"א אבוקארה בעל בן אברהם בחלק בית אסירי כת"י (מע' אין מבטלין איסור אות ד) ובשו"ת שמש ומגן ח"א (חיו"ד סי' ח) מה שכתבו בזה. ומ"מ מאחר שלפי דעת ראב"ה והא"ז נראה דלא שייך דין איסור ביטול לכתחילה בכל דבר שעדיין הוא היתר, וגם הרשב"א ושאר פוסקים שהחמירו לגבי חמץ קודם פסח אפשר שלענין בשר בחלב מודים להקל לבטלו לכתחילה, א"כ נראה שאין לאסור לכתחילה לבשל בקדירה בשרית דבר שרוצה לאכול בחלב.

טעם נוסף להקל מפני שאינו מתכוין לבטל איסור

ט מה גם שבנדון שלנו אין המבשל מתכוין לבטל כלל את טעם הבשר הבלוע בקדרה, רק רוצה לבשל בה, אלא שדעתו לאכול התבשיל שהוא בחלב. וכבר נודע בשער בת רבים מה שנחלקו הראשונים אם שייך דין ביטול איסור לכתחילה כשאינו מתכוין לבטל, ואנקוט נפשאי בקצירי. הנה ז"ל הרב ארחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' מב): מעשה שנפלו נמלים בכלי דבש, והורו שיחמם הדבש עד שיהיה ניתך ויסננו וישארו הנמלים למעלה, ואין כאן משום מבטל איסור, שאין כוונתנו אלא לתקן הדבש. עכ"ל. והובא בב"י (סימן פד). ובשו"ת הריב"ש (סימן שמט) התיר להתיר חלב לקנקנים של עץ בין נסר לנסר כדי שיתחברו היטב, כי היין הנוגע בחלב אינו כבשר הנוגע בחלב שצריך הדחה, לפי ששם קלט הבשר מעט מן החלב ועומד שם בעינו, אבל כאן היין הנוגע בחלב

מכלי שאין דרך להשתמש בו בשפע, לכאורה אינה מוכרחת לענ"ד, דהא דלא שרינן לבשל בכלי זה שנבלע בו איסור מועט אף שאינו מתכוין לבטל האיסור שבו, י"ל דהיינו טעמא כמ"ש מריה דהאי דינא הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער ד, דף לו סע"ב) גזירה שמא ישתמש בו במועט, ויבוא לידי נתינת טעם. וכבר עמד בזה הרב נחלת צבי (סימן פד סעיף יג) ע"ד הגאון נודע ביהודה. ע"ש. וי"ל בזה. וע"ע בסוף ספר שבילי דוד חי"ד בתשובת בן המחבר. ומכל מקום אנכי הרואה בספר האשכול ח"ג (הלכות תערובות סוף סימן כט, עמ' 89) שכתב וז"ל: יש מי שאומר, שאם לא נבלע בקדרה אלא איסור מועט ודרך להשתמש בו בשפע, אין צריך הגעלה כיון דלא בא לידי איסור. "ומבטל לכתחילה לא מקרי באיסור בלוע, שאין דעתו לבטל". עכ"ל. ולפי דבריו נראה ברור ומבואר שיש להקל לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה כל שאינו מתכוין לבטל טעם הבשר אלא לבשל הדגים. ואמנם ראיתי למו"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סימן ז אות ו) שהסכים לדברי הנוב"י, ושם (אות ה) הביא דברי אשכול הנ"ל וכתב דמשמעות לשון הרשב"א וסיעתו דלא כוותיה, שהרי לא הזכירו כלל הטעם דאינו מתכוין לבטל. ע"ש. ולכאורה דבריו ברורים בדעת הרשב"א (עיין בתוה"ב ב"ה ש"ו דף סו ע"ג, ובמה שהביא בשמו הר"ן הנ"ל). ועיין עוד למהרש"א אלפנדארי בשו"ת סבא קדישא ח"ג (חאו"ח סי' ח עמ' נב) שדחה דברי הרב נחלת צבי (סי' פד) הנ"ל. ע"ש. וכן ראיתי למהר"א אבוקארה בעל בן אברהם, בחבורו בית אסירי כת"י (מע' אין מבטלין איסור אות ג) שהסכים להנוב"י. ע"ש. ומכל מקום דעת האשכול להקל באינו מתכוין לבטל, וכן דעת מהר"ם מרוטנבורג ותוס' חכמי אנגליה. וכן הסכימו כמה אחרונים, עיין בשו"ת מהריט"ץ (סימן פא) שכתב להקל בנדונו מטעם דאינו מתכוין לבטל. (אלא שצירף לזה טעם נוסף). ע"ש. וע"ע להב"ח (סימן קכא וסי' קלז), ובשו"ת מהר"ם לובלין (סימן כז) ובשו"ת נחלת שבעה (סימן יב) ובשו"ת צמח צדק (סימן נא) ובמנחת יעקב (כלל ס סק"א) ובשו"ת זרע אמת ח"א (סימן נה) וח"ב (סימן כא) ועוד.

איברא דמדברי התוספות (פסחים ל. ד"ה לשהינהו) מוכח דלא שאני להו בין מתכוין לבטל או אינו מתכוין, בכל אופן אין לבטל איסור לכתחילה. וכדעת הרשב"א והר"ן הנ"ל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן (פסחים ל.) שכתב כדברי הר"ן. וכן מתבאר מדברי והמאירי והמכתם שם, וכן מתבאר מדברי מהר"י בן מיגאש בתשובה (סס"י רה) והראב"ן (סימן שיב). ע"ש. גם מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (ד"פ סי' קצ) הנ"ל, אע"פ שהסכים שמעיקר הדין לא שייך דין ביטול איסור לכתחילה כשאינו מתכוין, חזר וכתב שאין להקל בזה אלא כשנבלע האיסור בכלי חרס שאין לו תקנה בהגעלה, אבל בכלי נחושת אין נראה להקל הואיל ואפשר לתקן הכלי. ע"ש. ונדון דידן נמי יש לו תקנה חשיב. ונמצא שלדעת רוב הפוסקים אין להקל בזה מחמת שאינו מתכוין לבטל. ומ"מ בצירוף הטעם שהזכרנו לעיל שבאמת אינו מבטל "איסור", שהרי הבליעה

חי"ד (רס"י נג) ובשפתי דעת (סי' פד ס"ק לג) ובחכמת אדם (כלל לח דין כג) ובשו"ת הגאון רעק"א (סימן עז) ובשו"ת האלף לך שלמה (חי"ד סי' קמו) ובאבני צדק יו"ד (סימן פ סק"ה). וכן מתבאר עוד מדברי הר"ן בתשובה (סימן נז וסס"י נט) דגם באינו מתכוין שייך איסור ביטול לכתחילה. ע"ש. ואמנם ראיתי להריטב"א בחדושי לע"ז (נט:) שכתב שאותם שנוהגים לסתום חביות היין בין דף לדף בחלב יש להתיר, מפני שהחלב צונן, ועוד שהוא משהו, ועוד שהחלב נטל"פ ביין, "וכיון שאינו מתכוין אלא לסתום, אין כאן משום ביטול איסורין כדי לאסור לכתחילה". ע"כ. אולם נראה דחסרון הכוונה לחודיה לא אהני ליה למשרי, רק בצירוף שאר הטעמים.

ומכל מקום מצינו למהר"ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג סי' קצ) גבי קדירות אחר הפסח, שכתב להדיא דכיון דאינו מתכוין לבטל האיסור אלא לבשל בקדירה, אין בזה משום מבטל איסור לכתחילה. ע"ש. וכ"כ תוספות רבנו פרץ (פסחים ל.) בתירוצא בתרא, ותוספות חכמי אנגליה שם. ועיין עוד להר"ש (פרק יא דתרומות משנה ח) דיש ללמוד ממתני' דהני גיתות שדרך בהן נכרי, כשבא ישראל לנגבן מכבד כדרכו ואין מחייבין אותו ללקוט החרצנים שבין הגתות וכו', דאין זה מבטל איסור לכתחילה, שלא נתכוין לבטל. ע"ש. ולפי דבריהם נראה דהוא הדין שיש להתיר לכתחילה לבשל בקדירה של בשר דגים שרוצה לאכול בחלב, לפי שאינו מתכוין לבטל טעם הבשר רק לבשל הדגים. [ואמנם דעת רבנו פרץ בהגהת סמ"ק להחמיר בדין נ"ט בר נ"ט לכתחילה, אע"פ שבתוספותיו לפסחים הנ"ל כתב דלא שייך דין מבטל איסור לכתחילה כשאינו מתכוין לבטל. וצ"ל דס"ל דהעיקר כתירוציו הראשונים שבתוספותיו שם]. וכן מתבאר גם ממה שכתב הטור אר"ח (סימן תנג) שמותר לטחון לפסח חטים שיש בהם חטים נישוכין, ואין כאן משום מבטלין איסור לכתחילה שאינו טוחן כדי לבטל. ע"כ. וכן הוא באהל מועד (שער איסור והיתר דרך ח נתיב א). ע"ש. ואף שהגאון נודע ביהודה מהדו"ק (חי"ד סי' כו בהגהה) כתב דלא התיר הטור אלא לטחון מה שכבר היה מעורב, ולא לערב לכתחילה אף אם אינו מתכוין. והוכיח כן מדלא שרינן (בסי' צט סעיף ז וסי' קכב סעיף ה) לבשל בכלי שנבלע בו איסור מועט, אא"כ דרכו להשתמש בו בשפע, אבל אם פעמים משתמש בו מעט אסור, אף שאינו מתכוין לבטל האיסור שבו. ע"ש. עכ"פ מהר"ם מרוטנבורג ודעימיה מתירים אף לערב כל שאינו מתכוין, ואפשר דהטור ס"ל כוותיהו. גם עיקר חילוקו של הגאון נודע ביהודה, הגם שכן הסכימו כמה אחרונים (וציינו בהוראה ברורה בב"ה"ל הארוך סי' צט סעיף ה ד"ה ומלכד), בעניותי לא ברירא לי מה בין טוחן האיסור לבין מוסיף עליו היתר, הא תרוייהו אית בהו משום מבטל איסור לכתחילה, ומסתברא דמאן דשרי בהא שרי בהא. וכן מצאתי בשו"ת ברוך השם ח"ב (חאו"ח סי' מה אות ו) שדחה חילוקו של הנוב"י. ע"ש. (ושם בסי' מ"ו כתב הגאון בעל ערוגות הבורשם שכן נראה מתה"ד והש"ך). וראיית הנוב"י

שבקערה עדיין היא היתר, י"ל דאף המחמירים בביטול איסור כשאנו מתכוין, יורו בזה להקל דהו"ל תרתי לטיבותא, ואתפלג מאיסורא טובא. הן אמת שמדברי הרי"ף (חולין לב:) הנ"ל בראש דברינו, שאסור לאפות לכתחילה פת בתנור עם הצלי ע"ד לאכלה בחלב, משמע דאפילו כשאנו מתכוין לבטל ואפילו בעודו היתר שייך דין ביטול איסור לכתחילה. מ"מ מר ניהו לגבי נ"ט בר נ"ט מתיר לכתחילה וכמו שהוכחנו לעיל בס"ד. וטעם החילוק י"ל על פי מ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ח (סס"י קד). ע"ש. ועיין עוד בפירוש מעשה בצלאל על הריקאנטי (סימן רי).

טעם נוסף להקל מפני שאינו יכול לבוא לידי איסור

(י) ובר מן דין, אף לדעת המחמירים בביטול איסור כשאנו מתכוין, יש לפתוח פתח להקל מצד אחר, לפי מה שמבואר בתורת הבית (בית ד שער ד, דף לו:) דכלי שנבלע בו איסור מועט, אם דרכו להשתמש בו בשפע מותר לבשל בו היתר, כיון שאינו יכול לבוא לידי נתינת טעם. ובמשמרת הבית שם כתב שכן דעת הראב"ד, והר"ן (ע"ז יב: מדפי הרי"ף) הביא שכ"כ גם רבנו יונה. וכן דעת העיטור ח"ב (דף יא ע"ג). וכן פסק מרן בש"ע (סי' צט סעיף ז וסי' קכב סעיף ה). וא"כ גם בנדון שלפנינו יש להקל לכתחילה להעלות דגים בקדירה של בשר כדי לאכלן בחלב, שאע"פ שיש בבשר הבלוע בכלי כדי נתינת טעם, מ"מ לגבי הדגים אין הכלי יכול ליתן טעם בשיעור שיאסרו ליאכל בחלב, דלעולם הו"ל נ"ט בר נ"ט. וכיוצא בזה צידד הרב צמח צדק הקדמון (סס"י פ) להתיר ליתן חלב ליתן אע"פ שעלול לשתותו עם בשר, מפני שלעולם לא יבוא לידי נ"ט ביין, שהחלב פוגם ביין. ע"ש. (ומה שחזר ודחה סברא זו אינו שייך בנ"ד). ושו"ר בספר טעמו וראו (עמ' קפד) שנרגש מזה, וכתב שבנדון שלנו אם נתיר לכתחילה יש לחוש שיבוא האדם לדמות ולהתיר אף לבשל את החלב עצמו בקדירה זו. ע"ש. ואין דבריו מוכרחים, דלא מצאנו שחששו חז"ל בכיוצא בזה. ועוד שמקור דברי הרשב"א להקל בכלי שדרכו להשתמש בו בשפע, הוא ממה שהתירו ליתן לכתחילה מים בקנקנים של נכרים כמבואר בתוה"ב ובר"ן הנ"ל, והתם לא התירו אלא מים, אבל אסור ליתן בקנקנים הללו יין כמבואר בגמרא (ע"ז לג:), ועכ"ז לא גזרו בנתינת מים אטו נתינת יין. וכ"ש שאין לאסור נתינת דגים אטו נתינת חלב בכלי בשר, דודאי לא יטעו בזה. וגדולה מזו נלע"ד דאף להטור (סימן קכב) דפליג על דברי הרשב"א וסבר דיש לגזור בכלי שנבלע בו איסור מועט אטו כלי שנבלע בו איסור מרובה. ע"ש. בנדון שלנו יודה שאין מקום לגזור, דכאן גם בכלי הבלוע בו איסור מרובה אינו יכול לבוא לידי איסור. איברא דהר"ן בע"ז שם כתב שאינו רואה הכרח לדינו של הרשב"א. וכן מוכח מדברי הרמב"ן (פסחים ל). גבי קדירות חמץ דאמר רב ישברו, ופריך ולשהינהו אחר הפסח ולעביד בהו שלא במינן, וביאר שם הרמב"ן דמסתמא אחר שהדיח הקדירות היטב לא הוי בהו בכדי נתינת טעם, וכתב וז"ל: ואי משום אין מבטלין איסור לכתחילה, כיון

דליתיה לאיסורא בעיניה מבטלין, דומיא דמאי דאמרין בביצה (ד:) הני מילי דאיתיה לאיסורא בעיניה, אבל הכא מקלא קלי איסורא. ומיהו מסתברא דהני מילי בזמן דכי אשתמש בהו לאו באיסורא אשתמש בהו, וכיון דמעיקרא היתרא הוה ובסוף היתרא הוה לאו מבטל איסור לכתחילה הוי. עכ"ל. וכן כתב הר"ן שם דכיון דכי אשתמש בחמץ מקמי פסחא בהיתרא אשתמש, והשתא ליתיה לאיסורא בעיניה, הקילו לבטלו לכתחילה. ע"כ. ומדלא התירו משום שאינו יכול לבוא לידי נתינת טעם, מוכח דס"ל להחמיר בזה, דלא כהרשב"א ודעימיה. ומ"מ הא קמן דאזלי ומודו מיהת דהיכי דאשתמש בהיתרא שפיר דמי לבטלו. והכא נמי גבי נ"ט בר נ"ט האיסור בלוע בכלי ובשעת בליעתו בקדירה היה היתר [ומה שסיים הרמב"ן "ובסוף דהיתרא", נראה שאין כוונתו שגוף החמץ היתר הוא, דהכא אליבא דרב קיימין דס"ל דחמץ זה של איסור הוא, אלא היינו היתרא דאין בו בנותן טעם. וזהו שהר"ן השמיט הסיום דבסוף היתרא. ובנ"ד נמי היתרא הוא מצד נ"ט בר נ"ט], וא"כ יש להקל לבטלו לכתחילה. וע"ע בחדושי רבנו דוד בונפיד (פסחים ל). שכתב שאע"פ שאין מבטלין איסור לכתחילה, אין בביטול קדירה דין ביטול לכתחילה באיסור חמץ, משום דליתיה לאיסורא בעיניה וכי אשתמש בהיתרא אשתמש. או שנאמר כן בכל האיסורים וכו', ומה שאמרו (חולין צו). קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם, אין הכוונה לאסור לו לבשל לכתחילה, אלא שלא יבשל בה חלב, שאם בנותן טעם יבוא לאסור התבשיל. ע"ש. ולפי דבריו נדון דידן לית צריך בשש דשרי לכתחילה. ואמנם בכישול חלב עצמו בקדירה של בשר, לא קיי"ל כמו שצייד, כמבואר בטוש"ע (סימן צג). מ"מ גבי בישול דגים בקדירה של בשר שפיר דמי למסמך עלויה. וזה ברור. וכן מצאתי בשו"ת מהר"ן יפה (סימן ז) שדן בקדירה שאינה של בשר ולא של חלב, ונבלע בה משהו חלב, וחזר ובישל בה בשר, והתיר לבשל בה בשר נוסף אח"כ כיון שבשעת בליעת החלב היה הכל מותר, וגם אינו יכול לבוא לידי נתינת טעם, ועפ"ד הרשב"א הרמב"ן והר"ן הנ"ל. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. ושוב ראיתי גם בשו"ת ברוך השם ח"ב (חאו"ח סי' מה אותיות ה-ח) שהיקל בנדוןנו מכמה טעמים שנגענו בהם כאן. עש"ב.

ולמודעי אני צריך כי זה מכבר בא לידי תורת שאלה ספר "נ"ט בר נ"ט דהיתרא" להרב דוד אסולין נר"ו, ושם האריך לקיים דעת הגר"ש משאש זצ"ל לאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ובעת שבא לידי כמעט שעברתי על כל דבריו הנוגעים למעשה, וכתבתי בגליון הספר מה שיש להעיר על דבריו. ועמו הסליחה שלא חזרתי כעת על הדברים לערכם, שכבר הפלגנו הרבה מן קרתא, ועוד דקשיא עתיקתא מחדתא, לפיכך אסתגר בקמייתא. וע"ע להרה"ג ר' שמעון ללוש נר"ו בירחון יתד המאיר גליון פ"ז, אייר תשס"ט (סי' קלב) שהאריך לדחות דברי הרב טעמו וראו, ומסיק להקל לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה. עש"ב.

טעם נוסף להקל בכלי מתכת שלנו

(יא) עוד העירוני ידידי הרה"ג ר' אברהם עובדיה והרה"ג ר' ציון פלאח הע"י, דלפום קושטא בכל תבשיל שנתבשל בכלי מתכות המצויים כיום אין נרגש בו כלל טעם התבשיל הקודם, וכגון מי שבישל מים בכלי בשרי בן יומו נקי, לא נרגש במים טעם בשר כלל. ונמצא דקיל טובא מנ"ט בר נ"ט שנרגש בו באמת טעם אלא שהוא קלוש (כמו שכתב הפר"ח סי' זה סק"ג), ובודאי יש להתיר לבשלו בכלי על מנת לאכלו בחלב. עכ"ד. והנה ידוע שדעת הש"ך (סי' צח סק"ה) ורוב האחרונים שאפשר לסמוך בדיעבד על טעימת ישראל אף האידנא. ונראה שגם הלבוש שם שסובר שבזמנינו אין לסמוך אף על טעימת ישראל, יודה בנדון שלפנינו להקל דאעיקרא אינו אסור אלא לכתחילה. ונראה עוד שאע"פ שאין אנו טועמים כעת התבשילים לבדוק שאין בהם טעם, יש לסמוך על רוב פעמים שאין נרגש הטעם, וכמ"ש חיו"ב מרן בבית יוסף או"ח (סי' תמוז, דף קפט:) בשם תשובת ר"ת, לענין כלים המחומצים שמבשלים בהם הגוים מי תותים אין לחוש אפילו אין להם כלים מתוקנים לכך, חדא וכו', ועוד דהא טעמינן להו כולא שתא וליכא טעם חמץ. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין דטעמינן להו כולא שתא ולא נרגש בתבשילים טעם הבולע בדפנות. ואף על פי שבדרך כלל אין הטועמים מתכוונים להרגיש הטעם, כיון שטועמים בקביעות ואין מרגישים טעם מסתברא להתיר אע"פ שלא נתכוונו להתיר, וכדמשמע מתשובת ר"ת הנ"ל. ואחר זמן מצאתי להגאון מהרש"ם בתשובה ח"ג (סי' שעז) שפסק כן ונסתייע מתשובת ר"ת, והוסיף שכן מוכח מתשובת הרמ"א (סי' נד). דלא כספר יהושע חיו"ד (סימן סא). ע"ש. ובודאי דחזי לאיצטרופי כ"ז לנדון דידן להקל. ולפי הנשמע בשם המומחים הסיבה שאיננו מרגישים בתבשילים טעם הנבלע בהם מבליעת דפני הכלים, אינו מפני חסרון חוש הטעם אצלינו, אלא מפני שהמתכות כיום צפופות ודחוסות מאד

ואינם בולעות כלל, והוא ממש ככלי זכוכית דלא בלעי כמ"ש בש"ע א"ח (סימן תנא סעיף כו). ונהי דודאי אין לסמוך על קולא זו דכלים שלנו לענין איסור והיתר גמור, חלילה לנו מעשות זאת, אבל לגבי נדון דידן נראה דשפיר דמי להקל לכתחילה בצירוף סניף זה וכמו שאנו רואים בתבשילים כל השנה שאין טעם הכלים נרגש בהם. ואחר זמן רב נדפס ספר אור ההלכה לזוגא דרבנן הרה"ג לבית מקיים הע"י, ושם (שערי ציון סס"י צט) כתבו שביררו המציאות ע"פ מומחים שכלי מתכות שלנו אינם בולעים ופולטים כלל. והביאו שהרה"ג הראש"ל ר' יצחק יוסף נר"ו שם הסכים שיש לצרף סברא זו כסניף להקל באופנים מסויימים. ע"ש. והנדון שלפנינו עדיף ממה שכתב שם. ושמעתי שגם ידידי הרה"ג ר' רועי סיטון נר"ו איזן וחקר ובחן ומצא בבירור שכלי מתכות שלנו אינם בולעים ופולטים אלא משהו דמשהו. ומרן ראש הישיבה נר"ו כתב אליו דמ"מ למעשה אין לשנות ממה שנהגו להורות לשער כנגד כל דופן הכלי כאילו נפלט ממנה טעם גמור. ע"כ. ומיהו בנדון שלנו ודאי דשפיר דמי לצרף טעם זה לסניף להקל לכתחילה.

(יב) כלל העולה מן האמור לעיל, שאע"פ שלדעת כמה ראשונים אין לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, ונמשכו אחריהם הרבה אחרונים. מ"מ מצינו לעומתם רבים ונכבדים מגדולי הראשונים ז"ל שנראה מדבריהם להתיר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה. והואיל ודעת מרן בשלחן ערוך אינה מבוררת בזה, הספרדים יכולים לסמוך על הראשונים המקילים בזה באיסור דרבנן. ומ"מ ודאי דהיכא דאפשר בקל, ראוי ונכון להחמיר בזה. ואם הכלי שרוצה לבשל בו אינו בן יומו, יש להקל בזה בשופי, כמ"ש הכנה"ג בשו"ת בעי חיי חיו"ד (סימן קלד) והרב בית דוד (סס"י מב) והרב ערך השלחן (אות ה) והרב אבני צדק (סימן זה אות ב) והזב"צ (אות ד). וכ"פ הבא"ח (שנה שניה פרשת קורח אות יג) מעיקר הדין. דלא כהרב טעמו וראו (עמ' קסה ואילך) שנטה להחמיר גם בזה.

סימן נב

איסור שנתבטל בהיתר ביד גוי, האם מותר לאכלו

כ"ו אלול התש"ע (מהדו"ב ניסן תשע"ו)

עמדתי ואתבונן אודות דבר מאכל הנעשה ע"י גוים, ובעת עשייתו הם רגילים לערב בו מעט איסור, אלא שיש בהיתר שיעור ביטול האיסור, וגם לא נתכוין הגוי לעשות כן לצורך הישראל. האם מותר לנו לאכול את התערובת.

(א) כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' ריד) וז"ל: וברופאים שאמרת ראיתי שערוריה שנותנין לחולים אותן המשקים הנעשים ביד הגוים מחומץ שלהם ודבש או חומץ ופנג. ובפתחי הקונטרס הנכבד אשר שלחת עמדתי מרעיד וכו', ולא

ידעתי להם מקום שיסמכו בו. שאם מפני שנתערב החומץ בתוך הדבש ובטל במיעוטו, זה אינו, שהרי עיקרו כך, וכל שעיקרו כך אינו בטל במיעוטו, כענין ארבעה מיני מדינה (עיין פסחים מב.), וכ"ש באיסור יין נסך. ואפילו בסתם יינם, כנכבשין שדרכן לתת לתוכן יין שאסרו (בע"ז לה:). אע"פ שטעמו קפילא שאין בהם טעם יין. ולא הדברים שדרכן לתת לתוכן יין בלבד אסרו אע"פ שאין טעם האיסור ניכר בהם, אלא כל הדברים הנעשין על ידיהם שרגילין לתת לתוכן שום דבר איסור אין אותו דבר האסור מתבטל במיעוטו להתירו, ואע"פ

שאילו נתערב כן על ידי ישראל היה בטל במיעוטו, כגבינה של גוים למ"ד (שם לה). שאסרוה מפני שמעמידין אותה בעור קיבה ואע"פ שאין בה טעם בשר, ואילו מן הדין בטל כיון שאין בה טעם בשר דבשר בחלב בנותן טעם, אלא כל שאסרו להתרחק מהן בכל ענין אסרו. וכן דעת הראב"ד ז"ל, והוא הישר שבטעמים שאמרו בדברים אלו. ואע"פ שאפילו ודאי יינן שנתערב בשאינו מינו בדינו או אפילו תחת ידם בטל ברבייה, לפי שזו דרך מקרה וכל שנתערב דרך מקרה לא החמירו בו עד שיהא בו בנותן טעם, אבל כל שדרכן לעשות כן אסרו ואינו בטל במיעוטו, כדרך שאמרו בכבשין שדרכן לתת לתוכן יין וכגבינה (כצ"ל). וכל שכן משקין אלו שיש בהן טעמו וממשו של חומץ שלהם ורובו חומץ או מחציתו, שלא היה בטל אפילו נעשה כן על ידינו במקרה וכו'. ע"כ. ונראה דתרי טעמי קאמר הרשב"א, חדא, מפני שעיקרו כך, וכיון שאי אפשר זולתו אינו בטל, דומיא דדבר המעמיד וכדומה, וזה אסור אפילו נעשה ביד ישראל. והוא נלמד מארבעה מיני מדינה שאסורים אפילו לא יהיה בהם טעם חמץ, מפני שאי אפשר לעשותם בלא החמץ. וכ"כ הראב"ד להדיא בשו"ת תמים דעים (סי' קז, דף כב רע"ב) דהתם אין גוף המאכל נעשה זולת החמץ שבהן, וכיון שהחמץ שבהן הוא מכשיר המאכל הרי הן חשובין כאילו הכל חמץ. ע"ש. וכן הוא בחי' הראב"ד בפרק בתרא דע"ז (עד. ד"ה הלכה). וכן הובאו דבריו בחי' הרשב"א שם (ד"ה הרי) ובפסקי הרא"ש שם (סי' ל) ובמאירי פסחים (כח). ועוד. וכיוצא בזה כתב רבנו ירוחם (נתיב חלק ה, דף מו). שאם עירב חמץ במזיד, כגון שצריך לערבו ולתקנו עם חמץ, כגון אלמור"י שכתבתי למעלה, אסור. ע"כ. וכן המג"א (או"ח סי' תמב סק"א) הביא דברי הרשב"א ורבנו ירוחם בחדא מחתא. ע"ש. וע"ע בדרכי משה יו"ד (סי' קיד אות ב) שכתב בשם האו"ה (כלל כב דין טו) שאם הגוים נותנים יין בשכר להחמיצו או להטעימו אינו בטל בששים דהוי דבר דעביד לטעמא, ושכ"כ הב"י בשם תשובת הרשב"א סוף סימן קל"ד. ע"כ. ומשמע שהבין טעמו הראשון של הרשב"א כמו שכתבנו בס"ד. וכן מתבאר מדברי הגר"ז בש"ע שלו (או"ח סי' תמב ס"ו וקונט"א סק"ה). ע"ש. ועיין בשו"ת שמש צדקה (חיו"ד סי' כח) ובהגהת בנו שם (אות ד), ובשדי חמד כללים (פאה"ש מע"ב סי' נא), ובספר שלחן אברהם (סי' צח סוף עמ' קסז). וטעם שני שכתב הרשב"א הוא מפני שכל איסור שדרכם של הגוים לערב בהיתר אינו בטל, ולא נאמרה תורת ביטול אלא במה שנתערב בידי ישראל או בדרך מקרה. וכ"כ טעם זה בתשובתו ח"א (סי' קי). ע"ש.

(ב) וראיתי בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח (סי' ט) שהעיר דלשון הרשב"א קשה, שמתחילה כתב הטעם לאסור משום דתיקונו כך, ואח"כ כתב הטעם משום דלא הלכו בשל גוים אחר נתינת טעם. ע"ש. אולם באמת נראה דשני טעמים הם, והא וזה איתא. וכן כתב בשו"ת מהר"ש גרינפלד ח"ב (סי' קצ) דהרשב"א אתי עלה מתרי טעמי לאסור. ע"ש. וכן הבין בשו"ת חקרי לב חיו"ד (רס"י קצא). ע"ש. וכן האריך בזה

בשו"ת תפארת שמואל (ברדיטשוב תרמ"ח סי' יז אותיות ה-ו) בדברים נכוחים למבין, ונסתייע מדברי הגר"ז הנ"ל, והשיג על האחרונים שלא ירדו לכך. ע"ש. וכן ביארו דברי הרשב"א בשו"ת שבט סופר חיו"ד (סי' מ) ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' סה ודפו"ח ח"ד סי' עז) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' כח אות יב). ע"ש. וע"ע במ"ש בשו"ת מחקרי ארץ ח"א (סי' כח אות יד). ואכן טעם זה האחרון שכתב הרשב"א דבאיסורים של גוים אין הולכין אחרי נותן טעם, עיקרו מבואר גם בחדושי הרמב"ן (ע"ז לה סע"א) על מ"ש בגמ' שאסרו גבינת הגוים מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה, שהביא בשם מהר"י בן מיגאש שהקשה היכי מיתסרא בכל דהו, ליטעמיה קפילא ולהוי בנותן טעם, ותיירץ משום דמוקים קא מוקי לה לא בטיל. ובשם הראב"א כתב, דעיקר הקושיא לא קשיא, דכל דבר של גוים לא הלכו בו חכמים אחר נותן טעם ואין מטעימין אותם לקפילא, אלא כיון דשכיח בהו טעמא אוסרין אותה לעולם כדי שלא יפרוצו, שהרי למ"ד מפני שמחליקין פניה בשומן חזיר אין אנו הולכין בה אחר נותן טעם, וכן בשמן של גוים למ"ד משום זליפתן של גוים אסורין, וכן בקורט של חלתית. אלמא כל דבר של גוים לא הלכו בו חכמים אחר נותן טעם. וזה טעם נכון. עכ"ל. וכן הוא בחי' הרשב"א שם ובר"ן (יג: מדפי הרי"ף) בשם הראב"ד. וכן הובא בשמו בתורת הבית (בית ג שער ו, דף צ ע"ג). ע"ש. [ובאמת בחי' הראב"ד לפנינו (ע"ז לה. עמ' 73) הביא בשתיקה דברי הר"י בן מיגאש דהטעם משום דאוקומי קא מוקים לה. וכן מדברי הראב"ד להלן (לח: עמ' 84) גבי כבשים נראה דלא שמיע ליה האי טעמא. ואולי צריך להגיה בלשון הר"ן והרשב"א: "הראב"א כתב, וכמו שהוא בחי' הרמב"ן. אמנם הרב מגיד משנה (פ"ג מהל' מאכלות אסורות הלכה טז) ייחס שיטה זו להראב"ד בהשגותיו שם. ע"ש. וע' להלן בסמוך]. גם בחי' הריטב"א (שם לח:) על מה שאמרו שם דכבשים שדרכן ליתן בהם יין אסורים, כתב דאין לומר דלטעמיה קפילא, דבכל דבר של גוים שאסרו חכמים, לא חלקו בדבר ואסרו לחלוטין אפילו אין בו טעם, והכי רהיט כוליה פרקין וכדברי רבנו הרמב"ן ז"ל ואחרים עמו. וגם הראב"ד כתב כן גבי גבינה של גוים, ואע"פ שבכאן כתב טעם אחר להגדיל תורה. ע"כ.

(ג) אלא שמדברי כל הראשונים הנ"ל (וחי' הרשב"א מכללם) נראה שמקילים יותר ממה שכתב הרשב"א בתשובה הנ"ל, ולא אסרו כל תערובת שרגילים הגוים לעשות, אלא דוקא מה שאסרוהו חז"ל משום דשכיח ביה טעמא כגבינות וכבשים וכיוצא, וכדדייק לישניהו: כל דבר של גוים "לא הלכו בו חכמים" אחר נתינת טעם ואין מטעימים אותן לקפילא. ומשמע דקאי על המינים המנויים שם במשנה שגזרו עליהם חכמים לאסורם, וזהו מה שסיימו: אלא "כיון דשכיח בהו טעמא" אוסרין אותה לעולם וכו'. אבל שאר התערובות של גוים שנתחדשו במשך הדורות ודאי אי אפשר לאסור משום דשכיח בהו טעמא, דמאי פסקא. וכן ראיתי להגאון חכם צבי (סי' טל) שכתב על לשון הראב"ד שהובא בתוה"ב, דדוקא מה

וסובר דגזירת חז"ל לא היתה רק על כבשים לבדן, אלא על כל המינים שהדרך לערב בהם.

ובקשתי חבר לחומרת הרשב"א בזה, ומצאתי להרא"ה בחדושו לע"ז (לה.), שכתב בשם זקנו ה"ר אהרן ברבי משולם, דכי אזלינן בתר שיעורא דלטעמיה קפילא, הני מילי בתבשיל שלנו ואפילו נפל שם איסור של גוים. אבל בשל גוים לגמרי לא, אלא משום דאיכא בהו נותן טעם דאיסורא גזרינן בכולהו (וסיים: וכן פירש הרב אדוני זקני הרז"ה). ע"כ. ומשמעות לשונו נוטה להחמיר בכל תערובת שאירעה אצל גוים, וזה קרוב לסברת הרשב"א בחלק ג' (סי' ריד) הנ"ל. [אמנם איכא בינייהו, דלהרא"ה משמע דכל שנתערב אצל גוים אסור, ואפילו נתערב דרך מקרה. ואילו להרשב"א אין איסור אלא במה שדרכם לערב בו. ומ"מ שניהם מחמירים לאסור גם מה שלא גזרו עליו חז"ל בפירוש]. אבל בדברי שאר הראשונים לא נתבארה חומרא זו בפירוש. וגם בדברי הרא"ה אין הכרח גמור שדעתו להחמיר בזה. ודו"ק. ושוב ראיתי להמאירי בע"ז שם (סוף ד"ה גבנת) שכתב להדיא לענין גבינת הגוים, שעיקר איסורה כך היה, וכל שנמנו לאסורם בשל גוים, הואיל והדבר מצוי אסורו אף בלא נתינת טעם כדי להרחיק מן העבירה וכו'. עד שמתוך כך פירשו חכמי הדור שלא נאמר דין ששים במה שהמבטל גוי וכן הבטל משל גוי [וזהו כעין דברי הרשב"א בתשו' ח"ג הנ"ל]. אלא שאין אנו צריכים לכך, שבאותם שהוזכרו מכל מקום כך היה האיסור וכך היתה הגזירה. אבל במה שלא הוזכר [בדברי חז"ל במשנה] אין דנין כן. עכ"ל. הרי שהתיר בפירוש תערובת שאירעה בשל גוים, כל שאינה מכלל הדברים שאסורם חכמים בפירוש, דלא כהרשב"א. וכן מבואר יוצא גם מדברי המאירי להלן (לה: ד"ה חמאה). ע"ש.

ד) וגדולה מזו, הנה הר"ן בהלכות (חולין מב סע"ב מדפי הרי"ף) הביא דברי מהר"י בן מיגאש על מה שאסור גבינה של גוים מפני שמעמידים אותה בעור קיבת נבילה, דמשום הכי נאסרת בכל דהוא כיון דאוקומי קא מוקים לא בטיל, וכתב: ולזה הסכים הר"ם במז"ל (פ"ג מהל' מאכות אסורות הלכה יג). מכלל דס"ל דבאיסורין הללו הולכין אחר נותן טעם, אלא דהכא אסור משום דאוקומי קמוקים. אבל אחרים אומרים דבכל דבר של גוים לא הלכו בו אחר נ"ט וכו'. ע"ש. הרי שהרמב"ם ורבו הר"י נ' מיגאש חולקים על עיקר הסברא הנ"ל, וסוברים שגם באיסורי גוים הולכים אחר נתינת טעם. וכן באהל מועד (שער או"ה דרך ז נתיב ב) הביא טעמו של הרז"ה באיסור הגבינות משום דלא הלכו בשל גוים אחר נ"ט, וכתב: והר"מ אומר שהואיל דדבר האסור הוא שהעמיד הרי הכל אסור. ע"ש. ומשמע דנוטה לסברת הרמב"ם דאזלינן בתר נ"ט. וכן מוכח מדברי ספר הבתים (שערי בב"ח שער ב אות ז) בשם הראב"ד, שכתב הטעם שאסור גבינת גוים ולא הלכו אחר נ"ט, שלא התירו לסמוך על טעם הגוי אלא כדי לחוס על ממונם של ישראל, אבל לקנות מן הגוי לא התירו. ע"ש. ומשמע דליתיה להאי כללא דלא הלכו באיסור"ג אחר נ"ט, ובמה שידוע

שאסרו חכמים במנין אמרינן כיון דשכיח בהו טעמא אסורוהו בכל ענין, אבל מה שלא אסורוהו הם ז"ל הרי לא שכיח ביה טעמא. ע"ש. וכן מבואר יוצא מלשון המאירי (חולין קטז:): שכתב: שכל דבר "שנמלכו לאסור" בשל גוים, הואיל והאיסור מצוי בהן והם רגילים בו אסורוהו אף שלא בנתינת טעם כדי שלא יתפרצו בו. ע"כ. וכן משמע מלשון הרז"ה בספר המאור (סוף פ"ח דחולין, דף מג. מדפי הרי"ף) שכתב: שכל דברים של גוים "שאסרו באכילה", אפילו בתערובת משהו אסורם, כדי להרחיק ישראל מהם ולפרוש מגיעוליהם. ולא הלכו בהם אחר נותן טעם כמו שהלכו בדברים של ישראל שנפל בהם האיסור וכו'. ע"ש. וע"ע כיו"ב בס' אור זרוע ח"ד (ע"ז סי' קצו). וכן נראה להדיא מדברי הרשב"א בתשובתו בחלק א' (סימן קי) שכתב: כל דבר שאסורוהו מחשש תערובת שבו ועשו ספיקו כודאי, לא יצא מאיסורו עד שנדע בבירור שהלך לו האיסור המתערב. ואפילו באיסורין של דבריהם וכו', שכל שגדרו להרחיק מאיסורין של גוים טפי החמירו בהן מאיסורי תורה. ע"כ. ומשמע להדיא דמה שלא אסורוהו חכמים בפירוש, אע"פ שהוא של גוים ישנו בתורת ביטול והולכים בו אחר נ"ט להתירו. אלא שבתשובתו בחלק ג' (סי' ריד) הנ"ל הרחיב הרשב"א כלל זה גם לשאר מיני התערובות הרגילים אצל גוים. ולכאורה אחר שבדברי שאר הראשונים לא הוזכר דבר זה לאסור, נראה דלדידהו עדיין עומד הדבר בהיתרו. והרשב"א בחלק ג' שהחמיר בזה, לכאורה י"ל שהוא כמ"ש מרן ראש הישיבה נר"ו במבוא להלכות שבת הנדפס בתחלת הגהות איש מצליח על המשנ"ב ח"ג (עמ' 20) שנראה שבמקומו של הרשב"א בספרד היו כמה שאינן בני תורה ועסקו הרבה בחכמות חזוניות, ולכן החמיר וגזר עליהם כמה פעמים. ושכיו"ב כתב בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' יג אות ד) בשם הרדב"ז ח"ג (סי' תקיא) בנדונו דהרשב"א החמיר על בני מקומו לפי שאינן בני תורה. וסייע מרן נר"ו סברא זו מדברי הרשב"א עצמו בתשובה ח"ג (סי' שיד) שכתב דכולי עלמא השתא כעמי הארץ, שהרוב אינן בני תורה, ויש להחמיר עליהן שלא יקלו ראשם. ע"ש. והביא עוד מהתשובות המיוחסות לרמב"ן (סי' רפד) שכ' הרמב"ן לרבנו יונה: ואתה רבנו ה' יחיך, במקומך תזהירם מן הפילגש, שאם ידעו ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן. ע"ש. והכי נמי בתשו' הרשב"א ח"ג (סי' ריד) דקמן, היה נ"ל לומר דהרשב"א עילה מצא להחמיר עליהם הרבה שלא מן הדין, לגדור גדר ולהוסיף איסור על איסור במה שהיו פרוצים בו ביותר. ועיקר טעם האיסור האמיתי בנדונו הוא מ"ש מתחילה שכל שעיקרו כך לא בטיל, וכן מה שסיים שם שהיה טעמו וממשו של החומץ נרגש באותה תערובת. והטעם שהבליע באמצע דבריו דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, אינו אלא לאיים ולגזם עליהם. אולם שוב ראיתי בתשובה אחרת להרשב"א, והביאה הב"י (סי' קלד) לעיל מזה, שכתב בזה"ל: כל המשקין שדרכן לערב בתוכן יין או חומץ אסורים, והרי הם ככבשין שדרכן לתת לתוכן יין וחומץ שאסורים באכילה כדתנן וכו'. ע"ש. (ונדפסה בתשו' הרשב"א החדשות מכת"י מהדורת מכון ירושלים סי' סה). ומבואר שסמך על טע"ז לבדו להחמיר כהלכה פסוקה,

שיש בו שיעור ביטול שרי. ועיין להגאון חקרי לב (דף רסא). שהוכיח מדברי התוס' (ע"ז לד. ד"ה דורדיא) והרא"ש שם (פ"ב סי' כה) והגהות אשר"י שם דאזלי' באסורי גוים בתר נ"ט. ושכן דעת האו"ה שהביא בדרכי משה (סי' קיד). ע"ש. (וע"ע בחק"ל שם דף רסא סע"ד והלאה). ובשו"ת נודע ביהודה תנינא (חיו"ד סי' נו) כתב, מי לא יירא מלהרים ראש נגד הרשב"א, ובפרט דהראב"ד הוא מרה דהאי סברא, אך הרי מצינו ג"כ עמודי עולם דלית להו הך סברא, והם מהר"י בן מיגאש והרמב"ם. וכיון שאפילו לדעת הרשב"א והראב"ד אין כאן אלא איסור דרבנן, כדאי הם הר"י ו' מיגאש והרמב"ם לסמוך עליהם להקל. עכ"ד. וכן הסכים בגליון מהרש"א (סימן קלד ס"ק יא). ע"ש. וע"ע בשו"ת אבני נזר או"ח (סי' שסא אות ב) ובשו"ת שם אריה בתשובות הנוספות בסוף ח"א (סי' ד). וכל שכן לפי מ"ש לעיל שרוב המחמירים שלא לילך באיסוריהן אחר נ"ט מיירי במה שגזרו עליו חז"ל במשנה, ורק הרשב"א הוא שהחמיר בנ"ד בפירוש. ובאמת מרן בש"ע (סי' פז סעיף יא) כתב: המעמיד בעור קיבת נבילה וטריפה ובהמה טמאה אוסר בכל שהוא. ע"כ. והוא ע"פ דברי הרמב"ם והר"י ו' מיגאש כמבואר בבית יוסף שם. ולכאורה לפי זה משמע דלא סבר כלל חומרת הר"א אב"ד והרמב"ן והרשב"א וסיעתם דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, מ"מ בעיקר הדין לא פליגי בישראל המעמיד בעור קיבת נבילה דהגבינה אסורה משום מעמיד, ושכן מבואר בדברי הרשב"א בחדושי פרק כל הבשר וכו'. ע"ש. הן אמת שיש לעמוד בזה על דברי הרשב"א בתשובתו הנ"ל, שהוכיח מדין גבינות של גוים דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, ולכאורה אינה ראייה, דהא התם עיקרן מהאיסור, שקיבת הנבלה מעמידתן, ובזה אפי' בישראל אסור וכמ"ש בתשובתו בטעם ראשון דכל שעיקרו כך לא בטיל. וחד מן חבריא נר"ו ביאר דהראיה מגבינות אינה אלא סמך בעלמא, ועיקר הראיה מדין כבשים שהזכיר שם מתחילה. עכ"ד. ולענ"ד דוחק לומר דמ"ש הרשב"א בפירוש על עור הקיבה "ואילו מן הדין בטל כיון שאין בו טעם", לא דק בהא. וכן בתשובתו ח"א (סי' קי) אחר שכתב שלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם, הוסיף: ועל כן לא התירו הגבינה בטעימת קפילא אפילו למ"ד טעמא מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה ואע"פ שבשר בחלב בנותן טעם. ע"ש. (ועוד שגם מכבשים שדרכן ליתן בתוכן יין אין ראייה גמורה, די"ל דאינהו נמי עיקרן נעשה ע"י היין, וכן משמע מלשון הרשב"א בתשובתו שם בתחלת דבריו דהאי טעמא דעיקרן כך שייך נמי בכבשים. וכן הבין דבריו בשו"ת רב פעלים ח"א חיו"ד סי' כה ד"ה ודע. ומה שחזר והזכיר הרשב"א בסוף דבריו ההיא דכבשים, נראה שאינה ראייה לטעם דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, אלא ראייה לעיקר הדין דכל שדרכן בכך אסור). אלא נראה שעיקר ראיית הרשב"א מדין הגבינה, וס"ל הכא דבקיבת נבילה ליכא משום דבר המעמיד או משום שעיקרן כך, וכמו שלא החמירו בזה בגבינות שהעמידו בקיבת כשרה לאסרן משום בשר בחלב. וכן ראיתי למהרש"ל בים של שלמה (פ"ח דחולין סי' קו) שביאר סברת הרשב"א, דמאחר דחזינן מהא דקיבת כשירה דלגבי בב"ח לא אזלינן בתר מעמיד, ולא אסרו

(ה) **אולם** בבית יוסף להלן (סס"י קלד) הביא מרן תשובת הרשב"א (ח"ג סי' ריד) שהבאנו בריש אמיר, ולא העיר על דבריו כלום. וכן פסק בש"ע שם (סעיף יג): וכל המשקין של גוים שרגילים לערב בהם חומץ אסורים. ע"כ. ומסתימות לשון

מרן משמע להדיא דהיינו אפילו אם טעם החומץ אינו נרגש בהם, ואפילו לא היה עיקרו ע"י החומץ, וכמבואר בב"י בשם הרשב"א. ולכאורה נראה מזה דמרון סבר וקבל חומרת הרשב"א דלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם. וכן מתבאר מדברי מהריק"ש בהגהות ערך לחם שם. ע"ש. וכן הבינו בדעת מרן הרב קהל יהודה שם, והרב השואל בשו"ת חקרי לב (רס"י קצא). וכן ראיתי בשו"ת תפארת שמואל (ברדיטשוב תרמ"ח סי' יז אות א) שכ' דמסתימות לשון מרן נראה דס"ל דלא מהני ביטול לאיסורי גוים כדברי הרשב"א שהוא מקור הדין בב"י. ע"ש. ובאמת בדברי הרשב"א גופיה בחדושי לחולין (קטז). מבואר שהמעמיד בעור קיבת נבילה אסור משום דבר המעמיד. ועכ"ז החמיר הרשב"א בתשובה בתערובות שנעשו ע"י גוים. ומבואר דב' החומרות הללו יש להן ישיבה אחת בעולם, דלא כמו שכתב הר"ן הנ"ל דאי קיימא הא לא קיימא הא. ודברי הרשב"א בחולין שם להחמיר במעמיד, הביאם מרן בבית יוסף (סס"י פז), ואחריו נמשך בש"ע שם להחמיר בדבר המעמיד. וא"כ ברור שאין מדברי מרן שם הכרח נגד מ"ש בתשובת הרשב"א שלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם. וכן ראיתי להפ"ח (סי' צח סק"ז ד"ה ומעתה) שכ' שאע"פ שהרמב"ן והרשב"א חלקו על דברי הר"י ו' מיגאש והרמב"ם ואמרו שלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, מ"מ בעיקר הדין לא פליגי בישראל המעמיד בעור קיבת נבילה דהגבינה אסורה משום מעמיד, ושכן מבואר בדברי הרשב"א בחדושי פרק כל הבשר וכו'. ע"ש. הן אמת שיש לעמוד בזה על דברי הרשב"א בתשובתו הנ"ל, שהוכיח מדין גבינות של גוים דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, ולכאורה אינה ראייה, דהא התם עיקרן מהאיסור, שקיבת הנבלה מעמידתן, ובזה אפי' בישראל אסור וכמ"ש בתשובתו בטעם ראשון דכל שעיקרו כך לא בטיל. וחד מן חבריא נר"ו ביאר דהראיה מגבינות אינה אלא סמך בעלמא, ועיקר הראיה מדין כבשים שהזכיר שם מתחילה. עכ"ד. ולענ"ד דוחק לומר דמ"ש הרשב"א בפירוש על עור הקיבה "ואילו מן הדין בטל כיון שאין בו טעם", לא דק בהא. וכן בתשובתו ח"א (סי' קי) אחר שכתב שלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם, הוסיף: ועל כן לא התירו הגבינה בטעימת קפילא אפילו למ"ד טעמא מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה ואע"פ שבשר בחלב בנותן טעם. ע"ש. (ועוד שגם מכבשים שדרכן ליתן בתוכן יין אין ראייה גמורה, די"ל דאינהו נמי עיקרן נעשה ע"י היין, וכן משמע מלשון הרשב"א בתשובתו שם בתחלת דבריו דהאי טעמא דעיקרן כך שייך נמי בכבשים. וכן הבין דבריו בשו"ת רב פעלים ח"א חיו"ד סי' כה ד"ה ודע. ומה שחזר והזכיר הרשב"א בסוף דבריו ההיא דכבשים, נראה שאינה ראייה לטעם דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, אלא ראייה לעיקר הדין דכל שדרכן בכך אסור). אלא נראה שעיקר ראיית הרשב"א מדין הגבינה, וס"ל הכא דבקיבת נבילה ליכא משום דבר המעמיד או משום שעיקרן כך, וכמו שלא החמירו בזה בגבינות שהעמידו בקיבת כשרה לאסרן משום בשר בחלב. וכן ראיתי למהרש"ל בים של שלמה (פ"ח דחולין סי' קו) שביאר סברת הרשב"א, דמאחר דחזינן מהא דקיבת כשירה דלגבי בב"ח לא אזלינן בתר מעמיד, ולא אסרו

דלדידיה נמי איתא לחומרת דבר המעמיד כהר"י ׳ מיגאש, אך כתב עליו דהא לא מכרעא, דכיון דבתורת הבית נקיט הרשב"א כהראב"ד [וכן הוא בחדושי לע"ז לה.], א"כ י"ל דמ"ש בחולין אינו אלא אליבא דהר"י בן מיגאש בלבד, דאילו להראב"ד לא ייתכן, דמנא ליה דמעמיד לא בטיל. ע"ש. ובמחכ"ת אפילו יהיה הצדק עמו במה שדחק בד' הרשב"א, מ"מ מרן שהביא (בסי' קלד) גם חומרת הרשב"א במעמיד, וחזר והביא (בסי' קלד) גם חומרת הרשב"א באיסורי גוים, ודאי לא עלו על לבו כל אותם חשבונות רבים גדולים חקרי לב, אלא סבר ודאי דאיתא להא ולהא. וכבר הבאנו לזה לעיל סמך מדברי הרמב"ן והרשב"א עצמו והמאירי והריטב"א. (ואמנם ראיתי להחק"ל שם דף רסא ע"א שנרגש מדברי הריטב"א הנ"ל. וע"ש מ"ש בזה. ולענ"ד י"ל ע"ד). ואחר זמן מצאתי למור"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סי' ד אות ג) שכתב שגם הסוברים שלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, אפשר דמסכימים לחומרת דבר המעמיד, ושכן מוכח מדברי הרשב"א והמאירי, ושכ"כ הפר"ח, דלא כהרב ערך השלחן הנ"ל. ע"ש. וכן העלה בשו"ת אבני צדק טייטלבוים (תאו"ח סי' נא, דף כ.). עש"ב. ומעתה מה שדחק החק"ל שם (דף רס ע"ד) לפרש מה שאסר מרן (בסי' קלד) משקין שדרך לערב בהם יין, דלא אסר אלא באופן שאין ס' כנגדו (וכן צידד התהלך ח"ב סי' לו אות ט על הש"ע אור"ח סי' תמב, וכיו"ב כ' בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קצ ד"ה ודע), במחכ"ת אין דבריו ז"ל נראים, דא"כ מאי קמ"ל מרן בהא. (ומ"ש החק"ל שם דף רסא סע"ב דקמ"ל דאע"ג דאין נותנין כי אם לפעמים חשיב כודאי, דחוק הוא). ועוד דמסתמא כוונתו בכל שהוא, כמו שהוא במקור הדין בתשובת הרשב"א שהביא בב"י בשתיקה. אלא ודאי סבר מרן דחומרת דבר המעמיד יכולה היא לעמוד ולשמש יחד עם החומרא דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, כמו שמורים דברי הרשב"א שהביא בב"י. וכן מ"ש החק"ל שם (דף רסב:) דלענין הלכה אע"ג דרבו הסוברים דאין הולכים באיסורי גוים אחר נ"ט, מ"מ רבו גם המתירים, ובפרט שכן הכריעו הש"ע ומור"ם. ועוד שדרכו של מרן לתפוס כהרמב"ם כל שהר"ף והרא"ש אינם חלוקים עליו כמ"ש הב"י בהקדמתו. ולית לן לתפוס חומרי דמר וחומרי דמר. ע"ש. הנה לפי האמור לעיל נראה שאין דבריו בזה מוכרחים להקל.

(ז) **אולם** ראיתי להגאון נודע ביהודה (מהדורא תנינא חי"ד סי' נו) הנ"ל, אחר שכתב שכדאי הם הר"י בן מיגאש והרמב"ם לסמוך עליהם להקל בדבר, הוסיף דלא עוד אלא שלפי הנראה הכריע מרן המחבר בש"ע להקל, שהרי מפלוגתא זו שבין הרמב"ם והרשב"א יצאה פלוגתא אחרת אם מועיל בישול לחמאה של נכרי לבטל החשש של צחצוחי חלב טמא, דלהרמב"ם מועיל בישול ואז שוב אין החלב בעין ובטל במיעוטו, ולהרשב"א אינו מועיל, דאין החלב בטל במיעוטו, וכמבואר בב"י (סימן קטו). וכיון שפסק שם בש"ע (סעיף ג) להתיר אם בישלה, הרי הכריע כהרמב"ם. עכ"ד. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' כח אות יג ד"ה ובזה מה) ובשו"ת אגרות משה

אפילו מדרבנן, ה"ה בשאר איסורין. ע"ש. וכן מבואר יוצא מדברי הרשב"א בחדושי לע"ז (לה). דלטעם דלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם אין לחלק בין קיבת נבילה לקיבת כשרה, ובתרווייהו ליכא משום דבר המעמיד, אלא דלגבי נבילה לא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט. ועיין להגאון משמרות כהונה (ע"ז לה). שעמד על תשובת הרשב"א בזה, ולפי האמור י"ל. [ושוב ראיתי להגאון חקרי לב יו"ד (סי' קצא, דף ר ע"ג) שעמד על ראית הרשב"א מגבינות, דתיפוק להא דהתם עיקרן כך, ונדחק ליישב. עש"ב. ולענ"ד נראה כדכתיבנא]. והן אמת שבחדושי הרשב"א לחולין (קטז). הנ"ל תפס הרשב"א כמהר"י ׳ מיגאש לחלק בזה, דבקיבת כשרה ליכא משום מעמיד ובקיבת נבילה איכא, ולפ"ז חזר הדין דאין להוכיח מגבינת הגוים דלא הלכו באיסוריהם אחר נ"ט, אבל מ"מ הדין דין אמת מכח שאר הראיות, וכמבואר בחי' הרמב"ן (ע"ז לה). ובתורת הבית (ח"א דף צ ע"ג) שכן הוא למ"ד דאיסור הגבינות מפני שמחליקין פני הגבינות בשומן חזיר, וכן בשמן של גוים למ"ד משום זליפתן של גוים אסורין, וכן בקורט של חלתית. והבאנו כ"ז לעיל (אות ב). וכן מבואר במאירי ע"ז שם בדין הגבינות, שאע"פ שתירוצו גאוני ספרד [הר"י בן מיגאש] נכון הוא, מ"מ תדע שעיקר איסורם כך היה וכו' ואסרוהו אף שלא בנתינת טעם כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שהרי אחד הטעמים באיסור הגבינה מפני החלקת פניה בשומן חזיר וכו'. ע"ש. הא קמן להדיא דאיתא להא ואיתא להא. וכן ראיתי להריטב"א (ע"ז לה). גבי גבינה שהביא דברי הר"י ׳ מיגאש דטעם האיסור הוא משום דהקיבה היא דבר המעמיד, ולהלן (לח): מסכים הולך לכלל שכ' הרמב"ן והראב"ד שלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, דהכי רהיט כוליה פרקין. והעתקנו לשונו לעיל (סוף אות ב). והרי זה כמבואר.

(ו) **ואנכי** הרואה להגאון מהר"י טייב בספרו ערך השלחן (סי' פז ס"ק כד) שכתב דמרן שהחמיר שם במעמיד בקיבת נבילה, הוא כדעת ר"י בן מיגאש והרמב"ם, אבל הראב"ד והרשב"א והר"ז כתבו הטעם דלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם. ומשמע דס"ל דמעמיד אינו אוסר בכל שהוא. ע"ש. ובספרו חקת הפסח (סי' תמוז ס"ק כד) כתב דאנן קיי"ל כהר"י ׳ מיגאש והרמב"ם דטעם איסור הגבינות מפני שמעמיד אינו בטל, אבל בלאו הכי הולכים אפילו באיסורי גוים אחר נתינת טעם. ע"ש. ואפשר דמפרש מה שהחמיר מרן (בסי' קלד) במשקין שעירבו בהן חומץ, כטעמו הראשון של הרשב"א בתשובה מפני שעיקרן כך, הא לאו הכי בטל אע"פ שנעשה ע"י גוים. אמנם לפי האמור אין ראיה מסי' פ"ז להקל בזה. ושוב ראיתי להגאון חקרי לב (סי' קצא, דף רסא ע"ג) דאזיל בשיטת העה"ש הנ"ל, וכתב דהסוברים דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, על כרחך דס"ל דליכא חומרא בדבר המעמיד וכדעת ר"ת וסיעתו הנ"ל, וממילא מרן שכתב (בסי' קטו ס"ב) דגבינות גוים אסרו מפני שמעמידים אותם בעור קיבת נבילה, שמע מינה דלא ס"ל כחומרת הרשב"א, אלא גם באיסורי גוים הלכו אחר נתינת טעם. וחזר ונרגש מדברי הפר"ח (סי' צח סק"ז) הנ"ל שהוכיח במישור מדברי הרשב"א בחי' לחולין

ומה שלא התיר מרן החמא"ע ע"י בישול אלא במקום שאין מנהג ידוע להחמיר, נראה שחשש שטעמם של הנוהגים לאסור החמא"ע הוא מפני שסוברים שהיא בכלל גזירת גבינה וכמ"ש הרשב"א (וכ"ש לפי מה שהביא בב"י שם בשם הסמ"ג שהחמא"ע היא בכלל י"ח דבר), ובגבינה ודאי לכ"ע אפילו אם בישלה עדיין באיסורה עומדת וכמ"ש בבית יוסף דלא פלוג בה רבנן וגזרו בה סתם, והשיג על הרב המגיד שצידד להקל בזה. ע"ש. והגאון נודע ביהודה (סי' נו) הנ"ל, וכן להלן (סי' סו), כתב הטעם שלא היקל מרן ע"י בישול במקום שנוהגים איסור בחמא"ע, משום שחשש לשיטת הסוברים דאין ביטול לאיסורי גוים. וכ"כ בשו"ת תפארת שמואל (סי' יז אות ג). ע"ש. ולפענ"ד אינו מוכרח וכאמור. ועיין להפ"ח (שם ס"ק כב) והפ"ת (ס"ק ח). ואכמ"ל. באופן שמדברי מרן בדין החמא"ע אין הכרע להקל או להחמיר במחלוקת אי אזלי באיסורי גוים אחר נ"ט.

ח) ולדינא מאחר שלא מצינו הכרח בדעת מרן להקל בנדון שלפנינו, היה נראה לכאורה שיש לחזור למה שפסק (בסי' קלד סי"ג) לאסור משקין של גוים שדרך לערב בהם יין או חומץ. ומשמע דלא אזיל באיסוריהן אחר נתינת טעם. והן אמת שמאחר שמרן לא גילה לנו בפירוש על איזה טעם סמך להחמיר בזה, היה מקום לדחוק שסמך על הטעם הראשון שכ' הרשב"א בתשובתו שם מפני שעיקרי המשקאות הללו כך נעשים, וכל שעיקרו כך לא בטיל. וכן פירש דברי מרן בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' כח אות יג) הנ"ל. ע"ש. ולפי זה בשאר איסורי גוים אזיל בתר נ"ט. [וכן בדין לפי מ"ש לעיל שבדברי רוב הראשונים לא נזכרה החומרא שלא לילך באיסוריהם אחר נ"ט. ואף הרמב"ן ושאר ראשונים שהזכירו חומרא זו, לא קאי אלא אהנהו דמני להו התם במתני' ותו לא. והרשב"א שהרחיב החומרא בזה ואסר בנדון שלפנינו בפירוש, כמעט יחיד הוא בשיטתו]. ובהכי ניחא נמי מה שכתב הרמ"א (בסי' קלד) על דברי מרן שם: וכל זה במשקים שהיין והחומץ הוא בהם לשבח וכו'. ומשמע שבמה שהוא לשבח מסכים לעיקר דברי מרן להחמיר. וכ"כ בדעתו בשו"ת תפארת שמואל (רס"י יז) הנ"ל. וקשה, דהא הרמ"א גופיה לעיל בהגהת הש"ע (סי' קיד ס"ו) מיקל במה שדרכן של גוים לערב, דלא כהרשב"א. ועל כרחין דסבר דמרן הכא אתי עלה להחמיר מהטעם הראשון שכ' הרשב"א שעיקר תיקונו כך. (מיהו אין זה מוכרח, ויש לפרש ד' הרמ"א באופן אחר וכמ"ש בתפארת שמואל שם אות ג'. ע"ש. וכן צידד הרב השואל בשו"ת חקרי לב רס"י קצא. ואכמ"ל). ברם מלבד שמסתימות לשון מרן לא נראה שאסר רק באופן שעיקר המשקה נעשה ע"י החומץ, הנה באמת לשון מרן בש"ע שם: "כל המשקין של גוים שדרכם לערב בהם יין או חומץ אסורים", והיא מקבילה ותואמת ממש ללשון תשובת הרשב"א הראשונה שהביא בבית יוסף שם: כל המשקין שדרכן לערב בתוכן יין או חומץ אסורים, ומסיים עלה הרשב"א "והרי הן ככבשים שדרכן לתת לתוכם יין וחומץ אסורים באכילה" וכו', ואיהו ניהו הטעם דלא הלכו באיסוריהם אחר נתינת טעם. ובתשובה זו לא הזכיר הרשב"א כלל הטעם מפני שעיקרו כך.

(ח"א מיו"ד סי' סג ד"ה ומש"כ) הסכימו לעיקר דברי הנוב"י בזה. ע"ש. וכן בשו"ת בית ישראל לנדא ח"ב (חיו"ד סי' כז) הביא דברי הנוב"י, ושגם בשו"ת נטע שורק (חיו"ד סי' מג) סמך על דברי הנוב"י להקל בנדונו. והשיג על הרב אמרי אש (חיו"ד סי' מג) שהחמיר ולא זכר דברי הנוב"י. ע"ש. [וכן בשו"ת צמח צדק חיו"ד (סי' סז אות ב) הביא בשתיקה דברי הנוב"י. ע"ש. וצ"ע]. וכן ראיתי להרב השואל בשו"ת חקרי לב (סי' קצא, דף רסא ד"ה איברא) שכתב דמדברי מרן בש"ע גבי חמא"ע שכ' דיבשלנה עד שילכו צחצוחי החלב, משמע דס"ל דהולכים באיסורי גוים אחר נ"ט, ומשום הכי מבשלה ומותר ואם נשאר בה איזה דבר מתבטל במיעוטו. והסכים עמו בזה הגאון חקרי לב (שם ד"ה הנה). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת זרע אברהם יצחקי חיו"ד (סס"י כה, דף קג ע"ג ד"ה אמנם). אולם לענ"ד ליכא למשמע מינה, כי הן אמת שהרשב"א שהחמיר בחמא"ע תלה איסורה בהא דלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם, היינו לפי מ"ש בתשובותיו (ח"א סי' קי) שהחמא"ע של גוים הרי היא בכלל חלב וגבינה שגזרו עליהם. ע"ש. וכן מבואר בתוה"ב (בית ג שער ו, דף צ ע"ד) והובא בב"י שם דחלב דאסרו במתני' מלתא דפסיקתא, לא שנא בעי ליה לגבינה או לחמא"ע. ע"ש. אולם לפי המבואר ברמב"ם ובטור שם טעם הגאונים המתירים את החמא"ע משום שסוברים שלא גזרו עליה חז"ל, נמצא שאינה בכלל הדברים שהחמירו עליהם שלא לילך אחר נתינת טעם. וכ"כ מרן בב"י שם בסוף דבריו ליישב השגות הרשב"א על הרמב"ם וסיעתו דחמא"ע גוים עדיפא מחלב, שלא מצינו שגזרו עליה חז"ל כלל, ולמה תיאסר אם אין בה צחצוחי חלב, והביא שכן מוכח מהסמ"ק (בהגהות סס"י רכג). ע"ש. ואף אם נסכים למה שהרחיב הרשב"א (ח"ג סי' ריד) חומרת "לא הלכו אחר נתינת טעם" לכל מה שדרך הגוים לערב בו דבר טמא, המתירים את החמא"ע ס"ל דאין דרכה בכך, ואדרבא חלב טמא אינו עומד וכמ"ש הרמב"ם והטור שם. והיתר הבישול ביאר מרן בבית יוסף שם משום שגם אם נחוש שנתערב שם חלב טמא, ע"י הבישול ניתכים צחצוחי החלב וכלים, ואף אם במקרה לא יכלו וישאר מהם איזה דבר בטל ברוב. ע"ש. ועכ"פ נמצא דאין הכרח ממה שהתיר מרן החמא"ע ע"י בישול שחולק על הכלל של הרשב"א דלא הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט. ובאמת הרב השואל בשו"ת חקרי לב שם ביאר לנכון שהמחלוקת בדין חמא"ע של גוים אינה תלויה כלל במחלוקת אם הלכו באיסורי גוים אחר נ"ט, ודלא כהחכם צבי (סי' טל) שתלאן זו בזו [והמעייין בחכם צבי שם יראה דאף הוא ז"ל לא החליט הדבר], וכן יש ללמוד מדברי המאירי (ע"ז לה: סד"ה חמא"ע) שכתב שהם נוהגים להקל בחמא"ע, אע"ג דס"ל דהלכו באיסורי גוים אחר נ"ט (וע"ע במאירי חולין קטז:). אלא שבדעת מרן סבר הרב השואל בחק"ל שם דמוכח דאזיל באיסורי גוים אחר נ"ט, ממה שסמך על הבישול שאם נשאר מעט חלב בטל במיעוטו. ובאמת אינו מוכרע לענ"ד. ושוב ראיתי בישועות יעקב שם (סי' קטו ס"ק ז ד"ה והנה) שנרגש בראיית הנוב"י והרב השואל בחקרי לב, ודחאה באופן אחר. ע"ש. ועיין בשו"ת בית שלמה (חיו"ד סי' קעח, דף עו ע"ג). ולפי האמור י"ל ע"ד.

שביעה, שהרי דעת מרן בש"ע (סי' קלד סי"ג) דאיסור שרגילים הגוים לערב בהיתר אין הולכים בו אחר נתינת טעם, ולדידן הספרדים יש להחמיר בזה למעשה. וכמ"ש לעיל באורך. ואם דעת רבנו היב"א כדעת הרב חקרי לב שדחק בכוונת מרן דמיירי דוקא כשאין בהיתר שיעור ביטול האיסור, היה לו לפרש כ"ז. ושם סמך על מה שביאר שם בסוף דבריו (אות ה) דאעיקרא אבקת האיסור שמעריבים בקפה הנ"ל עפ"א בעלמא היא ואינה ראויה לאכילה כלל, ובטרם שנתערבה בטלה מתורת איסור. ע"ש. ובזה ודאי אין כאן בית מיוחד. אולם במקום שהאיסור עצמו ראוי לאכילה, ולא באנו להקל בו אלא מפני שנתערב ונתבטל, לדידן אין לסמוך ע"ז להקל וכאמור.

(י) עוד נראה לענ"ד, שגם לאשכנזים שמקילים בכל הנ"ל כדעת הרמ"א (סי' קיד ס"ו), אם הגוי מבקש מהיהודי להשגיח על תהליך הייצור וליתן לו תעודת כשרות על המוצר הסופי, אין לעשות כן, דבהכי גלי הנכרי דאדעתא דישאל ביטל האיסור, וקיימא לן (בסי' צט ס"ה) דאסור למי שנתבטל בשבילו. ועיין להרב ערך השלחן שם (ס"ק ח) שאם ביטל הגוי לצורך ישראל אסור אפילו לא ציווהו הישראל, שכן משמע בתורת הבית, דלא כמהר"ם לובלין (סי' קד). ע"ש. ועיין מ"ש בזה בהוראה ברורה שם (בביאור הלכה ד"ה למי). וכן ראיתי להגאון חקרי לב (ס"י קצא, דף רסב ע"ג) שכ' דאם הגוי מבטל לצורך הישראל, יש לאסור לקנות ממנו, ואע"פ שהקונים רובם גוים הם, אינו מספיק, כיון שצריך לעשות בכל יום כשיעור הצריך, והקונים הם אנשים מיוחדים, דבכה"ג יש לחוש שמא ירבה בשביל ישראל וקרוב לדאי, ודמי למ"ש בעירובין (מ). כיון דחזא דמפשי ומייתי אסר. ע"ש. וכל שכן באופן שבעל המפעל הנכרי דורש תעודת כשרות על מוצריו, וטורח או מוציא כסף ע"ז, ודאי אין לך "נעשה לצורך ישראל" גדול מזה. ושלא כמ"ש הגאון אגרות משה ח"א מיו"ד (ס"י סג) להתיר גם כשידוע שמרבים בשביל יהודים, כיון שעכ"פ הרוב נעשה בשביל גוים וכל דפריש מרובא פריש. ע"ש. וכרגע נראה לי ספר מענה לאגרות, וראיתי לו שם (בסי' קיא) שהאר"י להשיב ע"ד הרב אגרות משה. (אלא שהפליג כנגדו בלשון קשה כדרך ת"ח שבבבל שנקראו חובלים, ואדעתא דנפשיה עביד ואנחנו נקיים). והן אמת שראיתי גם בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' צז) שכ' לענין סוכר שנעשה ע"י שר גוי לצורך ישראל עבור פסח, דאף שהישראל עומד בשעת עשייתו לשמור שיהיה נעשה בהכשר כדי למכרו לישראל לפסח, אעפ"כ כיון שבאותה שעה עדין הסוכר של נכרי, לא שייך בכה"ג אין מבטלין איסור לכתחילה. ע"ש. אולם נראה דדוקא בנדון כתב כן, שהיו שם סניפים נוספים, שהיה זה קודם שהגיע שעת איסור החמץ, וגם לא היתה תערובת חמץ ודאי. כיעו"ש. וכן ראיתי להרב משנה הלכות ח"ז (סי' קיג אות ב) שכתב שאם יש ישראל ממונה מבית החרושת לראות שהכל נעשה בהכשר, אע"פ שרוב המאכל נעשה לשם גוים, יש לאסור. ועמד ע"ד הרב בית שלמה הנ"ל. ע"ש. וכן עיקר.

ומן הסתם אדעתא דהכי הוא מה שפסק מרן בב"י. וכן מתבאר מדברי מהריק"ש בערך לחם שם. וכ"כ הרב קהל יהודה שם. וכ"כ הרב עין המים (סימן קיד סק"ב) בדעת מרן, וכ' דודאי הכי נקטינן. גם הגאון פרי חדש ז"ל החזיק במעוז בשיטת הרשב"א, וכתב בכמה מקומות (סי' קיב ס"ק כד, וסי' קיח סק"ה וס"ק לו) שאין הולכין באיסורי גוים אחרי נותן טעם. ולכן נראה לענ"ד שיש להחמיר בזה לכתחילה. אמנם מ"מ הואיל וסוף סוף לא נתבאר כן להדיא בדברי מרן בש"ע, נראה שבמקום צורך גדול או כשיש סניפים אחרים להקל, אפשר לסמוך על הצדדים שהזכרנו לעיל להקל בדרכנן. וכדסברי מרנן הנוב"י והחק"ל ודעימיהו. ובפרט לפי מ"ש החק"ל שם (דף רסב סע"ב) שכן פשט המנהג להקל.

(ט) ואנכי הרואה לרבנו הגדול עטרת ראשנו וצניף תפארתנו מרן הגאון יביע אומר זצ"ל בחלק ז' (חיו"ד סי' ז) שנשאל אודות אבקת קפה שמעריבים בה הגוים חומר אסור שנעשה מאבק נבלות וטריפות ובהמות טמאות, ויש בקפה ששים כנגדו וגם לא נרגש בו טעם האבקה, האם מותר לקנותו מן הגוים. ופלפל בחכמה במ"ש הרדב"ז ח"ג (סי' תקמז) שאסור לקנות מן הגוי דבר שנתבטל בו איסור, שבשעה שלוקחו מן הגוי הרי הוא כמבטלו לכתחילה. ואסיק מרן זצ"ל דמרן הב"י (ס"י צז) ורוב הפוסקים חולקים ע"ז ויש להתיר לקנות מהגוים את הקפה הנ"ל, ודלא כמ"ש הרמ"א בהגהת הש"ע (סי' קח ס"א). ע"ש"ב. [ובתוך דבריו (סוף אות ב) הביא שהע"ש (סי' צט סק"ח) הוכיח מדברי הרמב"ם שמותר לקנות איסור שנתבטל ביד גוי. ע"ש. והגאון ערך השלחן חזר ע"ז גם בספרו חקת הפסח (סי' תמז ס"ק כד). ובאמת שכן מוכח מדברי כל הראשונים שהבאנו בס"ד לעיל שלא נחלקו אלא בדברים שדרכן של גוים לערב, האם הולכים בהם אחר נ"ט, הא בתערובות שאירעו אצלם בדרך מקרה, ליכא למאן דאסר. והמחמיר בזה ביותר הוא ספר הבתים (שערי בב"ח שער ב אות ז) שכתב בשם הראב"ד הטעם שאסרו גבינת גוים ולא הלכו אחר נ"ט, שלא התירו לסמוך על טעם הגוי אלא כדי לחוס על ממונם של ישראל, אבל לקנות מן הגוי לא התירו. ע"ש. וש"מ שדבר שידוע שיש ששים כנגדו תמיד וא"צ טעימה, מותר לקנות מן הגוי, ולא חשיב כמבטל איסור לכתחילה. וזה ברור. ומה שהחמיר מרן בש"ע (סי' צז סעיף ג) דפת שאפאה עם הצלי אסור לאכלה בחלב, והוא משום דהו"ל כלכתחילה, היינו משום דאפשר לאכול הפת בלא חלב כמ"ש הש"ך שם (ס"ק ד). אבל לקנות איסור שנתבטל אצל הגוי, אי אסרת ליה לגמרי אסרת ליה, והו"ל כדיעבד, ולפיכך שרי. דלא כהרב שמחת יהודה אליעזר (סי' טז דף כב רע"ג) שנתקשה בזה. וכן מוכח מדברי הרמ"א (סי' קיד ס"ו) להקל בזה, ובשו"ת בית ישראל ח"ב (יו"ד סי' כז) הביא כן מפורש מהרמ"א (סי' קכז ס"ו). וסמי חדא (דסי' קח) מקמי תרתי. והמש"ז (סי' קח סק"ד) כתב דלא החמיר שם הרמ"א אלא לגבי ריחא דאיכא למ"ד ריחא מלתא היא ואסור אף בדיעבד. ע"ש. וכ"ש שגם בזה כתב הרמ"א בתו"ח (כלל לה דין א) שהמנהג להקל. אמנם לפי האמור לכאורה אין בכ"ז כדי

סימן נג

היתר שנכבש בכלי איסור, האם נאסר

חורף תשס"ה

המעל"ע של הנחת החלב הוי צונן גמור וכמאן דליתיה דמי, ונמצא דודאי הפגימה קודמת לכבישה. ע"כ. ואחר זמן ראיתי להש"ך בארוך שם שכתב גם הוא דאי אפשר שיתחיל מיד לכבוש, דהא צריך עכ"פ לנקותו תחילה קודם שנותן בו ההיתר. והובא בעה"ש (ס"ק א). וראיתי להרמ"א בהגהת או"ה (כלל לד דין טו) הנ"ל, שסיים דאם התחילו לכבוש בכלי אחר שהשתמשו בו, ודאי הפגימה בא קודם לבליעה ובכה"ג קאמר דאין כבוש בכלי. וכן מוכח מדבריו [של האו"ה] לעיל ודוק שם. ע"כ. ולא ידעתי למה כיוון שכתב שכן מוכח באו"ה, דאדרבא לכאורה מדברי האו"ה נראה שמחמיר גם בנשתהה קצת להדיח הכלי קודם שכבש בו וכאמור. ועכ"פ נמצא דלדינא גם הרמ"א מודה להקל בכה"ג. וכן כתב לדינא הרב אליה רבה או"ח (סימן תמוז ס"ק לה). וכן ראיתי למרן החיד"א בשו"ר ברכה יו"ד (סי' קה ס"ק ב) שהביא דברי הפר"ח, והקשה דהרי קדירה זו כבר יש לה שעה או קרוב שבלעה וכו', ושכן הקשה הרב בני חיי, ושמע שכן הקשה גם הרב פרי תואר. ע"ש. גם הגאון מהר"י בסיס ז"ל באבני צדק שם (ס"ק א) כתב, ולא ידעתי מנין לו להפר"ח ומי הוא זה הנביא שהגיד לו כן. וכבר האחרונים דחו דבריו, דכיון שכבר קדמה בליעת האיסור שבקדירה הוי אחר מעל"ע לגבי כבישה שנכבש בו אח"כ. ע"כ. והפלתי (ר"ס קה) הביא גם הוא דברי הפר"ח והמג"א הנ"ל, וכתב דכל זה אינו מספיק, דא"כ צריך להיות דזה יוצא האיסור וזה נכנס ההיתר לתוך הכלי בלי שהיית רגע וכו', וזה אי אפשר לצמצם שלא יתמהמה אפילו רגע אחד. ולכן עדיין לא עלתה תרופה לקושיא זו. ע"כ. גם הגאון מאמר מרדכי באו"ח (סימן תמוז ס"ק יז) הביא דברי הפר"ח הנ"ל, וכתב דדבריו דחוקים, דלפ"ז צ"ל [בכוונת מרן באו"ח שם סעיף ח'] דאינו אסור אא"כ תיכף ומיד שנשתמשו חמץ בקדירה, כבשו בה הזיתים וכו', ואם היה דעת מרן ז"ל הכי, היה לו לפרש ולא לסתום, דמשמעות דבריו הוא דאם נכבשו הזיתים תוך מעל"ע שנשתמשו בה בחמץ, אסור. ע"כ. וזה ברור.

ג) וראיתי להכנה"ג (סימן קה בהגה"ט אות ו) שכתב ליישב דברי הרב איסור והיתר באופן אחר וז"ל: ואומר אני על צד הדוחק, דס"ל לאו"ה דלא אמרינן דכלי ששהה מעל"ע הוי נטל"פ אלא כשהכלי הוא ריק ואין בו שום דבר מאכל, אבל כשהכלי מלא, אע"פ שאינו בולע ומפליט, מ"מ אותו מאכל הנתון בכלי אינו מניח לטעם שבתוך הכלי ליפגם וכו', וסיים: וכבר כתבתי שזה דוחק הרבה ואינו מחוור, ודברי האו"ה צ"ע. ע"כ. ובאמת הגם שהכנה"ג כתב על תירוצו שהוא

א) כתב הרב איסור והיתר (כלל ל דין ט) וז"ל: וכן חלב תפל ששהה מעת לעת בקערה מודחת של בשר בת יומה, אסורים אפילו בדיעבד. ע"כ. והט"ז יו"ד (סימן קה ס"ק א) והש"ך (שם ס"ק ב) הקשו עליו, דמאחר שלא נעשה כבוש אלא אחר מעת לעת, א"כ אחר מעת לעת נותן טעם לפגם. ע"ש. וכיו"ב כתב עוד הש"ך (בסימן סט סק"י) והט"ז באו"ח (סימן תמוז סוף ס"ק ט). ע"ש. אולם הפר"ח יו"ד (רס"י קה) כתב, דאחר העיון נראה שלא כווננו יפה הש"ך והט"ז, משום דהכבישה הוי בסוף מעת לעת, ונותן טעם לפגם לא הוי אלא אחר מעל"ע, נמצא שהפליטה של סוף מעל"ע היא מושבחת ואוסרת החלב הטפל כדברי האו"ה, דוק שדבריו נכונים. ע"כ. ולכאורה גם מדברי מרן בש"ע או"ח (סימן תמוז סעיף ח) מתבאר כדעת הרב איסור והיתר, שכתב, זיתים שנזהרו לחתכם בסכין חדשה, אפילו לא נזהרו לכבשם בקדירה חדשה, "אם אינה בת יומה מותרים לכולי עלמא". ע"כ. והוא מלשון הטור. ומשמע דכשנכבשו בקערה בת יומה אסורים משום פליטת הכלי שנכבשו בו, אע"ג דלאחר מעת לעת דהוי כבוש כבר נעשה הבלוע בכלי נטל"פ. וכן דייק המג"א שם (ס"ק טז) מדברי מרן, וכתב דצ"ל דהפגימה והבליעה באים כאחת, ושכ"כ הרא"ם בפרשת צו על בליעת נותר. ע"כ. וכבר קדמו בזה הרמ"א בהגהותיו לאיסור והיתר (כלל לד דין טו) די"ל דהואיל והפגימה והבליעה באין כאחד יש לאסור. ע"כ. וכיו"ב כתב הרב עולת שבת (סי' תמוז ס"ק ח) דאע"ג דלא נעשה כבוש אלא אחר מעת לעת ואז נותן טעם לפגם, אפילו הכי אסור, משום דבסוף מעל"ע דנעשה מבושל מקבל הטעם ועדיין לשבח, ולא הוי לפגם אלא אחר מעל"ע, ולאפוקי מש"ך יו"ד (סימן סט סק"י). ע"כ.

ב) אולם הגאון מהר"ח בן עטר בספרו פרי תאר יו"ד (סימן קה סק"א) אחר שהביא דברי הפר"ח דהכבישה הוי בסוף מעל"ע והפגימה אחר מעל"ע, כתב, ואני אומר שלא כיון הרב יפה בזה, שהרי אותו הזמן המועט שבין סוף מעת לעת לאחר מעל"ע כבר קדמה הבליעה בכלי מהבשר קודם הנחת החלב בו, ונמצא קודם שיגיע החלב למעל"ע להנחתו, כבר הוא אחר מעל"ע לבלוע ונפגם. אשר על כן נ"ל ברור שהחלב מותר בדיעבד כדעת הש"ך והט"ז. ע"כ. ולכאורה דברי טעם הם, בפרט לפי המבואר באו"ה שם דקערת הבשר היא מודחת, ובודאי שצריך שהות כדי להדיחה, באופן שאין מגיע סוף שיעור כבישה עד שכבר נפגם הטעם שבתוכה. וכן ראיתי להגאון מהר"ד פארוז בספר מזמור לדוד (רס"י קה) שכתב על דברי הפר"ח: דברים כנתינתן מסיני הם, שהרי עד שיגיע

הבלוע דלא לשלוט ביה אורא. ומ"מ ההערה הראשונה מדברי האו"ה גופיה היא ברורה מאד. ושוב מצאתי שכבר העיר בזה הרב מנחת יעקב בסלת למנחה (כלל ג דין ב). ע"ש. וכן העיר בהגהות זר זהב על האו"ה שם (כלל לג אות א). ובזה יש להשיב גם ע"ד הגאון יעב"ץ במגדל עוז (דיני בשר בחלב פרק ה אות טז, דף קעו). ע"ש.

(ד) והגאון חוות יאיר בתשובה (סימן קד) הנ"ל, כתב ליישב דברי האו"ה, דאין סברא דכ"ג שעות וג' רבעי שעה לא בלע כלל, וברביע שעה אחרונה בלע, אלא שבהמשך זמן בולע מעט מעט שאין ראוי לאסור עד שאח"כ בסוף הזמן בלע שיעור לאסור. וסיים שבסברא האמיתית הזו מתורצת הקושיא החזקה של הט"ז (רס"י קה) על האו"ה הנ"ל. ע"כ. (וע' בשו"ת חסד לאברהם תנינא חיו"ד סי' לא שכ' שדברי החו"י מסתברים, והובא בדרכ"ת סי' קה סק"י. וכן הסכים בשו"ת אמרי אש חיו"ד רס"י מד). וביאר דבריו הרב פלתי שם דתו ליכא נטל"פ, דכבר נפלט רוב הטעם מקודם וכו'. ע"ש. וראיתי להגאון חוות דעת בביאורים (רס"י קה) שהביא דברי החו"י ומה שביאר בדבריו הרב פלתי הנ"ל, וכתב, ואין זה נכון כיון דהבלוע שקודם מעל"ע אין בו שיעור כדי נתינת טעם, ומה שמשלים לכדי נ"ט הוא בא בגמר המעל"ע שהוא לפגם, מהיכא תיתי ליאסר. והיותר נראה בכוונת החו"י דהטעם שבלע הכלי מההיתר בהמשך המעל"ע נעשה נבילה בתוך דופני הכלי וכו'. ע"ש. ובאמת לא יועיל תירוצו לדברי מרן באו"ה (סי' תמוז ס"ח) הנ"ל דמיירי בחמץ, וס"ל (ביו"ד סי' צב ס"ד) דבשאר איסורים לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה. ובפרט בצירוף הסוברים (בסי' צח סעיף ה) דלא אמרינן חנין בבלוע בכלי. ומה שהקשה החו"ד דכיון דהשלמת הטעם מן הפגום מהיכא תיתי ליאסר, הנה ראיתי גם בדרכי תשובה (ס"ק יד) בשם שו"ת כתר כהונה (סי' לו) שהתפלל כיו"ב על החו"י וז"ל: הגע עצמך, אם היה נוטל הבשר מן המים קודם כ"ד שעות מעט, ליכא מאן דאסר, דכך שיערו חכמים דוקא בכ"ד שעות בולע ובחסר מעט לא. וכמו במקוה אם חסר קורטוב לא מהני. עכ"ד. אולם לענ"ד הא לא קשיא, דסוף סוף יש כאן טעם מן האיסור בשיעור כדי לאסור אלא שהמיעוט ממנו פגום, ומן הסתם בכה"ג אין הפגם ניכר כלל, וא"כ ראוי הוא המיעוט הפגום להצטרף עם הרוב המושבח לאסור. ומצאתי שכן יישב בספר שערי דעה (סי' קה ס"ק ב), וכתב עפ"ז שיש להחמיר למעשה כדעת האו"ה. ע"ש. ומ"מ לפי דברי הגאון חוות יאיר צ"ל דלא נאסר אא"כ נתן ההיתר בכלי האסור קודם שעברו י"ב שעות משבישל בו האיסור, דאל"כ רובו לפגם. ומסתמיות דברי האו"ה לא משמע כן. וגם דברי מרן באו"ה (סי' תמוז סעיף ח) לגבי זיתים דוחק להעמיד דוקא בכה"ג. (ועוד ראיתי בהערות "ברוך טעם" על הפלתי דפו"ח, שהעיר שבאו"ה סוף כלל ב' מבואר להדיא דבפחות משיעור כבישה אינו מפליט כלל. ומשמע דאפילו פליטת משהו ליכא. וע"ש בברוך טעם באורך). ושור"ר להגאון כתב סופר בתשובה חיו"ד (סימן עב) שנרגש בזה, דלפ"ד החו"י והפלתי דוקא בשכבוש

דוחק, אנכי הרואה לרבים מהאחרונים שיישבו בדרך זו את דברי האו"ה, עיין להרב חמד משה או"ח (סימן תמוז סעיף יב) שכתב בפשיטות בשם הרב בית הלל יו"ד (סימן סט ס"ק ג) דאין הכלי נפגם אלא כשעומד ריקם, אבל אם יש בתוכו איזה דבר לח, אינו נפגם לעולם. ע"כ. גם הבאה"ט ביו"ד (רס"י קה במוסגר) כתב שהגאון המחבר מג"א שמע בשם מו"ה יעקב מלובלין דדוקא אם הכלי עומד ריקן נפגם הטעם, אבל כשעומד בו היתר תדיר א"כ כבר התחיל לקבל טעם בשבחו ולאחר מעת לעת נעשה כמבושל ממש ולכן אסור. ושכ"כ הרב בית הלל (סימן סט ור"ס קה). והגם שהרב דרכי תשובה (סימן קה ס"ק יד) כתב להעיר על דברי הבאה"ט בשם המג"א, דמדברי המג"א עצמו באו"ח (סימן תמוז ס"ק טז) מבואר דאיהו לא ס"ל כן וכו'. ע"ש. אולם המאמר (סימן תמוז ס"ק יז) כתב שאחר החיפוש מצא בספר לחם הפנים יו"ד (סימן קה) שכתב בשם חמיו הרב מג"א ששמע בשם מהר"י מלובלין כנ"ל, וכתב שע"פ זה יתיישבו דברי מרן כאן (בסעיף ח) וכו'. ועל כרחק צ"ל שאחר שחיבר המג"א ספרו שמע לסברא זו וכו'. ע"כ. והכי נמי מסתברא לענ"ד, דאי כמ"ש הדרכ"ת דשמיע ליה להמג"א סברת מהר"י מלובלין אלא דלא ס"ל כוותיה, עכ"פ היה לו להמג"א להביא בחבורו סברא זו ולדחותה. ומדלא הביאה כלל ש"מ דלא שמע סברא זו אלא אחר שחיבר ספרו. ועכ"פ הא קמן כמה אחרונים שכתבו ליישב דברי האו"ה כמ"ש הכנה"ג. ומ"מ בעיקר סברא זו, הנה הרב איסור והיתר (כלל לג דין ג) כתב וז"ל: ומייתי במרדכי פ"ב דעבודה זרה (סי' תתלד) תשובת רש"י המבשל בכלי של איסור שאין בן יומו וכו' אפילו נשאר באותו כלי יום או יומיים אחר ידיעתו הוי הקדירה שפיר נותן טעם לפגם, דאין חשוב בן יומו אלא נתבשל בו האיסור בתוך מעל"ע אבל אם רק שהה בכלי, אפילו פושר שאין היד סולדת בו, בזה לא נעשית הקדירה בת יומה כלל, דהמאכל צונן שבה לא משוי טעם הבלוע בדפני הכלי לשבח, אע"ג דלגבי איסור אנו אוסרים שפיר בכה"ג אם שהה מעל"ע בכלי בן יומו של איסור וכו'. עכ"ל. והובא בש"ך (סימן קה סק"ב). ומה שכתב בשם תשו' רש"י דאפילו נשאר התבשיל בכלי יום או יומיים אחר הבישול חשיב נטל"פ, נראה דרש"י לטעמיה דלא חשיב כבוש אלא בחומץ (ע' רש"י חולין צז: ובכ"ד, וע"ע במרדכי בביצה סי' תרעד). ומ"מ שמעת מינה דהבלוע בדפני הקדירה נפגם אף כשמחפה עליו התבשיל הצונן שנשאר בקדירה. ודלא כמ"ש הכנה"ג והאחרונים אשר אתו. וכן מבואר יוצא מדברי הרב חוות יאיר (סס"י קד) ושאר אחרונים שהביא הכה"ח (סי' צג אות יא). וכן העיר בשלחן אברהם (יו"ד סי' קה סק"ו, עמוד שיד) דמה שיישב הכנה"ג, אין נראה כן מדברי האו"ה גופיה. ע"ש. וכן ראיתי להגאון ערך השלחן (שם ס"ק א) שכתב דתירוצו הכנה"ג ליתא, וכמו שמתבאר מדברי האו"ה גופיה. ועוד שדעת הטור (בסי' צד) דאפילו כלי שחממו בו מים בתוך מעת לעת, אין מונין מעל"ע משעת חמום המים. אלמא אפי' היתר הנבלע בכלי אינו מעמיד טעם האיסור שבכלי לשבחו. עכ"ד. וההערה האחרונה לכאורה אינה מכרעת, דמ"מ אפשר דבשריית צונן כל משך מעת לעת עדיף טפי, שמחפה על

נאסר, משום דמשהו מיהא איכא. וסיים בשם הרב שלחן גבוה (ס"ק כב) דמירי דשרוי מעל"ע אבל אם פחות ממעל"ע מותר. ושכ"כ הרב זכור לארהם. וכן דעת הפר"ח, וכמו שהביא בשמו בשלחן גבוה (שם ס"ק יט). ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרב חק יעקב שם (ס"ק כד) דיכול להדיח בשר בכלי חמץ אם לא נכבש שם מעל"ע. ע"ש. והובא בחמד משה (סעיף יב) ובבאה"ט (ס"ק יט). וכן הובא להלכה בש"ע הגר"ז (סעיף מב) וסיים ע"ז: שבפחות ממעת לעת אין מים צוננין מפליטין כלום מהכלי כמו שיתבאר בסימן תס"ז. ע"כ. וכן הסכימו עוד אחרונים הובאו בכה"ח (אות קכד). וכן מתבאר בשו"ת בית יהודה (תאו"ח סימן יד). וכ"כ בשו"ת קול אליהו ח"א (תאו"ח סימן כו). ע"ש. וכן העלה בשו"ת יביע אומר ח"ז (תאו"ח סי' מד אות טו). ע"ש. ומבואר שגם באיסורי משהו לא מקרי כבוש אלא בשריית מעת לעת. והדקו"ל. וכן ראיתי להגאון ערך השלחן ז"ל יו"ד (סימן קה סק"א) שדחה דברי החו"י הנ"ל, שהרי כתב האו"ה שאם לא שהה האיסור בכלי היתר מעל"ע מותר אף לרותח. ואם בכל כ"ד שעות מפליט מעט מעט, הכי נמי מבליע, ואמאי מותר אף לרותח. ועוד דא"כ באיסורי משהו אפילו לא נכבש יום שלם אסור, דמפליט משהו. עכ"ת. ואם כי קושיתו הראשונה לענ"ד יש ליישב דהואיל ואין בבליעת האיסור שבכלי שיעור לאסור המאכל, אין לאסור לבשל בו, וכמו שפסק מרן בש"ע (סי' צט סעיף ו) דאיסור משהו שנבלע בקדירה או בתוך קנקן מותר להשתמש בו לכתחילה, לפי שאי אפשר לבוא לידי נתינת טעם. ע"ש. (ומצאתי שכן העיר על העה"ש בספר שלחן אברהם עמ' שיד: וקצת י"ל ע"ד). אמנם קושיית העה"ש השנית קשה. וכן הקשה בספר אבני צדק (רס"י קה). ע"ש. וכן ראיתי להגאון חוות דעת (ביאורים סק"א) שכתב שנראה שהעיקר להלכה כדעת הש"ך והט"ז להתיר, דקודם מעת לעת לא בלע כלל, דאי לא תימא הכי קשה דא"כ מין במינו לר"י דאוסר במשהו, וכן כל איסורי משהו יאסר אף בצונן בפחות ממעת לעת, אלא ודאי דאין בולע כלל קודם מעת לעת. ע"כ. וזה ברור. ומ"מ חובה עלינו ליישב דברי מרן הנ"ל דמשמע דבכבישה בכלי איסור תוך מעת לעת נאסר הדבר הנכבש.

(ו) ומריש' הוה אמינא ליישב דברי מרן כמו שחידש הגאון חק יעקב שם (סימן תמו ס"ק מג), דשאני זיתים דמכח חריפות קצת יש לחוש יותר, כמ"ש בספר מנחת יעקב (כלל ג ס"ק ז). ע"כ. וכן ראיתי להגאון ר' אברהם מגוץ הכהן זצ"ל בספרו שלחן אברהם הנ"ל (סי' קה אות ו, עמוד שיד) שתירץ דברי מרן דשאני זיתים דחריפי קצת, וכמ"ש שם לעיל (סימן קג אות כו), ושכ"כ הח"י הנ"ל. ונמצא לפ"ז שכל שאינו חריף לא שייך לאסרו אם נכבש בכלי איסור. אולם בעניותי עדיין אין הדברים מחוורים אצלי, דהיכן מצינו שיעור אמצעי כזה דדבר החריף קצת ממחר לבלוע תוך פחות מכ"ד שעות, ואנחנו לא ידענו עד כה בב"י ובש"ע (רס"י קה) אלא דכבישה במים שיעורה כ"ד שעות ובחומץ וציר שיעורה בכדי שיתננו על האור וירתיח, אבל שיעור ממוצע זה הוא דבר חדש, וכל

בכלי מיד אחר שבלע מן האיסור, ולכל הפחות לא יהיה חצי מן מעל"ע דבכה"ג כבר נפגם מחצה או חלק גדול מן הבלוע. ומ"מ כתב הכת"ס שלפי מה שצירף לעיל דברי החו"י והפלתי עם סברת הבאה"ט בשם המג"א הנ"ל, אין שיעור לדבר, וכל שכבש בכלי קודם שנעשה מעל"ע, אפילו עבר רובו של מעל"ע מ"מ אוסר הנכבש בתוכו וכו'. ע"ש. ובעניותינו כבר הערנו לעיל שדברי הבאה"ט נסתרים מחמת דברי האו"ה גופיה. והדרא קושיא לדוכתה. ועיין עוד בכתב סופר שם שתלה דברי החו"י והפלתי במחלוקת הר"ן והרשב"א שהובאה בבית יוסף (רס"י קג) בסיבת היתר פגימת כלים, שלדעת הר"ן שם שמותר משום שאינו נהנה מן האיסור ונוח לו שלא היה, א"כ כל שרוב הפליטה לשבח ומעט מזער לפגם, אסור, שהרי אינו מפסיד, ואם מפסיד הרי השבח יתר על ההפסד. אכן לשיטת הרשב"א שם שהטעם משום דטעם קלוש ופגום כפליטת הכלים לא אסרה תורה, לפ"ז אפילו רובא לשבח כיון שמעט האחרון המשלים לנתינת טעם פגום הוא ואינו טעם שאסרה תורה ממילא לא נאסר הנכבש. עכ"ת. ואין דבריו מוכרחים לענ"ד, שבנדון שלפנינו אפשר שירגיש טעם גמור מאיסור בלי לחוש בפגם המועט כלל, ואף לדעת הרשב"א יש להחמיר בזה. ומה גם שכבר כ' בהוראה ברורה (סי' קג סק"ז) שיש לחוש לדעת הר"ן. וע"ש בביאור הלכה באורך. ומכל מקום כבר מילתי אמור דעיקר יסוד תירוצו של הגאון חוות יאיר קשה להלמו בדברי האו"ה ומרן הש"ע.

(ה) והנה דברי מרן באו"ח (סי' תמו סעיף ח) לכאורה יש ליישב ע"פ דרכו של החו"י, דהתם מיירי לענין חמץ, וכיון דאיסורו בכל שהוא משום הכי נאסר בכבוש גם בפחות ממעל"ע, דמשהו מיהא איכא. אולם זה אינו, שהרי לא שמענו דבאיסור חמץ אפילו כבישה כל דהיא אוסרת. וכן מבואר בדברי הרא"ש (פ"ב דע"ז סימן כ) גבי נודות הגוים ויין של ישראל כנוס בהן, דגם לרש"י דסתם יינם אוסר בכל שהוא, לא מסתבר כלל לומר דמיד שנתן לתוכו יין נפלט לתוכו יין הנבלע בדפני הכלי וכו', ויראה לומר שצריך שיששה בתוכו מעת לעת כדין כבוש. ע"ש. ואמנם מרן בב"י (סי' תסז, דף רט: ד"ה ומ"ש הרא"ש) צידד בדעת הרא"ש דבצונן בולע ופולט משהו ואוסר. (וע"ע ביד יהודה סי' סט ס"ק סד, דפו"ח עמ' קיד. שהוכיח כן מדברי הרשב"א במשמרת הבית בית ג שער ג דף עז. אבל בדעת הרא"ש כתב שם בהחלט דבפחות מעל"ע אינו מפליט כלל. ע"ש). והגאון עה"ש יו"ד (סי' קה סק"א) חילק בזה לדעת מרן בין מאכל רך דבולע משהו, ובין כלים דאקושי נינהו דלא בלעי אפילו משהו. אמנם האחרונים כבר העירו על דברי מרן באו"ח שם, עיין בדרכי משה שם (אות י) ובהגהות מהר"ח שם. ואף מרן ז"ל לאו למעשה אמרה. וכן האריך בזה בשו"ת בית דוד (סי' רמא, דף סה). וצידד דאף מרן לא כתב להחמיר שהחטה פולטת בצונן אלא מתוך דוחק העיסה. ע"ש. ועיין להכה"ח או"ח (סי' תמו אות קי) על מ"ש מרן שם דדגים השרויים במים בפסח בכלי חמץ יש להחמיר וכו', שכתב בשם הרב עולת שבת (אות ה) דמשמע דאין לשריה זו שיעור ומיד

אבל אף בבת יומה יש מקום להקל לדינא. ואחר שככלות הכל התם באו"ח לאו סוגיא בדוכתה היא, נעו מעגלותיה לא נדע, נראה שיש לסמוך על האמור כאן להקל.

(ז) **ובן** היא דעת רוב האחרונים להקל בזה, הלא המה הט"ז והש"ך (רס"י קה), וכתב שם הש"ך שכן כתב מהרלנ"ח בתשובה (סס"י קלח). ע"ש. וגם הכנה"ג שם (בהגה"ט אות ו) הגם שיישב דברי האו"ה, כתב דמ"מ לענין הלכה ודאי דנקטינן כהסכמת הש"ך והט"ז להקל בדיעבד. ע"ש. וכן דעת הרב פרי תאר והרב חק יעקב והרב בני חיי ומרן החיד"א ומהר"ד פארדו במזמור לדוד והרב חוות דעת המובאים בדברינו לעיל. והגאון מהר"י טייב ז"ל אע"פ שבערך השלחן או"ח (סימן תמוז ס"ק יט) הסכים לדעת הפר"ח להחמיר, מ"מ ביור"ד (סימן קה סק"א) חזר בו, ותפס להקל בזה, והביא שכן דעת הרב בית יהודה בשם רבו. ומצאתי הדברים שם במנהגי ארגיל (בענייני איסור תערובת סי' ח אות ה). וכ"כ העה"ש בספרו חקת הפסח (סימן תמוז ס"ק טו). ע"ש. וכן דעת הגאון אבני צדק והרב שלחן אברהם. ועיין בשדי חמד (מערכת כ כלל מב) שהוסיף על האחרונים הנ"ל והביא שכן דעת הרב חכמת אדם (כלל נז דין ט) והרב קהל יהודה. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרב אליה רבה (סי' תמוז ס"ק טז וס"ק לא). וכן הסכים במגן האלף (ס"ק כ) הנ"ל. והרב שלחן אברהם (עמ' שיד): הביא שכ"כ הרב זרע יעקב י' נאיים (סי' עז). וכן דעת הגאון חקרי לב ח"א מיו"ד (סי' עז, דף קטז סע"ב ודף קיז ע"ג), וצירף לזה סברת הפוסקים דאין הכלים בולעים ופולטים ע"י כבישה אלא משהו. עש"ב. (וע' מ"ש בזה להלן סי' נה). והגם שדעת כמה אחרונים להחמיר בזה, מ"מ בדיעבד יש להקל, וכמו שנתבאר בס"ד. וכן פסק הרב משנ"ב (סי' תמוז ס"ק טל). ועיין בשעה"צ (אות עז). וכן נראה דעת מרן מופת הדור בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' ה) להקל בנדון שלפנינו בדיעבד. ע"ש. וכן עיקר.

עוד לא השמיענו מרן דין זה מנין לנו כן. ועל מה סמך מרן באו"ח (סי' תמוז) לסתום דבריו כ"כ. וכן העיר בקצרה המאמר שם (ס"ק יז) דמאן פלג לן בזיתים, וממה נפשך, בטל חורפיהו או לא. ע"ש. ועוד דמהו גבול הדבר, וכי אם נתן הזיתים ומימיהם בכלי לאחר כ"ג שעות ומחצה מבליעת החמץ האם עדיין נאמר שבאותה חצי שעה לתשלום מעל"ע ממחרת חריפות הזיתים לבלוע הטעם המשובח הנותר. ואלו דברים שאין להם שיעור. וכבר העיר קצת בזה הרב שלחן אברהם שם (בעמוד שטו ד"ה ובענין) ונחקק ליישב. וכן ראיתי אחר זמן להגאון מפלאצק בספר מגן האלף על הל' פסח (סי' תמוז סק"כ) שכתב דדברי הרב חק יעקב דברי נביאות הם. והוא ז"ל יישב משמעות הש"ע שהחמיר בזה בזיתים, דמיירי שכובשין אותן במים רותחין. ע"ש. ובמחכ"ת גם דבריו בזה אינם במשמע דברי הש"ע כלל. והקורב אלי דמון הכא לא קבע מסמרות דאם כבש הזיתים בקדירה בת יומה אסורים, ולא קאמר אלא דאם אינה בת יומה מותרת לכ"ע. ולדיוקא לא נחית. וכבר כתב כיוצא בזה בשו"ת בית דוד חאו"ח (סי' קצו) על דברי מרן הללו, דמ"ש מרן ברישא שחתכו הזיתים בסכין חדשה, לאו משום דאילו היתה ישנה אסור, אלא לומר דאף הרוצה להחמיר דכל דבר חריף משוי לשבת, א"צ להחמיר רק בסכין, אבל בקדירה לא, כסברת הטור דאחר שנותנים מים בזיתים, בטל חורפיהו. ולזה נתכוין בש"ע להביא חדוש זה למי שירצה להחמיר. והראיה ממה שסיים בש"ע מותרים לכולי עלמא, דלמה לו לומר "לכולי עלמא", היה לו לומר מותרים סתם ככל הדינים שכותב סתם. אלא ודאי כדכתיבנא. עכת"ד. וכ"כ תלמידו השו"ג (סי' תמוז ס"ק לב מחודש ה). ע"ש. וכ"כ הגאון מטה יהודה שם, ושכ"כ הרב בית דוד. ע"ש. וידידי הרה"ג ר' אלוועי הכהן נר"ו הראני שגם בשו"ת מצרף לכסף (תרומת כסף סימן טו"ב) החזיק בדרך זו. וע"ע ביד מלאכי (כללי הש"ע אות ח), ובמ"ש בס"ד במחקרי ארץ ח"א (סי' לה עמ' רכד). עש"ב. ויש לומר כן גם לגבי מ"ש מרן שם "אם אינה בת יומה" שרצה בזה לכתוב ההיתר ברור לכ"ע,

סימן נד

דין כבישה אחר כבישה

בעה"ו טבת תשס"ד (מהדו"ב בעת ההדפסה)

שלפנינו שמתחילה כששהה האיסור בכלי שיעור כבישה היה בהיתר שיעור ס' כנגדו לבטלו, הגם שאח"כ נתמעט ההיתר ושהה האיסור שם עוד שיעור כבישה, מ"מ אינו נותן עוד טעם אחר כבישתו הראשונה. והגם דקיימא לן כבוש כמבושל, ובמבושל נקטינן דאם התמעט התבשיל עד שלא נותר בו ס' כנגד האיסור הרי הוא חוזר ואוסר כדמשמע בש"ע יו"ד (סימן קו סעיף ב), וכיו"ב כתב הרמ"א בהגהה (סימן צח סעיף ד) שאם נפל האיסור לקדירה וחזר ונפל לקדירה אחרת צריך שגם בקדירה השנית יהיה ס' לבטלו, מ"מ חומרות אלו אינן אלא

שאלה: איסור שנשרה כמה ימים בתוך כלי מלא מים, והיה במים שיעור ס' כנגד האיסור, אך אחר יום או יומים הוריקו מעט מן המים עד שלא נותר בהם ס' כנגד האיסור, ושהה כך עוד כמה ימים, האם נאסר הכלי מן האיסור שנכבש בתוכו?

(א) **הנה** נודע מה שנחלקו רבותינו האחרונים אם יש כבישה לכלים או לא (ונאריך בזה בע"ה להלן סי' נה). אמנם לכאורה מקום יש בראש לצדד, דאפילו תמצי לומר דיש כבישה בכלים והאיסור נותן בהם טעם ע"י כבישה, הנה בנדון

מחמת ספק, ומשום דמאן לימא לן שיצא כל טעם האיסור מתחילה ואולי יצא לבסוף וכמ"ש הרשב"א במשמרת הבית (בית ד שער א, דף ט רע"א) ובאיסור והיתר (כלל כד דין ב), ובשו"ת נודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' כח), ולגבי כבישה דקילא לכמה עניינים (עיין בתו"ח כלל ג ובש"ך סי' ע סקל"ו ובט"ז סי' קה סק"א) אפשר דאין להחמיר כל כך. (ואחר זמן ראיתי בשו"ת מגן שאול קצנלבוין סס"י נ שצידד כן ע"פ דברי הנוב"י הנ"ל, ושוב נחלק על עיקר דבריו. ע"ש. ולא ראה דברי הרשב"א והאו"ה המסייעים לנוב"י). ועיין בשו"ת מעיל צדקה (סימן לה) שכתב לענין כבד שנכבש במים יותר מכ"ד שעות, שיש מן האחרונים שחששו דאע"ג דכבד מבושל אינו נאסר וכבוש נמי כמבושל, אולי היינו דוקא בכבוש מעת לעת בצמצום, אבל אחר שנכבש הכבד ביותר מזה נכנס בגדר שלוק שבולע ג"כ. וכתב דזה אינו, דאחר שאמרו כבוש כמבושל הוא כן לעולם ואינו מוסיף ברתחתו, וראיה לזה מדקיימא לן מליח כרותח דצלי שאוסר כדי קליפה או נטילה ולא אמרינן כמה דנמלח יותר משיעורו שיאסר יותר, מכ"ש לגבי כבישה דבלא"ה איכא דס"ל דכבוש צונן לאו כלום הוא ודוקא כבוש דחומץ וציר הוא כבוש וכו'. ובלא"ה כל ענין כבוש חידוש הוא ולא אמרינן בו דבר ע"פ החוש וכו'. הכי נמי לא נפ"מ במאי דנכבשה יותר לומר דהו"ל כמו שלוקה. עכת"ד. והכי נמי במאי דקמן אפשר דאין בכח הכבישה השניה לחדש דבר על הכבישה הראשונה, ואין האיסור פולט עוד טעמו שם. מיהו כל אלו מילי דסברא נינהו, ואין לסמוך עליהם בלא ראיה. ושוב ראיתי בשו"ת מהרי"א הלוי (סימן יג) שצידד בסברא זו להקל והביא לה סיוע, אך לענ"ד יש לעמוד על ראיותיו. ואף הוא ז"ל לא החליט הדבר. ע"ש. ועיין להרב מנחת יעקב (כלל ג סק"ד) בשם רש"ל.

(ב) אמנם לכאורה יש להביא ראיה להקל ממה שכתב בספר אור זרוע ח"א (סימן תשעט) על הכשר חבית שכר של חמץ וז"ל: ונראה בעיני ומורה אני הלכה למעשה, חבית של שכר מדיחה במים יפה ומנגבה קודם הפסח ונותן לתוכה יין ודבש לכתחילה לצורך הפסח ושותהו בפסח, שהשכר הפולט מן החבית לתוך היין או לתוך הדבש בטל [קודם פסח] בששים דקיימא לן היתר בהיתר בטל כדפסיק רבנו יצחק בר שמואל וכו'. וכ"ש במשהו דחמץ דרבנן שאינו ניעור בפסח אחר שנתבטל. וכתב שכן הסכים רבו בעל אבי העזרי ורבנו שמחה. ע"ש. (וכ"כ עוד באו"ז ח"ד פסקי ע"ז סי' קעה. וכן הוא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ד"ל סי' קסה). וכן הובא במרדכי (פסחים סי' תקסז). ואי איתא דגם אחר כ"ד שעות ממשיך האיסור ליתן טעם בכבישה, היאך שותה היין מאותה חבית בפסח עצמו, והרי בתוך הפסח ממשיכה החבית לפלוט מן השכר הבלוע בדפנותיה, ואז החמץ אוסר במשהו. אלא ודאי דאחר שיעור כבישה אינו חוזר ופולט טעם נוסף. אמנם יש מקום לדחות דהתם אין הטעם מפני שתשש כח המים אחר כ"ד שעות, אלא מפני שבכ"ד שעות פלטה החבית כל מה שבתוכה ויותר לא תפלוט עוד. (ואע"ג דגבי כלים של סתם

ינם בעינן להכשירן ע"י מילוי ועירווי ג' ימים בג' מימות מחולפין, י"ל דהכא מקולי היתרא בלע הוא. ואזיל האו"ז לטעמיה התם ובח"ד סי' קע"ה וסי' רצ"ד ורצ"ה, דחמץ היתרא בלע מקרי). וכעין מ"ש הרשב"א והובא בטור (סי' צג) דקדירה של בשר שבישל בה ירקות הוכשרה בכך לבשל בה חלב. ע"ש. אבל דבר שגופו איסור אפשר שממשיך לפלוט את טעמו גם אחר כ"ד שעות. וכן העיר גיסי הגאון ר' אהרן מאזוז נר"ו ממה שהמשיך האו"ז שם וכתב דאי משום שמרים [הנותנים בתחתית החבית], כך נראה בעיני הלכה למעשה שהשמרים של שכר גופייהו מותר לאכלן וכו'. והואיל והשכר כולו נפלט, אע"פ שהשמרים אינם נפליטים, לא חיישינן ולא מידי. ע"כ. ומבואר דאילו היו השמרים אסורים, היו אוסרים היין אע"פ ששהו בו שיעור כבישה קודם פסח. אולם יש ללמוד להקל ממה שכתב הרא"ש בתשובה (כלל יט סימן ו) שחז"ל קבעו זמן להכשיר כלי הבלוע יין נסך בעירווי שלשה ימים, ובכל מעת לעת יערה המים הראשונים ויתן אחרים, שכן שיערו חכמים, שבכ"ד שעות פעלו המים פעולתם ושוב לא יועילו המים להכשיר הכלי. ע"כ. ומינה אף לנדון דידן שאחר ששהה האיסור במים כ"ד שעות כשהיה שם ס' נגדו, לא יחזור ויתן טעם כשנתמעט האיסור. וכן יש ללמוד מדברי מהריט"ץ בתשובה (רס"י סד), שנשאל בענין מי ששרה צימוקים קודם הפסח זמן רב, ובתוך החג הוציא מהם מים שרופים, ואז מצא בהם גרעיני חיטה ושעורה בקועים, וכתב דלכאורה היה נראה שכיון ששראם קודם זמן איסור חמץ כבר נתבטל טעמם בששים וקיי"ל דחמץ שנתבטל בששים קודם פסח אינו חוזר וניעור. אולם כד עיינינן שפיר נשכח דבכה"ג שהיו הגרעינים עדיין בעין ונתבטלו בפסח, הרי חוזרים הגרעינים ופולטים חמץ בבישולם בתוך הפסח, ומתערבת פליטת החטים בתוך הצימוקים בפסח, ואז אוסר החמץ במשהו. וראיה לזה מ"ש הגהות מימוניות והביאם מרן בבית יוסף או"ח (סימן תמז) לענין חטה שנמצאה בתרנגולת מבושלת בערב פסח, שאם חזרו וחממוה בפסח בעוד שהחטה בתוכה אסורה, שחוזרת ונותנת טעם בתוכה בתוך הפסח דהוי במשהו. (עכ"ד הגמ"י). נמצא שאע"פ שנשרו הצימוקים קודם הפסח ונתבטלו החטים בששים, כיון שחזרו והרתיחו הצימוקים והמים בפסח והחטים בתוכם, חוזרים ונותנים טעם ואוסרים בפסח במשהו. עכת"ד. הרי שלא אסר אלא משום שהרתיחו בפסח את הצימוקים עם הגרעינים, ולא מטעם שממשיכים להיות נכבשים בפסח. (ובנדון מסתמא היו שרויים הצימוקים עם החטים בפסח עצמו יותר משיעור כבישה, שהרי ביו"ט עצמו אסור להוציא מים שרופים כמ"ש האחרונים באו"ח סי' תצה). ומשמע דסובר דהואיל וכבר נכבשו יחד קודם הפסח שוב אינם אוסרים בכבישתם. ודברי מהריט"ץ הובאו בפרי חדש או"ח (סימן תמז סעיף ג), ולא העיר עליו בפרט זה.

(ג) שוב מצאתי להרה"ג ר' יחיא משרקי זצ"ל בשו"ת רביד הזהב ח"ב (סימן לד) שנשאל על דברי מהריט"ץ שהביא הפר"ח, דמאי אירא שחיממו את הצימוקים, תיפוק ליה מטעם

אלא מפני החימום, ודחה דקושטא דמלתא הכי הוה. עכת"ד. וכן הובא בקצרה בברכי יוסף (או"ח סי' תמז אות י'). וכיו"ב כתב בתשובת תפארת צבי חאו"ח (סימן כד), דלא כרב אחד שצידד דאין הכבישה השניה מוסיפה. ע"ש. (והובאו דבריו בפת"ש יו"ד סי' קו סק"ב). וע"ע בספר אשר לדוד מועטי (דף י'). ובתשובותיו צוף דבש (חאו"ח סי' צח). והנה הראיה מדין תרנגולת, לענ"ד יש לדחות עוד דמירי שהוציאו את התרנגולת מן המים ואח"כ חממוה וכמ"ש כיו"ב המג"א (או"ח סי' תמז ס"ק ט). וכן הוא בספר התרומה (סימן נה) ובסמ"ק (סימן רכב): אם חזרו וחממו את "הצלי". ע"ש. ומ"מ מה שדחה הרב בית יהודה הראיה מדברי מהריט"ק, לענ"ד הוא דוחק בלשונו, ופשט דבריו דאם לא חממו הצימוקים לא היה אוסרם אע"פ שהחטים עדיין שרויים בהם. (והרב בית יהודה לא ראה גוף דברי מהריט"ק אלא מה שהביא בשמו הפר"ח בקיצור). וכבר הבאנו שיש סמך לסברא זו מדברי האו"ז והרא"ש. [ושוב ראיתי להרב שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ג אות ז) שהביא מחלוקת מהרי"ש צרור והר"מ יאפיל הנ"ל, וכתב דלענין חטה הנמצאת בתרנגולת אע"פ שנכבשה עמה בפסח יש להקל, לפי מ"ש בשו"ת שואל ומשיב קמא ח"ג (סימן ס) דלא אמרו דכבוש כמבושל אלא לענין שנחשב כלי שני שמבליע ומפליט, ובענין חימום התרנגולת כתב הרמ"א בפירוש דלחימום כלי שני אין לחוש. ע"ש. ובמחכ"ת נראה שאין כוונת הרב שואל ומשיב ז"ל אלא לומר דכבוש אינו עושה פעולת בישול, אבל ודאי נקטין שמבליע ומפליט, וכלי שני דנקט השו"מ, לדוגמא בעלמא נקטיה דאיכא בליעה ופליטה בלא בישול, ולא למימרא דמאן דמיקל בכלי שני מיקל גם בכבוש. וזה ברור לענ"ד].

(ה) **אולם** באמת מדברי המרדכי (פסחים ס"י תקנה) והובא בבית יוסף או"ח (סי' תמז), משמע להחמיר בזה, שכתב לענין חביות שנותנין עיסה בשוליהן לדבק הנסרים, מותר לשתות היין שבתוכן בפסח שטעם חמץ ביין כבר נתבטל קודם הפסח ובתוך הפסח אינו נותן טעם כיון שכבר הוקשה החמץ, אבל סמוך לפסח שני חדשים אם נתן עיסה בין השוליים אסור לשתות בפסח מאותה חבית לפי שעדיין העיסה רכה וגם בימי הפסח נותנת טעם תוך היין. ע"כ. ומבואר דפשיטא ליה דהחמץ ממשיך ליתן טעם גם אחר שיעור כבישה כבאשונה, ורק אם נתייבש מותר שאינו נותן טעם. ובבית יוסף שם הביא שכ"כ בהגהות מימוניות (פ"א מהל' חמץ) ובסמ"ג (עשין עז, דף ל רע"ג). וכן הוא בספר התרומה (סי' נה), וכיו"ב כתב הסמ"ק (סי' רכב). וכן פסק מור"ם בהגהת הש"ע שם (סוף סעיף ה). וע"ש במשנ"ב (ס"ק עב). וכן מוכח ממ"ש המג"א (סימן תנא סק"מ) שצריך לערוך קודם הפסח לחבית של פסח. ע"ש. וכן מוכח גם מדברי הרב בית מאיר שם (סי' תמז ס"ח) והובא במשנ"ב שם (ס"ק צא). וכ"כ הפמ"ג (שם אש"א ס"ק יג) דאחר מעל"ע פולט בכל עת. ע"ש. וכן דעת הרב חמודי דניאל (הל' תעובות אות לו השני) הובא בדרכי תשובה יו"ד (סימן קה סק"י). ע"ש. והראיה להקל מדברי הרא"ש הנ"ל, הנה איהו מיירי בטעם הבלוע בכלים, וזה אפשר שאין בכח

כבוש כמבושל שהרי שהו ב' ימים טובים עם החטים בתוכם. והשיב דאי משום כבוש לא איריא דהא כבר נתבטל קודם פסח ואינו חוזר וניעור, וכן מבואר בדברי מהריט"ק דהוא מריה דהאי דינא. וחזר השואל להקשות דהא דאינו חוזר וניעור הני מילי כשאין ממשות החמץ בעין, אבל נדון דידן הרי כריסה בין שיניה וכל יום פולט והולך, דאי לא תימא הכי איזה גבול נתת לפליטתו. והשיב ע"ז, שגבול הכבוש דליהוי כמבושל הוא בסוף המצת לעת כמ"ש הפר"ת ביו"ד (סי' קה סק"א), ובתוך המעל"ע צונן גמור הוא כמ"ש הפר"ח שם (ס"ק ד), ואחר המעל"ע כבר נצטנן, ואפילו יפלוט נותן טעם לפגם הוא ואינו אוסר כמבואר בדברי האחרונים ביו"ד שם. ולפיכך אע"פ שממשו של חמץ בעין, אינו אוסר דהא כבר נצטנן ולא פלט ואם יפלוט נותן טעם לפגם הוא, א"כ דוקא חימומו הוא דאסור דמכח החימום חוזר ונותן טעם לשבח, הא לאו הכי לא. עכת"ד. ומה שכתב שאם יפלוט הוא נותן טעם לפגם, במחכ"ת אינו מחוור, שכאשר החטה עומדת בעינה, ודאי אם ממשיכה ליתן טעם אין כאן פגם כלל. אולם הטעם דנצטנן אחר שיעור כבישה יש לו סמך מתשובת הרא"ש הנ"ל. וכן ראיתי בשו"ת פרי צדיק (סימן יט) בתשובת מהר"ר מימון יאפיל ז"ל שכתב להקל בכיוצא בזה מטעם שלא נתחדשה כבישה בפסח, והביא ראיה מלשון מרן בש"ע או"ח (סי' תמז סעיף ג) שכתב דאם חזרו וחממו את התרנגולת בפסח אסורה, משמע הא לאו הכי מותרת. ע"ש. וכן נראה מדברי הרב שלחן גבוה או"ח (סימן תסז סוף ס"ק כו) שצידד להקל לסנן אפילו בתוך הפסח המים שנפל לתוכן חמץ. ע"ש. ולכאורה כן נראה גם ממה שכתב הט"ז באו"ח שם (סוף ס"ק יח) שפעם אחת הביא משרת כלי עם דבש הנקרא מע"ד לשתות ונמצא בו חטה אחת, וכתב דאינה אוסרת בצונן, וגם אין לחוש כאן שמא היתה החטה בשעה שהיה הדבש רותח דא"כ היה כבר בטל לפני פסח מה שנפלט ממנו ואין חוזר וניעור, ואף על גב דהחטה עדיין בתוכה מ"מ צונן הוא בעת ההיא ואין נתינת טעם. ע"כ. ומדסתם משמע דלא חש כלל למה שהחטה נשרית והולכת במים שיעור כבישה בפסח, ומשמע לכאורה דהיינו טעמא דאחר שפליטה כל טעמה בעת הרתחה בפסח, תו אין הכבישה אוסרת בה. ומינה לענין כבישה אחר כבישה יש מקום להקל. אולם אין זה מוכרח, ואפשר דבנדונו כיון שנתבשל מקודם עדיף טפי לקולא, דמסתמא לא תפליט הכבישה יותר ממה שכבר נפלט ע"י הבישול. אבל בכבישה אחר כבישה אין ראיה להקל.

(ד) **וחן** אמת שראיתי להגאון מהרי"ש צרור בשו"ת פרי צדיק (סימן יט) הנ"ל שהשיב להר"מ יאפיל להחמיר בדין כבישה אחר כבישה, והאריך לדחות הראיה מדין התרנגולת בכמה פנים. (ומ"מ צידד דלענין כבישה שאחר בישול יש להקל). ע"ש. ותלמידו הגאון מהר"י עייאש זצ"ל בשו"ת בית יהודה חאו"ח (סס"י יד) הביא תורף דבריו להחמיר, וכתב דלפי זה מ"ש בש"ע דאם חזרו וחממו התרנגולת, צ"ל דמירי שחממו תוך מצת לעת, דאי לאחר מעל"ע הא קיי"ל כבוש כמבושל. וגם נרגש בראיה דידן מתשובת מהריט"ק שלא אסר

על הרב פרי צדיק דההיא דסי' תמ"ז הוי משהו, והביא שם (באות ה) שכן הליץ בשו"ת מילי דעזרא חיו"ד (סי' א). ובענייניו אני תמה, דעיקר הדין דסי' תמ"ז שציין העה"ש, מבואר כן ביו"ד הלכות תערובות (סי' צח ס"ד בהגהה) אף לגבי שאר איסורים דנפל האיסור לקדירה אחרת חוזר ונותן טעם. וכן העיר בזה הגאון מהר"א מגוץ הכהן זצ"ל בספרו בית אברהם ח"ב (סי' קה עמ' יט: ובס' שלחן אברהם הוא בעמ' שטו:) ע"ש. ועיינתי בשו"ת מילי דעזרא שם, ולכאורה דבריו שם אינם מכוונים. וצ"ע. וכן מה שהביא הרב מילי דעזרא שם בשם הגאון חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן פ) במ"ש על דברי האו"ח שהביא הב"י (סי' פד) בענין חימום הדבש שיש בו נמלים, וכתב שיש ראייה ברורה וגדולה מדבריו דס"ל דאפילו ע"י בישול שאחר כבישה אינו פולט עוד, כ"ש באופן שנתבשל מתחילה דודאי לא פלט כלום אח"כ ע"י הכבישה. ע"ש. במחכ"ת לא שמה מתיא, דהחק"ל מצד ביטול איסור לכתחילה קאתי עלה, וסבר דליכא משום ביטול איסור לכתחילה בבישול נמלים בדבש אחר שכבר נכבשו ונתערב טעמם בו. אבל הא פשיט"ל דהאיסור נותן טעם בבישול שאחרי כבישה, כמבואר בלשונו באר היטב. ע"ש. וכן בשו"ת יביע אומר ח"ט חיו"ד (סי' נח אות יא) הביא בשם שו"ת רשמי שאלה (ווארשא תקע"א חאו"ח סי' ו) שהחמיר בדין כבישה אחר כבישה, ונסתייע ממה שכתב בשו"ת צמח צדק הקדמון (סי' קכב) להדיא. ומרן הגאון המחבר זצ"ל הביא שכ"כ גם בשו"ת מגן שאול קצנלבוין (סי' נ), דלא כמשמעות הט"ז (סי' תסז סוף ס"ק יח) להקל. ע"ש. לכן יש להחמיר בזה. ומ"מ נלע"ד דלסניף מיהא שפיר איכא לצרופי סברא זו לפי הענין, אחר שיש לה קצת סמך בדברי האו"ח והרא"ש. ובפרט בצירוף דעת הסוברים דאין כבישה אלא בחומץ וציר, והיא דעת רש"י בכמה דוכתי, וכן דעת הרשב"א בתשובה (סי' תקיד) והגמ"י, כמובא בבית יוסף (רס"י קה). והרב מנחת יעקב (כלל ג סק"ד) הביא שכן היא דעת הרמב"ם בפיה"מ (פ"י דתרומות מ"י) והברטנורא שם, והובא בר"ן פרק כל הבשר. ע"ש. וכן הוכיח העה"ש (סי' קה סק"ג) מדברי הרמב"ם בחבורו (פרק טו מהל' תרומות). ע"ש. ובשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סס"י עז, דף קיז ע"ג) הוכיח כן גם מדברי הערוך ורבנו אלחנן והר"ן והגאונים ורבנו ברוך ועוד. ע"ש. וכל שכן אם לא נשרה שלשה ימים שיש לצרף גם דעת הסוברים דאין כבישה אלא בג' ימים, והם גדולים ועצומים (ע' בהליכות עולם ח"ו עמ' כה-כו).

הכבישה להפליט עוד אחר מעת לעת, אבל כנ"ד שנכבש גוף האיסור ממש אפשר דאף ביותר מכ"ד שעות ממשיך להבליע ולהפליט. ושוב ראיתי בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"א (סימן פח ד"ה וא"כ) שדחה הראיה מהרא"ש דכלי הוא קשה להפליט, ומשום הכי אין המים מפליטים אחר שעשו פעולתם. ע"ש. וע"ע בשו"ת שב יעקב ח"א (סימן כז), ובשו"ת מגן שאול (סוף סימן נ). ומצאתי בחמד משה (או"ח סי' תסז סוף סק"כ) דפשיטא ליה נמי להחמיר בכבישה אחר כבישה, אך צידד דאינו פועל כבישה שניה עד אחר עבור כ"ד שעות נוספות. וזוהי סברא ממוצעת. ומצאתי לו חבר בשו"ת חסד לאברהם תנינא (חיו"ד סי' ל), הובא בדרכי תשובה (סי' קה סק"י). ע"ש. וכן נראה מדברי הרב באר היטב באו"ח (סי' תסז סק"לד). אך הרב בית מאיר באו"ח שם בגליון והמקו"ח שם בביאורים (סק"ק יד) פשיט"ל דלאו הכי הוא ופולט כל שעה. (ולכאורה יש להביא סמך לדברי הרב חמד משה והחס"ל מדברי האו"ח כלל ל דין ט שכ' דבחששת שריה מעת לעת "אחר" נאסר הכל בין המאכל בין הכלי. ומיירי באיסור שנשרה במים תוך הכלי, ולכאורה ר"ל דבמעל"ע הראשון יאסרו המים ובמעל"ע האחר ייאסר גם הכלי. וכן נראה ממה שהמשיך שם בהגהה דאף בכלי אמרינן שבמעל"ע אחרת בלע הכלי. ע"ש. אולם הרב יד יהודה סי' סט סק"ס דפ"ח עמ' קיח: כתב שט"ס הוא באו"ח, וצ"ל דבחששת שריה מעת לעת "אחר" נאסר הכל בין המאכל בין הכלי וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סי' עז דף קיד).

(ו) ולדינא נראה דודאי יש להחמיר דיש כבישה אחר כבישה. וגדולה מזו עיין להגאון ר' יוסף חיים זצ"ל בשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' יב) שכתב לדחות סברת הרב יד יוסף דייטש (סי' סז, דף סה). דאין הכבישה נותנת טעם אחר הבישול, והביא שגם הגאון ערך השלחן (סי' קה סק"ב) דחה מ"ש בתשובת פרי צדיק (סי' יט) דאין כבישה אחר בישול, דלא אמרו כיו"ב אלא לענין בישול בשבת, אבל באיסור דתלוי בנתינת טעם אפילו אחר בישול חוזר ליתן טעם כמבואר באו"ח (סי' תמוז) דאם חזרו וחממו התרנגולת בפסח בעוד שהחטה בתוכה חוזרת ליתן טעם. והכי נמי יש כבישה אחר בישול. ואסיק הר"פ דאין לצרף סברא זו אפילו לסניף. ע"ש. וכל שכן לענין כבישה אחר כבישה שאין להקל למעשה. [שוב ראיתי מ"ש מרן הגאון יביע אומר ח"ב חיו"ד (רס"י ו) להליץ

סימן נה

בענין הנ"ל

איסור שנכבש בכלי היתר, האם נאסר הכלי

שאם שהה בשר עם דמו בכלי שיעור כבישה, ודאי אף הכלי אסור אף בדיעבד וצריך ס' כנגד כולו אם הוא של עץ וכ"ש של חרס, דקיימא לן כבוש כמבושל אפילו בכלים וכו'. ע"ש.

(ז) והנה מלבד צד קולא הנ"ל מדין כבישה אחר כבישה, במאי דקמן יש לדון אעיקרא אם יש כבישה לכלים. והנה מראש צורים אראנו להרב איסור והיתר (כלל ב דין ח) שכתב

לח נאסר כולו, דמשערים בכולה קערה. וליכא למימר דהתם בכלי חרס מיירי דחמיר טפי וכמ"ש בתו"ח לענין מליחה (כלל פה סוף דין א), דהא הרשב"א בתוה"ב (דף סד ע"ד) כתב בפירוש שאין חילוק בין כלי חרס ישן לשאר כלים. וע"ע במנחת יעקב (שם סק"א), ובש"ך (סי' סט ס"ק סד) במוסגר, וצ"ל הטעם שהחמיר בזה הרשב"א משום דע"י רתיחת המלח והציר חשיב לה הרשב"א ככבוש בדבר רותח. (ועיין בשפ"ד סי' סט ס"ק פב ובסי' צח סק"ג, ובמש"ז סי' קה סק"א). אבל יין אינו חריף כ"כ לדידה וכמו שנראה מדברי החק"ל ח"א מיו"ד (סי' עז, דף קטו). ע"ש. וגדולה מזו כתב הרא"ה בבדק הבית (דף לו): שהצונן אינו מבליע ומפליט, ואין בקנקנים בליעת איסור כלל, אלא שקולטים טעם היין ואינו ממשו של איסור והמים מפיגים אותו. ע"ש. וכן הובא בחי' הריטב"א (ע"ז לג:), וסיים: מעתה כלי של עץ שנשתמש בו יין אסור וגירדו מפנים יפה יפה עד שהסיר כל שחוררית שבו ומגיע עד הלבן, הרי הוא כשר אע"פ שהיה כלי שמכניסו לקיום. וכן אמרו בשם בעל התרומה. ע"ש. ומרן בבית יוסף הביא שגם התוספות בסוף מסכת ע"ז (עד: ד"ה דרש) ס"ל דסגי בקליפה. ע"ש. ולפי דעת המתירים כלי היין בקליפה, מבואר יוצא דאין כבישה אוסרת הכלים, שהרי בדרך כלל יש בתכולת הכלי פי ששים כנגד שיעור קליפת דפנותיו. וכמו שמבואר יוצא ממה שכתב הרשב"א בתורת הבית (בית ד שער ד, דף לו): בסוגיא זו דקנקנים (ולמד מזה להתיר להשתמש לכתחילה בשפע בכלי שנבלע בו איסור משהו, וכ"פ מרן בש"ע סי' צט ס"ז וסי' קכב ס"ה). ע"ש. וכן מתבאר מתשובת הרא"ש (כלל יט סי' ד) המובאת בב"י (רס"י קלז). ע"ש. וכ"כ הש"ך (סי' סט ס"ק סה) דסתם כלי יש ששים כנגד קליפתו, אא"כ הוא נמוך ורחב. ע"ש. וכן ראיתי להט"ז (סי' קה סוף סק"א) שהאריך לדחות מ"ש האו"ה הנ"ל להחמיר בדין כבישה בכלים, שהרי מדברי הרשב"א והטור (סי' קלה) הנ"ל לא משמע כן. עש"ב. [אמנם לעיל (סי' צג סק"ב) העלה הט"ז דכלי נאסר ע"י כבישה. וכבר העיר הרב אורח מישור (סי' סט סק"א) שהט"ז סותר דברי עצמו. וכן העיר בשו"ת מקום שמואל (סס"י לו הב'). והניח בצ"ע. וכן נרגש מזה בהגהות ר' עקיבא איגר (רס"י קה). אמנם הט"ז שם שהחמיר איירי בכלי חרס, ודעת רבנו פרץ בהגהת סמ"ק (סי' רה אות ו) דכלי חרס בלע טפי מבשר, דהא בלע אפילו בצונן, כדאמרין בפסחים (ל:): חזינא להו דמדיית. (ועיין בפר"ח סי' קה סוף סק"א, ובשו"ת מחקרי ארץ ח"א סי' כט אות ד ד"ה וראיתי). ואפשר דגבי שאר כלים מודה הט"ז שם דלא בלעי אלא כדי קליפה. וכיו"ב כתב בתו"ח (כלל פה סוף דין א) דחרס חמיר טפי ואפילו ע"י מליחה נאסר כל עובי דפנותיו. וכן חילק בזה לענייננו העה"ש (רס"י קה). ע"ש. וע"ע בספר יד יוסף (סי' תרכו). וכן ראיתי להרב יד יהודה (סי' סט סק"ד, דפו"ח עמ' קיח). שהעיר ממ"ש בב"מ (מ). מוציא לו שתות ליין, ופירש רש"י משום דהקנקנים בולעין שתות. וכתב די"ל דהיינו בכלי חרס חדש וגם היין שוהה בו הרבה. ע"ש. ועיין להחזו"א (סי' נה סק"ו) שנדחק בזה. ורשום אצלי מזמן רב בשם מוה"ר הגאון ר' אליהו הכהן נר"ו שמדברי מרן בכסף משנה (פרק יא מהל' מאכלות אסורות) מוכח דאין

וכ"כ עוד הרב איסור והיתר (כלל ל דין ט) שחלב תפל ששהה מעת לעת בקערה מודחת של בשר בת יומא אסורים אפילו בדיעבד. והוא הדין לשאר היתר ששרוי בכלי איסור בן יומו. והובא בש"ך (סי' קה סוף סק"ב). וכ"כ הרמ"א בתורת חטאת (כלל פה סוף דין א) בשם האו"ה (כלל כד דין ט) שאם נכבש דבר איסור בתוך הכלי הוי כנתבשל בו וצריך ס' כנגד כל הכלי. וסיים: ודלא כמו שכתב בכלל ל"ז (סוף דין א) דכבישה אינו אוסר הכלי רק כדי קליפה. ע"כ. (מיהו מה שהיקל שם האו"ה בקליפה אינו אלא בכבישה דציר, שהיא מעין מליחה, אבל בכבוש של כ"ד שעות מבואר בהגהה שם אות ב' להחמיר, ובזה הושוו דבריו אלו לאלו). והכי נמי פשיטא ליה להפר"ח (רס"י קה וסי' קכב סק"ג), וכן מבואר יוצא מדברי האחרונים שהבאנו לעיל (סימן נג) שנחלקו אם כלי אוסר היתר הנכבש בתוכו או דילמא הוי נטל"פ. וכן דקדק מדבריהם הרב יבא הלוי (דף מד). הובא בשדי חמד (מע' כ כלל מב ד"ה וכלי). וע"ש. ועוד הביא שם השד"ח כמה אחרונים שהחמירו בזה. ולכאורה כן נראה גם מדברי הרב אור זרוע ח"ד (פסקי ע"ז סי' קעה) שהזכרנו לעיל (סי' נד אות ב), שהתיר ליתן יין בחבית שכר משום שטעם השכר הנפלט בטל ביין ואינו חוזר וניעור, וסיים: ואע"ג דהיכא דבישל היתר בקדירה של איסור שאינה בת יומא אסרינן, דמשערינן בכל הקדירה וכו'. היינו דוקא כשבלעה איסורא בלעה וכו', אבל הכא כשבלעה חבית זו השיכר היתרא בלעה, וכשנותן לתוכה יין ודבש הכל הוי היתרא, לא אחמור כולי האי שתהא צריך כמו שכל החבית כולה אסורה. ע"ש. וכן הובא בשמו במרדכי פסחים (סי' תקסז). הרי דאי לאו דהחבית היתרא בלעה, הרי היא נאסרת ואוסרת. וכן הוכיח מדבריו בשו"ת חקרי לב חיו"ד (סי' עז, דף קיד רע"א). איברא דהאו"ז התם מיירי בשכר שיש בו חריפות מעט, וליכא למשמע מינה לשאר משקין. (ועיין בחקרי לב שם דף קטו ע"ג). אך דעת האו"ה והרמ"א והאחרונים הנ"ל מבוארת להחמיר בכל כבישת משקה.

(ח) **אולם** מרן בש"ע יו"ד (סימן קלה סעיף יג) לענין כלי היין של נכרים, כתב דאפילו הכניס הכלי לקיום אינו בולע יותר מכדי קליפה, לפיכך אם העביר עליהם מלקט ורהיטני או קלפם בקרדום הוכשרו. ע"כ. ומקור הדין מדברי הטור שם בשם הרשב"א בתורת הבית (בית ה שער ו, דף סו ע"ג), ושם הביא הרשב"א כן בשם בעל התרומה, ושכן אמר הרב רבנו יונה זצ"ל, לפי שהיין נבלע בו בצונן ודבר מועט הוא. ע"ש. ומדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רכב) מתבאר שגם דעת הראב"ד להקל בזה. וכן הביא בשמו במשמרת הבית (שם דף לו רע"ב). וכן הובאו דברי הראב"ד והרשב"א בשו"ת הריב"ש (סי' שמט). וכ"כ עוד הרשב"א בחדושו (שבת מב). ובתשובותיו (ח"ג סי' ריט ורלב), והובא בכלבו (סי' צו, דף סג רע"ג) ובב"י (סי' קלז). וכן פסק בש"ע שם (סעיף א) דאם נתן מים ביין די שיהיה בהם פי ששה נגד קליפת הכלי. ע"ש. [אמנם הרשב"א בחדושו לחולין (קיא: ד"ה אסור לאכול) והובא בב"י (סי' סט, דף קיב). לענין כלי שאינו מנוקב שנמלח בו בשר, כתב דלמ"ד דלעולם חשיב כרותח, אם הניחו בו דבר

כבישה אוסרת כלים. ואפשר שכוונתו למ"ש בכס"מ שם (סוף הלכה יח) בשם הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונל דכלים שאין מכניסין לקיום כגון כוסות, בשכשוך סגי להו, אפילו נשתהה בהם יין נסך יום או יומיים. ע"ש. אולם אי מהא לא איריא, שראיתי בספר קהל יהודה (רס"י קה, דף כה ע"ג) שכתב די"ל דאף דבלע הכלי מ"מ כיון שאין נותנים בו יין אלא לפי שעה לא פליט מיד. ע"ש. אולם מהראיות הראשונות שפיר שמעינן דדעת מרן להקל בכבישה דכלים.

ובן בקדש חזיתיה להאי תנא ירושלמא הגאון הראש"ל רבי יוסף חזן זצ"ל בספרו חקרי לב ח"א מיו"ד (סי' עז) שהאריך הרחב בדין כבישה דכלים, ולא הניח זוית שלא נשתטח בה, והוכיח במישור מדברי הרשב"א וסיעתו בדין הכשר כלי היין, דאין הכבישה אוסרת אלא קליפת הכלי, וכתב דהגם שדעת כמה ראשונים להחמיר בזה [וכן הוכיח העה"ש סק"א. ע"ש], מ"מ דעת רוב הראשונים ומרן (סי' קלה סעיף יג) הנ"ל להקל בזה. ועוד האריך שם מאד בשיטות שאר הראשונים. עש"ב. ולהלן נביא בס"ד עוד מדבריו. [ומה שהק' על דבריו בס' הוראה ברורה (סי' קה בשער הציון אות יד) מדברי מרן באו"ח (סי' תמוז ס"ח) והרב חק יעקב שם (ס"ק מג) בדין הזיתים שנכבשו בכלי חמץ. ע"ש. העירני לנכון גיסי ידידי הרה"ג חו"ב ר' לירן ישי נר"ו שהמעיין בדברי החק"ל שם בעינא פקחא (דף קיב רע"ד ודף קטו ע"ג ד"ה ומיהו) יראה דלא ברירא ליה מלתא להקל בכבישה דכלים בדבר חריף, ולפיכך החמירו בדין הזיתים דחריפי. עכ"ד. ועוד י"ל הטעם שהחמיר בהם מרן, מפני שצירף דעת הסוברים דיש כבישה לכלים עם הסוברים דחמץ אוסר במשהו. וכיו"ב כתב לענייניו הפר"ח (סי' תסו ס"ד). ע"ש. ועיין מנחת יעקב (כלל פה סק"ב) לענין כלי זכוכית לד' הרמ"א דאפשר דחמץ חמיר טפי מיין נסך. ומינה לנ"ד. וי"ל. ועוד דאעיקרא דברי הרב חק יעקב (או"ח סי' תמוז) הנ"ל בבביאור ד' מרן בדין הזיתים, אינם מחוורים לענ"ד, ולעיל (סי' נג אות ו) עמדתי על ביאורו, ופירשתי בס"ד דברי מרן שם בדרך אחרת, ונסתייעתי מדברי הרב בית דוד והשו"ג והמט"י ועוד. ולדברינו שם מעיקרא לק"מ. כיעור"ש].

ז) ומה שטען הרב איסור והיתר (כלל ב דין ח) הנ"ל דאין ללמוד קולא מהכשר כלי היין, דביין נסך הקילו. ראיתי להט"ז (סי' קה) הנ"ל שהעיר עליו דהא הרשב"א יליף מדין כלי היין לדינים אחרים כגון חלב ודם, שמותר לבטל איסור מועט שנבלע בכלי גדול, ושמע מינה דלא שייך לומר בזה ביין נסך הקילו. ע"כ. ולכאורה אי מהא לא איריא, דהא מאי דיליף הרשב"א קולא מיין נסך היינו בכלי שידוע בודאי שלא נבלע בו אלא מעט חלב או דם, וכגון שבלע ע"י עירוי וכיו"ב, והא שפיר יליף הרשב"א מדין יין נסך דמותר לבטלו. אבל עיקר הדין דע"י הכבישה לא נבלע בכלי אלא כדי קליפה, אפשר שהיא קולא ביין נסך דוקא, ושאר איסורים שנכבשו אוסרים כל עובי דפנות הכלי. (ואין לומר דמ"מ אי איתא לסברת "ביין נסך הקילו", לא היה לו להרשב"א ללמוד כלל לבטל איסור

בלוע, דשמא הא נמי הקילו ביין נסך להתיר לבטלו לכתחילה. שזה רחוק מן הדעת להחמיר כ"כ בשאר איסורין דכבישה אוסרת כל הכלי, ולומר בהם ג"כ דאיסור משהו הבלוע בכלי אסור לבטלו, ואילו לגבי יין נסך להקל בכל זה, דתרי קולי ודאי לא מקילינן ביין נסך. ודו"ק). מיהו אנכי הרואה להרמב"ן במלחמות (פסחים ז. מדפי הרי"ף) שכתב שלא מצינו צד חמור לכל האיסורים יותר מסתם יינם, [ואדרבא סתם יינם] חמור מרובן, שבמינו במשהו. ע"ש. וכ"כ הר"ן (סוף פ"ג דע"ז, דף כב: מדפי הרי"ף) דלא מצינו צד חמור לכל האיסורים יותר מסתם יינם, ובפרק כל שעה (פסחים ל:) נמי מדחי תלמודא דליכא לאקולי בסתם יינם יותר משאר איסורים, משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ע"ש. וזה להיפך מדברי האו"ח. וכן ראיתי להרב יד יהודה (סי' סט ס"ק סד, דפו"ח ראש עמ' קיח) שהעיר על דברי האו"ח ממ"ש בפסחים (ל:) ובע"ז (לג:) גבי כלי קוניא, שהקשו מדין חמץ על דין יין נסך, ואמרו: וכי תימא יין נסך דרבנן, הא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אלא זה תשמישו בחמין וזה בצונן. ומבואר דבבליעת צונן מיהא אין חילוק בין יין נסך לשאר איסורין. ע"ש. וכן העיר לנכון הרב קהל יהודה (סי' קה, דף כה ע"ד). ע"ש. וכיוונו לראיית הר"ן. וגם הגאון חקרי לב (סי' עז, דף קיז). האריך לדחות דברי האו"ח, דלא מצינו קולא ביין נסך על שאר איסורין, ואדרבא מצינו בתשובת הרמ"א (סי' נג) דחמיר איסוריה טפי, וכן בתשובת הריב"ש (סי' רנה) החמיר בו יותר משאר איסורים, משום לתא דע"ז. ע"ש. ועיקר סברת האו"ח דביין נסך הקילו, הנה אמנם כיו"ב מצינו בתוספות (זבחים צה סע"א ד"ה עירה) לענין הכשר כלי היין בעירוי שכתבו: "דבכמה דברים מיקל ביין נסך שאין מיקל בשאר איסורין", אבל סיימו התוס' שם וביארו: "וטעמא משום דביין נסך אין איסור רותח כלל, אלא שהחמירו בו להרתחו" וכו'. ע"ש. ומבואר שלמעשה אין קולא בעצם דין יין נסך יותר על שאר איסורין. וכן יש לפרש בלשון הרא"ש בפסקיו (פ"ג דשבת סס"י טז). ע"ש. והן אמת שמצינו להרא"ש בתשובה (ריש כלל יט) שכתב שאנו מקילין הרבה ביין נסך ובסברא מועטת תולין להקל בכמה מקומות וכו', אולם מבואר בהמשך דבריו דהיינו דוקא כשיש סעד וסמך לדבר. אבל במאי דקמן נראה שאין טעם להקל בהכשר כלי היין יותר משאר איסורים, והטעם שזה בכל משום דאין כבישה לכלים, וכדבר האמור. (ואולי יש לפרש כוונת האו"ח דביין נסך הקילו, כמו שכתב הש"ך סי' קלה ס"ק לג. ע"ש. אולם עיין מ"ש להלן אות יג על דברי הש"ך הללו). ויש להטעים הדברים לפי מה שכתב הגאון נודע ביהודה ז"ל במהדורא קמא (חיו"ד סס"י כו) שנראה מכמה מקומות במשניות שלענין כבוש כמבושל אין כל טבע המינים שזה, ויש דברים דבלעי ופלטין ויש דברים דלא בלעי ופלטין, הכל לפי טבע הדברים שהיה ידוע לחז"ל. באופן שכבוש כמבושל אינו כלל לכל הדברים. ומה שאנו מחמירים בכל דבר לומר כבוש כמבושל, לפי שאין אנו יודעים איזה מין שייך בו כבוש או לא, זולת המינים המפורשים במשנה שאין בהם איסור. עש"ב. וכל שכן לגבי כלים דאקושי ניהו י"ל דאין הכבישה פועלת בהם כ"כ. ועכ"פ נמצא לפי

וכן העיר בזה במקצת בספר קהל יהודה (סי' קלה סי"ג). ע"ש. ועיין מ"ש בזה הב"ח שם והש"ך (סי' קלז ס"ק יז). ושוב ראיתי להגאון חקרי לב הנ"ל (דף קיג רע"א) שהוכיח מדברי הרא"ש בפסקיו (פ"ב דע"ז) דבכוליה כלי משערינן. ושם עמד על מה שתירצו בזה הב"ח והש"ך. ע"ש. ובהמשך דבריו (דף קטו סע"ב ד"ה ובדוחק) נדחק דהרא"ש לא ברירא ליה האי דינא. ועיין מה שכתב עוד שם (דף קטז). בדעת הרא"ש. ובספר יד יהודה (סי' סט ס"ק סד, דפו"ח עמ' קיז:) כתב דתירוצו של הש"ך דוחק גדול, ומה שנראה מדברי הרא"ש להחמיר, אינו אלא לדעת ר"ת, אבל דעת עצמו להקל כמ"ש בתשובה. ואחר זמן ראיתי מה שהאריך בשו"ת שם משמואל העליר (סי' ה) בביאור שיטת הרא"ש. ע"ש. וקשיא עתיקתא].

(יא) אולם באמת גם לדעת הרמב"ן שבליעת הכלים מחלחלת בכל עובי דפנותיהם כנ"ל, אין זה אלא ביין, וכמו שנראה ממה שכתב בחדושו (ע"ז לג:) בזה"ל: דדבר שמכניסו לקיום "ביין", כדבר שתשמישו בכלי ראשון הוא וצריך הגעלה בכלי ראשון וכו'. ע"ש. ומשמע להדיא דדוקא ביין, ומפני שיש לו חריפות, אבל בשאר משקין לא חיישינן למה שמכניסין לכלי לקיום. וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ן במלחמות (פ"ב דפסחים ט. מדפי הרי"ף) דהטעם דכלי הכלים שמכניסין לקיום אפילו של עץ ועור ומתכת צריכים הכשר, אידי דתקיף חמרא ומשהי בגווייהו בלע. ע"ש. ומוכח דבעלמא שרי. וכן מדברי הר"ן בהלכות שם (ד"ה אבל) נראה דדוקא ביין דחריף אסור במכניסו לקיום, אבל בשאר דברים אין כבישה. ע"ש. ושוב ראיתי להגאון ערך השלחן (רס"י קה) שכ"כ. ואחר זמן מצאתי גם בספר דברי יוסף (סי' תשלג סוף אות ב) שכ"כ בדעת הרמב"ן. ע"ש. [ובלא"ה דעת הרמב"ן (ע"ז עד:) נוטה דלא אסרו במכניסין לקיום אלא כלי חרס ועור אבל כלי עץ ואבן סגי להו בשכשוך בעלמא אפילו מכניסין לקיום]. ובהכי ניחא מאי דמיייתי מרן בב"י (סי' קלה) משמיה דהר"ן בהלכות (ע"ז יב: מדפי הרי"ף סד"ה תני) שהביא מחלוקת הרשב"א והרמב"ן הנ"ל ולא הכריע. ע"ש. ומשמע דמספק"ל אי בליעת היין מפעפעת בכל הכלי או רק בכדי קליפתו, ואילו להלן בסמוך (ד"ה איבעיא) כתב הר"ן גופיה לענין הכשר הקנקנים ע"י מילוי ועירוי מים לתוכן, דאינו מפליט טעם היין, דלא מצינו בשום מקום שהצונן יפליט. ע"ש. ועל כרחין מה שהביא לעיל מזה בשתיקה את דעת הרמב"ן שנאסר כל עובי הדפנות משום דמייירי ביין דחריף. ומעתה אדרבא שמע מינה דס"ל דבשאר משקין ליכא כבישה בכלים. אולם אין זה מוכרח, וי"ל דמה שכתב דלא מצינו דצונן מפליט, להפליט הוא דאין לו כח אבל יכול להבלע בעצמו בכל עובי דפנות הכלי, ולחומרא מיהא חיישינן. ושוב ראיתי להרב חקרי לב (דף קיב ע"ג, דפו"ח עמ' שעג ד"ה והנה האמת) שכ"כ בדעת הר"ן. (אולם להלן דף קיד: כתב החק"ל דאין סברא לחלק בין בליעה לפליטה. וצ"ע.) מיהו מדברי הר"ן בפסחים מבואר דאין הכלים נאסרים אלא מיין דחריף וכנ"ל. ונמצא דבשאר משקין יש להקל. ואמנם אפשר דהרמב"ן והר"ן ס"ל דבעלמא נמי ליכא כלל כבישה בדבר שאינו חריף, וכדעת רש"י ודעמיה,

האמור שלא הצריכו הכשר אלא לכלים של סתם יינם שאיסורו במשהו לדעת רוב הפוסקים (עיין בסי' קלד ס"ב ובב"י שם). אבל בשאר איסורים אין חוששים לכבישת הכלים.

(י) איברא דלדעת ר"ת (בתוס' ע"ז עג. ד"ה יין) דסתם יינם בטל בששים כשאר איסורים, לכאורה מוכח איפוא דבליעת כלי היין אין ס' כנגדה, ונבלע היין בכל עובי הדופן. ומשמע דלדעתו יש כבישה לכלים. אלא שאין זה מוכרח, וי"ל לדעתו הטעם שהצריכו הכשר לכלי היין, כדעת הטור (סי' צט וקכב) דאף כלי שיש בתכולתו ס' כנגד האיסור, אסור להשתמש בו לכתחילה (שלא כדעת הרשב"א ומרן שם). מיהו עדיין יש להוכיח שדעת ר"ת שיש כבישה לכלים, מדתנן (ע"ז כט:) נודות הגוים ויין של ישראל כנוס בהם אסור, ומבואר דאף בדיעבד שנתן בהם יין אסור, ואי איתא דרק קליפת הכלי אסורה היה לנו להתיר היין בדיעבד לדעת ר"ת דסתם יינם בששים. וכבר נרגש בזה מרן בבית יוסף (רס"י קלז) וכתב דאפשר דמוקי מתני' בשנתן בנודות יין מועט שאין בו ששים כנגד הקליפה. ע"ש. אלא שהב"ח שם העיר דלשון המשנה "ויין של ישראל כנוס בהם" דחוק לפי זה, וכתב שבאמת לדעת ר"ת הכלי נאסר יותר מכדי קליפה ואין ביין הניתן בו ס' כנגד הבליעה. ע"ש. ודלא כהרשב"א וסיעתו הנ"ל. אולם הש"ך שם (ס"ק ט) כתב דאעיקרא לא קשיא מהך מתני', די"ל דאתיא כמ"ד מין במינו במשהו כמ"ש התוס' והרא"ש סוף ע"ז. ע"ש. והגאון חקרי לב (דף קיג רע"ג) כתב לדחות ראית הב"ח, די"ל דס"ל לר"ת דלא הלכו באיסורי גוים אחר נתינת טעם אף בכזה"ג. ע"ש. ובספר חדרי דעה (סי' קלה סי"ג) כתב ליישב דעת ר"ת באופן אחר, דמסתמא היו נודות של הגוים בלועים מיינן נסך ממש דהוי במשהו אף לר"ת. ע"ש. וע"ע בספר דברי יוסף רוזנברג (סי' תשכג אות ב ד"ה ובמקום, וסס"י תתקצו). ולפי זה אפשר דמודה לעיקר סברת הרשב"א דאין היין הכבוש בכלים נבלע בהם כ"כ. ובהכי אתי שפיר טפי מה שהתיר ר"ת בתוס' ע"ז (לג: ד"ה קינסא) להכשיר חבית של היין בזריקת ורתחין לתוכה ומהפך המים על שוליה, דאע"ג דבשאר איסורין לא סלקא הגעלה בהכי, מ"מ איכא למימר ביין נסך דתשמישו בצונן שרי. ע"ש. אלא שמדברי התוספות (ע"ז עד: ד"ה דרש) נראה להדיא דסובר רבנו תם שע"י הכבישה נבלע היין בכל עובי דפנות הכלי. וגם הרשב"א בתורת הבית (דף סו ע"ג) הנ"ל סיים, שהרמב"ן סובר דלא מהני קליפה לכלי היין. וכן דעת המאירי (ע"ז לג: ד"ה השביעי) דבולעים יותר מכדי קליפה. ע"ש. וכן נראה דעת הרא"ש (פ"ב דע"ז סי' כ) דבליעת כלי היין מפעפעת בכל עובי דופן הכלי. וכן הוכיח מדבריו הב"ח עצמו (רס"י קלז). וכן הוכיח מדבריו בשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' כג, דף כ סע"ג), אלא שקיצר בביאור הראיה. כיעו"ש. [איברא דהב"ח גופיה (בסי' קלה אות כב) כתב שגם מדברי הרא"ש בתשובה (כלל יט סי' ז) נראה שאין הכלי נאסר מן היין אלא כדי קליפה. ע"ש. וזה כמו שמתבאר מדברי הטור שם דאין בליעת כלי היין אלא כדי קליפה. וכן משמע עוד מדברי הרא"ש שם (סי' ג וד). כיעו"ש. וכן משמע גם מדברי הרא"ש בפסקיו (פ"ג דשבת סס"י טז) בדחייתו לר"ת. ע"ש.

ולא משום שיש קולא בכבישה דכלים על כבישה דשאר דברים. ומ"מ שמע מינה מיהא דכל הני רבואתא מקילים בנ"ד למעשה. ושור"ר להגאון חקרי לב הנ"ל (דף קיב ע"ג ד"ה וגם, דפו"ח עמ' שעג:) שכתב בדעת הרמב"ן ככל הדברים האלה.

יב) הן אמת שראיתי להש"ך (סי' קלה ס"ק לג) על מה שכתב מרן שם דאפילו במכניסו לקיום אינו בולע יותר מכדי קליפה, דנראה דהיינו מסתמא, כשלא ידוע שנכבש היין בתוכו יום שלם, אבל אם היה ידוע שהיה יין נסך בתוכו יום שלם הו"ל כבוש, וכבישה אוסרת כל הכלי כמ"ש לקמן (סי' קלז סק"ט). ונראה עוד דבכל הסימן ובכל מקום דאמרינן דכלי היין נכשרין במילוי ועירוי וכה"ג, היינו מסתמא, אבל אם ידוע שעמד בו יין נסך יום שלם פשיטא דצריך הגעלה גמורה לפי דינו כאילו נשתמש בו חמין, דהא קיימא לן כבוש הרי הוא כמבושל. עש"ב. וכ"כ עוד הש"ך להלן (סי' קלז סק"ט). ע"ש. וכן נמשך אחריו המשנ"ב או"ח (סי' תנא ס"ק קח). אולם בשו"ת חכם צבי (רס"י עה) כתב על דברי הש"ך דלא דק, דמוכח בגמרא דקנקנים של גוים וחביתי דחמרא מכניסים בהם יין לקיום ימים ושנים, ואעפ"כ אין דינן כמבושל ממש. ע"ש. והביא דבריו הרב בית מאיר (סי' קלה סעיף ד). ואף שבשו"ת פנים מאירות ח"א (סס"י כג) יצא לישע דברי הש"ך, הנה בספר מחנה אפרים (פרק יא מהל' מאכלות אסורות, דף קעח ע"ד) השיג לנכון בן המחבר על הש"ך, דליכא למימר דמכניסו לקיום הוי רק ספק כבוש, דכיון שדרך הוא לעמוד מעת לעת אינו נכנס בסוג ספק וכו', וכן משמע מסתימת הפוסקים דלא כהש"ך. ע"ש. וכן הסכים בספר קהל יהודה (סי' קלה סי"ג, דף עב.). וכן בחדרי דעה שם (סוף סי"ג) הניח דברי הש"ך בצע"ג. ע"ש. וכן בספר מקור מים חיים שם הניח דברי הש"ך בקושיא. וכן ראיתי להגאון יד יהודה (סי' סט, דף סט: ובדפו"ח סוף עמ' קיז) שכ' שדברי הש"ך בזה תמוהים מאד כמ"ש החכם צבי. ע"ש. וע"ע בספר דברי יוסף רוזנברג (סי' תרכו אות יד) שדחה דברי הש"ך, וכתב שבדאי לא ראה דברי תוה"ב דמוכח שלא כדבריו. ע"ש. ועיין שם עוד (בסוף אות יא). וכן בשו"ת ברכת יוסף לנרא (סי' מ) כתב שדברי הש"ך אינם ברורים, וכבר השיג עליו המחנ"א, ושכן דעת החכם צבי, וכן נראה מספר הישר. ע"ש. והרב ערך השלחן (ס"ק י) הביא דברי החכם צבי והמחנ"א, וכתב שכן נראה עיקר, שכן מוכח מדברי המרדכי (פ"ב דביצה) שהובאו בב"י (רס"י קה). ועוד הביא בשם שו"ת תמים דעים (סי' יח) דלא הוי מכניסו לקיום אלא כשמקיימים בכלי יין ג' ימים, ושכן נראה מדברי רבנו ירוחם (נתיב יז ריש חלק ג), ודלא כהש"ך דמכניסו לקיום הוא דוקא בלא שיעור כבישה. ע"ש. וכן משמע מתשובת הרא"ש (כלל יט סי' יא) דלא כהש"ך. ובספר דבר שמואל ראטה ח"ב (סי' קלה ס"ק יד) כתב שכן מוכח מתשובת הרמב"ם שהובאה בכס"מ (פרק טו מהל' מאכלות אסורות הלכה יח) דמיירי בשהה היין בכלים מעת לעת. וכן האריך הגאון חקרי לב ח"א מיו"ד (סי' עז, דף קיב ע"ד) לדחות בדברים מצודקים מה שכתב הש"ך דהיתר כלי היין היינו דוקא כשלא שהה היין בתוכם שיעור כבישה, והביא שכן דעת הלבוש שם והכנה"ג

(הגב"י אות טל) דלא כהש"ך. ע"ש. וכן דעת הגאון נודע ביהודה מה"ת (חיו"ד סס"י נח). ע"ש. וכן העלה בשו"ת מטה אהרן בן חסין בהשמטות (סי' צא). ע"ש. ועד אחרן הגאון חזון איש (סי' נה אות ו), שהקשה על מ"ש הש"ך דאיכא הכא ספיקי טובא, וכ' דלא מובן מה הרויח בקליפה זו, דאם לא היה בו יין אסור א"צ קליפה, ואם היה יין אסור לא מהני קליפה, אלא ודאי שחזקת ההנהגה דקנקן זה רמי ביה נכרי חמרא וחשיב כודאי. ונראה דעת הראשונים שמתירים בקליפה, שכל כבוש אינו מבליע בכלי יותר מכדי קליפה. ומ"ש הש"ך (סי' קלז סק"ט) דנתבאר בסי' ס"ט ס"ק ס' ובסי' צ"ח ס"ק י"ג דכבוש מבליע בכלי, שם הביא כן מהתור"ח בשם איסור והיתר, אבל לא הביא שם מקור אחר לזה. עכת"ד. וכ"כ עוד החזו"א שם (ס"ק ד) שכבר דחה החכם צבי דברי הש"ך. ע"ש. ועיין בחכמת אדם (כלל פא דין יא) שכתב להקל במקום צורך גדול גם אם שהה היין בכלי יותר מעת לעת. וכן הובא להלכה בשו"ת אמרי אש חיו"ד (סס"י מד). ע"ש. ולפי האמור איכא לאפושי בהיתרא. וכן ראיתי להגאון מהרש"ם בדעת תורה (סי' קלז סוף ס"א) שהעיר על החכ"א ואמרי אש, שלא ידעו מדברי החכם צבי שכתב דהש"ך לא דק, ושגם במחנה אפרים חולק על הש"ך. ע"ש. וע"ע בשו"ת יד יצחק גליק (חאו"ח סי' צו סוד"ה עוד).

יג) ובאמת הש"ך עצמו בהמשך דבריו חזר וכתב דמסתימת פשטות דברי הפוסקים משמע דאפילו ידוע שעמד בו היין מעת לעת מהני מילוי ועירוי. וכ"כ בפשיטות הש"ך לעיל (ס"ק יג), וכן ציין זה הנוב"י הנ"ל, אלא שכתב הש"ך שם (ס"ק לג) הטעם כיון שלא נאסר אלא ע"י צונן אמרינן ביה כבולעו כך פולטו, "או דקים להו לחז"ל דבהכי נקלש טעם היין". ומכל מקום לא אמרו כן אלא ביין ואין להתיר כן בשאר איסורין שבלעו ע"י כבישה. ע"ש. אולם דבריו לא יכוננו אלא לדעת הרמב"ן דסובר דהיין נבלע בכלי מעבר לעבר משום דחריף, ולדידיה י"ל הטעם שמועיל מילוי ועירוי במים להוציאו מידי דופיו משום שהמים מקלישים כח היין. ואולי י"ל כן גם בדעת הרמ"א שבתורת חטאת (כלל פה סוף דין א) החמיר בדין כבישה לכלים, ומאידך בהגהת הש"ע (סי' קלז) שתק למה שהיקל מרן בהכשר כלי היין. אבל בדברי הרשב"א וסיעתו הנ"ל מבואר להדיא טעם הקולא במילוי ועירוי משום דע"י כבישה לא נבלע אלא כדי קליפה. ומוכח דבכלים אין כבוש כמבושל ממש. וכן מתבאר מדברי הרב שלחן גבוה (ס"ק מד) דלא כהש"ך. וע"ע בערך השלחן (ס"ק י) הנ"ל. וממילא שמע מינה דאין כבוש בכלים. וכן ראיתי בספר דברי יוסף רוזנברג הנ"ל (בסי' תשלג אות ב) שהאריך להשיג על הש"ך שנמשך אחר דעת ר"ת והרא"ש דכבוש אוסר כל עובי דפנות הכלי, אבל דעת רוב הראשונים שאינו אוסר אלא כדי קליפה, וכן עיקר. ע"ש. וראיתי בחזון איש (סי' נה אות ו) הנ"ל, שצייד בטעמו של הרמ"א שהסכים להקל ביין נסך אע"ג דמחמיר בשאר איסורין, דביין נסך דרבנן מקילינן, אבל בשאר איסורים מחמירינן כדעת הרמב"ן דכבוש מבליע בכלי הכלי. ע"ש. ונראה דהיינו לדידהו דסתם יינם בטל בששים כשאר

פז אות טו וסי' צג אות לב). ונמצא דעתו בנדון שלפנינו כדעת הזב"צ ממש.

והן אמת שראיתי להזב"צ עצמו בתשובותיו הנדפסות בסוף ח"ב (סימן ג) שכתב דשרא ליה מאריה להגאון חקרי לב שחלק על כל האחרונים שתפסו במושלם שיש כבישה בכלים. ע"ש. וסותר למה שתפס בחיבורו מעיקר הדין כהחק"ל להקל. אולם הנה רבו הסוברים דנקטינן כהפסקים נגד התשובות (ע' להשד"ח בכללי הפוסקים סי' ח אות יא), וכ"ש שגם בתשובותיו לא השווה הזב"צ מדותיו, כי בתשובה אחרת שנדפסה בסוף ספר זבחי צדק חלק א' (סי' ד) הביא דברי החק"ל בסבר פנים יפות, וסמך על דבריו בצירוף ספק נוסף להקל. ע"ש. ועל עיקר טענת הזב"צ דהחק"ל יחיד הוא באחרונים, הנה השד"ח (מע' כ כלל מב) הביא לנו שגם הרב יד דוד (סי' קה) הביא בשתיקה דברי החק"ל, ושכן הובא בספר מקנה אברהם (מע' א אות כג). ע"ש. [אמנם מה שהביא השד"ח שם בשם ספר משנת ר' אליעזר די טולדו ח"ב בזכרונותיו (מע' א' אות מט, בסוה"ס דף ד:) שחילק בזה בין איסור תורה לאיסור דרבנן, לפור"ר לא חזינא תמן כהאי סימנא. אבל ראיתי שכן חילק הפלתי (סי' סט ס"ק יח). ע"ש]. וכן הרב בית יהודה במנהגים (דף קטו). פסק דאין כבישה לכלים (אלא שטעמו שם אינו מבורר, וכבר עמד על דבריו העה"ש או"ח סי' תמז ס"ק יט והובא בשד"ח שם, וכן בשו"ת יביע אומר ח"ה סי' ה אות ד ד"ה והנה. ע"ש). וע"ע למוהרמ"ז בקונטרס ויען משה (חיו"ד סי' כד). ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ט (סי' ה) שתמה על הזב"צ הנ"ל שסותר דברי עצמו מהתשובות לפוסקים, ובהערה שם הוסיף שכל דברי דברי החק"ל נכונים וברורים ואין בהם נפתל ועקש, ותימה על הזב"צ מה ראה על ככה לכתוב עליו שרא ליה מאריה, והרי דבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. ע"ש. ובאמת הצופה כי יראה בשו"ת יביע אומר, עיניו יחושו שבכמה מקומות גם הגרע"י זצ"ל אינו סומך על דברי החק"ל אלא בצירוף סניפים נוספים (עיין יבי"א ח"ב סי' ו, וח"ה סי' ה אות ד הנ"ל). וע"ע בח"ח חאו"ח מג אותיות ח-ט. וי"ל). ועכ"פ בנדון שלפנינו שיש לנו צירוף נוסף להקל דאין כבישה אחר כבישה וכמו שביארנו בס"ד לעיל (סי' נד), נראה דשפיר דמי להקל בשופי. וכן ראיתי להגאון מהר"ש העליר אב"ד האשכנזים בצפת בשו"ת שם משמואל (סי' ה) דנקיט עיקר כדברי האומרים דאין כבישה לכלים, מכח הראיות מהכשר כלי היין, וסיים שלא בא להכריע נגד הש"ך ודעימיה, אלא למימרא דמספיקא לא נפיק ומצטרף להיתרים אחרים. עש"ב.

זו) ובל שכן אם היה המעשה בכלי מתכת, שבזה גם הרב איסור והיתר (כלל ב דין ח) כתב דאין לחוש. ע"ש. ונמשך אחריו בשו"ת חוט השני (סס"י סג). ובדרכי תשובה (סי' קה ס"ק יא) הביא שכן העלה בשו"ת מקום שמואל (סי' לו השני), ושכן דעת החו"ד (בחי' סק"ג) ועוד. ע"ש. וכן נראה דעת הרב פלתי (סוף סק"א). וכן דעת הרב מנחת פתים שם. ואף שהרמ"א בהגהותיו לאו"ה שם כתב דדבריו צ"ע, דמאחר

איסורים (עיין סימן קלד ס"ב בהגהה), אבל לדידן דנקטינן דסתם יינם חמיר אף משאר איסורי תורה ואוסר במשהו, דברי הרשב"א דכבוש אוסר רק כדי קליפה, תורה שלמה הם לכל האיסורים שבתורה. ואמנם שוב ראיתי להרב יד יהודה (סימן קה סק"א דף פד סע"ב, דפו"ח עמ' קעז). שכתב לדחות הראיה מכלי היין, דהכי קים להו לחז"ל ביין דקליש דמה שנבלע בעץ כלה ואובד ולא נשאר בו טעם, ואין ללמוד ממנו לשאר איסורים. ע"ש. ונראה דר"ל דטבע היין שהמפעפע בכלי יותר מכדי קליפה נמוג ואבד בתוכו. ובמחכ"ת אין אלו אלא דברי נביאות. ומלשון התוס' (זבחים צה). נראה להדיא דאין הקולא ביין נסך רק מפני שבליעתו בצונן. הא לאו הכי אין חילוק בין בליעת יין לשאר איסורים, ודא ודא אחת היא דלא נבלע בצונן אלא כדי קליפה. וכן מצאתי בשו"ת צוף דבש מועטי (חיו"ד סי' לה) שהוכיח במישור מדברי הרשב"א ומרן בענין כלי היין דאין הכבישה אוסרת מן הכלי אלא כדי קליפה, ודחה דברי הש"ך. עש"ב. ועיין שם עוד (בסי' לו).

יד) ולמעשה, הנה הגאון חקרי לב הנ"ל (דף קיז סע"ב) אסיק דדעת רוב הראשונים דאין כבישה דכלים, ושכמה מפסקי הש"ע שבידינו בנויים על היסוד דאין כבישה בכלים, דאינם בולעים ופולטים אלא משהו, ולכן אין לאסור מאכל של היתר שהיה בתוכו. ואע"פ שיש מן הראשונים הסוברים דיש כבישה לכלים, בתר רובא אזלינן. ועוד שיש לצרף דעת הפוסקים דאין כבישה אלא בדבר חריף ואין כבישה אלא בשריית ג' ימים. ונהי דלכתחילה יש להגעיל הכלים שנשרה בהם איסור כ"ד שעות, לחוש לדעת האחרונים דאין כבישה בכלים, ועוד דמשהו מיהא איכא, אבל בדיעבד אין לאסור המאכל שהיה בתוכם. ע"ש. וראיתי להרב קהל יהודה (סי' קה, דף כה ע"ג) שאף הוא היה מתכוין לראיות החק"ל דאין כבישה בכלים, כמבואר בדברי מרן (סי' קלה סי"ג) ורבותינו הראשונים בהלכות כלי היין. ומ"מ אסיק דלמעשה יש להחמיר בדבר, הואיל ונפיק מפומיה דהאו"ה, וגם שאר האחרונים נמשכו אחריו, הלא המה התו"ח והש"ך והכנה"ג והפר"ח. ע"ש. ואילו היה רואה דברי החק"ל שהיקל בדבר למעשה, קרוב לודאי שהיה סומך על ראיותיו להקל, ומורה אף הוא יורה. וכבר הבאנו שכן דעת הרב צוף דבש. וכן ראיתי להרב זבחי צדק (סי' קה אות א) שהביא המחלוקת בדין כבישה בכלים, וכתב: ולענין הלכה אנן אתכא דריש גלותא סמכינן הוא מרן ז"ל, ואין כבישה לכלים, וכ"ש דכן סברת רוב הפוסקים כמ"ש הרב חקרי לב. מיהו בהפסד מועט יש לחוש לסברת האו"ה ודעימיה להחמיר. ע"כ. וכן נכון. והרב כף החיים (שם אות ג) העיר על מ"ש הרב זבחי צדק דדעת מרן דאין כבישה לכלים כדמוכח בהלכות יין נסך, דאינו מוכרח, דביין נסך כו"ע מודו דשרי, אלא דקמפלגי אי ילפינן מיין נסך לשאר איסורין. ע"ש. ולפי האמור לעיל י"ל ע"ד. ומ"מ לדינא הביא הכה"ח (שם אות א) שרוב האחרונים מחמירים בזה, והט"ז והחק"ל מקילים, ואסיק דבהפסד מרובה יש לסמוך עליהם להקל, אבל לא בהפסד מועט, כיון שרבו האוסרים. (וכ"כ עוד הכה"ח בסי')

השלחן (ס"ק א) שדחה לנכון מה שהחמיר בזה המנ"י, דאף ביין נסך דעת הרמב"ם והרשב"א דלא אסרו אלא בכלי חרס, ושאר פוסקים אפשר דלא אמרו אלא ביין דחריף ולא בשאר איסורין. ולכן יש להקל בזה. וכן העלה הרב יד יהודה הארוך (סי' סט ס"ק סד, דפו"ח עמ' קטז). להתיר כלי מתכות שנשרו בהם שאר משקין שאינם חריפים, דמין בהלכות הכשר כלי היין הנ"ל לא החמיר אלא ביין, אבל בשאר משקין לא. עש"ב. וכ"פ הרב קהל יהודה (סי' קה, דף כה ע"ג). ע"ש. וכן כתב בספר דברי יוסף רוזנברג (סי' תרכו אות ו ואות ח) להצדיק דברי האו"ה. וכן העלה הגר"ד טהראני נר"ו בשו"ת דברי דוד ח"א (חיו"ד סי' ג) מפי סופרים וספרים. ע"ש. וכן נראה דעת מרן מופת הדור זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ט (סס"ה ה). ועיין עוד בדבריו בחלק ב' (סס"ו ו).

המורם מן האמור (בסי' נד-נה), שאיסור שנשרה במים בתוך כלי למשך כ"ד שעות, והיה במים ששים כנגדו, ואחר כך נתמעטו המים עד שלא נותר בהם ס' כנגד האיסור, יש בדבר צד להקל, שמא אחר כ"ד שעות אין האיסור ממשיך לפלוט עוד את טעמו. אבל אין לסמוך ע"ז אלא בצירוף סניפים נוספים. ולכן המים שבהם נשרה האיסור, אסורים בשתייה. אבל הכלים שבהם נכבש האיסור, יש להתירם לדין הספרדים בדיעבד בלא הכשר, בצירוף סברת האומרים דאין כבישה אוסרת כלים. וכלי שנשרה בו איסור גמור למשך כ"ד שעות, ואין בדבר סניפים נוספים להקל, יש להכשירו לכתחילה, ואף בדיעבד שנשתמש בו בלא הכשר נכון להחמיר. אמנם במקום שהדבר נוגע להפסד מרובה, יש לסמוך על סברת "אין כבישה לכלים" שלא לאסור המאכל, גם אם אין סניפים נוספים. וכלי מתכת שנכבש בו איסור בתוך מים, יש להתיר להשתמש בו בלא הכשר כלל.

שנאסר מכח כבוש כמבושל דינו כאילו בלע מרותחין, ולכן נ"ל דאין לחלק. ע"כ. וכן הט"ז (רס"י קה) כתב דאין לחלק בין סוגי הכלים. ע"ש. (ויש לעמוד על ראייתו, וכמ"ש במקום שמואל הנ"ל ובמנ"י דבסמוך. ע"ש). וכן הרב מנחת יעקב (כלל ג סק"ה) החמיר גם במתכות, וטעמו לפי מה שפסק מרן (סי' קלה ס"ח) שאין חילוק בין הכלים. ע"ש. אנא דאמרי, הנה מרן שם כתב: יש מי שאומר שלא החמירו בשביל שמכניסו לקיום אלא בכלי חרס בלבד, ויש מוסיפים של עץ ושל עור, ויש מי שמוסיף של אבן ושל מתכות, וכן ראוי לנהוג וכו'. ע"כ. הרי דלא פסקה למלתיה בסכינא חריפא לחומרא, ואדרבא הדעה האמצעית הביא מרן בלשון רבים "ויש מוסיפים", והיא דעת הרשב"א (בתוה"א דף סה). שכלי מתכות אפילו מכניס בהן יין לקיום בהדחה בעלמא סגי להו, ודייק כן מדברי הרמב"ם (פי"א הי"ט), ושכן דעת הראב"ד (ע"ז לג: ד"ה והלכתא). ע"ש. ודעת המחמירים (והיא דעת הרא"ש) כתבה מרן בלשון יחיד, וסיים עליה: וכן "ראוי" לנהוג. וכ"ז מורה דחומרא זו לאו מדינא היא. [ובאמת אם כנים אנו שמקורו של האו"ה מהא דמבואר בסי' קלה, נראה לכאורה שגם דין כלי אבן כדין כלי מתכות להקל, כדמשמע מלשון מרן דשוו אהדדי. ושור"ר בהגהת או"ה כלל ל דין ט שכתב: ומיהו ודאי כלי מתכת ואבנים אינם בולעים כי אם ברתיחת האור, ובהדחה סגי. ע"כ. והרי זה כמבואר. אלא שראיתי להרב יד יהודה (סי' סט סקס"ד עמ' קטז): שהוכיח במישור דכלי אבן חמירי מכלי עץ, ושכ"כ הפרישה והב"ח שם, והשיג על הגהת או"ה. ע"ש]. ועוד י"ל דאף חומרא זו בכלי מתכות, אינה אלא לגבי יין נסך שפליטת משהו אוסרת בו, אבל בשאר איסורין יש להקל. וכ"ש בכבישה של שאר משקין שאין בהן חריפות כלל, דאפשר שיש להקל לכ"ע. והעד הנאמן הוא הרב איסור והיתר, שהוא המקור להחמיר בכבישת שאר כלים, ואחר שמודה דבכלי מתכות אין לחוש, מי יחוש יותר ממנו. וכן ראיתי להגאון הגאון ערך

סימן נו

המחמיר בדבר השנוי במחלוקת פוסקים, האם מותר לבקש מחבירו המיקל לעשותו

עש"ק פרשת שלח, כ"ה סיון תשע"ה

בעבורו. ועל דרך זו יש להסתפק אם מותר ליתן לחבירו האשכנזי לאכול בשר שאינו "חלק", דלדין הוא ספק מריפה, והאשכנזים נוהגים בו היתר. וכל כיוצא בזה.

האם יש בכיו"ב איסור אמירה לישראל בשבת

א) ויש לדון בדבר מכמה צדדים, ראשית האם יש איסור בעצם האמירה לחבירו לעשות עבור מעשה זה, כמו שגזרו חז"ל על אמירה לגוי בכל האיסורים, כמבואר ביו"ד (סי' רצז ס"ד) ובחור"מ (סי' שלח ס"ו), ועוד שגורם לאותו ישראל חבירו לעשות דבר שהוא עצמו סובר שיש בו איסור והו"ל כנותן

ראיתי לברר בעה"ו דין אדם שמחמיר באחד מהדינים השנויים במחלוקת הפוסקים, האם יכול לומר לחבירו המיקל בזה ע"פ רבותיו לעשות עבורו אותו דבר. והאם יש חילוק בזה בין אם המחמיר מחמיר בדבר מחמת חומרא בעלמא, או מפני שכן הוא עיקר הדין לדעתו. ומה הדין בזה בדבר השנוי במחלוקת בין מנהגי הספרדים לאשכנזים, כגון ליתן בשבת על גבי הפלאטה מרק שהתקרב עד שאין היר סולדת בו, שלדעת מרן בש"ע או"ח (סימן שיח סעיף ד) הדבר אסור מפני שיש בישול אחר בישול בדבר לח שנצטנן, ומנהג האשכנזים להקל בזה כל זמן שעדיין לא נצטנן לגמרי כמ"ש הרמ"א בהגהה (שם סעיף טו), האם מותר לספרדי לבקש מחבירו אשכנזי ליתן מרק ע"ג הפלאטה

מת שחפצי מצוה הם, ואין בהם משום איסור ודבר דבר, אבל שאר דברים פשיטא שאסור בשבת לומר לחבירו לכ"ע, וממילא ליכא למילף מינה להתיר לאמרם למי שעדיין לא קבל שבת, וכמו שטען הר"ן. ושוב ראיתי להט"ז שם (ס"ק ג) שגם הוא דחה מ"ש הב"י דאילו לא היה מקבל שבת היה מותר, וכתב ליישב קושיית הר"ן דמוכח בגמרא דהטעם שמותר לומר לחבירו שמור פרות שבתחומך אינו משום בורגנים. ע"ש"ב. אבל הגאון היעב"ץ במור וקציעה שם דחה תירוצו. ע"ש. וכן בספר אבן העזר ובספר נהר שלום הנ"ל האריכו לדחות דבריו. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת זרע אברהם (סי' יב, דף כב:) ובשו"ת אגרות משה ח"ב מאור"ח (סימן צט).

ובשאיני לעצמי בעיקר מה שדחה הר"ן ראיית הרשב"א מהאומר לחבירו שמור וכו', דשאיני התם דאם יש שם בורגנים הולך, נלע"ד דאפשר דס"ל להרשב"א דאין להתיר מטעם "שאם יש שם בורגנים" אלא באומר לדרך פלוני אני הולך למחר, ומשום שאין זה דיבור מובהק של חול כיון דבשבת נמי היה יכול לילך לשם אילו היו בורגנים. אבל במבקש מחבירו לשמור לו הפירות בשבת עצמה, לא יועילו הבורגנים להתיר אמירתו, כיון שמבקש ממנו לשמור בשבת זו עצמה והשתא מיהא ליכא בורגנים ולדידיה אסיר לשמור שם, ועל כרחק טעמא דשרייתא כיון דלגבי חבירו מיהא היתר גמור הוא. ושפיר יליף הרשב"א מינה לכל מה שנעשה בהיתר אצל חבירו. כנלע"ד. [וכבר כתבו התוס' (שבת קנ: ד"ה אבל) שיש מקום לחלק בין המספר לחבירו "כך וכך אעשה למחר" דלא מהני אמירתו כלל, ובין המבקש מחבירו לעשות כך וכך למחר דחמיר טפי. ואפשר דהרשב"א ס"ל דלקושטא דמלתא נמי יש לחלק בכיו"ב, דכשע"י אמירתו עושה כן בשבת עצמה חמור יותר]. ושוב מצאתי להגאון ישועות יעקב (סי' רסג סק"ו ד"ה והנה) שחילק כדברינו, והביא ראיה לדבר מהא דאסור לומר לגוי להביא מכרמלית לרשות היחיד אע"פ שאם יש שם מחיצות מביא, וכתב שזה ברור כשמש. ע"ש. ולענ"ד יש לעמוד על ראייתו, דאמירה לנכרי רבנן גזור עלה משום שבות (ע' רש"י שבת קכא. וברמב"ם הלכות שבת פ"ו ה"א), לא כן אמירה לחבירו הישראל דלא אשכחן בה איסורא אלא משום ודבר דבר (ואפשר שלא הוצרכו חז"ל לגזור עליה, מפני שבדרך כלל בלא"ה חבירו הישראל מוזהר ועומד מהר סיני שלא לעשות מעשה זה, וע"ד שכתב מרן בב"י רס"י פז לענין בישול בשר טהורה בחלב טמאה). אבל עיקר חילוקן של הישועות נכון לענ"ד ליישב דעת הרשב"א. ושוב ראיתי בשו"ת זרע אברהם (דף יג ע"ג סד"ה ותו) שחילק כן לעניינו. וכיו"ב חילק גם בשו"ת חלקת יעקב (בדפ"ח סי' פה אות ה) בהגהת בן המחבר. (מיהו ע' להרדב"ז ח"ד סי' רנח). ועכ"פ למעשה ודאי לדין העיקר כהרשב"א וכמו שנראה דעת מרן ורוב האחרונים, ולא נוכל לדחות דברי הרשב"א מכח קושיא. ובפרט אחר שגם הריטב"א וצוה"ח כתבו כדבריו. וכ"ש לפי מה שכתב בדרכי משה שם (אות ח) דאפשר דגם הר"ן מודה להרשב"א לענין דינא אלא שדחה ראיותיו. וכן כתב הט"ז שם.

מכשול לפני עור, ועוד שחוזר ונהנה ממה שהוא אסור לדעתו. והנה בגמרא (שבת קנא). איתא, אמר רב יהודה אמר שמואל, מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי. וכתב ע"ז הרשב"א בחדושי שם: כלומר אף על פי שאינו יכול לילך שם, דכיון שהוא מותר לישראל חבירו לשמרם, אין באמירתו כלום. וכתבו בתוספות דמהא שמעין דישאל שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית, הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה. וכ"כ הריטב"א שם בשם התוספות דשמעין משמואל כי דבר האסור לאדם לעשות בשבת והוא מותר לחבירו, זכאי הוא באמירתו לחבירו שיעשה אותו. [ורב אחאי גאון נר"ו בשו"ת ויען הכהן ח"ב (רס"י כב) הביא שכ"כ גם תלמיד הרשב"א בספר צרור החיים (דרך ג' סי' ג, עמ' מח), ובקובץ שיטות קמאי בשם גליין התוס']. וכן הובאו דברי הרשב"א בשלחן ערוך או"ח (סימן רסג סעיף יז) בזה"ל: יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. ע"כ. והגם שלא פסק מרן דין זה בסכינא חריפא, נראה שדעתו נוטה להקל, וכן הסכימו האחרונים וכמ"ש בכף החיים שם (אות ק). ולכאורה אף בנדון שלנו שחבירו נוהג היתר באותו דבר, הרי הוא כמי שלא קבל עליו שבת לענין זה, ואין איסור באמירה לו. והן אמת שהר"ן בשבת שם (סד: מדפי הרי"ף) כתב על דברי הרשב"א דאין הנדון דומה לראיה, דשאני הכא שאם יש שם בורגנים היה הוא עצמו שומר. ומרן הב"י או"ח (סוף סי' רסג) השיב על דבריו, דהכא נמי איכא למימר דאם לא היה מקבל שבת היה הוא עצמו מותר לעשות לו מלאכה. ע"כ. ולפי זה בנדון שלנו שהמבקש לעשות אין לו כלל היתר באותו דבר בעצמו, יש להחמיר גם שלא לומר לחבירו לעשותו.

אולם הב"ח שם (ד"ה כתב הר"ן) תמה על תירוצו של הב"י, דאע"ג דאם לא היה מקבל שבת היה מותר, מ"מ עכשיו שקבל אין לו שום היתר בעולם. ומה שהקשה הר"ן אין לו מקום, דבגמ' מוכח דאפילו היכא דאין לזה שום היתר בשבת, נמי מותר לומר לחבירו. וכן הוא בשו"ת הב"ח (סי' קי). ע"ש"ב. ולפי דבריו יש ללמוד מההיא לנדון שלנו להתיר לומר לחבירו המיקל לעשות הקולא בעבורו. אלא שמה שתמה הב"ח על מרן הב"י דאחר שקיבל שבת אין לו היתר עוד, עיין להרב אבן העזר שכתב לקיים דברי מרן דאף גבי בורגנים אין היתר אא"כ נעשו קודם שבת. ע"ש. וכ"כ בשו"ת זרע אברהם יצחקי (סי' ט, דף יג ע"ד), והוסיף דאדרבא לענין קבלת שבת קיל טפי, שגם אחר שקיבל יכול לישראל על קבלתו. ושם (סימן י, דף טו ע"ג) השיב על מ"ש הרב גנת ורדים (כלל ד סימן יז) להשיג בזה על מרן. ע"ש. (וע"ע בלבוש סוף סי' רסג בהגהה, ובשו"ת תורה לשמה סי' קיז, ובארחות חיים מספינקא סי' רסא סק"ה, ובחזון עובדיה הל' שבת ח"א עמ' רצ). ועיין עוד להרב נהר שלום (ס"ק ב). וגם עיקר מה שיישב הב"ח לקושיית הר"ן אינו מחזור לענ"ד, דהא דמוכח בגמ' להתיר אף כשאין לו היתר בשבת, אין זה אלא בכגון צרכי כלה או

הוא כמכשילו בזה. והנה מור"ם בדרכי משה חאו"ח (סי' רסג אות ח) הקשה על מה שהתיר הרשב"א לבקש מחבירו שלא קבל שבת לעשות מלאכה, דמאי שנא ממה שמבואר בטור להלן (סוף סימן תרכד) שמי שקיבל עליו לעשות שני ימים יום כפור, גם אחרים אסורים לעשות לו מלאכה ביום כפור השני. ומקור דברי הטור מתשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' עז), וכן הובא בהגמ"י (סוף הלכות יום כפור ד"ה תרי), ובמנהגי מהר"א טירנא (הל' יום כפור אות קפב בהגהה). וכן הלבוש או"ח (סוף סימן רסג) הביא בשם הרמ"א שהיקל גם לענין מוצאי שבת, שאע"פ שעדיין לא הבדיל יכול לומר לחבירו שכבר הוציא את השבת לעשות מלאכה עבורו, והוכיח כנגדו מדברי הטור ומהר"ם מרוטנבורג הנ"ל שאין לומר לחבירו לעשות לו מלאכה במוצ"ש. ע"ש. אך במלבושי יו"ט שם (ס"ק ט) תמה ע"ז דאטו דגברא אגברא רמי, דנראה דמאן דאסר ביום כפור שני אסר נמי גבי שבת, ומאן דשרי גבי שבת שרי נמי ביוה"כ. ע"ש. ורצונו לומר דהרשב"א שהתיר לומר לחבירו בערב שבת פליג עלה דמהר"ם מרוטנבורג. וכ"כ בספר מאמר המלך (פ"ב מהל' גניבה דף עט:). ע"ש. ובאמת לכאורה בלא"ה מצינו מי שחולק על מהר"ם מרוטנבורג בזה, כי בשו"ת מהר"י ווייל (סימן קטז) כתב, שכאשר מוסיפים מחול על הקודש בעוד היום גדול כגון שעה או שתיים קודם הערב שמש, אני רגיל להתיר לומר לגוי להדליק הנר אפילו שלא במקום מצוה או דוחק. וטעמא ידידי כיון שעוד היום גדול בודאי כל ישראל לא קבלו כולם עליהם השבת דיש מקומות שעדיין לא קבלו עליהם, ודמיא להא דאמרינן בחולין (ג.) על חלב שעל הקיבה אינהו מיכל אכלי לדידן מיסתם נמי לא סתים. ע"כ. (והביא דבריו להלכה הרמ"א בהגהת הש"ע סי' רסא ס"א). ולכאורה לפי טעמו הכי נמי לענין יום כפור שני, שגם הנוהגים להמנע בו מאכילה וממלאכה אינם נוהגים כן אלא מחמת חומרא, ומתפללים בו תפלות של חול כמבואר בטור ובבב"י (סי' תרכד), ורוב ישראל נוהגים בו כיום חול גמור, א"כ תסגי להו למחמירים לאסור עצמם במלאכות גמורות, אבל ליהנות ממה שאחרים בשלו עבורם דבעלמא אין בזה אלא גזירה דרבנן, גבי חומרת יום כפור שני יש להתיר. וראיתי למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן לב) שנשאל במי שהוסיף קמח בעיסה רכה של מצה, שיש אוסרים בדבר ויש מתירים בדיעבד. וכתב דיש להתיר להשהות מצות אלו בפסח ואין להפריז על המדה לבערם מהעולם ולהחשיבם כחמץ שעוברים עליו בבל יראה ובל ימצא. ואפילו אי איכא מאן דמחמיר אף להשהותו, שפיר יש לנו להשען על כמה אחרונים שהתירו באכילה נמי, ולפחות נסמוך עליהם להשהותו. וראיה לזה מדאמרינן בחולין אינהו אכלי אנן מסתם נמי לא סתים, וקאי התם על חלב דבני ארץ ישראל אוכלים ובני בבל אינם אוכלים ואמר דכיון דבני א"י אוכלים, אף על גב דבני בבל לא אכלי מ"מ סותם. וכמו שפירש רש"י. ואף שיש מפרשים הסוגיא באופנים אחרים, מ"מ מדברי המפרשים כרש"י יש ראייה להקל. והכי נמי נימא בנ"ד אם לדעת כמה אחרונים שריותא הוא למיכל אנן משהא לא שהינן בתמיה. וכיוצא בזה כתב הרב מהר"י ווייל בתשובותיו וכו' (כנ"ל).

ע"ש. והגם שראיתי בשו"ת משאת משה ח"א (חיו"ד סי' ד, דף לב ע"ד) שכתב שגם דעת ריא"ז כדעת הר"ן. אך עיינתי בדברי ריא"ז (פרק כג שבת הלכה ד אות ג) ולא מצאתי שם מאומה. ושמא כוונת הרב משאת משה למ"ש בשלטי הגבורים (דף סד רע"ב מדפי הרי"ף). אך באמת לא כתב כן בשם ריא"ז, וגם אין מדבריו שם הכרח גמור שמסכים להר"ן. כיעו"ש. ובודאי שיש לתפוס בזה כהרשב"א.

אלא דלפום קושטא נראה שיש לחלק בין נדון דידן לההיא דהרשב"א, דהתם אין באמירתו כלום הואיל וכלפי חבירו מה שמבקש ממנו לשמור הוא מעשה היתר גמור באותה שעה שלא קבל שבת, ואילו בנדון שלפנינו לפי שיטת המחמיר אסור הוא לכ"ע, וממילא יש לאסור אמירתו בשבת. ועוד ראיתי בישועות יעקב או"ח (סי' רסג סק"ו) שהקשה על ראיית הרשב"א מהאומר לחבירו לשמור, דשאני התם שלא נחשב הדבר למלאכה כלל, ולפיכך גם אמירתו מותרת, אבל מי שקיבל שבת ומבקש מחבירו שעדיין לא קיבל, אע"פ שהמלאכה מותרת לחבירו סו"ס עצם האמירה היא עבור מלאכה חשובה שאסורה בשבת. והאריך בזה ואסיק דסברא פשוטה היתה בעיני הרשב"א דהמקדים לקבל שבת לא קבל עליו לענין שבות דאמירה לחבירו, ולא הוצרך הרשב"א לראיתו אלא דלא תימא דאסור מיהא מפני שנעשה חבירו כשלוחו. ע"ש. וכעין הדברים האלה כתבו הדרישה או"ח (סי' רסג אות ב) והגר"ז שם (בקונט"א אות ח ד"ה ולמדו). ע"ש. וע"ע בבית מאיר שם, ובשו"ת דובב מישרים ח"ג (סי' פג). ולפי זה בנדון שלפנינו שהיא מלאכה גמורה של איסור אפשר שיש איסור באמירתו. מיהו למעשה קושטא מאחר והכא עסקינן בדבר שנחלקו בו הפוסקים ויש מתירים לעשותו, נראה שיש מקום להקל ע"פ מה שכתב מרן בבית יוסף או"ח (סימן שיד) לענין שבירת פותחת של תיבות שנחלקו הראשונים אם מותרת בשבת, והאגור כתב שמימיו לא ראה מי שהורה לשבר הפותחת לצורך שבת. וכתב ע"ז מרן: ומשמע דעל ידי ישראל קאמר, דאילו ע"י גוי אין להחמיר כל כך, כיון דאיכא מאן דשרי אפילו ע"י ישראל. ע"כ. וכן הסכים בדרכי משה שם (אות ו). ע"ש. וכן הוא בבית יוסף (סוף סי' תקיט). ולמדו מזה האחרונים לכל דבר שנחלקו בו הפוסקים, שאין איסור באמירתו לגוי (עיי' בשיו"ב שבברכי יוסף חאו"ח רס"י שיח, ובשו"ת יביע אומר ח"ז חאו"ח סס"י מב, ובמנוחת אהבה ח"א פרק טו הלכה ח) והוא הדין לומר לישראל לעשותו, אין איסור בעצם האמירה.

חומרת מהר"ם שהעושה ב' ימי כפור לא יבשלו לו אחרים

ב כי תבעי לן דילמא אמירה לישראל חמירא טפי, מפני שגורם לישראל חבירו לעשות דבר שנוי במחלוקת, והגם שאותו חבר נוהג היתר בדבר, מאחר והמבקש עצמו נוהג בו איסור למעשה שמא אסור לו גם לבקש מחבירו לעשותו, שמא

מוכרת, דהרשב"א קאי על האומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך וכו' שההיתר בזה לחבירו הוא היתר גמור לכ"ע, ואף המבקש עצמו אילו היה באותו תחום היה מותר לו לשמור הפירות הנמצאים שם. לא כן בנדון שלנו שאם האמת היא כדעת המחמיר (וקמי שמיא גליא), הרי כולם צריכים להחמיר בדבר. ואפשר שזהו טעם החומרא ביום הכפורים שגם אחרים לא יעשו מלאכה עבורו, דאף שהוא מתורת חסידות, כיון דמספיקא דיומא עביד אי אפשר לו להחמיר לחצאין. [שו"ר לאחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו בספרו ויען הכהן ח"ב (סי' כב אות א) שייחס להרשב"א שמיקל בנ"ד, ואינו מוכרח לענ"ד וכאמור]. וכן ראיתי להב"ח אור"ח (סוף סי' רסג) ובתשובותיו (סי' קי) הנ"ל שכתב על קושיית הרב דרכי משה ממי שעושה שני ימים יוה"כ דאסור לאחרים לבשל לו, דהתם ודאי מאחר שהוא עושה שני ימים מספק א"כ לדידיה אסור לכל ישראל לבשל בשני ימים מספק, ולפיכך אסור הוא מדינא, אבל באופן שחבירו הוציא השבת מוקדם, הכל יודעים שחבירו מותר בעשיית מלאכה שכבר התפלל והבדיל, ואין אסור אלא לדידיה שמוסיף על השבת יותר מחבירו, והתם ודאי אין אסור באמירה. וסיים שכבר השיבו על הלבוש (בהגהה בסוף סימן רסג) מטעם זה שכתבנו, ומה שעשה סניגורין לדבריו אין רוח חכמים נוחה הימנה. ע"כ. וכ"כ הט"ז שם דלפי סברת המחמיר לעשות שני ימים לצאת ידי ספק נמצא שחבירו עושה אסור לסברתו, משא"כ גבי קבלת שבת דעושה חבירו בהיתר גמור. ע"ש. והסכים עמו בשו"ת זרע אברהם (סי' ט, דף יג:). והרי זה כמבואר בס"ד. וכעין זה כתב המג"א שם (ס"ק לג). ומצאתי שכן חילק גם הגאון מהר"ם בן חביב זצ"ל בתשובתו הנדפסת בקובץ מקבציאל חלק כ"ט (עמ' יא). ע"ש. ולפי זה בכל חומרא שנובעת מחמת מחלוקת הפוסקים, הגם שהמקילים בה יש להם על מה שיסמוכו, מ"מ סוף סוף לפי דעת המחמירים אין מקום לחלק בזה בין אדם לאדם. ואי אפשר למי שמחמיר לבקש מחבירו המיקל לעשות אותו דבר עבורו. וכן חילק בשו"ת סמא דחיי (חיו"ד סי' ה) וע"פ זה העלה להחמיר בנדונו. ע"ש. וכ"כ בספר מלך שלם (חלק השו"ת הל' מאכ"א סי' ז) ושכן חלקו האחרונים. עש"ב. וכן חילק לעניינו בשו"ת אגרות משה כרך ה' (ח"ג מאור"ח סי' עז). ע"ש.

(ד) ואעיקרא הנה הפמ"ג אור"ח (סי' רסז במש"ז סק"ג) העיר עוד, שלא נזכר בדברי הרשב"א היתר אלא "לומר לחבירו" לעשות מלאכה, אבל "ליהנות" מאותה מלאכה אפשר דבשבת אסור, דהו"ל לדידיה כמעשה שבת. ע"ש. ולפ"ז מעיקרא לא קשיא מידי על הרשב"א מההיא דעושים ב' ימים יום הכפורים, דהתם משום ההנאה נגעו בה. אלא דלפום קושטא נראה יותר שלדעת הרשב"א מותר גם ליהנות מאותה מלאכה, שכל מעשי שבת אינם אסורים אלא מטעם קנס, וכיון דרשאי אני באמירתו, אין טעם לאסור עלי מלאכתו בהנאה. וכן ראיתי בתשובות הרמ"א (סי' קלא אות ג) שכתב בפשיטות על נדון זה, דכיון דשרי לומר לעשות המלאכה גם ההנאה מותרת. ע"כ. וכ"כ בקיצור בהגהת הש"ע (סי' רסג סעיף יז):

והאריך בזה החיד"א וסיים: ומעין דוגמא ראיתי בקונטרס ישן כת"י מחידושי רבני ירושלים הקדמונים משנת הרע"ד שכ' שנהגו לאסור כל ביצה שנמצא בה דם בכל מקום, ואירע שנתערכה ביצה שנמצא דם והכשירו הכלים שנתבשלה בהם מאחר שיש מתירין אף הביצה באכילה. עכת"ד. וכ"כ עוד במחזיק ברכה יו"ד (סי' מח סק"א ד"ה והיו) שיש לקיים הוראת מהר"י ווייל הנ"ל למי שקבל שבת מבעו"י. ע"ש. ועיין עוד בברכי יוסף אור"ח (סימן תמוז סוף ס"ק יד). ואמנם במחזיק ברכה יו"ד הנ"ל בהמשך דבריו שם (ד"ה ואולם) חזר וכתב דאף לפירוש רש"י בחולין (נ). אין ראיה משם להקל אלא היכא דהמחמירים החמירו מתורת מנהג ולא מדינא. ע"ש. ומ"מ גם חומרת יום כפור שני ודאי לאו מדינא היא אלא ממדת חסידות, שהרי חז"ל לא תקנו כן, והמג"א (סס"י תרכד) דלדין דבקיאינן בקבועא דירחא גרעא חומרא זו אף ממנהג (וע"ע בשו"ת נודע ביהודה קמא חיו"ד סי' נז ד"ה ומה שפלפל). ולפ"ז לא ראוי להחמיר בה כ"כ לאסור גם מה שנתבשל להם ע"י אחרים.

יישוב דברי מהר"ם עם קולת הרשב"א

(ג) אלא שראיתי למהר"י ווייל גופיה (בסי' קצא) שכתב דהעושה ב' ימי כפור לא יבשלו לו אחרים. ע"ש. ומבואר דלגבי יום כפור מסכים הולך לחומרת מהר"ם מרוטנבורג. ועל כרחין יש לחלק בין דין זה לדין המקדים לקבל שבת. ואכן מור"ם בדרכי משה אור"ח (סי' רסג) הנ"ל, אחר שהקשה על הרשב"א דידן מדברי הטור לענין יום כפור שני, כתב דאפשר לחלק דשאני גבי יום כפור דראוי לעשות ב' ימים יום כפור משום ספיקא דיומא, מה שאין כן בתוספת שבת. ע"כ. ונראה כוונתו שאע"פ שאין בעשיית יום כפור שני אלא מדת חסידות, מ"מ כיון שחסידות זו נובעת מחמת ספיקא דיומא יש לה משקל יותר מתוספת שבת שאין קפידא להקדים כ"כ אלא מצוה. ועל דרך זו יש לתרץ דברי מהר"י ווייל, דסובר דדוקא לענין תוספת שבת שאין בה אלא מצוה מסתמא לא קבל להחמיר עליו כ"כ להמנע גם מאמירה לגוי, אחר שיש שלא קבלו כלל, אבל יום כפור שני דחמיר טפי קבל על עצמו בעין יפה ככל חקותיו ומשפטיו. ולפי זה גם בנדון שלפנינו אם חומרתו של המחמיר היא מחמת מחלוקת פוסקים וכיו"ב, וכל שכן אם מדובר במה שאסור לו מן הדין, כגון שהוא ספרדי ונוהג אסור בבישול אחר בישול בשבת בדבר לח שהצטנן, יש לאסור לומר לחבירו האשכנזי הנוהג היתר בדבר לבשל עבורו. (ולפ"ז יש לעמוד ע"ד הרב חיים שאל סי' לב הנ"ל שנסייע מדברי מהר"י ווייל לנדונו). וכיוצא בזה חילק בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ח (סי' לב אות ד) והעלה על פי זה להחמיר בנדון שלנו. ע"ש. והן אמת שמלשון הרשב"א הנ"ל: מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית "הוראלי והיא נעשית בהיתר לעושה אותה", משמע לכאורה להקל אף באופן שהמחמיר תופס כן מעיקר הדין, דסוף סוף המיקל בה נוהג ההיתר ע"פ דעת רבותיו, ולדידיה היתר היא. אולם אין זה

מחלוקת בין שני חכמים. וכן מוכח מראיית המבי"ט שם שאינו מחלק בזה. כיעו"ש. והרב כתב סופר הנ"ל הוכיח להקל בזה מדאמרינן בחולין (מד:) הריא פסוקת הגרירת דאיתא לקמיה דרב ושדרה לקמיה דרבב"ח ואכשרה. ועוד איתא התם (מח.) דכי אתו לקמיה דר' יוחנן משדר להו לקמיה דר' יהודה בר"ש דמורי בה להיתרא. ועוד כיו"ב שם (צט:). ע"ש. ולכאורה י"ל דהתם לא היה הדבר מוחלט אצל המחמיר. וכן צידד לדחות בשו"ת באר משה ח"ה (סי' קלה אות יא). ע"ש. והן אמת שכבר נרגש הכת"ס שם (ד"ה ומה) מדחיה זו, אך כתב שמדברי רש"י (חולין צט:) לא משמע כן. כיעו"ש. אולם בשו"ת שאילת דוד (במקור בית אב להלכה מאמר ב הגהה ב) כתב גם הוא לדחות דשאני הנהו שלא היה מוחלט אצל האוסר איסורם, ואילו המתיר היתה קבלה בידו מהקדמונים, אבל כשהוחלט אצל האוסר אין עצה ותבונה. ונסתייע מלשון רש"י שם (מח.), והעמיס כן גם בדברי רש"י שם (צט:). ע"ש. ואחר זמן ראיתי שגם בשו"ת עמק התשובה ח"א (חאו"ח סי' קיב) דחה כן, והכריח הדבר. ע"ש. ומה שהוכיח הכת"ס שם בהמשך דבריו (ד"ה ועוד) להקל ממה שאמרו ביבמות (יד רע"ב) שהיו בית הלל משאילים כליהם לבית שמאי אע"פ שהיו ב"ה מקילים בטהרות, הנה כבר קדמו בזה בתשובת המבי"ט הנ"ל. (ובשו"ת עמק התשובה סי' קיב הנ"ל כתב לדחות דמסתמא לא היו משאילים לב"ש הכלים הטמאים, והניח דברי המבי"ט בצ"ע. ובמחכ"ת אין משמעות הסוגיא כן כלל). אולם לכאורה י"ל דשאני התם משום דאיכא למתלי דבעי להו לימי טומאתן, והיכא דאיכא למתלי בהיתרא ליכא משום לפני עור כדמשמע בסוגיא דע"ז (טו:). וכ"פ הרמב"ם (פ"ח מהל' שמטה ה"ב) והתוס' בגיטין (סא. ד"ה משאלת) ועוד. אמנם לפי התוס' ביבמות שם דגרסי איפכא דטומאות דבית שמאי לבית הלל טהרות ניהו, שפיר איכא למילף ממה שהיו ב"ש משאילין לב"ה, דהא משמע בע"ז שם דלבית שמאי איכא לפני עור אף היכא דאיכא למתלי בהיתרא. ועל כרחין כיון דהני דשאלו סברי דשרי ליכא בכה"ג משום לפני עור. ונתקיימה ראיית המבי"ט. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת אגרות משה (חאו"ח סי' קפו) כדברי המבי"ט דליכא בכה"ג משום לפני עור. ע"ש. וכן העלה מר אחי נר"ו בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' כב) ופלפל בחכמה בדברי האחרונים המדברים בזה. עש"ב. ועיין עוד מ"ש בזה מרן הגאון מופת הדור זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' כח אות ד). ואכמ"ל. ונמצינו למדים שאדם שאדם שמחמיר על עצמו בדין מסויים מותר לו ליתנו לפני חבירו שנוהג בו להקל, ואין בדבר משום לפני עור לא תתן מכשול. ולכאורה יש ללמוד מזה להקל גם לבקש מחבירו המיקל לעשות קולא זו, וכמו שכתב הרב משאת משה הנ"ל.

אולם אחר העיון נראה לענ"ד דאין ללמוד מראיות האחרונים הנ"ל להקל גם באופן שהמחמיר מבקש מחבירו לעשות מעשה איסור לצרכו, דאפשר דדוקא לענין "לפני עור" ס"ל להמבי"ט ודעימיה דכיון שהמיקל נוהג כן ע"פ רבותיו ולא יענש על מעשיו, א"כ אף המחמיר שמוכר לו אינו מכשילו

"ומותר ליהנות מאותה מלאכה בשבת". והרי זה כמבואר. וכן נראה מסתימות כל שאר האחרונים. ומצאתי להגאון ר' משה ישראל זצ"ל בשו"ת משאת משה ח"א (חיו"ד סי' ד, דף לב רע"ד) שגם הוא כתב בדעת הרשב"א שמתיר אף בהנאה. אלא שבסמוך לזה (ד"ה ואולם) חזר וכתב דעד כאן לא התיר הרשב"א אלא כשקבל שבת בטעות, כי היכי דלא לאפושי פלוגתא בינו ובין הר"ן. ע"ש. ובזה אין דבריו נראים במחכ"ת, והא קמן מרן הש"ע והאחרונים שלא חלקו בדבר. וע' בשו"ת סמא דחיי (חיו"ד סי' ה) שכ' דודאי הרשב"א מירי אף במי שדרכו תמיד לקבל שבת מוקדם. ע"ש. ואף הר"ן עצמו אפשר שאינו חולק למעשה על הרשב"א וכמ"ש בדרכי משה ובט"ז שהבאנו לעיל (סוף אות א). ושור' במשאת משה שם בהמשך דבריו (דף לד.) שחזר ופקפק בדברי עצמו ונטה להקל. וכן בדין. וגדולה מזו כתב הרב מור וקציעה או"ח (סי' רסג) דאף הר"ן לא חלק אלא על עצם האמירה, אבל פשיטא דמודה דשרי ליהנות מממלאכה שעשה לו חבירו בזמן התוספת. ע"ש. וכן צידד בדרכי משה שם דאף לדעת הר"ן בדיעבד מותר ליהנות מאותה מלאכה. [ואף למטוניה דהמשא"מ שחשש לדברי הר"ן, הרי לא החמיר הר"ן אלא בשבת ומצד איסור האמירה (כדמשמע מטעמו שאם יש שם בורגנין הולך, דלא מהני זה אלא לאיסור "ודבר דבר"), אבל באיסורים אחרים שלא שייך בהם דין "ודבר דבר" (וכנדונו של המשא"מ גופיה כדלהלן בסמוך) אפשר דמודה דשרי. ואף לענין אמירה בשבת בנדון דידן שהוא שנוי במחלוקת כבר מילתנו אמורה שיש לסמוך על המתירים באיסור אמירה דרבנן וכמ"ש כיו"ב הבי" (או"ח סי' שיד וסי' תקיט). ואכמ"ל]. ומכל מקום מההיא דיום כפור שני יש ללמוד לכאורה דחומרא הנובעת מחמת מחלוקת פוסקים וכיו"ב אין לבקש מחבירו המיקל לעשותה.

ראיות אחרונים להקל ודחיותיהן

(ה) **והנה** בשו"ת משאת משה חיו"ד (סי' ד) הנ"ל, דן באורך לענין מי שמחמיר שלא להדליק את הסיגריה מנר של חלב, האם מותר לומר לחבירו המיקל להדליק לו. ובתוך דבריו (דף ל ע"ד) הביא ראיה להקל מדברי המבי"ט (סימן כא) שהנוהגים קדושת שביעית בפירות נכרים יכולים למכרם למי שאינם נוהגים, ואין בזה משום לפני עור כיון שהמקילים עושים כן ע"פ דעת רבותיהם. ע"כ. ובאמת גם בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' עז ד"ה וכאשר) כתב מדנפשיה כדברי המבי"ט. והובאו דבריו בדרכי תשובה יו"ד (סי' קיט ס"ק מח.), והביא שכ"כ בספר מאמר מרדכי מנחם (בעניינים נפרדים סי' עד). ושור' למרן הגאון חזון עובדיה זצ"ל בהלכות שבת ח"ד (עמ' שצח) שהביא בשם הרב מנחת שלמה ח"א (סימן מד) ראיה לדברי הכת"ס מדברי המבי"ט הנ"ל, ודחאה הגאון זצ"ל דשאני התם דהמיקל הוא מרן דהוה מרא דאתרא. ע"ש. ובעניויתי אחר המחילה מהדר"ג אי מהא לא איריא, דסו"ס המחמירים הללו בני דור דעה של מרן לא קבלו הוראותיו עליהם כלל, ולדידהו איסורא איכא בהוראת מרן כמו בכל

1) וראיתי בספר תשובות ריב"א (סי' יז) שכתב, דמי שנוהג חומרא בדבר אחד מפני שחושש לדעת האוסר אין ספק דאסור להושיט אותו דבר למי שסומך על המתירים, כגון הנמנע מעישון ביו"ט אסור לתת טבאק או מקטרת לעשן בו ביו"ט, כיון שלדעתו אסור ועובר על לפני עור. [ולא ראה דברי מהרימ"ט סי' כא הנ"ל וסיעתו]. וקשה מדאמרינן בבבא בתרא (כו.) דאמר רבא בר רב חנן לרב יוסף אנא לא קייצנא אי ניחא לך זיל קוץ, הרי שהניח לר"י ליכנס לתוך שדהו לקוץ בעוד שלדעתו הדבר אסור. והניח בצ"ע. ושוב ראיתי בחזון עובדיה הלכות שבת ח"ד (עמ' שצח:) שהביא ראייה זו בשם הגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סוף סי' נא), ודחאה ע"פ מה שכתב בתורת חיים שם דרב יוסף היה סבור שאין בזה איסור וסכנה. ע"ש. ובענייני לא זכיתי להבין דברי קדשו, הרי עליה אנו דנים, והמחמירים שלא ליתן לחבירו מחמירים גם באופן שהחבר ההוא סובר שהוא היתר גמור. ולדידהו תקשי מההיא דבבא בתרא הנ"ל. וכשאני לעצמו נראה לי לדחות, דהתם בתי דשמעיה רבא בר רב חנן לרב יוסף דאילן לגפנים בעי הרחקה טפי, תו לא היה לו מה להשיב, והדר ביה ממאי דסבר מעיקרא דאסור לקוץ. אלא שעכ"ז לא מלאו לבו לקוץ בעצמו מפני הסכנה שבדבר. ושוב מצאתי בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן כב) שכתב דמפשטא דסוגיין נראה דלא בא רבא בר"ח לחלוק אלא קבל דברי רב יוסף, ומיהו לא רצה לקוץ הוא עצמו. ע"ש. וכיו"ב כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן שם שלא הודה לרב יוסף מפני שאחר מעשה אמרה. ע"ש. ומבואר שלא היה ברור אצלו האיסור אלא חשש בעלמא. וע"ע בחי' הר"י קרקושא שם בשם רבנו יונה. ע"ש. [ועוד י"ל לפי מה שכתב בשו"ת שאילת יעבץ ח"א (סי' עו) דאף רבא בריה דר"ח סבר דמעיקרא דדינא שרי, אלא דמ"מ אף בכה"ג איכא חששא דסכנה. ע"ש. אלא שבשו"ת חיים שאל הנ"ל (בסי' כג) האריך לדחות דבריו. וע"ע בשו"ת בנין ציון (סי' סא) ובשו"ת אפרקסטא דעניא ח"א (סי' קכא). וכן הסכים מרן מופת הדור זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ה (חי"ד סי' יב אות ג). עש"ב]. וראיתי בשו"ת באר משה ח"ה (סי' קלה אות י) שכתב לדחות ראיית תשובות ריב"א הנ"ל באופן אחר, דרבא בר רב חנן שלא רצה לקוץ דקליו מפני שלא היו מזיקים לו אלא לרב יוסף, ואין היתר לקצוץ אלא מי שהאילן מזיק לו. וכתב שזה כפתור ופרח. ע"ש. ולענ"ד אין טעם מספיק בדבר, ואדרבא מסתברא להיפך דמשום היזק אחרים קיל טפי וכמ"ש הרב שבות יעקב ח"א (סימן קנט) שהזכיר שם. ומ"מ נראה שבאמת אין ללמוד להקל מאותו מעשה וכאמור. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ט (חי"ד סי' כח אות ד).

דחיית הראיה להחמיר מדין יום כפור שני הנ"ל

2) ולכאורה כיון שחזרנו על צדדי ההיתר ולא ראינו בהם הכרע, הדינן למה שכתבו מהר"ם מרוטנבורג והטור (סי' תרכד) ועוד ראשונים שהנהיגים לעשות יום כפור שני גם אחרים לא יבשלו עבורם. ובעניינינו לא מצאנו בראשונים מי

בעצה שאינה הוגנת לו. אבל בנדונו של המשא"מ שמבקש מחבירו המיקל להדליק הסיגריה עבורו חמיר טפי מלפני עור גרידא, שמאחר והוא עצמו חוזר ונהנה ממה שעשה המיקל נמצא שנוהג בחומרתו לחצאין, דאילו היה הצדק עמו בחומרתו היה אסור גם לבקש עבורו מאחרים, ולא משום לפני עור אלא משום שפוגע בחומרת עצמו. וכן מבואר בתשובת מהר"ם (ד"פ סי' עו) הנ"ל לענין יום כפור שני, דלאחרים אורויי מורינן לבשל ביום זה לכתחילה ועכ"ז אסור למחמיר ליהנות ממה שבשלו אותם אחרים לצרכו. [ואפשר שזהו טעמו של המשנ"ב (סי' שפו ס"ק מז) שכתב שהנוהג שלא לאכול חדש מחמת שחושש לדעת הפוסקים שאסור מן הדין, אינו יכול להשתתף בו עם אחרים. ולכאורה הו"ל לדמויי למאי דשרי התם לערב לנזיר ביין ולישראל בתרומה משום דחזי לאחרני, והכי נמי המחמיר בחדש מודה דחזי לאחרני כפי דעת רבותיהם. אלא נראה הטעם דעכ"פ כיון דלדידהו הוי איסור גמור, אינו יכול ליהנות בגרמתו. ובוזה יש לבאר גם מ"ש המשנ"ב בכה"ל (סי' רצו ס"ב) על דברי הפמ"ג (באש"א ססי' רצט). ע"ש. וי"ל]. ובוזה יש לעמוד גם על מה שכתב מרן מופת הדור זצ"ל בחזון עובדיה הלכות שבת ח"ד (עמ' שצט:) שיש לצדד להתיר בנדון שלנו ע"פ מה שכתבו הפוסקים דלא שייך לפני עור במקום ספק, וה"נ הכא אין קבלת הוראות מרן לדין אלא ספק כמ"ש האחרונים. ע"ש. ולפי האמור אף אי ליכא בכה"ג משום לפני עור, הכא חמיר טפי מלפני עור גרידא (ומה שדקדק שם מרן עטרת ראשנו זצ"ל שם בעמ' שצז: מתשובת מהר"ם בסוף דבריו דמשום לפני עור אתי עלה. אחר נשיקת עפר רגליו נלע"ד דכוונת מהר"ם התם להיפך, שהמיקל אם יבשל לצורך המחמיר ויאכילנו יעבור על לפני עור, שמכשיל את המחמיר לעבור על חומרתו. כיעו"ש. אבל אם המחמיר מבקש מן המיקל לבשל אין כאן לפני עור כלל, ואדרבא אורויי מורינן ליה להקל כמ"ש שם). ומה גם דלכאורה יש מקום לחלק בין ספק במציאות שלא אסרה בו תורה משום "לפני עור", ובין ספק בדין שלדעת המחמיר עובר ודאי. וצ"ע. ומה שהביא הרב משאת משה שם (דף לג סע"ב) בשם הפר"ח במנהגי איסור שלו (באו"ח סי' תצו אות כג) שהתיר למיקל להכשיל המחמיר בלי להודיעו. ע"ש. נראה שאין ללמוד מדבריו לאידך גיסא שגם בנ"ד יהיה מותר למחמיר לבקש מן המיקל לעשות מה שמותר לדעתו, דהכא כיון שהמחמיר סובר שהדבר אסור אפשר דאסור גם לבקש מן המיקל לעשות כן לצרכו. וזה מלבד שאין דברי הפר"ח מוסכמים ודעת מהרלנ"ח (סי' קכא) שאסור למיקל ליתן דבר האסור לפני המחמיר בלא להודיעו. וע"ע בדרכי תשובה (יו"ד סי' קיט ס"ק נב) ובשו"ת יחוה דעת ח"ד (סי' נג). ואכמ"ל. ולאידך גיסא גם מדברי מהרלנ"ח אין ללמוד להחמיר בנדון שלנו, דהתם מעביר את המחמיר על דעתו, אבל הכא דלפי מנהג המתיר אין בכך כלום י"ל שמותר לבקש ממנו לעשותו. ושוב ראיתי בשו"ת כתב סופר (חי"ד סי' עז ד"ה ונחזור) שצידד ללמוד מדברי מהרלנ"ח הנ"ל דכשם שאסור למתיר להכשיל את האוסר, כך אסור לאוסר להכשיל את המתיר, וחזר ודחה כדברינו.

השבת ח"א (עמ' תסג) שכבר העלה בספר מאורי האש שאם מכח הכרעתו סובר שיש בדבר איסור, יש לחשוש בזה לאיסור לפני עור כשנותן לאחרים, אבל אם מחמיר על עצמו רק מפני מנהג אבותיו ורבותיו אין לחוש במה שנותן לחבירו המיקל, שכל אחד נוהג כמנהג רבותיו. והוא הדין שמותר לספרדי לומר לאשכנזי להקל כפי שנוהג ע"פ דעת הרמ"א. עכ"ד. ולפ"ד לא מצאתי מזה דבר בספר מאורי אש. ואם לדין יש תשובה, שמדברי המבי"ט הנ"ל מוכח דליכא לפני עור אף במה שמחמיר הוא עצמו מכח הכרעתו, כל שחבירו נוהג היתר ע"פ רבותיו. ומכל מקום עכ"ז יש מקום להחמיר שלא ליהנות בעצמו ממה שעשה עבורו המיקל, כדמוכח מתשובת מהר"ם הנ"ל. אלא שלמעשה נראה שאם החומרא תלויה במחלוקת הפוסקים יש מקום להקל בזה. [שוב מצאתי בשו"ת זרע אברהם יצחקי (סימן ט, דף יג:)] שכתב שמדברי הטור לענין יום כפור שני שאין ללמוד למי שקבל שבת דאסור לומר לישראל חבירו, דשאני יום כפור דמדינא כל בני חו"ל היה להם לעשות שני ימים כמו שעושים בשאר י"ט, אלא דמשום סכנה לא נהגו כן כדאיתא בירושלמי פ"ק דחלה, וכיון שזה קבל על עצמו לעשות ב' ימים הו"ל לדידיה ספק דאורייתא כדקביל עליה למעבד תרי יומי, ובודאי דכל מילי דאסירי ביומא קמא ה"נ קבל עליה ביום השני, ולפיכך אסור בכל המלאכות. ע"ש. (וע"ע בדבריו שם סימן י דף טו רע"ב). ולפי דבריו אפשר שאין ללמוד מההיא דיום כפור שני לנדון שלפנינו, דחומרא זו תקיפא טובא וכל ישראל היו ראויים לנהוג בה. אלא שמדברי המג"א והנוב"י שרמזנו לעיל (סוף אות ב) מבואר שלא כדבריו. ע"ש].

ראיות המשא"מ להחמיר ודחיותיהן

ח) והנה בשו"ת משאת משה חיו"ד (סימן ד) האריך הרחיב בנדון, וסוף דבר העלה שהמחמיר אסור לבקש מהמיקל להדליק עבורו סגריה מנר של חלב. וראיתי בענייני לעמוד מעט על ראיותיו מלבד מה שנגענו בדבריו לעיל. ראשית מה שהביא (בדף ל ע"ד) ראיה מהא דאמרינן ביבמות (קיד.) דרב יצחק בר ביזנא אירכסו ליה מפתחות ואמרו ליה זיל דבר טליא וטליא התם דאי משכחי מייתי להו, ולא אמרו לו לומר להם בפירוש להביא המפתח. לענ"ד שאני התם שהאיסור מוחלט והתורה צוותה להזהיר גדולים על הקטנים, ואם מצוה אותם להביא הו"ל כמאן דספי להו בידים. והטעם שהזהירה ע"ז התורה י"ל משום דאתי למסרך אח"כ באיסור גמור לכשיגדלו וכמ"ש כיו"ב בשבת (קלט.) ועירובין (מ:). וכן מצאתי להרב תרומת הדשן (בפסקים וכתבים סימן סב) שכתב דהא דאסרה תורה דלא ליספו לקטן בידים, יש לומר הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות, וכשיגדל יבקש לימודו. ע"ש. וכבר נרגש הרב משאת משה שם מהטעם דאתי למסרך, אלא שהקשה ע"ז דא"כ למה מחוייבין למחות בקטן העושה לדעת הגדול, הא התם לא שייך דאתי למסרך כיון שלא ציווהו הגדול. ע"ש. אולם כבר כתבו רש"י והמאירי

שחולק עליהם. מיהו אם כנים אנו בזה יוצא שגם בדבר שהוא משום חומרא בעלמא כההיא דיום כפור שני אין לבקש מחבירו, ובאמת הדבר קשה מאד, שהרי העלו האחרונים שאין בכיו"ב משום לפני עור וכמ"ש לעיל (אות ה), וביארנו שם בס"ד דאף מהר"ם לא אסר בנדון אלא מפני שזה המחמיר אם חוזר ואוכל ממה שנתבשל עבורו ביום כפור ב' נמצא פוגע בחומרת עצמו, ומאידך פשטה ההוראה דכל שיש ספק פלוגתא באיסור בישול בשבת וכיו"ב, יש להתיר המאכל בדיעבד, דכיון דכל איסור ההנאה אינו אלא מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא וכמו שכתב המשנ"ב או"ח (סי' שיח סק"ב) בשם הפמ"ג (באש"א שם סק"י) והמג"א (סי' שכג סק"א), וכן הסכים מופת הדור זצ"ל בלוית חן (סי' מג) ובהליכות עולם (ח"ד עמ' לג). וא"כ השתא אפילו הספרדי עצמו אילו טעה וחימם דבר לח שנצטנן, לא היה נאסר לו בדיעבד, דסמך על הפוסקים דלא חשיב בישול, ואיך אפשר לאסור לו ליהנות ממה שחימם כך בשבילו חבירו האשכנזי, שהוא היתר ממש כלפי האשכנזי. (ובשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ח סי' ל"ב אות ד' נרגש מדברי המשנ"ב סי' שיי"ח הנ"ל שיש להתיר בדיעבד, אך לא ביאר מה בין זו לבין יום כפור שני שהחמיר בו מהר"ם מרוטנבורג). וכדי שיהיו דברי חכמים קיימים על כרחין לחלק בין ספק הנובע מחמת מחלוקת פוסקים שבזה בדיעבד אפשר לסמוך על המקילים בדרבנן, ובין ההיא דיום כפור שני דהוי ספק במציאות, ועל הצד שהוא יום כפור (כמו שנוהג זה) צריך לאסור גם מה שנתבשל לו. וכבר חילק כיו"ב בשו"ת תרומת הדשן (סי' קעח) לענין איסור מכירת ספק דרוסה לגוים, דהני מילי בספק דמציאות, אבל אם הספק מחמת מחלות מותר, דספיקא דפלוגתא דרבוותא עדיף מספיקא דגוף המעשה. ע"ש. וכן חילקו האחרונים בכמה מקומות (עיין לעיל סי' לח אות נג). והכא נמי דכוותיהו. [ושוב נדפס שו"ת ויען הכהן ח"ב למר אחי נר"ו, ושם (בסי' כב אות ג) חילק כן מדנפשיה לענייננו. ע"ש]. ואמנם מצינו להמשנ"ב (בביה"ל סי' רסא ס"א) שהיקל בספק קנס אף בספק של מציאות, אולם בדברי הפמ"א והמג"א הנ"ל לא נתבאר להקל אלא בספק פלוגתא דרבוותא. ולדבריהם יש לחלק כאמור. ונמצינו למדים לפי זה שיש מקום להקל לבקש מחבירו המיקל במחלוקת פוסקים לעשות עבורו הדבר שהוא מחמיר בו.

מיהו נראה שכ"ז במחלוקות בין בני ספרד או אשכנז, או אף במחלוקות שנתחדשו בין הפוסקים האחרונים ואינו מחמיר בהם אלא מתורת חומרא. אבל אם המחמיר סובר שהדבר אסור מעיקר הדין לכולי עלמא, ולפי דעתו יש לו ראיות נכונות לסברתו, נלע"ד שאסור לו גם לבקש מחבירו המיקל שיעשה עבורו. ונהי דמשום לפני עור ליכא אף בכה"ג כדמוכח מתשובת המבי"ט (סי' כא) הנ"ל בענין קדושת שביעית בפירות נכרים כיעו"ש, מכל מקום ליהנות הוא עצמו ממה שעשה לו חבירו לא גרע מהנהגים ב' ימי כפור שאסורים במה שעשו להם המקילים. וראיתי בחזון עובדיה הל' שבת ח"ד (עמ' שצח:) שהביא בשם הגרש"ז אורבך בתשובה בספר מאור

אסור אף לאחרים לעשות לו, נלע"ד דהיינו משום שלא עשה כחוקן חכמים להניח עירוב, ויש כאן מעין קנס, ואם נתיר לאחרים לעשות עבורו מה הועילו חכמים בתקנתם. ואין זה ענין לנדון שלפנינו שאין לנו בו איסור אלא גוף המעשה אבל תולדתו אפשר שהיא מותרת כשנעשה כן ע"י מי שנוהג היתר בדבר. [ושור"ר לאחי נר"ו בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' כב אות ג) שדחה כן בקיצור, ושכן דחה בס' טל אורות (בהגמ"ר פ"ק דשבת). ע"ש].

הן אמת שראיתי בדרכי משה (סי' רסג אות ח) שלמד לאסור ליהנות ממה שעשה לו חברו בזמן תוספת שבת, מדאסרינן בביצה (יז). שיעשו לו אחרים אא"כ יקנה קמחו לאחרים. וכתב דאין לומר דשאני התם שלא הניח עירוב ולא עשה כחוקן חכמים, דהא התוספות שם כתבו דכל דבר שאסור לעשות לעצמו אסור גם לאחרים. ע"ש. ונראה דהכי משמע ליה מדכתבו התוס' בפשיטות "וכי אחרים יכולים לעשות לו דבר שהוא עצמו אסור". אולם לענ"ד אף התוס' לא מיידי אלא בגוונא דקאי עלה, שעבר על תקנת חכמים. אבל בנדון שלפנינו אפשר שידורו להתיר. ושור"ר להגמ"ר שם (ס"ק לג). ע"ש. (אלא שייחס זה לד"מ ולפנינו ליתא התם). וכן מצאתי להרשב"א בחדושי לביצה שם, שהביא קושיית התוספות (בשם "יש מקשים") בסגנון רחב יותר, דאם אין קמחו נאסר היאך אפשר שיאפו לו אחרים, דא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן, כל אדם לא יערב ויתן לאחרים שיעשו לו. ועוד כיון דהוא נאסר, היאך יעשו לו אחרים, הא שלוחו של אדם כמותו. ע"ש מה שתירץ. והרי זה כמבואר בס"ד, דדוקא בכה"ג שאסרו חכמים באופן פרטי על אדם זה, ובזה אם יעשו לו אחרים נמצא תקנת חכמים בטלה, וגם שלוחו של אדם כמותו. אבל בכל שאר מלאכות שבת הנה כתב הגאון חתם סופר ז"ל (חאו"ח סי' פד וח"ו סי' כד) שמוסכם בדעתו בלי ספק דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהיה שלוחו כמותו, דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של הישראל ולא על המלאכה. ושכ"כ הגאון בית מאיר (אה"ע סי' ה ס"ד). ע"ש. ועיין להגר"ז (בקונט"א סי' רסג אות ח), ובשו"ת הר צבי ח"ב (סי' ד ד"ה אבל), ובקונטרס הר צבי על הטור הוצאת מאורות (חומ"מ סי' קפח) ובשו"ת חלקת יעקב חאו"ח (סי' פו אות ז). ע"ש. [ומכאן תשובה מוצאת למה שראיתי בספר חדושי החת"ס (ביצה יז). בהגהת נכד המחבר, שהוכיח שלא התיר הרשב"א (שבת קנא) הנ"ל לומר לחבירו שלא קבל שבת לעשות מלאכה, אלא מפני שהמבקש עצמו יכול לישאל על קבלת שבת שלו, ממה שהקשה הרשב"א בחי' לביצה שם דאי אין קמחו נאסר היאך יבשלו לו אחרים הא שלוחו של אדם כמותו. ע"ש. ולפי האמור שאני התם דעבר על תקנת חכמים]. ועיין בשער המלך (פ"ו מהל' יו"ט ה"ט). ולפי האמור י"ל ע"ד. ושוב ראיתי בשו"ת זרע אברהם יצחקי (סי' י דף טו. וסי' יב דף כב ע"ד) שכתב לדחות הראיה מסוגיא דביצה הנ"ל באופן אחר. ע"ש. וע"ע מה שכתבו על דבריו בספר יד דוד בביצה שם ובשו"ת ישכיל עבדי ח"א (סימן טו). ועיין עוד בספר אמרי בינה (דיני שבת סי' י) ובשו"ת מהר"ם

(יבמות קיד רע"א) דכל שהתינוק מכיר שנוח לאביו בכך ועושה על דעתו, הרי הוא כמי שמצווהו לעשות. ונמצא דאף בזה אתי למסרך. ועכ"פ לא דמי ההיא דיבמות לנדון שלנו שחבירו המיקל עושה כן ע"פ רבותיו, ובמקומו של ר' אליעזר היו כורתין בשבת עצים לפחמים למילה (שבת קל.), לא כן גבי קטן העושה לדעת אביו שהוא מעשה איסור גמור לכ"ע. ובלאו הכי הא להדיא מפרשין ביבמות שם ובשבת (קכא.) דדוקא קטן אסור בעושה לדעת אביו, אבל גוי העושה לדעת ישראל שרי. ופירש הר"ן שם (מה רע"ב מדפי הרי"ף) שכל שהוא בן דעת, אפילו מכוין להנאתו של ישראל, אדעתא דנפשיה מקרי וכו', אבל קטן אין לו שיקול דעת ואינו עושה אלא מפני שמכיר דאבוא ניהא ליה בהכי, אדעתא דאבואה מקרי ואסור. ע"כ. ולפי זה אין ללמוד לכאן לנדון שלפנינו דמיידי במבקש מחבירו גדול וכן דעת. [שוב נדפס שו"ת ויען הכהן ח"ב, ושם (סי' כב אות ד) דחה ראית המשא"מ כעין דבריני, והביא שגם הרב טל אורות (בהגמ"ר פ"ק דשבת עמ' עז) כתב לדחות ראית המשא"מ הלזו, ושכן עמדו בזה בספר לב שומע (מע' ל אות נב) וידידנו הרה"ג ר' גיא מור נר"ו בספר ויען שמואל חלק י"ד (סי' נט אות ד). ע"ש].

ט) עוד הוכיח הרב משאת משה שם (דף לא:) מדברי התוס' בביצה (יז). אהא דאיבעיא להו התם מי שלא הניח עירובי תבשילין אי הוא נאסר או אף קמחו נאסר, ונפ"מ דאי אין קמחו נאסר אחרים אופין לו, ואי קמחו נאסר צריך לאקנויי קמחו לאחרים. והקשו התוספות שם ד"ה אי, דכיון דנאסר מאיזה טעם יהיה מותר לאחרים, וכי אחרים יכולים לעשות לו מה שהוא עצמו אינו יכול לעשות וכו'. וסיימו התוס' דהעיקר כגירסא אחרת וכו'. ומבואר מדבריהם להדיא דכל שנאסר לעשות לעצמו גם אחר אינו יכול לעשות לו אע"פ שאותו אחר מותר לעשות לעצמו. וגם לרש"י והר"ן וכל שאר הפוסקים שהניחו הגירסא שם כמו שהיא לפנינו ואחרים מותרים לעשות לו, עד כאן לא שרי התם אלא משום שמקנה קמחו לאחרים ונקרא שמם עליו, ועוד דאינו אומר לחבירו לבשל לו אלא מקנה קמחו וחבירו עושה לו ממילא. הא לאו הכי אסור. עכ"ד. אולם בעניינינו גם בזה יש לי לעמוד על דבריו, דמ"ש דעד כאן לא שרי רש"י ודעימיה אלא משום שהקנה קמחו לאחרים, תמהני דא"כ גם בנדונו של המשא"מ בואו ונתיר להקנות הסיגריה לחבירו וידליקנה עבורו מנר של חלב ויחזירנה לו, והא ודאי ליתא, שבכל כיו"ב אם באנו להחמיר נראה דהיינו טעמא משום שלפי סברת המחמיר אסור כן לכל העולם ואי אפשר לו להקל באותו איסור לאחרים (וכמ"ש הב"ח והט"ז באו"ח סס"י רסג וכו"ל אות ג), וא"כ אין טעם להקל בזה ע"י הקנאה לאחרים שיעשו עבורו. וכן מבואר בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' עו) לענין המחמיר ביום כפור ב', דאף אם אחרים בשלו משלהם לצרכו אסור לו ליהנות ממה שבשלו. ע"ש. ועל כרחק דהיא דביצה (יז). הנ"ל אינה ענין לנ"ד ולא שייך שם טעם החומרא כלל, דלאחרים שעירבו הוא היתר גמור לבשל. והא דפשיטא להו להתוס' התם דמה שאסור לו

שיק חאו"ח (סוס"י קלד) ובספר מאמר המלך (פ"ב מהל' גניבה, דף עח: ואילך).

בכללי הס"ס אות יח בשם האו"ה). ולפיכך אין לסמוך על היתר ביטול ספק איסור.

ועל פי האמור יש לעמוד גם על מה שהוכיח עוד הרב משאת משה שם (דף לג. ד"ה שוב) להחמיר בנדונו, ממ"ש בחולין (ו). דכי אמר עשי לי כמאן דעריב בידים דמי. וכתב שמכאן למד הפר"ח (באו"ח סי' תצו במנהגי איסור סוף אות כג, וביו"ד סי' קיט ס"ק יט) דהנהוג איסור במאכל ומתארח אצל מי שמתיר, אסור לו לבקש מן המתיר לבשל בכליו דהו"ל כמאן דעריב בידים. ע"ש. וכן הוכיח בשו"ת סמא דחיי (חיו"ד סי' ה). ולכאורה יש לדחות בפשטות דהתם בסוגיא דחולין מיירי בדמאי דהוי איסור גמור, ואסור אף על בעלת הבית כמו שאסור לו, ואם מצווה אותה לעשות עבורו הרי הוא כמי שצווה חבריו לעשות עבורו דבר האסור לכ"ע, דודאי אסור אף למצווה ליהנות ממה שנעשה עבורו. ולא דמי לנדון שלפנינו שחבירו נוהג היתר בדבר ע"פ רבותיו. [וכן דחה בפשיטות בשו"ת ויען הכהן ח"ב סי' כב אות ו.]. ובה יש להעיר גם על דברי הפר"ח שלמד מסוגיא זו להחמיר שלא לבקש מן המתיר לבשל בכליו. אלא שממה שפירש רש"י בחולין שם דאסור מפני שנעשית כשלוחו, יש סמך לדברי הפר"ח שלא לבקש מחבירו אף במה שהחבר נוהג היתר (ועיין ב"מ י: היכא דשליח לאו בר חיובא וכו', ובפסקי הרא"ש שם סי' ל ובר"ן ובנמוק"י בשם הרמ"ה ובפסקי ריא"ז שם, ובש"ע חו"מ רס"י קפב בהגהה ובש"ך שם). ומ"מ לפי מה שכתבתי לעיל נלע"ד דאין ללמוד משם לנדון שלפנינו, דהתם מצד סרך ביטול איסור לכתחילה נגעו בה, ובדאי נדון על שם סופו, וכיון שהמחמיר עתיד לאכול מאותו מאכל אסור לבשל עבורו בכלים האסורים עליו. ואה"נ אילו יהיה האופן להיפך, שהמחמיר רוצה לבשל בכלים האסורים עבור מי שסובר שהוא מותר, בזה יש להתיר, שסוף סוף יאכל מהתבשיל מי שמתיר אותו באמת, ובתור תולדת המעשה אזלינן. אבל בנדון שלנו שמבקש מחבירו המיקל בדין מדיני שבת, לא אסרה תורה אלא עיקר עשיית המעשה ולדעת כמה אחרונים לא שייך בזה דין שליחות כמו שנתבאר לעיל בס"ד, ולפיכך כל שנעשה המעשה ע"י מי שסובר שהוא מותר, לא איכפת לנו במה שחוזר המחמיר ונהנה ממנו. וכן בנדונו של המשא"מ אין איסור אלא בשעת הדלקת הסיגריה מן הנר של החלב, וכיון שהמיקל הוא שעושה ההדלקה ואינה מגיעה אל פי המחמיר, שפיר דמי לבקש מחבירו המתיר להדליק עבורו. ושו"ר להמשא"מ בהמשך דבריו (שם ע"ב) שכתב דאין לומר דמה שהחמיר הפר"ח לגבי בישול בכליו של אסור הוא מצד ביטול איסור לכתחילה, דהא בדבר שהוא ספק איסור לכ"ע מבטלין איסור לכתחילה, ועל כרחך מצד שליחות נגע בה. ומינה לנ"ד. ע"ש. ותמהני דאי חשיב להאי מילתא ספק איסור דשרי לבטל, אפילו האוסר בכבודו ובעצמו יהיה מותר לו לבטל בכה"ג (וע' הוראה ברורה סי' צט בשעה"צ אות סב), אלא ודאי דבתר דגזור על הדמאי תו האוסר עצמו אין לו ספק כלל בדבר (ועדיף ממ"ש הש"ך

(י) גם מה שהוכיח הרב משאת משה שם (דף לא:): מעובדא דע"ז (כת:): גבי עין שמרדה דאמר ליה רב יהודה לרב שמואל בר יהודה לכולי עלמא שרי לדידך אסור, אע"פ שאינו כוחל אלא ע"י אחרים. ע"ש. לענ"ד הא דאמר ליה לדידך אסור, דרך קנטור הוא דאמר ליה, וכדמשמע מה שהמשיך ואמר לו וכי מדידי היא וכו'. תדע, דמאחר דרב יהודה גופיה סבר התם דאיכא סכנה בדבר, הרי ודאי חייב לחלל ולהצילו בלי לשאול אותו, והשואל הרי זה שופך דמים. וכן הקשה הגר"מ אריק בספר טל תורה על מסכת ע"ז שם. אלא ודאי דלא קאמר ליה הכי אלא כדי להקניטו במה שערער על דבריו מתחילה וכדאמרן. וכן נראה מלשון רש"י שם. וראיתי בשו"ת בית ישראל לנדא (חיו"ד סי' מט) שכתב שקשה לומר דדרך קנס אמר לו כן מפני שמתחלה חלק עליו, דדוחק לומר על האמוראים הקדושים שיקפידו אחד על חברו. ע"ש. ולענ"ד אי אפשר כלל לומר שהוא קנס, דאטו במקום סכנה מי קנסינן ליה דלסתכן. אלא נראה דדרך קנטור אמר לו כדכתיבנא, ולמעשה ודאי התיר לו אח"כ. ושוב ראיתי להגאון מהר"ש קלוגר בספרו עבודת עבודה על מסכת עבודה זרה שם שהקשה איך אמר לו רב יהודה לדידך אסור, והרי אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש. ותירץ דדרך קנטור אמר לו. ע"ש. וזה כמו שכתבתי בס"ד. וכן פירש בספר חק משה ברמן בחדושו לע"ז שם. עש"ב. ועיין בשו"ת גנת ורדים (חיו"ד כלל ג סי' ו ד"ה ולענין הדין השני). וע"ע מ"ש בזה בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' כב אות ה). ומה שהוכיח עוד הרב משאת משה שם (דף לב ע"ד) להחמיר מדברי הר"ן בשבת (קנא). דלא שרי למימר לחבריה שלא קבל שבת וכו', אלא גבי שמור לי פירות שבתחומך דאי איכא בורגנין הולך. הנה אנן בדידך נקטינן כהרשב"א שמיקל בזה וכמ"ש לעיל. וכבר כתבנו לעיל (סוף אות ד) להשיב על שאר דברי המשא"מ בזה.

סוף דבר הכל נשמע, חזרנו על ראיות האוסרים והמתירים ובעניינינו לא מצאנו הכרע ברור בדבר, לא להקל ולא להחמיר, אמנם היות ורבו המחמירים נראה שאין ראוי להקל בדבר לכתחילה, אמנם המיקל במקום צורך יש לו על מה לסמוך, וכאשר הורה גבר מרן הגאון חזון עובדיה זצ"ל בהלכות שבת חלק ד' (עמ' שצז). וכיוצא בזה פסק בספרו הליכות עולם ח"ו (פרשת בהר אות ב) שדבר שמרן אוסרו באכילה והרמ"א מתיר, יכול הספרדי ליתנו לאשכנזי לאכלו. וכן אם הרמ"א אוסרו באכילה ומרן ומתיר, מותר לאשכנזי ליתנו לספרדי. עש"ב. וכל זה בחלוקי מנהגים שבין בני ספרד ואשכנזי וכיוצא באלו, וכן במחלוקות שנפלו בין חכמי הדור, והוא מחמיר בהם דרך חומרא. אבל אם יש לו ראיות שהדבר אסור מן הדין לכ"ע, נראה שאסור לו גם לבקש מהנהוגים היתר שיעשו עבורו וכמ"ש לעיל (אות ז).

סימן נו

בענין "לא תתגודדו" בשינוי מנהגי קריאת המגילה בעיר אחת

שלהי התשע"ג

הכפרים שהיו מקדימים לקרוא המגילה, היו קוראים אותה בכפריהם, ולא תירצו כהרא"ש שם דחשיבי כב' בתי דינים בעיר אחת. מיהו לענ"ד אי מהא לא איריא, דהתוס' והר"א אב"ד התם לתרוצי סברת אב"י קאתו, מה יאמר לבני כפרים. כיעו"ש. ולדינא אפשר דמודו דנקטינן כרבא. וכ"כ הגאון מהר"ם בנט בשו"ת פרשת מרדכי (סימן ד ד"ה והנה) דהתוס' והרא"ש לא פליגי לדינא. ע"ש. ולמעשה הנה בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב) כתב מרן דקיי"ל כרבא דאיכא דאיכא תרי ב"ד בעיר אחת ליכא משום לא תתגודדו, ושכ"כ הרד"ך בתשובותיו (בית יג ובית יד). ע"ש. וכן בדין, שכן היא דעת רוב מגין ורוב בנין של הפוסקים, ובפרט לפי מה שכתבו כמה אחרונים (הובאו בשד"ח מע' ל כלל עח) שלדעת הרמב"ם (בספר המצוות לאוין מה) איסור "לא תעשו אגודות אגודות" אינו אלא מדרבנן. וכן הסכמת האחרונים דליכא לא תתגודדו בשני בתי דינים בעיר אחת, ומהם מהרש"ל בים של שלמה (פ"ק דיבמות סי' י) והש"ך (יו"ד סס"י רמב) והמג"א (סימן תצג סק"ו) והרב גנת ורדים יו"ד (כלל ג סי' ט) ועוד, והובאו בארץ חיים סתהון (בקונט' הכללים אות כד). ע"ש. ואמנם מצאתי להגאון חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן פד, דף קכב ע"ד) שהעלה דמאי דקיימא לן דב' בתי דינים בעיר אחת ליכא לא תתגודדו, היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן איכא לא תתגודדו גם בזה. עש"ב. אולם עיקר ראייתו שם בנויה על היסוד שהניח דלכולי עלמא ב"ש וב"ה ליכא בהו משום לא תתגודדו. ולענ"ד אינו מוכרח במחכ"ת, שלא אמרו כן בגמ' אלא אליבא דמ"ד עשו ב"ש כדבריהם, אבל למ"ד לא עשו י"ל דס"ל דאיכא בהא לא תתגודדו. ועיין בספר זרע יצחק (דף טו:). ואכמ"ל. והכי נמי הוא סוגיין דעלמא דלא כהחק"ל בהא, ומשמעות הראשונים וכל האחרונים דבשני ב"ד ליכא לא תתגודדו כלל.

(ב) ואמנם בנדון שלפנינו אין לנו בית דין מיוחד המורה לקרוא את המגילה בעיר לוד ביום ט"ו, מיהו חזינא אחד מן קמאי, הוא הרה"ג ר' דוד ויטאל זצ"ל (מר ניהו מח"ס כתר תורה), בתשובתו הנדפסת בשו"ת אהלי תם (סימן קסח), שכתב ששתי בתי כנסיות בעיר אחת, שכל אחד נוהג מנהגיו בכל הדברים, גם כי ישנו אחד מאחר בדבר חדש או במנהג חדש, לית שם משום לא תתגודדו, שלא יקפידו אלו על אלו כמו שאין מקפידים בשאר דברים, והו"ל כשני ב"ד בעיר אחת, דליכא משום לא תתגודדו לרבא דהלכתא כוותיה. ואפשר לומר רבה מינה, דשני בתי כנסיות בעיר אחת הוו כשני בתי דינים בשתי עיירות דאפילו לאב"י לית שם משום לא תתגודדו, וראיה לדבר מבני הכפרים שהיו מקדימים ליום הכניסה, וכפי

ראיתי ונתון אל לבי לברר בע"ה פרט אחד הקשור למה שהעלינו בקונטרס "קוראי מגילה" (ונדפס לעיל סי' לה) לגבי העיר "לוד", שהעיקר להלכה לקרוא בה המגילה ביום ט"ו בכרכה בעיר מוקפת ודאי, ואין לחוש בזה להוצאת לעז על הקדמונים שנהגו בה מנהג ערי הספיקות. אמנם עדיין צריכים אנו למודעי, לפי המצב ביום בעיר לוד שכל הציבור קוראים בכרכה את המגילה ביום י"ד, וביום ט"ו יש הקוראים אותה בלא ברכה, ויש שאינם קוראים אותה או כלל, האם רשאים בני בית כנסת אחת לפרוש מן הציבור ולהמנע מקריאתה ביום י"ד ולקרותה רק בט"ו ובכרכה, כפי שהעלינו לעיל בס"ד, או שיש להמנע מזה מפני איסור "לא תתגודדו", שדרשו חז"ל במסכת יבמות (יג:) לא תעשו אגודות אגודות. וכן אודות מה שהעלינו בקונטרס קוראי מגילה שם (ונדפס לעיל סי' לא-לג) שמעיקר הדין בכל ערי נוש דין (מלבד יפו) אין לקרוא המגילה אלא ביום י"ד ובכרכה, הנה יש יחידים המתחסדים לקראה גם ביום ט"ו מחמת שהגאון חזון איש נהג להחמיר בזה, ובכמה בתי כנסיות של האשכנזים בבני ברק הנהיגו בפרהסיא לקרוא המגילה בליל ט"ו וביומו בלא ברכה, בדין ערי הספיקות ממש. ושמעתי שמקורב החלו להנהיג כן גם בקצת בתי כנסיות של ספרדים. ונפשי לשאול הניעה האם אין בחומרא זו משום לא תתגודדו. וזה החלי בס"ד.

(א) והנה נודע בשערים שדעת הרי"ף (סוף פ"ק דיבמות) והרא"ש (שם סימן ט) כדעת רבא בגמ' שם דלא שייך לא תתגודדו אלא בבית דין אחד פלג מורין כך ופלג מורין כך, אבל בשני בתי דינים בעיר אחת, אע"פ שכל בית דין מורה שלא כב"ד האחר, לא שייך בזה לא תתגודדו. וכן דעת הראב"ן (ריש יבמות), והרי"ד וריא"ז בפסקיהם, והאגודה (שם יד.), והסמ"ק (סימן עה), והריטב"א (ריש מגילה), והמאירי (ביבמות שם ובריש מגילה), והחינוך (סימן תסז) בשם רבו, ועוד. ומאידך הרמב"ם (פרק יב מהל' ע"ז הלכה יד) והסמ"ג (לאוין סב) והכלבו (הל' ע"ז סי' צז) והרב עץ חיים מלונדריץ (הל' ע"ז פרק ז) פסקו כאב"י דאף בשני בתי דינים שייך לא תתגודדו כל שהם בעיר אחת. ועיין למרן בכסף משנה על הרמב"ם שם שנדחק בטעמו, והביא בשם הרד"ך (בית יג) שדחק בכוונת הרמב"ם להשוותו לרוב הפוסקים. והאחרונים האריכו בזה, עיין בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סס"י מה) ובפאת השלחן (סימן ג דברי ישראל ס"ק לא) ועוד. וראיתי בשו"ת אהלי תם (סימן קע) שכתב, שקרוב לומר דהתוס' ביבמות שם (ד"ה כי) והר"א אב"ד (הובא בחי' הרשב"א שם) ס"ל כאב"י דאף בב' בתי דינים בעיר אחת איכא משום לא תתגודדו. ולא ביאר ראייתו מדבריהם, ואפשר דהיא ממאי דאוקימו דבני

העיר. אולם מבואר בדברי הר"ד ויטאל שם דהיינו דוקא כשהיה הקהל ההוא מובדל לעצמו בכל מנהגיו. אבל אם שוים בתי הכנסיות בענייניהם, לית לן בה. ופשוט שחילוקים דקים שיש בין בתי הכנסת בנגונים ובנוסחאות ובסדר התפלה ושאר דברים קלים, לא חשיבי לממניהו כקהל נפרד בגיניהו.

(ג) **ומכל** מקום עיקר מה שכתב מהר"ד ויטאל דבשני בתי כנסיות ליכא לא תתגודדו, נראה בשיטת חותנו הרד"ך אמרה, שכתב בתשובותיו (בית יג) דבעיר שיש בה כמה קהלים, כל קהל מהם דינו כעיר בפני עצמו. ע"ש. ומשמע מדבריו שם דלא בעינן ב"ד גמור לעצמם, אלא די במה שמובדלים בבתי כנסת לעצמם (ועיין לו עוד בבית י"ד חדר ב. וי"ל). וכ"כ בשמו מהר"ם אלשיך בתשובה (סימן נט) שסובר דכל בני בית כנסת הם כבני עיר אחרת לגבי שאר בני בתי הכנסת האחרים. (אלא שחולק ע"ז כנ"ל). וכן ראיתי בתשובת מהר"ר תם ׳ן יחיא בשו"ת אהלי תם הנ"ל (סימן קע), שמתחילה כתב לצדד דב' בתי כנסיות חשיבי בית דין אחד בעיר אחת, וסיים דעמא דבר לאחשובינהו כשני בתי דינים בעיר אחת לרבא, וכשני ב"ד בשתי עיירות לאביי. ע"ש. וכ"כ רבנו הגדול הגאון מהר"א מזרחי בתשובה ח"א (סימן יג) שהקהל של קושטנדינא נחלק לכמה חבורות, וכל אחת נידונה בפני עצמה בין במנהגיה בין בתקנותיה וכו', הרי היא נחשבת לכל אותם המתפללים שם כעיר בפני עצמה. ע"ש. וכן הובא בפרי חדש (סימן תצו בכללי המנהגים אות יט ואות כ). וכיוצא בזה כתב מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב) הנ"ל דשתי קהלות שונות בעיר אחת דינם כשני בתי דינים דלית בהו משום לא תתגודדו. וכבר מבואר כן בשו"ת הרשב"ץ ח"ג (סימן קעט), וכ"כ בשו"ת מהריב"ל ח"ג (סימן יד), וכ"כ מהרשד"ם (חיו"ד סי' קנג) ולמד כן מדברי הרמב"ן גבי בני הכפרים הנ"ל דכל שכן דאיכא לאחשובי בני קהל נפרד בבית דין בפני עצמו. ע"ש. וכ"כ מהר"י בנימין בתשובה, והיא לו נדפסה בשו"ת הלק"ט ח"א (סי' ד). ע"ש. וכן הביאו הכנה"ג חו"מ (סי' רלא הגה"ט אות ק) והרב נדיב לב ח"ב (חחו"מ סי' נ, דף צב ע"ג) בשם הרבה מן האחרונים בתשובותיהם. וכ"כ הרב שלחן גבוה (או"ח סימן תצג ס"ק טו) ועוד אחרונים. אלא שכל זה אינו ענין לחלוקים דקים שיש בין בתי כנסיות שלנו, וכדבר האמור. ועיין להרב השואל בשו"ת מעיל צדקה (סימן מט, דף סא ע"ד) שכתב דשתי בתי כנסיות "שמפורסם שם שתי רבנים", אפשר דחשיבי נמי כשני בתי דינים. ע"ש. וכן בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' מט) כתב, דהא דבני קהל רשאין לתקן לעצמם, היינו דוקא בדאיכא אדם חשוב בהדיהו ועושין בהסכמתו, אבל בלא זה לאו כל כמיניהו. ע"ש. וכיו"ב כתב מהר"א אדאדי בספר השומר אמת (סי' כט אות א דפו"ח עמ' קד). ע"ש. ולפי דבריהם אפשר דאף אם אינם חלוקים בכל ענייניהם מקרו ב' בתי דינים, אך מ"מ בעינן שיהיה מפורסם שהם חלוקים ברבניהם. ובתחלת דברי השואל במעיל צדקה שם כתב: ואולי כשהיה הגאון אדוננו שם [באותו בית כנסת], אפשר שהיה מותר [להחלק], ומטעם שהיה נקרא שני בתי דינים בעיר. ע"ש.

מה שפירש רש"י בריש מגילה שהיו מתקבצין אז בעיירות, אלמא דבני הכפרים בעיירות היו קוראין בפני עצמן. ומדלא אותיב מינה רבא לאביי כמו שהקשה מההיא דב"ש וב"ה, שמע מינה דמהא לא קשיא ליה, דמצי למימר דהו"ל כשני ב"ד בשתי עיירות. והגם שהתוס' ביבמות שם פירשו דבני עיירות היו קוראין בכפרים שלהם, אנא לפירוש רש"י (כצ"ל) אמינא. עכ"ד. [ומצאתי לו חבר לדינא הוא מהר"א קפשאל ז"ל בספר נועם וחובלים (עמ' 180) שכתב דב' קהלות כב' עיירות דמי, ואף להרמב"ם ליכא בהו משום לא תתגודדו. ע"ש]. אלא שעיקר דברי מהר"ד ויטאל צריכים לי ביאור, דמאחר שנוגש במחלוקת התוס' על רש"י, א"כ אדיליף קולא מרש"י, לילף מהתוס' ודעמייהו איפכא, דחשיבי כעיר אחת. ובאמת בשו"ת מהר"ם אלשיך (סימן נט, עמ' קכט) למד מדברי התוספות דשתי קהלות נפרדות בעיר אחת לא חשיבי כשתי ערים, ותפס כן לדינא. עש"ב. והר"ד ויטאל שלא חש לזה, נראה טעמו משום דבלאו הכי מעיקר הדין נקטינן דאפילו בב' בתי דינים בעיר אחת ליכא משום לא תתגודדו וכמ"ש בטעמו הראשון, ומה שצידד דחשיבי כב' עיירות אינו אלא סניף בעלמא. ושוב מצאתי להרב נדיב לב ח"ב (חחו"מ סי' נ, דף צג:) שתמה בזה על מהר"ם אלשיך, דמאי דמשמע מהתוס' דשתי קהלות חשיבי כעיר אחת, היינו לדעת אביי, אך אפשר דמודו דחשיבי כב' בתי דינים דליכא בהו לא תתגודדו אליבא דרבא דקיי"ל כוותיה. ע"ש. והרי זה כמבואר בע"ה. ובאמת גם מה שצידד הר"ד ויטאל דחשיבי כב' עיירות, מצאתי סמך לסברתו ממה שכתבו הרמב"ן והרשב"א (יבמות יד). לענין בני הכפרים שקוראים ביום הכניסה, שגם כשהם נמצאים בעיר כשתי עיירות דמו, שמצויינים שם וקוראים לעצמן. וכן הובא במאירי שם. ע"ש. וכ"כ עוד הרשב"א במגילה (ב). דחשיבי כב' בתי דינים בשתי עיירות, דבני כל כפר וכפר יש להם אכסניא ידועה בעיר, והכל יודעים שבני מקום פלוני מתאכסנין במקום פלוני, ונקרא על שמם. ע"ש. מיהו לפום קושטא נראה דהא לא מכרעא, דאפשר דשאני בני כפרים שעיקרן ממקום אחר, ורק כמעט רגע הגיעו לעיר ומיד שבים לכפריהם, ולפיכך כל שניכרין לעצמן לא בטיל שם "בני עיר אחרת" מנייהו באותו פרק, אבל ב' קהלות הקבועות לעולם במקום אחד, אימא לך דמודו הרמב"ן והרשב"א והמאירי דלא דיינינן להו כשתי עיירות. ולאידך גיסא אפשר דאף התוספות וסיעתם שלא החשיבו בני הכפרים הבאים לעיירות כב' עיירות, וחיפשו להם תירוצים אחרים, זהו משום שאינם אלא אורחים בעיירות ולפיכך טפלים הם לגבי התושבים הקבועים שם, אבל הגרים בעיר בקביעות ומצויינים בקבע כקהל בפני עצמם בבית כנסת לעצמם, אפשר שיוודו דדינם כב' עיירות. (ויתכן שזוהי דעת הר"ד ויטאל דלא אותיב אנפשיה מדברי התוס'). באופן שאין ראיה מדברי הראשונים בסוגיא זו לכאן או לכאן. ומ"מ מדברי הר"ד ויטאל נמצינו למדים ששתי בתי כנסיות בעיר אחת חשיבי כשני בתי דינים בעיר אחת, או אף כשני ב"ד בשתי עיירות, דליכא בהא משום לא תתגודדו. ומבואר דלא בעינן דוקא ב' בתי דינים, אלא הוא הדין בשני בתי כנסיות, כל קהל הקבוע בבית כנסת מסויים יכול לשנות המנהג משאר בני

בתשובה (סימן א) דס"ל דאף כשמקיים המצוה בלא ברכה שייך לא תתגודדו. ע"ש. וכן יש ללמוד מדברי רוב האחרונים שהחמירו שבבית כנסת אחד לא יהיו חלוקים במנהג הנחת תפלין בחול המועד (כדלהלן סוף אות ה). איברא דלכאורה יש לסייע דברי הרב חיי אריה ממה שכתב בספר שיטת הקדמונים בתוס' מהר"ם מרוטנבורג (יבמות טו). בההיא עובדא דשמאי הזקן, דאם מחמיר על עצמו אין בזה משום אגודות אגודות. ע"ש. מיהו התם מיירי התם בחומרא בעלמא שאינה מצד הדין כלל. וליכא למשמע מינה לחומרא הנובעת מן הדין. אולם נראה שבנדון שלפנינו כ"ע יודו דשרי לאחמורי, שהרי ודאי ניכר לכל שקריאת המגילה ביום ט"ו אינה מן הדין אחר שכבר קראו ביום י"ד בברכה, ודמי ממש למניחין תפלין של ר"ת אחר התפלה בלא ברכה דלית דחש לה משום לא תתגודדו, וכפי שציין הרב חיי אריה הנ"ל בתוך דבריו. וכן ראיתי בשו"ת מעיל צדקה (סימן נ, דף סו). שכתב שבקריאת המגילה בט"ו בלא ברכה דרך חומרא בעלמא אין בה משום לא תתגודדו, ודי לנו במה שאנו מברכים ביום י"ד להורות שאין הקריאה ביום ט"ו אלא ספק רחוק. וכן משמע מדברי הגאונים המפרשים הא דחזקיה קרי בטבריא גם בט"ו, וכן ר"א בהוצל, שנהגו כן ממדת חסידות ושאר הציבור לא נהגו כן. ע"ש. ועם שיש לדחות ראייתו מדברי הגאונים, דבמילי דחסידותא דוקא הוא דליכא לא תתגודדו, ואילו לפום מאי דנקטינן כהרמב"ם ומרן דהקריאה ביום ט"ו במקומות המסופקים היא חיוב מדינא, המחמיר כדבריהם במקום שאין הציבור מחמירים נעשה הדבר כאגודות אגודות. מ"מ למעשה נראה שאין לחוש בזה, דקריאת י"ד מוכחת עליו שאינו קורא בט"ו אלא לחומרא, וכמו בתפלין דר"ת. וכן יש ללמוד מדברי הרדב"ז ח"א (סימן רנב) שאין הפסד כלל במה שיש מחמירים באיזה מקומות לקרוא גם ביום ט"ו. ע"ש. (וי"ל). אולם לענין מה שהעליתי בקונט' קוראי מגילה (לעיל סי' לה) שמן הדין היה צריך לנהוג בעיר לוד פורים ביום ט"ו, נגד מנהג רוב בני העיר שעושים יום י"ד עיקר פורים, יש לבאר אם יש לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו.

ה) ולכאורה יש מקום להקל בזה, לפי דברי ספר החינוך (סימן תסז) שכתב וז"ל: ולשון לא תתגודדו, כלומר לא תעשו אגודות אגודות, כלומר שתהיו חלוקים אלו על אלו. וממורי י"א למדתי שאין איסור זה אלא בחבורה אחת שחלוקים קצתם על קצתם והם שוים בחכמה, שאסור לעשות כל כת מהם כדבריהם, שזה גורם מחלוקת ביניהם, אלא ישאו ויתנו בדבר הרבה עד שיסכימו כולם לדעת אחת. ואם אי אפשר בכך, יעשו הכל כדברי המחמירים אם המחלוקת היא על דבר שהוא מן התורה. ע"כ. וכ"כ המאירי (יבמות יד). שיש לכולם לילך אחר המחמיר בשל תורה. וכ"כ בפסקי הרי"ד (שם יג): שהיה להם לישא וליתן אלו עם אלו עד שישוו או עד שיעמדו על המנין וכו', ואם לא יוכלו לגמור הלכה לא יהיו סומכין על דבריהן אלא יחמירו בדבר עד שיגמרו הלכה. ע"ש. והנה בדורנו היתום

אולם הנה היום ברוב המקומות כמעט ואין לנו קהל ועדה המתנהגים ע"פ רב אחד בכל דיניהם, וחזון נפרץ הוא שבבית כנסת אחד יהיה כל יחיד מהציבור עושה לו רב לעצמו (וזה פוסל רבו של זה וזה פוסל של זה, והוא רחום יכפר). או שבכל ספק שיש שואלים לאיזה רב שיהיה, כפי המזדמן. [ועיין בשו"ת מהריב"ל ח"א (כלל יב סי' עה, דפו"ח עמ' קפג) שכתב לעניינו, דדוקא בימי התנאים שהיה להם רב אחד בכל עיר ועיר ללמדם תורה היו יכולים לפסוק כמותו בכל דיניהם, אבל אנחנו בזמן הזה כל הפוסקים שאנו מימיהם שותים הם רבותינו וכו'. וע"ע להפ"ח בכללי המנהגים אות יא]. ובפרט במקומות של בני תורה הקרובים להוראה, עינינו הוראות שכמעט הותרה הרצועה, ואיש הישר בעיניו יעשה להחמיר או להקל כפי הנראה לו בעיונו. ואמנם לא פסקו אנשי אמנה, והן עוד היום יש קהלות שלמות הנגרות בלא עוררין אחרי הוראות רב אחד להחמיר או להקל בכל הוראותיו, ובזה יש מקום לצדד דחשיבי כקהל בפני עצמו, ולא שייך בהם לא תתגודדו כלפי שאר בני העיר. אולם אותן בתי כנסיות שאין הרב שלהם משמש רק להוראות קלות בדיני קריאת ס"ת וכיוצא, ובשאר העניינים נוהגים היחידים כל אחד על פי רבו או ע"פ המזדמן, ודאי כל כי הא לא חשיבי קהל בפני עצמו, ואפילו יסכימו כל המתפללים באותו בית כנסת לשנות יום קריאת המגילה מי"ד לט"ו, לכאורה יש לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו. וכיו"ב חילק הגאון חתם סופר בתשובה (חור"מ סוף סי' קפח). ע"ש. וכן מתבאר מדברי הבי"ב באו"ח (סס"י תרכד) והרב מטה יהודה שם (סי' תקנה ס"א). כיעו"ש. ועיין עוד בשו"ת משפטי שמואל קלעי (סי' כה טעם ג) בפפקוקיו על דברי רבו הרד"ך, ודון מינה ואוקי באתרין.

ד) והנה לענין מה שיש נוהגים להחמיר לקרוא בבני ברק (ובשאר ערי גוש דן) ביום ט"ו בלי ברכה, כפי שנהג מופת הדור הרב חזון איש, נראה שיש להם על מה שיסמוכו, לפי מ"ש בשו"ת חיי אריה (סימן ט) והובא בשדי חמד (אס"ד מע' חוה"מ אות יד) לענין הנחת תפלין בחול המועד, שמותר להתפלל בבית כנסת אחת המניחים תפלין עם שאינם מניחים שכיון שגם המניחים אינם מברכים על הנחתם ואין מניחים אלא מספק, אין לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו. ולעיל מזה הביא השד"ח בשם שו"ת והשיב משה חיו"ד (סימן לא) שהחמיר בזה, והשיב על דבריו. ע"ש. וכ"ש אם באותו בית כנסת נגזרים תמיד הוראות החזו"א בכל דבריו, דהו"ל כקהל מובדל לגמרי בפני עצמו. וכ"כ בספר כרכים המוקפים חומה (עמ' מז) בשם הגאון קהלות יעקב, שקהלה בפני עצמה הרוצים להחמיר לקרוא בט"ו דינם כב' בתי דינים בעיר אחת, דשרי. ע"ש. ויש לבאר כוונתו באופן האמור, שנמשכים תמיד אחר רב אחד. ומ"מ אף הספרדים הנוהגים בחומרא זו יש להם לסמוך על סברת הרב חיי אריה והרב מעיל צדקה הנ"ל. מיהו שוב נדפס כעת ספר חזון עובדיה הל' תרומות ומעשרות למרן הגרע"י נר"ו, ושם (עמ' סח) העיר על השד"ח וחיי אריה הנ"ל מדברי הכס"מ (פ"א מהל' תרו"מ הי"א) ור' בצלאל אשכנזי

מודה לחבירו וגם בכל צד יש חומרא, על כרחך יעשה כל אחד מהם כדעתו, ולא שייך בזה לא תתגודדו, דמאי הו"ל למעבד כיון שכן דעתו נוטה ואין מכריע ביניהם. ע"כ. אלא שיש להעיר ע"ז מדברי הרמ"א באו"ח (סימן תצג סעיף ג) בענין חילוקי מנהגי איסור תספורת בימי הספירה, שכתב שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו. והתם נמי אי אפשר להכריע ביניהם, שהמנהגים קיימים מזה כמה דורות, ולמנקט לחומרא נמי לא שייך התם, דמאי דהוי חומרא לזה הוי קולא לזה. ובפרשת מרדכי שם נרגש מדברי הרמ"א וכתב דהתם נמי אפשר להשוותם יחד, ונראה כוונתו דאית להו למנקט חומרי דתרווייהו ולא להסתפר כלל. אך אין זה במשמעות דברי הרמ"א. (והעיקר למעשה במנהגים כאלה לילך אחר מנהג רוב הציבור שבאותו מקום וכמ"ש המג"א שם סק"ו בשם הכנה"ג בלשונות הרמב"ם פ"ב מהל' ע"ז, ושם הביא כן מתשובת הר"ז גוטה. וכן מתבאר מתשו' הרא"ם סי' נו עפ"ד הרמב"ם בתשובה סי' שכט כיעו"ש, וצינו לדבריו הכנה"ג והמג"א שם). וגם מכל האחרונים שדנו בענין חילוקי מנהגי הנחת תפלין בחול המועד מצד "לא תתגודדו" והחמירו בדבר (עיין שמש צדקה או"ח סי' ד, ובית יצחק ח"ב יו"ד סי' פח, ועצי חיים מסיגט סי' ה, ועוד) מבואר דלא כהרב פרשת מרדכי. ובודאי שאין לסמוך על דקדוק ד' החינוך כנגד זה. והגם שמצאתי בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סס"י שנט) שכתב לסייע ד' הרב פרשת מרדכי מדברי הרב"ז בתשובה ח"ה (סימן א'שפד) כיעו"ש. לענ"ד אין דבריו מוכרחים. וגם אינם שייכים בנדון שלנו. ועיין בספר מראות ישרים (יבמות סס"י יז).



יוחנן בן נורי (דר' עקיבא אמר כולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע, ור' יוחנן בן נורי אמר כולל מלכיות עם קדושת השם ואינו תוקע, וקרי כאן לא תתגודדו), ופריק שנייה היא שאם עבר ועשה ביהודה כגליל בגליל כיהודה יצא. ע"ש. ומבואר יוצא מדבריו שאם המחלוקת אינה אלא לענין לכתחילה, לא שייך בזה לא תתגודדו. וכן ראיתי בשו"ת שערי דעה ח"ב (סימן ז בהגהה), שכתב שבדבר שאינו מעכב מעיקר הדין ליכא לא תתגודדו, כדמשמע מדתנן בסוכה (לז:): צופה הייתי ברכן גמליאל ור' יהושע שכל העם נענעו לולביהם והם לא נענעו אלא באנא ה' וכו'. ע"ש. וכן הוכיח הגאון מהרש"ם בדעת תורה או"ח ח"ה (סימן תצג עמ' רטו). ועיין עוד בשו"ת משפט כהן (סימן קכה עמ' פאר). ואם כי לענ"ד מההיא דסוכה ודאי ליכא למשמע מינה, דאין הנענוע אלא חיבור והידור מצוה בעלמא, ואפילו תינקות של בית רבן יודעין זה, וכ"ש בעובדא דהתם שלא נפלה מחלוקת בעיקר הנענוע אלא על מקום הנענוע בהלל. ואין ללמוד מזה למה שהיקל הירושלמי בכל מאי דאינו לעיכובא. (ומצאתי בשו"ת זכר יהוסף ח"א סי' י אות ב שכ' כיו"ב. ע"ש. ואח"ז ראיתי מ"ש בזה בשו"ת חיי אריה סי' ט, דף טו. והנלעד"כ). מיהו ביבמות (יג:) איתא, תנן התם מגילה נקראת באחד עשר ובשנים עשר ובשלשה עשר

בעוה"ר נראה שאי אפשר לישא וליתן עד שיושוו כולם לדעה אחת, כי כל דרך איש ישר בעיניו. ועינינו הרואות כמה מחלוקות בין חכמי הדור בעניינים אחרים העומדים ברומו של עולם, וזה אומר בכה וזה אומר בכה, ונותרו במחלוקת ללא הכרעה. ועיין למהר"י חאגיז במשנת חכמים (אות שנ) מה בין דורות הראשונים לאחרונים וכו', דברים כדרכונות. וע"ז ידו כל הדוויים. ומאידך גם לעשות כדברי המחמירים, אינו שייך במאי דקמן, כי לכל צד יש חומרא וקולא, שאם העיקר שהעיר לוד היא מערי הספיקות, בבואנו לנהוג בה מנהג מוקפת ודאי אנו מבטלים עיקר הקריאה שהיא ב"ד וגם מכניסים עצמנו בספק ברכה ביום ט"ו. וכן להיפך, אם העיקר כדעתנו שהעיר לוד דינה כמוקפת ודאי, נמצא שהמברכים על קריאתה ב"ד ונמנעים מלברך בט"ו עושים שלא כדין בתרתי. (מלבד מה שגורמים בעקיפין שתושבים רבים מבטלים יום ט"ו לגמרי כנזכר לעיל). ולהחמיר לב' הצדדים, לבטל הברכה מ"ד ומט"ו מחמת הספק, גם זה אינו ראוי, ומי שמע כזאת. ובאמת הגאון מהר"ם בנט זצ"ל בשו"ת פרשת מרדכי (סימן ד) כתב ע"פ דברי ספר החינוך הנ"ל, דהיכא דאי אפשר להשוות החולקים יחד כמו בנדון הנחת תפלין בחול המועד, דמאי דשרי לכת אחת הוי איסור לכת שניה, ואי אפשר שיעשו כולם דעת אחת, שכבר נחלקו בזה ולא הכריעו, בכה"ג יכולים גם בני אדם המקובצים יחד בעיר אחת לנהוג כל אחד מהם כמנהג מקומו. ע"ש. וכן ראיתי להגאון חתם סופר בחי' סוגיות (סימן כ, סוגיא דלא תתגודדו ד"ה מי סברת) שכתב עפ"ד ספר החינוך הנ"ל דהיכא דהחולקים שוים בחכמה ובמנין ואין אחד

(ו) ומבל מקום נלע"ד שיש לפתוח פתח ממקום אחר להקל לאותם בני העיר לוד החפצים לשנות ממנהג רוב בני העיר ולקרוא המגילה ביום ט"ו בלבד. שהרי אחר שנודע לנו כיום בבירור שהיא עומדת על מקומה הראשון, אין טעם מוצק לאותם הנוהגים לקרוא בה ב"ד בברכה, אלא לחומרא בעלמא הוא דנהוג בה כעיר מסופקת על סמך המבואר בירושלמי ריש מגילה "הכל יוצאין ב"ד", אולי מפני שעדיין לא הוברר בעיניהם ענין הקפתה בהחלט גמור, או מפני שסוברים שאין ראוי לשנות מה שנהגו במקום ההוא עשרות שנים מפני הבלבול. (או מפני שני הטעמים יחד). ולפי זה נראה לענ"ד שגם הם מודים שמי שיקרא בלוד ביום ט"ו לא הפסיד קריאתו. ומאידך אף למאי דבעינן למימר בעניותין דהעיר לוד דידן דינה כמוקפת ודאי, מודינן דרוב הציבור הנוהגים בה מנהג ספק לברך על קריאת י"ד, אין למחות בידם, אחר שהעיר החדשה נתפשטה ומסתמא נתרחבה הרבה יותר מן העתיקה, ובצירוף דברי הירושלמי דהכל יוצאין ב"ד. ולא קאמרין אלא דאנן בדידן אית לן למנקט דחשיבא כמוקפת ודאי, שכן היא הדרך המובחרת בהלכה. ומעתה באנו בזה למ"ש בירושלמי (רפ"ד דפסחים) והובא בחי' הרשב"א ריש מגילה, דפריך הרי ראש השנה ויום הכפורים ביהודה נהגו כר' עקיבא ובגליל כר'

דפריך תלמודא אמ"ד עשו ב"ש כדבריהם "והא קרינן ביה לא תתגודדו", היינו משום שגם היו אחרים עושים ע"פ הוראתם, וכמ"ש המאירי שם בד"ה וצרות. וצ"ע. וכן מתבאר ממה שכתב הריטב"א ביבמות שם בשם רבו, דאף למאן דאמר לא עשו ב"ש כדבריהם, היינו לקולא, אבל לחומרא עשו, דכיון שעומדים בשמועה לא סגי בלאו הכי. ועכ"ז לא פריך תלמודא משום לא תתגודדו אלא אמאן דאמר עשו, אבל למ"ד לא עשו ניחא ליה, ושמע מינה דאע"ג דלחומרא עשו כשמועתם ליכא בכחאי גוונא משום לא תתגודדו. וכן מצאתי להרב אהל מועד (שער הטריפות דרך א נתיב ד) שכתב בשם רבנו יונה וז"ל: היו חולקין הרוב עם המיעוט, בזמן שהמיעוט מחמיר אין מורין לאחרים כדבריהם אפילו לחומרא, "אבל לעצמן נוהגין איסור כדבריהם מאחר ועומדים בשמועתן", אבל נוהגין כן בצנעה. ע"כ. והרי זה כמבואר. והכי נמי דייק לשון הרשב"א בתשובה ח"א (סס"י שלז) שכתב: אבל ב"ש לא עשו "בפרהסיא" כדבריהם. ע"ש. משמע להדיא דבצנעה עשו. ועיין בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן פד, דף קכה:) שהביא בשם חד מן קאמיא מבעלי התוס' הוא הרב מנחת יהודה (ריש פרשת שופטים עה"פ לא תסור) דקאי בשיטת הריטב"א דאין לו לעבור על דברי עצמו מפני הרבים. ע"ש. וכן מתבאר ממ"ש הרמב"ן ביבמות שם (יד:) דנהי דלא היו ב"ש מקילין כדבריהן ולא מורין כדבריהן בין לקולא בין לחומרא כדי שלא יעשו אגודות אגודות, מ"מ מחמירין היו על עצמן כדבריהן. ע"ש. ומוכח שאין בזה משום לא תתגודדו. (ושוב ראיתי להגאון חקרי לב שם דף קכב סע"א שייחס להרמב"ן דידן שאף בעל המחלוקת אינו יכול להחמיר לעצמו. ודבריו צ"ע.) ומה שכתב הריטב"א שם בסמוך דאביי סבר דליכא לא תתגודדו בבעלי מחלוקת עצמן שכך התירה לו התורה לעשות כפי מה שנראה לו שהוא אמת, ורבא פליג עליה וסובר דאף בכה"ג איכא לא תתגודדו. ע"ש. היינו בעושה כשמועתו להקל, אבל אם מחמיר כשמועתו, אף לרבא ליכא בהא לא תתגודדו, דלא סגי בלאו הכי. ומינה לנדון שלפנינו שכל שהגיע להוראה והעלה שהעיקר לנהוג פורים בלוד ביום ט"ו, יכול לסמוך על שמועתו ואין לו לחוש ללא תתגודדו, מאחר דלא סגי ליה בלאו הכי.

ח) איברא דחזינא לגאון מהרש"ם בתשובה ח"ג (סס"י שנט) שכתב שהעלה ע"פ דברי הריטב"א ביבמות (יג סע"ב) דאם מחמיר באיסור תורה אין להשגיח משום לא תתגודדו. וכוונתו למ"ש הריטב"א שם אדר' יוחנן דאמר עשו בית שמאי כדבריהם ולא חיישי לאגודות אגודות, דלא למימרא דמשום אגודות אגודות יעשו כבית הלל לגמרי או יעשו ב"ה כבית שמאי, "דכיון דמאי דשרו הני הוי איסורא דאורייתא דהני" (ר"ל דאם תתייבם צרת ערוה לב"ש או תצא לשוק לב"ה, בין כך ובין כך איכא איסורא אליבא דאידך), וכל כת מהן עומדים בשמועתם אי אפשר להני לנהוג היתר במה שאסור להני. אלא הכי קאמר, שהיה להם לומר שתהא צרת ערוה חולצת ולא מתייבמת מהאי טעמא דאגודות אגודות. ע"כ. וכן הוא בדעת תורה למהרש"ם (או"ח סימן תצג, עמ' ריד:). ע"ש. ומשמע

ובארבעה עשר ובחמשה עשר וכו', אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות וכו', אמר ליה ר' יוחנן עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, אמר ליה אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא וכו'. ומשמע שבחילוקים שיש במנהגים אין משום לא תתגודדו. וכן ראיתי למהרשד"ם חיו"ד (סימן קנג) שהביא מ"ש בגמ' אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא וכו', וכתב דלמדנו מכאן דלכ"ע כל שאינו איסור תורה או לפחות איסור דרבנן לא שייך לומר לא תתגודדו. ע"ש. ואמנם המג"א (או"ח סי' תצג סק"ו) כתב דלמסקנא דתלמודא התם איכא לא תתגודדו אף בחילוקי מנהגים, אך להלן (סי' נח) כתבתי להשיב על דבריו. והעליתי שאין בחילוקי מנהגים משום לא תתגודדו. ואע"פ שאין מזה ראייה למה שהפליג הירושלמי להקל בכל מאי דלאו לעיכובא הוא, אך מ"מ כיון שלא מצינו בתלמוד שלנו ראייה נגדו, לכאורה נראה שיש לתפוס בזה כמותו כידוע. ומעתה במאי דקמן דאף המורים לקרוא בלוד ביי"ד מודים שמי שקרא ביום ט"ו יצא, י"ל דלא שייך איסור לא תתגודדו במי שבא להנהיג כן. אולם לפום קושטא נראה שאין טענה זו נכונה, שאע"פ שהכל מודים שלמעשה יוצאים בדיעבד מיהא בקריאת ט"ו, מ"מ באמת יש לעומתנו חשש הלכתי שאין יוצאים בקריאת זו. ולא דמי למבואר בירושלמי הנ"ל לענין סדר התקיעות שעיקר הדין אינו לעיכובא כלל. ואעיקרא מאי דמבואר בירושלמי דליכא לא תתגודדו במידי דלאו לעיכובא הוא, אף שלא מצינו סתירה לדבריו, מכל מקום גם לא מצינו לרבותינו הפוסקים שהביאו דבריו להלכה. ואדרבא המג"א וסיעתו סוברים ששייך "לא תתגודדו" אף בחילוקי מנהגים בעלמא, ונהי דבהא מיהא נקטינן להקל וכמ"ש להלן (סימן נח), הבו דלא לוסיף עלה להקל בכל מאי דלאו לעיכובא הוא.

ז) מיהו נראה לענ"ד שכל חכם שהגיע להוראה, ואיזן וחקר ומצא שהעיקר להלכה לקרוא בעיר לוד ביום ט"ו בלבד כעיר מוקפת ודאי, יכול לסמוך על שמועתו להחמיר על עצמו ולנהוג כן, ואין לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו. ומנא אמינא לה, ממה שכתב המאירי (יבמות יד). וז"ל: מאחר שביארנו שבית דין אחד בעיר אחת מיהא אין להם לעשות אגודות אגודות, צריכים אנו לידע היאך יעשו וכו'. והנראה שאם שוים בחכמה ובמנין כולם הולכין אחר המחמיר בשל תורה. ואם הם שוים בחכמה אלא שהמועטין חולקין על המרובין, אם המועטין מקילין אסור להם לנהוג היתר אף לעצמם וכו'. "ואם המועטים מחמירים, רשאים הם להחמיר לעצמם, ולהורות כן לאחרים בחשאי, אבל אין מורין בפרהסיא כדבריהם". ע"כ. וכן הוא בספרו מגן אבות (סוף הענין העשרים, עמ' קא). ע"ש. ומדשרי לנהוג כפי דעתו להחמיר, מוכח שבעל השמועה עצמו אם מחמיר כסברתו לית ביה משום לא תתגודדו. [ואפשר עוד דס"ל דבעל השמועה גופיה לית ביה לא תתגודדו כלל, ואף להקל שרי ליה היכא דליכא משום אחרי רבים להטות. והא

לכאורה שהמחמיר לעצמו באיסור דרבנן יש בו משום לא תתגודדו. ונראה דהיינו טעמא, דאתי לאו דלא תתגודדו דאורייתא ודחי הק' חומרא דמדרבנן. (ובזה יש ליישב מה שתמה הגאון חקרי לב חיו"ד סוף סי' פד דף קכז ע"ג על דברי הריטב"א. ע"ש). אולם נראה דעל כרחין איסור דאורייתא דנקיט התם הריטב"א, לאו דוקא הוא, דהא עיקר יסודו דכיון דמאי דשרו הני הוי איסורא דהני ומאי דשרו הני הוי איסורא דהני אי אפשר שינהגו מנהג אחד לחומרא, טע"ז שייך אף בדרבנן. ולא שייך למימר להו שבוקו חומרייכו בדרבנן משום לאו דלא תתגודדו דאורייתא, דלהי מנייהו נימא הכי. ועל כרחין דאיסורא דאורייתא דנקט הריטב"א קושטא דמלתא נקט. וכן להלן במה שכתב דעשו ב"ש כדבריהם לחומרא, לא ביאר דהיינו בדאורייתא דוקא, ומשמע דאף בדרבנן עשו. וכן מוכח להדיא ממה שהקשה להלן (טו). אהא דפריך תלמודא מדר' עקיבא שנהג באתרוג שני עישורין, דהא לחומרא עשו כדבריהם וכו'. ע"ש. והריטב"א גופיה (שבת סח. עירובין לב. נדה נ). סובר דאין חייב במעשר מן התורה אלא דגן תירוש ויצהר. ומבואר דפשיטא ליה דאף בדרבנן עשו כדבריהם לחומרא. וכשם שבאיסור תורה לא אמרינן ליתיה לאו דלא תתגודדו שהוא ודאי, ולידחי סברת המחמיר שהיא שנויה במחלוקת, אלא שרינן ליה למחמיר לעמוד בשמועתו, דכיון דלא סגי ליה בלאו הכי ליכא בהא לא תתגודדו. הוא הדין למחמיר באיסור דרבנן, כל שעומד בשמועתו אין לא תתגודדו אם מחמיר לעצמו. ועיין עוד להרשב"א בתשובה (ח"א סי' רנג) שכתב, שהסובר שדבר פלוני אסור, יכול לנהוג להחמיר כסברתו, נגד מנהג שאר בני העיר ההולכים אחר רבם. והובאו דבריו בשיירי כנסת הגדולה יו"ד (סימן רמב הגב"י אות לב) ובברכי יוסף (שם סק"י). ומדלא פלוג רבנן במלתא משמע דבכל גוונא ליכא למיחש בהא ללאו דלא תתגודדו. וגדולה מזו כתב בשו"ת גנת ורדים חיו"ד (כלל ג סי' ו בדין הב') שאע"פ שנפסקה ההלכה להדיא להיתר, אם יש חכם שמפקפק בהיתר הו"ל לדידיה כאיסור. וראייתו משבת (קכד:) דאמר ליה לכ"ע שרי לדיך אסור. והתם מיירי באיסור מוקצה דרבנן ובמידי דפרהסיא. ע"ש. [ואמנם לענ"ד יש לדחות ראייתו, דהתם להקניטו היה מתכוין, וכמו שצ"ל כן במה שאמרו כיו"ב בע"ז (כח:). ע"ש. ועין מ"ש בזה לעיל (סי' נו אות י). וכן משמע מלשון תשובת הרשב"א הנ"ל דאין חיוב בדבר. ועיין להחק"ל (סימן פד, דף קכב ע"ג) שדקדק כן מדברי התוס' ביבמות (יד:) והרא"ש והרמב"ן שם, ושם (דף קכז ע"ד) עמד על הראיה שהביא הגור"ן. ואף שראיתי להגאון חקרי לב חיו"ד (סימן פד) הנ"ל שהעלה דאף המחמיר עצמו אסור לנהוג כסברתו נגד הרבים דלא כהריטב"א הנ"ל, הנה התם אתי עלה משום אחרי רבים להטות, ומיירי כשעמדו למנין ובטלה דעת המחמיר. כיעו"ש. אבל באופן שלא נועדו החכמים יחד ועמדו למנין, לא מצינו שחולק על המבואר בדברי הרמב"ן הריטב"א המאירי והרב אהל מועד בשם רבנו יונה והרב מנחת יהודה שאין לבצל השמועה המחמיר לחוש מצד לא תתגודדו, ויכול לסמוך על שמועתו להחמיר למעשה.

ז) וגדולה מזו ראיתי להגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"א (סימן יז אות ד) שעמד לבאר דברי הרמב"ם שכתב שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג במנהג אחר וכו', והקשו האחרונים על מה שפסק כאביי, וגם מהו לשון "מנהג" שכתב (ועמדנו בזה להלן בסי' נח). וכתב הנצי"ב שנראה שבאמת פסק כרבא, אלא שמפרש מ"ש דבבית דין אחד שייך אגודות אגודות, היינו ששני הצדדים מודים בעיקר הדין אלא שאחד מהם רוצה להנהיג איזו חומרא, ואחד מהם רוצה להקל כפי הדין, נמצא דפליגי רק במנהג איך להנהיג, וע"ז אמרו לא תעשו אגודות אגודות. ושייך איסור זה אף בשני בתי דינים המודים זל"ז בעיקר הדין וחולקים כיצד להנהיג. אבל אם זה פוסק מעיקר הדין כב"ש וזה פוסק כב"ה הוו להו כשני בתי דינים ואין בזה לא תתגודדו. עכ"ד. וכן כתב בספרו מרומי שדה (יבמות יד.). וקרוב לזה כתב גיסו הרב ערוך השלחן (סימן תצג ס"ח) דבענייני הוראה לא שייך לא תתגודדו, דבשני בתי דינים ליכא, ובכ"ד אחד נפקא לן איסורא מאחרי רבים להטות, אלא עיקר קרא דלא תתגודדו הוא לענין מנהגות בעלמא, וזה אסור אפילו בשני בתי דינים. ע"ש. וכן ראיתי להרב שדי חמד באסיפת דינים (מע' חול המועד אות יד ד"ה אך) שהביא בשם חכם אחד שכתב בדעת הרמב"ם הנ"ל שדין לא תתגודדו לא שייך באיסורין, דממה נפשך, אם צד אחד מן החולקים מרובה בחכמה ומנין פשיטא דהמיעוט נגזר אחר הרוב ואסורים לחלוק לעצמם דהא כתיב אחרי רבים להטות, וא"צ קרא דלא תתגודדו. ואם שני הצדדים שקולים בלא הכרע, בזה ודאי לא אמר הכתוב לא תתגודדו, שכל אחד צריך לעמוד בדעתו ואין חשש מחלוקת דוחה איסורים. בדבר שיש בו חומרא לכל צד מי נדחה מפני מי, ובדבר שצד אחד מחמיר והשני מיקל ג"כ הלכה פסוקה היא בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל ולא שייך כלל לא תתגודדו. ועל כרחין קרא דלא תתגודדו אמנהגא קאי, ולכן לא כתב הרמב"ם לא תתגודדו באיסורין. וציין שכן כתבו לדינא מהר"ד פארוו בספרי דבי רב (פרשת ראה דף ריז סע"ב) והרב מרכבת המשנה דליכא לא תתגודדו באיסורים. ע"ש. גם בשו"ת חיי אריה (סימן ט, דף טו סע"א) הביא בשם הרב משנת חכמים אשכנזי (דף קכג ע"ד, ובדפו"ח עמ' שי) שכתב בדעת הרמב"ם שבאיסור והיתר יכול כל אחד להחזיק בדעתו ולהורות כן, ורק במנהגים איתיה ללאו דלא תתגודדו. ע"ש. והובאו דבריהם בשד"ח שם (ד"ה ודע) ובשו"ת יחיה דעת ח"ד (סימן לו, עמ' קצד). וכן ראיתי בשו"ת מועדים זמנים ח"ב (סס"י קפה) שכתב ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל דאם מחמיר מפני שנראה לו כך עיקר הדין אין בזה לא תתגודדו. עש"ב. ולפי דברי כל האחרונים הללו נמצא שבנדון שלפנינו כיון דדינא הוא דקאמינא, שעיקר הדין לפע"ד הוא לקרוא בלוד בט"ו, לא שייך לא תתגודדו בשינוי המנהג בזה. אך עיין להרב שדי חמד בכללים (מע' ל סוף כלל עט) שהביא מי שהשיג על מ"ש באסיפת דינים הנ"ל להקל בחילוקים הנובעים מחילוק הדעות בהלכה, וסובר שגם בזה יש לא תתגודדו. ונראים דבריו. וכן מצאתי בשו"ת גדולת מרדכי גלאנטי (סימן ו, דף קכב סע"ב) שאע"פ שפירש דברי הרמב"ם קרוב לדברי

תגודדו, כתב: ומהרבה מחלוקות שנמצאו בין היחידים (כצ"ל) אין להקשות, שי"ל לא היו עושים הצבור אלא כאחד מהן, אבל אלו שהיו רבים היו נראים כאגודות, "ועל היחיד אין לחוש". ע"כ. ונראה כוונתו שבשאר מחלוקות אע"פ שנהגו הציבור כדעה אחת, אין קפידא על בעל הדעה החולקת אם נוהג כמנהגו, שאינו אלא יחיד. וכן נראה קצת מדברי מרן בכסף משנה (פ"א מהל' תרומות סוף הלכה יא) שלא מנע את המחמיר לעשר פירות נכרים משום לא תגודדו, אלא משום שהיה גם הולך ומפתה אחרים לנהוג כן. (ושור'ר מ"ש בזה הגאון מהרש"ם בדעת תורה סי' תצג ראש עמ' רטו). וכ"כ בשו"ת פרשת מרדכי בנט (סי' ד ד"ה ויש) דיחיד המשנה ממנהג העיר ליכא ביה משום לא תגודדו, דלא מחזי כשתי תורות, שהרואים אותו יתלו שטעה. ע"ש. ואמנם ראייתו מפרוז ומוקף בן יומו אינה אלא לפי מה שכתב הרא"ש (פ"ק דיבמות סי' ט) בתירוצא בתרא, אבל לפי מ"ש בתירוצא קמא ליכא למשמע מינה. וכמבואר בדבריו שם. ועוד יש לדחות כמ"ש הפמ"ג (סימן תצג באש"א סק"ו). ואכמ"ל. אך תנא דמסייע ליה להרב פרשת מרדכי הוא הרי"ד הנ"ל. וכן צידד הרב השואל בשו"ת מעיל צדקה (סימן מט, דף סב ע"ד) דליכא משום לא תגודדו אלא במי שמורה לרבים למעשה, אבל להחמיר על עצמו באיסור לית לן בה. וכתב שכן משמע קצת מלשון התלמוד: פלג "מורין" כן ופלג "מורין" כן. ע"ש. ומינה לנודן דידן, דאין קפידא על יחיד המשנה ממנהג שאר בני העיר בזמן קריאת המגילה. ואמנם הרב השואל במעיל צדקה שם בהמשך דבריו חזר והוכיח כנגד זה מדפריך תלמודא (ביבמות טו). משמאי הזקן שילדה כלתו ופיתת המעזיבה ור"ע שנהג שני עישורין, ולא משני דלעצמם היו מחמירין בשל תורה, ומוכח שאין חילוק בין נוהג בעצמו ובין מורה לאחרים. אולם הרב המסדר בשו"ת פרשת מרדכי הנ"ל (דף ז ע"ג הערה א) כתב ליישב ההיא דשמאי דהתם ודאי ליכא למתלי דטעה. וכן י"ל אההיא דר' עקיבא. והגאון בעל מעיל צדקה (סימן נ, דף סה ע"ג) כתב שמותר לנהוג איסור לעצמו דרך חומרא, ותיריך ההיא דשמאי דהתם ודאי מדינא עשה דודאי לא נסתפק לו וכו'. ע"ש. אלא שכל התירוצים לא יוכלו לרפוא למה שכתב הרי"ד הנ"ל שעל היחיד שנהג כשמועתו אין לחוש, ולכאורה הו"ל כההיא דשמאי ממש. ובשלמא אהא דר' עקיבא י"ל דכיון דאינו בעל השמועה אין לו להחמיר אף לעצמו, אבל מההיא דשמאי הזקן קשה. מיהו עיין להריטב"א ביבמות (טו). דהא דפריך תלמודא משמאי הזקן וכו', משום דלא היה להם לעשות בפרהסיא כ"כ וסגי להו בלאו הכי. ולפי זה יש ליישב דברי הרי"ד שאף הוא לא התיר ליחיד לעשות כשמועתו אלא בצנעה. ושוב ראיתי להרב חקרי לב ח"א מיו"ד (רס"י פד) שכתב דההיא דשמאי הזקן לא מקרי שמחמיר על עצמו, כי לא היה הוא עצמו חייב בחינוך הקטן ההוא. וכן שוקת יהוא דפריך מינה תלמודא התם י"ל דפשיטא להו שהיה שם מקוה כשר לכ"ע ולא הרחיבוה אלא לתקנת הרבים. (ושם דף קג. עמד ע"ד הריטב"א הנ"ל). ע"ש. וי"ל כן אף לדעת הרי"ד.

האחרונים הנ"ל, סובר שיש לא תגודדו בחילוקי דינים. ובאמת פשט הסוגיא ביבמות משמע דלא תגודדו שייך דוקא בחילוקי דינים ולא במנהגים, וקשה להפוך הקערה על פיה לומר דשייך דוקא במנהגים ולא בדינים. וכן ראיתי בשו"ת משפט כהן (סימן קכה, עמ' רפב:) שדחה סברא זו בשתי ידיים. ודפח"ח. ומכל מקום סברת האחרונים הנ"ל חזיא לאיצטרופי לדעת הרמב"ן הריטב"א והמאירי הנ"ל שהנהגה כשמועתו להחמיר אין בו משום לא תגודדו.

(י) והן אמת שמה שפירש הריטב"א בשם רבו דלכולי עלמא עשו בית שמאי כדבריהם לחומרא, לעיל מזה הביא שיש מפרשים שאף לחומרא לא עשו כדבריהם. וכ"כ בתוספות שם (יד: ד"ה בשלמא, טו. ד"ה וסיכך), ובתוס' הרא"ש ובחי' הרשב"א (יד רע"ב) ובפירושו הריב"ן (יד רע"א). וכן כתב הרי"ד בתוספותיו שם (יד). דאף לחומרא לא עשו משום לא תגודדו, ולמד מזה שאסור להחמיר בפני רבים כמו שאסור להקל. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת חקרי לב חיו"ד (סימן פג). אולם י"ל דעד כאן לא כתבו התוספות ודעמייהו דב"ש לא עשו כדבריהם אף לחומרא, אלא באופן שעמדו למנין ובטלה סברת המיעוט (דהיינו טעמא דמ"ד לא עשו, משום דבית הלל רובא), אבל באופן שלא הוכרעה ההלכה, מודו דאין על המחמירים לעצמם חשש לא תגודדו. וכן ראיתי בשו"ת חיי אריה (סימן ט ד"ה ולכאורה) שכתב דאף מ"ד לא עשו ב"ש כדבריהם לחומרא, היינו מפני שהיו בית הלל רוב ואחרי רבים להטות, אבל באופן שלא הוכרעה ההלכה שפיר דמי להחמיר. ועיין בשו"ת מעיל צדקה (סימן נ, דף סד). שכתב דת"ח אינו צריך להגדר אחר הב"ד כל שלא השיבו על טענותיו. ע"ש. ומשמעות דבריו דאף לקולא קאמר. ושמע מינה דס"ל דאין לחוש בזה לאיסור לא תגודדו. וכן הוא מעשים בכל יום בכמה דינים והלכות, שת"ח שהגיעו להוראה ותומכים יסודם בראיות ברורות ומוצקות, סומכים על שמועותיהם להחמיר או להקל נגד פוסקים רבים ונגד מנהג העולם. וכן מבואר בפרי חדש או"ח (סימן תצו בכללי המנהגים אות יא) דאין דברי היחיד בטלים נגד הרבים, אלא באופן שנשא ונתן עם חבריו ורבו עליו, אבל אם יש לו ראייה לסתור דברי הפוסקים והוא חכם מובהק, אין לו לדיין אלא מה שעניו ראות, ויעשה ע"פ סברתו בין לקולא בין לחומרא וכו'. ואמנם סיים הפר"ח שם: "וזה ייתכן בדורנו רק אחד בדרא, אם יהיה רב מפורסם". (וקצת ת"ח בדורנו לא סיימו קמיהו ד' הפר"ח הללו). אך מ"מ שמעת מינה מדבריו דמשום לא תגודדו ליכא בהא. ומעתה מי שהגיע להוראה וטרח ויגע והעלה במצודתו ע"פ ראיות מקובלות להחמיר באיזה דין, ולבו אונסו לנהוג כשמועתו, ודאי שיש לו על מה לסמוך, אף כשחומרא זו היא נגד מנהג העולם.

(יא) זאת ועוד שראיתי להרי"ד גופיה לעיל מזה (יג:) אהא דפריך ריש לקיש על חילוק ימי קריאת המגילה קרי ביה לא

סברי בית שמאי דבית הלל לא חשיבי רובא כיון דלא מחדרי כוותיהו, כמבואר שם בגמרא, ולדברי רבנו ירוחם וסיעתו ליכא בכחאי גוונא משום לא תתגודדו. ואפשר דסבר המקשן דמ"מ הוה להו לתקוני דתחלוץ ויצאו בזה ידי כולם. א"נ לפי מה שכתבו הרשב"א הריטב"א והמאירי דמאן דאמר עשו ועשו בית שמאי כדבריהם היינו שגם עשו כן בעצמם וגם עשו אחרים ע"פ הוראתם, וא"כ י"ל דעיקר פרכיה דתלמודא ממה שהורו לאחרים]. ועיין בקרן אורה (יבמות יד.) שכתב שבמחלוקות של היחידים ודאי היה כל אחד מהם עושה כדברי עצמו, ורק אם דעה אחת היא הרוב אסור למיעוט לעשות כדברי עצמו משום לא תתגודדו. ע"ש. ולכאורה דבריו טעונים ביאור שהרי גם במחלוקות של יחידים, אם היו הציבור נוהגים כדעה אחת מהן הו"ל רובא לגבי אידך, וחזר איסור לא תתגודדו לכאן. ואם גם הציבור היו חלוקים במנהגם כ"ש שיש בזה אגודות אגודות. ועל כרחך כוונת הרב קרן אורה דמ"מ כיון שבין החכמים לא מצאנו רוב לדעה אחת, אין קפידא על חילוק המנהגים. וזה כמו שכתב המבי"ט על פי דברי רבנו ירוחם הנ"ל דכל היכא שלא עמדו למנין יכול כל אחד לנהוג כסברתו.

(יג) מיהו מלשון הרמב"ם (פרק יב מהל' ע"ז הלכה יד): שלא יהיו ב' בתי דינים "זה נוהג" מנהג זה "וזה נוהג" מנהג אחר, משמע להדיא דאף באופן שאינם מורים לאחרים איכא לא תתגודדו. וכ"כ הש"ך בקיצור הנהגות הוראות איסור והיתר (אות י) שאסור לכל כת וכת מהחולקים לנהוג כדבריהם אע"פ שאין מורין כן להדיא. ומשמעות דבריהם שלא עמדו למנין, שכן הם בבתי דינים חלוקים, ועכ"ז אסור להם להחלק במנהגם. (ובשלמא מ"ש הריטב"א והמאירי והרמב"ן דמותר למחמיר לעשות כשמועתו, י"ל דלא פליג הרמב"ם ע"ז, אלא מיירי קודם שעמדו למנין, וקאמר דלא יעמדו בשמועתם אלא ישאו ויתנו זה עם זה עד שיבואו אל עמק השוה. ואה"נ אם לא הסכימו לדעה אחת ועמדו למנין ורבו המקילים, מודה דיכולים המחמירים להחמיר על עצמם, דלא סגי להו בלאו הכי. אבל מ"ש רי"ו דליכא לא תתגודדו בנהוג לעצמו, ואוקימנא ליה קודם שעמדו למנין, נראה דעליה ידיה ודאי פליג הרמב"ם). ועיין עוד בשו"ת עצי חיים מסיגט (חאו"ח סי' ה) שהביא בשם זקנו בשו"ת השיב משה (סימן לא) דלא שייך לא תתגודדו אלא במורה לאחרים, אבל הנהוג חומרא לעצמו לית לן בה. ודחה דבריו. וע"ש. וכן ראיתי למהרש"ם בתשובה ח"ג (סס"ח שנט) שכתב שרוב הפוסקים חולקים על רבנו ירוחם הנ"ל. וכן ראיתי למרן הגאון יביע אומר נר"ו בחלק ו' (סימן י אות ו) שהביא בשם מהרש"ג ח"ב (סימן יב) דלא שייך לא תתגודדו אלא במורה לאחרים, כלשון הגמ' "פליג מורין" וכו', אבל לכל אחד מותר לנהוג כפי שחפץ. והעיר עליו מפסקי ריא"ז (ספ"ק דיבמות) שכתב שאסור לבני העיר להחלק במנהגם. ע"ש. גם בערך שי או"ח (סימן תצג) הביא בשם הרב אשל אברהם מבוטשאטש שאין איסור אלא להורות וכלשון הגמרא פליג מורין וכו', והעיר עליו מתשובות הב"ח החדשות

(יב) ואנכי הוראה לרבנו ירוחם (נתיב ב סוף חלק ה, דף כג רע"א) שכתב בשם הרמ"ה שאין איסור לא תתגודדו אלא דוקא כשמורים מקצתם להתיר ומקצתם לאסור, אבל אם אינם מורים, מותר, מאחר שאינם מורים הוראה להדיא. ע"כ. ונראה כוונתו שמותרים לנהוג במנהגים חלוקים, רק שלא יורו כן לאחרים. וכן הביא בשמו מרן בבדק הבית יו"ד (סי' רמב). ע"ש. ומדבריו משמע דאף רבים הנוהגים אלו כך ואלו כך, ואף אם אינם בעלי השמועה, ליכא בהא משום לא תתגודדו. וכן ראיתי להמבי"ט בתשובה ח"א (סס"י כא) שהביא דברי רבנו ירוחם הנ"ל, אלא שהטיל תנאי בדבריו וסיים: א"כ משמע "דכל היכא דלא עמדו למנין" ואין מורים קצתם להיתר וקצתם לאיסור, דיכול כל אחד לנהוג כפי סברתו בין לקולא בין לחומרא, ורק אם מורים לאחרים איכא משום אגודות. (וע"ש מה שכתב בזה עוד). וטעמו של המבי"ט שהגביל היתרו של רי"ו בשלא עמדו למנין, נראה דהיינו כי היכי דלא תקשי עליה מהא דמוכח תלמודא (בדף טו.) דעשו ב"ש כדבריהם מר' עקיבא דנהג במעשר לחומרא כב"ש, והרי התם על עצמו הוא שהחמיר ומאי לא תתגודדו שייך בזה. ובשלמא גבי ההיא דשמאי שפיחת את המעזיבה וסייך, כבר הבאנו לעיל מ"ש הרב חקרי לב חיו"ד (רס"י פד) שכתב דלא מקרי שהחמיר על עצמו, כי עשה כן לצורך בן בנו שאין מוטל עליו לחנכו. ע"ש. אבל על הוכחת הש"ס מעובדא דר' עקיבא קשה כאמור. ומסתיות דברי רי"ו נראה דאינו מחלק בין בעל השמועה עצמו לבין אדם אחר, כל שאינו מורה לאחרים לית ביה משום לא תתגודדו. ועל כרחך כמ"ש המבי"ט דלא שרינן ליה לאחמורי אלא כשלא עמדו למנין, וא"כ שפיר אוכח תלמודא ממעשה דר' עקיבא כלפי מ"ד לא עשו ב"ש כדבריהם דס"ל נמי דעמדו למנין והו"ו ב"ה רובא, ובכחאי גוונא אין לו אף להחמיר על עצמו. וכן ראיתי להגאון מהר"ש יפה (מחבר יפה תאר על המדרש), בתשובתו הנדפסת בקובץ "מוריה" (גליון תמוז תש"מ עמ' כג) אחר שכתב דהיכא דאין ניכר שמחמירים מפני האיסור ליכא משום לא תתגודדו כמ"ש ביבמות (טו.), הוסיף: וקרוב בעיני דאפילו במה שהוא ניכר שמושכין ידיהן מפני האיסור, שפיר עבדי, כיון שהדבר אסור לפי דעתם, ולא מפני שנראה כשני תורות יעברו על האיסור לפי דעתם. דאה"נ כל דאפשר שלא לעשות מעשה עד שישאו ויתנו החולקים בדבר ויסכימו רובם לדעת אחת, עושים, כדי שלא להיות אגודות אגודות. אבל כל שלא נועדו או שאי אפשר וכו', וכן אם מבורר לאוסרים שהדין עמהם ואפילו בדרבנן, אין להם להקל ולמעבד איסורא דרבנן משום דמחזי כשתי תורות. וההיא דמותיב תלמודא מדשמאי וכו', התם הא עיקר טעמיה דמ"ד לא עשו כדבריהם משום דב"ש רבים ניהו או משום דנפקא בת קול, הילכך ליכא להו לאחמורי היכא דאיכא לא תתגודדו. ע"ש. והרי זה כמבואר. אך מאי דקשיא ליה משמאי, לפ"ד החק"ל מהתם לא קשיא, אלא מההיא דר' עקיבא וכו"ל. [אלא דאכתי קצת קשה על שיטת רבנו ירוחם וסיעתו הנ"ל, ממאי דפריך תלמודא (יד.) ולמאן דאמר עשו בית שמאי כדבריהם קרי ביה לא תתגודדו. והרי להך מ"ד

הגאון חקרי לב (סי' פד, דף קכג.) מדברי הריטב"א שמתיר להורות לאחרים בצנעה. וכ"כ בדעת הריטב"א בשו"ת בית יצחק שמלקיס (חאו"ח סי' ב אות ו). ע"ש. והוראה לבני ביתו של החכם נראה דודאי חשיבא כהוראה בצנעה. (ועיין בש"ע יו"ד סי' רמב סעיף יב. וי"ל). ובצירוף כל הצדדים שכתבתי לעיל, נלע"ד דשפיר דמי לסמוך על שמועתו בכהאי גוונא. וה' יאיר עינינו בתורתו. אמן.

(סימן מב) בשם פסקי ריא"ז הנ"ל. (ועיין בספרו תשורת שי סי' תפח). וכן נראה עיקר להלכה דאף כשאינו מורה לאחרים שייך לא תתגודדו. אולם עכ"פ באופן שסובר בעל השמועה להחמיר באיזה ענין, נראה לענ"ד שיכול לנהוג למעשה כפי שנראה לו, על סמך הסוברים דליכא לא תתגודדו בכהאי גוונא. והוא הדין שיכול להורות כן לבני ביתו, דחשיב כהוראה בצנעה שכתב המאירי דשרי וכו"ל (אות ז), וכן דקדק לנכון

סימן נח

בענין "לא תתגודדו" בשינוי מנהגים בעיר אחת

(ב) ברם עינא דשפיר חזי להמג"א (סימן תצג סק"ו) שכתב דלמסקנא דתלמודין ביבמות י"ל דבכל דבר שייך לא תתגודדו בבית דין אחד בעיר אחת, ושכן נראה מדברי הרי"ף והרא"ש ביבמות שם, שהשמיטו מה שחילקו בתחילת הסוגיא בין איסורא למנהגא, והשמיטו גם מה שהקילו שם היכא דהרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה וכו'. ושכן משמע בתוס' (פסחים יד.). ע"ש. ובאמת כבר מבואר בדברי הרמ"א שם (סעיף ג) דאף במנהג שייך לא תתגודדו, שכתב לענין חילוקי המנהגים בענין תספורת בימי הספירה, שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו. ע"כ. אך י"ל דהתם במנהגא דקבול עליהו קמאי דקמאי הו"ל כאיסורא, דומיא דעשיית מלאכה בערב פסח דמאי דמסיק תלמודא ביבמות (יג סע"ב) דעשיית מלאכה בערב פסח חשיבא כאיסורא. וכ"כ בכוונת הרמ"א בשו"ת משיב דבר ח"א (סימן יז אות ג). ע"ש. ועוד יש לומר שאין כוונת הרמ"א ללאו גמור של לא תתגודדו, אלא ר"ל שהדבר מגונה וסרך לא תתגודדו יש בזה. וכעין מ"ש מהרשד"ם (סימן קנג) והובא בספר כפות תמרים (סוכה מד.) לעניינו. ע"ש. ובזה יש לדחות גם מה שהוכיח בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"ב (סי' א אות י) מ"ש בשבלי הלקט (סי' קצד) בשם תשובת רש"י שאין לפרוש מן הציבור בתענית אסתר, אע"פ שאינה אלא מנהג, משום לא תתגודדו. ע"ש. ולפי האמור י"ל דמשום סרך לא תתגודדו אתי עלה. אך דעת המג"א גופיה מבוארת שבכל חילוק בין מנהגים בעיר אחת יש איסור גמור של לא תתגודדו. ולפי דבריו נראה דכל שכן בחילוקי דינים שייך לא תתגודדו, אף אם אינם אלא מצד "לכתחילה". והירושלמי שהיקל בזה, הא חיליה מחילוק התקיעות בין בני יהודה ובני גליל, ואילו למסקנא דתלמודין בתרי עיירות לא שייך כלל לא תתגודדו וכ"ש ביהודה ובגליל. אלא שדברי המג"א אינם מוסכמים, ועינא דשפיר חזי להרב קרבן נתנאל על הרא"ש (פ"ק דיבמות סי' ט אות ד) שהוכיח דאף למסקנא דתלמודא אכתי קיימא סברת "הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה" שהוזכרה שם בתחילת הסוגיא, ושכ"כ בים של שלמה שם (סימן י), דלא כמ"ש המג"א הנ"ל בתוך דבריו. כיעו"ש. וכן הוא בנתיב חיים (סימן תצג). ואם כי לפע"ד אין ראייתו כנגד המג"א מכרעת, דעכ"פ למאי דמסקינן

עוד זאת אדרש בס"ד אם שייך איסור "לא תתגודדו" בשינוי מנהגים שיש בין בני העיר, בדברים שאינם מעיקר הדין אלא מחמת מנהג בעלמא.

(א) הנה בירושלמי (רפ"ד דפסחים) פריך הרי ראש השנה ויום הכפורים ביהודה נהגו כר' עקיבא ובגליל כר' יוחנן בן נורי (דר' עקיבא אמר כולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע, ור' יוחנן בן נורי אמר כולל מלכיות עם קדושת השם ואינו תוקע, וקרי כאן לא תתגודדו), ופריך שנייה היא שאם עבר ועשה ביהודה כגליל בגליל כיהודה יצא. ע"ש. והובא בחי' הרשב"א ריש מגילה. ומבואר יוצא מדבריו שאם המחלוקת אינה אלא לענין לכתחילה, לא שייך בזה לא תתגודדו. ולעיל (סימן נו אות ו) הבאתי שבשו"ת שערי דעה ח"ב (סימן ז בהגהה) הוכיח כן מדתנן בסוכה (לז:): צופה הייתי ברבן גמליאל ור' יהושע שכל העם נענעו לולביהם והם לא נענעו אלא באנא ה' וכו', וכתבתי שם דלענ"ד מהא ליכא למשמע מינה, דאין הנענוע אלא חיבוב והידור מצוה בעלמא, ואפילו תינוקות של בית רבן יודעין זה, וכ"ש בעובדא דהתם שלא נפלה מחלוקת בעיקר הנענוע אלא על מקום הנענוע בהלל. ואין ללמוד מזה למה שהיקל הירושלמי בכל מאי דאינו לעיכובא. ע"ש. מיהו ביבמות (יג:): איתא, תנן התם מגילה נקראת באחד עשר ובשנים עשר ובשלשה עשר ובארבעה עשר ובחמשה עשר וכו', אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות וכו', אמר ליה ר' יוחנן עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, אמר ליה אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא וכו'. ומשמע שבחילוקים שיש במנהגים אין משום לא תתגודדו. וכן ראיתי למהרשד"ם חיו"ד (סימן קנג) שהביא מ"ש בגמ' אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא וכו', וכתב דלמדנו מכאן דלכ"ע כל שאינו איסור תורה או לפחות איסור דרבנן לא שייך לומר לא תתגודדו. ע"ש. וכ"כ בפשיטות בשו"ת פנים מאירות ח"ב (רס"י קלג) דשמעינן מסוגיא זו דבדבר מנהג לא שייך לא תתגודדו.

התם (טז). דעשו ב"ש כדבריהם י"ל דלא סמכינן אהך סברא. וכיו"ב כתב בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן פד, דף ככו רע"ג). מ"מ מדברי התוס' ביבמות (יד. ד"ה לא הוה מטלטל שרגא) משמע שסברת הרואה אומר וכו' היא סברא אמיתית לכ"ע. ולדבריהם נראה דהוא הדין דלא הדר ביה תלמודא מן הסברא דבמנהגא ליכא משום לא תתגודדו. ומצאתי שכן הוכיח בנו של הגאון מנחת חינוך בהערות שבסוף מנחת חינוך ח"ב (דף קיג ע"ג, ובדפוס"ח הוא בסוף מצוה תסז). וע"ש עוד. [אח"ז כרגע נראה לי ספר "טל אמרתי" מהדו"ב, וראיתי לו (בעמ' כב): שדחה ד' הרב נתיב חיים כדכתיבנא, ונרגש גם מראייתנו מהתוס' ונדחק לדחותה. וכעת אמ"א. וכבר הבאנו שמהרשד"ם (חיו"ד סי' קנג) למד מן הסוגיא בפשיטות דליכא לא תתגודדו בחילוקי מנהגים. ובאמת כן מבואר להדיא בחי' הרשב"א ביבמות שם, דהיינו טעמא דלא קפדינן אהקדמת בני כפרים במקרא מגילה, משום דקולא הוא שהקילו להם אילו רצו להקדים, וריש לקיש לא קשיא ליה אלא היכא דאיכא איסורא כדאמרין בריש סוגיין. ע"ש. וכן הוא גם בחי' הרשב"א למגילה (ב. ד"ה ולי נראה). וכ"כ הריטב"א ביבמות שם (יג:), והוסיף שם בפירוש דלא אהדר ביה תלמודא מהקולא שיש במנהג. וכן כתב המאירי ביבמות (יד). דבחילוק מנהג ליכא משום לא תתגודדו. וכ"כ בפירוש ר' אברהם מן ההר שם. ע"ש. ויש מקום ללמוד כן גם ממה שהנהיג הרא"ה בסרקוסטה לקרוא הלל בלילי פסח בבית הכנסת הגם שבני העיר היה קשה להם שנוי המנהג (כמובא בהל' פסח להריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק עמ' ז). וי"ל. וראיתי בשו"ת חסד לאברהם קמא (סימן ט, דף ח:): שכתב שמדברי רב האי גאון שהביא הר"ן בסוף ר"ה בענין תקנת התקיעות דר' אבהו, יש ראיה ברורה דלא שייך לא תתגודדו במנהג. ע"ש. ובמחכ"ת התם מיידי בחילוק מנהגים שבין מקום למקום, והו"ל כשני עיירות דבלא"ה לא שייך בהו לא תתגודדו. ומצאתי שכן דחה בספר ישרש יעקב (יבמות יד). ואחז"ר מצאתי שכן דחה גם מרן הגאון יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' י אות ד). ומ"מ בדברי הרשב"א הריטב"א והמאירי והר"א מן ההר מבואר להקל בזה. וכן הביא מדברי הרשב"א בהערות שבסוף ספר מנחת חנוך (דף קיג ע"ד) הנ"ל. וכן האריך בשו"ת הרב"ז שאפראן ח"א (סימן יג) להוכיח שאין במנהג משום לא תתגודדו, והביא מדברי הרשב"א והריטב"א הנ"ל, ושכ"כ מהרשד"ם חיו"ד (סימן קנג) ובשו"ת כנסת יחזקאל (סימן יז). ע"ש. וכן העלה בשו"ת נהרות דמשק (סימן ז), ודחה ראיית המג"א מהתוספות בפסחים (יד). לעניין עשיית מלאכה בערב פסח בירושלים. ע"ש. וכן בשו"ת חתם סופר ח"ו (סי' א) כתב דראיית המג"א מהתוס' דפסחים אינה מוכרחת. ע"ש. (וכן ראיתי בשו"ת יד יצחק גליק ח"ב סי' לה אות ג' שהעיר על ראיית המג"א הלזו דהא מסיק תלמודא דהאי מנהגא חשיב כאיסורא. ע"ש. מיהו נראה כוונת המג"א להוכיח מהתם רק נגד הצד דמלאכה הוא דלית ליה). וע"ע בפמ"ג ובהגהות רעק"א (או"ח סימן תצג) ובשו"ת מעיל צדקה (סימן מט דף סא ע"ד ודף סג. וסי' נ דף סו.) ובשו"ת משיב דבר (סימן יז

ג) ומה שהוכיח המג"א מדברי הרי"ף והרא"ש שהשמיטו תחילת הסוגיא דמפלגא בהכי, הנה ראיתי בשו"ת חתם סופר ח"ו (סי' א) שכתב שהיא ראיה גמורה. אולם ראיתי בשו"ת פרשת מרדכי בנט (סימן ד) שביאר טעמם משום דרוב המנהגים הוו גדר לאיסורא והו"ל כאיסור גמור, כמו איסור מלאכה בערב פסח, אבל במנהגא בעלמא לית לן בה. ע"ש. אולם לא השיב על מה שהשמיטו גם סברת "הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה" שהוזכרה בתחלת הסוגיא שם. (ושו"ר להרב נהר שלום סי' תצג סוף סק"ב שכתב שסמכו על מ"ש בפרק מקום שנהגו. וצ"ע). וראיתי מ"ש בזה בן המחבר מנחת חינוך ח"ב (דף קיג ע"ד), ובעניויות לא יכולתי להלום דבריו. ויותר נלע"ד הטעם שהשמיטו תחילת הסוגיא, משום שלא נאמרה לגוף המו"מ, אלא לבאר קושיית "לא תתגודדו" דריש לקיש מדוע לא הקשה גם מהא דמקום שנהגו וכו', ונקטי נפשיהו בקצירי. ואדרבא מדלא העתיקו קושיית ריש לקיש אלא על חילוק ימי קריאת המגילה ועל מחלוקת ב"ש וב"ה דיבמות, ולא אמתניתין דמקום שנהגו, שמע מינה דסברי וקבלי מאי דאמרין בתחילת הסוגיא דממתני' דמקום שנהגו לא קשיא משום דאירי במנהגא או דהרואה אומר מלאכה לית ליה. ושוב מצאתי בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן מה, דף צג ע"ד) שכתב דמשמע דהרי"ף והרא"ש ס"ל כפשטא דשמעתא דדבר התלוי במנהג לא אמרינן ביה לא תתגודדו. ע"ש. ולא יהיה אלא ספק בדעת הרי"ף והרא"ש, אחר שדעת הרשב"א וסיעתו מבוארת להקל בזה, נראה דהכי אית לן למנקט. והן אמת שמצאתי בשו"ת הדב"ז ח"ג (סס"י תתקסז) שנראה שסובר דשייך לא לא תתגודדו אף בחילוק מנהגים. וראיתי להגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (יבמות יג:): שהעיר בזה, וציין שכן מוכח גם מדברי הרדב"ז בתשובותיו (ח"ג סי' תתקיב). ע"ש. אולם רוב האחרונים שהבאנו מקילים בדבר, וחיליייהו מדברי הרשב"א הריטב"א המאירי ועוד. [מיהו שוב מצאתי להמאירי במגן אבות (ענין כ ד"ה ויש צד), שכתב שאם אין אלא ב"ד אחד, ומקצתו נוטה לדעה אחת ומקצתו לאחרת "במנהג", הדבר קשה, אלא שאין בידינו הכרע. ע"כ. ומשמע דלא פסיקא ליה היתרא].

הרב דברי יוסף שם (דף צד סע"א) אסיק דאפילו לדעת הרמב"ם אין להחמיר אלא בכגון ההיא דמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח, שהנהיגו וקבלו עליהם כן כל בני העיר בקבלת רבים ולא מהני ביה התרה, והו"ל כמלתא דאיסורא. ע"ש. ובה אפשר דכ"ע מודו דשייך לא תתגודדו. ובהכי נחא גם מה שהביא הב"י (סס"י תרפו) משבלי הלקט (סימן קצד) וארחות חיים (הל' פורים אות כו) בשם רש"י דשייך לא תתגודדו במי שמבטל מנהג תענית אסתר. ע"ש. אבל במנהג שאינו חשוב אין לחוש. ואמנם ראיתי להרב שדי חמד (מע' ל' ריש כלל עט) שהביא בשם הרב משפט צדק ח"ב (סימן מז) שהוכיח מדברי הרמב"ם והסמ"ג דאף במנהגים שייך איסור לא תתגודדו, וכתב דדוחק לומר דמייירי דוקא במנהגים שיש בהם חילוקי דעות של איסור כגון כורתיים עצים למכשירי מילה בשבת. ע"ש. אך לענ"ד עכ"פ איכא לאוקומי מלתייהו במנהגים שיש בהם סרך איסור וכנ"ל, ודבר הלמד מעניינו הוא, שהן הן הדברים המסורים לבית דין. ושוב ראיתי בשו"ת משפט כהן (סימן קכה, עמ' רפג) שכתב שי"ל שכוונת הרמב"ם להחמיר דוקא במנהג של הוראה, ומה שכתב לשון מנהג וכו' הוא להודיע שאם יורו כל אחד מבתי הדינים בדרך לימוד ולא ינהיגו למעשה, ליכא איסורא, דומיא דזקן ממרא דאינו חייב עד שיוורה לעשות כמ"ש בסנהדרין (פו:). ואפילו אם מחמיר גם במנהג גרידא, י"ל דאינו אלא מדרבנן. ע"ש. ודברי פי חכם חן. וכן היא לשון מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב): וקיי"ל כרבא דהיכא דאיכא שתי [בתין] דינים בעיר אחת, אלו "נוהגים" לאסור ואלו "נוהגים" להתיר אין כאן משום לא תתגודדו. ע"כ. וברור דמייירי במידי דאיסור והיתר, ועכ"ז נקט בלישניה לשון מנהג, והיינו שנוהגים כן למעשה ולא דרך לימוד בעלמא. ועיין בתענית (כו:): מנהג אורווי מורינן. וזה ברור ומרווח לענ"ד. וכן הביא הרב שדי חמד עצמו בהמשך דבריו (ד"ה מעתה) בשם הר"ח פרילמוטר זצ"ל שביאר כך דברי הרמב"ם ע"ש. ולפי האמור גם מה שהוכיח השד"ח שם מספר המצוות להרמב"ם (לאוין מה) שכתב איסור שיש בחילוק דתי העיר "במנהגם", במחכ"ת אינו מוכרע, ועיקר הכוונה שמתנהגים למעשה באופנים חלוקים. (ולפי הנוסח בספר המצוות מהדורת הר"י קאפח זצ"ל, בלא"ה ליכא למשמע מינה כלל. וע"ש בהערה 31). ואחרי מופלג הראני ידיד נפשי הרה"ג ר' אליהו אדרעי נר"ו בתשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו סי' רסב) דמשמע מדבריו להדיא דשייך לא תתגודדו גם במנהג. ואף שאם באנו להשוות דבריו שם למשמעות דבריו (בסי' שכט) להקל, יש לומר דבסימן רס"ב לאלומי מלתא נקט לא תתגודדו אך אין זה עיקר טעמו, ועל דרך מ"ש בכסף משנה (פ"א מהל' תפלין הי"א). ע"ש. מ"מ האמת יורה דרכו דפשט דברי הרמב"ם שם להחמיר בזה. אמנם עכ"פ רוב הפוסקים מקילים וסוברים דליכא "לא תתגודדו" במקום מנהג וכנ"ל.

(ו) **ונמצינו** למדים שמה שחידש המג"א דשייך לא תתגודדו במנהגים, אין דבריו ז"ל מוכרחים לדינא, ורבים מן הפוסקים הראשונים מקילים בזה להדיא. וגם אם הרמב"ם

(ד) **והן** אמת שבשו"ת אהלי תם (סימן קע) כתב דמדברי התוס' (יבמות יד.) ודעימיהו שנדחקו לפרש שבני הכפרים היו קוראים בכפריהם מוכח דס"ל דלמסקנא אף במנהג איכא משום לא תתגודדו. ע"ש. אולם לענ"ד אינו מוכרח, דקריאת בני כפרים חמירא משאר מנהג, דהא הכי תקון להו רבנן לכתחילה לאקדומי. וכן דחה בשו"ת משיב דבר ח"א (סימן יז סוף אות ו). ע"ש. וגם לפי המבואר בירושלמי דבכל מאי דאינו לעיכובא ליכא לא תתגודדו, הנה במאי דקמן לבני הכרכים איכא עיכובא, ולא מצו לאקדומי כבני כפרים, וחמיר ממנהגא בעלמא דליכא איסורא בשום צד. (והסברא שכ' הרשב"א בחדושי דכיון דזמן הקדמת בני הכפרים אינו קבוע הכל יודעים דקולא היא דאקילו עליהו, לא שמיצא להו להתוספות). ואעיקרא מה שחשב הרב אהלי תם תירוץ התוספות לדוחק, המעיין בתוס' יראה דקושטא דמלתא הוא דמשנו, דהכי מוכח בירושלמי דבני הכפרים היו קוראין בכפריהם. וע"ע להמאירי (מגילה ב. סוף ד"ה ויש ואילך) שכתב שאע"פ שיש להשיב על קושיית התוס' הנ"ל, האמת כדבריהם מפני הכרחים אחרים. ע"ש. וכן מתבאר מדברי רבי אברהם מן ההר בפירושו ליבמות (יד.). ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סימן כח ד"ה מעתה). באופן שאין ראיה כלל מדברי התוספות להחמיר במנהג. ומה שהביא הרב אהלי תם שכן נראה מתשובת הרמב"ם (מהדו' בלאו סי' שכט) דאף בדבר הרשות שייך לא תתגודדו, הנה אמנם כדבריו כ"כ גם בשו"ת דברי יוסף אירגאס (סימן מה, דף צג ע"ד) ועוד, אולם לענ"ד שאני נדונו של הרמב"ם בתשובה שם שקבלו עליהם חלק מן הציבור הדבר ההוא בכח חרם ושבועה, ואריא דאיסורא רביע עליהו, לפיכך אם אותם שלא קבלו עליהם השבועה יפרשו מן הציבור וינהגו להיפך, הרי כאן אגודות אגודות לפנינו במלתא דאיסורא. וכן מוכח לפע"ד ממה שסיים הרמב"ם בתשובה שם שאם אותם שקבלו השבועה עליהם מתחילה היו מיעוט, אל תחשו להם, בטלים במיעוטן ויעמדו בשבועתן. ע"ש. והיאך הניחן לעמוד בשבועתן בשעה שרוב הציבור נוהג להיפך, ועל כרחך היינו טעמא משום דלא קבול עליהו רוב הציבור הדבר ההוא בשבועה ואין כאן אלא מנהג. ע"ש. ושוב מצאתי בשו"ת גדולת מרדכי גלאנטי (סס"י ו) שכתב בדעת הרמב"ם קרוב לדברינו.

(ה) **גם** מה שנסתייע הרב אהלי תם מלשון הרמב"ם בחיבורו (פרק יב מהל' ע"ז הלכה יד) שכתב "שלא יהיו ב' בתי דינים אחד נוהג מנהג זה ואחד נוהג מנהג אחר", דמשמע דכל מחלוקת בכלל, אפילו בדבר הרשות. ע"ש. הגם שכ"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת מעיל צדקה (סימן נ), וכ"כ בשו"ת דברי יוסף הנ"ל, ושכן משמע מהסמ"ג (לאוין סב), וכ"כ בשו"ת חתם סופר ח"ו (סי' פו ד"ה ומכל), הנה לענ"ד לא רחוק להעמיד דברי הרמב"ם במנהגים חשובים שיש בהם איסור, כעשיית מלאכה בערב פסח דאיירי בה תלמודא וכיו"ב, והן הן הדברים המסורים לבתי דינים, אבל שאר מנהגים שאין בהם סרך איסור לית לן בה. ושוב מצאתי כן להגאון בעל בית שלמה בספרו ישרש יעקב (יבמות יד. דף י ע"ב מהספר). וגם

מחמיר בזה, הרי הסכימו רוב האחרונים שלדעתו איסור לא תתגודדו במחלוקת הכתות אינו אלא מדרבנן (והגרא"י קוק זצ"ל כתב דבמנהגים הוא דרבנן לכ"ע), וא"כ מעיקר הדין יש לתפוס בזה כדברי המקילים, ורשאי כל אחד להמשיך במנהגו גם בעיר אחת או בבית כנסת אחת. ואחר זמן ראיתי שכן דעת הרב אור לציון ח"ב (פרק כב תשובה א) מעיקר הדין. כיעו"ש. וכן העלה בשו"ת דברות יעקב דהאן ח"ג (סי' ג). עש"ב. [סמוך להדפסה מצאתי ראיתי למרן עט"ר הגאון חזון עובדיה זצ"ל (ד' תעניות עמ' קס-קסב) שהאריך בזה, והעלה מפי סופרים וספרים שאין איסור לא תתגודדו בשינוי המנהגים. ע"ש. ושתי שכיוונתי לדעת מי שגדול. ושוב ראיתי להגרא"א בחבוט נר"ו בספר שושנת העמקים (גיטין עמ' רצב בהערה), שהביא בשם כמה אחרונים שכתבו שגם המג"א מודה דליכא במנהגים משום לא תתגודדו, וצ"י להרב אשל אברהם מבוטשאטש (או"ח סי' תצג ד"ה ועוד מצאתי) והרב ישרש יעקב יבמות (דף י: מדפי הספר) ושו"ת שנות חיים (סי' רנג ד"ה מיהו גם) ועוד. ע"ש. ואין הפנאי מסכים לעיין בדבריהם, ומה גם דקשיא עתיקתא. ועכ"פ לדינא ודאי יש להקל בזה וכדבר האמור. ולכן אם נוהג ליפול על אפיו בעת אמירת מזמור "לדוד אליך", רשאי ליפול גם בבית כנסת שאינם נוהגים בזה. וכ"ש אם הזדמן לשם באקראי, שכתב בשו"ת חתם סופר ח"ו (סי' א) דגם להמג"א ליכא בהכי משום לא תתגודדו, ושכ"כ בפמ"ג (או"ח סי' תצג). ע"ש. ומדברי הרב פאת השלחן (סי' ג בית ישראל ס"ק לב) נראה שמחמיר גם

בזה. ע"ש. אמנם ע"פ המבואר לעיל בס"ד נראה שיש להקל בזה למעשה. [ובלאו הכי בעיקר נדונו של הרב פאת השלחן שם בספרדי המתפלל עם אשכנזים, יש עוד כמה טעמים שלא לחוש לאיסור לא תתגודדו, חדא מפני שמתפלל בלחש ואינו ניכר לכל. וקצת ראייה לזה מגירסת בה"ג בגמרא (ברכות כז). והובא במג"א (או"ח סי' רסז סק"א) דרב צלי של שבת בערב שבת וצלי ר' ירמיה אחוריה תפלה של חול. ע"ש. וקודם דמסיק התם תלמודא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, היאך נהגו באותו בית כנסת זה כר' יהודה וחד כרבנן. ועל כרחך דשאני תפלת עמידה שהיא בלחש בצנעה. ועיין להפרי"ח (או"ח סס"י תצו) שכתב שכשהלך למצרים ודעתו היתה לחזור לארץ ישראל, התפלל ביו"ט שני תפלת י"ח בבית הכנסת עמם, דכיון דהוי בלחש כצנעה דמי. ואע"פ שיש בה קצת אריכות מתפלת יו"ט אין בכך כלום. ע"ש. ושו"ר בשות יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' י אות ד) שהביא בשם שו"ת משיב דבר (סי' יז) שהעלה דבתפלת הלחש ליכא משום לא תתגודדו. ורק בקדושות שאומרים בקול רם הצדק עם פאה"ש. והגאון יבי"א שם (אות ו) הביא טעם נוסף להקל משום דספרדים ואשכנזים חשיבי כב' ב"ד בעיר אחת. עש"ב. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ב (פ"ה תשובה יא). ע"ש. וע"ע בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"ב (סי' א) שהאריך בכ"ז. ומכל מקום בכל כיו"ב צריך להתנהג בחכמה בתבונה ובדעת, שלא לעורר מדינים, מאנשים רגזנים, עקשנים ונרגנים. וכל השם ארחותיו זוכה ורואה בישועת הקב"ה. כנלע"ד. וה' יאיר עינינו בתוה"ק.

סימן נח

בני תימן שעלו לארץ, האם צריכים לבטל מנהגי ההלכה שנהגו בהם בחו"ל

כסלו תשע"ד. מהדו"ב ביום ששי ט' תמוז תשע"ו, יושב בסדר "וירא את ישראל שוכן לשבטיו"

הדור, ומ"מ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. (יסוד הדברים מאת ידידי הרה"ג ר' ישראל אמויאל נר"ו, בתוספת מעט משלי).

א והנה בגמרא כמעט אין רמז לדינים הללו, והן מקרא מועט והלכות מרובות, ומחלוקות רבות ביותר בדורנו היתום בעוה"ר. אבל דבר זה נפתח בגדולי רבותינו בתקופת מרן ז"ל, ומהם יתד ופינה לדינים והחילוקים בנושא זה, ואין לנו אלא דבריהם ומפיהם אנו חיים. והנה בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' מב) נשאל אודות עיר של שהיתה בה קהלה של אשכנזים, ונהגו שבהמה שנמצא ספק בריאה שלה אין אוכלים ממנה אפילו ע"י נפיתה, ואחר שנה או שנתיים באו גם ספרדים לדור בה, הביאו טבח משלהם ובקשו לנהוג כמנהג עיר מוצאם לאכול ע"י נפיתה. האם יכולים לשנות ממה שנהגו עד עתה. והביא דברי הר"ן בפרק מקום שנהגו (פסחים יז: מדפי הרי"ף) שכל מנהג שהחמירו בני העיר עליהם לעשות סייג לתורה או שהוא מחלוקת ונהגו כדברי האוסר, חייבים בו מן הדין, וכל הנכנס מעיר אחרת לתוכה ואין דעתו לחזור לעירו, הרי הוא

ראיתי לברר בס"ד אם בני תימן שעלו לארץ ישראל צריכים להמשיך ולהחזיק במנהגי תימן שכמה מהם נגד דעת מרן ומנהג ארץ ישראל, הן לקולא והן לחומרא, כגון המבואר בהלכות מליחה (סי' סט סעיף יט) שאחר שנמלח הבשר כהוגן להוציאו מדמו א"צ לחלוט ברותחין, וכן מנהגנו, ואילו בתימן נהגו להחמיר בזה כדעת הרמב"ם לעשות לו חליטה ברותחין. וכן היו מחמירים בתימן כדעת הרמב"ם דחמץ אפילו נתערב קודם פסח אינו בטל אפילו במשהו, ואילו מנהג ארץ ישראל כיום כדעת מרן (או"ח סי' תמו סעיף ד) דחמץ קודם פסח בטל בששים. או כגון המבואר באו"ח (סי' תצג סעיף ב) שאנו נוהגים שלא להסתפר מפסח עד יום ל"ד לעומר, וכן מבואר שם (בסי' תקנא ס"ט) שיש נוהגים שלא לאכול בשר מראש חדש אב עד ט' בו, וכתבו האחרונים שכן מנהגנו, ובני תימן לא נהגו בחומרות הללו כלל. ועוד הרבה כיוצא באלה. האם יכולים בני תימן להמשיך במנהגיהם הללו גם כאן בארץ ישראל, או דילמא נותנים עליהם קולי וחומרי המקום שבאו לשם על מנת להשתקע, כמבואר באחרונים (באו"ח סי' תסח סעיף ד). וכבר נשאו ונתנו בזה חכמי

(סי' קסח, דפו"ח עמ' שיט:) כתב, שבכל עיר ועיר שנתיישבו שם קהלות ישורון, כל קהל מהם נוהג כפי מנהג המקום שיצא משם בין לקולא בין לחומרא, ואפילו עשר קהלות בעיר אחת כל אחת מהן נוהגת מנהגה בין לקולא בין לחומרא, כאשר שמענו כן ראינו בעיירות גדולות אשר שם אנשים גדולים ראשי אלפי ישראל שהיו מניחים לעשות לכל קהל כמנהגו, ולא היה פוצה פה ומצפצף, ואפילו שהיו כולם נוהגים מנהג אחד זולת קהל שהיה משונה במנהגו לא היו כופין אותו למנהגם. ע"ש. וכן מבואר בתשובת מהר"י טייטצאק וחכמי שאלוניקי הנדפסת בס' אהלי תם שם (סי' קסט עמ' שכה). וע"ש עוד (בסי' קע עמ' שלא). וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ ח"ג (סי' קעט) שבמקומות שיש קהילות חלוקות בתקנותיהם, הם כמו שני בתי דינים בעיר אחת. ע"ש. (וע"ע בדבריו ח"ב סי' רצב תקון ט). ובודאי כל דברי הפוסקים הנ"ל היינו אע"פ שקדמה ישיבת קהילה אחת לשאר הקהילות, דמסתמא לא סגי בלא הכי, ועכ"ז הבאים אחריהם ובנו קהילות לעצמם לא נהגו אלא כמנהגם הראשון. וראיתי להרב ארץ חיים סתהון (בכללים אות כד ד"ה ולכאורה) שהביא שכ"כ לדינא הכנה"ג יו"ד (סי' סב הגב"י אות מב) בשם מהר"א צוידאל ומהר"ב בן ברוך, ושכ"כ בכנה"ג (סי' טל הגב"י אות רצ) בדעת רבו מהרי"ט. והוסיף שכן נראה דעת הרב מקור ברוך (סס"י כד) ומהר"ב בנימין שהובא בפרי האדמה (דף קסב סע"ג) והרב עוגת אליהו (סי' טל).

(ב) וכן מבואר יוצא ממה שכתב מרן ז"ל בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב), אודות קהלות שנוהגים כהרמב"ם בקולותיו ובחומרותיו דור אחר דור, מהו לכופ אותם לנהוג כהר"י [נראה הכוונה לר' יעקב בעל הטורים] וזולתו מהאחרונים המביאים הסברות, או דילמא הזהירו מנהג אבותיכם בידכם. ואם רבו במלכות רבים מהו. והשיב: מי הוא זה אשר ערב את לבו לגשת לכופ קהלות שנוהגים כהרמב"ם לנהוג כשום אחד מן הפוסקים וכו'. ואפילו רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו אינם יכולים לכופ למעוט הקהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם, וליכא משום לא תתגודדו, דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון הוה ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת. וכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחר. וכ"כ מוהר"ר דוד כהן ז"ל בתשובותיו (בית יג). עכ"ל. ונראה דמיירי שהקהלות הנוהגים כהרמב"ם קדמו להתיישב במקום, ואח"כ נתיישבו שם קהלות הנוהגים כהרא"ש, וע"ז השיב שאינם יכולים לכופ את הנוהגים כהרמב"ם, ואפילו אם רבו עליהם הנוהגים כהרא"ש. ומכלל הדברים מתבאר שאע"פ שהנוהגים כהרמב"ם קדמו, אינם יכולים לכופ הקהלות הנוהגים כהרא"ש לנהוג כמותם, כשם שהנוהגים כהרא"ש אינם יכולים לכופ את הנוהגים כהרמב"ם, וכמו שסיים מרן שכל קהל כעיר בפני עצמו [וכ"כ עוד בתשובה להלן (סי' קצא) שקהל אחד אינו נגרר אחר שאר הקהלות אע"פ שהם רוב, שכל בני קהל וקהל כעיר בפני עצמו הוא. ע"ש. איברא דלכאורה אין זה מתאים עם מ"ש (בסי' לב) בתחילת דבריו דשתי קהלות הו"ל כב' בתי דינים "בעיר

כבני העיר. ושכן היא דעת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שלז). ושגם הגאון ר' יעקב בן חביב העלה בנדון שלנו שאין להעשות אגודות אגודות, ויש להחזיק במנהג המקום כדתנן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם. אלא שסיים הר"י בן חביב: ומיראת ההמון מנעתי עצמי מלהורות להחמיר בזה, וגם כי מצאתי חכמים ספרדים חסידים ואנשי מעשה שמנהיגים להקל, ובפרט אביר הרועים זקן ונשוא פנים החה"ש ר' שמואל פראנקו גם החה"ש דון יהודה בן באן בנשת ואחרים, ולמה לי להכניס ראשי בין ההרים. וכתב ע"ז מהרשד"ם, הרי שאלו גאוני עולם לא חשו למשנה דנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, וגם מהר"י בן חביב שתק והודה לדבריהם. ומה שנראה בטעם הדבר, דאפשר שלא אמרו שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם רק ביחיד או יחידים שבאו למקום החומרא, אבל כאשר הם קהל בפני עצמו, הרי הם כאילו יושבים אלו בעירם ונוהגים כמנהגם ואלו בעירם ונוהגים כמנהגם ואין כאן מקום ללא תתגודדו, וכמ"ש הגאון כמהר"ר דוד הכהן (סוף בית יג) שגם להרמב"ם והסמ"ג הסוברים שבכלל אזהרת לא תתגודדו הוא שלא יהיו ב' בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, זהו דוקא כשיש בעיר חילוק מנהגים ואינם ב' בתי דינים ממש בכל דבר וענין, וכמו שתמצא היום בשאלוניקי העיר הגדולה אשר היא עיר ואם בישראל שהספרדים הם בית דין בפני עצמם והאשכנזים הם ב"ד בפני עצמם אלו נוהגים מנהגייהם כמבאראשונה ואלו נוהגים כר', הכל מודים שאין כאן לא תתגודדו. ע"כ. והדבר ידוע שהיה מפורסם שהאשכנזים קדמו לישב בשאלוניקי וא"כ היה ראוי לגרור (כצ"ל) כל הבא אחריהם למנהגם, אם לא מן הטעם שאמרתי. עכ"ד מהרשד"ם. (וכן הוא שם סימן מ. וע"ע שם בחאה"ע רס"י טו). גם בשו"ת מהריב"ל ח"ג (סי' יד) כתב אודות בני קהלות ספרד שגלו לקושטנדינא ושם נהגו להקל בדיני ניקור, האם חייבים הם לקיים מה שנהגו בארצם להחמיר בזה, והביא דברי הר"ן הנ"ל שאם קבע דירתו בעיר פקעו ממנו חומרי מקום שיצא משם כדמוכח בחולין (יח:) דכי אין דעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וכו'. וכתב ע"ז מהריב"ל: וכד מעיינינן שפיר אשכחינן דלא דמי נדון דידן לההיא דפרק קמא דחולין, דהתם מיירי ביחיד או יחידים שעקרו דירתם מאותו המקום שהיו נוהגים בו חומרא וקבעו דירתם במקום שנהגו בו קולא, אבל בנדון דידן שבאנו גרושים מארצות אדום עם רב קהלות קהלות, ככגון האי לא אמרינן קמא קמא בטיל, דמרוכים ומרובים היו הבאים בכל פעם ופעם, וידוע היה שבכל יום היו עתידים לבוא, וא"כ הם חייבים לקיים מה שנהגו אבותיהם לחומרא. ע"ש. וכן כתב מהר"י בן עזרא בספר משא מלך (דיני המנהגים חקירה יא, דף נח רע"א) שמתוך דברי רבו מהרשד"ם נראה שאם באו לעיר קהל אחד ביחד, כל קהל חשוב כעיר בפני עצמה, ורשאים להמשיך לנהוג כמנהגם הראשון. והביא דברי מהריב"ל הנ"ל וכתב עליו "ושפתים ישק, ודבריו קרובים למה שכתבנו". ע"ש. וכן הסכים הגאון מהר"ש בתשובה והיא לו נדפסה בשו"ת ר' ברוך אנגיל (סס"י ו), וכן הסכים הרב המחבר שם (סוף סי' י). וכן בתשובת מהר"ר דוד ויטאל הנדפסת בשו"ת אהלי תם

בירושלים (ונח נפשיה דמר בשנת תל"ח). ומ"מ הדבר ידוע שהספרדים קדמו לאשכנזים והיו עיקר היישוב בירושלים מזמן ייסודו בשנת ה'כ"ז על ידי הרמב"ן (וע' תבואות הארץ עמ' תנג-תסז), ועם כל זה האשכנזים שם נקהלו ובנו להם במה לעצמם]. גם בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' קלג), כתב אודות עיר שהספרדים יושבים בה משנים קדמוניות, אף שבאו אשכנזים ונתיישבו עמהם, כיון שלא היתה דעתם לחזור היו צריכים לנהוג כמנהגם אפילו לקולא, דקמא קמא בטיל לגבי קהל הספרדים. אמנם עכשיו שיש שם קהל אשכנזים והם עם קדוש בפני עצמם, כל אחד מבני הקהילות יחזיקו במנהגם, הן לחומרא והן לקולא, והם ממש כשתי בתי דינים בעיר אחת דלא חיישינן משום לא תתגודדו. ע"ש. וכן פסק המשנ"ב או"ח (סי' תסח סעיף ד בה"ל ד"ה וחומרי), שאם הקהלה החדשה מתנהגת בפני עצמה ואינה מתערבת עם הקהלה הישנה בענייניה, שפיר דמי, וכמו שמצוי בערים הגדולות שנמצאים בהם כמה קהלות שכל אחת מתנהגת כפי אבותיה מדור דור. ע"ש.

ג) מיהו יש להעיר מדברי מרן גופיה בתשובת אבקת רוכל (סי' ריב) שנדרש לענין ספק בטרפות הריאה שנהגו בעיר פליבנ"א להכשירה בלי בדיקה, ועכשיו יש מגמגמים בדבר ואומרים מאחר שבאשכנז היו נוהגים לאסרה, א"כ קהל קדוש אשכנזים שבעיר זו ראוי להם להחזיק במנהג אבותיהם ולאסור אותה, ומה שהתירוה עד היום עשו שלא כדין. והשיב לזה מרן ע"פ המבואר בפ"ק דחולין ובפרק מקום שנהגו שכל שאין דעתו לחזור נוהג כקולי מקום שבא לשם, וא"כ כשבאו האשכנזים למלכות זו יש להם לנהוג כמנהג מקומות אלו ולא כמנהג מקומות שיצאו משם. שמייעוט בני העיר נגררים אחרי הרוב לנהוג כמנהגיהם. ואין חילוק בזה בין יחיד הבא לדור במקום שיש יהודים רבים ובין קהל מסויים שבאו ממקום שנהגו להחמיר, דאף רבים צריכים לבטל מנהג מקום שיצאו משם לגבי מקום שבאו לשם כדמוכח בריש פרק השוכר את הפועלים וכו'. ואפילו אם היו מתרבים האשכנזים על הספרדים ההם, היו צריכים לנהוג כמנהג הספרדים, לפי שהאשכנזים הראשונים שבאו בטלו לגבי הספרדים והיו צריכים לנהוג כמנהגם, א"כ הו"ל כולם כספרדים, וכל האשכנזים הבאים אח"כ בטלי לגביהו. ואפילו הבאים באחרונה לדור בעיר הם קהל גדול מהדרים שם בראשונה, יש להם לנהוג כמנהג בני העיר הראשונים אע"פ שהם מועטים, שבטלים הם לגבי הראשונים. עכ"ד. ומסתמא מיירי שהבאים באחרונה נעשו קהל בפני עצמו, שכיון שבאו מרובים כ"כ, רחוק שיהיו מתערבים ומתבטלים עם בני המקום, וכן משמע קצת מלשון השאלה שהאשכנזים הם קהל בפני עצמו, שכ': "אם כן קהל קדוש אשכנזים שבעיר זו" וכו', ואעפ"כ הורה להם מרן שצריכים הם לנהוג כמנהג הספרדים. וזה שלא כמו שמתבאר מדבריו באבקת רוכל (סי' לב) שכל קהל וקהל ימשיך במנהגו. ואנכי הרואה בשו"ת ישמח לב גאגין (חאה"ע סי' ד, דף ז). שצווח ככרוכיא על כמה רבנים מן האשכנזים בירושלים

אחת". ונראה ליישב דהתם אתי עלה מדין לא תתגודדו, דבמה שהם חשובים ב' בתי דינים בעיר אחת סגי לן לאפקועי איסורא דלא תתגודדו לדעת רוב הפוסקים. ומה שסיים מרן שם ובסי' קצ"א שחשובים כשתי ערים, היינו לענין שאין יכולים לכופ ולקנוס זה את זה בתקנות העיר. וכן מתבאר מתוך דברי הרד"ך (בית יג) שצ"י. כיעו"ש. ואפשר עוד דמה שסיים מרן שכל קהל וקהל הוא כעיר בפני עצמו, נכון גם לפוס דינא דלא תתגודדו, והזקק לזה לפי דעת הרמב"ם (פרק יב מהל' ע"ז הלכה יד) דב' בתי דינים בעיר אחת שייך בהם לא תתגודדו, ונחי דרוב הפוסקים מקילים בזה, הרי בני הקהלות הללו נהגו כדברי הרמב"ם בכל, ולזה הפליג וכתב דכל קהל נחשב כעיר בפני עצמו. ומצאנו לו חברים בזה, שכן צידד גם הרה"ג ר' דוד ויטאל בעל כתר תורה חתן הרד"ך בתשובתו הנדפסת בשו"ת אהלי תם (סי' קסח) הנ"ל, וכ"כ מהר"ר תם נ' יחיא בתשובתו שם (סי' קע) דעמא דבר לאחשובי ב' בתי כנסיות כשני בתי דינים בשתי עירות לאביי וכו'. ע"ש. והא דשתי קהלות אין נגירות זה אחר זה בתקנותיהם כשתי עירות, כן כתב גם הגאון מהר"א מזרחי בתשובותיו (סי' יג) שהקהל של קושטנדינא נחלק לכמה חבורות, וכל חבורה נחשבת כעיר בפני עצמה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת משפטי שמואל קלעי (סי' כה טעם ג) ובספר גט פשוט (סי' קכט ס"ק קמב), וכ"כ עוד רבים מגדולי האחרונים, והובאו בשו"ת נדיב לב (חחור"מ סי' נ, דף צב ע"ג). ע"ש. וכן הסכימו גאוני ג'רבא בתשובתם הנדפסת בשו"ת שואל ונשאל ח"ח (חחור"מ סי' מד) ובשו"ת שיירי כהונה החדש (חחור"מ סי' ז עמ' רצא:) אמנם אין הדבר מוסכם, ובשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' נט) פקפק הרבה בזה, וכתב שסברא זו היא שעמדה להרבות מחלוקות בישראל. עש"ב. וע' בשו"ת המבי"ט ח"א (סי' שז) וח"ג (סי' עז) ובשו"ת מהרש"ך ח"א (סי' סו). וכן האריכו בזה בכנה"ג חחור"מ (סי' רלא הגה"ט אות ק) ובשו"ת נדיב לב שם. ומ"מ דעת רוב הפוסקים שהביאו שם, שאין רוב הקהלות יכולים לכופ בני קהל אחר שבאותה עיר, אי לאו במידי דמגדר מילתא. ועיין מ"ש עוד בזה לעיל (סימן נו אותיות ב-ג). ואכמ"ל. וכן מתבאר מדברי הרב גינת ורדים חיו"ד (כלל ג סוף סימן ה) שכתב שבירושלים ת"ו שיש לאשכנזים בית דין לבדם והם ידועים לקהלה בפני עצמם, חייבים לנהוג כמנהג מקומם. ע"ש. וכ"כ עוד שם (כלל ט) שהספרדים והאשכנזים בירושלים נידונים כשני בתי דינים בעיר אחת, שכל אחת עושה כמנהגה ואין בזה משום לא תתגודדו, ויש להם מן הדין להחזיק בכל חומרות האשכנזים כאילו היו בתוך איפרכיא שבאשכנז. ע"ש. וקרוב לודאי שכוונתו על קהלת האשכנזים הידועה שעלתה לירושלים בשנת תס"א בראשות ר' יהודה החסיד (עד שנחרבה בידי הישמעאלים בשנת תפ"א), והדבר ידוע ומפורסם שהספרדים קדמו להם בירושלים והיו מרובים מהם כפליים, ועכ"ז לא היו האשכנזים בטלים אליהם. ושו"ר בספר ארץ חיים סתהון בכללים (אות כד) שכתב שבירושלים היו אשכנזים כבר מזמן בעל תרומת הדשן כמ"ש בפסקים וכתבים שלו (סי' פח). ע"ש. וע"ע בשם הגדולים ח"א (מע' א אות כח) שהרב שער אפרים קבלוהו לרב ק"ק אשכנזים

הלכה היו משונים בני הקהלות אלו מאלו. וקשה לומר דכ"ז לא מיירי אלא בדיעבד אחר שכבר נחלקו שלא כדת. ואפילו אם נסכים לייחס למרן דלכתחילה אין רשאים ליחלק, עכ"פ חזינן דסוגיין דעלמא בהאי מילתא דלא כמרן.

(ה) והקדמנו אלי דלא כתב מרן בסימן רי"ב שהאשכנזים שהם מיעוט בני העיר נגררים אחרי רוב הספרדים לנהוג כמנהגייהם וכו', אלא באופן שלא ייסדו להם קהלה בפני עצמם, ועדיין מעורים ומעורבים עם התושבים הספרדים הראשונים, וע"ז הוא שכתב שהדבר פשוט יותר מביעתא בכותחא שמתורים לאכול מבדיקת הספרדים ואסור להם להחמיר. אבל אם ייסדו להם קהלה בפני עצמה אפשר שמורה שאינם בטלים כלפי הספרדים, שהרי הם כעיר בפני עצמה וכו"ל. והמעין בעינא פקחא בכל דברי מרן בתשובתו שם ובראיותיו, ישר יחזו פנימו דלא מיירי כשייסדו להם קהלה נפרדת, דאם לא כן מנא פשיטא ליה למרן כולי האי ("יותר מביעתא בכותחא") דאינם רשאים ליחלק, וכמה טרח והאריך מרן שם בראיות לשלול צדדים וצידי צדדים רחוקים כנגד מה שפסק, ואילו היתה כוונתו להורות דאף כשהם מחולקים לב' קהלות חייבים להמשיך במנהגי הספרדים, היה לו להדרש לזה לכל הפחות בקצרה ולהוכיח דאף בכה"ג אינם רשאים לשנות מנהגם. אלא ודאי דמיירי כשהם בקהל אחד. ומה שנזכר בלשון השאלה שם: "אם כן קהל קדוש אשכנזים שבעיר זו ראוי להם להחזיק במנהג אבותיהם ולאסור" וכו', על כרחך לא היו קהל נפרד ממש, שהרי מבואר בתשובה שנעשו האשכנזים כספרדים לענייני שחיטה וטרפות וכו"ל, וכנראה לא נתפרדו מהספרדים אלא בענייני תפילה וכדומה. ולעולם אימא לך דמודה מרן שאם מעיקרא היו האשכנזים קהל נפרד לגמרי, שפיר דמי אע"פ שהם באותה עיר וכדעת מהרשד"ם ומהריב"ל ודעימייהו. ואפוא פלוגתא לא מפשינן. ובאמת אפילו לא יהיה אלא ספק בדעת מרן, לדינא מיהא אין ספקנו בדעת מרן מוציא מידי ודאן של מהרשד"ם ומהריב"ל וסיעתם הסוברים בפשיטות דכל שהגיעו יחד קהלות קהלות לא בטלי בתושבי העיר הראשונה. אלא דלפום קושטא נראה לענ"ד דאף בדעת מרן גופיה יש לחלק כן. ומה שהוסיף מרן באב"ק שם דהיכא דקדמה קביעות כת אחת לחברתה אע"פ שהכת האחרונה מרובים מהקודמים, נראה דבטלים הם לגבי הראשונים, אע"ג דמסתמא באופן זה הבאים המרובים נעשים כבר קהל נפרד, נראה דלא נחית מרן להכי, שהרי סוף סוף בנדון זה התושבים הישנים מרובים, ורק לאלומי מילתא בעלמא קאמר שאפילו אם הבאים היו מרובים בטלים הם לגבי הראשונים, וי"ל דהיינו דוקא דומיא דנדון שהבאים אינם קהל בפני עצמו. ובזה יעלו דברי מרן כהוגן עם מה שכתב באב"ק ר"כ (סי' לב וסי' קצא) דשתי קהלות בעיר אחת חשיבי כשתי עיירות.

ובן ראיתי בספר ארץ חיים סתהון בכללים (כלל כד) שהביא מדברי גדולי הפוסקים הנ"ל שב' קהלות בעיר אחת כגון של ספרדים ושל אשכנזים בעיר אחת, יכולות להחזיק כל

שפירשו בזמנו מן השחיטה של הספרדים שהיו אוכלים ממנה רבות בשנים, ופירשו לנהוג כמנהגי האשכנזים בשחיטה, ובכמה דברים עושים היפך פסקי מרן הקדוש וכו'. ושלא כמו שכתב מרן בתשובתו (הנ"ל) שצריכים להגרר אחר הספרדים שקדמו ביישוב וכו'. והאריך בזה ובהמשך דבריו עמד על דברי מרן באב"ק ר"כ שם שנראים כסותרים זל"ז, וכתב ליישב דמ"ש מרן בסימן ל"ב שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחד, מיירי בשתי קהלות קדומות בעיר אחת, אשר מימים ימימה נוהגות זו כהרמב"ם וזו כהרא"ש, משא"כ בנדון דסימן רי"ב אשר היו מזמן רק ספרדים והאשכנזים מחדש באו, אף כי רבו עליהם קמא קמא בטלי כנגד אורחי הארץ. ע"ש. אולם היא גופא צריכא רבה, היכי משכחת לה שיהיו בעיר אחת ב' קהלות שנהגו מקדם קדמתה זו כהרא"ש וזו כהרמב"ם, הלא על כרחך אחת מהן קדמה לחברתה. ואי מיירי שהתושבים הגרים באותה עיר נחלקו והיו לשתי מחנות, עתה גם עתה בסי' רי"ב למה לא יהיו גם האשכנזים רשאים להחלק מן הספרדים, וכל שכן הוא.

(ד) וידידי הרה"ג ר' ישראל אמואל נר"ו כתב ליישב סתירת דברי מרן, דבסי' ל"ב מיירי שהנהגים כהרמב"ם קדמו להתיישב בעיר, ולכן אינם נגררים אחרי רוב בני העיר הנוהגים כהרא"ש. ואה"נ הנהגים כהרא"ש היו צריכים לבטל מנהגם ולנהוג כבני העיר הקדמונים כהרמב"ם וכמבואר בתשובה דסי' רי"ב, אלא שהללו לא שאלו את דעתו של מרן, וגם מן הסתם אין בכח המיעוט לכופ אותם בזה, אע"פ שכן ראוי להיות ע"פ הדין. אי נמי י"ל שלא כתב מרן שהקהילה השנית בטלה לגבי הראשונה אלא בשעה ראשונה שבאו ומצאו קהילה קדומה בעיר. ובזה אסור להם לפרוש מהם מפני המחלוקת. אבל אם בני הקהילה השנית לא עשו כדן והקימו להם קהילה נפרדת בעיר ע"פ מנהגי מקומם הראשון, הרי הם שני בתי דינים בעיר אחת ורשאים הם להמשיך במנהגייהם. וכן מבואר בשאלה דסי' רי"ב שהאשכנזים שבאו מתחילה נתבטלו לספרדים בענייני השחיטה ונעשו כמותם. ע"ש. ואילו היו האשכנזים הראשונים עוברים על הדין והיו פורשים מן הספרדים, היו רשאים להמשיך במנהגם. וי"ל שזו כוונת הרב ישמח לב (חאה"ע סי' ז) הנ"ל שכתב דבסי' ל"ב מיירי בשתי קהילות קדומות בעיר שזו נוהגת כהרא"ש וזו כהרמב"ם, משא"כ בהא דסי' רי"ב אשר היו מזמן רק ספרדים. וכוונתו דאה"נ בההיא דסימן ל"ב מתחילה עשו שלא כדן שנחלקו לשתי קהילות, אך מאי דהוה הוה, ועכשיו שיש לפנינו שתי קהילות כל אחת תמשיך לנהוג כמנהגה. עכ"ד. ועדיין אין הדברים מחוורים אצלי, דמעשים בכל יום בסאלוניקי וקושטנדינא ושאר ארצות שבכל עיר יש כמה קהלים, כמבואר בדברי הפוסקים הנ"ל בראש אמיר, ומרן גופיה באב"ק ר"כ (סי' קצא) הנ"ל כתב, שכל בני קהל וקהל כעיר בפני עצמה, וכשם שאין בני עיירות אחרות יכולים לכופ בני עיר אחת שיהיו נגררים אחריהם בהסכמתם, כך אין בני שאר קהלות יכולים לכופ לקהל אחר להיות נגררים אחריהם בהסכמתם, וכן המנהג פשוט. ע"כ. ואין ספק שגם בענייני

זו ביישוב דברי מרן על מכונם. עש"ב. [ומודע לבינה כי בדברי חכמי דורנו הי"ו יש עוד תירוצים לסתירה בדברי מרן באבקת רוכל, והביאם בספר שושנת העמקים הל' גיטין (עמ' שב-שג בהערה אותיות ג-ד), אבל לכולהו אית להו פירכא מגמרא ומסברא, וכמ"ש הרה"ג המחבר שם. ואכמ"ל].

(ו) וחזינא לגאון עוזנו מרן מופת הדור זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ה (יו"ד סי' ג אות א) שעמד על תשובות מרן באבקת רוכל הנ"ל, וכתב דבהיה דסי' ל"ב שהנוהגים כהרא"ש אינם רשאים לכופף את הנוהגים כהרמב"ם, צריך לומר שהנוהגים כהרמב"ם היו ג"כ מרובים אלא שנתמעטו אח"כ מפני שבאו לשם בבת אחת קהלות הנוהגים כדעת הרא"ש, ולכן אין לקהל הקבוע לבטל מנהגו הראשון. ע"ש. ולכאורה נראה דמפרש שתי התשובות באופן שהקהלות נפרדות זו מזו, ועכ"ז רק אילו באו בבת אחת רבים הנוהגים כהרא"ש יכולים שתי הקהלות להמשיך במנהגם, ובהכי מיירי בסי' ל"ב. אבל אילו היו באים מועטים מתחילה, בטלים המה לתושבים הקבועים והיינו ההיא דסי' רי"ב. אולם לענ"ד קשה לייחס חילוק זה למרן באבקת רוכל שם, שהרי בדבריו בסי' רי"ב (ד"ה הרי בהדיא, ואילך) מבואר להדיא דאפילו התושבים החדשים שבאו לדור בעיר הם מרובים מבני העיר הקבועים, נוהגים כמנהג בני העיר שבאו שם, ולמד כן מדברי הג"א בפרק השוכר את הפועלים בשם האו"ז [וכ"כ מדנפשיה מהר"י נ' עזרא בספר משא מלך בדיני המנהגות (חקירה יא, דף נז ע"ד) ולמד כן מדברי הנמוק"י בפרק השוכר, וכ"כ הפר"ח (או"ח סי' תצו בכללי המנהגים אות יט), וכן הובא בשו"ג (כללי המנהגים אות קנב), וכן הסכימו הרב שדה הארץ ח"ג (או"ח סס"י כו), וכ"כ הרב חכמת אדם בחלק שערי צדק (שער משפטי ארץ פרק יא דין כג), ובשו"ת חתם סופר חזרו"מ (סי' קפח), והרב שמחה לאיש (חזרו"ח סס"י ה). ע"ש]. ומאידך מדברי מרן בסי' ל"ב נראה להדיא דאפילו הנוהגים כהרא"ש היו מועטים, יכולים הם להמשיך במנהגם כהרא"ש (רק הוסיף שאינם יכולים לכופף הנוהגים כהרמב"ם אפילו רבו באותה העיר), ועל כרחך דשאני התם שהם קהלות נפרדות, משא"כ בהיה דסימן רי"ב. וכן משמעות הפוסקים שהבאנו למעלה דכל שהן קהלות נפרדות זו מזו לא בטלי אהדדי, ואפילו מעטים לגבי רבים וחדשים לגבי ישנים. ועל כרחין מה שכתב מרן בסי' רי"ב דלעולם אזלינן בתר התושבים הקבועים אינו אלא כשהחדשים התערו בהם. [שוב ראיתי בקובץ "קול סיני" החדש (גליון אדר ניסן תשע"ה סי' י אותיות ב-ג) שהביא חכם אחד נר"ו בשם ספר משמרת המנהגים ח"א (סי' יב עמ' קפג) שהעיר במקצת מה שהערנו על דברי מרן הגאון יביע אומר (וס' משמרת המנהגים אמ"א), אך כתב שאין דבריו מחוורים כלל והיא השגה תמוהה מאד. ע"ש. ואני אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני וגו'. והמעיינים הישרים יוכיחו בין שנינו]. ואף מרן הגאון יביע אומר זצ"ל חזר והביא שם בספר פנים יפות בשם שו"ת דבר משה תאומים (סי' לח) תשובת מהר"ש העליר הנ"ל שיישב תשובות מרן באבקת רוכל וחילק בין אופן שקהל האשכנזים

אחת במנהגיה. ושכן מתבאר מדברי מרן באבקת רוכל (סי' לב) הנ"ל, ושכן מתבאר ממ"ש בתשובות בית יוסף אה"ע (דיני יבום סי' ב) שאין לכופף את השומרת יבם לייבם אם רוצה לחלוץ, ואחד הטעמים לפי שהיא אשכנזית ואין מאכילין אותה דבר האסור לה. ומיירי התם בירושלים שהיו בה אשכנזים וספרדים. והקשה על מה שכתב מרן באבקת רוכל (סי' ריב) שהבאים מחדש נגזרים אחר התושבים הקודמים, דלדבריו בשאלוניקי וכיו"ב ובירושלים, איזה אחת מהכיתות שקדמה קביעותה בעיר לחברתה היה צריך שהיה תהיה עיקרית, והכת האחרת תהיה נגזרת אחריה. ואחר שהאריך כתב די"ל דמה שכתב באבקת רוכל (סי' ריב) דאין האשכנזים רשאים לשנת ממנהגי הספרדים, מיירי שלא נעשו קהל אחר בפני עצמם בענין בית דין וכיוצא, אלא נתערבו בקהל הקדום שבעיר. והביא שכ"כ הגאון ר' שמואל העליר אב"ד האשכנזים בצפת (בסוף קונט' טהרת הקדש) בכוונת דברי מרן הנ"ל. ע"ש. ודברי מהר"ש העליר זצ"ל נדפסו גם בספרו שם משמואל (סוף סימן ג, עמ' כז:). וראיתי בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"ב (סי' א אות ב) שהשיג על תירוצו של הרב ארץ חיים הנ"ל, דאי אפשר לפרש כן בכוונת מרן. ע"ש. ולא ידענא מאי קשיא ליה. ושוב ראיתי להרה"ג ר' אליהו עזריאל נר"ו בקובץ משנת יוסף ח"ז (סי' כט) שהאריך בזה הרבה, ושם טען וחזר וטען שבדברי מרן באבקת רוכל (סי' ריב) מבואר להדיא שאין חילוק בין יחידים שבאו לעיר ובין קהלה שלמה שבאה. ע"ש. וכנראה אטעייה לשון מרן באבק"ר שם (ד"ה ואם יטען) שכתב: אבל כשנמצא במקום שנוהגים להקל קהל מסויים שבאו ממקום שנהגו להחמיר אינם בטלים וכו', איכא למימר דליתא וכו'. ומשמע לכאורה דאפילו קהל שלם בטל לקהל המקומי. אבל לענ"ד ברור דקהל דנקט התם מרן ר"ל אנשים רבים, כדמשמע מכל ראיותיו שם, וע"ז כתב שאין חילוק בין יחיד שבא ובין רבים שבאו, אבל מענין קהלות מיוסדות לכל ענין שבאו הם ורביניהם ודייניהם, לא נגע מרן ולא פגע, ושפיר יש לחלק כן בדעתו. וכן ראיתי בשו"ת תעלומות לב ח"ג (בקונט' הכללים דף קיג סע"ג) שהביא בשם הרב זרע אברהם יצחקי (חזרו"מ סי' ג, דף ס). שכאשר התובע והנתבע הם אשכנזים, כי יהיה להם דבר למשפט בדיניהם דיינינן להו ע"פ סברת הרא"ש ומור"ם, אף דיתבי באתרא דקבילו סברת הרמב"ם ומרן. ופירש הרב תעלומות לב דלא אמרה אלא לגבי האשכנזים שבירושלים שיש להם ב"ד קבוע וקהלה בפני עצמם, וכמ"ש הרב גנת ורדים (חיו"ד כלל ג סי' ה). ושכן נראה מדברי מרן באבקת רוכל (סי' קצא וסי' לב). ומה שנראה סתירה לזה מתשובתו (בסימן ריב), הא לא תברא, דהתם איירי כשהם נכללים ביחד. ובסוף דבריו כתב על דברי הרב ישמח לב הנ"ל שאין חילוקו נכון בעיניו. ע"ש. והרי זה כמבואר. וכן הסכים הגרי"מ טוקצינסקי בספרו עיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' שלד) לדברי הרב ארץ חיים הנ"ל בדעת מרן באבקת רוכל, ודלא כמ"ש הרב ישמח לב. ע"ש. וכן מבואר יוצא מדברי הגרי"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק ה תשובה יב). ע"ש. וכן האריך בזה הרה"ג ר' יעקב שילוני נר"ו בקובץ מקבציאל (כרך כז עמ' קנא אות ה) והחזיק בדרך

מעורב עם הספרדים, ובין אופן שהם מחולקים לגמרי ויש להם ב"ד. ע"ש. ומשמע דמסכים הולך דלא קאמר מרן בסי' רי"ב דהאשכנזים מתבטלים אלא כשלא נעשו קהל בפני עצמו, וכדברי כל גדולי האחרונים הנ"ל.

(ז) ונמצאנו למדים מן האמור, שבני עדה אחת שעקרו ממקומם ונתיישבו במקום אחר, אם התערו עם בני המקום חייבים לקבל עליהם מנהג בני המקום בין להקל ובין להחמיר, ואפילו אם הם רבים על בני המקום הראשונים. אולם אם באו לשם בבת אחת קהל גדול ויסדו להם בעיר החדשה קהלה לעצמם, עליהם להמשיך במנהגיהם מימים ימימה, בלא להתחשב במנהגי שאר תושבי העיר הראשונים [ואם כי מרן ז"ל באבקת וכול (סס"י ריב) צידד דכיון שעקרו ממקומם הראשון אם רצו לבטל מנהגם הראשון הרשות בידם. ע"ש. אבל לא החליט הדבר. ומהריב"ל ח"ג (סס"י יד) סובר שבאופן זה שהם קהלה לעצמם חייבים לקיים מה שנהגו אבותיהם. וכ"כ הכנה"ג יו"ד (סי' טל הגב"י אות רצ וסי' סד הגב"י אות מב) בשם גדולי הפוסקים. וכן כתב הפר"ח באו"ח (סי' תצו אות יט), ונמשכו אחריו בשו"ת שדה הארץ ח"ג (סס"י כו) וגאוני ג'רבא בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' רה רז). ע"ש. וכן דעת הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' כט). ועיין בשו"ת ארחותיך למדני ח"א (חיו"ד סי' קמד אות ד). ואכמ"ל]. וכן המנהג פשוט מדורי דורות בכל אתר ואתר שכאשר נמצאות בעיר שתי קהילות, אשכנזים וספרדים, כל קהילה נוהגת כמנהגה, ואין הולכים לא אחר הרוב ולא אחר הקהילה שקדם יישובה בעיר. וכ"כ הרב כף החיים או"ח (סי' תסח אות סה וסז) והביא דברי האחרונים שדברו בזה. ע"ש. ומעתה לענין בני תימן שעלו לארצנו הקדושה, ומקדם קדמתה נהגו בחו"ל בהרבה פרטי דינים ומנהגים שלא כדעת מרן ומנהג שאר קהילות ישראל, הנה כיון שעלו לארץ קהל גדול ביחד הם ורבניהם, ובנו להם שכונות ויישובים ובתי כנסיות לעצמם, נראה שהם חשובים כקהל נפרד משאר תושבי ארץ ישראל הספרדים והאשכנזים, ורשאים רבניהם להורות להם כפי מנהגיהם גם בארץ. וכן נראה מדברי מרן מופת הדור זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאה"ע סוס"י יט) בענין בני זוג עולים מתימן, שנהגו אצלם כדעת הרמב"ם לכוף לגרש בטענת מאיס עלי, שסמך לכפות הבעל לגרש בטענה זו גם כאן בארץ שלא כדעת מרן, ואחד הטעמים מפני שכך היה מנהגם בחו"ל, והתימנים נחשבים כקהל בפני עצמו ושפיר דינינן להם כדיעת הרמב"ם רבם. והביא שכן פסק הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל, וכתב שבדאי עיקר סמיכתו מפני שיוצאי תימן הם קהל בפני עצמו ויש להם רבנים משלהם המורים להם בכל הלכותיהם כדעת הרמב"ם בכל מכל כל. ע"ש. ואם זה כתב הרב זצ"ל בנדונו, אע"פ שאין להם בית דין לעצמם בענייני אה"ע, ואין רבניהם מורים להם אלא בענייני איסור והיתר וכיוצא, כ"ש במנהגים ובמעשים שבכל יום ודאי שהם נחשבים כקהלה בפני עצמם. וראיתי בספר שושנת העמקים הלכות גיטין (עמ' שלא) שהביא מהרה"ג ר' חיים כסאר זצ"ל שהיה

מגדולי רבני תימן בארץ, בשו"ת החיים והשלום (כללים נפרדים סי' ב עמ' עו) שכתב שמן הדין היה ראוי להורות לבני תימן בא"י כדעת מרן הש"ע, לבלתי עבור על איסור לא תתגודדו, אך מאחר ובלא"ה יש כאן אגודות אגודות מעדות אחרות, מרוקאים ועירקים וכיו"ב ואין כאן אגודה אחת, אין טעם מספיק לעזוב מנהג תימן. ע"ש. ולפענ"ד אין טעמו מספיק, דאף שיש חילוקי מנהגים קלים בין עדות הספרדים, מ"מ לדינא רובם מורים בארץ כדעת מרן ומנהגי א"י הישנים, ונעמוד בזה עוד להלן בסימן ס' בס"ד. אבל לדינא הצדק עמו. (ועפ"ז יש להעיר על מ"ש עוד הר"ח כסאר בשו"ת החיים והשלום חאו"ח סי' ב וסי' קעב, וחיו"ד סי' ה, והובאו דבריו בשושנת העמקים שם עמ' של"ב בהערה. ואכמ"ל).

ואף בעיר שאין בה קהלה נפרדת של תימנים, מ"מ אחר שהם מצויינים וידועים בארץ לעדה בפני עצמה, מקום יש בראש לומר שעדיין צריכים להמשיך ולהחזיק דיניהם ומנהגיהם הישנים בכל מקום שהם. שכיום לפי קלות הנסיעה והתקשורת בין המקומות והאנשים נעשתה כל הארץ כעיר אחת קטנה, ורבני הקהלות מצודתם פרוסה מעבר לגבולות יישובם, ויש ספרי קיצורי הלכות למעשה לאשכנזים ולספרדים וגם לתימנים, ובכל מקום שהולך אחד מבני העדה עדיין קשור הוא לקהילתו העיקרית. וכמו שהמנהג פשוט כיום שאשכנזי ההולך לגור ביישוב או שכונה של ספרדים אינו נוטש מנהגי אבותיו ופסיקותיהם מפני שהוא מתפלל עם ספרדים, כן הדבר הנה. וכן ראיתי למרן הגאון איש מצליח זצ"ל בכרך ג' (ח"ב חאה"ע סי' מד עמ' רצד:) שהדבר ברור שכל כפר ומושב המתייחד ומתיישב בארץ ישראל, אם בידי אשכנזים או בידי ספרדים, הוא נגרר אחר עיר הבירה ירושלים ת"ו שמעולם יש בה שתי קהלות נפרדות, וסדנא דארעא חד הוא, ואין למייסדי הכפר הראשונים שום דין קדימה לקבוע בו מנהגיהם לכל הבאים אחריהם, דגופא בתר רישא גריר, וכמו שהאשכנזים שבאו בו עכשיו הולכים בעקבות הקהלה האשכנזית הגדולה שבירושלים, כך כשיבואו בו הספרדים למחר ילכו גם הם בעקבות הקהלה הספרדית הגדולה שבירושלים. ע"כ. איברא דלכאורה יש להעיר על דבריו ממ"ש הרב גנת ורדים חיו"ד (כלל ג סס"י ה) דדוקא בירושלים שיש בה בית דין קבוע לאשכנזים הרי הם נחשבים כקהלה בפ"ע ונוהגים כמנהג מקומם, אבל בשאר ערי ישראל אינם נגררים אחר ירושלים. ע"ש. ומ"מ ביומא כי האידנא דשיירות מצויות טובא, אפשר דאף הגו"ר אזיל ומורי דכל ארעא דישאל כירושלים חשיבא. וכ"כ בפשיטות בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סס"י ק) בשם האחרונים, שהאשכנזים הדרים בין הספרדים, נוהגים כמנהג האשכנזים בדיני טרפויות וכדומה, וגם כיון דמפורסם בכל העולם שיש חילוקים בין אשכנזים לספרדים, הוי כשתי עיירות וליכא בזה לא תתגודדו. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חאה"ע סי' יד אות ו עמ' שכו). הביא כיוצא בזה משו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"א (סי' רח) לגבי ספרדי הדר בין אשכנזים. ע"ש. וכיו"ב כתב הגאון ראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת

ועט"ר מרן ראש הישיבה נר"ו בירחון אור תורה (גליון אב תשמ"ז סי' קנה) שצריכים התימנים להחמיר לחלוט הבשר גם בארץ כמנהגם בחו"ל, ונסתייע מדברי שו"ת יביע אומר הנ"ל, והשיג בזה על מ"ש הגאון ר' יצחק יוסף נר"ו בספר איסור והיתר שלו (מהדור' תשמ"ז עמ' ח) שהתימנים שעלו לארץ נכון שינהגו בכל דיני איסור והיתר כדעת מרן, ובכלל זה אינם צריכים לחלוט הבשר אחר מליחתו. ע"ש.

ח) ואנכי הרואה להראש"ל הגאון המפורסם ר' יצחק יוסף נר"ו בספרו עין יצחק ח"ג (מהדורת תשס"ט עמ' קכ) שהאריך הרבה בנדון שלנו, וחזר במשנה תוקף על דבריו בספר איסור והיתר הנ"ל, וכתב שבני תימן שעלו לארץ "צריכים" לנהוג כדעת מרן בכל אשר יאמר, שהוא היה כאן מרא דאתרא (וכ"כ עוד במאמר שפירסם בירחון "אור תורה" גליון תשרי תשס"ד סוף סי' ג). ועיקר טענתו שלפי דעת מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' ריב) אפילו אם עלו קהל גדול בטלים הם לגבי הקהל הראשון, כל שלא היו מרובים מהם, דומיא דקהל הנוהגים כהרא"ש שהזכיר מרן שם (בסי' לב). ועוד כתב שבאמת לא עלו התימנים קהל גדול יחד, אלא מתחילה עלו מעט ואח"כ נתרבו. והביא שכן פסק מר אביו זצ"ל בכמה עניינים שעל התימנים לנהוג כשאר הספרדים. עש"ב. אולם לפי האמור יש לעמוד על דבריו, ראשית מה שייחס למרן דכל שהם מועטים מתושבי המקום אינם רשאים להמשיך במנהגייהם, במחכ"ת אינו נראה, דזיל בתר טעמא שכתב מרן שם (בסי' לב) דבקהל נפרד ליכא משום לא תתגודדו. ולא הזכיר מרן שם שרבו הנוהגים כהרא"ש אלא לרבותא דאיך גיסא, שאפילו אם רבו הנוהגים כהרא"ש אין הנוהגים כהרמב"ם צריכים לשנות מנהגם כיון שהם קהל נפרד. ואם הוכרח הרב עין יצחק לדחוק כן בדעת מרן מפני התשובה דסי' רי"ב, הרי בתשובה זו מבואר שאפילו הבאים מקרוב הם רבים על בני המקום הקבועים, בטלים כלפי הקבועים. ועל כרחך דהתם מיירי שנתערבו והתערבו אלו באלו, וכמו שחילק כן הרב ארץ חיים ורוב האחרונים שהבאנו לעיל (אות ה). וכבר הערנו בכל זה לעיל (אות ו) על דברי מרן אביו זצ"ל ביביע אומר, והבאנו שבסוף דבריו נראה שחזר וקבל מרן זצ"ל החילוק שחלקו האחרונים לנכון בין אופן שנתערבו הבאים בקהלה המקומית ובין אופן שייסדו להם קהלה נפרדת*. ומה שהביא שם הרב עין יצחק

עזרת כהן (סי' קג אות יז) דאף שהרב הוא אחד ומורה להספרדים והאשכנזים, מ"מ נראה פשוט דהיינו שתי בתי דינים בעיר א', כיון שכל אחד יש לו בית אב של גדולי עולם, שכבר נודע טיבם על מי לסמוך. ולא שייך לא תתגודדו, דגם אנו מודים שכך יאתה להספרדים שכבר החזיקו אבותיהם מעולם במנהגי הב"י ופסקיו, שילכו כמנהג אבותיהם, והם גם הם מודים שלנו יאתה ללכת בעקבות הרמ"א. ע"ש. והוא הדין לגבי בני תימן שעלו לארץ, בכל מקום שהם, שעליהם להמשיך במנהגייהם להקל ולהחמיר. זולת אותם שלפי רוב השנים נטשו לגמרי את הקשר לשאר בני תימן בארץ, ויתערבו בספרדים וילמדו ממעשיהם, מה שעשו עשוי וא"צ לחזור למנהגי תימן, אחר שבזה אפילו לגבי ספרדים ואשכנזים לא פסיקא מלתא כ"כ. וכן ראיתי להגר"י רצאבי נר"ו בשו"ת עולת יצחק ח"א (סי' קסא) שהעלה שעל התימנים להמשיך במנהגי אבותם גם בארץ ישראל, מפני שבאו הנה קהל שלם בבת אחת. וא"צ שיהיה להם בית דין מיוחד לעצמם. ע"ש מלתא בטעמא. (אלא שהטיח שם דברים אשר לא כדת בפני גאון עוזנו עט"ר מרן הראש"ל זיע"א, אשר כולנו תלמידיו ומימיו אנו שותים, שרא ליה מריה). ושוב ראיתי שהלכה זו של כת הקודמין היא, שהרה"ג ר' אברהם אלנדאף (מראשי קהלת התימנים בירושלים לפני כמאה ועשרים שנה), בספרו ענף חיים ח"ב בחלק השו"ת (סי' לו) הביא מה שפסקו חכמי ארץ תימן בשנת תר"ס לעולים מקהל עדתם המתיישבים בירושלים שצריכים להמשיך לחבר פרשיות חקת ובלק כפי שנהגו בארץ מולדתם, ולעומתם הביא (בסי' לו) מי שחלק ע"ז, והרב המגיה שם נכד הרב המחבר זצ"ל פירש טעם החולק שהוא ע"פ תשובת מרן באבקת רוכל (סי' ריב) שאין המתיישבים האשכנזים החדשים רשאים לשנות ממנהג בני העיר הקבועים, אך השיב ע"ז, דהא חזינן בירושלים עצמה כמה מנהגים שנשתנו מזמן מרן ולא בטלו מנהגם ע"פ מנין הראשון. ע"ש. ואין דבריו מספיקים, דעל הראשונים אנו מצטערים אם שינו ממה שפסק מרן, וכי מפני כך הותרה הרצועה להיות כל איש בונה במה לעצמו. אלא עיקר הטעם הנכון לזה, שאם בנו להם בתי כנסת לעצמם מפני חילוק מנהגייהם (ולא מפני שהיה המקום צר להם, ע' בשו"ת המבי"ט ח"ג סי' עז), ונהגו כקהלה נפרדת ע"י מורי הוראות משלהם וכיו"ב, אינם צריכים להתחשב במנהגייהם של שאר הקהלות. וגם מרן מודה בזה, כדבר האמור. וכן דעת מו"ר

דלא מיירי אלא במעורבים אלו באלו, אבל אם התארגנו בקהלה לעצמם שפיר דמי אפילו אינם אלא עשרה. ועל פי האמור יש להשיב גם על מ"ש עוד בעין יצחק שם (עמ' קלו). אחר זמן הראוני בילקוט יוסף הלכות שבת כרך א' (מהדורת תשע"א חלק ב' עמ' רסח) שהתעורר על מ"ש בעין יצחק הנ"ל דלדעת מרן באבקת רוכל (סי' ריב) המועטים בטלים במרובים, וכתב במסוגר בזה"ל: אלא שיש לעיין בזה מהמשך דברי האב"ק שם במה שהביא מהגהות אשר"י דמשמע שאין לחלק בזה. ע"כ. וכיוון למה שהערנו כאן, שמבואר באבקת רוכל שאפילו באו יחד מרובים בטלים הם אצל התושבים הקבועים המועטים. אולם תמהני איך נתפייסה דעתו הרחבה בהערה קטנה כזו, ולא עוד אלא שהסגירה בסוגריים והמשיך הלאה, כאילו היתה זו קושיא צדדית קלה. והלא קושיא זו סותרת כל הבנתו הראשונה בדברי האב"ק, ועל יסוד

* עוד ראיתי להגר"י יוסף בהמשך דבריו (ראש עמ' קלג) שחזר והאריך בזה, וכתב דלדעת מרן באב"ק ר' סי' ל"ב אין למתיישבים החדשים היתר להמשיך במנהגייהם אלא כשעלו בבת אחת מרובים יותר המתושבים הקודמים, דאל"כ יסתרו דבריו למ"ש בסי' רי"ב דקמא קמא בטיל. וכל מי שלמד הסוגיא יודע דבכה"ג שייך קמא קמא בטיל, ודייקו לומר דוקא קמא קמא בטיל וכו'. ואפילו היו עולים מאה אלף תימנים יחד סוף סוף הרוב הגדול בזמן העליה לארץ היה ספרדים שנהגו כדעת מרן. עכ"ד. ובעניויותי אמינא דכל הלומד דברי מרן בסי' רי"ב לאשורן יראה נכוחה שלא סמך שם כלל על הטעם דקמא קמא בטיל (ובכל אריכות דבריו שם לא הזכיר מרן לשון "קמא קמא בטיל" אפילו פעם אחת), ואדרבא דעתו שם דאפילו באו החדשים ורבו בבת אחד על התושבים הישנים, בטלים המה לתושבי המקום. ועל כרחין כמ"ש בפנים

ורבניהם יחד, ובנו להם שכונות ומושבנים ובתי כנסיות לעצמם כידוע, ובודאי לדעת רוב הפוסקים יש להם להמשיך במנהגם. ואף מרן ז"ל נראה שמודה בזה, כמו שנתבאר באורך.

ושו"ב ראיתי בקונטרס "שוכן לשבטיו" (אלעד תש"ע) שהעלה ככל האמור בטוב טעם ודעת, ושם בסוף הקונטרס (עמ' קכז) במאמר "דברים נכוחים" חזר והשיב באורך על דברי הגר"י יוסף בספרו עין יצחק, דבר דבור על אופניו. עש"ב. ובתוך דבריו שם הוכיח במישור ע"פ מסמכים וראיות שגם בעליית התימנים בשנת תרמ"ב מינו עליהם מיד את רבניהם ודייניהם, ורק לענין מיסים וכספים היו מעורבים מתחילה עם הספרדים. ע"ש. ולפי זה אעיקרא דדינא פירכא. אלא שבאמת לבי מהסס בזה, לפי מה שהביא בקונט' שוכן לשבטיו שם (עמ' לג) שראב"ד הקהלה התימנית בירושלים באותה תקופה עד שנת תרע"ז היה ר' יחיא צארום זצ"ל, ומר ניהו בתשובתו הנדפסת בספר ענף חיים ח"ב (סי' לז) הנ"ל, מפיו לפידים יהלוכו נגד בני תימן הרוצים לשנות ממנהג ארץ ישראל, וכתב שאפילו היתה להם קהלה לעצמם, אינם יכולים לשנות ממנהגי המקום אלא דוקא כשהם בשאר ארצות, אבל בירושלים עיה"ק שנתקנו גזירותיה ע"י רבנן קמאי קדמאי מזמן הרמב"ן וכן מרן הקדוש, גזירותיהם עתיקים וחזקים וקיימים שאפילו יבואו אלפים ורבבות אחר המנין הראשון שקבעו ישיבתם באה"ק, חייבים הם לנהוג כמנהג המנין הראשון, והמשנה ידו על התחתונה ואין רוח חכמים נוחה

נר"ו בהערה שיש מרבני תימן שכתבו שגם בארץ תימן עצמה נהגו כדעת מרן, והאריך בזה בציטוטים ודקדוקים מדברי בעל פעולת צדיק ובעל שתילי זיתים ועוד (ועיקרי הדברים לקוחים משו"ת יחיה דעת ח"א סי' כז). ע"ש. הנה הדברים עתיקים, והוויכוח שנפל בזה בין חכמי תימן הוא מים שאין להם סוף, וריב לא ידעתי לא אחקרהו. ובכל ספק כיוצא בזה במנהג תימן נראה שהצדק עם הגר"י יוסף נר"ו שהנכון לתפוס כאן בארץ כדעת מרן, לצמצם הפירוד בינינו, דאין ספק מוציא מידי ודאי, וכעין מה שאמרו כל ספק במנהג אוקמיה אדינא. [וכן ראיתי שהאריך בזה הרה"ג ר"א בחבוט נר"ו בשושנת העמקים על גיטין (עמ' שכח הערה ס) שבדברים רבים מאד גם התימנים עצמם בעריהם ובמושבותם לא השוו מדותיהם, ובזה ודאי הנכון לנהוג כמנהג הארץ, דלא כהרב בעל שלחן ערוך המקוצר נר"ו שהכריע מדנפשיה ובחר בין מנהגי תימן השונים להמשיך בהם גם בארץ. ע"ש. וכן כתב הגר"י יוסף בילקו"י הלכות שבת הנד"מ (כרך א חלק ג עמ' תשטו). ע"ש. ודברי טעם הם]. אבל הנה עכ"פ הדבר ברור בלא ספק שבפרטי דינים רבים לכ"ע נהגו בתימן שלא כדעת מרן, הן להקל והן להחמיר, ועל דא קאמינא הכא שיש לבני תימן להמשיך במנהגיהם הללו אף בארצנו הקדושה. והטענה שכתב בעין יצחק שם שמתחילה לא עלו התימנים קהל גדול, ייתכן שהיא נכונה היא לגבי העליה הראשונה של התימנים לירושלים (בשנת אעלה בתמ"ר), אולם בעליה השנייה לארץ (בשנת תש"ט) באו הנה על כנפי נשרים קהל גדול עשרות אלפים הם

הבנה זו עמד כל בניינו דקמא קמא בטיל, ובנפול היסוד יפול הבנין. ולמה עד היום עודנו מחזיק בשיטתו הישנה והידועה לכופ קהלות בני תימן בארץ לשנות כל מה שנהגו בחו"ל כדעת הרמב"ם. [והן אמת שלפי דברי הרב ישמח לב שהביא הרב עין יצחק שם (עמ' קלד) נמצא שגם בנדון שלנו אין לתימנים להחלק לעצמם, אבל כבר עמדנו לעיל על תירוצו, והבאנו שרוב האחרונים הסכימו לחילוקן של הרב ארץ חיים בין יחידים הבאים ומתערים עם תושבי המקום, ובין קהלות שלמות שעקרו ממקומם ונקבעו במקומם החדש, ולפי זה אין לתימנים לשנות מנהגיהם כאן בארץ. וראיתי עוד בילקוט יוסף הלכות שבת שם שהאריך הרבה (עד עמ' רעז) בתירוצים על הסתירה שיש בדברי מרן בתשובותיו, וחזר על דבריו הידועים שצריכים כל התימנים בארץ לנהוג בכל כדעת מרן וכו'. וכמעט שעברתי על דבריו, ואין כל חדש, יגעתי ולא הונח לי].

ועצור במילין לא אוכל במה שראיתי לאחד חכם מתלמידי הגר"י יוסף נר"ו בקובץ "קול סיני" החדש, גליון א' (אדר ניסן תשע"ה, סימן י אות ד), שעמד ג"כ על דברי רבו בקושיא דידן מהאב"ק, ואחר שהאריך בהערכת לשון מרן באב"ק שם כתב שנראה דמ"ש מרן דאפילו באים קהל גדול ביחד בטלים לראשונים המועטים, היינו שהגיעו מעט מעט, וכל הבאים ביחד כעת הם יותר מתושבי המקום, אבל היכא שבאו בבת אחת קהל גדול שגברו במספרם על תושבי המקום, ודאי דלא אמרינן דבטלי, דהכי מסתברא. וסיים: כן נלע"ד ליישב את דברי האב"ק לחומר הקושיא. ע"כ. ולא היה כדאי להשיב על דבריו, לולי שבאו בדפוס והשעה צריכה לכך, דהיאך היאך יעמים על לשון מרן שהבאים קהל גדול ביחד בטלים הם לגבי הראשונים, דהיינו דוקא כשבאו בזה אחר זה. ולשון "ביחד" שכתב מרן להיכא אול"ו וכ"כ עוד מרן שם להדיא: והיכא שקדמה קביעות כת אחת לחברתה אע"פ שהכת

האחרונה מרובים מהקודמים, נראה דבטלים הם לגבי הראשונים וכמו שדקדקתי מהגהות אשר"י, ושעמא רבא איכא במלתא, דכיון דאלו קדמו קביעותם בעיר, כל הבאים לדור שם טפלים הם להם. ע"כ. הרי דמיירי בכתות ולא ביחידים. ועוד לשונות רבים כיו"ב. ואין ספק כלל בדעתו דאפילו באו ביחד ממש אנשים רבים מן התושבים הקבועים, בטלים החדשים בקבועים. ורק אח"כ כתב מרן בדבריונו הוא עדיפא מינה, שמתחילה לא באו אשכנזים לעיר פליבינא אלא מעט ונהגו כספרדים ואח"כ באו עוד אשכנזים ונתווספו על הראשונים, וכבר בטלו האשכנזים הראשונים כספרדים. ע"ש. אבל מעיקרא דעתו מבוארת דבלא"ה אפילו באו רבים בבת אחת ממש בטלי. וכל זה ברור ומבואר בדברי מרן לכל מבין עם תלמיד. וכן הבין בדבריו בפשיטות הרב ארץ חיים (בכללים אות כד). וכבר הבאנו לעיל (אות ו) שמלבד שכן כתב מרן באב"ק וכול, הדברים הללו מבוארים גם בספר משא מלך ובפר"ח ובשלחן גבוה ובשו"ת שדה הארץ ועוד רבים. אלא שכל זה אינו שווה לחכם הכותב בקול סיני, ובא לכפות על האמת פסקת "לחומר הקושיא". ולא ידענא מאי קשיא ליה בדברי מרן, אם מסבא, יניח סברתו מפני סברת מרן וכל קדושים עמו, ואל יעקם עלינו את הדרך. ואם מעיקה עליו הקושיא הידועה מהאב"ק סי' ל"ב, הרי שרשה פתוח אלי ים ושערי תירוצים לא ננעלו, והמחזור שבהן לחלק בין המתערים בקהל הישן ובין הבונים להם קהלה לעצמם, וכסמכת גדולי דור דעה של מרן מהרשד"ם ומהריב"ל, וכמו שנתבאר לעיל באורך בס"ד. והאמת אגיד כי מר לי וצר לי מאד שהגעתי למדה זו, ובודאי יפה היתה לי השתיקה כלפי ת"ח יקרים מסולאים בפי, אלא שרבים מן הלומדים בדורנו אינם מבינים אלא המפורש בספר (וכולי האי ואולי), ועשה דכבוד תורה עדיף להעמיד דברים על אמיתתם, וההכרח לא יגונה. וה' הטוב יכפר בעד.

הימנו, ומוטב לו שהיה יושב בחו"ל ולא יבוא לחלוק על מרן מאריה דאתרין, שהוא כחולק על השכינה. ע"ש. והתם מיירי במנהג קל של חיבור פרשיות חוקת ובלק, שאין בו לא איסור ולא היתר, וגם רבני ארץ תימן שעמדו מנגד ורבו עליו בזה, אין טעמיהם שייכים אלא בכגון קס"ת וכיוצא (כיעו"ש בסי' לו), אבל בהנהגות איסור והיתר רגלים לדבר שהיו חכמי התימנים בירושלים מורים ובאים אז כדעת מרן ומנהג ארץ ישראל. [וראיתי גם ראיתי דרשת הר"א אלנדאף בירושלים (משנת תרנ"ג) הנדפסת בקונטרס אור ההלכה הלוי (עמ' 10 ואילך), ולענ"ד דבריו אינם ענין לכאן, דלא מיירי בענייני הלכה, אלא במנהגי צניעות וכיו"ב שנהגו אצלם למגדר מלתא. מיהו שוב ראיתי דברי הר"א אלנדאף בהקדמת תכלאל עץ חיים (מהדורת תשע"ב) דמשמע דסבר דיש להמשיך במנהגיהם גם בענייני הלכה]. וצ"ע. אמנם עכ"פ בזמן העליה השניה בזמן קום המדינה ודאי נהגו התימנים ביישוביהם כדעת רוב רבותיהם בתימן, וכפי שהעיד בגדלו מרן הגאון יביע אומר ח"ג (חאה"ע סס"י יט) הנ"ל, ורובם גרו בשכונות עולים ומושבים נפרדים כנודע, ואין ספק שמאז יש להם דין קהל בפני עצמם. וכמדומה שגם מרן מופת הדור הגרע"י זצ"ל בספריו לא כתב בהחלט שצריכים בני תימן לעזוב כל מנהגיהם הישנים ולנהוג בארץ כדעת מרן, ואדרבא מעיקר הדין היתה דעתו נוטה שנחשבים כקהל נפרד וכמ"ש בפשיטות ביביע אומר ח"ג הנ"ל. וכן ראיתי בספר שושנת העמקים ה' גיטין (עמ' שלח) שהביא בשם מרן הגרע"י זצ"ל בקובץ "שיעורי הראש"ל" (שנת התש"ס פרשת בהעלותך) שגם כיום על התימנים להזהר לחלוט הבשר כדעת הרמב"ם, אע"פ שאין כן מנהג ארץ ישראל. (ואמ"א). הרי דעכ"פ לחומרא הורה להם להמשיך במנהגיהם (וע"ע בספרו הליכות עולם ח"ו סוף עמ' קלט). וגם לענין ברכת הדלקת נר של יום טוב שכתב שעליהם

לשנות מנהגם, לא כתב אלא בלשון של זהורית "נכון" שינהגו כדעת מרן ובצירוף סניפים נוספים כאשר יחזו עיני המעיין בשו"ת יחיה דעת (ח"א סי' כז), ובחזו"ע הלכות סוכות (עמ' רט). וכן מה שכתב בחזון עובדיה הלכות ד' תעניות (סוף עמ' קע) שעל התימנים לשנות מה שנהגו להקל באכילת בשר אחר ר"ח אב, ועליהם להחמיר בזה כשאר העדות, ידוע מה שהחמיר בזה מאד הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שו) וכתב שהמיקל בו במקום שנהגו להחמיר, פורץ גדרן של ראשונים וישכנו נחש. והובא בב"י או"ח (סס"י תקנא). וכן מ"ש בחזון עובדיה הלכות ימים נוראים (דיני התקיעות הערה כ) בענין שופר של איל פשוט, שהתימנים שעלו לארץ אין להם לנהוג בזה אלא כדעת מרן, י"ל דהתם נמי אין הדבר ברור בדעת הרמב"ם להחמיר. כיעו"ש. והן אמת שראיתי למרן זצ"ל בהסכמתו לשו"ת אבני פז ח"א (להרב אלון אבירד נר"ו) שביאר דמ"ש ביביע אומר ח"ג בדין מורדת שהתימנים נחשבים לקהל בפני עצמם, אותה תשובה היתה נחוצה לשעתה היות והיה חשש לבית הדין פן תצא האשה לתרבות רעה, ולכן צירף בזה עוד סברות וספיקות, ועת לעשות לה' הפרו תורתך, ואין ללמוד מזה לשאר דינים. ע"ש. אמנם לולי שיצא הדבר מפורש מפי מרן זצ"ל בעצמו, קשה לדחוק כן בדבריו בשו"ת יביע אומר שם. כיעו"ש. ושמא ס"ל למר שכיום לפי רוב השנים התערבו רבים מבני תימן והתערבו בשאר בני ספרד בארץ, והתערער מהם שם "קהלה" שהיה להם בשנים הסמוכות לתקופת עלייתם לארץ. ומ"מ אף לדעתו נראה שאותם הרוצים להמשיך במנהגיהם אין מזניחים אותם, זולת אותם מנהגים שקרא עליהם ערער בספריו בפירוש מהטעמים המבוארים בדבריו שם. (ועיין עוד מ"ש בזה לדינא בסוף הסימן הבא).

סימן ס

דין שאר עדות הספרדים, אם רשאים להקל בארץ נגד מרן כמנהגם בחו"ל

מדנים אם אנחנו נוהגים איזה קולא שנוהגים בעירנו, שיטענו עלינו שיש חרם שלא לשנות ממנהגי ירושלים, שאין טענה זו מתקיימת אצלם בפרהסיא בהרבה דברים, וכ"ש שאנחנו המערביים קהלה לעצמו ואין צריכים לנהוג כמנהגם אלא כמנהגנו. כמו שעושים ק"ק האשכנזים הי"ו שתופסים כאן מנהגי עירם אפילו לענין ברכות, כמו בברכות ההלל בר"ח וחול המועד דפסח וכיוצא. עכת"ר. ולכאורה מבואר שמחשיב קהלת המערביים (בני מרוקו) בירושלים כקהלה נפרדת, אשר הם רשאים להמשיך במנהגיהם אף שאינם כמנהג ירושלים. אולם לעיל מזה בסמוך כתב בפשיטות דהגם דירושלים ת"ו לקוטאי נינהו ויש בה ברכת ה' אלפים ורובבות מערבים ובבלים שנוהגים לעירם באיסור גמור בכמה עניינים, ואעפ"כ אין פוסקים לעצמם לאסור מכח שצריך לתפוס כל החומרות. ע"ש. ומבואר שאפילו באיסורים גמורים נהגו המערביים והבבלים

(יא) עתה אקום לדבר בקיצור בס"ד לגבי שאר עדות הספרדים, שמקצתם נהגו בחו"ל כמה מנהגים שלא כדעת מרן ז"ל, הן להקל והן להחמיר, כגון שהיו מברכים על הלל בר"ח נגד מה שפסק מרן (באו"ח סי' תכ סעיף ב), ויש מהם שהיו אוסרים נטל"פ בפסח, ויש שנהגו להחמיר בכלי זכוכית שכולעים ופולטים לענין חמץ, שלא כמו שהיקל מרן בכל זה (בסי' תמז סעיף י וסי' תנא סעיף כו), או שנהגו בכמה מקומות להפסיק בפיוטים בתוך בפסד"ז, בשעה שמרן כתב (שם סי' סח ס"א) שנכון למנוע מלאמרם. וכהנה רבות, כל עדה ופרטי מנהגיה השונים. והנה מראש צורים אראנו לאב בית דין של עדת המערביים בירושלים לפני קרוב לק"ן שנה, מר ניהו הרה"ג ר' אלעזר בן טובו זצ"ל בספרו פקודת אלעזר (או"ח סי' נא ס"ט, דף סה רע"א), שאחר שהביא כמה מנהגים שנשתנו בעיר ירושלים מזמן לזמן, כתב: ולכן אין ראוי לעורר

בהקדמתו, ובמ"ש שם בשם הרה"ג הראש"ל הרב בצמ"ח עוזיאל, ובדברי הגר"ע הדאיה בהסכמתו שם. ואע"פ שמצויים גם בתי כנסיות לעדות מסוימות, מרוקאים ותוניסאים וכו', ע"פ רוב לא נעשה כן מפני השינוי שביניהם בפרטי ההלכות, ובדרך כלל אין בביה"כ של העדה רב המורה להם בכל כפי מנהגייהם בחו"ל, ולא נעשה חילוק בתי הכנסת אלא משום שינוי מנהגי התפלה והנגינה, ונודע מה שכתב הרדב"ז (ח"א סימן תתקי) שבהיותם בבית הכנסת כולם בני עיר ולשון אחד, יהיה השלום משוך ביניהם וקילוסם עולה יפה. ע"ש. אבל אינם נחשבים קהל נפרד משום כך, עד שיהיה להם רב המורה להם כדעתם, וכמו שהבאנו לעיל (סי' נז אות ג) מפי סופרים וספרים. וכבר הבאנו לעיל (סימן נט אות ה) מדברי מרן באבקת וכול (סי' ריב) דמשמע שהיה לאשכנזים בעיר פליבנא בית כנסת לעצמם, ועכ"ז הורה להם לנהוג בקולות הטרפויות כמנהגי הספרדים. ע"ש. והיינו מפני שלענין זה היו נחשבים עם הספרדים כקהל אחד. ועכ"פ במאי דקמן, אצל ההמון לא ניכר חילוק גדול בין הספרדים לעדותיהם, ועיקר ההבדל אצלם הוא בין ספרדים לאשכנזים ותימנים. וכי יהיה להם דבר לשאול, אינם מחזירים דוקא אחר רב מבני עדתם שיוורה להם כפי מה שנהגו בחו"ל. וכן בדין, שבאמת אין הפרשים גדולים בין הספרדים לעדותיהם בענייני הלכה, אלא בפרטים מעטים נער יספרם, והלא אב אחד לכולנו הוא מרן ז"ל, ואותם חילוקים דקים שהיו בינותינו בחו"ל אינם כדאים להפריד בין אחים ולקרוא בשבילם על כל עדה ועדה שם קהל ובית דין בפני עצמו. וכן עינינו הרואות שכל שעוברות השנים בני עדות הספרדים בארץ הולכים ומתמזגים זה בזה יותר ויותר, ומלכם בראשם מרן הגאון רבנו עובדיה יוסף זצ"ל שהוא דבר אחד לדור, ועכשיו בודאי רחוק מן הדעת לקרוא לכל עדה מהם קהל נפרד. ואמנם אם ירצה מאן דהוא להחמיר על עצמו כמנהג שנהגו אבותיו בחו"ל, מי מונע בעדו (וכפי שנבאר אי"ה להלן אות טז). אבל להקל בארץ כמנהג חו"ל אינו רשאי. וכן ראיתי למר זקני הגאון מוהר"ח בשו"ת שמחת כהן החדש חאו"ח (סימן קא) זצ"ל בדין ברכת ההלל בראש חדש שנהגו בחו"ל לברך עליו כדעת רוב הפוסקים, שכתב שאותם שעלו לארץ ונתיישבו בעיירות הגדולות חל עליהם חובת מנהגי ארץ ישראל ולא יכרכו על ההלל. ע"ש. ואע"ג דמסתמא היו מתפללים כל עדה לעצמה, נראה דפשיטא ליה דבהכי לא סגי לאחשובינהו כקהל נפרד. [ואמנם כתב בשמחת כהן שם, שאם עלו לארץ בבת אחת וייסדו יישוב חדש, יכולים להמשיך ביישוב ההוא לברך על ההלל כמנהגם בחו"ל. אך מו"ר ועט"ר מרן ראש הישיבה נר"ו בהקדמתו לספר ברית כהונה השלם (מהדורת תשנ"ח) כתב דלולי שאמרה הרב ז"ל נראה שאין להכנס בחשש ברכה לבטלה נגד דעת מרן ומנהג ארץ ישראל. והביא שכן הסכים בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סס"י נו). ע"ש. ונראה דעתם שאע"פ שייסדו להם העולים עיר חדשה, לא חשיבי כקהל בפני עצמו, אחר שאינם חלוקים כ"כ משאר תושבי הארץ הספרדים. ועיין מה שהאריך בזה אחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו בספריו הבהירים ילקוט כהונה חי"ד (עמ' שסט) ובשו"ת ויען הכהן ח"א (סי' יא אות ג). וצ"ע. ועכ"פ גם

הבאים לירושלים להקל כמנהג ירושלים, ואיך החשיבם קהלה בפני עצמם. ועוד מבואר להדיא מדבריו שגם המערביים בקהלתו בירושלים לא הרהיבו עוז לברך על ההלל בר"ח ובחזה"מ פסח כמנהג האשכנזים. על כן נראה דאף איהו לא קאמר שחשובים כקהלה נפרדת אלא לסניף בעלמא, נגד מה שהתרעמו עליו שאסור לשנות ממנהג ד' בתי הכנסת הידועים בירושלים, וע"ז כתב שמאחר והמערביים יש להם בית כנסת נפרד, רשאים לשנות מאותם בתי כנסת, שאין בדבר משום מחלוקת. אבל במנהגים של איסור והיתר גמור לא נגע ולא פגע הפקוד"א כלל, כי להתיר להחלק בזה צריך שיהיו ב' בתי דינים בעיר אחת והא ליכא. וכן מבואר בהמשך דבריו שם, שלא כתב דבריו אלא כנגד המשחיתים המקילים לעצמם בכמה דברים, ומאידך טוענים נגדו שצריכים לשמור כל החומרות בדבר שרצונם בכך לפי שעה וכו'. ע"ש. וראיתי בספר שושנת העמקים על גיטין (עמ' שט והלאה) דנפק דק ואשכח דעיקר דברי הרב פקודת אלעזר הנ"ל לא מלתא פסיקתא נינהו, ושכנגדו חלוק עליו הוא הרה"ג ר' דוד בן שמעון (בעל שער המפקד ונהר פקוד), כמו שהביא בשמו הרב פקודת אלעזר גופיה (סי' סט ד"ה ואני), ושכן שמע מזקני עדת המערביים בירושלים שלא נחלקו משאר הספרדים אלא מטעמים חברתיים וכספיים, אבל בענייני הלכה היו נוהגים אצלם בכל מכל כל כשאר עדות הספרדים, פרט לביהכנ"ס של הרב פקודת אלעזר. ושכן היה מורה ובא נשיא עדת המערביים מהר"ר יוסף שלוש זצ"ל דבכל מידי אזלינן בתר הוראות מרן הש"ע כמקובל, וכן הרה"ג ר' עמרם אבורביע היה מראשי העדה המערבית, ומר ניהו חיבר ספר נתיבי עם לכיור מנהגי הספרדים בירושלים, למען תהיה לנו תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכולנו, ובהקדמתו כתב שהעולים לארץ מחו"ל נכון שיבחרו לעצמם מנהגי ירושלים. עכ"ד. (וכנראה כתב דבריו לאפוקי ממ"ש בספר עטרת שלמה דיין במבוא אות לג. עש"ב). וניכרים דברי אמת. ובאמת לפי האמור מבואר יוצא דאף הרב פקודת אלעזר לא מלאו לבו לשנות אלא במנהגים בעלמא, אבל בדברים שהם מן הדין אף הוא מודה דכולנו בני איש אחד נחנו, ואין לשנות בארץ ממנהגי הספרדים כדעת מרן ז"ל.

(יב) מיהו כל זה בזמנם לפני כמאה וחמשים שנה שלא היו עולים לירושלים אלא מעט מעט, אחד מעיר ושנים ממשפחה, אבל אחר קום המדינה שנפתחו שערי הארץ שלי"ת, וקהלות שלמות עקרו מארץ מוצאם והגיעו הנה בפרק זמן קצר מאד, היה מקום לדמותם למ"ש מהריב"ל ח"ג (סי' יד) שאם באו עם רב קהלות קהלות רשאים להמשיך במנהגם מקומם הראשון. אלא שהפר"ח (או"ח סי' תצו בכללי המנהגים אות יט) כתב דהיינו כשבאו ונעשו קהל אחד באמת. והא צריכא רבה אי מקרי שנעשו קהל אחד לעצמם. שהרי עינינו הרואות בבתי כנסיות שלנו הספרדים, שהם מלאים כל טוב ומעורבים ובלולים מבני עולי מרוקו ואלג'יר עם עירק מצרים ופרס, ואין כל עדה מצויינת לעצמה. ועיין מ"ש בזה הרב נתיבי עם

העדה לארץ ונשתנו מנהגיהם למעליותא ע"פ הדין, לא צריך ולא אריך להחזיר חנה לשחרוריתה שלא בצדק. ופוק חזי להגאון בעל פאת השלחן (הל' א"י פרק ב בבית ישראל ס"ק כג) אודות המנהג הידוע בארצות אשכנז ומוזכר ברמ"א (סי' קכח סעיף מד) שלא לישא כפיהם בימות החול, שכתב עליו המג"א (או"ח סי' קכח סק"ע) שמנהג גרוע הוא, וכתב הפאה"ש שאצלם מיום שזכו לקבוע ישיבתם בא"י ובירושלים עיר הקדש, מנהגם שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום ובשבת ויו"ט כדת. ע"ש. כזה ראה וקדש, וקבל האמת ממי שאמרה. וכ"ש אותם שכבר עברו הם ואבותיהם לנהוג כמנהגי ארץ ישראל, וכפי שהיה מורה ובא מרא דארעא דישאל גאון עוזנו הראש"ל רבנו עובדיה יוסף זצ"ל, הא ודאי לא אריך למהדר עובדא ע"פ המנהגים הישנים של אבות אבותיהם בחו"ל. ושוב ראיתי להרה"ג ר' יצחק יוסף נר"ו בספרו עין יצחק ח"ג (עמ' קצב) שהביא בנוגע לזה בשם הריב"ש בתשובה (סי' שלד), שאחר שכבר בא חכם והורה לתקן המנהג וקבלו הקהל ממנו, אין לחזור ולעוות את אשר תקנו ואת אשר עשהו. ע"ש. וכל שכן במאי דקמן שכבר עקרו ממקומם והתעברו בינותינו, אין ראוי לתהות על הראשונות.

(יד) איברא דלפום קושטא קהל שהגיעו לעיר מחדש והיו מעורבים מתחילה עם בני המקום, ורוצים לייסד לעצמם קהלה נפרדת, אין הדבר מוחלט למנוע זאת בעדם, והאי מלתא בפלוגתא מתניא. שהרב פנים מאירות ח"ב (סי' קלג) כתב בנדונו, שאע"פ שהאשכנזים שנתיישבו מעט מעט במקום הספרדים ובטלי לגביהו, אחר שנתרבו ויש להם קהל בפני עצמם, רשאים ליפרד מהספרדים ולחזור למנהגי האשכנזים כבראשונה. ע"ש. [ולכאורה כן נראה גם מדברי הרב קרן לדוד גרינוואלד (סי' מב) שהתיר למתפללים בנוסח ספרד להפרד מהאשכנזים הקבועים ולבנות בית כנסת לעצמם. ע"ש. אמנם אין הכרח ללמוד מדבריו לנ"ד דמסתמא התם מעולם לא נתבטלו היחידים מנוסח ספרד שלהם עכ"פ בתפלת הלחש, וכמו שהדין נותן כמ"ש בסוף תשובת ל"ת במנהגים]. וכן העלה בכיוצא בזה בשו"ת כרם חמר ח"ב (סי' כט דף צה סע"א) דאם מתחילה היו בני הבאים אנוסים ולא מצאו לאל ידם להפרד לעצמם, ואנוסים היו בזה עד כה, אחר שבנו בית כנסת הרשות בידם להתקבץ בו יחד ולעשות כמנהגם. וכן הסכים הגאון בעל משמרות כהונה בתשובתו הנדפסת שם (סי' ל) והוסיף: והן עוד היום בירושלים עיה"ק שקהל המערביים כאשר נתרבו בנו בית כנסת ועושים פזמונים תוך התפלה כמנהג עריהם, ולא ערער שום אדם עליהם. ע"ש. ולכאורה כן נראה גם מדברי הגאון איש מצליח כרך ג' (ח"ב תאה"ע סי' מד עמ' רצד:). ע"ש. ויש קצת סיוע לדבריהם מדברי מהרשד"ם (יו"ד סי' מ ומב) שכתב לענין עיר שהיתה בה קהילת אשכנזים, והספרדים באו אח"כ לדור בה אחד אחד, והיו נגררים מתחילה אחר חומרות האשכנזים בטרפויות עד שרבו על האשכנזים, והתיר להם להפרד לעצמם ולנהוג קולא כמנהג מקומם הראשון (כנ"ל בסימן הקודם אות א). אלא

הישובים שהיו בעבר לבני עדה אחת, כיום בזמננו נתפרדה החבילה, ונראה דודאי שוא"ת עדיף]. וכן פסק בשו"ת יחיה דעת חזן ח"א (תאו"ח סי' יט) שאין לברך על ההלל בר"ח בארץ ישראל, אע"פ שנהגו אצלם במרוקו לברך. ע"ש. (וע' שם ח"ב תאו"ח סס"י כח ובפתיחה לקונטרס מנהגי מרוקו הנדפס שם בסוף ח"ג בדפו"ח). וכן דעת מרן מופת הדור זצ"ל בכמה מקומות בספריו, עיין בשו"ת יחיה דעת ח"א (סי' יב) וח"ד (סי' לא, עמ' קעד) ובהליכות עולם ח"א (סי' רפה-רפו) וח"ה (עמ' קיט) ויביע אומר ח"ט (תאו"ח סי' צא עמ' קסו סוף אות ה) וח"י (חיו"ד סי' נ אות יז ראש עמ' שכ) ועוד.

(יג) איברא דחזיתיה להגאון מהר"ש משאש זצ"ל בספרו שמש ומגן ח"ג (חיו"ד סי' ו) דאזיל כל בתר איפכא, וכתב שהיום נתמלאה ירושלים אוכלוסיא גדולה מכל העדות שעלו המונים המונים עם מנהגיהם, תימנים מרוקאים תוניסאים בוכרים וכו' וכל עדה אוחות במנהגיה, ויש בזה משום אל תטוש תורת אמך. וכגון ברכת הנותן ליעף כח, שנהגו במרוקו שנים רבות לאמרה בלי שם ומלכות, איך ישנו מנהגם מחמת מנהג ירושלים, וכן בברכת ההלל בר"ח נהגו לברך, ויש בית כנסת כולו מרוקאי, איך נאמר להם שלא לברך, ונדמה להם כקורא תהלים בעלמא. ואני מורה להם תמיד לברך. והרי אחינו האשכנזים מברכים על ההלל, וגם העדות שלנו יהיו כמותם. עכ"ד. (וע"ש עוד בסי' כז וסי' נט ובחלק ד' סי' נט). והחרו החזיקו אחריו כמה מחכמי הדור. ובפרט בזמן האחרון מעוררים בקול רעש גדול שעל כל יוצאי מרוקו לחזור למנהגיהם הישנים (עיין בספר מגן אבות להרב מרדכי לבהר בפתיחה, ובמאמרו הנדפס באו"ת טבת תשע"ב סי' לה, ובספר עטרת שלמה דיין בפתיחה, וס' דברי שלום ואמת ועטרת אבותינו ועוד, כולם אהובים כולם ברורים, כולם יוצאי קהלת מרוקו המעטירה, הע"י), ובעניותי אני אומר, אחר שרוב בני מרוקו עזבו מנהגיהם הישנים מה תעירו ומה תעוררו את האהבה שמקלקלת את שורת הדין. וחילוק בתי הכנסת בלא מורי הוראה המורים להם ע"פ מנהגיהם, כבר נתבאר דלא מהני ולא מידי. ובשלמא אילו היו מנהגיהם להחמיר ובאים להנהיגם מחדש, אין הדבר נורא כ"כ (וע' להלן אות טז), וכן מנהגי סדר התפלה וכיו"ב ודאי רשאים בהסכמת הקהל לשנות ולנהוג בבית הכנסת של כל עדה כפי מה שנהגו בחו"ל בדברים שאין בהם איסור והיתר, שאין שם הלכה ולא מחלוקת אלא מנהגים בעלמא (ואדברא כמה פעמים מנהג חו"ל משובח מהמנהג הנפוץ בא"י. ואכמ"ל), ולענין זה ודאי ראויים כל מתפללי בית הכנסת להחשב כקהל נפרד בפ"ע. ברם עיקר מטרת החכמים הנ"ל היא לקיים מנהגיהם הישנים גם בענייני הלכה השנויים במחלוקת, כגון לברך על ההלל המדולג בראש חדרש ובחוה"מ פסח, ולערוך בשבת מים מוטמנים לתוך סיר החמין שע"ג הפלאטה, ולברך על הדלקת נרות שבת אחר הדלקתם, וכנהנה רבות. ונהי דמה שנהגו בחו"ל יש להם על מה שיסמוכו (וע"ז נסובים דברי כל הפוסקים שהובאו בשמש ומגן ח"ג סי' כז שאין לשנות מנהגים), אבל אחר שעלו בני

למהדר ולהתייחס כקהלה נפרדת ולעשות כמנהגם הישן. [והרב אריז חיים (בכללים אות כד) הביא דברי מהריב"ל בחדא מחתא עם דברי הרב פנים מאירות הנ"ל שרשאים להפרד לב' קהלות אף שמתחילה נתערבו. ולפי האמור נראה דטובא איכא בינייהו, אלא דלא נחית התם להכי. כיעו"ש]. וכן דעת הרב שמו"ח גאגין בשו"ת ישמח לב (אה"ע סי' ז) הנ"ל, וכן מתבאר מדברי מר זקני הגאון שמחת כהן (חאו"ח סי' קא), וכן נוטה דעת מרן מופת הדור זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' ג אות א). עש"ב. וכ"כ בנו הראש"ל נר"ו בספר עין יצחק ח"ג (עמ' קלא). ובפרט במאי דקמן, אם באים לשנות ממנהג א"י להקל כנגד הדין על סמך מנהגם הישן בחו"ל, ודאי לא אריך למעבד הכי.

זו) וחזות קשה הוגד לי בדברי הגאון ראב"ד מקודש מהר"ש משאש זצ"ל, בשו"ת תבואות שמש (חיו"ד סי' עט), שנשאל מעיר אחת בצרפת שהיה בה יישוב קטן מיהודים אשכנזים, ואח"כ הגיעו לשם ספרדים ונתרבו אט אט עד שנהיו הם הרוב המכריע מיהודי העיר, בשיעור תשעים וחמשה אחוזים למאה, האם רשאים להפרד משחיטת האשכנזים על חומרותיה. והאריך להוכיח שרשאים להפרד לעצמם. עש"ב. וכיוון בגדלו לדברי הרב פנים מאירות והרב כרם חמר הנ"ל. אבל לפי האמור אין דבריהם עולים בקנה אחד עם דברי מהריב"ל הנ"ל, ואף לא עם דברי מרן ז"ל באבקת רוכל (סי' ריב) דלכאורה מיידי בענין זה ממש ואסור להם לנהוג כמנהגם הישן. ולו היה כותב הגר"ש משאש שלא קבלנו הוראות מרן בתשובותיו (כשיטתו בשמש ומגן ח"א חאו"ח סי' יא דף לב ע"א בשם חכמי המערב), החרשתי, אבל ממה שלא הזכיר שם כלל תשובת מרן הלזו, נראה שנשמטה מעיני קדשו. ועם שאין מדברי מרן באב"ק"ר שם הכרח גמור לאסור להם להחלק ולהעשות קהלה נפרדת, מדברי מהריב"ל נראה בעליל דכל שבאו מעט מעט בטלים המה לראשונים בכל מנהגיהם ואינם רשאים עוד להחלק. ושוב ראיתי במזרח שמש שם בהמשך דבריו (עמ' קפא:) שראה והזכיר דברי מהריב"ל (ממה שהובאו בקיצור בפר"ח סי' תצו), אלא שנטה קו לפרש דעתו שאע"פ שמתחילה לא נעשו הבאים קהל בפני עצמו עד אחר זמן שנאספו המונים המונים, גם בזה קנו רשות לעצמם ואין לומר בזה קמא קמא בטיל, וכל זמן שיראה להם ליעשות קהל בפני עצמו הרי זה חוזר וניעור. ע"ש. ובעניתי אחר המחילה רבה מהדר"ג אין דבריו ז"ל בזה מחוורים, דמהריב"ל ביאר דבריו באר היטב: "שבאו עם רב קהלות קהלות, ומרובים היו הבאים בכל פעם ופעם, וידוע היה שבכל יום עתידים לבוא". ואיך משווה זה הגאון תבו"ש לנדונו שמתחילה המיעוט של הספרדים שנתיישבו בעיר נבלעו בתוכם כנזכר בשאלה שם. ולמטוניה דמר היכי משכחת לה דין קמא קמא בטיל הנזכר בדברי מהריב"ל שם, ולעולם יכולים החדשים להוציא בלעם מפי הישנים. ומה שדקדק הרב תבואות שמש שם מדברי מהריב"ל שאע"פ שלא קבעו מיד קהל שפיר דמי. כיעו"ש. הנה דבריו בזה ברורים כשמש, מיהו הני מילי כשנעשה כן

שכתב: ומ"מ לבי נוקפי, דבשלמא אם באו שם קהל אחד בבת אחת מהספרדים, ניחא אפילו היו האשכנזים קודמים. אמנם עתה שבאו שם אחד לאחד והתחילו לנהוג כמנהג האשכנזים, מאן לימא לן דבכה"ג מותרים לשנות. ואע"ג דאפשר דאף בסאלוניקי היה כן, מ"מ מי יודע מה תקנה עשו. לכן נראה בעיני שיעשו הספרדים התרה למה שנהגו עד עתה, אם ירצו לשנות ולחזור למנהג ספרד. עכ"ד. הרי שהתיר לשנות ממנהג המקום ע"י התרה מיהא. (וע' שו"ת כפי אהרן ח"א חיו"ד סס"י א ושו"ת יביע אומר ח"ג חיו"ד סי' יא אות ה).

אולם מדברי מרן באבקת רוכל (סי' ריב) משמע דאחר שנתערבו החדשים עם כת הקודמין תו אינם רשאים להחלק, ולא יחצו עוד לשני ממלכות עוד. שכתב אודות אשכנזים שנהגו בבואם לעיר לאכול משחיטת הספרדים, ואחר זמן החלו מגמגמים בדבר שעליהם להחמיר בדיני טריפות הריאה כמנהגם באשכנז, וכתב שגם אם באו האשכנזים להחמיר על עצמם, אינם רשאים מפני הלעז ומפני המחלוקת. ע"ש. ואע"פ שי"ל שלא כתב כן מרן אלא כשהם עדיין בקהל אחד כנדון שאלתו, אבל כאשר יש לאל ידם להפרד ולהחלק לב' קהלות אפשר שיוזרה שרשאים לחזור הקהלה השנית למנהגיה הישנים. אולם מסתימות דבריו שסגר עליהם המדבר ולא מצא להם תקנה להתייחס מעתה כקהלה נפרדת, נראה יותר שאינם רשאים עוד להחלק. גם מהריב"ל בחלק ג' (סס"י יד) כתב, שבני ספרד הבאים לקושטנדינא רשאים להמשיך במנהגיהם הראשונים, מפני שבאו גרושים מארצות אדום עם רב קהלות קהלות, ובכגון האי לא אמרין קמא קמא בטיל, דמרובים ומרובים היו הבאים בכל פעם ופעם וידוע היה שבכל יום ויום היו עתידים לבוא. ע"ש. ומשמע דאילו היו באים מעט מעט היו בטלים בלא יכולת לחזור עוד למנהגיהם הראשונים, אע"פ שנתרבו אח"כ. וכן מבואר יוצא מדברי הרה"ג ר' בנימין נבון זצ"ל בעל בני בנימין, בתשובתו הנדפסת בקובץ "סיני" תש"ט (עמ' רט), שכתב שאף שיש לאשכנזים בירושלים בית דין בפני עצמו, חייבים לעשות כמנהגי הספרדים, וחיליה מדברי מהרשד"ם הנ"ל שאחר שבאו אחד אחד ונתערבו עם בני העיר מאן לימא לן דמותרים לשנות ממנהג המקום. ע"ש. (והובאו דבריו בקיצור בשו"ת יביע אומר ח"ה סי' לז). אלא שקצת קשה בדבריו, דמאחר דחיליה דמר מדברי מהרשד"ם, לא היה לו לפלוג דבוריה, והיה לו להביא גם התקנה שנתן מהרשד"ם שם לשנות ממנהג המקום ע"י התרה. וצ"ע. והגאון פר"ח בכללי המנהגים (אות יט) הנ"ל, הביא דברי מהרשד"ם ומהריב"ל שרשאים להמשיך במנהגיהם הישנים, וכתב: ולדידי אין דבריהם קיימים אלא כשבאו ונעשו קהל אחרת בקושטא, דהשתא אכתי חייבים בתקנותיהם הקדומות וכו'. ע"ש. ונראה דלא בא לחלוק אלא לפרש דברי מהרשד"ם ומהריב"ל דלא סגי במה שבאו החדשים עם רב, אלא בעינן נמי שיעשו קהל נפרד בפועל, ולאפוקי אופן שנתערבו החדשים בכת הקודמין, דאז אפילו באו מרובים אינם רשאים לנהוג כמנהגם הישן. ואמנם אין הכרע בדבריו אי אחר שנתערבו בישנים מצו

סמוך ונראה לישיבתם, דאי אפשר להקים קהילה ברגע כמימריה, אבל אחר שנתערבו בבני המקום זמן מה, וכל שכן בנדון שאלתו שם שנראה שכבר נהגו כך כמה וכמה שנים, לענ"ד דעת מהריב"ל בזה מבוארת דאינם רשאים עוד ליחלק וכמ"ש ברישא דקמא קמא בטיל. גם מאי דנקיט בפשיטות בתבואות שמש שם (ראש עמ' קפא) שכיון שהחדשים בנו להם בית כנסת הו' קהל בפ"ע, אהא ודאי תיובתא איכא מדברי מרן באב"ק ר' (סי' ריב), דהתם נמי נראה שהיה לאשכנזים בית כנסת לעצמם וכדמשמע מלשון השאלה, ועכ"ז לא התיר להם לחזור למנהגייהם בענייני טרפויות.

ומה שהביא הגאון מהר"ש משאש שם (עמ' קפ) מדברי מהרשד"ם (סימן מ) שהתיר לבני הקהלות להחלק ולהפרד אלו מאלו, מצאתי תנא דמסייע ליה הוא הרב ארץ חיים (כלל כד ד"ה והגם) שהתיר לאשכנזים החדשים להפרד מהשחיטה הספרדית, דמתחילה לא נתבטלו לספרדים אלא בהכרח, ודייק כן ממהרשד"ם (סי' מ וקנא). אולם באמת אין מדברי מהרשד"ם ראיה, כי למעשה לא התיר בנדון כזה אלא ע"י התרה. וכן הובאה מסקנתו בכנה"ג (סי' טל הגב"י אות רפז). ולא היקל מהרשד"ם שם מבלי התרה אלא באופן שהיה הדבר להיפך, שבני המקום נכפו להחמיר תקופה מסוימת ע"י אורחים שבאו לעירם, ומשהלכו משם האורחים רשאים לחזור למנהגם הראשון [וכן הסכים תלמידו במשא מלך דיני מנהגות (חקירה יא, דף נח.), וכן כתב בשו"ת דברי ריבות (סי' נב). וכן הובאו דברי מהרשד"ם בפר"ח (כללי המנהגים סוף אות יט) ובשו"ג (כלל קנב). וכיוצא בזה כתב מהר"ח"ש בתשובות ר"ב אנג'ל (סי' ו, דף יד ע"ד). מיהו דעת מהרש"ך ח"א (סי' קעח) שגם בנדונו של מהרשד"ם אין להקל אלא ע"י התרה. ועיין בספר מטה אשר (דף קלח:) שהאריך בזה, אבל בנדונו של הגר"ש משאש הוא להיפך, שהאורחים הם שקבלו עליהם חומרות המקום, כפי שכן צריך להיות מדינא דגמרא, ובזה לא היקל מהרשד"ם למעשה להפרד מן המקומיים אלא ע"י התרה וכאמור. וכן מבואר בדבריו שם (סי' מב). ע"ש. ובזה יש לעמוד גם על מה שכתב בתבואות שמש שם (ראש עמ' קפב). ושוב ראיתי בשו"ת מקוה המים ח"א (חיו"ד סי' ד) שדן בשאלה הנ"ל מהעיר ליאון, ואחמה"ר גם בדבריו יש עירוב פרשיות בהבאת דברי מהרשד"ם. והמעין ישר יחזו פנימו. ומכל מקום אם אח"כ הגיעו לעיר הרבה מבני ספרד בבית אחת, ובנו להם קהילה לעצמם, נראה שרשאים הספרדים הראשונים לעבור לקהילה החדשה של הספרדים, ולסמוך על קולותיהם בשחיטה. (ועיין בכנה"ג חחו"מ סי' רלא בהגה"ט אות קז. וי"ל). וקרוב אני לומר שגם בנדון של הרב תבואות שמש והרב מקוה המים הכי הוה עובדא (שהרי מבואר בדבריהם שהשאלה היתה משנת תשכ"ב, ועיקר ביאת בני צפון אפריקה לצרפת החלה משנת תש"ו אחרי המלחמה העולמית, ונמצא שתוך ט"ז שנה התרבו הספרדים בעיר לשיעור תשעים וחמשה אחוז, וזה קרוב ממש לנדון מהריב"ל), אלא שלא ביארו הענין היטב. באופן שלא יצאה תקלה מתחת ידם למעשה ח"ו. שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

מזו עוד רגע אדבר בענין מה שכתבתי לעיל שאם רוצה אדם להחמיר לעצמו כמנהג ארץ מוצאו רשאי, אע"פ שאין על בני עדתו דין קהילה בפני עצמה. והאמת אומר שיש לדון בזה לפי מה שכתב הרא"ש (פ"ה דפסחים סי' ד) שההולך ממקום שמחמירים למקום שמקילים, ואפילו דעתו לחזור יש לנהוג כקולי המקום שהלך לשם ואל יחמיר כמנהג מקומו מפני המחלוקת וכו'. ע"ש. והן אמת שמהרשד"ם חיו"ד (סס"י קצג) כתב דהני מילי בדברים האסורים מחמת מנהג, אבל במה ששנוי במחלוקת פוסקים אפשר להחמיר, ועוד י"ל שלא אסרו להחמיר אלא על ההולך ממקום למקום, שבני המקום מקפידים עליו שנוהג היפך מנהגם, אבל בן עיר שרוצה להחמיר על עצמו אין מקפידים עליו. ע"ש. וטעמו הראשון שייך גם בנדון דידן. אולם מדברי מרן באב"ק רוכל (סי' ריב) מבואר שגם בדבר השנוי במחלוקת הפוסקים אם באו האשכנזים להחמיר על עצמם שלא כמנהג בני המקום הספרדים, אינם רשאים מפני הלעז ומפני המחלוקת. ע"ש. ומ"מ במאי דקמן שכבר נטמעו בני עדות ספרד אלו באלו, מודה מרן דליכא משום מחלוקת אם יחמיר אחד כמנהג אבותיו בחו"ל. בפרט שבטעו"ר בלאו הכי כיום רבו מאד המחלוקות בין המורים, וכל אחד בונה לו במה משלו. ואין כאן שינוי לרעה אם יחמיר גם זה על עצמו מפני מנהג אבותיו. וראיתי להרב גנת ורדים חיו"ד (כלל ג סי' ה ד"ה כללא) שכתב שהחמיר בזה כנהג אבותיו אינו אלא מן המתמיהין ומעשה בורות, כי מי לנו גדול בחסידות מר' זירא כדאיתא בב"מ (פה.), ועכ"ז כשהגיע לא"י אכל מוגרמתא. ע"ש"ב. והרב מטה יוסף ח"ב (סי' א, דף יט:) כתב שדברי הגו"ר אמת וצדק, וראיה לזה מחולין (קי). רבין תכלא וכו'. מיהו היינו דוקא כשבא להחמיר דחושש דילמא לא פקע מיניה חיוב בני מקומו. אבל אם רוצה להחמיר משום סייג ופרישות, בזה חכם ייחשב ואינו מן המתמיהין אלא מן המהדרין, ותבוא עליו ברכת טוב. והאריך בזה הרבה. ע"ש. וכן הובא תורף דבריו בספר חזון למועד (סי' י) למהרי"י אלגאזי זצ"ל. וכל שכן אם נוהג החומרא לעצמו בצנעה בביתו ובחומותיו, ודאי אין בזה בית מיתוש לכ"ע. ועיין עוד בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סס"י קצב), ודון מינה ואוקי באתרין. (וע"ע במשנ"ב סי' תסח סק"ד). ובלאו הכי ראוי לאדם להצניע כל חומרא שנוהג בה, ואת צנועים חכמה.

המורים מן האמור (בסי' נט-ס), שבני תימן שעלו לארץ, ובחו"ל נהגו בכמה וכמה הלכות להחמיר או להקל כדעת הרמב"ם, ושלא כדעת מרן יש להם דין קהל בפני עצמו ועליהם להמשיך במנהגייהם גם בארץ. ואם באו להחמיר על עצמם כדעת מרן ומנהג ארץ ישראל, תבוא עליהם ברכה. במה דברים אמורים באותם תימנים שהם מרוכזים ביישובים ובשכונות שלהם. או אפילו אם נתרחקו וגרים ביישובים מעורבים, אך עדיין הם מעורים בבני עדתם, ושואלים את מורי הצדק שלהם. אולם הללו מבני תימן שכבר נפרדו משאר בני עדתם, ויתערבו בספרדים וילמדו ממעשיהם, נראה שמה שעשו עשוי, ויש להם להמשיך לנהוג כמנהג הספרדים בארץ ישראל.

עצמם רשאים. ואם יש להם בית כנסת מיוחד לבני עדתם, יכולים לשנות שם ממנהגי שאר בתי הכנסת במגנינות ובסדר התפלה, באותם דברים שאין בהם איסור והיתר אלא מנהג. ומי ששמו שלום, ישפות שלום לנו, ויחיש לגאלנו גאולם עולם בקרוב ממש. שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

ושאר עדות הספרדים, אע"פ שנהגו בחו"ל משנות דור ודור בכמה דברים שלא כדעת מרן ומנהג ארץ ישראל, אחר שבאו לארץ ונתערבו אלו באלו, על כולם לקבל עליהם הוראות מרן הש"ע ומנהג ארץ ישראל המתוקן, ואינם רשאים להקל או להכניס עצמם בחשש ספק ברכות נגדו, אבל להחמיר על

סימן סא

הפוגע בקן ואינו חפץ בביצים ובאפרוחים, האם חייב לשלח האם

בעה"ו, ניסן תשע"ו, עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו

נתפרש בכתוב, אבל בדרך לימוד הרשות נתונה ליתן טעם למצוה. וכן ראיתי להתו"ט (פ"ה דברכות מ"ג) שכ' דדוקא בתפלה שכשאומר בתפלה מחליט הדבר, ולהכי משתקין אותו, משא"כ דרך דרש או פשט. ע"ש. והסכים עמו בספר פרי האדמה (פ"ט מהל' תפלה ה"ז). וכן ראיתי בספר תורה תמימה (דברים כב, ז, אות סח) שפירש מ"ש דאינן אלא גזירות, דהכוונה שמחויבים אנו לשמוע מצות ה' כמו גזירת המלך, ולא מפני הטעם הצפון בה לבד, כדי שלא לנטות מדרך האמת בחקר דעת כל איש לפי דעתו ורוחו, וכמ"ש כה"ג בסנהדרין (כא:): מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שני מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהן גדול העולם. ע"כ. ושו"ר ביריעות האהל על ספר אהל מועד (שער התפלה דרך א נתיב ה) שהאריך בזה. וכן ראיתי להגר"י פיק בספרו יש סדר למשנה (פ"ה דברכות) שעמד בזה באורך. ע"ש. וע"ע בספרו ראשון לציון שם. ובאמת כבר נודעה מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה (בב"מ קטו). אי דרשינן טעמא דקרא, ונחלקן בזה גם רבותינו הראשונים. והטור יו"ד (רס"י קפא) השיג על מה שכתב הרמב"ם (פרק יב מהל' ע"ז) טעם איסור הקפת הראש מפני שעושים כן עובדי ע"ז, שזה אינו מפורש, ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות, כי מצות מלך הם עלינו אף אם לא נדע טעמן. ומרן ז"ל בבית יוסף שם ביאר דעת הרמב"ם, שאעפ"כ כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם, וכו'. ור' שמעון דדריש טעמא דקרא וכו'. ע"ש. וזו לשון רבנו הרמב"ם בסוף הלכות מעילה: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה"ק ולידע סוף עניינם כפי כחו" וכו'. אלא שבאמת הרמב"ם ז"ל לא השווה מדותיו בזה לגמרי, ובכמה דוכתי נקיט כמאן דלא דריש טעמא דקרא, ונתעצמו האחרונים בדבריו. והגאון שדי חמד (מע' ט כלל טו) האריך בזה, ובתוך דבריו הביא בשם הגאון חתם סופר חיו"ד (סי' רנד) דאף ר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא, מ"מ היכא דמן הטעם נפיק חומרא נקיט כוותיה. ע"ש. ועיין עוד להלן. ובירושלמי (פ"ה דברכות ה"ג, ופ"ד דמגילה ה"י) אמתני' דהאומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו, איתא, ר' פינחס בשם ר' סימון כקורא תיגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא על קן ציפור הגיעו רחמיך ועל אותו האיש לא הגיעו רחמיך. ר' יוסי בשם רבי סימון כנותן קיצבה למדותיו של הקדוש ברוך הוא עד קן ציפור הגיעו רחמיך. אית תניי תני

עמדתי ואתבונן, במי שקיננו יונים על אדן חלון ביתו, ואינו חפץ בהם ולא בביציהם ובגוזליהם, האם יכול או צריך לקיים בהם מצות שילוח הקן. ויש לדון בזה מכמה פנים. הראשון, באופן זה שאינו חפץ בביצים ובגוזלים, האם עכ"ז חובה לקיים המצוה כשפוגע בה, או שמא רשות היא בידו ויכול להניח הקן מבלי ליגע בו. ואת"ל שהיא רשות, האם מ"מ נכון לשלח האם, או עדיף להניחה היא וולדותיה על מקומם בשלום. (ובגדולן שלפנינו שנבנה הקן על אדן חלוננו, יש להסתפק עוד שמא כבר זכתה לו חצרו בפירות הקן, שחצירו של אדם קונה לו, או עכ"פ נחשב בקן מזומן, ואינו יכול עוד לקיים בו המצוה, וזה נבאר בס"ד להלן סימן סג).

האם מותר לדון בטעם שילוח הקן

א) והנה על אודות מי שאינו חפץ כלל בביצים או בגוזלים, האם גם עליו מוטלת מצות "שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך", או דילמא לא נאמרה המצוה אלא למי שחפץ בקן והזהירתו התורה שלא יקח האם על הבנים, לכאורה יש מקום לפשוט ספק זה לפי הנראה בהשקפה ראשונה שניתנה מצוה זו לרחמים על האם וכדלהלן. ואמנם אזהרה שמענו במשנה (ברכות לג: ומגילה כה:): "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, משתקין אותו", ובגמרא שם חד אמר טעמא מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית (לומר על העופות חס ועל הבהמות והחיות לא חס. רש"י), וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות (להטיל עלינו, להודיע שאנו עבדיו ושומרי מצוותיו). אולם הנה למ"ד מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, נראה שבאמת טעם המצוה הוא כפשטו שחס הקב"ה על הצפור, אלא שאין להזכיר טעם זה בתפלה, כדי לא להטיל קנאה. וכ"כ מהרש"א בחדושי אגדות ברכות שם. איברא דלמ"ד דאין מצוותיו של הקב"ה אלא גזירות, אין לדרוש בטעם מצוה זו כלום. ברם חזינן לרבוותא קמאי דיהבי טעמא למצוה זו וכדלהלן, ושמא נקטי כמ"ד שלא להטיל קנאה. וכיו"ב כתבו בפסקי התוס' מגילה (אות פד) ליישב דעת הקליר. ע"ש. א"נ סברי מרנן דאף למ"ד דאינן אלא גזירות, היינו למימרא דלא להזכיר טעם המצוה בתפלה, דמי יערב לנו שהוא הטעם האמיתי אחר שלא

"על" ואית תניי תני "עד", מאן דמר "על" מסייע לר' פינחס ומן דמר "עד" מסייע לרבי יוסי. א"ר יוסי בי ר' בון לא עבדין טבות שעושין למדותיו של הקב"ה רחמים ע"כ. וכל מ"ש בד' הבבלי שייך גם בירושלמי, דלהנהו אמוראי קמאי ודאי נראה דעיקר טעם המצוה משום רחמים, אלא שבתפלה אין להזכיר טעם זה משום דהוי כקורא תגר או שנותן קצבה. ולר"י בר בון דאין לעשות מדות הקב"ה רחמים נמי י"ל דעיקר הקפידא בתפלה ודכוותה.

(ב) ועינא דשפיר חזי להרמב"ם (פרק ט מהלכות תפלה הלכה ז) שכתב הטעם שמשתקין אותו מפני שמצוות אלו גזירת הכתוב הן ואינן רחמים. וכ"כ בפירוש המשניות לברכות ומגילה הטעם שמשתקין אותו, לפי שהטעם אינו צד רחמנות מהשי"ת באמרו לא תקח האם על הבנים, אלא הוא גזירת הכתוב. (וכן תפסו טעם זה הר"י מלוניל והריא"ז והנמוק"י במגילה). ועכ"ז הרמב"ם גופיה בספר מורה נבוכים ח"ג (פרק מח) כתב טעם למצוה זו (וכדלהלן אות ג), וסיים שם: ואל תקשה עלי ממה שאמרו חכמים האומר על קן צפור יגיעו רחמין משתקין אותו, כי זאת אחת משתי הסברות אשר זכרנו, ר"ל סברת מי שיראה כי אין טעם למצוות אלא חפץ הבורא, ואנו מחזיקים בסברא השנית. ע"כ. וכבר עמד בזה התו"ט שם שנראה מדבריו במורה שם שהוציא המשנה מהלכה ודאיתא כמ"ד אין טעם לשום מצוה, וזה שלא כדבריו בפיה"מ וביד החזקה. ע"ש. (וע"ע בשו"ת רב יוסף למהר"י קצבי בסוה"ס דרוש ז דף טו ע"ג). ובמו"נ לעיל (פרק כו) כתב שרוב דברי חז"ל והכתובים מורים כדעת הסוברים שכל המצוות יש להם טעם ותכלית המועיל. ע"ש. ויש לדחוק בכוונתו בפיה"מ ובחבורו דדוקא בתפלה לפני הקב"ה אית לן למנקט כמ"ד דאין להם טעם. והרמב"ן (דברים כב, ו) כתב על דברי הרמב"ם במו"נ הנ"ל, שזה הענין שגזר הרב במצוות שיש להם טעם, מבואר הוא מאד כי בכל אחד טעם ותועלת ותקון לאדם, מלבד שכון מאת המצווה בהן יתברך וכו'. ומה שאמרו לפי שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות, לומר שלא חס האל על קן צפור ולא הגיעו רחמיו על אותו ואת בנו, שאין רחמיו מגיעין בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכנו, שאם כן היה אוסר השחיטה, אבל טעם המניעה ללמד אותנו מדת הרחמנות ושלא נתאכזר. כי האכזריות תפשט בנפש האדם, כידוע בטבחים שוחטי השוורים הגדולים והחמורים שהם אנשי דמים זובחי אדם אכזרים מאד, ומפני זה אמרו (קידושין פב). טוב שבטבחים שותפו של עמלק. והנה המצוות האלה בבהמה ובעוף אינן רחמנות עליהם, אלא גזירות בנו להדריכנו וללמד אותנו המדות הטובות. עכ"ל. וכן הובא בספר החינוך (מצוה תקמה). עש"ב. וכ"כ המאירי בברכות (לג), דאפשר שאין הכוונה לרחם על קן הצפור שאם כן לא היה לו להתיר את השחיטה, אלא שהיא גזירה מוטלת על האדם להקנותו מדה טובה. ע"ש. וכ"כ בכלבו (סי' קיא) ובארחות חיים ח"ג (סי' לג) דמה שאמרו האומר על קן צפור יגיעו רחמין משתקין אותו מפני שעשה מדות הקב"ה רחמים, מפני שאין התועלת במצוות

לקב"ה, אבל התועלת באדם עצמו. ע"ש. ולעיל מזה כתב החינוך הנ"ל על מ"ש שאינן אלא גזירות, דאין הענין לומר שאין הקב"ה מרחם חלילה, שהרי הקב"ה נקרא רחום, ואמרו ז"ל (שבת קלג): מה הקב"ה רחום אף אתה היה מרחם. אבל כוונתם לומר שאין הרחמנות בו חלילה כמו בבני אדם שהרחמנות בהם מוכרח בטבעם ששם בהם הבורא ברוך הוא, אבל הרחמנות אליו מחפצו הפשוט וכו'. ואמרו כי בצוותו אותנו ע"ז לא מצד הכרח מדת הרחמנות שבו ציוונו בדבר, שהרי התיר לנו השחיטה בהן, כי כל המינים לצורך האדם הם נבראים וכו', ואינו אלא כגזירה לפניו שגזר ע"ז בחפצו הפשוט וכו'. זהו אמרם אינן אלא גזירות. ע"ש. ויש להסביר בזה גם דברי הרמב"ם בחבורו ובפיה"מ הנ"ל, דאין לייחס הרחמים אל הקב"ה עצמו, ולעולם עיקר המצוה להרגילנו בדרך רחמים היא. וזה שכתב בפיה"מ: שהמצוה אינה צד רחמנות "מהשם יתברך", כלומר שאינה בהשפעת מדת הרחמים שלו ח"ו, אבל גזר עליה כדי להרגילנו במדה זו. ואע"פ שבמו"נ לא ירד לזה, אין בכך כלום. וכן ראיתי בספר הבתים (ספר מצוה עמ' רט מצוה קמא) שעמד ע"ד הרמב"ם במו"נ הנ"ל, וכתב לבאר המשנה דהאומר על קן צפור וכו' שאע"פ שמצוות שילוח הקן ואותו ואת בנו באו לתקן מדותינו במדת הרחמים והרחקת האכזריות, עכ"ז האומר כן בתפלתו משתקין אותו מפני שמייחס השגחתו בבע"ח כהשגחתו בבני אדם שהוא מצד שכלו. ע"כ. והרי זה כמבואר. ובזה יובנו היטב גם דברי הרמב"ם בחבורו (סוף הל' תמורה) שכתב וז"ל: אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם וכו', ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם וכו'. ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים. ע"כ. והכל הולך אל מקום אחד. [אחר זמן ראיתי למרן ראש הישיבה נר"ו באור תורה גליון טבת תשמ"ז (סי' נח) במאמר "מסגולות לשוננו של הרמב"ם" (אות ז), שעמד בסתירת דברי הרמב"ם מחבורו למו"נ דקמן, וביאר שיטת הרמב"ם בזה. עש"ב]. ובמדרש רבה (ר"פ כי תצא) איתא, כשם שרחמיו של הקב"ה על האדם כך רחמיו על הבהמה, מנין שנאמר ומיום השמיני והלאה וגו' ולא עוד אלא שאמר הקב"ה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, וכשם שנתן הקב"ה רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות מנין שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך. ע"כ. והעירו מזה הגרע"א בגליון הש"ס (ברכות לג): ומהר"ץ חיות במגילה (כה). וכי היכי דלא לפלוג אמ"ד דאין מצוותיו אלא גזירות י"ל כוונת המדרש דעיקר המטרה להקנותנו מדת הרחמים, ולא שרחמיו הכריחוהו לצוות כך ח"ו, וכאמור לעיל. וראיתי למהר"א הכהן מאיזמיר בספר אגדת אליהו (פ"ה דברכות) שעמד על המדרש הנ"ל באורך, דהא אין המצוות אלא גזירות. ונדחק לתרץ בכמה אופנים. עש"ב. והנראה לענ"ד כתבתי. ועדיין יש להעיר קצת ממ"ש בירושלמי (פ"ה דברכות וספ"ד דמגילה) הנ"ל: ואילין דמתרגמין עמי בני ישראל כמה דאנא רחמן בשמים כך תהוון רחמנין בארעא, תרותא או רחילה יתה וית ברה לא תיכסון תרויהון ביומא חד, לא עבדין טבאות שהן עושין מדותיו של הקב"ה רחמים. ומשמע קצת דאפילו ציווי "תהוון רחמנין

וכו', ובשאר מיני בכלי חיים דרך כלל, כלומר שחפצו ב"ה בקיום המין ועל כן לא כלה לעולם מין מכל מיני הנבראים, כי בהשגחת החי וקיים לעולם ב"ה על הדבר ימצא בו הקיום, ובהניח האדם דעתו ע"ז יבין אל דרכי השם יתברך ויראה כי המשכת קיום המינים בעולם שלא כלה ואבד, ובשכר הקיום והיכולת שהוא מאמין בבורא בענין זה אמרו ז"ל במדרש שהאדם זוכה לבנים בשכר מצוה זו, כלומר שימשיך קיומו וכו'. ע"ש. [נוראית בשו"ת לחם שלמה חאו"ח (סי' כג אות ח) שהקשה על טעמם של הרמב"ן הנ"ל והחינוך, מהא דאסור ליקח האם ולשלח הבנים, דמה אכזריות ועקירת המין יש בזה. ונדרק בזה. ע"ש. ובמחכ"ת לא ידענא מאי קשיא ליה, הרי ביצים או אפרוחים הצריכים לאמם (שרק הם אלו ששייכת בהם מצות שילוח הקן), אם יקח האם וישלחם לנפשם לבדם, מסתמא יאבדו וימותו גם הם אחר זמן קצר. ויש בזה גם אכזריות וגם עקירת המין. והוא ז"ל שם נרגש בכיו"ב, ולא נתיישב על לבו. ולענ"ד הדבר ברור כדכתיבנא]. וכדברי ספר החינוך ראייתי בספר אהל מועד (שער התפלה דרך א נתיב ה) שהביא מדברי הרא"ה בשם אחיו החכם ר' פינחס הלוי, שטעם שילוח קן צפור לקיים השגחת ה' יתברך מינית ולא פרטית בשאר מינים חוץ מן האדם שבו פרטית. ע"ש. ומקור הדברים בחי' הרא"ה (ברכות לג:) בשם רב אחא ז"ל. ע"ש. וכנראה הוא ט"ס וצ"ל רבי אחי, וכמו שהוא באהל מועד. [ועכ"פ מכאן יש לשפוך אור על זהות מחבר ספר החינוך. ואכמ"ל]. וכ"כ האור"ח ח"ג (סי' לג) והכלבו (סי' קיא) שהטעם במצוה זו כמו אותו ואת בנו לא תשחטו ביום א', שלא להיות לבנו אכזרי (וכד' הרמב"ן הנ"ל), או שלא יתיר הכתוב לעשות השחתה לעיקור המין וכו'. ע"ש. ואחר שעיקר המצוה לקיים ההשגחה על קיום המין, ודאי שאין חיוב להטפל לקן כשאינו צריך לפירותיו, אלא כשצריך העופות מצווה שלא להכחיד האם על בניה. וכן מבואר יוצא מטעם המצוה שכ' החת"ס (חולין קלט:) ע"פ דברי הרמב"ם (פי"ג מהל' שחיטה ה"ו) דע"י שהאם מרחפת על בניה אינה יכולה לברוח מאיתנו, וזה איננו מדרך הישר שיארע לעוף מכשול ע"י פעולה טובה שלו שמגן על בניו. ע"ש. (וכיוון לזה מדעתו הגר"י קאפח בפי' לרמב"ם שם). וכבר הבאנו לעיל דברי החת"ס חיו"ד (סי' רנד) דאף ר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא, מ"מ היכא דמן הטעם נפיק חומרא נקט כוותיה. ע"ש. ובמאי דקמן נמי איכא חומרא שלא ליגע בקן, ולא לצער האם והבנים לחנם, וא"כ שב ואל תעשה עדיף. ושו"ר בספר שערי דעה (סי' רצב סוף סק"ג) ובס' בית מרדכי שם שהוכיחו כן ממ"ש בגמ' טעם האומר על קן צפור יגיעו רחמין משתקין אותו מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים וכו', ואי איתא דמחויב לשלח גם כשאינו חפץ בבנים נמצא שהאומר על קן צפור וכו' אינו טועה רק בטעם המצוה, אלא נפיק מינה נמי חורבא למעשה. ע"ש. ודפח"ח.

ראיות לזה מדברי הראשונים

ד) **ובן מוכח לענ"ד מדברי הרמב"ם בחבורו (ריש פרק יג מהל' שחיטה) בתחלת הלכות שילוח הקן, שכתב: הלוקח אם**

בארעא" אינו עולה יפה למ"ד דאינן אלא גזירות. רצ"ע. ועכ"פ אחר שרבותינו הראשונים פתחו הפתח ונתנו טעם למצוה זו, הרשות נתונה ללמוד מדבריהם לנ"ד כדרכה של תורה.

טעמי המצוה, והיוצא מהם לפטור בנ"ד משילוח

ג) **והנה לפי האמור במדרש שמצוות שילוח הקן היא ממדת רחמים על העוף כעין מצוות אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, וכן מבואר בפירוש הרמב"ן (דברים כב, ו) הנ"ל על מצוות כי יקרא קן ציפור, שמצוה זו מבוארת מן אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד (ויקרא כב, כח), כי הטעם בשניהם לבלתי היות לנו לב אכזרי. וכן מתבאר מדברי הרשב"ם ואבן עזרא (שמות כג, יט). ע"ש. וכן נראה כוונת הריטב"א (חולין ע"ט.) שכתב לענין אותו ואת בנו, דדלמא טעמא משום דחס רחמנא בזה שבנה כרוך אחריה, "דומיא דשילוח הקן". ע"ש. לפ"ז נראה דודאי לא מוטל חיוב שילוח על כל הרואה קן ציפור, אלא שאם בא ליקח הזהירות תורה שלא יקח האם על הבנים, אלא ישלח האם מקודם. וטעם זה מבואר גם בספר מורה נבוכים להרמב"ם (ח"ג פרק מח) הנ"ל, וז"ל: וכן אסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, כדי להזהר פן ישחט הבן לעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה ע"ז וכו', וזהו טעם שילוח הקן, כי האפרוחים והביצים הצריכות לאם אינם טובים לאכול, וכשישלחו האם ותמלט על נפשה, לא תדאג בראות בניה לקוחים למות. ואפשר שיהיה זה גורם לעזוב הכל, כי מה שיוקח לא יהיה ראוי לאכול. ע"כ. (ועיין מ"ש על דבריו בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רנג. וקצת י"ל ע"ד לפי מ"ש במו"נ שם פרק כו שאי אפשר ליתן טעם על כל פרטי המצוה אלא על עיקרה. ואכמ"ל). ולפ"ז אם אינו צריך לאפרוחים ועכ"ז נטפל לקן ליקח הגוזלים, עושה ממש היפך כוונת התורה. [נוראית להרב תרומת הדשן בפו"כ (סי' קח) שכתב שאין לחלק כלל במצוה בשביל טעם שנאמר באגדה. ע"ש. ומרן ראש הישיבה נר"ו בס' אסף המזכיר (ערך טעמים א) ציין לשו"ת שער אפרים (סס"י לח), והביא שהחיד"א בככר לאדן (דף קסג:) סייע דברי התה"ד מירושלמי בנוזיר (פ"ז ה"ג). ע"ש. וע"ע במחבר"ר יו"ד (סי' קפג). אולם נראה דאינהו קמייירי במי שבא לעשות חילוקים בפרטי מצוה לפי שינוי הטעם, ואהא קאמרי דאע"ג דבטל הטעם לא בטלה התקנה. אבל במאי דקמן דעל עיקר דין התורה אנו דנים אם היא מצוה חיובית או אזהרה, ודאי יש לסמוך על הטעם להבין כוונת התורה]. ועוד דאי איתא דכל הרואה קן מוטלת עליו מצוה לשלח משפגע בו, מהו שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף דבריו דאפשר שמצוה זו תהיה גורם שיעזוב הכל, הא אפילו לא יהיו האפרוחים ראויים כ"כ לאכילה חיובא עליה רמיה לשלח מכל מקום. אלא ודאי שאין עליו שום חיוב להטפל לקן, ועיקר מצוה זו לא נאמרה אלא כאזהרה למי שחפץ ליקח, שלא יקח גם האם. וזה ברור לענ"ד.**

גם בספר החינוך (מצוה תקמה) הנ"ל כתב, משרשי המצוה לתת בלבנו שהשגחת האל ב"ה על בריותיו במין האדם בפרט

מצוה לשלח העוף כאשר כתב בפשטות (בפרק יד) מצות עשה לכסות דם העוף. ע"ש. ואפשר דזהו שקבע הרמב"ם דיני שילוח הקן בסוף הלכות שחיטה, דכשם שבשחיטה אינו חייב אלא כשרוצה לאכול הבשר, וכמבואר ברמב"ם (רפ"א מהל' שחיטה) מצוות עשה שישחוט "מי שירצה לאכול בשר" וכו', כך שילוח הקן אינו אלא כשרוצה הביצים או האפרוחים. וע"ע בס' מנחת פתים (סי' רצב) שכן מוכח מספר המצוות להרמב"ם (מ"ע שו). ולענ"ד אינו מוכרח, אבל יש לסמוך על שאר הראיות שהזכרנו. ואמנם ראיתי להרב מגלת ספר על הסמ"ג (לאוין קנ, דף עז: והלאה) שהעלה שיש מצות עשה בשילוח האם גם קודם שיקח הבנים. ע"ש"ב. וכן דעת הרב לחם משנה (פי"ג הי"ט) והרב מרכבת המשנה והרב לחם יהודה שם (דלא כהכס"מ הנ"ל). וע' בקובץ שערי תורה חלק ח קונט' ח דף סג סע"ב הלאה). ותנא דמסייע להו הוא החינוך (מצוה תקמה). כיעו"ש. וכן מתבאר מדברי הראב"ד המובא באבודרהם (בראש הספר שער ג) שהשיג ע"ד ר"י בן פלאט הנ"ל דמשכחת לה שילוח בלא עבירה כגון שנטלה ע"מ לשלחה. ע"ש. והובא כ"ז בשלחן גבוה יו"ד (סי' רצב ס"ק א). וכן נראה מדברי מרן בש"ע שם (סעיף ד) שכתב צריך לשלח האם "עד שתצא מתחת ידו" ואח"כ יקח הבנים וכו'. ודו"ק. אולם מ"מ אין מזה הכרח שתהיה חובה עליו ליטפל לכל קן שמוצא. וכן הודה הרב מגלת ספר שם (דף עז ע"ד) שלא חייבו הכתוב בזה כי אם דוקא כשירצה ליקח לתאות רוחו, אבל כשאין לו חפץ לא באם ולא בבנים אין עליו שום חיוב לשלח. ע"ש. ובשו"ת מחקרי ארץ שעני ח"ב (חיו"ד סי' יז) הוכיח במישור כשיטה זו, מדברי החינוך עצמו (בסוף מצוה תקמה) שכתב: והעובר ע"ז ולקח האם בעודה על הבנים, ביטל עשה וכו'. ולא כתב שאף אם פנה לדרכו ולא שילח כלל ביטל עשה. ע"ש. ודפח"ח. והרי זה כמבואר.

(ה) **ובן** ראיתי בשו"ת עדות ביהוסף בן סאמון ח"ב (רס"י לה) שכתב דהרואה קן ציפור בדרך רשאי לילך לדרכו ולהניחו, וטעמא טעים דלרבנן מצות שלח תשלח אינה אלא תיקון לעבירה, כמו והשיב את הגזילה אשר גזל. והוכיח במישור מדברי הרמב"ם במנין המצוות כדברינו בס"ד. ועוד האריך בזה בראיות. ע"ש. [מיהו מה שהוכיח שם מדברי הרשב"א גבי ב' סדרי ביצים, הא לא מכרעא לענ"ד, דנראה דהתם מיירי כשהניח ביציו קודם שבאת לשם האם]. וכן מצאתי בשו"ת הלכה למשה ניימאן ח"ב (בהגהותיו על החו"י סי' סז, עמ' נב) שכתב שאין חיוב להטפל לקן, והביא שכן מוכח מדברי הרמב"ם במנין המצוות (כנ"ל). וכ' דהכי מוכח פשטיה דקרא, דלא כתיב כי יקרא וגו' שלח תשלח את האם וגו' והדר לא תקח האם על הבנים, אלא להיפך לא תקח האם וגו' והדר שלח תשלח, למימרא דעיקר המצוה היא הלאו דלא תקח, אלא שנוסף ע"ז עשה דשלח תשלח. אבל באינו רוצה ליקח א"צ להטפל כלל. ע"ש. וזה קרוב לדברי הרמב"ן והריטב"א במכות הנ"ל. ודפח"ח. וכן ראיתי מפורש בחדושי הר"ן (חולין קלט). ד"ה וקיומה ביה ובערת הרע מקרבך, שכתב: ויש שהקשו

על הבנים ושחטה, הבשר מותר באכילה, ולוקה על שחיטת האם וכו'. ואם שלחה אחר שלקחה פטור. ע"כ. הרי שלא כתב כלל המצוה לשלח את האם מתחילה, אלא שלא יקח את האם על הבנים. וכוונתו מבוארת שאם רוצה ליקח הבנים מוזהר שלא ליקח האם. ומצות שילוח אינה אלא למי שעבר ולקח האם, עליו מוטל לשלחה. ותו לא. וכן במנין המצוות בתחלת הלכות שחיטה כתב: שלא ליקח האם על הבנים. לשלח האם אם לקחה על הבנים. והרי זה כמבואר. והיא דעת רבנן דר' יהודה בחולין (קמא). דמצות שלח תשלח לנתוקי ללאו קאחיא. וכן פירש מרן הכס"מ (פרק יג מהל' שחיטה הלכה יט) דלרבנן דסברי משלח ואינו לוקה הכי קאמר קרא, לא תקח האם, ואם לקחת שלח. ע"ש. (וע' להרמב"ם בפירושו המשניות פ"ג דמכות שכתב: נאמר לא תקח האם על הבנים, הרי זה לאו, ואם עבר ולקחם כולם אמר הפסוק שלח תשלח את האם. ע"ש). וכ"כ הרמב"ן (מכות טו:): דמדלא כתביה רחמנא לעשה דשלח מקמי לאו, שמע מינה הכי קאמר, לא תקח, ואם לקחת שלח. וכ"כ הריטב"א (שם טז). דלרבנן לא משמע קרא דשלח אלא לבסוף, ולהכי כתביה רחמנא לבסוף. ע"ש. וע"ע להרשב"א בתשובה ח"א (סי' יח) שכתב, דכל מצוה הבאה מתוך עבירה אין מברכין עליה, כגון השבת הגזילה והחזרת הריבית, שלא ציונו לגזול כדי להשיב וליקח את האם כדי שנחזור ונשלח אותה. ע"ש. ובסוף התשובה שם כ' שכך השיב ר"י בן פלאט אל הר"א אב"ד. וכן הובאה תשובה זו באו"ח (הל' ברכות אות עב). והאחרונים נתקשו בדבריו (ע' בברכ"י רס"י רצב, ובמעשה רוקח פי"ג מהל' שחיטה ה"ג, ובשו"ת בנין ציון ח"ב סי' יד, ובשו"ת יבי"א ח"י חיו"ד רס"י לב), ולפע"ד כוונתו פשוטה לפניה דעיקר הציווי בשילוח הקן אינו אלא אזהרה שלא יקח האם על הבנים, ומצות עשה דשלח תשלח לא נאמרה אלא למי שכבר עבר על הלאו דלא תקח. וע"ז אין לברך. וכן ביאר דברי הרשב"א בס' בני חיי (יו"ד סי' רצב) בשם הר"ח בנבנבשתי. ע"ש. ועיין עוד להרב שיירי כנסת הגדולה שם בהגה"ט. [אלא דמה שהקשה ע"ז הרב בני חיי שם מדברי הרמב"ם, לפי מ"ש לעיל בס"ד יש לעמוד ע"ד]. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א ח"ג (סי' רפג) שכ' דהלאו דלא תיקח האם וגו' הוא עיקר המצוה, דאילו שלח תשלח אינו אלא ניתוק הלאו, שאם עבר ולקח נתקן הכתוב לעשה. ע"ש. ועכ"פ מבואר מדבריו להדיא דליכא חובת שילוח אלא למי שעבר ולקח האם. וכן מצאתי בהגהות ברוך טעם (יו"ד סי' רצב) שכתב דמבואר מדברי הרשב"א ח"א (סי' יח) הנ"ל שאם אינו רוצה ליקח כלל מהקן, אין כאן חיוב. ע"ש. וכן הוכיח בספר שערי דעה שם (ס"ק ג) מדברי הרשב"א. ע"ש"ב. וכן האריך בזה בטוב טעם בספר הכתב והקבלה (ר"פ כי תצא). ע"ש. ושור"ר מה שהאריך בזה הרב ישכיל עבדי ח"ו (חיו"ד סי' ה) ונטה קו ממה שביארנו כאן מפי סופרים וספרים, ושם (תשובה שניה עמ' מ: אות ח) כתב לדחות הראיה מדברי הרמב"ם במנין המצוות. ע"ש. ואחר המחילה רבה לענ"ד אין דבריו בזה מחוורים. ואכמ"ל. וכן מצאתי אח"ז בשו"ת התעוררות תשובה החדש ח"ד (סי' קנה אות ב) שדקדק מסגנון הרמב"ם בהלכותיו דשילוח הקן אינה מצוה חיובית, ולא כתב בפירוש

הערוה"ש (סי' רצב סוף ס"ב). ע"ש. מיהו באמת אין הכרח בכוונת התוס' דמשום דפגע בקן הוא דחייב, אלא דמסתמא אחר שיש בקן ב' סדרי ביצים על הרוב דעתו לזכות אף בעליונות, דמי מונע בעדו לזכות בכולן מן ההפקר, ולפיכך ודאי חייב לשלח, אלא דאיבעיא לן שמא התחתונות מיהא יכול ליקח קודם השילוח. באופן דמהא ליכא למשמע מינה. ושור' בשו"ת אבן שתייה (חאו"ח סי' ב, דף ד רע"ג) שכתב בדעת התוס' קרוב לזה. אמנם מלשון רש"י שם משמע דכל שאינו חפץ בביצים פטור מלשלח, שפירש, שני סדרי ביצים זו ע"ג זו, אם נתכוין ליטול התחתונים, מי הוא אמצעיים חציצה ופטור מלשלח או לא. ע"כ. ולכאורה משמע מלשונו דאע"ג דהאם רובצת על הביצים העליונות, כיון שלא נתכוין ליטול אותן פטור מלשלח כלל, ואינו חייב להזדקק לה. וכן העלה החכם צבי (סי' פג) בדעת רש"י. ע"ש.

והנה בחי' הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן שם כתבו על דברי רש"י דאינו מחזור, דהא מ"מ האם רובצת על הביצים העליונים, ואפילו לא יטול לא העליונים ולא התחתונים הא תנן הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים לא אמר כלום. ע"ש. וראיתי להגר"ח קניבסקי בספר שיח השדה ח"ב (קונט' הליקוטים סי' ט) הנ"ל, שהביא בשם החו"י והחכם צבי שהוכיחו מדבריהם הללו דחובה עליו להזדקק לקן, דאי ס"ד דבאינו נוטל כלום מהקן ליכא מצוות שילוח, מה הקשו על רש"י מהא דהריני נוטל האם, הרי אינו נוטל אלא הביצים התחתונות בלבד [ונכחו שבאמת פירש דבריו הש"ך סי' רצב סקי"ד]. אלא על כרחך דסברי דאפילו אינו נוטל לא האם ולא הבנים חייב בשילוח האם, ולכן הקשו על רש"י דא"כ אין נפ"מ במה שלגבי התחתונות לא קרינן בהו אם על הבנים. ע"כ. (וכן ראיתי בספר חדרי דעה סס"י רצב שכ"כ לדעת הרשב"א. וכ"כ בספר מנחת צבי ע"ס החינוך מצוה תקמה. ע"ש). ובמחכ"ת בדברי החו"י והחכם צבי לא הובאה ראייה זו. כיעו"ש. וגם אין פירוש זה במשמעות לשון הראשונים הללו כלל (וגם הגר"ח קניבסקי נר"ו שם בהמשך דבריו נדחק להעמיס כן בדבריהם), אלא נראה דמשמע להו לראשונים מדברי רש"י דפטור מלשלח דקאמר היינו דיכול ליטול האם לעצמו ואין צריך לשלחה, דומיא דשאר בעיי קמאי דהתם, וכמ"ש הרב תורת חיים שם. וכ"כ בשו"ת חוות יאיר שם דס"ל לרש"י דקאי הבעיא אם נוטל האם מעל הביצים, כמו שאר האבעיות שלפניו ואחריו. ע"ש. (ועוד דאי פטור מלשלח היינו שיכול להניחה על ביציה העליונים בשלום, מאי קמבעיא ליה כולי האי, ישלחנה, ואז יוכל ליקח בשופי גם הביצים העליונות). וכן ראיתי להחזו"א (סי' קעה סוף סקי"ב) שכ' שהראשונים שהקשו בזה על רש"י, הוא משום דמשמע להו דמבעיא ליה אי חוצץ ומותר ליקח האם והביצים התחתונים, וע"ז הקשו דעכ"פ אסור ליקח האם. ע"ש. (ואח"ז ראיתי מ"ש בזה בס' אבן ישראל ח"ב על הרמב"ם הל' שחיטה פ"ג בסוף דבריו. וי"ל ע"ד). אכן אם אינו רוצה ליקח האם ולא הבנים רשאי. ומ"מ ליישב שיטת רש"י מקושיית הרמב"ן הנ"ל

ולחי עשה ולא תעשה דשלוח ולידחי עשה דובערת, ותיצרזו דעשה ובערת עדיף טפי מפני שזה על כרחו מצוה עליו לבערו אבל שלוח מי הוה מצוה המוטלת עליו, הרי אם לא רצה ליקח הבנים פטור מלשלח והילכך עשה כי הא לא דחי אפילו לאו גרידא. ע"ש. והגם שחזר הר"ן והקשה על תי' זה, נראה שמסכים לעיקר הדין שכתב בפשיטות דשילוח לא הוי מצוה המוטלת עליו. כיעו"ש. וכן הוכיחו בחי' החת"ס (חולין קלח:) ובס' שלחנו של אברהם (סי' רצב סקי"ג) מדברי הר"ן. וע"ש. וכן הוכיח הגר"י פרלא בחבורו על ספר המצות לרס"ג ח"ב (דף קס ע"ג) מדברי הר"ן, ושכן מבואר מלשון הרמב"ם ריש הלכות שחיטה. ע"ש. וכן ראיתי לרבנו בחיי עה"ת פרשת כי תצא (כב, ז) שהאריך בטעמי המצוה שהיא מצוה לקיום המין, שאע"פ שהתירה התורה שחיטת בע"ח לתועלת האדם לא התירה ההשחתה והעקירה בהם, וכו', והביא מה שכתבו הרמב"ם והרמב"ן (הנ"ל) בטעם המצוה, ובסוף דבריו כתב טעם שאין לברך על מצוה זו, לפי שאינה מצוה מחייבת כמו שאר מצוות, ואינו חייב לחזור אחריהם כמותה אלא כשיזדמן לו, וזהו לשון כי יקרא. "ועוד שאינו חייב בשילוח אלא כשהוא רוצה ליקח הבנים". עכ"ל. ותו לא מדי.

דברי החו"י שהחמיר בזה, ומו"מ בראיותיו

(ו) אולם שוב ראיתי שדבר זה נפתח בגדולים, שבשו"ת חוות יאיר (סי' סז) נשאל, כי יקרא צפור לפני איש בשדה, האם מחוייב עכ"פ להזדקק לו לשלח האם או רשאי לילך לדרכו, דלא אמרה תורה שלח תשלח רק אם ירצה ליקח את הבנים. ופתח לה פתחא להאי פרשנא, ממה שכתבו התוס' (חולין קמ: ד"ה שני) אהא דאיבעיא להו התם שני סדרי ביצים זה ע"ג זה, ופירשו דאיבעיא הוא אם מותר ליטול את התחתונים קודם שילוח. וכתב דמזה מוכח שאינו מחוייב להטפל אם ימצא קן ציפור, דאי ס"ד דמחוייב, מה אהני ליה שיקח התחתונים, הלא אחר שיסלק התחתונים תשאר האם רובצת על העליונים ומחוייב לשלח את האם. אלא ודאי רשאי אחר שנטל התחתונים לילך לו, כי לא יבקש דבר כי אם הביצים התחתונים. עכ"ל. ולכאורה אינו מוכרח, דלעולם אימא לך דכיון שפגע בקן מחוייב בשילוח, וכן יעשה כמעט רגע, אלא דאיבעיא לן שמא מ"מ הביצים התחתונות יכול ליטול קודם שישלח. וכן ראיתי לידדי שאר בשרי הרה"ג ר' יוסף פירארה נר"ו בספרו "שילוח הקן" בחלק התשובות (סימן א אות ג) בשם ידידנו שא"ב הרה"ג ר' אלעד עידאן נר"ו שדקדק מלשון התוס' שכתבו אם יכול ליקח התחתונות "קודם שילוח", ולא כתבו אם יכול ליקח בלא שילוח, ש"מ דודאי חייב בשילוח אחר שפגע בקן, אלא דמ"מ שמא התחתונות יכול ליקח קודם השילוח. ודפח"ח. (ושור' שכיוון בדקדוקו לדברי הגאון בעל דבר אברהם ח"ב סי' ח ענף ט אות כ). וכן הבין בדעתם הרב תורת חיים שם דודאי חייב בשילוח. כיעו"ש. וכ"כ בדעתם הגר"ח קניבסקי נר"ו בספר שיח השדה ח"ב (בקונט' הליקוטים סס"י ט). ונראה שלזה כיוון גם

ודעימיה, י"ל בדעתו כמ"ש החכם צבי (סי' פג) דאיבעיא להו אם רשאי להניח האם על מקומה וליקח הביצים התחתונות. וכן פירש דעתו הש"ך (סי' רצב סק"ד). ולפ"ז מבואר יוצא דאין חיוב לשלח האם כשאינו רוצה ליקח הבנים. וכ"כ בהגהות אמרי ברוך שם. וכן דקדק בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' ק) מלשון רש"י בבבא מציעא (קב.) דאינו חייב בשילוח אלא אם כן רוצה ליקח הבנים. ע"ש. ועם שאינו מוכרח כ"כ, הלא טוב לנו להשוות בזה שיטת רש"י. [ומה שדקדק החת"ס שם כנגד זה מדברי רש"י בחולין (קמא:) ד"ה עם יציאת רובה, שכ' דאם בא אדם ומצא את האם כשהיא מטילה ביצתה וכבר יצאה רובה "חייב לשלח". ומבואר דאפילו אינו רוצה בבנים חייב. וכן משמע לשון הגמ' שם דחיובא אגברא קאי. ע"ש. לענ"ד אינו מוכרח, די"ל דכוליה פרקין במי שרוצה הביצים מיירי. וכן דחה בשו"ת כפי אהרן ח"ב (דף מ.). ע"ש. וזה כמ"ש הר"ן (חולין קמ.) ורבנו בחיי הנ"ל, וכדמשמע מדברי הרמב"ם בחבורו הנ"ל, וטעמא דמסתבר הוא לפ"ד הרמב"ן וההניחן ושאר הראשונים וכאמור.

(ז) ומה שהוכיח הרב חוות יאיר בהמשך דבריו שם לחייב לשלח, ממה שאמרו בחולין (קלט:) כי יקרא מה תלמוד לומר, לפי שנאמר שלח תשלח יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן, תלמוד לומר כי יקרא, במאורע. ואם כן נהי דממעט שלא יחזור בהרים, מכל מקום במאורע משמע דרמי עליה ליוקק לה, דאי סלקא דעתך דליכא עליה חיובא מהיכא תיתי לן למימר שיחזור בהרים, שהרי אפילו במאורע יכול להניחה ולילך לו. ע"כ. לענ"ד אינו מוכרח, דהא מעיקרא לאו מסברא הוא דס"ד דצריך ליטפל לקן, אלא כדפירש רש"י שם משום שנאמר שלח תשלח ב' פעמים, שומע אני לחזור אחר המצוה הזאת עד שתבוא לידו. ע"כ. והשתא אי לא הוה כתיב כלל כי יקרא, ומאידך שנה עליו הכתוב שלח תשלח, הו"א חדא שלח לחיוביה בשילוח כשראה הקן, ואידך למרמי עליה לחזור אחריה ואפי' בהרים ובגבעות. אבל השתא דכתיב כי יקרא וקרא דשלח תשלח בעי' ליה להלן (קמא.) לדרשא אחרינא, אימא לך דלא רמי עליה האי חיובא כלל, ואפילו כשפוגע בקן א"צ להטפל אליו. וכן ראיתי לידדי שא"ב הרה"ג ר' יוסף פירארה נר"ו בס' שלוח הקן (חלק התשובות רס"י א) שדחה כן דברי החו"י. ע"ש. (ומה שהעיר עליו הרה"ג המגיה שם, כמדומה שלא ירד לעומק כוונתו). וכן ראיתי להרב הלכה למשה ניימאן ח"ב (עמ' נב) בהגהותיו על החו"י שדחה כן. ע"ש. וכן מצאתי מפורש בדברי המאירי בחולין שם שכתב: מצות שילוח הקן אינה מצוה שיהא צריך לחזור אחריה, ר"ל שאם ימצא לו קן שיטול את הבנים כדי שיקיים מצות שלוח באם, או שיחזור אחר מצוה זו בהרים וגבעות, אלא לכשיזדמן לידו יקיים, שנאמר כי יקרא. ע"כ. והרי זה כמבואר בס"ד. גם הלום ראיתי בשו"ת עדות ביהוסף ח"ב (דף לו סע"ב) שכתב לדחות ראיית החו"י, דהכי קאמר תנא, אילו לא נאמר כי יקרא הייתי אומר דשלח תשלח אתא ללמד שהדבר חובה כתפלין וסוכה וצריך לחזור בהרים ובגבעות עד שימצא קן, ושלח מעיקרא משמע כדעת ר' יהודה להלן (קמא.), תלמוד לומר כי

יקרא במאורע לפניך, ור"ל א"כ לא תדרוש שלח תשלח כדס"ד לחזור בהרים, וממילא מובן דהשתא הכי דרשינן, לא תקח, ואם לקחת שלח, כדרדשי רבנן ולא כר' יהודה. ולא קאמר בברייתא כי יקרא במאורע לפניך אלא כדי לעקור קס"ד דשלח תשלח יכול יחזור בהרים, ולא למימרא דבמאורע מיהת חייב ליטפל אליו. ואחר שהאריך בזה ליישב עוד בדרך אחרת, כתב (שם סע"ג) ליישב עוד, דהך ברייתא אתיא כר' יהודה דס"ל שלח מעיקרא משמע. והפוסקים שהביאו ברייתא זו, אינו אלא מפני שאר פרטים שבה. ע"ש. [וע"פ דבריו נחא לי נמי מה שאמרו בחולין (קלט.) אמתני' דשילוח הקן נוהג במקדשין וכו' דהיכי משכח"ל, אי אגבהה לאם ואקדשה והדרה, הכא מעיקרא איחייב ליה בשילוח (כשמצאן. רש"י) מקמי דאקדשה וכו'. ואי איתא דאינו חייב בשילוח אלא כשחפץ בבנים לוקי למתני' כשהקדיש האם קודם שנתיישב בדעתו ליקח הבנים, ולכי הדרה נמלך ליטול הבנים. וכן דקדק בס' מעיני הישועה (סי' רצב) מלשון רש"י כאן. וכן ראיתי בס' שילוח הקן (סי' א) בשם הערות הגרי"ש אלישיב עמ"ס חולין שם שסייע מכאן דברי החו"י. וכן ראיתי בשו"ת אבן שתיא (חאו"ח סי' ב, דף ג סע"ד) שהוכיח מדברי רש"י כאן. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סי' לב אות ד סוף עמ' רמט:) כתב עליו שאינו מוכרח, סתם ולא פירש. אמנם לפ"ד הרב עדות ביהוסף נחא, דתלמודא בעי לוקי סתמא דמתני' אף כר' יהודה. ובלא"ה הנה הרמב"ן והריטב"א שם כתבו דמשום הכי איחייב ליה בשילוח משום שנטל האם. ע"ש. ומשמע מדבריהם דאי לאו דנטלה מעיקרא לא היה חייב להיטפל לקן זה כלל. וע' מ"ש בדעתם באבן שתיא שם (דף ד.), ואד"מ לענ"ד. ושור"ר בשו"ת בית אב חמישאי (סי' שה אות א) כדברינו בכל זה. ע"ש. ואמנם ראיתי בשו"ת כפי אהרן ח"ב (רס"י י) שכתב דליכא לאוקי ברייתא דיכול יחזור בהרים וכו' כרבי יהודה, דא"כ הו"ל לתלמודא למפרך הניחא לר' יהודה, ועוד דהפוסקים העתיקו כל ברייתא זו להלכה. ע"ש. אולם אין דבריו מוכרחים. וגם הוא ז"ל שם (דף מ רע"א) דחה ראייה זו באופן אחר. ע"ש. וע"ע בספר שערי דעה ח"ב (סי' רצב סק"ג, דף סב.). וכן ראיתי בשו"ת קול אריה שווארץ (חיו"ד סי' פא) שהביא דברי הר"ן דאם אינו רוצה הבנים פטור משילוח הקן, ותלה דבריו במחלוקת ר' יהודה וחכמים ופלפל בזה, ובהמשך דבריו דחה באופן אחר את ראיית החו"י מברייתא דיכול יחזור בהרים. עש"ב. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה קובו (יו"ד סי' לז, דף סג סע"ג) ובשו"ת יהודה יעלה אסאד חיו"ד (סי' קד) ובחי' כתב סופר (חולין קלט:) ובשו"ת דבר אברהם ח"ב (סי' ח ענף ט אות כא) ובחזון איש יו"ד (סי' קעה סוף סק"ב) ובחזון יחזקאל על התוספתא (פ"י דחולין ה"ב) שדחו ראייה זו באופנים אחרים.

דברי החולקים על החו"י וראיותיהם

(ח) וכן בקדש חזיתיה להגאון חתם סופר (חאו"ח סי' ק) שנטה קו מדברי החו"י והביא כמה ראיות לפטור בנ"ד משילוח. והראיה שהביא החו"י לחייב מברייתא דיכול יחזור

מצות עשה כי אם לא תעשה דלא יקח האם על בנים, להשלים האדם במדת הרחמים כמ"ש הרמב"ם בספר המורה והרמב"ן ז"ל, ועוד כתב ר"י אברבנאל טעמה שלא ירגיל האדם להכרית עיקר המוציא פירות כי אם שיאכל הפרי. ולכן לא מצווה האדם לטרוח בקיומה, שאין כאן אלא שוא"ת. עש"ב. וכן מצאתי להגאון תפארת יעקב (חולין קלח: ד"ה אבל אם קננו בבית) שכתב דענין מצות שילוח הקן כפי מה שנתבאר מן הגמרא והרמב"ם דהרואה קן צפור אם אינו רוצה האם ולא הבנים אין עליו שום חיוב, ופשיטא דיכול להניחם כמות שהן ולילך. ע"ש. (וכ"כ עוד בדף קמא. ד"ה והנה בפרק). וכן הגאון הנצי"ב בספר מרומי שדה (שם קלט:) כתב דדעת רש"י והרי"ף דאם אינו רוצה הביצים פטור משילוח, ושכן המנהג פשוט. ע"ש. ובשו"ת לחם שלמה חאו"ח (סי' כג סוף אות יא) הביא שכן כתב בפשיטות בעל ההפלאה בס' המקנה (קידושין מא.) דאינו מצווה לשלח אא"כ רוצה ליקח הבנים. ע"ש. ונמצא דהחת"ס שהיקל בזה, בשטת רבו הגאון בעל ההפלאה אמרה. גם הגאון מהר"ם שיק בתשובותיו (חיו"ד סי' רפט) כתב שמשמע מדברי הרשב"א והריטב"א (חולין קלח:) דאין חיוב לשלח אא"כ רוצה ליקח הבנים. והוסיף שכ"כ להדיא הר"ן ורבנו בחיי. ע"ש. (ולהלן אות י"ב עמדי בס"ד על ראייתו מדברי הרשב"א והריטב"א). מיהו במהר"ם שיק על תרי"ג מצוות (מצוה תקמה) לא החליט דין זה, ותלה הדבר במחלוקת ראשונים. ע"ש. ולענ"ד י"ל ע"ד. ועכ"פ הא קמן כמה וכמה רבונות בתראי דס"ל דאין חיוב להזדקק לקן כשאינו חפץ בפירותיו, ועל צבאם הגאון חתם סופר זצ"ל.

(ז) אמנם ראיתי לעמוד על מה שהוכיח הגאון חתם סופר (חאו"ח סי' ק) הנ"ל בתוך דבריו, מעובדא דלוי בר סימון (חולין קמא:) דאקני פירות שובכו לרב יהודה, ואמר ליה שמואל זיל טרוף אקן דליתגבהו ולקניניהו וכו'. וקשה דהא פסק הרמב"ם (פי"ג מהל' שחיטה ה"ה) דצריך לתפסה בכנפיה ולשלחה בידו דוקא, וצ"ל דהתם לא בעי לקימו מצוות שילוח אלא לקנות פירות שובכו ויהיה מזומן ופטור משילוח, ורק משום דאסור לקנות הבנים בעוד האם רובצת עליהן הוצרך לטרוף על הקן להגביהה, ולא לקיים המצוה אלא שיהיה מותר לקנות. וא"כ מוכח דדעת הרמב"ם דאין חיוב לשלח האם אם אינו רוצה ליקח הבנים. עכ"ד. (וכיוון לראיה זו הגאון מרחשת ח"ג בקונט' מנחה שלוחה בסופו עמ' מ). ולכאורה נראה שהבין דשמואל אמר כן ללוי בר סימון כדי שיוכל לקנות פירות שובכו ולהקנותם לרב יהודה, ודלא כדמשמע מלשון הגמ' דלרב יהודה הוא דקאמר ליה זיל טרוף וניקניניהו לוי וכו'. ופירש"י שם. ועכ"פ בענייני לא ריוו דברי חת"ס את צמאוני, דהא עד כאן לא אמרינן דאינו חייב לשלח, אלא היכא דלא בעי להו לביצים כלל, ומצידו לילך לדרכו ולעזבם לנפשם. אבל אם רוצה ליקח את הביצים, אע"פ שאינו אוכלם בעצמו אלא מוכרם לאחר, מאיזה טעם יהיה פטור מלשלח. ושוב ראיתי בחי' החת"ס (חולין קמב.) שבאו דבריו מבוארים, דלוי בר סימון עצמו ודאי היה חייב בשילוח, אבל רב יהודה פטור משילוח כיון דלא רצה ליקח הבנים עתה, רק להגביה

בהרים וכו', דחה שם דהאי מלתא תליא בפלוגתא דרבנן ור' יהודה, ואנן קיי"ל כרבנן (ונראה כוונתו כדברי הרב עדות ביהוסף הנ"ל). ובתוך דבריו הביא טעמי המצוה שכתבו הרמב"ם והרמב"ם והחינוך שהוא כדי שנלמד שלא להתאכזר, ונתקן מדותינו. וכתב שלטעם זה מבואר דאם אינו צריך לבנים לא מבעיא דפטור משילוח, אלא אכזריות נמי עבד, ובמקום שנלמד שלא להתאכזר אדרבא נרגיל עצמנו באכזריות לצער בעלי חיים חנם, ולגרש האם מעל בניה שלא לצורך האדם. וצער בעלי חיים דאורייתא. עש"ב. והדברים נאים ומתקבלים, וראויים למי שאמרם. וכיוצא בזה כתב הרב שערי דעה (סי' רצב סוף סק"ד) שמן הגמרא נראה דטעם המצוה להרגילנו במדת הרחמים, ובעל כרחין לפ"ז אם ירצה לסלק עצמו מן הקן רשאי. ושכן מבואר להדיא בחי' הר"ן לחולין. ע"ש. (ומ"מ סיים שלמעשה יש לחוש לסברת המחמירים לטפל עצמו לשלח האם וליקח לו הבנים. ואם היה רואה הראיות מדברי שאר הראשונים אפשר שהיה מורה בהחלט שלא להחמיר בזה כלל). גם הגאון מהר"י חאגיז בעל הלק"ט בספרו פתיל תכלת על אזהרות דרשב"ג (אות ע) כתב דנראה דהמצוה דוקא כשרוצה ליטול הבנים לצרכו או ישלח האם, אבל אם אינו רוצה ליקח הבנים ודאי אין שם מצוה להפריח האם על הבנים, שאמרו חז"ל שאין לומר על קן צפור יגיעו רחמין, א"כ רחמים היה נראה שלא יטול האם ויניח הבנים, אבל אם עיקר המצוה היא לשלוח האם מעל הבנים ולהניחם שם מה רחמים הם אלו. ע"כ. (וכיוונו לראיה זו בשערי דעה ובבית מדרשי סי' רצב, וכנ"ל סוף אות ג). וכן העלה בשו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות סי' כ) עפ"ד הראשונים. ע"ש. [וקצת י"ל ע"ד]. וכן בקדש חזיתיה להגאון ר' ברוך אפשטיין זצ"ל בספרו תורה תמימה (דברים כב, ז, אות סח) שתמה על דברי החו"י איך יעלה על הדעת לומר שהתורה תצוה להטפל בקן אף נגד רצונו, כי הלא ברור מעל כל ספק כי טעם עיקר המצוה הזאת שלא להתאכזר וליקח האם מעל הבנים בעודה רובצת עליהם, ורק מפני שכל הנבראים לא נבראו אלא בשביל האדם לכן התירה התורה ליקח את הבנים באופן שישלח מקודם את האם שלא תראה בלקיחתם, וא"כ ברור הדבר כי רק "היתר" התירה התורה בזה, אבל מי שאינו רוצה בטפולם כלל ודאי רשאי לעבור מעליהם, ואדרבה עוד עושה קורת רוח לאם ולבנים שמניחן ביחד, ואין סברא כלל שעוד יתחייב לעשות פירוד בין הדבקים, וכמו שאין סברא לומר דהמצוה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד הוי אזהרה דוקא על שניהם אבל אחד מהם מצוה וחובה לשחוט, כן הדבר הזה. וכן מפורש בחדושי הר"ן לחולין (וכנ"ל). עכ"ד. וכן ראיתי להגאון מהרי"צ מקלנבורג בספרו הכתב והקבלה (דברים כב) שהביא דברי הר"ן דאם אינו חפץ בבנים אין המצוה מוטלת עליו, ושכן מתבאר מדברי הרשב"א בתשובותיו, ושכן נראה מלשון הרמב"ם וספר החינוך, ושכן מתבאר מדברי הריטב"א במסכת מכות. וראיית החו"י מברייא דיכול יחזר בהרים וכו' י"ל דאתיא כר' יהודה. עש"ב. ודפח"ח. וכן ראיתי להגאון ר' אליעזר חזן בנו של החק"ל בספר עמודי ארזים על היראים (ח"ד סי' סב עמ' סח) שכתב שעיקר מצות שילוח הקן אינה

ואיזמל (יבמות צ.), ותהא אף מצות שילוח הקן כאחת מהן. באופן דליכא למשמע מינה מההיא עובדא דרב יהודה לנ"ד. (וע' מ"ש בזה הגר"ח קניבסקי בקונטרס שיח השדה ח"ב עמ' קסג:). זאת ועוד שבנדון דידן גזל מעליא הוא דאיכא, דמיד כשטרף רב יהודה על הקן והוגבהה האם, ודאי זכתה לו חצרו של לוי מן התורה, ואין רב יהודה יכול להזדקק להם כלל*. וכן כל יוני שובך גזל מעליא הוא דאיכא בביציהם אחר שהוגבהה האם מעליהם. ומה שאמרו בברייתא דיוני שובך אסורים משום גזל ועכ"ז חייבים בשילוח, י"ל דהאי חיובא רמי אבעל השובך או בעל החצר שרשאים לזכות בהן, שאין להם ליטול פירות השובך קודם שישלחו האם. ושוב ראיתי להרב כפי אהרן ח"ב (סי' י, דף מ:): שעמד באורך ע"ד החת"ס, ובתוך דבריו העיר דמאחר דקנתה לו חצרו ללוי, ולא קרינן ביה ברב יהודה "ואת הבנים תקח לך", ודאי פטור הוא משילוח. ובהמשך דבריו (מ ע"ג) רצה לפשוט מברייתא דיוני שובך, דחייב בשילוח אע"ג דהפירות של בעל השובך. ע"ש. ולענ"ד אינו מוכרח וכאמור. (וע"ע בכפי אהרן שם דף מד:).

הקן אינה אלא אם עבר ולקח האם, אבל קודם שנטלה לא חל עליו אלא אזהרה דלא תקח האם על הבנים, י"ל דלפיכך לא אמר לו שמואל זיל שלח, דאין זו מצוות שילוח הידועה בכתוב, אבל רב יהודה קיים בזה המצוה כדמבעי ליה). באופן שאין להוכיח ממעשה זה דאינו חייב ליטפל לקן שמוצא. (ואח"ז ראיתי בקובץ שערי תורה ח"ח קונט' ח אות יב שפירש הסוגיא לד' רש"י והרמב"ם כדברינו, ושבאמת רב יהודה קיים המצוה במאי דטריף אקיא. אלא שבסוף דבריו הדר תבריה לגויזיה וכתב דאין בזה סברא וכו'. ודא"מ). וע' בספר אבן ישראל ח"ב (הל' שחיטה פרק יג). הן אמת שמדברי הטוש"ע (סי' רצב סעיף ד) מבואר יוצא דהא דקיי"ל דמשלחה בכנפיה וכו' היינו אף למי שבא לקיים המצוה לכתחילה, וצריך לשלח באופן זה קודם שיקח הביצים. אולם אינהו מפרשי כפירוש בתרא דרש"י שם דהעיקר בזה שלא יתלוש כנפיה קודם השילוח. ולפי"ז עדיין י"ל דאע"ג דלא אחז רב יהודה בכנפיה קיים בהפרחתה מצות שילוח. [נע' להרב כפי אהרן ח"ב (דף מ ע"ד) שהתפלל על מרן שעזב דעת הרמב"ם ופסק כדעת רש"י והטור, וגם בב"י לא זכר ממחלוקת זו כלל. ע"ש. וכן הקשה בס' שערי דעה ח"ב (סי' רצב סק"ב) אמאי לא הביא מרן המחבר דעת הרמב"ם לפחות בשם יש אומרים, בפרט שהרמב"ם הוא מחמיר. וכן העיר בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (בקונט' שאלת שלום חיו"ד סס"י ה). ע"ש. ולפי דברינו כאן נראה שלא יצאה תקלה מתחת ידי מרן ז"ל בעיקר המצוה, דאף הרמב"ם מודה דלכתחילה א"צ כלל לאחזו האם בכנפיה, ולא החמיר בזה אלא למי שנטל האם על הבנים]. ואע"ג דלטוש"ע שם בענין נמי קודם שיטול הבנים לשלחה עד שתצא מתחת ידו ולא יוכל לתפסה, ואילו מלישנא דתלמודא בהאי עובדא דאמר ליה שמואל טריף אקיא "דליגבהו", משמע דלא הצריכו יותר מהגבהה מועטת. כבר דחק הש"ך (ס"ק ה) בכיו"ב דמייירי שהוגבהה עד כדי שתצא מתחת ידו. ע"ש. שוב ראיתי בשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד (סי' רפט) שהוכיח במישור מדברי רש"י (חולין קמא:): ד"ה עד כמה משלחה וכו', דליכא מצוה בשילוח אלא אם עבר ונטל האם, דלא כהח"י. אלא שחזר והעיר מהא דקיי"ל בש"ע דהאי עד כמה משלחה הוא אפילו בלא עבר ונטלה, ומבואר דהיא מצות חיובית. ע"ש. והניח בצ"ע. אמנם ברור שאין מדברי הטוש"ע הנ"ל ראיה לד' הרב חוות יאיר, דנהי דס"ל דיש מצוה בשילוח לכתחילה, מ"מ אפשר דאינו חייב לידקק למצוה זו רק אם רוצה ליקח את הבנים רמי עליה האי חיובא, וכמו מצוות שחיטה ונטילת ידיים ודכוותיה.

האם כדי שתקנה אותם חצרו של לוי ויחזור ויקנה אותם לרב יהודה. ע"ש. אמנם לפי זה ליכא למשמע מינה כלל לנ"ד, די"ל דשאני התם שהיו פירות השובך שייכים ללוי בר סימון, ואין רב יהודה יכול לזקק להם עתה, אבל קן של הפקר חייב לזקק לו אף אם אינו חפץ בפירותיו. וכן דחה הגר"י פירארה נר"ו בס' שילוח הקן (סי' א עמ' מג). ע"ש. הן אמת שראיתי להגאון חזון איש יו"ד (סי' קצה ס"ק ב) שאחזו בדרכו של החת"ס בחדושי הנ"ל, וכתב דרב יהודה לא איחייב בשילוח כיון דלא זכה איהו בבנים אלא בעלים, ולפיכך סגי בטירוף אקן שתהא האם מעופפת. וכתב דמכאן יש להוכיח דאם פגע בקן ואינו רוצה לזכות בבנים אינו חייב בשילוח, דאל"כ חייב רב יהודה בשילוח גמור, ולא שייך למפטריה מפני דרכי שלום כיון דחייב מן התורה. והוסיף דהכי משמע פשטא דמלתא דיוני שובך אסורים מפני דרכי שלום ומניחם רובצים ואינו משלח. ע"ש. אולם לכאורה אינו מוכרח, דאפילו תימא דאין כאן גזל אלא מפני דרכי שלום, הרי מצינו בכמה מקומות שהעמידו חז"ל דבריהם במקום מצוה של תורה בשו"א"ת כמו ערל הזאה

* ובאמת אפילו את"ל דבהאי עובדא דבעי לוי להקנות פירות שובכו לרב יהודה ליכא משום גזל כלל, י"ל דבמאי דטריף רב יהודה אקיא קיים בזה מצות שילוח הקן. וכ"כ בס' עיני דוד אמאדו (פכ"ג מהל' מכירה ה"י, דף מד רע"א). ומה שהקשה הגאון חתם סופר מדברי הרמב"ם (פרק יג הלכה ה) דצריך לתפוס האם בכנפיה דוקא, הנה מסידור דברי הרמב"ם שלא כתב דין זה אלא אחר שכתב חיוב שילוח למי שנטל אם על בנים, נראה להדיא שלא הצריך לאחזו בכנפיה אלא למי שעבר ולקח האם על הבנים ומחוייב לנתק הלאו בעשה ולשלח האם מתחת ידו, וכדעת רבנן דר' יהודה. אבל אם מתחילה בא רק לקחת את הבנים אינו חייב כלל לשלח האם בכנפיה דוקא, ודי שלא תהיה רובצת עליהם בשעה שלוקח (ע' שם הלכה יח). וכן מה שאמרו בתחלת הסוגיא עד כמה משלחה עד שתצא מתחת ידו וכו', לדעת הרמב"ם לא נאמר כן אלא למי שעבר ונטל האם על הבנים, וכן פירש רש"י שם (קמא: ד"ה עד כמה), דאילו לכתחילה כשבא ליטול ומפריחה מעל הביצים ליטלם א"צ לכל זה, לרבנן דנקטינן כוותיה. ובזה ניחא מה שהקשה הרש"ש שם על דברי רש"י. כיעו"ש. ושור"י להכנה"ג בספרו דינא דחיי (עשין סה, דף פד). שפירש כן כוונת רש"י. והסכים עמו בשו"ת עדות ביהוסף ח"ב (דף לה:). וכ"כ מדרנפשיה בחזון יחזקאל על התוספתא (פ"י דחולין ה"ב בחי' ד"ה אחד). ע"ש. ולפי זה במאי דטריף רב יהודה על הקן ופרחה האם, קיים בזה המצוה כמאמרה וא"צ יותר. (ואולי גם החת"ס כיוון לזה במה שכתב בהמשך דבריו דנדון דידן תלי בפלוגתא, דלר' יהודה דשלח מעיקרא משמע א"כ עיקר המצוה היא השילוח ואפילו אינו חפץ באפרוחים, אבל לרבנן דקיי"ל כוותיה עשה דשלח תשלח לא אתי אלא לאינתוקי ללאו דלא יקח, שאם עבר ולקח האם על הבנים ישלחה, הלא"ה אין חיוב לשלח. ע"ש. וי"ל). ושור"י בספר מעט דבש ח"ב (במכתבים עמ' שסז) שהביא בשם ספר קן צפור (עמ' כח) שפירש דברי הרמב"ם כדברינו, ושכן הסכים האדמו"ר בעל ויואל משה מסאטמר. ע"ש. וזה ברור לענ"ד. (ומה שהקשה ע"ז בס' מעט דבש שם אות יב מדברי הר"ן, יש ליישב). וכן ראיתי להרב השואל בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (חיו"ד סי' ה) שפירש דברי הרמב"ם כן. והצדק עמו בדעת הרמב"ם (עם שבכמה פרטים אחרים תפס עליו לנכון הגהה"ח זצ"ל שם באורך. ואכמ"ל). ומה שכתב הגאון חזון איש (סי' קצה סק"ב) הנ"ל דודאי לא אמר לו שמואל לקיים מצות שילוח הקן, דא"כ היה אומר לו בהדיא זיל שלח, אלא ודאי שתהא מעופפת סגי. ע"ש. אינו מוכרח, ואדרבא י"ל דלהכי נקט זיל טריף לאשמועינן דבהכי סגי וא"צ יותר (ולפום מאי דנקט' דמצוות עשה של שילוח

וע"ע בלקוטי הערות על החת"ס באורך, ובשו"ת התעוררות תשובה החדש ח"ד (סי' קנד).

ראיה להחמיר מדברי הריטב"א, ודחיה לזה

(י) הן אמת שראיתי להרב אור שמח (פ"ג מהל' יו"ט ה"ח) שהוכיח מדברי הריטב"א (קידושין לד.) שיש חיוב לשלח גם כשאני רוצה הבנים. והוא ממה שכתב הריטב"א שם וז"ל: הא דמחייב נשים באבדה ומעקה ושלוח הקן משום דהוי מצות עשה שלא הזמן גרמא, תמיהא מילתא למה לי לחיובינהו בהו מהאי טעמא תיפוק ליה דאית בכל חד מינייהו לא תעשה ונשים חייבות בכל לא תעשה, באבדה כתיב לא תוכל להתעלם, ובמעקה כתיב לא תשים דמים בביתך ובשלוח הקן כתיב לא תקח האם על הבנים. תירצו בתוספות דאיצטריך דזימנין דלית בהו לא תעשה, ומשכחת לה באבדה כשנטלה לפני יאוש על מנת להחזירה ואחר יאוש נמלך עליה שלא להחזירה וכו', ומשכחת לה במעקה שבנה ביתו על דעת לעשות בו מעקה ואח"כ נמלך שלא לעשותו וכו', ובשילוח הקן נמי משכח"ל כשנטל האם ע"ד לשלחה ונמלך שלא לשלחה דאיכא עשה דשלח תשלח וליכא לאו דלא תקח וכו' (וכ"ז כתוב לפנינו בתוס' שם ד"ה מעקה). ונכון הוא. ורבנו הרמב"ן ז"ל תירץ, דבהני אע"ג דאית בהו לא תעשה אין העיקר אלא בעשה שבהם, ולא אתי לא תעשה אלא לקיומיה לעשה, דבמעקה כתיב ועשית מעקה לגגך וכו' הרצון והכוונה, ואחר כך ולא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו. וכן באבדה העיקר השב תשיבם והזהיר שלא יתעלם מלקיים מצוה זו. "וכן בשלוח הקן, לא תקח האם לעצמך רק שלח תשלח". וכיון דעשה הוא עיקר אילו היו נשים פטורות מן העשה היו פטורות מלאו שבו שאין הלאו אלא קיום עשה שבו. עכ"ל. וכתב הרב אור שמח דמוכח מזה דאף אם אינו רוצה ליקח הבנים מצוה בשילוח האם, דלפ"ז עיקר המצוה בשילוח האם. אבל אי נימא דאם אינו רוצה ליקח שניהם הרשות בידו, א"כ עיקר המצוה היא הלא תעשה, שלא יקח האם על הבנים. ע"כ. והנה הריטב"א כתב דבריו הללו בשם הרמב"ן, והמעיין בחי' הרמב"ן לקידושין שם לפנינו יראה שלא כתב כלל על שילוח הקן דהעיקר הוא העשה, וכל דבריו שם אינם אלא לגבי מצוות מעקה ולאפוקי ממה שחדשו התוס' בתירוצם דבכונה בית ע"מ לבנות לו מעקה ואח"כ נמלך ליכא לאו, ואהא פליג הרמב"ן וסבר דאף בכה"ג איכא לאו, אלא דמ"מ עיקר מצוה זו הוא העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה והדר לא תשים דמים בביתך, כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, ולא זו אף כי בו מעשה אחר אלא קיום העשה שבו. ע"ש. וכ"ז לא שייך כלל לגבי שילוח הקן דאדרבא התם פתח קרא בלאו דלא תקח האם על הבנים והדר כתב שלח תשלח, וגם יש בלאו זה מעשה גמור של לקיחת האם. וכן מבואר בדברי הר"ן בקידושין שם (יד סע"ב מדפי הרי"ף) דשלח לרבנן לאו מעיקרא משמע. ע"ש.

ובאמת גם בדברי הריטב"א גופיה בחי' למכות (טז). מבואר דלרבנן דקיי"ל כוותיהו לא משמע להו מצות שלח אלא לבסוף, ולהכי כתביה רחמנא לבסוף. ע"ש. ולפי זה נראה דמה שכתב בחדושו לקידושין דהעיקר הוא העשה, היינו אליבא דרבי יהודה דפליג אדרבנן, ולדידיה הוא דאיצטריכא ברייתא לאשמועינן דנשים חייבות בשילוח (וכעין מ"ש הרב עדות ביהוסף שהבאנו לעיל אות ז' דברייתא דחולין קלט: אתיא כר' יהודה). ואדרבא הרב אור חדש בקדושין שם כתב דמתירין התוס' (המובא גם בריטב"א לעיל והסכים לו), יש ללמוד דאין מוטלת מצות עשה לשלח על מי שאינו חפץ בבנים, דאי איתא דמצות עשה עליה רמא, מה צורך יש לתוס' לדחוק שלקח האם ע"מ לשלח, הא יש נפ"מ פשוטה אם אשה חייבת להזדקק כלל כשמצאה קן בשדה, דאילו היתה מ"ע שהז"ג היתה יכולה להעלים עינה ממנה. ודלא כהרב חוות יאיר. ע"ש. וכ"כ בחי' מהר"ם שיק שם. וכן הוכיח בספר מור וזהלות פוסק (אהל ברכות והודאות סי' כ). וכן העיר בזה הגר"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סי' צז אות כו). וכן ראיתי בשו"ת קול אריה שווארץ (סוף סי' פא) שתמה על דברי הריטב"א הנ"ל דלרבנן עשה דשלח תשלח אינו אלא תיקון הלאו ואיך שייך לומר דהעיקר הוא עשה. וכתב שיש לדחוק בכוונת הריטב"א דהתם קאי תלמודא אליבא דר' יהודה. והוסיף שם מדברי התוס' בקדושין מוכח דשילוח הקן אינה מצוה חיובית, שאל"כ היה להם לתרץ קושיתם דאיצטריכא ברייתא לאשמועינן דאשה אינה חייבת להזדקק לקן. ע"ש. ועוד נלע"ד דאף אם נתעקש דמ"ש הריטב"א דהעיקר בשילוח הקן הוא העשה, כוונתו אף לדין, אין הכרח מכאן לחייב במצוה זו גם מי שאינו רוצה את הבנים, דמ"מ י"ל דדוקא אי בעי לביצים אזי מוטלת מצות עשה עליו לשלח מקודם (ויהיה הטעם בזה כדי שלא תדאג האם בראות בניה לקוחים למוות וכמ"ש במו"נ ח"ג פרק מח), וכמו מצות שחיטה שרק אם רוצה לאכול בשר מוטל עליו לשחוט. ואם אינו צריך לאכול, הזהיר בספר חסידים (סי' תרסז) שלא ישחוט. ע"ש. ומעתה חזרנו למ"ש לעיל שמדברי רבותינו הראשונים מוכח דליכא מצוה אלא כד בעי להו לביצים. [שוב ראיתי מ"ש הגר"א חזן בספר עמודי ארזים על היראים (ח"ד סי' סב עמ' פא ד"ה גם) בדעת הריטב"א בקידושין הנ"ל. ובעניותי לא יכולתי להלום דבריו. וע"ש עוד (בסוף עמ' פב). וצ"ע. ואחר זמן ראיתי מ"ש בזה בקובץ שערי תורה ח"ח (קונטרס ח סי' סו אות ה ואות ח), וקשיא עתיקתא].

מו"מ בדברי חכמי דורנו בזה

(יא) **אמנם** ראיתי ספר נד"מ "נחל שלמה" על מצות שילוח הקן, אשר רובו סובב הולך על הנדון שלפנינו, ואסף כמעט כל דברי האחרונים המדברים בזה כדמותם בצלמם, והוסיף עליהם נופך משלו. ושם ראיתי דברי כמה אחרונים העומדים בשיטת הרב חוות יאיר ז"ל. זה יצא ראשונה, הגאון ר' דוד פארוז זצ"ל בספרו משכיל לדוד פרשת יתרו (שמות כ,

(א), וכן נראה מדברי מהרש"ם ח"א (סס"י רט). ובהמשך דבריו (עמ' קס) דקדק כן הרבה נחל שלמה מדברי הלבוש (סי' רצב) שכתב: כתיב כי יקרא וגו', הרי מצות עשה שכל מי שימצא קן מעוף טהור ישלח את האם ואת הבנים יקח לו. [וכנראה אזיל הלבוש לטעמיה בפי' על הריקאנטי פרשת כי תצא ע"פ הזוהר במדרש רות, ונביא דבריו להלן סי' סב אות יד]. ושכן נראה מדברי הפמ"ג באו"ח (אש"א סי' שא סק"ז) שכ' דשילוח הקן אם אינו עושה אין עוון, אם [לא] יזדמן לו. ע"ש. ושכן משמע מלשון הרב חכמת אדם (כלל קה). ע"ש. ויש להוסיף שכן דעת הרב ערוך השלחן (סי' רצב). ע"ש. אולם מאחר עלות שדעת הר"ן והמאירי ורבנו בחיי מבוארת דאם אינו חפץ בביצים פטור מלשלח, וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם, וכן משמע מדברי הרמב"ן והריטב"א (רפ"ג דמכות) והרשב"א בתשו' (ח"א סי' יח וח"ג סי' רפג) דליכא חיוב שילוח לכל הפוגע בקן (כמ"ש לעיל אות ד), נראה דהכי נקטינן. וכן דעת רוב האחרונים שהבאנו לעיל דלא כהחור"י. וכן הביא מדבריהם בס' נחל שלמה הנ"ל, והוסיף גם בשם שו"ת יד אליהו רגולר (סי' טו ס"א) שפוטר בנ"ד משילוח, ושכן העלה בשו"ת אור גדול החדשות (סס"י ה) והביא ראיה מתוספתא (פ"י דחולין ה"ב). ע"ש. [וכ"כ הגר"י אברמסקי בחזון יחזקאל על התוספתא שם]. ועוד הביא הרב נחל שלמה שם גם מדברי בעל חפץ חיים בספר המצוות הקצר שלו (מצוה עד) דאין חיוב לשלח אא"כ רוצה ליקח הבנים. ע"ש. והכי נמי פשיט"ל להרב ברוך טעם (שער ב דין ג פרק א). ע"ש. וכן נלע"ד עיקר להלכה. ומה שהביא הרב נחל שלמה (עמ' קס) ראיה לחייב ממה שאמרו במסכת דרך ארץ רבה פרק השלום ובמד"ר (פרשת צו פ"ט ס"ט) שכל המצות כתיב בהו כי תראה כי תפגע כי יקרא, אם באת מצוה לידך אתה זקוק לעשותה וכו'. דמשמע דכשפוגע יש חיוב, אינו מוכרח, די"ל דהיינו דכשפוגע ורוצה לקחת הבנים. ועיקר כוונת התנא ליתן הפרש בין המצוות הללו למצות השכנת שלום שצריך לרדוף אחריה. אחר זמן ראיתי בקובץ שערי תורה ח"ח (קונטרס ח סי' סו) שהאריך בזה הגר"ן ליכטמן זצ"ל ואסיק דרש"י ותס' והחינוך והרי"ף והרא"ש כולו ס"ל דאיכא מצות עשה לשלח גם באינו רוצה ליטול הבנים, ופשיטא שיש לחוש לדבריהם וחייב לשלח בכה"ג. ע"ש. וכמעט שעברתי על עיקרי דבריו הנוגעים לדינא, ומצאתי שמה שייחס לרוב הראשונים הללו אינו מוכרח כלל בדעתם במחכ"ת. ואפילו לדעת החינוך הסובר דאיכא מצות עשה לשלח מעיקרא, אין זה אלא כשחפץ בבנים, כמו מצות שחיטה שאינה אלא כשרוצה לאכול הבשר, וכנטילת ידים שאינה אלא כשרוצה לאכול לחם (וכמ"ש לעיל סוף אות ד). וזה ברור לענ"ד. וע"ע בשו"ת אבן ישראל ח"ז (סי' מג). והנלע"ד כתבתי.

(יב) וחזינא לגאון עוזנו עטרת ראשנו מרן יביע אומר זצ"ל בחלק י' (סי' לב אות ג) שהביא דברי הר"ן והמאירי ורבנו בחיי דאינו חייב לשלח אלא כשרוצה את הבנים, ושכן דעת המקנה, ובעל כנה"ג בס' דינא דחיי, ומהר"י חאגיז בספר פתיל תכלת והובא בשו"ת יהודה יעלה קובו (חיו"ד סי' לז ד"ה

האמנם), ועוד. וכתב שכן מוכח מדברי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א (חולין קלח:): אהא דתנן שילוח הקן נוהג בחולין אבל לא במוקדשין, ופריך תלמודא מאי טעמא לא וכו', והקשו ע"ז היכי קס"ד שמשלח את האם, והא של הקדש היא. ותירצו דס"ד שלא יקח הבנים כיון שאינו יכול לשלח האם, קמ"ל קרא שלח תשלח, פרט לזה שאתה מצווה להביאו לידי גזבר של הקדש. ע"כ. ומוכח מדבריהם שאם אינו לוקח הבנים אין מצוה בשילוח האם. עכ"ד. וכיוון בראיה זו לדברי הגאון מהר"ם שיק בתשובותיו (חיו"ד סי' רפט). ע"ש. וראיתי שכן הוכיח הגר"ח קניבסקי נר"ו בקונטרס שיח השדה ח"ב (בלקוטים רס"י ט). ע"ש. אולם לענ"ד אי מהא לא איריא, דלעולם אימא לך דאף כשאינו חפץ בבנים חייב לשלח, ושאינו הכא דאינו יכול לשלח מחמת שהיא של הקדש, ואריא דאיסורא הוא דרביע עלה. ובתר דילפינן מקרא דשלח תשלח דאינו נוהג בהקדש כלל, יכול הוא גם לקחת הבנים בלא שילוח. וכן הדברים מבוארים בחי' הריטב"א שם. וכן ראיתי בשו"ת בית אב חמישאי (סס"י שה) שהשיג על ראית מהר"ם שיק הנ"ל לנכון. ע"ש. [ומה שהביא בשיח השדה הנ"ל בשם אביו הגאון בעל קהלות יעקב זצ"ל שהוכיח כן מדאבעיא להו (בחולין קמ:): הושיט ידו לקן ושחט מיעוט סימנים וכו', ולא אמרינן דמעיקרא כבר אחייב בשילוח. כבר קדמו בשו"ת עדות ביהוסף בן סאמון ח"ב (דף לה:). וע"ש מ"ש בזה. וע"ע בקובץ שערי תורה חלק ח (קונט' ח סי' סו אות כא דף סו סע"ג) ובשו"ת בית אב חמישאי (סי' שה סוף אות א). ע"ש]. מיהו בשו"ת יביע אומר שם בהמשך דבריו (אות ד) חזר מרן זצ"ל וכתב שמדברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן בסוגיא דב' סדרי ביצים זעג"ז (חולין קמ:): מוכח שאינו יכול לעזוב האם. ושכן הוכיח בשו"ת דבר אברהם ח"ב (סי' ח ענף ט). ונדחק לפ"ז דמה שהביא הר"ן חולין (קלט). דעת הסוברים דליכא חיובא אם אינו חפץ בביצים, איהו גופיה לא ס"ל כוותיהו. ובענייני אני תמיה דהתינח בד' הר"ן י"ל דמ"ש דפטור איהו לא ס"ל, אבל למטוניה דמר הרי לעיל (באות ג) הוכיח מדברי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א דליכא חיובא כשאינו לוקח הביצים [ולפי דרכו יש להוכיח כן גם מדברי חי' הר"ן שם], והיאך הונח לו כעת לייחס להם דחייב לשלח גם כשא"צ הביצים. וכבר הבאנו לעיל (אות ד) שמדברי הרמב"ן והריטב"א והרשב"א מבואר יוצא דליכא כלל מצות עשה בשילוח לכתחילה. ומה שהוכיח מרן זצ"ל מדבריהם בסוגיא דב' סדרי ביצים להחמיר, ביארנו בס"ד לעיל (אות ו) דלא מכרעא. ונמצא לפ"ז שדעת רוב הראשונים שאין חובה לשלח האם אלא כשחפץ ליקח את הבנים. ולא מצאנו בהם מי שחולק בזה. ושורת הדין להקל כדעתם. וכ"פ בשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ו (סי' קצז) ע"פ דברי רבותינו הראשונים. ע"ש. גם בשו"ת משנה הלכות חלק ט"ז (סס"י קד) כתב, שאם אינו חפץ באם ולא בבנים ליכא מצוה בשילוח, ואדרבא איכא צער בעלי חיים ומשום השבתת קיום העולם, ומהאי טעמא לא בחרו להדר אחר מצוה זו במקומותינו כיון שלא בחרו בבנים. ובמקום שיש ספק בעיקר קיום המצוה, כגון שמא הוא קן מזומן, אפשר דלכולי עלמא שב ואל תעשה עדיף. ע"ש.

סימן סב

בענין הג"ל

ביאור דברי הזוהר והמקובלים בחיוב מצות שילוח הקן

ודעמימה שעיקר המצוה היא הלאו דלא תקח וגו' (כנ"ל בסימן סא אות ד), מ"מ לא נתבאר בזוהר שיש "חיוב" לשלח. והרי אפילו מצות ציצית שהיא מצות עשה גמורה לכ"ע ורבו מעלותיה, אין על האדם חיוב ללבוש בגד של ד' כנפות ולקיימה, ואפילו בזמני חכמי התלמוד שהיו רגילים בזה (ע' מנחות מא. וערכין ב: תוד"ה הכל), ומנ"ל דמצות שילוח הקן תהיה עדיפה ממנה. וגם מאי דמשמע מד' הזוהר דיש מצוה בעצם שילוח הקן, ליכא מהכא תיובתא להרמב"ם, שכבר כתבנו לעיל (אות ז) דהאי מלתא תליא בפלוגתא דתנאי ר' יהודה ורבנן, וי"ל דהזוהר ס"ל כר' יהודה, ואנן קיי"ל כרבנן. ועיין בחי' החת"ס (חולין קלט:).

יד) ובאמת כבר הריקאנטי על התורה (פרשת כי תצא דף רט ע"ג) הביא בשם מדרש רות (בזוהר חדש דף צד: ודפו"א דף עז:) כעין דברי הזוהר שהביא החו"י, וז"ל: ר' בוי ארכין אודנוי שמע ההוא קלא דאמר דחס על דא לא אמר כלום, מאן דחס שביק אמה ובנוי ואזיל (פי' הלבוש שם, כי אם היה טעם השילוח כי השי"ת חס על אלו העופות, לא אמר כלום, כי אם כן היה לו לצוות להניח האם על הבנים, שזהו הרחמים הגמורים), מאן דאמא מתרכא מן קן דילה מה היא אומרת (ר"ל מי שמגרש האם מן הקן שלה גורם לאם העליונה שתאמר) אוי לי שהחרבתי ביתי וכו' ועל דא ירחם קוב"ה דהא רחמנו לא אשתכח אלא הכי וכו'. האי עופא כד פרח מקוזליה ואשתלח מעל בנוי מצפצפא ואזלא ולא ידע לאן אתר, מצפצפא אזלא ומנדרא למיבד גרמה, קוב"ה דכתיב ביה ורחמיו על כל מעשיו וכו' ההוא דממנא על עופי אתער לגבי קוב"ה, וקוב"ה אתער על בנוי וכו' ואתער רחמין על כל עלמין וחס עלייהו וכו'. ע"ש. ובהמשך דבריו הביא הריקאנטי מה שפירש הרמב"ן גבי האומר על קן ציפור יגיעו רחמין משתקין אותו, דאף למ"ד דהיינו משום שאין מדותיו של הקב"ה רחמים אלא גזירות, היינו שהן גזירות להדריכנו במדת הרחמים ולהסיר מאתנו מדת האכזריות, אבל אין כוונת המצוה לרחם על העופות וכו' (כנ"ל בסי' סא אות ב). והעיר הריקאנטי שלשון גזירה אינו מיושב לפי פירושו, אלא העיקר שבזה נחלקו בגמרא, דלמ"ד מפני שמטיל קנאה טעם מצות שילוח הקן הוא ממדת הרחמים, ולמ"ד מפני שאינן אלא גזירות טעם המצוה הוא כדי שתצטער האם בהלקחה מעל בניה, ובסבת השילוח והצער ההוא הרחמים באים לעולם לכל הצריכים. עש"ב. אמנם גם בדבריו לא נתבאר שיש חיוב על כל הרואה לשלח, אלא שיש בדבר מצוה. וראיה לזה מדברי רבנו בחיי (דברים כב), שהאריך בטעמי המצוה, ובתוך דבריו הביא שיש

(יג) פ"ש גבן מה שהביא הגאון חוות יאיר (סימן סז) מספר הזוהר (בתקוני הזוהר תיקון ו דף כג.) שטעם המצוה הוא כדי שהעוף אם העופות תצטער ותפרח ממקום למקום לבקש את בניה ועל ידי כך יתגלגלו רחמי המקום ברוך הוא על בניו שבגלות. ולפי זה מוכח דכי יקרא לפניו קן צפור מחוייב לשלח. ע"ש. ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סס"י ק) הנ"ל עמד בזה על דברי החו"י, וכתב דתלמודא דילן על כרחין לא ס"ל כהזוהר בזה, דלהזוהר תינח בזמן שאין בהמ"ק קיים אך בזמן שבהמ"ק קיים כגון בימי דוד ושלמה דסיהרא קמה בשלימותיה ואם הבנים שמחה, ומכ"ש לעתיד לבוא במהרה בימינו, מאי איכא למימר. ואם נדחוק בזה דמ"מ צריכא התעוררות לעילא, א"כ מה שאמרו בר"פ שלוח הקן (קלח:): דתנן בפני הבית ושלח בפני הבית ומסיק תלמודא שהוא שלא לצורך ע"ש, קשה, הא צריכה רבא כנ"ל דהוה סלקא דעתין דבפני הבית לא יצטרך לשלח קמ"ל, אלא על כרחין תלמודא דילן לא ס"ל כזוהר הנ"ל. [וע' בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (סס"י עח) ובשו"ת דברי יציב ח"ב מיו"ד (סי' קצב אות ה) מ"ש על דברי החת"ס. וי"ל ע"ד]. וסיים החת"ס: וידוע היכי דפליגי הנגלה עם הנסתר אין לנו עסק בנסתרות והנגלות לנו ולבנינו. ע"כ. אמנם באמת אין הדבר פשוט כמו שנראה מדברי החת"ס לפסוק תמיד כהנגלה, ודוקא כאשר מפורש בתלמודא דידן נגד הזוהר, אז לא נקטי' כוותיה (ועיין מה שהארכתי בזה בס"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב סי' ג אותיות ט-י), ובמאי דקמן הגם שכן מבואר ומוכח בדברי רבותינו הראשונים לפטור משילוח, אין הדבר מפורש להדיא בתלמודין דלא כהזוהר אלא מדיוקא, וכבר בא חכם בשו"ת מחקרי ארץ שעיו ח"ב (חיו"ד סי' יז עמ' רסה:) והאריך ליישב הסוגיא דר"פ שילוח הקן הנ"ל עם דברי הזוהר בטו"ט. ואע"פ שראיתי בס' שערי דעה (סי' רצב) שכתב דמוכח בברכות (לג:) ובמגילה (כה.) שפטור בנ"ד משילוח, שטעם שילוח הקן משום רחמים על העוף, ודלא כמ"ש החו"י ראה מהזוהר, דכבר נודע דלא קיי"ל כהזוהר היכא דש"ס דידן חולק עליו, וגם בגוף הטעם נראה דהש"ס דידן לא ס"ל כהזוהר. ע"ש. וכן בשו"ת עדות ביהוסף ח"ב (סי' לה) הוכיח מתלמודא דידן דפטור משילוח. ע"ש. מ"מ מאן ספין ומאן רקיע בדורותינו לסמוך על דקדוקי האחרונים מהתלמוד נגד משמעות דברי הזוהר. וכ"ש שאין ראיותיהם מהגמרא מכריעות כ"כ, וכמה אחרונים סבורים להיפך. מיהו לענ"ד אעיקרא דינא פירכא, דמאי דפשיט"ל להחו"י דמוכח מהזוהר דכי יקרא לפניו קן צפור מחוייב לשלח, לכאורה לא מכרעא, דהאף אמנם משמעות דברי הזוהר שהמשלח מקיים מצוה ומגלגל רחמים, ודלא כהרמב"ם

לימנע ממצות שילוח הקן מפני מדת הרחמים. וע"ע ביערות דבש ח"ב (דרוש ו דפו"ח עמ' ק). אבל עכ"פ לא מבואר קן בירושלמי בפירוש. והא קמץ רבותינו הראשונים הרמב"ם והרמב"ן והחינוך דלא ס"ל הכי וכו"ל (סי' סא אות ד). וכבר הבאנו לעיל שם (אות א) דבירושלמי עצמו (פ"ה דברכות ופ"ד דמגילה) אמתני' דהאומר על קן צפור וכו', איכא אמוראי דס"ל דעיקר מצות שילוח הקן ממדת הרחמים היא. ולדידהו נראה דודאי ליכא קפידא להניח הקן בשלום על מקומו, ואדרבא הכי עדיף טפי. וגם לפי משמעות הירושלמי בפאה וקידושין דאיכא קפידא על מי שברחמיו נמנע ממצוה זו, י"ל דמיירי שמרחם יותר מדאי, וכגון שחפץ בבנים לאכלם, אך נמנע מליקח מחמת צער שילוח האם (וכמו כמה צבועים בזמננו הנמנעים מאכילת בשר מפני צער בע"ח), או להיפך שלוקח גם את האם לגדלה בביתו יחד עם בניה (וכן צידד לפרש בס' הגיוני התורה שם). אבל כשאנו זקוק כלל לבנים אפשר דמודה הירושלמי שאין טעם ליטפל לקן ולצער האם ובניה לחנם. וי"ל עוד בזה.

מו' אלא שראיתי למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רצב סק"ח) שהביא דברי הרב חוות יאיר דאע"ג דלפי משמעות הש"ס דקתני יכול יחזור בהרים וכו' מוכח דאינו חייב לחזור לקיים מצוה זו, מ"מ כי יקרא קן ציפור לפניו חייב לשלח האם וליטול הבנים. וכתב עליו: ומדברי האר"י זצ"ל משמע שצריך להשתדל לקיים מצוה זו ודכוותה. ע"כ. וכן הובא בזכור לאברהם ח"א (חיו"ד סוף אות ש). ונראה כוונתו דאמנם ודאי אין האר"י חולק על המפורש בתלמודין דאין חייב לחזור על מצוה זו בהרים, אבל מ"מ צריך להשתדל בדבר, ויש בזה מעלה. וכ"כ בספר עמודי ארזים על היראים (ח"ד סי' סב עמ' סח) דאין כאן חייב מצוה, אלא שהמדקדים עושים כן כדי לקיים כל מה שכתוב בתורה. ע"ש. גם בשו"ת עדות ביהוסף בן סאמון ח"ב (סימן לה) אחר שהעלה בראיות מהגמרא והפוסקים דאין חייב ליטפל לקן שרואה, סיים: אמנם מדברי רבנו האר"י זצ"ל נראה שמצוה ליטפל ולהשתדל לקיים מצוה זו, כידוע לבקי בדברי הרב ז"ל. ע"כ. והובאו דבריו בעיקרי הד"ט יו"ד (סי' לב אות טז). וכוונתם על מ"ש בהקדמת שער המצוות שחייב אדם לקיים כל המצוות ואפילו אותם שאינם חובה לאדם אלא בהזדמן, כגון מצות שילוח הקן שאינו מחוייב לרדוף אחריה אלא כי יקרא קן ציפור שהוא דרך מקרה, עכ"ז צריך האדם לחפש אחריהם ולעשותם להשלים רמ"ח אברים ושס"ה גידים של נשמתו. ע"ש. וכן הובאו דברי רבנו האר"י בספר שלחן גבוה (סי' רצב סק"ח), וכתב שכך עושים חסידים ואנשי מעשה בירושלים ת"ו לרדוף בהרים ובגבעות בכפרים באישון לילה ואפילה ומסכנין בעצמם כדי לקיים מצות שילוח הקן. ע"ש. וזה ודאי לא טוב עשו הללו שסכנו בעצמם לקיים המצוה, וע"ז אמרו במדרש תנחומא (פרשת כי תצא אות ב) בנוסח ישן, מעשה באחד שעלה לראש האילן לקיים מצות שילוח הקן ונפל ומת, לפי שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך בדרך, לא שתראה אותן בראש האילנות ותעלה אחריה. (ונראה דאיצטריך אפי' לדעת ר' יהודה דאיכא מצות

בקיום מצוה זו התעוררות רחמים על כל העולם, כי מתוך שהוא משלח את האם הנה היא מצטערת ודואגת על חרבן קנה וריחוק בניה ומצטערת והולכת ורוצה לאבד את עצמה, ומתוך צערה הגדול השר הממונה על העופות מבקש רחמים מהקב"ה, ואז הקב"ה שכתוב בו ורחמיו על כל מעשיו ממשיך שפע הרחמים על כל המצטערים והצריכים רחמים ומרחם עליהם, נמצאת אומר שהמקיים מצוה זו ומשלח הוא סבה לעורר רחמים על כל העולם וטוב לו עמהם וכו', והוא ממש הטעם המובא בזהר חדש מדרש רות הנ"ל, ועכ"ז בהמשך דבריו כתב רבנו בחיי בפשיטות שאינו חייב בשילוח אלא כשרוצה ליקח הבנים. ע"ש. ועל כרחין חזא מתרתי, או דמ"מ אין בדברי הזהר הללו כדי לחייב השילוח וכו"ל, א"נ דעת רבנו בחיי שאין טעמו של הזהר עיקר הסיבה לקיים המצוה, אלא שהמקיים מצוה זו כמאמרה הרי הוא מעורר הרחמים ג"כ. ואע"פ שמשלשון הזהר שם בהמשך המאמר: "מאן גרים למיחס על עלמא וכו' ההוא בר נש דשלח ההוא ציפור לצערה בתרין גוונין". ע"ש. ומשמע שסיבת השילוח הוא כדי לצער הציפור, אפשר דאין זה הטעם העיקרי דאזלינן בתריה. באופן שאין לסמוך על טעמו של הזהר לחייב כל הרואה קן לשלחו. ושור' בספר מעדני אשר לוצנר הל' שילוח הקן (סי' פא, עמ' רצג בהערה) שהביא כיו"ב בשם ספר זכרון שאול ברזם ח"ב (עמ' קסא) שאין סתירה בין הזהר לדברי הפוסקים שעיקר המצוה היא ממדת הרחמים, דעיקרה משום רחמים כלפני העוף, והוא ג"כ מה שמעורר רחמים עלינו, ומ"ש בזהר שכהאם צועקת מעוררת רחמים, שמא אין הכוונה בגלל שציער את האם אלא מפני שבאופן זה יש לה פחות צער, והזהר לא נחית להכי. ע"ש. (וס' זכרון שאול אמ"א). ודבריו דחוקים מאד בכוונת הזהר, אולם היוצא מדבריו למעשה קרוב למה שכתבתי בס"ד.

וראיתי בספר הגיוני התורה (עמ' מט) שהעיר מדברי הגר"א המובאים בספר קול אליהו (סוף פרשת וירא) עה"פ עין תלעג לאב ותבזז ליקחת אם יקרוה עורבי נחל ויאכלוה בני נשר (משלי ל, יז), ואמרו ע"ז בירושלמי דפאה (פ"א ה"א) וקידושין (פ"א ה"ז) עין שהלעיגה על כיבוד אב ואם וביזת על לא תקח האם על הבנים, יקרוה עורבי נחל יבא עורב שהוא אכזרי ויקרנה לעין ולא יהנה ממנה, ויאכלוה בני נשר יבא נשר שהוא רחמן ויאכלנה. כלומר מי שאינו מקיים מצוות כיבוד הוריו ונוהג במידת האכזריות ינקרוהו העורבים שהם אכזרים שאינם רוצים לאכול ואף על פי כן מנקרים, וכנגד מה שבועט במצוות שילוח הקן שצריך להיות בה אכזרי ונוהג במידת רחמנות ואינו משלח האם, יאכלוה בני הנשר שהם גם כן רחמנים. וזהו שאמרו במסכת ברכות (לג:): האומר על קן ציפור יגיעו רחמין משתקין אותו מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות. רוצה לומר שבאמת אין זה רחמים, רק שכך גזר הקב"ה. ע"כ. וכן הוא באמרי נועם להגר"א (ברכות שם) בתוספת נופך. ודבריו קילורין לעינים בפי' הירושלמי (ופירוש הפ"מ שם דחוק). ומבואר מזה שאין לאדם

וכו'. ונראה דר"ל דאף אם אינו רוצה הבנים לאכול את בשרם ולשבוע משובם, הלא עכ"פ במצוותי חפץ מאד ורוצה לקחתם בשביל לקיים המצוה, ואין לך צורך גדול מזה. וכיו"ב כתב החת"ס הנ"ל דלפי הזוהר שמצוה זו מעוררת רחמי אמא עילאה על בניה, אין חשש אכזריות למחזור אחריה, דאם לצורך האדם לא הגיעו רחמי שמים מכ"ש לצורך מצוה. ע"ש. ובהא מודינא ליה במקצת, שאע"פ שלדעת הרמב"ם והרשב"א שילוח האם קודם נטילת הבנים אין בו מצוה עשה כלל (כנ"ל אות ד), מ"מ החינוך והראב"ד סוברים שיש בזה מצוה, וכ"נ מד' מרן בש"ע כמ"ש לעיל שם, ולדידהו ודאי מקיים בזה מצוה אף שאינו חפץ בבנים כי אם לצורך קיום המצוה. ואם כי מריש הוה אמינא שב ואל תעשה עדיף במקום ספק צער בעלי חיים וכמ"ש כיו"ב בזבחים (פ). לדעת ר' יהושע, מ"מ אחר שנתבארה בדברי רבנו האר"י חובת ההשתדלות בזה, הא ודאי דלא גרע משאר צורך האדם שאין לחוש בזה לצער בעלי חיים. [אמנם יש להעיר בזה מ"מ ש' הריטב"א (פסחים נד). שאם הבדיל בבית הכנסת ובירך שם על הבשמים, לא יברך עליהם שנית כשמבדיל בביתו, ואע"פ שחזר ומריח בו "נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך". ע"כ. והובא בברכי יוסף או"ח (סס"י רצו). וכן כתב הכה"ח שם (אות כ) בשם שו"ת יצין ובוועז ח"א (סי' לה) שכן דעת הרא"ה. ולא החשיבו צורך המצוה כצורך הראוי לברך עליו. וכן מבואר יוצא מדברי הריטב"א בשבת (ק"ז: סוף ד"ה ושניהם) דצורך מצוה לא חשיב צורך. כיעו"ש. ואע"פ שאין הדברים מוסכמים, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כד אות י), היינו כשסוף סוף נהנה בפועל מהבשמים וכיו"ב, לא כן הכא אם אינו נהנה כלל מהביצים הנותרות בקן ומשליכן לאשפה, אפשר דמשום מצוה גרידא לכ"ע לא חשיב צורך ואין לשלח].

(יז) **אולם** מאחר ועיקר מצוה זו במחלוקת שנויה, ולדעת הסוברים שאין כאן מצוה נמצא שהמשלח כשאינו חפץ בבנים מצער אותם שלא לצורך, ממש היפך כוונת התורה, נראה לענ"ד שאין מקום להדר ולחזור כ"כ אחר מצוה זו, ודי לנו המפורש בכתבי רבנו האר"י שיש בה צורך לתיקון איברי נפשו, ומסתמא לזה סגי בפעם אחת שיקיימה כתיקונה, אבל מי שכבר זכה במצוה זו ורוצה לחזור אחריה יותר אין כדאי. ומה שאמרו במדרש רבה (פרשת כי תצא, ז) שלח תשלח למה ב' פעמים שאם אירעה לך המצוה הזאת פעם שניה לא תאמר כבר יצאתי ידי חובתי, אלא כל זמן שתארע לידך אתה צריך לקיים אותה. ע"ש. כבר פירשו מהר"ו והרד"ל שם דהיינו כמו שאמרו בחולין (קמא). דאם שלחה וחזרה יחזור וישלח, ולא יקח הבנים קודם שילוח שני. ע"ש. א"נ מיירי כשבאמת צריך הבנים. ושוב ראיתי בעץ חיים (שער הזווגים שער טו פ"ג דף עז). בהגהה בשם הרב שמן ששון שהביא דברי מהר"ו בהקדמת שער המצוות הנ"ל שצריך להשתדל לחפש וכו', וסיים: ותיתי לי דרדפתי אחר מצוה זו וקיימתי אותה ג' פעמים. ע"כ. והגם שבעניותי אין לי עסק בנסתרות, מאחר ולדעת רבותינו גדולי הפוסקים המתעסק בזה שלא לצורך

עשה דשלח תשלח מעיקרא). אולם במקום שאין סכנה יש להשתדל בדבר לדעת רבנו האר"י ז"ל. וע' בשו"ת תורה לשמה (סי' רעז) ששאל, מאחר שמצות שילוח הקן היא יקרה מאד ומצינו במדרש שבזכותה יבוא המשיח, למה אין החכמים והיראים מחזירים אחריה במקומות אשר שם ציפורים יקננו, והשיב דמצוה זו לא אמרה רחמנא אלא היכא שתבוא לידנו בדרך מקרה, ולא רצה שאנו נחזור ונחפש אחריה, כדאיתא בחולין (קלט:): יכול יחזור בהרים ובגבעות וכו' ת"ל כי יקרא. והמתחסדים לחזור אחריה בהרים ובגבעות עושים היפך דברי הברייתא. ע"ש. ופלא שלא זכר שר כלל מדברי רבנו האר"י, שמשמעות דבריו לחזור אחריה אף כשאינה לפניו. ואיהו גופיה בתורה לשמה (סי' תנט) הביא דברי האר"י בשער הגלגולים (דף יד רע"א) שמצות שילוח הקן מוכרח שיתגלגל לקיימה וכו'. וצ"ע. וכבר העירו בזה. ובספר אהלי יעקב פברשטיין (סי' כד סוף עמ' שפז) הביא בשם הרב ארחות חיים (הל' שבת דיני קידוש אות כ) שהמחזר בהרים וביערים אם ימצא קן ציפור לקיים שילוח הקן, יש לו שכר ואינו נקרא הדיוט, אע"פ שהוא פטור מלחפש אחריו. ע"כ. והביא שגם בספר לקט יושר יו"ד (עמ' סט) כתב שבעל תרומת הדשן השתדל לקיים מצוה זו כשהודיעו לו שנמצא קן בכרם. ועוד הביא בשם שו"ת התעוררות תשובה חיו"ד (סי' קנד) כתב שראוי לבנות בחצרו קן לקיים בו מצות שילוח, ושכן הסכימו כמה מחכמי הזמן. ע"ש.

(יז) **ומבל** מקום גם בדברי רבנו האר"י ז"ל לא נתבאר שיש בזה חיוב גמור על כל הפוגע בקן, אלא שצריך להשתדל לעשותה. ובברכ"י שם בקונטרס אחרון (אות ב) הביא החיד"א בשם הרה"ג ר' פינחס עניו בשו"ת גבעת פינחס כת"י (סי' לג) שחלק על החו"י והעלה שאם אינו רוצה ליקח האם או הבנים אין עליו מצות שילוח הקן, והמתחסד בזה לא טוב עשה בעמיו והיא מדת אכזריות. וכתב עליו החיד"א ז"ל: ואני בעניי כמעט שעברתי על דבריו לא מצאתי ראיה החלטית, ואמינא ולא מסתפינא דאשריו לזה שמקיים מצות עשה, ומה צורך יותר יש לאדם כי אם לקיים מצות בוראו, וקבלת רבנו האר"י זצ"ל תכריע. עכ"ל. ואנו לא זכינו לשיחתו של שו"ת גבעת פינחס, ולא ידענו מה הראיות שהיו למראה עיני מרן החיד"א ולא קבלם. אבל אילו היה הרב גבעת פינחס מביא דברי רבותינו הראשונים הר"ן והמאירי ורבנו בחיי (המובאים לעיל סי' סא אותיות ה-ז) שכתבו להדיא דאין חיוב ליזדקק לקן כשאינו חפץ בביצים, מסתמא לא הוה שתיק החיד"א מינייהו, ולא היה דוחה בקש דברי הרב גבעת פינחס. ואנו מאחר שזכינו לאורם של רבותינו הראשונים הנ"ל שפטרו בזה בפירוש, וביארנו שם בס"ד שכן מוכח גם מדברי רבים ועצומים מהפוסקים ועל צבאם רבנו הרמב"ם, נראה לענ"ד שכן עיקר למעשה, ואין כאן חיוב. וגם הרב חיד"א ז"ל נראה דעיקר קפידתו על מה שהוסיף הרב גבעת פינחס שהמתחסד לקיים מצוה זו בלא צורך לבנים היא מדת אכזריות, שדבריו הללו נגד דברי האר"י הנ"ל, וע"ז השיב כי מה צורך לאדם אלא לקיים מצות בוראו

מכנים עצמו בחשש צער בע"ח, לענ"ד די לנו להשתדל לקיימה פעם אחת, שבזה יש צורך אמיתי לפ"ד רבנו האר"י, ותו לא. ואפילו נזדמן קן לפניו א"צ ליטפל אליו עוד, וכל המוסיף גורע. (ושו"ר בשו"ת מחקרי ארץ שעיו ח"ב חיו"ד סי' יז עמ' רס"ג שהביא מספר בני אהרן אגסי בשם השד"ה שכל מצוה צריך לקיימה ה' פעמים כנגד נרנח"י. ע"ש. ולכאורה אינו במשמעות דברי רבנו האר"י כלל. ואנו אין לנו אלא דברי האר"י ז"ל ותו לא). ואחר זמן ראיתי בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (חיו"ד סס"י ה) שכתב ע"פ דברי מקובלים דכל המרבה במצוה זו הרי זה משובח. ונסתייע מדברי הרב שמן ששון הנ"ל. ע"ש. והנלע"ד כתבתי. [ועצור במלין לא אוכל על מה שראיתי לאחד חכם בדורנו בספרו על ה' שילוח הקן, שכתב שאם יש בקן ביצים ואינו יכול לזכות בהם, כגון שהקן במקום גבוה, יכול רק להשליכם מהקן או לשברם ויוצא ידי חובה. עכ"ל. ולפי דבריו כל הרואה קן צפור בעץ, ירגום אותו באבנים גדולות, עד שתעוף האם מכחו, ויפלו הביצים לארץ וישברו, והחסיד העושה כן יתברך בלבבו לאמר זכיתי במצוה נדירה ויקרה מדאורייתא. וכמה נשתבש במהות מצוה זו במחכ"ת, וגם נפל ברברכתא בפרטי הדין ואכמ"ל. ועליו ועל שכמותו יש לקרוא התוכחה המובאת במדרש (קהלת רבה ריש פרשה ז) עה"פ ראה את מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו, בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו, ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך. ע"כ. וכל השם אורחותיו זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה].

יח) ועוד נ"ל לפי המבואר בשער הגלגולים (הקדמה יא, דף יד). שאם נמנע מלקיים שילוח הקן וכיו"ב, אך לא מחמת עצלות, אלא שלא היה בידו יכולת, נראה שהוא פטור מגלגול שנית ויספיק לו העיבור. ע"ש. ולפ"ז נראה שהמנוע עצמו ממצוה זו מפני שחושש לדברי רבותינו הפוסקים שיש בזה צעב"ח, אין בזה בית מיחוש כ"כ, והרי הוא כאנוס בדבר זה. ובזה שהמניעה היא מצד חשש הלכתי, י"ל דדמי למ"ש בהקדמה לשער המצוות הנ"ל שאין האדם מחוייב לגרש את אשתו לקיים מצות גירושין, דאדרבא מזבח מוריד עליו דמעות, וכיוצא בזה ממצוות אלו. ע"ש. וזכר לדבר מצינו בתוס' שבת (ד. גבי המדביק פת בתנור בשבת, דכיון דנמנע מלרדות בשבת ע"י מה שאנו אוסרים לו, לא יתחייב ע"ז חטאת. ע"ש. א"כ גם זה החושש לדברי הפוסקים המחמירים בענין, אין עליו קפידא כ"כ. וכבר נודע שהרבה מגדולי הדורות לא קבלו כללות דברי רבנו האר"י בהחלט, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' ג אות ח) על הגר"א מוילנא. ומרן החידא בס' ככר האדן בלקוטים (סי' ה אות ז) כתב, דכמה גדולי ישראל זמנין דשמעי דברי רבנו האר"י ז"ל ואינם זזים ממנהגם, כגון הפר"ח ומהר"ד קוריאנאלי, והרב מור וקציעה. ע"ש. ומה גם שאפשר שכבר קיים מצוה זו בגלגול הקודם ואז גם לפ"ד רבנו האר"י ז"ל אין צריך עוד לחזר אחריה,

כמבואר בשער הגלגולים (הקדמה יא, דף יג סע"ב). ע"ש. וכן הובא בשו"ת תורה לשמה (סי' תנט). ועוד מצינו בשער הגלגולים (דף נב:) שהזהיר רבנו האר"י למהרח"ו במאד מאד שלא ישחוט עוד כלל ועיקר, כי כבר קיים מצוה זו בגלגול הקודם. (ושילוח הקן הורה לו שם לחזור ולקיים מטעם פרטי). כיעו"ש. ומי לנו גדול מרבנו הקדוש שנענש על שנתן רשות להוליך העגל לשחיטה ואמר לו לכך נוצרת (כ"מ פה). ועיין למהר"א הכהן מאיזמיר בספר אגדת אליהו (פ"ה דברכות) שלמד מזה שאם חפץ אדם לרחם על בהמה שלא לשחטה, אינו נקרא חוטא על זה. ע"ש. (אמנם דבריו שם אינם עולה בקנה אחד עם מה שהבאנו לעיל אות י"ד בשם הגר"א על הפסוק עין תלעג לאב וגו'). ומכל מקום אין ספק שהנמנע משילוח הקן בימינו לשם שמים, יקבל שכר על הפרישה מנה אחת אפים, ואחר כוונת הלב הן הן הדברים. ואחר זמן ראיתי להרב משנה הלכות חלק י"ב (סס"י רצג) שאע"פ שיש ללמד זכות על אותם הרוצים לקיים בזמנינו מצות שילוח הקן, מ"מ הנה לדעת החת"ס (או"ח סי' ק) כשאנו חפץ בבנים אין לשלח האם, והשילוח אינו אלא אכזריות, ומהאי טעמא ראינו אבותינו שלא הדרו לחפש ולהדר אחר מצוה זו. ואע"פ שלפי דעת המקובלים עתיד ליתן הדין ולהתגלגל עד שיקיים כל תרי"ג מצוות, כיון שכיום אין דרכנו כלל לאכול ביצי יונים, ליכא חיוב בשילוח, ואדרבא יש אכזריות בדבר. ע"ש. [ועיין למהר"א מני בספר כסא אליהו (שער ג דף עג). שכתב, דמצות שילוח הקן יקרת ערך ולא שכיחא, ורחמנא לבא בעי, על כן אסדר לך סדר נכון לעשות, והאריך שם בלמוד ובתפלה וצדקה וכו', וסיים ע"ז: ומובטחני בשמו יתברך שיקבל הסדר הזה כאילו קיים המצוה ממש, ורחמנא לבא בעי. ע"ש. ונדפס כל הסדר במילואו בספר יוסף לקח ה' מועדים ח"ב (עמ' רצג ואילך) לידידי הרה"ג רבי יוסף פרץ נר"ו. ע"ש. באופן שגם הנמנע מלקיים השילוח בפועל, איתיה בתקנתא, ולא ידח ממנו נדח]. ועכ"פ כבר מלתי אמורה דאף אנן דגררינן בתר שפולי גלימיה דהאר"י דסבר שיש מצוה חיובית לשלח הקן, הלוא טוב לנו להסתפק בפעם אחת שהיא מחוייבת ביותר לדעתו, ולא יותר.

ונמצינו למדים שלפי דעת רבותינו הראשונים אשר מפיהם אנו חיים, הרואה קן צפור והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים, אם אינו חפץ לקחתם אינו זקוק לשלח האם. וכן דעת רוב האחרונים. ולפי דבריהם נראה שהמחמיר לשלח האם ומפריעה מנוחתה לחנם, אדרבא נכנס בחשש איסור צער בעלי חיים. אמנם מאחר ולפי דברי רבנו האר"י נראה שיש להשתדל לקיים מצוה זו פעם אחת בחייו לתקון נפשו, נכון לקיים מצוה זו פעם אחת ממדת חסידות. וכן אם קיננו יונים על אדן חלון ביתו, ומפריעים לו ורוצה לסלקם משם (ואין בזה משום חשש צער בעלי חיים, כל שעושה כן לצורכו, וכמ"ש התה"ד בפסקיו סי' קה והרמ"א באה"ע סי' ה סעיף יד), ראוי לו למשול ברוחו ולהמתין לעת ערב, שהוא הזמן שבד"כ האם רובצת על הקן, ואז ישלחנה כדין וירויח המצוה לכמה פוסקים, ואת הבנים

ועוד ראיתי לחכם אחד מקובל הרה"ג ר' ינון מלאכי בשו"ת יוסף לקח (סי' נג) שהאריך בזה, וכתב דודאי לא בא הרש"ש למנוע המצוה בזמנים הללו, והביא בשם ספר באתי לגני ח"ב (עמ' קטז) שגם בזמנים הנ"ל יש לקיים מצוות שילוח הקן, אך ללא הכוונות. עש"ב. וע"ע ליד ידי הרה"ג ר' יוסף פירארה נר"ו בספרו שילוח הקן (סי' טז) באורך. ואנו אין לנו עסק בנסתרות. ומ"מ כיון דאעיקרא לא באנו בקיום מצוה זו אלא לחוש לדברי רבותינו המקובלים, נכון לענ"ד להמנע מלקיימה בזמנים הנ"ל שיש בהם חשש קפידא לדעתם. ורק אם באמת רוצה ליקח הבנים, יקיים מצוות השילוח כמאמרה בכל עת ובכל זמן. ושור"ר שכ"כ בקובץ מקבציאל גליון י' (עמ' קפא:) ובשו"ת מחקרי ארץ שעיו ח"ב (חיו"ד סי' יז עמ' רפא). ע"ש].

יקח לו לאשפה או לכלבים. ומהיות טוב אל תקרי רע. אבל לחזור ולשלח כמה פעמים בלא שצריך הבנים באמת, נראה לענ"ד שאינו ראוי. והיעב"א. [וממוצא דבר נראה שגם מי שבא לקיים מצוות שילוח הקן בזמננו, נכון שלא לקיימה בימי ספירת העומר, ולא מראש השנה עד שמיני עצרת, ולא בשנת השמטה, דאע"ג דלפי פשוטן של דברים כולא שתא זימנה היא, מ"מ נודע מה שכתב הרש"ש בהגהותיו לעץ חיים (שער טו פרק ג) שצריך ליזהר שלא לקיים מצוה זו בזמנים הנ"ל. ע"ש. ומאחר ובזמננו שאינו זקוק באמת לבנים כמעט ליכא מצוה לדעת הפשטנים, ואינו מקיים מצוה זו אלא לצאת ידי דעת המקובלים, נכון שלא לעבור על דבריהם בפרט זה (הערת אחי הרה"ג ר' אדיר נר"ו). ואמנם יש לחלק ולפקפק קצת בזה.

סימן סג

עוד בענין הנ"ל

צפורים שקיננו בחלון הבית או במרפסת, האם אפשר לקיים בהם מצוות שילוח הקן

משילוח. ומבואר דאף שקיננו היונים בשוכך שהוא שלו וברשותו, וכן בטפחים שהם בחומת ביתו, לא חשיבי מזומנים משום הכי. ולפיכך צ"ל דהא דקיננו בתוך הבית פטור מיירי שלא מרדו, שאילו היו מורדין לא היו מקננים בתוך הבית. וכן צ"ל בכוונת רש"י לעיל (פג:) שכתב, אבל לא במזומן, מזומן עוף הגדל בבית. ע"כ. דהיינו כשהוא בן תרבות, כסתמא דמלתא. וכן ראיתי להב"ח (סי' רצב אות א) שדייק מדברי רש"י דאווזין ותרנגולין שמרדו אע"פ שחזרו לבית וקננו בעליה או בטפחין חייב בשילוח, ודינן כיוני שובך ועליה שאע"פ שקננו בבית חייב בשילוח. ואמנם ראיתי להרב דמשק אליעזר ז"ל (חולין קלח: דף תכח ע"ב אות יג) שכתב על הב"ח דודאי כד ניים ושכיב אמר להא שמעתא, דא"כ אין לך תרנגולת שאינה מורדת ויוצאת וכשחזרה לבית יהיה חייב בשילוח וכו'. ע"ש. אולם לענ"ד במרידה כזו ודאי אף הב"ח מודה דעדיין חשיבי מזומנים ופטור משילוח. וכן בגמרא (ביצה כד.) מסקינן דהצד בשבת אווזים ותרנגולין ויוני הרדסאות פטור מפני שבאין לכלובן בערב ומזונותן עליך, אע"ג דעבידי לרבווי וצריכין מצודה לצודן (ועיין בש"ע או"ח סי' שטז סעיף יב וסי' תצז סעיף ו ובאחרונים שם). ולא קאמר הב"ח דחייב בשילוח רק כשעומדת התרנגולת במרדה ועדיין אינה מקבלת מרות בעליה, אלא שבנתה קינה בעליית הבית. והא דתנן דאם קננו בבית פטור היינו דוקא כשלא מרדו וכדפירש"י. מיהו מדברי הש"ך (סי' רצב סק"ג) מתבאר להדיא דאפילו מרדו, אם קיננו האווזים והתרנגולים בבית שהוא מקום המשתמר פטורים משילוח, והביא שכ"כ רבנו ירוחם (נתיב טו אות כג). ע"ש. וזה דלא כהב"ח. ועיין עוד להרב שלחן גבוה (סי' רצב סק"ו) שכתב דמרידתן של אווזין ותרנגולים דידן

צפורים מדבריות שקיננו בבית אם נקראות מזומן

יט) איכו השתא נובין ונדון בס"ד בשאלה האחרונה שהצגנו לעיל, אודות אדם שקיננו יונים על אדן חלונו, וכגון שהוא גר בקומה גבוהה. וכן מי שקיננו יונים במרפסת ביתו הפתוחה, האם יכול לקיים בהם מצוות שילוח הקן, או שנחשב הדבר כקן מזומנת שפטור מלשלח. והנה בריש פרק שילוח הקן (חולין קלח:) תנן, שילוח הקן אינו נוהג אלא בעוף, ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן, איזהו שאינו מזומן, כגון אווזים ותרנגולים שקננו בפרדס (פירש רש"י, מרדו ויצאו מן הבית ואין חוזרות לבית ונעשות מדבריות, ופרדס לאו מזומן הוא, שיכולים הם לברוח), אבל אם קננו בבית (פירש רש"י, שלא מרדו), וכן יוני הרדסאות (פירש רש"י, שדרכם ליגדל עם בני אדם) פטור משילוח. ע"כ. ומלשון רש"י נראה דאף אם קיננו בבית אינם נחשבים כמזומנים אלא כשלא מרדו, וכגון אווזים ותרנגולים בני תרבות או יוני הרדסאות הרגילים ליגדל עם בני אדם, אבל אם יונה אחרת מדברית או צפור מצאה בית ובנתה קן שם, אינו נחשב כמזומן. וכן לעיל (עח: ד"ה לא) כתב רש"י: דתניא כי יקרא פרט למזומן, כלומר עוף שלו שאינו חייב בשילוח. ע"כ. ונראה דהא נפקא ליה לרש"י מדאיתא התם (קלט:) תנו רבנן כי יקרא קן צפור לפניך וכו' בדרך למה לי, לומר לך מה דרך שאינו קנו בידו אף כל שאינו קנו בידך, מכאן אמרו יוני שובך (פירש רש"י, יוני מדבריות שקיננו בשוכך) ויוני עליה שקננו בטפחין (שנותנין בהן קדירות קטנות בחומה) ובכירות (דירות ומגדל עיר) ואווזין ותרנגולים שקיננו בפרדס (שמרדו, דהשתא אין קנו בידך) חייב בשילוח, אבל קיננו בתוך הבית וכן יוני הרדסאות פטור

הרדסאות. אלא נראה שהרמב"ם כתב עיקר הדין וקיצר בדוגמאות, וכשם שיוני שובך חייבות בשילוח אע"פ שהשובך שלו, הוא הדין שקיננו בטפחים ובבורות. ושם מהר"י עייאש משמע ליה מתחילת לשון הרמב"ם: "יוני שובך ועליה ועופות שקיננו בפרדס", דכולה חדא מלתא היא, דגם יוני שובך אין חייבות אלא כשקיננו בפרדס, ברם הא ודאי ליתא, ואין ספק דתרי מילי קאמר, יוני שובך ועליה (המקנות בשובכים ובעליות הבית), ועופות שקיננו בפרדס. וזהו שבסיפא לא כתב הרמב"ם לפטור אלא יונים שקיננו בבית, והיינו יוני הרדסאות שבמשנה וברייתא, והן המורגלות בין בני אדם ובונות קניהן בתוך הבתים. הא לאו הכי חייב בשילוח. וכאשר דימיתי כן מצאתי להגר"י עייאש בספרו לחם יהודה על הרמב"ם (פרק יג דין ח) שבאמת דקדק מחילת לשון הרמב"ם שגם יוני שובך ועליה אינם חייבים אלא כשקיננו בפרדס. אך שם הדר תבריה לגזיזה וכתב שהאמת דאף אם קננו בבית חייבין בשילוח, כלשון מרן בש"ע (רס"י רצב), ושכן מוכח מדברי הרמב"ם גופיה להלן (הלכה יח) דיוני שובך שבחצירו נוהג בהם דין שילוח, וא"כ מה שכתב הרמב"ם כאן יוני שובך ועליה לא קאי על מ"ש שקננו בפרדס, אלא ר"ל שקננו בבית, ולא קאי שקננו בפרדס אלא על עופות כגון אווזים ותרגולים. ע"ש. וכן עיקר.

כשהגבהו האמהות מהביצים, אם יועיל להפקירם

ב) ומכל מקום, הנה בגמרא להלן (קמא:) איתא, ת"ר יוני שובך ויוני עלייה חייבות בשלוח וכו', ואי איתא להא דאמר ר' יוסי בר ר' חנינא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו קרי כאן כי יקרא פרט למזומן וכו', ומסיק והשתא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהן שנאמר שלח את האם והדר הבנים תקח לך וכו', כל היכא דאיהו מצי זכי חצרו נמי זכיא, וכל היכא דאיהו לא מצי זכי חצרו נמי לא זכיא ליה. ופירש רש"י, דלא מזומן הוא, וחייבת בשילוח משום ביצה אחרונה זאת שלא עמדה האם עליה משהטילתה, ואף על פי שנפלה לחצר לא קנתה חצרו דכיון דהוא עצמו אם היה כאן לא היה יכול להחזיק בה, חצרו נמי לא מצי זכי ליה ואין זה מזומן. ע"כ. ומבואר דאפילו ביונים מדבריות, היכא דזכתה לו חצרו בפירות הקן חשיב כמזומן. והחילוק שיש בין מדרו ללא מדרו, אינו אלא באופן שלא עמדה האם מעליהם. וכן פירש רש"י לעיל (קלט. ד"ה אלא) דכל מקום שהביצים שלו אפילו ע"י זכיית חצר המשתמרת לאדם שלא מדעתו חשיב ליה מזומן. ע"ש. וכן פסקו הרמב"ם (פרק יג מהל' שחיטה הלכה יח) והטור והש"ע יו"ד (סי' רצב סעיף ב) דאם הוגבהה האם מעל הביצים, אם המקום שלו זכתה לו חצירו והו"ל מזומן ופטור. ועיין להרב כפי אהרן ח"ב (חיו"ד סי' י דף מב סע"ב) שהעיר דהרי"ף והרא"ש השמיטו סוגיא זו, ואחר אריכות דברים כתב (בדף מד.) דס"ל להרי"ף דהך סוגיא לאו הלכתא היא, ולמאי דקיי"ל קנין חצר דרבנן אפילו הוגבהה האם מעל הביצים שפיר מצי לקיומי בהו שילוח הקן. עש"ב. ובעיני קשה לומר דסוגיא שלמה אתיא דלא כהלכתא,

אינה מרידה, כיון שאינם פורחים באויר ובורחים למרחוק. ע"ש. וע"ע בספר עמודי ארזים על היראים (ח"ד סי' סב עמ' קג). ולכאורה תנא דמסייע להו הוא המאירי (ר"פ שילוח הקן) שכתב: אווזים ותרגולים שהם גדלים בבית והם מזומנים, אם מדרו ויצאו מן הבית וברחו וקיננו בפרדס מקום שאין משתמר "ואין ניצודין אלא בטורח גדול כעין טורח שבמדברים", מתוך כך חייב לשלח. ע"כ. אולם צ"ל דהיינו מפני שכשהם במקום המשתמר אינם בורחים ונשמטים ממנו כ"כ ובטלה מרידתם, אבל ביונים מדבריות וכיו"ב, אע"ג שקבעו קינם על אדן החלון שהוא רשות האדם, ודאי חייב לשלח, כההיא דקננו בטפחים ובבירות. והן אמת שהמאירי שם סיים: אבל כל שקננו בתוך הבית, אפילו מין שאינו מזומן כגון יוני הרדסאות והם הגדלים בביתם, פטור מלשלח, "שהרי גידולם בבית עושה אותם מזומן". עכ"ל. ומדבריו משמע דאפילו אינם מקבלים מרות, עצם גידולם בבית משוי להו כמזומן, ודלא כשיטת רש"י. מיהו אין זה מוכרח, ומ"ש המאירי "אפילו מין שאינו מזומן" נראה דר"ל אע"פ שכלל מין היונים אינו מין תרבות. אבל יוני הרדסאות מין תרבות הן. ואפי' נפרש דעת המאירי לפטור בזה משילוח, נראה דהיינו נמי דוקא כשקיננו בתוך הבית ממש, אבל אם קיננו על אדן החלון החיצוני אף לדידה לא חשיבי כמזומן שבתוך הבית, ודמי לקננו בטפחים שאע"פ שהם ברשותו קרינן בהו כי יקרא. וכ"כ בשו"ת להורות נתן ח"א (סי' מט אותיות ב-ג).

וראיתי להגאון מהר"י עייאש בספר שבט יהודה על הש"ע יו"ד (רס"י רצב) שכתב, שמדברי הרמב"ם (פרק יג הלכה ח) נראה שהחילוק הוא בין פרדס לבית, וכל שקיננו בבית מקרי מזומן. אבל הש"ע כתב: יוני שובך וכו' שקיננו בטפחים ובבורות, והיינו אפילו בטפחים ובבורות שבבית, כיון שאין דרכן ליגדל עם בני אדם שבבתים לא מקרי מזומן. ולא מצרכינן פרדס לחייב אלא בכגון אווזים ותרגולים שדרכם ליגדל בביתם ומדרו והלכו לפרדס, אעפ"כ חייבים בשילוח דהמקום גורם. וליכא פיטורא בביתם אלא במינים שדרכן ליגדל עם בני אדם. ע"כ. והנה מה שכתב בדעת מרן בש"ע הוא ברור ואמת. אבל מה שייחס להרמב"ם דכל שקינן בבית אף שהוא מין מדברי מקרי מזומן, לענ"ד אינו מוכרח אחרת, שזו לשון הרמב"ם שם: שילוח הקן אינו נוהג אלא בעוף טהור שאינו מזומן, כגון יוני שובך ועליה ועופות שקיננו בפרדס, שנאמר כי יקרא, אבל המזומן כגון אווזין ותרגולין ויונים שקיננו בבית אינו חייב לשלח. עכ"ל. ונראה שממה שהשמיט הרמב"ם דין יונים שקיננו בטפחים דחייב בשילוח, וכן ממה שסיים דיונים שקיננו בבית אינו חייב, מזה הבין מהר"י עייאש שהמקום גורם. אולם קשה לומר כן, דברייתא ערוכה היא בידינו (בחולין קלט:) בלא חולק דיונים שקיננו בטפחים ובבירות חייב בשילוח, ואין פטורות משילוח אלא יוני הרדסאות, שהן מורגלות אצל בני אדם, והיא היא הלשון שהעתיק מרן בש"ע, ומסתמא לא פליג עלה הרמב"ם. וכן במשנה (קלח:) לא נתפרש לפטור משילוח אלא יוני

לקן העומד ברה"ר קרוב הוא להפקירן (עיין ב"ק כ: סתם פירות ברה"ר אפקורי מפקר להו. וע"ש בתוס'). אלא ודאי דלא מהני הפקר. מיהו לענ"ד יש לדון בראיית הר"ס אוחנא מצד אחר, דלכאורה לא הוה מצי לאוקי בשהקדיש האפרוחים ואח"כ הפקיר, דכיון שהקדיש האפרוחים אינם ברשותו עוד להפקירם, ואין הפקרו כלום. וצ"ע. וגם על שאר ראיות מהר"ס אוחנא ז"ל יש לעמוד לענ"ד. [ואחר זמן כרגע נראה לי ספר עמודי ארזים להגאון מהר"א חזן על ס' יראים, ושם (ח"ד סי' סב עמ' פח) כתב שדברי הר"ס אוחנא צריכים תלמוד גדול, דהיכי מצי להפקיר אחר שהקדישן. ונדחק ליישב. וגם האריך לעמוד על שאר ראיותיו. ע"ש. וע"ע בספר שערי זבולון שוב יו"ד (סי' ע אות ד), ובמ"ש ע"ד בספר "שילוח הקן" להגר"י פירארה (חלק השו"ת סי' ח). ואכמ"ל]. וע' מ"ש בזה בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סי' צו אות כו). וכן מצאתי להרב תפארת יעקב (חולין קמא. ד"ה והנה בפרק) דפשיטא ליה דאי קיים מצות שילוח הקן וחזרה האם על הבנים, שיש כאן מצות שילוח מחדש. ולא אמרינן דחשיב הקן מזומן משילוח ראשון. כיעו"ש. וכעת ראיתי בספר שלח תשלח (מהדורא ד' עמ' עא) שכן דעת הגר"י קניבסקי זצ"ל ועוד מחכמי הדור שגם אחר שפרחה האם מעל הביצים מהני הפקר לסלק מעליהם דין מזומן. (וע"ש עוד בעמ' פט). וציין להרב עמודי ארזים על ס' יראים (הנ"ל) שנסתפק בזה וסיים דמ"מ מספיקא מצי לקיומי מצות שילוח. ועכ"פ מאחר ובזמננו בדרך כלל אין אנו צריכים לביצים ולאפרוחים, ואין מקיימים המצוה אלא כדי לזכות בה לתקן שלימות נפשו, לחוש למ"ש מהרח"ו בשער המצוות וכמ"ש בסימן הקודם, א"כ הרוצה לזכות במצות שילוח הקן לכתחילה, ראוי לחוש לדברי האחרונים הללו, ולא יצער הציפורים על הספק. וכן ראיתי מובא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל בקובץ מבקשי תורה חלק י"ב (עמ' תקיט). וכן ראיתי בשו"ת להורות נתן ח"א (סימן מט) שהאריך בנדון שלנו ובדין קנין חצר, ואסיק שהרוצה לקיים מצות שילוח הקן ביוני הפקר שקיננו בביתו, צריך שיפקיר מקום הקן טרם שיטילו היונים את הביצים, ויפקירנו בפני שלשה כמבואר בחו"מ (סי' רעג ס"ז). ע"ש. איברא דלכאורה נראה שא"צ שלשה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד הרי אפילו הפקר בינו לבין עצמו מהני מדאורייתא, ומסכינן עליה באו"ח (סי' רמו סעיף ג) לענין איסור תורה של שביתת בהמתו, ולפי מ"ש מרן בש"ע חושן משפט (סי' רעג ס"ז) בהפקר בפני אדם אחד סגי מדאורייתא, ועכ"פ א"צ שלשה. ומסתברא דהפקר כזה מהני נמי לחייבו בשילוח, וכדאשכחן בחולין (קמא:) דיוני שובך יש בהם משום גזל מדרבנן, ועכ"ז לא חשיבי מזומנות וחייבות בשילוח, והיינו משום דמן התורה לאו ידידיה נינהו. והכא נמי הפקר בפני אדם אחד מדאורייתא מהני.

קודם שהוגבהה האם ודאי מועיל הפקר לקן

כא) ומאידך ראיתי בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ג (סי' ס אות ד) שכתב דלא מהני בנ"ד להפקיר מקום הקן שלא יזכה בו, והראיה ממאי דפריך בחולין (קמא:) אברייא דיוני שובך

וכן עובדא דמיייתי תלמודא בתר הכי דלוי בר סימון ודרב יהודה ושמואל (דהלכתא כוותיה בדיני) כולה לאו הלכתא היא, והא קמן הרמב"ם והטור שפסקו הדינים העולים מן הסוגיא. והרב כפי אהרן עצמו שם (מד ע"ג) נרגש שאין יישובו עולה יפה בשיטת הרא"ש דס"ל דקנין חצר דאורייתא, והניחו בצ"ע. ע"ש. ואנא דאמרי א"כ אף בדעת הר"ף אי אפשר לקבוע מסמרות. ועכ"פ לדינא ודאי אין לזוז מן המפורש בש"ע דאחר שהוגבהה האם מן הביצים הו"ל כמזומן. וכתב הברכ"י שם (אות ג) בשם הרב הגדול מהר"ר סלימאן בן אוחנא זלה"ה [מגורי האר"י ז"ל], שאף שיפקיר אח"כ הבית פטור מלשלח, ולא משכחת לה שילוח הקן בצפורים שקננו בעליות אלא בזמן שלא עמדה האם מעל הביצה משהטילתה, אבל אם עמדה כבר זכתה לו חצירו והוי מזומן ופטור. ואף שיפקיר ביתו אח"כ ויפקיר גם הביצים, מאחר שכבר נקרא עליהם שם מזומן פטור מלשלח. וראיה מדשקיל וטרי בגמרא (קלט.) גבי הא דתנן אינו נוהג במוקדשין היכי דמי וכו', ואי איתא דמהני בהו הפקר לעשותן שאינו מזומן הו"ל לאוקמה דאגבהינהו לאפרוחים ואקדשינהו והדר אפקרינהו, אלא ודאי משמע מדלא משני הכי, דלא מהני בהו הפקר, דכיון שכבר נקרא עליהם שם מזומן, תו לא פקע. עכ"ד. וכן הובאו דברי מהר"ס אוחנא בספר מלאכת שלמה על המשניות (רפי"ב דחולין). ולפי דבריו מבואר יוצא שאינו יכול לקיים מצות שילוח הקן באותו קן שבנתה יונה על אדן חלוננו, כיון שהמקום שלו, אא"כ לא פרחת היונה מעל הביצה מעת הטלתה. וכן נראה ממה שכתב הרב חכמת אדם (כלל קה דין ג) דאי אפשר לקיים המצוה אא"כ תיכף כשהטילה האם הביצים ועדיין לא הוגבהה מעליהם כלל, אבל משהוגבהה הו"ל מזומן. ע"ש.

אמנם ראיתי להרה"ג ינון מלאכי נר"ו בספר יוסף לקח (סי' נג עמ' קצה) שכתב שלא ירד לסוף דעת ה"ר סלימאן אוחנא הנ"ל, דמה שהביא ראיה ממוקדשין דהו"ל לאוקמי בשהפקירן אח"כ, ראיתו תמוהה, דהמקשן לא אסיק אדעתיה הך אוקימתא, וכמו דלא אסיק אדעתיה שינויא דרב ושמואל דמיייתי התם תלמודא בתר הכי וכו'. והאריך בקושיות כיו"ב, ולא נחה דעתו עד שכתב דלאו מר בריה דרבינא חתים עלה, ואינו אלא מתלמיד טועה. ע"ש. ואני תמיה עליו, אם תולה דברי הר"ס אוחנא בתלמיד טועה, וכי יתלה בוקי סריקי גם ברבנן סמיכי מרן החיד"א והרב מלאכת שלמה שהעתיקו דבריו לפי תומם, דכולהו לא ידעי צורתא דשמעתתא, והעתיקו דברים בטלים בלא הבנה ח"ו. והאמת לענ"ד כמו שכתב מתחילה שלא ירד לסוף דעת ר' סלימאן אוחנא, דליכא למימר דהמקשן לא אסיק אדעתיה הך אוקימתא, דהא בגמ' מעיקרא אוקי לה בדאגבהינהו לאפרוחים ואקדשינהו והדר הדרינהו, ואהא פריך דכה"ג אפילו בחולין פטור משילוח דהו"ל מזומן, ומכח קושיא זו מוקמי לה רב ושמואל באופן שהקדיש האם ומרדה. כיעו"ש. ואי איתא דהפקר מהני, אמאי נייד תלמודא לגמרי מאוקימתא קמייא, ומה היה חסר אילו היה מניחה בתיקון קטן: דאגבהינהו לאפרוחים ואקדשינהו והדר הדרינהו "ואפקרינהו". וסתמא דמלתא הכי הוא, דכשמחזיר האפרוחים

יוני עליה חייבים בשילוח, והא חצרו של אדם קונה לו וכו'. ולא משני תלמודא דמיירי בשהפקיר. אלא ודאי דליתא, והיינו טעמא, דהפקר לא מהני אלא כשהוא מופקר לכל ומי שירצה יכול לזכות בו [כמ"ש בחו"מ סי' רעג ס"ה], וכאן שאינו מפקיר אלא לקיים מצות שילוח הקן, אם מיד יזכה בו אחר הו"ל מזומן לחבירו ושוב אינו יכול לקיים בו המצוה. ע"ש. ואחמ"ר אין דבריו נראים, שאע"פ שנוח לאדם שלא יזכה בו אחר, מ"מ ודאי בשעת ההפקר הרי הוא מפקיר לכל כדין. וגדולה מזו מצינו בהלכות שבת (או"ח סי' רמח ס"ג) הנ"ל לענין המפקיר בהמתו המושכרת לגוי, שכתב הרמ"א שכל אדם אינו יכול לזכות בה, דודאי אין כוונתו רק להפקיע מעליו איסור שבת. ועכ"ז נחשב הפקר. (וע"ש במג"א סקי"א ובאחרונים, ובשו"ת רעק"א ח"א בפסקים סי' לז). והרב קנין תורה שם נרגש מדין זה דסותר דבריו, וכתב דהתם שייך שיבוא אדם ויזכה בבהמה ויקחנה קודם השבת מן הגוי, משא"כ בנדון דידן אם יבוא אדם אחר ויזכה במקום הקן שוב אי אפשר לקיים המצוה, ואדעתא דהכי לא הפקיר. עכ"ד. ובמחכ"ת אין דבריו נראים, דלא מבעיא לשיטת המג"א שם דאפילו בשעת ההפקר אין אחר יכול לזכות, אלא אפילו לשיטת מרן הב"י שם שהוא הפקר גמור ומן הדין יכול אחר לזכות בבהמה לולא שרשות הגוי עליה, מ"מ הא ודאי דזה המפקיר לא ניח"ל כלל שיזכה בה אדם אחר, ואינו מפקיר אלא כדי להפקיע ממנו איסור שביתת בהמתו, ועכ"ז כיון שסוף סוף מפקיר לכל, לא איכפת לנו מרצונו הפנימי, והוא הדין במאי דקמן הפקר מקום הקן מהני. ומה שהוכיח הרב קנין תורה מהגמרא שלא העמידה הברייתא דיוני שובך בשהפקיר מקום השובך, לענ"ד לא מכרעא, חדא דאי מיירי בשהפקיר השובך ואינו שלו מאי למימרא דחייבות בשילוח, הא פשיטא דהו"ל כיונים שברה"ר. ועוד דאם הפקיר השובך למה אסורות משום גזל. ועוד דהוא אוקימתא רחוקה. אבל מאי דמוקי לה תלמודא בשעדיין לא עמדה האם מעליהן, זה שייך בכל שובך. ופשוט. (שוב ראיתי מ"ש בשו"ת דבריך יאיר ח"ה סי' מז עמ' רסא לבאר דברי הרב קנין תורה, ולא נתבררו לי דבריו). וראיתי בשו"ת משנה הלכות חלק ט"ז (סי' קד) שכתב שיש להסתפק אי מהני להפקיר מקום הקן, כיון שממשיך ומחזיק המקום כשלו, ומצינו בנדרים (מד:) דהמפקיר כרמו ולשחר עמד ובצרו וכו'. ולא דמי לחמץ בפסח שמפקירו אפילו הוא בביתו, דהתם אינו מחזיק בו, ועוד שממילא אינו ברשותו וכו'. והעלה דשב ואל תעשה עדיף. ע"ש. ולא ידעתי למה כיוון במ"ש שעדיין ממשיך להחזיק המקום כשלו, הלא אפילו ממשיך להשתמש בחלון שעליו בנוי הקן ולהביט דרכו אל רשות הרבים, וכי משתמש בדיוק באותו מקום שבנוי בו הקן. ועוד אפילו ישתמש במקום שהוא ממש, מה בכך, הרי סוף סוף אינו רוצה לחזור ולזכות בו באותו שימוש, ואינו קונה בלא כוונה (עיי' בש"ע חו"מ סי' ערה סעיף כד). ומה שהוכיח מההיא דהמפקיר כרמו וחזר ובצרו וכו', אדרבא מבואר שם בגמרא דפטור ממעשר, וכדין כהפקר גמור, ולא אמרינן איגלאי מלתא למפרע דלא היה כאן הפקר כלל. והא דחייב התם בפרט עוללות פאה ושכחה, הא יהי בה טעמא רש"י והר"ן שם

משום דכתיב בהו תעזוב יתירא. גם מה שכתב עוד הרב משנה הלכות שם בנדון דידן לא דמי להפקר חמץ שברשותו דמהני, דהתם אינו מחזיק בו, לא הבנתי דבריו, סוף סוף הרי מחזיק בבית שבו החמץ נמצא, ומוכח דלא קפדינן בהכי. גם מה שהוסיף דגבי חמץ ממילא אינו ברשותו, נראה שכיוון למה שכתב הר"ן (ריש פסחים) דחמץ בפסח בלא"ה אסור בהנאה ואינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב ברשותו, ולפיכך בגילוי דעתא גרידא סגי להפקירו. ע"ש. אולם המעיין בדברי הר"ן שם יראה שלא הוזקק לטע"ז אלא לתרץ איך מועיל הביטול שלא בלשון הפקר, ואיך מועיל מדאורייתא אפילו ביטל בלבד בלבד, אבל אם מפקיר בפיו בלשון מבוארת, לא איכפת לן במה שממשיך עדיין להשתמש באותו מקום, כל שאינו מכין לחזור ולזכות במה שהפקיר.

תקנת גילוי דעת שאינו רוצה לזכות

(כב) ובאמת גם מבלי שיפקיר מקום הקן, נתנו חכמי דורנו עצה אחרת שלא יהיה הקן נחשב מזומן, שכאשר רואה אדם שמתחילה הציפור לבנות קן ברשותו, טרם שתטיל בו הביצים יגלה דעתו שאינו רוצה שחצירו תקנה לו מציאה ולא הביצים שיטילו הצפורים בקן, ואז יוכל לקיים המצוה אפילו אם כבר הוגבהה האם מעל הביצים בינתיים (כן ראיתי בקונטרס "מצות שילוח הקן" עמוד י שהביא מספר קן צפור פ"ג בשם הגאון ר' דוד יונגרייז, והוסיף שהגרי"מ מסאטמר זצ"ל שיבח עצה זו ונהג כן למעשה). וכן ראיתי בספר פתחי חשן (דיני קניינים עמ' תפט) שכתב שא"צ להפקיר חצירו, אלא יכול לומר שאינו רוצה לזכות בביצים בקנין חצר, ובאופן זה אינו קונה. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת התעוררות תשובה החדש ח"ד (סי' קנד) שכתב דאם אומר דלא ניח"ל שתקנה לו חצרו פשיטא שלא זכתה לו, ויכול לקיים שילוח הקן אף אחר שעמדה האם מן הביצים. ע"ש. והן אמת שראיתי בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ג (סימן ס אות א) הנ"ל, שכתב שלא מועיל לגלות דעתו שלא תזכה לו חצרו, שכן מבואר בתוס' רי"ד (כתובות פג.) אהא דאמרו שם נחלה הבאה לו ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא יירשנה, דדוקא ממקום אחר שאינה ירושת אבותיו אלא ע"י מעשה באה לו, כגון נחלת אשתו הבאה ע"י נישואין. אבל ירושה שהיא מן התורה אינו יכול להסתלק ממנה קודם שיבוא לידו. ושכן הביא הרב מחנה אפרים (הל' קנין משיכה סי' ד) בשם הר"ן (ב"מ י.), דאיכא מאן דאמר דבקניות דרבנן הו"ל כאומר אי אפשרי בתקנה, ושומעים לו, אבל בקניות דאורייתא אע"ג דגלי דעתיה קנה. ומעתה לפי המבואר במגיד משנה (פי"ז מהל' גזילה ה"ח) דקנין חצר הוא מן התורה, והובא בשד"ח (מע' ח ריש כלל לז), ממילא לא מהני לומר שאינו רוצה שתזכה לו חצירו. ע"כ. אולם מלבד שאין הדבר מוסכם, וכמ"ש הר"ן שם בשם הרשב"א דאף מקנין דאורייתא יכול להסתלק [ואע"פ שבחי' הרשב"א לפנינו שם סובר כדעת איכא מאן דאמר שהביא הר"ן ברישא דבדאורייתא לא מהני גילוי דעתא, ואפשר שנפל ט"ס בזה בר"ן, אבל מ"מ ודאי יש מי שסובר דאף בדאורייתא

למעייין בעינא פקחא בדברי הטור והב"י שם]. וכן התוספות (ב"ב נד. ד"ה אדעתא) כתבו, דכל שיודע ממה שבחצירו ולא כיון לזכות בו, אין חצרו קונה לו שלא מדעתו. ע"ש. והאחרונים דנו בדבריהם, והובאו בשד"ח (מע' ח כלל לז) הנ"ל. ועכ"פ כשגילה דעתו בפירוש שאינו רוצה לקנות לית דינא ודיינא דמהני. גם הלום ראיתי בשו"ת נחלת שבעה (סי' יט) שהביא בשם מהר"ם מינץ (סי' ה) שאין חצירו של אדם קונה לו מאי דלא ניה"ל לקנות. וסיעו מדברי הרא"ש גבי חמץ הנ"ל. ע"ש. וכן העלה הגאון מהר"י טייב ז"ל בחקת הפסח (או"ח סי' תלד סוף סק"ג, דף יב סע"ד).

אמנם לעומתם ראיתי להרב כפי אהרן ח"ב (חיו"ד סי' י, דף מו.) שהחזיק גם הוא בדרכו של הרב קנין תורה הנ"ל, ושוב הביא שהגאון חקרי לב ח"א מחו"מ (סי' ה, דף קמט ע"ד ודף קנ ע"ג) כתב בפשיטות דכל היכא דגלי דעתיה שאינו רוצה לזכות אינו זוכה בעל כרחו, ושכן מבואר יוצא מדברי הגאון חתם סופר חיו"ד (סי' שי ושיז), והפליא עליהם. ע"ש. אולם באמת לפי האמור אדרבא הצדק עמם. גם מה שכתב הרב כפי אהרן שם (דף מו:) דאף החק"ל והחת"ס לא מיירי אלא היכא דאיכא דעת אחרת מקנה, אבל במקום שזוכה מן ההפקר יודו דתלי בפלוגתא. ע"ש. במחכ"ת כלפי לייא, דבעלמא כל היכא דאיכא דעת אחרת מקנה עדיף בקניינו מזוכה מן ההפקר. וכן מבואר בנתיבות המשפט (סי' רסב משפט האורים סק"א) דאין חצירו קונה לו היכא דלא בעי דליקני, אף במידי דלאו איסורא, ואף היכא דליכא דעת אחרת. ע"ש. [והרב כפי אהרן גופיה בספרו און אהרן (מע' כ אות ה) הביא בשם המחנ"א (הל' קנין משיכה סי' ה) ועוד אחרונים דכל קנין בעינן כוונה שיתכוין להחזיק ולקנות ואם לא כיוון לא קנה. וציין לחקרי לב חלק חו"מ הנ"ל לענין קנין חצר]. ושוב ראיתי בספר אבן ישראל פישר ח"ח (סי' סז) שעמד באורך לדחות כל דברי הרב קנין תורה בהלכה הנ"ל, ובכמה דברים זכיתי לכוין לדעתו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת להורות נתן ח"ו (סי' צג אות ו) להצדיק דברי החת"ס מהשגת הרב כפי אהרן. ע"ש. וכן בשו"ת יוסף לקח מלאכי הנ"ל (עמ' קצז) דחה דברי הרב כפי אהרן הנ"ל ומסיק דמהני בנ"ד גילוי דעת שאינו חפץ לזכות בקן ובפירותיו. וכן ראיתי בספר "הבנים תקח לך" להרב שמעון מרגליות, בסוף הספר (עמ' קלז), תשובת הגאון ר' משה זאב זורגר שכתב לדחות בטוב טעם את דברי הרב כפי אהרן, וציין שהאריך בזה עוד בספרו וישב משה ח"ב (סי' צב-צג). ואמ"א.

וראיתי בשו"ת להורות נתן ח"ו (סי' צג) שהביא שהעירו לו על מה שהצריך להפקיר מקום הקן כדי שלא יהיה מזומן, והלא די בגילוי דעת שלא תזכה לו חצירו, ושכן הורו כמה גדולים. וכן מצינו בתוספות (כתובות פג. ד"ה כדרב) שכתבו בדבר שלא בא לידו יכול לסלק עצמו אפילו בלשון גרוע, וא"כ יועיל מה שאומר שאינו רוצה לזכות בביצים לכשיוולדו. אולם אולם איהו ז"ל אקיה קהייתא ע"ז, מפני שהר"ן בכתובות שם כתב דדוקא בכותב כן לאשתו כשהיא ארוסה הוא דמהני

מהני]. והרב כפי אהרן ח"ב (חיו"ד סי' י, דף מג רע"ג) הביא שיש אומרים דדעת הרי"ף והרמב"ם דקנין חצר דרבנן, והובא בשד"ח שם. ולפ"ז הו"ל כעין ס"ס לחייבו בשילוח בנ"ד, עוד בה די"ל דאף הסוברים דלא מהני גילוי דעת, לא אמרו אלא בכגון ירושה וכיו"ב, שאינה צריכה שום קנין. וכנדונו של הרי"ד שהביא. אבל גבי קנין חצר, אפילו יהיה מן התורה, אין הקנין ההוא חל אלא מדעתו, דודאי אי אפשר לה לחצירו שתקנה לו בעל כרחו. ואע"פ שדחוק לפרש כן בלשון הר"ן, מ"מ שבקיה דאיהו דחיק, דדבר זה מבואר ושנוי ומשולש בכמה מקומות דאינו קונה בעל כרחו בכה"ג, עיין בנדרים (לה). האומר ככרי עליך ונתנה לו במתנה וכו' אמר היתרא בעינא איסורא לא בעינא, ופירש"י שאילו היה יודע שהיא של איסור לא היה רוצה לזכות בה ונמצא זכיה בטעות ואינה זכיה. ע"ש. והתם מיירי מסתמא שנטל הככר בידו ועכ"ז לא זכה, ובודאי אף קנין חצר לא גרע מינה. וכן משמע בסוגיא דב"מ (יא סע"ב) מתנה דמדעתיה דוקא. ע"ש. ועיין להרא"ש (פ"ב דפסחים סי' ד) דנכרי שמביא דורון לישראל במוצאי פסח סמוך לערב ומניחו בביתו, יאמר הישראל שאינו רוצה שיקנה לו רשותו. והובא בטור או"ח (סי' תמח) והוסיף עליו דאפשר דאפילו שתק ולא אמר כלום לא קניא ליה רשותיה, כדאיתא בב"מ (צו:) איסורא לא ניהא ליה דליקני. [וכן מפורש לגבי חמץ בב"ק (סו רע"ב) זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות וכו']. ומרן בבית יוסף שם הביא שכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קעח) מטעם דאין חצרו של אדם קונה לו בעל כרחו. ושכ"כ בהגמ"י (פ"א מהל' חמץ אות א). וכן פסק מרן בש"ע שם (סעיף ב) וכן הסכמת האחרונים. ובביאור הגר"א שם הביא שכן מוכח בב"מ (ק"ח). דאין רשותו של אדם קונה לו בעל כרחו. ע"ש. והרשב"א בחי' לב"מ (י:) איהו ס"ל דבדאורייתא לא מהני גילוי דעתא וכנזכר לעיל, ואיהו נמי ס"ל התם (יא). דקנין חצר דאורייתא (וכ"כ בשמו המ"מ פ"ז מהל' גזילה ה"ח), ועכ"ז כתב בתשובה דאין חצירו קונה בעל כרחו. ועיין למרן בב"י חו"מ (סי' רסח) שכתב בדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם דאפילו בקנין דרבנן לא מהני גילוי דעת, ועכ"ז כתב הרא"ש לגבי חמץ דאין חצירו קונה שלא מדעתו. ולדעתם על כרחין למימר דדוקא בגילוי דעתא כההיא דב"מ (י.) ס"ל דלא מהני, דהתם עכ"פ מתעסק הוא בזכיה, אבל בגילוי דעת מפורש ומתנגד דאינו רוצה לקנות כלל, מודו דאינו קונה. וכיו"ב חילק המל"מ (פ"ב מהל' זכיה ה"ט) והובא בפת"ש חו"מ (רס"י רסח) ושכ"כ הגרעק"א בתשובה (סי' לז ד"ה אולם מ"מ). וכן חילק הרב השואל המובא בקנין תורה שם (אות ו). כיעו"ש. [ושוב ראיתי בקנין תורה שם בהמשך דבריו (אות ב) שנרגש בההיא דאו"ח סי' תמ"ח, וכ' דהתם משום איסור תורה דבל יראה אמרינן דאיסורא לא ניהא ליה דליקני. ע"ש. ובעניותי לא ידעתי מה דחה, עכ"פ שמע מינה דמהני סילוק מקנין חצר, וכי גילוי דעת מפורש יהיה גרוע מזה. וגם על שאר דבריו שם יש לעמוד לענ"ד. ושור"ר בשו"ת כפי אהרן ח"ב (חיו"ד סס"י י) שגם הוא נרגש מהא דסי' תמ"ח, וביאר הענין יותר, דגבי איסורא איכא למ"ד דאפילו גילה דעתו בפירוש שרוצה לקנות לא מהני. ע"ש. ואין דבריו מספיקין

אה"ע (סי' צב ס"א). והביא מזה גם בספר להורות נתן שם. וכח קנין החצר כשעבוד נכסי הבעל לאשתו דמי, וכשם שיכולה האשה לסלק כח השעבוד, כך גם יכול אדם להגביל מתחילה את כח קנין חצרו. כנלע"ד ברור. ושו"ר בספר שלח תשלח (מהדורא ד' עמוד סז) שכן הורו הגרי"י קניבסקי והגר"ש ואזנר והגר"ח פ"י שיינברג, דמהני לכיין שאינו רוצה לזכות בביצים, ושכן נהגו בעצמם כמה מגדולי הדור. ע"ש.

בזמננו אף גילוי דעת א"צ

בג) ומלבד כל האמור, לולא דברי האחרונים הנ"ל שהצריכו להפקיר מקום הקן או לגלות דעתו ע"ז בפירוש, נראה דעד כאן לא אמרו דחצרו של אדם קונה פירות הקן, אלא בזמנם דמסתמא היה ניחא ליה בהו, וכגון שובך דמיירי ביה תלמודא דלכך הוא עשוי שיקננו בו יוני דעלמא ולזכות בפירותיהם, אבל בזמננו המציאות היא שאין מי שרגיל לאכול ביצי היונים ובשר גוזליהן, וסתם בן אדם מן היישוב אינו חפץ בקן יונים ולא בפירותיו, ואדרבא בדרך כלל האנשים מצטערים מקרבת היונים מפני הלכלוכים והרעש הבאים בעקבותיהם, וחוששים להם גם מזיהומים ומחלות ב"מ. וישנם בעלי מקצוע המתמחים בסילוק יונים מן הבתים והגגות, וכל פרנסתם מזה. וכיון שכך נראה דמן הסתם אין דעתו של אדם שתזכה לו חצירו בפירות הקן, ואף אם הוגבהה האם מעליהם עדיין אינם נחשבים מזומנים. ואע"פ שנמצאים על אדן חלונו שהוא חצר המשתמרת, הרי אמרו בפסחים (ו: סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים וכו'), בזמן שבעה"ב אינו מקפיד מותרין משום גזל. והכא נמי דכוותה. וכיוצא בזה פסק מרן בחו"מ (סי' רעג סעיף יז): שחלים הגדלים בשדה פשתן, מותר כל אדם לטלן, מפני שהם הפקר, שמפסידים הפשתן. ע"כ. ומקורו בגמרא (ב"מ קז). ומן הסתם מיירי אף בשדה המשתמרת, ועכ"ז דין הפקר יש לשחלים הללו. והיונים המקננים על אדני החלונות בזמננו ודאי דמי לשחלים, שמפסידים ומלכלכים ומזיקים, ולא ניחא להו לאינשי בהו כלל. [ובזה נתחדש טעם נוסף שלא לחוש לדברי הרב להורות נתן דבסמוך, דהשתא כל שעתא ושעתא לא ניחא ליה ביונים, והרי זה כמו שגילה דעתו בפירוש אף אחר הטלת הביצים (קודם שעמדה מהם האם) שאינו חפץ לזכות בהם, דבההיא שעתא ודאי מישך שייך בגווייהו ומצי לסלוקי נפשיה לכ"ע]. ואף מי שחפץ לקיים בביצים מצות שילוח הקן, מ"מ אין דעתו לזכות בהם כעת, כי היכי דלא להוי קן מזומן דפטור משילוח. וכן ראיתי להגר"נ קרליץ נר"ו בספר חוט שני הלכות שבת ח"ד (בסוף הספר עמ' ת) שכתב כן לפי במצב בדורנו. ע"ש. וכן ראיתי לידידי הגאון החרי"ף נר"ו בספרו יוסף לקח (מועדים ח"ב עמ' רפח סעיף ה) שהביא בשם ספר שלח תשלח (עמ' סא) וספר שילוח הקן (עמ' קעח) שבזמננו מסתמא אין אדם חפץ לזכות בביצים ובאפרוחים, ועל כן אין חצירו קונה לו. והביא עוד שכן הסכים מו"ר הגאון המופלא ר' משה הלוי זצ"ל דמי שאינו מעוניין בביצים לא קנה. עכ"ד. (אלא שסיים דמ"מ נכון שיאמר

סילוק מנכסיה, משום דשייך בה קצת, אבל קודם לכן שאינו שייך בנכסיה כלל, סילוקו לאו כלום הוא. [וכן הוא בחי' הרשב"א לכתובות שם, ובחי' לב"ב מט. ובשו"ת הרשב"א סי' תתקס]. וכ"פ הרמ"א באה"ע (סי' צב סעיף א). והאריך בזה הרבה ואסיק דלפ"ז ודאי פשוט דאמירתו שאינו רוצה לזכות בביצים לא מהני מידי, כיון שהביצים עדיין לא באו לעולם ואין לו שום שייכות אליהן. וסילוק כזה אינו אלא פטומי מילי בעלמא, ולא יחול אף כשיוולדו הביצים. ע"ש. ובאמת מלבד דעיקר הדין שם אינו מוסכם, והרב שי למורה באה"ע שם ציין שנמצאה בזה מחלוקת גדולה באחרונים, ומהם בנחלת שבעה (סי' כ סק"ב) ובשו"ת חוות יאיר (סי' מז-נב) ובשו"ת נוב"י (מה"ת חאה"ע סי' צח) ובמחנה אפרים (הל' זכיה ומתנה סי' י), הנה לענ"ד כמה תשובות בדבר, חדא לפי מ"ש הגאון חתם סופר בלשכת הסופר בגליון אה"ע שם דהיינו טעמא דהר"ן דלא מהני סילוק מנכסיה קודם אירוסין, דהנכסים קודם אירוסין לא עבידי דאתו. וכתב דלפ"ז לפי מנהגנו שכותבים חרם וקנסות על השידוכים י"ל דקודם אירוסין נמי עבידי דאתו ומועיל סילוק לכ"ע. ע"ש. (וע"ע בחדושי לכתובות פג. ובשו"ת חתם סופר אה"ע ח"ב סי' קסו). והכי נמי בנדון דידן אחר שרואה האדם את היונה בונה קן בחלונו, טבעו של עולם שתוך ימים ספורים תטיל שם ביצים, ובודאי הביצים הללו נמי עבידי דאתו, והו"ל כנכסי ארוסה שיכול להסתלק מהם. מיהו לכאורה יש להעיר ע"ד החת"ס מהא דאינו יכול להקנות עובר פרתו ושפתחו (ע' חו"מ סי' רט ס"ד), אע"ג דהני נמי עבידי דאתו. וי"ל. ועיין להסמ"ע (חו"מ סי' רט ס"ק ט) ובמחנה אפרים (הל' מוכר דבר שלא בא לעולם סי' א) ובעה"ש (שם סק"ד). ברם אעיקרא נראה לענ"ד דדברי הר"ן והרמ"א שהוכיח מהם הרב להורות נתן הנ"ל, לא דמי לנדון דידן אלא כי אוכלא לדנא, דהא אין האדם בא לזכות בביצים אלא משום דחצירו של אדם קונה לו, ובודאי כל אדם מישך שייך בחצירו, ויכול לסלק זכותו ממנה לענין זה ולומר שאינו חפץ שתזכה לו חצירו בביצים, שאין חצרו של אדם קונה לו בעל כרחו. ולא גרע ממה שפסק מרן שם (סעיף ב) בסתם, דאם התנה בעודה ארוסה על נכסים שיפלו לה משנשאת שלא יהא לו דין ודברים בהם, מועיל. ע"ש. והיינו דכיון דשייך באשה משאירסה, יכול להסתלק גם מנכסים שעדיין לא הגיעו לידה. ומקור הדברים מהרמב"ן (כתובות פג). והרא"ש (שם פ"ט סי' א) והר"ן הנ"ל, והרב מגיד משנה (הל' אישות פרק כג סוף הלכה א). וכן הביא הרב חלקת מחוקק שם (סי' ס"ק ד) מהמרדכי בכתובות שם (סי' ריב) דאיש שחפץ לקנות בית, ומתנה עם אשתו שלא תעכב עליו מלמכור הבית, מהני. וכ"פ הרמ"א באה"ע (סי' צ סעיף יז) ובחו"מ (סי' רט סוף סעיף ח), אע"פ שעדיין אין הבית ברשותו. וביאר הסמ"ע בחו"מ שם (ס"ק כא) דהא דיכול אדם לסלק עצמו וכחו אף מדבר שעדיין לא בא לעולם, איירי באופן שיש לאדם שעבוד על נכסי חברו, לפיכך יכול לסלק אותו שעבוד מנכסים שעדיין לא קנה המחוייב, כיון שמ"מ כבר נשתעבד לו. וכן חילק הרב קצות החשן שם (ס"ק יב וסוף ס"ק יג), וכן הסכימו בנתיבות המשפט (בביאורים סק"ו ובחי' ס"ק כח) ובספר בית מאיר

הוא, אף שבידו לזכות בו בכל שעה וכל רגע. וראיה לזה ממא דמסיק תלמודא התם דאף מצא קן בראשו של אדם חייב לשלח, ובשלמא לדידן משכחת לה באופן שלא כיוון האדם ההוא לזכות בו. אבל לשיטת הגרש"ז אורבך זצ"ל הא אין לך מזומן גדול מזה, ודעת מהר"ח בן עטר בספר ראשון לציון (סי' רצב), דכיון דמזומן לזה פטור משילוח לכל העולם (וכן הובא בס' משפט כתוב ועוד אחרונים). אלא ודאי דלא כהגרש"ז אורבך, וכל שלא זכה ממש בקן חייב בשילוח. [ושו"ר מובא בשם הערות למסכת חולין של הגר"ש אלישיב זצ"ל שכ' דהא דמצא קן בראשו של אדם מיירי בגוי דלית ליה קנין חצר, א"נ במתכוין שלא לזכות. ע"ש. וגם מדבריו מתבאר דאע"ג דמצא כל רגע לזכות בקן, אין בכך כלום]. אמנם מצאתי קצת סיוע לדברי הגרש"ז אורבך מלשון רבנו יהונתן מלוניל בחולין שם שפירש שאין קנו בידך, כלומר שאין מצוי בידו ליקחנו כל עת שירצה. ע"כ. אך גם מדבריו אין הכרע גמור, וי"ל דלעולם מודה דהכל תלוי במה שהקן שלו בפועל, אלא שבא להלביש ענין זה בלשון הגמרא "שאיין קנו בידך", וכל שלא זכה בקן, אין הקן מצוי בידו כל עת, שמא יקדמנו אחר. וכן ראיתי להרה"ג ר' איתמר מחפור נר"ו בשו"ת ברית הלוי (סי' קיא) שהאריך בנדון שלנו שבנוי יונים קן באדן חלונו ולא חפץ לזכות בהם, והעלה לחייב בזה בשילוח ע"פ הראיות שהבאנו לעיל ויותר מהמה, ותמה על דברי הגרש"ז אורבך במנחת שלמה שם. ע"ש.

בה) ומה שטען עוד הרב מנחת שלמה דאם לא כן יכול כל אדם להכניס לביתו כלוב עם תרנגולת שמרדה ולהפקירה, ולגלות דעתו גם על הביצים שאינו רוצה בהם ויוכל אחר כך לקיים בקל מצות שילוח. אנכי לא ידעתי מאי פשיטותיה דלא מצי למעבד הכי. ומה שציין לברכ"י ולהרב מלאכת שלמה, הם דברי מהר"ר סלימאן אוחנה שהבאנו לעיל (אות יט) בקיצור, שכ' דאם קננו בבית אפילו הפקירן אח"כ פטור משילוח, דאי לא תימא הכי כל אדם יוכל להפקיר תרנגולתו שבביתו ויקיים מצות שילוח הקן. עכ"ד. ומבואר דר"ל דאחר שכבר קיננה לא יועיל להפקירה, אבל אם הפקירה ואח"כ קיננה שפיר דמי אע"פ שהיא נמצאת ברשותו. וכבר נרגש מזה הגרש"ז אורבך שם ותמה עליו, דכיון שתרנגולים דרכן להגדל בבית ודאי חשיב מזומן כל זמן שלא מרדו. ולפי האמור לעיל אדרבא נילף מדבריו סיעתא לדידן דהא נמי לא חשיב מזומן. (גם מה שהקשה הגרש"ז א שם דלמטוניה דמהר"ס אוחנה הנ"ל אכתי תקשי דכל אדם יפקיר תרנגולתו קודם שתטיל וכו', לענ"ד נראה דמעיקרא לא הוה קשיא ליה להר"ס אוחנה דכל אדם יפקיר תרנגולתו וכו' אלא באופן שמפקיר אחר שהטילה, שזה יכול כל אדם לעשות בקל, אבל אם מפקיר קודם שתטיל שפיר דמי, דמי יימר דלמחר תטיל, ועוד שמא עד שתטיל יקדמנו אחר ויזכה בה). ואמנם שוב ראיתי שנחלקו האחרונים בהפקיר תרנגולת שברשותו, שהגאון ר"מ אריק בשו"ת אמרי יושר ח"א (סי' קנח) כתב להוכיח שלא יועיל להפקיר תרנגולתו לקיים בה מצות שילוח הקן, דאכתי מזומן מקרי, והביא ראיה מדנקט בברייתא "יכול יחזר בהרים ובגבעות"

בפירוש שאינו חפץ לזכות בהם, וציין לספר קן צפור עמ' רפח. ואמ"א). וכן ראיתי בקונטרס שילוח הקן של הרד"ש טובול (עמ' לח) מכתב מהרה"ג רש"א שטרן נר"ו שכתב דמסתברא דהאידינא איכא אומדנא דמוכח דלא ניח"ל לאיניש למזכי באפרוחים או בביצים, ואין חצירו של אדם קונה לו בכה"ג, וכעין הא דאמרינן בב"ק (מח). סתם גללים אפקורי מפקר להו. ע"ש. (אמנם הוסיף שם לצדד לאידך גיסא, די"ל דמ"מ חשיבי הביצים והגוזלים כמזומן, כיון שהם ברשותו ויכול לזכות בהם בכל שעה שירצה. וזה כדברי הגרש"ז אורבך דלהלן בסמוך. וע' מ"ש שם ע"ד). וכ"כ בספר מנחת אשר ווייס (דברים סי' מ). וע"ש. וכן ראיתי בספר שלח תשלח (מהדורא ד' עמ' סו) שציין לדברי הרב אגרות משה (ח"ד מיו"ד סי' מה) שכתב שאם אדם טוען שאין הציפורים זכות בשבילו ולא רצה לזכות בהם, יש להאמינו, ולא קנה, וממילא יכול לקיים בהם מצות שילוח הקן. ע"כ. ועוד הביא בס' שלח תשלח שם (עמ' סז-סח) בשם הגר"ח קניבסקי נר"ו שבזמנו שאין האנשים אוכלים ביצי יונים מחמת מיאוס, ונגרם מהם גם סבל רעש ולכלוך, מסתמא אין החצר זוכה בהם. ושכן הורו עוד כמה מחכמי הדור. ע"ש. והרי זה כמבואר.

דעת הסוברים דעכ"ז חשוב מזומן

בר) כל קבל דנא חזינא לגאון ר' שלמה זלמן אורבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סי' צז אות כו) שהביא העצה של הגר"ד יונגרייז הנ"ל שגם בחצר המשתמרת יוכל לומר בתחלה שאינו רוצה שתזכה לו חצרו בביצים, ויוכל לקיים המצוה דאין זה מזומן. וכתב שיש לפקפק בזה דכיון שאמרו בגמ' (חולין קלט:) מה דרך שאין קנו בידך אף כל שאין קנו בידך, אם כן אפשר דכיון שיכול בעל החצר בכל עת ובכל שעה לחזור ממה שאמר קודם, הרי זה חשוב כקן שהוא ממש בידו, כיון דאז תזכה לו חצרו אפי' שלא מדעתו וכו'. וקצת סעד לכך דאם לא כן יכול כל אדם להכניס תוך ביתו כלוב עם תרנגולת שמרדה או עוף טהור אחר שאין דרכו ליגדל בבית ולהפקיר תיכף את הכלוב עם הצפור, ולגלות דעתו גם על הביצים שאינו רוצה בהם ויוכל אחר כך לקיים בקל מצות שילוח. וכעין זה הובא בברכ"י ובמלאכת שלמה. עכ"ד. (וכן הוא בשו"ת מנחת שלמה תנינא סי' ק אות ו). ונראה שמבין מה שמיעטו בגמ' "קנו בידך" מחיוב שילוח, היינו קן שכל רגע ורגע אתה יכול לתפסו בידך. אולם רש"י בגמ' שם ד"ה שאין קנו בידך, פירש שאין קנו בידך, אין קן מזומן לך ואין קנוי לך. ע"כ. ופשט לשונו דחדא מלתא היא, דקנו בידך היינו קן מזומן, ואיהו ניהו שקנוי בידך. וכן פירש עוד שם אברייא דקננו בפרדס חייבין, שמרדו, דהשתא אין קנו בידך. ע"כ. וכן הארכנו לעיל (אות יט) להוכיח בס"ד מדברי רש"י לעיל (קלח:) שאין הדבר תלוי אלא במה שהוא ברשותו של האדם ממש. וכן בספר המאורות (חולין קלט:) גרס: מה דרך שאין "קיניו בידך" וכו', וכן גרס הריבב"ן שם, ופירש שאין הקן קנוי בידך ואינו ברשותך. ע"ש. ומכ"ז נראה שאין הדבר תלוי אלא אם הקן שלו או לא, וכל זמן שלא זכה בקן, לאו מזומן

הקן דכל שאין העוף שלו לא מקרי מזומן, דלא כהרב אמרי יושר הנ"ל, אך חזר לסייעו מלשון רש"י (דף קלט:) דמשמע תרתי בעינן, שאינו מזומן ואינו קנוי בידך. ע"ש. ובזה אין דבריו מוכרחים, ואדרבא יש להשוות דברי רש"י אהדדי וכמ"ש לעיל (אות יט).

ראיה לשיטה הנ"ל ודחייתה

כו) אלא שראיתי להגאון מהר"י עייאש בספר שבט יהודה (רס"י רצב) שכתב דאף מינים שאין דרכן ליגדל עם בני אדם וקנינו בבית דחייב, בעינן ב' תנאים, האחד שיהיו בכותל גבוה או בבור עמוק שצריך טורח ליטלן, אבל אם הם סמוכים דפושט ידו ונוטל הוי מזומן, והשני דאם הוא חצירו בעינן שלא הוגבהה האם מעל הביצים משהטילתן וכו' וכמ"ש הש"ע בדין זה. ע"כ. וזה כעין דברי הגר"ש אורבך שהבאנו לעיל. ונראה דדייק לה מדקתני בברייתא (חולין קלט:) וציפרים שקיננו "בטפחים ובבירות", וכן הוא לשון הש"ע, דמשמע דדוקא בכהאי גוונא חייב בשילוח, הא אם קיננו בבית סמוך אליו ממש, מזומנים קרינן להו ופטור מלשלח. וכן ראיתי להרה"ג החסיד מהר"א עזריאל זצ"ל בשו"ת כפי אהרן ח"ב (חיו"ד סי' י, דף מה ע"ד) שנשאל בענין חלונות קטנים עם דלת שיש בעליות, אשר שם ציפרים יקננו, ופותחין מבפנים, אי מקיים מצוה בזה או מקרי מזומן. וכתב שלא ידע מקום לשאלה זו, דאין לך מזומן גדול מזה, כיון שבחשאי יכול לפתוח הדלת ולתפסם. ולא אתרבו אלא יונים שקיננו בטפחים ובבירות שעכ"פ קשה לתפסם וצריך טורח, דומיא דאווזים ותרנגולים שקיננו בפרדסים. וזהו דקדוק הגמרא מה דרך שאין קנו בידך וכו', להשמיענו שלא יהיה מצוי לו לתפסו בלי טורח, וכן דקדקו לומר יוני עליה שקיננו בטפחין ובירות, שר"ל שאין יכול לתפסו מתוך הבית. אבל זה שקינן בחלון ויכול לשלוח ידו מפנים ולתפסו אין לך מזומן גדול מזה וכו'. וזה פשוט אצלי מאד. ואמרו לי על אדם גדול אחד שקיים מצות שילוח ע"ז הדרך, ולפי דעתי לא עשה כלום. וזה פשוט מאד. ע"כ. וראיתי להגר"י ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה ח"ו (חיו"ד סי' כד) שסמך בכל כחו על דברי הרב שבט יהודה והרב כפי אהרן הנ"ל בדין יונים שקיננו במקום המשתמר, כגון מסתור כביסה, דפטור משילוח. והביא שכ"כ בשו"ת קול אליהו טופיק ח"ב (חיו"ד סי' ז) עפ"ד האחרונים הנ"ל. ע"ש. ברם לענ"ד אין דבריהם ז"ל מוכרחים, וכבר דקדקנו לעיל מלשון רש"י ועוד שאין הדבר תלוי אלא במה שהוא קנוי לו, וכל שאין העוף שלו לא חשיב מזומן. ומאי דקתני בברייתא שקיננו בטפחים ובבירות, אנכי לא ידעתי מנין להם דטפחים הללו גבוהים הם כ"כ מקומת איש, עד שצריכים סולם. ואפילו את"ל דגבוהים הם, נראה דהא דנקטיננה תנא אורחא דמלתא קתני, דמסתמא לא יקננו היונים אלא במקומות הרחוקים מהישג יד האדם. ולא מיעטו במשנה את המקננים בבית אלא כגון אווזים ותרנגולים, שאם קננו בבית הרי אלו מזומן גמור. אבל יונים מדבריות ודכוותיה, אף שאפשר לגשת אליהם בקלות, חייבות בשילוח. כנלע"ד. [נשוב עיינתי בקול אליהו

וכו', והלא אפשר בנקל יותר להפקיר תרנגולתו. ע"ש. ובעניויתי אני תמיה, וכי לדידיה מי ניחא, הא התם בברייתא אכתי לא דריש תנא דמזומן פטור משילוח, ומה מנע בעדו לתפוס הדוגמא "יכול יפקיר תרנגולתו". אלא ודאי דלרבותא נקט יכול יחזר בהרים וכו', דלפום קושטא דאין חיוב לחזר בהרים, כ"ש שאין חיוב להפקיר תרנגולתו ולהפסיד ממונו כדי לקיים מצוה זו. גם מה שהוכיח הרב אמרי יושר מדנקט תנא במשנה "ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן", ואי איתא דבהפקרת תרנגולתו פקע ממנה שם מזומן הו"ל לתנא למתני ואינו נוהג אלא בשל הפקר. ע"ש. לענ"ד גם מכאן אין ראיה, דלא הוה מצי תנא למתני הכי, שהרי מצינו יוני שובך שאינם הפקר ויש בהם משום גזל מדרבנן מיהא, ועכ"ז לאו מזומן ניהו ושייך בהם שילוח הקן כמבואר בברייתא להלן (קמא:). וכן הביא הרב אמרי יושר גופיה שם בשם הרב לב אריה (חולין קלט.) דמשכחת לה עוף שלו שאינו מזומן כגון שמרד. ע"ש. וכן הראיה שהביא עוד הרב אמרי יושר שם ממה שאמרו בגמרא לאתווי שהיו לפניך ומרדו, ולא אמרו שהיו אצלו והפקירן, אינה ראיה במחכ"ת דמסתמא לא יפקיר אדם תרנגולתו ויאבדנה, ובפרט לפי דעת הרמב"ם ועוד פוסקים דעיקר המצוה היא הלאו דלא תקח וגו', מי פתי יפקירנה בלא להרויח שום מצוה, ולכן נקטו הדוגמאות שם רק כשמרדו. וכן מה שהוכיח הרב אמרי יושר שם מדברי החת"ס דשייך פטור דמזומן גם במה שאינו שלו. כיעו"ש. באמת לא כתב כן החת"ס אלא בהנחה שיש בהם גזל מפני דרכי שלום, וגם בהם לא כתב דחשיבי מזומנים אלא בדרך אפשר. לא כן בנ"ד שהפקירן לגמרי נראה דמודה דשפיר דמי לקיים בהם מצות שילוח. וכן ראיתי להגר"ש סופר זצ"ל (מר ניהו הרב השואל מהרב אמרי יושר הנ"ל) בספרו התעוררות תשובה החדש ח"ד (סי' קנד) שכתב דפשיטא שאם הפקיר תרנגולתו הפקר גמור, יכול לקיים בה שילוח הקן, אע"פ שנמצאת תמיד בביתו, דכיון שאינה שלו מקרי מזומן, וראיה לדבר מיוני שובך שאע"פ שהם מזומנים לפניו בכל עת חייב בשילוח, והוסיף שכן נראה מלשון הרמב"ם (פרק יג מהל' שחיטה ה"ח) שכתב וז"ל: אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם, לפיכך אפילו היתה רובצת על הביצים או על האפרוחים בעלייתו ושובכו אינם מזומנים ולא קנתה לו חצרו וכו' ולפיכך חייב בשילוח. ע"כ. ומשמע דמפני שאסור לזכות בהם חשיבי אינם מזומנים. עכת"ד. ודפח"ח. (אלא שבסוף דבריו חזר ופקפק בדבריו הראשונים, וצייד כעין סברת הגר"ש אורבך הנ"ל, דכיון דכל שעה יכול לזכות בה מקרי מזומן. ע"ש.) ושור"ר מה שכתב בזה בשו"ת ברית הלוי (סס"י קיא). ולענ"ד י"ל ע"ד. וכן ראיתי לדידי הרה"ג ר' יוסף פירארה נר"ו בספר שילוח הקן (סי' ח) שעמד באורך על דברי הרב אמרי יושר, ושם (סי' ט עמ' פ) הביא בשם הגאון ר' מנשה סתהון (אביו של בעל ארץ חיים) שכתב בספרו מטה מנשה (סי' יז פ"ג אות כה) שיכול להפקיר תרנגולתו ולקיים בה שילוח הקן אע"פ שנשארת ברשותו. ע"ש. אחר זמן ראיתי להרה"ג ר' מרדכי בן שמעון זצ"ל בספר שמן המשחה ח"ב (הל' שילוח הקן עמ' רלב) שהאריך בזה, והוכיח במישור מדברי רש"י ר"פ שילוח

י"ל דלאו דוקא נקט עליה וטפיחין, אלא אורחא דמלתא הוא וכמ"ש לעיל. ואדרבא אי דוקא נקט הב"ח שקננו בעליה וטפיחין, ומפני שאין לו בהם אחיזת יד וקשה לתפסן, מה בינם לבין קננו בפרדס דפירש"י טעמא דחייבין מפני שקשה לתפסן, ומאי אתא הב"ח למימר. אלא ודאי דעיקר הטעם שחייבים בשילוח מפני שמרדו, ואפילו נמצאים במקום שאפשר לתפסם בנקל. ומינה ליונים מדבריות שקננו על אדן החלון שחייבות בשילוח. ומעתה מה שכתב הגאון ברכת יהודה נר"ו שם (עמ' קפב). שאע"פ ששמענו שגדולי הדור קיימו מצות שילוח הקן בתורים שקננו בחלון הבית, ועל צבאם מרן רבנו עובדיה יוסף זצ"ל, יש לומר דאילו הוה שמיע להו דברי גדולי הפוסקים הנ"ל לא היו טורחים בזה, מאחר ואין בדבר מצוה. ע"כ. תמהני על גברא רבא כוותיה דנקיט עיקר דקדוק קלוש של כמה אחרונים יותר ממעשה רב של גדולי הדור. והטענה דאילו הוה שמיע להו לגדולי הדור דקדוק זה הוה הדרי בהו, במחכ"ת אינה טענה, שאין בדקדוק זה שמים לרום וארץ לעומק, ואינו אלא דיוק קל וגלוי לכל העמים מלשון הברייתא בפרק שילוח הקן. ובודאי לא נעלמה מעיני גדולי הדור סוגיא בדוכתה, אלא לא שמיע להו כלומר לא ס"ל דקדוק זה, וכאשר ביארנו כאן בס"ד מלתא בטעמא. ואף אם היה הדבר שקול, אין לסמוך על דקדוק האחרונים הנ"ל לבטל מצות עשה של תורה לכמה פוסקים, וכ"ש שנראה שאין דברי האחרונים הפוסקים מוכרחים כלל, וגם רבו המחייבים על הפוסקים ועשו מעשה כדעתם.

המורם מן האמור שיונים שקננו על אדן חלון הבית, אין הדבר נחשב כקן מזומן, והרוצה לקיים בהם מצות שילוח הקן יכול לקיים, וא"צ להפקיר הקן קודם הטלת הביצים. אמנם כבר מלתי אמורה בס"י הקודם שבזמננו שאין צריכים את פירות הקן, הנכון שמי שכבר קיים מצוה זו לא יזדקק עוד לשום קן ציפור, אלא יניח האם על בניה בשלום, ויקבל שכר טוב על הפרישה.

טופיק ח"ב שציין הרב ברכת יהודה הנ"ל, וראיתי שם (סוף עמ' קד ועמ' קח) דאף איהו נר"ו מודה ביונים שאנם רגילים עם בני אדם, שאע"פ שקננו במקומות שנוח לתפסם לא חשיבי מזומן, וחייבים בשילוח. ע"ש. וראיה לזה מלשון מרן בש"ע (רס"י רצב) שפתח וכתב: קן שאינו מזומן אצלו, כגון יונים שדרכן ליגדל עם בני אדם בבתיים, ואווזים ותרנגולים שקננו בבתיים פטור. ע"כ. הרי שלא מיעט מדין מזומן אלא הללו שהן בני תרבות, ומשמע דיונים מדבריות שקננו בבתיים חייבות בשילוח מבלי חילוק היכן בנו את הקן. וא"כ אפילו נניח דמסיפא דמרן דנקט שקננו בבורות ובטפחים יש מקום לדייק דקננו בבית ממש פטור משילוח, יש לומר בזה "נעשה" ודיוקא דרישא עיקר כנודע.

ובאמת הרמב"ם (פרק יג הלכה ח) קיצר לשון הברייתא והשמיט לגמרי הא דקננו בטפחים ובבורות, וכתב: שילוח הקן אינו נוהג אלא בעוף טהור שאינו מזומן, כגון יוני שובך ועליה ועופות שקננו בפרדס, שנאמר כי יקרא, אבל המזומן כגון אווזין ותרנגולין ויונים שקננו בבית אינו חייב לשלוח. ע"כ. ואילו היה בדוגמאות הללו דטיפחין ובירות נפקותא לדינא, ודאי לא היה הרמב"ם משמיטם. אלא ודאי דליכא למשמע מינה, והכל תלוי אם היונים שלו או לא וכאמור. וכן ראיתי להרה"ג ר' ינון מלאכי נר"ו בשו"ת יוסף לקח שלו (סי' נג עמ' קצה) שתמה על דברי הרב כפי אהרן הנ"ל, מדברי רש"י שפירש אין קנו בידך היינו שאינו שלך. ע"ש. ועם שלא הטריח עצמו לדחות דקדוקו של הרב כפי אהרן מלשון הברייתא, אבל הדין דין אמת כדבריו. ומה שכתב עוד הרב ברכת יהודה שם שכדבריו כן נראה גם מדברי הב"ח (רס"י רצב) שכתב דאווזין ותרנגולין שמרדו אע"פ שחזרו לבית וקננו "בעליה או בטפחין" חייב בשילוח. ומשמע שאם קננו בבית במקום שאפשר לתפסם בנקל פטור, לענ"ד גם בזה אין דבריו מוכרחים, ותשובתו בצדו ממה שסיים הב"ח שם שדינן כיוני שובך ועליה שאע"פ שקננו "בבית" חייב בשילוח. ע"ש. וא"כ

סימן סד

קניית פירות בשווקים שמעורב בהם מיעוט פירות ערלה

אלול תשס"ט

ולשתות יין, שהרי ספק ערלה בארץ ישראל אסור ומכריז ומרכיב בא"י אסור וכו'. וי"ל דהא מילתא תליא בפלוגתא וכו', ועפ"ז יש להתיר, דמסתמא לנטיעה אחת של ערלה יש מאתיים של היתר. ועוד יש להתיר מטעם אחר, דקודם שיעברו שני ערלה אינם עושים פירות, ואם עושים הם דקים וחלושים שאינם ראויים לעשות מהם יין וכו'. ע"כ. ובש"ע שם (סעיף יז) התיר מרן ליקח ענבים מכרמי הגוים בא"י משום דרובא לאו ערלה נינהו. ע"ש. ומשמע דאע"ג דאין מאתיים כנגד הערלה שרי, ונראה דר"ל משום דכל דפריש מרובא פריש. וכן

בענין הפירות המובאים לחנויות ולשווקים בארץ ישראל, אשר בידוע בין מטעי הפירות יש מיעוט מטעים של ערלה, האם יש לאסור את כל הפירות המשווקים ללא פיקוח בשרות מיוחד מחשש פירות ערלה המעורבים ביניהם.

דברי הרדב"ז ומרן בספק ערלה בזמנם

(א) כתב מרן ז"ל בבדק הבית (סי' רצד) וז"ל: ואיכא למידק, הדרים בארץ ישראל היאך יהיו מותרים לאכול ענבים

להקל בזמננו שאפשר לברר, באמת החומרא בזמננו בפירות של יהודים אינה רק משום שאפשר לברר ולמנות משגיח, אלא עצם האיסור חמור יותר מצד קבוע. וכן העיר בזה לנכון בשו"ת ישועת משה אהרונסון ח"א (סי' יד). ע"ש. וכן האריך בזה בטוב טעם בשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"ח (סי' נח אות א). ע"ש. וכן העיר מו"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סי' לו אות א). ע"ש.

חן אמת שראיתי להגאון הראש"ל ר' בצמ"ח עוזיאל זצ"ל בשו"ת משפטי עוזיאל ח"א (חיו"ד סי' כ עמ' קצ) שהביא דברי הגא"י קוק הנ"ל שעל ידי הסדרים שנשתנו בזמננו המיעוט של ערלה הוא מיעוט השכיח, וכתב שאם נקבל את דבריו נצטרך לאסור כל פירות ארץ ישראל, שבאמת אי אפשר לברר, הואיל ולא כל הפרדסים ניטעים ביום אחד, אלא בכל שנה ושנה מוסיפים לנטוע או שעוקרים אחדים ונוטעים אחרים במקומם ואי אפשר לבקר אותם, ומן הסתם מעמידים כולם בחזקת היתר מהטעמים שכתבו מרן והרדב"ז (הנ"ל). ע"ש. וכנראה הבין דברי הגרא"י קוק כפשוטם שאין להחמיר בנ"ד אלא משום דאפשר לברר, ולא היא, אלא עצם חומרת האיסור כיום רבה יותר. והטענה שיש להעמיד כולם בחזקת היתר כמ"ש מרן והרדב"ז וכו', כבר נתבאר שאין דבריהם מתאימים למציאות כיום. ואם כוונת הרב משפטי עוזיאל ז"ל לומר דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן ומסתמא כל ישראל כשרים ואין מי שימכור פירות ערלה שלו, הנה בעוה"ר האידנא אחסור דרי וארעא אזלא ומדלדלא, וידוע שיש יהודים המשווקים פירות ערלה שלהם לשווקים. ולולא שהרבנות עומדת בפרץ במדה מסויימת, היה המצב גרוע יותר. ואם כי רצו עבדיך את עפרה ואת פירותיה, אך אם יש חשש איסור בדבר, לא באלה חפצתי, ואין עצה ואין תבונה נגד ה'. ואמנם חלילה לנו לחרוץ משפט להחמיר בזה בלא לברר הדין לאשורו, אלא שומה עלינו לחקור ולברר טעמי ההיתר והאיסור בזה בע"ה לאור המצב כיום. ובאמת כבר דברו בזה גדולי הדורות האחרונים, והובאו דבריהם בתמצית וסדר נכון בספר "אוצר התשובות" על הלכות ערלה להרה"ג ר' דוד אביטן נר"ו (עמ' רח-רלח), ובו בטח לבי ונעזרתי מאד באסיפתו המקיפה, תשואות חן חן לו. ומ"מ אי אפשר לבית המדרש בלא חדוש. וה' ינחנו בדרך אמת.

האם מטעי הערלה בימינו נחשבים כאיסור "קבוע"

ב) והנה כתב מרן בש"ע יו"ד (סימן קי סעיף ג): תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבילה, ולקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזו מהן לקח, הרי זה אסור, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אבל בשר הנמצא בשוק או ביד גוי מותר וכו', דכל דפריש מרובא פריש וכו'. והוא מברייתא בפסחים (ט): ובכמה דוכתי. ותחילה עלינו לברר בס"ד האם האילנות או המטעים והכרמים האסורים נחשבים לאיסור "קבוע" וכמחצה על מחצה דמי אע"פ שהם מועטים,

מבואר יוצא מדברי הגר"א בביאוריו שם. אמנם הרב בית מאיר שם כתב דלשון מרן לאו דוקא וכוונתו כמ"ש בבדק הבית דמסתמא איכא מאתיים כנגד נטיעת הערלה. ע"ש. והרדב"ז (ח"א סי' תקפ) נשאל על פירות ארץ ישראל שרובם הם ספק ערלה, ובפרט ענבים והיוצא מהם, וכבר נשמע על גדולים שבאו לארץ ולא רצו לאכול מפירותיה משום הספק הזה. והשיב, כי רצו עבדיך את אבניה, וכל שכן את פירותיה, ויפה עשו חכמי ארץ ישראל שלא נהגו בחומרא זו וכן עשיתי אני וכו', וכל זקני הדור וכו' לא נמנעו מלאכול בזה עם כל חסידותם ודקדוקם במצות. ואפילו בהמתם של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן (חולין ה:). ואותם שפורשים מאכילת פירות קרוב אצלי שחוטאים על נפשותם ק"ו מנזיר וכו'. והאריך בטעמי היתר, ועיקרם לפי שרחוק מאד שיוציאו האילנות פירות ראויים בתוך שנות ערלה, וכיון שאין איסור ערלה מצוי אין להחזיק האיסור מספק, ואפילו היכא דאיתחזק איסורא כגון שידוע לנו בודאי שיש כרם של ערלה בבקעה זו, מ"מ כיון שבודאי רוב פירות אינם של ערלה, אין לחוש לכרם של ערלה אע"ג שהוא קרוב, דרוב וקרוב הילך אחר הרוב, ועוד דאיכא ס"ס, ספק מכרם שאין בו ערלה, ואת"ל מכרם שיש בו ערלה שמא מנטיעות ישנות שבו. ועוד דכל דפריש מרובא פריש. עכת"ד. אולם הגאון מהרא"י קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן (סימן י) העיר לנכון, שלא היקל הרדב"ז אלא בזמנו שהיה מעט ערלה בשוק, לא כן לפי הסדרים שנתחדשו בזמננו שיש פירות טובים כבר בשנה הראשונה. ואם הקילו בפירות של גוים שלא היה אפשר לברר את הדבר, לא נוכל להקל בזמננו ולהעלים עין מן האיסור, וחובה למנות משגיח וכו'. ע"ש. ובאמת כפי הנשמע המציאות מוכיחה כדבריו, שבעלי המטעים מתחכמים להוציא פירות מן העצים טרם עבור שנות ערלה, ובפרט שבד"כ אין נוטעים השתילים אלא אחר ששהו במשתלות זמן זמנם זמניהם, וצמחו והתפתחו שם, ובשעת נטיעתם בקרקע כבר קרובים הם לעשות פירות, אע"פ שמצד ההלכה טעונים מנין שנות ערלה מחדש. ולפי זה ברור שאין לסמוך כיום על מ"ש בבית יוסף דמסתמא איכא מאתיים כנגד הערלה וכו'. וכן טענת לא איתחזק איסורא שהזכיר הרדב"ז, אינה שייכת כיום. ואף מ"ש מרן בש"ע להתיר מפני שרוב הפירות אינם של ערלה, ומשמע כוונתו משום דכל דפריש מרובא פריש, גם ע"ז קשה לסמוך כיום, שהרי העצים של ערלה קבועים במטעים מסויימים, וקיי"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ובזמנם היו מובאים הפירות לשווקים ע"י גוים ושייך בזה הטעם דכל דפריש מרובא פריש, אבל כיום שבעלי המטעים והמובילים בדרך כלל הם יהודים, כלפי ידיהו יש מקום להחמיר מצד כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, דכל שפירשו הפירות ע"י יהודים, אכתי באיסוריהו קיימי, וכדבעינן למימר קמן בס"ד. ושוב ראיתי בספר אוצר התשובות (דיני ערלה עמ' רכו). שהביא בשם הגר"א הרצוג בפסקים וכתבים שלו (ח"ג סי' ב עמ' ט) שכתב כן. וגם ההיתר שכתב הרדב"ז משום ס"ס, קשה לסמוך עליו במקום שהאיסור קבוע, וכדלהלן (אות יד). ומעתה שסיים עוד הגרא"י קוק שאם הקילו בפירות נכרים, לא נוכל

ג) אך לעומתם הרמב"ן בחידושו לגיטין (סד). כתב שהאומר לשלוחו וכו' אסור בכל הנשים מדינא ולא מקנסא. וכ' בפלתי (סי' קי ס"ק יב) הנ"ל דסובר דקבוע אף שאינו ניכר מקרי קבוע, דלא כהתוס' בנזיר הנ"ל. וכ"כ בשו"ת עונג יו"ט ח"א (סימן קפ, דף רעב). דבהא קמיפלגי התוס' והרמב"ן הנ"ל. וכדברי הרמב"ן כן מבואר גם בשיטה מקובצת לנזיר (יב). בשם רבנו עזריאל דהו"ל קבוע ואסור מדינא. מיהו כי היכי דלא לישווניהו חולקים לגמרי על מ"ש הראשונים דאין קבוע אלא באיסור ניכר, י"ל בדעתם דמשום שנודע דבר הקידושין לשליח ולאשה והעדים, שפיר הוי קבוע, אע"ג דלא נודע לעלמא. וכ"כ בשו"ת תורת חסד חאו"ח (סי' טל אות ח) לבאר דעת הרמב"ן ור' עזריאל הנ"ל דמשום ידיעת האשה המתקדשת ועדי הקידושין חשיב איסור הניכר והו"ל קבוע. עש"ב. ובהכי ניהא נמי מ"ש התוס' בסנהדרין (פא רע"א) ובזבחים (עא: סוף ד"ה אפילו) גבי הנסקלים שנתערבו בנשרפים דהו"ל קבוע וכמחצה על מחצה דמי וכו'. ע"ש. דסוף סוף הנסקלין עצמן יודעים מי הם. (ועיין בספר מזבח אדמה סי' קי דף יא: ובשו"ת מהרימ"ט חאה"ע סי' יח ד"ה ואעיקרא, ובס' חנא וחסדא עמ"ס כתובות ח"א דף קצט.). ואמנם ראיתי להגר"ש שקופ בספר שערי יושר (שער ד פרק יא) שפירש דעת הרמב"ן משום דלא גרע מתערובת בעלי חיים. וכבר הזכיר סברא זו הרב פלתי בהמשך דבריו שם דבאנשים לא שייך ביטול (וע' מ"ש על דבריו החק"ל ח"א מיו"ד דף קמז ע"ג. ולענ"ד י"ל ע"ד), וכיו"ב כתב הרב חוות דעת (בביאורים סק"ג) בכוננת הרמב"ן הנ"ל דכיון דהספק הוא בין אנשים לא שייך ביטול והו"ל קבוע. וכן העלה לדינא בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סימן פט). ע"ש. וכן כתב עוד הרב חקרי לב שם (רס"י קג) בדעת הרמב"ן ור' עזריאל הנ"ל. ע"ש. וע"ע בכנפי יונה (סי' קי, דף פד), ובשו"ת צמח צדק חיו"ד (סימן ע אות ח). ולכאורה כן מוכרח בדעת הרשב"א, שבחי' לחולין ובתוה"ב ס"ל דכיון שלא נודע האיסור אצלנו לא חשיב קבוע וכמ"ש לעיל בסמוך, ועכ"ז בחי' לגיטין (סד). העתיק דברי הרמב"ן דהאומר לשלוחו וכו' אסור בכל הנשים מדינא. ועל כרחק היינו טעמא משום דבאנשים לא שייך ביטול. מיהו אין זה מוכרח לדעתו, וי"ל דעד כאן לא קאמר הרשב"א דלא הוי קבוע, אלא בנדונו שלא נודע לנו האיסור במקולין כלל, אף שהטבח ידע ממנו. אבל גבי האומר לשלוחו צא וקדש וכו' שיש כאן איסור ידוע במקומו, אלא שאין אנו יודעים מקומו איו, בזה מודה הרשב"א דחשיב קבוע גמור. ואכן בשיטת מהר"ם לנזיר (הובאה בשו"ת עדות ביעקב די בוטון סי' קלח דף רמז ע"ד, ובשו"ת חקרי לב רס"י קג) מבואר דאיכא מאן דאמר דהמקדש אשה ע"י שליח לא הוי קבוע מדין תורה, כיון דאינו ניכר לנו ההיתר והאיסור, ואיכא מאן דאמר דהוי קבוע, הואיל וזו שנתקדשה יודעת האיסור מעיקרא, אע"פ שעכשיו אינו ניכר, דבתר מעיקרא אזלינן. ע"ש. וכן מצאתי בחי' רבנו אברהם מן ההר על מסכת נזיר שם (ונדפס בשיטת הקדמונים עמ"ס נזיר הוצאת הר"מ בלוי עמ' רו) שכתב, דאיכא מאן דאמר דהואיל וזאת שנתקדשה יודעת האיסור הוי קבוע דאורייתא. ע"ש. והרי זה כמבואר, דאיכא

או שמא אינם נחשבים כקבוע ויש לילך אחר רוב הפירות שאינם ערלה. והנה נודע בשערים המצויינים בהלכה מה שכתבו התוספות בפסחים שם (ד"ה היינו) ובחולין (צה סע"א) ובזבחים (עג: ד"ה אלא) והרשב"א בתורת הבית (בית ד שער א) והריטב"א (כתובות טו). ושאר ראשונים, שדין קבוע לא נאמר אלא באיסור ניכר, כתשע חנויות מוכרות בשר כשר ואחת מהן מוכרת נבילה, אבל אם האיסור אינו ניכר בטל ברוב. ואמנם דעת הב"ח יו"ד (סימן קי אות ו) שאם האיסור קבוע במקום מסוים, אף שאין ידוע באיזה מקום, נחשב ג"כ קבוע (וכגון שנשחטו עשר בהמות ונתחלקו ל' חנויות, ואח"כ נודע שאחת הבהמות היתה טריפה, ואין ידוע באיזה חנות נמצאת), אך הרב פרי חדש שם (ס"ק יג) הוכיח מדברי הראשונים הנ"ל דכל שאין האיסור ניכר לא מקרי קבוע, והביא שכ"כ הר"ש מקינון בספר כריתות (סימן ר). עש"ב. ועיין בספר חכמת אדם (בינת אדם שער הקבוע סי' ב) ובספר בית יצחק להגר"א חבר (שער הקבוע בפתח השער) באורך. והרב פלתי (סי' קי ס"ק יב) הקשה על זה ממ"ש הרמ"א (סימן קיד סעיף י) דאם ידוע שמקצת גוים נותנים יין בדגים ומקצתם אינם נותנים, הולכים אחר הרוב ומותר לקנות מהם בשוק, אבל אסור לילך לביתו של הנכרי ליקח, דהו"ל קבוע. ומשמע דאפילו אם אין האיסור ניכר הו"ל קבוע (וכן העיר בזה הפמ"ג בשפתי דעת שם ס"ק יד סוף חלק ב). ותירץ בפלתי שם דעל כרחק התם מייירי שהיה ישראל שראה שהגוי נתן שם יין, ואמר לנו, והלך למדינת הים. וכיון שישאל אחד יודע, ניכר האיסור קרינן ביה. ע"ש. אולם הרב חוות דעת (בביאורים סק"ו) כתב שאי אפשר לומר כן, דהא מבואר בגמ' נזיר (יב). דהאומר לשלוחו צא וקדש לי אשה ואינו יודע את מי קידש, אסור בכל הנשים שבעולם, שמא יפגע בקרובת האשה שקידש לו השליח, וכתבו התוס' שם שאינו קבוע גמור אלא קנס מדרבנן. והלא השליח והאשה ודאי יודעים מי קידש. אלא ודאי שכל שאין אצלו איסור והיתר ידועים במקומם, לא הוי קבוע. עכ"ד. והרב יד יהודה (בארוך ס"ק כא) כתב לדחות ראיתו מהתוס' דנזיר, דהתם לא ידעינן כלל דהשליח קידש, דאין זה בידו, ועוד דשמא קידש אשה שאין לה קרובות וכל הנשים מותרות. ע"ש. אך דבריו דחוקים בלשון התוס' שם שכתבו דלא אמרינן ביה קבוע משום דאין האיסור וההיתר ניכרים לעצמם. וגם בגיטין (סד). כתבו התוס': "אבל מן הדין מותר בכל הנשים, דאין זו חזקה גמורה דאינה בידו להתקדש, ועוד דאזלינן בתר רובא". ע"כ. ומשמע דכל טעם באפי נפשיה קאי, ואפילו ידענו ודאי שקידש אשה שיש לה קרובות, מותר מדינא מטעם רוב. וכן סיימו שם דלא חשיב קבוע מחמת דהוי דבר המתערב ואינו ניכר. ע"ש. וכן מבואר ממ"ש בשיטה מקובצת לנזיר שם בשם ר' יצחק שאין זה קבוע לפי שאין האיסור ידוע לעצמו. ע"ש. וכן משמע מדברי הרשב"א בחי' (חולין צד:) ובתורת הבית הארוך (בית ד שער ב, דף ל:) בסוגיא דההוא טבחא דזבן טריפה לנכרי, שכתב שאם לקחו מן המקולין קודם שנודע לנו הספק, לא חשיב קבוע. ע"ש. והרי הטבח הישראלי שמכר לנכרי ודאי ידע בטרפה זו, ואפילו הכי לא חשיב קבוע, כיון שאצלנו לא נודע מקום האיסור.

מאן דפליג על סברת התוספות דנזיר וגייטין הנ"ל ודעמייהו וסבר דחשיב קבוע משום ידיעת האיסור במקומו, אף שאין האיסור ניכר אצלינו.

ד) ומכל מקום גם לדעת התוספות ושאר ראשונים דאיסור שאינו ידוע במקומו לא חשיב קבוע, יש ליישב מ"ש הרמ"א (סי' קיד) דהלוקח דגים מן הגוי חשיב כלוקח מן הקבוע, דהיינו טעמא משום דהתם הנכרי בעל הדגים ידע בנפשיה אי עירב בהם, ושפיר איכא ידיעת האיסור לפנינו במקום זה. ועדיף מידיעת האשה והשליח והעדים בהא דנזיר, שאינם לפנינו. וכ"כ בשו"ת חקרי לב (סי' קג, דף קמט:). דהרמ"א אסר משום ידיעת הנכרי. ע"ש. וע"ע בחכמת אדם (שער הקבוע סי' ד) ובשו"ת שואל ומשיב תנינא ח"א (רס"י יח). ובהכי ניחא נמי הא דכתב מרן הב"י (או"ח סי' לב, דף לז: ד"ה ואחר) בשם האגור (סי' עד) שאין לקנות גידים לתפירת התפלין מן הגויים, משום דשקלי נמי מבהמה טמאה, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. וכן פסק בש"ע שם (סעיף ג). ולכאורה הרי אין ניכר לנו איזה גוי מוכר גידים טמאים. וכן העיר הגאון עה"ש שם (ס"ק ח). אלא היינו טעמא משום שהגוי המוכר יודע והוא בפנינו. (והעירני לזה ידידי הרה"ג ר' ישראל אמויאל נר"ו). וכן מתבאר ממה שכתב הר"ן (ביצה ג: מדפי הרי"ף) דאסור ליקח ביו"ט ביצים מן הגוי שמוכר בביתו, אע"פ שרוב הביצים של אתמול, משום דחשיב קבוע. והרא"ה והריטב"א שהתירו שם והובאו בשיטה מקובצת (ביצה ז), היינו משום דלא אתחזק איסורא. ע"ש. אבל בלאו הכי חשיב קבוע מחמת ידיעת הגוי המוכר. וכבר נסתייע הרב חקרי לב שם מדברי הריטב"א בביצה, והשיג על מה שנראה מדברי המבי"ט ח"א (סי' כא) דכה"ג לא מקרי קבוע. ע"ש. [ומה שהעירו ע"ז האחרונים מדין דמאי דמותר מן התורה דאזלינן בתר רובא, כבר תירץ לזה הרב פלתי (בקונטרס בית הספק דף קס: מהדר' זכרון אהרן עמ' תרסה): דהתם לא איקבע איסורא מעולם ושמא הכניס דרך גגין. והובאו דבריו בחקרי לב (סי' קג, דף קמח:), והוסיף עוד תירוץ מדיליה. ע"ש. ויש סמך לד' הפלתי מדברי תוס' הרא"ש (יבמות ק"ט). ע"ש. ומה שהקשה בשו"ת מנחת שלמה ח"ג (סי' קנו) על הפלתי דעכ"פ ליתסר לאדם באכילת קבע, לענ"ד אחר שמן התורה פטור בכה"ג לגמרי, ורבנן הוא דאסרו לאכול ממנו אכילת קבע לאדם כמ"ש רש"י (ברכות לא). והש"ך (סי' שלא ס"ק קיד), הו"ל כקבוע באיסור דרבנן דאזלינן ביה לקולא. ואכמ"ל]. ושור"ר להרב חזון איש יו"ד (סי' לז סוף ס"ק כה) שדחה הראיה מדברי הר"ן בביצה הנ"ל, שאע"פ שאין לנו ידיעה, מ"מ כיון דהו"ל דבר שיש לו מתירין דלא בטל, מקום התערובת נידון כקבוע. ועיין להפמ"ג בשפתי דעת (סי' קי ס"ק לב) ולהרב יד יהודה (שם סקי"א, דף קלט). ולהרב זבחי צדק שם (סוף אות מח). ומ"מ כבר הבאנו שכן נראה מדברי הרמ"א ומדברי מרן בשם האגור דלאחשוביה קבוע לא בעינן שיהיה ידוע לכל, אלא די שיהיה ידוע אצל אחד הנמצא כאן לפנינו. וכן י"ל בדעת התוספות. וכ"כ בדעתם הרב פרי תאר (שם סוף סק"ו), והגרי"א חבר

בשו"ת בית יצחק (שער הקבוע סס"י ב) כתב על הפר"ת דהוא מלתא דמסתברא, ובוה עולים כל הסוגיות כהוגן, וכן נכון. ע"ש. והובא בדרכי תשובה (ס"ק צג). וקרוב לזה כתב לדינא הרב חכמת אדם (בינת אדם שער הקבוע סי' ב). ומהר"ם בשיטת נזיר ור"א מן ההר בשם איכא מאן דאמר מחמירים יותר דמהני אף ידיעת אחד דאזל לעלמא. ואם כי מדברי הרשב"א (הנ"ל סוף אות ב) נראה דכיון שלא נודע לנו האיסור, לא חשיב קבוע, אע"פ שיש בעיר מי שידוע ממנו, לדינא ודאי אין לזוז ממה שפסק מרן לגבי הגידים והרמ"א בענין הדגים דכהאי גוונא חשיב קבוע. (והפר"ת הנ"ל כתב גם בדעת הרשב"א דכל דאיכא במציאות דידע לפנינו חשיב קבוע. וצ"ע. ושמא כוונתו דאם המוכר עצמו מיהא ידע חשיב קבוע). ועיין עוד בשו"ת הר צבי ח"א מאו"ח (סוס"י כד).

ה) ומעתה נבוא לדון בס"ד לגבי הפירות של ערלה בזמננו. ולכאורה נראה שאע"פ שהמגדל עצמו בעל המטע אינו בפנינו, מ"מ לפי האופן המצוי שהסוחר הסיטונאי או בעל החנות או שלוחם לוקח את הפירות מן המגדל ומביאם לחנותו במקום אחר, הרי בשעה שלקחם ממנו היתה ידיעת איסור באותו מקום, ובאותה שעה נאסרו הפירות כדין לוקח מן הקבוע. ולדעת כמה ראשונים אפילו אזל בעל הפירות לעלמא הו"ל קבוע גמור. וממילא נאסרו ג"כ על כל העולם, כמ"ש הרב יד יהודה (סי' קי ס"ק טז). וכן מתבאר מדברי הפר"ח (ס"ק טז) ושאר אחרונים. [שוב ראיתי בדרכ"ת (ס"ק מג) בשם בית יצחק (שער הקבוע סי' טו) שצידד שלא לאסרם לכל העולם. אולם מצאתי בשו"ת פני האריה החי (משען לחם סי' מו בהגהה) שתמה איך עלה בדעתו להסתפק בזה, דהרי מוכח מהרמב"ם והש"ע (סי' קי ס"ג) דאסור לכל העולם. ע"ש. וכן מבואר יוצא מדברי הרא"ה והרמב"ן שנביא להלן (אות ו). ועיין מה שכתבנו בזה עוד שם]. וכ"כ החזו"א (סימן לז אות כה, דף נג רע"ב) דבלקח מן הקבוע והולך למקום אחר, אע"ג דהשתא אי אפשר לעמוד עליו אסור. אלא שכתב שם לעיל מזה בסמוך דכ"ז בידוע האיסור במקומו, אבל באינו ידוע אלא לבעלים והוא חשוד למכור ערלה, אין כאן קבוע. וכ"כ עוד שם (אות יד) דלא מקרי קבוע כיון שאין האיסור ניכר לשום אדם אלא לבעלים, והבעלים מעלים הדבר וגם אין לו נאמנות, שהוא חשוד למכור ערלה. ע"ש. אולם לפי האמור קשה, דמאחר דמיירי בידוע שיש מיעוט נטיעות ערלה והמוכרים חשודים ע"ז, מי גרע מגוי המוכר דגים שכתב הרמ"א או גוי המוכר גידים שהזכיר מרן, דמהני ידיעתו לאחשובי קבוע, אע"פ שאין לו נאמנות, ומסתמא גם מעלים הדבר, שהגויים יודעים שאנחנו נזהרים מיינם. וכבר כתבנו לעיל (אות ג) דאף הרשב"א (חולין צד:). בעובדא דההוא טבחא אפשר דלא היקל קודם שנודע לנו האיסור אלא מפני שלא ידענו כלל שנתערב איסור במקולין, אבל הכא דודאי יש נטיעות ערלה ידועות במקומן, אפשר שיוודה להחמיר. ועכ"פ הא קמן דעת מרן והרמ"א דכהאי גוונא מקרי קבוע, ואין נקל נגד דבריהם. ועוד דאף למטוניה דהחזו"א זצ"ל ידיעת הבעלים אינה עושה

(פ"ד ה"ז). וע"ש להרב מנחת יצחק בשיירי המנחה. [ואין לומר שחזרו הפירות ונקבעו בחנויות שבשוק וכמ"ש הש"ך (סי' קיד ס"ק יט), מפני שלא עברו כל הפירות לחנויות, ועדיין יש פירות באילנות שהוא מקום הקביעות הראשון. וכמו שביאר לנכון מו"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סי' לו אות ד), והביא שכ"כ הרב בינת אדם (שער הקבוע סי' יח), ושכן העלה הגאון חקרי לב (סי' קו), ושכן מתבאר מדברי הרדב"ז ח"א (סי' תקפ) והמבי"ט ח"ג (סי' קכז) ומהרשד"ם (חיו"ד סי' רצג) ועוד. ע"ש. ועיין בספר כנפי יונה (סי' קי, דף פד: ד"ה אכן) ובשו"ת תבואות שמש חיו"ד (סי' א) ובחזו"א (סי' לו סוף סק"ד). ואכמ"ל]. אולם הרגילות היא שבעל המטע אינו מוביל את פירותיו בעצמו, אלא שוכר פועלים להובילם עד לשווקים או לסיטונאים, ומסתמא אותם פועלים אינם יודעים מה טיבם של הפירות, ולכאורה בזה הרי נולד הספק אצלם במקום הקביעות. ועיין להש"ך (סי' קי ס"ק יח) בשם הרוקח (סי' תפ), שאם לקח קטן מן החנויות דינו כנכרי. ע"ש. ומשמע דאם לקח ישראל גדול בר חיובא, אסור אף לישראל אחר. וכ"כ החזו"א (סי' לו ס"ק יג) והרב מנחת יצחק ח"ז (סי' צו). והכי נמי פשיט"ל למרן הגאון יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כד ד"ה אולם) ועוד. [וראיתי בספר חבל נחלתו ח"ג (סי' לא עמ' 145) שהשיג על דברי מרן הגאון יביע אומר זצ"ל שם שהביא בשם התוס' פסחים (ט:) וחולין (צה). ועוד שאם הפרישה היתה ע"י ישראל גדול נאסר, והיינו אף לאחרים. והעיר שלא נמצא כדבריו, אלא להיפך, כל הראשונים ציינו שכיון "שראינו" האיסור כשפרש, הרי הוא נאסר, ומשמע שאם לא ראינו אינו נאסר. ע"ש. ובמחכ"ת הדבר פשוט וברור שלא הוזקקו הראשונים לומר דראינו האיסור בשעת פרישתו, אלא משום דמיירי כשפירש ע"י גוי, או אפילו פירש ע"י ישראל אך מ"מ יודע מהיכן לקח, ובכח"ג לא נולד הספק בקבוע אא"כ ראינו. אבל כשידוע שפירש ע"י ישראל שאינו יודע בטיב הפירות א"צ עוד לראיתנו, וכבר נולד הספק אצל הלוקח ונאסר, וכדמוכח מדברי הרא"ה והר"ן הנ"ל. וכן משמע מדברי הרוקח, וכן הסכמת האחרונים].

(ז) **אמנם** ראיתי למוה"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל בשו"ת תפלה למשה ח"ג (סי' לו אות ב) שכתב טעם להקל בזה לפי שהפועלים היהודים המביאים את הפירות ממקום קביעותם אינם "קונים" את הפירות רק מביאים אותם, ואין להם שום נפקותא אם הפירות הללו של ערלה, וממילא לא שייך לומר שנולד הספק אצלם. והרי זה דומה לגוי שלקח בשר מאחת החנויות, וראהו ישראל אחד שלא ידע אם החנות כשרה, ובא ישראל אחר שלא ראהו פורש מן החנות וקנהו מהגוי. שבודאי אין לומר שנולד הספק בשעה שנלקח הבשר מן הקביעות מחמת אותו ישראל שראהו, שהרי הוא לא קנה את הבשר, ואין אצלו שום ספק. וזה שקנה הבשר ובא לכלל ספק, לא נולד אצלו הספק אלא אחר שפירש. ואין הכי נמי אם קנהו הראשון ונאסר הבשר בידו, כבר חל על הבשר שם איסור ונאסר לכל. אבל ידיעתו גרידא בודאי אינה עושה ספק. והכא

קביעות, מ"מ יש לדון דהו"ל קבוע דרבנן מחמת שערלה אינה בטלה אלא באחד ומאתיים (ע' רפ"ב דערלה וש"ע סי' רצב סעיף כב), והלוקח ממנה הו"ל כלוקח מקבוע דרבנן, וכדין תערובת בעלי חיים (זבחים עג:). וכ"כ בפשיטות הרב יד יהודה (סי' קי בארוך ס"ק כז). וכיו"ב ממש כתב החזו"א שם (סוף אות כה) לענין לקיחת ביצים ביו"ט מהגוי שכתב הר"ן דחשיב קבוע, וביאר החזו"א הטעם משום דהוי דבר שיש לו מתירין דלא בטיל (והבאנו דבריו לעיל אות ד), והכי נמי לענין ערלה. ושוב ראיתי שכ"כ להדיא החזו"א (ערלה סי' ג אות ד"ה והיכי) לענין ערלה. ושמא לא כתב החזו"א (יו"ד סי' לו אות יד וכה) הנ"ל להקל בנדון שלנו אלא באופן שיש מאתיים כנגד האיסור. וצ"ע. ועכ"פ למעשה גם החזו"א שם לא החליט הדבר להקל. כיעו"ש. ועל כן נראה שקשה לסמוך על טעם זה להתיר, ומה גם שהרבה אחרונים עומדים בשיטת הב"ח הנ"ל בפתח דברינו דאפילו קבוע שאינו ניכר כלל נידון כמחצה על מחצה. ועוד שלפי הנשמע, בדרך כלל מטעי הערלה מסומנים במפות הנמצאות ביד משגיחי הרבנות, ובכח"ג אף אם הערם יערימו בעלי המטעים למכור פירותיהם טרם עבור שנות ערלה ודאי חשיב קבוע לכ"ע.

האם נולד הספק בקביעות או לאחר שפירש

(ו) **איברא** דאם המגדל בעל המטע בא בעצמו עם פירותיו למכרם בשוק, יש להקל ליקח ממנו, דכיון דהמגדל עצמו יודע מהות פירותיו לא נולד הספק אלא אצל הקונים, לאחר שפירשו הפירות לשוק, ואזלינן בתר רובא. ומנא אמינא לה, דהלכה פסוקה היא שאם נמצא בשר בשוק או ביד גוי, הולכים אחר רוב החנויות שבאותו מקום, ורק אם פירש לפנינו מן החנות ואין אנו זוכרים מהיכן פירש אסור. וכתבו התוספות בחולין (צה). ובפסחים (ט:) ושאר הראשונים הטעם לפי שנולד הספק בשעה שהבשר היה במקום הקביעות. והא דבנמצא אזלינן בתר רובא ולא חיישינן שנולד הספק בקבוע למי שממנו נפלה החתיכה, ביאר הרא"ה (סוף פ"ק דתובות) משום דמסתברא מאן דובין ידע ממאן זבין. וכ"כ הר"ן בחדושי (פסחים ט: ד"ה ולקח) דמסתמא בשעת פרישתו ידוע היה מהיכן היה פורש. ע"ש. ולפ"ז אם בעל המטע עצמו מביא את פירותיו למוכרם בשוק, או מביא אותם בעצמו לסיטונאים, הרי הוא יודע אם יש עצי ערלה ואצלו אין שום ספק, ולא נולד הספק אלא כשבא לידינו וכבר פירשו פירותיו מן הקבוע, ובזה יש לילך אחר רוב הפירות שינם של ערלה ומותר ליקח ממנו וכאמור. ואע"פ שערלה אינה בטלה אלא באחד ומאתיים, לענין כל דפריש יש לילך אחר רוב בעלמא, וכמו שצידד בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סי' קד). ע"ש. וכן נראה להדיא מדברי מרן בש"ע (סי' רצד סעיף יז) שהתיר ליקח ענבים מכרמי הגוים בא"י משום דרובא לאו ערלה נינהו, וכנ"ל (אות א). וכן יש ללמוד מ"ש בברכי יוסף (סי' רצו סק"א) בשם מר זקנו. וכן הסכימו האחרונים דאף דבר שיש לו מתירין איתיה בקולא דכל דפריש. וסמך לזה מדברי התוספתא דדמאי

שבעל המפעל שולח את סחורתו לסוחר הסיטונאי נדון שנולד הספק לאחר שפירש. ע"ש. ומסתמא היינו כדרך העולם שהסוחר הסיטונאי מבקש מבעל המפעל לשלוח לו סחורה, וחשיב ליה הגאון זצ"ל כפירש. ומעתה בנדון שלפנינו אם המגדלים היו שולחים סחורתם מעצמם לתנובה או לסוחר הסיטונאי, לכולי עלמא מקרי פירש ושרי, שהרי המגדל אין לו ספק אם פירותיו ערלה או לא, ולא נולד הספק עד שפירש. אולם לפי מה בדרך כלל אין שולחים המגדלים את סחורתם אלא בהזמנת בעלי החנויות שבשווקים, ובאנו בזה למחלוקת האחרונים הנ"ל. ובשו"ת יביע אומר ח"ו (סי' כד) הביא מחלוקת הגאון דברי חיים עם מהר"ש קלוגר, וסמך ע"ד מהר"ש קלוגר להקל בצירוף טעמים אחרים שיובאו לקמן בס"ד. ע"ש. ועכ"פ לכאורה מדברי הגאונים הללו נראה דפשיטא להו כסברת הגרש"ז אורבך במנחת שלמה ומוה"ר הגאון תפלה למשה הנ"ל דלא חשיב כאילו הפועל המוביל לקח מן הקבוע (ומסתמא הפועל המוביל אינו יודע כיצד מכינים את הציקוריא במפעל), ולא נחלקו אלא אם יד הפועל כיד המוכר או כיד הקונה, לפי שאין המוכר שולח עד שיזמין הקונה. מיהו י"ל דהתם מסתמא היו המובילים והמשלחים גוים, ובכה"ג (אילו לא היו עושים כן בשליחותו של הקונה היהודי) ודאי חשיב כפירש, כמפורש בגמרא ובפוסקים שאם לקח הגוי מן הקבוע שלא בפנינו מותר. לא כן במאי דקמן שהרבה פעמים המובילים הם יהודים, ואינם יודעים מהות הסחורה שבאמתחתם, בזה אפשר דאף לדעת הגאון מהר"ש קלוגר הנ"ל יש לאסור. ובאמת אפילו נניח כדברי מו"ר דכל שפירש הבשר ע"י אדם שאין הבשר שלו לא מקרי נולד הספק בקבוע, נלע"ד שאין זה אלא באופן שהחנות האסורה מוכרת בשר נבלה וכיו"ב שאינם אסורים אלא באכילה, אבל במאי דקמן דאתנין עלה משום עצי ערלה שיש במטעים, הרי הערלה אסורה אף בהנאה, ואסור לפועלים אפי' להשתכר בהבאתה ממקום למקום, וכמבואר בטוש"ע (רס"י קלג) לענין יין נסך. ונמצא שאע"פ שאין הסחורה שייכת להם, מ"מ ודאי עצם הספק מישך שייך לגבייהו טובא, וכבר אצלם נולד הספק, וכיון שהם לקחו מן הקבוע נאסר עליהם ועל כל העולם.

אם יש להקל מטעם שמובילי הפירות אינם שומרי מצוות

ז) ומכל מקום הנה מו"ר ועט"ר הגאון תפלה למשה זצ"ל שם (אות ב) כתב טעם נוסף להקל, כיון שמן הסתם הפועלים המובילים את הפירות אינם יודעים כלל מאיסור ערלה, א"כ ודאי לא שייך לומר שנולד הספק בשעה שלקחו הפירות ממקום קביעותם. ולא דמי לישראל מומר שכתב הרב חזון איש (סימן לו אות יג) שדינו כישאאל, ואם לקח מהחנות ונסתפק מהיכן לקח, חשיב נולד הספק בקבוע. ע"ש. דשאני התם שאע"פ שהוא מומר, מ"מ יודע הוא שיש איסור נבלה וטרפה, ונמצא שבשעה שקונה הבשר, כבר נולד אצלו הספק. ואע"פ שלא איכפת לו מספק זה, מ"מ אין רשעותו משנה את

נמי לא נולד הספק עד שבאו הפירות לידי הסיטונאים. וכבר יצאו אז מן הקבוע. עכת"ד. ברם לענ"ד כל כהאי גוונא צריכא רבה, דמאחר דמודי דאפילו אינו בעליו אילו ראה נטילת הבשר מן הקבוע ע"י נכרי חשיב נולד הספק אצלו ע"י ראייתו, ואסור לו ליקח הבשר מאותו הנכרי, מסתבר שיש לאסור בזה גם לאחרים, וכדין נולד הספק לבעליו בקביעות דאסור אף לאחרים לכ"ע. וקשה להקל בלא ראייה. וכן ראייתי להרב יד יהודה (סי' קי ס"ק טז, דף קמג.) דפשיטא ליה דאף אילו ישראל אחר ראה הפרישה מהני למחשביה כאיסור קבוע. והאף אמנם שמצאתי להגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' עא סוף אות יד) שכתב כדברי מו"ר הגאון תפלה למשה, ופירש בדברי הרב יד יהודה הנ"ל דמייירי שהרואה הוא עצמו בעל הבשר. ע"ש. אולם אחר המחילה רבה אין זה במשמעות לשונו כלל. כיעו"ש. והן אמת שמצינו כיוצא בזה להרב מגיד משנה (פ"ב מהל' שבת הלכה כ) שכתב דכל שלא היינו צריכים בדבר, לא מקרי נולד הספק עד שהוצרכנו אליו. ע"ש. וע"פ זה כתב השפ"ד (סי' קי סוף ס"ק לו) שאם פירש עכבר לפנינו מהציבורים קודם זמן איסור חמץ, לא חשיב שנולד הספק בקבוע. אולם הרי העיר שם דהטור (או"ח סי' תלט) חולק בזה. ועוד שיש לחלק בין דברי המ"מ שלא הוזקקנו לדון בדבר כלל, ובין הנדון שלפנינו שבאמת איסור ערלה נוגע לפועלים, אלא שאין הפירות שלהם. וידידי הרה"ג ר' ישראל אמואל נר"ו אמר לסייע דברי מוה"ר והגרש"ז אורבך, מלשון המאירי (חולין צה.) שכתב אבל אם ראה "הוא עצמו" אותה חתיכה בשעה שהיא פורשת מן המקולין, אע"פ שבשעה שבאה לידו כבר פירשה, הרי מכל מקום נולד לו הספק בשעה שהיא פורשת וכו'. ע"כ. ומשמע מלשונו דמשום ראיית אחר לא מקרי נולד הספק בקבוע. והוא הדין בני"ד אין לחוש לספק שנולד אצל פועלי ההובלה, ואין זה גורם לספק עלינו את הפירות עוד משעת קביעותם במטעים. אמנם לענ"ד אין זה מוכרח, ואפשר דאורחא דמלתא נקט המאירי ראה "הוא עצמו", דאילו ראה אדם אחר את החתיכה בשעה שפורשת, מסתמא הלוקח אינו יודע מראיתו.

ח) והנה בשו"ת דברי חיים ח"ב (חי"ד סי' נג) נשאל בענין אבקת משקה "ציקוריא", שנודע שיש מפעלים המערבים בה בתהליך ייצורה שומן נבילה או דבר אחר, וכתב שאפילו היה ידוע שהרוב אין מערבים שומן איסור, מ"מ המוכר אינו מביא הציקוריא לבית הקונה עד שהקונה כותב ומבקש ממנו לשלוח לו מדה מסויימת של ציקוריא, ואז שולח לו המוכר מביתו, ובכה"ג ודאי חשיב כלקח מן הקבוע ממש, דמה לי אם לקח ביד או שמצווה ליתן לו מן הקבוע וכו'. ע"ש. והגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סימן יד) השיג על דבריו, ומסיק דכל שאין הקונה לוקח ביד אלא המוכר שולח אליו, היינו פירש ואולינן בתר רובא. והיינו ממש כעין נכבשינהו דנייד. ע"ש. וכן נראה מדברי הרב חזון איש (סי' לו ס"ק טו) שכתב שכלי אכילה המיוצרים בחו"ל שרוב המפעלים בבעלות גוים, צריכים טבילה. ואע"פ שיש מקצת מפעלים של ישראל והם קבועים במקומם, מ"מ לפי הרגיל

סוף לגבי זה הלוקח מן המקולין אין כאן ספק ויצא הדבר מלפניו להיתר. אבל אם נאמר דהלוקח ההוא גוי נחא, דלית ליה נפקותא והו"ל כלקח עכבר). וכן ראיתי בבדי השלחן (סי' קי בביאורים דף קלג:) שהוכיח דהרשב"א מיירי היכא דהלוקח הראשון היה גוי, ושכן העתיק בשמו הטור. ע"ש. וע"ע בחידושי הגהות. ואף שאין זה מוכרח בדעת הרשב"א, מ"מ יש מקום לפרש כן בדבריו. ואכמ"ל.

ג מה שהוכיח מו"ר זצ"ל שם מדברי המאירי (חולין צה). שכתב דאם לקח הבשר "בחזקת היתר" מיד הלוקחו ממקום קביעותו מותר דהו"ל כפירש. וביאר מוה"ר שם כוונתו דבשעת הלקיחה לא ידע הלוקח הראשון שיש חנות שמוכרת איסור, וחשב שהכל היתר, ורק אח"כ נסתפק הלוקח השני שמא לקח מן החנות האסורה. ומבואר דכיון דלא שמיעא ליה ללוקח איסורא עד אחר שמכר לנו לא חשיב שנולד הספק בקבוע. ע"ש. בעניויתו נ"ל שיש מקום לפרש מ"ש המאירי דלקחו בחזקת היתר היינו שהלוקח השני חשב שהכל היתר (ולפיכך לא שאל את הלוקח הראשון על מקור הבשר), ואח"כ נודע לזה השני שנפל כאן ספק, אך בינתיים הלוקח הראשון כבר אזל ליה לעלמא. וכן מה שהביא עוד מו"ר הגאון זצ"ל שם (באות ב) מדברי הרדב"ז בתשובותיו (ח"ד סי' רצו) שנשאל אודות מה שהיו מחמירים קצת מהחכמים שלא לאכול משחיטת קצת שוחטי הקהל מפני שאינם נזהרים בשחיטתם או מפני שיצאה טרפה מתחת ידם, אם צריכים להחמיר שלא לאכול ממה שנתבשל בכלים של בעלי בתים שאינם מחמירים בזה. והשיב שכיון שרוב טבחי העיר הם כשרים והספק נולד לאחר שהבשר פירש ממקום קביעותו, יש לומר כל דפריש מרובא פריש. (עכ"ד הרדב"ז). וכתב ע"ז מו"ר דמבואר שאע"פ שאותם בעלי בתים לקחו את הבשר ממקום קביעותו, מ"מ כיון שהם אינם מסתפקים כלל שמא הוא טרף, נחשב שהספק נולד רק כשבא לידי החכמים המסתפקים, לאחר שפירש. והכי נמי בנ"ד, כיון שהפועלים אינם שומרי תורה ואינם מסתפקים, לא נולד הספק בקבוע מיקרי. עכ"ד. לענ"ד משמעות לשון הרדב"ז שם שגם לדעת אלו החכמים לא היה בשר הקצבים הללו אסור מן הדין, רק הם היו מחמירים לעצמם שלא לאוכלו. וכיון שכן לא שייך בזה כלל לומר שנולד הספק אצל הלוקחים שאינם מחמירים בזה, דאצל הלוקחים כל הבשר כשר. אבל בנדון שלפנינו שהפירות של ערלה הם אסורים באיסור גמור גם על הפועלים, אע"פ שהם אינם מסתפקים קרוב הדבר לדמותו למי שלא ידע שיש חנות טרפה בעיר דאסור, וכמו שכתבתי לעיל בסמוך. וכן מבואר יוצא מדברי הגאון ר' עקיבא איגר המובאים בספר אותיות דר' עקיבא (חולין צה. עמ' קכח) דאע"ג דבנמצא הבשר ביד גוי הו"ל כפירש משום דלגבי הגוי כולם היתר, מ"מ אם היתה אחת החנויות מוכרת בשר אבר מן החי דאסור גם לבני נח, יש לאסור אף אם נמצא בשר אצל הנכרי, דהא לדידיה נמי אסור. ע"ש. אע"ג דמסתמא הגויים לא משמע להו איסורא כלל באבר מן החי. והוא הדין לנדון דידן.

הדין, ובודאי הספק נוגע לו כמו לישראל אחר. אבל בנ"ד שאינם יודעים כלל מאיסור ערלה, בודאי לא נולד שום ספק עד שבא ישראל שומר תורה ומצוות לקנותם בשוק אחר שפירשו. עכ"ד. ואע"פ שהלכה ברורה שגם אם הלוקח לא ידע כלל שאחת מן החנויות מוכרת איסור, ורק לאחר שלקח נודע לו על כך, ואינו יודע מאיזה לקח, לא חשיב נולד הספק בפירש, מאחר שהדבר ידוע בעיר שיש חנות של איסור (ע' להרא"ה בבדק הבית בית ד שער ב דף כט: ולהרשב"א במשמרת הבית שם), נראה דס"ל למו"ר דהיינו דוקא כשנולד הספק ללוקח הראשון בעוד מקחו בידו, אבל אם אחר שמכר לנו נתעורר אצלנו הספק, הרי זה חשוב כנולד הספק אחר שפירש ומותר. ובהמשך דבריו (אות ג) נסתייע מו"ר זצ"ל מדברי הרשב"א בתורת הבית הקצר (שם) שכתב: מצא בשר הרי הוא מותר, חזקה מן הרוב פירש, שהוא כשר וכו'. ולפיכך מצא בשר "ביד אחד", אע"פ שהדבר ידוע שאין לוקח בשר אלא מן המקולין, והוא אינו יודע מאיזה לקח, מותר, שבפירש נפל לו הספק. ע"כ. ומשמע דמיירי אף בלקחו ישראל מהחנות, וזה בא ולקחו מידו. והשתא אי מיירי שהלוקח הראשון יודע מאיזה חנות לקח, יש לסמוך עליו בין לחומרא בין לקולא. ואם אינו יודע, למה באמת הבשר מותר לנו, והלא כבר נאסר בשעת לקיחתו מן החנות ע"י הישראל הראשון, וצ"ל דמיירי שהראשון לא ידע שיש חנות מוכרת טרפה עד שמכר הבשר שבידו לשני, ונמצא שבמציאות לא נולד הספק עד אחר שפירש ממקום קביעותו. עכ"ד. ברם לענ"ד אכתי לא איפרק מחולשא, דלמאי דפשיטא ליה למו"ר דהלוקח השני עשה כדן ושאל את הלוקח הראשון, א"כ היה לו לשואלו קודם שלקח ממנו, והכי הוא סתמא דמילתא שמבררים כשרות הבשר קודם המקח, ולא בתר דעבדין מתמלכין. ובאמת משמעות לשון הרשב"א שכתב שאע"פ שהדבר "ידוע" שאין לוקח בשר אלא מן המקולין וכו', משמע שלא שאלנו את הלוקח כלל על מקור הבשר, אלא אנו יודעים מעצמנו שאי אפשר שיקח ממקום אחר. וא"כ גם מה שהמשיך הרשב"א דהוא אינו יודע מאיזה לקח, קרוב לפרש דבריו שאנו לא יודעים, אבל הלוקח עצמו שלקח מן החנות ייתכן שידוע וידוע, אלא שלא נזכרנו לשאול אותו בשעת המקח, ועכשיו כבר חלף הלך לו, ומאי דהוה הוה, ובאנו עתה לדון על הבשר. ומ"ש הרשב"א "והוא" אינו יודע מאיזה לקח, קאי על הלוקח השני שהוא אינו יודע מהיכן לקח הראשון. והשתא ניחא שפיר למה הבשר מותר, דנידון כבשר הנמצא בשוק שהוא מותר משום דתלינן דמסתמא הלוקח הראשון שנפל ממנו הבשר ידע מהיכן לקח ונולד הספק אחר שפירש, וכמ"ש הרא"ה והר"ן הנ"ל (אות ו). ולפירוש זה אין ראיה לסברת מוה"ר זצ"ל, ושפיר איכא למימר דמאן דלא משמע ליה איסורא דמי למאן דלא ידע שיש כאן איסור דמחמירין ביה. ועוד יש לומר דמ"ש הרשב"א מצא בשר ביד אחד, היינו ביד גוי. וכן העתיק הטור לשון הרשב"א "מצא בשר ביד גוי". (ובהכי ניחא טפי מ"ש הרשב"א שם שאין להתיר אלא בשלא ראינוהו בשעה שיצא מן המקולין, אבל אם ראינוהו הרי נולד הספק בקבוע ואסור. ע"ש. ואי תלינן דמאן דזבין ידע ממאן זבין מה בכך שראינוהו אנחנו ולא ידענו, סוף

בנדונם של הרא"ה והר"ן הנ"ל, וממה נפשך, אי מיירי שזה הלוקח מהחנויות הוא ישראל כשר, הא מסתמא מן הכשרות לקח, ומה יש להסתפק עוד. ואי חיישינן שמא לקח מן החנות הטריפה, נמצא שהוא חשוד ואין לו נאמנות בדבר, וא"כ לפ"ד הרב שערי יושר אפילו לא ידע ממאן זבין הו"ל לדין כפירש. ולמה הוצרכו הרא"ה והריטב"א לומר דמסתברא ידע ממאן זבין. מיהו לזה י"ל דלעולם בישראל כשר מיירי אלא חיישינן שמא אינו יודע שמוכרים טריפה בחנות זו. א"נ חיישינן שמא לקח מן הטריפה להאכיל לכלבו וכיו"ב. ופשוט. ומ"מ בלאו הכי נראה מדבריהם כמ"ש לעיל דאף בחשוד אילו נולד אצלו הספק היה אסור אף לדין. וטעם ההיתר בלקחו נכרי, מפני שאצלו לא נולד הספק כלל. וראיתי שגם הגרש"ז אורבך זצ"ל לא השווה מדותיו להקל בזה, ומדבריו בשו"ת מנחת שלמה ח"ג (סס"י קנו) נראה שמחמיר להחשיב פירש ע"י מומר כפירש ע"י ישראל כשר, דחשיב קבוע, ואסור אף לנו ליקח ממנו. (וגם במנחת שלמה חלק א' הנ"ל הוסיף במוסגר שלמעשה אסור לקנות הפירות מהסוחר, משום לפני עור, כיון שהמוכר נהנה מספק ערלה, ולגביו הוא איסור קבוע. ע"ש. ולפ"ז נפל פותא בבירא).

(יא) וכן ראיתי להגאון חזון איש יו"ד (סימן לו אות יג) שכתב שאם לקח מומר מן החנויות מסתבר דחשיב נולד הספק בקבוע ואסור, שאין הרשעה משנה את הדין. איברא דלהלן (אות כה) נסתפק החזו"א בזה, ובחזון איש מעשרות (סימן ז אות ט) כתב להקל בדבר. וכן העיר בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"ז (סי' צו ד"ה אמנם צ"ע). ומ"מ לכאורה נראה דסוגיא בדוכתא עיקר להחמיר [ומה שהעיר המנח"י שם מדיני ערלה של החזו"א שכתב בדרך פסק להקל בזה. ע"ש. לענ"ד התם מיירי בידוע בעל הכרם ומכיר הערלה, וכנוכר בתחילת דבריו]. מיהו בספר דרך אמונה (הלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק ט ציון ההלכה אות מח) כתב שלמעשה הורה החזו"א להקל. ע"ש. וכן יש ללמוד מדברי הפר"ח (סי' קי ס"ק טז) שהכל תלוי בנאמנות. וכן דקדק מדבריו בשו"ת חמדת שלמה חאה"ע (סי' א אות ג). ע"ש. (מיהו י"ל דהתם לחומרא קאמר הפר"ח, אבל לא לסמוך ע"ז להקל כמו בנ"ד. וכן הרב חמדת שלמה שם הניח זה בצ"ע. ואכמ"ל). אך דעת הרבה אחרונים מבוארת להחמיר בזה, עיין בקצות החושן (חו"מ סי' רצב סק"ב) שכ' דלולי דמסתפי היה אומר דמ"ש הפוסקים דבלקח נכרי מהחנויות אמרינן כל דפריש, היינו באיסורים שאינם שייכים בנכרי, אבל באיסור דנכרי מצווה בו כמו בישראל הו"ל הנכרי כישראל. ע"ש. ואזיל לטעמיה בשב שמעתתא הנ"ל. וכ"כ בפשיטות הגאון ר' עקיבא איגר בספר אותיות דר' עקיבא (חולין צה. עמ' קכח) שאם היתה אחת החנויות מוכרת בשר אבר מן החי דאסור גם לבני נח, יש לאסור אף אם נמצא בשר אצל הנכרי, דהא לדידיה נמי אסור. ע"ש. וכן החמירו בזה בנתיבות המשפט (שם ס"ק יז) ובשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' יז ד"ה והנה והלאה) ובמנחת חינוך (סוף מצוה עח) ובספר יד יהודה (סי' קי סוף ס"ק טז) ועוד. וכן מבואר יוצא מדברי הרב

(י) ואנכי הרואה להגאון ר' שלמה זלמן אורבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' עא אות יב) שכתב שאמנם הסוחר עצמו שלקח מן הקבוע נאסרו עליו הפירות, אבל לגבי הקונים הפירות ממנו הרי זה נחשב כפירשו הפירות מן הקבוע ויש לילך אחר הרוב, שכיון שאין לו נאמנות הרי זה כלוקח מן הגוי. ושוב הביא שם שהרב יד יהודה (סי' קי בארוך סוף ס"ק טז) רוח אחרת עמו וסובר שהלוקח מישראל מומר כלוקח מישראל גמור, שאע"פ שחטא ישראל הוא, אך סיים המנח"ש שמצא בספר שערי יושר (שער ד פרק ג) שסובר שכל שהאדם המביא מן הקבוע אין לו נאמנות הו"ל כפירש. ע"ש. ולענ"ד יש לפקפק בחידוש זה מפשט דברי הרשב"א (בתורת הבית הקצר דף כט.) והתוס' (חולין צה.) וכל הראשונים שכתבו טעם החילוק בין לוקח מן הקביעות לפירש, לפי שכאן נולד הספק בקבוע וכאן בפירש. ע"ש. וא"כ מה לנו במה שאין ליהודי הזה נאמנות, סוף סוף באמת נולד הספק בקבוע. (ואם משום שהרשע הזה לא איכפת לו ולא נסתפק, כבר כתבנו לעיל שא"צ שהוא עצמו יסתפק, כדין לקח מאחת החנויות ולא ידע שיש טרפה ביניהם). והרב שערי יושר שתלה הדבר בנאמנות, הוצרך לזה ליישב מה שהוקשה לו שם אמאי פירש ע"י ישראל אסור, נהי דלישראל הלוקח הראשון נולד הספק בקבוע ואסור לו, הרי לדין הו"ל ספק דפירש. ולזה תירץ שכל שיש ללוקח הראשון נאמנות, הספק שלנו כמאן דליתיה דמי, ולא נסתפקנו אלא בספיקו של הלוקח. וכשאין לו נאמנות הרי לפנינו ספק חדש בפירש. ע"ש. אבל באמת אין דבריו ז"ל מוכרחים בזה, ושפיר י"ל טעם האיסור בפירש ע"י ישראל כפשוטו, שכיון שנאסר אצל הלוקח הראשון אי אפשר לחזור להתירו, שכבר נפסק עליו הדין לאסור, והלוקח מן הלוקח הראשון הרי זה כלוקח מן הקבוע ממש. וכמו שהביא השע"י עצמו שם בשם הגאון שב שמעתתא (שמעתא ד פרק יח). ע"ש. [ומה שהקשה ע"ז הרב שערי יושר שם מאיזה טעם יגרם ספיקו של הלוקח איסור על כל העולם, הכל בנוי ונמשך מן הסברא שכתב בתחילת הפרק דענין כל דפריש וכו' אינו אלא מפני שאנו דנים על רוב אפשרויות הפרישה ואין זה מחמת רוב החנויות שבקבוע כלל. כיעו"ש. ולענ"ד אחמה"ר אין דבריו שם מוכרחים, אלא כך היא האמת דמן הסתם זה הפורש הגיע לכאן מרוב החנויות, רק דגזירת הכתוב דאם לקח מן החנות, שאצלו הספק אם חנות זו כשרה או טריפה, אין לנו לילך בזה אחר הרוב ולדון הכל כמחצה על מחצה, ואחר שנולד הספק בקבוע אין הפרישה שפורש אח"כ מועילה להטות דינו אחר הרוב. ואכמ"ל]. וכן מבואר יוצא ממ"ש הרא"ה (כתובות טו:) והר"ן (פסחים ט:). הטעם דבנפל מן הלוקח אזלינן בתר רובא, ולא חיישינן שמא לא ידע מאיזה מהן לקח, משום דמסתברא מאן דזבין ידע ממאן זבין. ע"ש. ואי איתא לד' השער"י אפילו היה הראשון הלוקח מהחנות מסופק בדבר, מאחר ואינו לפנינו לשאול אותו, חזר להיות אצלינו ספק מחדש כדין נטל עכבר מן התערובת, וכשיטתו גבי פירש ע"י מי שאין לו נאמנות דשרי לעלמא. ודו"ק. אבל לפי דרכנו ניחא, דאילו היה נולד ספק ונאסר ללוקח, הרי הוא אסור לכ"ע אע"פ שכעת אי אפשר לנו לשאול אותו. [ועוד יש להקשות על השער"י דהיכי מיירי

שנתברר לנו שם שמכרו מן הטריפה לאחד הגוים מסתמא מכרו ממנה גם לחנויות אחרות, דכמעט אי אפשר למכור כל הבהמה לגוי אחד. אבל בספק שאין לו רגלים מודה הרשב"א להקל, וכדמפליג התם תלמודא להדיא (צה). בין איתחזק איסורא ללא איתחזק. כיעו"ש. והרב פתח הדביר ח"א (או"ח סי' לב ס"ק יג) האריך הרחיב בזה, ובתחלת דבריו הביא מברייתא (חולין סג סע"ב) דלוקחין ביצים מן הגוים ואין חוששים לא משום נבלות ולא משום טרפות וכו', דמוכח דכיון שאינו ודאי שיש שם מוכר ביצי איסור לא חיישינן לקבוע. ושכ"כ המג"א באו"ח (סי' לב ס"ק סו) והמחה"ש שם בדין קניית הגידים. ע"ש. אמנם לענ"ד יש לדחות הראיה מברייתא דלוקחין ביצים מהגוים, לפי מ"ש בתשובת ר' יצחק בר יהודה המובאת בספר מעשה הגאונים (עמ' 90) ובשבלי הלקט ח"ב (הוצאת מכון ירושלים סי' כז עמ' צב), שהלוקח עשר בהמות מן השוק שכיח ביניהן חזא או תרי טרפות. לפיכך הלוקח בהמה אחת חייב לבדוק הריאה קודם אכילה, דהו"ל כלוקח מן הקבוע דספקו אסור. ע"ש. ומשמע דהיכא דלא שכיח איסורא לית לן לאחשוביה כקבוע, ואפשר דמטע"ז לא חיישינן לביצי טריפות ונבילות, דלא שכיח בהו איסורא, אבל היכא דשכיח הו"ל כקבוע אע"ג דלא איתחזק ודאי איסורא קמן. מיהו השבה"ל שם בסוף הסימן (עמ' צה) העיר על דברי ר' יצחק בר יהודה הנ"ל, דלא שייך קבוע אלא היכא דאיסור ודאי קבוע בתוכו. ע"ש. ומשמע דס"ל דאפילו היכא דחשש האיסור מצוי כטרפויות הריאה לא מקרי קבוע משום הכי.

ובאמת גדולה מזו מצאנו למהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סוף סי' נח) שנשאל, איך נוהגים בארץ ישראל היתר לילך בכרמים של גוים לקנות מהם פירות, והלא אי אפשר בלא ערלה וכלאי הכרם, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. והשיב דלא דמי להך דט' חנויות וכו', דהתם ידוע בודאי שאחת מוכרת בשר נבלה, אבל הלוקח מן הכרם אפשר שאין בו ערלה כלל, דבשנה הראשונה על הרוב אינו מוציא פירות, ואפילו אם יוציא, אפשר שפירות הערלה כבר מכרם לאחרים, ובשעה שהולכים לכרמים לקנות אפשר שאין שם ערלה כלל. ע"ש. ומבואר דס"ל דאפילו היכא דאי אפשר בלא ערלה, ובודאי חשיב דאיכא רגלים לדבר, כיון שיש לתלות שלא היה שם איסור או שנסתלק משם, לא מקרי קבוע. ע"כ. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ז (סי' צז סוף עמ' רד) העיר דכל הספיקות הללו הוו ס"ס משם אחד. ע"ש. ובאמת יש ליישב זה כמ"ש בהוראה ברורה (כללי הספיקות ס"ק לב) ע"פ דברי הרב חוות דעת והרב יד יהודה. ע"ש. אבל בלא"ה נראה דעיקר ההיתר של הרב קול גדול כמ"ש מתחילה דלא דמי לט' חנויות דהוי ודאי איסור, ואילו ערלה לא הוי אלא ספק. ושאר ספקי ספיקות שהזכיר אינן אלא לאפושי בעלמא. הן אמת דלכאורה מדברי הרשב"א (חולין צד:) משמע שמחמיר בזה, שכתב דהיכא דאיתחזק איסורא במקולין, כל המקולין אסורין ביום זה. ע"ש. והוא פשוט הסוגיא שם. ולא תלינן שכבר נלקחה הטריפה משם. ואפשר דשאני התם כיון דודאי איתחזק טריפה התם אין ספק מוציא מידי ודאי. אבל גבי ערלה הרי יש צד רחוק שלא

בית שלמה מסקאלא (חיו"ד סי' קנד, דף סו סע"ב). ע"ש. [שו"ר באוצר התשובות (ערלה עמ' רכח) בשם שו"ת ישועת משה אהרונסון ח"א (סי' יד סוף אות ג) שלמד מדברי הפמ"ג (סי' קי בשפ"ד סקי"ח) שהכל תלוי בנאמנות, וכל מי שאין לו נאמנות דינו כנכרי לענין זה. ע"ש. אך אין דבריו מוכרחים, שלא השווה שם הפמ"ג דינו לגוי, אלא כתב שא"צ לשאול אותו על מקור הפירות משום שאינו נאמן ואין אמירתו כלום. ומ"מ מיירי שיודע הלוקח מקור הפירות ולא נולד אצלו הספק בקבוע. אך בנ"ד דמסתמא אין הפועלים יודעים אם הכרם ההוא של ערלה או לא, גם הוא יודה דאסור]. וראיתי בשו"ת מנחת שלמה ח"ג (סי' קנו) שהביא מ"ש הפלתי גבי ספק דמאי דאם עם הארץ הביא הפירות אלינו דינו כפירש, ולמד מזה שכיון שאין לו נאמנות הו"ל כפירש ע"י גוי. ע"ש. ולענ"ד שאני התם דהעם הארץ לא נסתפק בדבר מעולם, ויודע טיב הפירות שאצלו, ובודאי לא חשיב שנולד הספק רק אחר שפירש. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ז (סי' צו ד"ה והנה בתשו'). ע"ש. והרב מנחת שלמה שם בהמשך דבריו נסתייע ממה שכתב בשו"ת שואל ומשיב במהדורא תניינא (ח"ב סימן ס ד"ה ומ"ש) לחלוק על הקצוה"ח הנ"ל, דכמו זר נחשב לומר דבאיסורים שהגוי שייך בהם הוי כפירש ע"י ישראל, דא"כ באבר מן החי דהאיסור נוגע גם לגוים נימא גם בגוי קבוע, וזה לא מצינו. ע"ש. אבל רוב האחרונים הנ"ל הסכימו להחמיר בדבר. ומסתברים דבריהם. [אמנם שוב ראיתי בשו"ת ישועת משה אהרונסון ח"א (סי' יד אות ו) הנ"ל, שצייד דמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי ממש, וכמו שיש אומרים שאין קידושו קידושין ואינו זוקק לייבום, הוא הדין אף לגבי הנדון שלפנינו הפורש על ידם נחשב כפורש ע"י גוי. וכיון שבעוה"ר רבים ממובילי הפירות הם מחללי שבתות, וממילא לא נולד הספק בפירות אצלם בקבוע, אלא אחר שפירשו ממקום קביעותם ובאים אצלנו. וכ"כ מרן הגאון יביע אומר ח"ו (סי' כד ד"ה נוסף). ע"ש. ואף שאין הדברים מוחלטים להקל עפ"ז, וכמו שנרגש שם הרב ישועת משה זצ"ל, מ"מ לאיצטרופי לסניף להקל מיהא חזי. ועיין להלן אות כ].

ספק אם יש איסור בקבוע

(יב) אמנם לכאורה יש לפתוח פתח להקל מצד אחר, לפי מה שדנו הפוסקים באופן שאין ודאות שאחת החנויות מוכרת איסור, אלא ספק אם יש שם איסור כלל. והרב חקרי לב (סי' קה) הביא בשם הרב מוצל מאש (סי' נ) והפלתי (סי' קי ס"ק יב) דלא מקרי קבוע היכא דלא איתחזק איסורא. וביאר דבריהם דדין קבוע ליתיה אלא על הודאי ולא על הספק. והביא עוד בשם הרשב"א (חולין צד:) דלא מקרי קבוע אלא כשיש שם ודאי טריפה. ע"ש. (וע"ע להגאון חקרי לב סי' קג בדף קמט ע"ג ובסוף הסימן). ובשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' יח ד"ה ונראה) העיר שלפי דברי הרשב"א שם בתירוצו השני משמע דס"ל דאיכא דין קבוע בספק. ע"ש. אולם אחר העיון בדברי הרשב"א שם נראה לענ"ד דהתם נמי מיירי דאיכא רגלים לדבר שמכרו טריפה לגוים בעלי החנויות, שלפי מה

כבר כתב ע"ז הרב פתח הדביר ח"א שם (דף נו:): בתי' בתרא דגבי ביצים הוי מלתא דשכיחא דהיום נולדו, ונסתייע מדברי החק"ל (סי' קי, דף קנז ע"ד). וכן נראה מסקנת הפתה"ד ז"ל שם לחלק בין היכא דיש רגלים לדבר שיש כאן איסור קבוע, להיכא דאינו אלא חשש בעלמא, וכתב לקרב עפ"ז את שיטות הראשונים. עש"ב. איברא דיש להעיר בזה מדברי מהריב"ל ח"א (סי' טו) לענין יבמה הזקוקה ליבם שהוא ממשפחת האנוסים, והזכיר בתוך דבריו ספק שמא נתערבה איזו גויה באותה משפחה. ואע"פ שהוא ספק רחוק כי אחד מאלף נושא גויה והוא ניכר ומתועב ביניהם על המעשה הרע ההוא, מ"מ כיון דהוי קבוע הוי כמחצה על מחצה. ע"ש. ולכאורה לפי דברי הפתה"ד כיון שלא הוחזק כן לפנינו, אין לדון אותו בדין קבוע. וצ"ע. ומ"מ למעשה מהריב"ל שם לא עביד עובדא על סמך סברתו הנ"ל, מטעם אחר. ע"ש. והגר"ח מודעי בספר חיים לעולם (שו"ת מימר חיים סי' ד, דף סו ע"ג) הסכים לעיקר דברי הפתה"ד, והאריך ליישב מה שהקשה עליו בספר נדיב לב ח"א (חיו"ד סי' קכ). ע"ש. ועכ"פ גם הרב נדיב לב שם נראה שמסכים הולך דלא הוי קבוע היכא דלא איתחזק איסורא. עש"ב. וכיו"ב כתב בשו"ת צמח צדק הקדמון (סי' לב) והובא בחק יעקב (או"ח סי' תנג סקט"ז) דבשעה"ד אינו אוסר בפסח לאכול מן הקמח הלכות מהשוק, דאינו ידוע שמקצת המוכרים מכבסים תמיד ואין הקבוע ניכר במקומו. ע"ש. וע"ע בחזון איש (סי' לז אות יד). וכן ראיתי להגר"א חבר בספר בית יצחק (שער הקבוע סי' י) שצייד להקל באופן שלא היה ודאי איסור בחנות בעת שלקח ממנה, אלא שאחר שהאריך סיים דכיון שלא מצא דבר זה מפורש מסתפי להקל. ע"ש. ובאמת דברי רבותינו הראשונים שהביא הפתה"ד אית בהו בכדי לפכוחי פחדא, ואילו היה הרב בית יצחק רואה דבריהם קרוב לודאי שהיה מסכים להקל אף למעשה. וכן ראיתי להגאון מוהרמ"ך בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חיו"ד סי' עד) שפסק להקל בזה מסברתו הישרה. ואחר זמן ראיתי להגאון יד יהודה (סי' קי סוף ס"ק יא) שהאריך בזה ע"פ דברי הראשונים ז"ל, וקרובים דבריו לדברי הפתה"ד. עש"ב. וכן הסכים הגר"ש אלישיב שליט"א לדברי הרב פתח הדביר הנ"ל לדינא, והובאו דבריו בספר משפטי ארץ (עמ' 122). ע"ש.

יג) ובאמת לפי מה שביררתי עם הרה"ג ר' שניאור זלמן ריוח נר"ו, בזמננו יש פיקוח מטעם הרבנות על רובם המכריע של מטעי הפירות בארץ, וכל מטע שלא עברו עליו שנות ערלה אינו רשאי לשווק פירותיו בשוק הסיטונאי. עכ"ד. ואמנם יש כמה מטעים ללא פיקוח כלל, וגם במטעים שיש עליהם פיקוח ועברו עליהם שנות ערלה, לא ייבצר שמוסיפים ליטוע עצים חדשים במטע למלא מקום עצים שמתו, וקשה לפקח ע"ז באופן הדוק. אך עכ"פ ודאי לא איתחזק איסורא באותם מטעים המורשים לשווק פירותיהם לשוק הסיטונאי, ושמא לא הוזקקו ליטע בהם עצי מילואים, ואם אירע כן שמא מ"מ הושמדו פירותיהם (או פרחי הפירות) ע"י המשגיחים כדין קודם הובלתם. וא"כ אין לחוש בהם לאיסור קבוע. (ועוד דגבי

הוציאה פירות ומעיקרא אין שם איסור כלל. (ואף דלתירוצא בתרא של הרשב"א מחזקינן איסורא גם מחמת הספק וכנ"ל, עכ"פ תסגי לן דלתירוצא קמא מיהא אפשר שיש להקל בזה. ובספק שאין לו רגלים אף לתי' בתרא יש להקל, כנזכר לעיל בסמוך). וכן יש ללמוד מדברי הריטב"א והרא"ה (ביצה ז). שהתירו לילך וליקח ביצים מן הנכרי ביו"ט, שמא לא נולדה אצלו ביצה היום, ואם נולדה שמא נאכלה. ע"ש. וכ"כ בספר בגדי שש (סי' קי אות ז) ע"פ דברי הרא"ה להקל היכא דלא איתחזק איסורא. וכבר הביא הפתה"ד שם (דף נג). דברי הרא"ה והריטב"א שהתירו לקנות ביצים מן הגוים ביו"ט משום דלא איתחזק איסורא, והוסיף שכ"כ הט"ז (או"ח סי' תרה סק"ד) דאין אומרים איסור קבוע אלא אם יש איסור ודאי בבירור, ושכן מבואר יוצא מדברי הרשב"א בחדושו בסוגיא דההוא טבחא להקל היכא דלא איתחזק איסורא (כנ"ל בד' החק"ל). ע"ש. ואמנם יש חילוק בין קולת הרא"ה והריטב"א לבין דברי הרשב"א, אבל לדינא יש מקום להשוות ביניהם כמו שכתבתי.

וביוצא בזה מצינו ברוקח (סי' תסז) אההיא דמדלגין על ארונות מתים משום דרוב ארונות יש בהן פותח טפח, שכתב: ומספיקא שאין אנו יודעין אם יש ארון שאין בו פותח טפח לא נאמר בו דין קבוע. וכן הובאו דבריו בפתח הדביר ח"ד (סי' רחצ אות ה), וסייע משם מה שכתב בחלק א' (סי' לב) דלא אמרינן קבוע היכא דלא איתחזק איסורא. ע"ש. ועיין עוד להפתה"ד ח"א הנ"ל (בדף נג ע"ד) שהביא מהרב שמחת יהודה אליעזר (סי' ז) בשם הסמ"ג (לאוין קמד) שכתב וז"ל: השיב ר"י בר שמואל בתשובה, כי החדש הזרוע בחוצה לארץ אסור, אבל מספק אין לנו לאסור, כי רוב תבואות שלנו נזרעות ונשרשות קודם העומר, בין חרפי בין אפלי וכו'. [וכן הוא בתוס' קדושין לז רע"א]. ומדסתמו דבריהם ולא ביארו דמ"מ למיזל לבתי ידיהו אסור, אלמא סברי דבלא איתחזק איסורא לאו קבוע הוא, ושפיר אזלינן בתר רובא. והפתה"ד האריך בזה והביא (בדף נד ע"ד) שגם הרב מוצל מאש (סי' נ) הנ"ל פירש הטעם שלא חששו בזה התוס' לקבוע משום דלא איתחזק איסורא. ע"ש. [ומה שנתקשה הפתה"ד שם בסוף דבריו (דף נו:): מדברי השטמ"ק (ביצה ז). בשם הרשב"א שאסר ליקח ביצים מן הנכרים ביו"ט, וכתב דלכאורה דבריו סתרי אהדי למ"ש בחולין דלא אמרינן קבוע היכא דלא איתחזק איסורא, ותירץ דגבי ביצים שהחמיר הרשב"א הוא משום חומר דבר שיש לו מתירין וכו'. ע"ש. הנה אנו זכינו לשיחתו של הרשב"א בספרו עבודת הקדש, ושם (בית מועד שער ה' דפו"ח סעיף נח, עמ' תרמד) באו דבריו מבוארים וז"ל: אע"פ שבכל מקום הולכים אחר הרוב, כבר נהגו שלא ליקח ביצים מן הגוי ביו"ט אע"פ שהרוב אינן בני יומן, ואני אומר חומר הוא שהחמירו בכל המקומות בדבר זה מפני שיש לו מתירין. ע"כ. וזה כמו שייחס לו הפתה"ד, ונצדק קדש]. ואע"פ שהר"ן בהלכות בכיצה שם (ג: מדפי הרי"ף) כתב להחמיר שלא ליקח ביצים מן הגוי ביו"ט משום דהו"ל קבוע. והובא בב"י (או"ח סי' תקיג). וכן העיר מזה הרב רב פעלים ח"א (סי' יח) הנ"ל, אולם

עצי מילואים יש לצרף מ"ש החזו"א בסי' ל"ז אות י"ד דתלינן מספיקא שלא עמד בעה"ב בשעת הלקיטה. ע"ש. וכיום על הרוב הפועלים הלוקטים גוים המה, באופן דהוי בכלל "פירש" לכולי עלמא). אמנם לפי הנשמע השוק החפשי שמצוי בכמה ערים הוא פרוץ ביותר, ושם יכול כל אחד לשווק את פירותיו ללא פיקוח כלל מטעם הרבנות, ובדרך כלל בעלי המטעים שאין להם פיקוח מהרבנות שולחים את סחורתם למכור בשווקים הפתוחים הללו, ומטבע הדברים ומגיעים לשם פירות ערלה בשיעור גבוה מן הממוצע בארץ, אבל הודיעני הגרש"ז ריוח שליט"א שגם שם ודאי רוב הפירות אינם של ערלה. והנה אם ידוע מאיזה איזור בארץ הגיעו הפירות אל השוק, יש מקום להקל לפי מה שכתב בספר משפטי ארץ (עמ' 122) בשם הגר"ש אלישיב נר"ו שיש לתלות שלא היו פירות ערלה באותו איזור, והו"ל ספק ערלה דשרי. אלא שהגביל שם היתר זה וכתב שאם אחוז עצי ערלה של מין מסוים גבוה באופן כללי בארץ, א"כ רגלים לדבר שבאותו איזור שממנו הובאו הפירות שבפנינו יש עצי או מטעי ערלה, ונאסרו הפירות המובאים משם כדין לוקח מן הקבוע. אבל אם אחוז עצי הערלה נמוך באופן כללי בארץ, א"כ יתכן מאד שבאותו איזור, לא היו עצי ערלה, וכל שידוע מאיזה איזור הובאו הפירות יש להקל. וכיו"ב כתב בספר בית יצחק (שער הקבוע סי' א) שנראה לו שאם יש איסור בעולם ואין ידוע באיזו עיר, ונמצא שבמקום שדרכו ליקח משם בשר אין שם איסור ולא איקבע איסורא, מהיכא תיתי להחזיק שם איסור כלל. ע"ש. (ועיקר דבריו שם צריכים לי ביאור, אך יש מהם סיוע לד' הגר"ש אלישיב הנ"ל). ובספר תבואות יוסף (עמ' עב) כתב שעד חמשה אחוזים יש לתלות שאין עצי הערלה מפוזרים בכל הארץ, ויש להקל כשידוע האיזור ממנו הובאו הפירות. וכן הביאו בחוברת הליכות שדה (מס' 47 עמ' 33) בשם אגרונום ירא שמים. ע"ש. ובהליכות שדה (מס' 89 עמ' 39) חזרו וכתבו שבעקבות ההשגחה וריכוזי התיישבות דתית ועוד, יש להקל יותר שעד עשרים אחוזי ערלה יש לתלות שאין מטעי הערלה נפוצים בכל איזורי הארץ. ע"ש. (מיהו כתב במשפטי ארץ הנ"ל שאין לסמוך על אחוזי פירות ערלה אלא על אחוזי עצי ערלה). אמנם לפי הנראה מדברי הרא"ה והריטב"א (ביצה ז). הנ"ל בהיתר לקחת הביצים מהגוי ביו"ט מבואר יוצא שיש לסמוך גם על תליה רחוקה, עכ"פ היכא דלא איתחזק איסורא, ולפי זה כל שלא נודע בודאי שיש מטעי ערלה באותו איזור יש להקל. אולם אם לא ידוע מאיזה איזור הובאו הפירות לשוק, כל הארץ בכלל הספק, וכיון שבודאי יש מטע ערלה קבוע בארץ לכאורה הרי הוא אוסר הכל, ואין להקל כאן מדין ספק קבוע. ומ"מ אף בזה אם שיעור הערלה מועט מאד בארץ, נלע"ד שעדיין יש מקום לתלות שמא עדיין לא החלו הקטיפה מאותם מטעים, ואם קטפו שמא כבר נקטפו כל הפירות של ערלה ונמכרו כולם ואינם עוד לפנינו. וכמו שאנו תולים להקל בקניית הביצים ביו"ט. אבל כשאחוזי הערלה גבוהים ודאי אין לסמוך ע"ז להקל.

(יד) ועינא דשפיר חזי בשו"ת אור לציון ח"א (חיו"ד סי'

יז) שכתב להקל בנדון שלנו ע"פ ספק ספיקא, שמא באו הפירות ממושבות של חרדים שאינם משווקים כלל פירות של ערלה, ואת"ל שבאו ממקומות שאינם מקפידים בזה, שמא באותו כרם לא היו פירות של ערלה. ולא הוי ס"ס משם אחד, דהספק הראשון הוא מאיזה מקום בא, והספק השני גם אם ידוע מהיכן בא מספקא לן אם יש בו איסור. ע"ש. מיהו לכאורה דבריו טעונים ביאור, דהשתא גבי ט' חנויות מוכרות בשר כשר וא' טריפה ונטל מאחת מהן וכו', אילו היו ד' מן החנויות הללו של יהודים כשרים ומוכרות כשר ודאי, וכי נבוא להקל בזה מס"ס הנ"ל שמא מחנות של יהודי כשר ואת"ל מחנות של גוי שמא פגע בכשרות שבהן. אלא הכל ספק אחד שמא פגע באיסור או לא, ואזלינן ביה לחומרא כדין קבוע. [ואם כוונת הגאון אור לציון ז"ל דלא מחמרין בנטל מן הקבוע אלא באופן שהחנות ודאי מוכרת איסור, וכאן אין בכרמים ובמטעים אלא ספק, דשמא לא הוצרכו ליטע בהם עצי מילואים תחת עצים שמתו, הא נמי ליתא, דודאי איכא נמי כמה וכמה מטעים שהם כולם של ערלה, ושמא פגע בהם. ועוד דאפילו לא היה כאן איסור ודאי, היכא דאיכא רגלים לדבר שיש איסור דעת הפתח"ד ח"א (דף נד ע"ג) דהו"ל כאיסור ודאי לענין קבוע, ולמד כן מסוגיא דחולין (צה). ע"ש. וע' מ"ש לעיל בסמוך]. הן אמת שיש לסייע קצת דברי הרב אור לציון ממה שכתב בשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' תקפ) אודות כרם שיש בו נטיעות של ערלה, שהענבים הנמכרים מחוצה לו מותרים מס"ס, שמא מעלמא אתו, ושמא מהנטיעות הזקנות שבאותו כרם. ע"ש. וכן בשו"ת המבי"ט ח"ג (סי' קצו) כתב לענין כלאי הכרם, שבירקות המובאים למכור בשוק מכמה גינות יש ספיקות רבים בכל יום, ספק אם הביאו ירק מעין זיתון שיש בה גינה של כלאי הכרם, או לא הביאו ממנה אלא ממקומות אחרים, ואת"ל שהביאו מעין זיתון, הרי יש שם גינות שאינם של כלאים כלל, ואת"ל הביאו מאתה גינה שיש בה כלאים, שמא לא הביאו מאותו ירק שתחת הגפנים אלא מירק אחר שיש שם שאינו כלאים. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סי' לא, עמ' סג: וסד:). ע"ש. אלא דבנדונייהם של הרדב"ז והמבי"ט ומהריט"ץ מיירי דהגוי מביא את הפירות ואיכא היתרא דכל דפריש מרובא פריש, אלא שגיבכו שם עוד צדדים וצידי צדדים לאפויי בהיתרא. כיעו"ש. (ואמנם מהריט"ץ שם לא החליט דהוי בכלל כל דפריש, מ"מ איכא בנדונו ספק ספיקא לקולא בדרבנן טרם שחזרו הגוים ונקבעו בחנויותיהם. כיעו"ש). אבל במאי דקמן למאי דחיישינן שמא היהודים המביאים את הפירות אינם יודעים מהות הפירות שהביאו, והו"ל כנטל מן הקבוע דכמחצה על מחצה דמי, קשה לסמוך על הס"ס הנ"ל להקל. ושוב ראיתי בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קצג, דף כט ע"ג) שהביא דברי חכם אחד [כנראה הוא המבי"ט הנ"ל] שהיקל בספק כלאי הכרם מטעם ספק ספיקא, שמא הירק ההוא בא מגינה שאין בה כרם, ואת"ל היה בה כרם שמא ירק זה נזרע במקום רחוק מן הכרם, וכתב מהרשד"ם שאין זה נראה בעיניו, דלא הוי אלא חד ספק, ספק אם אלו הירקות נזרעו בכרם או לא, ואי אתה יכול להפכו ולומר את"ל וכו'. ע"ש. ובאמת יש

ונתערבו זו בזו, בטלות ברוב. ע"ש. וה"נ הערלה בטלב ברוב הפירות של היתר. וכן הסכימו הפמ"ג בשפתי דעת (ס"ק יד סוף חקירה א) והחזו"א (סי' לז ס"ק יג). אולם מלבד שאין דברי הפמ"ג מוסכמים, ובספר הישר (חלק בהחדושים ס"י תרצה) מחמיר בזה להדיא, וכ"כ הרב יד יהודה (בארוך ס"ק יג) והרב ערוך השלחן (סי' קט סעיף כ). ע"ש. עוד בה דבנדון שלפנינו לא סגי ברוב היתר גרידא, אלא צריך שיהיה בהיתר מאתיים כנגד האיסור, שערלה אינה בטלה אלא במאתיים. ובלא"ה אעיקרא קשה להעמיס כ"ז בדברי הגאון מנחת יצחק הנ"ל. וצ"ע. ושוב ראיתי שכבר האריך בזה מו"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סי' לו אות ה), וכתב דאע"ג דבעינן מאתיים של היתר, אין זה אלא מדרבנן, ובדרבנן יש לסמוך על הספק שמא הובאו הפירות שקונה ע"י פועלים נכרים. ומ"מ אסיק להחמיר בזה עפ"ד רבנו תם בספר הישר וסייעתו הנ"ל. ע"ש.

אם יש לצרף דעת הסוברים דערלה בזה"ז אינה מן התורה

מזו מיהו מרן מופת הדור נר"ו בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כד) צירף סניפים נוספים להקל, חדא מה שכתב הרב משנה למלך (פרק י מהלכות מאכלות אסורות הלכה יא) אליבא דהתוס' (יבמות פא.), והצל"ח (ברכות לו.) אליבא דהרי"ף והרמב"ם, דערלה אינה נוהגת בזמן הזה מן התורה אף בארץ ישראל, אלא רק מהלכה למשה מסיני, ולכן ספיקה מותר. והעתיקו דבריהם כמה אחרונים. ואף שאין נראה כן דעת מרן ז"ל (סימן רצד סעיף ט וסעיף ג), מ"מ לא פלטינן מפלוגתא דרבוותא. והיות ודין קבוע אינו אלא ספק כמחצה על מחצה, שמא מפירות ערלה לקח שמא מפירות כשרים לקח, בהצטרפות הספק השני שמא בטלה קדושת הארץ בזמן הזה כדעת הפוסקים הנ"ל, הו"ל ספק ספיקא ולקולא. עכ"ד. וכן צירף ספק זה מוה"ר הגאון תפלה למשה ח"ג (סי' לו אות ו). ע"ש. ואמנם הספק שמא בטלה קדושת הארץ בזה"ז, אינו מתיר לגמרי, דהא אפילו בחו"ל נוהגת ערלה מהלכה למשה מסיני, ורק ספיקה מותר. אולם מ"מ הא קי"ל דספק ספיקא בדאורייתא וחד בדרבנן מהני כמ"ש הש"ך בכללי הס"ס (סעיף טז), והכא נמי איכא תרי ספיקי להתיר לגמרי מן התורה, שמא מן ההיתר לקח ושמא בטלה קדושת הארץ, ואף דאסור מהלכה למשה מסיני, הא ספיקה מותר. וכיוצא בזה ממש כתב בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קצג) לענין לקיחת ירקות שיש בהם חשש כלאי הכרם, דאיכא מ"ד דהאידנא אין כלאים אלא מדרבנן שבטלה קדושת הארץ והו"ל ספק ספיקא, ספק אלו הירקות נזרעו בכרם או לא, ואת"ל נזרעו בכרם שמא בטלה קדושת הארץ. ע"ש. [ושו"ר ביבי"א שם סוף ד"ה בר, שנסייע בדברי מהרשד"ם]. ואף בקבוע אזלינן לקולא באיסור דרבנן, כמ"ש הפר"ח (או"ח סי' תלט סוף סעיף א) והרב שלחן גבוה (שם סי' לב ס"ק קכא). ע"ש. אלא שיש להעיר לכאורה מדברי הרמ"א (סימן קיד סעיף י) שכתב שאם ידוע שמקצת גוים נותנים יין בדגים אסור לילך ליקח מבתיים דהו"ל קבוע. ע"ש.

ליישוב דברי המבי"ט מקושיא זו, דדמי לספק על ספק לא דרס שכתב הש"ך בכללי הספיקות (אות טו) דשפיר חשיב ס"ס. ע"ש. וע"ע בשו"ת בית יצחק שמלקס ח"ב מיו"ד (סי' קלו אות א). אבל בנדון שלנו שיש בו חשש "קבוע", נראים דברי מהרשד"ם להחמיר. וכן מוכח מדברי הרשב"א (חולין צד:) הנ"ל בסוף סוגית ההוא טבחא, דאע"ג דחדא טריפה היא כיון דרוב חנויות שבמקולין מוכרין ממנה הו"ל כרוב טריפה, א"נ כמחצה על מחצה. ע"כ. וכוונתו מבוארת דאע"ג דבאותן חנויות מוכרין גם מן הכשרות, כיון שנתפזרה טריפה בין החנויות הו"ל קבוע, ולא אזיל בתר ס"ס לקולא, דשמא מחנויות שמוכרות רק כשר ושמא גם בחנות של הטריפה פגע בכשרות שבאותה חנות. (ואף דמיירי התם דחתיכות הטריפה נמצאות ברוב החנויות, נראה מדבריו דא"צ זה כדי לאסור, ולהפלגה נקט דוגמא זו, אך אפילו לא יהיה אלא מיעוט חנויות שיש בהם מן הטריפה, ייאסר משום קבוע, וכמו שסיים הרשב"א שם דא"נ הוי כמחצה על מחצה). וא"כ הוא הדין הכא יש לאסור. ולא דמי לספק דב' תערובות (בסי' קי ס"ח), דהתם אע"פ שבתערובת הראשונה היה איסור חשוב שאוסר כל התערובת, מ"מ אחר שניטל אחד מן התערובת הראשונה ונתערב באחרים של היתר, לא באה לפניך לידון רק התערובת האחרונה, ובעל כרחך הו"ל ספק ספיקא. משא"כ הכא דהתערובת הראשונה בעינה עומדת בחנויות האסורות, ואפשר לפגוע ישר בחנויות האסורות ודאי מחמת איסור תורה, ודמי לנפל איסור למאה של היתר, וחזור ונפלו כל המאה לאלף אחרים, דאע"ג דהו"ל תרי רובי לא שרינן מס"ס. וכל הלוקח מאחת החנויות חשיב כקבוע. וה"ה בנ"ד הו"ל כלוקח מקבוע ואסור. ושוב ראיתי סמך לדברי הגאון אור לציון, ממה שהביא בספר אוצר התשובות הל' ערלה (עמ' רכו) בשם הגאון מהרי"א הרצוג בפסקים וכתבים ח"ג (עמ' ט). ע"ש. אך בענייני גם דבריו שם טעונים העמדה והערכה. ואכמ"ל.

מזו וראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ז (עמ' רה ד"ה והנה כל) שכתב שיש סמך להקל בנדון דידן, מפני שיש כאן כמה תערובות, מהשדה לשוק ומהשוק לסיטונאי ומהסיטונאי לחנות ומשם ליחיד, הו"ל כעין הלוקח מן הקבוע שנתערב באחרים דשרי מטעם ס"ס, כמבואר בש"ע (סי' קי סעיף ד). ע"ש. [ואחר זמן מצאתי שגם בחזון עובדיה הלכות ברכות עמ' כ"ח כתב כדברי המנח"י. ע"ש]. אולם בענייני לא זכיתי להבין דבריו, דהתם מיירי כשהלוקח מהקבוע נתערב בתוך היתר גמור, אבל במאי דקמן אי נקטינן דחל על הפירות איסור מדין לקח מן הקבוע, נמצא שכל החנויות שבשוק בכלל הספק הן עומדות, והרי זה כלקח מן הקבוע וחזור נתערב בפירות אחרות שגם הן לקוחות מהקבוע, שאינו מוסיף בהיתר כלום. (ואם כוונת הרב מנחת יצחק שיש בשוק הסיטונאי גם פירות שהובאו לשם ע"י מובילים גוים, דבהנהו ודאי אזלינן בתר רובא, הא לא סגי בהכי להקל אלא עד שיהיו רוב הפירות מובאים ע"י נכרים). ושמא כוונת הרב מנחת יצחק למה שכתב הפר"ת (סי' קי סקי"א) דאם ט' חנויות מוכרות היתר ואחת מוכרת איסור, ולקח ג' חתיכות, חתיכה אחת מכל חנות,

רבים לוחמים עליה, ובשו"ת איש מצליח ח"ב (חיו"ד סי' מה אות יח סוף ד"ה אחרי) הזכיר סברת הרב משנה למלך, וכתב בקצרה דלא נקטינן הכי, שלא נאמרו דבריו אלא אליבא דמ"ד קדושה שניה לא קדשה לעתיד לבוא, והרמב"ם בהלכות תרומות (פרק א הלכה ה) סובר דקדשה אף לעתיד לבוא. ולכן כתבו הטו"ש וכל הפוסקים דספק ערלה בא"י אסור. ע"ש. איברא דלכאורה לאיצטרופי מיהא חזי. אולם ידידי הרה"ג ר' אביחי נחום ור' ירון ביתאן הי"ו האריכו בזה בירחון אור תורה (שבט תשע"ג סי' מז אות ו), ואספו והביאו שגם הראב"ד בהשגות (פ"א מהל' תרומות הלכה כו), וריא"ז (ספ"ק דקידושין) בשם זקנו הרי"ד, והמאירי (חולין ו:), והיראים (סי' רעז), והסמ"ג (עשין קלג), כולוהו ס"ל דקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא. ע"ש. וכן דעת הרשב"א במשמרת הבית (בית ד שער ב, דף כב. ודף כג.). ע"ש. וכן נראה דעת הטור יו"ד (סי' שלא), והרב כפתור ופרח (פרק ה). ע"ש. ואף לפי מה שהביא הכו"פ שם בשם סה"ת (סי' ריג) דלא קדשה לעתיד לבוא, וכן דעת הריטב"א (יבמות פב:) והר"ן (שבועות טז.) וריא"ז (ספ"ק דקדושין), וכן נראה דעת הרשב"א ביבמות ושבועות שם (וסותר למ"ש במשמרת הבית הנ"ל) ועוד, מ"מ העירו לנכון באור תורה שם דאין הכרח לדעתם אף ערלה מותרת בזה"ז מן התורה, והראיה מדברי ריא"ז (ספ"ק דקידושין) דס"ל דלא קדשה לעתיד לבוא, ובסמוך לזה כתב בפשיטות דפירות ערלה בא"י אסורים בהנאה ואפילו ספיקם אסור. והביאו עוד שכן מוכח במשנה ערלה (פרק א משנה ב) נטעו אע"פ שלא כבשו חייב, כפירוש הרמב"ם הר"ש והרע"ב שם, והרשב"א בתשובה ח"ה (סי' נו), ומבואר דאין ערלה תלויה בכיבוש הארץ. ע"ש. עכת"ד. איברא דבשו"ת מקור ברוך גינצבורג ח"ב (סי' ד, דף ח:) נרגש בראיה מהא דנתחייבו בערלה אע"פ שעדיין לא כבשו, וכתב לדחות דמ"מ מיד שעברו ישראל את הירדן הא נמי מקרי כיבוש לגבי אותו חלק שעמדו בו באותה שעה. ע"ש. ומ"מ לעיל מזה הביא בשם מהרימ"ט ח"א (סי' כה) והרב השואל שם דפשיטא להו להחמיר בספק ערלה בא"י אף האידנא. ועש"ב. וכן דעת הרב"ז (ח"א סי' תקפ וח"ג סי' תקלא) ומהרשד"ם (חיו"ד סי' רצג) ומהריק"ש בערך לחם (סי' רצד), וכמ"ש מוה"ר בתפלה למשה שם. וכן העלה בשו"ת מלבושי יו"ט ח"ב (חובת קרקע סי' ב) להחמיר בספק ערלה בארץ בזה"ז אף למ"ד בטלה קדושת הארץ, ושכן מוכח מדברי הריטב"א (קידושין לח:). ע"ש.

(יח) איברא דהצל"ח (ברכות לו.) ייחס להרי"ף שסובר להקל בזה מכח קושיא, אולם נמצא לה תירוץ בדברי הרא"ש שם (פ"ו דברכות סי' ג) ותר"י (כה: מדפי הרי"ף), ומדבריהם מוכח דפשיטא להו דעת הרי"ף להחמיר בספק ערלה. כיעו"ש. ואף שהצל"ח ז"ל חשב תירוצם לדוחק, תסגי לן מיהא דלא עלתה על דעתם לייחס להרי"ף קולא בזה. וגם מה שהוסיף הצל"ח שם שכן נראה דעת הרמב"ם, ואתי עלה מצד אחר, ע"פ המבואר ברמב"ם (פ"א מהל' תרומות הלכה כו) הטעם דתרומה בזמן הזה אינה אלא דרבנן משום שנאמר כי תבואו

אלמא דאף באיסור דרבנן כסתם יינם מחמרין בדין קבוע, וכ"ש בהלכה למשה מסיני. ושוב ראיתי בשו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' כח) שלמד מדברי הטור (או"ח סי' תלט) דקבוע באיסור דרבנן שרי, ושכ"כ הרב קהל יהודה שם (סעיף ג, דף לא:), ושוב עמדו כנגדו דברי הרמ"א (דסי' קיד) שהחמיר בקבוע דסתם יינם דרבנן, וצידד ליישב דס"ל דסתם יינם עיקרו מן התורה ולא אזלינן בספיקו להקל. ע"ש. (ועיין עוד בחקרי לב ח"א מיו"ד סס"י קה, ובשו"ת יביע אומר ח"י סי' נח אות כד עמ' שכב:). ולפ"ז בערלה בחו"ל דכך נאמרה הלכה ספיקה מותר (קידושין לט.), שפיר דמי לסמוך על הס"ס הנ"ל להקל. ואף לפי מה שהביא הגאון רב פעלים שם בשם הפמ"ג (סי' קי שפ"ד סוף ס"ק לח) דהטעם שהחמיר בזה הרמ"א הנ"ל משום כשאין האיסור ניכר במקומו דהו"ל כתערובת חד בחד דאסור גם בדרבנן. ע"ש. גבי ערלה ייתכן שיש בקיאים בדבר להבחין במראית העין בין עץ ערלה לעץ ישן, וכ"ש אותם מטעים שכולם ערלה ודאי חשיבי איסור הניכר, וממילא יש להקל בדרבנן. אלא שעדיין יש להעיר מדברי הפמ"ג (שפ"ד ס"ק יד חקירה א) שהסתפק אי מהני ס"ס בקבוע, וכתב דאפילו לדעת מרן (שם סעיף ד) שהיקל בכיוצא בזה, אפשר דהיינו דוקא כשלקח חתיכת בשר מן הקבוע ואח"כ נתערבה באחרות של היתר, אבל ספק איסור, שדנים אותו לחומרא, שהוא קבוע באחת החנויות, י"ל שאסור. ע"ש. וכן נסתפק בזה הגאון חקרי לב ח"א (סי' קה) הנ"ל, וצידד להקל, אך בסוף דבריו חזר ופקפק בדבר. ע"ש. והרב פתח הדביר ח"א (סי' לב אות יג) האריך לעמוד ע"ד הרב חקרי לב הנ"ל, ואסיק (בדף נו סע"א) דאם אחת החנויות מוכרת ספק טריפה או ספק דרוסה וכיוצא, כיון דאיכא דרגלים לדבר לכ"ע אמרין קבוע. עש"ב. (וע"ש בדף נד ע"ג ראייתו לזה מסוגיא דחולין צה.). מיהו לענ"ד אין דבריו ז"ל בזה מוכרחים, דהא דמחמרין לומר קבוע היכא דאתחזק איסורא אף דליכא איסור ברור, היינו כשהכל מין ספק אחד, וכגון שנסתפקו אף על החנות המוכרת איסור בעיר, האם היום יש בה איסור או היתר, ובכה"ג שפיר הו"ל קבוע, דבתר דאחמיר רחמנא דלא למיזל בתר רובא, הוא הדין אם גם בחנות עצמה אין איסור ודאי, שהכל שם ספק אחד אצלנו האם פגע הלוקח באיסור או לא, ואין לילך בו אחר הרוב. אבל אם נפל בו הספק מצד אחר, וכגון שהבשר שבחנות ההיא הוא מבהמה של ספק נבילה וכיוצא בזה, הרי יש לנו כאן ספק נפרד נוסף על ספק החנות, ושפיר איכא למימר ביה ספק ספיקא, שגם אם פגע באיסור, הרי האיסור עצמו אינו אלא מחמת הספק. כנלע"ד. וכן מצאתי להרב יד יהודה (סי' קי בארוך ס"ק יג) דמפשט פשיטא ליה להקל, והעיר על הפמ"ג הנ"ל שנסתפק בזה. וכן העלה בספר בית יצחק (שער הקבוע סי' ג) להקל בחנות המוכרת ספק טריפה, דלא כהפמ"ג. ע"ש. (ועיין עוד בדרכ"ת סי' קי ס"ק לה וס"ק פד ובספר בדי השלחן ה' תערובות ח"ב עמ' קכה). ולכאורה הוא הדין לגדון דידן.

(יז) אולם עיקר דעת הרב משנה למלך הנ"ל דלמ"ד בטלה קדושת הארץ אף ערלה אינה נוהגת בזה"ז בארץ מן התורה,

ובענין ביאת כולכם [וכן הוא בתשובות הרמב"ם מהדור' בלאו ח"א סי' קכט ובש"ע סי' שלא סעיף ב]. והכא נמי גבי ערלה כתיב כי תבואו אל הארץ ונטעתם וערלתם וגו'. עש"ב. הנה אין דברי הצ"ח בזה מוכרחים, שידוע מ"ש מהר"י קורקוס (בפרק א מהל' שמיטה ויובל ה' א) וז"ל: "וכבר כתבתי פעמים רבות שאין רבנו מדקדק בראיות ובדרשות הפוסקים, ואע"פ שנדחית הראיה כותב אותה רבנו, כיון שהדין דין אמת מסמיך אותו רבנו על הפסוק היותר מבואר". וכ"כ ביד מלאכי (כללי הרמב"ם אות ד) ועוד. ולפ"ז אין הכרח לבנות ע"ז יסוד וללמוד מזה שגם ערלה כיום אינה מדאורייתא. (ומ"מ מה שכתב שם ביישוב דעת הרמב"ם שכתב מדנפשיה גבי תרומה טעם הדרשא מכי תבואו, כיוון לדברי מהרי"מ ח"א סי' כה ד"ה ואעיקרא. ועיין להרשב"א בחי' לשבועות טז. אבל לעיל מזה כתב מהרי"מ דקרא דכי תבואו דכתיב גבי ערלה דרשינן ליה בספרי למעוטי מה שנטעו גוים עד שלא באו לארץ. ע"ש.) והצל"ח גופיה שם הדר אותיב אנפשיה מדברי הרמב"ם (בפ"י מהל' מעשר שני ונטע רבעי ה"ד) בדין נוטע לרבים שחילק בין נוטע בא"י או בחו"ל. ונדחק לתרץ. ע"ש. ובירחון אור תורה (שבט תשע"ג ס"י מז) העירו עליו לנכון ממה שמפורש בתשובת הרמב"ם (מהדור' בלאו סי' קל) להחמיר בספק ערלה בא"י. וכן האריך בשו"ת מלבושי יו"ט ח"ב (חובת קרקע סי' ג) לדחות דברי הצ"ח בדברים נכוחים וישרים, ואסיק דלכ"ע אין שום קולא בספק ערלה בארץ בזה"ז. ע"ש. וכן הסכים בשו"ת דגל ראובן ח"ב (סי' כז). עש"ב. וע"ע בחזון איש (שביעית סי' ג אות יב) שכתב דקשה להקל בספק ערלה בזה"ז, דלהרבה פוסקים קדשה לעתיד לבוא, ואף אם לא קדשה מ"מ מדרבנן יש לה קדושה לאסור ספיקה. ולהלן (ערלה סי' יא אות ח וסי' יב אות ה) כתב בהחלט דאף למ"ד בטלה קדושת הארץ וערלה בזה"ז דרבנן, מ"מ ספיקה אסור, והביא ראיות לדבר (ונרגש שם בראיה להחמיר מדברי הריטב"א קידושין לח: הנ"ל, אלא שחזר ודחה). ע"ש. וכן צידד בספר תורת הארץ ח"ב (פרק א אות טל), אף דפסק שם דערלה בזה"ז אינה אלא מהלמ"מ. ע"ש. ומצאתי בשו"ת משפטי עוזיאל ח"א מיו"ד (סי' כא עמ' קפח:) שהאריך בדין ספק ערלה, ועמד לדחות הראיה מדברי הריטב"א בקידושין הנ"ל (וי"ל ע"ד), ומ"מ הודה דבספק תערוכת ערלה יש להחמיר גם בזה"ז. ע"ש. וע"ע בשו"ת משפט כהן (סי' יב) ובשו"ת ישועת משה ח"א (סי' יד אותיות לה-לו) ובשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"ח (סי' נח אות ב). ע"ש.

ונמצינו למדים דלמ"ד קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא (כדעת הרמב"ם ומרן) ודאי דאין להקל בזה, ואף לדעת הסוברים דלא קדשה לעתיד לבוא, מצינו להריטב"א והרי"ד שהחמירו בדבר להדיא דלא כהמל"מ, באופן דצירוף סברת המקילים בזה אקלושי אקליש טובא. ואין לסמוך עליה אלא לסניף, לאפושי גברי בעלמא. [אחר זמן ראיתי דמרן הגאון יביע אומר וצ"ל כל רז לא אניס ליה, ובמילואים לחלק ו' (סי' כד) הנ"ל הביא דברי החזו"א שביעית הנ"ל שכתב להחמיר בספק ערלה, והשיג עליו שלא ראה דברי המל"מ והצל"ח

שהקילו, והביא שכן תפס עליו בספר אבן ישראל ח"ב (פ"י מהל' מאכ"א הי"א, דף קטו:). ע"ש. ובאמת איני יודע מי נדחה מפני מי, דהמל"מ שהיקל בזה מסברא דנפשיה קאמר, ולעומתו החזו"א הביא ראיות חזקות לדבריו, וכן נראה מדברי הריטב"א והרי"ד. וגם דברי הצ"ח להקל אינם מוכרחים כלל בדעת הרי"ף, וגם בדעת הרמב"ם דבריו מרפסן איגרי כמ"ש בשו"ת מלבושי יו"ט. וצ"ע. (ושוב בא לידי סי' אבן ישראל ח"ב שציין מרן יביע אומר הנ"ל, וראיתי לו שם שעמד לדחות ראיות החזו"א בהל' ערלה, אבל במחכ"ת אין דבריו מחוורים כלל, דמה שהוכיח החזו"א מסתמא דמתני' דמפלגא בספק ערלה בין א"י לחו"ל, כתב שאינו מובן, דהאמוראים הכריעו דלא כסתמא דמתני' כמ"ש הרשב"א והריטב"א יבמות פב: ע"ש. ותמהני, דלא נתבאר שם בדבריהם כלל כן, וברור דמסתמא אין לנו לאפוקי מתני' לבר מהלכתא בלא הכרח, ובתר דתנן דספק ערלה בא"י אסור, ע"כ חדא מתרתי, או דקדושה שניה לא בטלה, או דאע"ג דבטלה מ"מ לגבי ערלה בקדושתה קיימא. וכן מה שהוכיח הרב אבן ישראל שם מדברי המרדכי להקל, לענ"ד י"ל בפשיטות. גם מה שהוכיח הרב אבן ישראל שם מדברי מרן סי' רצד סי"ז דאין לצרף לס"ס דעת הסוברים דספק ערלה האידנא מותר, ודחה על פי מ"ש בסי' קי ס"ט דספק גוף ספק תערוכת לא הוי ס"ס. ע"ש. הנה לפי מה שאנו תופסים בדעת מרן להקל בספק גוף ותערוכת כשנודעו הספיקות כאחד, כמבואר בב"י סי' נז, חזרה למקומה הראיה להחמיר מסי' רצד. ודו"ק. אלא דאעיקרא נלע"ד דלא שמה מתיא, דמרן שהתיר שם מטעם רוב, קושטא דמלתא קאמר היתר פשוט וברור, ולא הוזקק ליכנס בחגי הסלע לסמוך על ס"ס). שוב ראיתי לידידנו הרה"ג חו"ב רבי אוריאל אסארה נר"ו במאמרו הנדפס בקובץ ויען שמואל חלק י"ט (סי' לו) שכתב להקל במעשה שלקחו אתרוגים מפרדס, ובין העצים היו כמה עצי ערלה ולא הכירו בהם, רק לאחר מעשה העירם ע"ז בעל הפרדס שהוא יר"ש ומכיר את עצי הערלה. וידידנו הרב נר"ו שם פלפל בחכמה בדין קבוע אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, ובדין קבוע שאינו ניכר, ואסיפא דמלתא הביא סברת המל"מ דערלה האידנא דרבנן, וסמך ע"ז כסניף להקל למעשה. ע"ש. ולבי נוקף הרבה בהוראה זו, דהתם שבעה"ב מכיר הערלה ואינו מסתירה הו"ל כאיסור קבוע גמור לכ"ע, וכמבואר בדברינו בראש אמיר, וכיון שפירש ע"י יהודים כשרים שלא ידעו מהאיסור הקבוע אשר שם, דמי ממש לדין לקח מאחת החנויות וכו'. ואין בנדון זה טעם נכון להקל אלא סברת המל"מ, ובודאי אין לסמוך עליה לבדה. ואכמ"ל].

יט) ומלבד כל האמור יש להעיר בזה עוד, לפי המבואר לעיל (אות טז) דאף עם צירוף סברת המל"מ אין לנו כאן ס"ס גמור להקל, אלא הוא ס"ס בדאורייתא וחד בדרבנן, וכבר העלה מו"ר הגאון המופלא ר' משה הלוי וצ"ל בספרו יוסף דעת (סימן יב) דלענין ס"ס בדאורייתא וחד בדרבנן אין לצרף ספק מחמת המציאות עם ספק מחמת מחלוקת הפוסקים, וחיליה מדברי מרן (סי' צח סעיף ב). ע"ש. ולפי זה אין לצרף

כאן הספק של מציאות (שמה זה אינו מן הערלה) עם הספק מחמת הדין (שמה מן התורה בטלה קדושת הארץ אף לענין ערלה). ואם כי סוגיין דעלמא בדברי האחרונים לצרף ספק של מציאות עם ספק מחמת מחלוקת פוסקים, וכמו שנרגש שם מו"ר (אות ה), מ"מ במאי דקמן דודאי לרוב הפוסקים לא בטלה קדושת הארץ, יש מקום להחמיר בדבר, דסוף סוף נמצא שרוב הפוסקים יורו להחמיר בנדון שלנו. [ולכאורה יש לתפוס בזה על דברי מו"ר זצ"ל בתפלה למשה ח"ג (סי' לו אות ו) שצירף בנדון דידן סברת המל"מ ודעימיה, ולדבריו בס' יוסף דעת הנ"ל אין כאן צירוף. וי"ל]. ועיין מ"ש בספר הוראה ברורה בביאור הלכה (כללי הספיקות סעיף טז). וצ"ע.

ספק קבוע ספק פירש

(ב) איברא דיש צד נוסף להקל במאי דקמן, לפי הנשמע שהרבה פעמים הנהגים המובילים את הפירות מן המטעים הם גוים, ופירש ע"י גוי ודאי הו"ל בכלל "כל דפריש מרובא פריש" ויש לילך בזה אחר רוב הפירות שהם של היתר. ואם כי לדעת הרב דברי חיים כל שנשלחו הפירות מן המטע ע"פ בקשת הישראל הו"ל כפירש ע"י ישראל כנז' לעיל (אות ח), וכן היא המציאות אצלנו (כפי שנתברר לי) שבדרך כלל אין שולחים הפירות מן המטע אלא לפי דרישת בעלי החנויות בשוק, מ"מ הרי הגאון מהר"ש קלוגר והחזו"א חלוקים עליו כמו שהבאתי לעיל שם, ורבים הם ומסתברים דבריהם. ומעתה יש לדון בדבר להקל מספק ספיקא, שמה פירשו הפירות ע"י גוים ואזלינן בתר רובא של היתר, ואפילו תמצי לומר שהובאו לשוק ע"י ישראל ונולד הספק בקבוע, מ"מ גם בזה אין אלא ספק איסור ולא ודאי, והו"ל תרי ספיקי להקל. וכן בקדש חזיתיה למרן הגאון יביע אומר ח"ו (סי' כד ד"ה נוסף) שצירף בנ"ד ספק שמה הובאו הפירות ע"י גוים או מחללי שבת בפרהסיא. ע"ש. מיהו מה שציין מרן הגאון נר"ו בזה לדברי החזו"א דאמרינן במומר כל דפריש, התם מייירי היכא דהמומר יודע ממה הביא, ולא נולד אצלו שום ספק, וכשבא לידו ונסתפקו כבר פירש הבשר מהקביעות, ותלינן ברובא. ואילו בנדון דידן מסתמא אין הפועל המוביל יודע אם הפירות של ערלה, ובזה כתב החזו"א שם שדינו כישאל. וכן הרב חמדת שלמה (חאה"ע סי' א אות ג) שציין היב"א שם, שכתב שמומר לחלל שבת דינו כגוי, לא קבע מסמרות בדבר אלא אמרה כמסתפק. ומ"מ קושטא קאי דבמחללי שבתות שדינם כגוי לכל דבריהם יש מקום להקל יותר. בפרט שיש גם מובילים גוים ממש. ואפילו אם יהיו רוב המובילים ישראלים, כיון דכל קבוע כמחצה על מחצה והוא ספק שקול ממש, ודאי יש לצרף לו אף ספק רחוק שמה הובאו ע"י גוים. ואכמ"ל. (וכל שכן לפי מ"ש ביביע אומר שם שיש לצרף ספק נוסף, שמה הובאו הפירות ממקומות שהם חוץ לגבולות עולי בבל, ובשטחים אלו ודאי ספק ערלה מותר. ע"ש. מיהו שו"ר במילואים שם דהדר תבריה לגזיזה מספק זה. וע' ביבי"א דפו"ח סוף עמוד רע"ו מ"ש בזה).

(בא) וכיוצא בזה מצינו בריטב"א (קידושין עג). אהא דאמרינן התם דבר תורה שתוקי כשר דכתיב לא יבוא ממזר ודאי וכו', שהקשה למה לי קרא, הא איכא תרי ספיקי, ספק אולא איהי לגבייהו דהוה מחצה על מחצה והוי ספיקא, ואידך ספק דאולי אינהו לגבה והוה רוב כשרים, וכל ס"ס לקולא אפילו באיסור דאורייתא. ואיכא למימר דאה"נ, ותלמודא רבותא נקט דאפילו חזינן ודאי דאולא איהי לגבייהו וליכא אלא חדא ספיקא אפילו הכי הולד כשר משום קרא וכו'. ע"ש. והרב עצמות יוסף שם העיר על הריטב"א דס"ס זה אינו מתהפך. ע"ש. אולם כבר נודע דבפלוגתא שניא אי בעינן מתהפך, ובמאי דקמן נראה דלכולי עלמא א"צ מתהפך, דכיון דרוב כשרים מעיקרא יש לדון שמה אולי אינהו לגבה. ודמי למ"ש הש"ך בכללי הספיקות (אות טו). וכ"כ בשו"ת מהרימ"ט ח"ב (חיו"ד סי' ב ד"ה תשובה) על דברי הריטב"א דידן דהכא לא בעינן מתהפך. ע"ש מלתא בטעמא. וע"ע בשו"ת בית אפרים חיו"ד (סי' ו, דף ז רע"א). ובר מן דין, הנה כעין דברי הריטב"א מבואר גם בדברי הרמב"ן בחדושי שם, שכתב דמאי אמרינן התם מאי אמרת דלמא אולא איהי לגבייהו הוה ליה קבוע והתורה אמרה לא יבוא ממזר וכו', לרווחא דמלתא קאמר, כלומר אפילו תחוש לזה יותר מן הדין ותאמר בודאי באה אצלם, כשר מגזירת הכתוב. אבל בדין הוא דמשום רובא כשר, שכיון שאם הלך הוא אצלה יש בה רוב, ואם היא באה אצלם מחצה על מחצה, הרי יש בה רוב להכשיר. ע"כ. וכ"כ הרשב"א שם. ועיין בפני יהושע קידושין שם שכתב דאף הריטב"א דנקיט בלישניה היתרא משום ס"ס, ודאי לאו ס"ס ממש מקרי, דכולהו חד ספק ושם אחד הוא, אלא עיקר כוונתו דהו"ל כרוב. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שארית יוסף ריזין (רס"י ה). ע"ש. ובאמת יש לדון בדבר דהוי ס"ס גמור לפי מ"ש בהוראה ברורה (כללי הספיקות ס"ק לב). ואכמ"ל. ועכ"פ רובא ודאי הוי, והכי נמי בנדון שלפנו אפילו לא נסמוך על ס"ס הא איכא רובא להכשיר. [ומה שהקשה ע"ז הפנ"י שם דבכה"ג אמאי מותר בממזרת, ולא הונח לו עד שכתב שלולי דברי הראשונים הנ"ל היה נראה לו דלא שייך למיזל בהא בתר רובא וכו'. ע"ש. כבר כתב בחי' מהר"י מיטראני לקידושין שם דאע"ג דאית ביה תרי ספיקי להכשיר לא נפיק מכלל ספק. וכן הוא בתשובותיו ח"ב (חיו"ד סי' ב ד"ה תשובה אף). ע"ש. והכי נמי פשיטא ליה להגאון שער המלך (פ"ט מהל' טומאת מת, דפו"ח עמ' רצב) והביא דברי מהרימ"ט. ע"ש. ועיין בהגהות מעשה חושב שם (וי"ל ע"ד לפי מ"ש המ"מ פ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ב). וע"ע בשו"ת אבני נזר חאה"ע (סי' תעד), ובשו"ת ר' יעקב מליסא (סי' נז עמ' קה ד"ה וראיה). ע"ש. וכרגע נראה לי ספר משפטי ארץ ה' ערלה, וראיתי שם (עמוד 119) שכ' שייטכן שהרא"ה חולק על דברי הרמב"ן הנ"ל, מדכתב (בסוף פ"ק דכתובות) הא דבנמצא אזלינן בתר רובא ולא חיישינן שנולד הספק בקבוע למי שממנו נפלה החתיכה, משום דמסתברא מאן דזבין ידע ממאן זבין. [וכ"כ הר"ן בחדושי (פסחים ט: ד"ה ולקח) דמסתמא בשעת פרישתו ידוע היה מהיכן היה פורש. וכנ"ל אות ו]. ומשמע דבלאו האי טעמא אסור אף דהו"ל ספק קבוע. עכ"ד. אולם לענ"ד דחוק שיחלוק הרא"ה על רבו

הרמב"ן הנ"ל, בפרט שגם הריטב"א תלמידו הולך בשיטה זו להקל. ומה שכתב דמסתמא מאן דזבין ידע וכו', תירץ לנכון ידידי הרה"ג ר' ישראל אמואל נר"ו דעדיפא מינה משני, דמסתמא מאן דזבין ידע ממאן זבין, והיא סברא פשוטה ומרווחת, בלא ליכנס לפירצה דחוקה להחיר מטעם ס"ס. ומעין מה שכתבו הרמב"ן ודעימיה הנ"ל דתלמודא בקידושין שם מיייתי קרא דלא יבוא ממזר וכו' לרווחא דמלתא. עכ"ד.

הן אמת שראיתי להגאון בעל ההפלאה ז"ל בספר המקנה קידושין שם שכתב דסברת הרשב"א הנ"ל צ"ע, דכיון דאמרה תורה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ויש להסתפק בא' קבוע כמו אלף קבועים, כ"ש דיש להסתפק בא' קבוע ואלף בני אדם שפירשו, שחשוב הא' הקבוע כמו האלף, דכיון שהחשיבה תורה הקבוע נגד הרבה קבועים, כ"ש שיש להחשיבו נגד כל אלו שפירשו. וא"כ אפילו לא היה כאן אלא ספק שמא נתעברה מא' הקבועין, זה הספק מבטל הספק שמא (כצ"ל) נתעברה מאותן שפירשו. ואחר שהאריך בזה סיים שנראה דהרשב"א סובר כדעת הפוסקים דקבוע שאינו ניכר מקרי קבוע. ע"ש. ותירוצו טעון לי ביאור. וגם באמת מדברי הרשב"א בתורת הבית מבואר דס"ל דקבוע שאינו ניכר לא מקרי קבוע וכמ"ש לעיל (אות ב-ג). ברם עיקר קושייתו לענ"ד יש ליישב בפשיטות, דהספק שמא מן הפורשים הוא ספק חיצוני נוסף על הספק דקבוע, וכמו שביארו הרב יד יהודה (סי' קי באורן ס"ק יג) ובספר בית יצחק (שער הקבוע סי' ג) שהבאנו לעיל (אות טז). ע"ש. ושוב ראיתי להגאון שואל ומשיב קמא (ח"ג סי' ב ד"ה שוב) שדחה דברי המקנה. עש"ב. ועיין עוד בספר דכי דוד (קדושין עג. עמ' פא:). מיהו ראיתי עוד להגאון שואל ומשיב ז"ל במהדורא תליתאה (ח"ב סי' סג) שעמד על מ"ש בכתובות (טו). לגירסת התוס' לא צריכא דילמא אזלא איהי לגבייהו וכו'. דמשמע דאינו אלא ספק שמא אזלא איהי לגבייהו, וכתב דקשה טובא דא"כ אמאי חשיב קבוע, כיון שאינו אלא ספק שמא נעשה קבוע. ע"ש. ולכאורה מוכח מזה דלא כהרמב"ן והרשב"א הריטב"א הנ"ל. אולם בעניותי יש לי הרהורי דברים בדברי השו"מ שם (ועיין להר"ן בהלכות כתובות שם, ובשו"ת באר יצחק חאה"ע סי' ו ענף ט דלהלן), ואף השו"מ שם אסיק דשאני התם ביוחסין דבעינן תרי רובי.

ע"ש. ולפ"ז ליכא למשמע מינה להחמיר בנדון שלנו. וסמך לחילוק זה ממ"ש התוס' (כתובות יד. סוף ד"ה אלמנת) גבי בת אלמנת עיסה, דאע"ג דבעלמא מקילינן בס"ס, הכא מעלה עשו ביוחסין, כי היכי דמצריך לקמן תרי רובי להכשיר אע"ג דבעלמא סגי בחד רובא. ע"ש. ונמצא לפי זה דבשאר איסורין יש להקל בספק קבוע כזה, וכמו בנדון שלפנינו. ובוה י"ל גם מה שהובא במרדכי יבמות (פרק החולץ סי' כא) בשם רבנו ברוך, שבכמה מקומות אשכחן דאפילו בס"ס מחמירין, וחדא מנייהו ההיא דשתוקי דמיייתי קרא להכשירו מדין תורה, והתם נמי איכא ס"ס שמא אזלי אינהו לגבה, ואת"ל דאזלא איהו לגבייהו (כצ"ל) אימור לגבי כשרים אזלא. ע"ש. ומוכח דס"ל דאין לסמוך על ס"ס בזה להקל. אך לפי האמור י"ל דדוקא התם ומשום דמעלה עשו ביוחסין, הא בעלמא שפיר דמי, אחר שהרמב"ן הרשב"א והריטב"א מקילים בזה. ואפוא פלוגתא לא מפשינן. ושוב ראיתי בשו"ת מהרימ"ט ח"ב (חיו"ד סי' ב) שעמד על דברי המרדכי הנ"ל דגבי שתוקי איכא ס"ס, והעיר שכבר הקשה כן הריטב"א והניח בצ"ע (ונראה שבחי הריטב"א שלפניו נשמט סיום התירוץ), והוא ז"ל תירץ מדנפשיה. ע"ש. ומבואר יוצא מדבריו דשפיר דמי לסמוך על הס"ס הלזה לקולא. וע' בשו"ת באר יצחק (חאה"ע סי' ו ענף ט) שהביא דברי הרשב"א והריטב"א הנ"ל, והביא שכיו"ב כתבו התוספות (עירובין ו. ד"ה וספק) בשם ה"ר שמעיה דהא דפרוץ כעומד מותר משום דהו"ל ס"ס, שמא עומד מרובה ושמא שוו כי הדדי. והאריך לבאר דלא חשיב ס"ס משם אחד. והאריך גם בסוגיא דספ"ק דכתובות הנ"ל והעלה דספק מחצה ספק רוב הו"ל ס"ס מעליא. עש"ב. וכ"כ עוד בספרו עין יצחק (חאה"ע סי' ז אות ט) ובס' נחל יצחק (סי' לח ענף ג). ע"ש. וכן הסכים בשו"ת אחיעזר ח"א (סי' לד אות ד). ע"ש. ועיין להגאון מקוטנא בספר יבין דעת יו"ד (סי' קי אות ח, דף קטו ע"ד). ולפי זה גם בנדון שלנו יש לצרף הספק שמא הובאו הפירות ע"י גוים, והו"ל ס"ס להקל.

ולמעשה נראה שהמקילים לקנות פירות מן השווקים בארץ ישראל, שהם בלא פיקוח על איסור ערלה, יש להם על מה לסמוך. והמחמירים על עצמם לקנות ממקומות שיש עליהם פיקוח של הרבנות, תבוא עליהם ברכה.

סימן סה

שיעור "קמח מלא" החייב בהפרשת חלה

בעה"ו, י"ז תשרי תשע"ז

ומזוהים את הנרעונים לברם ואת הקליפות לברם, ואח"כ מערבים טחינת הקליפות לתוך הקמח. והלש עיסה מקמח כזה צריך לחשב ולנכות משיעור הקמח שלפניו את כמות הקליפות המעורבת בו (והיא יכולה להגיע עד שיעור של אחד משבעה מכמות הקמח הכללית, ויש בזה כמה שינויים בין שיטות

ראיתי לחכם אחד בקובץ "שערי הוראה" גליון י"ח (עמ' קבח) שמפקפק על שיעור "קמח מלא" החייב בהפרשת חלה. היות וקמח זה עשוי מטהינת גרעיני החטה והקליפות שעל גביהם, וכתב שנתברר לו שברוב סוגי הקמח המלא הנפוצים כיום, מפרידים קודם המחינה בין גרעיני החטה ובין קליפותיהם,

ח"ב (סי' רצא) בהלכות חלה שלו, שכתב (בריש פרק ה) דהמורסן אינו מצטרף דוקא, אבל אם יש שיעור בלעדיו חייבת העיסה בחלה. ולעיל מזה (פרק ג) לענין עיסת הכלבים כתב, שאם עירב בה מורסן אפילו עשאה כעכין פטורה, שהדבר מוכיח שלא יאכלו ממנה הרועים, שאין דרך עיסה לערב בה מורסן אחר שהוציא אותו ממנה. ע"כ. [ושם (פרק ב) הביא הרשב"ץ בשם יש מי שאומר שאפילו יש בקמח שיעור חלה בלי המורסן שהחזיר לתוכו פטורה כל העיסה מן החלה. ונראה להדיא מדבריו שם דלא ס"ל כוותיה]. ומשמע שמחלק בין סתם עיסה שהמורסן הנוסף מבחוץ אינו מצטרף ואינו מגרע, ובין עיסת הכלבים שהמורסן אף מגרע את הקמח ופטור מחלה. (ועיין בספר חלת לחם סוף עמ' קמג). וכן יש לומר בדעת הרשב"א. ועכ"פ לדינא כבר סתם הרשב"א דהמורסן אינו מצטרף דוקא, אבל אם בקמח לבדו יש שיעור חייב בחלה. ועיין להר"ש סיריליאז על הירוש' שם שביאר טעמו של הרשב"א בזה. וכ"כ המאירי (פרק ב דחלה משנה ה) דדוקא להצטרף אינן מצטרפין. ע"ש. (וע"ע במאירי לעיל פרק א משנה ו). וכ"כ בהגהות מימוניות (סוף ספר זרעים בפסקי בעל התרומה) בשם רבנו שמחה. וכ"כ רבנו מנוח (פ"ו מהלכות חמץ ומצה סוף ה"ה). ע"ש. [ולפ"ז מה שכתבו הרי"ף והרא"ש (פ"ב דפסחים סי' יד) ור' דוד בונפיד והר"ן ומהר"ם חלאוה (פסחים לו): דאינו יוצא ידי חובת מצה בפסח בפת סובין, י"ל דהיינו שכולה עשויה סובין. וכ"כ האגור (סי' תשנ"ד) בדעת הרי"ף. אי נמי מיירי שמעורב בה סובין באופן שאינה נאכלת לרוב בני אדם. אבל כל שאינה כן, אע"פ שהוציא מתוכה הסובין והחזירן, יוצא בה]. וכן מבואר יוצא מדברי הרב אור זרוע הל' חלה (סי' רכב וסי' רכח) שאם יש שיעור בקמח לבדו חייב בחלה. ובדואי דהכי נקטינן, כדעת רבותינו הראשונים והרמב"ם ומרן. וכן הסכמת האחרונים.

(ב) והנה בירושלמי חלה שם, פירש רבי יוחנן טעמא דמתני' משום דדרך עיסה שנו (ופירש הגר"א שם, הא דתנן דשאור סובין ומורסן כולן מצטרפין לשיעור חלה, משום דזה דרך עיסה לעשות אותה משאור סובין ומורסן שיש בתוכה, ולא ליטול מתוכה, ולפיכך נקרא לחם לענין חיוב חלה). אמר ר"ש בן לקיש דברי רשב"ג היא, דרשב"ג אומר לעולם אינה חייבת בחלה עד שיהיה בה דגן כשיעור (פירוש, הא דקתני בסיפא כשניטל המורסן וחזר לתוכה פטורין ואין מצטרפין להתחייב בחלה, אתיא כרשב"ג דסבר להלן פ"ג ה"ה דהעושה עיסה מתחים ואורז אין האורז מצטרף עם החטים להתחייב בחלה, אא"כ יש בחטים בפני עצמם כשיעור, אף כאן אין המורסן משלים שיעור הקמח). תלמידיו דר' חייא רובא בר לוליתא בשם ר' יהושע בן לוי [אמרין] דברי הכל היא וכו', דאמר ר' יוחנן דרך עיסה שנו, וכאן מכיון שנטל סובין ומורסן אין זה דרך עיסה (ומשום הכי אפילו רבנן דסברי דהאורז נגזר אחר הקמח ומצטרף עמו, מודו הכא דהמורסן שניטל והוחזר אינו מצטרף). ע"כ. והר"ש בפי' המשנה (פ"ב מ"ו) נקיט כטעמיה דר' יוחנן דהא דנטל המורסן והחזירו אינו מצטרף

המחינה השונות, ומפורשות היטב בקובץ "עין חיים" באבוב, גליון כ"א עמ' קנו הערה ג), ורק אם לפי החשבון יוותר בידו אח"כ שיעור חלה (שהוא מ"ג ביצים וחומש, והיינו משקל תק"ב דרהם, ובמדות שלנו הוא 1.560 ק"ג), אז יוכל להפריש בברכה. עכת"ד בתוספת נופך. ואמרתי אחשבה לדעת זאת, האם יבנו דבריו למעשה. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

(א) הנה יסוד הפקפוק על שיעור חלה בקמח שנעשה באופן הנ"ל, הוא מדרתן בחלה (פרק ב משנה ו): חמשת רבעים קמח חייבים בחלה, הם ושאורן וסובן ומורסנן, חמשת רבעים חייבין. נטל מורסנן מתוכן וחזר לתוכן, הרי אלו פטורין. ע"כ. וראשית יש לברר אם ע"י תוספת המורסן מבחוץ פקע חיוב חלה מכל העיסה, או שמא אם בקמח עצמו יש שיעור חלה מבלעדי המורסן, חייבת עיסה זו בחלה. ולכאורה מלישנא דמתניתין דמיירי שהקמח הוא בשיעור חלה מצומצם, ואהא קתני שאם נטל מתוכו המורסן והחזירו פטור, משמע דדוקא להצטרף אינו מצטרף, אבל אם בקמח לבדו יש שיעור, חייב, ואין המורסן מפקיעו. אלא שי"ל דלרבותא דרישא נקט תנא הכי, לאשמועינן דכשלא הופרשו הקליפות מן הקמח אף מצטרפים להשלים השיעור. באופן דמהא ליכא למשמע מינה. אולם הנה הטור והש"ע יו"ד (סימן שכד סעיף ג) פסקו דינא דמתני' הנ"ל, דשאור סובין ומורסן מצטרפין להשלים השיעור אם לשן בלא הרקדה, אבל אם ריקד והפריש מורסן מתוכן וחזר ועירבן עמו אינו מצטרף. ע"כ. ומלשונם מבואר להדיא דדוקא להצטרף לשיעור ה' רבעים קמח אין המורסן מצטרף, אבל אם בקמח לבדו יש שיעור, אע"פ שהוסיף בו מורסן מבחוץ חייב בחלה. וכן נראה מלשון הרמב"ם (פ"ו מהל' בכורים הי"ח) שכתב: נטל המורסן מן הקמח וחזר "והשלים שיעור העיסה" במורסן שהחזירו לקמח, אינו חייב בחלה. ע"כ. וכן דקדק מלשוננו מהר"י קורקוס בפירושו שם. וכ"כ הרשב"א בפירוש בפסקי חלה (שער א) דדוקא להצטרף אין המורסן מצטרף, אבל אם יש בלא הן שיעור חלה חייבין אם הוא ראוי לאכילה, כל שכיו"ב אוכלין אפילו הרועים, שזו היא עיסת הכלבים וכו'. ע"ש.

מיהו מדברי הרשב"א בפסקי חלה שם לעיל מזה בדין עיסת הכלבים בפירושא בתרא, מבואר דכל שעירב בה המורסן לאחר שהפרידו, פטורה כל העיסה מן החלה. וכן ראיתי להגר"א בבאורו לירושלמי (סוף פ"ב דחלה) אהא דאמר התם ר' יוחנן דטעמא דמתני' משום דדרך עיסה שנו, וכאן מכיון שניטל מורסנן וחזר לתוכן אין זה דרך עיסה. וכתב הגר"א, דלפ"ז אפשר דאפילו היה ה' רבעים קמח בלא המורסן היה פטור, מטעם שאינו קרוי לחם. ע"כ. אולם מדברי הרשב"א שם בפירושא קמא מתבאר דאם הוסיפו מורסן לעיסה אינו פטור אותה מחלה, אא"כ הוסיפו הרבה עד שאינה ראויה לרועים. ואפשר דאף מה שהיקל הרשב"א בפירושא בתרא שעירוב המורסן פטור כל העיסה, היינו כשנעשתה לכלבים, אבל אם עשאה למאכל אדם חייבת בחלה. וכן נראה מדברי הרשב"ץ

אית לן למנקט, ובפרט שהם גם דברי ריב"ל וכאמור. וכן בפירוש הר"י בן מלכי צדק והרע"ב הביא על המשנה טעמו של ר' יוחנן. [ועיין בדרך אמונה (פ"ו מהל' בכורים בציון ההלכה אות שעו) מ"ש על פי דברי הרש"ס, והוא תמוה להיכן פרח טעמא דלאו דרך עיסה היא].

ג) איכו השתא נובין ונדון בס"ד במאי דקמן, במי שיש לפניו "קמח מלא" בשיעור ה' רבעים בדיוק, והקליפות שנתנו לתוכו הם המשלימים לשיעור, האם צריך להפריש ממנו חלה, או שמא אין הקליפות מצטרפין ובציר ליה שיעורא. ויסוד הספק לפי המציאות בזמננו שדרך כמה וכמה טחנות קמח להפריד הקליפות מן החטים ולחזור ולערבם בקמח אחר טחינתם, ושמא אחר שהדבר רגיל ומצוי בזמננו, גם הקליפות יצטרפו להשלים שיעור חלה. ולכאורה נראה דתלי בפלוגתא דאמוראי בירושלמי, דלפי דעת ר"ש בן לקיש דאוקי למתני' כרשב"ג דאין האורז מצטרף להשלים השיעור, נראה דאף המורסן והסובין אינם נחשבים מגוף הדגן כלל, וקולא הוא דאקילו גבייהו דאם עדיין לא נטלם מן הקמח שיצטרפו עמו, וכדאשכחן בחושן משפט (סי' רכט ס"ב) דאע"ג דאסור לערב צרור בתוך התבואה, כל זמן שהיה מעורב בתבואה ולא נטלו הרי הוא נמכר עמה במדת חטים. ע"ש. ולפי זה נראה דכל שנפרדו הסובין והמורסן לעצמם, אע"פ שהדרך להחזירן לא יצטרפו להשלים שיעור הקמח, כשם שמים ומלח שבעיסה אינם מצטרפים, אע"פ שדרך כל עיסות שבעולם להיות עם מים ומלח. אבל למאי דמסיק הירושלמי אליבא דר' יוחנן דכיון שנטל סובן ומורסן אין זו דרך עיסה, משמע דאילו היתה דרך עיסה בכך אף הסובין שניטלו מן הקמח היו מצטרפים כשהחזירן, וכמו שמצטרפים עמו מעיקרא. וא"כ בזמננו שמצוי מאד להפריד בין גוף החטים לקליפותיהן ולחזור ולערבן אחר הטחינה (והטעם מפני שינוי סוגי מכונות הטחינה של החטים ושל הקליפות, וכמו שביאר בארוכה בקובץ אמונת עתיך גליון קי"ב, תמוז תשע"ו, עמ' 51-52). לפ"ז ייתכן שגם הקליפות שעירבו לאחר הטחינה יצטרפו עם הקמח. ואע"פ שאין הכל נוהגים לחזור ולערב הקליפות, הרי אף מאי דסובין ומורסן מצטרפים לעיסה מעיקרא, אין כן דרך הכל, ובגמרא שלנו (שבת עו:) אמרו על זה: "שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה". וכתבו התוס' שם (עד.) שאף העניים רובם אינם אוכלים כך, אלא מיעוטם. (וע"ע בחי' הריטב"א והר"ן ובחי' המיוחסים להר"ן שם). ועכ"ז חשיב דרך עיסה בכך ומצטרף הכל לשיעור חלה. וא"כ אין ספק כי מה שעושים כיום בכמה טחנות בצורה מסחרית לערב הסובין בקמח, ודאי חשיב דרך עיסה לענין זה. וכן ראיתי להגאון הראש"ל בעל חזון נחום על המשניות (פ"ב דחלה), שצידד לענין "שאור" של העיסה, שכיון שדרך העיסה שאם אינה מחמצת מהרה מערבים ומוסיפים בה שאור ממקום אחר, אף הוא מצטרף לשיעור [וע' שנות אליהו אמתני' בביאור הקצרה]. והוסיף דנראה דאף סובין ומורסן דוקא אם נטלם מן הקמח והחזירן אליו אינם מצטרפים, דאפילו העני אין זו דרכו, דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר. אבל אם מתחילה לא היה בקמח

משום דאין זו דרך עיסה. וכ"כ מהר"י קורקוס על הרמב"ם (פ"ו מהל' בכורים הי"ח). וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות שם הטעם דנטל המורסן וחזר ועירבו אינו מצטרף, לפי שמורסן אינו חייב בחלה, למה שאמר הכתוב עריסותיכם דרך עיסה. ע"כ. ולכאורה נראה דהרמב"ם אזיל לטעמיה (פ"ו מהל' בכורים הי"א) דפסק לענין עיסת חטין ואורז דאם יש בה טעם דגן חייבת בחלה. ומשמע דאפילו אין בחטים שיעור חלה מצטרף האורז להשלים, ודלא כרשב"ג. וממילא הא דתנן דהמורסן שנטל והחזיר אינו מצטרף, על כרחך טעמא משום דלאו דרך עיסה היא. ואף הר"ש שפירש הטעם כן, אזיל בהא לטעמיה להלן (פרק ג משנה ז) אמתני' דהעושה עיסה מן החטין ומן האורז, שהביא בשם הירושלמי דמוקי לה דלא כרשב"ג [וכן היא גירסת האו"ז (סי' רלט), ומהר"י קורקוס והרדב"ז (פ"ו הי"א)], והר"ש סירילאיו בפירושו לירושלמי שם], ומשמע דסובר הר"ש דאין הלכה כמותו. וכן היא דעת הרא"ש (הל' חלה סי' ח) דהאורז מצטרף עם החטים להשלים לשיעור חלה. (וכ"נ דעת מרן סי' שכד ס"ט, כמו שכתב הט"ז שם סק"ט). וממילא על כרחין הטעם דהמורסן אינו מצטרף משום דאין דרך עיסה בכך. ואם כנים אנו בזה נמצא דלדעת הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם שם, והרמב"ן בהלכות חלה (אצל אות יג) דנקטי כרשב"ג בדין גרירת האורז אחר החטים (והרמב"ן שם גרס בירושלמי מתני' כרשב"ג), אף לגבי צירוף מורסן יש לתפוס לדעתם הטעם כמבואר בירושלמי לדעת רשב"ג. ושוב מצאתי בסוף פסקי חלה להרשב"א עם פירוש קדושת לחם, בתשו' לחכם אחד (שם סי' יג עמ' קלו) שכתב כן. ע"ש. מיהו אנכי הרואה להרשב"א בפסקי חלה (שער א פרק ב) דאף דנקיט התם כרשב"ג לענין גרירת אורז, עכ"ז גבי הא דאין מורסן מצטרף תפס בפשיטות טעמא דר' יוחנן דאין דרך עיסה בכך. ונראה דמשמע ליה דבתר דאסיק תלמודא טעמא דר' יוחנן לאוקמא למתניתין ככולי עלמא, אפשר דאף רשב"ג מודה לטעם זה. וכן ראיתי להמאירי שכתב בפשיטות טעמא דמתני' משום שאין דרך עיסה בכך, אע"ג דנקיט התם (פ"ג מ"ג) כרשב"ג. ע"ש. ובאמת הר"ש סירילאיו והרב שדה יהושע פירשו דר' יוחנן ור"ש בן לקיש פליגי בטעמא דמתניתין. ע"ש. (ושלא כמו שנראה מפירוש הגר"א שהעתקנו לעיל דר' יוחנן לא פירש טעמא להדיא אלא ברישא דמתני', ובסיפא דאינו מצטרף לא אמר מיד). ולדידהו בודאי אית לן למנקט כר' יוחנן לגבי ריש לקיש, וכל שכן דר' יהושע בן לוי הוא דאוקמא כטעמא דר' יוחנן, ובודאי דהלכתא כוותיה לגבי ר"ל. ועיין בתורת הארץ (פ"ד סי' מה) דאף בירושלמי נקטינן דהלכה כר' יוחנן לגבי ר"ל וכו'. ע"ש. וכן הביא הרב שדי חמד בכללים (מע' ר כלל יב) בשם מרן בב"י או"ח (סי' תמח) ובכס"מ (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ה) דהלכה כר' יוחנן אף בירושלמי, ושכ"כ רוב האחרונים והובאו בשו"ת תורת חסד חאו"ח (סי' כב אות יא). ע"ש. וע"ע בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' לב סוף אות א). ואף לדברי הרב נודע ביהודה קמא (חאה"ע סי' נט ד"ה אמנם פקחתי) המובא בשד"ח שם שכתב דבירושלמי אפשר דאין הלכה כר' יוחנן. הנה כאן דמסיק תלמודא במלתיה דר' יוחנן ומוקי למתני' ככולי עלמא, הכי

צורות. אבל אם עירבן קודם לכן בעודה קמח יצטרפו. ודקדק כן מדברי הרע"ב שכתב ע"פ הירושלמי "דרך עיסה שנו", שאין דרך עיסה להחזיר מורסן לתוכה אחר שנטל ממנה. ע"ש. ובמחכ"ת סתימת המשנה וכל הפוסקים מוכחת כמאה עדים שאין לחלק בזה, אלא אף המוסיפים את המורסן לקמח אינו מצטרף, שג"ז אין דרך עיסה. וכן מפורש בלשון רמב"ם (פ"ו מהל' בכורים הי"ח) דהמורסן שהחזיר "לקמח" אינו מצטרף. ואף הרב קנין תורה שם הביא שהרמב"ם בפיה"מ פירש שאם החזיר המורסן לקמח פטור. ע"ש. ובאמת בפיה"מ מהדורת הר"י קאפח זצ"ל לא כתוב כלל שהחזיר לקמח, אבל כן מפורש להדיא בחבורו דאעפ"כ אינם מצטרפים וכאמור. וכן עיקר. ומ"מ יש לסמוך על הטעם הראשון שכתבנו להקל בזה בזמננו שדרך עיסה בכך.

(ה) ועינא דשפיר חזי להגאון מהרצ"פ פראנק זצ"ל בספר מקראי קדש הל' פסח ח"ב (סי' ח אות ב) שעלה ונסתפק, כגון הללו שנוהגים תמיד לרקד הקמח מחשש תולעים, ובשנת בצורת בעיצומה של המלחמה העולמית לתקפ"ץ דעתם לערב אח"כ המורסן המופרש, אלא שמתחילה מוכרחים לרקד הקמח, ואח"כ בוררים היטב המורסן ומערבים בחזרה לתוך הקמח. ונסתפק דילמא הא דאמרו דאין המורסן מצטרף, היינו דוקא היכא דמתחילה נטלו אדעתא שלא לערבו עוד עם הקמח, דלאו כל כמיניה להוריד עליו תורת חיוב חלה כשהחזירו, משא"כ בנדרון דידן דמתחילה לא עלה על דעתו ליטלו מהעיסה, ולא הפרישו אלא כדי לברור התולעים, י"ל כיון דסופו לערבו כמעורב דמי. וכמו הא דתנן בחלה (פרק ד משנה א) ובזמן שהם של אשה אחת וכו'. וצ"ע. ובהגהות הררי קודש שם ציין לדברי הרב משנה ראשונה (פ"ב מ"ו) שכתב דלכאורה נראה דאם ניטל המורסן והחזירו שלא מדעת בעה"ב, כגון ע"י קטן או נכרי, מסתברא דהוי כלא ניטל מעולם ומצטרף. אלא שהמשנה והפוסקים לא חילקו בדבר. ע"ש. ונראה דאף מהרצ"פ פראנק זצ"ל לא נסתפק אלא בזמנו ובמקומו שלא היתה דרך בני אדם כלל לחזור ולערב הסובין, והנהגין כן בטלה דעתם אצל כל אדם. ורק מחמת הרעב בעקבות המחלמה הוכרחו לכך, וההכרח לא יגונה ולא ישובח. אבל בזמננו שדרך העולם לאלפים ולרבבות לחזור ולערב הסובין בקמח, עד שיש אומרים שברוב הטחנות של הקמח המלא נוהגים כך, נראה שאף הגאון זצ"ל יודה דודאי מצטרף הסובין לשיעור, וכדמשמע מן הירושלמי. ומ"מ ארווחנא מדברי הגרצ"פ סברא נוספת לנדרון שלפנינו, שכיון שמתחילה לא הפרידו המורסן והסובין אלא על מנת לחזור ולערב, אפשר דחשיבי כמעורבין מעיקרן. וכן ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' עא) שכתב מדנפשיה ד"ל דאם מעיקרא הפרישו הקליפות מן הקמח כדי להחזירם אח"כ, לא נקרא הפרישו כלל וחייב בחלה. וע"ש.

(ו) עוד יש לצרף סניף שלא לנכות שיעור הקליפות מן הקמח, שהרי נודע שרבותינו הראשונים נחלקו בפירוש סובין

שיעור חלה, והשלימו ע"י סובין או מורסן ממקום אחר, הרי זה מצטרף. וכתב שכן נראה מלשון הירושלמי ומספר שדה יהושע [נראה כוונתו למאי דמסיק היר' כטעמא דר' יוחנן], ושלא כמ"ש בספר הון עשיר דאם הוסיף סובין ומורסן שאינו של הקמח ודאי אינו מצטרף. ע"ש. (אמנם מה שייחס החזו"ן שם להרמב"ם בפירוש המשנה דלית ליה טעמא דדרך עיסה בכך, ופליג על שאר המפרשים ועל הירושלמי, והניח דבריו בצריך יישוב. ע"ש. כמדומה דלא סיימו קמיה לשון פיה"מ דתלי פטור המורסן מחלה במ"ש עריסותיכם דרך עיסה). וכיוצא בזה ראיתי להגאון מהרי"א מקומנא זצ"ל בספרו מעשה אורג על הירושלמי שם (נדפס במהדורת עוז והדר בקובץ ביאורים עמ' מב) שכתב דטעמא דאין המורסן מצטרף אם נטלו והחזירו, דכיון דאין דרך עיסה בכך בודאי עירב הסובין כדי להשלים שיעור חלה, וכיון שאין דרך בכך אינו משלים. אבל אם מוסיף הסובין על הקמח מפני רעבוננו, אין צריך שיעור מן הקמח, אלא הכל מצטרף לשיעור חלה. ע"ש. ועם שאין דבריהם ז"ל מוכרחים לענ"ד, אמנם בזמננו שכן היא הדרך להסיר הסובין ולחזור ולערבן, מבורר יוצא מדבריהם דודאי מצטרף. והדעת נותנת כן. ואפשר דאף הרב הון עשיר הנ"ל מודה בזה.

(ד) ובאמת אף למה שציידנו לעיל דלטעמא דר"ש בן לקיש דלא תלי בדרך עיסה, המורסן והסובין אינם נחשבים מגוף הדגן כלל, יש מקום לומר דהני מילי בזמנם שהמורסן והסובין היו נחשבים כפסולת ממש, ונעשו למשל ולשינה, עד שאמרו (ב"ב צח:) בשם בן סירא: את הכל שקלתי במאזנים ולא מצאתי קל מסובין (ופירש רשב"ם, לאו דוקא אלא דבר גרוע, ולהכי נקט סובין ולא נוצה, דפסולת הוא). ואמרו עוד (בב"מ קיח.) ממארי רשוותך פארי אפרע (אפי' נותן לך דבר גרוע כסובין קבל ממנו). ולפיכך דיינו שהקלנו עליהם לומר שמצטרפים עם הקמח כשלא הופרדו ממנו, ואחר שנפרדו ממנו אינם נחשבים כמאכל כלל. אבל בזמננו נתגלה ערכם הבריאותי של הקליפות הללו ויש להן חשיבות רבה בעיני האנשים, ועינינו הרואות כיום שלחם המעורב בו סובין יקר יותר מלחם לבן נקי, ואם בזמנם אמרו (שבת עו:) שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה, ביומין אישתני עלמא ואדרבא העניים מסתפקים בלחם הלבן הנקי, מפני יוקר פת קבר. ויש מיני מאפה שמוסיפים בהם לכתחילה סובין מבחוח, ואנשים רבים ונכבדים מעדיפים אותם על פני כל לחם אחר. ומעתה י"ל שגם לפי רשב"ג חזר דין הסובין להיות כגוף הקמח ממש, אחר שסוף סוף גם הוא מקורו מן החטה. ואע"פ שקשה לסמוך בזה על סברא בלא ראיה. מכל מקום מאחר ובלא"ה הפוסקים העתיקו טעמו של ר' יוחנן דתלי מילתא בדרך עיסה, נראה דודאי יש לסמוך על דרך העולם כיום במקומות רבים לערב לכתחילה הסובין בקמח, שיצטרף עמו להשלים לשיעור חלה. וראיתי בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ב (סי' פג אות ג) שצייד להקל לצרפן מטעם אחר, דדוקא אם עירב הקליפות בעיסה אינם מצטרפין לפי שאין דרך עיסה בכך, והרי זה כמעורב בה

וע' להלן]. והנה כיום בטחנות הקמח הנ"ל שמפרידים הקליפות, דרכן שלא לחזור ולערבן בקמח אלא אחר שטוחנים אותן היטב דק דק כקמח. ויש מקום לומר דאחר טחינת הקליפות חשיבי כסובין דמצטרפין עם הקמח אף לאחר שנטלן והחזירן.

(ז) **אלא** דאעיקרא החילוק לדינא בין סובין למורסן אינו מבורר, כי הש"ך (סי' שכד סק"א) על מ"ש מרן דאם ריקד והפריש מורסן מתוכם וחזר ועירבו אינו מצטרף, כתב דאין זה דרך עריסה לערב בו מורסן וסובין לאחר שהפרישן מן הקמח. ע"כ. ומשמע דאף אם עירב הסובין בעיסה אינו מצטרף. וכן הרש"ש על המשניות הנ"ל חזר ודקדק מדברי הש"ך דסובין ומורסן דין אחד להם, ושכן היא גירסת הר"ן (ספ"ב דפסחים דף יא ד"ה פת הדראה), ושהרמב"ם בחבורו (פ"ו מהל' בכורים הלכה יח) פתח בסובין וסיים במורסן, ותמוה. ע"כ. [ובאמת הרואה יראה בפיה"מ להרמב"ם דאף ברישא דמתני' לא גרס הם ושאוורן "וסובין" ומורסן. ובחבורו שכתב ברישא "לשו בסובין שלו וכו' חייב בחלה", מדנפשיה כתב כן. ולפ"ז ייתכן דסובין תמיד מצטרף כגוף הקמח ממש. ושור"ר בערוה"ש (סי' שכד סעיף טז) שעמד על לשון הרמב"ם ואסיק בדעתו להיפך. ע"ש]. וכן ראיתי להרב דעת קדושים במקדש מעט (ס"ק ט) שהביא בשם הגמ"י סוף ספר זרעים (בפסקי בעל התרומה) שאין חילוק בין סובין למורסן, ושכן משמע מדברי הש"ך שאין חילוק בין סובין למורסן. ע"ש. וכן מבואר יוצא מלשון הטור (סי' שכד) שכתב: אם ריקד והפריש "סובין ומורסן" מתוכן, וחזר ועירבן עמו, אינו מצטרף. ע"כ. וכן היא לשון השאלות (פרשת צו שאילתא עג): אבל החזיר "סובין ומורסן" לתוכן לא. ע"ש. והגם שראיתי להגאון מהר"א הלוי בשו"ת גנת ורדים חיו"ד (כלל ד סי' ו) דמצדד אצדודי בדעת הטור בזה. ע"ש. לענ"ד העיקר בדעתו שאין חילוק בין סובין למורסן. וכ"כ בדעתו בערוך השלחן (סעיף טז). וכן העלה בשו"ת אדמת קדש ח"ב (חאו"ח סי' ח דף יב:) בתשובת בן הגאון המחבר, עפ"ד הרב המגיד לדעת הרי"ף והרמב"ם. ובהמשך דבריו השיב על מ"ש הרב גנת ורדים הנ"ל בדעת הטור. ע"ש.ב. ואף הגור"ר שם אסיק דאין סברא לחלק בין סובין למורסן לענין זה. ע"ש. ולדידהו י"ל דתנא דמתני' דנקט ניטל מורסן מתוכן וכו' ושבק סובין, אורחא דמלתא קתני, לפי שהמורסן הוא עבה ואפשר להפרידו מן הקמח בקלות, אבל הסובין שהם דקים קשה יותר להפרידן (ולפיכך נמי לא תני נטל שאוורן מהן, כי השאוור נבלל עם העיסה וכמעט אי אפשר ליטלו הימנה). ולעולם אם טרח והפריד הסובין מן הקמח, דינם שוה למורסן.

הן אמת שמצאתי להמאירי (פסחים לו:): שכתב דהסובין ודאי חייב הוא בחלה, שהרי במסכת חלה אמרו חמשת רבעים קמח חייבים בחלה הן ושאוורן וסובין ומורסן, אבל אם ניטל מורסן והחזירו לתוכה אינו מצטרף. ומאחר שלא אמר כן אלא במורסן, אלמא שהסובין מיהא בר חלה הוא ואפילו החזירו

ומורסן, שמדברי רש"י בשבת (עו:) ובכתובות (קיב.) נראה דהסובין גסים מן המורסן. וכ"כ עוד בב"ק (צט:). אולם מהר"ש סיליריאו והובא במלאכת שלמה (תרומות פרק יא משנה ה) השיג עליו מדתנן התם דמורסן של תרומה מותר וסובין של חדשות אסורות וכו'. דמשמע דמורסין גרוע מסובין, הלכך נראה כפירוש רבנו מאיר דמורסן הוא הקליפה הגסה היוצאת קודם טחינה ולא חשיבא אוכל, אבל סובין הוא לאחר טחינה וכו'. ע"ש. (וראיתי מה שכתב בס' דרך אמונה פי"א דתרומות הי"ב בביאור ההלכה, ליישב דעת רש"י. ובמחכ"ת לא נהירא. וע"ע באליה רבה ובפמ"ג או"ח רס"י תנד, ובשו"ת אדמת קדש ח"ב חאו"ח סי' ח דף יא ע"ד והלאה). וכ"כ להדיא הרא"ש אמתניתין דחלה, דסובין הוא הדק ומורסן הוא הגס. וכ"כ הר"ש סיריליאו שם דמורסן גרוע מסובין, כמו שהוכחנו בפרק בתרא דתרומות [וכנ"ל]. וכן נראה מדברי רש"י עצמו (חולין פח:). וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה במסכת תרומות (פרק יא משנה ה), ובפירוש המשנה מסכת שבת (סוף פ"ז) לפי נוסחת הר"י קאפח (וכן הובא בגור"ר חיו"ד כלל ד סס"ו ו). וע"ע בשו"ת בית אפרים חאו"ח (סי' לא) שהאריך בקושיות על שיטת רש"י בשבת וכתובות הנ"ל, והביא שדעת הרמב"ם ורשב"ם דסובין קרובים לקמח יותר מן המורסן. ע"ש. [אמנם מדברי הרש"ס הנ"ל נראה קצת דהמורס הגס הוא המוץ, דהיינו קליפת הקש החיצונה שהחטה מחוברת בה לשיבולת, והיא מתפרקת ומופרדת ע"י דישה וזריה, ואילו המורסן הדק הוא הקליפה הפנימית הדבוקה לחטה, הנפרדת ע"י כתישה. אולם המעיין בסוגיית הגמרא דשבת (דף עג סע"ב והלאה, ודף עו:) עיניו יחזו דקליפות החטה שתיים שהן שלשה, הקליפה החיצונה היא המוץ העבה, ואין לספר הימנו כאן כלל, ואילו הקליפה הפנימית הדבוקה לחטה יש ממנה ויש דקה מאד ממנה גסה מעט, והן הסובין והמורסן. וכן מבואר יוצא מדברי המג"א (או"ח סי' תנד סק"א) והמשנ"ב (שם סי' תסה סק"ב). וכ"כ בפירוש בשו"ת שבות יעקב ח"א (סס"י כב). ע"ש. ומדברי הרב גנת ורדים הנ"ל נראה דלא נחית להכין. והנה לגבי צירוף הקליפות לחלה הכי הוא לישנא דמתניתין: "חמשת רבעים קמח חייבים בחלה, הם ושאוורן וסובין ומורסן, חמשת רבעים חייבין. נטל מורסן מתוכן וחזר לתוכן, הרי אלו פטורין". ומדפתח התנא דחייבים בחלה שאור סובין ומורסן, וסיים נטל מורסן מהם וכו', ושבק סובין דתנא ברישא, משמע לכאורה דדוקא המורסן שניטל מן הקמח אינו חוזר ומצטרף עמו לשיעור חלה, אבל הסובין אף אם ניטלו מן הקמח חוזרים ומצטרפים עמו להשלים השיעור. וכן צידד הרש"ש בהגהותיו על המשנה שם. וכ"כ הרב תפארת ישראל בהלכתא גבירתא (סוף פ"ב דחלה) דמשמע דסובין שהוא דק אפילו ערבן מצטרפים. ע"ש. וכן ראיתי להגר"ח קניבסקי נר"ו בספר דרך אמונה (פרק ו מהל' בכורים ס"ק קנה) שסתם דדוקא מורסן אינו מצטרף, אבל סובין מצטרף אף אם נטלו והחזירו. ובציון ההלכה שם הביא דברי התפא"י והרש"ש הנ"ל, והוסיף שכן משמע להדיא ברוקח (סי' שנט). ע"ש. [ולענ"ד אין מדברי הרוקח ראייה יותר מלשון המשנה. כיעו"ש.

חיוב הפרשת חלה. ע"ש. ג"ז איני מכיר, הא מעיקרא לא פסלנו המורסן מלהצטרף עם הקמח אלא מפני שאין דרך עיסה בכך, וכיון שכיום כן דרך עיסה, ודאי נקראת לחם בכללות כולה. ומה שהוסיף שם לצדד עוד שאע"פ שרגילים כיום לחזור ולערב המורסן בקמח, בטלה דעתם אצל דעת חז"ל שהחליטו שהמורסן הוא מאכל בהמה. ע"ש. עירוב פרשיות יש כאן, דודאי אין לומר ברגילות כזו לאלפים ולרבבות בכל הארץ דבטלה דעתם, ומאידך אין גם מי שחולק שהמורסן כמות שהוא אינו ראוי אלא לבהמה, ואנן הכי קאמרין, דכשבא הסובין בתערובת קמח לא מיעטו חז"ל מחיוב חלה אלא משום שאין דרך עיסה בכך, והא ליתא האידנא. ומה שטען דהמנהג של בעלי הטחנות אינו אלא מנהג מיעוט, לא זכר שר דגם מיעוט האוכלים עיסה בלוסה, לא הוי אלא מיעוטא דמיעוטא, ואפילו הכי קרינן ביה מלחם הארץ. ומה שהביא שם בסוף דבריו בשם רבים מחכמי הדור האשכנזים הע"י שהסכימו שאין לסמוך על הסברות הנ"ל לצרף הסובין לקמח, כי אין בנו כח לחדש שכיום נשתנה הדין. בענייני אמינא, אנן בדידן ואינהו בדידהו, ומאן דחייש אנפשיה ומוסיף על הקמח לצאת מידי כל ספק, ינוחו לו ברכות על ראשו. אבל היכא דלא אפשר, אין לו לדיין אלא מה שענינו ראות לצרף הסובין שיש בקמחים שלנו לשיעור חלה. וכבר הבאנו לזה סמך גדול מדברי הגאון הראש"ל בעל חזון נחום ומשנהו כסף הגה"ק מקומרנא, ונמצא דלאו דידן היא. וא"כ ודאי נקום ונסמוך על דבריהם לצרף הסובין לשיעור חיוב חלה, ולהפריש ממנה בברכה. ונודע מ"ש הרב"ז ח"ב (סי' רכט) בכיו"ב שהברכה נגזרת אחר המצוה.

(ז) ובין ראיתי מקרוב בקובץ אמונת עתיך גליון ק"ב (תמוז תשע"ו, עמ' 51 ואילך) מאמר מהרב גד מכטה נר"ו, שהאריך בנדון שלנו בטוב טעם ודעת והעלה שבזמננו שהדרך במקומות רבים להחזיר הסובין לקמח, אינו מגרע משיעור חיוב הפרשת חלה. וצריך לזה עוד סניפים שנזכרו בדברינו לעיל. ובתוך דבריו דחה טענות החוששים בדבר. ע"ש באורך. ואישר חיליה. (אמנם מ"ש שם עמ' 58 בדעת המאירי, לא נהירא לענ"ד. ואכמ"ל). ואסיפא דמילתיה הביא דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסה) על מה שרצה הרא"ש להחמיר שלא לברך על הפרשת חלה בשיעור הקמח עד שיגדשו המדה, משום ספק ברכה לבטלה, והשיבו הרשב"א וז"ל: ועוד דאי משום ברכה, הוי ליה חומרא דאתי לידי קולא, דלעתים דלא הוי ליה אלא חמשת רבעים קמח לבד, ופטר להו מחלה וקאכיל בטבלא וכו'. ע"ש. ובאמת בתוך עמי אנכי יושב ויודע כמה חששות כאלו קרובים אצלינו, בפרט בדבר כזה שהוא מעשים שבכל יום בבתים. ואפילו יפרש החכם דבריו היטב בפני ההמון, בעוה"ר רבים מעמי הארץ אין להם לב לדעת, ופתיים עברו ונענשו, והמכשלה הזאת תחת ידי המחמירים. הלכך המחמירים יחמירו לעצמם להוסיף על עיסה של "קמח מלא" עוד שביעית מכמות הקמח, ותבוא עליהם ברכה. אבל הנכון להורות להפריש חלה בברכה מעיסה של "קמח מלא"

מצטרף כל שאינו מקפיד על תערובתו וכו', שהסובין בר חלה אבל לא המורסן. כ"כ. אולם מבואר בדברי המאירי שם דסובין הוא קמח שניטלה הדראתו, שאחר שיצא הקמח הראשון הלבן מן הטחינה נשאר הקמח השני, והוא נקרא בלשון חז"ל סובין, והשלישי שאדם נותנו לתרנגולים נקרא מורסן. ע"ש. וכן פירש המאירי בחלה שם דסובין הוא קמח שניטלה הדראתו, ומורסן הוא מה ששורין לתרנגולים. ע"ש. הרי דסובין של המאירי אין הכוונה לקליפות לבדן, אלא לקמח הגרוע הנותר מעורב עם הרבה קליפות. ואפשר דמודה בקליפות של הקמח, שאם הפרידן ממנו אינם מצטרפות אחר שהחזירן, אפילו היו דקות ביותר. וכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' נ) שביאר לנכון כוונת המאירי דמירי דוקא בקליפות המעורבות בקמח. ע"ש. וכ"כ בספר חלת לחם (סי' ג שירי ברכה ס"ק לג) דכהאי גוונא ודאי מצטרף, ושכ"כ הפמ"ג באו"ח (סי' תנד באש"א סק"ג). ע"ש. וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש (סי' תנד) דהנשאר בנפה נוהגים לחזור ולטחנו ולנפותו, ואין זה בגדר מורסן. ע"ש. וכן הסכים בשו"ת לבושי מרדכי או"ח (מהדו"ת סי' קמג). ועכ"פ כל זה אינו ענין לנדון דידן שהקליפות עומדות בפני עצמן. [אחר זמן ראיתי בקובץ עץ חיים גליון כ"א (עמ' קנח), שכיום בחלק מטחנות הקמח, הסובין נשארים לעולם מעורבים עם הסולת. ע"ש. ובזה ודאי שייכים דברי המאירי. (ובעץ חיים שם כתב לפלפל ולחלק בין אם הנשאר הוא רוב סובין או מיעוט. ואד"מ לענ"ד). אולם עכ"פ אי אפשר לבנות יסוד ע"ז אחר שהדבר שונה מטחנה לטחנה]. ובאמת אף אם נניח דהעיקר דהסובין מצטרפים עם הקמח, אין מזה הכרח לצרף גם הקליפות דנ"ד, דאפשר דבתר שעת נטילתם מן הקמח אזלינן, ובאותה שעה אפשר שהיו גסים ורק אח"כ נטחנו. וצ"ע. ומכל מקום לסניף מיהא חזיא לאיצטרופי הך סברא עם הטעמים שכתבנו לעיל, לצרף בזמננו את הקליפות עם הקמח לשיעור חלה.

(ח) אחר כתבי רוב דברינו הניתנים למעלה, ראיתי בקובץ "עץ חיים" באבוב גליון כ"א (בהערה עמ' קסא ואילך) שנוגש בכמה סברות שכתבנו לעיל לצרף בזמננו את המורסן והסובין עם הקמח לשיעור הפרשת חלה, והרב הכותב שם מקהי קהייתא ע"ז, כי אע"פ שכיום רגילים לאכול המורסן, אינו אלא בתערובת, ומפני תועלת הבריאות שיש בו לעיכול המזון והויטמינים, אבל אין מי שאוכלו כמות שהוא לבדו. ואם נאמר שנחשב מאכל אדם, נצטרך לומר שכמה משניות מפורשות אינן שייכות בזמננו, כגון הא דאין שורין מורסן "לתרנגולים" בפסח (פסחים טל:), ומתני' דהחזירן אינם מצטרפים דאין דרך עיסה בכך, ומתני' דעיסת הכלבים (פ"א דחלה מ"ח) ועוד. ע"ש. ולא ידענא מאי קשיא ליה, אה"נ דברו חז"ל לפי המציאות בזמנם, ומה בכך אם נשתנתה המציאות בזה למעלייתא. ומה שהוסיף שם שיש במורסן חסרון נוסף שאינו נקרא "לחם" כמ"ש רש"י (שבת עו:) ועוד, וממילא אפילו נסכים שנקרא מאכל אדם אבל לכלל לחם לא הגיע, והוי כעירב בעיסה דברים אחרים שבודאי אינם משלימים לשיעור

כבר בשיעור 1.560 כרגיל. [ונכון גם בדרך כלל שלא לעמוד על המדה בצמצום, ואף במשקל פחות מזה להפריש בלי ברכה, שהרי גם בקמח שלנו יש מי שאומר שהוא קל יותר מקמח שהיה בעבר (אולי מפני דקותו), ומדד שכבר בשיעור 1.430 ק"ג יש שיעור חלה (ע' שו"ת דברות יעקב דהאן ח"ב עמ' רנו). ויש בזה שינויים רבים בין סוגי הקמחים מטחנה לטחנה, ובאותו קמח עצמו בין כשהוא דחוק או רפוי, וכמ"ש בקובץ שערי הוראה גליון י"ח (עמ' קכז-קכח), ופירט שם תוצאות כמה וכמה מדידות, לא ראי זה כראי זה, והצד השווה שבהן שקשה מאד בזמננו ליתן שיעור מוחלט לכל הקמחים. ועוד חזון למועד בע"ה. וכל שכן לגבי "קמח מלא" דידן,

דודאי יש לחוש גם פחות מהשיעור המקובל, לפי שהסובין קלים מאד, ולא רחוק לשער להיות שבמשקל מועט יותר יהיה שיעור הנפח מ"ג ביצים וחומש].

חמורם מן האמור, שגם "קמח המלא" שבזמננו שידוע שהסירו ממנו הסובין והמורסן קודם הטחינה והחזירום אליו אח"כ, שיעורו לענין חיוב חלה כדין כל קמח, ויש למדוד ממנו שיעור מ"ג ביצים וחומש בכל הקמח שלפנינו, מבלי לנכות משקל הסובין והמורסן שהוסיפו לו אחר הטחינה. והמחמיר להוסיף על הקמח כנגד הסובין והמורסן (עוד חלק אחד משבעה), תבוא עליו ברכה.

תוכן העניינים

כולל בקיצור נמרץ את עיקרי הנימוקים, ותמצית מן הנמשא ומתן שבת שובות

סימן א

ברכת התורה למי שקם ללמוד בעוד הלילה וחזר לישון

הקם ללמוד ומברך ברכות התורה וחזר לישון קודם עה"ש, האם צריך לחזור ולברך בבוקר. הנה דעת הרא"ש ומהר"ם ועוד, דשינת קבע חשיבא הפסק לברכת התורה אפילו ביום. ודעת הרא"ה ורבנו אביגדור כ"ץ דדוקא שינת הלילה דקביעא טפי חשיבא הפסק. ודעת ר"ת דברכה"ת פוטרת כל מה שלמד עד עה"ש שלמחרת, ואפילו ישן בלילה וקם קודם עה"ש א"צ לברך עד שיגיע עה"ש. ודעה אמצעית בזה היא דעת הרשב"ש, שנראה מדבריו דברכה"ת פוטרת כל מה שילמד באותו יום, עד שיסלק דעתו מללמוד היום, ושינת הלילה היא זו שמסלקת וחולקת הלילה מן היום שלפניו. וכן נראה מדברי כמה ראשונים, ועל צבאם הרמב"ם, דברכת התורה תלויה בימים ואין לברך אלא פעם א' ביום כמו שאר ברכות השחר. ונראה שזהו טעמו של מנהג העולם שלא לחזור ולברך ברכה"ת אחר שינת היום, דאין ברכה זו תלויה אלא בימים. והמשכים ללמוד וחזר לישון מעט סמוך לעה"ש הוי כישן ביום לענין זה. וכן הסכימו למעשה הרבה אחרונים מפוסקי הספרדים והאשכנזים שאין לחזור ולברך אחר שינתו השנית, דלא כהפר"ח שכ' לחזור ולברך כשחזר לישון על מטתו. וכ"כ המג"א ועוד אחרונים, וגם דעת מרן יש להסכים לזה. ויש לצדד שגם הרא"ש מודה בנדון שלנו דמקרי שינת עראי וא"צ לחזור ולברך, כל שאינו רגיל בכך. וכן מבואר בפר"ח דאם תקפתו שינה לא חשיבא הפסק.

סימן ב

בענין הנ"ל

ברכת התורה למי שישן מעט בתחילת הלילה, ועוד הערות ונראה שכל האמור לעיל בסי' הקודם שייך גם לענין הישן מעט בתחילת הלילה להפיג עייפותו, ודעתו לחזור ולישן אח"כ שינת הלילה העיקרית, דתלי במחלוקת הראשונים הנ"ל, ולדעת הרשב"ש וסיעתו אין שינה זו חשובה הפסק לברכה"ת וכישן ביום דמי. וכן הסכימו החזו"א והגרש"ז אורבך ועוד. ומה שכתבו מקצת גדולי דורנו לחייב לברך משום דהו"ל ס"ס לחומרא במצוה של תורה, לא יועיל אחר שרבו הסוברים דאין חיוב בברכה"ת אלא פעם אחת וכאמור. וגם לדעת הסומכים על הס"ס הלזה, לא יועיל לחייבו אלא בברכה אחת מתוך ג' ברכות התורה. והעצה שנתנו לכוין בפירוש כשמברך בפעם הראשונה שלא לפטור אלא עד שיחזור לישון, ואז ודאי תהיה נחשבת השינה להפסק, אינה מוציאה אותנו מידי ספק, שכמה אחרונים סוברים שאין כוונה מועילה בזה. לכן הנכון להורות שלא לחזור ולברך ברכה"ת שנית.

סימן ג

מסקנת הדברים בעניינים הנ"ל, ודין הישן על אצילי ידיו ולאור האמור לעיל נראה שבשתי הנדונים בסימנים הקודמים לא יחזור לברך אחר שינתו הנוספת, שאין השינה חשובה הפסק לברכה"ת אלא שינת הלילה העיקרית. אמנם כ"ז בדיעבד, אך

לכתחילה נכון לברוח מן המחלוקת, ואם תקפתו שינה יזהר שלא לישון על מטתו דהוי שינת קבע, אלא ישן על כסא או מוטה על אצילי ידיו ע"ג השלחן, ואפילו ע"ג כר, דהוי שינת עראי. ומה שמבואר ברא"ש שהמתנמנם על אצילי ידיו מקרי שינת עראי, לאו דוקא, דהוא הדין יושן על אצילי ידיו נמי מקרי שינת עראי, כדמוכח מגוף דברי הרא"ש שם. וקרי ליה הרא"ש מתנמנם כיון שהיא שינת עראי. וכן הסכימו הרבה אחרונים.

סימן ד

שמע אזעקה באמצע תפלת העמידה

הנמצא באמצע תפלת עמידה ושמע אזעקה המתריעה על שיגור טילים לעבר האיזור שבו הוא שוהה. לכאורה נראה דעדיף מנחש כרוך על עקיבו שאינו פוסק מתפלתו עבדו, משום דלא ברי היזקא. וה"נ אינו אלא חשש רחוק מאד של סכנה. אלא שדעת תר"י שלא אסרו להפסיק אלא בדיבור, אבל הליכה ממקום למקום מותרת לצורך. וכ"פ הרמ"א (ס' קד), וכ"כ עוד אחרונים, והשיבו על מה שהוכיח הט"ז מהטור להחמיר בזה. אולם מדברי הרמב"ם והרא"ש והתוס' ורוב הראשונים מוכח דאם נחש כרוך על עקיבו אסור להפסיק אפילו בהליכה ממקום למקום, וכן נראה דעת מרן. ולפי זה גם בנדון שלנו אין להפסיק בתפלה. וגם תר"י שהתירו להפסיק בהילוך, נראה שאין זה אלא במקום ביטול כוונת התפלה, הא לאו הכי אין לו להפסיק אפילו בהילוך. ולכן למעשה סתם בני אדם שאינם נבהלים כ"כ מן האזעקה, יש להם להמשיך בתפלתם גם בעת השמעת אזעקה. אולם מי שאינו יכול לכוין בתפלתו באותה שעה מפני הפחד, עליו לילך בשתיקה אל המרחב המוגן, ולהמשיך להתפלל שם.

סימן ה

חיוב נשים בתפילה

בענין מנין התפלות שנשים חייבות להתפלל בכל יום. הנה לפירש"י והתוס' הטעם דנשים חייבות בתפלה משום דרחמי נינהו. ויש מהאחרונים שכתבו הטעם משום דלא חשיבא מצות עשה שהזמן גרמא. ולפ"ז חייבות הנשים בכל שלשת התפלות כאנשים. אולם הרמב"ם סובר דחיוב תפלה אחת ביום הוא מן התורה וחז"ל הם שתקנו את שלשת התפלות ביום, ולא גרס בגמרא הטעם דרחמי נינהו. ולפ"ז יש מקום לצדד דאין הנשים חייבות אלא בתפלה אחת ביום, שהיא זו שאין הזמן גרמא. אבל שאר התפלות שהוסיפו חז"ל ותקנו להם זמנים קבועים פטורות מהן. וכן דעת כמה אחרונים. אולם לעומתם כתבו הרבה אחרונים דאף להרמב"ם הנשים חייבות בג' תפלות ביום, שאחר שעיקר חיוב תפלה אחת מן התורה אין הזמן גרמא, כשבאו חכמים להוסיף על מצוה זו ולתקן ג' תפלות ביום לא חלקו בין אנשים לנשים. וכך היא משמעות דברי הרמב"ם לחייב הנשים בכל ג' התפלות כאנשים. וכן יש לתפוס למעשה. ומה שלא נהגו כן הנשים בעבר, מפני שלא היו יודעות אף לקרוא. אבל בזמננו אין לפטור. ומ"מ אשה המטופלת בילדים רכים וזמנה דחוק מאד, רשאה להסתפק בתפלה אחת כדין משמשי חולה. וכן תפלת ערבית שהיא רשות, מעיקר הדין יש מקום לפטור הנשים ממנה.

סימן ו

המתפלל עמידה עם חזרת השי"ן, האם נחשבת תפלתו כתפלה בציבור

הנה מדברי הרמב"ם מוכח שגם תפלה עם החזרה נחשבת כתפלה בציבור. וכן הסכימו הרבה אחרונים. וגדולה מזו כתב החת"ס שעיקר התפלה בציבור היא עם החזרה. ובזה אין דבריו מוכרחים, אולם ודאי עכ"פ לא גרעא החזרה מתפלת הלחש בציבור. והגם שמדברי מרן בש"ע (סי' נב) בדין המתאחר לתפלה דקפיד שיתחיל תפלת הלחש עם הציבור, משמע לכאורה דהמתחיל תפלת הלחש שלו בעת החזרה לא חשיב תפלה בציבור, המעיין במקור הדין שם יראה דליכא למשמע מינה. וגם מרן בש"ע לאו להכי איתשיל ולא להכי נחית, לכן יש לסמוך יותר על הדיוק מדברי הרמב"ם דתפלה עם החזרה חשיבא תפלה בציבור. ומבואר בראשונים שהמתפלל עם החזרה א"צ לומר עם השי"ע כל התפלה מלה מלה, אלא יאמר עמו עד האל הקדוש, ושאר התפלה יכול לגמור בקצב שלו.

סימן ז

התחיל תפלת העמידה כשהציבור באמצעה או בסופה, האם נחשבת תפלתו כתפלה בציבור

ולענין המתחיל להתפלל בשעה שהשי"ן נמצא כבר באמצע תפלת החזרה, או בשעה שהציבור באמצע תפלת הלחש, הנה לפי מ"ש הראשונים שהנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור מתפללים אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע השי"ע לקדושה יתפלל עמהם וכו', ולא הורו לו להמתין עד שיתחילו החזרה ויאמר עמהם, וירויח בזה להחשב לו כתפלה בציבור, מזה מוכח שגם כשמתחיל תפלתו בעת שהציבור נמצאים כבר באמצע תפלתם אינו מפסיד בזה תפלת הציבור. וכן מוכח מדברי הרמ"א. וכן הסכימו כמה אחרונים. והא דקיי"ל דמי שהתאחר להגיע לתפלת ערבית מורינו ליה להמתין לקדיש ולא להתחיל להתפלל עמידה עד שיגמרו הציבור תפלתם, ולא חיישינן דאדחכי והכי מפסיד תפלת הציבור, י"ל ע"פ דברי כמה אחרונים דמעלת קדיש עדיפא. אמנם מדברי המרדכי מוכח שהמתחיל להתפלל בעת שהשי"ע נמצא באמצע החזרה לא חשיב כמתפלל בציבור, אבל לענין המתחיל להתפלל כשהציבור באמצע תפלת הלחש י"ל דמודה המרדכי דחשיב כתפלה בציבור. וכן הסכימו הרבה אחרונים דאין בזה קפידא.

סימן ח

ברכת שניצלים ובטנים אמריקאים

שניצלים המחופים בשכבת פירורי לחם או קמח וביצה, אם נתנו החיפוי בשביל להגן על העוף שלא ידבק למחבת או שלא יחרך בטיגון, פשוט שאין לדגן חשיבות והוא טפל לעוף לענין הברכה, אע"פ שטעמו נרגש. אבל אם נתנו את החיפוי בשביל לתת טעם בעוף, אע"פ שעיקר התבשיל הוא חתיכת העוף הפנימית, מבואר מדברי הרשב"א והרא"ה שיש לברך כברכת הדגן, דכל שיש בו מין דגן אפילו הוא מיעוט נחשב עיקר לענין הברכה. וכן היא דעת רוב הראשונים. אמנם מדברי מרן הב"י (סוף סי' רד) בביאור דעת הרמב"ם מבואר שאם לא נתן הדגן בתבשיל אלא להטעים מין אחר בלבד, אינו נחשב עיקר לברך עליו, ובדעת הרמ"א יש לצדד בזה. אולם באמת יש לעמוד על פירושו של מרן בדעת הרמב"ם, ויש לפרש כוונת הרמב"ם באופן שמסכים לרוב הראשונים דמין דגן שנתן לתערובת להטעמיה נחשב עיקר לברך עליו. וכן נראה מדברי מרן גופיה בש"ע (סי' רח ס"ב). וכן הסכימו הרבה אחרונים. והוא

הדין בנ"ד שיש לברך על השניצל מזונות. וכל הסברות והחילוקים שעשו בזה מקצת מחכמי דורנו לברך שהכל, במחכ"ת אינם עולים יפה לאור דברי רבותינו הראשונים ז"ל.

סימן ט

בענין ברכת הריח של נענע וציפורן

בענין ברכת הריח על צמח "נענע" הנקרא גם מנטה, אע"פ שכתב בספר פרי האדמה לברך על המנטה "עצי בשמים", נראה שלא כיון למין הידוע אצלנו בשם "נענע", אלא למין אחר. אבל הנענע שלנו ודאי אינה בכלל עצי בשמים. אולם יש להסתפק אם לברך עליה הנותן ריח טוב בפירות או עשבי בשמים, לפי שאין רגילים כיום לאכלה בפני עצמה, אלא בתערובת. ונראה דהא דמי למה שנחלקו האחרונים לענין ברכת הצפורן, והוא הנקרא קלא"ו, שגם הוא אינו נאכל בפני עצמו, ודעת רוב האחרונים לברך עליו "מיני בשמים" מחמת הספק, ונראים דבריהם לפי מ"ש כמה ראשונים שאין לברך "עצי בשמים" אלא היכא דנטעי ליה אינשי אדעתא דריחא. ומ"ש כמה אחרונים שהמנהג לברך על הקלא"ו עצי בשמים, קשה לסמוך ע"ז, והעיקר לכתחילה לברך עליו מיני בשמים. אמנם לגבי צמח הנענע המנהג פשוט לברך עליו בורא עשבי בשמים, אף כשאינו מיוחד לריח, וי"ל על מה שיסמוכו. אבל לכתחילה ראוי שלא לברך עשבי בשמים אלא על צמח נענע המיוחד לריח.

סימן י

שיעור דרך פרסה שצריך לברך עליה ברכת הגומל, האם הוא במרחק או בזמן

מרדכי הרא"ש והאבודרהם ותר"י ועוד ראשונים נראה להדיא ששיעור פרסה שאמרו לענין תפלת הדרך הוא שיעור מרחק, שבריוחוק פרסה מן העיר הוא מקום סכנה וצריך לברך עליו. וה"ה לענין ברכת הגומל. וכן נראה מדברי עוד רבים מן הראשונים שכל שרחוק פרסה מן העיר יברך. וכן מוכח מדברי תר"י שכל ששוהה במקום הסכנה אפילו זמן מועט צריך לברך, ועל כרחין דשיעור פרסה לא נאמר על הזמן אלא על ריוחוק המקום מן העיר. וכן הסכימו הרבה מן האחרונים. ומ"ש האו"ח והאבודרהם בטעם מה שאין מברכים הגומל למי שהולך תחת קיר נטי או על גשר מפני שקל לעבור מהרה, היינו משום דמסתמא עובר בהם ברגע קטון ממש דלא שכיחא היוזקא, אבל דרך שהיא ארוכה בטבעה, אפילו לא נשתהה במקום הסכנה אלא זמן קצר, צריך לברך. ומה שהוכיח מו"ר הגאון ברכת ה' שהשיעור תלוי בזמן דוקא, יש לדחות בכמה פנים. ומ"מ למעשה אין לסמוך על האמור לברך משיעור מרחק פרסה, מפני כמה טעמים, וכמו שפשוט המנהג למדוד שיעור "זמן" מהלך פרסה. ומ"מ כל שנסע "מרחק" פרסה מחוץ לעיר, ראוי לכוין לצאת י"ח ברכת הגומל בשמיעה מאדם אחר החייב בודאי.

סימן יא

המתפללים ערבית בפלג המנחה, האם מותרים לאכול קודם שחזרו על קריאת שמע בזמנה

דעת הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים שהקורא ק"ש קודם צאת הכוכבים לא יצא י"ח. אמנם דעת ר"ת ועוד פוסקים דזמן ק"ש דערבית הוא מפלג המנחה, אבל מרן בש"ע (סי' רלה ס"א) פסק כרוב הראשונים דאם קרא ק"ש קודם צאת הכוכבים חוזר וקורא בלילה בלא ברכות. מיהו לענין איסור אכילה קודם ק"ש, כתב מרן בב"י (סי' רסז) דכיון שקרא ק"ש מבעו"י, אע"פ שעדיין לא חזר

סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת במצה עשירה או מיני תרגימא, או לחלק סעודה שניה לשתי סעודות, מבואר יוצא שאין לבטלה בשבת זו. אמנם דעת רש"י והמאירי ועוד דבשבת זו אין חייבים בסעודה ג', אבל לדין ודאי העיקר כמו שפסק מרן לעשותה במצה עשירה. ובדור האחרון נהגו לעשותה במצה מבושלת, ועדיפא ממצה עשירה. והגם שמדברי הזוהר משמע דבשבת זו פטורים מסעודה שלישית, כל הפוסקים לא חששו לדבריו, וטעמם ונימוקם עמם, שנראה שהזוהר חולק על התלמוד שלנו וסובר שאסור לקיימה במצה עשירה או מבושלת, ולא נקטינן כוותיה בהא. וכן הסכמת רוב האחרונים שאנו נגריים אחריהם. ומה שהוכיח חכם אחד בדורנו מן הגמרא לפטור שבת זו מסעודה ג', ודחה דברי רבותינו הראשונים ומרן הש"ע, במחכ"ת אין דבריו מחוורים, וגם הראיה שהביא החכם ההוא מן הזוהר אינה מכרעת. והיתר "מצה עשירה" בערב פסח הוא ברור לדין, דלא כמי שרצה לפקפק בו.

סימן מז

כשרות הסיגריות לפסח

סיגריות שיש חשש תערובת חמץ בטבק שלהן, המג"א (סי' תמב) אסר אותן בפסח, ולעומתו המו"ק התיירן, משום שע"י תערובת הטבק נפסל החמץ מאכילה, וחשיב כחמץ שחרכו קודם זמנו דשרי. ומה שהשיב ע"ז מהר"ם שיק דמ"מ יש לאסור מטעם "אחשביה", הוא תמוה, שלא החמירו מטע"ז אלא במה שאוכלו, אבל לא בטבק שאינו מתקן לאכילה. והמג"א שהחמיר בזה אפשר דאזיל לטעמיה (בסי' רי) דהעישון נחשב כאכילה, אבל רוב האחרונים שם חלקו על דבריו. ואף מהר"ם שיק הנ"ל חזר בו ונתן טעם להקל בנ"ד משום דריחא לאו מלתא, ויש לעמוד על טעמו, אבל הסכמת רוב האחרונים להקל בזה וכן המנהג. ומה שטוענים כיום שהטבק ראוי לאכילת עזים, אין בזה טעם להחמיר, דסוף סוף כיון שאינו ראוי לכלב ושאר בהמות שרי, ועוד דחמץ שע"י תערובת סגי ליה במה שנפסל מאדם וא"צ שיפסל אף מכלב. ואף בתמציות טעם החדשות שמוסיפים לטבק בזמננו יש לצדד להקל, דמסתמא נפסלות מאכילה ע"י תערובת שאר החמרים, ויש מקום לסמוך ע"ז לענין עישון דבלא"ה חשיב שלא כדרך הנאתו ואין בו איסור תורה. ומ"מ למעשה נכון וראוי להמנע בפסח מהסיגריות שפולטות בפי המעשן טעם טוב, אם אין עליהן כשרות לפסח.

סימן מז

מצה שנתחמצה ונתערבה בכשרות בערב פסח אחר חצות, האם יש לה ביטול

מצת חמץ שנתערבה במצות אחרות בערב פסח אחר חצות, הנה לפי מ"ש רוב הראשונים הטעם שחמץ אוסר תערובתו במשהו משום דאית ביה כרת ועובר בבל יראה ובל ימצא וגם לא בדילי אינשי מיניה, נראה דבערב פסח שאין בחמץ איסור כרת ובל יראה, הרי הוא בטל בששים כשאר איסורים. אולם לפי מ"ש הרמב"ם הטעם דחמץ אוסר במשהו משום דהוי דבר שיש לו מתירין, אף בנתערב קודם פסח יש להחמיר. ומרן הש"ע (סי' תמו ס"ב) נראה שסובר כרוב הפוסקים דבטל בששים. והגם דהרב ערך השלחן כתב להחמיר בזה, לא ראה שרוב הראשונים מקילים. ואמנם י"א שגם דעת הרי"ף דחמץ חשיב דבר שיש לו מתירין, אולם אין זה מוכרח בדעתו, ואדרבא מדבריו בדין שעורים שנמצאו בתבשיל נראה דחמץ לא חשיב דשיל"מ. וכן עיקר למעשה דחמץ בערב פסח בטל בששים כדין שאר איסורים, וכמו שנראה דעת מרן. אמנם בנדון שלנו

עליה בזמנה יכול לאכול. והטעם דלענין איסור אכילה שהוא מדרבנן סמכין אר"י וסיעתו שיצא י"ח קריאת שמע במה שקראה מבעו"י. וכן נראה מדברי כמה ראשונים שלא הקפידו על אכילה קודם שחזרו על ק"ש, מפני שסומכים על ק"ש שעל המטה שזמנה קבוע. ואף שכמה אחרונים פקפקו על דברי מרן הב"י, יש ליישב דבריו מקושיותיהם. ואף מצד חסרון הכוונה בקריאת שמע שקרא מבעו"י, אין לחוש, אמנם לכתחילה יש לכיין לצאת בה על תנאי. ולכן יש להתיר להתחיל לאכול בערב, בפרט אם עדיין לא הגיע זמן צאה"כ, אע"פ שנכנס בתוך חצי שעה הסמוכה, שיש לצרף בזה דעת הסוברים שאין האיסור לאכול מתחיל אלא משהגיע זמן הקריאה ממש בצאה"כ. ומ"מ כשיגיע זמן ק"ש נכון להחמיר לקרוא ק"ש על שלחנו, לחוש לדעת המחמירים בזה, כיון דאפשר בלא טורח. וכ"ש אם עדיין לא התחיל בסעודה והגיע זמן צאה"כ, ראוי מאד להחמיר שלא להתחיל בסעודה עד שיקרא ק"ש. ובליל שבת יקדים קריאת שמע לקידוש, שהיא תדירה ושל תורה, אולם אם יש צורך בדבר רשאי להקדים הקידוש. והמיקל לגמור כל סעודתו קודם שיקרא ק"ש, אין מזניחים אותו.

סימן יב

הפרדת גביעים המחוברים זה לזה בשבת

האם יש לאסור משום מכה בפטיש

נראה שגביעים המחוברים זה לזה יש לאסור להפרידם בשבת, משום שבזה מתקנם ומכשירים לשימוש נח יותר והו"ל מכה בפטיש, וכמו שאסור להפריד כוסות ונרות המדובקים זל"ז, וכשם שאסור ללקט יבולות מן הבגד. ואע"פ שרגילים לזרוק את הגביעים הללו אחר השימוש בהם, מצינו בכמה דוכתי דשייך איסור מכה בפטיש גם בכיו"ב. וכמו שאסרו מטע"ז לעשות פחמים ולפצוץ קנה לעשות בו שפוד ולחתוך נר שעוה לשנים. ומה שנראה מדברי ר"י מלוניל דחיתוך חרס שאינו לשימוש קבוע מותר, שאני התם שאינו תיקון גמור, אבל בנ"ד שהוא עושה כלי יפה, אע"פ שאינו אלא לפעם אחת הו"ל כמכה בפטיש. ודלא כמ"ש כמה אחרונים לענין עשיית סיגריות ביו"ט דליכא מכה בפטיש משום שמתאכלות בשימושן.

סימן יג

בענין הנ"ל

האם יש לחוש בהפרדת הגביעים בשבת משם קורע או מחתך

אמנם לענין איסור "קורע", נראה שאין לחוש בהפרדת הגביעים הנ"ל, משום שאינו על מנת לתפור. ועוד דלא שייך קורע אלא בדברים הרכים, אבל הגביעים דידן הם קשים במקום חיבורם זל"ז. אבל יש לחוש בדבר לאיסור "מחתך", כיון שמקפיד לחתוך במקום המיועד לכך, ושל לא יזוז החיתוך הנה והנה ויפגע בגוף הגביע. ומ"ש מו"ר במנוחת אהבה דבדבר שהוא כלי או חלק מכלי אין איסור מחתך, לענ"ד יש לעמוד על ראיותיו, ומכמה מקומות משמע שלא כדבריו. ואמנם אין הדברים מוחלטים כ"כ להחמיר בזה, אולם מידי ספק לא יצאנו, וזה נוסף על מה שנתבאר בסימן הקודם לחוש בזה למכה בפטיש.

סימן יד

חיוב סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

הנה מדברי הטוש"ע (סי' תמד) ורוב הראשונים שכתבו לערוך

שנתערבה "מצה של ערב פסח" יש לדון להחמיר, דחשיבא כככרות של בעה"ב דלא בטלי מפני חשיבותן. ומ"ש הרב בית דוד דאם נתערבה ועודה בצק בטלה, למעשה נראה שיש להחמיר בזה מכמה טעמים. לכן יש להשליך לאיבוד מצה אחת מן התערובת, והשאר מותרות באכילה.

סימן יז

מצה נפוחה שנתערבה בכשרות

מצות רכות נפוחות שנתערבו במצות רכות אחרות שאינן נפוחות, ומפני שהן רכות קשה מאד לבדוק אחרי הנפוחות להוציאן, הנה בשו"ת דבר שמואל כתב שחומרת מהרי"ל לאסור מצה נפוחה אינה אלא משום גדר שעלול להחמין, ואין זה אלא במצות עבות הנהוגות באשכנז, אבל המצות הדקות ודאי אין בהן חשש חומרא בנפוחה. וכן הסכימו הרבה אחרונים להקל בנפוחה במצות דקות שלנו. ואף המצות הרכות שבזמננו, לא נפקי מכלל דקות ואין לאסורן משום נפוחה. וכ"ש בנדון שלנו שנעשו המצות בזריזות רבה, אלא שמפני שלא חיררו אותן לעומק נתנפחו כולן, וזה מוכיח דודאי לא בא הניפוח מחמת החימוץ. וכ"ש אחר שנתערבו ברוב מצות אחרות קודם פסח, אין לאסורן. ומה שהחמיר בזה חכם אחד מטעם דנהי דבטלי לענין אכילה, מ"מ יש חיוב לבערן משום כל ימצא, מדברי רוב האחרונים נראה דבביטול חד בתרי בטל גם איסור כל יראה. וכן עיקר. ואע"פ שיש אפשרות בהוצאה מרובה לבדוק כל המצות מניפוח ע"י בקיאים, אין לחוש לזה אחר שעצם הניפוח כאן רחוק מחמץ.

סימן יח

הכשר חצובה ופלאטה חשמלית לפסח

הנה לענין הכשר החצובה, כתב הרמ"א (סי' תנא ס"ד) שהיא טעונה ליבון. והמאמר שם כתב להקל בה מפני שהאש שורפת את המאכל הנשפך על גבה, ועוד דהו"ל כשתי קדירות הנוגעות זו בזו בלא רוטב ביניהן שאינן אוסרות זו את זו. אולם בחצובה שלנו ע"פ רוב אין המאכל נשרף לגמרי. וגם הדין דב' קדירות הנוגעות הנ"ל לא הותר אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור להגיען זו בזו. והרב בית דוד ביאר טעמו של הרמ"א שהחמיר בזה מפני שחושש שבפסח עצמו יחממו מצה ע"ג החצובה בלא הפסק כלי. ולפי זה אם אין רגילים בכך בימי הפסח, יש מקום להקל. אלא שעיקר פירושו של הב"ד אינו מחוור. ואמנם בכל ימות השנה אין להמנע מלהשתמש בחצובה אחת לבשר ולחלב, ובלבד שלא יהיו עליה כלוכי מאכל בעין, והטעם משום שהאיסור הבלוע בה אינו יוצא לקדירה, ועוד דחום האש הו"ל כליבון קל דסגי ביה להכשר כלי מבשר לחלב ולהיפך. אבל לענין חמץ אין לסמוך על הטעמים הללו להקל. ויש שפטרו החצובה מהכשר לגמרי, לפי מאי דאזלינן בכל כלי בחר רוב תשמישו, וע"פ רוב אינה בולעת כלל חמץ בשעת הבישול. אבל לדינא אין לסמוך ע"ז, דבכגון זה יש לחוש אף למיעוט תשמיש. ומ"מ נראה שמספיק להגעיל את החצובה, כיון שבדרך כלל הנשפך על גבה הוא מאכל נוזלי, אבל בעירוי מכלי ראשון לא סגי, כיון שדרך החצובה שנשפך עליה המאכל כשהיא רותחת ודין עירוי כזה כדין כלי ראשון ממש. וכירים קרמיות הכשרן בנקיון היטב, שחומר היסוד שלהן הוא זכוכית, ואינם בולעים ופולטים כלל. וליתר שאת יסיק אותם היטב פעם אחת קודם פסח. ופלאטה של שבת, נראה דלא סגי לה בעירוי ורתחין, וחמורה אף מכירה, כיון שבדרך כלל אין בכח הפלאטה לשרוף מיד את המאכלים הנשפכים עליה במשך

השנה. וכ"ש לפי מה שיש נוהגים בשבתות השנה לחמם עליה מיני מאפה של חמץ, ואם רגילים בזה הרי הפלאטה טעונה ליבון חמור לפי שבלעה מן היבש. ולכן יש לנקותה היטב ולחפותה ברדיד אלומיניום עבה. ועכ"ז בפסח לא יחמם עליה מאכלים אלא בהפסק כלי.

סימן יט

אכילת מיני מזונות בערב פסח אחר שעה עשירית

מפשט דברי מרן (סי' תעא ס"א) נראה שבערב פסח אחר שעה עשירית אסור לאכול אפילו פחות מכביצה. ואע"פ שמרן הגרע"י דצ"ל הוכיח מדברי התוס' ר"פ ערבי פסחים שאין איסור לאכול אלא יותר מכביצה. אבל מדברי מרן בב"י (סי' תמד) משמע להדיא דאסור גם פחות מכביצה, והראיה להקל מדברי התוספות אינה מכרעת כ"כ. ואמנם אף השו"ג היקל בזה, אך לכאורה דבריו עומדים מנגד לסוגית הגמרא. ולענין מצה מבושלת שאין בפירורים כזית ומברכים עליהם במ"מ, היה נראה להקל לאכלם בערב פסח אחר שעה עשירית, שהרי מותר לאכול בשעה זו מיני תרגימא, ולפי דעת כמה ראשונים מיני תרגימא הם מעשי קדירה. והיה מקום לסמוך על דבריהם בנ"ד. אולם כיון ש"א דמצה מבושלת חמירא טפי משאר מעשי קדירה, אין להקל בדבר.

סימן כ

מאימתי מתחיל זמן איסור אכילה קודם ספירת העומר

הנה מפשט לשון הרמ"א (סי' תפט ס"ד) נראה שאין איסור האכילה מתחיל אלא משהגיע זמן ספירת העומר ממש. והמג"א החמיר לאסור אף חצי שעה שקודם הזמן, וכן הסכימו רוב האחרונים. ויש שפירשו גם דעת הרמ"א להחמיר בזה. ואע"פ שיש ליתן טעם לשבח למקילים כפשט דברי הרמ"א, מאחר שאין בזה הכרח גמור, יש להחמיר למעשה לאסור חצי שעה שקודם זמן הספירה. ומלשון המג"א נראה דיש להחמיר ולאסור משהגיע חצי שעה שקודם השקיעה, ונראה טעמו מפני שמיד אחר השקיעה כבר מותר לספור בברכה. אבל דעת המשנ"ב שאין זמן האיסור מתחיל אלא חצי שעה שקודם צאת הכוכבים. והטעם דנהי דיכול לצאת י"ח הספירה כבר מהשקיעה מ"מ אינו זמן החיוב עד צאה"כ. ומסתבר טעמיה, דאע"ג דמברכים על הספירה שבבין השמשות, סוף סוף אינה אלא מחמת הספק, ואין לאסור באכילה משעה זו. וכן יש ללמוד מדברי כמה אחרונים. וכן עיקר. בפרט שדעת כמה ראשונים דאפילו לגבי ק"ש דערבית אין איסור אכילה אלא משהגיע הזמן ממש וא"צ להרחיק חצי שעה.

סימן כא

בענין הגי"ל

האם מותר "להתחיל" הסעודה קודם הספירה, ועוד פרטים ואם התעכב וכבר נכנס בתוך חצי שעה של צאה"כ, ורוצה לקדש ולאכול, כתב הגרי"ח שיקדש ויאכל פת פחות מכביצה, וכשיגיע זמן הספירה יספור וימשיך סעודתו. ודבריו ברורים, דלא כמי שהקשה עליו. וכיו"ב מצינו שהתיר הט"ז (סי' קסז) לטעום פרוסת המוציא קודם שיתן מאכל לבהמתו. ואף החולקים על הט"ז נראה שידורו בנדון שלנו, ובפרט שכאן איסור האכילה אינו איסור עצמי אלא מגזירה שמא ימשך ויפסיד הספירה. ואם קידש קודם התחלת זמן איסור האכילה, דעת הגרי"ח להקל גם בזה להמשיך סעודתו כרגיל,

דביו"ט עצמו אסור, כבר השיגו האחרונים ע"ז דהתם מיירי ברפואות שיש בהן צער לשותה אותן, וקמ"ל דלא מקרי מצער עצמו כמועד, אבל עצם שתיית הרפואה מותרת אף ביום טוב. וכן עיקר לדינא להקל בזה ביום טוב. בפרט שאפילו בשבת רבו המצדדים לומר דלא שייכת גזירת שחיקת סממנים בזמננו.

סימן כה

רחיצה בזמננו ביום טוב במים שהוחמו מערב יום טוב

דעת התוס' והרא"ש דרחיצת כל הגוף אינה שוה לכל נפש, ולכן אסור מן התורה לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל הגוף, ואסור גם לרחוץ ביו"ט אף במים שהוחמו מערב יו"ט כמו שאסור בשבת. אך דעת הרי"ף בשם גאון שלא גזור על הרחיצה במים שהוחמו מערב יו"ט, והיינו משום שלשיטתם מותר מן התורה לחמם מים לרחיצת כל הגוף אף ביו"ט עצמו. וכן דעת הרמב"ן והר"ן ועוד. אמנם מצאנו כמה ראשונים הסוברים שאין הרחיצה שוה לכל נפש ועכ"ז הקילו ביו"ט יותר משבת והתירו ביו"ט רחיצה במים שהוחמו מבערב. ולמעשה פסק מרן (סי' תקיא) כרוב הפוסקים להתיר הרחיצה במים שהוחמו מערב יו"ט, והרמ"א כתב שהם נוהגים להחמיר. ויש אומרים שבזמננו גם הרמ"א יודה להתיר לרחוץ ביו"ט במים שהוחמו מבערב, שכיום נעשתה הרחיצה שוה לכל נפש. אבל אין דבריהם מוכרחים, והעיקר למעשה לאסור בזה לאשכנזים ולהתיר לספרדים. מיהו במקום צער יש להקל אף לאשכנזים. וכ"ז דוקא באמבטיא פרטית שבבית, אבל במרחץ אסור לכ"ע. ומותר להשתמש גם במים שהוחמו בדוד חשמלי מערב יו"ט, ואין לחוש למים הנכנסים לשם ומתבשלים ביו"ט עצמו, דהו"ל פסיק רישיה דלא נח"ל בדרבנן, ועוד סניפים. ואף ביו"ט שחל במוצאי שבת מותר להתרחץ במים שהוחמו בשבת (ע"י שעון או בשמש), ולא חשיב דשבת הכינה ליו"ט, אחר שגוף המים נמצא בעולם קודם השבת.

סימן כו

בענין הג"ל

רחיצה ביום טוב במים שהוחמו בדוד שמש בו ביום

הנה מאחר שהמים הוחמו בדוד ביו"ט עצמו, נראה לאסור להתרחץ בהם, דלא גרע משאר מים שהוחמו ביו"ט בהיתר שאין רוחצים בהם בו ביום. והאחרונים הוכיחו כן מסילון דאנשי טבריא שאסרו להם חכמים ברחיצה אע"פ שהוחמו בו המים מאליהם. ודוחק לומר דהתם משום איסור הטמנה החמירו, דביו"ט לא שייך כ"כ לגזור משום הטמנה, ומוכח דאף דהוחמו מאליהם אסורים ביו"ט. ומה שהוכיח הגאון ר' עקיבא איגר מדברי המג"א שהטעם שמותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו במים צוננים שנתערבו בחמין בשבת משום שהוחמו מאליהם, לדעת מרן אין דברי המג"א מוכרחים, דבלא"ה מתיר לרחוץ בשבת פניו ידיו ורגליו. וגם מדברי המג"א גופיה אין הכרח להקל בנ"ד. ואמנם מו"ר הגר"מ לוי זצ"ל היקל בזה, משום דמדמי דוד שמש לחמי טבריא בכלי שאינם אסורים בשבת אלא משום דמחלפי בחמי האור, וביו"ט אין לחוש לאיחלופי, דאפילו יתחלף לו ויחמם באור אינו אסור מן התורה. אולם אין דברי מו"ר זצ"ל מוכרחים להשוות דוד שמש לחמי טבריא, ועוד שמדברי מרן בב"י נראה שאין חילוק לדינא בין שבת ליו"ט בפרטי דיני רחיצה בחמי טבריא. וגם מרן הגרע"י זצ"ל לא היה היתר זה ברור בעיניו. וכ"ש שאין להקל בזה בשבת, דלא כחכם אחד שצידד להקל בזה.

שהקידוש עצמו נחשב כהתחלה, והסומך על דבריו אין מזניחין אותו. והמתפללים ערבית בביה"ש ובגמר התפלה חוזרים על ק"ש, יש להם להקדים ק"ש לספירת העומר, שק"ש היא מצוה של תורה וגם תדירה יותר, ודלא כמי שכתב להיפך.

סימן כב

אם מותר ל"ב אריז ישראל לעשות מלאכה בצנעה ביום טוב

שני בחו"ל

הנה דעת התוספות ועוד ראשונים דאפילו דעתו לחזור אסור במלאכה אפי' בצנעה, מפני שאי אפשר למלאכה שתהיה בצנעה. וכן דעת הרו"ה והמאירי להחמיר בזה מטעם שיו"ט שני הוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה ואין לפרוץ בו גדר. וכן מבואר יוצא לדינא מדברי הרמב"ן ועוד ראשונים. אולם מדברי הר"ן נראה שמיקל לעשות מלאכה בצנעה. והפ"ח הוכיח שכן דעת הרי"ף והרא"ש, וכן נראה דעת הרמב"ם ורבנו חננאל. ובדעת מרן בש"ע נחלקו האחרונים, ואין בדבריו שם הכרע, אבל מדברי מרן בשו"ת אבקת רוכל נראה שמיקל בזה. וכן מתבאר מדברי כמה אחרונים, ושכן נהגו להקל. אולם כיון שהיתר אינו מפורש להדיא בדברי הרמב"ם ומרן, ורבו המחמירים בזה, נראה שאין להקל למעשה אלא לצורך גדול, או בדבר שעיקר איסורו שנוי במחלוקת.

סימן כג

דין ספק מוכן, אם מותר ביו"ט שני

דעת הרא"ש מלוניל ועוד ראשונים להתיר ספק מוכן ביו"ט שני של גלויות. וכן פסק מרן בש"ע (סי' תצז ס"ד). ועיקר הטעם להקל בזה הוא מס"ס, דשמא הוכן מבערב, ואת"ל היום הוכן שמא יו"ט שני עצמו חול הוא. והיינו לפי הסכמת רוב הראשונים להקל בדבר שיש לו מתירין ע"פ ספק ספיקא. ואע"פ שמדברי כמה ראשונים ומרן עצמו (סי' תקיג ס"ו) שהתירו ליקח ביצים מן הלול "בליל" יום טוב שני דוקא, משמע דלמחרתו בבוקר אסור ליקח, ולא הקילו מטעם ספק מוכן, י"ל דהינו טעמא משום דדרך הגוי המוכר להביא מן הנולדים בו ביום שהם משובחים יותר. ואמנם דעת המג"א ומהרש"ל ועוד הרבה אחרונים להחמיר בזה, ויש שהחמירו מטעם דיו"ט שני איסור ודאי, או מטעם דיש חזקה שנוול הדבר ההוא ביו"ט שני ולא מקודם. אולם יש להשיב על קושיות האחרונים וראיותיהם, והעיקר להקל בזה כדעת מרן.

סימן כד

נטילת תרופות ביום טוב

מדברי הרא"ש מלוניל נראה שאסור לשחוק סממנים ביום טוב לצורך חולה, שלא התירו ביו"ט עשיית צרכי הגוף אלא בדברים השווים לכל נפש, וזה אינו נחשב צורך השוה לכל נפש. אולם מדברי הרמב"ן והר"ן מבואר דענייני רפואה חשובים צורך השוה לכל נפש, ולדבריהם אין איסור תורה בשחיקת הסממנים ביו"ט, וממילא יש להתיר ליטול תרופות ביום טוב. וכן מבואר יוצא מדברי הריטב"א והרא"ה. ולא דמי לאיסור עשיית מוגמר ביו"ט, שהמוגמר אינו אלא למעונגים דמפנקי נפשיהו, אבל רפואה הכל צריכים לה אם יהיו חולים. ועוד שהרפואה נזקקת היא לרובא דעלמא במשך ימי חייהם, לא כן מוגמר שרוב העולם אינם צריכים לו לעולם. ומה שהוכיח המג"א להחמיר בזה מהא דהתירו רפואה בחול המועד, ומשמע

סימן ב

טעם לפני הבדלה במוצאי תשעה באב

הנה עיקר חיוב ההבדלה במוצאי שבת שהוא ליל ט' באב, שנוי במחלוקת, שדעת בה"ג ורב נטרונאי ורב עמרם שכיון שאי אפשר להבדיל במוצ"ש מפני התענית, יש להבדיל ביום א', אולם דעת הרמב"ן שכיון שא"א להבדיל במוצ"ש פרח חיוב הבדלה לגמרי. וכן הסכימו כמה ראשונים. אבל הרבה אחרים הסכימו לדעת בה"ג וסיעתו, וכתבו שכן המנהג להבדיל במוצאי ט' באב. וכן פסק מרן בש"ע (סי' רצו וסי' תקנו). וכיון שכן המנהג, אין לחוש בזה לספק ברכות. אמנם באופן שטעם קודם ההבדלה מבואר בטור (סי' רצט) בשם בה"ג דאינו יכול להבדיל אלא ביומו, אבל למחרת אינו מבדיל. וכן דעת הגאונים רב סעדיה ורב נטרונאי ורב עמרם. אולם מדברי הר"ף והרמב"ם מוכח שגם אם אינו מבדיל מיד במוצ"ש, ואכל בינתיים, יכול להבדיל למחרת. וכן נראה דעת מרן בש"ע. ואע"ג דלמעשה נראה להורות בעיקר דין זה דסב"ל, ואם טעם לא יבדיל למחרת, היינו דוקא בימות השנה דאיכא תרתי לריעותא, שלא הבדיל בזמן, וגם טעם קודם ההבדלה, אבל במוצאי ט' באב שלא דחה את ההבדלה מחמת פשיעה או שכחה, נראה דאף בה"ג מודה דאע"ג דאכל קודם ההבדלה רשאי להבדיל, כדין האוכל קודם ההבדלה במוצ"ש דעלמא, וכן הסכימו כמה אחרונים. ואם יכול לשמוע ההבדלה ממי שלא אכל עדיין, עדיף טפי.

סימן כח

תוקע שיצא י"ח התקיעות וחוזר לתקוע במנין מאוחר, אם מותר לדבר בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד

תוקע שיצא ידי חובת התקיעות, וחוזר לתקוע במנין מאוחר, ורצה ללמוד או לקרוא תהלים בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, הנה כתב הגאון שגוערים במי ששח בין התקיעות. אבל אינו חוזר ומברך על מה שממשיך לתקוע, מפני שהכל מצוה אחת. והובאו דבריו ברי"ף ובשאר הראשונים. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תקצב ס"ג). אולם דעת הר"ז שאין איסור לדבר ביניהם. וכן דעת הר"ן, והביא כמה ראיות שאחר שהתחיל במצוה מותר לדבר קודם שגמר, אלא שראוי להחמיר למעשה. מיהו מצאנו כעין דברי הגאונים לענין אמירת הלל, דאף בימים שאין גומרים בהם את ההלל, אסור להפסיק באמצע אמירתו לד' כמה ראשונים, וכתבו הטעם כדי שיכוין לבו למצוה. והוא הדין לתקיעות. ואע"פ שמעיקר הדין כבר יצאנו בתקיעות דמיושב, כיון שעדיין לא יצאנו לגמרי כתקנת חז"ל אין להסיח הדעת מהן. וכן שאר קושיות הר"ן על הגאון יש ליישב. אך יש לעמוד על דברי מרן והראשונים שהעתיקו דברי הגאון להחמיר בדיבור שבין התקיעות מדינא, ואילו לענין דיבור בבדיקת חמץ מתבאר מדבריהם שאין בו איסור מעיקר הדין. ומ"מ בנדון שלנו שכבר יצא התוקע ידי חובתו, נראה דשפיר דמי להפסיק באמצע התקיעות לכ"ע, כדין דיבור שבתוך הסעודה וכיוצא בזה, דהכל מודים דלא קפדינן עליה. ויש בזה עוד סניפים להקל. אמנם מה שהקילו כמה אחרונים לכל אדם לקרוא תהלים בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אינו נכון לענ"ד, ורק אחר מוסף שהשלימו צ' קולות יש להתיר.

סימן כט

האם מותר לברך אשר יצר בין תקיעות דמעומד לתקיעות דמיושב

הנה מדברי הראשונים נראה שדין הפסקה בין התקיעות שוה

להפסקה באמצע אמירת הלל של ראש חדש. וכ"כ הרב פני יהושע. ודלא כמי שהפריז על המדה לומר שלדעת הגאון אסור להפסיק בין התקיעות אפילו לדברים שבקדושה. וכיון שהסכמת האחרונים שמותר לברך אשר יצר אף באמצע פסוקי דזמרה בין הפרקים, כל שכן שיש להקל בזה לענין בין התקיעות. והמחמיר בזה להשהות הברכה עד אחר גמר התקיעות, פעמים שיצא שכרו בהפסדו, ומכניס עצמו בחשש שכחה, ובמחלוקת האחרונים לענין גבול זמן הברכה, או שנצרך שנית לבית הכסא. לכן אין להחמיר בדבר. בפרט שעיקר דין איסור ההפסקה בין התקיעות אינו מוסכם.

סימן ל

היוצאים לטיול בחג סוכות, האם פטורים מן הסוכה

לבאורה לפי מ"ש רש"י (סוכה כו.) הטעם הדולכי דרכים פטורים מן הסוכה משום דדרשינן תשבו כעין תדורו, וכל השנה אין האדם נמנע מללכת בדרך לסחורה, נראה שגם יציאה לטיול בכלל היתר זה, שבמשך השנה אין האדם נמנע מללכת מביתו גם לצורך טיול. אך דעת הרב אגרות משה להחמיר בזה, דחשיבא כיציאה שלא לצורך. וכן דעת מרן הגרע"י זצ"ל שאין להפקיע עצמו ממצות סוכה לצורך טיול, ודוקא לסחורה התירו מפני שיש בה צורך וגם מצוה קצת, אבל יציאה לטיול דמי למפקיע עצמו ממצות ציצית דקפדי עליה. אולם באמת יש לחלק בין המפקיע עצמו מציצית שמתכוין לכך, ובין היוצא לטיול בלא כוונה להפקיע עצמו מן המצוה. והראשונים שתפסו בלשונם ההיתר של הולכי דרכים ביוצא לסחורה, נראה דאורחא דמלתא נקטי לפי המציאות בזמנם, ולעולם אף לצורך טיול שרי. וכן נראה מלשון כמה ראשונים שלא הזכירו "סחורה" כלל. וכן מצינו בכמה מקומו שגם יציאה לטיול נחשבת צורך המועד. ולא דמי למי שנהנה לאכול תחת כפת השמים דודאי חייב בסוכה, דהתם בטלה דעתו אצל כל אדם, אבל טיול דרך בני אדם בכך. ועוד דאחר שיוצא לטיול ואין סוכה לפניו, אנוס הוא. ואין להקשות ממה שאסרו האחרונים ליטול לכתחילה סם המשלשל בחג ויהיה מצטער, דהתם אין בו צורך גמור, וגם אינו מצטער ממש. אבל לצורך טיול יש להקל לצאת. ואף אם יכולים לבנות הסוכה במקום הטיול, או שחוזרים לבתיהם בלילה, רשאים לאכול במקום הטיול בלא סוכה. וכן מתבאר מדברי רוב האחרונים שאפילו אוכלים בדרך במסעדה וכיו"ב פטורים מסוכה, דלא כמי שהחמיר בזה. מיהו אם נמצאת לפניו סוכה במקום הטיול ויכולים להכנס לאכול בה בלא טורח ובלא בוש, חייבים לאכול בה, ויברכו על אכילתם שם "לישב בסוכה".

קונטרס "קוראי מגילה"

סימן לא

זמן קריאת המגילה בבני ברק ובערי "גוש דן"

דין הסמוך לדרך המסופק

ראשית יש לברר אם דין "כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך" שייך גם בשתי ערים בעלי רשויות חלוקות, לפי מ"ש הר"ן והריטב"א דנראה וסמוך היינו שמתחשב מתחומי העיר, וכתב הפמ"ג דהיינו שמשותף עמו בעניניו. אולם נראה דלא הצריכותנא זה אלא לענין "נראה", אבל לענין "סמוך" מצטרף הפרוז עם הכרך אע"פ שאינו משותף בעניניו. ואע"פ שמדברי מרן נראה שלא הבין כן בד' הר"ן, מ"מ כיון דאעיקרא משתיקת שאר הראשונים נראה להדיא דלא בעינן כלל שיהיו משותפים בעניניהם, הכי נקטינן.

איילון" מפסיקים בין בתי יפו ומערב תל-אביב, לבית בתי מזרח תל-אביב ושאר ערי גוש דן. והגם שהצד המערבי בנוי כעין קשת, והצד המזרחי "בלוע" בתוכו, אין בכך כדי לגלול על הערים הללו קריאת יום ט"ו. ובפרט שעיקר מה שחושבים את העיר יפו לעיר ספק מוקפת מימות יהושע, אין הדבר ברור כלל, ואפילו היתה מוקפת מסתבר שהיה ימה חומתה כעיר טבריא, דלא הוי הקפה מעליה. והמנהג שנהגו בעיר יפו לקרוא המגילה גם ביום ט"ו, אינו אלא חסידות וחומרא נפרזה, והבו דלא לסיף עלה.

סימן לג

עוד בענין הנ"ל

עיר גדולה אם נגזרת אחר כרך קטן, ועיר שהיתה רחוקה מהכרך והתרחבה עד שהתקרבה

ועוד שכל ערי גוש דן מרובות בשטח ובאוכלוסין עשרת מונים על העיר יפו העתיקה שהיא ספק מוקפת, ודעת כמה אחרונים שעיר פרוזה גדולה אינה נגזרת אחר כרך קטן לקרות כמותו ביום ט"ו. ויש כמה ראיות לדבר. וכל מה שהקשו האחרונים על סברא זו, יש ליישב. אלא שהמנהג פשוט כיום השכונות ירושלים החדשה לקרוא ביום ט"ו, אע"פ שהן מרובות מאד על העיר העתיקה. ואין לשנות. בפרט שעיקר היישוב שם התחיל מן העיר העתיקה, ואט אט פרץ והתרחב, וי"ל דקמא קמא בטיל אל העיר העתיקה. ומ"מ זה לא שייך בערי גוש דן, שתמיד היו נחשבות לעצמן ומובדלות מהעיר יפו. ובאמת לדעת כמה אחרונים גם בשכונות ירושלים המרוחקות מן החומה יותר ממיל, צריך לקרוא ביום י"ד בלבד, כי לא שייך בהם הטעם שנתנו הראשונים לגרירה זו דהסמוכים מיגנו במקף. (אלא ש"ל על דברי האחרונים, דהטעם הנ"ל אינו טעם פרטי, אלא הוא טעם לעיקר התקנה בכללות, ולמעשה אפשר דלא פלוג רבנן). ועוד י"ל דלא שייך דין סמוך לדרך, אלא בעיר שמתחילה היתה סמוך אליו, אבל אם נבנתה מתחילה רחוקה ממנו ואט אט נתפשטה ונתקרבה, לא בטל ממנה דין פרוזה. ונחלקו בזה האחרונים. אבל סברת הפוסטים שם מקריאת ט"ו חזיא לאיצטרופי לענין שאר ערי גוש דן לפטרים מלחזור על המגילה ביום ט"ו באדר. ואף בעיר תל-אביב, שלא שייכות כמה סברות שכתבנו לעיל, מ"מ שייך בה טעמו של המשא"מ הנ"ל דאין דין סמוך אצל כרך המסופק. ועוד שהעיר החדשה גדולה מהעיר העתיקה. וגם מה שמצאו כיום "תל גרישה", אין לחוש לזה אחר שלא ברור כלל שהיתה שם עיר מוקפת חומה מימות יהושע. וכן לכפר "אבן אברק" אין לחוש שיגרור אחריו כל ערי גוש דן לקרוא ביום ט"ו, לפי שהוא רחוק מכל מקום יישוב יותר מאלפיים אמה, וגם הוא חרב כיום.

סימן לד

בענין ערים חדשות הסמוכות לשרידי ערים עתיקות מוקפות

ולענין ערים חדשות שמצאו סמוך אליהן שרידי ערים עתיקות מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כתב בזה המשא"מ דרך שחרב אינו גורר אחריו עיר מיושבת לקרוא בה ביום ט"ו. והביא ראייה ממה שמוכח בגמרא שטבריא לא היתה נגזרת אחר העיר "חמתן", ועל כרחק מפני שחמתן ההיא היתה חרבה. מיהו יש לעמוד על ראייתו, וי"ל הטעם שלא נגזרה טבריא אחר חמתן מפני שהיתה גדולה הימנה. אולם יש לסייע דברי המשא"מ מ"ש בירושלמי "כרך שחרב ונעשה של גוים, בו אין קורין בחוצה לו קורין" (בתמיהה). אלא שרבו הגירסאות והפירושים בירושלמי הזה, ומדברי

ומ"מ נודע מ"ש הרב משאת משה דעיר המסופקת אם היא פרוזה או מוקפת, אע"פ שקוראין בה המגילה גם ביום ט"ו באדר, מ"מ אינה חשובה לגרור אחריה לספק את הערים הפרוזות הסמוכות לה. וכן הסכימו החיד"א ועוד הרבה אחרונים. ואע"פ שממנהג צפת וביריה לקרוא המגילה יומיים, מוכח דלא כסברת המשא"מ, מ"מ רוב האחרונים נמשכו אחר דעתו להקל. ולכאורה יש ליתן טעם בדבר ע"פ מ"ש בירושלמי דבדיעבד הכל יוצאין בקריאת י"ד שהוא זמן קריאתה לכל. ולפ"ז אף מה שקוראין במוקפת ודאי ביום ט"ו, אינו אלא לכתחילה, ובדיעבד סגי בקריאת יום י"ד. ומה שכתב הפר"ח דמתלמודין לא משמע כדברי הירושלמי, כבר השיבו האחרונים על דבריו. ומ"מ מבואר במאירי והרמב"ן והרשב"א והריטב"א שאין הכל יוצאין בי"ד, אלא בעיירות המסופקות. וכיון דבדיעבד בני הספיקות יוצאין בי"ד, ואין קריאת יום ט"ו אלא לכתחילה, אין לתמוה על הכרכים הסמוכים למסופקות שסומכים אף לכתחילה על קריאת יום י"ד. אמנם אין טע"ז מספיק, דסוף סוף היאך נוהגים שם כן לכתחילה. ונהי דמצינו דלדעת הגאונים עיקר הקריאה ביום ט"ו אינה אלא חסידות, אין הלכה כן. וגם מה שדייקו חכמי דורנו מלשון הרמב"ם כדעת המשא"מ לפטור הסמוכות לדרך המסופק מקריאת ט"ו, אין הדיק מוכרח. ומ"מ למעשה אין לזוז מדברי המשא"מ שהסכימו עמו האחרונים. וקצת יש ליתן טעם לדעתו, בערים פרוזות שנבנו מקרוב סמוכות לערים מסופקות, שמחמת הספק אין לנו כח להוציאן מחזקת רוב העולם הקוראים ביום י"ד.

סימן לב

בענין הנ"ל

האם יש חילוק בין "סמוך" לדרך, ובין מחובר לו ברצף אחד
הן אמת שהגאון בעל חזון איש זצ"ל נהג לקרוא המגילה בעיר בני ברק גם ביום ט"ו באדר, וטעמו מפני שהיא סמוכה לעיר יפו שנהגו בה מנהג ספק, אבל לפ"ד המשא"מ וסיעתו הנז' בסימן הקודם די לנו בעיר ב"ב לקרוא ביום י"ד בלבד. אמנם כמה אחרונים כתבו שכיון שכיום יש רצף של בתים הבנויים מיפו עד בני ברק, הרי זה עדיף מדין "סמוך" גרידא, אלא נחשבות כעיר אחת ממש לקרוא גם ביום ט"ו. אולם אין הדבר מוסכם כלל, ואדרבא הרי מצינו להרמב"ם ועוד ראשונים הסוברים ששיעור "סמוך" לדרך, היינו שבנוי בסמוך אליו ממש בתוך ע' אמה ושיריים, ולדברי הראשונים הללו ודאי אין עדיפות לבתים הבנויים ברצף יותר משאר סמוך. ואף לרש"י וסיעתו הסוברים שכל שסמוך תוך שיעור מיל נקרא סמוך, מ"מ לא מצינו שחולקים על מה שמבואר יוצא מדברי הרמב"ם הנ"ל דהבנוי תוך שיעור ע' אמה ושיריים אינו אלא "סמוך". ומה שכתב חכם א' בקובץ תורה מציון לענין השכונות שבנו חוץ לחומת ירושלים העתיקה, שכל הבנוי תוך ע' אמה ושיריים נחשב כעיר אחת ממש, אין ראיותיו מכריעות. וכן הסכימו רוב האחרונים דהבתים והשכונות הבנויים מחוץ לחומת ירושלים העתיקה, אע"פ שהם סמוכים אליה תוך שיעור ע' אמה, אין דינם אלא כסמוך. ונפ"מ שאינם גוררים הסמוך להם או הנראה עמם לקרוא בו בט"ו, אא"כ המקום ההוא סמוך ונראה גם לעיר העתיקה ממש. ואפשר שגם הכותב התורה מציון הנ"ל שדן את כל שכונות ירושלים כעיר העתיקה עצמה, אין זה אלא מפני שנקרא עליהם שם ירושלים, אבל לענין ערי "גוש דן" שכל אחת מיוחדת בשמה ומעשה ומקומה, מודה דאין להחשיבן כעיר אחת ממש, וא"צ לקרוא בהן גם ביום ט"ו. ובשנים האחרונות נתחדש טעם נוסף להקל, שכבישי "נתיבי

ראיה זו, דדילמא קודם שעשו אותה עיר מקלט סתרו חומתה, ולעולם כל המנויות מוקפות הוו. ובקונטרס "פורין דמוקפין בבאר שבע" האריך להוכיח לפי ממצאי החפירות, שהעיר באר שבע שלנו עומדת בדיוק על מקומה העתיק מימי קדם, ולפי זה יש לקרוא בה ביום ט"ו. ואע"פ שהעיר החדשה היא גדולה מהישנה, אין בכך כלום, וכמו שנוהגים בשכונות ירושלים לקרוא בט"ו אע"פ שהן גדולות מהעיר העתיקה. אולם למעשה כיון שיש הסוברים שלא כל המנויות ביהושע היו מוקפות חומה מימות יהושע, וגם יש המפקקים על זיהוי העיר באר שבע דידן שהיא העיר העתיקה, העיקר לקרוא בה יומיים כערי הספיקות. ואודות העיר חברון כבר העיד מרן החיד"א שנהגו לקרוא בה גם בי"ד וגם בט"ו. ואע"פ שלאחרונה מצאו בתוכה שרידי חומה עתיקה, אין להוכיח מזה שהיתה בודאי מוקפת מימות יהושע, ויש עוד כמה חששות בדבר, על כן אין לשנות המנהג לקרוא בה יומיים.

סימן לו

זמן קריאת המגילה בערים אשדוד, אשקלון וחיפה

ולענין העיר אשדוד, הנה היא מנויה בספר יהושע, וא"כ קרוב לומר שהיתה מוקפת מימות יהושע כנ"ל בסימן הקודם. אבל למעשה אין לקרוא באשדוד שלנו ביום ט"ו, כי העיר אשדוד העתיקה (תל איסדוד) היום חרבה לגמרי, והעיר החדשה הנקראת "אשדוד" אינה סמוכה אליה, ואף גדולה ממנה הרבה. ויש עוד טעמים שלא לקרוא בה ביום ט"ו, על כן אין להחמיר בדבר. ואפילו אם תתרחב העיר החדשה עד מקום העיר העתיקה. ולענין העיר אשקלון אין הכרע אם היתה מוקפת חומה מימות יהושע, כי לא נזכרה בין ערי הנחלה בספר יהושע. ומה גם שכיום איזור העיר העתיקה אינו מיושב בבתיים כלל. וגם אין לחוש מצד מה שעומדת על חרבות הכפר מג'ל, כי גם כפר זה לא ברור אם היה מוקף, ועוד שאינו מיושב כיום בבתי מגורים. ולגבי העיר חיפה, הנה בעיר העתיקה שלה נהגו לקרוא יומיים, אבל בכל שכונות העיר החדשה המנהג כיום לקרוא ביום י"ד בלבד, וטעמם ונימוקם עמם, חדא שהן סמוכות לדרך המסופק, ועוד שעיקר המנהג לקרוא בעיר חיפה העתיקה יומיים, אין לו מקור מבוסס בהלכה. ועוד שהעיר החדשה גדולה מהעתיקה. דלא כמי שרצה להנהיג שם גם בעיר החדשה לקרוא יומיים.

סימן לח

זמן קריאת המגילה בעיר טבריא

יש שחששו שהעיר טבריא שלנו אינה עומדת על מקומה העתיק, אולם הנכון להניח שלא נשתנה מקומה כלל. ובעיקר הדין, מבואר בגמרא (מגילה ה:) דחזקיה הוה מספק"ל אי דינה כמוקפת חומה, אחר שאינה מוקפת לגמרי וצידה האחד ים, דאע"ג דלענין בתי ערי חומה אינה נחשבת מוקפת, לגבי מקרא מגילה שמא כיון שסוף סוף מוגנת ע"י הים נחשבת כמוקפת לקרוא בה בט"ו. ואע"פ שמצינו שרבי קרא המגילה ביום ט"ו, אפשר שיש לזה טעם פרטי, ואין מזה ראיה לפשוט ספיקו של חזקיה. אמנם הר"ן כתב דנקטינן דדין הקפת חומה לענין מגילה שוה לדין הקפת חומה של בתי ערי חומה, ולפי זה אין טבריא נחשבת כמוקפת. ויש מהאחרונים שייחסו כן גם להרמב"ם והרי"ף והרא"ש. אולם באמת אין הדברים מוכרחים לדעתם, ואדרבא יותר נראה דדעת הרמב"ם דחשיבא כמוקפת אף לענין מגילה, וכפשיטותיה דרבי. וכן הסכימו הרבה אחרונים. וכן דעת הריטב"א, והרב כפתור ופרח בשם ה"ר מתתיה. ונראה שכן עיקר, כדעת הרמב"ם שהוא עמוד ההוראה. אבל מפני שלא נתבאר

הריטב"א נראה שאע"פ דחרב ממשיך לגרור הסמוכין אליו. מיהו י"ל דהיינו כשחרב מירשאל ועדיין יש בו גוים, אבל אם חרב לגמרי יש לתפוס כהמשא"מ שאינו גורר אחריו עוד. וגדולה מזו יש לצדד שעירות עתיקות שהיו מוקפות, ונחרבו עד היסוד זה מאות שנים, אפילו יבנו עיר חדשה באותו מקום ממש, אינה חשובה כדרך, שכבר אבד זכרו ונשתקע. וכ"כ כמה אחרונים. ומה שמצינו בגמרא שהעיר לוד נחרבה ונתיישבה ועכ"ז נחשבת מוקפת, היינו מפני שלא אבד שמה הראשון בינתיים. וראויה סברא זו להצטרף לסניף.

סימן לה

זמן קריאת המגילה בעיר לוד

וע"פ האמור בסימן הקודם יש ליישב מה שהובא בשו"ת ציץ הקדש בשם הגר"ש סלאנט זצ"ל, לענין העיר לוד, שאע"פ שאמרו במגילה (ד.) שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, למעשה אין לקרוא בה המגילה אלא ביום י"ד באדר, כיון שכתב הר"י שווארץ שנחרבה וחזרה ונבנתה מחדש כמה פעמים. והקשה עליו הרב ציץ הקדש דמ"מ יש לחוש שעומדת כעת על מקומה הראשון. ולפי האמור אפי' כן הוא, מ"מ כל שנחרבה ואבד זכרה אין על העיר החדשה תורת עיר מוקפת. אמנם כיום נוהגים להורות לקרוא בה יומיים כדין הערים המסופקות, וייתכן שחוששים שהעיר לוד החדשה נבנתה קודם שאבד זכרה של הישנה. אולם כיום נחשפו עתיקות בעיר לוד שלנו המוכיחים שהיא עומדת על מקום עיר עתיקה, ולכאורה לפ"ז יש לתלות שעומדת על מקום העיר לוד העתיקה המוקפת. ובאמת המעיין בכתבי מהר"י שווארץ יראה שלא נזכר כלל בדבריו שהעיר לוד נחרבה כמה פעמים, וכן התברר כיום בהחלט שלא פסקה ישיבה מהעיר מימי התנאים עד ימינו. ולפי זה יש לדון אותה כעיר מוקפת חומה בודאי, ולקרוא בה המגילה ביום ט"ו אדר בלבד. (ובהערה הארכת על זיהוי העתיקות שנתגלו בעיר, שהן של לוד העתיקה, שלא כמי שפקפק בדבר). ואע"פ שהעיר החדשה הבנויה כיום מרובה בשטח ובאוכלוסין על העיר הישנה, הנה גם בירושלים המצב כן, ואעפ"כ הכל קוראים בשכונותיה ביום ט"ו. והוא הדין לעיר לוד. ואין לחוש בזה משום שינוי המנהג, ולא לאיסור מוציא לעז על הקדמונים, מפני כמה טעמים. ובפרט שלפי הוראת הרבנות כיום לקרוא שם יומיים, רוב הציבור מבטלים לגמרי הקריאה ביום ט"ו, ובקריאת יום י"ד לבדה לא יצאו לפי המבואר לעיל (סי' לא) שלא אמרו "הכל יוצאין בי"ד" אלא בעיירות המסופקות, אבל בעיר המוקפת ודאי אין יוצאין אלא ביום ט"ו. וכ"ז להלכה, אבל למעשה יש לחוש בהוראה זו משום איסור "לא תתגודדו", וזולת באופנים מסויימים המבוארים להלן (סי' נז).

סימן לו

זמן קריאת המגילה בערים באר שבע וחברון

לענין העיר באר שבע אם היתה מוקפת חומה מימות יהושע, הנה היא מנויה בספר יהושע בנחלת בני יהודה, ובירושלמי נחלקו אודות הערים המנויות בספר יהושע, אם מוקפות חומה מנה או העומדות על הגבולין מנה. אולם מפשט הפסוקים נראה שהיתה מוקפת, וצ"ל שאף הסוברים דלא מנה יהושע אלא הערים העומדות על הגבולין, מודה דמ"מ מוקפות חומה היו. וכן נראה מדברי רש"י והרב קרבן העדה ועוד. אמנם יש להעיר מהמבואר במכות (י.) שחברון היתה עיר מקלט, והרי היא נמנתה בספר יהושע, ואי איתה דהיתה מוקפת, הרי היא פסולה לעיר מקלט. וכן סמך הרדב"ז בתשו' על ראייה זו לפסוק לקרוא בעיר חברון ביום י"ד בלבד. אולם האחרונים דחו

סימן מ

חיוב בדיקה במיעוט המצוי

בדברי הראשונים מבואר שאע"פ שהולכים אחר הרוב ואין בודקין כל טרפויות הבהמה, מ"מ בודקים את הריאה כיון שמצויות בה ריעותות. וכן דקדקו הראשונים מלשון הרי"ף ריש חולין דאם שחט אדם לפנינו צריכים לבדקו שידע הלכות שחיטה, ואין סומכים לכתחילה על מה שרוב מצויים אצל שחיטה מומחין הם. והיינו כיון דמיעוט שאינן מומחין מצוי הרבה, ואפשר לבדוק את הדבר. ואף הסוברים שא"צ לבדוק השוחט היינו משום שסוברים דשאינן מומחין הוא מיעוט שאינו מצוי, אבל במיעוט המצוי מודים דצריך לבדוק. וכ"כ הראשונים לענין חיוב בדיקת פירות שהתולעים מצויים בהם. ואמנם מדברי הרשב"א בשם רבנו יונה נראה דדוקא כשהאיסור ניכר, צריך לבדוק, שלא יהיה נראה כמעלים עיניו מן האיסור. אולם מלבד שאין הדבר ברור כ"כ בדעת הרשב"א, דעת רוב הראשונים דכל שהוא מיעוט מצוי צריך בדיקה. וכן יש לתפוס למעשה. ומ"מ נראה מדברי הרמב"ן והר"ן דאין חיוב לטרוח הרבה בבדיקה. ומ"מ אם אין בדבר אלא טורח מועט, יש לבדוק אחרי האיסור אע"פ שאינו ניכר כ"כ. ומיעוט שאינו מצוי א"צ לטרוח לבדוק אחריו כלל, אך אם האיסור מונח לפניו ויכול לעיין בו בנקל, אין להתעלם ממנו, וכמ"ש הרשב"א הנ"ל.

סימן מא

שיעור מיעוט המצוי

הנה דעת הריב"ש דשיעור מיעוט המצוי הוא קרוב למחצה ורגיל להיות, ולעומתו הרב משכנות יעקב סובר דאפילו אינו מצוי אלא בשיעור אחד לעשרה יש לחוש לו. והביא ראיות לדבר. אולם באמת יש לעמוד על דבריו, דלא מצינו שהחמירו חז"ל כל כך אלא במקום שיש כנגדו חזקה להחמיר או בדבר יש קצבה לבדיקתו, אבל לא מצינו שהטילו לבדוק כל פעם ופעם מפני שיעור מועט כזה. וכן מה שחששו חז"ל למיעוט נפלים שהוא מועט מאד, אינו אלא במקום היתר יבמה לשוק וכיו"ב. וכן נראה מדברי כמה ראשונים ששיעור א' לעשר אינו נחשב מיעוט המצוי לחוש לו. וכן שאר השיעורים החדשים שנתנו חכמי הדור להחמיר יותר מזה, יש לעמוד על דבריהם. לכן יש לתפוס למעשה כדברי הריב"ש, שלא לחוש ולבדוק אלא במה שאיסורו הוא קרוב למחצה. וכן מבואר יוצא מדברי הגאון חקרי לב והגאון אבני נזר ועוד. וכן הסכימו כמה אחרונים.

סימן מב

בדיקת צומת הגידין בעופות

אודות מה שחדשו בשנים האחרונות כמה מגופי כשרות "למהדרין" לבדוק צומת הגידין של העופות, וטעמם ונימוקם עמם, שבזמן האחרון נתפשטה בהם "וירוס" הגורם לקריעת הגידין, מחמת פיתום העוף וחולשת רגליו לעומת משקל גופו. הנה מצינו שכתבו האחרונים שבכל מקום שיש סוגי טריפות מצויות חייבים לבדוק אחריהם, כדין חיוב בדיקת הריאה, ואף שהרב בית אפרים סובר שבמקום שהטריפות אינן אלא מחמת הספק אין לחוש למיעוט המצוי שלהן, הסכמת רוב האחרונים להחמיר בכל כיו"ב להצריך בדיקה. ונחלקו חכמי הזמן אם מועילה לעופות בדיקת הרגל במישוש חיצוני או שצריך לפתוח הרגל לבדוק הגידין מבפנים, וכתבו חכמי הדור שאם בנוסף למשמוש הרגל גם פותחים אותה מלמטה, סגי בהכי להמעיט שכיחות האיסור עד פחות מאחד לאלף,

כן בדבריו בפירוש, הנכון לקרוא בה ביום י"ד וט"ו כדין הערים המסופקות. ויש מי שכתב לפטור העיר טבריא לגמרי מקריאת יום ט"ו מספק ספיקא, דשמא העיקר כדעת הגאונים שבכל המסופקות קוראים ביום י"ד בלבד, ושמא כדעת הסוברים שדין טבריא כעיר פרוזה ודאי. אבל אין טעם זה נכון, שדעת הסוברים שדינה כפרוזה היא דעת מיעוט ממש, וגם הגאונים שפוטרים כל ערי הספיקות לא מיירי אלא בספיקות הבאים מחמת המציאות, ולא בנדון של טבריא שהיא ספיקא דדינא. ועוד דהו"ל כעין ס"ס משם אחד דלא מהני. ולענין השכונות החדשות של טבריא, אע"פ שהעלינו לעיל (סי' לא) שהסמוך לכרך המסופק פטור מלחזור על קריאת המגילה ביום ט"ו, מ"מ כאן שהוא ספיקא דדינא, חמיר טפי, ולכן לכתחילה יש לקרוא גם בשכונות החדשות ביום ט"ו. ומ"מ המקילים לקרוא בהן ביום י"ד בלבד י"ל על מה לסמוך, אחר שהן מרובות על העיר העתיקה.

סימן טל

זמן קריאת המגילה בשכונות "רמות" בירושלים, ובשאר השכונות המרוחקות

לענין שכונת רמות הסמוכה לירושלים, הנה נחלקו הראשונים אודות מ"ש בריש מגילה דכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו קוראין ביום ט"ו עד מיל, שדעת רש"י שאם נראה מן הכרך אפילו רחוק ממיל נגזר אחריו. וכן דעת ר"ח והראב"ן ועוד. אבל דעת הרמב"ם והרא"ש ועוד ראשונים שגם הנראה עמו אם הוא רחוק ממיל אינו נגזר אחריו. ודעת מרן נראה שהיא כרש"י ודעימיה שגם הרחוק ממיל נגזר אחר הכרך אם נראה עמו, אבל קרוב לומר שאילו היה רואה דברי כל הראשונים העומדים בשיטת הרמב"ם היה מסכים לפסוק כמותו. ויש המפרשים בדעת מרן כהרמב"ם. ועכ"פ לדינא נראה דלא נפקין מספיקא, ולכן מקום הרחוק מיל מן הכרך, אע"פ שנראה עמו, צריך לקרוא בו גם ביום י"ד וגם ביום ט"ו כדין הערים המסופקות. ושכונת רמות היא רחוקה יותר ממיל מן העיר העתיקה, וגם ספק גדול אם נחשבת "נראה", כי אינה נראית למי שעומד בקרקע העיר העתיקה, רק למי שנמצא בבנין של כמה קומות, וע"י משקפת. אמנם יש מחכמי הדור שהורו שכיון ששכונה זו מחוברת לשאר שכונות העיר ע"י העירוב של שבת, וגם היא משתתפת עם העיר ירושלים בכל העניינים העירוניים, נגזרת אחר מנהג ירושלים. אבל רוב פוסקי דורנו סוברים שאין להתחשב בחיבור העירוב של שבת. וטעמם ונימוקם עמם. והשיתוף בענייני העיר אינו מועיל אלא למה שהוא נראה עמה, אבל בנ"ד שאינה "נראית", לא יועיל זה. ומ"מ כיון שיש כמה ספיקות לחייב לקרוא בה ביום ט"ו, יש לחזור ביום זה על הקריאה בלא ברכה, כדין כל המקומות המסופקים. ומה שטוענים לאחרונה שצריך לקרוא בה ביום ט"ו מפני שהיא סמוכה לקבר שמואל הרמתי, הגם שייחוס המקום כקבר שמואל הוא בר סמכא, והוא היה מוקף, אין בזה כח לגרור שכונת רמות לקרוא בה ביום ט"ו בודאי, כי אינה סמוכה אליו ממש בתוך ע' אמה, וגם גדולה ממנו, וגם אין המקום ההוא מיושב כיום ביהודים. (ובהערה הובאו דברי חכמי הדור על התקנה החדשה ליתן "קראוונים" בין שכונת רמות לאזור התעשיית הר חוצבים, דלא אפריקא מחולשא, וקלקולה רב על תיקונה). ושכונת "הר חומה" לפי הנראה יש לקרוא בה ביום י"ד ולחזור ולקרוא ביום ט"ו בלא ברכה, כיון שאינה בנויה ברצף עם שאר השכונות, ורובה אינו נראה מן העיר העתיקה. והוא הדין לשכונת רמת שלמה, אף שרבים נוהגים לקרוא בה רק ביום ט"ו, העיקר לקרוא בה יומיים כדין שכונת רמות, שכמעט אין חילוק במציאות ביניהן.

ובדעת מרן הש"ע אין הכרע אם מחמיר או מיקל בדיעבד, אך כיון שרבו הראשונים המקילים בדיעבד מיהא, נראה שיש לסמוך על דבריהם במקום הפסד מרובה, אם נעשה כן בשגגה. ומנהג האשכנזים להחמיר בזה אף בדיעבד.

סימן מז

האם מותר באמצע צליית הבשר לסלקו מן האש ולהחזירו מיד

הצולה בשר שלא נמלח, כגון כבד, ורוצה לסלקו מן האש באמצע הצליה כדי לתקן את האש ולהחזירו אל האש מיד אח"כ. הנה דעת הראב"ד והרשב"א ועוד שהצולה בשר שלא נמלח נאסר השפוד מחמת הדם, ובגמר הצליה צריך להזהר לשלוף הבשר מן השפוד בעודו טרוד לפלוט ציר, קודם שיחזור ויאיסר מן השפוד. אולם דעת הרמב"ן הר"ן והאור"י להתיר השפוד, דאף אם נבלע בו דם כבולעו כך פולטו, וכן דעת הרא"ש להתירו משום דנורא משאב שאיב, וראב"י והמרדכי התירו משום דדמא משרק שריק. וכן פסק מרן בש"ע יו"ד (סי' עו ס"ד) להקל בזה ושכן המנהג. אלא שכתב הב"ח שאם מסיר השפוד מהאש קודם שיצא הבשר מידי דמו, נאסר השפוד וחזור ואוסר את הבשר. ואין לסמוך בזה על נורא משאב שאיב אחר שנסתלק מן האש. וגם הטעם דכבולעו כך פולטו יש מחלוקת אם שייך בזה, והראיה שהביא הפר"ח להקל מדין לב, אינה מכרעת. וכן הטעם דדמא משרק שריק אינו מוסכם, ולדעת הרבה ראשונים לא מהני טע"ז אלא במה שהוא טרוד לפלוט, ולא בשפוד. לכן ראוי לכתחילה שלא יסיר הבשר מעל האש טרם שהגיע לחצי צלייתו, אע"פ שמחזירו אח"כ לגמור צלייתו. מיהו בדיעבד שאירע כן, אין לאסור הבשר בדיעבד. ואם אינו מסלק הבשר אלא לרגע מועט כדי להפכו או לחתות בגחלים, ונוזהר להחזירו לאש טרם שיפסוק דמו לזוב ממנו, יש להקל בדבר אף לכתחילה. ואם הגיע הבשר לשיעור חצי צלייתו, יש להקל לסלקו מעל האש אף שאינו ממחר להחזירו עליה מיד, אבל לא יאכלנו עד שיחזור וישלים צלייתו כדין.

סימן מז

שערות אדם שנתערבו בתבשיל, ובדין עור האדם

דעת הרמב"ם ועוד ראשונים שבשר אדם אסור באכילה מן התורה באיסור עשה, ואילו הרמב"ן סובר שאין איסור תורה באכילתו. ולמעשה בודאי יש לתפוס כדעת הרמב"ם וסיעתו שאמרו להחמיר בשל תורה. וכן פסק הרמ"א בהגהה (סי' עט ס"א). וכן הסכמת רוב האחרונים. הן אמת שלענין שער האדם כתב הכה"ח שאינו אסור אלא לאחר מיתתו. אך אין דבריו בזה מחוורים. מיהו למעשה יש להקל מצד אחר, לפי מ"ש התוס' והרא"ש דרגלי הדבורים המעורבים בדבש אין בהם איסור, דכעצמות בעלמא חשיבי. וטע"ז שייך גם בשערות האדם. וכן מוכח מדברי כמה ראשונים. והגם דיש סוברים דאף עצמות האיסור אסורות באכילה, רבו המקילים על המחמירים. ומ"ש בטוש"ע (סי' פז ס"ז) דהמבשל עצמות בחלב "פטור", יש לומר דמירי בעצמות רכים, א"נ דפטור ומותר. וכיון דאעיקרא יש מתירין אף בשר אדם ממש, לענין שערותיו דמייין לעצמות יש להקל.

סימן מח

קילוף עור השפתיים בשיניו

מדברי הרמב"ם נראה שעור האדם אסור מן התורה כבשרו, דלא

ויש מי שסובר שאין לסמוך ע"ז. ומ"מ הוברר שלאחרונה שיעור נגיעות העופות בצוה"ג הוא פחות משיעור מיעוט המצוי, ולכן מעיקר הדין אינם טעונים בדיקה כלל, אך ראוי ונכון לבצע בדיקת "מדגם" אחוז אחד למאתיים מן העופות המיועדים לשחיטה, לידע שלא פשה בהם נגע צוה"ג. וחלקי עופות הנמכרים בחנויות בנפרד, מותר לכ"ע ליקח מהם אף שלא נבדקו במשחטה, אחר שאי אפשר לבדוק בהם צומת הגידין.

סימן מג

חיתוך הכבד קודם צלייתו

הנה דעת בה"ג ועוד ראשונים שקודם צליית הכבד צריך לחתכו כדי שיוזב ממנו הדם הכנוס בסמפונותיו. אולם דעת התוספות דא"צ לחתכו אלא אם רוצה לבשלו אחר הצליה. אבל אם רוצה לאכלו צלוי כמות שהוא א"צ חיתוך כלל. וכן נראה דעת הרמב"ם שהכבד א"צ חיתוך אלא כשבא לחלוט, אבל כשצולוהו א"צ כלום. וכן נראה דעת הרי"ף. וכן דעת רוב הראשונים מעיקר הדין, אלא שחששו לדברי בה"ג לכתחילה. וכן החמיר בזה מרן בש"ע (סי' עג) לכתחילה. אולם נראה מלשונו שאם אינו רוצה לבשלו אחר הצליה, א"צ קריעת שתי וערב אלא די בקריעת שתי או ערב. וכ"פ הפר"ח, וכן עיקר. וכתב הרמ"א דאף אם נחתך מן הכבד והקנקנות במקום נטילת המרה סגי בהכי. ואף בכבד בהמה יש להקל בזה, אם בשעת חיתוך הקנקנות נתכוין ליטול גם מן הכבד מעט. וכן יש להקל אם ניקב הכבד בסכין בכמה מקומות. מיהו היינו כשאוכלו צלוי, אבל אם רוצה לבשל הכבד אחר צלייתו, נכון שלא לסמוך על הקולות הללו. ומה שנהגו בכמה מקומות לצלות הכבד בלי קריעה כלל אף כשרוצים לבשלו אח"כ, לאו מנהג ותיקין הוא. ואין לחלק בזה בין כבד בהמה לכבד עוף.

סימן מד

כבד שלא קרעו קודם הצליה, האם מותר לבשלו

מבואר בהלכות גדולות שאם לא קרע את הכבד קודם צלייתו יקרענו אח"כ כדי להוציא הדם הכנוס בסמפונות. והעתיקו דבריו כמה ראשונים. ויש שייחסו לבה"ג שמיקל בקריעה אף לאחר בישול הכבד, ובלבד שישפוך את מי הבישול. אמנם לדעת התוספות והרא"ש אין הכבד צריך קריעה אלא כשרוצה לבשלו אחר הצליה, מפני הדם הבלוע בגוף הכבד, ולדעתם יש להקפיד לקרוע הכבד קודם צליה דוקא, אבל אחר הצליה לא תועיל הקריעה להפליט הדם הבלוע בגופו. ומדברי מרן בש"ע (סי' עג) נראה שחושש לדעה זו. ואע"פ שהרמ"א היקל לבשל את הכבד על סמך קריעה שלאחר הצליה, האחרונים האריכו לתמוה עליו ונדחקו מאד ליישבו. ועכ"פ אנן בדידן יש לנו להחמיר בזה כפי שנראה דעת מרן. ומ"מ כיון שלדעת רוב הראשונים מעיקר הדין אין הכבד טעון קריעה כלל, במקום צורך גדול יש לסמוך על דבריהם לקרוע ולבשל את הכבד אע"פ שמתחילה נצלה כשהוא שלם, הואיל ולא נתבאר האיסור בזה בפירוש בש"ע. ואם אפשר לו יקרע הכבד ויחזור ויצלנו שנית כשיעור חצי צלייתו, ואז יוכל לבשלו בשופי.

סימן מה

כבד שנתבשל אחר מליחה בלא צליה, מה דין התבשיל

נחלקו הראשונים אם מליחת הכבד מועילה לו להוציאו מדמו. ורבו הסוברים דלכתחילה אין לסמוך על המליחה, שכן גזרו הגאונים, אבל בדיעבד שנתבשל אחר קריעה ומליחה אינו אוסר התבשיל.

היתר אף לכתחילה, משמע קצת שמחמיר בדבר, ועם שאין בזה הכרע גמור להחמיר, מ"מ כבר קשה להחליט שדעתו להקל בזה. ומ"מ משמעות דברי רבותינו הראשונים בדין תנור שטחו באליה, דסגי ליה בקינוח אף כדי לאפות בו פת על מנת לאכלה בכוח, ומשמע דנ"ט בר נ"ט שרי לכתחילה. וכן הוכיחו האחרונים מהיתר הגעלת כלי בשר וחלב שהוא משום נ"ט בר נ"ט ושרי לכתחילה. ומה שדחו ראייה זו וחילקו בין שני נותני טעמים לשלשה, ועוד חילקו בין נתינת טעם בכלים ונתינת טעם באוכלים, אין בחילוקים הללו כדי לדחות. וכן מתבאר ממה שהתירו כמה פוסקים לבטל חמץ בהיתר קודם זמן איסורו, ואף המחמירים בזה שם נראה דמודו לענין ביטול טעם הבשר בדגים דשרי לכתחילה, דקיל טפי. ועוד שאינו מתכוין לבטל הטעם של הבשר בדגים. וכ"ש בכלי מתכת שלנו שלא נרגש בתבשילים טעם מן התבשיל הראשון, ודאי יש להקל לבשל בהם תבשילים על דעת לאכלם אח"כ במין שכנגד.

סימן נב

איסור שנתבטל בהיתר ביד גוי, האם מותר לאכלו

כתב הרשב"א בתשובה, שאיסור שרגילים הגויים לערב בהיתר, אינו בטל שם בששים, שאין הולכים באיסורי גוים אחר נתינת טעם. אמנם לעומתו מדברי הראב"ד והרמב"ן ועוד ראשונים נראה שלא החמירו בזה אלא באותם מאכלים שגזרו עליהם חז"ל ואסרום בפירוש, אבל דבר שלא גזרו עליו ועירבו בו הגוים איסור, הרי האיסור בטל בו ככל שאר האיסורים. וכן מפורש במאירי. והר"ן הוכיח כן מדברי ר"י ו' מיגאש והרמב"ם ועוד, שכתבו טעם איסור גבינת הגוים מפני שמעמידים אותה בעור קיבת נבילה, וכיון דאוקומי קא מוקים לא בטיל. אולם מדברי מרן בב"י ובש"ע (סי' קלד סי"ג) נראה דסבר וקיבל חומרת הרשב"א. ומה שהוכיחו האחרונים מדברי מרן (סי' קטו) שמיקל בזה, אין דבריהם מוכרחים. ומ"מ כיון שלא נתבאר להדיא בדברי מרן להחמיר בזה, במקום צורך יש לסמוך על דברי רוב הראשונים שמקילים בדבר. מיהו אם הגוי מבקש מהרכנות "תעודת כשרות" על התערובת שמכין, אע"פ שהאיסור שבתוכה בטל במיעוט, ודאי אין ליתן לו תעודה, דגלי דעתיה דלצורך הישראל עירב האיסור, וליכא ביטול בכהאי גוונא.

סימן נג

היתר שנכבש בכלי איסור, האם נאמר

דעת האו"ה דהיתר שנכבש בכלי איסור, נאסר, והשיגו עליו הט"ז והש"ך דכיון דלא מקרי כבוש עד אחר מעת לעת, באותה שעה כבר נפגם טעם האיסור הבלוע בכלי ואינו אוסר. וכן הסכימו הפר"ת והשיו"ב ועוד אחרונים דודאי הפגימה קודמת לכבישה, דלא כהפר"ח שהליץ על האו"ה. ומה שכתבו כמה אחרונים ליישב ד' האו"ה דבעת שההיתר שרוי בכלי הוא מונע מן הטעם שבדפנותיו להפגם, האו"ה עצמו אינו סובר כן, וגם כל שאר היישובים שכתבו האחרונים לד' האו"ה, יש לעמוד עליהם. ואע"פ שמדברי מרן באו"ח (סי' תמוז ס"ח) משמע כדעת האו"ה, נראה דלא נחית התם לדינא בפרט זה. וכן הסכמת רוב האחרונים להקל.

סימן נד

דין כבישה אחר כבישה

איסור שנשרה בכלי של מים והיה במים ס' כנגדו, ואחר מעת לעת שפכו מקצת מן המים עד שלא נותר בהם ס' כנגד האיסור, והוסיף

כהאחרונים שכתבו שאין בו אלא איסור דרבנן. והבא"ח הזהיר שלא לקלף עור השפתיים בשיניו פן יבלענו. אך הכה"ח העיר שאין בזה איסור מדינא. וכן נוהגים רבים, וי"ל על מה שיסמוכו. ובלבד שיתנו דעתם שלא יבלעו העור. אמנם הנכון שירגיל האדם עצמו לימנע מכך, כדי שלא יבוא לעשות כן גם בשבת.

סימן מט

עוגיות שהיה בהן חיש תולעים

אודות עוגיות שבעת עשייתן נתנו בעיסה שלהן מעט שמרים, ולמחרת מצאו חרקים בשמרים הנותרים. יש לדון להקל בזה מס"ס, שמא לא היו החרקים בשמרים בשעה שלקחו מהם ליתן בעוגיות, ואת"ל היו שם, מ"מ שמא נימוחו באפיה. וכמ"ש כיוצא בזה הט"ז במעשה שבא לפניו. ואמנם רבו המפקקים על קולת הט"ז בנדונו, אולם בנדון שלנו שהספק שמא לא התליעו השמרים הוא ספק טוב, נראה לכאורה שיש לסמוך על הס"ס להקל. והגם שלמחרת מצאו חרקים בשמרים, ולדעת כמה פוסקים מחזיקים איסור מזמן לזמן בתורת ודאי, וכן נראה דעת מרן, מ"מ כיום שבאמת יש חולקים וסוברים שאין מחזיקין איסור מזמן לזמן, שפיר דמי לסמוך להקל בצירוף נוסף, וכגון מאי דקמן שיש ספק שמא נימוחו החרקים באפיה.

סימן נ

בענין הנ"ל

האם יש לסמוך על ספק נימוחו באפיה, וסניפים נוספים להקל

אמנם גם על הספק "שמא נימוחו" יש לדון הרבה, לפי מ"ש הפר"ח דדוקא בבישול סמכין עליה, אבל באפיה אין התולעים נימוחים אלא נקלים. ואע"פ שיש לצדד שמתייבשים ופוקע בזה איסורם, מאן לימא לן שע"י חום התנור נעשים יבשים כ"כ. בפרט אותם תולעים הנמצאים בפנימיות העיסה ממש, שהלחלוחית שם רבה מאד ומסתמא לא נתייבשו מחום התנור. ובאמת אילו היו החרקים דקים מאד יש לתלות שנימוחו בעיסה בעת עריכתה ולישתה, אבל אם היו החרקים גדולים מעט, קשה לסמוך על הספק דשמא נימוחו. ובפרטו שגם הספק שמא לא היו שם תולעים אינו ספק שקול, וכמ"ש בסימן הקודם. מיהו למעשה בנ"ד יש לצרף עוד, שלא נמצאו בשמרים אלא חרקים מועטים מאד, וקרוב לומר שלא נתערב מהם בבצק של העוגיות כלל. ועוד שכבר אכלו מעט מן העוגיות קודם שנודע החשש, ויש לתלות האיסור בנאכלות, לכן יש להתיר העוגיות הנותרות.

סימן נא

האם מותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה

הנה דעת רבנו פרץ שדגים שעלו בקערה של בשר, לא התירו לאכלן בחלב אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור להעלותם בקערת בשר כדי לאכלן בחלב. וכן דעת הגמ"י והאו"ח והאו"ה ומהרי"ל ועוד. אבל דעת מרן בבדק הבית (סי' צה) להקל בזה, וכן נראה מדבריו בב"י. ואע"פ שדבריו שם טעונים ביאור, ועמדו עליהם האחרונים, תסגי לן מיהא דדעת מרן גופיה שם נוטה להקל. וכן דעת מהר"א ו' טאוו להקל בזה, וכתב שהוא פשוט וא"צ ראיות. ונראה שיסוד דבריו ע"פ דברי הרי"ף בדין פת שאפאה עם הצלי. ולא רחוק לייחס כן גם למרן ז"ל. אמנם מלשון מרן בש"ע שלא כתב בזה בפירוש

להיות שרוי שם עוד מעת לעת, יש לצדד להקל בדבר, שאחר שפלט האיסור טעמו בכבישה הראשונה ונתבטל בששים, אינו מוסיף ליתן טעמו ולאסור בכבישה השניה. ואע"פ שלענין איסור שנתבשל אנו מחמירים וחוששים שנותן טעם גם בבישול השני, לענין כבישה שאין כוחה יפה כ"כ, יש מקום להקל יותר. ויש לזה קצת סמך מדברי הרא"ש בתשובה, ומדברי כמה אחרונים. אולם מדברי סה"ת והסמ"ג והמרדכי ועוד ראשונים מוכח שמחמירים בזה, וכן דעת רוב האחרונים. ומ"מ נראה שיש לצרף סברת המקילים עם סניפים חשובים נוספים, ובפרט דבלא"ה יש סוברים דאין כבישה אלא בחומץ ואין כבישה אלא בשריית ג' ימים.

סימן נה

בענין הנ"ל

איסור שנכבש בכלי היתר, האם נאסר הכלי

דעת האו"ה דאיסור שנשרה שיעור כבישה בכלי עץ או אבן, הרי הוא אוסר את הכלי כאילו נתבשל בתוכו, דכבוש כמבושל. אולם מדברי מרן הש"ע יו"ד (סי' קלה סי"ג) לענין הכשר כלי היין מתבאר שאין הכלי בולע מן האיסור ע"י כבישה אלא כדי קליפה. ומקור דבריו מהטור והרשב"א. וכן דעת סה"ת והראב"ד ורבנו יונה ועוד. ומאחר שסתם כלי יש בו שיעור ששים כנגד קליפתו, נמצא שאין הכבישה אוסרת את הכלי. וגדולה מזו מבואר ברא"ה ובריטב"א שהכבישה אינה מבליעה טעם בכלי כלל. ומה שטען האו"ה דדוקא ביין נסך הקילו, מדברי הרמב"ן והר"ן מבואר יוצא דלא כוותיה. אמנם מדברי ר"ת והרמב"ן והמאירי נראה שהיין שנכבש בכלים אוסר אותם, אך מבואר מדברי הרמב"ן והר"ן שלא החמירו בזה אלא ביין נסך דחריף, אבל שאר משקים סוברים שאינם אוסרים הכלי בכבישתם בתוכו. ומה שכתב הש"ך שלא הקילו בכלי היין אלא בספק כבוש ולא בודאי, כבר דחו האחרונים את דבריו. ומ"מ למעשה כיון שרבו האחרונים המחמירים אין לסמוך ע"י להקל אלא במקום הפסד מרובה. וכשיש סניפים נוספים להקל אפשר לסמוך על סברא זו בשופי. וכ"ש כלי מתכות שגם האו"ה מודה שאינם נאסרים ע"י כבישה.

סימן נו

המחמיר בדבר השנוי במחלוקת פוסקים, האם מותר לבקש מחבירו המיקל לעשותו

מצד עצם האמירה, נראה שאין לחוש, וכמו שמצאנו שמותר לומר לחבירו שעדיין לא קבל שבת לעשות עבורו מלאכה. ואע"פ שיש לחלק בין הנדונים, מ"מ כיון שבנדון שלנו עיקר מה שנוהג בו איסור הוא שנוי במחלוקת הפוסקים, די לנו להחמיר שלא לעשותו, אבל אין להחמיר אף על אמירתו לאחר. אולם יש לדון להחמיר בדבר מצד שתופס דבר זה לאיסור, ואיך יכשיל את חבירו בזה. וכיו"ב כתב מהר"ם מרוטנבורג והובא בטור (או"ח סי' תרכד) שהמחמירים לעשות יום כפור ב' ימים, לא יבקשו מאחרים לבשל להם ביום השני שגם הוא קודש לשיטתם. ולפ"ז צ"ל דמה שהתירו בערב שבת לומר לחבירו שעדיין לא קבל שבת לעשות לו מלאכה, משום שמי שעדיין לא קבל שבת לכ"ע הוא מותר בעשיית מלאכה זו, אבל המחמיר בדבר השנוי במחלוקת פוסקים ותופס ענין מסוים לאיסור, אסור לו להכשיל בזה את חבירו. ואמנם למעשה האחרונים העלו דליכא משום "לפני עור" במה שנותן למיקל לאכול מה שמותר לו לפי מנהגו, אך אין ללמוד מזה שגם מותר לאוסר לבקש

מן המיקל לעשות עבורו מעשה האיסור לצרכו של האוסר עצמו, שנמצא זה פוגע בחומרת עצמו. והגאון משאת משה הביא כמה ראיות להקל בזה, אך יש להשיב עליהם. ומ"מ אם לא נתברר בהחלט אצל המחמיר האיסור שבדבר, אלא חומרא זו תלויה במחלוקת פוסקים, יש מקום להקל, דאין כאן לא איסור אמירה לחבירו ולא איסור קנס.

סימן נז

בענין "לא תתגודדו" בשינוי מנהגי קריאת המגילה בעיר אחת

אודות מה שהעלינו בס"ד בקונטרס "קוראי מגילה" שמן הדין היו צריכים לקרוא המגילה בעיר "לוד" ביום ט"ו באדר, שלא כמו שנוהגים שם כיום רוב הציבור לקרוא ביום י"ד בלבד, האם יש לחוש בדר לאיסור "לא תתגודדו". הנה דעת רוב הראשונים דבשני בתי דינים בעיר אחת אלו מורין כך ואלו מורין כך, ליכא משום לא תתגודדו. וכתבו האחרונים דה"ה בשתי קהילות או שתי בתי כנסיות שבעיר אחת. אך היינו דוקא כאשר רוב הציבור שבקהלה או ביהכ"נ נמשך אחר הוראות חכם אחד, אבל לפי מה שמצוי היום שאף בביהכ"נ אחד כל אחד מן הציבור נוהג כדעת רב אחר, ודאי שאין בני ביהכ"נ אחת נחשבים כקהל נפרד מביהכ"נ אחר לענין לא תתגודדו. ובשלמא מה שנוהגים כיום כמה יחידים לקרוא את המגילה בבני ברק גם ביום ט"ו באדר מתורת חומרא, אין לחוש בזה ללא תתגודדו, מפני שכבר קוראים ביום י"ד בברכה והכל יודעים שהקריאה ביום ט"ו בלא ברכה היא לחומרא בעלמא, וכדין המניחים תפלין דר"ת בלא ברכה אחר התפלה שאין בזה בית מיחוש. אבל עקירת כל מנהגי פורים מיום י"ד ליום ט"ו, ודאי יש לחוש בה. וגם במקום שאי אפשר שיושוו כל בני העיר לדעת אחת, ומאי דהוי חומרא לדעת זה הוי קולא לדעת זה, אף בכה"ג איכא משום לא תתגודדו. מיהו יש לפתוח פתח להקל בזה מפני שבנ"ד לכל הדעות הקוראים בט"ו יצאו י"ח, ולא נחלקו הדעות אלא לענין ההנהגה לכתחילה, ומבואר בירושלמי דאיכא דבדיעבד יצאו לכ"ע, ליכא משום לא תתגודדו. אלא שלא מצאנו להפוסקים שהביאו דברי הירושלמי, ולכן קשה לסמוך על טעם זה להקל. ומ"מ נראה שאם חכם הגיע להוראה ונוהג לעצמו לקרוא ביום ט"ו, כפי המוכרע אצלו בעינו, ליכא בהא משום לא תתגודדו, לפי דברי הרמב"ן והריטב"א שכו' דליכא לא תתגודדו בבעל השמועה המחמיר על עצמו. וגדולה מזו כתבו הנצי"ב והערוה"ש דליכא לא תתגודדו אלא במנהגים, אבל בענייני הוראה ליכא משום לא תתגודדו. והגם דלדינא לא נקטינן בהא כוותייהו, מ"מ יש לצרף סברתם לנ"ד להתיר לבעל השמועה לנהוג כשמועתו בענין זה. ועוד יש לצרף דעת רי"ז בשם הרמ"ה דליכא לא תתגודדו אלא במי שמורה לאחרים, אבל הנהוג כשמועתו לעצמו ולבני ביתו ליכא בהא משום לא תתגודדו. ואמנם מלשון הרמב"ם נראה דגם אם אינו מורה לאחרים שייך לא תתגודדו. אבל יש לצרף סברת המקילים בזה לנ"ד.

סימן נח

בענין "לא תתגודדו" בשינוי מנהגים בעיר אחת

הנה דעת המג"א (או"ח סי' תצג סק"ו) שגם בחילוקי מנהגים שייך איסור "לא תתגודדו". אולם מפשט הסוגיא דיבמות אין נראה כדבריו, וכן הסכימו הרבה אחרונים, ועמדו על ראיות המג"א. וכן דעת הרשב"א והריטב"א ועוד דליכא בהא משום לא תתגודדו.

ואע"פ שיש מן האחרונים שהחמירו אף במנהגים, ויש אומרים שכן דעת הרמב"ם, למעשה נראה שיש להקל בזה.

סימן נט

בני תימן שעלו לארץ, האם צריכים לבטל מנהגי ההלכה שנהגו בהם בחו"ל

אודות מה שנהגו בני תימן במקומם בחו"ל בכמה הוראות כדעת הרמב"ם, כגון שצריך לחלוט הבשר ברותחין אחר מליחתו, ועוד פרטים לקולא ולחומרא. שלא מנהג ארץ ישראל כדעת מרן. הנה מבואר בדברי מהרשד"ם ומהריב"ל והרב משא מלך ועוד דקהל שעקר ממקומו ונתיישב במקום אחר, אם נתייסדו כקהל נפרד אינו מקבל עליו חומרות בני המקום וקולותיהם, אלא ממשיכים במנהג מקומם. וכ"כ הרבה אחרונים שכל קהל שבעיר נוהג מנהגו לעצמו, אע"פ שהם בעיר אחת. וכן מתבאר מדברי מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב). ומה שנראה מדבריו באבקת רוכל (סי' ריב) שהחדשים בטלים לגבי הקודמים, חילקו האחרונים בכמה פנים, והמחזור שבכולם דבסי' רי"ב מיידי מרן דוקא כשלא נתייסדו כקהל נפרד. וא"כ הללו בני תימן שעלו לארץ בבת אחת קהל גדול, ונתיישבו רובם במושבים ושכונות לעצמם, והיו להם רבנים המורים בכל כפי מנהגיהם, אין ספק שנחשבים כקהל נפרד מיושבי הארץ הספרדים ועליהם להמשיך בכל מנהגיהם שנהגו בתימן. זולת באותם דברים שגם בתימן עצמה לא היה מנהג ברור, יש להם לנהוג כמנהגי הארץ, שאין ספק מוציא מידי ודאי. ואפילו אותם תימנים שעקרו מן היישובים של בני תימן בארץ, עדיין קשורים הם לעדתם, ואין להם לשנות מנהגיהם בכל מקום שנמצאים. זולת אם כבר נתערבו בספרדים ונהגו כמנהגיהם, מה שעשו עשוי. והמצפפים ומהגים שכיון שבעת עליית התימנים היו הם מועטים ביחס לספרדים שבארץ, ולכן הם בטלים אליהם בכל ההלכות והמנהגים, אין בזה אמת, ובדברי מרן באבקת רוכל מבואר שאינו מחלק בכך.

סימן ס

דין שאר עדות הספרדים, אם רשאים להקל בארץ נגד מרן כמנהגם בחו"ל

הנה מדברי הרב פקודת אלעזר בן טובו (סי' נא) מבואר שהעולים המערביים והבבליים לא היו נחשבים בירושלים כקהילה בפני עצמה, ובדברים התלויים בהלכה לא שינו ממנהג ארץ ישראל כדעת מרן. וכן העידו ע"ז רבים. ואע"פ שבתקופה מאוחרת יותר בזמן קום המדינה הגיעו ארצה עוד אלפי עולים בבת אחת, מ"מ עניינו הוראות שהתערו כל עדות המזרח אלו באלו, וברוב המקומות יש להם בתי כנסיות משותפים. ואף אם בנו בתי כנסיות מיוחדים לבני עדת מסוימת, איך די בכך להחשב קהילה בפני עצמה, עד שיהיה להם חכם המורה להם ע"פ מנהגיהם הישנים, והא ליתא במאי דקמן, אלא שואלים כל אחד לרב אחר כפי ההזדמן. ובסדרי התפלות וכיו"ב אין מניעה לנהוג בבתי הכנסת של העדה כמנהגם בחו"ל בדברים שאין בהם איסור והיתר. אבל במנהגים של איסור והיתר דעת מרן באבקת רוכל שגם אם נתרבו הבאים ממקום אחר ורוצים להפרד מן המקומיים ולנהוג כמנהגם הישן, אינם רשאים. ובפרט שרוב המנהגים שנשתנו בא"י, למעליותא הוא דאשתנו, הא ודאי לא אריך לחזור למנהג הישן. ומ"מ אם ירצה אחד להחמיר על עצמו כמנהג בני עדתו בחו"ל, רשאי, בפרט אם נוהג כן בצנעה.

סימן סא

הפוגע בקן ואינו חפץ בביצים ובאפרוחים, האם חייב לשלח האם

הנה לפי הטעם שכתבו רבותינו הראשונים למצות שילוח הקן שהיא להרגילנו במדת הרחמים, או להודיע השגחת הקב"ה על קיום המין שלא יכלה, לפ"ז נראה שאם אינו חפץ כלל בפירות הקן א"צ לשלח. וכן מוכח מדברי הרמב"ם בחיבורו שאין מוטל חיוב מצות עשה לשלח האם אלא למי שעבר ולקחה על בניה, אבל קודם שנטלם אין עליו אלא אזהרה בלבד, שלא ליקח האם על בניה. וכן משמע מדברי הרשב"א. אמנם יש מהאחרונים שסוברים שיש מצות עשה לשלח האם אף קודם שנטלה עם בניה, אבל גם הם מודים שאין זה חיוב אלא כשירצה ליקח הבנים. וכן מפורש בדברי הר"ן והמאירי ורבנו בחיי. והרב חוות יאיר שהחמיר בזה, כבר דחו האחרונים את ראייתו, וכן הסכימו רוב האחרונים שאין חיוב שילוח אלא למי שחפץ בבנים. ומדברי החת"ס מבואר דאדרבא הנטפל לאם בלא צורך מרגיל עצמו באכזריות ויש צד איסור בדבר. (ובהערה נתבאר שכאשר משלח האם מעל בניה א"צ לאחזה בכנפיה, וכדעת מרן, דלא כאחרונים שהחמירו בזה).

סימן סב

בענין הנ"ל

ביאור דברי הזוהר והמקובלים בחיוב מצות שילוח הקן

אמנם הגאון חוות יאיר כתב שמדברי זוהר משמע שגם כשא"צ הבנים חייב לשלח, שטעם המצוה היא כדי לעורר את הרחמים בשמים. אולם החת"ס הוכיח שהתלמוד שלנו חולק על טעמו של זוהר. ואע"פ שיש לדון בראייתו, מ"מ אעיקרא נראה שאין מדברי זוהר ראייה לחייב לשלח גם כשא"צ הבנים. וכדמוכח מדברי רבנו בחיי שהביא טעמו של זוהר ועכ"ז כתב שא"צ לשלח אלא כשצריך הבנים. מיהו האחרונים הביאו בשם רבנו האר"י ז"ל שכל אדם צריך לקיים מצות שילוח הקן בחייו, אך לא נתבאר בדבריו שהוא חיוב גמור, אלא שצריך להשתדל בזה לתקן נפשו. ולכן ראוי לאדם להשתדל בדבר לפחות פעם אחת בחייו. אבל אחר שקיים מצוה זו פעם א' נראה שאין ראוי לשלח פעם נוספת אם א"צ לבנים, מאחר שכבר בפעם הראשונה היה די להשלים תיקון נפשו, וכל המוסיף בזה גורע. והפורש מזה יקבל שכר טוב.

סימן סג

צפורים שקיננו בחלון הבית או במרפסת, האם אפשר לקיים בהם מצות שילוח הקן

הנה קי"ל (בחולין קלח:): דשילוח הקן אינו נוהג בקן מזומן. אולם נראה מדברי רש"י שם דכל שאין העופות שלו ממש אע"פ שקיננו ברשותו, לא חשיבי כמזומנים. וכן דעת הב"ח דתרנגולים שמרדו וחזרו וקיננו בבית חייבים בשילוח. ואף החולקים עליו בתרנגולים, נראה דמודו להחמיר ביונים ושאר עופות המדבריים, וכמבואר בגמ' דיוני שובך חייבים בשילוח אע"פ שהן ברשותו. מיהו אם הוגבהה האם אפי' פעם אחת מעל הביצים מיד זכתה לו חצירו בהם והוא כמזומן, ונחלקו האחרונים אי מהני לחזור ולהפקירן או שפקעה מהם המצוה לגמרי. ונכון להחמיר ולא לשלח במקום מחלוקת. אלא יש להפקיר מקום הקן קודם שהטילו בו הביצים. ואע"פ שבינתיים ממשיך ומשתמש שם, אינו פוגם ההפקר. ויש שנתנו עצה לגלות

דעתו שלא תזכה לו חצרו בקן. ואע"פ שיש סוברים דגילוי דעת אינו מועיל בזה, העיקר כדעת הסוברים דמועיל, כדמוכח בכמה מקומות שאין כח לחצר לקנות נגד רצון בעליה. וגדולה מזו נראה שבזמננו שבנ"א אינם חפצים בביצי היונים ואפרוחיהם, ואדרבא סולדים מהם, א"צ אפי' גילוי דעת הנ"ל, דמסתמא לא ניח"ל למקני. ושפיר דמי לקיים בהם מצות שילוח הקן אע"פ שלא הפקיר המקום ולא גילה דעתו כלל. וי"א דעכ"ז אין לקיים בהן מצות שילוח הקן, שכיון שסמוכים אל האדם ובידו לזכות בהם כל שעה נקראים מזומנים. אבל העיקר להלכה דלא פקע חיוב שילוח הקן בכה"ג, וכמו שאמרו דעוף שקינן בראשו של אדם חייב בשילוח אע"פ שבידו לתפסו כל שעה. וכן דעת רוב גדולי דורנו.

סימן סד

קניית פירות בשווקים שמעורב בהם מיעוט פירות ערלה
הנה מרן בבדק הבית ובש"ע (סי' רצד סי"ז) התיר ליקח פירות מגוים, משום דרובם לאו ערלה ניהו. וכ"כ הרדב"ז בתשובה שאין לימנע מהם, דאחזוקי איסורא לא מחזקינן. אולם דבריהם אינם מתאימים לזמננו שהערלה נפוצה יותר, וגם הפירות מובאים לשווקים ע"י יהודים, ויש לחוש שהאיסור נחשב כקבוע, ואין לילך בכה"ג אחר רובא דהיתרא. והנה מבואר בראשונים דלא חשיב "קבוע" אלא איסור הידוע וניכר, וכל שלא נודע האיסור אין דין "קבוע" עליו. אולם מדברי הראשונים מוכח דלא בעינן שיהיה האיסור ניכר לכל, אלא כל שהאיסור ידוע למוכר וכיו"ב מקרי קבוע, אע"פ שאין הקונים יודעים ממנו. וכן נראה מדברי מרן והרמ"א. ובנדון שלפנינו שהפועלים עצמם המביאים את הפירות לשווקים אינם יודעים מה טיבם, אם של היתר או של ערלה, נמצא שכבר אצלם נולד הספק בעת שלקחו הפירות מן הקבוע, ונאסרו על כל העולם. ואע"פ שאין הפירות של הפועלים ואפשר גם דלא שמיע להו איסורא דערלה כלל, כל שהם יהודים נחשב שנולד הספק אצלם ונאסר לכל. אמנם הרבה אחרונים הסכימו ע"פ דברי הרא"ה והר"ן ועוד, דלא חיישינן לאיסור קבוע אלא היכא דאיכא ודאי איסור, אבל

באופן שאינו אלא ספק אין חוששים לקבוע. ולפי זה אם אחוזי הערלה של מין מסויים הם נמוכים, יש לתלות שמא עדיין לא הגיעו פירות הערלה לעונת הקטיפה או שמא כבר נקטפו ונמכרו כולם ואין כאן קבוע. ועוד יש לצרף בזה ספק שמא הובאו הפירות ע"י מובילים גוים (או מחללי שבתות בפרהסיא שי"א שדינם כגוים לענין זה) והו"ל כפירש גמור. ונמצא שבפירות הנמצאים בשוק לפנינו יש ספק אם נולד הספק אצלם בקבוע או בפירש, וכיון דעיקר איסור קבוע הוא מחמת הספק, הו"ל כעין ס"ס להקל. וכן מוכח מדברי הרמב"ן והריטב"א להקל בכיוצא בזה. ויש שצירפו לקולא גם דעת קצת אחרונים שבזמננו בטלה קדושת הארץ אף לענין ערלה, ואין ערלה נוהגת בה מן התורה וספיקה להקל. אולם רבים לוחמים על סברא זו, ועל צבאם הרא"ש והרמב"ם ומרן, ואין לבנות יסוד על סברא זו אלא לצירוף לסניף בעלמא. ומ"מ למעשה המקילים בזה י"ל על מה שיסמוכו, והמחמיר ליקח רק מחנויות מפקחות ע"י הרבנות, תבוא עליו ברכה.

סימן סה

שיעור "קמח מלא" החייב בהפרשת חלה

אודות "קמח מלא" הנפוץ כיום, שבהרבה טחנות נוהגים להפריד הקליפות מן החטים קודם הטחינה, וטוחנים כל אחד מהן בנפרד, וחוזרים ומערבים טחינת הקליפות בקמח. הגם דקיי"ל (בסי' שכד ס"ג) בחלה שאם נטל המורסן מתוך הקמח והחזירו אינו מצטרף לשיעור חלה, מפורש בירושלמי הטעם משום דאין דרך עיסה בכך. ואילו בזמננו כך הדרך לערב הסובין בקמח, וא"כ נראה דיצטרף עמו. וגם למאן דסבר בירושלמי דלא תלי בדרך עיסה, אחר שבזמננו נעשו הסובין מאכל נפוץ עם הלחם, אפשר דמודה. ועוד דמעיקרא לא הפרישו הקליפות מן הקמח אלא לצורך הטחינה, והיתה תמיד דעתם לחזור ולערבן, ואפשר דכהאי גוונא לא מקרי שהופרשו כלל. ועוד שיש אומרים דדוקא המורסן, שהוא הקליפות הגסות, אבל הסובין שהן הקליפות הדקות מצטרפות, ובנדון שלנו שאין מערבים הקליפות אלא אחר הטחינה הו"ל כקליפות דקות ומצטרפין.

מפתחות

חלק אורח חיים

הלכות ברכות התורה

סימן א. ברכת התורה למי שקם ללמוד בעוד לילה וחזר לישון.

סימן ב. בענין הנ"ל, ברכת התורה למי שישן מעט בתחילת הלילה, ועוד הערות.

סימן ג. מסקנת הדברים בעניינים הנ"ל, ודין הישן על אצילי ידיו.

הלכות תפלה

סימן ד. שמע אזעקה באמצע תפלת העמידה.

סימן ה. חיוב נשים בתפילה.

סימן ו. המתפלל עמידה עם חזרת הש"ץ, האם נחשבת תפלתו כתפלה בציבור.

סימן ז. התחיל תפלת העמידה כשהציבור באמצעה או בסופה, האם נחשבת תפלתו כתפלה בציבור.

סימן ח. ברכת שניצלים ובטנים אמריקאים.

הלכות ברכות וקריאת שמע

סימן ט. בענין ברכת הריח של נענע וציפורן.

סימן י. שיעור דרך פרסה שצריך לברך עליה ברכת הגומל, האם הוא במרחק או בזמן.

סימן יא. המתפללים ערבית בפלג המנחה, האם מותרים לאכול קודם שחזרו על קריאת שמע בזמנה.

הלכות שבת

סימן יב. הפרדת גביעים המחוברים זה לזה בשבת, האם יש לאסור משום מכה בפטיש.

סימן יג. בענין הנ"ל, האם יש לחוש בהפרדת הגביעים בשבת משם קורע או מחתך.

הלכות פסח

סימן יד. חיוב סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת.

סימן טו. כשרות הסיגריות לפסח.

סימן טז. מצה שנתחמצה ונתערבה בכשרות בערב פסח אחר חצות, האם יש לה ביטול.

סימן יז. מצה נפוחה שנתערבה בכשרות.

סימן יח. הכשר חצובה ופלאטה חשמלית לפסח.

סימן יט. אכילת מיני מזונות בערב פסח אחר שעה עשירית.

הלכות ספירת העומר

סימן כ. מאימתי מתחיל זמן איסור אכילה קודם ספירת העומר.

סימן כא. בענין הנ"ל, האם מותר "להתחיל" הסעודה קודם הספירה, ועוד פרטים.

הלכות יום טוב

סימן כב. אם מותר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה בצנעה ביום טוב שני בחו"ל.

סימן כג. דין ספק מוכן, אם מותר ביו"ט שני.

סימן כד. נטילת תרופות ביום טוב.

סימן כה. רחיצה בזמננו ביום טוב במים שהוחמו מערב יום טוב.

סימן כו. בענין הנ"ל, רחיצה ביום טוב במים שהוחמו בדוד שמש בו ביום.

הלכות תעניות, ר"ה וסוכות

סימן כז. טעם לפני הבדלה במוצאי תשעה באב.

סימן כח. תוקע שיצא י"ח התקיעות וחוזר לתקוע במנין מאוחר, אם מותר לדבר בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד.

סימן כט. האם מותר לברך אשר יצר בין תקיעות דמעומד לתקיעות דמיושב.

סימן ל. היוצאים לטיול בחג סוכות, האם פטורים מן הסוכה.

קונטרס "קוראי מגילה" על זמני קריאת המגילה בערי הארץ

סימן לא. זמן קריאת המגילה בבני ברק ובערי "גוש דן". דין הסמוך לכרך המסופק.

סימן לב. בענין הנ"ל, האם יש חילוק בין "סמוך" לכרך, ובין מחובר לו ברצף אחד.

סימן לג. עוד בענין הנ"ל, עיר גדולה אם נגדרת אחר כך קטן, ועיר שהיתה רחוקה מהכרך והתרחבה עד שהתקרבה.

סימן לד. בענין ערים חדשות הסמוכות לשרידי ערים עתיקות
 סימן לה. זמן קריאת המגילה בעיר לוד.
 סימן לו. זמן קריאת המגילה בערים באר שבע וחברון.
 סימן לז. זמן קריאת המגילה בערים אשדוד, אשקלון וחיפה.
 סימן לח. זמן קריאת המגילה בעיר טבריא.
 סימן מט. זמן קריאת המגילה בשכונת "רמות" בירושלים,
 ובשאר השכונות המרוחקות.

חלק יורה דעה

הלכות שחיטה וטריפות

סימן מ. חיוב בדיקה במיעוט המצוי.
 סימן מא. שיעור מיעוט המצוי.
 סימן מב. בדיקת צומת הגידין בעופות.
 סימן נה. בענין הנ"ל, איסור שנכבש בכלי היתר, האם נאסר הכלי.
 סימן נח. בענין "לא תתגודדו" בשינוי מנהגי קריאת המגילה בעיר אחת.

הלכות מליחה וצליה

סימן מג. חיתוך הכבד קודם צלייתו.
 סימן מד. כבד שלא קרעו קודם הצליה, האם מותר לבשלו.
 סימן מה. כבד שנתבשל אחר מליחה בלא צליה, מה דין התבשיל.
 סימן נז. בענין "לא תתגודדו" בשינוי מנהגים בעיר אחת.
 סימן נט. בני תימן שעלו לארץ, האם צריכים לבטל מנהגי ההלכה שנהגו בהם בחו"ל.
 סימן ס. דין שאר עדות הספרדים, אם רשאים להקל בארץ נגד מרן כמנהגם בחו"ל.

הלכות דברים היוצאים מן החי

סימן מז. שערות אדם שנתערבו בתבשיל, ובדין עור האדם.
 סימן מח. קילוף עור השפתיים בשיניו.
 סימן סא. הפוגע בקן ואינו חפץ בביצים ובאפרוחים, האם חייב לשלח האם.

הלכות תולעים

סימן מט. עוגיות שהיה בהן חשש תולעים.
 סימן נ. בענין הנ"ל, האם יש לסמוך על ספק נימוחו באפיה, וסניפים נוספים להקל.
 סימן סב. ביאור דברי הזוהר והמקובלים בחיוב מצות שילוח הקן.

הלכות בשר בחלב ותערובות

סימן נא. האם מותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה.
 סימן נב. איסור שנתבטל בהיתר ביד גוי, האם מותר לאכלו.
 סימן נג. היתר שנכבש בכלי איסור, האם נאסר.
 סימן נד. דין כבישה אחר כבישה.
 סימן סג. צפורים שקיננו בחלון הבית או במרפסת, האם אפשר לקיים בהם מצות שילוח הקן.
 סימן סד. קניית פירות בשווקים שמעורב בהם מיעוט פירות ערלה.
 סימן סה. שיעור "קמח מלא" החייב בהפרשת חלה.

יְשׁוּעָה וְרַב פְּנִינִים וְכָל יִקְרָא שְׁפָתַי דָּעַת (משלי כ', ט"ו)

בעה"ז

קונטרס

רב פנינים

דרושים והספרים שנאמרו בימי השבעה והשלשים
לפמירת אמנו, זקנתנו, הצדקת

פנינה זוהראיה (בת סערו)

בת לאותו צדיק, סבא קדישא

מרן הגאון רבי רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל

(נ"ע בפניא דמעלי שבתא, פרשת האזינו, י"ב תשרי התשע"ז)

תהא נשמתה צרורה בצרור החיים. אמן.

נערך מהקלטות ע"י בני המשפחה

דרוש א

הגאון רבי צמח מאזוז שליט"א

המנהל הרוחני של ישיבת "כסא רחמים", מחותן המנוחה

(ב' דחוח"מ סוכות התשע"ז, בסוכת ביהכ"נ המרכזי במושב ברכיה)

מורי ורבותי! מועד טוב ומבורך, תזכו לשנים רבות טובות ונעימות.

ברשות המרא דאתרא רבי רפאל שליט"א, רבי בנימין הכהן שיוכה לחיים טובים וארוכים, הסבא קדישא רבי ששון הכהן, רבי חננאל, המשפחה הקדושה, ובני המושב שגר בו מורנו הרב הגאון הקדוש רבי רחמים חי חויתה הכהן, זכותו תעמוד לנו ולכם ולכל ישראל.

אנו עכשיו נמצאים בחול המועד סוכות. היה משהו מיוחד בזמן שביהמ"ק קיים בחוח"מ סוכות - שמחת בית השואבה, ורבותינו הרשו לעצמם לשנות משהו מהמבנה של ביהמ"ק בשביל לשמור את עם ישראל שלא יכשל באיסור.

נקרא כאן קצת קטע מהגמרא, ונראה מה רבותינו עשו, שלכאורה הוא נגד ההלכה, והעיקר לשמור את עם ישראל מאיסור. הגמ' במס' סוכה (דף נ"ב ע"א) מביאה את הפסוק בנבואת זכריה. כתוב במשנה (שם דף נ"א ע"א): "במוצאי יו"ט הראשון של חג ידרו לעזרת נשים ומתקנים שם תיקון גדול, מנורות של זהב היו שם וארבעה ספלים של זהב בראשיהם וארבעה סולמות לכל אחד ואחד וארבעה ילדים מפרחי כהונה ובידיהם כדים של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל. מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין, ולא היתה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה". היה משהו מיוחד, האור הגדול שהיו מדליקים על יד ביהמ"ק היה גורם לכל ירושלים כולה אור גדול מאד. "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור שבידיהן, ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות, והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר, על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים". הגמרא כאן (עמוד ב') שואלת "מה תיקון גדול שעשו במוצאי יו"ט? אמר רבי אלעזר, כאותה ששנינו חלקה היתה בראשונה והקיפוה גווסטרא, והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ונשים מלמטה". חכמים רצו כאן שירכו יותר ויותר בשמחת בית השואבה, שגם נשים יבואו. למה רצו שיבואו כמה שיותר? הצדוקים (בשפה של היום: הרפורמים) רצו לשנות את המקובל בידינו, אמרו, מה שלא כתוב בתורה אנתנו לא עושים, ומה שכתוב בתורה נעשה איך שאנחנו רואים לנכון לפרש. לדוגמא, כתוב בתורה לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, אז בשבת הצדוקים ישבו בחושיך, מפני שלפי הכנתם כך כתוב בתורה. אנחנו קבלנו את הפירוש של התורה בעל פה איש מפי איש עד משה רבנו, ששמע את ההסבר של התורה מפי הקב"ה. אבל הם לא ככה, רוצים להסביר את התורה על פי ההבנה שלהם, הם כופרים בתורה שבע"פ. כתוב בפסוק: "וקשרתם לאות על ירך והיו לזוטפות בין עיניך", איפה הצדוקים שמו את התפליין? כאן, בין העיניים! - כתוב בתורה "בין עיניך"! אבל הקב"ה פירש למשה רבנו שהתפליין צריכים להיות על השער, ושלא נטעה אולי מימין אולי משמאל, לכן כתוב בפסוק "בין עיניך" - כאמצע. אבל הצדוקים היו מסבירים את התורה כפי ההבנה המשובשת שלהם. כתוב בפסוק: "וקשרתם לאות על ירך", להבנת הצדוקים רק כף היד נקראת יד, לכן הם לא היו מניחים את התפליין על הזרוע למעלה. אותו דבר, לא כתוב בתורה לנסך מים, כתוב בתורה רק לנסך יין, אבל רבותינו קבלו איש מפי איש שכתוב בתורה עושים ניסוך המים. רבותינו נלחמו עם הצדוקים להחזיר בראש שצריך את התורה שבע"פ, התורה שבע"פ אומרת בחג הסוכות לנסך מים או צריך לנסך מים. "שמחת בית השואבה" למה נקרא שמחת בית השואבה? מפני שהיו שואבים מים ומנסכים על המזבח, רצו חכמים כמה שיותר יבואו עם ישראל, להחזיר לנו בראש שמה שקבלנו בתורה שבע"פ זה האמת, אין לשנות ממה שקבלנו בתורה שבע"פ. אבל באים גם נשים, אז יש כאן יצר הרע, הוא מחפש בכל דבר של מצוה במה להתפס במה להכשיל, ולכן חכמים עשו "תיקון גדול" להפריד, המקום של הגברים לבד והמקום של הנשים לבד, כדי שלא להכשל.

ובך כתוב שם: "תנו רבנן, בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". עשו להם שם מין מרפסת, הנשים למעלה והגברים למטה, אף אחד לא עובר ליד השני, אין דיבורים, אין עניינים, אין מכשולות. ממשיכה הגמרא ומקשה: "היכי עבד הכי, והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל?" כלומר, איך חכמי ישראל שינו מהתכנית של ביהמ"ק להוסיף ולעשות מרפסת שישבו שם הנשים ולמטה ישבו הגברים, והלא את התכנית של ביהמ"ק כבר קבלו אותה מיד שמואל שנתן אותה מיד הקב"ה, איך אפשר? הגמ' עונה: "אמר רב, קרא אשכחו ודרוש, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד, אמרו והלא דברים קל וחומר, ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם על אחת כמה וכמה?" מצאו פסוק, כתוב שם שלעתיד לבא כאשר יבא המשיח, עומדים לעשות איזה הספד "וספדה הארץ משפחות משפחות" הגברים לבד הנשים לבד, ואז אמרו אם בזמן הספד שאין יצה"ר חם ושולט ובכל זאת הפסוק אומר הגברים לבד והנשים לבד, עכשיו בשמחת בית השואבה שיש שמחה וריקודים מיוחדים ודאי שצריך להפריד, ועל סמך הפסוק הזה עשו שינוי במבנה של ביהמ"ק כדי שלא יתערבבו גברים ונשים.

הגמ' ממשיכה: "הא הספדא מאי עבידתיה?" על מה ההספד הזה? בזמן המשיח יש הספד, כפי שמוגדר בפסוק "הספד גדול מאד",

על מי ההספד, מי האיש הנכבד הזה שנפטר וכולם סופדים לו הנבחרים לבד והנשים לבד? "פליגי בה רבי דוסא ורבנן, חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג וחד אמר על יצר הרע שנהרג". יש פה שתי דעות, דעה אחת אומרת, שכידוע לפני שמשיח משיח בן דוד בא משיח בן יוסף, וצריכים כל יום בתפלה לכון שלא יהרג משיח בן יוסף, ואם נהרג עם ישראל בצער גדול מאד, אלפיים שנה מחכים, משיח! משיח! פתאום שומעים נהרג, איזה צער גדול יש, עושים לו הספד גדול מאד. החכם השני אומר, לא, משיח בן יוסף לא יהרג, הוא ישר, יחיה אתנו, אלא על יצה"ר שנהרג עומדים לעשות לו הספד גדול מאד. וממשיכה הגמרא: "בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג, היינו דכתיב והביטו אלי את אשר דקרו וספרו עליו כמספד על היחיד. אלא למאן דאמר על יצר הרע שנהרג, הספד בעי למעבד? שמחה בעי למיעבד! אמאי בכזו? הגמ' שואלת, על מה אתה מדבר, בשלמא לפי החכם שאומר שההספד הוא על משיח בן יוסף שנהרג, באמת צריך לעשות הספד, עם ישראל תלו תקוות, אמנם זה לא משיח בן דוד, אבל משיח בן יוסף נהרג זה צער גדול מאד, אבל לפי מי שאומר הספד על יצה"ר שנהרג, מי רוצה את היצר הרע הזה, כמה מכשולות, כמה צרות, כמה עשה לנו, הפיל אותנו לגיהנום, אדרבא צריך לעשות מסיבות בכל עיר ועיר בכל ישוב וישוב, וכי על זה עושים הספד? הגמ' עונה: "כדרש רבי יהודה לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים, צדיקים נדמה להם כהר גבוה, ורשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין והללו בוכין, צדיקים בוכין ואומרים היאך יכלנו לכבוש הר גבוה כזה, ורשעים בוכין ואומרים היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה". הגמרא עונה, בזמן שיבא המשיח הקב"ה תופס את יצר הרע, יצה"ר זה מלאך, ככה אמרנו לפני כמה ימים ביום כיפור: צריך הייתי לומר שוב לא אעשה עוד שום עוונות, אבל מה נעשה אנחנו סך הכל בשר ודם, ויצה"ר מאש, הוא מלאך, אני אשתדל, אני אתאמץ, אני אעשה כל הכחות, אבל להבטיח ולומר "זהו", אני לא יכול להבטיח. הקב"ה יביא את יצה"ר ומוזמין את כולם את הצדיקים ואת הרשעים, הקב"ה שוחט את המלאך הזה את יצה"ר.

ואם הדברים האלו נראים לכם קצת ח"ו הזויים, זה לא נכון. הרי כולנו ב"ה יודעים ולומדים תנ"ך, יודעים שבזמן בית ראשון כמה עבדו עבודה זרה, עד כדי כך שמואב בנמרא (סנהדרין דף ק"ב ע"ב) שרב אשי אמר "מחר נפתח בחברין" מחר נלמד את המשנה שכתוב בה על החברים שלנו שאין להם חלק לעוה"ב. על מי הוא התכוין? - על מנשה הבן של חזקיה המלך. מנשה, אבא שלו לימד אותו תורה, ומנשה הרג את הסבא שלו ישעיה הנביא, והוא הפיץ ע"ז בכל מקום בעולם, כל ארץ ישראל מילא אותה ע"ז, היה רשע גדול. והמשנה אומרת לפי אחת הדעות שמנשה אין לו חלק לעוה"ב. כלילה רב אשי ישן, אחרי יום שלם של עמל תורה ולימוד תורה, מי בא לו בחלום? מנשה. אומר לו, רב אשי תגיד לי בבקשה, אתה הרב של כל עם ישראל, אולי תגיד לי מתי שעושים "המוציא" מאיזה פינה חותכים את הלחם? אמר לו רב אשי: לא למדתי, אף רב לא לימד אותי מאיפה חותכים לחם בשביל המוציא. אמר לו מנשה, מי שלא יודע הלכה כזאת חברך וחברא דאבוך קרית לן? אתה קורא לי חבר שלך וחבר של אבא שלך? מה אתה יודע בכלל! משהו אחר צריך להבהל, רואה מנשה מדבר אתו בתקיפות כזו. אבל רב אשי לא נבהל, אמר לו: בבקשה, תלמד אותי ואני מחר אגיד את הדין הזה בשמך בביהמ"ד על יד כל חכמי ישראל. נו, מנשה קנה את הסוכריה הזאת, ואמר לו, בסדר אני אגיד לך: "ממקום שנאפה טוב", הלחם הפינות שלו אפויים יותר אם זה פרוסה הקליפה החיצונית היא אפוייה יותר מהפנימית. אתה מבדך המוציא, ומשם תחתוך. אמר לו רב אשי, תודה רבה, למדת אותי דין, אני אומר ומקיים, מחר בביהמ"ד אומר את זה בשמך. אבל תגיד לי, מאחר דחכמיתו כולי האי, אחר שאתם כ"כ חכמים, ידעתם ללמוד דברים שאנחנו לא למדנו, איך אתם מסוגלים לקחת חתיכת עץ חציו שרף כמו אש, חצי אתה לוקח ועושה את זה פחם וצולה ואוכל, והחצי השני אתה מצייר בו איזו צורה של איזה פסל ואומר: כן, זה ברא אותי, זה נותן לי חיים, זה נותן לי פרנסה, זה נותן לי בריאות, איך אפשר? גם מנז'ן לא יעשה דבר כזה, איך אתם הייתם מסוגלים לעשות כדבר הזה? מה עונה לו: אם אתה, רב אשי, היית בדור שלנו, היית הולך על ארבע בשביל לעבוד ע"ז. יצה"ר של ע"ז היה מאד מאד וחזק בזמן בית שני. באו אנשי כנסת הגדולה, היו מאה ועשרים חכמים (מכאן למדו בכנסת עשו מאה עשרים חכ"ם, אמרו כנסת הגדולה כולם צדיקי עליון כולם קדושים כולם טהורים, למדו מהם, ה' יחזיר את כולנו בתשובה...) אז באו ובקשו מהקב"ה, ריכונו של עולם, בית ראשון נחרב בשביל ע"ז, אנחנו לא רוצים, בשביל מה נתת לנו את יצה"ר, בשביל שיסית אותנו ואנחנו לא נשמע בקולו ונקבל שכר, לא מיניה לא מקצתיה, לא רוצים אותו לא רוצים את השכר שלו. הקב"ה נתן להם את היצה"ר של ע"ז ושחטו אותו, הרגו אותו (יומא דף ס"ט ע"ב). היום כאשר שומעים שפעם היו אנשים שהיו משתחווים לאילילים, אנחנו לא מבינים. הייתי פעם במוזיאון (אני אוהב לראות דברים עתיקים), ראיתי בארון סגור ומסוגר מעול על מעול, ויש שמה חתיכת חרס בגודל של חצי שקל, עגולה כזאת, ויש שם שריטה מפה, שריטה מפה, שריטה מפה, כאילו שתי עיניים אף ופה, והיא נמצאת שם שמורה, מצאו אותה בחפירות מלפני שלושת אלפים וחמש מאות שנה ואמרו, לפי דעתם זה ע"ז שנקראת כמוש או איזה שם של ע"ז. עד כדי כך, הוא לוקח חתיכת חרס והוא משרטט בה כמו עיניים אף ופה, ואח"כ מתפלל אליה. איזה שיגעון. אבל מה יש עוד, יצה"ר של עריות, זה יצה"ר גדול מאד. היום כבר הכניסו את היצה"ר בכל בית, אייפון יש בו את כל התועבות שבעולם, כל הדברים הכי מלוכלכים שבעולם, הכניסו את היצה"ר הזה של העריות בכל בית, בכל כיס ר"ל. הרב וואזנר זצ"ל היה אומר, מי שהוא יש לו אייפון פסול לעדות. הייתי בחתונה של קרובי משפחה, וב"ה יש שם כמה בני תורה, אבל קרובי משפחה, אי אפשר לקחת מהם עדים, אז היה עד אחד, בשביל העד השני חיכונו שעה (לא רציתי לקחת מהבחורים עדים. האמת היא שיש בחורים כשרים יותר מזקנים, אבל לא רציתי לקחת בחורים), חיכונו שעה שלמה. והיה שם עוד איזה יהודי מרעננה שהוא באמת קובע עתים לתורה ואוהב תורה, אמרתי לו, בכיף, בשמחה, תענוג בשבילי לקחת אותך עד, אבל מה אני אעשה הרב וואזנר פסק שמי שיש לו אייפון פסול לעדות. למרות שאני בטוח שאתה לא נוגע באייפון לשום דבר אחר. אמר לי, באמת, הרב, אני לא נוגע בו לשום דבר אחר. למחרת מה עשה היהודי הזה, לקח את האייפון שלו וזרק אותו, וקנה פלאפון כשר. אשריהם ישראל! באמת אין כמו עם ישראל! רק אתה אומר איזה מילה של מוסר נקלטת בראש. היתה עוד חתונה אחרת ושמעתי שהוא עומד להגיע, וחיכיתי בשביל לקחת אותו עד, אבל הוא הגיע מאוחר. אמרתי לו, חבל, הפסדת לי, הייתי שמח לקחת עד כשר כמורך...

בזמן שיבוא המשיח, הקב"ה יקח את היצה"ר הזה של העריות וישחט אותו. הגמרא (בסוכה שם) אומרת אין העיניים של כל בני האדם שוים. הרשעים יראו את היצה"ר כמו חוט השערה, כמה העובי של השער, דק דק, אין בו אפילו חצי מילימטר. הם רואים והם בוכים, מה?!

היצה"ר הרוזה הזה הוא הצליח, משך אותנו בלבב אותנו איי מה זה? אם הייתי יודע שהוא חלשש כזה הייתי מעיף אותו אלף ק"מ אחורה. איי! זה הוא שקלל לנו את הכל. אבל הצדיקים רואים היצה"ר גדול גדול, כמו הר גבוה, הר הכרמל, הר תבור. אלו בוכים ואלו בוכים. הצדיקים בוכים איך הצלחנו להתגבר על יצה"ר גדול כזה, והרשעים בוכים איך יצה"ר כזה חלשש והוא התגבר עלינו. שואלים המפרשים, ומה האמת, היצה"ר הוא עבה כזה גדול כמו הר תבור והר הכרמל, או שהוא באמת רק רוזה כזה. מה האמת? מסבירים המפרשים, תלוי בכך, הצדיק אומר: היצר הרע הקב"ה ברא אותו הכי גדול שיש, אני מוכן למסור את עצמי בשביל מצות ה' מלא כל הארץ כבודו, היצה"ר יהיה מה שיהיה אני לא אשמע אליו, אני לא אתכופף אליו, הקב"ה נותן להם לראות באמת הוא גדול, ואתם הצדיקים, כל הכבוד, עמדתם חזק מול היצה"ר! לעומתם הרשעים רואים את היצה"ר כזה קטן, כזה רוזה, הוא שיחק בכם, מה הכח שלכם. זה מה שכתוב גמרא. אבל שאלת הגמרא לא התישבה, הגמרא שואלת למה עושים הספר לייצה"ר כאשר הקב"ה הרג אותו צריך לומר ברוך שפטרנו מעונשו של זה התפטרנו מנגע הצרעת הזה למה עושים הספר בגלל שיצה"ר נהרג. כמדומני מהרש"א עמד על השאלה הזאת. כתוב בספר של הרב שלי, רבי יצחק בוחניץ זצ"ל, הוא מספר על משהו שהיה חי בקושי, בעניות גדולה, בקושי היה מחזיק (לא היה חזק של שכר מינימום), האנשים היו מנצלים אותו בא תעבוד, עובד עובד בסוף היום נותן לו חמש עשרה שקל, עשרים שקל, סליחה, מה יוכל לקנות בעשרים שקל האלה? כמה יוכל לקנות כזה חלב לחם גבינה? חי בעוני, בדוחק ובצער. יום אחד שמע שיש איזה מדינה קרובה אלינו כאן, סעודיה, יש להם שם שפע של כסף, אמר אני אלך לעבוד שם, ואחרי שנתיים אחזור עם מזוודה של כסף, ואז כבר לא תהיה לנו עוד חרפת רעב, יהיה לנו מספיק איך לחיות. אשתו אמרה לו, כן, כל הכבוד לך שאתה דואג לנו וחושב עלינו. אמר לה, ומה עם הילדים? אמרה לו אני אצא לעבוד, אני אשטוף מדרגות, אני אעזור במקומות עבודה, ואני אשיג כסף. הילדים שלנו לא ישארו במצב פחות מהיום, לך, כל הכבוד. אשתו עודדה אותו ולקח מזוודה קטנה, בכך הכל שק. אין לו כסף לקנות מזוודה. שם בתוכו את הבגדים שלו ונסע.

אבל הכל תלוי במזל ואפילו ס"ת שבהיכל, וגם שם העניות רדפה אותו, שבוע נכנס שבוע יוצא, חודש נכנס חודש יוצא... לבסוף אמר: כאן בעניות וכאן בעניות, פה אני לא מצליח להסוך אפילו שקל אחד, יותר טוב שאני אחזור לבית יחד עם אשתי והילדים, ולא ככה רחוק בלי שום ריוח. מילא את השק שלו לחם והתחיל ללכת ברגל, אין לו כסף לנסוע ברכבת על חמור, על סוס, נח קצת ואוכל וממשיך ללכת. יום אחד הוא רואה שם, איפה שהוא נח לאכול, איזו ערימה של אבנים יפות ומבריקות, הוא לא הבין מה זה אבל הוא אמר סוף סוף זו מתנה טובה לילדים, הם יראו את זה ואביא להם את זה מתנה וישמחו, הרי לא קניתי להם כלום, לא יכולתי לקנות להם כלום. מילא את השק שלו מהאבנים האלו והמשיך ללכת. אבל אחר זמן כבר "ויכלו המים מן החמת", נגמרו המים, נגמר הלחם, הרגלים כבר לא יכלו לשאת אותו, לא יכלו להמשיך ללכת. והוא לא רואה מה הסוף, איפה הבית שלו, הוא חיכה שם על האבן פתאום הוא ראה משהו עובר עם שק על הכתפיים שלו, קרא לו: בוא אדוני, בוא, בוא, תביא לי לחם ומים, ואני תמורת זה אביא לך שק מלא באבנים האלו, תקח אותם. אמר לו בסדר, עיסקה טובה, תביא לי. רוקן את השק מילא לו את השק שלו בלחם יבש ירוק, ירקרק אדמדם, ונתן לו מים לשתות. לקח את הלחם, הרטיב אותו במים ואכל אותו. הכח שלו חזר לו. אמר לו, אדוני, עכשיו יש לי עוד בקשה אחת, אמר לו מה אתה רוצה עוד גלידה? אנחנו נמצאים במדבר! אמר לו, לא, רק תניד לי איך אני מגיע הביתה? אמר לו, אתה קרוב מאד, ללכת ארבע חמש שעות ישר, ישר, ישר יחזו פנימו, ואתה תגיע הבית. הלך הלך עד שהוא רואה את הבניינים של העיר שלו. שמח. הגיע הביתה, דפק על הדלת, כמובן (כי הודעה מוקדמת לא היה אז, לא טלפונים לא פקסים לא טלגרמים ולא כלום) אז הילדים ראו ואמרו: אבא הגיע, אבא הגיע, והתנפלו על השק שלו, ודאי אבא הביא לנו כאן איזה מתנות גדולות. מה ראו? לחם יבש כמו אבן, מלוכלך ירקרק. מה? התחילו לבכות. הוא ראה זאת, ברח והלך מחוץ לעיר. אמר אני אחכה כאן עד תשע בלילה, אני אבוא כאשר כבר הילדים ישנים, בבוקר יראו אותי במטה עובדה. זה סוף סוף אבא, אין תחליף לאבא.

הוא יצא מהבית ואשתו לקחה את השק. אם אתם עוד זוכרים את השקים של פעם (איני יודע אם עוד נשאר, היום הכל ניילון, ניילון, השקים של פעם היו עשויים מבר עם תפירה למטה, עם תפירה בצד. לקחה את השק, הוציאה את הלחמים היבשים, פתחה את התפירה, ואז היא ראתה שם שני יהלומים. למרות שהיא היתה אשה עניה, אבל ראתה אצל השכנות, אצל חברות, טבעת יהלום. אמרה, איזה בעל הקב"ה נתן לי, בעל חכם מאד, הוא עבד קשה והרוויח המון כסף, ופחד בדרך מהשוודים, מה עשה? כל הכסף שלו קנה בו שני יהלומים ושם אותם בשק למטה על יד התפירות, אף אחד לא יחשוב שיש שם יהלומים, ומילא את השק בלחמים מלוכלכים מעופשים. תודה רבה רבש"ע על הבעל היקר הזה, החכם הזה, שהבאת לי. הלכה לצורך של העיר, שאלה אותו על היהלומים הללו, והנה היא רואה אותו משתומם, אמר לה כל אבן חמישים אלף דולר, במילה אחת אני כבר יכול להביא לך מאה אלף דולר. מאיפה יש לך את זה? אמרה לו מה לא ראית את בעלי נעדר מביהכ"נ בחודשים האחרונים? אמר לה נכון, לא ראיתי אותו, נעלם, אולי נבלע באדמה כמו קורח? אמרה לו הוא הלך לסעודיה, לעבוד ולהביא כסף, וזה מה שהביא. אמר לה אם יש לך קצת סבלנות אני יחפש מי שמעוניין באבנים האלה, ואני אוכל להוציא ממנו אפילו מאה ועשרים אלף דולר. אמרה לו לביתיים תביא לי רק חמשת אלפים דולר, אמר לה קחי על החשבון. הוא יש לו סחורה ב-120 אלף דולר. לקחה את הכסף, חזרה לבית ואמרה לילדים תראו מה אבא הביא לנו, הביא לנו המון כסף. אח"כ אמרה אני היום לא מבשלת, אני היום אשתו של גביר, תביאו לבית מנה ראשונה, שניה, שלישית, רביעית, חמישית, ששית... נו, חשמלאי, תביא לנו איזה נברשת יפה לבית תביא, תביא... אמר לה אני לא נותן בתשלומים, אמרה לו קח הכל במוזמן, אני בעלי עבד והביא כסף. הלבטישה את כולם בגדים חדשים, ושלחן ערוך, אמרה להם אתם לא יודעים כמה אבא עבד, אנחנו כולנו נחכה לו ורק אז נאכל את הסעודה ביחד. מחכים, מחכים, מחכים, לביתנים האבא חזר, הוא רואה מהחלון נברשת זהב יורדת מהתקרה, חשב בלבד, זה לא הבית שלי, בבית שלי בסלון יש איזה מנורת שירותים... הלך לבית שאחריו ורואה זה הבית של פלוני, בית שלפניו זה של השכן פלוני, הבית שבאמצע חייב להיות שלי. אבל אני לא מבין. החליט לדפוק על הדלת, יצאו אליו כל הילדים, אבא! תודה רבה! כולם עם חליפות, חולצות יפות, עניבות. על מה תודה רבה? שאל את אשתו, תגידי בבקשה, מאיפה העושר הזה? אמרה לו ממה שאתה הבאת. אני הבאתי? הבאתי לחמים

יבשים! אמרה לו הילדים רעבים, בא נתחיל לאכול. אבל תסבירי לי מאיפה זה, אמרה לו הילדים ראו איזה לחם יבש יש בשקים ואז בכזו, אבל אני יודעת איזה בעל חכם אתה, ראיתי שכל מה שהרווחת קנית בו שתי יהלומים גדולים, ושמת אותם בתפירה של השק. ואני פתחתי את התפירה בסבלנות, והוצאתי אותם, ואמר לי הצורף שהוא יוכל להביא לי עליהם מאה עשרים אלף דולר. מה אתה עושה את עצמך תמים כאילו אתה לא יודע? הוא רק שמע את זה התעלף.

הביאו מגן דוד אדום, מגן דוד לבן, הצלה, החייאה, אמרו לו על מה התעלפת? אומר להם, רבותי, בכל זמן שהותי בסעודיה לא הרווחתי כלום, בדרך ראיתי ערימות אבנים, אמרתי אביא אותם לילדים. לא ראיתי בחיים שלי יהלום, מה שנשאר בשק בתפירה, זה כמעט בלי כוונה, אם הם שוים מאה עשרים אלף דולר, אם הייתי מביא את כל השק הייתי מליארדר... איזה מליארדר הייתי יכול להיות... אני לא יודע אם זה סיפור או משל, אבל רבותי, זה עובר עלינו היום. אנחנו לא יודעים מה זה ערך מצוה. אומרים שמוה"ר רבי מקיץ שלי זצ"ל במשך שבעת ימי סוכות לא יוצא מהסוכה בלי הכרה. אתה יושב בסוכה, כל דקה מצוה, רק אחרי מאה ועשרים אדם רואה כמה הקב"ה משלם על כל דקת ישיבה בסוכה. אם הייתי יודע הייתי מנצל את שבעת הימים עד תום. אומרים בשם הגאון מוילנא, כתוב בתהלים (ע"ו, ג'): "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון". כל המצוות, אני מניח תפלין על היד אני מקיים ביד מצוה, אני מניח תפלין על הראש מקיים בראש מצוה, אני לוקח ציצית על העיניים "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'" אני מקיים מצוה בעיניים, אני לומד תורה מקיים מצוה בפה. אבל יש שתי מצוות שאדם עושה אותם בגוף שלו בשלימות: מצות סוכה, אדם יושב בסוכה, כל הגוף נמצא במצוה. דבר שני, מי שהוא גר בארץ ישראל כל הגוף שלו בארץ ישראל. אדם שלא היה רגיל ללכת לביהכ"נ, היתה פעם איזו מסיבת בר מצוה, הזמינו אותו והוא הלך, ורואה בעולם הבא כמה הקב"ה משלם לו עבור "אמן, יהא שמיא רבא מבכר", מתעלף, אמרו לו תראה כמה הקב"ה משלם לך על זה, אומר, כל כך הרבה שכר על ענייה אחת, אם הייתי יודע הייתי הולך כל יום לביהכ"נ, כמה הייתי יכול לקבל. חבל על דאבדין.

מסבירים המפרשים דברי הגמרא, בזמן שיבא המשיח הקב"ה שוחט את היצה"ר ואז אין עוד שכר, ודאי שכולם חושבים שמי שאכל גלידה לא מגיע לו שכר. בזמן שיבא המשיח כולם ידעו מה הערך של המצוות, מה הערך של לימוד תורה, אז אין שכר באותו זמן. הצדיקים בוכים, חבל, עד עכשיו היינו מקיימים מצוה יש לנו שכר, עכשיו מקיים מצוה ואין לנו שכר על זה, הם בוכים שאין עוד יצה"ר, עושים לו מספר גדול שאין עוד יצה"ר. אומר שלמה המלך (קהלת ב', י"ד): "החכם עיניו בראשו", מה הכוונה, וכי החכם העיניים שלו בראש והטיפש העיניים שלו ברגלים? ואני נער הייתי גם זקנת, הרי אני כבן שבעים שנה ולא ראיתי אדם כזה שהעיניים שלו ברגלים! אולי אתם זכיתם לראות אדם כזה? מי שזכה לראות שיצביע. אז מה אומר שלמה המלך החכם עיניו בראשו, הרי גם הטיפש עיניו בראשו? אלא עיניו בראשו הכוונה שכבר בהתחלה חושב, לא יחכה עד לרגע שיבא המשיח ואין יצה"ר, אלא כבר בהתחלה חושב, חבל שאני אשב ואדבר עם חבר שלי בחוץ, יותר טוב שאדבר עמו כאן בתוך הסוכה, כל דקה מצוה.

המנוחה הצדקת, בתו של מורנו הרב, התפוח לא נופל רחוק מן העץ, וכאן שאבה את הקדושה, את היראת שמים, את אהבת המצוות, את אהבת התורה, בבית של אדם ענק כזה, אדם ענק כזה. אבי מורי זצ"ל כאשר היה מזכיר את שמו של מורנו הרב, ממש בהתרגשות! ממש בהתרגשות! ראיתי אותו פעמיים בחיים שהפנים שלו זועמות מאד, קשות מאד, ואחד מהם ביום ששמע שמוה"ר נפטר, קיבל את זה יותר מיום שנפטר ההורים שלו, קיבל את זה קשה מאד. בבית כזה גדלה המנוחה וינקת יראת שמים מהורה.

אם אמרנו שני מצוות זוכים לקיים אותם עם כל הגוף, המנוחה באה עם ההורים שלה, לפי הערכתי לפני ששים שנה, לארץ ישראל. אבל לא יושבה במנוחה ואמרה מספיק לי, כולנו מכירים אנשים עשירים שיש להם כסף עד האף, וגם ביום האחרון אם יש להם כח לעשות איזה עיסקה עושים, אדוני למי אתה עובד? עוד יום יומיים אתה עוזב את העולם, "ועוזבו לאחרים חילם", את הכסף הזה נותנים לאחרים. ובכל זאת זה הטבע של האנשים. אבל במצוות, אה! מספיק לי. הצדקת לא היתה כזאת, אלא הוסיפה עוד ועוד ועוד. אם הקב"ה נתן לה אריכות ימים למעלה מגיל תשעים היא ניצלה את זה לעשות עוד חסד ועוד חסד.

שמעתי שהיתה מספיקה עם כל החסדים שלה גם לקרוא שלוש פעמים תהלים בשבוע, כשנחלשה ראתה שלא מספיקה, עשתה התרת נדרים, אבל אם ראתה שיש לה את הזמן קורא את התהלים שלוש פעמים, ואם לא היה את הזמן לא לתת לה לצבור חובות וחובות. אומר לכם, אני לא מבין, כמה זמן לוקח לקרוא תהלים? שלש שעות. במשך כל השבוע כולו יש מאה ששים ושמונה שעות. לא מצאה זמן תשע שעות לקרוא תהלים? אני אגלה לכם את הסוד. פעם עשתה שבת אצלנו בבית בבני ברק, כל היום בידה תהלים קוראת וקוראת וקוראת וקוראת. היה תענוג לראות את הקדושה בבית. אני אסביר לכם למה לא היתה מספיקה. היא יודעת שלא העיקר לקרוא ולקרוא ולקרוא, אלא לקרוא ולהבין, לבטא טוב, כמונה מהרגילות. אם אדם נותן לך ערימה של כסף אתה אומר "בסדר, תודה רבה"? לא! אתה מונה אחת, אחת ואחת, אחת ושתיים, אחת ושלוש, ככה סופרים כסף. מיישהו פעם נתן לי כסף, אמר לי תספור פעמים, אמרתי לו למה? אמר לי כסף ר"ת כסף סופרים פעמים. אולי טעית. מילים של תפלה, של תהלים, כל מילה משקלה זהב.

אני זוכר מול העיניים, אבא זצ"ל, עם כל הרמה שלו, עם הציבור "עמך" היה מדבר כדבר איש אל רעהו. יום אחד בא אליו אחד האנשים, אמר לו, אתה כבד לשון, בגלל זה אתה מתפלל לאט. אמר לו אבא, אם אני רוצה אני יכול להתפלל יותר מהר ממך. ענה לו אותו אדם, זה לא נכון, תסלח לי הרב אתה כבד לשון, אמר לו אבא: תשמע, נעשה מחר "תחרות", כאשר אני עומד להתחיל ברוך שאמר אני אניגד לך ונתחיל ביחד מלה במלה, ואני אתפלל עד גאל ישראל בקול, ואתה כרגיל תתפלל בלחש, אני אתפלל חזק, ונראה מי יגמור את העמידה לפני מי. אמר לו, הרב, מעכשיו אני חותם לך, אני משיג אותך. אמר לו אבא, בוא נראה, לא דברתי אתך על עוד שנה, דברתי על מחר, נראה מחר. אבא הגיע לתפלה, סיים את הפתיחה ואמר לשני "עכשיו אני מתחיל ברוך שאמר" בוא נתחיל ביחד. אבא

עלה חזן והתפלל עד גאל ישראל בקול רם, אני זוכר את זה טוב מאד כמה שנים עברו, ששים שנה, אני זוכר את זה טוב מאד. אבא סיים את העמידה "עושה שלום", הוא מסתכל על השני רואה שעוד לא גמר, אחרי דקה שנים הוא סיים. אסור לדבר בין לחש לחזרה, אחרי עלינו לשבח אבא קורא ליהודי הזה ואומר לו, נו, מי הרויח בתחרות הזאת? אמר לו, אני מתפלא איך אתה השגת אותי, אני היום עשיתי מאמץ לרוץ יותר מהרגיל! אז אבא אמר לו, אני יכול לרוץ יותר ממך. אמר לו אבל למה א"כ כל יום אתה גומר אחרי כולנו, אבא ענה לו: תפלה, אם אתה מדבר עם איזה פקיד אתה אומר לו לך, תביא, אתה מדבר לפני מלך, ולא לפני מלך סעודיה או מלך מרוקו, לפני מלך מלכי המלכים. אתה, חונן לאדם דעת, ומלמד לאנוש בינה, חננו מאתך חכמה, בינה, ודעת. על שגיאות קטנות מפסידים חנון, אתה עומד לפני מלך גדול כזה, רם ונישא, דבר לאט לאט. וכי אתה חושב שאני לא יכול לרוץ.

המנוחה הצדקת יכלה לסיים שלוש פעמים תהלים בתשע שעות, ואם יש מאה ששים ושמונה שעות בשבוע, אז ישאר לה מאה חמשים ותשע ביד, אבל מה, לאט, לאט, אשרי האיש, אשר לא הלך בעצת רשעים, ובדרך חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב. ככה היא קוראת תהלים. אז בואו נלמד ממנה איך להתפלל, אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת, תורה ומצוות, חוקים ומשפטים אותנו למדת... על כן, בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקך... ככה צריכים להתפלל, להרגיש שאתה מתפלל אתה מדבר עם הקב"ה.

המנוחה הצדקת היתה עושה הרבה גמילות חסד עם כולם, עם הקרובים ועם הרחוקים, גם ביום האחרון שזה לא ביד שלה, לא רצתה שיהיה למשפחה שלה שבעה ימים של אבל, רק יום אחד של אבל. בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו.

רבותי כל אחד ואחד מאתנו יעשה חשבון נפש הצדקת הזאת היתה כאן בתוכנו, אתה העולם היה עומד, עכשיו חסרה הזכות שלה. כתוב בפסוק שאמר להם משה למרגלים לראות "היש בה עץ אם אין" מה יש בה רק עץ אחד? רבותינו הסבירו (בבא בתרא דף ט"ו ע"א) הכוונה לראות האם איוב עוד בחיים. איוב היה עץ ועומד, בזכותו עמד העולם. אם יש אחד כזה איך נוכל לכבוש את הארץ, ואם לא, איוב מת, אז בסדר, פנו וסעו לכם... היתה לנו כאן את הצדקת מגינה על כולנו, היו הזכויות שלה והזכויות של ההורים שלה. אשה גדולה המפרשים מסבירים מה זה אשה גדולה, אשה רחלית חמאין, אשה שפוחרת מעוונות. נשתדל בע"ה ללכת בדרכה, ואז בודאי שהקב"ה כאשר יראה שאנחנו הולכים בדרכה, יתן לנו חיים טובים. עכשיו היא יותר קרובה לקב"ה, היא יותר יכולה להתפלל ולבקש רחמים, פלוני התחיל להתפלל יותר לאט, פלוני התחיל להתפלל יותר בכוונה, רבש"ע תקבל את התפלה שלו. והקב"ה שומע תפלות עמו ישראל ברחמים.

ויה"ר שנוכה שהצדקת הזאת בעוה"ב תחת כסא הכבוד תעמוד בתפלה עלינו ועל המשפחה ועל אחינו בית ישראל שהקב"ה יאמר די לצרותינו ושתהיה לנו שנה טובה ומבורכת ונוכה בקרוב לגאולה השלמה במהרה בימינו אמן ואמן. תהיה מנוחתה כבוד.

דרוש ב

הגאון רבי חננאל הכהן שליט"א

ראש מוסדות חכמים ברכיה

(באזכרת השבעה, ליל י"ט תשרי, ד' דחומ"ס התשע"ז, בסוכת ביהכ"נ המרכזי במושב ברכיה)

בעת אנחנו בחוה"מ סוכות נמצאים ביום אזכרת השבעה של הדודה, והאזכרה של אמא, כאלה נשים צדיקות, נשים צנועות זה בא ללמד מוסר השכל. הסוכה עושים אותה זכר לענני הכבוד, ענני הכבוד זה ענין של צניעות, מכסים. אדם נמצא בחוץ מקום פתוח ופרוץ, אבל סוכה זה מראה על צניעות. הפטירה של הצדיקות האלה בזמן הזה קרוב לסוכות ובחג הסוכות, מעוררת אותנו לענין של הצניעות. לפני שאני אומין את אחד הנכדים של המנוחה, אני רוצה לספר סיפור על הסבא הגדול רבי רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל, זכותו תנן עלינו ועליכם, ועל כל ישראל. המנוחה זוהראיה ע"ה, כשהיתה קטנה, כמה פעמים ניצלה ממות בנסים גדולים עד מאד. אם זה כשהיתה קטנה תינוקת היתה חולה ולא רצתה לאכול, מצב קשה מאד. הרב ע"ה עלה לעליה בבית, היתה לו עליה בבית מלאה ספרים, מה הוא יכול לעשות, ללמוד ולהתפלל לקב"ה. והנה הגיע המצב וחשבו זוהראיה ע"ה תינוקת גוססת. הרב באמצע שהוא לומד גרם על הספר, ספר של הרב יש"א ברכה, בחלומי הוא מרגיש שהוא נמצא בישיבה של מעלה, רואה שם מקום גדול של חכמים לומדים תורה וחכם גדול יושב בראש השלחן, מי זה היה החכם הגדול שיושב בראש השלחן זה היה הגאון רבי יעקב שאול אלישר שהיה הראשון לציון בירושלים לפני למעלה ממאה שנה. הרב ניגש אליו וביקש ממנו ברכה, תברך את הבת שלי, היא לא מרגישה טוב. לא רצה לברך אותה (כנראה חלק עלי, על מה שכתב בספר, היה לו איזה ויכוח אתו), אמר לו כבוד הרב תברך את הבת, המצב קשה, לא רצה. היה לידו הבן שלו שאחריו ג"כ היה ראשון לציון, קוראים לו רב חמ"א, חמ"א ר"ת רבי חיים משה אלישר, אמר לו אבא שלך לא רוצה לברך את הבת שלי, תברך אותה. בירך אותה לרפואה שלימה. הסבא ע"ה חזר להגאון יש"א ברכה, אמר לו הבן שלך בירך את הבת שלי אתה לא תברך? תברך אותה שתהיה בריאה, בירך אותה שבע"ה תהיה בריאה. ואז הסבא התעורר, ורואה שהוא באמצע הלימוד. ירד למטה להגיד להם שיטפלו בתינוקת, למה, חשבו שהיא גוססת, וההלכה אומרת שגוסס לא נוגעים בו. אמר להם תביאו לה לאכול. אמא שלו ע"ה אמרה לו, היא גוססת, אסור ליגע בה. אמר להם, תביאו לה לאכול והיא תהיה בריאה. אחרי הפצרות מרובות הסכימו לתת לה לאכול, וחיתה.

היה לה עוד גם אחר, שהיתה בגיל קטן, היא ואחיה שלום ע"ה הבן של הרב, הוא היה ילד עילוי גדול, אבא מספר לנו ששמע מאפרים סופר ע"ה שלמד אתו ביחד, שפעם נתנו לשלום הבן של הרב כוס מים, אמר: "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם בורא האדמה". אמרו לו, זה לא האדמה זה שהכל, אמר להם "הדא מא" (תרגום מערבית לעברית "זה מים"), בורא זה המים. היה פיקח גדול. הסבא היה בתונם בשביל לטפל באחותו, ובג'רבא היו שני הילדים שלו חולים שלום וזוהראיה, שלום, לא אליכם נפטר (יש אומרים שהרופא הגוי עשה לו בכוונה), וזוהראיה ע"ה ניצלה. אלו השני מקרים ששמעתי ממנה. המקרה השלישי אני לא יודע. ואז הסבא אמר לה, אם קרו לך נסים גדולים כאלה, יצאו ממך תלמידי חכמים גדולים, וחזר לה על זה כמה פעמים. והיא זכתה ושימשה את הסבא כשהסבא היה חולה בתונם. אמא [פאנידה] ע"ה ואחותה חנה הקטנה, היו ילדות קטנות, אחותה הגדולה שרינה היתה כבר נשואה לרבי מאיר הכהן בנו של רבי אמייס, מי היתה נערה, זו היתה זוהראיה, היא נסעה אתו לתונם וישבה עמו כשנתיים, ומיפלה בו במסירות נפש. באמצע לפעמים היתה מגיעה האמא (סבתא) וחוזרת. בזכות הכיבוד הורים הגדול שלה זכתה והאריכה ימים יותר מאחיותיה. והיתה צדיקה גדולה. כולם יודעים שבהתחלה היא היתה הכלנית במקוה במושב, ואח"כ שהיה קשה לה העבירה את זה לאמא ע"ה. שניהם תפסו את הענין של הטהרה והצניעות והקדושה של עם ישראל.

אני רוצה לספר סיפור קצר, לפני כמה שנים היתה שמחה של הרב רויאל שנשוי לבתו של הרב צמח, גם הדודה זוהראיה ע"ה נסעה לשמחה וגם אמא ע"ה נסעה לשמחה, והיו בבית של הרב צמח, הרב צמח אז סיפר חשבתי מה נשים זקנות, נכון בנות של רבי חויתה, אבל בטח יהיה מפגש חברתי וידברו ביניהם, ומה אני רואה אמא ע"ה עם התהלים שלה כל השבת הדודה זוהראיה ע"ה עם התהלים שלה כל השבת, לא מדברות עם אף אחד, אמר לא האמנתי, הבנתי מה זה הבנות של הסבא קדישא רבי רחמים חי חויתה ע"ה.

דרוש ג

הגאון רבי בנימין רפאל הכהן שליט"א

רב מושב ברכיה

(באזכרת השבעה, כנ"ל)

מורי ורבותי! ברשות כבוד הרבנים, כל הציבור הקדוש, משפחה.

היום חג הסוכות, ונקרא גם חג האסיף, שאוספים את כל פירות השרה, מכניסים את היבולים, את הענבים עושים יין, את חויתים עושים שמן, כל היבולים קוטפים אותם ושומרים אותם באוצרות. גם הסוכה דירת עראי. ישנו מדרש תנחומא, תמיד אני מזכיר אותו בפרשת קדושים, הפסוק אומר: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל", אומר המדרש, אמר להם הקב"ה לישראל, אפילו שאתם תראו את א"י מלאה כל טוב, לא תאמרו נשב ולא נזרע, אלא הווי זהירים בנטיעות, כל אחד יטע נטיעות בארץ ישראל, שנאמר ונטעתם כל עץ מאכל, כשם שמצאתם נטיעות שנמטעו אחרים כך אתם תטעו, תהיו נוטעים לבניכם. ומסיים המדרש המשפט הזה: שלא יאמר אדם אני זקן, כמה שנים אני חי, למה אני עובד ומתיגע לאחרים ולמחר אני מת, אמר שלמה בספר קהלת "את הכל עשה יפה בעתו גם את העולם נתן בלבם". אומר המדרש, כתוב העולם חסר ו', העלם כתיב, נתן בלבם את העלם, אלולא שהקב"ה העלים מלבו של אדם המיתה לא היה אדם בונה, לא נוטע, היה אומר למחר אני מת למה אני עובד ומתיגע לאחרים. לפיכך העלים הקב"ה מלבו של האדם את יום המיתה, שיהיה האדם בונה, זכה יהיה לו, לא זכה יהיה לאחרים. אנו רואים פה איזה דבר שהקב"ה נתן לבן אדם, הראה לו את כל העולם יפה וגם נתן בלבו הרגשה לשכות את יום המיתה, למה, כדי שיבנה את העולם ולא יגיד בשביל מה אני עובד, "ונמטעתם כל עץ מאכל". כל אדם מצד אחד צריך לשכות את יום המיתה, מצד שני צריך לזכור את יום המיתה, כמו שאומר רבי אליעזר "שוב יום אחד לפני מיתתך", וכי אדם יודע מתי ימות אלא ישוב כל יום אולי ח"ו מחר הוא מת. זאת אומרת, מצד אחד יש לאדם לזכור את יום המיתה ומצד שני לדחות ולא לזכור את זה כדי לבנות את הארץ, את ארץ ישראל, את העולם שיהיה מיושב, לשבת יצרה, לא להשאיר אותו שממה לכן כל בן אדם צריך לשלב את שני הדברים, מצד אחד לשכות את יום המיתה ולהמשיך את העשייה, ומצד שני לשמור לו פינה בלב שאדם ידע שהוא עראי בעוה"ז ולכן ידע איך להתנהג. הקב"ה נתן לנו פעם בשנה את חג הסוכות, צא מדירת קבע לדירת עראי, כדי שתזכור שאנחנו עראיים שלא נחטא שוב אחרי שנתכפר לנו עוונותינו ביום הכיפורים. תשב בסוכה ותזכור ימי שנותינו שבעים שנה, מי גבר יחיה ולא יראה מות... אז האדם זוכר את הדברים האלה. בחג הזה אנחנו קוצרים את הפירות.

שני הצדקניות שאנחנו עכשיו עושים את האזכרה שלהם, ממש באו ביחד, התחברו מן השמים, זה לא סתם ככה שיצא ביום אחד, בנותיו של מורנו הרב, גדלו במשפחה גדולה. הזכירו קודם את מעשיהם הטובים, עכשיו יש להם למעלה את "חג האסיף", מה זה חג האסיף? מה הפירות שהם אוכלים בעוה"ב זה בניהם ובנותיהם ויוצאי חלציהם, זרע קודש שהניחו אחריהם, שממשיכים בני תורה רבנים ותלמידי חכמים שהעמידו אחריהם. זה חג האסיף. האדם מוסר משקיע בכרם שלו מים, זבל, עבודה, חריש, פועלים... עד שמקבל פרי משובח. שם בעוה"ב אחרי עשרות בשנים ג"כ יש להם את חג האסיף שלהם, לא כמו חג האסיף שלנו בשדה וכיבול, אלא המעשים הטובים שלהם, וג"כ כל הזרע קודש שהניחו אחריהם. בדברים האלה בודאי שיש להם זכות עצומה. הם היו שתי אבנים טובות ויקרות

פה מיסוד המושב עד שהסתלקו מהעוה"ז, הם עסקו בכל ענייני המהרה והמקוואות, וענייני חברא קדישא, ועוד עניינים חשובים, שלום בית גמילות חסדים, ועוד ועוד דברים שאנחנו לא יכולים כרגע בחוה"מ ובזמן הקצר להאריך בהם. כולנו חייבים להם. זכותם עצומה, זכותם גדולה, יה"ר שזכותם תעמוד לנו ולכל הציבור הקדוש שבא להשתתף ולכל המשפחה. וגם רפו"ש לנכדה של המנוחה ותחזור לביתה בריאה ושלומה. וגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם. ותעמוד המנוחה לפני כסא הכבוד להתפלל שבע"ה נראה אותה בקרוב בבית בריאה ושלומה, ורפואה שלמה לכל הציבור, כל אחד ואחד כבקשתו.

דרוש ד

הגאון רבי ברכאל הכהן שליט"א

מראשי מוסדות חכמת רחמים

(באזכרת השבעה, כנ"ל)

כבוד המרא דאתרא, כבוד מר אבי שיחיה ויאריך ימים, כבוד רבי ששון הכהן דודנו היקר שיחיה ויאריך ימים בבריאות איתנה, כבוד אחי הגדול רבי חננאל, כבוד כל הרבנים איש איש לפי כבודו ומעלתו.

מורי ורבותי אנחנו נמצאים הערב אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם שבטיכם וזקניכם וכל איש ישראל. היום הזה הוא יום גדול מאד משתי בחינות. א' אנחנו היינו היום בהילולא של גאון עולם, גאון עוזנו ותפארתנו רבי שלום הכהן אביו של מוה"ר רבי כלפון משה הכהן, שע"י הישיבה יצאו חלק מהספרים שלו, ספרים של עצות ומידות טובות, הנהגת העולם, הנהגת הדרך ארץ, הנהגת הבריות דברים יקרים וחשובים שכל אחד ואחד ראוי ונכון שירכוש ויקרא סדרת הספרים האלו ויהיה לו תועלת גדולה. והוא היה ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, קדוש ונורא שמו. וכן הוא היה ג"כ היה בבחינת הדוד של הסבא ע"ה. וג"כ הערב ההילולא (אושפיזא) של אהרן הכהן, אהרן הכהן היה אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה.

מורי ורבותי חג הסוכות כולו שייך לאהרן הכהן, הרי אמרו חכמים שלוש מתנות טובות נתנו בזכות שלושה צדיקים, אחד ה"מין", האוכל שאכלו ישראל במדבר, מן שירד מן השמים אוכל רוחני. אני קורא לזה תמיד או"ר, ר"ת אוכל רוחני, אם היו אוכלים אותו אז המוח שלהם הוא ישר, מוח יך ונקי, לא צריכים ללכת לעשות יציאות כלל ועיקר, כולו נקי, כולו סולת נקיה, נכנס לכל האברים שבגוף, וגם בלי שום פסולת כלל ועיקר. שתיים, בארה של מרים, וג"כ המים האלו לא צריכים ללכת לרופא ולא לבית-חולים, שותים את זה וכבר בריאות איתנה ונהורא מעליא. וכמו שידוע לגבי מהר"ח, שכאשר רצה להבין את דברי האר"י ז"ל, האר"י הוצרך לקחתו לכנרת לבארה של מרים ונתן לו לשתות מעט ממים אלו, ואז נפתחו לו מעיינות החכמה להבין את דברי הקבלה לתפארת. דבר שלישי, זה הענין של ענני הכבוד שליוו את עם ישראל במשך ארבעים שנה במדבר, עם ישראל היו בתוך ענני הכבוד. אמנם עם ישראל הלכו במדבר, אבל היה להם בית מלון, כי ה' אלקך מתהלך בקרב מחניך, הקב"ה היה הולך אתם, עם ענני הכבוד שומרים ומגינים מעליהם. שמלך לא בלטה מעליך ורגליך לא בצקה כלל ועיקר, לא היו צריכים ולקנות בגדים חדשים, לא צריכים לקנות נעליים חדשות כלל ועיקר, הענין היה מנהיג את הבגדים והבגדים שלהם נשארים חדשים ונקיים כמו שיצאו עכשיו מבית היוצר, אותה חולצה שיצאו איתה ממצרים באותה חולצה ג"כ עלו בה לארץ ישראל, באותם חולצות, באותם נעליים, למה? היו ענני הכבוד, עננים מיוחדים רוחניים נותנים להם את כל הרפואות וכל הישועות שבעולם. והנה את הסוכה עושים זכר לענני הכבוד, אומרים את זה ב"לשם יחוד" זכר לענני הכבוד שהקב"ה בחסדו נתן לנו. למה לא עושים זכר לבאר? זכר למן? הבאר נתן בזכותה של מרים הנביאה, המן נתן בזכותו של משה רבנו רעיא מהימנא שהיום היה יומא דהילולא (אושפיזא) שלו, ענני הכבוד בזכות אהרן הכהן שהיום ליל האושפיזין שלו, זה שאלה ששואלים המפרשים. ואחד התירושים שמביאים בשם החיד"א, אכילה ושתיה אנחנו אוכלים ושותים כל השנה, אוכלים בסוכות זה זכר למן, שותים בסוכות זה זכר לבאר, אבל זה לא עושה רושם, למה, כי כל השנה ג"כ יש אכילה ושתיה. אבל להיות בסוכה, לצאת מידת קבע ולהכנס לדירת עראי תחת ענפי אילן, זה לא מקובל, וגם בזמן שצריך להכנס לבית יוצאים לבחוץ, זה עושה רושם. ולכן זה הענין לזכור כל השבוע "זכר לענני הכבוד", זה אהרן הכהן. אבל רבותי, אהרן הכהן היה לו עוד ענין אחר, ענין גדול, עם שהיה צריך לעשות זכר למן ולבאר, אבל אהרן הכהן היה אוהב שלום ורודף שלום. הענין של השלום זה העמל לשלימות אצלו. כמו שאמרו אין מצוות שאדם מקיים בשלימות בכל האיברים שלו, חוץ משתי מצוות: מצות סוכה, ומצות ישיבת ארץ ישראל בכל גופו. אבל יש עוד מצוה, המקוה, אדם שנכנס למקוה אם אבר אחד ואפילו מלימטר בחוץ הוא לא טהור. אבל יש גם כן עניין של טבילה במקוה, אומרים כשנכנסים לסוכה זה כמו טבילה במקוה במטהרה. ענין של השלום זה יסוד העולם רבותי, הקב"ה קרא לשמים "שמים", בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, "שמים" אש ומים, אש ומים יכולים להיות ביחד? אם יש מחיצה מפרדת ביניהם – כן, אבל כשאין מחיצה מפרדת ביניהם הם לא יכולים להיות יחד, המים מכבים את האש, יש מחיצה האש גובר על המים. אבל בשמים הקב"ה עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו, אש ומים משמשים בערבוביא ביחד. זה יסוד אהרן הכהן. השלום, הוא בנין העולם. "לא חרבה ירושלים אלא בעוון שנאת חנים" (יומא דף ט' ע"ב). כתוב בזוה"ק הגאולה לא תבא אלא ע"י השלום, ע"י שיהיו לפחות עשרה בני אדם שאוהבים זה את זה בלב שלם ובנפש חפצה כולם ביחד, אז תבא הגאולה השלימה. וכל זמן שלא באה הגאולה סימן שעדיין אין עשרה שכאלו לערנו השלום זה בנינו של עולם בזכות השלום אנחנו נגאל.

מר אבי שיחיה ויארך ימים וירפאהו ה' רפוא"ש עם כל חולי ישראל, כליל שבת חלם חלום, וראה את אמי מורתי ע"ה נגלתה אליו לבושה לבנים, כולה מבהיקה בוחק ואורות מזהירים, אומר לה מה? אמרה לו אני מחכה לאחותי, באתי לקבל את אחותי וזה היה כליל שבת, ליל שבת שהיא נפטרה. כולנו יודעים, הצדיקים הכל יודעים, אז ודאי נכנסה ישר לגן עדן, זה פשוט. אם באנו לפרט את המעשים שלה, שכל מעשיה לשם שמים, כל מעשיה בקדושה ובטהרה, שמושה בישיבה, היתה מבשלת לתלמידי חכמים, עוזרת לתלמידים של הישיבה, עוזרת בנמ"ח ואומרת לרבי ששון, הדוד שלנו היקר, אני רוצה את הכסף, אני רוצה בעצמי לתת את הצדקה ולא ע"י שליח "מצוה בו יותר מבשלוהו". זה הענין של השלום. היא היתה עושה הרבה שלום, הרבה שלום במשפחה, מיעצת עצות טובות. זה דברים חשובים מאד שעשתה ע"ה. כמו כן היתה נותנת שיעורים לזקנות במושב, אח"כ שלא היתה יכולה לעשות את זה אז אמי מורתי ע"ה המשיכה את זה למסור שיעורים בערבית, סיפורים עם משלים. זה דבר עצום, גם מכנה משותף שהיה לשתי האחיות.

עוד אני אומר על אמי מורתי דבר שלא שמענו אותו מעולם. רבי יוסף הכהן שיחיה, הדרשן המהולל מגיד מושרים באשדוד, אמר לי שבשעה שהוא היה פה בברכיה אז הרב חיים ע"ה אחי הצדיק יסוד עולם שהיה ממשיך דרכו של הסבא, והקים ישיבה על שמו כאן, מינה אותו למסור שיעור לנשים, איזה ארבעים וחמש. כל יום היה הולך למועדון למסור להם שיעור. אבל הזקנות יודעות רק ערבית, והוא לא ידע כ"כ ערבית, אז היה מדבר בעברית, מי היה המתורגמן שלו לערבית? אמי מורתי ע"ה. הוא היה אומר בעברית, והיא היתה מתרגמת לזקנות בערבית את ההלכות, את המשלים, את הסיפורים. וכל פעם שהיה פה בברכיה והיה דורש טוב לעמו, והיה בא לבקר את מור אבי שליט"א שזה דוד שלו, אז אמי מורתי ע"ה היתה אומרת לו: "תן לו מאה שקל, הוא דרש, תן לו מגיע לו, זה תלמיד חכם". זה דבר עצום שאין כמוהו, אהבת התורה.

מלבד שהן היו עצמן, עליה השלום וזהראיה ואמי מורתי שהיו יושבות וקוראות תהלים כמעט כל יום, וישובות על מפתן הבית וקוראות הרבה תהלים. הן היו שומרות הסף של מושב ברכיה, ע"י קריאת התהלים היו מצילים, היום אנחנו צריכים להתחזק ולחזק פה במושב ברכיה את לימוד הילדים. רבותי! לימוד הילדים שעליהם העולם עומד, מפי עוללים ויונקים יסדת עון, מר אבי שליט"א הוא מלמד את הילדים, כל הורה צריך להיות אחראי שהילדים שלו יבואו אחרי הלימודים בביה"ס ללמוד תורה, ומקבלים ממתקים, חיכו ממתקים וכולו מחמדים, זה מחזיק את העולם.

וגם כן, מורי ורבותי, מלבד זכות התורה של הנשים שהוכרנו, הם זכו גם מצד בעליהן, אמי מורתי ע"ה מצד מר אבי שיחיה שכל היום עוסק בתורה, אם בכולל, מוסר, דרשות, האשה זוכה שנותנת רשות לבעלה ללכת ללמוד. דבר שני וזהראיה ע"ה הדודה, קשה להגיד עליה כבר בלשון עבר "עליה השלום", היא מצד בעלה הדוד היקר רבי ששון הכהן שהוא עוסק בתורה כל היום, לומד ח"י פרקי משנה כל יום, וגם כן הוא ממשיך את תלמוד תורה של הזקנים, כמעט עשרים ושתים שנה שנוסד בברכיה, והרבה אנשים שנמצאים פה משתתפים בשיעור, לומדים מוסר, לומדים הלכה, ומצוה רבה לכל אדם ואדם שיצא לפנסיה להגיע לשם. מה יש לעשות? לשחק בשש-בש? דומינו? גולות? דע מה ה' אלקיך דורש עמך! מה נענה לפני אבינו שבשמים? שהיתה עבודה חיינו עובדים קשה מצאת החמה עד צאת הנשמה, אבל עכשיו שיצאנו לפנסיה מה יש לעשות? סך הכל שעתיים מעשר עד שתיים עשרה, כאן בביה"כ"ג, לומדים תורה, מוסר, גמרא, הלכה, הכל בשפה ברורה, דבר נפלא. ואנשים לומדים ונהנים מזה, בזכות התורה העולם נברא, בזכות התורה העולם מתקיים, ובזכות התורה תבא הגאולה. וכל זה בזכותם של הצדקניות ובעליהן. שנוכח ביחד בע"ה שהתורה תתעלה ותתרבה בישראל, ונוכח ביחד לקיום מה שכתוב בהפטרה: "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", שבע"ה הוא ישלח לנו את משיח צדקנו, ויבשר אותנו בשורות טובות ישועות ונחמות ולבנין ביהמ"ק. אמן ואמן.

ובאן המקום עוד פעם לחזור כמו שאמר הרב לברך את הנכדה של המנוחה ע"ה, אבישג חוה בת רחל, עם כל חולי עם ישראל, שהי"ת ישלח לה רפוא"ש בכל אבריה ובכל גידיה, אל נא רפא נא לה אל נא רפא לה, בזכות רבי שלום הכהן, בזכות אהרן הכהן, בזכות שבעה אושפזין עילאין קדישין. אמן.

דרוש ה

הרב רזיאל הכהן שליט"א

נכד המנוחה

(באזכרת השבעה כנ"ל)

באמת אני לא איש דברים, לא רגיל לדבר, בפרט במעמד כזה.

כתוב בגמרא (קידושין דף ל"ג ע"א), שרבי יוחנן היו עובדים לידו זקנים ארמיים, גויים, היה קם לפניהם. אנחנו יש לנו מצוה "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" זקן, זה קנה חכמה, ואפילו לא חכם, אם הוא מבוגר, אם הוא לא "אנטי דתי" צריך לקום. ר' יוחנן היה קם אפילו מפני זקן גוי. וכל כך למה, אמר "כמה הרפתקאי עדו עליהו דהנ", כלומר הזקן הזה כמה מהמורות עבר בחיים שלו, כמה תלאות,

כמה דברים עברו עליו, ודאי שהוא חכם יש לו חכמת חיים, צריך לכבד אותו בשביל הדבר הזה. זה מדובר אפילו בזמן ארמאי שלא יודע שום דבר מהחיים שלו, כל שכן שמדובר באחת שהיא בתו של הרב, שגדלה בבית של תורה, על אחת כמה וכמה. באמת כל אחד מהדור הקודם אם מסתכלים עליו יש הרבה מה ללמוד, וכשמדובר על אחת כזאת, על אחת כמה וכמה. חז"ל אמרו (שבת דף ק"ב ע"ב), אם ראשונים כמלאכים אנחנו כבני אדם, ואם ראשונים כבני אדם אנחנו כחמורים, אבל לא כחמורו של רבי פינחס בן יאיר, שלא היה אוכל דבר שלא מעושר. אנחנו בודאי לא הגענו לדרגה הזאת, כל מי ששייך לדור הקודם ודאי שאפשר ללמוד ממנו הרבה.

בתנ"ך (זכריה י"א, ח'): ואכחיד את שלושת הרועים בירח אחד. שלושת הרועים הם משה אהרן ומרים. הגמרא בתענית (דף ט' ע"א) שואלת, וכי בחודש אחד נפטרו משה בחודש אדר מרים בניסן אהרן באב, איך נפטרו בירח אחד? אומרת הגמרא, כן, היו לבני ישראל שלוש מתנות, היה להם את המן בזכות משה, את הבאר בזכות מרים, ואת ענני הכבוד בזכות אהרן, כשמים נפטרה לא היה מים לעדה, אבל חזרו המים בזכות אהרן ומשה, כשנפטר אהרן בחודש אב נסתלקו ענני הכבוד "ויראו כל העדה כי גוע אהרן" וחזרו גם הם בזכות משה, אבל כשנפטר משה רבנו ע"ה בחודש אדר בשנה שלאחריו, נסתלקו שלושתם, ונחשב כאילו בירח אחד כולם נסתלקו. זה מה שהיה אצלנו, הרב ע"ה הניח אחריו ארבע בנות, שרינה ע"ה היתה בצפת, רואים אותה מידי פעם, בביקורים, לא זכינו הרבה לראות אותה. יותר היינו רואים את פאנידה, את סבתא, את חנה, כשזאת נפטרה היינו מתנחמים במי שנשארו, כשגם זאת נפטרה, היינו מתנחמים במי שנשארה, עכשיו שסבתא ע"ה נפטרה והיא האחרונה שבה, הרי זה כאילו שלשתן נסתלקו מאתנו בבת אחת. עוד אומרת הגמרא במסכת תענית (דף ה' ע"ב), יעקב אבינו לא מת, היא דורשת פסוק אל תירא יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מביאך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, כל זמן שזרעו בחיים כביכול הוא בחיים. כך הרב ע"ה, כשאחת הבנות שלו היתה אתנו, היינו רואים בבואה דבבואה מי זה הסבא זצ"ל, עכשיו שנסתלקו מאתנו אין על מי להסתכל. עשיתי השבוע חשבון החיים של סבא הרב זצ"ל חמשים ושמונה שנים חסר ארבעה חודשים, מהזמן שנפטר סבא הרב עד שסבתא שלי ע"ה נפטרה זה ג"כ חמשים ושמונה שנים חסר ארבעה חודשים, בבואה דבבואה, אותו דבר.

הגמרא במסכת ברכות (דף י"ז ע"א) שואלת, הני נשי במאי זכיין? במה הנשים זוכות? והתשובה, במה שמגדלים את הבנים שלהם לתורה, וממתינות לבעליהן עד שחוזרים מבית הכנסת. זה השכר שלהם, על זה הם מקבלים שכר. שואלים המפרשים, וכי חסר מצוות לנשים, אמנם הן פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, אבל יש לנו תרי"ג מצוות, שם"ה מצוות לא תעשה ורמ"ה מצוות עשה, אז יש כמה מצוות בודדות שנשים פטורות, אבל יש להן עוד כהנה וכהנה, אז מה הגמרא אומרת שהשכר שלהן בגלל ששולחות את ילדיהם לת"ת וממתינות לבעליהן. שמעתי פעם תירוץ מהרב עובדיה ע"ה על פי הגמרא בכתובות (דף ק"א ע"ב) שדורשת מהפסוק כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל, כל המשתמש באור תורה, אור תורה מחייהו, אבל מי שאין בו אור תורה, אין בו טל תורה, הוא לא קם לתחיית המתים, ועל זה שואלת הגמרא בברכות, הני נשי במאי זכיין, במה יזכו לעתיד לבא לתחיית המתים, כמה שיש להן מצוות, אשריהן ואשרי חלקן, אבל אין להם טל של תורה לתחיית המתים, ואומרת הגמרא נכון, הן לא לומדות, אבל כיון שהן שולחות את ילדיהן ללמוד תורה ומחכות לבעליהן, יש להן חלק בתורה, וע"י זה יזכו לתחיית המתים. אותו דבר ראינו אצל סבתא ע"ה בליל שבועות וליל הושענא רבא, שהיתה מחכה בתיקון יחד עם שאר הזקנות והדורות, אנחנו בביהכ"נ והם בבית נשואות להכין תה וקפה, ואנחנו הילדים עולים ויורדים, הולכים וחוזרים, בשביל להביא את התה והקפה בשביל הלומדים כל הלילה עד הבוקר. זה דבר שלא מצוי בימינו, הן היו נשואות לקרוא תהלים, וגם מחכות להביא תה וקפה כל הלילה. חוץ מזה ידוע שהיתה כאן טבחיית בישיבה, ובדאי שיש לה חלק בתורה. בחורים שלא היו כ"כ אוהבים את האוכל הכללי, היתה מפנקת אותם והיו אוכלים ממש על שולחנה, לא היו אוכלים בחדר האוכל אלא לוקחת אותם לבית ואוכלים על שולחנה, זה ראיתי בעיני.

גם כן יראת שמים של הדור הקודם זה לא יראת שמים שלנו. היום אדם מסתכל מה כתוב בשלחן ערוך, מותר, מותר. אסור, אסור. אם יש דברים של חומרא, תלוי, אם זה דבר שמקובל בציבור, עושים (אל תפרוש מן הציבור), אם זה דבר שלא מקובל בציבור, לא עושים (ג"כ אל תפרוש מן הציבור...). זה לא יראת שמים, זה יראת ציבור. היראת שמים של פעם, זה יראת שמים אמיתית, וזה חסר לנו מאד. ידוע גם, שהיסורים ממרקים, כולנו יודעים שנתסרה מאד. חוץ ממה שהזכיר רבי חננאל בקטנותה, גם בדרכה לארץ ישראל, ככה מספרים, כשבאו לעלות לארץ האנגלים ימ"ש הגלו אותם לקפריסין ולא נתנו להם לעלות לא"י, היא כתבה מגילה ארוכה ארבעה חמשה דפי "פוליו" ארוכים, ורצתה לשלוח לסבא הרב בג'רבא, לספר על כל התלאות אשר קרה להם בדרך. סבא שיבדל לחיים אמן לה, מה, יוציאו לעז על ארץ ישראל? יגידו היא לא טובה? היא לקחה את הכל, גנוה ולא שלחה (יש מכתב אחר שהיא כן שלחה, רבי אדיר מצא אותו השבוע, מי שירצה שיפנה אליו אח"כ). חוץ מזה, גם עד שהיא נפקדה בורע של קיימא לקח הרבה זמן, זה ג"כ חלק מהיסורים שעברו עליה. גם כתוב (קידושין דף מ"ט ע"ב) עשרה קבין של שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו הנשים (זה אפשר לשמוע כאן בצד השני), ואחד כל העולם כולו, חצי גברים חצי נשים, סך הכל הנשים תשע וחצי. הנשים אוהבות לדבר, זו מציאות. השאלה מה מדברים, יש דברים מותרים, ויש דברים אסורים. את סבתא מעולם לא שמעתי מדברת דבר רע על מי שהוא, גם אם מי שהוא לא מצא חן בעיניה, היה דרכה לכסות, להעלים ולהסתיר ולא לדבר. ידוע מה ששאל רבי לוי יצחק מכרדיטשוב, למה הקב"ה ברא שתי עיניים, הרי יש פה אחד, אף אחד, אם כן למה שתי עיניים, לכאורה מספיק עין אחת. לא מספיק אדם חוטא בעיניים, תהיה עין אחת יהיו פחות חטאים. אמר, כן, עין אחת בשביל לראות את הטוב שיש בוולתו, ועין שניה לראות את החסרונות של עצמו. אבל במציאות בני אדם עושים "וחילופיהן בגולם", בעין הראשונה רואה כמה נגעים יש לחבר שלו ובעין השניה הוא מסתכל על עצמו לראות כמה טוב הוא. אבל סבתא מעולם לא דברה על שום אדם, תמיד ראתה את הטוב על הוולת ולעצמה תמיד אמרה מה אני ומה חיי לא החזיקה מעצמה מאומה ולאחרים

תמיד נותנת ומחייבת להם. גם להתלונן, היא אף פעם לא התלוננה. אני זוכר בפסח האחרון שביקרנו, שזו הפעם האחרונה שיכולנו לדבר אתה, והיא יש לה "אוזניה" בלי האוזניה היא כחרש לא ישמע וכאילם לא יפתח פיו, רק אם מדליקים את האוזניה אפשר לשמוע. היא בערב שבת מדליקה את האוזניה, והולכת ודולקת בכל השבת כולה. באותה פעם שכחה להדליק את האוזניה, ועד שהגיעו הנכדים והנניס, אחרי כמה חודשים שלא ראתה אותם, והיא בקושי שומעת... מישוהו אחר היה מאד מתאכזב, מאד מצטער, אבל היא, כמה שבאמת הדבר הפריע לה, אמרה בחיוך: "שכחתי להדליק את האוזניה" לא ניכר עליה שום כעס, ולא עצבות, אלא אמרה הכל מהקב"ה.

גם הגמילות חסדים שהיתה לה. מה שהכרתי מעט שבמעט. כל יום ששי היו מגיעים כל מיני משפחות, ממושב משען וממקומות שלא היה קשר אישי אתם בכל השבוע, ובכל זאת עושה להם בישולים וכל מיני דברים לשבת, בשביל שיהיה להם. והכל בצינעא. אני זוכר פעם אחת אמרה לאחותי (לפני יותר מעשרים שנה) תתני את החלות האלה לעדנה כהן, עדנה זה בעברית השם של כמסאנה, אשתו של המורה דוד זצ"ל, שהיתה אז חולה מאד. אחותי לא הבינה, הלכה לאשתו של ר' פרץ כהן שיכל"א, שגם כן קוראים לה עדנה כהן, והביאה לה. אז יום ראשון אמרה לה: "תודה רבה על החלות, אבל למה שלחת לי?" אמרה לה, התכוונתי לעדנה השניה, המבוגרת, ואז התפרסם הדבר ששולחת חלות ולזאת ולזאת ולזאת.

עוד דבר, כותב המור (אה"ע סי' ס"ה) בשם המדרש, איזבל המרשעת אכלה אותה הכלבים, בדרך כלל שאוכל, אוכל עד הסוף, אבל היא השאירו לה פרקי ידיה ורגליה, כי היתה משמחת חתן וכלה. עם כל הרשעות שלה שחטאה והחטיאה את הרבים, החטיאה את בעלה בע"ז, והחטיאה את כל עם ישראל, אבל המצוה שעשתה לשמח חתן וכלה הגינה עליה שלא יאכלו את ידיה ורגליה. גם סבתא ידוע ומפורסם שעוד מצעירותה היתה הולכת לשבתות כלה, לשמח כלות, שרה להם שירים. פעם ראיתי אצל הרב צמח ספר "שירת הנביאות", אמרתי נביאים יש לנו, אבל מה זה שירת הנביאות? ראיתי שזה ספר של ד"ר אחת, שירים של נשות ג'רבא על חתן וכלה, הקליטה אותם ורשמה אותם שם.

גם כן בסוף ימיה נתמקרה ביסורים כל החודשים האחרונים. רוב צדיקים מתים בחולי מעיים (שבת דף ק"ח ע"ב), למה, אין להם עוונות באמת, אולי אכילה ושתייה משהו קטן לא לשם שמים, לכן מתים בחולי מעיים. גם היא החולי האחרון שדרדר את המצב, היה חולי המעיים.

נסיים במשהו קטן. הרב ע"ה במנחת כהן הביא מה שאמרו חז"ל (כתובות דף ק"ד ע"א) שבשעה שהצדיק נפטר מן העולם, יוצאים שלש כתות, שלש קבוצות של מלאכים, האחת אומרת לו בוא בשלום, השניה אומרת לו הולך נכוחו, והשלישית אומרת יבוא שלום ינחו על משכבתם. אומר הרב, בוא בשלום וינחו על משכבתם, מובן מה זה. אבל מה זה הולך נכוחו? הוא מסביר ע"פ מעשה, שהיו שלשה סוחרים שותפים, שהגיעו לעיר אחרת, כהשגיחה השבת הממינו את הכסף שלהם מתחת לעץ, שאף אחד לא ידע היכן הכסף, וכמוכרן כיסו את זה בחול. אחד מהם בליל שבת, בלי שהחברים שלו ידעו, קם בשקט והוציא את הכסף, והטמין אותו במקום אחר. במוצ"ש הם חופרים, חופרים, ולא מוצאים שום דבר. מי לקח את זה? רק אחד משלושתם גנב. הלכו לשופט, הקאדי של המוסלמים (הם לא היו כל כך דתיים, לא ידעו כמה חמור ללכת לערכאות), אמר להם השופט, מה אתם רוצים ממני, מה אני יכול לעשות לכו אל הרב, הוא פיקח וידוע את הכל. הלכו לרב עם הפקודה מהקאדי. אמר להם הרב, מה אתם רוצים ממני, וכי אני נביא? ב"ה אני יודע ללמוד תורה, שלחן ערוך חושן משפט, אבל לרוח הקודש עוד לא זכיתי. מה נעשה? לכו בחזרה לשופט. הם באו לצאת, וקורא להם הרב בחזרה, בואו, בואו, אולי אני אמצא איזה משהו. הם חוזרים בחזרה לרב, והרב חושב וחושב, ואומר אין לי פיתרון, לכו בחזרה לקאדי. רק הם יוצאים ופתאום פעם שניה קורא להם, בואו, אולי עכשיו אני אמצא פיתרון. חושב חושב חושב, ואומר להם טוב, אני אכתוב לכם פתק, תביאו את זה לקאדי סגור, ושם כבר כתובה התשובה. הגיעו אל הקאדי עם הפתק, ראה בפתק כתוב, פלוני אלמוני הוא הגנב, תיסרו אותו עד שיוודה. ייסרו אותו בשומים ובעקרבים, עד שאמר אני מודה, את הכסף לקחתי בליל שבת והטמנתי במקום אחר, חיפשו שם ומצאו. אמר הקאדי לרב, איך ידעת, רוח הקודש אמרת שאין לך, איך ידעת? אמר לו, כשבאו לפניי שלשתם, ראיתי שנים נכנסים ככה, במצב בטוח, כאילו באים לקבל כספם בחזרה, השלישי נכנס גשרך אחריהם, כאילו מפחד שיגלו אותו. אמרתי אולי הוא טרוד באבדו על הכסף שהלך לו. כשיצאו ראיתי זה השלישי שנכנס בצעד כושל, יוצא ברגלים בטוחות, מהר מהר מהר, אמרתי כנראה שזה הגנב, אבל בפעם אחת אי אפשר להסיק מסקנות. קראתי להם והחזרתי אותם, ושוב קראתי להם והחזרתי אותם, וכמה פעמים זה חוזר נכנס בצעד כושל, ויוצא מאליו רץ כצבי, הבנתי שכנראה הוא הגנב, ומפחד שיגלו אותו. ולכן כתבתי מה שכתבתי, והתברר שזה נכון. זה מה שכתוב הולך נכוחו, כלומר האדם שמגיע לעוה"ב, יש כאלה שמגיעים אחרי שהעבירו את החיים שלהם ולא מילאו אותם, והוא מגיע לבית דין של מעלה בצעד כושל והולך לאיטו. אבל מי שמילא את החיים שלו בתוכן אמיתי הולך בטוח בעצמו ומגיע כמו שצריך. הסבתא ע"ה בעשר שנים האחרונות, אחרי שנפלה, היתה צמודה ל"הליכון" (למרות שהיו שנים שיכלה ללכת לבד, אבל היא אמרה הרופאים אמרו ללכת עם הליכון, אני לא מזוללת בזה), אבל בעוה"ב במח היא "הולך נכוחו", לא צריכה לא הליכון, לא קביים, לא שום דבר, אחרי כל המעשים הטובים שעשתה, אחרי הייסורים שסבלה, בודאי יש לה על מה ללכת. תהיה מנוחתה עדין.

רק רציתי להגיד תודה רבה לכל הקרובים שטיפלו בסבתא, אנחנו היינו רחוקים, אבא אמא, הדודים והבני דודים, הבנים של הדודה [פאנידה] ע"ה שעזרו בתקופה האחרונה. ישלם ה' פעלכם ותהיי משכורתכם שלמה. יה"ר שתעמוד בתפלה עלינו על כל הצאצאים, על כל המושב, על כל הנכדים שלה על הנכדות שלה, על אבישג שתהיה בריאה בע"ה. והקב"ה ינחם אותנו ונוכח לגאולה שלמה בע"ה. ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

דרוש ו

הרב אדיר הכהן שליט"א

נכד המנוחה

(באזכרת השבעה, כנ"ל)

ברשות כבוד הרבנים הגאונים, ברשות הקהל הקדוש, אמנם כבר דרשו לפני כן, אמרו הרבה דברים, וגם כיום אי אפשר להספיד יותר מדאי, היום חול המועד, גם חול וגם מועד, ובחזו"מ הלכה פסוקה שאסור להספיד. ומצד שני ידוע ג"כ שבפועל מנהג ישראל להספיד אפילו בשבת שחמורה יותר מחזו"מ, וכבר עמדו על זה המפרשים. ומרן סבא קדישא במנחת כהן הסביר את זה. הוא אמר שלפעמים אין ברירה, אם צדיק נאבד אם אנחנו לא נספיד לא נתעורר, יהיה ח"ו יותר גרוע. זה חולי הנפש, "שבת משוש לבנו נהפך לאבל מחולנו, נפלה עמרת ראשנו", אם השבת, הכוונה יום שבת, נהפך לאבל מחולנו, שמספידים בשבת, משום שנפלה עמרת ראשנו, אין ברירה. וגם הוא הביא את הפסוק: "על זה היה דווה לבנו ועל אלה חשכו עינינו", על "זה", הכוונה אדם אחד, אם אחד נפטר ורק דווה לבנו בלב, לא נספיד, אז חלילה על "אלה" חשכו עינינו אלה זה שתיים שלוש. אם לא נתעורר מפמירתו של אחד, אז ח"ו יכול להיות עוד ועוד. לכן באחד כבר צריך להתעורר ולשוב בתשובה. וגם מרן הרב עובדיה ע"ה בחזון עובדיה – אבילות כותב בשם מהרימ"ט ועוד הרבה מגדולי האחרונים, שאף על פי שהרב מגן אברהם כותב לא להספיד בחזו"מ, ואפילו לא להגיד שבחי הנפטר שמא יבואו לידי הספד, מ"מ מנהג העולם להגיד, למה? לא חוששים שיבואו לידי בכי, ואם קרה, באו לידי בכי, לא נורא, אלא שמשתדלים לא להגיע לידי בכי. אבל ודאי שאפשר להגיד את שבחי הנפטר. וכל שכן אם נפטרה צדקנית.

היום אנחנו עומדים ביום השביעי (מוקדם) של פטירת הסבתא הצדקת, וג"כ ביום האזכרה השביעי של הדודה אחותה הצדקת, שכידוע היו פה עמודי עולם במושב. וכמו שהזכיר רבנו חננאל שיחיה, ממש בחסדי ה' זכינו שנשארה בחיים, בילדותה שלוש פעמים הגיע לשערי מות, והוא הזכיר פעמיים, את הפעם השניה ואת השלישית. ואספר גם את הפעם הראשונה כפי ששמעתי כל זה מהסבתא עצמה. זה היה כשהיא היתה בת חודשים אחדים, היא חלתה במחלת "הצבת", בזמנו בג'רמא זו היתה מחלה חשוכת מרפא. היום יש זריקות, חיסונים, פעם זה לא היה. ואז היא הגיעה לגסיסה ממש. והאמא אמרה "אל אראה במות הילד", היא לא מסוגלת לראות... שמה אותה בצד, ואז באותו רגע, אמה של מלכות, מאמא גזיילה ע"ה, נרדמה, ואז הגיע אליה בחלום אחד מרבני המשפחה (סבתא אמרה כמדומה לה הוא רבי רחמים הכהן, כנראה בעל כרם חמדה, אבל אני לא יכול להגיד זאת בודאות), אמר לה הכלה שלך עזבה את הבת שלה, תגידי לה שתניק אותה, תאכיל אותה, היא תצליח. היא באה אליה ואמרה לה תאכילי אותה! אמרה לה לא רוצה ליגוע בה, אסור ליגוע בגוסס. אמרה לה, בכל זאת קיבלתי דיווח שתחיה. היא באה אליה, התקרבה וראתה שהיא פותחת עיניים, וקמה וחיתה. בפעם השניה, היה לה חולי בגרון, בגיל שנה בערך לא יכלה לינוק, ולא היה אז לא רופאים ולא רפואות, ואז היה את הסיפור שמורנו הרב, השקדן של הדור, גם באותם רגעים קשים הסתגר בעליית הגג שהיתה מלאה ספרים ונרדם בלימודו, ונתגלה אליו הרב יש"א ברכה, כמו שהזכיר הרב חננאל.

פעם שלישית זה היה עם אחיה שלום, מתי שהרב היה בתונם, באלול תרצ"ב, עם אחותו הסבתא רבא מרת מזלה (אמא של הסבא רבי ששון) שהיתה חולה, ונפטרה אחותו במ' באלול, ואז הוא דהר לג'רבא, אמרו לו שהילדים כבר חולים מאד, הבן שלום והבת זוהראיה – הסבתא, היא בת שמונה והוא בן חמש, ואז הרופא הביא להם תרופות לגרר אותם בגרון, ואם בולעים זה לא עוזר. והיא הצליחה והוא לא הצליח, ועליו קונן הרב בהקדמה למנחת כהן: "הנה לשלום מר לי מר", היה צריך להיות אחד מגדולי עולם, סבא רבי ששון למד אתו בכיתה, הפרש שנתיים שלוש ביניהם, ואמר שהקפצו את רבי שלום הקטן בשתיים שלוש כיתות, היה כבר לומד גמרא, כולם נבאו לו גדולות, כמה הרב בכה בכתבים שלו על הבן היקר והיחיד. אבל השקיע בבנות שלו השקעה מרובה שאי אפשר לתאר, בג'רבא כידוע הנשים רובן ככולן אפילו קראו וכתבו לא יודעות, ואפילו ברכת המזון היו מברכות ברהמ"ז קצרה, אבל הבנות של הרב יודעות קראו וכתבו, כל הזמן יושבות וקוראות, כל הספרי סיפורים של הערבית יודעת בעל פה, סבתא היתה מספרת לנו מהם שעות על גבי שעות. תהלים כל היום היתה קוראת, גומרת את הספר אחת ליומיים שלוש.

היא היתה מספרת לנו על החינוך של האבא הגדול, אמנם האבא לא היה הרבה בבית היה ראב"ד מקודש, מלמד תלמידים כל היום וכל הלילה. שלוש פעמים בשבוע אפילו לא חזר לבית בלילה. לא לחינם הוא זכה להעמיד גדולי עולם ומצוקי ארץ. אבל באותו זמן מועט שהיה בבית, רק לראות אותו בבית שוקד בתורה, זה הספיק להן. כשהיו באות אליו, לעולם לא דחה אותם, היו באות באמצע הלימוד, היה מספר להם סיפורים, סיפורי צדיקים ואהבת התורה, עד שהאמא היתה שמה לב, האמא הרבנית סעדו ע"ה, אומרת, מה? מפריעים לאבא הגדול? הוא עסוק בתורה ובצרכי ציבור, להתיר עגונות, לחפש תשובות בהלכה, פסקים, להשיב תשובות לכל השואלים. היתה אומרת להם לא להתקרב לרב. אבל פעם בשבוע מוקדשת רק לילדות, כמה שהיה עסוק, אפילו ביום ששי היה מלמד עד חצות היום, בחצות היום לפני שחזר לבית, הולך לחנות וקונה קופסא של סוכריות, בא לבית ואומר להם "אג'אאו עג'ו-רלונאת" בואו אהובי, אהובים שלי, בואו, כל אחת תגיד לי מה עשתה כל השבוע, היו באות הבנות, שרינה, זוהראיה, פאנידה, וחנה, היו עומדות בשורה, כל אחת

אומרת מה היא עשתה. אחת אומרת: יום ראשון הלכתי לבאר לשאוב מים, קחי סוכריה, אני עשית כך וכך. אפילו לא היה להם מה להגיד היו אומרות: לא אמרתי לאמא "לא". אפילו על דבר שלא עשו קבלו פרס. ככה התחנכו לעזור לזולת. היו חכמניות וצדקניות, היו אוכלות ביחד היו עושות זימון, ככה נפסק בש"ע (סי' קצ"ט סעיף ז') בנות עושות זימון. גם היו מתפללות כל התפלות.

וגם זכתה הסבתא במיוחד, כולן היו צדקניות, אבל הסבתא זכתה בצורה מיוחדת, מתי שמורנו הרב ב"ח תמוז תש"ד בגלל הגרמנים האדורים הרשעים, קיבל מחלה קשה מאד ונסע לתונס הכירה, ולמעיינות המרפא בחמאם אללף הסמוכה, והבת הגדולה שרינה כבר היתה נשואה, ולקח עמו את הבת זוהראיה – סבתא, והיתה מספרת שבמשך שנתיים וחצי אמא שלה היתה מטפלת בו ביום, כל לילה, כל הלילה, להביא לו כרית ולעזור לו, עד שהיה מגיע הבוקר היתה מניחה לו תפלין. מותר לאשה להניח תפלין לגבר, כמו שכתבו האחרונים (ע' כה"ס סי' כ"ז אות ח'), ורק אז הולכת לישון. שנתיים וחצי לא היתה ישנה, רק ביום, וערה כלילה, וכיום הבית כולו היה מלא וגדוש מאנשים שנכנסים ויוצאים, הרב הראשי לתוניסיה רבי חיים בלעיש ועוד הרבה, ורבי פראג' פיתוס' הרב של העיריה. בזכות זה זכתה שנתקיים בה "כבוד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך" זכתה למגן וצינה, כמעט כמגן מג"ן, תשעים ושתים וחצי.

לאחר מכן סבתא זכתה לחזור לג'רבה, ב"ח כסלו תש"ז, איך אני יודע את התאריך? כי היא אמרה באותו יום שהם חזרו עברו בדרך לגאבס, לרבי חיים חורי, לא מצאו אותו, איפה הוא? נסע לג'רבה להלווייה של רבי מכלוף עידאן, ב"ח כסלו, ואז הרב מיהר להלווייה ודרש עליו, ונדפס ממנו הספר על רבי מכלוף.

ושם בג'רבה הרב שידך את סבא וסבתא, שידוך שחשב עליו הרבה לפני כן, והתעכב בגלל החולי של הרב, וחיתן אותם. ויש מכתב של הרב לגבי סבא שהיה בן אחותו וגר אצלו, מכתב לרבי מצליח, החתן לא רוצה בנדים של ג'רבה רק בנדים של הארץ "מלבוש אירופי". שאלתי את סבא, למה? אמרי לי: בגלל שעולים לארץ ישראל. עם כל האהבה הגדולה של הרב, מי שרוצה לדעת כמה הרב אהב את הבנות שלו, יכול לפתוח את ההקדמה לשו"ת שמחת כהן, עד אז כמדומני שזה הספר היחיד בג'רבה וסביבותיה שמזכיר בנות בהקדמה, אפילו את נשותיהם לא היו מזכירים, אגב, היום מקובל שכל מחבר מזכיר את אשתו שעזרה לו, אבל פעם הכל היה טבעי שהאשה עוזרת, ולא היו מזכירים, אצל האשכנזים הצ"ח הראשון שהזכיר בהקדמתו את אשתו. אבל הרב מזכיר את הבנות שלו בהקדמה "הבנות בנותי מאור עיני אף רוחי בקרבי" ממש היו אצלו בבחינת עצם מעצמו מאור עיניו, עם כל האהבה הגדולה של האבא אל הבנות והבנות אל האבא, הסבתא אמרה אהבת ארץ ישראל מעל הכל, אז עוד לפני קום המדינה, לפי המכתבים של הרב לרבי מצליח הוא כותב בכסלו התש"ח הבת שלי נמצאת כעת בתונס, ומשם לצרפת ומשם באנטי המעפילים עד שהגיעו בדרך תחתית בחוה"מ פסח לראות את ארץ ישראל מרחוק, בספינת מעפילים, שמונה מאות אנשים באניה שמכילה מאתיים מקומות, אחד על השני כפשוטו, וכשהגיע פסח ממש לא היה מה לאכול, וכמעט... ובחוה"מ פסח ראו את א"י מרחוק, ומשם האנגלים הגלו אותם לקפריסין כמחצית שנה, עד שהביאום לארץ. ובכל זאת מי שרואה את המכתב שכותבת לאבא שלה מתוך מעצר בקפריסין, כאילו הכל טוב הכל בסדר, כמו שהזכיר אחי, בשביל לא להוציא לעז על ארץ ישראל.

ובשהגיעו סוף סוף לארץ היה לה רק הפלות, הפלות, הלכו לכל קברי הצדיקים, רבי שמעון בר יוחאי, רבי מאיר בעל הנס, האר"י הקדוש (וקראו לאבא את השמות של הצדיקים האלה). עד שהאבא, מורנו הרב, שלח אותם לרבי יצחק אלפיי שיברך אותם ואז נולד אבא, ולאחר מכן עוד בנים. וגם לאחר מכן במושב, כשעלה ארצה אבא שלה, מורנו הרב, טיפלה בו במסירות נפש, היה גר אצלם בבית, ולאחר מכן עבר לדירה לידם, מכבדו בחייו מכבדו אחר מותו. גם אחר פטירת מורנו הרב, כל הספרים של הרב שהגיעו מהדפוס היו באמצע הבית, ששים שנה הבית מלא ספרים. גם את הנר של הרב דאגה לו, אני זוכר איך היתה עושה את הפתילות מצמר גפן, ערימות של פתילות לכל הקהל. הנר היה בבית של הרב ולאחר מכן בביהכ"נ. גם היתה מכבסת את המגבות של ביהכ"נ.

וגם מהחינוך של האבא, היא ואחותה פאנידה כל יום ששי היו מכינות עשרות מנות, אני זוכר בקטנותי לפעמי הייתי שליח, מכינים עשרות מנות, אחת לא בריאה, אחת אין לה כלום. וגם היו כאלה שבאים לבית שלה לאכול, יש במושב כמה מסכנים, חולי נפש, או כאלה שאין להם אפשרות, באים לבית ואוכלים.

בתנב בפרקי אבות (א', ה') יהי ביתך פתוח לרווחה ויהיו עניים בני ביתך, מה זו הכפילות הזאת? אם ביתך פתוח לרווחה, ממילא יהיו עניים בני ביתך! אלא יש כאלה שפותחים את הבית, אבל העני שמגיע הוא סוג ב' סוג ג'. כמו שסיפר רבי יוסף חיים, פעם היה עשיר בא אליו אחד וביקש להתארח אצלו, לא נעים לו, הסכים, אבל בסעודה הניח לידו רק כוית מן הלחם. אותו אורח ראה את זה, ואמר, מה, רק כוית בלבד מביאים לי?! מה עשה? סיפר משהו נפלא, משהו יפה, אמר לו בעה"ב: מה, באמת? אותו אורח תפס את הככר מאמצע השלחן, ואמר לו: אתה רוצה שאני אשב על כך בככר שזה באמת? אמר לו העשיר, לא צריך להשבע, אז האורח הניח את הככר לידו והיה לו לחם לאכול. לאחר מכן הביאו את המנה העיקרית, הביאו לו לאורח רק אורח, אבל לעשיר הביא בשר והרבה דברים משובחים. אותו אורח ראה ככה, אמר לעשיר בעה"ב, אני נוהג להגיד דברי תורה על השלחן לפני הסעודה, אמר העשיר בסדר, תגיד. אמר לו, כידוע, אם יש שנים אוכלים זה בשר וזה חלב אסור לאכול על שלחן אחד, רק אם ישימו באמצע היכר, להפסיק ביניהם באיזו כפית, איזו מפת, איזה משהו. אבל אם גוי אוכל, לא יעזור הפסק, למה, כי כהרף עין יכולים להתחלף המנות, תראה... ובין רגע החליף בין המנה שלו למנה של בעה"ב. ואותו אחד היה לו הרבה אוכל, ולבעה"ב כמעט ולא נשאר כלום. יש כאלה שמומינים אורח לבית, ודואגים שירגיש שעושים לו טובה. אצל סבתא אני זוכר שהרבה פעמים ראינו, באים אורחים לא קרואים, כשהם מגיעים היא עוזבת את הכל להביא להם

מנות, גם היא, גם אצל אחותה, תמיד ראינו את זה, יחי ביתך פתוח לרווחה גם כפשוטו, וגם ויהיו עניים בני ביתך כבני הבית, וגם לאלו שלא יכולים לבא לבית, היתה שולחת להם אוכל עד לביתם כאילו היו מבני הבית.

וגם אהבתה לתורה מי ימלל ומי יספר, כמה היתה אוהבת בחורי ישיבות, בשבילם היתה נותנת את הכל. וגם פה במושב בישיבה הקדושה חכמת רחמים, בשנים הראשונות היא היתה הטבחית, והיתה מקבלת רק את הכסף של עלות המצרכים בלי להרויח, ומורחת מבשלת ומכינה בשמחה בשנים הראשונות שהיו רק כמה בחורים (כמדומה שנים עשר ואח"כ יותר) שלושה ארבעה סוגי מאכלים.

היתה גומלת חסדים טובים לחיים ולמתים, גם בלגית, וגם בחברא קדישא. אפילו לבר-מצוה שלי הגיע לאולם מאוחר בלילה, למה, כי היתה הלוייה באותו יום, והיא בחברא קדישא.

ככה היתה עושה חסדים גם לחיים וגם למתים, ועוד הרבה חסדים, ויש עוד הרבה מה להאריך בשבחה, אלא שהשעה קצת דחוקה ומחכים לערבית. יה"ר שתהיה נשמתה צרורה בצרור החיים, והתאספנו כאן ללמוד ממעשיה, שלא ילכו לאיבוד, צריך ללמוד ממעשיה, היא ואחותה היו פה שני עמודי התווך של המושב, והמושב ימשיך לשגשג ולפרוח ברוחני ובגשמי, והיה המחנה הנשאר לפליטה. ויה"ר שסבתא תעתיר בעדנו ובעד כל הקהל הקדוש ובעד כל בני המשפחה, ורפואה שלימה לנכדתה אבישג חוה בת רחל, ונוכה לביאת משיח צדקנו ולתחיית המתים במהרה בימינו אמן ואמן.

דרוש ז

הרב בנימין הכהן שליט"א

גים המנוחה, חתנא דבי נשיאה מרן מוהרח"ק

(באזכרת השלשים, ליל שני י"ג חשון תשע"ז, ב"אהל הרב" מושב ברכיה)

כתוב: בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ. למה התחיל ב"בראשית" יכול להגיד "בראשונה" או "בהתחלה". יש לזה כמה פירושים בדברי רבותינו. הפירוש הראשון הוא קודם כל ה' יתברך הוא יחיד בעולמו, ולא שיתף אותו אף אחד, ולכן "בראשית" בחשבון קטן חשבון "אחד", רק הוא אחד, אין אחר. הרב חיד"א אומר שה' יתברך ברא את הנשים שיעזרו לבעלים שילמדו תורה, והם יתעסקו במשק בית, כמובן אם יכולים. איפה רמזו שהי"ת נתן את התורה בהתחלה לנשים? בראשית אותיות "ראש בית", בית זה נשים, והראש זה ההתחלה, שכל העולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל. הרב חיד"א אומר מה זה בראשית "אשרי בת", מה זה אשרי בת, כל כבודה בת מלך פנימה. התלמידים שבאים ללמוד תורה ישבו וילמדו בפנים, לא יצאו מכאן ומכאן עד שגומרים את השיעור שלהם, רק מתי שצריכים לשירותים או לאכול, כך ה' ברא, אבל כל היום "והגית בו יומם ולילה" יש אדם יכול ללמוד כל היום וכל הלילה? אלא חכמים אומרים בבוקר לקום מוקדם קצת מחלילה, ובבוקר נותן לערב קצת ללמוד, זה נקרא והגית בו יומם ולילה. יש לנשים זכות גדולה עד שאמרו חכמינו (סוטה דף י"א ע"ב) בזכות נשים צדקניות יצאנו ממצרים, פורים בזכות אסתר המלכה, חנוכה בזכות יהודית שהרגה את אלפרוני. אומרים גם הגאולה הקרובה ביותר בע"ה תהיה בזכות הנשים. מאיפה אנחנו ידענו שבאמת התורה ניתנה לנשים קודם? בשעת מתן תורה אמר הקב"ה למשה רבנו "כה תאמר לבית יעקב ותגד לבני ישראל" קודם כל תגיד לנשים, אבל לנשים "תאמר", אמורה רכה, אבל לישראל "ותגד". חכמים אומרים כמה חשבון של "ותגד" עם האותיות? חשבון "זית", אדם שלומד תורה ולא יעשה עצמו כמו זית שחובטים אותו, הוא לא יכול ללמוד תורה, כמו שאח שלי ז"ל אומר "אם אין קמח אין תורה", אם אדם לא יעשה עצמו כמו קמח חם, הוא לא יכול להבין. באמת התורה היא פשט, חושבים ככה, אבל אפילו בפשט אדם לא יבין אם לא ישנן "ושננתם לבניך" צריך לשנן, לשנן, לשנן.

היום אנחנו ראינו במושב שלנו הלכו לנו בעוה"ר ממש בלילה אחד שתיים, ועוד לא נגמר עוד אחת בעוה"ר. אפילו השמות שלהם פנינים חביבים. יש לנו הרבה עוונות, נחפשה דרכינו ונחקורה, צריכים לקיים את העולם, שלוש תפלות כמו שצריך, ק"ש הרבה חושבים רק בערבית ושחרית, אבל זה לא נכון, צריך גם ק"ש על המטה, ככה כתוב במסכת ברכות (דף ה' ע"א) מי שקורא ק"ש על המטה המזויקים בדלים ממנו. ה' נתן לנו לקרוא ק"ש, והיא מצלת אותנו מן המזויקים, ואפילו מן העוונות, כשאנחנו אומרים "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד". ואפילו משה רבנו ע"ה כאשר "וילך משה... ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי", מה זה בן מאה ועשרים שנה? אנחנו שאלנו אותך איזה גיל? לא שאלנו! אלא הכוונה "מאה עשרים שנה" ראשי תיבות שמ"ע. אמר להם, בן אדם בעוה"ר צריך לקרוא שמ"ע להתפלל שלוש תפלות שחרית מנחה וערבית.

כתוב: "ונח מצא חן בעיני ה'". חכמים שואלים איך מצא חן בעיני ה'? נח כמעט והביא את המבול, למה? כתוב בפרשת בראשית זה ינחמנו מעצבון ידיו, עשה להם כלים משוכללים לא עובדים בידים וע"ה זה הם כפרו. ולכן הוא שגרם. אבל למה כתוב ונח "מצא"?

א' מצא אומרים חשבון ענוה, ב' כתוב בפרשה אלה תולדות נח איש צדיק, "איש צדיק" חשבון תפלה. בן אדם שמתפלל לה' הוא נכנע. אפילו שמות של הילדים שלו, שם חם ויפת ראשי תיבות ש"ח. אנחנו אומרים "שיח שפתותינו חשוב ומרוצה לפניך". כל יום אנחנו מתפללים בשחרית יה"ר וכו' ונשלמה פרים שפתינו, מה זה ונשלמה האות ל' זה לימוד תורה, אם לא היה הל' של לימוד תורה במקום ונשלמה היה ונשמה ב"מ, לכן ע"י התורה אנחנו שומרים ה' נותן לנו אורך ימים, הנשמה שלנו ב"ה. אנחנו עם ישראל כל בוקר שקמים אומרים "מורה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך", כל הפרשה הזאת, כל חומש בראשית, כולו אמונה, מי שלא מאמין כמו שצריך בעיה אתו, צריך לדעת ולהאמין. פעם היה מישור שהמלך אוהב אותו הרבה, ואז רצו לדעת איך העולם נברא, אמר להם ה' ברא את העולם אתם לא רואים איזה עולם? אבל הם לא האמינו אמרו העולם נברא לבד ב"מ. אבל אנחנו יודעים "בראשית ברא" בפרקי אבות (ה', א') כתוב בעשרה מאמרות נברא העולם, ובגמרא (מגילה דף כ"א ע"ב) מקשים, איך אתה אומר בעשרה הרי יש ויאמר רק תשעה, אומרים "בראשית" זה גם מאמר. המשנה למלך יהודי טוב, לא רצו להאמין לו, אמר להם תביאו לי שלושה ימים ואח"כ אני אראה לכם שה' ברא את העולם. הם רוצים הוכחה, לא רוצים דיבורים. מה עשה בדרך הביתה מצא איפה שמוכרים, קנה קוף קטן הביא לילדה שלו לשחק בקוף הזה, היא בגיל שלוש ארבע, והוא קטן מאוד. באותם שלושה ימים סגר עליו את החדר, וכתב שם מין שיר מיוחד עם חרוזים על בריאת העולם, איזה כתב, ואיזה חרוזים. אחרי שלושה ימים צריך לבוא אל המלך ולהראות לו שהעולם נברא רק ע"י רבוננו של עולם, הוא הלך ולקח אתו את הקוף הקטן, אמר לשוער תעשה טובה תשמור עליו, עד שאני אניד לך תביא אותו. הוא נכנס עם הכתב של השיר, כתב מיוחד דיו מבריק, אמר להם תקראו את זה, קראו את זה, אמרו מי כתב את זה? אמר להם עכשיו אני מראה לכם, קרא לשוער עם הקוף, אמר להם הקוף הזה כתב את הכתב הזה. אמרו, אה, קוף יכול לכתוב שירים? הקוף לא יכול לכתוב! אמר להם הקוף לא יכול לכתוב, אבל העולם נברא ככה נברא לבד? ראו באמת והורו שיש מישור, יש אלוה. לכן צריך אמונה.

בעוונות הרבים, עד היום, אפילו יש אנשים דתיים, אבל האמונה חסרה. אם יש לנו את האמונה חזקה היה ביטחון, בריאות, ברכות, הכל. איך אנחנו יודעים שבאמת יש חוסר אמונה, פעם אחת כתבו בעיתונים דתיים: הגשמים באו מהרות, וזה וזה, ונהיה גשם. כמה שהתפללו האנשים לא אמרו שהאנשים התפללו, כאילו רק האויר הזה עושה גשם. ומי עושה את האויר הזה? רק ה' יתברך. חסר לנו את הא', הא' יש בה הרבה דברים הא' אחדות הא' אמונה הא' בה כתובה שם הוי"ה ברוך הוא, שני ווי"ן שני יודי"ן זה האל"ף, צריכים לדעת. וכל העולם נברא בזכות אברהם אבינו שהוא יחיד, כשנמרוד הרשע זרק אותו לכבשן האש מה קרה, בא גבריאל הממונה על האש, אמר לו הי"ת אתה מלאך ממונה על האש, אבל אברהם יחיד בעולמי ואני יחיד בעולם, יחיד מציל את יחיד, ולא נשרף כלל, אפילו חריכה, איזה פלא. לא רק זה, אלא צמחו שם עצים עם פירות, תפוחים אגסים, כולם ראו איזה פירות יפים, כולם האמינו. אמר להם אברהם אבינו תגידו ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים. זה כח האמונה.

אנחנו רואים שכאשר הגיעה שרה אמנו ע"ה למצרים "ותקח האשה בית פרעה". ובאמת שאני רק השנה קראתי את זה, אברהם אמר "והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו", למה? עשו חוק אם אדם מתחתן עם אשה לא כדרכה, זאת אומרת בשביל יופי לא בשביל פריה ורביה. אז באותו זמן היו לוקחים שתי נשים אחת בשביל יופי ואחת בשביל פריה ורביה. לכן כשרואים שרה יפה, אומרים שלא כדרכה בשביל יופי, ואז הורגים את אברהם. זה מה שאמר והיה כי יאמרו.

בזכות נשים צדקניות יצאו ממצרים. אני רוצה להגיד סיפור קצר להראות כח של הנשים. ה' יתברך נתן לנו אמהות יקרות כמו שאמרנו, בפרשה של אתמול כתוב. אנחנו אומרים "אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב", למה לא אומרים "אלקי ישראל"? אומרים, כמו שקראנו בהפטרה "למה תאמר יעקב ותגד ישראל", היה צריך לומר "ואלקי ישראל". אלא ידוע שאבותינו הם שלוש עשרה אותיות, אברהם חמש, היה ארבע ה' הוסיף אחד שלא יהיה "זוגות", לא טוב, יש חמש. יצחק ארבע, יעקב ארבע, ביחד שלוש עשרה. האמהות אותו דבר: שרה שלוש, רבקה ארבע, ביחד שבע, לאה שלוש, רחל שלוש, ביחד שלוש עשרה. שיהיו האבות והאמהות עשרים ושש. הי"ת אתנו, עם ישראל, אנחנו מידת הרחמים, בע"ה אין מידת הדין, אפילו אם לפעמים יש קצת יסורים. כמו שאמר דוד המלך "יסור יסרני יה ולמות לא נתנני".

אז נאמר סיפור קצר, בו אני מסיים. פעם היו עלילות דם על עם ישראל, מצאו בן אדם הרוג בכביש, בא ראש הכמרים ואמר: זה הרג אותו אחד מהיהודים, עוד מעט חג המצות שלהם ועושים במצה שלהם קצת דם, ולכן הורגים נוצרי ולוקחים מהדם שלו. אמרו לו איך אתה יודע? אמר, למה, אתם לא רואים המצה השמורה שלהם לא נותנים לאף אחד שיגע? קראו לרב של היהודים, אמרו לו, תביא את היהודי שהרג, אחרת כל היהודים במצב קשה. הרב מסכן, מה יעשה, הוא התכוון למשהו, ידע שקוראים לו. בינתיים ראה מהחלון של בית המשפט אנשים עוברים, אמר לשופטים אפשר לקרוא לאיזה אשה יהודיה מבחון? באה האשה הזאת, הוציא הרב ביצה מהכיס, אמר לה תעשי לי חביתה אני רעב. לקחה את הביצה שאלה איפה הצלחת? הביאו לה צלחת שברה את הביצה, אמר לה מה את מחכה? אמרו לו, כבוד הרב, מה אתה לא יודע שאם יש קורט דם בכיזה, אסורה הכיזה? ואתה אומר לי לטגן? אני צריכה להסתכל! אמר להם: תשמעו, קורט דם בכיזה אסור, להרוג בן אדם מותר? מיד הוחלט בבית המשפט, באמת היהודים לא עשו כלום, אולי היתה איזה תאונה. תראה כח נשים צדקניות, קראו לה לבית המשפט לא יודעת על מה, וב"ה הצילה את כל עם ישראל.

גם היום השי"ת בעוה"ר לוקח נשים צדקניות, אנחנו לא יודעים, עמקו מחשבותיו, לפחות נגיד שזאת האחרונה, לא יוסיף השי"ת לדאבה עוד וזה' יתן לנו חזרה בתשובה ויראת שמים והצלחה אכי"ר.

זאת האשה באמת היתה "רבנית". למה? היא היתה עם אביה כל הזמן, ונשים הרבה שבאו מחוץ לארץ או צעירות מכאן, היו שואלות אותה, והיתה מדריכה אותם. גם היא היתה במקוה אחראית, ותפסה הענין של מהרת המשפחה. עשתה הרבה דברים. כל מיני דברים. ואפילו הרבה פעמים שלא היו לנו איפה לקנות ציציות, היתה מביאה צמר, ועושה מהתחלה לשם ציצית. הרבה אנשים בתחילת המושב היו לוקחים מהציציות שלה. גם פתילות לנר של אביה בביהכ"נ, ובערב כיפור.

לבן באמת הפסד גדול לנו, אנחנו לא יודעים. רק מבקשים מהשי"ת אתמול רחל אמנו והיום האשה הזאת, ועוד אשה אחרת קוראים לה חביבה גם היא היתה עושה דברים טובים מאד.

יה"ר מלפניך ה' אלקינו שלא תוסיף לדאבה עוד ותביא לנו את גואלנו ותחיית המתים במהרה בימינו אמן.

דרוש ח

הגאון רבי ברכאל הכהן שליט"א

מראשי מוסדות חכמים ברכיה

(באזכרת השלושים, כנ"ל)

נאמר כמה מילים לע"נ הצדקת הדודה הסבתא זוראיה פנינה חיה בת סעדרו ע"ה.

כמו שידוע היא שמשה את הסבא הקדוש בעת מחלתו בהיותו בחמאם אללף, והיא היתה משרתת אותו הרבה מאד במסירות נפש ממש.

והנה ידוע הגמ' במס' ברכות (דף י"ז ע"א) הני נשי במאי זכין, במה הם זוכות לעוה"ב. הגמ' עונה שתי תשובות: דבר אחד, משום שהם לוקחות את ילדיהם לת"ת, דבר שני שהם ממתינות לבעליהן שחוזרים מלימוד התורה. "הני נשי במאי זכין", הסבא כבר פלפל בזה בספריו מה השאלה, במה הם זוכות לעוה"ב, הרי יש להם מצוות, הם שומרים שבת מברכות ברכות, תפלה אחת ביום אשה חייבת, הם מולחות ומכשירות את הבשר, יש להם הרבה עושר של מצוות, וא"כ מה השאלה במה הם זוכות. ישנם שתי תשובות בדבר, ועוד בספרים האחרים כמה תשובות, תשובה אחת אמנם יש שכר אבל השכר נמצא בתוך האוצר, בתוך הארמון של המלך, צריך מפתח בשביל לפתוח את הדלת של האוצר, מפתחות רוחניים ע"י לימוד התורה, כאשר יושבים ועוסקים בתורה או זוכים, כמו שהגמ' בכתובות (דף ק"א ע"ב) אומרת כל מי שיש בו טל תורה זוכה לעוה"ב, מי שלא, לא זוכה. א"כ יש לאשה מצוות, אבל "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם", למדו בגמ' בקידושין בניכם ולא בנותיכם. האשה פטורה מלימוד תורה, א"כ במה הם זוכות לפתוח את השער בעוה"ב, התשובה בזכות החינוך שהם משקיעות בבניהם שיעסקו בתורה, שיהיו נאמנים לבורא עולם ויהיו נאמנים לתורה. ולא דוקא בניהם, הוא הדין בתלמידי חכמים אחרים משקיעות בהם, כמו שאמרו חכמים ולמדתם אותם את בניכם זה חוזר על החכמים שמלמדים את התלמידים, והתלמידים נקראים בנים.

הדודה היתה פה בישיבה, בתחילת קיומה של הישיבה, היתה הטבחית של הישיבה, הכל במסירות נפש להאכיל את אותם תינוקות של בית רבן לחם, להאכיל אותם מטעמים, כדי שיוכלו ללמוד. (ויודעים, האוכל שלה היה אוכל מיוחד במינו, טעם משובח, יותר טוב מהאולמות. מי שרוצה ללמוד לבשל, היה צריך ללכת אליה לשאול אותה את התפריט, מה צריך לעשות, כמה זמן להיות בגו, וכן על זה הדרך). ומתוך כך צמחו תלמידי חכמים. והכל לשם שמים באהבה ובשמחה הם נחשבים בנים שלה.

ודבר שני "לאנמורי", שהם מחכות לבעליהן, שנותנות אפשרות לבעליהן לעסוק בתורה הבעל מגיע מאוחר, מה קרה? למה אחרת היום? אתה לא יודע שיש לך אשה וילדים? יכול להניד הייתי בשיעור אחרי העבודה. אם האשה מקבלת פניו בסבר פנים יפות, נותנת לו, מעודדת אותו שימשיך בשיעור ויתמיד, אז היא זוכה בזה. ואם היא מצהיבה לו פנים, אוי ואבוי, היא לא מקבלת כלום, לא שכר ולא כלום. אז בזכות זה שהיא שמחה בלימוד התורה של בעלה היא מקבלת שכר.

היה יהודי אחד מיבנה, פעם הגיע לשם דרשן גדול, הרב גלינסקי ע"ה. אחרי הדרשה רצה לצאת אחד האנשים ששמע את הדרשה שלו רץ אל הרב, כבוד הרב, אני רוצה להגיד משהו. סלח לי מאד, אני מאד ממהר, רק דברים קצרים. אמר לו משהו דחוף, מאד פיקוח נפש. אמר לו, תשמע כבוד הרב, הוא יהלומן, עד ארבע חמש גומר את העבודה שלו ואח"כ הולך לשיעור, שעתיים שלוש, ואח"כ חוזר הביתה. והנה עכשיו אשתו אומרת לו יש לנו ב"ה ילדים, מגדלים אותם ביחד, בוא תעזור לי, קשה לי לנהל את משא הבית. אתה גומר את העבודה בחמש, אז בחמש וחצי הבית. קשה לי מאד. אמר לו הרב גלינסקי תשמע, לשוחח עמך אין לי זמן, אבל עזרה ראשונה אני

יכול לתת לך. תשמע, תגיד לאשתך יש לי הצעה מהעבודה עכשיו, עבודה אחרת עוד ארבע שעות, מחמש עד תשע, ואקבל משכורת משומנת, טוב מאד. האם את מסכימה שאני אעשה את השעות הנוספות האלה? והיה אם היא תסכים לשעות הנוספות האלה, זאת אומרת שזה עצת היצר כל הנושא הזה "תעזור לי בילדים", אז תמשיך את הלימודים שלך. אבל אם היא תאמר לך "לא מוכנה שתעשה שום דבר אחר, רק תבוא הביתה", אז זה סימן שבאמת הגיעו מים עד נפש והיא זקוקה לעזרה שלך. וכך עשה. הלך לאשתו אמר לה: תשמעי, הציעו לי עבודה נוספת לעוד ארבע שעות, אמרה לו טוב מאד, אנחנו צריכים הרבה דברים לחגים, אני צריכה לקנות נעלים לילדים, חליפות, ועוד דברים לבית, והמשכורת לא מספיקה רק לצרכי היום יום, לא לדברים נוספים. אל תדאג, לך לעבוד, ואני אסתדר, יהיה בסדר. וככה הלך אותו אדם והמשיך בשיעור שלו מחמש, וחזר בתשע. אבל השעון לא עוצר, הגיעו הימים לקראת חג הסוכות, הגיע הביתה בתשע, אומרת לו אשתו: בעלי היקר, תראה יש לי פה דף ארוך, הילד הזה צריך חליפה ... הילד הזה צריך... הבת הזאת צריכה... מגילת אסתר עשתה לו. והיא גם צריכה בגדים שלה... עכשיו הכסף הזה שהרוחת מחמש עד תשע, תביא אותו לקנות את הדברים לכבוד החג. אמר לה, אני רוצה לומר לך את האמת, אני לא הלכתי לעבוד אני הלכתי ללמוד, דברתי עם הרב ואמר לי כך לעשות. אמרה לו: באמת, לא ידעתי שאתה אוהב תורה כזה, לא ידעתי, אם הייתי יודעת שיש לך אהבת תורה כזאת, לא הייתי מבקשת ממך. תמשיך את הלימוד שלך. ושמחה בדבר הזה. אחרי זמן מסוים בא הרב גלינסקי, היה צריך לדרוש באיזור. אמר לנהג שלו, אני רוצה להתפלל מנחה וערבית בביכ"נ פלונית, למה, שם הבן אדם הזה נמצא. עצר שם להתפלל, ראה אותו היהודי, בא אליו וחיבק אותו. אמר לו: תורה רבה כבוד הרב, שבזכות העצה שלך עשית שלום בבית, וגם זכיתי בלימוד התורה. זה אהבת התורה. קביעות עתים לתורה.

רבנות, התורה הזאת מי זוכה בה? לא רק האיש, גם האשה חלק בחלק יאכלו. ולא רק זה, אלא אמרו רבותינו: עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות. התורה יש בה כת"ר מצוות, 620 מצוות. 310 הבעל 310 האשה. ביחד כת"ר. ויותר מזה אומרים המפרשים שלא נגרע מחלקו של המחזיק כמו שכרו של הת"ח כי האשה היא בבחינת מחזיק שמחזיקה בלימוד התורה של בעלה שהיא מטפלת בכל העניינים הגשמיים מכבסת הבגדים תופרת את הבגדים מכינה את המאכלים שומטת את הבית ככה הבעל נכנס כמו מלך ועוסק בתורה ברוגע ובשלוה בלי שום דאגות וכו'. א"כ שניהם זוכים בכת"ר. שני כתרים. לא רק ש"י מוסיפים עליהם עוד. א"כ זה הענין של האשה במה הם זוכות לקבל שכרן.

סיבה אחרת אומרים המפרשים זה ענין תחיית המתים, כל מי שיש בו טל תורה אור תורה מחייהו לכן אמר חכם אחד עמי הארץ לא זוכים לעוה"ב אמר לו חבירו לא מסכים אותך בזכות שיש להם תנאים ת"ח הם ג"כ זוכים. מה יעשה אדם שלא יכל ללמוד לא יזכה לתחיית המתים. אבל רואים מכאן שע"י אור התורה זוכים לתחיית המתים. אנחנו קרובים קרובים קרובים לגאולה השלמה עם כל ההתרחשויות שאנחנו רואים בעוה"ז זה במאי זכיון אם לענין להכנס לגן עדן ואם לגבי תחיית המתים. ויש במפרשים עוד טעמים אחרים.

ועוד דבר אומר הסבא ע"ה בספר מנחת כהן על הפסוק ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן ותצחק שרה מפרש בוזה"ק זה הנשמה של הצדקת בקרבה אל תקרי בקרבה אלא בקברה שגם אחרי שטמנו אותה בקבר היא שמחה למה אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן כיון שאף שבמתים חפשי כיון שאדם מת נעשה חפשי מן המצוות אבל ואדוני זקן יש לי בעלי שיושב ועוסק בתורה דבר שני היתה לי עדנה הבנים שלי הנכדים שלי עוסקים בתורה.

רבנות שאנחנו מדברים על המנוחה מצד עצמה מצד בניה מצד נכדיה רואים את הקדושה שיש בה מצד עצמה היא ג"כ רבותי אפשר לומר שהיא היתה עוסקת בתורה. רבותי למושב ברכיה היה הרבה מגנים אחד המגנים של המושב זה היתה המנוחה ע"ה שהיתה יושבת על פתח ביתה כמו אברהם אבינו והוא יושב פתח האהל וקוראה את התהלים לאור השמש כל יום מלבד שביום שבת היתה גומרת את כל התהלים כולו וכך כל אחיותיה היו גומרים את התהלים כולו ביום שבת גם בחול היתה קוראה את היום השלו ועוד יותר מזה. א"כ יש לה את הענין של לימוד התורה. דבר שני הענין של גמ"ח שהיתה עושה הרבה גמילות חסדים. דבר שלישי שהיתה מוכה את הרבים בשעה שהיתה בכחה היתה נותנת שיעורים בדברי תורה במועדון של הזקנות היתה מכינה כל מיני דרשות וסיפורים ומשלים היתה אומרת להם בערבית כי הם לא מבינים עברית דברי מוסר והתעוררות ככה חזקה אותם באמונה ויראת ה' היתה כולה קודש היתה "רבנית", רבנית מיוחדת מוכה את הרבים.

בניה כולם קדושים ויראי ה' באמת אחד אחד כולם אוהבי תורה אוהבי מצוות קובעים עתים לתורה במסירות נפש לא חייב שיראו את הבן בתוך הביהמ"ד מה הבן עושה בבית יושב וקורא וזהו קורא משניות קורא תהלים קורא הלכות עד שתחטפנו שינה כל אחד ואחד מהבנים שלה מוסר את נפשו על קביעות התורה במסירות נפש. וגם לעוד קביעות עתים לתורה שזה היסוד שאלה ראשונה ששואלים את האדם לעתיד לבא קבעת עתים לתורה. וזה בזכות הצדקתה.

דבר שלישי אם מצד בעלה, "ואדוני זקן" כולם מכירים את רבי ששון ה' יתברך יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים עם כל חולי ישראל, איך שהוא מוסר את נפשו בלימוד התורה, אם בלימוד של הישיבה לבעלי בתים בבוקר שיושבים, והוא מוסר את נפשו על השיעור הזה, אם בלימוד הפרטי האישי שלו, כמו שהגמ' בעירובין אומרת דיוף ביממא ופרע בלילה וכך הוא ג"כ אם לא גמר את החוק הקבוע שלו בלימוד המשניות ובלמוד המעמדות משלים בלילה. אם במעשים הטובים שלו צדקה וחסד וגמ"ח. אם בעניני תפילין משתדל רבי ששון, זה דבר חשוב לדעת, שזה אחד הדברים המאפיינים אותו, שהוא בן פורת יוסף העינים שלו רואות כל דבר, בתפלת שחרית מי שעומד לידו הוא יודע שהוא נתון עכשיו שהוא יקבל על עצמו הנחת תפילין כראוי, אם התפילין נמצא כראוי על ראשו או לא, לפי דעת הבא"ח

ברב ברכות אם התפלגין אפילו טיפה על המצח כאילו לא הניח תפלין, וכן דעת עוד הרבה פוסקים (ויש חולקים). ויש אנשים לצערנו אומרים שזה מהודק להם אז פותחים והתפלגין על המצח ממש כמו הקראים ח"ו, כתוב בין עיניכם, אבל לא יודעים את הגזירה שזה בין עיניכם למת, ורש"י על המקום אומר את הדברים האלו ע"פ הגמרא. א"כ צריך להיות על הראש במקום עיקרי השערות. ואם הקשר של הראש בעורף שלא יהיה על הצואר אלא מעל העצם, לפחות תחילת הקשר יהיה מעל העצם שלא יהיה כולו בנגמא או תחתיה, שלא יהיה נחשב של הניח תפלין. תפלין של יד יש להזהר שיהיה ארבע אצבעות ויניח התפלין במקום התפוח ולא יוריד למטה. וזה רבי ששון אחד המצוות שלו שהוא נמצא בביהכ"נ הוא מעיר את תשומת לבם, והוא בעצמו מקפיד ומרחיב התפלין לכל אחד. כמו כן הוא עושה בעצמו ציציות, כמו שאמר מר אבי לגבי המנוחה שהיא היתה טווה ציציות במושב בהתחלה, אני עוד זוכר איך בתקופה ההיא הישנה שהיה לנו בבית את הכלים האלו שבהם טווים הנשים הזקנות חומי צמר שזורים ועושים מהם ציציות ומזכים אותם לכל דורש. א"כ ותצחק שרה בקרבה לאמר זאת המנוחה ע"ה, אחרי בלותי במתים חופשי, אבל היתה לי עדנה ואדוני זקן ב"ה מצד הבנים מצד הבעל מצד הנכדים מצד זיכוי הרבים הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו, זה שאומר ואברהם זקן בא בימים וה' בירך את אברהם בכל ואברהם ושרה זקנים באים בימים מה זה באים בימים וכי ימים הולכים אפשר לקחת את הימים בתוך שק וללכת אתם אלא הפירוש שהימים שלהם מלאים בתורה מלאים מצוות מלאים מעשים טובים. רבותי היה אחד שאלו אותו אתה יכול להביא לי את היום של אתמול אם תביא לי את היום של אתמול אתה מקבל אלף דולר קם אחד ואמר אני יכול להביא לך את היום של אתמול תראה לי אותו אמר להם אין בעיה לקח אותם ללוח שנה והראה להם את היום של אתמול בזה אפשר לראות את היום של אתמול אבל ככה לקחת את היום של אתמול אי אפשר אבל תורה ומצוות שהם נצח זה הולך אתך זה ואברהם זקן בא בימים ושרה זקנים באים בימים ביחד הימים שלהם ימים של תורה.

דרוש ט

הגאון רבי יצחק ברדא שליט"א

ראש ישיבות יצחק ירנן אשקלון-ברכיה

(באזכרת השלשים, כנ"ל)

התאספנו הערב לכבוד של הצדקת זוהראיה ע"ה בת של קדושים ואשת חבר כחבר להבדיל בין החיים. אמרו חכמים (ב"מ דף פ"ה ע"ב) גדולים מעשה חייה. כל גדול בעולם, המעשים שלו הם התפארת שלו, כמו שכתוב בפרקי אבות (ב', א') ותפארת לו מן האדם. זאת אומרת האדם התנהגות שלו היחס שלו תלוי במעשים שלו. שמעתי ממר אבי ע"ה שסיפר לו רבי פראג'י פיתוס' הרב הראשי של צפת, כשהרב הגדול רבי חוית'ה ע"ה היה בחמאם אללנף, הוא בא להתרפאות במים החמים שם, מי שטיפל בו זה היה רבי פראג'י פיתוס'. יום אחד רבי פראג'י בעצמו לא היה יכול להרים אותו, היה כנראה מצב לא כ"כ נעים, מה עשה ר' פראג'י, יצא לשוק הלך למסעדה, ראה בחורים יושבים שותים תה, קפה, בירות, אמר להם מי שרואה ס"ת שנופל מה לעשות לו? אמרו לו מרימים אותו, אמר להם אם כן בואו אתי, רצו אחריו הלכו אחריו "תרימו את הספר תורה", הרימו את רבי חוית'ה, כנראה במים היה קשה לו להרים אותו. איך אמר להם? "ס"ת שנופל מה עושים לו?" עליו השלום. ההסתכלות על גדולי ישראל שהם בחינת ס"ת מהלך, זה בדיוק מה שהגמ' אומרת (מכות דף כ"ב ע"ב) טפשים האנשים האלה, מכבדים ס"ת ולא מכבדים מי שהוא בעצמו לומד תורה. איזה הגיון זה, הוא כולו תורה, מה אתה מכבד את הניירות, את הקלפים, ת"ח הוא כולו ס"ת חי. והמנוחה ע"ה היא טיפלה בו, כל מה שהוא היה צריך היא היתה מטפלת בו, טיפול ארוך מאד מאד. וכל מה שאדם עושה יש לו ערך גדול אצל הקב"ה.

מספרים על אשתו של הגאון מוילנא היא היתה עוזרת עם כל מיני גמחי"ם היא עם עוד חבירה אחת היו מסתובבים בבתי לעזור להם למצוא דרך. יום אחד, כבר הגיעו לגיל זקנה, אמרו נעשה הסכם בינינו, מי שתפטר ראשונה תספר לחברתה מה שמתרחש למעלה. נפטרה אשתו של הגאון מוילנא ראשונה. האשה השניה היתה מחכה לה, אבל היא לא מניעה. אחר זמן, אחרי חודש הגיעה, איפה את? סיכמנו מי שתלך ראשונה תבא לספר! אמרה, עכשיו באתי, אמרה מה אני לך מה יש למעלה? סתם אני אספר מהבוקר עד הערב אני לא אגמור. אבל דבר אחד אני אני לך, את יודעת הענין הזה של השכר כמה אדם מקבל בעוה"ב, לא סתם ככה אדם עשה מצוה, יש עוד הכנה לפני זה, שאתה בא לחבר ואומר לו איפה ביכ"נ איפה בית הרב אומר לו תלך ישר, ימינה, שמאלה, ישר, רחוב זה, רחוב זה... אתה עושה לו תנועות בידיים. את זוכרת איך פעם אחת היינו באיזה מקום, ושאלה אותנו אשה אחת איפה המקום, והסברנו לה ישר ימינה שמאלה בידיים, תדעי לך על כל תנועה כזאת בידיים, מה זה בסך הכל, רק זה סיוע לאדם לעזור לו איפה המקום, על העזרה הזאת יש שכר כזה גדול, עין לא ראתה אלקים זולתך. מה, על דבר כזה קטן כזה שכר גדול יש? מה, עד כדי כך? ובוזה אנחנו מבינים דבר גדול שזה פעם ראשונה שאני מספר לכם. כתוב בגמ' (שבת דף ל"ב ע"ב) כל מי שזוהר במצות ציצית יהיה לו אלפים שמונה מאות עבדים. כזה מוזר, כל החיים שלי אני מסתכל, מה נעשה בעבדים האלה, לא צריך שיהיו. אבל לא ככה, הביאור הוא שאדם יש בו רמ"ח איברים ושם"ה גידים, כל גיד וכל איבר צריך שיהיה מי שירם אותו, כשיש נשמה הנשמה היא החיות של הכן אדם "ואתה מחיה את כולם", כשהאדם נפטר הנשמה הולכת, מי שגשאר עם הגוף זה הרוח נפש. הרוח, אחרי חודש חוזרת למעלה "והרוח תשוב אל האלקים", מי שגשאר עם הגוף זה הנפש "אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל", זאת אומרת מי שגשאר עם הגוף זה הנפש. הנפש אין לה כח

להרים את האיש כל כולו, רמ"ח איברים ושם"ה גידים, צריך לו עבדים שכל עבד ירים איבר אחד וגיד אחד מגופו של אדם, ולכן צריך את כל העבדים האלה. לכן לא סתם חכמים אומרים יהיו לו עבדים, זה לא כמו עבדים מהבחינה שאנחנו מכינים, אלא הכוונה היא שיש שכר לאדם שעושה מצווה רק על השירות, לא מדבר על המצוה עצמה.

אז אני אומר המנוחה ע"ה, שהיא זכתה לשרת אדם קדוש כזה, עד שר' פראנץ פיתוסי אמר להם ס"ת שנפל מה עושים לו, זאת אומרת ההתייחסות של האדם כלפי האדם האמיתי שהוא בבחינת ס"ת, ההסתכלות של בן אדם, כשהאדם מסתכל אתה מבין שהתורה שהאדם לומד בגלל שהוא מוציא מפיו, כל מילה שאדם מוציא מפיו, כל מילה שאדם מוציא מהפה. היום ראיתי באיזה מודעות, כמה מליונים של מצוות שהאדם בורא, מליונים מליונים, כל מילה כל אות מצוה זאת ומצוה זאת... אתה מסתכל מה זה... צודקים, על פי חשבון ככה מגיע לכן אדם, הוא בורא כמה מלאכים שהאדם ישים לב כמה מלאכים הוא עושה לעצמו. הוא לא יגיד היום לא אומרים "התכבדו מכובדים" למה אנחנו מחזיקים את עצמנו, אנחנו מאמינים או לא מאמינים? אם אתה מאמין, תגיד, אם אתה לא מאמין זה בעיה שלך כבר. מה זה הדברים האלה. לכן האר"י הקדוש לא היה אומר כל הנוסח, אבל "התכבדו מכובדים" היה אומר. אבל אתה מבין לבר שבשאתה אומר "התכבדו מכובדים", אתה מדבר עם המלאכים שמשרתים את האדם. כל מילה שאדם מוציא מפיו הוא בורא מלאך, בפרט שהוא מתכוין לשם שמים, אבל כשהוא קורא בשביל "ישופני אנשי", זה לא מועיל כלום. אדם צריך לקרוא את המילים של התורה, לעולם ליגס איניש והדר לסבר (שבת דף ס"ג ע"א), האדם צריך לגרום ולהוציא מפיו את התורה, כשהאדם מוציא מפיו את התורה הוא מתחבר עם האותיות, הנשמה שלו מתחברת לאותיות וזה ההתעוררות של האדם. לכן אמרו חכמים (גיטין דף ו' ע"ב) שאלו את אליהו מה עושה הקב"ה? מה אומר, אמר להם דקה אני אראה, הוא חיבר את עצמו עם האלחוט למעלה, אמר להם, הקב"ה אומר: אביתר בני אומר, זה אומר, הוא חוזר על כל תלמיד שלומד. מה אתה אומר, הקב"ה חוזר עלי? כמה אני צריך להוזהר לדבר כראוי, לקרוא כראוי, ולכן לגרום לאט לאט, לא לבלוע מילים. למה, כי הקב"ה חוזר. אל תבייש את הקב"ה שיגיד מילים עקומות כמו שאתה מדבר, תן לו שידבר ישר כמו שאתה מדבר. זה הערך של התורה הקדושה. הדברים האלה לא תמצא אותם אצל חכמים לצערנו, לא תמצא אותם אצל המון העם, תמצא אותם אצל הצדיקים והצדקניות שידעו להעריך ערך של כל מצוה, הכוונה שלה, הרי מצוה בלי כוונה כנוף בלא נשמה, אין בה כלום, ריקה. הכוונה היא שמחיה את הענין. כשהאדם מכין לשם שמים, זה משהו אחר לגמרי.

אתם חושבים שפה המושב הזה נברא איך שהיה, ונפל ונהיה בית מדרש, ונהיתה ישיבה, ונהיו ישיבות, זה לא ככה, זה אנשים שעמלו, נתנו את הנפש שלהם. הרב ע"ה שהיה פה, זה שהיה יושב, עצם זה שהיה יושב וקורא מילה אחת פה זה כבר זורע פה "זורע לצדקה וקוצר לפי חסד", ואח"כ באים הבנים והנכדים והבאים, כל מי שמורח פה ללמד תלמיד א' ב' כבר זורע, וכשזורעים לצדקה אח"כ קוצרים לפי חסד, ומי שיבא אח"כ הכל מוכן, ימשיך הולך ואור עד נכון היום, כי התורה"ק ברגע שהיא מאירה, מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, אז היה חושך, בסדר, עכשיו כולם רואים את האור. בשנים הראשונות אני זוכר: פלוני היה מתנגד לישיבה, היום מי מוכר את הנרות? הפלוני הזה, הוא הראש וראשון שקונה את הנר, למה? כבר האיר המזרח, וכבר הוא בעצמו נהיה אור. זאת אומרת הערך של המצוה, היא משפיעה על הבן אדם. ותדעו לכם, הערך של המצוות לא תמצא אצל כל אחד, אלא רק אצל אלה המיוחדים שהיו מתבטלים כלפי כל אדם ואדם. כשהאדם מתבטל כלפי כל אדם, באותו רגע הוא נהיה בעל "ערך מוסף", באותו רגע שהוא מתבטל, שמת לב עליו, הוא כבר גדל. כשהאדם מתבטל הוא כבר הופך להיות איזה דבר חשוב, כי הוא עמל על היצירה והוריד אותו ממנו, כשהיצירה נמצא לצערנו הוא מפריע, כשהיצירה"ר הולך האור מאיר כל דבר ודבר.

יה"ר שדברי תורה אלו יהיו לעילוי נשמתה של המנוחה, שה' יתמלא עליה ברחמים אצל המנוחות, ותתפלל על המשפחה, על בעלה שיברל לחיים טובים וארוכים, על הבנים והנכדים, על כל המשפחות, על כל הקהל שבאו לחלוק כבוד לאשה הגדולה הזאת, ואחרי כל אשה גדולה יש אחריה איש גדול, ואיש גדול יש לו עוד כהנה וכהנה, יזכו להגדיל תורה ולהאדירה, ונזכה בע"ה כולנו לביאת משיח צדקנו ולתחתית המתים בקרוב ויאמר די לצרותינו ונזכה תמיד להאיר ולהרחיב גבולות הקדושה כמה שיותר, צריך להרחיב עוד ועוד הרחיב מקום אהלך, כתוב אל תחשוכי הרחיב מיתריך כי ימין ושמאל תפרוצי, אתה קורא את הפסוקים אתה רואה איך אתה עושה במושב אתה בונה קראונו ראשון קראונו שני וקראונו שלישי. דרכם של בני תורה להאיר ולהאיר יה"ר שנזכה כולנו לאור התורה אמן ואמן.

דרוש י

הרב חננאל הכהן שליט"א

ראש מוסדות חכמים ברכיה

(באזכרת השלשים, כנ"ל)

נאמר כמה דברי תורה. יש פה אראלים ותרשישים, רבנים גדולים, אבל כיון שהרב ביקש שאדבר כמה מילים לעילוי נשמת הרודה עליה השלום, שהיתה כמו אמא שלנו עליה השלום, הרבה היינו נמצאים שמה בבית מילדות, הולכים ובאים. וגם אני זוכר אחרי שאמא

נפטרה ע"ה, הדודה אמרה לי: אני כמו אמא שלכם, ואם אתם צריכים איזה דבר תגידו לי, אני אמא שלכם. כזאת היתה המנוחה ע"ה הצדקה, שהיתה גם ממפלת בישיבה. טיפלה בסבא בהתחלה, אבל אח"כ זכתה להיות מבחית בישיבה, לטפל בתלמידים במסירות נפש, ודאי שכרה הרבה, גדול מאד. אנחנו רואים בגמרא (סוטה דף ט' ע"ב), מי שעושה מצוה לא מפסיד. משה רבנו טיפל בעצמותיו של יוסף הצדיק, יוסף הצדיק טיפל בעצמותיו של יעקב אבינו, יעקב אבינו לפני שנפטר קרא ליוסף, השביע אותו "אל נא תקברני במצרים", יוסף משנה למלך טיפל באביו יעקב להביאו לקבורה בארץ כנען, במסירות נפש גדולה עד מאד. היה לו ויכוח חזיתי עם פרעה, פרעה לא רצה לשחרר אותו, אבל יוסף בשביל אבא שלו עושה הכל, אמר לו הקב"ה אתה טיפלת ביעקב למרות שאתה הגדול שבאחים, מלך במצרים, חיך, מי יטפל בך? הגדול שבישראל! מי טיפל בקבורה של יוסף, משה רבנו. מתי שעם ישראל היו לוקחים את השלל במצרים, "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות", באותו זמן משה רבנו מטפל בקבורה של יוסף. גדול הדור, מלך ישראל, הנביא של ישראל, מטפל בקבורה של יוסף. מה זכה משה רבנו? מי טיפל בקבורתו? ישתבח שמו ויתעלה, מלך מלכי המלכים הקב"ה. לומר לך, אדם עשה מצוה, מעשה טוב, ודאי הוא מקבל שכר גדול בשמים. אין דבר שהולך סתם, כל דבר.

היה מעשה, שפעם הגיע ערבי עם רכב חדיש למחסום, ואז בודקים לו את התעודות, בודקים. המפקד במחסום אומר לו: "הרכב הזה גנוב!" אמר לו: "הרכב לא גנוב, תראה את התעודות, זה שלי, שילמתי עליו טבין ותקילין!" אמר לו: "אדוני, אל תשקר, זה רכב גנוב, לוקחים אותך למעצר!" "מה עשיתי?" נתן לו כמה מכות, והודה שזה רכב גנוב. החיליים שאלו את המפקד, מה אתה נביא? איך אתה יודע שזה רכב גנוב, מה ראית? אמר להם, בואו איתי, הראה להם מאחורי הרכב מדבקה גדולה, סטיקר גדול, כתוב עליו "אין עוד מלבדו!" אמר להם, הערבי השתגע להדביק מדבקה "אין עוד מלבדו"? יהרגו אותו בעזה. אלא גנב רכב מיהודי, ולא שם לב להוריד את הסטיקר. התקשרו וביירו במשרד הרישוי מי בעל הרכב, התקשרו אליו, ואז הגיע בחור צעיר וסיפר להם סיפור מענין מאד. אמר להם, הוא היה במודיעין, יש את הרב יעקב חיים סופר, נינו של הרב כף החיים, יש לו ישיבת כף החיים. פעם בשבוע הבחורים בישיבה יוצאים לעשות פעילות רוחנית, תורנית, מי רוצה תפלין, מי רוצה שיעור תורה, כל אחד מה שרוצה, וראו את הבחור הזה ממודיעין עם רכב גדול וחדיש, באו אליו אמרו לו "אתה רוצה תפלין?" אמר להם, תעזבו אותי, דברו אתו קצת דברי תורה, לא רצה לשמוע שום דבר, לא רוצה לא עושים. כל התורה דרכי דרכי נועם, ולשון רכה תשבר גרם. אמרו לו אתה לא רוצה, לא צריך, אבל יש לנו כאן סטיקר יפה, יהיה לך סגולה לשמירה לרכב "אין עוד מלבדו", זה הקב"ה ישתבח שמו, מוכן? אחרי שכנוע קטן השתכנע, הדביק את הסטיקר. מספר להם, לא עברה חצי שעה נגנב הרכב. הוא כבר חשד אולי הבחורים האלה הדביקו את הסטיקר בשביל לסמן את הרכב, רצו לגנוב אותו עשו סימן, בירר איפה הם לומדים, נסע לירושלים לישיבת "כף החיים", נכנס לרב יעקב חיים סופר אמר לו מה זה התלמידים שלך? תראה, אמרו לי אני עושה מצוה מדביק סטיקר, איזה מצוה? קבלתי מכה אחר כך, האוטו נעלם. אמר לו אתה חושב שהם גנבו? אמר לו, לא, אבל למה ה' עשה לי דברים כאלה? אמר לו, אני לא יודע חשבונות שמים, אבל אנחנו נקרא עכשיו תהלים בישיבה שימצא הרכב. זה רכב יקר מאד. קראו תהלים ואמר לו לך לשלום. לא עברו כמה שעות ואתם התקשרתם מהמחסום. איך גיליתם את הרכב? אמרו לו בגלל המדבקה! אמר להם עכשיו הבנתי, המדבקה היתה לטובתי, בשביל להנצל מהגנב הזה. רואים מכאן: אדם עושה מעשה טוב, יש על זה שכר. אדם לא מבין חשבונות, איך ומדוע, אך מקבל ביד רחבה מהקב"ה.

הדודה ע"ה שהיתה צדקת גדולה, המעשים טובים שעשתה, תורת חסד על לשונה, גם חסד, וגם תורה, וגם תפלות, היתה מתפללת על כל אחד. היה לה גם הרבה סגולות שהיתה מוסרת. הדודה גם היתה בקיאה בהלכה, לא שהיא למדה עכשיו שלחן ערוך וכף החיים ורמב"ם, היא ראתה מה אבא שלה עושה, כל דבר היא שאלה אבא מה עושים, איך נוהגים. גם בברכת המזון למדנו ממנה דבר מיוחד, היא היתה אומרת עמך עירך (הכ"ף בקמץ ולא בשוא), שאלנו אותה מאיפה למדת? אבא שלי כך היה מברך! היא ראתה את גדול הדור, את הסבא קדישא. היו שואלים אותה שאלות, גם בהלכות יחוד שאלו אותה שאלות היא ענתה, שאלנו אותה, דודה מי אמר לך? אבא אמר לי! מה הפירוש, שאלתי את אבא! חבל על דאבדין ולא משתכחין.

אני רואה פה את הפתק, כמו שאמרו שצריכים ללכת בדרכים שלה. ליראת שמים שלה אי אפשר להגיע, אבל לפחות תהיה מודל לחיקוי בשאיפה להגיע לדרך ולכיוון שלה. ויה"ר שהיא בשמים תתפלל יחד עם הצדיקים, עם האחיות הצדקניות שלה, ועם אבא שלה הגדול. שהקב"ה יאמר לצוותינו די, ושנוכח לגאולה הקרובה במהרה בימינו ולתחיית המתים. ותתפלל על בעלה רבי ששון שיהיה בריא אולם מעתה ועד עולם, וימשיך לזכות את הרבים בדברים הטובים שהוא עושה, ועל כל המשפחה ועל כל הצאצאים. אמן כן יהי רצון.

דרוש יא

הרב רזיאל הבהן שליט"א

נכד המנוחה

(באזכרת השלשים, כנ"ל)

אני רוצה לשתף את הציבור באיזה הרגשה לא נעימה שעברה עלי אתמול בקריאת התורה. אבל לפני כן אוכיר לכם את מה שנקרא עוד שבועיים בקריאת התורה. כולנו מכירים את המעשה בפרשת חיי שרה, עפרון בהתחלה אומר לאברהם כל השרה ומערת המכפלה,

הכל בחינם, ואח"כ אומר ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה היא ואת מתך קבור. כך דרכם של הרשעים, בהתחלה הכל בסדר, אומרים הרבה, ולבסוף אפילו מעט לא עושים. זה עפרון הרשע ימח שמו. אותה הרגשה שמספרים על עפרון, זה מה שעבר עלי אתמול בקריאת התורה. מה הסיפור? אברהם אבינו אחרי מלחמת ארבעת המלכים את החמשה, אברהם אבינו חגר בעוון מותניו כדי להציל את לוט בן אחיו, והקב"ה סייע בידו וניצח, וגבר על ארבעה המלכים הגדולים האלה, והציל אל לוט ואת רכושו ואת כל הנפש. ואז: "ויאמר לו מלך סדום תן לי הנפש והרכוש קח לך", מה תעשה אברהם בכל כך הרבה אנשים? אמר לו המלך תן לי אותם, אבל הרכוש, כל בנין כמה דירות יש לו, תכפיל את זה בכל הבניינים של סדום, כל מה שיש בהם, קח הכל בשבילך. אמר לו אברהם: "אם מחוט ועד שרוך נעל, ואם אקה מכל אשר לך, ולא תאמר אני העשרתי את אברהם". כמה עולה שרוך? חצי שקל, גם זה לא אקה. זה אברהם אבינו עמוד החסד. אבל אברהם ממש: "בלעדי, רק אשר אכלו הנערים וחלק הנערים אשר הלכו אתי ענר אשכול וממרא הם יקחו חלקם". תחליט, שכירי חרב לוקחים הרבה, אלופים בצבא המשכורת שלהם גבוהה מאד, אתה לא תיקח כלום אבל הם יקחו טבין ותקילין! זה מזכיר את עפרון, להבדיל, בהתחלה לא רוצה לקחת שום דבר, ואח"כ לוקח הרבה בשביל ענר אשכול וממרא. ככה עושים? צינע אותי הדבר הזה, הרגשה לא טובה. אנחנו קטנים בשביל להבין את אברהם אבינו, אבל זה הרגשה של החמצה כזאת.

בשביל ליישב את הדבר, להבין את אברהם אבינו, יש סיפור. מספרים על רבנו ה"ט"ז רבי דוד הלוי סג"ל בעל טורי זהב על שלחן ערוך (אני לא יודע מה המקור אבל ככה מספרים), לפני 370 שנה בפולין בתקופת הגזירות של ת"ח ות"ט, מה היה שם? היה מלך פולין קראו לו יאן קזימיר, היה מלך חלש, והתארגנו כמרד נגדו. בראשם היה אחד קראו לו בוגדן חמליניצקי ימח שמו, הוא התסיס את האיכרים בשביל להלחם במלך פולין, והצליח. באותה תקופה נהרגו שם אלפים ורבות. לפי דברי הסטריונים שלישי מעם ישראל 400-300 אלף נהרגו, זה היה בת"ח ות"ט, לפני 369 שנה. אז מספרים על רבנו דוד הלוי שחי בתקופה הזאת, באותה תקופה נדד מקומו כדי להנצל מהגזירות, אמר עד עכשיו הייתי מפורסם, גדול הדור, כולם מכבדים אותי, אולי אני לא לומד לשם שמים. עכשיו אני רוצה להיות שארית ימי במקום שלא מכירים אותי, ללמוד לשם שמים, לימוד תורה כמו שצריך. אז לא היה תמונות בעיתונים, ילך למקום שלא מכירים אותו יחשבו שזה איזה זקן פשוט. וככה עשה, אמר מעכשיו אם ישאלו אותי איך קוראים לו, לא יאמר אני בעל "טורי זהב", טורי זהב, מי שידע זה ספר כל הש"ע, פירוש מיוחד. מגן אברהם יש רק על או"ח, ש"ך יש על יו"ד וחז"מ. אבל ט"ז יש גם על אורח חיים ויו"ד וגם על אבן העזר וחושן משפט, כל היום לומדים אותו על הסדר. אמר הרב ט"ז עכשיו אני לא אהנה מהתורה. ישב בביהכ"נ ולמד מבוך עד ערב, ואשתו מחכה בבית, אם הבעל לא רב של העיר, אין פרנסה, ואשתו מחכה. אבל כסף מגלן. אחרי כמה ימים אמרה לו אתה לומד מהבוקר עד הערב, אבל אין פרנסה, מה נאכל, מה נשתה? אמר לה, אין בעיה, ראיתי מודעה בביהכ"נ מחפשים "מנקה" בבית המטבחים, שעתיים שלוש שעות עבודה ביום, ואח"כ יש לי עשר שעות ללמוד. השכר זעום, אבל בסדר, מספיק לכלכל אותנו בשיבתנו. אמרה מסכימה. למחרת הלך לגבאי והציע את עצמו להיות המנקה של העיריה. אמרו לו "בכבוד", וכן היה. נכנס לעבוד. ובבית המטבחים מטבע הדברים יש כל מיני שאלות של טרפיות וכיוצא, וכל פעם שיש שם שאלה הולכים שואלים את הרב, פעם אומר כשר פעם אומר טרף, כל פעם לפי הענין. אבל הרב של אותה עיריה לא היה תלמיד חכם גדול, אבל היה ירא שמים גדול, יותר מאשר היה ת"ח, אז כל שאלה שמגיעה אליו, והוא מסופק, היה אומר מספק טרף. ומה עם ממון ישראל שהולך לפח? לא נורא, מצות עשה של הכלבים שיאכלו, "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, לכלב תשליכו אותו". וכך כל שבוע שבועיים יש שאלה, מה שהרב לא יודע אומר טרף, תשליכו לכלבים, פחות כאבי ראש. אבל מאז שהגיע ה"ט"ז לבית המטבחים, כל שאלה שיש היה מחווה דעתו, זה כשר, זה טרף, זה כשר, זה כשר. אחרי תקופה הרב של העיריה שם לב שעבר חודש חודשיים ואין שאלות, אמר, מוזר, מה כל ההכנות כשרות? אין בהם ספיקות? אין בהם שאלות? שאל על זה, אמרו לו יש מנקה חדש בבית המטבחים, כל שאלה אומר כשר, טרף, כשר. אמר: "היה לא תהיה, זה מורה הוראה בפני רבו!" קרא אליו את ה"ט"ז מיד, אמר לו למה עשית ככה, יש כאן רב! אמר לו סליחה, חטאתי עויתי פשעתי. אמר לו עוון כזה לא יכול לך בחטאתי עויתי פשעתי. אצל האשכנזים פעם היה "עמוד הקלון", יש בביהכ"נ מקום עם סטנדר, קושרים שם את הבן אדם כל היום, כל מי שבא למנחה וערבית יורק לו בפנים, ככה עשו לט"ז, ככה יעשה לאיש אשר הורה הוראה בפני רבו. יום יומים שלושה קשור שם בסטנדר, בחדר קטן בשטיבלאך, באים אנשים יורקים. והוא מסכן יודע, הוא בקי הרבה יותר מהרב של העיריה, אבל הוא קיבל על עצמו ללמוד תורה מתוך צינעה ורחק, לשם שמים, שלא יכבדו אותו. ככה הוא סבל יום יומים שלושה.

ויחי ביום השלישי שהוא קשור שם לעמוד הקלון, איזו ילדה אחת עניה, באה עם תרנגולת לשאול את הרב, מצאו בתרנגולת עצם שבורה. והרב כדרכו בקודש מחמת הספק הטריף את העוף. היא מסכנה לא היה לה כסף, בכתה, איך אעלה אל אמי והתרנגולת איננה אתי. ה"ט"ז היה קשור שם בעמוד ושמע את הבכי של הילדה, נגע אל לבו, אמר לה מה קרה לך בת, למה את בוכה? אמרה לו יש לי כאן תרנגולת, הרב אמר טרף, העצם שבורה. אמר לה תראי לי את התרנגולת, הסתכל ואמר לה כשר לכתחילה, מהדרין שבמהדרין. אמרה לו: מה נעשה, הרב אמר שזה טרף. אמר לה תגיד לרב שיסתכל בספר טורי זהב סימן פלוני ס"ק פלוני, שם כתוב שזה כשר, יש ראיות לדבר. אי אפשר להטריף, זה טעות בדבר משנה. הלכה לרב אמרה לו לפני חמש דקות הרב אמר שהעוף הזה טרף, אמר לה אמת, טרף. אמרה לו אולי כבוד הרב יפתח ספר טורי זהב סימן פלוני ס"ק פלוני, ויראה שכתוב שם שכשר, אמר לה, נבדוק. הלך לספריה פתח את הספר, עיין שם וראה שזה כשר, עוד ראיה, ועוד ראיה. אמר לה את ילדה קטנה, איזה מלאך גילה לך את ה"ט"ז סימן פלוני ס"ק פלוני? אמרה לו זה הזקן שקשור שם בעמוד, שכולם יורקים עליו, הוא אמר לי זה כשר כמבואר בט"ז בסימן פלוני. אמר אם ככה, זה באמת ת"ח גדול. קרא לו, אמר, אני כאן מרא דאתרא, אני גוזר עליך תגיד לי מי אתה, איך קוראים לך? אמר לו, שמי דוד. מה המשפחה שלך? אמר לו, לוי. אה, אתה חיברת את ה"ט"ז? אוי מה היה לנו, אתה יכול להיות הרב שלי. אחר כך הגיע ה"ט"ז לבית, וכל העם מלוים אותו בתופים ובמחולות, יחי מורנו ורבנו. הגיע לבית, שאלה אותו אשתו, למה עשית את הדבר הזה, למה גלית את עצמך, הרי קיבלת על

עצמך ללמוד לשם שמים, בלי שיגלו אותך? אמר לה, את צודקת. אבל כשראיתי את התרנגול. של הילדה הקמנה שעומד ללכת לפת, הבכי של הילדה שכנע אותי לצאת מהפרישות שלי, מהקבלה שלי הרוחנית, בשביל שלא יהיה נזק לאותה משפחה עניה.

זה היה אברהם אבינו ע"ה, הוא צדיק וחסיד "אם מחוט ועד שרוך נעל, ואם אקח מכל אשר לך", עושה לשם שמים, לא רוצה לקחת מאומה, אבל לא על חשבון ענר אשכול וממרא. צדיק וחסיד, אשריך ואשרי חלקך, אבל על חשבון אחרים! אם זה היה איסור גמור, אין עצה ואין תבונה נגד ה', גם אחרים חייבים בזה. אבל חסידות, אין לך רשות לעשות אותה על חשבון אחרים. לעצמך תחמיר ותתעלה, אבל אל תכפה את הדרגה שלך על אחרים. זה הישוב להתנהגות אברהם אבינו ע"ה. זה קשור לסבתא ע"ה כמה שהיתה צדקת וחסידה, לעולם לא העירה לאחרים בצורה שאולי היא תפגע, תמיד היתה חושבת איך לומר, ולמי לומר ומתי.

הזמן קצר, הגיע כבר זמן קריאת שמע של ערבית, אולי הגיע גם זמן "רבעו תם", ונסיים בזה. חשבתי לעצמי באמת לא כל כך זכינו להכיר אותה היינו גרים באשקלון, מידי פעם באים לבקר בשבת, וכל שכן אח"כ שהתרחקנו לבני ברק. באמת לא זכינו כ"כ להכיר. יה"ר שאותם הזכרונות שנשארו לנו, המעט שבמעט, אותם נשמור ונזכה ללכת בדרך הנכונה. אכ"ר.

דרוש יב

הרב אדיר הכהן שליט"א

נכד המנוחה

(באזכרת השלשים, כנ"ל)

כבוד הרבנים הגאונים שיחיו, בפרשת השבוע נאמר "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האהל כחום היום", אברהם אבינו מתי שעשה ברית מילה ביום השלישי למולתו, היה מאד כאוב, הקב"ה לא רצה שהוא יטרח ויעשה כמו מה שהוא רגיל כל הזמן לטרוח, ולטרוח למען האנשים הבאים, מה עשה הקב"ה, הוציא חמה מנרתיקה כדי שאברהם אבינו יוכל לשבת ולנוח. אבל אברהם אבינו למרות שלכאורה היה צריך לשבת ולנוח בגלל שהוא חולה, לא מרגיש טוב, בכל זאת הצער שהוא כעת לא יכול להכניס אורחים היה לו הצער הכי גדול שיש, עכשיו הוא לא יכול להכניס אורחים! מה ה' עשה, שלח שלושה מלאכי השרת בדמות ערבים, וככה אברהם יכל לשמוח שסוף סוף הוא עושה את המצוות. זאת אומרת שהצער שהוא לא מקיים המצוות, יותר גדול מהצער שהיה לו מזה שהוא כאוב מהברית מילה. ועדיף לאברהם אבינו שיסבול עוד קצת לטרוח, בשביל השמחה בהכנסת אורחים. ולא רק ששמח לקראתם, אלא "וירץ אברהם", שכח מכל הכאב והצער ורץ לעשות את המצוות, כי בלי מצוות בשבילו זה הצער הכי גדול שיש בעולם. וכמו שראינו גם כן בפרשת כי תבא למה כל הצרות והקללות האיומות והנוראות שם "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה", ולכאורה לא מובן, אדם עשה את כל המצוות, שומר שבת כהלכתה, מניח תפלין, רק לא בשמחה, יקבל כל כך הרבה קללות "והיית משוגע ממראה עיניך אשר תראה..." איך יכול להיות?!

אומר מרן הסבא קדישא ע"ה במנחת כהן, כי אדם שהוא חולה אין לו תיאבון, רק פתאום רואים חולה אנוש מבקש מים כולם רוקדים, מה קרה?! כי אם מבקש מים סימן שהוא מתחיל להבריא. אדם שהוא בריא הוא מרגיש שמחה ורצון לאכול, אדם שהוא "אפאטי" מה שנקרא, לא רוצה להגיב, לא רוצה לאכול, בלי חשק לשום דבר, קץ מהחיים שלו. זה מראה שהכל למטה רקוב. אז גם אם אדם עושה את כל המצוות, אבל בלי שמחה, זה מראה שהכל למטה רקוב. אבל אברהם אבינו שהיה כל כולו אדוק במצוות בשמחה, כל מצוה השתוקק לה, אם רואה יום אחד שאין לו אורחים, עם כל הכאבים של יום השלישי למילה הוא בצער הכי גדול שיכול להיות, וכשיש אורחים הוא הופך להיות האדם הכי בריא שיכול להיות "וירץ אברהם", אדם כמעט בגיל מאה וחולה ושובב במטה מיד רץ.

מי שידוע ככה היתה הסבתא ע"ה. אנחנו זכינו להכיר אותה רק בשנים האחרונות שלה, אז היא היתה מזוככת ביסורים, בקושי היתה הולכת עם הליכון, מי שזוכר לפני עשר שנים שברה את אגן הירך ובקושי וזה. אבל אני זוכר פעם אחת היינו אצלה, היא שמחה לקראת הנכדים הננים, למרות שבקושי היתה הולכת, היתה משתעלת, ורק הגיע מישוהו הזקוק לעזרה מיד פתאום עזבה את הכל "וירץ אברהם" עם ההליכון החלה לרוץ לכיוון המטבח. לא הבננו מה קרה, עד שראינו היא הלכה להביא לו אוכל, ורק אח"כ היא יכלה לחזור ולשבת ולנוח, כמו אברהם אבינו, כשיש לה מצוות באותו רגע היא שוכחת מהכל, אם תביא לה לנוח באותו רגע היא תהיה כאובה. המצוות זה השמחה שלה זה החיות שלה.

היום אנשים מחפשים איך להפטר מהמצוות, איך להפטר מברכהמ"ו, לאכול רק להמניות מזונות, להכנס למחלוקת הרב עובדיה לפה הרב משה לוי לשמה, ועוד גדולי עולם לכאן ולכאן. אבל היא מי שידוע היתה מחפשת מצוות, למשל יש "טיבולו במשקה", רוב העולם לא נוהרים בזה, אמנם מרן בש"ע (סי' קנ"ח ס"ד) כתב ליטול בלי ברכה, וכך אנחנו נוהגים ליטול בלי ברכה, אבל רוב העולם החל מזמן

המ"ז שהעיר על זה, וגם הרב בן איש חי ועוד הרבה אחרונים, וגם סבא הרב ע"ה בהגדת מגיד דבריו ליעקב, כולם מעירים למה רוב העולם רק בפסח קדש ורחץ נטילים ידים, ומה עם כל השנה? מחפשים תירוץ, פה זה מבושל פה זה לא ביד, ומה תעשה היכן שזה לא מבושל וגם אתה אוכל ביד? פחות מכזית, ואם יש כזית, אין תירוץ, מנהג העולם. עד שבספר שמש ומגן כותב נטילים ידים ב"ורחץ" בשביל שישאלו התינוקות מה נשתנה אותו יום מכל השנה. אבל סבתא ע"ה לא רק שהיתה נזהרת ליטול ידים על טיבולו במשקה, אלא פעם אחת שמעתי מרבנו חננאל שיחיה, הוא היה אצלה פעם אחת לבקר אותה, היה פרי רטוב לידה. ראה אותה קמה עם ההליכון והולכת עד הבדו. אמר לה מה קרה, לאיפה את הולכת?! אמרה לו אני הולכת ליטול ידים, הפרי רטוב. אמר לה אבל יש פה מגבת. אמרה לו אני הולכת לעשות מצות נטילת ידים, מה זה מגבת?! אני עושה מצוה אתה רוצה להפסיד אותי?! ככה היתה ההשקפה שלהם, היו מחפשים איפה אפשר לעשות עוד מצוה ועוד מצוה. כל מצוה שהיתה עושה כל כולה היתה תורת חסד על לשונה. יש מצות עשה מן התורה גמילות חסדים כל אדם יבא אליו אורח יקבל אותו. אבל יש הרבה שהיו מעדיפים שלא יבואו האורחים, שיהיה קצת שקט. אבל סבתא כשאין לה אורחים בבית היא בצער.

אבל יש אנשים שעושים חסדים רק עם האנשים בחוץ, "ישופוני אנש", אבל עם המשפחה לא. שכחו מהמשפחה. אבל אצל סבתא היה חסד כל הזמן מבית ומחוץ. אפילו עם אחותה הקרובה אליה היו ממש כנוף אחד, אני זוכר פעם אחת לא הרגשתי טוב הייתי ילד קטן בבית, ראיתי את אחותה הצדקנית פאנידה ע"ה נכנסה לבית, הלכה לסל כביסה מלאה את השקית בגדים מלוכלכים ויצאה. לא הבנתי מה היא עושה. גנבת?! ודאי שלא! שאלתי את הדודה מה היא עושה, למה היא לוקחת בגדים?! אמרה לי האחות האלה כל פעם שאחת מהם מכבסת כביסה, באה לכבס אבל המכונה לא מלאה עד הסוף, אומרות לא הכל על החצי המכונה שאני יכולה לעשות אתו חסד עם יהודי אחר, מה עושות, הולכות אחת לבית השניה לקחת בגדים למלא את כל המכונה. אני זוכר הרבה פעמים את ה"ברנוץ" של רבי בנימין (בעל אחותה) תלוי בחבל בבית של סבתא. הם לא עשו חסד עד שיבקשו מהם חסד. אלא היו משתדלים לחפש את החסד, לחפש את המצוות, איפה אני יכולה לעשות עוד מצוה, הן לקרוא תהלים הן בגמילות חסדים והן בכל דבר ודבר.

ואם כך בזקנותה, בתשישותה, על אחת כמה וכמה אפשר להבין בצעירותה, איך שנתיים וחצי היתה מטפלת את מרן הסבא הגדול בחמאם אלף, כל לילה לא היתה ישנה, כך היא מספרת, ביום הרבנית מאמא סעדו היתה מטפלת בו, והיא בלילה, היתה ישנה ביום ומטפלת ומשגיחה עליו בלילה עד הבוקר, מניחה לו תפלין ורק אז הולכת לישון. שנתיים וחצי ברצף! מר"ח תמוז התש"ד עד י"ח כסלו התש"ז. איך אפשר?! אבל אחרי שראינו בזקנותה איך היא היתה מחפשת מצוות, ודאי שבצעירותה עוד יותר, את כל הכחות שלה נתנה יותר ויותר.

ככה ראינו בכל דבר ודבר איך היא מחפשת את המצוות. גם פה בישיבה אני זוכר איך היתה ממש רודפת אחרי הבחורים, אנא תאכל... כל אחד במילים הכי יפות. וזה אומר לה אני לא אוהב אוכל זה. טוב, מה אתה אוהב חביתה? בא אני אכין לך. וכן על זה הדרך היתה רואנת לכל אחד ואחד. ככה כל ימיה כולם היו בחסד גמור, עוד מצוה ועוד פרק תהלים. זה דבר שחסר לנו היום, מקיימים מצוות עושים מעשים טובים, אבל לא רודפים אחרי המצוות, לא משתוקקים אחריהם בשמחה. אני לא יודע איך היא החזיקה מעמד בארבעה חודשים האחרונים שהיא לא יכלה לעשות מה שהיא רגילה. כל מצוה שהיתה עושה זה אור, זה היה החיים שלה. ולכן אם נזכה אנחנו להמשיך בשושלת הזאת להמשיך לחפש מצוות, והיה זה שכרה.

היא כידוע בעוה"ז כל ימיה היתה מברכת את כל עם ישראל כל מי שבא אליה לבית דבר ראשון לברך אותו. אפילו בחודשים האחרונים שהיתה כמעט בלי הכרה. פעם האחרונה שהייתי אצלה יום ששי כ"ז אלול התשע"ו (שבועיים קודם פטירתה), איך שראתה אותי דבר ראשון היד שלה מתרוממת, ובירכה אותי בלי שנשמע אותה מדברת. הברכות שלה פעמים רבות התקיימו, פעם היא אמרה שהיא לא זוכרת רווקה שהיא בירכה שלא התחתנה. עד כדי כך. ואם בעוה"ז הברכות שלה רובם ככולם התקיימו, כעת שהיא בעולם העליון אין ספק שמי שימשיך בדרכה לעשות מצוות וחסדים טובים באהבה וביראה ולתמוך במוסד הקדוש חכמת רחמים ובשאר מוסדות התורה בכל הארץ, בחסד וברחמים, באהבה ובחיבה, עכשיו גדול כחה כפל כפלים יחד עם האבא הגדול ואחיותיה הצדקניות תתפלל עלינו ועל כל עם ישראל שנזכה לגאולה השלימה במהרה בימינו אמן ואמן.